

مؤسسات تدبير الاختلاف  
في التجربة الإسلامية

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

# مؤسسات تدبير الاختلاف في التجربة الإسلامية

مائدة مستديرة

نظمتها مؤسسة دار الحديث الحسنية

يوم الخميس 02 مُحَرَّم 1432 / 09 دجنبر 2010

بمشاركة نخبة من الأساتذة

## هيئة الإشراف على إصدارات المؤسسة

مدير المؤسسة : أ.د. أحمد الخليلي  
المدير المساعد المكلف بالبحث العلمي والشراكة والتعاون: د. عبد الحميد عشاق  
الكاتب العام لمؤسسة دار الحديث الحسنية : د. محمد اليعلاوي  
رئيسة مصلحة التوثيق والإعلام : بشرى فؤاد  
منسقة خلية البحث العلمي : دة. حنان بنشقرون  
تنسيق وتصفيح : عبد الرحيم مطر

الكتاب: مؤسسات تدير الاختلاف في التجربة الإسلامية

مائة مستديرة

نظمت بمؤسسة دار الحديث الحسنية

يوم الخميس 02 مُحَرَّم 1432 / 09 دجنبر 2010

تحرير وتوثيق: د. يوسف حميتو

مراجعة وتدقيق: أ.د. عبد العظيم صغييري

دة. حنان بنشقرون

تصنيف وإخراج : عبد الرحيم مطر

عدد النسخ: 500

الآراء الواردة في الكتاب تعبر عن آراء أصحابها

## مقدمة

تصطدم جل الجهود الرامية في المجتمعات الإسلامية اليوم إلى تحقيق تنمية شاملة بحاجز ما فتىء يتضخم ويزداد صلابة عبر العقود؛ هو حاجز غياب حد كاف من التوافق الاجتماعي حول تصور يحفظ لهذه المجتمعات خصوصيتها الدينية والثقافية دون أن يحول بينها وبين الاستفادة من مكتسبات الحضارة المعاصرة في أصعدة مختلفة من النشاط الإنساني. وأبرز ما تجلّى فيه الحاجة إلى هذا التوافق مجال التشريع والتقنين باعتبار ضرورته لاستقرار المعاملات وحفظ الحقوق وتماسك المجتمع من جهة، ولكونه من جهة ثانية يملك سلطة الإلزام؛ وكلا الخاصيتين تجعل هذا المجال معتركا للخلافات الفكرية والسياسية.

ونظرا لتطلع معظم مكونات المجتمعات الإسلامية إلى تصور لتدبير الاختلاف في ذلكم المجال يتناسب وخصوصيتها القيمة والثقافية، فإن الحاجة ماسة إلى استنطاق مجمل التجربة الإسلامية التاريخية في إدارة الاختلاف وتدبيره لاعتبارات متعددة؛ منها:

1) ضرورة التواصل مع المكون الحضاري التاريخي للأمة باعتباره مقوما من مقومات وجودها الجمعي؛ ولا شك أن أساس هذا المكون هو الإسلام - عقيدة وشريعة - ثم ما تفاعل معه عبر العصور المتتالية من تنظير فكري وصيغ تنظيمية.

2) العمق التاريخي والثراء العلمي لتجارب المجتمعات الإسلامية في تدبير الاختلاف؛ وهو معطى لا يستبق تقريره نتائج محددة بقدر ما يصف حالة من التنوع تمتد من حيث الزمن

لأكثر من أربعة عشر قرناً، وتشغل من حيث المكان حيزاً لا يستهان به من مجمل المعمور.

(3) ندرة الدراسات العلمية لتجربة تدير الاختلاف في تراثنا التشريعي مما يجعلنا لا نبرح مرحلة الانطباعات والتعميمات، ويعمق حالة التجاذب بين تيارين متعارضين: أحدهما يحاكم تراثنا التشريعي في ضوء ما أنتجته التجربة الغربية المعاصرة من مفاهيم وآليات في تدير الاختلاف، وآخر يضيئي على التجربة الإسلامية مسحة من التبجيل تحجب - من جهة - مقدار ما فيها من نسبية لا تنفك عن الوجود البشري، وحجم ما اعترأها من فتور أسهمت فيه عوامل ذاتية وخارجية؛ وتثبط - من جهة أخرى - السعي المطلوب شرعاً وواقعاً نحو تقويم كسب الأمة الحضاري لاستثمار ما فيه من نفع وتجاوز ما لم يعد منه محققاً لمصلحتها المعبرة.

وقد ارتأت مؤسسة دار الحديث الحسنية - التي جعلت موضوع «تدير الاختلاف في المجال الإسلامي» صلب مشروع بحثها العلمي لهذه السنة - أن تسهم في سد هذا الفراغ العلمي والاستجابة للحاجة الاجتماعية بتخصيص مائدة مستديرة في موضوع «مؤسسات تدير الاختلاف في التجربة الإسلامية»، تتناوله من خلال محورين كبيرين:

المحور الأول: استخلاص المبادئ العامة والمفاهيم المرجعية الكلية التي كانت تصدر عنها النظم والمؤسسات في التجربة الإسلامية، ويعالج هذا الجانب بمنهجية تحليلية نقدية تتجاوز الوصف والسرديات التاريخية، والتقارير المذهبية والمدرسية.

المحور الثاني: إبراز الإجراءات العملية والتنظيمية التي كانت تسلكها كل خطة أو مؤسسة على حدة في تدير الاختلاف: (القضاء، الفتوى، الشورى، الحسبة، ديوان المظالم...)

وتتوخى المؤسسة من ذلك الإجابة عن الأسئلة التالية:

- ما هي خصائص تجربة تدير الاختلاف في مؤسساتنا التنظيمية وراثنا التشريعي من حيث منطلقاتها النظرية ووظيفتها الاجتماعية؟
- ما هي الخطط والآليات التي اعتمدت في تدير الاختلاف في التجربة المجتمعية الإسلامية؟
- ما مدى تأثير اختلاف البيئات والثقافات على تجربة تدير الاختلاف في المجتمعات الإسلامية؟
- هل ينبغي الاقتناع السائد بضمور الضبط الفقهي للمؤسسات والتحديد التنظيمي لتكوينها وصلاحتها في تراثنا التشريعي على حقائق مستقرّة أم مقارنات تغفل السياق التاريخي؟ وإذا ثبت الاحتمال الأول فهل كانت له استثناءات؟ وكيف نفسر ذلكم الضمور في مجال حيوي ومرتبطة بنجاعة الفقه ووظيفة العالم؟
- أي نتائج وعبر يمكن استخلاصها من مجمل التجربة الإسلامية في تدير الاختلاف؟
- كيف نستثمر التجربة الإسلامية في مجال تدير الاختلاف في عصر المؤسسات؟ وما هي شروط الاعتبار بها؟





## الكلمة الافتتاحية

أ.د. أحمد الخليلي  
مدير مؤسسة دار الحديث الحسنية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين:

باسم مؤسسة دار الحديث الحسنية، أوجه الشكر الجزيل إلى الزملاء الأفاضل الأساتذة الذين تحملوا مشاق السفر والالتحاق بنا سواء من داخل المغرب أو من خارجه، وذلك بهدف الإسهام في هذه المائة المستديرة التي نرجو أن تكون لبنة في البناء الذي نسعى جميعا إلى إقامته.

لقد اختارت مؤسسة دار الحديث الحسنية موضوع: «مؤسسات تدير الاختلاف في التجربة الإسلامية» نظرا لأهميته القصوى، ذلك أن مشكلة تدير الاختلاف ما تزال تضني العالم الإسلامي، بل العالم كله، إذ على الرغم من مرور ما يقارب قرنا ونصف قرن من الزمن على بداية ما نسميه بالصحوة الإسلامية، وبداية محاولات إصلاح واقع المجتمع الإسلامي، فإننا إلى حد اليوم لم نتوصل إلى حل مشكل تدير الاختلاف وإرساء القواعد التي ينبغي أن تسير عليها المجتمعات في اطمئنان وتوافق، سواء داخل المجتمع الإسلامي الواحد أو في المجتمع الإسلامي ككل.

على أن تدير الاختلاف بكل تأكيد لا يمكن أن يتم إلا بالأخذ بالنماذج والمبادرات وبعض الوسائل التي أخذ بها أسلافنا، آخذين بعين الاعتبار في الوقت نفسه أنه لا بد من

التفكير في وسائل أخرى، ولذلك عبرت بقولي: «بعض الوسائل» لأن كثيرا من الوسائل التي أعملوها في وقتهم لم تعد ذات فعالية في الوقت الحاضر.

لقد كان تدير الاختلاف بالنسبة لأسلافنا يتم بوسائل لا تأخذ طابعا أكاديميا وأحيانا قد تكون غير ناتجة عن تفكير منطقي، لكن الواقع السائد في أزمّتهم كان يساعد على حل كثير من مشاكل الاختلاف، لكن هذا لا يعني وجود محاولات لتدير الاختلاف أخذت طابعا تنظيميا، ويصدق قولنا هذا ما عرف بالسياسة الشرعية ووضع قواعد وأسس التمدد الفقهي، وهي محاولات كان القصد منها القضاء على الفوضى التي ربما سادت في فترة من الفترات التاريخية السابقة، لكنها محاولات على كل حال لم تكن بتلك القوة، وكثير من دوافعها أو العوامل التي ساعدتها على تدير الاختلاف لم يعد قائما في زمننا الحاضر.

وفي هذا الصدد، أشير إلى بعض العوامل التي كانت تساعد الأسلاف على تدير اختلافهم، ومن بينها:

(1) طبيعة الحياة الاجتماعية التي كانت سائدة في الفترات السابقة ساعدت على تدير الاختلاف، فالناس كانوا لا يلجأون دائما إلى الحلول القانونية، بل كانوا يعيشون شبه استقلال في إدارة شؤونهم اليومية، ولم تكن الدولة تتدخل فيها بشكل مباشر، بالإضافة إلى ذلك فإن حل المشاكل لم يكن بالطريقة التي نشهدها اليوم، وحتى تلك التي تتم عن طريق القضاء، فمن النادر أن تكون أحكام قضائية مكتوبة منشورة على أعين الناس، ولذلك كانت تصدر أحكام في فاس مثلا تختلف عن الأحكام التي تصدر في سلا أو غيرها.

(2) قلة المشاكل والأحداث: والدليل على ذلك قلة المحاكم وقلة الانتظام في سلك القضاء،

وإذا رجعنا إلى تاريخنا القريب نجد أن المغرب في بداية ستينيات القرن العشرين لم يكن يتوفر إلا على محكمة استئناف واحدة بالرباط، تتولى النظر في قضايا تتعلق بمناطق جنوب وشرق ووسط المغرب، وأخرى في طنجة وذلك باعتبار أن الشمال المغربي كان يخضع لسلطة استعمارية مختلفة عن الجنوب، وهذه المحاكم كان يسجل فيها عدد قليل جدا من القضايا في السنة الواحدة، وهذا بعكس ما يسجل اليوم، ففي السنة الواحدة يسجل ما يقارب 10 ملايين قضية، وهذا يعني أننا لا يمكن أن نقيس واقع ومعطيات اليوم على واقع ومعطيات أمس، فإذا كانت المشاكل تحل في الماضي داخل الأسرة أو القبيلة، فواقع اليوم يتطلب آلاف القوانين المنظمة له.

(3) البنية القانونية: فقد عرف المغرب مثلا ما كان يسمى بـ«قضاة الولاية» وهو نظام موروث عما كان يعرف بالقضاء المخزني، وهو قضاء كانت تتولاه السلطة الإدارية ولم تكن إجراءاته وأحكامه مكتوبة، وكان صاحب السلطة يقضي في اليوم الواحد بعشرات الأحكام المختلفة وأحيانا المتعارضة لأن الأحكام لم تكن تدون ولم تكن تسبب إحراجا للمحاكم ولم تكن تثير ضوضاء في المجتمع، رغم ما عرفه في سنة 1918 م من تنظيم ولكنه تنظيم بسيط لا يرقى إلى مرتبة هيكل قانونية قوية.

(4) اللجوء إلى الأعراف: أو ما يسمى بالحلول المحلية، حيث كانت لكل منطقة أعرافها وحلولها التي تتناسب وطبيعة أهلها وجغرافيتها، خاصة في ما يتعلق بالأحوال الشخصية والملك العقاري، وهي في الغالب أعراف موروثة غير مكتوبة كذلك إلا في ما كان استثناء كـ«ألواح جزولة»، غير أن هذه الحلول أصبحت اليوم غير مقبولة وغير مناسبة لواقعنا اليوم.

من هنا وجب علينا التفكير في وسائل تتلاءم مع واقعنا، مع الانتباه إلى أن هذا لا يعني

الاستغناء عما ورثناه من الماضي، وعمّا أصل له وأتجه فقهاؤنا وأجدادنا وحتى السياسيون القدامى، لأنّ الذي يريد أن يبني بدون أساس، بنيانه سيهوي به في مكان سحيق، ومع الانتباه كذلك إلى أنه لا يمكن التفكير في وسائل تدبير الاختلاف دون الاستعانة بما وصلت إليه تجارب الإنسان في الحدود التي تسمح لنا بالاقتباس منها.

إننا نأمل من هذه المائدة أن تكون لبنة من لبنات التغيير التي تسير في هذا الطريق، مستعينة بما سبقه السادة الأساتذة المشاركون، ونأمل أن تأتي بعدها لبنات أخرى تسعى إلى حل هذا المشكل العويص والداء العصي على العالم الإسلامي اليوم، لأنّه إذا كان الاختلاف أمراً طبيعياً، فإنّ التفكير في تدييره يجب أن يعد من الأولويات، ولذلك وجب أن نوجه جميعاً اهتمامنا وعزمنا إلى تحقيقه، فأرجو من الله تعالى أن يوجهنا الوجهة الصحيحة حتى نقوم بالمسؤولية الملقاة على عاتقنا، ونؤدي الأمانة المنوطة بنا، ونبرئ ذمتنا أمام خالقنا ثم أمام مجتمعنا، لأن كل تراخ وكل تهاون يزيد المشكل تعقيداً، وكلنا يعلم ما يعيشه العالم الإسلامي في السنوات الأخيرة، فكلمها ازددنا حادثة كلما زادت المشاكل وتعددت صور الصراع، وأغرب هذه الصور أن نرى المصلين متصارعين في المساجد بسبب اختلاف فرعي لم يكن يوماً سبباً للخلاف زمن أسلافنا. فحسانا ننقذ ما يمكن إنقاذه، والله تعالى الهادي إلى سواء السبيل، وشكراً جزيلاً لكم مرة أخرى على حضوركم وإسهامكم في هذه المائدة المستديرة، والله يوفق الجميع، وعليه الاعتماد.

## كلمة اللجنة المنظمة

د. أحمد السنوني

مؤسسة دار الحديث الحسنية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.  
أيها الحضور الكريم،  
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته،  
وبعد،

فعل قضية تدبير الاختلاف من أكد القضايا الجديرة بالبحث والدراسة في المجتمعات المعاصرة؛ نظرا لما يترتب عن الموقنين النظري والعملي من نتائج ترسم مستقبل العلاقات الاجتماعية وآفاق تنمية المجتمع واستقراره. ويكفي تأمل حالات كثيرة من المجتمعات، وعلى رأسها المجتمعات المسلمة اليوم لملاحظة تفاقم ظاهرة العنف في حل الخلافات، وتحول الخصوصيات العقدية والمذهبية واللغوية والاختيارات الفكرية إلى فتيل قابل للاشتعال بمجرد توافر ظروف الاحتكاك أو التنافس، خاصة مع وجود عوامل خارجية قد تغذي هذا الخلاف.

ومن ثمة فإن ظاهرتين لافتتين للانتباه تسائلان العلماء والمفكرين والباحثين:

– أولاهما: المفارقة القائمة بين ما قدمته تجربة المجتمعات الإسلامية للإنسانية زمن الرقي الفكري في علاقاتها الداخلية وفي صلاتها الخارجية من نماذج راقية في قبول الاختلاف

وتدبيره؛ وبين وضعها الذي لا تحسد عليه اليوم من تخطيط في إدارة الاختلاف.

- ثانيتهما: توصل مجتمعات أخرى عبر صيرورة فكرية وثقافية وتاريخية مختلفة إلى صيغ متطورة لتدبير الاختلاف، والتي مهما قيل عن نجاحها فإنها بدون شك ميزة من ميزات هذه المجتمعات ومصدر من مصادر قوتها وريادتها الحضارية اليوم.

لذلك، ومواصلة للمشروع العلمي لمؤسسة دار الحديث الحسنية حول تدبير الاختلاف في المجال الإسلامي، ارتأت المؤسسة أن تخصص هذه المائدة المستديرة لموضوع: «مؤسسات تدبير الاختلاف في التجربة الإسلامية»، تتناوله من خلال محورين كبيرين هما:

- المحور الأول: استخلاص المبادئ العامة والمفاهيم المرجعية الكلية التي كانت تصدر عنها النظم والمؤسسات في التجربة الإسلامية، ويعالج هذا الجانب بمنهجية تحليلية نقدية تتجاوز الوصف والسرود التاريخي، والتقارير المذهبية والمدرسية.

- المحور الثاني: إبراز الإجراءات العملية والتنظيمية التي كانت تسلكها كل خطة أو مؤسسة على حدة في تدبير الاختلاف: (القضاء، الفتوى، الشورى، الحسبة، ديوان المظالم...).

وتمنحى المؤسسة من ذلك الإجابة عن الأسئلة التالية:

■ ما هي خصائص تجربة تدبير الاختلاف في مؤسساتنا التنظيمية وتراثنا التشريعي من حيث منطلقاتها النظرية ووظيفتها الاجتماعية؟.

■ ما هي الخطط والآليات التي اعتمدت في تدبير الاختلاف في التجربة المجتمعية الإسلامية؟.

■ ما مدى تأثير اختلاف البيئات والثقافات على تجربة تدبير الاختلاف في المجتمعات الإسلامية؟.

■ هل ينبغي الاقتناع السائد بضمور الضبط الفقهي للمؤسسات والتحديد التنظيمي لتكوينها وصلحياتها في تراثنا التشريعي على حقائق مستقرّة أم مقارنات تغفل السياق التاريخي؟؛ وإذا ثبت الاحتمال الأول فهل كانت له استثناءات؟ وكيف نفسر ذلكم الضمور في مجال حيوي ومرتبطة بنجاعة الفقه ووظيفة العالم؟.

■ أي نتائج وعبر يمكن استخلاصها من مجمل التجربة الإسلامية في تدبير الاختلاف؟.

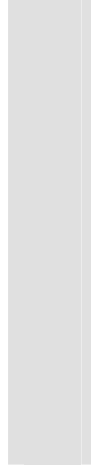
■ كيف نستثمر التجربة الإسلامية في مجال تدبير الاختلاف في عصر المؤسسات؟ وما هي شروط الاعتبار بها؟.

هذه المائدة المستديرة توافرها تكامل نظري وتطبيقي في محاورها وبحوثها، وهذا أيضا والله الحمد يجسد حرص المؤسسة على التكامل والتنوع لتجنب آفات التخصص الضيق، خاصة أن قضية الاختلاف في عمقها تحتزل تعقد تركيب الوجود الإنساني، وتستوجب استحضار هذا المعطى في التحليل والتعليل والاقتراح.

إن هذه المائدة حلقة ضمن حلقات تنفيذ مقتضيات البرنامج العلمي للمؤسسة، وقد سبقتها ندوة عن «تمييز أحوال الرسول ﷺ وأثرها في التقليل من الاختلاف»، ومائدة مستديرة عن «طبيعة الاختلاف بين الفقه وبين تشريع مؤسسة الدولة الحديثة ووسائل تديره»، بالإضافة إلى إنتاج مجموعة من المؤلفات ومنها:

- مؤلف جماعي حول: «الاختلاف في المجال الإسلامي تأصيلاً وتديراً».
  - «التأليف في مسائل الخلاف الفقهي والأصولي في القرن الثاني الهجري، دراسة في الخصائص والوظائف والآثار». للدكتور الناجي أمين.
  - «حق الاختلاف في الإسلام»، وهو كتاب في كيفية التقويم للأستاذ الدكتور طه عبد الرحمن.
  - كتاب: «الأبحاث السامية في المحاكم الإسلامية» للعلامة محمد الطيب التطواني، تحقيق د. عبد الحميد عشاق، ود. رشيد كرموت.
  - ترجمة كتاب: «الفلسفة والاختلاف» لفرانسواز داستور. الدكتور إبراهيم مشروح.
- هذه باختصار ملامح المشروع العلمي للمؤسسة، والذي نأمل أن تنضاف أعمال هذه المائدة إلى ركب ثمراته التي هي الآن قيد الطبع، ونستمد من الله سبحانه وتعالى العون، ومنه نسأل التوفيق والسداد، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.





## المحور الأول

المبادئ العامة والمفاهيم المرجعية الكلية  
للنظم والمؤسسات في التجربة الإسلامية



## نظرات في بنية الدولة النبوية

© أ. د. محمد المختار  
باحث في مؤسسة قطر  
للتربية والعلوم

الحمد لله، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.  
أما بعد،

فهناك رؤيتان لبنية الدولة النبوية:

– أولاهما: رؤية تبسيطية: تعتبر هذه الدولة دولة ساذجة غير مركبة قياسا بدول عصرها، وإلى هذا الرأي مال ابن خلدون في مقدمته حين قال: «إن الملة في أولها لم يكن لها علم ولا صناعة بمقتضى أحوال السذاجة والبداءة»<sup>(1)</sup>، وإلى هذا الرأي يميل أيضا أغلب المستشرقين ومن بينهم المستشرق البريطاني مونتغمري وات في كتابه: «الفكر السياسي الإسلامي: المفاهيم الأساسية»، فهو يرى أن الدولة الإسلامية في العصر النبوي لم تكن أكثر من استنساخ للنظام القبلي العربي قبل الإسلام، حتى غشيتها غواشي الثقافة الفارسية والرومية بعد ذلك فتحوّلت إلى دولة.

– ثانيتهما: رؤية تناقض الرؤية الأولى، وقد تولى الدفاع عنها العلامة عبد الحكي الكفاني في كتابه: «الترايب الإدارية» واستطاع أن يرد على الرؤية الأولى، لأنه استقرأ أكثر مما فعل

---

(1) مقدمة ابن خلدون، ص: 747، تحقيق: خليل شحادة، الطبعة الثانية، 1408هـ/1988م، دار الفكر، بيروت.

أصحابها، واطلع أكثر على بنية الدولة النبوية ووظائفها، فبين العلامة الكّاني في كتابه أنه ليس هنالك من أساليب التمدن ما لم يكن في الإسلام له أصل، لكنه بين أن عظمة الدولة الإسلامية لا يمكن إدراكها إلا بالاستقراء الواسع فقال: «إنه لا يدرك ذلك إلا من واصل ليله بنهاره، واطلع وطلع بالدقة وحسن الروية»<sup>(1)</sup>، وبالطبع لا ينكر العلامة الكّاني أن الدولة الإسلامية بدأت بسيطة وأنها تطورت مع الزمن، لكن هذا لا يعني أنها امتداد لنوع قبلي بسيط، فذلك تجن على هذه الدولة العظيمة التي هي أكل الدول في تاريخ البشرية، يقول رحمته: «نعم، لا ننكر أن التمدن الإسلامي جرى مجرى النشوء الطبيعي في كل شيء، وسار سيرا تدريجيا إلى أن وصل إلى أوجه في السمو»<sup>(2)</sup>.

وأنا أميل إلى التوسط بين هاتين الرؤيتين، فأرى أن الدولة النبوية قدمت المبادئ المنظمة للاجتماع السياسي في أكل أوجهها، إذ قدمت النموذج الذي يبني عليه والأصل الذي يعلو ولا يعلى عليه، ثم إنها قدمت بذورا للهياكل الإدارية والسياسية التي تطورت فيما بعد، لكن الدولة النبوية لم تكن معقدة إداريا كما هو حال الإمبراطوريات المجاورة، وعلى

(1) نص كلام الكّاني: «ولكن من واصل ليله بنهاره، واطلع وطلع بالدقة وحسن الروية، يجد أن المدنية وأسباب الرقي الحقيقي، التي وصل إليها العصر النبوي الإسلامي في عشر سنوات، من حيث العلم والكتابة والتربية وقوة الجامعة وعظيم الاتحاد وتنشيط الناشئة، وما قدر عليه رجال ذلك العهد الطاهر، وما أتوه من الأعمال واستولوا عليه من الممالك، وما بثوا من حسن الدعوة وبلغ الحكمة وتممكن الموعظة، لم تبلغها أمة من الأمم ولا دولة من الدول في مئات من السنين، بل جميع ما وجد من ذلك إلى هذا الحين عند سائر الأمم، كلها على مباني تلك الأسس الضخمة الإسلامية انتشأ. فلولا تلك الصروح الهائلة والعقول الكبيرة، وما بثوه من العلوم وقاموا به من الأعمال الخلدّة الذكر، لما استطاعت المدنات الحديثة أن تنهض لما له نهضت وارتقت». الترايب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدنية الإسلامية في المدينة المنورة العلمية، لعبد الحلي بن عبد الكبير الكّاني، 13/1، تحقيق عبد الله الخالدي، الطبعة الثانية، دار الأرقم، بيروت.

(2) الترايب الإدارية، 12/1.

ذلك يكون لقول ابن خلدون جانب من الصحة إذا نظرنا إلى الهيكل المادي للدولة ولم ننظر إلى روحها والمبادئ التي قامت عليها، لكن الدولة النبوية ليست بتلك السذاجة والبداهة التي عبر عنها ابن خلدون، فهي دولة متقدمة على عصرها بدون شك، وهي خروج عن مألوف التنظيم القبلي السائد واستيعاب له في شكل أكثر تطوراً.

وإذا نظرنا بسرعة إلى بنية الدولة النبوية نجد أن هناك سلطة مركزية في المدينة المنورة على رأسها الرسول ﷺ، وأن لديه وزراء خاصة وزيراه أبو بكر وعمر كما قال العلامة العيني: «كانا وزيرى رسول الله ﷺ في حال حياته وصارا ضجيعيه في حال مماته وهذه فضيلة عظيمة خصهما الله تعالى بها، وكرامة حياهما بها لم تحصل لأحد»<sup>(1)</sup>، ثم كانت في المدينة قيادات محلية عرفية أقرها الإسلام، ومنهم قادة الأنصار السعود: سعد بن عباد وسعد بن معاذ وسعد بن خيثمة.

ثم هناك وظائف خاصة في الدولة المركزية منها: وظيفة صاحب السر وهو حذيفة بن اليمان، وهي وظيفة أشبه ما تكون بوظيفة الاستخبارات في الدول المعاصرة، وهناك موظف لديه مهمات خاصة أقرب إلى مسؤولي الأمن في الدول المعاصرة وهو محمد بن مسلمة الذي كان يكلف بالمهام الخطرة بالنسبة لسلامة الدولة.

أيضاً نجد لدى الدولة في السلطة المركزية بالمدينة ما يشبه المراسيم أو البروتوكولات في الدول المعاصرة، فكان صاحب الختم معيقب بن أبي فاطمة، وكان الآذنون الذين يأذنون للناس بالدخول على النبي ﷺ، وقد وردت في كتب السير أسماء كثيرة من الصحابة منهم بلال بن

(1) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، لبدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد العيني، 222/8، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

رباح وأنس بن مالك وعبد الله بن زيد الأيادي وعبد الله بن مسعود والذي كان صاحب النعل والوسادة والسواك والظهور، وهذا بمعايير الدولة المعاصرة جزء من البروتوكول.

هذا إلى جانب الخدم، فمن خدم النبي ﷺ أنس بن مالك، وغلाम يهودي وردت قصته في صحيح البخاري، وهناك صاحب النفقات الذي كان هو بلال، والموكل على المخزن الذي فيه الأقوات والصدقات وكان هو أبو هريرة.

وفي المدينة كانت هناك مؤسسات ومرافق عامة، كان أولها المسجد النبوي الذي كان مركز قيادة الدولة، وسوق المدينة الذي اختطه النبي ﷺ بنفسه ومقبرة البقيع، والصفة التي كانت بمثابة منزل الضيافة، وخيمة في المسجد تقوم عليها امرأتان تمرضان المرضى فكانت كالبيمارستان أو المستشفى، وهي كلها مظاهر يمكن أن تعتبر بدورا لمؤسسات عامة في الدولة النبوية.

أما التقسيم الإداري في الدولة النبوية خارج المدينة المنورة، فنجد بعض العمال القارين الدائمين في مكة واليمن والطائف، فبعد فتح مكة جعل النبي ﷺ عتاب بن أسيد الأموي أميرا عليها، كما أن هناك عمالا غير قارين كعمال الصدقات وقد ورد في السيرة عدد منهم خصوصا بعد فرض الزكاة في السنة التاسعة للهجرة، وهناك العديد من قادة القبائل الذين أقرهم النبي ﷺ على قيادة قبائلهم فأصبحوا رسميا جزءا من البنية الإدارية للدولة النبوية.

وتميل الدولة النبوية إلى التقسيم الإداري المصغر، فاليمن مثلا كانت ولاية واحدة وأقر النبي ﷺ قائدها الفارسي باذان عليها بعد أن أسلم، لكن بعد موت باذان وابنه وزعها النبي ﷺ إلى إدارات صغيرة وعين عليها عددا من أصحابه ﷺ كأبي موسى الأشعري ومعاذ بن جبل وآخرين.

وقد كانت إدارة الدولة النبوية إدارة بالأهداف والنتائج كما يقال في العلوم الإدارية المعاصرة، ولذلك لم تكن هناك بيروقراطية ثابتة، وإنما المنصب بحسب المهمة فإذا انتهت المهمة انتهى المنصب، وهذا أمر مهم جدا لأن العلوم الإدارية المعاصرة تبرهن على أهمية هذا الأسلوب لأنه يؤدي إلى الحصول على أكبر النتائج بأقل الإنفاق، فالمجتمع لا ينفق على بيروقراطية كبيرة ضخمة وإنما بحسب المهمة، وهذا يسهل عملية المحاسبة والاقتصاد في الإنفاق العام.

ومن ملامح بنية الدولة النبوية أنها دولة شورية لا إكراه، فقد بدأت الدولة وعدا في بيعة العقبة الأولى والثانية، ثم تأسست عقدا في شكل دستور المدينة المنورة، ثم توسعت عهدا مع القبائل والجهات التي أرادت الانضمام إلى هذه الدولة، وهذا ما يبين الجانب المؤسسي والقانوني للدولة النبوية.

