

أ. محمد عبد الحليم بيشي

أستاذ مكلف بالدروس بكلية العلوم الإسلامية

- جامعة الجزائر -

تمهيد:

منذ انهيار المعسكر الشرقي، وسقوط جدار برلين اجتاحت العالم نزعة وانشداد إلى النمط الغربي، وخصوصا في الشق السياسي وصاحب هذا انهيار للأسواق الداخلية، وتراجع لمعدلات النمو والتنمية. مما أفقد الدول القومية تماسكها، وصارت الحرية السياسية، أمرا مفروضا بضغط من القوي المعارضة أو بدفع من العالم الأول⁽¹⁾.

أضحت تعددية الأحزاب وتقاليد الانتخابات أمرا متداولًا في المنطقة العربية، واندفعت التيارات المعارضة وخصوصا الإسلامية منها إلى ترسيخ مكانها داخل المجتمع بكل مؤسساته، لتقفز قضية التغيير السياسي إلى الواجهة، ولهذا صارت قضية المشاركة في العمل السياسي أمرا ملحا ومفروضا في الواقع السياسي لدى التيارات الإسلامية.

وهذه الورقة مقدمة لتحديد مواقف واجتهادات الإسلاميين في شرعية المشاركة في سلطة غير إسلامية.

المقدمة الأولى: وجوب إقامة السلطة وتنظيم الأمة.

تتوارد تيارات المذهبية الإسلامية على وجوب نصب الإمام -أي إقامة السلطة- اعتمادا على إجماع الأمة على خلافة أبي بكر بعد وفاة النبي ﷺ، وكذا على سيرته عليه



السلام في إقامة دولة بأجهزتها فيما عرف بصحيفة المدينة، وأمر القرآن بطاعة أولي الأمر⁽²⁾، وكذا للحاجة البشرية في وجوب النظام والانتظام ودفع أضرار الفوضى، وكذا من أجل تنفيذ الواجبات الدينية مثل الزكاة الحج والجهاد وسائر العقود والمعاملات، وهذا محل إجماع أهل السنة والمرجئة والمعتزلة عدا ما قاله المحكمة الأوائل من الخوارج والنجدات وبعض المعتزلة من جواز نصبها فقط دون الوجوب⁽³⁾.

وتكاد الضرورة البشرية والتجربة التاريخية تجعل من إقامة الدولة أمراً حتماً سواء بالدليل النقلي أو العقلي، مما نقله إلى الإجماع اليقيني عند جمهور الأمة⁽⁴⁾، وعليه فإن تنظيم مؤسسات المجتمع بما فيها الدولة يصير أمراً داخلاً في الوجوب الشرعي والعقلي دفعا لأضرار الفراغ وشيوع الفوضى والاضطراب. ولهذا يتوجب على الإسلاميين المساهمة في إقامة هذا الواجب الشرعي، أما قضية الأسس الفكرية والتنظيمات العضوية للدولة، وشرعية الدولة، فتلك قضية تخضع للمدافعة بين مختلف التيارات الإسلامية وغيرها، والأصل هو وجوب إيجاد دولة تنتظم بها مؤسسات وهياكل المجتمع

المقدمة الثانية: أسس شرعية السلطة الإسلامية .

إن السؤال الوارد يتمحور حول أسس وملامح السلطة الإسلامية. ومتى يحكم على دولة ما بالإسلامية أو عدمها ؟.

ينحو العديد من الباحثين إلى أن الدولة الإسلامية تستمد شرعيتها من خلال تجسيدها لأهداف الدولة في الإسلام، وذلك مثل إقامة العدل وتنفيذ الحدود وصيانة المال العام، وإقامة الشورى وتحقيق الأمن ودفع الظلم وحماية مبادئ الإسلام وكذلك تستمد



الدولة مشروعيتها من خلال استنادها لسلطة الأمة في تولية الحكام وكذا مراقبتهم ومحاسبتهم وعزلهم إن خالفوا مبادئها وأهدافها⁽⁵⁾.

إن استمداد الدولة شرعيتها في المفهوم الإسلامي قائم على مشروعية إسلامية تجعل النص الإلهي مصدرا للتشريعات، وهو ما يعرف في الفكر الإسلامي الحديث بمفهوم الحاكمية الذي نادى به الأصوليون من أن الحاكم هو الله⁽⁶⁾، وهو ما رسخته كتابات المودودي وسيد قطب في هذا العصر. فالنص هو أساس الشرعية، والتزام الدولة في تشريعاتها بالنص يعطيها المشروعية الإسلامية⁽⁷⁾.

لكن الغالب على الأنظمة الحالية هو اعتبار النص أحد مصادر التشريع، وليس المصدر الأعلى له، ولهذا فإن الأنظمة الحالية تفتقد إلى هذه الشرعية، وهذا ما يجعل النضال في سبيل تحقيق الشرعية والمشروعية الكاملة أمرا مطلوباً عند التيار الإسلامي بالطرق السلمية الديمقراطية التي تعتمد تعددية الأحزاب والاحتكام إلى الانتخابات وسيادة الأمة.

المقدمة الثالثة: السلطة التشريعية وأهمية الفصل بين السلطات.

قدم الفكر الغربي نظرية الفصل بين السلطات والتشريعية والتنفيذية والقضائية من أجل الحد من الاستبداد أو التعسف في استعمال السلطة، لأن السلطة تقيد السلطة كما يقول الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو وقد كان لهذه النظرية الدور الخطير في إشاعة الحريات والحد من استبداد السلطة عن طريق التوازن والرقابة.

وقد وجدت بذور هذه النظرية في الإسلام بما عرف في الأدبيات السياسية الإسلامية بالخليفة وما يتبعه من وزراء تنفيذ أو تفويض وعمال وولاة، ودواوين وجنود



أي السلطة التنفيذية، وكذا أهل الحل والعقد والشورى مثل العلماء والفقهاء أي السلطة التشريعية وأخيرا القاضي ومسؤولي الحسبة.. أي السلطة القضائية، ولكن المشكلة أن هذه البذور لم تبلور في مؤسسات، ولم يكن هناك فصل حقيقي لها، عدا بعض المواقف المشرفة لمؤسسات القضاء في التاريخ الإسلامي.

وإذا كان التطوير الغربي لهذه المؤسسات قد اكسب الدولة الحديثة توازنا في السلطات فإن الفكر الإسلامي الحديث قد أخذ النظرية وأشاد بها، لأنها إحدى ضمانات عدم الجور في الدولة الإسلامية⁽⁸⁾، فصلا على أن تجسيد هذه النظرية كفيل بالحد من الاضطرابات الشعبية التي تستند إلى التغيير عن طريق العنف أو العمل المسلح، لأن أي عمل من هذه القبيل هو ثورة على الشعب والأمة كلها باعتبار أن السلطة التشريعية هي نيابة عن الأمة، والسلطة التنفيذية منبثقة منها، والسلطة القضائية من أجل الفصل والرقابة، وعليه فإن اللجوء إلى الانقلاب العسكري لا يجري على السلطة ذاتها، ولكنه يجري على عموم الأمة كلها.

وبناء على هذا فإن الإقرار بهذه المسلمات وهي سيادة الأمة في بناء مؤسسات الدولة وشرعية العمل الديمقراطي بكل أركانه من تعددية وانتخابات وحرية للرأي والصحافة والإقرار بمبدأ فصل السلطات وكل الضمانات التي تحد من الاستبداد أو الانفراد بالسلطة يطرح فرصة تاريخية من أجل تحقيق الشرعية والمشروعية للدولة، ولهذا تسعى تيارات إسلامية كثيرة للوصول إلى أهدافها عن طريق سلوك هذا الاختيار السياسي

وعليه يأتي الاختلاف في شرعية المشاركة في أنواع السلطة السابقة، وإن كانت الورقة تركز على المشاركة في السلطة التشريعية باعتبارها محور ومصدر بقية السلطات، لأنها تستمد قوتها من سيادة الأمة في تفويض نواب عنها يشكلون ما يعرف بالجمعيات



الوطنية أو المجالس التشريعية التي يقع فيها سن القوانين وإقرار الميزانيات وتحديد السياسات الداخلية والخارجية وكذا مراقبة الحكومات وحجب الثقة عنها، مما يعطيها الأهمية القصوى من بين كل مؤسسات الدولة

المقدمة الرابعة: وجوبية التغيير في الفكر الإسلامي.

