



الإسلام والنظريات السياسية

تأليف
محدثي العثماني

تعريب: كليلة الله البشيني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



سورة الأنعام

٥٧ : ٦

١. ورد القرآن اليومي ٢٠٠٨
٢. الكتاب الجامع لفصائل القرآن الكريم: الأحاديث التي وردت في فضائل السور والآيات ٢٠٠٩
٣. الكتاب الأربعين في رحمة الدين ٢٠٠٩
٤. بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب ٢٠٠٩
٥. الحقيقة والمعرفة ٢٠٠٩
٦. تعداد الضحايا ٢٠١٠
٧. القرآن الكريم والبيئة ٢٠١٠
٨. الخطاب الموجه إلى صاحب القداسة البابا بنديكتوس السادس عشر ٢٠١٠
٩. حنّا ٢٠١١
١٠. العرف العاطر في معرفة الخواطر وغيرها من الجواهر ٢٠١١
١١. كتاب فضائل الذكر ٢٠١١
١٢. العقل والعقلانية في القرآن ٢٠١٢
١٣. مفهوم الإيمان في الإسلام ٢٠١٢
١٤. كتاب الإعلام بمناقب الإسلام ٢٠١٢
١٥. الخطاب الموجه إلى رابطة العلماء الأردنيين ٢٠١٢
١٦. حول مطالبة إسرائيل بالاعتراف بـ «الدولة اليهودية» ٢٠١٢
١٧. لماذا يجب أن نزور المسجد الأقصى المبارك ٢٠١٢
١٨. القرآن والقتال ٢٠١٢
١٩. ذكر الله في التعليم ٢٠١٢
٢٠. الدرر من كلام أهل الوبر ٢٠١٣
٢١. خمسة متون في القراءات والتجويد ٢٠١٣
٢٢. متن ابن عاشر وشرح المراكشي عليه وقرة الأبصار في سيرة المشفع المختار ٢٠١٣
٢٣. ثمانية متون في العقيدة والتوحيد ٢٠١٣
٢٤. ذكر اسم الله ٢٠١٣
٢٥. متن وشرح «طيبة النشر في القراءات العشر» ٢٠١٣
٢٦. عشرون عاما من المبادرات الدينية تصدر من المملكة الأردنية الهاشمية بجهود صاحب السمو الملكي الأمير غازي بن محمد بن طلال و أصدقاء كثيرين «١٩٩٣-٢٠١٣» ٢٠١٣

٢٧. متن أبي شجاع المسمى «الغاية والتقريب» و«نهاية التدريب في نظم غاية التقريب» ٢٠١٣

٢٨. كتاب اليقين ٢٠١٣

٢٩. البحث عن الإجماع: خطاب صاحب السمو الملكي الأمير غازي بن محمد بن طلال في افتتاح المؤتمر

العام السادس عشر لأكاديمية آل البيت الملكية «مشروع دولة إسلامية حديثة قابلة للاستمرار

ومستدامة» ٢٠١٣

٣٠. الدولة الإسلامية المدنية ٢٠١٣

٣١. رسالة عمان ٢٠١٣

٣٢. رشحات الأقلام: شرح كفاية الغلام في الفقه على مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان ٢٠١٣

٣٣. التحديات التي تواجه المسيحيين العرب ٢٠١٤

٣٤. الإسلام والنظريات السياسية ٢٠١٤

الإسلام والنظريات السياسيّة

تأليف
محدثي العثماني

تعريب: كلير الله البشيني

.....
السلسلة العربية - الكتاب ٣٤
كتاب الإسلام والنظريات السياسية
Soft Cover ISBN: 978-9957-428-77-8
e-Book ISBN: 978-9957-428-76-1
.....

عمان / الأردن
www.rissc.jo

تنضيد: آمنة صالح

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية: (٢٠١٤/٢/١٠٠٤)



المحتويات

١٣	كلمة المترجم
١٥	كلمة فضيلة الشيخ المفتي محمد رفيع العثماني
٢٠	التعريف بالموضوع
٢١	السياسة وأول المؤلفات فيها
٢٧	الباب الأول: نشوء الدولة وتطورها
٢٧	مدخل
٢٧	النظرية الأولى: نظرية العقد الاجتماعي
٣٠	النظرية الثانية: نظرية القوة
٣١	النظرية الثالثة: نظرية النظام الأبوي أو الأممي (Patriarchal or Matriarchal Theory)
٣١	النظرية الرابعة: نظرية الأصل الإلهي
٣٥	الباب الثاني: التعريف بالأنظمة السياسية الشتى
٣٥	مدخل
٣٥	(١) الملكية
٣٥	(١) نظام الحكم الملكي المطلق
٣٦	(٢) الملكية الشورية: (Counciling Monarchy)
٣٧	(٣) الملكية الدينية: (Religious Monarchy)
٣٨	القسم الرابع: الملكية الدستورية: (Constitutional monarchy)
٤٠	(٢) الأرستقراطية
٤١	(أ) الأرستقراطية العلمية
٤١	(ب) الأرستقراطية العنصرية
٤٢	(ج) الأرستقراطية الدينية أو الشيوقراطية (Theocracy)
٤٤	الشيوقراطية اليهودية والهندوسية
٤٦	الشيوقراطية النصرانية
٥٥	عقيدة الفداء وصلتها بالشيوقراطية

٥٥	عقيدة الفداء
٥٩	نظرة عابرة على تاريخ النصرانية وأوروبا
٦٧	النظام الإقطاعي
٧٤	الفاشية (Fascism)
٧٧	الحكومة النازية
٨٠	الحكومة البرولتارية: (Proletariat)
٨٣	الباب الثالث: دراسات نظرية في الديمقراطية
٨٣	مدخل
٨٣	المبحث الأول: ما هي الديمقراطية؟
٨٦	(١) الأسس الفكرية للديمقراطية
٩٢	العوامل التاريخية التي أدت إلى قيام الديمقراطية
٩٢	استقلال أمريكا
٩٤	نظرة على الثورة الفرنسية
	المنظمات والمؤسسات المنبثقة عن الديمقراطية (المنظمات العاملة لتحقيق
٩٨	مبادئ الديمقراطية)
٩٨	(١) الأحزاب السياسية
٩٨	(أ) جماعة الاهتمام (Interest Group)
٩٩	(ب) جماعة الضغط (Pressure Group)
٩٩	(ج) الأحزاب السياسية
١٠٠	(٢) الانتخابات
١٠١	شروط تؤهل الناخب للتصويت
١٠١	الانتخاب الفردي على مرحلة واحدة
١٠٢	الانتخاب الفردي على مرحلتين: (Second Ballot)
١٠٢	نظام التمثيل النسبي: (Proportionate Representation)
١٠٤	(٣) الهيئة التشريعية: (Legislature)
١٠٤	(١) سلطة تشريعية ذات مجلس واحد (Unicameral)

١٠٥	(٢) سلطة تشريعية ذات مجلسين: (Bicameral)
١٠٨	(٤) الدستور
١٠٩	(١) الدستور الأحادي (الوفاقي): (Unitary)
١١٠	(٢) الدستور الاتحادي
١١١	المقومات الأساسية للدستور
١١١	ديباجة الدستور
١١٤	ترجمة نص قرار المقاصد ١٩٤٩
١١٦	حقوق الإنسان الأساسية
١٢٠	السلطة التنفيذية
١٢٠	النظام القضائي في الدولة
١٢٣	الباب الرابع: نماذج من أنظمة الحكم الديمقراطي
١٢٣	مدخل
١٢٣	النظام البرلماني في بريطانيا
١٢٦	البرلمان البريطاني
١٢٧	التشريع في النظام البريطاني
١٢٨	مجلس اللوردات
١٣٢	النظام الرئاسي في أمريكا
١٣٨	النظام البرلماني في فرنسا
١٤١	نظام الحكم السويسري
١٤٣	الديمقراطية في الميزان
١٥٣	القومية: (Nationalism)
١٥٩	القسم الثاني: المبادئ الإسلامية للسياسة
١٥٩	مدخل
١٥٩	الباب الأول: السياسة في الإسلام
١٦٠	١ - موقف الإسلام من السياسة

١٦٨	٢- كيفية أحكام الإسلام الواردة بشأن السياسة
١٧٠	الباب الثاني: الحكومة ووظائفها في الإسلام
١٧٠	توطئة
١٧٠	الإيمان بـ «الحاكمية العليا لله»: أساس التصور الإسلامي للحكومة
١٧٤	معنى الخلافة في الإسلام
١٧٦	وظائف الحكومة وواجباتها والأهداف المنشودة منها في الإسلام
١٧٧	١- إقامة الصلاة
١٨٠	٢- إيتاء الزكاة
١٨٠	٣،٤- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
١٨٤	٥- إقامة العدل والإنصاف
١٨٨	الإمارة مسؤولية وليست بحق!
١٩٠	الباب الثالث: دراسة قضايا تشكيل الحكومة من منظور إسلامي
١٩٠	مدخل
١٩٠	١- موقف الإسلام من طلب الإمارة
١٩٣	الصيغة البديلة للترشيح في الانتخابات
١٩٧	الشروط والمواصفات التي تؤهل الأمير للإمارة
١٩٨	الشرط الأول
١٩٨	الشرط الثاني
٢٠٠	الشرط الثالث: الذكورة
٢٠٣	الشرط الرابع أن يكون قرشياً
٢٠٩	الشرط الخامس: العلم
٢٠٩	الشرط السادس: العدالة
٢١١	٣- نصب الإمام وتوليته
٢١٧	٤- التولية بالاستخلاف والعهد
٢٢٠	٥- الاستيلاء على الحكم أو التغلب

٢٢٢	٦- البحث في وحدة الخليفة وتعدد
٢٢٥	الباب الرابع: ضوابط إسلامية بشأن إدارة الحكومة
٢٢٥	مدخل
٢٢٥	١- الخضوع لأحكام القرآن والسنة
٢٢٥	٢- المشاورة من أهل الحل والعقد
٢٢٨	٣- صلاحيات الشورى واختصاصاته
٢٣٦	٤- اتخاذ القرار بأغلبية الآراء
٢٣٩	٥- صفات أهل الشورى
٢٤٠	٦- عضوية النساء في مجلس الشورى
٢٤٢	٧- عضوية الكافر في مجلس الشورى
٢٤٣	٨- الشريعة والتقنين
٢٤٩	٩- نطاق طاعة الأمير وإطارها
٢٥٢	١٠- حرية النقد في الإسلام
٢٥٧	١١- بين النقد والإهانة
٢٥٨	١٢- صرف أموال بيت المال
٢٦١	حكم الضرائب في الإسلام
٢٦٧	١٣- حقوق الأقليات الكافرة في الإسلام
٢٧١	الجزية في الإسلام
٢٧٥	١٤- الوزارات والدوائر الحكومية
٢٧٨	١٤- الاستقلال الإقليمي في الإسلام
٢٨٣	الباب الخامس: الدفاع والشؤون الخارجية
٢٨٣	مدخل
٢٨٣	دار الإسلام ودار الحرب
٢٨٧	علاقات الحكومة الإسلامية بالدول الأخرى
٢٨٧	العلاقات مع الدول الإسلامية

٢٨٩	العلاقات مع الدول غير المسلمة
٢٩٣	الوفاء بالعهود والاتفاقيات
٢٩٥	مواثيق الدفاع المشترك
٢٩٧	المواساة والمناصحة
٢٩٩	التعاون على الخير
٣٠٠	حلف الفضول
٣٠١	الجهاد
٣٠٥	الباب السادس: في عزل الإمام والإطاحة بالحكومة
٣٠٥	مدخل
٣٠٥	١ - العزل السلمي الآمن
٣٠٧	الخروج على الإمام [القيام بعمل عنف مسلح ضد الإمام]
٣١٣	التحركات السياسية
٣١٨	التحركات السياسية وجانب إصلاح النفس
٣٢١	(ملحق أ): مقومات الدستور الإسلامي
٣٢١	مدخل
٣٢١	نظرة على الدستور
٣٢٤	مقومات الدستور الإسلامي
٣٢٩	(ملحق ب): البنود الإسلامية في الدستور
٣٢٩	الخطوة الأولى
٣٢٩	الخطوة الثانية
٣٣٢	أمور توضيحية لهذا البند
٣٣٢	الخطوة الثالثة لأسلمة الدستور
٣٣٢	الخطوة الرابعة
٣٣٣	الأصول الأساسية للدولة الإسلامية

كلمة المترجم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين. وبعد،

فأصل هذا الكتاب مجموعة المحاضرات التي تفضل بإلقائها سماحة أستاذنا فضيلة الشيخ العلامة المفتي محمد تقي العثماني حفظه الله تعالى ورعاه، في الدورة التعليمية التي قامت بعقدها جامعة دار العلوم كراتشي لعلماء الشريعة، ومعلمي المعاهد والجامعات الدينية، والمشتغلين في حقل الفتوى في الباكستان، بغية تعريفهم بأهم المباحث المتداولة في علم السياسة بدءاً من توضيح أولياته، ومروراً بتعريف شتى النظريات السياسية وأنظمة الحكم، وانتهاءً بالحديث عن مبادئ الإسلام وأصوله التي شرعها في مجال السياسة، بجانب صُور تطبيقها العملي في العصر الراهن.

وكانت المحاضرات قد سُجِّلت على الأسطوانة، فعمل على تفرغها وترتيبها الأستاذان: الشيخ عبد الله ميمن، والشيخ محمد مزمل كابريا، حفظهما الله ورعاهما، فحظيت بالطباعة في صورة الكتاب بعد ما راجعها فضيلة الشيخ المفتي محمد تقي العثماني حفظه الله ورعاه، وقام بالتعديل فيها من خلال حذف بعض ما رآه غير مُجْدٍ من ناحية، وزيادة عدة مباحث وقضايا هامة من ناحية أخرى، بالإضافة إلى تصحيح عباراتها وترتيب موادها. وهكذا تم تقديم الكتاب في شكله النهائي إلى القراء الأُرديين.

ولقد كنت أُراني سعيداً جداً حينما كُلِّفني فضيلة الشيخ حفظه الله بنقله إلى العربية على خورٍ وضعف مني في هذه اللغة المباركة وآدابها وأساليبها، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن القشعريرة كانت قد أخذت بمجامعي لعظم المسؤولية التي كانت تثقل كواھلي كلما تصورتني لاعباً دور الترجمان بين الشيخ حفظه الله وبين قُرَّاء العرب في موضوع هام كالسياسة، ومع ذلك فشمرت -بتوفيق من الله، ودعوات فضيلة الشيخ حفظه الله- عن ساعد الجِد، حتى تم عمل الترجمة والمراجعة

في قرابة ثلاثة أشهر، ما نقدّمه اليوم إلى القراء العرب، راجياً أن ينسبوا إلى المترجم - لا إلى جناب الشيخ حفظه الله - لو عثروا فيه على خطأ.

هذا وينبغي أن نلاحظ أن الكتاب منقسم إلى جزأين: الأول منها خصصه فضيلة الشيخ للتعريف بعلم السياسة وشتى مدارسها وعديد أنظمة الحكم المنبثقة منها والقائمة على أساسها. (ومع ذلك فلم يضمن بتعقيبها والتعليق عليها من وجهة النظر الإسلامية حيثما مسته الحاجة إلى ذاك) وطبعاً، لقد باشر في إعداد الاستفادة من مصادر عربية وأجنبية كثيرة، ولكنه لم ير من العزو إليها وسرد أسمائها كثير جدوى لصعوبتها أولاً، ولأنه لم يتطرق فيه إلا إلى القضايا المسلّمة في علم السياسة ثانياً.

والجزء الثاني منه محتوٍ على بيان أحكام الإسلام وتعاليمه في مجال السياسة، مصحوبة بآراء الفقهاء والمتكلمين ووجهات نظرهم المختلفة فيها، ولقد التزم فيها بذكر نصوص القرآن والسنة وغير ذلك من المصادر التي اعتمد عليها في بيان مذاهب الفقهاء والمتكلمين ودلائلهم.

ومن هذا فالكتاب يضم بين دفتيه تعريفاً بمختلف النظريات السياسية وأنظمة الحكم السائدة من جانب، ومنطلقات ومبادئ إسلامية في مجال السياسة من آخر، ما سيساعد - إن شاء الله - على توضيح الملامح الأساسية للحكومة الإسلامية المتفقة ومقتضيات العصر الراهن والمنسجمة مع ظروفه وحوادثه.

وفي الأخير أسأل الله تعالى أن يتقبل في جنابه هذا الجهد، وأن ينفع به الأمة، حتى يحظى بإسهام في ترشيد الجهود السياسية وتقويمها، ونيل هدف إنشاء الحكومة الإسلامية بكل معنى الكلمة. آمين.

كليم الله بن داوود خان

(أحد من أسعده الله بالتلمذة على فضيلة الشيخ العلامة المفتي محمد تقي العثماني حفظه الله ورعاه).

كراتشي - باكستان

١١ / محرم الحرام / ١٤٣٥ هـ

١٦ / نوفمبر / ٢٠١٣ م

كلمة فضيلة الشيخ المفتي محمد رفيع العثماني حفظه الله ورعاه

نحمده ونصلي على رسوله الكريم، وبعد،

فإنه مما يسرنا ويسعدنا - نحن أساتيد جامعة دار العلوم كراتشي والمنتسبين إليها- وبيعث فينا الأمل والرجاء أنها بدأت تتخطى قدماً في مجال دراسة القضايا الساخنة التي تشكّل تحديات جديدة باهرة في معظم شعب الحياة ومجالاتها للمسلمين عامة ولعلماء الشريعة منهم خاصة.

ومن المعلوم أنه مع انسلاخ القرن الخامس عشر الميلادي حُرّم المسلمون أرض الأندلس -فردوس الإسلام الفريد- التي لم يحكموا عليها قرابة ألف سنة بكل أهبة وسطوة فحسب، بل اعتنوا فيها بالعلوم أيما اعتناء جعلهم أئمة البشرية وقادتها فيها. ومما لا ينقضي منه العجب أن الغرب لم يلمس همسة التطور إلا يوم أخذ نجم المسلمين السياسي في الأفول، فإن المسلمين تدرجوا إلى التخلف في جميع العالم من جراء كارثة سقوط الأندلس، بينما هي أكسبت أوروبا فرصة لتسير قدماً في مجال الرقي والتطور بعد ما كانت تتخبط في غياهب الجهل وحوالك التخلف.

وبعد مرور قرابة قرن على كارثة سقوط الأندلس نالت بلدان الغرب تطوراً مادياً كبيراً حيث تمكنت من اكتشاف أمريكا من ناحية، وعثر فاسكو داجاما على طريق في البحر للوصول إلى الهند من أخرى. وإنهما ولو كانتا حادثتين بسيطتين في بادئ العين، إلا أنهما قد تركتا فعلاً أثراً بارزاً في تغيير مسار التاريخ والجغرافيا، ولعبتا دوراً ملموساً في إحداث الثورة في الأوساط البشرية.

فهكذا بدأت رحلة أوروبا نحو التطور الصناعي، وأحرزت تقدماً في مجال العلوم الطبيعية والتقنية الحديثة بخطى حثيثة، مستمدة في ذلك وبكثير من جهود علماء الأندلس، وملتقطة من موائد علومهم، ومجتنية من ثمرات مساعيهم، وقد وصلتها من بنات أفكارهم ونسيج جهودهم ما لم يصلنا نحن المسلمين، فانتهزت

الفرصة وكرّست سائر قواها في الاستفادة منها ما أسفرت لها عن إحداث الثورات والتغيرات الواضحة البيئة في كل من مجال الفكر والاقتصاد والسياسة بسرعة فائقة تخطّت كل المقاييس. من ذلك ما ولّدتها الثورة الصناعية في إنجلترا من القضايا الحديثة بكثرة تفوق الحصر، إضافة إلى التغيرات طويلة المدى التي أنتجتها الثورة الفرنسية. فهاتان الثورتان قد غيرتا مجرى الحياة البشرية في جميع العالم.

وواجبنا نحن المسلمين، ولا سيما بصفة انتمائنا إلى علوم الشريعة، في العصر الذي نعيش فيه أن نقدّم حلولاً لمشاكل العصر ومطالبه التي تحصلت جراء الثورتين، وأن نواجه التحديات السافرة التي وجّهتها نحونا في ظل المستجدات الحالية، وكل ذلك في ضوء القيم والمثل الإسلامية العليا بجانب عقائد الإسلام النقية وفقهه السّامي.

وملخص القول في ذاك أن عديداً من المجالات قد تفتّحت وهي ترنو من علماء الشريعة أن يبذلوا جهودهم ويستنفدوا طاقاتهم ويصرفوا مؤهلاتهم فيها، ومن المأساة أنها إنما تفتّحت في حين يمر المسلمون بأسوأ وأردى أوضاعهم عبر تاريخهم ما أشاف بكيانهم -ولا سمح الله- على حافة الانهيار وشفا الاندثار، وقبلًا لم يكن الإسلام يجابه تحدياً إلا وهو يمتلك من بين أبنائه من يكفيه ويتكفله مقاومة؛ وفلسفة اليونان لم تنطرق إلى ديار المسلمين إلا وفيهم من يتمكّن من مقاومتها بحجة وبرهان كالإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله وغيره من الأئمة المجتهدين، وما إن اتسعت دائرة الحكومات الإسلامية وتوسّعت خرقة فتوحها ومن ثم زادت مطالبها ومقتضياتها إلا والإسلام يحمل بين أعطافه من يتكفل بحلّها وإسعاف حوائجها كالماتريدي والفخر الرازي والغزالي رحمهم الله وغيرهم من المفكرين الإسلاميين الذين كانت تعلوهم سيما الزهد وتحليهم شيمة التقوى.

أما اليوم فالثورة منها أعم انتشاراً وأكثر شمولاً، والقضايا منها أكثر تعقيداً، والمسائل منها أصعب حلاً، وزاد ضغطاً على إبالة أن بات العلماء من المسلمين قد أعوزتهم تلك المؤهلات العلمية والطاقات البدنية أولاً، وذاك الإخلاص والتقى

ثانياً، وكل هذا قد أثر بدوره في جعل وضعهم أكثر تفاقماً وموقفهم أجلاً خطورة، إلا أن الله حيث ضمن لهذا الدين الخلود والبقاء إلى يوم القيامة لذا فيقيض في كل عهد من بين المسلمين من يقوم بدوره في تقديم الحلول الإسلامية لكل ما تصادفه البشرية من المسائل أو تعانيه من المشاكل.

ويمكننا أن نحصر أهم ما يجابهه الإسلام من القضايا وما يتطلب من أبنائه التركيز عليها من المجالات في خمسة:

(١) الفكر والفلسفة: فكما أن الفلسفة الإغريقية لما تُرجمت إلى العربية ووصلت إلى ديار المسلمين بما يغلب عليها من نزعات المادية والروح الإلحادية، قام علماء المسلمين بمكافحتها بكل كفاءة وجدارة من خلال تعلمها والنبوغ في طريقة الاستدلال السائدة فيها أولاً، واستخدام الطريقة ذاتها لدحض براهينها وتزييف حججها ثانياً، ما يمكن اعتبارها صنعة خالدة وغرة بيضاء على جبين التاريخ الإسلامي.

فكذلك اليوم تشكّل الفلسفة الغربية المادية وما يتبعها من الضلال الفكري تحدياً سافراً وهجوماً قاهراً على معتقدات الأمة الإسلامية ومبادئها، فأصبح إذن من مسئولية علمائها أن يقاوموها بالإجابة عما أوردتها من الاعتراضات وأثارها من الشكوك، منتهجين فيه نفس المنهج الذي سلكه سلفهم من إتقان تلك الفلسفة أولاً، واستخدام أسلوبها نفسه كسلاح لدحضها وتكبيتها ثانياً.

(٢) مجال الاقتصاد: وقد أكسبته ثورة إنجلترا تطوراً مدهشاً، وقد سادته مدرستان فكريتان وما تولد منهما من النظامين الاقتصاديّين اللذين عرفتهما الدنيا فجربتهما باسم: الرأسمالية وضدها الاشتراكية. وما يهمنا نحن المسلمين في هذا الصدد هو: أن نوضح بين يدي العالم النظام الاقتصادي للإسلام فنحكّمه بين ذينك النظامين السائدين، لا سيما وقد احتلت قضية الاقتصاد الصدارة من بين قضايا العالم الساخنة الهامة، كما أثارَت أسئلة كثيرة تعدو العد من وجهة النظر الشرعية وبالتحديد من منظور فقه إسلامي. وحمداً لله حيث سخر من المسلمين من بدأ يسد

الفراغ الملموس في هذين الحقلين، كما طفق العمل يجري في غيرهما من المجالات أيضاً، إلا أن الحاجة ما زالت تمس وبشدة وقوة إلى المزيد من الاعتناء بهما أيما اعتناء.

(٣) مجال السياسة: فلقد شهدت الدنيا عدة نظريات سياسية حديثة، وما تبعتها من أنواع النظم وأساليب الحكم. فتثقل كواهل علماء الإسلام مسئولية دراستها ومن ثم توضيح موقف الإسلام الصريح البات منها، فالفصل بين ما ينسجم مع مبادئ الإسلام فتصح تسميتها بسياسة إسلامية، وما يضادها ويصادمها فنعتبرها إلحادية ولا دينية، إضافة إلى الكشف عن مزايا السياسة الإسلامية والخط الفاصل الذي يفرق بينها وبين ما يسود العالم اليوم باسم النظام الديمقراطي أو الملكي وغيرهما.

(٤) مجال الطب: فلقد أحدثت المخترعات العصرية الحديثة فيه التطور العظيم، ما أحوج علماء المسلمين إلى الاعتناء بدراسة الكومة المتكثرة من المسائل الفقهية ليتمكنوا من الإجابة عن التحدي الذي وجهه نحوهم هذا الرقي والتطور، وما يقدم إليهم فعلاً في مشارق الأرض ومغاربها من الأسئلة المعنية بالاستفسار عن حلية الشيء وحرمة، وعن موقف الشريعة من أساليب العلاج وطرق التداوي السائدة الفاشية في العالم. وكما أسلفنا فيما مضى أن عديداً من العلماء وأرباب الفتيا في أرجاء العالم قد صرفوا عنان عنايتهم تجاه هذا المجال أيضاً، إلا أنه يحتاج إلى مزيد من جهود وعناية منهم لإسعاف حوائجه والإيفاء بمقتضياته.

(٥) مجال القانون والتشريع: وهو ميدان كان المسلمون سباق فرسانه ومجلى رهانه، حيث لم تعرف الدنيا قانوناً منضبطاً ومدوناً مثل ما اتسم به الفقه الإسلامي وحظي به من تدوين وتأصيل وتفرع لم يشهد له العالم نظيراً من قبل، إلا أن أوروبا في العصور اللاحقة أولته اهتماماً فتقدمت فيها على سائر البشر بما فيهم المسلمون، وأصبحت رائدتهم فيه وقائدة. وهو وإن سعد بخدمة ثلة من العلماء إلا أنه أيضاً كسوابقه ما زال في حاجة إلى من يتوغل فيه نبوغاً ومهارة.

وعلى كل؛ فهذه مجالات وحقول خمسة تواجه المسلمين، في كل واحد

منها قضايا معضلة ومسائل مُعَقَّدة، إنما يمكن توفير الحق على كل واحد منها ومن ثم تسخيرها وتطبيق أحكام الإسلام فيها إذا ما وقف عدد وفير وجَمٌّ غفير من أبناء الأمة حياتهم للتخصص والتمهر فيه، البعض في الواحد، والآخرين في الآخر، وهلم جراً.

وتمشياً مع مبدأ «ما لا يدرك كله لا يترك كله» قامت أسرة دار العلوم كراتشي بعقد دورة تعليمية حول الاقتصاد وقضاياها من منظور إسلامي، وقد شارك فيها عدد كبير من العلماء بكل رغبة ونشاط وأبدوا مدى أهميتها البالغة وجدواها الكبير، ما أسفرت عن كتاب «التجارة والاقتصاد المعاصر في ضوء الإسلام» الذي يمكن اتخاذه أساساً لمشاريع ضخمة في هذا المجال. ولقد سعدت دار العلوم كراتشي بإسهامها البالغ ودورها البارز في تأدية الواجب الكفائي الذي كان يثقل كاهل مسلمي باكستان، متمثلة في نائب رئيسها فضيلة الشيخ المفتي محمد تقي العثماني الموقر عافاه الله وبارك في عمره الذي توغل في دراسة قضايا الاقتصاد واستبحر فيها، ثم قارنها بأحكام الإسلام وتعاليمه بعد تبسيطها وتسهيلها وصَوَّغها صياغة عصرية حتى أصبحت سهلة المنال لكل من يرتادها من عامة الناس.

أما اليوم فنحن مُقَدِّمون على بدء الدورة حول السياسة راجين من فضل الله وكرمه أن يرزقها القبول وينفع بها المسلمين شأن شقيقتها المنعقدة حول الاقتصاد، وأن يقيض من بين العلماء المساهمين فيها من يركِّز حياته على أحد تلك المحاور الخمسة فيوليه اهتمامه ويصرف إليه عنايته.

وإنكم قد أتيتم هنا من أقاصي الدولة وأدانيها قاطعين الرحلات الطويلة الشاقة، وإني إذ أراكم لأدعو لكم من صميم الفؤاد، كما أجد أحد الأحاديث يقرع سمعي ويجول بخاطري غير مرة، وهو قول النبي ﷺ: «من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له طريقاً إلى الجنة»^(١)

(١) سنن الترمذي ت شاكر (٥ / ٢٨) أبواب العلم، وقال: هذا حديث حسن، رقم الحديث: ٢٦٤٦.

التعريف بالموضوع:

الحمد لله رب العلمين، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد النبي الأمين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، وعلى كل من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. وبعد،

سادة علماء الشريعة الكرام، كما وُضِّح فضيلة رئيس الجامعة حفظه الله بين يدي سادتكم أن العصر الحديث قد وجَّه نحو المسلمين تحديات متنوعة في مجالات عديدة ومن نواحٍ شتى، ولقد أبدع حفظه الله حيث حلَّ لها إلى خمسة مجالات وحصرها فيها، مما يستقطب من علماء المسلمين العناية الفائقة ويتطلب منهم الجهود الجبارة. وأعتقد شخصياً أن مجالي الاقتصاد والسياسة من أهمها شأنًا وأخطرها مكانة؛ فإنها قد تركتا فعلاً آثاراً طويلة المدى على حياة البشرية في عصرنا هذا، بالإضافة إلى أنها كثيراً ما كانا مِدعاة تساؤل ومثار شبهات للناس، بأننا لو سلمنا نُظُمها السائدة غير جائزة شرعاً بحكم مصادمة أصولها ومبادئها لأصول الإسلام ومبادئه، فماذا سيكون إذن هناك طريق لاستبدال تلك الأصول بهذه وإدارة دفتها طبق هذه الأحكام بدل تيك؟ فكثيراً ما سُئلنا وسُئِل غيرنا بأننا لو طهَّرنا نظامنا الاقتصادي عن الربا بحكم أن الله حرَّمه وأن العلماء يعتبرون الفوائد البنوكية أيضاً من قبيل الربا المحرَّم، فهل من بديل شرعي له يمكن اتخاذه لإدارة النظام الاقتصادي في هذا العصر؟ وبأننا لو تبرأنا من النظريات السياسية العصرية وتحلَّينا عن نُظُم الحكم المتولدة منها باعتبارها معارضة للإسلام ومصادمة للشريعة، فكيف يمكن إدارة دفة الحكومة طبق أحكام الإسلام في العصر الراهن ومطالب أوساطه السياسية؟! فلا تكفَّ أوساط دينية شتى عن دعوى أن الإسلام بريء عن الملوكية وأنه لا يسمح بالحكومات الفردية والدكتاتورية أيضاً، وأن الديمقراطية أيضاً لا توافق أحكامه تماماً إلى حد ما قالته طبقة ذات جدية وحيطة منها، فالسؤال الذي يطرح نفسه في خاطر ابن القرن العشرين: ما هو النظام الإسلامي للحكومة؟ وكيف يمكن تطبيقه وتنفيذه في العصر الحديث مراعيًا مطالبه وحوائجه وظروفه ومقتضياته؟!

وحيث كان مجالالاقتصاد والسياسة متوافقين في مواجهتهما هذا التحدي ومصادفتها هذا السؤال أولاً، ولمكانتهما المرموقة من بين تلك المجالات ثانياً، خصّصنا هذه الدورة لدراسة القضايا السياسية بعد ما كانت الأولى عن الاقتصاد والتجارة العصرية، نروم أن نستعرض فيها النظريات السياسية المختلفة أولاً، ونقفّ عليها بتوضيح خطة وصورة للتطبيق الفعلي والتنفيذ الواقعي لأحكام الإسلام ومبادئه ثانياً. وبالرغم من أن الفترة المخصصة لهذه الدورة عشرة أيام فقط، وهي قصيرة جداً بالنسبة إلى ضخامة موضوع السياسة وتشعبه، ما يمكننا أن نقدره من أن العلوم السياسية (Political science) قد اتخذت اليوم طابع علم مستقل حظي بمؤلفات ضخمة همة، إلا أننا سنحاول بعون الله أن نقدم بين يدي سادتكم التعريف بمباحثها الهامة ودراساتها موجزة وملخصة إن شاء الله. والله سبحانه هو المستعان.

السياسة وأول المؤلفات فيها:

علم السياسة ليس بعلم حديث أبدعه رجال الغرب، إنما هو علم قديم عرفه العالم منذ بزغ فيه فجر الفلسفة؛ بحكم كونه فرعاً من فروعها وشعبة من شعبها؛ وذلك فإنهم أولاً يقسمون الحكمة -أو قل الفلسفة- إلى قسمين أساسيين: الحكمة النظرية، والحكمة العملية، ثم تُقسم كل واحدة منهما إلى ثلاثة أقسام: أما النظرية فإلى إلهية، ورياضية، وطبيعية، والعملية: فإلى تهذيب الأخلاق، وتدبير المنزل، والسياسة المدنية. فاتضح منها أن السياسة شعبة من شعب الفلسفة ما زال أصحابها يتناولونها بالبحث والتفكير جنباً إلى جنب شعبها الأخرى.

أما أول كتاب في السياسة فأعتقد أنه كتاب «الجمهورية» للفيلسوف الإغريقي الشهير: أفلاطون، وقد رتبّه على ضوء ما استفاده من أستاذه سقراط خلال تلمذته عليه بدمج آرائه الشخصية فيه. وكتابه هذا قد ترجم إلى الإنجليزية باسم: "Republic" ويغلب على الظن أنه أول مؤلف في السياسة في العالم حيث إن عهد أفلاطون يرجع إلى نحو ٤٠٠ سنة قبل المسيح.

والكتاب جديرٌ بالقراءة حيث إنه يمنحنا صورة واضحة عن نوع التأليف وأسلوب التفكير السائدين في ذاك العصر. وهو وإن كان كتاباً ضخماً إلا أن الاستفادة منه من الصعوبة بمكان لا سيما بالمقارنة مع أسلوب التأليف السائد في عصرنا هذا، فإنه لم يرتبه ترتيباً فنياً ولم يودعه الأبحاث على التوالي والتتابع، إنما انتهج فيه منهج المحاوره - وهي المحادثة بين شخصين فأكثر - فأورد فيه جميع المباحث في صورة المحاوره بأنه قابل فلاناً فسأله عن كذا فأجابه بكذا، فهو وإن يصح اعتباره اللبنة الأولى ومعلمة الطريق في مجال السياسة إلا أن كثيراً من مباحثه يكتنفه الغموض أو يُبهمه أسلوب التمثيل المستخدم فيه، لذا فالباحث يواجه مشكلة كبيرة ويصادف صعوبة بالغة في استخراج نتيجة أو التعرف على موقف حول شيء ما. وعلى كل فيعتز بكونه أول كتاب في مجال السياسة، وصاحبه أفلاطون بأول مستخدم لكلمة «الجمهورية».

ثم اقتفى أثره أبرز تلامذته أرسطو والذي ربما يكون قد حظي بالشهرة في الأوساط الفلسفية أكثر من أستاذه، فقام بتدوين مختلف حصص فلسفة أفلاطون وتقديمه في صورة الكتاب. وإليه يعود الفضل في تأسيس سائر مجالات العلوم الطبيعية، فلا ترى شعبة من شعبها إلا وتجدده هو المؤسس الأول لها، خذ على ذلك مثلاً: علم الطب، وعلم الحيوانات، وعلم طبقات الأرض، وعلم الأفلاك، وعلم البصریات وما إلى ذلك.

ومن بين مؤلفاته التي أثرى بها المكتبة البشرية كتاب حول السياسة يحمل عنوان «السياسة» ذاتها، وكتابه هذا في الحقيقة صورة راقية ومتطورة لـ «الجمهورية» كتاب الأفلاطون الموضح آنفاً. إلا أن كتابه «السياسة» يمتاز عن كتاب أفلاطون «الجمهورية» بمزايا التدوين والتأليف بجانب تبسيط المباحث وتوضيح المسائل، وقد كان الأول يُعوزه كل هذا كما مضى ذكره قبل قليل.

ولقد طبع لكتابه هذا ترجمة باسم: "Politics"، ما سنحت لي الأقدار بقراءة جزء كبير منها. ولا يلبث القاريء خلال مطالعته أن يلحقه شعور مرهف بأن الفلسفة وأساليبها وطرق التعبير عنها قد اعتورتها تغييرات كبيرة وطرأت عليها تقلبات عديدة،

وأن الفلسفة التي يتدارسها الطلاب في الأوساط العلمية في شبه القارة الهندية متمثلة في الكتب المؤلفة فيها كالمبدي، والهدية السعيدية، والصدرا والشمس البازغة، ليست هي فلسفة أرسطو، إنما هي شعبة من شعب الفلسفة التي عرفتها الدنيا بعد أرسطو بقرون، وتسمى بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة. ومما يميز بينهما أن فلسفة أرسطو تتسم بالتركيز على الجوانب العملية أكثر من النظرية، بينما الفلسفة الأفلاطونية الحديثة تعاكسها تماماً حيث يستغرقها ومباحثها الجانب النظري أكثر من العملي.

وعلى كل؛ فكتابه هذا الجدير بأن يقرأه أهل العلم لكي يتعرفوا على أسلوب أرسطو وتوصله إلى المعارف والنظريات الفلسفية التي تسميها الدنيا اليوم بـ «أحدث النظريات»، تعامياً عن الحقائق الجلية الثابتة حيث سبقها بها أرسطو بألاف سنين. ومما يزيد كتابه مكانة ويجعله مبعث اعتزاز أن علماء السياسة قد أطبقت كلمتهم على أنه هو المصدر الرئيسي والمأخذ الأصلي لما تلتته من النظريات عبر تاريخ البشرية وعلى مدى حياة البشر.

وفذلكة القول إن السياسة من العلوم القديمة التي حظيت باعتراف البشر والخدمة التأليفية منذ فترة مديدة، بدءاً من سقراط وأفلاطون، ومروراً بأرسطو ومن تلاه واقتفى أثره من المفكرين السياسيين. إلا أن مستند كل هؤلاء ومحور أبحاثهم لم يكن إلا النظريات البحتة التي أحدثها لهم كدح أذهانهم وكد أفكارهم فقط، فلم تنتج إلا المتوهمات المبنية على النظر المحض العري عن نور الوحي. أما وبعد ما خاض غمارها المسلمون وبأيديهم قبس من نور الوحي وبأيامهم شعلة من الإيمان فحوّلوا مسارها وجعلوا منها علماً مستقلاً سمّوه بـ «السياسة الشرعية»، وأولوها عنايتهم من خلال البحث فيها والتأليف والتفكير حتى وصلوا بها قمته وبلغوا بها ذروتها بحيث أصبحت متكفلة بضمان صلاح نظام البشرية وسلامتها إذا هي أخذت بها مأخذ الاعتبار ووضعتها موضع التنفيذ.

إلا أننا سوف نضرب الصفح في دورتنا هذه عن استقصاء مباحثها واستيعاب مطالبها مكتفين بأهم زواياها وأبعادها العملية التي تمس إلى معرفتها حاجة علماء الشريعة في الجملة. وعلماً أني لست من رجال السياسة ولا من المتخصصين

والإحصائين في علومها، إنما مبلغ علمي فيها مطالعتي وقراءتي لكتب القوم، وفي ضوء استعراضي وتحليلي لمؤلفات السياسة اخترت عدة عناوين لأتناولها في دورتنا هذه بالبحث والدراسة مستفراً في توضيحها والوصول إلى النتائج الصائبة السديدة فيها كل جهدي إن شاء الله، وهذه العناوين كالتالي:

(١) كيف نشأت الدولة (State) في هذا العالم؟ بمعنى كيف خطر ببال البشر أن يكونوا دولة تقسم المجتمع إلى حاكم يسود ومحكوم يطيع؟ وحيث كانت نظم الحكم وأساليب السياسة العملية مرتبطة ارتباطاً ما بوجهات نظرهم حول بدء الدولة ونشأتها، لذا كان من الجدير لأهل العلم الشرعي الإلمام بتلك النظريات، بغية التمكن من معرفة هذه النظم عن بصيرة وإتقان.

(٢) العنوان الثاني الذي أودّ تسليط الضوء عليه هو: التعريف بالأنظمة السياسية الشتى وفلسفاتها والأفكار العاملة وراء نشأتها وتحيزها، كنظام الملكية، والأرستقراطية، والفاشية، والديمقراطية بشعبها وفروعها المختلفة.

(٣) التعريف بأنظمة الحكم وأنواع السلطات، فإن في تبعية كل نظام سياسي يمكن أن تدار دفة الحكومة بطرق عديدة، فأية طريقة تفضّل لتكوين الحكومة؟ وكم ينبغي أن تكون فيها الوزارات والدوائر، وكيف توزّع السلطات فيما بينها؟ فنود أن نُقدم على التعريف بأنظمة الحكم السائدة في العالم اليوم (وكذلك ما ساد في الغابر من الزمان) كالنظام الرئاسي والنظام البرلماني مثلاً، ومزاياهما والفوارق بينهما.

(٣) وفي غضون التعريف بأنظمة الحكم سنقبل على توضيح مصادر التشريع الأصلية ومنابع التقنين الأساسية، وكذلك سنمرّ بتاريخ هذه الأنظمة من النشأة إلى التنفيذ الفعلي في العالم الخارجي، وسنلقي النظرة العابرة على تاريخ الثورتين: الفرنسية والصناعية في إنجلترا أيضاً؛ لدورهما البارز الملموس في تقلبات العالم السياسية وتغيير مجرى التاريخ.

(٤) وفي الأخير سنقف وقفة مع تعاليم الإسلام وأحكامه في مجال السياسة، والبحث في صيغ وصور محتملة يمكن اتخاذها لتطبيق تلك الأحكام وتنفيذها في

عصرنا هذا بمراعاة حوائجه ومطالبه.

فهذا استعراض عاجل للمواضيع التي سنتناولها بالبحث والدراسة في دورتنا
هذه إن شاء الله.

الباب الأول: نشوء الدولة وتطورها

مدخل:

بما أن البحث في الحكومة ونظامها من أهم المواضيع التي يتصدى لدراستها علم السياسة، لذا فأول ما أولاه علماءها وفلاسفتها اهتمامهم هو الحديث عن نشأة الدولة وتطورها، محيين في ذلك عن أسئلة عدة، كيف ظهرت السلطة في الأوساط البشرية على البسيطة؟ وكيف خرط الإنسان نفسه في سلك الحكومة؟ ولقد اكتشفت في هذا الصدد منذ أول عهد البشر بعلم السياسة عدة نظريات لا بد لنا من استعراضها هنا - ولو في إيماءة - لما لها من دور بارز في إنشاء وتكوين ما تلاها من النظم السياسية في العالم.

وليعلم أن النظريات التي نقبل على بيانها إنما هي حصيلة أفكار أولئك الذين كانوا عُرَاة من الوحي الإلهي ومحرومين عن الهدى السماوي، مستندين فيها إلى عقلانيتهم البحتة وما ساعدتهم من القياسات والتخمينات، ثم لما توصلوا إلى نظرية ما على أساس القياس والتخمين بحثوا لها عن شواهد فشفعوها وعززوها بها.

النظرية الأولى: نظرية العقد الاجتماعي:

فأول نظرية من النظريات التي سادت واشتهرت في علم السياسة في هذا الصدد هي نظرية العقد الاجتماعي، ويخُصُّها في الإنجليزية مصطلح: "Social Contract" وملخصها: أن البشر في أول عهده بالأرض كان يعيش حياة فردية من دون أن تحكم عليه حكومة أو تقوم عليه دولة أو يتقيد بقانون أو يلتزم بدستور، بل كان اهتمامه يتركز في المصلحة الذاتية. وتسمى حالته تلك في مصطلح علم السياسة بـ«الحالة الأصلية» (State of Nature) (ولم يكن لمقدمي هذه الفكرة دليل على ما قالوا، إلا أنهم لما أبوا الخضوع للهدى السماوي اكتشفوا بكدح أذهانهم أن البشر لا بد وأن يكون قد مضت عليهم فترة لم يكونوا مقسومين فيها إلى طائفتي حاكم ومحكوم، ما قد سمّوها بالحالة الأصلية) ولما كانت هذه الحالة الفوضوية العارمة مظنة التعارض والتصادم فيما بين

مصالح الأفراد البشرية، بحيث تقتضي مصلحة أحد القيام بفعل هو مناقض لمصلحة الآخر، لذا نشبت فيما بينهم الخصومات ووقعت النزاعات، فاجتمعوا للتفكير في إنشاء نظام يتبعونه بأجمعهم ما يصونهم ويحميهم من النزاع لدى تعارض المصالح، فوصل بهم تفكيرهم إلى الاتفاق على العيش تحت آلية تفرض القوانين عن طريق سلطة حاكمة، فعبر هذا الاتفاق الاجتماعي ظهرت السلطة في العالم.

وفذلكة هذه النظرية أن البشر بأنفسهم وعن طريق التعاقد فيما بينهم أقاموا نظام السلطة لحماية مصالحهم. وهذه النظرية - نظرية العقد الاجتماعي - ولو اشتهرت بتفسيرها المذكور أعلاه في القرن الخامس عشر الميلادي، إلا أن الباحث ليجد تصورها في كتابات الفلاسفة الأقدمين وأعمالهم أيضاً.

ولكن من الطريف أن على أساس هذه النظرية الواحدة قام فيما بعد نظامان سياسيان متعارضان فيما بينهما تعارضاً واضحاً ومتضادان فيما بينهما تضاداً صريحاً، تتباين طرقيهما أيما تباين وتختلف آثارهما أيما اختلاف، ألا وهما: مذهب الحكم المطلق، ومذهب سلطة الشعب.

وتفصيل ذلك أن عديداً من علماء السياسة فسّروا نظرية العقد الاجتماعي بأن البشر لما فوّض - لمصلحته الذاتية - سائر حقوقه وصلاحياته والولاية عليه إلى السلطة، أصبحت، وينبغي أن تصبح، السلطة مستبدة في إدارة شؤونها بصفة كونها ذات سيادة وولاية مطلقتين.

وتمسّكوا في ذلك بأن العقد الاجتماعي إنما تم إبرامه فيما بين البشر في أعقاب تعارض المصالح وصراع المطالب، فإن كل واحد من أفراد البشرية إنما يضيق نطاق فكرته ويتحدد فيما يحقق له مصلحته الذاتية ويرعاها، فلا ينبغي أن يطلق له سراحه في أن يسلك لنفسه ما شاء من الطريق في تحديد الخير والشر والتمييز بين الصالح والفساد، بل إنه لما فوّض الولاية عليه إلى الحكومة، فرئيسها هو الذي يعيّن الخير والشر ويميّز بين المعروف والمنكر، ليس بالنظر إلى مصلحته الذاتية، بل بالنظر إلى مصالح سائر الشعب. فلو حكم بشيء فكل واحد من رعيته ملتزم ومتقيد بالعمل به

ولو على كره منه.

وأعظم مثال لتطبيق هذا المبدأ قَدَّمه سقراط نفسه، وكان أستاذاً لأفلاطون، ولد في أثينا (Athens) ولقد قَدَّم في مجالي الدين والأخلاق نظريات عديدة متعارضة مع النظريات السائدة المترسخة قبله، حتى إنه خالف الوثنية ونقضها (إلا أنه لم يؤمن بالآخرة، حسبما قال القفطي في أخبار الحكماء ١/ ٨٧) فقَدَّمته الحكومة للمحاكمة ووجهت إليه تهمة إفساد الشباب والإساءة إلى التقاليد الدينية، واستند سقراط إلى أن مجرد تقديم النظريات الحديثة في علم الأخلاق، والمعارضة لما قد اعتنقها الناس من ذي قبل لا يعتبر جريمة قط، إلا أن الحكومة لم تأبه لها، بل وضعت وراء القضبان وأصدرت المحكمة حكمها عليه بالإعدام.

ولقد رتَّب له شُدَّاته والمعجبون به - بما فيهم الأثرياء الكبار أيضاً- الفرار من السجن أولاً، ومن ولاية أثينا ثانياً، حتى لا تكون لسلطتها عليه أية قدرة؛ حيث كانت اليونان يسودها نظام الدولة - المدينة آنذاك، إلا أن سقراط رفض مبادرتهم تلك معللاً بأنه -بصفة كونه مواطناً لهذه المدينة - قد عاهد باتباع أوامر السلطة، أيّاً ما كانت، بصفة كونها حائزة على ولاية مطلقة ومستبدة عليه، وأضاف قائلاً: لذا فوفاء لتعاقدي ذاك سأفضل البقاء في السجن والخضوع لعملية الإعدام ولو إني أراه جوراً ومناقضاً لمقتضيات العدل وأصول الإنصاف. وهكذا نفَّذ على نفسه حكم الإعدام متناولاً كوباً من السم، حسب الطريقة السائدة للإعدام آنذاك. ولقد سجل له التاريخ ووعى له موقفه ذاك بأنه لم ينتهز فرص الفرار من السجن، رغم توفرها له بيسر، معتبراً إياه من قبيل الغدر لما قد عاهد مع الحكومة.

فهذا هو تفسير مفرط لنظرية الحكم المطلق على أساس العقد الاجتماعي. وكان هو مفهومها السائد إلى القرن الخامس عشر الميلادي حتى أنجبت فرنسا ثلاثة فلاسفة أخصائيين في مجال السياسة قد استولى ذكرهم والعزو إليهم في المصادر السياسية المؤلفة بعدهم: توماس هوبز (Thomas Hobbes)، ولوك (Lock)، وروسو (Roussou) ولقد عوّل المؤلفون في مجال السياسة من بعدهم على كتبهم تعويلاً جعلتها تحتل الصدارة

في قائمة المصادر والمراجع السياسية، مع العلم بأن أزمانهم متقاربة، إلا أن أفكارهم وتفسيراتهم لنظرية العقد الاجتماعي مختلفة ومتباينة؛ أما هوبس ولوك فارتأيا عن العقد الاجتماعي نحو ما ذكرنا، بينما فسّره روسو بتفسير معاكس لتفسيريهما تماماً، حيث ذهب إلى أن السلطة لم تتولد بنفسها، بل سلّطها الشعب على أنفسهم بالتعاقد الاجتماعي فيما بينهم، لذا فمصدر الشرعية والسيادة لكل حاكم هو الشعب ذاته، والشعب هو الذي منح الحكام الولاية والسلطة والقوة، لذا وانطلاقاً من هذا فعلى الحكام أن يمثلوا الشعب حق التمثيل بإدارة شؤون السلطة بقوانين تعبّر عن الإرادة العامة للشعب، فلو لم يفعلوا وأداروا النظام على خلاف ما يهوى الشعب، أو على ما يعارض مصالحه ومطالبه، فيعتبر ذلك بمثابة نقض العقد الاجتماعي، ويحق للشعب أن يخلعهم ويطيحوا بحكومتهم لنقضها هذا العقد.

ولقد رفض أن تؤدي نظرية العقد الاجتماعي إلى الحكم المطلق، بل ركّز على أن الحكومة ينبغي أن تكون طبق إرادة الشعب ذاته. وإن فلسفته قد ساعدت في تشكيل الأحداث السياسية التي أسفرت أخيراً عن قيام الثورة الفرنسية، ما سيأتي تفصيلها فيما بعد إن شاء الله.

النظرية الثانية: نظرية القوة:

لقد قدّم بعض الفلاسفة في صدد نشوء الدولة نظرية أخرى بعنوان «نظرية القوة» ملخصها: أن الدولة إنما تم نشوئها على أساس القوة، بمعنى أن الناس ما قبل التجمع كانوا يتجادلون فيما بينهم في ظل غياب السلطة والدولة، فكان يغلب بعضهم على البعض الآخر، فيصبح بفضل غلبته حاكماً والآخر محكوماً.

ويعبّر عنها في الإنجليزية بقولهم: "wars begot states" «الحروب تولّد الدول» وتفصيل ذلك ما مرّ آنفاً من أن إنشاء الدولة والسلطة لم يكن وليد التعاقد السلمي، بل حدث صدفة نتيجة غلبة بعض الناس على البعض الآخرين في الحروب التي نشبت والصراعات التي احتدمت على إثر تعارض المصالح.

وإن معنتقي هذه الفكرة لا يعتبرون، وبالطبع، الحصول على السلطة باستخدام القوة من الظلم والجور في شيء، بل ينسب إلى أرسطو القول بأن من يغلب على أحد فإنما يغلب عليه لصفات ومزايا فيه تؤهله للتغلب، وإن القوة في الحقيقة مظهر ينقشع لأجلها الغبار عن مؤهلاته تلك، لذا فلما كان حيازته السلطة تغلباً تعود في الواقع إلى صفة كائنة فيه، فلم تكن مناقضة لمقتضيات العدل والمعقول في شيء.

النظرية الثالثة: نظرية النظام الأبوي أو الأممي (Patriarchal or Matriarchal Theory)

حاصلها: أن أساس الدولة هي العائلة، بمعنى أن كل عائلة يتزعمها رئيس، ثم تتجمع عائلات عدة فتتكون منها قبيلة لها رئيسها الحاكم عليها، ثم تتجمع عدة قبائل فتتشكل منها دولة، ويُنتخب أحد من أفرادها لرئاستها وإدارة نظام حكمها. ولو أمعنا النظر في هذه النظرية لوجدناها لا تختلف كثيراً عن نظرية العقد الاجتماعي، فإن الناس - سواء على نطاق القبيلة أو الدولة - حين يختارون أحدهم كزعيم لهم فإنما يختارونه عن تعاقد فيما بينهم، إلا أن هذا التعاقد ربما يبرم لفظاً وربما يتم فيما بينهم معنى فحسب.

النظرية الرابعة: نظرية الأصل الإلهي:

لو سرّحنا الطرف على مغزى النظريات المارّة وأسسها التي تبنتي عليها لوجدناها عارية عن أي أساس معقول عدا التخرصات الواهية والقياسات الزائفة، فلم يقدّم لديهم دليل قط ولا نهضت لهم حجة على أن هذا العقد قد وقع فعلاً فيما بين البشر، أو أن الحروب والصراعات هي التي أسفرت عن نشأة الدولة، بل هي نظريات تخبطوا في تيهها هائمين لمجرد أنهم رفضوا الإيمان بأن الله هو الذي خلق البشر فأرسله إلى العالم لتحقيق بعض الأهداف في ظل الأحكام والتوجيهات الخاصة. فرفض الإيمان بالله وبخالقيته صيّره يتخبطون في مهامه الظن والتخريض حتى أصبحت حالهم خير مصداق لقول الله سبحانه وتعالى: ﴿مَا هُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾

[الجنّة، ٢٤: ٤٥]

وقوله عز وعلا: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام، ٦: ١١٦]. أما الذين يؤمنون بالله، وأنه هو الذي خلق الكون وما فيه، وأنزل البشر على الأرض لغاية خاصة، فهم في غنى عن مثل هذه التخرصات والقياسات، خذ على ذلك مثلاً المسلمين وأهل الكتاب الذين يعتقدون بأن الله لم يخلق آدم - وهو أول بشر - ولم ينزله على الأرض إلا وقد جعله حاكماً، وغيره من البشر محكوماً وتابِعاً له، ومن هذا فلم تمر على البشرية فترة عاشت فيها حياة فوضوية لا تحكمها حكومة، أو بتعبير آخر لم تصادف قط حالة يمكن تسميتها بـ "الحالة الأصلية" (State of Nature) حسب تفسيرها لدى الفلاسفة القائلين بالعقد الاجتماعي. فالحاصل أن إيمانهم بالله واستخلافه للبشر أول ما خلقه: قد أورثهم النجاة عن الجري وراء التخرص والقياس الكامنين في نظرية العقد الاجتماعي. وهذا ما يخص له علماء السياسة مصطلح: الأصل الإلهي (Divine origin).

وبما أن هذه النظرية ليست للمسلمين فحسب، بل ولأولئك الفلاسفة أيضاً الذين يؤمنون بالله، لذا فلقد اتفقت كلمتهم على مبدأ أن الله هو الذي خلق الإنسان، وأوجد له الحكم والسلطة، بينما توجد هناك مذاهب أخرى قد تعثرت وهامت على وجهها في تفسير هذه النظرية متوغلة فيها إلى حد التطرف، حتى قالوا: إن كل من يتقلد السلطة فإنما يتقلدها من جانب الله، فلا يحق للبشر أن يخلعوه عنها قط. بل طغى ببعضهم الأمر إلى أنهم قالوا: إن ما يتسلط على قوم من حاكم جائر ينكل بهم ويُنزِل عليهم البلاء والرزايا، فإنما هو في الحقيقة عذاب لهم من الله، نزل عليهم لسوء أعمالهم، ولما كان عذاباً من الله وتتجلى فيه مشيئته لذا فلا ينبغي للعباد أن يسعوا في تنحيته عن سدة الحكم ولو بطرق سلمية هادئة آمنة، فإنها تعادل المحاولة لدفع رضى الله ومعارضة مشيئته. ومن هذا استنبطوا الحكم بأن كل من اعتلى عرش السلطة فإن طاعته والخضوع له واجبة، تكمن فيها مشيئة الله وتنال بها محبته.

والحقيقة أن هذا الإشكال إنما نشأ من عدم تفريقهم بين أحكام الله الدينية وبين مشيئته الكونية بالرغم من أن بينهما فرقاً كبيراً؛ فمما لا شك فيه أن الله تعالى أحياناً

يسلّط على قوم عُمال سوء لأعمالهم السيئة، كما ذكر الله في بداية سورة الإسراء أن بني إسرائيل لما أفسدوا في الأرض وعلوا فيها علواً كبيراً مرّتين بعث الله عليهم عبداً له أولى بأس شديد ما ساءوا وجوههم وتبرّوا ما علوا تتبيراً.

وكما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «عمالكم أعمالكم» .

إلا أنها إرادة الله الكونية، ولا يعني أن يقتنع بها الناس فلا يجتهدوا في استبدالهم بالعمال الصالحين، بل الأحكام الدينية المشرعة من الله تتطلب منهم في مثل هذه الصورة أن يرفعوا عن غوايتهم محاولين لإصلاح النظام، فيجب عليهم لخلعه عن الحكومة والإطاحة بنظامه ما يمكنهم من المحاولات في إطار الآليات السلمية الآمنة، أما القتال (الخروج المسلح عليه) فهو محظور في عامة الأحوال شرعاً لإفضائه إلى إراقة الدماء فيما بين المسلمين وغيره من المفاصل التي هي أكثر مضرّة على الأمة، والتي قد حظرت الشريعة عنها المسلمين ما وجدوا عنها محيداً، كما سيأتي تفصيله في القسم الثاني من الكتاب إن شاء الله.

إلا أن عزله بطرق سلمية لمن الواجب على المسلمين، فأصبح إذن مثاله كالمريض الذي يصيب أحداً، فلا شك أنه بمشيئة الله، ولا شك أيضاً في أنه كثيراً ما يكون بمثابة العقاب على المعاصي والأعمال السيئة، إلا أن مداواته ليست مخالفة لمرضاة الله ولا مناقضة لمشيئته في شيء، بل الله سبحانه نفسه أمر في مثل هذه الحالة بالاستغفار وبالتداوي بما يجوز شرعاً.

وبعد، فهذه نظرة عابرة عجل على تلکم النظريات السياسية التي تُبحث وتناقش في علم السياسة، والتي قد أصبحت أساساً لشتى نظم الحكم فيما بعد.

الباب الثاني: التعريف بالأنظمة السياسية الشتى

مدخل:

البحث الثاني الذي نودّ أن نصرف اهتمامنا إليه هو التعريف بما شهده العالم وساد فيه من الأنظمة السياسية، بغض النظر عن النظريات السياسية الموضحة في الباب الأول. ونعني بالنظام السياسي (Political System): النظام الذي يحدّد منهج الحياة السياسية من نمط الحكومة لتكون فردية أو اجتماعية، ومزايا الحكومة وممارساتها، وطريق تكوينها، وما إلى ذلك. ويمكننا تقسيم جميع ما عرفه العالم من النظم السياسية حتى يومنا هذا إلى ثلاث فئات: الملكية، والأرستقراطية، والديمقراطية، ومن هذه الثلاثة انبثقت فروع أخرى كأشكال جديدة للحكومة، ولا مندوحة لنا من التعريف الموجز بهذه الأنظمة الثلاثة لتتوصل إلى صلب الموضوع الرئيسي للكتاب.

(١) الملكية:

لعل أقدم أنظمة الحكم السياسية وأكثرها نفوذاً وسيادة في العالم هو نظام الحكم الملكي، حيث لم يزل مستمراً في الأوساط البشرية منذ البدء حتى يومنا هذا في مختلف أشكاله ومتنوع صوره، بل وله كان استيلاء ونفوذ في معظم عهود التاريخ البشري. وإن هذه الكلمة ولو كانت في الواقع تعني نوعاً من الحكومة يترأسها ملك، وتكون حكومته فردية، يمارس الحكم فيها الملك بوحده، إلا أن أنماط تطبيقها في الواقع الخارجي لم تكن موحدة قط، بل اختلفت وتباينت باختلاف الأزمان والبلدان، فأصبحت لها أيضاً أقسام عديدة:

(أ) نظام الحكم الملكي المطلق:

من أهم مميزاته أن الملك لا يكون فيه متقيداً بقانون ولا دستور، بل إن لسانه يصبح مصدراً للقانون، فما إن قال شيئاً حتى اتخذ طابع القانون، من دون أن يكون مفتقراً في ذلك إلى مشاورة أو موافقة أو مصادقة أحد (ولو شاور أحداً في بعض

الحالات لعدّ ذلك منه تفضلاً، لا واجباً) فيكون هو صاحب جميع السلطات في الدولة، هو يصدر القوانين ويفسرها ويقوم بتنفيذها، وب نفسه يتولى القضاء في حل الخصومات وفض المنازعات، حيث إن أمر القضاء في النهاية يؤول إليه ذاته، فيكون رأيه فيه هو الرأي وقوله فيه هو القول، سواء كان في القضايا المدنية أو الجنائية. وعلى العكس مما ساد اليوم من أن المحكمة يجب عليها الأخذ في القضايا الجنائية بالقوانين التي تحدّد عقوبة الجاني، فالحاكم المطلق لم يكن متقيداً قط بمثل هذه القوانين، بل لو ثارت ثائرة غضبه على أحد فأمر بخياطته في جلد الحمار، أو أمر في حق أحد بأن يطّين به جدار، فيصبح ذاك هو القانون في حق الشخص المعني.

وهذا النظام المطلق المستبد هو الذي ولّد الجبابة كفرعون ونمرود اللذين عدا بهم التجبر بسلطتيهما إلى حد أنها ادعى الربوبية!

(٢) الملكية الشورية: (Counciling Monarchy)

ومغزاها: أن الملك نفسه يتولى فيها سلطتا التشريع والتنفيذ، إلا أن له شورى يشاورها في كل من سن القوانين وتنفيذها وغير ذلك من الشؤون الإدارية. ولقد تختلف نوعيات هذه الشورى وصلاحياتها، فمنها ما سمّيت بـ "Council" (المجلس) ومنها ما سميت بـ: senate (مجلس الشيوخ) ومنها ما سميت بغير ذلك. كما تختلف صورها أيضاً من حيث الإلزام وعدمه، ففي الدول كان الملك يشاور مجلس الشورى من دون أن يكون ملتزماً بالأخذ بمشورتهم حتماً ولزماً، وكان بحيث لم يكن يردعه من الحكم بخلافها رادع ولا يمنعه من معارضتها مانع، بينما كان الملك في الدول الأخرى ملتزماً ومتقيداً حتماً بالأخذ بالشورى، وبإصدار ما وافق عليه أهلها من قانون أو قرار.

وليعلم أن مدن اليونان كانت أكثر مدن العالم حضارة وتقدماً في العصور القديمة الغابرة، وكان يسودها آنذاك نظام الدولة - المدينة، بمعنى أن كل مدينة كانت دولة مستقلة بنفسها لها حكومتها المستقلة. وكانت المدن آنذاك متحصنة تحيط بها أسوار الحصن المنيع، فكان سكان حصن واحد يعتبرون مواطني دولة واحدة،

وكانت كل مدينة منها ذات حكم ذاتي، ومستقلة عن غيرها تماماً تقريباً، حتى إن سائر مدن اليونان لم تكن لتشكل دولة اتحادية واحدة تحكمها حكومة فيدرالية موحدة، وكان ملوك تلك المدن يتبعون في البداية نظام الحكم المطلق، ثم حوّلوه إلى نظام الملكية الشورية، ولقد قام بعضهم بتكوين مجالس للشورى تشيرهم في شؤونهم المتنوعة. ثم الشورى كانت ملزمة في كثير من تلك المدن، ولم تكن ملزمة في بعضها، والبعض الأخرى قد حدّدت لها أطرها بتقسيم الأوامر والقضايا إلى نوعين: ما يلزم فيها الأخذ بالشورى وما لا يلزم. وهذا الحديث يعود إلى ٤٠٠/٣٠٠ عام قبل المسيح عليه السلام.

(٣) الملكية الدينية: (Religious Monarchy)

تعني: نظام الحكم الملكي الذي كان الدين يلعب فيه دوره كمصدر أساسي للسلطة والولاية، فكان يتم انتخاب الملك فيه على أساس الدين، فتوثيقه من قبل رجال الدين، فبقاؤه طيلة فترة الحكم -وفي شؤون الحكومة- خاضعاً لهم في الجملة، بمعنى أنه كان ملتزماً باتباع أحكام الدين حسب التفسير الذي يفسرونها به. ولقد ساد هذا النوع من الملكية في النصارى لفترة مديدة يرجع بدؤها إلى ٣٠٠ بعد رفع المسيح إلى السماء.

وتفصيل ذلك أن أتباع عيسى عليه السلام وحواريه لم يزالوا يواجهون المحاربة والعدوان على أيدي مناهضيهم الذين كانوا قد ناصبوا لهم العداء طيلة ثلاثة قرون، فكانوا يقومون بتبليغ دينهم والدعوة إليه سراً وخفية قائمين على ما تركهم عليه عيسى عليه السلام من عقيدة التوحيد النقية. وخلال تلك القرون الثلاثة دخل في ديانتهم اليهود المتعصبون المعادون لهم، وفي طليعتهم بولس الذي أدخل في النصرانية العقائد الباطلة من التثليث والفداء وما إلى ذلك، واستمرّ الصراع بين النصارى الأصليين وبين التيار الذي كان يقوده بولس، حتى تغلب تيار بولس، ومُنِيَ أتباع عيسى عليه السلام بهزيمة أدت إلى انقراضهم أو قلة عددهم قلة لم تكد لتفي بمقاومة التيار. فهكذا تمكن بولس من الانتصار على النصرانية الحقّة وتشويه معتقداتها والتحريف في

أحكامها، حتى أُطلقت كلمة النصرانية على هذه الديانة الجديدة التي أوجدها بولس والتي خالف بها دعوة عيسى عليه السلام، وأغار بها على تعاليمه وشريعته.

وفي تلك الفترة اعتنق الإمبراطور الروماني قسطنطين النصرانية المحرفة التي كان يقودها بولس، (وكان وثنياً من قبل، وهو المعروف بالقسطنطين الأعظم، وهو الذي أنشئت باسمه مدينة القسطنطينية، فأصبحت عاصمة الإمبراطورية الرومانية) وكان اعتناقه للنصرانية فاتحة دخول النصرانية في الروم. والديانة النصرانية البولسية كان يتزعمها في عصره (Athanasius) وهو الذي أضفى على حكومة قسطنطين الشرعية من الناحية الدينية، ما كان بدءاً للملكية الدينية في الروم. وكانت هذه الملكية تسير على قاعدة أن الشؤون الدينية المحضة مفوضة إلى رئيس الكنيسة - وكان يسمى البابا- فكان يعتبر فيها قوله حتماً وجزماً، بينما الشؤون السياسية البحتة كانت إلى الملك، فكان قوله فيها هو القول الفصل، ولكن مع ذلك فكان الملك متقيداً باتباع أوامر الكنيسة وشبه خاضع لأحكامها إلى حد ما، بحكم أن المرجعية في تحديد نوعية الشؤون لتكون دينية أو سياسية كانت إلى البابا. ولما كان الغمد الواحد لا يسع سيفين لذا فلم تزل قضية توزيع الاختصاصات والصلاحيات بين الكنيسة والدولة أزمة ملمة ومأساة كبيرة في تاريخ الإمبراطورية الرومانية، وبقيت كذلك معضلة ساخنة محتدمة الصراع إلى أن جاءت الديمقراطية وتخلصت من نفوذ الكنيسة في شؤون الدولة بتضييق سلطتها في مدينة الفاتيكان فحسب.

القسم الرابع: الملكية الدستورية: (Constitutional monarchy)

«هي نظام سياسي يحكم فيه الملك على سلطات يحددها دستور»، وهي على عكس الملكية المطلقة السالفة الذكر؛ حيث لا يكون فيها الملك نفسه مصدراً للتشريع، ومستقلاً تماماً في إصدار الأحكام واتخاذ الإجراءات، بل تتحدد صلاحياته وعمل حكومته وسريان قانونه في إطار ذاك الدستور، لا يسوغ له مخالفته قيد شبر.

وكان لها أيضاً وجود في مختلف عصور البشرية وشتى بقاع المعمورة، فكانت في اليونان لفترة ما، وكذلك قد شهدتها الروم أيضاً في بعض فترات تاريخها، وبالتحديد

في العهود ما بعد القرون الوسطى، حيث كانت الملكية في معظم حالاتها دستورية. ومن هذا النوع ما ساد في عدة الدول من الملكية التابعة للنظام البرلماني كما في بريطانيا مثلاً، حيث إن ملكتها هي إلزابيث، إلا أن واجباتها تشريفية ورمزية فحسب، أما السلطة التنفيذية فيمارسها رئيس الوزراء ومجلس الوزراء أو مجلس النواب!

فكما لاحظتم أن "الملكية" كلي مشكك يصح إطلاقها على كل نوع من أنواع الملكية، بما فيها الملكية المطلقة والملكية الرمزية التشريعية، فمن الملوك من كان لسانه مصدراً للقانون، ومنهم من لم يكن يحوز شيئاً من السلطة سوى أنه يُتوجه اسم الملك. ولقد مر بين أيدينا تعريف موجز بأربعة من أقسامها وأشكالها التي تقمصت بها في مختلف عهود البشرية وأدوارها. ومن جانب آخر فإن ذبوع الديمقراطية في العالم قد أساء سمعة الملكية وشوّهها إلى حد أن اعتُبرت شراً مطلقاً وفي كافة صورها وأشكالها. وتفاعلاً مع هذه الدعاية الكاذبة نرى البعض ينفون وجودها ويرفضونها رفضاً باتاً من وجهة النظر الإسلامية، والحقيقة أن الحكم البات عليها بالرفض أو القبول إطلاقاً غير صحيح، بل هي عنوان يمكن أن يندرج ضمنها ما هو الصالح من أنواعها وما هو الفاسد، وينطوي تحت مفهومها ما هو المفيد المجدي من أشكالها وما هو الضار المؤذي من صورها.

أما القرآن الكريم فنجدته قد وصف طالوت بالملك، وذكر بعثه كملك في سياق الإفضال والامتنان، كما امتن أيضاً على بني إسرائيل بجعلهم ملوكاً قائلاً: ﴿وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا﴾ [المائدة، ٥: ٢٠]، ووصف كذلك داوود وسليمان بالملوك. فالملوك وجوهم شطر الديمقراطية -بطبيعة نفيتهم وجود الملكية في الإسلام- أتوا في شرح هذه الآية وتفسير الملكية الواردة فيها بتأويلات ركيكة باردة وتوجيهات متعسفة واهية حتى تتفق ومقصدهم وتلائم غرضهم.

والحق أن مدار الحكم على نظام الحكومة بالصواب والخطأ أو بالقبول والرفض ليس بالنظر إلى اسمه وعنوانه فحسب، بل بالنظر إلى مغزاه وصلاحيات الملك فيه، والأسس والمبادئ التي سيتبعها في إدارة شؤونها، فلو كان كل هذا نقياً عما يكدره من

الناحية الشرعية فالنظام مقبول لا مبرر لرفضه شرعاً كائناً ما كان اسمه وعنوانه! فتحصل أن ما ساد وانتشر عندنا من أن الملكية شر مطلقاً ليس إلا حصيلة الدعاية الخاطئة التي أثارها المفكرون المتجددون ضدها انحيازاً للديمقراطية وتفضيلاً لها، وسأتي على تفاصيلها في الصفحات القادمة إن شاء الله. وإن الإسلام لا ينيط الحكم على نظام باسمه وعنوانه فحسب، بل بأصوله ومنطقاته التي ستتخذ مبادئ أساسية خلال إدارة دفة النظام وتسيير عجلة الحكومة.

(٢) الأرستقراطية:

كلمة مولدة مأخوذة من الأشراف، تعني: طبقة من الناس ذوي منزلة رفيعة ومكانة اجتماعية بارزة. وملخص هذا النظام أن الحكومة أو السلطة لا يستحقها كل من هبّ ودبّ وأقبل وأدبر من غوغاء الناس ورعاعهم، إنما هي خاصة بعدد قليل من المواطنين الذين هم أرفع منزلة على غيرهم بسبب صلاتهم الأسرية وثرواتهم وقدراتهم الخاصة، لذا فلا يحق لغيرهم أن يحكم أو يطلب الحكم.

ولقد وقع فيما بين رواد هذا النظام أيضاً اختلاف في تحديد الأشراف النبلاء الذين يتشكلون طبقة أرستقراطية، ومن ثم يستحقون الحكم على غيرهم عن لياقة وجدارة، فمن قائل: إنهم هم الذين يمتلكون حسباً رفيعاً يميزهم عن غيرهم من ذوي أحساب دنية. ومن آخر: أنهم هم الذين يحتلون مكانة بارزة في المجتمع من الناحية الدينية، والبعض الآخرون قد حدّوهم من خلال تحليّهم بقدرات وصفات إنسانية نبيلة، كأن يكونوا أشجع الناس وأعقلهم. وهكذا اختلفت مقاييسهم لتحديد طبقة الأشراف الذين ينحصر فيهم الاستحقاق لاعتلاء عرش السلطة والحصول على التمكين والقدرة. إلا أنها كلها يجمعها هذا القدر المشترك بأن السلطة لا يستحق أن ينالها إلا فئة خاصة من الناس ذات مكانة اجتماعية بارزة تميّزها عن سواها، أما غيرهم فليس لهم إلا أن يستسلموا لهم حقهم ذاك فيخضعوا لهم ويطيعوهم.

وليعلم أن أرسطو وأفلاطون هما كانا مبتكرين لهذه الفكرة ومخترعين لهذا المصطلح، فإنهما قدّما فلسفة الأرستقراطية العلمية، إذ ارتأيا أن يكون حق الحكم

لذوي قدرات ومؤهلات علمية بارزة فحسب. إلا أن فكرتها هذه بقيت أمنية وخيالا فحسب، ولم تتحيز فعلاً في العالم الخارجي قط، حيث لم يرق بعد أي نظام ينتخب الحكام على أساس مكانتهم وتصلعهم من العلم.

ويحذر هنا التنبيه على أن الأرستقراطية كانت في الأصل تطلق على شكل من الحكم يسيطر عليه ذوو مكانة اجتماعية بارزة، إلا أنها باتت اليوم تطلق أيضاً على الصورة التي لا تباشر فيها هذه الطبقة العالية الحكم، إلا أنها تتمتع بالنفوذ التام والسيادة الكاملة على الحكام بحيث لا يكون من المجافاة اعتبارها هي الجهة الحاكمة في الواقع، فعلى مثل هذه الحالة أيضاً تطلق الحكومة الأرستقراطية.

وإن ما ساد اليوم من استخدام «البيروقراطية» إنما يعني هذا النوع من نظام الحكم، فإن حاصله: أن الموظفين الإداريين يتمكنون من السيطرة والاستيلاء على النظام بحيث لا تبرز الشؤون الحكومية الهامة ولا تتخذ سياسيات الدولة المهمة إلا حسب ما يجاري رغبتهم ويحقق مطالبهم، وإنهم ليضغظون على الحكام أيما ضغوط يُلجئهم إلى اتباعهم إلى مدى أنهم لا يجدون أي مساعٍ للحيادة عن مطالبهم ورغباتهم. والكلمة مركبة من بيورو (bureau) تعني: الموظفين الإداريين، و(cracy) تعني: الحكم، وحاصل تركيبها: أن الحكم حاصل في الحقيقة للموظفين الإداريين لا غير.

وبالنظر إلى تحديد الطبقة العليا التي تستحق حكم العباد والبلاد انقسمت الأرستقراطية إلى عدة أقسام:

(أ) الأرستقراطية العلمية: وهي - كما مضى - فكرة قديمها أرسطو وأفلاطون، إلا أنها لم تحظ بالتطبيق الفعلي في الواقع الخارجي قط.

(ب) الأرستقراطية العنصرية: (Racial Aristocracy)

تعني: أن ينحصر حق حكم البلاد في أفراد قبيلة واحدة أو أبناء عنصر خاص، فلا يكون الملك إلا منهم خاصة.

ولقد لاقت رواجاً ونفوذاً في عدد غير مرزوء به من الأمم والحضارات، وبالتحديد في الحضارة الهندوسية، حيث ساد فيها اعتقاد أن الحكم خاص بأبناء

الفئات العالية من برهمان وراجبوت وكاشتري.

(٢) الأرستقراطية الدينية أو الثيوقراطية (Theocracy)

كلمة يونانية الأصل، مركبة من كلمتين يونانيتين: «ثيو» وتعني: إله (ومنها جاءت كلمة "Theology" للعلم اللاهوتي أعني: علم الإلهيات)، و«قراط» تعني: الحكم؛ فمعنى الكلمة: حكم الإله.

وكان الحافز وراء انطلاق هذا النظام فكرة مباركة رائعة تتمثل في أن الحكم الحقيقي في هذا الكون لله سبحانه وتعالى، ومن ثم فينبغي لمن تقلد ولاية الحكم على العباد والبلاد أن يكون خاضعاً وتابِعاً لأحكامه سبحانه وتعالى. فالسؤال الذي واجه هؤلاء: كان عمن تكون له المرجعية في تفسير قانون الله سبحانه وتعالى وتعيين أحكامه، فالنصرانية فوّضت هذه السلطة إلى البابا وكلّفته ليقوم بتفسير القانون الإلهي وتعيين أحكامه، ثم يخبر بها الحاكم ليكون هو مرغماً على العمل بها وتنفيذها. فكانت عاقبة ذلك أن الثيوقراطية انحصرت فعلاً مفهومها في حكم رجال الدين بعد ما كانت تنبئ في أصل اللغة عن حكم الإله، ومن هذا نرى الكلمة عادة ما تترجم اليوم بهذا المفهوم الثاني (حكم رجال الدين) لا الأول (حكم الإله).

وكما أسلفنا قبل قليل أن خضوع السلطان لأحكام البابا لم يزل قضية معضلة في تاريخ الحكومات النصرانية في الروم، وكانت تسبب لاندلاع الحزازات واحتدام الانشقاقات بين الدولة والكنيسة من جانب، ومن جانب آخر، فلما كان البابا يتمتع في تعيين الأحكام وتشريعها بسلطة غير محدودة وغير مقيدة: لم يلبث أن يستغلها في غير المشروع وغير الصالح مرات في فُرص ومناسبات عديدة، لا سيما في صورة ما إذا آلت هذه السلطة إلى عبدة المصالح الشخصية وخُدام النزوات الذاتية، حيث حداهم رعايتها والطمع في نيلها إلى اختيار الحُطط القاسية وممارسة السياسات الضارية التي جعلت الروم تعيش مختنقة في جو ضيق عسر من الجور والعدوان طيلة قرون عديدة، ما أسفرت وفي الأخير عن تمرد الشعب على الدين، ومن ثم إنشاء الديمقراطية على أنقاض تنفيذ سلطة الكنيسة وإنهاء تدخلها في شؤون الدولة، حتى أصبحت

كلمة "الثيوقراطية" اليوم سُبّة ومعرفة لا تفرح الأسماع إلا وتعلق في الأذهان صورة تلك المتاعب والمصاعب التي قاساها أهل روما وكابدوها خلال سلطة الباباوات والقساوسة.

وحيث آلت كلمة "الثيوقراطية" إلى المعرة اليوم، لذا بات كثير من المسلمين يطلقون عليها الحكم بالرفض البات من وجهة النظر الشرعية، متعامين ومتجاهلين عن الفرق الجوهرى بين فلسفتها الأصلية التي قامت على أساسها وبين ما آل إليه أمرها في تطبيقها العملي لدى النصارى. ومن هذا ما نرى اليوم من أن العلماء حينما يتحدثون عن نظام الحكم الإسلامى أو يطالبون به في الباكستان أو يساهمون بحظهم في السياسة طامحين في إنشاء الحكومة الإسلامية، فمن أول الوهلة تقوم الفئة العلمانية المتجددة بتسديد سهام نحوهم وشن الإغارة عليهم، هاتفين بأعلى صوتهم بكل إدانة وتنديد بأن هؤلاء يزعمون إضرار الدولة في نار الثيوقراطية، وأنا سنقاومهم ونكافحهم و...و... من دون أن يصرف أحد من المناوئين والمؤيدين عنايته لفهم حقيقة الكلمة والفكرة العاملة وراءها، من أنها في الحقيقة تنبئ عن "حكم الإله"، الذي هو مبدأ عظيم في السياسة الإسلامية، قد بيّنه الله بأسلوب جزل رشيق بقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام، ٥٧: ٦ ويوسف، ١٢: ٤٠، ٦٧]، فلنقدر خطورة موقف من يندد بها ويجاهر - عن لا وعي وتبصر - بأن لا نصيب لها في الإسلام، أو ليس تنديده إياها وحكمه عليها بالحرمة القطعية يستلزم لنفي حكم الإله في الإسلام؟!

ومرة أخرى نوضح أن الثيوقراطية في أصل مفهومها ومغزاها، المتمثل في أن الحكم الحقيقى في الكون ليس إلا لله، وأن الحكومة ينبغى أن تكون خاضعة للقانون الإلهى، فكرة صائبة سديدة توافق ما تقرّر في الإسلام وما صرّح بها القرآن الكريم غير مرة. إلا أنها لما تحيزت فعلاً في العالم الخارجى رافقتها مفاصد عديدة وصاحبته مساوئ وفيرة ما أدّت إلى تشويه صورتها وإساءة سمعتها. وسنقبل فيما يلي على توضيح ما واجهته من التحريف والتشويه على أيدي رجال الديانات السابقة من اليهودية والهندوسية والنصرانية.

الثيوقراطية اليهودية والهندوسية:

أول ثيوقراطية ظهرت على وجه الأرض كانت لليهود، فإن بني إسرائيل كافة -قبل مبعث عيسى عليه السلام- كانوا مكلفين باتباع شريعة موسى عليه السلام المنزلة عليه في التوراة، والتي كانت تسمى عندهم بـ «القانون»، إلا أن جُلَّ أحكامها كانت حول العبادة والطهارة وغيرهما، وقليل منها ما كانت تخص الجانب المدني والحضاري من الحياة البشرية، لذا فلما اعتزموا على إنشاء الدولة وإدارة نظامها على أساس قانون التوراة (وكما مضى أنها كانت شبه الخالية عن الأحكام المدنية) لذا فكثيراً ما واجهتهم قضية لم يكن التوراة قد نصت على حكمها، فللتعرف على الأحكام الإلهية وسن القانون في ضوءها في مثل هذه الصُّور فَوَضُوا المرجعية والصلاحيية إلى العلماء ورجال الدين. وكانت لأداء هذه المهمة عندهم طريقة خاصة، بحيث يجلس حاخامهم في خيمة مختصة لهذا الغرض تسمى بـ «خيمة العبادة»، موضوع فيها تابوت من نوع خاص، مغلفاً بكساء من الذهب، فكان الحاخام يتربط طقساً ملائماً يرجى فيه لمعان البرق في السماء، فيجلس فيه قرب هذا التابوت في هيئة المراقبة، ويتلو شيئاً من آياتهم وأذكارهم، فلما بدأ البرق يلمع يقوم هذا الحاخام قائلاً أن اليهودوا (يعني: الله) أوحى إليه في هذا البرق بالحكم كذا في هذه القضية.

وهكذا ساد وفشا فيهم اعتقاد أن اليهودوا يخبر الحاخام عن قانونه في القضايا النوازل بالتحدث إليه مباشرة.

وكانوا يلوذون إليها كلما واجهتهم قضية كهذه أو نزلت بهم حالة كتلك، فيتبوأ الحاخام خيمة العبادة ليتربص البرق الذي يفضي إليه بالوحي حسب مزاعمهم الفاسدة، فلو لمع، وإلا واصل مراقبته ليدّعي بالحكم في القضية مستنداً إلى أنه كُشف به عليه أو ألهم به إليه. هذه كانت الثيوقراطية اليهودية!

ومن الواضح أن دعاوى الكشف والإلهام المباشرين من الله إلى حاخامهم لم تكن إلا متوهّمات ومتوسّسات لا تستند إلى محكم الدليل ولا قويم الاستدلال، إنما ذهب بهم إلى اختلاقها الطمع في إبقاء زعامتهم واستمرار رئاستهم وحسب. لذا

فقانونهم المزعوم المختلق لم يكن إلا تعبيراً عن هواهم وشهواتهم النفسية وآرائهم الشخصية، لينفذ في البلاد كحكم الله وقانونه، وكان في واقع الأمر عن قانون الله وأحكامه ورضاه بمكان غير دان.

وكانت شبه هذه الشيوقراطية سائدة في الهندوسية أيضاً، حيث كانت تحوز فيها فصيلة «البرهمان» ولاية التعرف على قانون الله بالاتصال المباشر به سبحانه وتعالى. ويجمع الشيوقراطيتين: اليهودية والهندوسية القدر الجامع أنها فرضتا على الشعب كافة التزام القانون المزعوم كونه من الله طبق ما يخبره وينقذه رجال الدين، من دون أن يكون لأحد مسأغ ليتحدى مكانته بأنه ليس من الله، وأنه ليس إلا ما اختلقته نفوسهم واسترسلت وراءه رغباتهم.

وعلى كل؛ فهذا النوع من الشيوقراطية، القائم على أساس ادعاء الوحي المباشر من الله إلى الكهنة ورجال الدين، كان سائداً فاشياً في اليهودية والهندوسية، وما زال مستمراً لدى طائفة «اللامة» التي مقرها التبت واليابان.

وحيث كان الملوك أيضاً متقيدين عندهم بامثال هذا القانون الإلهي المزعوم إيحائهم إلى الكهنة والزعامة الدينية، والذي كان يعادل إخضاعهم لسلطة هؤلاء وولايتهم، لذا حاولوا التخلص منها، حتى تمكنوا منه عن طريق التضامن والمواالة مع بعض رجال الدين الذين قاموا وأعلنوا بأن سلطة التعرف على أحكام الله وقانونه بالوحي المباشر قد حوّلت إلى الملك فيما ألهم إليه من الله. فهكذا تم تسليم هذه السلطة إلى الملك، ليُسفر عن اعتقاد أن ما يقوله ليس إلا تعبيراً عن القانون الإلهي، ما أعقبته الفلسفة العشوائية الأخرى بأن الملك مخلوق من الجنة، يتم نشوئه فيها تحت رعاية خاصة من الله، فنزوله في العالم حاملاً لسلطته وحائزاً لولايته مباشرة من الله، لذا فتجب طاعته في جميع أوامره وقوانينه كائنه ما كانت، حتى ولو جار في الحكم وتعدّى في الأمر وظلم الرعية، فإن كل ذلك ليس إلا طبق رضى الله وحسب مشيئته تماماً، ومن هذا فيجب على الرعية كافة أن يتحملوه ويكابدوه، ولا يجترئوا قط على إقدام لتنحيته أو الإطاحة بنظامه. وهكذا امتزجت الشيوقراطية بالملكية الدينية!

الثيوقراطية النصرانية:

ليعلم أولاً أن سيدنا عيسى عليه السلام كان قد بعث إلى بني إسرائيل خاصة، لردعهم عن الشرك وغيره من المعتقدات والأعمال الفاسدة التي تطرقت إلى ديانتهم على أيدي المحرّفين المبطلين، فكانت شريعته نسخة عن التوراة طبق الأصل تماماً عدا بعض الأحكام الخاصة (وهذا الاستثناء إنما يسوغ حسب رؤيتنا نحن المسلمين، أما الكتاب المقدس فيتضح منه أن الغاية من بعث عيسى عليه السلام كني لم تكن إلا تنفيذ التوراة وتطبيق شريعتها، لا نسخها أو التغيير فيها، كما وردت فيه نصوص عديدة عن سيدنا عيسى عليه السلام تؤدي هذا المغزى) فلم تكن إذن شريعة عيسى عليه السلام مختلفة في شيء عن شريعة موسى عليه السلام حسب المعتقد الأصلي لدى النصارى. إلا أن «بولس» ضمن ما أصاب النصرانية من التشويه والتحريف أدخل فيه هذا المعتقد الزائف أيضاً بأن التوراة - بجميع ما فيها من الأحكام - قد نسخت ببعثة عيسى عليه السلام.

وليعلم أن بولس (Paul Saint) كان موجوداً زمن عيسى عليه السلام، وكان يهودياً، وكان اسمه «شاول»، وما إن رفع عيسى عليه السلام إلى السماء وبدأ حواريوه الدعوة إلى دينه، حتى تحوّل هذا المرء إلى عدو حنق لهم لم يأل جهداً في نيلهم بالأذى والاضطهاد، وما زال على ذلك حتى إنه فجأة ادعى بأنه - في طريق عودته من دمشق - رأى نوراً من السماء ألمع من الشمس، فلما سقط لأجله على الأرض سمع صوتاً يكلمه ويقول له باللغة العبرية: «شاول، شاول، لماذا تضطهدينى؟» وزعم أنه كان يسوع عليه السلام، ويعني بالاضطهاد: اضطهاد أصحابه وحواريه. وزعم أيضاً أنه بعد هذا الحادث تاب عما كان يرتقفه في حياته الغابرة، وغادر اليهودية مؤمناً بالرب يسوع المسيح. فقام هذا بولس، وأدخل التحريف الكثير في النصرانية الأصلية القحّة، وأوجد المسيحية الأخرى التي لا تمتُّ إلى الأولى ومعتقداتها وأعمالها بصله ما. وإن العقائد السائدة التي يعتنقها المسيحيون اليوم والتي تعتبر أسساً للديانة المسيحية لم تكن إلا وليدة فكر البولس الذي قدح بذهنه وكدّ بفكره فاخترع هذه العقائد

الشوهاء الباطلة لغرض النيل من المسيحية وإفسادها والتحريف بها، وإنكم حتى في يومكم هذا و«الكتاب المقدس» بين أيديكم، لن تجدوا فيه - وقد نال من التحريف حظاً وفيراً- شيئاً عن عقيدة التثليث ولا عقيدة الافتداء والكفارة.

وكان من تحريف بولس في النصرانية وتصرفه في معتقدها أنه اعتبر التوراة لعنة، وزعم أن يسوع المسيح قد بُعث لتخليص الناس وإنقاذهم من لعنة التوراة. أما الحديث عن الوتيرة التي اتخذها كآلية للتمكن من هذا كله، وحصول هذا النفوذ والتدخل بالقضاء على سلطة أتباع عيسى عليه السلام وحواريه، فهو حديث طويل يمكنكم ملاحظته ببسط وتفصيل في كتابي «ما هي النصرانية؟».

وعلى كلٍّ؛ فادعائه نسخ التوراة أسفر عن اقتصار المسيحية عقائدها وأعمالها فيما هو المذكور في الأناجيل الأربعة فحسب. وإنكم لو سرحتم أطرافكم وأمعنتم أنظاركم فيها، لم تعثروا فيها على حكم يتعلق بالحياة السياسية والمدنية سوى القول: «من لطمك على خدك الأيمن فحوّل له الآخر أيضاً» وغيره مما يسلّط التركيز على القيم الأخلاقية كالتسامح والتحمل والأناة، أما الأحكام والقوانين فهي صفر اليدين عنها تماماً!

فلقد تحصل من التفصيل المارّ أنه في صورة ما يتم إنشاء حكومة على أساس الديانة النصرانية فليست الأناجيل الأربعة لتمدها في شيء من شؤون الدولة وأمور الحكومة؛ حيث إنها خالية عنها تماماً! فيثور هنا سؤال: ماذا ستتخذ الحكومة النصرانية كقانون ديني تتبعه في إدارة دفة الحكومة وتسيير عجلتها؟ هذا سؤال واجهه النصارى لأول مرة حينما أصبحت المسيحية ديانة رسمية لروما على إثر اعتناق الإمبراطور الروماني قسطنطين إياها. فأصبح وضعهم فيها أسوأ من اليهودية، حيث كانت التوراة تحمل بين دفتيها ستة قوانين من نوع التعزير، إضافة إلى العديد من القوانين الجنائية، بينما الكتاب المقدس كان خالياً حتى من هذا العدد الضئيل من الأحكام والقوانين. لذا فتخلصاً من هذا الموقف الشائك وإنقاذاً من هذا الوضع المتأزم لجأ المسيحيون إلى اختلاق فلسفة أخرى تعني بتفويض السلطة التشريعية إلى

الكنيسة.

وليعلم أيضاً أن الكنيسة ليست في المسيحية الكاثوليكية معبداً فحسب، شأن المسجد لدى المسلمين، بل هي تعتبر عندهم منظمة مستقلة تلعب بصفقتها دوراً خاصاً، إلا أنها أيضاً تغشاها سحابة من التعقيد والإعصال، بدءاً من اعتبارها نائبة عن الحواري بطرس (وبالإنجليزية: Peter)، الذي تعتبره المسيحية أفضل الحواريين وأسماهم مكانة وأعلامهم رتبة، وتزعم أنه هو الذي انتقلت إليه علوم عيسى عليه السلام. فكان له في نفوس المسيحيين نفس المكانة التي حازها سيدنا أبو بكر الصديق رضي الله عنه لدى المسلمين (التشبيه في مرتبتهما لدى قوميتهما فحسب، وليس في كل شيء) بل أرفع وأعلى من ذلك، حيث يحوز هو - شأن غيره من الحواريين - عندهم مرتبة النبوة أيضاً. فتقول المسيحية: إن بطرس أوصى رجال الدين بمواصلة عمله وأداء مهمته بعده. وحيث كان إنشاء الكنيسة وإدارتها بيد أولئك من رجال الدين وتلك الزعامة الدينية التي تمثل دورها كناية عن بطرس، لذا فينبغي أن تكون لها وحدها السلطة في تشريع الأحكام وسن القوانين.

وليعلم أن الكنيسة يترأسها البابا، وأن المسيحية لديها ترتيب منسق لمراتب زعماء الدين ورجاله، قد حددت لكل مرتبة منها صلاحياتها وواجباتها، تبدأ من شماس الكنيسة (Deacon)، وتتلوها مرتبة (Arch Deacon)، فأُسقف (Bishop) (Arch Bishop) فكاردينال (Cardinal) فإذا اجتمع السبعون منهم على شخص أصبح البابا (Pope) أما كلمة "قسيس" فهي أعم من هذه الكلمات مطلقاً، بحيث تطلق على أصحاب جميع هذه المراتب، بينما يمكن أن تكون هناك مرتبة سوى هذه المراتب المذكورة ويصح أن يطلق على صاحبها القسيس. وإن هذا النظام المعني بترتيب درجاتهم ومناصبهم يسمى بـ نظام الكهنوت (وفي الإنجليزية: Hierarchy) وإن مجموعة هؤلاء الحائزين لمناصب عديدة تسمى بـ رجال الدين (Clergy).

وإن التمكن من الدخول في نظام الكنيسة للرتب والمراتب المذكورة لم يكن مداره على المؤهلات والقدرات العلمية والعملية الحاصلة للمرء فحسب، بل ربما

كان لدافع التصورات الوطنية، وأحياناً كان يتم عن طريق الانتخاب الذي كان يقوم به مجلس خاص مؤسس لهذا الغرض (اختيار الأشخاص لحيازة شتى هذه المناصب) ولكن انتخابهم لم يكن نقياً عن الحيل وأساليب التزوير التي عادة ما تستصحب الانتخابات السياسية. وكثيراً ما كانت في ظل من قيود التمييز العنصري، فمثلاً لو كانت منطقة يقطنها مجموعة من النصارى ما بين البيض والسود، فكان من الممكن ألا يحتل مكانة الأسقف إلا البيض دوماً وإطلاقاً، أما من السود فلا، كائناً ما كان مبلغه من العلم وتضلعه من الدراية.

ثم إنهم لما اعتقدوا البابا ممثلاً للكنيسة التي هي نائبة عن البطرس، لذا وبالطبع اعتقدوا له بالعصمة، وأصبحت هذه عقيدة الكنيسة الرومانية الكاثوليكية بأن البابا معصوم ومنزه عن الخطأ في الشؤون الدينية. وتخص له الإنجليزية مصطلح (infallible) أي: الشخص الذي لا يعثر ولا تزل قدمه قط، إلا أن عصمته كانت تقتصر عندهم في الأمور التشريعية فحسب، بمعنى أنه متى أصدر حكماً من أحكام الشريعة أو نفذ قانوناً من قوانينها فهو معصوم في ذلك عن الخطأ ونزيه عن الغلط. وليعلم أيضاً أن دوره لم يكن يقتصر عندهم في شرح القانون وتفسيره، بل كانت له سلطة التشريع وولاية التقنين أيضاً، وهو المجال الذي كانوا يعتقدونه فيه معصوماً عن الخطأ، أما غيره من الأمور فلا يعتقدونه فيها معصوماً، بل يرون من الإمكان أن يصدر منه فيها خطأ. ولا ينقضي العجب من هذه الفلسفة العشوائية التي تعتقد شخصاً ما غير معصوم في سائر حياته، ولكنه ما إن يتقلد منصب البابا حتى يتحلّى بالعصمة!

لذا فتدخل البواعث العنصرية، ونفوذ العصبية القومية في انتخاب البابا وتعيينه: قد رفعا الثقة والضمان من تفويض هذه المرتبة الرفيعة ذات سلطة لا محدودة إلى أهلها كل مرة، فأصبح بفضل ذلك من الممكن أن يعتلي هذا المنصب الجليل والمكانة الرفيعة من لم يكن يستأهلها ولا يدانيها قط من فاقد القدرات والمؤهلات العلمية والعملية ومعوزيها. ومن طريف ما حدث في هذا الصدد أنه وقع فيما بينهم

مرة اختلاف شديد في انتخاب البابا، فاقترحوا، فخرجت القرعة في حق أحد قطاع البحر، اسمه جون (John) واشتهر بـ جون الثالث والعشرين (John Twenty Third) ولقد حصلت له جميع تلك الصلاحيات والسلطات - بما فيها العصمة في الأمور التشريعية - كأبي بابا آخر. وهكذا فمعظم هؤلاء الذين اعتلوا سدة البابوية كانوا من الناحية الخلقية في تدنٍ وحضيض، ومن ثم فلم يألوا جهداً في الاستعمال غير المشروع لسلطتهم تلك، ووصل الأمر إلى حد أن البابا أعلن مرة بأن من يريد دخول اللجنة فليكتب منا صك الغفران، فأقبل الناس عليه وبدأت الكنيسة تصدر صكوك الغفران نظير المبالغ الباهظة، حتى قامت بإصدار الصكوك للموتى الذين قد مضت على وفاتهم فترة مديدة وتفتت أجسادهم ورمّت عظامهم، تجاوباً لمطالب أوصيائهم وتلبية لرغبات أوليائهم!

ومن جانب آخر، فلقد أصابت الملوك منهم مضايقة شديدة وأذى بالغ لكونهم ملتزمين بالعمل بتفسيرهم لأحكام الدين، ولم يبق بمستطاعهم الإقدام على شيء إلا بعد الحصول على موافقة ورضى هؤلاء، فقامت بينهم منافسات في ذلك، وفي صورة ما إذا حاول الملك التخلي عن طاعتهم بادر القسيسون إلى الحكم عليه بالابتداع، ومن ثم الإفتاء باستحقاقه الانخلاع عن السلطة.

وثالثاً فللقبض على الأشخاص المارقين المعارضين لتعاليم الكنيسة أنشأوا هيئة للتفتيش خاصة باسم «محاكم التفتيش»، وكانت لها سلطة واسعة للتحقيق من أحوال كل شخص ومعتقداته، ومواضع نشاطاته التي يبدي عنها في سره، والكتب التي يطالعها، والناس الذين له بهم صلات وأواصر في داخل الدولة وخارجها، وما إلى ذلك من الأمور الشخصية البحتة. فكانت تلك المحاكم تلعب دور الحبال والأشراك التي يقع فيها المرء فلا يجد للخلاص منها سبيلاً! وكانت لهم عيون وجواسيس في كل حارة من المدينة يقومون بتجسس أحوال الناس خفية وسراً، ثم الوشي بهم إلى محاكم التفتيش التي كانت تنكل بهم بكل همجية ووحشية بحيث لم تدع أسلوباً من الظلم والاضطهاد ولا فناً من البربرية وشعبة من الفظاعة إلا وقد اتخذها

ضدهم وطبّقها عليهم، من بينها: إعدامهم حرقاً، وسلخ جلودهم، ونزع أظفارهم وغير ذلك.