إن الدولة النبوية لم تكن دولة استبداد بل كانت دولة مشاورة ليس فقط في صناعة القرار بل في تأسيس مناصب الدولة، ومن نماذج ذلك أن النبي ﷺ أراد أن يرسل عمر بن الخطاب لمفاوضة كفار قريش في الحديبية لبين لهم مقاصد قدوم النبي ﷺ، فقال عمر: «يا رسول الله أخاف قريشا على نفسي عداوتي إياها وغلظتي عليها، ولكني أدلك على رجل أعز مني بمكة وهو عثمان بن عفان، فدعا النبي عثمان وبعثه»، وهذا يدل على أن النبي ﷺ مستعد أن يغير القرار السياسي في بناء جانب من السلطة ويأخذ برأي غيره فيه.

كما أن الدولة النبوية كانت دولة وفاقية كما يقول الدكتور حميد الله<sup>(1)</sup>، أي أنها تأسست

(1) يقول: «ولما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة وجد هناك عدة قبائل يهودية فعاهدتهم فدخلوا في =

على التوافق في أمة ذات هوية متعددة، ولذلك لو نظرنا بتأمل في دستور المدينة المنورة لوجدنا أن مفهوم الأمة موجود في القرآن وفي الدستور المدني متعددة، فنجد مثلاً:

– الأمة الاعتقادية: حيث تنص الوثيقة على أن «المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس».

– الأمة السياسية: إذ نصت الوثيقة على أن «يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم».

– الأمة الجغرافية: فالمسلمون الذين أسلموا ولم يهاجروا ليسوا جزءاً من الأمة السياسية، وإن دخلوا في الأمة الاعتقادية فليس بالعمق الذي يوجب ولايتهم، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا﴾. [الأأنفال: 77]

– الأمة الاجتماعية: فقد أقر دستور المدينة الأعراف في مجال التعاقل والديات وأمور التعاقد والتضامن الاجتماعي وغير ذلك مما كان متعارفاً عليه.

إن هذه البنية تساعدنا على حل إشكالات تعدد الهوية في مجتمعاتنا المعاصرة، وعدم اختزال الإنسان في بعد واحد، وهذا درس نتعلمه من دولة النبوة.

ولم تكن دولة النبوة لتقبل بالفوضى، فقد أمر النبي ﷺ باختيار النقباء مثلاً في حنين، وكان ﷺ يشدد على أصحابه ألا يسافر ثلاثة دون أن يجعلوا أحدهم عليهم أميراً، بل وأسس ﷺ لمفهوم القيادة البديلة في معركة مؤتة، كما أسس ثقافة الطاعة للسلطة الشرعية التي لم

---

= وفاقية تحت رئاسة محمد ﷺ. مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، تأليف: محمد حميد الله الحيدر آبادي الهندي، ص: 26، الطبعة السادسة: 1407هـ، دار النفائس، بيروت.



يكن يعرفها العرب الذين اعتادوا على الفوضى حتى إن قريشا كانت تفتخر بأنها كاللقاح لا ملك لها، وكأنها تفتخر بالفوضى، فعلهم النبي ﷺ الانضباط والخضوع للسلطة الشرعية.

إن الدولة النبوية دولة انفتاح على العالم، حيث نجد أنها اقتبست كثيرا من النظم الإدارية للدول الأخرى، واستفادت من خبراتها الحربية والصناعية، فقد اتخذ النبي ﷺ خاتما يختم به رسائله حين أشار عليه أصحابه رضي الله عنهم بأن الملوك لا تقرأ الكتب غير المختومة، وهو تقليد سياسي روماني بيزنطي، ولجأ إلى حيلة الخندق يوم الأحزاب بعد أن أشار عليه سلمان الفارسي وهو تقليد عسكري فارسي، وأمر ﷺ زيد بن ثابت بتعلم اللغة السريانية ليكتب الناس بلغاتهم، وامتح ﷺ قسي العجم، وبعث عروة بن مسعود وغيلان بن سلمة إلى الأردن يتعلمان صنع المنجنيقات وقد استعملها في حصار الطائف.

وقد لاحظ العلامة الكّاني أهمية تعلم الدولة الإسلامية من الدول الأخرى فقال: «وفي ذلك أعظم دلالة على أن الممالك والدول التي لا تنسج على منوال مجاورها فيما يتخذونه من الآلات الحربية، والتراتب العسكرية والأنظمة العلمية والعملية الصناعية والزراعية، يوشك أن تكون غنيمة لهم ولو بعد حين، فحال نبينا الكريم كان يقضي بأخذه بالأحسن والأنفع في كل باب، سواء كان قومه يعلمونه ويعملون عليه أم لا»<sup>(1)</sup>، وطبعا العلامة الكّاني يتكلم في سياق الاستعمار المعاصر وكيف دفع المسلمون ثمن التوقف عن التعلم من الآخرين فصاروا غنيمة لهم.

(1) التراتيب الإدارية، 300/1.

كما أن الدولة النبوية كانت دولة توثيق وكتابة، وهذا أمر جديد عن أهل الجزيرة العربية فلم تكن سياسة الكتابة معروفة عندهم إلا قليلا ويشهد لذلك صحيفة حصار المسلمين في شعب أبي طالب قبل الهجرة، والدليل على أن الدولة النبوية كانت دولة توثيق أنه ﷺ كتب صحيفة المدينة التي كانت دستورا للمجتمع الوليد، وكتب صحيفة صلح الحديبية، بل حتى الإقطاعات التي كان يقطعها للبعض كان يكتبها، وكتب الكتب لأمرء السرايا والحملات، ونظرا للأمية التي عرف بها العرب أراد النبي ﷺ أن يرفع هذه الصفة عن المجتمع الإسلامي حين اشترط على كل أسير من أسارى بدر لا فداء له لكنه يعرف القراءة والكتابة أن يكون فداؤه تعليم عشرة من المسلمين.

وهي دولة تقبل التعددية، وتفتح المجال للمسلمين وغير المسلمين، حتى إن الرسول ﷺ استأمن بعض غير المسلمين حيث كانوا في خدمته كالغلام اليهودي الذي حضر النبي ﷺ موته، واتخذ رسولي باذان الفارسي إليه ﷺ رسولين إلى باذان يدعوانه إلى الإسلام.

ثم إن دولة المدينة دولة كفاءة وفاعلية، فقد نجح جل سفرائه ورسله ﷺ في مهامهم حيث أسلم بعض المرسل إليهم كالنجاشي ملك الحبشة، والأدنى منهم قبل بعلاقات ودية كقيصر ملك الروم والمقوقس ملك مصر، وقتل الحارث بن عمير رسوله إلى ملك بصرى، ونجا عبد الله بن حذافة السهمي رسوله إلى كسرى ملك الفرس الذي مزق رسالته ﷺ.

كما أن أغلب القادة العسكريين الذين كلفهم النبي ﷺ بقيادة البعث والسرايا انتصروا في مواجهاتهم مع الأعداء، وبرهن أمرء الصدقة على نزاهتهم باستثناء واحد أو اثنين هما ابن الأتبية والوليد بن عقبة.

## خلاصة

نخلص إلى القول إذن:

- ان الدولة النبوية تدل على أصالة التجربة السياسية النبوية، فلم تبني الدولة على ميراث دولة سابقة في الجزيرة العربية، وهذا يبين مظاهر العظمة والإبداع فيها.
- أقرت واستوعبت عددا من الأعراف السياسية والاجتماعية السائدة في الجزيرة العربية دون مجاملة للظلم المتوارث.
- استمدت من تجارب الدول المجاورة الأكثر تطورا ماديا من حيث الهياكل الإدارية والخبرة الفنية.
- لم تقلب الدولة النبوية المجتمع رأسا على عقب ولم تجعل أعزة أهله أذلة، فذلك مناقض لمنهج الإصلاح الإسلامي.
- لم تسع الدولة النبوية إلى بناء بيروقراطية ثقيلة ترهق كاهل الناس بالضرائب والإنفاق، وإنما كانت تسند المنصب بحسب المهمة، وهذا أمر من أهم الأمور الآن في العلوم الإدارية.
- كانت دولة النبي ﷺ دولة حرة مبنية على العلاقات العفوية الطليقة، وهذا من أهم عناصر نجاح الإدارة المعاصرة.
- كانت الدولة النبوية دولة إنفاق محدود في الأموال، ودولة حقن للدماء، فأسهمت بذلك في تغيير وجه العالم وتاريخ البشرية.

- كانت الدولة النبوية دولة تحتوي الاختلاف ابتداء من خلال قدرتها على استيعاب واحتواء ظروف الزمان، وبذلك كانت تنهج المنهج الوقائي فغيرت العالم بذلك لأنها قبلته، لأن العالم لا يغير برفضه وإنما بقبوله.

## تدبير الاختلاف من خلال مؤسسة الفتوى

© أ. د. محمد الروكي

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أيها الإخوة الأفاضل:

إن الاختلاف بين الناس ظاهرة اجتماعية لا سبيل إلى التخلص منها، لأن أسبابها قائمة في العقول والأفكار والنفوس قياما ثابت الأركان راسخ الجذور، ومحاولة اقتلاعها من أساسها واجتثاثها من أصولها أمر لا طاقة للبشر به، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾، [هود: 11-19] فهو إذن نوع من الابتلاء المتصل اتصالا وثيقا بالتكليف، ومن هنا وجب الانصراف عن إزالته واستئصاله -لأن ذلك محال- إلى الاشتغال بحسن توظيفه واستثماره فيما ينفع الناس ويدفع بهم إلى البناء والارتقاء والإعمار والازدهار، وذلك بنبذ المذموم منه والاستفادة من الحمود المقبول، وهذا ما قامت به الأمة الإسلامية في عصورها الزاهرة من خلال تجربتها الرائدة في تدبير الاختلاف عن طريق النظم والمؤسسات التي ترعاها الدولة وتشرف على أعمالها وسيرها؛ وفي طبيعتها مؤسسة الفتوى التي تعد أهم مؤسسة في المجتمع الإسلامي لتدبير الاختلاف الفقهي.

إننا في هذا البحث نسعى إلى عرض أبرز الأصول التي قام عليها تدبير الاختلاف في

مؤسسة الفتوى بعدما استقرت المذاهب الفقهية في المشرق والمغرب، وصار في ظلها القضاء والإفتاء واستقامت على أصولها انلخطط والولايات، وذلك من خلال رصد بعد التدابير التي اتخذت ضمن سيرورة التجربة الإسلامية داخل هذه المؤسسة.

### التدبير الأول : الالتزام بالمذهب

كان الالتزام بالمذهب أصلا كبيرا في تدبير الاختلاف في مؤسسة الفتوى، وبالإلزام والالتزام به استطاعت أن تدرأ كثيرا من أنواع الاختلاف التي تنتشر بسبب عدم وجود ما ينظمها من القواعد والضوابط، وعدم قيام ما يكفل رقابتها والإشراف عليها، وغير ذلك من المقومات التي تغيب بغياب هذا الأصل وتتعهد بانعدام مؤسسة الفتوى.

إن الالتزام في مؤسسة الفتوى هو تقيد المفتين بكل ما يدور في منظومة المذهب ونسقه العام، وذلك حتى تسير الفتوى سيرا مطردا لا اعوجاج ولا اضطراب ولا تناقض فيه، ولكي تدور أعمالها في مجرة واحدة وتسيح في فلك واحد.

غير أن هذا الالتزام بالمذهب في الفتوى لا يتحقق في المفتي إلا بمعايير علمية ومقاييس فقهية نلخصها ونجلها في الأمور الآتية:

أولاً: التقيد بأصول المذهب، وهي أدلته الشرعية النقلية والعقلية التي بنيت عليها الأحكام، نفروج المفتين عن أصول مذاهبهم يُسبب الفتوى ويجعلها غير منضبطة، بحيث ينفرط عقدها ويضطرب نظامها ثم يؤول حالها إلى التفرق والاختلاف. لذلك شددت مؤسسة الفتوى على المفتي وألزمته بالتقيد بأصول مذهبه درءا لهذه المفاسد وجمعا لكلمة المفتين.

ثانياً: التقيد بمنهج الاستدلال، إذ لكل مذهب طريقته في الاستدلال ومنهجه في أعمال

الأدلة وبناء الأحكام عليها، فقد يستدل مذهب بعموم نص هو عند مذهب آخر مخصص، أو بإطلاق نص هو عند غيره مقيد، أو بثبوت نص هو غير ثابت عند آخر، أو بدليل عقلي لم ينتهض دليلاً عند مخالفه، إلى غير ذلك من وجوه الاختلاف في التعامل مع الأدلة.

ثالثاً: اعتماد القواعد الأصولية في المذهب، ونعني بها قواعد الاستنباط وما يتصل بها من قواعد الأدلة والأحكام، فلكل مذهب قواعده في ذلك وإن كان قسم كبير منها محل اتفاق بينهم، فالإتزام المفتي بالمذهب يقتضي تقيده بالقواعد الأصولية المقررة فيه.

رابعاً: اعتماد القواعد الفقهية في المذهب، فلكل مذهب قواعده الفقهية التي تميز بها وأعملها في استيعاب الفروع وضبط الجزئيات، وإن كان قسم من هذه القواعد محل اتفاق أيضاً ولا سيما ما يتعلق بالقواعد الكبرى التي تنظم كثيراً من فروع الشريعة.

خامساً: التقييد بأقوال إمام المذهب التي نص فيها على الحكم بوجه من وجوه التنصيص، وهذا من أبرز معايير التقييد بالمذهب.

سادساً: التقييد بأقوال فقهاء المذهب، وهم شراح المذهب الذين فسروا نصوصه وحرروا مسأله ونقلوا رواياته وفرعوا فروعاً، على الرغم من اختلاف مدارسهم وتعدد طرائقهم في فقه المذهب وتأصيله وتنزيله، فالتقييد بأقوالهم وعدم الخروج عنها تقييد بالمذهب، وحتى الذين خالفوا إمام المذهب في بعض الأصول أو الفروع فإن قول الواحد منهم إذا قوي دليله وتماسكت حجته صار قولاً في المذهب.

سابعاً: التقييد بكتب المذهب، والمقصود بها أمهات كتب المذهب لأنها جامعة لأصوله وفروعه ووكلياته وجزئياته، ومنها في المذهب المالكي مثلاً: الموطأ والمدونة والواضحة والعتبية

والموازية والمجموعة.

ثامنا: حصر الاجتهاد داخل المذهب، وذلك بترجيح الأقوال بعضها على بعض وتخریج الفروع على أصولها، وغير ذلك من وجوه الاجتهاد المقيد بأصول المذهب وقواعده.

فهذه الأمور ونظائرها هي المعايير العلمية التي يتحقق بها التقيد بالمذهب الذي هو منظومة عامة تتناسق داخلها الأدلة مع أحكامها والأصول مع فروعها والكليات مع جزئياتها، بحيث تجعل المفتي على نظام واحد مطرد ووتيرة واحدة منتظمة لا نشوز فيها ولا تخلف ولا استثناء، وهذا من مزايا المذهب الذي يعتبر وسيلة قوية لتوحيد المجتمع وجمع كلمته وتقوية صفه وإحكام بنائه، وبمثل ذلك يضمحل مذموم الاختلاف ويستقر محموده ويستثمر، وتبقى مؤسسة الفتوى هي المؤهلة لذلك والجديرة به.

### التدبير الثاني: الالتزام بمراتب الأقوال الفقهية

عني أصحاب كل مذهب بجمع روايات إمامه وأقوال فقهاءه ونقل شراحه وتأويلات نظاره، وهذه الروايات والأقوال هي المادة الأساسية التي تعتمد في صياغة الفتوى، وقد رتبها الفقهاء ترتيبا يجب التقيد به حتى تنضبط الفتوى وتتخذ مسالكها ولا تتسبب فتكثير مهالكها، ومن أمثلة ذلك في المذهب المالكي أن الأقوال الفقهية بعد قول الإمام مالك وقول راوي مذهبه وناقله ابن القاسم أخذت ترتيبها على النحو الآتي:

أولا: القول المتفق عليه، وهو إجماع المذهب الذي هو أعلى مراتب الأقوال الفقهية لا يعدل عنه إلى غيره.

ثانيا: القول الراجح، وهو ما قوي دليله فيفتى به إذا لم يوجد المتفق عليه، ويقابله القول الضعيف.



ثالثا: القول المشهور، وهو ما كثر قائله فيفتى به إذا لم يكن الراجح، ويقابله القول الشاذ المهجور، كما يقابله الضعيف أيضا.

رابعا: ما جرى به العمل، والمراد بالعمل عمل العلماء الذين يقتدى بهم، فإذا جرى عملهم في مسألة ما بقول ما وجب المصير إليه في الفتوى ولو كان ضعيفا أو شاذًا أو مهجورًا، لأن جريان عملهم به يقويه ويعضده، وإذا تعارض المشهور مع ما جرى به العمل بأن كان العمل قائمًا على قول ضعيف أو شاذ فإنه يقدم ما جرى به العمل على المشهور، لكن ذلك مشروط بشروط:

- ثبوت عمل العلماء بالضعيف من غير شك في ذلك، أما إذا وقع الشك هل عمل العلماء بمقابل المشهور أم لم يعملوا به فإنه حينئذ يقدم المشهور.
- أن يكون جريان العمل ممن هو أهل للاقتداء والاتباع، فإذا جرى العمل بمقابل المشهور ممن لا يقتدى به فالواجب اتباع المشهور والعمل به.
- معرفة المكان الذي جرى فيه العمل، لأن العمل قد يكون خاصا ببعض الأمكنة دون بعض، وقد يكون عاما في جميع الأمكنة.
- معرفة الزمان الذي جرى فيه العمل، لأنه قد يكون خاصا بزمن دون أزمنة أخرى، وقد يكون عاما في جميع الأزمنة، لأن المصلحة قد تكون في زمن دون زمن وقد تكون مستمرة في كل الأزمنة.
- أن يكون العمل لمصلحة وسبب، فإذا انتفت المصلحة والسبب وجب المصير إلى المشهور والعمل به.

### التدير الثالث : قصر الفتوى على المؤهل لها

وهذا باب من أهم أبواب تدير الاختلاف في مؤسّسة الفتوى، ويدخل فيه كل ما يتعلق بشروط الفتوى ومؤهلات المفتي، وقد بسطها الفقهاء واستفاضوا فيها بما لا مزيد عليه، وجماع ذلك في أمرين:

- أولهما: أن يكون المفتي على قدر كبير من العلم والفقّه تأصيلاً وتنزيلاً، ويدخل في فقّه التنزيل علمه بواقعه.

- ثانيهما: أن يكون على قدر كاف من التدين والتحلي بمكارم الأخلاق، حتى يكون له وازع من نفسه فيما يقرر وأثر حسن على المستفتي.

### التدير الرابع : قصر الفتوى على المنصب لها

وهذا تدير تنظيمي جيد يضمن سلامة نظام الفتوى وحفظ سلامة مؤسّستها من الفوضى والعبث المفضيين إلى توسيع الاختلاف وتسريب ما هو مذموم منه إلى الناس.

وتتقوى مؤسّسة الفتوى وتساند في هذا التدير بمؤسّسات أخرى، وعلى رأس هذه المؤسّسات مؤسّسة الحسبة فيما يخص منها العلماء، فإن من وظائفها الرقابة على الجهات التي تصدر منها الفتوى ومدى شرعيتها في ذلك من عدمها، وخصوصاً إذا تعلقت الفتوى بالشأن العام وقضايا الدولة والمجتمع، وهذا لا يعني الحجر على العلماء وحبسهم عن أن يتكلموا في أمور الدين بما هو معتبر شرعاً ومعتد به فقهاً، بل المقصود ألا يُنصب أحد نفسه ناطقاً باسم مؤسّسة الفتوى متحدثاً باسم العلماء متكلماً باسم الدين فيما يقرره من الأحكام المتعلقة بالشؤون العامة للناس وما في حكمها؛ فهذه لا بد للمفتي فيها أن يكون منصباً فيها

داخلا في سلك مؤسستها وهي مؤسسة الفتوى.

أما الإجابة عن أسئلة الناس في قضايا جزئية تتعلق بأحاديثهم في العبادات والمعاملات وغيرها فإنها لا تدخل في حيز الفتوى بمعناها المؤسسي الإداري، بل تدخل في عموم تفقيه الناس وتعليمهم أمور دينهم، وهذا حاصل تلقائيا في محاضرات العلماء وخطب الخطباء ومواعظ الفقهاء وغير ذلك من مواطن الدعوة والثقيف والتوعية والتربية.

### التدبير الخامس : النظر الجماعي في الفتوى

وهذا باب عظيم من أبواب تدبير الاختلاف في مؤسسة الفتوى، ذلك أن تقرير الفتوى كلما كان من أحد الفقهاء وأفرادهم كان أدعى إلى كثرة الاختلاف، وكلما كان مداولة جماعية كلما كان ذلك أبعد عن الاختلاف وأقرب إلى السلامة والبعد من الشطط واللغظ، وأول من فتح هذا الباب من تدبير الاختلاف هم الصحابة رضوان الله عليهم، وأشهرهم في ذلك أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي كان إذا حزبه أمر جمع له العالمين للبت فيه والخروج بحكم شرعي متفق عليه.

هذه جملة من الأصول التي اعتمدها مؤسسة الفتوى في تدبير الاختلاف في تاريخ الأمة الإسلامية، وقد كان لها أثر بالغ في نبذ الخلاف الباعث على الفرقة والشقاق، وتوظيف الخلاف المحمود والمقبول في التوسعة على الناس ومراعاة أحوالهم وبيئاتهم وعوائلهم، وغير ذلك مما يقتضي الأمن الروحي والسلم الاجتماعي، والدفع بالطاقات الفكرية والقدرات العلمية والفقهية إلى التي هي أحسن، وبالله تعالى التوفيق والحمد لله رب العالمين.



## إشكالية تنزيل القيم وأزمة المؤسسات

○ أ. د. عبد المجيد الصغير  
جامعة محمد الخامس ، الرباط

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين.

1) لو أردت أن أقوم في انطباع أولى الورقة التنظيمية لهذه المائدة المستديرة لاستطعت أن أقول إنها أحسنت، إذ نهت في البداية إلى وجوب التمييز في هذا الموضوع الإشكالي بين قيم الإسلام ومقاصده الكلية ومبادئه الكبرى، وبين تجربة أو تجارب المجتمعات الإسلامية... ولعل هذا ما جعل هذه الورقة تثير في أسئلتها المهمة مشكلة «الخصوصية» الثقافية، وبالتبعية الخصوصية الجغرافية - المكانية وظاهرة التنوع والاختلاف التي عرفتها تلك التجارب.

كل هذا في ظل تشديد هذه الورقة على ضرورة الالتزام بمنهج تاريخي وصفي موضوعي نقدي، بقصد رصد تلك التجارب قبل إعادة تقويمها إيجابا أو سلبا... وفي ضوء هذا التقويم النقدي تبدو نجاعة الوقوف على نماذج وتجارب تثار فيها مشكلة «تدبير الاختلاف»، مثلما تطرح فيها وبجدة مشكلة «مؤسسات» تدبير ذلك الاختلاف، من قبيل مفهوم السلطة والدولة والقضاء والشورى، وغيرها من المفاهيم والإجراءات التنظيمية في التجارب الإسلامية.

من جهة أخرى، إن الموضوع الذي تطرحه هذه المائدة المستديرة، يتخذ طابعا «إشكاليا» اعتبارا لتعدد المجالات المعرفية لهذا الموضوع، تعدد «يستوجب» تداخل «متخصصين»، وذلك بالنظر لكون الأسئلة التي يتوجب طرحها داخل المحورين المقترحين لهذه المائدة،

تتنوع وتتناسل إلى أسئلة فرعية تهتم مجال التاريخ الحضاري والسياسي، مثلها تشمل تاريخ إنتاج العلم والتقنية؛ وكذا تهتم الفلسفة والاقتصاد، علاوة على كونها تخلص بالأساس تاريخ الإنتاج الفقهي والأصولي... فلا علاج في رأينا لمشكلة «المؤسسات» ودورها في تدير الاختلاف ماضيا وحاضرا دون استحضار ذلك التداخل أو التكامل المعرفي، ودون التفتح على الدراسات التاريخية المقارنة، خاصة المتعلقة بمجتمعات البحر الأبيض المتوسط التي كانت منذ القديم تتفاعل فيما بينها إيجابا أو سلبا، ماديا ومعنويا.

نعم لا شك في قيمة الأسئلة ذات الطابع التاريخي حول هذا الموضوع، ولكنها أيضا أسئلة تتخذ بعدا فكريا وفلسفيا، فإذا كان من الضروري رصد ما وقع في الحضارة الإسلامية، فلا بد من التساؤل أيضا عن: كيف وقع؟، ولماذا وقع؟، وقد طرح قديما سؤال: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟، ولكني أظنه لا يزال سؤالا معلقا دون إجابة مقنعة أو كافية!

لذا، ولضيق الوقت سأكتفي بالوقوف على بعض العلامات أو النماذج الدالة على حضور إشكالية تنزيل القيم على أرض الواقع الإسلامي، وعلاقة ذلك بما سميته أزمة المؤسسات ودورها في ترشيد تدير الاختلاف، ذلك أنه بقدر ما للقيم والمبادئ والمقاصد الكلية من دور في حياة الإنسان وتقدمه حضاريا، فإن تنزيل تلك القيم والمقاصد على أرض الواقع وتحويلها إلى «مؤسسات» تكفل لها الواقعية والدوام والتدير الناجع.

هذا التنزيل والتحويل إلى مؤسسات لا يقل أهمية عن تلك القيم والمبادئ ذاتها، وفي غياب تدير هذه المؤسسات أو في عدم نجاحها إن وجدت ما قد يجعل من تلك المبادئ والمؤسسات مجرد مفاهيم ومحض نظريات «طوباوية» لا تسهم في تحقيق مصلحة الإنسان بقدر ما تعمق من خلافاته وترسخ أسباب فشله.

ولعل هذا التعارض بين القيم والمبادئ والمؤسسات الناجمة لتفعيلها وتنزيلها هو سمة ما يُنعتُ بالمدن الفاضلة، ابتداءً من جمهورية أفلاطون وانتهاءً بالنظريات السياسية والاجتماعية الفوضوية في الفكر الغربي الحديث؛ وكلها كان مصيرها الفشل الذريع كما يعرف الجميع.

(2) من المفيد لنا كباحثين ومواطنين ومدنيين أن نعمل على استحضار نماذج دالة على إشكاليتنا هذه داخل التجربة الإسلامية التي ننتمي إليها حضارياً، فذلك مفيد لنا على سبيل المقارنة والاستئناس، وعلى سبيل الاتعاظ والاعتبار.

ولعل أوضح نموذج دال على حضور هذه الإشكالية في التجربة الإسلامية، ذلك السؤال الاستشكالي الذي طالما طُرح صراحة أو ضمناً من طرف رجال الفكر فقهاء ومتكلمين، ورجال سياسة وأرباب السيف على السواء، مفاد السؤال: بمن يُنَاطُ تدبير الشأن العام أو الضبط الاجتماعي، هل بالفرد أم بالمؤسسة مهما كان شكلها؟، فقد حفظ لنا التاريخ نصين جواباً على هذا السؤال يمثلان في «رسالة الصحابة» لابن المقفع (ت148هـ) و«الرسالة» للإمام الشافعي (ت204هـ)، ونعتقد أن بعض الدارسين من الإسلاميين وبعض مقلديهم قد أساءوا فهم المشروع الإصلاحية والأصولية الرئيس للإمام الشافعي في الرسالة، حينما صاروا يستشكون ضوابطه لأصول الفقه وقواعده للاستنباط والتدبير للشأن العام، متهمين إياه بالتشدد والجمود والتقليد أحياناً، وأحياناً بمبالأة السلطة السياسية.

ولست أريد أن أكرر متابعتي النقدية لهذه الرؤية السلبية لمشروع مؤسس علم أصول الفقه، خاصة أنها رؤية لا تاريخية بل هي أيديولوجية في الأغلب، علاوة على كونها مجرد المشروع المذكور من حيثياته الواقعية وظرفيته التاريخية، ولكن المهم الآن هو ضرورة الانتباه إلى أن عصر الشافعي بعد صراعات وخلافات سياسية عنيفة متتالية، قد شُغِلَ

بالفعل بالجواب عن سؤال أساسي: بمن تناط مهمة التشريع وتدبير الشأن العام، أبالفرد أم بالجماعة؟، بالفرد المستبد ولو كان عادلا، أم بجماعة تشبه أن تكون «مؤسسة» مستقلة تعمل وفق ضوابط لتدبير الاختلاف.

قلنا: إن التاريخ قد حفظ لنا موقفين ونصين حاولا الإجابة عن هذا السؤال الإشكالي، مع ملاحظة أن كلا النصين يحملان عنوان «الرسالة»، وهما رسالتان تقفان موقفين متعارضين من مشكلة «تدبير الاختلاف» ومن مشكلة «المؤسسات» أيضا.

ففي الوقت الذي يُجهد فيه الشافعي نفسه لإقامة ذلك التدبير على أساس إناطة التشريع والتنظيم للشأن العام بجملة قواعد عقلية، وضوابط قانونية شرعية تحقق نوعا من التوافق وتقلص أسباب الاختلاف، وتزيل أكبر قدر من التشويش والقلق المعرفي، وتزرع الصفة الشخصية والذاتية عن مختلف أشكال التدبير العملي، وتضفي عليها قدرا مطلوبوا من الموضوعية والإجماع، كان ابن المقفع قبله بقليل قد بادر من موقع المنظر لشكل السلطة السياسية في الإسلام إلى نسف ذلك التوجه الشافعي مدافعا عن ضرورة إناطة الشأن العام بجملة والتدبير السياسي بمختلف أشكاله بإرادة فرد واحد هو صاحب السيف ومالك السلطة الفعلية.

حقا إن عيب المشروع الشافعي مثلها هو عيب الفكر الأصولي عامة، يكمن في عدم القدرة على تطوير ذلك المشروع النظري وتحويله إلى مؤسسات مستقلة ودائمة تتمتع باستقرار أسسها النظرية وتراجع قواعدها العملية. غير أن «رسالة الصحابة» لابن المقفع لا تستهدف شيئا بقدر ما تستهدف التشكيك المطلق في فائدة إناطة الشأن العام بأية مؤسسة، فضلا عن التشكيك في نجاعة الإنتاج العلمي النظري الذي صار يتشكل لدى أوائل المجتهدين من الفقهاء والأئمة الكبار.