يعيش العالم الإسلامي منذ قرنين محاولات للنهوض من وهدة القاتلة التي بدأت منذ انهيار الخلافتين العباسية (656هـ) في المشرق والموحدية في المغرب (595هـ)

فمن المشاريع الإصلاحية لمحمد علي وخلفائه وثورات الوهابيين وصولاً إلى الأفغاني ومحمد عبده وحسن البنا وعبد الحميد بن باديس والمودودي والنورسي ... الخ تتفق التيارات الإسلامية على وجوبية التغيير بالعودة بالأمة إلى مكانها اللائق بخلافة الله ووراثته الأنبياء جميعاً.

وتختلف نظرات الحركات الإسلامية لكيفية ومضمون التغيير السياسي، ففي حين تصر الفصائل الثورية على سلوك طريق الثورة الشعبية كما حدث في ثورة الخميني في إيران، تنحو فصائل الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية في القارة الهندية إلى انتهاز الأسلوب السلمي المتدرج في إعادة بناء المؤسسات بطريقة لا تخل بأمن واستقرار البلدان الإسلامية، وقد سمح هامش الحريات وفتح العمل النيابي والحزبي فرصة تعتبرها هذه الحركات تاريخية من أجل تغيير سلمي وسليم.⁽⁹⁾

وبناء على هذا فإن مؤسسات مثل المجلس النيابية أو الوزارات تعد وسائل لتجسيد مشروع هذا الحركات من أجل إعطاء الدولة شرعيتها ومشروعيتها الإسلامية، وانخرطت هذه الحركات في المسار السياسي مثل: الإخوان المسلمين في الأردن ومصر،



والجماعة الإسلامية في باكستان، وحركة مجتمع السلم وحركة النهضة في الجزائر، والتجمع اليمني للإصلاح في اليمن والرفاه ثم الفضيلة في تركيا، وحركة العدالة والتنمية في المغرب، كل هذا يدخل في تجسيد أطروحات التغيير التي تنادي بها .

المقدمة الخامسة: دور السلطة في التغيير.

شكل النجاح الباهر للنبي وخلفائه من بعده في دولة الراشدين حافزا هاما للتيارات الإسلامية الحديثة إلى الأخذ بوسائل الدولة من أجل خدمة الدعوة، إذ أن التجربة الراشدية أثبتت بأصالة دور الدولة القوي في حماية الدعوة وسياسة الدولة بالدين، ولعل مقولة عثمان: "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن" كانت مفتاحا لتأصيل الأدبيات السياسية الإسلامية في العصور التالية.

تلك الأدبيات التي اعتمدت المفاهيم الفارسية في التراتب الاجتماعي⁽¹⁰⁾، وذلك بناء على أن الطبقات الدنيا -العوام والغوغاء- لا تزجرهم إلا القوانين والشرط أما الصفوة فلهم من نور العقل ورشد العلم ما يغنيهم عن توجيه السلطة، ولهذا شاعت المقولة: "الناس على دين ملوكهم" وخصوصا في عهود الاستبداد، حيث كان الانفصال بين السياسي والعقدي في الحياة الاجتماعية القديمة أمرا بعيد المنال.

وباعتبار أن الدولة التي ينشدها الإسلاميون هي دولة غائية، غايتها إقامة الدين ونشر الدعوة⁽¹¹⁾، وليست دولة حيادية لا مشروع إيديولوجي لها، وباعتبار أن تحقيق الخلافة عن الله لا يتحقق كلية إلا بالمؤسسات العليا فإن كل هذا يحتم الولوج إلى هذه المؤسسات من أجل العودة بالأمة إلى مسارها، لأن بداية السقوط كان في هذا الانفصام المشين بين السلطة الزمنية والعلماء الذين صاروا لواحق وزوائد للسلطة المتتابعة، وغاية فعلهم أداء دور الناصح أو المضطهد المبعد، إنها إشكالية السلطة والمثقف من الأمويين



إلى الآن، ويدل على ذلك مقولة الإمام ابن العربي: "كان الأمراء قبل هذا اليوم وفي صدر الإسلام هم العلماء والرعية هم الجند فاطرد النظام ... ثم صار العلماء فريقاً، والأمراء آخر وصارت الرعية صنفاً وصار الجند صنفاً آخر، فتعارضت الأمور"⁽¹²⁾.

أكدت الدولة الحديثة دورها في التغيير، وخصوصاً الدولة الشمولية والقومية، وإن كان هذا الدور قد بدأ في التناقص في هذه الأيام الأخيرة مع تصاعد مؤسسات المجتمع المدني (نقابات، جمعيات، أحزاب ...) فصارت صناعة المجتمع وتوجيهه تتم بالتجاذب بين الدولة ومؤسسات المجتمع المدني، وخصوصاً في العالم الديمقراطي، وإن كان العالم المتخلف لا يزال يشكو من هيمنة الدولة على كل شيء، وهذا ما يبرر سلوك العمل السياسي الديمقراطي للوصول إلى الهيئات التشريعية ثم التنفيذية، باعتبارها الصناعة لمشاريع التنمية البشرية والاقتصادية، ونتيجة لدورها الفعال في ذلك مع أسباب أخرى مثل التحول الديمقراطي وانحسار نفوذ الدوائر العسكرية، وتزايد دور الهيئات الدولية، والتداخل الاقتصادي مع المؤسسات المالية الدولية والشركات المتعددة الجنسيات .. فإن ولوج هذه المؤسسات صار أمراً ضرورياً أو فرصة تاريخية لتحقيق انتقال متوازن وعميق يجسد المشروع الحضاري الإسلامي.

وفي هذا الصدد يقول فتحي يكن: "إن على الإسلاميين أن يدركوا التداعيات التي حلت بالامة، إنما بدأت بعد نقض الحكم والاحتكام لغير شريعة الله، وأن هذه التداعيات يمكن أن تتفاقم وتتمادى لتصل إلى مرحلة يمكن أن يجري فيها تعطيل الصلاة نفسها، فضلاً عن تعطيل أبسط واجبات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والموعظة الحسنة إن بقي الإسلاميون خارج إطار السلطة، ومواقع القرار فيها وعلى هامش الحياة"⁽¹³⁾.



كما أن الثورة الإعلامية الحديثة قد نسفت كثيرا من النظريات التغييرية التي كانت تجعل من الفرد موضوعا لها، وصار التغيير الجمعي القائم على مشاريع المجتمعات والتنمية العامة ذا حضور في الأدبيات الإسلامية الحديثة التي أدركت وبعمق عقم أساليبها القديمة في التغيير، أساليب قضم الأفراد فردا فردا بطرق الغسل والعزل ونحوها وكذا أساليب السرية النخبوية المغلقة، وهذا ما قاد إلى نقلة نوعية في التفكير⁽¹⁴⁾.

كل هذه القضايا جرت إلى مناقشات مستفيضة في الفكر الإسلامي الحديث حول

شرعية المشاركة أو عدمها كما سوف نبين فيما يلي :

1- الفريق الأول: المانعون للمشاركة وأدلتهم .

ينتمي إلى هذا الفريق من الإسلاميين ذوو التوجهات الثورية التي تتخذ من مفاهيم التغيير الجذري والمفاصلة وغيرها منطلقا لها مثل جماعات الجهاد والتكفير والهجرة⁽¹⁵⁾، وكذا ذو التوجهات التربوية و الدعوية البحتة التي تتخذ من إصلاح مناهج التربية ميدانا لها مثل جماعات الدعوة والتبليغ والجماعات الصوفية، وإلي قريب منها تيارات المذهبية السلفية الحديثة، وجميعها لا ترتضي السلوك السياسي وخصوصا المشاركة في السلطة الحالية، وإن كانت بواعثها مختلفة فمن رافض للتعامل مع هذه الأنظمة من باب عقدي لأنه يراها كافرة مثل جماعات التكفير، أو بدافع عدم توافر إمكانيات التغيير المسلح مثل جماعات الجهاد، أو بدافع بدعية الأنماط السياسية الحديثة التي لا تتوافق والتجربة الموروثة عن السلف الأول مثل السلفية ذات الصبغة الوهابية وهاته مجمل أدلتهم:

أ- الأدلة من القرآن الكريم :

- قوله عز وجل: ﴿ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ



أ. عبد الحليم بيشي

الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا ﴿سورة النساء، الآية 104﴾. وهذه المجالس لا تخلو من منتقصين للشرعة، فالاجتماع مدعاة للاشتراك معهم في إثمهم وباطلهم.