وأنتم على علم ودراية من أن المسلمين حكموا الأندلس قرابة سبعة قرون، وأخيراً تنحوا عن حكومتها على إثر استسلام آخر ملوكهم أبي عبد الله للجيش المسيحي في أعقاب توقيع معاهدة ضمنت للمسلمين في الأندلس ممارسة حريتهم وشعائهم الدينية وعباداتهم وحماية مساجدهم، وغير ذلك، إلا أن جيوش فرديناند ما إن دخلوا الغرناطة إلا وقد انتهكوا ذاك التعاقد انتهاكاً صارخاً جهاراً، من دون أن يوفوا ببند من بنوده، فلقد حوّلوا المساجد إلى الكنائس، وأحرقوا كتب المسلمين على شوارع غرناطة حريقاً قد استمر لمدة شهر، ثم بدأت محاكم التفتيش عملها ضد المسلمين الذين كانوا ينبسون ببنت شفة خلاف المسيحية أو المسيحين، فكانت تسومهم سوء العذاب وتصيبهم أفانين الاضطهاد وتنزل عليهم ألواناً من الرزايا والنكبات، ما ألجأ المسلمين القاطنين في تلك الديار إلى مغادرتها والهجرة منها إلى الجزائر والمغرب الأقصى.

وكان من عُرف تلك المحكمة أن من اعترض على حكم من أحكام البابا بكونه مضاداً لمقتضيات «الكتاب المقدس» وغير ملائم لروح الديانة النصرانية، حكمت عليه بالابتداع، ما لم يكن يعني عندهم آنذاك إلا الإعدام!

ولعلكم تأخذكم دهشة إذ أتحدث إليكم بأن ترجمة «الكتاب المقدس» لم تنزل محظورة حظراً باتّاً لدى النصارى إلى القرن الرابع -أو الخامس- عشر الميلادي، وكانت تعتبر من الجناية التي لا تجر على من يمارسها إلا الإدانة ومن ثم الإمساك... وكان الهدف الرئيسي من ذلك تضيق نطاق قراءته وفهمه، حتى لا يقوم أحد بالاعتراض على أحكامهم وفُتياهم بكونها مخالفة للكتاب المقدس وأحكامه، حتى قام القس جون هس (John Huss) بترجمته مخفياً مستتراً، وأصابته عقوبة ذلك في صورة إحراقه حياً!

فهذه كانت نظرة مني عابرة على سلوك الثيوقراطية النصرانية -أو قل:

البابوية - وأساليبها! ولا يكون من الحياد القول بأنها كانت في واقع الأمر من أسوأ أنواع الدكتاتورية وأقسى صورها التي أدارها ثلة من الناس تحت ستار الحاكمية الإلهية وفي ظل شعار «الحكم لله».

وإن المتمين إلى الطائفة البروتستانتية، حين عرضهم لصورة هذا النظام، لا يلبثون أن تأخذهم المبالغة والإطراء في تشويه وجهها وتلوينها بألوان شتى، ولكننا لو أغمضنا عما تصاحب هذه الصورة من المبالغة والتشويه وسلمنا أن بعض عهودها كانت تخلو عن هذه الاعتراضات، فإن الحقائق التي قدّمتها بين سادتكم لحقائق جلية واضحة وضوح الشمس في رابعة النهار، وذلك كاعتقاد عصمة البابا، والاتجار بصكوك الغفران، وتفويض السلطة التشريعية التامة إلى البابا، والظلم والعدوان السائدين في محاكم التفتيش، وضجر الملوك ومضايقتهم من صلاحيات البابا اللامحدودة، هذه هي حقائق لا مجال فيها للرفض ولا للاعتراض، وهي التي كانت أسساً للثيوقراطية المسيحية!

وبعد، فلو أمعنا النظر في ضوء هذا التصور لاتضح بين أيدينا تلقائياً أن الحكومة الإسلامية أو مساهمة علماء الإسلام في النشاطات السياسية، ليست لها أية صلة بالثيوقراطية السائدة في الحكومات الرومانية، بل بينهما بون شاسع وفوارق واضحة تجعلهما متغايرتين تماماً، وفيما يلي نلخص لكم تلك الفوارق بإيجاز:

(١) الأنجيل شبه خالية من الأحكام والتعاليم بشأن السياسة والحكومة، لذا اضطروا إلى تفويض سلطة وضع الأحكام والتقنين إلى القسيسين ورجال الدين، بينما الأحكام الإسلامية تستند إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، حيث جاء فيها التنصيب على قدر كبير من أحكام السياسة والحكومة، أما القضايا التي لم ينص على أحكامها هذان المصدران بشيء فلم تفوض سلطة التشريع فيها إلى رأي فردي خاص (كما كان في الثيوقراطية المسيحية).

(٢) وكما أسلفنا فيما مضى أن الكنيسة لدى المسيحيين ليست معبداً فحسب، بل هي منظمة خاصة كانت تضطلع بعبء التشريع بشأن الأحكام، فكان ما وضعته من

الأحكام وما شرعته من القوانين ملزماً على كل مسيحي من دون أن يكون له حق في معارضته أو الاختلاف معه. بينما الإسلام لا يقر بأية منظمة كهذه والتي تتولى منصب التشريع وتتقلد وظيفة الشارع، نعم للقيام بمهمة تفسير القرآن والسنة قد حدّد -وبالطبع- صفات خاصة إذا توفرت في المرء أهلتة لهذه المهمة أيّاً من كان، ثم بعد ذلك ليست هناك منظمة تقرّ ذاك أو تنكر، إنما العبرة في قبوله أو رفضه للضمير الاجتماعي للأمة. وكذلك لو اختلف المجتهدان الموثوق بهما في قضية ما، فللحاكم أن يختار للتنفيذ رأي واحد منهما، وبالتالي فيجب على الجميع الخضوع له كقانون ولو لم يوافق رأي شخص خاص. ولعل قصة الإمام مالك رحمه الله الشهيرة في هذا الصدد قد قرعت أسماكم من أن الخليفة أبا جعفر المنصور قال له: «إني قد عزمت أن أمر بكتبك هذه التي وضعتها يعني الموطأ فتنسخ نسخاً، ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها بنسخة، وأمرهم أن يعلموا بما فيها لا يتعدوه إلى غيره، ويدعوا ما سوى ذلك من هذا العلم المحدث..» فأجابه قائلاً: «يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا، فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم وعلموا به ودانوا به من اختلاف الناس وغيرهم، وإن ردهم عما قد اعتقدوه شديد، فدع الناس وما هم عليه»^(١)

(٣) المسيحية أقرت للبابا العصمة عن الخطأ والزلل في الأمور التشريعية، بينما الإسلام يخص مرتبة العصمة بالأنبياء عليهم السلام فحسب، أما بعد ما انتهت سلسلة النبوة فلا يحق لأحد أن يدعي العصمة، ولم يحدث عبر التاريخ الإسلامي أن ادعاه أحد من العلماء مهما بلغ من العلم ومهما نبغ فيه.

فالإسلام لم يعترف بالعصمة لنظام أو هيئة ما، إنما أقرّ مبدأ أن الأمة بأسرها لا تجتمع على الضلالة، لذا فلو حصل اجتماعها على أمر فيكون هو الحق والصواب. أما غير ذلك فلم يقيد عملية تفسير القرآن والسنة بعنصر ولا حسب ولا مهنة، إنما فوّضها إلى ذوي قدرات ومؤهلات علمية خاصة متى ما توفرت في شخص سمي

(١) الطبقات الكبرى - متمم التابعين - مخرجا (١ / ٤٤١) ترجمة مالك بن أنس.

مجتهداً ومن ثم حصل له الحق في تفسير المصدرين الأساسيين: الكتاب والسنة، ثم تعرض آراء المجتهدين واستنباطاتهم على غيرهم من أبناء الأمة، لكي يدرسوها محتفظين بحق نقدها ومناقشتها، وهكذا يتمكن الضمير الاجتماعي لدى الأمة من اختيار قول واحد يكون هو الأكثر صواباً وسداداً.

لذا وفي ضوء هذه الفوارق لقد أصبح من الواضح تماماً أن تطبيق الشيوعية النصرانية ومساوئها على نظام الحكومة الإسلامية ليس إلا ظلماً بيناً وإجحافاً مفرطاً. ومن هذا المنطلق فما ساد اليوم من أن علماء الشريعة لا يرفعون أصواتهم بمطالبة الحكومة الإسلامية إلا وتثير الأوساط غربية الثقافة ضدهم دعاية بأنهم يريدون أن يرجعوا بالدولة إلى التخلف والوراء ويحاولون تسليط الشيوعية البابوية عليها، ليس في الحقيقة إلا نتيجة سوء التفهم للبابوية أولاً، ولمكانة العلماء ودورهم في الإسلام ثانياً، ولذا قلما نرى المرء يتورط في هذه المغالطة إذا تكشف بين يديه حقيقة ما كانت عليه البابوية، والمكانة التي قررتها الشريعة الإسلامية للعلماء. نعم وكما أسلفنا قبل قليل فإن الشريعة الإسلامية قد حددت صفات وشروطاً لأهلية تفسير القرآن والسنة واستنباط الأحكام منهما، إذا ما توفرت هي في شخص استحق أن يتولى منصب تفسيرهما وشرحهما. أما أن يقوم عامي من غوغاء الناس ورعاعهم، لم يقرأ القرآن ولا درس الحديث طيلة حياته، وأصبح يتشدد بأن لا بابوية في الإسلام، وبدأ يتفوه برأيه مستحقاً نفسه لذلك فليس ذلك منه إلا حقاً وسفاهة. فإنه من الطبيعي أن للحديث وإبداء الرأي في علم وفن كائناً ما كان، تحدّد صفات وأطر لا يسوغ للمرء الكلام فيه إلا بعد تحليّ بها وتوفرها فيه، أما وقد تعوزه تلك الصفات فليس له حق في انتقاد آراء العلماء ورميهم بالشيوعية أو البابوية.

وفذلكة الكلام أن الشيوعية في أصل معناها وتصورها لم تكن حادثة عن الصواب، حيث إنها تعني: الحكم لله. إلا أن الديانات السابقة من اليهودية والهندوسية والنصرانية، لما حاولت تطبيقها فيما عندهم، قد أفسدتها وشوّهتها وحرّفتها إلى حد أن فقدت روحها ومغزاها الحقيقيين الأصليين، لذا فأنا على ثقة بأنها لو طبقت اليوم

تحت مبادئ إسلامية فلن تصاحبها تلك المساوى ولم تستشر فيها تلك المفاصد في شيء إن شاء الله.

عقيدة الفداء وصلتها بالثيوقراطية:

وهنا أُلْفِتْ أنظاركم إلى جانب هامّ في دراسة قضية الثيوقراطية، وهو أن عديداً من مؤيديها قدّموا عقيدة الفداء السائدة لدى النصارى كأساس ودليل لإثباتها، بتعليل أن تلك العقيدة تُثبت كون كل بشر مخطئاً ومقترفاً للإثم، وتوجب عليه الخضوع للحكومة والاستسلام لأوامرها وطاعة أحكامها كجزاء على آثامه وعقوبة على معاصيه. ومن هذا فتمسنا الحاجة إلى إطالة النفس في بيان تلك العقيدة واستعراضها حتى نتمكن من تفهمها ومن ثم تزييف هذه النظرية عن بصيرة وإتقان.

عقيدة الفداء^(١):

إن عقيدة الكفارة لمن أهم العقائد التي تبني عليها المسيحية، ونعني بالمسيحية هنا ما وضعها بولس، لا النصرانية القحّة التي جاء بها سيدنا عيسى عليه السلام؛ فإنه لم يرد بشأنها أي ذكر في الأناجيل الثلاثة، أما في الإنجيل الرابع فوردت فيه جملة مجملة اتخذوها أساساً لهذه العقيدة التي تحمل في ذاتها أهمية كبرى لدى النصارى، حتى أصبحت كالجزء اللازم غير المنفك في حال ما عن تصور النصرانية، وهي من العقائد التي أطبقت على الإيمان بها جميع فرق النصرانية من الرومية الكاثوليكية، والأرثوذكسية، والبروتستانتية وما إلى ذلك. بالرغم من أنها يكتنفها غموض والتواء شديداً، تنطلق فكرتها من أن أول من اقترف الإثم كان آدم عليه السلام، فإن الله لما خلقه بوّأه في الجنة ووفّر له كل نوع من الراحة، ولم يفرض عليه حد سوى أنه مُنِع من تناول القمح، وكان قد أودع فيه قوة الإرادة في حرية كاملة، كان يمكنه معها التقيد بهذا النهي إذا شاء، كما كان بإمكانه أن يخالفه إذا شاء. إلا أنه (وحاشا لله) خضوعاً

(١) لقد استفدت في تعريب هذا البحث عن الفداء والذي يليه عن تاريخ النصرانية من ترجمة الشيخ نور عالم خليل الأميني لأحد بحوث الشيخ تقي العثماني حفظه الله عن النصرانية والذي قد طبع باسم "ما هي النصرانية؟" (المترجم)

لنزعات الشيطان تناول حبة القمح، وكان ذنبه هذا شنيعاً للغاية حيث كان جماع الذنوب قد ضم في أكنافه ذنوباً كثيرة، فكان كفراً؛ حيث إن اقترافه إياه يعادل إنكار حكم الله تعالى، وكان يتضمن الكبر أيضاً؛ لأنه اختار أن يعيش محكوماً بسلطته بدل أن يعيش تحت ظل الحكم الإلهي، وكان طمعاً أيضاً؛ حيث تشرفت نفسه إلى أكثر مما يكفيه، وكان سرقة أيضاً؛ لأن النهي عن تناول القمح يدل على أنه كان خارجاً عن ملكه وتصرفه، فأكله والتصرف فيه يعتبر سرقة، وكان زناً معنوياً أيضاً؛ لأن الشيطان أغرى عليه المرأة، فأغوته تلك المرأة بكلامها المعسول المضل حتى اتبع هواه، (وحاشا لله من هذه المعتقدات الضالة) يقول عالم نصراني من القرن الثالث الميلادي سانت أوغسطينوس: «لقد كان في تلك الخطيئة الواحدة انعكاس لجميع المعاصي التي يمكن تواجدها على الأرض، لذا فليس من الحيادة اعتبارها جماع الذنوب».

ومن هذا تخصص له الفلسفة المسيحية مصطلح «الخطيئة الأصلية» (Orignil Sin) أما أولاً فلأنها كانت أول خطيئة اقترفت على ظهر الأرض، وثانياً فلأنها كانت رأس كل سيئة، وثالثاً فلأن خطيئته هي الذي خلقت «العصيان» الذي لم يكن متصوراً قبل ذلك قط. فهذا هو المفروض الأول لدى النصارى في صدد عقيدة الكفارة.

والمفروض الثاني أن آدم عليه السلام قد استحق جزاء «الموت الدائم» على هذه الخطيئة؛ لأن الله تعالى قال له وقد أراه الشجرة الممنوعة: «لأنك يوم تأكل منها موتاً تموت» كما ورد في كتاب «الخلق» من التوراة. ويفسر هذا القول بأنه يعني الجزاء بالموت على معصية الأكل من تلك الشجرة.

والمفروض الثالث أن آدم سلب ما أعطي من الحرية الإرادية، وكان قد وهب قدرة فعل المعروف والمنكر بإرادة واختيار منه، وبما أنه قد أخطأ بهذه الخطيئة موضعها لذا انتزعت منه، فأصبح مسلوب حرية الإرادة في صنع المعروف. أما إتيان المآثم فما زال فيه حراً.

وهناك ينشأ سؤال، وهو أن الله لماذا عاقبه بسلب اختيار الطاعة؟

ويجاب عنه بأن العقاب الحقيقي على الخطيئة كان يكمن في إبعاده من رحمة الله، فلما انفصلت عنه رحمة الله انبعثت فيه رغبات في المزيد من الخطايا، فأصبح شبه المضطر لاقترافها. فكان من جراء ذلك أن تكومت عليه معاصيه واضطلع هو بحملها.

المفروض الرابع: جميع بني آدم الذين وجدوا من بعده أو سيجدون في المستقبل حتى يوم القيامة، إنما ولدوا من صلبه وسرى فيهم دمه، لذا انتقلت هذه الخطيئة إلى جميع أفراد البشر، حتى إن الطفل حينما يتولد من بطن أمه فيتولد متلوثاً بهذه الخطيئة. إذا فكل إنسان يولد، يولد من بطن أمه مذنباً، لأن خطيئة أبيهم الأصلية متداخلة في طبيعته ومعجونة مع طبيئته.

ولما كان سائر بني آدم متلوثين بالخطيئة الأصلية التي جرّت على أبيهم عقوبة الحرمان عن الحرية الإرادية، لذا حرموها هؤلاء أيضاً حرمان أبيه إياها، وتلوثوا بالذنب حتى أثقلت كواهلهم بحمل خطايا أخرى أتوها بأنفسهم في أعقاب فعل الخطيئة الأصلية.

ثم بهذه الخطايا والذنوب المشار إليها (من الخطيئة الأصلية التي وُلِدوا عليها، والخطايا الأخرى التي أتوها نتيجة سلب حريتهم الإرادية في صنع المعروف) كان جميع بني آدم مستحقين للموت كأبيهم، ولم يبق لديهم طريق للخلاص من وبال هذه الذنوب، إلا أن يرحمهم الله ويغفر لهم، لكنه لم يعد بالإمكان؛ لأن الله «عادل» و«منصف»، ولا يخرج على قوانينه المحكمة غير القابلة للتغيير، وقد قدر على الخطيئة الأصلية عقوبة الموت، فلو غفر الإنسان بدون أن يوقع عليه عقوبة الموت لكان ذلك متناقضاً مع عدله. وكذلك فإن إماتة الإنسان جميعاً تؤدي إلى نهاية العالم، كما أنه يتنافى مع قانون الطبيعة وسنة الكون أيضاً.

فكانت الحاجة إلى أن يتحمل ذنوب جميع الإنسان شخص معصوم من «الذنب الأصلي» فيعاقبه الله بموتة ثم يبعثه، وتكون هذه العقوبة كافية عن جميع أفراد البشر، وهكذا يتخلص البشر.

وقد اختار الله لهذا الغرض أن بعث في العالم صفة كلامه متجسمة في جسم إنساني ومتشكلة في صورة عيسى عليه السلام، ومكث في العالم لفترة ما، ثم صُلب، ونفذ على نفسه عملية التصليب كعقوبة عن الذنب الأصلي، وبذلك تحقق قوله تعالى: «يوم تأكل منها تموت موتاً» .

وهكذا أجرى الله تعالى عقوبة ذنب آدم وبنيه على عيسى عليه السلام وحده، واعتبر موته كفارة لسائر البشرية، أي قد صفح الله تعالى بفضل هذه الكفارة عن الذنب الأصلي الذي اقترفه آدم والذي حرمه حرية الإرادة في صنع المعروف، والذي انتقل إلى سائر أبنائه وسرى في دمائهم محرومي الاختيار ومسلوبي الإرادة في صنع المعروف. فلما تم الصفح عن تلك الذنوب ارتفعت عن الإنسان عقوبتها التي كانت أصابته في صورة سلب اختياره عن فعل المعروف، لذا فعاد إليه اختياره ذلك، فلو استخدمه في الحسنات فسيستحق عليها الأجر والثواب، وإذا وضعه في السيئات فسيستوجب العذاب بقدر نوعية السيئات التي ارتكبها.

ولكن قربان يسوع المسيح هذا إنما هو لمن يؤمن به ويأخذ بتعاليمه، وعلامة هذا الإيمان هي القيام بأداء طقس «المعمودية»، فإن المعمودية تعني أن القائم بها (المتعمد) يؤمن بكفارة المسيح، وهي نوع من عملية الغسل بالماء التي تجري على كل من يريد الدخول في النصرانية، ولا يعتبر أحداً نصرانياً بدونها. وهي التي أشار إليها الله سبحانه وتعالى في قوله: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ [البقرة: ٢: ١٣٨]، أي إن هؤلاء يصطبغون ويطلون أجسادهم بلون ظاهر خاص، وصبغة الله هي الصبغة في الحقيقة، لا شيء أحسن منها صبغة.

وبعد، فهذه دراسة ملخصة عن عقيدة الكفارة، والتي حاول عدة مؤيدي الفكرة الشيوعية ومناصريها استخدامها كأساس للثيوقراطية، بأن الإنسان قد رفع خميره عن ذاك الذنب الأصلي وامتزج بطيبته واستشرب في طبيعته، فكانت هناك حاجة إلى الهيئة الحاكمة لتعاقبه على ما ارتكب، وتردعه عن إعادته مرة أخرى، فسَلَطَ الله عليهم الحكومة لتؤدي هذه المهمة، وحيث كانت الحكومة من الله، لذا فكل من

قام بها من حاكم وملك ورئيس الدولة يحمل في ذاته قداسة ومكانة رفيعة، ولتحلّي بتلك القداسة تجب طاعته على الجميع، سواء جار في الحكم أم عدل، وليس لدى أي إنسان الشرعية ليقوم بمحاولة عزله عن منصبه أو تنحيته عن مرتبته أو الإطاحة بنظام حكمه. هذه هي وجهة النظر لطائفة من مؤيدي الشيوعية! ما يمنحنا صورة بسيطة عن الضلالات والخرافات التي تخبط في تيهها الإنسان هائماً متعثراً، وبذلك يمكننا أن نقدر مدى خطورة ومكانة بعثة النبي ﷺ التي حمانا بها الله من هذه الأضاليل والأكاذيب! ولما كانت الأشياء تعرف بأضدادها فالنور إنما يمكن قدره حق القدر بعد مواجهة الظلام الحالك، والهداية إنما يتوصل إلى قدرها ومكانتها بعد مشاهدة الضلال، والإسلام إنما يتوصل إلى معرفة قدره حق المعرفة المرء الذي طالع هذه الضلالات، ففداك أنفسنا يا رسول الله! عن كم من الضلالات قد أنقذتنا، وكم من التوهّمات قد حميتنا!

نظرة عابرة على تاريخ النصرانية وأوروبا:

وحيث تطرقنا إلى الحديث عن الشيوعية المسيحية، فيجد ربنا الآن أن نعقبه بتسريح النظرة العجلى على تاريخ المسيحية، ونقدّم عنها صورة موجزة، حيث نضطر في دراستنا للنظم السياسية إلى العزو والإشارة إليها مرّات وكّرّات، بحكم ما كان للديانة النصرانية من نفوذ وتدخل في كل ما انبعث في أوروبا من نظام سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي أو غير ذلك. فلنبداً تلوين هذا الرسم بالحديث عن بني إسرائيل، وفيما يلي إليكم تفصيله:

كلمة «إسرائيل» هي اسم سيدنا يعقوب -عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام- الذي كان له اثنا عشر ولداً، وأولاده يدعون بـ «بني إسرائيل» ويسمّون أيضاً بـ «الأسباط الإثني عشر» وقد ورد ذكرهم في القرآن أيضاً، وأصبح كل واحد منهم أباً لقبيلة. وكان وطن بني إسرائيل الأصيل هو مناطق فلسطين، (ويوسف عليه السلام كان هو الذي دعا أبويه وإخوته إلى مصر) وفي تلك الفترة هاجمت العمالة فلسطين وتسلطت واستولت عليها غصباً. ومن جانب آخر، فلقد قام فرعون مصر الذي كان

يحكمها أيام هجرة بني إسرائيل إليها بمداراتهم والإحسان إليهم، إلا أن الفراعنة الذين تلوه قد استعبدوهم وأخضعوهم لسلطتهم، فاضطروا لقضاء برهة من العيش في ظل العبودية للفراعنة إلى أن بعث الله فيهم سيدنا موسى عليه السلام، الذي - بجانب دعوة المصريين إلى التوحيد - قد أعلن جهاراً بأن مبعثه يستهدف أيضاً إنقاذ بني إسرائيل وتخليصهم من براثن فرعون وتنجيتهم من عذابه وأذاه، فتمكن موسى عليه السلام من تخليصهم من مخالف فرعون وترحيلهم من مصر، إلا أنهم رفضوا الجهاد مع العمالة ما جرّ عليهم التيه في ميدان سيناء لفترة طويلة، حتى استأثرت رحمة الله بموسى عليه السلام وتوفي فيها، فقام خلفه يوشع عليه السلام برفقة كالب عليه السلام (الذي كان نائباً عن يوشع) بجهاد العمالة، واستطاعا تخليص منطقة كبيرة من فلسطين، ما قد توطنها واستعمرها بنو إسرائيل من جديد، إلا أن جزءاً كبيراً منها ما زالت تحت سيطرة العمالة. فلما أن توفي يوشع وكالب عليهما السلام أصبحوا فوضى لا سراة لهم من قائد يقودهم أو حاكم يحكمهم، وظلوا أشباه بدوين كالعرب أيام الجاهلية، وباتت عيشتهم قبلية بعيدة عن المدنية والحضرية، من دون أن تجمع شتاتهم دولة أو حكومة، إلا أنهم كانوا يجعلون الرجل الذي يتمكن من حسم خصوماتهم بصورة مرضية وحسب قوانينهم القبلية قائداً وزعيماً لهم، وكانوا يسمّون مثل هذا الرجل بالقاضي، ويسمى عهدهم ذاك بـ «عهد القضاة».

وأخيراً لما بُعث فيهم صموئيل عليه السلام نبياً، طلبوا إليه أنهم قد ضاقوا بهذه الحياة البدوية ذرعاً، فليدع الله أن يبعث لهم ملكاً يجاهدون تحت قيادته العمالة لتخليص وتحرير ما بقي من أرض فلسطين، وهذا ما ذكره الله بقوله عز من قائل:

﴿إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ هُمْ أَبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [البقرة، ٢: ٢٤٦].

فبعث إليهم طالوت ملكاً، وكان أول ملك من بني إسرائيل لم يحصل على مرتبة النبوة، وكان الملوك قبله يجمعون بين مرتبتي النبوة والملكية جنباً إلى جنب، فقام طالوت بمقاومة العمالة، وكان داوود عليه السلام آنذاك فتى يافعاً لم يبعث كني بعد، وقد اتفق أن انضم إلى عسكر طالوت، وطلب شخص من جنود العمالة

اسمه «جالوت» شخصاً من بني إسرائيل للمبارزة، فلم يجسر على مقاومته إلا داوود عليه السلام، فقتل داوود جالوت، وقد أكسبه ذلك حباً وقبولاً شاملين أخذوا بحجز قلوب بني إسرائيل، لدرجة أنه كان ملكاً لهم بعد طالوت، وقد أكرمه الله بالنبوة أيضاً، وقد تمت تقريباً سيطرة بني إسرائيل على فلسطين. وخلفه ابنه سليمان عليه السلام، الذي بلغ بالمملكة إلى أوج الازدهار، وهو الذي بنى بيت المقدس بإذن الله تعالى، وسمى المملكة بـ «يهوذا» اسم جده، وخلفه بعد وفاته ابنه «رجيعام»، وتولى عرش الملك، فلم يقتصر -من أجل عدم أهليته- على قضاء الروح الدينية في المملكة فحسب، بل ألحق أيضاً ضرراً بالغاً باستقرارها السياسي، وفي هذا العهد بغى خارجاً على نظامه «يربعام» وأسس مملكة مستقلة باسم «إسرائيل»، وعلى ذلك فقد توزع بنو إسرائيل بين مملكتين: المملكة اليهودية في الجنوب وكانت عاصمتها «أورشليم»، ومملكة إسرائيل في الشمال وكانت عاصمتها السامرة (ما تسمى اليوم بنابلس) وقامت بين المملكتين سلسلة طويلة من الصدامات والصراعات الدينية والسياسية المتبادلة، وكانت تتحكم فيها من حين لآخر نزعات الوثنية، ويشد إقبال الناس عليها، فيبعث إليهم أنبياء. ولما أفرطوا في تسويد دفاتر أعمالهم بالسيئات وأسرفوا في التعدي لحدود الله، سلط الله عليهم «بختنصر» ملك «بابل» الذي أغار بحملات موسعة جبارة على أورشليم، ودمرها كل التدمير في حملته الأخيرة، وأحرق سائر نسخ التوراة، وقتل أكثر رجالهم، وأجلى نسوتهم برفقة آخر ملوكهم وما بقي من الرجال إماء وعبداً إلى «بابل» حيث عاشوا في ذاك المنفى مرة أخرى ولفترة طويلة حياة الذل والعبودية. وفي تلك الفترة ولد سيدنا عزيز عليه السلام، وإن ما ورد في القرآن من قوله تعالى: ﴿أَوَ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ [البقرة، ٢: ٢٥٩]، فكثير من المفسرين ذهبوا إلى أن المراد منها هي بيت المقدس على إثر عملية التدمير التي تمت على أيدي بختنصر، ويسمى هذا بـ «عهد الأسر في بابل»

ثم حدث أن تابوا عن ذنوبهم ودعاهم الأنبياء بتحسين الأوضاع، فقدر الله لهم ذلك حيث قام «سارس» (وهو ملك إيراني) بالإغارة على «بابل» وفتحها، وسمح على إثره لليهود بالعودة إلى أورشليم وإعادة بنائها وبناء بيت المقدس، فأقاموا المملكة

اليهودية وحدها، (وكانت مملكة إسرائيل قد لقيت التدمير على أيدي الآشوريين) وما إن تمتعوا فيها برغد العيش ورفاهيته، حتى عادوا مرة أخرى إلى أعمالهم السيئة ومعاصيهم التي كانوا قد تعودوا عليها، من اللهو والفجور وحتى الوثنية! فسلط الله عليهم ملكاً آخر اسمه «انطيوخوس إيبى فينس» (Antiochus Apiphanus) فوضع فيهم السيف وأحرق جميع نسخ التوراة، وهذا ما أشار إليه القرآن بقوله: ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتِيرًا﴾ [الإسراء، ١٧: ٧].

أما إغارة بختنصر فأشار إليها بقوله: ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ﴾ [الإسراء، ١٧: ٥].

ونخص آنذاك يهوذا المكابي في بني إسرائيل، وكون جماعة واستطاع أن يستعيد منطقة كبيرة من فلسطين.

وإذا استثنينا هذه الدولة للمكابيين، فإن اليهود كلهم كانوا حينئذ مبعثرين متسكعين، وكانوا يعيشون حياة بدوية فوضوية من دون أي زعيم وقائد. وعلى جزء من فلسطين كان يحكم الرومان، وكانت حكومتهم تابعة لروما، وكانت أورشليم ولاية من ولايات الحكومة الرومية، وكانت الرومان تسميها «اليهودية»، وكان عليها حاكم للرومان.

وكانت الحال على هذا المنوال، فولد سيدنا عيسى عليه السلام على أيام الإمبراطور الروماني الأول: أوغسطس (Auguste)، وهيرودوس كان ملك اليهودية، فعرض عيسى عليه السلام دعوته على بني إسرائيل، ولكن ما آمن عليها منهم إلا قليل، أما الآخرون فناصبوا له العداء وبدؤا يصيبونه بالاضطهاد والأذى. وكان من بين من آمن به اثنا عشر حوارياً له، الذين تبعوه ونصروه وعززوه إلى حد الاستماتة في سبيل ذلك، وفي تبعيتهم قد دخلت في دينه ثلة قليلة أخرى. وفي تلك الفترة رفع الله سيدنا عيسى عليه السلام إلى السماء، الذي يعتقد بشأنها النصارى بأنه صلب، ثم أحيي بعد ذلك بثلاثة أيام، ثم رُفع إلى السماء، ولكن الحقيقة ما أوضحها الله في القرآن بقوله:

﴿...وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ (١٥٧) بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ... ﴿١٥٨﴾ [النساء، ٤: ١٥٧-١٥٨].

وبعد رفعه إلى السماء ظل أتباعه مقهورين مغلوبين في العالم لفترة ثلاثة قرون، ويسمى المؤرخون المسيحيون هذا العصر بـ «عصر الاضطهاد» وكانوا حقاً قد أصابتهم في ذاك العصر محنة ونكبة شديدتان، وقد أغار عليهم وبددوهم ودمروهم ملوك عديدة، من بينهم ذاك الملك الشهير بـ نيرو، الذي سار عنه القول: «بينما الرومة كانت تشتعل ناراً، نيرو كان يزمر بالمزمار».

وبعد ثلاثمائة سنة جاء على المسيحية يوم سعيد، إذ اعتنقها الإمبراطور الروماني قسطنطين، الذي اتخذها ديانة رسمية للدولة، وأكسبها قوة وإحكاماً دائمين، وهذه كانت بداية المملكة المسيحية، والتي امتدت على رومة لمدة طويلة، كان الملك فيها خاضعاً للكنيسة. وفي الأخير توزعت هذه المملكة المسيحية إلى جزأين: الجانب الغربي الذي كانت عاصمته رومة -عاصمة إيطاليا حالياً- والجانب الشرقي الذي كانت عاصمته قسطنطينية، وتسمى اليوم اسطنبول، وعلى إثر انقسام المملكة انقسمت الكنيسة أيضاً إلى طائفتين: غربية وكان مقرها الروم، وشرقية وكان مقرها القسطنطينية، وتغيرت واختلفت أسماؤهما أيضاً، فالرومية كانت تسمى بـ «الكنيسة الرومانية الكاثوليكية» ورئيسها بـ «البابا»، والشرقية المنفصلة عنها كانت تطلق عليها «الكنيسة الأرثوذكسية المقدسة»، وعلى رئيسها: البطريرك، وكلمة «الأرثوذكسية» تعني: المترسخة عقيدة، فكانت تزعم أنها هي الثابتة المترسخة على عقائد المسيحية. حتى إن القسطنطينية لما تم فتحها على يد السلطان محمد، كان رئيس كنيستها يسمى نفسه بـ بطريرك القسطنطينية العظمى (The patriarch of the great Constantinople) وكان وراء هذا الانقسام عدة عوامل بارزة ما بين سياسية ودينية وعنصرية. وعلى كل فلم تزل الصراعات محتدمة والحروب منتشرة بين هاتين الكنيستين لفترة طويلة، ما يسميها المؤرخون المسيحيون بـ «الشقاق العظيم» (The Great Schism).

ثم تلاه عهد قد كثر فيه هذا الشقاق فيما بينهم إلى أن انفصلت عن كل واحدة من المملكتين ممالك أخرى، ومن كل واحدة من الكنيستين كنائس أخرى، وبلغ عدد الباباوات إلى الأربعة بعد ما كانوا اثنين فقط، وبدأت سلسلة من الحروب الأهلية ممتدة لا نهاية لها، وفي تلك الفترة حدث ما أسلفنا بيانه من حوادث الفساد والعسف والاعتداء، والاتجار بصكوك الغفران، وأصبح انتقاد أوامر البابا جريمة لا تغتفر، وترجمة الكتاب المقدس محظورة حظراً باتاً، وإحراق المارقين الخارجين على النظام على الشارع جهاراً، بما فيهم جون هس و«جيروم»، بيد أن حركة النهضة واليقظة التي أثارها جون هس لم تعد لتختفي أو تهدأ بالظلم والعدوان وعمليات الكبت، حتى ولد «مارتين لوتر» وأسس الفرقة البروتستانتية، وتمكن بها من القضاء على البقية الباقية من روح البابوية.

و«البروتستانت» (Protestant) تعني: المحتجين، وهي مشتقة من (Protest)، معناها: الاحتجاج، ويطلق عليها هذا الاسم لقيامها بالاحتجاج والاعتراض على الكنيسة الرومانية الكاثوليكية وبابويتها، فنهض مارثر وقال لهم: «إنكم تحكمون على كل من رفع صوته ضدكم بالابتداع فتعاقبونه بالعقوبات الشديدة الصارمة، وفي الحقيقة أنتم الأحقون بهذا الاسم؛ إذ أحدثتم في المسيحية من العقائد والطقوس ما لا صلة لها بها أصلاً، ونحن لا نؤمن إلا بالعقائد القحة النقية التي ورد ذكرها في الكتاب المقدس، أما ما اختلقتموها فنضرب بها الجدار من دون أن نعتبرها في شيء!» وهناك فوارق تميز الطائفة البروتستانتية عن أتباع الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، من أهمها أنها تنكر «العشاء الرباني» الذي يشكل جزءاً هاماً من عقائد الكنيسة الرومانية. وأصله عند النصارى أن يسوع المسيح عليه السلام تناول قبل الاعتقال المزعوم بيوم واحد مع تلاميذه وأتباعه طعاماً يتضمن الخبز وشيئاً من المرق، وقال بعد ذلك لتلاميذه: «اصنعوا هذا لذكري» فتفسر الكنيسة الرومانية الكاثوليكية هذا القول بأنه أصبح من اللازم على كل مسيحي أن يؤدي طقساً خاصاً بذاك الطعام. وطريقة الاحتفال بهذا الطقس أن البابا يأخذ الخبز ويمسه بجزء من جسده، فيتحول

ذاك الخبز حسب معتقدهم إلى جسد المسيح، وذاك المرق إلى دمه. ويرمى من وراء أداء هذا الطقس إظهار الإيمان بعقيدة الكفارة، فنهض اللوثر وأنكر هذا الطقس ورفض الإيمان بهذه العقيدة.

والفرق الثاني أن الطائفة البروتستانتية لا تعترف ببعض أسفار الكتاب المقدس. وتفصيل ذلك أن الكتاب المقدس لدى النصارى يطلق على الكتاب الذي يجمع كل الأسفار والصحف التي نزلت على موسى وعيسى عليهما السلام وعلى حواريه وغيرهم من بعده، وإن الأسفار الخمسة الأول (الخلق، الخروج، الأسلاف، العدد، الاستثناء) تطلق عليها «التوراة». ثم تواصل نزول الصحف على أنبياء بني إسرائيل عليهم السلام، فمنها: زبور داوود، وأمثال سليمان عليهما السلام، وغير ذلك من الأسفار الثمانية والثلاثين التي نزلت قبل عيسى عليه السلام، وتسمى مجموعتها بـ «العهد القديم»، ثم بعد ذلك هناك أناجيل أربعة عن حياة عيسى عليه السلام، وهي إنجيل متى، وإنجيل مرقس، وإنجيل لوقا، وإنجيل يوحنا. وتليها أعمال الرسل، والرسائل، ويطلق على مجموعتها: العهد الجديد. وتسمى مجموعة هذه الأسفار بقسمي العهد بـ الكتاب المقدس. فهناك ثلاثة عشر سفرًا تؤمن بها الكنيسة الرومانية، ولا تعترف بها البروتستانتية، بل تصفها بـ الأبوكريفا (Apocripha) أي: الأسفار المنحولة أو المشكوك في صحتها. ومن هذا فاختلف الكتاب المقدس بالنسبة إلى كلتا الطائفتين، حيث الرومانية يضم كتابها المقدس هذه الأسفار الثلاثة عشر، بينما يكون الكتاب المقدس لدى البروتستانتية خالياً عنها.

والفرق الثالث بينهما أن الطائفة البروتستانتية لا تُقرّ للبأ السُلطة المطلقة والحكم المستبدّ، كما لا تجعل صلاحية تفسير الكتاب المقدس حكراً على البأ، بل تفوضه إلى كل من حصل العلم. كما أنها ليست لديها تلك المراتب للقسيسين ورجال الدين التي كانت في الرومانية.

وأخيراً فلقد تأثر بهذه الحركة ملك إنكلترا «هنري» الثامن، فأيدها وناصرها، حتى أصبحت بفضل تأييده خصماً قوياً للكنيسة الكاثوليكية، شأن تقوي المسيحية في

أول عهداً باعتراف الإمبراطور الروماني قسطنطين إياها. وبالرغم من أن الكاثوليكية ما زالت حتى يومنا هذا تُمثّل الغالبية من النصارى، إلا أن النصارى الذين يقطنون ديارنا شبه القارة الهندية عادة ما ينتمون إلى البروتستانتية.

وهكذا بدأت الحرية الفكرية في النصارى. والسبب الثاني لذلك يعود إلى الحروب الصليبية التي نشبت بين المسيحيين والمسلمين بقيادة نور الدين الزنكي وصلاح الدين الأيوبي وغيرهما، وفي أعقابها قد تم فتح بيت المقدس وتمكن المسلمون من إعادته بعد ما استولى عليها النصارى لمدة ثمانين سنة. فكثرت اختلاط النصارى بالمسلمين من جانب، ومن جانب آخر فإن كارثة سقوط الأندلس قد أسفرت عن نقل علوم المسلمين إلى أوروبا وإتاحتها الفرصة للاستفادة منها، فأقبل أفراد منهم على مواصلة عمل التحقيق والبحث على المناهج التي كان المسلمون قد انتهجوها والمسالك التي كانوا قد سلكوها، ما كانت بداية تطور أوروبا وفتحة ازدهارها في هذه العلوم. ويسمى ذاك العهد بـ «الانتفاضة الجديدة». حيث اعتبروا العصور قبلها «عصوراً ظلماء» لما كانت الكنيسة قد فرضت القيود الصارمة على حرية الفكر والتعبير، فكانت تلك العصور بالنسبة إلى العالم الغربي الجديد بمثابة العصور الجاهلية قبل بزوغ فجر الإسلام. إلا أنهم اعتبروها عصوراً ظلماء بالنسبة إلى سائر البشرية، مع أنها هي العصور التي كان يترامى فيها علم الإسلام في أكناف المعمورة أدانيها وأقصاها، وقد بلغ فيها المسلمون أوج الازدهار وقمة التطور في العلوم، وذروة الروعة في الحضارة، بينما كانت أوروبا تتخبط في غياهب الجهل وتتعثّر في حوالك الظلام، فحق لها أن تعتبرها -بالنسبة إلى نفسها خاصة- العصور الظلماء.

وأعقبها عصر «العقلانية» حيث هتف شدة الانتفاضة ودُعاة النهضة أن لا بد من وضع كل مزعم من مزاعم الدين على محكّ العقل، ولنضرب عرض الحائط كل ما لا تسيغه عقولنا، وأصبحوا يشنون الغارة على المعتقدات الدينية على أساس العقل. حتى انبعثت الفلسفة التي تؤكد على الحرية والمساواة وتعتبر كل شخص حراً مطلقاً في تفكيره ومعتقداته وعمله. وتسمى بـ الليبرالية (liberalism) فلما تحررت عقولهم

فلقد ذهبت في هذا التحرر كل مذهب وتعدت كل الحدود وتخطت كل المقاييس إلى حد أن ظهر في أوساطها من زرع الشك والارتياب في وجود الله تعالى (والعياذ بالله) ثم عم الجهر بإنكار وجود الله!

فهذه كانت صورة بسيطة موجزة عن تاريخ المسيحية والأوربا!

النظام الإقطاعي:

كنا في صدد بيان نظام الأرستقراطية من بين الأنظمة السياسية التي شهدتها العالم في فترة من فتراته، وكنت قد بينت من أقسامها ثلاثة: العلمية، والعنصرية، والدينية، وخلال الحديث عن الأرستقراطية الدينية - وبالتحديد المسيحية - استطرنا إلى بيان موجز عن تاريخ المسيحية والأوربا لدوره في تفهم الأنظمة السياسية المنبثقة عنها. والآن نريد أن نصرف زمام عنايتنا إلى بيان النظام الإقطاعي كقسم رابع من أقسام الأرستقراطية. وإنما رأيت من الأجدر إيرادها ضمن أقسامها - والحال أن الباحثين في علم السياسة لا يوردونه كقسم من أقسامها - بغية التعريف به أولاً، ولكونه داخلياً في مفهومها الواسع المذكور في مستهل البحث من أن الأرستقراطية تشمل أيضاً ما إذا حصل لطبقة ما نفوذ كبير وتدخل بالغ في الأوساط الحكومية بحيث تكون هي الجهة الحاكمة فعلاً وحقيقة، فيعتبر ذاك أيضاً من الأرستقراطية ولو لم تمارس تلك الطبقة الخاصة الحكم مباشرة، وكذلك فإني أريد أن أعرفكم بكومة من التصورات السياسية منشورة في زوايا الكتب، فلم يعد لي من الممكن أن أمرّ بها مغمضاً الطرف عن نظام هام كالإقطاعي.

ويسمى النظام الإقطاعي في الإنجليزية بـ "Feudalism"، وهناك وجه آخر يجعلنا نركز على إطالة النفس في تعريفه، وهو أن شأنه يشبه شأن الشيوعية في أن الناس - ولا سيما المتنورين منهم بالثقافة الغربية - كثيراً ما حاولوا الإبعاد عنها بتبرير أنها لا تجرّ على الأمة إلا الشرور والويلات، بالقياس على ما سمعوه عن الشيوعية المسيحية المشوّهة التي هي إلى البابوية أقرب منها إلى الحكومة الإلهية. فكذلك شوّهوا سُمعة النظام الإقطاعي وحاولوا الإقصاء عنه بتقديم صورته المشوّهة السائدة في

أوروبا، وإن المبالغة في الإنكار عليه ربما جرّتهم إلى الإدانة بنظام الإقطاع المشروع في الإسلام، ولا سيما في فترة كان نجم الاشتراكية والشيوعية فيها في صعود، رمّوا العلماء بتأييد النظام الإقطاعي وتقويته ومناصرته. لذا فنظراً إلى هذه العوامل لا بد من التعميق في دراسة وفهم النظام الإقطاعي الذي ساد في أوروبا في الغابر من الزمان.

وإن قصته في الحقيقة تعود إلى قرون أوروبا الوسطى، حيث أتى عليها في تلك القرون زمن كانت تدور فيه رحي الهيجاء وتندلع فيه الصدامات وتستخدم فيه الصراعات، إما الحروب الأهلية بين شعوبها بعضها بعضاً، كفرنسا وإنجلترا مثلاً، وإما مع المسلمين، وقد بدأ الإسلام في نمو وتصاعد كقوة ذات سطوة شديدة، فكانت من جراء هذه الحروب المتتالية أن أصابها أزمة اقتصادية شديدة، بحيث لم يعد لها بالإمكان تحمل تلك المبالغ الباهظة التي كانت تتطلبها الحروب، والتي كانت تتضاعف يوماً فيوماً جنباً إلى جنب التطور في فنون الحرب وآلاتها ومعدّاتها، ولا تسأل عن التكلفة المرتفعة التي كان يتقاضاها رؤساء الجيوش وزعماء القبائل في ساحات القتال، كالفرسان المعروفين باسم (Knights) والذين كان كل واحد منهم بطلاً مغوراً وباسلاً مقداماً، وقد كانت أوروبا ترتزقهم للغزو ضد المسلمين في الحروب الصليبية، فكانت رواتبهم ومطالبهم بالإضافة إلى الآلات والمعدّات الحربية من الخيل والسلاح، تكلف أوروبا تكاليف باهظة، فلضرورة مقاومة هذا الواقع وحاجة مواجهة ذاك الوضع تم إيجاد نظام سمي فيما بعد بالنظام الإقطاعي.

وكالعهد بالبشرية أنها أولاً تنفّذ نظاماً لدافع الضرورة وسائق الحاجة، ثم تختلق فلسفة أو فكرة تساند ذاك النظام وتضفي عليه الشرعية، اختلقت هنا أيضاً فلسفة على أساس حيازة الأرض، وهي: أن الأرض هي التي تشكّل رابطة تربط بين الحاكم والمحكوم وتصل بعضهم ببعض، فالذي يحوز الأرض هو السيد الحاكم، والذي يستأجرها ويستخدمها في الزراعة هو الفلاح المحكوم. ولما كانت الأرض كلها لله لذا فهو السيد الأول، ولما مكّن الملك من التصرف فيها، لذا فيكون الملك محكوماً له وتابعاً، فلما منحها الملك للمقطّعين فيصبح هو سيدهم والمقطّعين له خاضعين، ثم لما فوّضها المقطّعون إلى الفلاحين فيكونوا هم رؤساء والفلاحون مرؤوسين

لهم، وكذلك الفلاحون فيما بينهم؛ كبيرهم سيد لصغيرهم، وصاحب كثيرها رئيس لصاحب قليلها. لذا فالحكومة والحاكمة والمحكومة كل هذه المعاني منوطة صلتها بالأرض، فالملك مسئول بين يدي الرب سبحانه وتعالى بحكم أنه منحه الأرض، مع القدرة التامة على التصرف فيها كيفما شاء، فلما قام وأعطى أحداً قطعة منها أصبح ذاك الرجل المعطى له خاضعاً للملك في تلك القطعة من الأرض، نظير القدرة التامة على التصرف فيها كيفما شاء وأراد. وهكذا تكونت سلسلة لا متناهية وغير مقطوعة من الحاكمة والمحكومة على أساس القطعات من الأرض. ولنضرب لذلك مثلاً، بأن منح الملك لزيد عشرة آلاف هكتار أرضاً، فيعتبر زيد سيدياً وحاكماً على تلك القطعة من الأرض، وله الخيرة في التصرف فيها كيفما شاء، فقام ووَزَعها إلى أجزاء وقطعات، ثم أعطاهم أناساً آخرين من عمرو وبكر وخالد، فجميع هؤلاء ممن تسلم منه الأرض يعتبر أتباعاً مروّسين لزيد في إطار الأرض التي حصلوا عليها، ثم قام عمرو وبكر وخالد، ومنحوا الأراضي التي حصلوها من زيد للإقطاعيين الآخرين، فهم يعتبرون السادة الرؤساء عليهم، ثم هم قسموها بين الفلاحين، وهلم جرا. وإن الأرض لم تكن تمنح لأحد بالمجان، بل مقابل شروط والتزامات وخدمات كان من المتحتم عليه الإيفاء بها، فالملك حين يمنحها أحداً يشترط عليه أن يلتزم بإعطائه كذا مبلغاً من العوائد المالية كخراج الأرض، وأن يوفر له من رعيته كذا عدداً من الجنود والسلاح فيما إذا واجه الملك حالة الحرب، وهكذا كانت العلاقة بين الملك ورعيته قد انحصرت وانحسرت في إعطائه إياهم الأرض، وقيامهم له بأداء الخراج وتوفير الخدمات العسكرية في الحرب.

فكان السيد الإقطاعي هو الحاكم المطلق والسيد المستبد على كل سكان تلك القطعة الأرضية التي منحها له الملك، يضع عليهم الضرائب الفادحة ويستغل منهم الأجور الباهظة، ويضع عليهم الشروط الصارمة القاسمة، ويتصرف فيهم كما يتصرف الملك المستبد في رعيته، بل تصرف المولى في عبيده ومواليه! مقابل عقد إجارة الأرض والتعهد بحمايتهم - وكان الحماية على السيد المقطع - والدفاع عنهم والمحاولة في تحصيل الامتيازات والإعفاءات لهم من الملك. ثم الصغير يعامل من تحته كذلك،

وتستمر هذه السلسلة إلى أدنى فرد من الرعية.

وكان كل من ملك الأرض فأعطاهما غيره يسمى بـ «السيد الإقطاعي أو المقطع» (Feudal Lord) ويسمى مَنْ تحته مباشرة بـ «المقطع» (Vocal) والأرض التي أعطاهما تسمى بـ «الإقطاع».

وكانت من وظائف الرؤوس المحكوم أن يوفر خدمات عسكرية إلى السيد الرئيس، كل إلى من فوقه، حتى تصل إلى الملك، وربما تناوبوا هذه الخدمات بتوزيعها على أيام السنة، فيقوم بعضهم في فترة منها والآخر في الأخرى. فهكذا حاولوا القضاء على مشكلات الحروب وتغطية تكاليفها.

وثانياً فكان يشترط عليهم أداء خراج أراضيهم أو أجورها إلى السيد (اللورد). وثالثاً فكان اللورد يحتفظ لنفسه بقطعة من الأرض ليزرعها مباشرة، فكان على الزّراع المستأجرين أن يعملوا في أرضه بالزراعة، وكانوا ينتهجون في هذا أيضاً منهج المناوبة، حيث يعمل فيها أناس في فترة من السنة، وآخرون في الفترة الأخرى منها. ورابعاً فحين يشبّ ابن من أبناء اللورد ويبلغ أشده، فكان على المستأجرين أن يساهموا بحظهم في رفعه إلى رتبة الفرسان (Knights) ويتحملوا مصاريفه ويتكفلوا بنفقاته.

وخامساً فكان عليهم توفير خدماتهم المالية متى ما أراد اللورد تزويج بنته. وسادساً فلو وقع اللورد أسيراً في يد عدو، فكان من الواجب على المستأجرين أن يخلصوه وينقذوه منه مهما أمكنهم ذلك، إن بالمفاداة فعليهم ببذل الأموال فيها، وإن بالنفس فعليهم توفير النفوس لتصبح رهينة الأسر مكان اللورد. (كما إذا طلب العدو عشرة أشخاص مقابل تسريح اللورد، فعلى الرعية أن يوفرهم له، حتى يتمكن اللورد من الخلاص).

وسابعاً فمهما قام اللورد برحلة أو نزهة أو اصطيد، فعلى الرعية أن يوفرّوا له الدعم والراحة فيها، ويضيفوه، ويهيئوا له أفضل مكان وأريح موضع للاصطياد. وأن اللورد هو الذي يرث المزارع لو هو توفي كلاله، وأن المزارع لو خالف

حكماً من أحكامه أو عصى أمراً من أوامره فيحق للورد أن يصادر أرضه ويستردها منه. وكل هذا كانت ضمن العهود التي تبرم بين اللورد والمستأجرين.

فهذا كان استعراضاً وجيزاً للشروط الصارمة القاصمة التي كانت توضع على المستأجرين من قبل السادة الإقطاعيين.

ثم لما حصلت للإقطاعيين السلطة الكاملة والقدرة التامة على من تحتهم من المزارعين والمستأجرين، احتلوا مناصب الحكم وتقلدوا مقاليد السلطة في تلك المنطقة، حتى تحولت وبالتدريج سلطتهم إلى الحكومة المعادلة جنباً إلى جنب حكومة الملك، وهكذا حصلت لهم السيطرة على جميع الدولة، وقد أطلق لهم الملك السراح في وضع ما شاءوا من التشريع، وما أرادوا من التسنين، وما سوّغته لهم أنفسهم من الشروط على رعيّتهم، وقد ذكرنا آنفاً نبذة من شروطهم التي ذكرت في الكتب تنصيصاً وتصريحاً، وعلاوة على ذلك فليس من الصعب أن نقدر مدى صرامة الشروط التي كانت تجربها عليهم القسوة الشديدة والقدرة الكاملة الحاصلة للإقطاعيين من جراء خضوع الملك لهم نظير مساعدتهم ومساندتهم إياه في الحروب. فكانوا هم المسيطرون فعلاً على النظام في الحقيقة وواقع الأمر، بحيث ظل بمستطاعهم إرغام الملك على تنفيذ ما شاءوا من القوانين وإصدار ما أرادوا من الأوامر. ومكّن تحالف الطائفتين: الملوك والإقطاعيين هذا النظام ليسير على عجالاته لفترة، ما أعقبته بعد ذلك حروب دامية وحزازات ضارية على إثر تعارض المصالح وصدامها بين الفريقين. ولقد وعى لنا التاريخ من حوادث صراعها شيئاً كبيراً.

فهذه صورة بسيطة للنظام الإقطاعي الذي ساد في أوروبا في العصور الوسطى، ولا تخفى على ذي لب ما كانت ترافقه من المفاصد الجمة والمساوئ العمّة، بدءاً من استعباد الإقطاعيين من تحتهم من المزارعين وظلمهم إياهم، وانتهاء بتمردهم على نظام الملك وسيطرتهم الفعلية على سياسة الدولة وشؤونها سيطرة تامة بحيث كان من المستحيل أن يبرم فيها أمر أو يتخذ فيها قرار من دون موافقة هؤلاء ورضاهم. ولقد ظل نافذاً في أوروبا سنين طوالاً فتأوّهت لشروورها وويلاتها طيلة تلك الفترة.

وكان من الطبيعي أن يصبح سبة ومعة، فكان كذلك، بحيث لا تفرع الكلمة السمع اليوم إلا ويتبادر الذهن إلى ذاك النظام البشع وصورته الفظيعة.

وقد برزت لها عدة مظاهر في العالم الإسلامي وبالأخص في بعض عصور الخلافة العثمانية، والدولة المغولية في الهند، ولكنه مع ذلك لم يكن نسخة طبق الأصل تماماً عن ذاك النظام الإقطاعي الأوروبي الجائر ولم تصاحبه تلك القسوة الصارمة التي كانت تؤدي إلى استعباد المزارعين وقصم أظهرهم، إنما كان مضاهياً له في اشتراط توفير الخدمات العسكرية آلات وأفراداً على الإقطاعيين، فمنهم من كان يلقب بالإقطاعي ذي خمسة آلاف، يعنون به أن عليه توفير خمسة آلاف عسكري للملك إذا هو احتاج إليهم في الحروب، ومنهم من يلقب بالإقطاعي ذي عشرة آلاف، وما إلى ذلك. أما الإنجليز فبحكم اعتياده ذاك النظام الإقطاعي وولوعه به، لما استولى على الهند وتولى مقاليد حكمها، قام بتنفيذه في عدة مناطقها طبق الأصل تماماً تقريباً، ونضرب لذلك مثلاً بنظام الزعامة في بلوشستان، حيث يؤول أمر الزعماء في الحقيقة إلى أنهم تسلموا الإقطاعات من الإنجليز، فعاملوا رعاياهم بنفس القسوة والشدة التي كان الإقطاعيون الأوروبيون عاملون بها من تحتهم من المزارعين.

وبعد، فلعلكم قد لاحظتم - في ضوء التفاصيل السالفة الذكر - البون الشاسع والفرق الواضح بين النظام الإقطاعي السائد في أوروبا، وبين ما شرعه الإسلام من الإقطاع؛ فإن الإقطاع المشروع في الإسلام - ونعني به إعطاء السلطان رجلاً أرضاً وتخصيصه بها - لا يمت إلى الإقطاع الأوروبي بأية صلة، ويستند شرعيته إلى فعل النبي ﷺ نفسه، حيث أقطع كلاً من وائل بن حجر، ومعاوية، وعمر الفاروق، وأبي بكر الصديق رضي الله عنهم أجمعين، وغيرهم من أناس كثيرين.

والفرق بين النظامين يكمن أولاً في الغرض الحافز على إجرائها وشرعيتها، فالإقطاع الأوروبي قد نُفذ لغرض تغطية تكاليف الحروب وتوفير الخدمات العسكرية، بينما الإقطاع الإسلامي كان لصالح الدولة ومنفعتاتها من حيث دوره في إحياء الأراضي الموات القاحلة وإصلاحها للزراعة، ومن هذا فكان يشترط على

المقطّعين القيام بتعميرها في غضون ثلاثة أعوام، فلو فعلوا، وإلا استردت منهم نفقات الهدف المنشود منها. وربما كانت تدفع إلى الفقراء المعوزين بغية تدعيمهم مالياً والمحاولة في رفع مستواهم الاقتصادي. وهكذا فكان الإسلام لا يرمي من وراء إقطاع الأراضي إلا ليحييها المقطعون ويزرعوها - بأنفسهم أو بعمالهم - ومن ثم لكي تلعب دورها في تكثير محصولات الدولة ومنتجاتها. وكانت تدخل هذه الأراضي في ملكيتهم بعد الإحياء والزراعة، فكان لهم الخيرة في تسليمها إلى الفلاحين على سبيل المزارعة، بمراعاة شروطها التي قد قرّرتها لها الشريعة، من دون أن يحيدوا عنها قيد شبر فيشترطوا على المزارعين ما لم يسمح به الشرع من الشروط الفاسدة، فضلاً عن الشروط القاسية الصارمة! ومن أبرز تلك الشروط وأهمها ألا تكون المعاملة على أساس قدر معين من الخارج لأحد الفريقين، بل تكون على أساس المقاسمة تنصيفاً أو تثليثاً وما إلى ذلك. فالمزارعة إذن لا تعدو أن تكون عقداً بسيطاً يرمه الفريقان شأن غيرها من العقود كالبيع والإجارة، ولم تكن لتجعل رب الأرض حاكماً ورئيساً والمزارع تابعاً ومرؤوساً قط! حتى يسوغ له أن يشترط على المزارع ما شاء من الشروط ويكتسب من ورائها ما شاء من المصالح، كالدعم المالي في تسليح الإبن أو زواج البنت، أو أن يكون هو الوارث الوحيد له بعد وفاته، أو أن يطلب منه قدراً من المال معيناً ومحدداً. فتحصل أن الإقطاع الإسلامي ليست له أية صلة ولو ضئيلة بالإقطاع الأوروبي!

فإذا تقرر هذا فيمكننا أن نتوصل في كل وضوح وصراحة إلى أن ما يتفوه به هؤلاء المتجددون من سماع لفظة الإقطاع رامين العلماء بتأييد وتنفيذ النظام الإقطاعي الأوروبي، ثرثرة ليس لها من صحيح الدليل ولا قويم الاستدلال ولا معقول الحجة نصيب!

وثانياً فالأمر الآخر الذي يفرّق بين الإقطاعين هو أن الالتزامات التي أوجبتها الشريعة على الأرض تكمن في أحد الأمرين: العشر، أو الخراج، وهما معلومان معيّنان بكل صُورهما وتفصيلهما، لا مجال لأحد من المقطع أو رب الأرض أو غيره للتغيير

أو التصرف فيها، لذا فلو طُبّق الإقطاع الإسلامي فليست هناك أية مخاطر ولا مخاوف لأن تصاحبه تلك المساوى التي كانت أجزاء غير منفكة للإقطاع الأوروبي. وإنما ينبغي التركيز على هذه النكته وإعارتها الاهتمام لما رأينا أناساً يستخدمونها لتضليل الناس وتعويج معتقدهم عن الإقطاع الإسلامي، من خلال بيان مساوى النظام الأوروبي أولاً، فتطبيقه على الإقطاع الإسلامي ثانياً.

الفاشية (Fascism):

القسم الخامس من الأرستقراطية هو: الأرستقراطية الفاشية، وهو نظام سياسي أوجده الدكتاتور الإيطالي مسوليني (Mussolini)، واللفظ مشتق من كلمة إغريقية "fascio" التي هي مأخوذة من اللفظ العربي: الفأس، وهي آلة من آلات الحديد تستعمل للحفر والقطع وشق الحطب وغيرها، وتطلق أيضاً على حزمة من الصولجانات التي يتخذ منها مقبض الفأس، وكان الديكتاتور الإيطالي مسوليني قد اتخذ الفأس رمزاً تقليدياً لحكومته، شأن المنجل في روسيا، وشأن الهلال يتوسطه نجم في علم الباكستان، فكانت الفأس تزيّن العلم الرسمي للحكومة وجميع شعاراتها الأخرى، ومن هذا فالترجمة الدقيقة لكلمة (Fascism) هي: الملكية الفأسية.

وخلفية قصة هذا النظام أن الحرب العالمية الأولى قد أودت بإيطاليا إلى حالة اقتصادية متردية، بالرغم من انحيازها إلى جانب الحلفاء والذي قد انتصر في الحرب، فكانت الدولة قد أشافت على حافة الانهيار وسادتها اضطرابات وفوضى عارمة، وقد شلّت حركة السوق وفشلت الدوائر الحكومية، وفقدت الدولة هيبتها، وعجزت الحكومات المتعاقبة عن فض الأزمة المتمكنة فيها، ففي تلك الظروف الحالكة والأوضاع المتدهورة بدأ مسوليني رحلته من خلال تأسيس حزبه الفاشي، واكتسب في غاية السرعة تأييداً شعبياً لما بذله من وعود بأنه سينعش الاقتصاد ويجلب الرفاهية ويسترد مجد إيطاليا الذي كانت عليه في عهد الإمبراطورية الرومانية. وفي ١٩٢٢ قوي ساعد الفاشيين، وزحف مسوليني مع أتباعه على روما في ثياب سود، وأرغموا ملك إيطاليا على تعيين مسوليني رئيساً للوزراء مهددين إياه بالاستيلاء والتغلب على

الحكم لو هو لم يفعل، فخضع الملك لمطالبهم ودعا مسؤوليني لتكوين الحكومة، وما إن اعتلى مسؤوليني سدة الحكم حتى بدأ في إرساء القواعد الدكتاتورية، فحظر كل الأحزاب السياسية باستثناء الحزب الفاشي.

وملخص فاشية مسؤوليني أن الدولة -وهي الممثلة عن القوم- فوق الجميع، والفرد ليس بشيء، وهو نفس ما قاله إقبال في بيته الأردّي السائر:

فرد قائم ربط ملت سى هی تنهاکجه نهیں

موج هی دریا میں اوریرون دریاکجه نهیں

الفرد يقيمه ويحييه ارتباطه بملته وقومه، أما في ذاته وحده فهو ليس بشيء، وهذا كالموج يتدفق بكل قوته مندفعاً نحو الأمام إذا ما كان في النهر، أما خارج النهر فليست له من القوة ما تجريه، بل سرعان ما يتلاشى.

فهكذا قدّم مسؤوليني فكرة أن الفرد ليست له في حد ذاته أية مكانة، لذا فلا يستنكف عن التضحية به في سبيل المجموع. وكانت فلسفته تركّز كل التركيز على إحياء مجد الأمة والسمو بها إلى مدرج الكمال ولو اضطر في سبيل ذلك إلى غزو بلاد أخرى واحتلالها لصالح قومه. وكانت تفرض أن تتدخل بل وتسيطر الحكومة سيطرة تامة على جميع النشاطات من الدراسة والتربية والقانون والاقتصاد وما إلى ذلك. وهذا ما يحتم عليها أن تكون قوية راسخة، غير متقيدة باتباع الجماهير، بل لها أن تسلك كل طريق وتنتهج كل منهج تراه أجدر وأصلح لصالح المجموع وتطوير الدولة من دون أن تخالجها في الإقدام عليها خيفة أو يردعها عن اتخاذها رادع. وهذا إنما يتم إذا كان الشعب بأجمعه خاضعاً تابعاً للدولة من دون أن يكون له حق في معارضتها أو الاختلاف معها في شيء.

فمما لا شك فيه أن مسؤوليني قد لعب دوراً بارزاً في تطوير قومه وتصعيد دولته، وفض الأزمة الاقتصادية التي واجهتها إيطاليا في أعقاب الحرب العالمية الأولى إلى حد كبير، كما نجح في تحقيق إنعاش الروح الوطنية والقومية. وكان يقول: لا نؤمن بمبدأ عدم العنف؛ فإنه مسلك - أو قل: مخلص - الجبناء، فلا نكف عن الخوض في

ساحة الحرب لتمجيد أمتنا وإرساء هيبتها على القوميات الأخرى، وستأتي الحروب إلى ملتنا بتباشير الحياة الجديدة.

وقد سار عنه قوله السائر: «الحرب للرجال كعملية الولادة للنساء» فكما أن المرأة لا يمكنها إنجاز عمل إبداعي ولا خلق الأجيال والأقوام ما دامت لا تمر بعملية الولادة، فكذلك الرجال لا يمكنهم أن يحققوا عملاً إبداعياً رائعاً إلا بالخوض في الغزو والحروب، وإن الحروب هي التي ستكسبه السيطرة والسيادة وتعيد إليه الثقة بقومه ووطنه. لذا فينبغي له أن لا يكف عن الخوض في ساحة القتال قط!

وكان يقول: إننا لا نؤمن بالديمقراطية في شيء؛ فإنها تحتم على المرء اتباع رأي الأغلبية، والحال أنه ليس من اللازم المطرد أن يكون رأي الأغلبية صائباً سديداً دوماً وإطلاقاً، فيمكن أن تتفق الأغلبية على أمر هو في الواقع أخطر ما يكون وأضر لصالح الدولة ومنفعة القوم. ومن هذا، فالفلسفة الفاشية تركز كل السلطة في طبقة قيادي الحزب الفاشي، وتخضع جميع الشعب لحكمه ورأيه.

وثالثاً فإنها لا تؤمن بمبدأ الحرية الشخصية، بحكم أن الفرد ليس محترماً في حد ذاته، بل بالنظر إلى كونه فرداً من قومه وجزءاً من وطنه، لذا فلو اقتضت المصالح القومية وضع قانون أو إصدار أحكام تفرض الحد على حريته الشخصية فهو عين الصواب وطبق الحكمة تماماً! بل يلزم على الحكومة اتخاذها كائناً ما كان أثرها على حرية الفرد الشخصية ومصالحته الذاتية!

ومن هذا المنطلق فالحزب الفاشي لا يسمح بقيام حزب آخر أو معارضة لسياسته. والطريق الوحيد لنقد النظام أن ينضم المرء إلى الحزب الفاشي، فيصبح عضواً له، ثم يخبره عن ما يريده من الإصلاح في النظام! أما مواجهة النقد إلى الحكومة وسياساتها بالتصريح الصحفي أو الاجتماع الشعبي فلم يكن ذاك من المسموح به قط. وهكذا سلبت الحرية الشخصية تماماً، وسادت فلسفة سيادة المجموع وسيطرة الجماعة.

وحيث تكون الحكومات القائمة على أساس الفاشية مسيطرة تماماً على جميع

نشاطات الحياة وشعب البشرية، لذا سميت بـ«الحكومت الشمولية» (totalitarian) بمعنى أن ما من شعبة من شعب الحياة إلا وهي تواصل نشاطاتها تحت سيطرة جهاز الحكم، ولما اجتمع تفويض صلاحيات واسعة للحكومة، وسلب الحرية الشخصية، كان من الطبيعي أن ينتج عنهما الجور والعدوان، وهذا ما حدث فعلاً في الفاشية!

الحكومة النازية:

وبعد مسوليني تمذهب بالفاشية هتلر، وكانت فاشيته نسخة عن فاشية مسوليني طبق الأصل تماماً، عدا أنه زاد فيها القومية العنصرية، وكانت فلسفته تركز على أن الحكم والسيادة لا يستحقهما إلا من ينتمي إلى الآرية؛ حيث يراه شعباً متفوقاً، وغيره من الأقليات العرقية أدنى درجة، وانطلاقاً من هذا المعتقد أصبح عدواً لدوداً غاشماً للأعراق السامية، وجعل إبادتهم هدفاً منشوداً من حياته، وعزم على مواصلة غزوهم وقتلهم إلى أن ينجح في تدميرهم وقمعهم وقطع دابرهم. وكانت قصة ذلك أن ألمانيا قد انهزمت في الحرب العالمية الأولى، ما آل في أعقابها إلى كساد اقتصادها، وسادتها موجات من الانتشار والفوضى ونزلت بساحتها من القلاقل والבלابل ما جعلت الشعب يمر بأسوأ أوضاعه وأشقى لحظاته، ومن ثم جعله يتطلع متشوقاً إلى من ينقذهم منها ويخلص بهم وبالدولة إلى شط الأمان وساحل السلام ويسيرها على شارع الرقي وعمر التطور من جديد، فوجدوه في هتلر الذي تسلّم منصب رئيس الوزراء سنة ١٩٣٤، وبمجرد توليه السلطة عطل الدستور، وأخذ في تحويل ألمانيا إلى دولة فاشية بتنفيذ جميع نظريات مسوليني فيها، مضيفاً إليها عصبية القومية والعنصرية، فلما امتزج كل هذا نتجت منه الحكومة النازية في ألمانيا، حيث أضحي النازيون أقوى حزب في البلاد. فقام بتنفيذ خطته العنصرية المبنية على أساس التشدد ضد الأعراق الأخرى التي اعتبرها «الدُّنى» مقابل عنصريته العليا. وفي هذا الصدد يقال ويعتقد أنه شن الاعتداءات الشرسة الهمجية ضد اليهود، وشرّدهم وطردهم من ألمانيا. ولا شك أن لبعض هذه القصص نصيباً من الحقيقة، كما لا شك في أن لمبالغات اليهود ومغالاتهم دوراً كبيراً في تقديم قصصها ملونة بألوان من الأذى

والاضطهاد والمجازر والمحارق بشدة تفوق الواقع الخارجي بكثير. ومن المعلوم أن عمليات إبادةهم في ألمانيا وطردهم منها تسمى بـ (Holocaust) ولقد أُلف ونشر حوله أبحاث وكتب كثيرة، حتى إن المكتبات العامة في الغرب تخصص للكتابات حول الهولوكوست جزءاً كبيراً منها. ولقد وصفوا فيها تلك المحرقة بأسلوب يُكسبهم تعاطف القراء ويجلب إليهم دِدادهم وعواطفهم.

وإنما يُبث كل هذه الدعاية بغرض استخدامها كمبرر لهم يضيفي الشرعية على إقامة دولة إسرائيل. وللغرض نفسه تحملوا مصاريق مليارات الدولارات في إنتاج الأفلام التي تقدّم صورة مشوّهة لمحرقة الهولوكوست لكي يتمكنوا من استقطاب عواطف المشاهدين واسترعاء انتباههم في حقهم ولصالحهم. ومما يؤسفنا أن تلك الأفلام قد ظلت تُشاهد علناً في بعض الدول الإسلامية، كما صادفني ذلك في رحلة إلى السودان، حيث كنت أنزل في أحد فنادق الخرطوم، فرأيت ذات يوم إعلاناً ملصقاً بباب غرفتي معنياً بالدعوة إلى مشاهدة الحلقة الأولى من فيلم الهولوكوست المزمع عرضها في الساعة التاسعة من تلك الليلة، وكذلك الحلقات اللاحقة في الليالي التالية. فقدّروا مدى تفاقم الوضع؛ دولة عربية باتت تصيح من حنجرتها وتصرخ بأعلى صوتها ضد اليهود ودولتهم إسرائيل، تُلصق فيها إعلانات منسقة عن عرض حلقات فيلم الهولوكوست والدعوة إلى مشاهدتها علناً وجهاً راءاً! فيلى الله المشتكى وأنا لله وإنا إليه راجعون!

وعلى كل؛ قام هتلر - معتقداً نفسه وقومه الألمان من الآريين - وأثار ضجة النفور والكراهية ضد الساميين - المنتمين إلى سام بن نوح عليه السلام، والذين يمثلهم معظم العرب وسكان الشرق الأوسط من اليهود، والإنجليز، وغيرهم - ومما لا شك فيه أن هتلر قد نجح في تحسين وضع ألمانيا وإنقاذها من المآزق التي تورطت فيها في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وبلغ بها إلى ذروة الإحكام والترسيخ التي لم تبلغها عبر تاريخها قط، في جميع النشاطات من الاقتصاد والعلوم والصناعة وما إلى ذلك، بجانب أنه قد أحيى وأثار في الناس نزعات القومية إلى حد بالغ لم تشهد

الدنيا له نظيراً من قبل، ولقد برزت لها مشاهد رائعة خلال الحرب العالمية الثانية، حيث قدّم فيها الشعب الألماني ضد الحلفاء أروع صُور للذود عن وطنه وأحسن مواقف للاستماتة في الدفاع عن كرامة بلاده، وأثمن تضحيات لحماية قومه ما لم يع لها التاريخ مثيلاً من ذي قبل.

ولقد استهوت على هتلر فكرة حيازة السلطة والسيادة لقومه الآريين، وقمع الساميين وإبادتهم من دون أن يستنكف في ذلك عن اتخاذ أية وسيلة وولوج أي مولج، والحقيقة أنه كان كالعاصفة الهوجاء؛ هب على العالم فاجتاح كل ما أعاق طريقه، واكتسح كل ما حاول الصمود أمامه، إلى أن توغل في أعماق الاتحاد السوفيتي، حيث تبدل مساره، وأفل نجمه، وانقرضت النازية على إثر هزيمة نكراء مُنيت بها على أيدي الحلفاء.

وبعد، فهذه كانت نظرة عابرة على فاشية هتلر الموحية عن فلسفته السياسية، أما جماعته التي أقام لها الديكتاتورية فتسمى بـ النازية، ومن هذا تطلق على فاشيته وجماعته كلمة Nazism أيضاً. وهكذا برز مسوليني وهتلر في أبهة عظيمة وسطوة بالغة، ولكن سرعان ما لقيا عاقبتهم الوخيمة ونهايتهم التعسة.

ولقد حاول ملوك الدول العديدة اقتفاء أثرهما في تسليط النظام الفاشي على الشعب، كاليابان والبرازيل والأرجنتين وإسبانيا، بغية تدعيم النمو الاقتصادي والوحدة الوطنية وغيرها من المكاسب التي تطورت في ظلها إيطاليا وألمانيا الفاشيتان تطوراً بالغاً، وبالرغم من محاولتهم في محاكاة مسوليني وهتلر وتقليدهما، إلا أنهم لم يتمكنوا من الوصول إلى المستوى الذي وصلاه.

ثم جميع هذه الحركات الفاشية قد اختفت على إثر سقوط النازية في ألمانيا. وهكذا أخفقت الفلسفة الفاشية ولقيت مصرعها، وتحوّلت من نظام حيوي أثار يوماً في العالم الضجة والبلبل إلى رمز للأيديولوجية المبنية على العنصرية والعنف، بحيث أصبحت تطلق على الديكتاتوريين بالرغم من تنفرهم وكراهيتهم إياها! فهنا تم الحديث عن القسم الخامس من أقسام الأرسقراطية.

الحكومة البرولتارية: (Proletariat)

هي في الحقيقة اسم آخر لحكومة الدولة الشيوعية، ومبنية على نظريات كارل ماركس وأفكاره، في طليعتها نظرية «المادية الجدلية» (Dialectical materialism) والتي لا يكون من الحياد اعتبارها من أهم نظرياته وأفكاره.

وملخصها: أن العالم منذ عهد البشر به ما زال منقسماً إلى طبقتين: طبقة المالكين من الأثرياء والحكام والرؤساء وسماها بـالبورجوازية "Bourgeois"، وطبقة العاملين الكادحين في قطاع الزراعة أو الصناعة، ما قد سماها بالبرولتارية (Proletariat) وإن الصراع الدائم بين هاتين الطبقتين هو العامل البارز والعنصر القوي في الحروب التي اندلعت فيما بين أبناء البشرية والمعارك التي حمي وطيسها فيما بين بني آدم بعضهم ببعض، ولم تزل طبقة المالكين ساعية جهدها في ممارسة الضغط على طبقة العاملين وإخماد حركتهم وهضم حقوقهم واستغلال أتعابهم لصالحهم، ولا سيما بعد الثورة الصناعية واختراع الماكينة، حيث ظل إنتاج المصنوعات إنما يتم بعرق يمين العامل وكد جبينه، في حين أنها لا تجر عليه من أرباحها إلا نسبة ضئيلة جداً. ولتعزير هذه الفكرة اخترع نظرية أخرى تسمى بنظرية «القدر الفائض»، مغزاها: أن جميع المصنوعات إنما يتم إنتاجها في المصانع لأجل أمرين: المواد الخام، والعمل، (فإن القطن أصبح بعد عمل العامل عليه خيطاً، ما قد تحول إلى القماش المنسوج بعد ذلك) ولما كانت المواد الخام منحة إلهية ليس في إحداثها أي دخل للإنسان، لذا فبقي العمل هو العامل الوحيد القوي الذي يحوّل المواد الخام إلى هيئة حسنة تؤدي إلى ازدياد قيمته وارتفاع مكانته، فهناك فرق واضح وبون شاسع ملموس بين قيمة القطن، وبين قيمة ما تحوّل وصار إليه من القماش الجاهز، وهذا إنما أصبح من الممكن بفضل جهد العامل وكده، فلولا له لما زاد قدر القطن ولا ارتفع سعره، ومن هذا المنطلق وبعد ما تقرر من أن القدر الفائض حصل في المنتج لعمل العامل، لذا فمن الطبيعي أن يكون العامل هو المستحق الأصلي له والمستفيد الأول منه، إلا أن الرأسمالية تغصب منه حقه هذا بتسليمه إلى الممولين الأثرياء وأصحاب رؤوس الأموال، وهكذا تتضخم ثروتهم

على أنقاض تحطُّم العمال.

وأضاف: إن هذا النظام لن يستمر كثيراً، فلقد حان للعمال الكادحين أن يتمرّدوا على هذا النظام ويقوموا بأثرين ضد ما يواجهونه منذ أمد من غضب حقوقهم والإجحاف بها، ومن ثم فستحصل لهم سيطرة وتقوم لهم حكومة في العالم، وسمى حكومتهم بـ «الحكومة البرولتارية» ونادى عمال العالم بأسره ليتوحدوا ضد هذا النظام. ويسمى ذلك بمنشور الشيوعية. وإنه وإن لم يحظ بمشاهدة الحكومة القائمة على أساس نظرياته في حياته، إلا أن لينين تمكن من إقامة أول دولة اشتراكية في روسيا بعد ما أطاح بنظام قيصرها عن السلطة، وسماها الحكومة البرولتارية.

وكانت فلسفتها تركز على امتلاك الدولة للأراضي والمصانع وغيرها من وسائل الإنتاج، وأن الحكومة البرولتارية المتكوّنة من طبقة العمال هي التي ستدير نظام الحكم وتقوم باستغلال موارد الأمة واستخدام وسائل الإنتاج عن طريق النظام الاقتصادي المخطط (Planned Economy) أي لا تفوّض إلى الأفراد المرجعية في اختيار ما أرادوا من الأعمال، وإنتاج ما شاءوا من المصنوعات، واستخدام أراضيهم في زرع ما شاءوا من الحبوب والفواكه، بل الحكومة البرولتارية هي التي تُبَيِّن على كل الأنشطة الاقتصادية، ومخططوها هم الذين يقومون باتخاذ كل القرارات المتعلقة بإنتاج السلع وتسعيرها وتوزيعها وتحديد الأجور والمراعات.

وكذلك فلما اعتبرت الحكومة حكراً على الطبقة البرولتارية فحسب، لذا فلا يسمح قط بجماعة سياسية أخرى ولا معارضة لسياسياتها ولا نقد لقراراتها، لأنها لو سمحت بذلك فقام بها أحد فلن يكون معنى ذلك إلا تأييد الطبقة البورجوازية (Bourgeois) ومناصرتها ورفع الصوت في صالحها. وكذلك فحيث كانت الحكومة البرولتارية عاملة لتحقيق مصالح الشعب بأجمعه لذا فلو كلّفت أحداً بعمل ما، فعليه أن يقوم به من دون أي تردد ولا محاجة ولا ممانعة، وعلى الأجرة التي عيّنوها له ولو كانت زهيدة جداً بالنسبة إلى ما يبذله من الجهود ويعانيه من المتاعب.

وكما هو من المعلوم أن مثل هذا النظام القائم على أساس سلب الحرية

الشخصية لن ينجح في تحقيق أهدافه إلا إذا صاحبه أعمال من العنف وفنون من الجور والاعتداء، لذا فالشمولية التي كانت تتسم بها الفاشية قد تطرقت فعلاً إلى البرولتارية أيضاً، ولكن تحت ستار حماية حقوق العمال الكادحين وفي ظل تبرير تحسين أوضاعهم، وللتجنب من تدخل وتأثير عملاء الطبقة الثرية فرضوا القيود الصارمة على الإعلام والصحافة، بحيث لم يعد بمستطاع أحد أن ينسب بينت شفة ضد الحكومة، ومن هذا فليس من الإجحاف القول بأن الحكومة التي أقامها وأدارها لينين كانت من أبشع صور الديكتاتورية وأخطر مشاهدها، ما قد زادها فظاعة خلفه ستالن الذي تسلم مقاليدها على إثر وفاته.

وإن فلسفتها لم تتمكن قط من تحسين حال طبقة العاملين، فإنهم ما زالوا متحطمين مُحطَّمهم وتَطَحَّنهم رحي الدولة البرولتارية - وقد سدّت مسدّ طبقة المالكين - التي امتلكت كل موارد الدولة ووسائلها في ظل نظام الحكم ضيق الصدر إلى حد أنه لا يسمح لأحد بفتح اللسان ضد سياسياته وخططه، وفي هذا قال الشاعر محمد إقبال:

زمام کارگر مزدور کی ہاتھ میں ہوتو کیا؟

طریق کوہکن میں بھی وہی حیل ہیں پرویزی

إن تسليم عنان الأمور كلها إلى العمال لا ينتج منه إلا تحويل الحيل البرجوازية [الملوكية] إلى أيدي عمال المناجم^(١).

ولم يزل هذا النظام شائعاً في روسيا لمدة أربع وسبعين (٧٤) سنة، إلا أن مفاصله الاقتصادية والاجتماعية والخلقية والسياسية قد ازدادت ازدياداً أودت بالدولة إلى الانهيار والدمار، فصاحوا عن بكرة أبيهم برفضه والتخلص منه.

(١) حيث العامل الحاكم يقتفي آثار الملوك الفرديين من النهب والغصب وهضم حقوق الرعية وما إلى ذلك، بالرغم من انتهائه إلى طبقة العمال. (مترجم).

الباب الثالث: دراسات نظرية في الديمقراطية

مدخل:

بحكم كون الديمقراطية نظاماً من الأنظمة السياسية، كان ينبغي إيرادها في الباب الثاني تلو الأنظمة السياسية الأخرى، إلا أننا استأثرنا أن نعقد لها باباً خاصاً لخطورتها البالغة الأهمية من جانب، والمكانة السامقة التي نالتها لدى أبناء هذا الزمان، بالإضافة إلى الصدارة التي احتلتها من بين سائر شقيقتها؛ بحيث أصبحت هي النظام السياسي الأمثل والمتطور حسب المعتقد والمزعم السائد في الأوساط السياسية في العصر الراهن من جانب آخر، ويعرف أيضاً مدى تقديرهم لها من أنهم لا يعتبرون المرء في أي عداد ولا يحسبون له أي حساب في مجال السياسة إلا إذا اعتنقها مؤمناً بها ومستسلماً لمبادئها، وإن التفوه ضدها أو التشدق بالاعتراض عليها ونقض مبادئها لا يفضي بصاحبه لدى السياسيين العصريين إلا إلى الإلحاد والضلال السياسيّين! وهذا ما يجعلنا نشعر بمساس الحاجة إلى دراستها وتفهمها بشيء من التفصيل، وسوف ينطوي بحثنا على النقاط التالية:

- (١) ما هي الديمقراطية؟
- (٢) استعراض لمبادئها ومثلها الأساسية.
- (٣) موجز تاريخ الديمقراطية وتطورها في العالم.
- (٤) المؤسسات والمنظمات المنبثقة عنها.
- (٥) نظرة على أشكال الحكم الديمقراطي السائدة في العالم.

المبحث الأول: ما هي الديمقراطية؟

الديمقراطية في الحقيقة ترجمة لكلمة إنجليزية "Democracy"، التي هي مأخوذة عن الإغريقية مركبة من كلمتين: (Demo) وتعني: عامة الناس، و"Cracy" وتعني: الحكم، فالكلمة لما نقلت إلى العربية قالوا: الديمقراطية. وعلى كل فالتصور الأساسي

للديمقراطية: أن حق الحكم على الشعب ليس إلا له خاصة. ومن هذا يتضح بين أيدينا مغزى الديمقراطية بأنها شكل من أشكال الحكم الذي يتخذ الشعب أو رأيه أساساً لوضع سياسيات الدولة واتخاذ قراراتها.

هذا، ولم يحصل اتفاق لدى علماء السياسة على تحديدها بالحد الذي يتسم بصفتي الشمول والاطراد بعد، بل تضاربت فيها أقوالهم وتناقضت فيها آراؤهم تناقضاً لا تجد بعضها يتشابه ببعض أو يدانيه ويقاربه. إلا أن القدر الذي يمكن أن نقتبسه من مجموعها هو ما ذكرناه آنفاً، من أنه نظام للحكومة مبني على إتاحة الشعب فرصة التدخل في سياسيات الحكومة وقراراتها إلى حد ما.

وإن الديمقراطية بمفهومها الإجمالي المذكور أعلاه ليست وليدة العصر الراهن وحصيلة فكر الإنسان الحاضر، بل أول أشكالها قد تم نحته بكل بساطة وسذاجة في اليونان مترامنة مع نفاذ نظام الدولة - المدينة فيها، حيث كانت كل مدينة فيها ذات حكم ذاتي ومستقل، ولم تكن تلك المدن كبيرة جداً، بل أكبرها كانت «أثينا» (Athens) والتي ما زالت تعرفها الدنيا باسمها ذاك، إلا أن عدد سكانها آنذاك لم يكن يتجاوز عشرة آلاف نفساً، بلكه المدن الصغيرة كـ Sparta مثلاً، فلما لم يكن اجتماع هذا العدد من النفوس في مكان واحد واتخاذ القرارات في ضوء آرائهم وأقوالهم من التعذر أو الصعوبة في شيء، لذا فالشكل السائد للديمقراطية عندهم كان ديمقراطية مباشرة، بحيث إن الملك إذا أراد وضع سياسيات هامة أو اتخاذ قرارات مهمة أمر سائر المواطنين بالتجمع في الميدان، وعرض عليهم مشروع القرار طالباً منهم الإدلاء برأيهم حوله، ما يفرق الناس وبالطبع إلى مؤيد له ومعارض، وربما يؤدي إلى جريان النقاش بينهم، وفي الأخير حصل على الموافقة عليه من خلال رفع الأيدي في حقه. فهكذا كانت عندهم ديمقراطية بسيطة من دون أن يحكمها دستور يحدّد للملك صلاحياته ويميز من الأمور ما يتحتم فيه الحصول على موافقة الشعب وما ييرمه بنفسه من دون حاجة إلى عرضها بين يدي الشعب، بل كل ذلك كان مفوضاً إلى الملك ورأيه الشخصي، فما رأى فيه الحاجة إلى عرضه في اجتماع الشعب والحصول

على موافقتهم: فعل، وما لم يشأ لم يفعل، واتخذ فيها قراراً بوحده. ومع مرور الزمن قد حبر هذه الصورة البسيطة للمشاورة الشعبية المباشرة نوع من التنسيق والترتيب، بجانب ما وضع لها من قوانين عديدة، إلا أنه لم يكن لتلك القوانين لديهم كبير أهمية ولا جليل فائدة، بل الديمقراطية المباشرة التي كان يغلبها طابع البساطة لم تنزل في معظم حالاتها على صورتها تلك.

ولكن كما هو من الواضح بالبداية أن مثل هذه الديمقراطية إنما يمكن تطبيقها فيما إذا كانت الدولة صغيرة ذات كثافة سكانية محدودة، بحيث يتسنى للملك جمع رعيته في ميدان واحد ومن ثم استشارتهم في قضية ما، أما إذا توسعت خرقة الدولة وترامت آفاقها وكثر سكانها فتطبيقها من الصعوبة والتعذر بمكان غير دان، كما حدث ذلك فعلاً حين قامت الإمبراطورية الرومانية ذات كثافة سكانية كثة، ما أدى إلى تضيق تصور الديمقراطية في أن الملك ظل يكفي بتأسيس مجلس يؤدي مهمة مشاورته في أمور الدولة، فكان يشاورهم فيها أحياناً.

وكانت عاقبة ذلك أن تقلصت فكرة الديمقراطية المركزة على مشاركة الشعب في سياسات الدولة وخططها تدريجياً عن التنفيذ الفعلي في الواقع الخارجي، وتبوأ مكائها الملكية المطلقة وغيرها من أشكال الدكتاتورية. ومن هذا فيصح القول بأن الديمقراطية قد أقل نجمها مع غياب نظام الدولة - المدينة في اليونان، إلى أن استهل القرن الثامن عشر الميلادي، حيث انطلقت في العالم تيارات وسادته نزعات واستسرت فيه اتجاهات نحو الديمقراطية، ما أحييت فيه فكرتها وأنعشت فيه نظامها بنوع من الضبط والتنسيق، ما أسفر وفي الأخير عن تولد الديمقراطية التي تعرفها الدنيا اليوم بالديمقراطية الليبرالية (Liberal Democracy) وهذا النوع من الديمقراطية هو الشائع السائد في العالم اليوم. ولتفهّمه على بصيرة وإتقان، والتوصل إلى كنهه وحقيقته، نحتاج أن نقوم بالإلماحة على أربعة مباحث هامة، أسردها بين سادتكم حسب الترتيب المنطقي لها، ما يسهل لنا مرامنا ويحقق لنا غايتنا في أقصر وقت وأقل مشقة، والعناوين الأربعة هي:

(١) الأسس الفكرية للديمقراطية (أو الفلسفة الحافزة وراء إيجاد الديمقراطية)

(٢) نظرة على تاريخ تطورها في العالم إلى القرن الثامن عشر الميلادي.

(٣) التعريف بالمؤسسات المنبثقة عنها.

(٤) التعريف بشتى أنظمة الحكم الديمقراطي التي حظيت بالتنفيذ في مختلف

دول العالم.

فإلى سادتكم الحديث حول هذه المباحث طبق الترتيب المذكور أعلاه.

١ - الأسس الفكرية للديمقراطية:

لقد أسلفنا فيما مضى أن أوروبا قد تفتشت فيها روح العقلانية والاستقلالية الفردية في نهضتها الثانية وعلى إثر تحريرها من القيود الصارمة التي كانت قد فرضتها عليها الكنيسة، والتي كانت تحكم بالابتداع - ومن ثم الإعدام أو الإحراق حياً أحياناً- على كل من عارض الكنيسة أو خالف نظرياتها. إلا أنهم على إثر كارثة سقوط الأندلس ونقل علوم المسلمين إليهم قد انبعثت فيهم اتجاهات نحو التفكير والتدبر، وبما أن الكنيسة لم تزل تتمتع بالسيطرة التامة عليهم سياسياً، لذا فلم تلبث أن أصابت دعاة التحرر الفكري بأنواع من الاضطهاد والأذى، إلا أن الجمرة التي أوقدها الليبراليون بصدد التخلص من ربة العبودية الفكرية ما زالت في توقد وازدياد، والغرس الذي أنبته أول من أنبت لم يزل في نمو وتصاعد، على ما واجه من العواصف العاتية التي كانت تهب عليه من جانب الكنيسة، إلا أن صموده وثباته أمام موجات الاضطهاد قد أكسبه قبولاً ورواجاً شعبين من جانب، كما أثار النفور والاستنكار ضد الكنيسة من جانب آخر، وفي أعقاب ذلك قد بدأت هيمنة الكنيسة وسيطرتها في فتور وانخفاض تدريجياً، ما أمكن لأجله تواجد عدد غير قليل من رجال الفكر في شتى مجالات الحياة، والذين قاموا بدورهم بالدعوة إلى التمرد على نظريات الكنيسة غير الملائمة للطبيعة البشرية وغير المنسجمة مع واقع البشرية.

وبغض النظر عن المجالات الأخرى، نكتفي هنا بتسريح الطرف على ما شهدته

أوروبا من التطور الفكري في مجال السياسة وبالتحديد الديمقراطية الليبرالية، فنقول: إن المفكرين الذين قاموا برسم صورة الديمقراطية الليبرالية، ومن يعتبرهم العالم اليوم مؤسسيها وشدائها، هم ثلاثة رجال أسماؤهم كالتالي: (١) فولتير Voltire (٢) مونتيسكو Montesquieu (٣) روسو Rousseau.

هؤلاء الثلاثة - كلهم من فرنسا- قد قاموا ببث أفكار ونشر نظريات أحدثت في العالم الديمقراطية. أما فولتير فولد في نهاية القرن السابع عشر الميلادي، وتوفي في الثامن عشر، ولقد أثرى المكتبة البشرية بكتاباته في عديد من المجالات كالفلسفة والعلوم الطبيعية والفنون وما إلى ذلك ما قد نشرت مجموعتها في تسعين مجلدًا. ومن أهم مميزاته أنه قام بشن الغارة العمياء على الديانات كلها، متهمًا إياها بالتحريف وداعياً إلى اعتناق مذهب واحد سماه فيما زعمه المذهب الفطري (Natural Religion) للإنسان، ويقال: إنه هو الذي زرع الشك والارتياب في وجود الله سبحانه وتعالى. وبغض النظر عن صحة هذا الانتفاء إلا أنه قد صح منه ما مغزاه أن الإنسان ينبغي له أن يعتقد المذهب الفطري فحسب، فلو حمّله على الإقرار بوجود الله والإيمان به فعل، أما ما عدا ذلك من القوانين والأحكام والأخلاق التي تفرضها عليه الديانات فليضرب بها عرض الحائط من دون أن يوليها أية عناية ويعيرها أي اهتمام، فضلاً عن الاتباع والامثال.

وثانياً فمن أهم نظرياته التي لاقت قبولاً ورواجاً ذوّي تأثير بالغ في العالم هي أنه اعتبر الدين قضية شخصية للفرد، وأنكر أن يكون لأحد سلطة لجبر الإنسان وإكراهه على ديانة من الديانات، بل زعم أن كل واحد من أفراد البشر حر في أن يعتقد ما شاء من الديانة ويتبع ما رضي من المذاهب، له وحده الحق في أن يتمذهب بمذهب سماوي أو يخضع للوثنية فيسجد للأصنام والأشجار، وكذلك له وحده الخيرة في اتباع الديانة اليهودية أو النصرانية، وليست للكنيسة ولا للدولة (state) أية سلطة لإرغامه على النصرانية وإلزامها إياه على كره منه.

ولقد تطورت هذه النظرية فيما بعد متشكلة فيما ساد في الغرب من موجة

اللامبالاة بالدين والتهوين من الاعتبار الدينية، والتي يعبر عنها بأن الدين ليس إلا قضية شخصية يستهدف من ورائه المرء راحة ضميره وطمأنينة قلبه، وإن الحكم على الديانة بالحقية أو البطلان لا يدور إلا مع المرء ذاته، فله الحق في اعتناق ما يُطمئنه ويثبت في نفسه الراحة من الديانات والمذاهب أيّاً ما كان، فمن وجد راحة نفسه في الصلاة فهي الحق في شأنه، ومن وجدها في الوثنية فهي له الحق، ومن منحته المراقبة شيئاً من الراحة فينبغي له أن يقوم بها بغض النظر عن كونها حقاً أم باطلاً. وليس لغيره -أفراداً أو دولة أو كنيسة- أن يتدخل في شأنه هذا، بل عليهم أن يحاملوه ويحترموا له ديانته. وإن الجدل في الديانات والنقاش لإقناع البعض ببعض تلك الديانات ليس إلا من العبث الذي لا يلمس من ورائه أي طائل. (والترغيب في احترام مذهب الغير وديانته ليس لاحترام الدين في حد ذاته وتبجيله لدى هؤلاء، إنما لأنه وسيلة قد اختارها أحد لطمأنينة نفسه وبث الراحة والدعة في ضميره، فشأنه عندهم يشبه شأن المنزل الذي يبنيه أحد بغية توفر الراحة على النفس والأهل، لذا فعلى غيره أن يحترمه ولا يقتحم حدوده من دون إذنه ورضاه، فكذلك الدين الذي يتدين به أحد ليس إلا قضيته الذاتية، ولا يحق لغيره أن ينكر عليه ديانته أو يقوم بنفيه ونقضه).

فلما تقرر عندهم هذا المبدأ واعتبر الدين قضية المواطن الشخصية فكان من الطبيعي أن قطعوا صلته بالدولة والحكومة، وأعلنوا أن الدولة لا تكون خاضعة لأية ديانة. وانطلاقاً من هذا، ومن بطن هذه الفكرة المزعومة، تولدت نظرية العلمانية. والعلمانية تعني لغة: الدنيوي، أي كل شيء اتخذ لأجل المصلحة والمنفعة الدنيويتين، أو الذي يتضمن ويجرّ على المرء شيئاً من المصلحة الدنيوية المادية. فهي إذن نظام وُضع لجلب المصالح والمنافع الدنيوية ومن ثم يُركّز كل جهوده ويكرّس كل نشاطاته وراء نيلها وكسبها لا غير. لذا فلم تكن عاقبتها ونتيجتها المنطقية إلا الإلحاد ورفض الدين بتاتاً. ومن هذا فنيط الدولة بالعلمانية لا يعني إلا قطع صلتها بالدين رأساً وتاماً، وإدارة نظامها حسب ما يحقق لها مصالحها الدنيوية ويوفّر عليها منافعها المادية. وإن هذه الفلسفة مبنية على أساس النظريات التي قدمها فولتير، كرد فعل ومحاولة للتخلص عما جنته الكنيسة تحت ستار الشيوقراطية من الأذى والاضطهاد،

حتى ترسخ في أذهان المفكرين أن الدين هو الذي يشكل عرقلة في سبيل الرقي والتطور، ولا يمكن المضي قدماً في آفاق التقدم المادي إلا إذا خُلعت ربقة الدين عن الأعناق أصلاً، ورُفض رفضاً باتاً.

والشخص الثاني الذي أسهم بحظ وافر في توطئة الطريق للديمقراطية الحاضرة كان مونتيسكو (Montesquieu) وإن كتابه «روح القوانين» قد أصبح ذائع الصيت في الأوساط السياسية، وهو مطبوع في نحو أربعمئة صفحة، ولقد أرهقه إنجاز تأليفه وأضناه بحيث إنه كان يقول: «أريد أن أستجم طيلة حياتي الباقية من جراء ما أصابني من التعب والإرهاق الشديدين خلال تأليف هذا الكتاب». وكتابه هذا يدور في الواقع حول القانون والفلسفة، إلا أنه قدم فيه نظرية عن الديمقراطية تبنتي على أساس نظرية فصل السلطات (Separation of power)، ملخصها أن العنصر الوحيد وراء المساوىء والمفاسد التي جرّتها الحكومات الاستبدادية على البشرية هو: أن سلطات الدولة كلها كانت مجتمعة في شخص واحد أو منظمة واحدة، ما كان يفضي إلى الاعتداء والظلم ويؤدي بالدولة وشؤونها إلى الفوضى والاضطراب. لذا فلا يمكن تحسن إدارة الحكومة إلا إذا قمنا بفصل السلطات وتفويضها إلى جهات مختلفة. ومن ثم طرح فكرة تنويع سلطات الدولة إلى ثلاثة أقسام: (١) سلطة التشريع ووضع القوانين (٢) سلطة تنفيذ القوانين وإدارة شؤون الدولة وفقها (٣) سلطة القضاء (فض الخصومات وحل النزاعات وتفسير القانون وتبيين ما يدخل في إطاره وما لا) فينبغي ألا تجتمع هذه السلطات في يد واحدة، بل تفصل كل واحدة منها عن غيرها مع منح السلطة الكلية لكل واحدة منها، بحيث لا تتدخل إحداها في شؤون الأخرى وصلاحياتها.

