نظرية الدولة في الإسلام

وعياً ورؤية

الكتاب: نظرية الدولة في الإسلام وعياً ورؤية

الكاتب: د. برهان زريق

الطبعة الأولى: 2018

جميع الحقوق محفوظة لورثة الكاتب

الكتاب صدر بعد وفاة الكاتب يرحمه الله

لذا لم يحظ بالتدقيق من قبله

يرجى موافاتنا بملاحظاتكم واقتراحاتكم

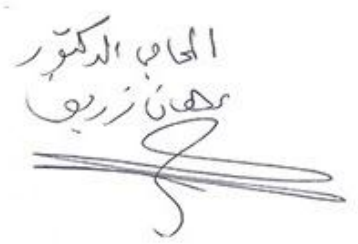
على البريد الالكتروني:

Burhan_zraik@yahoo.com

د. برهان زريق

نظرية الدولة في الإسلام
وعياً ورؤية

أعيش...لأكتب



مقدمة

لقد هتف لسان السماء «على يد أمين الوحي جبريل» في أذن الأرض، مخاطباً الأمين محمد ﷺ، وهكذا اهتزت أم القرى وما حولها صمتاً، فذهولاً، فترقياً، أعقب ذلك، استنفار الأمة العربية، وجيشانها ومعانقتها والتفافها الكبير حول النبأ العظيم، لتحمل هذه الأمة الرسالة التي كانت تفتقرها وترنوا متلهفة إليها[1].

لقد كان الزلزال الكبير، لكن هذا الزلزال كان هذه المرة من النوع الحضاري الإنساني، وهكذا اهتزت النفوس وربت لتبدع لنا أعظم مغامرة للروح الإنسانية في تاريخ هذه المسكونة.

ومن خلال التفاعل العميق بين الأمة العربية والنبأ العظيم استكملت هذه الأمة بناء شخصيتها التاريخية لتنجز مكوناتها، وتصورها للوجود، ومنطقها العام، ومحوريتها الأخلاقية، وأهازيجها وأقاصيصها الشعبية ومناط فخرها واعتزازها الروحي، وكبريائها القومية وأريجها الروحي وزفيرها المقموع ومناط آمالها، ومرتجاها المنشود.

1- نقصد من ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ **الزخرف/44**، ثم قول المغيرة بن شعبه لرستم قائد الفرس في معركة القادسية: ((لقد أصبحنا أصحاب الرسالة)).

ومن خلال هذا الوعي يمكن القول إن الثقافة والقيم العربية الإسلامية تتماهى مع جوهر هذه الأمة، وتكون النواة النووية[1] في فسيح شخصيتها الذاتية وحقيقتها الإنسانية.

ويترتب على ذلك أن أي مشروع حضاري لا يمكن أن يؤتى ثماره يانعة إذا تم قفزاً فوق تلك القسمات الإسلامية الثابتة التي تطبع الهوية والذات العربية قاصدين بتلك القسمات ما ثوي واستقر واستكان في أعمق أعماق الضمير الجمعي والخيال العام ليكون روح الأمة ونبضها.

وفكرها العام وإحساسها الجمعي العميق في الحياة، ودستورها الجمالي والخلقي والقيمي والروحي والعقلي والعملي[2].

ويمكن القول جرياً مع بعض المفكرين إن أهم ما يميز الحضارة العربية الإسلامية عروتها الوثقى الوجودية الكونية (الأنطولوجية) ثم دائرتها العقدية ومحوريتها القيمية الأخلاقية.

هذه السمة الخاصة تكون المخزون والكنز الثقافيين لهذه الأمة، ثم رأسمالها الرمزي الضخم، وهو الأمر الذي يحدونا للالتفاف حول هذه الحضارة، والعض عليها بالنواجز واعتبارها نقطة انطلاق حضارية كبرى لا مجال ولا محيص عنها.

كل ذلك توازن مع المعاصرة والانفتاح والتلاقح الإنسانيين والتحدي الخلاق مع المعاصرة.

1- نقول النواة البنيوية وليس مجمل بناء الذات العربية بسبب تجربة هذه الذات مع الوجود خارج إطار النص الإسلامي.

2- مالك بن بني: شروط الحضارة، ترجمة عمر المساوي، وعبد الصبور شاهين، بيروت، دار الفكر، **1969**، ط**1**، ص**123**.

وهنا نذكر استطراداً بما قاله ريمون بولان: ((الدولة حضارة بأسرها، وقد استجمعت قواها العقلية وأفصحت عن نفسها في مؤسسة أو مجموعة من المؤسسات))[1]، وهذا يعني أن الحضارة هي المشروعية العليا في كل بناء سياسي أو اجتماعي.

ولنعد إلى ما قلناه بأن جدلية التفاعل بين النص الإسلامي، وبين قدر الإنسان العربي ومصيره وخبرته الذاتية، وتجربته الفذة، هذه الجدلية هي التي أبدعت اتساقنا الثقافية، مما في ذلك فكرنا السياسي ومفاهيمنا العليا في الحكم وأصوله ونظرياته الكبرى.

وبالطبع فهذا القول يعني أن الفكر السياسي الإسلامي جزء لا يتجزأ من تراثنا وشخصيتنا الجمعية التاريخية، بل من ضميرنا وروحنا العامة، والنتيجة المترتبة على ذلك هي ضرورة حفاظنا على مجمل منظومتنا الثقافية، والحرص على اتساقها وتوازنها وصوتها من التفتت والاختراق والاغتراب والهيمنة والاستلاب.

وفضلاً عن ذلك ففكرنا السياسي التراثي هو نتاج ووليد قرائحنا وذوب إحساسنا، وتعملق إرادتنا أمام الشدائد، فهو لذلك الإفصاح عن سيادتنا الوطنية والقومية، على تراثنا وعقلنا وقيمنا.

وما فتئ هذا الفكر يكون ظهيراً لنا أيام الإحن والملمات ولم يتخل شعبنا عن سيادته التشريعية متمثلة في الشريعة الإسلامية إلا أثر الاختراقين المغولي والأوروبي[2].

1- ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ترجمة الدكتور عادل العوا، دمشق، دار طلاس، ط**1**، **1986**، ص**301**.

2- د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، مركز دراسات الوحدة العربية.

ومن جهة ثانية، فالتشريع والفكر السياسي العربيين الإسلاميين يتميزان بخصائص ذاتية ماهوية هامة ومتعددة، منها على سبيل المثال تحقيقهما التوازن بين المادة والروح وقيامهما على مبدأ العدل والإحسان، وتعزيزهما للكرامة الإنسانية ونشدانهما التكافل والتضامن الإنسانيين وإيمانهما بالاستواء في الاعتبار الإنساني معانقة للتسامح ونبذاً للعنصرية والاستكبار على صعيد العلاقات الدولية والأمنية، وغير ذلك من السمات التي سنعرض لها بالتفصيل.

وحسبنا في هذا المقام ذلك التقييم العميق الذي قدمه "اللورد أوستروغ" للشريعة الإسلامية في محاضرته التي ألقاها في جامعة لندن معرفاً إياها بأنها: ((مصنع منطقي متواشج العرى سواء بالنسبة للبناء اللغوي، أم بالنسبة للأحكام والمبادئ العامة.

وإذا درست محتويات هذا المصنع اللغوي فإن نظرياته لا تستدعي الإعجاب فحسب بل تثير الدهشة))، فقد توصل هؤلاء العلماء الشرقيون الذين عاشوا في القرن التاسع إلى نتائج فذة، في الفكر السياسي حيث وصفوا السلطة العليا أو الخلافة: ((بأنها مبنية على التعاقد القابل إلى الإلغاء، إذا عبثت بشروطه.

ووضعوا قانوناً للحرب يحتوي من التعاليم الإنسانية النبيلة ما يجعل مقاتلي الحرب العالمية الأولى يحمرون خجلاً تجاهه، واعتمدوا مبدأ التسامح تجاه غير المسلمين لم يعتمد غرباً ما يماثلها إلا بعد ألف عام))[1].

وفي نظرنا إن الذي أضفى هذه الأصالة على الشريعة الإسلامية، هي أنها «إضافة إلى مصدرها الإلهي» نتاج جهد علمي صرف، حيث أجهد العلماء أنفسهم في مغامرة إنسانية فذة ليجتهدوا بعيداً عن السلطة متلمسين بذلك الحقيقة

1- **Count Léon Ostrorog: The Angora reform, London ,1927, P.30.**

الموضوعية المطلقة المجردة من مظانها في العقل الكلي الإلهي[1]، وحيث لم تعرف البلاد الإسلامية هذه المجانية والانفصال بين الحكم والأمة حتى في أزمنة الجور[2].

لكن ما هو المنهج المتبع في هذه الدارسة...؟

لا شك أن الرؤية تستدعي منهجها الخاص بها، وفي الوقت نفسه، فالمنهج الخاص هو الآلية الوحيدة التي تجلي الظاهرة وتبلور معالمها وقسماتها، وهنالك اتساق بين منظومة الظاهرة ووسيلتها، لا الرؤية تسبق المنهج ولا المنهج يتخلف عن غايته، وكل في فلك يسبحون.

وهذا الدور الهام للمنهج يجعلنا نبرز لتلك الدراسة منهجها الخاص المتسم بالسمات الآتية:

الفكر السياسي الإسلامي موضع افتئات من كل من الفكر العلماني، ثم الفكر الإسلامي الاتباعي[3]...

لكن لماذا هذا الافتئات؟ يجيب عن ذلك الأستاذ لؤي صافي: ((الجواب بسيط لأن الفكر العلماني أسقط نتائج التجربة السياسية الغربية على الواقع التاريخي

1- مقال الأستاذ لؤي صافي: الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي، منشور في مجلة المستقبل العربي عدد **178** لعام **1993**، ص**83** وما بعدها.

2- الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، **1993**، ط**1**، ص**39**.

3- لم نصف هذا الفكر بالأصولية والتعفن وغير ذلك من القيم المبتذلة التي يتأباها البحث العلمي، وإنما قصدنا بالإتباعية: اعتناق النظريات السياسية في الفكر الإسلامي الوسيط، مثل نظرية الماوردي وابن خلدون والباقلاني والجويني وغيرهم.

الإسلامي ولأن الفكر الإسلامي المعاصر حاول إعادة تشكيل المحتوى المعرفي الموروث مستخدماً بذلك قوالب فكرة مستعارة في تجربة مغايرة))[1].

ويمكننا أن نؤكد صواب ذلك الوصف الذي أطلقه المفكر الإسلامي الكبير أبو علي المودودي على الدولة الإسلامية: ((بأنها تشبه الحكومات الغاشية والشيوعية بعض الشبه لأنها دولة عاملة محيطة بالحياة الإنسانية بأسرها))[2].

ومع أن المودودي في وصف هذه الدولة بأنها لا تسلب الحرية الفردية إذ أنه لم يستطع التخلص من القوالب الفكرية الغربية والتحرر منها.

هذا وإننا نؤيد الدكتور حسن حنفي بأنه: ((إذا صح للأوروبي أن يقول أفكر إذاً أنا موجود، فالمسلم يستطيع القول: أنا حر إذاً أنا موجود)).

ولعلنا نستشهد للتأكيد على مقولتنا السابقة بحجة واحدة فقط من بين الحجج الكثيرة، هذه الحجة تتعلق بالميثاق الأعظم[3] الذي تم بين الله تعالى والجنس البشري قبل خلق الكون، والذي مفاده أن الله تعالى يسبغ النعمة على البشر، مقابل الإيمان به.

فهذا الميثاق الأعظم هو المؤسس الأكبر الوجودي الكوني الأنطولوجي للمشروع الإنساني الإسلامي، حيث يظهر الشخص البشري متربعاً على سدة الكون ليجري اتفاقاً مع الله تعالى، والأمر نفسه بالنسبة لتكريم الإنسان وتعليه وتمجيده، وهو

1- أبو الأعلى أحمد حسن المودودي: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ترجمة من الاردية جليل حسن والإصلاحي (الرياض)، الدار السعودية للنشر والتوزيع، **1985**، ص**47**.

2- الأستاذ لؤي صافي: الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي، ص**85**.

3- نقصد ما جاء في الآية/**172**/سورة الأعراف: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ من بَني آدَمَ من ظُهُورهمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسهمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾.

الأمر الذي يتجلى في نظرية الاستخلاف وعمران الأرض وتفضيل الله الإنسان على الملائكة، وغير ذلك من صور الأنسنة الإسلامية، إذاً لا بد من تمييز الخبيث من الطيب والعارض من الأصيل، والحكم على الأمور لا من خلال توافقها الشكلي مع صور الماضي أو مع المناسبة الآتية والظرف الطارئ العارض للحاضر، بل من خلال انسجامها مع المبدأ، وتحقيقها آمال وطموحات المستقبل.

وفي نظرنا إن أية انطلاقة إنسانية لا يمكن أن تؤتي أكلها يانعة إلا من خلال التوطين والتوطيد على الذات ثم ترصينها غلى قاعدة: (دع الزهور تتفتح ولنتبار).

وهذا ما نلمسه في كافة النهضات الإنسانية، حيث وجدنا الحضارة اليابانية تنطلق من تراث (الشنتو)، والحضارة الصينية تبعث تراث الكونفوشيوسية الحية، والحضارة الأوروبية تعتمد التراث اليوناني والروماني ثم المسيحي.

هذا والملاحظ أنه في خضم الصراع بين حماة المتأصل الموروث ودعاة الوافد المجلوب ضاعت ملامح الدولة الإسلامية، وأصبحت الضرورة ملحة للبحث عن معالم النظرية السياسية وأصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب الفكرية الكبرى التي تتفق وتتوافق مع قيم الحضارة العربية الإسلامية وثقافتها وطموحها ورسالتها الإنسانية الخالدة، بل وأصبح هذا المبتغى هو الهم الذي يجب أن يلقي على كاهل المثقفين العضويين النخبة في هذه الأمة.

من هذا المنطلق وعلى هذه الأرضية الرصينة تدعو المثقفين العرب إلى حوار جدلي خلاق حول طبيعة الظاهرة السياسية في العمران الحضارية العربي الإسلامي وفعاليتها، مناطها، جدواها ثم الإجابة عن إشكالاته الكبرى التقدمية والإنسانية التقنية وغير ذلك.

أجل لقد أصبح النظام السياسي الإسلامي قريناً للتعصب الديني، وهو النظام الذي اعتمد خلال تاريخه الطويل مبدأ التسامح الديني عندما كان خصومه

منهمكين في إنشاء محاكم تفتيش وتجهيز حملات تطهير عرقي وديني[1]، كما أضحى الفكر السياسي الإسلامي رديفاً للاستبداد والتسلط السياسي، وهو الفكر الذي أصر عبر التاريخ على حصر سلطات رأس الدولة ضمن الدائرة التنفيذية، وإسناد مهمة التشريع إلى الدائرة العلمية والفقهية يوم كان ملوك وأمراء الأمم الشرقية والغربية يمتلكون سلطات تشريعية مطلقة[2].

إن عدم تسليمنا بالمنهج الاتباعي المحض لا يعني إطراحنا وإغفالنا كنوز فكرنا السياسي في العصر الوسيط، وما أبدعه هذا العصر على يد أمتنا من نظريات فقهية حية وصادقة وغنية، من ذلك على سبيل المثال نظرية السياسة الشرعية لابن عقيل، ونظرية السياسة العقلية لابن خلدون ونظرية المقاصد للشاطبي ونظرية الدولة للغزالي[3]، وأخيراً نظرية ابن القيم في العدل، ففي نظر المذكور أنه حيثما ظهرت إمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق فثمة شرع الله ودينه[4].

إذا كنا نرفض النظر الاتباعي، ومثله معه الفكر العلماني[5] فإننا نرفض أيضاً المنهج العدمي اللاواقعي الذي طرح ظهرياً الدور الإنساني والعمراني للرابطة

1- وهو ما حدث أيضاً في البوسنة والهرسك.

2- الأستاذ لؤي صافي: الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي، ص**85**.

3- ومآلها الدين أسّ، والخلافة حارس، وهي عين نظرية الدولة الحارسة في الفكر الغربي، وهذه الحراسة لغايات الدولة هي مبرر وجود الدولة وقيامها

4- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر **ابن قيّم الجوزية**: الطرق الحكمية، ص**15**.

5- نقصد هنا بالفكر العلماني ذلك الفكر الانغماسي الانبهاري في الغرب وتجربتها وقبول اختراقه الثقافي لحضارتنا وتخليه عن ذاتنا وهويتنا وليس الفكر الانتقائي الاختياري النقدي لتجربة الغرب وموقفنا منه في حدود العصارة الهاضمة للذات.

القومية بمقولة إن هذه الرابطة تتعارض مع العالمية والأممية مناط أمر الإسلام ومرتجاه.

وحقيقة الأمر أن الرابطة الإقليمية أو القومية إنما هي روابط بسيطة لا ترقى في أهيمتها وقيمها إلى مستوى الرابطة العليا القائمة على وحدة المقصد والمعتقد، والمتمثلة في الوحدة الأممية التي تجمع كافة الشعوب الملتزمة بالمبدأ الكلي العلوي، لكن ذلك لا يعني إلغاء الولاءات الثانوية القائمة على القوم أو القطر لاسيما إذا قامت هذه الولاءات بدور عمراني وإنساني[1].

وتجربة الصحيفة دستور دولة المدينة وأول دستور في التاريخ البشري رائدة في هذا المضمار، فقد قامت بأكثر من عملية فصل ووصل في إطار السقف الأعلى لرابطة الدولة[2].

واستطراداً فكم هي الخطورة في العدمية إذا استعجل أمرها لتصبح حضارية، وإننا مع الشيخ الغنوشي بأن أدب "طاغور" أقرب إلى الفلسفة الإسلامية من أدب العديد من الشعراء الذين يسمون أنفسهم إسلاميين[3].

ستركز هذه الدراسة «إضافة إلى النص المقدس قرآناً وسنة» على التجربة الراشدية بسبب شفافيتها ونقائها وارتشافها من الأصول الإلهية والتجربة النبوية التأسيسية، يكفينا «على سبيل المثال» أن نذكر بأن المفكر الكبير "ابن باديس"

1- مقال الأستاذ لؤي صافي السابق الاشارة إليه، ص**93**.

2- د. برهان زريق: الصحيفة ميثاق الرسول - أول دستور لحقوق الإنسان، دار معد، دار نمير، دمشق **1996**.

3- حوارات قصي صالح الدرويش مع الشيخ راشد الغنوشي، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، **1993**.

استخلص من إحدى وصايا الخليفة أبي بكر الصديق لجيشه المتوجه للقتال الأصول الآتية:

1- لا حق لأحد في ولاية أمر من أمور الأمة إلا بتوليه الأمة له.

2- الأكفاء هم المتولون لأمور الأمة.

3- معيار الخيرية السلوك، وليس بتولي أمور الأمة.

4- حق الأمة في مراقبة أولي الأمر.

5- حق الوالي على الأمة أن تدعمه إذا استقام أمره.

6- حق الوالي على الأمة في النصح والإرشاد إلى الحق.

7- حق الأمة أن تتبصر بالخطة الواضحة التي يسير عليها الوالي.

8- لا تحكم الأمة إلا بالقانون الذي ارتضه لنفسها .

9- الناس سواسية أمام القانون.

10- شعور الراعي والرعية بالمسؤولية المشتركة في صلاح المجتمع، شعوراً مقترناً بالتقصير ليكون ذلك مهمازاً دافعاً باستمرار على الجد والاجتهاد وطلب المغفرة.

11- لا يضيع حق لشخص بسبب ضعفه، ولا يعطي آخر حقاً بسبب قوته وإذا كان هذا منهجنا المعتمد في هذه الدراسة، فما هو وعينا ورؤيتنا للموضوع...

وإذا كان هذا منهجنا المعتمد في هذه الدراسة، فما هو وعينا ورؤيتنا للموضوع...

بالطبع نقصد هنا بالوعي تلك القراءة العامة التي تربط الموضوع مع المحافظة على آلية عمله وخصائصه الفكرية الذاتية.

بعصرنا وبمعركة حياتنا وتقدمنا، فهي قراءة كلية عامة تحدد المنحى العام للدراسة وموقعيتها العامة في حياتنا والسمة الذي تتوجه إليه، والمبتغى الذي تنشده.

وبديهي أننا لا نرصد هذه الدراسة ونسخرها لإيديولوجيا معينة لسبب بسيط هو إخفاق الإيديولوجية في حياتنا العامة التي لم تكن لها إلا هاجسها الخاص الحزبي أو القبلي أو القطري وعلى هذا الأساس فإنني أرى أن يتوفر للأمة العربية كتلة تاريخية من المثقفين العضويين[1] المرتبطين بهموم الأمة الذين يحملون المجهر ويسلطونه على الإشكالات العربية الكبرى العميقة لدراستها من الناحية العلمية الصرفة ثم من ناحية غايات الأمة وأهدافها العليا وبذلك فإيديولوجيا هؤلاء المثقفين العضويين هي الإيديولوجيا العليا للأمة والسقف الأعلى الذي يظلل كل فكر، والذي يمثل المشروعية العليا والنظام العام العربي الذي لا يجوز مخالفته، وفي ظل رواق هذه المشروعية يمكن الحديث، بل يمكن قبول الإيديولوجيات المؤطرة الملتزمة بثوابت الأمة وقيمها.

وإذا أردنا أن نضع وصفاً مبسطاً لهؤلاء المثقفين العضويين أمكننا القول إن في رأس كل واحد منهم، وفي قلبه وضميره ما يجب أن يكون، وليس ما هو كائن.

على هذا الأساس يتحدد ضمن إطار السؤال السابق: ما يجب عليه أن يكون هذا الفكر السياسي الإسلامي في حياتنا، وما يجب علينا أن يجعله ينخرط في منظومتنا الثقافية، وذلك في معركة النهضة والإحياء والتنوير، واستناداً إلى ما تقدم فإني أزف هذه الدراسة في المقام الأول إلى بيت العروبة لأنه بيتي وشعاري

1- تعبير لفراشي ويقصد به الارتباط العضوي بهموم الأمة وقضاياها المصيرية.

الأخضر ولأن الله اختصه بأمانة الوحي ورسالته[1]، وحمل رسالة التكليف الأعظم في الاستمرار بهذه المسؤولية، هذا فضلاً عن أن هذه الأمة تحملت وتتحمل بسبب هذه الكثير الكثير من الضربات على يد الإمبريالية وربيبتها الصهيونية ومن جهة أخرى فهذه الأمة مستضعفة وحقها على العالم أن يلتفوا حولها وهي التي أطردت على تحمل مسؤولياتها في سبيل المستضعفين.

وفضلاً عن ذلك فإنني أزف هذه الدراسة إلى الأمة الإسلامية المستضعفة التي تستهدفها ضربات الامبريالية والصهيونية للقضاء على تراثها وشخصيتها وهذا هو مغزى كتاب "صامويل هنتنجتون" الموسوم بعنوان: **صراع الحضارات** الذي يعطي الصراع مع الإسلام الأولوية، بل إن الغرب عمد مباشرة بعد القضاء على الاتحاد السوفيتي، لوضع هذا الهدف في مقدمة أهدافه.

إن المشروع الإسلامي هو مشروع روحي إيماني وقيمي وأخلاقي، وبذلك فهو يختلف بالطبيعة والجوهر عن المشروع الغربي الأطلنطي المادي الشهواني الذي تحركه الغرائز الكلبية.

وليس صدفة أن نرى الشعوب الإسلامية هي التي وقفت في وجه المد الاستعماري الأوروبي في بداية عصر الاستعمار سواء من قبل ممالك الزنج في أفريقيا، أم من قبل الإمبراطورية المغولية في الهند أم من قبل الدولة العثمانية.

وأخيراً من قبل الشعب العربي، وها نحن نجد الغرب يضع ثقله على العالم الإسلامي لاحتوائه وطمس حضارته وحقيقة الأمر أن الإسلام هو ما تبقى من الفكرة الحضارية خارج المنظور الغربي بعد سقوط الوجه الشيوعي من الحضارة الغربية.

1- نقصد من ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ **الزخرف/44**، والذكر هو الشرف.

وبذلك فالمشروع الإسلامي لا يمثل فقط أملاً للعرب والمسلمين في اجتماع صفهم وتعبئة طاقاتهم للإبداع وتخليص إرادتهم من الاستعباد، وتوظيف مواردهم البشرية والروحية من أجل تحرير فلسطين قضيتهم المركزية... إن نهضة الإسلام بهذا المنظور التحرري الإنساني تمثل أملاً للشعوب غير المسلمة، بما فيها الشعوب الغربية، أملاً في امتداد الحضارة وتأنيسها بعد أن توحشت تقنياتها وسياساتها في ظل الفلسفة المادية التي قامت على أساسها الحضارة المعاصرة.

إن الإسلام وحده قادر على أن يقدم الأمل والشفاء والسعادة في الدارين لعشرات بل مئات من ملايين البشر في العالم الذين يعضهم بأنياب الجوع والمرض والأوبئة الجنسية الفتاكة والقلق والعزلة وانهيار الأسرة والحروب الطاحنة، والتمييز الديني والعنصري والاستبداد السياسي والتعذيب الوحشي والتطهير العرقي واحتمال حرب الكل ضد الكل[1]....

1- الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص**20**.

في ذرى الوجود الاجتماعي الإنساني

«دراسة علائقية»

لقد وسمنا هذا العنوان بعبارة (ذرى الوجود الاجتماعي الإنساني) وليس بعنوان الوجود الكوني، أو الأنطولوجي (الوجودي)، على اعتباره أنه يغلب على السياسة معانقة الأرضيات والترابيات والمصالح اليومية، دون أن ترقى إلى غنى التاريخ الروحي والكوني وأقطابه: اللّه، الأنبياء، والملائكة في الجدلية مع الشيطان.

ومع ذلك فلا يجوز التقليل من أهمية السياسة، حتى بالنسبة للتاريخ الكوني، ولنا أن نتساءل: أليس استخلاف اللّه للإنسان لعمران الأرض ذو مظهر سياسي...

ومن جهة أخرى فالتطور الأخير للسياسة هي الامتياح من منهل القيمة، بل أصبح التحديد لقيمي أظهر اهتمامات السياسة Authoritative allocation of values .

كما سنوضح وحقيقة الأمر أن الدين هو ذلك الانبثاق: The emergence الذي يشق طريقه صافياً شفافاً منطلقاً من أعمق أعماق النفس الإنسانية كما قال "الدكتور محمد أرغون".

هكذا وابتعاداً عن أي تعريف شكلي للدين يقدم لنا المذكور تعريفاً وظائفياً موضوعياً للدين من خلال المثال الآتي:

لو فرضنا أننا حيال شخصين شاهدا حادث زلزال، وقد قام أحدهما بإسعاف المنكوبين، في حين بقي الآخر مكتوف الأيدي لا يلوي على شيء، فأيهما أكثر تديناً، وهل نقيس هذا الأمر بمقياس آخر سوى الإسعاف...

والحقيقة إن الدين هو ذلك الجذوة المقدسة، أو هو ذلك الشلال من النور الذي يحرك في ضميرنا أقدس وأنبل حماس من أجل الشأن الإنساني والشرط البشري انتصاراً للحق وتحقيقاً للعدل[1].

وفي نظرنا إن الأخلاق تصدر عن المشكاة نفسها التي تشع بالنور الديني لأن مناط هذه الوظيفية هي مملكة الضمير ووخزاته، وإن كان الدين يمثل النفحات الكبرى التي لا تني تمد الأخلاق بالحيوية، وتمنحها وثباتها الكبرى وتغيرها المستمر، وعلى هذا الأساس تبدو السياسة تختلف في الطبيعة والجوهر عن الدين والأخلاق لاسيما أن جوهر هذه الظاهرة امتلاك القدرة والغلبة، واعتماد آلية الأمر والصولجان، ومع ذلك فالسياسة نشاط لا غنى ولا محيص للحياة الإنسانية عنه، ولا يمكن للدين أو الأخلاق أن يسد مسده، وهذا هو مغزى قول الخليفة عثمان بن عفانﷺ: ((إن الله يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن)).

وقريب من ذلك قول أحد المفكرين: ((لو كان الناس جميعاً قادة وأبطالاً وزعماء وفلاسفة، فلا بد لهم من حاكم))، وبهذا المعنى نفسر انتقال المسلمين من تجربة المؤاخاة إلى تجربة مجتمع الصحيفة (التجربة السياسية)، دون أن يكون مرد ذلك

1- إن التقدم الحضاري مرده مجموعة عوامل نفسية وليدة القوى الروحية وهذه القوى الروحية هي التي تجعل من النفس الإنسانية المحرك الجوهري للتاريخ والمعروف أن الدين هو مصدر هذه القوى الروحية وأنظر أحمد محمد سالم البربري: نحو مفهوم جديد للحضارة، عند مالك بن بني، مجلة الفكر العربي عدد **376**، **1994**، ص**115**.