- قوله عز وجل: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِئَنَّ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ - سورة الأنعام، الآية 68.

- قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُوكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَتَأْخُذُوكَ خَلِيلًا﴾ سورة الإسراء، الآية 73

والفتنة هنا مأتاها أن أصحاب السلطان يطلبون تعديلات طفيفة ليلتقي الطرفان في منتصف الطريق، والانحراف الطفيف في أول الطريق ينتهي إلى الانحراف الكامل في نهاية الطريق" (16).

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ سورة هود، الآية 113.

ودخول هذه المجالس وغيره ركون إلى الظالمين وإقرارهم على انحرافهم.

يقول سيد قطب: لا تستندوا ولا تطمئنوا إلى الذين ظلموا ... لا تركنوا إليهم فإن ركونكم إليهم يعني إقرارهم على هذا المنكر الأكبر الذي يزاولونه، ومشاركتهم إثم ذلك المنكر الكبير (17).

- عموم الآيات التي تنهى عن الاحتكام لغير شريعة الله مثل قوله تعالى: ﴿إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ يوسف، الآية 40 وكذا الآيات التي



تأمر باجتنب الباطل والطاغوت: ﴿لَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ النحل، الآية 36.

ب- الأدلة من السنة والسيرة والإجماع:

ومرجع هذا أنه كانت لقريش دار للندوة، يعقدون فيها أمورهم وحاولوا مع النبي ﷺ مرارا أن يشركوه في أمرهم أو يولوه حكمهم⁽¹⁸⁾، ولكنه رفض ذلك فكان هذا تشريعا منه لمن بعده في تحريم دخول المجالس والهيئات غير الإسلامية. وكذا فإن الأحاديث الواردة في منع مخالطة الأئمة الظالمين. مثل قوله عليه السلام: "سيكون بعدي أمراء يكذبون ويظلمون فمن صدقهم بكذبهم وأعانهم على ظلمهم، فليس مني ولست منهم ولم يردوا علي الحوض"⁽¹⁹⁾.

كما وقع إجماع الأئمة على وجوب اعتزال مجالس المنكر والفحشاء، وفي هذه المجالس والهيئات من انتقاص شرائع الدين وأحكام الملة ما هو من أكبر المنكر من تشريع بغير ما أنزل الله مما هو معلوم وظاهر.

د- الأدلة من الناحية العقديّة .

وذلك أن المشاركة في التشريع بغير ما أنزل الله من أعظم المنكرات التي يجب أن يتنزه عنها المسلمون وإلا دخلوا في عموم قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ النساء، الآية 60، وذلك لأن أصل الإيمان إنما يكون بإرجاع كل الأحكام لله وحد. دون موارد أو تخرج وهذه المجالس لا تستند في أعمالها لهذا الأصل، ولهذا تتوجب معاداتها ومقاطعتها.



وأيضاً فإن أصل البراءة يوجب اجتنابها ومعاداة أصحابها ظاهراً وباطناً لقول الله تعالى: ﴿ لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ - المجادلة، الآية 22، والمشرعون في هذه المجالس والمنفذون في تلك الهيئات من الذين يحادون الله وشريعته .

هـ الأدلة من الناحية المصلحية :

يرى هذا الفريق أن المشاركة إن أخذت من جانب المصالح فهي ليست من المصالح الضرورية التي يترتب بفواتها فوت ضروري من الكليات الخمس (الدين، النفس، المال، العقل، العرض)، بل هي دائرة بين الحاجي والتحسيني فضلاً عن ترتب مفسد جمّة، ومنها الاعتراف بشرعية الأنظمة المنحرفة وغير الشرعية في عمومها.

وأيضاً فإن المشاركة توجب كثيراً من التنازلات عن القضايا المبدئية والفرعية للمشروع الإسلامي ومع كثرة أخطاء الأنظمة وتراكم مظالمها، فإن ذلك يوجب اشتراك الإسلاميين في تحمل أوزار لم يرتكبوها مما يؤدي انفضاض الجماهير عنهم . ويلحق بها أن السير في ركاب هذه العملية السياسية هو نكوص عن طريق الأنبياء الذي كان قائماً على مفاصلة الباطل والدعوة الدائبة إلى الله ثم إنزال النكال بالمخالفين⁽²⁰⁾

ومن أكبر المفسد أن جل الأنظمة الحالية ترتبط بمعاهدات سياسية ومالية مع الدول الكافرة مما يحد من فعالية عملية التغيير الممارس بهذه الطريقة التي يختلط فيها الصالح بالفساد، وفيها من الاعتراف بالآخر العلماني والملحد المستهزئ بشرائع الله ما يتنافى والتعاليم الإيماني من باب ممارسة عزلة سلوكية واجتماعية ضده حتى لا ينتشر باطله، والمسلم مكلف بعدم ترويج الباطل من باب النهي عن إشاعة الفاحشة.



ويلحق بهذا أن مشاركة المسلم في هذه الهيئات قد تلحقه بالآثمين المشاركين في الإثم لكونه سوف يصير من جنود وأتباع هذه الأنظمة، ومن مفسد هذه الطريقة أنها تجمع الناس حول مصالحهم الآنية، وهي تستلزم التجميع والأكثرية التي ذمها القرآن، وتقلل من قيمة التكوين والعناية بالقاعدة الصلبة، فضلا عن تلون الجماهير وتقلبها وما ينجم عن فشل الإسلاميين من التفاف الجماهير إلى غيرهم، وهذا من المفاصد العظيمة لأن هذا العمل سوف يصير فتنة وصدا عن سبيل الله .

و- الأدلة من الناحية التاريخية.

استفاضت الأخبار عن تخرج الأئمة من أخذ الولايات من الحكام رغم التزام هؤلاء أحكام الإسلام في سياستهم لما يشوبها من الجور والظلم. فأبو حنيفة رفض القضاء ومات في سجن الخليفة المنصور، وكذلك ابن حنبل والحسن البصري وغيرهم كثيرون، وتواردت الأخبار عن الأئمة في النهي عن الدخول على السلاطين أو الجلوس معهم ومشاركتهم أكلهم وشربهم وما هم فيه من الفساد والمظالم⁽²¹⁾.

2- المجيزون للمشاركة وأدلتهم: وهذا الفريق ينتمي إليه الذين يجيزون المشاركة ابتداء، ومن يميزها استثناء إذ الأصل عنده عدم المشاركة، ويجمع هذا التيار فصائل الإخوان المسلمين وفي الأردن - جبهة العمل الإسلامي - و اليمن - التجمع اليمني للإصلاح - والجزائر - حركة مجتمع السلم وحركة النهضة - والمغرب - حركة الإصلاح والتجديد - وكذلك حركة النهضة التونسية والحركة الدستورية في الكويت. وحزب الرفاه والعدالة والتنمية في تركيا والجماعة الإسلامية وحزب الله في لبنان. والجماعة الإسلامية في باكستان⁽²²⁾، وجماع مستنداتهم قائم على نقض أدلة الفريق الأول ثم التأسيس لأدلتهم.



-أما الآيات المانعة لمجالسة المشركين وعدم الخوض معهم حال الاستهزاء والكفر بالله وشريعته فهي خاصة بالرضا والسكوت عن الباطل، وإلا فإن المسلم مطالب بالدعوة في كل مكان ولكل قوم كما كانت سيرة النبي والرسل من قبله، وقد تؤول الآيات بأن الإعراض إنما يكون حال الجحود الذي لا منفعة معه في جدال أو حوار وهذا بعد أداء واجب البلاغ الكامل واستنفاد القدرات العقلية والنفسية في إحقاق الحق وإقناع الآخرين به، فإن كان الصدود فهنا شرع الإعراض والتولي، والملاحظ أن آيات الإعراض جاءت في عموم القرآن المكّي في قضايا العقيدة وذلك حين الصدود من المشركين⁽²³⁾.

