

معضلة الاستحلال بين دلالة الفعل الظاهر وغيب السريرة

دراسة تحليلية في شرع التشريع وطرح الشورى التخصصية كبديل مؤسسي

أحمد علي صالح الحسن

مهندس نظم وبرمجيات

باحث في الشؤون الاجتماعية والاقتصادية

الحلقة (١ : ٢)

يُعد توحيد الله سبحانه وتعالى في حكمه وتكليفه ركيزة أساسية من ركائز العقيدة الإسلامية؛ فالملكية المطلقة للكون تقتضي أن يكون حق سن الأنظمة الملزمة والتحليل والتحرير خالصاً لله وحده، كما نص القرآن الكريم في مواضع شتى كقوله تعالى: **إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ** [يوسف: ٤٠]. ومن هذا المنطلق الشامل، تتابع علماء الأمة على إدراج "حق التشريع المطلق" ضمن خصائص الربوبية والعبودية؛ فمن جعل لمخلوق حقاً ذاتياً مستقلاً في صياغة أنظمة تُصادم الوحي وتلزم العباد، فقد اتخذ نداءً من دون الله.

مع تحول النظم السياسية المعاصرة نحو التقنين الوضعي والتبديل الجزئي أو الكلي للمنظومات الشرعية، نشأ نزاع فكري حاد في الساحة الفكرية الإسلامية المعاصرة حول توصيف فعل الحاكم أو السلطة التي تنحي الشريعة أو قسماً منها وتستبدلها بالقوانين. وتجاذبت هذا الواقع مدرستان؛ مدرسة ترى أن الاستبدال الجزئي أو الكلي والتقنين العام هو كفر أكبر مخرج من الملة بمجرد لكونه يناقض أصل الالتزام، ومدرسة أخرى قيدت التكفير بـ "الاستحلال القلبي" مستصعبة أصل الإسلام لفاعل المعصية.

تستهدف هذه الرسالة إثبات أن مدرسة اشتراط الاستحلال القلبي المحض – دون النظر إلى طبيعة الفعل الظاهر ككتلة سيادية – تؤول منطقياً إلى مأزق إجرائي يعزل أحكام الدنيا بالكلية، كما تؤول مسلكياً إلى نوع من الإرجاء المعاصر الذي يحمي منظومات التبديل بذريعة غيب السريرة. وتطرح الرسالة في فصولها الأخيرة "نموذج الشورى التخصصية" كبديل مؤسسي يُنهى هذا الاشتباك الجدلي ويحيل القوانين التنظيمية إلى مسار السياسة الشرعية المنضبطة.

الفصل الأول: التحرير الحديثي لأثر ابن عباس وموقف السلف والعلماء المعاصرين من "تبديل الشريعة"

يتناول هذا الفصل واحدة من أهم القضايا العقدية التي زلّت فيها أفهام البعض في العصر الحديث، وهي مسألة "الحكم بغير ما أنزل الله" وتنزيلها على واقع "تبديل الشريعة". ولتحرير هذه المسألة تحريراً علمياً دقيقاً، لا بد من تجريد الدليل الحديثي من الزيادات المدرجة، ثم قراءة المسألة بعيون أئمة السلف والمتقدمين، وصولاً إلى التقارير الحاسمة لعلماء العصر المنزلة على واقع المحاكم الوضعية ومجالس البرلمان.

المبحث الأول: التحرير الحديثي لأثر ابن عباس ونقد زيادة "كفر دون كفر"

ارتكزت مدرسة اشتراط "الاستحلال القلبي" بشكل رئيس في بناء أصولها على الأثر المروي عن ترجمان القرآن عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - في تفسير آية سورة المائدة: **وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ**. وحيث إن الأحكام العقدية تُبنى على اليقين، فإن الفحص الحديثي والنقدي الدقيق لأسانيد هذا الأثر يكشف عن فارق جوهري بين اللفظ المحفوظ عن ابن عباس والزيادات المدرجة عليه:

- اللفظ المحفوظ الثابت (هو به كفر): أخرج الإمام الفريابي، وسعيد بن منصور، وابن جرير الطبري في "تفسيره"، والحاكم في "المستدرک" من طريق سفيان الثوري، عن معمر، عن ابن طاووس، عن أبيه قال: قال رجل لابن عباس: أهو كفر؟ قال: «هو به كفر»، وفي لفظ: «كفى به كفراً». وهذا إسناد صحيح واضح كالشمس، ورواة السلسلة هم جبال الحفظ والإتقان، وهو اللفظ المحفوظ المجرد عن ابن عباس. وجاءت كلمة "كفر" هنا نكرة في سياق الإثبات مقترنة بالباء السببية، ومثل هذا التركيب لغوياً يفيد غلظ الذنب وعظم الجرم، ولكنه يتسع ليشمل الأكبر والأصغر بحسب حال الواقعة، ولكن أيضاً لا يقتضي التهوين المطلق.

