دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	أثر العولمة في تطوير مباحث الفقه السياسي الإسلامي
المصدر:	أعمال المؤتمر الدولي الثالث: العولمة ومناهج البحث العلمي
الناشر:	مركز جيل البحث العلمي
المؤلف الرئيسي:	بوزيان، عليان
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2014
مكان انعقاد المؤتمر:	بيروت
الهيئة المسؤولة:	مركز جيل البحث العلمي - الجزائر
الشهر:	أبريل
الصفحات:	167 - 192
رقم MD:	601283
نوع المحتوى:	بحوث المؤتمرات
اللغة:	Arabic
قواعد المعلومات:	EduSearch
مواضيع:	العولمة السياسية ، مقاصد الشريعة ، حقوق الإنسان ، نظم الحكم، العالم الإسلامي
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/601283

© 2021 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

أثر العولمة في تطوير مباحث الفقه السياسي الإسلامي

د/ عليان بوزيان/ رئيس فرقة بمخبر حماية البيئة – جامعة تيارت (الجزائر)

مقدمة:

يعرف الفقه السياسي الإسلامي في عصر العولمة تحديات كبيرة، صارت الأمّة في ظلّها مرغمة على التأقلم مع تلك الأوضاع السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية ذات النمط غير المسبوق، وكان على علماء الأمة التعامل معها، وفق منهج شرعي يصبغ عليها مشروعية تتناسب ومبادئ الشريعة ومقاصدها العليا، ومن ثم فقد اتجهت جهود الفكر الإسلامي المعاصر إلى مراجعة التراث الفقهي وكان من ضمن ما تم مراجعته فقه الأحكام السلطانية في ضوء تغير الواقع السياسي الذي شيّد فيه ذلك الفقه.

ولعل أهم قضية في الفقه السياسي الإسلامي تستحق عملية المراجعة الفكرية قضية بناء دولة المؤسسات، وما يترتب عليها من الأخذ بآليات العمل السياسي في المشاركة السياسية، والاهتمام بموضوع الحريات العامة، وتدعيم وجود المجتمع المدني ومن تحقيق المواطنة الدستورية المتساوية على غرار النموذج الغربي، الأمر الذي أوجب على الفكر السياسي الإسلامي المعاصر تطوير أدوات البحث العلمي في مثل هذه الموضوعات.

حيث ترتب على هذه المراجعة الفقهية إعادة النظر في منهجية الاجتهاد الأصولي السياسي، وهذا ما يلمسه الباحث من خلال اعتماد غالبية أعلام الفكر السياسي الإسلامي المعاصر على المدخل المقاصدي في تحقيق الاجتهاد السياسي، كركيزة أساسية من ركائز مشروع نهضة الأمة، واستئناف دورها، وإصلاح أحوالها، نهضة هادفة تظهر للعالم الغربي ريادة الإسلام في تحقيق مصالح الإنسان وحقوقه، وسبقه في إرساء القيم الإنسانية التي تمثل أعظم مقاصد الشارع وأهم أهداف التشريع[1]

وفي هذا الإطار يلاحظ أن الفكر الإسلامي المعاصر يعوّل كثيرا على الاجتهاد المقاصدي في محاولة صياغة النظرية السياسية الإسلامية انطلاقا من إفرازات المدنية السياسية الغربية حيث نجده يناقش مسألة مدى مدنية الدولة في الإسلام، ومدى مشروعية الديمقراطية ومختلف آليات تكريسها كالتعددية الحزبية وحرية التعبير والرأي والمساواة والحرية، وهو الأمر الذي مثّل جرأة في الاجتهاد كونه خرج عن معهود المتداول عليه فقهيا عند المدرسة الفقهية الكلاسيكية، فأسلمة فكرة المواطنة المتساوية جعلت بعض الفقه لا يمانع في تولي غير المسلمين في الوظائف العامة، كما أن الأخذ بالمساواة المطلقة جعلت بعض الفقه المعاصر لا يمانع في ترشح المرأة لمنصب رئيس الدولة.

[1] – عبد النور بزا؛ مصالح الإنسان– مقاربة مقاصدية–؛ الناشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ط١؛ سنة ٢٠٠٨؛ ص ١٨

وعليه فإذا أُحسن استثمار مقاصد التشريع وتفعيلها، من خلال وسائل تنميتها وحفظها، فإن هذا سيفضي إلى تحقيق أكبر قدر من التواصل الإنساني مع أمم الأرض وشعوبها؛ إذ لا خلاف على كثير من تلك القيم الإنسانية القارّة في التشريع الإسلامي؛ كحفظ النفس، والنسل، والعقل، والمال، وتحقيق الحرية، وإقامة العدل والمساواة [1]

وعلى هذا يعد اتجاه الدول الإسلامية نحو الديمقراطية وحقوق الإنسان وعدم التمييز بين المسلمين وغيرهم من تجليات العولمة التي جعلت الفقه الإسلامي المعاصر يراجع منظومته الفقهية، ويتنبه إلى عدة آليات سياسية ودستورية غربية، باحثا لها عن تأصيل شرعي أو مقاصدي أو مصلحي من جنس المصالح الشرعية المعتبرة في المنظومة التشريعية الإسلامية، وعليه نطرح الإشكال: إلى أي مدى ساهمت العولمة في تجديد وتطوير مباحث الفقه السياسي الإسلامي من خلال مبحثين:

المبحث الأول: أثر العولمة السياسية في تجديد مناهج الاجتهاد المقاصدي من أجل الإصلاح السياسي

المبحث الثاني: موقف الفكر السياسي الإسلامي من قضايا الديمقراطية والمواطنة الدستورية.

المبحث الأول: أثر العولمة السياسية في تجديد مناهج الاجتهاد المقاصدي من أجل الإصلاح السياسي

يعبر مصطلح العولمة عن تحول عالمي في رؤية كثير من المرتكزات في مجال القيم السياسية والاقتصادية والأخلاقية والتي كانت سائدة على المستويات الوطنية والدولية، كما يستبطن هذا المفهوم رؤية جديدة حول الهوية والمجتمع والدولة، تستوعب العالم كله، حيث أصبحت قيم الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان والمساواة معايير دولية لشرعية الأنظمة السياسية الأخرى.

وقد أدرك الفكر الإسلامي ضرورة التعامل مع مظاهر العولمة واستيعاب كل القضايا المرتبطة بها مع الأخذ بنظر الاعتبار التوسع في الاجتهاد لتفسير قضايا متجددة عالميا، بعيدا عن سياسة رفض كل ما هو غربي، فالفكر الإسلامي لا يرفض العولمة بإطلاق لكونها ذات نزعة إنسانية نحو تبادل المعونة ونحو التكامل المعرفي ونحو تقدم الإنسان، وأما المرفوض من العولمة فهو محاولتها طمس الهوية وإعلاء ثقافة الغرب المادية، وبهذا يكون الفكر الإسلامي، قد تعامل مع مخرجات للعولمة الفكرية باعتبارها اجتهادا بشريا قابل للخطأ والصواب لأنه اجتهاد العقل الإنساني في تفسير المعارف اللدُنية العامة المتعلقة بالله والكون والإنسان.

وحتى يكون التعامل مع العولمة بايجابية استخدم الفكر الإسلامي المنهج المقاصدي حتى يكون التجديد من داخل المنهج الأصولي [2] في محاولة لبناء فلسفة للفقه، تنضاف إلى المناهج والمقاربات التي تناولت الحقل الفقهي في رهاناته وإشكالاته العديدة المتنوعة.

لقد كان الخطاب الإسلامي التحديثي صدى لامتداد أوروبا أكثر مما هو صدى لحيوية تطوّره الداخلي، بقصد إتاحة الاقتباس من الحضارة الغربية بالقدر الذي يتسق فيه مع بنية الفكر الإسلامي على مستوى المرجعيّة، لقد أقبل الإسلاميون منذ السبعينيات على إصدار الدساتير والإعلانات الإسلامية لنظام الدولة ولحقوق الإنسان ولحقوق المرأة والطفل، وصارت تلك

---

[1] – عبد الرحمن الكيلاني، قراءة في كتاب مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية؛ مقالة على الأنترنت على موقع المعهد العالمي للفكر الإسلامي العدد؛ ٥٥ ليوم السبت ١١ شباط ٢٠٠٦السبت ٠٦ نيسان ٢٠٠٢ .

[2] – عبد الله السيد ولد أباه، مقاصد الشرع ومحاولات تجديد المنظومة الأصولية، بتاريخ/١٣ مارس٢٠١٤ على الرابط:

http://almaktabah.net/vb/showthread.php?t=108172

الإعلانات في التسعينيات شأناً عربياً وإسلامياً عاماً، وهي تعتبر مراجعةً نقدية لوعي النخبة بعدم القطيعة الكلية مع قيم الغرب ونظمه، وهي تطلع صارخ للمشاركة في قيم العالم والعصر .

وجدير بالإشارة توظيف المدخل المقاصدي في إلغاء الشريعة لدى أقطاب الفكر العلماني، والذي بالغ كثيراً في دور المقاصد وأهميتها كمفتاح للتنمية الاجتماعية والسياسية دون عناية بالضوابط التي على رأسها أن لا تصادم نصا قطعيا وأن تكون ملائمة لمقصود الشرع وتصرفاته مما يشهد الشرع لجنسها [1]. فالخطاب العلماني كمنظومة فلسفية تنطلق من مبدأ فصل الدين عن الدولة؛ وتقديم العقل وتأخير النقل عند حل التعارض بينهما؛ وهو خطاب يركز كثيرا في مباحثه على أولوية المصلحة على النص المقدس[2] ، ومن ثم فهو خطاب يحتفي كثيرا بموافقات الشاطبي إطراء وثناء على حساب الشافعي وغيره من الأصوليين،حيث يعتبر عندهم مؤسس علم المقاصد والمصالح، واعتبرت نظريته في المقاصد"جديدة كل الجدة"[3]

المطلب الأول: توظيف نظرية المقاصد الشرعية في أسلمة بعض مظاهر العولمة

المطلب الثاني: توظيف مقاصد الشريعة كأساس لمنظومة حقوق الإنسان

المطلب الأول: توظيف نظرية المقاصد في أسلمة بعض مظاهر العولمة:

يبدو الاهتمام بالأطروحة المقاصدية لدى الإصلاحيين واضحا في تحميلها إمكانات جديدة لم تكن حاضرة في وعي أصوليي القرن الخامس والثامن الذين بلوروها، فقد لمسوا في النموذج المقاصدي القدرة على الاستجابة للتحديات الجسيمة الناتجة عن حركة الواقع، كما لمسوا فيه الدليل على عقلانية الشرع وأبعاده الاجتماعية والإنسانية، ومن ثم فقد مالوا إلى إعادة فتح باب الاجتهاد متأثرين بالدعوات الإصلاحية التجديدية التي أطلقها محمد عبده والأفغاني، مراعاة لروح العصر ومستجدات حال الأمة، وقد برز هذا المطلب التجديدي الاجتهادي أكثر وضوح ا ورسوخا لدى الفكر السياسي الإسلامي المعاصر الذي تطور مع القرضاوي في كتبه خاصة: فقه الدولة في الإسلام، والدين والسياسة، والسياسة الشرعية، في محاولة لاستيعاب التحولات المجتمعية الجديدة والتكيف معها في إطار أنماط جديدة من الاجتهاد عبر عنها بفقه الواقع وفقه لأولويات.

أولا: استثمار الاجتهاد المقاصدي في التعامل مع مظاهر العولمة:

لقد أصبح من المألوف بعد إعادة اكتشاف الإصلاحيين العرب في القرن التاسع عشر النموذج المقاصدي اعتبار هذا النموذج تحوّلا منهجيا نوعيا في الاجتهاد الأصولي، وأفقا واعدا وخصبا للاج تهاد، ولتجديد المنظومة الفقهية وملاءمتها لأوضاع ومستجدات العصر الراهن[4] وهذا ما يلمس وضوح باحتفال الفكر الإصلاحي المعاصر بأعمال الشاطبي، مثل الإمام محمَّد عبده ورشيد رضا، ومرورا بعلاَّل الفاسي ومحمد الطاهر بن عاشور، وانتهاء بالشيخ محمد الغزالي والقرضاوي والريسوني فكلهم وظّف النموذج المقاصدي في الدفاع عن قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية من منظور تجديدي يستوعب القيم الليبرالية المدنية، وعلى منوالهم في الافتتان بالشاطبي وموافقاته، سار الليبراليون العرب معتبرين أَنَّهُ سلك في أصول الفقه مسلكا جديدا قالإ

[1] – د/ إسماعيل السعيدات؛ مقاصد الشريعة عند الإمام الغزالي؛ دارا لنفائس؛ ط١؛ ٢٠١١؛ ؛ ص ١٠٤

[2] – ينظر تفصيلا مهما عند د/ أحمد إدريس الطعان، المدخل المقاصدي والمناورة العلمانية؛ مجلة المسلم المعاصر، العدد:

[3] ينظر : الجابري، بنية العقل، ص ٥٣٨ و محمد أركون، تاريخية الفكر، ص ١٧٠ وطيب تيزيني، النص القرآني، ص ٤٢٢ ونصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأوي، ص ٢٠١ نقلا عن كتاب د/محمد جمال باروت " الاجتهاد والنص لواقع المصلحة ، ص ١١٢.

[4] – أحمد الريسوني، محمد جمال باروت: الاجتهاد، النص والواقع والمصلحة، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٠م، ص١١٦ – ١٣٤.

للاستثمار والتطوير في اتجاه تجديد الدين مثل الجابري في بنية العقل العربي"[1] ومثله د/حسن حنفي، ود/نصر حامد أبو زيد، وعبد المجيد الشرفي باعتبار أن مشروع الشاطبي يفتح الباب واسعا أمام الاجتهاد المطلق المتحرِّر.

وهو المنهج الوسطي الذي دعا إليه القرضاوي والغزالي ود /عمارة ليظهر من بعدهم د /حسن الترابي ومشروعه الطموح لبناء منظومة أصولية جديدة بعيدا عن الاجتهاد الانتقائي الترجيحي كبديل لترميم التراث الفقهي، بل يلزم بناء أصل جديد فكان من بين آليات التجديد عنده آلية توسيع القياس القائم على إدراك المقاصد والاستصحاب الواسع للتصالح مع الواقع. وهو ما يعد مظهرا من مظاهر التجديد الأصولي المعاصر، حيث يتم توظيف المقاصد في توسيع القياس وإخراجه من الجزئية والفرعية إلى الكلية والجنس، وهو ما عبر عنه الجويني بالقياس الكلي، وسماه د /حسن الترابي بـ"القياس الواسع"، بحيث تصبح المقاصد حكما كليا حاكما على الجزئيات قاض عليها ، تقاس عليه النوازل والمستجدات بحيث أصبح القاعدة كما يقول د /جاسر عودة :"تدور الأحكام الشرعية مع مقاصدها وجودا وعدما كما تدور مع عللها وجودا وعدما."[2]

كما برز في المدرسة ذاتها اتجاه عمق وطور النموذج المقاصدي، يمثله د /أحمد الريسوني الذي استطاع إعادة صيا غة وبناء الفكر المقاصدي بطريقة منهجية محكمة واضعا لها قواعد مبسطة وجلية[3]، إذ يقرر بوضوح أن الاجتهاد الفقهي هو التأطير الشرعي للواقع عن طريق تحقيق مناط واعتبار مآل ومراعاة تغير العلة مع المعلول واعتبار الأعراف[4]

كما ظهرت مشاريع نهضة جماعية، ومدرسة المسلم المعاصر بقيادة جمال الدين عطية والبشري، ومدرسة الفرقان، بقيادة محمد العوا، ود/ زكي اليماني، ومثل مدرسة "إسلامية المعرفة"، بقيادة الكيلاني وجابر العلواني التي تنطلق من تشخيص "أزمة العقل المسلم"في العطاء الإسلامي الاجتماعي والسياسي والحركي من خلال إعادة صياغة مصادر الفكر الإسلامي في أصول ثلاثة هي: الوحي والعقل والكون، أي الوحي كمصدر للمعرفة والتوجيه، والعقل كأداة إدراك وفهم وموازنة، والكون الذي هو السنن الطبيعية الموضوعية[5] والتجارب والأعراف والمصالح ومن هذا المنظور يعتمد أحد أبرز رواد هذه المدرسة د /العلواني منهجية الجمع بين القراءتين أي قراءة الوحي وقراءة الوجود من منطلق منظومة المقاصد العليا في "غرس قابلية التجدد الذاتي في أصولنا وفقهنا" ونقل "مهام التجديد والاجتهاد إلَى القاعدة العريضة للأمة " كما تساعد على تطوير "نظرية معرفية عامة في العلوم الشرعية والعلو م الاجتماعية"[6] كما برزت في السياق العربي عدّة محاولات الاستفادة من هذا المنهج في دراسة النص الديني والتراث الشرعي، ونشير ونشير منها باقتضاب إلى مشروع محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي الذي تعرّض فيه لعلم أصول الفقه من حيث هو العلم المركزي في النظام المعرفي، ومحدّد أركون الذي ينطلق من منهجه "نقد العقل الإسلامي" ينضاف إليهما مشروع نصر حامد أبو زيد في إضفاء النسبية التاريخية على الخطاب الديني ونزع القداسة عن أنماط تأويليه، والنظر إليها في سياقاتها التاريخية، كما تظهر

[1] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي مركز دراسات الوحدة العربية ط ٤ ١٩٩٢ ص٥٤٧.

