



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies Center



دراسات الاختلاف والتعدد والتعايش (٤)



فلسفة الاجتماع في الشريعة الإسلامية

دراسة تأصيلية في الموازنة
بين حتمية الاختلاف وضرورة الاجتماع

ماهر بن محمد القرشي

فلسفة الاجتماع
في الشريعة الإسلامية
دراسة تأصيلية في الموازنة
بين حتمية الاختلاف وضرورة الاجتماع

Handwritten text, possibly a signature or date, located in the upper right quadrant of the page.





دراسات الاختلاف و التعدد و التعايش (٤)

فلسفة الاجتماع في الشريعة الإسلامية

دراسة تأصيلية في الموازنة
بين حتمية الاختلاف وضرورة الاجتماع

ماهر بن محمد القرشي



مركز نزاهة للبحوث والدراسات
Nazam for Research and Studies Center

فلسفة الاجتماع في الشريعة الإسلامية
دراسة تأصيلية في الموازنة بين حتمية الاختلاف وضرورة الاجتماع
د. عبدالله بن رفود السفيناني

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز
الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر مركز نماء»



مركز نماء للبحوث والدراسات
Nama for Research and Studies Center

بيروت - لبنان

هاتف: ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

المملكة العربية السعودية - الرياض

هاتف: ٩٦٦٥٤٥٠٣٣٣٧٦

فاكس: ٩٦٦١١٤٧٠٩١٨٩

ص ب: ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١

E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات

القرشي، ماهر

فلسفة الاجتماع، دراسة تأصيلية في الموازنة بين حتمية الاختلاف وضرورة الاجتماع /

ماهر القرشي

٣١٧ ص؛ ١٤،٥ × ٢١،٥ سم. (دراسات الاختلاف والحوار والتعايش؛ ٤)

بيليوغرافية: ٢٨٩: ٣١٧

١. الفقه الإسلامي. ٢. علم الخلاف. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN 978-614-431-844-7

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	١١
مدخل	١٧
أولاً: حتمية الاختلاف:	١٧
تعريف الاختلاف:	١٧
الفرق بين الاختلاف والخلاف:	١٨
الفرق بين الاختلاف والافتراق:	٢١
هل الاختلاف مذموم؟	٢٥
أسباب الاختلاف:	٣٦
ترشيد الاختلاف:	٤٥
ثانياً: ضرورة الاجتماع:	٤٧
من الاتفاق إلى الاجتماع:	٤٩
المسار الإصلاحي والمسار التنظيمي:	٥١

الموضوع	الصفحة
القسم الأول: الاجتماع الديني	٥٥
تمهيد	٥٧
أولاً: الاجتماع الديني .. سؤال مفاهيمي:	٥٧
ما الاجتماع الديني؟	٥٧
ما مجاله الوظيفي؟	٦٤
ثانياً: الاجتماع الديني .. المركز والمحور:	٦٦
العلة الغائية:	٦٦
الثبات وعدم التغير:	٦٩
الفصل الأول: المحكمات	٧١
المبحث الأول: المفهوم	٧٣
المبحث الثاني: المعيارية	٧٦
الفصل الثاني: الخلاف السائغ وغير السائغ	٨٣
تمهيد	٨٥
المبحث الأول: ضوابط الخلاف السائغ	٨٨
أولاً: النص:	٨٩
الثبوت بين القطعية والظن:	٨٩
الدلالة بين الظهور والخفاء:	٩٣
القياس الجلي:	٩٥
ثانياً: الإجماع:	٩٦

الموضوع	الصفحة
الإجماع القطعي :	٩٩
مناهج الاستدلال :	١٠١
القول الحادث :	١٠٣
الإجماع السكوتي :	١٠٦
المبحث الثاني : الموقف من الخلاف	١١٠
أولاً : الموقف من القول :	١١٣
أ- الخلاف السائغ :	١١٣
ب- الخلاف غير السائغ :	١١٨
ثانياً : الموقف من القائل :	١٢٠
الخلاف السائغ :	١٢٦
الخلاف غير السائغ :	١٢٩
القسم الثاني : الاجتماع الدنيوي	١٣٧
تمهيد	١٣٩
أولاً : الاجتماع الدنيوي . . سؤال مفاهيمي :	١٣٩
ما الاجتماع الدنيوي؟	١٣٩
ضرورة الاجتماع الدنيوي :	١٤١
موقع الاجتماع الدنيوي من مقاصد الشريعة :	١٤٤
ثانياً : الاجتماع الدنيوي . . من النقص إلى الكمال :	١٤٦
المأزق الديمقراطي :	١٤٩

١٥٤ الحلّ الإسلامي :
١٥٩ الفصل الأول: النظام العام
١٦١ المبحث الأول: النظام العام وإشكالية المفهوم
١٦١ النظام العام في لغة القانون :
١٦٥ إشكالية المفهوم :
١٦٧ النظام العام في لسان الفقهاء :
١٧٠ المبحث الثاني: النظام العام وسؤال المشروعية
١٧٠ أولاً: العهود والمواثيق :
١٧١ مفهومها :
١٧٢ مشروعيتها :
١٧٤ دلالتها على النظام العام :
١٧٥ أولاً: عقد البيعة :
١٧٦ ثانياً: صحيفة المدينة :
١٨٣ ثالثاً: عقد الذمة :
١٨٦ ثانياً: لزوم الجماعة :
١٨٦ مفهوم الجماعة :
١٩٢ نسية الجماعة :
١٩٤ الاجتماع أعم من الجماعة :
١٩٥ إذا لم يكن جماعة :

الموضوع	الصفحة
المبحث الثالث: نظرية الحد الأدنى	٢٠٠
الرأي الشرعي:	٢٠٠
الرأي القانوني:	٢٠٨
الرأي الفلسفي:	٢١٠
أولاً: المذهب الفردي:	٢١١
ثانياً: المذهب الاشتراكي:	٢١٣
ثالثاً: المذهب الاجتماعي:	٢١٣
المبحث الرابع: النظام العام وتطبيق الشريعة	٢١٦
أولاً: الكمال:	٢١٧
ثانياً: الإمكان:	٢٢٠
الفصل الثاني: نظام الولاية	٢٥٥
تمهيد	٢٥٧
المبحث الأول: المقصد والغاية	٢٥٩
المبحث الثاني: السعة والشمول	٢٧٤
خاتمة	٢٨٢
قائمة المصادر والمراجع	٢٨٩

مقدمة

إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ نَحْمَدُهُ، وَنَسْتَعِينُهُ، وَنَسْتَغْفِرُهُ، وَنَسْتَهْدِيهِ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا، وَسَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يَضِلَّ فَلَا هَادِيَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ﷺ، وبعده:

خلا ذات يوم الخليفة الراشد عمرُ بنُ الخطاب رضي الله عنه بنفسه، فجعل يحدثها: كيف تختلف هذه الأمة ونيبها واحد؟ فأرسل إلى ابن عباس رضي الله عنهما: «فقال: كيف تختلف هذه الأمة ونيبها واحد وقيلتها واحدة وكتابتها واحد؟ فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين؛ إنما أنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيم أنزل، وأنه سيكون بعدنا أقوام يقرءون القرآن ولا يدرون فيم نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإن كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا. فزجره عمر وانتهره عليّ، فانصرف ابن عباس. ونظر عمر فيما قال فعرفه، فأرسل إليه وقال: أعد علي ما قلت. فأعاد عليه، فعرف عمر قوله وأعجبه . . .»^(١).

(١) التفسير من سعيد بن منصور برقم (٤٢)، وصححه محقق الكتاب.

حين بدأت أفكّر في الكتابة في هذا الموضوع كان العجب الذي أشغل الفاروق عمر رضي الله عنه قد أخذني كل مأخذ: إذا صدّدت النظر في نصوص الوحي ألفت الدعوة إلى الاجتماع وتوحيد الصف أظهر ما يكون، فسُررتُ بعظمة هذا الدين وكماله. ثم إذا صوّبتُ النظر إلى واقع المسلمين ألفتُ التفرّق والتشتت أصرخ ما يكون، فحزنتُ على هوان المسلمين وضعفهم!

بل أعجب من ذلك: يومَ سَخَّر كثير من المسلمين نصوص الاجتماع والائتلاف في تغذية جانب الاختلاف والافتراق، عبر تنزيل النصوص على غير وجهها واعتبار أن الأحاديث الواردة بلزوم الجماعة تنطبق على جماعة خاصة أو تنظيم معيّن، فهذا لا شك أنه قلب للحديث النبوي من كونه دعوة إلى الاجتماع والائتلاف إلى أن يكون دعوة إلى الاختلاف والتنازع^(١).

هذه المفارقات العجيبة تحتم علينا إعادة النظر في التأصيل الشرعي السائد لموضوع الاجتماع؛ بُغية اكتشاف جوهر المشكلة والبحث عن الحلول الشرعية الصحيحة لردم هذه الهوة السحيقة. وتزداد أهمية البحث في هذا الموضوع حين نعلم بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد أخبر بأن تسلّط الأعداء على هذه الأمة لا يقع حتى يكون بعضهم يهلك بعضًا ويسبي بعضهم بعضًا، بما يعني أن التحدي الأكبر هو في داخل الأمة لا من خارجها.

(١) ينظر: الأمة الواحدة (١١٢).

عن ثوبان قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله زوى لي الأرض، فرأيت مشارقتها ومغاربها، وإن أمتي سيبلغ ملكها ما زوى لي منها، وأعطيت الكنزين الأحمر والأبيض، وإني سألت ربي لأمتي أن لا يهلكها بسنة عامة، وأن لا يسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم، فيستبيح بيضتهم، وإن ربي قال: يا محمد إني إذا قضيت قضاء فإنه لا يرد، وإني أعطيتك لأمتك أن لا أهلكهم بسنة عامة، وأن لا أسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم، يستبيح بيضتهم، ولو اجتمع عليهم من بأقطارها - أو قال: من بين أقطارها - حتى يكون بعضهم يهلك بعضاً، ويسبي بعضهم بعضاً»^(١).

هذا . . . وقد كنتُ قبل أن أضع سوداء في بيضاء متيقناً تمام اليقين بأن أصلاً من أصول الدين - وهو الاجتماع - يستحيل أن لا تعالجه الشريعة معالجة كافية تشفي الصدور، كما عالجت قضايا التوحيد والإيمان وسواها من أصول الدين.

ومنذ ذلك الحين وأنا أقلب الكتب التي تحدثت عن موضوع الاجتماع والاختلاف، فوجدتها لا تخرج عن ثلاثة اتجاهات:
- دراسات اهتمت بالجانب الأخلاقي وآداب الاختلاف،
وهدفها: بناء المنظومة الأخلاقية التي تحكم الاختلاف في الإسلام.

- دراسات اهتمت بمباحث المحكمات وضابط الخلاف

(١) صحيح مسلم برقم (٢٨٨٩).

السائق وغير السائق، وهدفها: ضبط الشريعة وصيانتها من التحريف والتبديل.

-دراسات اهتمت بمباحث الجماعة وطاعة ولي الأمر، وهدفها: بناء مفهوم الجماعة في الإسلام والتحذير من التفرق والشذوذ.

ورغم ما في هذه الدراسات من فوائد جليلة إلا أنني لم أجد دراسة جادة جمعت شتات تلك الاتجاهات ووازنت بينها موازنة علمية كافية؛ لتُخرج لنا فلسفة متكاملة حول موضوع الاجتماع. ثم إن غياب عنصر الموازنة عن تلك الاتجاهات قد أثر على تأصيلها التأسيل الشرعي المعتدل الذي يراعي تنوع نصوص الشريعة في معالجة مسائل الاجتماع والاختلاف.

وهذه الدراسة محاولة للجمع بين تلك الاتجاهات والموازنة بينها، عبر ترسيخ فكرة: أن كل أمة أو جماعة يجب أن يكون لديها اجتماعٌ كافٍ واختلافٌ (تنوع) كافٍ وإدارة رشيدة للعلاقة بينهما، دون ذلك ستضعف الأمة أو الجماعة من الناس بسبب التشابه والركود؛ جراء المبالغة في الاجتماع، أو بسبب التنازع والشقاق؛ جراء المبالغة في حرية الاختلاف.

وقد عمّدت هذه الدراسة إلى البحث عن الأصول العامة التي تحكم موضوع الاجتماع والاختلاف في الشريعة الإسلامية، وكان المقصد: الوصول إلى الأسلوب الصحيح لإقامة الشريعة والاجتماع الشرعي المطلوب. ذلك أن إقامة الشريعة هي رأس

الأمر وأساسه، وما دامت كذلك فلا بد من تكثيف الدراسات الشرعية في الآليات الصحيحة لإقامة الدين واجتماع الناس عليه. وأنبّه -ههنا- إلى أن هذه الدراسة تبحث في النظرية والتأصيل للاجتماع المطلوب شرعاً؛ لذا أودّ أن لا ينشغل القارئ الكريم بملاحظات الواقع ومتغيراته، فتلك لها شأن آخر وتحتاج إلى اجتهادات خاصة لتحقيق مناطات هذه النظرية.

ولا يفوتني هنا أن أشكر مركز نماء للبحوث والدراسات على تفضّله بنشر هذا الكتاب، فله أطيب الشكر وأحسن الثناء. كما أشكر جميع الأصدقاء الذين اقتطعوا من وقتهم وجهدهم لمراجعة هذا البحث وإبداء ملاحظاتهم ومرئياتهم عليه.

وأخيراً: طباعة الكتاب لا تعني إغلاق باب الملاحظات والمراجعات، فستظلّ البحوث بحاجة إلى تطوير وتصحيح، شأنها شأن أيّ عمل بشري، وليس ثمة كتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه سوى كتاب الله تعالى، فهذه دعوة للقراء الكرام بأن لا ييخلوا بملاحظاتهم وتصحيحاتهم، وسوف تكون محل الاعتبار والاحتفاء والدعاء.

ماهر بن محمد القرشي

١٤٣٥/٤/١١ هـ

mmm.odian@hotmail.com

@maher_qurashi

مدخل

● أولاً: حتمية الاختلاف:

يحسن بنا في مستهل هذه الفقرة أن نقف على المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة الاختلاف، وأثر ذلك على التمييز بين الاختلاف والخلاف من جهة وبين الاختلاف والافتراق من جهة أخرى، ثم نُتبع ذلك بالمسائل المرتبطة بحتمية الاختلاف.

تعريف الاختلاف:

الاختلاف في اللغة مصدر اختلف يختلف اختلافاً، وتَخَالَف القوم واختلفوا إذا ذهب كل واحد منهم إلى غير ما ذهب إليه الآخر، وهو ضد الاتفاق^(١). وجذر كلمة الاختلاف هو (الخاء، واللام، والفاء)، وهو يدور على ثلاثة أصول:
الأول: الخَلْف، وهو مجيء شيء بعد شيء ليقوم مقامه،

(١) ينظر: المصباح المنير (١/١٧٨) مادة: خَلْف.

ومنه: الخلافة؛ لأن الخليفة يجيء بعد مَنْ سبقه قائماً مقامه.
والثاني: خَلَفَ، وهو خلاف قُدَّام، ومنه: هذا خَلْفِي. والثالث:
التغيّر، ومنه: خَلَفَ الفوه إذا تغيّر^(١).

والأصل الأول هو المقصود هنا؛ لأن كل واحد من
المختلفين ينحى قول صاحبه ويقيم قوله مقامه، وهو يشمل ما كان
من قبيل التنوع وما كان من قبيل التضاد، قال الراغب الأصفهاني:
«والاختلاف والمخالفة أن يأخذ كل واحد طريقاً غير طريق الآخر
في حاله أو قوله، والخلاف أعم من الضد؛ لأن كل ضدين
مختلفان، وليس كل مختلفين ضدين»^(٢).

ولا يختلف كثيراً المعنى الاصطلاحي للاختلاف عن المعنى
اللغوي المختار؛ إذ هو عبارة عن تعدد الآراء والاتجاهات في
القضية الواحدة، سواء أكانت هذه الآراء متضادة أم لا، وسواء
أدت إلى النزاع أم لا^(٣).

الفرق بين الاختلاف والخلاف:

يذهب بعض علماء الحنفية إلى التفريق بين الاختلاف
والخلاف؛ فالخلاف -عندهم- يُستعمل فيما لا دليل عليه،

(١) ينظر: مقاييس اللغة (٢/٢١٠)؛ تهذيب اللغة (٧/١٦٨)؛ تاج العروس (٢٣/٢٤٠)
مادة: خَلَفَ.

(٢) المفردات في غريب القرآن (٢٩٤).

(٣) ينظر: أدب الاختلاف في الإسلام (٢٤)؛ فقه التعامل مع المخالف (١٥).

والاختلاف فيما بُني على دليل وبينه، ولذلك يسمون مخالفة الإجماع خلافاً لا اختلافاً^(١).

ويؤيد هذا الرأي «طه عبدالرحمن»؛ حيث يرى أن الاختلاف باعتباره تنازعا نظريا أمر محمود يُطلب، على عكس الخلاف المذموم المجتنّب. ومعيار التمييز بين الاختلاف والخلاف -عنده- هو معيار حضور الذات العاقلة والمُدلّلة في العلاقة الحوارية الرابطة بين المتحاورين.

حيث يحضر العقل والتدليل في الاختلاف، ويغيب الجهل والتقليد والهوى. إنه تنازع نظري في «الآراء المُدلّلة». ويفسّر «الرأي المدلّل» بالرأي الذي يقول به صاحبه؛ لأن له عليه حجة ودليلاً، لا لأن غيره يقول به، أو لأن نفسه تميل إليه.

أما الخلاف -عنده- فهو تنازع نظري يغيب فيه العقل والتدليل ويحضر فيه الجهل والتقليد. إنه تنازع في «الآراء التحكيمية». ويفسّر «الرأي التحكيمي» بالرأي الذي لا يقول به صاحبه؛ لأن له عليه حجة ودليلاً، وإنما يقول به لأن غيره قال به، أو لأنه هويّه واشتهاه ومال إليه^(٢).

ويتلخص رأيه في أن «الخلاف علاقة تواصلية وحوارية وتنازعية نظرية يُعَلَّب حصولها بين الجهلاء والمقلدين والمتحكّمين،

(١) ينظر: الهداية شرح البداية (٣/١٠٧)؛ حاشية ابن عابدين (٤/٣٣١).

(٢) ينظر: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (٣٥-٣٦).

ومن هنا كان دُمُّه والنهي عنه . . . والاختلاف علاقة تواصلية حوارية وتنازعية يُغلب حصولها بين العقلاء والمجتهدين والحكماء، ومن هنا كان حمده والحث عليه»^(١).

وذهب بعض العلماء إلى أن الاختلاف ما كان الطريق مختلفا والمقصود واحدا، والخلاف ما كان الطريق والمقصود مختلفاً^(٢)، قال العيني: «والفرق بينهما أن الاختلاف أن يكون الطريق مختلفاً والمقصد واحداً، كخلاف الشافعي. والخلاف هو أن يكون الطريق مختلفاً والمقصد مختلفاً»^(٣).

غير أننا إذا رجعنا إلى أسانيد اللغة وألفاظ الوحي لم نجد ما يدعم التفريق بين الاختلاف والخلاف، بل نجد التسوية بينهما واستعمالهما في مجال واحد؛ ولذلك ذهب جمهور العلماء إلى أنه لا فرق بين اللفظين^(٤)، واستدلوا لذلك بثلاثة أمور:

الأول: اتفاق معاجم اللغة على أن مادة (خَلَفَ) الثلاثية أصل لمجردها ومزيدها، وأنها من المشترك اللفظي.

الثاني: استعمال الوحي لكلمة الاختلاف فيما لا دليل عليه، قال الله تعالى: ﴿وَمَا اَخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ

(١) منطوق تدبير الاختلاف (٤٣).

(٢) ينظر: الكليات (٦١)؛ كشاف اصطلاح الفنون (٥٧/٢).

(٣) البناية شرح الهداية (٥١/٩).

(٤) ينظر: الخلاف في الشريعة الإسلامية (٢٧٤-٢٧٥)؛ أدب الاختلاف في الإسلام (١٢)؛ الخلاف أنواعه وضوابطه (٥٢-٥٣).

الْبَيِّنَاتُ بَيِّنًا بَيْنَهُمْ ﴿البقرة: ٢١٣﴾، وقال تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفَ
الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْوَعْدُ بَيِّنًا بَيْنَهُمْ﴾
[آل عمران: ١٩]، وهو من الاختلاف المذموم الذي لا دليل
لأصحابه.

الثالث: استخدام علماء الشريعة -فقهاء ومحدثين وغيرهم-
لهذين اللفظين في المعنى نفسه، ولو كان ثمة فرق بينهما لذكروه؛
مما يدل على أن اللفظين عندهم مترادفان.

الفرق بين الاختلاف والافتراق:

سبق التعريف بالاختلاف لغة واصطلاحاً، وأما الافتراق فهو
مصدر افترق يفترق افتراقاً، وهو ضد الاجتماع^(١). وجذر الكلمة
هو (الفاء والراء والقاف)، وهو أصل صحيح يدل على تمييز وتزييل
بين شيئين^(٢)، سواء أكان هذا التمييز في الكلام أم الأبدان، قال
الزبيدي في تاج العروس^(٣): «فَرَّقَ بينهما؛ أي الشيتين: رجلين
كانا أو كلامين . . . ومنهم من يجعل التفرق للأبدان، والافتراق
في الكلام».

وقد جاء استعمال مادة (فَرَّقَ) في الشريعة بما يشمل الافتراق
في الكلام وفي الأبدان؛ ومنه حديث الافتراق المشهور^(٤)، وقد

(١) ينظر: العين (١٤٦/٥)؛ المحكم (٣٨٣/٦) مادة: فَرَّقَ.

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة (٤٩٣/٤) مادة: فَرَّقَ.

(٣) (٢٦٩/٢٦-٢٩٧) مادة: فَرَّقَ.

(٤) سيأتي تخريجه والكلام عليه -بإذن الله- في مبحث: النظام العام وسؤال المشروعية.

فسره أهل العلم بما يعمّ الافتراق في الكلام والافتراق في الأبدان^(١)، ومنه قوله ﷺ: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»^(٢)، وهل المراد بالحديث التفرق في الأبدان أو التفرق في الكلام؟ خلاف مشهور بين أهل العلم، غير أن سبب الخلاف: احتمال لفظ «ما لم يتفرقا» للتفرق في الأبدان والتفرق في الكلام^(٣)، وهو المقصود هنا.

أما العلاقة بين لفظتي «الاختلاف» و«الافتراق» فقد ذهب بعض أهل العلم إلى التفريق بينهما، باعتبار أن التفرق مذموم مطلقاً، فلا يقع إلا في مقام الذم، أما الاختلاف فليس كذلك، فقد يأتي في مقام الذم، أو في مقام العذر وعدم المؤاخذة، أو يقع ممدوحاً أحياناً^(٤).

إذ الاختلاف أعمّ في دلالة ولفظه من الافتراق، فقد يكون سببه قوة آلة الإدراك والفهم التي آتاها الله المكلفين المفضي إلى الاختلاف المشروع، وقد يكون سببه الجهل والهوى المفضي إلى التفرق المذموم^(٥).

ويشكل على هذا القول أن ثمة نصوصاً في «التفرق» أو

(١) ينظر: منهاج السنة (٥/٢٧٩-٢٨٠)؛ الاعتصام (٧٠٠-٧٠٥).

(٢) صحيح البخاري برقم (٢٠٧٩)؛ صحيح مسلم برقم (٤٣).

(٣) ينظر: بداية المجتهد (٣/١٩٨).

(٤) ينظر: كيف نخلف (١٤٧)؛ أضواء على حديث الافتراق (٢٦).

(٥) ينظر: أضواء على حديث الافتراق (٢٦).

«الافتراق» لم تأت على سبيل الذم المطلق؛ منها قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَنْفَرَقَا يُعْنِ اللَّهُ كِلَا مَنِ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٣٠]، والتفرق هنا المراد به الطلاق، وهو وإن كان الطلاق مبغضًا من حيث الأصل إلا أنه يجوز في حالات تقتضيها المصلحة، شأنه شأن الاختلاف. ومن ذلك أيضًا: حديث الافتراق المشهور، حيث ذكر النبي ﷺ أن أمته تفرق على ثلاث وسبعين فرقة، ولا ريب أن من ضمن هذه الفرق: فرقة أهل الإيمان التي لا يشملها الذم.

وابن تيمية رحمته الله لم يفرق بين الاختلاف والافتراق في أكثر سياقات كلامه، إلا أنه في بعض المواضع عندما يتحدث عن الاختلاف يقسمه إلى مذموم ومدوح؛ فيقول: «الاختلاف في كتاب الله نوعان؛ أحدهما: يذم فيه المختلفين كلهم كقوله: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اُخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ [البقرة: ١٧٦] . . . والثاني: يمدح المؤمنين ويذم الكافرين كقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَتَل الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مَنْ بَعْدَ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اُخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ ءَامَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَتَلُوا وَلَكِنْ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]»^(١)، وعندما يتحدث عن الافتراق يقول: «جهة الافتراق جهة ذم لا جهة مدح»^(٢).

(١) مجموع الفتاوى (١٦/٥١٤-٥١٥).

(٢) مجموع الفتاوى (٣/٤٦٧).

ويشبه أن يقال: إن علة الذم سواء في الاختلاف أو الافتراق هي التنازع؛ فما أفضى إلى التنازع فهو المذموم، إلا أن لفظة «الافتراق» أو «التفرق» أكثر إشعارًا بالتنازع من لفظة «الاختلاف»؛ ولذلك كثيرًا ما يقرن أهل العلم بين التفرق والتنازع في سياق التحذير والذم لهما.

قال أبو المظفر السمعاني رحمته الله: «كل مسألة حدثت في الإسلام، فخاص فيها الناس، فتفرقوا واختلفوا، فلم يورث ذلك الاختلاف بينهم عداوة ولا بغضًا ولا تفرقًا بينهم، وبقيت الألفة والنصيحة والمودة والرحمة والشفقة، علمنا أنها من مسائل الإسلام... وكل مسألة حدثت فاختلفوا فيها، فأورث اختلافهم في ذلك التولي والإعراض والتدابير والتقاطع، علمنا أن ذلك ليس من أمر الدين في شيء»^(١).

هذا في حالة افتراق لفظي: «الافتراق» و«الاختلاف»، أما في حالة اجتماعهما في نص واحد، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٠٥]، فيحمل الاختلاف على الاختلاف المذموم في أصول الشريعة، ويحمل التفرق على التنازع والافتتال والفتنة، قال الطاهر بن عاشور في تفسير هذه الآية: «وقُدِّم

(١) نقله الأصبهاني في الحجة في بيان المحجة (٢/٢٤٣)، والشاطبي في الاعتصام

الافتراق على الاختلاف؛ للإيذان بأن الاختلاف علة التفرق . . . وفيه إشارة إلى أن الاختلاف المذموم والذي يؤدي إلى الافتراق؛ هو الاختلاف في أصول الديانة الذي يفضي إلى تكفير بعض الأمة بعضاً، أو تفسيقه، دون الاختلاف في الفروع المبنية على اختلاف مصالح الأمة في الأقطار والأعصار، وهو المعبر عنه بالاجتهاد. ونحن إذا تقصينا تاريخ المذاهب الإسلامية لا نجد افتراقاً نشأ بين المسلمين إلا عن اختلاف في العقائد والأصول، دون الاختلاف في الاجتهاد في فروع الشريعة^(١).

والخلاصة أن «الافتراق» و«الاختلاف» يتفقان في المعنى إذا افترقا في أكثر من سياق، ويكون معناه: تعدد الآراء والاتجاهات في القضية الواحدة، سواء ترتب على ذلك تنازع أم لا، وإن كانت لفظة «الافتراق» تُشعر بالتنازع أكثر من لفظة «الاختلاف». وأما إذا اجتمعا في سياق واحد؛ اختلفا في المعنى، فيأخذ الاختلاف معنى تعدد الآراء والاتجاهات، ويأخذ الافتراق معنى التنازع والتدابير والتقاطع.

هل الاختلاف مذموم؟

الاختلاف سنة كونية وضرورة بشرية، يقول الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرَالُونَ مَخْتَلِفِينَ ۗ إِلَّا مَن رَّجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ

(١) التحرير والتنوير (٤/٤٣).

أَجْمَعِينَ ﴿ [هود: ١١٨ ، ١١٩] ، حيث أخبر الله ﷻ أنه لو شاء لجعل الناس كلهم أمة واحدة متفقة، لكنه قدّر أن يكونوا مختلفين أبداً. وليس المراد في هذه الآية «الاختلاف في الصور، كالحسن والقيح، والطويل والقصير. ولا في الألوان، كالأحمر والأسود. ولا في أصل الخلقة، كالتام الخلق والناقص الخلق، والأعمى والبصير، والأصم والسميع. ولا في الخلق، كالشجاع والخبان، والجواد والبخيل. ولا فيما أشبه ذلك من الأوصاف التي هم مختلفون فيها. وإنما المراد اختلاف آخر وهو الاختلاف الذي بعث الله النبيين ليحكموا فيه بين المختلفين»^(١).


قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ: «وقوع الاختلاف بين الناس أمر ضروري لا بد منه لتفاوت إرادتهم وأفهامهم وقوى إدراكهم، ولكن المذموم بغى بعضهم على بعض وعدوانه، وإلا فإذا كان الاختلاف على وجه لا يؤدي إلى التباين والتحزب، وكل من المختلفين قصده طاعة الله ورسوله؛ لم يضر ذلك الاختلاف، فإنه أمر لا بد منه في النشأة الإنسانية»^(٢).

إن اختلاف العقول أمر طبيعي، ومن العسير جمع الناس على مذهب واحد في الفكر والاستنتاج، وتَصَوَّرُ أن الأمة الإسلامية يمكن جمعها أو كان يمكن جمعها على وجهة نظر واحدة في فهم

(١) الاعتصام (٦٧٠-٦٧١).

(٢) الصواعق المرسلّة (٥١٩/٢).

النصوص؛ شيء مستحيل أو قريب من المستحيل^(١). «وقد ثبت عند النُّظار أن النظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة، فالظنيات عريقة في إمكان الاختلاف، لكن في الفروع دون الأصول وفي الجزئيات دون الكليات، فلذلك لا يضر هذا الاختلاف»^(٢).

وأما استثناء أهل الرحمة من الاختلاف في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾  إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩]، فقد نقل المفسرون عن الحسن البصري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن أهل رحمة الله لا يختلفون اختلافاً يضرهم، وهو محمول على الاختلاف المشروع. وأما ما نُقل عن السلف بأن أهل الرحمة ليس فيهم اختلاف، فالمراد به الاختلاف المذموم. فيكون معنى الآية أن الناس مختلفون على أديان شتى، إلا من رحم ربك، وهم أهل الحق، فليس فيهم اختلاف يضر^(٣). قال ابن تيمية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «فأخبر أن أهل الرحمة لا يختلفون، وأهل الرحمة هم أتباع الأنبياء قولاً وفعلاً، وهم أهل القرآن والحديث من هذه الأمة، فمن خالفهم في شيء فاته من الرحمة بقدر ذلك»^(٤).

وما دام أصل الاختلاف فطرياً، فلا يمكن أن يحرمه دين

(١) ينظر: دستور الوحدة الثقافية (٥٣).

(٢) الاعتصام (٦٧٤).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (٦٣٨/١٢)؛ تفسير ابن كثير (٣٦٢/٤)؛ التحرير والتنوير (١٩٠-١٨٨/١٢).

(٤) مجموع الفتاوى (٥٢/٤).

الفطرة مطلقا ويحسم مادته؛ لأن الإرادة الشرعية لا تناقض الإرادة الكونية^(١)، وإنما تنظّمها وتبيّن المشروع منها وغير المشروع؛ ولهذا الاعتبار كان من «الاختلاف» ما هو مشروع وما هو مذموم.

«إن من طبيعة الناس أن يختلفوا؛ لأن هذا الاختلاف أصل من أصول خلقتهم يحقق حكمة عليا من استخلاف هذا الكائن في الأرض. إن هذه الخلافة تحتاج إلى وظائف متنوعة، واستعدادات شتى من ألوان متعددة؛ كي تتكامل جميعها وتتناسق، وتؤدي دورها الكلي في الخلافة والعمارة، وفق التصميم الكلي المقدر في علم الله. فلا بد إذن من تنوع في المواهب يقابل تنوع تلك الوظائف، ولا بد من اختلاف في الاستعدادات يقابل ذلك الاختلاف في الحاجات . . . ولكن الله يحب أن تبقى هذه الاختلافات المطلوبة الواقعة داخل إطار واسع عريض يسعها جميعًا حين تصلح وتستقيم، هذا الإطار هو إطار التصور الإيماني الصحيح، الذي يفسح حتى يضم جوانحه على شتى الاستعدادات وشتى المواهب وشتى الطاقات، فلا يقتلها ولا يكبحها، ولكن ينظمها وينسقها ويدفعها في طريق الصلاح»^(٢).

ومن هنا جاءت الشريعة بنصوص تدم الاختلاف وتحذر منه، وأخرى تمدح الاختلاف وتشجع له، يقول ابن تيمية رحمته الله:

(١) ينظر: اختلاف المفتين (١٢-١٣).

(٢) في ظلال القرآن (١/٢١٥-٢١٦).

«والاختلاف في كتاب الله على وجهين: أحدهما: أن يكون كله مذموماً، كقوله: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اٰخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لِيِ شِقَاقِ بَعِيْدٍ﴾ [البقرة: ١٧٦]. والثاني: أن يكون بعضهم على الحق وبعضهم على الباطل»^(١).

بيد أن ابن تيمية يستدرك على ذلك فيقول: «لكن إذا أطلق الاختلاف؛ فالجميع مذموم»^(٢)، واستدل على ذلك بدلائل متنوعة من الكتاب والسنة؛ ومن أجل ذلك أطلق ابن مسعود رضي الله عنه ذم الاختلاف، فقال: «الخلافاً شر»^(٣). بل يذهب ابن حزم رحمته الله إلى أبعد من ذلك، فيقول: «والاختلاف لا يسع البتة ولا يجوز... وإنما الفرض علينا اتباع ما جاء به القرآن عن الله تعالى الذي شرع لنا دين الإسلام وما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي أمره الله تعالى ببيان الدين... وقد غلط قوم، فقالوا: الاختلاف رحمة... وهذا من أفسد قول يكون؛ لأنه لو كان الاختلاف رحمة؛ لكان الاتفاق سخفاً، هذا ما لا يقوله مسلم؛ لأنه ليس إلا اتفاق أو اختلاف، وليس إلا رحمة أو سخف»^(٤).

وفي المقابل ورد عن السلف ما يدل على أن الاختلاف رحمة وتوسعة، كقول القاسم بن محمد: «لقد نفع الله باختلاف أصحاب

(١) منهاج السنة (٢٥٧/٥).

(٢) المرجع السابق.

(٣) سنن أبي داود برقم (١٩٦٠)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (٤٤٤/١).

(٤) الإحكام في أصول الأحكام (٦٤/٥).

النبي ﷺ في أعمالهم، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم، إلا رأى أنه في سعة»^(١)، وقول عمر بن عبدالعزيز رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «ما أحب أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يختلفوا؛ لأنه لو كان قولاً واحداً كان الناس في ضيق، وإنهم أئمة يقتدى بهم، ولو أخذ رجل بقول أحدهم كان في سعة»^(٢).

وليس ثمة تعارض بين إطلاق الذم للاختلاف وإطلاق السعة والرحمة عليه؛ إذ المراد بإطلاق الذم له: الاختلاف الممنوع، كالاختلاف في أصول الدين، وهو الذي جاء في القرآن الكريم التحذير منه، قال الطاهر بن عاشور رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣]: «الآية تقتضي تحذير المسلمين من الوقوع فيما وقعت فيه الأمم السابقة من الاختلاف في الدين أي في أصول الإسلام، فالخلاف الحاصل بين علماء الإسلام ليس اختلافاً في أصول الشريعة، فإنها إجماعية، وقد أجمعوا على أنهم يريدون تحقيقها؛ ولذلك اتفقت أصولهم في البحث عن مراد الله تعالى وعن سنة رسوله؛ للاستدلال عن مقصد الشارع وتصرفاته، واتفقوا في أكثر الفروع، وإنما اختلفوا في تعيين كيفية الوصول إلى مقصد الشارع، وقد استبرؤوا للدين، فأعلنوا

(١) جامع بيان العلم وفضله (٢/٩٠٠).

(٢) المرجع السابق (٢/٩٠١).

جميعاً أن الله تعالى حُكماً في كل مسألة، وأنه حكم واحد، وأنه كلف المجتهدين بإصابته وأن المصيب واحد، وأن مخطئه أقل ثواباً من مصيبه، وأن التقصير في طلبه إثم. فالاختلاف الحاصل بين علمائنا اختلافٌ جليل المقدار موسعٌ للأنظار»^(١)، وقال الآمدي رَحِمَهُ اللهُ: «يجب حمل ما ورد من ذم الاختلاف والنهي عنه على الاختلاف في التوحيد والإيمان بالله ورسوله والقيام بنصرته، وفيما المطلوب فيه القطع دون الظن والاختلاف بعد الوفاق، واختلاف العامة ومن ليس له أهلية النظر والاجتهاد، وبالجملة كل ما لا يجوز فيه الاختلاف جمعا بين الأدلة بأقصى الإمكان»^(٢).

والمراد بإطلاق الرحمة والسعة: الاختلاف المشروع؛ ولهذا قال ابن عبد البر رَحِمَهُ اللهُ بعد نقله لأثر عمر بن عبدالعزيز رَحِمَهُ اللهُ السابق: «هذا فيما كان طريقه الاجتهاد»^(٣)، وقال إسماعيل القاضي رَحِمَهُ اللهُ: «إنما التوسعة في اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم توسعة في اجتهاد الرأي، فأما أن يكون توسعة لأن يقول الناس بقول واحد منهم من غير أن يكون الحق عنده فيه فلا، ولكن اختلافهم يدل على أنهم اجتهدوا فاختلَفوا»^(٤)، ويقول القاضي ابن العربي رَحِمَهُ اللهُ: «الاختلاف والتفرق المنهي عنه إنما هو المؤدي

(١) التحرير والتنوير (٣١١/٢).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام (١٥/٤).

(٣) بيان العلم وفضله (٩٠١/٢).

(٤) المرجع السابق (٩٠٦/٢).

إلى الفتنة والتعصب وتشيت الجماعة، فأما الاختلاف في الفروع فهو من محاسن الشريعة»^(١).

والاختلاف قرين الاجتهاد؛ ولهذا قال الشاطبي رحمته الله تعليقاً على آثار السلف في وصف الاختلاف بالرحمة والسعة: «ومعنى هذا أنهم فتحوا للناس باب الاجتهاد وجواز الاختلاف فيه؛ لأنهم لو لم يفتحوه لكان المجتهدون في ضيق؛ لأن مجال الاجتهاد ومجالات الظنون لا تتفق عادة .. فيصير أهل الاجتهاد مع تكليفهم باتباع ما غلب على ظنونهم مكلفين باتباع خلافه، وهو نوع من تكليف ما لا يطاق، وذلك من أعظم الضيق. فوسع الله على الأمة بوجود الخلاف الفروع فيهم، فكان فتح باب للأمة للدخول في هذه الرحمة، فكيف لا يدخلون في قسم من ﴿رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩]؟! فاختلافهم في الفروع كاتفاقهم فيها، والحمد لله»^(٢).

غير أن الإمام أحمد رحمته الله كان يرى التعبير عن الاختلاف المشروع -عند الإطلاق- بالرحمة والسعة، وليس بالاختلاف؛ فإن تلميذه إسحاق بن بهلول الأنباري سمي كتابه: «كتاب الاختلاف» فقال له أحمد: «سمه «كتاب السعة»^(٣)»، وربما كان ذلك منه تنيهاً

(١) أحكام القرآن (١/٣٨٢).

(٢) الاعتصام (٦٧٧).

(٣) ينظر: طبقات الحنابلة (١/١١١)؛ المسودة في أصول الفقه (٤٥٠)؛ المدخل المفصل إلى مذهب الإمام أحمد (١/٩٩).

إلى أن لفظ «الاختلاف» لم يأت في كتاب الله مطلقاً إلا على سبيل
الذم.

والمقصود من ذلك كله أن الاختلاف على نوعين: اختلاف
مذموم واختلاف مشروع، قال الشافعي رحمته الله وهو يصف هذين
النوعين من الاختلاف في معرض محاورة جرت بينه وبين رجل
آخر: «قال: فإنني أجد أهل العلم قديماً وحديثاً مختلفين في بعض
أمورهم، فهل يسعهم ذلك؟ قال: فقلت له: الاختلاف من
وجهين: أحدهما: محرم، ولا أقول ذلك في الآخر. قال: فما
الاختلاف المحرم؟ قلت: كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو
على لسان نبيه منصوصاً بيناً؛ لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه.
وما كان من ذلك يحتمل التأويل، ويدرك قياساً، فذهب المتأول أو
القياس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس، وإن خالفه فيه غيره؛ لم
أقل أنه يضيق عليه ضيق الخلاف في المنصوص»^(١).

والاختلاف منه ما يكون على سبيل التنوع ومنه ما يكون على
سبيل التضاد، يقول ابن تيمية رحمته الله واصفاً هذين القسمين:
«واختلاف التنوع على وجوه؛ منه ما يكون كل واحد من القولين أو
الفعالين حقاً مشروعاً، كما في القراءات التي اختلف فيها الصحابة،
حتى زجرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: «كلاكما محسن». ومثله
اختلاف الأنواع في صفة الأذان، والإقامة، والاستفتاح، والتشهدات،

(١) الرسالة (٥٦٠).

وصلاة الخوف، وتكبيرات العيد، وتكبيرات الجنائز إلى غير ذلك مما قد شرع جميعه، وإن كان قد يقال إن بعض أنواعه أفضل . . . ومنه ما يكون كل من القولين هو في معنى قول الآخر، لكن العبارتان مختلفتان، كما قد يختلف كثير من الناس في ألفاظ الحدود وصيغ الأدلة، والتعبير عن المسميات، وتقسيم الأحكام، وغير ذلك . . . ومنه ما يكون المعنيان غيرين لكن لا يتنافيان؛ فهذا قول صحيح، وهذا قول صحيح، وإن لم يكن معنى أحدهما هو معنى الآخر، وهذا كثير في المنازعات جدا. ومنه ما يكون طريقتان مشروعتان، ورجل أو قوم قد سلكوا هذه الطريق، وآخرون قد سلكوا الأخرى، وكلاهما حسن في الدين . . . وأما اختلاف التضاد فهو القولان المتنافيان؛ إما في الأصول وإما في الفروع، عند الجمهور الذين يقولون: المصيب واحد، وإلا فمن قال: كل مجتهد مصيب فعنده هو من باب اختلاف التنوع، لا اختلاف التضاد؛ فهذا الخطب فيه أشد؛ لأن القولين يتنافيان، لكن نجد كثيرا من هؤلاء قد يكون القول الباطل الذي مع منازعه فيه حق ما، أو معه دليل يقتضي حقا ما، فيرد الحق في الأصل هذا كله، حتى يبقى هذا مبطلا في البعض كما كان الأول مبطلا في الأصل . . . وهذا القسم الذي سميناه اختلاف التنوع كل واحد من المختلفين مصيب فيه بلا تردد، لكن الذم واقع على من بغى على الآخر فيه، وقد دل القرآن على حمد كل واحد من الطائفتين في مثل ذلك إذا لم يحصل بغى كما في قوله: «ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة

على أصولها فيأذن الله». وقد كانوا اختلفوا في قطع الأشجار فقطع قوم وترك آخرون . . . ونظائره كثيرة^(١).

بقيت الإشارة إلى أن ذم الاختلاف غير المشروع لا يعني بالضرورة ذم المختلفين فيه، بل من اجتهد منهم وبذل وسعه للوصول إلى الحق فأخطأ؛ فهو معذور؛ إذ إنَّ مناط ذم المختلفين راجع إلى التفريط في اتباع الحق أو التعدي في سلوك السبل التي نهى الله تعالى عنها، يقول ابن تيمية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «لم يقل أحد من السلف والصحابة والتابعين: إن المجتهد الذي استفرغ وسعه في طلب الحق يَأْثَمُ، لا في الأصول ولا في الفروع»^(٢)، ويقول في موضع آخر: «فمن كان خطؤه؛ لتفريطه فيما يجب عليه من اتباع القرآن والإيمان مثلا، أو لتعديه حدود الله بسلوك السبل التي نهى عنها، أو لاتباع هواه بغير هدى من الله = فهو الظالم لنفسه، وهو من أهل الوعيد. بخلاف المجتهد في طاعة الله ورسوله باطنا وظاهرا، الذي يطلب الحق باجتهاده، كما أمره الله ورسوله؛ فهذا مغفور له خطؤه»^(٣).

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (١/١٣٨-١٦٥). وينظر: في الطريق إلى الألفة الإسلامية (١٣٧-١٤٠)؛ فقه الرد على المخالف (٢٦-٢٩)؛ اختلاف التنوع (٥٣-٧٦)؛ الخلاف أنواعه وضوابطه (٥٥-٦٠)؛ فقه الائتلاف (٣٣)؛ فقه الاختلاف مبادئه وضوابطه (٥٨-٦٣)؛ محكمات الخلاف الفقهي (٩٩-١١١).

(٢) مجموع الفتاوى (١٣/١٢٥).

(٣) مجموع الفتاوى (٣/٣١٧). وينظر: في الطريق إلى الألفة الإسلامية (١٥١-١٥٩)؛ فقه الرد على المخالف (٣٢-٣٥).

أسباب الاختلاف:

من أوائل من كتب في أسباب الاختلاف ابن حزم رحمته الله في «الإحكام في أصول الأحكام»^(١)، ثم تلاه ابن رشد رحمته الله في مقدمة كتابه «بداية المجتهد»، ثم تبعه البَطْلِيُّوسِي في كتابٍ مستقلٍ سمّاه: «التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين»، ثم جاء بعدهم ابن تيمية رحمته الله فكتب رسالته: «رفع الملام عن الأئمة الأعلام»، ومن الكتب المتأخرة: «الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف» لولي الله الدهلوي رحمته الله، و«أسباب اختلاف الفقهاء» لعلي الخفيف رحمته الله، ثم تابعت الدراسات حول هذا الموضوع^(٢).
وعبر تَبَّع هذه الدراسات يمكن إرجاع أسباب الاختلاف إلى ثلاث مجموعات رئيسية؛ الأولى: أسباب راجعة للإنسان، والثانية: أسباب راجعة للنص، والثالثة: أسباب راجعة للمحل أو المكان.

أما المجموعة الأولى، وهي الأسباب التي ترجع إلى الإنسان، وذلك للتفاوت الطبيعي بين الناس في العقول والمدارك والاتجاهات، قال ابن حزم رحمته الله: «الناس مختلفون في هممهم واختيارهم وآرائهم وطبائعهم الداعية إلى اختيار ما يختارونه، وينفرون عما سواه، متباينون في ذلك تباينًا شديدًا متفاوتًا جدًّا؛

(١) ينظر: (٢/١٢٤).

(٢) ينظر: الخلاف أنواعه وضوابطه (٤٢).

فمنهم رقيق القلب يميل إلى الرقق بالناس، ومنهم قاسي القلب شديد يميل إلى التشديد على الناس، ومنهم قوي على العمل مجد إلى العزم والصبر والتفرد، ومنهم ضعيف الطاقة يميل إلى التخفيف، ومنهم جانح إلى لين العيش يميل إلى الترفيه، ومنهم مائل إلى الخشونة مجنح إلى الشدة، ومنهم معتدل في كل ذلك إلى التوسط، ومنهم شديد الغضب يميل إلى شدة الإنكار، ومنهم حلیم يميل إلى الإغضاء. ومن المحال اتفاق هؤلاء كلهم على إيجاب حكم برأيهم أصلاً؛ لاختلاف دعاويهم ومذاهبهم فيما ذكرنا، وإنما يجمع ذو الطباع المختلفة على ما استووا فيه من الإدراك بحواسهم، وعلموه ببدائه عقولهم فقط، وليست أحكام الشريعة من هذين القسمين»^(١).

إنّ لأنماط التفكير والنشاط العقلي وأساليبه الشائعة في بيئة ما، وطبيعة النشاط الثقافي فيها، وكيفية تعاطي أهل العلم والمعرفة معها، وأساليب التعليم والتلقين = دورٌ بارزٌ في تشكيل العقلية واختلافها من بيئة لأخرى، فالمجتمعات التي تعدد ثقافات وتتنوع مشاربها اجتماعياً وفكرياً تختلف في طريقة العلم والفكر عن تلك التي تكون محدودة في مواردها الفكرية والثقافية. والبيئات التي تقدر العقل وتغالي فيه تمتاز عن نظيرتها التي تهتمش العقل وتقف عند ظواهر النصوص وتجرّم الاستخدام العقلي في تربيتها

(١) الإحكام في أصول الأحكام (٤/١٣٨). وينظر: اختلاف المفتين (٣٢)؛ اختلاف التنوع (٤١).

وتعليمها، وبين هاتين النظرتين مراتب ومراتب^(١).

وأما المجموعة الثانية، وهي أسباب الاختلاف التي ترجع إلى النص، فقد نالت عناية فائقة من المتحدثين في أسباب الاختلاف، وهي التي يعبرون عنها بالاختلاف في ثبوت النص أو الاختلاف في فهمه وتفسيره؛ وذلك أن النصوص تتباين في درجة ثبوتها وظهور دلالتها.

فأما الاختلاف في درجة ثبوتها فيرجع إلى باب الرواية وباب النسخ، ولا مدخل للرواية في القرآن الكريم؛ إذ هو متواتر كله، ولـ (باب) النسخ مدخل فيه، حيث يوجد في كتاب الله تعالى آيات منسوخة أجمع أهل العلم على عدم العمل بها، كقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣]. وأما الحديث النبوي فغني عن القول بأن لـ (بابي) الرواية والنسخ مدخل فيه، فقد يكون الحديث صحيحاً أو حسناً أو ضعيفاً أو موضوعاً، وقد يكون الحديث مُحْكَمًا أو منسوخًا.

وأما الاختلاف من حيث الدلالة، فيشمل القرآن الكريم والسنة النبوية معاً، فإن نصوصهما بعضها أظهر بياناً من بعض، فمن هذه النصوص ما هو محكم لا يجوز الاختلاف فيه، ومنها المتشابه الذي تختلف فيه الأفهام، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ

(١) ينظر: حجاب الرؤية (٥٧).

الْكُذْبَ مِنْهُ ءَايَةٌ تُحْكَمُ مِنْهُ أَمْ الْكُذْبِ وَأُخْرُ مُتَشَبِهَةٌ ﴿﴾ [آل عمران: ٧]،
وفي الحديث الصحيح: «الحلال بين، والحرام بين، وبينهما
مشبهات لا يعلمها كثير من الناس»^(١).

ثم إن الاختلاف [في تفسير النص] يدل على براعة ومعجزة
النص «الوحي»؛ لأنه ليس نصاً بشرياً يمكن الإحاطة به فهماً
وتأويلاً، بل هو نصٌ غنيٌّ وثريٌّ ومتفاعلٌ مع العقول البشرية التي
من خصائصها هي أيضاً التنوع والثراء، فالعلاقة بين النص والعقل
المتعاطي له والمتفاعل معه علاقة مبناهما على الحياة والنمو والتنوع
والبحث عن المعاني الأصلية والإضافية^(٢).

وأما المجموعة الثالثة، وهي أسباب الاختلاف التي ترجع
إلى المحلّ، فهي التي يعبرون عنها بـ«تحقيق المناط» أي تنزيل
النص على الواقعة المعينة، وذلك لاختلاف تصوّر الفقهاء عن
الوقائع والأعيان، فينشأ عنه اختلافهم في الحكم. فالاختلاف
حينها ليس في تفسير النص ولكن في طريقة تطبيقه وتنزيله على
الواقع^(٣). فإنّ كل دليل شرعي مبني على مقدمتين - كما يقول
الشاطبي -؛ إحداهما: ترجع إلى نفس الحكم الشرعي، والأخرى
ترجع إلى تحقيق مناط الحكم^(٤).

(١) صحيح البخاري برقم (٥٢)؛ صحيح مسلم برقم (١٥٩٩).

(٢) حجاب الرؤية (٤١).

(٣) ينظر: اختلاف المفتين (٣٥)؛ ترشيد الاختلاف لواجب الائتلاف (٣٩).

(٤) ينظر: الموافقات (٢٣٣/٣).

والاختلاف في تحقيق المناط باب واسع جداً؛ لأنه يعتمد على مدى الإحاطة بتوصيف الواقع وملابساته، واختلاط المصالح والمفاسد، واعتبار المآلات والتصرفات، يقول ابن تيمية رحمته الله: «وهذا باب التعارض باب واسع جداً، لا سيما في الأزمنة والأمكنة التي نقصت فيها آثار النبوة وخلافة النبوة، فإن هذه المسائل تكثر فيها، وكلما ازداد النقص ازدادت هذه المسائل، ووجود ذلك من أسباب الفتنة بين الأمة، فإنه إذا اختلطت الحسنات بالسيئات وقع الاشتباه والتلازم؛ فأقوام قد ينظرون إلى الحسنات فيرجحون هذا الجانب وإن تضمن سيئات عظيمة، وأقوام قد ينظرون إلى السيئات فيرجحون الجانب الآخر وإن ترك حسنات عظيمة، والمتوسطون الذين ينظرون الأمرين قد لا يتبين لهم أو لأكثرهم مقدار المنفعة والمضرة أو يتبين لهم فلا يجدون من يعينهم على العمل بالحسنات وترك السيئات؛ لكون الأهواء قارنت الآراء»^(١).

ويقول الشاطبي رحمته الله عن هذا النوع من الاختلاف: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ، ولكن

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٧-٥٨).

له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية. وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغبّ، جار على مقاصد الشريعة»^(١).