- نقد زيادة "كفر دون كفر" وعلة الشذوذ: أما اللفظة المشهورة "ليس بالكفر الذي تذهبون إليه" أو "كفر دون كفر"، ففي ثبوتها علة الشذوذ والنكارة؛ حيث انفرد بزيادتها الراوي (هشام بن حجير) عن طاووس. وهشام هذا ضعفه جهابذة المرويات كعلي بن المديني، ويحيى بن سعيد القطان، والإمام

أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين. ومخالفته للثقات الأثبات (الثوري ومعمّر) الذين رووا الأثر مجرداً بلفظ "هو به كفر" تجعل هذه الزيادة شاذة ومنكرة لا تقوم بها حجة.

● ثبوت علة "الإدراج": يتبين بالرجوع إلى رواية عبد الرزاق الصنعاني في تفسيره، أن التقييد بعبارة "وليس كمن كفر بالله وملائكته" إنما هو من كيس التابعي طاووس بن كيسان أو ابنه عبد الله (إدراج)، أراداه به تفصيل مراد ابن عباس صيانة للمستمعين من مسلك الخوارج في زمانهم، وليس من اللفظ المرفوع إلى الصحابي ابن عباس ليُتخذ قاعدة مطلقة تُعمم على نوازل التبديل العام مع العلم أن التابعين لم يعيشوا واقعة واحدة جرى فيها تبديل لحكم من أحكام الشريعة.

إحالة بحثية: [يراجع في هذا التحرير: سنن سعيد بن منصور، وتفسير الطبري، والمستدرك للحاكم، علل الحديث للإمام أحمد بن حنبل، وتاريخ يحيى بن معين في الكلام على حفظ هشام بن حجير].

المبحث الثاني: فقه السلف وعزل شرط الاستحلال عن التبديل العام

إن محققي الأمة المتقدمين كانوا يعاملون جنائية "التبديل العام أو الجزئي للشريعة وفرض القوانين المغايرة" كفعل سيادي يخرق أصل الالتزام بالملة، ولم يكونوا يربطون هذا الفعل بالبحث عن السرائر والاستحلال الباطن. وقد تجلّى ذلك في إجماعاتهم وتقريراتهم، ومنها:

١. إجماع إسحاق بن راهويه (ت ٢٣٨ هـ):

نقل الإمام ابن عبد البر في "التمهيد" بإسناد صحيح عن إسحاق بن راهويه قال: "أجمع المسلمون على أن من سب الله، أو سب رسوله، أو دفع شيئاً مما أنزل الله عز وجل... أنه كافر بذلك، وإن كان مقراً بكل ما أنزل الله".

وجه الشاهد: إن سن القوانين البديلة تنحيةً للشريعة هو "دفع" صريح لشرع الله، وجعله مكفراً ظاهراً مع وجود الإقرار القلبي ينقض أصل الفكرة التي تعلق الكفر بالباطن وحده.

٢. حكم الإمام ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ):

قال في كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل": "من حكم بحكم الإنجيل مما لم يأت به نص شريعة في الإسلام، فإنه كافر مرتد خارج عن الإسلام".

وجه الشاهد: حكم ابن حزم بالردة بمجرد الفعل الظاهر والتحاكم للنظام البديل المقنن (حكم الإنجيل في وقته)، ولم يستفصل عن نية القاضي أو الحاكم وهل استحل ذلك بقلبه أم فعله لهوى وضغط دنيوي.

٣. إجماع الحافظ ابن كثير (ت ٧٧٤ هـ) في نازلة "اليسق":

عند مواجهة الأمة لمعضلة التتار الذين أعلنوا إسلامهم وصلوا، لكنهم أبقوا على كتاب قوانينهم المسمى (اليسق) - وهو قانون وضعه جنكيز خان يجمع بين شرائع شتى وقوانين بشرية - ، سطر الحافظ ابن كثير في "البداية والنهاية" قوله الحاسم:

"فمن ترك الشرع المحكم المنزل على محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء، وتحاكم إلى غيره من الشرائع المنسوخة كفر، فكيف بمن تحاكم إلى (اليسق) وقدمها عليه؟ من فعل ذلك فقد كفر بإجماع المسلمين". وجه الشاهد: نقل ابن كثير إجماع الأمة على كفرهم بـ "التبديل الظاهر" المستبدل بالشرع، ولم يلتفت إلى إسلامهم اللفظي أو صلاتهم، ولم يشترط البحث عن استحلالهم القلبي، لأن التشريع العام منازعة لخصائص الربوبية.

إحالة بحثية: [يراجع: التمهيد لابن عبد البر (ج ٤ / ص ٢٢٦)، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (ج ٣ / ص ١٩٩)، البداية والنهاية لابن كثير (ج ١٣ / ص ١٢٨)].