لقد استهدفت نصيحة ابن المقفع التنظير للشأن السياسي بالدعوة إلى تخصيص الإمام وحده بالطاعة المطلقة في كل ما كان داخلاً تحت الرأي والتدبير دون قيد أو شرط أو ضابط من أية جهة كانت؛ ولذلك وجب اعتبار «رسالة الصحابة» تكريساً قديماً في تاريخنا الحضاري لرفض تحويل الخلاف السياسي والاجتماعي إلى شأن عام يمكن إشراك الآخرين في تدبيره<sup>(1)</sup> فضلاً عن خلق مؤسسات مستقلة للنظر فيه، فلا سبيل لتدبير المملكة ولا مخرج من اختلاف الفقهاء ولا رحمة في ذلك إلا بإناطة التدبير السياسي ليس بالإجماع أو بالمؤسسات، ولكن برأي واحد، رأي من لا سلطة فوقه ولا رأي يداني رأيه!

3 - الواقع أنه بقدر ازدياد هذا التنظير لمشروعية تدبير الرجل الواحد للشأن العام كانت فرص تحويل الأفكار والقيم والمشاريع إلى وقائع عملية أو مؤسسات مستقلة تتضاءل باستمرار؛ وقبل أن يعلن الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز (ت1679م) مقولته الشهيرة «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان» ويبنى عليها تصوره لبنية الدولة والنظام السياسي الحديث الذي يسلم مواطنوه مقاليد أمورهم جميعها إلى رئيس قوي منهم يطلقون يده كيفما شاء على نفوسهم وأموالهم، وذلك مقابل أمر واحد يلتزم به وهو أن يكف بقوته الباطشة كل مواطن عن التعدي على غيره من المواطنين؛ فالملك في هذه الحالة التي يشبه أن يكون فيها

(1) يقول ابن المقفع: «فأما إثباتنا للإمام الطاعة فيما لا يطاع فيه غيره، فإن ذلك في الرأي والتدبير والأمر الذي جعل الله أزمته وعراه بأيدي الأئمة ليس لأحد فيه أمر ولا طاعة من الغزو والقول والجمع والقسم، والاستعمال والترك، والحكم بالرأي فيما لم يكن فيه أثر... وإمضاء الحدود والأحكام على الكلاب والسنة، ومحاربة العدو ومخادعته، والأخذ للمسلمين والإعطاء عليهم، وهذه الأمور وأشباهاها من طاعة الله عز وجل الواجبة وليس لأحد من الناس فيها حق إلا الإمام، ومن عصى الإمام فيها أو خذله فقد هلك نفسه»، رسالة الصحابة، من مجموع آثار ابن المقفع، ص: 312، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1409هـ/1989م.

«كالتنين» هو المؤسسة الوحيدة لتدبير الشأن العام، وفي ظلها يتحمل المواطنون ظلم واحد منهم وهو الملك مقابل أمن بعضهم من ظلم بعض، وتلك هي الفائدة الكبرى من الدولة!

أقول: قبل هذا النوع من «العقد الاجتماعي» عند ذلك الفيلسوف الإنجليزي، نستطيع أن نقف على ذات التبرير المشار إليه، وذلك في تاريخ الفكر السياسي في الإسلام، ومن ذلك ما ورد في كتاب: «الفخري في الآداب السلطانية» لصاحبه ابن طباطبا ( ابن الطقطقي) (ت 709 هـ)، حيث ورد فيه قوله: «اختلفوا في الملك القاهر العسوف، والملك المقتصد الضعيف: ففضلوا القاهر العسوف، واحتجوا بأن القوي العسوف يكف الأطماع عن رعيته، ويحميهم من غيره بقوته، وله أنفة تعصمهم من شر غيره، فتكون رعيته بمثابة من كفي شر جميع الناس وابتلي بشر واحد. وأما المقتصد الضعيف: فيحمل رعيته فيتسلط عليهم كل أحد ويدوسهم كل حافر، فيكونون بمثابة من كني شر واحد وابتلي بشر جميع الناس، وبين الحالين بون بعيد»<sup>(1)</sup>.

وقد علق صاحب الفخري هذا على خطبة للخليفة الأموي يزيد «الناقص» يلتزم فيها أمام جمهور الرعية بالمشورة وبالعدل في تدبير شؤونهم العامة، فقال: «هذا كلام حسن بالنسبة إلى ذلك الزمان... فأما في هذا العصر، فلو افتخر ملك من الملوك بأنه لا يكره نهرا ولا يضع حجرا على حجر، أو ندب رعيته إلى تمليك غيره لعدّ سفيا، ولكن جديرا في اصطلاحهم بأن يملك غيره»<sup>(2)</sup>.

(1) الفخري في الآداب السلطانية، ص 70، دار القلم العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ/1997م.

(2) يقصد الدكتور عبد المجيد الصغير خطبة يزيد بن الوليد بن عبد الملك «الناقص» التي نقلها ابن طباطبا، والتي يقول فيها: «أيها الناس: إن لكم علي ألا أضع حجرا على حجر، ولا لبنة، على لبنة، ولا أكره نهرا، ولا أكنز مالا، ولا أنقل

فكيف يمكن إذن لهذا النوع من التنظير للتدبير السياسي أن يسمح بتشكيل مؤسسات أو مرجعيات لتدبير الشأن العام، أولى خصائصها الاستقلال عن الأفراد والبقاء ببقاء المجتمع والاستمرار في الزمن؟.

4) ونعتقد من جهتنا أن في اكتساح هذا النوع من التنظير السياسي للساحة الإسلامية ما يحملنا على ضرورة مراجعة بعض التقويمات لنظريات سياسية «مضادة» جعلت هدفها مواجهة ذلك التنظير وطرح بديل مخالف لتدبير الشأن العام قائم على أساس النظر إلى الدولة «كمؤسسة» لتدبير الشأن العام وتبرير وجودها تبريرا «وظيفيا» محضا... وفي هذا الصدد نلاحظ أن كل الدارسين قد وسّموا بالشذوذ والاستغراب موقف كل من عبد الرحمن بن كيسان الأصبم (حوالي 250هـ) وهشام الغوطي (ت 218هـ) المعتزلين من مشكلة السلطة وجهاز الدولة والجهة المخول لها حق التشريع والتدبير، حيث نسب الإمام الأشعري للأصبم قوله: «لو تكاف الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام»<sup>(1)</sup>.

وقد سبق لنا في غير هذه المناسبة توضيح حقيقة هذه «الفرضية» وأنها ليست دعوة حقيقية للاستغناء عن مؤسسة الدولة، بقدر ما هي نظر في تحديد «وظيفتها»، وتقييد حدود الطاعة والامتثال لتشريعاتها، انطلاقا من فرضية انحلال السلطة السياسية وبقاء المجتمع.

---

ملا من بلد إلى بلد حتى أسد ثغرة وخصاصة أهله منه بما يغنيهم. فما فضل منه نقلته إلى البلد الآخر الذي يليه، ولا أغلق بابي دونكم، ولكم أعطياتكم في كل سنة، وأرزاقكم كل شهر حتى يكون أقصاكم كأدناكم. فإن وفيت لكم بما قلت فعليكم بالسمع والطاعة وحسن المؤازرة. وإن لم أحرف، فلكم أن تخلعوني إلا أن أتوب. وإن كنتم تطلبون أن أحدا ممن يعرف بالصلاح يعطيكم من نفسه ما قد بذلت لكم وأردتم أن يتابعوه فأنا أول من يبايعه معكم. إنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» ص 133-134.

(1) مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، 343/2، تحقيق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى 1426هـ/2005م.

والغريب أن الإمام الجويني الذي عارض بشدة ذلك الموقف المعتزلي من مشكلة الدولة سينتهي في تنظيراته الأصولية واجتهاداته المقاصدية واستشرافه لتطور المجتمعات الإسلامية إلى تبني المنطق نفسه بعد أن وصل إليه بالأصول نفسها، وهو افتراض إمكانية انحلال المؤسسة التقليدية التي عرفتها المجتمعات الإسلامية والمتمثلة سواء في السلطة السياسية بمختلف مظاهرها، أو السلطة العلمية التي تتمثل في العلماء والمفتين ومن في حكمهم من الفقهاء.

إن الاستغناء أو الانحلال لتلك المؤسسات الإسلامية التقليدية أمر وارد ممكن عند الجويني، بدأت علاماته السياسية عند تعويض المستبدين للعادلين، والضعفاء للأكفاء، مثلها بدأت علاماته الفكرية والعلمية حين حلول المقلدين محل المجتهدين، «فلا يبعد في مطرد العرف انحاق الشريعة أصلاً أصلاً، حتى تدرس بالكلية وعلى هذا التدرج تبتدئ الأمور الدينية والدينية، وتزيد حتى تبلغ المنتهى، ثم تخط وتدرس، حتى تنقضي وتنصرم كأن لم تعهد»<sup>(1)</sup>، وتلك حالة من التياث الظلم لا مطمع في رفعها في رأي الجويني بغير تحويل المؤسسة ككل إلى «مؤسسة» أو مؤسسات لا تحتكم لغير المعروف بالضرورة من الدين، والموافق لصريح ما يسميه بمدارك العقول المشار إليها بالمقاصد الكلية القطعية للشريعة التي «على أهل الزمان بذل المجهود في دركه»<sup>(2)</sup>، وبذلك تعوض سلطة الجماعة الإسلامية السلطة العلمية المتراجعة مثلها عوضت قبل ذلك الجماعة ذاتها السلطة السياسية الضائعة، يساعدها في ذلك وقوفها على المقاصد الشرعية المدركة بأساليب العقول دون تلك الظنون التي

(1) غياث الأمم في التياث الظلم، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني إمام الحرمين، ص 524، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، الطبعة الثانية، 1401هـ.

(2) غياث الأمم، ص 510.

أفنى الماوردي نفسه في أحكامه السلطانية في التدليل على قطعيتها وثباتها في التدبير السياسي لدولة الخلافة، بل إن الجويني لا يستشكل فرضية ورود الانحلال والتراجع والنسيان حتى على تلك المقاصد الشرعية ذاتها بفعل تطاول الزمن وتطور أحداثه المتلاطمة<sup>(1)</sup>، وحتى في هذه الحالة تبقى جماعة المسلمين متمية مع ذلك إلى أصولها الكبرى وحامية نفسها من كل أساليب الشطط في تدبير الاختلاف الاجتماعي، بشرط أن تظل فقط متمسكة بما يسميه الجويني «مدارك العقول»<sup>(2)</sup> الهادفة إلى خلق مؤسسات يقيمها الناس في هذا الزمن للحفاظ على أدنى درجات الاستصلاح والانتظام ومنع التعدي بين الناس.

(5) من جهة أخرى إذا كانت الورقة التنظيمية لهذه الندوة قد ألمحت إلى حضور مشكلة الخصوصية في التجارب الإسلامية المتعلقة بموضوع التنزيل والمؤسسات، فبإمكاننا الإشارة بهذا الصدد إلى نموذج من هذه المشكلة من خلال الموقف النقدي الذي قام به ابن فرحون المالكي ضد الإمام القرافي ومن ورائه الإمام الماوردي بخصوص مؤسسة القضاء، انطلاقاً مما وصفه «بعر أهل الأندلس»<sup>(3)</sup> المضاد لعرف المشرق في تدبير هذا الموضوع، موضوع مؤسسات القضاء.

والواقع أن خطة القضاء صارت تمثل المجال الذي وجد فيه القائمون على هذه الخطة في الغرب الإسلامي فرصة لإبراز استقلاليتهم عن السلطة السياسية سواء على مستوى إنشاء

(1) غياث الأمم، ص 521 وما بعدها.

(2) غياث الأمم، ص 521.

(3) تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناجج الأحكام، لبرهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون اليعمري، 161/2، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، 1406هـ/1986م.

الأحكام وإصدارها أو بالخصوص على مستوى التنفيذ والمتابعة العلمية؛ وهو ما درج قضاة المشرق على الاعتراف بالعجز عن مباشرته والتسليم لـ«والي المظالم» بحق النظر فيه.

ويعد كتاب «تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام» لابن فرحون منبرا للاختلاف بين رؤيتين متعارضتين لسلطة القاضي ووالي المظالم، هذه الخطة الأخيرة التي أفرزتها في الواقع مشاكل الدولة العباسية مع سلاطينها وأمراء التغلب العسكري فيها، وعكست بصيغتها التنظيمية مؤسسة سياسية أكثر مما هي قضائية استهدفت سحب مجموعة من الاختصاصات من القاضي خاصة ما يتعلق منها بتنفيذ أحكامه، فهنا ينبري ابن فرحون ليراجع التوجيه السياسي للمؤسسة القضاء فيؤكد أن «خطة القضاء أعظم انخطط قدرا وأنها - بخلاف ادعاء الماوردي والقرافي<sup>(1)</sup> - إليها المرجع في الجليل والحقير بلا تحديد وأن على القاضي مد الأحكام، وإليه النظر في جميع وجوه القضاء من القليل والكثير، وأنه يختص بالنظر في الجراحات والتدميات»<sup>(2)</sup>، وكل ما درج علماء المشرق على تخصيصه بولاية المظالم كمنصب سياسي في حقيقته يستأثر صاحبه بالنظر في هذه الأمور، وبعبارة ابن فرحون فإن «نصوص أهل المذهب الأندلسيين فصريحة، بأن لهم - أي القضاة - تعاطي ذلك»<sup>(3)</sup>، وفي رأيه أن دعوى الماوردي والقرافي تحجيم نشاط القاضي وتقليص مهامه، وأنه فقط «ينشئ الإلزام على الملك العظيم ولا يخطر له تنفيذه لتعذر ذلك عليه»<sup>(4)</sup>.

- 
- (1) الذخيرة لأبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، 38/10-39، تحقيق مجموعة من العلماء، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1994.
- (2) نقلها ابن فرحون في التبصرة عن ابن سهل القاضي، 18/1.
- (3) التبصرة: 146/2.
- (4) التبصرة: 17/1.

أمر لا يستقيم، بل إنه نقل عن ابن الأمين القرطبي أن «للقاضي النظر في جميع الأشياء إلا في قبض الخراج»<sup>(1)</sup>.

إن هذه المواقف المؤطرة بظرفية الخلافة العباسية تقوم التجربة الأندلسية على خلافها، وإلا فإن إهمال وتقليص سلطة القاضي في المجتمع من شأنه حسب ابن فرحون أن يؤدي إلى تضييع الحقوق كما قد يؤدي إلى سفك الدماء وأخذ أموال الناس بغير حق.

6 - برجعنا إلى تلك الأزمات في المؤسسات التقليدية التي تنبأ الجويني باحتمال ورودها وتخيل قرب حلولها في واقع المجتمع الإسلامي، استطاع ابن قيم الجوزية ومعه ابن فرحون أيضا أن يشاهداها بأمر عينه وأن يقدم لنا صورة إشكالية عنها، وبخاصة عن أزمة تنزيل القيم الإسلامية على أرض الواقع بسبب ما طرأ على الفكر خصوصا من تراجع كبير ومن الابتعاد عن الواقع المراد التكيف معه وتدييره؛ منها في البداية على أن النظر الفقهي في أصله مستويات ثلاث وليس مستوى واحدا:

- فهناك فقه في نفس الأحكام الشرعية «الواجبة».

- وهناك فقه في نفس الوقائع وأحوال الناس «الممكنة».

- وهناك فقه التنزيل، وهو أرقى من الإثنين السابقين.

إن هذا الفقه الثالث يتخذ من مقاصد الشرع دليلا كي يصير حكم الواقع متميزا عن حكم الواجب ومخالفا له لا يرمي إلى غير إصابة الحق والعدل. وهذا هو معنى التدبير السياسي،

(1) التبصرة: 17/1.

لأن السياسة بالمعنى الإيجابي هو على حد قول ابن عقيل ليست هي الشريعة أبدا وإنما هو «كل ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحى»<sup>(1)</sup>.

إن السياسة بحسب هذا ليست فقط ما نطق به الشرع، بل هي كل ما وافق مقاصده كذلك، لكن كيف تتحقق هذه السياسة العقلية وتصيب هدفها وهو موافقة الشريعة وتحقيق العدل والمصلحة إن لم يتحول هذا التدبير السياسي إلى أمر مضبوط ثابت وإلى «مؤسسات» ترعى الطرق الحكيمة لتنزيل تلك المقاصد على الوقائع المستجدة؟

نعتقد أن ابن القيم قد انتبه إلى أساس أزمة هذا التنزيل حين أشار إلى مشكلة الفقيه في الإسلام، ووقوعه في نوع من التقصير المركب من ثلاثة مظاهر:

تقصير في فهم المبادئ الشرعية.

تقصير في فهم الواقع المعيش.

تقصير في تنزيل أحدهما على الآخر.<sup>(2)</sup>

هذا التقصير أدى إلى النتيجة الخطيرة المتمثلة في انسحاب هذا الفقيه من حياة الناس العملية، فلم ينتظم أمر الناس بعد ذلك حينما شاع التوظيف السيء للفقه وللسياسة معاً، فأعلن العجز المطلق وإغلاق باب الاجتهاد، وصار الاستبداد بالتدبير السياسي سمة العصر،

(1) الطرق الحكيمة، لابن قيم الجوزية، ص: 12، مكتبة دار البيان، دون تاريخ.

(2) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية، 69/1، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ/2001م.



وصارت «عصبية» السلطة الحاكمة هي «المؤسسة العليا والمرجع الأساس في تدبير الشأن العام والقيام بالمصالح ورعاية المقاصد».

وهذه هي الظاهرة التي اضطلع ابن خلدون بوصفها وتتبع آلياتها خاصة في عصر التراجع وانحلال العمران وشيوع الخراب بعد أن «نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة»<sup>(1)</sup>، ففي رأي ابن خلدون أن أزمة القيم تكمن على أرض الواقع فيما اعتاده فقهاء هذا العصر من القياس على الأشباه والنظائر، «فلا تزال أحكامهم وأنظارتهم كلها في الذهن ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر. ولا تصير بالجملة إلى المطابقة وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن»<sup>(2)</sup>.

وهذا مظهر من مظاهر أزمة المؤسسات التي لا قيام لها إلا باعتبارها أداة لتدبير الواقع اليومي ووسيلة ناجعة للتغلب في العيش، ومن هنا كان من السهل على ابن خلدون أن يؤكد كلامه السابق حين يقول: «إن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها»<sup>(3)</sup>، مما يعني ضمناً أنهم أبعدهم عن الاعتناء بتنزيل قيمهم وإناطتها بمؤسسات تضمن لها الفاعلية والاستمرار.

7 - حقا إن المبادئ والقيم الإسلامية تشكل منظومة إسلامية متكاملة ذات طابع أخلاقي وسياسي وعملي وتنظيمي، وهي قيم تمس في كثير من جوانبها حقوق الإنسان الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولا نعدم إثارة تلك القيم دون لبس أو تعسف في التأويل من

(1) تاريخ ابن خلدون، ص: 43، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1408هـ/1988م.

(2) تاريخ ابن خلدون، ص: 745.

(3) تاريخ ابن خلدون، عنوان الفصل الثاني والأربعين، ص: 745.

طرف العديد من المتكلمين والفقهاء خاصة في القرون الأولى للإسلام، وبالإمكان اعتبار أصول الفقه والمقاصد خزانا للعديد من هذه المفاهيم والقيم التي تتم الإشادة بها دائماً. وفي هذا السياق أورد نصين خطيرين ثم أعلق عليهما:

– النص الأول: يقول ابن الجوزي (597هـ): «وقد روينا عن عضد الدولة (372هـ) أنه كان يميل إلى جارية فكانت تشغل قلبه فأمر بتغريقها لئلا يشغل قلبه عن تدبير الملك، وهذا هو الجنون المطبق لأن قتل مسلم بلا جرم لا يحل، واعتقاده أن هذا جائز كفر، وإن اعتقده غير جائز لكنه رآه مصلحة فلا مصلحة فيما يخالف الشرع»<sup>(1)</sup>.

– النص الثاني: يقول الغزالي في شفاء الغليل: «فإن قال قائل: إذا نبغ بين أظهر العامة نابغة من المبتدعة... وكان لا يرعوي بالزجر ولا يندفع شره إلا بالقتل، فهل ترون حسم مادة فساده بقتله اتباعاً للمصلحة؟، قلنا: لا سبيل إلى قتله بحال... ولا مصلحة تقتضيه، وقد شرع الشرع في أمثال هذه الجنایات التعزيرات وفوضها إلى آراء الولاة... ولا ينبغي ذلك على التشبي... ولو فتحنا هذا الباب لاتخذنا دأب الأكاسرة وعادة الملوك الغابرة قدوتنا في الإيالات، تشوفا إلى رعاية المصلحة، ولانقلب الشرع ظهراً لبطن»<sup>(2)</sup>.

ألا يوضح النصان المستشهد بهما بمبادئ وقيم واضحة تركز حقوق الإنسان وتراعي ضرورة التزام العدل والإنصاف، وتدعو إلى منع التعدي بأي وجه كان، وتشير بالأصبع

(1) تلييس إبليس لأبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، ص: 119، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى: 1421هـ/2001م.

(2) شفاء الغليل في بيان الشبه والخيل ومسالك التعليل، لأبي حامد الغزالي، ص: 226، تحقيق: حمد الكبيسي، بغداد، 1390هـ/1971م.

إلى ضرورة ضبط العمل السياسي ضبطا يحقق المصلحة الحقيقية للناس كافة؟

إننا نؤكد حقيقة مفادها أن في الفكر الإسلامي الكلامي والأصولي غنى في التنظير وفقرا في التنزيل؛، هذا الفقر الذي يعني في الواقع أزمة التفكير في مؤسسات تكفل لتلك المبادئ النزول إلى واقع الناس وتديير خلافاتهم تدييرا مستقلا قدر الإمكان عن الأفراد والمذاهب والعصبيات.

قبل ختم هذه النقطة، أثير سؤالا ذا أهمية كبرى:

هل يحدث أن يتعارض «منطق الدولة» مع منطق القيم والمبادئ؟

أكتفي بضرب مثال بسيط يطرح هذا الموضوع بكيفية إشكالية، وهو موضوع الرق في الإسلام، فقد جاء الإسلام لكي يرفع الرق من العالم باعتباره نظاما كان موجودا، لكن من الملاحظ أن الرق في ظل الإسلام انتشر أكثر مما كان سابقا، وفي التجربة المغربية هناك علماء بالمغرب استشكلوا كيف يجوز لدولة إسلامية كالمغرب مثلا أن تغزو السودان الغربي في عهد المنصور السعدي، وتجلب عددا كبيرا من الزنوج إلى المغرب وتجعل منهم عبيدا للسلطان؟، وبالفعل كان من نتائج ذلك أن السلطان المولى اسماعيل وبعد زمن طويل من سقوط دولة السعديين أراد تجميع عبيد البخاري الذين كانوا في ملك سلاطين السعديين، واستعبادهم من جديد باعتبار أن الدولة تحتاج ذلك خاصة في زمن ما سمي بـ «أيام السبية» (الفوضى)، وأيام النزعة القبلية التي كانت قوية في تلك الفترة من تاريخ المغرب، وقد رأى السلطان أنه لا حل له إلا بتكوين هذا الجيش، لكن كيف يمكن له ذلك في ظل تمتع القبائل؟، فأمر بتجميع العبيد الذين كانوا في ملك السعديين والذين أصبحوا أحرارا بموت مالكيهم، لكن كثيرا من الفقهاء ثاروا ضد هذا الإجراء باعتباره

إجراءً غير شرعي، لكن من الناحية البراغمتية كان ذلك إجراءً أنقذ الدولة، وهو حدث معروف في تاريخ المغرب تولدت عنه محنة العالم الفقيه محمد جسوس الذي رفض أن يفتي بإعادة تجنيد هؤلاء وقد عذب وشهر به<sup>(1)</sup> لكونه بقي ملتزماً بالقيم الشرعية.

8 - يجب أن نلاحظ أنه بالنظر إلى لا مركزية الدولة الإسلامية، كان من المنتظر أن تساعد هذه اللامركزية في تشجيع قيام مؤسسات بديلة أو موازية مستقلة تعنى بتدبير الشأن العام، ولعله قد تحقق بعض ذلك على مستوى تدبير الشأن الاجتماعي: التعليمي والصحي والاقتصادي والعسكري في المغرب بالخصوص خلال عصور طويلة، وخصوصاً في عصر الدولة الموحدية، إلا أن ذلك الانتشار للمؤسسات عرف فشلاً كبيراً على المستوى السياسي رغم غنى النظر، وذلك يرجع فيما نظن لأسباب عديدة داخلية وخارجية وطبيعية، ويتصدر الأسباب الداخلية فيما نعتقد المسارعة إلى تبرير شرعية الاستبداد بالتدبير السياسي وكثرة الجوء في حسم الخلافات إلى السيف، وما يولد ذلك من استبداد بالأمر ورفض للاختلاف، علاوة على مسارعة رجال العلم باسم «الضرورة» إلى إسقاط الشروط و«التوهين» من الضوابط والمقاصد في الممارسة السياسية بدعوى أولوية المحافظة على وحدة الجماعة والأمن ودفع الفتنة النائمة، علاوة على تهميش جمهور المحكومين «كعوام» لا دور لهم في تشكيل رأي عام ضابط أو موجه يؤخذ بعين الاعتبار.

ثم يجب ألا ننسى ونحن نتكلم عن هذه الإشكالات ما ابتلي به العالم الإسلامي أكثر من غيره من توالي الهجمات العسكرية الخارجية ذات الطابع البربري الكاسح المحطم للأرض

(1) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، لأبي العباس أحمد بن خالد الناصري، 94/7، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء.

وللإنسان وللحضارة، علاوة على ما رافق هذه الكوارث العسكرية من كوارث طبيعية أتت على البقية الباقية من الحضارة الإسلامية، الشيء الذي دفع ابن خلدون أن يجعل مقصده الكبير في التاريخ وصف أسباب هذا التراجع وتعليل ذلك الانحطاط الذي حسب قوله «ذهب بأهل الجليل وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاسنها»<sup>(1)</sup>.

كل هذه العوامل التي كانت تشكل عوائق للإنتاج العلمي فضلا عن تنزيل قيمه وتحويلها إلى ممارسة صادفت نهضة عدو الأمس، أي: الغرب البيزنطي والصلبي الذي نهض من قرونه الوسطى وأيقظته حروبه الصليبية من سباته العميق، وحينما ينهض جارك فإنه يصير مقياس تقدمك أو تخلفك بحسب قدرتك على اللحاق به، إلا أن ذلك الجار بمقدار تفتحه على حضارة الإسلام وحضارة اليونان، تقوقع العالم الإسلامي على نفسه ولم يوقظه منه إلا ذلك الجار القريب، ولكن أيقظه هذه المرة بـ «مدافع» وبـ «مؤسسات» ستدفع بأحد أقطاب الإصلاحية العربية وهو خير الدين التونسي إلى أن يستमित في الدفاع عن بعض «المؤسسات التنظيمية» في التجربة الأوروبية باعتبارها موافقة للشريعة ومحققة بكيفية أنجع لمقاصدها، وذلك هو شرط الإصلاح الذي ينقذنا من الغرق بحسب تعبيره.

---

(1) تاريخ ابن خلدون، ص 43.



## سؤال تدبير الاختلاف في تجربة الخلافة الراشدة

© أ. د. محمد ربيع

جامعة محمد بن عبد الله ، فاس

الحمد لله، والصلاة والسلام على مولانا رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه:  
أما بعد،

فأحاول في هذه المداخلة أن أعالج مقتضيات سؤال تدبير الاختلاف في تجربة الخلافة  
الراشدة، وأتناول هذه المقتضيات من خلال ثلاثة محاور:

– المستوى الأول: مستوى تأصيلي لمفهوم الاختلاف وللمنهج المعتمد في إدارة وتدبير هذا  
الاختلاف.

– المستوى الثاني: معالجة تحليلية لمجمل القضايا التي كانت موضوعة للاختلاف في تجربة  
الخلافة الراشدة.

– المستوى الثالث: مقارنة استنباطية استنتاجية لجملة من المبادئ المرجعية المؤسسة لمفهوم  
تدبير الاختلاف ومنيح تدبيره.

المحور الأول : مفهوم الاختلاف ومنيح تدبيره

أحاول من خلال هذا المحور أن أحدد الأصول التي تأسس عليها مفهوم الاختلاف،  
وأجملها في أصلين اثنين: الأول: الأصل التكويني، والثاني: الأصل التشريعي.

بمعنى أن تدير الاختلاف لا يستقيم إلا إذا استوعبنا جيدا مفهوم الاختلاف المؤسس على هذه الثنائية، باعتبار أن الاختلاف هو حقيقة كونية وجودية، بل هو مقتضى قصد الله الكوني، كما أن تدير الاختلاف مقتضى قصد الله التشريعي.

وباعتبار أن الاختلاف حقيقة وجودية كونية، فإن الله تعالى بثه وأوجده لترسيخ مبدأ التنوع والتنافس والتعاون والإبداع، فوجود المخالف هو مساعد ومعاون على التوصل إلى الإبداع، وغيابه يجعل الإبداع محالا والحديث عنه ضربا من العبث، ونحن نحتاج أن يدير وأن يدار هذا الاختلاف نحو الموافقة والملاءمة لقصد الله تعالى من وجوده كونيا ولقصده تعالى من تشريعه حتى يتحقق الائتلاف من واقع الاختلاف.

القضية الثانية في هذه الدراسة التأصيلية تتعلق بأصالة مسلك الحوار في تدير الاختلاف، فإننا حين نتأمل في الخطاب الشرعي نلني مسلك الحوار الوسيلة المنهجية المعتمدة ابتداء وانتهاء في تدير مسألة الاختلاف.

والقرآن الكريم خطاب حوارى جدلي بامتياز، فقد قدم مضامين رسالته على أساس منهج الحوار، وكان من الممكن أن يعتمد مسلكا آخر غير مسلك الحوار، ولكن شاء الله عز وجل أن يكون المنهج المعتمد في تصريف المضامين القرآنية عبر منهج الحوار لأنه يخاطب مخاطبا له طبيعة جدلية وهو الإنسان الذي يقول فيه القرآن نفسه: «وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا» [الكهف: 54]، فالخطاب القرآني راعى هذه الطبيعة الجدلية الخلافية الاحتجاجية للمخالف المخاطب الذي هو الإنسان، ولذلك صيغ الخطاب الشرعي صياغة جدلية حجاجية.