إلغاء قاعدة الثورات على حد رأي الدكتور البوطي، وإنما مناطه ومرتجاه عملية ارتقائية أكبر في حياة المسلمين[1].

ذلك أن السياسة هي المكوك الذي ينسج ويغزل ما هو مشترك بين الناس، أو هي الإسمنت الذي يخلق اللحم الضامة، والملاط الذي يضم هذه اللبنة إلى تلك لخلق الصروح الحضارية، ولعله من المتعذر علينا أن نجد تقدماً حضارياً دون أن يكون وراءه سياسة صالحة.

إن مناط أمر السياسة تحقيق المصالح، لكن اليس وراء ذلك تحقيق الأخلاق أيضاً... ألم يقل ﷺ: ﴿دَعْهُ يَا .. عُمَرُ فَإِنْ لِصَاحِبِ الحَقِّ مَقَالَا﴾، وقول أرسطو: ((من قال عقداً فقد قال عدلاً)).

ذلك أن تحقيق العدل سياسة، وهو في الآن نفسه تحقيق للأخلاق وإذا كان التطور الأخير للسياسة هو الارتقاء بالكمال الإنساني للاميتاح من عالم القيم، فإن أعظم تطور للقانون وهو مظهر السياسة هو قيامه على الواجب، بحيث يتصدى المخاطب بالقاعدة لتنفيذها طوعاً وقبولاً وخياراً نابعاً من الضمير كما هو معلوم مملكة الأخلاق والدين، وبالتالي «وكما سنحدد» فالإنسان الطيب (أخلاق) هو مادة المواطن الصالح (سياسة وقانون).

ومن جهة أخرى فكم تقع في خطأ جسيم عندما نفصل الحقيقة الإنسانية للفرد هي حقيقته كمواطن.

إن النفس الإنسانية تموج بهذه القوى الثلاث وتمور بقواها المتصارعة أحياناً، المتسقة أحياناً أخرى في صيغ لا حصر لها، وإن كان الاتساق بين هذه الفاعليات هو مظهر السوية والصحة النفسية الرصينة وحجر الزاوية في انطلاق الأمة، وقد

1- د. برهان زريق: الصحيفة ميثاق الرسول - أول دستور لحقوق الإنسان.

يحدث هذا الاتساق ظاهرياً عن طريق الكبت والقهر، لكن التوليف والتنظيم والتوازن بين الفعاليات الآنفة الذكر هو الدينامو الحضاري لكل ازدهار، وبالمقابل فإن اصطراع هذه القوى يمزق النفس ويحولها إلى أشلاء.

مثل بسيط نضربه على فاعلية ارتباط الدين بالسياسة يتمثل في قول يهودي ذي ظلامه للخليفة العباسي هارون الرشيد، قوله له: ((اتق الله يا هارون، فلتتصور تلك النتيجة الدرامية: ينزل الخليفة عن ظهر جواده ليسجد لله على الأرض ثم يخاطب اليهودي باكياً: وهل إني لا أتقى الله)).

أجل لم يكن بمقدور قوة في العالم أن تفعل فعلها في نفس هذا الخليفة الأواب سوى تقوى الله.

هل أدرك الإسلام تلك الرافعة المتأنية عن اتساق قوى النفس البشرية... هل آمن بالعكس بوجود انقسام وتمزق في هذه النفس...

كيف عانق وتعامل الإسلام مع منظومات الدين والأخلاق والسياسة هذه الأسئلة مجتمعة تحمل ضرورة ملحة لمناقشة مقولات هامة انطلقت وانبرت مدللة بالفصل المطلق والجامد rigid بين الدين والسياسة من جهة، وبين الأخلاق والسياسة من جهة أخرى على صعيد الإسلام.

وهكذا كان حرصنا لفتح هذا الملف والإرهاص له بهذا الفصل وما يتفرع عليه من المواضيع الآتية:

- التعريف بالظاهر السياسية وتحديد جوهرها.
- دراسة علائقية بين الأخلاق والسياسة.
- مقولة فصل الدين عن السياسة في الإسلام.
- ممارسة الرسول ﷺ فعلاً للنشاط السياسي "دولة المدينة ومؤسساتها".

التعريف بالسياسة وتحديد المقصود منها

على الرغم من كثرة التعاريف بالسياسة إلا أنه يمكن رد هذه التعاريف إلى مفهومين أحدهما ضيق strict – sensu والآخر واسع lato– sansu.

فالمفهوم الأول يعني الدولة، وبمعنى أخص السلطة في الدولة[1] لقد كان الأخذ بهذا المعنى مؤداه أن موضوعات النظم السياسية تنحصر أساساً في الجانب العضوي أو الشكلي للسلطة، أي في تحديد شكل الدولة (دولة موحدة أو اتحادية)، وشكل الحكومة (ملكية أو أرستقراطية أو دكتاتورية أو ديمقراطية) ووسائل إسناد السلطة (الانتخاب أو التعيين أو الوراثة) ووظائفها القانونية التشريعية والتنفيذية والقضائية، أما أهداف السلطة ومجالات نشاطها فلم تكن تحظى باهتمام الباحث، كما أنها لم تكن ذات أثر في تمييز النظم السياسية المختلفة، ومن ثم كانت النظم السياسية تدور أساساً حول النصوص الدستورية المنظمة للسلطة[2].

1- د. محمود إسماعيل محمد: دراسات في العلوم السياسية، مكتبة الإمارات العين، ط**2**، **1984**، ص**18**.

2- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ج**1**، النظرية العامة للنظم السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية، **1964**، ص**5**.

أما المفهوم الموسع، فيعني بدراسة السلطان، أي دراسة القوى السياسية والاجتماعية التي تؤثر في الواقع السياسي[1].

هذا المفهوم يركز على النظام الاجتماعي والنظام الاقتصادي، أي على الفلسفة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الدولة[2].

هذا وسنركز على المفهوم الثاني على المفهوم الثالث أي على دراسة السياسة بمعنى قوة أو قدرة أو جماعة على فرض إرادتها على جماعة أخرى والتأثير عليها، والسياسة بهذا المعنى الموسع هي علاقات القوة بين الناس، وبالتالي فالقوة هي محور دراسات علم السياسة[3].

1- د. محمود إسماعيل محمد: المرجع السابق ص**18**، وأنظر د. ناجي شرابي: السياسة دراسة سوسيولوجية، مكتبة الإمارات، العين، طـ**1**، دمشق **1984**، ص**11**.

2- د. ناجي شرابي: د. ناجي شرابي: السياسة دراسة سوسيولوجية، ص**13**.

3- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص**26**.

الفرع الأول

موضوع علم السياسة

«القدرة وغاية الحرية»

يميز الدكتور حسن صعب سلطة الدولة الشرعية من سلطتها، الفعلية، فهذا التمييز الأخير يؤكد لنا أن علم السياسة ليس هو علم الدولة، بل علم السلطة أو علم القدرة[1] هذا التمييز نجده لدى ابن خلدون في استخدامه جهازين مفهوميين هما الملك والرئاسة فالملك هو التغلب، وهو زائد على الرئاسة التي هي سؤدد وصاحبها متبوع ليس له على الآخرين قهر، أما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر[2].

والحكم بالقهر إما أن يكون مشروعاً قائماً على إرادة المحكومين فتصطنع الدولة فيه السلطة والقدرة، وإما أن يكون قسرياً صرفاً فتكون أداته القادرة وحدها أو القوة، فالقدرة إذاً قاسم مشترك بين الدولة والسلطة.

وإذا كان علم السياسة يشترك مع علوم أخرى في دراسة الدولة أو السلطة، إلا أنه ينفرد في دراسة القدرة، ولذلك أصبح وصفه علم القدرة، سواء ما تعلق بالاستيلاء أم المحافظة عليها أم ممارستها ومقاومتها[3] وعلى أساس القدرة يمكن تفسير كافة الظواهر السياسية.

1- د. حسن صعب: علم السياسة، دار العلم للملايين، بيروت، ص**123**.

2- عبد الرحمن بن محمد **ابن خلدون**: المقدمة، بيروت، دار العلم، ص**849**.

3- د. حسن صعب: علم السياسة، ص**137**.

هكذا عرّف "أفلاطون" السياسة بأنها علم الأمر، وهذا هو عين تصنيف "أرسطو" الناس إلى فئتين حاكمين ومحكومين، وهو عين الفلسفة المكيافيلية التي تؤسس الإمارة على الأمر[1].

وهذه الآلية القدروية اعتنقها "توماس هوبز" في فلسفة للحؤول دون قتل الإنسان للإنسان.

وإذا حللنا الظاهرة الإيديولوجية والتكنولوجية لوجدناها لا تعدو كونها وسائل فنية للوصول إلى القدرة وتعبئتها وحشدها في حزب أو قائد، وهذا الأمر أكثر ما يتجلى في مجال السياسات الدفاعية حيث تحشد الطاقة الذرية كجهاز تدمير في خدمة الدولة[2].

وكما أن غاية فقه الطاقة في الطبيعة هو الحصول عليها وتسخيرها لتحرير الإنسان، كذلك ففقه القدرة في الحياة الاجتماعية هو الوصول إليها وحشدها، وفي النهاية فهذا العصر إن هو إلا عصر القدرة[3].

وعلى ضوء ذلك وضع ب"رتراند رسل" نظرية علمية للقدرة في المتكون الاجتماعي تشبه نظريات الطاقة في المتكون الطبيعي.

يقول المذكور: ((للإنسان رغبات متعددة تدفعه نحو المجد والقدرة، فالقدرة والحصول عليها نزعة لدى كافة الناس فهي التي تحدد الصراع أو التعاون وصورهما في المجتمع وبالتالي فهي الموضوع الرئيس لعلم الاجتماع، وعلم السياسة، كما أن الطاقة هذه المفهوم الرئيسي للعلم الطبيعي، وقوانين الحركيات الاجتماعية هي قوانين للقدرة ككل، بحيث لا يكتمل أحدهما دون الآخر،

1- د. حسن صعب: علم السياسة ص**138**.

2- المرجع السابق ص**141**.

3- المرجع السابق ص**142**.

وبالتالي[1] يمكن قصر ذلك على القدرة العسكرية أو الاقتصادية، بل الدعاية قدرة، والعلم قدرة، والدين قدرة وكما أنه يمكن تحول بعض مظاهر الطاقة في الطبيعة من مجال إلى آخر، كذلك فبعض القدرات تستطع أن تسخر القدرات الأخرى، هكذا نستطيع أن نسخر القدرة العسكرية لصالح القدرة الاقتصادية.

والعكس كما أن القدرتين تسخران قدرة الدعاية[2] ويؤكد راسل أن غاية كل سياسة هي ترويض القدرة، ولقد أخفقت الديمقراطية الكلاسيكية لأنها اعتمدت القدرة السياسية، كما فشلت الشيوعية لاعتمادها القدرة الاقتصادية))[3].

ولا يختلف "جورج كتلن" عن "راسل" في تأسيس علم السياسة على الآلية القدروية، فهو يؤكد أن المسألة التي تواجه السياسة دائماً هي: كيف أستطيع أن أنقذ إرادتي دون أي حائل.

وهكذا فهو يفسر الحرية تفسيراً قدروياً داعياً إلى تأمين الحرية للإنسان لكن يحول دون الآخرين ودون تحقيق ما يصبون إليه[4].

ويربط "هارولد لازويل" بين القدرة والقيمة، فالقدرة ليست غاية في ذاتها لكنها مجرد وسيلة للوصول إلى غايات أخرى كالأمن والمجد، وبذلك فموضوع علم السياسة هو من يحصل، ثم متى وكيف ولماذا...؟؟ ويخلص لازويل من تحليل هذا

1- د. حسن صعب: علم السياسة، ص**145**.

2- Bertrand Russell: Power A New social Analysis, London, 1938, p8- 10.

3- د. حسن صعب: علم السياسة، ص**185**.

4- George E. G. Catlin: The Science and Method of Politics, New York, 1927, P 223.

القول بأن الأقدر سياسياً هو الأقدر على صنع القرار، وعلى فرضه على الآخرين وقد يكون هذا هو الشخص الشرعي أو سواء[1].

ويؤكد "أوستن" «صاحب التوزيع السلطوي والقدروي للقيم»: authorities native allocation of values، أن أهم تساؤلات المفكر السياسي تدور حول الحياة الفضلى، وحول السلطة التي تستطيع أن تتبنى سياسة ذلك المجتمع، ثم وسائل تحقيق ذلك، وليست الدولة هي الصانع الوحيد للسياسات في المجتمع، فهنالك النقابات والجمعيات والشركات، وبذلك فالحياة السياسية متنوعات من الفعالية تؤثر تأثيراً هاماً على السياسة السلطوية المعتمد، من أجل المجتمع[2].

وإذا ما اعتبرنا القدرة هي التأثير في سلوك الآخرين أصبحت دراسة القدرة هي دراسة جميع العلاقات الاجتماعية، التي تمكن فئة أو شخص أن توجه أفعال الآخرين توجيهاً يتفق مع أهدافها.

وإن كانت السياسة تتميز عن غيرها من آليات التأثير بأنها تستطيع أن تفرض عقوبة على الذين يرفضون السير وفق وجهتها، ويدرس بعض المفكرين القدرة دراسة أخلاقية.

هكذا يرى "أكتن" أن القدرة المطلقة مفسدة مطلقة[3] وبالتالي فالحرية هي الشكل الأمثل للقدرة الليبرالية[1]، وبالمقابل فالماركسيون يرون أن أي تغيير في أشكال القدرة رهين بحدوث تغيير في العلاقات الاقتصادية ووسائل الإنتاج[2].

1- Harold Dwight Lasswell: The Analysis of Political Behavior, London, 1986, P 13.

2- د. حسن صعب: علم السياسة، ص**152**.

3- المرجع السابق، ص**161 - 173**.

وهنالك من ينظر إلى القدرة كفكرة أي كصورة من صور الوحي الذاتي للإنسان، فقد تكون هذه الفكرة هي العصبية "ابن خلدون" أو مقولة طبقية أو ظاهرة علاقية[٣].

وإذا كانت القدرة في حقيقتها فكرة، فهي تسخر من أجل أهدافها معطيات حسية ومادية، فالقدرة هي قوة في خدمة فكرة وتنشأ هذه القوة من الإرادة الاجتماعية السائدة والهادفة إلى توجيه الجماعية نحو النظام الذي ترى فيه خيرها، فالقوة والفكرة متداخلان، حيث يمارس القوة أو القدرة من الحكام، لكن هؤلاء يزولون، ويبقى مع ذلك للحكم قدرته، ذلك أنه لا يمكن أن نفهم القوة كقوة خارجية فحسب، بل كفكرة تظل معها قائمة في النفوس مهما تغير الحكام.

ولا نستطيع أن نفقه معنى هذا التلازم بين القدرة والمجتمع إلا إذا تذكرنا أن المجتمع لا يكون إلا إذا كان فيه بالإضافة إلى مختلف العوامل عاملا الاعتقاد والتصور، أي لا بد أن يكون فيه الاعتقاد بإمكان قيام تنظيم، وأن يكون هذا التنظيم ضامناً للخير العام لبناء المجتمع، وإذا لم يوجد هذا الاعتقاد ساد الشك بإمكان قيام أي نظام، كما لا بد هنالك تصور للترتيب الذي يجب أن تعتمده الجماعة لتبلغ ما تعتقد أنه الخير العام، وتنبثق الحدود الحقوقية من هذا التصور للنظام الاجتماعي المنشود.

لذلك يمكن أن يسمى هذا التصور فكرة الحد ويمكن أن نلاحظ التداخل بين الاعتقاد بنظام اجتماعي وبين الترتيب القانون اللازم لتحقيق هذا النظام.

1- د. حسن صعب: علم السياسة، ص**173 - 177**.

2- المرجع السابق، ص**179**.

3- المرجع السابق، ص**179**.

ويبدأ قيام النظام الاجتماعي بنماذج حية ومحسوسة للتنظيم الاجتماعي، لكن ما تلبث أن تظهر أفكار تجريدية هذا النظام المحسوس، ونجد فكرة التجريد هذه غنية لدى المجتمعات المتقدمة، وبالعكس فالمجتمعات البدائية تكتفي بالتقاليد، وبمعنى أوضح فالمجتمعات التقدمية لا تتوقف بفكرها عند الحاضر والماضي، بل يمكننا أن نعتبر كل إنسان برنامجاً قائماً بذاته.

فالمتظاهر مثلاً من أجل إيصال زعيم إلى الحكم إنما تحركه فكرة ويرغب في تجسيدها في عالم الواقع.

وكما ترتبط القدرة بالفكر، فهي ترتبط بتعبير الحياة الاجتماعية، حيث يرغب الناس تغيير شكل القدرة كلما تغيرت هذه القواعد، أي كلما ظهر اختراع مادي جديد، أو ظهر تحسن في الوسائل التكنولوجية، أو ظهر تغيير في المعتقدات التي يستند إليها النظام الاجتماعي[1].

وقد لا تكون تصورات النظام المنشود واضحة في الأذهان، هنا تنبري القدرة المنقذة لتوضيحها، هكذا تتولى توضيحه مختلف القدرات العائلية والدينية والمهنية والاقتصادية وجهة هذا النظام.

وقد تكون هذه الفئات مأخوذة بمصالحها الخاصة فتوجهها القدرة نحو الخير الجمعي المنبثق من اشتراك الجميع في هذا النظام، حيث يتبنى سياسة جديدة تتفق مع هذا الخير العام.

وهكذا نرى أن القدرة تنبثق من تصور نظام اجتماعي منشود، وأن الجماعة تتصور هذا النظام على وجه يحملها على تقبل الانضباط اللازم لتحقيق، وتظهر بين قواعد هذا النظام الاجتماعي بعض القواعد التي يتحتم مراعاتها ليبلغ النظام غايته، فتكرس القدرة هذه القواعد بفرض العقوبات على مخالفتها.

1- د. حسن صعب: علم السياسة، ص**183**.

ويهتم التحليل القدروي بفقه ودراسة الآليات والقوى الاجتماعية التي تنتج القدرة، من ذلك الجماعات الضاغطة ذات المصالح، وهو ما فعله ابن خلدون في دراسة ظاهرة العصبية، وقدرتها في التأثير من خلال صراع العصبيات للوصول إلى الرئاسة والملك.

وهو عين ما تجده لدى أرسطو الذي أدرك العلاقة بين تنازع الطبقات والنظام السياسي وأخيراً ما نجده لدى هيجل الذي يرى أن الدولة مجموعة من القوى والفئات الاقتصادية وكذلك ماركس فقد انطلق في تحليله السياسي من المقولة الاجتماعية Group، وليس من المؤسسات السياسية.

ومن هذا المنظور يرى "ريتشارد بنتلي" أن الفاعلية السياسية منبثقة من الفاعلية الاجتماعية، والمادة الأولى للسياسة ليس في الخطب والمؤتمرات، وإنما في الشعب الذي يرغب في الغذاء والأمن والمواصلات[1].

وهذا الكل الاجتماعي في اتساق وترابط، وإن أي تغيير في جزئيته ينعكس على كامل المنظومة وعلى الفاعلية الدستورية أن تحيط بهذا التغيير المستمر، وتسعى للتعبير عنه، وليس بفرض الآليات القانونية غير المعبرة عن الواقع.

وهنا يجب الكلام عن التوازن المتحرك الذي يفترض التوزيع العادل للقدرة والخلاصة أن الدولة المجتمع تستدعي الدولة القدرة والدولة القدرة تستدعي الدولة المجتمع[2].

1- د. حسن صعب: علم السياسة، ص**190**.

2- المرجع السابق، ص**185**.

الفرع الثاني
الآلية السياسية

ونقصد بذلك الوسائل والأساليب والتقنيات والطرق التي تعتمدها السياسة للوصول إلى الهدف.

وإذا كانت الأخلاق تقوم على آلية التبادل فالسياسة على العكس تنطلق من مواقف قدروية مختلفة، ولذلك فأداتها التسويات والمساومات والتنازلات من أجل الوصول إلى المواقف، وهذه الآليات لا تعيب السياسة، لأن السياسة «إذا كانت من المساومة والتسوية» فعلينا أن لا ننسى أن المساومة والتسوية هما وسيلتان ضروريات من وسائل التراضي الاختياري الذي هو أرفع صورة من صور التفاهم في المجتمع الراقي[1].

إن الدولة هي أمر وقهر، لكنها بقدر ما تتقدم، ويتقدم المجتمع بقدر ما يصبح حكمها حكم العقل لا حكم القسر وهذا ما عبر عنه "ابن المقفع" بقوله: ((أيها العقل إنك بصر ونور، وأنت أيتها الدولة قوة وقهر، والتدبير لا يتم إلا باجتماعكما)).

مهمة العقل في الدولة التفكير والتنوير والتنظيم والتقدير، والتوفيق والتوسطية والسياسي هو القوام على هذه الوظائف الهامة بقدر ما هو وسيط بين الدولة

1- د. حسن صعب: علم السياسة، ص**89**.

ومختلف فئات الشعب، وقد عبر "الماوردي" عن مهمة السياسي التوسطية الجامعة في وصفه لوظيفة الوزير فقال: ((وأنت أيها الوزير، تدبر غيرك من الرعايا وتتدبر بغيرك من الملوك، فأنت سائس مسوس، تقود بسياسة رعيتك وتنقاد لطاعة سلطانك، فتجمع بين سطوة مطاع وانقياد لمن تطيعه، وهو أثقل الأقسام الثلاثة محملاً، وأصعبها مركباً الآن الناس ما بين سائس ومسوس وجامع بينهما، ولكل هذه الرتبة))[1].

في السياسة وحدها نجد: الديالكتيك الخلاق بين الأضداد، لأن السياسة هي احتراس جريء، ووحدة متنوعة وتوفيق مسلح، وجهد مصطنع، وتسوية مبدعة يتوقف عليها مصير الحضارة[2]، وهكذا يتضح أن السياسة هي استعمال وسائل غير عنيفة، فهي استمرار للحرب بوسائل أخرى، حيث تحل محل الأيدي والخناجر والحراب والبنادق وسائل أخرى من وسائل القتال[3].

ومن جهة أخرى، فإذا ما لجأت الدولة إلى العنف فما ذلك إلا لمنع العنف[4]، أما إذا تخلت عن العنف فليس أمامها إلا أساليب التسوية كالمفاوضة والتحكيم، حيث المناقشة والحوار.

1- أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي، الشهير **بالماوردي**: أدب الوزير، القاهرة، ط**1**، **1929**، ص**2**.

2- Bernard Crick: In Defense of Politics, Chicago The University of Chicago Press, 1972, p. 150.

3- موريس دوفرجيه: مدخل إلى علم السياسة، ترجمة الدكتور جبال الأتاسي والدكتور سامي الدروبي، دار دمشق للطباعة، والنشر، ص**222**.

4- المرجع السابق، ص**224**.

تقويم الآلية السياسية في الفكر الإسلامي

وبالطبع فنحن هنا ندرس السياسة كآلية ووسائل وأساليب وليس كقواعد موضوعية.

وفي نظرنا إن الفكر الإسلامي فهم وفقه للظاهرة السياسية في طبيعتها وماهيتها الذاتية بصفتها ظاهرة وعلماً وإجراء كما مارس المسلمون السياسية في واقع الحياة وتجلياتها.

تروي الموارد التاريخية (ابن اسحاق وغيره): ﴿أَنَّ رَسُولَ اللّه ﷺ نَزَلَ قَرِيبًا مِنْ بدر، فَرَكِبٌ هُوَ وَرَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِه حَتَّى وَقَفَ عَلَى شَيْخٍ مِنْ العَرَب، وَمَعَهُ أَبُو بَكْرٍ ﷺ فَسَأَلَهُ عَنْ قُرَيْش، وَعَنْ مُحَمَّدٍ وَأَصْحَابِه، وَمَا بَلَّغَهُ عَنْهُمْ، فَقَالَ الشَّيْخُ: لَا أُخْبِرُكُمَا حَتَّى تُخْبِرَانِي ممَّنْ أَنْتُمَا؟ فَقَالَ رَسُولُ اللّه ﷺ إذَا أَخْبَرْتَنَا أَخْبَرْنَاكَ، قَالَ: أَذَاكَ بِذَاكَ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ الشَّيْخُ: فَإِنَّهُ بلغَنِي أَنَّ مُحَمَّدًا وَأَصْحَابَه خَرَجُوا يَوْمَ كَذَا وَكَذَا، فَإِنْ كَانَ صُدِّقَ الَّذِي أَخْبَرَنِي، فَهُمَ اليَوْمَ بِمَكَانِ كَذَا وَكَذَا، للمَكَانِ الَّذِي به رَسُولُ اللّه ﷺ، وَبلغَنِي أَنَّ قريشًا خَرَجُوا يَوْمَ كَذَا وَكَذَا، فَإِنْ كَانَ الَّذِي أَخْبَرَنِي صَدَّقَنِي فَهمَ اليَوْمَ بِمَكَانِ كَذَا وَكَذَا، للمَكَانِ الَّذِي فيهُ قُرَيْش، فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ خبْرَتِه، قَالَ ممَّنْ أَنْتُمَا؟ فَقَالَ رَسُولُ اللّه ﷺ نَحْنُ مَنْ مَاءٌ. ثُمَّ أَنْصَرفُ عَنْهُ، قَالَ: يَقُولُ الشَّيْخُ: مَا مِنْ مَاءٍ، أُمِنَ مَاءُ العِرَاقِ؟ قَالَ ابْنُ هِشَامَ: يُقَالُ: ذَلِكَ الشَّيْخُ سُفْيَانُ الضمري﴾ [1]...

1- أمين دويدار: صور من حياة الرسول، دار المعارف القاهرة **1957**، ص**303**.

هذا الخبر واضح وفي الآن نفسه دليل قوي على استعمال الرسول ﷺ الآلية السياسية الصرف، ومن ثم فما كان لنا أن نقول إنه كان على الرسول ﷺ أن يعطي المعلومات عن جيشه بحجة أن هنالك التزاماً أدبياً تجاه الشيخ.

ولعل صلح الحديبية مثل صريح عن الموقف السياسي، وأسلوبه التقنوي، فقد وصل الأمر بهذا الأسلوب الذي يدل في ظاهرة على الخنوع أن خاطب عمر بن الخطاب رضي الله عنه الرسول ﷺ قائلاً: ((فلم نعطي الدنية في ديننا إذاً)).

وفضلاً عن ذلك فقد رفض سهيل بن عمرو أن يبتدئ الصلح بعبارة: بسم الله الرحمن الرحيم، ونزل الرسول ﷺ عند طلب وكتب باسمك اللهم.

والأمر نفسه بالنسبة لذكر عبارة: هذا ما صالح عليه محمد رسول الله ﷺ[1].

والموارد التاريخية مليئة بالأخبار التي تفصح عن هذه الأساليب السياسية الصرف التي فهمها المسلمون، ووعوا طبيعتها، وحققوا تطبيقها عملاً، وميزوا بينها وبين المواقف الأخلاقية[2].

ومن جهة أخرى، فلم يع الفكر الإسلامي الآلية السياسية وصياغته وفن وأساليب، بل فهمها كقواعد موضوعية، وهذا ما سنتصدى له في المستقبل.

1- أمين دويدار: صور من حياة الرسول، ص**462**.

2- الأمر الذي وجهه الرسول ﷺ إلى نعيم بن مسعود في غزوة الخندق بأن يفرق بين المشركين.

نظام القدرة في الإسلام

ما هو خارج عن نطاق الجدل أن الحمل كان ثقيلاً على الإسلام، لأنه كان عليه أن يقدم سرمداً وتصوراً عاماً عن الوجود، وهكذا فقد رسم لنا فضاءً ومناخاً عاماً وشلالاً من نور صالحاً لأن يحتضن كافة بذور الحياة ثم جاءت السنة النبوية تمتاح من النص، ثم تبلوره في صيغ وتطبيقات ثره وغنية، وفي إطار منظومة ونسق متكامل للحياة، يعانق كافة معطياتها وموائل وموارد القدرة فيها.

والمظان التي تكلم فيها القرآن عن القدرة متعددة حسبنا قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ **الأنفال/60**.

وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللّهُ أَن يُحِقَّ الحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾ **الأنفال/7**

بيد أن الآية التي تحظى كثيراً باهتمامنا وتربط بين إنتاج المعنى والقيمة، قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ **الحديد/25**.

هكذا تتضح تلك الصلة بين القيمة والقوة المادية لتنتهي إلى إخضاع القوة المادية «كمظهر للقدرة» إلى القيمة التي هي مظهر آخر وأساسي للقدرة، وهذا هو الذي حدانا للقول بأن أساس السياسة هي القدرة وأن غايتها الحرية وهو عين نظريات التحديد السلطوي للقيمة التي سبق الإشارة إليها.

وكما قلنا سابقاً فمظاهر القدرة يعاضد بعضها بعضاً حيث تتحول من موقع إلى آخر، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ

إِلَيْكُم مِّنَ اللّه وَرَسُوله وَجِهَادٍ فِي سَبِيله فَتَرَبَّصُواْ حَتَّى يَأْتِيَ اللّهُ بِأَمْرِهِ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ التوبة/24.

فهنا نظام الأبوة والأبناء، والأخوة، والأزواج، وهذا النظام قد يخضع لنظام الإيمان ويوظف له، والعكس كل ذلك دليل على الصلة بين النظامين.

وقد وعى الرسول ﷺ هذا النظام، وطبقه في الصحيفة، إذ أن هذه الصحيفة «التي هي دستور دولة الرسول ﷺ » أنشأت الدولة من خلال شوكة المهاجرين والأنصار واتفاقهم وتعاضدهم من أجل إقامة هذه الدولة.

وهذا ما يتضح من المادة الأولى من هذا الدستور القائلة: هذا الكتاب من محمد بين المؤمنين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم إنهم أمة واحدة بين الناس.

والملاحظ هنا أن نظام الشوكة لم يقم على الإيمان فحسب، وإنما على من قدم لهذا النظام سيفه وإرادته في الغلبة.

ونعتقد أن نظام الشوكة هذا يفسر لنا مجلس الشورى الذي كان قائماً بين ظهراني الرسول ﷺ في المدينة، ثم تلك الهيئة التي أطلق عليها د. محمد عمارة اسم هيئة المهاجرين الأولين[1].

ما هي هذه المؤسسة...

نبيوناً تتألف من العشرة المبشرين في الجنة وهم: أبو بكر الصديق – عمر بن الخطاب – عثمان بن عفان – علي بن أبي طالب – طلحة بن عبد الله – الزبير

1- د. محمد عمارة: الخلافة، نشأة الأحزاب الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1977، ص54.

بن العوام – عبد الرحمن بن عوف – أبو عبيدة بن الجراح – فهؤلاء كانوا يمثلون أهم بطون قريش[1].

أما من الناحية الوصفية، فهذه الهيئة كانت أشبه بحكومة الرسول ﷺ وقد استأثرت بمنصب الخليفة ترشحه من بين أعضائها وتختاره هي، ثم يبايعه بعد ذلك ويصدق على قرارها من حضر المدينة من المهاجرين والأنصار، وهكذا فقد لعبت أخطر الأدوار في دولة الخلافة الراشد وأصبحت تصرفاتها بمثابة السابقة الدستورية والنموذج الشرعي[2].

ويفيض الدكتور عمارة في الحديث عن هذه الهيئة التي تمثل السيادة في الدولة الوليدة «وهي سيادة في نظرنا تقوم على الشوكة» وحسبنا إيراد بعض الملاحظات التي اعتمدها الدكتور عمارة لتأكيد وجهة نظره[3].

1) عندما بنى الرسول ﷺ المسجد، وتحلقت من حوله بيوت أعضاء هذه الحكومة كانت لبيوتهم أبواب تقضي إلى مساحة المسجد الذي كان دار ندوة الحكومة وميدان تدريب جيشها، ومقر دعوتها.
2) كان هؤلاء يدعون للوقوف خلف الرسول ﷺ في الصلاة ثم أمامه في القتال.
3) شهد معظم هؤلاء معركة بدر.

1- د. عمارة: المرجع السابق، ص**56**.

2- المرجع السابق، ص**54**.

3- المرجع السابق، ص**57** وما بعدها.

4) هذه الهيئة حصرت تولي الخلاف في واحد منها، واستأثرت بترشيح الخليفة من خلالها

5) إن الرسالة التي خرجت من المدينة إلى الأمصار تدعو الثوار للقدوم والخروج غلى عثمان، هذه الرسالة خرجت باسم هذه الهيئة[1].

6) ذهب الناس إلى عليّ ﷺ بعد مقتل عثمان ﷺ من أجل مبايعته، فأنكر عليهم ممارسة حق ليس لهم.

7) برز على عهد خلافة عليّ ﷺ ينادي بتوسيع دائرة الشورى خارج المهاجرين والأنصار، بحيث يشمل ذلك الأمصار الجديدة، وقد ركب معاوية هذه الموجة الجديدة، وأخذ بمنطقها ويقيمها على دعائم وأفكار، كما يتضح من المراسلات التي جرت بينه وبين عليّ ﷺ[2].

ونحن هنا لا نطرح حكماً تقويمياً على صحة هذا النظام والعكس، وإنما نطرح حكماً تقريرياً يكشف عن النظام المذكور والتعامل معه وإدراكه من قبل كافة ذوي الشأن.

هذه القاعدة الاجتماعية الشوكة السياسية، كانت موضع المعانقة من قبل الفقه وهو الأمر الذي تبلور في الجهاز المفاهيمي: أهل الحل والعقد، ذلك الجهاز الذي أخذ يتردد لدى معظم الفقهاء.

1- المرجع السابق، ص**55**.

2- المرجع السابق، ص**63**.

فها هو "الماوردي" يحصر العمل السياسي في فئة محدودة من أفراد الأمة هم أهل الحل والعقد[1].

ويذهب "الباقلاني" إلى أبعد من ذلك فيكتفي أن يتمثل أهل الحل والعقد في شخص واحد[2].

وهذا التعليل الانزلاقي من قبل "الباقلاني" «لتكوين أهل الحل والعقد[3]، تعليلاً يسقط الحامل الاجتماعي ويكرس الاستبداد» كان موضع نقد من قبل "الجويني" مع تركيزه على هذا الحامل التاريخي الاجتماعي الذي يوفر الغلبة، وهذا ما يتضح من قوله: فالوجه عندي في ذلك أن تعتبر في البيعة حصول مبلغ من الأتباع والأنصار والأشياع يحصل بهم شوكة ظاهرة ومنعه ظاهره[4].

فإذا تأكدت البيعة وتوطدت بالشوكة والعدد واعتقدت وتأيدت بالمتعة واستظهرت بأسباب الاستيلاء والاستعلاء، فإذا ذاك تثبيت الإمامة وتستقر وتتأكد الولاية وتستمر، ولما بايع عمر مالت النفوس إلى المطابقة والموافقة، ولم يبد أحد شراساً وشماساً وتظافروا على بذل الطاعة حسب الاستطاعة[5].

وهذا هو رأي "الغزالي"، يقول المذكور: ((وليس المقصود أعيان المبايعين، وإنما الغرض قيام شوكة الإمام بالإتباع والإشباع، إذ المقصود الذي طالبنا له الإمام

1- كتابه الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص**6**.

2-الأستاذ لؤي صافي: الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي، ص**95**.

3- نقصد بهذا التعبير إزالاته بالهيئة إلى رجل واحد.

4- إمام الحرمين أبو المعالي **الجويني**: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد ومصطفى حلمي، الاسكندرية، دار الدعوة، ص**55**.

5- محمد بن محمد **أبو حامد الغزالي** الطوسي: فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، القاهرة، المكتبة العربية، **1964**، ص**176**.

جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء ومدار جميع ذلك على الشوكة، ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان)).

كل هذه الآراء مهدت السبيل للعلاقة ابن خلدون لأن يجمع مختلف هذه الخيوط، وينسج منها نظرية متكاملة عن البنية السلطوية، حيث أقامها على القاعدة الاجتماعية المنظمة المتضامنة المترابطة في عصبية تتجه نحو هدف واحد هي امتلاك الغلبة، وفرضها على الآخرين.

ومن جماع ما تقدم يتضح لنا أن الأنساق العامة للفصل الاجتماعي هي التي تحمل الفاعل السياسي، وتنتجه وبذلك يتأكد لنا قصور المنهج الشكلي في تأصيل وتحليل الفعل السياسي، ذلك المنهج الذي اعتمده أولئك الذين ينكرون على الإسلام النزعة السياسية وعلى هدى ما تقدم نطرح السؤال الآتي في مواجهة هؤلاء: إذا كان الإسلام ليس وراء نزعة للوصول إلى المناصب الشكلية للحكومة، فهل يقصر عن إقامة الإنسان العامة للفعل الاجتماعي.

الجواب عن ذلك لا... لأن الإسلام ينخرط في أعماق الظاهرة الاجتماعية، وبهذا الانخراط ينجز السياسة ويمارسها من أبواب العريضة.

الفرع الثالث

الإسلام ومسألة الأخلاق والسياسة

ذكرنا سابقاً أن بعض الاتجاهات الفكرية تنظر إلى الإسلام كخيرية مطلقة مبرأة من دنس السياسة، وتضع حواجز مطلقة وصارمة rigid بين السياسة والأخلاق معتبرة تلك الظاهرتين تختلفان في الطبيعة والجوهر، اختلافاً يؤدي إلى التدابر الكامل، وهو الأمر الذي يغرينا بدراسة طبيعية العلاقة بين الظاهرتين المذكورتين وهل إن هنالك نطاق من التعاون والاعتماد المتبادل بينهما، أم العكس.

وحقيقة الأمر أننا لو أخذنا الفرد كوحدة للتحليل لأمكن القول إنه من المتعذر رسم خط شاقولي أو أفقي بين نشاطه السياسي، وبين نشاطه الأخلاقي، بل إن الإنسان وحدة جامعة، بؤرة تستقطب في مركزها ونواتها جميع أنشطته وفعالياته، والقول بغير ذلك يعني التمييز بين الفرد بوصفه إنساناً والفرد بوصفه مواطناً وهذا أمر غير متصور أو مقبول[1].

وبالعكس فالإسلام اعتبر كافة أعمال الإنسان، بل كافة الفعاليات الكونية تصب في شاطئ واحد هو شاطئ اللّه، وتوزن بميزان واحد هو قبوله ورضاه.

صحيح أن السياسة ظاهرة لها طبيعتها الذاتية وآلية عملها وديناميكية حركتها، ولكن ذلك لا يعني الفصل المطلق بين الظاهرتين، بل إن هنالك نطاقاً من التداخل والتفاعل، يمكننا من القول إن هنالك تمييزاً وليس فصلاً بينهما، بحيث أن السياسة تمنح من الأخلاق فتصب عليها عصارتها الهاضمة وتمثلها وتدخلها في بنيتها، تماماً كعمل المصفاة، وبالتالي فالسياسة الحية لا تني تستنبط جرعات من عالم الأخلاق تنتمي بالنسبة للسياسة إلى عالم القدرة، ذلك أن السياسة تقوم

1- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، المرجع السابق، ص**112**.

على آلية الأمر في حين أن الأخلاق تقوم على الرضا الداخلي الوجداني، ولكن السياسة ذاتها نظام قيمة "الخير المشترك" من حيث النتيجة، وإن كانت نظام أمر من حيث الوسيلة، وإن امتياح السياسة جرعات من عالم الأخلاق، سهل لها الوصول إلى نظام القيمة «كمنتهى وغاية» وكم هو الفارق عظيم بين قانون يقوم على الرضا والتوافق، وبين قانون آخر يقوم على القس والإكراه.

وفضلاً عن ذلك فالأخلاق نظام تبادل ومساواة، فهي لا تقوم على تقنية القوة في حين أن السياسة نظام يقوم أحياناً على ثنائية عدو صديق، لذلك فالتقنية هنا هي القوة من أجل فرض المعايير المشتركة، وهكذا فالسياسة تطبق التوفيق ابتعاداً عن الاختلاف وأداتها في ذلك التسويات التنازلات كما سبق توضيحه.

ويمكن القول إن هذا التمييز دون الفصل بين الظاهرتين الآنفتي الذكر يفرض أنظمة العلاقة الآتية:

1- الأخلاق دون السياسة:

وهنا نفترض أن الإنسان الذي يتمسك مطلقاً بالأخلاق يريد أن تزين الحكمة رأسه فينأى بنفسه من كل الشوائب التي تعكر صفاء حياته وقيمه ومثالنا على ذلك نزعة الزهد لدى أبيقور وغيره[1].

2- السياسة دون أخلاق:

ونفترض هنا أن الهم الوحيد للسياسة هو الحصول على السلطة بأي طرق، والاحتفاظ بها بأية وسيلة، والمثال الواضح لهذه النزعة يظهر في الميكانيكية.

1- ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ترجمة د. عادل العوا، دار طلاس دمشق، **1988**، ص**211**.

3- السياسة الشاملة للأخلاق:

ويدلل أصحاب هذا الاتجاه بأن السياسة نفسها تخلق القيمة، ومظهر ذلك في الأمن الذي يعتبر الهدف الأول في السياسة، فهو في حد ذاته قيمة أخلاقية، والأمر نفسه بالنسبة للعدل.

ذلك أن السلطة السياسية التي تملك الأمر تستطيع وحدها إنتاج الحق وإنتاج الأخلاق المتعلقة به، وعلى هذا فليست الأخلاق هي التي تنتج الحق، لكن الحق "المنتمي إلى النظام السياسي" هو الذي ينجز الأخلاق، وإن الخير والشر، وهما قيمتان أخلاقيتان يخضعان لحكم العدل والظلم، وهما قيمتان سياسيتان[1].

4- الأخلاق الشاملة للسياسة:

القول بأن الأخلاق تشمل السياسة وتنطوي عليها، أو يجب أن تسيرها أو توجهها، هذا القول يتضمن افتراض وجود نظام كلي تكون الأخلاق مبدأه، أو تكون السياسة عنصراً من عناصره[2].

واستناداً إلى ما تقدم فالرجل الصالح هو المواطن الأفضل والأنفع[3].

محاولات الحل والاتساق:

يتضح مما سبق أنه يتعذر القول إن نظام الأخلاق هو أساس نظام السياسة والعكس، وبمعنى أوضح يتعذر القول إن أحدهما أصل والآخر فرع ينشق من

1- ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ص**241**.

2- المرجع السابق، ص**248**

3- المرجع السابق، ص**252**.

الأصل، وكل ما يمكن قوله إن الأخلاق والسياسة تؤلفان نظامين مختلفين في طبيعتهما، ومن المحال إرجاع أحدهما إلى الآخر، ومع ذلك فهما يندمجان في منظومة عمل متبادل، منظومة نوسان يصعب معها فصل أحدهما عن الآخر لأنهما ينزعان إلى أن ينتج أحداهما الأخر بالتناوب، الأخلاق المعينة تنتج سياسة تتصل بها، والسياسة المعينة تنتج أخلاقاً تتصل بالعادات الأخلاقية الناجمة عنها[1].

وسبب ذلك هو أن هذين النظامين ينطبقان على واقع هو وجود الإنسان من حيث معناه وقيمته وجوداً اجتماعياً سياسياً منجزاً لأخص شؤونه[2].

إن الإنسان الطيب ملتزم بأن يكون مواطناً صالحاً، والمواطن الصالح ملزم بأن يكون إنساناً طيباً بسائق اتساق مواقفهما واتساق الجملة الأخلاقية السياسية التي ينتميان إليها معا[3].

وحقيقة الأمر أن الدولة حضارة بأسرها، وقد تجمع وأفصحت عن نفسها في منظومة، أو على الأقل في جعله متكاملة من المؤسسات والنزعات، إن القيم الأخلاقية والقيمة السياسية مترابطة أوثق الترابط وإن اللجوء إلى ادعاء مصلحة الدولة العليا ينبغي ألا ننظر إليه في المطلق، بل في إطار هذه الحضارة وإذا كانت الدولة واقعاً أخلاقياً وواقعاً سياسياً معاً، فذلك لأنها حصيلة تقارب الإرادات التي

1- ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ص**271**.

2- المرجع السابق، ص**270** و **271**.

3- المرجع السابق، ص**286**.

تغمرها قيم أخلاقية وقيم سياسية على قدر سواء، وقد تجمعت والتقت ضمن توفيق يمثل اتساقه وتوازنه واستقراره في الدولة[1].

إن ادعاء مصلحة الدولة العليا يثير جملة البنية الأخلاقية – السياسية للدولة، ومن المتعذر فصلها عن أي عنصر من عناصرها ... ولئن أدى هذا الادعاء إلى تضحياته واقتضى تنازلات قسرية فذلك على حساب المصالح الشخصية، على حساب مواطنين بوصفهم أفراداً.

ولا يجوز أن يكون ذلك على حساب قيمهم الأخلاقية التي تؤلف شأنها شأن قيمهم السياسية، قسماً من قيمهم الحيوية فإذا تناول الأمر إنقاذ حياة إنسان فليس من الممكن أن نختار بتر دماغه لإنقاذ قلبه، ولا بتر قلبه لإنقاذ دماغه، وهكذا شأن الدولة فلا مجال للتضحية بها أخلاقياً من أجل إنقاذها سياسياً، ولا يمكن التضحية بها سياسياً من إنقاذها أخلاقياً[2].

إن نجوع الدولة لا يقاس بقدرتها الفيزيائية، كما يشير بذلك أنصار الواقعية السياسية الساذجة وإنما يقاس بكمية القدرة التي تستطيع أن تصفها دون تفكك أو فساد بعض عناصرها في خدمة جملة البنية الأخلاقية والسياسية التي تؤلف الدولة[3].

أن ادعاء مصلحة الدولة العليا لا يمكن أن ينفصل عن سبب وجود هذه الدولة، أي عن التزامها بتحقيق بعض القيم وجوداً شخصياً ... وسواء أتناول الأمر الإنسان أم الدولة فلا يمكن تجريد الشيء عن سبب وجوده وبذلك فلا يكون ادعاء مصلحة الدولة العليا.

1- ريمون بولان: الأخلاق والسياسية، ص**302**.

2- المرجع السابق، ص**302**.

3- المرجع السابق، ص**303**.

ادعاء مقبولاً إلا إذا أعرب عن سبب عام يقره الجميع عن حضارة بأسرها، وقد تجمعت في كلية عقلها رجاء بلوغ خلاصها[1]:

الأخلاق والسياسة في ميزان الفكر العربي الإسلامي

وفي هذا الصدد سأقتفي أثر التقسيمات الآنفة الذكر على التحديد الآتي:

1) أخلاق بلا سياسة:

لقد تكلم بولان عن تاج الحكة لدى الابيقورية التي منتهى أمرها تأسيس مملكة الفكرة في معزل عن الحياة.

وبديهي جداً أن الإسلام لا يعرف مثل ذلك، وكلمةً الحكمة التي تتكرر وكثيراً في القرآن إنما تعني الفكر الذي يعيش حياة الناس وآلامهم.

وهذا هو مغزى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يمثل روح الإسلام السارية في كل عرق من عروقه.

وعلى ضوء ذلك قرع سيدنا عمر زاهداً كان ملازماً للمسجد قائلاً له: لا يقعد أحدكم عن طلب الرزق ويقول اللهم ارزقني، وقد علمتم أن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة.

ذلك أن الحقيقة الوحي في الإسلام إن هي إلا نظر الإنسان وقصد نحوه، إنه بناء إنساني، ووصف لوضع الإنسان في العالم، يعطيه نظاماً لحياته ومعاشه، إنه وصف للعالم وللإنسان في العالم[2].

1- ريمون بولان: الأخلاق والسياسية، ص**304**.

2- د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج**1**، ص**87**.

والله «في نظر الدكتور حنفي» طاقة حالة في الإنسان من أجل أن يحيا ويسلك ويعمل ويحس ويشعر ويتخيل وينفعل، إنه طاقة حيوية يحولها الإنسان إلى فعل... الله ليس موضوعاً ثابتاً للمعرفة، بل حركة ممكنة تتم من خلال فعل الإنسان، ومشروع يتحقق بجهده، الله ليس تصوراً، بل فعل، ليس نظراً، بل عمل، الله ليس موجوداً نظرياً يمكن إثباته بالدليل العقلي، بل هو عملية إيجاد وتحقق وخلق وتقدم[1].

والاعتقاد «في الإسلام» بواعث على السلوك وليس حقائق مستقلة لها وجودها المنفصل عن موجهات السلوك، وإن تحويل العقائد من العمل إلى النظر فهو خروج عن القصد من العقائد، ومن ثم فالاعتقاد لا يتحدث عن اعياء بل يوجه سلوكاً، هو النافع على الفعل، والباعث على العمل، والجامع للنية والمحقق للعقيدة، والمحرر للإنسان، ولا يمكن تصور الجهد بالعقل، والتعبير عنه بالمنطق... ليست العقائد أشياء ثابتة بل مقاصد عامة تحقق منافع الناس وتدبر معاشهم.

لم تكن العقائد في نشأتها، وبناية إعلانها عقائد نظرية، بل بواعث على الملوك، ولم تنتقل من العمل إلى النظر إلا بعد توقف العمل إلى النظر إلا بعد توقف العمل والبدء في التساؤل النظري عن أساس العمل، ذلك أنه إذا نقص التوجه نحو الأرض ظهر الانعراج نحو السماء، والذي يحقق الله في الحياة العملية لا يسأل عن معنى الله، والذي حريته في التاريخ لا يسأل عن معنى الجبر والاختيار، والذي يجعل نفسه مسؤولاً عن الخير والشر في العالم «لا يفترض مسؤولية الله عنهما» تحضر العقيدة النظرية في غياب الممارسة الفعلية، ليس العمل هو ضعف في التأمل، لكن التأمل ضعف في العمل[2].

1- د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ص**83**.

2- المرجع السابق، ص**65**.

والخلاصة أن الإسلام مشروع عمل وكدح وجهاد، وهذا ما يتضح من الآيات الأولى التي أنزلت على الرسول ﷺ تستنهضه وتحثه وتستفز قواه ليصدع لأمر الله داعياً الناس إلى الإيمان:

- ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴿1﴾ قُمْ فَأَنذِرْ﴾ المدثر/**1-2**، فالإسلام ينتمي إلى ما يسمونه في علم الأخلاق بالمذهب المعراجي أو الارتقائي.
- قال تعالى: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ البلد/**11**.
- وقال تعالى أيضاً: ﴿وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ آل عمران/**133**.
- وفي موضع آخر يقول جلّ وعلى: ﴿وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾ آل عمران/**114**.

وهذا هو الجهد الهادم والجهد المبدع والباني والخلاق الذي تكلم عنه العلامة د. محمد عبد الله دراز في كتابه الذائع الصيت **دستور الأخلاق في القرآن**.

الإسلام ثورة شاملة[1] والحرية في الإسلام ليست أدناً وإباحة، وإنما هي مسؤولية وواجب وأمانة، إنها تكليف، وليست حالة طبيعية قريبة من الغرائز، وفي النهاية التكليف أساس الحرية[2].

2) سياسة بلا أخلاق:

كيف يمكننا أن نتصور ديناً يتحلل «حتى في مجال السياسة» في الأخلاق زد على ذلك فالإسلام حتى في أقصى الظروف خطورة "حال الضرورة" الديني يسمع لدقات قلب الأخلاق وزفراتها وتشجناتها، ذلك أن هذا الدين، هو ذلك الدين الوسط الذي لا إفراط فيه ولا تفريطه ففيه تتوازن حقائق الحياة وتتعامل

1- الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الاسلامية.

2- د. حسن الترابي: محاضرة حول الحرية والوحدة، الخرطوم، اتحاد طلاب جامعة الخرطوم.

وتتكامل، يستوي في ذلك الفرد مع الجماعة، والمادة مع الروح، والدنيا مع الآخرة، والسماء مع الأرض، وأخيراً السياسة مع الأخلاق في لوحة فنية بارعة.

ولعل مثلاً بسيطاً نسوقه تدليلاً على هذا التوازن، فإذا كانت لغة السياسة والضرورة تستدعي الفتك، لكن لغة الدين والعقيدة والأخلاق فرضت نفسها حتى في أحلك الظروف وكلنا يعلم أن المشركين مثلوا بعم الرسول حمزة بن عبد المطلب، لكن الرسول ﷺ حظر على المسلمين الانتقام، إيماناً منه بالقيمة الإنسانية للإنسان في ذاته وجوهره أياً كان هذا الإنسان.

والخلاصة أن المشروعية في الإسلام تسر بل كافة مظاهر الحياة من رأسها حتى أخمص قدميها، وسيلة كان الأمر أم غاية، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ **النحل/125**.

ويدخل تحت مظلة الشرعية دعاوي القوة وصولجانها وهيمنتا، فلا استكبار أو عتو أو قوة تخرج على أحكام القانون بما في ذلك أعتى عتو السلطة أو الحديد، قال تعالى:﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ **الحديد/25**.

حتى الرسول ﷺ «وهو سيد البشر» مجرد جهاز في خدمة مشروع هو المنظومة الإسلامية التي لا يستطيع الخروج على أحكامها، قال تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴿1﴾ أَن جَاءهُ الْأَعْمَى﴿2﴾ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى﴿3﴾ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ الذِّكْرَى﴿4﴾ أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَى﴿5﴾ فَأَنتَ لَهُ تَصَدَّى﴿6﴾ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّى﴿7﴾ وَأَمَّا مَن جَاءكَ يَسْعَى﴿8﴾ وَهُوَ يَخْشَى﴿9﴾ فَأَنتَ عَنْهُ تَلَهَّى﴿10﴾ كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ﴾ **عبس/1-11**.

فيلاحظ القارئ أن هنالك نوعاً من التأنيب للرسول ﷺ لأنه مال إلى الغني الكافر على حساب المؤمن الفقير.

3) الأخلاق الشاملة للسياسة:

ذكرنا سابقاً إنه إذا أتيح للأخلاق أن تنجز مظهراً سياسياً، فإنما تنجزه وارفاً يانعاً وضيئاً.

وتعليل ذلك أن الرجل الطيب هو في الآن نفسه مواطن صالح، ومن جهة أخرى فالرجل المؤمن هو السياق لتنفيذ القانون لا سيما إذا كان معبراً عن قيمته الإيمانية، وهو الأمر الذي نجد مثالاً حياً له في قصة الغامدية التي ارتكبت الزنا وجاءت الرسول ﷺ تخبره بذلك وطلبت إليه إقامة الحد عليها، وقد حاول الرسول ﷺ «ومن باب التحوط من تطبيق الحد» ثنيها عن طلبها، ولكنها ألحت على الطلب.

ولعل مثلاً ثانياً يؤكد التلازم بين التجربة الأخلاقية الإيمانية في الإسلام، وبين التجربة السياسية، هو ذلك الانتقال من تجربة المؤاخاة إلى تجربة الصحيفة (المرحلة السياسية) الأمر الذي يجعلنا نؤكد أن نظام الصحيفة إن هو إلا بلورة قانونية للكثير من قيم تجربة المؤاخاة.

على هذا الأساس يؤكد الدكتور الدريني بأن السياسة شكل آخر من أشكال الإيمان "عبادة" والسياسي يمارس هذه الظاهرة أنما يتعبد الله، ولهذا قبل عبادة تعاملية وعبادة شعائرية.

وقريب من ذلك التعريف بالسياسة الشرعية لدى ابن تيمية بأنها أمانة، وبالتالي فالسياسي مؤتمن على حقوق الله.

وأخيراً فلا أدل على أن الأخلاقي الإسلامي ينجز السياسي الإسلامي، تلك الكوكبة الفاضلة أمثال أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم وغيرهم ممن حملوا نبراس الأمانة وملؤوا زيت هذا النبراس من مشكاة النبوة.

والذي يؤكد وجهة نظرنا هذه أن مفهوم أولى الأمر أو غيره من المفاهيم نشأ نشأة إنسانية اجتماعية تاريخية سياسية وليس نشأة فيتوميثولوجية بنيوية توليدية شكلية لا تاريخية حسب بعض القراءات لتاريخنا وأدبياتنا الفقهية والسياسية[1].

ويتصل بموضوع (أولى الأمر) جهاز مفاهيمي هو الإجماع، وهذا الجهاز حسيس أيضاً بسبب التصاقه بمسألة السلطة لذلك فقد خضع لعواصف ورياح السياسة، لكن الفقه انبرى إلى تحييده وإعطاءه مفهوماً يقترب من روح الدين، وعلى هذا فسندرس هذه الظاهرة من الوجهة الفقهوية الصرف إضافة إلى الجانب التاريخي الواقعي الذي يمثل سيرورة الأمة وسلوكها العام.