المبحث الثالث: تقارير الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ في مسألة التبديل

استكمالاً لمنهج السلف في التفريق الدقيق، جاءت تقارير العلامة المفتي محمد بن إبراهيم آل الشيخ - رحمه الله - في رسالته الفذة "تحكيم القوانين" لتنزل تلك القواعد والأصول على واقع المحاكم المدنية الوضعية المعاصرة، قاطعاً الطريق على الاستدلال الخاطيء بـ "الكفر الأصغر".

١. حقيقة الكفر الأكبر في التشريع المستقل:

قرر الشيخ أن تنحية الشريعة وجعل القوانين الوضعية مرجعاً عاماً هو كفر أكبر مُخرج من الملة بذاته، ولا يحتاج إلى شرط "الاستحلال القلبي"، لأن الفعل بحد ذاته (التشريع العام وفرضه على الناس) هو منازعة لله في حكمه واستبدال لشرعه، وهو ما يعادل (دفع ما أنزل الله) الذي حكى فيه إسحاق بن راهويه الإجماع.

٢. وصف المحاكم المشرعة (النظام المبدل):

فصل الشيخ في رسالته الكفر الأكبر المخرج من الملة إلى عدة صور، جاعلاً أخطرها ما عبّر عنه بقوله الدقيق:

"وهو أعظمها وأشملها وأظهرها معاندة للشرع ومكابرة لأحكامه، ومشاقة لله ولرسوله، ومضاهاة بالمحاكم الشرعية؛ إعداداً، وإمداداً، وإرصاداً، وتأصيلاً، وتفريراً، وتشكيلاً، وتنويعاً، وحكماً، وإلزاماً، ومراجع ومستندات... فكما أن للمحاكم الشرعية مراجع... فإن لهذه المحاكم مراجع، هي: القانون الملق من شرائع شتى، وقوانين كثيرة كالقانون الفرنسي، والقانون الأمريكي، والقانون البريطاني، وغيرها من القوانين... فهل مع هذا الكفر كفر؟".

٣. الفرق بين زلة القاضي والنظام المبدل :

حرر الشيخ محمد بن إبراهيم محل النزاع؛ فجعل الكفر الأصغر (الذي يحمل عليه قول ابن عباس إن ثبت أو كان قول طاووس) محصوراً فيمن: "حكم بغير ما أنزل الله، مع اعتقاده أنه عاصٍ، وأن حكم الله هو الحق، فهذا الذي يصدر منه المرة ونحوها". أما التشريع المقنن، والمحاكم المشرفة التي يلزم بها الناس، فهذا هو التبديل الأكبر الذي أجمع المتقدمون على بطلان ادعاء الإسلام معه.

إحالة بحثية: [يراجع: رسالة تحكيم القوانين للشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، ومجموع فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم (الجزء الثاني عشر)].

خلاصة الفصل الأول

يتبين من خلال التحرير الحديثي الصارم، واستقراء إجماعات المتقدمين وتقريرات المحققين المعاصرين، أن قاعدة "كفر دون كفر" لا تثبت بلفظها عن ابن عباس أولاً، وثانياً لا تصح لتكون ذريعة لشرعنة التبديل العام للقوانين. فالسلف ميزوا بجلاء بين المعصية العابرة في الحكم (الناجمة عن هوى أو رشوة مع الإقرار بالشرع)، وبين الاستبدال الشامل والمقنن لأحكام الشريعة، والذي يُعد دافعاً لشرع الله، وناقضاً من نواقض الإسلام الظاهرة دون الحاجة للتنقيب عن استحلال القلوب.

الفصل الثاني: التفكيك المنطقي لشرط "الاستحلال القلبي" والمأزق الإجرائي

المطلب الأول: مأزق الإحالة على المستحيل والتقية السياسية

تكمّن الثغرة المنهجية الكبرى في اشتراط "الاستحلال القلبي المحض" لتكفير المبدّل، في أنه إحالة على غيب مستور لا يمكن الاطلاع عليه؛ إذ إن الأحكام الدنيوية في الشريعة إنما علّقت بالظواهر، والقلوب موكولة إلى علام الغيوب.

ويزداد هذا الاشتراط عطلاً في الواقع المعاصر؛ حيث يمتلك المشرعون والمستبدلون من الذكاء السياسي والتحوط الإعلامي ما يمنعهم تماماً من التصريح بالعلمانية الجاحدة أو إعلان "استحلال الحرام" تلافياً للانتحار السياسي وثورة الشعوب. فهم يصلون الجمعة، ويصدرون دساتير تبدأ بعبارة "دين الدولة الإسلام"، ومع ذلك يرفعون الشريعة عملياً من المحاكم ويسنون بدائلها الوضعية. فإذا توقف الحكم بكفرهم على تصريح ألسنتهم بالاستحلال العقدي، فإن النتيجة الحتمية هي التعطيل الكامل لأحكام الردة والشرك العملي السيادي في باب الحاكمية، وتحسين الأنظمة المبدلة تحت غطاء دعاوى الإسلام اللفظي المعفى من تبعات العمل الظاهر.