وهذه المجموعات الثلاث من أسباب الاختلاف لا يدخلها الذمّ إلا من جهة الجهل والهوى، قال ابن تيمية رحمته الله: «وهذا الاختلاف المذموم . . يكون سببه تارة فساد النية؛ لما في النفوس من البغي والحسد وإرادة العلو في الأرض ونحو ذلك، فيجب لذلك ذم قول غيرها، أو فعله، أو غلبته ليتميز عليه، أو يحب قول من يوافق في نسب أو مذهب أو بلد أو صداقة، ونحو ذلك؛ لما في قيام قوله من حصول الشرف والرئاسة، وما أكثر هذا من بني آدم، وهذا ظلم. ويكون سببه تارة جهل المختلفين بحقيقة الأمر الذي يتنازعان فيه، أو الجهل بالدليل الذي يرشد به أحدهما الآخر، أو جهل أحدهما بما مع الآخر من الحق: في الحكم، أو

(١) الموافقات (٥/١٧٧-١٧٨).

في الدليل، وإن كان عالماً بما مع نفسه من الحق حكماً ودليلاً. والجهل والظلم: هما أصل كل شر، كما قال سبحانه: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢] (١).

وقد بين القرآن الكريم أن مناط الاختلاف المذموم راجع إلى الجهل أو البغي «الهوى»، حيث ذكر الله ﷻ أن اختلاف أهل الكتاب كان بسبب بغيهم من بعد ما جاءهم العلم؛ فأثبت بغيهم ونفي عنهم الجهل، وفي ذلك إشارة واضحة إلى أن الاختلاف المذموم قد يكون سببه الجهل وقد يكون سببه البغي والهوى، إلا أن اختلاف أهل الكتاب لم يكن بسبب الجهل ولكن بسبب الهوى.

والآيات الواردة في سبب اختلاف أهل الكتاب هي قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَّ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ الْأَسْلَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٠٥]، وقوله تعالى:

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (١/١٤٨).

﴿وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مُبَوَّأً صِدْقٍ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ فَمَا اخْتَلَفُوا حَتَّى جَاءَهُمُ الْعِلْمُ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [يونس: ٩٣]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل: ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴿١٣﴾ وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًّا بَيْنَهُمْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مِرْيَبٍ ﴿١٤﴾ فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ ءَأَمِنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَلْنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ [الشورى: ١٣-١٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿١٦﴾ وَءَاتَيْنَاهُمْ بَيِّنَاتٍ مِنَ الْأَمْرِ فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًّا بَيْنَهُمْ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١٧﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [البجائية: ١٦-١٨]، وقوله تعالى: ﴿﴿ وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ [البينة: ٤].

والمعنى العام لهذه الآيات يرجع إلى ثلاثة معانٍ جزئية يكمل بعضها بعضاً؛ المعنى الأول: أن التفرق في الدين المنزل من عند

الله ليس بسبب غموض البيان الإلهي، ولكن بسبب بغي الناس. فهو دفعٌ لتوهم أن الدين فيه إشكالٌ يدعو إلى التفرق، ففي الآيات تأكيد لمعاني البيان والإحكام لشرائع الله.

المعنى الثاني: التعجب من حال الناس وموقفهم أمام هذا البيان، وكيف أن الله أرسل لهم البيئات من أجل أن لا يختلفوا في دينهم ومع ذلك جعلوا من هذه البيئات مادة للاختلاف عبر أداة البغي، وهذا فيه تشنيع على الذين جاءتهم البيئات بأن كانوا أسوأ حالاً من المختلفين في الحق قبل مجيء الشرائع؛ لأن أولئك لهم بعض العذر بخلاف الذين اختلفوا بعد مجيء العلم والبيئات إليهم، وهذا المعنى نص عليه الطاهر بن عاشور وغيره^(١). فالآيات تحكي واقع الاختلاف الذي حدث عند أهل الكتاب وغيرهم وتحذرنا من أن نكون مثلهم.

المعنى الثالث: أن الاختلاف الواقع بين الناس فيما لا يسع الاختلاف فيه من أمور الدين أكثره من البغي وليس من الجهل، بمعنى أن أصل الاختلاف المذموم سببه البغي؛ فإن من أراد الحق سيصل إليه؛ لأن الحق جاء على الدلائل والبيئات المتيسرة لمن طلبها، ولا يعرض عنها إلا أهل البغي والحسد، وابن تيمية رحمته الله أشار في كتابه الاستقامة إلى أن أكثر الاختلاف المذموم سببه البغي^(٢).

(١) التحرير والتنوير (٢/٣٠٩).

(٢) (١/٢٤-٢٩). وينظر: مجموع الفتاوى (١٤/٤٨٢-٤٨٣).

وكل هذه المعاني الثلاثة ذكرتها كتب التفسير^(١)، وبهذا يتضح أن هذه الآيات جاءت للتحذير من الاختلاف فيما لا يسع الاختلاف فيه وليس لمطلق الاختلاف، ويتضح أيضًا أن اقتصار القرآن على ذكر البغي ليس تفسيرًا لكل الاختلافات المذمومة وغير المذمومة، وإنما المقصود أن شريعة الله واضحة وليست سببًا في الاختلافات المذمومة.

والخلاصة أن الله تعالى أنزل الكتب وأرسل الرسل؛ لتحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وترجعهم للاجتماع على الحق؛ ولكن الذين نزلت عليهم الكتب وجاءتهم الرسل بدلًا من أن يجعلوا هذه اليينات تحقق المقصود منها من الاجتماع وعدم الاختلاف؛ عكسوا الأمر وجعلوها مادةً للاختلاف والتنازع والتقاتل، ثم نفى الله أن يكون سبب اختلافهم هذا هو غموض الكتاب ويبيّن أن سبب اختلافهم هو البغي بغير حق فيما بينهم.

ترشيد الاختلاف:

الحياة تمثّل مزيجًا دائمًا من الخير والشر، والصواب والخطأ، والنجاح والفشل، كما قال تعالى: ﴿وَتَبْلُوكُمْ بِالنَّارِ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء: ٣٥]، وحيث إن طبيعة هذه الحياة قد اقتضت

(١) ينظر في تفسير هذه الآيات: تفسير الطبري؛ الكشف للزمخشري؛ تفسير القرطبي؛ تفسير البيضاوي؛ تفسير النسفي؛ البحر المحيط لأبي حيان؛ تفسير ابن كثير؛ تفسير المنار؛ التحرير والتنوير؛ في ظلال القرآن.

اختلاف قدرات الناس فيما يبذلونه من اجتهاد وسعي نحو الأهداف والمقاصد المنشودة؛ فإن ذلك يقتضي أيضًا اختلافهم في مستويات الإدراك والتصور.

وهذا الاختلاف والتعدد قد يكون مصدرًا للقوة وثراء المجتمع وقد يكون مصدرًا للضعف وتسلط الأعداء؛ وهنا نجد -مثلًا- «برنارد لويس»، وهو أحد المثقفين المتعصبين الذين ساهموا في صياغة نظرة الغرب للمسلمين، يقدّم أفكارًا للسياسة الأمريكية تهدف إلى تفتيت العالم الإسلامي، واللعب على تناقضات التكوين الاجتماعي، عبر تحويل عنصر التعددية من كونه مصدر قوة -كما عند الغرب- إلى مصدر ضعف وتقويض للعالم الإسلامي؛ مما يسهل الهيمنة الأمريكية وتعزيز وجودها في المنطقة^(١).

إن أهمية ترشيد الاختلاف تكمن في توظيف التعدد في مسار القوة والبناء لا الهدم والتقويض، بحيث يبقى المجتمع الإسلامي أمة واحدة رغم تعدده، وجسدًا واحدًا رغم اختلافه، ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون﴾ [الأنبياء: ٩٢]، «مثل المؤمنين في توادهم، وتراحمهم، وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»^(٢).

ووحدة المجتمع الإسلامي لا تعني إنشاء مجتمع مثالي أو

(١) ينظر: مقالة «هل تحقق نبوءة برنارد لويس بتفتيت العالم العربي والإسلامي».

(٢) صحيح مسلم برقم (٢٥٨٦).

إلغاء الاختلاف والتنوع، ولكن تعني استثمار موارد الاجتماع والاختلاف جميعاً؛ لتصب في هدف واحد، وتحويل التماثل إلى اجتماع وقوة، والاختلاف إلى تعارف وثراء وتنوع، قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣].

فإذا ما تحول الاختلاف من كونه سبباً للتعارف والتنوع والإصلاح إلى علة للتنازع والتناهد والفرقة والفساد؛ وجب اعتباره -حيثند- ظاهرة سلبية يجب الإسراع في معالجتها ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: ٩]، وحينما تستنفد كافة الوسائل السلمية لفض النزاع يأتي خيار القوة لفضه، مضبوطاً بالعدل والإنصاف؛ لإيقاف الطرف المعتدي وإرغامه على الرجوع إلى التفاوض والصلح ﴿فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاتَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩]^(١).

● ثانيًا: ضرورة الاجتماع:

الاجتماع مقصد أساسي من مقاصد الشريعة، وقد تكاثرت نصوص الكتاب والسنة في تقرير هذا المقصد؛ كقوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرٍ

(١) ينظر: فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام (٦٤-٧١).

مِنَ النَّارِ فَأَنْفَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿
 [آل عمران: ١٠٣]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ
 لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ
 مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً
 وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ
 فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِعْمًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا
 كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٩]، وغير ذلك من الآيات.

ومن السنة النبوية: قوله ﷺ: «إن الله يرضى لكم ثلاثاً،
 ويكره لكم ثلاثاً، فيرضى لكم: أن تعبدوه، ولا تشركوا به شيئاً،
 وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، ويكره لكم: قيل وقال،
 وكثرة السؤال، وإضاعة المال»^(١)، وقوله ﷺ: «عليكم بالجماعة
 وإياكم والفرقة؛ فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد، من
 أراد بحبوحه الجنة فليلزم الجماعة»^(٢)، وغير ذلك من الأحاديث.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «وهذا الأصل العظيم، وهو الاعتصام بحبل
 الله جميعاً وأن لا تفرق؛ هو من أعظم أصول الإسلام، ومما عظمت
 وصية الله تعالى به في كتابه، ومما عظم ذمُّه لمن تركه من أهل الكتاب
 وغيرهم، ومما عظمت به وصية النبي ﷺ في مواطن عامة وخاصة»^(٣).

(١) صحيح مسلم برقم (١٧١٥).

(٢) سنن الترمذي برقم (٢١٦٥)، وقال: حديث حسن صحيح غريب، وصححه الألباني
 في إرواء الغليل (٢١٥/٦).

(٣) مجموع الفتاوى (٣٥٩/٢٢).

من الاتفاق إلى الاجتماع:

مفهوم الاتفاق أضيق من مفهوم الاجتماع؛ فالاتفاق هو الإجماع، ومنه قولهم: أجمع القوم على الأمر، إذا اتفقوا عليه^(١). وهو في العرف الشرعي عبارة عن اتفاق العلماء على حكم من الأحكام الشرعية^(٢). وأما الاجتماع فيشمل الاتفاق على المسائل المجمع عليها، ويشمل الوفاق وبقاء الألفة والمودة وصلاح ذات البين في المسائل المختلف فيها، والبعد عن أسباب التنازع والتدابير والتقاتل.

وقد جسّد الشافعي رحمته الله هذا المعنى مع محاوريه في المسائل العلمية، حتى قال أحدهم: «ما رأيت أعدل من الشافعي، ناظرته يوماً في مسألة، ثم افترقنا، ولقيني، فأخذ بيدي، ثم قال: يا أبا موسى، ألا يستقيم أن نكون إخواناً وإن لم نتفق في مسألة^(٣)». فالشافعي - كما ترى - لم يساو بين الاتفاق والأخوة الإسلامية، بل جعل معنى الأخوة أعم من معنى الاتفاق.

إن فهم الاجتماع على أنه الاتفاق العلمي، لا يعدو أن يكون سبباً إضافياً للفرقة والتنازع؛ لأن من طبيعة البشر التمايز والاختلاف، ومن طبيعة الشريعة التنوع والثراء، ومن عائد هاتين

(١) ينظر: المصباح المنير (١/١٠٨) مادة: جَمَعَ.

(٢) ينظر: المستصفى (١/١٣٧)؛ الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١/١٩٥).

(٣) ينظر: تاريخ دمشق (٥١/٣٠٢)؛ سير أعلام النبلاء (١٠/١٦).

الطبيعتين فهو في حقيقة أمره يعاند سنة الله في الخلق وسنته في التشريع، ويضع العراقيل -من حيث لا يدري أو يدري- في طريق الاجتماع الشرعي المطلوب.

ولئن ربطنا بين الاتفاق والاجتماع، فقد حكمنا على وحدتنا الإسلامية بالزوال والفناء؛ إذ المطلوب وحدة القلوب بالصفاء والإخاء، أما وحدة العقول فضرب من المستحيل، «وربما يتباكى غيور على وحدة المسلمين واجتماع كلمتهم، وهو يريد أن يجتمعوا على قناعاته وآرائه واختياراته واجتهاداته، وهذا أمر متعذر؛ لأن الناس لم يجتمعوا على مَنْ هو خير منه، فأولى أن لا يجتمعوا عليه. إنما الشأن في القدرة على وجود منهجية تتقبل الخلاف، وتُبنى على أصول شرعية صحيحة، وليست على آراء أو اجتهادات خاصة لفرد أو طائفة من الناس»^(١).

وإن من صور الربط بين الاتفاق والاجتماع الخفية: المبالغة في طلب الاتفاق العلمي حتى تصل هذه المبالغة لحد المزاحمة للمساحات التي أبحاثها الشريعة من الاختلاف والسعة؛ فيورث ذلك ألواناً من النزاع والشقاق، وتضييقاً للاجتماع والائتلاف، وما أصدق ما قاله أمير المؤمنين معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه فيما يروى عنه: «ما رأيت سرفاً قط إلا وإلى جانبه حق مضيع»^(٢).

(١) كيف نختلف (١٦٢).

(٢) عيون الأخبار (١/٤٥٤).

المسار الإصلاحي والمسار التنظيمي:

الاختلاف - كما سبق تقريره - سنة قدرية وضرورة بشرية لا محيد عنها: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (١١٨) إِلَّا مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴿[هود: ١١٨، ١١٩]، وهذه السنة الكونية جاء في مقابلتها سنة شرعية: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣]، وغرضها: إصلاح تلك السنة الكونية وتنظيمها، لا إلغاؤها وحسم مادتها؛ إذ السنة الشرعية لا يمكن أن تعارض السنة الكونية معارضة كلية مطلقة.

والمتمامل في نصوص الكتاب والسنة يجد أن الشريعة الإسلامية قد اختطت مسارين؛ لمعالجة الاختلاف الواقع في بني آدم؛ الأول: المسار الإصلاحي الذي يدعو إلى التوحيد وأصول الإيمان، وبيان ما يسع فيه الاختلاف وما لا يسع، وهذا المسار يمكن التعبير عنه بما يضاد الكفر والبدعة. وهو الذي أسميناه في البحث بالاجتماع الديني، وسيأتي الكلام عليه مفصلاً - بإذن الله - في القسم الأول من هذه الدراسة.

والثاني: المسار التنظيمي الذي يدعو إلى لزوم الجماعة، وطاعة أولي الأمر، وينهى عن الفرقة والشذوذ، وهذا المسار يمكن التعبير عنه بما يضاد الفتنة والتنازع. وهو الذي أسميناه في البحث بالاجتماع الديني، وسيأتي الكلام عليه مفصلاً - بإذن

الله- في القسم الثاني من هذه الدراسة.

وأصل التقسيم إلى اجتماع ديني واجتماع دنيوي؛ قد أرشدت إليه نصوص الوحي، ودلت عليه نصوص العلماء، يقول ابن تيمية رحمته الله: «الاختلاف الذي أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم إما في الدين فقط، وإما في الدين والدنيا ثم قد يؤول إلى الدماء وقد يكون الاختلاف في الدنيا فقط»^(١)، ويقول في منهاج السنة^(٢) بعد ذكره للنصوص الواردة في ذم الاختلاف: «والمقصود هنا بيان ما ذكره الله في كتابه من ذم الاختلاف في الكتاب. وهذا الاختلاف القولي، وأما الاختلاف العملي وهو الاختلاف باليد والسيف والعصا والسوط فهو داخل في الاختلاف. والخوارج والروافض والمعتزلة ونحوهم يدخلون في النوعين. والملوك الذين يتقاتلون على محض الدنيا يدخلون في الثاني».

ويقول الشاطبي -تأكيدًا لصحة هذا التقسيم- في معرض شرحه لحديث الافتراق: «إن هذه الفرق إن كانت افتقرت بسبب موقع في العداوة والبغضاء، فإما أن يكون راجعًا إلى أمر هو معصية غير بدعة، ومثاله أن يقع بين أهل الإسلام افتراق بسبب دنيوي، كما يختلف مثلا أهل قرية مع قرية أخرى بسبب تعدد في مالٍ أو دم، حتى تقع بينهم العداوة فيصيروا حزينين، أو يختلفون

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (١/١٣٨).

(٢) (٥/٢٧٩-٢٨٥).

في تقديم وإلٍ أو غير ذلك فيفترقون، ومثل هذا محتمل . . . وأما أن يرجع إلى أمر هو بدعة، كما افترق الخوارج من الأمة بدعهم التي بنوا عليها في الفرقة . . . وهذا هو الذي تشير إليه الآيات المتقدمة والأحاديث، لمطابقتها لمعنى الحديث. وإما أن يراد المعنيان معًا. فأما الأول، فلا أعلم قائلًا به، وإن كان ممكنًا في نفسه، إذ لم أر أحدًا خص هذه بما إذا افترت الأمة بسبب أمر دنيوي لا بسبب بدعة، وليس ثم دليل يدل على التخصيص . . . وأما الثاني: وهو أن يراد المعنيان معًا، فذلك أيضًا ممكن، إذ الفرقة المنبه عليها قد تحصل بسبب أمر دنيوي لا مدخل فيها للبدع، وإنما هي معاص ومخالفات كسائر المعاصي، وإلى هذا المعنى يرشد قول الطبري في تفسير الجماعة . . . غير أن الأكثر في نقل أرباب الكلام وغيرهم أن الفرقة المذكورة إنما هي بسبب الابتداع في الشرع على الخصوص، وعلى ذلك حمل الحديث من تكلم عليه من العلماء، ولم يعدوا منها المفترقين بسبب المعاصي التي ليست بدعًا، وعلى ذلك يقع التفريع إن شاء الله^(١).

والشاطبي رحمته الله في هذا النص اكتفى ببيان وجهة قول من يقول بأن معنى الحديث شامل للافتراق الديني والدنيوي، وجرى على قول الأكثر بأن حديث الافتراق يختص بالمعنى الديني؛ من أجل أن يبني عليه التفرعات العقدية المتداولة بين العلماء في مجال البدعة وأحكامها.

(١) الاعتصام (٧٠١-٧٠٢).

وبكل حال: فإنه حتى لو قيل بأن حديث الافتراق يختص بالاجتماع الديني دون غيره، فإن النصوص الشرعية الواردة في ذم الاختلاف تناول الاختلاف الديني والديني على حدّ سواء، عند الشاطبي وعند غيره، ولا حاجة لإعادة كلام الشيخ تقي الدين السابق؛ فكلامه صريح في تقرير هذا المعنى، وقد بناه على استدلالات صريحة من الكتاب والسنة.

ومن المهم التنبيه -هنا- إلى أن التفريق بين الاجتماع الديني والاجتماع الديوي، لا يُراد به فصل الدين عن الدنيا -كما هو في المنظور العلماني-، وإنما المراد به تنظيم العلاقة بينهما، والموازنة بين النصوص التي جاءت بالاجتماع على التوحيد والإيمان ونبذ ما يضادهما، وبين النصوص التي جاءت بلزوم الجماعة والتعايش مع المخالفين ونبذ ما يدعو للفتنة والنزاع.

القسم الأول

الاجتماع الديني

تمهيد

هذا القسم من البحث ضروري لاستكمال فلسفة الاجتماع في الشريعة من جهة، وضروري لاستيعاب فكرة القسم الثاني من جهة أخرى، فلا غنى لمن يريد فهم الاجتماع الديني في سياقه الصحيح عن قراءة هذا القسم. لذا ننبّه إلى أن أفكار القسم الثاني «الاجتماع الديني» سوف تُصاغ باعتبار أن القارئ مدركٌ تمامًا لما سنقوله في هذا القسم «الاجتماع الديني».

● أولاً: الاجتماع الديني .. سؤال مفاهيمي:

المقصود بهذه الفقرة بيان معنى الاجتماع الديني ومجاله الوظيفي؛ بغية الوصول لمعنى كلي، يرسم لنا معالم هذا النوع من الاجتماع، ويضع إطاراً عاماً تنتظم فيه كافة التفاصيل والجزئيات المرتبطة به ..

ما الاجتماع الديني؟

الاجتماع الديني من حيث الإجمال هو اجتماع الناس على

لزوم الكتاب والسنة والاعتصام بهما، وتحريم الخروج عنهما، قال تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣]، وقال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا نَدَعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِئُ إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴿١٣﴾ وَمَا نَفَرْنَا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًّا بَيْنَهُمْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ﴾ [الشورى: ١٣، ١٤].

ومن حيث التفصيل نوعان: اجتماع على اتباع المحكمات واجتماع على اعتبار الخلاف السائغ، أما النوع الأول وهو الاجتماع على المحكمات فالمقصود به المسائل التي لا يسع فيها الاختلاف، والواجب اتباع قول واحد فيها، وهو الذي أحكمته ووضحته نصوص الكتاب والسنة. وأما النوع الثاني وهو الاجتماع على الخلاف السائغ؛ فالمقصود به الاجتماع على اعتبار القول لا الاجتماع على اختياره وترجيحه.

وقد نبه ابن تيمية رحمته الله على هذا المعنى في مواضع متفرقة من كتبه وفي سياقات متعددة؛ أكتفي منها بموضعين تغني عما سواهما؛ الأول: تقسيم الشرع إلى منزل ومؤول ومبدل، والثاني: قياس إجماعات العلماء واختلافاتهم المعتبرة على توحد الملة وتعدد الشرائع.

أما الموضوع الأول، فقد ميّز فيه ابن تيمية بين ثلاثة مستويات من الشريعة:

المستوى الأول: الشرع المنزّل.

المستوى الثاني: الشرع المؤوّل.

المستوى الثالث: الشرع المبدّل.

فالشرع المنزّل هو المحكم من الشريعة الذي لا مدخل للاجتihad فيه، وأشار إليه بقوله: «شرع منزل وهو: ما شرعه الله ورسوله»^(١)، وفي موضع آخر وصفه بـ(الكتاب والسنة)^(٢). وحُكّم هذا المستوى أنه «يجب اتباعه على كل واحد، ومن اعتقد أنه لا يجب اتباعه على بعض الناس فهو كافر»^(٣).

والشرع المؤوّل هو الظني من الشريعة الذي يسع فيه الاجتihad، وأشار إليه بقوله: «وشرع متأول وهو ما ساغ فيه الاجتihad»^(٤)، وفي موضع آخر وصفه بـ«آراء العلماء المجتهدين كمذهب مالك ونحوه»^(٥). وحُكّم هذا المستوى أنه «يسوغ اتباعه ولا يجب ولا يحرم، وليس لأحد أن يُلزم عموم الناس به ولا يمنع عموم الناس منه»^(٦).

(١) مجموع الفتاوى (١٩/٣٠٨-٣٠٩).

(٢) المرجع السابق (١١/٤٣٠-٤٣١).

(٣) المرجع السابق (١١/٤٣٠-٤٣١).

(٤) المرجع السابق (١٩/٣٠٨-٣٠٩).

(٥) المرجع السابق (١١/٢٦٣).

(٦) المرجع السابق (١١/٢٦٣).

والشرع المبدّل هو الخلاف غير المعتبر، وأشار إليه بقول: «ما كان من الكذب والفجور الذي يفعله المبطلون بظاهر من الشرع؛ أو البدع؛ أو الضلال الذي يضيفه الضالون إلى الشرع»^(١)، وفي موضع آخر وصفه بـ «إضافة أحد إلى الشريعة ما ليس منها»^(٢). وحُكّم هذا المستوى أنه لا يجوز اعتقاد نسبه للشريعة، فضلا عن إلزام الناس به^(٣).

وحاصل هذه المستويات الثلاثة: أن الشرع المنزل هو محكمات الشريعة التي يجب الاجتماع عليها قولًا وعملاً، وأن الشرع المؤوّل هو الخلاف السائغ بين العلماء الذي لا يخرج عن إطار الشريعة ويسوغ العمل به لاجتماع العلماء على اعتباره، وأن الشرع المبدّل هو الخلاف غير السائغ الذي يخرج عن إطار الشريعة ولا يجوز العمل به.

أما الموضع الثاني، فهو قياس المحكمات على الدين المشترك بين الأنبياء، وقياس الخلاف السائغ على تعدد شرائعهم، حيث يقول ﷺ: «الأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع هي بمنزلة الدين المشترك بين الأنبياء ليس لأحد خروج عنها، ومن دخل فيها كان من أهل الإسلام المحض وهم أهل السنة والجماعة. وما تنوعوا فيه من الأعمال والأقوال المشروعة فهو

(١) المرجع السابق (١٩/٣٠٨-٣٠٩).

(٢) المرجع السابق (١١/٢٦٥).

(٣) ينظر: حركة التصحيح الفقهي (٣١٨-٣٢٠)؛ النظرية السياسية عند ابن تيمية (١٥٢).

بمنزلة ما تنوعت فيه الأنبياء . . . فإنهم متفقون على أن الله أمر
كلاً منهم بالدين الجامع وأن نعبده بتلك الشريعة والمنهاج، كما أن
الأمة الإسلامية متفقة على أن الله أمر كل مسلم من شريعة القرآن
بما هو مأمور به؛ إما إيجاباً وإما استحباباً، وإن تنوعت الأفعال في
حق أصناف الأمة، فلم يختلف اعتقادهم ولا معبودهم ولا أخطأ
أحد منهم؛ بل كلهم متفقون على ذلك يصدق بعضهم بعضاً . . .
وأما ما يشبه ذلك من وجه دون وجه فهو ما تنازعوا فيه مما أقروا
عليه وساغ لهم العمل به من اجتهاد العلماء والمشايخ والأمراء
والمملوك . . . وقد اتفق الصحابة في مسائل تنازعوا فيها؛ على
إقرار كل فريق للفريق الآخر على العمل باجتهادهم . . . فهذا النوع
يشبه النوع الأول من وجه دون وجه؛ أما وجه المخالفة فلأن
الأنبياء ﷺ معصومون عن الإقرار على الخطأ، بخلاف الواحد من
العلماء والأمراء، فإنه ليس معصوماً من ذلك؛ ولهذا يسوغ بل
يجب أن نبين الحق الذي يجب اتباعه، وإن كان فيه بيان خطأ من
أخطأ من العلماء والأمراء، وأما الأنبياء فلا يبين أحدهما ما يظهر
به خطأ الآخر. وأما المشابهة فلأن كلاً مأمور باتباع ما بان له من
الحق بالدليل الشرعي، كأمر النبي ﷺ باتباع ما أوحى إليه، وليس
لأحدهما أن يوجب على الآخر طاعته، كما ليس ذلك لأحد النبيين
مع الآخر، وقد يظهر له من الدليل ما كان خافياً عليه، فيكون
انتقاله بالاجتهاد عن الاجتهاد، ويشبه النسخ في حق النبي، لكن
هذا رفع للاعتقاد وذاك رفع للحكم حقيقة . . . وهم مأمورون بأن

يقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه كما أمرت الرسل بذلك، ومأمورون بأن لا يفرقوا بين الأمة بل هي أمة واحدة كما أمرت الرسل بذلك وهؤلاء أكد؛ فإن هؤلاء تجمعهم الشريعة الواحدة والكتاب الواحد. وأما القدر الذي تنازعوا فيه فلا يقال: إن الله أمر كلاً منهم باطنًا وظاهرًا بالتمسك بما هو عليه كما أمر بذلك الأنبياء، وإن كان هذا قول طائفة من أهل الكلام، فإنما يقال: إن الله أمر كلاً منهم أن يطلب الحق بقدر وسعه وإمكانه، فإن أصابه وإلا فلا يكلف الله نفسًا إلا وسعها. فمن ذمهم ولا مهمم على ما لم يؤاخذهم الله عليه فقد اعتدى، ومن أراد أن يجعل أقوالهم وأفعالهم بمنزلة قول المعصوم وفعله وينتصر لها بغير هدى من الله فقد اعتدى واتبع هواه بغير هدى من الله، ومن فعل به ما أمر بحسب حاله من اجتهاد يقدر عليه أو تقليد إذا لم يقدر على الاجتهاد، وسلك في تقليده مسلك العدل؛ فهو مقتصد؛ إذ الأمر مشروط بالقدرة . . . فتدبر هذا فإنه أصل جامع نافع عظيم»^(١).

وحاصل كلام ابن تيمية رحمته الله: أن المحكمات بمنزلة الدين المشترك الذي لا يجوز مخالفته. وأن الخلاف السائغ بمنزلة تعدد شرائع الأنبياء من وجه دون وجه؛ أما وجه الموافقة فهو إقرار الخلاف السائغ واعتباره، وأن كلاً مأمور باتباع ما بان له من الحق بالدليل الشرعي، وليس لأحد أن يوجب على الآخر طاعته، كما

(١) مجموع الفتاوى (١٩/١٠٦-١٢٨).

ليس ذلك لأحد النبيين مع الآخر. وأما وجه المخالفة فهو في العصمة؛ فإن الأنبياء معصومون من الإقرار على الخطأ بخلاف العلماء.

وهكذا نجد ابن تيمية رحمته الله يضع إطارًا عامًا للاجتماع الديني يتسع للمحكّمات والخلافات السائغة، وهذه هي طريقة أهل العلم قديمًا وحديثًا، يقول السيّد محمد رشيد رضا رحمته الله: «ولما كان الاختلاف في الفهم والرأي من طباع البشر؛ خُصّ الاختلاف المذموم في الإسلام بما كان عن تفرّق أو سببًا في التفرّق، وجرى على ذلك السلف الصالح، فحظروا فتح باب الآراء في العقائد وأصول الدين، وحتّموا الاعتصام فيهما بالمأثور من غير تأويل، وخصّوا الاجتهاد بالأحكام العملية، ولا سيما المعاملات، وكان بعضهم يعذر كل من خالفه في المسائل الاجتهادية ولا يكلفه موافقته في فهمه»^(١).

وبهذا يتضح أن الإطار العام للاجتماع الديني هو إطار اعتباري لا إجماعي؛ وذلك أن دائرة الاعتبار أوسع من دائرة الإجماع، فكل المسائل والدلائل المجمع عليها هي بطبيعة الحال معتبرة شرعًا، وليس كل المسائل والدلائل المعتبرة شرعًا هي بالضرورة مجمع عليها.

(١) الوحدة الإسلامية (٢٠٤).

ما مجاله الوظيفي؟

يقوم الاجتماع الديني بمهمتين أساسيتين؛ إحداهما: حفظ الدين من التبديل والتحريف والزوال، والثانية: حفظ المجتمع من التنازع والتقاتل والشقاق.

أما حفظ الدين^(١) فهو من مقاصد الشريعة الكلية، بل هو لبّ المقاصد كلها وروحها، وما عداه متفرّع عنه محتاج إليه، احتياج الفرع إلى أصله. وقد شرع الله تعالى من الوسائل ما يتم به حفظ الدين، وعلى رأسها ضبط أحكامه وشرائعه وتمييز حدوده ومعالمه، وعن هذا الأصل تتفرع بقية الوسائل الأخرى في حفظه.

فمن وسائل حفظ الدين المتفرعة عن هذا الأصل: العمل به؛ فإن الدين ما شرعه الله إلا ليعمل به؛ فإن «أيّ مبدأ من المبادئ مهما سمت معانيه، وأقنعت حججه، وحسنت صياغة نصوصه؛ لا يكون له أثره الفعّال ما دام غير مطبق في واقع الحياة. وإنّ النصوص التي تضمنته لتُنسى ولو حُفظت، وإن معانيه لتضيع مهما فُهمت. ولكن المبدأ الذي تُحفظ ألفاظه فلا تُنسى وتثبت معانيه فلا تضيع وينزل احترامه في القلوب؛ هو المبدأ الذي يطبقه أهله عملاً في واقع الحياة، فيراهم الناس يتحركون به وتنقله عنهم الأجيال كما هو، لا يُحرّف ولا يُبدّل؛ لذلك كان حفظ الدين فرضاً على

(١) مقاصد الشريعة لليوبي (١٨٥-١٩٧).

المسلمين، لا في نصوصه وحسب وإنما في العمل أيضًا^(١).
ومن وسائل حفظ الدين أيضًا: الدعوة إليه، وهي وظيفة
الأنبياء والمرسلين ﷺ، ومن أجلها تحملوا المتاعب وصبروا على
الأذى، حتى أظهر الله أمرهم وأعلى شأنهم. ولا ريب أن في ترك
الدعوة إلى الله تهديدًا لوجود الدين، وطمسًا لمعالمه، وإظهارًا
للكفر وأهله. والآيات في الحث على الدعوة إلى الله تعالى كثيرة
جدًا؛ منها قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ
بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]،
وقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ
وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

ومن الوسائل أيضًا: الجهاد في سبيل الله، وقد شرعه الله
تعالى؛ حفظًا لهذا الدين، ودفاعًا عن أهله، ونشرًا لمبادئه وقيمه،
وإنقاذًا للمستضعفين من الظلم والاضطهاد، قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ
اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَدَمَّتْ صَوْمِعُ وَبِيعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ
فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾
[الحج: ٤٠]، وقال تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ
مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ
أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ [النساء: ٧٥].
وهذه الوسائل ترجع - كما أسلفنا - إلى ضبط أحكام الشريعة

(١) الإسلام وضرورات الحياة (٣١).

وتحديد معالمها؛ فإن الدين لا يمكن العمل به والدعوة إليه والجهاد من أجله والتحاكم إليه وردّ كل ما يخالفه ويناقضه، إلا عبر ضبط محكماته وبيان ما يجوز فيه الاختلاف منه وما لا يجوز. وأما المهمة الثانية، وهي حفظ المجتمع من التنازع والفرقة، فيشهد لها القرآن الكريم، قال الله تعالى: ﴿فَسُوا حَظًا مِمَّا دُكِرُوا بِهِ فَأَغْرَبْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [المائدة: ١٤]، قال أبو العالية رضي الله عنه: «إياكم وهذه الأهواء التي تلقي بين الناس العداوة والبغضاء»^(١)، وقال ابن تيمية رضي الله عنه: «فمتى ترك الناس بعض ما أمرهم الله به وقعت بينهم العداوة والبغضاء، وإذا تفرق القوم فسدوا وهلكوا، وإذا اجتمعوا صلحوا وملكوا؛ فإن الجماعة رحمة والفرقة عذاب»^(٢). وسيأتي مزيد تفصيل لذلك في القسم الثاني من البحث - بإذن الله تعالى -.

● ثانيًا: الاجتماع الديني .. المركز والمحور:

الحديث عن مركزية الاجتماع الديني واسع الأطراف متعدد الجوانب، ولكن سأحاول لملمة أطرافه وجمع شتاته عبر التركيز على قضيتين أساسيتين هما: العلة الغائية، والثبات وعدم التغير.

العلة الغائية:

الاجتماع الديني هو العلة الغائية من خلق الإنسان؛ فإن

(١) الشريعة للأجري (١/٣٠٠).

(٢) مجموع الفتاوى (٣/٤٢١).

الله ﷻ لم يخلق الناس عبثاً، ولكن خلقهم لعبادته والاجتماع على اتباع شرعه، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلْتِنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [١١٥] فتعالى اللهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ [المؤمنون: ١١٥، ١١٦]، وقال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣].

قال ابن تيمية رحمه الله: «أخبر ﷺ أنه شرع لنا ما وصى به نوحاً، والذي أوحاه إلى محمد ﷺ وما وصى به الثلاثة المذكورين، وهؤلاء هم أولو العزم المأخوذ عليهم الميثاق . . . فإن الذي شرع لنا هو الذي وصى به الرسل، وهو الأمر بإقامة الدين والنهي عن التفرق فيه . . . وهذا بخلاف التفرق عن اجتهاد ليس في علم، ولا قُصد به البغي، كتنازع العلماء السائغ. والبغي: إما تضييع للحق، وإما تعد للحد؛ فهو إما ترك واجب، وإما فعل محرم؛ فعلم أن موجب التفرق هو ذلك»^(١).

وقد أمر الله تعالى الناس بالتحاكم إلى شرعه عند الاختلاف والتنازع؛ لأن الشرع هو المركز الذي منه يصدر الناس وإليه يرجعون، قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي

(١) مجموع الفتاوى (١٢/١-١٥).

الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن نَّزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿ [النساء: ٥٩] ، فإذا «كان الله
تعالى قد أمرنا بطاعة الله وطاعة رسوله وأولي الأمر منا، وأمرنا
عند التنازع في شيء أن نرده إلى الله وإلى الرسول . . . فهذه
النصوص وما كان في معناها توجب علينا الاجتماع في الدين»^(١) .

ومن أجل أن الاجتماع الديني هو المركز والمحور؛ فقد
تكاثرت النصوص الشرعية في ذم الاختلاف فيه، قال تعالى: ﴿كَانَ
النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ
بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ
مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ لِمَا اخْتَلَفُوا
فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿ [البقرة: ٢١٣] ،
وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا
أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿ [الأنعام: ١٥٩] ، وقال تعالى:
﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ
كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرٍ
مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿
[آل عمران: ١٠٣] ، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا
مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿ [آل عمران: ١٠٥] ،
وقال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ

(١) مجموع الفتاوى (١٩/١١٦-١١٧).

عَلَيْهَا لَا بُدَّ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الذِّبْتُ الْقَيْمُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّكَاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٥﴾ ﴿٣٦﴾ مُمَيِّنَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٣٧﴾ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٣٨﴾ [الروم: ٣٠-٣٢]، إلى غير ذلك من الآيات . .

الثبات وعدم التغيير:

الاجتماع الديني من حيث المفهوم ثابت لا يتغير، ويقتبس ثباته وديمومته من ثبات الكتاب والسنة، فكما أن الكتاب والسنة لا يتغيران فإن الاجتماع عليهما لا يتغير كذلك؛ وذلك أن الشريعة الإسلامية عامة لجميع البشر في كل زمان ومكان، قال تعالى: ﴿قُلْ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨].

ولا يدخل التغيير في الاجتماع الديني بفرعيه: (اتباع المحكم واعتبار السافع)، إلا على سبيل الاستثناء والضرورة، وهذا يختص بجانب التطبيق لا الفهم. والتفريق بين فهم النص وتطبيقه وتقرير المسافة بينهما من القواعد المهمة في الموازنة بين ثوابت الشريعة ومتغيراتها^(١).

ولأن الاجتماع الديني من الثوابت -كما سبق تقريره-؛ فإن أهل الحق يجتمعون في اعتقادهم وإن تفرقت بهم الأجساد

(١) ينظر في تفصيل ذلك: الإسلام الممكن دراسة تأصيلية في فقه المسافة بين فهم النص وتطبيقه.

وتباعدت بهم البلدان، قال أبو المظفر السمعاني رحمته الله: «ومما يدل على أن أهل الحديث هم على الحق، أنك لو طالعت جميع كتبهم المصنفة من أولهم إلى آخرهم، قديمهم وحديثهم مع اختلاف بلدانهم وزمانهم، وتباعد ما بينهم في الديار، وسكون كل واحد منهم قطرا من الأقطار، وجدتهم في بيان الاعتقاد على وتيرة واحدة، ونمط واحد يجرون فيه على طريقة لا يحدون عنها، ولا يميلون فيها، قولهم في ذلك واحد ونقلهم واحد، لا ترى بينهم اختلافًا، ولا تفرقا في شيء ما وإن قل، بل لو جمعت جميع ما جرى على ألسنتهم، ونقلوه عن سلفهم، وجدته كأنه جاء من قلب واحد، وجرى على لسان واحد، وهل على الحق دليل أبين من هذا؟»^(١).

(١) نقله الأصبهاني في كتابه: الحجة في بيان المحجة (٢/٢٣٩).

الفصل الأول

المحكّمات

المبحث الأول

المفهوم

الإحكام في اللغة بمعنى الإتقان والثبوت، وهو ضد الفساد والاضطراب. والإحكام أيضا بمعنى المنع، ومنه سمي الحاكم حاكما لمنعه من الظلم^(١).

واختلفت عبارات الأصوليين في تعريفه، فقال الجصاص: «المحكم ما لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا»^(٢)، وقال أبو يعلى: «المحكم ما كان أصلا بنفسه، مستغنيا عن غيره، لا يحتاج إلى بيان لا من لفظ قرينه ولا غيره»^(٣)، وقال أيضًا: «أما المحكم فقد يعبر به عما لم ينسخ، فيقال: هذا محكم وهذا منسوخ»^(٤)، وقال

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة (٩١/٢)؛ لسان العرب (١٤٣/١٢)؛ القاموس المحيط (١٠٩٥) مادة: حَكَمَ.

(٢) الفصول في الأصول (٣٧٣/١).

(٣) العدة في أصول الفقه (٦٨٨/٢).

(٤) العدة في أصول الفقه (٦٨٥/٢)، وانظر: المسودة في أصول الفقه (٥٧٣).

الجويني: «والمختار عندنا أن المحكم كل ما علم معناه وأدرك فحواه، والمتشابه هو المجمل»^(١)، وقال الشاطبي: «المحكم هو واضح المعنى الذي لا إشكال فيه ولا اشتباه، وهو الأم والأصل المرجوع إليه»^(٢).

قال ابن تيمية: «وجماع ذلك أن الإحكام تارة يكون في التنزيل، فيكون في مقابله ما يلقيه الشيطان، فالمحكم المنزل من عند الله، أحكمه الله أي فصله من الاشتباه بغيره، وفصل منه ما ليس منه، فإن الإحكام هو الفصل والتميز والفرق والتحديد الذي به يتحقق الشيء ويحصل إتقانه؛ ولهذا دخل فيه معنى المنع، كما دخل في الحد، فالمنع جزء معناه لا جميع معناه. وتارة يكون الإحكام في إبقاء التنزيل عند من قابله بالنسخ الذي هو رفع ما شرع وهو اصطلاحى، أو يقال: -وهو أشبه بقول السلف- كانوا يسمون كل رفع نسخا، سواء كان رفع حكم أو رفع دلالة ظاهرة. وإلقاء الشيطان في أمنيته قد يكون في نفس لفظ المبلغ، وقد يكون في سمع المبلغ، وقد يكون في فهمه، كما قال: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ [الرعد: ١٧] الآية. ومعلوم أن من سمع النص الذي قد رفع حكمه أو دلالة له، فإنه يلقي الشيطان في تلك التلاوة اتباع ذلك المنسوخ، فيحكم الله آياته بالناسخ الذي به يحصل رفع الحكم وبيان المراد. وعلى هذا التقدير فيصح أن يقال: المتشابه

(١) البرهان في أصول الفقه (١/١٥٥).

(٢) الموافقات (٥/١٤٥).

المنسوخ بهذا الاعتبار والله أعلم. وتارة يكون الإحكام في التأويل، والمعنى وهو تمييز الحقيقة المقصودة من غيرها حتى لا تشبه غيرها. وفي مقابلة المحكمات الآيات المتشابهات التي تشبه هذا وتشبه هذا، فتكون محتملة للمعنيين. قال أحمد بن حنبل: المحكم الذي ليس فيه اختلاف، والمتشابه الذي يكون في موضع كذا وفي موضع كذا. ولم يقل في المتشابه لا يعلم تفسيره ومعناه إلا الله، وإنما قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، وهذا هو فصل الخطاب بين المتنازعين في هذا الموضع، فإن الله أخبر أنه لا يعلم تأويله إلا هو^(١).

والخلاصة أن معنى الإحكام: ما ثبت أنه من الوحي، ولم يُنسخ، وليس في معناه اختلاف. ومن ثمَّ فيخرج من مفهوم المحكمات ثلاثة أشياء: ما لم يثبت سنده، وما ثبت سنده لكنه منسوخ، وظني الدلالة.

(١) مجموع الفتاوى (١٣/٢٧٤).

المبحث الثاني

المعيارية

قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿[آل عمران: ٧]، وفي الحديث الصحيح عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تلا هذه الآية، ثم قال: «إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه، فأولئك الذين سمي الله فاحذروهم»^(١). فأفاد ذلك أن اتباع المحكمات، واتخاذها الأصل والقاعدة في التفكير والسلوك؛ من شأن الراسخين في العلم. وأن اتباع المتشابهات من دون التفات إلى المحكمات من شأن الذين في قلوبهم زيغ وهوى، فيجب الحذر منهم.

وعن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) صحيح البخاري برقم (٤٥٤٧)؛ صحيح مسلم برقم (٢٦٦٥).

يقول: «إن الحلال بين، وإن الحرام بين، وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه، وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى، يوشك أن يرتع فيه، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا وإن حمى الله محارمه»^(١). وهذا الحديث في معنى الآية السابقة.

فإذن: المحكمات أصول كلية يُحتكم إليها^(٢)، حيث وصفها الله تعالى بأنها أم الكتاب أي أصل الكتاب، كما يقول الراغب الأصفهاني^(٣)، وفي ذلك يقول الشاطبي: «التشابه لا يقع في القواعد الكلية، وإنما يقع في الفروع الجزئية. والدليل على ذلك من وجهين؛ أحدهما: الاستقراء أن الأمر كذلك، والثاني: أن الأصول لو دخلها التشابه؛ لكان أكثر الشريعة من المتشابه، وهذا باطل.

وبيان ذلك أن الفرع مبني على أصله، يصح بصحته، ويفسد بفساده، ويتضح باتضاحه، ويخفى بخفائه. وبالجمل، فكل وصف في الأصل مثبت في الفرع؛ إذ كل فرع فيه ما في الأصل، وذلك يقتضي أن الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة. ومعلوم أن الأصول منوط بعضها ببعض في التفريع عليها، فلو وقع في أصل من الأصول اشتباه؛ لزم سريانه في سائرهما، فلا يكون

(١) صحيح البخاري برقم (٥٢)؛ صحيح مسلم برقم (١٥٩٩).

(٢) ينظر: المحكمات، عابد السفياي (٦٦)؛ المحكمات، الشريف حاتم العوني (٢٢).

(٣) ينظر: المفردات في غريب القرآن (٨٥).

المحكم أم الكتاب، لكنه كذلك، فدل على أن المتشابه لا يكون في شيء من أمهات الكتاب.

فإن قيل: فقد وقع في الأصول أيضًا، فإن أكثر الزائغين عن الحق إنما زاغوا في الأصول لا في الفروع، ولو كان زيغهم في الفروع؛ لكان الأمر أسهل عليهم.

فالجواب أن المراد بالأصول القواعد الكلية، كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه، أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية. وعند ذلك لا نسلم أن التشابه وقع فيها ألبتة، وإنما وقع في فروعها، فالآيات الموهمة للتشبيه والأحاديث التي جاءت مثلها؛ فروع عن أصل التّنزيه الذي هو قاعدة من قواعد العلم الإلهي. كما أن فواتح السور وتشابهاها واقع ذلك في بعض فروع من علوم القرآن، بل الأمر كذلك أيضًا في التشابه الراجع إلى المناط، فإن الإشكال الحاصل في الذكية المختلطة بالميتة من بعض فروع أصل التحليل والتحريم في المناطات البيئية، وهي الأكثر.

فإذا اعتبر هذا المعنى لم يوجد التشابه في قاعدة كلية ولا في أصل عام، اللهم إلا أن يؤخذ التشابه على أنه الإضافي، فعند ذلك لا فرق بين الأصول والفروع في ذلك، ومن تلك الجهة حصل في العقائد الزيغ والضلال، وليس هو المقصود ههنا، ولا هو مقصود صريح باللفظ، وإن كان مقصودًا بالمعنى^(١).

(١) الموافقات (٣/٣٢٢-٣٢٧).

وما دامت المحكمات أصولاً كليةً، فهي أصول عاصمة للفكر من الانحراف، فالخلل في التعامل مع المحكمات يؤدي إلى فساد في الفكر وإلى مخالفة فطرة العقل، وهذا بخلاف التعامل مع المشتبهات فإن الخطأ في فهمها يؤدي إلى فساد جزئي ولا يصل إلى درجة الفساد الكلي^(١).

وليس الغرض من الأمر باتباع المحكم والنهي عن اتباع المتشابه الوارد في النصوص الشرعية؛ إقفال باب النظر في المتشابهات والصدّ عن تلمّس معانيها، وإنما الغرض التنبيه إلى أن المحكمات هي المعيار الذي ترجع إليه المتشابهات. بحيث يتمايز طريق الراسخين في العلم الذين يردّون المتشابهات إلى المحكمات، عن طريق أهل الزيغ والهوى الذين اتخذوا من المتشابهات سبيلاً لهدم المحكمات.

قال ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى: ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٧]: «فيحملون المحكم على المتشابه، والمتشابه على المحكم، ويلبسون، فلبس الله عليهم»^(٢).

وقد أشار ابن تيمية إلى هذا المعنى فقال: «وهؤلاء الذين عابهم الله في كتابه؛ لأنهم جمعوا شيئين: سوء القصد والجهل، فهم لا يفهمون معناه ويريدون أن يضربوا كتاب الله ببعضه ببعض؛

(١) ينظر: المحكمات للشريف حاتم العوني (٢٤-٢٥).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (٢٠٤/٥).

ليوقعوا بذلك الشبهة والشك . . . فهذا فعل من يعارض النصوص بعضها ببعض؛ ليوقع الفتنة وهي الشك والريب في القلوب، فكل من اتبع المتشابه على هذا الوجه فهو مذموم»^(١)، وقال أيضًا: «فإذا جاءت نصوص بينة محكمة بأمر، و جاء نص آخر يظن أن ظاهره يخالف ذلك، يقال في هذا إنه يرد المتشابه إلى المحكم»^(٢).

ويستشهد ابن تيمية على أن النظر في المتشابهات ليس منهياً عنه بإطلاق بحديث النعمان بن بشير رضي الله عنه السابق: «إن الحلال بين، وإن الحرام بين، وبينهما مشتهات لا يعلمهن كثير من الناس»، حيث يقول: «فدل ذلك على أن من الناس من يعرفها، فليست مشتهة على جميع الناس بل على بعضهم، بخلاف ما لا يعلم تأويله إلا الله، فإن الناس كلهم مشتركون في عدم العلم بتأويله . . . فهذا المشتبه على بعض الناس يمكن الآخرين أن يعرفوا الحق فيه، ويبينوا الفرق بين المشتهين، وهذا هو الذي أراده من جعل الراسخين يعلمون التأويل، فإنه جعل المشتهات في القرآن من هذا الباب الذي يشتبه على بعض الناس دون بعض، ويكون بينهما من الفروق المانعة للتشابه ما يعرفه بعض الناس، وهذا المعنى صحيح في نفسه، لا ينكر، ولا ريب أن الراسخين في العلم يعلمون ما اشتبه على غيرهم»^(٣).

(١) مجموع الفتاوى (١٦/٤١٥-٤١٧).

(٢) المرجع السابق (١٧/٣٠٧).

(٣) المرجع السابق (١٧/٣٨٥).

وإذا كان الأمر كذلك فإن الواجب «على المسلم الاعتصام بالكتاب والسنة، وأن يجتهد في أن يعرف ما أخبر به الرسول وأمر به علمًا يقينيًا، وحيثُ فلا يدع المحكم المعلوم للمشبه المجهول»^(١). ولا شك أن كثيرًا من الخلاف الحاصل بين الأمة في مسائل الشرع يرجع كثيرٌ منه إلى المتشابه من الألفاظ والكلام، وعدم رد المتشابه للمحكم، وإهمال دلائل الألفاظ وكيفية التعامل مع المتشابه منها.

(١) المرجع السابق، (٢٥٨/١٣).

الفصل الثاني

الخلافا السائغ وغير السائغ

تمهيد

سوف نتناول في هذا الفصل موضوع «الخلاف السائغ وغير السائغ» من جانبين؛ الأول: الضوابط التي تميّز الخلاف السائغ عن غيره، والثاني: الموقف من الخلاف. ولكن قبل ذلك نود الوقوف - بشيء من الإيجاز - على معنى الخلاف السائغ وغير السائغ، وأصل هذا التقسيم.

قال ابن فارس: «السين والواو والغين أصل يدلّ على سهولة الشيء واستمراره في الحلق خاصة . . . يقال: ساغ الشراب في الحلق سوغًا»^(١)، وقال ابن منظور: «ساغ له ما فعل؛ أي جاز له ذلك، وأنا سوغته له؛ أي جوزته»^(٢). فيظهر مما سبق أن كلمة «سائغ» في اللغة تدل على السهولة والجواز.

أما في اصطلاح الفقهاء؛ فالخلاف السائغ هو الخلاف

(١) مقاييس اللغة (١١٦/٣) مادة: سَوَّغَ.

(٢) لسان العرب (٤٣٦/٨) مادة: سَوَّغَ.

المعتبر شرعاً الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد، وحكمه الجواز^(١). والخلاف غير السائغ عكسه، وحكمه التحريم.

قال الإمام الشافعي في محاوره جرت بينه وبين أحد أهل العلم حول أنواع الاختلاف: «قال: فإني أجد أهل العلم قديماً وحديثاً مختلفين في بعض أمورهم، فهل يسعهم ذلك؟ قال: فقلت له: الاختلاف من وجهين: أحدهما: محرم، ولا أقول ذلك في الآخر. قال: فما الاختلاف المحرم؟ قلت: كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً بيننا؛ لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه. وما كان من ذلك يحتمل التأويل، ويدرك قياساً، فذهب المتأول أو القاييس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس، وإن خالفه فيه غيره؛ لم أقل أنه يضيق عليه ضيق الخلاف في المنصوص».