فالهيئة التي تتمتع بسلطة وضع القوانين تسمى بـ الهيئة التشريعية (Legislature) والديمقراطية تمنح هذه السلطة للبرلمان والجمعية التشريعية (Assembly) أما السلطة التي تقوم بتنفيذ القوانين في شؤون الحكومة فتسمى بـ الهيئة التنفيذية (Executive) ما يرأسها رئيس الدولة في النظام الرئاسي، ورئيس الوزراء

في النظام البرلماني.

أما سلطة تفسير القوانين وفض الخصومات فتسمى بـ "السلطة القضائية" (Judiciary) ما يمثلها المحاكم في الدولة.

وأضاف مونتيסקو: إن هذه السلطات الثلاث في الحكومات الاستبدادية الماضية كانت مجتمعة في يد واحدة، إما شخصاً وإما هيئة خاصة، فهي التي كانت تقوم بوضع القوانين أولاً، وتنفيذها ثانياً، وحل الخصومات الواقعة في شأنها ثالثاً، فكانت نتيجة ذلك أن الهيئة التنفيذية للدولة لو جارت واعتدت فلم تكن الاستغاثة إلا إليها ذاتها! وهذا ما عناه الشاعر الأردني قائلاً:

وهي قاتل وهي شاهد وهي منصف تُهْرى

أقرباء ميرى كرين خون كادعوى كس پر؟

هو قتلني، وكان هو الشاهد على قتلي، ثم أصبح هو القاضي الذي يتولى الحكم في قضيتي، فألى من -إذن- يرفع أوليائي دعوى اغتيالي؟! (١).

وهذا لا يعني أننا ننفي وجود المحاكم في النظام الملكي، بل نسلم أنها كانت هناك محاكم، إلا أنها كانت خاضعة للملك تماماً، أما أولاً فلأن الحكم النهائي الأخير كان إلى الملك، وثانياً فلأن المرجعية في تقليد القضاة وعزلها كانت إلى الملك نفسه، فكان القضاة يبادرون بالقضاء إلى رضى الملك ورغبته، توقياً من عتابه وضماناً لبقائهم في مناصبهم تلك. وهكذا اجتمعت السلطات كلها في يد واحدة، إما حقيقة، وإما بواسطة السلطات أو الأجسام الوسيطة الخاضعة. فلم يكن يعادل الاستغاثة ضد الحاكم أو ما أصدره من قانون إلا تحكيمه نفسه فيها. فلم يزد بها النظام الملكي إلا استبداداً وإطلاقاً.

أما نظرية فصل السلطات فتركز على فصل هذه السلطات الثلاث بين الجهات الثلاث مع منح السلطة الكلية والاستقلال الكامل لها في ممارسة واجباتها. فالهيئة التشريعية تقوم بوضع القوانين، والسلطة التنفيذية بتنفيذها، وينبغي أن يكون القضاء

(١) أو كما قال المتنبي: "فيك الخصام وأنت الخصم والحكم" (من المترجم).

حراً مستقلاً تماماً، حتى يتسنى للمواطنين المرافعة ضد السلطتين: التشريعية والتنفيذية إذا هما حادثتا عن سواء السبيل. ومن هذا فيجب تقسيم السلطات في الدولة إلى هذه السلطات الثلاث. وهذا ما يسمى بنظرية فصل السلطات (Separation of power).

ولقد استطاعت فكرته هذه أن تفرض نفسها على كافة الأنظمة الديمقراطية، كما أصبحت باباً رئيسياً تعتمده كل الدول في وضع الدساتير لها، بحيث إنها باتت تعني فيها بيان تمييز الأنظمة وفصل هذه السلطات الثلاث وتحديد صلاحيات كل واحدة منها، ثم يؤخذ بها تماماً، إلى حد أن الهيئة التشريعية لو قامت بوضع قانون ما وتنفيذه، فلا يبقى لها إذن سلطة في شرحه وتفسيره، بل تتحول المرجعية فيه إلى السلطة القضائية، فيا للعجب! الشخص الذي دبّجت يراعتة وخطّت أنامله نص القانون، فوافقه عليه البرلمان وأقرّه، يحرم صلاحية توضيح مفهومه، بل تؤول هذه الصلاحية إلى النظام القضائي ليرى هو نص القانون والكلمات المستعملة فيه، فيوضح معناه ويحدد مغزاه! نعم البرلمان يمكنه أن يلغي ذاك القانون، أو يستبدله بغيره، أو يعدّل فيه ويغير، ولكن ليس له شرحه وتفسيره ما دام هو نافذاً في صيغة القانون!

ومن الجدير بالاعتناء في هذا الصدد الفرق والتمييز بين المصطلحين المتشابهين المتقاربين: فصل السلطات، وتوزيع السلطات. فما مضى كان حديثاً عن فصل السلطات، أما توزيع السلطات (Division of power) فيعني توزيعها بين الحكومة المركزية والحكومات الإقليمية المحلية. ونظرية مونتييسكو كانت عن فصل السلطات وتمييزها، لا عن تقسيمها وتوزيعها.

٣- والشخصية الثالثة التي لعبت دوراً بارزاً في رسم صورة الديمقراطية كان روسو (Roussseau) ولقد سبق لنا ذكره فيما مضى. وهو الذي جدّد نظرية العقد الاجتماعي، بتأليف كتاب حوله بالعنوان ذاته (العقد الاجتماعي).

ومن المعلوم أن نظرية العقد الاجتماعي قديمة قدم الفلسفة الإغريقية، ولقد وضّحتْ خلال الحديث عنها فيما مضى أنها قديمة جداً، إلا أن شرحها وتفسيرها فيما بعد قد أسفر عن النتيجتين المتناقضتين فيما بينهما تناقضاً صريحاً، ومن ثم عن النظامين

المتعارضين فيما بينهما تعارضاً واضحاً. إحداهما: أن نظرية العقد الاجتماعي تفضي إلى الحكومة الاستبدادية المطلقة، وثانيتهما: - وروسو أبو عذرتها - هي: أن نظرية العقد الاجتماعي تحتم على كل حكومة أن تكون قوانينها معبرة عن الإرادة العامة للشعب، وأن يكون الشعب فيها أحراراً، وألا تمثل الحكومة إلا دور النيابة والتمثيل عن الشعب، فإن الشعب إنما تخلى للحكومة عن حقه في الحكم لتحفظ هي بحريته ومصالحه الأخر. ومن هذا فالإيمان بنظرية العقد الاجتماعي يقتضي أن يتاح الشعب الفرصة ليقيموا حكومات تنوب عنهم وتمثلهم في وضع القوانين، ومن ثم ترعى مصالحهم وتحقق منافعهم. وهكذا ركزت فلسفة روسو على هذين الأمرين: حرية الفرد، وأن تكون الحكومة في خدمة الإرادة العامة وقيد قراراتها (بمعنى أن الشعب له الحق في نصب الحكومة وعزلها).

وملخص البحث: أن هذه النظريات الثلاث (فصل الدولة عن الدين، فصل السلطات، الحكومة معبرة عن الإرادة العامة وفي ضوء حرية الفرد) هي التي أسهمت بدورها كلبنات أساسية قام عليها صرح الديمقراطية الليبرالية.

العوامل التاريخية التي أدت إلى قيام الديمقراطية:

وبعد الإلماعة الوجيزة إلى النظريات العاملة وراء ظهور الديمقراطية، نودّ أن نقفها ببيان الحوادث التاريخية التي وطّدت نواتها وعزّزت دعائمها، ويجدر بنا في هذا الصدد استعراض عاجل لحادثتين تاريخيتين قد قامتتا فعلاً بدورهما الملموس في توطيد الديمقراطية وترسيخها في العالم، كما أحدثتا تغييرات كبيرة في المجتمع الغربي وتركتا آثاراً بعيدة المدى عليه، ألا وهما: استقلال أمريكا، والثورة الفرنسية. وهما مترامتان، ليس بينهما إلا فارق ١٢ سنة، سبق بها استقلال أمريكا عن الثورة الفرنسية. ومن هذا نقدم عنه تعريفاً موجزاً، فنردفه بالتاريخ الموجز للثورة الفرنسية.

استقلال أمريكا:

إن كولمبس هو الذي اكتشف قارة أمريكا. وقصته أن أوروبا لم تنزل في بحث

عن الطرق التي توصل بها إلى الهند بغية توسيع نطاق تجارتها، ولكنها ما زالت فاشلة في العثور عليها، حيث لم يكن نهر السويس قد تم بعد، أما الطرق البحرية فكانت فيها مصاعب لا تتحمل ومتاعب لا تحصر، فكانت تبعث حملات للبحث عنها بين الفينة والأخرى، ولكن كلها كانت تبوء بالخيبة والفشل، عدا الحملتين اللتين نالتا نصيباً من النجاح، أولهما: الحملة التي كان يقودها فاسكو دا جاما، والذي قد تمكن من الوصول إلى الهند عن طريق ساوث كاب (South cape) الحد الأقصى لإفريقيا في الجنوب، وثانيتهما: الحملة التي كان يقودها كولمبس، وكان قد خرج أيضاً بغية العثور على طريق الهند، إلا أنه أبحر في الجهة المعاكسة لجهة فاسكو تماماً. (وأثبتت الدراسات الحديثة أن أدلاءهما كانوا ملاحين عرباً، فكان دليل كولمبس ملاح اسمه ابن مجاهد، ولقد طبع له كتاب أيضاً) وعلى كلٍّ، فوصل فاسكو دا جاما الهند، في حين أن كولمبس لم يزل سائراً في جهة الغرب، حتى وصل إلى الجزائر التي تعرف اليوم بجزر الهند الغربية (West Indies) ما قد ظنها من الهند، ولهذا نسب هذه الجزر إلى الهند ولم تكن في الحقيقة كذلك، إنما كانت جزائر البحر الكاريبي (Caribbean islands). فلما واصل المسير وتقدم ملياً وجد قارة عظيمة أخرى والتي كانت هي قارة أمريكا. فهكذا تم اكتشاف أمريكا، ما اعتبرتها الغرب والإنجليز ميدانا فسيحاً ومجالاً رحباً وأرضاً خصبة للتجارة والإسكان، فأرسلت إليها بعثات استعمارية، كما أرسلها غيرهم من الهولنديين والفرنسيين والبرتغاليين أيضاً، إلا أن نصيب الإنجليز من أمريكا كان أوفر وحظهم منها أكثر، لذا تمت سيطرة إنجلترا على معظمها وبذلت الجهد لإنشاء مستعمراتها فيها. ولو سرحتم اليوم الطرف على خريطة أمريكا لوجدتم فيها ٥٢ ولاية، وعلى معظم تلك الولايات وأكبرها كان قد تم استيلاء بريطانيا وسيطرتها عليها، فكانت تدار شؤونها وتبرم أمورها من لندن لفترة مديدة، ولما كانت من عزائمها الحكم على أهلها أولاً، وجباية الضرائب منهم ثانياً، لذا فأرادت مرة وضع الضرائب عليهم، فلم يدعوها لذلك بل قاموا بمقاومتها بفضل ما وصلهم شيء من الأفكار الديمقراطية فلاقى فيهم قبولاً. فكانت نتيجة ذلك أن أبوا عن أداء الضرائب إلى حكومة إنجلترا، ما كان نواة تمردهم على نظامها، فلما تطور قليلاً اعتزموا على خلع

ربقة التبعية لها، وإنشاء ولايات ذات سلطة مطلقة متمتعة بالحكم الذاتي المستقل، فاندلعت بينهما الحروب ما أسفرت عن فوز الأمريكان بقيادة جورج واشنطن، الذي أعلن عن استقلال أمريكا، وأعلن أيضاً عن إنشاء حكومة ديمقراطية اتحادية تضم جميع ولايات أمريكا. ويسمى إعلانه ذاك بـ «إعلان الاستقلال» (Declaration of Independence) ووهبوا فيه الحقوق الديمقراطية غير القابلة للتغير من المساواة والحرية وما إلى ذلك لكل إنسان، واستهلوا الإعلان بقولهم: كل الناس قد خلقوا من بطون أمهاتهم أحراراً، فليس لأحد أن يستعبد غيره من البشر» (وفي الحقيقة تقارب هذه الجملة ما قاله عمر رضي الله عنه لعمر وبن العاص رضي الله عنه: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»^(١)).

وعلى ما يعتقد فإنها أول ديمقراطية لبرالية قامت على وجه الأرض، إلا أن أوروبا حيث كانت على بون شاسع من أمريكا لذا لم تصل إليها من آثار ديمقراطيتها شيء يذكر ويعتد به، بل الشيء الذي غيّر مسار الفكرة الشعبية الأوروبية وحول مجراها كانت الثورة الفرنسية التي وقعت بعد حادث استقلال أمريكا باثنتي عشرة سنة. وهاكم الحديث عنها فيما يلي مجملاً موجزاً، بغض النظر عن تاريخه المفصل الذي لا يسع له مجال هذا البحث الضيق.

نظرة على الثورة الفرنسية:

هذا الحديث يرجع إلى أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، حيث كانت فرنسا وغيرها من الدول الأوروبية يحكمها نظام ملكي، وكان ملك فرنسا آنذاك «لويس السادس عشر»، وكالعهد بحال الملوك آنذاك من أنهم كانوا قد شكّلوا لأنفسهم مجالس للمشاورة هي رهن إرادتهم وقيد رغبتهم تماماً، متى شاء جمعها ومتى لم يشأ لم يفعل، وأية قضية أراد فيها المشاورة فعل وإلا فلا، ولم يكن متقيداً وملتزمًا بمشاورتهم قط. وكان لـ لويس السادس عشر مجلس الشورى من هذا النوع، كان قد سمّاه بـ مجلس طبقات الأمة (Senate genral) وقد كوّنه

(١) كنز العمال: ١٢/٦٦، رقم الحديث: ٣٦٠١.

من ممثلي الطبقات الثلاث (١) طبقة رجال الدين من أعضاء الكنيسة (٢) طبقة النبلاء الإقطاعيين (٣) طبقة عموم الشعب. وكان عدد أعضاء الطبقات الثلاث متساوياً. لذا فلو أرادت الطبقة الثالثة إصدار القرار لصالح الشعب من المجلس اعترضت المجموعتان الأوليان عليه، ما يتسبب لاعتباره لاغياً تلقائياً، هذا وإن أعضاء المجموعة الثالثة لم يكن انتخابهم ومنحهم العضوية في المجلس على أساس الانتخابات، بل كان الملك يعيّن منهم أشخاصاً فيمنحهم هذه العضوية. فهذا ما زاد ضغطاً على إباله، وحرّم الشعب من دور بارز نشيط في اتخاذ القرارات وإدخالها موضع التنفيذ.

وزد على هذا أن الملك لم يكن ملتزماً بمشاورتها في كل حين، بل -كما ذكرنا آنفاً- كان اجتماعها يدور مع رغبة الملك وطواعيته. ففي سنة ١٧٨٩ كان قد مضى على اجتماعها ١١٦ سنة، بحيث لم ينعقد لها أي اجتماع طيلة هذه الفترة. فلما أخذت الأفكار الديمقراطية تدب في الأوساط الشعبية زادت المطالب بعقد اجتماع المجلس، ومن جانب آخر فكان الملك يرغب في تحميل الرعية بمزيد من الضرائب ليشبع غريزة رفاهيته وتبذيره، فأراد اغتنام الفرصة لإصدار قرار معني بحمل الضرائب على الشعب، لما أنه كان على ثقة من موافقة طبقتي رجال الدين والنبلاء عليه. فلما طلب الاجتماع طالب الكثير من الشعب بمضاعفة أعداد ممثلي الطبقة الثالثة حتى يتساوى مع أعداد الطبقتين الأوليين بتعليل أن ثلث المجلس لا يكفي ليمثل عن كافة الشعب، وإنه ليس إلا إجحافاً وظلماً في حق الشعب، فوافق عليه الملك. ثم طالب الشعب بدمج الطبقات الثلاث في مجلس وطني واحد، لينفذ رأي أغليبتهم، ولكن الملك لم يكن ليرضى به لما كان يعرف بدقة وإتقان أن ممثلي الشعب سيقاومونه فيما يريده من اتخاذ القرارات في صالحه الشخصي. فلما أبى أن يفعل قام الشعب وأنشأوا لأنفسهم جمعية غاضين النظر عن طبقة رجال الدين والنبلاء، وسمّوا جمعيتهم بـ الجمعية الوطنية (National Assembly) (وكان هو أول استخدام لهذه الكلمة التي اشتهرت في الأوساط السياسية فيما بعد) وطلبوا اجتماعها.

فلما رأى الملك أن الجدد قد جدَّ والأمر قد اشتدَّ حاول تطوير الموقف من خلال أمر الجيش بإغلاق المنطقة التي كان من المزمع أن تجتمع فيها أعضاء الجمعية، فانتقلت الجمعية لعقد اجتماعها إلى ملعب تنس، واعتمدوا هناك دستوراً لفرنسا موضوعاً على نظرية مونتيسكو المعنية بفصل السلطات وتقسيمها إلى ثلاث: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية. كما وضعوا فيه باباً عن الحقوق الأساسية اللازمة لحرية الفرد، ولم يقضوا فيها على الملكية، بل أقروا وجودها، إلا أنهم ضيَّقوا صلاحيات الملك وحصروها في السلطة التنفيذية فقط، لتكون السلطانان: التشريعية والقضائية مستقلتين عنه تماماً.

وكان هذا هو الدستور الأول لفرنسا التي تعتبر أول دولة ذات طابع ديمقراطي ليبرالي. ومتزامناً مع جلسة الجمعية الوطنية اندفع جمع عظيم نحو القصر الملكي، وأكرهوا الملك على الحضور في جلسة الجمعية، فحضرها الملك على كره منه ليعتمد الدستور الجديد الذي أعدته الجمعية، اقتناعاً منه برئاسة الهيئة التنفيذية، بعد ما نزعته منه هيئتا التشريع والقضاء.

وتفاعلاً مع الخطر الذي أحرق ببال الملك واعتباراً منه هذه الخطوة الأولى نحو تنحيته عن منصبه، وتخوفاً منه بالحرمان عما بقي من سلطته الرسمية الضئيلة، قام الملك بتوطيد الصلة مع نظيره الألماني لكي يحصل على الدعم العسكري منه فيما إذا مسته الحاجة إلى استخدام العنف والقوة لدفع التيارات الشعبية ضده. ورضي بذلك الملك الألماني مخافة تعدي الخطر المتفاقم إليه لو هو نجح في قلب نظام فرنسا. ولتنفيذ خطته هذه تم التآمر بين الملكين على أمور. ولقد تمكن الثوار من فضح مؤامراته هذه وعرفوا ما جرى بين الملكين من التحالف ضدهم، وبالرغم من أن الملك نفاها واعتبرها تهمة ودعاية، إلا أن الثوار أصروا على موقفهم ذاك، حتى قاموا بسجن الملك لويس السادس عشر، ما أدَّى إلى تعطيل الدستور الذي أقره الملك، حيث كان مبنياً على استمرار النظام الملكي، فعقدوا مؤتمراً آخر للجمعية الوطنية، والذي أدى إلى إقرار دستور جديد، والذي فوض سلطة الملك وصلاحياته إلى لجنة سميت بـ «المؤتمر الوطني» (Convention).

وهذه الحكومة قدّمت لويس السادس عشر للمحاكمة لخيانتة بالدولة، وأدانه المؤتمر الوطني بجريمة الخيانة (التحالف مع ألمانيا لشن الغارة على شعب فرنسا) فحكم عليه بالإعدام الذي نفّذ عليه علناً وعلى رؤوس الأشهاد. وبهذا تم القضاء على النظام الملكي.

وحيث كان قادة التيار الثوري عُراة عن تجربة إدارة النظام، بالرغم مما يفور فيهم من الحدة والتحمّس، كما كانت تُعوزهم الأصول لتأمين الحفاظ على التنسيق والانضباط، لذا أدّى ذلك إلى هبوب رياح الخلاف وانفجار الصراعات فيما بينهم، ما أسفرت عن نشوب الحروب الأهلية الممتدة وسيادة الفوضى وانتشار الاضطراب وغياب سلطة القانون، إلى حد أن الشعب تذكر النظام الملكي مفضلاً إياه على حالة التوتر تلك ومتمنياً عودته عليهم، وفي النهاية لجأوا إلى الاستمداد من القوات العسكرية للتدخل في الشؤون الإدارية، وكان قائدها آنثذ نابليون بونابارت، فتقلد مقاليد الحكم، وقد رضي به الشعب إذ رأوا فشل المؤتمر الوطني وإخفاقه، فأقيمت حكومة دكتاتورية أخرى، إلا أن الفضل الذي يرجع إلى نابليون هو أنه فضّل تعزيز المثل الديمقراطية بالرغم من أن الشعب نفسه أضفى على حكومته الشرعية، ومنحوه كافة السلطات والصلاحيات، واستند في ذاك إلى أن التيار الثوري الحادّ المتحمس ومنهجه المتردّي هو الذي أودى بتضحيات الشعب فيما مضى، حيث نجح في البداية في القضاء على الحروب الأهلية، وحارب الدول الأخرى، وهزم جيش النمسا (-Aus tria) حتى أبحر إلى مصر، ومن جانب آخر ولد دعم المثل الديمقراطية قام بإنشاء جمعية من رفقاءه لهذا الغرض.

ونال الانتصارات وكسب الحروب المندلعة بينها وبين عديد من الدول، إلى أن قام بشن الهجوم على قوات إنجلترا في موضع «واترلو»، ولكنه نال فيها هزيمة نكراء نتيجة للتفوق العددي الهائل للعدو، وبعد ذلك توفّي نابليون. إلا أن أصحابه الذين كانوا يتمتعون بالفكرة الثورية قاموا بتأسيس الديمقراطية بعده، وهذا ما يسمّى بـ «الديمقراطية الثالثة». وعلى إثر الثورة الفرنسية المنتهية على إنشاء النظام

الديمقراطي، توالى الثورات وتتابعت التغييرات في غيرها من الدول الأوروبية. وإن القيم والمثل التي دعمتها الثورة الفرنسية وعززتها تتشكل في مبادئ ثلاثة: (١) حرية الفرد (٢) فصل السلطات (٣) الفصل بين الدين والدولة. وكنتيجة لها تم نشر هذه النظريات في الدول الأخرى من أوروبا وشاع النظام الديمقراطي الليبرالي في العالم.

فهذه كانت نبذة موجزة عن الثورتين الأمريكية والفرنسية اللتين قامتا بدورهما في توطيد المثل الديمقراطية الليبرالية في العالم.

المنظمات والمؤسسات المنبثقة عن الديمقراطية (المنظمات العاملة لتحقيق مبادئ الديمقراطية)

وبعد الإلماعة العابرة إلى تاريخ تطور الديمقراطية نودّ أن ننهي عنان اهتمامنا تجاه بيان المؤسسات والمنظمات التي يتم إنشاؤها لتحقيق مقتضيات الديمقراطية ونيل الغاية المنشودة منها، ونخص بالذكر في هذا الصدد أربع من تلك المنظمات، وهي: (١) الأحزاب السياسية (٢) الانتخابات (٣) الهيئة التشريعية (٤) الهيئة القضائية.

(١) الأحزاب السياسية:

من أهم مبادئ الديمقراطية ومثلها أنها تكفل للمواطنين حرية إنشاء الأحزاب والجمعيات، من دون أن تفرض أي قيد على حزب أو جماعة. وانطلاقاً من هذا فالمنظمات القائمة في ظل الديمقراطية وفي بلدانها يمكن تنويعها إلى ثلاثة أقسام:

(أ) جماعة الاهتمام (Interest Group)

أي الجماعة التي تؤسس لنيل المصلحة المشتركة وتحقيق الهدف المشترك بين طائفة خاصة من الشعب، مثلاً أن يقوم رجال من قطاع مهني خاص بتأسيس جماعة تعمل لرعاية حقوقها في ظل التعاون المتبادل بين أعضائها. وهي لا تطمح إلى حيازة السلطة واعتلاء سدة الحكم، إنما ترمي من ورائها إلى أهداف غير سياسية، فهذه الجمعية

تسمى لدى علماء السياسة بـ (Interest Group) «جماعة الاهتمام» أو «جمعية المصالح المشتركة».

(ب) جماعة الضغط (Pressure Group)

وهذه الجماعة أيضاً لا تطمح إلى الحكومة ولا تستهدف من جهودها نيل السلطة، إنما وظيفتها الضغط على الحكومة لتقوم بتلبية مطالباتها، أو دمج سياساتها ضمن سياسة حكومية محددة.

(ج) الأحزاب السياسية:

«مجموعة من المواطنين يؤمنون بأهداف سياسية وأيديولوجية مشتركة، وينظمون أنفسهم بهدف الوصول إلى السلطة وتحقيق برنامجهم».

وطريقة تشكيل الحزب السياسي في الديمقراطية هي أن أناساً يتفكرون أولاً في البرنامج أو المنهج الاقتصادي أو الاجتماعي الذي يرون أنها أكثر نفعاً وإصلاحاً للدولة، ثم يقومون بإصدار بيان يتضمن ذلك البرنامج، مستهدفين وضعه موضع التنفيذ إذا كسبوا السلطة. فهذا البيان السياسي وثيقة عمل يُعدّها حزب سياسي، يضمّنها أهدافه وخطته في تسير عجلة الحكم إذا هو نجح في الانتخابات وتمكن من تكوين الحكومة. ثم يدعو هذا الحزب الناس إلى الانضمام إليه والتواطؤ على برنامجه السياسي، ثم يكرّسون جميعاً جهودهم على الوصول إلى السلطة ليتمكنوا من إدخاله في حيز التنفيذ. فلو وصل إلى سدة الحكم فيتوجّب عليه أن يعمل طبق برنامجه الذي استرعى به عناية الناخبين وأغراهم بإعطاء أصواتهم لمرشحيه. وإن البرنامج هو الذي يميز بين الحزبين السياسيين، حيث يتبنى حزب سياسي أيديولوجية معينة ورؤى خاصة، بينما يتبنى الآخر أخرى مثلها، فلو لم يكن هناك أي فارق بين سياسيات الحزبين وبرامجهما فليس هناك أي مساع لتشكل الحزب الثاني في حين تواجد الحزب الذي يمتلك نفس الأيديولوجية ويسعى للغاية ذاتها. فهذه هي رؤية الديمقراطية إلى الأحزاب السياسية.

وإن الأنظمة السائدة بشأن الأحزاب السياسية تختلف فيما بين الدول، حيث نفذت بعضها نظام الحزب الواحد (One Party System) وهو النظام الشائع في معظم الدول الشيوعية؛ حيث يفرض فيها الحظر القانوني على قيام حزب سياسي آخر. في حين أن عديداً من الدول قد ساد فيها نظام الحزبين، حيث يسمح قانونها بإنشاء أحزاب سياسية إلى جانب هذين الحزبين، إلا أن نتائج الانتخابات قد أثبتت غير مرة فشل الأحزاب الصغيرة وإخفاقها، ما في أعقابها إما أن تتلاشى تلك الأحزاب، أو تصبح قليلة الأهمية، بحيث يتضح فعلاً أن الدولة إنما يسودها الحزبان - اللذان يتعاقبان على السلطة - لا غير. وهو النظام الشائع في المملكة المتحدة وأمريكا.

وفي بعض الدول قد ساد نظام «التعددية الحزبية»، حيث تكون فيها أحزاب سياسية كثيرة ما بين صغيرة وكبيرة، تجاهد ساعية للوصول إلى السلطة، ويكون من الصعب التنبؤ سابقاً بالحزب الذي سيكسب أكبر عدد من المقاعد في الهيئة التشريعية. وبالرغم من أن تكوين الأحزاب السياسية ليس بجزء لازم للنظام الديمقراطي، إلا أنه بات من المقرر فعلاً تواجدتها في كل موضع سادت فيها الديمقراطية. وبالرغم من أن عديداً من خبراء علم السياسية يرون الأحزاب السياسية مؤثرة سلبياً على مقتضيات الديمقراطية وغير مفيدة لصالحها، إلا أنه بات من المستحيل أن نجد في العالم الخارجي دولة ديمقراطية خالية عن حزب سياسي!

(٢) الانتخابات:

إن الانتخابات في النظام الديمقراطي تعتبر من أهم الممارسات السياسية كوسيلة سلمية لتقلد السلطة وتولي مقاليد الحكومة، فأولاً تجرى الانتخابات لاختيار أحد المرشحين لعضوية الهيئات التشريعية، ثم يسمح النظام البرلماني بتكوين الحكومة للحزب الذي كسب أكبر عدد من المقاعد فيها. وعادة ما تتم الانتخابات في النظام الديمقراطي بإحدى الطريقتين التاليتين:

(١) الانتخابات المباشرة: وتعني أن يمنح كل مواطن بالغ حق الاقتراع

والتصويت، ذكراً كان أو أنثى، شاباً كان أو كهلاً، مثقفاً كان أو جاهلاً، لينتخب ومن ثم ينجح من المرشحين من نال أكبر عدد من الأصوات.

(٢) أما الانتخابات غير المباشرة فتعني أن يقترح الشعب أناساً يقومون بدورهم في انتخاب الأعضاء للهيئة التشريعية، وتفصيل ذلك أن الشعب يقومون باختيار أشخاص يتأهلون لانتخاب أعضاء البرلمان، ليقوموا بمهمة اختيارهم، وكانت هي الطريقة السائدة في الباكستان في عهد الرئيس أيوب خان الذي نفذ نظام الكلية الانتخابية، بمعنى أن المجتمع كان يقوم باختيار المجلس المركزي، ويقوم هذا المجلس باختيار من سوف يتولى منصب العضوية في البرلمان. والطريقة الشائعة في العالم اليوم هي طريقة الانتخابات المباشرة.

شروط تؤهل الناخب للتصويت:

كما تختلف أنظمة الدول في تحديد الشروط التي يجب توافرها في الأشخاص حتى يحق لهم التصويت، ويمكن أخذ سويسرا مثلاً على ذلك، حيث لم يكن للمرأة الحق في التصويت حتى قبل خمس أو أربع سنوات، فلما تعالت الأصوات بشأن حقهن في التصويت قُمن أنفسهن برفضه أولاً، بحجة أن منحهن هذا الحق لا يفضي إلا إلى النزاعات العائلية على أساس اختلاف الاتجاهات السياسية بين الزوجين، حيث يمكن أن يعطي الزوج أحداً صوته، في حين أن الزوجة تدلي برأيها في حق شخص آخر، إلا أن حجتهم تلك لم تقبل، ومُنحن في الأخير حق التصويت والاقتراع. أما اليوم فلقد شاع في العالم نظام التصويت لكل مواطن بالغ.

الانتخاب الفردي على مرحلة واحدة:

وهو المنهج السائد في العالم للانتخابات اليوم، وهو مبني على أساس رابع واحد من كل دائرة انتخابية، يتمثل فيمن يحصل على أعلى عدد من الأصوات في تلك الدائرة أيّاً ما كانت نسبة انتخابه، وربما لا يمثل رأي الأغلبية من تلك الدائرة، كما إذا افترضنا وجود عديد من المرشحين على مقعد واحد، فحصل أحدهم على نسبة ١٥٪ من إجمالي

الأصوات في تلك الدائرة، ولم يبلغ غيره هذه النسبة، فيفوز هو بالرغم من أنه لا يمثل إلا نسبة ضئيلة جداً من سكان دائرة انتخابه.

الانتخاب الفردي على مرحلتين: (Second Ballot)

ومن هذا اختارت عديد من الدول طرقاً انتخابية أخرى تضمن لها الوقاية من تلك المفسدة، ففرنسا نفذت نظام الانتخاب الفردي على مرحلتين، ومعناه: أن أي مرشح حصل على نسبة $50\% + 1$ من أصوات دائرة ترشحه، فيعتبر هو الفائز. وفي حال عدم حصول أي مرشح على نسبة $50\% + 1$ فتعقد فيها الانتخابات مرة أخرى، ويشترط للترشح لها حصول نسبة 12% في الانتخابات الماضية، ويعتبر الفائز من حصل فيها على أعلى عدد من الأصوات.

نظام التمثيل النسبي: (Proportionate Representation)

تختلف صور تطبيق التمثيل النسبي في الدول التي تتبعه، فمنها: أن ورقة الاقتراع تكون فارغة من أسماء المرشحين، إنما تكون فيها أسماء الأحزاب السياسية وعلاماتها، ويكلف الناخبون ليرمزوا على ورقة الاقتراع إلى الحزب الذي يختارونه، فإذا انتهت الانتخابات ينظر إلى نسبة التصويت التي كسبها كل حزب، فيمنح من عدد المقاعد في الهيئة التشريعية بنفس تلك النسبة، فإذا كسب حزب مثلاً 30% من الأصوات، ينال 30% من عدد المقاعد في الهيئة التشريعية. ثم يطلب من ذلك الحزب قائمة المرشحين لملء تلك المقاعد.

إلا أن بعض الدول تتبع في هذا الصدد نظام التصويت الترتيبي، وملخصه: أن كل حزب سياسي يقدم قائمة بمرشحيه لعضوية الهيئة التشريعية، ليعمل بها حسب الشكل التصاعدي الذي وضعه ذاك الحزب، فمثلاً لو قدم حزب سياسي ما قائمة بخمسين مرشحاً، فكسب نسبة 50% من الأصوات، فيتم انتخاب سائر مرشحيه لعضوية الهيئة التشريعية، أما إذا حصل نسبة من الأصوات أقل من ذلك، ومن ثم كانت مقاعده في الهيئة التشريعية أقل من خمسين مقعداً، فيختار من تلك

القائمة حسب التسلسل الذي وضعه الحزب، من الأعلى إلى الأدنى، فينتخب المرشحون الأولون، ويترك سائرهم. ولكن من الواضح أن هذه الطريقة إنما يمكن اتباعها إذا كانت الانتخابات على أسس حزبية، أي تظهر أسماء المرشحين مع الإشارة إلى انتماءاتهم الحزبية.

وفي بعض الأحيان يتبع نظام الصوت المفرد القابل للتحويل (Single Transferable Vote)، وملخصه: «يعطي الناخبون المرشحين المدرجين على ورقة الاقتراع أرقاماً حسب ترتيب اختيارهم لهم. وبعد تعداد العدد الكلي لأوراق الاقتراع، يضع المسؤولون عن الانتخابات - بطريقة رياضية - الحصة الانتخابية أو الحد الأدنى من الأصوات للفوز. فالمرشح الذي يحصل على الحصة التي تؤهله للخيارات الأولى يعلن فوزه. ثم توزع كل الاقتراعات التي حصل عليها هذا المرشح زيادة على الحصة، على المرشحين الذين اختارهم الناخبون في المرتبة الثانية، بعد استبعاد المرشح الذي حصل على أدنى عدد من الاقتراعات التي حصل عليها هذا المرشح على المرشحين المدرجين في المرتبة الثانية. وإذا كان مرشح المرتبة الثانية قد تم انتخابه، يحول الاقتراع إلى المرتبة الثالثة، وهكذا دواليك. تستمر هذه العملية حتى يحصل عدد كاف من المرشحين على الحصة الانتخابية لملء كل المقاعد».

وعلى كل؛ فهذه كانت نبذة عن الطرق البديلة التي اتبعتها عدة دول بغية التغلب على معضلة الفوز بتصويت الأقلية الذي يفضي إليها نظام الغالبية البسيطة. إلا أن هذه الأنظمة المذكورة أعلاه أيضاً لم تكن ناجعة في إيجاد حل مقنع تام لتلك المعضلة، حيث ما زالت هناك إمكانيات لفوز المرشح بتصويت الأقلية بالنسبة إلى إجمالي الأصوات في تلك الدائرة الانتخابية، بالإضافة إلى ما يساور هذه الأنظمة من التعقيد الشديد، الذي أفضى إلى تزايد احتمالات التزوير في الانتخابات، والتأثير السلبي على نزاهتها، بجانب ما تكلف الدولة من المبالغ الباهظة، استمرار حالة الغموض وعدم الاستقرار لفترة طويلة، ومع كل هذا فإنه لا يمكن البت بأنها تتكفل بانتخاب الأعضاء على أساس تمثيل دقيق جاد لمختلف مكونات المجتمع.

(٣) الهيئة التشريعية: (Legislature)

المنظمة الديمقراطية الثالثة التي تحتل في حد ذاتها أهمية كبرى تجعلنا نوليها عناية بالبحث والدراسة هي الهيئة التشريعية، وهي هيئة تداولية لها سلطة سن القوانين ووضعها في الحكومة الديمقراطية، وتسمى بالبرلمان والجمعية الوطنية (Assembly) أيضاً. أما البرلمان (Parliament) فيعني: موضع يتجمع فيه الناس للنقاش والمفاوضة حول قضية ما، ومعنى (Asembly) إشارة التجمع وموضعه. ووظيفة هذه المنظمة: أن تقوم بوضع القوانين وإجازتها للدولة. وطريقتها في تشريع القوانين: أن مشروعاً لقانون ما يعرض عليها، فيتناوله أعضاؤها بالنقاش والتفاوض، فإذا حصلت عليه موافقة ومصادقة غالبيتهم اعتمدته وأمرت بتنفيذه في الدولة. وعلاوة على ذلك تقوم بمناقشة سياسات الحكومة أيضاً. وهي السلطة الرسمية العليا في النظام الديمقراطي وبالتحديد البرلماني.

وهناك نظامان يتم اتباعهما في الدول الديمقراطية بشأن الهيئة التشريعية، وهما:

(١) سلطة تشريعية ذات مجلس واحد (Unicameral)

وهو أبسط أشكال هيئات سن القوانين، ومغزاه: أن يكون في الدولة مجلس واحد لممارسة السلطة التشريعية، فهو يقوم بدوره بمهمة وضع القوانين، وكل قانون أقره ينفذ في الدولة من دون الحاجة إلى مصادقة مجلس آخر عليه.

(٢) سلطة تشريعية ذات مجلسين: (Bicameral)

وفي هذا النظام تنقسم السلطة التشريعية إلى مجموعتين منفصلتين تسميان بمجالس: أحدهما:

المجلس الأدنى: كالجمعية الوطنية في باكستان، ومجلس العموم في بريطانيا، و«مجلس النواب» في الولايات المتحدة، و«لوك سابها» في الهند.

وثانيهما: المجلس الأعلى: كـ «مجلس الشيوخ» (SENATE) في كل من أمريكا

والباكستان، و«مجلس اللوردات» في بريطانيا، و«راجا سابها» في الهند.

أما بالنسبة إلى توجيه تعدد المجلس التشريعي فيقولون: إن أعضاء المجلس الأدنى إنما يتم انتخابهم بالتصويت من كل مواطن بالغ وعادة ما يكون على أساس الانتماءات الحزبية، لا المؤهلات والقدرات العلمية والعملية، ومن ثم يستحوذ عليهم التحمس لأحزابهم والخضوع لسياساتها تماماً، فلم يبق من المستبعد إذن أن يقوم هؤلاء بإصدار قانون يعود على الدولة ومصالحها بالأضرار، لذا كانت هناك حاجة ماسة لوجود مجلس أعلى يختلف آلية تشكيله عن تشكيل المجلس الأدنى، ليقوم هو بمراجعة قرارات المجلس الأدنى ومناقشتها ومصادقتها بعد التأكد من جديتها وإيجابيتها وكونها في صالح الدولة والشعب. فالتصور الحافز على تعددية المجلس التشريعي في الحقيقة أن البرلمان طالما يعوزهم تواجد رجال مختصين في موضوع القرار المقترح المطروح فيه للنقاش، فشعروا بمساس الحاجة إلى مجلس آخر يضم عدداً من الإخصائيين في شتى مجالات الحياة ليتسنى لهم دراسة كافة أبعاد القوانين من وجهة النظر المهنية، ليقترحوا التعديل فيه إذا بدا لهم ذاك، أو يصادقوا عليه، ويعتمدوه للإصدار والتنفيذ. والتوجيه ترافقه معقولية، ومن ثم يجدر بالقبول شريطة أن يتم انتخاب أعضاء المجلس الأعلى بالنظر إلى مؤهلاتهم المهنية وقدراتهم العلمية، أما إذا لم يكن كذلك، كما هو الشائع اليوم من أنهم لا ينتخبون على أساس المعيار المذكور، بل بطرق أخرى متباينة ومختلفة فيما بينها، فلا توجد له أية حاجة ولا تظهر له أية ثمرة، ولا تعود على الدولة بأي طائل ولا جدوى.

وربما قالوا في بيان الحاجة إلى المجلس الأعلى، بأن الدولة الفدرالية التي تضم الأقاليم والولايات العديدة المتباينة فيما بينها ثقافة وحضارة ولغة وتقاليد، ربما تكون بعض أقاليمها ذات كثافة سكانية أكثر من أخرى، كالبنجاب مثلاً بالنسبة إلى بلوشستان والسند من مقاطعات باكستان، وبما أن مقاعد المجلس الأدنى يتم توزيعها على أساس نسبة سكانية، لذا فأصبح من الممكن أن يكون ممثلو إقليم واحد في المجلس الأدنى أكثر من ممثلي إقليم آخر، ومن ثم زادت المخاوف بأن يقوم ممثلو الإقليم الكبير

بالموافقة على قرار يؤدي إلى الإضرار بمصالح الأقاليم الصغرى، لذا فينبغي أن يكون فوق المجلس الأدنى مجلس آخر يساوي فيه عدد الممثلين من كل إقليم بصرف النظر عن عدد سكانه، لكي يتكفل ذلك بتحقيق التوازن والتعادل بين مصالح جميع أقاليم الدولة الفدرالية الموحدة، ويعيق ممثلي الإقليم الكبير عن تحويل مسارات القرارات الحكومية العامة في اتجاه مصالح إقليمهم فحسب. وإن هذه النقطة هي التي حدت إلى تعددية المجلس التشريعي في معظم الدول ذات مجلسين تشريعيين.

ولكن من جانب آخر فمما لا ينقضي منه العجب أن السلطات التي تمنح المجلس الأعلى لن تكون كافية قط بتحقيق الغاية المنشودة من وراء تكوينه، أعني صيانة حقوق الأقاليم الصغرى في الحكومة الفدرالية الموحدة، فإنه مجلس أعلى اسماً فقط، أما في الواقع الخارجي فصلاحيات المجلس الأدنى تكون أكثر وأقوى من صلاحياته، كما هو الحال في معظم الدول حيث إن القانون الذي أجاز له المجلس الأدنى يقدّم إلى المجلس الأعلى، فلو وافقه فيها، وإلا فأكثر ما بإمكانه أن يرده إلى المجلس الأدنى ليقوم بإعادة النظر فيه بمزيد من التروي والتفكير بشأنه، ولكن مع ذلك فلو ثبت المجلس الأدنى على موقفه من تبني ذاك القانون فينفذ ذاك القانون، ولا يمثل المجلس الأعلى أي عائق أمام نفاذه.

أما في دولتنا باكستان فالحال فيها يختلف عن غيرها من الدول، حيث يعتبر فيها المجلس الأعلى هو الأقوى وأكثر سلطة وصلاحيات، ولا سيما بعد التعديل الدستوري الثامن الذي قد نص على توسيع صلاحياته، فمجلس الشيوخ (Senate) في باكستان يطمح إلى كلا الغرضين المذكورين: تساوي عدد ممثلي جميع المقاطعات، وتخصيص مقاعد عديدة لرجال إخصائين مهرة يتم انتخابهم على أساس مؤهلاتهم العلمية. وإضافة إلى ذلك فقد منحه سلطة القيام ببدء عملية سن القوانين أيضاً، حيث يمكن أن يقدم فيه مشروع القانون أولاً ومستقلاً تماماً كما يمكن أن يقدم في المجلس الأدنى، بالعكس على ما عليه الأمر في الدول الأخرى من أن مشروع القانون يقدم في المجلس الأدنى فحسب، وبعد إجازته إياه يقدم في المجلس الأعلى للمشورة

وتقديم النصح فقط.

والأمر الآخر الذي يميز النظام النيابي الباكستاني هو أن القانون بعد إجازته من الجمعية الوطنية يقدم إلى مجلس الشيوخ، فلو هو أقره كما هو لنفذ، ولو اقترح فيه التعديلات فيرسل ثانياً إلى الجمعية الوطنية للتعرف على موقفها من تلك التعديلات، وأخذ موافقتها، وإلا فيعقد اجتماع مشترك يضم أعضاء كلا المجلسين، فيقدم فيه مشروع القانون، ليصوّت أعضاءهما عليه، فينفذ ذاك القانون لو أيدته أصوات غالبية الأعضاء. وعلى كل فتحصل من هذا أن مجلس الشيوخ عندنا في الباكستان يتمتع بسلطات أكثر منه في أية دولة أخرى.

وإن معظم الدول النيابية قد باتت اليوم تتبع نظام السلطة التشريعية ذات مجلسين، وكثير من الباحثين في مجال العلم السياسي غير مقتنعين بجدوى هذا النظام وصلاحيته لتحقيق مصالح الدولة ورعايتها، إلا أنهم في الحين ذاته يُقرون استمراره ومواصلته، إذ لا يستطيعون رفضه بتاتاً بحكم سيادته وذيوعه في معظم دول العالم. وكما سبق أن النظام الديمقراطي يعتبر الهيئة التشريعية هي الهيئة الرسمية العليا، ويضفي عليها العصمة عن الخطأ، إلا أن نظامي بريطانيا وأمريكا يتباينان في ذلك، حيث إن النظام البريطاني، بحكم اعتقاده الهيئة التشريعية معصومة عن الخطأ، لا يسمح لأية منظمة أو سلطة بمراجعة أي قانون أصدره البرلمان أو إجراء اتخذه، بينما النظام الأمريكي، وبالرغم من اعتقاده البرلمان هيئة مستقلة، يُخضع جميع القوانين للمراجعة القضائية، فيسمح لكل مواطن أن يتحدى القانون ويرافعه إلى المحكمة إذا هو رآه مخالفاً للدستور أو مناقضاً للحقوق الأساسية، فلو وافقته المحكمة على ذلك وعدّت القانون انتهاكاً للدستور تأمر بإلغائه وإبطاله. وهذا ما يسمى بنظام المراجعة القضائية (Judicial Review).

وهو النظام النافذ عندنا في الباكستان، بحيث يسمح بالاعتراض على القانون الذي أقره البرلمان إذا كان مخالفاً لبند من الدستور أو حقوق الإنسان الأساسية، ويتمتع النظام القضائي بحق إلغائه إذا ما ارتأى ذلك، وبعد إلغائه من المحكمة يعتبر

منسوخاً باطلاً.

كما أن الدستور الباكستاني ينص على السماح بتحدي القانون الذي أقره البرلمان إذا كان مخالفاً للقرآن والسنة، وذلك في «المحكمة الفدرالية الشرعية» وهي المحكمة التي أنشئت خصيصاً لهذا الغرض، لتلغي بصفتها القانون الذي تعدّه مخالفاً للقرآن والسنة. ويمكن رفع حكم هذه المحكمة للاستئناف أمام «محكمة التمييز الشرعي» وهي فرع من المحكمة العليا، لتقوم هي بدورها بدراسة قرار المحكمة الشرعية الفدرالية في ضوء القرآن والسنة، فلو اتفقت مع قرارها ورأت أن ذاك القانون الذي أقره البرلمان مخالفاً لأحكام القرآن والسنة فتأمر بإلغائه في غضون مدة محددة. وحينما قام المرحوم الجنرال محمد ضياء الحق بإنشاء هذه المحكمة الخاصة لمراجعة قوانين البرلمان في ضوء أحكام القرآن والسنة، أعرب كثير من العلمانيين عن قلقهم تجاهها بأنها تعادل إخضاع البرلمان - وهي السلطة الرسمية العليا - لهاتين المحكمتين (المحكمة الشرعية الفدرالية، ومحكمة التمييز الشرعي التابعة للمحكمة العليا) وإن منحهما حق النقض (الفيتو) لا يسفر إلى عن القضاء على سيادة البرلمان وسلطته.

والحق أنه اعتراض ليس له من قويم الاستدلال بل ولا الجدلية نصيب؛ فإنه كما تتبع كثير من الدول - بما فيها الباكستان - نظام المراجعة القضائية، والذي يعني إخضاع البرلمان وقوانينه للدستور وحقوق الإنسان الأساسية، فأى حرج إذن في إخضاعه للدستور الإلهي وأحكامه المنزلة في القرآن والسنة؟! فإذا احتُمل خضوع البرلمان للدستور، ولم يعتبر ذلك قادحاً في سيادته وسلطته في شيء، فلما ذا لا يُحتَمَل ذاك إذا كان خضوعه للدستور الإلهي؟

(٤) الدستور:

الدستور هو العنصر البارز الذي يخط خطأ فاصلاً بين النظام الديمقراطي والنظام الملكي المطلق.

وعادة ما لا يفرق الناس بين الدستور والقانون، بالرغم من وجود فارق كبير بينهما؛ فالدستور اسم لوثيقة تجمع الأنظمة والقوانين التي تسير عليها الدولة،

فهو القانون الأعلى الذي تدار به الحكومة، فهو يشمل اختصاصات السلطات الثلاث: السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، والسلطة التنفيذية، بجانب اشتغالها لاختصاصات كل من رئيس الدولة ورئيس الوزراء، وشكل السلطة التشريعية لتكون ذات مجلس تشريعي واحد أم مجلسين تشريعيين، وكيفية توجيه مصاريف الدولة، وطريقة تكوين النظام القضائي واختصاصاته، فكل هذه الأمور وغيرها من العلاقات بين السلطات، وحدود كل سلطة ووظائفها هي الأمور التي يتناولها الدستور، ومن هذا يصح القول بأن الدستور قانون يلزم على الحكومة اتباعه، و«القانون» هو ما يجب على الشعب اتباعه (أي ما فرضته عليه الحكومة).
ثم ينقسم الدستور إلى قسمين:

(١) الدستور الأحادي (الوفاقي): (Unitary)

ويعني: أن يكون للدولة ذات الأجزاء والوحدات سياسية مجلس تشريعي موحد، ولا يكون لوحداتها من الأقاليم والولايات والمقاطعات مجلس تشريعي خاص بها، بل تدير الحكومة المركزية الموحدة جميع شؤون الدولة، متمثلة في سلطات قضائية وتشريعية وتنفيذية موحدة، أما الوحدات السياسية فيدير شؤونها موظفو الحكومة المركزية وفي تبعيتها، كمحافظ المدينة (كوميسر: commissioner) مثلاً أو نائبه، فبالرغم من قيامه بإدارة نظام المدينة إلا أنه لا تصح تسميته بالحاكم قط، إنما هو موظف للحكومة المركزية، وكذلك إذا كانت الدولة منقسمة إلى مقاطعات وولايات، فتعيّن الحكومة المركزية أشخاصاً يقومون بدورهم في تسيير دفة نظامها بصفة كونهم موظفين للحكومة وليسوا حكاماً مستقلين، حيث لا تمتلك تلك المقاطعات لأنفسها هيئات ومجالس تشريعية ولا جمعيات إقليمية ولا مجالس الوزراء.

فهذا استعراض عاجل لنظام الدستور الأحادي، وعادة ما تتبعه الدول غير المنقسمة إلى ولايات وأقاليم كثيرة، أو الدول التي يعتنق كل شعبها وجهة النظر الموحدة، فحيث يؤمن كل من فيها أنه لا يوجد تعارض للمصالح بين أفراد الشعب، لذا يفضلون نظام الدستور الأحادي.

ويمكننا أن نضرب لهذا مثلاً بـبريطانيا، حيث إنها تنقسم إلى أقاليم عديدة تختلف ثقافتها ولهجاتها وأساليب حياتها وما إلى ذلك، إلا أنهم مع ذلك يتبعون نظام الدستور الأحادي، بحجة أن كل شعبها يؤمنون بنظام فكري موحد ويتبنون وجهة النظر الموحدة.

(٢) الدستور الاتحادي:

إنما تتبع هذا النظام الدول التي تنقسم إلى وحدات محلية عديدة. وكانت الفكرة العاملة وراء إنشاء هذا النظام أن كل وحدة محلية كانت تتمتع أولاً بسلطتها وحكومتها المستقلة، بحيث يسوغ اعتبارها دولة مستقلة، فتجمعت تلك الحكومات وأوجدت الوئام والتحالف فيما بينها، ما سمّي فيما بعد بالاتحاد، وسميت حكومتها المركزية بالحكومة الاتحادية، في حين كانت لكل مقاطعة حكومتها الفرعية الخاصة، وقاموا بتقسيم السلطات الحكومية بين هاتين الجهتين. (الحكومة المركزية والحكومة المحلية).

وأحياناً لا تكون هذه الفكرة هي العاملة وراء إنشاء النظام الاتحادي، وذلك بأن كانت الدولة منذ البدء تحكمها حكومة موحدة كبيرة، إلا أنها كانت منقسمة إلى وحدات سياسية محلية من المقاطعات والولايات، فأثرت النظام الاتحادي لإقناع كل ولاية ومقاطعة بأنها ستكون لها سلطتها الخاصة، ويكون لها صوتها المسموع وهويتها الملموسة، ففي هذا النظام تنقسم السلطة السياسية بين الحكومة المركزية (القومية) وما لكل مقاطعة من الحكومة المحلية، وتعد باكستان مثلاً لذلك، فهنا حكومة مركزية تسيطر على جميع المقاطعات التابعة لها، في حين أن كل مقاطعة تتمتع بحكومتها المحلية أيضاً، فلبنجاب حكومتها الخاصة وللسند والبلوشستان وسرحد حكوماتها الخاصة، وهذه الحكومات لها سلطاتها المحددة، وتمتلك جمعيات تشريعية ومجالس للوزراء، وكل ذلك يتم إدارته بسلطتها التنفيذية.

أما مهمة تحديد الاختصاصات والصلاحيات لكلتا الحكومتين: المركزية والمحلية فيقوم بها دستور الدولة الذي يشتمل على بيان شاف للأمر التي تعود سلطة

التشريع فيها إلى الحكومة المركزية، وتلك الأمور التي تقوم الحكومة الإقليمية بسن القوانين في حقها. ولتلبية هذا الغرض أحياناً يضمن الدستور قوائم عديدة، فمن قائمة تتضمن الأمور التي تشرّع فيها الحكومة المركزية، ومن أخرى للتي تعود مهمة التشريع فيها إلى الحكومة الإقليمية. وهذا كدستور الباكستان، فإن فيه قائمتين: قائمة للأمور التي تختص الحكومة المركزية بحق التشريع فيها، والأخرى للأمور والقضايا التي تشترك كلتا الحكومتين في حق التشريع فيها، أما ما عدا ذلك من الأمور التي لا تتأتى ضمن إحدى القائمتين، فسلطة التشريع فيها حاصلة للحكومة المحلية خاصة. وبالنظر إلى هذا التفصيل فالمقاطعات التي تطالب الاستقلال الإقليمي فإنها تعني بدعوتها تلك أن تشطب قائمة الأمور المشتركة من الدستور، وتفوض سلطة التشريع فيها أيضاً إلى الحكومات المحلية وحدها دون المركزية^(١).

فهذا كان حديثاً موجزاً حول نوعي الدستور: الوحدوي والاتحادي.

المقومات الأساسية للدستور:

ليست للدستور صيغة معينة خاصة يفترض اتباعها على الدول خلال وضع الدستور الخاص بها، بل قد أطلق لكل دولة فيها السراح لتضعه بأي ترتيب وتدوين تراه أجدر بظروفها والأنجح لمصالحها. ومع ذلك فهناك عدة مقومات أساسية يتكون منها دستور وقلما يخلو دستور دولة منها. ونجمل فيما يلي بيان تلك المقومات التي تلعب دور القدر المشترك في صيغ دساتير الدول.

دباجة الدستور:

هي أول ما يستهل بها دستور كل دولة، وتخص لها الإنجليزية مصطلح "Preamble" تعني: مقدمة وثيقة قانونية، ما يتضح منها أن هذه الكلمة لا تطلق على مقدمة الكتاب أو غيره، إنما هي مختصة بمقدمة وثيقة قانونية، وبما أن الدستور

(١) ولقد استجيب مطالبهم تلك حيث شطبت قائمة الأمور المشتركة إثر التعديل الدستوري الثامن عشر.

أيضاً نوع من القانون - كما أسلفنا أنه قانون تتبعه الحكومة - لذا فيصح إطلاق مصطلح «الديباجة» على مقدمته. وإنكم لو تيسر لكم قراءة قانون ما لوجدتموه قد بدئ بقولهم: «لما كان كذا..... فإن الجمعية العامة تصدر هذا القانون» فهذه العبارة الاستهلاكية هي ديباجة الدستور.

والأصل الشائع العام في شأن هذه الديباجة أنها لا تعتبر جزء من صلب القانون ومنتته، إنما هي مقدمة سيقّت لبيان الأسباب التي دعت إلى وضع القانون وتنفيذه، فهي من وجهة نظر القانون بمثابة الحكمة والمصلحة لدى علماء الأصول، فكما أن الحكم لا يدور عندهم مع المصلحة، فكذلك لا يمكن الاعتراض على إجراء حكومي بأنه مناقض لديباجة القانون الفلاني، نعم يسمح بالاستمداد منها في تفسير نص ذاك القانون وتوضيح مجمله وتبيين مبهمه؛ لأن الديباجة تستهدف إلى بيان الأغراض التي وضع لأجلها القانون، لذا فلو كان قانون ما يحتمل تفسيرين، فمن الطبيعي أن يرجّح التفسير الذي يلائم تلك الأغراض وينسجم مع تلك المقاصد. وأوضحه بين سادتكم بمثال:

إن البرلمان الباكستاني قد أقرّ قانوناً حول الحدود الشرعية، ولقد عرّف فيها الزنا الموجب للحد بقولهم: «أن يمارس الرجل والمرأة الجنس من دون أي نكاح جائز بينهما» فواجهتنا في المحكمة العليا مشكلة تفسير الزنا الجائز المذكور في نص القانون. ففي مثل هذه الصور عادة ما يلجأ إلى القوانين الأخرى النافذة في البلاد، فنظراً إلى هذا تقرر عندهم أن النكاح الذي تجوّزه تلك القوانين يعتبر من النكاح الجائز، وما لا تعتبره فلا يجوز. ولما كان القانون النافذ عندنا في هذا الصدد هو «قانون القضايا العائلية» الذي يشمل على عدة بنود غير شرعية، من بينها: أن الزوج إذا طلق امرأته، فلا يعتبر بطلاقه قانونياً ما دام لم يقيم الزوج بتقديم الإشعار به (Notice) به إلى رئيس المجلس المحلي (Union council) فلو فعل فيعتبر طلاقه قانونياً، وإلا فلا، فكانت نتيجة ذاك أن الزوج لو طلق امرأته، ولم يرسل البلاغ بها إلى رئيس المجلس المحلي، واعتمدت المرأة وثيقة الطلاق المكتوبة والموقّعة من الزوج، فنكح زوجاً غيره،

فنكاحها هذا صحيح جائز شرعاً، في حين أنه غير جائز في نظر القانون؛ حيث إنها ما زالت لديه زوجة للزوج الأول؛ لأن طلاقه غير معتبر بحكم أنه لم يقدم بلاغاً به إلى المجلس المحلي. فلما أصبح نكاحها هذا غير جائز في نظر القانون، لذا فمن الطبيعي أن تعاقب بعقوبة الزنا حسب قانون الحدود، وقد حدثت مثل هذه الحالات فعلاً، وحكمت بعض المحاكم على المرأة في مثل هذه الصورة بعقوبة الزنا، فكان ذلك سبباً لوقوع النساء في مشاكل جمة وتعرضهن للاعتداءات الشرسة.

ولما قُدمت إلينا في المحكمة العليا استغاثة في هذا الصدد، وفُوضت إليّ القضية، فصلتُ فيها بأن ديباجة قانون الحدود تنص على أنه إنما ينفذ لكي يجعل قانون الزنا طبق أحكام الشرع تماماً، حيث ورد فيها ما مغزاه: «لما كان من المصلحة أن تجعل القوانين المتعلقة بالزنا طبق الشريعة... فإن هذا القانون يوضع بأن...»

فلما كان يتوخى من وراء وضع هذا القانون تطبيق أحكام الشريعة من جانب، ومن جانب آخر فلقد نص في القانون ذاته أنه تكون له السيادة والسيطرة على غيره من القوانين التي تعارضه، لذا فالعبرة في تفسير الكلمات الواردة فيه: للشريعة وأحكامها، وليست للقوانين الأخرى النافذة في الدولة. وحيث كان نكاح هذه المرأة جائزاً شرعاً، لذا فلا يصح الحكم عليها بالزنا ولا بعقوبته.

وهكذا فديباجة القانون يمكن الاستمداد منها في شرح القانون وتفسير مجمله وتوضيح مبهمه، وليست بجزء لنص القانون، ومن ثم فلا تُعامل معاملة القانون.

وعادة ما يلمح في ديباجة الدستور إلى الأهداف والمقاصد التي تطمح إليها الدولة، وكذلك الأغراض التي يتوخى تحقيقها من خلال وضع الدستور. ولعلكم سمعتم كثيراً عن «قرار المقاصد» في دستور الباكستان. وذاك القرار في الحقيقة كان ديباجة للدستور، قد أقرتها الجمعية التشريعية عام ١٩٤٨ بعد محاولات وجهود جبارة قام بها الشيخ العلامة شبير أحمد العثماني رحمه الله وأصحابه. وتفصيل ذلك أن اعتزام الجهات الرسمية على عملية وضع الدستور للدولة قد أثار النقاش حول نوعية الدستور، فبدأت الأوساط العلمانية تبذل كل جهدها لتحويل مساره إلى العلمانية

واللادينية، فناضلهم الشيخ شبير أحمد رحمه الله وأصحابه بجهود جبارة ومحاولات جادة في معركة حاسمة أسفرت في الأخير عن مصادقة البرلمان «قرار المقاصد» بعد ما قدّمه فيه لياقت علي خان رئيس الوزراء آنئذ، وإن هذا القرار الوجيز قد حدّد اتجاه الدولة في الجملة وأبان حالتها ومقاصدها، وإليكم فيما يلي نص هذا القرار:

ترجمة نص قرار المقاصد ١٩٤٩ :

"لما كان الله وحده - دون أي شريك ولا منازع - هو الحاكم الحقيقي المطلق لجميع هذا الكون، فإن السلطة والتمكين الذين منحهما الشعب الباكستاني لأمانة مقدسة، يحق لهم ممارستها في إطار الحدود المقررة من الله سبحانه وتعالى.

عزم المجلس التشريعي الذي يمثل دولة الباكستان على وضع الدستور لها بصفة كونها دولة ذات حكم ذاتي مستقل. وذلك بالمراعاة التامة للمبادئ الديمقراطية من الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية حسب تفاسيرها التي تقررت في الإسلام، ليتمكن المسلمين من قضاء حياتهم الشخصية والاجتماعية طبق الأحكام والمقتضيات الإسلامية بتفاصيلها التي ورد بها القرآن والسنة.

والذي سيتكفل بمنح الأقليات حرية كاملة لتقوم باعتناق معتقداتها وممارسة شعائرها الدينية وتطوير ثقافتها.

والذي يؤكد تشكيل النظام الاتحادي الذي يشمل جميع الأقاليم والأقطار التي انضمت إلى الباكستان أو ستنضم إليها في المستقبل، وستمنح المقاطعات حكماً ذاتياً مستقلاً إلى حد السلطات التي سيحددها الدستور.

والذي سيتكفل بحماية حقوق الإنسان الأساسية من المساواة، وفرص تقلد الوظائف، واعتبار كل المواطنين سواسية أمام القانون، والعدالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وحرية التعبير والوجدان والدين والعبادة والتجمع، وكل ذلك في إطار الحدود القانونية والخلقية.

كما أن الدستور يؤكد على حماية الحقوق المشروعة للأقليات والطبقات المختلفة.

وينص على أن النظام القضائي في الدولة سيكون مستقلاً تماماً، ويضمن لوحادات الدولة ومقاطعاتها الحرية والحماية وممارسة حقها في مجالها البري والبحري والجوي.

وكل ذلك لكي ينال أهالي الدولة الرقي والتطور، ويحوزوا من بين أمم العالم مكانتهم السامقة المشروعة، ويسعوا جاهدين لتطوير البشرية وترقيتها».

فهذه هي ترجمة نص «قرار المقاصد» الذي أقره البرلمان الوطني، فأصبح ولا يزال ديباجة الدستور الدولة على مر العصور وتوالي الدساتير، ومن ثم فهو ليس جزء من متن القانون، ولا يعامل معاملته، إنما يؤخذ به في تفسير القانون وشرحه فحسب، كما صرحت به المحاكم في قضايا عديدة، وكنتيجة منطقية لهذا فإنه لا يعتبر القانون المخالف لهذا القرار مُلغى وباطلاً على أساس انتهاكه للدستور.

وبعد ما أصدرت المحاكم القرارات بهذا المعنى، أبدت الجهات الدينية في الدولة عن قلقها تجاه مكانة هذا القرار الهام، وطالبوا الحكومة باتخاذ الإجراءات اللازمة لاعتباره جزء من القانون الأساسي وليس ديباجة له، فاستجاب لها الرئيس المرحوم محمد ضياء الحق، حيث قام بالتعديل الدستوري الثامن بإضافة البند ٢-A-إليه، الذي نص على أن «قرار المقاصد» جزء من صلب القانون ويعامل به معاملة الأجزاء الأخرى من القانون، وليس معاملة الديباجة والتمهيد. فلأجل هذا التعديل أصبح من الممكن الاعتراض على سياسات الحكومة إذا ما حادت عن المبادئ المذكورة في «قرار المقاصد» ولكن من المؤسف أن المحكمة العليا أبانت في إحدى قراراتها عن أن هذا القرار ولو كان جزء من القانون، إلا أنه ليست له سيادة على الأجزاء الأخرى من القانون، بل هو والأجزاء الأخرى من القانون كلها في مرتبة واحدة. وهذا الحكم أحدث مرة أخرى الإبهام في حيثية هذا القرار ومرتبته، ومن المحتمل أن توضح المحكمة مرة أخرى الآثار الفعلية التي تترتب على اعتباره جزء لازماً للقانون، كما أنني أجدني على ثقة بأن المحكمة لو استأنفت النظر فيه وأولت إليه جانب التروي لتوصلت لزماً - إن شاء الله - إلى إيجاد آلية تسوّغ الاعتراض على

قانون ما على أساس مناقضته لهذا القرار.

حقوق الإنسان الأساسية:

الجزء الثاني للدستور عادة ما يتشكل في التصريح بحماية حقوق الإنسان الأساسية (Fundamental Rights)، وإن الدساتير الديمقراطية لتعتر أيما اعتزاز بتكفلها لجميع البشرية بحماية هذه الحقوق الأساسية، ولا سيما بالمقارنة مع الحكومات الفردية الاستبدادية التي لم يكن فيها أي تصور لهذه الحقوق. ومن هذا فكل دستور يوضع في الدولة ذات طابع ديمقراطي لا بد وأن ينص على هذه الحقوق الأساسية المضمونة للشعب وصيانتها وتوفيرها. ومن تلك الحقوق: ضمان الدولة بعدم انتهاك حرمة الإنسان نفسه وماله وشرفه، وإن النص عليه في الدستور يعني أن الحكومة لن يسوغ لها أن تضع قانوناً أو يتخذ إجراءً إدارياً يمس هذه الحقوق بالانتهاك. ومن تلك الحقوق أيضاً: حرية التعبير، بمعنى أن كل مواطن يمكنه أن يعبر عن رأيه بكل حرية ومن دون أن يجد عائقاً يعوقه عنه. ومنها أيضاً: حرية الدين، فكل مواطن حر في أن يدين بما شاء من الديانات ويعتق ما رضي من المذاهب. ومنها كذلك: حرية إنشاء الجمعيات، فكل مواطن له حق في إنشاء ما شاء من الجمعية أو النقابة. ومنها: حماية الممتلكات، فلا ينتهك حرمتها أحد. ومنها: الحرية في انتخاب الممثلين والحكام باستخدام حقه في التصويت بكل حرية.

أما بالنسبة إلى تطور فكرة الحقوق الأساسية، فيعتقد أن ملك إنجلترا «جون الثاني» هو أول من صادق على الوثيقة القانونية التي تعهد فيها بحماية حقوق الإنسان، وذلك في القرن الثالث عشر الميلادي، وتسمى تلك الوثيقة بـ «العهد الأعظم» (المجانكرتا: Magna Karta) ولقد نالت في الأوساط السياسية شهرةً وقبولاً بحيث أصبحت هي المصدر الأصلي الذي طالما يعزى إليه في الحديث عن الحقوق المدنية الأساسية، وتعتبره إنجلترا مفخر عز لها زاعمة أنها هي أول من وضعت اللبنة الأولى في صرح الدعوة إلى الحقوق الأساسية. ولكن من جانب آخر فلو أمعنا النظر في متن هذه الوثيقة لوجدناه عارياً عن التركيز على الحقوق المدنية، سوى ما ورد فيه

من البند الذي نصّ على أنه لا يحتجز أحد المواطنين إلا في الحالات المحددة بالقانون، ولا يُدان أحد حتى تثبت جهة قضائية نظامية إدانته " فهذه الجملة الوجيزة هي التي تمّت إلى الحقوق المدنية بصلة من بين بنود الوثيقة المسماة بالماجناكرتا، ما تدل بوضوح على تفاقم الوضع بشأن حقوق الإنسان قبل توقيع تلك الوثيقة، بحيث كان من السائد الشائع اعتقال إنسان واحتجازه من دون وجود حاجة ماسّة إلى مبرر قانوني يسوّغ ذلك ويجيزه! أما باقي البنود فمنها ما يُعنى باستقلالية الكنيسة، ومنها ما يرمي إلى بيان استحقاق الحكومة وضع الضرائب على الشعب وما إلى ذلك، فبالرغم من أنه ليس فيها -عدا ذلك البند الوحيد- ما يتعلق بحقوق الإنسان المدنية الأساسية في شيء، فقد أثاروا الضجة بادعاء تبني سبق البشرية في صيانة حقوق الإنسان وحمايتها، وبالعكس من ذلك فالحقوق الأساسية التي نص عليها النبي ﷺ في خطبة حجة الوداع تتحلّى بالشمول والوضوح التي لا تشق غبارها ولا تدرك شأوها وثيقة الماجناكرتا، فضلاً عن أن يفوقها أو يدانيها!

ومن جانب آخر فالقرآن الكريم أيضاً قد نص على الحقوق المدنية الأساسية للإنسان منذ أول ما بزغ فجر الإسلام وبدأت تعاليمه تشع في الكون نوراً وضياء، إلا أنهم يغمضون عنها الجفون محاولين تعميمها لما يستحوذ عليهم من نزوعات التعامي والتجاهل المتولدين من العصبية الدينية العمياء.

وإني لتأخذني الدهشة حين أرى دعايتهم الكاذبة بشأن إرجاع الفضل إلى الماجناكرتا في صدد حماية الحقوق المدنية، في حين أنها وثيقة لا تتجاوز ٤٢ صفحة، ولم ينص فيها على شيء من الحقوق الأساسية إلا الحد من اعتقال الإنسان وإدانته من دون مبرر قانوني، في حين أن الحقوق الأخرى التي اشتملها إعلان الاستقلال الأمريكي كان قد استهل بيانها بالجملة: (كل إنسان يولد من بطن أمه حراً، لذا فلا يستعبده أحد) وهي تؤدي نفس المعنى الذي أبانه سيدنا عمر الفاروق رضي الله عنه قبل استقلال أمريكا بقرون مديدة قائلاً وهو يخاطب عمرو بن العاص رضي الله عنه: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً"^(١).

(١) كنز العمال: (١٢/ ٦٦٠، رقم الحديث: ٣٦٠١٠، ابن عبد الحكم).

وكذلك ما قاله ربيعي بن عامر رضي الله عنه وقد سأله رستم عما جاء به إليهم، فقال: «الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله»^(١).

فهذه الحقائق التاريخية الواضحة وضوح الشمس في رابعة النهار تثبت بكل صراحة وصرامة أن هؤلاء لهم فضل سبق على كافة البشرية في الاعتناء بحقوق الإنسان الأساسية والتأكيد على حمايتها وتوفيرها فعلاً إلى كل إنسان، إذن فليست الدعايات الغربية وادعاءاتها ومنحها الماكنناكرتا الفضل في تعريف البشرية بحقوق الإنسان إلا افتراءات، أريد من ورائها طمس الحقائق الثابتة وتشويه صورة الإسلام النقية برميها بانتهاك هذه الحقوق ومناقضتها!

أضف إلى ذلك أن الدول الديمقراطية الليبرالية لا تزال تصرخ صراخها وترفع حنجرتها ببيان هذه الحقوق والدعوة إليها، في حين أنك لن تجد دولة يمارس فيها الشعب حرياته في التعبير وغيره بكل حرية واستقلالية، بل إن كل دولة فرضت على حرياته القيود ووضعت عليها الشروط، فلم تسمح دولة قط لمواطنيها بانتهاك حرمة نفس الإنسان وماله وشرفه على أساس حرياته التي منحته إياها الحقوق المدنية، فعلم أن هذه الحريات ليست على الإطلاق والاستقلال التام، بل لا بد من فرض قيود عليها تمنع إفضاء ممارسة المرء حريته إلى إصابة الآخرين بالإضرار والأذى، فالسؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما هي القيود التي يمكن فرضها على الإنسان في ممارسة تلك الحريات؟ وهل لها من مقياس متزن نتخذه عياراً لتعيين تلك القيود وتحديد تلك الشروط؟ ومن الذي يقوم بتقييد هذه الحريات ويعين من القيود ما يصح فرضها وما لا يصح؟ ومن الحريات ما تقبل التقييد ومنها ما لا تقبل؟ والحقيقة أن هذه الجهات العلمانية اللادينية لن تنجح قط بتقديم إجابة مقنعة شافية لهذه الأسئلة التي تثور في ذهن الباحث وهو ينظر إلى حق الإنسان في ممارسة هذه الحريات من جانب ويشعر بمساس الحاجة إلى تقييدها لضمان حماية حقوق الأفراد. وحيث لم يكن لديها قسطاس مستقيم تتخذه معياراً منضبطاً لتقييد هذه الحريات، لذا فقد اضطرت إلى تفويض المرجعية فيه إلى قانون الدولة حيناً، وإلى

(١) البداية والنهاية ط إحياء التراث (٧ / ٤٦).

سياسات الدولة العامة أحياناً أخرى، وإلى المثل الخلقية طوراً والمبادئ الفاضلة أطواراً. ولكن من البدهي أنهم مهما حاولوا فالمخلص عندهم يؤول أولاً أم أخيراً إلى الإنسان وصنعه وفكرته، فالقانون لا يشرعه عندهم إلا الإنسان، وسياسات الدولة لا تتخذ عندهم إلا حسب إرادة الشعب، والقيم الخلقية لا تحددها لديهم إلا المجتمعات البشرية، لذا فالسؤال المطروح ما زال باقياً يتشكل لهم تحدياً باهراً. فثبت أن إخضاع حريات الإنسان لهذه الأشياء ليس يعني إلا الاحتيال على انتزاعها منه، وتمكين ذوي السلطات من استخدام مظلة تبعية الحقوق لسيادة القانون، الذي يعول في وضعه وتنفيذه عليهم، كآلة لحرمان الإنسان منها متى شاءوا.

لذا فلا بد أن نعترف بهذه الحقيقة الثابتة بأن الدنيا ليست لديها أية فلسفة تشكل معياراً حاسماً جازماً لفرض القيود ووضع الشروط على حريات الإنسان، فلم تبقى لها إذن أية وسيلة سوى أن يخضع الإنسان لتلك القوة القادرة التي أعطته خلقه ووهبته قوة الرأي وأودعته ملكة التفكير، ومن ثم فعليه أن يلجأ إليها في شأن تقييد حرية رأيه وتفكيره وتضييق نطاقها. فتقرر من هذا كله أن الحريات التي تمنحها وثائق الحقوق المدنية للإنسان لا بد وأن تقيّد في ضوء الأحكام الإلهية وفي تبعية شريعته المنزلة، فما وافق من رأيه شريعته وأحكامه فلا بأس له أن يعبر عنه، وما لا يوافقها فهي مظنة التقييد الحقيقية التي ينبغي أن يكلف به الرأي.

أما الفلسفة الإنسانية والقانون الإنساني فلن ينجحاً قط في تأصيل معيار حازم حاسم يمكن الأخذ به دواماً وإطلاقاً.

وعلى كل؛ فهذا كان تعريفاً موجزاً بالحقوق المدنية / الأساسية التي تعتبر من أهم مكونات الدساتير الديمقراطية في عصرنا هذا.

وبعد الديباجة وبيان الحقوق عادة ما يثلث الدستور ببيان سلطات الحكومة الثلاث (التشريعية، والتنفيذية، والقضائية) واختصاصات كل واحدة منها، وطرق تكوينها وتشكيلها وما إلى ذلك.

أما الهيئة التشريعية فلقد أسلفنا عنها فيما مضى بياناً مفصلاً، لذا فنضرب عن

إعادة ذكرها صفحاً إلى إلقاء النظرة العابرة على السلطتين: التنفيذية والقضائية، وموقف الدستور منها .

السلطة التنفيذية:

تنقسم السلطة التنفيذية إلى قسمين:

(١) السلطة التنفيذية السياسية: وتعني: التنفيذيين الذين يعتلون سدة الحكم بواسطة الانتخابات وحيازة أصوات الناخبين، ويقومون بتسيير عجلة شؤون الحكومة طيلة دورة انتخابية محدّدة، كرئيس الوزراء، وكذلك الوزراء ذاتهم.

(٢) السلطة التنفيذية غير السياسية: وتتضمّن موظفو الحكومة، كسكرتيري الوزارات، ومديري الدوائر الحكومية، فلا يتم توظيفهم على أساس الانتخابات ومن ثم لا يتحدد بدورة انتخابية، بل هم موظفو الحكومة، يديرون شؤونها قبل الانتخابات وبعدها أيضاً، من دون أن يدوروا مع الحكومات والأحزاب المكوّنة لها. وينص الدستور على الأصول والضوابط لكلا نوعي التنفيذيين، كتشكيل الحكومة وتحديد سلطاتها وصلاحياتها، وتوظيف الموظفين الإداريين، وتحديد شروط وظيفتهم وما إلى ذلك من الأمور اللازمة.

وعادة ما يضمن الدستور للموظفين الإداريين بعدم تنحيتهم عن مناصبهم إلا بسبب معقول يبرّر للحكومة ذلك، وبناءً عليه نراهم مستديمين على حالهم في حين أن الحكومة تتقلب وتتحوّل من شخص إلى آخر ومن حزب إلى حزب آخر، وأحياناً تحصل لهم على الحكومة سيطرة تامة بحيث يؤثرون على سياسات الحكومة وأوامرها. وهذا ما يسمى بـبيروقراطية، (وفي الإنجليزية: Bureaucracy).

النظام القضائي في الدولة:

إن من الخصائص الجوهرية للحكم الديمقراطي وجود هيئة قضائية مستقلة. ومن هذا فيولها الدستور في النظام الديمقراطي اهتماماً من خلال التخصيص على فعاليتها في كيفية اختيار القضاة، وآليات تعزيز استقلاليتها تعزيزاً، بحيث تتمكن من

ممارسة مهامها بكل حرية ومن دون أن تتأثر من أي ضغط ومن أية جهة. ومن هذا فالأنظمة الديمقراطية تركّز أيها تركيز على تخلص مهمة نصب القضاة وتقليدهم -وبالتحديد بالنسبة إلى قضاة المحاكم العليا- من أي عنصر سياسي أو حكومي، خذ أمريكا على ذلك مثلاً، حيث اشترطت لنصب القضاة مصادقة مجلس الشيوخ (Senate) وإقراره إياه، في حين أن كثيراً من الدول لا يشترط عليها هذا الاشتراط، بل تسمح لرئيس الدولة أو رئيس الحكومة أيضاً أن يوليا وحدهما قاضياً من دون الحاجة إلى نيل موافقة الهيئة التشريعية عليه. هذا بالنسبة إلى تقليد القضاة وتوليتهم مناصب القضاء، أما بالنسبة لعزلهم عن المناصب القضائية فلقد أصبح من المتحتم المقرر في جميع الدول أن الجهة الحاكمة ليست لها أية سلطة في عزلهم وخلعهم عن مناصبهم، وذلك لئلا يحيد القاضي عن الحكم في القضايا مخافة قيام الحكومة بعزله وخلعه عن منصبه في صورة ما لو مسته الحاجة للحكم على الحكومة وسياساتها. وعليه فعادة ما يتضمن الدستور طرقاً شرعية لعزل القاضي وتنحيته عن منصبه إذا دعت إليها الحاجة، فأمريكا فوّضت سلطة عزلها إلى مجلس الشيوخ (Senate) والباكستان كوّنت لهذا الغرض مجلساً خاصاً باسم «المجلس القضائي الأعلى» تقوم بالتحقيق في حال القضاة إذا رفعت إليه تُهمٌ ضدهم، فلو تأكد من صحة التهمة فيإمكانه عزل القاضي المتهم وخلعه عن منصبه. فهذه محاولات تبذلها الديمقراطية بغية الحفاظ على نزاهة النظام القضائي وحمايته عما تحيد به وبدوره يمنة ويسرة من الضغوط السياسية أو تدخلات السلطة التنفيذية.

كما ينص الدستور أيضاً على الأصول والضوابط التي تتعلق بشؤون القوات العسكرية، ونفقات الدولة وميزانيتها.

الباب الرابع: نماذج من أنظمة الحكم الديمقراطي

مدخل:

بعد أن فرغنا من التعريف بالدستور ومشمولاته في إلماحة خاطفة، نقفيه بالإلماعة على القمص التي تجمعت بها الديمقراطية خلال تطبيقها الفعلي في مختلف دول العالم، وسنخصص منها دولاً أربعة قد لعبت دوراً ملموساً في رسم صورة الديمقراطية وتعزيز مبادئها وتدعيم مُثلها، ومن ثم تعتبر أنظمتها أكثر أنظمة الديمقراطية أحكاماً وترسيخاً، ألا وهي: بريطانيا، وأمريكا، وفرنسا، وسويسرا.

النظام البرلماني في بريطانيا:

وحيث كنا نحن أبناء شبه القارة الهندية قد قضينا برهة من الزمن تحت سيطرة الاستعمار البريطاني وفي ظل الخضوع والعبودية له، لذا فلقد ترسخت في أذهاننا المبادئ البريطانية، ومن ثم طفقنا نحاول أن ننتهج منهجها ونحتذي بحذوها ونقتفي أثرها، وانطلاقاً من هذا وكمحاكاة للنظام البريطاني للديمقراطية (وتسمى بالنظام البرلماني Parliamentary System) فقد شاع عندنا أيضاً النظام البرلماني، وتم دستورنا على خطوط الدستور المتبعة في النظام البرلماني.

ويعنى بالنظام البرلماني: نظام الحكومة الذي يعتبر البرلمان هو القوة الوحيدة العليا التي في يدها الحكم الفعلي للبلاد. [بحيث إن السلطين التنفيذية والتشريعية متشابكتان في مثل هذا النظام، يكون رئيس الحكومة بطبيعة الحال الرئيس التنفيذي وكبير البرلمانيين على حد سواء].

ولا ينقضي عجب الباحث حين يرى أن نظرية "فصل السلطات" - التي تقتضي الانفصال بين السلطين: التشريعية والتنفيذية - هي من أهم أصول الديمقراطية من جانب، ويرى اندماجهما في دولة ذات مكانة قيادية في الديمقراطية وتأسيس بنيتها وتعزيز مبادئها كبريطانيا من آخر! حيث إن البرلمان الذي يمثل السلطة التشريعية في الحقيقة يؤدي مهمة سن القوانين، كما أنه هو الذي يشكّل السلطة التنفيذية لها

ويمتلك الحكم الفعلي في الدولة، من خلال قيامه بتكوين الحكومة وتعيين مجلس الوزراء ورؤيسهم أولاً، وحيازته المرجعية في تنحيته عن رئاسة الحكومة وعزل وزرائه متى ما شاء وأراد ثانياً. فمن حيث توحد مصدر هاتين السلطتين يصح القول بأنهما قد تشابكتا وتوحدتا فعلاً، ما يعادل -بالرغم من انفصال السلطة القضائية عنهما- هدم وتقويض مبدأ الديمقراطية المعني بفصل السلطات.

والنظام البرلماني يبتني على أساس نظرية الفصل بين رئيس الحكومة ورئيس الدولة، ففي بريطانيا يرأس الدولة ملك أو ملكة، ويرأس الحكومة رئيس الوزراء، والعنصر العامل وراء هذه النظرية الفاصلة بين الرئيسين هو: أن رئيس الحكومة عادة ما يكون من الحزب السياسي ذي الأغلبية في البرلمان، إذن فهو يمثل حزبه الخاص ويقوم بتنفيذ سياساته وبرامجه خاصة، في حين أن رئيس الدولة لا يكون منتمياً إلى حزب سياسي، فهو لا يمثل إذن فئة خاصة ولا حزباً محدداً ولا يراعيهما، إنما يمثل سائر الشعب ومن ثم يقوم بمراقبة الحكومة وحملها على تنفيذ الخطط والسياسيات التي تهدف إلى مراعاة الشعب بأجمعه بالحيادة عن الانتماء السياسي، ويقدم إليها النصح والمشورة إذا رأى الحاجة إليهما. فلو انتهى نظام الحزب الحاكم يوجه دعوة تشكيل الحكومة إلى الحزب الذي يتلوه من حيث المقاعد في البرلمان. وعلى هذا تقتصر وظائف رئيس الدولة.

وبالرغم من أن نظام الحكم القائم في المملكة المتحدة هو الملكية الدستورية التي على رأسها الملك أو الملكة، إلا أنها لا تمتلك من السلطة الفعلية إلا تقديم النصح والمشورة إلى الحكومة بأن السياسات التي تريد تنفيذها ليست في مصلحة الشعب والدولة مثلاً، ولقد اشتهر في هذا قول الملكة فكتورية وهي تخاطب رئيس الوزراء: «امض ما بدا لك، سأقوم بتوقيعه ولو على كره مني، إلا أنني أريد تنبيهكم إلى أن هذا القرار غير صحيح».

ونظام هذه الملكية في بريطانيا يقوم على الإرث لا الانتخاب. وربما انتقد البعض هذا النظام بتعليل عدم الحاجة إليه بعد ما حوّلت السلطة إلى البرلمان بالكامل. إلا

أن الإنجليز من دأبهم أنهم لا يمسون كيان منظماتهم ودوائرهم القديمة ما دامت لا تشكل عرقلة في سبيل مسيرهم، (ومن هذا نرى أوروبا شبه خالية عن المباني الشاخنة على غرار الطراز الأمريكي) لذا فكما أنهم تركوا جرس «بج بن» على حاله، فكذلك تركوا الملكة والملكية على حالتهما، بحكم عدم وقوفهما أمام مسيرهم؛ فإنه لم يحدث قط في غضون ثلاثة قرون أن الملكة رفضت التوقيع على قرار من قرارات البرلمان تمشيًا مع العادة السائدة عندهم، وإلا فليس في دستورهم أي بند يلزم الملكة إياه ويجبرها عليه. فحيث أمنوا معارضة الملكة وعدم تدخلها في شؤونهم اعتبروها غير ضارة وأبقوا نظامها على ما كان عليه. لذا فلا يضرهم النظام الملكي في شيء عدا النسبة الضئيلة (١٪) من الميزانية التي تكلفهم الملكة، إلا أنهم لا يعتبرونها في شيء تجاه سنوح فرصة الاستفادة من الحكم والنصائح التي تدلي بها الملكة إليهم بحكم حنكتها بالتجارب وتحليلها بالخبرات التي اكتسبتها بعد طول اشتغالها لمنصبها وممارستها لوظائفها، ومن هذا فهم يجلّون الملكة ويعتبرونها كبيرتهم التي تسمح على رؤوسهم يد العطف والرأفة.

ومن الطريف ذكره أن الملكة ولو كانت محرومة من أية سلطة في الحكم والنظام، إلا أن جميع الأمور التي تبرم في المملكة والقرارات التي تتخذ فيها إنما تتم باسم الملكة وفي نيابة عن حكومتها، فكل قانون يشرع وينفذ في المملكة لا بد وأن يتم تشريعه وتنفيذه باسم «تاج بريطانيا» (وهو اسم يعبر به عن النظام الملكي المذكور) كانت الملكة فيما مضى تباشر بنفسها توقيع القانون ليصبح قانوناً، أما الآن فقد عيّنت لها ممثلاً يقوم نيابة عنها بمهمة التوقيع، ويكتب على كل قانون يمضيه: «تم إصدار هذا القانون بأمر من تاج بريطانيا [عرش الملكة البريطانية]».

وتتمتع هذه المنظمة عندهم بقدسية بالغة، بحيث أصبح من المثل السائر بأن «ملك بريطانيا لا يموت» ويعنى بالملك هنا: نظام الملكية المذكور، كما اشتهر في هذا الصدد قولهم أيضاً: «مات الملك، ويحيى الملك» فالأول يعنى به الملك الراحل، والثاني يرمز به إلى نظام الملكية.

وتتمتع هذه المنظمة (تاج بريطانيا) بعدد من الاستحقاقات التشريعية، كرئاسة الاحتفالات والمناسبات، ومراسلة رؤساء الولايات التابعة للمملكة، وغير ذلك من الأمور الرمزية التشريعية التي لا تمت إلى السلطة والحكم الفعلي.

البرلمان البريطاني:

تتألف السلطة النيابية في بريطانيا من مجلسين، يسمى أحدهما بـ «مجلس العموم» (House of Commons) والآخر بـ «مجلس اللوردات» (House of Lords) أما دار العموم فيشبه الجمعية الوطنية عندنا في باكستان، بحيث ينتخب أعضاؤه على أساس التصويت من قِبَل كل مواطن بلغ من العمر ١٨ سنة، وهو يقوم بانتخاب الرئيس التنفيذي للمملكة من بين أعضائه، وطريقة ذلك أن الملكة تطلب من رئيس الحزب ذي الأغلبية في المجلس النيابي أن يقوم بتشكيل الحكومة، فلو هو حصل على الثقة من أغلبية مجلس العموم فيصبح هو رئيس الوزراء، ثم يعيّن لنفسه الوزراء بكلا النوعين من الوزير المحض، والوزير الذي هو عضو في مجلس الوزراء أيضاً، فيعين ٧٠ وزيراً، ويكون مجلس الوزراء من ٢٠ أو ٢٥ منهم، وإن مجلس الوزراء هو الذي يقرر سياسة الحكومة بوجه عام ويتخذ معظم القرارات الحكومية، ويكون أعضاؤه بمثابة الساعد الأيمن لرئيس الوزراء في تسير عجلة الحكومة وإدارة شؤونها، بالإضافة إلى إدارة الدوائر الحكومية التي فوّضت إليهم زاراتها، ومن هذا فيحق لكل واحد منهم أن يدلي برأيه في أي شأن من شؤون الحكومة، سواء كان داخل إطار وزارته أو خارجه.

أما الوزراء الآخرون فلا يكون لهم إسهام في القرارات الحكومية، بل تقتصر وظائفهم ومسؤولياتهم على ما فوّض إليهم من الدوائر الحكومية، ومن هذا فهم لا يُسمح لهم بالحضور في اجتماعات مجلس الوزراء (إلا إذا وجّهت إلى أحدهم دعوة خاصة) (وهذا القسم من الوزراء يُسمى عندنا بالوزير الفيدرالي).

وإذا تم انتخاب رئيس مجلس العموم، فهو الذي يقوم برئاسة الاجتماعات في المجلس النيابي البريطاني، حيث يجلس عن يمينه أعضاء الحزب الحاكم، وعن يساره

أعضاء المعارضة. (ومن هذا انبثقت تسمية الأحزاب السياسية باليمينية واليسارية [جناح اليمين، وجناح اليسار]، حيث صادف في البداية أن كانت الأحزاب الداعية إلى الرأسمالية: في الحكومة؛ ومن ثم كانت تملأ مقاعد عن يمين رئيس المجلس، والأحزاب الداعية إلى الشيوعية: في المعارضة؛ ومن ثم كانت تجلس عن يساره، فسُميت الأحزاب الرأسمالية بالأحزاب اليمينية، ولو كانت في المعارضة، والأحزاب الشيوعية بـ «الأحزاب اليسارية» ولو أصبحت في الحكومة، ولقد تطور الاصطلاح اليوم، فأصبح يطلق عليه اسم «الحزب اليميني» على الحزب الذي يدعو إلى النظام الحكومي القديم، بينما يطلق «اليساري» على الحزب الذي يناهض النظام القديم ويؤيد التغيير في النظام السائد).

التشريع في النظام البريطاني:

تحتل دار العموم مكانة عالية في التشريع ووضع القوانين، وترتيب ذلك أن الحكومة تقدم فيه مشروع القانون، ما يمر بعد ذلك بثلاث قراءات:

(١) القراءة الأولى: في هذه المرة يسرد نص القانون بين أيدي أعضاء المجلس بغية تعرفهم عليه، وكذلك لكي يبدوا آراؤهم العامة عنه.

(٢) القراءة الثانية: بعد الحصول على الموافقة المبدئية على المشروع، يحال في المرحلة الثانية إلى اللجان، التي تدرسها دراسة مهنية، فتبدي جوانب الصواب والضعف فيه، وتقترح التعديلات اللازمة لإصلاحه. ومن بين هذه اللجان: لجنة الوقوف (Standing committee) ولجنة الانتقاء (Select committee) فتُعَدّ هذه اللجان تقارير عن المشروع وتقدمها إلى المجلس، فيدرسها أعضاؤه ليقترحوا التعديل فيه في ضوء تلك التقارير، فما قدمه عضو من الاقتراح يعرض في المجلس للتصويت، وهكذا يتم مصادقة مسودة المشروع - معدلاً أو غير معدّل - وفقاً لرأي أغلبية المجلس.

(٣) القراءة الثالثة: في هذه المرة يسمح فقط بتصويب الخطأ اللفظي الوارد في مسودة المشروع، ولا يسمح بإجراء تعديل آخر سوى ذلك، ثم يبتّ في المشروع نهائياً في هذه

المرحلة (مرحلة القراءة الثالثة) (وليُعلم أن القانون ما دام تحت النقاش في المجلس النيابي يسمى بـ مشروع قانون (Bill) وبعد البت فيه من قبل المجلس يصبح: القانون (Act).

وعلى كلّ؛ فبعد أن يمر المشروع على تلك المراحل الثلاث في مجلس العموم، يحال إلى مجلس اللوردات.

مجلس اللوردات:

هو أحد المجلسين اللذين يُنَاط بهما مهمة سن القوانين في برلمان بريطانيا، وإن نظامه وصلاحياته لما يُثير العجب والدهشة في نفس الباحث؛ فإن العدد الوفير من أعضائه ينتخب بالوراثة، فإذا جعل شخص ما عضواً له، فتمتد هذه العضوية في عائلته قرونًا مديدة، يصبح الخالف فيه عضواً مكان السالف وهكذا جيلاً بعد جيل، شأن الملكية القائمة عندهم على أساس الوراثة، فينالها في عائلة العضو المتوفى من يستحق ميراثه من وجهة النظر النصرانية، ولأن المرأة لا ترث أحداً لدى النصارى فلا يمكن لها أن تنال هذه العضوية على أساس الإرث.

ويتكون جزء من هذا المجلس من النبلاء الذين تنتخبهم الملكة لهذه العضوية، ويسمّون "Peer" (تعني: النبلاء) إذ أن الملكة عندهم تتمتع بسلطة انتخاب الأعضاء لهذا المجلس أيّما بلغ عددهم، وعادةً ما يحظى بهذا الحق رجال لهم مجهودات متميزة في ميادين الأعمال والخدمة المدنية وما إلى ذلك، وتطلق عليهم كلمة (Technocrat). كما يستأثر بالأخص برجال إخصائيين في مجال القانون، وذلك لمساس الحاجة إليهم بحكم أن هذا المجلس يعتبر بمثابة محكمة الاستئناف النهائية أيضاً. وهذان النوعان من الأعضاء تبقى عضويتهم طيلة الحياة، وانطلاقاً من هذا المفهوم يقال: «لهذا المجلس مدخل وليس له مخرج» أي للدخول فيه طرق، أما للخروج منه فلا طريق! وكانت وظيفته الأصلية أن يراجع القوانين التي يجيزها مجلس العموم، فلو أجازها لنفذت، وإلا أعيدت إلى مجلس العموم ثانياً لمراجعتها وإعادة النظر فيها، ولم يكن من الممكن تنفيذ قانون ما دام لم يتم إجازته من مجلس اللوردات، وفي هذا الصدد

وقعت قصة طريفة، وهي أن الملكة كانت تستخدم أحياناً صلاحياتها في انتخاب أعضاء هذا المجلس كسلاح للضغط عليهم، وذلك إذا أُجِّلَ مجلس اللوردات إجازة قانون تريد التعجيل في تنفيذه، تقوم بتهديدهم بإضافة أعضاء آخرين يمثّلونهم في العدد حيث إنه لم يكن عليها أي قيد عددي بصدد انتخاب الأعضاء، فكانت تقول: «لو لم تجيزوا هذا القانون سأضيف إلى المجلس أناساً آخرين يتساوى عددهم مع عددكم، ليقوموا بإجازة هذا القانون».

وبناءً على ذلك تعدّ هذه منظمة غريبة ليس لها نظير في العالم، ويقال إن هناك عدداً من النبلاء لم يحضروا اجتماعات المجلس قط. وكانت له أولاً سلطات واسعة متساوية تقريباً مع سلطات مجلس العموم، إلا أنها بدأت تسلب منها واحدة تلو أخرى، حتى آل الأمر إلى تقلص سلطاته تقلصاً جعله مجلساً رمزياً وتشريفياً، وكان بوسعه أولاً تأجيل القانون الذي أجازته مجلس العموم، أما اليوم فقد حرم من ذلك، بل يعتبر القانون نافذاً تلقائياً بعد سنة من طرحه في مجلس اللوردات.

وعادة ما ينتقد هذا المجلس بأنه أصبح عبئاً على الدولة من دون أن يكون له جدوى ولا فائدة، لذا فينبغي إنهاؤه وتنفيذ نظامه، إلا أن الشعب البريطاني لا يزال يستبقيه بغية الاستفادة من تجارب أعضائه، ودراساتهم التي يقدمونها في اجتماعاته، وذلك فإن هؤلاء يجدون فرصاً متاحة للمطالعة والقراءة، ثم يقدمون حصيلة قراءتهم الواسعة وعصارة مطالعتهم العميقة في المناقشات التي تدور في اجتماعات المجلس حول موضوع ما. وهذا مما لا شك فيه أن أبحاث هذا المجلس عادة ما تتميز بمكانة علمية وأدبية ممتازة.

ومن اللافت للانتباه في النظام السياسي لبريطانيا أنه ليس لها أي دستور مدون، بل تتبع مجموعة الأعراف والعادات والمعتقدات، ونضرب لذلك مثلاً بتوقيع الملكة على قانون أجازته مجلس العموم، فليس هناك أي بند في الدستور يلزمه بإياها، إلا أن التقاليد والأعراف قد جرت بذلك، لذا تلتزم الملكة بتوقيع كل قانون أجازته مجلس العموم. وكذلك فليس هناك أي نص في الدستور يلزم الملكة طلب تشكيل الحكومة

من رئيس الحزب ذي الأغلبية في المجلس النيابي، ولكنها تلتزم بذلك وفقاً للأعراف والتقاليد التي جرت واستمرت وتتابع عليها العمل. وقد اتخذت هذه الأعراف والتقاليد طابعاً دستورياً، وإن مكانتهما في المملكة لا تقل عن مكانة أي دستور في أية دولة، وهي الأمور التي تفصل على أساسها المحاكم.

والحاصل أن بريطانيا ليس لها دستور مدون مثل غيرها من الدول، عدا بعض القوانين الدستورية التي أجازها البرلمان، وذلك كقانون الحقوق (Bill of Rights) حيث لم يكن لها أي دستور، ومن جانب آخر فالبرلمان يتمتع بسلطات واسعة بالغة، لذا لا يمكن تحدي أي قانون أجازته وإجراء اتخذه البرلمان. وعليه فلو أجاز البرلمان قانوناً يسمح لرئيس الوزراء احتجاجاً أحد واعتقاله من دون أن تمسه الحاجة إلى بيان تعليقه، فلا يمكن الاعتراض على هذا القانون في المحكمة بحجة أنه يناقض الحقوق الأساسية، بل القاضي نفسه يضطر للقضاء به بحكم خضوع القضاء عندهم لقوانين البرلمان. وهذا على العكس تماماً مما هو في أمريكا، إذ إنها تسمح لكل مواطن بتحدي أي قانون يراه مناقضاً للحقوق الإنسانية. ولكن بالرغم من ذلك فلم يحدث قط أن نفذ البرلمان البريطاني قانوناً رآه الشعب انتهاكاً للحقوق المدنية، ومن ثم طالب بإلغائه على ذاك الأساس^(١)، في حين أن أمريكا قد صادفت ذلك غير مرة، حيث أصدر البرلمان قانوناً ناهضه الشعب في المحكمة العليا على أساس مناقضته للحقوق المدنية، ومن ثم قامت المحكمة بإلغائه وإبطاله.

ظل المجلس النيابي البريطاني يسيطر عليه حزبان: (حزب المحافظين وحزب العمال) حيث يشكل أحدهما الحكومة، ويشكل الآخر المعارضة الرئيسية. ولقد استمرت المعارضة بينهما لفترة مديدة، فلو كان حزب العمال في الحكومة فلا بد أن يشغل مقاعد المعارضة حزب المحافظين، ولو بالعكس فلا بد أن يقوم الحزب الليبرالي بدوره في معارضته، ولكن كل ذلك في ظل مراعاة التقاليد الثابتة والأعراف المستمرة

(١) ولكنه حديث الأمس، أما اليوم وبالتحديد بعد حادث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ فلقد أصدر برلمان بريطانيا قوانين عدة سمحت للحكومة اعتقال أحد واحتجازه على أساس التهمة الموجهة إليه بشأن الإرهاب.