المطلب الثاني: الإلزام العقدي بالدائرة المفرغة والتناقض المنطقي

إن الفريق الذي اشترط "الاستحلال القلبي" وجعل نطق اللسان هو الكاشف الوحيد عنه، يقع في فخ منطقي وتناقض منهجي لا مخرج منه؛ وذلك عند إلزامهم بالاحتمالات العقلية لموقفهم. ففي تقييمنا لهذا الاشتراط، نضعهم أمام خيارين أحلاهما مر:

● الاحتمال الأول (التسلسل اللانهائي الدائر في الفراغ):

إن قالوا: "العمل الظاهر لا يكفي لمعرفة باطنه ومقصده".
لزمهم اطراد القاعدة ليقولوا: "إن القول اللفظي أيضاً لا يكفي لمعرفة باطنه".
وهنا يدخلون في دائرة مفرغة؛ فلو افترضنا جديلاً أن حاكماً أو مجلساً غير أحكام الشريعة بالكامل، وقيل له: "هل تستحل هذا؟" فقال بلسانه: "نعم، أنا أستحل هذا القانون الوضعي وأراه جائزاً"، فإن القاعدة المنطقية لاشتراط الباطن تلزمنا هنا بسؤال آخر: "وما يدرينا أن قوله اللفظي هذا صادر عن عقيدة قلبية؟ لعله قاله نفاقاً، أو خوفاً، أو بتأثير شبهة دون أن يستقر الاستحلال في باطنه؟".
ولكي يخرج هذا الفريق من هذا الاحتمال، سيحتاجون إلى صدور إقرار ثانٍ من المبدل يقول فيه: "وأنا أستحل بقلبي قلبي اللفظي الذي قلت فيه إنني أستحل القانون". ثم يتوجه الشك للإقرار الثاني، فنحتاج إقراراً ثالثاً... وهكذا يدخل الحكم في سلسلة لانهائية من الاستحالات والاعترافات الباطنة التي لا تنتهي أبداً، مما يبطل علمية الشرط أصولياً ويفضي إلى سفسطة واضحة تلغي إجراء أحكام الدنيا.

● الاحتمال الثاني (التناقض في أعمال الدلالة الظاهرة):

وإن قالوا فراراً من التسلسل السابق: "بل نكتفي بظاهر قوله اللفظي ونحكم عليه بما نطق به".

قيل لهم استدلالاً وتوبيخاً: "فلماذا إذاً لم تكتفوا بظاهر عمله وتشريعه الصريح وقبلتم منه دعوى الإيمان اللفظي؟!".

فإذا كنتم تقررون بأن الظاهر كافٍ في إثبات الحكم الدينوي، فالعمل السيادي والتشريع العام المقنن أبلغ وأقوى في الدلالة الظاهرة من مجرد القول اللساني؛ فكيف تعملون دلالة الظاهر في "القول" لإثبات الكفر، وتهذرونها تماماً في "العمل المقطوع به" لدرء الكفر، وتقبلون بدعوى الإيمان اللفظي التي يكذبها الواقع الصارخ؟!

الخلاصة:

لأجل هذا التناقض العقلي والمأزق الإجرائي، كان مسلك أهل السنة المحققين هو قطع هذا التسلسل والعمل بقاعدة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "إنا نحكم بالظواهر والله يتولى السرائر". فإذا بلغ الفعل الظاهر غايته وهيكلته – كالاستبدال الكلي، والتقنين الممنهج، وقهر الناس عليه بالسلاح والمحاكم – صار الفعل بنفسه مكفراً ظاهراً، كاشفاً عن الباطن، ودالاً بالمطابقة على نقض أصل الالتزام بالشرعية، تماماً كالسجود للصنم وإلقاء المصحف في القاذورات، ولا يلتفت بعده لدعوى اللسان وتبريراته

الفصل الثالث: قاعدة الاستدلال بالظاهر ومنهج أهل السنة في تقسيم الأعمال

تُعدّ مسألة العلاقة بين "الظاهر والباطن" من أخطر المسائل العقديّة التي انزلت فيها أقدام طوائف من الأمة، حيث بالغ البعض في فصل الظاهر عن الباطن حتى عطلوا أحكام الشريعة. ولضبط هذه المسألة، اعتمد أهل السنة المحققون قاعدة أصولية حاسمة استقوها من فقه الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وبنوا عليها منهجاً دقيقاً في تقسيم الأفعال وتقييمها.