1- أنظر في نقد القراءة الفيتوميثولوجية للأدبيات الفقهية، عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**17**.

الفرع الرابع
الإجماع في نظر الفقه

وحقيقة الأمر أن هذا المفهوم يعتبر أقدم مفهوم حاولت السلطة تطويعه والاستئثار به منذ عام الجماعة عام انقلاب الخلافة ملكاً عضوضاً، ووفقاً لهذا الانسياب الذي وقع في هذا المفهوم الأساسي في الإسلام، فإن محاولة العلماء المدفوعين بها حسب السلطة وتجاوزاتها وخطورة الأمر والطاعة، فقد انتصبت لتحديده وتجريده من جميع العناصر التي التبست به، وهكذا انبرى الشافعي لاعتباره يتصل مباشرة بالمشكل العام في كل سلطة، من حيث أنه لا يعدوا أن يكون ما عليه المسلمين من التحليل والتحريم والطاعة فيها[1].

وبما أن الشرعية داخل الجماعة الإسلامية تنحصر في الكتاب والسنة، فأجماعهما حول ثوابتهما (والمعروف) المقطوع به منها يكون أيضاً مصدراً للشرعية، ما دام الإجماع في هذه الحال يكن بمثابة دعوة مستمرة لالتزام طاعتهما، أي ضمان لعدم جواز الخروج عليه من طرف فرد أو جماعة معينة[2].

هكذا كان التيار الفقهي حريصاً على تقليص مجال هذا المفهوم وتحديده وضبط معناه، كما حدث بالنسبة لمفهوم الطاعة، نجد هذا التيار متمثلاً في الشافعي قبل ابن حزم والجويني وابن رشد الحفيد والشاطبي[3].

1- محمد بن ادريس **الشافعي**: الرسالة، فقرة **1319**.

2- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**214**.

3- المرجع السابق، ص**215** وهو يرى أن محاولات ابن حزم لا تخرج عن محاولات الشافعي.

وعلى رأي هؤلاء الفقهاء الثقات فالإجماع المتقيد به شرعاً، والذي يملك حق الطاعة والامتثال لا يكون إلا من جهة كل العلماء دون بعضهم، ودون العامة أو الخاصة من الأمراء والسلاطين، ومن جهة أخرى فالمجال الوحيد الممكن لهذا الإجماع لا يخرج عما هو معروف بالضرورة في الدين من قبيل وجوب الصلاة أو تحريم القتل وشرب الخمر، وما يشابهه من الفرائض والواجبات التي لا يسع أحد أن يجهلها، وما خرج عن هذا[1] الضروري من اجتهاد وقياس أو رأي، فلا يجوز أن يصير إجماعاً، ولا يقتضي أمراً ولا يستوجب طاعة، إذ هو حينئذ مجرد اجتهاد أو رأي بين الآراء.

وإذا كان الإمام مالك (إمام دار الهجرة) قال بمثل هذا الضبط لمفهوم الإجماع[2] كما التزم به حين رفض الزام الناس بمذهبه واجتهاده ومطاوعة الخليفة بتعليق (موطئه) على جدران الكعبة، فالشافعي قد رأى في التزام شيخه (عمل أهل المدينة) خروجاً على ذلك الالتزام وادعاء سلطة إجماع فئة معينة حول فروع ليست معروفة بالضرورة في الدين وعليه لا يحق لأحد أن يفرض موقفاً أو رأياً وتفسيراً بحجة إجماع فئة أو مجموعة من الأنصار حوله، بل لا بد من إجماع كل العلماء، وهو مما لا يمكن أن يتحقق في رأي الشافعي إلا حول الضرورية[3] في الدين، وكل ادعاء لإجماع خارج هذه الضروريات هو ادعاء كاذب بتعبير أحمد بن

1- الرسالة للشافعي، فقرة **1539**، أبو محمد علي بن أحمد **ابن حزم الأندلسي** القرطبي: المحلى بالآثار، ج**1**، ص**54**.

2- الشيخ محمد أبو زهرة: مالك حياته وعصره آراؤه الفقهية، ص**274**.

3- المعروف بالضرورة هو في نظرنا النظام العام والآداب العامة في القانون الوضعي.

حنبل[1]، ولا أدل عند الشافعي على عدم تحقيق مثل ذلك الإجماع المدعى به، كعمل أهل المدينة مثلاً، من أن موقفه لا يخلو من مخالفين أو رافضين من بين العلماء أنفسهم، وهذا دليل على كون رأي الفرد لا يمكن اتخاذه حجة ملزمة أو مذهباً واجباً، حتى لو كان ذلك الفرد من خواص العلماء، أو من خواص رجال السلطة والسياسة[2].

وقريب من ذلك رأي الجويني فقد حدد شروط الإجماع بما يلي:

((رجوعه إلى رأي الكم الغفير من العلماء، دون غيرهم، اتفاقهم على أمر يدور حول التحليل والتحريم، قولهم بالقطع في ذلك، دون ظن أو احتمال العلم في العادة بأنهم ما تواطؤا على الكذب، بدليل تفرقهم في البلاد ولا يجمعهم رابط على وطر من الأوطار، مرور زمن طويل وتوالي عصور على ذلك الحكم الذي اجمعوا عليه دون تغيير ولا تبديل، وحيث أن الحكم والتقويم ليس حقاً مطلقاً لأحد، بل هو يستند إلى نص، فإن إجماع هؤلاء العلماء واتفاقهم حول حكم لم يكن ليتم بعد كل تلك الشروط لولا أن حلمهم على اتفاقهم قاطع شرعي ومقتضى عام جازم سمعي))[3].

وهذا النوع من الإجماع ليس كإجماع أصحاب المذهب الواحد، فهذا الأخير يقوم على أساس الظن لا القطع واليقين، والقائلون بمذهب ما، لا يقطعون بإبطال

1- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**216**.

2- كتاب الأم للشافعي، ج**5**، ص**280**، الشيخ محمد أبو زهرة: مالك حياته وعصره آراؤه الفقهية، ص**264**.

3- الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة/**54**/.

مخالفيهم من اتباع المذاهب الأخرى فإجماعهم ليس حجة وليس أمرً بالإتباع والاقتداء[1].

هذه هي قيمة الإجماع أصولياً، وذلك هو بعده السياسي الممكن، ولا ريب أن الشافعي ليس أول من أبان تلك القيمة، فقد عالج المعتزلة الأوضاع السياسية المضطربة بإجراء ذلك المفهوم، وذلك بحضوره في مفهومهم المشهور: (المنزلة بين المنزلتين)، والذي أسس القول فيه "واصل بن عطاء" بعد استقرائه لإجماع الأمة وذلك بقوله الحق أو العلم يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق وخبر مجتمع عليه، وحجة عقل وإجماع[2].

ولم يخرج الشافعي السني الاتجاه عن هذا التحديد المعتزلي القديم لمصادر المعرفة، ولا عن ترتيبها كما ورد في كلام واصل بن عطاء، مثلما لم يخرج معاصره الإمام القاسم الرسي/169 – 264هـ/الزيدي المذهب عن ذلك حينما وجه سهام نقده ضد المرجئة لكونها خرقت إجماع رؤوس الأمة حول وجوب مؤاخذة الظالم المرتكب للكبائر.

فخرجت بذلك من منطوق النص وعن مقاصده في الوعيد له، في حين أن الأمة قد اجمعت على تسمية الظالم فاسقاً، واختلفت في غير ذلك من أسمائه، وحيث أن أمر هذه الأسماء والأحكام وما قد يترتب عليها من مواقف التحليل والتحريم والتقويم ذي البعد الاجتماع والمتابعة السياسية ليس موكولاً لفرد من الأفراد أو الجماعة دون غيرها.

إذ ليس لأحد من المحكومين أن يضع اسماً وحكماً على أحد من العالمين فيما هم مأمورون، وعنه منهيون من ضروب العمل والالتزامات، لذلك فإن الحق فيما أجمعت عليه الأمة من نعت الظالم بالفسق، إذ ورد النص بهذه التسمية، ففي

1- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**216**.

2- المرجع السابق، ص**217**.

إجماعهم الحجة والبرهان[1]، وهو إجماع قائم على ما نطق به النص وعلم بالضرورة في الدين[1].

من جهة أخرى إذا كان الاختلاف إمكانية اجتماعية واردة دوماً غير الفقيه فهذا الأخير لا يهرع إلى مفهوم جاهز عن الإجماع، قد يكون سهل الاستغلال والتوظيف من قبل هذا أو ذاك، داخل الجماعة الإسلامية لكنه يدعو عندئذ إلى الرجوع إلى الأصل الذي بني عليه كل إجماع والمتمثل في القرآن والثابت من السنة دون ما عداها[2] مما يستوجب عدم التشبث بالرسوم والأشكال وطلب جوهر مقاصد الاختيارات فإذا كان الإجماع قيمة ثابتة كمصدر للشرعية، فذلك لم يكن لمجرد وجوب لزوم الجماعة و(سبيل المؤمنين) كيفما صار حالهم وكان هدفهم، بل المراد من ذلك لزوم "جماعة أهل الحق" وهم المتبعون للقرآن، ولما صح من النبي ﷺ، إذ الباطل باطل، وإن دخل فيه آلاف الخلق[3].

وافتراض الانحراف هذا للجماعة عن النص حدا النظام المعتزلي للانتقاد سلطة الإجماع[4] ما دامت العصمة ليست لغير النص المتواتر العاصم الوحيد للأمة عن الخطأ.

وهذا هو رأي الجويني الأشعري فقد أكد أن الإجماع في نفسه ليس حجة، بل إن هذا الحق ليس في يد الرسول ﷺ نفسه الذي لا يستقل دليلاً، ولا ينهض بنفسه إلى الحق سبيلاً إلا باستناده إلى الخطاب الإلهي[1].

1- عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي: المغنى في أبواب التوحيد والعدل، ج**20**، ص**213**.

2- ابن حزم: المحلى بالآثار، ج**1**، ص**54**.

3- المرجع السابق، ص**54**.

4- المرجع السابق، ص**196**.

هذا الضبط للإجماع رفض الفقيه في وجه خرق الشريعة باسم الرأي أو الاستحسان المطلق ما دام الإجماع حول ضروريات الشريعة وكلياتها أصبح على حد قول ابن عقيل بديلاً عن النبوة.

وهو على حد قول الجويني: ((مناط الأحكام ونظام الإسلام وقطب الدين ومعتصم المسلمين))[٢]، بل أكد أن أغلب مسائل الإمامة لا تطلب من محض العقل، ولا من النقل، بل الإجماع هو، مرتكزها الأساسي في تمييز (المقطوع به من المظنون)[٣]، وهذا من شأنه أن يجرد موضوع الإمامة السياسية من كثير من الثوابت المقدسة التي يراد إثبات الشرعية عليها[٤].

واستناداً إلى ما تقدم فمستند الإمامة، وهو منطلق الأمر والطاعة، ينفي أن يكون من قبيل (قواطع الأدلة) وهذه الأخيرة لا وجود لها في غير القواطع الشرعية المحصورة في النص والخير المتواتر والإجماع، وحيث أن تفاصيل الإمامة وتشعب قضاياها لا تؤخذ من النص والخير، إذ أن معظم مسائل الإمامة عريه عن مسالك القطع، خلية عن مدارك اليقين، فلا يبقى سوى الإجماع حول الضروري من مقاصد الشريعة ميزاناً يفرض عليه مثل تلك القضايا[٥].

1- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**218**.

2- الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة **58**.

3- المرجع السابق، فقرة **70**.

4- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**219**.

5- **الجويني**: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة **96**.

الإجماع في الواقع والتاريخ العربي الإسلامي

لم يعهد أدبنا الحضاري والفقهي أن أحداً كان يقول: قال الإسلام أو هذا هو الإسلام، بل كانوا يفردون رأيهم بالقول: اللّه أعلم، إدراكاً فهم أنهم ليسوا الحقيقة أو المرجع.

هكذا عرف تاريخنا تعدد الآراء داخل كل مذهب وساد التسامح حيال آراء الآخرين، فانعدم الاضطهاد الديني، وما كان ممكناً محاكمة المسلمين باستخدام معايير إيمانية أو عقيدية، فالإيمان لا يزيد ولا ينقص عند البعض، أو أنه يزيد عند البعض الآخر لكنه لا ينقص عن حد معين ما دام الشخص يؤمن باللّه ورسوله ﷺ.

ولقد فهمت حضارتنا أن مهمة الفقه الإيضاح لأن الفقه نفسه علم وظن، والمظنونات تشكل غالبية أحكام الشرع [1].

علم الفقه هو علم الحركة أو علم الخلافيات، فهو علم بشري نسبي بالمقارنة مع التعاليم الإلهية المطلقة.

لقد جعل الفقه الإجماع أصلاً من أصول الفقه، لكن الإجماع المقصود هو إجماع الأمة، وتخصص الفقهاء بالأمور الدينية لا يعطيهم سلطة القرار، بل يقتصر دورهم على الإيضاح والبيان، وبالتالي فلأن الإجماع هو إجماع الأمة، فقد ناقش الفقهاء مسألة انقراض العصر، وكانت المسألة التي واجهوها هي هل يثبت الإجماع في عصر ما قبل أن يموت جميع المساهمين في إجماع ما أو بعد ذلك، على

1- الفضل شلق: الاجتهاد وازمة الحضارة العربية، مجلة الاجتهاد، العدد الثامن لعام **1990**، ص**7**، وانظر كتاب شرح اللمع لأبو اسحق الشيرازي.

أساس أن بعضهم يمكن أن يغيروا رأيهم ما داموا على قيد الحياة، ومن ثم فالإجماع عملية متواصلة وسيرورة تاريخية لا تنقطع[1].

هكذا أدرك المسلمون أن أية محاولة لاستخدام السلطة من أجل صياغة المعتقد الديني وفرضه على الناس يعني إخضاع الدين للسياسة مما يعني تشويش الإيمان عند المسلمين وحدوث الانشقاق والحروب هكذا لم يشهد تاريخنا انشقاقات دينية فيما عدا ما كان في القرن الأول الهجري حين أخضع الدين لمتطلب السياسة، بل إن تاريخنا هو تاريخ اندماج اجتماعي ديني هائل نتيجة السماح بالخلافات الفقهية لا بالإرغام على التوافق والاتفاق[2].

وفضلاً عن ذلك فعملية الفتح كانت تحتاج إلى آلية حوار ضخمة وعميقة اعتمدت إنجاز أفكار جديدة من أجل المحاجة والاقناع والرد على المتشككين لاسيما أن هذه الدعوة واجهت ثقافات وحضارات مترعة بالثقافة والأفكار التي تفوق الثقافة العربية، مما كان على العرب أن يقتحموا الصراع بروح مفعمة بالحماس لأنهم دعاة لديهم رسالة يريدون إيصالها للعالم لاسيما أن الفتوحات لم تستمر أكثر من مائة عام.

أما على صعيد وحدة الأمة، فقد كان الحوار قاعدة ضرورية للحفاظ على هذه الوحدة التي استمرت حتى بعد انهيار سلطنة الخلافة المركزية وتعدد الدول السلطانية الحاكمية[3].

أدى الحوار الداخلي بين المسلمين إلى انقسامهم إلى مدارس ومذاهب فكرية، تعددت الأساليب لاستنباط أفكار جديدة، وتعددت العلوم لتحقيق مستويات أعلى

1- المرجع السابق، ص**10**.

2- المرجع السابق، ص**11**.

3- المرجع السابق، ص**14**.

من المعرفة ولم يكن هنالك خوف من الخلاف المذهبي، حيث أدركوا أن الرحرحة والحوار والنقاش والتسامح إزاء الآخر هي الوسيلة التي تضمن وحدة الأمة[1].

كانت الفترة حتى الحروب الصليبية فترة اقتحامية، حيث كان العرب يحملون مشروعاً كونياً يقتحمون به العالم، حققوا بها انجازات كثيرة على صعيد الثقافة، وانضم إليهم شعوب كثيرة آمنت بالإسلام[2]، لقد بلور تاريخنا في الفترة المتأخرة ثلاثة أطر تنظيمية توسعت كثيراً لتعبر عن حالة المجتمع والاتجاهات الإيديولوجية المتحكمة فيه هذه الأطر هي نظام الحسبة ونظام المدارس والطرق الصوفية، الحسبة لمراقبة الأخلاق والمدارس من أجل التعليم، أما الطرق الصوفية فمن أجل التأطير وبرمجة الشحنات الروحية والوجدانية لعامة الناس، وهذا ما أدى إلى تأطير المجتمع في نظام شامل ذي مؤسسات تستوعب جميع المبادرات وتمنع الشذوذ عن الإجماع[3].

وكان هذا يتفق مع الظروف التي مرت بها الأمة، كما أن ذلك يتفق مع النظام الإقطاعي العسكري الذي كان بدوره حصيلة ضرورات دفاعية فرضتها الأخطار الخارجية[4].

أن الإقرار عن الثقافة العربية يتطلب الإقرار بأنها ثقافة إسلامية قبل كل شيء، لكن الثقافة الإسلامية هي في الوقت نفسه ثقافة شعوب إسلامية، لكن ما يميز العرب في هذا المجال هو أن خاصياتهم الثقافية تتجه دوماً إلى الذوبان والاندماج

1- المرجع السابق، ص**14**.

2- المرجع السابق، ص**15**.

3- المرجع السابق، ص**20** و**21**.

4- المرجع السابق، ص**22**.

في الثقافة الإسلامية، لأن الإسلام بالنسبة للعرب هو دين قومي وليس ديناً فحسب، بل أن انتشار الإسلام كان عاملاً حاسماً في التعريب[1].

أن يكون الفقه مبني على تعداد الآراء والمذاهب التي يتعايش كل منها مع الأخرى لأنها تعترف بنسبية المعرفة الفقهية، ولأنها تدرك أن هذا التعايش شرط ضروري لنشوء إجماعات تتكون تاريخياً لأن الخلافات الاجتماعية تنشأ في إطار واحد مما يسمح بنشوء وحدة ثقافية أقوى تنشأ حصيلة تفاعل وصراع مختلف القوى الاجتماعية والآراء الناتجة عنها وليس حصيلة قسر فكري تفرضه الدولة أو غيرها من سلطات القمع.

إن رفع شعار وتطبيق الشريعة ينقل السلطة الدينية من يد المجتمع ويضعها في يد الدولة مما يجعلها أكثر قدرة على القمع والقسر.

ينتمي الفرد في المجتمع الإسلامي إلى هذا الدين بفعل التربية التي ينشأ عليها، هو لا يرث الإسلام كما يرث قطعة من المتاع التي يمكن أن يتخلى عنها في أية لحظة، لذلك نجد حوادث الارتداد عن الإسلام نادرة في التاريخ، بل إن انعدام الاضطهاد الديني في تاريخ المجتمعات الإسلامية ينم عن عدم الحاجة إلى ذلك بسبب قلة حوادث الارتداد إضافة إلى إمكانية التعايش بين المذاهب والآراء المختلفة.

الانتماء إلى الإسلام ليس حصيلة قمع تمارسه الدولة، ولا نتيجة ممارسة سلطة كنسبة تصوغ العقيدة وتحاسب الناس على ذلك، حصيلة التربية وصيرورة الفرد في المجتمع بحيث يصبح هذا الانتماء جزءاً من طبيعة الفرد التي يمكن تطويرها لأسلحتها عنه...

1- المرجع السابق، ص**34**.

كانت التربية وتنشئة الأفراد في هذه المجتمعات في مختلف مراحل تاريخها عملاً يقوم به المجتمع من خلال مؤسساته، ولم يكن عملاً تقوم به الدولة، لقد كانت المدارس وغيرها من المؤسسات التربوية مبادرات تصدر عن المجتمع[1].

1- المرجع السابق، ص**54**.

وظائف الدولة في الإسلام

ميزنا سابقاً بين وظائف الدولة وأهدافها، وقلنا أن المقصود من الوظيفة النشاط التقليدي الذي هو النشاط التشريعي – التنفيذي – القضائي، في حين أن المقصود بأهداف الدولة المجالات التي ترتادها والمهام التي تقوم بها كالمهام الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغير ذلك.

ولقد ذكرنا أيضاً أن المفهوم التقليدي لوظيفة الدولة منتقد وهنالك من يضيف إلى الوظيفة التقليدية للدولة «التشريعية – التنفيذية – القضائية» وظائف أخرى كالوظيفة الحكومية، وظيفة الرقابة، الوظيفة الدبلوماسية وغير ذلك[1].

هذا المفهوم المستحدث لوظيفة الدولة نجد «بالنسبة للدولة الإسلامية» صداه لدى مفكر إسلامي كبير هو الدكتور محمد أحمد خلف الله[2].

هكذا يؤكد المذكور «وهو في صدد مناقشة القوة والسلطان» أنه لا سلطان للنبي ﷺ على المسلمين، اللهم إلا البيان، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ الكهف/110.

1- د. ثروت بدوي: النظم السياسية.

2- د. محمد أحمد خلف الله: القرآن والدولة.

لقد أكد المذكور أن القوة لا تصلح أساساً في أي شيء تشريعي أو إداري أو تنظيمي، هكذا سجل القرآن أن كثرة الأموال وكثرة الأولاد لن تفيد شيئاً يوم الفصل بين الأقوياء والضعفاء.

ويمضي القرآن في تسجيلاته ضد القوة التي تنشأ عن الكثرة العددية في الأموال والأولاد جاعلاً ذلك فتنة، قال تعالى: ﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلاَدُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ **الأنفال/28**.

والخلاصة أن الدولة في الإسلام هي دولة مؤسسات فما هي تلك المؤسسات.

يجيب عن ذلك الدكتور خلف الله بأن المؤسسات المذكورة هي[1]:

التشريعية – التنظيم السياسي – أمانة الدعوة والفكر – المحكمة الدستورية العليا – السلطة التنفيذية.

ونحن هنا سنتحدث عن تلك المؤسسات بعد أن نضيف إليها السلطة القضائية التي اعتبرها الدكتور خلف جزءاً من السلطة التنفيذية[2].

1- د. محمد أحمد خلف الله: القرآن والدولة، ص**45**.

2- المرجع السابق، ص**45**.

الفرع الأول
السلطة التشريعية

التشريع مظهر هام من مظاهر السيادة، وهو بالنسبة للدولة الإسلامية يثير نقطة هامة ومتميزة هي «والتشريع بالأساس لله تعالى» ما مدى الاختصاص البشري في هذه الوظيفة **كدائرة أولى**.

وإذا استطعنا تحديد هذه الدائرة وجب علينا بالتداعي الانتقال إلى **دائرة أخرى ثانية** هي ما مدى ونطاق ومضمون التشريع البشري وحدوده بالنسبة للتشريع الإلهي.

والدائرة الثالثة هي: من هم الذين يقومون بهذه الوظيفة، هل يقوم بها الشعب بصورة مباشرة أم يوليها لأشخاص معينين ومن هم هؤلاء الأشخاص.

أما **الدائرة الرابعة** هي: ما هو الأساس الذي يعطي الشعب سلطة التشريع... وفيما يلي إجابتنا عن تلك الأسئلة...

1- ما المقصود من الحاكمية الإلهية:

يعود بدء صياغة هذا المصطلح إلى المفكر الإسلامي الداعية الباكستاني: أبو الأعلى المودودي الذي وإن كان متميزاً باطلاعه العميق على الثقافة الإسلامية إلا أنه في صياغة هذا المصطلح لم يلتزم بمصطلحات الأصول الإسلامية والعربية التي لم تتضمن أي منها هذه الصياغة الاشتقاقية غير المعتمدة أو المألوفة بالمعنى

اللغوي العام، ولا بالمصطلح الشرعي الخاص[1]، وهذا ما أكده الشيخ حسن الهضيبي المرشد العام الأسبق لجماعة الإخوان المسلمين في رده على أبو الأعلى المودوري في كتابه **دعاة لا قضاة** يقول الهضيبي: ((إن لفظة الحاكمية لم ترد بأية آية من الذكر الحكيم ولا في حديث من أحاديث الرسول ﷺ)).

والغالبية العظمى من مرديها تنطق بالمصطلح وهي لا تكاد تفقه من حقيقة مراد واضعيه إلا عبارات مبهمة سمعتها عفواً هنا وهناك[2].

وهذا ما أكده د. محمد عمارة بقوله: ((إن الحاكمية هي مفتاح فهم المودودي، ونحن لن نستطيع فهم الجديد الذي انفرد عن سابقيه من أعلام الصحوة الإسلامية الحديثة إذا لم نفهم مفهومية الحاكمية فمبحث الحاكمية في فكر المودودي هو لب الباحث وهو مصدر إعجاب المعجبين، ومبعث غلو المغالين ومنبع سخط الساخطين أو إشفاق المشفقين من الذين يدركون حجم التأثير الفكري للرجل في صفوف الصحوة الإسلامية المعاصرة، ومن هنا كان هذا المبحث من أهم المباحث وأخطرها))[3].

ولقد انطلق المودودي في صيغ هذا المصطلح لمواجهة مصطلح sovereignty الذي رفعه الهنود في وجه المسلمين قاصدين إعطاء السيادة للدولة، وهكذا جاء رد

1- د. محمد جابر الأنصاري: د. محمد جابر الأنصاري: التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام مكونات الحالة المزمنة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت **1995**، ط**1**، ص**163**.

2- حسن الهضيبي: دعاة لا قضاة، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، **1977**، ص**93**.

3- د. عمارة: أبو علي المودودي والصحوة الإسلامية، دار الوحدة بيروت، **1986**، ص**193**.

المودودي بأن هذه السيادة المطلقة لم يعطها الله إلا لذاته، ولم يلحقها بأية سلطة دنيوية أياً كانت كما هو الحال في المفهوم الأوربي الغربي[1].

والمودودي بهذا المفهوم للحاكمية يكون قد جرد الإنسان من كل حق في الأمر والتشريع والتقنين بل والتنفيذ فرداً كان هذا الإنسان أم جماعة، بل وحتى الأمة، وعندما اعترف بخلافته عن الله نفى أن تكون الخلافة هي الحاكمية فاستمرت عبارته هذه تجرد الإنسان من كل ظل للحاكمية، وأفرد لله وحده بكل ألوان الحاكمية الدنيوية، كما في الدينية والطبيعية، وفي شؤون الإنسان الاختيارية، كما في الجبرية، لأن لفظ (إله) واضطلاع الحاكمية هما أسمان لحقيقة واحدة[2] ويستعرض الدكتور الأنصاري مختلف الآيات القرآنية التي وردت فيها لفظة الحكم موضحاً أن هذه اللفظة تعني القضاء وليس ممارسة السلطة السياسية.

وإذا كان ليس هنالك أي خلاف حول حاكمية الله بأنها تعني التشريع، بل إن الخلاف حول الحاكمية البشرية في التفسير والتقدير والتقرير الاجتهادي، وهو الأمر الذي أكده الخليفة عليّ بن أبي طالب ﷺ بأن: ((القرآن خط مسطور لا ينطق وإنما ينطق به الرجال))[3].

وهذا هو مغزى رد لجنة الفتوى في الأزهر على رأي سيد قطب حول الحاكمية: ((هل يسير الدين على قدمين بين الناس ليمتنعوا عن ولاية الحكام))[4].

1- د. محمد جابر الأنصاري: التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام مكونات الحالة المزمنة، ص**164**.

2- د. عمارة: أبو علي المودودي والصحوة الإسلامية، ص**200**.

3- د. محمد جابر الأنصاري: التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام مكونات الحالة المزمنة، ص**169**.

4- د. الأنصاري: المرجع السابق ص**166**.

لقد رفع الخوارج شعار لا حكم إلا الله، لكن الخليفة عليّ بن أبي طالب رد عليهم بقولته المشهورة: ((كلمة حق أريد بها باطل)).

نعم لا حكم إلا الله، لكن هؤلاء يقولون لا امرة إلا الله وأنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر[1].

إذاً يجب أن نميز بين الإمارة التي هي للإنسان والحكم الذي هو لله... ولقد أطلق الدكتور وهبه الزحيلي على هذا الاختصاص التشريعي الموكول للناس بأنه الحاكمية العملية، كما أن الدكتور محمد علي جريشة أطلق عليه مصطلح التشريع الابتنائي مقارنة مع التشريع الأصلي أو الابتدائي الذي هو حق خالص لله[2].