ثم إن القرآن الكريم لم يكتف بهذا، بل تحدث عن الركائز وعن الشروط المركزية الأساسية لإدارة الاختلاف على أساس منهج الحوار، ولذلك قرر بإطلاق وبدون قيد ولا شرط



مفهوم الحرية حين قال سبحانه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]، وحين قال: ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [الغاشية: 22]، وحين قال: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 99]، وغير ذلك من الآيات المقررة والمرسخة لمفهوم حرية التعبير والرأي دون إكراه أو إجبار كثير، فهذا شرط مؤسس لمفهوم الحوار في إدارة قضايا الخلاف، وفي غياب هذا الشرط يصبح الحديث عن الحوار حديثاً غير ذي موضوع.

وقد قدم لنا القرآن محاورات تطبيقية عملية في تدير الاختلاف من خلال رسائل وبعثات الأنبياء والرسل منذ آدم عليه السلام إلى محمد صلى الله عليه وسلم، وكلها رسائل حاورت المخالف وأدارت جملة من القضايا اشد فيها الخلاف إلى درجة كبيرة، ولكن ظل المنهج الراسخ المعتمد ابتداء وانتهاء هو منهج الحوار.

### المحور الثاني: القضايا التطبيقية لتدير الاختلاف

وهنا أنتقل إلى المحور الثاني، وهو حديث عن القضايا التطبيقية لتدير الاختلاف في تجربة الخلافة الراشدة، رصدت من خلالها جملة من القضايا وصنفتها على الشكل الآتي:

– الاختلاف في القضايا الدستورية.

– الاختلاف في القضايا التشريعية.

بالنسبة للاختلاف في القضايا الدستورية، اخترت منها كيفية إدارة الاختلاف في تأسيس منهج رئاسة الدولة الإسلامية بعد الرسول صلى الله عليه وسلم والمتمثل في اختيار الخليفة، وقد كانت هذه أخطر وأكبر القضايا الدستورية التي عرضت للأمة في وقت مبكر من تاريخها، فقد اختار الصحابة لتدير الاختلاف بينهم المنهج الذي نشأوا عليه وهو منهج الحوار،

وكانت نتيجة ذلك أن وقع الاختيار على أبي بكر الصديق، وقد وقع ذلك في ظرفية حساسة جدا ولحظة حرجة، خصوصا أن المجتمع الإسلامي ما زال يعيش لحظة الصدمة الكبرى بوفاة الرسول ﷺ، ولكن حرص القوم على تماسك الأمة ووحدها هو الذي كان دافعهم إلى اتخاذ هذا المنهج وسيلة لتدبير الاختلاف بينهم، ووراء هذا الدافع دافع أكبر وهو إيمانهم بوجود نصب الإمام الأعظم الذي وقع الإجماع من الصحابة وعلماء المسلمين على وجوب تنصيبه.

لكن هذا التنصيب وهذه النتيجة لم يخلوان من لحظات خلافية قوية وحادة في اختيار من يصلح لتولي هذا الأمر وخلافة الرسول وذلك باعتبار أن هذا المنصب هو خلافة عن النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا كما يقول الماوردي<sup>(1)</sup>، وكما هو معروف فقد نشب الخلاف بين فريقين رئيسيين هما: فريق الأنصار أهل البلاد الأصليين، وفريق المهاجرين الذي هاجروا مع النبي ﷺ، لكن هذا الخلاف لم يتعد حدوده، بل إنه تأسس على الحوار والمجادل، فكل فريق انتصر لرأيه وأفصح عن دليله وحجته وبرهانه، وتناظر الفريقان مدة من الزمن حتى هداهم الله إلى الرضى بأبي بكر الصديق خليفة لرسول الله ﷺ مستندين في ذلك على خصال ثلاث اختص بها أبو بكر دون العالمين، فهو أول من أسلم، وهو ثاني اثنين إذ هما في الغار، وهو الذي أمره الرسول ﷺ وهو يعالج الموت أن يصلي بالناس، فقالوا: رضيه رسول الله ﷺ لدينا فكيف لا نرضاه لدينا؟<sup>(2)</sup>، ثم إنه من قریش وهو ما يوافق الواقع العربي القائم على دينونة العرب لقریش في الجاهلية والإسلام.

(1) الأحكام السلطانية، ص 15.

(2) مسند الشافعي بترتيب السندي، 113/1، وغيث الأمم للجريري، ص: 42.

وعموماً، فالاختلاف في هذه القضية الحساسة أُديرَ على أساس منهج الحوار، وكذلك بقي الأمر بعد أبي بكر وعمر، فبعد أن أصيب عمر وعلم أنه ميت لا محالة رشح لائحة من ستة أفراد لا تخرج الخلافة عن أحدهم ورغم ما حدث من خلاف بين هؤلاء الستة<sup>(1)</sup> دام ثلاثة أيام إلا أنهم جميعاً في نهاية الأمر سلموا بما أفضى إليه الحوار من نتيجة وهو الرضى بذي النورين عثمان بن عفان خليفة للمسلمين، فلم يفكر أحد منهم في أن يلجأ إلى وسيلة أخرى غير الوسيلة المرضي بها من الجميع رغم اشتداد الاختلاف وقوته.

أما المسألة الأخرى، فهي مسألة تدبير الاختلاف مع المعارضة المنظمة، وهي قضية من النوازل المستجدة التي عاشها الصحابة رضوان الله عليهم، فقد ظهرت في مجتمع الخلافة الراشدة معارضة منظمة للسلطة الحاكمة اتخذت شكل معارضة شعبية وحركة احتجاجية تمثلت في احتجاج أهل الأمصار على ظلم بعض ولاة عثمان بن عفان من بني أمية خاصة في النصف الثاني من ولايته على المسلمين، إذ قد أساء بعض الولاة السيرة في الأمصار التي ولوها، واشتكى أهلها إلى عثمان الذي قام بعزل عدد كبير منهم استجابة لهذه المطالب، ولكن كثر الظلم وكثرت الاحتجاجات حتى بلغت باب الخليفة في المدينة، وقد اختار عثمان علياً بن أبي طالب لمفاوضة هؤلاء المحتجين والاستماع إليهم في إطار منهج تدبير الاختلاف وأساس الحوار المعمول به والمرضي عنه، وبالفعل فقد أنصت إليهم علي وأجابهم على ادعاءاتهم، وأقر بحقهم في المعارضة والاحتجاج وهو ما يمثل سبقاً وتقدماً في تدبير الاختلاف في الصدر الأول للدولة الإسلامية، حيث الاعتراف بحق التعبير وإبداء

(1) صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب: قصة البيعة والاتفاق على عثمان بن عفان وفيه مقتل عمر بن الخطاب، الحديث رقم: 3700.

الرأي بل والمعارضة، وهو الأمر الذي طبقه عثمان حين استمع إليهم بنفسه وحاورهم بل وقدم اعتذاره إليهم علنا أمام الأمة وهو ما لم تعهده الأمم السابقة على الإسلام في حكماها، وقام عثمان بإجراءات إصلاحية فانصرف القوم راضين عن خليفهم مرضيا عنهم من خليفتهم.

وفي عهد الخليفة علي بن أبي طالب ستظهر قضية سياسية أخرى، وذلك حين ظهرت في عهده معارضة مسلحة خرجت على السلطة الشرعية قادتها أمنا عائشة، لكن كيف أدير هذا الاختلاف السياسي الخطير خاصة أنه قد تحولت المسألة من خلاف فكري إلى خلاف مسلح؟.

لقد اعتمد الإمام علي المنهج الأول نفسه أي منهج الحوار، ففاوض القوم وراسلهم حول سبب خروجهم فأجابوه، واستمرت المفاوضات بينهم مدة طويلة حتى وصلوا إلى الاتفاق الذي كان سعيده للأمة وحدتها من جديد إلا أن المتآمرين أصحاب المصالح في كلا المعسكرين أشعلوا فتيل حرب سقط فيها عدد كبير من خيرة المسلمين والصحابة، وهو ما جعل الإمام عليا يقول: «وددت لو مت قبل هذا اليوم بعشرين حجة»<sup>(1)</sup>، ولكن هذه النتيجة لا تلغي أن المنهج المعتمد في تدبير الأزمة كان هو الحوار، نعم لم ينتج ذلك النتائج المرجوة ولكن ذلك لم يكن ذنب قادة الطرفين.

ثم هناك معارضة أخرى بدأت فكرية وانتهت مسلحة، وهي معارضة الخوارج الذي خرجوا على الإمام علي بعد معركة صفين وموقعة التحكيم، فقد لجأ سيدنا علي إلى الحوار والمفاوضات معهم

(1) تاريخ الطبري: 537/4.

مدة طويلة قبل أن يضطر إلى قتالهم، ولعل أشهر من ناب عن الإمام علي هو عبد الله بن عباس الذي استطاع من خلال الحوار ومنهج الإقناع أن يرد عددا كبيرا من الخوارج إلى الصواب، فقد جرت بين ابن عباس والخوارج مناظرات في غاية الروعة وتستحق أن تجعل نموذجا في تدبير الأزمات والاختلاف، والأروع في ذلك أن الإمام عليا ضمن حقوق المخالف حين أعلنها لهم صراحة بقوله: «لكم علينا ثلاث: ألا نبدأكم بقتال، وألا نمنعكم مساجد الله تذكرون فيها اسم الله، وألا نحرّمكم من النبي ما دامت أيديكم معنا»، بل إن عليا ذهب إلى أبعد من ذلك حين لم يسمح بأن يحكم على هؤلاء بالكفر أو النفاق، فقد سئل عن كفرهم فقال: «من الكفر فروا»، وسئل عن نفاقهم فقال: «لا، إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلا»، ثم لما سئل عن القول الفصل فيهم قال: «إخواننا بغوا علينا»<sup>(1)</sup>.

### على مستوى القضايا التشريعية

في هذا المستوى أطرحت ثلاثة نماذج أطرحتها بحسب سياقها الزمني:

#### النموذج الأول: قتال مانعي الزكاة

فبعد وفاة النبي ﷺ ارتدت العرب، ومنهم من لم يترك الإسلام إلا أنه منع الزكاة والصدقات، فقد رأى أبو بكر قتالهم لأنهم فرقوا بين الزكاة والصلاة<sup>(2)</sup>، ورأى عمر أن هؤلاء قتالهم لا يجوز فهم لا يزالون مسلمين، ووافق كلا من الرجلين جمع من المسلمين،

(1) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الجمل وصفين والخوارج، في مسير عائشة وعلي وطلحة والزبير، 37763 .  
(2) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب: وجوب الزكاة، الحديث رقم: 1400، وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، الحديث رقم: 32.

وبعد حوار طويل ومناظرة وخلاف حاد وتبادل للحجج ربح رأي أبي بكر لاستناده إلى مقاصد أقوى وأرحم، فمال المسلمون إلى القتال وكانت نتائج ذلك أن مُكن للإسلام في جزيرة العرب مرة ثانية.

### النموذج الثاني : قضية جمع القرآن

وهي من القضايا التي تقررت بناء على اختلاف شديد بين الصحابة، وأديرت بمنهج الحوار والدليل، وقصة الخلاف بين أبي بكر وعمر في جمع للقرآن بعد موقعة اليمامة ومقتل القراء معروفة<sup>(1)</sup>، كما أن قصة حذيفة بن اليمان مع عثمان بن عفان في جمع القرآن بعد اختلاف الناس في القراءة غير خافية<sup>(2)</sup>.

### النموذج الثالث : قسمة الأراضي المغنومة

لقد كان الشأن في الأراضي المغنومة أن تقسم بين الفاتحين، لكن في زمن عمر بن الخطاب اقترح عليه معاذ بن جبل ألا يقسمها وأن يخالف ما جرى به العمل على اعتبار أن ذلك مؤداه أن تحرم أجيال المسلمين القادمة، فرضي عمر بذلك وعرضه على الصحابة الذين وافقه البعض منهم وخالفه البعض الآخر<sup>(3)</sup>، واستمر الخلاف أياما إلى أن أصبح عمر يوما وقد ألهمه الله دليله وهو قوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ

(1) صحيح البخاري، كتاب: فضائل القرآن، باب: جمع القرآن، الحديث رقم: 4986.

(2) صحيح البخاري، كتاب: فضائل القرآن، باب: جمع القرآن، الحديث رقم: 4987.

(3) كتاب الأموال، لأبي عبيد القاسم بن سلام، ص: 68-69.

مَنْكُمْ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ  
 لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا  
 وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ  
 مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ  
 بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَخِّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ  
 رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ  
 رَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴿الحشر: 7-10﴾، فقد دلت هذه الآيات على أن هذه الأراضي تستوعب  
 أجيال المسلمين فلا يجوز أن تكون حكرًا على جيل دون جيل، وقد رضي الجميع بهذا  
 القرار وجعلت الأرض وقفًا على جميع المسلمين.

### المحور الثالث : المبادئ المرجعية لتدبير الاختلاف

اختزلت هذا المحور في أربعة مبادئ مؤسسة لتدبير هذا الاختلاف السائد في مرحلة  
 الخلافة الراشدة:

- أولاً: مبدأ الاحتكام إلى المرجعية في إثبات المشروعية، حيث استطاع المسلمون أن  
 يتوصلوا إلى المبدأ الذي لم يتوصل إليه الغرب إلا بعد الثورة الفرنسية وهو مبدأ المشروعية،  
 بمعنى أن قيمة الأفكار والمعلومات والآراء بمدى صلتها بالشرعية نصًا ومقصدًا، أما بغير  
 ذلك فلا عبرة لأي فكرة وأي رأي، فالعبرة ليست بمن قال الفكرة ولكن العبرة بأصالة  
 الفكرة.

- ثانياً: مبدأ الشورى تأسيساً وتدييراً، فالشورى مبدأ مرجعي ينتظم جميع الاختلافات،  
 فالكل مأمور ومكلف بأن يدلي بدلوه، وأن يسهم في بناء صرح مجتمعه كل من زاوية

تخصّصه وعلى حسب كفاءته وأهليته، ولذلك فالشورى ليست قضية المشاركة في تدير الشؤون فقط ولكن في تأسيس المؤسّسات.

– ثالثاً: بناء القرار الاستراتيجي، فالقرار الذي يهتم المصلحة العامة للمسلمين إنّما يتأسس على مبدأ الشورى لا على مبدأ الاحتكار، وقيمة هذا المبدأ تختفي باختفاء الشورى بعد الخلافة الراشدة زمن الملك العاض.

– رابعاً: المساواة أمام القانون، وهو مبدأ انتظم جميع الناس وبمقتضاه انتفت جميع الأحقاد والكرهية من المجتمع، فلا أحد يشعر بأنه غير معني بالقضية العامة ومصلحة المسلمين، لأنه يؤمن ويعرف بأن مشاركته وإبداءه خدمة لأمته، فهناك ضمانات دستورية للجميع وليس هناك امتيازات لزيد أو عمرو، وليس لقبيلة امتياز دون أخرى، فالجميع يتساوى، وتماماً هذا كثيرة في تاريخنا الإسلامي حيث كان الخليفة يتساوى مع أبسط المواطنين أمام القضاء كما في قصة سيدنا علي مع اليهودي بشأن الدرع وغيرها من القصص.

## خلاصات ونتائج

– حسن تدير الاختلاف في نظري متوقف على حسن فهم الاختلاف، وحسن فهم الاختلاف متوقف على التمييز بين أصله التكويني والتشريعي.

– منهج التناظر في الاختلاف منهج أصيل في الخطاب الشرعي، وتجربة الخلافة الراشدة غنية بصور تدير الاختلاف التي جرت على قواعد الحوار وضوابط المناظرة يستند عليها في اقتناص المفاهيم والآليات الموجهة للاختلافات المعاصرة.



– تأسيس تدبير الاختلاف في تجربة الخلافة الراشدة على المبادئ المرجعية الآتية:

الاحتكام عند الاحتجاج إلى المرجعية.

شورية القرار تأسيساً وتديراً.

ضمان حرية الرأي.

المساواة أمام القانون.

إن الخلافة الراشدة تجربة ناجحة ومعيارية في تقويم التجارب التاريخية اللاحقة من تاريخنا، والحمد لله الذي بنعمته تم الصالحات.



## تقنين أحكام الشريعة الإسلامية

© أ. د. حسن بن محمد مسفر  
جامعة الملك عبد العزيز، الرياض

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

إذا كنا ندرس التاريخ لمعرفة حياة الأمم ونشأتها وتطورها، والأمة الإسلامية ونظمها وفتوحاتها وانتصاراتها لتكون حافزا لنا - نحن المسلمين - على المضي قدما على طريق الآباء والأجداد، فإن دراستنا لقانوننا الإسلامي والتجربة الإسلامية في هذا الشأن ليس بأقل أهمية من تلك، ففيها نتعرف ونعرف غيرنا على الوجه المشرق للنظم الإسلامية، ولجهود فقهاء المسلمين من خلال التجربة الإسلامية في التقنين واستخلاص المبادئ والقواعد التي نفعت الأمة الإسلامية في الماضي، والتي هي حتما نافعة في الحاضر والمستقبل، لما توحى به من إجراءات تنظيمية وعملية في مؤسسة الدولة الإسلامية.

في هذا البحث سأتناول مدرستين تتعلقان بقضية تقنين أحكام الشريعة الإسلامية:

النموذج الأول : هو بعنوان: «مجلة الأحكام العدلية، نموذج تقنيني قديم في التجربة الإسلامية».

النموذج الثاني : «مجلة الأحكام الشرعية في المذهب الحنبلي، نموذج تقنيني من التراث الفقهي المعاصر».

إن هذين النموذجين يمثلان خصوصية في التراث الفقهي الإسلامي، فالأول ذو صبغة

عامة، بينما الثاني هو خاص بولاية القضاء وما يتعلق بأحكامها من تقنين معاصر، وقد وددت أن أعطي مساحة كافية من الوقت لبسط الكلام حول النموذجين، لكنني سأحاول التلخيص ما استطعت إلى ذلك سبيلا.

إن الشريعة الإسلامية تعد من أرقى النظم القانونية في العالم، بل في تاريخ البشرية، وهو أمر لا أشهد به أنا أو علماء المسلمين، بل يشهد به المستشرقون والقانونيون الغربيون كالإيطالي إنريكو إنساباتو (Enrico Insabato) الذي يقول: «إن الإسلام إذا كان محدودا غير متغير في شكله فهو يتماشى بالرغم من ذلك مع مقتضيات الحاجات الظاهرة، فهو يستطيع بشريعته أن يتطور دون أن يتضاءل في خلال القرون، ويبقى محتفظا بكل ما له من قوة الحياة والمرونة، فهو الذي أعطى العالم أرسخ الشرائع ثباتا، شريعة تفوق في كثير من تفاصيلها الشرائع الأوروبية»<sup>(1)</sup> والفرنسي أندري ماري أمبير (Andre Marie Ampere) والإيطالي بيولا كازيلي (Paula Gazelle)، وهذا ما يستوجب علينا شرعا وقانونا استكمال تطوير هذه المنظومة التشريعية، واستئناف المسيرة التي أطلقها أسلافنا.

في هذا البحث تناولت مفهوم التقنين في أدبيات الدولة والحكومات القديمة والحديثة، وتطرقت إلى نماذج من التقنينات التي عرفتها البشرية كقانون حمورابي البابلي وقانون مانو الهندي وقانون الألواح الإثني عشر الروماني ومجموعة جوستينيان الرومانية كذلك، وغير ذلك من محاولات التقنين التي عرفتها البشرية، كما تناولت أيضا ما تحدث عنه الفقهاء في التقنين وما ألفوا من مؤلفات في الموضوع ككتاب القانون في الطب للرازي، وقانون التأويل للغزالي، والقوانين الفقهية لابن جزي الغرناطي، وما أشار إليه الفخر الرازي في

(1) الإسلام وسياسة الخلفاء، إنساباتو، ص: 145-146.

التفسير الكبير<sup>(1)</sup> والسبكي في طبقات الشافعية<sup>(2)</sup> والماوردي في الأحكام السلطانية<sup>(3)</sup> وغيرهم، ثم بعد ذلك تناولت مزايا التقنين، والتي يمكن أن أذكر منها:

(1) أنه وسيلة متطورة لوضع القواعد الشرعية القانونية.

(2) أنه يصدر عن سلطة عامة أحسن اختيارها.

(3) أنه يعمل على توحيد الأحكام القضائية.

(4) أنه يحقق مصالح العباد.

(5) أن فيه تبيانا لمسيرة الشريعة لمصالح البلاد والعباد.

من هذه المزايا انطلقت إلى الحديث عن محاولات التقنين الرسمي للدولة الإسلامية، فقد يظن ظان أن التقنين وليد العصر الحاضر، وأنه حديث المولد وبكر المنبع، وفي الواقع إنه قديم عرفته الشرائع القديمة قبل الشرائع الحديثة، وهذا ما نراه مفصلا في كتب القوانين والشرائع، ففي الشريعة الإسلامية التي هي خاتمة الشرائع السماوية وضع الرسول ﷺ عقب الهجرة مباشرة ما يسمى بدستور المدينة المنورة، وهو عبارة عن تقنين للنظام الأساسي للدولة الإسلامية دون فيه تكوين الأمة وتركيبية الدولة وعناصرها ومقوماتها وبيان الحقوق والواجبات المتعلقة بأفراد المجتمع على اختلاف انتماءاتهم.

(1) التفسير الكبير، 27/7-163.

(2) طبقات الشافعية الكبرى، 221/5.

(3) الأحكام السلطانية، ص: 80.

## نماذج في تقنين أحكام الشريعة في التجربة الإسلامية

### 1) مجلة الأحكام العدلية: نموذج تقنيني قديم في التجربة الإسلامية

توّالت الدساتير والتقنينات للدولة الإسلامية، وسيرا على هذا المنهج في التقنين عرفت أنظمة الدولة الإسلامية تأثر الدولة ببعض التقنينات، فتأثرت الدولة العثمانية على سبيل المثال بهذه الحركة التطويرية القانونية فتماشت مع تيار الضرورة السياسية والتجارية ومحاكاة الدول الأوروبية في إصدار قوانين وتنظيمات لمؤسساتها التشريعية والقضائية، فأنتجت مجلة الأحكام العدلية التي صدرت كقانون مدني بموجب الإرادة السلطانية، وكان الباعث على وضعها هو الحاجة الضرورية واتساع الدولة وتزاحم القوانين، والتعرف على قوانين الغرب والشرق بعد أن عجت الأصوات بالمناداة إلى التحديث والتطوير والتبديل أو التغيير في نظم الدولة، فكلمها ارتفعت هذه العجة أسكتها مجلة الأحكام بشمولها ورسمها.

### التسمية

بعد هذا أتطرق إلى سبب تسميتها بمجلة الأحكام العدلية وأسبابها والمصادر التي اعتمدت عليها، ثم مكاتها القانونية والسياسية، فهي في الواقع تعتبر نقلة ناجحة ومحاولة رائدة لإيجاد قانون مدني مستمد من الشريعة الإسلامية تبنته الدولة العثمانية وقدمته في ظل ظروف قاسية مرت بها، مما استدعى إيجاد قانون مدني، وهي في الحقيقة مسمى حديث الاستعمال يدل على الصحيفة التي تشتمل على الحكمة.

### مكاتها

أشاد كثير من الفقهاء والقانونيين بمكانة هذه المجلة، فقد كتبت وفق صياغة قانونية عالية،

وتركيب وتكوين رصينين، وسدت فراغا كبيرا في عالم الحكم والقضاء والمعاملات الشرعية، وفي هذا يقول العلامة السنهوري: «لا ننكر أنها متقدمة بالنسبة لزمانها ولعل للفقه الإسلامي الذي أخذت منه الفضل الأكبر في ذلك، فإن عملها ينم على علم غزير وقدرة واسعة على الصياغة التشريعية»<sup>(1)</sup>، ثم بعد ذلك يقول: «هذه هي الشريعة الإسلامية لو وطدت أكفها وعبدت سبلها لأصبحت تضاهي قانون العالم»<sup>(2)</sup>.

لقد اهتم بهذه المجلة الفقهاء والحقوقيون، وجرت لها شروحات متعددة منها:

- (1) شرح الحقوقي علي حيدر المسمى «درر الأحكام شرح مجلة الأحكام».
- (2) شرح الفقيه محمد سعيد مراد الغزي المسمى: «تأب الأدلة الأصولية شرح مجلة الأحكام العدلية في قسم الحقوق المدنية».
- (3) شرح الشيخ محمد سعيد المحاسبي أستاذ المجلة بمعهد دمشق.
- (4) شرح العالمة الشيخ محمد خالد الأتاسي مفتي حمص.
- (5) شرح رستم سليم الباز النصراني، وهو شرح راعي كون المجلة العدلية يحتكم إليها المسلمون وغير المسلمين، وقد برع هذا النصراني في شرحها لأنها كانت مرجعه ومرجع أهل دينه إذا اختصموا أو ترافعوا أمام المحاكم.

(1) مجلة الأحكام إلى القانون المدني إلى حركة التقنين، ص: 54، مجلة القضاء، بغداد، 1929/1-1939.

(2) نفسه.

## مجلة الأحكام العدلية في ميزان المنهجية الفقهية والسياسية

اهتمت الدولة العثمانية ممثلة في سلطتها السياسية والفقهية في إحداث أمرين تشريعيين وخطيرين في ميدان الشريعة الإسلامية على أنها قانون، وميدان التقنين بوجه عام، حيث لجأت أنظمة الدولة إلى تقنين مبادئ الشريعة الإسلامية وصياغتها في هيئة مواد قانونية على الصورة التي كانت تصاغ بها القوانين في الدول الغربية، كما بدئ أيضاً في اقتباس الأحكام والقواعد القانونية من قوانين الدول الأوروبية، حيث اقتبست قانون العقوبات الفرنسي، وقانون التجارة والإجراءات المدنية.

إن هذه المجلة كانت عملاً رائعاً وقانوناً متميزاً، ومحاولة ناجحة في تقنين أحكام الشريعة الإسلامية بكل ما يحمله التقنين من مزايا وخصائص وعناصر أسبغت عليها الصفة الإلزامية والفرضية، لما اشتملت عليه من موارد وأحكام مسلسلة خدمت الجوانب المتعددة من مرافق الدولة، غير أنه مما يؤسف له أن هذه المجلة لم تجد رعاية وإرادة سياسية وفقهية ذات حمية وطنية ووازع ديني لم يخترق، إذ لو كانت قد وجدت الدعم اللازم لتم الاعتزاز بها كقانون وعمل تقني منظم يحمي بلاد وأقطار المسلمين من غزو القوانين الغربية وأحكامه التي لا تتلاءم ونظم وعقائد وعادات خير أمة أخرجت للناس من المسلمين عموماً والشرقيين خصوصاً.

إن هذه المجلة لو روعيت وحظيت بالموالاة والمتابعة والتعديل، والمتابعة والتطوير وفق ما تدعو إليه المصلحة العامة الدينية والدنيوية لكان فيها غنى عن كل قانون وضعي أو تقنين غربي، فنستفيد من التجربة الإسلامية ونطور قوانيننا التشريعية من نظام الشريعة الإسلامية، خصوصاً وقد من الله تبارك وتعالى علينا بأصول ومبادئ ثابتة دائماً تتفق مع



كل عصر وكل زمان ومكان إذا أحسن تفصيلها وتقنينها.

(2) مجلة الأحكام الشرعية في المذهب الحنبلي: نموذج تقنيي معاصر في التجربة الإسلامية  
لولاية القضاء وما يتعلق بأحكامه

لكون القضاء يفصل في الخصومات ويحسم النزاعات، تولى العلماء وضع تنظيمات وتقنينات لأحكام القضاء وهي عبارة عن مجموعة من القواعد التي تحكم تنظيم ولاية القضاء وأصول المحاكمات والترافعات، ويعد هذا مظهرا لعدالة القضاء ويساعد الخصوم على كيفية الترافع واسترداد الحقوق.

ولما كان القضاء هو أهم الدعائم التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي، وهو الوظيفة الأساسية للدول والحكومات منذ أقدم العصور، كان من مظاهر الاهتمام به حسب ما يظهر من خلال تصفح الوثائق التقنينية اهتمام الملك عبد العزيز آل سعود رحمته بولاية القضاء، فعندما آل الأمر إليه عزم على تكوين لجنة فقهية لتأليف مجلة الأحكام الشرعية على غرار مجلة الأحكام العدلية، فعهد إلى كوكبة من خيار علماء المسلمين المختصين باستنباط الأحكام الشرعية من كتب المذاهب الأربعة المعتبرة، بحيث تكون هذه المجلة مشابهة لمجلة الأحكام، ولكنها تختلف عنها بأمور أهمها:

• عدم التقيد حين الاستنباط بمذهب دون آخر، بل تأخذ ما تراه صالحا للمسلمين.

• أن تأخذ بالقول الراجح المستند على الكتاب والسنة.

وقد كان لهذه المجلة فوائد منها: تبين أن الإسلام دين السماحة والتيسير، وأنه يجب موافقتها من خلال التقنين لمصالح البشر في كل زمان ومكان، وأكثر ملاءمة لحاجة العصر

وطبيعة الأمة وسعة الفقه الإسلامي، وأنها ستكون أكبر مزايا هذا العصر وأفضل ما يمكن أن يقدمه سياسي مسلم للإسلام والمسلمين.

غير أن هذا المشروع التقني الحضاري الإصلاحي الذي دعا إليه الملك عبد العزيز لم يكتب له النجاح لعدة أسباب منها: الموقف تجاه فكرة التقنين من جهة، ومسألة التمدد من جهة ثانية، وأن هذا المشروع يستغرق زمنا طويلا من جهة ثالثة.

وعلى ضوء هذا التعثر أصدر الملك عبد العزيز قرار الهيئة القضائية الذي ينص على ما يلي:

أ- أن يكون مجرى القضاء في جميع المحاكم الشرعية منطبقا على المفتي به من مذهب الإمام أحمد بن حنبل.

ب- إذا صار جريان المحاكم الشرعية على التطبيق على المفتي به من المذهب المذكور، ووجد القضاء في تطبيقه على مسألة من مسائله مشقة ومخالفة لمصلحة العموم يجري النظر والبحث فيها من باقي المذاهب بما تقتضيه المصلحة.

ج - يكون اعتماد المحاكم في سيرها على مذهب الإمام أحمد على الكتب الآتية: شرح المنتهى، وشرح الإقناع، وكشاف القناع، والمغني الكبير.