المبحث الأول: التأسيس الشرعي لـ "قاعدة إجراء الأحكام على الظواهر"

أخرج الإمام البخاري في صحيحه عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: «إِنَّ أَنْاسًا كَانُوا يُؤْخَذُونَ بِالْوَحْيِ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَإِنَّ الْوَحْيَ قَدْ انْقَطَعَ، وَإِنَّمَا نَأْخُذُكُمْ الْآنَ بِمَا ظَهَرَ لَنَا مِنْ أَعْمَالِكُمْ، فَمَنْ أَظْهَرَ لَنَا خَيْرًا أَمْنَاهُ وَقَرَّبَنَاهُ، وَلَيْسَ إِلَيْنَا مِنْ سَرِيرَتِهِ شَيْءٌ، اللَّهُ يُحَاسِبُهُ فِي سَرِيرَتِهِ، وَمَنْ أَظْهَرَ لَنَا سُوءًا لَمْ نَأْمَنَّهُ وَلَمْ نُصَدِّقْهُ، وَإِنْ قَالَ إِنَّ سَرِيرَتَهُ حَسَنَةٌ».

هذا الأثر العميق يمثل القاعدة الذهبية في فقه أهل السنة: "إِنَّا نَحْكُمُ بِالظُّوَاهِرِ، وَاللَّهُ يَتَوَلَّى السَّرَائِرَ". فالشريعة لم تكلف أحداً بشق قلوب الناس، بل رتبت أحكام الكفر والإيمان، والولاء والبراء، على ما يظهر من أعمال جوارحهم وأقوال ألسنتهم.

إحالة مرجعية: [صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب الشهداء العدول، حديث رقم (٢٦٤١)].

المبحث الثاني: منهج ابن تيمية وابن القيم في تقسيم الأعمال الظاهرة

انطلاقاً من قاعدة عمر رضي الله عنه، وفي ضوء التلازم القطعي بين الظاهر والباطن، قسّم المحققون – وعلى رأسهم شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه الإمام ابن القيم – الأفعال والأقوال الظاهرة إلى نوعين رئيسين:

النوع الأول: أفعال وأقوال هي "مظنة" المعصية

● حقيقتها: هي الذنوب التي لا تصل إلى حد الكفر بذاتها (مثل: شرب الخمر، الزنا، السرقة، أو زلة القاضي في حكم معين).

● حكمها: هذه الأفعال تحتل في ظاهرها دافع الشهوة، والهوى، والضعف البشري، مع بقاء أصل التصديق والإيمان في القلب. ولذلك يتوقف التكفير فيها على "الاستحلال القلبي" (أي أن يعتقد حلّها).

● التعليل العقدي: لأن الفعل نفسه ليس كفراً صريحاً ينقض أصل الإيمان، بل هو خرق لكمال الإيمان الواجب.

النوع الثاني: أفعال وأقوال هي "حقيقة" الكفر والشرك (النواقض المستقلة)

● حقيقتها: هي الأفعال التي تناقض أصل الدين من كل وجه (مثل: سب الله عز وجل، السجود للصنم، إهانة المصحف، أو وضع تشريع عام بديل للشريعة وفرضه على الأمة).

● حكمها: هذه الأفعال في دلالتها الظاهرية تعني تلقائياً وبالمطابقة: الاستكبار، والندية، والمشاقة لله ورسوله. وصاحبها يكفر بمجرد الفعل ولا يشترط فيه الاستحلال القلبي أصلاً.

● التعليل العقدي: في هذا النوع، يقرر العلماء أن "الظاهر دلالة قطعية على الباطن". نحن لا نحتاج أن نسأله عما في قلبه، ولا يهمننا أصلاً إن كان قلبه مستحلاً أم لا، لأن الفعل الظاهر نفسه هو الناقض، وكفره يقع بالفعل والقول الظاهر مباشرة.

إحالات مرجعية لتقارير المحققين :

■ شيخ الإسلام ابن تيمية في "الصارم المسلول" : قرر أن سب الله ورسوله كفر ظاهراً وباطناً، ولا يُشترط فيه الاستحلال، حيث قال: "إن السب كفر بذاته... فمن قال: إن سب الله ورسوله يكفر في الظاهر لا في الباطن... فهو كقوله: إنه قد يكون مؤمناً في الباطن من هو كافر في الظاهر... وهذا أقبح من قول غلاة المرجئة". [الصارم المسلول على شاتم الرسول، ص ٥١٢ وما بعدها].

■ التلازم بين الظاهر والباطن: يقول ابن تيمية: "فإن الإيمان الظاهر الذي يجري عليه الأحكام في الدنيا لا يستلزم الإيمان في الباطن الذي يكون صاحبه من المؤمنين حقاً... ولكن الكفر الظاهر يستلزم الكفر الباطن، فإن من أظهر الكفر طوعاً لا يكون إلا كافراً في الباطن". [مجموع الفتاوى، ج ٧ / ص ١٨٧].