[2] – د/ جاسر عودة، فقه المقاصد" إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها، المعهد العالي للفكر الإسلامي، فرجينيا ط٣ سنة٢٠٠٨، ص٥٤.

[3] –د/ أحمد الريسوني: الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده، منشورات الزمن، الرباط، ط١٩٩٩م، (ص٣٩– ٨٨)

[4] – الريسوني، المرجع نفسه ص٦٤–٧٢.

[5] – الريسوني، المرجع نفسه ص١١٦–١٢٧.

[6] طه جابر العلواني: مقاصد الشريعة، دار الهادي ط ٢ ،سنة ٢٠٠٥ ، ص١٣٥ . ١٥١.

مقاربة عبد المجيد الشرفي الذي تناول علم الأصول م ن خلفية تاريخية نقدية، معتمدا على النموذج المقاصدي في حلّ كل مشكلات العدالة وكل قضايا حياتنا المعاصرة.[1]

لقد شكّل النموذج المقاصدي حاجة ذاتية لملائمة الأحكام للواقع المتجدّد، ولضبط أطر الخلاف الفقهي التي لم تتمكن المذاهب المعتمدة، وفي الواقع لي س الاجتهاد عملية تبرير للواقع وسلبياته؛ فهو لا يزكي الانحراف أو يشرعه كي يقول أصحاب الاتجاه العلماني عن الإسلام أنه مساير للعصر ومستجيب لحاجاته، كما أنه ليس عملاً فكرياً مجرداً عن الواقع ليُصنف في نطاق الترف الفكري بل هو عمل اسنباطي رابط بين النص وبين الوا قع مع مراعاة البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النص الشرعي، ودورهما في التنزيل على الواقع.

ثانيا: دور العولمة في تفعيل دور الأمة في الحياة السياسية:

لعل من بين أهم هذه الأزمات التي كان للعولمة أثرها المباشر في إعادة قراءتها في ضوء فقه الواقع والمتوقع حل أزمة المشكلة السياسة المتمثلة في ذلك الصراع والصدام المزمن بين السلطة وبين الحرية، في محاولة إلى وضع هندسة دستورية توازن بين حقوق الأفراد في أن يعيشوا الحرية ويتنفسونها؛ وبين حق السلطة العامة في التدخل في النشاط الاجتم اعي والسياسي بالتنظيم والتقييد، بعيدا عن الفتن السياسية، بحيث تكون غاية ومقصد هذه الهندسة بناء دولة قانونية دستورية يخضع فيها الحاكم والمحكومين للقانون بمفهومه الواسع، مما يعني أن أي نظام دستوري ناجح هو في الحقيقة محاولة لحل تلك المشكلة الدستورية الخالدة، مشكلة الموازنة بين السلطة وحقها في فرض النظام وتقييد النشاط الفردي وبين حقوق أفراد لشعب وعلى رأسها الحرية . وعليه فقد أعاد الفكر السياسي الإسلامي المعاصر قراءة مباحث عديدة لم يسبق تناولها كما قام بمراجعات للتراث الفقهي السياسي.

فمن القضايا الدستورية التي تتطلب المراجعة الفقهية في الموروث السياسي الإسلامي تهميش دور الأمة المحوري في ممارسة السيادة؛ حيث تستبعد الأمة من مواقع الاختيار والقرار والمشاركة الفعلية لدرجة انه توجد في بعض المراجع عبارات استصغارية لدورها في اتخاذ القرار كنعتها بوصف العامّة والغوغاء والدهماء وأمثالها.

لقد بدأ الوعي بحالة الاستبداد في العالم الإسلامي، والبحث عن حل دستوري للحكم الفردي في دوله في مرحلة تاريخية دقيقة شهدت تحوّلاً في صيغة الدولة السلطانية القديمة إلى صيغة الدولة الحديثة . حيث برز في داخل العالم الإسلامي خطاب إصلاحي يدعو إلى الحد من مساوئ الحكم الفردي الاعتباطي من خلال اعتماد صيغة الدولة الدستورية التي ترتكز إلى دستور ينص على وجود برلمان تشريعي وفصل للسلطات، وعلى حقوق وواجبات تنظم العلاقة بين الأفراد والمجتمع من جهة ,والهيئات الحاكمة من جه ة أخرى، وكانت العولمة هي نقطة الانعطاف في انكشاف بنية الدولة السلطانية والتي مهدت بالتالي لنوع من الوعي بالحريات العامة عبر الوعي بأهمية دستور خاص لها بفعل الاطلاع على أوربا وحضارتها مما ساهم في ميلاد نخب جديدة في المجتمعات الإسلامية.

فللشورى قيمة أساسية في بناء دولة الحقوق والحريات يجب أن تؤطر في مؤسسات نظامية تختص بالاجتهاد التشريعي والمشاركة في الرأي؛ مراقبة المجتمع وما يقع فيه من ظلم؛ ومراقبة عمل موظفي الدولة والتبليغ عن مظالمهم "[1]؛ومتخصصة في

[1] – عبد الله السيد ولد أباه، مقاصد الشرع ومحاولات تجديد المنظومة الأصولية، بتاريخ/١٣ مارس٢٠١٤ على الرابط:
http://almaktabah.net/vb/showthread.php?t=108172

استنباط ما عظم أمره وعجز عنه الحكام؛ يلجأ إليها الحاكم وجوبا بحكم ما يتمتع به أهلها من علم ودربه وملكة فقهية بأحكام الإسلام وفقه للواقع المعاش.

وباستثناء بعض المراجع التي تكيّف الإمامة على أساس أنها عقد اجتماعي سياسي بين الأمة وبين الحاكم يصطلح عليه بعقد البيعة حيث يكون الحاكم نائب عن الأمّة؛ وملتزم بتنفيذ إرادتها السياسية؛ فان غالبية المراجع تهمش دور الأمة في المشاركة السياسية، حيث نجد أنّ الرأي الشائع في الفقه السياسي أنّ حق الاختيار للرئيس الذي يُولّى عليها ليس بحقّ عام لجميع أفرادها، بل هو حقّ مخوّل لعدد 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"[٢].؛ 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".[٣]

وهو ما يفسر تضييق سلطان الأمّة في المشاركة السياسية والتمتع بالحقوق الدستورية رغم ما تمتعت به التجربة السياسية الإسلامية من استحداث لمؤسسات بديلة مثل جماعة أهل الحلّ والعقد، وتولية العهد، والشوكة

إن هذا التأصيل الشرعي لقضية تقييد سلطة الإمام بالشورى الملزمة يدفع إلى ضرورة التأسيس لمؤسسات دستورية تكون لها الرقابة القبلية والبعدية عليه، بحيث تكون شريكا لسلطة الحاكم في ممارسة السلطة حتى نضمن أن يكون يتصرّف رئيس الدولة في شؤون الأمة تصرفا شوريا، يقول ابن عطية في تفسيره المحرر الوجيز :"والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب"[٤]، ولأن في الاستبداد بالرأي مفسدة بل انه جل المفاسد التي تنشأ في ممارسة الحكم متأتية منه.

وعليه فان فإن مبدأ الرقابة الشعبية على تصرفات الإمام ومحاسبته في أداء مهمته كان ضعيفا في الفقه السياسي؛ وان وجد فانه لم يكن منظما في مؤسسات محددة وهيئات معلومة وبصفة دورية بل لم يكن يحظى بمكانة دستورية ملزمة حيث تكاد يقتصر على المناصحة الوعظية التي تخلو من معنى الإلزام؛ فلا نجد في التاريخ السياسي الإسلامي وجود مؤسسات دستورية توقف سلطة الإمام عند حدود المشروعية و تشارك معه في ممارسة السلطة سوى بعض المأثورات من النصائح والمواعظ المتروكة لشجاعة العالم والواعظ وهيبة القاضي[٥].

وحتى مع إقرار النصوص الشرعية بدور الأمة الرقابي إلا أن الفقه السياسي الإسلامي غير جازم حول مسألة مدى إلزامية الشورى وهل هي للإعلام أم للإلزام؛ وهي المسالة التي يترتب على الفصل فيها معرفة منزلة قاعدة حكم الأغلبية لأن القول بإلزامية

---

[١]– أحمد الريسوني؛ الشورى في معركة البناء؛ ص ١٢٠ ومابعدها

[٢]–إمام الحرمين، الإرشاد؛ الناشر مؤسسة الكتب الثقافية؛ بيروت ١٩٨٥؛ ص ٣٥٧

[٣]– الماوردي؛ الأحكام السلطانية،ص١٧

[٤]–والشرط الذي اختص ابن عطية بالنص عليه دون سواه في حدود ما نعلم– مما يعني التأكيد على أن للشورى مدخلا في التولية وفي العزل، وهو مبدأ دستوري معاصر مسلم به حيث يشترط في المترشح للرئاسة أن يكون محترما للخيار الديمقراطي ولاحترام الدستور في ممارسة السلطة ينظر : ابن عطية؛ **تفسير المحرر الوجيز**: طبعة قطر ١٩٧٧؛ ج٣؛ ص١٩٧

[٥]– ينظر: نماذج من ذلك في: محمد سليم العوا ؛ في النظام السياسي للدولة الإسلامية الناشر: دار الشروق، القاهرة بيروت ١٩٨٩

الشورى هو قول مآله إلى الأخذ بمبدأ الأغلبية؛ فرغم عدم وجود نصوص صريحة في وجوب تحكيم رأي الأغلبية إلى أن هناك من الإشارات الكثيرة في السيرة النبوية ما يدل على أعمال النبي صلى اله عليه وسلم في الأخذ بحكمها كما في استشارة القوم في ملاقاة العدو في غزوة بدر واستشارته صلى اله عليه وسلم في الخروج لغزوة أحد؛ وكذا في ملاطفة ومصالحة قبيلة غطفان بثلث ثمار المدينة في غزوة الأحزاب كسرا للحصار المضروب عليهم، فكلها إشارات في وجوب تحكيم رأي الأغلبية عند التعارض والتزاحم من باب الترجيح لا من باب أن قولهم الصواب؛ لقوله عليه الصلاة والسلام :"عليكم بالسواد الأعظم."[1] ومع ذلك يبقى المنبه إلى عملية مراجعة الفقه السياسي التقليدي منبه غربي استحث علماء المقاصد إلى توحيد الجهود الفكرية لشرعنة الانتقال من الاستبداد إلى الشورى، ومن مصادرة الرأي إلى الحرية في الرأي والمعارضة، ومن مصالح الأفراد والأسر إلى مصالح الأمة من حيث هي كل لا يتجزأ ومن حكم الحكام إلى حكم المؤسسات الدستورية.

ثالثا: أثر العولمة في التنظير المقاصدي للانتقال من الدولة الدينية إلى الدولة المدنية

فرضت العولمة نظاما جديدا للعلاقات بين المواطنين والدولة، فبعد أن كانت الدول متسلطة باسم التفويض الإلهي أيام الحكم الكنسي في أوروبا فكان من الطبيعي أن تنعكس العولمة بمضمونها ووسائلها على القانون الدستوري، الذي يحدد نظام الحكم وشكله والنظام الدستوري بين السلطة والحرية، ومن هنا يرتبط النظام الدستوري المعاصر في ظل العولمة بمبادئ وقيّم الليبرالية السياسية، وبالديمقراطية كآلية في تنظيم علاقة الحاكم بالمحكوم وفي إدارة دواليب السياسة والحكم والسلطة في الدولة الحديثة والمعاصرة بعيدا عن تحكم رجال الدين ونظام الدولة الدينية.

١-**الدولة الدينية**: انتشر مصطلح (الحق الإلهي) بالمفهوم الغربي مع احتماء الكنيسة بسيف قسطنطين في القرن الرابع الميلادي، فجاء ابتداع نظرية (الحق الإلهي للملوك) ثمناً لتلك الحماية، وجزءاً رئيساً من الصفقة، إذ التزمت الكنيسة بإقناع أتباعها بأن الملك ظلّ الله على الأرض، وأن سلطته من سلطة الله، وأن وجوده يعكس إرادة الله و بتفويض منه، وبالتالي فإن طاعة الشعب العمياء للملك واجب ديني وشطر رئيس من الإيمان، وهو مصطلح حمال أوجه ومعانٍ عدة فريق يُطلقه ويُريد منه الإشارة إلى الدولة التي يحكمها رجال دين يتقمصون خصائص الألوهية والربوبية في الأرض، فيكسون أنفسهم العصمة والقدسية لكونهم يمثلون إرادة الله تعالى في الأرض..فيكون التعقيب عليهم كمن يعقب على الله تعالى والدولة الدينية بهذا المعنى لا شك أنها دولة مرفوضة بالنقل والعقل سواء، وفريق آخر من العلمانيين المعولمين يجعلون كل دولة تطالب بالتحاكم إلى تعاليم وشرائع وقيم الدين دولة دينية وبالتالي فهم يرفضون أي مطلب للمسلمين بضرورة التحاكم إلى تعاليم وشرائع وقيم دينهم الحنيف ، باعتبار أن هذا المطلب يعني قيام دولة دينية تجنح للتطرف والغلو ضد كل شيءٍ و وهو موقف مرفوض، وباطل بالنقل والعقل سواء

لذالك نبه الفكر المقاصدي المعاصر على لحذر من استعمال هذا المصطلح "الدولة الدينية" بصيغة الذم أو المدح سواء؛ إذ لا يكفي أن تقول: نحن نرفض الدولة الدينية مطلقاً..من دون أن تبين المقصود منه كما لا ينبغي أن تقول نحن نطالب بقيام دولة دينية بدون تحديد للمقصود .. خشية أن يُفهم من كلامك أنك تطالب بقيام دول ة دينية على طريقة حكم الكنيسة لرعاياها، ويبقى المصطلح في الأخير من المتشابه الذي يحتاج إلى بيان وتفصيل وهو ما جعل أعلام الفقه الإسلامي المعاصر يطلق عليها الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية.