ومن المعلوم أن هذه المجالس ليس فيها مشركون وأهلها مؤقتون، والرد والجدال هو سبيلها فليس هناك محل لانطباق هذه الآيات عليها، يقول سيد قطب في آية النساء: "و أولى مراتب النفاق أن يجلس المؤمن مجلسا يسمع فيه آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فيسكت ويتغاضى يسمى ذلك تسامحا أو يسميه دهاء أو يسميه سعة صدر وأفق وإيمانا بجرية الرأي .. فمن سمع الاستهزاء بدينه في مجلس ، فإما أن يدفع وإما أن يقاطع المجلس وأهله ، فأما التغاضي والسكوت فهو أول مراحل الهزيمة " ⁽²⁴⁾.

فاجلوس أو عدمه مشروط بالقدرة على الرد أو الدفع أو الانسحاب، وهذا كله مشروع في تقاليد هذه المجالس.



-أما آية الإسراء في الفتنة بالميل عن شريعة الله، فهذا الأمر محذور في هذه المجالس وخارجها، والمسلم إذا دخل هذه المجالس فليس لبيع مبادئه وإنما غايته أن يبلغ أحكام الإسلام ويدعو لها وينتصر لها قدر ما استطاع وهذا هو الأصل. فإن كان غير ذلك فهو استثناء من الأصل وهو مظنون، ولا يدفع محقق بمظنون ولا أصل باستثناء.

-أما آية هود الواردة في نفي الركون إلى الظالمين، فهي عامة في هذه الهيئات وغيرها، والمسلم ما يدخل هذه المجالس إلا لنفي الركون إلى الباطل بمصارعته في عقر داره، وأيضا فإن الركون يكون في العادة من مستضعف مستكبر وأعضاء هذه المجالس متساوون في رتبهم ومكانتهم وحصانتهم فلا مظنة للركون هنا، وباعتبار أن المسلم ما يدخلها إلا للنصح والتقويم، وفي هذا من نفي الركون ما هو معلوم.

-أما الآيات التي توجب حاكمية الله فهذا محل اتفاق لا يتم الإسلام الكامل إلا به، والوافد لهذه الهيئات إنما غرضه الانتصار لهذا الأصل عن طريق التأثير في التشريعات الصادرة عنها، فإن كان التوفيق فهو مأجور وإن كان غير ذلك فحسبه أن يعارض ويصدع بالحق، ومعلوم أن أصل العمل وغايته إنما هي تحقيق هذه الحاكمية فكرا وسلوكا، ودخول هذه المجالس وسيلة لذلك، والأعمال بالنيات كما جاء في الحديث⁽²⁵⁾.

-أما اجتناب الطاغوت فهو اجتناب اعتقاد وفكر وشعور وليس اجتنابا مكانيا، فالنبي صلى حول الكعبة ثلاثة عشر سنة وفيها الأصنام. وجالس قريشا في مجالسهم محاورا وعمله حجة على المسلمين

أدلة السنة والسيرة والإجماع:

أما عدم اشتراك النبي في إدارة أمور دار الندوة مع قريش، فليس فيه دليل لأنه لم يكن من ذوي السيادة فيهم، وحينما عزموا على توليته أمورهم فيما جاء أن عتبة بن ربيعة قال له: "...وإن كنت تريد به شرفا سودناك علينا حتى لا نقطع أمرا دونك، وإن



كنت تريد به ملكا ملكناك علينا..⁽²⁶⁾ فإن هذا كان بشرط التنازل عن الدعوة كلها أو جزء منها وخصوصا الجانب العقيدي الذي لا يتجزأ ولا يخضع للمساومات، وهذا ما لا ينطبق على هذه المجالس الحديثة التي لا توجب التنازل عن المبادئ والقواعد الكلية.

-أما الأحاديث الواردة في عدم مخالطة الأئمة الظالمين فهي صادقة على من رضي وتابع وسلم ولم ينكر كما جاء في الأحاديث الأخرى، وأما إجماع الأمة فهو مسلم به لمن كان عاجزا عن الإنكار. أما عند القدرة عليه فقد تصير واجبة في حق المتصف بها، وعضو هذه المجالس قادر بلسانه للرد على الباطل وإحقاق الحق، لاتصافه بالحصانة والقدرة على التداول وعدم السكوت عما يراه مخالفا لقطعيات الشريعة.

د-الناحية العقدية: أما أن المسلم سوف يشرع بغير ما أنزل الله فهذا عين الحال، فدخول هذه الهيئات إنما هو للتشريع اجتهادا واستنباطا من الأحكام والمبادئ الإلهية قدر الاستطاعة، وليس غرض المسلم أن يتحاكم إلى غير الميزان الإلهي. وأما أن الأصل والمصدر للشريعة وحدها وهذه المجالس تحتكم له ولغيره فواجب المسلم تعديل هذا الأمر وتغيير المنكر، وإن تعسر الأمر فإنه يتخرج من باب الضرورة التي توجب التدرج والتأجيل في بعض الأحكام استئناسا بروح الشريعة في القرآن التي جعلت كثيرا من الأحكام تتغير من باب النسخ على قول فريق من الأصوليين أو من باب الإنشاء -أي التأخير حتى يقتضي الحال وينتفي المانع، كما هو رأي فريق آخر مثل السيوطي قديما والشيخ الغزالي رحمه الله حديثا⁽²⁷⁾، فليس هناك تقديم أو تأخير في قواطع العقيدة التي لا تقبل التجزئة ولا التنازل. ولكنه واقع في الأحكام الجزئية للشريعة التي يسعى المؤمن جاهدا لإنزائها وإمضاء حكم الله فيها.



-و أما أصل البراءة من أهل هذه المجالس بحكم أنهم يعادون الله ورسوله وشريعته، فإنه متحقق لمن تأكد كفره وجحوده ووجب جهاده باللسان واليد إن توافرت الشروط، وأهل هذه المجالس ليسوا في الغالب من هذا الصنف، بل هم قوم عميت عليهم محاسن الشريعة وهم أسرى المذاهب المنحرفة التي اتبعوها وواجب المسلم أن يبذل النصيحة، فإن كان الصدود والجحود الذي لا يفيد معه بيان أو برهان فقد وجبت البراءة التي لا تقتضي الانفصال عنهم، لأن النبي صلى الله عليه وسلم بقى في مكة يصلى حول الكعبة وفيها من الأصنام الكثير. وبقى يجالس أهل الشرك والكفر يدعوهم و يحاورهم دون كلل أو ملل.

د - الناحية المصلحية:

أما أن المشاركة ليست من المصالح الضرورية فهذا محل نزاع، وإن تراجحت فيه الآراء ففي الاختلاف مندوحة ولو لم يكن من ثمراتها إلا ضمان حرية التعبير وضمان عبادة الله دون خوف أو وجل والصدع بكلمة الحق في المنابر كلها لكفي، إذ أن مقصد الحرية صار عزيزا لا قيام لحياة كريمة إلا به، والمسلم يسعى لتجسيد هذا الحق له ولغيره، لأن الحق لا يستبين إلا في أجواء الحرية والحوار والجدال والتدافع.

-أما عن محذور الاعتراف بشرعية هذه الأنظمة فإن الدخول ليس اعترافا بالشرعية الكاملة لهذه الأنظمة ولكنه اعتراف بالأمر الواقع⁽²⁸⁾ الذي يسعى المسلم إلى تغييره إلى الوضع السليم الذي يرجع فيه كل السلطات إلى الأمة مراقبة ومشاركة وتولية وعزلا.

أما أن المشاركة توجب التنازل عن القضايا المبدئية فهذا بعيد جدا، لأن ما يحمل المسلم على هذه المشاركة ما هو إلا الوفاء والانتصار لهذه المبادئ، أما أن يقاسم آثام



وأوزار هذه الأنظمة المنحرفة فإن في منابر الإعلام والصحافة ما يكفي لبيان الحقيقة صائبة كانت أو خاطئة أتاها مسلم أو غيره، وهو مطالب بالعمل المستمر والإقناع الذائب والارتباط بالأمة ومشاكلها من أجل ضمان رأي عام مستقر ودائم.