المبحث الثالث: تنزيل القاعدة على نازلة "التشريع العام"

بتطبيق قاعدة التقسيم السابقة على واقع الأنظمة التي تنحّي الشريعة وتفرض القوانين الوضعية، يتبين بجلاء أن هذا الصنيع من حقيقة الكفر المستقل الذي لا يفتقر إلى شرط الاستحلال.

فالفعل هنا ليس مجرد "ضعف بشري" أو "شهوة عابرة"، بل هو عمل سيادي متكامل يتضمن:

- طرح حكم الله المقطوع به.
- صياغة حكم بديل.
- بناء مؤسسات ومحاكم لإنفاذه.
- قهر العباد بالسلاح والسلطة للتحاكم إليه.

وهذا العمل يحمل في هيكلته الظاهرة المطابقة التامة لمعاني "النديّة للتشريع الإلهي" و"الاستكبار عن حكم الله"، مما يجعله ناقضاً ظاهرياً كافياً لإجراء الحكم، عملاً بقاعدة الفاروق: "وإنما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم". أما دعوى أنهم يقرّون بالإسلام بألسنتهم، فهي كدعوى من سجد للصنم وزعم أن قلبه لم يستحل السجود، وهو ما أبطله أئمة السنة وأجمعوا على رده.

الفصل الرابع: ثبات الحاكمية ومرونة بناء الدولة في الإسلام

بعد أن تقرر في الفصول السابقة أن التبديل العام للشريعة، وإقامة منظومة قانونية بديلة تنازع حكم الله تعالى، ليس مجرد معصية جزئية في الحكم، بل فعل سيادي ظاهر يناقض أصل الالتزام بشرع الله؛ وجب

في هذا الموضوع دفع توهم مقابل قد يقع فيه بعض الناظرين، وهو أن رفض التشريع الوضعي المطلق يستلزم الجمود على صورة تاريخية واحدة للحكم، أو يحرم الأمة من تطوير وسائل الدولة والإدارة والشورى. والتحقيق أن الشريعة فرقت بين أصل الحاكمية ومجال الوسائل؛ فأصل الحاكمية لله تعالى لا يقبل التبديل ولا المشاركة ولا المساومة، أما صور الإدارة، وآليات الشورى، وترتيبات الاختيار، وتنظيم الدواوين، وتقسيم الاختصاصات، فهذه من أبواب السياسة الشرعية والمصالح المرسل، تتغير باختلاف الزمان والمكان والبنية الاجتماعية، ما دامت محكومة بسلطان الوحي غير مصادمة لنص قطعي أو مقصد شرعي كلي.

فليس في الإسلام فراغ سياسي يترك الأمة للأهواء، وليس فيه كذلك قالب إداري واحد مغلق فوق التاريخ والجغرافيا. بل فيه أصول ثابتة حاكمة، ووسائل متغيرة منضبطة.

المبحث الأول: النصوص قررت الأصول ولم تغلق القالب المؤسسي

إن الناظر في القرآن الكريم والسنة النبوية يجد أن الوحي قرر أصول الحكم الكبرى تقريراً محكماً، فأوجب الحكم بما أنزل الله، والعدل بين الناس، وأداء الأمانات إلى أهلها، والشورى، والنصيحة، والبيعة، والسمع والطاعة في المعروف، ومنع الظلم والفساد والاستبداد.

قال تعالى: **إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ**

وقال تعالى: **وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ**

وقال تعالى: **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**

وقال تعالى: **وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ، وشاورهم في الأمر**

فهذه نصوص حاكمة في المرجعية والغاية والحدود. لكنها لم تفصل للأمة شكلاً إدارياً واحداً لا يجوز لها تجاوزه؛ فلم يأت نص يحدد عدد أعضاء مجلس الشورى، ولا طريقة تقسيم الولايات، ولا شكل الدواوين، ولا بنية الجهاز المالي، ولا آلية حصر أهل الرأي، ولا نظام السجلات، ولا عدد طبقات الرقابة، ولا صورة واحدة لازمة لاختيار أهل الحل والعقد في كل زمان.

ولو كان ذلك قالباً تعبدياً توقيفياً لازماً لكل عصر، لبينه الوحي بياناً شافياً، كما بين أصول العبادات وأحكام الحلال والحرام. فلما ترك تفصيل هذه الوسائل لاجتهاد الأمة؟؛ علم أن بابها باب السياسة الشرعية، لا باب التعبد المحض.

وبهذا يظهر الفرق الجوهرى بين أمرين:

الأول: مرجعية الحكم ومصدر الإلزام، وهذا ثابت لله تعالى وحده، لا يجوز أن ينازعه فيه حاكم ولا مجلس ولا أكثرية.