[1]-د/الريسوني؛ الشورى في معركة البناء؛ ط١؛ ص ٢٠٨ ، وص٩٥ ، وص٩٨

٢- **الدولة المدنية**: مصطلح كثر تداوله والتبشير به مع ظاهرة العولم ة وهم يريدون به أن تكون السلطة والقيادة في الدولة للمدنيين دون العسكريين عن طريق الانتخاب لا الانقلاب، وأن تُفَعَّل في المجتمع مؤسسات المجتمع المدني الممثلة لمختلف أطياف المشهد السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي بعيدا عن أي توجيه للدين في الحياة السياس ية فهو يعني قيام دولة علمانية لا دخل للدين فيها مطلقاً ومنه قول فصل الدين عن الدولة، فتُطلق كلمة "المدني" مقابل كلمة "الديني"، فيُقال زواج مدني وطلاق مدني أي غير ديني ولا يخضع لأحكام الشريعة وهو المعنى الأرجح والأوسع استخداماً لهذا المصطلح، وكحل وسط بين الإ سلاميين الليبراليين، والعلمانيين يعتبر مصطلح الدولة المدنية بديل مناسب للدولة الدينية المرفوضة ليبراليا وللدولة العلمانية المرفوضة إسلاميا.

٣-دولة المؤسسات: هي الدولة التي تحكمها وتقودها المؤسسات المتنوعة والمتعاونة على تحقيق الصالح العام ونهضة البلاد ولعباد وتقدمهم، وهي صورة عملية لتفعيل مبدأ الشورى في المجتمع المسلم، وآلية من آلياتها، فقيام النقابات ومختلف مؤسسات المجتمع المدني التي تمثل مطالب ومصالح جميع طبقات المجتمع يجعل الدولة أكثر تماسكاً وقوة وعطاء، وأكثر تمثيلاً للشعوب ورغباتهم وحاجياتهم، ومع هذه المبادئ إلى أن الواقع السياسي الإسلامي مبتعد عنها، لعدم وجود اجتهادات تنظيمية لتجسيد هذه المبادئ ومن ثم فقد كان للجانب السياسي للعولمة وهو جانب الحرية والديمقراطية الذي ضحت من أجله شعوب العا لم باختلاف نماذجها بثمن غالي من دماء أبنائها ولا تزال تدفع كل يو م ضريبة دم جديدة من أجل إحقاقها . فالعولمة في المنظور السياسي تعني عدم ديكتاتورية الدولة، فليست هي الفاعل الوحيد على المسرح السياسي العالمي، ولكن توجد إلى جانبها مؤسسات ومنظمات وتنظيمات فاعلة تسعى إلى تحقيق مزيد من الترابط والتداخل والتعاون والمشاركة في صنعة الحكم واتخاذ القرار.

ولقد نجحت العولمة في إقناع العديد من المؤسسات الدينية الرسمية والمجالس العلمية فيها إلى تبني آليات الديمقراطية الشعبية، حيث يشهد العا لم الإسلامي المعاصر تحولا وتطورا ديمقراطيا يتجلى في تطبيقات متعددة على منها التعددية الح زبية والإعلامية والنقابية،ومما يلفت النظر الزيادة الملموسة في درجة المشاركة السياسية للشعوب في تعزيز مصيرها حيث سقط نظام النظام الحزبي الواحد في العديد من الدول الإسلامية والتي أخذت بتعدد الأحزاب وتعميق الديمقراطية بإسقاط الحواجز التي تحول دون تكوين الأحزاب السياسية ولم تعترض مسيرتها طالما أنها تعمل لصالح الوطن والمواطنين كما وفرت حرية التي شيح للمجالس النيابية وحرية الانتخاب ومن ثم فقد تغير نظام الحكم من الدولة السلطانية إلى الدولة القانونية من خلال الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات واعتبار تولي السلطة عقدا بين الشعب والحاكم،بموجبه يختار الشعب ممثليه بكل حرية وسيادة مقابل أن يلتزم الحاكم بالدستور وخدمة الصالح العام، مع تقرير مسؤوليته أمام الشعب.فلم يعد مصدر السيادة هو الحاكم أو الرئيس أو الحزب الواحد أو العائلة الملكة بل صارت السيادة ملكا للإرادة العامة ممثلة في قوى الشعب.

ومن ثم يقتضي تبني العولمة السياسية إطلاق الحريات السياسية في صورها المتعددة حرية الفكر والتعبير وحرية الانضمام إلى التنظيمات السياسية وتشكل الأحزاب والانتخاب وحرية الاختيار فمن المظاهر السياسية للعولمة سقوط النظم الديكتاتورية والشمولية والاتجاه إلى الديمقراطية والنزوع إلى التعددية السياسية وتأكيد احترام وصيانة حقوق الإنسان

المطلب الثاني: توظيف مقاصد الشريعة الخاصة بالدولة كأساس لمنظومة حقوق الإنسان من منظور العولمة

من مظاهر العولمة السياسية احترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية طبقا لميثاق الأمم المتحدة ويعتبر مبدأ التدخل لأغراض إنسانية أو التدخل الدولي الإنساني مثلا حيا لذلك الاهتمام، ولعل هذا المظهر يعد من أهم انجازات العولمة، فالتبشير بحقوق الإنسان وبأولويتها الحرية كغاية لنظام الحكم على السلطة كوسيلة لفرض النظام، جعلت جهود المقاصديين تتجه إلى صياغة

مشاريع دساتير ومواثيق خاصة بحقوق الإنسان تتناسب وعالمية المواطنة الإنسانية، والدولة المدنية بالمفهوم السابق أعلاه، وتضاهي مواثيق حقوق الإنسان الأممية.

وقد أسسوا ذلك على أن تحرير الإنسان من عبودية العباد ورفع الظلم عنهم غاية أسمى جاءت من أجلها رسالة الإسلام، لقوله الله سبحانه وتعالى :"وَلَقَدْ كَرَّمْنا بَني آدَمَ وَحَمَلْنَاهُم في الْبَر والبَحْر وَرَزَقْنَاهُمٌ منَ الطيبات وَفَضَلْنَاهُم على كَثير مِمَّ ن خَلَقْنا تَفْضيلاً"، وهو ما يؤصل إلى بناء المشترك إنساني في زمن العولمة، فقد أكّد إعلان حقوق الإنسان الذي أصدره المجلس الإسلامي الدولي العالمي يوم 1981/9/19 في باريس أن حقوق الإنسان في الإسلام ليست منحة من ملك أو حاكم، أو قراراً صادراً عن سلطة محلية أو منظمة دولية، وإنما هي حقوق ملزمة بحكم مصدرها الإلهي.

ورغم ما تشهده الدول الإسلامية من حراك سياسي في مجال إقرار حقوق الإنسان والمواطن وتوفير ضمانات ممارستها، إلى أنها لم تؤد إلى تغيير أساسي في طبيعة السلطة وأساليب ممارسة الحكم بسبب القيود والضوابط السياسية والقانونية والإدارية التي فرضتها النخبة الحاكمة على تلك العملية مما أفرغها من مضامينها الحقيقية، فواقع النظم الحاكمة لم ينضج في التعامل بايجابية مع تنظيمات المجتمع المدني التي لا والت تحت وصاية الدولة، فالاجتهاد المقاصدي غرضه التجديد للأمة في نظامها وذلك قوله:"إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها "[1]لقد مثل التجديد قدرة الفقه على الاستجابة للتحديات التي فرضها الواقع في المجتمع المسلم، عندما وظَّف أهل الاجتهاد كل طاقاتهم في البيئة التي أنشأتها عقيدتهم وفي ظل الثوابت التي أرستها شريعتهم، وفي سياق تجديد تطور علوم الشريعة وتكاملها، تبرز المقاصد بصفتها عنصراً مهما في فهم أسرار الشريعة وحكمها، وهو ما لا استغناء للمجتهد عنه أثناء اجتهاده، من خلال مراعاة المجتهد للنصوص وظواهرها، وعدم إغفاله لمعانيها وعللها.

أولا: دور العولمة في مراجعة في بناء مقاصد للشريعة على مستوى الأمة:

يكاد الفكر المقاصدي الحديث[2] يتفق على عدم قدرة مقاصد الشريعة كما عرضها القدماء وبلورها الشاطبي من جانبها الفردي على الإحاطة بمطالب الحياة المعاصرة المعقدة والمتشعبة؛ مما يعني ضرورة الاعتماد على الكليات المقاصدية[3]وربطها بأهداف

[1]– سنن أبي داود. حديث رقم: (٤٢٩١). ٤/١٠٩؛ وكنز العمال. حديث رقم: (٣٤٦٢٣). ١٢/١٩٣

[2]– وقد أشار د/ يوسف القرضاوي في أكثر من موضع حاجة الفقه الإسلامي إلى إعادة النظر في المقاصد من حيث مفردتها بالاهتمام بالمقاصد المتعلقة بالمجتمع كالحرية والمساواة والعدالة والإ خاء والكرامة والتكافل؛ فكلها مقاصد عامة للشريعة الإسلامية؛ ويعطي أمثلة من كتب الأصول للتدليل على غياب العقلية المقاصدية لدي الجماعة كتمثيلهم حفظ العقل في عقوبة الشرب كأن هذا هو كل اهتمام الإسلام بالعقل متسائلا ومتعجبا فأين العقلية العلمية؛ وطلب العلم والإ شادة بالعلماء وقيمة المعرفة؛ ومثله د / محمد سليم العوا؛ في محاضره "مقاصد الشريعة الإسلامية وتحديات الواقع "، بجامعة القاهرة– ندوة تحت عنوان «مقاصد الشريعة في ضوء المتغيرات المعاصرة يوم الأربعاء – ١١ إبريل ٢٠٠٧ حيث دعا إلى فتح الاجتهاد لاكتشاف مقاصد جديدة مثل ما فعل رائد المقاصديين المعاصرين ابن عاشور مع مقصد الحرية وحفظ نظام الأمة . ينظر د/ القرضاوي ؛ مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية؛ ص٨٤

[3]– ينظر تفصيلا أكثر مقدمة كتاب د /أحمد الريسوني؛ الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية؛ الناشر اللجنة العلمية لحركة التوحيد والإصلاح؛ بالمغرب؛ ط١ ؛ سنة ٢٠٠٧، وقد حدد فضيلته هذه الكليات المقاصدية وفصلها بدورها إلى أربع : أولها: ليبلوكم أيكم أحسن عملاً، وثانيها : التعليم والتزكية وثالثها: جلب المصالح ودرء المفاسد، ورابعها : قيام الناس بالقسط . وهي التي سماها من قبله سماها د / طه العلواني، بالمقاصد القرآنية العليا الحاكمة وعددها هي التوحيد والتزكية والعمران. وهي عند غيرهم محصورة في مقاصد ثلاث: العبادة و الخلافة والعمارة.

الأمة لتنظيم الحياة بقواعد قادرة على التوليد منها، فمن المهم الإشارة إلى غياب النظرة "المقاصدية الاجتماعية" عند الكثير من المقاصديين والأصوليين

فلم يلاحظ الفقهاء القدامى أن الكتاب والسنة حافلان بالخطابات الموجهة إلى الأمة، باعتبارها مكلفا، بينما اعتبروا أن الخطابات الشرعية كلها موجهة للأفراد، وحتى ما سموه بالتكاليف الكفائية اعتبروه خطابات أفراد، بينما نلاحظ أن الشريعة اشتملت على نوعين من الخطابات التكليفية خطابات للأفراد، وخطابات للأمة، وهي كثيرة جدّا.

لقد ساهمت هذه النّظرة "العرجاء" للخطابات التكليفية الشرعية إلى اعتبار الشريعة موجهة للأفراد، وبذلك تحول الفقه إلى فقه أفراد، وسيطرت على الفقيه طابع الفردية في النّظرة للأمور، ولم تسلم من هذا حتى المقاصد التي صاغها العلماء قديما، ومع ذلك لا نعدم محاولات تجديدية مهمة ل توسيع دائرة المقاصد،حتى تشمل باقي المجالات، التي هي من الأهمية بمكان، والتي تهم بالدرجة الأولى مقاصد المجتمع، والأمة الإسلامية بصفة عامة.

وبسبب إغفال نظرة الفقهاء إلى قضايا الأمة تعطل التنظير والتقعيد في مجال البناء التنظيمي للمجتمع الإسلامي وهذا ما يظهر جليا في عدم ملاحظة مقاصد الشريعة في كثير من مجالات الفقه [1]، ولم يسلم من ذلك حتى شيخ المقاصدين الإمام الشاطبي، عندما قعد لحفظ الضرورات الخمس على أساس فردي، لا على أساس ما تحفظ به الأمة كاملة؛ فجميع مقاصد الشريعة لديه فردية؛[2] وإهمال ما له علاقة بالشأن العام الذي هو كيان الأمة ونظام الدولة، مما يوحي أن هناك مقاصد للشريعة في مجال الأمة مستقلة عن المقاصد الشرعية بالنسبة إلى باقي المجالات مع ضرورة الإقرار بوجود التداخل والتكامل بين هذه المجالات؛ وهو الأمر الذي يدفع إلى تبني مقاصد جديدة أو على الأقل تفعيلها.

وقد برزت حاجة الفقه السياسي الإسلامي لنظرية المقاصد الشرعية لاستحداث أحكام شرعية تتناول الواقع المستجد فضلا عن التأسيس لمشروعية الأخذ الانتقائي من المؤسسات النظامية الحضارة الغربية، وقد بالغ الفقهاء كثيراً في دور المقاصد وأهميتها حيث يكاد كل من يتكلم في المقاصد، يركز على أنها مفتاح التنمية الاجتماعية والسياسية.

وهنا كان لابد من استثمار نظرية المقاصد المبنية على استصلاح الخلق بناء على جلب مصالح الدارَيْن، ودرء مفاسدهما في ومعرفة الحكم في النوازل السياسية؛ من خلال توخي مناسبات الأحكام، بعد فق ه الواقع وفقه التوقع ولو بظنٍّ غالب، سيراً منهم في ذلك على منهاج الشريعة وسياستها التشريعية،"فالعبرة في القول بالمشروعية من عدمها في الوقائع النازلة هو بما يتضمنه الفعلُ من الصلاح والفساد، ولا عِبرة للفظه ومظهره"، فكما أن معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروفق بالعقل، فكذلك معظم الشرائع والتكاليف؛ لا يخفى على عاقل وجه المصلحة فيها؛ ومن هنا قرر الإمام العز بن عبد السلام في قواعده :"إن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حَسَن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حَسَن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حَسَن، وأن تقديم المصالح الراجحة على المفاسد المرجوحة محمود حَسَن، وأن درء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حَسَن، تذكيراً لهم بأن ربهم لا يريد إلا صلاحَهم دون نكايتهم . يقول الإمام القرافي" إن كل تصرف

[1] – محمد مهدي شمس الدين؛ مقاصد الشريعة –حوار مع عبد الجبار رفاعي–؛ مجلة آفاق التجديد؛ دار الفكر؛ بيروت؛ ٢٠٠١؛ ص١٩

[2] – ينظر إلى هذا الرأي عند د /عبد الكريم الحمداوي؛ في النظام السياسي الإسلامي فقه الأحكام السلطانية ؛ – محاولة نقدية للتأصيل والتطوير– ؛ ص٤٣

لا يترتب عليه مقصوده لا يشرع"[1] ومعناه أن أي قول أو فعل لا ينبني عليه ما يصلح حال المتصرف؛ أو حال غيره لا يعتبر تصرفا في الشرع؛ فكان مما قرره الفقهاء قاعدة :"التصرف على الرعية منوط بالمصلحة" وهذا ما يستفاد من استقرار ما كتبه في مقاصده؛ وفي أصول النظام الاجتماعي في الإسلام حيث يقول:"استقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع والأفراد "؛ [2] فلم يخلق الله وضعا إلا ليرتب عليه أحكاما مبنية على مقاصد تحقق مصالح العباد في المعاش والمعاد على أساس من العدل؛ ذلك أن الأوامر والنواهي في الخطاب الشرعي متجهة كلها إلى اكتساب المصالح أو الوسائل المفضية إليها؛ والى درأ المفاسد أو الوسائل المؤدية إلى درئها[3]

فعمدة الاجتهاد المقاصدي في مجال الأحكام السلطانية مبني على حرية الاستصلاح المنضبط بضوابط المصلحة، فمثلا– أن "الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة"[4]وهو المقصد الذي تتبعه ابن عاشور الذي كان اعتبار الأمة ماثلا في تنظيره المقاصدي.