أما الارتباط بالدول الكافرة من طرف الأنظمة، فإن المشاركة دائرة على تحصيل المصالح أو تكميلها وتعطيل المفاصد أو تقليلها، ومناط الأمر كله على تحقيق المصالح مع الكافرين أو مع غيرهم. وليس الخلاف في التعامل معهم فهذا أمر معلومة أصوله وضوابطه في كتب الفقه.

أما أن فيها من الاعتراف بالآخر عن طريق رد افتراءاته وأباطيله والله قد نهى عن إشاعة الفاحشة، فالرد أن القرآن قد حكى أقوال المخالفين وفيها من الكفر القبيح ما هو معلوم، وقتل الفاحشة كلما كانت أو فعلا يتم بهذه المشاركة التي تمكن من رد الإفك في عقر داره.

أما أن المسلم سوف يكون من الجنود الآثمين المعاونين للظلمة فليس مسلما به، إذ أن دخوله إنما يتم في أجواء الحرية وامتلاك الذات والرأي، وآفة الجنود الآثمين هي الطاعة العمياء في المنكر ونحوه، وليس هذا حال من دخل هذه المجالس التي تحد من الاستبداد والجور والظلم.

أما كون هذه الطريقة التي تعتمد العمل الحزبي والدعائي سوف تجمع الأكثرية المذمومة، فليس مسلما به، والعبرة بالحق والصواب أينما يكون. وقد استفاضت الأخبار من أن أمة محمد لا تجتمع على ضلالة، والنبي صلى الله عليه وسلم قد انصاع في غزوة أحد إلى رأي أغلبية الصحابة في الخروج⁽²⁹⁾، والمسلم مأمور بتكثير سواد المصلحين



انتصارا للحق. أما انفضاض الجماهير حال فشل ما فمرجع الإصلاح هو العمل على إيجاد مشاريع تربوية تربط الأمة بدينها حال الهزيمة أو النصر.

ز- الناحية التاريخية: أما تخرج أئمة السلف عن أخذ الولايات، فإن ذلك كان اجتهدا منهم في وقت غابت فيه المؤسسات، وكان الحاكم هو المرجع الأوحد لكل شيء. ولم يكن هذا إجماعا منهم وإنما كان من باب الورع والخوف أو عدم القدرة، وحصل من بعضهم فعال عظيمة خصوصا في القضاء. وقد علم من أخبار الكثيرين مثل أبي يوسف صاحب أبي حنيفة والعز بن عبد السلام. كما سوف يأتي.

الأدلة المصوبة للمجيزين:

وهذه الأدلة تركز على جملة قواعد شرعية وأصولية تجعل من أمر المشاركة أمرا مستثنى من الأصل - حرمة المشاركة على قول المخالفين - إن لم يكن سائغا على العموم أو تعثره الأحكام الخمسة حسب ما تقتضيه الفتوى، ومن هذه القواعد والاعتبارات ما يلي

1- الضرر يدفع بقدر الإمكان⁽³⁰⁾: فكل ما أمكن به تقليل الظلم أو دفعه بالكلية فيجب ركوبه، وفي المشاركة من تحقيق الرقابة والمساءلة للحكومة، وكشف وجوه المظالم ما هو معلوم، وفي توجيه التشريعات وجهة سليمة تتوافق وروح الشريعة ما يعود بالنفع والخير على الناس.

2- الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف: وتوافق هذه القاعدة قولهم إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمها ضررا بارتكاب أخفهما، لأن مراعاة أعظمها تكون بإزالتها، لأن المفسد ترعى نفيا كما أن المصالح ترعى إثباتا، وبناء على هذا أجاز الفقهاء السكوت



على منكر مخافة أن يجبر إنكاره إلى منكر أكبر منه كما هو مستنبط من قصة موسى وأخيه هارون حين عبد قومهما العجل⁽³¹⁾، والضرر الأشد هنا هو غياب صوت الإسلام وحكمه من التشريعات فوجب دفع هذا بالمشاركة من أجل إنزال بعض من هذه الأحكام والعمل على حيازة الكل فيما يأتي.

3- درء المفاسد مقدم على جلب المصالح⁽³²⁾ :

إن إقامة الحكم على أصول الإسلام من أكبر المصالح المتفق عليها وتحقيق هذه المصلحة لا يمر إلا من طريق الثورة أو الانقلاب أو سلوك الطريق الديمقراطي ومفاسد الطريقين الأولين تربو عن العد والحصر، فضلا عن استحالة شروطهما التي تمنحهما الشرعية ومادامت هذه المفاسد معلومة فما جاء بانقلاب يذهب بآخر، وما جاء بالقهر والقسر فلن يستديم وإن تحصل فلن يكون إلا بالتفاق بناء على أنه لا إكراه في الدين ويلحق به أنه لا إكراه في السياسة والرأي، ومن المعلوم أن التاريخ والواقع يرفض قاعدة "الكل أو اللاشيء" وعليه فإن أمن الأنفس والأموال من الهرج والفتنة والمفاسد لا يكون إلا بالطريق الثالث.

4- النزول من المثل الأعلى إلى الواقع الأدنى:

هذا الاعتبار مبني على جدلية مستمرة بين النص والواقع، والمسلم مطالب بأن يكيف الواقع مع النص قدر ما استطاع، وربما كان هذا سهلا مع القضايا الفردية مثل العبادات والأحوال الشخصية، لكنه يكون صعبا في القضايا العامة: "ولهذا فإن الواقع كثيرا ما يغلبه فيعجز عن الوصول إليها، فيضطر إلى النزول عنها إلى مادونها، تحت ضغط الضرورة وعملا بالممكن الميسور بعد تعذر الصعود إلى المثال المعسور، ومن هنا تقرر القاعدة الشهيرة الضرورات تبيح المحظورات، وقاعدة المشقة تجلب التيسر، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار وقاعدة رفع الحرج ... والله تعالى أقام أحكام شرعه على اليسر لا على



العسر، وعلى التخفيف لا على التغليب وعلى رعاية الظروف المخففة والضرورات القاهرة والحاجات الملحة⁽³³⁾. وعليه فمن تعسر عليه إنفاذ أمر الله وحكمه في كل الواقع، فلا عليه أن ينزله فيما استطاع، وقد أجاز الفقهاء قديما ولاية القاضي المقلد بدل المجتهد حتى لا تتعطل مصالح الخلق وأجازوا شهادة الفاسق في غياب العدل⁽³⁴⁾. وأجازوا الجهاد مع الأئمة الظالمين، وقد سئل الإمام أحمد عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو أحدهما قوي فاجر والآخر صالح ضعيف مع أيهما يكون يغزى؟ فقال: أما الفاجر القوي فقوته للمسلمين وفجوره على نفسه، وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين فيغزى مع القوي الفاجر، وقد قال النبي ﷺ: إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر، وروي بأقوام لأخلاق لهم وقد استعمل النبي خالدا على الحرب مع أنه كان يفعل أشياء ينكرها عليه⁽³⁵⁾.

وكذلك فإن المثال الأعلى أن يكون الحكم كله قائما على أمر الله وعليه الصالحون من أهل القوة والأمانة، وهذا قد يتعذر في الغالب وفي مثل هذه الأزمنة خصوصا فجاز أن يصار إلى الأدنى من ذلك وهو المشاركة في هذه الهيئات من أجل تحصيل المصالح ودفع المفاسد.

3- تحقيق المناط في السياسة والمصالح المرسلّة.

السياسة دائرة في فلك المصالح المرسلّة التي من أعظمها تحقيق النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم فحيثما كان الصالح لأمة محمد ﷺ فإنها تكون وتتوجه، ولهذا تركت الشريعة الكلام في تفاصيلها أو فروعها واكتفت بالتوجيهات والمبادئ العامة كقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ - النحل، الآية 90- وعليه فقد قرر الفقهاء أن التصرف



أ. عبد الحليم بيشي

على الرعية منوط بالمصلحة لأن المسؤولية عن الرعية إنما تتركز في رعاية مصالحها⁽³⁶⁾،
والسياسة ما هي إلا رعاية لمصالح الخلق

وقد سئل العلامة الحنبلي ابن عقيل عن قول فقيه: لا سياسة إلا ما وافق الشرع. فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي فإن أردت بقولك "إلا ما وافق الشرع" أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة.