ومبادئ احترام الآخرين والمساحة ، حيث لا يمسها أحد من الفريقين بالانتهاك مهما اشتدت المعارضة ومهما كثرت الصراعات. ومن هذا يحق لبريطانيا أن تعتبر رائدة النظام البرلماني وقائدة العالم فيه.

ولقد أخذ كثير من الدول باتباع النظام البرلماني، وهو النظام الذي تفضله الأحزاب السياسية عندنا في باكستان وتسعى لمحاكاة بريطانيا فيه، بالرغم من أنه تكتنفه سلسلة من التضادات والتناقضات؛ من ذلك أنه يمنح فرصة تشكيل الحكومة للحزب السياسي الحائز على ثقة أغلبية الأعضاء في البرلمان، وهذه الثقة إنما يمكن حصولها بإحدى هاتين الطريقتين: أن يكسب الحزب أغلبية المقاعد في البرلمان، أعني بنسبة ٥١٪ مئوية فصاعداً، ففي مثل هذه الصورة لا بد وأن يشكل هذا الحزب تلك الحكومة. وهذه هي الحالة التي تشابك فيها السلطان: التشريعية والتنفيذية، حيث يشرع البرلمان وقد أصبح أعضاؤه يمثلون فيه الأغلبية إلى جانب أن السلطة التنفيذية أيضاً تضم بعض أولئك الأعضاء، ولما تشابكت هاتان السلطان واندجتا نتج عن ذلك قيام البرلمان بتوثيق سياسات الحكومة وبرامجها كائناً ما كانت، فإن البرلمان هو الذي يحق له محاسبة الحزب الحاكم ومراجعة سياساته، ولما أصبح الحزب الحاكم هو الصوت المسموع والكلمة المقبولة في البرلمان بحكم اكتسابه أغلبية مقاعده، كان من الطبيعي أن يقوم بتوثيق السياسات التي ينفذها حزبه السياسي، وألا يشكل له عرقلة ولا يقف أمامه سداً في سبيل تحقيقها. وهكذا فلا يبقى هناك أي طريق يمكن سلوكه للتغيير في سياسات الحكومة وبرامجها.

والصورة الثانية: ألا يحرز أحد الأحزاب السياسية على غالبية الأصوات أو المقاعد التي تمكنه من تشكيل الحكومة، بحيث لم يتمكن أي حزب من الحصول على نسبة ٥١٪ مئوية من المقاعد، فحينئذ يتم تشكيل الحكومة الائتلافية (Coalition Government) ويعني أن يقوم الحزب الغالب في البرلمان بالاتحاد مع الأحزاب السياسية الأخرى أو الأعضاء المستقلين الذي لا ينتمون إلى أي حزب سياسي. وقد تسفر محاولات الاتحاد لتشكيل الحكومة الائتلافية أحياناً عن حالات مثيرة للدهشة، حيث

يتحد الحزبان المتباينان فيما بينهما بوناً شاسعاً من حيث السياسات والبرامج والرؤى والاتجاهات، وذلك بعد فشلها في إحراز غالبية المقاعد، لذا فلا مندوحة عندهما من الاتحاد لتشكيل الحكومة. فكيف يمكن أن يستصحبها والحال أن أحدهما يتجه صوب الشرق في حين أن الآخر قد يممّ شطر الغرب؟! ولو تصالحا على التعاضد والتضامن فيما بينهما فهذا أيضاً لا يسفر عن كبير جدوى ولا يمكن تمشيهِ لفترة مديدة بحكم اختلاف السياسات والبرامج والخطط التي يتبعانها، فلا يمكن إيجاد حل كافٍ في مثل هذه الحالة إلا بإحدى الصورتين: إما أن يتنازل أحدهما عن سياساته لصالح الآخر، وإما أن يتمشياً بمبدأ «خذ البعض واترك البعض» بحيث يتنازل كل واحد منهما عن بعض مطالبه، وهكذا فعادة ما لا يمكن تسيير عجلة الحكومة الائتلافية إلا بتضحية بعض المبادئ والتنازل عن بعض السياسات والبرامج. وانطلاقاً من هذا فتشكيل الحكومة الائتلافية يأخذ وقتاً طويلاً، وبعد عملية التشكيل فلا تزال تبقى مشيفة على حافة السقوط والانحلال، حيث تبدأ على إثره سلسلة من المؤامرات لتفكيك هذه الحكومة والسعي في إيجاد الفجوة بين الحزبين. خذ إيطاليا على ذلك مثلاً، حيث تكونت فيها ٣٠٠ حكومة في الفترة ما بين ١٩٥٤ ويومنا هذا، والسبب في ذلك هو تغير حالة الثقة في البرلمان على مدار الأيام والفترات المحدودة، بجانب فشل الأحزاب السياسية في إحراز غالبية المقاعد، فقد تدهورت عندهم الأوضاع إلى حد أن الحكومة لم تكد لتتم حتى بدأت تواجه حركة سحب الثقة، التي تعتبر كافية للقضاء على حكومة رئيس الوزراء، ولو لم تكن على أساس تهمة جدية ومقبولة. وليس حاصل ذلك إلا أن الأعضاء تحولت رغبتهم إلى شخص آخر فقدموا قرار سحب الثقة عن رئيس الوزراء، ما أودى في الأخير بنظامه وأطاح بحكومته.

إلا أن بريطانيا قد تمكنت من مواصلة النظام البرلماني بكل دقة وإحكام، وذلك لعامل الوعي والتبصر السياسيين الذين كان يتحلى به الشعب البريطاني، ما يمكننا أن نقدره من خلال أن بريطانيا ليس لها أي دستور مدون، إنما تدار الأمور عندها على الأعراف والعادات، ولكن ليس هناك أي تصور لانتهاك تلك الأعراف ومناقضتها!

النظام الرئاسي في أمريكا:

وإزاء النظام البرلماني في بريطانيا، فأمريكا تتبع النظام الرئاسي الذي يختلف في

شكله وخصائصه وميزاته كثيراً عن النظام البرلماني، فالفارق الأول بين نظامي الدولتين يكمن في أن دستور أمريكا فيدرالي، في حين أنه لبريطانيا أحادي، وثانياً فبريطانيا لا تؤدي مبدأ فصل السلطات حقّه الذي يعتبر من أهم خصائص الديمقراطية، كما مر بنا تفصيله قبل قليل من أن السلطتين التشريعية والتنفيذية متشابكتان فيها إلى حد ما، في حين أن أمريكا ما زالت عاصّة عليه بالنواجز، حيث صنّفت السلطات إلى ثلاث سلطات، وتعد كل سلطة مستقلة تماماً عن السلطتين الأخرين، والسلطات الثلاث هي: السلطة التنفيذية، ويرأسها رئيس الدولة، والسلطة التشريعية، ويمثلها الكونجرس، الذي يتكون من مجلسين: (١) مجلس النواب "House of Representatives" (٢) ومجلس الشيوخ (Senate) والسلطة الثالثة: هي السلطة القضائية المستقلة عن السلطتين الأوليين تماماً.

ويكون رئيس الدولة هو الرئيس للجهاز التنفيذي، ولا ينتخبه الهيئة التشريعية ولا البرلمان، إنما يتم انتخابه بالنظام الذي يكتنفه الغموض والتعقيد الكثيران، فأولاً يقوم الناس في كل ولاية بانتخاب أعضاء عدة يكونون هيئة تعرف باسم الهيئة الانتخابية (Electoral College) وهي مكوّنة من ممثلي كل ولاية، ويكون عدد أعضاء الهيئة الانتخابية لكل ولاية مساوياً لعدد ممثلي الولاية في الكونجرس، (تُعدّ أميركا دولة فيدرالية تضم اثنتين وخمسين ولاية، فلا بد من أن يكون في انتخاب رئيسها تمثيل لكل ولاية، هذه واحدة، ولأن الرئيس الأمريكي يتمتع فعلاً بسلطات واسعة بالغة الأهمية، ما يفرض طبعاً أن لا يكون انتخابه برأي كل من هب ودب وأقبل وأدبر من غوغاء الناس ورعاعهم، بل لا بد أن ينتخبه رجال ذوو مؤهلات وكفاءات فاضلة من كل ولاية، ومن هذا ينبع فاضت فكرة الانتخاب التعددي في تعيين الرئيس لأمريكا).

ويشترط لمن يترشح لمنصب الرئاسة الأمريكية أن يكون مواطناً أمريكياً، قد بلغ من العمر ٣٥ سنة، وعاش في أمريكا لمدة ١٤ سنة على الأقل، فإذا تم انتخاب

مثل هذا الرجل كرئيس للدولة، فتقع على كاهله كافة المسؤوليات التنفيذية بحكم كونه رئيساً للجهاز التنفيذي، ومن ثم فهو يتمتع بسلطات واسعة؛ ويقوم بتعيين مجلس الوزراء، وعلى العكس مما مر من نظام بريطانيا بأن الحزب الذي أحرز غالبية المقاعد يشكّل الحكومة ويعيّن رئيس الوزراء، الذي يقوم بتعيين مجلس الوزراء له من بين أعضاء البرلمان، فالنظام الرئاسي لا يفرض على عضو مجلس الوزراء أن يكون عضواً للكونجرس أيضاً، بل يعيّن الرئيس لمجلس وزرائه من شاء، سواء كان عضواً في الكونجرس أم لا، فيصبح ذاك الشخص مدير دائرة الحكومية التي فوّضت إليه وزارتها، وهؤلاء لا يسمّون عندهم بالوزراء، إنما يسمونهم بالأمناء، فمنهم أمين للداخلية، وآخر للخارجية، وآخر للخزانة وللمواصلات وغيرها، وأمناء هذه الدوائر الحكومية في أمريكا هم بمثابة الوزراء في غيرها من الدول، ويطلق على مجموعة هؤلاء "مجلس الوزراء"، من دون أن تكون له تلك السلطات التي يتمتع بها في النظام البرلماني، من كونه الهيئة الحاكمة التي تدير معظم سياسات الحكومة وتنفذ قوانينها بتشاور بين أعضائها، بل لا تعدو مكانته في النظام الرئاسي من كونه بمثابة مجلس الشورى للرئيس، في حين أن للرئيس الحق في أن يارس حق النقض (Veto power) على قراراته، ويتخذ القرار برأيه وحده، بمعنى أن مجلس الوزراء لو أطبق كلمته في الأمور التنفيذية على أمر هو مخالف لرأي الرئيس، فللرئيس أن يرفض رأيهم ويحكم برأيه وحده. فتقرر من هذا أن الرئيس له السلطة العليا في الشؤون التنفيذية للدولة، وهو الذي يقوم بتعيين القادة وكبار المسؤولين في المجالين المدني والعسكري، إلا أنه في سن القوانين والسياسات يحتاج إلى تقديمها إلى الكونجرس وحصول مصادقته عليها.

ويعتبر الرئيس الأمريكي رئيساً لكل واحد من الدولة والجهاز التنفيذي، على العكس من النظام البرلماني المعني بالتمييز بين رئاسة الدولة - التي يشغلها رئيس الدولة - ورئاسة الحكومة - التي يشغلها رئيس الوزراء -

كما تختلف طريقة عزل الرئيس ورئيس الوزراء في النظامين البرلماني والرئاسي،

ففي النظام البرلماني يحكم بعزل رئيس الوزراء إذا ما وافق مجلس البرلمان بالأغلبية على قرار سحب الثقة في حقه، حيث سبقت بريطانيا في ذلك إلى أن رئيس الوزراء لو اقترح على المجلس النيابي مشروع قانون، فلم ينجح في حصول موافقته عليه، بل رفضه غالبية المجلس، ففشله هذا يعادل عندهم سحب الأعضاء ثقتهم عنه، لذا يفترض عليه من الناحية الخلقية أن يستقيل عن منصبه، فلو فعل، وإلا فهو ومجلس وزرائه يعتبر على إثر ذلك معزولا ومخلوع الرئاسة، ولو لم يكن هناك حركة منسقة لسحب الثقة عنه، فلا يلزم لتنحيته عن منصبه أن يكون قد اقترف جريمة أو مارس خيانة أو فعل غير ذلك، بل مجرد إبداء غالبية الأعضاء طرح الثقة عنه، صراحة كان أو ضمناً، يكفي للإطاحة بنظامه وخلعه عن سدة الحكم، بينما النظام الرئاسي لا يحكم قط بعزل الرئيس لمجرد تقرير الكونجرس طرح الثقة عنه، (فإن انتخابه لم يتم على أساس رأي الكونجرس، بل باقتراع الشعب المباشر حسب التفصيل المار) بل لعزله عندهم طريقة خاصة، وهي أن الرئيس إذا أصبح عرضة لاتهام بالتقصير أو بالخيانة أو انتهاك الدستور وما إلى ذلك، ففي مثل هذه الحالة يسمح الدستور لأن تقوم ضده حركة المؤاخذة (impeachment) وتفصيل ذلك أن غالبية أصوات الكونجرس لو أصدرت قراراً بأن تجري محاكمته من مجلس الشيوخ، فيقوم بها مجلس الشيوخ بصفة كونه المحكمة العليا (وبحضور رئيس المحكمة العليا للولايات المتحدة بوصفه رئيساً لها) فيخبر الرئيس عن التهم الموجهة إليه، ويتاح الفرصة لإبانة موقفه عنها، وبعد سماع موقفه والشهادات عليه يفصل مجلس الشيوخ في القضية، فلو صوّت ثلثاً أعضاء مجلس الشيوخ بإدانتها فيحكم بإقصائه عن منصبه، وإلا فيصرح بأن التهم الموجهة إليه غير صحيحة، وهو لا يزال رئيساً للدولة. وإنه حدث حالة واحدة لمؤاخذة الرئيس طيلة تاريخ أمريكا، وهي أيضاً لم تسفر عن إقصاء الرئيس بحكم أن التهم الموجهة إليه لم تكن صحيحة. وهناك قرارات كان قد وافق عليها مجلس الشيوخ ضد نائب الرئيس والقضاة، فعزلوا في غبّ ذاك عن مناصبهم، أما بالنسبة إلى رئيس الدولة فلم يحدث قط أن أُقصي عن منصبه جراء الاتهامات الموجهة إليه. وكاد نكسن يواجه هذه الفضيحة لو لا أنه قدّم الاستقالة بنفسه.

وحاصل ما قدمنا أن إدارة الحكومة، وتدبير السياسات الخارجية، وإعلان الحرب: كل هذه المسؤوليات منوطة بالرئيس الأمريكي، ومن هذا فهو يعتبر ذا قوة وسطوة بالغتين، إلا أنه في جميع سياسياته وقوانينه مسئول أمام الكونجرس، بمعنى أنه يحتاج في تنفيذها إلى اعتمادها من قبل الكونجرس.

والسلطة التشريعية في أمريكا (وتسمى الكونجرس) تنقسم إلى مجلسين: المجلس الفرعي، ويسمى بمجلس النواب (House of Representative) وهو يتألف من ٤٣٥ عضواً، ويخضع تمثيل هؤلاء الأعضاء لعدد السكان في كل ولاية، ويتم انتخابهم لمدة سنتين فقط، وله نفس السلطات التي عادة ما تكون للمجلس النيابي الفرعي من فرض الضرائب والرسوم وسن القوانين الخاصة بها.

(٢) المجلس الأعلى: وهو مجلس الشيوخ (Senate) وهو يتألف من مائة عضو. لكل ولاية عضوان يمثلانها بصرف النظر عن حجم الولاية وعدد سكانها. وفترة خدمة كل عضو ست سنوات يتم انتخابهم على أساس التصويت من كل مواطن بالغ. ويختلف النظام الأمريكي للمجلس الأعلى بكثير عن النظام البريطاني، حيث آل مجلس الشيوخ البريطاني إلى منظمة لم يبق لها دور كبير في الحكومة ولا سياسات الدولة، إنما أصبح "منتدى النقاش" إلى حد ما قال عنه البعض، بينما مجلس الشيوخ الأمريكي يتمتع بسلطات واسعة لم يدان فيها مجلس شيوخ آخر في جميع دول العالم، وعادة ما يتم انتخاب أعضائه على أساس مؤهلاتهم وقدراتهم، ويولي عامة الناس إلى هذا الجانب في انتخابهم أكثر من انتخاب أعضاء مجلس النواب، وله في سن القوانين سلطات متساوية مع سلطات المجلس الأدنى، عدا التشريع في فرض الضرائب وترتيب الميزانية شأن غيرها من دول العالم، حيث تقرر لديها اختصاص هذه الصلاحية بمجلس النواب دون مجلس الشيوخ. وكثير من الدول لا ترى أية حاجة لتقديم الميزانية في المجلس الأعلى وحصول اعتمادها. ومن جانب آخر فهو الجهة الوحيدة التي تصادق على تعيين الوزراء ورؤساء المصالح الذين يوصي رئيس الدولة بترشيحهم لشغل مراكز قيادية فيدرالية مدنية كانت أو عسكرية، ولا

يتم تعيين أحد رسمياً إلا بعد مصادقة مجلس الشيوخ إياه، كما أنه الجهة الوحيدة التي تقرر أو ترفض جميع المعاهدات التي تعقدها الولايات المتحدة الأمريكية.

وهناك ناحية أخرى هامة في النظام الأمريكي، وهي أن بريطانيا تعتبر البرلمان هي السلطة الرسمية العليا، بمعنى أن القرارات التي وافق عليها البرلمان لا تخضع لأية سلطة أخرى، ولا يمكن لأية محكمة مراجعتها أو إلغائها وإبطالها كيفما كان ذلك القانون، في حين أن المحاكم في أمريكا تعتبر هي الجهة التي تملك سلطة النظر في أي أعمال تشريعية وأوامر تنفيذية والإعلان عن مطابقتها أو مخالفتها للدستور، وهذا ما يسمى بالمراجعة القضائية (Judicial Review) فهذا حق زائد منح لكل مواطن ليقوم بالاعتراض في المحكمة العليا على أي قانون أصدره الكونجرس.

وهناك ميزة أخرى يتميز بها النظام الأمريكي عن نظيره البريطاني، وهذه الميزة تتعلق بالأحزاب السياسية، فكما لاحظتم أن الأحزاب السياسية لها دور كبير ونشاطات فعالة في إدارة الحكومة في بريطانيا، حيث إن رئيس الحزب ذي الأغلبية يقوم بتشكيل الحكومة، أما في أمريكا فحيث يتم انتخاب الرئيس مباشرة، ولا يكون للأحزاب السياسية أي تدخل في تشكيل الحكومة، لذا فلا يبقى للأحزاب السياسية كبير دور، بل تقتصر مهمتها على تسجيل المرشحين والقيام بحملة الدعاية الجماعية للانتخابات، وليس من اللازم أن يدير دفة الحكومة الحزب ذو الأغلبية في الكونجرس، بل يمكن -وقد وقع فعلاً أيضاً- أن الرئيس ينتمي إلى حزب سياسي، في حين يكون أغلبية الأعضاء في الكونجرس من حزب آخر. كما أن الرئيس لا يكون عضواً للكونجرس، ولا يلزمه حضور اجتماعاته، أما المشاورات بينهما فتتم بالمراسلة، ولكن مع ذلك وفي مثل هذه الحالة الحرجة لا يحتدم الانشقاقات والصراعات بين الرئيس المنتمي إلى حزب سياسي غير الحزب المحرز للأغلبية في الكونجرس ما يُعرقل مسير الحكومة أو يقف سداً دون نشاطاتها.

ووجه ذلك أن منهج أعضاء الكونجرس وطريقتهم تختلفان تماماً عن أعضاء البرلمان في النظام البرلماني، فإن عضو البرلمان في النظام البرلماني يضطر بشكل تام

للخضوع إلى سياسات حزبه وبرامجه، من دون أن يجيد عنها قيد شبر، سواء في إبداء الرأي أو الإدلاء بالصوت، بينما العضو في الكونجرس يمكنه أن يعبر عما في ضميره ويعرب عن رأيه ولو بالحيادة عن حزبه الذي ينتمي إليه وسياساته، بل الممثلون ينيطون صلتهم بدوائرهم الانتخابية أكثر من أحزابهم السياسية، ومن هذا فیراعون مصالح دوائرهم أكثر من مصالح أحزابهم، ويهتمون بالسياسات التي يرونها في صالح الدولة في العموم، أياً من كان مقترحها ومقدمها، ومن هذا فلم يبق من اللازم أن الرئيس إذا لم يكن من الحزب الغالب في الكونجرس فسواجبه هو مشاكل وعراقيل، كما أنه ليس هناك تصور عن المعارضة مثل ما هو الشائع السائد في النظام البرلماني.

النظام البرلماني في فرنسا:

النظام الثالث الذي أودّ أن أقوم بالإلماعة العابرة على التعريف به هو النظام البرلماني لفرنسا، وقد مر بنا فيما مضى أن الفضل في تعزيز مبادئ الديمقراطية وترسيخ دعائمها في أوروبا إنما يعود إلى فرنسا وثورتها المنبثقة من ينبوع أفكار فلاسفتها الثلاثة المعروفين، التي أنتجت تولد الفكرة الديمقراطية الليبرالية أولاً، واستحكامها ونفوذها في الدول الأوروبية الأخرى ثانياً، ولكن بالرغم من دورها ذلك ففرنسا لم تزل تكابد الصراع الدستوري لفترة طويلة، والذي أسفر عن وضع دساتير كثيرة على مدار فترات قصيرة، وكان السبب في ذلك أنهم أولاً تنازعوا في نوعية الدستور ليكون برلمانياً أو رئاسياً، حتى تم اختيارهم للدستور البرلماني مثل ما هو نافذ في بريطانيا، وهذا الحديث يعود إلى ما قبل ١٩٥٨م، فكانت السلطة التنفيذية كلها بيد رئيس الوزراء، أما رئيس الدولة فلم تكن رئاسته إلا رمزية تشريفية، شأن الملكة في بريطانيا، وكانت تعوزه السلطة والصلاحيات إلى حد أنه لم يبق بمستطاعه استخدام صلاحياته التي كان يعتبر فيها مستقلاً بدون الحصول على التوقيع التوثيقي من رئيس الوزراء أو أحد من الوزراء، ومن هذا اشتهر في وصفه القول بأنه كان يفتقر في كل شيء إلى التوثيق عدا طلب استقالته، ومعنى ذلك أنه لم يكن ليمضي شيئاً من دون أن يكون

موثقاً بتوقيع رئيس الوزراء أو أحد الوزراء، إلا استقالته، فإنه كانت تمضي بمجرد قبول الرئيس التنفيذي إياها، ولو لم تكن مشفوعة بتوقيع توثيقي^(١). كما اشتهرت طرفة أخرى بأن الملكة في بريطانيا، ولو لم تكن لها أية سلطة، ولكنها -على الأقل- تتمتع بالملكية، وإن رئيس أمريكا يتمتع بالرئاسة دون الملكية، أما رئيس فرنسا فهو محروم من كلا الأمرين، فلا هو يتمتع بالسلطة الواسعة شأن نظيره الأمريكي، ولا هو يتمتع بمزايا الملكية شأن ما تناها الملكة في بريطانيا.

وعلى كلٍّ فهذا النظام البرلماني قد ساد في فرنسا لفترة طويلة، ولكن من المعلوم أن النظام البرلماني يبتني على أساس التمييز بين رئاسة الدولة وبين رئاسة الحكومة، ومن هذا يمكن أن يتم تطبيق نظامه بأسلوب حسن إذا ما توازنت الصلاحيات والسلطات لكلا الرئيسين، أما إذا كان أحدهما يحوز السلطات ويستخدم الصلاحيات على نطاق واسع والآخر يحرم منها إلى حد أدنى، فلا يسفر ذلك إلا عن الحزازات المحتدمة والانشقاقات المتواصلة بين المكتبين، فكان الوضع في فرنسا كذلك، إلى أن تسلم دييجول مقاليد رئاسة الدولة، وقد رأى أن منبع الفوضوية والانتشار الدستوري في الدولة ليس إلا عدم التوازن بين صلاحيات الرئيسين، حيث بقيت رئاسة الدولة مجرد منصب تشريفي، وليس للرئيس إلا أن يرى ما ينفذه رئيس الوزراء من السياسات من دون أن ينتقدها أو يناهضها، فتولدت في خاطره فكرة وضع الدستور الجديد، فقام به فعلاً سنة ١٩٥٨ ساعياً جهده لإيجاد التوازن بين القوتين، فبدل أن يقدم مشروعه في الجمعية الوطنية طرحه بين يدي الشعب للاستفتاء العام عليه، ولقد أسفرت نتائجه عما ناله من الشعبية على نطاق واسع وكبير، فلم يزل هو الدستور النافذ في الدولة منذ ١٩٥٨ حتى يومنا هذا، ويسمى بدستور التعادل والتوازن (Check and Balance).

وقد ضمنه شيئاً من مزايا كلا النظامين: الرئاسي والبرلماني، بحيث إنه في أصله وروحه دستور برلماني، يؤكد على أن الحكومة يشكلها الحزب السياسي ذو الغالبية في

(١) وهو النظام الذي اتبعه ذو الفقار علي بوتو في باكستان على إثر تسلمه مقاليد الحكم فيها سنة ١٩٧٣، وكان الرئيس آنذاك تشودري فضل إلهي.

البرلمان، كما أنه لم يترك الرئيس همللاً سهلاً، بل منحه أيضاً شيئاً من الصلاحيات والسلطات، فأولاً قرر في شأنه أنه يعتبر رئيس الدولة والولايات التابعة لها، (وهي الولايات الإفريقية التي احتلتها فرنسا، ولقد كانت الجزائر وأقطار عديدة من هذا النوع، والتي انسحبت منها فرنسا فيما بعد، إلا أن بعضها لم تزال تحت سيطرتها واحتلالها ومن ثم فهي خاضعة لنظامها ودستورها) ويتم انتخاب رئيس الجمهورية على أيدي أعضاء البرلمان. ومن الصلاحيات التي منحها الدستور الجديد هو أنه يرأس اجتماعات مجلس الوزراء. ومن كل هذا فلقد أصبح له تدخل ونفوذ ما في تسيير الجهاز التنفيذي أيضاً.

ومن جانب آخر فلو أنه رأى في القانون الذي تم إصداره من البرلمان خللاً أو نقصاً، ومن ثم شعر بالحاجة إلى التعديل فيه، فيمكنه أن يرسله مرة أخرى إلى البرلمان للمراجعة، كما يمكنه أن يقدمه إلى المجلس الدستوري ليتولى هو فحص القانون ويعلن عن مدى مطابقته أو عدم مطابقته لروح الدستور.

كما فوّضت إلى الرئيس المرجعية في تعيين قادة القوات العسكرية وبعض قادة المصالح الحكومية المدنية، من دون حاجته إلى مشورة الرئيس التنفيذي في ذلك، ومنح له أيضاً حق فض الجمعية الوطنية إذا رآها حائدة عن الدستور، ولو شاور في ذلك الرئيس التنفيذي فله الحق في ذلك، ولكن مشورته ليست بلازمة حتماً عليه، كما منح له السُّلطة العليا الأخرى، وهي أن الجمهورية إذا طرأت عليها حالة الطوارئ، وتعرض أمنها واستحكامها للخطر، فله أن يتخذ أي خطوات لمقاومة ذلك الوضع يراها مناسبة وكافية لضمان سلام الجمهورية.

فهذه هي الفوارق بين نظامي بريطانيا وفرنسا، وبين النظام الرئاسي الفرنسي ونظيره للدول الأخرى، المشكلة في تفويض الأمور التنفيذية العديدة إلى رئيس الجمهورية. أما غير ذلك من الأمور المتعلقة بالسياسة والحكومة فنظام فرنسا فيها يشابه أنظمة الدول الأخرى، من أن الهيئة التشريعية تتكون من المجلسين، وأن بين المجلسين نفس الأواصر والصلات التي بينهما في الدول الأخرى.

نظام الحكم السويسري:

الدولة الرابعة التي أردت أن أعرفكم بنظام حكمها هي: سويسرا، حيث يختلف نظام حكمها عن أنظمة جميع دول العالم بالكامل، ولقد صرح الباحثون والمؤلفون في العلم السياسي أن الديمقراطية بكل معناها ومغزاها إنما هي نافذة في سويسرا. وهي دولة صغيرة المساحة، ربما لا تزيد مساحتها عن مساحة إقليم السند عندنا في باكستان، وعدد سكانها لا يزيد عن خمسة ملايين إلى ستة ملايين نسمة. وهذه الدولة الصغيرة تنقسم إدارياً إلى ٢٢ وحدة، تسمى كل واحدة منها بكانتون (Canton) وكل كانتون منها تتمتع بسلطة الحكم الذاتي، لها جمعيتها المحلية الخاصة ومجلس الوزراء الخاص.

ويتمي سكان هذه الدولة الصغيرة إلى ثلاثة أقوام: الألماني (٧١٪) والفرنسي (٢١٪) والإيطالي (٦٪) أما من حيث الديانة فيتمي ٥٧٪ إلى الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، و٤١٪ إلى الكنيسة البروتستانتية، و٥, ٠٪ من اليهود. ومن هذا فإن سكانها يتباينون بعضهم عن بعض أيما تباين من حيث العرقيات والديانات واللغات، ولكنهم لم يقسموا الكانتونات على أساس اللغة أو العرق أو الدين، بل قاموا بتقسيم الدولة إلى ٢٢ جزءاً إدارياً، كَوّنوا من مجموعها جمهورية اتحادية تنقسم فيها السلطات السياسية بين الحكومة المركزية وحكومات الكانتونات (الولايات). وهي أيضاً قائمة على أساس التمييز الواضح بين السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، أما السلطة التنفيذية فيديرها مجلس وزاري اتحادي (فيدرالي) مؤلف من سبعة أعضاء تنتخبهم الهيئة التشريعية لمدة أربع سنوات. وهم بديل لرئيس الهيئة التنفيذية المنفرد، وهذا المجلس ينتخب من بين أعضائه رئيساً لمدة سنة واحدة، ليرأس اجتماعاته طيلة السنة، أما ما سوى ذلك فسلطته مساوية لسلطة الأعضاء الآخرين، وعادة ما يحاول في انتخابهم إلى حد الإمكان أن يكونوا من الكانتونات الشتى والمنتمين إلى الأعراق والديانات المختلفة. فهؤلاء السبعة هم الذين يديرون عجلة الجهاز التنفيذي لجميع الجمهورية، ولكن بما أنها منقسمة إلى ٢٢ ولاية، كل واحدة منها تتمتع بسلطة الحكم

الذاتي الواسعة، لذا فتقل عندهم الشؤون الفيدرالية وتخف أعباؤها على المجلس الفيدرالي. ولمراعاة مبدأ فصل السلطات، فما أن يتم انتخاب هؤلاء السبعة كأعضاء للمجلس الفيدرالي، حتى يجرّموا مقاعدتهم في الجمعية الوطنية، إلا أنهم يضطرون لمصادقة الجمعية على سياساتهم وخططهم، لذا فيحضرون اجتماعاتها من دون أن يكون لهم فيها حق للتصويت.

ولقد منحت المرأة أيضاً حق التصويت في الانتخابات قبل أعوام عديدة، أما قبل ذلك فلم تكن المرأة تتمتع بحقوقها ذاك.

ومن أهم المزايا في نظام سويسرا: الاستفتاء الشعبي على إصدار القوانين الكثيرة ومصادقة السياسات والبرامج الحكومية. وبناءً عليه فتكثر لديهم الاستفتاءات، وهناك أمور يتحتم على الحكومة أن تقوم بالاستفتاء الشعبي قبل إبرامها كالتعديل في الدستور مثلاً، بينما هو في بعض الأمور اختياري وليس بلام.

وكذلك فإذا اقترح مائة ألف شخص إجراء الاستفتاء على الدستور فيجب على الحكومة حينئذ القيام بذلك.

فهذا هو الوضع الذي يفرضه دستور الجمهورية، أما في الواقع الخارجي فكثيراً ما يجهل الشعب رئيسهم بحكم أنه ينتخب لسنة واحدة ويعقبه في السنة التالية الآخر، ومن ذاق حلاوة هذه الرئاسة فعادة ما لا يرغب في اعتلاء سدة مرة أخرى، وذلك لما لها من المسؤوليات الخطيرة الجمة بجانب ضآلة المصالح المالية والمادية التي ينالها نظير خدمته هذه.

وعادة لا يتمتع هذا الرئيس بالأهبة والسطوة التي تساور الرؤساء وأعضاء الحكومة في الدول الأخرى، إلى حد أن الوزير لا يسمح له بوضع علم حزبه السياسي على منزله أو سيارته، كما لا تصاحب استقبالهم المراسم التشريفية. وهذا كما حدثني أحد المواطنين أثناء زيارتها التي قمت بها قبل شهور، بأنه ليس عندهم أي تصور لأن يصاحب الوزير خدمه وحشمه من الحرس وغيرهم، إنما يعيش كأحد الرعية، ومن هذا فقد أخذت الناس الدهشة واستولت عليهم الحيرة حين رأوا ياسر عرفات ومعه

كتيبة من الجيش!

وهو في الحقيقة من تعاليم الإسلام وإرشاداته إلى الحاكم، بأن يختلط بالرعية ويعيش كأحدهم، حتى لا تتسبب سطوته وأهبطه لإصابة الرعية بالأذى والضرر والانزعاج، فهذا ما اتبعه هؤلاء وهم كفار بينما اتخذه الحكام المسلمون وراءهم ظهرها!.

الديمقراطية في الميزان:

لقد أسلفنا فيما مضى تعريفاً موجزاً بشتى المدارس السياسية، والعديد من النُظم السياسية السائدة في عصرنا هذا، وقد لاحظتم في آخر البحث الحديث عن الديمقراطية: أفكارها الأساسية، وفلسفتها، والمؤسسات المنبثقة عنها، وما ظهرت وتحيزت من أنواع الحكومات نتيجة تفعيلها ووضعها موضع التنفيذ.

ونخص هنا - من بين تلك النُظم - الديمقراطية العلمانية بالتعليق فحسب، حيث أضحت هي - بعد ما فشلت النظم السياسية الأخرى في الواقع العملي فلم تبق سارية التنفيذ بعد - أمثل وجهة نظر سياسية عصرية وأفضل نظام للحكومة والسلطة إلى حد ما يقال ويعتبر في العالم اليوم. حتى قيل: «إنه من المستحيل أن يحدث أي نظام للحكومة أفضل منها». ولقد صدر حالياً كتاب من ضابط كبير بوزارة الخارجية الأمريكية بعنوان: "The End of the History and the Last Man" «نهاية التاريخ والرجل الأخير» ما ملخصه أن التاريخ - قد مرّ بمراحل التطور والارتقاء - قد وصل إلى نهايته. وأنه بعد اكتشاف الديمقراطية العلمانية أولاً، وإنتاج الديمقراطية الليبرالية ثانياً لا يمكن أن يوجد ويتولد نظام أمثل منها.

وهذا ليس إلا تنبؤ كتنبؤ كارل ماركس بخلود الاشتراكية وأنها هي النظام المتطور الأخير للعالم، لا يعقبها نظام أفضل منها وأمثل.

ولقد ظل التعبير ذاته يستخدم للديمقراطية والرأسمالية اليوم، فإنهم - ولا سيما بعد سقوط الاتحاد السوفيتي بروسيا - طفقوا يدعون أن الديمقراطية والرأسمالية في مجالي السياسة والاقتصاد قد حققنا فعلاً انتصاراً باهراً بحيث أصبح من المستحيل أن

يضاهيهما أي نظام آخر.

فلندرس هذا النظام بدقة وإمعان لتتعرف إن كان فيه شيء من إحكام ومعقولية
أم إنها مجرد وهم زائف وحقيقة مزورة؟

مما لا شك فيه أن الديمقراطية قد أسهمت بحظ في نشر وتفعيل العديد من
المبادئ التي عززت حرية الفرد واستقلاليتة تعزيزاً ما، كما أنها ساهمت مساهمة
غير مرزوء بها في إنقاذ البشرية من الاضطهادات والبلايا التي كانت تكابدها على
أيدي الحكومات الفردية والسلطات الاستبدادية السائدة قبلها في العالم. ونسلم هنا
أيضاً أنها منحت الفرد البشري حرية في الرأي والتفكير بعد ما كان قد انتزعها منه
الدكتاتوريون، وأخرجته عن حالة من الجمود والضييق التي كان يعايشها في ظل من
تلك السلطات المستبدة الجائرة.

ولكننا - بالرغم من ذلك كله- لو أمعنا النظر في كيانهما الفكري وأسسها
النظرية لوجدنا أنها ليست قائمة على نظريات جدية رزينة، بل إنها ليست إلا وليدة
ردّ فعل للنظم الوضعية التي كانت تحكم جوراً على البشرية استناداً إلى ما اختلقته من
الأفكار والقيم الخاطئة.

من المعلوم أن الغرب كانت تحكمه الحكومات الدكتاتورية في معظم عصورها
الغابرة كما مرّ ببيانه مفصلاً. وما كانت قد شكّلت منها باسم الدين أو على أسس دينية
فكانت خاضعة للثيوقراطية (Theocracy) بما يستحوذ عليها من المفاصد التي أسلفت بيانها
فيما مضى. وكمثال على ذلك نقدم الثيوقراطية الرومانية، فإنها كانت عارية عن أي أساس
روحي وديني، بل لم تكن تنفّذ فيها إلا آراء البابا الشخصية باعتبارها أحكاماً دينية، بعد ما
اعتقدوها سليمة من الخطأ ونزيهة من الغلط، ما تسببت وبالطبع إلى إتلاف حقوق الشعب
والإجحاف بها. وكان رد فعل ذلك أن دعاة الديمقراطية خلعوا ربة الدين عن أعناقهم جملة
ورأساً، وأسسوها على مبدأ تفويض الحاكمية المطلقة والسيادة العليا إلى الشعب. كما يتضح
ذلك من أن الديمقراطية ترجمة لكلمة إنجليزية (Democracy) تعني "الحكم للشعب".
ومن هنا انبثق مبدأ السلطة للشعب. ثم إنهم لما سلموا السيادة للشعب، واعتقدوا أن لا

سلطة فوق سلطته كان من الطبيعي أن اعتبروه حراً في شؤونهم وقضاياهم غير خاضع لأي قانون سماوي. ومن ثم التجأوا إلى نيط وتوصيل هذا المبدأ بالعلمانية، فأصبحت الديمقراطية والعلمانية متلازمتين بحيث لا يمكن أن تطبق الديمقراطية الليبرالية (Liberal Democracy) بدون العلمانية. فالحاصل أن مغزى الديمقراطية هو أن الدين لا صلة له بقضايا الدولة، بل هو قضية الفرد الشخصية تتعلق بحياته الفردية، أما شؤون السلطة فسيتم إبرامها دون الخضوع للدين وتعاليمه.

فأول ما يؤخذ على هذه الفكرة هو أن الحكم يحتاج في تصوره إلى كلا طرفيه: الحاكم والمحكوم معاً، فلما اعتبر الشعب كله حاكماً وسلّم أن الحاكم يلزمه وجود محكوم تحته، فهنا ينشأ سؤال في ذهن كل عاقل: ماذا إذن بقي هناك ليلعب دور المحكوم ويشغل وظيفته؟ أرض الدولة ومبانيها أم جمادها وما ينبت فيها؟ وإن تفويض الحكم إلى الشعب كله لا يستتج منه إلا الفوضوية واللاحكومية العارمة التي يستحيل معها تسيير نظام الدولة، فوجود الحاكمين في منطقة واحدة يفضي إلى الفساد والدمار فكيف لو كان الشعب بأجمعه حاكماً!

ولقد اشتهر في تعريف الديمقراطية قولهم السائر: "Government of the people by the people for the people" أي إنه حكم الشعب بالشعب وللشعب، ما يدل على أن الشعب ذاته حاكم ومحكوم في حين واحد، وإنها لسفسطة لا تصح على أي عيار؛ فمن المحال بدهاة أن يكون الشخص الواحد حاكماً ومحكوماً وآلة تفويض الحكم في آن واحد. فتقوِّض بهذا التفصيل كله أساس الديمقراطية أعنى مبدأ الحكم للشعب.

وأجاب عنه الديمقراطيون بأن الشعب حاكم بمعنى أنه إبان فترة الاقتراع ينتخب لنفسه بطواعيته نائباً من بين المرشحين، فالنواب بمجموعتهم يصبحون حكاماً وسائر الشعب يبقى محكوماً لهم.

ولكننا نقول: أما أولاً فإنها ليست نيابة حقيقية كما سنوضحه فيما يأتي عن قريب إن شاء الله. وثانياً فلو نظرنا إليها بدقة لوجدناها حكم فئة قليلة من الشعب، وليس لجميعه أو أغلبيته، وذلك فإن اختيار الشعب وحاكميته يقتصران على فترة

الانتخابات فحسب، ثم الحاكمة والسُّلطة كلها تتحول إلى النواب وأعضاء البرلمان، وتصبح الأغلبية من الشَّعب في أيديها مسلوقة الاختيار تماماً. إذن فلا يصح اعتبارها حاكمة الأغلبية من الشعب.

ثم إن الحاكمة لدى علماء السياسة هي أن تحصل للمرء سلطة وولاية مطلقة، يتصرف بها في شؤون الدولة وتقرير الحق والإلزام به حسب ما يشاء، بحيث تكون غير خاضعة لمن سواه ولا توجد هناك سلطة أخرى تعلو عليها. فنظراً إلى تعريفهم هذا كيف تستقيم سيادة الشعب وتعلوها سلطة النواب وأعضاء مجلس التشريع؟!

وثانياً فبعد تفويض الولاية الكاملة للشعب يطرح سؤال آخر في ذهن الباحث نفسه، ما الذي تهدف إليه هذه الحكومة الديمقراطية أو ما هو الغرض المرجو من وراء تأسيس الحكومة الديمقراطية؟ تحير علماء السياسة في الإجابة عن هذا السؤال، وحاول غير واحد منهم ليدلي بدلوه في تحديد وتعيين الغرض من الديمقراطية، إلا أنهم بأجمعهم لم يستطيعوا إيجاد جواب شاف مقنع عن هذا السؤال، بل أتوا في ذلك بما لا يشفي ولا يغل. فمن قائل: «إن الحكومة ذاتها هي الهدف المنشود من وراء الديمقراطية.» وإنها لرأي ونظرية محضة، لا نراها جديرة بالتعليق عليها. ومن آخر: «إن مطمح الديمقراطية هو ترضية الأغلبية من الشعب وتوفير الراحة وبث الدعة فيها، فإن الشعب لا يُصدر حكماً إلا إذا رآه منسجماً ومتوافقاً مع ما يهواه.»

ولكننا نقول: إن الرضى والراحة أمران نسيبان تماماً، فبعض الناس يُرضيهم أمر يُعدّ بالنسبة لغيرهم مكروهاً وغير مُستحب، ومن الأمور ما يُريح بعض الناس ويسرهم في حين أنه ذاته يتسبب لإزعاج وقلق آخرين. إذن فأية قاعدة تطبّق في ترجيح رضى البعض وتقديم راحته على رضا الآخرين وراحتهم؟

والديمقراطيون ليست عندهم إجابة مقنعة عن هذا السؤال إلا أن يلجأوا إلى تحكيم حكم الأغلبية فيقولوا بتقديم رضاها على رضى غيرها.

ولكننا نقول: إنه يضادّ مقتضى الديمقراطية ذاتها، حيث لم يحصل للشعب جميعه ما يهواه، وثانياً فإنه يستلزمه أن تكون رذيلة من الرذائل منطقية تحت أهداف

الديمقراطية إذا رضيت بها الأغلبية من الشعب. وكفى بها سمة عماية وقبيح ضلالة. والفكرة الأخيرة في هذا الصدد -وهي أكثرها قبولاً في الأوساط الديمقراطية العصرية- هي أنها تهدف إلى حماية حقوق الشعب.

وتنتقض هذه الفكرة وتزيف بأنه ليس هناك ضابط يحدّد حقوق الشعب التي يرمون إلى حمايتها في ظل الديمقراطية. وليس لهم ملاذ في ذلك أيضاً إلا مبدأ اعتبار حكم الأغلبية من الشعب الذي كثيراً ما لجؤوا إليه فلم يُجِدْهم شيئاً ولم يغنهم في كثير ولا قليل. فقالوا: «إن ما رأته تلك الأغلبية من حق الشعب تتوظف الديمقراطية إلى حمايته، وما لا فلا».

ونقول في ذلك أيضاً ما قلناه في أخواتها من أن تفويض تحديد الحقوق إلى الأغلبية من الشعب لا يذهب بها إلا إلى أن تكون عرضة تتلاعب بها أهواء تلك الأغلبية، من غير أن يكون هناك تحديد تام وتصور كامل للحقوق التي تتوظف الديمقراطية لحمايتها. فكثيراً ما رأى الشعب اليوم شيئاً من الحق فجاهد في نيّله أو الذب عنه، فلما جاء الغد لم تلبث تلك الأغلبية ذاتها أن رفضته وأبت أن يكون من حقها الذي يجدر بالمحاولة في سبيل وصوله.

وعلى كلّ فلن تجد في مقاصدها المزعومة ولا أهدافها المنشودة محاولاتها لنشر الخير والردع عن الشر، وبث الفضائل وتنحية الرذائل عن الأوساط البشرية؛ وكذلك فلن تجد لديها معياراً سليماً ولا مقياساً متزناً لتقدير الخير والشر. بل أقروا في الوقت الحالي أنه ما جاوز كل الحدود بأن الخير والشر أمران نسبيان، فيمكن - نظراً إلى هذه النظرية- أن تختلف خيرية الأشياء وشرّيتها باختلاف زمان ومكان وبيئة. فالأمر الذي كان شراً كله فيما مضى أصبح من الممكن بفضل هذه الفلسفة العشوائية أن يعتبر اليوم من الخير كله، وكذا بالعكس.

وانطلاقاً من هذا نرى الغرب تنجرف في سيل الفحشاء والشذوذ الجنسي العام انجرافاً لم تشهد له نفسها مثيلاً من قبل في عهود الحكومات الفردية والنصرانية الشيوقراطية (Theocracy). وتدهور الوضع إلى أنه لم يبق من رذيلة ما هو شرها ولا

من أفعال ما هو أقبحها إلا وقد مُنحت شهادة شرعية لممارستها في ظل الديمقراطية، أو ارتفعت -على الأقل- الأصوات تطالب السماح بها تشريعاً. وكل ذلك لأجل أن الديمقراطية قد خلعت ربقة الدين عن أعناقها أصلاً، ورفضت اتباع القيم الخُلقية بتاتاً، وأصبح هوى الشعب هو العامل البارز والعنصر الوحيد عندها في التشريع والتقنين.

وأشنع مثال على ذلك ما أصدره مجلس النواب البريطاني من قرار بالسماح التشريعي بالشذوذ الجنسي في ظل التصنيفات الحادة، ما أعقبته بعض الدول الغربية بتسليم زواج المتجانسين شرعياً وبموجب القانون.

ولإصدار القرار المذكور من مجلس نواب بريطانيا قصة مدهشة ومحيرة ملخصها أنه في بادئ ذي بدء حدث اختلاف بين أعضاء البرلمان بشأن هذا القرار، حيث لم يكن جميعهم متوافقين مع هذا القرار المهمجي. فلتصفيه الخلاف بين الفريقين شكلت لجنة باسم "Wolfenden Committee" كان من وظيفتها أن تتعرف على اتجاه الرأي العام وبالأخص المفكرين والخبراء منهم، ومن ثم تقدّم إلى المجلس تقريراً، وفي ضوءه اقترحاً يتخذه المجلس في هذا الصدد. فأعدّت اللجنة تقريراً فيه عبر جلية لهؤلاء المغرمين بالديمقراطية، وملخص ما جاء فيه: «بالرغم من أن الشذوذ الجنسي سيئة من السيئات ورذيلة من الرذائل، إلا أننا نجدنا متوافقين مع إصدار هذا القرار بحكم أننا لم نؤسس نظامنا على مبادئ وقيم خلقية، بل منحنا الشعب كل الحرية فيما يتخذه لنفسه من تشريع وتقنين. فأصبح إذن إطار كل من التشريع والأخلاق ونطاقهما متغيرين تماماً، باعتبار الأخلاق قضية شخصية والتشريع ظاهرة اجتماعية تتمشى مع الرأي العام بغض النظر عن القيم الخلقية. فما دام لا توجد هناك محاولة لإيجاد التضامن والتوحد بين المعصية وبين الجريمة نجدنا مكتوفي الأيدي أمام اتخاذ التشريع في ظل الرأي العام كائناً ما كان».

وفي ظل تقرير هذه اللجنة اتخذ مجلس العموم ببريطانيا قراراً بشرعية الشذوذ الجنسي، ثم اقتفت أثرها في ذلك الولايات المتحدة. وعلى إثر ذلك شكّلت جمعيات

تعتني بالدعوة إلى هذه الرذيلة الشنيعة وبث هذه الفكرة بين الجماهير على رؤوس الأشهاد. وأن الرجال منهم يسمّون بـ (Gay) تعني: المرح والاستهتار، أي إنهم مرحون في هوايتهم هذه، والنسوة منهم تسمّى بـ (Lesbian) تعني: امرأة سحاقية.

وهناك جمعية أخرى باسم ”Swap Union“ تعني لغة: المقيضة، ويراد بها مقيضة الزوجات. ولها منتديات خاصة بها. وهي ترفع أصواتها ضد قانون يحظر الزوجات من ممارسة علاقة جنسية برجل غير زوجها، حيث كانت أمراً محظوراً بشكل تشريعي لأنها تتسبب بإتلاف حق الزوج.

وكان من جراء ذلك كله أن أصبح معظم سكان أوروبا والولايات المتحدة - أو على الأقل عدد وافر منهم - غير معروف النسب. كما يتضح ذلك من إحصائيات نشرتها عدة ولايات، بينما لم تنشر إحصائيات ولايات أخرى. وقبل أيام نشرت الجريدة الشهيرة ”Time“ مقالا أبدى فيه الكاتب عن قلقه تجاه هذه الظاهرة الفاشية، ولكن ليس من منظور خلقي أو ديني، بل من منظور أنها تسبب المشاكل الاقتصادية من حيث إن الأطفال غير معروف في النسب لا يجدون من يتكفلهم ومؤوناتهم.

وكذلك بدأت النساء ترفع أصواتهن ضد قانون حظر الإجهاض، وطفقت تطالب بشرعيته. وقد سُمح به فعلاً في بعض الولايات، وفي الأخرى تجد هذه الدعاوات جواً ملائماً ومهدداً يعرف منها أنها عن قريب ستسمح بذلك شرعاً.

وقبلاً كانت الخلاعة محظورة بموجب القانون، أما اليوم فقد حطمت كل القيود وأصبحت سائدة فاشية بحيث لا يوجد أي سد حاجز منيع وراء السيل العام من الأفلام والصور الخليعة التي تبث في العالم كله بما فيه من دول إسلامية. وكيف يحظر ذلك تشريعياً وبها تتحقق غاية الديمقراطية التي تكمن في إرضاء الشعب وتغذية هواه؟!!

فالخاص أن ما من سيئة من السيئات إلا وقد تطرقت الديمقراطية إلى شرعيتها في ظل سيادة الشعب وحاكميته، ما قد أدّى إلى تدمير النظام العائلي واجتثاث بذور الأواصر العائلية من الزواج والولاد بالكامل.

ومما يقدر مدى تفاقم الوضع في مجاوزتهم الحدود الإنسانية أنهم لما أصيبوا بعذاب الإيدز، والذي يُعدّ سببه الرئيسي هو الاتصال الجنسي غير المشروع من اللواط والزنا حسب ما أطبق عليه الأطباء الإخصائيون، أبوا أن يعتبروا فيرتدعوا عن غوايتهم ويسلكوا سبيل العفة. بل أصرّوا البقاء على سلوكهم ذلك وبدؤوا يمارسون العلاقات الجنسية في ظل مزيد من الاحتياط والوقاية، وقاموا بإعداد دورات تعليمية لممارسة الجنس وتقديم تربيتها العملية عن طريق التلفاز ومن خلال المناهج الدراسية في جميع الجامعات. ولمنع الإصابة بالإيدز وضعوا في الجامعات والكليات الآهله بالعزب من الجنسنيين ماكينيات آليه توفر العازل الطبي (condom) لمن يشاء منهم ممارسة الجنس. وإني إذ أتحدث إليكم بهذا لأجد دافع الحياء والاستنكاف يحجزني منه، إلا أنني بالرغم من ذلك سردها أمام سادتكم إزاحة للثام عن وجه الحقيقة. فهكذا حاولوا معالجة المرض من حيث أصيبوا به، وسعّوا في منعه بمباشرة أسباب الإصابة به، فهيهات هيهات لهم ذلك!

ومما يدهشنا ويحيرنا أن أميركا ما زالت تعاني من حدوث حالات اغتصاب المرأة بكثرة تفوق سائر الدول، بالرغم من أن فرص مباشرة الجنس برضا المرأة متاحة بكل حرية ومن دون أن تجابه أية عرقلة في سبيل تحقيقها، والبقاء سائد إلى حد أنها أصبحت مهنة تجارية لها شركاتها ومنتدياتها الخاصة. ولكن مع ذلك يُعدّ ارتفاع نسبة حالات الزنا الجبري في هذه الدولة وهذا المجتمع الإباحي لأمر مدهش لا يجد العقل البشري البحث له تعليلاً.

أضف إلى ذلك أن تعدد الأزواج قد أصبح عندهم جريمة قانونية تزج بمقترفيها في السجن، في حين أن مباشرة الاتصال الجنسي غير المشروع جائز من غير حصر ولا عدد.

وكل ما ذكرناه مما يندى له جبين البشرية حياء إنما ساد في أبنائها بفضل هذه الديمقراطية القائمة على أساس مبدأ الحكم للشعب. وناهيك بهذا تعليقاً على الديمقراطية وتقديمها لمبادئها وتصويرها لما جنته -ولا تزال- على البشر والبشرية من

خلال شعارات حرية الفرد المزيّفة ودعاوى استقلاليته المزوّرة.

هذا جانب من وجه الديموقراطية أزحنا عنه الستار بين يدي سادتكم، وهناك جانب آخر نودّ توضيحه هنا توفيراً على البحث، وهو أن دعاوى سيادة الشعب وسلطته ليست إلا خدعاً وزوراً أريد بها إقناع الشعب بأن السلطة المطلقة في شؤونه ليست إلا له نفسه. والحقيقة أبعد من ذلك بكثير؛ فإن مساهمة الشعب في إدارة شؤونه السلطة ليست إلا وهماً مزيفاً وخيالاً مموّهاً، أما في الحقيقة فالشعب المسكين يبقى في كثير من البلدان جاهلاً تماماً عما تفعله الحكومة فضلاً من أن تكون له فيه مساهمة! وذلك فإن دعاة الديمقراطية ومؤيديها قد اتفقت كلمتهم على أن النظام الديمقراطي إنما يثمر ويُجدي في بلدة غالبية شعبها تتحلّى بالتعلم والثقّف من جانب، وتحمل وعياً وتبصراً سياسيين من جانب آخر ما يؤهلها لانتخاب أفضل نُوّاب واختيار أمثل نظام إبان فترة الاقتراع والتصويت. أما الشعب الذي تعوزه هذه المؤهلات فلا يعدو شأنه شأن ورقة في الصحراء، تعبث بهم قادتهم السياسيون بهتافتهم المزيّفة ليذهبوا بهم أي مذهب شاءوا. وانطلاقاً من هذا فقد أصبح من المقرر أن النظام الديمقراطي في الدول ذات النسبة المرتفعة في التعليم والثقّف أقوى وأمتن بكثير منه في الدول ذات النسبة المنخفضة في الأمرين. وناهيك مثلاً لهذا دولة الباكستان، فإن النظام السائد هنا هو النظام البرلماني، روحه ومغزاه أن يشكّل أولاً أحزاب سياسية على أساس سياساتها وبرامجها، فيقوم الشعب بانتخاب حزب يرى سياساته أكثر إسعافاً لمتطلباته وحوائجه. فيصير حق السلطة والحكومة بيد الجماعة ذات الأغلبية في الاقتراع والتصويت. هذه هي الصورة الحقيقية للنظام البرلماني، وحيث كانت نسبة التعلم في الباكستان لا ترتفع عن ٢٢ في المئة، ومعظم كثافتها السكنية تقطن الريف والقرى بعيدة عن التعلم والحضارة، فتكليف هؤلاء القرويون الجهلة بدراسة سياسات كل من حزب الرابطة الإسلامية (Muslim League) وحزب الشعب (Peoples party) ثم المقارنة بينهما واختيار الأفضل بينهما ليس إلا حمقاً وسفاهة. ومن ثم ليس دعاوى سيادة الشعب في مثل هذه الحالة إلا وهماً وسراباً.

وَأُلِفَتْ أَنْظَارُكُمْ إِلَى نَكْتَةٍ أُخْرَى هَامَّةٌ فِي الْمَوْضُوعِ، وَهِيَ أَنَّ الْمَرْءَ لَا يَتَوَصَّلُ إِلَى اخْتِيَارَاتٍ سَدِيدَةٍ فِي النِّظَامِ الدِّيمُقْرَاطِيِّ إِلَّا إِذَا كَانَ عِنْدَهُ تَذَوُّقٌ سِيَاسِيٌّ يَعْرِفُ بِهَا مَنْ مِنَ الْأَحْزَابِ سَيَكُونُ أَجْدَى وَأَكْثَرُ إِفَادَةً مِنْ غَيْرِهِ، وَفِي الْعَادَةِ لَا يَتَحَلَّى بِالتَّذَوُّقِ وَالتَّبَصُّرِ السِّيَاسِيِّينَ إِلَّا ثَلَاثَةٌ قَلِيلَةٌ مِنَ النَّاسِ فَقَطْ، فَإِلَى حَدِّ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ الْقَلِيلَةِ يُمْكِنُنَا أَنْ نُسَلِّمَ أَنَّهَا اسْتَمْتَعَتْ بِحَقِّهَا فِي التَّصْوِيتِ وَالْاِقْتِرَاعِ بِكُلِّ تَبَصُّرٍ وَتَعَهُّدٍ مُرَاعِيَةٍ لِّجَمِيعِ مَقْتَضِيَّاتٍ وَمَتَطَلِّبَاتِ الشَّعْبِ وَالدَّوْلَةِ. أَمَّا بَاقِي الشَّعْبِ فِيمَا لَا تَوْجَدُ لَدَيْهِ أَيَّةُ رَغْبَةٍ فِي مُمَارَسَةِ النِّشَاطَاتِ السِّيَاسِيَّةِ بِمَا فِيهَا اسْتِخْدَامُ حَقِّهِ فِي التَّصْوِيتِ وَالْاِقْتِرَاعِ، وَإِمَّا هُوَ عَرِيٌّ عَنِ التَّبَصُّرِ السِّيَاسِيِّ الَّذِي يُمْكِنُهُ مِنْ اخْتِيَارِ الْحِزْبِ الْأَجْدَى وَالْأَكْثَرُ إِفَادَةً لَهُ. وَيَتَضَحُّ ذَلِكَ مِنْ أَنَّنَا لَوْ أَخَذْنَا مَعْدَلَ النَّاخِبِينَ الْمُصَوِّتِينَ فِي أَيَّةِ دَوْلَةٍ لَوَجَدْنَا أَنَّ أَكْثَرَ مِنْ ٤٥٪ مِنَ الشَّعْبِ لَا يَسْتَخْدِمُونَ حَقَّهُمْ فِي التَّصْوِيتِ. وَأَسْرَدَ بَيْنَ سَادَتِكُمْ مِثَالُ أَمِيرِكَا، الدَّوْلَةِ الَّتِي تَصِلُ نِسْبَةُ التَّعْلَمِ وَالتَّحَضُّرِ فِيهَا قَرَابَةً ١٠٠٪، إِلَّا أَنَّ الْوَضْعَ فِيهَا لَا يَخْتَلِفُ عَنْ غَيْرِهَا بِكَثِيرٍ، كَمَا يَتَضَحُّ ذَلِكَ مِنْ كِتَابِ رَتَّبِهِ بِالمُشَارَكَةِ أَرْبَعَةَ مُؤَلِّفِينَ أَمْرِيكِيِّينَ، وَطُبِعَ فِي وَلايَةِ «نِيُو جَرْسِي» بِاسْمِ «Introduction to Political Science» تَحَدَّثُوا فِيهِ فِي ضَوْءِ الْإِحْصَائِيَّاتِ عَنْ مَعْدَلِ رَغْبَةِ الشَّعْبِ فِي النِّشَاطَاتِ السِّيَاسِيَّةِ وَالْأَعْمَالِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ، وَمُلَخَّصُهُ:

نِسْبَةُ النَّاخِبِينَ فِي الْإِنْتِخَابَاتِ الرِّئَاسِيَّةِ: ٧٢٪ (وَهِيَ أَكْثَرُ الْمَجَالَاتِ نَشَاطًا)

نِسْبَةُ النَّاخِبِينَ فِي إِنْتِخَابَاتِ أَجْهَزَةِ الْحُكْمِ الْمَحَلِّيِّ: ٤٧٪

نِسْبَةُ الْمُسَاهِمِينَ فِي مَوْسَسَاتٍ اجْتِمَاعِيَّةٍ أَيْمًا مَا كَانَتْ سِيَاسِيَّةً أَوْ جَمَاعَاتٍ الضَّغْطِ

وَمَجْمُوعَاتِ الْإِهْتِمَامِ: ٣٢٪

نِسْبَةُ الْمُسَاهِمِينَ فِي الْأَعْمَالِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ كَخِدْمَةِ الْخَلْقِ مِثْلًا: ٣٠٪

نِسْبَةُ مَنْ قَامَ بِالتَّرْغِيبِ فِي الْإِنْتِخَابَاتِ: ٢٦٪

نِسْبَةُ مَنْ اتَّصَلَ بِالدَّوَائِرِ الْحُكُومِيَّةِ بِشَأْنِ قَضِيَّةٍ اجْتِمَاعِيَّةٍ كَتَصْلِيحِ الشَّارِعِ

أَوْ شَبَكَةِ مَجَارِي الْمَاءِ مِثْلًا: ٢٠٪

نِسْبَةُ مَنْ شَارَكَ فِي أَيِّ اجْتِمَاعٍ سِيَاسِيٍّ مَرَّةً عَلَى الْأَقْلَى فِي ثَلَاثِ سَنِينَ: ١٩٪

نسبة من أنفق ماله على الانتخابات أياً ما كانت: ١٣٪.

نسبة من له عضوية منسقة في الأحزاب السياسية في الدولة: ٨٪.

، ١٩٨٧ Introduction to Political Science: John K. Gwmba etc. New Jersey)

(P. ١٠٢

فيمكننا من هذا أن نعرف مدى رغبة الشعب في النشاطات السياسية في دولة مثقفة كأمریکا، الأمر الذي يؤيد الموقف الذي أسلفناه تجاه الديمقراطية من أنها لا تمثل حكومة الشعب أو أغليبيته، وإن ادعاء تفويض السلطة للشعب ليس إلا ادعاء خيالياً يناقضها الواقع الخارجي المشاهد والحقائق الجلية الثابتة التي أوجزنا بيانها فيما مضى.

القومية: (Nationalism)

من النظريات السياسية الشتى التي لاقت رواجاً في العصر الراهن: القومية، تعني: أن ينشأ اتحاد وتضامن على أساس الاشتراك في العنصر والجنسية واللغة. أما التضامن الذي تعمل الرابطة الدينية وراء إيجاد فهم لا يعتبرونه من القومية في شيء، بل يسمونه رجعية وتحلفاً، ولا يقرّون لها بأية صلة بنظريات العصر الجديد ومقتضيات العهد الراهن.

والحال أن القومية والوطنية لن تكونا صالحتين قط لتصبحا معياراً للتضامن والتوحد، فإننا لو اعتبرناهما معياري التوحد والتفرّق لأدّى ذلك إلى تمزق البشرية وتفرّقها على مدار كل مدينة بل وكل حارة أيضاً. ونأخذ مثلاً على ذلك دولة الباكستان؛ فإننا لو قلنا بأن الانتماء إلى الباكستان نكتة التوحد والتضامن التي تشكّل قوماً واحداً يحق له إنشاء دولة مستقلة على أساس هذه الوحدة، فالسؤال الذي يطرح نفسه في ذهن الباحث هو أن السنديين تجمعهم رابطة الانتماء إلى السند - وهو إقليم من باكستان - وكذلك أهالي البنجاب - أكبر أقاليم الباكستان من حيث الكثافة السكانية - والباشتون توحدتهم وتؤلفهم رابطة الانتماء إلى أقاليمهم، فهل يحق لهم أن يشكّلوا قومية ووطنية على أساس هذا الانتماء ومن ثم أن يطالبوا بإنشاء دول

مستقلة على مدار هذه الوحدات؟! وربما تكون المدينتان من إقليم واحد - ككراتشي وحيدر آباد من السند مثلاً - مختلفتين ثقافة ومعاشرة، فأبي قيد من تعريف القومية يمنع من اعتبار أهالي كراتشي قوماً واحداً تجمعهم رابطة الانتماء إلى هذه المدينة ويؤلفهم توافق الثقافة والتقاليد؟! ومن ثمّ ما الذي يمنعهم من المطالبة بإنشاء دولة مستقلة على أساس هذه الوطنية وعلى مدار تلك القومية؟! وكذلك أهالي حيدر آباد. بل ربما تختلف الثقافات واللغات والتقاليد وأصول المعاشرة بين حارات وسكك المدينة الواحدة. فلماذا لا يُعتبر سُكَّان هذه الحارة قوماً مستقلاً وقُطَّان تيك قوماً آخر على أسس الانتماء إلى الحارات وما يوجد من الاختلاف في لهجاتها وثقافتها وأصول معاشرتها، ويحتفظ للفريقين كليهما بحق الاستقلال وإنشاء دولة مستقلة؟!

ومن هذا لا نرانا نجافي الحقيقة لو قلنا بأن الدعاوات إلى القومية والوطنية هي التي لعبت دوراً بارزاً في تمزيق وحدة البشرية وتفريق كلمة أبنائها وبذر أصول الشحناء والعداوة في أوساطها على مدار هذه الأسس الزائفة.

ومن العجب أن دعاة القومية كانوا - قبل استقلال باكستان - يرفعون هتافاتهم بأن جميع أهل الهند - ولغاتهم مختلفة وألوانهم شتى - يشكلون قومية واحدة تجمعهم رابطة الانتماء إلى الوطن. ولما بنيت باكستان كدولة إسلامية مستقلة أبوا أن يعتبروا أهاليها قومية واحدة، بل جعلوهم أربع قوميات بناء على اختلاف لغاتهم وثقافتهم وألوانهم، الأمر الذي تطوّر اليوم فأصبحت خمسة باعتبار المهاجرين قومية مستقلة تجمعهم رابطة الهجرة من الهند بعد الاستقلال. فلا ندري نسميه حماية أم تعصباً حيث كانت أهالي دولة كبيرة ذات كثافة سكانية عالية كالهند تقطنها عشرات الجنسيات قومية واحدة، بينما تقسم الدولة أصغر منها بكثير إلى وحدات خمس واعتبار كل واحدة منها قومية مستقلة بذاتها؟! وإنما لزم ذلك لأنه لما سُلمّ اتحاد اللون واللغة والقوم كميزان للاتحاد الإقليمي والسياسي عندها امتدّت السلسلة، ولم تقف عند حدّ ما كما وضحنه أنفأ.

وليعلم أن كلمة «القوم» يصح إطلاقها لغة على جماعة من الناس تجمعهم

رابطة الاشتراك في الوطن أو العنصر أو اللغة. ويستدل على ذلك بما حكاه القرآن عن الأنبياء - عليهم وعلى نبينا الصلاة والسلام- من أنهم نادوا أمهم - وهي كافرة - بقولهم: «يا قوم». فأطلق فيها «القوم» على القومية التي تشكلت على أساس الاتحاد والتضامن في اللغة والنسل بغض النظر عن العقيدة والديانة، فشمّل كل من دخل في تلك القومية مسلماً كان أو كافراً موحداً كان أو مشركاً.

هذا بحسب مصطلح اللغة، أما بالنظر إلى مبادئ إسلامية فهل يصح اعتبار تلك القومية ميزاناً ومعيّاراً للوحدة السياسية أم لا؟ نتوصل إلى الإجابة عن هذا السؤال في ضوء الآية التالية: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾ [التغابن، ٢: ٦٤] فإنها قسمت البشر كلها على أساس الإيمان بالله والكفر به إلى وحدتين: مؤمن به سبحانه وتعالى وكافر به.

وكذلك بالآية التي أمر الله فيها المسلمين بالأسوة بسيدنا إبراهيم - عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام- حين تبرأ من قومه، حيث قال عز من قائل: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءٌ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ﴾ [الممتحنة، ٤: ٦٠].

ولقد ألفت الآية الكريمة في أسلوب جزل الضوء على الأمرين كليهما: تعبيرها عن أمة إبراهيم بـ «قومه» ما دل على إطلاق كلمة «القوم» على من تجمعهم رابطة النسل واللغة وإن كانت بينهم فوارق العقيدة والدين، وتبرئة إبراهيم من قومه، ما دل على أن المسلمين لا يمكن أن تربطهم والكفار وحدة سياسية وإن كانوا من قوم واحد؛ وذلك لما بين الفريقين من بون شاسع واختلاف واضح في مقاصد الحياة وغاياتها.

ومما ينبغي التنبيه له في هذا الصدد أن شعور المرء بحب من يشاركه في الوطن أو النسل واللغة، وصلته القلبية أو أنسيته به لأمر طبيعي فطري، ولذا لم يحظر الإسلام مراعاتها ولم يمنع عن إيفاء مقتضياتها شريطة أن تكون في أطرها الصحيحة وفي

حدودها المقررة لها شرعاً.

وكذلك ليس معنى «البغضاء والعداوة» للكفار أن يعتبر إنشاء العلاقات بهم حظراً باتاً غير مسموح به في حالة ما. كما أن الآية لا تدل على المنع عن المواساة والإحسان إلى غير المسلمين على أساس الإنسانية؛ فإن الله بعد ما ذكر تبرئة إبراهيم عن قومه الكفار في سياق المدح، جاء بُعيد ذلك - وفي السورة ذاتها - بالآية الأخرى التي وضح فيها للمسلمين منهج التعامل مع غير المسلمين، فقال سبحانه وتعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المتحنة، ٦٠: ٨].

كما يجوز أن تعقد معهم عند الحاجة اتفاقيات التعايش السلمي شريطة ألا تتعارض مع مصلحة المسلمين، نظراً إلى ما قاله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [الأنفال، ٨: ٦١]، ومن هذا قام النبي ﷺ بإبرام ميثاق الهدنة والسلام مع مشركى مكة في الحديبية، فلما نقضه بنو بكر ساعد بني خزاعة عليهم، ما في أعقابهم تم فتح مكة شرفها الله. وكذلك تعاقد مع يهود المدينة بشأن الأمن الداخلي ما نعرفه اليوم بـ «ميثاق المدينة». ولم يزل على ذلك حتى نقضه اليهود جهاراً، وعلى أثره أغار عليهم النبي ﷺ.

فالخاص أن إنشاء العلاقات الأمنية وإبرام المواثيق السلمية مع غير المسلمين، وإحداث المواساة والإحسان إلى غير المعاندين منهم جائز شرعاً. وإن التاريخ الإسلامي لحافل بأمثال هذه العلاقات والاتفاقيات نضرب عن استقصائها هنا صفحاً.

ولكن لما كان هناك اختلاف واضح بين الفريقين في مقاصد الحياة، لذا فمتى ما أراد المسلمون إنشاء دولة من اختيارهم ومقدرتهم فإنما يؤسسونها على ديانة الإسلام وعقيدة التوحيد، لا القومية والوطنية. ومعنى ذلك أنه لو كان بين يدي المسلمين خياران بشأن تأسيس الدولة: خيار الديانة والعقيدة وخيار القومية والوطنية، فيجب عليهم شرعاً أن يقدموا الخيار الأول فيؤسسوا دولتهم على أساس ديانة الإسلام وعقيدة التوحيد.

وملخص ما سبق أن «القوم» وإن كان يطلق لغة على المشتركين في الوطن والنسب والنسل، إلا أن الإسلام نفى اعتبار هذه القومية أساساً للوحدة السياسية نفياً باتاً، والنبي ﷺ نهى عنه أشد النهي؛ كما ورد في الحديث الذي أخرجه الشيخان عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه، ونصه: "عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، قال: كنا في غزاة - قال سفيان: مرة في جيش - فكسع رجل من المهاجرين، رجلاً من الأنصار، فقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال المهاجري: يا للمهاجرين، فسمع ذلك رسول الله ﷺ فقال: «ما بال دعوى الجاهلية» قالوا: يا رسول الله، كسع رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار، فقال: «دعوها فإنها منتنة»^(١).

فالنبي ﷺ اعتبر التناصر والتعاقد على أساس الهجرة أو النصر - بأن ينصر المهاجر مهاجراً لمجرد كونه من المهاجرين بغض النظر عن كونه على الحق أم على الباطل، وكذا الأنصاري بشأن الأنصار الآخرين - دعوة جاهلية ووصفها بالمنتنة، ولَقِنَ أن تسير نصره المرء مع الحق حيثما سار ولو على خلاف شخص من قومه.

وإن فكرة «القومية» ليست إلا وليدة الديمقراطية العلمانية التي خلعت ربقة الدين عن عنقها فأصبحت صفر اليمين عما تعتبره أساساً للوحدة السياسية، فلجأت إلى القومية والوطنية واتخذتهما معياراً للتوحد السياسي وهما عن ذلك بمكان غير دان. ولقد أتت القومية على الأمة الإسلامية بالشرور والويلات، وهي صنم وجد من بين المسلمين من اتخذها إلهاً، فاستخدمته لتمزيق وحدتهم وتشيت شملهم وتفريق كلمتهم، ومن هذا فلا نعدو الصواب لو قلنا بأنه لم تصب المسلمين على مر الدهور وكر العصور هزيمة إلا وكانت هذه الدعوة الجاهلية المنتنة هي العامل البارز ورائها. وأقرب مثال على ذلك القضاء على الخلافة العثمانية التي كانت - على علاقتها - توحد المسلمين وتجمعهم على رصيف واحد. تمكن الإنجليز من القضاء عليها بإحالة مؤامرات مكرة تهدف إلى التفرقة بين المسلمين على أساس القومية، بدءاً من إثارة العرب ضد الترك

(١) صحيح البخاري (٦ / ١٥٤) كتاب تفسير القرآن، باب قوله: {سواء عليهم} [ص: ١٥٤] أستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم.. رقم الحديث: ٤٩٠٥، صحيح مسلم (٤ / ١٩٩٨) كتاب البر والصلة والآداب، باب نصر الأَخ ظالماً أو مظلوماً، رقم الحديث: ٦٣ - (٢٥٨٤).

واستحثّاهم على تأسيس القومية العربية من جانب، وتحريض مصطفى كمال وأنصاره على الذب عن القومية التركية من جانب آخر، وهكذا ألقى بذور التفرقة بين المسلمين مما أسفر عن تفكيك وحدتهم بالقضاء على آخر حصن يحميهم ودّولهم من التفريق والتفتيت. وقصتها: أن الحلفاء في الحرب العالمية الأولى أثاروا العرب ليقوموا ضد الترك ويخرجوهم من بلادهم على وعد أن تنصرهم دول التحالف في ذلك، وعلى خدعة أن تحصل لهم في النهاية دولهم حرة مستقلة. فاغتر بذلك العرب وخرجوا على حكومة الترك وساعدتهم الحلفاء في ذلك حتى تمّ لهم الانتصار وتمكنوا من إخراج الترك. ولكن الحلفاء ما إن نالوا منهم هدفهم إلا وتحولوا لهم في وجههم من حليف عون إلى عدو محتلّ، حيث قامت -على إثر انسحاب الترك- قوات بريطانيا وفرنسا بالإغارة على بغداد والاستيلاء عليها وما سواها من المناطق العربية انتهاكاً صارخاً لجميع ما تعاهدوا عليه من اتفاقيات ومواثيق كتابية بشأن مستقبل الدول العربية بعد الانتصار على تركيا. ثم لما انتهت العرب من رقتهم وشعروا بأنهم بتسليطهم الاستعمار الإنكليزي على أنفسهم -بدل المسلمين الترك- لم يرجعوا من جهودهم وتضحياتهم إلا بخفي حنين قاموا بانتفاضات ضد قوات الاحتلال مما أسفرت لهم وفي الأخير عن استقلال بلادهم.

فحاصل الكلام أن القومية ما جرت على الأمة الإسلامية إلا الولايات والشرور، وهذا ما نعه الشاعر محمد إقبال قائلاً:

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سی وطن ہی

جو پیرهن اس کا ہی، وہ ملت کا کفن ہی

إن القومية أكبر أصنام جديدة اتُّخذت آلهة تُعبد، وإن قميصها ليس إلا كفنًا للأمة.

وهناك مدرستان حديثان أخريان قامتا - غير الإسلام - بنقض القومية وأنها ليست على أساس الاشتراك في القوم أو الوطن، بل على أساس الاشتراك في العقيدة والفكر، ألا وهما: الشيوعية والصيهونية. ومن هذا نرى الدول الشيوعية قد أسست

على الفكرة الشيوعية، والصيهونية على أساس العقيدة الصيهونية.

وهنا لقد تم بين أيدي سادتكم تقديم تعريف موجز بشتى مدارس ونظم سياسية. والآن نصرّف اهتمامنا للتوغل في صلب الموضوع الرئيسي لكتابنا هذا: أعني البحث في إرشادات وتوجيهات الإسلام في مجال السياسة، ومحاولة تطبيقها العصري بتقديم نظام سياسي يتفق وتلك الإرشادات والتوجيهات من جانب، ويمكن تنفيذه وتفعيله في الواقع الخارجي المعاصر من جانب آخر.

القسم الثاني: المبادئ الإسلامية للسياسة

مدخل:

بعد ما فرغنا من دراسة الأفكار والنظم السياسية الشتى، فقد حان لنا أن نلّم الإماماً في هذا القسم من الكتاب بإرشادات وتعاليم الإسلام في مجال السياسة. وسنضمّنه عدة مباحث ذات صلة بالموضوع منظوية في ستة أبواب عناوينها كالتالي:

الباب الأول: السياسة في الإسلام: وسنوضح فيه أولاً موقف الإسلام من السياسة ونشاطاتها في ضوء القرآن والسنة، ونردفه بتحديد حيثية أحكام الإسلام في مجال السياسة وكيفيةها من أنه هل اكتفى بوضع القواعد الكلية أم ذكر تفاصيلها الجزئية أيضاً.

الباب الثاني: الحكومة ووظائفها في الإسلام.

الباب الثالث: توضيح تعاليم الإسلام بشأن تشكيل الحكومة.

الباب الرابع: بيان تعاليمه بشأن إدارة الحكومة.

الباب الخامس: تفصيل أحكام الإسلام في مجالي العلاقات الدولية والدفاع.

الباب السادس: دراسة مسائل الإطاحة بالحكومة وعزل الحاكم.

الباب الأول: السياسة في الإسلام:

نتحدث فيه عن مبحثين هامّين ذوي خطورة بالغة للمضي قدماً في الموضوع:

١ - موقف الإسلام من السياسة:

لقد انتشرت في هذا الصدد فكرتان متطرفتان، تخطى معتقوهما جادة العدل إلى طرفي الإفراط والتفريط: إحداها: الفصل بين الدين والسياسة، وهي الفكرة العلمانية التي تقصّر دور الإسلام - شأن غيره من الأديان - في حياة الإنسان الشخصية وقضاياها الفردية، ولا تقر له بأية صلة بالقضايا السياسية ولا شؤون الدولة. وإنما حملهم على التخلص من تدخل الدين في شؤون السياسة ما رأوه وكابدوه على أيدي الشيوعية النصرية - الحكومة القائمة على أساس الديانة النصرية - من المفسد والبلايا، كما عرفتم مما ذكرناه سابقاً.

ولقد منحها الديمقراطية العلمانية في العالم ذيوماً وسيادة فيه جنباً إلى جنبها بحكم أنها كانت منبثقة عنها، بل أصبحت جزءاً لا ينفك عن تصور بعض مفاهيمها في حال. كما أنها قد تداعمت بسلوك بعض الحلقات الدينية التي ضيّقت فعلاً نشاطاتها في مجالي العقيدة والعبادة وأولت معظم اهتمامها إلى تهذيب الأخلاق وتزكيتها فحسب، بل إضافة إلى ذلك قامت بتوجيه النقد واللوم إلى كل من توغل من رجال الدين في السياسة وساهم في أعمالها ونشاطاتها، فكأنهم اعتقدوا الدين والسياسة نقيضين لا يمكن اجتماعهما في شيء واحد قط.

ولم يكن لهذه الفكرة الخاطئة مستند ولا منشأ سوى أنهم قاسوا الإسلام على غيره من الأديان التي كانت تعاليمها مقتصرة على عدة مجالات من العقيدة والعبادة والأخلاق دون أن تتعدّها إلى شعب الحياة الأخرى. وهو قياس باطل قطعاً؛ لأن الإسلام ليس كغيره من الأديان المحدود إطارها فيما ذكرنا من المجالات، بل لقد خصّه الله من بينها بمزايا عديدة، من جعلتها أنه يتّسم بسمّة الشمول ويتحلّى بصفة العموم؛ فهو دين عام وشامل يمنح أتباعه تعاليم قيّمة وتوجيهات سديدة في جميع مجالات الحياة وشعبها بما فيها الاقتصاد والسياسة أيضاً (وسنذكر بعضاً من أحكامه في مجال السياسة فيما يأتي إن شاء الله). لذا فنفي أحكامه في مجال السياسة ليس إنفاً لاعتقاد كونه ديناً متّعه الله بالكمال والشمول؛ لأنه من المستحيل أن يوصف بالكمال

دين قد ترك أتباعه سدى في شعبة عظيمة من الحياة البشرية كالسياسة.

الفكرة الثانية: هي فكرة الإفراط في مكانة السياسة في الإسلام، وذلك فإن البعض قد توغلوا في نقض الفكرة العلمانية المذكورة أعلاه توغلاً أدى بهم إلى اعتبار السياسة الغاية القصوى المنشودة من الدين، وسائر أحكامه آلة لتحقيق هذه الغاية، ومن ثم خاضعة لها. وتمثلت هذه الفكرة في قولهم السائر بأن الإسلام لم يتم مجيئه في العالم إلا لغرض أن يمنحه وينشئ فيه نظاماً سياسياً عادلاً. ومن هذا المنطلق فالمسلم الناجح المدرك للغاية المثلث عند معتنقي هذه الفكرة: هو من يبذل جهوده في سبيل إعلاء كلمة الدين عن طريق السياسة فحسب، أما العاملون في حقول دينية شتى والمشتغلون بخدمات دينية أخرى فهم في أعينهم رجعيون متخلفون يجاهدون في غير جهاد لاهين عما يتطلبه منهم دينهم.

وكلتا هاتين الفكرتين حائدة عن جادة الصواب إلى جانب الإفراط والتفريط، منشأهما الخطأ في فهم موقف الإسلام الصحيح الوسط والمتزن من السياسة، ما يتمثل في اعتقاد أن الإسلام ليس كغيره من الأديان في إهمال جانب السياسة وعدم الاعتناء بأحكامها رأساً، بل إنه قد منح أتباعه بشأن السياسة أيضاً أحكاماً سديدة وتوجيهات رشيدة، ولكن - بالرغم من ذلك - فإن اعتبار السياسة هدفاً أصلياً وغاية منشودة من الإسلام، ومن ثم إخضاع سائر الأحكام لها، أيضاً خطأ.

ومثال ذلك: التجارة، فإن الإسلام اعتنى بها أي اعتناء حيث أرشد إلى أحكامها وتعاليمها ببسط وتفصيل بصفة أنها شعبة من شعب الحياة يصادف المسلم ممارستها لحوائجه البشرية، وليس بصفة أنها هي الدين كله. وكذلك النكاح، فإن الشريعة الإسلامية قد فصلت جميع مسائله وبيّنت جميع أحكامه، ولكن مع ذلك لن يصح القول بأن النكاح هو الدين كله أو الهدف الأصلي منه. والسياسة شأنها شأن هذين؛ فإننا نسلم أنها - لكونها شعبة من شعب الحياة - اعتنى بها الإسلام - بصفة كونه ديناً كاملاً شاملاً - فأرشد أتباعه إلى قواعدها الكلية ومبادئها الأساسية. ولا يستلزم من مجرد ذلك أن تكون السياسة هي الدين كله أو الهدف الأصلي منه.

وخوضاً في غمار تفاصيل الموضوع نقول: إن الآية الكريمة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات، ٥١: ٥٦]، تنبئ بصراحة عن الغرض الذي خلق لأجله الإنسان، وهو القيام بعبادة الله سبحانه وتعالى. والعبادة معناها: الخضوع والطاعة. فهي تشمل جميع الطرق المشروعة لإظهار الخضوع - أي غاية التذلل - من جانب، والقيام بطاعة الله واتباع تعاليمه في جميع مجالات الحياة من جانب آخر.

وتوضيح ذلك أن البشر كافة عبيد لله سبحانه وتعالى، إلا أنه يوجد هناك فارق بين العبودية للخلق والعبودية للخالق. وهو أن العبد المملوك لإنسان وظيفته أن يقوم بطاعة مولاه في جميع ما يأمره وينهاه فحسب من دون أن يعبدته ويتذلل له. أما عبيد الله سبحانه وتعالى فهم مكلفون بكلا هذين الأمرين: إظهار غاية التذلل له وامتنال أوامره في جميع مجالات الحياة، لذا فيسمى تأديته وظيفته هذه بـ «العبادة»، ولا تسمى طاعة العبد المملوك لمولاه من البشر «عبادة».

ثم ليعلم أن العبادة على نوعين:

(١) عبادة لعينها وبلا واسطة: وهي التي وُضعت عبادة محضة لذاتها، بحيث لا يكون من القيام بها أي غرض سوى التعبد والتذلل لله سبحانه وتعالى، كالصلاة والصوم والحج والزكاة والأضحية وما إلى ذلك.

(٢) عبادة لغيرها: وهي التي لم يكن جانب التعبد من غرضها الأصلي المقصود منها، بل فاعلها قام بها لقضاء حاجة أو رغبة دنيويتين، ولكنه راعى فيها حدود الشرع، واتبع فيها سنة الرسول ﷺ، ونوى بها إرضاء الرب سبحانه وتعالى، فهي إذن تعتبر في حقه عبادة يأجره الله عليها. وهذا كالتجارة مثلاً، فإن الإنسان إنما يمتننها ليقضي بها حوائج نفسه وعياله، ولكنه لو امتثل فيها بجميع أحكام الشرع الواردة بشأنها ابتغاء مرضاة الله، فتتحول التجارة في حقه من مهنة تدرّ عليه رزقه إلى عبادة يؤجر ويثاب عليها لدى الله سبحانه وتعالى. إلا أنها عبادة من النوع الثاني وليس من الأول؛ لأنها لم تكن عبادة لذاتها، بل أصبحت عبادة في حق صاحبها بتأديته إياها مراعيّاً لجميع تعاليم الشريعة ومبتغياً بها مرضاة الله سبحانه وتعالى. والسياسة والحكومة كذلك؛

فإنهما تصبحان عبادة يثاب عليها المرء لو اشتغل بهما وأدّى نشاطاتها وفق أحكام الشريعة وابتغاء مرضاة الله سبحانه وتعالى، وهما كالتجارة ليستا عبادتين لذاتيهما، بل إنما عُدتا من العبادات لأجل مراعاة أحكام الشريعة فيهما وإخلاص النية في القيام بهما.

فالغرض الذي خلق لأجله الإنسان هو عبادة الله سبحانه وتعالى بكل أنواعها المذكورين أعلاه من العبادة لعينها والعبادة لغيرها، ولا يصح اقتصره في أحد هذين النوعين ولا بعضاً من أحدهما أو كليهما. والبداهة تحكم بأن النوع الأول أفضل وأعلى من الثاني، وأن النوع الثاني لا يتجلى في السياسة فحسب، بل له أيضاً أفراد كثيرة وصور عديدة. هذان النوعان وما لهما من الأفراد والصور بمجموعها تشكّل معنى العبادة التي كانت الهَدَف من وراء خلق الإنسان. لذا فمن أين يصح إذن تضيق معنى العبادة وقصرها في السياسة وهي بعض هذه الأنواع؟!

إلا أنه هناك نقطة هامة لا بد أن نلفت أنظارنا إليها، وهي أن أنواع العبادات من النوع الثاني تتفاوت فيما بينها مكانة وأهمية من وجهة النظر الشرعية، فما كان منها أعمّ تأثيراً وأوسع نطاقاً يعتبر من أهمّها مكانة وأكثرها خطورة. والسياسة كذلك، فإن الحكومة الإسلامية - القائمة على خطوط مستقيمة بتطبيق نظام سياسي يتفق ومقتضيات الشريعة - لا تلعب دورها في تمكين المسلمين من تحسين أداء العبادات بنوعيهما وتأديتها بطريق أفضل فحسب، بل توفر لهم - إلى جانب ذلك - فرص القيام بنشرها وتوسيع آفاق العمل بها إلى مدى مناطق نفوذ تلك السلطة. لذا فلا ينكر فضلها على غيرها من أفراد النوع الثاني من العبادات. ومن هذه الناحية يصح التأكيد عليها وإعارة الاهتمام إليها. أما اعتبارها وحدها غاية أصلية من الدين فلا يفيضي إلا إلى الفوضوية وقلب الأولويات والمهام في الدين؛ لأن ترسيخ هذه الفكرة في ذهن أحدهم يؤدي إلى تورطه في مفاسد شرعية عديدة، نوجز إليكم فيما يلي بيان بعضها:

الأولى: أنها تتسبب في التهوين من شأن الأعمال التي تعتبر عبادات أصلية ولذاتها؛ فإن إعلاء مرتبة السياسة لتكون غاية منشودة من الدين يلزمه خفض مراتب

هذه العبادات لتصبح خاضعة لها، ومقصودة من الدين تبعاً وفي الدرجة الثانية. وإنه لخطأ ينقضه ما يعرف من القرآن الكريم من أن العبادات لعينها هي المقصودة أصلاً، والتمكين والسياسة شأنهما شأن الوسائل، فقد قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [الحج، ٢٢: ٤١] فإنها تدل بوضوح على أن إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وغيرهما من الأمور المذكورة في الآية في سياق الجزاء هي الغايات والأمر المقصودة، وأن التمكين ليس إلا وسيلة لتحقيق هذه الغاية ونيل هذا الهدف.

ولقد استدل البعض على كون التمكين هو المقصود الأصلي بآية من سورة النور التي قال الله سبحانه وتعالى فيها: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ [النور: ٢٤: ٥٥].

ولقد كفانا الخوض في الإجابة عن هذا الاستدلال حكيم الأمة فضيلة الشيخ مولانا أشرف على التهانوي رحمه الله، حيث أتى في هذا الصدد بجواب شافٍ مقنع وكلام وجيه ناصع يشفي العليل ويروي الغليل، نقدّم إليكم فيما يلي ترجمة نصه الأردني:

قال رحمه الله: «الآية الكريمة: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج، ٢٢: ٤١]، يتضح منها أن المقصود الأصلي هو الدينيات [أي أمور العبادة التي تؤدي ديناً وتعبداً لله سبحانه وتعالى] وليست السياسيات [أي الأحكام الشرعية ذات صلة بالسياسية] ولا الجهاد، بل هما يلعبان دور الوسائل للتمكن من تأدية هذه العبادات. ومن هذا المنطلق نرى أن الأنبياء عليهم السلام كلهم كانوا قد شرعت لهم أحكام العبادات، بينما الجهاد والسياسة لم يشرعوا إلا إذا دعت إليهما حاجة أو اقتضتهما مصلحة. [لأنها وسيلتان] والوسائل شأنها كذلك، لا يلجأ إليها إلا لدى الحاجة.

ولعل البعض تلحقهم شبهة أن هناك آية أخرى تناقض هذا الموقف وتدل على عكس هذا الأمر من أن العبادات وسيلة والتمكين والسياسة غاية، وهي قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ﴾ [النور، ٥٥: ٢٤]. حيث ذكر فيها الإيمان والعمل الصالح كشرط يترتب عليه التمكين في الأرض، ما يدل على أن التمكين هو المقصود الأصلي.

وجوابها أنه وُعد فيها بالتمكين والسطوة [كجائزة] على الإيمان والعمل الصالح، وذكر فيها ترتب السطوة على الدين للخاصة. فالسياسة والسطوة أمران وُعد بهما على مدار الإيمان والعمل الصالح. والشيء إذا كان موعوداً به لا يلزم أن يكون مقصوداً أيضاً، وإلا لزم أن تكون سعة الرزق مقصودة أصلية من الدين حيث وُعد بها في الآية الكريمة على إقامة التوراة والإنجيل والقرآن، أي: العمل به: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكُلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾ [المائدة، ٥: ٦٦]، فأو يقول بها أحد؟ كلا، بل هي عدة وعدها الله للمتدينين منهم بأنهم لا يبقون جوعاً عراً. [فعلم أنه] لا يلزم أن يكون الموعود مقصوداً. وما نحن بصدده كذلك؛ فإن السياسة والسطوة أمران قد وُعد بهما لتترتبا للخاصة على الإيمان والعمل الصالح، وليس لكونها غاية أصلية منها.

وعلى كل فعلم أن المقصود الأصلي من الدين هي العبادات، والسياسة والتمكين وسيلة لها. ولكن ليلاحظ أن الغرض من كلامنا هذا ليس إلتباس مراتب هذين الأمرين في الإسلام من أن أمور الدين هي المقصودة أصلاً والسياسة ليست إلا وسيلة لها. ولا نعني بذلك كون السياسة غير مطلوبة في الدين أصلاً وفي درجة ما^(١).

فالحاصل أن من استولت عليه هذه الفكرة لا يكاد يلبث أن يتخذ طابعاً سياسياً فينظر إلى العبادات بمنظار سياسي محاولاً صبغها بصبغة سياسية والتأويل في غرض

(١) أشرف السوانح، مبحث خاتمة السوانح، المجلد: ٤، ص: ٢٨، ٢٩، من طبع ملتان.

شرعيتها حتى تصبح كوسيلة لنيل «الهدف الأعلى» المتشكل في السطوة والتمكين، ولقد حدث لهم ذلك فعلاً حيث قالوا: إن الغرض الأصلي من شرعية الصلاة يكمن في إنشاء تفكير جماعي بشأن نيل الأهداف السياسية، وتعويد المسلمين على مراعاة النظام والتنسيق، وتوطيد الصلات وتمهيد طرق التعاون والتعاقد فيما بينهم حتى تتضامن جهودهم وتتفق كلمتهم للعمل في طريق تحقيق هذه الغاية المنشودة. وإن الزكاة تهدف شرعيتها إلى إحياء وإثارة عاطفة الإنفاق في سبيل نيل تلك الغاية، والصوم يرمى من شرعيته إلى التدريب على تحمل الفاقة ومعاناة الفقر حتى يكون المسلم على أهبة منها إذا اعترته في سبيل نيل السطوة: الغاية المنشودة من الدين. أما الحج فيطمح من وراء فرضيته أن يلعب دور المؤتمر الإسلامي العالمي، ومن ثم يوجد اثتلاًفاً ويحدث تلاقؤاً بين المسلمين الذي يمثلون بلدانهم من شتى أنحاء العالم.

هذا ما قالوه في شأن العبادات الرئيسية في الإسلام، مركزين مطامحهم على مصالحها الدنيوية التي لا نشك في أنها تُحصل وتُنال منها. ولكننا نقول: إنها فوائد تترتب عليها تبعاً ليست مقاصد يهدف إليها من وراء شرعيتها أصلاً. أما روح هذه العبادات والمقصود الأصلي منها فهو توطيد صلة الخلق بالخالق عن طريق الإنابة والإخبارات إليه، ومن ثم تفضيل طاعته واختيارها في كل أمر ولو على حساب الإضرار بمصالحه المادية. واعتبارها وسائل لنيل أهداف سياسية ومن ثم إخضاعها لها لا يؤدي إلا إلى إخماد هذه الروح وإماتة هذه العواطف. وكفى بذلك قبحاً وتشنيعاً! وثانياً فإنه لو اعتبرت هذه العبادات آلة ووسيلة لنيل تلك الغاية المنشودة فكان من الطبيعي أن يُسمح بتضحية هذه إذا مسّت إليها الحاجة في تحقيق أهداف تيك، وتقديم مصالح تيك على مصالح هذه متى ما تعارضت المصالح بين الطائفتين. ومن هذا فإنه لم يكن هناك بأس في ترك الجماعة والحضور في المسجد إذا كان في سبيل تحركات ولقاءات سياسية. بل ربما يسمح بفوات الصلاة لهذا الغرض، وكذلك سمحوا بارتكاب بعض المكروهات الشرعية إذا لم يجد المرء عنها مندوحة في سبيل نيل هذه الغاية!

وثالثاً فإن التهوين من شأن هذه العبادات قد أفضى بهم إلى اعتقاد الكثيرين منها والداعين إليها رغبة في فضائلها لاهين عن المقصود الأصلي من الشريعة، بل ربما إلى معاملتهم باحتقار وسخرية لمجرد أنهم تركوا مجال السياسة واشتغلوا بهذه العبادات. ومن هذا فإنهم لا يحسبون لكتب فضائل الأعمال حساباً ولا يقيمون لها وزناً، ولا يرون أية حاجة إلى قراءتها فضلاً عن العمل بها، وربما ترشح من أسلوبهم تجاه هذه الكتب أنهم يعدونها من الصوارف التي صرف المسلمين عن «مقصدهم الأصلي» ومن ثم لا يرون أية حاجة لتواجدها بين المسلمين. أضف إلى ذلك أنهم عبروا عن محاولات تركية النفس النقية بـ «الأفيون». وقد عدا بهم الأمر إلى أنهم لم يتركوا العلماء العاملين المنقطعين إلى العلوم الشرعية، وتلامذتهم المحصّلين إياها أيضاً، بل رموهم بالرجعية والتخلف وحكموا عليهم بأنهم يحاولون في شوك وقتاد ويجاهدون في غير جهاد، وأنهم ما زالوا محرومين عن التصور الصحيح للدين ومبادئه!

ورابعاً فهذه الفكرة يلزمها اعتقاد معظم الأنبياء المبعوثين عليهم السلام غير ناجحين في مهمتهم التي فوّضت إليهم من الله سبحانه وتعالى، فإنه لم يتمكن أحد منهم من تأسيس حكومة وحياسة سلطة إلا عدد قليل، من بينهم - علاوة على سيدنا محمد ﷺ - سيدنا يوسف، وموسى، وسموئيل، وداود، وسليمان صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين. ولم يثبت في حق غيرهم أنهم أنشأوا دولة أو نالوا حكومة. وإن التفوه بخيبة هؤلاء في أداء واجبهم أو فشلهم في إكمال مهمتهم لاجترأ أي اجترأ حاشا لله من ذلك. أما المؤلّون وجوههم شطر السياسة باعتبارها وحدها غاية منشودة من الدين فلا يتحاشون عن القول بذلك!

وفذلكة التفصيل المار أن السياسة لها مكانتها في الدين، إلا أن اعتبارها هدفاً أصلياً من الدين يؤدي إلى الاختلال في ترتيب أولوياته ومهامه أيما اختلال. ومن جانب آخر فإن حصر الدين في الصلاة والصوم وإهمال تعاليمه في شعب الحياة الأخرى أيضاً خطأ فادح.

وحقيقة الأمر هو ما أسلفناه غير مرة من أن للدين شعباً ومجالات من بينها

السياسة أيضاً، لذا فإخراجها من الدين ورفض صلتها به إطلاقاً خطأ وضلال.

ثم إنه لمن الواجب أن يؤخذ بالدين وتعاليمه مأخذ الاعتبار والامتنال في جميع مجالات الحياة، ولا يسمح بقصره في بعضها دون بعض. أما بالنسبة إلى قصر الجهود والنشاطات في مجال واحد منها فهو من قبيل الأخذ بمبدأ توزيع الأعمال ومشاطرتها من بين أفراد الأمة، بحيث يشتغل البعض بشعبة يولونها اهتمامهم ويبدلون في سبيلها جهدهم وجهادهم ولا يرضون في خدمتها بغاليتهم ورخيصهم، وآخرون بأخرى كذلك. واختيار شعبة من الدين إلى هذا المدى فحسب لا بأس به شرعاً، بل التنسيق بين جميع الجهات سيساعد أمور الدين لتسير على عجلاتها بكل دقة وإتقان. والمشكلة تحدث حين يبدأ كل فريق في سلوك مسلك المغالاة فيما اختاره من شعب الدين ورفع مكانتها إلى حد أن يعتقدوها هي الدين كله، ونقص قيمة الشعب الأخرى إلى حد أن يسحبها ويقصيها من الدين.

فلا بأس إذن أن يختار أحد - نظراً إلى ظروفه ومؤهلاته - أن يقوم بخدمة الدين في مجال السياسة وعن طريقها، ثم يمارس نشاطاتها وفق أحكام الشريعة، فهذا لا شك في أنه يساهم بحظه في خدمة شعبة من الدين، ولكن لا يحق له القول بأن السياسة هي وحدها دين وأنه هو الذي يقوم وحده بخدمة الدين، بل لا بد له أن يعترف برحابة الصدر بخدمات غيره من المشتغلين في مجالات وحقول دينية أخرى.