ويبدو أن الدعوة الملكية إلى وضع تقنين للأحكام مثل في مجلة أحكام جديدة وجدت في نفس العلامة القاضي الشيخ أحمد القاري (1359هـ) رغبة في التجاوب، وقد تبلورت بصورة حضارية أخرى وبفكر تقني آخر، فألف بعد عكوف مجلة أسماها (مجلة الأحكام الشرعية) لكن المنية وافته قبل إتمامها وأتمها العالمان الجليلان الشيخ الدكتور محمد أبو سليمان والشيخ الدكتور محمد إبراهيم أحمد الملقب بأبي حنيفة الصغير، وكان عملا رائعا

وفكرة وجيهة وتجربة إسلامية رائعة خاصة وأن الحاجة إليها كانت ملحة في القضاء والمناصب الشرعية.

## مكانة المجلة في كتب الفقه والقانون

تعد مجلة الأحكام الشرعية على المذهب الحنبلي من أجود المجالات ذات التقنين الشرعي الفقهي القضائي، لأنها تمثل انتقاء لأجود الكتب والموسوعات الفقهية ذات الصبغة القانونية، أسلوبها رائع وموادها مسلسلة ومنسجمة مع موضوعاتها، وقد زادها إتقاناً ورصانة وسبرا لغور موضوعها كون مؤلفها الشيخ أحمد القاري عمل في سلك القضاء قاضياً ورئيساً للمحكمة الشرعية الكبرى بمكة المكرمة عام 1350هـ، وهي فترة كانت تفتقر إلى مثل هذه التقنيات الواردة في المجلة، إضافة إلى ما تطرق إليه في الكتاب التاسع عشر من المجلة في مقدمته في القضاء وتبويب مسائل في تنصيب القاضي ووظيفته وفي الدعاوى والأحكام ومرافعات الخصوم والبيانات والشهادات والحجج الخطية والوثائق القضائية والعمل بالظاهر، والقرعة والقضاء في الحلف والنكول وفي الحجر والشفعة والصلح والإبراء وأحكام الجوار وغيرها من مواد قضائية، وهي لا شك في صياغة موادها وعباراتها البينة، وأحكامها الحاسمة تمكن كافة الفئات ذوي التخصصات العليا من قضاة ومحامين ومحكمين ودارسين من الوقوف على الأحكام الفقهية ذات الصبغة القضائية بسهولة ويسر وإيضاح، وهذا هو الذي استهدفه المؤلف القاضي الشيخ القاري رحمته، في وضع تأليفه للمجلة، كما هو الهدف نفسه الذي استهدفته لجنة التأليف لمجلة الأحكام العدلية العثمانية من قبل، وهكذا تلتقي أهداف ومقاصد المجلتين نحو خدمة الأمة الإسلامية في المجال الحقوقي، وهي نماذج من التجربتين القديمة والمعاصرة وظهرت

فيها الملكات وقوة الصياغة والفهم الثاقب والبراعة في الحُبك والصياغة.

المقارنة بين التجربتين الإسلاميتين : المجلة العدلية والمجلة الشرعية

تعد بالإجماع مجلة الأحكام العدلية سابقة متميزة في تشريعات وتقنيات الدولة الإسلامية، كون تفعيل موادها في الحكم والقضاء وأنظمة الدولة اكتسب قطاعية العمل بها في كافة المجالات منذ عام 1293هـ، وتسير في نفس الخط وعلى جانب كبير من الأهمية شقيقتها مجلة الأحكام الشرعية على مذهب الإمام أحمد.

ومن خلال دراستنا للمجلتين موضع البحث ظهر لنا أن هناك قواعد منهجية متشابهة وكبيرة في التجربتين الرائعتين في التقنين، فعلى سبيل المثال:

أولاً: استهلت مجلة الأحكام العدلية بحوثها بمقدمة محتوية على أمرين:

- التمهيد ويشمل التعريف بعلم الفقه وتقسيمه.
- تبيان القواعد الفقهية الكلية التي بلغت في مجموعها تسعا وتسعين قاعدة، بينما جاءت المجلة الشرعية بمقدمة عبر فيها المؤلف بديباجة مختصرة تحوي المعنى العام، ودخل مباشرة في صلب موضوعها كونه يخاطب فقهاء وقضاة وأعلاما وجهابذة، ثم جاء بالقواعد الفقهية في مؤلفه قائماً على تلخيص مختصر لقواعد العلامة ابن رجب منفرداً كلية عن المجلة.

ثانياً: سلكت مجلة الأحكام العدلية تقسيمات الموضوعات الفقهية إلى كتب، ثم جرى تقسيم الكتب إلى أبواب والأبواب إلى فصول مع التقديم لكل باب فقهي بمقدمة في تعريف مصطلحاته الفقهية الخاصة به، وقد سلك هذا المسلك وحذا حذو المجلة العدلية الشيخ القاري في مجلته، ومن خلال هذا التشابه يظهر أن هذا التقسيم هو المؤلف

والأقرب إلى الفهم والإدراك من قبل من يطلع عليها وينهل منها بغيته.

ثالثاً: وضعت مجلة الأحكام العدلية في مواد وصلت إلى ألف وثمانمائة وإحدى وخمسين مادة مغطية ستة عشر كتاباً، بينما وضعت مجلة الأحكام الشرعية موادها في ألفين وثلاثمائة واثنين وثمانين مادة في مقدمة وواحد وعشرين كتاباً، وبهذا فاقت مجلة القاضي القاري وغيرها، ويعود ذلك الاختلاف إلى كون طبيعة ومنهجية المذاهب الفقهية تحتم ذلك المسلك وهو ناتج عن الاختلاف بين المذاهب، فعلى سبيل المثال تضمنت مجلة الحنابلة مواضيع لم تتضمنها المجلة العثمانية مثل كتاب الوقف، إضافة إلى أن الحنابلة يرتبون موضوعات الفقه الإسلامي على صور تختلف عنه عند الأحناف، وهي أمور لها اعتباراتها المنهجية عند كلا المذهبين.

فالتجربتان التقنيتان جهد مبكر متميز في المجال التقني الذي يساعد الدولة في السير على الأنظمة والقواعد القانونية المرعية، فكلا المجلتين خدمت وقدمت للساحة السياسية والفقهية والقضائية إضاءات تقنينية متطورة ونقلة نوعية تجديدية للفقه الإسلامي الذي خدم مؤسسات الدولة وسلطاتها التشريعية والتنفيذية والقضائية.

### ملخص البحث والتوصيات

(1) نصوص الشريعة الإسلامية المتمثلة في الكتاب والسنة النبوية الشريفة وأعمال الخلفاء الراشدين توحى بضرورة السعي نحو كل ما فيه مصلحة للأمة أفراداً وجماعات ومؤسسات وتفعل ما رسمته مصادر التشريع الإسلامي من جلب للمنافع ودفع للمضار عن الأمة.

(2) دين الإسلام دين منسجم مع الفطرة والبنية السياسية والاجتماعية، خصوصاً فيما

يتعلق بأساليب الحكم والإدارة، حريص على تتبع التطوير والتجديد والمثالية، وعلى هذا وضع النبي ﷺ دستورا للدولة الإسلامية وفق تقنين بديع ونسق على غير مثال.

(3) إن فقه السياسة الشرعية والأحكام السلطانية يقتضي وجوب الأخذ بصالح التنظيمات التي فيها مصلحة، وفي ظل التطور وتشابك المصالح بين الدول ووجود اتفاقيات ومعاهدات دولية عالمية من مصلحة الدول والحكومات الإسلامية لزومية التقنين وفي ذلك تثبيت لدعائم الشريعة الإسلامية ونشرها، وسد لذريعة القائلين بأن الشريعة الإسلامية وأتباعها منغلزون ويتحلمون إلى قوانين مضي الزمن والدهر عليها، وسد لباب الدعوة إلى التحاكم إلى المحاكم الأجنبية والمملية والأخذ من القوانين الوضعية، فإن الواجب يقتضي وضع تقنينات تخدم الأمة والآخرين، وتتيح الانفتاح على العالم، وأن للسلطان سلوك السياسة الشرعية التي هي القيام بما يصلح ويرعى مصالح البلاد والعباد، فمن مصالحها الضرورية وضع التقنينات الشرعية والقانونية في جميع مؤسسات الدولة.

(4) في التقنين منع للتعليقات التي كانت تبرر بضرورة الأخذ من قوانين الدول الغربية كمحاكم القضاء الإداري، والرشوة والتزوير، وفض المنازعات التجارية والعمالية.

(5) من خلال وضع التقنينات يتبين أن الإسلام ممثلا في نصوصه وإعمال السلطات فيه دين ودولة، عقيدة ونظام، حضارة ونظم، وأنه صالح لكل زمان ومكان، وأن نصوصه تتسع لمستجدات العصر ونوازل الأيام ومتغيرات الأزمنة والأوقات.

(6) أن وجوب وضع تقنينات في مجال الحكم والقضاء أمر يقتضي على الفوضى والتضارب في أحكام المحاكم وعلى البلبلية والاضطراب في اختلاف الأحكام في القضية الواحدة، وهذا ما يقع بين محاكم الاستئناف العامة في بعض الدول الإسلامية، وهو أمر يحتم العمل

بالتقنين لسهولة مراجعة الحكم ونقضه بعد الوقوف على التسبب.

(7) أن انتشار الثقافة الشرعية الحقوقية والمتمثلة في وضع تقنين لأنظمة ومرافق الدولة أمر تحمد عقباه، ويكفل سلامة إيصال الحقوق إلى أهلها والرضا بذلك، والتجربة الإسلامية في هذا المجال أثبتت ذلك كما أشار بحثنا في هذا المجال.

(8) وجوب الاستفادة من التجربتين السابقتين للتقنين وحتى من بعض التجارب التي لم يكتب لها أن ترى النور، وحوربت وتم وأدها، لأن المعرفة تراكمية والسليبات في بعض الحالات يمكن تلافيها، والاستفادة من الأخطاء في سبيل الإصلاح والتعديل والتقويم، وهو أمر مطلوب.

(9) تعد مجلة الأحكام العدلية ومجلة الأحكام الشرعية من أوائل التقنينات على غرار القوانين الحديثة من حيث الترتيب والترقيم وطريقة التعبير، وأن ما يميزهما هو جمعهما بين الموضوعات المناسبة، وهي لا شك تجربة إسلامية في أنظمة الدولة فتحت آفاقا، وسمحت بانطلاقات في دنيا التقنين للدول والحكومات تخدم دواوين وسلطات ونظم الدولة الإسلامية المعاصرة.

(10) ضرورة الاستفادة من التجربة من خلال تقنيات المجلة وتوظيفها لتطوير التراث الفقهي والقضائي حتى نفتخر بقوانين وتجارب أبدعنا فيها وقدمناها لأمتنا وللأجيال القادمة لتحذو حذو السابقين وليقدموا لأمتهم ما ينفعها في دينها ودنياها.

(11) القرارات التي توصلت إليها المؤتمرات الإسلامية من وجوب أن تكون الشريعة الإسلامية وحدها مصدر التشريع لا يتنافى مع الاستفادة من مختلف الآراء والتجارب

طلما أنها لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية، ولذلك فلا بأس من الاستفادة من منهج التفنين في القانون المدني والقانون التجاري والأحوال الشخصية والقانون الجنائي، وفي مجال توحيد الإجراءات أمام المحاكم.

(12) عقد العزم وحث المهتم لقيام علماء وفقهاء وحقوقيين من أبناء الأمة الإسلامية بوضع تقنيات تواكب العصر ومتطلبات القرن الواحد والعشرين، مستوحية من تجارب وتقنيات بعض الدول الإسلامية كالمملكة المغربية الشقيقة التي وضعت مدونة الأسرة التي سارت بذكرها الرّبكان، والتي ترسخ البعد النظري والاستشراقي لصاحب الجلالة الملك محمد السادس في رعاية مصالح بلاده وأبناء أمتة الإسلامية والعربية.

## المقترح

إني أقترح أن تقوم جامعاتنا العربية والإسلامية ذات الصروح العلمية التنويرية بتعاون مع وزارات الشؤون الدينية ووزارات العدل وهيئة الخبراء بهذه المهمة، وأن تضع برامج لإعداد وتكوين الأطر المتخصصة لصياغة ووضع القوانين في مجال الدراسات المقارنة للشريعة الإسلامية مقارنة بالقوانين الوضعية، وذلك حتى يفهمها المسلمون وغير المسلمين فهما حقيقيا واضحا يزيل ما في الأذهان من الاعتقاد بأن القواعد القانونية الإسلامية لم تعد تلائم مجتمعاتنا المتطورة، بل إنها تقف حجرة عثرة في سبيل التطور المنشود، فإن هذا الإعداد والتكوين يزيل هذا الاعتقاد، مع العلم أن مؤسساتنا الشرعية والقضائية ومن بينها مؤسسة دار الحديث الحسنية مؤهلة للقيام بهذا الدور فتنشئ مسارا للتقنين تحت إشراف الكوادر العلمية الشرعية القانونية السياسية التي تحتضنها، وهي جديرة بهذه المهمة والدور الريادي لها.



## أبعاد مؤسسة الشورى الراشدة

○ أ. د. محمد ناصيري

مؤسسة دار الحديث الحسنية ، الرباط

الحمد لله، والصلاة والسلام على مولانا رسول الله وآله وصحبه.

مداخلتي محاولة بحث في المرجعية، واستقصاء لأهم الكتب التي تناولت هذا الموضوع في السياسة الشرعية، وفي بعض الكتب الخاصة منها على سبيل المثال لا الحصر: "الخلافة والملك" لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمته، وكتاب "بدائع السلك في طبائع الملك" لابن الأزرق و"الفخري في الآداب السلطانية" لابن طباطبا، وكتاب "المدخل الفقهي" للزرقي، وكتاب "الخلافة" لمحمد رشيد رضا، و"مقدمة" ابن خلدون، و"الأحكام السلطانية" لأبي يعلى الفراء، و"التبر المسبوك في نصيحة الملوك" للغزالي، و"إعلام الموقعين" لابن القيم، بالإضافة إلى بعض البحوث المعاصرة.

وأفتح هذا المختصر بقضية مهمة نعيشها اليوم، وهي أننا نكاد نرى أن الغرب بالفعل أتى بمؤسسات ناجحة في تدير الاختلاف، ولكن الحقيقة الراضخة التي لا يمكن أبداً أن ينفيها أحد هي أن الغرب أيضاً على الرغم من الوفرة في المؤسسات ومع احترام الشرعية طفت قضية اختلاف المر في مجتمعاته<sup>(1)</sup>، ولا شك أن ما يحدث في اليونان وفي بقية الدول التي تعيش نفس الأوضاع يدل على أن الاختلاف لم يدبر بالوفرة، وهذه الوفرة بطبيعة الحال

---

(1) تزامنت هذه الكلمة مع الأحداث التي وقعت في اليونان عندما أفلست الدولة وشرعت في سياسة التقشف مما حدا بالشعب إلى التظاهر، فتدخلت الدولة بالقوة وتلتها دول أخرى.

كانت على حساب المجتمعات المستعمرة، واليوم لما نضب العطاء انقلب السحر على الساحر.

نحن في هذه المداخلة نحاول النظر في أصول الشورى كمؤسسة لتدبير الخلاف كما صاغها الفقهاء، وأصل هذا الكلام قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾، وما ذكر في القصص في القرآن التي تناولت قضية الشورى.

أولا : المفهوم الذي استقر عليه البحث للفظ الشورى

يشتمل مفهوم الشورى المذكور في كتب التفسير وشروح الحديث وكتب الأحكام السلطانية وما أثير من المسائل المتعلقة به على المعاني الآتية:

- (1) إشراك الحاكم من له أهلية النظر في التقرير في القضايا المتعلقة بالمصالح العامة للأمة.
- (2) إشراك الحاكم من له أهلية النظر في القرار المتعلق خاصة بأنظمة الحكم لأنه يعود على عموم الأمة بالنفع إذا تحقق الاستقرار.
- (3) التداول في الشورى يمكن أن يكون على انفراد، فكل مستشار يقدم رأيه بعد التحري، ويمكن أن يكون في إطار جماعي يتبادل أهل الشورى الرأي فيه، ويمكن أن يتناول المجتمع بكامله كما حدث مع سيدنا عمر في قضية الطاعون حيث اعتمد الشورى في بداية الأمر باستدعاء أفراد الصحابة ثم بعد ذلك المهاجرين ثم بعد ذلك الأنصار ثم من كان حاضرا من الناس في ذلك المكان.
- (4) الشورى بعد النبي ﷺ استعملت في التعرف على الحكم الفقهي المتعلق بأفعال المكلفين،

وتكون في التعرف على السياسة الرشيدة التي تحمل الأمة على إقامة الفرض أو عمارة الأرض أو هما معا، والمخاطب في كتب التفسير والتراث السياسي هم الحكام خاصة في القضايا العامة، ومصادر الآراء فيها هي الوحي والتجربة الإنسانية والخبرات الخاصة.

5) تداخلت الشورى والاستشارة في الصدر الأول خاصة وأن صفة الإلزام تكاد تطغى على الاستشارة نظرا لطغيان الصفة التعبدية عليها في ذلك الزمان وفشو الورع والأمانة.

ثانيا : خصائص هذه المعاني

إن تحليل هذه المعاني التي تدخل في مفهوم الشورى انطلاقا من هذه الكتب التي وقفت عليها وحسب ما وصل إليه جهدي يثير الأسئلة الآتية: ما هي طبيعة النظام المحتضن لها؟، وما هي العقائد المرجعية لها؟، وما هي الشروط الموضوعية لضمان فعالية الشورى في تدبير الخلاف؟

### 1) طبيعة النظام

إن نظام الحكم الذي ترتبط به هذه المعاني بعد النظر يمكن تحديد خصائصه في ما يلي:

الخاصية الأولى: هو من جهة يحقق خلافة النبوة في بيان الدين وحمل المكلفين على القيام بواجبهم الديني، وفي سياسة الدنيا بإقامة العمران بحيث لا يقع تشريع يعود بالنفع الخاص للحاكم أو مؤسسة الحكم، وهذا تحقق كاملا مع الخلفاء الراشدين، ومنه استمددنا عبارة الرشد وصفا للشورى، وهذا الأمر يؤكد ابن تيمية رحمته في الخلافة والملك.

- الخاصية الثانية: من جهة أخرى هذا النظام من خصائصه أن يكون مالكا سياسيا

واقْتصادياً إما بالقوة بامتلاك الشرعية عن طريق العقيدة كما حصل مع الخلفاء الراشدين، أو بالقوة والملك كما حصل مع الدول المتعاقبة بعد الراشدين وبمؤسّسات ناجعة، وقد أحدثت مع الراشدين خاصة مع الخليفة عمر إدارة قوية بمؤسّسات قوية ناجحة فيما أحدثت من إدارات وسياسات عالية دل على ذلك اتساع الرقعة وانتظام الأمر في الجملة.

– الخاصية الثالثة: حماية الشرائع والشرعية، أي: شرعية القانون بالقيام بها، وضمان تنفيذها كيفما كان حال المحكوم عليه، وهذا يظهر لكل من تناول هذا الموضوع في هذه الكتب مما فعله سيدنا عمر وقبلة سيدنا أبو بكر في منع أفراد عائلتهما من أن يستأثروا بشيء دون المسلمين، وقصة عمر مع ابنه عبد الله حين منعه أن يتاجر بالغنم وقال له: «يقول الناس ابن أمير المؤمنين احموا له أرضاً».

## (2) المرجعية العقدية

أما العقائد المرجعية لهذه المعاني فيمكن ذكر ما يلي:

– اعتبار قيام نظام يحرس الدين ويصلح الدنيا جزءاً لا يتجزأ من معاني الإيمان ولذلك أدرج هذا المبحث ضمن العقائد.

## (3) الشروط الموضوعية لنجاعة الشورى بهذه المعاني

• غياب التدخل في القرار من قوى الخارج، ويلزم عنه سعي الحاكم ومن معه إلى تحقيق العمارة التي تحقق الاكتفاء الذاتي في ضرورات الحياة وحاجاتها، وهذا تناوله ابن خلدون وتناوله ابن الأزرق وسائر من ذكر ممن أشرت إليهم من المؤلفين.

• شعور الحاكم بضرورة إشراك غيره في الحكم بواسطة الشورى، وإن كان يستأثر عليهم، لكن رغم استنثاره كان يشعر بضرورة إشراك غيره معه في الحكم وفي التشريع، وهذا المنع شعور الأمة باستنثار الحاكم، فإن حصل هذا الشعور فلا بد أن يكون له من القوة ما تنضبط به الفوضى وهذا ما أشار إليه ابن تيمية وابن خلدون رحمهما الله.

• اصطفاء أهلها بناء على الآثار العلمية والاجتماعية، فلا يكون اختيار أهل الشورى اعتباراً من غير أن يكون ذلك عليه أدلة ملهوسة، فلا بد أن تكون آثار المستشارين العلمية أو الخبرة والتجربة بينة وقائمة ومشهورة بين أهل العلم والرأي.

وأضاف الغزالي رحمته الله مفسراً تنظيره لشروط أهل الشورى حتى لا يوجد «الخائف أو المتملق»، وهي في الحقيقة عبارة ابن الأزرق وهو ينقلها عن السابقين، فالخائف لا يسدي إلا الآراء التي تثبط همم أهل القرار، والمتملق دائماً يحرص على أن يرضي الحاكم أو ذوي المصلحة الخاصة.

## خاتمة

الشورى مؤسسة واجبة إقامتها، وهي فرض على الكفاية في من يقوم بها كما قال أبو العلاء الفراء، واجبة لطائفتين من الناس:

الطائفة الأولى: وهي أهل الاجتهاد الذين لا بد لهم أن يستحضروا هذه المؤسسة وأن يعملوا بداخلها، وبهذا فسر ابن القيم رحمته الله قول معاذ بن جبل رحمته الله لما أرسله رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن: «أجتهد رأيي ولا آلو»، ونقل ذلك ابن عيينة فقال: «أجتهد رأيي ولا آلو» ليس معناه أن ينفرد بالرأي ولكن أن يستشير أهل الفقه معه في بلوغ المراد وبلوغ المطلوب.

الطائفة الثانية: من توجد فيه شرائط الإمامة: وهم أهل السياسة والتدبير أو كما نقول اليوم الولاة والأمراء والحكام.

- من حيث موضوعها تكون فيما يؤدي إلى حراسة الدين بالاجتهاد في السياسة التي تحمل الناس على إقامة الفرائض وكشف الشرائع المتعلقة بأفعال المكلفين، كما تكون فيما يؤدي إلى إصلاح الدنيا بالاجتهاد في السياسات والإدارات التي تؤدي إلى عمارة الأرض.

- من حيث أهلها، فهم أهل الاجتهاد والفتوى وأهل الخبرة والتجربة الدنيوية.

- من حيث مصدرها، فلا بد أن يكون من مصادرها الوحي والتجربة الإنسانية والخبرات الخاصة.

- من حيث شروط نجاعتها، فلا بد فيها من استقلال الإرادة في القرار والتشريع، وأن تتحقق للنظام الشرعية إما بالقوة أو بالشرعية الدينية أو بالمصالح المشتركة وهو ما يسمى بالمدنية عند ابن خلدون.



## المحور الثاني

الإجراءات العملية والتنظيمية في تدبير الاختلاف  
من التأصيل والتنظير إلى التنزيل والتأطير





## الآلية الاجتماعية في صياغة مرجعية تدبير الاختلاف

© أ.د سمير بودينار

جامعة محمد الأول ، وجدة

الحمد لله، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

أشكر بداية المؤسسة دار الحديث الحسنية هذه البادرة الكريمة لفتح نقاشات علمية حول قضايا الواقع بارتباطها بمصدر الدين في تجلياته في قضايا المجتمع.

لاشك أن هناك حاجة تاريخية كما هو معروف إلى التوافق حول أرضية مشتركة لمجتمعاتنا، هذا الأمر لم يعد يختلف عليه اثنان خاصة في ظل اضطراب الأسئلة حول القضايا الهامة لمجتمعاتنا وفي ظل التحديات التي نواجهها من الخارج، وفي ظل هشاشة كثير من الأجوبة التي نحاول تقديمها فيما يتصل ببناء هذه الأرضية على مستوى تدبير الاختلافات من الناحية الاجتماعية.

لذلك وأنا أتحدث في هذه الجلسة التي سنتناول عمل المؤسسات القضاء والتحكيم والحسبة والأقليات وتدير المدينة وغير ذلك، وسأحاول أن يكون مدخلي للبحث في هذا الموضوع «تدبير الاختلاف» هو الحديث عن المرجعية، بمعنى أنه يجب طرح مجموعة من الأسئلة للجواب على هذا الإشكال الذي نحن بصدده:

السؤال الأول: ماذا يعني أن ننتمي جميعا نخبا ومثقفين وعلماء، جماعات وأفرادا إلى مجتمع واحد؟ ماذا يعني اختصاص الجماعة بأرض مشتركة تعيش عليها لمدة من الزمن بشكل مشترك؟

الجواب في تقديري أن هذا يدل على ضرورة وجود أمرين:

- الأمر الأول: وجود نظام من القيم يحكم علاقة الأفراد بين هذا المعيش المشترك.

- الأمر الثاني: أن هذا النظام من القيم في تفاعله بحاجات الناس المشتركة في ظل معيشتها المشترك وعلاقتها المشتركة يرفض أن تكون هناك قواعد متناقلة ومتوارثة بين الأجيال في تدير هذه العلاقات فيما نسميه بالتقاليد.

ولذلك نجد في الأثر ما يدل على اعتبار اتفاق الناس حول ما يرونه حسنا وهو مقولة عبد الله بن مسعود المعروفة التي قال فيها: «ما يراه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن»<sup>(1)</sup> بمعنى أن هذا تركيز حول مساحات الإجماع داخل المجتمع الواحد.

\* السؤال الثاني: أن مؤسسات كثيرة داخل المجتمع يفترض أن تقوم بعملية تدير الاختلاف، وأعتقد أن هذه المؤسسات المختلفة لا بد أن تصدر جميعها عن مرجعية واحدة بصدد عملية التدير نفسها وهي المجتمع نفسه لأننا كثيرا نهتم بالمؤسسات الاجتماعية في الواقع دون أن ننتبه إلى أن هناك مؤسسة مركزية بالنسبة لهذه المؤسسات هي مصدر شرعيتها في عملية التدير هي مؤسسة المجتمع نفسه القائمة على شرعية هذا العيش المشترك، وما ينجم عنه من قيم وتقاليد مشتركة وتجربة اجتماعية وسياسية لمجتمعات عالم المسلمين تؤكد هذا الأمر نظرا لأصالة فكرة المجتمع أو الأمة على اعتبار أن المجتمع أو الأمة هي الأصل لأنه حتى مؤسسات الدولة هي نتيجة تابعة لهذه المؤسسة الأصل بخلاف

---

(1) القول الصحيح في هذا الأثر أنه ليس حديثا وإنما هو موقف على عبد الله بن مسعود.

التجربة الغربية التي أسست بعد ذلك كما نجد في التجربة الفرنسية وغيرها حينما جعلت الدولة أولا وهي التي حملت لواء مشروع الأمة القومية أو الدولة القومية.

إذن كون المجتمع أو الأمة هي الأصل يدفعنا إلى ملاحظة أن المفارقة الكامنة اليوم بين النموذج التاريخي المتميز الذي نتحدث عنه فيما يتعلق بإدارة المجتمع ذاتيا وتلقائيا وتدييره لخلافاته الداخلية وبين النموذج المضطرب والمأزوم الذي نعيشه الآن لا شك أنها ينبغي أن تدفع بنا إلى الانتباه إلى مدى تراجع فعالية المجتمع باعتباره مرجعية لتدبير الاختلاف بين الأفراد في المجتمع الواحد والتي كانت ولاشك تتم عبر مجموعة من الأمور منها على سبيل المثال أنها تسمح لذكاء الجماعة العبقرية بالعمل ويتجلى ذلك من خلال آليات انتخاب القيم التي كان المجتمع يلي بها حاجياته المتعددة، وهو يحتاج الى هذه الآلية في انتخاب القيم ليس بالضرورة لصالح ماهو أفضل أو أمثل نظريا، ولكن لصالح القيم التي تلي حاجاته والتي تسمح له بإدارة أمره الداخلي بشكل مستمر.

وأعتقد أن مهمة تدبير الاختلاف في المجال المجتمعي سواء في المستوى النظري الفقهي أو العرفي أو في المستوى العملي القانوني القضائي المؤسسي تمثل نموذجا واضحا لمهام المجتمع والإطار المجتمعي بمؤسساته المختلفة في هذه العملية، وهذا التدبير المجتمعي في اختلافاته يتم من خلال عدد من النواظم منها مثلا:

## الناظم الأول

فكرة العرف: باعتبار العرف يؤسس نظريا لمفهوم المجتمعية كمحصلة لخبرة المجتمع التاريخية وخلاصة العيش المشترك بين أبنائه، وهنا يمكن أن نتحدث طويلا عن هذا الموضوع الذي وإن كان الاهتمام العلمي به تخصيصا كما يتبين من خلال تاريخ هذا العلم ربما جاء متأخرا

في بعض المراجع، وأول كتاب مختص بهذا الموضوع هو كتاب ابن عابدين الذي توفي في منتصف القرن الثالث عشر، بعكس الفكر الغربي الذي اعتبر أن العرف باعتباره آلية في تدبير الخلاف داخل الجماعة يتم الاحتكام إليه في صدد العلاقة الداخلية كان لا بد أن يأتي تنويجا لمسار من الخبرة التاريخية والتنظيمية والقانونية، مع العلم أن فكرة العرف والقواعد المتصلة به وموقعه في حياة الناس كان موضع عناية من الفقهاء حين قعدوا قواعده وصاغوها كقولهم «المعروف عرفا كالمشروط شرطا» بل وجعله القاعدة الكلية حين أسسوا لقاعدة «العادة محكمة»، وكل هذا أصل كبير جدا تفرعت منه عدد كبير من القضايا والاجتهادات الفقهية التي لا مجال للدخول فيها.