وقال ابن القيم معلقا على القول السابق: "وهذا موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك ومعترك صعب، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق وجروا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة الشارع وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر.

ثم قال ابن القيم: "إن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فإن ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره ... بل قد بين سبحانه بما شرع من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين ليست مخالفة له"⁽³⁷⁾.

ويمكن الاستشهاد لهذه القضية بجملة أدلة قرآنية وتاريخية تصوب هذا الاجتهاد القائل بجواز المشاركة في السلطة التشريعية بما يلي:



من المعلوم اليقيني في القرآن الكريم أن يوسف عليه السلام تولي مهمة وزارة الاقتصاد والتموين في مصر وذلك بعد طلب الملك منه: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ أَتُؤْنِي بِهِ أَسْتَخْلِصُهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ -سورة يوسف، الآية 54- والشاهد أن يوسف شارك في إدارة الحكم، واستطاع أن يجنب مصر مجاعة محققة ببرنامجه التقشفي الذي استشرف به خمسة عشر سنة كاملة

ويعلق القرطبي على هذا فيقول: "أن يوسف عليه السلام إنما طلب الولاية لأنه علم أن لا أحد يقوم مقامه في العدل والإصلاح وتوصيل الفقراء إلى حقوقهم، فرأي أن ذلك فرض متعين عليه فإنه لم يكن هناك غيره، وهذا الحكم إلى اليوم، ولو علم إنسان من نفسه أنه يقوم بالحق في القضاء أو الحسبة، ولم يكن هناك من يصلح ولا يقوم مقامه لتعين ذلك عليه ووجب أن يتولاها ويسأل ذلك، ويخبر بصفاته التي يستحقها به من العلم والكفاية وغير ذلك"⁽³⁸⁾، والإخبار يتحقق بكل وسيلة ممكنة مثل الدعاية والإشهار وجمع الناس لأجل هذه الغاية الشرعية، ويؤكد هذا الاختيار في جواز طلب الولاية والمشاركة في إدارة الحكم اعتماداً على هذه التجربة التي نوه بها القرآن الكريم ما قاله ابن تيمية في فصل تعارض السيئات والحسنات: ومعلوم أنه مع كفرهم -أي قوم يوسف- لا بد أن يكون لهم عادة وسنة في قبض الأموال وصرفها على حاشية الملك، وأهل بيته وجنده ورعيته ولا تكون تلك جارية على سنة الأنبياء وعدلهم، ولم يكن يوسف يمكنه أن يفعل كل ما يريد وهو ما يراه من دين الله، فإن القوم لم يستجيبوا له، لكنه فعل الممكن من العدل والإحسان ونال بالسلطان من إكرام المؤمنين من أهل بيته ما لم يكن يمكن أن يناله بدون ذلك" -انتهى-⁽³⁹⁾.

2- النجاشي ملك الحبشة: الذي هاجر إليه المسلمون من مكة جراء اضطهاد أهلها لهم. ورغم كونه حاكما أعلى إلا أنه لم يستطع إنفاذ أحكام الإسلام في بيئته تغلب عليها المسيحية. واكتفى منه المهاجرون بالحماية والنصرة، مما ضمن لهم البقاء، وفي هذا دليل على الاكتفاء ببعض المصالح القليلة دفعا لذهاب الكل. والنجاشي كان مسلما وقد صلى عليه النبي ﷺ صلاة الغائب عندما مات⁽⁴⁰⁾. ولم يثبت أنه حكم بشريعة القرآن. ولهذا قال ابن تيمية: "والنجاشي ما كان يمكنه أن يحكم بالقرآن فإن قومه لا يقرونه على ذلك، وكثيرا ما يتولى الرجل بين المسلمين والتتار قاضيا بل وإماما، وفي نفسه أمور من العدل يريد أن يعمل بها فلا يمكنه ذلك، بل هناك من يمنعه من ذلك ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها... فالنجاشي وأمثاله سعداء في الجنة وإن لم يلتزموا من شرائع الإسلام مالا يقدرُونَ على التزامه بل كانوا يحكمون بالأحكام التي يمكنهم الحكم بها"⁽⁴¹⁾.

وإذا كان هذا حال رأس الدولة الذي لم تمكنه ظروفه من إنفاذ أحكام الله فكيف بمن هم دونه في زماننا، إن المشارك في الهيئات التشريعية والتنفيذية يعمل بحسب الطاقة والقدرة على تحصيل المصالح ودفع المفاصد

3- السيرة النبوية و تدرج الأحكام:

نزل القرآن الكريم منجما على مدار ثلاث وعشرين سنة. وكانت فترة مكة لترسيخ العقائد والتصورات الإسلامية وفترة المدينة كانت للتشريعات والمعاملات. وقد تأخر نزول كثير من الأحكام والحدود مثل القتال وتحريم الخمر والسرقه وغيرها، فالمجتمع الإسلامي الذي كان في طور التكوين لم تنزل عليه الأحكام جملة حتى توافرت كل الظروف النفسية والاجتماعية وتكاملت أجهزة الدولة وسادت هيئتها فأمكن إنفاذ الأحكام وإيقاع الحدود فكانت سنة التدرج في تربية الناس، وهي تتوافق في تربية الناس



على الإيمان يجدوى القانون فيكون إتيانه سهلا، و اعتمادا على هذا فإنه يمكن اعتماد التدرج والمرحلية في إنزال الأحكام. وهذا ما تسعى إليه تجربة المشاركة في هذه السلطة غير الإسلامية، وهي في هذا تتأسى بتجربة النبي في قبوله كلمة الإسلام من الأعراب، وفي قبول الحد الأدنى من الفرائض من بعضهم حتى يشتد إسلامهم وينتقل من مجرد إسلام سياسي إلى إيمان فعلي كما قال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ الحجرات: ١، وأيضا في تجربة عمر بن عبد العزيز الذي لم يستطع إنفاذ الحقوق كلها فقال له ابنه عبد الملك: يا أبت مالي أراك متباطئا في إنفاذ الأمور فولله ما أبالي لو غلت بي وبك القدور في سبيل الله. فقال له أبوه: لا تعجل يا بني، فإن الله تعالى ذم الخمر في القرآن آيتين ثم حرمها في الثالثة. وإنني أخشى بأن أحمل الناس على الحق جملة فيدفعوه جملة فيكون من وراء ذلك فتنة⁽⁴²⁾.

وقد بقى النبي ﷺ في مكة وشعاره فيها فقط: من رجل يحميني حتى أبلغ رسالات ربي. وكان في حماية عمه أبي طالب ثم المطعم بن عدي. ولما انتقل إلى المدينة استطاع إنزال أحكام الله. وكذلك الحركة الإسلامية فإن لها أن ترفع شعار الحرية وتعمل على حمايته ليعود بالنفع لها ولغيرها وليصير سلوكا واستراتيجية دائمة.

4- تجربة الأحلاف والعقود النبوية:

ويتجلى هذا في إشادة النبي ﷺ بحلف الفضول، وهو حلف قام في الجاهلية بين بعض قبائل قريش من أجل نصرة المظلوم فقد قال فيه: لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفا ما أحب أن لي به حمر النعم ولو أدعى إليه في الإسلام لأجبت" وعليه فإن كل تعاهد وشراكه سياسية تيسر أمر نيل الحقوق العامة والخاصة وتدفع المظالم يمكن المشاركة فيها والعض عليها. كما وثق النبي ﷺ العلاقة الأخوية التي توجب النصرة



والمواساة بين المهاجرين والأنصار بعد الهجرة. فقد جاء في الحديث الصحيح أن أنسا سئل: أبلغك أن النبي ﷺ قال: لا حلف في الإسلام؟ فقال: حالف النبي ﷺ بين قريش والأنصار في داري⁽⁴³⁾ فزيادة إلى رابطة الإسلام فإن النبي ﷺ متن وشد هذه الرابطة بمعنى كان له أثره في العلاقات الجاهلية القديمة وهو الحلف. زيادة في توثيق الروابط الإسلامية وسط بيئة تربص بالمسلمين الدوائر.