٢- كيفية أحكام الإسلام الواردة بشأن السياسة:

الأمر الثاني الذي نودّ توضيحه في هذا الصدد هو أن تعاليم الإسلام وأحكامه الواردة بشأن السياسة تقتصر على المبادئ والقواعد الكلية فحسب، أما تنفيذ تلك القواعد وتطبيقها عملاً في الواقع الخارجي فالإسلام لم يحدّد له صورة خاصة، بل فوّضه إلى علماء الشريعة والخبراء بها في كل عصر ليختاروا له صورة تتفق وأحكام الشريعة من جانب وتنسجم مع مقتضيات ذاك العصر من آخر. وللمزيد من التوضيح نقول: إن المبادئ والقواعد الكلية التي شرعها الله بشأن السياسة ثابتة غير متبدلة على كر الدهور ومر العصور، إلا أن أهل البصيرة من المسلمين وذوي المعرفة

التامة منهم بالشرعية لو قاموا -بتشاور منهم- بتشكيل صيغة ونظام للعمل بها في ضوء تلك المبادئ ومراعاتها الكاملة لكانت مقبولة شرعاً.

وكمثال على ذلك نأخذ الآية الكريمة: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [الأنفال، ٨: ٦٠] حيث أمر الله فيها المسلمين بإعداد ما في مكنتهم من عُدّة لمقاومة الكفار وقتالهم، وبالرغم من أنه ذكر في الآية نفسها شيئاً أو شيئين من أنواع القوة إلا أن ذلك لم يكن على سبيل قصر القوة وتحديد أنواعها فيهما. بل فوّض ذلك إلى ذوي الدراية من المسلمين ليقوموا - في ضوء تجاربهم المحنّكة - بإعداد ما يروونه مناسباً بالنظر إلى ظروفهم وحوائجهم ومقتضيات عصرهم وإمكانيات عدوهم.

والسياسة أيضاً كذلك، فإن الإسلام قد اكتفى بتشريع قواعدها الكلية. أما جزئياتها من عدد دوائر الحكومة ووزاراتها، وتوزيع السلطات الإدارية، وتعيين نوعها من بين الوحدانية والاتحادية، وتحديد مجلس التشريع ليكون واحداً أو اثنين، ونظام التشاور فيه، فلم يحدد الإسلام من ذلك شيئاً، بل هي أمور مباحة فوّضتها الشريعة إلى أهل البصيرة من المسلمين ليختاروا منها ما هو الأصلح لظروفهم والأوفق بعصرهم. إذن فمن العبث أن يتوخى من وراء الحديث عن مبادئ الإسلام في السياسة التصريح بتفاصيل هذه الجزئيات في كلام الفقهاء والمجتهدين، حيث إنهم لم يتصدوا لبيانها بحكم أن الشريعة لم تحدّد لها صوراً خاصة كالعهد بها في غيرها من المباحات من أنها - لاقتناعها بكفاية العقل البشري ومؤهلاته فيها - عادة ما لا تشرع بشأنها أحكاماً خاصة، بل تفوضها إلى العقل البشري ليختار من بينها ما هو الأصلح له والأجدر بشأنه، وإنما تأتي الشريعة بتشريع باتّ يجزم الأخذ به من غير أن يكون فيه مندوحة للترك أو التغيير في الأمور التي هي مظان زلة وخطأ للعقل البشري القاصر عن إدراك أبعادها لو خُلّي وطبعه بشأن الحكم عليها، فترشده فيها الشريعة إلى ما فيه صلاحه ظناً منه أن يتخبط في تيهها هائماً متعثراً.

ومن هذا يمكننا أن نقول بأن أحكام الشريعة المتعلقة بالسياسة تتميز بكتلتها هاتين الميزتين: الثبات في مبادئها الأساسية وقواعدها الكلية التي تكفل الله وضعها

وتشريعها من جانب، والمرونة في تطبيقها من خلال اختيار صيغة العمل بها بحيث يمكن أن يختار لكل عصر ومصر - في إطار تلك المبادئ - ما هو الأفضل بمقتضياته والأجدى لمصالحه من جانب آخر.

ومغزى الكلام أننا حين نتحدث عن السياسة الإسلامية فلسنا نعني بها صيغة خاصة لإدارة الحكومة قد عُنِّي جميع تفاصيلها بكل دقة وثبات من دون أن يكون فيها مجال للتغيير، بل إنما نعني بها مبادئها الأساسية وقواعدها الكلية التي تم تشريعها في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ما سنحاول توضيحها في الصفحات القادمة إن شاء الله تعالى.

الباب الثاني: الحكومة ووظائفها في الإسلام

توطئة:

إنه لا يمكننا الفهم الصحيح الجاد لأحكام ومبادئ إسلامية بشأن السياسة ما دامت لا تتضح بين أيدينا رؤية الإسلام إلى الحكومة وتصوره الصحيح تجاهها، وما دمنا متجاهلين عن وظائفها وأهدافها التي يرمى إليها من وراء إنشائها. ولقد قمنا في القسم الأول من هذا الكتاب باستعراض وجهات النظر العديدة التي قدّمها جمع من الفلاسفة حول بدء الحكومة والأهداف المنشودة منها ظانين بها ضروب الظنون وهائم فيها في أودية القياسات الفارغة والتخرصات الواهية. أما وجهة النظر الإسلامية في هذا الصدد فتختلف عنها تماماً، كما سنوضحها فيما يأتي إن شاء الله. ولا مندوحة لنا من معرفتها بدقة وإتقان حتى يتيسر لنا على أثرها ترسخ المبادئ السياسية للإسلام.

الإيمان بـ «الحاكمية العليا لله»: أساس التصور الإسلامي للحكومة:

إن من أهم مبادئ الفكرة الإسلامية للحكومة والذي يمكننا اعتباره أصل الأصول في مجال السياسة الإسلامية هو اعتقاد وتسليم الحاكمية العليا والسيادة

المطلقة لله سبحانه وتعالى، بمعنى أنه عز وعلا هو الحاكم الحقيقي، والبشر إنما يحكمون على بني جلدتهم في تبعية تلك الحاكمة فقط.

وهو الأساس المبدئي الذي لا مساغ فيه للاختلاف ولا مجال فيه للاجتهاد، لا يمكن التعامي عنه ولا التفاهم أو التوافق على خلافه في مرحلة من المراحل. وأنه هو البند الأول الذي يستهل به دستور السياسة الإسلامية. ولقد بيّنه القرآن بكل وضوح وصراحة بأساليب متنوعة وكلمات مختلفة، فقال مرة: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام، ٥٧: ٦].

وقال أخرى: ﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ﴾ [الأنعام، ٦٢: ٦].

وعبر عنه في موضع بقوله: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف، ٥٤: ٧].

وفي آخر بقوله: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [آل عمران، ١٨٩: ٣].

وب: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ﴾ [آل عمران، ٢٦: ٣].

فهذه الآيات كلها تدل بصراحة على أن الحاكمة والسيادة في هذا الكون لله سبحانه وتعالى فحسب، ونعني بالسيادة والحكمة: "تلك السلطة المطلقة المتفردة بتقرير الحق والإلزام به، والتي لها وحدها دون شريك الكلمة العليا في أمر المجتمع والدولة؛ بحيث لا توجد سلطة أخرى تساويها أو تدانيها، فضلاً أن تعلق عليها"

وهذا هو المبدأ الأصلي الذي تقوم عليه السياسة الإسلامية، بينما قامت الديمقراطية على أساس معارضة هذا المبدأ حيث سلّمت السلطة المطلقة للشعب. والإسلام يعتبر تسليمها بالمعنى المذكور أعلاه لغير الله سبحانه وتعالى إشراكاً به في صفته هذه، أعاذنا الله منه.

وإن كلمة "الثيوقراطية" (Theocracy) تعني في أصل اللغة أن الحكم لله، إلا أنها لم يكن قد بقي لها في الديانات السابقة من النصرانية واليهودية والوثنية إلا اسمها، أما حقيقتها فنالت من أتباع هذه الديانات من الإفساد والتعطيل ما عكس مفهومها الذي وُضعت له تماماً، فأصبحت تعبيراً عن الحكم للزعماء الروحانيين من القسيسين والأجبار والرهبان والكهنة دون الله سبحانه وتعالى. ومن هذا المنطلق نرى الكلمة

حتى في عصرنا هذا لا يتبادر من سماعها ذهن قط إلى أن الحكم لله، بل يتبادر منها الذهن إلى حكم أولئك الزعماء، كما شُرحت بذلك في مصادر وكتب سياسية أُردية.

أما الإسلام فاعتبر صورتها هذه المشوهة من أقبح أنواع الشرك وأشنعها، حيث قال الله سبحانه وتعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [التوبة، ٣١]، لذا فنحن إذ نتحدث عن مبدأ «الحكم لله» كأصل الأصول في السياسة الإسلامية لا نقر له بأية صلة بزعامة رجال الدين التي تحيزت في الديانات السابقة تحت ستار كلمة «التيوقراطية»، وأسفرت نهائياً عن تشويه مفهومها من وجه والته في مهمة الإشراف بالله من وجه آخر.

وعلى العكس من الديانات السابقة فالإسلام أخذ بمبدأ الحكم لله بمفهومه الحقيقي ومعناه الصحيح المتمثل في أن ما أنزل الله من الأحكام -بالوحي المتلو أو غيره- هي الدستور الأساسي والمصادر الأولية للحكومة الإسلامية، التي لا تقدر على الحيادة عنها -ولو قيد شبر- إلى وضع تشريع أو اتخاذ إجراء يضادّ هذه الأحكام أو يخالفها في شيء.

وإن تسليم هذا المبدأ هو الفرق الجوهرى الذي يميّز السياسة الإسلامية عن الديمقراطية؛ فإن مجلس التشريع في الديمقراطية العلمانية يتمتع بالسلطة المطلقة التي تمنحه القدرة على التشريع والتسنين كيفما شاء، من دون أن يجد في سبيله أية عرقلة تحدّد له قدرته أو تضيق عليه نفوذه، حتى في صورة ما إذا كان في دستور البلاد تقييد لسلطاته وفرض الحظر على تشريعه في بعض الأمور فيمكن له رفعه من خلال التعديل في الدستور! أما الحكومة الإسلامية فالوضع يختلف فيها عن هذا تماماً، حيث إن دستورها الثابت غير المتبدل هو كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، بحيث لا يسوغ لمن يتولى سلطة التشريع فيها أن يحيد عنهما قيد شبر أو يتخذ قراراً يصادم حكماً من أحكام هذين المصدرين الأساسيين.

ومن شأن علماء الغرب أنهم خلال البحث في تاريخ شتى نظريات ومدارس موضوع ما يتعاملون عن أفكار المسلمين وخدماتهم فيه بحكم التعصب الدينى

الأعمى الذي لا يكادون يتخلصون منه حتى في أبحاثهم العلمية. كما حدث ذلك فعلاً في أبحاثهم عن السياسة حيث إنهم يذكرون مدارسها ومذاهبها بدءاً من فلاسفة اليونان كأفلاطون وأرسطو، ومروراً بالمسيحيين في عهد ازدهار المسيحية، وانتهاء بفولتير، ومونتيسكو، وروسو تخطياً في ذلك مرحلة مديدة من التاريخ كان المسلمون فيها ساسة العالم وقادة البشرية، تسلموا مقاليد الحكم وأصبحوا ربانة السفينة البشرية، يجذّفونها بسياسة مختلفة تماماً عما تعهدها العالم من قبل، سياسة عادلة متزنة مبنية على أساس مبدئها الأصلي: تسليم الحكم والسيادة لله، ليس إلى حد الفكرة المجردة والنظرية البحتة فحسب، بل مع تطبيقها العملي الذي يتجلى في أصدق صوره وأروع مشاهده كالخلافة الراشدة وما بعدها من الحكومات الإسلامية. وإنها مناقضة لأصول التاريخ وخرق للأمانة العلمية حيث إنهم لم يذكروها ولو كنظرية محضة من النظريات السياسية الغابرة فحسب، حتى في الحديث عن مبدأ الحكم لله تراهم يتحدثون عن الخرافات التي أحدثتها الثيوقراطيات اليهودية والنصرانية والوثنية، متجاهلين كل التجاهل عن الرؤية الإسلامية لهذا المبدأ والحكومات الإسلامية التي قامت على أساسه.

وعلى كل فالإيمان بالحكم لله هو أساس الحكومة الإسلامية، وإن مجرد الإيمان بهذا المبدأ يُزيح اللثام عن عدة معضلات سياسية تخبط في حلها علماء السياسة، ويقتلع عن أصولها عديداً من النظريات السياسية التي لم يكن العامل في تولدها إلا التخرص الواهي الذي كدح فيه الذهن السياسي العاري عن الإيمان بهذا المبدأ، وذلك كنظرية العقد الاجتماعي مثلاً؛ فإنها تعتبر أفضل وجهة نظر بشأن نشوء الحكومة بالرغم من أنه ليس لها مستند سوى التخرص واتباع الظن، ولا يعرف أحد بالضبط والدقة متى كان هذا ومن شاهده ومن أبرمه؟ بل هي تساؤلات حيرى هَامَ فيها علماء السياسة الغربيون فظلت حالهم خير مصداق لقول الله سبحانه وتعالى: ﴿مَا هُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الزخرف، ٤٣: ٢٠].

بينما المؤمن بمبدأ الحكم لله يحميه إيمانه من التيه في أودية هذه الأوهام والقياسات

الزائفة، بل يعرف أن الله لما خلق أول البشر أعلن معه بوضوح استخلافه إياه بقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة، ٢: ٣٠]، ما دل على أن آدم - وهو أول بشر وطئ الأرض - لم يهبط في الأرض إلا بصفة كونه خليفة الله فيها، بمعنى أن الله سبحانه وتعالى استخلفه ليقوم بتنفيذ أحكامه وأوامره نيابة عنه وفي تبعية حكمه الحقيقي. وهكذا نشأت أول حكومة في الأرض مع هبوط أول بشر فيها، فكان آدم حاكماً وسائر البشر له محكوماً. وكان أساس حكومته أيضاً المبدأ ذاته أن الحكم لله، وأنه لا تدار حكومة قط بما لا يرضاه الله، وأن حكومة البشر كيفما كانت فهي تابعة لسيادة الله المطلقة ونائبة عن حاكميته العليا. ومن هذا المنطلق جاء إطلاق «الخلافة» على هذه الحكومة و«الخليفة» على أمير المؤمنين الذي يديرها.

معنى الخلافة في الإسلام:

لقد وردت كلمة «الخلافة» أو «الخليفة» في مواضع عديدة من القرآن الكريم. ولقد ذكر المفسرون لها معنيين:

أولهما: اتباع أحكام الله والالتزام بطاعته والتخلق بأخلاقه عز وعلا في حياة البشر الفردية، بمعنى أن كل من آمن بالله فهو مأمور بطاعته والتخلق بأخلاقه في جميع لحظات حياته. ونظراً إلى معناها هذا فهي تجعل كل مؤمن بالله خليفته في الأرض، مكلفاً بطاعته والتخلق بأخلاقه. وهو المعنى الذي اختاره معظم المفسرين في شرح قول الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة، ٢: ٣٠].

والثاني: استخلاف من الله في صفته الحاكمية، بمعنى أن تحصل لأحد من البشر حكومة على الآخرين، فيقوم بتنفيذ سلطته نيابة عن حكومة الله واستخلافاً منه، وهو المعنى الذي يتعين الأخذ به فيما ذكره الله عن داود عليه السلام قائلاً: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ [ص، ٣٨: ٢٦]، وهو الذي نعينه في الحديث عن مبادئ الإسلام السياسية، وهو الذي يمنحنا تصوراً مبدئياً عن الحكومة في الإسلام بأنها لا تحصل للبشر استقلالاً وبالذات، بل نيابة عن الله واستخلافاً منه. فإذا كانت نائبة عن حكومة الله فلا بد إذا أن تكون تابعة لأحكامه وممثلة لأوامره توفيراً على

النيابة مقتضاها وتنفيذاً للاستخلاف بروحه ومغزاه الحقيقيين. وهو الفاصل الذي يميّز الحكومة الإسلامية عن غيرها، حيث الحكومات العلمانية اللادينية لا ترى فوق سلطتها سلطةً أياً ما كانت حتى تخضع لأحكامها وتلتزم بطاعتها.

ومما يجدر بالذكر هنا أن النبي ﷺ كان خليفة من الله مباشرة وبلا واسطة، أما الخلفاء الراشدون فلم تكن خلافتهم مباشرة، بل بواسطة النبي ﷺ. ومن هذا اختاروا لأنفسهم لقب "خليفة رسول الله" دون "خليفة الله" كما روي أن شخصاً قال لأبي بكر رضي الله عنه: "يا خليفة الله". قال: لست خليفة الله، ولكني خليفة رسول الله [صلى الله عليه وسلم] ^(١).

ولله در العلامة ابن خلدون حيث أودع «مقدمته» أبحاثاً في قمة الروعة والنصاعة، وبالرغم من أنها لا تزيد على مجلد واحد، إلا أنه لم يدع شعبة من شعب الحياة إلا وتناولها بالبحث فأبدع فيه وأجاد وأغرب وأفاد. ومن الطبيعي أن تناول موضوع الإمامة والخلافة أيضاً بالبحث، فذكر أن الحكومة لها ثلاثة أقسام:

١. الملك الطبيعي، وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة. [وتدخل فيه السلطات الدكتاتورية].

٢. الملك السياسي، وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار. [والديمقراطية من هذا القبيل؛ حيث اتخذت العقل معياراً لتقدير المصالح].

٣. الخلافة: وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها ^(٢).

ولله در كلامه، ما أشمله لأنواع الحكومة! فلا تجد حكومة على مدى التاريخ إلا وتندرج في إحدى هذه الصور. ويروى أن عمر بن الخطاب قال مرة: والله ما أدري

(١) تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام (١ / ٥٧).

(٢) مقدمة ابن خلدون، الباب الثالث، الفصل الخامس والعشرون، الصفحة: ١٨٩.

أخليفة أنا أم ملك. فإن كنت ملكاً فهذا أمر عظيم. قال قائل: يا أمير المؤمنين إن بينهما فرقاً. قال: ما هو؟

قال: الخليفة لا يأخذ إلا حقاً ولا يضعه إلا في حق. فأنت بحمد الله كذلك. والملك يعسف الناس فيأخذ من هذا ويعطي هذا. فسكت عمر^(١).

وظائف الحكومة وواجباتها والأهداف المنشودة منها في الإسلام:

لقد ركّزت الحكومات السائدة اليوم أنظارها وكرّست جهودها في سبيل نيل هدف إرضاء الشعب وبث السرور والراحة فيه وحماية حقوقه وغيرها من الأمور التي تغدّي وتُشبع مادّيته فحسب. ولن تجد في دستور حكومة من الحكومات أنها تهدف إلى التربية الروحية للشعب وبث الخير فيه وردعه عن الشر من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وذلك فإنها لا تمتلك لديها معياراً متزناً يقدر لها الخير والشر ويميّز ما بينهما، بل تطور فكر الفلاسفة العصريين في هذا المجال تطوراً أدّى بهم إلى اعتبار الخير والشر أمرين نسبيين (relative term) بتفويض المرجعية في تعيينهما إلى المجتمع والشعب، ومن هذا فلو كان منكر من أشنع المنكرات قد ساد في مجتمع ما بحيث استحسّنه الناس فلا يلبث أن يخرج من عداد المنكرات ويدخل في المعروفات. كما أنه لا يلزم عندهم أن يكون الحكم على الشيء بكونه منكراً عاماً شاملاً لجميع الأعصار والأمصار، بل يمكن أن يُعدّ من المعروف إذا لاقى رواجاً وقبولاً في شعب دولة أخرى.! فإذا لم يكن عندهم تصور مطلق تامّ للخير والشر فكان من الطبيعي أن رفضوا كون بث هذا والردع عن ذاك من الأهداف التي تستهدفها حكومات وسلطات.

والإسلام لمّا كان عنده معيار متزن يميز المعروف من المنكر، والذي يتمثل في تفويض الحكم على الأشياء بالمعروف والمنكر إلى خالقها، فما اعتبره معروفاً كان معروفاً إطلاقاً في جميع الأعصار والأمصار والخلائق، وما قرّره منكراً كان منكراً إطلاقاً ودائماً. لذا فكان من أهم وظائف الحكومة الإسلامية وواجباتها أن تكرّس فيه

(١) الطبقات الكبرى ط العلمية (٣ / ٢٣٣) ذكر استخلاف عمر.

جهودها من خلال الاعتناء بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولقد كفانا القرآن الكريم حيث بيّن وظائف الحكومة والأهداف المنشودة منها قائلاً: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج، ٢٢: ٤١].

فلم يجعل القرآن بث الفرح والسرور في الشعب من وظائف الحكومة؛ حيث إن السرور مصطلح مجمل تختلف مصداقيته باختلاف الناس والزمان والمكان، حتى إن الجاني تسرّه جنائته والسارق تسرّه سرقة، فهو إذن أمر غامض يخشى أن يتخذ ستاراً يتركب وراءه كل منكر، وحاشا للقرآن من أن يجعل أمراً مبهماً كهذا من وظائف الحكومة.

ولو سرّحنا الطرف على ما ذكره القرآن في عداد وظائف وواجبات الحكومة الصالحة لوجدنا أنها هي الأمور التي تحقق الغاية المنشودة من الحكومة، وفيما يلي نقوم باستعراضها العاجل من هذه الناحية.

١ - إقامة الصلاة:

أول ما ذكره القرآن ضمن وظائف الحكومة الإسلامية وأهدافها. ولعل العقلية العلمانية لا تتوصل بعقلانياتها البحتة إلى الصلة بين الصلاة والحكومة، إلا أن الحق - حتى من منظور أصول العلمانية - هو ما ذكره القرآن الكريم؛ فإن هدف بث الفرح والسرور في الناس لن يتحقق إلا إذا كانت عليهم جهة حاكمة تسيّرهم على التنسيق والنظام، وإلا فلو أطلق لكل واحد منهم سراحه لينال سروره وراحته كيفما أمكنه لأسفر ذلك عن انتشار الفوضى واختلال النظام.

ثم من البدهي أن مجرد الضبط بعصا القانون لا يكفي لنيل ذاك الهدف، بل لا بد لذلك من تربية دينية واعية تلعب بذاتها دور الحافز فتحمل الناس على مراعاة النظام ولو لم يكن فوقهم عصا السلطات الإدارية. ومغزى تلك التربية أن يحصل للمرء شعور بأنه سيقف يوماً ما أمام الرب سبحانه وتعالى فيحاسبه على أعماله. فهذا الشعور لو ترسخ في ذهنه وأصبح نصب عينيه دوماً فسيكون هو الحاجز الكبير له

عن اقتراف أية جناية.

وليس هناك شيء أهمّ دوراً وأجل تأثيراً لترسيخ هذا الشعور وإحيائه على مدار كل لحظة من لحظات الحياة مثل الصلاة. ومن هذا قدّم الله تعالى ذكرها ضمن بيان وظائف الحكومة الصالحة وأهدافها، ونوّه النبي ﷺ بشأنها إلى أن عبر عنها بعماد الدين، وحباها أكثر عناية وتركيز خلال قيامه بترية الصحابة وتثقيفهم، وأمّ بها الناس دوماً ما أمكنه ذلك، وأبدى عن غاية فرحه حين رأى - وهو في مرضه الذي توفي فيه - أصحابه يصلون جماعة خلف أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وربّي على الاهتمام بقدرها أصحابه، فكانت من أهم الأمور شأنًا وأشغلا بالاً وأعلاها مكانة وأسماها رتبة في عهد الخلافة الراشدة التي هي أنموذج رائع للحكومة الإسلامية، حتى كان الخلفاء فيها حكاماً وأئمة الصلوات في حين واحد.

وللמلازمة الشديدة عندهم بين الإمارة وإمامة الصلاة أصبحت كلمة «الإمام» تعبيراً عن أميرهم، و«الإمامة الصغرى» عن الإمامة في صلواتهم. وكان من تأكيدهم لعمال الحكومة وموظفيها على إقامتها أن اعتبروها من أهمّ واجباتهم وأجلّ مهامهم، كما يتضح ذلك مما رواه مالك في موطأه قائلاً: «عن نافع، مولى عبد الله بن عمر، أن عمر بن الخطاب كتب إلى عماله: إن أهم أمركم عندي الصلاة، من حفظها وحافظ عليها، حفظ دينه، ومن ضيعها، فهو لما سواها أضيع»^(١).

وأردف قوله هذا ببيان مواقيت الصلاة ببسط وتفصيل ما يدل أيضاً على غاية اعتنائه بها. ولم يكن كتابه هذا كتاباً شخصياً أرسله إلى قريب أو صديق، بل كان مرسوماً ملكياً أصدره بصفة كونه أمير المؤمنين ثم أرسله إلى جميع حكام مملكته.

وكذلك كان سيدنا عثمان وسيدنا علي رضي الله عنهما، حيث كانا يصرفان عنايتهم تجاه تعليم الناس صفة الوضوء وهم خلفاء. كما روى الإمام أبو داود في سننه لهما قصصاً عديدة من هذا القبيل^(٢).

(١) موطأ مالك ت الأعظمي (٢ / ٩) وقوت الصلاة، رقم الحديث: ٩.

(٢) السنن لأبي داود، باب صفة وضوء النبي ﷺ، رقم الحديث: ١٠٦ - ١١١.

ولعل المغرمين بالنظريات السياسية الحديثة والذين لا تعدو أبصارهم بوارق المادة يدهشون من ارتباط الصلاة والوضوء بالسياسة والحكومة. إلا أن الخبراء بالشريعة والعارفين لمنهجها يعرفون جيداً أن الإسلام يحاول المسيرة بين الصلة الوطنية بالله والتوعية الروحية وبين السياسة والاقتصاد وغيرهما من مجالات الحياة جنباً إلى جنب، ومن هذا المنطلق لا يمكن انفكاك تعاليمه في تلك المجالات عن جوانب التوعية الروحية الكامنة فيها.

والمسلم حين يمثّل بين يدي خالقه يومياً خمس مرات في الصلاة بغاية خضوع وتذلّ مستحضراً وقوفه بين يدي ربه يوم القيامة، فالكيفية ذاتها تستمر إلى ما بعد الصلاة أيضاً وتستغرق جميع لحظات حياته، فيصبح ويمسي وهو يحمل في رأسه شعوراً غامضاً بمسئوليته تجاه كل ما تكسبه يداه وتجبر إليه رجلاه. فلا تسأل عن مدى دور هذه الكيفية في تكوين شخصيته وتنسيق حياته وتنظيم أعماله وأوقاته. ومن هذا قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ [العنكبوت، ٢٩: ٤٥].

فالصلاة تنهى عن المنكر بحكم أنها تذكّر المرء بالله سبحانه وتعالى، وتوقظ فيه الشعور بأن الله يعلم ما يصنعه ولا تخفى عليه خافية من أعماله، فلا يجترئ المرء على ارتكاب المنكر وهو يستحضر تواجد الله معه وأنه يراه ويعلم صنعه وعمله؟! كلا! أما العلمانيون الذين لا يقرون بالصلاة ودورها المذكور مبدئياً فهم ينكرون خاصيتها هذه استناداً إلى بعض الحالات الاستثنائية لأفراد معدودين فيقولون: إن صلاة فلان لم تنهه عن الفحشاء والمنكر، بل كان مصلياً ومرتكباً لكذا وكذا من الكبائر معاً.

نقول لهم: لو أغمضنا الطرف عن المبالغة التي عادة ما تصحب بيان هذه الأمثلة وسلمنا بأن صلاتهم غير ناهية إياهم عن الفحشاء والمنكر لقلنا بأن الحكم على الشيء لا يكون بالنظر إلى واحد أو اثنين من أفراد، بل ينبغي اعتبار القلة والكثرة فيه، فمن هذا لو قمنا اليوم بمقارنة بين الذين يواظبون على إقامة الصلاة وبين غيرهم لوجدنا

الطائفة الأولى أكثرهما تحلياً بالشيم الفاضلة من الصدق والعدل والأمانة وما إلى ذلك من الفضائل، أنهما عن الفواحش والمنكرات والكذب والخيانة والغدر وغيرها من الرذائل. هذا في عصر لا يوجد فيه أي نظام منسق لتوعية المصلين الروحية وتربيتهم الدينية، فكيف بهم تحت ظل حكومة إسلامية توفر لهم رسمياً إمكانيات التعلم والتثقف الدينيين، وتتيح لهم فرص القيام بتزكية النفس وتهذيب الخلق التي هي من وظائفها كحكومة تسعف الشعب في قضاء حوائجه ومتطلباته الدينية.

وعلى كل فلمكانة الصلاة المذكورة وأثرها في إصلاح المجتمع المذكور قدّم القرآن ذكرها ضمن مقاصد الحكومة الإسلامية وأهدافها.

٢- إيتاء الزكاة:

الوظيفة الثانية التي ذكرها القرآن الكريم للحكومة الإسلامية هي أن تقوم بإيتاء الزكاة، وذلك لكي يتضح الأمر جلياً بأنها لا تهدف إلى ترفيه وترغيد عيش الحكام والأمراء وتكديس الأموال في خزاناتهم وحساباتهم، بل أنها تسعى -امثالاً لحكم الله- لتحسين وضع الفقراء الاقتصادي وإسعافهم في توفير الحوائج اللازمة لهم. وثانياً فلأن الزكاة تقوم بدورها في انتزاع بواعث الأثرة وحب الدنيا -الذي هي رأس كل خطيئة- من مؤدّيها من جانب، وإحداث عواطف الإيثار فيه من آخر. وثالثاً فإن الزكاة تطهير لمال الإنسان ومحاولة لتقويم سلوكه في عالم المال في حين أن الصلاة كانت تطهيراً وإخلاصاً لذاته وسبيلاً إلى تقويم طريقة حياته.

٣، ٤- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

الوظيفتان الثالثة والرابعة للحكومة الإسلامية: هي أن تقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وليعلم أن القرآن جعل القيام بهذين الأمرين وظيفة كل مسلم وواجبه في الجملة قائلاً: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران، ١١٠].

إلا أنه على درجات مختلفة ومراتب عديدة، بينها النبي ﷺ بقوله: «من رأى

منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»^(١).

ولقد فصل الفقهاء هذه المراتب ببسط وبيان، حاصله: أن محاولة تغيير المنكر باللسان وظيفة كل مسلم شريطة ألا يخشى أن يحدث به - في أعقابه - ضرر لا يطيقه ولا يستطيع تحمله. كما ورد ذلك في حديث آخر، وهو ما ذكره الهيثمي عزواً إلى البزار والطبراني أن ابن عمر قال: «سمعت الحجاج يخطب، فذكر كلاماً أنكرته، فأردت أن أغير فذكرت قول رسول الله - ﷺ: «لا ينبغي للمؤمن أن يذل نفسه. قال: قلت: يا رسول الله، كيف يذل نفسه؟ قال: يتعرض من البلاء لما لا يطيق»^(٢).

أما الاستنكار بالقلب فواجب كل مسلم أيضاً. وهو أضعف مراتب الإيمان. وذهب بعض العلماء إلى أن الاستنكار بالقلب ليس مرتبة من مراتب التغيير، بل مآله هو التغيير باللسان ذاته، والمعنى أن يستنكره في القلب استنكاراً شديداً يحدث فيه القلق والضجر، ما يحثه ويحمّله على أن يحاول تغييره باللسان محاولات متواصلة حتى يقضي على ذاك المنكر ويفنيه.

أما تغييره باليد فهي وظيفة الأمراء كما جاء في الفتاوى الهندية: «ويقال الأمر بالمعروف باليد على الأمراء وباللسان على العلماء وبالقلب لعوام الناس وهو اختيار الزندويستي كذا في الظهيرية»^(٣).

والمراد بـ «الأمراء» هنا كل من حصلت له سلطة ونفوذ ما، حتى إن رئيس العائلة لو رأى فيها منكرًا وجب عليه أن يستخدم سلطته تلك ويفند ذاك المنكر. ومن كان له نفوذ في مؤسسة ما يجب عليه القيام بتغيير ما يحدث فيها من المنكرات استخداماً لسيادته تلك. إلا أن المسؤولية الكبرى فيه تقع على كاهل رئيس الدولة لما له

(١) صحيح مسلم (١ / ٦٩) الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان، رقم الحديث: ٧٨ - (٤٩).

(٢) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (٧ / ٢٧٤) [باب فيمن خشي من ضرر على غيره وعلى نفسه] رقم الحديث: ١٢١٦٩.

(٣) الفتاوى الهندية (٥ / ٣٥٣) الكراهية، الباب السابع عشر.

من سلطة كاملة وسيادة مطلقة ونفوذ تام، لذا فلا يجوز له الاكتفاء بالموعظة والنصح فحسب، بل يجب عليه أن يُنهي المنكر باستخدام جميع سلطاته وأجهزته.

وحيث كانت الحكومة هي المكلّفة بالتغيير باليد الذي هو أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لذا ذكرهما القرآن ضمن مقاصد الحكومة وأهدافها وواجباتها. وانطلاقاً من هذا فهما يُشكلان أساساً كبيراً للتشريع وإدارة السلطات في الحكومة الإسلامية.

وكما أسلفت غير مرة فإن الديمقراطية العلمانية هي صفر اليدين وفارغة الجراب عن المعيار المطلق الثابت يقدر لها المعروف والمنكر ويميّز لها الخير من الشر. فلم يبق عندهم من قيم الحياة شيء يتمتع بكونه خيراً ومعروفاً مطلقين ثابتين إلى الأبد. بل شأنه خاضع في كل عصر ومصر لرأي غالبية الناس فيه، فما استحسّنه فهو معروف كائناً ما كان، وما لا فلا! ولو سلّم أن عندهم أيضاً بعض المبادئ والقيم الثابتة التي لا تقبل التغيير كمبدأ عدم العنف، واحترام الإنسان، والمساواة بين الرجل والمرأة وغيرها. فنقول: هي مصطلحات غامضة لم تعرّف بعد بتعريف مطرد، وتختلف شروحها وتفسيرها من حين لآخر. فلم يبق إذن عندهم شيء يمكن اعتباره خيراً إطلاقاً ودواماً.

أما المعروف والمنكر من وجهة النظر الإسلامية فعلى نوعين: نوع قد عيّنه وحدّده ونصّ عليه وحي إلهي - متلو أو غيره - فهذا يبقى على صفته على مر الدهور وكر العصور من دون أن تكون فيه إمكانية للتغيير بتغير الزمان أو المكان أو الناس أو شيء آخر. والثاني: ما لم ينص عليه الوحي، بل فوض أمره إلى الضمير الاجتماعي للمسلمين، وهي التي ورد فيها القول السائر: «ما رأى المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن، وما رأوا سيئاً فهو عند الله سيئ»^(١). وبالرغم من أن المحدثين اعتبروه موقوفاً على ابن مسعود رضي الله عنه، وقالوا: إن الإسناد الذي رواه به ابن الجوزي في «العلل المتناهية» فيه راو وضاع. لذا فلا عبرة به. إلا أن الفقهاء والأصوليين عادة ما يذكرونه كقول النبي ﷺ، ربما لكونه غير مدرك بالقياس، حيث يستبعد أن يكون

(١) رواه أحمد وغيره عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه موقوفاً برقم ٣٦٠٠ (مسند أحمد ط الرسالة ٨٤ / ٦)، وقال أحمد في باب قيام شهر رمضان من موطأه: روي عن النبي ﷺ.

الصحابي قد قاله بمجرد رأيه، بل لا بد أنه قد سمعه من النبي ﷺ. وإن علماء الأمة قد تواطؤوا على قبوله كمبدأ مسلم، نطاق عمله: الأمور غير المنصوصة في الكتاب والسنة. أما الأمر الذي نصّ هذان المصدران الأصليون أو أحدهما على كونه معروفاً أو منكراً فلن يتمكن المسلمون بجمعهم على تغيير حالته تلك وإخراجه من عداده ذلك إلى عداد الآخر.

فاتضح من ذلك أن الإسلام قسم الأمور من حيث كونها خيراً وشرّاً إلى قسمين: الأول: ما كان منها خيراً مطلقاً (Absolute virtue) أو شرّاً مطلقاً (Absolute evil) وهي الأمور التي ورد بشأنها نص في القرآن أو السنة، فتبقى أبداً على الصفة التي عيّنها لها القرآن أو السنة من كونها خيراً أو شرّاً، معروفاً أو منكراً، لا مجال للعقل البشري للتشريع بشأن تغيير وضعها ذاك. وذلك كفريضة الصلاة، وحرمة الخمر والخنزير والربا وما إلى ذلك.

الثاني: الأمور المباحة التي لم يرد بشأنها نص من الكتاب أو السنة، بل فوض ذلك إلى الأمة جمعاء لتقوم في كل عصر بتشاور بين أبنائها باختيار ما هو الأصلح لها والأجدر بحالها. فما استحسنوه من هذه الأمور كان خيراً وما لم يستحسنوه فلا. وذلك: كطرق الإنشاء والتعمير، والزراعة والري، وقواعد المرور، والمعدات والآليات الحربية، وغيرها من الأمور التي يمكن أن يختلف الترجيح فيها وتعيين ما هو الأنسب منها باختلاف أوضاع زمان ومقتضيات مكان ونفسيات الأجيال البشرية. وفي هذا القسم تدخل الأمور التي اعتبر الشرع الأعراف والتقاليد البشرية في الحكم عليها.

فاتضح من هذا الفارق بين الإسلام والديمقراطية، حيث إن الديمقراطية قد فوضت الحكم على جميع الأشياء إلى العقل البشري ليختار في كل عصر بغالبية ما يراه مناسباً له ولتحقيق مصالحه. بينما الإسلام - كالعهد به - قد وضع الأمور موضعها، حيث سنّ التشريع الصريح في الأمور التي هي من إدراك العقل البشري بمكان، وكانت مظان زلة وخطأ له لو خُلّي وطبعه في الحكم عليها، هذا من جانب، ومن آخر فلم يقيد بأحكام منصوصة في الأمور التي هي داخله في نطاق تجربته، بل أطلق له

فيها سراحه ليختار منها بتشاور ما يراه مناسباً له ولظروفه ومصالحه.

٥. إقامة العدل والإنصاف:

الوظيفة الخامسة للحكومة الإسلامية في ضوء تعاليم القرآن هي: إقامة العدل والإنصاف. فقد قال الله تعالى لداود عليه السلام: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص، ٣٨: ٢٦].

فأمر داود عليه السلام بصفة كونه خليفة أن يحكم بين الناس بالحق ما دل على أن الحكم بين الرعية بالحق وإقامة العدل والإنصاف بينهم من واجبات الحكومة الإسلامية والأهداف المنشودة منها. ويشمل الحكم بالحق مراعاة العدل والإنصاف في كل من الأحكام القضائية والأمور الإدارية معاً.

ولا بد من التنبيه هنا على ما قدمناه غير مرة من أن العدل والإنصاف مصطلحان يمكن أن يشرحهما كل واحد حسب ما يهواه، ولكن الحقيقة أن العدل في مصطلح القرآن ليس إلا ما اعتبره الله ورسوله عدلاً، وأما ما سوى ذلك من تفاسير العدل التي تصادم مع أحكام الشريعة فهي ليست بعدل، بل جور وعدوان واتباع الهوى وحسب، ومن هذا ذكر الله تعالى - في الآية ذاتها - اتباع الهوى في سياق المضادة للحكم بالحق ونبه على أنه يضل عن سبيل الله.

لذا فالحكم القضائي لو كان مصادماً لحكم من أحكام الله ومخالفاً له، فهو ليس بعدل، بل ظلم وجور، كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يُحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة، ٥: ٤٥].

وأنه أمر النبي ﷺ بالحكم بالقسط قائلاً: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة، ٥: ٤٢]، وبعيد ذلك أمره بالحكم بما أنزل الله قائلاً: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة، ٥: ٤٨] ما دل على أن الحكم بالقسط ليس إلا الحكم بالله، وما سوى ذلك فهو اتباع للهوى فقط.

وفحوى الكلام أنك لا ترى حكومة من الحكومات إلا وهي تدعي جهاراً

قيامها بالعدل والقسط وإيفائها لمقتضياتها حسب مفاهيمها المختلفة. والحقيقة أن العدل والحكم بالحق والقسط والإنصاف جميع هذه الكلمات تؤدي معنى واحداً، هو: أن يكون الحكم موافقاً لأحكام الله تعالى التي أنزلها بنفسه في القرآن أو علمها النبي ﷺ فوصلتنا عن طريق أحاديثه.

وكمثال على ذلك نأخذ الديمقراطية؛ فإنها لا تكف عن ادعاء أنها تسعى لإقامة العدل والإنصاف، وأن الكل عندها سواء في تنفيذ القانون عليهم من غير فارق بين واحد وآخر. ولكنه ادعاء ينقضه علناً الواقع الخارجي المشاهد، ففي الوقت ذاته هنالك كثير من المجتمعات الديمقراطية والتي لا تزال تمنح رئيس الدولة استثناء بنص في الدستور بأنه لا يُحاكم ولا يُخاصم قط في محكمة ما. فأَي عدل إذن هذا؟! ولكنهم ما زالوا يدافعون عن هذا الموقف المناقض لجميع مقتضيات العدل ولا يعتبرونه من اللاعدل في شيء.

كما أنه يخالف مفهوم العدل من وجهة النظر الإسلامية بوضوح وصراحة، حيث الإسلام لا يحتفظ لأحد -رئيس الدولة كان أو غيره- بحق الاستثناء من القانون، كما قال النبي ﷺ: "إنما أهلك الذين قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وإيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها" (١).

وإن التاريخ الإسلامي المشرق لحافل بقضايا كثيرة حوكم فيها رئيس الدولة إلى محكمة وحكم عليه القاضي في غير خوف ولا ندامة، من ذلك ما روي عن علي رضي الله عنه أن شريحاً القاضي حكم عليه - وهو أمير المؤمنين - لذمي يهودي، فلندع التاريخ يحكي لنا هذه القصة الرائعة بتفاصيلها المدهشة، روى وكيع في «أخبار القضاة» بإسناده عن شريح، قال: «لما توجه علي رضي الله عنه إلى قتال معاوية افتقد درعاً له، فلما رجع وجدها في يد يهودي يبيعها بسوق الكوفة، فقال: يا يهودي الدرع درعي لم أهب ولم أبع، فقال: اليهودي: درعي وفي يدي، فقال: بيني وبينك القاضي،

(١) صحيح البخاري (٤ / ١٧٥) قبيل كتاب المناقب، رقم الحديث: ٣٤٧٥. صحيح مسلم، الحدود، رقم الحديث: ٤٣٧٨. جامع الأصول، رقم الحديث: ١٨٧٩.

قال: فأتاني، فقع علي إلى جنبي واليهودي بين يدي، وقال: لولا أن خصمي ذمي لاستويت معه في المجلس، ولكنني سمعت رسول الله ﷺ يقول: أصغرو بهم كما أصغر الله بهم ثم قال: هذه الدرع درعي، لم أبع، ولم أهب، فقال: لليهودي: ما تقول؟ قال: درعي وفي يدي، وقال: شريح: يا أمير المؤمنين هل من بينة؟ قال: نعم الحسن ابني، وقنبر يشهدان أن الدرع درعي، قال: شريح: يا أمير المؤمنين شهادة الابن للأب لا تجوز، فقال علي: سبحان الله! رجل من أهل الجنة لا تجوز شهادته، سمعت رسول الله ﷺ يقول: الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة، فقال: اليهودي: أمير المؤمنين قدمني إلى قاضيه، وقاضيه يقضي عليه أشهد أن هذا الدين على الحق، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله وأن الدرع درعك يا أمير المؤمنين، سقطت معك ليلاً، وتوجه مع علي يقاتل معه بالنهروان فقتل»^(١).

وتقديم هذا النموذج الرائع لمراعاة مقتضيات العدل ومحكمة الأمير والقضاء عليه لم يكن مقتصرًا على عهد الخلافة الراشدة، بل تواصل وتتابع في الحكومات الإسلامية بعدها أيضاً، فمن ذلك ما رواه الكندي في «كتاب الولاية وكتاب القضاة» بإسناده عن عبيد الله قال حدثني أبي قال: «لما قدمت المسودة ردوا خير بن نعيم على القضاء، فأتاه عبد الملك بن مروان يخاصم ابن عم له، فقع على مفرشه، فقال: قم مع ابن عمك»^(٢).

وكذلك خاصمت الخليفة منصور زوجته إلى القاضي غوث بن سليمان، فوكلت عنها وكيلًا، فلما حان موعد الحكم طلب القاضي من الخليفة أن يساوي وكيل الزوجة في المجلس، فلم يكن جواب الخليفة إلا الاستسلام، كما جاء في التاريخ فانحط عن فراشه وجلس مع الخصم^(٣).

أضيف إلى ذلك أنه في معظم الإمبراطوريات الديمقراطية العصرية قد سُلّم لرئيس الدولة حق العفو عن المجرمين والتخفيف في عقوباتهم أيًا ما كانت جنائيته،

(١) أخبار القضاة (٢ / ٢٠٠) ما روى عن شريح القاضي من المسند.

(٢) كتاب الولاية وكتاب القضاة للكندي (١ / ٢٥٧).

(٣) كتاب الولاية وكتاب القضاة للكندي (١ / ٢٧١).

حتى إنه غير ملزم دستورياً بالإفصاح عن تعليله. ويمكن لنا أن نقدر مدى ملاءمة هذا الوضع لقضية العدل والإنصاف بما إذا حكمت المحكمة على قاتل بالإعدام شنفاً مثلاً بعد تفحص الشهادات اللازمة واتخاذ الإجراءات ومراعاة الضوابط القضائية المتقررة، فأقرته على ذلك المحاكم العليا من محكمة الاستئناف وغيرها، واستغرق ذلك سنوات عديدة ومؤهلات موظفي الحكومة وأوقاتهم، وأنفقت في سبيل الوصول إليه رسوم ومصروفات قضائية باهظة، فلما وصل الأمر إلى نهايته وأوشك الجاني أن ينال عقوبته، فجأة يقوم رئيس الدولة باستخدام سلطته هذه فيعفو عن الجاني ويلغي عقوبته عُيياً لآمال عائلة القاتل ومُحِبّاً لأعمال القضاة والمحامين. فبالله قولوا لي أي عدل هذا وأي إنصاف ذاك؟!

والإسلام لا يقر بهذا المبدأ قط، كما يتضح ذلك من الحديث الذي ذكرنا بعضه فيما مضى، وإليك إياه بنصه عند الإمام البخاري فيما يلي: «عن عائشة رضي الله عنها، أن قريشاً أهمهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت، فقالوا: ومن يكلم فيها رسول الله ﷺ؟ فقالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد، حب رسول الله ﷺ فكلمه أسامة، فقال رسول الله ﷺ: «أتشفع في حد من حدود الله، ثم قام فاختطب، ثم قال: إنما أهلك الذين قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»^(١).

وأضف أيضاً أن معظم الدول المنتمية إلى الديمقراطية العلمانية تُنفذ على جميع المواطنين في الخصومات والشؤون العائلية قوانين موحدة من دون مراعاة المذاهب التي يتبعونها والديانات التي يدينونها. فيضطر لذلك عدد كبير من الذين يسكنون تلك الدول - بما فيهم المسلمون - بالعمل بما لا يتفق وشرعية مذاهبهم في الشؤون الفردية من النكاح والطلاق والإرث والوصية وما إلى ذلك. وما ذلك إلا وصمة عار على جبين العلمانية التي تصرخ صراخها وترفع حنجرتها بالسماح لكل فرد باتباع ما يشاء من المذاهب وما يختاره من الديانات! فكيف يعمل المسكين بمذهبه وهو مكبل في قيود اتباع القوانين العائلية الوضعية للدولة إطلاقاً ولو كانت على خلاف تعاليم

(١) صحيح البخاري (٤ / ١٧٥).

مذهبه؟! فأبي عدل هذا أم هو ظلم وعدوان؟

بينما الحكومة الإسلامية ملزمة بأن تسمح لكل مواطن أن يعمل في هذه الشؤون الفردية بما يعتقنه من المذاهب ويتقلده من الديانات، فتقرر عندهم الأصل التالي: «اتركوهم وما يدينون»^(١).

وحاصل هذه المسألة أن غير المسلمين المواطنين في الدولة الإسلامية يلزمهم اتباع قوانينها العامة فحسب، أما الشؤون والقضايا الفردية والتي تتعلق بديانة الإنسان وعقيدته، فهم فيها غير ملزمين باتباع قوانين الدولة، بل هم فيها أحرار إطلاقاً ليتبعوا شرائع مذاهبهم التي ينتمون إليها. فهذا هو العدل الحقيقي الذي يقدمه الإسلام دون ما تدعيه الديمقراطية العلمانية ادعاء فحسب!

الإمارة مسؤولية وليست بحق!

الإمارة في ضوء تعاليم القرآن والسنة مسؤولية تثقل كواهل من يضطلع بأعبائها، وليس بحق يجدر بالمحاولة وبذل الجهود في سبيل تحصيله، فلقد قال النبي ﷺ: «الإمام راع ومسئول عن رعيته»^(٢).

لذا وبالطبع فعلى المرء أن يتعامل معها مثل ما يتعامل مع مسؤوليات أخرى، يحترز عنها ويحاول التخلص منها ما أمكنه ذاك، أما إذا جد الجدد واضطر لقبولها والاضطلاع بأعبائها فليستفرغ جهده في القيام بها وتأدية وظائفها كأمانة ضخمة ومسؤولية كبيرة، وليس كمفخرة ومنقبة وكرامة.

ومن هذا ما ورد في الحديث أن أبا ذر رضي الله عنه أبدى عن رغبته في الإمارة بين يدي النبي ﷺ، فقال له النبي ﷺ: «يا أبا ذر، إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها»^(٣).

(١) التقرير والتحجير علي تحرير الكمال بن الهمام (٢ / ٣١٠) مسألة تخصيص السنة بالسنة.

(٢) صحيح البخاري (٢ / ٥) باب الجمعة في القرى، رقم الحديث: ٨٩٣

(٣) صحيح مسلم (٣ / ١٤٥٧) باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، الحديث: ٤٦٨٣

وفي طريق للإمام أبي داود أن النبي ﷺ قال له: «يا أبا ذر إني أراك ضعيفاً، وإني أحب لك ما أحب لنفسي فلا تأمرن على اثنين ولا تولين مال يتيم»^(١).

وروى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «إنكم ستحرضون على الإمارة، وستكون ندامة يوم القيامة، فنعم المرضعة وبئست الفاطمة»^(٢).

والمعنى أن الإمارة بادئ ذي بدء تسر المرء وتعجبه، إلا أن المرء حين يحاسب عنها في الدنيا أو الآخرة يجد خطورة مكانتها ودقة مسئوليتها. ومن هذا قال النبي ﷺ لمقدام بن معديكرب رضي الله عنه: «أفلحت يا قديم إن مت ولم تكن أميراً، ولا كاتباً ولا عريضاً»^(٣).

فانظر إلى الفارق الكبير بين ما يقوله القرآن والنبي ﷺ من أن الإمارة مسئولية ضخمة خطيرة، ليست مفرش الورود بل منبت الشوك والقتاد، وبين ما طبع عليه الناس اليوم تجاهها من أن من نالها فلقد حظي بسعادة كبيرة تجلب إليه منافع وتحقق له مصالحه. ومن ثم فهو يستحق ويجدر أن يوجه إليها أسمى آيات التهاني وأزهى كلمات التبريك. والمحروم من حرم هذه السعادة الكبيرة. فشتان ما بين الفكرتين!

وكان الخلفاء الراشدون لإدراكهم خطورة الموقف ترتعد فرائضهم فرقاً للتقصير في القيام بواجبات هذه المسئولة، كما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال: «لو مات جمل ضياعاً على شط الفرات لخشيت أن يسألني الله عنه»^(٤).

وقبيل وفاته حينما جعل الناس يثنون عليه قال: وددت أن ذلك كفافٌ لا علي ولا لي^(٥).

(١) سنن أبي داود (٣ / ١١٤) باب ما جاء في الدخول في الوصايا، رقم الحديث: ٢٨٦٨، جامع الأصول (٤ / ٥٦)، رقم الحديث: ٢٠٣٦،

(٢) صحيح البخاري (٩ / ٦٣) كتاب الأحكام، باب ما يكره من الحرص على الإمارة، رقم الحديث: ٧١٤٨، سنن النسائي، كتاب البيعة، ما يكره من الحرص على الإمارة، رقم الحديث: ٤٢١٦.

(٣) سنن أبي داود (٣ / ١٣١).

(٤) الطبقات الكبرى ط دار صادر (٣ / ٣٠٥) ذكر استخلاف عمر .

(٥) صحيح البخاري (٥ / ١٦) كتاب المناقب، باب قصة البيعة، ٣٧٠٠

بل روى الطبري في تاريخه أن رجلاً اقترح عليه في حينه ذاك أن يستخلف ابنه عبد الله. فوجد عليه وقال له:

«ويحك! كيف أستخلف رجلاً عجز عن طلاق امرأته!»^(١).

وتابع قائلاً:

«بحسب آل عمر أن يحاسب منهم رجل واحد، ويسأل عن أمر أمة محمد، أما لقد جهدت نفسي، وحرمت أهلي، وإن نجوت كفافاً لا وزر ولا أجر إني لسعيد»^(٢).

الباب الثالث: دراسة قضايا تشكيل الحكومة من منظور إسلامي

مدخل:

نودّ أن نلّم في هذا الفصل بيان المبادئ الأساسية التي منحناها الإسلام بشأن تشكيل الحكومة التي تستهدف لأهدافها وتؤدي وظائفها المذكورة فيما مضى آنفاً. وسندرس فيه عديداً من القضايا التي تمت إلى العنوان المذكور بصلة من منظور إسلامي.

١ - موقف الإسلام من طلب الإمارة:

حيث اتضح مما ذكرناه في نهاية الفصل الثاني من أن الإسلام يرى إلى الإمارة كمسئولية ضخمة وليس كحق، لذا فإنه لا يسمح للمرء بأن يطلب الإمارة ويسألها ويبدل جهوده ويصرف محاولاته في نيلها. كما يدل على النهي عنه حديث أخرجه الإمام البخاري في صحيحه عن سمرة بن جندب رضي الله عنه أن رسول الله صلى عليه وسلم قال له: «لا تسأل الإمارة، فإنك إن أوتيتها عن مسألة وكُلتَ إليها، وإن أوتيتها من غير مسألة أعنتَ عليها»^(٣).

(١) إشارة إلى ما حدث من عبد الله بن عمر مرة أنه طلق امرأته وهي حائض.

(٢) تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري (٤ / ٢٢٨) قصة الشورى.

(٣) صحيح البخاري (٨ / ١٢٧) كتاب الأيمان، ٦٦٢٢.

ولقد ورد في طلب القضاء أيضاً حديث هو بمثابة الشرح والتبيين لهذا الحديث المذكور أعلاه، وهو ما أخرجه الترمذي عن أنس رضي الله عنه مرفوعاً: «من ابتغى القضاء وسأل فيه شفعا وكل إلى نفسه، ومن أكره عليه أنزل الله عليه ملكاً يسدده»^(١).

فدل هذا الحديث على أن معنى «وكل إلى نفسه» أن من نال هذه المناصب وبلغ هذه الرتب بطلب ومحاولات منه من خلال الاستشفاع لها وغيره، فالله لا يُعينه ولا ينصره في أداء مهام منصبه ذاك في شيء، بل يفوض شأنه إلى نفسه ليرد به أي مورد شاءت وتضل به في أيّ واد أرادت! أعاذنا الله منه. وإنه لو عید شديد ربما لا يتوصل إلى مدى شدته، ومن ثم تفاقم وضع الرجل هذا وخطورة حالته تلك، إلا من يؤمن بالله سبحانه وتعالى ويعتقد أن المرء لا يبرم أمراً ولا ينجز عملاً إلا إذا حالفه فيه التوفيق ورافقه فيه النصرة منه عز وعلا.

ويروى في حديث آخر عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أنه قال: «دخلت على النبي ﷺ أنا ورجلان من قومي، فقال أحد الرجلين: أمّرنا يا رسول الله، وقال الآخر مثله، فقال: «إنا لا نولي هذا من سألته، ولا من حرص عليه»^(٢).

وهاكم حديثاً آخر أخرجه البخاري عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «وتجدون من خير الناس أشدهم كراهية لهذا الأمر حتى يقع فيه»^(٣).

فدلت هذه الأحاديث في وضوح وصراحة أن سؤال الإمارة وطلب الولاية غير جائز، وأنه يجعل من يسألها ويتطلع إليها شخصاً غير صالح لها.

(١) سنن الترمذي ت شاكر (٣ / ٦٠٦) كتاب الأحكام، رقم الحديث: ١٣٢٤، والسنن لأبي داود، كتاب الأفضية، رقم الحديث: ٣٥٧٨، مسند الإمام أحمد، ١٢١٨٤.

(٢) صحيح البخاري (٩ / ٦٤) باب ما يكره من الحرص على الإمارة، رقم الحديث: ٧١٤٩.

(٣) صحيح البخاري (٤ / ١٩٦) كتاب المناقب، رقم الحديث: ٣٥٨٨.

بينما ذهب البعض إلى جواز سؤال الإمارة وطلب الولاية مستدلين بما ذكره القرآن الكريم عن يوسف عليه السلام أنه طلبها من ملك مصر قائلاً: ﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف، ٥٥: ١٢].

ولقد عدا الأمر بالبعض إلى أنهم استدلوا بها - نظراً إلى أن يوسف عليه السلام طلبها وأعرب عن كفاءته وجدارته لها ببيان خصائله ومؤهلاته - على أنه يجوز للمرء اليوم أن يترشح في الانتخابات ويفصح بين أيدي الناس عما فيه من الخصال والمناقب والمؤهلات لكي يجزّهم ذاك إلى الإدلاء بأصواتهم في حقه إبان فترة الاقتراع والتصويت.

والجواب عن هذا الاستدلال من وجهين:

أحدهما: أن يوسف عليه السلام لما عرف عزم الملك على توليته - من عند نفسه لا على طلب منه - منصباً من مناصب الحكومة، وذلك من مقولته التي ذكرها الله قبيل هذه الآية: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصُهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ [يوسف، ٥٤: ١٢]، فلما عرف أن الملك مصمم على إنجاز عزمه ذاك بقي السؤال في تحديد المنصب الذي سيفوضه إليه الملك. ففي هذه المرحلة طلب منه أن يجعله على خزائن الأرض. لذا فلا يصح القول بأنه سأل الولاية أو المنصب بالمعنى الذي نهت عنه الشريعة؛ حيث إنه لم يبعث إلى الملك طلباً من السجن يعني بتوليته منصباً، كما أنه لم يبذل لها مالاً ولم يقدم لها شفاععة. إذن فكيف يصح به الاستدلال على جواز ما يجري اليوم في الأوساط السياسية إبان فترة الانتخابات؟!

وثانياً فما قدمناه من النهي عن سؤال الإمارة وطلب الولاية فهو أصل حكم الشريعة، في حين أن الشريعة ذاتها سمحت بطلبه في بعض الحالات الاستثنائية الخاصة، كما سنوضحه عن قريب إن شاء الله، فمن الممكن حمل فعل يوسف عليه السلام على أنه كان في تلك الحالة الاستثنائية التي يسمح فيها بطلب الولاية.

وهناك حديث يمكن أن يستدل به البعض على جواز طلب الولاية، وهو ما رواه أبو داود في سننه عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «من طلب

قضاء المسلمين حتى يناله، ثم غلب عدله جورته، فله الجنة»^(١).

ولكننا نقول: بغض النظر عما في إسناده من كلام للمحدثين يمكن حمله أيضاً على تلك الحالة الاستثنائية التي تسمح فيها الشريعة بطلب الولاية.

وتفصيل ذلك أن الأحاديث قد تعارضت في هذه القضية، فمنها: ما يعرف منها أن سؤال الإمارة غير جائز، وهي ما أسلفناه سابقاً. ومنها ما يدل على جوازه، وهو الحديث الذي ذكرناه آنفاً. وأعمل علماء الشريعة كلا هذين النوعين بتطبيق بينهما من أن الأصل هو النهي عن سؤال الإمارة وحظر طلب الولاية. إلا أنه ربما تطرأ هناك حالة يشعر فيها المرء بإيقان أنه لو لم يطلب الولاية فسيؤولها من يقوم بها عن غير كفاءة ما سيسفر عن هضم حقوق المسلمين والإجحاف بها، ففي مثل هذه الحالة يجوز له أن يسألها شريطة أن تكون له رغبة في إقامة الحق، ولديه خوف من أن يتعرض له غير مستحق، ولا يكون قصده من طلبها المنزلة والمباهاة. وهذا هو الموقف الذي ذهب إليه القاضي أبو يعلى الحنبلي رحمه الله في «الأحكام السلطانية»، وأيده جمع من العلماء المتأخرين من بينهم العلامة ظفر أحمد العثماني رحمه الله في كتابه القيم «إعلاء السنن».

فحاصل ما قدمنا أنه لا يجوز في عامة الأحوال طلب الإمارة، ويستثنى منه ما إذا تعين على المرء طلبها، وذلك إذا خشي أنه لو لم يطلبها لذهب بها من لا يستحقها ولا يتأهل لها، ما سينجر إلى الفساد وضياع حقوق المسلمين، ففي هذه الحالة الاستثنائية يجوز له طلبها بغرض الإصلاح وإقامة الحق، دون نيل المنزلة والجاه.

الصيغة البديلة للترشيح في الانتخابات:

ولقد أثار التفصيل المارّ بدوره سؤالاً في ذهن كل قارئ، بأنه لما تقرر أن طلب الإمارة أمرٌ غير جائز في عامة الأحوال شرعاً، فماذا سيُسدّ مسدّ الترشيح للعضوية البرلمانية والذي يقوم عليه الهيكل الانتخابي في عصرنا هذا؟ فإذا لم يكن هناك مرشح ففي حق من يكون التصويت وكيف؟

(١) سنن أبي داود (٣ / ٢٩٩)، باب في القاضي يخطئ ويصيب، رقم الحديث: ٣٥٧٥.

وقبل الخوض في الإجابة عن هذا السؤال يجدر بنا أن نلفت أنظارنا إلى نقطة هامة ربما تُزيح عن أعيننا اللثام في قضايا عديدة ذات صلة ومضاهاة بقضيتنا هذه، وهي أنه كلما ساد نظام أو طريقة ما على النطاق الدولي ولاقى رواجاً وقبولاً في العالم كله أو جُلّه، فهو يترسخ في أذهان الناس بحيث إنهم لا ينظرون إلى غيره - ما يمكن أن يجعل بديلاً له ينوب منابه ويخلفه في عمله - بعين الاعتبار، بل يرونه غير جدير بالتفكير وغير قابل للتنفيذ إطلاقاً. والحال أنهم لو تخلصوا في التفكير بشأنه عن أثر البيئة التي يعيشون فيها لوجدوه كأصله قابلاً للتنفيذ بكل يسر وبساطة.

والترشيح للانتخابات شأنه كذلك، أما أولاً فهو ليس بمطرد في العالم اطراداً كلياً، بل هناك عدة صيغ أخرى اتخذتها - حتى في عصرنا هذا - دول مزدهرة للانتخابات في يسر ونجاح، ففي دولة يوجد نظام التمثيل النسبي، وفي أخرى التصويت بمرتين (Second ballot) وفي أخرى: صوت قابل للتحويل (Transfer-able Vote) لذا فلا يصح اعتبار الطريقة السائدة لازمة إطلاقاً لا يمكن أن يسدّ مسدها شيء آخر. بل لو ترسخ في الذهن مرة أن طلب الإمارة - بجانب كونه غير جائز شرعاً - مفسدة قد أودى بنظامنا السياسي، فلا يبقى إذن تقديم بديل له صعباً مثل ما يستصعبه الناس.

ونطرح هنا بديلاً لنظام الترشيح المعاصر، ما يمكن اتخاذه بيسر من جانب، وما سيقضي على المفاصد الاجتماعية والاقتصادية التي يواجهها المجتمع البشري من جرائم من آخر. وتفصيله: أن يطلب من سكان كل دائرة انتخابية أن يقترحوا بدورهم للنيابة عنهم في مجلس البرلمان أشخاصاً قد حُدّدت مواصفاتهم التي تؤهلهم للعضوية المطلوبة: من مهاراتهم العلمية، وخدماتهم الاجتماعية، وتجاربهم العملية، وسيرهم الخلقية وما إلى ذلك. ولتقم لجنة الانتخابات بتحديد عدد خاص من ٥٠٠ أو ١٠٠٠ أو غيرهما، حتى إذا بلغ عدد المقترحين من سكان دائرة انتخابية في حق أحد من المرشحين إلى ذاك العدد المحدّد، فلتستعرض اللجنة هذا الاقتراح أحقيقي هو أم مزور؟ وذلك من خلال فحص واستكشاف أمور عديدة: هل المقترحون

يسكنون تلك الدائرة الانتخابية في الواقع أم لا؟ وهل بلغوا حقاً إلى العدد المحدد المطلوب؟ وهل الشخص الذي اقترحوه متأهل للترشح في الانتخابات بتواجد المواصفات المطلوبة فيه أم لا؟ وبعد التأكد من هذه الأمور فلتقبل اللجنة أوراق ترشيحه للعضوية. فلو كان الذي بلغ الاقتراح في حقه العدد المحدد غير واحد، فلانتخاب واحد منهم لتدعُ الناس إلى التصويت والاقتراع في حق أحد هؤلاء.

وبدل أن يقوم المرشح ذاته بدعوة الناس إلى الإدلاء بأصواتهم في حقه ما عادة تجرّه إلى الإطراء في نفسه، والوعود الكاذبة بشأن مستقبله بعد النجاح، والانتقاص من شأن حلفائه من المرشحين الآخرين، وإنفاق مبالغ باهظة في ذلك، كما هو سائد اليوم، لتقم لجنة الانتخابات نفسها بمهمة دعايتهم وتعريفهم إلى الناخبين باستخدام وسائل الإعلام بأنواعها، ولترتب لهم حوارات ومقابلات إذا ما شعرت بالحاجة إليها، وبذلك سوف يتعرف الناس عن كذب تعرفاً حقيقياً غير ممزوج بالإطراءات والادعاءات على المرشحين في دوائرهم الانتخابية، ومؤهلاتهم العلمية، وسيرهم في ماضيهم، ومدى تفهمهم لأمر حاضرهم وقضايا شعبهم، وتحليلهم بكرائم الخصال من الصدق والأمانة وما إلى ذلك.

أما اليوم فالمرشح لا يكتفي بتخديع الناس وتمنياتهم بالوعود الكاذبة فحسب، بل ينفق في سبيل دعايته وتعريفه إلى الناخبين مبالغ باهظة وأموالاً طائلة، فكانت عاقبة ذاك أنه لم يبق من الممكن أن يترشح أحد إلا من فضلت عنده هذه المبالغ فارغة عن حوائجه من ناحية، ومن ناحية أخرى فالذي ينفقها عادة ما يراها استثماراً رابحاً يدرّ عليه بعد الفوز أكثر ما أنفقه بالغبن والغلول في أموال الدولة.

ونظراً إلى هذا ففي محيطنا ونظامنا السياسيين السائدين بات من شبه المستحيل لرجال صادقين أمناء سليمي الفكرة ومخلصي النية أن يعتلوا عروش الحكومة من خلال الانتخابات.

ومن هذا فأنا على ثقة بأنه لو قبل هذا البديل المطروح لنظام الترشيح المعاصر، وظلت وظيفة الدعاية تؤديها لجنة الانتخابات فحسب، من دون أن يسمح لأحد

باستخدام وسائلها السائدة الفاشية، لَلْعَب ذلك دوره وبكثير في تفنيد المفاسد التي أسلفنا ذكرها آنفاً.

ويوم الاقتراع لتفوّض إليها كذلك - لا المرشحين - إدارة مخيمات الاقتراع أمام مراكز الاقتراع ليستلم منها الناخبون الأوراق، حتى ينسدّ آخر باب يمكن أن يؤثر سلبياً على الرأي العام بآليات الضغط على الناخبين والترغيب والتمنية.

وقد ترك فعلاً نظام (CONVINCING) في بعض الدول، بل إنها باتت تكتفي بعد تسجيل أسماء المرشحين بإجراء المقابلات والحوارات معهم وبثّها على أجهزة الإعلام المرئية منها والمسموعة فقط، من دون إجراء حملات واجتماعات انتخابية، ولا تسويد جدران العامة وتشويهها بإعلانات ولافتات مليئة إطرء ووعوداً كاذبة.

كما أنه سيؤدي دوره بصفة كونه بديلاً ونظاماً ناجحاً في تمكين الشعب من استخدام حقهم في الاقتراع بكل حرية واستقلالية، ما قد انتزعها منهم الزعماء الإقطاعيون، فأصبحوا خاضعين لهم ولإراداتهم، بحيث لم يبق لهم دور في التصويت إلا استخدام أصابعهم كما كينة آلية قد أمرت بوضع ورقة الاقتراع في صندوق الاقتراع الخاص فقط، من دون أن يكون ذلك عن رضا منهم وطوعية!

ومما يزيد ضغثاً على إباله ما ساد في بلادنا من نظام العضوية الواحدة، بمعنى أنه لا ينتخب من دائرة انتخابية -إقليمية أو وطنية- إلا مرشح واحد، يتمثل فيمن نال أكبر عدد من الأصوات ولو كانت قليلة جداً بالنسبة إلى جميع الناخبين في تلك الدائرة. ومثال ذلك كما إذا كان المرشحون من دائرة انتخابية عشرة أشخاص، فنال تسعة منهم ألفاً ألفاً، بينما نال الواحد منهم ألفين صوتاً، فيعتبر هو الناجح بالرغم من أن رأي أكثر الناخبين في تلك الدائرة يذهب إلى خلافه. وعلى عكس من هذا فلو اتخذت دوائر انتخابية واسعة، واختير نظام التعددية العضوية، بأن ينتخب من دائرة كبيرة أربعة أعضاء حسب مراتبهم في حيازة الأصوات، سواء بالأصوات القابلة للتحويل أو غيرها، لأدّى ذلك دوره في إنهاء هذه المفسدة بشكل كبير.

ونعید هنا ما قدّمناه سابقاً من أن الإسلام اكتفى في مجال السياسة بتشريع المبادئ الأساسية فحسب، وفوّض صور تطبيقها وصيغ تنفيذها العاملين إلى علماء الشريعة والخبراء بها في كل عصر ومصر. فمبادئ الإسلام في مجال تشكيل الحكومة تتمثل في هذين المبدأين: النهي عن طلب الإمارة، وتأسيسها على الشورى. إلا أنه قد منحهما مرونة تجعلهما صالحين ليتماشيا مع كل عصر ويتسائرا مع كل زمان. لذا فللعلماء الشريعة وأهل البصيرة من المسلمين مجال في البديل الذي طرحناه آنفاً لتبسيط الكلام فيه ووضع المزيد من تفاصيله وجزئياته في ضوء تجاربهم المحنكة وخبرتهم بأوضاع السياسة المعاصرة.

وعلى كلّ فلم يبق إذن من المستحيل تقديم بديل عملي قابل للتنفيذ لنظام الترشيح في الانتخابات المعاصرة، والذي يتفق ومبادئ الشريعة من جانب ويخلو عن المفاسد التي تتولد من النظام السائد من جانب آخر.

الشروط والمواصفات التي تؤهل الأمير للإمارة:

النُظم الديمقراطية العصرية لا تحدّد في العادة مواصفات وشروطاً خاصة يجب توافرها في رئيس البلاد أو أعضاء الهيئة التشريعية، بل عادة ما يكتفى في ذلك بما قد سُطر في الدساتير من أن يكون مواطناً للبلاد، حائزاً على جنسيتها، مسجلاً اسمه في قائمة الناخبين بشروطهم بما فيها بلوغه حداً من العمر، ولا تتصدى لشروط ومواصفات أخرى من المؤهلات العلمية ولا التجارب العملية ولا السلوك الخلقي ولا غير ذلك. بل نيل أكبر عدد من الأصوات هو العنصر الوحيد لديها الذي يؤهل شخصاً ما لرئاسة البلاد. ومن هذا فكثيراً ما رأينا شخصاً جاهلاً سيئ الخلق والسيرة قد اعتلى عرش الرئاسة لمجرد نيله الأغلبية من أصوات الناخبين، فيصبح رئيس الدولة في حين أن توغله في النشاطات الخلقية السيئة لا يبقى سراً كائناً، بل تظل تشر قصصها علناً وعلى رؤوس الأشهاد حتى بعد نزوله عن العرش لفترة طويلة. خذ على ذلك مثلاً جون كيندي، أول رئيس أمريكي جعل روسيا تستسلم لسياساته، ما زالت قصص اهتمامه بالجنس وتوغله في نشاطاته مطبوعة سائدة بعد.

بينما الإسلام يتميز من بين تلك النظم أنه بادئ ذي بدء يهتم بتحديد شروط ومواصفات يجب توافرها في شخص يتزعم لرئاسة البلاد، ولا يسمح لأحد بتولي رئاسة البلاد وأمارة المسلمين ما دامت لم تتوفر فيه تلك الشروط ولم تحصل فيه تلك المواصفات. وللعلماء في هذا الموضوع أبحاث مستفيضة ومناقشات طويلة نكفيكم عناءها بتقديم تلخيص موجز لها فيما يلي إن شاء الله.

الشرط الأول:

أن يكون عاقلاً بالغاً سليم الحواس.

الشرط الثاني:

أن يكون مسلماً؛ وذلك فإن الله اعتبر الشرك ظلماً عظيماً قائلاً: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان، ٣١: ١٣]، وذكر في آية أخرى أن الظالم لا يناله عهد الله الكامن في أمارة المسلمين وحكومة بلادهم قائلاً: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة، ٢: ١٢٤]، فحصل من هذا أن المشرك لا يناله عهد الله سبحانه وتعالى قط، لذا فلا يصح جعله أمير المؤمنين وحاكم بلادهم.

والبداهة تحكم بأن الدولة الإسلامية يلزم أن يكون رئيسها مسلماً؛ لأن الحكومة لها من منظور إسلامي وظائفها وواجباتها الخاصة، والأهداف التي ينشدها الإسلام من وراء تأسيسها، وهي أمور وأعمال يكون من العبث أن يتوخمى من كافر ما القيام بتأديتها وإبرامها خير قيام.

وبالرغم من كونه أمراً بديهياً إلا أن الذين تذرثوا بدثار الديمقراطية وأصبحوا ينظرون إلى جميع الأمور بمنظار ديمقراطي فحسب، قد أثاروا حوله أيضاً شبهات وأوردوا عليه اعتراضات، كما شوهوا ذلك إبان فترة وضع الدستور للباكستان؛ فالبند الذي يعنى باشتراط الإسلام لمنصب رئاسة البلاد: كان من البنود التي أثارت السخط وصبّت الغضب في الأوساط الديمقراطية، باعتباره ظلماً في حق غير المسلمين من المواطنين. وهذه الشبهات ليست إلا وليدة الأفكار الديمقراطية والقومية التي مرّ

الكلام عليها فيما مضى مفصلاً. ولكن الأمر الذي لا ينقضي منه عجب الباحث هو أن كثيراً من الدول - هي في رجيل رواد الديمقراطية وطليلة شداتها - قد اشترطت فعلاً للرئيس اعتناق مذهب خاص والانتماء إلى ديانة خاصة. خذ بريطانيا على ذلك مثلاً؛ فإنها قد نصت في دستورها على أن رئاستها لا يتولاها إلا من ينتمي إلى طائفة البروتستانت من النصرانية. فيا للعجب! دولة قد اتخذت الديمقراطية شعارها ودثارها كبريطانيا تنص في دستورها على بند يناقض مبادئ الديمقراطية مناقضة صريحة وتصادمها صداماً واضحاً! فإن الديمقراطية تدعو، وإن مبادئها لتقتضي، أن يسمح بتولي رئاسة البلاد لأي شخص كائنه ما كانت ديانته. وبريطانيا تناقضها بتقييدها بقيود: أن يكون نصرانياً، وبالتحديد من طائفة البروتستانت، وبالأخص ممن له صلة بكنيسة إنجلترا (Church of England)!

وهناك دول عديدة أخرى كالأرجنتين وكولمبيا وكوستاريكا ومالطا، تدعي اتباع الديمقراطية العلمانية في حين أنها قد اشترطت فعلاً لرئيسها أن يكون من أتباع الكنيسة الرومانية الكاثوليكية (Roman Catholic Church). بينما تشترط لها الدنمارك والنرويج وآيسلندا والسويد أن يكون منتمياً إلى الكنيسة اللوثرية. أما اليونان فلم تتخلف عن غيرها فيه بل قامت واشترطت لرئيسها أن يكون من مدرسة الكنيسة الأرثوذكسية (Orthodox Churches). وكذلك التزمت إسرائيل باشتراط اليهودية لرئيسها، ومملكة نيبال باشتراط الهندوسية.

فإذا قدّمت إلى الديمقراطيين هذه الأمثلة تبرؤا عنها بتبرير أن هذه الدول ليست علمانية بحته، بل هي دول قامت على أسس دينية.

فنقول لهم: كما أن هذه الدول المذكورة أعلاه لم تشترط أية ديانة لمنصب رئاسة الإدارة المتمثل في رئيس الوزراء؛ بل سمحت لكل واحد بتوليها بغض النظر عن ديانته ومذهبه، معللة بأن اشتراط الديانة الخاصة لرئيس الوزراء يعني ظلماً في حق المواطنين غير المنتمين إلى تلك الديانة. فالتعليل ذاته يمكن أن يستدل به على المنع عن اشتراط الديانة الخاصة لرئيس الدولة أيضاً، فإنه إذا سلم اعتبار اشتراط الديانة

الخاصة لرئيس الوزراء ظلماً فأَي شيء يخرجُه عن حيز الظلم بشأن رئيس الدولة؟! وأيضاً فإذا كان من المسموح عندهم لدولة قائمة على أسس دينية أن تشتط لرئاستها ديانة خاصة فكيف بالإسلام وهو يفصح بكل وضوح عن كون الدولة إسلامية وحكومتها حكومة إسلامية قائمة على أسس ومبادئ دينية أن يشترط وبالطبع لرئيسها الانتماء إلى ديانة الإسلام والاعتناق لتعاليمه. ومن هذا لقد تم التنصيب في دستور الباكستان-بعد مناقشات حادة أيام وضع الدستور- بصفة كونها دولة إسلامية على اشتراط الإسلام لكل من رئيس البلاد ورئيس الوزراء، فله الحمد على ذلك والشكر.

الشرط الثالث: الذكورة:

الشرط الثالث لرئيس البلاد أن يكون ذكراً، لا امرأة؛ والدليل على ذلك قول النبي ﷺ: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»^(١) قالها ﷺ لما بلغه أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى.

وورد في حديث آخر أخرجه الترمذي عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا كان أمراؤكم خياركم، وأغنياؤكم سمحاءكم، وأموركم شورى بينكم فظهر الأرض خير لكم من بطنها، وإذا كان أمراؤكم شراركم وأغنياؤكم بخلاءكم، وأموركم إلى نسائكم فطن الأرض خير لكم من ظهرها»^(٢).

وإضافة إلى ذلك فإن الشريعة تعتبر الإمارة إمامة كما سبق تفصيله فيما مضى. وتقسم الإمامة إلى نوعين: الكبرى وهي هذه، والصغرى وهي الإمامة في الصلوات. ولقد أطبقت كلمتهم على أن المرأة لا تصلح للإمامة الصغرى (أي لتصبح إماماً للرجال في الصلاة) فكيف يقال بصلوحها للإمامة الكبرى ولها ما لها من خطورة ومكانة؟!!

وهي قضية قد اتفقت عليها آراء علماء الأمة بحيث لا أعرف فيها شخصياً

(١) صحيح البخاري (٦ / ٨) باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر، رقم الحديث: ٤٤٢٥.

(٢) عن سنن الترمذي ت شاكر (٤ / ٥٢٩) باب: ٧٨، رقم الحديث: ٢٢٦٦، وقال: هذا حديث غريب.

لواحد منهم خلافاً. إلا أن البعض ينسبون القول بجوازه إلى حكيم الأمة الشيخ أشرف علي التهانوي رحمه الله استناداً إلى فتوى له ضمن مجموعة فتاواه المسماة بـ إمداد الفتاوى. ولكنها في الواقع لا تعدو أن تكون مغالطة تورط فيها هؤلاء للخطأ في تفهمهم لفتواه. وتفصيل ذلك أن سماحة الشيخ التهانوي رحمه الله قد وافق فيها جمهور الأمة على أن المرأة لا تصلح لإمامة المسلمين، إلا أنه أجاز كونها رئيس الوزراء في النظام الديمقراطي السائد بتعليل أن رئيس الوزراء لا يكون رئيس البلاد وصاحب أمرها في الحقيقة، بل هو جزء من مجلس التشريع الذي تدور حوله السلطة في النظام الديمقراطي. فحيث نفى اعتبار هذا المنصب رئاسة البلاد ونيل السلطة الكاملة لذا أجاز للمرأة أن تتولاه.

فالحاصل أن اختلافه لم يكن في أمر شرعي متفق عليه، بل في أمر يتعلق بالواقع الخارجي. لذا ففيه مجال كلام وسعة للاختلاف معه؛ لأن رئيس الوزراء ولو لم يكن رئيس البلاد إلا أنه يكون رئيس الشؤون الإدارية والسلطات التنفيذية. ولشقيقي المعظم فضيلة الشيخ المفتي محمد رفيع العثماني حفظه الله مقال مبسط قد حقق فيها هذه القضية تحقيقاً وافياً، ما هو مطبوع متداول.

ولقد تداعوا اليوم إلى فلسفة المساواة بين الرجل والمرأة بقوة وشدة، قد منحتها رواجاً وقبولاً في المجتمع البشري المعاصر، بحيث أصبح من المقرر أن من يخالفها لا يعني إلا استهداف النفس بسهام مسددة من هؤلاء الذين يقلدون العلمانية تقليداً أعمى ويتعاطفون معها تعاطفاً أرعن. فنحن إذ نقول بعدم صلوح المرأة للإمارة نعرف بدقة أن المغرمين بدعايات التجديد سوف يشنون علينا الغارة ويثيرون شكوكاً وشبهات حول هذه القضية؛ ولكننا بدل أن نخوض معهم في غمار الحديث الذي لا نلمس منه أي طائل نوّد أن نكتفي هنا بسرد قصة وقعت لي إذ زارني صحفية تمثل جريدة أمريكية شهيرة (Time) بغرض إجراء الحوار معي على غير أهبة مني. وسألتني أن أجيب عن أسئلتها حول قضية رئاسة المرأة وصلوحها لذلك. فقلت لها: إنه من العبث أن أردّ على أسئلتك في هذا الموضوع وأنت لا تملكين لديك فكرة سليمة ولا تصوراً صحيحاً تجاه الحكومة وخطورتها

والمرأة ومكانتها في الإسلام. فدهشت لذلك وتحيرت وأبت أن تنصرف إلا أن تسمع مني تفصيل مقولتي هذه. فقلت لها: أما تصورك عن الحكومة فخطي؛ لأنك تنظرين إليها كميزة تدور حولها رحي سعادة المرء ورفاهيته، فالسعيد عندهم من نالها والمحروم من حرماها. لذا فلو سلم في حق أحد أنه لن ينالها فحق لكم أن تعتبروه شخصاً قد هضم حقه واغتصب مفاده. أما الإسلام فلا ينظر إليها كميزة ومصلحة، بل كمسئولية ضخمة، خلّيق بالرحم واللقيا من أثقل كواهلها بأعبائها! كما يتضح ذلك مما قاله النبي ﷺ لمقداد بن الأسود: «أفلحت يا قديم إن مُتّ ولم تكن أميراً، ولا كاتباً ولا عريفاً»^(١) حيث أناط فيه الفلاح بالنأي عن هذه المسئولية، لا بنيلها وتحملها!

ثم قصصت عليها قصة عمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث أشير عليه وهو في مرض موته أن يستخلف ابنه عبد الله، فقال: «بحسب آل عمر أن يحاسب منهم رجل واحد، ويسأل عن أمر أمة محمد، أما لقد جهدت نفسي، وحرمت أهلي، وإن نجوت كفافاً لا وزر ولا أجر إني لسعيد»^(٢).

فإذا سلم أنها ليس مفروش الورود والعروس بل منبت الشوك والقتاد، ليست بقلادة تحلي بل طوق يخنق! فبالله قولي لي: أي الصنفين أخلق باعتباره سعيداً: أمن يحتمل في شأنه أن يخنق بهذا الخناق أم من أو من من وقوعه في هذا الشباك؟! بل نظراً إلى مسئولية الحكومة وخطورتها في الإسلام يحق لنا أن نقول: إن له منة كبيرة على المرأة حيث وضعها في أمان وطمأنينة من التورط في هذه المسئولية.

أما فكرتك عن مساواة المرأة للرجل والتي تحملك وأمثالك لبذل الجهود والمحاولات في سبيل تحقيقها فخطئة أيضاً؛ لأنك تنظرين إلى المرأة بنفس النظرة التي تنظرين بها إلى الرجل، ولا ترين أي فارق بين وظائفها ومقاصد حياتها، مع أن مجرد التفكير في خلقة المرأة وبنيتها سيكشف بين يديك الأمر جلياً بأن الله خلقها للغرض

(١) سنن أبي داود (٣ / ١٣١).

(٢) تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري (٤ / ٢٢٨) قصة الشورى.

غير الذي خلق له الرجل. أما الإسلام فيراها أساساً لحياة مدنية، بدءاً من دورها في تشكيل عائلة آمنة هادئة، ما تتولد منها أواصر عائلية عديدة، ما تتكاثر فتتكون منها عشائر وقبائل وأقوام. وإن تقويض هذا الأساس بتنحية المرأة عن وظائفها الأصلية التي خلقها الله لها لا يسفر إلا عن تشتت هذه الأواصر وتدمير النظام العائلي تدميراً تواجهه الغرب اليوم فلا تجد إلى إيجادها عن جديد سبيلاً رغم القلق الذي يساورها بشأنه.

وما إن سمعت الكلام إلا وقد أخذتها الدهشة بمجامعها. وحيث كنت قد وضحت لها من قبل بآني لا أسمح لها بنشر حوارٍ هذا إلا كاملاً، وفي صورة الشطب فيه فإني أحفظ بحق مقاضاتها، لذا فيبدو لي أنها لم تقم بنشرها في جريدتها التي كانت تمثلها بعد. وعلى كلٍّ فلقد تعثرت الغرب في تحديد وظائف المرأة ومقاصد حياتها، كما اعترف به بعض رجال الفكر من الغرب أيضاً، من بينهم جورباتشوف الرئيس الأخير للاتحاد السوفيتي، فإنه قال في كتابه Perestroika: أن الغرب بإخراجها المرأة عن البيت ولو نال بعض الفوائد الاقتصادية، إلا أن ذلك قد أودى بنظامه العائلي تماماً. والسؤال لإعادة البيت إلى البيت قد أصبح سائداً فاشياً في أوساطه باحثاً عن إجابة مقنعة والتي ربما لم يبق لها أي سبيل!

الشرط الرابع أن يكون قرشياً:

والدليل على ذلك ما رواه عبد الله بن عمر، رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ، قال: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان»^(١).

وما رواه معاوية رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد، إلا كبه الله على وجهه، ما أقاموا الدين»^(٢).

وكذلك روى أبو هريرة رضي الله عنه، أن النبي ﷺ، قال: «الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبع لمسلمهم، وكافرهم تبع لكافرهم، والناس معادن،

(١) صحيح البخاري (٤ / ١٧٩) باب مناقب قريش، رقم الحديث: ٣٥٠١.

(٢) صحيح البخاري (٤ / ١٧٩) باب مناقب قريش، رقم الحديث: ٣٥٠٠.

خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام، إذا فقهوا»^(١).

وما رواه الترمذي من أن رجلاً من بكر بن وائل قال بين يدي عمرو بن العاص رضي الله عنه: لتنتهين قريش أو ليعلن الله هذا الأمر في جمهور من العرب غيرهم، فقال عمرو بن العاص: كذبت، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «قريش ولالة الناس في الخير والشر إلى يوم القيامة»^(٢).

وروى جابر بن عبد الله رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «الناس تبع لقريش في الخير والشر»^(٣).

فبهذه الأحاديث استدل على أن الأمير والخليفة يشترط له أن يكون قرشياً، كما يتضح ذلك من الأسلوب السائد في كتب الفقه والعقائد لدى البحث في موضوع الإمامة حيث إنها تذكرها كشرط لصحة الإمامة. وقال القاضي عياض رحمه الله: «اشتراط كون الإمام قرشياً مذهب العلماء كافة وقد عدوها في مسائل الإجماع ولم ينقل عن أحد من السلف فيها خلاف وكذلك من بعدهم في جميع الأمصار قال ولا اعتداد بقول الخوارج ومن وافقهم من المعتزلة لما فيه من مخالفة المسلمين».

بينما الحافظ ابن حجر ناقشه في فتح الباري شرح صحيح البخاري، وذكره الماوردي في «الأحكام السلطانية» في سياق الشروط التي اختلف فيها الأئمة، ونقل العلامة أنور شاه الكشميري رحمه الله في فيض الباري^(٤) عزوا إلى مواهب الرحمن رواية عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله أنها ليست بشرط. كما نقل ذلك العلامة الرافعي رحمه الله أيضاً في «التحرير المختار»^(٥).

والذي يبدو لي أن معنى ذلك: أن غير القرشي لو ولي بحيث اكتسب النفوذ

(١) صحيح البخاري (٤ / ١٧٨) كتاب المناقب، رقم الحديث: ٣٤٩٥، ٣٤٩٦.

(٢) سنن الترمذي ت شاكر (٤ / ٥٠٣) باب ما جاء أن الخلفاء من قريش إلى أن تقوم الساعة رقم الحديث: ٢٢٢٧، جامع الأصول رقم الحديث: ٢٠٢٠.

(٣) صحيح مسلم (٣ / ١٤٥١)، كتاب الإمامة، رقم الحديث: ٤٦٦٧.

(٤) ٤٩٨/٤.

(٥) ٦٨١١، كتاب الصلاة، باب الإمامة.

وحصل على السيطرة والسيادة لانعقدت به إمامته تماماً كما تنعقد بالاستيلاء. وليس معنى ذلك أن الجهات التي تعين الإمامة وتوجب الزعامة لا تجب عليها مراعاة هذا الشرط فيمن تختاره للإمامة.

ونسب بعض العلماء العصريين القول بعدم اشتراطه إلى العلامة ابن تيمية رحمه الله^(١)، إلا أني لم أجده في كتاب من كتبه، بل وجدت فيها نصوصاً تخالفه، والتي ذكر فيها ما مغزاه أن الإسلام لم يبن الأحكام على النسب، إلا في مواضع عديدة مراعاة للأغلبية، وذكر من أمثلته اشتراط القرشية للإمام.

أما إمام الحرمين فعده من موضع الخلاف ومحل النظر في كتابه «الإرشاد في أصول الاعتقاد»، بينما تكلم عليه في «غياث الأمم في التياث الظلم» (ويقال له: الغياثي) ألفه بطلب من نظام الملك الطوسي وأودعه أبحاثاً رائعة في موضوع السياسة الإسلامية ما تخلو عنها سواه من الكتب المؤلفة في الباب، بأسلوب ينبيء منه أنه لا يراه من الصفات والشروط اللازمة للإمامة، إنما يستوجه لما تواصل عليه من عمل الأمة واستمر^(٢). وكذلك نسب العلامة ابن خلدون إلى القاضي الباقلاني القول بعدم اشتراطه، إلا أن القاضي الباقلاني رحمه الله نفسه أيد موقف اشتراطه في كتابه «تمهيد الأوائل» (لاحظ الصفحات ما بين ١٧٤ - ٣٧٣).

ولقد أطلت عليه الكلام الحافظ ابن حجر رحمه الله في الفتح، وأبدى فيه عن احتمال أن عمر رضي الله عنه لم يكن يراه شرطاً للإمامة نظراً إلى ما أخرجه أحمد عنه بسند رجاله ثقات أنه قال إن أدركني أجلي وأبو عبيدة حي استخلفته فذكر الحديث وفيه فإن أدركني أجلي وقد مات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل الحديث. ومعاذ بن جبل أنصاري لا نسب له في قريش.

ومثل ذلك ما رواه الطبري في تاريخه عن عمر رضي الله عنه قال: ولو كان سالم

(١) انظر تعليق الدكتور عبد العظيم الديب على الغياثي، ص: ٨٢.

(٢) حيث قال: (غياث الأمم في التياث الظلم (١ / ٨٠) «فالوجه في إثبات ما نحاوله في ذلك أن الماضين ما زالوا بايحين باختصاص هذا المنصب بقريش، ولم يتشوف قط أحد من غير قريش إلى الإمامة...».

مولى أبي حذيفة حياً استخلفته، فإن سألني ربي قلت: سمعت نبيك يقول: «إن سالماً شديداً الحب لله»^(١) وسالم مولى أبي حذيفة لم يكن من قريش إلا إذا اعتبر له العصبية بالولاء.

والحافظ رحمه الله لم يسلم أيضاً تعامل الأمة عليه قائلاً: «فتسمى بالخلافة وليس من قريش كبني عباد وغيرهم بالأندلس كعبد المؤمن وذريته ببلاد المغرب كلها وهؤلاء ضاهوا الخوارج في هذا ولم يقولوا بأقوالهم ولا تمذهبوا بأرائهم بل كانوا من أهل السنة داعين إليها»^(٢).

أما نفاة اشتراط القرشية فعولوا في ذلك على ظواهر الأحاديث، مثل ما أخرجه البخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «اسمعوا وأطيعوا، وإن استعمل عليكم عبد حبشي، كأن رأسه زبيبة»^(٣).

ولكنه لا يقوم مقام الحجة في الباب؛ لأن تولي الإمارة شيء، وتعيين الإمام وتوليته شيء آخر، فإن من تغلب على الأمر، أو تولاه في حين يُعوز قريشاً تواجد شخص تستجمع فيه الصفات اللازمة للإمامة لانعقدت إمامته في هاتين الصورتين بالإجماع. فيحتمل أن يكون محمل الحديث إحدى هذه الصور، [أو أنه قد خرج مخرج التمثيل والغرض للمبالغة في إيجاب السمع والطاعة] وعلى كل فلا استدلال به على أن المسلمين يجوز لهم تولية غير القرشي عن مقدرة واختيار منهم بعيد وواه. نعم ما سبق أن ذكرناه عن عمر رضي الله عنه تقوم به الحجة في الموضوع؛ فإنه لو كان يراه شرطاً لما أبدى عن رغبته في تولية غير القرشيين قط.

وهؤلاء النفاة يحيون عن الأحاديث التي ورد فيها قول النبي ﷺ: «الأئمة من قريش» بأنه خرج مخرج الخبر لا الإنشاء، بمعنى أن النبي ﷺ لم يأمر باتخاذ الأمراء

(١) تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك، (٤ / ٢٢٧).

(٢) فتح الباري لابن حجر (١٣ / ١١٩) كتاب الأحكام.

(٣) صحيح البخاري (٩ / ٦٢) كتاب الصلاة، باب إمارة العبد، رقم الحديث: ١٦٩٣، وأيضاً باب السمع والطاعة، رقم الحديث: ٧١٤٢.

من قريش، إنما أخبر أنهم يكونون من قريش. وهذا كما ورد في حديث آخر أن النبي ﷺ قال: «لا يزال الدين قائماً حتى تقوم الساعة، أو يكون عليكم اثنا عشر خليفة، كلهم من قريش»^(١).

ولقد أطل العلامة ابن خلدون على الموضوع كلاماً في المقدمة، وقدم هناك وجهة النظر الأخرى، نقلها إليكم بنصه فيما يلي، قال: «إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي ﷺ كما هو في المشهور وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلًا لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتهما وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملة وأهلها وينتظم حبل الألفة فيها وذلك أن قريشاً كانوا عصبة مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثره والعصبية والشرف فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردّهم عن الخلاف ولا يحملهم على الكرّة فتتفرق الجماعة وتختلف الكلمة.

والشارع محذّر من ذلك حريص على اتّفاقهم ورفع التنازع والشّتات بينهم لتحصل اللّحمة والعصبية وتحسن الحماية بخلاف ما إذا كان الأمر في قريش لأنّهم قادرون على سوق النّاس بعصا الغلب إلى ما يراود منهم فلا يخشى من أحد من خلاف عليهم ولا فرقة لأنّهم كفيّلون حينئذ بدفعها ومنع النّاس منها فاشتراط نسبهم القرشيّ في هذا المنصب وهم أهل العصبية القويّة ليكون أبلغ في انتظام الملة واتّفاق الكلمة وإذا انتظمت كلمتهم انتظمت بانتظامها كلمة مضر أجمع فأدّعن لهم سائر العرب وانقادت الأمم سواهم إلى أحكام الملة ووطئت جنودهم قاضية البلاد»^(٢).

(١) صحيح مسلم (٣ / ١٤٥٣)، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش، رقم الحديث: ٤٦٦٩.

(٢) تاريخ ابن خلدون (١ / ٢٤٤) المقدمة، الفصل السادس والعشرون في اختلاف الأمة في حكم هذا

وليلاحظ أنه استخدم هنا كلمة «العصبية» ما ربما يتبادر منها الذهن إلى العصبية القومية والقبلية التي نهت عنها الشريعة أشد النهي، إلا أن ملاحظة نصه المذكور أعلاه بتمعن وتروّ يوضح أن غرضه ليس ذاك، إنما يعني بالعصبية تلك السلطة والنفوذ التي تحصل لطائفة ما في قلوب الناس فتحملهم على الخضوع لها والقيام بطاعتها عن طواعية منهم ورضى.

وأيد البعض وجهة نظره هذه بما روي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال يوم سقيفة بني ساعدة: «ولن يعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش، هم أوسط العرب نسباً وداراً»^(١) حيث لم يذكر الإمامة لقريش كحكم شرعي، بل كمصلحة رآها بأن العرب لن تستسلم وتخضع لغيرهم.

وأجاب عنه الأولون المثبتون لهذا الاشتراط بأن أبا بكر الصديق رضي الله عنه لم يكتف يومه ذاك بهذا القول، بل ساق معه النص «الأئمة من قريش» أيضاً كدليل على إمامتهم. كما ذكره الحافظ عن أحمد رحمه الله في شرح الحديث المذكور^(٢).

فالحاصل أن هذه آراء للقوم متضاربة في هذه القضية، ولقد علمنا مما سبق أن جمهور الفقهاء والمتكلمين اختاروا القول باشتراطها. [لذا فيبدو هو الراجح] إلا أنه هناك ملاحظات لا بد من مراعاتها خلال دراسة هذا الموضوع. وهي:

الأولى: إنها يشترط هذا إذا وجد في قريش من يتأهل للإمامة باستجماع سائر الشروط والصفات اللازمة لها. أما إذا لم يكن فيهم من هو أهل لها فيجوز تولية غير القرشي بالإجماع؛ ويدل على ذلك ما رواه البزار عن أنس، أن النبي ﷺ قال: «الأئمة من قريش، ما عملوا بثلاث: إذا استرحموا رحموا، وإذا عاهدوا وفوا، وإذا حكموا عدلوا»^(٣). فعلم منه أنهم لا يستأهلون للإمامة إذا لم تتوفر فيهم الخصال المذكورة.

المنصب وشروطه.

(١) صحيح البخاري (٨ / ١٧٠) كتاب الحدود، باب رجم الحبلى من الزنا، رقم الحديث: ٦٨٣٠.

(٢) فتح الباري لابن حجر (١٢ / ١٥٢).

(٣) كشف الأستار عن زوائد البزار (٢ / ٢٢٨).

الثانية: ويبدو لي أنها تدخل فيها ما إذا اختلطت الأنساب أو ضاعت بحيث لا يعرف قرشي من غيره، كما ذكر الفقهاء عن العجم بأنهم ضيعوا أنسابهم ولم يحفظوها، لذا فينبغي أن يختار القول بجواز تولية غير القرشي في مثل هذه الصورة بالإجماع.

الثالثة: إن اشتراط القرشية إنما هو - لدى القائلين به - للإمام والخليفة، لا غيره من حكام الولايات وعمال الحكومة الآخرين، لذا فإذا ما أراد الإمام تقليد أحد من غير القرشيين وتوليته على بلدة من بلاد المسلمين أو تأميره في الحرب فيجوز ذلك أيضاً بالإجماع. ويتضح ذلك من تقييد الحافظ ابن حجر رحمه الله الإمامة المشروط فيها القرشية بـ «العظمى» من أنواع الإمامات والإمارات.^(١)

الشرط الخامس: العلم:

لقد أطبق علماء السياسة على اشتراط العلم للإمام، ولم يؤثر في اشتراط ذلك خلاف لأحد، بل الخلاف في القدر الذي تكون به الكفاية في حق الإمام، فذهب البعض - من بينهم الماوردي والجويني - إلى أنه يشترط أن يكون الإمام مجتهداً بالغاً مبلغ المجتهدين. بينما نفى المتأخرون منهم اشتراط بلوغه مرتبة الاجتهاد، بل اكتفوا في ذلك بالقدر الذي يمكن السلطان من إدارة حكومته وفق أحكام الشريعة فقط.

الشرط السادس: العدالة:

والمراد بها أن يكون صاحب استقامة في السيرة متبعاً أحكام الإسلام، متجنباً الأفعال والأحوال الموجبة للفسق والفجور. وقال القاضي أبو يعلى الفراء رحمه الله: «أن يكون على صفة من يصلح أن يكون قاضياً من الحرية والبلوغ والعقل، والعلم، والعدالة»^(٢).

والقاضي أيضاً كان قد اشترط له أولاً أن يكون بالغاً مبلغ الاجتهاد، عادلاً

(١) انظر فتح الباري لابن حجر (١٣ / ١١٩).

(٢) الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء (١ / ٢٠).

بشروطها الجامعة. بل وإن الإمام ابن تيمية رحمه الله قد صرح في مستهل كتابه «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» أنه يجب تولية أصلح من يقدر عليه من بين المسلمين، استدلالاً بما رواه الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من ولي رجلاً على عصابة، وهو يجد في تلك العصابة من هو أَرْضَى الله منه، فقد خان الله ورسوله وخان المؤمنين»^(١).