## الناظم الثاني

يحاول أن يتطرق إلى منظومة القيم الاجتماعية ودورها في حسم الاختلاف والتصادم بين المصالح والتجارب داخل المجتمع الواحد، وأعتقد هنا أننا بحاجة جميعا إلى متخصصين في مختلف العلوم لنقف بشكل أكثر تفصيلا وبشكل مؤسسي ومن خلال مداخل وتخصصات مختلفة للتعامل مع تراث النوازل في هذا الموضوع، وللأسف أننا لا نجد مرجعا تاريخيا أو غير ذلك يحدثنا بشكل تفصيلي عن وقائع الحياة الاقتصادية والاجتماعية وعن عادات الناس وكيف كان يدبر المجتمع شؤونه الداخلية مثلا في مرحلة ما، مع وجوب مراعاة أن المؤلفات النوازلية وإن لم تكن بهذا الجانب بشكل دقيق كعنايتها بوضع عوائد الناس في إطار الحكم الشرعي، إلا أن هذه المؤلفات تبقى هي نفسها آلية لاستدماج حياة الناس وتوسيع مساحات المشترك بينهم من خلال التعامل مع قضايا الناس واهتماماتهم المختلفة، وهي رؤية يمكن أن نستصحبها بشكل مجد في قضايا مهمة جدا وهي أن الاجتهاد القانوني والقضائي ما لم يحل حراما أو يحرم حلالا فإنه يبقى داخلا في

دائرة ما لم يرد فيه نص شرعي أو يوافق مشهورا أو قولاً شاذاً.

الخلاصة إذن، أن الدرس النوازلي يحاول أو يسعى إلى تدوين تقنيي يعطي شرعية للسلوك الاجتماعي ويرقى بمنظومة القيم الاجتماعية العملية من كونها ثقافة شعبية خاصة إلى مرتبة الثقافة العالمية.

وهنا تحضرنى قضية مهمة على المستوى القضائي والقانوني، وهي قضية انفرد بها المغرب وهي مسألة ما جرى به العمل، والتي تمثل في الواقع انعكاساً عملياً في الفتوى والقضاء لثقافة البيئة وغطها في تقاليد هذه البيئة الاجتماعية ونقل ذلك كله إلى مقام الشرعية من خلال الحكم الشرعي أو القضائي، وهذا أمر أدى إلى هذا التنوع الكبير في العمل كما هو معروف، وفي الواقع إن قضية ما جرى به العمل مستمدة من مبدأ وأصل غاية في العبقورية اعتمد عليه الإمام مالك رحمته الله وهو عمل أهل المدينة وهو الأصل الذي يقول عنه ابن خلدون: «أنه اختص بمدرك آخر غير المدارك المعتبرة عند غيره وهو عمل أهل المدينة»<sup>(1)</sup> وهو المدرك الذي يمكن أن نعتبره داخلاً ضمن تأسيس ما نسميه في الأنتروبولوجية الحديثة بالملاحظة الإثنوغرافية، مما يعني أن أنه لا يمكن لأية مؤسسة حديثة أن تكتسب نجاحها وفعاليتها في تدير الاختلاف دون أن تستمد شرعيتها من المرجعية المجتمعية ليس فقط من الجانب الإجرائي أو الموضوعي أو المؤسساتي، ولكن باعتبار هذه المرجعية منتجة لمؤسسات موكول إليها إنتاج وإعادة إنتاج القيم، ومن هنا تبرز أهمية هذا الجانب الناظم في التوفيق بين سلوك الناس وواقعهم ومكونات هذا الواقع.

(1) مقدمة ابن خلدون، ص: 565.



## الخلاف والخلف

© أ. د. دهمو النقاري

جامعة محمد الخامس ، الرباط

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وعلى آله وصحبه

إن الموضوع الذي سأقدم بعض عناصره في هذه الجلسة المباركة هو بعنوان «الخلاف والخلف»، وفي العنوان إشارة إلى أن من مقتضيات العمران البشري أن الآتي الذي يخلف من طبيعته أن يخالف من سلفه، فالخلاف أو الاختلاف بغض النظر عما بين مفهوميهما من الاختلاف هما من مقتضيات العمران البشري.

وأود أن أجعل من هذه المائدة مناسبة للحديث عن مسألة تدير الاختلاف من خلال مبحث أو علم إسلامي عربي أصيل هو علم «آداب البحث والمناظرة» أو علم «صناعة التوجيه»، فهذا المبحث أو هذا العلم يصب صبا في مسألة تدير الاختلاف، هذا الأمر الأول.

الأمر الثاني الذي أود أن أبين رأيي فيه هو مفهوم المؤسسة، فالمؤسسة في نظري تلك مفهوم لا يحيل إلى ما يتبادر أولا إلى الذهن، ولكنه يحيل إلى مجموعة من القيم والمعايير والضوابط التي من شأنها أن توجه السلوك، وبالتالي فالحديث عن مؤسسة من المؤسسات ينبغي أن يكون حديثا عن هذا الوجه، أي أن المؤسسة تتعلق ليس بما هو كائن ولكن بما ينبغي أن يكون، والحديث عما ينبغي أن يكون لا بد وأن يتصور في النهاية في صورة القواعد أو في صورة الضوابط، وهذه القواعد والضوابط نجدتها متناولة في علم المناظرة أو علم صناعة التوجيه.

لذلك فمساهمتي هذه سوف تحاول أن تنظر في هذا المبحث العلمي الإسلامي العربي

الأصيل من أجل اقتراح أو على الأقل افتراض إمكانية استشراف آفاق أخرى يمكن أن يكون لها مدخل في تدبير الاختلاف كمؤسسة أي كقواعد موجهة وكضوابط، ولذلك أنا أستأذنكم في إشارة خفيفة تتعلق بالمفاهيم الثلاثة، وأقصد: المناظرة والبحث والتوجيه، وهي اصطلاحات تتعلق جميعها بمفهوم المناظرة.

### (1) المناظرة

طبعاً علم المناظرة أو علم آداب البحث أو علم صناعة التوجيه بصفة عامة هو علم تعرف فيه القوانين بما تعرف به أحوال الأبحاث الجزئية من كونها موجهة وغير موجهة والقوانين تعنى أساساً بكتابة القضايا الكلية التي تتجاوز القضايا الجزئية ولكن يتم ضبط الجزئيات من خلال الرجوع إلى هذه القواعد، وبالتالي فاهتمام المناظرة بالقوانين يجعل منها علماً كلياً لأن القوانين قضايا كلية.

### (2) البحث

أما البحث فليس المقصود هو ما يتبادر إلى الذهن من تنقيب أو تفتيش أو فحص فقط، ولكن البحث كاصطلاح في علم المناظرة هو اعتراضات السائل وأجوبة المعلم، فلا بحث إلا بوجود الاختلاف أيضاً.

### (3) التوجيه

المفهوم الثالث المركزي في تعريف المناظرة هو مفهوم التوجيه، وعادة ما يُغفل عن البعد الخلفي في مفهوم التوجيه، فالتوجيه معناه أن يوجه المناظر كلامه إلى كلام خصمه



وبيان استدلالاته وأصول منطقته من أجل نقدها أو حتى نقضها.

إذن، آداب البحث والمناظرة وصناعة التوجيه تهتم أساسا بالاختلاف وبتدييره رفعا أو تقليلا أو تخفيفا، وطبعا هذه الأمور في مجموعها يمكن أن تعد مؤسسة، وقد سبق لي في بحث سابق أن بينت أن الفحص العلمي هو بدوره مؤسسة من خلال إبراز قواعده.

إنه بالرجوع إلى هذا العلم يمكن أن نقف أمام توجيهين:

**التوجه الأول :** تمثل توجهها لأصحاب هذا العلم في الثقافة الإسلامية العربية حيث حاولوا أن يدخلوا المنطق الفلسفي بصفة عامة و المنطق الأرسطي بصفة خاصة ضمن المناظرة والبحث والتوجيه.

**التوجه الثاني :** وهو التوجه الذي يمثله صنيع الغزالي في «المستصفي»، إذ قرر أنه لا داعي للحديث عن المقدمات المنطقية لأنه لا فائدة فيها.

والوقوف عند هذين التوجهين يمكن أن يكون وقوفا نقديا أو وقوفا تقويما، وهذا الانتقاد أو هذا التقويم هو الذي يمكننا أن نشرف على رحاب البحث التي يحتاجها الخلف ونحن ننتمي إلى الخلف.

بالنسبة للتوجه الأول نتساءل ما هي خصوصياته؟، وكيف يكون الانتقال من المقدمات المنطقية إلى ما يهم البحث وما يهم المناظرة وما يهم التوجيه؟.

فهذه المقدمات المنطقية التي يعتمدها هذا التوجه عادة ما يحتاج فيها إلى أمور خاصة لا إلى المنطق ككل، وأهم هذه الأمور ثلاثة مباحث هي: مبحث التصديق، ومبحث

التناقض، ومبحث العكس، ذلك أن المناظرة أساسا تتعلق بالتصديق الذي هو تصور القضية المتناظر حولها، وهذا التصديق فيه تناقض وفيه عكس، وهذه الأمور أساسية في التناظر والبحث والتوجيه.

بعد هذا أنتقل إلى الحديث أو إلى عرض جملة من المصطلحات الأساسية، وطبعا هي مصطلحات متعددة منه: الغضب، والمنع، والقطع، ولا داعي هنا للتفصيل فيها ولكن الحديث عنها هو باعتبارها مفاهيم الغاية منها إبراز جملة من الضوابط وجملة من الموجهات وجملة من المعايير الحاكمة لمنهج المناظرة، وكل مفهوم من هذه المفاهيم ينبغي أن نضع بجانبه أو بإزائه الضابط أو القاعدة أو التوجيه أو التعليل المناسب له.

أما بالنسبة للتوجه الثاني الذي يعتمد إهمال هذه المقدمة المنطقية والاقتصار على ما يفيد فعلا في الممارسة النظرية النموذجية في الحقل الثقافي العربي الإسلامي وهي الممارسة الفقهية، فإنه يرى أن الفقه هو العلم النموذجي للممارسة النظرية والعملية للمناظرة في الثقافة العربية الإسلامية، فمن المعلوم أن الفقه يقتضي طبعا حصول الخلاف نظرا للطابع الاستدلالي للحكم الفقهي الذي هو حكم مبني انطلاقا من نص وهو بالدليل التفصيلي وبناء الحكم لا بد وأن يقع فيه على الأقل التفاوت والتعارض وذلك بالاستناد إلى النظرية المعرفية النموذجية، ونحن نعلم أن التنظير لهذه المعرفة مجاله هو علم أصول الفقه الذي يشمل وينطوي على جملة من الضوابط تتعلق وتتصل بالمناظرة وآداب البحث وصناعة التوجيه خصوصا في مبحثين أساسيين هما: مبحث الاعتراضات الواردة على القياس ومبحث الترجيح، فهذا التوجه الثاني يمثل بالنسبة لنا الشاهد الأخص الذي يشهد لخصوصية الثقافة الإسلامية العربية الأصيلة.

وإذا ما رجعنا إلى هذه المباحث داخل التوجهين، وحاولنا نكلف أن نقف موقفا انتقاديا أو تقويميا أو تبينيا على الأقل من هذين التوجهين سنجد أنفسنا أمام إشكالين:

- الإشكال الأول: سنلاحظ أننا أمام نظر في تواصل فرداني لا جماعي، فالمناظرة كلها في توجيهها تفترض أن التواصل الخلافي أو الحوار الخلافي هو خلاف فردي بين فرد وفرد، وبالتالي كل المصطلحات الواردة ترجع إلى هذا النوع الخاص من الحوار الخلافي، وبالطبع الانتباه إلى هذا الأمر قد يدفعنا على الأقل من الناحية النظرية إلى التساؤل حول إمكانية أن توجد مؤسسة بمعنى القواعد والضوابط يكون المطلوب فيها مراعاة الجماعة لا الأفراد؟، بمعنى أن تكون هناك مجموعة من الضوابط المتعلقة بالغضب مثلا يمكن أن تكون ضوابط متعلقة بالممارسة التي لا تتصور إلا في فعل جماعي وليس في فعل فردي.

- الإشكال الثاني: وهو أن هذا التواصل الفردي المثلث فيه من جهة مآله أو من جهة نهايته كما يقال هو الوصول إلى الصدق والصواب والحق، ولهذا عد أو سمي طرفا هذا التواصل بالحق والمبطل، ولكن عمليا نعلم أن ما يحرك وما يدفع الإنسان ليس هو التحقيق، ولكن غالبا ما يحركه هو ما يعد مختارا ومفضلا ومقدما على غيره، فإذا في مواجهة مفهوم الصدق يمكن أن يوضع مفهوم آخر هو الباحث المحرك في التفاعلات الإنسانية الطبيعية، إذ في نهاية المطاف الذي يحرك الإنسان ليس هو حكم الواقع الذي يتردد عليه الصدق والكذب، ولكن هو حكم القيمة وبالتالي فالمحركات تكون هي مجموعة من القيم وليست مجموعة من الأحكام التي تعد صادقة أو واقعية، وبأهمية أحكام القيمة هذه تبرز أهمية ما يسمى الاستدلالات العملية، ومفهوم الاستدلال العملي غالب في مبحث المناظرة وآداب البحث في حين أن هذه الاستدلالات العملية هي الاستدلالات الغالبة في علوم الإنسانية برمتها، ونحن نعلم أن الاستدلالات العملية لها منطقتها الخاص المتميز عن الاستدلالات

النظرية باعتبار أن الاستدلالات النظرية عادة هي ما لا يطالب فيها بالقطع ولا اليقين بل يكتفى فيها بغلبة الظن.

بالطبع بهذه الانتقادات تظهر لنا جملة من المعطيات الجيدة التي تتناول اليوم في المباحث المنطقية المخصوصة التي تهتم بمثل هذه وهو ما يمكن أن يسمى بالخطابة الجديدة أو منطق الخطابة الجديدة.

## قواعد تدبير الاختلاف بين المؤسسات

© أ. د. حميد الوافي

جامعة المولى إسماعيل، مكناس

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه.

في هذه الورقة أقصد إلى استخلاص الحلول لمشكلات العصر من خلال مدارس التجربة الإسلامية في تدبير الاختلاف، مع العلم أن مشكلات العصر لها أسباب كثيرة ومتعددة غير التي وقع الاختلاف من أجلها في التجربة الإسلامية، ومع مراعاة أن النظر في التجربة الإسلامية ينبغي أن يتم وفق شروطها التاريخية وليس بناء على المعيار الغربي في تقييمه ودراسته لتجربته.

إن الحديث عن ضوابط الاختلاف بين المؤسسات يقتضي منا أن نقف عند مفهوم التدبير، هل معناه هو إلغاء الاختلاف؟، أم يعني توجيهه والتقليل من آثاره والاستفادة من نتائجه؟

ثم إن الفقهاء وهم يؤسسون لمسالك تدبير الاختلاف كانوا يؤكدون على أنهم يبحثون عن قصد الشارع، ومن هنا كان اختلافهم يؤول إلى نوع من الوفاق والاتفاق.

لكننا حين نتحدث عن مؤسسات تدبير الاختلاف فإننا ينبغي أن نستحضر أن التنظير لهذه المنظومة تولته كتب الأحكام السلطانية، وإذا ما أردنا أن نبث عن ضوابط لتدبير الاختلاف في المؤسسات أو بين المؤسسات يمكن أن نأخذ نماذج نظرية ونماذج تطبيقية لنبرز في النهاية أن الاختلاف بين المؤسسات كانت له وسائل لتدبيره تعود إلى فكرة

التخصصات وفض النزاعات، فكيف يمكن أن نستخلص من السياق العلمي الاجتهادي إجراءات تدبير الاختلاف؟، وكيف يمكن أن نستفيد من السياق العملي لتدبير المؤسسات تراتبيتها وتحديد اختصاصاتها لتدبير الاختلاف؟

وهذا الذي ذكرناه يشهد له من حيث الواقع ما أورده أحمد بن عبد البر القرطبي رحمته الله أن قاضيا من قضاة قرطبة كان كثير الاتباع ليحيى بن يحيى بن كثير اللبثي رحمته الله لا يعدل عن رأيه إذا اختلف الفقهاء، فوَقعت قضية تفرد فيها يحيى وخالف أهل الشورى، فأرجأ القاضي القضاء فيها حياء من جماعتهم، ثم إن القاضي بعد مدة ارتأى أن يقضي بالرأي الذي كان عليه يحيى بن يحيى، فلما حاوره قال له يحيى: «إني كنت قد ظننتك توقفت مستخيرا لله متخيرا في الأقوال - أي مرجحا -، فأما إذا صرت تتبع الهوى وترضى برضى المخلوق فلا خير فيما تجيء به ولا في إن رضيتك منك، فاستعف فإنه أستر لك وإلا رفعت في عزلك، فرفع يستعني فعزل»<sup>(1)</sup>.

سياق هذا النص يبين أن هناك مؤسسة للفتوى والشورى ومؤسسة للقضاء، وأن مؤسسة الفتوى لا تتدخل في عزل أو تعيين أعضاء هيئة القضاء.

وهناك نص آخر من التجربة الواقعية تتمثل في ما أورده القاضي عياض رحمته الله في قصة محمد بن يحيى بن لبابة، ذلك أن الناصر احتاج إلى شراء مدشر من أحباس المرضى بقرطبة، فشكا للقاضي ابن بقي أمره فقال له ابن بقي: «لا حيلة لك عندي فيه، وهو أولى أن يُحاط بحرمة الحبس، فقال له: تكلم مع الفقهاء فيه وعرفهم رغبتى، وما أجزله من أضعاف

(1) المقتبس من أبناء الأندلس، لابن حيان القرطبي، ص: 199.

القيمة فيه، فلعلهم أن يجدوا لي في ذلك رخصةً، فتكلم ابن بقيّ معهم فلم يجدوا إليه سبيلاً، فغضب الناصر عليهم وأمر الوزراء بالتّوجيه فيهم إلى القصر، وتويعهم، فجرت بينهم وبين بعض الوزراء مكالمةً، ولم يصل الناصر معهم إلى مقصوده.

وبلغ ابن لبابة هذا الخبر، فدفع إلى الناصر بعضاً من أصحابه الفقهاء، ويقول: إنهم حجروا عليه واسعاً، ولو كان حاضراً لأفتاه بجواز المعاوضة، وتقلّد حقاً وناظر أصحابه فيها، فوقع الأمر بنفس الناصر، وأمر بإعادة محمّد بن لبابة إلى الشورى على حالته الأولى، ثمّ أمر القاضي بإعادة المشورة في المسألة، فاجتمع القاضي والفقهاء وجاء ابن لبابة آخرهم، وعرفهم القاضي ابن بقيّ بالمسألة التي جمعهم من أجلها وغبطة المعاوضة.

فقال جميعهم بقولهم الأول من المنع من تغيير الحبس عن وجهه، وابن لبابة ساكت، فقال له القاضي: ما تقول أنت يا أبا عبد الله؟ قال: أمّا قول إمامنا مالك بن أنسٍ فالذي قاله أصحابنا الفقهاء، وأمّا أهل العراق فإنهم لا يميزون الحبس أصلاً، وهم علماء أعلامٌ يقتدي بهم أكثر الأئمة، وإذا بأمر المؤمنين من الحاجة إلى هذا المدشر ما به، فما ينبغي أن يردّ عنه، وله في السنّة فسحة، وأنا أقول بقول أهل العراق، وأتقلّد ذلك رأياً.

فقال له الفقهاء: سبحان الله! تترك قول مالك الذي أفتى به أسلافنا ومضوا عليه واعتقدناه بعدهم وأفتينا به لا نعيد عنهم بوجه، وهو رأي أمير المؤمنين ورأي الأئمة آبائه؟ فقال لهم محمّد بن يحيى: ناشدكم الله العظيم! ألم تنزل بأحدٍ منكم ملهة بلغت بكم أن أخذتم فيها بغير قول مالك في خاصّة أنفسكم، وأرخصتم لأنفسكم في ذلك؟ قالوا: بلى! قال: فأمر المؤمنين أولى بذلك، نخذوا به مأخذكم، وتعلقوا بقول من يوافقهم من العلماء فكلمهم قدوة، فسكتوا، فقال للقاضي: أنه إلى أمير المؤمنين فتياي.

فكتب القاضي إلى أمير المؤمنين بصورة المجلس، وبقي مع أصحابه بمكانهم إلى أن أتى الجواب بأن يُؤخذ له بفتيا محمد بن لبابة، وينفذ ذلك، ويعوّض المرضى من هذا المدشر بأملكٍ ثمينةٍ عجيبةٍ، وكانت عظيمة القدر جداً تزيد أضعافاً على المدشر، ثم جيء بكتابٍ من عند أمير المؤمنين منه إلى ابن لبابة بولاية خطة الوثائق ليكون هو المتولّي لعقد هذه المعاوضة، فهنيئاً بالولاية، وأمضى القاضي الحكم بفتواه وأشهد عليه وانصرفوا».

فهذا السياق الطويل يفيد أنه كان هناك سلطة تنفيذية يمثلها الإمام أو الوالي أو الأمير، وسلطة تشريعية يمثلها الفقهاء، وهناك منظومة القضاء ومنظومة الوثائق، إذن فالفقه الإسلامي من الناحية العملية وتجربته التاريخية عرف مبدأ المؤسسات، حيث كان لكل مؤسسة رجالها واختصاصاتها، فلا تعتدي مؤسسة على اختصاص مؤسسة أخرى، ومن هذا النظر العملي يمكن استخلاص ما يلي:

(1) إن من صور تدير الاختلاف توزيع السلطات وتحديد الاختصاصات، فمؤسسة التشريع مؤسسة مستقلة وكذلك مؤسسة التنفيذ مستقلة عنها، وإذا ما نظرنا في رأس الأمر كله وهو مؤسسة الخلافة وجدنا أن ما حدده الفقهاء من شروط في متوليها ووظائفه تتركز بالضرورة في سلطة التنفيذ والوثائق، ونصوصهم في ذلك تثبت أن الحاكم ليس له وظيفة الاجتهاد ولا وظيفة إثبات الأحكام، إنما وظيفته تنفيذية، وهو نفس الأمر الذي يجري على ولاية الإمام سواء كانت ولاية مظالم أو كان المتولي وزير تفويض أو تنفيذ.

(2) هناك اختصاصات واضحة في مؤسسة الإمارة أو وزارة التفويض، كما أن لكل من وزير التفويض ووزير التنفيذ اختصاصاته، وقد ساقها فقهاء السياسة الشرعية في سياق بيان الفروق، فالفرق بين التفويض والتنفيذ أن لوزير التفويض مباشرة الحكم والنظر في



المظالم والتعيين والعزل بعد الرجوع وتدبير الحرب إلى السلطان وهو ما لا يملكه وزير التنفيذ. فهذه اختصاصات منصوص عليها بوضوح عندهم، والمهام محددة لديهم سواء كانت مهام الخليفة أو نوابه أو مهام الوزير أو مساعديه.

(3) يمكن الحديث عن بعض الإجراءات التنظيمية المتعلقة بالولاية في حد ذاتها، وأسواق هنا نموذجين اثنيين: نموذج ولاية المظالم، ونموذج الولاية الخاصة.

فولاية المظالم يمكن أن نتحدث عنها من خلال مكوناتها، حيث إن هذه المكونات تظهر حضور جهات أو مؤسسات معينة في هذه الوظيفة، ومن هنا يمكن القول إن مهام هاته المؤسسات تتداخل فيما بينها، بل لكل مؤسسة الحق في التدخل في اختصاصات الأخرى وفي التعبير عن رأيها وموقفها، وهو ما تدل عليه النصوص حيث يقول الماوردي مثلا: «ويستكمل والي المظالم مجلس نظره بحضور خمسة أصناف لا يستغنى عنهم، ولا ينتظم نظره إلا بهم: أحدهم: الحماة والأعوان لجذب القوي وتقويم الجريء، والصنف الثاني: القضاة والحكام لاستعلام ما يثبت عندهم من الحقوق ومعرفة ما يجري في مجالسهم بين الخصوم، والصنف الثالث: الفقهاء ليرجع إليهم فيما أشكل ويسألهم عما اشتبه وأعضل. والصنف الرابع: الكتاب ليثبتوا ما جرى بين الخصوم، وما توجب لهم أو عليهم من الحقوق، والصنف الخامس: الشهود ليشهدهم على ما أوجبه من حق وأمضاه من حكم، فإذا استكمل مجلس المظالم بمن ذكرنا من الأصناف الخمسة شرع حينئذ في نظرها»<sup>(1)</sup>.

أما الولاية الخاصة فالكتب التي ألفت في الأحكام السلطانية تنص على أن الإمارة الخاصة

(1) الأحكام السلطانية، ص: 83-84.

تبع للإمارة العامة في تسيير الجيوش وترتيب النواحي وتقدير الأرزاق والنظر في الأحكام وتقليد القضاة والجباة وحماية الحرم وإقامة الحدود والإمامة في الصلاة وتسيير الحجيج، لكن إن وقع التعارض بين الإمارات تكون الإمارة الخاصة مقصورة على تدبير الجيوش وسياسة الرعية وحماية البيضة وليس لها شأن القضاء والأحكام والجبايات.

يعني هذا أنه كان وضوح في المؤسسات والاختصاصات، والتعارض بينها في الغالب منتف، وفي ذلك تقول النصوص: «فأما إقامة الحدود فما افتقر منها إلى اختيار لاختلاف الفقهاء فيه وافتقر إلى إقامة بينة لتناكر المتنازعين فيه فليس له التعرض لإقامتها لأنها من الأحكام الخارجة عن خصوص إمارته، وإن لم يفتقر إلى اختيار ولا بينة أو افتقر إليهما فنفذ فيه اجتهاد الحاكم أو إقامة البينة عنده فلا يخلو أن يكون من حقوق الله سبحانه أو من حقوق الآدميين، فإن كان من حقوق الآدميين كحد القذف والقصاص في نفس أو طرف كان ذلك معتبرا بحال الطالب، فإن عدل عنه إلى الحاكم كان الحاكم أحق باستيفائه لدخوله في جملة الحقوق التي ندب الحاكم إلى استيفائها، وإن عدل الطالب باستيفاء الحد والقصاص إلى هذا الأمير كان الأمير أحق باستيفائه، لأنه ليس بحكم وإنما هو معونة على استيفاء الحق وصاحب المعونة هو الأمير دون الحاكم، فإن كان هذا الحد من حقوق الله تعالى المحضة كحد الزنا جلدا أو رجما فالأمير أحق باستيفائه من الحاكم لدخوله في قوانين السياسة وموجبات الحماية والذب عن الملة، ولأن تتبع المصالح موكول إلى الأمراء المندوبين إلى البحث عنها دون الحكام المرصدين لفصل النزاع بين الخصوم فدخل في حقوق الإمارة ولم يخرج منها إلا بنص وخرج من حقوق القضاء فلم يدخل فيها إلا بنص»<sup>(1)</sup>.

(1) الأحكام السلطانية، ص: 64.

المحصلة أن فقهاءنا وهم يؤسسون لهاته المؤسسات قد حددوا اختصاصاتها، وبيّنوا شروط قيامها، وحددوا ما ينبغي القيام به في حال التنازع وكيفية تدبير الاختلاف بينها، ولذلك نحن في تجربتنا المعاصرة ينبغي أن نستحضر هذا الإرث، وأن نبني نموذجنا الذي يجب أن ينأى بنفسه عن مماثلة الإنتاج الغربي لكن دون أن نهمل حقنا في الاستفادة من هذا النموذج في بعض الجزئيات والتدقيق في بعض الاقتضاءات.



## تدبير المدينة عند فلاسفة الإسلام

○ أ. د. فؤاد بن احمد

مؤسسة دار الحديث الحسنية، الرباط

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين.

إن الاختلاف أمر طبيعي في الاجتماع البشري، لكن تدبير هذا الاختلاف يجب أن يكون بما يديم الاجتماع، وهذا هو الأمر الذي أُلجأ الناس إلى وضع المؤسسات، من هنا اتخذ التدبير صيغة التنظيم والترتيب المسدد لأفعال الناس وأعمالهم، ولذلك نحاول في هذه الورقة المتواضعة الوقوف على ثلاثة أمور:

الأول: الوقوف عند توضيح مفهوم التدبير باعتباره عملية إنسانية مطبوعة بالإمكان.

الثاني: ويتعلق بالوقوف على جهود الفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن رشد في تفصيل نظري لبعض المؤسسات السياسية وأنظمة الحكم.

الثالث: يتعلق بموقف هؤلاء الفلاسفة من النظام الأمثل.

أولاً : حول مفهوم التدبير

يعد مفهوم التدبير اليوم من الاصطلاحات التي يقرب أن تصبح مستولية على الفعل الاجتماعي لكثرة استعماله وتداوله، والواقع أنه كلما كثر استعمال المصطلح إلا وكثر احتمال غموضه وعموميته.

ومصطلح التدبير يستعمل اليوم على نطاق واسع، لكن ودون العودة إلى الاستعمالات الأصيلة لهذا المصطلح في كتابات الفلاسفة المسلمين، فإننا نستعمله اليوم كقابل للإسمين الأجنبيين: Gestion et Management، والحال أن الإسم كان يستعمل استعمالا واعيا في كتب الفلسفة والطب الإسلاميين، ويمكن أن نقول بخصوص الطب مثلا أن اللفظ يستعمل فيه بمعنى التصرف في الأسباب باختيار ما يجب أن يكون مستعملا نوعا ومقدارا ووقتا، وقد استعمله الفارابي أيضا في كتاباته المدنية وكذلك غيره من الفلاسفة، لكننا نعتبر كتاب تدبير المتوحد للفيلسوف الأندلسي أبي بكر بن باجه أهم نص في تاريخ الفلسفة الإسلامية عني بمفهوم التدبير وتعدد المجالات التي يوظف فيها، يقول ابن باجه في سياق تعريفه هذا المفهوم: «لفظة التدبير في لسان العرب تقال على معاني كثيرة قد أحصاها أهل لسانهم، وأشهر دلالاتها بالجملة على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة، فلذلك لا يطلقونها على من فعل فعلا واحدا يقصد به غاية ما، فإن من اعتقد في ذلك الفعل أنه واحد لم يطلق عليه التدبير، وأن من اعتقد فيه أنه كثير وأخذه من حيث هو ذو ترتيب سمي ذلك الترتيب تدييرا، ولذلك يطلقون على الإله أنه مدير العالم، وهذا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل، ولفظة التدبير دلالتها على ما بالقوة أكثر وأشهر. وبين أن الترتيب إذا كان في أمور بالقوة، فإنما يكون ذلك بالفكرة، فإن هذا مختص بالفكر، ولا يمكن أن يوجد إلا منه. ولذلك لا يمكن أن يوجد إلا للإنسان فقط، وما يقال عليه المدير فإنما هو للتشبيه به، فالتدبير مقول بتقديم وتأخير.