- أما عقد المدينة بينه وبين مشركيها ويهودها والأعراب المجاورين لها، فيمثل خير مدخل لفهم قضية المشاركة والتعاون على نصرة القضايا الإنسانية، والتي تعود بالنفع على الناس جميعا، فرغم بقاء اليهود والمشركين على كفرهم إلا أن العقد كان واضحا في ترتيب العلاقات الداخلية وبيان الحقوق والواجبات، ورغم أن المسلمين كانوا في مركز قوة لأنهم على صدارة الدولة، ولكن هذا لم يمنع من ترسيخ مفهوم الشراكة السياسية في قضايا تهم الأمن والاقتصاد والعلاقة بالآخرين فقد جاء في بنود الصحيفة: "وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم. وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة... وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة..."⁽⁴⁴⁾

- ويمثل عقد الحديبية أيضا تجربة عميقة في السياسة من أجل الانتصار للقضايا التي يعود نفعها على كل الفرقاء. وذلك أن النبي ﷺ خرج يريد العمرة وشعاره أن هذا العمل داخل في تعظيم دين إبراهيم، وهي منطقة مشتركة بين المسلمين وقريش، وكانت بنود الصلح كلها تدور حول تدعيم السلم والأمن وترك الاختيار للناس في اختيار عقائدهم والانضمام إلى الأنظمة السياسية التي يرونها. فقد جاء في بنوده ما يلي:



"... اصطلاحا على وضع الحرب عن الناس عشر سنين يأمن فيهن الناس ويكف بعضهم عن بعض.. و أن بيننا عيبة مكفوفة وأنه لا إسلال ولا إغلal وأنه من أحب أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل، ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدها دخل فيه.." وقد كان الصلح كله يهدف إلى إقرار السلم والحريات حتى يتجول دعاة الإسلام دون خوف أو إرهاب ودون استصحاب لصور الدمار والثأر فيسمع الناس كلام الله في صورة هادئة ونفسية بعيدة عن أجواء الحروب والدماء تلك الدماء التي تحجب الأفكار ليحل محلها الانتصار للأشخاص والهيئات. ولهذا فإن المشاركة السياسية بغية الارتقاء بالحريات والسلم تجد شرعيتها الكاملة من خلال صلح الحديبية الذي كان مباركا على المسلمين حتى قال فيه الإمام الزهري: "فما فتح في الإسلام فتح قبله كان أعظم منه، إنما كان القتال حيث التقي الناس، فلما كانت الهدنة، ووضعت الحرب وأمن الناس بعضهم بعضا. والتقوا فتفاوضوا في الحديث والمنازعة، فلم يكلم أحد بالإسلام يعقل شيئا إلا دخل فيه، ولقد دخل في تينيك الستين مثل ما كان في الإسلام قبل ذلك أو أكثر"⁽⁴⁵⁾.

-ومن أجل هذا التشريع الحكيم الذي يميز الاجتماع مع غير المسلمين حول القضايا العادلة النافعة قال ابن القيم في فوائد صلح الحديبية: و منها أن المشركين وأهل البدع والفجور والبغاة والظلمة إذا طلبوا أمرا يعظمون فيه حرمة من حرمت الله، أجيئوا إليه وأعطوه وأعينوا عليه، وإن منعوا غيره، فيعاونون على ما فيه تعظيم حرمت الله تعالى لا على كفرهم وبغيهم..... وهذا من أدق المواضع وأصعبها وأشقها على النفوس ولذلك ضاق عنه من الصحابة من ضاق...."⁽⁴⁶⁾.

5- فتاوى العلماء:

وهذه الفتاوى الرصينة من العلماء السابقين والمعاصرين قائمة على القواعد الشرعية التي ذكرناها وهي تتقوى بتجارب ناجحة في التاريخ مثل تجربة عمر بن عبد



أ. عبد الحليم بيشي

العزیز، ومن استعرض أخبار القضاء في الإسلام وجد في ذلك ثروة تاريخية كان عمادها المشاركة في أنواع السلطات من أجل تكثير الخير وتقليل الشر والعمل من أجل الأكمل والأفضل.

وفي مثل هذا أفتى علماء أفذاذ في هذه القضايا، وذلك مثل:

أ- العز بن عبد السلام الشافعي المتوفى سنة 660هـ.

قال وهو يشرح قاعدة في تعذر العدالة في الولايات: "ولو استولي الكفار على إقليم عظيم فولوا القضاء لمن يقوم بمصالح المسلمين العامة، فالذي يظهر إنفاذ ذلك كله جلبا للمصالح العامة ودفعاً للمفاسد الشاملة. إذ يبعد عن رحمة الشرع ورعاية لمصالح عباده تعطيل المصالح العامة وتحمل المفاسد الشاملة لفوات الكمال فيمن يتعاطى توليتها لمن هو أهل لها، وفي ذلك احتمال بعيد." (47)

ب- شيخ الإسلام ابن تيمية: في فتوى شهيرة له في جوا تولي بعض الولايات للظلمة حيث قال: "إذا كان مجتهدا في العدل ورفع الظلم بحسب إمكانه، وولايته خير وأصلح للمسلمين من ولاية غيره.... وقد يكون ذلك عليه واجبا إذا لم يقم به غيره قادرا عليه، فنشر العدل بحسب الإمكان، ورفع الظلم بحسب الإمكان فرض على الكفاية، يقوم كل إنسان بما يقدر عليه من ذلك، إذا لم يقم غيره في ذلك مقامه، ولا يطالب والحالة هذه بما يعجز عنه من رفع الظلم... والله تعالى بعث الرسل لتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها.." (48)

ج- الشوكاني في فتح القدير في تفسير أية الركون في سورة هود حيث قال: "وأما مخالطتهم - أي الحكام - والدخول عليهم لجلب مصلحة عامة أو خاصة أو دفع



مفسدة عامة أو خاصة مع كراهة ما هم عليه من الظلم وعدم ميل النفس إليهم ومحبتها لهم وكراهة المواصلة لهم لولا جلب تلك المصلحة، أو دفع تلك المفسدة فعلي فرض صدق مسمى الركون على هذا فهو مخصص بالأدلة الدالة على مشروعية جلب المصالح، ودفع المفاسد والأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى ولا يخفي على الله خافية⁽⁴⁹⁾ وهذا هو ما انتهى إليه أغلب منظري الحركة الإسلامية مثل:

أ- الإمام الشهيد حسن البنا، الذي ترشح في الانتخابات لعضوية في برلمان مصر سنة 1944. وكان وكيله في دائرة الطور يونانيا مسيحيا متمصرا هو باولو خريستو⁽⁵⁰⁾. وقد أسقط بعد فوزه بضغط من القصر الملكي.

ب- الإمام مصطفى السباعي الذي دخل هو وإخوانه بلوائح الإخوان المسلمين في سوريا في الخمسينات و يعد عمل هذين الإمامين تجربة رائدة يقتدى بها في قضايا الشراكة السياسية.

ج- الشيخ يوسف القرضاوي: له فتاوى شهيرة في هذا المجال منها فتواه في الحزبية والتعددية في كتابه (فتاوى معاصرة ص 652) وما قاله تعليقا على المانعين للدخول إلى المجالس النيابية: "لقد قف شعر رأسي حين أطلعني بعض الإخوة على رسالة كتبها بعض المتحمسين من الدعاة عنوانها" القول السديد في أن دخول المجلس النيابي ينافي التوحيد" وهو خلط عجيب يدخل مسائل العمل في مسائل العقيدة، ومسائل العمل تدور بين الصواب والخطأ لا بين الإيمان والكفر فهي من السياسة الشرعية التي يؤجر المجتهد فيها مرتين إن أصاب، ومرة واحدة إن أخطأ"⁽⁵¹⁾.

د- الدكتور راشد الغنوشي: قال: في ختام ورقة له عن شرعية المشاركة: "لئن كانت إقامة الحكم الإسلامي الهدف القريب أو البعيد لكل جماعة إسلامية إنفاذا لأمر الله



وتحقيقاً لمصالح العباد. فإن الشريعة تضع أمام المسلم فرداً وجماعات إذا تعذر ذلك الهدف إمكانات بديلة لمعالجة الحالات الاستثنائية كالتحالف مع جماعات غير إسلامية من أجل إقامة حكم تعددي تكون السلطة فيه للحزب الفائز بالأغلبية، أو كالتحالف من أجل دفع عدو خارجي أو دكتاتور بشرط ألا يتضمن ذلك التحالف التزاماً يضر برسالة الإسلام أو يغل يد الدعاة على الصدع بالحق والسعي إلى إقامة حكم الإسلام ولو بعد حين، وكل ذلك تأسيساً على قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، والنظر في مبدأ الضرورة غيرها⁽⁵²⁾.