ثانيا: جهود المقاصديين الجدد في إضافة مقاصد جديدة تحت ضغط العولمة:

لا شك أن التركيز على مقاصد الشريعة على مستوى الأمة هو الأعلى والأولى في ظل شيوع فقه التمدن، وهو الذي يحتاج أن يأخذ مكانته اللائقة المستحقة ؛ فقد لاحظ ابن عاشور أن مصالح الأفراد أخذ تكامل العناية وال رعاية من الفقهاء والأصوليين والمقاصديين، بخلاف الأمة ومصالحها ومقاصدها، فهي ضامرة عند عامة علمائنا المتقدمين . هذا مع العلم أن المصالح الفردية لا تفضي بالضرورة إلى تحقيق مصالح الأمة إلا بشكل محدود، ولكن مصالح الأمة تفضي بالضرورة إلى مصالح الأفراد، فهي داخلة فيها.[5]ومن الإضافات التي تنسب إلى ابن عاشور عنايته الفائقة بمصالح الأمة والمقاصد الجماعية والمقاصد العام، فقد كان اعتبار الأمة ماثلا ومعيارا معتمد عنده. فحتى حينما أراد تعريف التحسينيات التي هي ألصق شيء بالأفراد وأذواقهم، عرفها بأنها هي المصالح التي تكون بها الأمة ذات منظر وبهجة، تنجذب إليها الأمم والشعوب الأخرى وتحترمها، وتهفو إليها نفوس الناس،[6]ومن بعده وعلى خطاه الإمام علال الفاسي، فقد بدوره للمسألة الاجتماعية أهمية كبيرة في تفكيره وتنظيره، فكان مما قرره في هذا الصدد أن المقصد العام للشريعة الإسلامية هو "عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها وصلاحها بصلاح المستخلفين فيها وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة ومن صلاح في العقل وفي العمل وإصلاح في الأرض واستنباط لخيراتها وتدبير لمنافع الجميع؛[7]وذلك إنما يكون بتحصيل المصالح واجتناب المفاسد على حسب ما يتحقق به معنى المصلحة والمفسدة "وبهذا يكون علال الفاسي من المقاصديين القلائل الذي تنبهوا لضرورة توسيع دائرة المقاصد لتشمل مقاصد المجتمع التي هي من الأهمية بمكان، فكان مما قرره على الدولة أن تقاوم كل تطاحن قد يؤدي إلى القتل داخل المجتمع، وتقضي على أسباب الفتنة والاضطراب فكان

---

[1]– الإمام القرافي؛ الفروق؛ ج٣ص١٣٥ القاعدة ١٥٣

[2]– الطاهر بن عاشور؛ مقاصد الشريعة؛ تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار البصائر للإنتاج العلمي، ط١، ١٩٩٨ ، ص ١٩٠

[3]– د/عبد السلام الرفعي؛ فقه المقاصد في الفكر النوازلي؛ الناشر دار إفريقيا الشرق–المغرب–٢٠٠٤ ؛ ص١٨

[4]. الجويني؛ غياث الأمم عند التياث الظلم ؛ بيروت؛ دار الكتب العلمية، ١٩٩٧؛ ص ١٤٠

[5]– الريسوني؛ محاضرات في مقاصد الشريعة؛ القاهرة: الناشر دار السلام للطباعة ، ط١، سنة ٢٠٠٩ ،ص ١٠١

[6]**ومن الأمثلة التي يتميز بها الفكر المقاصدي لابن عاشور عن غيره ما ذكره الإمام الريسوني من أن الشاطبي يقول : المقصد من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد له اضطرارا** أما **ابن عاشور يأتي فيقول: المقصد العام للشريعة هو حفظ نظام الأمة وبقاء قوتها وهيبتها؛ هذا صحيح وهذا صحيح، ولكن هذا من زاوية وهذا من زاوية.**

[7] – علال الفاسي؛ مقاصد الشريعة ومكارمها؛ دار البيضاء؛ مكتبة الوحدة لعربية؛ دون تاريخ نشر؛ ص٤١

من بين الأمثلة التي ذكرها؛ مما يدخل في باب الأمن وحفظ النظام قوله "على الدولة أن تقاوم كل الأوبئة الاجتماعية التي تفتك بحياة الإنسان، وبصحته وبسلالته، وفساد نسله. "

وبذلك يكون كلا من ابن عاشور والفاسي قد جعلا من فكرة المصالح والمفاسد التي هي عين مقاصد الشريعة على مستوى الإفراد؛ مجرد وسيلة خادمة لتحقيق مقاصد سامية وعليا تبرز في عمارة الأرض وحفظ نظام الأمة فيها بصلاح المستخلفين عليها[١] مما يعني أن تطبيق الشريعة مرهون بتحقيق تطابق بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف وبين أهداف الأمة [٢]. لقد أبانت كتابات ابن عاشور والفاسي أن هنالك مقاصد كلية خاصة بمصالح الأمة وعلى رأسها الحرية والمساواة والعدل وحفظ نظام الأمة وتحقيق وحدتها وهو ما تبناه العديد من المفكرين المعاصرين[٣]

ثالثا–إضافة مقصد حفظ النظام العام "المصلحة النظامية":

يعتبر بعض أئمة الفقه السياسي إقامة الدولة من أعظم مقاصد الدين [٤] وأنها أي (الإمامة) أصل مقطوع به لا يفتقر في صحته؛ وملاءمته لتصرفات الشارع إلى شاهد [٥]، مما يعني اعتبار تأسيس الدولة في الإسلام أحد مقاصد الشريعة على حد تعبير د/حمادي العبيدي.[٦]ولا يوجد من القدامى أومن المعاصرين من نبه صراحة إلى مقصد الشريعة في أن تتحول الدولة أو الأمة الإسلامية إلى قوة عظمى، مثلما فعل المفكر ابن عاشور رحمه اللّه فقد عقد افصلاً خاصا في كتابه «مقاصد الشريعة" عنونه بـ"مقصد الشريعة من نظام الأمة أن تكون قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال"[٧]وقد عبر عن ذلك في موضع آخر بـ"انتظام أمر الأمة الأمة وجلب الصالح إليها، ودفع الضر والفساد عنها"، كما نجده يدعو إلى ضرورة رعاية مقصد الشريعة من نظام الأمة ووحدتها فيقول:" إننا بحاجة إلى علماء أهل نظر سديد في فقه الشريعة وتمكن من معرفة مقاصدها؛ وخبرة بمواضع الحاجة في الأمة ومقدرة على إمدادها بالمعالجة الشرعية؛ لاستبقاء عظمتها واسترفاء خروقها ووضع الهناء بمواضع النقب من أديمها[٨].

وبهذا يجب الاهتمام بضبط السلطة السياسية بالمصلحة العامة، وهذا يستلزم من ولاة الأمور سن قوانين وإقامة جهاز تنفيذي يوكل إليه حمل الناس بالرغبة والرهبة على رعاية مصالح الأمة باعتبارها شخصيا معنويا وطريقة ذلك ما حدده ابن عاشور في قوله: "وذلك بأن نتخيل الأمة الإسلامية في صورة الفرد الواحد من المسلمين فنعرض أحوالها على الأحكام الشرعية كما تعرض أحوال الفرد ويذكر لذلك مثالا يجب الانتباه له عند النظر في ا لأحوال العامة الاجتماعية للأمة يتمثل في باب الرخصة الشرعية

---

[١] – د/ جمال الدين عطية؛ نحو تفعيل مقاصد الشريعة؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي دار الفكر ، دمشق ، ط١ ؛سنة ٢٠٠١؛ ص١١٩.

[٢] – د/ حسن حنفي؛ مقاصد الشريعة وأهداف الأمة –قراءة في الموافقات للشاطبي– مجلة المسلم المعاصر العدد١٠٣السنة٢٦ ص١٠٢.

[٣] – د/جمال الدين عطية، نحو تفعيل المقاصد، ص ١٣٨

[٤] –د/ فوزي خليل؛ المصلحة العامة من منظور إسلامي ويليه تطبيقات المصلحة العامة في عصر الخلفاء الراشدين؛ مؤسسة الرسالة؛ بيروت ط ١؛ سنة ٢٠٠٣؛ ص٢٦٥

[٥] – الشاطبي؛ الاعتصام ؛ ص٧٤

[٦] – د/ حمادي العبيدي؛ الشاطبي ومقاصد الشريعة؛ منشورات كلية الدعوة الإسلامية؛ طرابلس؛ ليبيا؛ ط١؛ سنة ١٩٩٢؛ ص٢٤١

[٧] – ابن عاشور؛ المرجع السابق؛ ص٣٠٠

[٨] – الطاهر بن عاشور؛ المرجع نفسه؛ ص٢٩٤

فيذكر إن الفقهاء إنما فرضوا الرخص في خصوص أحوال الأفراد؛ ولم يعرجوا على إن مجموع الأمة قد تعتريه مشاق اجتماعية تجعله بحاجة إلى الرخصة كما هو الحال في القول بسد الذرائع ورعي المصالح المرسلة في تعلقها بمجموع الأمة"[1]

المبحث الثاني: موقف الفكر السياسي الإسلامي من قضايا الديمقراطية، والمواطنة المتساوية

مثّل الاستنجاد بالمناهج المقاصدية وما تقدمه من أرضية خصبة ومرنة لبناء توافق اجتماعي أحد أهم أصول الاجتهاد السياسي التأصيلي والتنزيلي، والناظر في مسيرة الاستنجاد بالمقاصد يلاحظ أنها كانت دائما ملجأ في الأوقات الحرجة والضيقة التي تمر بها الأمة، فعصر الخليفة عمر وعصر ابن تيمية وابن القيم وعصر الشاطبي وعصر ابن عاشور والفاسي كانت عصور تقليد وكان الاجتهاد المقاصدي نقطة الانعطاف في حياة الأمة السياسية، وكذلك عصر القرضاوي والريسوني وغيرهما من علماء العصر الذي يشهد تحولات فرضتها العولمة الجارفة.

وفي عصر العولمة أضحت الحاجة إلى عقل مقاصدي خبير في العلاقات الاجتماعية السياسية والدولية أساسي لهندسة مقاصدية للإصلاح السياسي المنشود، وبالنتيجة فان استصحاب الأولويات المقاصدية في الإصلاح السياسي يستهدف تقرير أحوال صالحة تعارفها عليها الناس ولا تخالف كليات الشريعة ومبادئها، وتغيير الأحوال الفاسدة وإعلان فسادها، مع ضرورة اعتبار المآل عند التشريع، والتغيير، والتنزيل.

فمن نتائج العولمة الديمقراطية تقييد السلطة وحماية الحرية ومن ثم كان لابد من ضبط آليات الوصول إلى السلطة بالطرق السلمية الرضائية حيث يتم إشراك الشعب في اختيار ممثليه؛ وهو ما نجده مغيبا ومهملا في كتب الأحكام السلطانية في فقهنا السياسي في مجال طرق التعبير عن الإرادة العامة ضعيف جدا، ضاعت فيه الأولويات الشرعية، ومما زاد في ضعف الفقه السياسي في مجال شرعية السلطة عدم اعتباره للبعد المقاصدي في الاجتهاد السياسي في مشروعية ما جاد به الغرب الديمقراطي من ميكانيزمات كيفية الوصول للسلطة؛ ومن هذا القبيل موقف الإسلاميين من الديمقراطية كوسيلة لشرعية السلطة؛ بين مكفر لها؛ ومنفر منها؛ ومؤطر لها فقد ظل السؤال: "هل قيم الإسلام تنسجم مع مبادئ الديمقراطية "؟ يتردد صداه عقودا من الزمان، وضاعت جهود علمية وطاقات ذهنية كثيرة في نقاشات لفظية لا تقدم ولا تؤخر، مثل الإلحاح على استعمال مصطلح "الشورى" الإسلامي بدلا من مصطلح الديمقراطية"،وكأنهما خطان لا يلتقيان، مما يدل على عجز عن تفكيك المبدأ الديمقراطي في مظهره القيمي وصيغه الإجرائية، وهو عجز مصدره غياب البعد المقاصدي[2]

فالديمقراطية في أصلها ومقصودها أنها وسيلة للعدل ومنع الاستبداد ولترشيد تسيير الشؤون العامة؛ وسواء سمي ذلك ديمقراطية أم شورى فالعبرة بالمقاصد والجواهر لا بالوسائل والظواهر؛ إذ رغم عورات الديمق راطية حتى عند أهلها إلا أنها تبقى النظام الأمثل للحيلولة بين ان يقع الناس في فرائس الطغيان والاستبداد والاستئثار بالسلطة والثروة "[3]فهي أحسن الموجود؛ خصوصا بعد عودة مظاهر التأله البشري، وتسلط الإنسان على الإنسان، تحت مظلة الدفاع عن حقوق الإنسان، وقد انعكس هذا التأصيل للديمقراطية على تقرير حقوق المواطنة الدستورية بالمساواة لا فرق بينهم على أساس العرق أو الدين أو اللغة

[1] – الطاهر بن عاشور؛ المرجع السابق؛ ص٢٩٣

[2] ينظر :د/ محمد سليم العوا؛ في النظام السياسي للدولة الإسلامية؛ ص ١٨١؛ الشيخ الغنوشي؛ الحريات العامة في الدولة الإسلامية؛ ج١؛ ص٤٥

[3] – د/ محمد سليم العوا؛ في النظام السياسي للدولة الإسلامية؛ ص ٢٠٥

المطلب الأول: عولمة الديمقراطية في ميزان مقاصد الشريعة الخاصة بالأمة

المطلب الثاني: موقف الفكر المقاصدي من حقوق المواطنة والأقليات.

المطلب الأول: عولمة الديمقراطية في ميزان مقاصد الشريعة الخاصة بالأمة

رغم كثرة الدراسات المقارنة حول نظام الحكم في الإسلام وطبيعته الدستورية؛ وهل هو نظام ديمقراطي أم تيوقراطي أ م مزيج بينهما على نحو ما صاغه المودودي في كتابه الحكومة الإسلامية من خلال عبارة الديمقراطية الإسلامية؛ إلا أنها بالرغم مما أكدته بعض تلك الدراسات من ذاتية النظام الدستوري الإسلامي في فن الحكم وطرق ممارسة السلطة فيه؛ إلا أنها كانت تبقى أفكار ظرفية ممزوجة بواقع ما عيشه فقهاء الأحكام السلطانية؛ فهي لم تول لطرق التعبير عن الإرادة العامة في النظام الدستوري الإسلامي اهتماما كبيرا بحكم الواقع السائد.