قال: فهل في هذا حجة تبين فرقك بين الاختلافين؟ قلت: قال الله في ذم التفرق: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ [البينة: ٤]، وقال جل ثناؤه: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ [آل عمران: ١٠٥]، فذم الاختلاف فيما جاءتهم به البينات. فأما ما كلفوا فيه الاجتهاد، فقد مثلته

(١) قولنا: الجواز؛ أي عكس التحريم، بمعنى أنه غير محرم، وإلا فإن الاجتهاد فرض كفاية على الأمة؛ لأن الشريعة واجبة التطبيق في كل زمان ومكان، ولكل زمان حوادثه التي تحتاج إلى اجتهاد شرعي، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

لك بالقبلة والشهادة وغيرها»^(١).

وقال الشاطبي في تعريف الخلاف السائغ وغير السائغ:
«الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان:

أحدهما: الاجتهاد المعتبر شرعاً، وهو الصادر عن أهله
الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد، وهذا هو الذي تقدم
الكلام فيه.

والثاني: غير المعتبر وهو الصادر عن من ليس بعارف بما يفتقر
الاجتهاد إليه؛ لأن حقيقته أنه رأي بمجرد التشهي والأغراض،
وخبط في عماية، واتباع للهوى، فكل رأي صدر على هذا الوجه
فلا مزية في عدم اعتباره؛ لأنه ضد الحق الذي أنزل الله كما قال
تعالى: ﴿وَأَن أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ يَمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٩]،
وقال تعالى: ﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ
وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [سورة ص: ٢٦]»^(٢).

(١) الرسالة (٥٦٠).

(٢) الموافقات (١٣١/٥).

المبحث الأول

ضوابط الخلاف السائغ

بعد أن عرفنا أن الخلاف نوعان: سائغ وغير سائغ، وأن الخلاف السائغ هو الخلاف المعتبر في الشريعة وما سواه باطل، فيحسن بنا الآن معرفة القواعد والضوابط التي تفرز الخلاف السائغ عن غيره.

وعبر استقراء الضوابط التي وضعها أهل العلم للخلاف السائغ؛ يمكن القول بأنها ترجع إلى ضابطين أساسيين، وما عداهما متفرّع عنهما؛ هذان الضابطان هما:

أولاً: النص.

ثانياً: الإجماع.

وسوف نتناول كل واحد منهما بشيء من التفصيل في السطور القادمة - بإذن الله -.

• أولاً: النص:

النص في اللغة بمعنى الظهور والارتفاع^(١). وله إطلاقان مشهوران عند أهل العلم؛ الأول: ألفاظ الكتاب والسنة سواء كانت دلالتها قطعية أم ظنية، والثاني: ما كانت دلالته قطعية لا تحتمل النقيض، قال ابن تيمية: «ولفظ النص: يراد به تارة ألفاظ الكتاب والسنة، سواء كان اللفظ دلالته قطعية أو ظاهرة، وهذا هو المراد من قول من قال: النصوص تتناول أحكام أفعال المكلفين. ويراد بالنص ما دلالته قطعية لا تحتمل النقيض، كقوله: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]»^(٢). والمراد هنا الإطلاق الثاني، وهو ألفاظ الكتاب والسنة التي دلالتها لا تحتمل النقيض.

وإذا أردنا أن نتحدث عن النص بهذا المفهوم؛ فإنه لا مناص من تسليط الضوء على الأدوات المنهجية التي تفرز بين ما يصلح من النصوص ضابطاً للخلاف وما لا يصلح. وهذه الأدوات المنهجية هي ما يسميها العلماء بـ: الثبوت والدلالة.

الثبوت بين القطعية والظن:

من نافلة القول التنبيه إلى أن القرآن الكريم كله قطعي الثبوت، ومن ثم فإن الكلام في هذه الفقرة مختص بالأحاديث

(١) ينظر: المحكم والمحيط الأعظم (٢٧١/٨)؛ أساس البلاغة (٢٧٥/٢)؛ مختار

الصالح (٣١٢) مادة: نَصَّصَ.

(٢) مجموع الفتاوى (٢٨٨/١٩).

النبوية الشريفة، والتي تنقسم من حيث الثبوت إلى قطعي وظني، فأما القطعي فهو في أعلى درجات الثبوت، وأما الظني فمنه الثابت وغير الثابت . . فهل لهذا التقسيم أثر في التمييز بين الخلاف السائغ وغير السائغ؟.

الأصل أن الاجتهاد مأذون به في الظنيات وممنوع في القطعيات، وبناء على ذلك فيمكن لقائل أن يقول: النص الذي يمنع الخلاف السائغ هو قطعي الثبوت دون ظنيّه. غير أن هذا الاستنتاج ينتقض بأصل آخر، وهو إجماع الصحابة على حجية خبر الآحاد^(١)، بل نقل الخطيب البغدادي إجماع التابعين ومن بعدهم من الفقهاء على ذلك، حيث يقول: «وعلى العمل بخبر الواحد كان كافة التابعين ومن بعدهم من الفقهاء الخالفين، في سائر أمصار المسلمين إلى وقتنا هذا، ولم يبلغنا عن أحد منهم إنكار لذلك ولا اعتراض عليه، فثبت أن من دين جميعهم وجوبه؛ إذ لو كان فيهم من كان لا يرى العمل به لنقل إلينا الخبر عنه بمذهبه فيه»^(٢).

والإمام الشافعي من أوائل من تحدث عن هذا الأصل المهم في مواضع متعددة من كتبه؛ فمن ذلك قوله في كتابه الرسالة^(٣): «العلم من وجوه: منه إحاطة في الظاهر والباطن، ومنه حق في

(١) ينظر: روضة الناظر (١/٣١٣)؛ خبر الواحد وحجته (٢٢١)، والمراد أن خبر الآحاد ظني الثبوت من حيث الأصل، ومع ذلك أجمع الصحابة على حجّيته.

(٢) الكفاية في علم الرواية (٣١).

(٣) (٤٧٦).

الظاهر. فالإحاطة منه ما كان نصَّ حكم لله أو سنة لرسول الله نقلها العامة عن العامة. فهذان السيلان اللذان يُشهد بهما فيما أُحل أنه حلال، وفيما حُرِّم أنه حرام. وهذا الذي لا يَسَع أحدًا عندنا جَهْلُهُ ولا الشكُّ فيه. وعلمُ الخاصة سنةً من خبر الخاصة يعرفها العلماء، ولم يُكَلِّفها غيرهم، وهي موجودة فيهم أو في بعضهم، بصدق الخاص المخبر عن رسول الله بها. وهذا اللازم لأهل العلم أن يصيروا إليه، وهو الحق في الظاهر، كما نقتل بشاهدين. وذلك حق في الظاهر، وقد يمكن في الشاهدين الغلطُ».

وقال الإمام الغزالي في باب ما ينقض به قضاء القاضي: «الأول: أن يخالف نص الكتاب أو سنة متواترة أو إجماعًا، وهذا ظاهر. الثاني: أن يخالف قياسه واجتهاده خبر الواحد الصحيح الصريح الذي لا يحتمل إلا تأويلًا بعيدًا ينبو الفهم عن قبوله...»^(١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والصواب الذي عليه الأئمة: أن مسائل الاجتهاد ما لم يكن فيها دليل يجب العمل به وجوبًا ظاهرًا، مثل حديث صحيح لا معارض من جنسه فيسوغ له -إذا عدم ذلك فيها- الاجتهاد؛ لتعارض الأدلة المتقاربة، أو لخفاء الأدلة فيها»^(٢).

وحيث إن الإجماع قد ثبت على حجية خبر الأحاد ووجوب

(١) الوسيط في المذهب (٧/٣٠٤-٣٠٥).

(٢) إقامة الدليل على إبطال التحليل (١٨١-١٨٢).

العمل به؛ فإنه من هذا الوجه قد خرج من دائرة الظن إلى دائرة القطع. وحينئذ فلا مسأغ للاجتهاد في ترك العمل به؛ لأنه - والحالة هذه - بات من الاجتهاد في القطعيات لا الظنيات، وهذا ممنوع. والخلاصة أن النص الذي لا تجوز مخالفته هو النص الثابت، سواء كان قطعيّ الثبوت أم لا. فمن خالف النص الثابت عن رسول الله ﷺ؛ فخلافه غير معتدّ به، «ولا يُستثنى من هذا الشرط شيء، إلا إذا كان خلاف المخالف مَبْنِيًّا على نزاعه في ثبوت الدليل، فعندها يكون الاختلاف سائغًا بثلاثة شروط، لا يكون خلافه في ثبوت الدليل سائغًا إلا بها:

الأول: أن يكون المخالف في الثبوت عالمًا من علماء الحديث، متخصصًا في علم نقد السنة؛ لأن هذا شرط الخوض في العلوم كلها، وخاصة في دقائق العلوم وعويص مسائلها، كنقد السنة وتمييز الصحيح من السقيم.

الثاني: أن يكون الدليل مما يجوز الاختلاف في ثبوته أصلًا، كالسنة غير قطعية الثبوت. أما آيات القرآن الكريم وأحاديث السنة المجتمع عليها من نقل العامة عن العامة؛ فلا يجوز الخلاف في ثبوتها؛ لأنها قطعية الثبوت.

الثالث: أن يكون خلافه في الثبوت مَبْنِيًّا على منهج أئمة السنة في النقد والتمييز، دون منهج من لا علم له بالسنة من غير أهل الاختصاص بالسنة وعلومها^(١).

(١) اختلاف المفتين (٩٥-٩٦).

وإنما كان «هذا الشرط لسببين؛ أولاً: لأن منهج أئمة السنة في نقدها هو المنهج العلمي الوحيد للنقد والتمييز، فلا وجود لمنهج نقدي سوى منهج المحدثين، ولا هناك منهج مقترح بديل عنه أصلاً؛ حتى يمكن أن نتخيّر أو نوازن بين مناهج النقد، إلا إن ارتضينا منهجاً هو الجهل والهوى. ثانياً: أن منهج المحدثين النقدي هو المنهج الذي أجمعت الأمة على صحته، بمثل إجماعها على أن أصحّ كتابين بعد كتاب الله تعالى هما كتابا البخاري ومسلم، وعلى هذا الإجماع: فقهاء الأمة ومحدّثوها، أثرؤها ومتكلموها، جميعهم على ذلك. مما يعني إجماع هؤلاء -وهو علماء الأمة قاطبة- على أن منهج الشيخين هو أصحّ منهج لنقد السنة وتمييز الثابت من غير الثابت منها. ومنهجها هو منهج المحدثين المعلوم المدوّن في مصنفات علمهم، بالإجماع على ذلك أيضاً»^(١).

الدلالة بين الظهور والخفاء:

لا خلاف بين أهل العلم في أن النص الذي لا تجوز مخالفته هو قطعي الدلالة، ولكن الإشكال يقع في تحديد معنى القطعية؛ هل هي القطعية الخفية التي تخضع لمدى علمية الناظر وبحثه واستقصائه، أم هي القطعية الظاهرة التي يتساوى فيها غالب الناظرين في النصوص؟.

(١) المرجع السابق (٩٥-٩٦).

وهنا نجد ابن تيمية واضحًا في تقرير صحة الاجتهاد في النصوص القطعية الخفية دون القطعية الظاهرة؛ حيث نقل تقسيم أبي المعالي الجويني المسائل إلى قسمين: قطعية ومجتهد فيها، ثم قال: «تضمن هذا أن ما يعلم بالاجتهاد لا يكون قطعياً قط، وليس الأمر كذلك، فرب دليل خفي قطعي»^(١).

وابن تيمية تارة يعبر عن القطعية الظاهرة بـ(النص الذي لا يحتمل النقيض)، كقوله عن آيات الصفات: «والصواب في كثير من آيات الصفات وأحاديثها؛ القطع بالطريقة الثابتة، كالأيات والأحاديث الدالة على أن الله ﷻ فوق عرشه. ويعلم طريقة الصواب في هذا وأمثاله بدلالة الكتاب والسنة والإجماع على ذلك، دلالة لا تحتمل النقيض، وفي بعضها قد يغلب على الظن ذلك مع احتمال النقيض، وتردد المؤمن في ذلك هو بحسب ما يؤتاه من العلم والإيمان، ومن لم يجعل الله له نورًا فما له من نور»^(٢).

وتارة يعبر عنها بـ(الوجوب الظاهر)، كقوله: «والصواب الذي عليه الأئمة: أن مسائل الاجتهاد ما لم يكن فيها دليل يجب العمل به وجوبًا ظاهرًا، مثل حديث صحيح لا معارض من جنسه فيسوغ له -إذا عدم ذلك فيها- الاجتهاد؛ لتعارض الأدلة

(١) المسودة في أصول الفقه (٤٩٦).

(٢) مجموع الفتاوى (١١٧/٥).

المتقاربة، أو لخباء الأدلة فيها»^(١).

والحاصل أن القطعية الخفية التي يتوصل لها الناظر في النصوص الشرعية بعد جهد وطول بحث؛ لا تجعل المسألة خارج محل الاجتهاد، وإنما التي تجعل المسألة خارج محل الاجتهاد هي القطعية الظاهرة التي يتساوى فيها غالب النُّظَار^(٢).

القياس الجلي:

من أنواع الدلالات النصية «القطعية الظاهرة» ما يسميه أهل العلم بـ«القياس الجلي»، ويسميه الشافعي بـ«القياس في معنى الأصل»؛ وهو ما قُطِع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع، كقياس الأمة على العبد في حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من أعتق شركاً له في عبد، فكان له مال يبلغ ثمن العبد؛ فوَم العبد عليه قيمة عدل، فأعطى شركاءه حصصهم، وعتق عليه العبد، وإلا فقد عتق منه ما عتق»^(٣).

فالقياس الجلي بهذا المعنى لا تجوز مخالفته ويُنقض به حكم القاضي إذا قضى بخلافه، ومن هذا الباب ذهب بعض أهل العلم إلى عدم الاعتداد بخلاف الظاهرية؛ لوجود أصل غير معتبر عندهم وهو ردّ القياس الجلي. وذهب بعض أهل العلم إلى الاعتداد

(١) إقامة الدليل على إبطال التحليل (١٨١-١٨٢).

(٢) ينظر: اختلاف المفتين (٨٦-٨٨).

(٣) صحيح البخاري برقم (٢٥٢٢)؛ صحيح مسلم برقم (١٥٠١).

بخلافهم مطلقاً؛ لإنكارهم نسبة هذا القول إلى الظاهرية، أو لأنهم لم يروا في خطتهم هذا ما يسوّغ عدم الاعتداد المطلق بهم. وفصل بعض أهل العلم فجعل خلاف الظاهرية لا يُعتدّ به إذا كان مأخذه أصلاً غير معتبر كقبي القياس الجلي، ويُعتدّ به إذا لم يكن كذلك^(١). وهذا أعدل الأقوال وأقواها نظراً ودليلاً^(٢).

وقد يسمّى بعض أهل العلم بعض القياسات المظنونة التي لا يُقطع فيها بنفي الفارق مع ظهور ذلك وجلائه بـ«القياس الجلي»، ومثل هذا لا يخرج المسألة عن مسرح الاجتهاد ولا يُنقض به حكم القاضي. قال الغزالي: «فلو خالف الحاكم قياساً جلياً؛ هل ينقض حكمه؟ قلنا: قال الفقهاء: ينقض. فإن أرادوا به ما هو في معنى الأصل مما يقطع به فهو صحيح، وإن أرادوا به قياساً مظنوناً مع كونه جلياً فلا وجه له؛ إذ لا فرق بين ظن وظن، فإذا انتفى القاطع فالظن يختلف بالإضافة، وما يختلف بالإضافة فلا سبيل إلى تتبعه»^(٣).

● ثانيًا: الإجماع:

الإجماع من المصادر الأصلية في التشريع، و لا تجوز مخالفته البتة، ويُنقض حكم الحاكم إذا قضى بخلافه، وهذا أمر

(١) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه (٤٢٤/٦)؛ تيسير التحرير (٥٨/١).

(٢) ينظر: اختلاف المفتين (٦٤-٦٥).

(٣) المستصفي (٣٦٨).

مسلم بين العلماء. غير أن واقع الإجماعات في التراث الإسلامي قد ابتعد عن ذلك قليلاً، فنجد كثيراً من الإجماعات المنقولة لم يعتد بها بعض أهل العلم في اختياراتهم الفقهية، بل نجد في التراث: الإجماع والإجماع المضاد. وهذا يعني أننا بحاجة إلى معرفة ضوابط الإجماع الصحيح الذي يُخرج المسألة عن دائرة الاجتهاد، وبحاجة أيضاً إلى فحص دعاوى الإجماع والتثبت منها. ومن المقدمات الأساسية التي عادة ما يُستفتح بها الكلام عن الإجماع؛ السؤال عن الزمن الممكن لتحصيله، وظاهر عبارات الأصوليين في تعريف الإجماع تدلّ على أنه يمكن تحصيله في جميع الأزمنة، إلا أن بعض الأصوليين يجعله قاصراً على زمان الصحابة رضي الله عنهم فقط، ومن هؤلاء فخر الدين الرازي، حيث يقول: «والإنصاف أنه لا طريق لنا إلى معرفة حصول الإجماع إلا في زمان الصحابة، حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بأسرهم»^(١). واختار هذا القول أكثر الظاهرية^(٢).

ونصّر شيخ الإسلام ابن تيمية هذا القول، وقرّر أن الإجماع الذي يمكن تحصيله -غالباً- هو ما اختص بزمان الصحابة رضي الله عنهم فقط، حيث يقول: «الإجماع... المعلوم منه هو ما كان عليه الصحابة، وأما ما بعد ذلك فتعذر العلم به غالباً؛ ولهذا اختلف

(١) المحصول (٤/٣٥).

(٢) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٤/١٤٧)؛ الإجماع ليعقوب الباسين (١٣١).

أهل العلم فيما يذكر من الإجماعات الحادثة بعد الصحابة^(١)، ويقول: «ولهذا قال أحمد وغيره من العلماء: من ادعى الإجماع فقد كذب... ولكن يقول: لا أعلم نزاعاً. والذين كانوا يذكرون الإجماع كالشافعي وأبي ثور وغيرهما يفسرون مرادهم: بأننا لا نعلم نزاعاً، ويقولون هذا هو الإجماع الذي ندعيه»^(٢)، إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة في تقرير هذا المعنى.

وسبب ذلك أنه يتعذر تحصيل الإجماع بعد زمن الصحابة، ويتأكد هذا التعذر عندما تكون المسألة من المسائل الخفية التي يصعب تناقل الإجماع فيها، يقول: «فمن ادعى الإجماع في الأمور الخفية، بمعنى أنه يعلم عدم المنازع؛ فقد قفا ما ليس له به علم»^(٣).

وثمة مقدمة أساسية أخرى تحكم التأصيل النظري للإجماع، وهي أن الإجماع لا بد وأن يكون مستنداً على نص شرعي سابق، حيث يقول ابن تيمية في كتابه الرد على السبكي: «وأما مسائل النزاع، ويقال: إنها مجمعٌ عليها أو مختلفٌ فيها؛ فإنها إن كانت مجمعاً عليها فلا بد أن تكون مبيّنة في الكتاب والسنة، وإن كانت متنازعةً فيها فالصواب فيها ما وافق الكتاب والسنة... ومعلوم أن الإجماع لا ينعقد على خلاف الأدلة الشرعية، بل على وفقها...»

(١) مجموع الفتاوى (١١/٣٤١).

(٢) المرجع السابق (١٩/٢٧١).

(٣) نقد مراتب الإجماع (٣٠٢).

ولهذا يوجد في كل صورة فيها إجماع معلوم يكون فيها دليل شرعي يثبت به الحكم^(١).

الإجماع القطعي:

الإجماع القطعي حجة عند جميع من يُعتدّ بقوله من أهل العلم، وهو ما يُعلم وقوعه من الأمة ضرورة، وهو ما كان من قبيل نقل العامة عن العامة، مثل الإجماع على أركان الإسلام وتحريم الفواحش ونحو ذلك^(٢).

وهذا النوع من الإجماع يسميه ابن تيمية بـ«الإجماع الإحاطي»، وهو «ما يحيط علمًا بأن الصحابة أو التابعين كانوا عليه، مثل ما علمنا أن من دين الرسول ﷺ الظاهر المعروف الذي لا ينكره إلا من هو كافر به»^(٣).

فمتى ما ثبت الإجماع القطعي؛ فلا مساعٍ للاجتهاد حينئذ، ونقطع بخطأ مخالفه، فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة. وإذا لم يثبت لم نقطع بخطأ مخالفه، فكم من قول ادّعي فيه الإجماع وظهر أن فيه خلافاً معتبراً^(٤)، يقول ابن تيمية: «وإذا نقل عالم الإجماع، ونقل آخر النزاع، إما نقلاً سمى قائله، وإما نقلاً بخلاف مطلقاً ولم

(١) نقلا عن كتاب حركة التصحيح الفقهي (٢٥١).

(٢) ينظر: شرح تنقيح الفصول (٣٣٧)؛ كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٣/٢٦١).

(٣) الرد على السبكي لابن تيمية . . نقلا عن كتاب حركة التصحيح الفقهي (٢٣٣).

(٤) ينظر: اختلاف المفتين (٥٠-٥١).

يسمّ قائله؛ فليس لقائل أن يقول: نُقل خلافاً لم يثبت، فإنه مقابل بأن يقال: ولا يثبت نقل الإجماع. بل ناقل الإجماع نافي للخلاف، وهذا مثبت له؛ والمثبت مقدم على النافي.

وإذا قيل: يجوز في ناقل النزاع أن يكون قد غلط فيما أثبتته من الخلاف، إما لضعف الإسناد، أو لعدم الدلالة؛ قيل له: ونافي النزاع غلطه أجوز، فإنه قد يكون في المسألة أقوال لم تبلغه أو بلغته، وظن ضعف إسنادها، وكانت صحيحة عند غيره، أو ظن عدم الدلالة، وكانت دالة. فكل ما يجوز على المثبت من الغلط يجوز على النافي مع زيادة عدم العلم بالخلاف. وهذا يشترك فيه عامة الخلاف، فإن عدم العلم ليس علماً بالعدم، لا سيما في أقوال علماء أمة محمد ﷺ التي لا يحصيها إلا رب العالمين.

ولهذا قال أحمد وغيره من العلماء: من ادعى الإجماع فقد كذب، هذه دعوى المريسي والأصم، ولكن يقول: لا أعلم نزاعاً. والذين كانوا يذكرون الإجماع كالشافعي وأبي ثور وغيرهما يفسرون مرادهم: بأننا لا نعلم نزاعاً، ويقولون: هذا هو الإجماع الذي ندعيه.

فتبين أن مثل هذا الإجماع الذي قوبل بنقل نزاع ولم يثبت واحد منهما؛ لا يجوز أن يحتج به. ومن لم يترجح عنده نقل مثبت النزاع على نافية ولا نافية على مثبتة؛ فليس له أيضاً أن يقدمه على النص ولا يقدم النص عليه. بل يقف لعدم رجحان أحدهما عنده،

فإن ترجح عنده المثبت غلب على ظنه أن النص لم يعارضه إجماع يعمل به .

وينظر في ذلك إلى مثبت الإجماع والنزاع، فمن عرف منه كثرة ما يدعيه من الإجماع والأمر بخلافه؛ ليس بمنزلة من لم يعلم منه إثبات إجماع علم انتفاؤه . وكذلك من علم منه في نقل النزاع أنه لا يغلط إلا نادراً؛ ليس بمنزلة من علم منه كثرة الغلط .

وإذا تظافر على نقل النزاع اثنان؛ لم يأخذ أحدهما عن صاحبه، فهذا يثبت به النزاع . بخلاف دعوى الإجماع، فإنه لو تظافر عليه عدد؛ لم يستفد بذلك إلا عدم علمهم بالنزاع^(١) .

مناهج الاستدلال:

من ضوابط الخلاف السائغ أن لا يكون القول مبنياً على أصل قام الإجماع على عدم اعتباره؛ لأن الأصل إذا كان غير معتبر فأولى بالفرع المبني عليه أن يكون غير معتبر أيضاً .

«والذي يدل على بطلان الأصل من الأصول غير المعتبرة، والذي يعيننا على تمييزه عن غيره من الأصول المعتبرة؛ أمران: الأول: أن يخالف دليلاً ثابتاً قطعيّ الدلالة، كالتقديم المطلق للقياس على الحديث الثابت عن النبي ﷺ . .

الثاني: أن يكون ذلك الأصل مسبقاً بالإجماع على خلافه

(١) مجموع الفتاوى (١٩/٢٧١-٢٧٢) .

محجوجًا به، وأن يخرج عن مجموع أصول السابقين في الاستدلال والاستنباط»^(١).

ومن أمثلة الأصول غير المعتمدة: نفي القياس، كما هو مذهب داود الظاهري وأتباعه، يقول ابن الصلاح في فتاويه^(٢): «ما بناه داود من مذاهبه على أصله في نفي القياس الجلي وما اجتمع عليه القياسيون من أنواعه أو على غيره من أصوله التي قام الدليل القاطع على بطلانها؛ فاتفق من عداه في مثله على خلافه إجماع منقطع، وقوله في مثله معدود خارقًا للإجماع. وكذلك قوله في المتغوط في الماء الراكد وتلك المسائل الشنيعة فيه، وكقوله في الربا فيما سوى الأشياء الستة؛ فخلافه في هذا وأمثاله غير معتد به؛ لكونه مبنياً على ما يقطع ببطلانه. والاجتهاد الواقع على خلاف الدليل القاطع، كاجتهاد من ليس من أهل الاجتهاد في إنزالهما بمنزلة ما لا يعتد به وينقض الحكم به».

ومن الأمثلة أيضاً: أصل الحيل، وقد تولى شيخ الإسلام ابن تيمية نقض هذا الأصل في كتابه «إقامة الدليل على إبطال التحليل»، فكان مما قال: «تحريم الحيل قطعي ليس من مسائل الاجتهاد، كما قد بيناه، وبيننا إجماع الصحابة على المنع منها بكلام غليظ يخرجها من مسائل الاجتهاد، واتفق السلف على أنها بدعة

(١) اختلاف المفتين (٦٢).

(٢) (٢٠٧/١)

محدثة، وكل بدعة تخالف السنة وآثار الصحابة فإنها ضلالة، وهذا منصوص الإمام أحمد وغيره. وحينئذ فلا يجوز تقليد من يفتي بها ويجب نقض حكمه»^(١).

القول الحادث:

من شروط القول السائغ أن لا يخرج عن مجموع أقوال السلف وأئمة الدين المتبوعين. واعتبار هذا الشرط هو مذهب عامة أهل العلم^(٢). وقد أطلق عليه بعض العلماء مصطلح الإجماع المركب^(٣).

«وينبغي أن يعلم أن القول الذي لا سلف به الذي يجب إنكاره: أن المسألة وقعت في زمن السلف، فأفتوا فيها بقول أو أكثر من قول، فجاء بعض الخلف، فأفتى فيها بقول لم يقله فيها أحد منهم؛ فهذا هو المنكر»^(٤).

قال الإمام أحمد: «إذا اختلف أصحاب رسول الله ﷺ، يخر من أقاويلهم، ولا يخرج عن قولهم إلى من بعدهم»، وقال أيضاً: «يلزم من قال: يخرج من أقاويلهم إذا اختلفوا، أن يخرج

(١) (١٨١).

(٢) ينظر: العدة في أصول الفقه (٤/١١١٣)؛ البرهان في أصول الفقه (١/٢٧٣)؛ المستصفي (١٥٤).

(٣) ينظر: فتح القدير لابن الهمام (٨/٣٨١)؛ الإجماع ليعقوب الباسين (١٨٨).

(٤) بدائع الفوائد (٣/٢٦٧).

من أقوالهم إذا أجمعوا»^(١)، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية «كل قول ينفرد به المتأخر عن المتقدمين ولم يسبقه إليه أحد منهم؛ فإنه يكون خطأ، كما قال الإمام أحمد بن حنبل: إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام»^(٢).

وليس من الخروج عن أقوال السلف والأئمة المتبوعين: الإتيان بقول يجمع بين أقوالهم، بشرط أن لا يكون في هذا القول رفع لمجموع أقوالهم^(٣). ومن الأمثلة على ذلك: مسألة الأكل من الذبيحة التي لم يُذكر اسم الله عليه، فقد اختلف فيها أهل العلم على قولين؛ الأول: أن متروك التسمية يجوز أكله مطلقاً، والقول الثاني: أن متروك التسمية لا يحلّ أكله مطلقاً. فإحداث قول ثالث بالتفريق بين تارك التسمية عمدًا فلا تؤكل ذبيحته، وتارك التسمية سهوًا أو جهلاً فتؤكل ذبيحته: لا يُعتبر رافعًا لما اتفق عليه القولان السابقان^(٤).

وليس من الخروج عن أقوال السلف إذا كانت المسألة التي وقع فيها الخلاف من المسائل التي لا تعمّ بها البلوى، فلا تتوافر

(١) العدة في أصول الفقه (٤/١١١٣).

(٢) مجموع الفتاوى (٢١/٢٩١).

(٣) ينظر: المحصول (٤/١٢٨)؛ الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١/٢٦٩)؛

اختلاف المفتين (٥٦).

(٤) ينظر: المحلى (٦/٨٧)؛ المغني (٩/٤٠٢)؛ بداية المجتهد (٢/٢١٠)؛ التمهيد

دراسة نظرية نقدية (٢/١٠٦٠).

دواعي النقلة على حفظها ونقلها؛ ولذلك فيُتصوّر أن لا تُحفظ لنا جميع أقاويل السلف فيها^(١). ويقرر ابن تيمية هذا المعنى في سياق ردّه على من منع طواف الإفاضة للحائض عند الحاجة لعدم ورود ذلك عن السلف، فيقول: «الدليل الرابع أن يقال: شرط من شرائط الطواف، فسقط بالعجز، كغيره من الشرائط، فإنه لو لم يمكنه أن يطوف إلا عرياناً؛ لكان طوافه عرياناً أهون من صلته عرياناً، وهذا واجب بالاتفاق، فالطواف مع العري إذا لم يمكن إلا ذلك أولى وأحرى. وإنما قلّ تكلم العلماء في ذلك؛ لأن هذا نادر فلا يكاد بمكة يعجز عن سترة يطوف بها، لكن لو قُدّر أنه سلب ثيابه والقافلة خارجون لا يمكنه أن يتخلف عنهم كان الواجب عليه فعل ما يقدر عليه من الطواف مع العري، كما تطوف المستحاضة ومن به سلس البول، مع أن النهي عن الطواف عرياناً أظهر وأشهر في الكتاب والسنة من طواف الحائض.

وهذا الذي ذكرته هو مقتضى الأصول المنصوصة العامة المتناولة لهذه الصورة لفظاً ومعنى، ومقتضى الاعتبار والقياس على الأصول التي تشابهها، والمعارض لها إنما لم يجد للعلماء المتبوعين كلاماً في هذه الحادثة المعينة كما لم يجد لهم كلاماً فيما إذا لم يمكنه الطواف إلا عرياناً؛ وذلك لأن الصور التي لم تقع في أزمته لا يجب أن تخطر بقلوبهم ليجب أن يتكلموا فيها. ووقوع

(١) ينظر: اختلاف المفتين (٥٧).

هذا وهذا في أزمتهما إما معدوم وإما نادر جدا^(١).

الإجماع السكوتي:

الإجماع السكوتي نسبة إلى السكوت، ضد الكلام. ويشمل ثلاث حالات^(٢):

الأولى: أن يقول البعض ويسكت الباقيون.

الثانية: أن يفعل البعض ويسكت الباقيون.

الثالثة: أن يقول البعض ويفعل البعض ويسكت الباقيون.

وقد أطلق الحنفية على هذا النوع من الإجماع مصطلح الرخصة، وفي مقابله الإجماع القولي الذي سمّوه: العزيمة^(٣). وسبب تسميتهم له بالرخصة؛ «لأنه جعل إجماعاً ضرورة؛ للاحتراز عن نسبتهم [أي العلماء] إلى الفسق والتقصير في أمر الدين . . . لأن إظهار الرضاء وترك النكير في حالة التقية أمر معتاد بل أمر مشروع رخصة^(٤)، ولهذا اشترط الحنفية مع السكوت وترك الإنكار؛ زوال التقية ومضي مدة التأمل^(٥).

(١) مجموع الفتاوى (٢٦/٢٣٩).

(٢) ينظر: الإجماع ليعقوب الباسين (١٧٦).

(٣) ينظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٣/٢٢٦).

(٤) المرجع السابق (٣/٢٢٨).

(٥) المرجع السابق (٣/٢٢٨).

ويشترط العلماء لتحقق الإجماع السكوتي طائفة من الشروط^(١)؛
من أبرزها:

١- أن يكون القول أو الفعل ظاهرًا منتشرًا، بحيث لا يكون خافيًا على من يسكت.

٢- أن تمضي مدة كافية للتأمل والنظر في حكم الحادثة.

٣- أن لا تظهر من الساكت علامات تفيد إنكاره.

٤- أن تكون المسألة اجتهادية، فلو أفتى واحد بخلاف الثابت قطعًا؛ فلا يكون سكوتهم دليلًا على الموافقة.

فإذا توافرت هذه الشروط؛ فهل يكون ذلك إجماعًا أو حجة؟
اختلف العلماء في ذلك على مذاهب كثيرة^(٢)، من أهمها ما يلي:
المذهب الأول: أنه إجماع معتبر، والمذهب الثاني: أنه حجة وليس إجماعًا، والمذهب الثالث: أنه ليس بإجماع ولا حجة.

ولا يخفى أن عامة إجماعات الفقهاء هي من قبيل الإجماع السكوتي؛ فإن العلم بتصريح كل واحد من العلماء برأيه في المسألة مما يتعدّر تحققه، فلا مناص من الاعتماد على الإجماع السكوتي.

(١) ينظر: المرجع السابق (٣/٢٢٨-٢٣٣)؛ البحر المحيط في أصول الفقه (٦/٤٥٦-٤٧٥)؛ الإجماع ليعقوب الباسين (١٧٧-١٧٨).

(٢) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه (٦/٤٥٦-٤٧٥)؛ إرشاد الفحول (٢٢٣-٢٢٦)؛ الإجماع ليعقوب الباسين (١٧٨-١٨٨).

والقول بأنه (لا يُنسب إلى ساكت قول) صحيح، ما لم تقم قرينة على خلاف ذلك، وقد قيل: إن السكوت في معرض الحاجة بيان^(١).

ومن جهة أخرى: فإن «كلّ من يحتج بالإجماع المركب» عدم الخروج عن أقوال السلف؛ يلزمه الاحتجاج بالإجماع السكوتي الصحيح؛ لأن مأخذ الاحتجاج بالإجماع المركب موجود في الإجماع السكوتي، مع كونه أقرب إلى اسم الإجماع وصورته = فكان أولى من الإجماع المركب بالاحتجاج، وبعدم سواغ مخالفته.

ولا يكون خلاف من خالف الإجماع السكوتي الظني سائغاً، إلا إذا خالف في صحة إجماع معين منه: إما أن يدعي وجود خلاف معتبر في تلك المسألة الفرعية التي نُقل فيها الإجماع، يدل على عدم انعقاد الإجماع. وإما بأن تكون المسألة التي نُقل فيها اتفاق العلماء من المسائل التي لا تعمّ فيها البلوى، ولذلك فيقوى فيها احتمال غياب خلاف واقع فيها، وإن لم يصل إلينا هذا الاختلاف.

فإذا كان خلاف المخالف في صحة ذلك الإجماع المعين بناءً على أحد هذين الاعتراضين فخلافه سائغ، أما إذا كان خلافه مبنياً

(١) ينظر: الإجماع ليعقوب الباسين (١٨٧).

على عدم الاحتجاج بالإجماع السكوتي الصحيح أصلاً، وأن هذا
أحدُ أصوله؛ فمثل هذا خلافُه القائم على هذا الأصل خلافٌ غير
سائغ؛ لأنه خالف دليلاً متفقاً عليه^(١).

(١) اختلاف المقتنين (٨٩-٩١).

المبحث الثاني الموقف من الخلاف

الخلاف - كما سبق تقريره - لا يعدو أن يكون سائغاً أو غير سائغ، وقد تعاملت الشريعة مع الخلاف بنوعيه (السائغ وغير السائغ) وفق قاعدتين أساسيتين: قاعدة العلم التي تحفظ معاني الشريعة وتعصمها من الاختلال، وقاعدة العدل التي تحفظ حقوق المختلفين وتعصمهم من العداوة والبغضاء.

وقد قرّر ابن تيمية في مواضع متعددة من كتبه أن منهج أهل السنة والجماعة في الموقف من الخلاف يقوم على هاتين القاعدتين، حيث يقول: «أئمة السنة والجماعة وأهل العلم والإيمان فيهم العلم والعدل والرحمة، فيعلمون الحق الذي يكونون به موافقين للسنة سالمين من البدعة، ويعدلون مع من خرج منها ولو ظلمهم، كما قال تعالى: ﴿كُونُوا قَوْمِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاؤُ قَوْمٍ عَلَيْكُمْ إِلَّا تَعَدَّلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ

لِلتَّقْوَىٰ ﴿﴾ [المائدة: ٨]، ويرحمون الخلق، فيريدون لهم الخير والهدى والعلم، ولا يقصدون لهم الشر ابتداءً، بل إذا عاقبهم وبيّنوا خطأهم وجهلهم وظلمهم كان قصدهم بذلك بيان الحق ورحمة الخلق، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا^(١)، ويقول: «أهل السنة يتكلمون بعلم وعدل، ويعطون كل ذي حق حقه»^(٢)، ويقول: «وقد نهى الله في كتابه عن التفرق والتشتت، وأمر بالاعتصام بحبله. فهذا موضع يجب على المؤمن أن يتثبت فيه ويعتصم بحبل الله، فإن السنة مبناها على العلم والعدل، والاتباع لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ»^(٣).

وإذا كان العلم والعدل مطلوبين في الفروع الجزئية، فهما في المقالات ذات الصلة بكليات الشريعة وأصول الدين أولى، والناس إليها أحوج، «فعلى الإنسان أن يتحرى العلم والعدل فيما يقوله في مقالات الناس، فإن الحكم بالعلم والعدل في ذلك أولى منه في الأمور الصغار. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «القضاة ثلاثة: قاضيان في النار، وقاض في الجنة: رجل علم الحق وقضى به فهو في الجنة، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار، ورجل علم الحق وقضى بخلافه فهو في النار». فإذا كان هذا فيمن

(١) الرد على البكري (٢/٤٩٠).

(٢) منهاج السنة (٤/٣٥٨).

(٣) مجموع الفتاوى (٣/٤٠٩).

يقضي في درهم وثوب، فكيف بمن يقضي في الأصول المتضمنة للكلام في رب العالمين، وخلقه وأمره، ووعدته ووعدته»^(١).

ويُرجع ابن تيمية جهة الخلل في الخلاف إلى غياب العلم والعدل، فيقول: «وهذا الاختلاف المذموم من الطرفين يكون سببه تارة فساد النية؛ لما في النفوس من البغي والحسد وإرادة العلو في الأرض ونحو ذلك، فيجب لذلك ذم قول غيرها، أو فعله، أو غلبته لتمييز عليه، أو يحب قول من يوافقه في نسب أو مذهب أو بلد أو صداقة، ونحو ذلك؛ لما في قيام قوله من حصول الشرف والرئاسة وما أكثر هذا من بني آدم، وهذا ظلم. ويكون سببه تارة جهل المختلفين بحقيقة الأمر الذي يتنازعان فيه، أو الجهل بالدليل الذي يرشد به أحدهما الآخر، أو جهل أحدهما بما مع الآخر من الحق في الحكم أو في الدليل، وإن كان عالما بما مع نفسه من الحق حكماً ودليلاً. والجهل والظلم: هما أصل كل شر، كما قال سبحانه: «وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً»^(٢).

وبناء على ذلك فقد تمّ تقسيم هذا المبحث إلى قسمين؛ الأول: الموقف من القول وأساسه العلم، والثاني: الموقف من القائل وأساسه العدل.

(١) درء تعارض العقل والنقل (٤٠٩/٨).

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم (١٤٨/١).

• أولاً: الموقف من القول:

القول في الدين منه السائغ وغير السائغ، وتبعاً لذلك يتحدد الموقف الشرعي من كل فرع، ولذلك سوف نتناول الموقف من الخلاف بفرعيه (السائغ وغير السائغ) في فقرتين مستقلتين:

أ- الخلاف السائغ:

الموقف من الخلاف إن كان سائغاً: الاعتبارُ وعدمُ الإنكار، يقول ابن تيمية: «وما كان منها من الاجتهاديات المتنازع فيها التي أقرها الله ورسوله، كاجتهاد الصحابة في تأخير العصر عن وقتها يوم قريظة أو فعلها في وقتها فلم يعنف النبي ﷺ واحدة من الطائفتين، وكما قطع بعضهم نخل بني النضير وبعضهم لم يقطع فأقر الله الأمرين، وكما ذكر الله عن داود وسليمان: أنهما حكما في الحرث ففهم الحكومة أحدهما وأثنى على كل منهما بالعلم والحكم به، وكما قال ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر». فما وسَّعه الله ورسوله وسع، وما عفا الله عنه ورسوله عفا عنه، وما اتفق عليه المسلمون من إيجاب أو تحريم أو استحباب أو إباحة أو عفو بعضهم لبعض عما أخطأ فيه وإقرار بعضهم لبعض فيما اجتهدوا به فهو مما أمر الله به ورسوله؛ فإن الله ورسوله أمر بالجماعة ونهى عن الفرقة، ودل على أن الأمة لا تجتمع على ضلالة على ما هو مسطور في مواضعه»^(١).

(١) مجموع الفتاوى (٣/٣٤٤).

فإذن لا يجوز الإنكار في مسائل الخلاف السائغ، وفقاً لقاعدة: لا إنكار في مسائل الاجتهاد، إلا على وجه المباحثة العلمية، والتمييز بين الراجح والمرجوح من الأقوال، وفي ذلك يقول ابن تيمية: «وقولهم: مسائل الخلاف لا إنكار فيها ليس بصحيح، فإن الإنكار إما أن يتوجه إلى القول، بالحكم، أو العمل. أما الأول: فإذا كان القول يخالف سنة أو إجماعاً قديماً وجب إنكاره وفاقاً، وإن لم يكن كذلك فإنه ينكر بمعنى بيان ضعفه عند من يقول: المصيب واحد، وهم عامة السلف والفقهاء. وأما العمل: فإذا كان على خلاف سنة أو إجماع وجب إنكاره أيضاً بحسب درجات الإنكار، كما ذكرناه من حديث شارب النبيذ المختلف فيه، وكما يتقضى حكم الحاكم إذا خالف سنة، وإن كان قد اتبع بعض العلماء. وأما إذا لم يكن في المسألة سنة ولا إجماع وللاجتهاد فيها مساع؛ لم ينكر على من عمل بها مجتهداً أو مقلداً. وإنما دخل هذا اللبس من جهة أن القائل يعتقد أن مسائل الخلاف هي مسائل الاجتهاد، كما اعتقد ذلك طوائف من الناس، والصواب الذي عليه الأئمة: أن مسائل الاجتهاد ما لم يكن فيها دليل يجب العمل به وجوباً ظاهراً، مثل حديث صحيح لا معارض من جنسه؛ فيسوغ له إذا عدم ذلك فيها: الاجتهاد؛ لتعارض الأدلة المتقاربة، أو لخفاء الأدلة فيها»^(١).

(١) إقامة الدليل على بطلان التحليل (١٨١-١٨٢).

قال السفاريني شارحًا كلام ابن تيمية السابق: «فأفهمنا ﷺ أنه إنما يتمشى عدم الإنكار في مسائل الاختلاف، حيث لم يخالف نصًا صريحًا من كتاب وسنة صحيحة صريحة وإجماع قديم. وأما متى خالفت ذلك ساغ الإنكار»^(١).

ويقول النووي: «وإن كان من دقائق الأفعال والأقوال ومما يتعلق بالاجتهاد؛ لم يكن للعوام مدخل فيه، ولا لهم إنكاره، بل ذلك للعلماء، ثم العلماء إنما ينكرون ما أجمع عليه، أما المختلف فيه فلا إنكار فيه»^(٢).

ولا يُنقض حكم القاضي المبني على الخلاف السائغ، قال ابن تيمية: «إن الحاكم ليس له أن ينقض حكم غيره في مثل هذه المسائل، ولا للعالم والمفتي أن يلزم الناس باتباعه في مثل هذه المسائل»^(٣).

وعلل أهل العلم المنع من نقض حكم القاضي في المسائل الاجتهادية بالمصلحة، قال الأمدى: «فإنه لو جاز نقض حكمه، إما بتغير اجتهاده، أو بحكم حاكم آخر؛ لأمكن نقض الحكم بالنقض، ونقض النقض إلى غير النهاية. ويلزم من ذلك اضطراب الأحكام، وعدم الوثوق بحكم الحاكم، وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها»^(٤).

(١) غداء الألباب في شرح منظومة الآداب (١/٢٢٤).

(٢) شرح صحيح مسلم (٢/٢٣).

(٣) مجموع الفتاوى (٣٠/٧٩).

(٤) الإحكام في أصول الأحكام (٤/٢٠٣).

ورغم ذلك فمن حق الناظر في مسائل الاجتهاد أن يضعف القول المخالف لقوله، ولكن بعلم وعدل، ويكون هدفه الوصول إلى الحق وبقاء الألفة والمحبة بين المختلفين، يقول ابن القيم: «فمن هداه الله سبحانه إلى الأخذ بالحق حيث كان ومع من كان ولو كان مع من يبغضه ويعاديه، ورد الباطل مع من كان ولو كان مع من يحبه ويواليه؛ فهو ممن هدى لما اختلف فيه من الحق. فهذا أعلم الناس وأهداهم سبيلاً وأقومهم قيلاً. وأهل هذا المسلك إذا اختلفوا فاختلافهم اختلاف رحمة وهدى، يقر بعضهم بعضاً عليه ويواليه ويناصره، وهو داخل في باب التعاون والتناظر الذي لا يستغني عنه الناس في أمور دينهم ودنياهم بالتناظر والتشاور وإعمالهم الرأي وإجالتهم الفكر في الأسباب الموصلة إلى درك الصواب، فيأتي كل منهم بما قدحه زناد فكره وأدركه قوة بصيرته، فإذا قوبل بين الآراء المختلفة والأقوال المتباينة، وعرضت على الحاكم الذي لا يجور وهو كتاب الله وسنة رسوله، وتجرد الناظر عن التعصب والحمية واستفرغ وسعه وقصد طاعة الله ورسوله؛ فقلَّ أن يخفى عليه الصواب من تلك الأقوال وما هو أقرب إليه، والخطأ وما هو أقرب إليه، فإن الأقوال المختلفة لا تخرج عن الصواب وما هو أقرب إليه، والخطأ وما هو أقرب إليه، ومراتب القرب والبعد متفاوتة.

وهذا النوع من الاختلاف لا يوجب معاداة ولا افتراقاً في الكلمة ولا تبديداً للشمل، فإن الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في مسائل

كثيرة من مسائل الفروع، كالجد مع الإخوة، وعتق أم الولد بموت سيدها، ووقوع الطلاق الثلاث بكلمة واحدة، وفي الخلية والبرية والبتة، وفي بعض مسائل الربا، وفي بعض نواقص الوضوء وموجبات الغسل، وبعض مسائل الفرائض وغيرها؛ فلم ينصب بعضهم لبعض عداوة، ولا قطع بينه وبينه عصمة، بل كانوا كل منهم يجتهد في نصر قوله بأقصى ما يقدر عليه، ثم يرجعون بعد المناظرة إلى الألفة والمحبة والمصافاة والموالاتة من غير أن يضمربعضهم لبعض ضغنا، ولا ينطوي له على معتبه ولا ذم، بل يدل المستفتي عليه مع مخالفته له، ويشهد له بأنه خير منه وأعلم منه. فهذا الاختلاف أصحابه بين الأجرين والأجر، وكل منهم مطيع لله بحسب نيته واجتهاده وتحريه الحق^(١).

ويستحب ترك العمل بالقول الراجح مراعاة لمصلحة تأليف القلوب واجتماع الكلمة، قال ابن تيمية: «ويسوغ . . أن يترك الإنسان الأفضل لتأليف القلوب واجتماع الكلمة؛ خوفاً من التنفير عما يصلح، كما ترك النبي ﷺ بناء البيت على قواعد إبراهيم؛ لكون قريش كانوا حديثي عهد بالجاهلية، وخشي تنفيرهم بذلك، ورأى أن مصلحة الاجتماع والاتلاف مقدمة على مصلحة البناء على قواعد إبراهيم. وقال ابن مسعود لما أكمل الصلاة خلف عثمان، وأنكر عليه، فقيل له في ذلك، فقال: الخلاف شر. ولهذا

(١) الصواعق المرسله (٢/٥١٦-٥١٨).

نص الأئمة كأحمد وغيره على ذلك بالبسملة، وفي وصل الوتر وغير ذلك مما فيه العدول عن الأفضل إلى الجائر المفضول؛ مراعاة ائتلاف المأمومين، أو لتعريفهم السنة وأمثال ذلك»^(١).

ب- الخلاف غير السائغ:

وإن كان القول غير سائغ فحكمه الردّ وعدم الاعتبار، يقول الشاطبي في شأن الأقوال غير السائغة: «لا يصح اعتمادها خلافاً في المسائل الشرعية؛ لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد، ولا هي من مسائل الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهاد، فهو لم يصادف فيها محلاً، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد. وإنما يُعدّ في الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة، كانت مما يقوى أو يضعف، وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل أو عدم مصادفته فلا. فلذلك قيل: إنه لا يصح أن يُعتدّ بها في الخلاف، كما لم يعتد السلف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل والمتعة ومحاشي النساء وأشباهها من المسائل التي خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها»^(٢).

ويجب على أهل العلم بيان ضعفه وبطلان العمل بمقتضاه، قال ابن رجب: «ومن أنواع النصح لله تعالى وكتابه ورسوله -وهو مما يختص به العلماء-: ردّ الأهواء المضلة بالكتاب والسنة، وبيان

(١) مجموع الفتاوى (٢٢/٤٣٦-٤٣٧).

(٢) الموافقات (١٣٨/٥-١٣٩).

دلالتها على ما يخالف الأهواء كلها، وكذلك رد الأقوال الضعيفة من زلات العلماء، وبيان دلالة الكتاب والسنة على ردها»^(١).

قال ابن القيم: «وقولهم: «إن مسائل الخلاف لا إنكار فيها» ليس بصحيح... وكيف يقول فقيه: لا إنكار في المسائل المختلف فيها، والفقهاء من سائر الطوائف قد صرحوا بنقض حكم الحاكم إذا خالف كتابًا أو سنة، وإن كان قد وافق فيه بعض العلماء؟ وأما إذا لم يكن في المسألة سنة ولا إجماع، وللاجتهاد فيها مساع؛ لم تنكر على من عمل بها مجتهدًا أو مقلدًا. وإنما دخل هذا اللبس من جهة أن القائل يعتقد أن مسائل الخلاف هي مسائل الاجتهاد، كما اعتقد ذلك طوائف من الناس ممن ليس لهم تحقيق في العلم»^(٢).

ولكن ينبغي أن يكون الإنكار وفق المنهج الشرعي المقتضي للمصلحة، فيُراعى في ذلك المكان والزمان والحال؛ لأن المقصود حفظ معاني الشريعة من الاختلال وهداية الناس إليها، وليس المقصود إحداث فتنة وفرقة بين المسلمين.

ومما يدخل في باب الإنكار على القول غير السائغ: نقض حكم القاضي الذي بُني عليه، فلو أن قاضيًا حكم في قضية بقول مخالف للنص الصحيح الصريح أو الإجماع الثابت فإنه يجب

(١) جامع العلوم والحكم (١/٢٢٣-٢٢٤).

(٢) إعلام الموقعين (٣/٢٢٣-٢٢٤).

نقضه، «والفقهاء من سائر الطوائف قد صرحوا بنقض حكم الحاكم إذا خالف كتابًا أو سنة، وإن كان قد وافق فيه بعض العلماء» كما يقول ابن القيم^(١).

● ثانيًا: الموقف من القائل:

الموقف من القائل أساسه العدل^(٢)، قال الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُوفُوا قَوْمِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء: ١٣٥]، «فأمر سبحانه بالقيام بالقسط، وهو العدل في هذه الآية، وهذا أمر بالقيام به في حق كل أحد عدوًّا كان أو وليًّا، وأحق ما قام له العبد بالقسط: الأقوال والآراء والمذاهب؛ إذ هي متعلقة بأمر الله وخبره. فالقيام فيها بالهوى والمعصية مضاد لأمر الله مناف لما بعث به رسوله. والقيام فيها بالقسط وظيفه خلفاء الرسول في أمته وأمنائه بين أتباعه. ولا يستحق اسم الأمانة إلا من قام فيها بالعدل المحض نصيحة لله ولكتابه ولرسوله ولعباده.

وأولئك هم الوارثون حقا، لا من يجعل أصحابه ونحلته ومذهبه معيارًا على الحق وميزانًا له، يعادي من خالفه ويوالي من وافقه، بمجرد موافقته ومخالفته، فأين هذا من القيام بالقسط الذي

(١) المرجع السابق.

(٢) ينظر: فقه الرد على المخالف (١٩٧-٢٧٠)؛ فقه الائتلاف (٤٥-٧١)؛ في الطريق إلى الألفة بين المسلمين (٢١٣٢٢٧).

فرضه الله على كل أحد؟! وهو في هذا الباب أعظم فرضًا وأكبر وجوبًا»^(١).