استدراك

تدعونا الأمانة العلمية لتسجيل رأي آخر لمسناه للدكتور محمد عمارة حول رأي المودودي في الحاكمية يقول المذكور: ((الدولة الإسلامية ليست بالدولة الدينية، وليست دولة مدنية علمانية بالمعنى الغربي وإنما هي دولة: إسلامية - مدنية، الأمة فيها هي مصدر السلطات، في إطار الشريعة التي هي نهج وإطار، أي أن الأمة تجدد وتجتهد وتبدع شريطة ألا تحل حراماً ولا تحرم حلالاً، أي أن الشريعة بتعبير آخر: هي الروح الحضارية ذات الاصول الآلهية والوضع الإلهي، أي تحفظ

1- د. عمارة: أبو علي المودودي والصحوة الإسلامية، ص**201**.

2- د. محمد علي جريشه: المشروعية الإسلامية العليا، رسالة دكتواره، جامعة القاهرة، مكتبة وهبي، ص**20**.

للأمة تميزها وتواصلها الحضاري، بينما يتم الجديد والتطوير للقانون أي لفقه المعاملات))[1].

ويتابع الدكتور عمارة القول: ((ليس بين الإسلاميين «حتى ممن يصنفون في خانة الغلاة» من يرى في الدولة الإسلامي دولة الكهانة التي تنفي عن الأمة أن تكون مصدر السلطات وحتى المودودي الذي رفع شعار الحاكمية في عصرنا الحديث، يقول إن الحاكمية الإلهية هي حاكمية أي سيادة "الفعال لما يريد" – "الذي لا يُسأل عن الفعل"، هذا هو الله سبحانه، وليس لبشر هذه السيادة الإلهية، أما سلطة الأمة فهي حاكمية بشرية «في حدود الشريعة» في المساحة الأكبر من القانون الإسلامي المتطور دائماً لأن النصوص متناهية بينما المشكلات غير متناهية... فلا أحد من الإسلاميين ينفي أن الأمة في الدولة الإسلامية هي مصدر السلطات))[2].

وهذا ما أكده الدكتور عبد الله عبد الدائم بأن الدولة الإسلامية ليست دولة الإسلامية ليست دولة ثيوقراطية وأن مبادئ الشريعة الإسلامية تحمل بذور توكيد مجتمع عصري وأصيل[3]، وهذا ما أكده أيضاً فهمي الهويدي بأن النظام الإسلامي لا يعني حكومة الهية.

لكن ما هو الأساس النصي الذي يمنح المسلمين هذه الولاية القانوني.

1- د. محمد عمارة: مداخلته في الحوار القومي الديني، مركز دراسات الوحدة العربية، ط**1**، **1989**، ص**201**.

2- المرجع السابق، ص**201**، وأنظر مداخلة الدكتور أحمد كمال أبو المجد، ص**210** فقد أشار إلى أن المودودي أدرك في المرحلة الثانية من حياته أن القوانين في الدولة الحديثة "قوانين التواطن والمرافق العامة والصحة العامة... إلخ، حق الدولة في إطار مبادئ الشريعة.

3- مداخلته في الحوار القومي – الديني، ص**192**.

الأساس الشرعي للحاكمية العملية أو للتشريع الابتنائي

هنا يتصدى الدكتور خلف الله لتحليل ذلك تحليلاً دقيقاً في بحثه الموسوم بعنوان: **وشاورهم في الأمر**، ويشير الدكتور خلف الله إلى مسألة ذهنية دقيقة، خلاصتها أن الآية المكية وصفت المسلمين بأن أمرهم شورى بينهم.

فنحن هنا أمام جملة خبرية وصفية في حين أن أية وشاورهم في الأمر نزلت في المدينة.

لكن لماذا هذا الاختلاف في جملة الخطاب هنا وهناك...

أجل لقد كان المسلمون قلة في مكة، لذلك لا يمكن أن يكون التكليف بأمرهم بإنشاء المؤسسات، لكن الأمر اختلف في المدينة، لذلك جاء الخطاب ليلزم النبي ﷺ بإقامة المؤسسات تبعاً لظروف المدينة[1].

وبالتالي فنحن في آية وشاورهم في الأمر أمام بيان عملي يجول الفكرة من كونها قيمة عقلية إلى واقع اجتماعي.

1- د. خلف الله: القرآن والدولة، ص**53**.

دائرة اختصاص الحاكمية العملية أو التشريع البشري

والنص المؤسس لهذه الولاية، قوله تعالى: وإذا جاءهم أمر من الأمن والخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول ﷺ وأولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم.

فالآية الأولى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ آل عمران/**159**، تلزم الرسول ﷺ بإنشاء هذه المؤسسة، وهذه الآية تحدد ميادين عمل تلك الأمور، وتحدد في الوقف نفسه الصيغة التي يجري العمل فيها[1] وآلية ذلك أن يرد المسلمون الأمور إلى الرسول ﷺ وأولي الأمر ليعملوا عقولهم فيها بما يحقق الصالح العام[2]، وهذا يعني أنه في حياة الرسول ﷺ «والقرآن كان ما يزال ينزل» كان هنالك سلطات للتشريع.

والخلاصة أن القرآن ألزم النبي ﷺ أن يشاور أصحابه، وأن يتخذ وإياهم القرار الذي يحقق الصالح العام، وأن يقوم بتنفيذ هذا القرار من غير انتظار للوحي، وذلك هو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ آل عمران/**159**، أي قم بتنفيذ هذا القرار من غير انتظار لرأي إلهي.

أن قيام السلطة التشريعية هو الكفيل بتحقيق الأهداف التشريعية استناداً إلى الآية القرآنية: وشاورهم في الأمر، وإن قيام هذه السلطة هو الذي ييسر سبل الإجابة عن هذه الأسئلة العديدة التي يطرحها الناس للتعرف على القاعدة أو المبدأ الذي يجب أن نمارس على أساس منه حياتنا الدنيوية، وموقفنا من رجال

1- د. خلف الله: القرآن والدولة، ص**51**.

2- المرجع السابق، ص**54**.

الدين يجب أن يكون موقفنا من النبي ﷺ، فما اتصل بالنصوص طلبنا فهم بيانه وايضاحه.

وما لم يتصل نرجع به إلى السلطة التشريعية، نرجع منه إلى أصحاب الاختصاص الذين يكون أمور الناس... نرجع منه إلى أولي الأمر[1].

1- د. خلف الله: القرآن والدولة، ص**57**.

الفرع الثاني

الابتداء والابتناء في التشريع الإسلامي

«أفكار ملتبسة»

يرى الدكتور أحمد كمال أبو المجد أن مسألة التشريع المبتدأ لله هي مسألة بدهية[1] ومع ذلك فهذه المسالة من أهم الإشكاليات العريقة في تاريخنا الفكري والتي لما تزل تنتظر حلالها.

وفي نظرنا إن هذا الخلاف يكمن في المفهوم الضيق للشريعة الإسلامية حيث يحصر أنصار هذا الاتجاه تلك الشرعية في النص، وهم في ذلك يقتربون من علماء الشرح على المتون[2]، فهؤلاء يعتقدون أن النص جمع فأوعى كل شيء، وأعطى رأيه النهائي في الحياة، وما على الفقه سوى التعامل مع النص وترسم حدوده.

ولقد عرضنا لرأي الدكتور جريشة في المشروعية الإسلامية بصفتها مشروعية عليا، حاكمة شاملة، لا تقبل التجزئة، لا شريعة معها، ولا شريعة فوقها.

وحقيقة الأمر أننا نجد بعض مظاهر هذه الإشكالية في الحوار الذي جرى بين أصحاب المفهوم الموسع والمضيق.

1- نقل هذا الكلام عن الدكتور أبو المجد، والدكتور جريشة: الحوار القومي الديني، مركز دراسات الوحدة العربية، ط**1**، **1989**، ص**212**.

2- د. حامد سلطان: القانون الدولي في وقت السلم، القاهرة، دار النهضة العربية، **1969**، ط**2**، ص**257**.

هكذا انبرى ابن عقيل، «وهو من أصحاب المفهوم الموسع للشرعية الإسلامية» بالتعريف بالسياسة الشرعية بأنها: ((ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح[1] وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي)).

هذا ويرد ابن عقيل على الإمام الشافعي قوله: ((إن السياسة ما وافق الشرع))، رداً يفسر به مضمون هذه العبارة، ويحمله على معنى يخرج السياسة عن مجرد معنى تنهض به الحرفية أو النصية في كل جزء تتخذه الدولة إلى المعنى العام الذي تتحقق به مقاصد التشريع وروحه من الحق والعدل والمصلحة العامة بقوله مخاطباً الشافعي: فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع، اي لم تخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط، فقد جرى في الخلفاء الراشدين ما لم يجسد عالم السنن[2].

ويؤكد الإمام ابن القيم أن التشريع السياسي الإسلامي يضع بين يدي ولي الأمر سلطة تقديرية لتصريف شؤون الدولة حسبما يقتضيه العدل والمصلحة، شريطة ألا يخالف روح التشريع العامة ومقاصده الأساسية ولو لم يرد بهذه النظم والإجراءات نص خاص بك منها، ولا انعقد عليه إجماع، ولا شهد له قياس.

1- يقصد بالصلاح جلب مصلحة أو درء مفسدة، والتفسير للدكتور فتحي الدريني: خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم، ص**182**.

2- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن قيم الجوزية، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المؤسسة العربية للطباعة والنشر.

واستطرد يقول: ((فإن أظهرت إمارة العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه[1] سلطة المولى سبحانه وتعالى، وسلطة النبي ﷺ وأولي الأمر، الأولى ميدانها الأفكار التي تصور الذات الإلهية وتوضح المعتقدات، ويصدر عنها التحليل والتحريم الديني، والثانية البشرية التي ميدانها المسائل الدينوية وخاصة ما تعلق بالأمن والخوف وبالمسائل السياسية والاقتصادية والإدارية))[2].

وهذا ما شرحه وفصله الإمام محمد عبده بقوله: ((وشاورهم في الأمر العام الذي هو سياسة الأمة في الحرب والسلم والخوف والأمن وغير ذلك من المصالح الدنيوية، والمراد بالأمر أمر الأمة الدنيوية لا أمر الدين المحض الذي مداره الوحي دون الرأي، إذ لو كانت المسائل الدينية كالعقائد والعبادات والحلال والحرام مما يقرر بالمشاورة لكان الدين من وضع البشر، وإنما هو وضع إلهي ليس لأحد فيه رأي، ولقد أمر بطاعة أولي الأمر وهم أهل الحل والعقد ورجال الشورى بالتبع لطاعة الله ورسوله وأرشد إلى رد أمور الأمن والخوف المتعلقة بالسياسة والحرب والإدارة، وإلى الرسول ﷺ وأولي الأمر هذه الأمة الميزان مع القرآن والميزان ما يقوم به العدل والمساواة في الأحكام، في الدلائل والبينات التي يستخرجها أهل العلم والبصيرة باجتهادهم في تطبيق الأقضية على النص والعدل والمصلحة))[3].

1- ابن القيم: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص**16**.

2- د. خلف الله: القرآن والدولة، ص**54**.

3- المرجع السابق، ص**55**.

وهذا الذي ينتهي إليه بالقول بتفويض الله للمسلمين أمور دنياهم يتخذون فيها من القرارات ما يرونه محققاً للصالح العام هو الذي يساعد على فهم الآية القرآنية الكريمة: يَا أَيُهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَاء إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللّهُ عَنْهَا وَاللّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ المائدة/**101**.

هكذا يضع الإمام الشيخ محمد عبده هذه النقاط التي تساعد على تفسير الآية[1]:

1- وجود احتمال أن تكون الإجابة عن أسئلتهم مسيئة إليهم.

2- أنهم حين يسألون في الوقت الذي ينزل فيه القرآن فإنه لا بد من الإجابة.

3- أن الكثرة من الأسئلة وانتظار الوحي الذي يجيب عن هذه الأسئلة كان دأب الذين من قبلهم.

4- أن المسائل التي تتغير بتغير الأمكنة والأزمنة يجب أن تترك للناس يتخذون فيها من القرارات ما هي مصلحة لهم.

إلا أن هذه السياسة القائمة على الاجتهاد بالرأي من أهله في استنباط الحلول والنظم الملائمة لمقتضيات كل عصر بمشاركة أهل الخير في شؤون الحكم جزء من الدين، بل هي العدل بعينه، حيث يقول: فلا يقال إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به وجزء من أجزائه، فهي عدل الله ورسوله ﷺ ظهر عنده الإمارات والعلامات ولو لم ينطق به الشرع، وما دامت تقضي إلى

1- د. خلف الله: القرآن والدولة، ص**56**.

مقصوده من إقامة الحق وتحقيق العدل والقسط الذي ما أرسل تعالى الرسل وأنزل الكتب السماوية إلا لذلك[1].

ويحدد أحد الفقهاء المحدثين المقصود من السياسة الشرعية بقوله:

((أما السياسة الشرعية، فهي الأحكام التي تنظم بها مرافق الدولة وشؤون الأمة مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة وأصولها الكلية محققة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية[2] الجزئية الواردة في الكتاب والسنة، ويقول: عدم دلالة شيء من النصوص الواردة في الكتاب والسنة على أحكام السياسة الشرعية تفصيلاً لا يمنع من أن نسميها شرعية))[3].

وفي هذا الصدد يقول د. مصطفى الشلبي: ((وعلى ضوء المصالح يستطيع أولياء الأمور الذين وقفوا بأنفسهم على أسرار التشريع أو يجمعونه العلماء إصدار التشريعات في كل جديد لا نص فيه مما سكت الشارع عنه، ولم يجدوا فيه قياساً ولا إجماع))[4].

وبالجملة فالسياسة الشرعية إنما تعني تعهد الأمر بما يصلحه[5] ولابن خلدون رأي ثاقب في التعريف بالسياسة الشرعية وتحديد ماهيتها، فهو يرى أن الاجتماع البشري ضروري، وهو معنى العمران الذي تتكلم عليه، وأنه لا بد لهم في الإجماع

1- ابن القيم: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص**17**.

2- السياسة الشرعية للشيخ عبد الرحمن تاج.

3- المرجع السابق.

4- د. مصطفى شلبي: أصول الفقه الإسلامي.

5- د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص**193**.

من وازع حاكم يرجعون إليه وحكمه فيه تارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند الله وتارة إلى سياسة عقلية توجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم[1].

إذاً هنالك باب واسع يتحرك فيه العقل الإنسان «وهو عقل مسدد بالتوجيه الإلهي» هو باب السياسة الشرعية والقواعد التي تنشأ في هذا الباب تنسب إلى الإنسان، وبذلك فنحن لا نوافق الدكتور جريشة على اعتبار قواعد السياسة الشرعية تدخل في باب التنظيم في حين تدخل قواعد تفسير النصوص في باب التنفيذ[2].

ذلك أن النصوص القرآنية كثيراً ما تأتي بأفكار ومفاهيم كبرى ومن ثم فعندما يقوم الفقيه أو القاضي بابتناء القواعد من خلال هذه المفاهيم، فإنه ينشئ القواعد التي تنسب إليه.

فعلى سبيل المثال، نجد القرآن الكريم يتعامل مع الظاهرة السياسية من خلال أصول عامة، كالمساواة والعدل والشورى والتكامل[3] وعلى هذا الأساس، فإذا ما أقامت جماعة إسلامية معينة صيغة سياسية في حدود الأصول الآنفة الذكر، فإنما تكون قد أعادت إنتاج النص القرآني reproduction وهذا ما يسمونه في القانون الوضعي التفسير الإنشائي.

وفي نظرنا إن نظرية التشريع الابتنائي في الإسلام، إنما هي أدخل إلى مدرسة الشرح على المتون[4] التي تقف مترسمة حدود النص، واجدة فيه كل مبتغى، وهذا

1- ابن خلدون: المقدمة، ص**241**.

2- د. محمد علي جريشه: المشروعية الإسلامية العليا، ص**38** وما بعدها.

3- د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، القاهرة، دار النهضة العربية، **1968**.

4- ولسان حال هذه المدرسة يقول: إن عقيدتي هي النص.

ما يتعارض مع رحمة هذا الدين الذي جاءنا بنصوص متناهية من أجل مواجهة النوازل غير المتناهية.

وتوضيح ذلك أن النص القرآني لا يعدو أن يرسم لنا الأطر الواسعة، ويهيئ المناخ العام، ويبذر البذور، ثم يدعونا إلى الخلق والإبداع في إطار هذه الدوائر الكبرى، وهذا هو مغزى الفلسفة الإسلامية القائمة على العقل المسدد، نقول عقل مسدد لأنه يملك كافة مقومات العقل دون أن نقع في العبثية والعدمية والفوضى.

وحقيقة الأمر فالكلمة الخلاقة هي سر عظمة هذا الدين، وقد بقي هذا الدين يانعاً مزدهراً، ما دامت الكلمة خلاقة في النفوس، لكنه نصوح ونضبت روحه عندما تحول إلى الأزمة يجترها الناس ليل ونهار[1]، على هذا الأساس وصف هيجل القرآن بأنه كتاب الحركة.

وعلى هذا الأساس أيضاً أطلق على الفقه الإسلامي تسمية علم الخلاقيات، كل ذلك انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ **المؤمنون/14**.

تدليلاً من هذه الآية بأن الإنسان يتصف بصفة الله التي هي الخلق[2] ويوجز القول إننا لا نتفق مع نظرية التشريع الابتنائي، بل نؤكد هذا الدور الكبير للخلق البشري في إطار النص القرآني، وهذا ما يتضح من هذا المظهر الإبداعي الجلي لوضع أول دستور إسلامي في المدينة المنورة الصحيفة، فقد اعتبرت هذه الصحيفة مظهراً اجتهادياً عربياً واضحاً لدى ثقات الفكر الإسلامي[3].

1- د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، بيروت، دار العلم للملايين.

2- المرجع السابق ص**43**.

3- هذا الرأي للمفكر الإسلامي محمد سليم العوا، أنظر كتابنا الصحيفة ميثاق الرسول، ص**275**.

والأمر نفسه إذا ما قامت أية جماعة إسلامية بوضع دستور حياتها، فهل نقول: إن هذا الدستور تشريعياً ابتنائياً، وهل ننفي هذا الاستنباط الإنشائي الكبير الذي اجترحه.

إن القول بنظرية التشريع الابتنائي تعني تقليص العالم الإسلامي إلى نقطة، والشعوب الإسلامية إلى برهة يتشابه بها الجميع ومن خلال عملية انزلاقي يقوم بتحديدها شخص واحد تبعاً لتداعيه إله واحد مجتمع إسلامي واحد – ضرب إسلامي واحد – شريعة إسلامية واحدة – رئيس إسلامي واحد[1].

وفي نظرنا إن هذا الموقف الانزلاقي يعانق نظرية الحق الإلهي، ويجعل لفئة معينة من المسلمين أن تتكلم باسم الشريعة، وهذا ما يقودنا لدولة ثيوقراطية كهنوتية لا يرضاها الإسلام.

وفضلاً عن ذلك فهذا الفكر سرابي عدمي لا يقيم حساباً للأسباب والظروف، حيث يقذف فجأة إلى نتائجه المقررة دون علل الأشياء، ولنستمع إلى رأي أحد دعاة هذا الاتجاه في قوله: شريعته كاملة واضحة التطبيق مع عقيدته وأخلاقه وشعائره، وإلا كانت فتنة، وأحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك، وهي لتوجب الجهاد والقتال: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ البقرة/**193**.

والواضح من هذا الرأي ضرورة تطبيق الشريعة بكل آفاقها الواسعة دون أية تهيئة لذلك، ولنا أن نتساءل هل طبقت الصحيفة – دستور المدينة النص القرآني على تلك الصورة الجزافية.

1- هذه المقولة لسيد قطب بسطها بتوسع في كتابه معالم في الطريق.

دوائر الفقه الإسلامي

إذا ألقينا نظرة سريعة إلى بنية الأحكام الشرعية الإسلامية نجدها تنقسم إلى قسمين رئيسيين هما: الأحكام الأخلاقية والأحكام الحقوقية، هذا فضلاً عن الأحكام الأخيرة تنقسم بدورها إلى حقوق الله وحقوق العبادة، حيث تتعلق الحقوق الأولى بالالتزامات الشخصية للفرد، بينما ترتبط الثانية بالتزاماته المجتمعية[1].

وهنالك ملاحظة هامة هي أن الفقهاء الأوائل لم يفصلوا الحقوقي عن الأخلاقي، ويعود ذلك إلى تعويلهم على الالتزام الطوعي للمسلمين بأحكام الشريعة، واهتمامهم بوسائل التربية والتثقيف بدلاً من الركون إلى أجهزة السلطة[2].

من كل ذلك يتضح أن منظومة الأحكام هي حصيلة نوعين من الأحكام الموجهة للفعل الاجتماعي، الأول يتألف من الأحكام المؤيدة بالسلطة السياسية التي تتكفل بمهمة تطبيقها في حين النوع الثاني من الأحكام المتعلقة بقرار الفرد الشخص، وبالتالي فالمسؤولية المتعلقة بالنوع الأول من الأحكام دنيوية وأخروية في آن واحد، بينما تقتصر المسؤولية بالنسبة إلى النوع الثاني على المسؤولية الأخروية[3].

1- قلنا (الأحكام الشرعية) وبذلك فقد أخرجنا من الشريعة الإسلامية الأمور التعبدية.

2- د. لؤي صافي: الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي، ص**100**.

3- المرجع السابق، ص**100**.

وبناء على ما تقدم فإن تأثير الأحكام الشرعية في السلوك الفردي يأخذ المظهرين الآتيين: التوجيه – القصاص.

ومما تقدم يشترط لتطبيق الشريعة ما يلي:

1) إجماع جمهور المواطنين على احترام المبادئ الأساسية للقانون الشرعي.
2) قيام قيادة سياسية تمثل المقاصد العامة والمصالح المشتركة لجمهور المواطنين، وتعمل على تحقيقها على أرض الواقع، وفي غياب هذين العاملين يصعب تطبيق الأحكام الشرعية، ويتحول القانون الشرعي إلى إرادة للقهر والإكراه المحض، ويختفي البعد التوجيهي[1].

وهكذا يظهر لنا عبثية الجهود التي تتخذ من تطبيق أحكام القصاص مدخلاً لتأسيس النظام الإسلامي وتحكيم الشريعة في حياة المجتمع.

إن التركيز على تطبيق الأحكام الجزائية دون بناء إجماع شعبي، أو تطوير الوعي والالتزام الإسلاميين عمل ناجم عن سوء فهم وتقدير غايات الشريعة ومقاصدها، وعلاقتها بالمؤسسة السياسية.

وهذا والمدقق في الأحكام الحقوقية يلاحظ أن هذه الأحكام تقسم إلى ما يلي:

- ✓ الأحكام الفقهية.
- ✓ الأحكام الدستورية.
- ✓ الأحكام السياسية.

1- د. لؤي صافي: الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي، ص**100**.

الفرع الأول
الأحكام الفقهية

وهذه الأحكام تستنبط مباشرة من مصادر الشريعة وهي تنظم العلاقات التبادلية بين الأفراد كأحكام الأحوال الشخصية والأحكام التعاقدية والجنائية، ومهمة تطوير هذه الأحكام واستنباطها من مصادرها هي مهمة الفقهاء المجتهدين سواء أمارس هؤلاء مهمة الاجتهاد بصورة فردية كما كان الحال في القسم الأعظم من التاريخ الإسلامي، أم تمت عملية الاجتهاد الفقهي ضمن هيئات فقهية مؤلفة من علماء الفقه المعتبرين ضمن الدوائر الفقهية.

وهنالك ملاحظة هامة هي أن فقهاء السياسة المتقدمون أعطوا الإمام صلاحيات تنفيذية واسعة تشمل فترة رئاسة مطلقة، وسلطات تقنية غير محدودة، وسلطات مالية واسعة، فكانت سلطات رئيس الدولة (الخليفة) (أو الأمير أو الإمام أو السلطان) مطلقة على المستوى التنفيذي.

وإن كان إطلاق سلطات الرئيس التنفيذي لم تجعل منه حاكماً مطلقاً نظراً إلى افتقاده إلى سلطة تشريعية من جهة وانحصار قراراته وأفعاله ضمن دائرة الأحكام الشرعية المستنبطة من قبل الفقهاء المجتهدين من جهة أخرى[1].

فكانت الأحكام الشرعية هي التي تحدد موارد خزينة الدولة ومصاريفها، كما تحدد حقوق المواطنين المسلمين وغير المسلمين، وحقوق المحارب والمستأمن وأحكام

1- د. لؤي صافي: الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي، ص101.

البيع والتجارة وغيرها من الحقوق والأحكام، كما حددت الأحكام الشرعية القوانين التي تحكم القضاة.

ولقد استمرت دوائر التشريع والإعداد الفقهي عبر تاريخ الإسلام الطويل خارج إطار سلطة الخليفة أو السلطان لتحافظ على استقلالها الإداري والمالي باعتمادها على موارد الأوقاف الشرعية المستقلة عن خزينة الدولة[1].

لقد كان من الممكن للسلطان أن يستصدر أحياناً قوانين دون العودة إلى الفقهاء لكن هذه القوانين أقرب إلى المراسم الرئاسية الإدارية منها إلى القوانين التشريعية، نظراً إلى تقيدها بأحكام الشريعة مصدر الشرعية الوحيد في المجتمع الإسلامي وإلى موقف قبولها شعبياً على تأييد القيادات الفقهية باحترام الجماهير في القسم الأعظم في التاريخ الإسلامي.

لقد كان أبناء عملية تطوير الأحكام الفقهية خارج دائرة السلطة الرسمية للدولة ضرورياً للحيلولة دون إخضاع هذه العملية إلى الاعتبارات السياسية البعيدة عن معايير الاجتهاد الفقهي، وهذا ما يتطلب إبقاء الهيئات الفقهية خارج بنية مؤسسات الدولة الرسمية، ومن ثم فالهيئات الفقهية استمدت شرعيتها من دعم الجهود لها لا دعم مؤسسات الدولة، ومع ذلك فإن استقلال الوظيفة الفقهية لم يمنع من قيام تعاون مؤسسات الدولة وأجهزتها الفقهية طالما كان التعاون طوعاً لا كرهاً.

1- الأحكام الدستورية:

وهي الأحكام المحددة للقواعد العامة للفعل السياسي والمنشئة للمؤسسات الشرعية والضابطة لعملها، وتستنبط هذه الأحكام من نصوص الوحي ومن

1- د. لؤي صافي: الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي، ص**101**.

القواعد الكلية للسلوك الاجتماعي، ذلك أن قواعد السلوك الاجتماعي تمكننا من فهم حدود الفعل والآليات المجتمعية لتحقيق القواعد الكلية الشرعية، فتعيين النمط الأمثل لتطبيق المبادئ الشرعية الكلية لا يتأتى إلا من خلال فهم البنية الاجتماعية السائدة.

ولعل النموذج البارز لهذا النوع من الأحكام هو ذلك الذي اعتمدته صحيفة المدينة أساساً لتنظيم العلاقات بين الجماعات السكانية في المدينة من مسلمين ويهود، ولضبط حدود الفعل السياسي، وتطبيق حقوق المواطنين وواجباتهم، وهكذا تشترك الأحكام الدستوري مع الأحكام الفقهية باعتمادها على مبادئ مستمدة من نصوص الشرع، كما تشترك مع الأحكام السياسية في استنادها إلى المصلحة العامة، ولأن الاستقرار السياسي للدولة الإسلامية يتطلب دعماً واسعاً كمبادئها ومؤسساتها، وبذلك فإن إقرار أو تعديل هذه الأحكام يجب أن يعتمد على إجماع أغلبية مطلقة من جمهور المواطنين.

2- الأحكام السياسية:

وهي أحكام تتعلق بالمصلحة العامة ولا تنبع مباشرة من نصوص الوحي، لكن ذلك لا يعني إخراجها من دائرة الأحكام الشرعية، وكل ما هنالك تميزها برجحان المصلحة العامة (ضمن إطار المقاصد الكلية)[1].

وقيام هذه الأحكام على المصلحة العامة يجعلها تعتمد على آليات الشورى السياسة، لا على آليات الاجتهاد والإجماع الفقهي، وبذلك فهي تصدر عن القيادة الشورية للأمة، وتتأتى بانسجام مصالح الجماعات السكانية المختلفة، وبعمليات

1- د. لؤي صافي: الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي، ص**101**.