ومن ثم فان اتجاه الفقه المقاصدي إلى موضوع التعبير عن الإرادة العامة قد أصبح له الأولوية في زمن العولمة الديمقراطية؛ من خلال ضرورة إعادة بناء مصدر السيادة الفعلي في الفقه السياسي الإسلامي وصولا إلى تحديد الطرق والوسائل المعبرة بحق وصدق عن الإرادة العامة في المجتمع السياسي الإسلامي؛ لأن كل ما كتب حول مفهوم السيادة أو الحاكمية؛ هو في الواقع نوع من التنظير البعيد عن الواقع السياسي وكأني بمنظري ومقعدي نظرية الحاكمية في الفقه الإسلامي في معرض الرد والدفاع عن أصالة النظرية السياسية الإسلامية؛ فكانوا في تنظيرهم بمعزل عن صاحب السيادة الفعلي في دنيا الناس؛ وهذا ما لا يمكن الإجابة عنه دون النظر المقاصدي الحصيف.

أولا: مقاربة الديمقراطية بفكرة الشورى وإلزام الحاكم برأي الأغلبية

رغم عدم وجود نصوص صريحة حول وجوب تحكيم رأي الأغلبية في العلاقات السياسية إلى أن هناك من الإشارات الكثيرة في السيرة النبوية ما يدل على أخذ النبي– صلى الله عليه وسلم– بحكمها؛ كما في استشارة القوم في ملاقاة العدو في غزوة بدر؛ واستشارته صلى الله عليه وسلم في الخروج لغزوة أحد؛ وكذا في ملاطفة ومصالحة قبيلة غطفان بثلث ثمار المدينة في غزوة الأحزاب كسرا للحصار المضروب عليهم، فكلها إشارات في وجوب تحكيم رأي الأغلبية عند التعارض والتزاحم من باب الترجيح لا من باب أن قولهم هو الصواب؛ لقوله عليه الصلاة والسلام:" عليكم بالسواد الأعظم" [1].

بل إن فكرة مبدأ الأغلبية نجد له تطبيقا عمليا من خلال نظام البيعة كأحد أهم وسائل التعبير عن الإرادة العامة في الفقه السياسي الإسلامي؛ حيث تعتبره الغالبية العظمى من الفقه– باستثناء الشيعة– وسيلة إسناد السلطة إلى الحاكم؛ وسند مباشرة السيادة نيابة عن الأمة؛ إلا انه لم يلق عناية كبيرة من جانبه المقاصدي من حيث تطويره وتنويعه تنوع التنظيمات السياسية المعاصرة يقول ابن خلدون:"واعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة؛ كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له في أمر نفسه؛ وأمور المسلمين؛ لا ينازعه في شيء من ذلك؛ ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره؛ وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيدا للعهد "[2]فدل ذلك على أن البيعة عقد رضائي بين الأمة صاحبة الإرادة العامة؛ وبين الحاكم الذي

[1] – الريسوني؛ الشورى في معركة البناء؛ ط١؛ ٢٠٨؛ الناشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ ص٩٥ وص٩٨

[2] – ينظر ابن خلدون؛ المقدمة؛ ص ٢٠٩

يلتزم به وفقا للكتاب والسنة وصالح الأمة .[1]ولعل المقصد الكبير هو إخضاع الحاكم لسلطان الشريعة؛ "لا أحد فوق القانون ولا أحد تحت القانون على حد تعبير أبراهام لنكولون[2]؛ فدل ذلك على أن البيعة عقد رضائي بين الأمة صاحبة الإرادة العامة ؛ وبين الحاكم الذي يلتزم به وفقا للكتاب والسنة وصالح الأمة.[3]

ثانيا: أثر العولمة في تفعيل آليات الدستورية لتقييد السلطة:

لقد أحاط فقهاء الأحكام السلطانية منصب الإمامة– السلطة–بهالة من المهابة والتقدير؛ بما كلفها به من مهمة حراسة الدين وسياسة الدنيا؛ وما فرض في حق متوليها من الطاعة والبيعة إلى حد تقديس، فإن الفقه السياسي قد ضخم من ذلك المنصب إلى ما يغري الرئيس لأن يمارس الاستبداد؛ متجاوزا بذلك مقصود الشارع من نصب الإمام وولاة الأمور؛ والمتمثل في مقصد استتباب وحدة الأمّة وحفظ نظامها؛على أساس العدل المنتج للعمران؛وتلك حقيقة يلحفظها كل من درس الموروث الفقهي من كتب الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية ففيها تضخيم كبير لمؤسّسة رئاسة الدولة، سواء من حيث شروط ومواصفات متوليها،[4]أو من حيث الاختصاصات التي توكل إليه كل ذلك على حساب تنظيم مبدأ الشورى ومؤسستها في مؤسسات رسمية كالبرلمان في تجربته الغربية؛ حيث يجتمع نواب الشعب للتعبير عن إرادته العامة وتمثيله في إدارة وسير شؤون الدولة؛ ومن ثم فهو المعبر عن المشاركة السياسية للشعب؛ لما يضطلع به من مهام تشريعية وأخرى رقابية فضلا عن مهامه المالية؛ وقبل هذا وذاك ويترتب على هذا أن يعتبر بحق عصب النظام النيابي في كل دولة ومستودع الفكر والخبرة؛ ومصدر قوة الدفع فيها؛ بسبب مكانته العلية بين المؤسسات الدستورية في الدولة؛ ونظرة الشعب إليه وقد استودعه وديعة التشريع؛ وإقرار السياسات ومساءلة الحكومة.

وكذلك كان الأمر أيضا بالنسبة لمسالة عزل الإمام، حيث تعامل معها الفقه السياسي بحذر نظرا للصلاحيات الواسعة التي كان يتمتع بها ومن ثم فقد كان تنظيره لمسالة العزل جاري مجرى التضييق البالغ، من خلال اشتراطات مشدّدة أوشكت أن تضفي على هذا المنصب صفة القداسة، إلى حد اعتبار مسألة إصابة الحاكم بمرض مفقد للعقل مسألة خلافية في عزل الحاكم فإنه لكي يصبح سببا كافيا لعزله عن الإمامة ينبغي أن يكون غيابَ عقله مستديما لا تتخلّله إفاقة .[5]ويبدو أن التشدّد في عزل الإمام على النحو السابق له أسباب لعل من أهمها التحسب لما قد يحدث عن العزل من الفتنة التي تضرّ بمصلحة المسلمين عموما؛ فقد جاءت الآيات القرآنية صريحة على تقييد تصرّفات السلطة التنفيذية بالشورى وعدم إطلاقها؛ ومن هذا المنطق أن الحاكم الذي لا يقوم بالتزاماته أو يخرج على حدودها فليس له أن ينتظر من الشعب السمع والطاعة وعليه أن يتنحى عن مركزه لمن هو أقدر منه على الحكم في حدود ما أنزل الله، وما من شك أن التأمل في مقاصد القيم الديمقراطية التي أقرّها الفكر الدستوري الغربي فيما يتعلّق بضرورة الفصل بين السلطة والأشخاص الممارسين لها "رئاسة الدولة" من حيث اعتبار النيابة عن الشعب والتداول على

---

[1]– ينظر د/منير حميد البياتي؛ النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية؛ دار وائل؛ عمان؛ ط١؛ سنة ٢٠٠٣؛ ص٢٠٩

[2]–محمد بن المختار الشنقيطي، الشرعية قبل الشريعة؛ مركز الراية للتنمية الفكرية" في دمشق أو جدة على رابط الجزيرة .نت

[3]– ينظر د/ منير حميد البياتي؛ النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية؛ ص٢٠٩

[4]–وقد ظلّت هذه الشروط تتردّد في مؤلّفات السياسة الشرعية منذ الماوردي إلى عصرنا الحاضر بل هناك من كبار العلماء من يذهب إلى أن بيعة الإمام تنعقد بالواحد وبالاثنين من أهل الاختيار ووصل الحد بها إلى العهد بها إلى الصبيان والرضع ينظر محمود شاكر ؛ الخلافة والإ مارة؛ الناشر المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٩٢؛ ص ١٣٩ ود/ الريسوني؛ الشورى في معركة البناء؛ ص ١٢٤

[5]– الماوردي ؛ الأحكام السلطانية؛ المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٩٦ ؛ص ٣٢

السلطة والرقابة والمحاسبة، وهي القيم التي يلتقي فيها الفقه السياسي الوضعي مع المبادئ السياسية الإسلامية، ولكنّ الفقه السياسي الموروث فيما أحدثه من تضخيم للرئيس أدّى إلى هذا الوضع الذي عليه المسلمون في واقعهم السياسي، وهو ما يدفع إلى مراجعة الفقه السياسي في مجال مكانة مؤسسة رئاسة الدولة من خلال استبدالها بفكرة الدولة كشخص معنوي منفصل عن شخص الحاكم؛ كمجرد نائب عن الأمّة تختاره بمحض إرادتها ليقوم وفقا لإرادتها بتنظيم شؤون الحياة، وتراقبه في أداء هذه الأمانة، وتحاسبه عليها، وتعزله عنها إذا أخلّ بشروط النيابة.[1].

ثالثا: اثر العولمة في تفعيل الشورى وتطعيمها بأدوات الديمقراطية النيابية

سبق بيان كيف أثّر غياب فقه مقاصد الشريعة وبُعده عن فقه الأحكام السلطانية في خلق أزمة واقعية أورثت جمودا فكريا على مستوى بناء دولة دستورية متوافقة مع مبادئ الإسلام؛ فقد أصبحت الأحكام السل طانية نتيجة غلق باب الاجتهاد قاصرة عن إيجاد صياغة متناسبة مع ظروف كل عصر وزمان؛ فالكتابات السياسية والدستورية السابقة كانت كتابات ظرفية تغترف من الواقع؛ كتعبير وترجمة عن تفاعل المفكر وفهمه للواقع السياسي مع المبادئ التي تشكل قاعدة لقناعاته الإيمانية، ولم يكن الفقه السياسي الإسلامي القديم معها انعكاسا معبرا ومترجما لمبادئ الإسلام كما يجب أن تكون، بقدر ما كان تكييفا لهذه المبادئ مع سلطان القوة وإمارة التغلب؛وهذا ما عبر عنه المفكر مالك بن نبي عندما أكد على أن "الحضارة الإسلامية لم تنشأ عن مبادئ الإسلام، ولكن المبادئ هي التي تكيفت مع سلطة زمنية قاهرة". وهو تشخيص دقيق لداء الفقه السياسي من الحضارة الإسلامية[2] ففي الإسلام من القيم العالمية ما يمكن من الإجابة على كل أسئلة الواقع وعلاج لكل أزمات المجتمع والحياة؛ فمبادئ الإسلام وخصائصه في فن السياسة والحكم قادرة على بناء هندسة دستورية واجتماعية واقعية للعمران الحضاري فعلى سبيل المثال وتعتبر نظرية الدولة التي أنشأها الرسول – صلى الله عليه وسلم– من وجهة النظر الدستورية أقدم صورة للدولة كتنظيم للاجتماع السياسي؛ ذلك أنه تقرر فيها لأول مرة مبدأ الشرعية وخضوع الدولة للقانون ، فالأحكام الشرعية التي جاء بها القرآن والسنة هي أحكام صادرة عن سلطة أعلى من سلطات الدولة جميعاً، ولأول مرة في التاريخ يتم الفصل بين إرادة الحاكم وبين القانون[3]

فبالرغم من مركزية الشورى في النظام السياسي الإسلامي إلا أنها لم تحظ بدراسات مقاصدية س وى ما ذكره بعض المفسرين من فوائدها[4] قولهم أنها طريق الوصول إلى الرأي الصواب والتدبير السديد؛ كما أنها طريق الخروج من الأهواء والمؤثرات الذاتية التي تتسلط على الحاكم؛ غير أنها أن أعظم مقاصد الشورى على حد تعبير د /الريسوني منع الاستبداد والطغيان وانفراد بالأمر؛ فالشورى في مقصودها نقيض للاستبداد إذا حضرت غاب؛ وإذا غابت حضر؛ فالاستبداد داء والشورى وقاية ودواء؛ فهو يحمي الشعوب من استبداد حكامها كما يحمي الحكام من نزعة الاستبداد كما قال تعالى واصفا فرعون :"فاستخف قومه فأطاعوه إنهم كانوا قوم فاسقين "[5]ومن مقاصدها أيضا إشاعة جو الحرية خاصة حرية التعبير عن الآراء من غير ختق للمعارضة؛ وحرية التفكير من غير حجر على العقول؛ فالشورى الحقيقية هي التي تعزز وتخدم الحريات السياسية

---

[1]– د/يوسف القرضاوي؛ من فقه الدولة في الإسلام: ٨٠ ومابعدها

[2]– محمد بن المختار الشنقيطي، الشرعية قبل الشريعة؛ مركز الراية للتنمية الفكرية" في دمشق أو جدة.

[3]– د/ الغنوشي؛ الحريات العامة في الدولة الإسلامية بيروت: مركز دراسات الوحدةالعربية، ١٩٩٣؛ ص ٢٨

[4]–الريسوني؛ الشورى في معركة البناء؛ الناشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي،ط١؛ ٢٠٠٨؛ ؛ ص ٣٥ حيث خصص لمقاصد الشورى وفوائدها مبحثا كاملا قرر فيه عشرة مقاصد وفوائد. ينظر من ص ٣٥ إلى ص ٤٩

[5]–د الريسوني؛ الشورى في معركة البناء ؛ ص ٤٠

وإعمالا لقواعد المصلحة يرى د /الريسوني بجواز التأسي بكل ...ما يوافق الإسلام ويخدمه وما ينفع المسلمين ويخدم مصالحهم"[1] ولا يرى حرجا في الاحتفاظ بمسمى الديمقراطية، لما تتضمنه المصطلح من قوة دلالية وبيانية وتداولية تسهل التفاهم والتخاطب فبناء الشورى، يتطلب بضرورة الأخذ بالديمقراطية، مع تهذيبها وترشيدها، من باب طلب الحكمة أنى وجدت، ومن باب السياسة الشرعية الرشيدة"، وبناء على هذا التوضيح والتأصيل، فالديمقراطية في أصل فكرتها ومقصودها هي وسيلة للعدل والإنصاف، والمنع من الاستبداد والاعتساف، ولترشيد التدبير والتسيير للشؤون العامة المشتركة، مثلما أن القسطاس هو وسيلة مثلى لإقامة العدل في العلاقات والحقوق والم نازعات، فالوسائل والموازين والطرق، إنما تكتسب مشروعيتها وأهمتها ومكانتها من خلال ما تحققه وتفضي إليه."[2]

غير أن الريسوني لا يقبل بالديمقراطية دون استحضار عيوبها، وفي هذا يقول د /الريسوني:"إذا كان قدرنا نحن المسلمين في هذا العصر أن نعيش في "عصر الديمقراطية" ونعيش عولمة الديمقراطية، وأن نكون مدعوين أو مضطرين للأخذ بالديمقراطية، أو الأخذ من الديمقراطية؟ فلماذا لا يكون من قدرنا أيضا أن نكون نحن من يقوم بترشيد الديمقراطية وترقيتها ومداواة أدوائها؟ [3]ولهذا فأكبر آفات الديمقراطية اليوم هو "سيطرة أرباب المال عل ى مقاليدها"، سواء في السيطرة على المؤسسة السياسية أو تأسيس الأحزاب وتمويلها أو تمويل الحملات الانتخابية والإعلام المتحكم فيها، وهو وضع سيئ "يقلب الحقائق بصفة قانونية وبطريقة ديمقراطية" لكنه لا يعدم العلاج. الذي يمكن استخراجه من نظام الشورى في الإسلام كما طبّقه الرسول –صلى الله عليه وسلم– وخلفاؤه الراشدون، وكما يمكن أن يلجأ اليوم إلى الآليات والأساليب المعاصرة المنسجمة مع روح الإسلام لتحقيق مقاصد الشورى، هو الذي يحقق كرامة الإنسان المسلم، ويعيد إليه حقه في المعارضة والتعبير عن آرائه بحرية أخلاقية منضبطة

وعموما فقد سمحت العولمة وفق قيمهما الديمقراطية بالقيام بنقد تاريخي شامل لنظام الحكم في المجتمعات الإسلامية من بعد معركة صفين وإلى اليوم، لإثبات أن الاستفراد بالحكم والاستبداد فيه الذي كان سائدًا في تاريخنا، الإسلامي عبر القرون، وكذلك في الدول الحديثة والمعاصرة على تنوع أنظمتها العلمانية منهج استبدادي مخالف لنظام الحكم الشوري في الإسلام مخالفة أكيدة، وإنه جلب على الأمة الإسلامية عبر العصور مآس جمّة وخرابًا شاملاً، وإنه من أعظم أسباب سقوط المجتمع الإسلامي وأزماته قديمًا وحديثًا.