ونهى الله ﷺ أن تكون العداوة سببًا لمجانبة العدل، قال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَيْكُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨]، «فنهى أن يحمل المؤمنین بغضهم للكفار على ألا يعدلوا عليهم، فكيف إذا كان البغض لفاسق أو مبتدع متأول من أهل الإيمان، فهو أولى أن يجب عليه ألا يحمله ذلك على ألا يعدل على مؤمن، وإن كان ظالما له»^(٢)، «بل كما تشهدون لوليكم، فاشهدوا عليه، وكما تشهدون على عدوكم فاشهدوا له، ولو كان كافرًا أو مبتدعًا، فإنه يجب العدل فيه، وقبول ما يأتي به من الحق؛ لأنه حق لا لأنه قاله، ولا يرد الحق لأجل قوله، فإن هذا ظلم للحق»^(٣).

ومن مقتضيات العدل الحكم على الظاهر لا الباطن، ففي الصحيحين أن النبي ﷺ قال لخالد بن الوليد رضي الله عنه: «إني لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس، ولا أشق بطونهم»^(٤)، وعاتب أسامة بن زيد رضي الله عنه في قتله رجلًا بعد أن قال: لا إله إلا الله؛ فقال: «أفلا

(١) الرسالة التبوكية (٣١-٣٢).

(٢) الاستقامة (١/٣٨).

(٣) تفسير السعدي (١/٢٢٤).

(٤) صحيح البخاري برقم (٤٣٥١)؛ صحيح مسلم برقم (١٠٦٤).

شقت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا؟»^(١).

ولما أساء بعضهم الظن بالفخر الرازي؛ لكونه يورد شبهة قوية ويردّ عليها بردود ضعيفة، وقيل: إنه يتعمد ذلك للطعن في دين الإسلام. قال ابن تيمية: «وليس هذا تعمدًا منه لنصر الباطل، بل يقول بحسب ما توافقه الأدلة العقلية في نظره وبحته، فإذا وجد في المعقول بحسب نظره ما يقدر به في كلام الفلاسفة قدح به، فإن من شأنه البحث المطلق بحسب ما يظهر له، فهو يقدر في كلام هؤلاء بما يظهر له أنه قادر فيه من كلام هؤلاء، وكذلك يصنع بالآخرين.

ومن الناس من يسيء به الظن، وهو أنه يتعمد الكلام الباطل؛ وليس كذلك، بل تكلم بحسب مبلغه من العلم والنظر والبحث في كل مقام بما يظهر له»^(٢).

ومن مقتضيات العدل أيضًا أن لازم القول غير السافح ليس قولًا لصاحب المقالة، إلا إذا التزمه، وقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية: هل لازم المذهب مذهب أم لا؟ فقال: «وأما قول السائل: هل لازم المذهب مذهب أم ليس بمذهب؟ فالصواب: أن لازم مذهب الإنسان ليس بمذهب له إذا لم يلتزمه، فإنه إذا كان قد أنكره ونفاه كانت إضافته إليه كذبًا عليه»^(٣).

(١) صحيح البخاري برقم (٤٢٦٩)؛ صحيح مسلم برقم (٩٦).

(٢) مجموع الفتاوى (٥/٥٦٢).

(٣) المرجع السابق (٢٠/٢١٧).

ولمّا كان العدل واجباً بإطلاق كان الظلم محرماً بإطلاق،
ومن ثمّ فإن غلط الإنسان وبدعته لا يبيح لنا ظلمه، وإذا كان الردّ
على أهل البدع مطلوباً فإن ذلك لا يعني ظلمهم، وما أحسن ما
قاله شيخ الإسلام ابن تيمية في الردّ على الأخنائي^(١): «وهذا
الموضع يغلط فيه هذا المعترض وأمثاله، ليس الغلط فيه من
خصائصه، ونحن نعدل فيه ونقصد قول الحق والعدل فيه، كما أمر
الله تعالى، فإنه أمر بالقسط على أعدائنا الكفار فقال: ﴿كُونُوا
قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَيْكُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا
أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨]، فكيف بإخواننا المسلمين،
والمسلمون إخوة، والله يغفر له ويسدده ويوفقه وسائر إخواننا
المسلمين».

ومن أهم المعاني التي يتحقق بها العدل بين المختلفين: ترك
الانتساب للأسماء التي لم ينزل الله بها من سلطان، واستبدالها
باسم الإسلام ﴿هُوَ سَمَنَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الحج: ٧٨]، يقول شيخ
الإسلام ابن تيمية: «وكذلك التفريق بين الأمة وامتحانها بما لم
يأمر الله به ولا رسوله، مثل أن يقال للرجل: أنت شكيلي، أو
قرفندي، فإن هذه أسماء باطلة ما أنزل الله بها من سلطان، وليس
في كتاب الله ولا سنة رسوله ﷺ ولا في الآثار المعروفة عن سلف
الأئمة لا شكيلي ولا قرفندي».

(١) (٢٤٢).

والواجب على المسلم إذا سئل عن ذلك أن يقول: لا أنا شكيلي ولا قرفندي، بل أنا مسلم متبع لكتاب الله وسنة رسوله . وقد روينا عن معاوية بن أبي سفيان: أنه سأل عبد الله بن عباس رضي الله عنه فقال: أنت على ملة علي أو ملة عثمان؟ فقال: لست على ملة علي ولا على ملة عثمان، بل أنا على ملة رسول الله ﷺ. وكذلك كان كل من السلف يقولون: كل هذه الأهواء في النار، ويقول أحدهم: ما أبالي أي النعمتين أعظم علي أن هداني الله للإسلام أو أن جنبني هذه الأهواء.

والله تعالى قد سمانا في القرآن: المسلمين المؤمنين عباد الله، فلا نعدل عن الأسماء التي سمانا الله بها إلى أسماء أحدثها قوم وسموها هم وأباؤهم ما أنزل الله بها من سلطان. بل الأسماء التي قد يسوغ التسمي بها مثل انتساب الناس إلى إمام، كالحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي، أو إلى شيخ كالقادري والعدوي ونحوهم، أو مثل الانتساب إلى القبائل، كالقيسي واليماني، وإلى الأمصار كالشامي والعراقي والمصري. فلا يجوز لأحد أن يمتحن الناس بها، ولا يوالي بهذه الأسماء ولا يعادي عليها، بل أكرم الخلق عند الله أتقاهم من أي طائفة كان. وأولياء الله الذين هم أولياؤه هم الذين آمنوا وكانوا يتقون، فقد أخبر سبحانه أن أولياءه هم المؤمنون المتقون^(١).

(١) مجموع الفتاوى (٣/٤١٥-٤٢٢).

ويضع ابن تيمية ضابطًا للانتساب إلى الأسماء، فيقول: «الانتساب الذي يفرّق بين المسلمين، وفيه خروج عن الجماعة والائتلاف إلى الفرقة وسلوك طريق الابتداع ومفارقة السنة والاتباع، فهذا مما ينهى عنه ويأثم فاعله، ويخرج بذلك عن طاعة الله ورسوله ﷺ»^(١).

إذاً: الانتساب الذي يفرّق بين المسلمين هو الممنوع شرعاً؛ وذلك أن اسم الإسلام هو المظلة التي تجمع بين المسلمين، وتؤلف بين قلوبهم، وتصرف عنهم أسباب العداوة والبغضاء، بل وتجعلهم على مسافة واحدة من الحقوق والحريات، فهل رأيت آيةً أو حديثاً تفرّق في الحقوق بين مسلم ومسلم؟ قال ﷺ: «من شهد أن لا إله إلا الله، واستقبل قبلتنا، وصلى صلاتنا، وأكل ذبيحتنا، فهو المسلم، له ما للمسلم، وعليه ما على المسلم»^(٢)، وقال ﷺ: «ذمة المسلمين واحدة، يسعى بها أدناهم، فمن أخفر مسلماً، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه صرف ولا عدل»^(٣)، وقال ﷺ: «المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره»^(٤)، وقال ﷺ: «كل المسلم على المسلم حرام، دمه، وماله، وعرضه»^(٥)، وأمثالها من الأحاديث.

(١) المرجع السابق (١١/٥١٤).

(٢) صحيح البخاري برقم (٣٩٣).

(٣) صحيح البخاري برقم (٣١٧٩)؛ صحيح مسلم برقم (١٣٧٠).

(٤) صحيح البخاري برقم (٢٤٤٢)؛ صحيح مسلم برقم (٢٥٦٤)، واللفظ لمسلم.

(٥) صحيح مسلم برقم (٢٥٦٤).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والله سبحانه قد أوجب موالاة المؤمنين بعضهم لبعض وأوجب عليهم معاداة الكافرين، فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ۗ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ [المائدة: ٥٥، ٥٦]، فقد أخبر سبحانه أن ولي المؤمن هو الله ورسوله، وعباده المؤمنين، وهذا عام في كل مؤمن موصوف بهذه الصفة، سواء كان من أهل نسبة أو بلدة أو مذهب أو طريقة أو لم يكن، وقال الله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضُهُمْ﴾ [التوبة: ٧١] . . . وأمثال هذه النصوص في الكتاب والسنة كثيرة. وقد جعل الله فيها عباده المؤمنين بعضهم أولياء بعض، وجعلهم إخوة، وجعلهم متناصرين متراحمين متعاطفين، وأمرهم سبحانه بالائتلاف، ونهاهم عن الافتراق والاختلاف»^(١).

وبعد هذا التمهيد عن أهمية العدل والإنصاف في الموقف من القائل، يحسن بنا أن نقف على أثر ذلك في الخلاف السائغ وغير السائغ:

الخلاف السائغ:

الموقف من صاحب الخلاف السائغ هو الموقف ذاته من المسلم إذا فعل مباحًا، لا يجوز الحط من قدره أو تعنيفه^(٢)،

(١) مجموع الفتاوى (٣/٤١٨-٤١٩).

(٢) ينظر: اختلاف المفتين (١٦٢).

«فَحَقُّ كُلِّ وَاحِدٍ أَنْ يَصِيرَ إِلَى مَا ظَهَرَ لَهُ، وَلَا يَثْرَبُ عَلَى الْآخَرِ، وَلَا يَلُومُهُ»^(١). بل الواجب تقدير صاحب الخلاف السائغ ورفع منزلته، فإن للمجتهد فضل في استخراج الأحكام الشرعية، ونمو الفقه وازدهاره.

ولم يزل العلماء يعرف بعضهم فضل بعض، وإن اختلفت آراؤهم وتعددت مشاربهم، فهذا محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة يسأل الشافعي صاحب مالك، فيقول: أيهما أعلم صاحبنا أم صاحبكم، قال الشافعي: «قلت: على الإنصاف؟ قال: نعم. قلت: فأشذك الله من أعلم بالقرآن صاحبنا أو صاحبكم؟ قال: صاحبكم -يعنى مالكا-. قلت فمن أعلم بالسنة صاحبنا أو صاحبكم؟ قال: اللهم صاحبكم، قلت: فأشذك الله، من أعلم بأقاويل أصحاب رسول الله ﷺ والمتقدمين، صاحبنا أو صاحبكم؟ قال: صاحبكم، قال الشافعي: فقلت: لم يبق إلا القياس، والقياس لا يكون إلا على هذه الأشياء، فمن لم يعرف الأصول فعلى أي شيء يقيس؟»^(٢).

ومن آداب التعامل مع صاحب الخلاف السائغ قبول الحق الذي معه، وإن كان بعيداً بغيضاً، قال ابن القيم: «فعلى المسلم أن يتبع هدي النبي ﷺ في قبول الحق ممن جاء به، من ولي وعدو،

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٦/٦٩٩).

(٢) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٤/١).

وحبيب وبغيض، وبر وفاجر. ويرد الباطل على من قاله كائنا من كان»^(١).

ويتعجب العزّ بن عبدالسلام من تعصب أهل زمانه وإعراضهم عن اتباع الحق الظاهر على لسان غيرهم، فيقول: «فسبحان الله، ما أكثر من أعمى التقليد بصره حتى حمّله على مثل ما ذكر، وفقنا الله لاتباع الحق أين ما كان وعلى لسان من ظهر، وأين هذا من مناظرة السلف ومشاورتهم في الأحكام ومسارعتهم إلى اتباع الحق إذا ظهر على لسان الخصم، وقد نُقل عن الشافعي رحمته الله أنه قال: ما ناظرت أحدًا إلا قلت: اللهم أجر الحق على قلبه ولسانه، فإن كان الحق معي اتبعني، وإن كان الحق معه اتبعته»^(٢).

ولا يجوز جعل القول السائغ مادةً للتنازع والتهاجر والولاء والبراء، فإن «الاختلاف في الأحكام أكثر من أن ينضب، ولو كان كلما اختلف مسلمان في شيء تهاجرا؛ لم يبق بين المسلمين عصمة ولا أخوة.

ولقد كان أبو بكر وعمر رضي الله عنهما سيدا المسلمين يتنازعا في أشياء لا يقصدان إلا الخير، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه يوم بني قريظة: «لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة»، فأدرکتهم العصر في الطريق، فقال قوم: لا نصلي إلا في بني قريظة وفاتتهم العصر،

(١) إعلام الموقعين (١/٨٢).

(٢) قواعد الأحكام (٢/١٥٩-١٦٠)، وينظر: فقه الائتلاف (١٠٤).

وقال قوم: لم يُرد منا تأخير الصلاة فصلَّوا في الطريق. فلم يعب واحداً من الطائفتين»^(١).

فإن «الاجتهاد السائغ لا يبلغ مبلغ الفتنة والفرقة، إلا مع البغي لا لمجرد الاجتهاد» كما يقول ابن تيمية^(٢). والمقصود أن المجتهد معذورٌ فيما أدى إليه اجتهاده، ويجب كفّ اللسان واليد عنه، فليس «لأحد أن يذمه ولا يعيبه ولا يعاقبه، ولكن إذا عرف الحق بخلاف قوله؛ لم يجز ترك الحق الذي بعث الله به رسوله لقول أحد من الخلق»^(٣).

الخلاف غير السائغ:

الموقف من صاحب الخلاف غير السائغ هو الموقف من المسلم إذا ارتكب أمراً محرماً بسبب التأول والجهل أو بسبب الهوى والتشهي، وعلى التقديرين تجب نصيحته ما أمكن ذلك؛ لأن الخلاف إذا كان غير سائغ فهو محرم، والفعل المحرم إذا وقع من المسلم وجب على المسلمين نهيه عنه بأقرب الأساليب التي تُحقّق مصلحة الانتهاء عن المنكر.

ويختلف الموقف من صاحب القول غير السائغ بحسب مكانته الشرعية، فليس العالم كالجاهل، وليس المتأول كصاحب الهوى.

(١) مجموع الفتاوى (١٧٣/٢٤-١٧٤)، وينظر: الخلاف أنواعه وضوابطه (١٠٨).

(٢) الاستقامة (٣١/١).

(٣) مجموع الفتاوى (٣٦٧/٣٥).

وبحسب المسألة التي خالف فيها الحق، فليس الخلاف في أصول الدين كالخلاف في فروعه.

والأصل في التفريق بين الناس بحسب مراتبهم: العقل والشرع. أما العقل فإنه لا يجوز المساواة بين المختلفين، بل يقتضي أن يُعطى كل ذي حقَّ حَقَّهُ، بحسب ما عنده من الحسنات والسيئات، والصواب والخطأ.

وأما الشرع: فإنه أنزل الناس منازل متفاوتة بحسب أعمالهم وسعيهم، لا بحسب خلقتهم وأنسابهم، قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُاذِنُ اللَّهُ﴾ [فاطر: ٣٢]، وقال تعالى: ﴿أَفَجَعَلُ الْمُشْرِكِينَ كَالْمُؤْمِنِينَ﴾ [القلم: ٣٥]، وفي الحديث أن النبي ﷺ عفا عن حاطب بن أبي بلتعة رضي الله عنه في زلة له عظيمة؛ لكونه من أهل بدر، فقال: «إنه قد شهد بدرا، وما يدريك لعل الله أن يكون قد اطلع على أهل بدر، فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم»^(١).

وبذلك نعلم أن التعامل مع صاحب القول غير السائغ يختلف بحسب حاله: فإن كان من أهل العلم والفضل، فلا يُشْتَع عليه بسبب تلك الزلة، ولا يُتخذ ذلك ذريعة للتحذير منه والخط من قدره، بل يجب معرفة فضله، وحفظ مكانته في قلوب المسلمين^(٢).

(١) صحيح البخاري برقم (٣٠٠٧)؛ صحيح مسلم برقم (٢٤٩٤).

(٢) ينظر: اختلاف المفتين (١٧٨-١٨١)؛ الخلاف أنواعه وضوابطه (٢١٩-٢٢٢).

يقول الشاطبي مبيّنًا كيفية التعامل مع العالم الذي وقع في الزلّة: «إن زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة ولا الأخذ بها تقليدا له؛ وذلك لأنها موضوعة على المخالفة للشرع، ولذلك عدت زلة، وإلا فلو كانت معتدًا بها، لم يجعل لها هذه الرتبة، ولا نسب إلى صاحبها الزلل فيها. كما أنه لا ينبغي أن ينسب صاحبها إلى التقصير، ولا أن يشتم عليه بها، ولا ينتقص من أجلها، أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفة بحثًا^(١)، فإن هذا كله خلاف ما تقتضي رتبته في الدين»^(٢).

ويشرح ابن القيم الموقف الصحيح من زلة العالم، فيقول: «ولا بد من أمرين أحدهما أعظم من الآخر، وهو النصيحة لله ولرسوله وكتابه ودينه، وتنزيهه عن الأقوال الباطلة المناقضة لما بعث الله به رسوله من الهدى والبيّنات، التي هي خلاف الحكمة والمصلحة والرحمة والعدل، وبيان نفيها عن الدين وإخراجها منه، وإن أدخلها فيه من أدخلها بنوع تأويل.

والثاني: معرفة فضل أئمة الإسلام ومقاديرهم وحقوقهم ومراتبهم، وأن فضلهم وعلمهم ونصحهم لله ورسوله لا يوجب قبول كل ما قالوه، وما وقع في فتاويهم من المسائل التي خفي عليهم فيها ما جاء به الرسول، فقالوا بمبلغ علمهم، والحق في

(١) أي خالصًا.

(٢) الموافقات (٥/١٣٦-١٣٧).

خلافها؛ لا يوجب اطّراح أقوالهم جملة وتنقصهم والوقية فيهم. فهذان طرفان جائران عن القصد، وقصد السبيل بينهما، فلا نؤثم ولا نعصم، ولا نسلك بهم مسلك الرفضة في عليّ ولا مسلكهم في الشيخين، بل نسلك مسلكهم أنفسهم فيمن قبلهم من الصحابة، فإنهم لا يؤثمونهم ولا يعصمونهم، ولا يقبلون كل أقوالهم ولا يهدرونها. فكيف ينكرون علينا في الأئمة الأربعة مسلّكًا يسلكونه هم في الخلفاء الأربعة وسائر الصحابة؟.

ولا منافاة بين هذين الأمرين لمن شرح الله صدره للإسلام، وإنما يتنافيان عند أحد رجلين: جاهل بمقدار الأئمة وفضلهم، أو جاهل بحقيقة الشريعة التي بعث الله بها رسوله. ومن له علم بالشرع والواقع يعلم قطعًا أن الرجل الجليل الذي له في الإسلام قدم صالح وآثار حسنة وهو من الإسلام وأهله بمكان؛ قد تكون منه الهفوة والزلة هو فيها معذور، بل ومأجور لاجتهاده، فلا يجوز أن يتبع فيها، ولا يجوز أن تهدر مكانته وإمامته ومنزلته من قلوب المسلمين»^(١).

ومن مواقف الأئمة الدالة على هذا الأدب أيضًا: قول الذهبي في ترجمة إبراهيم بن سعد بن عبدالرحمن بن عوف الزهري: «كان يُجَوِّزُ سماع الملاهي، ولا يجد دليلًا ناهضًا على التحريم، فأداه اجتهاده إلى الرخصة، فكان ماذا؟!»^(٢).

(١) إعلام الموقعين (٣/٢٢٠).

(٢) الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردّهم (١/٣٧).

وهنا تأتي مسألة هجر المبتدع، حيث يقرر أهل العلم أن هجر المبتدع من الوسائل المشروعة في التعامل مع صاحب الخلاف غير السائق، ولكنهم يفرقون بين المستتر ببدعته والمجاهر بها الداعي إليها، يقول ابن تيمية: «فأما من كان مستتراً بمعصية، أو مسراً لبدعة غير مكفرة؛ فإن هذا لا يهجر. وإنما يهجر الداعي إلى البدعة؛ إذ الهجر نوع من العقوبة، وإنما يعاقب من أظهر المعصية قولاً أو عملاً»^(١).

لكن ابن تيمية يستدرك في موضع آخر فيقول: «وهذا الهجر يختلف باختلاف الهاجرين في قوتهم وضعفهم وقتلهم وكثرتهم، فإن المقصود به زجر المهجور وتأديبه ورجوع العامة عن مثل حاله. فإن كانت المصلحة في ذلك راجحة، بحيث يفضي هجره إلى ضعف الشر وخفيته؛ كان مشروعاً. وإن كان لا المهجور ولا غيره يرتدع بذلك، بل يزيد الشر والهاجر ضعيف، بحيث يكون مفسدة ذلك راجحة على مصلحته؛ لم يشرع الهجر. بل يكون التأليف لبعض الناس أنفع من الهجر، والهجر لبعض الناس أنفع من التأليف.

ولهذا كان النبي ﷺ يتألف قوماً ويهجر آخرين، كما أن الثلاثة الذين خلفوا كانوا خيراً من أكثر المؤلفة قلوبهم، لما كان أولئك كانوا سادة مطاعين في عشائريهم؛ فكانت المصلحة الدينية

(١) مجموع الفتاوى (١٧٥/٢٤).

في تأليف قلوبهم، وهؤلاء كانوا مؤمنين والمؤمنون سواهم كثير؛ فكان في هجرهم عز الدين وتطهيرهم من ذنوبهم. وهذا كما أن المشروع في العدو القتال تارة، والمهادنة تارة، وأخذ الجزية تارة، كل ذلك بحسب الأحوال والمصالح.

وجواب الأئمة كأحمد وغيره في هذا الباب مبني على هذا الأصل؛ ولهذا كان يفرق بين الأماكن التي كثرت فيها البدع، كما كثر القدر في البصرة والتنجيم بخراسان والتشيع بالكوفة، وبين ما ليس كذلك، ويفرق بين الأئمة المطاعين وغيرهم. وإذا عرف مقصود الشريعة سلك في حصوله أوصل الطرق إليه^(١).

«وهذا يعني أن عقوبة المبتدع حكمٌ مصلحي، ليس هو بالحكم الثابت في حق كل مبتدع. وإذا قلنا عن حكم ما: إنه مصلحي؛ فهذا يعني أنه لا يُشرع العمل به، إلا إذا علمنا أنه سيؤدي إلى مَصَالِحِهِ، وإلا فلا يُشرع العمل به.

وخلاصة ذلك: أن عقوبة المبتدع خلاف الأصل الذي نرجع إليه عند عدم العلم بحصول المصلحة المرجوة من العقوبة، وهذا الأصل المرجوع إليه حينها هو: أنه مسلم، له ما للمسلمين من الحقوق»^(٢).

(١) المرجع السابق (٢٨/٢٠٦-٢٠٧).

(٢) التعامل مع المبتدع (١٢-١٣)، وينظر: المبتدعة وموقف أهل السنة والجماعة منهم (٢٢٧-٢٢٨).

وكما تتفاوت مراتب أصحاب الخلاف غير السائغ، فكذلك تتفاوت مراتب مخالفتهم للحق، فإن الطوائف المنتسبة إلى متبوعين في أصول الدين والكلام على درجات: منهم من يكون قد خالف السنة في أصول عظيمة، ومنهم من يكون إنما خالف السنة في أمور دقيقة^(١).

وعلى هذا فليست البدع الجزئية كالبدع الكلية، وليس من ردّ أحاديث الأحاد كمن أنكر حجّة السنة، كما أنه لا تستوي البدع العملية كبدع المساجد والأعياد والبدع الاعتقادية كالتكفير بالذنب أو نفي الصفات. فالتكبير على أهل البدع يتفاوت بحسب مرتبة البدعة، غلظة أو خفة، مكفرة أو مفسقة، في الأصول أو الفروع، من الكبائر أو دون ذلك^(٢).

والحاصل أن التعامل مع صاحب القول غير السائغ يختلف بحسب حاله وبحسب درجة المخالفة، وهذا مقتضى العدل والإنصاف الذي هو أساس التعامل مع المخالف.

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٣/٣٤٨).

(٢) المتبعة وموقف أهل السنة والجماعة منهم (٢٢١-٢٢٢).

القسم الثاني

الاجتماع الدنيوي

تمهيد

● أولاً: الاجتماع الديني .. سؤال مفاهيمي:

من أجل إعطاء تصوّر متكامل عن الاجتماع الديني سوف نتحدث أولاً عن مفهوم الاجتماع الديني، ثم عن ضرورته الشرعية والكونية، ونختم ببيان موقعه من المقاصد الشرعية.

ما الاجتماع الديني؟

المقصود بالاجتماع الديني: تحقيق أمن المجتمع وعدالته وقوّته ومنع أسباب الفتنة والتنازع والاحتراب عنه، وهو قسيم الاجتماع الديني الذي يعني لزوم الكتاب والسنة والاعتصام بهما. ومن هذين القسمين يتشكّل الإطار العام لفلسفة الاجتماع في الشريعة الإسلامية، حيث يُعنى الاجتماع الديني بحفظ الشريعة من التحريف والتبديل، ويُعنى الاجتماع الديني بحفظ المجتمع من التقاتل والتنازع ..

والاجتماع الديني قد أرشدت إليه نصوص الوحي، يقول

ابن تيمية رحمته الله: «الاختلاف الذي أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم إما في الدين فقط، وإما في الدين والدنيا ثم قد يؤول إلى الدماء وقد يكون الاختلاف في الدنيا فقط»^(١)، ويقول في منهاج السنة^(٢) بعد ذكره للنصوص الواردة في ذم الاختلاف: «والمقصود هنا بيان ما ذكره الله في كتابه من ذم الاختلاف في الكتاب. وهذا الاختلاف القولی، وأما الاختلاف العملي وهو الاختلاف باليد والسيف والعصا والسوط فهو داخل في الاختلاف. والخوارج والروافض والمعتزلة ونحوهم يدخلون في النوعين. والملوك الذين يتقاتلون على محض الدنيا يدخلون في الثاني».

ويقول الشاطبي -تأكيداً لصحة هذا التقسيم- في معرض شرحه لحديث الافتراق: «إن هذه الفرق إن كانت افتترقت بسبب موقع في العداوة والبغضاء، فإما أن يكون راجعاً إلى أمر هو معصية غير بدعة، ومثاله أن يقع بين أهل الإسلام افتراق بسبب دنيوي، كما يختلف مثلاً أهل قرية مع قرية أخرى بسبب تعدد في مال أو دم، حتى تقع بينهم العداوة فيصيروا حزبين، أو يختلفون في تقديم والٍ أو غير ذلك فيفترقون، ومثل هذا محتمل . . . وأما أن يرجع إلى أمر هو بدعة، كما افترق الخوارج من الأمة ببدعهم التي بنوا عليها في الفرقة . . . وهذا هو الذي تشير إليه الآيات

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (١/١٣٨).

(٢) (٢٧٩-٢٨٥).

المتقدمة والأحاديث، لمطابقتها لمعنى الحديث. وإما أن يراد المعنيان معًا.

فأما الأول، فلا أعلم قائلًا به، وإن كان ممكنًا في نفسه، إذ لم أر أحدًا خص هذه بما إذا افتترقت الأمة بسبب أمر دنيوي لا بسبب بدعة، وليس ثم دليل يدل على التخصيص . . . وأما الثاني: وهو أن يراد المعنيان معًا، فذلك أيضًا ممكن، إذ الفرقة المنبه عليها قد تحصل بسبب أمر دنيوي لا مدخل فيها للبدع، وإنما هي معاص ومخالفات كسائر المعاصي، وإلى هذا المعنى يرشد قول الطبري في تفسير الجماعة . . . غير أن الأكثر في نقل أرباب الكلام وغيرهم أن الفرقة المذكورة إنما هي بسبب الابتداع في الشرع على الخصوص، وعلى ذلك حمل الحديث من تكلم عليه من العلماء، ولم يعدوا منها المفترقين بسبب المعاصي التي ليست بدعًا^(١).

ضرورة الاجتماع الدنيوي:

الاجتماع الدنيوي الذي يحفظ تماسك المجتمع ويصرف عنه أسباب الفتنة والاحتراب؛ من الضرورات الأساسية التي تواطأت عليها البشرية على مختلف الأزمنة. فإن بني آدم لا بد لهم من التعاون والتناصر على جلب منافعهم ودفْع مضارهم. يقول ابن تيمية: «وكل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا

(١) الاعتصام (٧٠١-٧٠٢).

ولا في الآخرة، إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر، فالتعاون والتناصر على جلب منافعهم، والتناصر لدفع مضارهم؛ ولهذا يقال: الإنسان مدني بالطبع. فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة. وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة؛ ويكونون مطيعين للأمر بتلك المقاصد والناهي عن تلك المفاسد»^(١).

ويقول ابن خلدون: «البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم، إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضروراتهم. وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات، ومدَّ كل أحد منهم يده إلى حاجته يأخذها لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، ويمانه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك؛ فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة، وهي تؤدِّي إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس المفضي إلى ذلك إلى انقطاع النوع، وهو ما خصه البارئ سبحانه بالمحافظة»^(٢).

فكل مجتمع مهما كان نوعه أو مبرراته يولد أشكالا من التعارض في المصالح والاهتمامات، تقود إلى تنازع بين الأفراد، وقد تتطور إلى بغي بعضهم على بعض. ومن هنا تولدت الحاجة

(١) مجموع الفتاوى (٦٢/٢٨).

(٢) مقدمة ابن خلدون (٣٢١).

إلى نظام عام؛ لحلّ تلك التعارضات على نحوٍ يمنع تطورها إلى صراعٍ عنيفٍ أو هدامٍ، فضلاً عن المسؤولية المشتركة في الدفاع عن المجتمع ضد التهديد الخارجي^(١).

وعادةً ما تكثر النزاعات والحروب بين أفراد المجتمع الواحد حين يغيب صوت العقل والحكمة ويحضر صوت الجهل والعمية، قال الله تعالى في شأن اليهود: ﴿بِأْسِهِمْ يَنْهَرُهُمْ سَدِيدٌ نَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الحشر: ١٤]، فبينت الآية أن سبب الاختلاف: ضعف العقل^(٢).

وقد نال مفهوم الاجتماع الدنيوي عناية فائقة في الفلسفة السياسية المعاصرة، بل يعتبره «روسو» المُشكِلَ الأساسيَّ في نظرية العقد الاجتماعي، يقول روسو: «المطلوب هو الاهتداء إلى شكل من الاجتماع، من شأنه أن يدافع عن شخص كل شريك فيه وعن أملاكه وأن يحميها بكل ما يتوفر من قوّة مشتركة، وإذ يتحد بمقتضاه كل واحد مع الجميع فإنه مع ذلك لا يطيع إلا نفسه ويظلّ حرّاً كما كان قبلئذ. هذا هو المشكل الأساسي الذي تكفل العقد الاجتماعي بحلّه . . .

وكائنًا ما كانت الجهة التي نسلكها لبلوغ المبدأ، نتوصل إلى الخلاصة نفسها، ومفادها: أن الميثاق الاجتماعي يقيم بين

(١) ينظر: رجل السياسة (٢٣).

(٢) ينظر: أضواء البيان (٥٣/٣).

المواطنين من المساواة ما يجعلهم يلتزمون جميعاً بالانضواء إلى شروط واحدة، ويحملهم جميعاً على التمتع بالحقوق نفسها»^(١).
 ويُعبَّر عن الاجتماع الدنيوي في العلم القانوني بـ«النظام العام»، وقد عالجتة الشريعة تحت مُسمّى «نظام الولاية»، وسوف نتناول هذين المفهومين بالشرح والبيان في الفصلين القادمين - بإذن الله-.
 وإذا كان الاجتماع الدنيوي ضرورياً لكافة المجتمعات البشرية؛ فإنه بالنسبة للمجتمع الإسلامي أكثر ضرورة، فهو المجتمع الذي «يحمل رسالة إنسانية مقدسة، لا يمكن إنجازها، إلا بتنظيم المجتمع في دولة، وإقامة حكومة تقوده فتحفظ تماسكه، وبقائه، وسلامته من التفكك الداخلي، والعدوان الخارجي، وتمكنه من تحقيق التقدم والازدهار، وتمكنه إلى جانب كل ذلك من تحقيق رسالته الإنسانية في نفسه وفي العالم»^(٢).

● موقع الاجتماع الدنيوي من مقاصد الشريعة:

انتظام المجتمع واستقراره أولى خطوات تطبيق الشريعة، والحالة الفاضلة لانتظام المجتمع حين يكون وفق أحكام الشريعة - كما سيأتي بيانه^(٣) -؛ ولذلك يرى الطاهر بن عاشور رحمته الله أن حفظ

(١) في العقد الاجتماعي (٩٣-١١٥).

(٢) في الاجتماع السياسي الإسلامي (٦٧).

(٣) في مبحث: (النظام العام وتطبيق الشريعة). والمراد بتطبيق الشريعة - كما سيأتي - المعنى الخاص وهو التشريعات التي تنظم المجتمع.

نظام المجتمع واستصلاحه هو المقصد العام من التشريع، حيث يقول في كتابه مقاصد الشريعة^(١): «إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع؛ استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرة أنّ المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان ...»

ولقد علمنا أن الشارع ما أراد من الإصلاح .. مجرد صلاح العقيدة وصلاح العمل بالعبادة - كما قد يتوهم -، بل أراد منه صلاح أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية، فإن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَهُنَالِكَ الْخَرْتُ وَالنَّسْلُ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] أنبأنا بأن الفساد المُحذَر منه هنالك هو إفساد موجودات هذا العالم ... ولولا إرادة انتظامه لَمَا شرع الشرائع الجزئية الرادعة للناس عن الفساد».

وفي موضع آخر من كتابه ينص على أن انتظام أمر الأمة هو أهم مقصد للشريعة من التشريع، فيقول: «لم يبق للشك مجالاً يخالج به نفس الناظر في أن أهم مقصد للشريعة من التشريع: انتظام أمر الأمة، وجلب الصالح إليها، ودفع الضرر والفساد عنها. وقد استشعر الفقهاء في الدين كلهم هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد، ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام.»

(١) (٢٧٣-٢٧٥).

ولكنهم لا ينكر أحد منهم أنه إذا كان صلاحُ حال الأفراد وانتظامُ أمورهم مقصدُ الشريعة؛ فإنَّ صلاح أحوال المجموع وانتظام أمر الجامعة أسمى وأعظم . . . وبذلك فلو فرض أن الصلاح الفردي قد يحصل منه عند الاجتماع فساد، فإن ذلك الصلاح يذهب أدراجًا، ويكون كما لو هبَّت الرياح فأطفأت سراجًا»^(١).

● ثانيًا: الاجتماع الدنيوي .. من النقص إلى الكمال:

سبقت الإشارة في القسم الأول من البحث بأن من وظائف الاجتماع الديني حفظ المجتمع من التنازع والفرقة، بمعنى أن الاجتماع الديني سبب لكمال الاجتماع الدنيوي؛ وذلك أن المجتمعات الأقل تعددًا في مذاهبها ونحلها واتجاهاتها هي الأكثر تماسكًا وبعْدًا عن إرهاصات النزاعات والحروب.

يقول ابن خلدون: «الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلَّ أن تستحكم فيها دولة، والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء، وأنَّ وراء كل رأي منها وهوى عصبية تمنع دونها، فيكثر الانتقاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت، وإن كانت ذات عصبية؛ لأنَّ كلَّ عصبية ممن تحت يدها تظن في نفسها منعة وقوة . . . وبعكس هذا أيضًا الأوطان الخلوة من العصبيات؛ يسهل تمهيد الدولة فيها، ويكون سلطانها وادعًا لقلة الهرج والانتقاض»^(٢).

(١) مقاصد الشريعة (٤٠٥).

(٢) مقدمة ابن خلدون (١/٢٧٧-٢٧٨).

ويرى ابن خلدون أن أكثر الأشياء فعالية في تضيق الاختلاف هو الاجتماع الديني، حيث إن اتفاق الأهواء وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه. ويستند في ذلك على قول الله تعالى: ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلْفَتْ بِرَبِّكَ قُلُوبَهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ﴾ [الأنفال: ٦٣].

«وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا؛ حصل التنافس وفشا الاختلاف. وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله؛ اتحدت وجهتها فذهب التنافس وقلّ الخلاف وحسن التعاون والتعاقد»^(١).

ويؤكد هذا المعنى مرة أخرى فيقول: «الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصية . . . والسبب في ذلك - كما قدّمنا - أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصية، وتفرد الوجهة إلى الحق. فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء؛ لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساوٍ عند جميعهم»^(٢).

ويشهد لما قرره ابن خلدون أنّاً قوله تعالى: ﴿فَسَوُّوا حَظًّا مِمَّا دُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [المائدة: ١٤]، قال أبو العالية رضي الله عنه: «إياكم وهذه الأهواء التي تلقي

(١) المرجع السابق (١/٢٦٦).

(٢) المرجع السابق (١/٢٦٧).

بين الناس العداوة والبغضاء»^(١)، وقال ابن تيمية رحمته الله: «فمتى ترك الناس بعض ما أمرهم الله به وقعت بينهم العداوة والبغضاء، وإذا تفرق القوم فسدوا وهلكوا، وإذا اجتمعوا صلحوا وملكوا؛ فإن الجماعة رحمة والفرقة عذاب»^(٢).

وكذلك الآيات الواردة في سبب اختلاف أهل الكتاب، كقوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣].

قال ابن تيمية «وتقع العداوة بين الطائفتين بسبب ترك حظ مما ذكروا به، والبغي الذي هو مجاوزة الحد إما تفریطاً وتضييعاً للحق، وإما عدواناً وفعلاً للظلم. والبغي تارة يكون من بعضهم على بعض وتارة يكون في حقوق الله، وهما متلازمان؛ ولهذا قال: ﴿بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ فإن كل طائفة بغت على الأخرى، فلم تعرف حقها الذي بأيديها، ولم تكف عن العدوان عليها»^(٣).

وقال الطاهر بن عاشور: «فالله بعث الرسل لإبطال الضلال الحاصل من جهل البشر بصلاحتهم، فجاءت الرسل بالهدى،

(١) الشريعة للأجري (١/٣٠٠).

(٢) مجموع الفتاوى (٣/٤٢١).

(٣) المرجع السابق (١/١٦).

اتبعهم من اتبعهم فاهتدى، وأعرض عنهم من أعرض فبقي في ضلالة. فإرسال الرسل لإبطال الاختلاف بين الحق والباطل... والأمر العجيب هو أن يكون المختلفون في مقصد الكتاب هم الذين أعطوا الكتاب ليزيلوا به الخلاف بين الناس، فأصبحوا هم سبب خلاف فيه، ولا شك أن ذلك يبطل المراد منه^(١).

والمقصود أن الاجتماع الدنيوي الذي نسميه هنا «المسار التنظيمي» سيظل هشا ضعيفا إن لم يصحبه تصحيح دائم نحو الاجتماع الديني الذي نسميه «المسار الإصلاحي»، ولهذا جاءت الشريعة بالإصلاح الديني والدنيوي جنباً إلى جنب لمعالجة مشكلة الاختلاف والتنازع.

إلا أننا نشير هنا إلى أن المبالغة في تضيق الاختلاف تؤدي إلى ركود المجتمع وذهاب أسباب التنوع والمنافسة والبناء، والمبالغة في الاختلاف والتعدد تؤدي إلى التناقض والفوضى التي تؤثر على استقرار المجتمع ونهضته وتقدمه.

المأزق الديمقراطي:

المُشكِّلُ الأساسي الذي جاءت الديمقراطية لمعالجته هو التوفيق بين حرية الفرد ومصالح المجتمع، عبر إيجاد صياغة ملائمة تضمن حريات الأفراد وفي الوقت ذاته تحافظ على المصالح العامة للمجتمع. وانتهت مع روسو بفكرة الحرية المدنية، حيث يقول:

(١) التحرير والتنوير (٣٠٩/٢) بتصرف يسير.

«ينبغي التمييز جيّدًا بين الحرّية الطبيعيّة وهي التي لا قيود لها سوى القوى التي للفرد، والحرّية المدنيّة وهي التي تحدّها الإرادة العامّة»^(١).

وقد نجحت الفلسفة الديمقراطيّة إلى مدى بعيد في إيجاد الصيغة المناسبة للاجتماع البشري، غير أنها سارت في اتجاه واحد لمعالجة الاختلاف، وهو المسار التنظيمي الذي يهدف إلى تنظيم العلاقة بين أفراد المجتمع الواحد، وأهملت جانب تضيق الاختلاف الذي أسميناه في البحث بـ«المسار الإصلاحي» أو «الاجتماع الديني».

وبسبب ذلك «تقدّمت الديمقراطيّة كثيرًا في الدول الأوروبية الشرقية التي تقلّ فيها الإثنية الخطيرة» هنغاريا وجمهورية تشيكيا وبولندا، وتقدّمت ببطء كبير أو لم تتقدم مطلقًا في الدول المنقسمة بعمق «سلوفاكيا وبلغاريا ورومانيا...».

صحيح أن مجموعة الدول الأولى كانت أكثر ازدهارًا ولديها بعض التقاليد الديمقراطيّة على الأقل وتربطها روابط أوثق بالغرب، لكن توجد أيضًا علاقة مباشرة بين الصراع الإثني والتطور اللاديمقراطي في المجموعة الثانية...

رغم الاعتراف على نطاق واسع بأن الصراع الإثني يجعل إطلاق العملية الديمقراطيّة وممارسة الديمقراطيّة أمرًا صعبًا، فإنه

(١) في العقد الاجتماعي (١٠٠).

من النادر ما تحدد طبيعة هذه المصاعب . . . إن الإثنية تضع العراقيل على عتبة الديمقراطية والعقبات بعد تجاوز العتبة»^(١).

يقول أنتوني غِدْنَز في كتابه علم الاجتماع^(٢): «إننا نشهد تصاعد التوترات الإثنية في كثير من مجتمعات العالم، وقد أدى بعضها بالفعل إلى تفكك الكيان السياسي والاقتصادي خلال العقد الماضي في دول كانت تضمّ جماعات إثنية متعددة . . .».

وهذا ما جعل الديمقراطية تعيش في مأزق حقيقي أمام مشكلات التعدد والاختلاف ما دام أنها تعتمد في حلها على استراتيجية واحدة وهي تنظيم الاختلاف «المسار التنظيمي»، وتهمل استراتيجية تضيق الاختلاف «المسار الإصلاحي».

وهذا ما حدا بـ«دونالد هورويتز» في ورقته البحثية «الديمقراطية في المجتمعات المنقسمة» إلى القول: «في مواجهة هذا الوصف الكئيب للإخفاقات الملموسة للديمقراطية في المجتمعات المنقسمة . . . يشعر المرء برغبة في الاستسلام . . . إن الإجابة عن هذه المعضلة بالنسبة للبعض تكمن في إزالة الإثنية من السياسة . . . إن صنعة هذا الحل وتسليمه بأن الإثنية لا تؤدي أي وظيفة مشروعة وعدم احتمال شطب مثل هذه الانتسابات القوية من العملية السياسية بسهولة؛ تجعله حلاً غير حكيم . . .»

(١) التعدد وتحديات الاختلاف، دانيال برومبيرغ (١٤٤-١٤٥).

(٢) (٣٣٠).

يرى آخرون أن الإجابة تكمن في تطوير معايير للاشتركية الإثنية التي تتجلى في ائتلاف كلي يتبع قواعد التوزيع النسبي ويتيح للمجموعة نقض القرارات الجماعية. ومن بين العيوب الكثيرة لهذا الحلّ يوجد عيب مشترك مع حلّ إلغاء الإثنية: أنه ينصح بمقتضى السلطة المشاركين في الصراع الإثني وضع خلافهم جانباً...». إلى أن قال: «ثمة حاجة إلى رزمة متماسكة، أو حتى رزمة مطوّلة، من تقنيات خفض الصراع... ومن الصعب إدخال كل هذه الابتكارات بتماسك كافٍ يحقق التأثير المطلوب...»^(١).

ويحاول «روتشيلد» أن يقدم حلولاً إضافية لمشكلة التعدد والانقسام التي تقف عائقاً أمام الحلّ الديمقراطي، لكنه يعتمد أيضاً استراتيجية تنظيم الاختلاف «المسار التنظيمي» فقط، فيقول: «من الضروري تطوير أو تبني واحدة من الآليات والتقنيات السياسية التنظيمية المتوفرة من أجل احتواء الصراع الإثني ضمن حدود محتملة ونزع فتيل تطايره المحتمل إلى أكبر قدر ممكن. والقدرة على التعامل بنجاح مع تقنيات وآليات احتواء الصراع هي من المزايا العظيمة الأهمية للنخبة السياسية في الدول المتعددة الإثنية. وهذه الآليات والإجراءات هي كما يلي:

١- إزالة التسييس المتعمّد عن المسائل التي يمكن أن تتخذ حدّاً شقائياً إثنيّاً إذا ما سُيسّت...»

(١) التعدد وتحديات الاختلاف (١٥٩-١٦٤).

٢- ترتيبات دستورية أو مؤسسية مصممة للإبقاء على المسائل الإثنية الشقاقية أو التمييزية بعيدة عن جدول الأعمال السياسي للحكومة المركزية، وحلّها على مستويات أخرى لاتخاذ القرار . . .

٣- اتفاق متقدم بين الزعامات الإثنية المتعددة على البقاء داخل حكومات ائتلافية . . .

٤- حق النقض المتبادل . . . يمنح هؤلاء حقًا فعليًا بنقض السياسات التي يعتقدون أنها تهدد المصالح الحيوية للمجموعات الإثنية . . .

٥- التمثيل النسبي كآلية وضبط النفس العقلاني كتقنية؛ بغية تسكين مخاوف زعماء المجموعات الإثنية التابعة أو الضعيفة أو الصغيرة، ودمجهم سياسيًا في النظام الكبير للدولة . . .

٦- تغليف عدّة مسائل خلافية ومشكلات مستعصية في رزمة واحدة للمقايضة المتبادلة، مثل الكل يحصل على شيء ولا أحد يحصل على كل شيء ولا أحد يحصل على لا شيء . . .».

إلى أن قال: «بعبارة أخرى، تتوقف القدرة على تنظيم الصراع الإثني على القدرة على مأسسة عدّة تقنيات وآليات وإجراءات. ولذلك يكون احتواء الصراع الإثني صعبًا جدًّا في المجتمعات التي يتدنّى فيها مستوى المأسسة»^(١).

والمقصود أن غياب مسألة «تضييق الاختلاف» عن الحلول

(١) التعدد وتحديات الاختلاف (٢٤٩-٢٥١).

الديمقراطية شكّل عائقًا جدّيًا أمام تطبيقها في المجتمعات الإثنية والمنقسمة، ورغم ذلك تعتبر الجهود المبذولة في الفلسفة الديمقراطية مرتعًا خصبًا للآليات والوسائل الصالحة لمعالجة مشكلة الاختلاف والتنازع تنظيميًا، وهي من المشترك الإنساني الذي تراكمت فيه الخبرات البشرية. والحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها.

الحلّ الإسلامي:

ذكرنا غير مرّة أن الشريعة الإسلامية عالجت مشكلة الاختلاف والتعدد عبر استراتيجيتين أساسيتين؛ الأولى: تضييق الاختلاف «الاجتماع الديني» أو «المسار الإصلاحية»، والأخرى: تنظيم الاختلاف «الاجتماع الدنيوي» أو «المسار التنظيمي».

أما تضييق الاختلاف؛ فلأن الاجتماع الدنيوي يتعد عن النقص ويقترّب من الكمال كلّما قلّ فيه الاختلاف المذموم، يقول ابن تيمية عن الحالة الفاضلة من الاجتماع الدنيوي: «سبب الاجتماع والألفة: جمع الدين والعمل به كله، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، كما أمر به باطنًا، وظاهرًا. وسبب الفرقة: ترك حظ مما أمر العبد به، والبغي بينهم. ونتيجة الجماعة: رحمة الله، ورضوانه، وصلواته، وسعادة الدنيا والآخرة، وبياض الوجوه. ونتيجة الفرقة: عذاب الله، ولعنته، وسواد الوجوه، وبراءة الرسول ﷺ منهم»^(١).

(١) مجموع الفتاوى (١٧/١).

وقال أيضًا: «لم يكن في الأمم أعظم اجتماعًا على الهدى وأبعد عن التفرق والاختلاف، من هذه الأمة؛ لأنهم أكمل اعتصامًا بحبل الله، الذي هو كتابه المنزل، وما جاء به من نبيه المرسل. وكل من كان أقرب إلى الاعتصام بحبل الله، وهو اتباع الكتاب والسنة، كان أولى بالهدى والاجتماع والرشد والصلاح، وأبعد عن الضلال والافتراق والفتنة.


واعتبر ذلك بالأمم، فأهل الكتاب أكثر اتفاقًا وعلماً وخيرًا من الخارجين عن الكتب، والمسلمون أكثر اتفاقًا وهدى ورحمة وخيرًا من اليهود والنصارى، فإن أهل الكتابين قبلنا تفرقوا وبدلوا ما جاءت به الرسل، وأظهروا الباطل، وعادوا الحق وأهله»^(١).
وأصرة الدين هي أقوى الأواصر لتضييق الاختلاف؛ فإنك «إذا غُصت بتفكيرك إلى شواهد العقل وقضايا الحكمة تجد جميع الأواصر والجوامع التي انتحاهها البشر من وقت تكوين حضارته إلى وقت ظهور الإسلام أو أواصر قاصرة، ويبدو لك قصورها فاحشًا أو مقتصدًا بمقدار سعة مرجعها وضيقه، ومقدار صلوحيتها للدوام والطول، والاضمحلال والقصر.

فجعل الإسلام جامعة الدين هي الجامعة الحق للمسلمين، وأبقى ما عداها من الجوامع جوامع فرعية تُعتبر صالحة ما لم تُعد على الجامعة الكبرى بالانحلال. فالجامعة الدينية لما كانت راجعة

(١) منهاج السنة (٦/٣٦٤-٣٦٥).

إلى الجانب العقلي المحض وهو القوي الذي كان به الإنسان إنساناً؛ كانت هي أولى الجوامع بأن يدعو إليها دينٌ جاء لعامة البشر، وجاء باقياً إلى منتهى هذا العالم.

لذلك جعل الإسلام رابطة دينه الحق رابطةً مقدّسة تصغر أمامها الروابط كلها، ودعا الناس لاتباعه ليكونوا أمة واحدة تجمعها وحدة الاعتقاد والتفكير والعمل الصالح. ولما كانت هذه الجامعة فطرية لم يكن من شأن الناس أن يختلفوا فيها، وكانت خليقة بأن تكون سبب اجتماع لا سبب تفرّق^(١).

أما الاستراتيجية الأخرى التي عالجت بها الشريعة مشكلة الاختلاف فهي التنظيم؛ لأن الاختلاف سنة كونية لا يمكن رفعها، قال تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾  إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴿هود: ١١٨، ١١٩﴾.

وما دام الاختلاف باقياً حتى مع وجود الأنبياء والمرسلين فضلاً عن غيرهم من العلماء والمصلحين؛ فإن تركه دون تنظيم يفضي إلى النزاع والفرقة وتسلط الأعداء؛ ولذلك جاءت الشريعة بمعالجته وتنظيمه على ما سنّبته في الفصلين الآتين -ياذن الله-.

غير أن المراد تقريره هنا أن الحالة الفاضلة للاجتماع الديني حين يكون وفق الاجتماع الديني، وأن المجتمعات المنقسمة بعمق يظلّ فيها الاجتماع الديني هشاً وضعيفاً لكن البديل عنه التقاتل

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (١٧٥-١٧٧) بتصرف.

والتنازع والاحتراب، والقاعدة تقول: يُدفع أعلى المفسدين
بارتكاب أدناهما.

ومن هنا كانت فلسفة الاجتماع في الشريعة تقوم على أصليين
هما:

* الاجتماع الديني .. لتضييق الاختلاف.

* الاجتماع الدنيوي .. لتنظيم الاختلاف.

وهذان الأصلان يعضد بعضهما بعضًا؛ للانتقال بحالة
الاجتماع من النقص إلى الكمال.

الفصل الأول

النظام العام

المبحث الأول

النظام العام وإشكالية المفهوم

النظام العام - بهذا التركيب - لم يرد في لغة الفقهاء لكن أساسه وجوهره متداول بينهم؛ لأنه يتمثل في مجموعة من المشتركات الإنسانية التي لا غنى لأي مجتمع بشري عنها، وهي الأسس التي يقوم عليها كيان المجتمع ويتحقق بها أمنه واستقراره.

النظام العام في لغة القانون:

أول ظهور لمصطلح «النظام العام» كان في علم القانون، وقد اختلفت تعريفات القانونيين لهذا المصطلح على أنحاء متعددة منها^(١):

١- النظام العام مجموعة من الأسس السياسية والاجتماعية والاقتصادية والخُلُقِيَّة التي يقوم عليها كيان المجتمع.

(١) ينظر: النظام العام للدولة المسلمة (٤٩-٥٢)

ويقصدون بالأسس السياسية كل القواعد التي تتعلق بتنظيم الدولة وطريقة مباشرتها لسيادتها عن طريق السلطات المختلفة. وبالأسس الاجتماعية مجموعة القواعد التي ترمي إلى كفالة الأمن والنظام في الدولة، وكل ما يتعلق بتنظيم الأسرة وبمسائل الأحوال الشخصية بوجه عام، وكل ما يتعلق بتحقيق التضامن الاجتماعي بين مختلف طبقات الجماعة.