التفاوض والتساوم الجارية بين مختلف الأطراف المعنية، في حين أن الأحكام الفقهية متحددة في الاعتبار الأول بمعايير منهجية وعلمية غير الاجتهاد[1].

واستطراداً فمفهوم الإجماع المذكور نشأ رداً على دعاوي بعض فقهاء السلاطين الذين دللوا بإناطة التشريع بالخليفة[2].

ويرى بعضهم ضرورة حصر أنشطة الدولة التشريعية والقضائية في إطار الأحكام السياسية بينما تبقى الأحكام المتعلقة بالنشاط التربوي والتبادلي في إطار سلطة الأمة[3].

ويؤكد هذا الفريق الأخير على ضرورة إعطاء الحكومات المحلية مهمة تنظيم العلاقات التبادلية بين الأفراد والهيئات التنظيمية العاملة في دائرتها باعتبارها الأقدر على التعامل مع المتغيرات المحلية[4].

ويؤكد الدكتور رضوان السيد إن الجماعة الإسلامية هي الحكم، وبذلك فالإجماع سلطة تشريعية وبالتالي فإذا استطاعت حتى العلمانية الأوروبية مثلاً أن تكشف أكثر المسلمين صار هذا جزءاً من الشريعة[5].

1- المرجع السابق، ص**103**.

2- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**141**.

3- د. لؤي صافي: الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي، ص**104**.

4- المرجع السابق، ص**105**.

5- د. رضوان السيد: مداخلة في ندوة الحوار حول العروبة والإسلام، مجلة شؤون عربية، العدد/**14**/، لعام/**1982**/، ص**245**.

الفرع الثاني

التشريع بين الأمة والدولة

إن تميز البعد الأخلاقي من البعد الحقوقي في الشريعة يظهر لنا الخطأ الذي يقع فيه بعض المنظرين الإسلاميين الذين يصفون الدولة بالشمولية، سانداً إليها مهمة تطبيق الشريعة برمتها، وهذا ما يقود إلى الخلط بين وظائف الدولة المتعلقة بالبعد السلطوي القانوني للشريعة ووظائف الأمة المرتبطة ببعدها التربوي الأخلاقي[1].

ذلك أن الفصل بين هذين النوعين من الوظائف مهم وحيوي للحيلولة دون استخدام الدولة لفرض المبادئ الأخلاقية والمفاهيم الإسلامية أو أي تفسير أو فهم خاص تتبناه فئة من فئات المجتمع على مواطني الدولة الإسلامية ورعاياها .

وبيان ذلك أن الدولة الإسلامية ليست مؤسسة متخصصة في قضايا الجماعة المسلمة فحسب، لكنها نظام سياسي عام قائم على مبادئ الشريعة الإسلامية ويلتزم بأمن وسلامة ورفاه مواطنيه ورعاياه على اختلاف دياناتهم وعقائدهم ومذاهبهم[2].

لذلك لم يؤد ظهور النظام الإسلامي في الماضي ويجب ألا يؤدي في المستقبل إلى فرض تصور ضيق محدود أو اجتهاد خاص على المجتمع السياسي الأمتي (نسبة

1- د . لؤي صافي: الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي،ص**103**.

2- المرجع السابق، ص**103**.

إلى الأمة) لسبب بسيط هو أن مبدأ التعددية العقدية والمذهبية اعتبر منذ ميلاد الأمة مبدأ سياسياً أصيلاً، والنصوص القرآنية المحكمة بنوعيها المكي والمدني يؤكد بوضوح مركزية مبدأ الحرية العقدية في التصور الإسلامي:

- قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ يونس/99.
- وقوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾البقرة/256.
- وقوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾ الكهف/29.

ولقد احترمت الأمة هذا المبدأ خلال القسم الأعظم من تاريخها فسمحت للأقليات غير المسلمة بممارسة شعائرها أو التصريح بمعتقداتها وتطبيق شرائعها وفق منظومة إدارة ذاتية[1].

ذلك أن النموذج الإسلامي يحافظ على الاستقلالية التقنية والإدارية لأتباع الديانات الأخرى بسبب خروج التشريع الفقهي والتعاملي من سلطة الدولة الرسمية، في حين يحرم النموذج العلماني الأقليات الدينية من استقلالها القانوني ويصر على إخضاع جميع المواطنين لمنظومة قانونية تعكس القيم والسلوكية للأغلبية الحاكمة وبالمقابل يتيح النموذج الإسلامي للأقليات الدينية المشاركة في صنع القرار السياسي والانضمام إلى مجلس الشورى العام لأن قرار الشورى قرار سياسي يرتبط أساساً بمبدأ المصلحة العامة للمجتمع السياسي، وهي مصلحة مشتركة بين جميع المواطنين على اختلاف انتماءاتهم العقيدية[2].

1- د. برهان زريق: الصحيفة ميثاق الرسول، المرجع السابق.

2- د. لؤي صافي: الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي، ص105.

لذلك فقد احترمت الأمة التعددية المذهبية بشقيها التصوري والقانوني، فقاومت كل محاولة لإقحام السلطة السياسية إلى جانب أحد أطراف الحوار المذهبي، أو ترجيح اجتهاد على آخر، كما أصرت الأمة على تحجيم دور السلطة السياسية وحصر مهامها ضمن دائرة محدودة[1] والتاريخ السياسي للأمة يلحظ أن جميع الممارسات التاريخية التي تضمنت الخروج على مبدأ التعددية المذهبية والحرية العقدية تمثل الاستثناء لا القاعدة، إذ لاقت جهود الخليفة المأمون على سبيل المثال المتمثلة في إقحامه في دائرة الاجتهاد التصوري واستخدام سلطته السياسية لترجيح كفة طرف من الأطراف المتحاورة استنكاراً واسعاً من علماء الأمة وجمهورها، واصطدمت مساعيه الرامية إلى تحقيق تجانس عقدي باستخدام القهر والقوة على إرادة الأمة الرافضة تحكيم السيف في مسائل الفكر والإيمان مما حد بالخليفة الواثق بالله إلى التراجع في نهاية عهده عن سيرة سابقية والتخلي عن تهجمهم[2].

إن الهدف الأساسي في إقامة نظام سياسي إسلامي هو إيجاد الشروط العامة لتحقيق مهمة الإنسان الخلافية لا فرض تعاليم الإسلام من خلال القهر والإرغام لذلك فإن حمل الأمة على إتباع نهج ضيق وفهم محدود واستخدام السلطة السياسية لتطويع الناس لأحكام الإسلام، هذا الأمر يخلط بين وظائف الأمة من ناحية ووظائف الدولة الإسلامية من ناحية أخرى.

1- د. لؤي صافي: الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي، ص**103**.

2- المرجع السابق، ص**103**.

ففي حين تهدف الأمة إلى تربية الشخصية الإسلامية وتوفير المناخ المناسب للخير الأخلاقي والروحي للفرد، وإتاحة المجال له لتشوف وتحقيق أهدافه في الحياة ضمن الإطار العام للشريعة[1]، بيد أن الفصل بين وظائف الأمة والدولة لا يعني بأي حال عز الأولى عن الثانية، فكلتاهما مرتبطة بالأخرى، ذلك أن الوجود الفعال لمنظومة الحكم الإسلامي يفترض أولاً بروز الأمة إلى حيز الوجود بمعنى أن قيام الدولة الإسلامية يشترط ظهور مجتمع ملتزم بالقيم الإسلامية، كما يتطلب رسوخ قيام الأمة تأسيس دولة تحمل طموحات الأمة، ومن هنا يظهر لنا أن الدولة الإسلامية هدف أخلاقي وإيماني سام، لأن تكامل الحياة الإسلامية متوقف على قيامها، فهي بذلك ضرورة عملية وشرط أساسي لبلورة الحقيقة الإيمانية، وتجسيد القيم والمثل الإسلامية، وانعكاس مباشر للنمو الوجداني والتنظيمي للأمة[2].

فالفصل بين العام والخاص في الشريعة، والتمييز بين مهام الأمة والدولة بما يتناسب والمقاصد العامة للتنزيل ضرورة حيوية إذا ما أردت تجنب تحويل السلطة السياسية إلى أداة لتحقيق مصالح جزئية، والحيلولة دون استخدام أجهزة الدولة ومؤسساتها لتجميد الحياة في إطار المرحلة التاريخية الراهنة، وبالتالي تكريش الوضع السائد ومنع نمو الأمة روحياً وفكرياً وتنظيمياً[3].

1- د. لؤي صافي: الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي، ص**104**.

2- المرجع السابق، ص**104**.

3- المرجع السابق، ص**104**.

الفرع الثالث
خصائص التشريع في الإسلام

عرضنا سابقاً لعلوية الشريعة الإسلامية، وهنا نتساءل عن الأساس الملزم لهذه العلوية، وهل مصدره ديني يظهر في شكل صدور هذه الشريعة عن الله أم أن لها سماتها الموضوعية وخصائصها الذاتية إلى جانب الأهمية الشكلية.

من الفقهاء من يركز على الجانب الشكلي في هذه الشريعة إضافة إلى عنصرها الموضوعي[1].

وبيان ذلك أن العنصر الشكلي يضفي على النص هالة من التقديس والتنزيه والعلوية والجلال، ومن هنا نشأت تلك القيمة القانونية للدساتير المكتوبة، وهرعت الشعوب لتدوين دساتيرها، وعلى هذا فصدور الشريعة الإسلامية عن المتعال المطلق يسربلها بالقدسية والاحترام، وفي ذلك يقول روسو: لو لم يكن الله موجوداً لوجب إيجاده تدليلاً بهذه القيمة الاستقرارية التنزيهية النابعة من المطلق.

ولا يخفى على الأذهان أن صدور فكرة الحق عن الأغلبية الشعبية يجعلها قلقة، ويحرمها من هذا الأمان المتمثل في القاعدة الإلهية وهذا ما حدا الشعوب «نشداناً للاستقرار» إلى التعويل على إعلانات الحقوق باعتبارها تضفي قدراً متيقناً من الاستقرار.

وكون الشريعة الإسلامية ربانية، ينئ بالحقوق والقيم المقررة فيها من لعبة تنازع القوى والمصالح وسيطرة القوى على الضعيف.

1- د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص**181** وما بعدها.

وهذه اللمسات الشكلية تنعكس على الخصائص الموضوعية للشريعة، بسبب تلك الجدلية الحية بين الشكل والمضمون، إذ الشكل يغني الموضوع والعكس، أو كما قال الشاعر:

فلطف المعاني في الحقيقة تابع للطف المباني والمباني تسمو

ما هي الخصائص الموضوعية في الشريعة الإسلامية...

لا يتسع المجال للإحاطة بهذه السمات وحسبنا الاجتزاء في هذا الأمر:

فأول هذه الخصائص العدل، إذ العدل قرين التوحيد، وبالمقابل فالظلم قرين الشرك[1].

والله تعالى هو العدل، وقد نزلت كلماته وشرائعه صدقاً وعدلاً:

- قال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً﴾ **الأنعام/115**.
- وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ﴾ **النساء/58**.

وبالمفهوم المخالف فالله تعالى ما كان ليأذن بالظلم، أياً كانت صورته، قال ﷺ في حديث قدسي: ﴿إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي، وَجَعَلْتُهُ مُحَرَّمًا بَيْنَكُمْ فَلَا تَظَالَمُوا﴾ [2].

وشريعة الله حانية متوازنة بين أقطاب الحياة: الدين والدنيا «الجسد والروح» الفرد والجماعة – الدنيا والآخرة:

- قال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ﴾ **النساء/171**.

1- د. مصطفى كمال وصفي: النظام الدستوري الإسلامي مقارناً بالنظم العصرية، طبعة **1972** ص**35**، حيث تحدث عن العدل القائم على التوحيد.

2- حديث قدسي رواه مسلم.

- وقال ﷺ: ﴿أَمَّا أَنَا فَأَصُومُ وَأُخْطِرُ وَأُصَلِّي وَأَقْعُدُ وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ﴾ (رواه مسلم).
- وهذه الشريعة تتسم باليسر قال تعالى: ﴿ يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ **البقرة/185**.

وتتضافر في هذه الشريعة الرحمة والعدل والمصلحة، وهكذا فهي رحمة كلها، عدل كلها، مصلحة كلها، وكل حديث يخرجها من العدل إلى الظلم ومن الرحمة إلى ضدها ومن المصلحة إلى عكسها، فليست من الشريعة ولو أدخلت تحت أي نص[1].

وتترى الموازنات والاتساقات والاعتدال وعدم الإفراط والشطط والتفريط في تلك الشريعة وهكذا تطالعنا بالتوازن بين العقاب والثواب[2].

والشريعة المذكورة تقوم على المعقولية، فهي والعقل صنوان[3] ولو كان القرآن من غير عند اله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً وهذه المعقولية تحكم العقل المسدد وليس العقل العبثي الذي يقوم على الأوهام والضلالات والمدمية، قال تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللّهِ﴾ **الأنعام/116**.

ولقد انعكست هذه المعقولية على صياغة أحكامها وهكذا وجدنا هذه الشريعة تربط ربطاً محكماً بين منطوق الحكم والمقصد المراد منه، ثم الواقع المعيش[4].

1- هذا القول لابن العتم.

2-د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص**210**.

3- د. الدريني: خصائص التشريع السياسي الإسلامي في السياسة والحكم، ص**25**.

4- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**185**.

وبمعنى أوضح فهذه الشريعة تنيط كل حكم بوصف يناسب، ويحكمه ظاهرة قريبة ومقصد معقول وهو هدف يتضمن بالضرورة نفياً للأوامر الاعتباطية، فضلاً عن الأحكام العارضة للمقاصد الضرورية[1].

وفي إطار هذه العقلية للتكليف الشرعي الإلهي، نفهم قيام ذلك التكليف على اللطف الإلهي، ثم على العقل والنبوة، نفهم قيام ذلك التكليف على اللطف الإلهي، ثم على العقل والنبوة، كما يقوم على الوفاء من الله – في إطار الالتزام بالميثاق – للوعد والوعيد[2].

وبوجيز القول فالتعليل بالمناسبة هو منطق شرعي ثابت، كذلك فالتعليل بالحكمة التي تنصب على ما يتولد في العقل من مصالح ومفاسد، وذلك هو قياس المصلحة الملائمة لتصرفات الشرع ومقاصده العليا والذي يقوم على ضرورة الالتفات إلى المعاني المعقولة من المعاملات والعادات خلافاً للعبادات[3].

وتبعاً لذلك فالشريعة تأخذ بمقتضيات العادة المتجددة، كما تأخذ بأحكام الضرورة، حيث تحتل نظرية الضرورة موقفاً هاماً ومتقدماً في النظر الشرعي[4].

وفي هذا الإطار تحدث العز بن عبد السلام عن توافق الشريعة والطبيعة في وجوب جلب المصالح ودرء المفاسد، من حيث أن معظم مصالح الدنيا ومقاصدها معروف بالعقل، إذ لا يخفى على عاقل أن تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد

1- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**186**.

2- المرجع السابق، ص**185**.

3- المرجع السابق، ص**258**.

4- المرجع السابق، ص**258**.

المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود وحسن، وأن تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في طبائع العباد[1].

ويؤكد عبد المجيد الصغير أن: ((مراعاة المصلحة والاستحسان وفتح الذرائع وسدها وجريان العرف، هذه الأمور ليست مسائل فنية خالصة بقدر ما هي تعبر عن مقتضيات الاجتماعي والسياسة))[2].

ويتابع المذكور قوله: ((لقد تعاملت النظرية الفقهية مع الواقع باعتبارها ممتلئاً جياشاً مائجاً بالمعاني لذلك فقد أبدعت تلك النظريات أوليات أخرى أهمها مراعاة عموم البلوى وتوقع المفسدة العامة رفع الحرج، السياسة الشرعية، طلب التيسير (المشقة تجلب التيسير)، انزال الحاجة منزلة الضرورة نظرية المكاسب، المصالح المرسلة، ارتكاب أخف الضررين، الضرر يزال))[3].

والشريعة الإسلامية القائمة على تكريم الإنسان والعقل تخاطب إرادة الإنسان:

- ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ **الرعد/11**.

وتتميز الشريعة الإسلامية بشموليتها وإنسانيتها، وهذا ما نجده في تكرار عبارة (يا أيها الناس).

- وفي وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ **الحجرات/13**.

1- أبو محمد عز الدين **عبد العزيز بن عبد السلام** بن أبي القاسم الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، بيروت دار الكتب العلمية، ج**4**، ص**4**.

2- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**461**.

3- المرجع السابق، ص**460** وما بعدها.

- وقوله ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى﴾.

هكذا يندد القرآن الكريم بالتفرقة العنصرية:

- قال تعالى: ﴿أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ﴾ **النحل/91**، وقوله: ﴿وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ **ابراهيم/15**.

وهذه الشريعة تقوم على مبدأ التعاون الإنساني والتواصل الحضاري:

- قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى﴾ **المائدة/2**.

وفي هذه الشريعة تخضع القوة للحق:

- قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ **الحديد/25**.

ومناط تلك الشريعة الجنوح إلى السلم:

- قال تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ **الأنفال/61**.

وتلك الشريعة تؤصل بطلب الحرية:

- قال تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ **البقرة/256**.

والشريعة الإسلامية تحث الإنسان على الوفاء بالعهود التي يقطعها الإنسان على نفسه:

- قال تعالى: ﴿وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾ **النحل/91**.

وبالمقابل فهي تندد بالنكث في العهود:

- قال تعالى: ﴿فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ **الفتح/10**.

والقانون الطبيعي – الفطرة جذر أصيل في تلك الشريعة:

- قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ **الروم/30**.

وإن مسوغ وجود الإنسان على هذه الحياة فهو عمران الأرض وحسن السير في مناكبها، وإن الإنسان خلق ليكون خليفة الله في الأرض، يحسن سياستها، ويدير أعمالها، ويدير دولاب حياتها الاجتماعية والعمرانية[1].

والتشريع الإسلامي يقوم على مقاصد وغايات متدرجة في القيمة والاعتبار، وهذه المقاصد كما حددها "الشاطبي" هي: حفظ الدين – حفظ النفس – حفظ العقل – حفظ النسل – حفظ المال.

وعلى الصعيد السياسي فهذه الشريعة تقوم على الأصول الآتية:
المساواة – الشورى – العدل – التضامن، والشريعة الإسلامية تقوم على الحوار والتواصل مع الغير:

- قال تعالى: ﴿ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء ﴾ **آل عمران/64**.

والخير هو الحامل الأكبر لتلك الشريعة:

- قال تعالى: ﴿لاَّ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاَحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ **النساء/114**.

كما أن هذه الشريعة تقوم على الإصلاح:

- قال تعالى: ﴿وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا﴾ **الأعراف/85**.

والشريعة الإسلامية تقوم على مغالبة الظلم:

1- الشيخ حسن البنا: رسالة التعليم.

○ قال ﷺ في حديث قدسي: ﴿إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِيَّ، وَجَعَلْتُهُ مُحَرَّمًا بَيْنَكُمْ فَلَا تَظَالَمُوا﴾.

والشريعة الإسلامية جامعة تعانق كل ظاهرة لتعطيها روحها ووجدانها، وبذلك فالإسلام دولة ووطن أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة، أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة[1].

وتلك الشريعة تقوم على مرونة النصوص مما يجعلها ملائمة للطباع وقابلة للتطبيق في كل مكان وزمان وهي بذلك تعتمد أصولاً، ولقد عرض بعضهم إلى بعض الأصول وهي: الاجتهاد – القصد في الأعمال وإقامة ما لا يشق على النفوس من تكاليف، أي ما لا يطاق – لا ضرر ولا ضرار – سد الذرائع وإعطاء الوسائل أحكام المقاصد والغايات – إعطاء الظن الغالب حكم اليقين المجزوم به – تقديم العقل على ظاهر الشرع – وجوب امتثال ما قاله النبي ﷺ دون ما ذكره من معايش الدنيا على سبيل الرأي – المساواة بين المسلمين في الأحكام وكذا بينهم وبين جميع من لهم ذمة وعهد – الا تزر وازرة وزر أخرى.

أن جميع الأوامر تقدر حسبما يراه الإمام أو القاضي «طبقاً لما يقتضيه العرف العام» تقدير كثير من الأحكام بما تعورف بين الناس[2].

وفي نظر الدكتور عبد الرزاق السنهوري: ((إن الإسلام دين ودولة، وأنه لا بد للدولة من فقه هو الفقه الإسلامي الذي هو فقه محصن لا يقل عراقة عن عراقة القانون الروماني، كما لا يقل عنه في ذمة المنطق وفي متانة الصياغة وفي القابلية

1- مصطفى الغلايني: أريج الزهر، المكتبة الأهلية، بيروت عام، ص**24**.

2- عبد العزيز جاويش: الإسلام دين الفطرة والحرية، طبعة دار الهلال، ص**45**.

للتطور، وبذلك فإن فتح باب الاجتهاد في الإسلام من شأنه أن يثبت قانوناً جديداً لا يقل في الخبرة وفي مسايرة العصر عن القوانين اللاتينية والجرمانية والقوانين الحديثة))[1].

وفي رأي "عبد الرحمن البزاز" أن: ((الإسلام يقيم عقائده ويرتب نظمه ويشيع فلسفته على أساس متماسك من وحدة الحياة، بمعنى أنه لا يقر تقسيم حياتنا بين هذه الدنيا التي نحياها وحياتنا الأخرى التي نرتقيها ...

أن هاتين الحياتين ممتزجتان أشد الامتزاج ومترابطتان أوثق الترابط، وأن الأولى هي سبيل الأخرى، وأن القواعد الشرعية قد شملت الأولى والأخرى على حد سواء))[2].

وفي نظر المذكور: ((فالتشريع الإسلامي يقوم على خصائص تميزه عما سواه من القوانين الحديثة، وهذه الخصائص هي:

المزج بين الدين والقانون – امتزاج القانون بالأخلاق – امتزاج القانون بأحكام العدالة – الطابع الجماعي للشريعة – المزج بين فكرة الحق والواجب – الحرية والتطور فهي حرة إلى أقصى حدود الحرية – قفز بالتطور إلى أبعد الحدود، إذ تقر بأن الأصل في الأشياء الإباحة، كما تؤكد بأن الله ما جعل على المؤمنين في الدين من حرج.

وأن التيسير لا التعسير هو المبدأ، كما أن إعطاءها قوة القانون وتقديرها لمبادئ الاستحسان والقيام وفتحها لباب الاجتهاد، كل ذلك أدلة ناصعة على ما امتازت به من الحرية)).

1- د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ص**355**.

2- المرجع السابق، ص**356**.

وفي رأي "محمد فريد وجدي" إن الشريعة الإسلامية توفر الحريات الثلاث: حرية النفس – حرية العقل – حرية العلم[1].

أما مالك بن بني فهو يرد حيوية الشريعة إلى مبدئها الأخلاقي وقيمها الروحية وعلى صقل أحاسيس الإنسان دون أخلاق الغرائز أو كتبها[2] وقريب من ذلك ما أكده "علال الفاسي بأن الإسلام يقيم حضارة الوجدان وليس الحضارة الشيئية[3].

تقدير وتقويم

«وضع الأمور في نصابها»

إذا استقرانا واقعنا العربي نجد التقلص الواضح لحضور الشريعة الإسلامية، وعدم إعطائها منزلتها التي تستحقها ونحن لا ننطلق هنا من منطلق عقدي فحسب وإنما من منطلق وطني أولاً وحياتي ثانياً.

أما لجهة الحكمة الوطنية فقد كانت هذه الشريعة ظهيراً لنا في الملمات والمصاعب، في الأفراح والأتراح، وهي بذلك جزء من تراثنا الحي النابض والهواء الذي شكل زفير وشهيق حياتنا.

أما الحكمة الحياتية، فهي أن تلك الشريعة تتمتع بخصائص تقصر عنها أية شريعة عالمية، ولعل ما يؤكد وجهة نظرنا هذه تلك الشهادة الثمينة "للكونت ليون استوروغ" في محاضرات ألقاها في جامعة لندن جاء فيها: ((إن الشرع الإسلامي يبدو إذا ما نظرنا إليه من ناحية بنيته المنطقية من أكمل الروائع التي تستثير

1- محمد فريد وجدي: المدنية والإسلام، القاهرة، مطبعة هندية، **912**، ط**3**، ص**5**.

2- كتابه شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر مسقاوي، مكتبة دار العروبة، القاهرة، ط**2**، **1961**، ص**20**.

3- علال الفاسي: النقد الذاتي، القاهرة، **1952**، ص**234**.

إعجاب الباحث حتى عصرنا هذا، فإذا سلمنا بالعقيدة التي يقوم عليها الوحي للرسول ﷺ أصبح من المتعذر علينا أن نجد ثغرة ما في السلسلة الطويلة من القياسات التي تحتفظ بصحتها سواء من ناحية المنطق الشكلي أم من ناحية قواعد النحو العربي، وإذا درست محتويات هذا المصنع المنطقي فإن بعض النظريات لا تستدعي الإعجاب فحسب، لكنها تثير الدهشة، فقد توصل هؤلاء العلماء الشرقيون الذين عاشوا في القرن التاسع بالاستعانة بمبادئهم الكلامية إلى النص على حقوق الإنسان، بما تشتمل عليه من الحقوق المتعلقة بالحرية الفردية، وحصانة الشخصية والملكية، ووصفوا السلطة العليا أو الخلافة بأنها مبنية على التعاقد وعنوا بذلك أن عقدها قابل للإلغاء إذا لم تطبق شروطه تطبيقاً أمنياً، ووضعوا قانوناً للحرب يحوي من التعاليم الإنسانية النبيلة ما يمكن لمقاتلي الحرب العالمية الأولى أن يحمروا تجاهه خجلاً، واعتمدوا مبادئ التسامح تجاه غير المسلمين لم يعتمد غربنا ما يماثلها إلا بعد ألف عام))[1].

ونحن لن نقف عند هذه الشهادة الثمينة لكننا ندل بأن هذه الشريعة تنطوي على كنوز لفلسفة القانون، أي أنها قادرة على مددنا بالمعين القانوني الذي يشق لنا طريقاً لا حباً للتقدم، ولعلنا نكتفي بمثل واحد على تلك الفلسفة بأقوال ابن القيم: الشريعة عدل كلها، رحمة كلها، مصلحة كلها، فكل حكم يخرجها من الرحمة إلى ضدها، ومن العدل إلى الظلم ومن المصلحة إلى عكسها فهي ليست من الشريعة ولو أدخلت تحت أي نص.

وقول المذكور: ((أينما أشرق وجه العدل وأسفر صبحه فثمة حكم الله وأمره وشريعته وطريقه)).

1- Count Léon Ostrorog: The Angora reform, London ,1927, P 30 – 31.

هكذا يدفعنا الوعي المطابق أن نتعامل بصدق وحميمية مع هذا التراث الفذ، وأن نقض عليه بالنواجز.

لأنه لا انطلاق إذا كنا في غربة من أمرنا وشخصيتنا وروحنا، وبذلك علينا أن نعطي للشريعة الإسلامية مكانها في سلم حياتنا لاسيما ما تعلق منها بالفلسفات والمقاصد الكلية ذات الدلالات الدستورية والقيم الإنسانية لحفظ الدين والعقل والنفس والنسل والمال.

وعلى هذا الأساس يجب أن يكون لهذه الشريعة دور هام في التربية التعليمية، وأن تشق طريقها في معاهدنا العلمية بما هي أهل له.

زد على ذلك فإن أغلب الدساتير العربية خصصت موضعاً للشريعة الإسلامية، لكن الأمر بقي على صعيد النظرية دون أن تخط لها طريقاً في الحياة، بل الملاحظ أن القاضي والمحامي لا يتحلى بأي تكوين علمي سليم يخوله التعامل مع هذه الشريعة والامتياح من لآلئها.

السلطة التنفيذية (الإمامة الكبرى)

ويمكن القول إن هذه السلطة «إذا قورنت بالسلطة التشريعية والقضائية» من أوعر الظواهر لسبب بسيط هو أنها الأكثر تداخلاً وارتباطاً بالظاهرة السياسية.

ولهذا السبب شجر الخلاف الكبير في التاريخ الإسلامي حول تلك الظاهرة، وتعددت حولها الأنظار والاتجاهات الفكرية، لذلك لن تتعرض إلا على سماتها العامة التي تتفق مع روح الإسلام وتصوره العام للحياة.

وفي نظرنا إن مرد هذا التشعب الفكري هو أن الفكر السياسي الإسلامي لم ينطلق من فكرة جامعة تشد كافة الاتجاهات والآراء.