والثاني: الوسائل المؤسسية التي تمارس بها الأمة الشورى، وتختار بها من يتولى شؤونها، وتضبط بها الاجتهاد والتنظيم، وهذه متغيرة بحسب المصلحة والقدرة والعرف والبنية الاجتماعية. فالخطأ ليس في تطوير أدوات الحكم، وإنما في تحويل هذه الأدوات إلى مصدر مستقل للتحليل والتحريم من دون الله.

المبحث الثاني: اقتباس وسائل الحوكمة من تجارب الأمم لا يناقض الحاكمية

إن من أعظم الشواهد التاريخية على مرونة بناء الدولة في الإسلام أن المسلمين لم يتعاملوا مع الوسائل الإدارية النافعة بوصفها شرائع منافسة للوحي، بل نظروا إليها بميزان السياسة الشرعية: فما كان منها وسيلة محضة تحقق العدل وتحفظ المال وتنظم شؤون الرعية، ولا تصادم حكماً شرعياً، جاز استعماله وتطويره.

ولهذا عرف المسلمون الدواوين، وتنظيم الخراج، وترتيب العطاء، وسجلات الجند، وأنظمة بيت المال، وتقسيم الولايات، وإجراءات القضاء والإدارة، بحسب ما اقتضته حاجات الدولة واتساع سلطانتها. ولم يكن إنشاء الدواوين مثلاً تشريعاً من دون الله، ولا أخذاً بحاكمية فارس أو الروم، بل كان وسيلة إدارية لضبط العطاء والمال والجند. وكذلك تنظيم الخراج لم يكن استبدالاً للشرع، بل تنزيلاً لأحكام المال العام والمصالح السلطانية على واقع الأرض المفتوحة والزراعة والرعية.

فالعبارة ليست بكون الوسيلة معروفة عند غير المسلمين، بل بحقيقتها ووظيفتها ومآلها.

فإن كانت الوسيلة تجعل الحكم الأعلى لغير الله، أو تجعل الإنسان مصدر الحلال والحرام، أو تعطل نصوص الشريعة، أو تفرض منظومة قانونية بديلة عن الوحي، فهي باطلة ولو سميت تنظيمًا أو حادثة أو دولة قانون.

أما إن كانت وسيلة لحفظ الحقوق، وضبط الأموال، ومنع الفساد، وتنظيم الشورى، وترتيب الاختصاصات، وإيصال أهل الكفاءة إلى مواضع القرار، فهي داخلة في باب السياسة الشرعية، لا في باب التبديل.

ومن هنا يتبين أن تطوير بنية شوروية تخصصية معاصرة لا يناقض الحاكمية، إذا كانت محكومة بالشرعية، بل قد يكون واجباً أو راجحاً إذا تعين طريقاً لمنع الاستبداد، ورفع الفوضى، وحفظ الدين والدنيا.

المبحث الثالث : السياسة الشرعية بين ثبات المقاصد وتغير الوسائل

السياسة الشرعية ليست خروجاً عن النص، ولا تحكيماً للهوى، ولا فتحاً لباب القوانين الوضعية، بل هي تصرف الإمام ومن يقوم مقامه على الرعية بما يحقق المصلحة الشرعية، ويدفع المفسدة، ضمن حدود الوحي ومقاصده.

ولهذا كان بابها أوسع من باب العبادات المحضة؛ لأن مصالح الناس تتجدد، وأحوال العمران تتغير، والوقائع لا تنحصر. فلو أغلقت الأمة باب الوسائل المتغيرة، عجزت عن إقامة كثير من الواجبات؛ إذ لا يمكن حفظ القضاء بلا إجراءات، ولا المال بلا سجلات، ولا الأمن بلا تنظيم، ولا الشورى بلا آليات، ولا منع الفساد بلا رقابة ومحاسبة.

ومن القواعد المقررة أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأن الوسائل لها أحكام المقاصد، وأن الأصل في العادات والمعاملات الإباحة ما لم تخالف دليلاً شرعياً. وبناء الدولة من هذا الباب في كثير من تفصيلاته؛ فهو ليس عبادة توقيفية في كل جزئية، بل هو إقامة لمصالح شرعية بأدوات يقدرها أهل العلم والخبرة بحسب الزمان والمكان.

غير أن هذه المرونة لا تعني إطلاق يد الإنسان في التشريع المطلق؛ فالسياسة الشرعية تعمل تحت الشريعة لا فوقها، وتتحرك داخل المباح والمصلحة والاجتهاد لا في مصادمة القطعيات. ففرق بين من ينظم شؤون الناس بما لا يخالف الوحي، وبين من يبذل حكم الله بمنظومة بشرية تجعل نفسها مرجعاً أعلى من الشرع أو مساوية له.

وعليه، فالدولة الإسلامية ليست دولة بلا مؤسسات، ولا دولة كهنوتية جامدة، ولا دولة أكثرية عددية تخلق الحق والباطل، وإنما هي دولة مرجعية شرعية، ووسائل بشرية منضبطة، وشورى معتبرة، واختصاص مرعي، ومحاسبة قائمة.