أما الأسس الاقتصادية فيُقصد بها كل ما يتعلق بتنظيم الإنتاج القومي وتداول النقد وكفالة مستوى معين للأسعار ..

وأما الأسس الخلقية فالمقصود بها القواعد المتصلة بالناموس الأدبي في الجماعة والذي يحرص عليه أفراد الجماعة^(١).

٢- عُرِّف النظام العام أيضًا بتعريف مقارب للتعريف السابق، ولكنه حدّد النظام العام بأنه مجموعة من المصالح الجوهرية والأساسية للجماعة^(٢).

٣- مجموعة القواعد والأنظمة الأساسية اللازمة لسلامة التنظيم الاجتماعي، والتي لا يستطيع الأفراد استبعادها أو تغييرها؛ لأنها وُضعت لاعتبارات تتجاوز اعتبارات المصالح الفردية والخاصة^(٣).

(١) ينظر: المدخل للعلوم القانونية، توفيق فرج (٧٩)؛ الأصول العامة للقانون، توفيق فرج وآخرون (٦٧).

(٢) ينظر: المدخل إلى القانون، حسن كيرة (٤٧).

(٣) ينظر: النظرية العامة للقانون، مصطفى عرجاوي (٤٧).

٤- مجموعة القواعد الآمرة أو الناهية التي لا يُسمح للأفراد بالخروج عليها^(١).

٥- المصالح التي تشكّل النظام العام للمجتمع، وسّمَاه البعض: النظام الاجتماعي^(٢).

٦- مجموع المبادئ الأساسية العليا للنظام القانوني النافذ في الدولة، والتي يقوم عليها نظام المجتمع سياسيًا واقتصاديًا ودينيًا وقانونيًا وأخلاقيًا، ويكون للدستور الدور الحاسم في تكوين النظام العام^(٣).

٧- الإطار العام والأسس الجوهرية والمبادئ الحيوية العليا في المجتمع وفي الدولة، بغض النظر عن القانون الذي يحتويه، فقد يكون في ضمانات التقاضي، أو في حرية العقد، أو في نظام العائلة، أو في علاقات العمل، أو في الجانب الأخلاقي والسلوكي لأفراد المجتمع، أو النظام الاقتصادي أو التجاري، أو في علاقات الدول بعضها مع البعض الآخر^(٤).

٨- المفهوم الذي يهدف إلى حماية المصلحة للمجتمع -أو الصالح العام- من تجاوز الإرادات الفردية، وذلك بمنع هذه

(١) ينظر: المرجع السابق (٣٤١-٣٤٢).

(٢) ينظر: المدخل لدراسة القانون وتطبيق الشريعة الإسلامية، عبدالناصر العطار (١٢٥).

(٣) ينظر: القانون الدولي الخاص والمقارن، ممدوح عرموش (١٩٦).

(٤) ينظر: المرجع السابق (١٩٧).

الإرادات من مخالفة القواعد المعتبرة، في زمن ما، لحماية تلك المصلحة^(١).

٩- النظام العام في دولة ما، هو الكيان السياسي والاجتماعي والاقتصادي لهذه الدولة، بما يقوم عليه هذا الكيان من معتقدات تتعلق بالأمن والحرية والديمقراطية ومعتقدات اجتماعية تتعلق بالمساواة أمام القانون أو احترام أفكار دينية أساسية معينة أو عقائد مذهبية اقتصادية^(٢).

١٠- مجموعة الأسس والدعامات التي يقوم عليها بناء الجماعة وكيانها، بحيث لا يُتصوّر بقاء هذا الكيان سليمًا دون استقراره عليها^(٣).

ورغم تعدّد تعريفات النظام العام -كما ترى- إلا أنها تجتمع في معنى كلي واحد، وهو كل ما يحقق أمن المجتمع وعدالته وقوّته ويمنع عنه أسباب الفتنة والتنازع والاحتراب. وهذا يعني أن مفهوم النظام العام يتساوى تمامًا مع مفهوم الاجتماع الديني الذي سبق تقريره.

ومن المصطلحات المشابهة للنظام العام: الحيز العام والمجال العام، وهذان المصطلحان يلتقيان مع مصطلح النظام

(١) ينظر: المدخل إلى علم الحقوق، هشام القاسم (٤٨).

(٢) ينظر: القانون الدولي الخاص والمقارن، ممدوح عرموش (١٩٦).

(٣) ينظر: المدخل إلى القانون، حسن كيرة (٤٨).

العام في بحث المشتركات التي يتأسس عليها استقرار المجتمع، إلا أن النظام العام يُستعمل في الشقّ القانوني والتنظيمي، وأما المجال العام والحيّز العام فيُستعملان -في الغالب- في الشقّ السياسي وآليات تشكيل الرأي العام في المجتمع^(١).

إشكالية المفهوم:

يرى بعض القانونيين أن مصطلح «النظام العام» يكتنفه شيء من الغموض والإبهام، فليس لباحث أن يطمح في إيجاد تعريف ثابت له؛ نظرًا لنسبية تلك الفكرة واختلافها باختلاف الأزمنة والأمكنة والمجتمعات.

حتى قال أحدهم: «إنك إذا حاولت تعريف النظام العام، فإنما تركب حصانًا جامحًا لا تدري على أيّ أرض سيُلقي بك»، وقال آخر: «إن هذا الغموض الذي يحيط بالنظام العام هو سرّ عظمته، وعليه فإنّ أيّ محاولة لتعريف النظام العام تُعدّ إغناءً ذهنيًا كبيرًا؛ لأنه ليس كفكرة النظام العام فكرة تنأى عن التعريف الدقيق»^(٢).

ويرى عبدالرزاق السنهوري أنّ «خير سبيل لتحديد ما يراد بالنظام العام والآداب أن نورد تطبيقات عملية لذلك، تستعرض

(١) ينظر: أصول المجال العام وتحولاته في الاجتماع السياسي الإسلامي (١٤٧-١٤٨).

(٢) نظرية القانون، عبدالفتاح عبدالباقي (١٢٦)، وينظر: النظام العام للدولة المسلمة

اتفاقات تخالف النظام العام وأخرى تخالف الآداب في عصرنا»^(١).

ولكن القدر المتفق عليه بين عامة القانونيين أن النظام العام يقوم على فكرتين أساسيتين هما: المصلحة العامة وعدم الثبات. ويطلقون على الفكرة الأولى مصطلح «المعيارية»، والفكرة الثانية مصطلح «النسبية».

أما المعيارية فالمقصود بها أن معيار النظام العام قائم على المصلحة العامة، وهذه مستوحاة ومأخوذة من المجتمع ذاته؛ لأن القانون يجب أن يكون تعبيراً صادقاً عن ظروف المجتمع؛ إذ هو كالمرآة التي تعكس واقع المجتمع وبنية الاجتماعية.

ولكن المصلحة بهذا المفهوم متغيرة ومتبدلة، وعدم ثباتها أدى إلى عدم ثبات النظام العام، فما يُعتبر نظاماً عاماً في مجتمع ما لا يُعتبر كذلك في مجتمع آخر. وهذا هو معنى فكرة النسبية في النظام العام^(٢).

وأما الغموض الذي أشار إليه بعض القانونيين في مصطلح «النظام العام» فهو -في الحقيقة- ليس غموضاً في مفهومه، فإن مفهومه واضح لا إشكال فيه، وهو الأسس التي يقوم عليها استقرار المجتمع. وإنما الغموض في تطبيقه، فإن المجتمعات تختلف حول

(١) الوسيط (١/٤٠٢).

(٢) ينظر: النظام العام للدولة المسلمة (٥٢-٥٣).

تفسير تلك الأسس؛ تبعًا لاختلاف ثقافتها وظروفها الزمانية والمكانية.

وهذه النسبية في تطبيق النظام العام هي مصدر قوته وفعاليته؛ لأن مصالح المجتمعات متغيرة، وبقاء النظام العام على هيئة تفصيلية واحدة يُفقد معناه الذي جاء من أجله.

النظام العام في لسان الفقهاء:

لم يرد في كتابات علماء المسلمين هذا المصطلح مكتملاً بشقيه (النظام العام) -كما سبقت الإشارة لذلك-، ولكنهم استعملوا ألفاظًا تؤدي معناه وتأتي بالمقصود منه. ومن أبرز مقالاتهم في ذلك:

- ابن أبي الربيع في كتابه سلوك الممالك في تدبير الممالك^(١): «ولما اجتمع الناس في المدن وتعاملوا، وكانت مذاهبهم في التناصف والتظالم مختلفة؛ وضع الله لهم سنناً وفرائض يرجعون إليها ويقفون عندها، ونصب لهم حكماً يحفظون السنن ويأخذونهم باستعمالها؛ لتنظم أمورهم ويجمع شملهم، ويزول عنهم التظالم والتعدي الذي يبّد شملهم ويفسد أحوالهم».

- الماوردي في أدب الدنيا والدين^(٢): «صلاح الدنيا معتبر من وجهين؛ أولهما: ما ينتظم به أمور جملتها، والثاني: ما يصلح به

(١) (٤٠٣-٤٠٢).

(٢) (١٣٣-١٣٢).

حال كل واحد من أهلها. فهما شيان لا صلاح لأحدهما إلا بصاحبه؛ لأن من صلحت حاله مع فساد الدنيا واختلال أمورها لن يعدم أن يتعدى إليه فسادها، ويقدم فيه اختلالها؛ لأن منها ما يستمد، ولها يستعد. ومن فسدت حاله مع صلاح الدنيا وانتظام أمورها لم يجد لصلاحها لذة، ولا لاستقامتها أثراً... ومع هذا فصلاح الدنيا مصلح لسائر أهلها؛ لوفور أماناتهم، وظهور دياناتهم. وفسادها مفسد لسائر أهلها؛ لقلّة أماناتهم، وضعف دياناتهم».

-الغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد^(١): «لا يتمارى العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الأهواء وتباين الآراء لو خلوا وراءهم ولم يكن رأي مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم، وهذا داء لا علاج له إلا بسultan قاهر مطاع يجمع شتات الآراء، فإن أن السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعاً، فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه».

-ابن خلدون في مقدمته^(٢): «لما كانت حقيقة المملك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من

(١) (١٢٨).

(٢) (٣٢٦/١).

أثار الغضب والحيوانية؛ كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم . . . فوجب أن يُرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة ويتقادون إلى أحكامها، كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم. وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها، سنة الله في الذين خلوا من قبل». إلى غير ذلك من المقالات . .

ومن الملاحظ أن تقارير أهل العلم لمعنى النظام العام جاءت في مباحث الولاية وفوائد نصب الأئمة؛ ولهذا خصصنا الفصل الثاني من هذا القسم للحديث عن نظام الولاية، للتعرف - عن قُرب- على النظريات الشرعية التي يقوم عليها مفهوم الاجتماع الديني عند علماء المسلمين.

المبحث الثاني

النظام العام وسؤال المشروعية

سبق أن أشرنا إلى كلام الطاهر بن عاشور بأن حفظ نظام الأمة هو المقصد العام من التشريع^(١)، وإذا كان ذلك كذلك فلا بد أن تتكاثر النصوص الشرعية على تقرير هذا المعنى^(٢)، بيد أننا في هذا المبحث سوف نركز على الدلائل المباشرة على النظام العام، وهي مشروعية العهود والمواثيق والأمر بلزوم الجماعة.

● أولاً: العهود والمواثيق:

تُعتبر العهود والمواثيق من الدلائل الشرعية المباشرة على مشروعية حفظ نظام المجتمع والأخذ به إلى برّ الأمان بعيداً عن

(١) مقاصد الشريعة (٢٧٣-٢٧٥).

(٢) ينظر في تفاصيل الأدلة الشرعية على النظام العام: النظام العام للدولة المسلمة

(١٠٣-١٨٠).

شبح الحروب والنزاعات المفضية إلى تسلط الأعداء وذهاب القوة والريح.

مفهومها:

العهود في اللغة جمع عهد، والعين والهاء والذال - كما يقول ابن فارس - «أصل هذا الباب عندنا دالٌّ على معنى واحد، قد أوماً إليه الخليل، قال: أصله الاحتفاظ بالشيء وإحداث العهد به. والذي ذكره من الاحتفاظ هو المعنى الذي يرجع إليه فروع الباب»^(١).

ويتفرّع عن هذا الأصل معانٍ، منها: توحيد الله تعالى، والأمان، واليمين، والموثق، والذمة، والحفاظ والوفاء ورعاية الحرمة، والوصية، والتقدم إلى المرء في الشيء، والضمان، والزمان، والالتقاء والمعرفة^(٢).

والميثاق في اللغة جمع موثق، والواو والثاء والقاف تدلّ على عقد وإحكام وأمان واستحلاف. والمواثيق أخص من العهد، فقد يأتي العهد بمعنى الميثاق، وقد يأتي لمعان أخرى غير معنى الميثاق، كالزمان واللقاء وغير ذلك، لكن أكثر استعمال العهد عند

(١) مقاييس اللغة (٤/١٦٧) مادة: عهد.

(٢) ينظر: تهذيب اللغة (١/٩٧-٩٨)؛ الصحاح (٢/٥١٥)؛ لسان العرب (٣/٣١١)؛

تاج العروس (٨/٤٥٤) مادة: عهد.

أهل اللغة جاء مرادفًا للميثاق^(١). وهو المقصود في البحث هنا. وأما العهود والمواثيق في المعنى الشرعي فتشمل المعاهدات التي تختص بالأفراد، والمعاهدات التي تعمّ أفراد الجماعة، والمعنى الثاني هو المقصود هنا. ويمكن تعريفه بأنه: كل اتفاق، يعقده صاحب الولاية، مع طرف آخر؛ لأجل مصلحة مشروعة، تُذكر فيه قواعد الاتفاق وشروطه^(٢).

وبهذا يتبيّن أنه لا بد في المعاهدات العامة من التقاء إرادتين؛ وذلك أن العهد إلزام والتزام. ولا بد أن يكون من صاحب الولاية؛ لأن العهد الصادر من غير ذي ولاية لا يجب على غيره الالتزام به. ولا بد من توضيح قواعد الاتفاق وشروطه؛ حتى لا يكون في المعاهدة مثارٌ للاختلاف عند تطبيقها^(٣).

مشروعيتها:

اتفق الفقهاء على مشروعية العهود والمواثيق^(٤)، واستدلوا

(١) ينظر: تهذيب اللغة (٢٠٥/٩)؛ الصحاح (١٥٦٢/٤)؛ مقاييس اللغة (٨٥/٦)؛ لسان العرب (٣٧١/١٠)؛ تاج العروس (٤٥٠/٢٦) مادة: وثق. ويُظنر أيضًا: العهد والميثاق في القرآن الكريم (١٥-٦٠).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (١٧/١٨)؛ الإسلام والعلاقات الدولية (٢٥٦)؛ فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين (٣٣٢-٣٣٠).

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين (٣٣٥-٣٣٢).

(٤) ينظر: الأموال، القاسم بن سلام (٢٤٤)؛ الأم (٢٠٠-٢٠٢)؛ زاد المعاد (٨٥/٥)؛ فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين (٣٣٦).

على ذلك بعدة أدلة، منها: قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْتَنِحْ لَهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ [الأنفال: ٦١]، ففي هذه الآية الإذن بمهادنة الكفار ومسالمتهم عند الحاجة لذلك.

ومن الأدلة أيضًا عقد النبي ﷺ المعاهدات مع الكفار، كصلح الحديبية الذي صالح فيه قريشًا ومن معها^(١)، وهذا يدل على مشروعية «مهادنة المشركين إلى مدة معلومة، على غير مال يأخذ منهم، إذا كان ذلك على النظر للمسلمين»^(٢). قال النووي: «وفي هذه الأحاديث [يعني أحاديث قصة الحديبية] دليل لجواز مصالحة الكفار إذا كان فيها مصلحة وهو مجمع عليه عند الحاجة»^(٣)، وقال ابن القيم في أحاديث الحديبية: «وفي القصة دليل على جواز عقد الهدنة مطلقًا من غير توقيت، بل ما شاء الإمام، ولم يجيء بعد ذلك ما ينسخ هذا الحكم البتة، فالصواب جوازه وصحته»^(٤).

وهذه المشروعية هي الأصل في حكم العهود والمواثيق، حيث أمر الشارع بالوفاء بالعهود والمواثيق ونهى عن الغدر والخيانة. فإذا كان جنس الوفاء بالعهود والمواثيق مأمورًا به؛ عُلم أنّ الأصل صحة العقود والشروط؛ إذ لا معنى للتصحيح إلا ما

(١) صحيح البخاري برقم (٢٦٩٨)؛ صحيح مسلم (١٧٨٣).

(٢) الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف (٣٠٨/١١).

(٣) شرح صحيح مسلم (١٤٣/١٢).

(٤) زاد المعاد (١٣٢/٣).

ترتب عليه أثره وحصل به المقصود^(١).

دلالتها على النظام العام:

العهود والمواثيق نوعان؛ أحدهما: معاقدة بين أفراد المجتمع الواحد، والثاني: معاقدة بين مجتمع وآخر. والقصد منهما - جميعاً-: تحقيق الأمن والسلم المجتمعي، فالعهود والمواثيق تشكل أساس التلاقي بين الأفراد والجماعات على بصيرة وتعاون وثقة متبادلة، ولا غنى عنها لضبط العلاقات الإنسانية^(٢).

يقول الشيخ محمد أبو زهرة: «والإسلام دين العدل لا يفرض المعاهدات، إلا لمنع الحرب، أو لإنهاء القتال، أو لتنظيم سلم عادل... إن المعاهدات الإسلامية تكون لأمرين: أولهما تثبيت السلم والعمل على استمراره، وثانيهما: إقامة العدل ومنع الظلم»^(٣).

ولذلك «أرسى الإسلام قدسية المعاهدات بما منحها من القوة الإلزامية النابعة من أصل العقيدة، حيث اعتبرها مبرمة بين المسلمين وخالفهم أولاً، قبل أن تكون مواثيق سياسية بينهم وبين غيرهم من الدول، بقوله سبحانه: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ [النحل: ٩١]، بل أوجب الوفاء بالعهد والميثاق وأثره على النصر

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٩/١٤٥-١٤٦).

(٢) ينظر: أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، حامد سلطان (٢٠٦).

(٣) الوحدة الإسلامية (٣٠٥-٣٠٧).

في الدين؛ تأكيداً منه للمصلحة الإنسانية العليا في استقرار الأمن والسلم . . . لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَسْنَصِرْكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ يَبِينُكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ [الأنفال: ٧٢]»^(١).

وإذا استعرضنا العهود والمواثيق التي أقرها الإسلام نجد أنها شاملة للمعاهدات التي تجري بين أفراد المجتمع الواحد، والمعاهدات التي تجري بين المجتمعات المتعددة. ويسمى بعض الباحثين هذين النوعين بالعهود والمواثيق الداخلية والعهود والمواثيق الخارجية^(٢). ونحاول هنا أن نستعرض نماذج من كل نوع ودلالاتها الخاصة على النظام العام.

أما النوع الأول (المعاهدات التي تجري بين أفراد المجتمع الواحد) فسنحاول تغطية ثلاثة نماذج منه، وهي عقد البيعة، وصحيفة المدينة، وعقد الذمة.

● أولاً: عقد البيعة:

عرّف ابن خلدون البيعة بأنها «العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، ولا ينازعه في ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه»^(٣).

(١) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم (٧٢-٧٣).

(٢) ينظر: المصالحات والعهود في السياسة الشرعية (١١٧-٢٤٢).

(٣) المرجع السابق (٣٥٦/١).

والبيعة هي الطريقة الفاضلة في انعقاد الإمامة، وبموجبها يتم توكيل الإمام بمهمة حفظ نظام الأمة، ويُعتبر عقد البيعة أهم أنواع العهود والمواثيق، يقول ابن تيمية: «معاقدة ولاية الأمور هي أعظم العقود التي أمر الله بالوفاء بها»^(١)؛ وذلك لأن وجود الولاية شرط استقرار المجتمعات وأمنها.

ويوضّح إمام الحرمين الجويني دلالة عقد الولاية على النظام العام، فيقول: «مهمتها: حفظ الحوزة، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الخيف»^(٢) والخيف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإيفاؤها على المستحقين»^(٣). وسوف يأتي مزيد بيان لذلك في الفصل الثاني من هذا القسم -ياذن الله تعالى-.

● ثانيًا: صحيفة المدينة:

ذكر أصحاب السير أن النبي ﷺ عندما قدم المدينة كتب كتابًا بين المهاجرين والأنصار، وادّع فيه يهود وعاهدهم، وأقرهم على دينهم وأموالهم، واشترط عليهم وشرط لهم.

وتُعتبر البنود التي أُقرت في صحيفة المدينة دعوة لترسيخ المبادئ الأساسية للنظام العام في المجتمع؛ إذ بدون نظام يضمن

(١) مجموع الفتاوى (١١/٣٥).

(٢) الخيف هو الاختلاف. ينظر: الصحاح (١٣٥٩/٤) مادة: خيف.

(٣) غياث الأمم في التياث الظلم (٢٢).

التكافل بين المسلمين والتعايش بين مختلف الفئات التي تقطن المدينة؛ لن يصبح في الإمكان القيام بالمهمة التي كانت من أجلها الهجرة إلى المدينة.

«في هذا الإطار ومن هذا المنظور يجب أن نقرأ الصحيفة/ المعاهدة التي كتبها الرسول ﷺ بين المهاجرين والأنصار واليهود»^(١)، حيث تُعمد إلى بيان النظام الداخلي الذي تسيّر عليه الفئات التي يتكون منها المجتمع الجديد، ومن أبرز ملامح هذا النظام ما يلي:

- كل فئة من فئات المؤمنين والمسلمين تواصل العمل بالقانون الذي كانت تعمل به قبل الإسلام في مجال أخذ الديات وإعطائها، مع التزام المعاملة الحسنة للأسرى والعمل بالعدل في افتدائهم: «المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم، وهم يقدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، كل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو الحارث . . .»، وهكذا تذكر الصحيفة أهل يثرب طائفة طائفة.

- ثم تنصّ الصحيفة على التضامن والتكافل بين المؤمنين

(١) العقل السياسي العربي (٩٢-٩٣).

بعضهم مع بعض: «وإن المؤمنين لا يتركون مفرحاً [مثقلاً بالديون] بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل، وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه، وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم، أو ابتغى دسيسة ظلم، أو إثم، أو عدوان، أو فساد بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعاً، ولو كان ولد أحدهم، ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر، ولا ينصر كافرًا على مؤمن، وإن ذمة الله واحدة، يجير عليهم أدناهم، وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس، وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم، وإن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم، وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً، وإن المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله، وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه، وإنه لا يجير مشرك مألًا لقريش ولا نفسًا، ولا يحول دونه على مؤمن، وإنه من اعتبط مؤمنًا قتلاً عن بينة فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول، وإن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيام عليه، وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر، أن ينصر محدثًا ولا يؤويه، وأنه من نصره أو آواه، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل».

- وتقرر الصحيفة في شأن اليهود، باعتبارهم فئة من فئات المجتمع آنذاك، ما يلي: «وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا

محاربين»، وإنهم بجميع طوائفهم يشكلون أمة واحدة مع المؤمنين «وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ^(١) إلا نفسه، وأهل بيته، وإن لليهود بني النجار مثل ما لليهود بني عوف . . .»، وهكذا بالنسبة لجميع طوائف اليهود. وتضيف الصحيفة «وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد ﷺ، وإنه لا ينحجز على ثأر جرح، وإنه من فتك فبنفسه فتك، وأهل بيته، إلا من ظلم، وإن الله على أبر هذا، وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم، وإنه لم يَأثم امرؤ بحليفه، وإن النصر للمظلوم، وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين».

- ثم تقرر الصحيفة تحريم القتال في يثرب وتنصّ على الدفاع المشترك عنها. فمن جهة: «وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم، وإنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها»، ومن جهة أخرى: «وإن بينهم [المتعاقدين بهذه الصحيفة] النصر على من دهم يثرب، وإذا دعوا إلى صلح يصلحونه ويلبسونه، فإنهم يصلحونه ويلبسونه، وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين، إلا من حارب في الدين، على

(١) يوتغ أي يهلك. يُنظر: العين (٤/٤٣٨)؛ تهذيب اللغة (٨/١٥٧) مادة: وَتَغ.

كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم».

- وتقرر الصحيفة أنه لا يجوز لمشرك ولا لليهود من أهل يثرب أن يُجبر أي شيء لقريش: «إنه لا يجبر مشرك مألًا لقريش ولا نفسًا ولا يحول دونه على مؤمن»، وتخطب الصحيفة اليهود فتقول: «وإنه لا تُتجار قريش ولا من نصرها».

- وتقرر الصحيفة أن المرجع في الخلاف هو محمد ﷺ، سواء كان الخلاف بين المسلمين أنفسهم أو بينهم وبين اليهود: «وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله ﷻ، وإلى محمد رسول الله ﷺ».

- وتختتم الصحيفة بالتأكيد على أن العلاقات في المدينة يجب أن تُبنى على البرِّ وحسن المعاملة والحرص على الأمن، فتقول: «وإن البر دون الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره، وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم، وإنه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم أو آثم، وإن الله جار لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله ﷺ»^(١).

وقد اختلف في سند هذه الصحيفة^(٢)، فذهب بعض المعاصرين كالأستاذ يوسف العث إلى الحكم على الصحيفة

(١) ينظر: سيرة ابن هشام (١/٥٠١-٥٠٤)؛ البداية والنهاية (٤/٥٥٦-٥٥٨)؛ مجموعة

الوثائق السياسية (٥٩-٦٢)؛ العقل السياسي العربي (٩٣-٩٥).

(٢) ينظر في تفاصيل ذلك: صحيفة المدينة بين الاتصال والإرسال؛ بيان الحقيقة في الحكم على الوثيقة.

بالوضع بدعوى أنها لم يروها إلا ابن إسحاق، ولم يورد إسنادها،
فرواها مرسله، مما يرجح أنه أخذها عن صحيفة كثير المزني وهي
صحيفة موضوعة^(١).

وردّ عليه الدكتور أكرم ضياء العمري، ونفى وضع الصحيفة،
إلا إنه لم يجزم بصحتها، وإن ترجح عنده أن لها أصلاً، وذلك
بحجة أن ابن إسحاق رواها مرسله بلا إسناد فهي ضعيفة، وتتقوى
برواية ابن إسحاق عند البيهقي بحيث تصلح أساساً للدراسة
التاريخية التي لا تتطلب درجة الصحة التي تقتضيها الأحكام
الشرعية ..^(٢).

وأعلها الشيخ الألباني بالإرسال حيث قال: «روى هذه الوثيقة
ابن إسحاق بدون إسناد»^(٣)، ولم يحكم لها بالصحة ولا بالحسن،
فكانه يضعفها بالإرسال.

وذهب ابن تيمية إلى صحة الاحتجاج بها في ظاهر كلامه،
حيث احتج ببعض ما جاء فيها، ثم قال: «وهذه الصحيفة معروفة
عند أهل العلم، روى مسلم في صحيحه عن جابر قال: «كتب
رسول الله ﷺ على كل بطن عقوله، ثم كتب أنه لا يحل أن يتوالى
رجل مسلم بغير إذنه» ..^(٤). وقال أيضاً بعد أن ساقها من طريق

(١) ينظر: حاشية يوسف العش على ترجمته لكتاب الدولة العربية وسقوطها (٢٠).

(٢) ينظر: المجتمع المدني في عهد النبوة (١٠٧-١١٢).

(٣) فقه السيرة، محمد الغزالي، تحقيق الألباني (١٩٣).

(٤) الصارم المسلول (٦٤).

ابن إسحاق عن عثمان الأحنس عن الصحيفة التي كانت عند آل عمر، ومن طريق الواقدي من حديث ابن كعب: «فقد ذكر ابن كعب مثل ما في الصحيفة ويبيّن أنه عاهد جميع اليهود، وهذا مما لا نعلم فيه ترددًا بين أهل العلم بسيرة النبي ﷺ»^(١).

على أن طبيعة علم المغازي والسير تختلف عن علم الحديث والأثر من حيث أن عامة أخبار المغازي والأحداث الرئيسة للسيرة النبوية متواترة تواترًا قطعياً، لا تحتاج في إثباتها إلى الإسناد الذي تحتاجه أخبار الآحاد، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «مغازي رسول الله ﷺ، لاسيما غزوات القتال، معروفة، مشهورة، مضبوطة، متواترة عند أهل العلم بأحواله، مذكورة في كتب أهل الحديث والفقه والتفسير والمغازي والسير»^(٢).

وقد احتج ابن تيمية بأخبار أهل المغازي والسير في الأحكام، ومن ذلك احتجاجه بقصة قتل كعب بن الأشرف غيلة، حيث قال: «والاستدلال بقتل كعب بن الأشرف من وجهين: أحدهما: أنه كان معاهدًا مهادئًا، وهذا لا خلاف فيه بين أهل العلم بالمغازي والسير، وهم عندهم من العلم العام الذي يستغنى فيه عن نقل الخاصة»^(٣).

وقال أيضًا: «ومثل هذا مما يشتهر عند هؤلاء مثل الزهري

(١) المرجع السابق (٦٦).

(٢) منهاج السنة (١١٧/٨).

(٣) الصارم المسلول (٧٣).

وابن عقبة وابن إسحاق والواقدي والأموي وغيرهم، وأكثرهم ما فيه أنه مرسل، والمرسل إذا روي من جهات مختلفة، ولا سيما ممن له عناية بهذا الأمر ويتبع له؛ كان كالمسند، بل بعض ما يشتهر عند أهل المغازي ويستفيض أقوى مما يروى بالإسناد الواحد، ولا يوهنه أنه لم يذكر في الحديث المأثور . . .»^(١).

● ثالثاً: عقد الذمة:

الذمة في اللغة: العهد والأمان والضمان والحرمة والحق، وسُمي أهل الذمة ذمة؛ لدخولهم في عهد المسلمين وأمانهم^(٢). وفي المعنى الشرعي: التزام الإمام أو نائبه بإقرار بعض الكفار بالإقامة الدائمة في دار الإسلام، على أن يبذلوا الجزية ويلتزموا أحكام الملة فيما يتعلق بهم^(٣).

وأصل عقد الذمة موضوعٌ للتعایش مع الفئات الأخرى المخالفة في الدين، بحيث يسود في المجتمع المسلم الأمن والاستقرار والعدالة، وقد وضع أهل العلم شروطاً لهذا العقد حتى يقوم بدوره المنوط به، من أهمها: أن يتولى عقده الإمام أو نائبه، وأن يبذلوا الجزية، وأن يلتزموا أحكام الإسلام فيما يتعلق بهم^(٤).

(١) المرجع السابق (١٤٣).

(٢) لسان العرب (٢٢١/١٢) مادة: ذمم.

(٣) ينظر: أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي (٧٤-٩٧)؛ فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين (١١٦).

(٤) ينظر: أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي (٧٤-٩٧).

ويجب على إمام المسلمين أو نائبه -بموجب هذا العقد- إعطاء أهل الذمة حقوقهم وحمايتهم من العدوان عليهم، ويتنقض عقد أهل الذمة في حالة إخلالهم بالأمن والاستقرار المجتمعي؛ لأن العقد إنما وُضع في الأصل للحفاظ على ذلك.

قال ابن تيمية: «وأما من كان من أهل الذمة يؤوي أهل الحرب أو يعاونهم على المسلمين، فإنه قد انتقض عهده وحل دمه وماله، والواجب على ولاة الأمور ألا يتركوا مثل هؤلاء الذين لا يؤمنون على المسلمين في موضع يخاف ضررهم على المسلمين»^(١). وقال أيضًا: «فإنه إذا قاتل [أي الذمي] انتقض عهده لأن العهد اقتضى الكف عن القتال فإذا قاتل بيد أو لسان فقد فعل ما يناقض العهد وليس بعد القتال غاية في نكث العهد»^(٢).

وفي نص آخر يُجمل ابن تيمية اختلاف الفقهاء فيما يوجب انتقاض عهد أهل الذمة^(٣)، فيقول: «قولنا: «إن الذمي انتقض عهده»، أي لم يبق له عهد يعصم دمه . . . فإن بقاء العقد مع وجود ما ينافيه محال. نعم هنا اختلف الفقهاء فيما ينافي العقد، فقائل يقول: جميع المخالفات تنافيه بناء على أنه ليس للإمام أن يصالحهم بدون شيء من الشروط التي شرط عمر. وقائل يقول:

(١) مجموع الفتاوى (٣٩٧/٣٠).

(٢) الصارم المسلول (٩٩).

(٣) للتوسع في هذه المسألة؛ ينظر: الهداية في شرح بداية المبتدي (٤٠٥/٢)؛ المدونة

(٥٠٩/١)؛ المجموع شرح المذهب (٤٢٤/١٩)؛ كشاف القناع (١٤٣/٣).

التي تنافيه هي المخالفات المضرة بالمسلمين بناء على جواز مصالحتهم على ما هو دون ذلك، كما صالحهم النبي ﷺ أولاً حال ضعف الإسلام. وقائل يقول: التي تنافيه هي ما يوجب الضرر العام في الدين أو الدنيا، كالطعن على الرسول ونحوها. وبالجملة فكل ما لا يجوز للإمام أن يعاهدهم مع كونهم يفعلونه فهو مناف للعقد، كما أن ما لا يجوز للمتبايعين والمتناكحين أن يتعاقدا مع وجوده فهو مناف للعقد^(١).

وبهذا يتبين أن القدر المشترك بين أقوال أهل العلم فيما يوجب انتقاض عهد أهل الذمة هو إلحاق الضرر العام بالمجتمع الإسلامي، بما يعني أن الأساس الذي يقوم عليه عقد الذمة هو حفظ النظام العام في المجتمع.

وأما النوع الثاني (المعاهدات التي تجري بين مجتمع وآخر)، وهو ما بحثه أهل العلم تحت مصطلح «الهدنة» أو «المصالحات»، فقد اختلفوا في مناط هذا النوع من المعاهدات والغرض الذي شرعت من أجله على ثلاثة أقوال^(٢):

القول الأول: أن مناط مشروعيتها المصلحة الشرعية، ولو لم تكن ثمة ضرورة أو ضعف بالمسلمين، وهو مذهب الجمهور^(٣).

(١) الصارم المسلول (٢١٥).

(٢) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين (٣٥٣-٣٥٧).

(٣) ينظر: الخراج (٢٢٧)؛ التلقين في الفقه المالكي (٩١)؛ الذخيرة (٤٤٩/٣)؛ الأم (١٨٨/٤-١٩٠)؛ نهاية المحتاج (١٠٦/٨-١٠٨)؛ الإنصاف (٢١١/٤).

القول الثاني: أن مناط مشروعيتها الحاجة والضرورة، فإذا زالت الحاجة أو الضرورة لم تُشرع^(١).

القول الثالث: أن مناط مشروعيتها أعم من الحاجة والمصلحة، حيث تُشرع ولو لم يكن ثمة حاجة أو مصلحة، بشرط أن لا يترتب عليها ضرر على المسلمين^(٢).

وبهذا يتبين أن أهل العلم متفقون على أن الهدنة مشروعة في حالة دفع الضرر العام عن المسلمين وجلب أسباب استقرار المجتمع وأمنه، وإن كانوا يختلفون في ما وراء ذلك، فبعضهم يقصرها على حالة الضرورة والحاجة، وبعضهم يوسعها لتشمل الحالات الخارجة عن حدّ الحاجة والضرورة - كما سبق بيانه -.

● ثانيًا: لزوم الجماعة:

ومن الدلائل المباشرة أيضًا على النظام العام أمرُ الشارع بلزوم الجماعة والتشديد فيها؛ وذلك أن المهمة الرئيسية لفكرة الجماعة في الإسلام هي المحافظة على انتظام المجتمع ومنع أسباب اختلاله، وهذا ما سنحاول توضيحه فيما يلي:

مفهوم الجماعة:

ورد لفظ «الجماعة» في السنة النبوية بألفاظ ودلالات مختلفة،

(١) ينظر: الكافي في فقه أهل المدينة (١/٤٦٩)؛ الوسيط في المذهب (٧/٨٩)؛ مجموع

الفتاوى (٢٩/٢٠٩).

(٢) ينظر: المعيار المعرب (٢/٢١٠).

منها: حديث حذيفة بن اليمان رضي الله عنه الطويل وفيه: «تلتزم جماعة المسلمين وإمامهم»^(١)، وحديث ابن مسعود وزيد بن ثابت رضي الله عنهما: «ثلاث لا يُغَلّ عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله، ومناصحة ولاة الأمر، ولزوم جماعتهم، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم»^(٢)، وحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد، ومن أراد بحجة الجنة فعليه بالجماعة»^(٣)، وحديث الافتراق المشهور: «تفرقت اليهود على إحدى وسبعين أو اثنتين وسبعين فرقة، والنصارى مثل ذلك، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة»، وفي رواية: «كلها في النار إلا واحدة، وهي الجماعة»^(٤)، وحديث ابن عباس رضي الله عنهما: «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات، إلا مات ميتة جاهلية»^(٥)، وحديث أبي هريرة رضي الله عنه: «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات؛ مات ميتة

(١) صحيح البخاري برقم (٣٦٠٦)؛ صحيح مسلم برقم (٧٠٨٤).

(٢) سنن الترمذي برقم (٢٦٥٨)؛ سنن ابن ماجه برقم (٢٣٠)، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح (٧٨/١).

(٣) سنن الترمذي برقم (٢١٦٥)، وصححه الألباني في إرواء الغليل (٢١٥/٦).

(٤) سنن أبي داود برقم (٤٥٩٦-٤٥٩٧)؛ سنن الترمذي برقم (٢٦٤٠-٢٦٤١)؛ سنن ابن ماجه برقم (٣٩٩١)، وصححه ابن تيمية في الاقتضاء (١٣٥/١)، والشاطبي في الاعتصام (٩٨/١)، والألباني في السلسلة الصحيحة (٤٠٢/١)، والجديع في أضواء على حديث الافتراق (٧-٨).

(٥) صحيح البخاري برقم (٧٠٥٤)؛ صحيح مسلم برقم (٧١٤٣).

جاهلية»^(١). إلى غير ذلك من النصوص ..

وقد اختلف العلماء في تفسير الجماعة الواردة في هذه الأحاديث على خمسة أقوال ذكرها الإمام الشاطبي في كتابه الاعتصام^(٢):

الأول: السواد الأعظم من أهل الإسلام، فما كانوا عليه من أمر دينهم فهو الحق، ومن خالفهم مات ميتة جاهلية، سواء خالفهم في شيء من الشريعة أو في إمامهم وسلطانهم. قال الشاطبي: «فعلى هذا القول يدخل في الجماعة مجتهدو الأمة وعلمائوها وأهل الشريعة العاملون بها، ومن سواهم داخلون في حكمهم؛ لأنهم تابعون لهم ومقتدون بهم. فكل من خرج عن جماعتهم فهم الذين شذوا وهم نهبه الشيطان، ويدخل في هؤلاء جميع أهل البدع؛ لأنهم مخالفون لمن تقدم من الأمة، لم يدخلوا في سوادهم بحال».

الثاني: جماعة أئمة العلماء المجتهدين، فمن خرج مما عليه علماء الأمة مات ميتة جاهلية؛ لأن جماعة الله العلماء، جعلهم الله حجة على العالمين، وذلك أن العامة عنها تأخذ دينها، وإليها تفرع من النوازل، وهي تبع لها. وعلى هذا يُحمل تفسير ابن المبارك للجماعة بأنها: أبو بكر وعمر، فلم يزل يحسب حتى انتهى

(١) صحيح مسلم برقم (١٨٤٨).

(٢) (٧٦٧-٧٧٥)، وينظر أيضًا: وجوب لزوم الجماعة وترك التفرق (٨٥-١١٥)؛ الأحاديث الواردة في لزوم الجماعة (٨١-٨٨).

إلى محمد بن ثابت والحسين بن واقد، ف قيل له : هؤلاء ماتوا : فمن الأحياء؟ قال أبو حمزة السكري . قال الشاطبي : «فعلى هذا القول لا مدخل في السؤال لمن ليس بعالم مجتهد؛ لأنه داخل في أهل التقليد، فمن عمل منهم بما يخالفهم فهو صاحب الميعة الجاهلية . ولا يدخل أيضًا أحد من المبتدعين . . .» .

الثالث : الصحابة على الخصوص، فإنهم الذين أقاموا عماد الدين وأرسوا أوتاده، وهم الذين لا يجتمعون على ضلالة أصلاً، وقد يمكن فيمن سواهم ذلك . قال الشاطبي : «فعلى هذا القول فلفظ الجماعة مطابق للرواية الأخرى في قوله ﷺ : «ما أنا عليه وأصحابي»، فكانه راجع إلى ما قالوه وما سنوه، وما اجتهدوا فيه حجة على الإطلاق، وبشهادة رسول الله ﷺ لهم بذلك خصوصاً في قوله : «فعلیکم بستي وسنة الخلفاء الراشدين» وأشباهه . أو لأنهم المتقلدون لكلام النبوة، المهتدون للشريعة، الذين فهموا أمر دين الله بالتلقي من نبيه مشافهة، على علم وبصيرة بمواطن التشريع وقرائن الأحوال، بخلاف غيرهم : فإذا كل ما سنوه فهو سنة من غير نظير فيه، بخلاف غيرهم، فإن فيه لأهل الاجتهاد مجالاً للنظر ردًا وقبولاً، فأهل البدع إذن غير داخلين في الجماعة قطعاً على هذا القول» .

الرابع : جماعة أهل الإسلام، إذا أجمعوا على أمر فواجب على غيرهم من أهل الملل اتباعهم، وهم الذين ضمن الله لنيبه ﷺ

أن لا يجمعهم على ضلالة^(١)، فإن وقع بينهم اختلاف فواجب تعرف الصواب فيما اختلفوا فيه. قال الشاطبي: «وكان هذا القول يرجع إلى الثاني وهو يقتضي أيضًا ما يقتضيه، أو يرجع إلى القول الأول وهو الأظهر، وفيه من المعنى ما في الأول من أنه لا بد من كون المجتهدين فيهم، وعند ذلك لا يكون مع اجتماعهم على هذا القول بدعة أصلاً».

الخامس: ما اختاره الإمام الطبري من أن الجماعة: جماعة المسلمين إذا اجتمعوا على أمير، فأمر ﷺ بلزومه ونهى عن فراق الأمة فيما اجتمعوا عليه من تقديمه عليهم. قال الشاطبي: «وحاصله: أن الجماعة راجعة إلى الاجتماع على الإمام الموافق للكتاب والسنة».

والمأمل في الأحاديث النبوية الواردة في الجماعة يجد أنها تتوافق مع اختيار الطبري ﷺ، بأن الجماعة هي الولاية التي مرجعيتها الكتاب والسنة، حيث جاء لفظ «الجماعة» في النصوص الشرعية بمعنى اتباع الكتاب والسنة «الاجتماع الديني» وجاء بمعنى طاعة ولي الأمر «الاجتماع الدنيوي»، ولا تناقض بين الأمرين، بل بعضهما يعضد بعضًا للوصول إلى النموذج الفاضل من الاجتماع البشري الذي يجمع بين قوة المجتمع عبر تحقيق الاجتماع الدنيوي وهدايته عبر تحقيق الاجتماع الديني.

(١) الحديث الوارد في ذلك لم يثبت، ولكن العلماء متفقون على صحة معناه.

ولو تدبرنا أقوال أهل العلم السابقة في تفسير الجماعة لوجدناها لا تخرج عن المعنيين السابقين، فالأقوال الأربعة الأولى، ترشد إلى الاجتماع الديني الذي يضاد الابتداع وتحريف الدين، والقول الخامس يرشد إلى الاجتماع الدنيوي الذي يضاد الفتنة والتنازع والافتتال.

والمقصود أن نصوص «لزوم الجماعة» تدلّ دلالة مباشرة على مفهوم النظام العام؛ وذلك أن الجماعة - كما سبق تقريره - هي الولاية الشرعية التي تحفظ أمن المجتمع واستقراره وتدفع عنه أسباب الفتنة والاحتراب.

وربما أشكل هنا ما جاء من نصوص لبعض السلف بأن الجماعة هي اتباع الكتاب والسنة ولو كنت وحدك، كما قال ابن القيم: «واعلم أن الإجماع والحجة والسواد الأعظم هو العالم صاحب الحق وإن كان وحده وإن خالفه أهل الأرض. وقال عمرو بن ميمون: سمعت ابن مسعود يقول: سَيَلِي عَلَيْكُمْ ولاة يؤخرون الصلاة عن وقتها، فصلّ الصلاة وحدك وهي الفريضة، ثم صل معهم لك نافلة. قلت: يا أصحاب محمد، ما أدري ما تحدثون، قال: وما ذاك؟ قلت: تأمرني بالجماعة ثم تقول صلّ الصلاة وحدك!». قال: يا عمرو بن ميمون، لقد كنت أظنك من أفقه أهل هذه القرية، أتدري ما الجماعة؟ قلت: لا، قال: جمهور الجماعة هم الذين فارقوا الجماعة، والجماعة ما وافق الحق وإن كنت

وحدك»^(١) = فإن المراد بها الاجتماع الديني الذي يعني التزام الكتاب والسنة والاعتصام بها، وليس المعنى الكلي للجماعة الذي يشمل الاجتماع على الكتاب والسنة والاجتماع على الولاية التي تنظم أمور المجتمع وتدفع عنه أسباب الفتنة.

ولا مفرّ عن فهم الجماعة بهذا الشمول؛ فإن الأحاديث صريحة في هذا وهذا، ومن يستنكف عن قبول المعنى الدنيوي للجماعة، فعليه أن يستنكف أيضًا من قوله ﷺ: «من رأى من أميره شيئًا يكرهه فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبرًا فمات، إلا مات ميتة جاهلية»^(٢)، فإن هذا الحديث وأمثاله صريح بأن الجماعة هي الولاية الشرعية.

نسبية الجماعة:

ذهب بعض المعاصرين إلى أن الجماعة بمعناها الكلي الذي يجمع بين المعنى الديني والدنيوي؛ لم تعد موجودة الآن؛ «لقد رمزها وهو خليفة المسلمين»^(٣)، فإن «المسلمين اليوم جميعًا في مشارق الأرض ومغاربها ليس لهم جماعة... بمعنى أنهم ليسوا مجتمعين على طاعة إمام واحد»^(٤).

(١) إعلام الموقعين (٣/٣٠٨).

(٢) سبق تخريجه قريبًا.

(٣) أضواء على حديث الافتراق (٢٤-٢٥).

(٤) دراسات حول الجماعة والجماعات (١٠١).

والذي دعاهم إلى هذا القول: فَهُمُ الجماعة بمعنى الولاية العظمى وحسب؛ ولذلك قال بعضهم: «لفظ الجماعة يتناول جماعة المسلمين، لا بمجرد اسم الإسلام، وإنما التي تكون مجتمعة تحت إمام واحد يقف تحت لوائه عامة أهل الإسلام، وهو بلا شك إمام المسلمين الأكبر وخليفتهم الأعظم، فما كان ألوياً متعددة لكل منها رايته المستقلة به لا يقال في واحد منها هو لواء المسلمين الأعظم لا جماعة ولا قيادة»^(١).

وهذا الذي ذهبوا إليه صحيح إذا ما أخذنا الولاية بمفهومها الأعظم وتجليها الأكبر وهي الولاية العظمى، غير أن نصوص الشريعة جاءت بنسبية مفهوم الولاية، حيث تبدأ من الولاية العظمى ولا تزال تتدرج فيما دونها من الولايات الصغرى حتى تصل إلى أقل عدد وأقصر اجتماع، وهذا يعني بدوره أن مفهوم الجماعة نسبي أيضاً؛ لأنها تتساوى مع مفهوم الولاية الشرعية بجميع درجاتها - كما سبق تقريره -.

ويشهد لذلك قوله ﷺ: «عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد، ومن أراد بحبحة الجنة فعليه بالجماعة»^(٢)، ففي هذا الحديث جاء لفظ «الجماعة» في العدد القليل من الناس. يقول ابن تيمية في تقرير ذلك: «والنبي ﷺ

(١) أضواء على حديث الافتراق (٢٤).

(٢) سنن الترمذي برقم (٢١٦٥)، وصححه الألباني في إرواء الغليل (٦/٢١٥).

دائماً يأمر بإقامة رأس، حتى أمر بذلك في السفر إذا كانوا ثلاثة، فأمر بالإمارة في أقل عدد وأقصر اجتماع^(١). وسيأتي مزيد بيان لذلك في الفصل الآتي - بإذن الله تعالى -.

والحاصل أن معنى الجماعة في النصوص الشرعية نسبي، يشمل كل اجتماع تنظيمي يفضي إلى قطع المنازعة والاقتتال. ومن ثم فإن الجماعة تُطلق ويُراد بها الاجتماع على الإمام الأكبر، وتُطلق ويُراد بها ما دون ذلك من الولايات كنظام الأسرة والثلاثة في السفر وأمير البلد ونحو ذلك، وبالجمله فهي تشمل كل موضع مظنة نزاع وفوضى إذا خلا من الولاية. قال ﷺ: «كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته، الإمام راع ومسئول عن رعيته، والرجل راع في أهله وهو مسئول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيته...»^(٢). وبهذا نجتمع بين النصوص التي جاءت بلفظ «جماعة المسلمين وإمامهم»، والنصوص الواردة في أن «الشیطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد» وما جاء في معنى ذلك من النصوص.

الاجتماع أعم من الجماعة:

إذا تقرر أن النصوص الآمرة بالجماعة يختص تفسيرها بالولاية التي مرجعيتها الكتاب والسنة، فإننا نجد أن النصوص

(١) منهاج السنة (١/٥٥٦-٥٥٧).

(٢) صحيح البخاري برقم (٨٩٣)؛ صحيح مسلم برقم (١٨٢٩).

الأمرة بالاجتماع تتضمن ذلك -أصالة-، وتزيد عليه بالنهي عن كل ما يتسبب في الفتنة والافتراق، سواء كان تحت ظل مرجعية إسلامية أم لا.

فليس من دين الله ﷻ كل ما يتسبب بالفتنة بين أفراد المجتمع الواحد، ويخل بالأمن والعدل، ويمهّد لتسلط الأعداء، يقول ابن تيمية: «كل ما أوجب فتنة وفرقة فليس من الدين سواء كان قولاً أو فعلاً»^(١).

فإن الفتنة إذا أقبلت لم يبق معها حرمة دين ولا دنيا، ولا يمكن أن يتأسس الإصلاح في ظل مجتمع يتقاتل أهله ويترصد به أعداؤه. وليس المقصود من هذا تسوية الاجتماع مع المناهضين لمرجعية الشريعة من أجل إقرار باطلهم، وإنما المقصود الاجتماع معهم في حماية الأنفس والأعراض وإقامة ما يُمكن إقامته من العدالة والاستقرار. وسوف نتناول هذه المسألة المهمة في مبحث خاص^(٢) - بإذن الله تعالى -.

إذا لم يكن جماعة:

وَرَدَ في بعض الأحاديث أنه يأتي زمان لا تكون فيه جماعة، ومعنى ذلك -بحسب ما قرّناه سابقاً- أي إذا لم توجد ولاية شرعية للمجتمع تحفظ تماسكه وأمنه واستقراره، وبعبارة أخرى:

(١) الاستقامة (١/٣٧).

(٢) وهو المبحث الرابع: النظام العام وتطبيق الشريعة.

إذا لم يوجد نظام عام يحمي المجتمع من الفتنة والفرقة والافتتال،
وسنحاول فيما يلي اختبار هذا المعنى من خلال النصوص الواردة
في ذلك.

عمدة هذا الباب: حديث حذيفة بن اليمان رضي الله عنه، حيث قال:
«كان الناس يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخير، وكنت أسأله عن
الشر مخافة أن يدركني، فقلت: يا رسول الله، إنا كنا في جاهلية
وشر، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير شر؟ قال:
(نعم)، فقلت: هل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: (نعم، وفيه
دخن)، قلت: وما دخنه؟ قال: (قوم يستنون بغير سنتي، ويهدون
بغير هديي، تعرف منهم وتنكر)، فقلت: هل بعد ذلك الخير من
شر؟ قال: (نعم، دعاة على أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه
فيها)، فقلت: يا رسول الله، صفهم لنا، قال: (نعم، قوم من
جلدتنا، ويتكلمون بالسنتنا)، قلت: يا رسول الله، فما ترى إن
أدركني ذلك؟ قال: (تلزم جماعة المسلمين وإمامهم)، فقلت: فإن
لم تكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: (فاعتزل تلك الفرق كلها، ولو
أن تعض على أصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على
ذلك»^(١).

قال ابن جرير الطبري: «وفي الحديث أنه متى لم يكن للناس
إمام فافترق الناس أحزاباً؛ فلا يتبع أحداً في الفرقة، ويعتزل

(١) سبق تخريجه.

الجميع إن استطاع ذلك؛ خشية من الوقوع في الشر»^(١). قال ابن حجر تعليقاً على كلام الطبري هذا: «وعلى ذلك يتنزل ما جاء في سائر الأحاديث وبه يجمع بين ما ظاهره الاختلاف منها»^(٢).

وقال العيني في شرحه لهذا الحديث: «إذا وقع اختلاف ولم يكن خليفة، فكيف يفعل المسلم من قبل أن يقع الاجتماع على خليفة؟ وحديث الباب بين ذلك، وهو أنه يعتزل الناس كلهم ولو بأن يعضّ بأصل شجرة حتى يدركه الموت، وذلك خير له من دخوله بين طائفة لا إمام لهم؛ خشية ما يؤول من عاقبة ذلك من فساد الأحوال باختلاف الأهواء وبسبب الآراء»^(٣).

وكما هو ظاهر من نصوص العلماء في شرح حديث حذيفة رضي الله عنه أن لفظة «فإن لم تكن لهم جماعة ولا إمام» تنزل على حالة غياب النظام العام الذي يحفظ المجتمع من الفتنة والافتتال. وبهذا تجتمع الأحاديث الواردة في لزوم الجماعة والأخرى الواردة في اعتزال الناس والفتنة.