وكان الإمام أبو حنيفة رحمه الله يكتفي في العدالة بظاهر حال الشهود المسلمين إذا لم يكونوا ظاهري الفسق، بينما ذهب الإمامان أبو يوسف ومحمد رحمهما الله إلى أنه لا يُكتفى بذلك، بل لا بد من تزكيتهم سراً وعلناً. وهو القول الذي رجحه وأفتى به المتأخرون من الأحناف.

ثم مع مرور الزمن وتنزل حال المسلمين في الاعتناء بالأمور الدينية وقع التخفيف في هذا الشرط، فأصبح تعريف العدالة عندهم كالتالي: «من غلبت حسناته سيئاته»^(٢).

واستمر التخفيف فيها إلى أن قالوا: إنه من المتعذر تواجد شخص تستجمع فيه شروط العدالة، لذا ينبغي أن تقتصر فيما يتولاه من المنصب ويكون المعيار بالنسبة إليها كالتالي: «إن العدل بالنسبة للقاضي هو الحكم بالحق وبالنسبة للوالي هو الإنصاف بدون غدر»^(٣).

ولكن بإمعان النظر في الموضوع وما مرّ من تفاصيله يتضح أنه لا بد ههنا من التفرقة بين الأمرين: واجب الجهات التي تعين الإمامة وتوجب الزعامة، وحكم من تقلّد أو قلّد الولاية أو القضاء على خلل في هذه الشروط. أما الأول فما زال واجب هؤلاء أن يقوموا بتولية أصلح وأعدل من يقدرون عليه، وألا يؤثروا غير

(١) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (١ / ٧) المستدرك على الصحيحين للحاكم (٤ / ١٠٤) وقال: صحيح الإسناد. ولم يذكره الذهبي في التلخيص.

(٢) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام (٤ / ٤٠٦) المادة ١٧٠٥.

(٣) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام (٤ / ٥٨٠) المادة: ١٧٩٢.

الأصلح على الأصلح نظراً إلى الحديث الذي ذكرناه آنفاً والذي روى فيه الحاكم عن ابن عباس، رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من استعمل رجلاً من عصابة وفي تلك العصابة من هو أَرْضَى الله منه فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين».

أما إذا لم يوجد من بين المسلمين من يستجمع هذه الشروط والصفات، أو قلّد أحد الولايات أو القضاء أو تقلّدهما تغلباً واستيلاءً لانعقدت خلافته في هذه الحالات الاستثنائية الاضطرارية. وهذا كما نقله العلامة ابن الهمام عن الإمام الغزالي أنه قال: «اجتماع هذه الشروط من العدالة والاجتهاد وغيرهما متعذر في عصرنا لخلو العصر عن المجتهد والعدل، فالوجه تنفيذ قضاء كل من ولاه السلطان ذو شوكة وإن كان جاهلاً فاسقاً، وهو ظاهر المذهب عندنا، فلو قلّد الجاهل الفاسق صح ويحكم بفتوى غيره ولكن لا ينبغي أن يقلّد»^(١).

٣- نصب الإمام وتوليته:

ثم الإسلام يأمر أتباعه ليقوموا - بتشاور منهم - بتسليم منصب الإمامة عليهم إلى واحد منهم ممن يستجمع هذه الصفات وتتوفر فيه تلك الشروط. وإن هذا الأصل يشتمل على أمرين: وجوب نصب الإمام على المسلمين، وأن يكون ذلك عن شورى منهم.

أما تفصيل الأول فليعلم أن نصب الإمام واجب على المسلمين بإجماع من أشرقت عليه الشمس من المسلمين شارقة وغاربة، واتفاق مذاهب العلماء قاطبة. ومعنى ذلك أنه يفرض على المسلمين على الكفاية أن يؤمّروا ويؤلّوا عليهم واحداً منهم ممن يستجمع تلك الشروط وتتوفر فيه تلك الصفات.

ولكن ليلاحظ أن هذا الحكم إنما يتوجه إلى المسلمين فيما لم يكن عليهم إمام ولا أمير، وأضحوا يعيشون بغير الحاكم فوضى لا يجمعهم على الحق جامع، ولا يزعمهم وازع، ولا يردعهم عن اتباع خطوات الشيطان رادع. فحينئذ يجب عليهم

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام (٧ / ٢٥٣).

تعيين واحد منهم كإمام يؤدي وظائفه من خلال إقامة الحدود والذب عن حومة الإسلام وما إلى ذلك. أما إذا كان لهم إمام، ولو تولى الإمامة تغلباً واستيلاءً وعلى كره منهم، ولو لم يكن جامعاً للمواصفات المطلوبة للإمام، كما هو الحال في غالب الدول الإسلامية اليوم، فماذا ينبغي للمسلمين أن يفعلوه في هذه الصورة؟ هي قضية تتعلق بموضوع خلع الإمام ما نترك تفاصيله لموضعه في الباب السادس إن شاء الله.

أما الجزء الثاني لهذا الأصل فهو أنه يجب نصب الإمام عن طريق الشورى بين أهل العقد والحل من المسلمين. ولا يجوز أن يتغلب شخص على الأمر فيتولاه عن غير شورى أو عن شورى بعض ممن لا عداد لهم في أهل الحل والعقد. والدليل على ذلك قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى، ٤٢: ٣٨].

وأكبر دليل على ذلك أن النبي ﷺ فارق هذه الدنيا ولم يستخلف فيها أحداً، بل فوّض أمره إلى عامة المسلمين ليختاروا من بينهم لهذا الشأن من هو الأصلح والأعدل منهم، وكفى به دلالة على أن المرجعية في ذلك إلى عامة المسلمين لا غيرهم، وإلا لكفاهم عناء التولية باستخلاف أحد منهم.

والأصح من ذلك ما رواه البخاري عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال لها وهو في مرضه الذي توفي فيه: «لقد هممت - أو أردت - أن أرسل إلى أبي بكر وابنه وأعهد: أن يقول القائلون - أو يتمنى المتمنون - ثم قلت: يأبى الله ويدفع المؤمنين» (١).

فدلّ هذا الحديث بكل وضوح وصراحة أن النبي ﷺ ترك شأن تعيين خليفته إلى المسلمين، وحيث كان على ثقة من أنهم لن يرضوا إلا بأبي بكر الصديق رضي الله عنه، لذا لم ير أية حاجة إلى تعيينه شخصياً.

وهناك حديث آخر أخرجه البخاري أيضاً بتفاصيله ما تتضح منه مكانة الشورى في نصب الخليفة وتعيين الإمام، وملخصه: أن عبد الرحمن بن عوف سمع أيام آخر حجة حجها عمر بن الخطاب رضي الله قائلًا يقول: «لو قد مات عمر لقد بايعت

(١) صحيح البخاري (٧ / ١١٩) كتاب المرضى، حديث: ٥٦٦٦

فلاناً، فوالله ما كانت بيعة أبي بكر إلا فلتة فتمت» فغضب لذلك عمر وقال: «إني إن شاء الله لقائم العشية في الناس، فمحذرهم هؤلاء الذين يريدون أن يغضبوهم أمورهم». قال عبد الرحمن: «فقلت: يا أمير المؤمنين لا تفعل، فإن الموسم يجمع رعاع الناس وغوغاءهم، فإنهم هم الذين يغلبون على قربك حين تقوم في الناس، وأنا أخشى أن تقوم فتقول مقالة يطيرها عنك كل مطير، وأن لا يعوها، وأن لا يضعوها على مواضعها، فأمهل حتى تقدم المدينة، فإنها دار الهجرة والسنة، فتخلص بأهل الفقه وأشراف الناس، فتقول ما قلت متمكناً، فيعي أهل العلم مقالتك، ويضعونها على مواضعها. فقال عمر: أما والله - إن شاء الله - لأقومن بذلك أول مقام أقومه بالمدينة. قال ابن عباس: فقدمنا المدينة في عقب ذي الحجة، فلما كان يوم الجمعة عجلت الرواح حين زاغت الشمس، حتى أجد سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل جالساً إلى ركن المنبر، فجلست حوله تمس ركبتى ركبتة، فلم أنشب أن خرج عمر بن الخطاب، فلما رأيته مقبلاً، قلت لسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل: ليقولن العشية مقالة لم يقلها منذ استخلف، فأنكر علي وقال: ما عسيت أن يقول ما لم يقل قبله، فجلس عمر على المنبر، فلما سكت المؤذنون قام، فأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال: أما بعد، فإني قائل لكم مقالة قد قدر لي أن أقولها، لا أدري لعلها بين يدي أجلي، فمن عقلها ووعاها فليحدث بها حيث انتهت به راحلته، ومن خشي أن لا يعقلها فلا أحل لأحد أن يكذب علي ... ثم إنه بلغني أن قائلاً منكم يقول: والله لو قد مات عمر بايعت فلاناً، فلا يغترن امرؤ أن يقول: إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمت، ألا وإنها قد كانت كذلك، ولكن الله وقى شرها، وليس منكم من تقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر، من بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذي يبايعه، تغرة أن يقتلا، وإنه قد كان من خيرنا حين توفى الله نبيه ﷺ».

وتابع قائلاً وهو يقص عليهم قصة بيعة أبي بكر الصديق رضي الله عنه: «إن الأنصار خالفونا، واجتمعوا بأسرهم في سقيفة بني ساعدة، وخالف عنا علي والزبير ومن معهم، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر، فقلت لأبي بكر: يا أبا بكر انطلق بنا إلى

إخواننا هؤلاء من الأنصار، فانطلقنا نريدهم، ... حتى أتيناهم في سقيفة بني ساعدة... فلما جلسنا قليلاً تشهد خطيبهم، ... فتكلم أبو بكر فقال: ما ذكرتم فيكم من خير فأنتم له أهل، ولن يعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش، هم أوسط العرب نسباً وداراً، وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين، فبايعوا أيهما شئتم، فأخذ بيدي وبيد أبي عبيدة بن الجراح، وهو جالس بيننا... فكثر اللغط، وارتفعت الأصوات، حتى فرقت من الاختلاف، فقلت: ابسط يدك يا أبا بكر، فبسط يده فبايعته، وبايعه المهاجرون ثم بايعته الأنصار. ونزونا على سعد بن عباد، فقال قائل منهم: قتلتم سعد بن عباد، فقلت: قتل الله سعد بن عباد، قال عمر: وإنا والله ما وجدنا فيما حضرنا من أمر أقوى من مبايعة أبي بكر، خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعة: أن يبايعوا رجلاً منهم بعدنا، فإما بايعناهم على ما لا نرضى، وإما نخالفهم فيكون فساد، فمن بايع رجلاً على غير مشورة من المسلمين، فلا يتابع هو ولا الذي بايعه، تغرة أن يقتلا».

وروي في رواية عند ابن أبي شيبة في المصنف عن أبي هريرة أن عمر رضي الله عنهما قال: من بايع أمير أمور المسلمين من غير مشورة فلا بيعة له»^(١).

فهذه الدلائل كلها تكفي لتقوم حجة على ما ادعيناها من أن نصب الإمام وتولية الخليفة لا بد أن تكون عن مشورة من المسلمين، فبعد ما تقرر هذا يطرح السؤال نفسه في ذهن الباحث أنه كيف يتم هذا التشاور بين المسلمين؟ هل بالتصويت على أساس الاقتراع من كل بالغ، أم بالانتخاب من بين أعضاء جهة أو دائرة خاصتين محددين، أم بكيفية أخرى غير ذلك؟ فنقول إنه من الأمور الفرعية التي لم يحدّد الإسلام صيغة خاصة للعمل بها، بل فوّض شأنها إلى جمهور المسلمين ليختاروا لها صورة تتفق ومبادئ الشريعة من جانب وتنسجم مع واقعهم الخارجي من آخر. إلا أن الأمر الذي تقرر عليه رأي العلماء هو أنه ليس المراد به مشورة كل مسلم عاقل بالغ كائنة ما كانت مؤهلاته وبصيرته ومدى تفهمه لواقع المسلمين، بل المراد به مشورة أهل الحل والعقد؛ والدليل على ذلك أنها كانت هي الطريقة السائدة في عصر الخلافة الراشدة، حيث كانت الولاية

(١) مصنف ابن أبي شيبة (٦ / ٤٥٤) ما قالوا في القروض وتدوين الدواوين.

والمبايعة تتم فيها لأحد عن مشورة من أهل الحل والعقد، لا كل من هبّ ودبّ من المسلمين، فلم تكن بيعة أبي بكر الصديق رضي الله عنه نتيجة تصويت كل واحد من المسلمين في حقه، بل عن مشورة جماعة من المهاجرين والأنصار أولي الرأي والبصيرة فحسب. وكذلك عمر رضي الله عنه فوُضَّ أمر الخليفة إلى لجنة مكونة من ستة من وجهاء المهاجرين والأنصار، ما حكمت بها لسيدنا عثمان رضي الله عنه، فلما استشهد عثمان حضر جمع من الناس في خدمة سيدنا علي رضي الله عنه وطلبوا منه أن ييسط يده إليهم ليبايعوه، فقال لهم: «ليس ذلك إليكم، إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر، فمن رضي به أهل الشورى فهو الخليفة، فنجتمع وننظر في هذا الأمر»^(١).

ولقصة بيعته تفصيل ذكره الطبري في تاريخه عن محمد بن الحنفية، قال: كنت مع أبي حين قتل عثمان رضي الله عنه، فقام فدخل منزله، فأتاه أصحاب رسول الله ﷺ، فقالوا: إن هذا الرجل قد قتل، ولا بد للناس من إمام، ولا نجد اليوم أحداً أحق بهذا الأمر منك، لا أقدم سابقة، ولا أقرب من رسول الله ﷺ [فقال: لا تفعلوا، فإني أكون وزيراً خير من أن أكون أميراً، فقالوا: لا، والله ما نحن بفاعلين حتى نبايعك، قال: ففي المسجد، فإن بيعتي لا تكون خفياً، ولا تكون إلا عن رضا المسلمين] قال سالم بن أبي الجعد: فقال عبد الله بن عباس: فلقد كرهت أن يأتي المسجد مخافة أن يشغب عليه، وأبى هو إلا المسجد، فلما دخل دخل المهاجرون والأنصار فبايعوه، ثم بايعه الناس^(٢).

فدلت هذه النصوص على أنه لم يكتف في توليه الإمامة برأي عامة الناس، بل قال: «إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر» فاستدل به علماء الفقه الإسلامي السياسي على أن العبرة والمرجعية في اختيار الخليفة إلى أهل الحل والعقد من المسلمين. والمراد بأهل الحل والعقد: الزعماء الذين لهم الرأي والمكانة في الأمة، والذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح، ومن ثم تقبل آراءهم في الأمة.

(١) الإمامة والسياسة لابن قتيبة ٤٣ / ١.

(٢) تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري (٤ / ٤٢٧).

وكان يتبادر من الكلمة أو ان الخلافة الراشدة كل من وجهاء القبائل وعلماء الإسلام وفقهاء الشريعة وسائر الرؤساء الآخرين. وكان الناس على علم ودراية منهم والذين يمثلونهم في أمورهم ويديرون شؤونهم، لذا فلم يكن المصطلح مبهماً غامضاً يفضي تحديد مصداقيته إلى النزاع بينهم، ومن ثم لم تسهم حاجة إلى تحديدهم وتعيينهم شخصياً.

وكان اختيار الخليفة يتم بمبايعة أهل الحل والعقد من المسلمين إياه، وعادة ما كانوا يقولون لدى البيعة: «بايعناك راضين على إقامة العدل والقيام بفروض الإمامة على كتاب الله وسنة رسوله [صلى الله عليه وسلم]»^(١). ولا تقتصر إلى الصفق باليد بل يكفي فيه القول.

ولكن مع تقدم الزمن تغير الوضع عما كان تماماً، فلم يبق أهل الحل والعقد مسلمين مقبولين في جميع الأوساط والحلقات من غير نزاع. فأصبحت الأمة تشعر بمساس الحاجة إلى تعيينهم وتحديد مواصفاتهم صيانة له من أن يتناول عليه ويتلاعب بشؤون المسلمين كل من هبّ ودبّ وأقبل وأدبر. لذا فمن المعقول أن تطرحوا على السؤال عن كيفية اختيارهم اليوم. والجواب عن ذلك أن مجلس الشورى القادم ذكره فيما يأتي إن شاء الله - أو كلا من مجالس التشريع الإقليمية والوطنية معاً - يمكن اعتبار أعضائها مصداقاً لكلمة أهل الحل والعقد ومرجعاً في انتخاب الخليفة اليوم. أما اختيار أعضاء هذه المجالس فيمكن بإدلاء الأصوات من كل مواطن بالغ، كما سيأتي تفصيله عما قريب في مبحث الشورى إن شاء الله. كما أنه يبدو من المسموح به شرعاً أن يتم انتخاب الخليفة انتخاباً مباشراً من قبل الأمة على أساس التصويت من كل مواطن مسلم عاقل بالغ؛ حيث لا يوجد هناك نص يخالفه في شيء.

ما مضى كان تفصيلاً عن الطريقة المستقيمة المستوفية للشروط لنصب الإمام واختيار الخليفة، في حين أن هناك طريقتين أخريين قد اعتبرتهما الشريعة لصحة الإمامة وانعقاد الخلافة، وهما: الاستخلاف، والتغلب أو الاستيلاء. وللتوفير على

(١) تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام لابن جماعة (١ / ٥٧).

البحث حظه نرى من اللازم أن نلقي هنا عليهما نظرة ولو عابرة وعاجلة.

٤- التولية بالاستخلاف والعهد:

ومعنى ذلك: أن يستخلف الإمام الحق المستجمع لجميع شروط الإمامة أحداً في حياته ليكون إمام المسلمين بعد مماته. وترادف الكلمة مصطلح "العهد" في الأوساط الملوكية. والشرع أيضاً يعتبر به بشروطه كطريقة لانعقاد الإمامة؛ واستدلوا على ذلك باستخلاف أبي بكر لعمر رضي الله عنهما، وبما قاله عمر رضي الله عنه قبيل وفاته: إن أدركني أجلي وأبو عبيدة حي استخلفته" فدل على أن الاستخلاف جائز شرعاً، إلا أنه لا بد هنا من ملاحظة النقاط الثلاث بدقة وإمعان:

الأولى: لا يجوز للإمام أن يستخلف أحداً من أولاده وأوليائه لمجرد قرابته وعلاقته الدموية به باعتبار الخلافة إراثاً كما يورث المال والمتاع. والدليل على ذلك أن إبراهيم عليه السلام لما طلب لذريته منصب الإمامة أجابه الله سبحانه وتعالى قائلاً: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة، ٢: ١٢٤].

وإن أبا بكر رضي الله لما استخلف عمر رضي الله عنه قال قولته التي أثرها عنه التاريخ فأصبحت نبراساً نيراً يضيء الطريق لمن يروم اتباعه، قال: «فإني والله ما ألوّت من جهد الرأي، ولا وليت ذا قرابة».

وهو أمر قد أجمعت عليه الأمة، قال العلامة ابن حزم رحمه الله: «ولا خلاف بين أحد من أهل الإسلام أنه لا يجوز التورث فيها».

الثانية: إن الإمام الذي يريد الاستخلاف أو العهد إلى أحد يجب عليه شرعاً أن ينتخب أصلح من يقدر عليه من الذين تجتمع فيهم صفات الإمامة وتتوفر فيهم شروط الخلافة، وأن يكون انتخابه ذاك عن استشارة من أهل الحل والعقد والعلم؛ كما فعله أبو بكر الصديق رضي الله في استخلافه لعمر الفاروق رضي الله عنه^(١).

وفي مثل هذه الصورة لو استخلف أحداً من قرابته على أساس تأهله للإمامة

(١) انظر: تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري (٣ / ٤٢٨)

باجتماع شروطها، فهو ولو كان مسموحاً به شرعاً، إلا أنه يفضل الاجتناب عنه أيضاً اتقاء من موضع التهمة، كما كانت هي السُّنة المتبعة في عصر الخلافة الراشدة، فهذا أبو بكر رضي الله عنه يعلن بكل صراحة أنه لم يُؤَلَّ ذا قرابة، وهذا عمر رضي الله يشتاظ غضباً لما اقترح عليه أن يستخلف ابنه عبد الله، بل وورد في رواية أنه قال لمقترحه: «قاتلك الله! والله ما أردت الله بهذا»^(١). أما عثمان رضي الله عنه فقد استشهد قبل أن يجد فرصة للتفكير بشأن استخلاف أحد. وهذا علي رضي الله عنه يسأل بشأن مبايعة الحسن بعد وفاته، فيجيبهم قائلاً: «ما أمركم ولا أنحكم، أنتم أبصر»^(٢). وورد في رواية أنه قال: «ولكن أترككم إلى ما ترككم رسول الله ﷺ»^(٣).

وهكذا فارق الخلفاء الراشدون هذه الدنيا من دون أن يستخلفوا فيها ذا قرابة أو دم. وأول من سلك هذه الطريقة كان سيدنا معاوية رضي الله عنه حيث استخلف ابنه يزيد، غير متحرّج بذلك حسب زعمه إلا الحق والنصح والمصلحة للأمة، كما قال العلامة ابن خلدون: «وكذلك عهد معاوية إلى يزيد خوفاً من افتراق الكلمة بما كانت بنو أمية لم يرضوا تسليم الأمر إلى من سواهم. فلو قد عهد إلى غيره اختلفوا عليه مع أن ظنهم كان به صالحاً ولا يرتاب أحد في ذلك ولا يظن بمعاوية غيره فلم يكن ليعهد إليه وهو يعتقد ما كان عليه من الفسق حاشا لله لمعاوية من ذلك»^(٤).

ويؤيد ذلك ما روي عن معاوية رضي الله عنه أنه قال يوماً في خطبته: «اللهم إن كنت تعلم أنني وليته لأنه فيما أراه أهل لذلك فأتم له ما وليته، وإن كنت وليته لأنني أحبه فلا تتم له ما وليته»^(٥).

وأوردها الذهبي والسيوطي عن عطية بن قيس بكلمات تالية: «اللهم إن كنت

(١) الطبقات الكبرى ط العلمية (٣ / ٢٦١)

(٢) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (٩ / ١٤٢)

(٣) مسند أحمد ٢، رقم الحديث: ١٠٧٨، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (٩ / ١٣٧) وقال: رواه أحمد وأبو يعلى، ورجاله رجال الصحيح غير عبد الله بن سبيع، وهو ثقة. ورواه البزار بإسناد حسن.

(٤) مقدمة ابن خلدون، الكتاب الأول، الباب الثالث، الفصل ٢٨، ص: ٢٥٨.

(٥) البداية والنهاية ط الفكر (٨ / ٨٠).

إنما عهدت ليزيد لما رأيت من فضله، فبلغه ما أملت وأعنه، وإن كنت إنما حملني حب
الوالد لولده، وأنه ليس بأهل، فاقبضه قبل أن يبلغ ذلك»^(١).

والحقيقة أن لعمله هذا كانت عواقب وخيمة جرّت على الأمة الويلات؛ حيث
أصبح فعله هذا سنة متبعة في الأمة، تمسك به التالون إياه من أئمة الجور وخلفاء
التغلب والمطامع، وباتت الخلافة إرثاً يورث كالمال والمتاع، وحرمت الأمة تلك السُّنة
المباركة المتخذة لاختيار الإمام أيام الخلافة الراشدة، إلا في حالات استثنائية نادرة
جداً. ولقد أطلت الكلام على هذا البحث في كتابي الأردّي «حضرت معاوية أور
تاريخي حقائق» (سيدنا معاوية في ضوء الثواب التاريخية).

النكتة الثالثة: لقد اختلف علماء الفقه الإسلامي السياسي في حيثية هذا العهد
والاستخلاف: أهو لازم على المسلمين بعد وفاة الإمام أم يتوقف على إقرار أهل الحل
والعقد له؟ فذهب البعض إلى أن العهد الذي عهد به الإمام الحق المستجمع لشروط
الإمامة يعتبر بعده لازماً على المسلمين، بتعليل أنه من جملة الأحكام التي أصدرها
في حياته إبان فترة إمامته، لذا فتجب طاعته فيه شأن غيره من أحكامه. بينما ذهب
الآخرون إلى أن عهده ليس إلا اقتراحاً ومشورة، وتنفيذه متوقف على إقرار أهل الحل
والعقد له، فلو أقرّوه لكان نافذاً وإلا فلا. وهو الذي اختاره العلامة أبو يعلى الفراء
رحمه الله في كتابه «الأحكام السلطانية» قائلاً: «أن إمامة المعهود إليه تنعقد بعد موته
باختيار أهل الوقت»^(٢).

وأوضحه العلامة ابن تيمية رحمه الله قائلاً: «وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر،
إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم
يصر إماماً»^(٣).

ويؤيده أيضاً ما فعله أبو بكر رضي الله عنه أنه لما أراد عقد الخلافة لعمر رضي

(١) تاريخ الإسلام تدمري (٤ / ١٦٩) تاريخ الخلفاء للسيوطي ص: ١٥٧.

(٢) الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء (١ / ٢٦).

(٣) منهاج السُّنة النبوية (١ / ٥٣٠).

الله عنه بعده دعا أولاً عبد الرحمن بن عوف وثانياً عثمان بن عفان رضي الله عنهما واستشارهما في القضية، فلما أشارا له به أشرف على الناس من كنيفه وقال لهم فيما قال: وإني قد استخلفت عمر بن الخطاب، فاسمعوا له وأطيعوا، فقالوا: «سمعنا وأطعنا»^(١).

فهذا أبو بكر رضي الله عنه لم يعمل برأيه وحده في الاستخلاف، بل عهد إلى عمر رضي الله عنه بعد الاستشارة فيه ورضاً أهل الحل والعقد به متحريراً فيه العدل والحق والمصلحة. هذا ولو سلّمنا نفاذ عهده وحده لازماً بين المسلمين فهل يبلغ مبلغه أحد اليوم في سداد الرأي وصواب الحكم وإخلاص النية؟ كلا!

لذا فالصواب أن الاستخلاف لا يعدو أن يكون اقتراحاً من الإمام ومشورة منه إلى المسلمين ليؤلّوا من استخلفه إماماً عليهم بعد وفاته فقط، والمرجعية في تنفيذه وعدمه إلى أهل الحل والعقد من المسلمين، وهم تجاه هذا الاقتراح بالخيارين: إن بدا لهم تنفيذه نفّذوه، وإلا رفضوه واختاروا غيره إماماً.

والجواب عما قاله أهل الموقف الأول - من أن الاستخلاف يجب تنفيذه بصفة كونه حكماً من الإمام الحق - هو: أن الأصح: أن خلافة الإمام وإمامته تنتهي بوفاته، فإذا مات وانتهت به خلافته فلا تبقى إذن أوامره واجبة الطاعة بعد. ولقد عقد لهذا البحث العلامة ابن عابدين رحمه الله عنواناً مستقلاً في «رد المحتار»، ومما جاء فيه: «يؤخذ من قول شرح المنية كان في زمنهم إلخ أن أمر الخليفة لا يبقى بعد موته أو عزله كما صرح به في الفتاوى الخيرية وبني عليه أنه لو نهى عن سماع الدعوى بعد خمس عشرة سنة لا يبقى نهيه بعد موته»^(٢).

٥- الاستيلاء على الحكم أو التغلب:

الصورة الثالثة لانعقاد الإمامة هي: أن يستولي المرء على القدرة والسلطة ويتغلب عليها على كره من الناس باستخدام القوة.

(١) انظر: تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري (٣ / ٤٢٨).

(٢) الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (٢ / ١٧٢).

وحكمه أن من تغلب على الأمر بالخروج على الإمام الحق والقتال معه فهو آثم، وباغ أيضاً ما دامت لم تحصل له قدرة ولم تسيطر له سلطة. ويجب على المسلمين مقاومته ومزاحمته ما أمكنهم ذلك، عملاً بقول الله تعالى: ﴿فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات، ٤٩: ٩].

أما إذا قام سلطانه وتوطدت سيطرته واستتبت شوكته فهو وإن اقترف كبيرة شنيعة كالخروج والتمرد على الإمام الحق، والذي وردت فيه وعود شديدة مثل ما قاله النبي ﷺ: «ستة لعنتهم ولعنهم الله وكل نبي كان... والمتسلط بالجبروت ليعز بذلك من أذل الله، ويذل من أعز الله»^(١).

ولكن مع ذلك فإن الفقهاء اعتبروا إمامته هذه منعقدة وإمارته تيك قائمة، فتتخذ أوامره طابع الأوامر الصادرة من الخليفة من حيث لزوم طاعتها ووجوب امتثالها بشرائطها المقررة. فالحاصل أن أمره يتأرجح بين ناحيتين: أما من ناحية فينبغي للمسلمين أن يحاولوا في عزله وصرفه عن الإمامة شريطة ألا تكون فيه إثارة فتنة لا تطاق، ومن أخرى فهم اعتبروا أحكامه نافذة شريطة أن لا تصادم الشريعة ولا تعارضها، والدليل على هذا الأمر الثاني قول النبي ﷺ: «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل حبشي كأن رأسه زبيبة»^(٢).

والحكمة في ذلك أننا لو لم نعتبر بأوامره التي لا تخالف الشريعة لأدّى ذلك إلى الفوضوية العارمة بين المسلمين. وهذا كما تقرر في العالم اليوم من أن الحكام على قسمين:

الحاكم الشرعي الدستوري (De Jure): وهو الذي أضفى دستور البلاد الشرعية على سلطته فأصبح حاكماً شرعياً لها.

الحاكم الفعلي في الواقع (De Facto): أي الحاكم الذي تقلد فعلاً مقاليد الحكم

(١) سنن الترمذي ت شاكر (٤ / ٤٥٧) رقم الحديث: ٢١٥٤.

(٢) صحيح البخاري (١ / ١٤٠) كتاب الصلاة، باب إمامة العبد، رقم الحديث: ٦٩٣، وأيضاً: باب السمع والطاعة، رقم الحديث: ٧١٤٢.

ولو لم تكن لحكمه أية شرعية.

ومعنى ذلك: أن شخصاً ما إذا تقلد الحكم وتولى الإمرة على الدولة بالخروج على الحاكم الشرعي أو التغلب أو غير ذلك من الطرق اللادستورية، فالأوامر التي أصدرها خلال حكمه وأيام إمرته تُمنح وثيقة الشرعية، صيانة للدولة من أن تنجر في سيل الاضطراب والفوضى العارمة الذي لا يفيض على دولة إلا ويكسحها كسحاً ويدمرها تدميراً، فإنّ رفض أوامره قطعاً وإنكارها كلياً يستلزمه أن لا تكون أي عبرة للقضاة الذين تقلدوا منه القضاء والولاة الذين تولوا منه الحكم، ما يستنتج منه إلغاء أحكامهم التي حكموا بها في خصومات الرعية ومحاكماتهم، فلا تكون عاقبة كل هذا إلا العبث بالدولة والرمي بها في طاحون الفوضى والاضطراب والاختلال.

فصيانة للمسلمين من الاضطراب والحياة الفوضوية ذهب علماء الإسلام إلى انعقاد الإمامة في صورة الاستيلاء والتغلب ومن ثم إلى القول بتنفيذ وصحة أوامره ما دام متمكناً على السلطة، ولو كان اجتراؤه على هذا من المعاصي الكبار، وكان عزله بآليات سلمية مستحقاً على المسلمين.

٦ - البحث في وحدة الخليفة وتعدد:

اتفق جمهور العلماء على أن الإمام ينبغي أن يكون واحداً لجميع المسلمين، ولا يكون لكل صقع من أصقاع الدولة الإسلامية وقطر من أقطارها إماماً مستقلاً، قال الماوردي رحمه الله: وإذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما؛ لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد، وإن شذ قوم فجوزوه^(١).

واستدلوا أيضاً -بجانب غيره من الدلائل- بقوله ﷺ: «وسيكون خلفاء فيكثرون» قالوا: فما تأمرنا؟ قال: «فوا ببيعة الأول فالأول»^(٢).

إلا أن الحكومة الإسلامية لو اتسعت مناطق نفوذها وامتدت رقعة سلطاتها بحيث أصبح من المتعذر أن يدبر أمرها إمام واحد فيجوز في مثل هذه الصورة توزيع

(١) الأحكام السلطانية الماوردي (١ / ٢٩).

(٢) صحيح البخاري (٤ / ١٦٩) كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم الحديث: ٣٤٥٥.

الأمة الإسلامية إلى وحدات ودول مختلفة ومن ثم عقد الإمامة لواحد من أهل كل دولة، ولقد صرح به العلامة عبد القادر البغدادي رحمه الله قائلاً: «لا يجوز أن يكون في الوقت الواحد إمامان واجباً الطاعة... إلا أن يكون بين البلدين بحر مانع من وصول نصره أهل كل واحد منهما إلى الآخر، فيجوز حينئذ لأهل كل واحد منهما عقد الإمامة لواحد من أهل ناحيته»^(١).

وقال العلامة الماوردي رحمه الله: «فأما في بلدان شتى وأمصار متباعدة فقد ذهبت طائفة شاذة إلى جواز ذلك؛ لأن الإمام مندوب للمصالح. وإذا كان اثنين في بلدين أو ناحيتين كان كل واحد منهما أقوم بما في يديه، وأضبط لما يليه. ولأنه لما جاز بعثة نبيين في عصر واحد ولم يؤد ذلك إلى إبطال النبوة، كانت الإمامة أولى ولا يؤدي ذلك إلى إبطال الإمامة»^(٢).

وهو الذي أبدى إمام الحرمين العلامة الجويني رحمه الله ميله إليه قائلاً: والذي عندي فيه هو أن عقد الإمامة لشخصين في سقع واحد متضايق الخطط والمخالف غير جائز، وقد حصل الإجماع عليه. وأما إذا بعد المدى وتخلل بين الإمامين شسوع النوى، فللاحتمال في ذلك مجال وهو خارج عن القطعيات^(٣).

كما أيده العلامة القرطبي رحمه الله في تفسيره ونقل عبارة الجويني المذكورة أعلاه بفصها ونصها^(٤)، ورَّجَّحه الشيخ الفهراروي رحمه الله في شرحه على شرح العقائد^(٥).

و بالرغم من هذه الأقوال وما تتضمنها من الدلائل فجمهور العلماء ما زالوا على موقفهم من أن إمام المسلمين في كافة أنحاء العالم في وقت واحد لا يكون إلا واحداً.

(١) أصول الدين ص: ٢٧٤.

(٢) أدب الدنيا والدين (١ / ١٣٦) ما تصلح به حال الدنيا.

(٣) الإرشاد إلى قواعد الأدلة، الباب الأخير، ص: ٣٥٨.

(٤) تفسير القرطبي، سورة البقرة، الآية: ٣٠، المجلد: ١ ص: ٢٧٣.

(٥) النبراس على شرح العقائد ص ٥١٣.

والذي يبدو لي بعد النظر في الموضوع والتروي فيه هو: أن الإسلام، بصفة كونه دعوة عالمية يسعى لتوحيد أبنائه من أفاصي المعمورة وأدانيها وجمعهم على رصيف واحد، يقتضي أن يكون موقف الجمهور هو الراجح، بحيث يختار القول بوحدة الإمام لجميع العالم الإسلامي مهما بعدت بهم الديار وشسع بهم النوى وامتدت بينهم المسافات؛ وأوضح مثال لذلك ما كان من وحدة الإمام في عصر الخلافة الراشدة وقد بلغ الإسلام وأتباعه إلى ثلث المسكونة فنصفها، في وقت لم تكن المواصلات ووسائل النقل قد بلغت أوج الثريا من التطور والازدهار والإمكانية، فكيف بها وقد تطورت اليوم تطوراً مذهشاً جعل العالم كله كقرية واحدة! لذا فلتُسَّع دولة إسلامية نموذجية سعيها ولتستفرغ جهودها في جمع المسلمين من جميع أرجاء العالم على إمام واحد. هذا هو أصل الحكم الشرعي في القضية، إلا أن العالم الإسلامي قد قُسم اليوم - وللأسف - في أكثر من خمسين دولة مستقلة لها ملوكها وحكامها، فأصبح من المستحيل إذن جمعهم على إمام واحد إلا بأحد الأمرين: أن يجمعوا بكافتهم على إمامة شخص واحد وزعامته، وهيئات هيئات ذلك! أو يتقاتلوا فيما بينهم ويتضاربوا حتى يتمكن البعض من الاستيلاء على الآخرين بالقوة، وهو ليس إلا كمن حاول أن يبنى قصراً فهدم مصرّاً، أو كمن فر من المطر وقر تحت الميزاب. فلم تبق لنا إذن أية مندوحة من الاعتراف بهذه الدول وحكوماتها كدول وحكومات إسلامية، صيانة للمسلمين من الفوضى والاختلال وتفريق كلمتهم وتفكيك وحدتهم. وإنه ليس بأمر بدع ابتدعناه ولا قول جديد استحدثناه، بل سبقنا إلى ذلك علماء الأمة في غابرها حين تعددت الأئمة بتعدد الحكومات، فاعترفوا بها واعتبروا أوامر كل حكومة نافذة بين أهلها. لذا فلضرورة تنفيذ الأوامر وصيانة المسلمين من الفوضى يختار القول الثاني (القول بجواز تعدد الأئمة) إلى هذا المدى فحسب.

الباب الرابع: ضوابط إسلامية بشأن إدارة الحكومة

مدخل:

إن للإسلام تعاليم حكيمة وتوجيهات صائبة هي بمثابة النبراس النير، تضيء الطريق للحكومة التي تم تشكيلها على أساس المبادئ التي أسلفنا بيانها فيما مضى، ولا بد للمسلمين من أخذها مأخذ الاعتبار والامثال في إدارة دفة الحكومة، حتى تكون على طابع حكومة إسلامية وتصطبغ بصبغة دينية، لا مستبدة جائرة ولا ظالمة غاشمة. ونود أن نخص هذا الباب ببيان تلك المبادئ والأسس التي يتبعها الإمام في إدارة الشؤون الإدارية والقضايا الاجتماعية.

١ - الخضوع لأحكام القرآن والسنة:

المبدأ الأساسي لإمام المسلمين هو أن يكون في جميع أوامره وشؤونه وإجراءاته خاضعاً لأحكام كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ومتبعاً لما أجمعت عليه الأمة واستمر عليه تعاملها. لا مجال له قط في وضع قانون أو اتخاذ إجراء يناقض الأحكام الواضحة الثابتة بالكتاب والسنة؛ وذلك فإنه -انطلاقاً من مبدأ الإيمان بالحكم لله سبحانه وتعالى فحسب- خليفة الله في حكمه على عباده، فتابع لما أنزله وشرعه من الأحكام بكتابه المحكم أو بسنة رسوله المطهرة، والخليفة لا يسوغ له مخالفة من استخلفه، ولا الفرع يسمح له بمناقضة أصله، لذا فكان من الطبيعي أن يكون الدستور الأول والمأخذ الأصلي للإمام -وهو في صدد إدارة إمرته على المسلمين وتأدية وظائفها- هما هذان المصدران الأوليان للإسلام: كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. ومن هذا فلا عبرة لما يخالف الشريعة أو يناقض أصولها من أوامر أصدرها أو تشريع سنّه، بل يحق للمسلمين أن يحاولوا إلغاء ذلك عن طريق المحكمة أو غيرها من طرق دستورية آمنة.

٢ - المشاورة من أهل الحل والعقد:

الشورى لا يقتصر دورها في كونها وسيلة لنصب الإمام وتعيين الخليفة فحسب،

بل يؤكد الإسلام وجوباً على من تولى منصب الإمامة أن يدير شؤونها ويؤدي واجباتها على أساس المشاورة من أهل الحل والعقد، إلى حد أن الفقهاء استحقوا عزل الإمام إذا لم يكن مهتماً بالمشاورة في شؤون الحكومة. وتتضح مكانتها وأهميتها من أن الله أمر بها النبي ﷺ قائلاً: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [آل عمران، ٣: ١٥٩]، بالرغم من أنه كان معصوماً عن الخطأ، مسدداً بالوحي مباشرة، فدل على أنها واجبة بالأولى على غيره من أمراء المسلمين وحكامهم.

وكان النبي ﷺ قد جعل هذا الأمر نصب عينيه في الأمور العامة ومهام الحكومة، حيث كان يهتم به فيها، كما قال أبو هريرة رضي الله عنه: «ما رأيت أحداً قط كان أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ»^(١).

وقال العلامة ابن كثير في تفسير الآية المذكورة: «ولذلك كان رسول الله ﷺ يشاور أصحابه في الأمر إذا حدث، تطيباً لقلوبهم؛ ليكونوا فيما يفعلونه أنشط».

وسرد لذلك عدة أمثلة من مشاورة النبي ﷺ إياهم يوم بدر في الذهاب إلى العير وقتال مشركي مكة ومفاداة أسراهم فيها، وشاورهم في أحد في أن يقعد في المدينة أو يخرج إلى العدو، وشاورهم في غزوة الأحزاب في حفر الخندق، وقال في قصة الإفك: أشيروا علي معشر المسلمين.

ونقل عزواً على أحمد عن عبد الرحمن بن غنم أن رسول الله ﷺ قال لأبي بكر وعمر: «لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما»^(٢).

وعلق العلامة الهيثمي على إسناده قائلاً: «رواه أحمد، ورجاله ثقات إلا أن ابن غنم لم يسمع من النبي ﷺ».

ولكنه لا يقدح فيه شيئاً؛ فإنه لا يعدو أن يكون مرسلاً، وعبد الرحمن بن غنم صحابي^(٣) ومرسل الصحابي حجة بالإجماع.

(١) مسند أحمد ط الرسالة (٣١ / ٢٤٤) مسند الكوفيين، حديث المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم، ١٨٩٢٨.

(٢) تفسير ابن كثير ط سلامة (٢ / ١٥٠).

(٣) الإصابة ٤ / ٣٥٠، رقم الترجمة: ٥١٨٥.

وهنا أيضاً لم تحدّد الشريعة لكيفية الشورى، وأهلها، ومن يشاورهم الإمام، وماذا سيكون هيكلها الأساسي، طريقة خاصة يجب الأخذ بها دوماً وإطلاقاً في كل عصر ومصر، بل فوضت تفاصيلها أيضاً إلى ذوي البصيرة من المسلمين في كل عصر ليختاروا للعمل بها صيغة توافق مقتضيات عصرهم وتنسجم مع واقعهم. لذا فلا يجب أن يكون هناك لجنة خاصة أو مجلس متكوّن من أعضاء معدودين محدّدين يكون الإمام مكلفاً باستشارتهم في كل أمر، بل يسمح شرعاً بكل ما يؤدي غرضها ويسدّ فراغها كيفما كانت صورتها، فمن المسموح به أن يتخذ في عصر مجلس خاص للشورى، كما يسمح بأن يترك الإمام شأنها ليختار لها أصحاب البصيرة والرأي في زمانه من دون تشكيل مجلس خاص، ويجوز أيضاً أن يستشير من البعض حيناً ومن البعض الآخرين في حين آخر، كما يجوز أن يختلف مستشاروه باختلاف الأمور التي يستشيرهم فيها، ففي أمر يستشير من الخبراء الإخصائيين فيه، وفي آخر أناساً آخرين ذوي صلة به وخبرة وبراعة فيه.

وكان التعامل بها في عصر النبوة والخلافة الراشدة سائداً بكل سذاجة وبساطة من دون أن يكون هناك برلمان وهيئة التشريع كما هي سائدة في عصرنا هذا، بل كان الخليفة يستشير وجهاء القوم وأعيان المسلمين في أمور الأمة وشؤون الحكومة، ويُقدّم على أمر أشاروه به بعد تأكده وطمأنينته من أنه يمثل الضمير الاجتماعي للأمة. ولكن مع ذلك فتأسس مجلس للشورى خاصة أيضاً لا يتجاوز عن معناها العام ومفهومها الشرعي الشامل.

وإنها في الحقيقة لميزة تتميز بها أحكام الإسلام في مجال السياسة حيث اكتفى فيها بشرع مبادئ عديدة من دون أن يحدّد تفاصيلها وجزئياتها، بل فوّض ذلك إلى ذوي الرأي والبصيرة منهم في كل عصر ومصر؛ والحكمة العاملة وراء ذلك هي أن الإسلام دين عام وشامل قد خوطب باعتناقه البشرية في جميع الأمكنة والأزمنة حتى تقوم الساعة، وتعاليمه واجبة التنفيذ وشرائعه سارية التفعيل لكل أحد في كل وقت من دون قصرها في قوم دون آخر ولا تضيق نطاقها في مكان دون آخر،

هذا من جانب، ومن آخر فإنه من المشاهد الملموس أن الحوائج والمقتضيات تختلف وتتغير بتغير الأمكنة والأزمنة والأمزجة، لذا فلو كانت الشريعة قد شرعت بشأنها طريقة خاصة وكيفية محدّدة فلم يكن من المستبعد أن يكون اتخاذها والعمل بها بالنسبة إلى مجتمع مستحيلاً أو شبهه أو مناقضاً لمصالح الأمة بالنظر إلى طبيعة ذاك المجتمع وظروفه وما إلى ذلك، بينما يكون مجتمع إسلامي آخر في أمس الحاجة للإلزام بمثل هذه الصيغة المحدّدة بحكم ما يخشى عليه من أن إلقاء حبله على غاربه في أمر الشورى لا يسفر إلا عن الإضرار بمقاصدها ومصالح الأمة.

فالحاصل أن الشريعة ولو كانت قد تركت هذا الباب مفتوحاً على مصراعيه ليلجّه كل على وفق مقتضيات ظروفه وطبيعة عصره، إلا أننا على ثقة بأنه لو فوّض إلى الحاكم اليوم أمرها كلياً بحيث تكون له الخيرة، ولمشيئته المرجعية، فيمن يشاورهم في الأمور وإلى أي مدى، لتخوفنا أن يجز ذلك الولايات والشُرور على الأمة ومخاطر ومفاسد عديدة تجاه مصالحها، لذا فيبدو أن يكون من اللازم اليوم تشكيل مجلس للشورى خاص يكون الإمام مكلفاً بمشاورتهم. وله تفاصيل ستأتي عما قريب إن شاء الله.

٣- صلاحيات الشورى واختصاصاته:

القضية الثانية الهامة في هذا البحث تدور حول مدى اختصاصات الشورى وصلاحياتها، وحكم ما أشاروا به على الإمام أياً كان لازماً عليه أن يتبعه في كل حين أم يسوغ له الاختلاف معه؟ وفي صورة الاختلاف فبأي الأمرين يحكم هو: بمشورة أهل الحل والعقد أم برأيه الخاص المعارض لهم؟ والقضية لذات مكانة وخطورة في بحث السياسة الإسلامية، نلخص إليكم بيانها فيما يلي.

الموقف الذي اختاره عامة الفقهاء وبالأخص المعتنون منهم بالفقه السياسي الإسلامي هو أن الإمام لا تجب عليه طاعة الشورى، فإن فحواها ومغزاها ليس إلا أن تتكشف بين يدي الإمام جميع نواحي القضية، وتتضح كافة أبعادها بحيث لا تخفى عليه منها ناحية خفية ولا تبقى منها زاوية قصية، حتى يتعرف على سائر

المحتملات الممكنة التي يمكنه اتخاذها في الإقدام على أمر ما بدلائلها وتفصيلها وعن أفواه أصحابها، ومن ثم لكي يصل في الحكم إلى أرشد الأمور وأصلحها، ما يكون هو المستقل فيها برأيه من دون أن يكون تابعاً للشورى لزوماً، ولا خاضعاً لما قالوه وجوباً.

هذا ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من أن للإمام الخيرة في اختيار أي قول أو رأي شاء إذا رآه أقواها حجة وأوضحها برهاناً، ولو كان رأياً رآته الأقلية منهم أو قولاً لم يذهب إليه منهم أحد. ولهم في ذلك حجج تالية:

أما أولاً فقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [آل عمران، ٣: ١٥٩]، حيث لم يقيد فيها العزم على الأمر الذي قد تمت المشاورة فيه بأن يكون ذلك طبق الشورى ووفقها تماماً.

وثانياً فما كان من تعامل النبي ﷺ وخلفائه الراشدين من أنهم لم يكونوا ملتزمين بأمر الشورى في كل حال، بل صح منهم ما ثبت فيه أنهم قضوا بأمر كانت الأكثرية ممن استشاروه على خلافه، فهذا النبي ﷺ وهو يستشير أصحابه في شأن أسارى بدر، فعمر يشير عليه بقتلهم، وابن رواحة بقتلهم وتحريقهم، وأبو بكر باستبقائهم، وتفرق الناس في ذلك إلى طائفتين: فقال أناس: يأخذ بقول أبي بكر رضي الله عنه، وقال أناس: يأخذ بقول عمر رضي الله عنه^(١).

فقضى رسول الله ﷺ برأي أبي بكر الصديق رضي الله عنه وأمر بأخذ الفدية منهم بالرغم من أنه لم يكن - على ما يبدو - رأي الثلثين من أصحابه. ولو كان القرآن قد عاتب على ذلك، ولكن لم يكن عتابه لرفض رأي الأكثرية، بل لأن الله لم يكن راضياً بتخليه طريقهم آنذاك.

وكذلك إقدام أبي بكر الصديق رضي الله عنه على تسيير جيش أسامة على ما يبدو كان مخالفاً لرأي الأكثرية حينذاك، وقصة ذلك كما رواها الطبري في تاريخه عن الحسن البصري قال: «ضرب رسول الله ﷺ قبل وفاته بعثاً على أهل المدينة ومن حولهم،

(١) الدر المنثور في التفسير بالماثور (٤ / ١٠٥)

وفيه عمر بن الخطاب، وأمر عليهم أسامة بن زيد فلم يجاوز آخرهم الخندق، حتى قبض رسول الله ص، فوقف أسامة بالناس، ثم قال لعمر: ارجع إلى خليفة رسول الله فاستأذنه، يأذن لي أن أرجع بالناس، فإن معي وجوه الناس وحدهم، ولا آمن على خليفة رسول الله وثقل رسول الله وأثقال المسلمين أن يتخطفهم المشركون وقالت الأنصار: فإن أبى إلا أن نمضي فأبلغه عنا، واطلب إليه أن يولي أمرنا رجلاً أقدم سنأ من أسامة.

فخرج عمر بأمر أسامة، وأتى أبا بكر فأخبره بما قال أسامة، فقال أبو بكر، لو خطفتني الكلاب والذئاب لم أرد قضاء قضى به رسول الله ﷺ! قال: فإن الأنصار أمروني أن أبلغك، وإنهم يطلبون إليك أن تولي أمرهم رجلاً أقدم سنأ من أسامة، فوثب أبو بكر - وكان جالساً - فأخذ بلحية عمر، فقال له: ثكلتك أمك وعدمتك يا بن الخطاب! استعمله رسول الله ص وتأمرني أن أنزعه! فخرج عمر إلى الناس فقالوا له: ما صنعت؟ فقال: امضوا، ثكلتكم أمهاتكم! ما لقيت في سبيكم من خليفة رسول الله! ثم خرج أبو بكر حتى أتاهم، فأشخصهم وشيعهم وهو ماش وأسامه راكب ... حتى إذا انتهى قال: إن رأيت أن تعينني بعمر فافعل! فأذن له».

فسار الجيش وباء من هنا بنجاح كاسح لم يلبث أن ألقى في قلوب القوم الرعب هيبة ودهشة، حتى ورد فيما رواه الذهبي في تاريخه أنه قدم بنعي رسول الله ﷺ على هرقل وإغارة أسامة في ناحية أرضه خبراً واحداً، فقالت الروم: ما بال هؤلاء يموت صاحبها ثم أغاروا على أرضنا^(١).

كما أن كثيراً من الصحابة - وفي مقدمتهم عمر الفاروق - رضي الله عنهم لم يوافقوه على قتال مانعي الزكاة ومحاربتهم، إلا أنه واجه الموقف بكل قوة وصلابة وحزم وشجاعة، وأقسم على قتالهم رافضاً مشورتهم بمهادنة المرتدين وتأليفهم، وفي موقفه ذلك قال لعمر رضي الله عنه: أجبار في الجاهلية، خوار في الإسلام؟ وكان عمر رضي الله عنه بعد ذلك يذكره في مناقب الصديق رضي الله عنه، حيث يروي

(١) تاريخ الإسلام تدمري (٣ / ٢٠)

لنا التاريخ أنه كان يقول: والله لليلة من أبي بكر ويوم خير من عمر، ليلة خروجه مع رسول الله ﷺ من مكة على عزم الهجرة إلى المدينة، وأما يومه، فلما ارتدت العرب قلت: يا خليفة رسول الله تألف الناس وارفق بهم، فقال: جبار في الجاهلية...^(١).

فهذه حجج تمسك بها هؤلاء في أن الإمام غير ملتزم باختيار قول أهل الشورى في كل حال، وإنما هو مكلف بأن يمحص الآراء والاحتمالات ويتبع قوة الحجة والدليل.

بينما استند الآخرون إلى أن المشاورة إنما تتم، وفائدتها إنما تحصل، إذا ألزمت الإمام باختيار قول أطبق عليه أهل الشورى حتماً من دون أن يكون له مساع للحيادة عنه، ويؤيده أيضاً حديث أورده العلامة ابن كثير في تفسير هذه الآية عزواً إلى ابن مردويه عن علي رضي الله عنه قال: سئل رسول الله ﷺ عن العزم؟ قال «مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم»^(٢).

فهذا الحديث - بعد تسليم صحته وخلوه مما يقده - يدل على أن المعنى الذي ذكره أهل الموقف الأول للعزم في قوله تعالى: (فإذا عزمتم) - من أن الإمام غير متبع في الحكم إلا لقوة الحجة والبرهان لا لقول أهل الشورى - ليس حتماً باتاً، بل يحتمل أيضاً أن يكون معناه: أن يعزم الإمام على أمر قد اتفق عليه أهل الشورى، ولا ينشئ عما أجمعوا عليه. بل لو صح إسناد هذا الحديث لكان هو المتعين فيه قطعاً، لا احتمالاً. وأورد الحافظ ابن كثير هنا أيضاً عن الإمام أحمد ما ذكرناه سابقاً من أن النبي ﷺ قال لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما: «لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما».

وإضافة إلى ذلك فإن النبي ﷺ نفسه قد ترك في مواضع عديدة رأيه إلى رأي الأغلبية من الصحابة رضي الله عنهم تعليماً للأمة للأخذ بالمشاورة مأخذ الاعتبار، لأن النبي ﷺ، وهو المسدّد بالوحي، لما ترك رأيه وأمضى على أمر الشورى فغيره من حكام المسلمين وأمرائهم أولى بذلك منهم.

(١) تاريخ الإسلام تدمري (١ / ٣٢١).

(٢) تفسير ابن كثير سلامة (٢ / ١٥٠).

ومثال ذلك ما وقع في غزوة أحد من أن النبي ﷺ استشار أصحابه أخرج إلى قريش أم يمكث في المدينة ويقاتلهم في الطرقات، وكان رأيه ألا يخرجوا من المدينة، (ونص ابن هشام: « وكان رسول الله ﷺ يكره الخروج »)^(١).

ولكن كثيراً من الصحابة وخاصة الشباب منهم ألحوا عليه في الخروج، فعزم على الخروج تاركاً رأيه إلى رأيهم.

ولقد روى الدارمي في سننه حديثاً أسهب فيه ميمون بن مهران عن سلوك أبي بكر رضي الله عنه فيما كانت ترد عليه من الخصومات، ومما جاء فيه: « فإن أعياء أن يجد فيه سنة من رسول الله ﷺ، جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر، قضى به »^(٢) ما يدل بوضوح على أنه كان يقضي بأمر اجتمع عليه رأي أهل الشورى.

ولا يناقضه ما أسلفناه من تسييره بعث أسامة بالرغم من مخالفة أكثر الصحابة إياه؛ فإن اختلافهم كان في مرحلة الاستشارة فحسب، أما بعد ما رأوا صموده على موقفه وتصلبه على رأيه بكل حزم وقوة ما لبثوا أن اقتنعوا به جميعاً، وما لبث رأيهم أن تحول إلى رأيه، كما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال في قضية قتال مانعي الزكاة وكان أولاً قد رأى فيها رأياً غير رأي أبي بكر: « فوالله ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبي بكر رضي الله عنه، فعرفت أنه الحق »^(٣)

لذا فما أمضاه أبو بكر لم يكن رأيه وحده، بل أصبح وفي الأخير رأي الجميع بعد اقتناعهم به لما رأوا صموده وثباته عليه. لذا فلا يصح به الاستدلال على أنه قد استبد برأيه على خلاف رأي الصحابة وبالأخص رأي أهل الشورى منهم.

وهنا لقد فرغنا من موجز بيان الموقفين ودلائلها في هذه القضية، ونقفي عليه ببيان ما هو الراجح منهما فنقول: الذي يبدو لنا هو أن الأصل ما قاله أهل الموقف

(١) سيرة ابن هشام ت السقا (٢ / ٦٣).

(٢) سنن الدارمي (١ / ٢٦٢)، المقدمة، باب الفتيا وما فيه من الشدة، رقم: ١٦٣.

(٣) صحيح البخاري (٢ / ١٠٦) كتاب الزكاة، رقم الحديث: ١٤٠٠.

الأول من أن الإمام غير ملزم باختيار قول أهل الشورى إطلاقاً وفي كل حال؛ فإن لفظة «الشورى» ذاتها تدل على ألا يكون قول المشير لازماً حتماً على المستشار، وهو أمر من البدهة بمكان حتى إن أمة من إماء المسلمين كبريرة رضي الله عنها توصلت إلى الفارق بينها وبين الأمر، حيث سألت النبي ﷺ - وقد طلب منها أن تراجع مغيثاً بعد ما فارقتة على إثر خيار العتق الحاصل لها بعد عتقها-: «أتأمرني؟ فقال لها النبي ﷺ: (إنما أنا أشفع) فرفضت قبول شفاعته قائلة: «لا حاجة لي فيه»^(١) ولم ينكر عليها النبي ﷺ ما جعلها قاعدة شرعية من أن الشفاعة لا يلزم قبولها على من استشفع بها إليه.

وفذلكة الكلام أن الله أمر الأمير بالمشاورة بنص القرآن الكريم، وثبت من هذا الحديث أن المشورة بطبعها تقتضي ألا تكون ملزمة بحيث يتحتم عليه قبولها، بل دورها يكمن في تمكين الإمام من معرفة جميع أبعاد القضية ونواحيها ومحتملاتها، ليقوم وبالتالي بتمحيصها واختيار ما يراها أسدّ وأصوب نظراً إلى قوة حجته ومتانة برهانه، ولو كان هو رأي الأقلية أو لم يكن رأي واحد منهم قطعاً ورأساً. وهنا أيضاً لا بد من ملاحظة النكات العديدة:

الأولى: ما ذكرنا من عدم اعتبار قول الشورى ملزماً إنما هو بالنسبة إلى إمام المسلمين وأميرهم الذي قد تم اختياره من أهل الحل والعقد منهم على أساس تأهله لمنصب الإمامة باستجماع مواصفاتها وتوفر شروطها، وليس لحاكم ديمقراطي عري عن تلك الصفات والشروط، مكّنه نيل الأغلبية من الأصوات من اعتلاء عرش السلطة على علات وخلل فيه وفي خلقه وسلوكه، بل هو خارج عن نطاق كلامنا هذا والذي يعنى بتسويغ الإمام لإمضائه الأمور برأيه وحده ولو على حساب مخالفة أمر قد اجتمع عليه رأي أهل الشورى.

وثانياً فإن إمام المسلمين وخليفته ليس حاكماً مطلقاً مستبداً برأيه ومستقلاً

(١) صحيح البخاري (٧ / ٤٨) وهذه النكتة قد بينها الشيخ حكيم الأمة العلامة أشرف علي التهانوي رحمه الله.

بأمره شأن الملوك والإمبراطورين، بل هو مؤمن بمبدأ الحكم لله، فخاضع لأحكامه الثابتة وشرائعه المنزلة، فمقيّد لزوماً باتباع كتابه وسنة رسوله ﷺ وسبيل المؤمنين، وكل هذا يشكّل حاجزاً منيعاً له يسدّه عن القضاء بأمر يخالف هذه المآخذ الإسلامية الأصلية أو يعارضها في شيء.

وحيث كان القيام بالعدل والحكم بين الناس بالقسط من جملة الأحكام التي أكّدت عليها تيك المصادر تأكيداً شديداً، لذا فلو عداها الإمام وحكم بالجور لم يكن ذلك منه مقبولاً؛ لكونه معصية الخالق التي لا تجب فيها طاعة مخلوق كائناً من كان، ومن ثم يمكن إلغاؤه وإبطاله عن طريق القضاء والمحكمة، ولو طفق الإمام مصرّاً على غوايته غير رادع عما فعله لكان فاسقاً يستحق تنحيته عن هذا المنصب الخطير. إذن فليس عدم إلزامه باختيار قول أهل الشورى يعني أنه أصبح حاكماً مطلقاً ومستبداً برأيه، بل هو مقيد باتباع أحكام الكتاب والسنة. وفي صورة عدم إيفائه لهذا الالتزام ومخالفته إياهما أو أحدهما في شيء يسع رعيته مقاضاته ومن ثم عزله وصرفه عن منصبه هذا.

فتحصل أن ما قلناه من عدم إلزامه بقول الشورى إنما يقتصر مجاله في مشاورته أهل الحل والعقد في الأمور المباحة التي لم يبت فيها الإسلام بحكم ما، لذا فيسمح له فيها وحدها لا غير بمخالفة رأي أهل الشورى إلى ما يستقر عليه رأيه نتيجة قوة حجته وبرهانه. وهذا ما يفرق بينه وبين الملوك والإمبراطورين حيث إنهم يكونون من الاستقلالية والاستبداد بمكان لا يرون شيئاً آخر - ولو وحياً إلهياً وقانوناً سماوياً - أعلى منهم سيادة وسلطة!

وثالثاً فلما كان من أهم ما يجب على الإمام المشاورة في أمور الأمة العامة وبالأخص في شؤونها السياسية، وإن الشورى إنما يتم كيانها إذا حضرها الإمام واستمع إلى ما يطرح ويناقش فيها من الآراء ودلائلها غير مُنحازٍ إلى جانب أو رأي خاص. لذا فلا يصح ما ساد اليوم من أن الشورى تتم في غيوبة من الإمام، وإنما يقدّم إليه ما تقرر فيها من رأي، فيقوم بإلغائه دفعة وبهزة قلم، غير مُمعِن النظر لما

جرى فيها وغير متروّ فيما قدّم إليه.

فخلاصة الكلام أن الأصل تسويغ الإمام المستجمع لشروط الإمامة ومواصفاتها أن يختلف مع أهل الشورى ويقضي برأيه الخاص دون ما اجتمع عليه رأيهم شريطة أن يكون في نطاق هذه النكات الثلاث وبمرعاتها.

ومن جانب آخر فمن المسموح به أيضاً أن يقيّد الإمام والخليفة - في حالات وظروف استثنائية خاصة - بالأخذ برأي الشورى في حدود نطاق خاص؛ ووجه ذلك أنه قلما يوجد من بين المسلمين من يستجمع في تمام وكمال تلك الشروط والمواصفات اللازمة للإمامة في الشريعة؛ لضعف الوازع الديني فيهم وانحطاط شأنهم في الاعتناء بالأمور الدينية، ما ألجأ العلماء للتخفيف في شروط العدالة حتى اقتصر مفهومها لديهم في كون حسنات المرء غالبية على سيئاته فقط! وإن الشاهد كان يشترط له أولاً ما يشترط من الشروط الشديدة الصارمة، فلما تولّى الإمام أبو يوسف القضاء ووجد أن العثور على الشاهد المستجمع لتلك الشروط لأصبح متعذراً دونه خرط القتاد، خفّف فيها حتى أنه قال بقبول شهادة الفاسق إذا كان ذا مروءة تردعه عن الكذب. وكذلك فقد كان أولاً من شروط الإمامة أن يكون قد بلغ من العلم مبلغ الاجتهاد، فلما أضحى الحصول على هذا أصعب من سابقه بكثير، حصل فيه التخفيف، فلم يبق شرطاً للإمامة بعد، لذا فأصبح من الممكن أن يتسلم مقاليد الإمامة من ليس بعالم مجتهد، وإنه من اللامعقول تماماً أن يُمنح هذا الإمام غير المجتهد وغير المستجمع لسائر شروط الإمامة من الصلاحيات والسلطات ما كانت منها حاصلة للخلفاء الراشدين، من بينها الاستقلالية بالرأي ورفض قول أهل الشورى.

لذا ففي مثل هذه الحالة لا يبدو أي حرج في اختيار القول الثاني وعدم تسويغ الإمام برفض قول أهل الشورى قطعاً وبتاتاً، بل لعدم الثقة به وبخبرته وأمانته يكلف أن يكون مقيداً ملتزماً باختيار قول أجمع عليه مجلس الشورى، من دون أن يكون له مجال لمخالفته أو الحيادة عنه.

وهناك صيغة يمكن اختيارها لتحديد مجال تقييده في هذا الصدد، وهي أن

الأحكام والأوامر على نوعين: منها ما هي بمثابة التشريع والتقنين، من شأنها أنها ما إن تصدر حتى تتخذ طابع القانون، ومنها ما هي أوامر تتعلق بشؤون إدارية وتنفيذية. أما القسم الأول فلقد تقرر بشأنها قطعاً أن الإمام لا يسمح له قط بتشريع ما يخالف الشريعة أو يعارضها في شيء. أما المباحات من الأمور التي تركت الشريعة الباب بشأن التشريع والتقنين بها مفتوحاً للإمام، فيمكن تقييده فيه باتباع رأي أهل الشورى.

وأما الأوامر التنفيذية والإدارية فلو كلفنا الإمام في جميعها باتباع رأي مجلس الشورى لتهدد ذلك بعرقلة إدارة دفة الحكومة برمتها، لذا فيعمل فيها بما هو الأصل من أن الإمام له اتباع رأيه الخاص غير ملتزم إطلاقاً باتباع رأي أهل الشورى.

ومثال ذلك «الضريبة النائية» تعني أن الفقهاء سمحوا للحكومة بفرض الضريبة على الرعية إذا ما قصّر بيت المال عن المصاريف اللازمة للدولة أو نابت المسلمين نائبة. وطريقة ذلك أن يضع الإمام مشروع القرار بشأنها بين يدي مجلس الشورى، فلو لم يوافق على ذلك ولم ير حاجة ماسة تسوغ تحميل الرعية الضرائب، فلا يسع الإمام قط أن يفرض الضريبة ما دام لم يحصل على موافقة أهل الشورى عليه. ويمكن تفويض المرجعية في تحديد الأمور التي يكون فيها ملزماً برأي مجلس الشورى والتي لا يكون فيها ملتزماً به إلى دستور الدولة الإسلامية اليوم.

٤ - اتخاذ القرار بأغلبية الآراء:

وما يجدر بالذكر هنا: البحث في مكانة أغلبية الآراء وحيتها في الإسلام، بمعنى أن الأخذ بالشورى هل يتوقف على ما إذا أجمع عليه أهل الشورى قاطبة، أم يمكن اتخاذ القرار فيها بأغلبية الآراء أيضاً؟

لقد مرّ بين سادتكم فيما مضى أن الديمقراطية تعتبر أغلبية الآراء هي الأساس الوحيد لديها للحكم على الشيء وللفارق بين ما هو الحق وما هو الباطل، والله در الشاعر الكبير محمد إقبال قائلاً:

جمهورية ایک طرز حکومت ہی کہ جس میں

بندوں کو گنا کرتی ہیں، تو لائیں کرتی

إن الجمهورية نوع من الحكومة يُعَدُّ فيها الناس عدّاً محضاً ولا يوزنون فيها وزناً
(العبرة فيها لمجرد العدد من دون التميز بين الناجين ببلادة وجلادة، سفاهة عقل
وصرامة رأي و..و..)

بينما النظرة العابرة على أحكام القرآن والسنة تدلنا بوضوح على أن الإسلام لم
يعتبر بالأغلبية قط كمعيار يحكم على الأشياء بالحل أو الحرمة ويحدّد الحق والباطل
ويميز الخير من الشر، فالقرآن رفض ذلك رفضاً باتاً قائلاً: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَنْ فِي
الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام،
١١٦: ٦].

فليست لها إذن أية عبرة في الأمور التي قد بتت الشريعة الإسلامية فيها بحكم
ما، وفي مثل هذا قال الشاعر محمد إقبال أيضاً:

کہ در مغز دو صد فکر انسانی نمی آید

إن مخ ماتنی جمار لا يعدل مخ إنسان واحد.

أما فيما سوى ذلك فالإسلام لم يرفضها رأساً، بل يمكن أن يعتبر بها كمعيار
شرعي في الأمرين من أمور الدين:

الأول: في الأمور المباحة التي تكون بين يدي الإمام بشأنها خيارات عديدة،
واختلف فيها أهل الشورى، فيمكن أن تعتبر فيها الأغلبية كمرجّح لإحدى تلك
الصور والخيارات التي كلها مباحة. والدليل على ذلك من جهة النقل فعل عمر
رضي الله عنه، حيث إنه قبل وفاته قد شكّل لاختيار الخليفة بعده لجنة مكونة من
سبعة من كبار الصحابة: عثمان، وعلي، وعبد الرحمن بن عوف، وطلحة، والزبير بن
العوام، وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم أجمعين، ووجههم إلى خطة العمل التي
يتخذونها في أمرهم ذاك قائلاً: «تشاؤروا في أمركم فإن كان اثنان واثان فارجعوا في

الشورى. وإن كان أربعة واثنان فخذوا صنف الأكثر»^(١).

فاتضح منه أن عمر الفاروق رضي الله عنه قد اعتبر بأغلبية الرأي في هذه القضية، ما يمكن أن يستدل به على اعتبارها في غيرها من الأمور المباحة.

الثاني: في المسائل المجتهد فيها، وهي الأمور التي لم يرد عن الشارع فيها حكم قطعي باتّ، فاختلفت آراء المجتهدين في حكمها على أساس اختلاف مداركهم في شرح المجمل من القرآن والسنة وتوضيح المبهم منها وما إلى ذلك. فيمكن أن يعتبر فيها بأغلبية الرأي كمرجح لإحدى تلك الاحتمالات والمفاهيم، بمعنى أن يختار قول ذهب إليه أكثر الأئمة. ولقد عبر بعض الفقهاء عن هذا الموقف بقولهم: إن أغلبية الرأي ليست دليلاً في حد ذاتها، بل يمكن أن نتخذها كأمانة على الدليل بمعنى أن الظن يغلب عليه ترجيح دلائل الموقف الذي اختاره أكثر الأئمة، فإنه لو لم يكن راجحاً لما ذهب إليه أولئك الأئمة الجلّة والعلماء العظام.

وليس معنى ذلك أنه كلما كانت الأغلبية من الأئمة في جانب يكون هو الراجح حتماً وجزماً، فإن هناك كثيراً من المسائل التي اختلف فيها الإمام أبو حنيفة عن سائر الأئمة، فأصبح هو وحيداً في جانبه وفي جانب آخر جميع الأئمة والفقهاء المجتهدين، ولكنني سمعت والذي فضيلة الشيخ المفتي محمد شفيع رحمه الله يحدث عن الشيخ محمود الحسن الديوبندي رحمه الله قال: إنه يغلب على ظني في مثل هذه القضايا أن موقف الإمام وحجته في غاية من القوة، فإنه لو لم يكن كذلك لما اجتراً على مخالفة جميع الأئمة قاطبة.

فالخاص أن أغلبية الرأي ولو لم تكن في ذاتها حجة قائمة ولا دليلاً جازماً، إلا أنه لا بأس باتخاذها كمرجح لإحدى المواقف لدى تعارض الأدلة الشرعية بشأنها. ومن هذا فيصح أن ينص في دستور مجلس الشورى على أن القرار لدى الاختلاف في الأمور المباحة شرعاً يكون بأغلبية الآراء.

ومما يليق بالعناية في هذا المجال هو أن عديداً من المجالس والهيئات قد نصت

(١) الطبقات الكبرى ط العلمية (٣ / ٤٥).

في دستورهما على أن الموقعين إذا استوت الآراء في حقهما فتكون الأرجحية للفريق الذي فيه الرئيس، ويفصح عنه تارة بأن الرئيس يمنح صوتاً ترجيحياً (Casting vote) وله أيضاً مستند في فعل عمر رضي الله عنه حيث إنه قال في خطة العمل التي لَقَّنها أصحاب الشورى للمضي قدماً في مجال اختيار الخليفة بعده: ”وإن اجتمع رأي ثلاثة وثلاثة فاتبعوا صنف عبد الرحمن بن عوف“^(١).

وكذلك لقد ساد في العالم اليوم أيضاً بأنهم يسمحون أحياناً لأشخاص بالحضور في مجلس الشورى والإدلاء بالرأي فيها من دون أن يكون لهم صوت لدى التصويت، وهذا ما يسمى في المصطلح المعاصر بـ العضو غير المصوّت (Non-Voting members) وهو أيضاً جائز شرعاً استناداً إلى ما فعله عمر رضي الله عنه من أنه سمح لابنه عبد الله في شهود مجلس أصحاب الشورى شهوداً محضاً من دون أن يكون لرأيه عبء لدى الاختلاف بينهم، ومما جاء في خطة العمل التي أسلفنا التعريف بها موجزاً أنه قال: «يشهدكم عبد الله بن عمر، وليس له من الأمر شيء»^(٢).

٥ - صفات أهل الشورى:

المبحث الثالث في أمر الشورى هو: هل هناك شروط يجب توافرها في أصحاب الشورى الذين يشيرون على الإمام في أمور المملكة أم لا؟ فنقول في ذلك: إن مجلس الشورى يتكوّن من أهل الحل والعقد من المسلمين الذين قد مرّ بنا تعريف موجز بهم فيما مضى وبوظائفهم الهامة، من بينها اختيار الإمام ونصب الخليفة للمسلمين. ومن هذا يتضح أن مجلس الشورى لا يتكون من كل من هبّ ودبّ وأقبل وأدبر من رعا الناس وغوغاءهم، بل لا بد لهم من مواصفات بعضها بديهة كالصدق والأمانة بجانب العلم والتبصر بشؤون الدولة ومهام الحكومة. بينما لم تحدّد الشريعة من أوصافهم الأخر شيئاً، بل تركت ذلك إلى المسلمين ليختاروا في كل عصر ما يوافي

(١) الطبقات الكبرى ط العلمية (٣ / ٤٥).

(٢) صحيح البخاري (٥ / ١٧) كتاب المناقب، باب قصة البيعة والاتفاق على عثمان، رقم الحديث:

بمقتضياته ويسعف حوائجه.

إلا أن القدر الذي يمكننا تحديده، وحتى من الكلمة ذاتها، فهو أنهم ينبغي أن يكونوا أناساً تثق بهم الأمة وثوقاً ما بصدقهم وأمانتهم وتبصرهم بمصالح الأمة وقضاياها السياسية.

ولم تكن أية حاجة في الحياة القبلية لانتخابهم، بل كان زعماء القبائل ووجهاء القوم شبه المعيّنين لهذا الغرض، أما اليوم فلم يبق الوضع على ما كان، لذا فتمسنا حاجة إلى الانتخاب المنسق لهم، ولم يحدّد الشرع له أيضاً طريقة خاصة من بين ما ساد اليوم من طرق الانتخاب من كونها عن طريق الهيئة الانتخابية (Electoral college) أم على أساس حق التصويت فيه لكل مواطن بالغ، والذي يترجّح عندي هو أن نسبة التعلم والتبصر السياسي لو كانت مرتفعة في الدولة فينبغي أن يكون انتخابهم فيها عن طريق التصويت من كل مواطن بالغ، كما أنه لا يبدو أي حرج من وجهة النظر الشرعية في أن تكون الانتخابات تدريجياً وحسب المراتب إذا كان هو المناسب لحال الشعب ومصلحة الأمة.

٦ - عضوية النساء في مجلس الشورى:

لقد تضاربت آراء علماء الفقه السياسي الإسلامي في أن المرأة هل يجوز لها شرعاً أن تكون عضوة من مجلس الشورى أم لا؟ فمن قائل بجوازه استدلالاً بما ورد عن النبي ﷺ أنه كان كثيراً ما يستشير النسوة وحتى في أمور المسلمين العامة أيضاً، كما كان ذلك في صلح الحديبية حين أمر النبي ﷺ أصحابه لينحروا ويحلقوا، وبالرغم من أنه أعاد هذا الأمر ثلاث مرات إلا أنه لم يقم بذلك منهم أحد، فأخذته الدهشة لما رأى هذا البطء في امتثال أمره من الذين كانوا قبلاً مستميتين في امتثال أوامره، ولم يكن قد عهّد منهم ذلك قبلاً قط، فدخل على أم سلمة وذكر لها ما لقي من الناس، فقالت أم سلمة: يا نبي الله، أتحب ذلك، اخرج ثم لا تكلم أحداً منهم كلمة، حتى تنحر بدنك، وتدعو حالقك فيحلقك، فخرج فلم يكلم أحداً منهم حتى فعل ذلك: نحر بدنه، ودعا حالقه فحلقه، فلما رأوا ذلك قاموا، فنحروا وجعل بعضهم يحلق

بعضاً^(١).

وتعقياً على هذا الاستدلال نقول: إن الحديث ولو دل على استشارته من المرأة إلا أنه وفي الوقت نفسه لا يصلح بوحده - وبمجرد مشاورته امرأة في قضية ما - ليستدل به على السماح للمرأة لتكون عضوة في مجلس الشورى، كما لا يخفى ذلك.

والدليل الثاني على هذا الموقف ما كان من فعل عبد الرحمن بن عوف رضي الله بصفة كونه عضواً من تلك اللجنة التي كوّنّها عمر رضي الله لا اختيار الخليفة على إثر وفاته، فإنه لما انخلع وترك حقه من ذلك، قام ليجتهد للمسلمين في أفضلهم ليؤيّيه، فيذكر أنه سأل من يمكنه سؤاله من أهل الشورى وغيرهم، واستمر ذاك ثلاثاً، ومما رواه لنا عنه التاريخ أنه: «ثم نهض عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه يستشير الناس فيهما ويجمع رأى المسلمين برأي رؤوس الناس وأقيادهم جميعاً وأشتاتاً، مثني وفرادي، ومجتمعين، سراً وجهراً، حتى خلص إلى النساء المخدرات في حجابهن»^(٢).

فتمسك هؤلاء بخلوصه إلى النساء المخدرات مستشيراً إياهن في أمر الخليفة في أنه لا بأس للمرأة لتصبح عضوة مجلس شورى المسلمين.

ولكنني أقول: «إن هذا الاستدلال واهٍ؛ فإنه في القصة ذاتها ورد بُعيد ذلك أنه حتى سأل الولدان في المكاتب» فكما أنه لا يصح بهذه الجملة الاستدلال على جعل ولدان الكتّاب أعضاء الشورى كما تحكم به البداهة، فكذلك لا يصح بها الاستدلال في حق عضوية النساء أيضاً لمجلس الشورى.

أما أهل الموقف الأول - النهي عن منحهن حق العضوية في مجلس الشورى - فاستدلوا عليه بما رواه الترمذي من قول النبي ﷺ: «وأمركم إلى نساءكم فبطن الأرض خير لكم من ظهرها»^(٣).

(١) صحيح البخاري (٣ / ١٩٦).

(٢) البداية والنهاية ط الفكر (٧ / ١٤٦).

(٣) سنن الترمذي ت شاكر (٤ / ٥٢٩) أبواب الفتن، الباب ٨٧، رقم الحديث: ٢٢٦٦، وقال: هذا حديث غريب.

ولكن الاستدلال بهذا الحديث على موقفهم ذاك محل النظر وموضع الخلاف؛ فإن معنى الحديث -وهو في سياق الدم- أن تفوّض السلطة في جميع الأمور إليهن بحيث يكون قولهن فيها هو القول ورأيهن فيها هو الرأي، ويكون الرجل تبعاً محضاً له في جميع الشؤون والقضايا. ولا يستلزم ذلك أن يكون استشارتهن حظراً باتاً على الرجال!

وأخيراً فلقد قدّمت بين سادتكم هذين الموقفين ودلائلها بتفصيل مع تعقيب وتعليق يسيرين عليها، وحيث لم يكن هناك نص يبتّ بحظر مشاركتهن في مجلس الشورى للمسلمين، لذا فلا يختلف اثنان في أنها لو منحت عضوية الشورى فلا بد لها من مراعاة أحكام الحجاب حسب تفاصيلها وجزئياتها المقررة عليها من الناحية الشرعية.

٧- عضوية الكافر في مجلس الشورى:

المبحث الرابع في هذا الصدد هو منح الكافر عضوية في مجلس شورى الدولة الإسلامية، فذهب البعض إلى عدم جوازه مستدلين بالآية التالية: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ» [آل عمران، ٣: ١١٨].

وتعقيباً عليه نقول: «إن هذا الاستدلال غير واضح؛ فإن الآية تهدف إلى بيان حكم الكفار المعاندين للإسلام، بمنع المسلمين من اتخاذهم بطانة في شؤونهم الخاصة، وتدل على تقييدها بالمعاندين منهم واقعات ذكرها العلامة الآلوسي رحمه الله كسبب لنزول هذه الآية قائلاً: عن ابن عباس قال: كان رجال من المسلمين يواصلون رجالاً من يهود لما كان بينهم من الجوار والхلف في الجاهلية فأنزل الله تعالى فيهم ينهاهم عن مباطنتهم تخوف الفتنة عليهم هذه الآية، وأخرج عبد بن حميد أنها نزلت في المنافقين من أهل المدينة نهى المؤمنون أن يتولّوهم»^(١).

(١) تفسير الآلوسي = روح المعاني (٢ / ٢٥٣).

وإنه لأمر واضح لا شك فيه أن يُنهي المسلمون من جعل المعاند من الكفار خاصتهم وصاحب سرهم، ومنحه العضوية في مجلس شوراهم أو إحضاره فيه، أما غير المعاندين منهم والذين يسكنون الدولة الإسلامية في غير عداها، ويعيشون فيها حياة سلمية آمنة، فالفقهاء سمحوا لهم بالحضور في مجلس الشورى استناداً إلى فعل عمر رضي الله عنه أنه حضر مرة مجلس الشورى له عديد من الذميين، كما ذكرها العلامة السرخسي في «مبسوطه»، وقال في موضع في أعقاب قصة شورى لعمر رضي الله عنه حضرها نصراني: «وفيه دليل أنه لا بأس بإحضار بعض أهل الكتاب مجلس الشورى، فإن النصراني الذي قال ما قاله قد كان حضر مجلس عمر - رضي الله عنه - للشورى، ولم ينكر عليه»^(١).

ولعل ذلك إنما كان بالنسبة إلى بعض الأمور التي كانت تتعلق بالذميين خاصة، فاستشار فيها بعضاً منهم، فدل على أنه لا عبرة برأيهم ومشورتهم في شؤون المسلمين العامة وقضاياهم الاجتماعية، أما في الأمور التي تتعلق بالذميين خاصة أو ما كان من قبيل المباحات فلا بأس بإحضارهم في الشورى لها وطلب الرأي منهم حولها.

٨- التشريع والتقنين:

إن البرلمان أو مجلس النواب هو الذي يؤدي مهمة التشريع في الأجواء والمدارس السياسية المعاصرة، ومن هذا يطلق عليه مصطلح "مجلس التشريع" أو "الهيئة التشريعية" أيضاً. وإنه ل يتمتع في النظام الديمقراطي بالسلطة المطلقة والقدرة الكاملة بشأن التشريع من دون أن يكون فيه ملتزماً بأمر أو مقيداً بشيء أو مقصوراً في حد، عدا القيود التي ربما يفرضها عليه دستور في دولة ما، ولكنها أيضاً لا تبقى قيوداً مآلاً؛ فإن البرلمان ذاته يتمكن من رفعه من خلال التعديل في الدستور بأغلبية آراء النواب والأعضاء. فصَحَّ إذن القول بأن الديمقراطية تمنحه حرية كاملة واستقلالية مطلقة ليقوم بتشريع ما شاء وتقنين ما أراد.

(١) المبسوط للسرخسي (٢٤ / ٧).

بينما الإسلام ينظر إلى القرآن والسُّنة النبوية كدستور أساسي ومصدر رئيسي ثابت - غير قابل للتبديل والتغيير- للدولة الإسلامية، ومن ثم يُخضع لهما جميع ما تقوم به من التشريع والتقنين، فبعد تقعيد هذه القاعدة وتأصيل هذا المبدأ يمكننا أن نقسم التشريع في الحكومة الإسلامية إلى ثلاثة أنواع:

الأول: أن تقوم الحكومة الإسلامية بتنفيذ الأحكام المحكمة الواضحة من الكتاب والسُّنة، والتي لا مساغ للاختلاف فيها ولا محل للاجتهاد في شرحها، كقانون لها، ويمكن أن تختار له إحدى هاتين الصورتين: أن تكون تلك الأحكام في صيغة القانون المكتوب (codified law) وتُلزم المحاكم بالحكم بما فيه. والثانية: أن تُلزم المحاكم بالحكم في جميع الخصومات والقضايا بأحكام القرآن والسُّنة من دون أن تسلّم إليها تلك الأحكام في صيغة قانون مكتوب أو وثيقة دستور مدوّن، فيكون من وظائف المحاكم إذن وواجبات قضاتها أن يرجعوا إليهما في كل قضية للتعرف على حكمها الشرعي، ولكي يمكنهم التوصل إلى ذلك يكون من اللازم في هذه الصورة أن يكون قضاة المحاكم على علم ودراية بهذا النوع من أحكام القرآن والسُّنة النبوية، حتى يتسنى لهم وبالطبع القضاء بها.

القسم الثاني: القضايا التي لم ينص على أحكامها هذان المصدران بشيء، فهي تحتاج في الوصول إلى حكمها إلى ملكة الاجتهاد وأهلية الاستنباط منهما، أو ما كان منها محملة بمهمة يمكن أن يختلف في شرحها وتوضيحها اثنان، فتقوم الدولة الإسلامية بتنفيذها في صيغة القانون لها، وحيث كانت محلاً للاجتهاد ومساغاً للاستنباط لذا فيحتاج إلى ضابط ترجيح أحد المواقف والآراء لدى الاختلاف فيها، ويمكن حلها أيضاً بإحدى هاتين الصورتين: أن تدوّن تلك الأحكام فتتخذ كقانون مكتوب للبلاد (statute law) أو تصدر الحكومة قانوناً موجزاً يعني بإلزام المحاكم في الترجيح في هذه المواقف إما بذاتها، وإما تُقيد باتباع مدرسة خاصة من مدارس الفقه الإسلامي، كأن تقيد تلك المحاكم لتقضي في جميع الخصومات والمرافعات وفق الفقه الحنفي. وللتعرف على موقف الفقه الحنفي في قضية ما ستمس المحكمة حاجة

لمراجعة مصادرها؛ ومن الظاهر أنه لا يستتب تطبيقها فعلاً ولا يتم تنفيذها عملاً إلا إذا كان قضاة المحاكم إخصائيين متقنين للعلوم الإسلامية، وإلا لأدّى ذلك إلى أخطاء فاحشة وخسارات فادحة كما لا يخفى!

أما في صدر الإسلام فكانت الطريقة الأولى سائدة فيه بحكم استبحار القضاة من العلوم الإسلامية وتأهلهم للاجتهاد من القرآن والسنة النبوية مباشرة، أما بعد ذلك وقد انحط شأن القضاة في إتقان العلوم الإسلامية فكانت الحكومة تعينهم بعدد من المفتين، بحيث كان من اللازم عليهم أن يستشيروهم قبل البت في شيء. والأنسب نظراً إلى ظروفنا وأوضاعنا المعاصرة أن ينقذ القانون بعد تدوينه وكتابة نصوصه ومواده، ولا يترك لهم الأحكام كقانون غير مكتوب، حيث تزداد فيه مخاوف الغبن والغش والتزوير أكثر، ولا سيما في زماننا الذي قد شاعت فيها هذه الخصال الذميمة وسادت حتى في الأوساط القضائية! ولكن من المعلوم أن هذا العمل الضخم يحتاج إلى جماعة من فقهاء الشريعة الحجة والخبراء بها يقومون بتشااور منهم بتدوين تيك الأحكام وكتابتها في صيغة القانون، كما كان في آخر عصور الخلافة العثمانية حيث تم ترتيب وتدوين "مجلّة الأحكام العدلية" ما أوضحت قانوناً لها، واعتبرت مأخذاً للأحكام القضائية في البلاد الإسلامية لفترة غير قصيرة. أما اليوم فحتى يتم تدوين الأحكام التي تحتاج إلى وقت وجهود أعظم طائفة من الأمة، فيمكن مؤقتاً ولفترة انتقالية أن يعمل بالصورة الأولى من بين الصورتين المذكورتين أعلاه آنفاً.

ولقد ظل هناك اقتراح يقدم في الأوساط السياسية بشدة وقوة وهو أن يفوض التشريع بشأن كلا هذين النوعين من الأحكام إلى البرلمان وحده، فيؤدي هو بمجموع أعضائه دور الاجتهاد والاستنباط في توضيح هذه الأحكام من القرآن والسنة وتحديد مفاهيمها وما إلى ذلك.

نقول لهم في ذلك: إنه كان من الممكن أن يقبل هذا الاقتراح لو كان انتخاب أعضاء البرلمان يتم عندكم على أساس علمهم ودرايتهم وصلتهم بعلوم القرآن

والسُّنة النبوية، ما هو مستحيل اليوم، فإنهم أصبحوا بحيث معظمهم لا تكون له أية صلة بها بله أن تكون عنده مؤهلات لتفهمهما والتبصر فيهما والاجتهاد والاستنباط منهما. فإذا كان الوضع سيئاً كهذا فكيف يثق بهم في فهم معناهما وتوضيح مجملها وتعيين مبهمها؟!.

القسم الثالث: التشريع بشأن الأمور المباحة التي لم تبتّ فيها الشريعة بأمر ما. وإن التشريع في البرلمان اليوم عادة ما يكون حول هذه الأمور المباحة، فقانونٌ حول وظائف موظفي الحكومة وامتيازاتهم، وآخر حول مجلس البلدية ودائرتها، أو تنظيم الجيوش وترتيبها. ولضمان خلوه مما يخالف الشريعة ينبغي أن يقدم أولاً - وقبل اتخاذ طابع القانون فوضعه موضع التنفيذ - إلى خبراء الشريعة والعلماء بها ليستعرضوه استعراضاً علمياً دقيقاً حتى لا يوجد فيه - ولو بند - يخالف أحكامها مخالفة ما.

والطريقة السائدة اليوم هي: أن التشريع ووضع القانون حول شيء عادة ما يتم في البرلمان ومجلس النواب، فبعد اعتماده إياه وموافقته عليه يقدم إلى رئيس الدولة أو ملكها ليقرّه بالتوقيع عليه إذا ما بدا له ذلك، أما إذا وجد رأيه مخالفاً له فأكثر ما يستطيع فعله هو أن يرسله إلى البرلمان ليقوم بتمحيص النظر فيه مرة أخرى، فلو صمد البرلمان على اعتماده بعد مراجعته بتوجيه من الرئيس فيقدم إليه مرة أخرى ليوقع عليه مُقرّاً إياه شاء أم أبى!

وكما مر بنا آنفاً أن القسمين الأولين من التشريع في الدولة الإسلامية لا يتم إلا بإتقان العلوم الإسلامية والاختصاص فيها، ما يعوز اليوم أعضاء البرلمان كما هو المشاهد الملموس؛ لذا فلا يوثق بهم في هذا المجال، بل لا بد أن تكون هناك هيئة مكونة من علماء الشريعة المتقنين لعلومها والإخصائيين فيها لتقوم بإيضاح أحكام الشريعة وتفسيرها في ضوء أصولها الثابتة وقواعدها المقررة، ولا بأس أن يكون معهم فيها خبراء من شتى مجالات الحياة وأخصائيون من مختلف شعبها لكي يزودهم ويساعدوهم في معرفة فقه الواقع الخارجي حتى يترسخ عندهم تصوير صحيح له، ما يسهّل لهم القيام بمهمة الحكم عليه. وسيقتصر دورهم في تبصير العلماء بالواقع

الخارجي فحسب من دون أن يكون لهم دخل ما في تحديد أحكام الشريعة وتفسيرها، بل المرجعية فيه أولاً وأخيراً إلى أولئك العلماء والفقهاء فحسب والذين يمتلكون حذاقة تامة وبراعة كاملة ونظرة دقيقة على أصول الاستنباط من المآخذ الأربعة: القرآن والسنة النبوية والإجماع والقياس.

فتقوم هذه الهيئة نفسها بمهمة التشريع ووضع القانون حول الأمرين الأولين إما مباشرة ومن دون افتقار إلى أحد، وإما أن تؤدي هي وظيفة تحديد الأحكام فحسب، فتقدمها كاقترح إلى مجلس الشورى أو البرلمان ليقوم بتنفيذها رسمياً إذا ما وافقها عليه، أما إذا خالفها فيه فيرسله إليها مع توضيح ما أشكل عليه منه، وبيان مبررات رفضه، لتعيد هي النظر فيه وتراجعه بمزيد من الدقة والإتقان بملاحظة مؤاخذات البرلمان عليه ومبررات رفضه إياه، وبعد ذلك كله فيما تقوم بالتعديل في مشروع القانون حسب توجيه البرلمان، وإما أن تحجب عن ملاحظاته عليه إجابة مقنعة شافية، ليقوم ومن ثم البرلمان بتنفيذه رسمياً ونهائياً.

ولقد أثير حول هذا الاقتراح اليوم شبهة بأنه لا يعني إلا إخضاع البرلمان لهذه الهيئة من العلماء، ما هو صورة للثيوقراطية والبابائية، ولقد أجبت عنها فيما مضى وبالتحديد في مبحث الثيوقراطية مفصلاً يكفي لإزاحة هذه الشبهة واقتلاعها من جذورها، كما أطلت النفس في الكلام عليها في كتابي الأردبي: «نفاذ شريعت أوراس كا طريقه كار» وضّحت فيه فوارق جوهرية بارزة تفرق بين ما نحن في صده من هيئة العلماء وبين ما كانت عليه الثيوقراطية. وموجز القول في ذلك أنه من المقرر بالبداهة أن العبرة في كل فن لرجال الإخصائين فيه، فإذا كان حديثنا عن التبصر في علوم القرآن والسنة فلماذا لا يعول على العلماء في شرحه وتفسيره واستنباط الأحكام منه، وهم قد أفنوا أعمارهم في سبيل تحصيل علومهما غير ضائين فيها بغاليمهم ولا رخيصهم، حتى أتقنوها وأدركوا منها القدر الذي تكون به الكفاية في قيادة الأمة وتسيير عجلتها وفق أحكام الشريعة القحة السمحة البيضاء، في غير تحريف ولا تزوير ولا مدهانة ولا مداعبة. ولمزيد من التفصيل في الفرق بين دور علماء الإسلام

في الحكومة ولا سيما في حقل التشريع، وبين ما كانت عليه الشيوعية النصرية في مجال السلطة والحكم فليراجع إلى ما أسلفناه في مبحث الشيوعية في القسم الأول من هذا الكتاب.

وإن ما ساد اليوم في أنماط الحكومة المعاصرة من أن رئيس الدولة أو الملك يخضعان تماماً لمجلس النواب بحيث إنهما يضطران إلى التوقيع على قرار أصدره البرلمان ولو على كره منهما وعدم موافقتها إياه، ليضادّ مبدأ احترام حرية الضمير بالكافة، ويجعل من الرئيس رئيساً رمزياً فحسب. لذا فينبغي أن يسمح لهما برفضه وعدم التوقيع عليه إذا لم يتوافقا معه مبدئياً، وفي هذه الصورة ليُتخذ القرار وليتم التشريع بتوقيع من رئيس البرلمان ومجلس التشريع تجنباً لحدوث الحالة التي واجهتها الملكة فكتوريا حين قدّم إليها قانون لم تكن توافقه، إلا أنها أقرته قائلة: «أوقع عليه في حين أني أعتقد خطأ»

ومن جانب آخر فإن القانون لا يتم في شكله النهائي إلا بعد مروره بمراحل كثيرة ربما تذر فيه بعض النقائص من ناحية شرعية، لذا فيبدو من اللازم أن يسمح لكل مواطن بتحدي قانون ما على أساس معارضته للشرعية ومصادمته إياها في المحكمة الدستورية العليا التي يشملها الإخصائون في العلوم الشرعية أولى خبرة وبصيرة بأحكام القرآن والسنة، ليقوموا ومن ثم بالاستماع إلى موقف كلا الفريقين: المشتكي وممثل الجهات الحكومية، والحكم بسداد الشكوى وعدمه في ضوء ملاحظة دلائلها، فلو كانت الشكوى صحيحة وثبت للمحكمة أن القانون أو بنداً منه يخالف الشريعة ويصادم أصولها فلتأمر الحكومة بإلغائه أو التعديل فيه حتى يتفق ومقتضيات الشريعة. وإن اختصاص المحكمة للحكم في مثل هذه القضية سيُشبه ما هو المقرر في أميركا من أن المحكمة تتميز بالسلطة التي تسوّغ لها إلغاء قانون قد اعتمده وأقره البرلمان.

ولقد قامت باكستان بإنشاء المؤسستين الدستوريتين «المحكمة الشرعية الفدرالية» و«محكمة التمييز الشرعي التابع للمحكمة العليا» لهذا الغرض، وكدنا

نرى بهما الكفاية في هذا المجال لولا عديد من المفاصد والنقائص التي تتواجد في بنيتها الإدارية، من ذلك نقص عدد رجال العلم وخبراء الشريعة فيها، وثانياً فإن المرجعية في توظيف العلماء فيها وتنحيتهم من عضويتها لحاصلة لرئيس الدولة إطلاقاً، فالسلطات الإدارية تتمتع إذن بالحصول على الحكم منها حسب هويتها ورضاهما من خلال عزل بعض أعضائها إذا هم لم يوافقوا على قانون الحكومة ورأوه مصادماً للشريعة. كما حدث ذلك فعلاً فيما مضى. فلو أزيل هذان الخللان والنقصان الكامنان فيها للعبت بشكل كبير هاتان المؤسساتان دورهما البارز في صياغة القوانين صياغة دينية وتشكيلها في قالب إسلامي.

٩- نطاق طاعة الأمير وإطارها:

إن الشريعة الإسلامية توجب على الرعية طاعة الإمام الذي تم اختياره وتعيينه كإمام المسلمين وخليفته على أساس التفاصيل التي ذكرناها فيما مضى ببسط وبيان بالغين، وذلك إذا كان في إطار أحكام القرآن والسنة النبوية غير معارض لها في شيء. والدليل على ذلك ما قاله الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء، ٥٩: ٤]، فأمر الله في هذه الآية بطاعة أولي الأمر (الخلفاء وعمالهم) بجانب طاعة الله وطاعة رسوله ﷺ، فأتضح منها أنه ما كان من أوامر الله سبحانه وتعالى أو أوامر رسوله ﷺ فهي واجبة على المسلمين كافة بما فيهم الإمام وأصحاب السلطة وغيرهم، أما حكم طاعة الأمير فمتوجه إلى المسلمين في الحالتين:

الأولى: أن الإمام إذا أصدر حكماً معنياً بالقيام بأمر هو مباح شرعاً، فيجب على المسلمين القيام به وتأديته على أساس أمر الإمام به، وذلك كما إذا أمر الإمام رعيته بصوم يوم مثلاً، فيجب عليهم أن يصوموا ذاك اليوم تأدية لواجب طاعة الإمام، كما قال العلامة ابن عابدين الشامي رحمه الله عزواً إلى غير واحد من الفقهاء: «أن طاعة الإمام في غير معصية واجبة فلو أمر بصوم وجب»^(١).

(١) الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (٥ / ٤٢٢).

وكذلك إذا ما نهى الإمام عن أمر مباح فيجب على الرعية أن ينتهوا عنه لمجرد نهى الإمام الوارد بشأنه.

وليس معنى ذلك أن حالة ذاك المباح الشرعية قد تغيّرت، بل هو ما زال من الناحية الشرعية على صفته تلك أعني الإباحة، إلا أنه قد تغير حكمه بعد أمر الإمام به أو النهي عنه لدافع وجوب طاعة الإمام فحسب.

ومن هذا المنطلق يجب على الرعية امتثال قواعد المرور الصادرة من الجهات الحكومية والسلطات الإدارية بصفة كونها أوامر الإمام أو عماله في الأمور المباحة.

ولكن بجانب ذلك قد أصّل الفقهاء هذا المبدأ أيضاً بكل صراحة ووضوح بأن: «تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة»^(١) بمعنى أن طاعته إنما تجب في الأوامر التي أصدرها بدافع مصلحة الرعية وسائق الرفق بها؛ أما الأحكام التي أمر بها ظلماً على الرعية وجوراً بهم أو بغرض إرهابهم ومضايقتهم فلا تجب طاعتها في شيء. ومستند ذلك ما أمر الله به داود عليه السلام قائلاً: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ [ص، ٣٨: ٢٦]، وما روي أن النبي ﷺ بعث سرية، وأمر عليهم رجلاً من الأنصار، وأمرهم أن يطيعوه، فغضب عليهم، وقال: أليس قد أمر النبي ﷺ أن تطيعوني؟ قالوا: بلى، قال: قد عزمت عليكم لما جمعتم حطباً، وأوقدتهم ناراً، ثم دخلتم فيها فجمعوا حطباً، فأوقدوا ناراً، فلما هموا بالدخول، فقام ينظر بعضهم إلى بعض، قال بعضهم: إنما تبعنا النبي ﷺ فراراً من النار أفندخلها؟ فبينما هم كذلك، إذ خمدت النار، وسكن غضبه، فذكر للنبي ﷺ، فقال: «لو دخلوها ما خرجوا منها أبداً، إنما الطاعة في المعروف»^(٢).

الحالة الثانية: أن الإمام إذا أمر بشيء في المسائل المجتهد فيها التي تختلف وتباينت فيها آراء الفقهاء، فيتعين على الجميع امتثال ما أمر به الإمام ولو كان

(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم (١ / ١٠٤).