وبطبيعة الحال فسنقصر حديثنا عن الإمامة الكبرى باعتبارها المحور الأساسي الذي تدور حوله السلطة التنفيذية، هذا فضلاً عن أن الخلاف بين المذاهب والتيارات السياسية تركز حول ذلك...

وحقيقة الأمر أن الفكر السياسي الإسلامي وعي الماهية الذاتية للظاهرة السياسية كظاهرة «بسبب وعورتها وتشعبها وتشابكها» تتأبى التقنين، مثلها في ذلك مثل الكثير من الظواهر الإنسانية لاسيما أن موضوع السياسة معانقة الكليات وهذه الكليات ترنو دائماً إلى التطور والتغير.

وعلى هذا الأساس، فقد عانق الإسلام تلك الظاهرة، على أساس استشرافه القوانين والنواميس الكبرى التي نسوسها، وهذا هو مغزى القول بأن الظاهرة السياسية حكمت في الإسلام بالأصول والمبادئ العامة[1] وفيما عدا ذلك فنحن حيال صيغ وأطر تخضع لموائمات الزمان والمكان.

أما أن نتحدث عن صيغة للدولة "دولة بسيطة – مركبة – فيدرالية – أو غير ذلك" أو نتحدث عن شكل معين للحكومة "ملكية – جمهورية – مجلسيه أو غير ذلك" فهذا أمر لا يدخل في شأن المبادئ والأصول العامة، وهو ما فعله القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وهكذا لم نعهد بهذين المصدرين يتحدثان عن شروط الخليفة أو الحاكم أو شكل الحكومة أو الدولة أو غير ذلك من الصيغ.

وكما سبق قوله فالحديث عن الدولة أو الحكم فلا يمكن أن يبلغ جدواه إلا من خلال حمله على فكرة أساسية جامعة ترددت في الأدب السياسي الإسلامي ألا وهي "فكرة المقدس".

على هذا فنحن مع سماحة الإمام آية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدين بأن الدولة في الإسلام غير مقدسة، والمقابلة ليست بين المقدس وغير المقدس في الدولة، وإنما بين الدولة والأمة، كل ذلك لسبب بسيط هو أن المقدس يعني المطلق أو العبادي أي ما يتصل بالشأن الديني المحض، أما الشأن السياسي فهو غير مقدس لأنه نسبي وزمني[2].

واستناداً إلى ما تقدم فمشروع الدولة في الإسلام كله مشروع غير مقدس بل هو مشروع ناشئ من طبيعة الوظائف التي تقوم بها الدولة، وهذه الوظائف ليست

1- د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، ص**127** وما بعدها.

2- الشيخ محمد مهدي شمس الدين: الأمة والدولة والحركة الاسلامية، لبنان، المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، ط**1**، **1994**، ص**20** وما بعدها.

مؤسسة في ذاتها في الفكر وفي الفقه الإسلاميين وإنما المطلق والمقدس والأساس من وضع له الشرع والشريعة أي الأمة.

فالمقابلة بين المقدس وغير المقدس هي المقابلة بين الأمة والدولة، فالأمة هي مقدس بالمعنى الذي ذكرناه، والدولة هي مؤسسة ووظيفة من مؤسسات الأمة ووظائفها، وليست المؤسسة الوحيدة، ومن ثم سموها ودرجة اعتبارها في سلم القيم يتحدد بمقدار نجاحها في أداء وظائفها المكلفة بها لصالح المجتمع والأمة[1].

ومن هنا نلاحظ أن التشريع الإسلامي له مظهران: مظهر التشريعات الموجهة إلى الأفراد، ثم مظهر التشريعات الموجهة إلى الأمة، ولا يوجد في الفقه الإسلامي خطابات شرعية موجهة إلى الدولة، فهي كائن تخلقه الأمة وهي ليست تعبيراً عن الأمة بالمفهوم الهيجلي «نسبة لهيجل» الذي يعتبر الدولة تجريداً عالياً مقدساً للأمة والمجتمع فهذه الفكرة الهيجلية غريبة تماماً عن الإسلام، وبالمقابل فالدولة في الفكر والفقه الإسلاميين لا تتمتع بهذه المنزلة على الإطلاق ففوق الأمة لا يوجد أي تجريد آخر، ولا يوجد أي تركيب أو تشكيل آخر... الحقيقة المجتمعية المطلقة والحقيقة التنظيمية المطلقة في الإسلام، هي حقيقة الأمة التي كونها الإسلام وتكونت به وصنعت به تاريخها به وتاريخ الإسلام في الحقيقة هو تاريخ الأمة وإذا حذفنا منه هذا التاريخ لم يبق لنا شيء[2].

هل نذكر القارئ بقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَـٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ **الأنبياء/92**.

وقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ **آل عمران/110**.

1- الشيخ محمد مهدي شمس الدين: الأمة والدولة والحركة الاسلامية، ص**2**.

2- المرجع السابق، ص**23**.

أفكارٌ مثل الولاء الحذر، التربص، العداء، كانت تدور دائماً وتتمحور حول درجة تمثيل الدولة وحملها لأمانتها[1].

وهنالك ملاحظة هامة هي أن الإمامة بعد عصر الفتنة الكبرى، مشروع العصمة ودولة النص ودولة المعصوم انتهت، لذلك نلاحظ أن المسلمين جميعاً وحدوا موقفهم من الدولة السلطانية منذ القرن الثالث الهجري وبذلك فقد أصبح المعيار ليس كون الحاكم معصوماً أو قرشياً أو عالماً أو عادلاً، وإنما كونه أميناً على تمثيل الوظيفة الأساسية للدولة أي على التعبير عن المشروع الإسلامي، والمترجم لتطلعات الأمة[2].

لقد تمحور الصراع في تاريخنا بين الأمة والدولة التي حاولت أن تضع يدها على الدين وتحتويه، وبالمقابل فقد كانت الأمة بدورها تحاول وضع اليد على الدولة واحتوائها واستخدامها، ويبدو أن هذا الصراع لم ينته حتى الآن، فمشروع الدولة في العالم الإسلامي يطمع دائماً إلى أن يضع يده على المشروع الديني ومن خلاله يضع يده على الأمة الموجودة في الإسلام.

ومن هنا فوضع اليد على أساس التشكيل البشري للمسلمين، هو وضع اليد على المسلمين أنفسهم، والدولة كانت تريد أن تستولي على المقدس، ومن خلاله تعطي لنفسها شرعية التسلط، وشرعية جميع التصرفات وفي الوقت نفسه كانت الأمة عبر ممثليها «وفي مطلعهم الفقهاء» تطمح للاستيلاء على الدولة[3].

1- الشيخ محمد مهدي شمس الدين: الأمة والدولة والحركة الاسلامية، ص**26**.

2- المرجع السابق، ص**27**.

3- المرجع السابق، ص**28**.

لقد استطاعت الأمة أن تحافظ على ذاتها طيلة هذا التاريخ، في حين أن الدولة فشلت فشلاً مطلقاً في المحافظة على أي شيء، وقد تحولت في تاريخنا إلى أن تكون مشروع نفسها، وباختصار مشروع الدولة هو الدولة[1].

فكرة الشورى فكرة حفظ النظام بالتوافق لم يخطر على بال أية دولة.

الخيار الواضح الذي قيل: أما نحن أو الفوضى، وأما نشترك معاً في إقرار النظام، المشروع التاريخي، المشروع السياسي العام، المشروع السياسي العالمي، المشروع الحضاري، فلم تعد الأمة تطلبه من الدولة، وإنما تمارسه بطريقتها الخاصة أو لا تمارسه نتيجة عجزها[2].

هنالك جانب آخر هو علاقة الفقهاء بالدولة، علاقة ما يسمى بجهاز الدين، فقد بدأت الدولة تنشئ جهازها الديني الخاص عن طريق الاستحواذ، وإنزال نفسها منزلة الممثلة للإسلام، وعلى هذا الأساس فشل المسلمون لأنهم كانوا أمة دون دولة، دون قيادة، أمة تحمل مشروعاً عارياً من كل سلاح[3].

من خلال هذه المقدمة الطويلة استطعنا أن نمتلك الآلية التي نستطيع التثقيب بها والحرث والتفكيك لموضوعنا هذا، ألا وهي كيف للسلطة التنفيذية أن تكون جهازاً في خدمة فكره، أي أن تكن محمولة على فكرة التأسيس الإسلامي، وبمعنى أوضح كيف يمكن لهذه السلطة أن تكون فكرة انبثاقية على ضوء قوله تعالى: ﴿لَقَدۡ جَاءَكُمۡ

1- الشيخ محمد مهدي شمس الدين: الأمة والدولة والحركة الاسلامية، ص**29**.

2- المرجع السابق، ص**32**.

3- المرجع السابق، ص**37**.

رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ التوبة/128.

جوابنا عن ذلك سيكون من خلال تحليل بعض الأجهزة المفاهيمية المتصلة بالسلطة التنفيذية هذه الأجهزة هي:

اختيار الخليفة ومسألة إسناد السلطة

وبالطبع نقصد بالخلافة هنا نظام العهد الراشدي، ففي هذا النظام كانت الأمة هي مصدر السلطات تختار الخليفة باستفتاء شعبي، وهو مسؤول أمامها، وقد أجمع علماء الفقه على أن هذه الإمامة عقد يثبت بالاختيار والاتفاق لا بالنص[1].

وفي هذا الصدد أكد الدكتور عبد الرزاق السنهوري أن عقد الإمامة عقد حقيقي يقوم على الرضا، وهو يتولى السلطة نيابة عن الأمة[2].

وقد كان هذا الاختيار يمر بمرحلتين: مرحلة الترشيح، ثم مرحلة البيعة، والمرحلة الأولى قد تتم عن طريق الاستخلاف من الإمام القائم كما حدث بالنسبة لترشيح عمر بن الخطاب ﷺ من قبل الخليفة أبي بكر ﷺ[3].

وقيام الخلافة على نظام العقد يرتب انقضاء العقد بعزل الخليفة إذا خرج على أحكام العقد، كأن يبدر منه ظلم فادح يجرح بعدالته أو فسق أو سلوك شخصي مشين أو تصرف يشتم منه تفريط ظاهر بمصالح الدنيا والدين[1].

1- د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، القاهرة، دار النهضة العربية،/1967/، ص116.

2- د. عبد الرزاق السنهوري: الخليفة، رسالة بالفرنسية، باريس/1926/، ص94.

3- الرأي للماوردي: أنظر د. إحسان الهندي: الإسلام والقانون الدولي، ص279.

هذا هو أساس النظر السليم بتلك الظاهرة والإحاطة بالعناصر المركوزة فيها، إحاطة تعبر عن ماهيتها وحقيقتها الذاتية، لكن الرياح تحركت على عكس ما تتجه السفن، وقد طالعنا الفقه السلطاني وفقه مرايا الملوك، والفقه الديواني، وفقه نصائح الملوك، بتلك الأدبيات التي نشأت في ظل السلطة وأخذت تلوي عنق الفكر الإسلامي وتبتسره بما يتفق مع مصالحها، منطلقة في ذلك من واقع نفسي مرضي phobie هو الخوف من الفتنة، وغير ذلك من التصورات البعيدة عن الواقع.

على هذا فقد وجدنا من الفقهاء من يشبهون السلطان والخليفة بالغيث الذي يغرق ويسقي، ومثل الرياح التي تنفع وتضر، ومثل الليل الذي يسكن فيه الناس، ويتحرك فيه أهل الدعارة والفساد واللصوص وكذا فكل جسيم من أمور الدنيا يكون ضرره خاصاً ونفعه عاماً، فهو نعمة عامة، ولو كانت نعم الدنيا صفواً من غير كدر، وميسورها من غير عسر كانت الدنيا هي الجنة[٢].

هكذا يؤكد "الطرطوشي" أن إحلال السلطان هو إجلال للّه سواءاً كان السلطان عادلاً كان أم جائراً، وأن نقض الطاعة لا يعني غير هدم أركان الأمة وفتح باب الفتنة وذريعة للفكر وجور ستين سنة خير من هرج ساعة[٣].

وأبعد من ذلك فابن عبد ربه يعتبر الطاعة ركن الإيمان باللّه، يقول المذكور، لزوم طاعته وإتباع أمره، ونهيه في السر والجهر فرض واجب وأمر لازم لا يتم إيمان إلا به ولا يثبت إسلام إلا عليه[١].

1- د. ثروت بدوي أصول الفكر السياسي، ص**121**.

2- أبو بكر محمد بن الوليد المعروف **بأبي بكر الطرطوشي**: سراج الملوك في سلوك الملوك، ص**100**.

3- المرجع السابق، ص**82**.

وإذا كان هذا هو رأي فقهاء السلاطين وعلى رأسهم ابن المقفع فتاريخنا لا يعدم وجود الكثير من الفقهاء الذين وضعوا ضوابط للطاعة كالشافعي وابن حزم، فقد كان وكد هذين الفقهين نزع المصطلحات والأحكام التكليفية من سلطان السلطان وإلقاء الضوء عليها وتشريحها علمياً بمعزل عن أي تأثير، وفي مطلع هذه المصطلحات مفهوم أولي الأمر[٢].

على هذا الأساس سمعنا من يتكلم عن مصطلح "أمراء الحق"، يقول الزمخشري: إن الطاعة السياسية لأولي الأمر لا تكون إلا بعد أداء هؤلاء للأمانات التي في أعناقهم وحكمهم بالعدل، وأمراء الجور لا يؤدون أمانة، ولا يحكمون بعدل، ولا يردون شيئاً إلى كتاب الله ولا إلى سنة رسوله وأحق أسمائهم اللصوص المتغلبة[٣].
وليست النزعة المعتزلية وحدها التي أملت هذا الوجدان السياسي، فها نحن نجد على سبيل المثال مفكراً سنياً أشعرياً هو فخر الدين الرازي يؤكد على ضرورة إدراج الأمر السياسي ضمن الفعل المناسب حسب مفهوم المناسبة في علم أصول الفقه معتبراً ذلك شرطاً للطاعة وهو المعروف الذي يجعل الأمر معقولاً والطاعة واجبه، إذ الأمة مجتمعة على أن الأمراء والسلاطين، إنما يجب طاعتهم فيما علم بالدليل أنه حق وصواب[٤].

وما تقدم الكلام عليه يتعلق بالسلطة المشروعة التي تمارس بصورة غير مشروعة، لكن ما هو الأمر بالنسبة للصورة العكسية أي إسناد السلطة بالقوة.

1- محمود بن عمر الخوارزمي **الزمخشري**: تفسير الكشاف، بيروت، دار المعرفة،ج**1**، ص**530**.

2- أبو عمر أحمد بن محمد **ابن عبد ربه**: العقد الفريد، ج**1**، ص**9**.

3- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**208**و **209**.

4- أبو عبد الله محمد **فخر الدين الرازي**: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، ج**3**، ص**359**.

الفرع الأول
تقلد السلطة بالقوة والغلبة
«مسألة المكاسب العامة في الإسلام»

لما كان يقض مضاجع الفقه الإسلامي العضوي "المرتبط بالأمة" هو أيلولة حال الأمة إلى هذا التردي والانهيار، حتى لقد طالعنا هذا الفقه بجهاز مفاهيمي هو "عموم البلوى" وقد تطرق هؤلاء لهذه الحال ورتبوا إحكاماً عديدة حول ذلك.

صحيح أن النموذج الراشدي بقي هو المثل الأعلى الذي ترنو وتتشوف إليه النفوس الظامئة للحق، لكن الرياح تجري بما لا تشتهي السفن، وبذلك كان للفقه العضوي إما أن يكون عدمياً سرابياً أو يتعامل مع الواقع الممتلئ وليس عجباً فالفقه الوضعي العالمي واجه هذه المسألة وأطلق عليها تسمية الموظف الفعلي أو الواقعي إذ قد يتصدى «عند زوال السلطة الشرعية» ويمارسها ويترتب على ذلك نتائج بالنسبة للآخرين الذين يتعاملون بحسن نية مع ذلك الواقع، والمثال الصارخ على ذلك يتجلى في اسبارتاكوس العبد الذي استولى غصباً على السلطة على عهد الرومان.

كيف عالج الفقه الإسلامي ذلك، هل انحنى للعاصفة، وكان أكثر واقعية وأبعد عن نظرية المثال التي لا تجدي في مثل تلك الظروف...

الجواب بالإيجاب بالنسبة للفقه السني بصورة عامة، والأمر على خلافه بالنسبة لفقه الشيعة الأمامي الذي بقي متمرساً بالنسبة للنموذج المثال ومع الصورة الواقعية للفقه السني فقد تعددت الأنظار ضمن هذه الواقعية:

1) فمنهم من يعتبر الممارسة الشرعية للسلطة تصحح الإسناد غير المشروع لها دفعاً للفتنة وطلباً للوحدة وضماناً للطاعة شريطة أن يظهر المتغلب الطاعة أماناً له لمنحه الشرعية، وهذا يعني أن لحظة التقليد في حد ذاتها خروج على الشرعية، ومن ثم فالطاعة هي التي تضفي المشروعية على السلطان[1].

2) ومنهم من يرى أن المتغلب لا يمكن أن يكون حارساً للملة ذاباً حوزتها، بل هو ظالم طالب دنيا، ومن ثم حتى لو تحقق أمانة فهو أمان فاسد وعقد باطل، ولا يسقط عنه شيء لأحد، ولا حق مسلم، وإلا فالإمام "الذي يضفي عليه الشرعية" عاص للّه أن أغفل ذلك[2] وإذا كان هذا واجباً في حق المتغلب لأنه ظالم فهو من باب أولى ينطبق على الإمام الشرعي ذاته فيما لو سلك بالتالي سلك المتغلب، فإن زاغ عن شيء منها منع من ذلك وأقيم عليه الحد، فإن لم يؤمن أذاه إلا بخلعه خلع وولي غيره[3].

أما على الصعيد الكلامي فالقاضي عبد الجبار «وهو معتزلي» يقترب من موقف ابن حزم ملاحظاً باستغراب أن الذين يجوزون الإبقاء على المتغلب رغم خروجه وقهره وفسقه[4]. يقعون في تناقض من حيث أنهم يمنعون بيعة من كانت هذه حالة ابتداء، وقبل البيعة، ثم يجوزون الإبقاء عليه فيما لو أظهر شيئاً من ذلك بعد البيعة لكن إذا كان في الابتداء لا يجوز فيمن هذه حالة أن يختار للإمامة، فيجب

1- الرأي للماوردي، أنظر عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**236**.

2- ابن حزم الأندلسي: الإحكام في أصول الأحكام، ج**5**، ص**30**، المحلى: ج**11**، ص**30**.

3- المرجع السابق، الفصل، ج**4**، ص**104**.

4- عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي: المغنى في أبواب التوحيد والعدل، ج**1**، القسم، ص**204**.

ألا يجوز أن يكون من هنا أماماً إذا أظهره وقهر غيره عليه... فلا يجوز إذا زاد فسقه أن يصير إماماً[1] ذلك لأن الوظيفة لا تخلق الشرعية أبداً، بل العكس هو الصحيح، فلا يجب إذاً الاحتجاج بقيام المتغلب بالحفاظ على مراسم الإسلام ورعاية بيضته، بل لا بد من إقامة سلطته على الشرعية الثابتة بالبيعة والاختيار، حتى يضطلع بمهام السلطة السياسية التشريعية بعد ذلك، شأنه في ذلك شأن العقود التي يراعى أساسها الأول في الصحة والبطلان[2].

لكن ما هي نظرية المكاسب وما علاقة ذلك بالتغلب...

- التعليل بالمناسبة كمنطق شرعي ثابت.
- التعليل بالحكمة التي تنصب على ما يتولد عن الفعل من مصالح ومفاسد، وذلك هو قياس المصلحة الملائم لتصرفات الشرع ومقاصده الكلية والذي يقوم على ضرورة الالتفات إلى المعاني المعقولة في المعاملات والعادات.
- قصد الشارع الأرجح بين المصلحتين عند التعارض.
- عدم استثناء الظروف الاستثنائية طلباً للتكيف وتحقيقاً للمصلحة الأرجح والأكثر موافقة لمقاصده الضرورية.
- طلب الظروف المستجدة والمصلحة المرسلة: تمكن من تعليق نص شرعي أو مقصد معتبر شرعاً.
- نسخ الشرائع يدخل ضمن حضور المصلحة القوى.
- العادة محكمة وأصل من أصول الشرعية.
- نظام المقاصد وترتيبه وجدليته وعلاقته مع الواقع المعيش.

1- المرجع السابق، ص**238**.

2- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**256** وما بعدها.

- التكيف مع الواقع المزيج من خلال نظرية الضرورة ومن خلال نظرية الحاجة.
- نظرية التغلب في المعيش.
- نظرية عموم البلوى وما يترتب على ذلك من تنظير فقهي وتعقيد سلوكي.
- نظرية المكاسب في غياب شرعية النظام السياسي باعتبار ذلك ضرورة لا مفر من اقتحامها واعتبار أن تحريم المكاسب، وما يقتضيه من تحريم كل المعاملات والعقود والأنكحة، بحجة ظلم رجل السلطة وتغلبه، هو ذاته خروج على قاعدة (رفع الحرج) المعروفة بداهة في مقاصد الشرع، ذلك أن الغزو والحج والشراء والبيع والمعاملات والوكالات والصنائع، وهي كلها أمور ضرورية – ماضية أبداً منذ كان أول الإسلام... لا يعتبر المتقي الحافظ لدينه جور جائز ولا ظلم[1].

ولا شك أن ذلك إشكال يتمثل في ضرورة مراعاة المناسب للشرعية وللمكسب الطيب الحلال، مع افتراض شيوع الحرام في آن واحد، وهو وضع يؤدي حتى إلى عسر التفرقة بين الحلال والحرام مما تقتضي المصلحة معه «خاصة مع دوام هذا الحال» عدم الاقتصار على تناول الضروري وتجاوزه إلى قدر الحاجة من نفس ذلك الحرام وذلك تطبيقاً لجملة قواعد شرعية من قبيل مراعاة عموم البلوى، ورفع الحرج، وطلب التيسير، وإنزال الحاجة منزلة الضرورة، وخاصة قاعدة ارتكاب أخف الضررين، وذلك ما دام تعطيل المكاسب عن الأضرار من التعامل في مثل تلك الظروف من شأنه أن يعرض المجتمع كله إلى الهلاك، وهو الضرر الأكبر، وليست نظرية المكاسب غريبة عن الفكر الإسلامي، ذلك الفكر الذي يبيح للشخص أكل الجثث عند الضرورة والحاجة العامة من حق كافة الخلق تنزل منزلة

1- الحارث بن أسد الله **المحاسبي**: المسائل في أعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل، القاهرة، ص**211**.

الضرورة الخاصة في حق الشخص الواحد[1]، وحتى تتحقق المكاسب فلا بد من استتباب الأمن هذا لا يتم إلا بالشوكة، ولذلك لا يشترط في الإمام الشروط النموذجية بل تكفي الشوكة التي بها تتم المصالح[2].

1- أبو حامد الغزالي: شفاء العليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ص**246**.

2- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج**11** ص**140**.

الفرع الثاني

نظام الحكم في الإسلام

«مسألة نظام الشورى»

قد لا يسمح التقسيم المنطقي بالحديث عن نظام الحكم في إطار السلطة السياسية لسبب بسيط هو أن نظام الحكم أعم من نظام السلطة التنفيذية، ومع ذلك فقد تحدثنا عن هذا النظام في هذا الموقع إثراء وإغناء للبحث لاسيما أن مركزية الإمامة في نظام الحكم تسمح بذلك... ما هو نظام الحكم في الإسلام...

يرى الغربيون أن هذا النظام ملكي مطلق[1] بينما نجد الكثير من كتاب الإسلام يعتبرونه نظاماً جمهورياً ديمقراطياً[1].

ويرى الدكتور ثروت بدوي أن نظام الحكم في الإسلام تطور من نظام ديمقراطي في العهد الراشدي إلى نظام ملكي وراثي مقيد في بداية عصر الأسرة الأموية، ثم أنقلب إلى حكم مطلق في نهاية عهد الأمويين وفي ظل الحكم العباسي[2].

أما قولنا بأن نظام الحكم في العهد الراشدي ديمقراطي فمرد ذلك احترام حقوق الأفراد ومساواتهم أمام القانون، ولأن التشريع كان مصدره القرآن الكريم والسنة

1- **fouis garde: la eite mus ulamone. P 31.**

Bertrand Russell: A History of Western Philosophy, P. 441.

2- محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، ط1، 1952، ص153.

النبوية والإجماع[1]، والقضاء كان بمنأى عن تدخل الخليفة، وكان القاضي يملك مساءلة الخليفة، ولم نسمع تدخل الخليفة مره واحدة في شؤون القضاء[2].

وليس عجباً أن يكون إسناد سلطة الإمامة بالبيعة لأن نظام الشورى في الإسلام نظام عام يسوس كافة أنشطة الدولة والأمة، والشورى هي الأصل الثاني للنظام الإسلامي بعد النص، بل الشورى في ذاتها نص يخول الأمة المستخلفة المشاركة العامة في شؤون الحكم، بل يجعل ذلك واجباً عليها، إذ الشورى علم على دولة الإسلام وأمة الإسلام، ولقد قلت أنها دولة الشورى وأمة الشورى لهديت إلى الحق[3].

ذلك أن الشورى ليست حكماً فرعياً من أحكام الدين بل هي أصل من أصوله، ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف الذي هو أيلولة السلطة الربانية إلى العباد الذين أعطوا الميثاق إلى الله أن يعبدوه، ومن هنا كانت الشورى العمود الفقري لسلطات الأمة ونهوضاً بأمانة الحكم على أساس المشاركة والتعاون والمسؤولية، ذلك أن الإنسان كائن مكرم بالعقل والحرية والمسؤولية والرصانة، وقد فضله الله على الملائكة لتلك السمات التي يتصف بها.

1- د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، ص**127**.

2- د. عثمان خليل: الديمقراطية الإسلامية، ص**45 - 46**.

3- د. حسن الترابي: الشورى والديمقراطية، إشكاليات المصطلح والمفهوم، مجلة المستقبل العربي، سنة**8**، ص**75**.

وقد اكتسب بمقتضى ذلك التكريم حقوقاً لا سلطان لأحد عليها، وتحمل تكاليف لا انفكاك له منها، وهي في حملها تشكل عهداً وعقداً أن يعبد الله وفق شريعته، فإن فعل ذلك استحق من ربه بركات الرضوان والفوز والنعيم الأبديين.

ولقد سمى هذا العقد بالميثاق الأعظم[1] لأنه دشن التاريخ البشري وافتتحه كحدث أنطولوجي يسربل البشرية بالشرعية منذ بدء الكينونة.

وعلى هذا الأساس فكل ما في الإسلام يقوم على عقد:

- دورات النبوة من أجل تصحيح خط البشرية المنحرف عن الميثاق الأعظم قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ﴾ **آل عمران/81**، ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ **البقرة/83**.
- عقد الزواج.
- النطق بشهادة الإيمان: ﴿أشهد أن لا إله إلا الله وإن محمداً رسوله الله﴾.

إذ يكفي المسلم أن ينطق بهذه الشهادة أمام الله حتى يدخل جماعة المؤمنين دون قيد أو شرط.

ولقد فطن العلاقة ابن خلدون إلى أهمية هذا الميثاق وما يتفرع منه من نتائج ففي نظر المذكور أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له، وهذه النزعة الإنسانية الاستخلافية "كونية الرئاسة الإنسانية" ذات سمة عامة تشمل الناس جميعاً، وليست مخصصة للمسلم "عمومية الاستخلاف"، وهذا ما يرتب كون الإنسان سيد مصيره يحكم نسبة العصمة للأمة دون سواها، ونفي كل سلطان

1- هذا الميثاق موضوع الآية/**172**/من سورة الأعراف: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ من بَنِي آدَمَ من ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾.

روحي عليها، فتصبح بذلك مصدر كل تشريع، وهذا هو مدلول حكم الوحي، والإمامة بهذا التعليل محمولة على مصلحة بشرية، ولا تلحق بالعقائد[1].

نظرية الاستخلاف هذه تبرز الإنسان كخليفة لله في الأرض، أي صاحب الإرادة والوعي والمسؤولية حيال الطبيعة وأمام نفسه، وبحسب هذا المعنى يعد قيمة وحرية وذا حقوق لا ينازع فيها، ولا يجوز له التخلي عنها بقدر ما عليه في مقابلها القيام بواجبات تجاه الآخر والمجتمع والأمة[2].