وهكذا فهم ابن القيم ضَرَبَ الإمام أحمد على حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «يهلك أمتي هذا الحي من قريش»، قالوا: فما تأمرنا به يا رسول الله، قال: «لو أن الناس

(١) نقله عنه ابن حجر في فتح الباري (٣٧/١٣).

(٢) المرجع السابق (٣٧/١٣).

(٣) عمدة القاري (١٩٣/٢٤).

اعتزلوهم»^(١)، حيث قال الإمام أحمد لابنه عبدالله بعد روايته لهذا الحديث: «اضرب على هذا الحديث، فإنه خلاف الأحاديث عن النبي ﷺ، يعني قوله: «اسمعوا وأطيعوا واصبروا»»^(٢).

قال ابن القيم: «وضربه على هذا الحديث مع أنه صحيح أخرجه أصحاب الصحيح؛ لكونه عنده خلاف الأحاديث والثابت المعلوم من سنته ﷺ في الأمر بالسمع والطاعة ولزوم الجماعة وترك الشذوذ والانفراد... فلما رأى أحمد هذا الحديث الواحد يخالف هذه الأحاديث وأمثالها أمر عبد الله بضره عليه.

وأما من جزم بصحته فقال: هذا في أوقات الفتن والقتال على الملك، ولزوم الجماعة في وقت الاتفاق والتتام الكلمة. وبهذا تجتمع أحاديث النبي ﷺ التي رغب فيها في العزلة والقعود عن القتال ومدح فيها من لم يكن مع أحد الطائفتين، وأحاديثه التي رغب فيها الجماعة والدخول مع الناس؛ فإن هذا حال اجتماع الكلمة، وذاك حال الفتنة والقتال والله أعلم»^(٣).

ويشهد لهذا التوجيه: حديث أبي ذرٍّ رضي الله عنه قال: قال لي النبي ﷺ: «كيف أنت إذا رأيت أحجار الزيت قد غرقت بالدم؟»، قلت: ما خار الله لي ورسوله، قال: «عليك بمن أنت منه»، قلت: يا رسول الله، أفلا آخذ سيفي وأضعه على عاتقي؟ قال: «شاركت

(١) المسند برقم (٨٠٠٥)؛ وهو في صحيح مسلم برقم (٢٩١٧).

(٢) المرجع السابق (٣٨٣/١٣).

(٣) الفروسية (٢٦٦-٢٧٠).

القوم إذن»، قلت: فما تأمرني؟ قال: «تلتزم بيتك»، قلت: فإن دخل علي بيتي؟ قال: «فإن خشيت أن يبهرك شعاع السيف، فألق ثوبك على وجهك يئوء بإثمك وإثمه»^(١). ولفظ هذا الحديث مغنٍ عن شرحه.

وليس المراد باعتزال الفتنة في هذه الأحاديث وأمثالها أن لا يسعى المجتمع في بناء نظام عام يعصمهم من هذه الفتن، وإنما المراد بها: عدم المشاركة في التنازع والاقتيال ونثر الدماء - كما هو نص حديث أبي ذر السابق -، وفي ذلك يقول بدر الدين العيني: «فضل العزلة في أيام الفتن إلا أن يكون الإنسان ممن له قدرة على إزالة الفتنة، فإنه يجب عليه السعي في إزالتها، إما فرض عين وإما فرض كفاية بحسب الحال والإمكان»^(٢).

(١) سنن أبي داود برقم (٤٢٦١)، وصححه الألباني في الإرواء (١٠١/٨).

(٢) عمدة القاري (١/١٦٣).

المبحث الثالث

نظرية الحد الأدنى

في أول هذا الفصل تحدّثنا عن مفهوم النظام العام، وذكرنا هنالك أن النظام العام أمرٌ نسبي، يختلف باختلاف الزمان والمكان والحال؛ تبعًا للاختلاف في تقدير المصلحة العامة في كلّ ذلك، فما يُعتبر نظامًا عامًا في بيئة معينة قد لا يُعتبر كذلك في بيئة أخرى. ومهمة هذا المبحث: اكتشاف الحدّ الأدنى من النظام العام الذي بزواله يزول مفهوم النظام العام بالكلية، وبعبارة أخرى: ما القدر الثابت من النظام العام الذي يضبط سيولة «فكرة النسبية» والتي تُعتبر من الأفكار الإشكالية في هذا المفهوم؟ . .

الرأي الشرعي:

نودّ التذكير هنا بأن أهمّ الدلائل المباشرة على مشروعية النظام العام هي «العهود والمواثيق» و«لزوم الجماعة»؛ ولأجل ذلك

سوف ننقب في هذين الدليلين؛ بحثاً عن الأساسيات التي لا بد منها لاستقرار المجتمع.

أولاً: دليل العهود والمواثيق:

نستحضر هنا ما سبقت الإشارة إليه من اختلاف الفقهاء في مناهج مشروعيتها، حيث ذهبوا إلى ثلاثة أقوال؛ الأول: المصلحة الشرعية، والثاني: الضرورة والحاجة، والثالث: ما هو أعم من الضرورة والمصلحة.

والذي يعنينا من هذه الأقوال الثلاثة هو القول الثاني؛ لأنه يُعبّر عن الحد الأدنى الذي شرعت من أجله العهود والمواثيق، وهو حالة الضرورة والحاجة. وبطبيعة الحال فإن الحد الأدنى للعهود والمواثيق سيظلّ تعبيراً صادقاً عن الحد الأدنى للنظام العام؛ إذ هو دليله ومستنده الشرعي.

يفسّر أصحاب القول الثاني الضرورة والحاجة بأمثلة^(١) منها:

- أن يكون بالمسلمين ضعف.
- أن يخاف الإمام إن اشتغل بقتال ناحية أن يُغلب على أخرى.

- أن يعجز المسلمون عن القتال مطلقاً أو في وقت خاص.
وأجاز الفقهاء مصالحة المسلمين للكفار ولو بدفع مالٍ لهم،

(١) ينظر في هذه الأمثلة ونحوها: بدائع الصنائع (١٠٨/٧)؛ الكافي في فقه أهل المدينة

(٤٦٩/١)؛ القوانين الفقهية (١٠٤).

إذا كان المسلمون في حالة يعجزون عن حماية أنفسهم وحصونهم ومن تحتهم من النساء والذرية^(١)؛ واستدلوا على ذلك بمشاوره النبي ﷺ لبعض أصحابه في مصالحة وفد غطفان، على أن يعطيهم المسلمون جزءًا من ثمار المدينة^(٢). قال السرخسي: «مال رسول الله ﷺ إلى الصلح في الابتداء لما أحس الضعف بالمسلمين»^(٣)، وقال ابن قدامة: «وأما إن صالحهم على مال نبذله لهم، فقد أطلق أحمد القول بالمنع منه، وهو مذهب الشافعي؛ لأن فيه صغارًا للمسلمين. وهذا محمول على غير حال الضرورة، فأما إن دعت إليه ضرورة، وهو أن يُخاف على المسلمين الهلاك أو الأسر، فيجوز»^(٤).

والخلاصة أن «الحاجة والضرورة» التي تمثل الحد الأدنى لمشروعية العهود والمواثيق هي ضعف المجتمع الإسلامي وحاجته إلى معاهدات تحميه من تسلط الأعداء. ووفقًا لذلك نستنبط أساسًا مهمًا من أساسيات النظام العام، وهو القوة في مقابل تسلط الأعداء. وينضم لهذا الأساس أساس آخر لا يتفك عنه وهو الأمن في مقابل الخوف؛ إذ لا قوة بلا أمن ولا أمن بلا قوة. ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن أهم سبب للضعف الذي

(١) المبسوط، السرخسي (٨٧/١٠)؛ المهذب (٣/٣٢٣)؛ المغني (٩/٢٩٧).

(٢) سيرة ابن هشام (٢/٢٢٣).

(٣) المبسوط (٨٧/١٠).

(٤) المغني (٩/٢٩٧).

أحوج المسلمين لإبرام عقود تحميهم من تسلط الأعداء هو التنازع واختلاف الكلمة، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَنَزَعُوا فَنَفْسُلُوا وَتَذَهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٦]، ومن ثم فإن معالجة هذا الضعف لا تكون بإبرام العهود والمواثيق وحسب -رغم أهميتها-، بل أيضًا بالسعي الحثيث نحو اجتماع الكلمة وتوحيد الصفوف.

ثانيًا: دليل لزوم الجماعة:

دلالة الجماعة على الحد الأدنى من النظام العام أخصب بكثير من دلالة العهود والمواثيق؛ وذلك أن الجماعة «نظام الولاية» أقرب لمفهوم النظام العام من العهود والمواثيق. وقد تنوّعت أقوال أهل العلم في الإفصاح عن الأسس الضرورية التي يقوم عليها نظام الجماعة في الإسلام.

ونبتدئ بالقرن الثالث الهجري عند ابن أبي الربيع رحمته الله، حيث وضع أربعة مقوّمات للكيان الاجتماعي، وهي: الملك والرعية والعدل والتدبير، ثم اختصرها في مقوّم واحد ترجع إليه بقية المقوّمات وهو العدل، وقسمه إلى ثلاثة أقسام؛ أولها: ما يقوم به العباد من حقّ الله عليهم، والثاني: ما يقومون به من حق بعضهم على بعض، والثالث: ما يقومون به من حقوق أسلافهم، كتكفين أمواتهم وعمارة مقابرهم ونحو ذلك.. (١). وبهذا يكون ابن أبي الربيع قد أضاف لنا أساسًا ثالثًا للنظام العام، وهو العدل في مقابل الظلم.

(١) ينظر: سلوك الممالك (١/٤١٨).

ثم جاء بعده الماوردي في القرن الخامس الهجري ليضع لنا ست قواعد لصالح الدنيا وانتظامها، حيث يقول: «اعلم أن ما به تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة، وأمورها ملتزمة، ستة أشياء هي قواعدها، وإن تفرعت، وهي: دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح»^(١).

إلا أنه يُرجع القاعدة الأولى وهي «الدين المتبع» إلى العدل؛ لأن من ترك الفرض فقد ظلم نفسه. ويُرجع القاعدة الخامسة وهي «الخصب الدائم» إلى الأمن والعدل؛ وذلك أن «الخصب يكون من وجهين: خصب في المكاسب، وخصب في المواد. فأما خصب المكاسب فقد يتفرع من خصب المواد، وهو من نتائج الأمن المقترن بها. وأما خصب المواد فقد يتفرع عن أسباب إلهية، وهو من نتائج العدل المقترن بها»^(٢).

وأما القاعدة السادسة وهي «الأمل الفسيح»، فقد قَصَدَ بها: ما طبع الله الناس عليه من اتساع الآمال؛ حتى تُعمر بها الدنيا، فيعمّ صلاحها وتنتقل بعمرانها إلى قرن بعد قرن، فيتمّ الثاني ما أبقاها الأول من عمارتها، ويُرمّم الثالث ما أحدثه الثاني من شعنها؛ لتكون أحوالها على الأعصار ملتزمة، وأمورها على ممر الدهور منتظمة. ولهذا فإن الأمل الفسيح ليس من مقاصد الولاية التي

(١) أدب الدنيا والدين (١٣٣).

(٢) المرجع السابق (١٤٤).

يُطلب من المجتمع تحصيلها؛ لانتظام أمره ودفع مضاره، وإنما هو فطرة ربانية يخلقها الله في الإنسان؛ من أجل استمرار الحياة وعمران الأرض.

والحاصل من كلام الماوردي أن النظام العام يقوم على ثلاثة أسس، هي: العدل والأمن والقوة. أما العدل والأمن فقد نصّ عليهما صراحة، وأما القوة فهي عبّر عنها بالسلطان القاهر. فضلاً عن كونها من لوازم العدل والأمن، حيث لا يمكن تصوّر مجتمع يسوده العدل والأمن دون أن يكون لديه من القوة والسلطان ما يتناسب مع ذلك.

وفي القرن السابع الهجري يأتي ابن تيمية ليؤكد صحة هذه الأسس الثلاثة، فيقول في العدل: «الاجتماع والتمدن لا يمكن إلا مع قانون عدلي، فلا يمكن أهل مدينة أن يجتمعوا على إباحة ظلم بعضهم بعضاً مطلقاً؛ لأنه لا حياة لهم مع ذلك»^(١)، ويقول أيضاً: «وأمر الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم؛ أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم؛ ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة. ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام . . . وذلك أن العدل نظام كل شيء، فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت وإن لم يكن لصاحبها في

(١) منهاج السنة (٨/٣٥٨).

الآخرة من خلاق، ومتى لم تقم بعدل لم تقم وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة»^(١).

ويقول في الأمن «والشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، ورجحت خير الخيرين بتفويت أدناهما. وهذا من فوائد نصب ولاية الأمور، ولو كان على ما يظنه الجاهل لكان وجود السلطان كعدمه، وهذا لا يقوله عاقل فضلا عن أن يقوله مسلم، بل قد قال العقلاء: ستون سنة من سلطان ظالم خير من ليلة واحدة بلا سلطان. وما أحسن قول عبدالله بن المبارك: لولا الأئمة لم يأمن لنا سبل»^(٢).

ويقول في وجوب تعاون المجتمع لتحقيق القوة التي تمنع تسلط الأعداء: «وأين ظلم بعض ولاية الأمور من استيلاء الكفار، بل من استيلاء من هو أظلم منه؟ فالأقل ظلماً ينبغي أن يُعاون على الأكثر ظلماً؛ فإن الشريعة مبناه على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد، وتقليلها بحسب الإمكان، ومعرفة خير الخيرين وشر الشرين، حتى يقدم عند التزاحم خير الخيرين ويدفع شر الشرين. ومعلوم أن شر الكفار والمرتدين والخوارج أعظم من شر الظالم»^(٣).

وفي العصر الحديث يأتي الطاهر بن عاشور ليؤكد -أيضاً-

(١) مجموع الفتاوى (١٤٥/٢٨-١٤٦).

(٢) المرجع السابق (١٣٦/٣٠).

(٣) منهاج السنة (١١٨/٦).

على هذه الأسس الثلاثة، فيقول: «الفنّ الثاني فيما على ولاية الأمور تسييره وتحقيقه لصالح الجمهور. وأعمدة هذا الفنّ: المساواة، والحرية، وضبط الحقوق، والعدل، ونظام أموال الأمة، والدفاع عن الحوزة، وإقامة الحكومة والسياسة، والاعتدال، والسماحة، وترقية مدارك الأمة رجالاً ونساءً، وصيانة نشئها من النقائص، وسياسة الأمم الأخرى، والتسامح، والوفاء بالعهد، ونشر مزايا الإسلام وحقائقه رجاء تعميمه في البشر»^(١). وهذه الأعمدة التي ذكرها ترجع إلى العدل والأمن والقوة ومكملاتها كما هو ظاهر . . .

والخلاصة أن الحد الأدنى من النظام العام في الشريعة يتكون من ثلاثة عناصر متداخلة لا ينفك بعضها عن بعض، وهي: الأمن في مقابل الخوف، والعدل في مقابل الظلم، والقوة في مقابل تسلط الأعداء. فإذا ذهب هذه العناصر الثلاثة ذهب مفهوم النظام العام معها ولم يبق منه شيء.

ورغم عدم انفكاك هذه العناصر بعضها عن بعض إلا أنها تتفاوت في الميزان الشرعي والعقلي، حيث جاء الأمر الشرعي ويؤيده النظر العقلي: بالصبر على نقص بعضها إذا كان في سبيل صيانة بعضها الآخر، كما جاء في الأحاديث النبوية الآمرة بالصبر على أئمة الجور؛ منعاً للإخلال بالسلم المجتمعي، والمراد بالصبر

(١) أصول النظام الاجتماعي (٢٣١).

هنا أي عدم الخروج المسلح، وليس ترك النصيحة والتصحيح الدائم بشتى الوسائل الممكنة لرفع الظلم.

يقول الإمام الغزالي في أسبقية عنصر الأمن على غيره: «نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع... والأمن هو آخر الآفات، ولعمري من أصبح آمناً في سربه معافى في بدنه وله قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها، وليس يأمن الإنسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الأحوال بل في بعضها، فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية، وإلا فمن كان جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة، متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاها إلى سعادة الآخرة، فإذا بان نظام الدنيا - أعني مقادير الحاجة - شرط لنظام الدين»^(١).

الرأي القانوني:

لم يختلف علماء القانون في أن النظام العام يتكون من ثلاثة عناصر أساسية^(٢):

(١) الاقتصاد في الاعتقاد (١٢٧-١٢٨).

(٢) ينظر: النظام العام للدولة المسلمة (٥٢٥-٥٢٧)؛ مضمون فكرة النظام العام ودورها في مجال الضبط الإداري (٧٤-٧٨)، وبعضهم يضيف عنصراً رابعاً وهو المحافظة على الآداب العامة.

الأول: الأمن العام، ويُقصد به حماية الأرواح والأموال من كل خطر يهددها، سواء كان مصدر هذا الخطر يرجع إلى فعل الإنسان، أم إلى فعل الطبيعة. ولذلك يدخل في عنصر الأمن العام: اتخاذ الإجراءات اللازمة؛ لحماية المجتمع من أخطار الكوارث الطبيعية، كالزلازل والبراكين والسيول.

الثاني: الصحة العامة، ويُقصد بها اتخاذ الإجراءات والتدابير الوقائية والعلاجية لحماية المواطنين من مخاطر الأوبئة والأمراض التي تهدد صحتهم، ولا يقتصر مفهوم الصحة على صحة الأفراد أو الصحة في الأماكن العامة، بل يمتد ليشمل توفير الشروط الصحية للمنشآت الصناعية والتجارية والمساكن الخاصة.

الثالث: السكنية العامة، ويُقصد بها المحافظة على الهدوء والسكون، والحد من مظاهر الإزعاج والمضايقات في الطرق والأماكن العامة، ومكافحة الضوضاء المقلقة للراحة.

ولا شك في أن العنصرين الأخيرين وهما: الصحة العامة والسكنية العامة يرجعان إلى العنصر الأول وهو الأمن العام؛ ذلك أن مهمة الأمن - كما سبق - حماية المجتمع من الأخطار، سواء كانت أخطارًا بفعل الإنسان أم بفعل الطبيعة كالكوارث والأوبئة والأمراض وما جرى مجراها. وكذلك حماية المجتمع من كل ما يؤثر على استقراره وسكونه كمظاهر الإزعاج والمضايقات في الطرق والأماكن العامة ونحو ذلك.

ثم إن عنصر الأمن العام لا يمكن أن يتحقق إلا مع وجود

العدل الذي ينظّم علاقات الأفراد ويعصمهم من التنازع والإخلال بالأمن، ومع وجود القوة التي يستتبّ بها الأمن وينزجر بها الأعداء.

الرأي الفلسفي^(١):

تُعتبر «وظائف الدولة» في الفلسفة السياسية المعاصرة هي المرتع الخصب للبحث عن الحد الأدنى من النظام العام، ذلك أن مهمة الدولة الأساسية في الفكر الغربي هي حفظ نظام المجتمع. وفي إطار الفكر الغربي لوظائف الدولة نلاحظ الانتقال من الدولة «الحارسة» التي تكون محددة الوظائف إلى الدولة «المتدخلة» التي يتسع نطاق وظائفها حسب الأوضاع التي تمر فيها، ثم إلى الدولة «المنتجة» التي امتد نطاق وظائفها بدرجة كبيرة حتى هيمنت وسيطرت على المجتمع، ثم بروز مفاهيم مثل دولة «الرفاه» والدولة «التسلطية»... الخ.

ويمكن القول بأن المحاولات المختلفة لتحديد غايات ووظائف الدولة تختلف اختلافاً بيناً باختلاف المنطلقات الفلسفية

(١) ينظر: أثر المذاهب السياسية في تحديد وظيفة الدولة (٢٤-١٠٢)؛ مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، ويل كيملشكا (١٣٩-٣٤٨)؛ السلطة والحرية وفلسفة حقوق الإنسان (٢٤٢-٢٦٣)؛ الحرية والمواطنة والإسلام السياسي (١١٥-١٣٩)؛ مفهوم الدولة، عبدالله العروي (١٨)؛ وظائف الدولة: دراسة في الفكر العربي والإسلامي (٤-١).

والأهداف العامة التي يتطلع إليها المفكرون، ويصبح من الصعوبة
بمكان أن تحدد بدقة غايات ووظائف الدولة في كل زمان ومكان.
ورغم ذلك فثمة كليات فلسفية تحدد مضمون وأبعاد هذه
الوظائف وتحكم حركتها سواء في الداخل أو الخارج، وهي التي
تمثل أساس شرعية الدولة ومبرر وجودها.

ومن أجل تحديد هذه الكليات الفلسفية نحتاج إلى أن نسلط
الضوء على أهم المذاهب السياسية التي عالجت فكرة «وظائف
الدولة»؛ لاكتشاف القدر المشترك بينها، حيث يمثل ذلك: الحد
الأدنى من وظائف الدولة.

تختلف النظريات الفلسفية في تحديد وظائف الدولة في
المجتمع، غير أن أصولها ترجع إلى ثلاثة مذاهب رئيسية، وهي:
المذهب الفردي، والمذهب الاشتراكي، والمذهب الاجتماعي.

● أولاً: المذهب الفردي:

يقوم المذهب الفردي من الناحية الفلسفية على أساس أن
الفرد هو الحقيقة الأولى السابقة على وجود الدولة، فلكل فرد
حقوق طبيعية سابقة في وجودها على وجود الجماعة؛ ولذا تذهب
هذه الفلسفة إلى تقييد الدولة وتحييد سلطتها لمنع اعتدائها على
الحقوق والحريات الطبيعية.

حيث يرى «جون لوك» أن الأفراد تنازلوا للدولة عن القدر
اللازم والضروري لإقامة السلطة وكفالة الصالح العام، فعلى الدولة

تسخير سلطاتها في حماية الحقوق الطبيعية للأفراد؛ لأنها ثابتة لهم قبل دخولهم في الجماعة السياسية المنظمة، ومن ثم فإن إخلال الدولة بهذا الالتزام يخوّل الأفراد حقّ فسخ العقد والثورة عليها. وبناء على هذا المذهب توقفت الدولة عند الحد الأدنى من الوظائف الأساسية أو الأصلية، وهو ما يُعرف بالدولة «الحارسة» أو الدولة «الشرطي» التي انحصرت دورها في القيام بالمهام التالية:

- صيانة الأمن الداخلي، وتوفير الأسباب التي تساعد على استتبابه، حيث تتولى الدولة ممارسة الوظيفة الأمنية التي لم يعد ممكناً تفويضها إلى مجموعات خاصة، كما كان الأمر في العصر الإقطاعي.

- كفالة الأمن الخارجي، وذلك بالدفاع عن الأفراد ضد أي اعتداء خارجي، بواسطة الجيش الوطني المنبثق عن المجتمع، هدفه حماية الدولة والدفاع عنها، وليس حماية مصالح الفئة الحاكمة، ويرتكز هذا التقليد الديمقراطي على مبدأ خضوع السلطة العسكرية للسلطة المدنية.

- المحافظة على الانتظام القانوني الذي هو المجموعة الهرمية للقانون الوضعي (الدستور، القوانين، الأنظمة . . .) التي تحدّد الإطار الذي تنتظم في داخله علاقات المجتمع، وتعدّ الوظيفة العدلية هذه من المهام الأساسية للدولة.

● ثانيًا: المذهب الاشتراكي:

يمثل المذهب الاشتراكي ردة فعل على النزعة الفردية التي اتسم بها المذهب الفردي، ولذا فإن الدولة -بحسب المذهب الاشتراكي- تُعتبر نموذجًا لقمة الصراع القائم بين الأفراد، والتي بواسطة أجهزتها تستطيع الطبقة الحاكمة خديعة أعضاء المجتمع السياسي، بما تقدّمه لهم من مبادئ وأفكار شكلية، فتحرمهم من ثمار الديمقراطية الفعلية، التي لن تتحقق إلا بتدخلٍ مطلقٍ للسلطة في كافة جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

ومن هنا يُطلق المذهب الاشتراكي العنان لسلطة الدولة؛ لتتدخل في تنظيم جميع جوانب المجتمع، في نظام يعلو فيه المجتمع فوق الفرد، ومن ثمّ يجوز للدولة تقييد حقوق وحرّيات الأفراد كيفما تشاء؛ لأن هذه الحقوق والحرّيات ليست امتيازات ثابتة، وإنما تتطوّر بتطوّر المجتمع وتخضع لتنظيماته.

● ثالثًا: المذهب الاجتماعي:

كان من نتيجة التطرف الذي تبدّى في المذهبين السابقين (الفردية والاشتراكية) أن ظهرت رؤية فكرية هي عبارة عن الاتجاهات الأحدث التي تحاول أن تسلك مسلكًا وسطًا بين ذينك المذهبين، تلتقي فيه إيجابيات كلٍّ منهما.

لا يمثل المذهب الاجتماعي مذهبًا واحدًا متميزًا أو اتجاهًا فكريًا واحدًا له قواعده المستقرة ومبادئه الثابتة المتفق عليها، وإنما

يمثل عدّة اتجاهات فكرية ظهرت للحدّ من مساوئ المذهبيين: الفردي والاشتراكي، ومن بين هذه الاتجاهات الفكرية: مذهب التضامن، ومذهب التدخّل، والمذهب التاريخي الألماني، وغير ذلك.

بيد أن الإطار العام الذي يجمع بين هذه الاتجاهات المتعددة هو الأخذ بمذهب وسط، يسمح للدولة بالتدخّل بقدر معيّن في حدود مصلحة الجماعة وتحقيق أهدافها، مع ترك الأفراد يتمتعون بحقوقهم الفردية دون إلغائها، فلا هو ينحو منحى المذهب الفردي من إطلاق الحرية لنشاط الأفراد دون قيود، ولا منحى المذهب الاشتراكي في إعطاء الدولة حق التدخّل في كافة المجالات.

وقد تبدّت التحولات الجوهرية التي أحدثها المذهب الاجتماعي في وظيفة الدولة في اتجاهين متوازيين:

- التدخّل في الميدان الاقتصادي بهدف ضمان النمو الاقتصادي والاجتماعي وزيادة الدخل القومي وتوجيه الاقتصاد الوطني وفق أسس علمية.

- التدخّل في إحداث التوازن الاجتماعي عبر الحدّ من الفوارق الطبقية بين مختلف الفئات الاجتماعية.

والذي يعنينا من هذه المذاهب الثلاثة هو المذهب الفردي؛ لأنه يعبر عن الحدّ الأدنى من وظائف الدولة عند جميع المذاهب الفلسفية. وبالتالي فإن وظائف الدولة وفق المذهب الفردي هي

التعبير الحقيقي للحد الأدنى من النظام العام في الفكر الفلسفي .
وهي ثلاث وظائف :

الأولى : وظيفة الأمن الداخلي «الأمن» .

الثانية : وظيفة الأمن الخارجي «القوة» .

الثالثة : وظيفة الانتظام القانوني «العدل» .

وخلاصة هذا المبحث : أن الحد الأدنى من النظام العام
يتكوّن من ثلاثة عناصر أساسية هي : الأمن في مقابل الخوف ،
والقوة في مقابل تسلّط الأعداء ، والعدل في مقابل الظلم ، سواء في
الرأي الشرعي أم القانوني أم الفلسفي .

المبحث الرابع

النظام العام وتطبيق الشريعة

المراد بالنظام العام - كما سبق - : التشريعات التي يتفق عليها المجتمع لتحقيق أمنه وعدالته وقوته ومنع أسباب الفتنة والتنازع عنه . والمراد بتطبيق الشريعة - بحسب مدلولها الخاص^(١) - ما يقابل مصطلح القانون، وهي التشريعات المنظمة للحياة العامة، ولكن وفق مرجعية الكتاب والسنة. أما الإصلاح الدعوي وما جرى مجراه، فهذا وإن كان داخلاً في مفهوم تطبيق الشريعة بمعناها العام إلا أنه ليس مراداً هنا^(٢).

(١) يُنظر في مدلول مصطلح تطبيق الشريعة: فقه الثورة (٦٨-٧٢)؛ الإسلام الممكن (٤٨-٥٠).

(٢) وهذا التنبيه مهم لدفع توهم أن المجتمع عليه الصمت أمام المنكرات الدينية والدنيوية؛ إذ إن هناك فرقا بين التطبيق العملي للدين (القانون الإسلامي)، وبين الدعوة والإصلاح السلمي. فالأول هو المراد بهذا المبحث، وأما الثاني فهو ضروري ولا بد =

وبناءً على ذلك: فهل يُبَيِّن مفهوم النظام العام ومفهوم تطبيق الشريعة تعارضاً؟، وإن كان ثمة تعارض فأيهما أولى بالتقديم؟ هذان السؤالان هما محل الدراسة في هذا المبحث.

● أولاً: الكمال:

لا يغيب عن حصافة القارئ الكريم أننا عقدنا -فيما مضى- مبحثاً مستقلاً للاستدلال على مشروعية النظام العام، وتحدثنا هناك بما فيه كفاية عن أصالة هذا المفهوم في الشريعة الإسلامية الغراء، وفي ذلك غنية عن التصريح -ههنا- بأن النظام العام لا يتعارض مع تطبيق الشريعة، بل يُقال: هو الهيكل التنظيمي الذي من خلاله يتم تطبيق الشريعة على الوجه الأمثل.

غير أننا في هذا الموضوع نوّد تسليط الضوء على موقعه من معاني الشريعة؛ إذ ليست معاني الشريعة على وزن واحد، فمنها الأصول والفروع، والأصول نفسها تتمايز في الأهمية والمكانة، وهكذا الحال في الفروع أيضاً. وضبط هذا المقام يفيد كثيراً في الترجيح بين أحكام الشريعة عند التعارض.

وهذا ما قصده ابن تيمية بقوله: «القاعدة العامة فيما إذا تعارضت المصالح والمفاسد والحسنات والسيئات أو تزاومت؛ فإنه يجب ترجيح الراجح منها فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد

= منه في كل الأحوال، إلا في حالات نادرة ويسيرة ليست من موضوع هذه الدراسة، ومحلّها في كتب فقه الدعوة وأساليبها.

وتعارضت المصالح والمفاسد. فإن الأمر والنهي وإن كان متضمنًا لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة؛ فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأمورًا به، بل يكون محرّمًا إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته، لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة^(١).

ولكن قبل ذلك نوّكد على أمرٍ مهم، وهو أن الحالة الفاضلة للاجتماع البشري حين يكون النظام العام بأصوله وفروعه وفق أحكام الشريعة الإسلامية، بحيث تُصاغ القواعد الأساسية للنظام العام (الأمن والعدل والقوة) وما يتفرّع عنها بما يتوافق مع نصوص الكتاب والسنة، وبهذا تتحقق سعادة الدارين: الأولى والأخرى، ويكون المجتمع البشري قد وصل لأسمى حالاته وأبهى صورته.

قال ابن تيمية في التأسيس للنظام العام: «وكل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة، إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر، فالتعاون والتناصر على جلب منافعهم، والتناصر لدفع مضارهم؛ ولهذا يقال: الإنسان مدني بالطبع. فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة، وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة، ويكونون مطيعين للأمر بتلك المقاصد والناهي عن تلك المفاسد. فجميع بني آدم لا بد لهم من طاعة أمر وناه». ثم قال في وجوب صياغة النظام العام وفق الشريعة قدر

(١) مجموع الفتاوى (٢٨/١٢٨-١٣١).

الإمكان: «وإذا كان لا بد من طاعة أمر وناه، فمعلوم أن دخول المرء في طاعة الله ورسوله خير له، وهو الرسول النبي الأمي المكتوب في التوراة والإنجيل الذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث، وذلك هو الواجب على جميع الخلق . . . ولهذا أمر النبي ﷺ أمته بتولية ولاية أمور عليهم، وأمر ولاية الأمور أن يردوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل . . . فإذا كان قد أوجب في أقل الجماعات وأقصر الاجتماعات أن يولى أحدهم؛ كان هذا تنبيهاً على وجوب ذلك فيما هو أكثر من ذلك؛ ولهذا كانت الولاية -لمن يتخذها ديناً يتقرب به إلى الله ويفعل فيها الواجب بحسب الإمكان- من أفضل الأعمال الصالحة»^(١).

بيد أن الاجتماع البشري الفاضل قليل الحدوث عزيز الوجود، ذلك أن دار الدنيا قائمة على النقص ومطبوعة على الابتلاء، فتارة تُقبل إليك وأخرى تُدبر عنك، ولن تجد شيئاً منها على حالة واحدة مستقرّة لا تتغير، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَدِرُونَ عَلَيْهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَبْ بِالْأَمْسِ﴾ [يونس: ٢٤]، وقال ﷺ: «حق على الله أن لا يرتفع شيء

(١) مجموع الفتاوى (٢٨/٦٢-٦٥).

من الدنيا إلا وضعه^(١)، (فكل ارتفاع يكون في الدنيا فإنه لا بد أن
يؤول إلى انخفاض)^(٢).

وهذا ما يجعلنا نبحث موقع النظام العام من معاني الشريعة؛
للموازنة بينه وبين المعاني الأخرى المعارضة له عند التطبيق. وهو
موضع النقاش في الجزء الثاني من هذا المبحث.

● ثانيًا: الإمكان:

لو تدبرنا العلاقة بين أحكام الشريعة «الاجتماع الديني»
والنظام العام «الاجتماع الدنيوي» لوجدناها تشبه إلى حد كبير
علاقة الماء بالإناء؛ فإن الماء لا يستقر على حال إلا إذا كان في
إناء يجمعه ويحفظه من السيلان والضياع، فكذلك الحال بالنسبة
لأحكام الدين فإنها لا تقوم إلا على نظام الدنيا.

إلا أن النظام العام منه ما هو من قبيل الضروريات التي «لا بد
منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقدت لم تجر
مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي
الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين»^(٣).

ومنه ما هو من قبيل الحاجات، وهي «ما كان مفتقرًا إليها من
حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة اللاحقة

(١) صحيح البخاري برقم (٢٨٧٢).

(٢) شرح رياض الصالحين، ابن عثيمين (٣/٥٣٣).

(٣) الموافقات (٢/١٧-١٨).

بفوت المطلوب»^(١)، وهي لاحقة بالضروريات؛ لأن كل الحاجات في النظام العام هي من الحاجات العامة الداخلة في قاعدة: الحاجة العامة تُنزل منزلة الضرورة^(٢).

ومنه ما هو من قبيل التحسينيات، وهي «ما لا يتعلق به ضرورة خاصة ولا حاجة عامة»^(٣)، وإنما هي عبارة عن «الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنّب الأحوال المندّسات التي تأنفها العقول الراجحات»^(٤).

والحدّ الأدنى من النظام العام هو في مرتبة الضروريات والحاجيات العامة، وقد اتفقت عبارات الفقهاء - كما سيأتي - على أن الحدّ الأدنى من النظام العام ضروري لمصالح الدين والدنيا، فلا قيام لنظام الدين إلا بنظام الدنيا. تمامًا كعلاقة الماء بالإناء، فإنه لا استقرار للماء إلا في داخل إناء يحفظه، فإذا ما انكسر هذا الإناء - وهو هنا الحد الأدنى من النظام العام - ذهب الماء ولم يبق منه شيء.

ولا ريب أن إقامة الدين هي الغاية من خلق الإنسان كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، غير أن الدين لا يقوم إلا على نظام الدنيا، وقد سبقت الإشارة إلى نص

(١) المرجع السابق (٢١/٢).

(٢) ينظر في تحليل معنى هذه القاعدة: الإسلام الممكن (١٩٠-١٩٩).

(٣) البرهان في أصول الفقه (٧٩/٢).

(٤) الموافقات (٢٢/٢).

الغزالي في تقرير ذلك: «نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع... والأمن هو آخر الآفات، ولعمري من أصبح آمناً في سربه معافى في بدنه وله قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها، وليس يأمن الإنسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الأحوال بل في بعضها، فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية، وإلا فمن كان جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة، متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلته إلى سعادة الآخرة، فإذن بان نظام الدنيا»^(١).

وثمة ثلاثة اتجاهات في ترتيب العلاقة بين الديني والدنيوي:

الأول: تقديم الدنيوي على الديني مطلقاً.

والثاني: تقديم الديني على الدنيوي مطلقاً.

والثالث: الموازنة بينهما.

ولا شك أن الاتجاه الثالث هو السديد؛ إذ تقديم الدنيوي على الديني مطلقاً يتناقض مع المقصد والغاية التي خلق الإنسان من أجلها، وهي عبادة الله ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. ويتناقض أيضاً مع أدلة وجوب تطبيق الشريعة والدخول تحت طاعة الله تعالى ورسوله ﷺ، كقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي

(١) الاقتصاد في الاعتقاد (١٢٧-١٢٨).

أَنْفُسِهِمْ حَرْبًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» [النساء: ٦٥]، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلًّا مُبِينًا» [الأحزاب: ٣٦].

وتقديم الديني على الدنيوي مطلقًا يتناقض مع المنهج النبوي في مراعاة المصالح والمفاسد عند تطبيق الدين. ومن التصرفات النبوية الكريمة التي توضح ذلك: حديث الأعرابي الذي بال في المسجد، فنار إليه الناس ليقعوا به، فقال لهم رسول الله ﷺ: «دَعُوهُ، وَأَهْرِيقُوا عَلَيَّ بَوْلَهُ ذُنُوبًا مِنْ مَاءٍ، أَوْ سَجَلًا مِنْ مَاءٍ، فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُبَسِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ»^(١). وحديث قتل المنافقين؛ حين طلب عمر رضي الله عنه من النبي ﷺ أن يأذن له بضرب عنق عبدالله بن أبي - رأس النفاق آنذاك-، فقال النبي ﷺ لعمر: «دعه، لا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه»^(٢). وحديث هدم الكعبة، حين قال النبي ﷺ لعائشة: «ألم تري أن قومك حين بنوا الكعبة اقتصروا عن قواعد إبراهيم»، فقالت: يا رسول الله، أفلا تردّها على قواعد إبراهيم؟ فقال رسول الله ﷺ: «لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت»^(٣). وغير ذلك من الأحاديث.

«وقد كان النبي ﷺ قادرًا على منع الأعرابي من فعله، وكان قادرًا على هدم الكعبة وإعادة بنائها على مقام إبراهيم، وكان قادرًا

(١) صحيح البخاري برقم (٦١٢٨)؛ صحيح مسلم برقم (٢٨٤).

(٢) صحيح البخاري برقم (٤٠٩٥)؛ صحيح مسلم برقم (٢٥٨٤).

(٣) صحيح البخاري برقم (١٥٨٣)؛ صحيح مسلم برقم (١٣٣٣).

على قتل المنافقين، وترك ذلك كله؛ لأن فعله يجرّ مفسدة أعظم، أو يفوّت مصلحة أعظم»^(١).

وأما اتجاه الموازنة بين الديني والدنيوي فهو الذي تجتمع به نصوص الكتاب والسنة، وحاصله أن المسلم مأمورٌ بتقديم الديني على الدنيوي قدر الإمكان، «فإن مدار الشريعة على قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] المفسّر لقوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، وعلى قول النبي ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» أخرجاه في الصحيحين^(٢). وعلى أن الواجب تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، فإذا تعارضت كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدهما ودفع أعظم المفسدتين مع احتمال أدها: هو المشروع»^(٣).

وإذا كان الله تعالى قد ربط تطبيق الأحكام الشرعية بالاستطاعة كقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وما جاء في معنى ذلك من النصوص؛ فإن الحد الأدنى من النظام العام هو أعلى مراتب الاستطاعة المأمور بها شرعاً؛ ذلك أن الاستطاعة في النصوص الشرعية لا يُراد بها مطلق القدرة دون مراعاة للمصالح والمفاسد ومآلات الأفعال، وإنما يُراد بها القدرة المشروطة

(١) أسئلة الثورة (١٢٠-١٢١).

(٢) صحيح البخاري برقم (٧٢٨٨)؛ صحيح مسلم برقم (١٣٣٧).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٨٤/٢٨)، وقد ناقشتُ هذه المسألة المهمة بتوسع في كتابي: الإسلام الممكن.

بالمصلحة الشرعية، وفي ذلك يقول ابن تيمية: «بل مما ينبغي أن يعرف أن الاستطاعة الشرعية المشروطة في الأمر والنهي لم يكتف الشارع فيها بمجرد المكنة ولو مع الضرر، بل متى كان العبد قادرًا على الفعل مع ضرر يلحقه، جُعل كالعاجز في مواضع كثيرة من الشريعة»^(١). فإذا تقرر ذلك فلا ريب أن المعاني العامة التي بها استقرار المجتمع وأمنه تقع على رأس سلم تلك المصالح الشرعية التي يجب مراعاتها عند الأمر والنهي.

وبهذا نصل إلى نتيجة مهمة، وهي أن تطبيق الشريعة^(٢) مشروط بوجود حدّ أدنى من النظام العام في المجتمع «أي مشروط بأن لا يؤدي إلى الفوضى والاختلال»، وأن أيّ إصلاح ديني يتجاوز هذا المبدأ ينقلب إلى إفسادٍ في الأرض وإهلاكٍ للحرث والنسل، وإن أبى أصحابه ذلك. فإن تطبيق الشريعة يحتاج إلى مجتمع، والمجتمع لا يتحقق إلا في ظل وجود الحد الأدنى من النظام العام.

وليس المراد فقط المحافظة على نظام قائم من الاختلال، بل يُراد أيضًا أنه حتى في حالة تغيير نظام قائم لابد من وجود القدرة على بناء نظام بديل يحرس الأمن والعدل والقوة ليتأسس عليه تطبيق الشريعة.

(١) مجموع الفتاوى (٤٣٩/٨).

(٢) نذكر هنا بأن المراد بتطبيق الشريعة المعنى الخاص: (التشريعات التي تنظم المجتمع).

ذلك أنه لا يبقى حرمة لدين ولا دنيا مع فساد ذات البين وما يتبع ذلك من تنازع وتباغض وإخلال بالنظام العام، قال ﷺ: «ألا أخبركم بأفضل من درجة الصيام والصلاة والصدقة»، قالوا: بلى، قال: «صلاح ذات البين، فإن فساد ذات البين هي الحالقة»، وفي رواية: «هي الحالقة لا أقول تحلق الشعر، ولكن تحلق الدين»^(١)، وفي رواية: «وإياكم والبغضة، فإنها هي الحالقة»^(٢).

قال الباجي: «وقوله: «وإياكم والبغضة، فإنها هي الحالقة»، قال الأخفش: أصل الحالقة من حلق الشعر، وإذا وقع الفساد بين قوم من حرب أو تباغض حلقهم عن البلاد، أي أجلتهم وفرقتهم حتى يخلوها، ويحتمل عندي أن يريد أنها لا تبقي شيئاً من الحسنات حتى يذهب بها كما يذهب الحلق بالشعر من الرأس حتى يتركه عارياً»^(٣)، وقال المناوي: «الحالقة: أي الخصلة التي شأنها أن تحلق أي تهلك وتستأصل الدين كما يستأصل موسى الشعر، أو المراد المزيلة لمن وقع فيها؛ لما يترتب عليه من الفساد والضغائن، وذلك لما فيه من عموم المنافع الدينية والدنيوية من التعاون والتناصر والألفة والاجتماع على الخير»^(٤).

بل أمر النبي ﷺ بترك قراءة القرآن إذا ترتب عليها اختلاف

(١) سنن الترمذي برقم (٢٥٠٩). قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

(٢) موطأ مالك برقم (٧).

(٣) المنتقى شرح الموطأ (٧/٢١٣).

(٤) فيض القدير (٣/١٠٦).

وتنازع وفتنة بين الناس، قال ﷺ: «اقرأوا القرآن ما اختلفت عليه قلوبكم، فإذا اختلفتم فيه فقوموا»^(١). قال النووي في شرحه لهذا الحديث: «والأمر بالقيام عند الاختلاف في القرآن محمول عند العلماء على اختلاف لا يجوز أو اختلاف وقع فيما لا يجوز كاختلاف في نفس القرآن أو في معنى منه لا يسوغ فيه الاجتهاد، أو اختلاف يوقع في شك أو شبهة أو فتنة وخصومة أو شجار ونحو ذلك. وأما الاختلاف في استنباط فروع الدين منه، ومناظرة أهل العلم في ذلك على سبيل الفائدة، وإظهار الحق واختلافهم في ذلك؛ فليس منهياً عنه، بل هو مأمور به وفضيلة ظاهرة، وقد أجمع المسلمون على هذا من عهد الصحابة إلى الآن»^(٢).

وقد تنوعت عبارات الفقهاء في التعبير عن هذا الأصل المحكم، وهو أن تطبيق الشريعة مشروط بالمحافظة على الحد الأدنى من النظام العام في المجتمع، نختار منها:

- نصّ للإمام أبي حنيفة ضمن سؤالات أبي مطيع البلخي له: «قلت: فما تقول فيمن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر فيتبعه على ذلك ناس فيخرج على الجماعة، هل ترى ذلك؟ قال: لا، قلت: ولمّ وقد أمر الله تعالى ورسوله بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا فريضة واجبة؟ فقال: هو كذلك، لكن ما يفسدون

(١) صحيح البخاري برقم (٥٠٦٠)؛ صحيح مسلم برقم (٢٦٦٧).

(٢) شرح صحيح مسلم (٢١٨/١٦-٢١٩).

من ذلك أكثر مما يصلحون من سفك الدماء واستحلال المحارم
وانتهاب الأموال»^(١).

- نص للإمام الماوردي في أن الدنيا لا تصلح إلا بصلاح
نظامها: «واعلم أن صلاح الدنيا معتبر من وجهين؛ أولهما: ما
ينتظم به أمور جملتها، والثاني: ما يصلح به حال كل واحد من
أهلها. فهما شيان لا صلاح لأحدهما إلا بصاحبه؛ لأن من
صلحت حاله مع فساد الدنيا واختلال أمورها لن يعدم أن يتعدى
إليه فسادها، ويقدح فيه اختلالها؛ لأن منها ما يستمد، ولها
يستعد.

ومن فسدت حاله مع صلاح الدنيا وانتظام أمورها لم يجد
لصلاحها لذة، ولا لاستقامتها أثرًا؛ لأن الإنسان دُنيا نفسه، فليس
يرى الصلاح إلا إذا صلحت له ولا يجد الفساد إلا إذا فسدت
عليه؛ لأن نفسه أخص وحاله أمس. فصار نظره إلى ما يخصه
مصروفًا، وفكره على ما يمسه موقوفًا . . .

ومع هذا فصلاح الدنيا مصلح لسائر أهلها؛ لوفور أماناتهم،
وظهور دياناتهم. وفسادها مفسد لسائر أهلها؛ لقلّة أماناتهم،
وضعف دياناتهم. وقد وجد ذلك في مشاهد الحال تجربة وعرفًا،
كما يقتضيه دليل الحال تعليلًا وكشفًا، فلا شيء أنفع من صلاحها،
كما لا شيء أضر من فسادها؛ لأن ما تقوى به ديانات الناس

(١) الفقه الأكبر (١٠٨)، ونقله عنه ابن تيمية في الفتوى الحموية (٣٢٠-٣٢١).

وتتوفر أماناتهم فلا شيء أحق به نفعًا، كما أن ما به تضعف دياناتهم وتذهب أماناتهم فلا شيء أجدر به ضررًا . . .
اعلم أن ما به تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة، وأمورها ملتزمة، ستة أشياء هي قواعدها، وإن تفرعت، وهي: دين متبع وسلطان قاهر وعدل شامل وأمن عام وخصب دائم وأمل فسيح . . .

وما كان به صلاح الدنيا والآخرة فحقيق بالعقل أن يكون به متمسكا وعليه محافظا، وقال بعض الحكماء: الأدب أدبان: أدب شريعة وأدب سياسة. فأدب الشريعة ما أدى الفرض، وأدب السياسة ما عمر الأرض. وكلاهما يرجع إلى العدل الذي به سلامة السلطان، وعمارة البلدان؛ لأن من ترك الفرض فقد ظلم نفسه، ومن خرب الأرض فقد ظلم غيره . . .

وليس شيء أسرع في خراب الأرض ولا أفسد لضماير الخلق من الجور؛ لأنه ليس يقف على حد ولا ينتهي إلى غاية، ولكل جزء منه قسط من الفساد حتى يستكمل . . . العدل من إحدى قواعد الدنيا التي لا انتظام لها إلا به، ولا صلاح فيها إلا معه . . . ولست تجد فسادًا إلا وسبب نتيجته الخروج فيه من حال العدل إلى ما ليس بعدل . . .».

إلى أن قال في ضرورة الأمن لقيام نظام الدنيا: «أمن عام تطمئن إليه النفوس، وتنتشر فيه الهمم، ويسكن إليه البريء، ويأنس به الضعيف. فليس لخائف راحة، ولا لحاذر طمأنينة. وقد قال

بعض الحكماء: الأمن هنا عيش، والعدل أقوى جيش؛ لأن الخوف يقبض الناس عن مصالحهم، ويحجزهم عن تصرفهم، ويكفهم عن أسباب المواد التي بها قوام أودهم وانتظام جملتهم؛ لأن الأمن من نتائج العدل، والجور من نتائج ما ليس بعدل»^(١).

- نص للإمام الغزالي في أن الحد الأدنى من نظام الدنيا شرط لنظام الدين: «نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع ﷺ قطعاً، وهذه مقدمة قطعية لا يتصور النزاع فيها، ونضيف إليها مقدمة أخرى وهو أنه لا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع؛ فيحصل من المقدمتين صحة الدعوى وهو وجوب نصب الإمام.

فإن قيل: المقدمة الأخيرة غير مُسَلِّمة وهو أن نظام الدين لا يحصل إلا بإمام مطاع، فدللوا عليها. فنقول: البرهان عليه أن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع، فهاتان مقدمتان ففي أيهما النزاع؟ فإن قيل لم قلت إن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، بل لا يحصل إلا بخراب الدنيا، فإن الدين والدنيا ضدان والاشتغال بعمارة أحدهما خراب الآخر، قلنا: هذا كلام من لا يفهم ما نريده بالدنيا الآن، فإنه لفظ مشترك قد يطلق على فضول التنعم والتلذذ والزيادة على الحاجة والضرورة، وقد يطلق على جميع ما هو محتاج إليه قبل الموت. وأحدهما ضد الدين والآخر شرطه... فإذا بان نظام الدنيا -

(١) أدب الدنيا والدين (٢٧-٤٥).

أعني مقادير الحاجة- شرط لنظام الدين.

وأما المقدمة الثانية وهي أن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع، فتشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة، وإن ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع؛ دام الهرج وعم السيف، وشمل القحط وهلكت المواشي وبطلت الصناعات، وكان كلّ من غَلَبَ سَلَبَ، ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم إن بقي حيًّا، والأكثر يهلكون تحت ظلال السيوف؛ ولهذا قيل: الدين والسلطان توأمان، ولهذا قيل: الدين أس والسلطان حارس وما لا أس له فمهذوم وما لا حارس له فضائع.

وعلى الجملة لا يتمارى العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الأهواء وتباين الآراء؛ لو خلوا وراءهم ولم يكن رأي مطاع يجمع شتاتهم؛ لهلكوا من عند آخرهم، وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء، فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعًا، فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه فاعلم ذلك^(١).

-نص لشيخ الإسلام ابن تيمية في أن الولاية «النظام العام»

(١) الاقتصاد في الاعتقاد (١٢٧-١٢٨).

شرط لقيام الدين والدنيا: «يجب أن يُعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها؛ فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس... ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة. وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم.

وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة؛ ولهذا روي أن السلطان ظل الله في الأرض، ويقال: ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان. والتجربة تبين ذلك... فالواجب اتخاذ الإمارة دينًا وقربة يتقرب بها إلى الله؛ فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات»^(١).

- نص آخر لابن تيمية يذكر فيه أن فريقًا من الناس: «يريد أن يأمر وينهى، إما بلسانه وإما بيده مطلقًا، من غير فقه وحلم وصبر ونظر فيما يصلح من ذلك وما لا يصلح، وما يقدر عليه وما لا يقدر... فيأتي بالأمر والنهي معتقدًا أنه مطيع في ذلك لله ورسوله، وهو معتد في حدوده، كما انتصب كثير من أهل البدع والأهواء، كالخوارج والمعتزلة والرافضة وغيرهم ممن غلط فيما أتاه من الأمر والنهي والجهاد على ذلك، وكان فساده أعظم من صلاحه.

(١) مجموع الفتاوى (٢٨/٣٩٠).

ولهذا أمر النبي ﷺ بالصبر على جور الأئمة؛ ونهى عن قتالهم ما أقاموا الصلاة، وقال: أدوا إليهم حقوقهم وسلوا الله حقوقكم، وقد بسطنا القول في ذلك في غير هذا الموضوع. ولهذا كان من أصول أهل السنة والجماعة لزوم الجماعة، وترك قتال الأئمة، وترك القتال في الفتنة... وقد تكلمت على قتال الأئمة في غير هذا الموضوع.

وجماع ذلك داخل في القاعدة العامة: فيما إذا تعارضت المصالح والمفاسد والحسنات والسيئات أو تراخمت، فإنه يجب ترجيح الراجح منها فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد وتعارضت المصالح والمفاسد؛ فإن الأمر والنهي وإن كان متضمنًا لتحقيق مصلحة ودفع مفسدة فينظر في المعارض له فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأمورًا به، بل يكون محرّمًا إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته، لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة...

ومن هذا الباب إقرار النبي ﷺ لعبد الله بن أبيّ وأمثاله من أئمة النفاق والفجور؛ لما لهم من أعوان، وإزالة منكره بنوع من عقابه مستلزمة إزالة معروف أكثر من ذلك بغضب قومه وحميتهم، وبنفور الناس إذا سمعوا أن محمدًا يقتل أصحابه^(١).