(٢) صحيح البخاري (٩ / ٦٣) كتاب الأحكام رقم الحديث: ٧١٤٥، وكتاب المغازي باب سرية عبد الله بن حذافة، رقم الحديث: ٤٣٤٠.

على خلاف رأيه ومذهبه، وهذا ما عبر عنه الفقهاء بقولهم: «حكم الحاكم رافع للخلاف»، وتوضيح ذلك أن المسئلة إذا كان مُتَخَلِّفًا فيها بين الفقهاء بحيث أصبحت للفقهاء فيها آراء متباينة ومواقف متضاربة، وكان من المسموح بها شرعاً لأتباع كل فقيه أن يسلك مسلك فقيهه فيها، حتى أصدر الإمام بشأنها مرسوماً معنياً باختيار أحد تلك المواقف، فينفذ حكمه على الرعية بأسرها بحيث يتعين على الجميع العمل به بغض النظر عما هو الراجح عنده وعند إمامه الذي يتبعه ويقلده في المسائل الجزئية، وكمثال على ذلك نقدم قضية عدد التكبيرات الزائدة في صلاة العيد، حيث يروى عن ابن مسعود رضي الله عنه أنها ثلاثة في كل ركعة، وهو الموقف الذي اختاره الإمام أبو حنيفة رحمه الله، بينما روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنها سبعة في الركعة الأولى وخمسة في الثانية، وهو الموقف الذي اختاره الإمام الشافعي رحمه الله، وبالرغم من ذلك فلقد صح عن الإمامين الجليلين عمادي الفقه الحنفي: أبي يوسف ومحمد رحمه الله أنهما كبرا في العيد سبعا وخمسا على وفق المذهب الشافعي، وذلك على إثر أمر الخليفة هارون الرشيد به لأجل كونه مذهب جده ابن عباس رضي الله عنه، قال العلامة ابن عابدين رحمه الله: قال في الظهيرية: «وهو تأويل ما روي عن أبي يوسف ومحمد فإنهما فعلا ذلك لأن هارون أمرهما أن يكبرا بتكبير جده فعلا ذلك امتثالاً له لا مذهباً واعتقاداً»^(١).

وجميع ما مضى من وجوب طاعة الإمام إنما هي في الأمور المباحة والمجتهد فيها، أما إذا حكم بشيء يخالف أحكام الشريعة الثابتة المقررة إجماعاً، فلا ينفذ حكمه ذاك ولا يجوز طاعته فيه، بل يفتعل عند ذاك الأصل التالي: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ما هو مأخوذ مستنبط من الآية التالية: ﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ [لقمان، ٣١: ١٥].

وبالأخص ما روي عن النبي ﷺ بشأن طاعة الأمير أنه قال: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا

(١) الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (٢ / ١٧٢).

طاعة»^(١).

وإن الإمام يستحق عزله بمثل إصدار هذا الحكم حسب التفاصيل التي سنبينها في موضعها من مبحث عزل الإمام وخلعه في الباب السادس إن شاء الله.

وحكم كل من البرلمان ومجلس التشريع والهيئة التشريعية فيما إذا اعتمدت مثل هذا القانون هو نفس حكم الإمام الموضح بتفاصيله آنفاً، فتقرر من هذا ما قلناه سابقاً من أنه لا بد من أن تكون هناك جهة دستورية تقوم بإلغاء أمثال هذه القوانين والأوامر أو التعديل فيها حتى تتفق وأصول الشريعة تماماً.

١٠ - حرية النقد في الإسلام:

إن الحكم بوجوب طاعة الأمير لا يعني أن يكون النقد على خطوة خطاها الإمام أو عمل قام به محظوراً حظراً باتاً، بل الحكومة الإسلامية القائمة على أسس مستقيمة تمنح الشعب حرية كاملة في النقد على الإمام ولا سيما إذا رأوا منه ما يخالف أحكام الشريعة ويعارض مبادئها الثابتة، وفي هذه الصورة يسمح لهم أيضاً بطرق باب المحكمة مقاضاة له لتستجوبه بشأنه وتلغي ما خالف من أوامره الكتاب والسنة النبوية. ولذلك فإن الإمامة ليست مرتبة تجعل صاحبها يتجاوز حدود الطبيعة البشرية ويصبح معصوماً عن الخطأ في الإقدام ونزوها عن الغلط في الأمر. ومن هذا المنطلق أمر بمشاورة المؤمنين ليبدلي كل برأيه بين يدي الإمام بكل حرية وصرامة في غير خوف ولا لوم ولا ندامة.

ولقد نهى النبي ﷺ عامة المسلمين من اتباع الإمام فيما يخالف الشريعة، بل أمرهم بالسعي لتسديده ما أمكنهم ذلك، كما ورد في الحديث عن كعب بن عجرة قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن تسعة، فقال: «إنه ستكون بعدي أمراء من صدقهم بكذبهم، وأعانهم على ظلمهم، فليس مني ولست منه، وليس بوارد علي الحوض، ومن لم يصدقهم بكذبهم، ولم يعنهم على ظلمهم، فهو مني وأنا منه، وهو وارد علي

(١) صحيح البخاري (٩ / ٦٣) كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام، رقم الحديث: ٧١٤٤.

الحوض»^(١).

وكذلك ما رواه البخاري عن أبي سعيد الخدري، عن النبي ﷺ قال: «ما استخلف خليفة إلا له بطانتان: بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه، وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه، والمعصوم من عصم الله»^(٢).

وما أورده الهيثمي في مجمع الزوائد قائلاً: وعن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «من حضر إماماً فليقل خيراً أو ليسكت».

رواه الطبراني في الأوسط، وفيه صالح بن محمد بن زياد وثقه أحمد وغيره وضعفه جماعة، وبقية رجاله رجال الصحيح^(٣).

وما أخرجه الترمذي عن أبي سعيد الخدري، أن النبي ﷺ قال: «إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر»^(٤).

وما رواه ابن عباس رضي الله عن النبي ﷺ أنه قال: «لا ينبغي لامرء يقوم مقاماً فيه مقال حق إلا تكلم به، فإنه لن يقدم أجله ولا يحرمه رزقاً هو له»^(٥).

وما روي عن أبي سعيد الخدري، أن النبي ﷺ قال: «لا يحقرن أحدكم نفسه أن يرى أمراً لله عليه فيه مقال، فلا يقول به، فيلقى الله، عز وجل، وقد أضاع ذلك، فيقول: ما منعك؟ فيقول: خشيت الناس، فيأيي كنت أحق أن تخشى»^(٦).

(١) سنن النسائي (٧ / ١٦٠) كتاب البيعة، ذكر الوعيد لمن أعان أميراً على الظلم، رقم الحديث: ٤٢١٢

(٢) صحيح البخاري (٨ / ١٢٥) كتاب الأحكام، باب بطانة الإمام، رقم: ٧١٩٨.

(٣) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (٥ / ٢٣١) كتاب الخلافة، باب الكلام بالحق عند الأئمة، رقم الحديث: ٩١٦٧.

(٤) سنن الترمذي ت شاكر (٤ / ٤٧١) كتاب الفتن، رقم الحديث: ٢١٧٤.

(٥) ورد بألفاظ مختلفة في السنن لأبي داود كتاب الملاحم، رقم الحديث: ٤٣٤٤، ولابن ماجه، رقم: ٤٠١١.

(٦) رواه أبو داود الطيالسي في مسنده بسند صحيح وهذا اللفظ له، وأبو يعلى الموصلي وعنه ابن حبان في صحيحه، ورواه أحمد بن منيع وعبد بن حميد وابن ماجه مختصراً، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، رقم الحديث: ٧٤٠٢، دار الوطن بالرياض.

فنظراً إلى هذه الأحاديث دعا الخلفاء الراشدون الرعية إلى توجيه النقد إليهم، وقبلوه برحابة الصدر الواسعة كلما وجه إليهم فعلاً، فهذا أبو بكر رضي الله عنه ما إن تولى الإمرة على المؤمنين وتسلم مقاليد الإمامة عليهم إلا وقام فيهم ملقياً خطبته التي هي اللبنة الأولى والخطوة الأساسية لتأسيس الخلافة الراشدة والمنارة البيضاء لمن يأتيها ويحاول المسير على دربها، وعى لنا التاريخ أنه قال: «أما بعد أيها الناس فإنني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوّموني. الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف منكم قوي عندي حتى أزيح علتهم إن شاء الله، والقوي فيكم ضعيف حتى آخذ منه الحق إن شاء الله... أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم»^(١).

ولله دره حيث أفصح فيها بغاية من الإيجاز والجزالة عن معالم الطريق للخلافة الإسلامية، ووضح حيثية أمير المؤمنين وصفاته الأساسية، ودعا المسلمين إلى توجيه النقد إليه وعلى أوامره وهو إمامهم وأول خليفة لرسولهم ﷺ، فبذلك لقد سنّ سنة حسنة اتبعها من تلاه من الخلفاء الراشدين العادلين في تمام ووفاء، فانظروا إلى عمر الفاروق رضي الله عنه قائلاً في إحدى خطبه على رؤوس الجماهير: فإنني واحد كأحدكم وأنتم اليوم تقرون بالحق، خالفني من خالفني ووافقني من وافقني، وليس أريد أن تتبعوا هذا الذي هواي^(٢).

ولم يكن منه ذاك مقالة طيرها أو جملة زورها فألقاها في الهواء فحسب، بل قدّم تطبيقها العملي أيضاً في أروع مشاهدته حيث قبل - وهو إمام المسلمين في أقاصي المعمورة وأدانيها وهو على ما عليه من قوة البطش وصلابة الرأي - برحابة الصدر كل ما وجه إليه من نقد لاذع، إليكم منها قصة رواها أبو يوسف القاضي عن الحسن البصري أن رجلاً قال لعمر بن الخطاب: «اتق الله يا عمر»^(٣) وأكثر عليه» فقال له قائل: اسكت فقد أكثرت على أمير المؤمنين. فقال له عمر: دعه، لا خير فيهم إن لم

(١) البداية والنهاية ط الفكر (٥ / ٢٤٨).

(٢) الخراج لأبي يوسف (١ / ٣٦) فصل في الفئ والخراج.

(٣) أسلوب عادة ما يستخدم لزجر من قيل له الشديد على خطأه.

يقولونها لنا، ولا خير فينا إن لم نقبل. وأوشك أن يرد على قائلها»^(١).

أما قصته التي رجع فيها عن موقفه لاعتراض امرأة عليه، واعتبرها أفقه منه، فلندع كتب الأحاديث تروينا لنا بتفاصيلها الرائعة الناصعة، جاء في السنن الكبرى للبيهقي: خطب عمر بن الخطاب رضي الله عنه الناس فحمد الله تعالى وأثنى عليه وقال: « ألا لا تغالوا في صدق النساء، فإنه لا يبلغني عن أحد ساق أكثر من شيء ساقه رسول الله ﷺ أو سيق إليه إلا جعلت فضل ذلك في بيت المال » ثم نزل فعرضت له امرأة من قريب فقالت: يا أمير المؤمنين أكتاب الله تعالى أحق أن يتبع أو قولك؟ قال: « بل كتاب الله تعالى فما ذاك؟ » قالت: نهيت الناس أن يغالوا في صدق النساء والله تعالى يقول في كتابه: ﴿وَأَتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾ [النساء، ٤: ٢٠]، فقال عمر رضي الله عنه: « كل أحد أفقه من عمر » مرتين أو ثلاثاً ثم رجع إلى المنبر فقال للناس: « إني كنت نهيتكم أن تغالوا في صدق النساء ألا فليفعل رجل في ماله ما بدا له »^(٢).

وروى البيهقي أيضاً عن أبي هريرة قال: لما أراد عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن يزيد في مسجد رسول الله ﷺ وقعت زيادته على دار العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه، فأراد عمر رضي الله عنه أن يدخلها في مسجد رسول الله ﷺ ويعوضه منها، فأبى وقال: قطيعة رسول الله ﷺ واختلفا فجعل بينهما أبي بن كعب رضي الله عنهم، فأتياه في منزله، وكان يسمى سيد المسلمين، فأمر لهما بوسادة فألقيت لهما، فجلسا عليها بين يديه، فذكر عمر ما أراد، وذكر العباس قطيعة رسول الله ﷺ، فقال أبي: ... [قضى للعباس فـ] قال العباس: « اللهم لا آخذ لها ثواباً وقد تصدقت بها على جماعة المسلمين، فقبلها عمر رضي الله عنه منه فأدخلها في مسجد رسول الله ﷺ »^(٣).

وأعجب من ذلك ما رواه ابن سعد في الطبقات بإسناده عن يعقوب بن زيد أن

(١) الخراج لأبي يوسف (١ / ٢٢).

(٢) السنن الكبرى للبيهقي (٧ / ٣٨٠) كتاب الصداق، رقم: ١٤٣٣٦.

(٣) السنن الكبرى للبيهقي (٦ / ٢٧٧) قبيل كتاب الهبات، رقم: ١١٩٣٧، والطبقات الكبرى لابن سعد ١٩١٤ ترجمة العباس رضي الله عنه.

عمر بن الخطاب خرج في يوم الجمعة وقطر عليه ميزاب العباس وكان على طريق عمر إلى المسجد، فقلعه عمر، فقال له العباس: قلعت ميزابي والله ما وضعه حيث كان إلا رسول الله ﷺ بيده، قال عمر: لا جرم أن لا يكون لك سلم غيري ولا يضعه إلا أنت بيدك، قال: فحمل عمر العباس على عنقه، فوضع رجله على منكبي عمر ثم أعاد الميزاب حيث كان فوضعه موضعه^(١). وما زال الميزاب هناك في الجانب الغربي من المسجد حتى يومنا هذا.

ولم يكن هذا الأداء الخلقي الرائع الجميل مقتصرًا على عهد الخلافة الراشدة، بل وإن التاريخ الإسلامي المشرق الوضاء لحافل بأمثال هذه الوقائع والتي حبرها العدول من خلفاء المسلمين على كر الدهور ومر العصور، وللتدليل على ذلك نكتفي هنا بسر د اثنتين منها:

حاصل القصة الأولى أنه في سنة تسع وعشرين وأربعمائة في شهر رمضان أمر الخليفة أن يزداد في ألقاب جلال الدولة ابن بويه: «شاهنشاہ الأعظم ملك الملوك» وخطب له بذلك، فأفتى بعض الفقهاء بالمنع وأنه لا يقال ملك الملوك إلا لله وتبعهم العوام ورموا الخطباء بالآجر.

وكتب إلى الفقهاء في ذلك... وأفتى الماوردي بالمنع وشدد في ذلك وكان الماوردي من خواص جلال الدولة فلما أفتى بالمنع انقطع عنه فطلبه جلال الدولة فمضى إليه على وجل شديد فلما دخل قال له أنا أتتحقق أنك لو حابيت أحداً لحابيتني لما بيني وبينك وما حملك إلا الدين فزاد بذلك محلك عندي^(٢).

والقصة الثانية أوردتها السبكي أيضاً في ترجمة الشيخ عبد العزيز بن عبد السلام، ملخصها: أن جماعة من أمراء الدولة من الأتراك لم يثبت عند الشيخ أنهم أحرار، وأن حكم الرق مستصحب عليهم لبيت مال المسلمين فبلغهم ذلك فعظم الخطب عندهم فيه، وأضرم الأمر والشيخ مصمم لا يصحح لهم بيعاً ولا شراء

(١) الطبقات الكبرى ط دار صادر (٤ / ٢٠) ترجمة العباس رضي الله عنه.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٥ / ٢٧١) ترجمة على بن محمد بن حبيب أبي الحسن الماوردي.

ولا نكاحاً، وتعطلت مصالحهم بذلك. وكان من جملتهم نائب السلطنة، فاستشاط غضباً، فاجتمعوا وأرسلوا إليه، فقال: نعقد لكم مجلساً وينادى عليكم لبيت مال المسلمين ويحصل عتقكم بطريق شرعي فرفعوا الأمر إلى السلطان فبعث إليه فلم يرجع فجرت من السلطان كلمة فيها غلظة حاصِلها الإنكار على الشيخ في دخوله في هذا الأمر وأنه لا يتعلق به فغضب الشيخ وحمل حوائجه على حمار وأركب عائلته على حمار آخر ومشى خلفهم خارجاً من القاهرة قاصداً نحو الشام... فركب السلطان بنفسه ولحقه واسترضاه وطيب قلبه فرجع واتفقوا معهم على أنه ينادى على الأمراء فأرسل إليه نائب السلطنة بالملاطفة فلم يفد فيه فانزعج النائب وقال كيف ينادي علينا هذا الشيخ ويبيعنا ونحن ملوك الأرض والله لأضربنه بسيفي هذا فركب بنفسه في جماعته وجاء إلى بيت الشيخ والسيف مسلول في يده فطرق الباب فخرج ولد الشيخ أظنه عبد اللطيف فرأى من نائب السلطنة ما رأى فعاد إلى أبيه وشرح له الحال فما اكرث لذلك ولا تغير وقال يا ولدي أبوك أقل من أن يقتل في سبيل الله ثم خرج كأنه قضاء الله قد نزل على نائب السلطنة فحين وقع بصره على النائب يبست يد النائب وسقط السيف منها وأرعدت مفاصله فبكى وسأل الشيخ أن يدعو له وقال يا سيدي خبر أيش تعمل قال أنادي عليكم وأبيعكم قال ففيم تصرف ثمننا قال في مصالح المسلمين قال من يقبضه قال أنا فتم له ما أراد ونادى على الأمراء واحداً واحداً وغالى في ثمنهم وقبضه وصرفه في وجوه الخير وهذا ما لم يسمع بمثله عن أحد رحمه الله تعالى ورضى عنه^(١).

١١ - بين النقد والإهانة:

ولكن مع ذلك فالشريعة الإسلامية قد خطت خطأً فاصلاً واضحاً يفرق بين ما هو النقد على السلطان وبين ما يعتبر إهانة في حقه، فسمحت بذلك حادثة عليه في حين أنها نهت عن هذه أشد النهي، وذلك كما أخرج الترمذي بإسناده عن زياد بن كسيب العدوي، قال: كنت مع أبي بكر تحت منبر ابن عامر وهو يخطب وعليه ثياب رقاق،

(١) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٨ / ٢١٦).

فقال أبو بلال: انظروا إلى أميرنا يلبس ثياب الفساق، فقال أبو بكر: اسكت سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من أهان سلطان الله في الأرض أهانه الله»^(١).

ما اتضح منها أن النقد على السلطان لا بد أن يكون في إطاره الخاص وحدوده المقررة له شرعاً، من دون أن يتعداها ويتجاوزها ليتحول منه إلى إهانة محظورة في الشريعة حظراً باتاً.

ورواه أحمد في مسنده بلفظ أتم من هذا قائلاً: عن أبي بكر، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من أكرم سلطان الله في الدنيا، أكرمه الله يوم القيامة، ومن أهان سلطان الله في الدنيا أهانه الله يوم القيامة»^(٢).

والحديث وإن كان في إسناده كلام، إلا أنه رواه كثير من المحدثين بأسانيد مختلفة وطرق عديدة ما يجعله صالحاً ليستدل به على أن إهانة السلطان غير جائزة شرعاً. والفرق الجوهرى بينهما يكمن في الغرض الذي أرادته صاحبه من وراء القيام به، فلو نُصحاً وإصلاحاً وابتغاء مرضاة الله - لا إذلالاً ولا تسميعاً - فنقد بناء، وإلا فإهانة أو رياء، كما يتضح ذلك مما رواه أحمد بإسناده عن عياض بن غنم رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «من أراد أن ينصح لذي سلطان بأمر فلا يُبَدِّ له علانية، ولكن ليأخذ بيده فيخلو به، فإن قبل منه فذاك وإلا كان قد أدى الذي عليه»^(٣).

١٢ - صرف أموال بيت المال:

إن الحكومة أياً ما كانت تفتقر في إدارة الشؤون العامة وتأدية واجباتها إلى أموال ومبالغ باهظة، ما تُسمى بـ «خزينة الدولة» في المصطلح السياسي العام، بينما الإسلام يخص له مصطلح «بيت المال». وإن خزانة الدولة قبل أن يبرز فجر الإسلام عادة ما كانت يعتبرها الملوك أموالهم الشخصية البحتة، فيتعاملون معها معاملتهم بأموالهم،

(١) سنن الترمذي ت شاكر (٤ / ٥٠٢) وقال: هذا حديث غريب. أبواب الفتن رقم الحديث: ٢٢٢٤.

(٢) مسند أحمد ط الرسالة (٣٤ / ٧٩) رقم الحديث: ٢٠٤٣٣.

(٣) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (٥ / ٢٢٩) كتاب الخلافة، باب النصيحة للأئمة وكيفيتها، رقم الحديث:

١٩٦٢، ١٩٦١.

يجمعونها كيفما شاؤا بوضع الضرائب الثقيلة والإتاوات الفادحة على الرعية، فيصرفونها أي مصرف أرادوا، ولم يكن قد بقي لها دور إلا أن تضمّن لهم رفاهية العيش وتوفّر لهم قضاء الشهوات.

والإسلام بادئ ذي بدء اعتبرها أمانة عامة للرعية في يدي الإمام يجب عليه صرفها وبذلها في مصالحها. ثم إنه لم يترك الإمام مستقلاً مستبداً في جباية الأموال لها وصرفها، بل قد فرض عليه قيوداً ثقيلة في هذا الصدد، حيث حدّد لها الموارد والمصادر الخاصة أولاً، وهي الزكاة والعشر والخراج والفبيء واللقطات وما إلى ذلك. ثم قسمها إلى أنواع وعيّن لكل نوع منها مصرفاً خاصاً ثانياً، فلأموال الزكاة والصدقات لدى الإسلام مصرفها الخاص لا يسمح بصرفها في غيره، وكذلك للخراج والجزية ولغيرهما من الوسائل.

وانطلاقاً من هذا لقد قام فقهاء الإسلام بتدوين أحكامها من كلتا هاتين الناحيتين: جباية الأموال وصرفها، بكل بسط ووضوح في ضوء أحكام القرآن وتعاليم السّنة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين، فنرى المكتبة الإسلامية تزدهو بعدد من الكتب التي أفرد فيها العلماء الجلة هذا الباب بالتأليف، من بينها «كتاب الخراج» لكل من الإمامين الجليلين أبي يوسف ويحيى بن آدم رحمهما الله، و«كتاب الأموال» للإمام أبي عبيد قاسم بن سلام رحمه الله، ما ظلت مأخذ أصلية ومصادر رئيسية لمن تلاهم من الفقهاء والعلماء.

ولقد روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال في إحدى خطبه موضعاً كيفية بيت المال: «وإني لا أجد هذا المال يصلحه إلا خلال ثلاث: أن يؤخذ بالحق، ويعطى في الحق، ويمنع الباطل؛ وإنما أنا ومالككم كولي اليتيم إن استغنيت استعفت، وإن افتقرت أكلت بالمعروف»^(١).

وفي رواية لابن سعد جاءت هذه الزيادة أيضاً: «إن أيسرت، قضيت»^(٢).

(١) الخراج لأبي يوسف (١ / ١٣٠).

(٢) الطبقات الكبرى لابن سعد، ٢٥٦١٣، ذكر خلافة عمر رضي الله عنه.

ولقد جعل الخلفاء نصب أعينهم دوماً بأن تكون أموال المسلمين أمانة في أيديهم يجب عليهم إدارتها بكل حيطة وورع، فصدرت منهم بشأن التعامل معها قصص رائعة هي غرة بيضاء على جبين البشرية ودرة لامعة على صدر الإنسانية على مر الدهور وكر العصور، هلموا بنا نسرح الطرف على قصة منها تشرح لنا كيف بدأ ارتزاق الخليفة من بيت مال المسلمين. روى ابن سعد في طبقاته أنه لما استخلف أبو بكر أصبح غادياً إلى السوق وعلى رقبتة أثواب يتجر بها، فلقبه عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح فقالا له: أين تريد يا خليفة رسول الله؟ قال: السوق، قالوا: تصنع ماذا وقد وليت أمر المسلمين؟ قال: فمن أين أطعم عيالي؟ قالوا له: انطلق حتى نفرض لك شيئاً، فانطلق معها ففرضوا له كل يوم شطر شاة، وما كسوه في الرأس والبطن^(١).

وهكذا بدأ يحصل على وظيفته من بيت المال، ولكن لتتقدم قليلاً ولنلق النظره على ما يرويه الحسن البصري رحمه الله والذي يدل على أنه لم يجعلها لقمة سائغة يتمتع بها هو وعياله، بل قبلها على كره منه وفي جو من المخاوف المحيطة به والقلق المساور له، حتى إنه كان يقول: «ويح عمر، إني أخاف أن لا يسعني أن أكل من هذا المال شيئاً».

وتابع الحسن قائلًا: «فأنفق في سنتين وبعض أخرى ثمانية آلاف درهم، فلما حضره الموت قال: قد كنت قلت لعمر: إني أخاف أن لا يسعني أن أكل من هذا المال شيئاً فغلبني، فإذا أنا مت خذوا من مالي ثمانية آلاف درهم وردوها في بيت المال، فلما أتى بها عمر قال: رحم الله أبا بكر لقد أتعب من بعده تعباً شديداً»^(٢).

أما عمر رضي الله ففتضح كيفية تعامله مع بيت المال مما قاله مرة في خطبة ألقاها بين أيدي الناس:

«أنا أخبركم بما أستحل منه، يحل لي حلتان، حلة في الشتاء، وحلة في القيظ، وما أحج عليه وأعتمر من الظهر، وقوتي وقوت أهلي كقوت رجل من قريش، ليس

(١) الطبقات الكبرى ط دار صادر (٣ / ١٨٤).

(٢) كنز العمال (٥ / ٦٠٠) برقم: ١٤٠٦٢.

بأغناهم ولا بأفقرهم، ثم أنا بعد رجل من المسلمين، يصيني ما أصابهم»^(١).

ولكنه لم يجلس على هذا النزر اليسير أيضاً رخي البال هاديء الحال، بل يروى أنه لما أصاب الناس سنة غلا فيها السمن، فكان عمر رضي الله عنه يأكل الزيت فيقرقر بطنه . وفي رواية يحيى قال: «كان عمر رضي الله عنه يأكله»، فلما قل قال: «لا آكله حتى يأكله الناس». قال: فكان يأكل الزيت فيقرقر بطنه . قال ابن مكرم في روايته: فقال: قرقر ما شئت فوالله لا آكل السمن حتى يأكله الناس^(٢).

فهذه نماذج رائعة من ورع الخلفاء الراشدين وحيطتهم في أموال المسلمين، لم تشهد الدنيا قبلهم ولا بعدهم لها مثيلاً، ولكن مع ذلك فالشريعة الإسلامية لا توجب على كل خليفة أن يحتذي بهم فيها حذو القذة بالقذة، بل تطلعاً إلى منشأهم منه تقرر لديها أن المقصود من كل هذا ألا تكون وظيفة الخلفاء والحكام كلا عيالا على بيت المال، وأن لا يزيد فيها على ما يفضل عن حوائجهم إسرافاً وتبذيراً، وإلا فالنبي ﷺ ذاته رزق عتاب بن أسيد حين استعمله على مكة أربعين أوقية في كل سنة^(٣).

وهذا المبلغ يعدل ألفاً وأربعمائة درهم سنوياً، ما دل على أن الشريعة لم تحدد مقداراً خاصاً للوظائف بل يمكن النقص والزيادة فيها باختلاف الزمان والمكان وبالنظر إلى الظروف والأوضاع شريطة ألا يتخذ ذلك وسيلة للإسراف وأداة للتبذير.

حكم الضرائب في الإسلام:

إن الشريعة الإسلامية قد اعتبرت وضع الضرائب على الرعية في عامة الأحوال ظلماً وجوراً قد وردت عليه وعود شديدة، اكتفاء بما قد حددت لبيت المال من الموارد التي تدر عليه أموالاً كالزكاة والصدقات والخراج والجزية وما إلى ذلك. إلا أن المسلمين إذا نابتهم نائبة وطرأت على الدولة الإسلامية حالة الطوارئ فأضحت أموالها

(١) الطبقات الكبرى ط دار صادر (٣ / ٢٧٥) ذكر استخلاف عمر رضي الله عنه.

(٢) السنن الكبرى للبيهقي (٩ / ٧٣).

(٣) السنن الكبرى للبيهقي (٦ / ٥٧٨).

لم تكد لتفي بحوائج المسلمين ومصالحهم الاجتماعية، ففي مثل هذه الحالة الاستثنائية الخاصة ولضرورة الدولة الإسلامية الماسّة أجاز الفقهاء ببالح الحطة تحميل الرعية ضريبة بقدر ضرورتها وحوائجها فحسب، مراعيّاً في ذلك الرفق بالرعية كل الرعاية ومتجنباً فيه الإجحاف والإرهاق بهم كل التجنب، وتسمى في مصطلح الفقهاء بـ «الضريبة النائية»، ويشترط لذلك أولاً وأخيراً أن تكون للضرورة فتتقدر بقدرها، وأن يكلف بها الشعب بعد ما يتخلى الحكام عن حياة الترف وعيشة البذخ وشريطة أن يكونوا صادقي الطوية سليمي النية في ذلك. ولقد بين الفقهاء هذه المسألة في ظل من المخاوف المحدقة بهم ألا يتخذها أمراء الجور وسيلة لتحقيق مطامعهم وستارا لقيامهم بجباية المكوس والإتاوات الظالمة من الشعب من ورائه، كما قال العلامة ابن عابدين رحمه الله: وقال أبو جعفر البلخي ما يضر به السلطان على الرعية مصلحة لهم يصير ديناً واجباً وحقاً مستحقاً كالخراج، وقال مشايخنا وكل ما يضر به الإمام عليهم لمصلحة لهم فالجواب هكذا حتى أجرة الحراس لحفظ الطريق واللصوص ونصب الدروب وأبواب السكك وهذا يعرف ولا يعرف خوف الفتنة ثم قال: فعلى هذا ما يؤخذ في خوارزم من العامة لإصلاح مسنة الجيكون أو الررض ونحوه من مصالح العامة دين واجب لا يجوز الامتناع عنه، وليس بظلم ولكن يعلم هذا الجواب للعمل به وكف اللسان عن السلطان وسعاته فيه لا للتشهير حتى لا يتجاسروا في الزيادة على القدر المستحق اهـ.

وأعقبها بقوله: قلت [القائل: ابن عابدين] «وينبغي تقييد ذلك بما إذا لم يوجد في بيت المال ما يكفي لذلك»^(١).

ومما يجدر بالتنبيه هنا أن هناك حديثاً رواه أبو داود بإسناده عن عقبة بن عامر، قال: سمعت رسول الله ﷺ قال: «لا يدخل الجنة صاحب مكس»^(٢) وعادة ما تشرح الكلمة بالضريبة، فمن هذا يتوهم البعض أحياناً بأن وضع الضريبة على الرعية

(١) الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (٢ / ٣٣٧) كتاب الزكاة، قبيل باب المصرف.

(٢) سنن أبي داود (٣ / ١٣٢).

حرام إطلاقاً وفي كل حال، بما فيها الحالة الاستثنائية الخاصة التي سمح فيها الفقهاء وبالتحديد التي مرّ ذكرها في كلام ابن عابدين رحمه الله، والحقيقة ليست كذلك؛ فإن المحدثين والفقهاء شرحوا الكلمة بأساليب مختلفة، فهذا الإمام أبو عبيد قاسم بن سلام يقول: كان له أصل في الجاهلية، يفعله ملوك العرب والعجم جميعاً، فكانت سنتهم أن يأخذوا من التجار عشر أموالهم إذا مروا بها عليهم^(١).

وشرحه العلامة الطحاوي كالتالي: أن العشر الذي كان رسول الله ﷺ رفعه عن المسلمين، هو العشر الذي كان يؤخذ في الجاهلية وهو خلاف الزكاة وكانوا يسمونه المكس وهو الذي روى عقبه بن عامر فيه عن النبي ﷺ^(٢).

ولا شك أن ما ساد في أوساط الملوك والإمبراطورين في الجاهلية من تكليف الرعية بالضرائب الثقيلة والمكوس المتكاثرة المتكررة كان ظلماً وجوراً وإجحافاً منهم في حق الرعية، وكانت المطامح من وراء فرضها ليست إلا ادخار المال وتكديسه في خزاناتهم الشخصية ومن ثم حتى يتسنى لهم رفاهية العيش والترف والبذخ في حياتهم، واتضح من العبارتين المذكورتين أعلاه أن الحديث يرمي إلى الوعيد على وضع هذا النوع من الضرائب، ويدخل فيه ما تضعه الحكومات اليوم أيضاً في غير ضرورة شرعية تسوّغ لها ذاك. أما الضريبة النابتة التي أجازها الفقهاء والتي ذكرها العلامة الشامي فلا يصح قياسها على ذلك بحكم أنها تهدف لإسعاف حاجة الدولة الإسلامية الماسة ومراعاة مصلحة الرعية الواضحة، فلا تدخل في «المكس» ومن ثم لا يتطرق إليها وعيد الحديث المذكور.

ولقد أطل عليها الكلام الإمام الغزالي رحمه الله، فبعد ما فرغ من تشنيع الحكام الذين يضعون الضرائب لمجرد تبذير الجيش وترغيد عيشتهم أردفها بقوله: فأما لو قدرنا إماماً مطاعاً مفتقراً إلى تكثير الجنود لسد الثغور، وحماية الملك بعد اتساع رقعته وانبساط خطته، وخلا بيت المال عن المال، وأرهقت حاجات الجند إلى ما يكفيهم،

(١) الأموال للقاسم بن سلام (١ / ٦٣٦) باب ذكر العاشر وصاحب المكس، في شرح الحديث: ١٤٦٢.

(٢) شرح معاني الآثار (٢ / ٣١) كتاب الزكاة، باب الزكاة هل يأخذها الإمام.

وخلت عن مقدار كفايتهم أيديهم، فلإمام أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال إلى أن يظهر مال في بيت المال، ثم إليه النظر في توظيف ذلك على وجوه الغلات والثمار كي لا يؤدي تخصيص بعض الناس به إلى إيغار الصدور، وإيجاش القلوب، ويقع ذلك قليلاً من كثير لا يجحف بهم ويحصل به الغرض.

وحاصل ذلك أن الإمام الغزالي رحمه الله أجاز وضع هذا النوع من الضرائب بشروط تالية:

أن يكون الإمام ممن تجب طاعته.

أن تمسه ضرورة واقعية لحماية الدولة والذود عن حوزة البلاد وبيضتها.

وأن يخلو بيت المال عن مال يفي لذلك.

أن تكون الضرائب بقدر ما يكفي لحوائجهم في الحال، حتى يظهر مال في بيت المال.

أن يكون توظيف ذلك على الناس بالعدل والنصفة، ولا يفرق فيها بين رجلين من نوع واحد مهنة وعملاً.

وإنما نرى الفقهاء يشبّطون عزيمة الحكام ويصرفون عنايتهم عن وضع مثل هذه الضرائب لما هو المشاهد للمموس من الحكام أنهم قلما يراعون الحدود الشرعية فيها في تمام وكمال، لذا نرى أن الحكم بالجواز في حالة الضرورة الاستثنائية قد أحاطت به كومة من القيود وطائفة من الشروط صيانة للرعية من أن يتخذها الأمراء فريسة مطامعهم ووسيلة لنيل رغدهم ورفاهيتهم.

وخذ على ذلك مثلاً قصة الشيخ عز بن عبد السلام رحمه الله، فإنه لما بدأت التتار هجماتهم على البلاد الإسلامية أراد السلطان أن يأخذ من الناس ما يستعان به على جهادهم، وجمع الفقهاء والقضاة والأعيان لمشاورتهم في هذا الأمر، وكان فيمن حضر الشيخ عز الدين ابن عبد السلام،... وأفاضوا في الحديث، فكان الاعتماد على ما يقوله ابن عبد السلام، وخلاصة ما قال: إنه إذا طرق العدو بلاد الإسلام وجب على العالم قتالهم، وجاز لكم أن تأخذوا من الرعية ما تستعينون به على جهادكم،

بشرط ألا يبقى في بيت المال شيء، وتبيعوا مالكم من الحوائص المذهبة والآلات النفيسة، ويقتصر كل الجند على مركوبه وسلاحه ويتساووا هم والعامة. وأما أخذ الأموال من العامة مع بقاء ما في أيدي الجند من الأموال والآلات الفاخرة فلا^(١).

ومثل ذلك ما روي أنه لما خرج السلطان الظاهر بيبرس إلى قتال التتار بالشام، أخذ فتاوى العلماء بأنه يجوز له أخذ مال من الرعية ليستنصر به على قتال العدو، فكتب له فقهاء الشام بذلك، فقال: هل بقي أحد؟ ف قيل: نعم، بقي الشيخ محيي الدين النووي، فطلبه فحضر، فقال: اكتب خطك مع الفقهاء، فامتنع. فقال: ما سبب امتناعك؟ فقال: أنا أعرف أنك كنت في الرق للأمر بندقدار، وليس لك مال. ثم من الله عليك، وجعلك ملكاً. وسمعت أن عندك ألف مملوك، كل مملوك له حياصة من ذهب، وعندك مائتا جارية، لكل جارية حق من الحلي، فإذا أنفقت ذلك كله، وبقيت ممالك بالبنود الصوف بدلاً عن الحوائص، وبقيت الجواري بشياهن دون الحلي، أفيتك بأخذ المال من الرعية^(٢).

والحاصل أن جميع هؤلاء قد أجازوا في الجملة وضع الضريبة لدى الضرورة الواقعية وبقدرها، ولقد تحطى الإمام الجويني في الغياثي خطوة أخرى وسمح بذلك على الدوام والثبات أيضاً إذا كانت حاجة بيت المال ثابتة دائمة، حيث قال بعد مناقشته هذا الموضوع في فصول: فأقول والله المستعان: لا بد من توظيف أموال يراها الإمام قائمة بالمؤن الراتبية، أو مدانية لها...

فإذا مست الحاجة إلى استمداد نجدة الدين [وحرسه] المسلمين من الأموال، ولم يقع الاجتزاء والاكتفاء بما يتوقع على المغيب من جهة الكفار، وتحقق الاضطراب، في إدامة الاستظهار، وإقامة حفظ الديار إلى عون من المال مطرد دار، ولو عين الإمام أقواماً من ذوي اليسار، لجر ذلك حزازات في النفوس، [وأفكاراً سيئة] في الضمائر والحدوس، وإذا رتب على الفضلات والثمرات والغلات قدراً قريباً كان طريقاً في

(١) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (٧ / ٧٣) وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٢١٥٨.

(٢) حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة (٢ / ١٠٥).

رعاية الجنود والرعية مقتصدة مرضية.^(١)

وإذا كان الفقهاء تساورهم المخاوف من قبل أمراء الجور أن يتخذوا حكم الجواز في نفسه وسيلة لتكليف الرعية بالمكوس والإتاوات الجائرة، فكيف بنا اليوم وقد ساد الغبن والغلول في الجهات الحكومية، وبدأت أموال الدولة تبذل بطرق قاسية، واختص جزء غير مرزوء به من خزينة الدولة لمجرد ترفيه الحكام وترغيد عيشتهم، تكاليف باهظة ومصرفات بالغة تنفق في مؤتمرات لا يلمس من ورائها أي طائل، وزيارات لا تعود على الدولة بعائدة. أضف إلى ذلك مصاريف القصر الملكي الكثيرة الجمة التي تأخذ قسطاً وافراً من الميزانية، والتي قد سبقت فيها - وللأسف - الدول الإسلامية على كثير من الدول غير الإسلامية!

فلو قامت حكومة ما بتخفيض هذه النفقات الفاضلة الفارغة، وهيمنة الرقابة الصارمة المتتابعة على عمال الحكومة وموظفيها لحماية أموال الدولة وصيانة خزنتها من الغبن والغلول لأغنى ذلك وبكثير عن إثقال الرعية بالضرائب الفادحة وتكليفها بالإتاوات الثقيلة.

وبالرغم من ذلك فهي أيضاً حقيقة واقعية لا تُجحد بأن المدنية الجديدة والحضارة الحديثة قد ولدتا كثيراً من المصاريف التي أصبحت بمثابة اللازم للعيش على البسيطة بشرف وكرامة، والتي لا يمكن إدراجها ضمن الترف والبذخ، بالإضافة إلى أن الحكومات تقوم اليوم بتوفير عديد من الخدمات إلى الرعية والتي لم تتوظفها ولم يتعهد منها في غابر الزمان، وذلك كخدمة الكهرباء والغاز مثلاً، وهناك مجالات قد كثرت مصاريفها اليوم عما مضى بكثير كثير، وذلك كتسليح القسم الدفاعي وتزويده بتقنيات ومعدات حربية حديثة، وإنشاء الشوارع الرصيفة المنظمة على نطاق واسع، واقتناء وسائل الإعلام بجانب النقل والمواصلات، وتكاليف القسمين: التعليمي والصحي، كل هذا أصبحت من وظائف الحكومة وواجباتها اليوم، وهي مصروفات يبدو من الصعب تغطيتها بموارد بيت المال المقررة من الزكاة والعشر والخراج

(١) غياث الأمم في التياث الظلم (١ / ٢٨٣).

والفيء ومال الغنيمة، أما الزكاة والعشر ففي معظم هذه الأمور لا يمكن صرفها من الناحية الشرعية لفقد جهة التمليك فيها، وكيف يحصل لها من الخراج مبلغ كبير والحال أن الأصل في أراضي دار الإسلام أن تكون عشيرة، أما الجزية - على تسليم تطبيقها - فقدرها قليل لن يفي بهذه المصروفات الباهظة، وأما الغنيمة والفيء فإدارة هذه المجالات بها شبه مستحيل لو لم يكن؛ لأنها يحصلان على إثر النجاح في الحروب مع الكفار، والحال أن حروب اليوم في حد ذاتها لتدع الخائض فيها - ولو بآء بالنجاح - صفر اليدين مجهود الطاقة.

فتحصل من كل هذا أن الحكومة الإسلامية القائمة على أسس مستقيمة ستمسها حاجة - على الأقل في أول عهدا - لتغطية مصاريفها اللازمة إلى تكليف الرعية بـ «الضريبة النائية»، إلا أنها - نظراً إلى ما قدمنا من التفاصيل آنفاً - ستكون منخفضة القدر سهلة التحمل إذا هي قامت بوضعها في حيلة وورع ونجحت في تخفيض المصاريف الملوكية والتكاليف الحكومية الفاضلة الفارغة التي ليس لها مغزى سوى ترفيه عيش الأمراء وترغيد حياتهم. ومن جانب آخر فلو اتبعت الأحكام الإلهية وخضعت لقانون كتابه وسنة رسوله خضوعاً تاماً وكاملاً للكمست بركات من السماء والأرض تتعدى كل مقاييس العد والحصر، أولاً يكفي للتدليل على ذلك ما قاله عز من قائل: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف، ٧: ١٩٦].

١٣ - حقوق الأقليات الكافرة في الإسلام:

لقد أشيعت في العالم اليوم ضد الإسلام دعاية عدم حمايته لحقوق المواطنين الكفار الذين يقطنون الدول الإسلامية في الأقلية، وإنها لدعاية ملفقة لا نصيب لها من الصحة ولا حظ لها من الجدلية. فإن الإسلام ولو كان دعوة إلى التوحيد عالمية يخاطب جميع بني آدم إلى اعتناقه والخضوع له، إلا أنه يدعو الناس إلى ذلك بدعامة الدليل ومثانة البرهان، ليتمعّنوا ويتروّوا في تعاليمه فيقبلوه على تبصر منهم ودراية، لا يسمح لأبنائه قط بأن يكرهوا أحداً على اعتناقه والانتفاء إلى ديانتته، فهذا القرآن

الكريم ينادي بذلك جهاراً قائلاً: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾ [البقرة، ٢: ٢٥٦].

ويشهد التاريخ البشري أن المسلمين تمسكوا بهذا الحكم الإلهي غاية التمسك، فلم يستخدموا سلاح القوة في إكراه الناس على قبول الإسلام حتى في أزهر عصوره وأرقى عهوده، بل ثبت منهم أروع مثال للسماح حيث أجاز قاضيهم لمن دخلوا في الإسلام مكرهين أن يعودوا إلى دينهم إن شاءوا، انظروا إلى ما يرويه لنا ابن كثير في تاريخه في حوادث سنة ثمانين وستمائة قائلاً: «وفي شوال عقد مجلس بسبب أهل الذمة من الكتاب الذين كانوا قد أسلموا كرها، وقد كتب لهم جماعة من المفتين بأنهم كانوا مكرهين، فلهم الرجوع إلى دينهم، وأثبت الإكراه بين يدي القاضي جمال الدين بن أبي يعقوب المالكي، فعاد أكثرهم إلى دينهم»^(١).

ومن هذا فالكفار الذين يقطنون الدولة الإسلامية -بعد أخذهم الميثاق على أنفسهم لصالح الدولة- يصبحون كسائر مواطنيها المسلمين، لهم من الحقوق المدنية ما لهم، وعلى الدولة حمايتهم والمدافعة عنهم شأن المسلمين، بل ويحق لنا أن نقول: إن حماية الحقوق وصيانة المصالح التي منحها الإسلام للمواطنين غير المنتمين إليه والذين يسكنون دولته في الأقلية، لا تضاهيه في ذلك ديانة أخرى قط ولا تدانيه. ويتضح واجب كلا هذين الفريقين: الدولة والأقلية غير المسلمة من إن الإسلام خص له مصطلح «المعاهد» أو «الذمي»، أما المعاهد فلتأدية المعنى الواجب عليه من عيشه فيها بطرق سليمة آمنة من دون أن يتسبب إلى الإضرار بالدولة أو بمصالحها في شيء، وأما «الذمي» فبالنظر إلى ما أخذت له الدولة من الذمة بشأن حمايته وماله وعرضه.

هلموا نلقِ النظرة على ما ورد بشأن الذميين من التعاليم النبوية السديدة الحكيمة، فمن ذلك ما رواه الإمام أبو داود بإسناده عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ألا من ظلم معاهداً، أو انتقصه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب

(١) البداية والنهاية ط هجر (١٧ / ٥٧٨).

نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة»^(١).

وروى أبو داود أيضاً بإسناده عن أبي بكرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «من قتل معاهداً في غير كنهه حرم الله عليه الجنة»^(٢).

وما رواه البخاري بإسناده عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: «من قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاماً»^(٣).

وأفضل وثيقة توضح حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية هو ما تعاهد عليه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع نصارى بيت المقدس، ومما جاء فيها: «بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم، وسقيمها وبريئها وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم، ولا ينتقص منها ولا من حيزها، ولا من صليبيهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم»^(٤).

وكان من اهتمامه بالحفاظ على حقوق غير المسلمين أنه كان يتفقد أحوالهم ويتأكد من أن المسلمين لا يصيبونهم بأذى، فقد روى الطبري رحمه الله أنه قال لو فد البصرة: «لعل المسلمين يفضون إلى أهل الذمة بأذى وبأمر لها ما ينتقصون بكم! فقالوا: ما نعلم إلا وفاء وحسن ملكة»^(٥).

ولاحظوا أيضاً ما رواه الإمام أبو يوسف رحمه الله عن أبي بكرة أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه مر بباب قوم وعليه سائل يسأل: شيخ كبير ضرير البصر،

(١) سنن أبي داود (٣ / ١٧١) كتاب الخراج... باب في تعشير أهل الذمة، رقم الحديث: ٣٠٥٢، وليعلم أن في إسناده كلاماً.

(٢) سنن أبي داود (٣ / ٨٣) كتاب الجهاد، باب في الوفاء للمعاهد، رقم الحديث: ٢٧٦٠.

(٣) صحيح البخاري (٤ / ٩٩) كتاب الجهاد، باب إثم من قتل معاهداً، رقم الحديث: ٣١٦٦.

(٤) تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري (٣ / ٦٠٩) حوادث سنة خمس عشرة.

(٥) تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري (٤ / ٨٩).

فضرب عضده من خلفه، وقال: من أي أهل الكتاب أنت؟ فقال: يهودي. قال: فما ألجأك إلى ما أرى؟ قال: أسأل الجزية والحاجة والسن. قال: فأخذ عمر بيده، وذهب به إلى منزله فرضخ له بشيء من المنزل، ثم أرسل إلى خازن بيت المال فقال: انظر هذا وضرباءه؛ فوالله ما أنصفناه أن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم «إنما الصدقات للفقراء والمساكين»، والفقراء هم المسلمون وهذا من المساكين من أهل الكتاب، ووضع عنه الجزية وعن ضربائه^(١).

وإنه قبيل وفاته أوصى الخليفة بعده بأمر عديدة، من بينها: «وأوصيه بذمة الله، وذمة رسوله ﷺ، أن يوفى لهم بعهدهم، وأن يقاتل من ورائهم، ولا يكلفوا إلا طاقتهم»^(٢).

وروى أبو عبيد القاسم بن سلام بإسناده عن خالد بن الوليد رضي الله عنه أنه قال: «لا تمس ثلاث خطي لتأمر على ثلاثة نفر، ولا ترزأ معاهدا إبرة فما فوقها...»^(٣).

وروى أيضاً: عن صعصعة، قال: سألت ابن عباس، فقلت: إنا نسير في أرض أهل الذمة فنصيب منهم، فقال: بغير ثمن؟ قلت بغير ثمن، قال فما تقولون؟ قلت: نقول: حلالاً لا بأس به، فقال: أنتم تقولون كما قال أهل الكتاب: ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران، ٣: ٧٥]^(٤).

فامتثالاً لأحكام القرآن والسنة النبوية، وأسوة بالخلفاء الراشدين رضي الله عنهم لقد اعتنى الفقهاء ببيان أحكام أهل الذمة وحقوقهم أيما اعتناء، وأكدوا على مراعاتها وتأديتها تأكيداً شديداً، فمن ذلك ما قاله الإمام محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله: لأن المسلمين حين أعطوهم الذمة فقد التزموا دفع الظلم عنهم وهم صاروا من أهل دار الإسلام^(٥).

(١) الخراج لأبي يوسف (١ / ١٣٩).

(٢) صحيح البخاري (٥ / ١٧) كتاب المناقب، رقم الحديث: ٣٧٠٠.

(٣) الأموال للقاسم بن سلام (١ / ١٣).

(٤) الأموال للقاسم بن سلام (١ / ١٩٧) برقم: ٤١٥.

(٥) شرح السير الكبير (١ / ٢٠٩).

إلى حد أن الفقهاء اعتبروا نداءهم بالكافر إثماً إن كان يشقهم ذاك، جاء في الفتاوى الهندية: «لو قال ليهودي أو مجوسي يا كافر يَأْثُمُ إن شق عليه كذا في القنية»^(١). والأمثل من ذلك ما روي عن الفقهاء أنهم اعتبروا ظلم الذمي أخطر من الظلم على المسلم بتعليل أنه لا يبقى بعد وفاته أي طريق للتحلل منه^(٢).

الجزية والإسلام:

نسلم أن الحكومة الإسلامية تضع نوعاً من الضرائب على مواطنيها الكفار تسمى «الجزية»، ما يتخذها الباحثون الغربيون أحياناً للقدح في الإسلام والخط من شأنه باعتباره سلوكاً منطوياً على التفرقة بين المواطنين على أساس دياناتهم ومذاهبهم، بتعليل أن الكفار وحدهم يخصصون بوضعها وتحميلها من دون المسلمين. والحقيقة أنهم لو نظروا إليها بعين النصفة بعيداً عن التعصب الديني الأعمى للمسوا وعثروا على ما في وضعها من المصالح والميزات التي ينالها الكفار دون المسلمين، وذلك فإن الحكومة الإسلامية تتسلم من المواطنين المسلمين زكاة أموالهم التي تتراوح نسبتها ما بين ٢، ١٪ حداً أدنى، و ١٠٪ حداً أعلى، وهي أرفع من نسبة الجزية التي يلتزم بأدائها الكفار بكثير، وثانياً فإن نظير هذا النزر اليسير تضطلع الدولة الإسلامية بمسئولية حمايتهم نفساً وعرضاً ومالاً، كما أنها تعفي عن الجزية عن المعسرین المعوزين منهم، بل ترسخ لهم من بيت المال أرزاقهم، كما مر ذلك فيما أوردناه عن قصة عمر رضي الله عنه مع شيخ يهودي ورفقه به وأمره بوضع الجزية عنه وعن ضربائه.

وهناك نقطة أخرى تشرح ما نرومه أكثر وأوضح، وهي أن الدولة الإسلامية لوهاجمها الكفار فيجوز للإمام أن يأمر جميع رعيته المسلمين بالمساهمة في الجهاد ضد العدو والذب عن بيضة الإسلام ووحومة البلاد، ولا يجوز له أن يكلف الكفار منع أنفسهم وبلادهم أي حمايتها والدفاع عنها، بل حمايتهم والمدافعة عنهم في مثل تلك الحالة هي واجب الحكومة الإسلامية تجاههم نظير ما تتلقى منهم من مبالغ الجزية، ويبدو أنه هو فحوى قول عمر رضي الله عنه

(١) الفتاوى الهندية (٥ / ٣٤٨).

(٢) النوازل للفقهاء أبي الليث السمرقندي، ص: ٢٠٧.

الذي ذكرناه فيما مضى من "أن يقاتل من ورائهم"، ولقد ذهب إليه العلامة الألوسي رحمه الله أيضاً قائلاً: «أنها [الجزية] بدل عن النصر للمقاتلة منا، ولهذا تفاوتت لأن كل من كان من أهل دار الإسلام يجب عليه النصر للدار بالنفس والمال، وحيث إن الكافر لا يصلح لها لميله إلى دار الحرب اعتقاداً أقيمت الجزية المأخوذة المصروفة إلى الغزاة مقامها»^(١).

وأروع مثال لتنفيذهم هذا المبدأ ومراعاتهم هذا التعويض أنهم ردوا على الذميين جزيتهم إذا هم شغلوا عن نصرتهم، وللتدليل على ذلك اقرؤا معي القصة التالية التي تكفيها بوحدها كإجابة مقنعة رادعة لتلكم الدعايات التي أذيعت ضد الإسلام بشأن حكم الجزية الذي لا ينتفع منه المسلمون مثل ما يتمتع به الكفار المؤذون إياه أنفسهم كما مضى آنفاً مفصلاً، جاء في فتوح البلدان للبلاذري: إنه لما جمع هرقل للمسلمين الجموع، وبلغ المسلمين إقبالهم إليهم لوقعة اليرموك، ردوا على أهل حمص ما كانوا أخذوا منهم من الخراج وقالوا: شغلنا عن نصرتكم والدفع عنكم فأنتم على أمركم. وكان معنى تسليم أمرهم إليهم أنه يمكنهم حتى فتح باب المدينة لهرقل أيضاً. وروى المؤرخ الأزدي نص أبي عبيدة رضي الله كالتالي: «وإنما ردنا إليكم أموالكم أنا كرهنا أن نأخذ أموالكم ولا نمنع بلادكم، ولكننا نتنحى إلى بعض الأرض، ونبعث إلى إخواننا فيقدموا علينا، ثم نلقى عدونا فنقاتلهم، فإن أظفرنا الله بهم وفينا لك بعهدكم إلا أن لا تطلبوا ذلك».

وزاد البلاذري أن أهل حمص ردوا عليه كالتالي: «لولايتكم وعدلكم أحب إلينا مما كنا فيه من الظلم والغشم، ولندفعن جند هرقل عن المدينة مع عاملكم»^(٢). وعلى كلٍّ فهل تقدّم الدنيا نظيراً لهذا الأداء الخلقي الرائع وهذا التعويض العادل حيث إنهم يتسلمون من الدولة الإسلامية تلكم الخدمات الجليلة كحماية النفس والمدافعة بدفع النزر اليسير كثمانية وأربعين درهماً سنوياً أكثر ما يوضع من الجزية، وإضافة إلى ذلك فلقد أعفى الإسلام أصنافاً منهم عن هذه المسؤولية ووفّر

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني (٥ / ٢٧٣) تحت الآية ٢٩ من سورة التوبة.

(٢) فتوح البلدان - (١ / ١٦٢) والطريق إلى دمشق لأحمد عادل كمال، ص: ٤١٠.

لهم الخدمات المزبورة بالمجان تماماً، ألا وهي: نسوتهم وولدانهم والمعسرون والكهول من رجا لهم.

وبعد، فبعد تقرير هذه الأمور الثلاثة:

إن الدولة الإسلامية تمنح الذميين جميع الحقوق المدنية بما فيها -الحماية والمدافعة عنهم- شأن سائر المواطنين الآخرين من المسلمين سواء بسواء.

كما تمنحها استثناء عن الالتزام بتقديم الخدمات الحربية والدفاعية إذا ما هاجمت عليها الأعداء.

وإن نسبة الجزية التي توضع عليهم أقل بكثير من نسبة الزكاة التي يؤديها المسلمون.

فهل لاعتبار حكم الجزية -وبالتحديد في ضوء هذه النكات الثلاث- ظلماً وانحيازاً من النصفة نصيب، وهل ليس التفوّه بكونه هضم حقوق الكفار والإجحاف بها إلا دعاية باطلة كاذبة وتعامياً بادياً عن الحقائق الواضحة الثابتة؟!

وهذا ما اعترف به عديد من الباحثين الغربيين الذين يتسمون بسيمة الإنصاف

من بينهم مونتيسكو Montesque من مؤسسي الديمقراطية الحديثة، فإنه قال:

It was the excess of the taxes that occasioned the prodigious facility with which the Mohametans carried on their conquests. Instead of a continual series of extortion devised by the subtle avarice of the Greek emperors, the people were subjected to a simple tribute which was paid and collected with ease. Thus they were far happier in obeying a barberous nation than a corrupt government in which they suffered every inconvenience of lost liberty. (Montesque, The Spirit of Laws, Book 13, Chapter 16, Great Books, v.35, p.100)

إن زيادة الضرائب (في الدول غير المسلمة) كان هو العنصر الذي ساعد المسلمين في توسيع رقعة فتوحهم، فإن الإسلام كلّف الناس بالجزية التي كان أسهل أداء وتجمعاً من ذاك النهب والسلب الكثير الذي كان تفرضه عليهم أبهة أباطرة اليونان. ومن ثم كانوا أكثر ابتهاجاً في إطاعة قوم همجي وحشي من أن يعيشوا مسلوبي الحرية في ظل الحكومة الراشية الفاسدة التي كانت تسامها بأفانين الآلام.

ففي هذا النص ولو ذهب به تعصبه الأعمى إلى تلقيب المسلمين بالهملج الوحوش، إلا أنه وفي الحين ذاته لم يلبث أن اعترف بأن الجزية التي كانت تفرضها الحكومة الإسلامية كانت بسيطة القدر سهلة الأداء، أضال وأقل بكثير من الضرائب الفادحة التي كانت تفرضها عليهم أباطرة اليونان والتي عبر عنها الكاتب بالنهب والسلب، ومن ثم كان الكفار أكثر شعوراً بالفرحة والسعادة في الحكومة الإسلامية منها في إمبراطورية يونانية، وأن هذا كان هو العامل الذي لعب دوراً في تمكين المسلمين من توسيع نطاق فتوحاتهم ورقعة نفوذهم.

ثم الإسلام لا يصر على أخذها منهم باسم الجزية فقط، ولا سيما إذا أنف منها الكفار المؤدون لها، بل يجوز - على ما تدل عليه بعض الروايات - حينئذ أن تؤخذ منهم بغير ذلك الاسم أيضاً وبالتحديد الذي لا يدل على الصغار والذلة، ومما يدل عليه قصة عمر رضي الله عنه أنه لما همّ أن يضرب الجزية على بني تغلب - وهم قوم من العرب - فأبوا وقالوا: نحن عرب لا نؤدي ما يؤدي العجم، ولكن خذ منا ما يأخذ بعضكم من بعض: يعنون الصدقة، فقال عمر: لا، هذه فرض المسلمين؛ فقالوا: فزد ما شئت بهذا الاسم لا باسم الجزية، فتراضى هو وهم على أن يضعف عليهم الصدقة^(١).

وهناك رواية أخرى تدل - لو صحت - على عدم اختصاص هذا الحكم ببني تغلب، بل يطلق على غيرهم أيضاً إذا اقتضته مصلحة المسلمين، وهي كما جاء في فتوح البلدان للبلاذري: وروى أيضاً أن جبلة أتى عمر بن الخطاب وهو على نصرانيته. فعرض عمر عليه الإسلام وأداء الصدقة فأبى ذلك وقال: أقيم على ديني وأؤدي الصدقة. فقال عمر: إن أقمت على دينك فأد الجزية. فأنف منها. فقال عمر: ما عندنا لك إلا واحدة من ثلاث: إما الإسلام، وإما أداء الجزية، وإما الذهاب إلى حيث شئت.

فدخل بلاد الروم في ثلاثين ألفاً. فلما بلغ ذلك عمر ندم. وعاتبه عبادة بن

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام (٢ / ٢٠١) كتاب الزكاة، وكتاب الأموال لأبي عبيد، باب أخذ الجزية.

الصامت فقال: لو قبلت منه الصدقة ثم تألفته لأسلم. وإن عمر رضى الله عنه وجه في سنة إحدى وعشرين عمير بن سعد الأنصاري إلى بلاد الروم في جيش عظيم وولاه الصائفة. وهى أول صائفة كانت، وأمره أن يتلطف لجليلة بن الأيهم ويستعطفه بالقرابة بينهما ويدعوه إلى الرجوع إلى بلاد الاسلام، على أن يؤدي ما كان بذل من الصدقة ويقيم على دينه^(١).

وذهب بعض الفقهاء إلى عدم تعديته إلى قوم آخرين سوى بني تغلب باعتباره حكماً مخالفاً للقياس، فلم يجوزوا أن يعامل غيرهم مثل ما عومل به هؤلاء من تغيير اسم الجزية إلى الصدقة بعد تضعيفها عليهم^(٢)، ولكن الذي يبدو لي أن حكم المنع بتسمية أخرى يتوجه إذا كان ذاك المصطلح الآخر مما يختص بالمسلمين كالزكاة والصدقات، أما بغيره فيغلب على الظن أنه لا يكون حكمه النهي والحظر، وهذا كما أن الإمام الشافعي رحمه الله جوز في بعض الأحيان مصالحتهم بدون أخذ الجزية منهم أيضاً^(٣). [فإذا كان ذاك جائزاً وفيه فوت الأصل رأساً، فينبغي أن يكون ما قلناه جائزاً بالأولى وفيه مجرد تغيير الوصف مع بقاء الأصل].

١٤ - الوزارات والدوائر الحكومية:

كما أسلفنا فيما مضى أن الإسلام لم يشرع حكماً خاصاً ولم يحدد موقفاً ثابتاً تجاه الوزارات والدوائر الإدارية في الحكومة: عددها وصلاحتها وما إلى ذلك من التفاصيل التي تمت إليها بصلة، بل فوّض إلى أهل البصيرة في كل عصر أن يختاروا من بين طرقها السائدة ما يرونها أليق بظروفها وأكثر مصلحة لحال الرعية.

ومع ذلك فلم يُخل عهد ما عن توظيف الوزراء فعلاً لمساعدة الإمام ومساندته في شؤون الدولة، وأكبر شاهد على ذلك ما ورد في القرآن الكريم من أن موسى عليه السلام سأل ربه وزيراً قائلاً: ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزيراً مِنْ أَهْلِي﴾ هَارُونَ أَخِي ﴿طه﴾،

(١) فتوح البلدان - (١ / ١٦١).

(٢) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي - (٤ / ٢٠٤) باب معرفة أقسام السبب.

(٣) كتاب الأم، كتاب الجهاد والجزية، باب الصغار مع الجزية، ١ / ٢١٤.

وهناك روايات سَمِّي فيها الصحابة وزراء للنبي ﷺ، فمنها ما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «فاختار له أصحاباً، فجعلهم أنصار دينه، ووزراء نبيه ﷺ»^(١).

ولكن ليس معنى ذلك أنهم فُوض إليهم منصب الوزارة تقليدياً حسبما هو سائد في عصرنا هذا، إنما أطلق عليهم كلمة "الوزير" لكونهم مساعدين مساندين للنبي ﷺ، وفي هذا المعنى ورد قول النبي ﷺ: «وأما وزيراى من أهل الأرض فأبو بكر وعمر»^(٢).

وكذلك لم يثبت تولية أحد منصب الوزارة أو توظيفه كوزير للخليفة في عصر الخلافة الراشدة أيضاً، بل كان عديد من الصحابة يقومون بإعانة الخليفة في شؤون الدولة ويؤدون ما فُوض إليهم من المسؤوليات والأعمال، وعليهم كان إطلاق الوزير آنئذ، كما روي أن علياً رضي الله عنه لما كلف بحمل أعباء الخلافة قال: «فإني أكون وزيراً خير من أن أكون أميراً»^(٣).

وفي العصور بعدها فقد لازم منصب الوزارة الخلافة ملازمة الظل لصاحبه، وظل الإمام يولِّيه أحداً تقليدياً، فيوظِّفه كوزير له يساعده ويسانده في أعماله وواجباته، ولقد قسم علماء الفقه السياسي الإسلامي الوزارة إلى ضربين: وزارة تفويض، ووزارة تنفيذ. إليكم توضيحهما فيما يلي:

أما وزير التفويض فهو الوزير الذي يعينه الخليفة ويفوضه شيئاً من صلاحياته واختصاصاته، ليستخدمها في تدبير الأمور برأيه، وإمضاءها حسب اجتهاده، من دون أن يكون ملتزماً فيها بنيل موافقة الخليفة واعتماده.

وأما وزير التنفيذ فهو الوزير الذي لم تحصل له أية سلطة ولا ولاية، ولا يستطيع

(١) شرح السنة للبغوي (١ / ٢١٥).

(٢) سنن الترمذي ت شاكر (٥ / ٦١٦).

(٣) تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري (٤ / ٤٢٧).

إمضاء الأمور برأيه ونظره، بل يقتصر دوره في الوساطة بين الخليفة وبين الرعايا والولاة: يؤدي عنه ما أمر، وينفذ عنه ما ذكر، ويمضي ما حكم، وما إلى ذلك مما يتعلق بتنفيذ أوامر الإمام ومرسوماته فحسب.

وفي التاريخ الإسلامي توجد أمثلة لكلا هذين النوعين اللذين ذكرهما علماء السياسة الإسلامية كالماوردي وأبي يعلى وغيرهم، وارتأى العلامة ابن خلدون رحمه الله أن وزارة التفويض كانت تحصل للمرء نتيجة توطيد نفوذه وسلطاته في الخليفة، بمعنى أن شخصاً ما كانت تحصل له مكانة وسيادة في قلب الملك، إلى مدى أن الملك يظل يثق به وبتدبيره ونظره، فيصبح وزير التفويض وتحصل له سلطة شبيهة بما هي حاصلة اليوم لرئيس الوزراء في النظام الديمقراطي، حيث يكون هو المدبر المتصرف في شؤون المملكة وأمور الحكومة، بيد أن الخليفة أو الرئيس في الوقت ذاته يحتفظ بحقه الدستوري بإلغاء إمضاءاته واستبدال غيرها بها.

ومع ذلك فأنواع الوزارات الموضحة أعلاه ليست مبنية على نص من القرآن أو السنة النبوية، إنما هي وليدة الأوضاع والظروف وحصيلة الوقائع والحوادث، لذا فلا يلزم على الإمام شرعاً اتخاذ الوزراء من كلا هذين النوعين. والأصل في ذلك أنه يحق للخليفة أن يمنح أحداً جميع ما له من الصلاحيات والسلطات أو شيئاً منها، كما يحق له أيضاً أن لا يفوض لأحدٍ من ذلك شيئاً، فالحاصل أن توظيف الوزراء وتوليّتهم ليس إلا أمراً إدارياً لم تقطع الشريعة فيها أمراً باتاً، بل سمحت للخليفة أن ينتهج فيها المسلك الذي يراه أسهل إدارياً ما دامت حكومته مُدارة على أسس ومبادئ إسلامية ثابتة.

ويعتبر من الأنسب والأليق اليوم نظراً إلى الظروف والأوضاع المعاصرة أن يجدد عن طريق الدستور أو القانون جميع ما تحتاجه المملكة من الوزارات والدوائر ومدى نفوذها ونطاق صلاحيتها.

وكذلك شأن الدوائر الفرعية، حيث لم تبت الشريعة لها بعدد خاص ولا فروع ومجالات خاصة، بل أصبح التاريخ الإسلامي تحدّث وتولد فيه مثل هذه الدوائر

والفروع جراء حوائج العصر ومقتضيات الزمان، لذا فمن المسموح به اليوم أيضاً أن تتخذ منها الحكومة الإسلامية ما شاءت شريطة أن يكون لدافع الضرورة وسائق الحاجة.

١٤ - الاستقلال الإقليمي في الإسلام:

من القضايا الساخنة التي تستقطب اهتمام الحكومات العصرية والتي يشتد حولها النزاع ويكثر في حلها الصدام هي: قضية الاستقلال والحكم المحلي للأقاليم والمقاطعات التابعة لدولة ما، ونودّ أن نسرّد في هذا الصدد أيضاً عدة أمور مبدئية.

فأولاً وقبل كل شيء نعيد هنا أيضاً ما قلناه غير مرة من أن الإسلام لم يشرع حكماً حازماً متبرماً بشأن نوع الحكومة لتكون اتحادية أم أحادية. لذا فلم تكن أحكام الإسلام لتشكّل أية عرقلة في سبيل تنفيذ الطريقة التي اختارها أو سيختارها المسلمون بالنظر إلى مصالح عصرهم ومقتضيات دهرهم.

وثانياً فكما سبق أن قلنا خلال حديثنا عن القومية بأن الإسلام لا يدعم فكرة إنشاء دولة على أساس الاشتراك في اللغة والنسل واللون، إلا أن الاستقلال الإقليمي والحكم المحلي للمقاطعة ليس مما يضادّ مبادئ الإسلام بالكلية إذا روعيت فيها شروط عديدة.

مما لا مندوحة منه للحكومة - اتحادية كانت أو أحادية - أن تقسم شتى بقاع الدولة وأصقاعها إلى وحدات مختلفة بغية التيسير في إدارة شؤون الدولة الإدارية ومهامها التنفيذية. وإن مثل هذه الوحدات الإدارية كانت توجد في أول حكومة إسلامية تم تأسيسها على أيدي رسول الله ﷺ، فهذه مكة ما إن يتم فتحها حتى يوّلّيها النبي ﷺ عتاب بن أسيد رضي الله عنه ويحعله حاكماً عليها، ولما فتحت البحرين ولّاها العلاء بن الحضرمي رضي الله عنه، ولما خضعت اليمن للدولة الإسلامية قسمها - لامتداد بقعتها - إلى وحدتين إداريتين سمى كل واحد منهما "مخلافاً" كما ورد ذكرها في حديث أبي بردة رضي الله عنه الذي أخرجه البخاري في صحيحه، قال: «بعث رسول الله ﷺ أبا موسى، ومعاذ بن جبل إلى اليمن، قال: وبعث كل واحد

منهما على خلاف، قال: واليمن مخلافان»^(١).

قال الحافظ: «مخالف اليمن واحدها مخلاف وهو كالأقاليم لغير أهل اليمن»^(٢).

وقال أيضاً: «وكانت جهة معاذ العليا إلى صوب عدن وكان من عمله الجند بفتح الجيم والنون وله بها مسجد مشهور إلى اليوم»^(٣).

وقال العيني رحمه الله: «إنه قدم كل واحدة منهما على مخلاف، والمخلاف الكورة، واليمن مخلافان. قلت: كان عمل معاذ النجود وما تعالى من بلاد اليمن، وعمل أبي موسى التهايم وما انخفض منها»^(٤).

وكذلك في عصر الخلافة الراشدة لما اتسعت رقعة الحكومة الإسلامية وامتد نطاق نفوذها حتى سيطرت على نصف المعمورة آنذاك فكانت قد قسمت إلى وحدات إدارية كهذه، وكان لكل جهة حاكمها المولّى من الخليفة والإمام.

ومن البدهي أنه لا بد من تحديد الصلاحيات والاختصاصات للسلطات المحلية والإقليمية، وتعيين الأمور التي تكون الحكومات المحلية في إمضائها مستقلة بذاتها لتدبرها برأيها ونظرها، والأمور التي هي ما زالت فيها تابعة محضة للحكومة المركزية، فمما لا خفاء فيه في هذا المجال أن الحكومة الإسلامية -مركزية كانت أو محلية- تابعة تماماً لأحكام القرآن والسنة النبوية وملتزمة بعدم الحيادة عنها قيد شبر، ومن هذا فلا يجوز لها قط أن تضع قانوناً أو تصدر أمراً مخالفاً للشريعة الإسلامية في شيء أو مصادماً مع أصولها الثابتة صداماً. وحيث كان العدل من أهم المبادئ الإسلامية وأمثل تعاليمها للحكومة الإسلامية لذا فيؤكد عليها أن توفى بمقتضياته كل الإيفاء، وأن لا تضع أي قانون ولا تتخذ أي إجراء إداري يتعدى حدوده ليصبح ظلماً وجوراً. وكذلك لا بد من جعل التوجيهات الإسلامية نصب العينين في قطاع

(١) صحيح البخاري (٥ / ١٦١) كتاب المغازي، رقم الحديث: ٣٤٣١.

(٢) فتح الباري لابن حجر (١ / ١٨٦).

(٣) فتح الباري لابن حجر (٨ / ٦١).

(٤) عمدة القاري شرح صحيح البخاري (٢٤ / ٢٥١) كتاب الأحكام، الباب ٢٢.

التعليم لكل من الحكومة المركزية والمحلية. كما أنه هناك عدة مجالات لا بد من أن تتخذ الدولة تجاهها خطة مدبرة بتشاور بين ممثلي سائر الأقاليم والمقاطعات التابعة لها، حتى يتوحد بشأنها موقف جميع تلك الأقاليم حفاظاً على ائتلاف الدولة واتحادها، وذلك كالعلاقات الدولية، والشؤون الخارجية، والتجارة الدولية وما إلى ذلك.

وبعد، فمع مراعاة هذه المبادئ الأساسية التي هي أصل الأصول في هذا الباب لا بأس بمنح المقاطعات استقلالاً أقصى ما يمكن وأكثر ما يتقدر.

ومن هذا نرى علماء الفقه السياسي الإسلامي قسموا أمراء الأقاليم وحكام البلاد إلى نوعين: الإمارة الخاصة [أو: التفويض الخاص] وهي: أن يقلد الأمير أحداً على إقليم مع منحه السلطات والصلاحيات في نطاق محدود. والإمارة العامة [أو: التفويض العام] وهي أن يقلد السلطان أحداً على إقليم من الدولة بسلطات واسعة، بحيث يعتبر نائباً عن الخليفة في جميع سلطاته من تقليد القضاة والولاة، وتدير الجيوش، واستيفاء الأموال من جميع جهاتها، وصرفها في مصارفها، وقتال المشركين والمحاربين وما إلى ذلك^(١).

ولقد تطورت فكرة الاستقلال الإقليمي بكثير في الخلافة العباسية، إلى أن مُنح فيها الولاة والأمراء المحليون لأقاليم شتى التفويض العام بالمعنى المذكور من تسليم كافة سلطات الخليفة إليه في غضون ذاك الإقليم المفوض فيه.

بل إنهم - استسلاماً لحقيقة تاريخية واقعية - قسموا الأمراء ذوي التفويض العام إلى نوعين: أمير استكفاء، وهو من تم تقليده الإمارة العامة أو الحكم على إقليم أو مقاطعة ما بعقد عن اختيار الإمام أو الخليفة، ليصبح نائباً عن الإمام في جميع سلطاته وصلاحياته بما فيها تدبير الجيوش والقيام بجهاد من يليه من الأعداء.

وأمير استيلاء، وهو من لم يقلده الإمام الإمارة عن اختيار منه، بل تغلب على إقليم وأصبح أميراً له بقوته وسطوته. ثم لغرض بقائه في تبعية الخلافة الإسلامية -

(١) الأحكام السلطانية للباوردي، ص: ٤٠٠، وتحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام لابن جماعة ص: ٦٠ طبع قطر.

ولو رمزياً فحسب - طلب من الخليفة أن يضم إمارته إلى الخلافة، فكان الخليفة يقبل طلبه ذلك للحفاظ على وحدة الأمة وصيانتها عن التفرقة والتمزيق، وبحكم كونه مسلماً يحكم البلاد في ظل أحكام الشريعة وينفذها إلى مدى سلطته. ولقد حدث مراراً أن هذا الحاكم المتغلب لم تكن تتوفر فيه تلك الصفات والشروط اللازمة لتولي المنصب الخطير كإمارة المسلمين والحكم عليهم، إلا أنه مع ذلك وعلى علاته تلك تُحمّل دمجها في الخلافة وانخراطه في سلك الأمة الموحدة. وللتهوين من ضرر مثله على الأمة وتنقيص ما يتوقع منه من المفاصد كثيراً ما كان يقوم الإمام بتقليد شخص صالح مؤهل منصب نيابة هذا الأمير المتغلب ليحاول في تقويم سلوكه ما أمكنه ذاك. وإن مثل هذه الإمارات كانت نادرة في حيز الحالات الاستثنائية أولاً، ومع تقدم الزمن وضعف سيطرة الخليفة تزايدت تزايداً بالغاً، يقول العلامة الماوردي رحمه الله وهو يتصدى لبيان أمراء التفويض في زمانه: «وإذا فوض الخليفة تدبير الأقاليم إلى ولايتها ووكّل النظر فيها إلى المستولين عليها - كالذي عليه أهل زماننا»^(١).

وعادة ما كانت العائلات المملوكية من البوذية والسامانيين والغزنين والسلجوقيين داخلية ضمن هذا النوع من الإمارة.

وحيث كان هذا الوضع وليد الظروف الاضطرابية ومنتوج الأوضاع المتدهورة التي كانت تمر بها الأمة والتي كانت تهدّد وحدتها وتستهدف تمزيقها وتفكيكها، لذا فلم يكن قط وضعاً نموذجياً ورائداً للحكومة الإسلامية يؤمر بتقليدها من يليها من الحكومات. إلا أنه يدل بوضوح وصراحة على المرونة التي تتميز بها أحكام الإسلام في هذا الصدد بحيث إن الأمراء منحوا كافة السلطات حتى ولاية تدبير الجيوش وجهاد العدو أيضاً!

وبعد هذا الاستعراض العاجل لهذه القضية السياسية الهامة من وجهة النظر

(١) الأحكام السلطانية للماوردي (١ / ٦١) ولمزيد تفصيل هذه القضية فليراجع إلى كتاب ضياء الدين الرئيس بعنوان: النظريات السياسية الإسلامية، ص: ٢٧٨، طبع القاهرة ١٩٧٦.

الشرعية ومراحلها عبر تاريخ الخلافة الإسلامية، فلنقم بتسريح الطرف على أجواء دولتنا السياسية ومواقفها تجاه هذه القضية الهامة الخطيرة. أما أولاً فلقد ساد عندنا دمج المناذاة بالاستقلال الإقليمي في الدعوة إلى القومية، بحيث إنهم رموا بالغدر كل من نادى بهذه الدعوة أو تطلع إلى هذه المطالبة. والحال أنه لا صلة لتطلعات الاستقلال الإقليمي بالقومية أو الدعوة إليها في شيء؛ كما هو المسلم في العالم اليوم، فكم من إقليم ومقاطعة تابعة لدولة ما سُمح لها بإصدار عملة خاصة لها غير ما للدولة. خذ أسكتلندا مثلاً على ذلك؛ حيث تُصدر عملتها الخاصة، بالرغم من أن بريطانيا حكومتها اتحادية وأسكتلندا تمثل إقليماً وولاية منها.

ومن جانب آخر فإن الاستقلال الإقليمي يعني من ناحية أن يحتفظ للإقليم بحق الأولوية في صرف إمكانياته ونتجاته في صالحها خاصة قبل أن تستغلها الأقاليم والولايات الأخرى للدولة. وبالعكس من هذا فكثير من الحكومات الاتحادية تعامل بعض أقاليمها معاملة تضاد هذا المبدأ مضادة صريحة، حيث أنها تتمتع بإمكانياتها وتوفرها إلى أقاليمها الأخرى في حين أن المقاطعة التي أنتجها وحصلها تحرم الانتفاع عنها لفترة مديدة، وأوضح مثال على ذلك ما شاهدناه في دولتنا من أن الغاز الطبيعي قد عثر عليه في بلوشستان، فمباشرة ما أرسل إلى كراتشي ولاهور وإسلام آباد وغير ذلك من المدن، بينما كوئته -عاصمة بلوشستان- قد بقيت محرومة عنها لفترة غير قصيرة، بله سواها من مدنها. فكان من جراء هذا السلوك العدواني أن تحولت المناذاة بالاستقلال الإقليمي إلى الدعوة إلى القومية فاتخذت طابع حركات استقلالية تهدف انفصالها عن الدولة.

وفذلكة الكلام أن الإسلام لا يرى أي بأس في أن تمنح الدولة وحداتها وأقاليمها السلطات الواسعة في الشؤون الإدارية إلى أقصى حد ممكن، بل يشجعها على ذلك تشجيعاً ما بحكم أنه سيلعب دوره في حماية الدولة من أن تفككها تيارات إقليمية أو تشتت شملها دعوات انفصالية هدامة، كما توفر لها تسهيلات بالغه في تدبير شؤونها الإدارية وتأدية واجباتها الأساسية.

الباب الخامس: الدفاع والشؤون الخارجية

مدخل:

كما يتضح من العنوان المذكور أعلاه أن هذا الباب قد عُقد لدراسة القضايا والمسائل التي تواجهها الحكومة الإسلامية بصدد العلاقات الدولية، وتوضيح أحكام الإسلام التي ستنبعها في وضع السياسات الخارجية. وقبل الخوض في غمار تفاصيل هذا الموضوع يجدر بنا أن نلم إلماما بشرح المصطلحين الذين طالما سيقرع أسماعنا خلال حديثنا في هذا الباب. ألا وهما: دار الإسلام ودار الحرب، واللذان حصر الفقهاء فيهما سائر دول العالم.

دار الإسلام ودار الحرب:

دار الإسلام: الدولة التي هي تحت يد المسلمين، وقد حصلت لهم فيها سيطرة كاملة بحيث تظهر فيها كلمتهم وتنفذ فيها أحكامهم. ولقد عرّفها العلامة السرخسي رحمه الله بما يرادف هذا قائلاً: «فإن دار الإسلام اسم للموضع الذي يكون تحت يد المسلمين»^(١).

وعرّفها في «الجامع الرموز» عزواً إلى «الكافي» بقوله: دار الإسلام ما يجري فيه حكم إمام المسلمين وكانوا فيه آمينين^(٢).

فتحصل أن الدار إنما تصير دار الإسلام إذا حصلت السلطة فيها للمسلمين، ولو لم تكن سائر أحكام الإسلام فيها سارية التنفيذ وقيد التفعيل. (هذا أمر آخر بأن تنفيذ الشريعة وتطبيق جميع أحكامها في حد ذاته لواجب هام ومسئولية خطيرة على كاهل المسلمين لا سيما في دولة إسلامية لهم السيطرة عليها ولهم فيها نفوذ).

ولقد اشتبه على البعض الأمر حيث ظنوا من كلمة «حكم إمام المسلمين» الواردة في نص جامع الرموز المذكور آنفاً: تنفيذ سائر أحكام الشريعة، ومن ثم ذهبوا

(١) شرح السير الكبير (١ / ١٢٥٣).

(٢) جامع الرموز ٤ / ٥٥٦.

إلى أن الدولة التي لا تنفذ فيها الشريعة وأحكامها فعلاً ليست من دار الإسلام في شيء.^١

ولكنه وهم ليس له من الصحة نصيب؛ فإن العنصر الوحيد الذي يصير الدولة دار الإسلام هو أن تكون سلطتها وسيطرتها في أيدي المسلمين بحيث يقدرّون فيها على تنفيذ الشريعة وتطبيق سائر أحكامها. ثم بعد مقدرتهم عليه إذا لم يقوموا به فعلاً تقاعساً وتوانياً فإنهم يأثمون لذلك إثماً شديداً، ويجب عليهم التخلي عنه فوراً والقيام بمسئوليتهم وتأدية واجبهم تجاه تنفيذ أحكام الشريعة في مناطق نفوذهم وإلى مدى صلاحياتهم.

وإننا لا نرى أي تناقض بين تعريف السرخسي وجامع الرموز؛ حيث إن الأصل هو ما قاله السرخسي رحمه الله بأن تكون الدولة تحت يد المسلمين، ما عبّر عنه في الجامع الرموز بجريان حكم إمام المسلمين فيها، بغض النظر من أن تكون أحكامه وأوامره مطابقة للشريعة أم لا. وحيث كان من الصعب آنذاك تصور توافي المسلمين إلى حد اللامبالاة بتنفيذ الشريعة في دولة هي تحت أيديهم وفي سلطانهم، لذا لم يتصدّ المتقدمون من الفقهاء للتصريح بحكمها، بل اكتفوا في ذلك بالجانب المثبت من تعريف دار الإسلام بأنها هي الدولة التي يجري فيها حكم المسلمين. أما المتأخرون منهم فلقد صرّحوا بحكمها أيضاً بعد ما شاهدوا هذا الوضع المتدهور ورأوا هذا اليوم السيئ للإسلام: يتقاعس فيه أبنائوه عن تنفيذه في سيطرتهم وسلطتهم! فمن التصريح الوارد بشأنه ما قاله العلامة ابن عابدين الشامي رحمه الله: «وبهذا ظهر أن ما في الشام من جبل تيم الله المسمى بجبل الدروز وبعض البلاد التابعة كلها دار إسلام؛ لأنها وإن كانت لها حكام دروز أو نصارى، ولهم قضاة على دينهم وبعضهم يعلنون بشتيم الإسلام والمسلمين، لكنهم تحت حكم ولاية أمورنا، وبلاد الإسلام محيطة ببلادهم من كل جانب، وإذا أراد ولي الأمر تنفيذ أحكامنا فيهم نفذها»^(١).

ويتضح منها أيضاً ما قلناه من أن العبرة في دار الإسلام لأن تكون للمسلمين

(١) الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (٤ / ١٧٥).

عليها سيطرة كاملة ونفوذ تام، ولو لم ينفذوا فيها فعلاً سائر أحكام الشرع تغافلاً وتكاسلاً في أداء واجبهم والقيام بمسئوليتهم.

وبالعكس من هذا فدار الحرب هي الدولة التي تحت أيدي الكفار وفي سيطرتهم وسلطتهم، كما جاء في جامع الرموز أيضاً: «ودار الحرب ما يجري فيه أمر رئيس الكافرين»^(١).

ومن هذا فلو استتبت لغير المسلمين سلطة على دولة ما وتم لهم نفوذ فيها فهي دار الكفر، ولو سُمح فيها للمسلمين بإقامة شعائرهم وإنشاء محاكمهم القضائية، لأن العبرة - كما قلنا - للسلطة والنفوذ والسيطرة، وهي حاصلة هنا للكفار.

ومن هذا المنطلق أفتى الشيخ العلامة رشيد أحمد الجنجوهي رحمه الله بكون الهند دار الحرب، بالرغم من أن المسلمين كانوا أحراراً فيها في إقامة الجمعة والأعياد والشعائر الدينية الأخرى.

ولكن لا بد هنا من التنبيه على أن الفقهاء كثيراً ما يطلقون كلمة «دار الحرب» على كل دولة قد سيطر عليها الكفار وبسطوا فيه سلطانهم ونفذت فيه أحكامهم. والحقيقة أنه ليس من اللازم أن تكون كل دولة كهذه دار الحرب بالمعنى المصطلح أيضاً، وتفصيل ذلك أن دول الكفار على نوعين:

دار الحرب: وهي التي لم يكن بينها وبين المسلمين أي تعاقد سلمي ولا اتفاقية هدنة، ولم يكن من المسموح به للمسلمين أن يقيموا شعائرهم الدينية فيها. وهذا النوع هو دار الحرب بكل معنى الكلمة وتنطبق عليه جميع أحكامها، من بينها أن المسلمين القاطنين فيها يجب عليهم أن يهاجروا عنها إلى دولة إسلامية، أو دولة كافرة أخرى يقدرّون فيها على إقامة الشعائر الدينية والعمل بتعاليم الشريعة في جو سلمي آمن.

ودار الأمن: وهي دولة تحكمها الكفار، إلا أن المسلمين يتمكنون فيها من إقامة شعائرهم الدينية واتباع أوامر الشريعة في حياتهم الشخصية والاجتماعية بكل

(١) جامع الرموز ٤ / ٥٥٦.

حرية ومن دون أن يجدوا أية عرقلة من الحكومة تصدهم عنها. ومثال ذلك في صدر الإسلام مملكة الحبشة، والتي هاجر إليها عدد غير قليل من الصحابة رضي الله عنهم بحكم من النبي ﷺ على إثر تزايد البلايا والنكبات عليهم من مشركي مكة. فالدولة كانت دولة الكفار آنذاك، إلا أنها قد سمحت للمسلمين بالعمل بشريعتهم فيها ما صيرها دار الأمن لهم وليس بدار الحرب، يقول الشيخ الشاه عبد الحق الدهلوي رحمه الله: «وهجرت در اسلام بر دو وجه واقع شده. أول انتقال از دار خوف به دار امان، چنانکه بعض صحابه در ابتدای اسلام به حبشه هجرت کردند، تا از خوف شر وفساد مشرکان مکه در امان باشند، وه چنانکه بعض از مکه به مدینه رفتند پیش از هجرت رسول الله ﷺ واستقرار امر اسلام. وثاني انتقال از دار کفر بدار اسلام واین بعد از تمکن واستقرار آنحضرت ﷺ بود در مدینه»^(۱).

«لقد وقعت الهجرة في الإسلام بنوعين: الأول: هجرة من دار الخوف إلى دار الأمان، كما هاجر عديد من الصحابة في صدر الإسلام إلى الحبشة فرارا بأنفسهم من فتنه مشركي مكة وأذاهم، وكذلك هجرة بعضهم إلى المدينة قبل استقرار أحكام الإسلام فيها أيضاً من هذا القبيل، الثاني: هجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام، وهي التي هاجرها المسلمون بعد استقرار أحكام الإسلام في المدينة.»

فہکذا قسم فضيلته رحمه الله دار الكفر - أو قل دار الحرب - إلى نوعين: دار الخوف، ودار الأمن. وكذلك قال الشيخ مولانا محمد سهول رحمه الله في رسالة له أوضح فيها فتوى الشيخ رشيد أحمد الجنجوهي المعنية بكون الهند دار الحرب، ما طبعت معها فيما بعد، جاء فيها:

یہ بات یہاں ظاہر کرنا بہت ضروری ہے کہ آج کل ہندوستان باستثناء اسلامی ریاستوں کی اگر حضرت مجیب اور حضرت شاہ عبدالعزیز اور بعض دیگر اکابر کی تصریح کی مطابق دار الحرب ہے۔ مگر واقعات سی معلوم ہوتا ہے کہ یہ دار الامان ہے۔ یعنی جس طرح سی حبشہ قبل ہجرت شریف کی باوجود دار الحرب

(۱) اشعة اللمعات ۱ / ۳۵ فی شرح حدیث إنما الأعمال بالنیات.

هونی کی دارالامان تھا، اسی طرح سی ہندوستان بھی آج کل دارالامان ہی۔
یہی وجہ ہے کہ یہاں سی مسلمانوں کو ہجرت ضروری نہیں ہے۔ کاتب الحروف کی
استفسار کی بعد حضرت گگوہی فی ایسا ہی مشافہہ فرمایا تھا جو بندی کو خوب
اچھی طرح سی یاد ہے۔

«مما يجب عليه التنبيه ههنا أن الهند - عدا ما فيها من الولايات المسلمة - دار
الحرب وفق تصريحات حضرة المجيب [يعني الشيخ الجنجوهي] وحضرة الشاه
عبد العزيز رح وبعض الكبار الآخرين، إلا أنه يتضح من الواقع الخارجي أنها ليست
بدار الحرب، بل دار الأمان، شأن الحبشة تماماً، فإنها قبل الهجرة اعتبرت دار الأمان
بالرغم من كونها دار الكفر، فكذلك الهند اليوم دار الأمان، ومن هذا لا تجب على
أهاليها المسلمين الهجرة منها. وهذا ما قاله الشيخ الجنجوهي شفاهاً على استفسار من
كاتب هذه السطور، ما هو لم يزل يتذكره جيداً بعد».

علاقات الحكومة الإسلامية بالدول الأخرى:

وحيثما اتضح من التفصيل المار آنفاً أن سائر الدول بالنسبة إلى الحكومة
الإسلامية تنقسم إلى ثلاثة أنواع: دار الإسلام، ودار الأمن، ودار الخوف. ففيما يلي
نبيّن تفاصيل علاقاتها بكل واحد من هذه الأنواع الثلاثة.

العلاقات مع الدول الإسلامية:

لقد سبق أن ذكرنا فيما مضى في مبحث تعدد الحكومات ووحدتها أن الطريقة
المثلّية من وجهة النظر الشرعية أن تكون لسائر المسلمين في طول العالم وعرضه حكومة
واحدة يديرها إمام وخليفة واحد. ولكن - للأسف - فلقد انقسموا وتفرقوا في
الواقع الخارجي إلى أكثر من خمسين وحدة أو قل دولة. فأولاً ينبغي لسائر هذه الدول
أن تسعى لإيجاد الوحدة بين مسلمي العالم وخرطهم في سلك الحكومة الإسلامية
الموحدة. فعلى كل دولة أن تُحَلِّ محاولات إنشاء الوحدة محل الصدارة في سياستها
الخارجية؛ إسهاماً منها بحفظها في تأسيس دولة إسلامية عالمية موحدة تجمعهم كلهم

على رصيف واحد.

وإن الله قد منح الدول الإسلامية ميزات عظيمة لم يمنحها غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى، فإن سائر دولها - بدءاً من المغرب الأقصى وانتهاءً بإندونيسيا - لتشكل سلسلة تساند بعض حلقاتها البعض الأخرى، كما أنها تحتل أفضل موقع جغرافي في العالم حيث تقع في قلبه، ممتلكة لأهم الطرق الرئيسية العالمية كبوغاز (باسفورس) ونهر السويس وخليج عدن وبوغاز هرمز وما إلى ذلك، بالإضافة إلى أنها تحوي في جوفها أهم الدخائر النفطية حتى اشتهر عنها القول السائر: "النفط يوجد أينما وجد المسلمون"، وكذلك ثرائها وتراثها البشري الضخم، وأضف أيضاً ثروتها المادية الهائلة التي لم تبلغها فيما مضى عبر تاريخها المشرق قط، مليارات مليارات دولار ضخّت بها وكدّستها في بنوك أمريكا والدول الغربية الأخرى، لتتمتع بها تلك الدول كل التمتع وتستدرّجها الأرباح حتى بالإقراض الربوي منها للدول الإسلامية إذا مستها إليها حاجة لقضاء حوائجها اللازمة. لذا ونظراً إلى هذه الأوضاع فالوحدة الإسلامية لا تتضمن لهذه الدول سمو مكانتها سياسياً فحسب، بل توفر لها مصالحها من الناحيتين: الاقتصادية والدفاعية أيضاً، فلو قدر الله لها أن تتم فستبرز على شاشة العالم كأمة ذات سطوة ومكانة سامية من بين دول العالم دفاعاً واقتصاداً.

ولكن كما أسلفنا هنالك أيضاً أن تكوين هذه الوحدة الإسلامية ربما لا يمكن إتمامها وتحصيلها إلا بإراقة الدماء بين المسلمين وقتال بعضهم بعضاً، ما سيجرّ بالأمة إلى الوضع الأسوأ والأردى بكثير، لذا فحتى يوفق ملوكها للتضحية في سبيل توحيد كلمتهم، فيشكّلوا من دولهم دولة إسلامية موحدة أو على الأقل يكوّنوا فيما بينهم ائتلاًفاً واتحاداً، نجدنا مضطرين للاعتبار بهذه الوحدات المفككة دُور الإسلام لكون حكامها مسلمين، لذا فأقل ما ينبغي أن تكون بين هذه الدول الإسلامية صلوات ودية وعلاقات تناصرية بين بعضها البعض.

ومن هذا فالنكتة التي تحتل الصدارة في تشكيل السياسة الخارجية للدولة الإسلامية أن تحاول لإيجاد علاقة وإنشاء صلة صالحة أخوية مع شقيقاتها من الدول

الإسلامية الأخرى، مبنية على أساس التضامن والتعاقد.

ويدخل فيه أن إحدى تلك الدول لو شَنَّ عليها الكفار الغارة وهاجموها عليها، فعلى شقيقاتها أن تساندها وتؤيد موقفها، بل وتزودها بالدعم العسكري إذا اقتضت ما تمتلك من الإمكانيات عن حمايتها والمدافعة عنها. وإن تعاليم القرآن وتوجيهات السُّنة النبوية ونصوص الفقه الإسلامي لصريحة واضحة في هذا المجال، فقد قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة، ٢: ٥].

وقال أيضاً عز من قائل: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات، ٤٩: ١٠].

وقال النبي ﷺ: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه»^(١).

وقال عليه الصلاة والسلام أيضاً: «إن المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً»^(٢).

وأيضاً: «ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم، كمثل الجسد، إذا اشتكى عضواً تداعى له سائر جسده بالسهر والحمى»^(٣).

ومن هذا لقد صرح الفقهاء بأن الكفار لو هاجموا بلدة من المسلمين، ولم تكن بهم كفاية لحماية بلادهم ودفع عدوهم، فيجب على من يليهم من المسلمين أن يقاتلوا معهم عدوهم جميعاً، قال العلامة ابن نجيم رحمه الله: «وفرض عين إن هجم العدو فتخرج المرأة، والعبد بلا إذن زوجها وسيده ... والمراد هجومه على بلدة معينة من بلاد المسلمين فيجب على جميع أهل تلك البلدة وكذا من يقرب منهم إن لم يكن بأهلها كفاية وكذا من يقرب ممن يقرب إن لم يكن ممن يقرب كفاية أو تكاسلوا وعصوا وهكذا إلى أن يجب على جميع أهل الإسلام شرقاً وغرباً»^(٤).

العلاقات مع الدول غير المسلمة:

أول شيء نلاحظه في هذا الصدد هو أن هناك بوناً شاسعاً وفرقاً واضحاً بين

(١) صحيح البخاري (٣ / ١٢٨) كتاب المظالم، رقم الحديث: ٢٤٤٢.

(٢) صحيح البخاري (١ / ١٠٣).

(٣) صحيح البخاري (٨ / ١٠).

(٤) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري (٥ / ٧٨).

مقاصد الحياة لدى المسلمين وبينها لدى الكفار، فالمسلم - شخصياً أو على مستوى الدولة والحكومة - يهدف من حياته لنيل مرضاة الله سبحانه وتعالى من خلال قضائها في طاعته والخضوع لأحكامه، بدء من تسليم المبادئ العقدية كالإيمان بالله وبرسله وبالتحديد من هو أسماهم مكانة وأعلاهم رتبة ولو آخروهم زماناً سيدنا محمد ﷺ. بينما العربي عن هذا الإيمان - شخصاً كان أو حكومة ودولة - لن يسعى قط إلى نيل هذا الهدف، فإذا اختلفت مقاصد حياتها والأهداف التي ينشدها كل منهم من عيشه على البسيطة، فمن المستحيل أن يكون مسلم حقيقي مع الكفار صلة ودية أو ينشئ معهم علاقة قلبية وطيدة مثل ما تكون بين الشخصين اللذين تجمعهما رابطة الاشتراك في المقاصد والاتحاد في الأهداف والغايات. ومن مثل هذه الصداقة نهى القرآن أشد النهي قائلاً: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾ [آل عمران، ٣: ٢٨].

وقال أيضاً: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ [المائدة، ٥: ٥١].

و: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ [المجادلة، ٥٨: ٢٢].

و: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ﴾ [المتحنة، ٦٠: ١].

ولقد قام فضيلة الشيخ المفتي محمد شفيع رحمه الله في تفسير هذه الآيات المزبورة بتسليط الضوء على حكم علاقات المسلمين مع غير المسلمين بأسلوب جزل مستوعب لجميع صورها وحالاتها، نرى من الأجدر أن ننقله إليكم معرباً، قال رحمه الله: «لقد ذكر في عديد من الآيات القرآنية هذا المعنى مجملاً ومفصلاً، ما نهى فيها المسلمون أشد النهي عن موالاة الكفار وودادهم وصداقتهم. فإذا نظر إليها الكفار الجهلاء عن حقيقة الأمر ظنوا أنه لا مجال في الإسلام لشيء من مجاملتهم أو

الإحسان إليهم أو معاملتهم بخلق حسن، ومن جانب آخر فكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية القولية والفعلية وقصص تعامل الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين تدل بوضوح وصراحة على جواز الإحسان إليهم ومواساتهم مواساة من الصعب أن يوجد لها نظير في الأمم والديانات الأخرى، فبالنظر إلى هاتين الناحيتين ربما يلمس البعض -حتى أولي النظرة السطحية من المسلمين- تعارضاً وتضارباً بين أحكام القرآن والسنة النبوية وتعاليمهما. والحقيقة أن كلتا هاتين الفكرتين لم تتولداً إلا جراء النظرة العابرة والتبع الناقص لأحكام القرآن والسنة وتعاليمهما. فلو جُمعت سائر الآيات القرآنية التي تمت إلى هذا الموضوع بصلة، ثم أُمعن فيها النظر، لم تبق أية مدعاة شكاة لغير المسلمين ولا وهم تعارض وتناقض بين الآيات والأحكام الثابتة منها. لذا فنشرح هذا المقام شرحاً يوضح مغزى كل من الموالاتة والإحسان إلى أحد ومواساته، ويفرق بين بعضها بعضاً، ويميز بعضها عن البعض.