وقد يقال التدبير على إيجاد هذا الترتيب على جهة ما هو متكون، وهو أفعال الإنسان أكثر وأظهر، وفي أفعال الحيوان غير الناطق أقل ذلك. وإذا قيل التدبير على هذا النحو فقد يقال بعموم وخصوص، وإذا قيل بعموم قيل في كل أفعال الإنسان كيف كانت، فذلك يقال

في المهن ويقال في القوى، إلا أنه في القوى أكثر وأشهر، ولذلك يقال في ترتيب الأمور الحربية ولا يكاد يقال في صناعة السكافة والحياكة. وإذا قيل على هذا الوجه فقد يقال أيضا بعموم آخر وخصوص، وإذا قيل بعموم قيل في كل الأفعال التي تشتمل عليها الصناعات التي تسمى بالقوى، وقد لخصته في العلم المدني. وإذا قيل بخصوص قيل على تدير المدن»<sup>(1)</sup>.

إذن التدير بمعناه الخاص هو تدير المدن، وما يقال عليه التدير يتقدم بعضه بالشرف والكمال، وأشرف الأمور التي يقال عليها التدير هو تدير المدن، مما يعني أن التدير هو ترتيب عدة أفعال وليس بترتيب واحد نحو غاية معينة، ومن ثم فهو يعني هنا النظام لا الحركي الفكري الفعلي الموجه نحو غاية والمسدد بآراء.

مما سبق نفهم أن التدير هو تدير وتفكر في العواقب، وهذا الأمر تضمن المادة اللغوية (د ب ر)، وهذا المعنى غالبا ما أغفل، وهو معنى يبدو لنا أساسيا لأن التدير حساب وتحسب للنتائج التي قد تترتب عن المقدمات التي رتبت ترتيبا وهي الأفعال.

وقد يطلق لفظ التدير عند فلاسفة الإسلام أيضا على المجال الإنساني، ولكنهم لا يطلقونه على الفعل الإلهي ولربما كان ذلك بالنظر إلى إيمانهم بالضرورة فيما يتعلق بالمجال الكوسمولوجي وقيم التدير الإنساني على الإمكان لذلك، فالتدير هو هذا الترتيب للأفعال الذي قد يحصل غاية وقد لا يحصلها.

إن قيام التدير على مفهوم الإمكان يشجعنا على افتراض وجود فسحة للاختلاف وللمختلفين داخل الجسم المدير، لكن الواقع أن نصوص الفلسفة وخاصة نصوص

(1) تدير المتوحد لأبي بكر بن باجة الأندلسي، ص: 7-8، سراس للنشر، تونس، 1994م.

الفلاسفة المسلمين تشهد ببطان هذا الاقتراض، وهذا ما سنحاول إظهاره من خلال موقفهم من المدينة الجماعية أو من اجتماع الأحرار، أو ما نسميه بلغتنا الحديثة: «المدينة الديمقراطية».

### ثانيا : حول المدينة الديمقراطية

على الرغم من أن الديمقراطية قد صارت اليوم النموذج الأمثل لنظام الحكم حيث تتحقق المواطنة الكاملة بكل ما تعنيه من حقوق وواجبات وحرّيات ومسؤوليات؛ فإن البعض شكك ولا يزال يشكك في هذه النموذجية متخذاً من منطلقات الخصوصية والتخليق مقدمات لهذا التشكيك، والواقع أن نقد المدينة الديمقراطية ليس جديداً إذ يمكن إرجاعه إلى أفلاطون وإلى أرسطو اللذين لم يقبلوا بهذا النظام الديمقراطي، والحقيقة أن هذا النقد يعكس في نظرنا ذلك التمثيل الذهني الذي كان يحمله فلاسفتنا عن نظام يحكم فيه الشعب، ومن هنا ارتبط موقفهم من العامة بموقفهم من هذا النظام، ومن هنا أيضاً كان ينبغي تغيير مفهوم العامة أو الشعب نفسه حتى يتغير الموقف من الديمقراطية كما حصل ربما في العصر الحديث، ويمكن أن نقول إن أسباب رفض هؤلاء الفلاسفة لهذه المدينة هي نفسها الأسباب والمبادئ التي تقوم عليها المدينة، ويمكن جملة أن نحصي أربعة أسباب لأجلها رفض هؤلاء الفلاسفة المدينة الديمقراطية أو اجتماع الأحرار، وهي:

- المبدأ الأول: الحرية.

- المبدأ الثاني: المساواة.

- المبدأ الثالث: الاختلاف.



## - المبدأ الرابع: الاقتراع.

وهذه المبادئ الأربعة هي أس المدينة الديمقراطية حاليا، ولنتحدث عن كل واحد منها بما يفي بالمطلوب:

(1) الحرية: فبخصوص الحرية مثلا عند ابن رشد أو الفارابي من خلال نصوصهما نجد لها مفهوما خاصا وهو أن كل واحد من الناس يكون فيها مطلقا ويفعل ما يرغب فيه، ويتحرك نحو كل شيء تهفو إليه نفسه من أمور الجماعات بحيث تكون له قدرة تدبير ما يمكن كل واحد من بلوغ شهواته وحفظها له، وهذه المدينة هي التي ترى العامة فيها أنها أحق بالحرية لأن كل واحد فيها يعتقد ببادئ الرأي أنه أحق بأن يكون حرا.

يعترف ابن رشد طبعا بأن الحرية في المدينة الجماعية ليست مطلقة، بل إن هناك ضوابط ضرورية لا بد من التقيد بها حفظا لثلاثة أنواع من الحقوق حددها بقوله: «ومما لا ريب فيه أن تحفظ على الناس حقوقهم الأولى وهي الأماكن التي يختارها أهل المدينة، وحقوقهم الثاني والتي هي البيع والشراء، تليها حقوق ثالث هي هيئاتهم وما يكون أمرهم عليه في المدينة وما شابه ذلك»<sup>(1)</sup>.

إن ضمان هذه الحقوق هو الذي يقيد الحرية المطلقة عند ابن رشد، ومع ذلك لا يمكن إلا أن نقول إن ابن رشد كان يعتبر المدينة الجماعية تدمر بالقوة المدينة الفاضلة بل وسائر المدن لأنها مشبعة بسائر الأخلاق وبجميع الاختلافات لذلك فهي تحتمل كل الاتجاهات الممكنة.

(1) ينظر في ذلك كتبه: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص: 550 وما بعدها، والضروري في السياسة.

(2) المساواة: لقد أرسى كل من الفارابي وابن رشد الديمقراطية على مبدأ المساواة، فنواميس هذه المدينة هي نواميس مساواة لكن ليس فيها وجود لمن هو معد لخدمة غيره، ويقدم ابن رشد مثالا بليغا لاختلاف نموذج العدل بين مدينة التغلب وهي إحدى أنواع المدن، وبين نوع آخر وهو مدينة الحرية إذ يقول: «مثل ذلك أن العدل في سياسة التغلب أنه لا شيء على الرئيس إذا لطم المرؤوس، وفي سياسة الحرية العدل في ذلك أن يلطم الرئيس مثل اللطمة التي لطمها»<sup>(1)</sup>.

لكن ابن رشد مع ذلك يشكك في مشروعية قيام المدينة الجماعية عن طريق التشكيك في وجود التساوي بين أجزاء النفس بالنظر إلى وجود تفاوت في أجزاء النفس لأن هناك الأشراف وهناك الأخص فلا بد أن تكون الجماعة كذلك.

(3) الاختلاف: يربط ابن رشد اختلاف السياسات باختلاف طبائع الناس، لهذا يلزم ضرورة أن تكون دالة على أخلاق النفس، ويكون السبب في كونها على هذا التعدد ليس شيئا آخر غير تعدد النفوس، والحق أن الاختلاف عند الفارابي نجده يتخذ صيغة الشذوذ والخروج عن القاعدة، وأوضح مثال هو مفهوم النبات، ذلك أن النوبات في المدن وهم أولئك الخارجون عن المدينة الفاضلة منزلتهم فيها منزلة الشيلم في الحنطة أو الشوك النبات فيما بين الزرع أو سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع<sup>(2)</sup>، فهذه المدينة الجماعية أو مدينة الحرية بسبب كثرة الاختلافات فيها تبدو بمظهر الرداء الجميل في منظر العامة وهو ليس كذلك كما يقول ابن رشد: «ومثل هذا النوع من الرداء قد يظنه النساء والأطفال

(1) تلخيص الخطابة لابن رشد.

(2) سياسة المدينة للفارابي.

جميلا بتعدد ألوانه واختلافها، والحقيقة أن الأمر ليس كذلك فهي سريعة الفساد إن لم تسم بالفضيلة والكرامة»<sup>(1)</sup>، وعلى هذا فإن الاختلاف عندما يبلغ حدوده القصوى يصبح وبالاً على الأمة، إذ يؤذن بزوال الرئاسة وببطلان الناموس.

(4) الاقتراع: هو المبدأ الأخير الذي من أجله رفضت المدينة الديمقراطية أو مدينة الحرية، ومعناه أن الرئاسة تقوم على آلية الاقتراع أو الاتفاق، لأن الرئيس فيها لا تعطاه الرئاسة بناء على الأهلية أو بناء على مرتبة، وإنما تعطاه الرئاسة بناء على نتيجة القرعة وهذا ما رفضه أساساً هؤلاء الفلاسفة.

### ثالثاً : حول تصور الفلاسفة المسلمين للمدينة الفاضلة

يمكن أن نقول بأن كل ما أثبتوه للمدينة الجماعية أثبتوا عكسه في المدينة الفاضلة، فالمدينة الفاضلة لا اختلاف فيها ولا مساواة ولا حرية، فهي كلها نسق محكوم بمبدأ الخدمة، كل قسم فيها يخدم القسم الآخر، وبعضها مشدود إلى بعض تماماً كما أن العالم مشدود بعضه إلى بعض يديره المبدأ الذي يحكم الجميع ولا يحكم، كما أن آخر طرف في هذا النسق يحكم ولا يحكم تماماً كما الجسد وتتماها كما العالم.

على سبيل الخلاصة نقول: إن قيام الدولة الجماعية أو الدولة الديمقراطية مبني على أسس الحرية والمساواة والاختلاف والتعدد، وهذا في الحقيقة كان يهدد تصور الفلاسفة المسلمين عموماً لعالم محكوم بالتبعية والتفاوت.

(1) تلخيص السياسة، ص 570 وما بعدها.

إن الديمقراطية تفسح المجال للاتفاق ولتنطق الاقتراع، وهذا لا محل له في عالم تحكمه الضرورة والأهلية، ذلك أن كل جزء في العالم يحتل موقعه المخصص له ويضطلع بدوره المنوط به. وحده هذا النظام هو ما يكفل للعالم وللمدينة استمراريتهما، أكيد أن ابن رشد والفارابي يقعان بالنسبة إلينا خارج أفق صارت فيه الحرية مرادفة للإنسانية والديمقراطية والمساواة والاقتراع، بحيث صارت مكتسبات إنسانية يلزم ترسيخها وتطويرها وتجويدها، وعموما فإن النظرية السياسية الإسلامية الكلاسيكية كما صاغها هؤلاء الفلاسفة لم تعر اهتماما لنظام الحكم الديمقراطي كنمط من أنماط الاجتماع الإنساني، ولم تفسح المجال لتطوره ولانتقاده أيضا، وربما ذلك لأسباب دينية انتصرت هذه النظرية لما أسمته المدينة الإمامية وهي الترجمة الإسلامية للمدينة الفاضلة.

## تجربة المغرب الحديث في تدوين الفقه الإسلامي وتدبير الاختلاف

○ أ. د عبد السلام بلاجي

جامعة محمد الخامس، الرباط

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

إن الاختلاف بين المرجعيات التشريعية سواء منها المرجعية الفقهية الشرعية أو المرجعيات القانونية الأخرى على اختلافها وأقصد المعاهدات والاتفاقيات والقوانين الدولية ليس بالأمر الجديد أو المستحدث، بل إن من المعاصرين اليوم من يفسر هذا الاختلاف على ضوء قول النبي ﷺ: «لتنقض عرى الإسلام عروة عروة، أولهن الحكم وآخرهن الصلاة»<sup>(1)</sup>.

لكن هذا الانتقاض الذي يشير إليه الحديث لا يعني أنها ستنتقض بصفة نهائية، لأن العروة الوثقى الرئيسية تبقى راسخة على كل حال وهي التي وردت في قوله تعالى: ﴿فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا﴾ [البقرة: 265]، وهي كفيلة باستعادة باقي العرى الأخرى التي انتقضت.

وموضوعنا التدوين وتدبير الاختلاف بين الواقع وبين الشرع موضوع قديم كما أشرت إلى ذلك، ومن الإشارات على ذلك في التاريخ أن الخليفة عمر بن عبد العزيز رحمته الله طلب منه أن يبحث بعض الظواهر التي صارت سائدة بين المسلمين لكنه أفصح عن أن منهجه

(1) أخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث أبي أمامة الباهلي، الحديث رقم: 22160.

هو التدرج، مقررا أن التدرج في التطبيق مقتبس من التدرج في التنزيل، وأوضح أن أخذ الأمر جملة وحمل الناس على الحق جملة قد يؤدي إلى الفتنة<sup>(1)</sup>، فهذه إشارة إلى ترسيخ قاعدة أساسية في تدبير الاختلاف بين الواقع والشرع، وهي قاعدة التدرج في إعادة التطبيق وهي قاعدة نجدها حاضرة في مختلف مراحل التاريخ الإسلامي وساسة دوله شرقا ومغربا.

وبما أننا في بلاد المغرب الأقصى فإنني أجد نفسي ملزما بالحديث عن موقع التشريع الإسلامي في المغرب منذ الفتح الإسلامي، فاستقراؤنا لتاريخ المغرب يوصلنا إلى أن الشريعة الإسلامية كانت محكمة في المغرب عبر تاريخه العريق، مع وجوب الإشارة إلى أن هذا التحكيم عرف في بعض الفترات نوعا من الضمور أو الكمون أو الانحد، لكن بقيت الشريعة حاضرة على كل حال وبقيت هي المرجعية السائدة إلى فترة الاستعمار الفرنسي، والواقع أن هذا التغيير ليس خصوصية مغربية، بل إن العالم العربي والإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بدأ يعرف تغيرا بل وانقلابا بهيمنة القوى الاستعمارية وسقوط الخلافة العثمانية، فدخلت المرجعيات الغربية إلى المنظومة التشريعية في البلاد الإسلامية، وقد بدأ هذا الدخول أولا من خلال طلب استثناء الأجانب من الخضوع لأحكام التشريع الإسلامي في البلاد الإسلامية، ليتم الانتقال إلى مرحلة أخرى تتمثل في تأسيس محاكم خاصة بهؤلاء الأجانب تمهيدا للمرحلة التالية المتمثلة في إقرار قوانين

(1) أصل هذا الكلام أن عبد الملك بن عمر بن عبد العزيز رحمته الله قال لأبيه وهو يومئذ الخليفة: «ما لك لا تنفذ الأمور؟ فوالله ما أبالي لو أن القدور غلت بي وبك في الحق»، فقال عمر: «لا تعجل يا بني، فإن الله ذم الخمر في القرآن مرتين ورحمها في الثالثة، وإني أخاف أن أحمل الناس على الحق جملة فيدفعوه جملة فيكون من ذا فتنة». تاريخ دمشق، لابن عسّكر، 46/37.

يخضع لها الجميع مسلمين وغير مسلمين، بحيث أصبح هامش الخضوع لأحكام الشريعة ضيقا جدا يرتبط بالأحوال الشخصية وبعض المعاملات فقط.

وعرف المغرب سنة 1913م - وهي السنة التي تسمى بسنة المدونات الكبرى - مرحلة تدوين القوانين التي استندت إلى التشريعات والمرجعيات الفرنسية باستثناء طبعاً الأوقاف والأحوال الشخصية مع التضييق على الأوقاف باعتبارها مورداً مالياً مهماً، وقد لجأت فرنسا في مرحلة متقدمة إلى إقرار المحاكم العرفية خاصة في مناطق القبائل البربرية، بل وأبدت مرونة كبيرة في عدم تطبيق التشريعات الفرنسية وتشدت في تطبيق الشريعة الإسلامية فيها كما لاحظ العلامة علال الفاسي رحمته الله والذي عزا ذلك إلى الدوافع التنصيرية حسب قوله في بعض كتاباته التي تناول فيها قضية تدوين الفقه الإسلامي في المغرب والتي كانت قبيل الاستعمار الفرنسي بقليل، والتي وردت واضحة في مشروع الدستور الذي تقدم به الشيخ عبد الكريم مراد والذي أشار فيه إلى ضرورة تدوين قانون الأحكام من فقه مالك رحمته الله، وأن ينتدب لذلك أربعة من القضاة العلماء، وأن يعرض مشروعهم على مجلس الأمة بعد تأسيسه، لكن هذا المقترح لم يكتب له الخروج إلى الوجود، ودخل المغرب فترة الاستعمار ومرحلة الازدواجية التشريعية التي سبقت الإشارة إليها.

وبعد الاستقلال مباشرة كانت هناك مناداة من طرف النخبة ومن عموم الشعب كذلك بالرجوع إلى الشريعة الإسلامية، وينبغي أن نشير أن هذا المطلب كان أيضاً من المحفزات على مقاومة الاستعمار والنضال ضده، لذلك قام الملك محمد الخامس بتأسيس لجنة الفقه الإسلامي، والطريف أن الملك محمد الخامس كان يسمي هذه اللجنة عند اجتماعه معها بلجنة تدوين الشرع الإسلامي، مما يثبت أنه رحمته الله كانت له النية في تقنين الفقه

الإسلامي في سائر المجالات، لكن المفارقة أننا نجد في خطابات وزير العدل آنذاك الأستاذ عبد الكريم بن جلون أمام الملك الحديث فقط عن الأحوال الشخصية، وقد كان العلامة علال الفاسي رحمته هو مقرر هذه اللجنة.

كان ذلك في نهاية سنة 1959م بعد أن صدرت الظهائر الملكية المنظمة لذلك، وقد كان من المخطط أن تصدر ظهائر أخرى لتدوين القانون المدني لكن يبدو أن هناك أيادي تدخلت لإيقاف عمل اللجان الخاصة بذلك، وقد برر البعض ذلك بأن الظروف الداخلية والخارجية لم تكن تسمح بوقوعه، وهو ما يؤكد العلامة علال الفاسي الذي يرى أن هذه التقنيات كان من المفروض أن تقوم بها لجان لمراجعة القوانين بعد انتخاب البرلمان سنة 1963م، وكان من مهام هذه اللجان أن تنسخ بعض مقتضيات القوانين بقوانين مغربية مرجعيتها إسلامية لكن الذي حدث هو العكس وهو نسخ المواد التي كانت مرجعيتها من الفقه والشريعة، وعلى سبيل المثال المادة التي كانت تنص على منع الربا بين المسلمين وغير ذلك من كل ما كان ينافي الشريعة الإسلامية، وقد كان ذلك بدعوى أنه من الصعب والمستحيل تطبيق الشريعة الإسلامية في المغرب الحديث نظرا لمنافاة ذلك لما جرى به العمل وصارت عليه الأحوال خلال الفترة الاستعمارية.

كانت هذه هي التجربة الأولى، أما التجربة الثانية فكانت في عهد الملك الحسن الثاني رحمته سنة 1993م، وهي تجربة مراجعة مدونة الأحوال الشخصية التي روجعت بعض مقتضياتها وكان مقررها يركز على الأخذ بمبدأ ما جرى به العمل ويشيد بالمدرسة المغربية الأندلسية التي تربط بين الفقه والواقع والحياة الاجتماعية.

أما التجربة الثالثة فكانت سنة 2003م مع إنشاء مدونة الأسرة، والتي عرفت جدلا واسعا



بين مختلف الهيئات والتيارات، وكانت عقدها تدور حول مجموعة من القضايا منها الولاية في الزواج، ومسألة التعدد وسن الزواج، ومسألة اقتسام الثروة بعد الطلاق، ثم الوصية الواجبة للأحفاد من جهة البنت، وهي أمور أخذ في البعض منها بمقتضيات المذهب الحنفي بل وخولف المذهب المالكي في بعض المقتضيات الأخرى، واللافت للانتباه أنه إذا كنا في التجارب السابقة نتحدث عن الازدواجية المرجعية المتمثلة في الشريعة والقانون فإننا الآن أصبحنا أمام مرجعية ثلاثية، إذ انضاف إلى المرجعيتين السابقتين عنصر ثالث هو مرجعية القوانين والمواثيق والاتفاقيات الدولية.

أشير بعد هذا وبعبارة شديدة إلى بعض مظاهر تدبير الاختلاف في تدوين الفقه، وهذه المظاهر تتعلق ببعض المؤسسات التي ضمنت ضمن المدونات التشريعية المغربية:

- الزكاة: إذ كان من المقترح أن تجعل للزكاة مؤسسة خاصة لها أحكامها وقوانينها والتشريعات المتعلقة بها، لكن لم يكتب له أن يكتمل.

- الحسبة: فقد أقرت التشريعات المغربية مبدأ الحسبة، وكان المحتسب منصبا من مناصب الدولة يستند في عوامل وجوده إلى الفقه الإسلامي لكن حسب التشريعات المغربية لم يكن من مهام المحتسب - كما هو معروف في الفقه - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكن أسندت إليه مهام مراقبة الأسواق وجودة السلع وخلاف ذلك.

- ديوان المظالم: هو يشبه - حسب القانون التشريعي المنظم له - ما يعرف بمؤسسة الوسيط الموجودة في بعض البلدان وخاصة في شمال أوربا، فقد اعتبر هذا الديوان وسيطا يتلقى الشكايات ولكنه لا يتدخل في عمل القضاء أو المؤسسات الأخرى.



## التعقيبات

### □ المتدخل أول :

سجلت مجموعة من الملاحظات تهم عددا من المداخلات التي تفضل السادة المشاركون بطرحها، وأول ما أقوله بوجه عام هو أننا حين نتطرق لموضوع تدبير الاختلاف فليس لمحوه أو تحسينه أو تقييحه، بل إننا ينبغي أن نسعى لتسويغه وصياغته من خلال جمع الآراء في نسق متجانس متناغم، لتقويم ما حقه التقويم وإثبات ما حقه أن يثبت في وسطية واعتدال وفق ما له تعلق وانعكاس على الحاضر، أما إعادة اجترار الماضي واستهلاك الأخطاء والوقوف عند ما وقف عنده السابقون فهذا أمر لا يفيد ولا مبرر له.

- بخصوص مداخلة الأستاذ الشنقيطي، بعيدا عن الرؤية التنقيصية أو التفضيحية أو الوسطية التي تبنيتموها، وأيضا بعيدا عن الرؤية الانحدارية للتاريخ أقول: إن الدولة النبوية تدل على عمق كبير في البناء السياسي وفي الانفتاح والكفاءة والتميز والإصلاح وفي استيعاب الكفاءات واستثمارها وتديرها، حيث وظف الرسول ﷺ الرجل المناسب في المكان المناسب، وأس الكتابات الشرعية إنما يقوم على التنظير والتأصيل لهذه المفاهيم تبعا لهذا الأمر.

- بخصوص الأستاذ عبد المجيد الصغير الذي أشكره على إلماعاته الطيبة التي صدر بها مداخلته وعلل بها أسباب صعوبة تنزيل القيم على الواقع، أساءل عن الأسباب التي أدت إلى انسحاب الفقهاء أو إن شئنا القول إلى تهميشهم في واقعنا الراهن؟، كما أنني أعارضه بصفة محورية في استنتاجاته الرامية إلى بناء تصور حول وجود غنى في التنظير وفقر في التنزيل، وأقول: إنه من الناحية التاريخية لا يستقيم البناء على القول بأن الفقه لم يكن

مسايرا للواقع وأنه لم يكن يجب على كثير من الاحتمالات المرتبطة بمعيش الناس، والحال أن فقه الأحناف ينقض هذه الفكرة وخاصة من خلال سلوكه مسلك الفقه الافتراضي الاستشراقي، فإن كان هناك فقر فهو في قضايا العصر التي لا نستطيع إيجاد الوعاء الشرعي لها عندنا، وهو ما يسمح لنا الآن بأن نقول أن الفقه غريب تماما عن الواقع الذي نعيشه.

أمر آخر يتعلق بالدكتور الصغير، وهو أنه لا معنى لكلامه حول تجويز اعتماد البعد البراجماتي في غلبة الدولة على القيم، وهذا الاعتبار لا معنى له في التجربة الإسلامية وفي السياسة الشرعية.

– أما ما يتعلق بمدخلة الدكتور رفيع، فقد ركز على احتزال تدير الاختلاف عند الصحابة على الحوار، وهذا كلام فيه مبالغة إن لم نقل إنه لا معنى له، لأن جانب تدير الاختلاف في تجربة الصحابة رضوان الله عليهم يسع الجوانب العقلية والإدارية والسياسية والجدلية والعملية، بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: 9]، فليس هناك تشف ولا انتقام، ولكن هناك وجوب النفي إلى الله بالقسط وبالعدل.

– أما مدخلة الدكتور ناصيري، أتصور كذلك أنه لا معنى للقراءة التهوينية للغرب والتي تقابلها القراءة التبشيرية بانتصار الدين والإشادة بخصائصه التاريخية على مستوى الملك أو القوة أو الاستقرار، فالغرب لديه مؤسّساته القوية ومقتضياته الأصلية التي تبرز قوته، وعنده وسائل للاستشعار وأساليب للتقويم، ونحن نرى أنهم يتظاهرون ويحتجون ولكن ليس لديهم نزعة العنف والتخريب التي هي سائدة عندنا، لا ننفيا مطلقا إنما نفي غلبتها.

- نقطة أخيرة تتعلق بمدخلة الدكتور النقاري، فكثير من الناس تحدثوا عن أدب المناظرة، لكن في جانب يتصل بشخصية المناظر والمناظر وفي العلاقة بينهما من الناحية العملية والأخلاقية والعلمية، لكن ما يرتبط ببؤرة هذه المائدة الذي أجاد فيها هي الكتابات الأصولية التي ارتبطت بتحرير محل النزاع وتصور الإشكالات، والمنهجية التي يجب أن تدار بها المناظرة، وهذه هي الأمور التي يجب أن نرشد إليها الباحثين الشباب بوجه خاص لتعميق البحث فيها.

## □ تعقيب أ.د. أحمد الخليلي

أود أن أناقش بعض القضايا الواردة في عرض الدكتور عبد السلام بلاجي، وأولى هذه القضايا تتعلق بمدونة الأحوال الشخصية التي صدرت عام 1957م، أشير إلى أنه قد كان هناك ظهير آخر أسس لجنة للمراجعة الشاملة للقوانين المغربية، وقد كان أعضاؤها هم أعضاء الحكومة والمكلف بتسيير هذه اللجنة ووضع مسطرة عملها هي الكتابة العامة للحكومة، لكن هذه اللجنة لم يظهر لها أثر إطلاقاً.

أما فيما يرجع للجنة المتعلقة بالأحوال الشخصية، فصحيح أن الأستاذ علال الفاسي رحمته دافع عن المذهب المالكي، ولكن كانت له مواقف أخرى تتعلق مثلاً بقضية النشوز وقضية التعدد التي وقف منها موقفاً وسطاً، لأنه وجد نفسه أمام لجنة لا تشاطره الرأي بعد أن كان في كتابه «النقد الذاتي» قد طالب بمنع التعدد نهائياً<sup>(1)</sup>.

وهناك بعض المحاولات الأخرى للتدوين تمثلت في كتابة مشروع للحقوق العينية «الملك العقاري» من 60 أو 61 مادة منشورة في العدد الأول من مجلة رابطة القضاة عام 1960م.

أما تعديل مدونة الأحوال الشخصية فقد كانت هناك محاولات أخرى غير ما تم التطرق إليه، وبالأخص عام: 1979م حيث عينت وزارة العدل لجنة من ثلاثة أشخاص هم: المرحومان الأستاذ ميكو والأستاذ الصديق السايح والفقهاء العلامة الغازي الحسيني، والذين أعدوا مشروعاً في حوالي 503 مواد أحيل على اللجنة الملكية للتدوين التي صاغت

(1) النقد الذاتي، ص 271-278.

مشروعاً آخر في حوالي 360 مادة، وقد أعلن وزير العدل آنذاك أن هذا المشروع سيحال على البرلمان لكن لم يحدث شيء من ذلك.

هناك نقطة أخرى ربما لم أفهمها بشكل جيد ذكرها الأستاذ بلاجي وتتعلق بتقديم وزارة العدل اقتراحات للجنة مدونة الأسرة سنة 2000م، الذي حدث أن الوزارة قدمت مشروعاً كاملاً وجاهزاً للجنة 1957م، لكنها لم تقدم شيئاً للجنة 2000م وأنا أستشهد فضيلة الدكتور حمداتي ماء العينين الحاضر معنا في هذه المائدة، كل ما في الأمر أن اللجنة استمعت إلى مدير الشؤون المدنية وكثير من الجمعيات والهيئات بلغ عددها فيما أذكر 76 جمعية وهيئة قدمت بيانات متعلقة بالزواج والطلاق لكنها لم تقدم أي اقتراح إطلاقاً.

ثم إن تحرير مشروع مدونة الأسرة سنة 2000م لم يتم على أساس التزاوج بين الإسلام والقوانين الغربية والاتفاقيات الدولية، صحيح كانت هناك آراء مختلفة لكن مسألة المزاوجة لم تكن مطروحة، وحتى في ما يتعلق بمسألة زواج الراشدة قدمت اللجنة فيها ثلاث اقتراحات، وأميتي أن ينشر المشروع كاملاً حتى تتضح مجموعة من القضايا، نعم كانت هناك اختلافات حادة لكن في كل الأحوال لم تكن هناك مرجعيات تأخذ اللجنة كل مرة بما تشاء منها.

## □ تعقيب أ.د. الدكتور سعيد بلبشير الحسني

استمعنا من غير شك إلى العروض القيمة التي قدمت طيلة هذا اليوم، وفي رأيي أن تدبير الاختلاف يمكن أن يقوم على أمرين اثنين: الأول: يتعلق بالمؤسسات، والثاني: يتعلق بالقيم.