- نص آخر لابن تيمية يوضح فيه أن سبب ترك عليّ ومعاوية رضي الله عنهما

(١) مجموع الفتاوى (٢٨/١٢٨-١٣١).

لقتلة عثمان رضي الله عنه هو المحافظة على الحد الأدنى من النظام العام: «وكون قتلة عثمان من رعيته لا يوجب أنه كان موافقاً لهم، وقد اعتذر بعض الناس عن علي بأنه لم يكن يعرف القتلة بأعيانهم، أو بأنه كان لا يرى قتل الجماعة بالواحد، أو بأنه لم يدع عنده ولي الدم دعوى توجب الحكم له.

ولا حاجة إلى هذه الأعذار، بل لم يكن عليّ مع تفرق الناس عليه متمكناً من قتل قتلة عثمان إلا بفتنة تزيد الأمر شراً وبلاءً، ودفع أفسد المفسدين بالتزام أدناهما أولى من العكس؛ لأنهم كانوا عسكرياً، وكان لهم قبائل تغضب لهم، والمباشر منهم للقتل وإن كان قليلاً فكان ردوهم أهل الشوكة، ولولا ذلك لم يتمكنوا. ولما سار طلحة والزبير إلى البصرة ليقتلوا قتلة عثمان؛ قام بسبب ذلك حربٌ قُتِل فيها خلق.

ومما يبين ذلك أن معاوية قد أجمع الناس عليه بعد موت علي، وصار أميراً على جميع المسلمين، ومع هذا فلم يقتل قتلة عثمان الذين كانوا قد بقوا. بل روي عنه أنه لما قدم المدينة حاجاً فسمع الصوت في دار عثمان: «يا أمير المؤمنيناه، يا أمير المؤمنيناه»، فقال: ما هذا؟ قالوا: بنت عثمان تندب عثمان. فصرف الناس، ثم ذهب إليها فقال: «يا ابنة عم إن الناس قد بذلوا لنا الطاعة على كره، وبذلنا لهم جِلماً على غيظ، فإن رددنا حلمنا ردوا طاعتهم؛ ولأن تكوني بنت أمير المؤمنين خير من أن تكوني واحدة من عرض الناس، فلا أسمعك بعد اليوم ذكرت عثمان».

فمعاوية رضي الله عنه، الذي يقول المنتصر له: إنه كان مصيباً في قتال علي؛ لأنه كان طالباً لقتل قتلة عثمان، لما تمكن وأجمع الناس عليه لم يقتل قتلة عثمان. فإن كان قتلهم واجباً، وهو مقدور له، كان فعله بدون قتال المسلمين أولى من أن يقاتل علياً وأصحابه لأجل ذلك، ولو قتل معاوية قتلة عثمان لم يقع من الفتنة أكثر مما وقع ليالي صفين.

وإن كان معاوية معذورا في كونه لم يقتل قتلة عثمان إما لعجزه عن ذلك، أو لما يفضي إليه ذلك من الفتنة وتفريق الكلمة وضعف سلطانه، فعليّ أولى أن يكون معذورا أكثر من معاوية؛ إذ كانت الفتنة وتفريق الكلمة وضعف سلطانه بقتل القتلة لو سعى في ذلك أشد... بل لو كان قادراً على قتل قتلة عثمان وقُدِّر أنه ترك هذا الواجب: إما متأولاً وإما مذنباً، لم يكن ذلك موجباً لتفريق الجماعة، والامتناع عن مبايعته، ومقاتلته، بل كانت مبايعته على كل حال أصلح في الدين، وأنفع للمسلمين، وأطوع لله ولرسوله من ترك مبايعته»^(١).

- نص للإمام الطاهر بن عاشور في أن الحكومة الإسلامية «النظام العام» في مرتبة الضروري من أحكام الشريعة، وأنه لا يستقيم حال الناس بدونها: «إقامة الحكومة الإسلامية أمرٌ في مرتبة الضروري؛ لأنه لا يستقيم حال الأمة بدون حكومة، وهذا شيء قد

(١) منهاج السنة (٤/٤٠٧-٤١١).

تقرر في العقول السليمة. قال الأفوه الأودي من شعراء الجاهلية:

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم

ولا سراة إذا جهالهم سادوا

تُهدى الأمورُ بأهل الرأي ما صلحت

فإن تولت فبالأشرار تنقاد

وقد تقرّر . . . أن العدل والمساواة والحرية وتغيير المنكر والنصح لأئمة المسلمين والشورى؛ أصول أقامها الإسلام وزكّاها. ومن ذلك يتضح أن حكومة الإسلام يجب أن تتحلّى بتلك الأصول وتلازمها في جميع تصرفاتها؛ لتكون نفوس الأمة مطمئنة بحكومتها . . .»^(١).

-ومن النصوص المهمة أيضًا: نص طويل لابن تيمية يقرّر فيه أن تطبيق الشريعة مشروط بعدم الفتنة، وقد مرّ معنا سابقًا أن المقصود بالفتنة التي تقابل نصوص لزوم الجماعة هي حالة اختلال النظام العام، وإليك هذا النص المهم: «كل ما أوجب فتنة وفرقة فليس من الدين، سواء كان قولًا أو فعلًا، ولكن المصيب العادل عليه أن يصبر عن الفتنة، ويصبر على جهل الجهول وظلمه . . . فلا يحل دفع ظلمه بما فيه فتنة بين الأمة وبما فيه شر أعظم من ظلمه . . .»

وذلك أن المظلوم وإن كان مأذونًا له في دفع الظلم عنه بقوله

(١) أصول النظام الاجتماعي (٣٣١-٣٣٢).

تعالى: ﴿وَلَمَنَ أَنْصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مَن سَبِيلٍ﴾ [الشورى: ٤١]،
فذلك مشروط بشرطين: أحدهما القدرة على ذلك، والثاني ألا
يعتدي. فإذا كان عاجزاً أو كان الانتصار يفضي إلى عدوان زائد لم
يجز، وهذا هو أصل النهي عن الفتنة فكان إذا كان المنتصر عاجزاً
وانتصاره فيه عدوان فهذا هذا.

ومع ذلك فيجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب
إظهار السنة والشريعة والنهي عن البدعة والضلالة بحسب الإمكان،
كما دل على وجوب ذلك الكتاب والسنة وإجماع الأمة. وكثير من
الناس قد يرى تعارض الشريعة في ذلك، فيرى أن الأمر والنهي لا
يقوم إلا بفتنة، فإما أن يؤمر بهما جميعاً أو ينهى عنهما جميعاً،
وليس كذلك بل يؤمر وينهى ويصبر عن الفتنة، كما قال تعالى:
﴿وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ﴾ [القمان: ١٧]،
وقال عبادة «بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة، في عسرنا
ويسرنا، ومنشطنا ومكرهنا، وأثرة علينا، وألا ننازع الأمر أهله،
وأن نقوم أو نقول بالحق حيث ما كنا لا نخاف في الله لومة لائم». فامرهم
بالطاعة ونهاهم عن منازعة الأمر أهله وأمرهم بالقيام
بالحق. ولأجل ما يظن من تعارض هذين تعرض الحيرة في ذلك
لطوائف من الناس، والحائر الذي لا يدري لعدم ظهور الحق وتميز
المفعول من المتروك ما يفعل، إما لخفاء الحق عليه أو لخفاء ما
يناسب هواه عليه . . .

ومن أصول هذا الموضوع أن مجرد وجود البغي من إمام أو

طائفة لا يوجب قتالهم، بل لا يبيحه، بل من الأصول التي دلت عليها النصوص أن الإمام الجائر الظالم يؤمر الناس بالصبر على جوره وظلمه وبغيه ولا يقاتلونه، كما أمر النبي ﷺ بذلك في غير حديث، فلم يأذن في دفع البغي مطلقاً بالقتال، بل إذا كانت فيه فتنة نهى عن دفع البغي به وأمر بالصبر . . .

وعلى هذا فما ورد في صحيح البخاري من حديث أم سلمة أن النبي ﷺ قال ذلك [كأنه يشير إلى حديث أم سلمة: «تقتل عمارا الفئة الباغية» الذي رواه البخاري ومسلم] ليس هو مخالفاً لما تواتر عنه من أنه أمر بالإمساك عن القتال في الفتنة، وأنه جعل القاعد فيها خيراً من القائم، والقائم خيراً من الماشي، والماشي خيراً من الساعي. وقال يوشك أن يكون خيراً مال المسلم غنم يتبع بها شعف الجبال ومواقع القطر يفر بدينه من الفتن، وأمر فيها بأن يلحق الإنسان بإبله وبقرة وغنمه = لأن وصفه تلك الطائفة بالبغي هو كما وصف به من وصف من الولاة بالأثرة والظلم، كقوله: «ستلقون بعدي أثره، فاصبروا حتى تلقوني على الحوض»، وقوله: «ستكون بعدي أثره وأمور تنكرونها»، قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله، قال: «أدوا إليهم حقهم، وسلوا الله حقكم»، وأمثال ذلك من الأحاديث الصحاح. فأمر مع ذكره لظلمهم بالصبر وإعطاء حقوقهم وطلب المظلوم حقه من الله، ولم يأذن للمظلوم المبغي عليه بقتال الباغي في مثل هذه الصور التي يكون القتال فيها فتنة، كما أذن في دفع الصائل بالقتال، حيث قال: «من قتل دون ماله

فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد؛ فإن قتال اللصوص ليس قتال فتنة؛ إذ الناس كلهم أعوان على ذلك، فليس فيه ضرر عام على غير الظالم، بخلاف قتال ولاة الأمور؛ فإن فيه فتنة وشرًا عامًا أعظم من ظلمهم، فالمشروع فيه الصبر . . . فتدبر هذا فإنه موضع عظيم يظهر فيه الجمع بين النصوص»^(١).

ورغم طول هذه النصوص إلا إنني أثرت ذكرها كاملة؛ ليتبين للقارئ الكريم أن أكابر أهل العلم متفقون على حقيقة واحدة، وهي ضرورة المحافظة على أمن المجتمع وبناء عدالته وقوته، وأن الإصلاح لا يأخذ مشروعيته إلا بمراعاة هذه الأصول؛ ذلك أن البديل عنها: التنازع والتقاتل والفوضى وتسلط الأعداء وهيمنة القوى الخارجية على المجتمع.

وبناء على ذلك فإن الحد الأدنى من النظام العام مأمور به كله، ولو تضمن في بعض تطبيقاته ما يخالف بعض نصوص الشريعة؛ فإن ما يحصل من المحافظة عليه من المصالح الدنيوية والأخروية أضعاف ما يحصل من تطبيق حكم شرعي يؤدي إلى الإخلال بنظام المجتمع؛ فإنه وإن كان ذلك الحكم الشرعي متضمن مصلحة شرعية فإن تطبيقه على ذلك الوجه سيفوت من المصالح الشرعية ما قد يأتي على الدين من أصله، ولا شك أن المحافظة على ما هو ضروري لبقاء الدين أولى من المحافظة على ما دون ذلك.

(١) الاستقامة (١/٣٧-٤٢).

وعلى ضوء ذلك نفهم نصوص ابن تيمية التي يقرّر فيها بأن الاجتماع المأمور به شرعاً هو الاجتماع على الحق، ومن ذلك قوله: «قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣] أمرهم بالاجتماع ونهاهم عن الافتراق، فلو كان في حال الاجتماع قد يكونون مطيعين لله تارة وعاصين له أخرى؛ لم يجز أن يأمر به، إلا إذا كان اجتماعاً على طاعة، والله أمر به مطلقاً. ولأنه لو كان كذلك لم يكن فرق بين الاجتماع والافتراق، لأن الافتراق إذا كان معه طاعة كان مأموراً به مثل أن يكون الناس نوعين نوع يطيع الله ورسوله ونوع يعصيه، فإنه يجب أن يكون مع المطيعين، وإن كان في ذلك فرقة، فلما أمرهم بالاجتماع دل على أنه مستلزم لطاعة الله^(١)، وفي موضع آخر يقول: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا﴾ [آل عمران: ١٠٣]، فلما نهاهم عن التفرق مطلقاً دل ذلك على أنهم لا يجتمعون على باطل؛ إذ لو اجتمعوا على باطل لوجب اتباع الحق المتضمن لتفرقهم^(٢)، إلى غير ذلك من نصوص ابن تيمية في هذا المعنى.

وقد يُعترض على أن المحافظة على الحد الأدنى شرط لتطبيق الشريعة بقتال أبي بكر الصديق رضي الله عنه لمانعي الزكاة «المرتدين»،

(١) منهاج السنة (٨/٣٤٩).

(٢) مجموع الفتاوى (١٩/٩٢).

وبامتناع عثمان رضي الله عنه عن التنازل عن الخلافة، حيث إن ذلك - في نظر المعترض - تمّ دون مراعاة للحد الأدنى من النظام العام، ونحن مأمورون باتباع سنة الخلفاء الراشدين.

ويجاب عن ذلك بأن أولئك «سواء مانعي الزكاة أم الخارجين على عثمان» قد خرجوا عن طاعة الإمام الأعظم، فوجب قتالهم وإخضاعهم لسلطان دولة الإسلام، وهذا بالفعل ما اختاره أبو بكر الصديق رضي الله عنه مع مانعي الزكاة، وامتنع عنه عثمان مع الخارجين عليه حقناً للدماء، على الرغم من مطالبة الصحابة له آنذاك بقتالهم. إلا لم يتنازل عن الخلافة؛ لأن الفتنة الحاصلة عن تخليه عن الخلافة أعظم من فتنة تمسكه بها؛ وعلى هذا الوجه يُفسر قول النبي صلى الله عليه وآله: «يا عثمان؛ إنه لعلّ الله يقمصك قميصاً، فإن أرادوك على خلعه فلا تخلعه لهم»^(١)، حيث أوّله عثمان رضي الله عنه بالخلافة.

ويشهد لذلك تنازل الحسن بن علي رضي الله عنهما عن الخلافة لمعاوية رضي الله عنه؛ حقناً للدماء، وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله ثناؤه على هذا الموقف من الحسن رضي الله عنه قبل وقوعه، حيث قال: «إن ابني هذا سيد ولعلّ الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين»^(٢).

ثمّ لو لم يكن أبو بكر الصديق رضي الله عنه قادراً على إخضاع مانعي الزكاة «المرتدين» لسلطان الدولة وإدخالهم تحت النظام الإسلامي

(١) سنن الترمذي برقم (٣٧٠٥)، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح (١٧١٥/٣).

(٢) صحيح البخاري برقم (٢٧٠٤).

لَمَّا أقدم على ذلك؛ فإن سنة النبي ﷺ - وهو خير قدوة- شاهدة على أن فريضة الجهاد والقتال مشروطة بالقدرة والإمكان كما سيأتي تقرير ذلك قريباً، ومن هذا الباب امتناع علي بن أبي طالب عليه السلام عن ملاحقة قتلة عثمان عليه السلام؛ لأنه لم يكن متمكناً من قتل قتلة عثمان إلا بفتنة تزيد الأمر شراً وبلاءً، ودفع أفسد المفسدتين بالتزام أدناهما أولى من العكس^(١).

ولذا نجد ابن تيمية يصحح موقف الصحابة الذين اعتزلوا الفتنة في زمن علي بن أبي طالب عليه السلام على موقف الذين قاتلوا معه في الجمل وصفين، على الرغم من تقريره بأن أولى الطائفتين بالحق هي طائفة علي عليه السلام؛ لأنه يرى أن مفسدة ذلك القتال من الفتنة والتنازع تربو على مصالحته المتمثلة في إخضاع الخارجين عليه لسلطان الدولة.

قال ابن تيمية: «ولم يسترب أئمة السنة وعلماء الحديث أن علياً أولى بالحق وأقرب إليه كما دل عليه النص . . . ولا يختلف أصحابنا أن ترك علي القتال كان أفضل؛ لأن النصوص صرحت بأن القاعد فيها خير من القائم والبعد عنها خير من الوقوع فيها، قالوا: ورجحان العمل يظهر برجحان عاقبته، ومن المعلوم أنهم إذا لم يبدووه بقتال فلو لم يقاتلهم لم يقع أكثر مما وقع من خروجهم عن طاعته، لكن بالقتال زاد البلاء وسفكت الدماء وتنافرت القلوب

(١) ينظر: منهاج السنة (٤/٤٠٧-٤١١).

وخرجت عليه الخوارج وحكم الحكمان حتى سمي منازعه بأمر المؤمنين، فظهر من المفاسد ما لم يكن قبل القتال ولم يحصل به مصلحة راجحة. وهذا دليل على أن تركه كان أفضل من فعله فإن فضائل الأعمال إنما هي بنتائجها وعواقبها»^(١).

أما حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: دعانا النبي صلى الله عليه وسلم فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا: «أن بايعنا على السمع والطاعة، في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحاً، عندكم من الله فيه برهان»^(٢)، وحديث أم سلمة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «ستكون أمراء، فتعرفون وتنكرون، فمن عرف برئ، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع» قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: «لا، ما صلوا»^(٣)، وفي رواية: «لا، ما أقاموا فيكم الصلاة؛ لا، ما أقاموا فيكم الصلاة»^(٤)، وفي رواية: «ما أقام فيكم كتاب الله»^(٥). فينبغي أن نفهمها وفق الأصل المحكم الذي تم تقريره سلفاً، وهو أن الإصلاح مشروط بالمحافظة على الحد الأدنى؛ ولذلك فالجواب عليه من وجهين: الأول: أن كفر النظام الحاكم في مجتمع مسلم «كفراً

(١) مجموع الفتاوى (٤/٤٣٩-٤٤٢).

(٢) صحيح البخاري برقم (٧٠٥٥-٧٠٥٦)؛ صحيح مسلم برقم (١٧٠٩).

(٣) صحيح مسلم برقم (١٨٥٤).

(٤) صحيح مسلم برقم (١٨٥٥).

(٥) مسند أحمد برقم (١٦٦٤٧)، وأصله في صحيح مسلم برقم (١٢٩٨).

بواحا»، ومنعه لتطبيق شعائر الإسلام «ما أقاموا فيكم الصلاة»؛ من أعظم ما يُخلّ بالنظام العام؛ لأن عماد المجتمع المسلم يقوم على الدين، ومن هنا كان واجباً على المجتمع الخروج عليه بالقوة؛ للحفاظ على أصل الدين، أو الهجرة من البلد والفرار بالدين. قال القاضي في معنى قوله ﷺ «كفرًا بواحا»: «فلو طرأ عليه كفر وتغيير للشرع . . . خرج عن حكم الولاية، وسقطت طاعته ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه ونصب إمام عادل إن أمكنهم ذلك . . . فإن تحققوا العجز لم يجب القيام وليهاجر المسلم عن أرضه إلى غيرها ويفر بدينه»^(١)، وقال الحافظ ابن حجر: «ملخصه أنه ينعزل بالكفر إجماعاً، فيجب على كل مسلم القيام في ذلك، فمن قوي على ذلك فله الثواب، ومن داهن فعله الإثم، ومن عجز وجبت عليه الهجرة من تلك الأرض»^(٢).

والوجه الثاني: أن عزل الحاكم بسبب يوجهه نوعٌ من النهي عن المنكر فيخضع لقواعده، ومن قواعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن لا يكون العمل على إزالة المنكر مستلزماً أو مفضياً إلى وقوع منكر أعظم منه^(٣). وهذا يعني أن مجرد وجود السبب

(١) شرح صحيح مسلم، النووي (٢٢٩/١٢).

(٢) فتح الباري (١٢٣/١٣). وللإمام النووي توجيه آخر للحديث، وهو أن المراد بالكفر هنا المعصية، ومعنى الحديث: لا تنازعوا ولاية الأمور في ولايتهم ولا تعترضوا عليهم، إلا أن تروا منهم منكراً محققاً تعلمونه من قواعد الإسلام، فإذا رأيتم ذلك فأنكروا عليهم، وقولوا بالحق حيثما كنتم. ينظر: شرح صحيح مسلم (٢٢٩/١٢).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٢٩/٢٨).

بقيت الإشارة إلى تساؤل مهم: أين موقع سنة التدافع وفريضة الجهاد في ظل التنظير الشرعي للنظام العام وضرورته لقيام نظام الدين؟ وبعبارة أخرى: هل ثمة تعارض بين سنة التدافع وسنة الانتظام؟

للجواب على هذا التساؤل لابد من التأكيد -أولاً- على ما قرره علماء الاجتماع أن «المجتمعات البشرية تتميز بخصيصة أساسية أصيلة فيها، وهي النزوع إلى النظام والانسجام فيما بين أجزائها... كما أنها جميعاً تتسم على الصعيد الداخلي بالصراع والتوتر»^(١).

فإذن نحن بإزاء سُنَّتَيْنِ متقابلتين من سنن الاجتماع البشري، وهما سنة التعاون والتناصر، وسنة التدافع والصراع. إلا أنه جاء في مقابل هاتين السُنَّتَيْنِ الكونيتين سُنَّتَانِ شرعيتان لتنظيمهما والسير بهما نحو الاتجاه الصحيح؛ وهما سنة التعاون والتناصر للحفاظ على النظام العام في المجتمع المسلم، وسنة التدافع والصراع للدعوة إلى هذا النظام العام وحمايته، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ [البقرة: ٢٥١]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَهَادَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ [الحج: ٤٠].

(١) علم الاجتماع، أنتوني غيدنز (٧٠٤-٧٠٥)، وينظر: أسس علم الاجتماع، محمود

عودة (١٠٦-١٠٧).

فالشريعة الإسلامية وظفت «سنة التدافع» في حمل لواء الإصلاح والدعوة للمنهج الحق عند استقرار النظام العام في المجتمع الإسلامي وقوته. فإذا ما تعرّض هذا المجتمع للخطر تحوّلت وظيفة «سنة التدافع» إلى حماية نظامه العام والذّب عنه. ومن أهم صور «سنة التدافع» وأعظمها: فريضة الجهاد، ولا يختلف أهل العلم في أنها مشروطة بالمحافظة على النظام العام في المجتمع المسلم، مثلها مثل أحكام الشريعة الأخرى، ومن نصوص العلماء في توضيح ذلك:

- السرخسي في المبسوط: «هو فرض على الكفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقيين؛ لحصول المقصود، وهو كسر شوكة المشركين وإعزاز الدين؛ لأنه لو جعل فرضاً في كل وقت على كل أحد عاد على موضوعه بالنقض.

والمقصود أن يأمن المسلمون ويتمكنوا من القيام بمصالح دينهم وديناهم، فإذا اشتغل الكل بالجهاد لم يفرغوا للقيام بمصالح دينهم؛ فلذلك قلنا إذا قام به البعض سقط عن الباقيين»^(١).

- ابن تيمية في الجواب الصحيح: «كان النبي ﷺ في أول الأمر مأموراً أن يجاهد الكفار بلسانه لا بيده، فيدعوهم ويعظهم ويجادلهم بالتي هي أحسن ويجاهدهم بالقرآن جهاداً كبيراً...

(١) المبسوط (٣/١٠).

وكان مأمورًا بالكف عن قتالهم؛ لعجزه وعجز المسلمين عن ذلك، ثم لما هاجر إلى المدينة وصار له بها أعوان أذن له في الجهاد، ثم لما قوا كتب عليهم القتال ولم يكتب عليهم قتال من سالمهم؛ لأنهم لم يكونوا يطيقون قتال جميع الكفار.

فلما فتح الله مكة وانقطع قتال قريش ملوك العرب، ووفدت إليه وفود العرب بالإسلام؛ أمره الله تعالى بقتال الكفار كلهم، إلا من كان له عهد مؤقت، وأمره بنبذ العهود المطلقة، فكان الذي رفعه ونسخه ترك القتال»^(١).

- ابن تيمية في الصارم المسلول: «من كان من المؤمنين بأرض هو فيها مستضعف أو في وقت هو فيه مستضعف؛ فليعمل بآية الصبر والصفح عمن يؤذي الله ورسوله من الذين أوتوا الكتاب والمشركين، وأما أهل القوة فإنما يعملون بآية قتال أئمة الكفر الذين يطعنون في الدين، وبآية قتال الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»^(٢).

- ابن عابدين في حاشيته: «قوله: هو فرض كفاية» هذا إذا غلب على ظنه أنه يكافئهم، وإلا فلا يباح قتالهم. وأما إذا خيف هجوم العدو ففرض على أهل ذلك الموضع حفظه، وإن لم يقدرُوا فُرض على الأقرب إليهم إيعانتهم إلى حصول الكفاية بمقاومة

(١) الجواب الصحيح (١/٢٣٧).

(٢) الصارم المسلول (٢٢١).

العدو»^(١). إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة لأهل العلم في هذا الشأن^(٢).

ولا تقتصر «سنة التدافع» على التصارع بين الحق والباطل، بل تشمل كذلك تدافع أطراف المجتمع على المصالح والاجتهادات في سبيل تحقيق نظام اجتماعي أفضل. وهذا النوع من التدافع ضروري لنمو المجتمعات وازدهارها، شريطة أن يتجه نحو التكامل والبناء لا الهدم والتقويض.

«إن الصراع في النظام شكل من أشكال النزاع وشكل من أشكال التكامل في آنٍ واحدٍ معاً؛ لأنه يعبر عن اتفاق على المبادئ الأساسية للمجتمع وعلى المؤسسات التي تُطبق هذه المبادئ. والشرعية سلاحٌ فتاكٌ إذا جُحدت ووسيلة تكامل إذا هي كانت محل اتفاق»^(٣).

ويرى «موريس فوجيه» أن تحويل الصراع من أداة هدم إلى أداة تكامل يقوم على أربع وسائل:

الأولى: وضع قواعد وأصول يشكّل مجموعها القانون، وغايتها الحدّ من التعبير عن التصارعات بالعنف وإنهاء النزاعات بالتسويات، فهنا تتولى السلطة بموجب القانون التوفيق بين

(١) حاشية ابن عابدين (١٢٢/٤-١٢٣) بتصرف.

(٢) للتوسع بنظر: فقه الجهاد، يوسف القرضاوي (٦٣-١٠٨).

(٣) مدخل إلى علم السياسة، موريس دوفرجيه (١٩١).

المصالح المتعارضة بتعيين حدود التسوية ويفرض تطبيقها.

الثانية: التنظيم الجماعي، عبر توفير الخدمات الجماعية وإدارة شئون المجتمع جملة، كطرق المواصلات والمراسلات البريدية ووسائل الإعلام والتربية وتنظيم الصحة وإصدار العملة وما إلى ذلك . . والدولة وحدها تستطيع أن تؤمن الخدمات المشتركة تأميناً مناسباً، فوظيفة التنظيم الاجتماعي التي تقوم بها الدولة تصبح إذن على جانب عظيم من الخطورة. إن التطور التكنيكي يجعل السلطة هي المنظم العام للجماعة، يُنسّق نشاط جميع القطاعات الخاصة في إطار تخطيط شامل.

الثالثة: تربية المواطنين، حيث لا يتوقف التكامل على بنية المجتمع فحسب، بل يتوقف أيضاً على سيكولوجية أعضاء هذا المجتمع. إن في وسع التربية أن تزيد التكامل على أشكال شتى، يجعل أعضاء الجماعة يعون ضرورة تقليل الصراعات التي تفرّق بينهم، ويدركون أهمية التضامانات المادية التي تجمع بينهم، وتنمية المشاعر الجماعية في نفوسهم.

الرابعة: الإكراه الاجتماعي، وهو الوسيلة الأخيرة، باللجوء إلى الشرطة والجيش والسجون؛ لاستعمال الإكراه مع العاصين وتحقيق التكامل في المجتمع. إن التهديد باستعمال القوة إذا لم تشأ الأطراف المتنازعة أن تنتهي إلى تسوية ليساعد كثيراً في وضع هذه التسوية^(١).

(١) المرجع السابق (٢٠٥-٢١٧).

والمقصود أن «التدافع» داخل المجتمع بحاجة إلى أن تأخذه الأيدي الرشيدة وتؤسس عليه حضارة المجتمع وازدهاره، بدلا من أن تأخذه الأيدي الحمقاء وتوقد به نيران الفتنة والتخلف والفساد. ويجدر التنبيه في خاتمة هذا المبحث إلى مسألتين مهمتين، هما:

١- ما الجهة التي يحقّ لها تحديد التصرفات والتشريعات التي بها ينخرم الحد الأدنى من النظام العام؟

٢- ما موقع الثورات في ظلّ التنظير السابق . . بمعنى: هل على الشعوب أن تخضع لفئة ما تريد خطف ثورتها منها بحجة المحافظة على الحد الأدنى من النظام العام؟

أما المسألة الأولى فتستمدّ أهميتها من استغلال السلطات المستبدة -في العادة- لمفهوم النظام العام؛ حيث تقوم بتفصيل التشريعات التي تخرم النظام العام وفق مصالحها وما يخدم أهدافها السياسية، ثم تُسخر هذه التشريعات في ملاحقة خصومها السياسيين لإقصائهم والإطاحة بهم.

ولذلك نقول: إنّ النظام العام شأنه شأن بقية المفاهيم الصحيحة التي يمتطيها المستبد لتحقيق مصالحه، فهل يعني ذلك أن نعود إلى المفاهيم الصحيحة ونلغيها أم نقاوم استعمالها في غير محلها؟ لاشك أن الجواب الثاني هو السديد، ولكن: ما التدابير السليمة لمقاومة استعمال المفاهيم الصحيحة في غير محلها؟

الجواب بكل وضوح: فاعلية المجتمع ووعيه وسعيه الدائم للمطالبة بحقوقه وبذل كل ما يمكن بذله في هذا السبيل، فذلك هو الضمانة الكبرى لحماية المجتمع من الظلم والاستبداد.

وبناء على ذلك فإن صياغة التشريعات والتصرفات التي بها ينخرم النظام العام من اختصاص المجتمع ككل وليست من اختصاص السلطة فقط؛ لأن هذه التشريعات إنما وُضعت لحماية المجتمع بكل أطيافه وليس لحماية فصيل معين أو طائفة مخصوصة، فإذا ما صيغت هذه التشريعات وفق أهواء طرف معين دونما مراعاة لبقية الأطراف الأخرى لم يُعد ذلك نظامًا عامًا وإنما وسيلة جديدة لترسيخ الظلم وإرهاب المجتمع. وسيأتي في الفصل القادم -بإذن الله- مزيد تفصيل للآليات السليمة لصياغة النظام العام.

وأما المسألة الثانية، وهي موقع الثورات في ظلّ هذا التنظير، فلا بد أن نعلم أولاً أن ثورات الشعوب تحدث -في العادة- حينما لا تحترم السلطة السياسية قواعد الحد الأدنى من النظام العام؛ إذ من أساسيات بقاء الدول: محافظتها على العدالة والمساواة وحمايتها للحقوق والحريات -كما مرّ معنا سابقاً-.

فإذا كانت السلطة لا تفتأ عن انتهاك قواعد العدالة والحريات فالمجتمع حينئذ مرشح للثوران عليها واسترجاع حقوقه الأساسية التي فقدها، ولن يكون ذلك -في الغالب- إلا في ظلّ انسدادٍ كاملٍ

للإصلاح السلمي^(١). وليس هذا تشريع للثورات وإنما تفسير لها. فإذاً حالة الثورات هي حالة إسقاط نظام فاسد ومحاولة بناء نظام جديد يستعيد للناس حقوقهم وحررياتهم. فالثورات من المراحل الانتقالية التي لها فقهها الخاص واجتهاداتها الظرفية، ويمكن تسميتها بحالة «اللانظام»^(٢)، ولكن كإطار عام: إن مقصد الثورات بناءً نظام عام جديد يكفل للتأثرين الهدف الذي ثاروا من أجله، ولن يتحقق ذلك إلا بمشاركة جميع أطراف المجتمع وتعاونهم لتحقيق هذه المهمة الصعبة.

وعليه، فلا يحق لأي جهة كانت من المجتمع أن تُجبر الثورة لصالحها وتبني نظاماً عاماً مفضلاً عليها، لأن هذا النظام -في الحقيقة- أداة لترسيخ الاستبداد من جديد وترهيب المقاومين له. ومن واجب الثوار -حينئذ- حماية ثورتهم والسعي بسفينة مجتمعهم إلى برّ الأمان، ويزداد الأمر وجوباً حين يكون هدف هذا الاستبداد اجتثاث بيضة الإسلام واقتلاع جذوره^(٣).

ولا يقال هنا: إن مدافعة مَنْ يحاول خطف الثورة صورةً من صور الإصلاح الذي لا يراعي النظام العام؛ لأنه لم يستقرّ -بعد- نظام عام يحفظ للناس حقوقهم وأمنهم، بل لا يزال في طور التشكّل والمدافعة، والطريق السليم في هذه الحالة هو التشارك لا المغالبة والتشاور لا الاستبداد.

(١) ينظر: أسئلة الثورة (٣٩).

(٢) ينظر: فلسفة الثورات العربية (١٥-٧٩).

(٣) ينظر: فقه الثورة (٥٥-٦٠).

الفصل الثاني

نظام الولاية

تمهيد

الولاية في اللغة مشتقة من الوَلِي، والواو واللام والياء أصلٌ صحيح يدلّ على قُرْبٍ، يقال: تباعد بعد وَلي أي قُرْب، وكل من وَلي أمر آخر فهو وليه. والوَلِيُّ: فاعل بمعنى فاعل، من وليه إذا قام به، وتطلق الولاية ويُراد بها: التدبير والخُطة والنصرة والمحبة^(١).

وأما في الاصطلاح فقد استعملها الفقهاء بمعنى «السلطة التي يتمتع بها الشخص في إلزام الغير وتنفيذ القول عليه، شاء الغير ذلك أم أبي»^(٢).

ويُعتبر مفهوم الولاية من أهم الأصول الشرعية التي عالجت موضوع الاختلاف والتنازع، إلا أنه لم ينل حظه الكافي من التنظير الفقهي والعقدي، حيث انصبّت عناية كثير من أهل العلم على شكل الولاية أكثر من العناية بجوهرها، ونشأ عن ذلك ظاهرة تقديس ولي

(١) مقاييس اللغة (١٤١/٦)؛ لسان العرب (٤٠٧/١٥)؛ المصباح المنير (٦٧٢/٢) مادة: ولي.

(٢) نظرية الولاية في الشريعة الإسلامية (٨).

الأمر بدلاً من تقديس المفاهيم التي أوجبت طاعة ولي الأمر؛ مما فتح الباب على مصراعيه لأن يتصرف صاحب الولاية كيفما يشاء، وعلى العلماء تسكين الناس بحجة المحافظة على نظام الولاية . . . حتى وصل الحال بغالية الشام أتباع بني أمية أن اعتقدوا بأن «الله إذا استخلف خليفة يقبل منه الحسنات ويتجاوز له عن السيئات، وأنه يجب طاعته في كل ما يأمر به . . . ولما تولى عمر بن عبد العزيز أظهر من السنة والعدل ما كان قد خفي، ثم مات، فطلب يزيد بن عبد الملك أن يسير سيرته، فجاء إليه عشرون شيخاً . . . فحلفوا له بالله الذي لا إله إلا هو أن الله إذا استخلف خليفة تقبل منه الحسنات وتجاوز له عن السيئات، حتى أمسك عن مثل طريقة عمر بن عبد العزيز»^(١).

وقد أشرنا في الفصل الأول من هذا القسم إلى أن مقصد الولاية هو بناء النظام العام وفق الكتاب والسنة قدر الإمكان، وهذا الفصل معقودٌ للتوسع - شيئاً ما - في تقرير هذه المسألة المهمة، عبر التركيز على نقطتين رئيسيتين هما: مقصود الولاية، وشمولية الولاية.

(١) منهاج السنة (١٩٩/٦-٢٠٠).

المبحث الأول

المقصد والغاية

تتفق كلمات فقهاء السياسة الشرعية بأن مقصود الولاية في الإسلام هو حراسة الدين وسياسة الدنيا^(١)، وهذا المعنى يتساوى مع مفهومين سابقين هما: الجماعة والنظام العام^(٢)، ذلك أن هذه المفاهيم الثلاثة «الولاية والجماعة والنظام العام» تتجه نحو تقرير فكرة واحدة، وهي بناء نظام الدنيا وفق أحكام الكتاب والسنة.

(١) الأحكام السلطانية، أبو الحسن الماوردي (١٥).

(٢) صحيح أن النظام العام أوسع من مفهومي الجماعة والولاية؛ ذلك أن مفهوم النظام العام لا يُشترط فيه المرجعية الإسلامية، في حين أن مفهومي الجماعة والولاية يزول معناهما الشرعي حين تفقد مرجعتهما الشرعية، لكننا أردنا في هذا السياق: النظام العام في المجتمع المسلم. مع ملاحظة أن هذا التنبيه لا يعني أن المسلم غير ملزم باحترام النظام العام ذي المرجعية غير الإسلامية؛ لأن الشريعة لا يمكن أن تأمر بما يتسبب بفتنة وفوضى في المجتمع الواحد - كما سبق تقريره في مبحث النظام العام وتطبيق الشريعة -، إنما المراد: التحقيق في التسميات فقط.

وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه من أن فلسفة الاجتماع في الشريعة تقوم على أصلين شريفيين، هما: الاجتماع الديني «سياسة الدنيا» والاجتماع الديني «حراسة الدين»؛ فالاجتماع الديني هو الأساس الذي يُحفظ به أمن المجتمع وعدالته وقوته، والاجتماع الديني هو البناء الشرعي فوق ذلك الأساس بحسب المُكَنَّة والطاقة.

وحتى يطمئن القارئ الكريم إلى أن نظرية الولاية في الإسلام جاءت لتحقيق هذين الأصلين (سياسة الدنيا - حراسة الدين)، ولم تقتصر على العناية بنظام الدين فقط دون اعتبارٍ لنظام الدنيا والمصالح العامة للمجتمع؛ فسوف نعرض لطائفة من أقوال أهل العلم المتظافرة على ترسيخ هذا المعنى:

يقول الإمام الماوردي في تقرير هذين الأصلين: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا . . .»، ثم شرَعَ يُفَصِّلُ في واجبات الإمام على ضوء هذين الأصلين: «والذي يلزمه من الأمور العامة عشرة أشياء؛ أحدها: حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة . . . الثاني: تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة، فلا يتعدى ظالم، ولا يضعف مظلوم. الثالث: حماية البيضة والذب عن الحريم؛ ليتصرف الناس في المعاش، ويتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال. والرابع: إقامة الحدود؛ لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك، وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك. والخامس: تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة

الدافعة؛ حتى لا تظفر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرماً، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً. والسادس: جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة؛ ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله. والسابع: جباية الفئء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصّاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف. والثامن: تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير. التاسع: استكفاء الأمانء وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال؛ لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة، والأموال بالأمانء محفوظة. العاشر: أن يباشر بنفسه مشاركة الأمور، وتصفح الأحوال؛ لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يعول على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة، فقد يخون الأمين ويغش الناصح»^(١).

ويتفق الإمام الجويني مع ما قرره الإمام الماوردي في المقصود من الإمامة «الولاية»، فيقول: «الإمامة رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا. مهمتها حفظ الحوزة، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الخيف والحييف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإيفاؤها على

(١) الأحكام السلطانية (١٥-٤١).

المستحقين»، ثم يستنكر على من يرى عدم وجوب نصب الإمام فيقول: «ولا يرتاب من معه مسكة من عقل أن الذب عن الحوزة، والنضال دون حفظ البيضة محتوم شرعًا، ولو ترك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع، ولا يزعهم وازع، ولا يردعهم عن اتباع خطوات الشيطان رادع، مع تفنن الآراء، وتفرق الأهواء لانتشر النظام، وهلك العظام، وتوثبت الطغام والعوام، وتحزبت الآراء المتناقضة، وتفرقت الإرادات المتعارضة، وملك الأردلون سراة الناس، وفُضت المجامع، واتسع الخرق على الراقع، وفُشت الخصومات، واستحوذ على أهل الدين ذوو العرامات، وتبددت الجماعات، ولا حاجة إلى الإطئاب بعد حصول البيان، وما يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن»^(١).

وأما الإمام الغزالي فلم يقتصر على تقرير هذين الأصلين، بل ذهب يرتب العلاقة بينهما، ليقرر أن نظام الدنيا هو الأساس الذي يقوم عليه نظام الدين، حيث يقول: «نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع ﷺ قطعًا، وهذه مقدمة قطعية لا يتصور النزاع فيها، ونضيف إليها مقدمة أخرى وهو أنه لا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع، فيحصل من المقدمتين صحة الدعوى وهو وجوب نصب الإمام. فإن قيل: المقدمة الأخيرة غير مسلمة وهو أن نظام الدين لا يحصل إلا بإمام مطاع، فدلوا عليها. فنقول: البرهان عليه

(١) غياث الأمم في التياث الظلم (٢٢-٢٤).

أن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع . . .» إلى أن قال: «فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الأنبياء قطعاً، فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه فاعلم ذلك»^(١).

وعندما نصل لشيخ الإسلام ابن تيمية نجده اعتنى عناية خاصة ببيان المقصود من الولاية، حيث أفرد في كتابه «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» باباً أسماه «الولايات»^(٢)، منطلقاً من الآية الكريمة ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]، ويرى أن الآية حدّدت إجمالاً مقصود الولاية الشرعية، فأوجبت أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل، وهذان جماع السياسة العادلة والسياسة الصالحة. ويشير إلى أن «المقصود الواجب بالولايات إصلاح دين الخلق الذي متى خسروه فإنهم خسروا خسراً مبيّناً ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم». ويربط بين الولايات أو الوظائف والمقاصد الشرعية، حيث يرى أن الولايات أو الوظائف هي وسائل الإنجاز وتحقيق

(١) الاقتصاد في الاعتقاد (١٢٧-١٢٨).

(٢) (٢١-٧٨). ويُنظر: وظائف الدولة: دراسة في الفكر العربي والإسلامي (٩-١٠).

المقاصد الشرعية، فالمقصود الواجب بالولايات هي إصلاح دين الخلق، وإصلاح دين الخلق هو المقصد الشرعي الأعلى.

وهكذا نجد ابن تيمية يركّز على الغاية النهائية للولاية، وهي حمل الناس على المقتضى الشرعي؛ لتحقيق مبدأ العبودية لله وحده لا شريك له. وهذا لا يعني أنه لا يقيم وزناً لنظام الدنيا «سياسة الدنيا»، وإنما يعني أن نظام الدين هو الغاية والمقصد، ومن ثمّ فيجب التصحيح الدائم لنظام الدنيا بما يتوافق مع نظام الدين؛ ولذلك قال: «وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم»، بل قال: «يجب أن يُعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين و لا للدنيا إلا بها؛ فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا باجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم من اجتماع على رأس».

وهذا بدر الدين ابن جماعة لا يختلف عن تقارير من سبقه من أهل العلم، فينصّ على أن وظيفة الإمامة «الولاية» هي: «حراسة الدين وسياسة أمور المسلمين، وكفّ أيدي المعتدين، وإنصاف المظلومين من الظالمين، ويأخذ الحقوق من مواقعها ويضعها جمعاً و صرفاً في مواضعها، فإنّ بذلك صلاح البلاد وأمن العباد وقطع مواد الفساد؛ لأنّ الخلق لا تصلح أحوالهم إلا بسطان يقوم بسيادتهم ويتجرد لحراستهم»^(١).

(١) تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام (٤٨).

ويقدّم ابن خلدون رؤية شاملة لمضمون الولاية، شبيهة بما قدّمه الغزالي في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد» وابن تيمية في كتابه «السياسة الشرعية»، حيث جعل الولاية تقوم على ركنين: حفظ الدين وحفظ الدنيا، ويبيّن أن الركن الثاني ضروري للركن الأول، وأن الركن الأول هو الغاية والمقصد التي يجب أن يتجه إليها الركن الثاني.

يقول في معنى الخلافة والإمامة: «لَمَّا كَانَتْ حَقِيقَةُ الْمَلِكِ أَنَّهُ الْاجْتِمَاعُ الضَّرُورِيُّ لِلبَشَرِ، وَمَقْتَضَاهُ التَّغَلُّبُ وَالْقَهْرُ اللَّذَانِ هُمَا مِنْ آثَارِ الْغَضَبِ وَالْحَيَوَانِيَّةِ؛ كَانَتْ أَحْكَامُ صَاحِبِهِ فِي الْغَالِبِ جَائِزَةً عَنِ الْحَقِّ مَجْحُفَةً بِمَنْ تَحْتَ يَدِهِ مِنَ الْخَلْقِ فِي أَحْوَالِ دُنْيَاهُمْ... فَوَجِبَ أَنْ يُرْجَعَ فِي ذَلِكَ إِلَى قَوَانِينِ سِيَاسِيَّةٍ مَفْرُوضَةٍ يَسَلِّمُهَا الْكَافَّةُ وَيُنْقَادُونَ إِلَى أَحْكَامِهَا، كَمَا كَانَ ذَلِكَ لِلْفَرَسِ وَغَيْرِهِمْ مِنَ الْأُمَمِ، وَإِذَا خَلَّتِ الدَّوْلَةُ مِنْ مِثْلِ هَذِهِ السِّيَاسَةِ لَمْ يَسْتَبْ أَمْرُهَا وَلَمْ يَتَمَّ اسْتِيلَاؤُهَا ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا﴾ [الأحزاب: ٣٨].

فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقرّها ويشرّعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة؛ وذلك أنّ الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فإنّها كلّها عبث وباطل؛ إذ غايتها الموت والفناء، والله يقول: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥]، فالمقصود بهم إنّما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم ﴿صَرِّطَ اللَّهُ الَّذِي

لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴿٥٣﴾ [الشورى: ٥٣]، فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني فأجرته على منهاج الدين؛ ليكون الكلّ محوِّطًا بنظر الشارع. فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوة العصبية في مرعاها فجور وعدوان ومذموم عنده كما هو مقتضى الحكمة السياسية، وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضًا لأنه نظر بغير نور الله... ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيهم مقامهم وهم الخلفاء.

فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة، وأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به. فافهم ذلك واعتبره فيما نوره عليك من بعد والله الحكيم العليم...»^(١).

(١) مقدمة ابن خلدون (١/٣٢٦-٣٣٠).

وهذا ما حدا بالأستاذ عبدالرزاق السنهوري في أطروحته «فقه الخلافة وتطورها لكي تصبح عصبه أمة شرقية» إلى تقسيم صلاحيات الخلافة «الولاية» إلى صلاحيات دينية وصلاحيات سياسية. فالاختصاصات الدينية تشمل حماية العقيدة والجهاد والزكاة والصلاة والصوم والحج. أما الاختصاصات السياسية، فيرى إنها ذات طبيعة مرنة ومتطورة تبعًا لتطور الظروف؛ إذ أنها تقع في إطار الجزء الديني من أحكام الفقه، وهذه الاختصاصات تتعلق بإقامة العدل بين الناس، والأمن، والدفاع عن الحدود، والشؤون المالية، وتعيين الولاة والعمال، وشؤون الأفراد^(١).

والحاصل أن «نظام الولاية» هو الأداة الشرعية المناسبة للجمع بين نظام الدين ونظام الدنيا، حيث تقوم الولاية بواجب حفظ نظام المجتمع من الفوضى والاختلال عبر ترسيخ مبادئ العدالة والمساواة وتحقيق قواعد الأمن والقوة، بما يتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية بحسب الإمكان.

ويتفرع عن ذلك أن مفهوم الولاية أوسع بكثير من اختزاله في مفاهيم «الطاعة» أو «النصيحة» أو «الحاكمية» كما هو متداول في الدرس الشرعي السائد، بل مقصده الأساسي حفظ نظام المجتمع من الاختلال والفوضى وفق نظام الدين.

(١) ينظر: فقه الخلافة وتطورها (١٤٤-٢٠٥)؛ وظائف الدولة: دراسة في الفكر العربي

والإسلامي (١٤-١٥).

وحتى يتحقق هذا الهدف الكبير، فلا غنى للمجتمع عن التشاور والتشارك فيما بينهم على صياغة نظام الولاية بما يتناسب مع مصالحهم المشتركة، والتعاون والتكاتف على حماية هذا النظام بشتى الوسائل الممكنة. وذلك أن الآلية الصحيحة لبناء نظام الولاية «النظام العام» وفق مقاصده وأهدافه التي شرع من أجلها هي الشورى والتوافق بين مكونات المجتمع المختلفة.

وفي المقابل فإن الجو الأمثل لنشوب صراعات داخلية هو الاستبداد والتفرد بالرأي؛ فإن «الناس إما أن يكونوا في مراكز مسيطرة ومتحكمة، أو أن يكونوا خاضعين وتابعين للآخرين. وهذا مصدر أساسي من مصادر الصراع الاجتماعي»^(١)، فإذا ما شعر الجميع بالمشاركة في صياغة واقعهم بما يحفظ مستقبلهم؛ فسوف تزول كثير من أسباب الصراع داخل المجتمع بدرجة كبيرة.

وفي الصحيحين^(٢) أن النبي ﷺ لما بعث معاذًا وأبا موسى رضي الله عنهما إلى اليمن قال لهما: «يسرا ولا تعسرا، وبشرا ولا تنفرا، وتطاوعا ولا تختلفا». قال النووي في شرح هذا الحديث: «وفيه أمر الولاية بالرفق، واتفاق المتشاركين في ولاية ونحوها. وهذا من المهمات فإن غالب المصالح لا يتم إلا بالاتفاق، ومتى حصل الاختلاف فات»^(٣).

(١) أسس علم الاجتماع (١٠٧).

(٢) صحيح البخاري برقم (٣٠٣٨)؛ صحيح مسلم برقم (١٧٣٣).

(٣) شرح صحيح مسلم (٤١/١٢).

حيث إن سبيل التشاور والاتفاق «يجعل الجميع يشترك بجدية وفاعلية في التفكير والتدبير؛ لأن الناس حينئذ تحس أن لتفكيرها وزنه، وأن لجهدتها اعتباره، وأن لتدبيرها واقتراحها أثره. وبهذا يكون الناس أسرع انقيادًا للتنفيذ، وأكثر حماسًا في العمل والالتزام»^(١).

ولهذا أجمع الصحابة على أن الولاية تقوم على أساس عقد رضائي بين صاحب الولاية والمجتمع، يكون المجتمع فيه هو الأصل، والوالي هو الوكيل في إقامة العدل والحقوق وترسيخ الأمن والقوة. قال أبو يعلى: «وصفة العقد أن يقال له: قد بايعناك ببيعة رضا، على إقامة العدل والإنصاف، والقيام بفروض الإمامة»^(٢). وقد نصّ الفقهاء على أن صاحب الولاية وكيلٌ عن الأمة، ومن ذلك ما جاء في كشف القناع^(٣): ««وتصرفه» أي الإمام «على الناس بطريق الوكالة لهم، فهو وكيل المسلمين فله عزل نفسه» . . . «ولهم» أي أهل الحل والعقد «عزله إن سأل العزل؛ لقول» أبي بكر الصديق رضي الله عنه «أقولوني أقيلوني»، قالوا: لا نقيلك». فالمجتمع هو مصدر الولاية ابتداءً وانتهاءً^(٤).

(١) قضية الأغلبية من الوجهة الشرعية (٨٦-٨٨) بتصرف يسير.

(٢) الأحكام السلطانية (٢٥).

(٣) (١٦٠/٦).

(٤) للتوسع ينظر: الحرية أو الطوفان (١٦-٤٤)؛ النظام السياسي الإسلامي (٢٠٩-٢٣٩)؛

الولاية العظمى (١٥٨-٢٢٧).

وقد أدرك الصحابة أهمية الشورى في سياسة شؤون الأمة، ولم يختلفوا في أن الأمر شورى، وأول الأمور وأهمها أمر الولاية؛ ولهذا قال عمر رضي الله عنه وهو على فراش الموت لابن عباس رضي الله عنهما: «اعقل عني ثلاثاً: الإمارة شورى...»^(١)، وقال في خطبة له وصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم متوافرون: «بلغني أن قائلاً منكم يقول: والله لو قد مات عمر بايعت فلاناً، فلا يغترن امرؤ أن يقول: إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمت، ألا وإنها قد كانت كذلك، ولكن الله وقى شرها، وليس منكم من تقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر. من بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين فلا يُبايع هو ولا الذي بايعه»^(٢).

وهذا ما جعل ابن تيمية يقول في شأن خلافة أبي بكر رضي الله عنه: «ولو قُدِّر أن عمر وطائفة معه بايعوه، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة، لم يصر إماماً بذلك، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة، الذين هم أهل القدرة والشوكة». وفي شأن خلافة عمر رضي الله عنه: «وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر، إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه، ولو قُدِّر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماماً». وفي شأن خلافة عثمان رضي الله عنه: «عثمان لم يصر إماماً باختيار بعضهم، بل بمبايعة الناس له»^(٣).

(١) مصنف عبدالرزاق برقم (٩٧٦٠).

(٢) صحيح البخاري برقم (٦٨٣٠).

(٣) منهاج السنة (١/٥٣٠-٥٣٢).

وتُعتبر قاعدة رشيد رضا «تعاون فيما اتفقنا عليه، ويعذر بعضنا بعضاً فيما اختلفنا فيه» من أجلّ القواعد في منهجية بناء نظام الولاية «النظام العام» على أساس رشيد، إذا ما فهمناها على هيئة خطة طريق للالتقاء بين أطراف المجتمع الإسلامي، وليست صيغة نهائية يتوقف عندها برنامج التصحيح.

ذلك أن المجتمعات -مهما كانت اتجاهاتها وتصورتها- لا بد لها من الالتفاف حول المشتركات والتدافع على المختلفات، ولن تستقرّ على حال حتى تضبط التدافع بالتوافق والتصارع بالاجتماع. وهذا لا يعني أن التصحيح يتوقف، ولكن يعني أن يسير في اتجاهه الصحيح.