هـ- فيصل مولوي: "إذا كانت المشاركة وسيلة للمحافظة على أحكام شرعية قائمة ولتحقيق المزيد منها فضلاً عن جلب بعض المصالح ودرء بعض الأضرار، فيكون الجواز هو الحكم سواء كان الاستحباب والوجوب إذا تأكد ذلك، وإذا كانت المشاركة السياسية في هذه المجالس لا يمكن أن تحقق بعض هذه المصالح إلا في مقابل أضرار كثيرة أهمها التنازل عن أحكام شرعية قاطعة فإن الحرمة هي الحكم في هذه الحالة"⁽⁵³⁾.

الخلاصة:

إن الحركة الإسلامية مطالبة بتحقيق الأهداف السابقة وذلك بإعادة النظر في تراثها وأدبياتها وأن تفتح صفحة جديدة في تعاملاتها وعلاقاتها من أجل مستقبل أفضل وأضمن للبلدان الإسلامية.

إن الورقة المقدمة تنحو إلى تصويب الاجتهادات التي تجيز المشاركة في بناء مؤسسات الدولة والمجتمع، وذلك بالتعاون مع كل الأطراف الأخرى بإلغاء خلفيات القهر والإقصاء والاستبداد من أجل الصالح العام.



كما أن مطلب إقامة الحكم كله على مبادئ الإسلام يبقى هدفا ومثالا تنشده الحركة الإسلامية في صيرورتها المستقبلية وذلك بانتقال سلمي وسليم يعيد ربط الأمة بتراتها، ويمكنها من حاضرها، وقيمها على قدم المساواة مع الدول الأخرى.

الهوامش

- 1- سعد الدين ابراهيم : المجتمع المدني ومستقبل التحول الديمقراطي في الوطن العربي ، تقديم لكتاب : صامويل هانتنتغون : الموجة الثالثة . ط 1 ، دار سعاد الصباح ، الكويت 1996 . ص 34-35 .
- 2- أنظر تفسير الآية من سورة النساء رقم 59 في تفسير القرطبي : ط 1 ، لبنان ، دار الكتب العلمية ، سنة 2000 ج 5 ص 167 .
- 3- الرئيس ضياء الدين : النظريات السياسية الإسلامية ، دار التراث ط 6 سنة 1976 ، ص 168-169 .
- 4- التقتازاني : شرح المقاصد في علم الكلام ، ط 1 عالم الكتب سنة 1989 ج 5 ص 237 .
- 5- المبارك محمد : الحكم و الدولة ، دار الفكر سنة 1989 ص 19-20 . أنظر أيضا الغنوشي راشد : الحريات العامة في الدولة الإسلامية ، ط 1 ، لبنان ، مركز دراسات الوحدة العربية 1993 ، ص 181 .
- 6- الآمدي سيف الدين : الإحكام في أصول الأحكام ، ط 1 ، بيروت ، دار الكتاب العربي . 1984 . ج 1 ص 119 .
- 7- حيدر ابراهيم علي : التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية ، ط 1 ، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية 1996 ص 132 .
- 8- الغنوشي : الحريات العامة في الدولة الإسلامية ص 226-227 .
- 9- هويدي فهمي : للإسلام وللديموقراطية القاهرة ، ط 1 ، منشورات مركز الأهرام سنة 1993 ص 182 .
- 10- السيد رضوان : الأمة و الجماعة والسلطة ، ط 1 ، بيروت ، دار إقرأ ، 1984 ص 143 11- البنا حسن : مجموعة رسائل الإمام الشهيد ، الجزائر ، دار رحاب ، ص 260 .
- 12- ابن الأزرق أبو عبد الله : بدائع السلك في طبائع الملك ، تحقيق علي سامي النشار ، بغداد ، منشورات وزارة الإعلام 1977 ، ج 1 ص 391 .
- أنظر أيضا الجابري محمد عابد : المثقفون في الحضارة العربية من محنة ابن حنبل إلى نكبة ابن رشد ، ط 1 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1995 ، ص 68-72 .



13- فتحي يكن: أضواء علي التجربة النبوية الاسلامية في لبنان، ط1، بيروت مؤسسة الرسالة سنة 1996 ج2 ص8.

14- الراشد محمد أحمد: المسار. ط1، طنطا ندار البشير. ص422-423.

15- حيدر ابراهيم علي: التيارات الاسلامية وقضية الديمقراطية. ص64.

16- سيد قطب: في ظلال القرآن، ط9، بيروت، دار الشروق ج4 ص2245 بتصرف

17- سيد قطب: المرجع السابق، ج3 ص1931

18- ابن هشام: السيرة النبوية بيروت، دار إحياء التراث العربي. ج1 ص316

19- الغزالي أبو حامد: إحياء علوم الدين، دمشق، مكتبة عبد الوكيل الدروبي،، والحديث أخرجه النسائي والترمذي والحاكم. راجع تخريج العراقي للإحياء ج2 ص125..

20- سيد قطب: المرجع السابق، ج3 ص1816

21- الغزالي أبو حامد: إحياء علوم الدين، ج2 ص125.

22- مجلة المجتمع الكويتية، العدد 1285- ملف خاص بمشاركة الإسلاميين-

23- راجع رشيد رضا: تفسير المنار، بيروت، دار المعرفة، ج7 ص504-506.

24- سيد قطب: في ظلال القرآن، ج2 ص780-781.

25- العسقلاني ابن حجر: فتح الباري، ط1، دار الريان 1986. ج1 ص16-17.

26- ابن هشام: السيرة النبوية ج1 ص313.

27- الغزالي محمد: كيف نتعامل مع القرآن ط دار الانتفاضة الجزائر ص119-120 وانظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ج2 ص21. تفسير القرطبي ج20 ص153.

28- فتحي يكن، المرجع السابق نج3 ص170.

29- ابن هشام: السيرة النبوية ج3 ص67.

30- الزرقاء أحمد: شرح الواعد الفقهية، ط1، بيروت ندار الغرب الإسلامي 1983. ص153.

31- المرجع لسابق ص145. وانظر: القرضاوي يوسف: من فقه الدولة في الإسلام، ط1 دار الشروق، ص180.

32- الزرقاء أحمد: المرجع السابق، ص151.

33- القرضاوي يوسف: من فقه الدولة في الإسلام، ص180.

34- ابن القيم: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1995. ص134.

35- ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ص19.



- 36- الدريني فتحي: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة 1987. ص435.
- 37-- ابن القيم: المرجع السابق، ص11.
- 38-- تفسير القرطبي، ج9 ص141-142.
- 39- مجموع فتاوي ابن تيمية، ج20 ص48-61.
- 40- ابن حجر العسقلاني: فتح الباري ج 3 ص240.
- 41- مجموع فتاوي ابن تيمية ج 19 ص 218.
- 42- القرضاوي: من فقه الدولة ص 184.
- 43- صحيح البخاري ط دار الفكر، بيروت سنة 1991 ج 3 ص 57.
- 44- ابن كثير: البداية والنهاية، ط6، بيروت، مكتبة المعارف 1985. ج3 ص224.
- 45- ابن هشام: السيرة النبوية ج3 ص336.
- 46- ابن القيم: زاد المعاد في هدي خير العباد، ط1، مصر، دار ابن الهيثم، 2005، ج3 ص303.
- 47- العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام.. مصر، مكتبة الكليات الأزهرية. ج 1 ص 85.
- 48- مجموع فتاوي ابن تيمية ج30 ص356-360.
- 49- الشوكاني: فتح القدير. ط2، دمشق، دار الكلم الطيب. 1989، ج2 ص602.
- 50- هويدي فهمي: المرجع السابق، ص279.
- 51- القرضاوي: أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة المقبلة، ص123.
- 52- الغنوشي راشد: الحريات العامة في الدولة الإسلامية ص 364.
- 53 - فتحي يكن، المرجع السابق، ج3 ص168-169.