الحقيقة أن هناك عدة درجات للعلاقات والصلات بين الشخصين أو الطائفتين، فمنها: الموالاتة أو المودة القلبية، وهي مختصة بالمسلمين، لا يجوز للمسلم قطعاً أن يكون مع كافر مثل هذه الصلة.

ومنها: المواساة، وهي علاقة التعاطف والمناصحة وإيصال الفائدة والمنفعة إلى أحد، ويجوز للمسلم إنشاءها مع سائر الكفار عدا المحاربين منهم، وجاء تفصيلها في الآية الثامنة من سورة الممتحنة حيث قال فيها الله سبحانه وتعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾ [الممتحنة، ٦٠: ٨].

الدرجة الثالثة: هي المداراة، ومعناها: الملاينة وحسن الخلق والصحبة والمعاشرة، وإحداثها أيضاً جائز مع سائر الكفار إذا كان الغرض منها إفادتهم دينياً، أو ضيافتهم إذا استضافوه، أو حماية النفس من فتنهم وإيذائهم، وهذه الرتبة الثالثة هي المعنية في قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ [آل عمران، ٢٨: ٣]، إلا أن تتقوا منهم

تقاة جاء ضمن الآية المذكورة من سورة آل عمران. أي لا تجوز موالاة الكفار إلا في صورة ما إذا قصدتم بها وقاية أنفسكم، وحيث كانت الإدارة موالاة صورة، لذا صح استثناءها منها في الآية.

الدرجة الرابعة هي المعاملات، ومعناه: أن تعقد مع الكفار معاملات في قطاع التجارة أو الإيجار والتوظيف والمهنة والصناعة وما إلى ذلك. وإبرامها أيضاً جائز مع سائر الكفار، إلا إذا كانت تتسبب للإضرار بعامة المسلمين، يشهد لذلك عمل النبي ﷺ وتعامل الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين. ومن هذا جاء منهم النهي عن بيع السلاح من الكفار، في حين أنهم سمحوا بغيره من التجارة والإيجار، وتوظيفهم أو التوظيف لديهم في مصانعهم ومؤسستهم.

فعرف من هذا التفصيل المار أنه لا يجوز للمسلم قط أن يعقد مع كافر ما الموالاة أو المودة القلبية. بينما المواساة والمناصفة جائزة مع سائرهم عدا المحاربين منهم، وكذلك يسمح الشرع بمداراتهم وحسن الخلق إليهم إذا كانت ضيافة لهم أو بغرض إفادتهم دينياً وتوفير المعلومات الدينية إليهم أو حماية النفس من شرهم وأذاهم^(١).

وفذلكة الكلام أن الإسلام حظر الموالاة والمودة القلبية التي تتسبب لمحو الفرق بين طرفيها في مقاصد الحياة مع الكفار، أما غير ذلك من المهادنة، وعقد الاتفاقيات السلمية، والمواساة الإنسانية، والإحسان إليهم ومناصحتهم على أساس البشرية، والتعاون والتناصر المتبادلين لتحقيق مصالح الإنسانية المشتركة فكل هذا جائز - بل مفضل ومحجب - في الإسلام، نرى من الأجدر أن نقدم هنا عدة نصوص من القرآن والسنة تتعلق بالموضوع، وعديداً من صور ومواقف عهدي الرسالة والصحابة في هذا الصدد.

(١) معارف القرآن، سورة آل عمران، الآية: ٨٢ الجزء: ٢، الصفحة: ٥٠، ٥١.

الوفاء بالعهود والاتفاقيات:

فأولاً إليكم النص القرآني الذي يدل على شرعية المسالمة والمصالحة مع الدول غير المسلمة إذا لم تتعارض مع مصلحة المسلمين، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [الأأنفال، ٨: ٦١].

وإذا تمت اتفاقية الهدنة فأكد على الإيفاء بها تأكيداً شديداً قائلاً: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة، ٥: ١].

و: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَقَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا﴾ [المائدة، ٥: ٢].

حتى وفي صورة ما إذا خاف المسلمون من عدوهم مناقضة العهد فأيضاً لم يسمح لهم الشرع باتخاذ أي إجراء إلا بعد إلغاء المعاهدة ونبذها جهاراً، قال الله تعالى: ﴿وَأِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ [الأأنفال، ٨: ٥٨].

وإن تاريخ عهدي الرسالة والصحابة لحافل بقصص وواقعات رائعة رائدة توضح لنا قيامهم بامثال هذا الأمر وتطبيق هذا المبدأ حق القيام وأحسنه، فمن تلك القصص ما رواه مسلم في صحيحه عن حذيفة بن اليمان قال:

«ما منعني أن أشهد بدراناً إلا أني خرجت أنا وأبي حسيل، قال: فأخذنا كفار قريش، قالوا: إنكم تريدون محمداً، فقلنا: ما نريده، ما نريد إلا المدينة، فأخذوا منا عهد الله وميثاقه لننصرفن إلى المدينة، ولا نقاتل معه، فأتينا رسول الله ﷺ، فأخبرناه الخبر، فقال: «انصرفا، نفي لهم بعهدهم، ونستعين الله عليهم»^(١).

فلنقدر خطورة الموقف بمقاييسنا، أول غزوة يغزوها المسلمون للدفاع عن دينهم ما قدر الله أن يحكم بها بين الحق والباطل مميزاً هذا عن ذاك، سينال المسلمون المساهمون فيها من الأجر والمفخرة والشرف في المجتمع الإسلامي الذي لن ينالها

(١) صحيح مسلم (٣ / ١٤١٤) كتاب الجهاد، باب الوفاء بالعهد، رقم الحديث: ٤٦٠٣.

بعدهم أحد، مناضلة ٣١٣ شخصاً أعزل مع ألف بطل مدجج بالسلاح تجعلهم في أمس حاجة إلى طاقة بشرية ولو شخصاً واحداً، ومن جانب آخر فكان التبرير لنقض العهد من حذيفة وأبيه سائغاً حيث لم يكونا قد أخذنا على أنفسهما العهد والميثاق بطواعية منهما، بل كان إكراها من الكفار وإرغاماً، ولكن النبي ﷺ نهاهما عن مناقضة هذا العهد - لو صحّ تسميته عهداً- في وضوح وصرامة تجنباً من أدنى شائبة من الجفاء والغدر، وبذلك قد أقام نبراساً نيراً ومثالاً نموذجياً رائداً لأمته لتجنب الغدر ولو في موقف متأزم ووضع متدهور كهذا.

وكذلك روى أبو داود بإسناد صحيح عن أبي رافع رضي الله عنه قال: «بعثني قريش إلى رسول الله ﷺ، فلما رأيت رسول الله ﷺ ألقى في قلبي الإسلام، فقلت: يا رسول الله إني والله لا أرجع إليهم أبداً، فقال رسول الله ﷺ: «إني لا أخيس بالعهد ولا أحبس البرد، ولكن ارجع فإن كان في نفسك الذي في نفسك الآن فارجع». قال: فذهبت، ثم أتيت النبي ﷺ فأسلمت»^(١).

وبالرغم من أنه لم يكن آنذاك أي عقد ولا عهد بين النبي ﷺ وبين مشركي مكة، إلا أنه مع ذلك أمره النبي ﷺ بالرجوع إليهم حتى لا يكون نقضاً لما هو يعتبر عهداً عرفاً واقتضاء، وذلك لما قاله العلامة الخطابي رحمه الله: «فقد يشبه أن يكون المعنى في ذلك أن الرسالة تقتضي جواباً والجواب لا يصل إلى المرسل إلا على لسان الرسول بعد انصرافه فصار كأنه عقد له العهد مدة مجيئه ورجوعه والله أعلم»^(٢).

أما من عهد الصحابة فافروا معي القصة التالية التي رواها الإمام أبو داود رحمه الله أنه كان بين معاوية وبين الروم عهد وكان يسير نحو بلادهم حتى إذا انقضى العهد غزاهم، فجاء رجل على فرس أو برزون وهو يقول: الله أكبر، الله أكبر وفاء لا غدر، فنظروا فإذا عمرو بن عبسة فأرسل إليه معاوية فسأله، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من كان بينه وبين قوم عهد فلا يشد عقدة ولا يحلها حتى ينقضي

(١) سنن أبي داود (٣ / ٨٢) كتاب الجهاد، باب في الإمام يستجن به في العهود، رقم الحديث: ٢٧٥٨

إسناده صحيح.

(٢) معالم السنن (٢ / ٣١٧).

أمدّها أو ينبذ إليهم على سواء» فرجع معاوية^(١).

ولتنبه إلى أن معاوية رضي الله لم يصدر منه نقض للعهد؛ لأنه دخل بلاد العدو وهجم عليها بعد انتهاء فترة توقيف القتال وإيقاف الحرب، إلا أن مسيره صوبها لما كان قبله لذا اعتبره عمرو بن عبسة رضي الله عنه مخالفاً لمقتضى الورع والحيلة، وانقاد له معاوية رضي الله عنه مدعناً؛ مخافة أن يكون قد صدر منه عصيان ومخالفة لقول النبي ﷺ. فلعله هو المثال الفرد الوحيد الذي تخلى فيه الفاتح عما فتحه من البلاد لمجرد إيفاء مقتضى الحيلة والورع!

كما دلت القصة على أنه لم يكن يُخَيضهم في غمار المعارك حرصاً الاستيلاء على البلاد ولا طمع التغلب على العباد، إنما كان غرضهم الأوليّ الأسمى من كل ذلك هو نيل مرضاة الله سبحانه وتعالى، فلما رأوه في التخلي عن البلاد المفتوحة لم يلبثوا أن تخلّوا عنها فوراً ولتوّهم.

ولمعاوية رضي الله عنه أيضاً تلكم القصة الرائعة التي رواها القاسم بن سلام بإسناده كالآتي: «إن الروم صالحت معاوية على أن يؤدّي إليهم مالاً، وارتهن معاوية منهم رهنًا فجعلهم بعبك ثم إن الروم غدرت، فأبى معاوية والمسلمون أن يستحلّوا قتل من في أيديهم من رهنهم، وخلّوا سبيلهم، واستفتحوا بذلك عليهم، وقالوا: وفاء بغدر خير من غدر بغدر»^(٢).

مواثيق الدفاع المشترك:

وبجانب اتفاقيات وقف القتال، توجد أمثلة للمواثيق التي عقدها وأبرمها النبي ﷺ مع الكفار بشأن الدفاع المشترك والحماية المشتركة.

ومن ذلك أن المدينة كان يسودها النظام القبلي حين قدم النبي ﷺ إليها، وكانت تقطنها قبائل عديدة - من بينها قبائل لليهود أيضاً - لكل واحدة منها سيدها ورئيسها، ولم تكن هناك حكومة مركزية تجمعها على رصيف واحد. فدعاهم النبي ﷺ إلى

(١) سنن أبي داود (٣ / ٨٣).

(٢) الأموال للقاسم بن سلام (١ / ٢١١) الفقرة: ٤٤٦.

الانخراط في سلك حكومة وفاقية موحدة، الأمر الذي رحّب به هؤلاء. فحينذاك قام النبي ﷺ بوضع دستور الدولة البلدية بالمدينة في صيغة وثيقة مكتوبة ضمّنها حقوق سائر المدنيين وواجباتهم، وهو أول دستور مكتوب في تاريخ البشر حسبما حقّقه الدكتور حميد الله رحمه الله. وكان محتوياً على ٤٣ بنداً، البنودان ٣٧ و ٤٤ منها يعينان بالتحالف بين المسلمين واليهود بشأن التناصر إذا داهم المدينة أحد، إليكم نصيهما:

(٣٧) وأنّ على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأنّ بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأنّ بينهم النصح والنصيحة والبرّ دون الإثم.

(٤٤) وأنّ بينهم النصر على من دهم يثرب^(١).

وكذلك كان في صلح الحديبية، فالتعاقد بين النبي ﷺ وبين مشركي مكة كان بشأن وقف القتال فحسب، أما بنو خزاعة فكان بينهم وبين المسلمين تحالف بشأن الدفاع المشترك، استمرّاراً للذي كانوا قد تحالفوا عليه مع بني هاشم في الجاهلية، ولم يكن معظمهم قد أسلموا بعد.

وتفصيل ذلك أنه لما كان صلح الحديبية بين رسول الله ﷺ وبين قريش، كان فيما اشترطوا أنه من أحب أن يدخل في عقد رسول الله ﷺ وعهده فليدخل فيه، ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم فليدخل [فيه] فدخلت بنو بكر في عهد قريش ودخلت خزاعة في عقد رسول الله ﷺ. ولم يكن معنى ذلك إلا التحالف على الدفاع المشترك بأن المشركين وبني بكر لو هاجموا على أحد هذين الحليفين للزم على الآخر أن يساعد حليفه ويسانده في حمايته والمدافعة عنه.

ثم قام بنو بكر وبيّتوا خزاعة، فأصابوا منهم رجلاً وتحاوروا واقتتلوا، ورفدت بني بكر قريش بالسلاح، وقاتل معهم من قريش من قاتل بالليل مستخفياً.

ولما تظاهر بنو بكر وقريش على خزاعة [وأصابوا منهم ما أصابوا] ونقضوا ما كان بينهم وبين رسول الله ﷺ من العهد والميثاق، خرج عمرو بن سالم الخزاعي، قال ابن سعد: في أربعين راكباً، حتى قدم على رسول الله ﷺ المدينة، وكان ذلك ما هاج

(١) مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة (١ / ٥٩ - ٦٢).

فتح مكة، فقال رسول الله ﷺ: «نصرت يا عمرو بن سالم» وأعلم الناس أنه سائر إلى مكة، وأمرهم بالجد والتجهز ما انتهى به إلى فتح مكة شرفها الله^(١).

فاستدل به علماء السياسة الإسلامية على أنه يجوز للمسلمين أن يعقدوا مع الكفار تحالفاً ويبرموا معهم معاهدة بشأن الدفاع المشترك. قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: «ولا يُعدّ ذلك من موالاته الكفار ولا موادة أعداء الله بل من قبيل استخدامهم وتقليل شوكة جمعهم وإنكاء بعضهم ببعض»^(٢).

المواساة والمناصحة:

وإن الله ليحب المواساة والمناصحة وحسن التعامل مع الكفار على أساس الإنسانية. أما فردياً فلما ورد في القرآن من التأكيد على حسن المصاحبة والمعاشرة إلى الوالدين المشركين، عدا طاعتهم في الشرك والكفر، حيث قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ [لقمان، ٣١: ١٥].

ولقد مضى أمره العام في هذا الصدد في الآية من سورة الممتحنة: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾ [الممتحنة، ٦٠: ٨].

ما دل على حسن مصاحبة المشركين وصلتهم فردياً واجتماعياً على مستوى الدولة، والباحث المتتبع للسيرة النبوية على صاحبها الصلاة والسلام يعثر فيها على أمثلة وافرة للصلات من هذا النوع، فمنها ما رواه البخاري بإسناده عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما، قالت: قدمت علي أُمِّي وهي مشركة في عهد رسول الله ﷺ، فاستفتيت رسول الله ﷺ، قلت: وهي راغبة، أفأصل أُمِّي؟ قال: «نعم صلي أمك»^(٣).

(١) عيون الأثر (٢ / ٢١٢).

(٢) فتح الباري لابن حجر (٥ / ٣٣٨).

(٣) صحيح البخاري (٣ / ١٦٤).

وأصرح وأعجب من ذلك ما كان من مواساته ﷺ لمشركي مكة وكانوا قد شَمَّروا عن ساق الجدل لمحاربته ومعاداته، لم يألوا جهداً في اضطهاد واضطهاد أصحابه وإنزال ما في وسعهم من النكبات والبلايا عليهم، قاطعوه وعائلته في شعب أبي طالب مقاطعة ألقائهم للعيش على أكل أوراق الشجر وجلود الحيوان، ولكن بالرغم من ذلك كله لما تقلبت صروف الدهر ودارت الأيام على قريش، وأصابهم قحط شديد أكلوا فيه العظام والجلود، ما عبر عنه القرآن - حسب تفسير للآية - بإتيان السماء بدخان مبين، فجاء أبو سفيان وهو كافر إلى رسول الله ﷺ وقال: «أي محمد! إن قومك هلكوا، فادع الله أن يكشف عنهم» فاستسقى لهم رسول الله ﷺ فنزل عليهم المطر وانكشف بلاء القحط. وقال العلامة السرخسي رحمه الله أنه بعث إليهم بخمسمائة دينار أيضاً لتفرق بين المحتاجين منهم^(١).

وأهدى إلى أبي سفيان قدراً كبيراً من تمر عجوة، واستهده أدماً^(٢)، وذهب الدكتور حميد الله إلى أن إستهداء الأدم منهم أيضاً لم يكن إلا بدافع الرفق بهم، فلعل النبي ﷺ ظن أن قريشاً لا تجد من تباع منه الأدم لانسداد الطريق إلى الشام، وأنها ستتعفن وتفسد إذا ما بقيت عندها سدى، لذا طلبها منهم نظير التمر قضاء لحاجتها الغذائية.

واقرأوا أيضاً قصة ثمامة بن أثال سيد بني الحنيفة، أسرته سرية النبي ﷺ الموجهة قبل نجد، فخلّى سبيله وقد حبّب إليه الإسلام على إثر مشاهدة خلق النبي ﷺ وشيمه الرائعة ومعاملته الفاضلة، فأسلم، وكانت اليامة آنذاك طريق الغلال والحبوب لقريش، فأقسم ثمامة ألا يأتيها من اليامة حبة حنطة، حتى يأذن فيها النبي ﷺ، ما أفلق الكفار وأرهقهم، فكتبوا إلى النبي ﷺ: «إنك تأمر بصلة الرحم فكتب إلى ثمامة أن يخلي بينهم وبين الحمل إليهم»^(٣).

(١) المبسوط للسرخسي (١٠ / ٩٢) باب صلح الملوك.

(٢) الأموال للقاسم بن سلام (١ / ٣٢٨).

(٣) فتح الباري لابن حجر (٨ / ٨٨).

ولعل التاريخ البشري لم ير - على امتداده - مثالا للمواساة وحسن المصاحبة أروع وأجل مما كان من النبي ﷺ وقد مكّنه الله يوم فتح مكة من أعدائه وعطشى دمه الذين امتدت عداوتهم الضارية لفترة مديدة آذوه فيها بكل ما تسنى لهم من طرق الإيذاء، ولكنه لم يعنفهم ولم يأخذ منهم الثأر، بل لم يكن منه إلا أن قال لهم: «لا تثريب عليكم اليوم، أنتم الطلقاء».

فلقّن من غضون هذه الوقائع أن البغيض ليس هم الكفار ذواتهم، بل عقائدهم الباطلة وفتنتهم، أما مواساتهم والنصح إليهم على سبيل الإنسانية فمطلوب شرعاً. ومن مبدأ مناصحتهم والصلة بهم أمر بدعوتهم إلى الإسلام، كما أن الجهاد لا يسعى من ورائه ولا يهدف من القيام به إلا النصح للإنسانية جمعاء صيانة وحماية لها من الفساد والفتنة التي يجرها إليها الكفر والطغيان.

التعاون على الخير:

وفوق ذلك كله فالإسلام يسمح بالمشاركة والتعاون مع الكفار في أمور الخير والبر والصلة، بل ويحث عليه، كما ورد بشأنه نص قرآني صريح وواضح: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة، ٢: ٥].

وليعلم أن هذه القطعة من الآية وردت في سياق العدوان على الكفار، والآية بتمامها كالتالي: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا ۚ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [المائدة، ٢: ٥].

فشملت التعاون مع الكفار أيضاً في البر والخيرات، ومن هذا فلو قدم الكفار مشروعاً ما يهدف إلى مصلحة البشرية ولم يكن فيها ما تتعارض مع صالح الإسلام والمسلمين فيجوز، بل ويندب، للمسلمين المساهمة فيه والمشاركة في إنجازه.

وتوجد في سيرة النبي ﷺ أمثلة عديدة لعلاقة الاشتراك والمشاركة مع الكفار في أمور الخير ودفع الشر والردع عن الظلم، من أبرزها المعاهدة التي عقدها النبي ﷺ

بالمشاركة مع الكفار باسم «حلف الفضول». وإليكم فيما يلي تفصيلها:

حلف الفضول:

إن معاهدات التعاون التبادلي كانت تتم في الجاهلية على أساس القبيلة، بمعنى أن المرء كان ملزماً بنصرة من ينتمي إلى قبيلته محقاً كان أو باطلاً، عادلاً كان أو جائراً، ظالماً كان أو مظلوماً. ففي كل هذه الحالات كان حتماً على المرء أن يؤيد صاحب قبيلته ولو كان على الظلم البين والاعتداء الباهر.

وكان حلف الفضول أكرم حلف سمع به وأشرفه في العرب. وكان أول من تكلم به ودعا إليه الزبير بن عبد المطلب، وكان سببه أن رجلاً من زبيد قدم مكة ببضاعة فاشتراها منه العاصي بن وائل وكان ذا قدر بمكة وشرف فحبس عنه حقه فاستعدى عليه الزبيدي الأحلاف: عبد الدار ومخزوماً وجمح وسهما وعدي بن كعب، فأبوا أن يعينوه على العاصي بن وائل وزبروه أي انتهبوه فلما رأى الزبيدي الشر أوفى على أبي قبيس عند طلوع الشمس وقريش في أنديتهم حول الكعبة، فصاح بأعلى صوته:

يا آل فهر لمظلوم بضاعته بطن مكة نائي الدار والنفر
فقام في ذلك الزبير بن عبد المطلب، وقال ما لهذا مترك فاجتمعت هاشم وزهرة وتيم بن مرة في دار ابن جدعان، فصنع لهم طعاماً، وتحالفوا في ذي القعدة في شهر حرام قياماً، فتعاقدوا، وتعاهدوا بالله ليكونن يداً واحدة مع المظلوم على الظالم حتى يؤدي إليه حقه ما بل بحر صوفة وما رسا حراء وثبير مكانهما، وعلى التأسي في المعاش فسمت قريش ذلك الحلف «حلف الفضول»^(١). فقام العاص بن وائل واستنقذ إليه حقه.

وقد ساهم فيه النبي ﷺ ولم يبعث رسولا بعد، إلا أنه بعد بعثته أشاد بدوره قائلاً: «ما أحب أن لي بحلف حضرته بدار ابن جدعان حمر النعم وأني أغدر به. هاشم وزهرة وتيم تحالفوا أن يكونوا مع المظلوم ما بل بحر صوفة ولو دعيت به

(١) الروض الأنف ت السلامي (٢ / ٤٦).

لأجبت»^(١)

وروي أيضاً - بتفاوت يسير في الكلمات يسير - في كل من المستدرك للحاكم،
والسيرة النبوية والسيرة لابن هشام وابن كثير^(٢).

وإنما كانت تسميته بحلف الفضول؛ لاشتغالها على عديد من الفضائل، وقيل:
إن قريشاً سبقها إلى مثل هذا الحلف جرهم فتحالف منهم ثلاثة هم ومن تبعهم،
أحدهم: الفضل بن فضالة، والثاني: الفضل بن وداعة، والثالث: فضيل بن الحارث.
فلما أشبه حلف قريش الآخر فعل هؤلاء الجرهميين سمي حلف الفضول والفضول
جمع فضل وهي أسماء أولئك الذين تقدم ذكرهم^(٣).

وعلى كل؛ فنظراً إلى الحديث المذكور الذي أشاد فيه النبي ﷺ بحلف الفضول
وأبدى عن عزمه على الإجابة لو هو نودي به اليوم، ذهب العلامة السهيلي رحمه
الله وغيره من الفقهاء إلى أن المسلمين يجوز لهم، بل يستحسن، أن يدخلوا مع غير
المسلمين في ميثاق يهدف إلى نصره المظلوم ودفع الظلم وما إلى ذلك من المقاصد
الحسنة المفيدة للإنسانية.

الجهاد:

واتضح من التفصيل المار أن علاقة الدولة الإسلامية مع غير المسلمين محدّد
كيفيةها ويعين موقفها سلوك الكفار وسيرتهم، كما قال الله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ
فَأَسْتَقِيمُوا لَهُمْ﴾ [التوبة، ٩: ٧].

إلا أن العناصر التي تشكّل تهديداً واقعياً للإسلام والمسلمين، والتي قد أقدمت
بخيلها ورجلها على معاداتهم، فجعلتهم فريسة لسهام عدوانهم واضطهادهم، والتي
تحاول عرقلة مسير الدعوة الإسلامية بإقامة العقبات في طريقها، أو أصبح الإفساد

(١) الطبقات الكبرى ط العلمية (١ / ١٠٣) وعيون الأثر لابن سيد الناس ١ / ٥٩.

(٢) المستدرك للحاكم آخر كتاب المكاتب ٢ / ٢٢٠ وأقره الذهبي، والروض الأنف ١ / ٥٦١، والسيرة
النبوية لابن كثير ١ / ٢٥٨.

(٣) الروض الأنف ط السلامي (٢ / ٤٦).

والتدمير في حق البشرية شيمة وشغلها، فالحكومة الإسلامية القائمة على أسس مستقيمة لا تعرف لردعها عن غوايتها خيارا سوى الجهاد والكفاح مسلحا وغير المسلح.

أما القتال - أو الجهاد المسلح - فلقد تطرقت العديد من الآيات القرآنية إلى بيان مقاصد شرعيته، من تلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج، ٢٢: ٣٩].

فعرف منها المقصد الأول للقتال، وهو أن يكون للدفاع عن الإسلام أو الدولة الإسلامية إن هجم عليها الكفار. وليلاحظ أن صيغة «الإذن» المستعملة في الآية والتي تنبئ عن الإذن والسماح فقط دون التأكيد عليها جاءت بحكم كونها أول آية تتحدث عن شرعية القتال للمسلمين، وذلك على إثر أحكام الصبر والصفح التي كان قد كلف بها المسلمون في حياتهم المكية من دون أن يسمح لهم فيها برفع السلاح أو القتال. وإلا فغيرها من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تدل على أن القتال والكفاح المسلح واجب على المسلمين في مثل هذه الصورة ليس مسموحاً به فحسب، قال الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة، ٢: ١٩٠].

والمقصود الثاني من القتال في ضوء القرآن الكريم هو: إنقاذ المسلمين الذين يواجهون موجات الظلم والاضطهاد من دولة كافرة هم يسكنون فيها، فلقد قال الله عز من قائل: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾ [النساء، ٤: ٧٥].

ويدخل فيها أيضاً ما إذا أقام الكفار العقبات ووضعوا العراقيل في سبيل الدعوة الإسلامية، ما عبر عنها القرآن في مواضع بـ «الصد عن سبيل الله»، فقال الله وهو أصدق القائلين: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدُّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكَفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ

الْقَتْلَ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا﴾ [البقرة، ٢: ٢١٧].

الهدف الثالث الذي يرمي إليه الإسلام من وراء شرعية القتال هو: كبح لجام الفتنة. وليس الحكم بالجهاد لكبح لجام الفتنة مقصوراً فيما إذا كان المفتتون المضطهدون من المسلمين، بل كلما أقام الكفار في العالم نظاماً مستبدًا جائراً غاشماً، وطفقوا يقيدون فيه عباد الله بأحكامهم الوضعية وقوانينهم المختلفة، فالشرعية الإسلامية تأمر أتباعها بقتالهم في مثل هذه الصورة إنقاذاً للبشرية من ظلمهم بكسر شوكتهم وتفنيد سطوتهم، وسعيًا لاستبدال النظام الإلهي العادل مكانه، وهذا ما نريد إدراجه ضمن الأهداف التي ينشدها الإسلام من وراء شرعية القتال، وهو الذي عني في قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنَّ انْتَهَا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال، ٨: ٣٩].

وهو ما أفصح عنه ربعي بن عامر رضي الله في مجلس رستم - قائد جيش إيران - حين سأله عما جاء بهم إلى إيران، فأجاب عنه قائلاً: «الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام»^(١).

وإن من استعرض نظام كسرى الجائر وتعرف على صور استعباده الرعية ليدرك مدى صدق مقولة ربعي هذه بدقة وإمعان.

وعلى كلٍّ فهذه عدة مقاصد شرع لتحقيقها الجهاد في الإسلام، وإن هذا البحث الموجز لا يسع لنستقصي فيه مزيد تفاصيلها ونستوعبه. وهناك كتب ودراسات مبسطة تهدف إلى تفنيد الدعايات المشاعة ضد شرعية الجهاد في الإسلام وبالتحديد دعاية أنه لا يستهدف منه إلا إكراه الناس على اعتناقه وإرغامهم على قبوله.

وإن الحروب التي كانت يخوض غمارها الناس قبل بزوغ فجر الإسلام، أو التي تديرها القوّات العالمية الكبرى اليوم لا يقصد من ورائها إلا السيطرة على الأراضي والأموال أو الحفاظ على العصبية الوطنية أو اللسانية وما إلى ذلك من الأغراض

(١) البداية والنهاية ط هجر (٩ / ٦٢٢).

المادية البحتة التي تخدم مصالحها فقط. وإن نيرانها حين تضطرم لتترك كل قانون وضابط خلقي وراءها منبوءاً بالكلية من دون أن تتقيد أو تلتزم بها في شيء. ولكن على العكس من هذا تماماً فإن الإسلام أصّل قبل كل شيء أن يكون القتال لسبب مشروع ولمقصود حسن، ما جعله حرباً ذات شرف وكرامة من ناحية وصانه من أن يكون أداة الاستعباد والاستعمار وتملك الأراضي والسيطرة على الأموال من ناحية أخرى. وثانياً فلقد منح العالم ضوابط عادلة للطرق المتبعة أثناء مباشرة القتال والتي لم يعهدها العالم في ميادين الحروب قط. فانطلاقاً من هذا فقد حاز الفقهاء المسلمون قصب السبق في خدمة موضوع العلاقات الدولية بكل بسط وتفصيل تصنيفاً وتأليفاً، تقعيداً وتأصيلاً، تفريعاً وتطبيقاً، بكل دقة وإمعان النظر الذي لم يخطر ببال البشرية قط بل ولم يكن بمقدورها حتى تصورها قبلهم قط. وإن جميع كتب الفقه عامة، والكتب المؤلفة في موضوع السير خاصة، لحافلة مليئة بأحكام وتعاليم الإسلام في هذا المجال. لذا فمن اللازم على الحكومة الإسلامية أن تتخذها مأخذ الاعتبار فتضعها موضع التنفيذ في سائر معاملاتها الدولية سواء في حالة الهدنة والحرب.

الباب السادس: في عزل الإمام والإطاحة بالحكومة

مدخل:

لقد أبدى عديد من الكتاب الغربيين عن رأيهم بأن الإسلام لا يسمح بسلوك أي طريق للإطاحة بالحكومة وخلعها إذا هي تكونت واستتبّت مرة. ولعل منشأه ليس إلا النظرة السطحية العجلى على الأحكام الإسلامية التي تؤكد حظر الخروج على الإمام والنهي عنه نهياً باتاً. ولكنه في الحقيقة غلط محض عليه لا أساس له قطعاً من الحجة أو المعقولة. بل كما يمتلك الإسلام في طياته سبلاً لنصب الإمام وتعيين الخليفة آمنة، فكذلك تتمتع، وفي الحين ذاته، تعاليمه بشمولها لكيفية عزله وخلعه بطرق سلمية هادئة أيضاً.

١ - العزل السلمي الآمن:

فالأسباب الآتية الذكر هي الأمور السلمية التي تجعل الإمام معزولاً عن منصبه من الناحية الشرعية:

(١) إذا انعزل هو بنفسه، أي أنه قدّم الاستقالة وأبدى عن عجزه عن مواصلة العمل كخليفة وإمام، فالشريعة تحكم في هذه الصورة بعزله، كما هو الظاهر.

(٢) أن يطرأ عليه ما يمنعه عن أداء وظائف الإمام، كما إذا لحقه جنون، أو أصابه مرض منعه عن القيام حتى بأموره العادية وأشغاله اليومية، فمن البدهي أن يحكم بعزله في هذه الصورة أيضاً.

(٣) إذا ارتكب شيئاً من أمور الفسق كشرب الخمر وأخذ الرشوة ووضع الضرائب غير الشرعية على الرعية وعدا ذلك من المفسقات بما فيها الظلم والجور في الحكم أيضاً. وحكمه أنه يستحق العزل بارتكابه هذه الأمور، إلا أن قتاله والخروج عليه مسلحاً لا يجوز بعد، ومعنى هذا: أن المسلمين لو أمكنهم عزله بطريق آمنة وجب عليهم أن يفعلوا ذاك، كما قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: «الذي عليه العلماء في أمراء

الجور أنه إن قدر على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب وإلا فالواجب الصبر»^(١).

ومعنى الصبر هنا: النهي عن رفع السلاح ضده وتنحيته بأعمال العنف المسلحة، ولا ينافيه بذل الجهود والمحاولات بطرق سلمية آمنة، ما يمكن أن تفوض المرجعية في شأنه إلى مجلس الشورى أو المحكمة لتحقيق أن يستحق عزله بما ارتكب من الفسوق أم لا؟ فلو تحقق عندها عزله قامت هي بعزله.

(٤) ولو لم يوجد هناك أحد هذه الأمور الثلاثة، إلا أن سياساته وخططه لا تبدو متفكة ومصالح الدولة، ما يُحدث في الشعب الكراهية في حقه، فهل يستحق بهذا عزله أم لا؟ لم أجد بحكمه التصريح في كلام القوم نفيًا ولا إثباتًا. والذي يترجح عندي بالنظر إلى القواعد العامة أن الشورى التي اختارته فولّته الإمامة، لو قامت هي بعزله في مثل هذه الظروف بوسائل دستورية سلمية لم يكن فيه أي بأس. ويؤيده حديث أنس بن مالك رضي الله أن رسول الله ﷺ لعن ثلاثة، من بينهم: «رجل أم قومًا وهم له كارهون»^(٢).

وليعلم أن في إسناد هذا الحديث كلامًا، إلا أنه يصح طريقه الذي رواه به الحسن البصري مرسلاً، كما يصح أيضاً موقوفاً على عمر بن الحارث بن المطلق رضي الله، وقد أردف بإخراجه الترمذي رحمه الله نفسه هذا الحديث.

فدل الحديث على أنه ليس من المستحسن أن يصير على إمامة المسلمين شخص هم له كارهون، لذا فلو أمكن استبداله بمن هو خير منه وأصلح لكان إنجازاه موافقاً لمغزى هذا الحديث النبوي على صاحبه الصلاة والسلام.

وأيضاً فلقد روى عوف بن مالك، عن رسول الله ﷺ قال: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلّون عليكم وتصلّون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم»^(٣).

(١) فتح الباري لابن حجر (١٣ / ٨) كتاب الأحكام، باب قوله ﷺ: هلاك أمتي...

(٢) سنن الترمذي ت شاكر (٢ / ١٩١) كتاب الصلاة، باب مَنْ أَمَّ قَوْمًا.. رقم الحديث: ٣٥٨.

(٣) صحيح مسلم (٣ / ١٤٨١) كتاب الإمارة، رقم الحديث: ٤٧٦٨.

وورد في الحديث ذاته أن الصحابة سألوا النبي ﷺ قائلين: أفلا ننازلهم بالسيف؟

فأجابهم ﷺ قائلاً: « لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولا تكم شيئاً تكرهونه، فاكرهوا عمله، ولا تنزعوا يداً من طاعة ».

ولكن كما قلنا أولاً أن ليس مغزى ذلك إلا النهي عن منابذتهم بقوة السيف والسلاح، وبما فيه سفك الدماء وإثارة الفتنة، ولا ينافيه السعي لعزله بطريق سلمي هادئ.

وانطلاقاً من هذا فلو أراد المسلمون وضع دستور الدولة على أسس إسلامية فينبغي أن ينص فيه على بند يعنى بتحديد الطرق والآليات التي ستتخذ لتنحيته في مثل هذه الأوضاع والأحوال.

(٤) لقد ساد في معظم دول العالم اليوم أن رئاسة الدولة - يشغلها رئيس الدولة أو رئيس الوزراء - تتخذ لفترة خاصة، ينزل صاحبها آلياً بمجرد مرور تلك الفترة فيسد مسده رئيس آخر. وبالرغم من عدم تواجد تحديد الفترة للخليفة أو الإمام المختار عبر التاريخ الإسلامي، إلا أن الإسلام - كما قلنا غير مرة - منح أحكامه التي شرعها في قطاع السياسة مرونة ما يسع معها احتياجات هذا العصر ومقتضياته، فحيث إننا لا نجد أي حكم في القرآن أو السنة النبوية يخالفه تحديد الفترة للإمامة والإمارة، لذا فالشورى التي تختار الإمام وتوليّه لو حدّدت فترة له خاصة فلا يرى فيه أي بأس من الناحية الشرعيّة. ولكن لئلا تكون هذه الفترة بحيث تسع الرئيس لينفّذ فيها سياساته وخططه بطريق مفتعلة. فبعد تسليمها ستكون هي الصورة الرابعة لعزل الإمام ملخصة في أن ينزل بمرور مدة الإمامة المحددة له.

الخروج على الإمام [القيام بأعمال مسلّحة ضد الإمام]

مما يتضح من تعاليم النبي ﷺ وتوجيهاته أنه اعتبر الحروب الأهلية في الدولة الإسلامية من شرّ الأمور وأشنع المنكرات. وهو الأمر الذي أكّد عليه ﷺ تأكيداً

شديداً في خطبته لحجة الوداع قائلاً:

«فإن دماءكم وأموالكم، - قال محمد: وأحسبه قال - وأعراضكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا، في شهركم هذا، وستلقون ربكم، فسيألكم عن أعمالكم، ألا فلا ترجعوا بعدي ضللاً، يضرب بعضكم رقاب بعض، ألا ليبلغ الشاهد الغائب، فلعل بعض من يبلغه أن يكون أوعى له من بعض من سمعه». ثم قال: «ألا هل بلغت» مرتين^(١).

ومن هذا نرى الشريعة الإسلامية قد تحملت منكرات شنيعة أحياناً لمجرد حماية المسلمين من الخوض في الحروب الأهلية. ولقد نهى النبي ﷺ غير مرة ومرتين نهياً باتاً بطرق مختلفة وأساليب متنوعة عن الخروج المسلح ضد الإمام أو الخليفة الذي تمت له الولاية وقام له سلطان، وذلك لكي لا تنشب الحروب الضارية ولا تشتبك المعارك الدامية فيما بين المسلمين بعضهم بعضاً، ولقد مرّ بنا حديث عوف بن مالك الأشجعي الذي جاء فيه: «ألا من ولي عليه وال، فراه يأتي شيئاً من معصية الله، فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا ينزع عن يداً من طاعة»^(٢).

حتى ورد عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال مرة فيما قال عن فتن آخر الزمان: «وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس» فسأله قائلاً: كيف أصنع يا رسول الله، إن أدركت ذلك؟ فأجابه النبي ﷺ بقوله: «تسمع وتطيع للأمر، وإن ضرب ظهرك، وأخذ مالك، فاسمع وأطع»^(٣).

وفي رواية: «إن كان لله خليفة في الأرض فضرِبَ ظهرك، وأخذ مالك، فأطعه»^(٤).

وهذه الأحاديث لا ترمي إلا إلى النهي عن الخروج على الإمام فراراً من

(١) صحيح البخاري (٥ / ١٧٧) باب حجة الوداع، رقم الحديث: ٤٤٠٦، صحيح مسلم، باب القسامة.

(٢) صحيح مسلم (٣ / ١٤٨٢) كتاب الإمارة، حديث: ٤٧٦٨.

(٣) صحيح مسلم (٣ / ١٤٧٦) كتاب الإمارة، حديث: ٤٧٦٨.

(٤) جامع الأصول (١٠ / ٤٦).

استنزاف الدماء وسفكها فيما بين المسلمين أنفسهم، فلا ينافيه ما قلناه فيما مضى من أنه يجب على المسلمين أن يستغفروا جهودهم في اتخاذ الطرق السلمية الآمنة لصرف حاكم كهذا وتنحيته عن عرش الحكم. كما أنه يجوز للمرء المدافعة عن نفسه ما أمكنه ذاك، كما سيأتي له تفصيل فيما يأتي إن شاء الله.

إلا أنه هناك صورة واحدة سمح فيها النبي ﷺ بالخروج المسلح للإطاحة بحكومة الإمام وإسقاط نظامه؛ وهي ما جاء ذكرها في حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه أن النبي ﷺ بايعهم على السمع والطاعة، في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحاً، عندكم من الله فيه برهان^(١).

فحاصل ذلك أن محاولة قلب نظام الحكم برفع السلاح ضده إنما يجوز إذا صدر من الحاكم ما يعتبر كفراً صريحاً واضحاً، لأن النبي ﷺ قيده ببواح، ما معناه أن يكون ذاك الأمر الذي صدر منه بمثابة من الوضوح والصراحة في الكفر إلى مدى أن يفهمه ويعتبره كل واحد من المسلمين كفراً. وأن يصح عندهم برهان وتقوم لديهم حجة على كلا الأمرين التاليين: كونه كفراً بواحاً في ذاته، وصدوره من ذاك الحاكم. فلو لم يصح عندهم برهان إلا ما تلقفوه من أفواه الناس، أو استخرجوه من القياسات الواهية والتخرصات الزائفة، أو كان العامل وراءها الدعايات الضالة ضد الحاكم ففي جميع هذه الصور لا يسمح لهم بالخروج المسلح قط.

ولقد أبدع الشيخ حكيم الأمة مولانا أشرف علي التهانوي رحمه الله حيث أورد هنا نكتة طريفة ملخصها: أن المراد من الرؤية في قوله عليه الصلاة والسلام: «إلا أن تروا كفراً بواحاً» هي رؤية العين، لا الارتياح ورؤية القلب، بحكم أنها عدت هنا إلى مفعول واحد، فلو كان يعني رؤية العين لعدّها إلى مفعولين. وفحوى رؤية العين: أن يشاهد بعينه وباصرته صدور كفر بواح من الحاكم، أما إذا لم يكن ذاك كما إذا كانت عنده شبهة محضة أو تخمين فارغ فحسب، فلا يجوز له الخروج. فالحاصل أنه لا يجوز

(١) صحيح البخاري (٩ / ٤٧) كتاب الفتن، الحديث: ٧٠٥٦.

الخروج إلا بثبوت كلا هذين الأمرين: كفره في حد ذاته، وصدوره عن الحاكم. وإضافة إلى ذلك فهناك شرطان آخران أيضاً، لم يتَّصداً لبيانها لكونهما في غاية من الوضوح، ألا وهما: أن تكون عندهم قدرة تمكّنهم من تنحيته وصرفه عن الحكومة بالسّلاح والقوّة، وألا يخشى أن يؤدّي الخروج إلى تورّط الأمة في مفسدة أخطر ومضرة أكبر من مضرة بقاء هذا الحاكم. كما إذا تخوف ألا يتفق المسلمون بعد عزله على شخص فتواصل الحروب بين طالبي الحكومة، ما لا تعود على الشعب المهضوم بعائد ولا تصيبه بطائل - بالرغم من كفاحه ومناصلته - سوى إهراق الدماء وإزهاق المهج. أو خيف أن يستخدم العدو الكافر هذا الوضع في صالحه فيشن الغارة على الدولة ويسيطر عليها، ما ستكون عاقبته الوخيمة ونهايته التعيسة أن تتحول الدولة - لاستيلاء الكفار عليها - من دار الإسلام إلى دار الكفر، فلا يكون مثالمهم إلا كمن بنى داراً وهدم مصرأً، ووضعهم إلا الأسوأ من حين حيث لا يرجعون من جهودهم وتضحياتهم بشيء حتى بخفيهم.

وهناك أمران آخران مما يجدر أن نولي اهتمامنا إلى ذكرهما، أما الأول: فهو أن هناك فرقاً بين السعي لعزل الإمام وتنحيته بقوّة السّلاح، وبين ما هو دفاع عن النفس أو المال. أما الأول فلا يجوز إلا في صورة الكفر البواح حسب تفاصيله المارة، بينما الإنسان يحتفظ بحق المدافعة عن نفسه وماله إذا ظلمه الحاكم فيهما، ولو اضطر لحمايته والدفاع عن نفسه وماله إلى رفع السّلاح ضد الحاكم فأيضاً مسموح به شرعاً، وذلك لما قاله النبي ﷺ: «من قتل دون ماله فهو شهيد»^(١).

وفي رواية للترمذي وأبي داود والنسائي: «من أريد ماله بغير حق، فقاتل فقتل، فهو شهيد»^(٢).

وثانياً فالحرب التي يضطر إليها الإنسان للدفاع عن نفسه وماله عادة ما لا تتخذ طابع الفتنة بين المسلمين؛ لأنها تكون في عامة الأحوال فردية شخصية من دون

(١) صحيح البخاري (٣ / ١٣٦) كتاب المظالم، رقم الحديث: ٢٤٨٠.

(٢) جامع الأصول لابن الأثير (٢ / ٧٤٢).

تسببه لاستنزافٍ دامٍ على مستوى الدولة، فحيث لم تكن دارجة ضمن الفتنة لذا فهي مسموح بها شرعاً. وبالعكس من هذا فإجراءات العنف المتخذة ضد الإمام ولغرض الإطاحة بحكومته عادة ما لا تنتج إلا سفك الدماء وإهراقها على نطاق واسع، ما هي فتنة كبيرة، فلم يسمح بها الشرع إلا في حالات استثنائية خاصة.

أما ما ذكره بعض الفقهاء من أن جماعة من المسلمين لو قامت ضد الإمام لمظلمة قام بها، وأبدوا ما يجوز لهم القتال كأن ظلمهم أو ظلم غيرهم ظلماً لا شبهة فيه، فيجب على الآخرين أن يعينوهم حتى ينصفهم ويرجع عن جوره^(١) فمعناه المدافعة عن الظلم وليس الخروج لقلب نظام الحكومة^(٢).

وهناك صورة أخرى ذكرها حكيم الأمة الشيخ التهانوي رحمه الله: وهي ما إذا ارتكب الإمام فسقاً متعدياً إلى دين الناس، فيكرههم على المعاصي، فلو كان مع شخص أو شخصين لكان إكراهاً ينطبق عليه حكمه المبسوط في محله. أما لو جعله الإمام سياسته وبدأ يصر على تطبيق القوانين المصادمة للشريعة الإسلامية، إما تفضيلاً لها على شرع الله، وذلك كفر صريح، أو توانياً وتكاسلاً عن تطبيق شريعة الله، بما يغلب منه الظن أن العمل المستمر على خلاف الشريعة يحدث استخفافاً لها في القلوب، فإن مثل هذا التواني والتكاسل، وإن لم يكن كفراً صريحاً بحيث يكفر به مرتكبه، ولكنه في حكم الكفر، فيجوز في مثل هذه الصورة أيضاً الخروج. ولكن لا بد هنا من التنبيه على أمرين هامين:

الأول: يمكن في هذه الصورة الأخيرة خاصة أن يقع الخلاف في إدراج عمله المصادم للشريعة المستمر والمتواصل ضمن الكفر البواح، وعدم إدراجه فيه. فيمكن أن يثبت البعض فرأوا الخروج على الإمام جائزاً، بينما يمكن أن ينفيه البعض ومن ثمّ يمنعوهم عن الخروج عليه. وإن اختلف الآراء كهذا اختلاف اجتهادي، لا يجوز لواحد أن يلوم الآخر، وعلى هذا يحمل اختلاف الصحابة والتابعين ومن بعدهم في

(١) الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (٤ / ٢٦٥).

(٢) امداد الفتاوى ١٢١ / ٥.

الخروج على الأئمة في زمنهم، كما كان خروج سيدنا حسين رضي الله عنه أو أهل الحرة على يزيد وغيره من أمراء بني أمية، وكذلك تأييد الإمام أبي حنيفة رحمه الله لخروج زيد بن علي وإبراهيم النفس الزكية ما خالفه فيه غيره من الأئمة والمجتهدين. الثاني: لقد أطبق الفقهاء قاطبة على أن الخروج في جميع صور جوازه يشترط له أمران: القدرة والمنعة، وبأن لا تحدث به مضرة أكبر من مضرة بقاء هذا الإمام. ويمكن أن يقع فيه أيضاً اختلاف الآراء، وهذا كما أن الإمام أبا حنيفة رحمه الله، ولو كان يرى الخروج جائزاً في نفسه، إلا أنه لم يكن يساهم فيه معللاً: «إن قام به رجل واحد قتل ولم يصلح للناس أمر ولكن إن كان وجد عليه أعواناً صالحين ورجلاً يرأس عليهم مأموناً في دين الله، وهذه فريضة ليست كالفرائض يقوم لها الرجل وحده وهذا متى أمر الرجل به وحده أشاط بدمه وعرض نفسه للقتل فأخاف أن يعين على قتل نفسه»^(١).

وعلى كل فكان الإمام أبي حنيفة والحسن بن صالح بن الحلي رحمهما الله يجوّزان الخروج المسلح على الأئمة الفسقة الذين يديرون دفة الحكومة بما يلزم منه استخفاف الشريعة، إلا أن الفقهاء بعدهم - بما فيهم أتباع الفقه الحنفي أيضاً - قد انفقوا في ضوء تجاربهم المحنكة في هذا المجال على أن أعمال العنف المسلحة كهذه عادة ما لا تسفر في حق الأمة عن نتيجة أفضل وأمثل، لذا فمن الأفضل أن يحترز عنها ويجتنب، كما قال الحافظ ابن حجر رحمه الله في ترجمة الحسن بن صالح رحمه الله:

[الحسن بن صالح] كان يرى السيف يعني كان يرى الخروج بالسيف على أئمة الجور وهذا مذهب للسلف قديم لكن استقر الأمر على ترك ذلك لما رأوه قد أفضى إلى أشد منه ففي وقعة الحرة ووقعة بن الأشعث وغيرهما عظة لمن تدبر ... والحسن مع ذلك لم يخرج على أحد^(٢).

والحافظ رحمه الله نفسه قال في شرح أحد الأحاديث المروية عن ابن عباس

(١) الجواهر المضية في طبقات الحنفية (١ / ٥٠) ترجمة إبراهيم بن ميمون الصائغ.

(٢) تهذيب التهذيب (٢ / ٢٨٨) ترجمة الحسن بن صالح.

رضي الله: «قال ابن بطال في الحديث حجة في ترك الخروج على السلطان ولو جار وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه وأن طاعته خير من الخروج عليه لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء وحجتهم هذا الخبر وغيره مما يساعده ولم يستثنوا من ذلك إلا إذا وقع من السلطان الكفر الصريح فلا تجوز طاعته في ذلك بل تجب مجاهدته لمن قدر عليها»^(١).

إلا أن الإمام أبا بكر الجصاص رحمه الله، بناء على عمل الإمام أبي حنيفة رحمه الله، ذهب في تفسير الآية الكريمة «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» [البقرة، ٢: ١٢٤]، إلى أنه يجوز الخروج على أئمة الجور بما فيه سفك الدماء وإثارة الفتنة، شريطة أن تكون عليه قدرة، وألا يؤدي إلى مَضَرَّة أخطر ومَفْسَدَة أكبر، بل ذهب إلى أنه لا عبرة بحكومة الفساق ولا تنفذ أحكامهم.

ولكن الذي يبدو لي هو أن الفقهاء المتأخرين اختاروا نفس الموقف الذي مر ذكره في عبارة فتح الباري السالفة الذكر، قال العلامة السرخسي رحمه الله: «وبهذا اللفظ يستدل من يزعم أن الحاكم ينزل بالجور. وليس هذا بمذهب لنا، وقد بينا ذلك فيما أملينا من شرح الزيادات» (في باب التحكيم)^(٢).

التحركات السياسية:

وهناك مسألة أخرى جديرة بالذكر والدراسة في بحثنا هذا، وهي: في صورة ما إذا كان الخروج على الإمام غير جائز فهل هناك من سبيل آمنة يسمح بها الإسلام لحل حكومة واستبدال غيرها مكانها، ولتلبية مطالب الشعب واستنقاذ الحقوق واستيفائها؟ وكيف ينظر الإسلام إلى الحركات السياسية التي تتخذ في الأوساط السياسية المعاصرة لتحقيق هذا الغرض؟

إنها لظاهرة حقيقية بأن الأفكار والنظريات الغربية قد أصبحت -منذ قرون- اللبنة الأولى التي نؤسس عليها نحن المسلمون بنية حياتنا الفكرية وهيكل

(١) فتح الباري لابن حجر (١٣ / ٧).

(٢) شرح السير الكبير (١ / ٨٦٩) باب الاستتجار في أرض الحرب والنفل، رقم الفقرة: ١٥٦٧.

كياننا الحضاري في سائر شعب الحياة بصفة عامة، والسياسة منها بصفة خاصة. فمن هذا اتخذت كثير من الأعمال السياسية التي استُوردت من الغرب شبه اللازم لممارسة الحياة السياسية بغض النظر من صلوحها وفسادها. ومن بين تلك الأعمال: أساليب الاحتجاجات الشعبية السائدة الفاشية كالإضرابات والمظاهرات المصحوبة بالتخريب والتدمير وغير ذلك من الطرق التي يسلكها الناس للضغط على الحكومة وحملها على الإذعان والاستجابة لمطالبهم.

وبالنسبة إلى حكم هذه الأعمال السياسية من منظور شرعي نقول: إن بعضها محرمة قطعاً غير جائزة في الشريعة رأساً وإطلاقاً، كالإضراب عن الطعام إلى حد أن ينتحر بالموت جوعاً، وكذلك أي أسلوب آخر يؤدي إلى انتهاك حرمة دم أحد أو ماله أو عرضه، أو الإضرار بالملكات الحكومية العامة وإتلاف أموال الدولة. وإن الاعتداء على ممتلكات الدولة وأموالها المعصية هي من أكبر المعاصي التي يصعب تداركها والتخلص عن عقوبتها أيما صعوبة، بحكم أنها ليست ملكاً شخصياً خاصاً للحكام فحسب، بل فيها حقّ لسائر مواطني الدولة وسكانها، فالعبث وإلحاق أي ضرر بها يعني الإجحاف بحق الشعب كافة، وحيث تتعلق هي بحقوق العباد لذا فلا يمكن التخلص منها إلا بأن يحلّل من سائر أصحاب الحقوق، وكيف يحللها المرء أو يستقيل من سائر سكان الدولة؟! فتبقى إذن كاهله مثقلة بعبء هذه المعصية الكبيرة الضخمة.

أما حكم الإضراب العام فنقول: إذا ناشد أحد الشعب وطلب منه أن يبدي عن غضبه على إجراء حكومي وسخطه عليه بتوقيف أعمالهم التجارية لفترة ما، ثم أطلق له السراح في تلبية هذا الطلب وعدمها، فليس في مجرد هذا الطلب أو تلبية أي بأس شرعاً إذا لم يكره عليه الشعب ولم يجبر، فالإضراب كهذا جائز في نفسه شرعاً بصفة كونه تدبيراً مباحاً لنيل الغاية المباحة، شريطة أن يستثنى فيه ما لا مندوحة منه للبشر كالرعاية الطبية وغيرها ولا سيما في حالة الطوارئ.

إلا أنه لقد أصبح جزء لا ينفك من الإضراب أن من يناشد وينادي به لا يكتفي

بالمناشدة والنداء، بل تدهور الوضع إلى أنهم يكرهون الشعب للمساهمة في إضرابهم ويجبرونهم على تعطيل أعمالهم وإغلاق محلاتهم التجارية، ويمطرون الأحجار على من تجرأ فأخرج سيارته إلى الشارع، ويسدّون الشوارع والطرق العامّة، ويعنفون على من لا يساهم في الإضراب، أو على الأقل يصبون عليهم جام غضبهم ويثيرون عليه ثائرة سخطهم. ولا خفاء في أن جميع هذه الأعمال محرّمة بالقطع شرعاً، بجانب أنها تتسبّب لعدّة مفاسد أخرى أيضاً، فالعامل المسكين الذي يكتسب قوت يومه بيومه يحرم هو وعائلته رزقهم، والمريض الذي يعاني من شدّة مرضه يزيده فقد العلاج مقاساة ومكابدة، والبعض منهم يلقون حتفهم لعدم تمكنهم من الحصول على العلاج.

وما لا ينقضي منه العجب والدهشة في هذا الصدد هو: ازدواجية الديمقراطية ومعاملتها بوجهين؛ حيث إنها تدعي دعم حرية التعبير والرأي من جانب، في حين أنها لا تقر بمن لا يساهم في الإضراب بحقه في هذه الحريات بشيء، بل تلجئه للمساهمة فيه شاء أو أبى. فهذا مما يصادم مبادئ الإسلام، ويناقض قيماً وأصولاً أخلاقية وبالتحديد مبدأ احترام حرية الرأي والتفكير.

وقلّمًا يخلو إضراب عن هذه المفاسد والمضارّ في عصرنا هذا، وأن تعثر في جونا هذا على إضراب سلميّ آمن، جلس مناشدوه بمروءة وشرافة، مخلّين طريق الشعب في تلبيتهم لندائهم وعدمها، لمن الندرة والغربة بمكانٍ غير دانٍ.

والعمل المباح إذا اتُّخذ وسيلة للمحرمات وطريقاً إلى ارتكاب ما لا يجوز شرعاً فينبغي أن ينهى عن ذلك المباح تمشياً مع مبدأ سدّ الذرائع، ومن ثم فتدبير الإضراب المنتج للدمار والتخريب، والإخلال بالأمن والسّلام، وعرقلة الناس عن مواصلة أعمالهم، لا ينطوي ضمن التدابير الجائزة شرعاً.

ولما كان من المقرر أن السياسة ليست في حد ذاتها مقصودة، بل المقصود الأصلي والغاية القصوى هي نيل مرضاة الله سبحانه وتعالى، لذا فلتتخذ الطرق والأساليب التي يرضاها ربنا جلّ وعلاّ ما لا تخالف الشريعة، وإلاّ فليس هناك أي معنى لمحاولة

تنفيذ الإسلام عن طريق مناقضة أحكامه واحداً تلو آخر.

والمسيرات والمظاهرات حكمها أيضاً كذلك، بأنها جائزة في نفسها إذا لم تتسبب بإيذاء شديد للشعب، ولكن شأن الإضراب فقلما يخلو هو أيضاً من أعمال العنف والتخريب وإحداث المشاكل للشعب، والظاهر أنه لا يمكن القول بجواز ناحيتها هذه.

وبعد هذا التفصيل فالسؤال الذي طرحناه في بداية البحث يعيد نفسه هنا: فهل من سبيل غيرها للضغط على الحكومة واستيفاء الحقوق منها؟

فإجابة عنه نقول: الحقيقة أن الشريعة هدتنا إلى طريق وعلمتنا مبدأ لو نحن اتخذناه مأخذ الاعتبار لاستسلمت له الحكومات الجائرة وخضعت له السلطات المستبدّة، ألا وهو ما عبر عنه النبي ﷺ بقوله: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق».

فإذا تسلمها الشعب مرة ووضعها نصب العين دوماً، فرفض بأجمعه العمل بما يخالف الشريعة من أوامر الحكومة وأحكامها، فبالله قولوا لي: ماذا تبقى إذن لدى الحكومة من حيلة وفي جعبتها من سهم للتدبير؟! ورفضاً لو أعلن سائر القضاة المشتغلين في المحاكم عن رفضهم العمل ما دام لم يسمح لهم بالحكم بأحكام الشريعة، والمحامون كلهم لو صمّموا عزمهم على عدم المثول بين يدي المحاكم بصفة المحاماة ما دامت لم تصبغ قوانينها بصبغة دينية، وموظفو البنوك بأجمعهم لو امتنعوا عن تقديم خدماتهم فيها، والمستفيدون منها عن آخرهم عن إيداع الأموال فيها، والتجار كلهم عن التسهيلات التمويلية ما دام لا يُطهّر نظامها من الربا، فلو قام كل هؤلاء بهذا الإضراب المبني على أساس القاعدة الشرعية المتقدمة [لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق] لوجدوه أجدى لغرضهم وأنكى في الجهات الحكومية نكاية ستجعلها ولتوها خاضعة مستسلمة بين أيدي مطالبهم وحوائجهم.

فهذا هو الأسلوب الشرعي لإظهار الاحتجاج ضد الحكومة، إلا أنه - حيث يحتاج إلى شيء من التوضيح - لا يستسيغه الناس ولا يستسهله الشعب. فمن السهل جداً أن يردد المرء الهتافات بحياة الإسلام ويرفع الشعارات في حقّه في حين أنه يمارس

معها التعاملات الربويّة بكل حرّيّة، وكذلك سهل، يا له من سهل! أن يشتغل القاضي والمحامي بمباشرة مهنتهم حسب القوانين الوضعية ولو المصادمة لأحكام الشريعة، ومع ذلك يساهموا في التظاهرات في حقّ الإسلام ويرفعوا حناجرهم بنعرات حياته. أما استخدام هؤلاء مهنتهم التي يمتهنونها ووظائفهم التي يشغلونها: من القضاء، والمحاماة، والمصرفية وغيرها كسلاح لنيل هدف تنفيذ الإسلام فيحتاج إلى شيء من الهمة والتّضحية، وما أحوجنا إليهما وأكثرنا إعوازا لهما فيما بيننا!

نسلم أن هذا الطريق إنما يجدي ويعود بطائل إذا تهيأ له الأغلبية من الشعب، أو على الأقل عدد منهم وافر تحسب له الحكومة حساباً وتزن له وزناً، حتى يكفي للضغط عليها، ومن المعلوم أن تهيئة هذا القدر لا يتم إلا بعد توجيه الشعب وتوعيته، ما يفتقر إلى تخطيط منظم من قبل الأحزاب والجماعات السياسية إذا هي أولاً فتحت أذهانها لترسخ فيها هذه الفكرة، ورحبت صدورها لتقبل هذا المبدأ، ومن ثم لتقوم بإعداد برنامج وتخطيط مشروع يهدف إلى توعية الشعب وتربيته في هذا المجال بدءاً من المؤسسات التعليمية وانتهاء بالاجتماعات الجماهيرية العامة. فإذا قامت هذه الحملة على تعريف الناس بمضارّ الوظائف التي يضطر فيها للتعاون في الأمور المحرمة، وإدراكهم مدى قيمة الحلال وخطورته، حتى جعلت الأغلبية من الشعب تستنفر عنها وتكرهها، ومن ثم تستعد لتركها ولو على حساب التضحية المادية وقضاء العيش بأقل رغد ورفاهية مما كان من قبل، فستنال هذه الحملة نجاحاً باهراً وفوزاً كاسحاً ويمهد الطريق لتنفيذ الشريعة أكثر من أي إضراب أو تظاهر آخر.

وهذا كما أن الجيش كثيراً ما قام بتعطيل الدستور أو إلغائه في باكستان وغيرها من الدول الأخرى، ونجح في ذلك؛ لما أنه في كل مرة وجد من بين قضاة المحاكم العليا من منح عمله وثيقة الشرعيّة، إلا أن البعض منهم أبوا الموافقة على أي إجراء مخالف للدستور، فهم ولو خسروا وظائفهم وحرّموا التسهيلات الماديّة، إلا أنهم في الوقت ذاته نالوا من الشعب الثقة والتقدير والاحترام لعملهم والإشادة بدورهم، إلى مدى أنهم رأوا على غيرهم من القضاة تقليدهم، وتأكدوا من أنه لم يكن بمقدور

أحد إلغاء الدستور لو هُم أبوا بأجمعهم توثيقه شرعياً. ولقد حدث هذا فعلاً حين أجمع العدد الكبير من قضاة المحكمة العليا بالباكستان على معارضة ما قام به الجنرال فرويز مشرف من إلغاء الدستور، فلقد رأى العالم وشاهد بعينه أن النجاح مآلاً لم يكن إلا لأولئك القضاة، لا للمستبد الجائر.

وكما أسلفنا فيما مضى أن الدستور الأساسي للدولة الإسلامية ومآخذ التشريع الأولية بها ليس إلا القرآن والسنة النبوية، ولقد وضع عليه دستور الباكستان والحمد لله، لذا فلو انبعثت في القوم بواعث الاحتفاظ بهما، واضطرت فيه عواطف حمايتهما مثلما كان ضد فرويز مشرف، للعب هذا المبدأ [لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق] دوره وبكثير بصفة كونه أسلوباً ذا روعة وتأثير بليغ للاحتجاج السلمي الآمن.

التحركات السياسية وجانب إصلاح النفس:

وهذه النكتة أيضاً ذات خطورة ومكانة في الموضوع بأن الإسلام لا يطمح من الجهود والتحركات السياسية نيل السُّلطة أو حيازة القُدرة على البلاد والعباد، بل الغاية القصوى منها في الإسلام هي: إصلاح نظام الحكومة ابتغاء مرضاة الله سبحانه وتعالى بجعله موافقاً لشريعته، وإدارتها حسب ما يحب ويرضى. وحيث لم يكن من اللازم لتحقيق هذا الهدف أن يصل أصحاب هذه الجهود والتحركات بأنفسهم إلى كراسي السلطة، لذا فليست هناك أية حاجة من وجهة النظر الشرعية لاعتلاء عرش السلطة إذا أمكن نيله عن طريق إصلاح أهل الكراسي المتمكنين عليها أو عن طريق غيرهم جمعيات أو أفراداً.

وأول ما يشترط لهذا أن يكون هؤلاء العاملون في حقل السياسة الإسلامية المنتمون إلى جماعاته السياسية مخلصي النية، سليمي الطوية، نزهاء عن شوائب حب الجاه والمنزلة، وطلب الإمارة والسُّلطة. ولكن ما يحدث فعلاً في هذه المناسبات أبعد وأنأى من هذا بكثير، فالإنسان حين يخوض غمار المعارك السياسية ويبدأ يمارس نشاطاتها لسرعان -وبطبيعة الجو الذي يعمل فيه- ما تستشري إليه عواطف ورزايا نفسية من الجري وراء السمعة، والحرص على إقبال الجماهير عليه، والحب للجاه

والمنصب، ما يلهيه عن هدفه الأصلي ويجعله متلمساً من كل خطوته إشباع هذه الغرائز النفسية، ومبتغياً بها أن يعيد إليه وحده الناس الفضل في الصنائع والإنجازات التي حققها أو سيحققها. فكان جراء هذا كله أن بدأ القادة السياسيون يسترسلون وراء رغبات العامة ويندفعون إلى تحقيق مطالبهم وتمنياتهم ويركبون متن أهويتهم، بدل أن يقودهم قيادة سليمة على خطط مستقيمة، ما فوّت عليهم رعاية مصالح الدولة والأمة الحقيقية في خطواتهم وخططهم. وهذا من الولايات التي جرتة الديمقراطية العلمانية على البشرية. أما الإسلام وسياسته فعلى موقف المطاردة والمضادة لهذه الرذائل بشدة. وإذا لم تخلص النية العاملة وتتنقّ الفكرة الحائّة على الجهود والمحاولات فبالطبع تتجّه الحركة والجماعة بأسرها صوب الخطأ، ما يجرمها نصرة الله وعونه ومن ثم يُقصيها عن النجاح فلا تشبه حالهم إلا رجع الصدى في الهواء أو الصرخة في الأودية. فانطلاقاً من هذا يجب أن يكون قياديي الحركات والجماعات السياسية قد اجتازوا مراحل الإصلاح الشخصي واستكملوا التزكية النفسية والتربية الروحية، وتمكنوا من التخلص عن الإلمام بالجاه والمنصب أو السمعة والشهرة.

ولنصرف عنان عنايتنا قليلاً إلى العهد المكي المنطوي على ثلاثة عشر سنة قضّاها النبي ﷺ وأصحابه عاّضين بالنواجد لما أمرهم الله بالصبر والصّبر [واصبر وما صبرك إلا بالله] لا جهاد ولا سياسة ولا حكومة. بل مكلفون بالصبر مهما أصابهم الكفار بالأذى وأنزل عليهم البلايا. ولم يكن حكم الصبر عن دافع الضعف ولا سائق الخور، حيث كان يمكنهم أقل ما بإمكانهم من الكفاح والنضال والمدافعة وفيهم من شهدت له الدنيا بطولة وبسالة، إذا استطاع ٣١٣ شخصاً أعزل، أكثر ما في حوزتهم فرسان وثمانية سيوف، مقاومة ألف بطل مدجج والانتصار عليهم في بدر، فأولم يكن بإمكانهم في مكة أن يكافحهم بأقل ما يمكنهم، لطمة بلطمتين وضربة بضربتين؟ بل! ^(١) فعلم أن حكم الصبر في العهد المكي كان يستهدف من ورائه صنع الرجال وتقويم سلوكهم الخلقي وتأسيس السيرة الذاتية على قيم ومبادئ إنسانية

(١) النكتة أفادها فضيلة الشيخ حكيم الأمة مولانا أشرف علي التهانوي رحمه الله.

رفيعة، وغرس فكرة الحياة الأخروية في نفوسهم وتنميتها وإروائها، وتنقية قلوبهم عن شوائب حب المال والجاه وتصفيتهما عن الرذائل الخلقية الأخرى؛ وإنما استهل بها الإسلام تكوين ركب الدعوة الإسلامية ليكون على أهبة تامة ورعاً وديانة وتربية روحية للخوض في غمار معارك السياسة الشائكة التي ما إن يدخلها المرء حتى تبدأ تعث به عبثاً، يتقلب فيها بين الأهوية والرذائل، يتلقفها رذيلة وتتخطفها أخرى، وترصد له فتنة وتتصيد أخرى. فالله لما أكمل تربيتهم الروحية، وقوم سلوكهم، وأصلح سيرهم، فما إن خاضوا معركة السياسة حتى تمكنوا من إنشاء أول حكومة إسلامية رائعة للغاية، لم يشهد العالم على امتداد تاريخه مثلاً قط، ولن يرى بعدها عوض. وإنما أصبح ذاك من الممكن بفضل تربيتهم الروحية التي استغرقت ثلاث عشرة سنة فجنت من ثمارها البشرية ما لم تجنّها من قبل قط.

لذا فمن الواجب على من يضطلع بعبء قيادة الأمة في مجال السياسة أن يكونوا قد اجتازوا مرحلة التربية الروحية بحيث أصبحت قلوبهم تعمّرها الأخلاق الفاضلة وسيرهم تحلّيها الشيم الكريمة، نقية كل النقاء عن شوائب الحرص على الجاه والمنصب وصافية كل الصفاء عن كدورات السمعة وطلب القبول في الجماهير، فلو لم تتسنّ لهم تيك على الكمال فلتكن على الأقل الرذائل والعواطف النفسية الذميمة مغلوطة فيه خاضعة تماماً لمقصد نيل مرضاة الله، بحيث يكون هو نصب عينه دوماً في جميع خطته وخطواته السياسية. هذا هو الهدف الأصلي والغاية القصوى من السياسة في الإسلام والذي يستحيل نيله إلا بعد التخلص من تيك الرذائل النفسية، والله در الشاعر الفارسي قائلاً:

يا مكن باييل بانان دوستي يا بنا كن خانه بر انداز بيل
فإما أن تكف عن مصاحبة الفيّالين، وإما أن تبني منزلك على غرار منازلهم.
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

(ملحق: أ)

مقومات الدستور الإسلامي

مدخل:

لقد أصبح اليوم لمعظم دول العالم دستورها الخاص. والأجدر بما ذكرنا فيما مضى من أصول السياسة الإسلامية وأحكامها أن تدوّن فتضمّن في دستور الدولة حتى تتضح وتبين على العامة والخاصة، ولا غرو فإن كثيراً منها لخليقة بإدراجها ضمن الدستور. وقبل فترة مديدة محتوية على أكثر من أربعين سنة كنت قد كتبت بحثين، وَصَّحْتُ في أحدهما مقومات الدستور الإسلامي في القرآن، وبيّنت في آخرهما مقتضيات الدستور الإسلامي في الباكستان بالنظر إلى ظروفها وأوضاعها. ولصلتهما بموضوع كتابنا هذا نضيفهما إليه كملحقين أ و ب.

نظرة على الدستور:

إن دستور الدولة في الحقيقة يشكّل تلك اللبنة الأولى التي يبنى عليها بنيان نظام الحكومة فيها ويؤسس عليها كيانها، وهو القطب الذي تدور حوله رحي تطور الدولة وازدهارها، واستحكامها ورفاهيتها، وهو الأصل الذي يتوقف عليه تعايش الشعب في الدولة بأمن وسلام وهدوء ورخاء. فلو كانت وضعت هذه اللبنة الأساسية الأولى للدولة متعوجة متأودة فقل على نظامها وتطورها إذن: سلاماً!

من المعلوم أن الدستور يطلق على مجموعة الأحكام التي تبين شكل الدولة وأهدافها الأساسية ونظام الحكم فيها، وسلطاتها، وطريقة توزيع هذه السلطات، وبيان اختصاصاتها، وبيان حقوق المواطنين وواجباتهم، وغير ذلك من الأحكام الرئيسية كنظام تشكيل الحكومة، وطريقة انتخاب الرئيس وأعضاء البرلمان، وشروطهم ومواصفاتهم وطريق عزلهم، وبيان من يتولى سلطة التشريع وصلاحياته، واختصاصات المحاكم وتحديد القوانين التي تحكم بها في المرافعات والخصومات، وطريقة تعيين الموظفين في الدوائر الحكومية وتوزيع وظائفها من بين وحدات

الدولة ومقاطعاتها، وبيان الأسس التي سترتب عليها ميزانية الدولة ومخصصاتها، وأصول وضع الضرائب على الشعب، وكيف تكون الحكومات الإقليمية وإلى أي مدى ستكون صلاحياتها وما هي الأمور التي تكون المرجعية فيها تماماً إلى الحكومة المركزية؟ وإلى أي حد سيسمح بقلب كيان الحكومة في حالة الطوارئ وبالتحديد حالة الحرب مع دولة أخرى؟ وفي مثل هذه الحالة ما هي الامتيازات الخاصة التي ستقدر على استخدامها الجهات الحكومية.

فهذه الأمور تبيّن وتحدّد في دستور الدولة ثم تدار عليه أجهزتها طيلة فترة بقائها. وبعد أن يتم تنفيذ الدستور وتطبيقه على الدولة مرة يجب على الحكومة أن تؤدي سائر أعمالها وواجباتها في ضوء ذلك الدستور وتبعيته التامة. فلو لم تفعل ذلك وقامت بما يضاد الدستور من إجراء أو أصدرت ما يخالفه من حكم فيسكون الشعب قادراً على إلغائه عن طريق المرافعة في المحكمة العليا. أما إذا ضُمن الدستور نفسه بنود خاطئة تصادم مصالح الرعية وتعارضها، فستكون الحكومة كائنة ما كانت مضطرة إلى العمل به من دون أن يكون بين يدي الشعب خيار لإصلاحها أو طريق للتخلص عن عواقبها الوخيمة ونهاياته التعيسة، عدا التعديل في الدستور، وهو من الصعوبة والتعذر بمكان يقدر جيداً مدى صعوبته وعسرتة القوم الباكستاني الذي أصيب لأجل التعديل في دستور ١٩٦٢ بالخسائر الفادحة التي لا يمكن تعويضها ولا جبرها قط، والذي ما زال يعاني الأزمات ويكابد المشاكل ويواجه الصعوبات لأجل ذلك الدستور الخاطئ الذي تم تنفيذه مرة وتواصل إضراره بالدولة ومصالحها مراراً.

لذا فوضع الدستور للدولة المزمع بدء عمله من ٣ مارس، يتطلب أن يكون القائمون به على حظ وافر من بُعد النظر، وسعة الأفق، والكياسة والفتنة، بجانب الأناة والتدبر والجهد الشاق والمحاولة الجادة. وعمل وضع الدستور وإن كانت المساهمة المباشرة فيه لأعضاء البرلمان ومجلس النيابة، ومع ذلك فليس في صالح الشعب قط أن يتغافل عنه متجاهلاً متعامياً، بل تمسه حاجة للتيقظ الكامل والدراية

التامة في جميع مراحل إنجازها.

ومن هذا فالشعب إنما اختار الأعضاء الممثلين عنه ليقوموا نيابة عنه بوضع دستور يحقق مصالحه ويوافي سائر مقتضياته ويسعف بحوائجه، فلو لم يقوموا بذلك لاهتزت ثقة الشعب بهم وسيكون لهم الحق في استجوابهم ومن ثم حملهم على أداء مسئوليتهم بوضع دستور حسبما يرضاه ويعجبه.

إنها لظاهرة بديهية مسلمة لا تفتقر إلى برهان ولا تحتاج إلى دليل بأن الباكستان إنما ينجح فيها تنفيذ دستور يتفق وتعاليم الشريعة، وهذا ما صرح به رئيس الدولة في مذكرة قانونية للدستور، كما أقرت بمساس الحاجة إليه كافة الأحزاب السياسية خلال حملة الدعاية للانتخابات البرلمانية الماضية، ووعدت القوم للإسهام بحفظها والإدلاء بدلوها في تقويمه على أسس ومبادئ إسلامية نقية خالصة، ولا بدع في هذا؛ فالدولة قد رفع خيرها من الإسلام، فلا مجال فيها ولا مساغ لوضع أو تنفيذ دستور غير إسلامي.

والذي يهمنا في هذا المجال هو دور الحزب الحائز لأغلبية الأصوات في البرلمان، ومن ثم للسلطة الرئيسية في عملية وضع الدستور وتدوينه وترتيبه، فإلى أي مدى سيوفي بعهدته ووعوده ويقوم بمسئوليته وواجبه؟

وفي هذا البحث سندرس بإيجاز مبادئ الدستور الإسلامي من معناه ومغزاه، ومقوماته ومزاياه. وإنما نرى من الواجب وضعه بين يدي الشعب لكي يكون على معرفة ودراية وتصور صحيح للدستور الإسلامي حتى يكون كمحك له يختبر به الدستور الجديد أهو طبق تلك المواصفات أم لا؟ ومن ثم فهل يجدر بالقبول به كدستور للدولة الإسلامية أم لا؟

وإننا إذ نقول بشمول الإسلام وجامعيته لسائر شعب الحياة ومجالاتها فلسنا نعني أن كل مسألة جزئية وقضية فرعية لهذه المجالات قد صرّح بحكمها في القرآن والسنة النبوية أو نصوص الفقه الإسلامي. بل المعنى: أن الإسلام قد شرع في كل شعبة من شعب الحياة ومجالاتها مبادئ أساسية، وسنّ أحكاماً رئيسية تكفي

لاستخراج أحكام سائر جزئياتها منها. والدستور شأنه كذلك؛ فإن الإسلام قد منحنا في صده توجيهات جوهرية ومنطلقات أساسية، ثابتة غير قابلة للتغيير إلى أن البشر كافة لو أطبق على إصدار قرار مخالف لها أو مصادم معها لم يكن له ذلك قط. أما ما عدا هذه المبادئ فقد فوّض شأنها إلى ذوي البصيرة من المسلمين ليختاروا لها بتشاور منهم ما يرونه أجدى لمصالحهم وأوفق بظروفهم شريطة أن لا تخالف تلك المبادئ الأساسية في شيء.

وإن كثيراً من القضايا الدستورية التي تناقش حين وضع الدستور للدولة الإسلامية من هذا القبيل التي لا يعرقل الإسلام في سبيل اختيارها بتشاور إذا هي وافقت هذه المبادئ الأساسية، مثل تعددية هيئة التشريع وتوحيدها، واللغة الرسمية للدولة، والوحدات الإدارية التي ستقسم فيها الدولة، وتعيين كيفية اتصالها مع الحكومة المركزية الوفاقية حفاظاً على ائتلاف الدولة، وعدد الوزراء وأعضاء النيابة، والطريقة المثلى للمحاسبة والمراجعة المالية للدولة، فهذه أمور لم يحدّد لها الإسلام صورة خاصة، بل فوّضها إلى شورى الأمة الجماعية، فمهما هي اختارته في هذا الصدد لكان جائزاً مسموحاً به وقابلاً للتنفيذ الفعلي من الناحية الشرعية.

أما القضايا الرئيسية والمبادئ الأساسية التي قد اتخذ بشأنها الإسلام موقفاً واضحاً صارماً، والتي ستبقى ثابتة قطعية على كَرِّ الدَّهور وَمَرِّ العصور من دون أن تكون فيه فسحة للتغيير أو مندوحة للتعديل ولو أطبق عليه الشَّعب كلّهُ ، بله أعضاء البرلمان وهيئة التشريع. وهي التي نعتبرها مقومات الدستور الإسلامي بحيث لا يتم أسلمة دستور ما إذا هو خلا عن هذه الأمور. وفيما يلي نبينها ومستنداتها من القرآن الكريم.

مقومات الدستور الإسلامي:

(١) الحاكمية العليا والسيادة المطلقة في هذا الكون حاصلة لله تعالى.

ومستنده قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف، ١٢: ٤٠ والأنعام، ٦: ٥٧].

وهو أول بند يستهل به الدستور الإسلامي، وهو الذي يميّزه عن نظم

الديمقراطية العلمانية التي تقرر للشعب وحده بالسيادة والسلطة، والتي تسوّغ له التشريع المخالف لأحكام الله إذا وافق عليه الشعب بأجمعه أو بأغلبيته، أما الإسلام فلا يعترف بالحاكمة العليا إلا الله، والإنسان يحكم على بني جلدته في ظل استخلافه ونيابته، قال الله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة، ٣٠].

(٢) لا يسنّ أي تشريع، ولا يوافق على أي قانون، ولا يصدر أي إجراء إداري مخالف لكتاب الله والسنة النبوية، ولا يستبقي إذا كان قد اتخذ فعلاً. ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة، ٥: ٤٤].

(٣) الغاية القصوى والمقصود الأصلي من الحكومة: أن تقيم العدل والإنصاف، وتقلع الفتنة والفساد عن أصلهما، وتوفر للمسلم فرص تأدية العبادات، وتقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِن مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج، ٢٢: ٤١].

و: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء، ٥٨: ٤].

و: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ [البقرة، ٢: ٢٥١].

(٤) جميع مناصب الحكومة وممتلكاتها أمانة في أيدي الحكام، ومن واجب الجهات الحكومية أن تؤديها إلى أهلها؛ قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾ [النساء، ٥٨: ٤].

(٥) الحكومة لا تكون استبدادية فردية، إنما تكون شورافية، وجميع أمورها الهامة ستدار بالمشاورة من أهالي الدولة وسكانها؛ قال الله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى، ٤٢: ٣٨].

(٦) الوحدة تكون على أساس الأخوة الإسلامية، وعلى الدولة أن تنهي العصبية بين المسلمين على أساس الجغرافيا أو القبيلة واللغة والعنصر وما إلى ذلك مما يخالف مبادئ الشريعة، وتسعى مجدة في تكوين وحدة الأمة واستحكامها، وتقيم العدالة الاجتماعية بين سائر مواطنيها المسلمين؛ قال الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ

إِخْوَةٌ ﴿الحجرات، ٤٩: ١٠﴾.

و: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات،

٤٩: ١٣].

(٧) يشترط لرئيس الدولة أن يكون مسلماً صادقاً أميناً، حاملاً للقدرات والمؤهلات العلمية والعملية؛ قال الله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة، ٢: ١٢٤].

و: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ [البقرة، ٢: ٢٤٧].

(٨) تكفل الدولة لسائر مواطنيها بحقوق الإنسان الأساسية، بأن يؤمنوا من الاعتداء عليهم في نفس أو عرض أو مال، ويمنحوا حرية التجمع لأغراض صالحة، وحرية النقد البناء؛ قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الإسراء، ١٧: ٣٣].

و: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة، ٢: ١٨٨].

و: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ﴾ [الحجرات، ٤٩: ١١].

و: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة، ٢: ٢٥٦].

و: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ [آل عمران، ٣: ١٠٤].

و: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل

عمران، ٣: ١١٠].

(٩) لا يحكم على أحد بعقوبة ما دام لم تثبت جريمته؛ قال الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [الحجرات، ٤٩: ٦].

(١٠) يكون القضاء في إيفاء مقتضيات العدل والنصفة حراً عن أي ضغط وتدخل، عدا قانون الشريعة المطهرة، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء، ٤: ١٣٥].

و: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة، ٥: ٤٨].

(١١) ستضمن الدولة توفير الحوائج الحيوية للمعوزين والفقعة والمفلسين من المواطنين وتموين احتياجاتهم، وتقوم بتوزيع الثروة الجماعية توزيعاً عادلاً يمكن سائر الشعب من الانتفاع منها، ولا تبقى دولة بين الأغنياء منهم؛ قال الله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر، ٥٩: ٧].

و: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلْسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ [الذاريات، ٥١: ١٩].

(١٢) لا تصدر الحكومة الأملاك الفردية الشخصية التي تملكها أربابها بطرق جائزة شرعاً؛ قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة، ٢: ١٨٨].

(١٣) لا توضع على المواطنين ضريبة فوق طاقتهم، ولا يكلفون بأي أمر إداري لا يكون في وسعهم؛ قال الله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف، ٧: ١٥٧].

و: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة، ٢: ٢٨٦].

(١٤) ستوفر الحكومة لسائر المواطنين المسلمين خدمة التعليم والتربية التي تمكنهم من تعلم القرآن الكريم والتعرف على أحكام الإسلام الأساسية، ومن ثم تجعلهم يعيشون على البسيطة عيشة طيبة برعاية التعاليم الإسلامية وفي ضوئها، وكذلك تتيح لهم فرصة النبوغ والتمهر في العلوم الاقتصادية أيضاً حتى يجعلوا الدولة مكتفية بالذات غير مفتقرة في ذلك إلى أحد؛ قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [البقرة، ٢: ١٢٩].

(١٥) سيحصل أساسياً للمواطنين غير المسلمين (ما عد المرتدين منهم) جميع الحقوق الإنسانية التي تحصل للمسلمين منهم؛ قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فِدْيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾ [النساء، ٤: ٩٢].

و: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة، ١: ٥].

(١٦) ستقوم الدولة بواجب الجهاد وفق الأحكام الإسلامية؛ قال الله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ [الحج، ٢٢: ٧٨].

(١٧) ستوطد علاقة المسلمة والمساخة والإحسان إلى الدول غير الإسلامية، عدا ما كانت منها معاندة للإسلام والمسلمين؛ قال الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة، ٦٠: ٨].

(١٨) ستكون الدولة ملزمة بإيفاء العهود والمعاهدات الجائزة التي عقدتها وأبرمتها مع الدول الأخرى، أو تعلن عن نبذها وإنهاؤها علناً جهاراً؛ قال الله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ﴾ [التوبة، ٩: ٤].

و: ﴿وَإِذَا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾ [الأنفال، ٨: ٥٨].

(١٩) لا يؤلّى غير المسلمين منصباً تنفيذياً ذا صلة برموز المسلمين وأسرارهم المتعلقة بشؤون الحكومة؛ قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ﴾ [آل عمران، ٣: ١١٨].

(٢٠) لا يسمح قط بأي تغيير في بنود الدستور التي تم أخذها من القرآن والسنة النبوية مباشرة، قال الله تعالى: ﴿وَمَتَّ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدلاً لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ [الأنعام، ٦: ١١٥].

فهذه النكات الأساسية التي لا يمكن أن يطلق على دستور ما أنه إسلامي إلا بمراعاتها. ولقد اكتفينا في مستنداتها بما ورد في شأنها من الآيات القرآنية، ولم نتصد لبيان الأحاديث النبوية التي توضّحها وتفصلها أكثر. بل أول وثيقة دستورية مكتوبة في العالم كانت تلك التي رتبها النبي ﷺ على إثر الحكومة الإسلامية بالمدينة المنورة، ما أوضح فيها الحقوق المدنية لمواطني المدينة المسلمين منهم وغير المسلمين، وهي تحتوي على ٤٧ بنداً، وأوردها العلامة بن هشام رحمه الله في سيرته.

(ملحق: ب)

البند الإسلامية في الدستور

كما أسلفنا فيما مضى أن هناك عديداً من المسائل السياسية التي قد بتّ الإسلام بشأنها حكماً قطعياً جازماً، لا يسوغ للأمة الحيادة عنه ولا مخالفته ومعارضته، وللضمان على الامتثال بها وتطبيقها على مستوى الدولة لا بد أن نتخطى خلال وضع الدستور للدولة الخطوات الأربع التي سنوضحها في بحثنا هذا.

الخطوة الأولى:

أن يجعل قرار المقاصد الذي أقره مجلس التشريع سنة ١٩٥١ جزءاً لازماً غير منفك عن الدستور في حال، لأنه هو الذي يحدّد مسار سياسة الدولة الأساسية ويعيّن اتجاه خطتها الرئيسية، وقد اعترف فيها بأن الحكم الحقيقي لله سبحانه وتعالى، وأن النواب المنتخبين من الشعب سيقومون باستخدام سلطتهم في إطار تلك الحدود والالتزام بتلك القيود التي تفرضها عليهم أحكام القرآن والسنة. ولينص في الدستور ذاته على أن القانون أو الإجراء الحكومي الذي يخالف النكات المعتمدة في ذاك القرار سيكون خاضعاً للمراجعة والمرافعة في المحكمة العليا للدولة.

الخطوة الثانية:

المرحلة الثانية ذات خطورة ومكانة في أسلمة الدستور هي: تعيين الأصول والمبادئ الصحيحة للتشريع والتقنين في الدولة، وليضمن الدستور وليكفل بعدم التشريع بما يخالف حكماً من أحكام القرآن والسنة، وكذلك لا يتخذ أي إجراء إداري مخالف للقرآن والسنة، وإن ما يخالفهما من قوانين الدولة ستصرف فيها حتى تتفق وأحكام الشريعة.

وليلاحظ في ذلك الأمور والنكات الآتية بدقة وإتقان:

(أ) بالنظر إلى التصريح الذي تضمنه الدستور من القيام بالتصرف والتغيير

في القوانين التي تخالف الشريعة، فلتحدد في الدستور ذاته فترة مناسبة تكفي لعملية أسلمة القوانين في الدستور الجديد، وينبغي أن لا تتجاوز عن خمس سنين في حال ما، وأنا على ثقة بأنها تكفي لتدوين القوانين الإسلامية إذا عمل فيها بجد وإخلاص.

(ب) وفي هذا البند من الدستور فليُنص على كل من القرآن والسُّنة في وضوح وصرامة، ولا يكتفى في ذلك بلفظة "الإسلام" أو "القرآن" وحده؛ وذلك تسليماً وإيماناً بالسُّنة النبوية كمصدر للتشريع ومأخذ للقانون.

(ج) ولكي تتم فائدة هذا البند لا بد من التصريح في الدستور على أن مجلس النواب لو أقر قانوناً يخالف القرآن والسُّنة فيكون فيه مجال للتغيير بالتحدي والمرافعة في المحكمة العليا.

(د) لا بد من تعيين الطريق الذي يسلك للحكم على قانون بأنه مخالف لأحكام القرآن والسُّنة، ولهذا الغرض فليُنص في الدستور بما يضمن تفويض هذا العمل إلى علماء الشريعة الذين تعلموا علوم القرآن والسُّنة ودرسوها دراسة منتظمة، وأمثلة طريق لذلك هو أن تعين لذلك هيئة قضائية خاصة تابعة للمحكمة العليا ومنطوية على قاض من قضاتها وخمسة (أو ستة) علماء بارعين.

(هـ) وبالنسبة إلى تعيين اللجنة التي تقوم بمراجعة القوانين وجعلها موافقة للشريعة فليُنص في الدستور بدقة وإمعان على مواصفات أعضاء هذه اللجنة التي ستؤدي مهمة تدوين القوانين الإسلامية.

ونظراً إلى هذه الأمور نرى أن البند المعني بالتشريع ينبغي أن يكون في الدستور كالتالي:

(١) لا يشرع قانون يخالف القرآن والسُّنة، ولو كان في دستور البلاد قانون يخالفهما فيتصرف فيه ويغير وفق ما يأتي في الفقرة التالية.

(٢) وللقيام بالمهمة المذكورة في الفقرة الأولى يشكل رئيس الدولة في غضون ستة أشهر منذ يوم تنفيذ الدستور لجنة تسمى «لجنة القانون الإسلامي»، يكون فيها ممثلون من جميع ما يوجد في الدولة من الفرق الإسلامية المسلمة.

(٣) يكون ثلثا أعضاء هذه اللجنة من العلماء الذين يتصفون بصفات تالية:
(أ) لقد اشتغل منصب الفتيا لمدة عشر سنين على الأقل في أحد المعاهد أو الجامعات الدينية المعروفة.

(ب) أو كان قد بقي مرجع الفتيا في بقعة من بقاع المسلمين لمدة عشر سنين على الأقل.

(ج) أو عمل كقاض شرعي في إحدى دوائر القضاء الشرعية الرسمية.
(د) أو قام بتدريس مواد تفسير القرآن الكريم والحديث النبوي أو الفقه لمدة عشر سنين على الأقل في معهد أو جامعة من المعاهد والجامعات الدينية.
(٤) والثلث الباقي من أعضاء لجنة القانون الإسلامي سيكون من الإخصائيين القانونيين الذين:

(أ) أن يكون قد اشتغل منصب القاضي في المحكمة العالية أو المحكمتين العاليتين على التابع لمدة خمس سنوات على الأقل.

(ب) أو يكون قد بقي محامياً للمحكمة العالية أو المحكمتين العاليتين على التابع لمدة خمس عشرة سنة.

(٥) ويبدو أفضل ترتيب لهذا أن يطلب رئيس الدولة قبل تعيينهم من سائر الأحزاب الدينية والسياسية في الدولة أسماء أعضاء هذه اللجنة بصفة الاقتراح، فما كان من الأسماء مشتركاً بين سائر الاقتراحات لا يتركها إلا إذا كان لا تتوفر فيه الشروط المذكورة في الفقرتين ٣، ٤.

(٦) تقوم لجنة القانون الإسلامي بالتدوين اللائق للأحكام الإسلامية في غضون خمس سنوات بدء منذ يوم إنشائها، ويقدم تقريرها - مؤقتاً أو مبرماً - في البرلمان الوطني في غضون ستة أشهر منذ يوم تسلمه، ليقوم البرلمان بتنفيذه كقانون.

(٧) لو أخذت مؤاخذات وأوردت اعتراضات على القوانين التي شرعها مجلس التشريع بأنها مخالفة لأحكام القرآن والسنة، فيكون القول الفصل والحكم

الباتّ فيها للهيئة القضائية التابعة للمحكمة العليا والتي يعينها رئيس الدولة لهذا الغرض ويكون على الأقل خمسة من أعضائها من علماء الشريعة.

(٨) وللهيئة القضائية التابعة للمحكمة العليا المار ذكرها في الفقرة ٧ إنما يعين لها من العلماء من تتوفر فيهم المواصفات المذكورة في الفقرة: ٣. وينطبق عليهم أيضاً جميع الضوابط التي قد اقترح انطباقها على القضاة الآخرين.

أمور توضيحية لهذا البند:

(١) بالنسبة إلى تطبيق هذا البند على القوانين الشخصية للفرقة من الفرق الإسلامية المسلمة، فالعبرة فيه للتفسير الذي تسلّمه تلك الفرقة الخاصة.

(٢) لا يعتبر بأي شرح وتوضيح للقرآن والسنة النبوية مخالف لما أجمعت عليه سائر المدارس الفقهية. فيعتبر ذلك الشرح منسوخاً ملغى إلى حد المخالفة المذكورة. ونرى أن شرط التقيد بالقرآن والسنة في عمل التشريع إنما يثمر ويتج صالحاً إذا ذكر في الدستور حسب التفاصيل المارة.

الخطوة الثالثة لأسلمة الدستور:

هي: أن ينص في الدستور على اشتراط الإسلام لكل من رئيس الدولة ورئيس الوزراء.

الخطوة الرابعة:

هي: أن يجعل نصب العين خلال عمل وضع الدستور تلکم النکات الاثنتين وعشرين اللاقي قد رتبها وأطبق عليها ٣١ عالماً كبيراً، من بينهم المتمون إلى كل فرقة إسلامية مسلمة، لذا فليؤسس الدستور الجديد على تلك الأصول والمنطلقات، وليعتبر كل ما خالفها من بنود الدستور منسوخاً وباطلاً. وفيما يلي نقل إليكم تلك الأصول معربة.

الأصول الأساسية للدولة الإسلامية:

لا بد للدستور الإسلامي أن ينص فيه على الأصول التالية:

- (١) الله سبحانه وتعالى هو الحاكم الحقيقي للكون - تكوينياً وتشريعياً -.
- (٢) يكون قانون الدولة مبنياً على الكتاب والسنة، ولا يسن قانون ولا يؤمر بأي إجراء إداري مخالفين للكتاب والسنة.
- (ملحوظة توضيحية)

لو كانت القوانين من هذا النوع نافذة فعلاً في الدولة فلا بد من التنصيص في الدستور على أنها ستلغى أو تجعل طبق الشريعة تدريجياً في فترة محددة.

(٣) الدولة لا تكون مبنية على تصور جغرافي أو عنصري أو لساني، إنما تكون مبنية على المبادئ والأهداف المنبثقة عن دستور الحياة الإسلامي.

(٤) يكون من واجب الدولة الإسلامية أن تأمر بالمعروف وتقيمه، وتنهى عن المنكر وتزيله، وتقيم الشعائر الإسلامية وتُعَلِّمها، وتوفّر خدمة التعليم الديني الأساسي لكل فرقة إسلامية مسلمة حسب مذاهبها.

(٥) كما يكون من واجبها توطيد أواصر الوحدة والأخوة بين سائر مسلمي العالم، وتسدّ جميع الطرق التي تدعو وتحفز على العصبية العنصرية أو الإقليمية أو غير ذلك من الفوارق المادية بين مسلمي الدولة، وذلك للحفاظ على الوحدة الإسلامية واستحكامها.

(٦) الدولة توفّر الحاجات الإنسانية الأساسية من الغذاء والمسكن والملبس والرعاية الطبية والتعليم لكل مواطن مقعد عاجز عن كسب الرزق، أو أصبح فعلاً عاجزاً عنه مؤقتاً لعامل البطالة أو المرض أو غيرهما من الأسباب بغض النظر عن ديانتة وعنصره وما إلى ذلك.

(٧) سيحصل لمواطني الدولة جميع الحقوق التي منحتهم الشريعة، من حفظ النفس والمال والعرض، وحرية الدين والاعتقاد، والتعبد، والذات، وحرية الرأي،

والتنقل، والتجمع، وكسب الرزق، والمساواة في الرقي الاجتماعي، وحق الاستفادة من المؤسسات الخيرية، كل ذلك في إطار القانون.

(٨) لا يسلب حق من هذه الحقوق المدنية المذكورة من مواطن ما قط إلا إذا كان مشروعاً من منظور قانون إسلامي، ولا يعاقب أحد بتهمة الجريمة ما دام لم يمنح فرصة نفيها، وما دام لم تحكم عليه بذاك محكمة.

(٩) الفرق الإسلامية المسلمة ستكون في حدود القانون على حرية تامة في ممارسة شؤونها الدينية، كما يكون لها حق في تعليم أبنائها دراستها الدينية، ونشر أفكارها ومعتقداتها بحرية. ويُحكم في شؤونهم وخصوماتهم الشخصية وفق مذهبهم الفقهي، ويكون من الأجدر توفير قاض من المنتمين إلى تلك الفرقة.

(١٠) كما تحصل للمواطنين غير المسلمين في حدود القانون حرية الاعتقاد والتعبد والحضارة والثقافة، والتعليم الديني، ويكون لهم الحق في طلب أن يحكم بينهم في شؤونهم الشخصية وفق قانونهم الديني أو ما ساد عندهم من الطقوس والتقاليد.

(١١) يجب الإيفاء بالعهود الشرعية التي عقدتها الدولة مع المواطنين غير المسلمين، وتكون لهم جميع الحقوق المدنية المذكورة في البند: ٧ على السوية بينهم وبين المسلمين.

(١٢) يشترط لرئيس الدولة أن يكون مسلماً ذكراً، موثقاً به في أمانته وأهليته وصواب رأيه من الجماهير أو ممثليهم المنتخبين.

(١٣) رئيس الدولة هو الذي يكون مسؤولاً عن إدارة المملكة، ومن المسموح له أن يفوض شيئاً من سلطاته إلى فرد أو جماعة.

(١٤) لا تكون حكومة رئيس الدولة حكومة فردية مستبدية، بل تكون مبنية على أساس الشورى، بمعنى أنه يقوم بأعماله ويؤدي مسؤولياته بالمشاورة من أعضاء الحكومة ونواب الشعب.

(١٥) لا يكون لرئيس الدولة حق قط في تعطيل الدستور كلياً أو جزئياً، وإدارة

الحكومة بغير الشورى.

(١٦) الجماعة التي تتولى سلطة اختيار الرئيس تكون لها السُّلطة لعزله أيضاً.

(١٧) رئيس الدولة يكون في الحقوق المدنية كعامة المسلمين، ويكون خاضعاً لسيادة القانون.

(١٨) سينطبق على كل من عمال وأعضاء الحكومة وعامة المدنيين قانون وضابط موحدين، تنفذهما المحاكم على كلتا الطائفتين.

(١٩) سيكون القسم القضائي مستقلاً وحرّاً تماماً عن القسم الإداري، حتى لا تنفعل المحاكم في تأدية واجباتها وأداء مسئولياتها عن أي ضغط أو أثر حكوميين.

(٢٠) يحظر نشر الأفكار والنظريات الهدامة لأصول الدولة الإسلامية الأساسية وقيمها ومبادئها ومنطلقاتها، وكذا الدعوة إليها حظراً باتّاً.

(٢١) تُعامل شتى ولايات الدولة وأقطاعها كوحدات إدارية من الدولة الموحدة، ولا تكون حيثيتها كوحدات طائفية على أساس العنصرية أو اللسانية أو القبلية، إنما هي أقطاع قسمت إليها الدولة إدارياً بغية التسهيل في إدارة دفة الحكومة، ويجوز أن تفوض إليها السلطات الإدارية في تبعية السيادة للمركز، ولا يحق لها الانفصال عن المركز قط.

(٢٢) لا تكون أية عبرة لشرح وتوضيح للدستور مخالف للكتاب والسنة.

تأليف محمد تقي العشمانى

الإسلام والنظريات السياسية