ثم إن مصطلح العذر أوسع من مصطلح الشرعية، فربما يكون اختلاف من يختلف معك غير مشروع ولكنه معذور فيه، فالتعذر في قاعدة رشيد رضا يصلح أن يكون في مقابل الفتنة والتنازع والتدابير، وليس في مقابل ترك التناصح وإهمال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومن يظن أن الاختلاف والتعدد سيُقطع دابره ويضمحل في المجتمع الإسلامي عبر الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو عبر استعمال السلطة؛ فهو أولى الناس بالاعتراض على قاعدة رشيد رضا، ويحق له حينها أن لا يقبل الاجتماع إلا إذا كان خالصاً نقيّاً لا يشوبه شيء. ولكن الحقيقة غير ذلك: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۗ﴾ (١٧٨) إِلَّا مَنْ رَجَمَ رَبُّكَ وَلِلذَلِكَ

حَفَّهِمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٨﴾
[هود: ١١٨، ١١٩]، فلا مناص من الاجتماع على المشتركات
وتسخير الاختلافات في بناء وتوعية المجتمع لا في هدمه وإشعال
الفتنة بين أهله.

وكما أن صياغة نظام الولاية مسئولية مشتركة، فكذلك حمايته
هي الأخرى مسئولية مشتركة، فعلى صاحب الولاية واجبات تجاه
المجتمع وعلى المجتمع واجبات تجاه صاحب الولاية.

وقد جمع الله تعالى بين واجبات الوالي وواجبات المجتمع
في آيتين من كتابه، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ
إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ
اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي
الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ [النساء: ٥٨، ٥٩].

«قال العلماء: نزلت الآية الأولى في ولاة الأمور، عليهم أن
يؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا
بالعدل. ونزلت الثانية في الرعية من الجيوش وغيرهم، عليهم أن
يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك في قسمهم وحكمهم ومغازيهم
وغير ذلك، إلا أن يأمروا بمعصية الله، فإذا أمروا بمعصية الله فلا
طاعة لمخلوق في معصية الخالق»^(١).

(١) التعليق على السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (١٧).

إلا أن مسئولية صاحب الولاية في المحافظة على نظام الولاية «النظام العام» أعظم؛ فإن المجتمع فوضه لإقامة العدل وحراسة الحقوق، و«العدل نظام كل شيء»، فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، ومتى لم تقم بعدل لم تقم وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة^(١). فإذا ما أخلّ صاحب الولاية بالعدل، وكان «قاهرًا باطشًا بالعقوبات . . . ربما أجمعوا قتله لذلك، ففسد الدولة ويخرب السياج»^(٢). علاوة على ما يكون بين المجتمع نفسه - بسبب غياب العدل - من التقاتل والتنازع والفساد.

(١) مجموع الفتاوى (١٤٦/٢٨).

(٢) مقدمة ابن خلدون (٣٢٣-٣٢٤).

المبحث الثاني السعة والشمول

يقسّم الفقهاء الولاية إلى عامة وخاصة؛ فالولاية العامة تكون في الدين والدنيا والنفس والمال، وهي ولاية الإمام الأعظم وولاية الأمراء والوزراء والقضاة ونحوهم في تدبير المصالح العامة للأمة وتصريف شؤون الناس وحمايتهم وقطع منازعاتهم.

وأما الولاية الخاصة فهي السلطة التي تمكّن صاحبها من مباشرة العقود وترتيب آثارها دون توقّف على رضا الغير، وهي نوعان: ولاية على النفس، وولاية على المال. فالولاية على النفس سلطة التأديب والتربية والتزويج، والولاية على المال عبارة عن سلطة التصرف فيه^(١).

(١) ينظر: بدائع الصنائع (٥/١٥٢)؛ الأحكام السلطانية، أبو الحسن الماوردي (٢٨)؛

قاعدة التصرف على الرعية منوط بالمصلحة، ناصر الغامدي (٢٠-٢١).

وهذا يدلّ على أن للولاية في الإسلام مفهومًا واسعًا ودوائر متعددة، بقدر سعة وتعدّد حالات الوجود الإنساني، ويمكن إجمالها في أربعة كيانات رئيسية، هي: الفرد الواحد، والجماعة الواحدة، والمجتمع الواحد، والعالم البشري.

«إنّ هذه المستويات الوجودية الإنسانية الأربعة كلّ واحدٍ منها يكون محلًّا لوقوع الاختلاف وحصوله، فهناك أولاً: اختلاف يحصل داخل الفرد الواحد، خصوصًا حين يتحوّل من حال إلى حال، أو يخرج من مقامٍ إلى مقام.

وهناك ثانيًا: اختلاف يحصل داخل الجماعة الواحدة، وهو اختلاف مترتب وناجم عن التغيرات والتمايز الموجودين في أحوال ومقامات الأفراد المكونين للجماعة، وذلك على الرغم من توافق هؤلاء الأفراد وإجماعهم على ما اقتضى صحة جمعهم في جماعة.

وهناك ثالثًا: اختلاف يحصل داخل المجتمع، أي بين الجماعات المكونة للمجتمع، وهو اختلاف يقتضيه تعدّد الجماعات؛ لأن هذا التعدد ما كان ممكنًا إلا بوجود التغيرات والتمايز بينها.

وهناك أخيرًا: اختلاف يحصل داخل العالم البشري، أي بين المجتمعات البشرية المكوّنة له.

الاختلاف إذن متدرّج بتدرّج تجلّيات الوجود الإنساني، من الكيان العيني المتمثّل في الفرد الواحد إلى الكون الإنساني المتمثّل

في العالم البشري برّمته^(١). وإذا كان الاختلاف متدرّجًا فلا بد أن يوازيه تدرّج في مفهوم الولاية؛ لتنظيمه ورعايته.

والمقصود أن نظام الولاية ليس مفهومًا واحدًا، وإنما هو عبارة عن دوائر متداخلة ومتقاطعة، أي بينها عموم وخصوص مطلق أو عموم وخصوص وجهي، ويتوجب على كل دائرة أن تضع علاقات نظامية مع الدائرة الأكبر منها.

ومن دوائر الولاية: الأسرة حيث تحتاج إلى ولاية تحفظها وترعاها وتقوم على شؤونها، بل حتى الأسرة ذاتها عبارة عن دوائر متعددة، فقد جاء في السنة النبوية تسمية الأب راعيًا، وتسمية المرأة راعية، وتسمية الخادم راعيًا.

وجاءت الشريعة أيضًا بدائرة اجتماع أهل البلد، وبدائرة أوسع منها وهي اجتماع الناس في دولة، وبدائرة العلاقات مع الدول الأخرى وهذه أوسع من سابقتها.

قال ﷺ: «كلّكم راع، وكلّكم مسئول عن رعيته، الإمام راع ومستول عن رعيته، والرجل راع في أهله وهو مسئول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها، والخادم راع في مال سيده ومستول عن رعيته، وكلّكم راعٍ ومسئول عن رعيته»^(٢).

(١) منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبدالرحمن (٥١-٥٣)، وينظر: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري (١٣٥).

(٢) صحيح البخاري برقم (٨٩٣)؛ صحيح مسلم برقم (١٨٢٩).

وفي العادة أن الدائرة الأصغر مصالحتها المشتركة أكثر من الدائرة الأوسع منها. إلا أن السلسلة التي ينبغي أن تنظم هذه الدوائر كلها هي قاعدة الحد الأدنى من النظام العام وتقديم المصلحة العليا على ما دونها من المصالح، مع أهمية العمل على التنسيق بين هذه الدوائر والتقريب بينها عبر المسار الدعوي والإصلاحي.

والمعنى الكلي للولاية بكافة درجاتها ومستوياتها هو: الحفظ والرعاية ووضع التدابير اللازمة لمنع التنازع والفرقة والضياح. ومن ثم فكل موضع يحتاج إلى حفظ ورعاية أو كان مظنة تنازع وفرقة؛ تُشرع فيه الولاية. وتزداد درجة المشروعية بقدر حاجة الناس إليها وبقدر إثارة الظن بوقوع الفتنة عند غيابها.

وفي تقرير هذا المعنى يقول ابن تيمية: «أمر النبي ﷺ أمته بتولية ولاية أمور عليهم، وأمر ولاية الأمور أن يردوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل، وأمرهم بطاعة ولاية الأمور في طاعة الله تعالى. ففي سنن أبي داود عن أبي سعيد أن رسول الله ﷺ قال: «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم»، وفي سننه أيضًا عن أبي هريرة مثله، وفي مسند الإمام أحمد عن عبد الله بن عمر أن النبي ﷺ قال: «لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا أحدهم». فإذا كان قد أوجب في أقل الجماعات وأقصر الاجتماعات أن يولى أحدهم كان هذا تنبيهًا على وجوب ذلك فيما هو أكثر من ذلك؛ ولهذا كانت الولاية لمن

يتخذها ديناً يتقرب به إلى الله ويفعل فيها الواجب بحسب الإمكان من أفضل الأعمال الصالحة»^(١).

ويقول في موضع آخر: «والنبي ﷺ دائماً يأمر بإقامة رأس، حتى أمر بذلك في السفر إذا كانوا ثلاثة، فأمر بالإمارة في أقل عدد وأقصر اجتماع»^(٢).

ويقول أيضاً: «إنه ﷺ سن الاجتماع على إمام واحد في الإمامة الكبرى وفي الجمعة والعيد والاسْتِسْقَاء وفي صلاة الخوف وغير ذلك مع كون إمامين في صلاة الخوف أقرب إلى حصول الصلاة الأصلية؛ لما في التفريق من خوف تفريق القلوب وتشتت الهمم، ثم إن محافظة الشارع على قاعدة الاعتصام بالجماعة وصلاح ذات البين وزجره عما قد يفضي إلى ضد ذلك في جميع التصرفات لا يكاد ينضب، وكل ذلك يشرع لوسائل الألفة وهي من الأفعال وزجر عن ذرائع الفرقة وهي من الأفعال أيضاً»^(٣).

ويقول الشوكاني في التأكيد على هذا المعنى عند شرحه لألفاظ حديث التأمير في السفر: «وفيها دليل على أنه يشرع لكل عدد بلغ ثلاثة فصاعداً أن يؤمروا عليهم أحدهم؛ لأن في ذلك

(١) مجموع الفتاوى (٢٨/٦٢-٦٥).

(٢) منهاج السنة (١/٥٥٧).

(٣) إقامة الدليل على إبطال التحليل (٢٦٣).

السلامة من الخلاف الذي يؤدي إلى التلاف، فمع عدم التأشير يستبد كل واحد برأيه ويفعل ما يطابق هواه فيهلكون، ومع التأشير يقل الاختلاف وتجتمع الكلمة. وإذا شُرع هذا لثلاثة يكونون في فلاة من الأرض أو يسافرون؛ فشرعيته لعدد أكثر يسكنون القرى والأمصار ويحتاجون لدفع التظالم وفصل التخاصم أولى وأحرى»^(١).

وأهم الولايات -على الإطلاق- هي الولاية التي تجمع أمر المسلمين، وهي قسمان:

-الولاية في ظل حكم إسلامي، وهذه واضحة بيّنة، وهي التي تُعرف بالإمامة العظمى.

-الولاية في حالة غياب حكم إسلامي أو وجوده في أطراف من الأرض دون غيرها. والواجب في هذه الحالة على أهل الحل والعقد من قيادات العمل الإسلامي وضع رابطة بديلة تجمع كيانهم وتوحد صفوفهم^(٢).

وليس المقصود أن تتحول هذه الرابطة إلى جماعة دعوية تنظيمية، وإنما المقصود ولاية هدفها ترشيد العمل الإسلامي وحمايته، ووضع التدابير اللازمة لمنع التنازع والفرقة، والاشتراك في القرارات المهمة المتعلقة بالمصلحة العامة للمسلمين.

(١) نيل الأوطار (٨/٢٩٤).

(٢) السياسة الشرعية حالة غياب حكم إسلامي (٢٦٨-٢٧٧).

ولعلّ أول من افترض ذلك هو الإمام الجويني الذي وضع باباً في كتابه الغياثي «في شغور الدهر عن والٍ بنفسه أو متولّ بغيره»^(١)، وتكلّم فيه عن أحكام الولاية عند طروء هذه الحالة عند المسلمين، ومن جملة ما قال: «وقد قال بعض العلماء: لو خلا الزمان عن السلطان؛ فحق على قطان كل بلدة، وسكان كل قرية، أن يقدموا من ذوي الأحلام والنهي، وذوي العقول والحجا، من يلتزمون امثال إشارات وأوامره، وينتهون عن مناهيه ومزاجره؛ فإنهم لو لم يفعلوا ذلك، ترددوا عند إمام المهمات، وتبدلوا عند إظلال الواقعات».

وقال أيضاً: «فإذا شغر الزمان عن الإمام وخلا عن سلطان ذي نجدة وكفاية ودراية؛ فالأمور موكولة إلى العلماء، وحق على الخلائق على اختلاف طبقاتهم أن يرجعوا إلى علمائهم، ويصدروا في جميع قضايا الولايات عن رأيهم، فإن فعلوا ذلك، فقد هُدوا إلى سواء السبيل، وصار علماء البلاد ولاة العباد».

والجويني في هذين النصين وإن كان يتحدث عن حالة الفراغ الدستوري «أي عدم وجود حكم مطلقاً سواء كان إسلامياً أم لا»، إلا أنه يشير إلى مسألة مهمة وهي دور أهل الحل والعقد في التأليف بين المسلمين وتوحيد كلمتهم في غياب الإمامة العظمى. والحاصل أنه إذا كان العقل الصحيح والفترة السليمة يدلّان

(١) (٣٨٥-٣٩٣).

على أن «بني آدم لا يعيشون إلا باجتماع بعضهم مع بعض، وإذا اجتمع اثنان فصاعدًا فلا بد أن يكون بينهما ائتمار بأمر وتناه عن أمر»^(١)، ثم جاءت الشريعة بالتأكيد على ذلك والتشديد فيه؛ فإن أولى الناس بالاجتماع والائتلاف وأحراهم بالسلامة من الفرقة والتنازع هم المسلمون؛ فإنه إذا كان عند غيرهم العقل والفطرة فإن عندهم العقل والفطرة والشرع.

(١) مجموع الفتاوى (٢٨/١٦٨/١٦٩).

خاتمة

يمكن تلخيص أبرز النتائج الواردة في البحث في النقاط التالية:

١- اختطت الشريعة الإسلامية مسارين؛ لمعالجة الاختلاف الواقع في بني آدم؛ الأول: المسار الإصلاحية الذي يدعو إلى التوحيد وأصول الإيمان، وبيان ما يسع فيه الاختلاف وما لا يسع، وهذا المسار يمكن التعبير عنه بما يضاد الكفر والبدعة. وهو الذي أسميناه في البحث بالاجتماع الديني.

والثاني: المسار التنظيمي الذي يدعو إلى لزوم الجماعة، وينهى عن الفرقة والشذوذ، وهذا المسار يمكن التعبير عنه بما يضاد الفتنة والتنازع. وهو الذي أسميناه في البحث بالاجتماع الديني.

٢- معنى الاجتماع الديني من حيث الإجمال هو اجتماع الناس على لزوم الكتاب والسنة والاعتصام بهما، ومن حيث

التفصيل نوعان: اجتماع على اتباع المحكم واجتماع على اعتبار الخلاف السائغ.

٣- يقوم الاجتماع الديني بمهمتين أساسيتين هما: حفظ الدين من التبديل والتحريف والزوال، وحفظ المجتمع من التنازع والتقاتل والشقاق.

٤- الاجتماع الديني هو المحور والمركز؛ وتتجلى مركزيته في شيئين: أنه الغاية من خلق الإنسان، وأن مفهومه ثابت لا يتغير.

٥- تعاملت الشريعة مع الخلاف بنوعيه (السائغ وغير السائغ) وفق قاعدتين هما: قاعدة العلم التي تحفظ معاني الشريعة وتعصمها من الاختلال، وقاعدة العدل التي تحفظ حقوق المختلفين وتعصمهم من العداوة والبغضاء.

٦- معنى الاجتماع الديني: تحقيق أمن المجتمع وعدالته وقوته ومنع أسباب الفتنة والتنازع والاحتراب عنه.

٧- حفظ نظام المجتمع واستدامة صلاحه وفق أحكام الشريعة هو المقصد العام من التشريع.

٨- يُعبّر عن الاجتماع الديني في العلم القانوني بـ«النظام العام»، وعالجه الشريعة تحت مُسمّى «نظام الولاية».

٩- من مفهومي «الاجتماع الديني والاجتماع الديني» يتشكّل الإطار العام لفلسفة الاجتماع في الشريعة الإسلامية.

١٠- هذان الأصلان «الاجتماع الديني والاجتماع الديني»

يعضد بعضهما بعضًا للانتقال بحالة الاجتماع البشري من النقص إلى الكمال.

١١- النظام العام مصطلح قانوني، ومعناه: الأسس التي يقوم عليها كيان المجتمع ويتحقق بها أمنه واستقراره.

١٢- النظام العام -بهذا التركيب- لم يرد في لغة الفقهاء لكن أساسه وجوهره متداول بينهم؛ لأنه يتمثل في مجموعة من المشتركات الإنسانية التي لا غنى لأي مجتمع عنها.

١٣- من الأدلة الشرعية المباشرة على مضمون «النظام العام»: العهود والمواثيق، ولزوم الجماعة.

١٤- العهود والمواثيق نوعان: معاقدة بين أفراد المجتمع الواحد، ومعاقدة بين مجتمع وآخر. والقصد منهما -جميعًا-: تحقيق الأمن والسلم المجتمعي.

١٥- المهمة الرئيسية لفكرة «الجماعة» في الإسلام: المحافظة على انتظام المجتمع وفق الشريعة ومنع أسباب اختلاله.

١٦- الجماعة هي الولاية التي مرجعيتها الكتاب والسنة، حيث جاء لفظ «الجماعة» في النصوص الشرعية بمعنى اتباع الكتاب والسنة «الاجتماع الديني» وجاء بمعنى طاعة ولي الأمر «الاجتماع الدنيوي»، ولا تناقض بين الأمرين، بل بعضهما يعضد بعضًا للوصول إلى النموذج الفاضل من الاجتماع البشري الذي

يجمع بين قوة المجتمع عبر تحقيق الاجتماع الديني وهدايته عبر تحقيق الاجتماع الديني.

١٧- معنى الجماعة في النصوص الشرعية نسبي، يشمل كل اجتماع تنظيمي يفضي إلى قطع المنازعة والافتتال. ومن ثم فإن الجماعة تُطلق ويُراد بها الاجتماع على الإمام الأكبر، وتُطلق ويُراد بها ما دون ذلك من الولايات كنظام الأسرة والثلاثة في السفر وأمير البلد ونحو ذلك، وبالجملة فهي تشمل كل موضع مظنة نزاع وفوضى إذا خلا من الولاية.

١٨- مفهوم الاجتماع أعمّ من مفهوم الجماعة، ذلك أن النصوص الآمرة بالاجتماع تتضمن الأمر بالجماعة -أصالة-، وتزيد عليه بالنهي عن كل ما يتسبب في الفتنة والافتراق، سواء أكان تحت مظلة شرعية أم لا.

١٩- معنى «إذا لم تكن جماعة» الواردة في بعض الأحاديث: أي إذا لم توجد ولاية شرعية للمجتمع تحفظ تماسكه وأمنه واستقراره، وبعبارة أخرى: إذا لم يوجد نظام عام يحمي المجتمع من الفتنة والفرقة والافتتال.

٢٠- الحد الأدنى من النظام العام يتكوّن من ثلاثة عناصر أساسية هي: الأمن في مقابل الخوف، والقوة في مقابل تسلّط الأعداء، والعدل في مقابل الظلم، سواء في الرأي الشرعي أم القانوني أم الفلسفي.

٢١- تطبيق الشريعة مشروط بوجود حدّ أدنى من النظام العام في المجتمع « أي مشروط بأن لا يؤدي إلى الفوضى والاختلال»، وأن أيّ إصلاح ديني يتجاوز هذا المبدأ ينقلب إلى إفسادٍ في الأرض وإهلاكٍ للحرث والنسل. وليس المراد فقط المحافظة على نظام قائم من الاختلال، بل يُراد أيضًا أنه حتى في حالة تغيير نظام قائم لا بد من وجود القدرة على بناء نظام بديل يحرس الأمن والعدل والقوة ليتأسس عليه تطبيق الشريعة.

٢٢- الحد الأدنى من النظام العام مأمور به كله، ولو تضمن في بعض تطبيقاته ما يخالف بعض نصوص الشريعة.

٢٣- وظفت الشريعة الإسلامية «سنة التدافع» في حمل لواء الإصلاح والدعوة للمنهج الحق عند استقرار النظام العام في المجتمع الإسلامي وقوته. فإذا ما تعرّض هذا المجتمع للخطر تحوّلت وظيفة «سنة التدافع» إلى حماية نظامه العام والذبّ عنه.

٢٤- من أهم صور «سنة التدافع» وأعظمها: فريضة الجهاد، ولا يختلف أهل العلم في أنها مشروطة بالمحافظة على النظام العام في المجتمع المسلم، مثلها مثل أحكام الشريعة الأخرى.

٢٥- صياغة التشريعات والتصرفات التي بها ينخرم النظام العام من اختصاص المجتمع ككل وليست من اختصاص فصيل معيّن أو طائفة مخصوصة.

٢٦- يُعتبر مفهوم الولاية من أهم الأصول الشرعية التي عالجت موضوع الاختلاف والتنازع، إلا أنه لم ينل حظه الكافي

من التنظير الفقهي والعقدي، حيث انصبت عناية كثير من أهل العلم على شكل الولاية أكثر من العناية بجوهرها.

٢٧- تتفق كلمات فقهاء السياسة الشرعية بأن مقصود الولاية في الإسلام هو حراسة الدين وسياسة الدنيا، وهذا المعنى يتساوى مع مفهومي: الجماعة والنظام العام، ذلك أن هذه المفاهيم الثلاثة «الولاية والجماعة والنظام العام» تتجه نحو تقرير فكرة واحدة، وهي بناء نظام الدنيا وفق أحكام الكتاب والسنة.

٢٨- مفهوم الولاية أوسع بكثير من اختزاله في مفاهيم «الطاعة» أو «النصيحة» أو «الحاكمية» كما هو متداول في الدرس الشرعي السائد، بل مقصده الأساسي حفظ نظام المجتمع من الاختلال والفوضى وفق نظام الدين.

٢٩- الآلية الصحيحة لبناء نظام الولاية «النظام العام» وفق مقاصده وأهدافه التي شرع من أجلها هي الشورى والتوافق بين مكونات المجتمع المختلفة. وفي المقابل فإن الجو الأمثل لنشوب صراعات داخلية هو الاستبداد والتفرد بالرأي.

٣٠- وكما أن صياغة نظام الولاية مسئولية مشتركة، فكذلك حمايته هي الأخرى مسئولية مشتركة، فعلى صاحب الولاية واجبات تجاه المجتمع وعلى المجتمع واجبات تجاه صاحب الولاية.

٣١- نظام الولاية ليس مفهوما واحدا، وإنما هو عبارة عن دوائر متداخلة ومتقاطعة، أي بينها عموم وخصوص مطلق أو عموم

وخصوص وجهي، ويتوجب على كل دائرة أن تضع علاقات نظامية مع الدائرة الأكبر منها.

٣٢- السلسلة التي ينبغي أن تُنظَّم هذه الدوائر كلها هي قاعدة الحد الأدنى من النظام العام وتقديم المصلحة العليا على ما دونها من المصالح، مع أهمية العمل على التنسيق بين هذه الدوائر والتقريب بينها عبر المسار الدعوي والإصلاحي.

٣٣- المعنى الكلي للولاية بكافة درجاتها ومستوياتها هو: الحفظ والرعاية ووضع التدابير اللازمة لمنع التنازع والفرقة والضياع. ومن ثمّ فكل موضع يحتاج إلى حفظ ورعاية أو كان مظنة تنازع وفرقة؛ تُسرع فيه الولاية. وتزداد درجة المشروعية بقدر حاجة الناس إليها وبقدر إثارة الظن بوقوع الفتنة عند غيابها.

هذه بعض نتائج البحث، وفي ثناياها نتائج أخرى، فإن أصبت فمن الله وحده، وإن أخطأت فمن نفسي والشيطان، والله ورسوله منه بريتان. والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله وسلّم على محمد وآله وصحبه.

قائمة المصادر والمراجع

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- أثر المذاهب السياسية في تحديد وظيفة الدولة ومدى انعكاسها على الحقوق والحريات، بلوطي العمري، رسالة ماجستير في العلوم القانونية، جامعة الحاج لخضر، الجزائر، ٢٠٠٦م-٢٠٠٧م.
- ٣- الإجماع: حقيقته أركانه شروطه إمكانه حجيته بعض أحكامه، يعقوب بن عبدالوهاب الباحسين، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
- ٤- الأحاديث الواردة في لزوم الجماعة: دراسة حديثة فقهية، حافظ بن محمد الحكمي، دار الصميعي، الرياض، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- ٥- الأحكام السلطانية، أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي المشهور بالماوردي (ت ٤٥٠هـ)، دار الحديث، القاهرة.
- ٦- الأحكام السلطانية، أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق/ محمد حامد الفقهي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

- ٧- الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن علي بن محمد
الأمدي (ت٦٣١هـ)، تحقيق/ عبدالرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي،
بيروت، دمشق.
- ٨- الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن
سعيد بن حزم الأندلسي (ت٤٥٦هـ)، تحقيق/ أحمد محمد شاكر، دار
الآفاق الجديدة، بيروت.
- ٩- أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، حامد سلطان،
دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٤هـ.
- ١٠- أحكام القرآن، أبو بكر محمد بن عبدالله بن العربي
المعافري الأشيلي (ت٥٤٣هـ)، تحقيق/ محمد عبدالقادر عطا، دار
الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
- ١١- اختلاف التنوع حقيقته ومناهج العلماء فيه، خالد بن سعد
الخشلان، كنوز اشيليا، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- ١٢- اختلاف المفتين والموقف المطلوب تجاهه من عموم
المسلمين، الشريف حاتم بن عارف العوني، دار الصميعي، الرياض،
الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- ١٣- أدب الاختلاف في الإسلام، طه جابر العلواني، الدار
العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، الطبعة السادسة، ١٤١٦هـ.
- ١٤- أدب الدنيا والدين، أبو الحسن علي بن محمد البصري
البغدادي المشهور بالماوردي (ت٤٥٠هـ)، دار مكتبة الحياة، ١٩٨٦م.
- ١٥- إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، محمد بن علي
الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، تحقيق/ أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي،

الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

١٦- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، أبو عبدالرحمن محمد بن ناصر الدين الألباني (ت ١٤٢٠هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

١٧- أساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، تحقيق/ محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

١٨- أسئلة الثورة، سلمان بن فهد العودة، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢.

١٩- أسباب اختلاف الفقهاء، علي الخفيف، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

٢٠- الاستغاثة في الرد على البكري، أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام ابن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق/ عبدالله بن دجين السهيلي، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٢١- الاستقامة، أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام ابن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق/ محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٢٢- أسس علم الاجتماع، محمود عودة، دار النهضة العربية، بيروت، بدون تاريخ طباعة.

٢٣- الإسلام الممكن: دراسة تأصيلية في فقه المسافة بين فهم

- النص وتطبيقه، ماهر بن محمد القرشي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.
- ٢٤- الإسلام وضرورات الحياة، عبدالله بن أحمد القادري، دار المجتمع، جدة، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.
- ٢٥- الإسلام والعلاقات الدولية، محمد الصادق عفيفي، دار الرائد العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
- ٢٦- الأصول العامة للقانون، توفيق فرج ومحمد مطر، الدار الجامعية، مصر.
- ٢٧- أصول المجال العام وتحولاته في الاجتماع السياسي الإسلامي، إبراهيم اليومي، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد السادس والأربعون، العدد الأول، يناير، ٢٠٠٩م.
- ٢٨- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، محمد الطاهر بن عاشور (ت١٣٩٣هـ)، تحقيق/ محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.
- ٢٩- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي (ت١٣٩٣هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
- ٣٠- أضواء على حديث افتراق الأمة، عبدالله بن يوسف الجديع، مؤسسة الريان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٣١- الاعتصام، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت٧٩٠هـ)، تحقيق/ سليم الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

- ٣٢- إعلام الموقعين عن رب العالمين، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي المعروف بابن القيم (ت١٧٥١هـ)، تحقيق/ محمد عبدالسلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ-١٩٩١م.
- ٣٣- إقامة الدليل على إبطال التحليل، أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام ابن تيمية الحراني (ت٧٢٨هـ)، مطبوع ضمن الفتوى الكبرى المجلد الثالث، تحقيق/ حسنين محمد مخلوف، دار المعرفة، بيروت.
- ٣٤- الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.
- ٣٥- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام ابن تيمية الحراني (ت٧٢٨هـ)، تحقيق/ ناصر العقل، دار عالم الكتب، بيروت، الطبعة السابعة، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
- ٣٦- الأمّ، أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس الشافعي المطلبلي (ت٢٠٤هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
- ٣٧- الأمة الواحدة، سلمان بن فهد العودة، مؤسسة الإسلام اليوم، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.
- ٣٨- الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، عبدالله بن عمر الدميحي، دار طيبة، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.
- ٣٩- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، أبو الحسن علي

بن سليمان المرداوي (ت ٨٨٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت،
الطبعة الثانية.

٤٠- أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، ناصر الدين
أبو سعيد عبدالله بن عمر الشيرازي البيضاوي (ت ٦٨٥هـ)، تحقيق/
محمد بن عبدالرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت،
الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٤١- أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي، نمر محمد
خليل النمر، المكتبة الإسلامية، عمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٤٢- الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، أبو بكر محمد بن
إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت ٣١٩هـ)، تحقيق/ أبي حماد صغير
أحمد بن محمد حنيف، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ-
١٩٨٥م.

٤٣- البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبدالله محمد بن بهادر
بن عبدالله الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، دار الكتبي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ-
١٩٩٤م.

٤٤- البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف بن
علي بن يوسف بن حيان (ت ٧٤٥هـ)، تحقيق/ صدقي محمد جميل، دار
الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ.

٤٥- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود بن
أحمد الكاساني (ت ٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة
الثانية، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٤٦- بدائع الفوائد، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن

سعد الزرعي الدمشقي المعروف بابن القيم (ت ٧٥١هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت.

٤٧- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي (ت ٥٩٥هـ)، دار الحديث، القاهرة.
٤٨- البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، تحقيق/ عبدالله التركي، دار هجر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٤٩- البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني (ت ٤٧٨هـ)، تحقيق/ صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٥٠- البناية شرح الهداية، أبو محمد محمود بن أحمد العيني (ت ٨٥٥هـ)، تحقيق/ أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٥١- بيان الحقيقة في الحكم على الوثيقة، زيدان بن عبدالرحمن الياحي، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م.

٥٢- تاج العروس من جواهر القاموس، أبو الفيض محمد بن محمد بن عبدالرزاق الحسيني الملقب بمرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، تحقيق/ مجموعة من المحققين، دار الهداية.

٥٣- تاريخ دمشق، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، (ت ٥٧١هـ)، تحقيق/ عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٥٤- تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، أبو عبدالله محمد بن

إبراهيم بن سعدالله بن جماعة الكتاني (ت ٧٣٣هـ)، تحقيق/ فؤاد
عبدالمنعم أحمد، رئاسة المحاكم الشرعية، قطر، الطبعة الثانية،
١٤١١هـ.

٥٥- التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد
من تفسير الكتاب المجيد)، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن
عاشور (ت ١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.

٥٦- ترشيد الاختلاف لواجب الائتلاف، عبدالعزيز أحمد
البغدادي، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٥٧- التعامل مع المبتدع: بين ردّ بدعته ومراعاة حقوق إسلامه،
الشريف حاتم بن عارف العوني، دار الصميعي، الرياض، ١٤٢٩هـ-
٢٠٠٨م.

٥٨- التعدّد وتحديات الاختلاف، إعداد: دانيال برومبيرغ،
ترجمة/ عمر سعيد الأيوبي، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى،
١٩٩٧م.

٥٩- التعليق على السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية،
محمد بن صالح العثيمين (ت ١٤٢١هـ)، مدار الوطن للنشر، الرياض،
الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

٦٠- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير
الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، تحقيق/ سامي محمد سلامة، دار طيبة، الطبعة
الثانية، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٦١- تفسير المنار (تفسير القرآن الحكيم)، محمد رشيد بن علي
رضا (ت ١٣٥٤هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.

٦٢- التفسير من سنن سعيد بن منصور، أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني (ت٢٢٧هـ)، تحقيق/ سعد بن عبدالله آل حميد، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٦٣- التلقين في الفقه المالكي، أبو محمد عبدالوهاب بن علي بن نصر البغدادي (ت٤٢٢هـ)، تحقيق/ أبي أويس محمد بن خبزة الحسيني التطواني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٦٤- التمدب: دراسة نظرية نقدية، خالد بن مساعد الرويتع، دار التدمرية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.

٦٥- تيسير التحرير، محمد أمين بن محمود البخاري المعروف بأمير بادشاه الحنفي (ت٩٧٢هـ)، دار الفكر، بيروت.

٦٦- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (تفسير السعدي)، عبدالرحمن بن ناصر السعدي (ت١٣٧٦هـ)، تحقيق/ عبدالرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٦٧- جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري (ت٣١٠هـ)، تحقيق/ عبدالله التركي، دار هجر، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٦٨- جامع بيان العلم وفضله، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبرّ النمري القرطبي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق/ أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

- ٦٩- جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، عبدالرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن السلامي الحنبلي (ت٧٩٥هـ)، تحقيق/ شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
- ٧٠- الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، أبو عبدالله محمد بن أحمد القرطبي (ت٦٧١هـ)، تحقيق/ أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.
- ٧١- الجرح والتعديل، أبو محمد عبدالرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التيمي الرازي المعروف بابن أبي حاتم (ت٣٢٧هـ)، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٢٧١هـ-١٩٥٢م.
- ٧٢- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام ابن تيمية الحراني (ت٧٢٨هـ)، تحقيق/ علي بن حسن وآخرون، دار العاصمة الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
- ٧٣- حجاب الرؤية: قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي، عبدالله بن رفود السفيناني، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.
- ٧٤- الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الأصبهاني (ت٥٣٥هـ)، تحقيق/ محمد بن ربيع المدخلي، دار الراية، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

- ٧٥- حركة التصحيح الفقهي: حفريات تأويلية في تجربة ابن تيمية مع فتوى الطلاق، ياسر بن ماطر المطرفي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.
- ٧٦- الحرية أو الطوفان: دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحل التاريخة، حاكم المطيري، ٢٠٠٣م.
- ٧٧- الحرية والمواطنة والإسلام السياسي، لؤي صافي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.
- ٧٨- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، طه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٥م.
- ٧٩- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، طه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٢م.
- ٨٠- خبر الواحد وحجّيته، أحمد بن محمود بن عبدالوهاب الشنقيطي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.
- ٨١- الخراج، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري (ت١٨٢هـ)، تحقيق/ طه عبدالرؤف سعد وسعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.
- ٨٢- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- ٨٣- الخلاف: أنواعه وضوابطه وكيفية التعامل معه، حسن بن حامد العصيمي، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.
- ٨٤- الخلاف في الشريعة الإسلامية، عبدالكريم زيدان، مطبوع

ضمن بحوث فقهية للمؤلف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ-
١٩٩٣م.

٨٥- درء تعارض العقل والنقل، أبو العباس أحمد بن عبدالحليم
بن عبدالسلام ابن تيمية الحراني (ت٧٢٨هـ)، تحقيق/ محمد رشاد
سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة
الثانية، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

٨٦- دراسات حول الجماعة والجماعات، عبدالحميد هنداري،
مكتبة التابعين، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

٨٧- دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، محمد الغزالي، دار
الشروق، القاهرة، ١٤٠١هـ.

٨٨- الدولة العربية وسقوطها، ترجمة/ يوسف العث، مطبعة
الجامعة السورية، دمشق، ١٩٥٦م.

٨٩- الذخيرة، أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن
القرافي (٦٨٤هـ)، تحقيق/ محمد حجي وآخرون، دار الغرب
الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٩٠- الرد على الأخنائي (الإخنائية)، أبو العباس أحمد بن
عبدالحليم بن عبدالسلام ابن تيمية الحراني (ت٧٢٨هـ)، تحقيق/ أحمد
بن موسى العنزلي، دار الخراز، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-
٢٠٠٠م.

٩١- رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، محمد
أمين بن عمر ابن عبد العزيز الشهير بابن عابدين (ت١٢٥٢هـ)، دار
الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

- ٩٢- رجل السياسة: دليل في الحكم الرشيد، توفيق السيف، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- ٩٣- الرسالة، أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس الشافعي المطلبي (ت٢٠٤هـ)، تحقيق/ أحمد محمد شاكر، مكتبة الحلبي، القاهرة، ١٣٨٥هـ-١٩٤٠م.
- ٩٤- الرسالة التبوكية (زاد المهاجر إلى ربه)، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي المعروف بابن القيم (ت٧٥١هـ)، تحقيق/ محمد جميل غازي، مكتبة المدني، جدة.
- ٩٥- رفع الملام عن الأئمة الأعلام، أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن تيمية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ١٤١٣هـ.
- ٩٦- الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردّهم، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق/ محمد إبراهيم الموصللي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- ٩٧- روضة الناظر وجنة المناظر، أبو محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، مؤسسة الريان، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
- ٩٨- زاد المعاد في هدي خير العباد، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي المعروف بابن القيم (ت٧٥١هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة السابعة والعشرون، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

- ٩٩- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، أبو عبدالرحمن محمد بن ناصر الدين الألباني (ت١٤٢٠هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.
- ١٠٠- السلطة والحرية وفلسفة حقوق الإنسان، فايز محمد حسين، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٩م.
- ١٠١- سلوك الممالك في تدبير الممالك، أحمد بن محمد بن أبي الربيع (ت٢٧٢هـ)، مطبعة جامعة دمشق، الطبعة الأولى.
- ١٠٢- سنن ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (ت٢٥٧هـ)، تحقيق/ محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية- فيصل عيسى البابي الحلبي.
- ١٠٣- سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ)، تحقيق/ محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت.
- ١٠٤- سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق/ أحمد محمد شاكر وآخرون، مطبعة البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٩٥هـ-١٩٧٥م.
- ١٠٥- السياسة الشرعية حالة غياب حكم إسلامي عن ديار المسلمين، أحمد محيي الدين صالح، دار السلام، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
- ١٠٦- سير أعلام النبلاء، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق/ شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

- ١٠٧- السيرة النبوية، أبو محمد عبدالملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري (ت٢١٣هـ)، تحقيق/ مصطفى السقا وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٧٥هـ-١٩٥٥م.
- ١٠٨- شرح تنقيح الفصول، أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت٦٨٤هـ)، تحقيق/ طه عبدالرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.
- ١٠٩- شرح رياض الصالحين، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت١٤٢١هـ)، دار الوطن، الرياض، ١٤٢٦هـ.
- ١١٠- الشريعة، أبو بكر محمد بن الحسين بن عبدالله الآجري (ت٣٦٠هـ)، تحقيق/ عبدالله بن عمر الدميحي، دار الوطن، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- ١١١- الصارم المسلول على شاتم الرسول، أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام ابن تيمية الحراني (ت٧٢٨هـ)، تحقيق/ محمد محي الدين عبدالحميد، الحرس الوطني السعودي.
- ١١٢- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت٣٩٣هـ)، تحقيق/ أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- ١١٣- صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، تحقيق/ محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ١١٤- صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري

(ت٢٦١هـ)، تحقيق/ محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١١٥- صحيفة المدينة بين الاتصال والإرسال: دراسة حديثة، بحث للدكتور حاكم المطيري منشور في موقعه الإلكتروني: (الشيخ الدكتور حاكم المطيري الموقع الرسمي).

١١٦- الصواعق المرسله في الرد على الجهمية والمعطلة، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي المعروف بابن القيم (ت٧٥١هـ)، تحقيق/ علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

١١٧- طبقات الحنابلة، أبو الحسين ابن أبي يعلى (ت٥٢٦هـ)، تحقيق/ محمد حامد الفقي، در المعرفة، بيروت.

١١٨- العدة في أصول الفقه، أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء (ت٤٥٨هـ)، تحقيق/ أحمد بن سير المباركي، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

١١٩- العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة السادسة، ٢٠٠٧م.

١٢٠- علم الاجتماع، أنتوني غيدنز، ترجمة/ فايز الصبياع، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

١٢١- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بن أحمد العيني (ت٨٥٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٢٢- عيون الأخبار، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة

- الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ.
- ١٢٣- غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني (ت ١١٨٨هـ)، مؤسسة قرطبة، مصر، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
- ١٢٤- الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني المعروف بإمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ)، تحقيق/ عبدالعظيم بن محمود الديب، مكتبة إمام الحرمين، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ.
- ١٢٥- فتاوى ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن المعروف بابن الصلاح (ت ٦٤٣هـ)، تحقيق/ موفق عبدالله عبدالقادر، مكتبة العلوم والحكم-عالم الكتب، بيروت الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
- ١٢٦- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق/ محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.
- ١٢٧- فتح القدير، محمد بن عبدالواحد السيواسي المعروف بابن الهمام (ت ٨٦١هـ)، دار الفكر، بيروت.
- ١٢٨- الفتوى الحموية الكبرى، أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام ابن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق/ حمد التويجري، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
- ١٢٩- الفروسية، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي المعروف بابن القيم (ت ٧٥١هـ)، تحقيق/ مشهور بن حسن سلمان، دار الأندلس، حائل، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

١٣٠- الفصول في الأصول، أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت٣٧٠هـ)، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

١٣١- فقه الائتلاف: قواعد التعامل مع المخالفين بالإنصاف، محمود محمد الخزندار، دار طيبة، الطبعة الثانية، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.

١٣٢- الفقه الأكبر، يُنسب لأبي حنيفة النعمان بن ثابت (ت١٥٠هـ)، (مطبوع مع الشرح الميسر على الفقهاء الأيسر والأكبر المنسويين لأبي حنيفة، تأليف محمد بن عبدالرحمن الخميس)، مكتبة الفرقان، الإمارات العربية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

١٣٣- فقه الاختلاف: مبادئه وضوابطه، محمد أنيس مصطفى الخليلي، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

١٣٤- فقه التعامل مع المخالف، عبدالله بن إبراهيم الطريقي، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

١٣٥- فقه الثورة: مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي، أحمد الريسوني، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

١٣٦- فقه الجهاد: دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

١٣٧- فقه الخلافة وتطورها لكي تصبح عصبة أمم شرقية، عبدالرزاق أحمد السنهوري، ترجمة/ نادية السنهوري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩م.

- ١٣٨- فقه الرد على المخالف، خالد بن عثمان السبت، مركز المصادر للنشر والتوزيع، جدة، الطبعة الثانية، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
- ١٣٩- فقه السيرة، محمد الغزالي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
- ١٤٠- فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، سعد بن مطر العتيبي، دار الهدى النبوي، مصر، دار الفضيلة، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- ١٤١- فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام، عبدالمجيد الصغير، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- ١٤٢- فلسفة الثورات العربية، سلمان بو نعمان، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
- ١٤٣- في الاجتماع السياسي الإسلامي، محمد مهدي شمس الدين، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- ١٤٤- فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبدالرؤف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي المناوي (ت١٠٣١هـ)، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٦هـ.
- ١٤٥- في الطريق إلى الألفة الإسلامية، عبدالفتاح بن صالح اليافعي، مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- ١٤٦- في ظلال القرآن، سيد قطب إبراهيم الشاربي (ت١٣٨٥هـ)، دار الشروق، القاهرة، الطبعة السابعة عشرة، ١٤١٢هـ.
- ١٤٧- في العقد الاجتماعي (مبادئ القانون السياسي)، جان جاك

- روسو، ترجمة/ عبدالعزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- ١٤٨- قاعدة التصرف على الرعية منوط بالمصلحة، ناصر بن محمد الغامدي، دار طيبة الخضراء، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
- ١٤٩- القاموس المحيط، أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثامنة، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- ١٥٠- القانون الدولي الخاص والمقارن، ممدوح عرموش، مكتبة دار الثقافة، ١٩٩٨هـ.
- ١٥١- قضية الأغلبية من الوجهة الشرعية، أحمد الريسوني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
- ١٥٢- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، أبو محمد عز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام (ت٦٦٠هـ)، تحقيق/ طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤١٤هـ-١٩٩١م.
- ١٥٣- القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية، أبو القاسم محمد بن أحمد ابن جزى الكلبي الغرناطي (ت٧٤١هـ)، تحقيق/ محمد بن سيدي مولاي، بدون تاريخ طباعة.
- ١٥٤- الكافي في فقه أهل المدينة، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبدالبر النمري القرطبي (ت٤٦٣هـ)، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
- ١٥٥- كتاب الأموال، أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي

- (ت ٢٢٤هـ)، تحقيق/ خليل محمد هراس، دار الفكر، بيروت.
- ١٥٦- كتاب التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم، عبدالله بن السيد البطليوسي، تحقيق/ أحمد حسن كحيل وحمزة عبدالله النشرتي، مكتبة المتنبّي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
- ١٥٧- كتاب العين، أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت ١٧٠هـ)، تحقيق/ الدكتورين: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
- ١٥٨- كشاف اصطلاح الفنون، محمد بن علي التهانوي، وضع حواشيه/ أحمد حسن بسبح، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ١٥٩- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (تفسير الزمخشري)، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ.
- ١٦٠- كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي (ت ١٠٥١هـ)، دار الكتب العلمية.
- ١٦١- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبدالعزيز بن أحمد البخاري (ت ٧٣٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي.
- ١٦٢- الكفاية في علم الرواية، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)، تحقيق/ أبي عبدالله السورقي إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.
- ١٦٣- الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو

- البقاء الكفوي، اعتنى به/ عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ١٦٤- كيف نختلف، سلمان بن فهد العودة، مؤسسة الإسلام اليوم للنشر، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.
- ١٦٥- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ.
- ١٦٦- المبتدعة وموقف أهل السنة والجماعة منهم، محمد يسري، دار طيبة الخضراء، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- ١٦٧- المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (٤٨٣هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
- ١٦٨- المجتمع المدني في عهد النبوة، أكرم ضياء العمري، من منشورات الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ-١٩٨٣م.
- ١٦٩- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، محمد حميد الله، دار النفائس، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- ١٧٠- المجموع شرح المذهب، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، دار الفكر.
- ١٧١- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب/ عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (ت١٣٩٢هـ)، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
- ١٧٢- المحصول، أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن بن

الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق/ طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

١٧٣- محكمات الخلاف الفقهي من خلال القواعد والمقاصد الشرعية، محمد هندو، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

١٧٤- المحكمات: حوارات وتطبيقات، عابد بن محمد السفياي، مركز الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.

١٧٥- المحكمات: صمّام أمن الأمة وأساس الثبات، الشريف حاتم بن عارف العوني، الإدارة العامة للإعلام والثقافة برابطة العالم الإسلامي، السنة الخامسة والعشرون، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

١٧٦- المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيّدة المرسي (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق/ عبدالحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

١٧٧- المحلى بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ)، دار الفكر، بيروت.

١٧٨- مختار الصحاح، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الحنفي الرازي (ت ٦٦٦هـ)، تحقيق/ يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية-الدار النموذجية، بيروت-صيدا، الطبعة الخامسة، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

١٧٩- مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي)، أبو البركات عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي (ت ٧١٠هـ)، تحقيق/

يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة الأولى،
١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

١٨٠- المدخل إلى علم الحقوق، هشام القاسم، مطبعة الإنشاء،
دمشق، ١٣٨٤هـ-١٩٦٥م.

١٨١- مدخل إلى علم السياسة، موريس دوفرجه، ترجمة/جمال
الأتاسي وسامي الدروي، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار
البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

١٨٢- مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، ويل كيملشكا،
ترجمة/ منير الكشوش، المركز الوطني للترجمة، تونس، الطبعة الأولى،
٢٠١٠م.

١٨٣- المدخل إلى القانون، حسن كيرة، نشر منشأة المعارف،
الإسكندرية، ١٩٧١هـ.

١٨٤- مدخل لدراسة القانون وتطبيق الشريعة الإسلامية،
عبدالناصر عطار، مطبعة السعادة.

١٨٥- المدخل للعلوم القانونية، توفيق حسن فرج، الدار
الجامعية، مصر، ١٩٩٠م.

١٨٦- المدخل المفضل لمذهب الإمام أحمد وتخرجات
الأصحاب، بكر بن عبدالله أبو زيد (ت١٤٢٩هـ)، دار العاصمة،
الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٨٧- المدونة، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي
(ت١٧٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ-
١٩٩٤م.

- ١٨٨- المستصفي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق/ محمد عبدالسلام عبدالشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
- ١٨٩- مسند الإمام أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١هـ)، تحقيق/ شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.
- ١٩٠- المسودة في أصول الفقه، آل تيمية: عبدالسلام ابن تيمية (ت ٦٥٢هـ) عبدالحليم ابن تيمية (ت ٦٨٢هـ) أحمد ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق/ محمد محي الدين عبدالحميد، دار الكتاب العربي.
- ١٩١- مشكاة المصابيح، أبو عبدالله محمد بن عبدالله الخطيب التبريزي (ت ٧٤١هـ)، تحقيق/ محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م.
- ١٩٢- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الفيومي (٧٧٠هـ)، المكتبة العلمية، بيروت.
- ١٩٣- المصالحات والعهود في السياسة الشرعية، محي الدين إبراهيم عيسى، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- ١٩٤- مضمون فكرة النظام العام ودورها في مجال الضبط الإداري، محمد بدران، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٢م.
- ١٩٥- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق/ عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

- ١٩٦- المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقية
والأندلس والمغرب، أحمد بن يحيى الونشريسي (ت ٩١٤هـ)، دار
الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠١هـ.
- ١٩٧- المغني، أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة
الجماعيلي المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م.
- ١٩٨- المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد
الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، تحقيق/ صفوان عدنان الداودي، دار
القلم، دمشق-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ١٩٩- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العباس
القرطبي (ت ٦٥٦هـ)، تحقيق/ محي الدين مستو وآخرين، دار ابن كثير،
دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٢٠٠- مفهوم الدولة، عبدالله العروي، المركز الثقافي العربي،
الدار البيضاء، الطبعة التاسعة، ٢٠١١م.
- ٢٠١- مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور
(ت ١٣٩٣هـ)، تحقيق/ محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن،
الطبعة الثالثة، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
- ٢٠٢- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد
سعد اليوبي، دار ابن الجوزي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
- ٢٠٣- المقدمة، أبو زيد عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون
الحضرمي (ت ٨٠٨هـ)، تحقيق/ عبدالسلام الشدادتي، بيت الفنون
والعلوم والآداب، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
- ٢٠٤- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا يحيى

بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ.

٢٠٥- المنتقى شرح الموطأ، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت ٤٧٤هـ)، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٣٢هـ.

٢٠٦- منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبدالرحمن، حمّو النقاري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

٢٠٧- منهاج السنة النبوية، أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام ابن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق/ محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

٢٠٨- المذهب في فقه الإمام الشافعي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت ٤٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٠٩- الموافقات، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، تحقيق/ مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٢١٠- موطأ الإمام مالك، أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي (١٧٩هـ)، تحقيق/ بشار عواد ومحمود خليل، مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ.

٢١١- النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية، منير حميد البياتي، دار النفائس، عمان، الطبعة الثالثة، ١٤٣١هـ-٢٠١١م.

٢١٢- النظام العام للدولة المسلمة، عبدالله بن سهل العتيبي، دار

- كنوز إشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- ٢١٣- النظرية السياسية عند ابن تيمية، حسن كوناكاتا، دار الأخلاء للنشر والتوزيع، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.
- ٢١٤- النظرية العامة للقانون، مصطفى عرجاوي، دار المنار، مصر، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
- ٢١٥- نظرية القانون، عبدالفتاح عبدالباقي، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥٩م.
- ٢١٦- نظرية الولاية في الشريعة الإسلامية، نزيه حماد، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٢١٧- نقد مراتب الإجماع، أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام ابن تيمية الحراني (ت٧٢٨هـ)، اعتنى به/ حسن أحمد أسير، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- ٢١٨- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة الرملي (ت١٠٠٤هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
- ٢١٩- نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، تحقيق/ عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
- ٢٢٠- الهداية في شرح بداية المبتدي، أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبدالجليل المرغيناني (٥٩٣هـ)، تحقيق/ طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٢٢١- هل تتحقق نبوءة برنارد لويس بتفتيت العالم العربي

والإسلامي، مقالة للدكتور حسن البراري منشورة في جريدة العرب الاقتصادية الدولية، العدد: ٦٣٦٠.

٢٢٢- وجوب لزوم الجماعة وترك التفرق، جمال بن أحمد بن بشير بادي، دار الوطن، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

٢٢٣- الوحدة الإسلامية، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م.

٢٢٤- الوحدة الإسلامية والأخوة الدينية وتوحيد المذاهب، السيد محمد رشيد رضا، المكتب الإسلامي، دمشق-بيروت، بدون تاريخ طباعة.

٢٢٥- الوسيط في شرح القانون المدني، عبدالرزاق السنهوري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٢م.

٢٢٦- الوسيط في المذهب، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق/ أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٢٢٧- وظائف الدولة: دراسة في الفكر العربي الإسلامي، سعدي كريم سلمان، مجلة مدارك (مجلة فصلية تصدر عن مؤسسة مدارك للبحوث والدراسات)، العددان الخامس والسادس.