إن نظام الشورى في الإسلام كما طبّقه الرسول –صلى الله عليه وسلم– وخلفاؤه الراشدون، وكما يمكن أن يلجأ اليوم إلى الآليات والأساليب المعاصرة المنسجمة مع روح الإسلام لتحقيق مقاصد الشورى هو الذي يحقق كرامة الإنسان المسلم، ويعيد إليه حقه في المعارضة والتعبير عن آرائه بحرية أخلاقية منضبطة.

المطلب الثاني: مقاربة الفكر المقاصدي لحقوق المواطنة والأقليات في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

إذا كانت الدولة في السابق تقوم على أساس العقيدة الدينية فهي في العصر الحديث صارت تقوم على أساس قومي وجغرافي حيث المواطنة هي أسا س الحقوق والواجبات، ومن أجل الموازنة بين مقتضيات سيادة دار الإسلام ومواطنة أهل الذمة يعتبر المدخل المقاصد من أهم المداخل الاجتهادية في معالجة إشكاليات الموازنة بين مقتضيات العصر كأسلمة المواطنة وقطعيات

[1] –الريسوني، الشورى، ص: ١٥٤

[2] – الريسوني، الشورى، ص 167

[3] – الريسوني، الشورى، ص168-167

الشريعة كأحكام الجزية، حيث يعتبر الفكر المقاصدي أن قان ون الجزية في التجربة الإسلامية كان يعد وسيلة مقاصدية تتناسب وظروف البيئة، فهي الأنسب زمانا وظرفا لإظهار وإعلان سيادة الدولة الإسلامية، يخضع وينقاد أهل الذمة لحكم المسلمين، مما يعني نجاح مصطلح المواطنة في السعي إلى المساواة وتحقيق العدل لجميع من يحمل جنسية الدولة" [1] وبذلك تظهر فكرة المواطنة كحل أوروبي لإشكالية العلاقة بين الدين والدولة، وهو الحل الذي شكل الأساس الذي قامت عليه ظاهرة الدولة العلمانية التي خلقها الأوروبيون أنفسهم كأداة للتخلص من طغيان السلطة الدينية وتجاوزات الكنيسة الكاثوليكية الغربية، ولذلك فق د قامت الدولة الحديثة على مبدأ الفصل بين الدين والدولة [2].وهي الفكرة الذي يتحفَّظ منها بعض الفكر الإسلامي المعاصر انطلاقا من ارتباط نشأتها بنشأة وظهور فكرة(العِلْمانية) التي تفصل الدين عن الدولة، فالقضية المطروحة هنا تجعل من"الولاء في التصور العربي الإسلامي يتعلق بمستوى أعلى وأسمى كثيراً من الدولة، الولاء لا يكون إلا للفكرة "مما يتضح معه أن موضوع المواطنة يندرج ضمن إشكال أكبر، هو علاقة الدين بالدولة، وما إذا كان إقرار المواطنة يعني تهميش الدين أو القضاء عليه في معاملة الغير والإحسان إليهم [3]

أولا: مقاربةالفكر المقاصدي لتأصيل فكرة المواطنة في الفقه السياسي الإسلامي:

حاول الفكر الإسلامي المعاصر تحت وطأة ضغط واقع العولمة ودعوات التجديد الديني التوفيق بين دولة المواطنة المستلزمة للعلمانية والديموقراطية، وبين الدولة الإسلامية فجاء نتاج محاولاتهم خليطا لا يستقيم مع ما هو مستقر عليه في الأدبيات الإسلامية، فمن غير المعقول عند النقاد القول بمبدأ المواطنة المتساوية ثم يمنع المخالف في الدين الترشح للرئاسة أو تولي القضاء أ و منع زواج مسلمة من غير مسلم أو فرض جزية أو تطبيق عقوبة الردة مع السماح لمن شاء من غير المسلمين أن يعتنقوا الإسلام لأن هذا التمييز المبني على الانتماء الديني لا يتوافق أبدا مع الالتزام بالمواطنة والديموقراطية، ومن ثم فقد اجتهد الفكر الإسلامي المعاصر في مراجعة مفاهيم استقرت في الأبنية السياسية والقانونية لبعض الدول الإسلامية لعقود طويلة مثل مفهوم"أهل الذمة"، والجزية التي يعتبرها البعض تمييزا مناقضا للمواطنة بمعناها الحديث.

فكيّفوا الجزية بأنها بدل الدفاع والحماية، وليست من أجل التمييز والتضييق والإذلال، وفي ظل اشتراك أهل الذمة كالمسحيين الذين يعيشون في الدول الإسلامية الحديثة مع المسلمين في الدفاع عن دار الإسلام–حروب الاستقلال–، ومساهمتهم في الحماية فإن الجزية تسقط عنهم، ومن ثم فلا يجوز أخذ الجزية من الذميين، ويكفي عنده لإسقاط الجزية عنهم مجرد التهيؤ والاستعداد لهذا الدفاع والقتال ضد العدو. [4]

مما يترتب عنه الحكم بسقوطها لاشتراك أهل الذمة المقيمين في الدول الإسلامية المعاصرة مع المسلمين في القتال والدفاع عن دار الإسلام، أو بالالتزام بأداء لخدمة العسكرية، [5]ويترتب على ذلك زوال نظام الجزية على غير المسلمين، لانتفاء وجود العلة الأساسية التي بني عليها الحكم الشرعي، باشتراك الجميع –طواعية– في الدفاع والمنعة". [1]

---

[1] – د/ سامر مؤيد عبد اللطيف، المعالجة الإسلامية لإشكالات المواطنة، منشورات جامعة كربلاء كلية القانون ٢٠٠٩ ، ص٩

[2] – علي خليفة الكواري: مفهوم المواطنة في الدولة الديموقراطية، المستقبل العربي، العدد ٢٦٤ السنة ٢٠٠١ ،ص ١٢٠.

[3] – د/طه جابر العلواني، حول فكرة المواطنة في المجتمع الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٥ ، ص ٣٨٣.

[4] – د/زيدان، عبد الكريم، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٢م، ص ١٥٧.

[5] –د/وهبه الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي– دراسة مقارنة، دار الفكر– دمشق، ط٣، ١٩٨١م، ص٦٩٩

ومن ثم يتجه جانب من الفقه إلى سقوط الجزية لتغير مبررات وجودها حيث يرى الدكتور محمد سليم العوا أن الدول القومية اليوم تقوم على نظرية السيادة الشعبية بموجب العقد الاجتماعي الذي يتساوى أطرافه في الحقوق والواجبات، وهو ما رتب عليه انتهاء عقد الذمة بذهاب الدولة التي أبرمته، فالدولة الإسلامية القائمة اليوم في أي قطر، ليست خلفاً للدولة الإسلامية الأولى التي أبرمت عقد الذمة، وزالت من الوجود بالاستعمار الذي أذهب سلطانها، وملك ديارها وبدل شرائعها [٢]، فالذميون في أغلب الدول الإسلامية يخدمون كالمسلمين بالقوات المسلحة ويؤدون واجب الجندية ويسهمون بدمائهم في حماية الأوطان، ومن ثم فلا تجب عليهم جزية، بل أنه في بعض الدول الإسلامية وصل إلى عدم تكليف مواطنيها بدفع الزكاة، فكيف تفرض الجزية على غير المسلمين؟ كما أن الظروف السياسية والدولية الحالية للدول الإسلامية لا تسمح بفرض الجزية على المقيمين فيها لعدم تعارف الدول عليه في الوقت الحاضر، وزوال استعماله في القانون الدولي، ولتنافيها مع عهود ومبادئ حقوق الإنسان، فعقد الذمة لم يعد موجود بصورته القديمة، فقد اختلفت الأسس والأنظمة التي تنظم علاقات الدول مع بعضها، وعلاقات الدول مع المواطنين القاطنين في أرضها بمختلف فئاتهم، ليتأكد بذلك مفهوم مواطنة غير المسلمين كبديل عن مصطلح أهل الذمة كون أن دول العالم الإسلامي القطرية القائمة اليوم صارت تمثل نوعاً جديداً من أنواع السيادة الإسلامية لم يتعرض لأحكامها الفقهاء السابقون لأنها لم توجد في زمانهم، حيث توجد بها سيادة قائمة على أغلبية مسلمة من غير فتح ولا حرب مع أهلها والى جوارها أقلية أو أقليات غير مسلمة، الأمر الذي يتطلب اجتهاداً يناسبها في تطبيق الأصول الإسلامية عليها وإجراء الأحكام الشرعية فيها.

ومراعاة لسياق التحول الحالي في بعض الدول الإسلامية باكراهاته الواقعية والدولية قد تضطر الديمقراطيات الوليدة في هذه المجتمعات إلى إجراءات ظرفية لا تنسجم مع المتعارف عليه في الظروف العادية، وعندما لن تجد بدا من إعمال دستور الأولويات المقاصدية حيث أولوية المواطنة المتساوية في الحقوق والمشاركة وتحمل المسؤولية الجماعية على أولوية فرض الأسلمة التشريعية وتسريع تطبيق الشريعة، كون أن حماية أهل الذمة وإقرار حقوقهم جزء هام من تطبيق الشريعة نفسها

لقد مثل المدخل المقاصدي أفضل المداخل التي أمكن من خلالها تأصيل حقوق المواطنة المتساوية لغير المس لمين، واعتمادا على وثيقة المدينة، ومن خلال حكمة مشروعية الجزية، وليس من خلال تاريخ الجزية في الدول الإسلامية المتعاقبة، فان مقاصد الشريعة لا تمانع في استبدال أهل الذمة بمصطلح المواطنة لأن الأولويات المقاصدية العصرية تركز أولوية المواطنة على الأسلمة في ظل مخططات ومؤامرات تقسيم الدول الإسلامية وتمزيق وحدتها من أجل القضاء المبرم عليها وجدير بالإشارة أن وضع غير المسلمين من أهل الذمة في البلاد الإسلامية لم يكن يخضع عبر التاريخ للاعتبارات الدينية فحسب،بل يخضع كذلك للاعتبارات السياسية والأمنية، وما يبدونه من الولا ء للدولة المسلمة، يشهد لذلك اعتراف الفقه الإسلامي بأن لطريقة فتح البلدان عنوةً أو صلحاً تأثير في حقوقهم ووضعهم زيادة أو تقليصاً لها. وهو الوضع الذي تغير في العصر حديث؛ حينما تطورت قوة الدول الغربية تدريجياً إلى أن استطاعت زحزحة ريادة المسلمين للعالم، الأمر الذي سيؤثر على تحديد المركز القانوني لغير المسلمين في هذا الظرف الجديد بعد تغير الظروف التي بني عليها الفقهاء القدامى المركز الذي أنشئوه لأهل الذمة في زمنهم

وخلاصة لما سبق في تظهر الحاجة الماسة – نتيجة تغير المعطيات التاريخية التي ظهر فيه نظام الجزية وعقود الذمة– إلى تحديد المركز القانوني لأهل الذمة في علاقة المواطنين فيما بينهم، ومع من عاهدوهم من اليهود والنصارى على أنهم قد أصبحوا من الناحية

---

[١] –هويدي، فهمي، مواطنون لا ذميون، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط٣، ١٩٩٩م، ص ١٤٤.

[٢] – د/محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق–القاهرة، ط١، ١٩٨٩م، ص٢٥٥

السياسية أو القانونية من أهل الدار في المشاركة والحماية، وان لم يكونوا من أهل الملة في الديانة والسيادة، ويترتب على ذلك أن ثمة شبه إجماع عام لدى الفكر الاسلامي المعاصر بقبول وتبني صريح لمبدأ المواطنة الكاملة لغير المسلمين كمواطنين لهم جميع الحقوق [١] وأنَّ الإسلام لا يتعارض مع اعتماد المواطنة كوحدة بناء للجماعة السياسية لقيام الاندماج الكامل بين المواطنين، وقيام الدولة على أساس المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات.

وبذلك لا يرى الفكر المقاصدي أية مشكلة قيمية معرفية حقيقية بين مبدأ المواطنة ومبدأ الأخوة الوطنية بتعبير د/القرضاوي فالأخوة هنا رابطة معنوية متحررة عن الزمان والمكان، أما المواطنة فهي رابطة التعا يش المشترك بين أفراد يعيشون في زمان معين ومكان محدد ضمن وحدة سياسية تُسمّى الدولة، خصوصا في ظل تكييف الفقه القديم لغير المسلمين بأنهم من أهل دار الإسلام، [٢] وهو ما يرادف وصفهم بالمواطنين، فانهم يتمتعون مثل غيرهم بحماية الدولة وتوفيرها للاطار المعيشي وحفظ المصالح الضروريات الإنسانية المرعيّة في كل ملة ومحققة للاستخلاف ولبقاء النوع الإنساني، وهو ما يفتح المجال لتعميق مضمون المواطنة في المدونة الإسلامية فكراً وفقهاً وسلوكا، خصوصا في ظل الاحتكام إلى بنود وثيقة المدينة المسماة بالصحيفة النبوية والتي جعلت غير المسلمين المقيمين في دولة المدينة مواطنين فيها، لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين، وعليهم من الواجبات مثل ما على المسلمين " وهو ما يتوافق مع مبدأ المواطنة بمفهومها المعاصر، وفي السياق نفسه هناك من يؤكد أن صحيفة المدينة أرست قواعد المجتمع المتعدد دينيًّا لضمه لليهود والمسلمين وغيرهم [٣]

ومن هنا يقرر أرباب الفكر الإسلامي المعاصر على أن المواطنة الكاملة – والمساواة في الحقوق والواجبات– قد اقترنت بظهور الإسلام، وتأسيس الدولة الإسلامية الأولى، حيث سارع الرسول صلى الله عليه وسلّم عند وصوله إلى المدينة المنورة مهاجرا، إلى وضع دستور جامع، راعى فيه الواقع الاجتماعي والعقدي من العرب واليهود والمشركين في المدينة؛ الذي لا يمكن بحال تجاهله؛ فوجد طوائف وقبائل لا يمكن حملها كلياً على أساس العقيدة، الأمر الذي اقتضى العمل على صناعة المؤاخاة بينهم لتجاوز التمايز الواقعي الذي يحول دون صهرهم في بوتقة الدولة الجديدة [٤] ، وهذا ما فعله الرسول عليه الصلاة والسلام عندما عقد اتفاقاً مع المسلمين وغير المسلمين، فكان بحق أول من وضع المعنى الحقيقي لمفهوم المواطنة الدستورية من خلال الاعتراف بالتعددية الدينية واحترام الحرية لكل من سكن المدينة مسلماً كان أو غير مسلم . [٥] وما الفقه التقليدي لأهل الذمة إلا من قبيل الوصف وليس التعريف على حد تعبير فهمي هويدي"[٦] مستنتجا في الأخير أنها اجتهاد فقهي بشري ليس إلا،[١] وهو ما يؤكده د/سليم العوا معتبرا

---

[١] – عبد الوهاب الأفندي، إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة في الإسلام:مسلم أم مواطن، مجلة المستقبل العربي،العدد ٢٦٤ص ١٤٨

[٢] – ينظر الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دارا لكتب العلمية، ط ٢،١٩٨٦،ج٦، ص٢٨١ وابن قدامة، المغني ٥٠٨/١٣ ود/عمر بن دحمان، حقوق المواطنة في الفقه السياسي الإسلامي، دكتوراه جامعة وهران كلية الحضارة ٢٠١٣، ص ٢٠٢ ود/القرضاوي، إشكالية الوطن والوطنية والمواطنة، مجلة رسالة المسجد الناشر وزارة الشؤون الدينية الجزائر، السنة ٨، العدد٤، افريل ٢٠١٠، ص٦١

[٣] – د/محمد سليم العوا: أهل الذمة في النظام الحقوقي الإسلامي، رؤية إسلامية، مجلة الحياة الطيبة، السنة ٢٠٠٣، العدد ١١، ص ١٨٠.