فيما يتعلق بالمؤسسات، نلاحظ أن علماء المغرب خاصة انتبهوا إلى هذا الأمر في بداية القرن الماضي انطلاقاً من مشروع الدستور الذي قدم سنة 1901م إلى مشروع الدستور الذي قدم من سنة 1908م الذي قدمه العلماء الذين حرروا البيعة المشروطة للسلطان المولى عبد الحفيظ، وما يبدو أن هذه الدساتير بصفة عامة وضعت الأسس التي ينبغي أن تقوم عليها الدولة من حريات وحقوق اجتماعية واقتصادية، لكن ما يلفت الانتباه بالنسبة لدستور 1908م بصفة خاصة أنه أقر مبدأ مراقبة دستورية القوانين، وهذا المبدأ لم يكن معروفاً أبداً، وأستطيع القول إنه لم يكن معروفاً حتى في أوروبا ولم يعرف إلا مع الفقيه القانوني النمساوي هانس كالسن ابتداءً من سنة 1920م والذي انطلق مما انطلق منه علماءنا من أن البرلمان يضم ممثلي الأمة الذين قد يصدر عنهم شطط في استعمال سلطتهم التشريعية، ولذلك كان لا بد من مراقبة مدى مطابقة القوانين التي تصدر عن البرلمان للشرعية، وفي الحقيقة أن هذه السلطة الرقابية كانت متقدمة وسابقة لزمانها، لأن علماءنا أدركوا أن السيادة للأمة حقاً، لكنها سيادة نسبية لا يمكن أن تصل إلى حد الشطط في استعمال سلطتها فلا بد من مراقب وهذا المراقب هو القاضي الدستوري.

أقول: إنه بهذا التدبير تم حل مشكل الثنائية الخطير في نظر الأحكام الشرعية والقانون الوضعي، فنحن في دولة إسلامية والبرلمان يقوم بنشاطه التشريعي في مختلف مجالات حياة المجتمع، لكن هناك بعض القوانين لا تتماشى مع الأحكام الشرعية الإسلامية.



أما ما يتعلق بالقيم وبمنظومة الحريات والمبادئ الأساسية، فلا شك أن فقهننا اهتم بحريات الأفراد وبحقوقهم، ولكن قلما نجد منظومة كاملة شاملة لهذه الحريات والحقوق الأساسية، ولا يمكن أن نقول إننا نجد هذا في الكليات الخمس والمحافظة عليها، صحيح إن كل هذه الحريات وكل هذه الحقوق التي نتحدث عنها موجودة في الفصل الأول للمحافظة على الدين، فلماذا نزيد المحافظة على العقل والنسب والمال؟، فهذا أعتقد أنه من باب التخصيص الذي يسمح لنا بالتخصيص أكثر حسب تطور الأوضاع الاجتماعية وإدماج الوقائع التي تقع ضمن هذه الكليات.

## □ تعقيب أ.د. محمد العلي

لدي بعض الجزئيات المتعلقة بمدخلة الدكتور فؤاد بن أحمد، فقد قرر الدكتور أن التدير لا يتعلق ولا يوصف بالفعل الإلهي، وهذا أمر غير صحيح لأن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿يُدِيرُ الْأُمُورَ﴾، ويشهد لذلك أيضا دعاء الصوفية الذي يقول: «اللهم دير لنا فإننا لا نحسن التدير».

أما بالنسبة للنقد القوي للديمقراطية لا يأتي من العالم الإسلامي بل إنه يأتي من العالم الغربي نفسه، وأحيل هنا إلى بعض كتابات الفرنسيين المتعلقة بهذا الموضوع.

أما بالنسبة للمدينة الفاضلة، فإني أشير إلى أن التاريخ الإسلامي لم يعتمد ما قاله الفلاسفة الإسلاميون في هذا الباب، لأنه محض تقليد للمدينة الفاضلة عند اليونان، وقد رفضوها لسبعة أسباب هي:

- 1 - أنها أسطورة في مقابل وجود الشريعة.
- 2 - ما تتسم به المدينة الفاضلة من الطبقة واللامساواة.
- 3 - عداؤها للإنسان لأنها تدعو إلى انتصار الموضوع على الذات.
- 4 - تشخيصها لمبدأ الفردوس الأرضي.
- 5 - بناؤها للوظائف على أساس العقل المحض.
- 6 - افتراضها أن تغيير الوظائف والإجراءات والأنظمة يؤدي إلى الحالة الفردوسية.
- 7 - ارتباطها بمبدأ المدينة الدولة، في حين أن الاجتماع البشري تحول نحو الأمة الدولة ثم ها هو اليوم يتحول إلى العولة.

## □ تعقيب أ.د. عمر جدية

أطرح مجموعة من الأسئلة، وأبدأ بتوجيه أول سؤال إلى فضيلة الدكتور محمد الروكي، من المعروف أن دور مؤسسة الفتوى واضح من خلال مسألة تدير الاختلاف، لكن عندما نتحدث عن مؤسسة الفتوى فإننا نستحضر إشكالين اثنين:

– الإشكال الأول: هو كيفية التوفيق بين ما أشار إليه الدكتور الروكي من قصر الفتوى على المنصب لها وبين النظر الجماعي.

– الإشكال الثاني: أظن أن الحديث عن مؤسسة الفتوى بالنظر إلى الواقع لا يسمح لنا بأن نجعل المؤسسة واحدة إلا إذا كان الأمر يتعلق بما هو معنوي غير مجسد في الواقع، لكن بالنظر إلى الواقع هناك مؤسسات بدل مؤسسة واحدة، وهنا تجب الإجابة عن سؤالين: الأول: يتعلق بما هو داخلي وقد يكون الأمر محسوماً فيه بشكل من الأشكال، والثاني: يتعلق بما هو خارجي ذلك أن الفتوى الآن لم تعد لها حدود جغرافية بفضل التقدم التكنولوجي والثورة المعلوماتية.

فإذا تكلمنا نتحدث عن الفتوى ودورها في تدير الاختلاف، أفلا يظن أستاذي الكريم أنه لا يمكن أن تكون الفتوى أداة لتدير الاختلاف دون ضوابط معروفة ومحددة؟

السؤال الثاني أوجهه للدكتور عبد المجيد الصغير، فقد تبعت عرضه بنهم واستفدت منه كثيراً، لكن إشكالية تنزيل القيم تبقى مطروحة ويبقى السؤال الوارد من جهة أخرى هو: أين يكمن السبب؟، هل في غياب الإرادة؟ أم في غياب القابلية؟، أم في غياب الراهنية؟.

أمر آخر يتعلق بمدخلة الدكتور الصغير، وهو أنه لما تحدث عن السياسة قال: إن السياسة الإيجابية ليس من الضروري أن تكون موافقة للشرع ولكن يكفيها الموافقة للمقاصد، وهنا أتساءل: كيف نفصل بين المقاصد والشريعة إن كنت فهمت الأمر على الوجه الصحيح؟.

ثم هناك ملاحظة تتعلق بمدخلة الدكتور محمد رفيع، فعرض الدكتور لا يزال يحتاج إلى تدقيق، إذ لا يمكننا أن نتحدث عن تحديد الضوابط أو المسالك أو المبادئ بشكل هلامي، وأعطي مثالا على ذلك ما يتعلق بمسلك الحوار، إذ يحق لنا أن نتساءل: هل كل حوار مجدياً؟ وهل كل حوار لا بد له من مرجعية محددة؟، وهل كل حوار لا بد أن تكون له نتائج متوقعة؟، ثم ألا يمكن أن يكون هذا الحوار نفسه سببا في الاختلاف؟.

## □ تعقيب أ.د. محمد عوان

أطرح أربع إشكالات:

- الأول: حول هذا التفريق بين المفتي والفتوى كمؤسسة، فإذا كان الإنسان مؤهلاً للإفتاء وهو في مجلس ما أو في مؤسسة ما فهل معنى هذا أنه لا يحق له أن يفتي الناس وأن ينظر في قضاياهم إلا في إطار مؤسساتي، بحيث من خرج عن المؤسسة وضوابطها وقبورها سيكون محل نظر؟، إننا بهذا سنذهب إلى حصر الفتوى في مؤسسة معينة ولن يكون للفرد الحق في أن يتكلم، وهذا يدفعنا إلى التساؤل عن أساس هذا التفريق.

- الثاني هو التقيد بالمذهب، فحسب ما أفهم أن التقيد يكون بأصول المذهب وأدلته وليس بتقييدات الشراح والمحشين، فهؤلاء فقط يعينون على فهم المذهب أما التقيد بفهمهم فهو محل إشكال.

- الثالث: يتعلق بقاعدة مراعاة الخلاف التي يقول المالكية إنهم انفردوا بها، أين يمكن أن نضع هذه القاعدة؟، فكيف نتحدث عن التقيد بالمذهب ثم نقول بجواز الفتوى ومراعاة للخلاف؟.

- الرابع: أين نصنف التقيد المذهبي ضمن الانفتاح الذي يشهده العالم اليوم؟، فكل الناس ينظرون إلى القنوات الفضائية، وقد تعددت في أيديهم وسائل الاتصال.

## □ تعقيب أ.د. الدكتور أحمد البوكلي

موضوع تدبير الاختلاف موضوع شاسع جدا، ذلك أننا نتحدث عن خريطة تنوع مجالات الفعل العقدي في الأمة الإسلامية، وأظن أن الأوراق المقدمة حاولت أن تغطي القضية محور النقاش من الزاوية العقدية والفقهية والأصولية والتاريخية.

واسمحوا لي أن أقول إن هذا السؤال الذي نظرحه اليوم هو سؤال نظري في الحقيقة مرتبط بسؤال آخر أصعب مرتبط بالأمن الحضاري للأمة، بمعنى أن المثقف العالم وهو يجب على سؤال تدبير الاختلاف لا يجب عنه من الجانب النظري فقط، بل هذا السؤال يسأله لأنه مهدد في عقيدته وفي هويته الحضارية وفي أمنه الروحي، وأعطي مثلا بسيطا على ذلك، فأخطر سلاح يستعمله الآخر لتخريب الهوية العقائدية للأمة هو سلاح التفكيك، وهذا يعني أن سؤال تدبير الاختلاف في العمق له بعد عقدي أصولي لكنه في الوقت نفسه مرتبط بتقوية النموذج الحضاري للأمة الإسلامية، خاصة وأنا الآن في العالم الإسلامي نعيش إشكالية تحول فكر العنف أو فكر التكفير إلى تيارات باتت تهدد الأمة.

لهذا قلت إنه ينبغي الربط بين الجانب النظري والجانب التطبيقي، وهذا يقتضي ضرورة بناء العقلية المقاصدية، لأن الرؤية المقاصدية هي التي ستعطي القدرة على الإيمان بالاختلاف ليس باعتباره خطابا نظريا وإنما باعتباره تربية عقائدية لأن الله تعالى يقول: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: 118]، وهذا يعني أننا عقائديا نؤمن بالاختلاف لكن في الحقيقة نحن لا نمارسه، وممارسة الاختلاف تحتاج إلى استنباط واستقراء الاختلاف باعتباره أصلا معرفيا في بناء منهجية التفكير، ونحن جميعا نحيل على التجربة النموذجية للأمة، ولكن في الواقع لدينا مشاكل كثيرة لا نستطيع تدبيرها

باعتبارها اختلافاً أو حتى أزمات، ويكفيها ذكر التدويل النموذجي الشيعي الذي يؤدي إلى تفكيك جغرافية الأمة، فهل نملك المؤسسات القادرة على الحسم في هذا الاختلاف؟.

إن الأمة تحتاج اليوم إلى أن تخرج من الدائرة الفكرية للتحديث من موقع التنظير الاستراتيجي من أجل إعادة صياغة العقلية الإسلامية صياغة مقاصدية كونية عالمية، فنحن لم نعد نفكر داخل الجغرافيات القطرية، بل إننا نفكر داخل الجغرافية العالمية.

## □ تعقيب أ.د. الدكتور حسن الباز

لمدرسة هذا الموضوع لا بد من التطرق للمداخل الآتية:

- المدخل الأول: مدخل حقوقي، ففي تقديري أن فقه المؤسسات في المنظور الشرعي الإسلامي يعود إلى نظرية الحق العام، وتأصيل هذه النظرية موجود في تراثنا الفقهي والأصولي ونصوصنا الشرعية، وتدلل عليه عدة اصطلاحات منها: حقوق الله، والحقوق الجماعية، وحقوق المسلمين وحقوق الغير، وأفضل تدقيق وتعريف اصطلاحها هو ما تعلق به النفع العام من غير اختصاص بأحد، فأعتقد أن تأصيل الموضوع من هذا المدخل أمر أساسي لمدرسة فقه المؤسسات في إطار المبادئ القانونية الكبرى مثل ما يوجد في القانون الدستوري، ومن هنا نتساءل: ما هي نظرية الدولة في الإسلام؟، وهل هي موجودة فعلاً؟، وما هي وظائفها وخصائصها؟، وما هي علاقة الأمة بالدولة؟.

- المدخل الثاني: مدخل فلسفي، خاصة فيما يتعلق بمبحث القيم وعلاقة الأخلاق بالتشريع وتقييد الحرية.

- المدخل الثالث: مدخل عقدي، يعني إذاً كما لا نقبل خلافاً في نوااميس الكون، فلماذا نقبل هذا الخلل في سنن البشرية؟، فهذا المدخل أساسي خاصة أنه يوجد في القانون ما يدل على اعتبار القانون الطبيعي مصدراً من مصادر التشريع.

- المدخل الرابع: مدخل تاريخي، فنحن لا نملك صورة حقيقية أو حتى تقريبية عن الوقائع التاريخية، لأننا لا ندرك التاريخ إلا من خلال ما هو مكتوب، وكثيراً ما نتحدث عن التاريخ بنوع من الوجدانية أو بنوع من المغالاة، ونصدر أحكاماً عامة، فلا بد إذن من



هذا المدخل لكي نوجد صورة أقرب إلى الواقع عن هذه المؤسسات في تاريخنا خاصة ما يتعلق بالسوابق في تنظيم القضاء والشورى وغير ذلك. كما أن هذا يرتبط به ما يتعلق بمسألة الحكم بالأعراف والألواح العرفية وقراءتها في إطارها التاريخي خاصة في فترات ضعف السلطة المركزية، ولدينا الحق في أن نتساءل لماذا قبلت الأعراف في القانون الجنائي ولم تقبل في مسائل أخرى؟، فيجب إذن قراءة هذه الاختصاصات في إطارها التاريخي خاصة أن الاختصاص في الولايات ليس له حد في الشرع وإنما يعود إلى العرف والاعتبارات اللغوية كصيغة عقد التولية مثلا. لهذا لا نبالغ إذا قلنا إن بعض العروض تحدثت عن أن هناك اختصاصات في تاريخنا هو مجرد كلام وجداني والدليل أن الخليفة كان يتدخل في جميع السلطات، فليس هناك ما يبرر نزع هذه الاختصاصات اليوم إلا أن يكون الأمر من باب اعتبار المآلات.

## الردود

### ■ الرد الأول : الدكتور محمد الروكي

ربما الوقوف عند ظاهر الكلام الذي قلته، وعدم الغوص في معانيه قد يفضي فعلا إلى هذه التساؤلات والإشكالات التي طرحها بعض الإخوة، والحق أن الوقت لم يكن يسعف بالبيان الشافي لما نريد معالجته.

بالنسبة لقضية المفتين وتنصيبهم، أو لنقل بالنسبة للفتوى نفسها، فنحن تحدثنا عن الفتوى في الحال التي يتكلم فيها المفتي باسم الدين وباسم الدولة وباسم المجتمع وباسم العلماء، وهذا أمر خطير جدا ومسؤوليته كبيرة جدا، لذلك ينبغي أن يكون هناك تدبير في شأنها وتصريف بمقتضاه تسند الفتوى إلى أشخاص مؤهلين مراعاة للمصالح، فتصيب المفتين باب لا يلج فيه العامة حتى ولو كانوا من المثقفين.

والواقع أن الفتاوى المرسلّة قد تضر ولا تنفع، وتفرق ولا تجمع، وقضية أنه لم يعد هناك حدود جغرافية للفتوى بالنظر إلى الفضائيات ووسائل الاتصال الحديثة هو مما أفسد العقول على الحقيقة وأحدث الفوضى في التدين، إذ إن بعض هذه الفتاوى لا يستند إلى دليل وإن استند فإنه فيه خطأ في توجيه الدليل، وقد وقفنا على فتاوى منها ما حرم ما أحل الله بالقطع، لذلك وفي اعتقادي من حسن تدبير هذا الأمر أن تتدخل الدول الإسلامية والمشرفون على هذا المجال لتنظيم هذه المصيبة مصيبة القنوات الفضائية التي تنفث السم القاتل في الناس، طبعاً أنا أتحدث في إطار الاستثناء لا التعميم.

أما بالنسبة لقضية أن الفتوى ينبغي ألا نجعلها في مؤسسة واحدة، فينبغي القول إننا نتحدث

عن الفتوى من خلال مؤسسة ليس المقصود بها مقرا أو دارا أو بناية، لأن المقصود هو البعد المعنوي المعقول للمفهوم، أي من خلال القواعد والضوابط والقوانين المنظمة والقرارات الحكيمة، فالأمر يتعلق بالمؤسسة المعنوية لا المؤسسة الحسية.

وبخصوص التوفيق بين منصب الفتوى والفتوى الجماعية، يمكننا القول إن قانون مؤسسة الفتوى ينبغي أن يتضمن استدعاء من يوثق بأهليتهم وكفاءتهم حتى ولو لم يكونوا منصبين بشكل رسمي، لأن استدعاءهم سيكون بمثابة تصديقهم.

ويبدو لي أن بعض الإخوة التبس عنده مفهوم شرح المذهب، فأنا لم أقصد بتاتا بشرح المذهب أولئك الذين اعتنوا بوضع الشروح المختصرة والحواشي، وإنما نعني بشرح المذهب أولئك الذين عرضوا المذهب وبسطوا أفكاره ومضامينه ومحتوياته وقواعده واستدلالاته وفروعه ومنهجه في الاستنباط، وهذا أمر لا يقوم به الأفراد فقط بل يمكن أن تقوم به حتى المؤسسات.

ثم إننا لا نقصد اليوم بالمذهب مجموعة الآراء والأقوال الفقهية التي ربما اتسمت أحيانا بالتعصب وبالإقليمية، إنما نقصد بالمذهب تلك المنظومة التربوية والتشريعية والأخلاقية التي تلتقي في بوتقتها الأمة ككل أو البلدان الإسلامية عامة، وقد أثبت التاريخ والتجربة أن الأمة لا يجمعها بعد التوحيد إلا المذهب، ونحن اليوم نعيش نوعا من الفوضى والتسيب العارم في المجتمع بسبب التسيب في التمدب، وقد أحس العاقلون الراشدون بخطورة هذا الأمر ولذلك فهم ينادون اليوم بالعودة إلى المذهب بالمعنى الذي أشرنا إليه في إطاره الراشد وأسلوبه الحكيم ومقاصده السامية.

وأما فيما يتعلق بالتفريق بين المفتي المنصب وغير المنصب، فنحن قلنا بأن الذي يفتي في

الصلاة والزكاة والصيام والحلال والحرام فإنما هو يدخل ضمن الفتوى بمعناها العام، أما الفتوى التي نحن بصددّها فهي الفتوى بالمعنى الخاص التي لها نظامها ومؤسّساتها والتي لها ارتباط بالشأن العام للأمة سياسة ودينا.

### ■ الرد الثاني : الدكتور محمد المختار الشنقيطي

أعتقد أن أزمة الحضارة الإسلامية في جوهرها هي أزمة دستورية، بدأت هذه الأزمة من ليلة سقيفة بني ساعدة لتستمر بعد ذلك، وقد أشار بعض المتدخلين إلى تعامل الصحابة رضوان الله عليهم في عهد الراشدين مع قضايا الخلاف وهو أمر واقع فعلا، لكن ينبغي ألا ننسى أنه كانت هناك أحيانا إخفاقات في تدبير قضايا الخلاف سالت فيها الدماء ولا نحتاج هنا أن نذكر بمعركة الجمل ويوم صفين، فهناك أزمة حقيقية في عمق الحضارة الإسلامية تتعلق بالتعاطي مع قضايا الخلاف السياسي وينبغي بل يجب علينا الإقرار بذلك إذا أردنا أن نعالج هذا الإشكال، وهذا يقودنا إلى التذكير بما قاله الفيلسوف العظيم محمد إقبال من كون بعض المبادئ السياسية الإسلامية بقيت في مرحلة الجنينية لأن السياق الذي سارت فيه الحضارة الإسلامية لم يسمح لها بأن ترى النور وتمنو، ولربما هذا ما أشار إليه الدكتور الخليلي حين قال إننا فرطنا في كثير من الجوانب الإجرائية، وهذا صحيح فعلا، ولذلك لا ينبغي أن تدفعنا نزعة التباهي والافتخار الذي هو حق لنا بأن ننكر جوانب القصور والضمور في تاريخ حضارتنا والتي ينبغي علينا استدراكها وتصحيح مسارها.

إننا نعيش فقه الضرورة منذ يوم معركة صفين، وقد صاحب هذا الفقه تاريخ الأمة وما قانون الطوارئ المعلن في بعض البلاد الإسلامية إلا صورة من صور هذا الفقه، لكل هذا

ينبغي علينا من أجل التأسيس لدولة الإسلام أن نعود لما قبل يوم صفين، ولذلك اخترت في هذه المائدة أن أتحدث عن بنية الدولة النبوية لا باعتبارها بناء مكتملا من الناحية الهيكلية لأن الهيكلية على كل حال جهد بشري، ولكن باعتبارها بناء مكتملا من الناحية القيمة، وفضاء نحتاج إلى أن نسير إليه، فنحن اليوم لا نحتاج إلى الرجوع إلى الإسلام بل نحتاج التقدم إلى الإسلام.

### ■ الرد الثالث : الدكتور عبد المجيد الصغير

بعض الاعتراضات التي تقدم بها السادة الأفاضل مضمونها أي قلت بأن الفكر الإسلامي يعرف غنى في التنظير وفقرا في التنزيل، ومن حق المعترض أن يعترض لكن أيضا من حق التاريخ أن يعترض على اعتراض المعترض وأن يرفض اعتراضه، فالتاريخ يثبت أن هناك تجمه في الفكر الإسلامي من حيث التنظير وهي مهمة لا شك في ذلك، لكن حتما كان التنزيل فقيرا جدا، وإني أتساءل: هل كان الفقه كثير التنزيل أم قليله في العصور المتأخرة؟. وأتساءل ماذا كان مصير تنظيرات ابن خلدون والشاطبي؟ هل عرفت طريقها إلى التطبيق؟. كما أتساءل: لماذا لم تجد سبيلها إلى التطبيق؟.

الجواب طبعا أن العصر لم يكن مناسباً للتنزيل، فقد كانت هناك عوائق موضوعية تمنع التنزيل ليس فقط تنزيل القيم أو تنزيل المقاصد بل حتى جانبا آخر ذا أهمية قصوى تجاوزته في عرضي وهو العلوم التطبيقية التقنية، وهذه أيضا من حقنا أن نتساءل عن عوائق تنزيلها وعن أسباب عدم تطورها في العالم الإسلامي كما تطورت في العالم الغربي؟. أعتقد أن ذلك كان لسبب وحيد وهو أن هذه العلوم في الغرب نزلت على الواقع

وخضعت للتطبيق وارتبطت على وجه خاص بالمصالح الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فتاريخنا يشهد على أننا امتلنا علماء عظاما في الرياضيات والطبيعات والكيمياء لكن علومهم ومعارفهم ظلت حبيسة الكتب شأنها في ذلك شأن العلوم الإنسانية نفسها. لقد تمنيت كما تمنى الأستاذ الشنقيطي أن أمتدح التاريخ الإسلامي لو كان فيه غنى في التنزيل، لكن الحكم للتاريخ على نفسه وعلينا، وهو المرجع أولا وأخيرا.

أما سبب عقم التنزيل هل هو غياب الإرادة أم هو غياب القابلية؟، فهذا يذكرني بكلمة للمفكر الجزائري مالك بن نبي مفادها أن القابلية للاستعمار هي القابلية للانحطاط، وأعطى مثلا هنا من الفترة السعدية يتمثل في مشكلة انحراف القبلة في جامع القرويين، فالفلكيون كلهم أجمعوا على أن قبلة محراب الجامع منحرفة، لكن الفقهاء قاموا ضد هذا الرأي وقالوا: كيف يمكن أن نغير قبلة وضعها ورسمها أجدادنا الأوائل لقول الفلكيين، والواقع أننا لا ندري لمن الحكم في هذه القضية أهو للأجداد أم للفلكيين، فهناك قابلية للتقليد تمنع حتما من التنزيل.

أما عن إمكانية تعارض منطق الدولة ومنطق الشرع فهناك أمثلة كثيرة تدل على ذلك، وقد ذكرت مثلا على ذلك في مداخلتي تتعلق بمشكلة عبيد البخاري في عهد المولى إسماعيل حيث ساد منطق مصلحة الدولة وهو الذي سمّيته بالبراجماتية أو التوجه البراغماتي، لأنه لو لم يلجأ المولى إسماعيل إلى جمع عبيد البخاري وتكوين جيش لما استطاع حكم المغرب وتوحيده، لكن كل ذلك كان مخالفا لمنطق الشريعة وهو المنطق الذي تمسك به الفقيه الكبير محمد جسوس ولم يراع منطق مصلحة الدولة.

## ■ الرد الرابع : الدكتور عبد السلام بلاجي

إن قضية تعدد المرجعيات أمر واقع، يشهد لها الخطاب الملكي لسنة 2003م الذي يتعلق بمدونة الأسرة، كما تشهد له ديباجتها التي نصت على ضرورة الالتزام بأحكام الشرع ومقاصد الإسلام السمحة وإعمال الاجتهاد والاستنباط، مع الاستهداء بما يقتضيه روح العصر والتطور، وما يقتضيه التزام المملكة بحقوق الإنسان والمواثيق الدولية، فنص المدونة دبر الاختلاف أو التعارض أو التعدد بين هذه المرجعيات كاملة. وقد دعوت في أطروحتي التي كان أستاذي محمد الروكي من المشرفين عليها والتي تعلق بتجديد أصول الفقه وتطويره إلى ضرورة إدماج المواثيق والمعاهدات الدولية في أصول الفقه كما أدمج أسلافنا الأعراف والمصالح.







التوصيات



الحمد لله والصلاة والسلام على مولانا رسول الله وآله وصحبه:

نظمت مؤسسة دار الحديث الحسنية بالعاصمة المغربية الرباط يوم الخميس 02 محرم 1432 الموافق 09 دجنبر 2010 مائدة مستديرة حول موضوع «مؤسسات تدير الاختلاف في التجربة الإسلامية»، شارك فيها ثلة من العلماء والأساتذة والباحثين من داخل المغرب وخارجه، والذين تناوبوا على إلقاء عروضهم ومدخلاتهم التي أعقبتها مناقشات وردود وتعقيبات أثرت موضوع المائدة ونتائجها.

وفي ختام أشغال هذه المائدة المستديرة، وبعد الاستماع إلى كل المداخلات والتعقيبات، تليت التوصيات الآتية:

– أولاً: اشتداد الحاجة إلى منظومة شاملة للحريات والمبادئ الأساسية تتبلور من مقاصد الشريعة ومجموع أحكامها لتكون مرتكزا قيميا لتدبير الاختلاف.

– ثانيا: ضرورة تحويل المبادئ والقيم والمقاصد إلى مؤسسات تسهم في تدبير الاختلاف بفعالية واستمرارية، وقد عرضت من خلال المداخلات مجموعة من المبادئ منها المستوحاة من أصول التشريع كأصل العرف وما جرى به العمل، ومنها المستوحاة من مبادئ القضاء والفتيا كالأخذ بالحكم المشهور والقضاء بالحكم الواحد على جميع الخصوم، ومنها المستوحاة من قواعد السياسة الشرعية كالتمييز بين الاختصاصات وتوزيع السلطات، أو تلك المبادئ العامة المستوحاة من التجربة النبوية والخلافة الراشدة في الحكم وعلى رأسها مبدأ الشورى.

- ثالثا: الحاجة إلى دراسة تقنين أحكام الشريعة ورصد ما تضمنته من مكاسب وما عانتها من سلبيات لاستئناف السير، باعتبار التقنين من أقوى وسائل تدير الاختلاف.
- رابعا: اقتراح تفعيل القيم الاجتماعية المجتمعية وجعلها وسائل لتدير الاختلاف انطلاقا من قيم المجتمع لا من قيم الفرد.
- خامسا: اقتراح حوار إسلامي علماني بدل حوار إسلامي مسيحي لتدير الاختلاف بين الإسلام والغرب، نظرا لوجود العلمانية في الوجود الإسلامي بالغرب.
- سادسا: اقتراح منطق خطابة جديد قائم على تجاوز مبادئ علم المجادلة والمناظرة القديم، وهو اقتراح يعكس إحدى صور الاستفادة من المنطق في مجال الجدل والمناظرة.
- سابعاً: اقتراح توظيف عدد من الآليات الدستورية في بعض القوانين المعاصرة، والاستفادة منها لحل إشكالية المرجعيات وتدير الاختلاف بينها.
- ثامنا: اقتراح أن تنظم مؤسسة دار الحديث الحسنية محاضرة لتحرير مفهوم المذهب والتمذهب نظرا لأهمية هذه القضية في تدير الاختلاف.

د. فريدة زمرو



- 95.....الخلاف والخلف.....  
 ◎ أ.د. حمو النقاري
- 101.....قواعد تدبير الاختلاف بين المؤسسات.....  
 ◎ أ.د. حميد الوافي
- 109.....تدبير المدينة عند فلاسفة الإسلام.....  
 ◎ أ.د. فؤاد بن احمد
- 117.....تجربة المغرب الحديث في تدوين الفقه الإسلامي وتدبير الاختلاف.....  
 ◎ أ.د. عبد السلام بلاجي
- التعقيبات**
- 126.....تعقيب أ.د. أحمد الخليلي.....
- 128.....تعقيب أ.د. الدكتور سعيد بلشير الحسني.....
- 130.....تعقيب أ.د. محمد العلمي.....
- 131.....تعقيب أ.د. عمر جدية.....
- 133.....تعقيب أ.د. محمد عوان.....
- 134.....تعقيب أ.د. أحمد البوكيلي.....
- 136.....تعقيب أ.د. حسن الباز.....
- الردود**
- 138.....الرد الأول: أ.د. محمد الروكي.....
- 140.....الرد الثاني: أ.د. محمد المختار الشنقيطي.....
- 141.....الرد الثالث: أ.د. عبد المجيد الصغير.....
- 143.....الرد الرابع: أ.د. عبد السلام بلاجي.....
- 145.....التوصيات.....  
 ◎ أ.د. فريدة زمرو
- 149.....المحتويات.....