المبحث الرابع: النقباء والعرفاء والبنى الوسيطة في المجتمع

ومن الشواهد النبوية المهمة أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يتعامل مع الناس دائماً ككتلة عددية مجردة، بل كان يراعي البنى الوسيطة داخل الجماعات، ويطلب ممن يفد عليه أن يخرجوا له نقباءهم، ويقرُّ وجود العرفاء الذين يعرف بهم الناس وتضبط بهم شؤون الجماعة.

فالنقيب ليس مجرد فرد من عامة الناس، بل هو من يتحمل عهدة قومه، ويعرف أحوالهم، ويمثلهم، وينقب في مصالحهم وشؤونهم. والعريف ليس صاحب سلطة مطلقة، بل وجه معروف في قومه، تعرف به الجماعة، وتنتظم من خلاله العلاقة بين الناس والسلطة.

وفي هذا أصل مهم في فقه الحكم والاجتماع: أن الأمة لا تدار بمجرد العدد الخام، ولا بمجرد رأي الفرد المنعزل، بل تدار عبر طبقات من المعرفة والمسؤولية والتمثيل؛ فمن الناس أهل علم، ومنهم أهل خبرة، ومنهم أهل وجهة اجتماعية، ومنهم أهل إدارة، ومنهم من يعرف أحوال قومه، ومنهم من يقدر على حمل المسؤولية العامة.

وقد فهم المسلمون هذا المعنى في تاريخهم؛ فلم تكن الشورى عندهم مجرد تصويت عددي مجرد، بل كانت شورى أهل الرأي والخبرة والسابقة والوجهة والقدرة على النظر في المصالح والمآلات. ومن هنا يظهر وجه الاستدلال بالنقباء والعرفاء على أصليين مهمين:

الأصل الأول: اعتبار أهل المعرفة والاختصاص في تمثيل المصالح والنظر في الوقائع.

والأصل الثاني: اعتبار الأعيان والوجهاء المعروفين في مجتمعاتهم، لا بوصفهم طبقة امتياز مغلقة، بل بوصفهم قنوات معرفة اجتماعية ومسؤولية عامة.

وهذان الأصلان هما من الجذور الشرعية والاجتماعية التي يمكن أن تبنى عليها فكرة اللجان التخصصية ومجلس الأعيان، إذا ضبطت بضوابط النزاهة والأمانة والكفاءة وخضوع الجميع لحكم الشريعة.

المبحث الخامس : شورى عبد الرحمن بن عوف واعتبار الرضا العام

ومن الشواهد الراشدة الجامعة في باب الشورى ما وقع بعد طعن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حين جعل الأمر في ستة من كبار الصحابة رضي الله عنهم . فلما آل النظر إلى عثمان وعلي رضي الله عنهما، لم ينفرد عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه بالترجيح بمجرد رأيه، بل خرج يستقري رأي أهل المدينة، ويسأل أهل السابقة والرأي، ويدخل على الناس في بيوتهم، ويستطلع اتجاه العامة والخاصة، حتى تبين له ميل الناس إلى عثمان رضي الله عنه، فأعلن اختياره .

وهذا الحدث ليس دليلاً على الديمقراطية المطلقة بمعناها المعاصر، ولا على أن الأمة تملك إنشاء الحلال والحرام، ولا على أن العدد المجرد يعلو على النص، وإنما يدل على معنى دقيق : أن رضا الأمة واتجاهها العام معتبر في الاختيار السياسي عند تساوي أهلية المرشحين، وأن الشورى ليست إجراءً شكلياً، بل وسيلة لمعرفة من تقبل به الجماعة وتطمئن إلى ولايته .

فقد كان المرشحون أصلاً من أهل السابقة والفضل والأهلية، ثم جاء اعتبار رأي الناس مرجحاً داخل دائرة الأهلية الشرعية . وهذا هو الفرق بين الشورى الشرعية وبين الانتخاب المطلق المنفلت : في الشورى الشرعية، لا تختار الأمة من يشع لها ديناً من دون الله، بل تختار من يقوم بالولاية والتدبير والحكم في حدود شرع الله .

وفي الانتخاب المنفلت، قد تجعل الأكثرية نفسها مصدر الحق والباطل، وتزعم أن ما قرره صار شرعاً ملزماً ولو خالف الوحي .

فالشورى في الإسلام ليست نقيض الحاكمية، بل هي وسيلة الأمة في اختيار من يقوم بوظائف الحكم ضمن سلطان الحاكمية .

ومن هنا يمكن تقرير قاعدة جامعة :

الأمة مصدر التفويض السياسي، لا مصدر التشريع المطلق؛ والشريعة مصدر الإلزام الأعلى، لا رأي الأكثرية ولا إرادة الحاكم ولا قرار المجلس.