[٤] – د/ عبد الوهاب الأفندي،إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام: مسلم أم مواطن، مجلة المستقبل العربي العدد ٢٦٤، ص ١٥٦.

[٥] – راشد الغنوشي،حقوق المواطنة حقوق غير المسلم في المجتمع المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، أمريكا، ١٩٨٩

[٦] – فهمي هويدي: مواطنون لا ذميون، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٩٩، ص ١٢٥.

الابقاء على مثل هذه الاخطاء التاريخية نوع من التخلف لدى الفقه السياسي الإسلامي المعاصر؛ ومن ثم يجب الرجوع إلى الأصول التي هي القرآن والسنة، وبناء فقه سياسي جديد يتجاوب مع الحداثة السياسية، ومن ثم فالعلاقة بين المسلمين وغيرهم من أبناء الدولة تقوم على التعاقد، على حد تعبير د/العوا وبما أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أمر بإعطائهم ذمة الله ورسوله، ولم يقل أعطوهم ذمتكم، بل قال أعطوهم ذمة الله ورسوله وهي تعني الأمة ... فهذه ولاية الله وولاية النبي صلى الله عليه وآله وسلم"،[٢] وبما أن التطورات التاريخية أثرت في أطراف العقد، حيث زالت الدولة الإسلامية وانحلت، ولم يعد هناك دولة إسلامية– مثل تلك التي أبرمت العقد–،خصوصا بعد مع مجيء الاستعمار حي نشأت دول وكيانات إسلامية جديدة أصبح للمواطنين فيها حقوق وعليهم واجبات متساوية يحكمه مبدأ الأكثرية والأقلية، فلم يعد هناك – حسب د/العوا– "أحد له ذمة عند أحد" ليس فقط في زمننا هذا، بل منذ زمن بعيد." [٣]

ويترتب على ذلك أن ثمة شبه إجماع عام لدى التيار الإسلامي بقبول وتبني صريح لمبدأ المواطنة الكاملة لغير المسلمين كمواطنين لهم جميع الحقوق"[٤]، وأنَّ الإسلام لا يتعارض مع اعتماد المواطنة كوحدة بناء للجماعة السياسية.

ثانيا : إشكالية المواطنة السياسية المتساوية لأهل الذمة مع المسلمين:

سبقت الإشارة إلى احتفاء الفكر الإسلامي المعاصر بصحيفة المدينة باعتبارها أول وثيقة حقوقية نظمت العلاقة العضوية بين أفراد الجماعة السياسية، وضمنت الحقوق والواجبات على أرضية التعددية الدينية والعرقية وأنها عقد مواطنة متقدم على عصره بين رأس الدولة وم ن معه من المسلمين، وبين سكان المدينة من أهلها وأنها لم توجب جزية على طرف في الصحيفة وهو الوضع الأنسب للدولة الحديثة مما يجعلها أرقى من عقود الذمة في التاريخ الإسلامي. والمدخل المقاصدي من أفضل المداخل التي يُمكن من خلالها أن نُقارب مفهوم حقوق المواطنة الذي يُناقش في مستوى ضيق من التلفيق للرغبة في إثبات وجودها في الشريعة، مع أن هذا الأمر هو تحصيل حاصل– ولكن الشريعة والفقه متجاوزان لذلك بكثير. وهو ما ترتب عليه من أسلمة مبدأ المواطنة، غير أن البعض من الباحثين يطرح إشكالية نطاق مبدأ المواطنة في الدولة الإسلامية في تحقيق المساواة التامة والكاملة بين المسلمين وغير المسلمين خصوصا في الحقوق السياسية؟ فهل تسمح أطروحة مواطنة غير المسلم بتولية جميع المناصب السياسية؟ أم يتم الاكتفاء بالأخذ المجزَّأ لمفهوم المواطنة؟ فحسب التيار التوفيقي المصتف بالتيار الوسطي يكون من مقتض يات المواطنة جواز مشاركة غير المسلمين في البرلمان كالغزالي والقرضاوي والغنوشي والعوا وهويدي والبشري باعتبارهم شركاء في الوطن بموجب وثيقة الدستور، ولأنها وكالة عن الامة وليست ولاية خلافا للمودودي، بل ان بعضهم أجاز لهم القضاء ووزارة التفويض ورئاسة الدولة مسطلين– وحسب راشد الغنوشي– بأن الدولة الحديثة، وأمام التطور الديمقراطي الحاصل والبناء المؤسسي للدولة، يجعل منها دولة مؤسسات وليست دولة أشخاص خصوصا مع دسترة مبدأ الفصل بين السلطات مما يجعل الكثير من المناصب العليا للدولة لا تحمل سلطة

---

[١]– د/محمد زاهد جول، المواطنة .. والتأسيس الفقهي المعاصر، ورقة مقدمة إلى ندوة "تطور العلوم الفقهية في عُمان– الفقه الإسلامي في عالم متغير" خلال الفترة من ٩–٢٠١١/٤/١٣م على الرابط

http://www.alwatan.com/graphics/2012/08Aug/11.8/dailyhtml/qadaia2.htm

[٢] محمد سليم العوا: الدولة، الأقليات، المواطنة، المرأة في الفقه السياسي المعاصر، مجلة المنطلق، العدد ١٢٦، السنة ١٩٩٦، ص ٩٦ – ٩٧.

[٣]– نقلاً عن طارق البشري: بين الإسلام والعروبة، دار القلم للنشر والتوزيع الكويت، الطبعة الأولى ١٩٨٨، ص ٤٥.

[٤]– فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون.. ص ١٢٥.

مطلقة، في الوقت التي يقيده ا القانون والدستور، وتخضع لعملية توازن، يفرضها تواجد مؤسسات دستورية أخرى [1] وهو ما يؤكده المستشار طارق البشري مستنتجا انه "يجب أن تكون جميع المناصب في الدولة الإسلامية الحديثة مفتوحة للمواطنين غير المسلمين الذين يجب أن يحصلوا على كامل الحقوق." [2]

وخلافا لهذا الأخير يعترض المفكران د /سليم العوا، ود/محمد عمارة، على تولية غير المسلم منصب رئيس الدولة الإسلامية، أو رئيس أركان الحرب، لتعلقها بحماية الإسلام عملا بقانون الأغلبية أما دون ذلك من الولايات غير الدينية يتولها غير المسلم ولا تطرح أي إشكال [3] حيث يرفض د/محمد عمارة تولية غير المسلم منصب رئاسة الدولة الإسلامية بحجة انه لا يمكن لمسلم أن يترأس منصب بطريركية الأقباط مثلاً، فنقص شرط في تولية المنصب لا يعني أن هناك نقص في حقوق المواطنة فإذا كان من شروط الخليفة أن يكون مجتهدا وعالما بالحلال والحرام لا يقدح في ح ق غير المسلم للترشح لمنصب خليفة المسلمين، غير انه يستثني المناصب الأخرى في إطار الحكم المؤسساتي بحيث يقول :"فمن الممكن أن تبقى المؤسسة ويكون غير المسلم جزءاً من المؤسسة، هنا يوجد باب للتفكير لم ينضج بعد الاجتهاد فيه لكن هناك مجالات للاجتهاد في هذا الإطار "[4] وعموما فان المتتبع لأعلام الفكر الإسلامي المعاصر يلاحظ تجاوزهم لمفاهيم الفقه التقليدي بخصوص أهل الذمة وابرازهم لمفهوم المواطنة الموسعة على تفاوت بينهم في التأسيس للمفاهيم الحديثة، مما يمكنه أن يساهم في صياغة فقه جديد للأقليات [5] وخلاصة الأمر أن المواطنة كما أنتجها الفكر السياسي الغربي كرَّست المساواة في الحقوق، بتوسيع دائرة المشاركة السياسية، دون تمييز ديني أو عرقي ، فقد كان للواقع الاجتماعي والسياسي والدولي الراهن أثره البارز على إعادة بلورة العلاقة مع أهل الكتاب لدى الفكر الإسلامي المعاصر، وفي التأصيل لمواطنة أهل الذمة في عصرنا الراهن، على اعتبار أن العلة الأساسية التي بني عليها الحكم الشرعي زالت بزوال عقد الذمة وزوال سلطان المسلمين، ومن ثم فلا يصلح نظام الذمة الذي كان قديما، حيث تغيرت موازين القوى وظهرت مؤثرات أجنبية ساهمت في حالة الاستضعاف، مما أوجب على الفكر المعاصر إعادة النظر في تنزيل أحكام الذمة على الواقع ومناقشة آليات التمييز الايجابي في التعامل مع غير المسلمين وليس وفقا للتمييز السلبي عن طريق الغيار والصغار بمعنى الاحتقار.

ثالثا: اثر العولمة في التنبيه إلى مقاصدية الحريات العامة في الفكر الإسلامي:

الإسلام ميثاق عالمي إنساني؛[6] جوهره تحرير الإنسان من ذل العبودية وإخراجه إلى نور الحرية؛ على نحو يمكن أن نقول نقول معه بأنه حرب لا هوادة فيها ضد الاستئثار والاستفراد والاستبداد السياسي؛ ومن ثم حق أن يوصف الإسلام كثورة شاملة

---

[1] – راشد الغنوشي، حقوق المواطنة، حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي قضايا الفكر الإسلامي(٩)، مرجع سابق، ص٧٧-٨٨.

[2] – طارق البشري، بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر السياسي، دار الشروق القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٨

[3] –محمد سليم العوا، الدولة، الأقليات، المواطنة، المرأة في الفقه السياسي المعاصر، مجلة المنطلق،العدد ١١٦، سنة ١٩٩٦، ص ٩٩

[4] – د/جمال الدين عطية، نحو فقه جديد للأقليات، دار السلام، القاهرة، ط١، سنة ٢٠٠٣، ص١٠٧

[5] محمد عمارة، الأمة والسلطة في الدولة الإسلامية، مجلة المنطلق، العدد ١١٠، سنة ١٩٩٥، ص ٥٨

[6] – بحيث يمكن الاستشهاد على ذلك بما أقر به النبي محمداً صلى الله عليه وسلم منذ بداية وضع أو للبنات في صرح الدولة الإسلامية بالمدينة المنورة حيث أقر في دستورها بالحرية الدينية ليهود المدينة، ويعترف لهم بأنهم يشكلون مع المسلمين أمة واحدة .وكذلك حين فتحت القدس في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ضمن للمسيحيين من سكان القدس الأمان على حياتهم وكنائسهم . يقول محمد الخضر حسين:"وإبقاء المحكومين على شرائعهم وعوائدهم، منظر من مناظر السياسة العالية، وباب من أبواب العدالة يدخلون من قبله إلى أكناف الحرية " ينظر محمد الخضر حسين : محاضرات إسلامية، ص ٤٥ حيث يمكن معه تقرير أن الإسلام يعتبر ضمانة لحرية أهل الذمة الدينية من حيث :حرية المعتقد.وحرية التحاكم لشرائعهم فيما بينهم.وحرية ممارسة شعائرهم التعبدية، واحترام معابدهم.

على الأوضاع الفاسدة والمزرية التي بلغتها الإنسانية في وقت عز فيه الحق أن يطلب؛ فأهدرت حقوق الإنسان وحرياته العامة وامتهنت كرامته.[1]

ومن بين الدراسات المعاصرة التي سلطت الضوء على فقه الحرية في النظام الإسلامي دراسة الشيخ راشد الغنوشي حول الحريات العامة في الدولة الإسلامية الذي قدم محاولة رائدة وفريدة في صياغة النموذج الإسلامي في الحريات العامة على منهج يستوعب الفكر الغربي الليبرالي وإنجازاته في حقوق الإنسان والديمقراطية والحريات،واستيعاب الفكر الإسلامي المستمد من الكتاب الكريم والسنة النبوية وتطبيقاتها على"الخلافة الراشدة"، والسياق العام للشريعة الإسلامية ومقاصدها.

إن هذا الجوهر المغيب في واقعنا هو سر انبهار أبناء جلدتنا بحضارة الغرب اليوم؛ وللأسف عرف الفكر الحضاري الغربي كيف يتقمص دور المنقض للبشرية من الاستبداد برسالة حقوق الإنسان وكرامتها وباستعمال حق أو واجب الت دخل الإنساني الدولي، وبنظرة سريعة إلى مقاصد الشريعة من وراء تشريع يدفع إلى تقرير أن مصالح الإنسان وحقوقه هي روح المقاصد الشرعية.[2]وفي نشر الحرية بإسقاط الأغلال وفك القيود عن البشرية وتركها حرة تختار الحضارة التي تريد دون إكراه أو ضغوط

وفي ظل إقصاء هذه الحقائق الناصعة من فكرنا وفقهنا السياسي عاشت الأمة الإسلامية منمية لفقه الأفراد والسلطة ومغيبة لفقه الحرية؛ فقد نما فقه الآداب السلطانية وأفل فقه الحريات السياسية فكانت مسيرتنا الفكرية والحضارية والفقهية ناقصة من تناول مسألة الحرية وأحكامها الفقهية وتسعيرتها الشرعية والمقاصدية وإنها لها الأولوية في العمل على التمكين لها قبل المطالبة بتطبيق الشريعة وتطبيق لحدود؛ وقد أن الأوان لإعادةالتأسيس والبناء لفقه الحرية وبعث رسالة الإسلام التحررية، ومن ثم فلا مجال للتشكيك في مقاصدية الحرية لأنها كفيلة بتكريم الإ نسان وسوقه إلى العبادة وأحسن مراقيها إخلاصا وعملا وعمارة وعدلا وقوة ووحدة وأمانة وخلقا.[3]

وترتيبا على ذلك فلا غرابة من أن يتلقى المعاصرون الحرية كمقصد عام للشريعة ويولوه عنايتهم في تقرير حقوق الإنسان وحرياته العامة ومن هؤلاء القلة وفي مقدمتهم الإمام علاّل الفاسي الذي كانت مسألة حقوق الإنسان في تفكيره وتنظيره بارزة، حيث يقول:"إنّ غاية الشريعة هي مصلحة الإنسان كخليفة في المجتمع الذي هو منه، وكمسؤول أمام الله الذي استخلفه على إقامة العدل والإنصاف، وضمان السعادة الفكرية والاجتماعية، والطمأنينة النّفسيّ لكل أفراد الأمّة.

ومن هنا فان لقضية الحرية في زمن العولمة أولوية في الخطاب الإسلامي الحديث؛ لأن التحدي الحضاري اليوم، جاء عبر آلية الحرية ومشتقاتها؛ وإغرائها وإغوائها؛ وما لم يدافع مثقفو الأمة عن الدين والهوية؛ عبر آلية الحرية؛ بضوابطها الإ سلامية القطعية؛ فستحتل العلمانية الغربية؛ كثيرا من حصوننا. ومن ثم يجب أن يكون من صميم وعينا الحضاري الثابت أن كل عقيدة أو شريعة أو قانون تتصادم مع الحرية؛ فلابد لها أن تنهزم في تدافعها الحضاري، لأن مبدأ الحرية من أركان فقه التحضر؛ ومن ثم يخطأ من يزعم من الغربيين وحتى من المسلمين أنفسهم أن الدين الإسلامي عدو للحرية الإنسانية، مستدلا بما نسب من آثار في التاريخ الإسلامي وبما نقل من أخبار وأفعال مورست ضد المعارضين لسياسة الحكم الأموي والعباسي في بعض الحقب من التاريخ الإسلامي، وقريب منه فتوى البعض في هذا العصر بحرمة التظاهر والاحتجاج وهي الدعوة التي تلقى معارضة عند أهل المقاصد

[1] – د/ عبد الجليل محمد علي؛ مبدأ المشروعية في النظام الإسلامي؛ والأنظمة القانونية المعاصرة؛ ط١؛ سنة ١٩٨٤؛ ص ١٨

[2] – عبد النور بزا؛ مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية؛ ص ٣٦

[3] – ينظر مقالة د/ الهادي بريك تفعيل مقاصد الشّريعة في معالجة القضايا المعاصرة للأمة؛ على موقع إسلام اون لين

الداعيين إلى ضرورة تنظيم المظاهرات في إطار فقه الاحتجاج المنظم والمنضبط بقواعد الشرعية الإسلامية؛ فالحق في المعارضة السياسية ، فليس بأعرف بالسنة من علي بن أبي طالب، الذي ترك الخوارج أحرارا ، ولم يقاتلهم حتى حملوا السلاح، والخوارج كما ذكر الإمام أحمد بن حنبل شر أهل البدع؛ كما أن الحرية حق للجميع وبالمساواة وليس كما رأت لجنة الفتوى في الكويت عندما ذهبت إلى تحريم مشاركة المرأة في الانتخاب، وحجتهم في ذلك قوله تعالى : "الرجال قوامون على النساء " وقوله عليه الصلاة والسلام:"لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة " وإن ذلك لم يحدث في الماضي؛ وهي فتوى كما يقول د /الغنوشي تتناقض مع السياق العام، ومع مقاصد الشريعة، والتراث الإسلامي؛ [1] فليس في الإسلام ما يبرّر إقصاء نصف المجتمع عن دائرة المشاركة والفعل في الشؤون العامة، بل إن ذلك من الظلم للإسلام ولأمته، قبل أن يكون ظلماً للمرأة ذاتها؛ لأنه على قدر ما تنمو مشاركة المرأة في الحياة العامة يزداد وعي الأمة وقدرتها.[2]

وترتيبا على ذلك يرى البعض مشروعية الاكتفاء بالنص على المرجعية الإسلامية في عموميتها دون التقيد بالمدونة القانونية التفصيلية عملا بقواعد الفكر المقاصدي، إلى غاية تحقيق سيادة الأمة التي لها الأولوية على أسلمة مختلف مجالات الحياة طوعا وكرها، مراعاة لأ سبقية الشرعية على الشريعة، وأولوية إقامة حكومة الحرية قبل تطبيق الحدود الشرعية، ومن ثم فإن اتخاذ قضية الشرعية السياسية كأولوية مدخل مقاصدي مهم مغيب لدى الحركات الإسلامية، ذلك أن الشرعية وإرادة الأمة هما الضمانة إلى تطبيق الشريعة، وقد فهم بعض الفقه المعاصر أهمية الشرعية فقالوا بقديم إقرار الحريات خاصة السياسية منها على تطبيق الشريعة؛[3] لأن في غيبة الحرية لا يمكن للتفكير الإسلامي أن يستقيم؛ ولا يمكن للاجتهاد أن يتقدم؛ وهو ما يستوجب ضرورة إعادة ترتيب الأولويات المقاصدية في الإصلاح السياسي والتشريعي.[4]

خصوصا في ظل غموض مضمون مدنية الدولة في الإسلام وطبيعة السلطة فيها، الغموض الذي أفرز إشكالية الموائمة بين سيادة الشريعة وسيادة الأمة، ففي حال افتراض اختيار الشعب لغير الشريعة في بلد إسلامي، فهل يعتبر هذا الخيار حقا سيّدا للأمة تُمكّن من تنفيذه، أو أنها ستخرج عن إسلاميتها بتحكيمها قوانين لم ينزلها الله تعالى؟[5] وبتعبير آخر يتساءل عبد الله المالكي

---

[1] و قد اعتبر ذلك شططا لم يذهب إليه أحد من علماء الإسلام فقد أجاز كثير من العلماء للمرأة أن تتولى القضاء، ومن يصلح أن يكون قاضياً يصلح أن يكون إماماً كما ذكر أبو يعلى الفراء، وكان لعائشة –رضي الله عنها– دور قائد في السياسة؛ إذ قادت معارضة مسلحة ضمّت قادة الصحابة كالزبير وطلحة. واشتهرت في التاريخ الإسلامي نساء أخريات في ميدان السياسة منهن الحرة الصليحية التي حكمت مواطن من اليمن أكثر من أربعين سنة؛ والنتيجة أنه ليس هناك في الإسلام ما يقطع بمنع المرأة من الولايات العامة قضاء أو إمارة، وحتى على فرض ذهابنا مع الجم هور إلى منعها من الولاية العامة (**رئاسة الدولة**) فبأي مستمسك تمنع من المشاركة في إدارة الشؤون العامة في كل المستويات؛ لم يكن عبد الرحمن بن عوف وهو يستشير الناس في اختيار خليفة بعد عمر – رضي الله عنه– غائباً عن الكتاب والسنة حين استشار النساء في ذلك ينظر راشد ا لغنوشي؛ الحريات العامة في الدولة الإسلامية بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣ مقالة على الانترنت على موقع الإسلام أون لين.

[2] راشد الغنوشي؛ الحريات العامة في الدولة الإسلامية بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣ مقالة على الأنترنت على موقع الإسلام أون لين.

[3] – أحمد القديدي؛ **إقرار الحريات مقدم على تطبيق الشريعة:** تعليق على موقع الجزيرة نت؛ حول حصة الشريعة والحياة 02/12/2004

[4] –ينظر تفصيل قضية الحرية أولا وآخرا في العمل الإسلامي عند : فهمي هويدي؛ **القرآن والسلطان**؛ القاهرة، دار الشروق؛ ط٥؛ ٢٠٠٣؛ ص ٢٠–٢٦

[5] –م سفر بن علي القحطاني؛ **سيادة الأمة في سياق النظرالمقاصدي**؛http://www.sauress.com/alhayat/363758

صاحب الكتاب الذي أثر ضجة علمية وإعلامية والموسوم بـ"سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة"[1] عن كيفية نقل مبدأ إلزامية الشريعة من المستوى الشخصي إلى المستوى العام بالمفهوم القانو ني؟حيث اقترح الكاتب نظرية سيادة الأمة كوسيلة لفرض الشريعة، لأن الإلزام والإجبار فرع عن السلطة التي هي فرع عن السيادة، ولم يطبق النبي صلى الله عليه وسلم مبدأ الإلزام في الشريعة إلا حين تقلّد السلطة في المدينة عبر قبول شعبي واختيار رضائي من أهلها له في بيعة العقبة الأولى والثانية ووثيقة المدينة، فسيادة الأمة مقدِّمة ضرورية شرعية لأجل تطبيق الشريعة.

ولاشك في وجود حل لهذه الإشكالية من خلال توظيف واستثمار المعيارية المقاصدية في الجمع بين مبدأ سيادة الأمة وسيادة الشريعة، بتقدير جعل المرجعية العليا في الإل زام والتشريع للشارع الحكيم، وإعطاء المرجعية في التنزيل والتطبيق للأمة بمجموعها ووفقا لظروفها وأكراهات واقعها، وهو الخيار الذي يزكّيه علماء المقاصد المعاصرين في ظل تعذّر تنفيذ الأحكام الشرعية، وعدم وجود سبيل آخر في انتظار استكمال حلقات الإصلاح والتغيير، ورغ م ذلك لازالت التيارات السياسية العلمانية متوجسة خيفة من المشروع الإسلامي، متهمة الطرف الإسلامي بالسعي إلى إقامة "نظام أوتوقراطي" بالطريقة المتدرجة.

ومن ثم فليس من الصحيح أن المنظومة الإسلامية هي كلها مدونة سلوكية وضعية إجرائية مفروضة، بل هي أيضا منظومة قيم عليا ترسم مقاصد واتجاهات للممارسة والفعل وتضع ضوابط ومحددات للسلوك الفردي والجماعي وتراعي الواقع والمتوقع

الخاتمة:

في نهاية البحث يمكن ملاحظة اتجاهين كبيرين في محاولات أسلمة مظاهر العولمة السياسية، اتجاه ينطلق من مقاربة سلفية بمعيارية شرعية منزلة،حيث التشريع من مقومات العقيدة، واتجاه ثان ينطلق من منظومة مقاصد الشريعة بحثا عن أرضية مشتركة مع مظاهر العولمة، مما يقتضي تضييق جوانب الخصوصية التعبدية في الشريعة وتوسيع أبعادها الكونية الإنسانية، وهو الاتجاه التي يحضى بمقبولية لدى الفكر الحديث في ظل أزمة النفور والتشويه للإسلام السياسي والتوجس منها خيفة وتشكيكا، ويؤسس هذا الاتجاه الأخير خياراته على وجود اشتراك في الأسس المرجع ية المعيارية للعولمة مع مقاصد الشريعة، حيث تعتبر نظرية القيم وفلسفة الحق الطبيعي الخلفية المرجعية لهما.

ويرجع أساس الإشكال بين الاتجاهين السابقين إلى الخلاف في المضمون المعياري العيني للشريعة الإسلامية هل يتعلق الأمر بمدونة قانونية صارمة، أم بمنظومة قيمية تشكل إطاراً ناظماً للتشريع والممارسة العمومية، وفي هذا المجال يرى الفكر المقاصدي – انطلاقا من أن أحكام الإسلام في الشأن العام لا تتجاوز غايات مقاصدية ضرورية للحياة يمكن الاصطلاح عليها بمقاصد الشريعة فيما يخص الأمة مثل تحقيق الأمن والعدل والشورى والحرية، وهي قواعد تؤمنها الديمقراطية المعاصرة،– ومن ثم فلا حاجة إلى غطاء ديني لأسلمتها على الأقل لعدم جدواه ظرفيا ومقاصديا،

[1]–ينظر دراسة أ/عبد الله المالكي؛ **سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة** وما آثرته من ردود وأحدثته من نقاش حول قضية دور الإرادة العامة في تطبيق الشريعة؛ وأيهما أسبق؛ وهي دراسة جريئة في طرحها وتعد بمثابة ثورة في الفكر الإسلامي المعاصر، في مجال أولوية تقديم مبدأ إقرار الحريات والديمقراطية في المجتمعات المسلمة على مبدأ أسلمة مظاهر الحياة السياسية والقانونية والاقتصادية والثقافية حيث نادى صاحبه بتغيير شعار "الإسلام هو الحل" بشعار "سيادة الأمة هي الحل"، ذلك أن سيادة الأمة مقدمة ضرورية لضمان محاولات تطبيق الشريعة؛ فهي درجةٌ في سُلَّم توفير الإمكانات ووسائل الاستطاعة التي تضمن تأثير تطبيق الشريعة ورسوخه.

وهو ما يستوجب علميا وأكاديميا صياغة مناهج للاجتهاد السياسي تراعي ثنائية التأصيل لما هو وافد وصالح من منتجات العولمة العصرية السياسية كسيادة الأمة، والإرادة العامة ونظام الأغلبية والديمقراطية والمواطنة، والتعددية والمظاهرات الشعبية في ضوء مقاصد الشريعة.

ونختم بحثنا بواقعة لرشيد رضا حصلت له سنة ١٩٠٧ حيث سأله أحدهم بقوله :"لماذا نتحدث عن حكم دستوري استفدناه من أوربا ولدينا نحن المسلمين ما نستفيده من أصول ديننا؟ فأجابه رشيد رضا – بصراحة وجرأة–لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم من أصول ديننا ... !فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكّرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام، ولكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين في الأستانة وفي مصر وفي مراكش وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية، ويُعد من أكبر أعوانها ...إنني لا أنكر أن ديننا يفيدنا في ذلك ...ومع هذا كله أقول إننا لولا اختلاطنا بالأوربيين لما تنبّهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم، وإن كان صريحًا جليًا في القرآن الكريم "، فالمنبه للشورى إذن في اجتهاد رشيد رضا هو منبه أوربي يكمن في النظام الديمقراطي ا لبرلماني الذي انتصر في أوربا على امتداد القرن التاسع عشر، ولولاه لما حصل هذه اليقظة الدستورية.

ولذلك كان لابد من الانطلاق من مقاصد الأحكام السلطانية كنظرية بنيوية في تحديد شكل نظام الحكم الذي يقصده الإسلام من خلال فهم حقيقي لمراد الشرع الحنيف م ن التكاليف والخطابات الموجهة للأمة، وهو الجانب المغيب في الفقه الإسلامي مما جعل فقه الدولة متأخرا والشريعة– من منظور الغير– قاصرة عن تنظيم حياة الناس السياسية والدستورية وهو ما تم التنبه له من خلال محاولات الفقه والفكر المقاصدي استثمار مقاصد الشريعة في بناء نظرية الحكم والدولة في إطار مقاصد القرآن والسنة من الاجتماع السياسي انطلاقا من تحقيق مقصودها العام الكامن في "حفظ نظام الأمة واستدامة صلاح هذا النظام الشامل بصلاح المهيمن عليه، وهو النوع الإنساني"

إن مشكلة الفقه السياسي الإسلامي تكمن في أن فقها ءه لم يقدموا لنا المنهج السياسي الإسلامي الصحيح كما طبقه النبي صلى الله عليه وسلم؛وخلفائه الراشدين، بل يقدمون النظرية السياسية في الإسلام كما تشكلت عبر الأزمنة والأمكنة الأموية والعباسية، فيسوء فهم النص المقدس الذي جرده التطبيق النبوي والراشدي،بالآراء التي ترعرعت في ظلال القمع وفيها ما هو صواب يجب احترامه، وفيهاما هو خطأ، يجب أن يملك أهل الاختصاص الجرأة لتجاوزه

وعلى هذا يجب تفعيل مقاصد الشريعة في مجال السياسة الشرعية والأحكام السلطانية من خلال التأصيل والتأسيس لعقلية مقاصدية تنطلق من مقاصد الكتاب والسنة؛ وقراءة مقاصد الحياة السياسية والدستورية؛ ولا تكتفي فيما بما تمّ إنجازه في فقه الأحكام السلطانية من مراسيم ظرفية؛ مقاصد قادرة على أن تخطو خطوات هامة نحو تقديم صيغ تنظيمية للقيم السياسية الإسلامية؛ محكومة بمقاصد عليا بمثابة مخطط بناء هندسة دستورية للعمران الحضاري.

والحضارة الإسلامية وان أفل نجمها خلال العصور الأخيرة أمام هذا التحول العالمي المعولم؛ بما أصابها من شظاياه التي مست غالبية جسمها الاجتماعي و السياسي والاقتصادي والثقافي إلا أنها تبقى الحضارة الوحيدة القادرة على بعث العقول والنفوس وإعادة تأهيل العقل المسلم لرفع التحدي الحضاري مجددا لقيادة العالم إلى مدارج التحضر والعمران الصحيح؛ بما تملك من قيم إنسانية عالمية ترشحها لإعادة النهوض للأمة الإسلامية من جديد والإفاقة من الغيبوبة السياسية التي سببتها لها الكبوة الحضارية.