ومن الناحية الأنسية ومركز الإنسان في العالم، فالإسلام يرتكز على تصور للإنسان يقوم على عدة إنساق: العلاقة مع الله، الحاجة إلى النبوة، الدور الفاعل في مجتمع تنظمه الشريعة أو التكاليف الدينية، ويتقوى بالتبادل والألفة والمحبة والحاجة إلى الكمال[3].

مما سبق يتضح أن الإسلام يقوم على أعظم عملية تأسيس لمشروع حضاري تاريخي، وفي الوقت نفسه يضع القاعدة الصلبة والرصينة لمسألة السيادة التي هي مفتاح الشورى والديمقراطية وهكذا تتابع سلسلة التداعي ابتداء من الاستخلاف العام مروراً بالشورى، وصولاً إلى إسناد السلطة الذي وضعت له الضوابط الآتية:

1) مبدأ الاستخلاف الشامل لكل بشر.
2) مبدأ عصمة الأمة للتشريع الاجتهادي.

1- ابن خلدون: المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت **1967**، ط**3**، فضل علم الكلام في الباب/**6**/، ص**838**.

2- د. علي زيعور: التفكيرات في النحن والأنا، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الاتحاد القومي، العدد **104** و **105**، بيروت/**1998**/، ص**53**.

3- المرجع السابق ص**56**.

3) مبدأ الاستفتاء من السلطة الروحية المعصومة.

4) حكم الوحي.

5) عدم تأثيم المجتهد المخطئ إذا كان صادقاً وحقق الشرط الذي يسعى في قانون المسؤولية واجب الوسيلة، لكونه غير مطالب بواجب الغاية [1].

وإذا كانت هذه الأسس الفلسفية والإنسانية التي توصل للشورى ومركز الفرد في المجتمع وجدلية علاقته بالسلطة، فهذه الصورة لا بد أن تختل أمام الواقع المؤلم، وما يمور من تناقض ومصالح، لذلك كان لا بد من حدوث انفصام بين المثال والواقع، وكان لا بد للفكر الإسلامي أن يعقد لذلك في نظرية الشوكة، وتسوية مؤقتة بين قطبي الواقع والمثال "الواجب والحاصل"، ثم انعكاس ذلك على المؤسستين الدينية والسياسية، وهي يجب الفصل بينهما أم توحدهما عضوياً ووظيفياً[2].

وإذا كانت هذه المسألة عبئاً ثقيلاً[3] على أمتنا ولم تستطع العثور على الحل، ألا أن الفكر الغربي هو الذي توصل إلى هذا الحل العملي الغني.

ويمكن القول أن هذا الفشل الغني في تقديم الحل العملي أصبح هاجساً للحضارة العربية الإسلامية، وقد يكون هذا الهاجس حافزاً تاريخياً يبيح لتلك الحضارة أن تتلمس حلاً إنسانياً لتحقيق الحل المبدئي، حل الاختبار[4].

1- أبو يعرب المرزوقي: ما البديل من العولمة، ص**105**.

2- المرجع السابق، ص**104**.

3- أبو يعرب المرزوقي: ما البديل من العولمة، المثال على هذا التعثر في رأي الغزالي ورده على الحل الشيعي وإخفاق الفريقين في إيجاد الحل، ص**104**.

4- د. المرزوقي: المرجع السابق، ص**105**.

وهذا الإخفاق في العثور على الحل الغني ظهر عملياً على جهاز مفاهيمي هام هو مصطلح أولي الأمر الذي سبق الحديث عنه.

الفرع الثالث

توازن السيادات في الفكر الإسلامي

«ومسالة موازنة السلطة التنفيذية»

قلنا سابقاً إن السيادة واحدة لا تتجزأ فكيف إذاً نتكلم عن "توازن بين سيادات...

والواقع أن كلامنا هذا بين موازنة خصائص السيادة وبصورة أخص بين السلطات الآتية: سلطة الحكم – سلطة المحكومين – سلطة الفكرة الموجهة والمؤسسة للجماعة السياسية[1].

لهذا السبب فقد وسمنا هذا البحث بعنوان (موازنة السلطة التنفيذية) وفي هذا المقام لا بد من التنويه بأن السلطة في جوهرها مكنة وقدرة، وقيامها قرينة على قيام الحرية، وتوضيح ذلك أنه عندما تبتدئ بفكرة الرضا العام، ونجعل لها مكانة كبرى في تفسير وتبرير السلطة ينفسح أمامنا المجال منطقياً لقيام الحرية الفردية إزاء السلطة، لسبب بسيط هو أن أولئك الذين يرضون بحكم السلطة هم أيضاً أفراد ذو حريات[2].

1- د. نعيم عطية: مساهمة في دراسة النظرية العامة للحريات العامة، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في القانون، جامعة القاهرة، **1963 – 1964** وقد أطلق على ذلك سيادة الحاكم وسيادة المحكوم.

2- المرجع السابق، ص**333**.

وقريب من ذلك ما أكدناه «عند الكلام على الميثاق الأعظم» بأن سلطة التكليف الإلهية إنما توجه إلى أفراد أحرار، وقد قبلوا بإرادتهم الالتزام بموجبات هذا الميثاق وهذا ما يتضح من قوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا﴾.

وفضلاً عن ذلك، فقد قلنا إن المعتزلة عقلنوا التكليف الإلهي، وحملوه على المصلحة والعقل واللطف الإلهي، واستخلصوا منه حقوقاً وواجبات خلافاً للأشعرية التي نظرت إليه على أنه محض أمر ونهي وإذا كانت هذه المسألة أثارت جدلاً كلامياً بين الفريقين الآنفي الذكر، فالمسألة محسومة على صعيد الشاهد "الواقع الإنساني المقابل للغائب الذي هو الوضع الإلهي"، وبالتالي فإن فكرة الأمر المحض تتراجع لصالح توازن فردوي يتحقق من ناحية أولى بين السلطة وحريات أفراد الرعية، ومن ناحية ثانية بين السلطة والنظام، أو بعبارة أخرى بين قوة ديناميكية dynamic force مندفعة متحركة، وقوة استكاتيكية ثابتة ومحافظة: static force [1] تأتي الدينامية والإنشاء والإرساء من جانب أقلية هي السلطة الحاكمة في حين تأتي سلطة الأغلبية ممثلة في الشعب كي نرقب الإرساء والتشييد وتصادق على تصرفات السلطة الأولى والتصديق عليها[2].

وهكذا تبدو لنا ظاهرتان متداخلتان، علوية القوى المحركة الخلاقة، ثم تقييد قوى الاستقرار لتلك القوى المحركة، وكل منها عنصر من عناصر الدولة، ولكل منها سيادته، سيادة الولاء للجماعة الأهلية وسيادة الأمر والنهي للحكومة، والسيادة الثالثة هي سيادة الفكر، الموجهة، حيث تعتبر هذه السيادة أسمى صور السيادة، وبفضلها تتحقق وحدة السيادة[3].

1- د. نعيم عطية: مساهمة في دراسة النظرية العامة للحريات العامة، ص**71**.

2- المرجع السابق، ص**72**.

3- موجز هوريو في القانون الدستوري، طبعة **1929**، ص**91**.

ما هو الشأن بالنسبة للفكر الإسلامي

في الحقيقة لقد ذكرنا أن أهم ما يميز هذا الفكر اتساقه وانسجامه وروح التكامل والتضامن التي تسوس كافة أنساقه، ومرد ذلك ولا شك وحدة المصدر الذي تنبثق منه كافة الأنساق.

أما بشأن الفكرة الموجهة، فهي في الإسلام: القرآن والسنة الشريفة باعتبارهما أصل الأصول والمؤسستين الأهمين لكل بناء سياسي أو مجتمعي والحكمان في كل إشكالية تحدث بين الحاكم والمحكومين ولعل الحديث الآتي يوضح الحل المناسب لتلك الإشكالية، يقول ﷺ واصفاً القرآن: ﴿أَلَا إِنَّهَا سَتَكُونُ فِتْنَةٌ فَقُلْتُ: مَا الْمَخْرَجُ مِنْهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأُ مَا كَانَ قَبْلَكُمْ وَخَبَرُ مَا بَعْدَكُمْ وَحُكْمُ مَا بَيْنَكُمْ، وَهُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ، مَنْ تَرَكَهُ مِنْ جَبَّارٍ قَصَمَهُ اللَّهُ، وَمَنْ ابْتَغَى الْهُدَى فِي غَيْرِهِ أَضَلَّهُ اللَّهُ، وَهُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينُ، وَهُوَ الذِّكْرُ الْحَكِيمُ، وَهُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ، هُوَ الَّذِي لَا تَزِيغُ بِهِ الْأَهْوَاءُ، وَلَا تَلْتَبِسُ بِهِ الْأَلْسِنَةُ، وَلَا يَشْبَعُ مِنْهُ الْعُلَمَاءُ، وَلَا يَخْلَقُ عَلَى كَثْرَةِ الرَّدِّ، وَلَا تَنْقَضِي عَجَائِبُهُ، هُوَ الَّذِي لَمْ تَنْتَهِ الْجِنُّ إِذْ سَمِعَتْهُ حَتَّى قَالُوا: إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ، مَنْ قَالَ بِهِ صَدَقَ، وَمَنْ عَمِلَ بِهِ أُجِرَ، وَمَنْ حَكَمَ بِهِ عَدَلَ، وَمَنْ دَعَا إِلَيْهِ هَدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [1].

وواضح من هذا الحديث أنه تكلم عن الفتنة "وهي بالأدب تفيد تجاوزات رجل السيف" كما أنه تضمن الهدى والصراط والأهواء والحكم بين الناس والعدل وغير ذلك[2]، وكل هذه المصطلحات ذات بعد سياسي، وفي النهاية فالحل والمرجع هو

1- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، بيروت، دار ط**1**،/**1992**/ص**10**.

2- المرجع السابق، ص**11**.

القرآن الفاصل والحاسم في تلك الفتنة هذا من حيث المبدأ، ولكن الفكر الإسلامي ما فتئ يجترح الحلول الرصينة لتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكومين، ولعلنا نقدم أنموذجاً حياً لتلك العلاقة فيا بلورته يراعه الشيخ ابن باديس حول الأصول الضابطة للنظام السياسي في الإسلام، وحيث استقى هذه الأصول من خطبة أبي بكر الصديق ﷺ التي ألقاها أثناء مبايعته بالخلافة.

وفيما يلي تلك الأصول[1]:

1- **الأصل الأول**: لاحق لأحد في ولاية أمر من أمور الأمة إلا بتوليه الأمة، فهي صاحبة السلطة في الولاية والعزل.

2- **الأصل الثاني**: المتولي أمر الأمة هو أكفؤها، لا خيرها في السلوك.

3- **الأصل الثالث**: لا يكون أحد بمجرد ولايته أمر من أمور الأمة خيراً من الأمة، وإنما بالخيرية بالسلوك.

4- **الأصل الرابع**: حق الأمة في مراقبة أولي الأمر.

5- **الأصل الخامس**: حق الوالي على الأمة «عند استقامته» أن تتضامن معه وتؤيده، إذ هي شريكة في المسؤولية.

6- **الأصل السادس**: حق الوالي على الأمة في نصحه وإرشاده ودلالته على الخطأ.

7- **الأصل السابع**: حق الأمة في مناقشة أولي الأمر ومحاسبتهم وحملهم على ما تراه هي لا ما يرونه.

8- **الأصل الثامن**: على من تولى أمر من أمور الأمة أن يبين لها الخطة التي تسير عليها لتكون على بصيرة.

1- عبد الحميد بن باديس: آثار ابن باديس، ج**1**، م**2**، ص**407**.

9- **الأصل التاسع**: لا تحكم الأمة إلا بالقانون الذي رضيته لنفسها، وما الولاة إلا منفذون لإرادتها، فهي تطيع القانون لأنه قانونها، فتشعر بأنها حرة في تصرفاتها، وأنها تسير نفسها بنفسها وأنها ليست ملكاً لغيرها، ويشعر هذا الشعور كل فرد من افرادها، إذ أن هذه الحرية والسيادة حق طبيعي وشرعي لها.

10- **الأصل العاشر**: الناس سواسية أمام القانون.

11- **الأصل الحادي عشر**: ضرورة صون حقوق الأفراد والجماعات فلا يضيع حق ضعيف لضعفه، ولا يذهب قوي بحق أحد لقوته.

12- **الأصل الثاني عشر**: حفظ التوازن بين طبقات الأمة عند صون الحقوق، فيؤخذ الحق من القوي دون أن يقس عليه لقوته فيتعدى عليه حتى يضعف وينكر ويعطي الضعيف حقه دون أن يدلل لضعفه فيعطى عليه وينقلب معتدياً على غيره.

13- **الأصل الثالث عشر**: شعور الراعي والرعية بالمسؤولية المشتركة بينهما في صلاح المجتمع وشعورها دائماً بالتقصير في القيام بها ليستمر على العمل بجد واجتهاد، هذا ويمكن تلخيص هذا البحث في الآتي: الإسلام قوة دينامية دائبة الحركة سواء بالنسبة للسلطة أم الأفراد، والإنسان في ذاته قيمة وحرية ومسؤولية مفعمة بالتكاليف والواجبات، السلطة تبرع وتنجز، فهي كما وصفها الدكتور محمد خلف الله دولة المنافع العمومية كما ستحدد أو كما وصفها الماوردي بأنها رخاء دائم وأمل فسيح.

والفرد المسلم أيضاً فاعلية حركية يدفعها الواجب الأخلاقي وتكلي الاستخلاف لاقتحام العقبة واستباق الخيرات والمسارعة إلى مغفرة من الله.

هذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «في مظهرية الجهد الخلاق وجهد المدافعة، عمل الخير ومقارعة الشر» يمكن أن يتأسس فنياً وجهازياً في الدولة الإسلامية بجهاز للدعوة الدينية وترسيخ القيم الروحية "أمانة الدعوة" كما ستحدد.

ومن جهة أخرى فالحضارة العربية الإسلامية بإمكانها أن تجترح ابداعات فنية فذة انطلاقاً من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تعبر عن ذاتها في أجهزة متعددة، بحيث أن هذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يؤسس جهازاً في وظائف متعددة تتيح لسيادة الشعب أن تعبر عن ذاتها فيما يسمونه بالديمقراطية المباشرة، حيث يباشر الشعب السلطة في أمور محددة تتناسب مع ظروفه، مثل عزل رئيس الدولة أول عزل عضو مجلس الشعب وغير ذلك من الأمور الدستورية.

أما لجهة رئاسة الدولة فالملاحظ أن هذه الرئاسة "الإمامة" تتميز بالدينامية والحيوية، وهو ما نلاحظه بالنسبة للسلطات التي يتمتع بها الخليفة، هذا فضلاً عن أن الإمام في الإسلام له سلطات دينية لقيادة الجهاد وإقامة الصلاة، وبالتالي فهو يتمتع بقيم روحية وبذلك يكفينا أن نقول أن نظام الإمامة في الإسلام أقرب ما يكون للنظام الرئاسي في النظام الدستوري الوضعي، وهذا هو موضوع بحثنا المقبل وهنالك ملاحظة ختامية جديرة بالاهتمام أبداها، الجويني أمام الحرمين، فقد نظر هذا الفقيه لحقبه زمنية أسماها خلو الزمان وشعوره من السلطة السياسية، هنا تسترد الأمة سلطاتها وتباشرها بذاتها[1].

وقريب من رأي الجويني موقف الأصم المعتزلي "عبد الرحمن بن الأصم" في السلطة فهذا الفقيه يدلل بموقف من السلطة يقترب من رأي ماركس في ذوبان الدولة، والخليفة التي تكمن وراء رأي الأصم هو حساسيته المفرطة من كثافة حضور السلطة[2].

1- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**377**.

2- المرجع السابق، ص**370**.

الفرع الرابع
شروط الإمامة

«الرياسة العليا في الدولة»

كان رئيس الدولة الإسلامية الأمام الأكبر لجميع المسلمين والأمير الذي يقود عمليات الجهاد إضافة إلى كونه رئيس الدولة ورئيس الحكومة[1].

هذه الوظائف المتألقة للخليفة لاسيما في الحقبة الراشدية، حدت بعض الفقهاء لوضع معيار موسع لاختيار الخليفة.

وهذه الشروط لدى الماوردي هي: القرشية، العدالة، العلم المؤدي إلى الاجتهاد في فهم الشريعة وتفسيرها – سلامة الحواس في السمع والبصر واللسان – سلامة الأعضاء من نقص يمنع من الحركة وسرعة النهوض – الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح– النجدة المؤدية إلى عملية البيضة وجهاد العدو[2].

ويضيف الغزالي عدة شروط أهمها الهداية والورع بأن لا يكون فاسقاً ماجناً سكيراً، والنجدة أي ولاء ذوي الشوكة والسلطان له[3].

1- د. إحسان الهندي: الإسلام والقانون الدولي، ص**266**.

2- الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص**4** و**5**.

3- أحياء علوم الدين، ج**1**، ص**12**.

وإذا كان العلم والاجتهاد ثاني أهم شرط تحرص كتب الإمامة على اعتباره في الإمام، فإن أصحاب المعيار الضيق «ومنهم أمام الحرمين الجويني على سبيل المثال»، يعتبرون ذلك دون أن يضر بمنصب الإمامة، ما دامت مقاصد هذه الأخيرة إنما تتم وتتحقق، مثل كل شيء يفضل الكفاية والقدرة، وذلك أولى من التمسك بنموذج الخليفة العالم ومن ترك الناس "سدى"، بل إن الجويني «وهو لا يراعي في الإمامة سوى مقاصدها العامة» قد اضطر أن يقول بإمامة الفاسق عند فقدان الورع، وذلك كأن يضطر المسلمون تحت ظروف عسكرية إلى تنصيب من يعلمون منسقه بجانب حرصه على الذود عن حوزة الإسلام[1].

وبذلك تكون الكفاية هي الشرط المعتبر في الإمامة لأنها السبب الكافي في تحقيق مقاصدها، وعليه يجب إعادة ترتيب الصفات والشروط المعتبرة في رجل السلطة، كما ترتب المقاصد الشرعية إلى ضرورية وحاجية، ثم تحسينية، فالكفاية هي الخصلة الضرورية، وهي الأصل، ثم تليها التقوى والعلم كصفتين حاجيتين، أما النسب "الفرسية" فليس إلا صفة تحسينية[2].

هكذا أدرك الفقه الإسلامي أن شرط الصلاحية المتعلق باختيار الخليفة من متضمنات صيغ الحكم وليس من مبادئه وأصوله.

1- الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب، ط**11** مطبعة نهضة مصر، **1401**هـ، فقرة **440**.

2- المرجع السابق، فقرة **447**.

والأمر نفسه بالنسبة لواجبات الخليفة أو صلاحياته[1] فالمسألة تختلف تبعاً لظروف الدولة وما إذا كانت في حال السلم أم الحرب، الرخاء أم الكساد.

أجل كنا قد عرضنا لرأي المعتزلة حول هدف الدولة والأمة الإسلاميين المتمثل في تحقيق لطفين من الألطاف الإلهية الضرورية، ألا وهما: العقل والنبوة، وهما بالتالي المجال الواسع لتجلي ذلك العقل ولاكتمال رسالة النبوة ومقاصد التشريع[2].

وحقيقة الأمر أن الفقه الإسلامي ما فتئ ينظر للدولة في مختلف تقلباتها وأحوالها، حتى في الحال التي افترضنا عدم قيام سلطة فيها، إلى تلك الحالات المتعددة ابتداء من كونها دولة تقوم على العدل المطلق الراشدية، إلى تلك الدولة التي تقوم على الاستبداد المطلق[3].

هكذا يتراوح دور الإسلام بين هذين الحدين المتعارضين، ومن الصعب جداً تحديد شروط محددة لإسناد السلطة إليه، بل لقد وجدنا من يقر بتقلد الفاسق للسلطة غلبة وقهراً، في حين وجدنا من يشترط الورع والتقى.

1- مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار الفكر، ط**6**،/**1986**/، ص**193**.

2- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**55**.

3- المرجع السابق، ص**310**.

بيد أنه لا خلاف بأن ذلك الإمام الذي يضطلع بأمانة التكليف[1] هو ذلك الإنسان الذي يشع ويتألق، فهو أقرب إلى أن يكون كارزما، أو حسب رأي مدرسة مورينو[2] هو ذلك التلفاز الذي يعكس آمال المؤمنين ويعبر عن صبواتهم[3] ويحقق أمانيهم، في دولة الخدمات والمنافع، تلك الدولة التي تقيم الدين وتحرسه، وتحسن سياسة الدنيا بالدين.

ذلك أن السياسة كما قلنا في فاتح هذا الكتاب عبادة، ورئيس الدولة عندما يمارس عملية السياسة يعبد الله، أي يتألق بنوره الخاص مضاف إلى ذلك نور الله الذي يملأ ضميره، إذاً نحن حيال نورين، نور على نور، ويرى الدكتور الدريني أن الفقهاء آثروا اختبار لفظ الخلافة على غيره قديماً لإسباغ صفة التقديس على السلطة العامة بما تنفي عنها ما توحي به كلمة "السلطة" من التسلط القاهر والمغري بما يخرج متوليها عن الجادة المستقيمة على ما هو معهود في الطبائع البشرية حين تستند إليها سلطة، حتى ينقلب هذا المفهوم المتبادر في الواقع العملي إلى معنى آخر، فكان مصطلح الخلافة أوثق صلة وأقرب معنى إلى مفهوم الأمانة التي هي قوام تقلد عبء هذا الأمر باعتبار من يتقلدها قائماً مقام النبوة في أداء ما يناط به من المهام الكبرى: الدينية والدنيوية على وجه التكافؤ والاندماج، وبما تتسم به تلك المهام من الخطرة والخطر، لتعلقها برسالة الإسلام الخاتمة الشاملة

1- ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص**131**، وقد اعتبر كافة وظائف الدولة أمان، وأنظر د. فتحي الدريني: السلطة العامة ووظائفها في سياسة التشريع في الاسلام، ص**27**، وفي نظره أن مبدأ الصلاحية والكفاءة يتفرع عن أمانة التكليف.

2- جان لابيار: السلطة السياسية، باريس، بيروت، دار عويدات.

3- هذا هو مغزى قول الماوردي: أنها تحقق الأمل الفسيح.

الموحاة، تبلغاً وتبييناً وتنفيذاً، وتبتدئ خطورتها ودقة مشاركتها من حيث أن القائم بها، هو قائم مقام النبوة وخليفة رسوله الله ﷺ في كل ما يأتي ويذر، فكان من شأن من يتولى أمر هذه السلطة أن يتملكه هذا الشعور الديني الغامر، صدى لذلك المعنى، فترى الخشية من الله تسرى في أعطافه ليتصرف بها على النحو الذي كان الرسول ﷺ الأعظم يتولى هذا التصرف والتدبير[1].

فالعقيدة في الإسلام كما هو معلوم هي مركز الدائرة في تكوين شخصية المسلم فهي تعمر قلبه ووجدانه، وهي بؤرة الحقائق نفسية توجه العمل السياسي[2]، وتحرك وتنير بوصلة حياته ونور الله «بالنسبة للرئيس المسلم الحق» يسعى بين أيديه، وأن أي اجتهاد تصوري أو ديني أو مصطلحي يرتب مصالح الناس، غنما هو بؤر يصدر عن مشكاة النبوة، وإن كان هذا الحاكم بشراً عادياً، وهذا ما أكده سلطان العلماء العز بن عبد السلام بقوله: المجتهد الحق يحمل بين جبينه معاني النبوة، وإن لم يكن نبياً[3].

وإذا كانت الساسة دور بشري، نور يضيء طريق الأمة، فهي في ميزان الحق الإسلامي أمانة كبرى فطامها مر، ومحمول على الخزي والندامة[4].

ذلك أن السلطة في الإسلام تكليف لا تشريف، ومكان صاحبها ليس فوق الناس يتعالى أو يطغى[1].

1- د. الدريني: السلطة العامة ووظائفها في سياسة التشريع في الاسلام، ص**26**.

2- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص**16**.

3- الحافظ إبراهيم بن موسى الشاطبي: الموافقات في بيان مقاصد الكتاب والسنة والحكم والمصالح الكلية الكامنة تحت آحاد الأدلة ومفردات التشريع والتعريف بأسرار التكاليف في الشريعة، المقدمة.

4- حديث نبوي أوردناه عن معناه.

والرسول ﷺ، وهو مشرف بالرسالة لا يزعم له مكاناً فوق الناس، بل هو بلسان الوحي يقول لهم: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ **الكهف/110**.

فهو بشر مثلهم، وأن كان يوحى إليه، والخليفة أبو بكر يقول للناس: قد وليت عليكم ولست نجيركم.

وما دامت السلطة تكليف فالإمام الأكبر هو أكثر الناس تبعة ومسؤولية، وعليه أن لا يفتأ العمل ساعياً لتحقيق الصالح العام، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلَاقِيهِ﴾ **الانشقاق/6**.

وقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنفِقُوا خَيْراً لِّأَنفُسِكُمْ﴾ **التغابن/16**.، وقوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ **الحجرات/15**.

والقرآن الكريم يدعونا إلى أن نبذل هذا النشاط على طريق التقدم الأخلاقي الصاعد، يقول: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ **البلد/11**.

وفي الحديث القدسي عن رب العزة قوله: ﴿ وَمَا زَالَ عَبْدِي يَقْتَرِبُ إِلَى بالنوافل حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصَرُ بِهِ، يَدَهُ الَّتِي يَبْطُشُ بِهَا﴾ (البخاري باب 37).

هكذا يجعلنا الإسلام في سياق دائم مع عمل الخير: ﴿فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ﴾ **المائدة/48**

﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴿10﴾ أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ **الواقعة/10-11**.

﴿وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ **آل عمران/133**.

1- د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص**25**.

والله تعالى يستنير فينا كل حماس للعمل الصالح، يقول: ﴿وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ التوبة/105.

وعن الرسول ﷺ: ﴿مَا منْ شَيْءٍ أُثَقِّلُ في ميزَانِ العَبْدِ يَوْمَ القِيَامَةِ منْ حُسْنِ الخُلُقِ، وَاللّه تَعَالَى يُحبُّ مَعَالِي الأُمُورَ وَيَكْرَهُ سَفْسَافَهَا﴾.

والمسلم الحقيقي لا يعرف السكون والراحة، بل هو في جهد دائب من أجل العمل الصالح، قال تعالى: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ﴿7﴾ وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾ الشرح/7-8.

وإذا كانت هذه هي الأخلاق بالنسبة للشخص المسلم العادي فهي من باب أولى بالنسبة للرئيس، وبالتالي فعلى قدر تدرج السلطة تتدرج المسؤولية، قال تعالى: ﴿يَا نِسَاء النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيراً﴾ الأحزاب/30.

وبوجيز القول فالإمامة في الإسلام ذات نشأة انبثاقية مخاضية تترحم روح الأمة وضميرها ووجدانها، والإمام بالتالي التعبير الأكثر عن الأمة، وهو ما تؤكده آداب الآية القرآنية: ﴿لَقَدْ جَاءكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ التوبة/128.

وفي نظرنا إن هذه الآية الكريمة تحكم الأبدية سرمداً وأزلاً ولا تستطيع براعة الإنسان أن تصل إلى أعماق مخزونها، وكل ما يستطيع المفسر أن يلتمس بعض ظلالها، وأن بقي بأشياء دون أن يدرك معناها.

وكل ما يمكن أن نقوله أن الإمام الإسلامي «رغم بشريته الصرف» يبقى من أعماق ضمير الأمة ومن صميم نفسها وروحها.

ويبدو أن دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية أحسن بدور الإشعاع والقيم الروحية في قيادة دولاب الحياة ودفع عملية التطور، ولهذا فقد أوجد مستويين

للرياسة العليا للدول، إحداهما أقرب إلى التدبير والإدارة والتنظيم الفعلي "رئاسة الجمهورية" وأخرى أقرب إلى القيادة الروحية للمجتمع والدولة "القائد".

القائد:

فقد تضمنت المادة الخامسة من الدستور ما يلي:

في زمن غيبة الإمام المهدي تكون ولاية الأمر وإمامة الأمة بيد الفقيه العادل المتقي البصير بأمور الشجاع القادر على الإدارة والتدبير.

المادة/107/: ومتى ما شخصوا فرداً فيه باعتباره الأعلم بالأحكام والموضوعات الفقهية أو المسائل السياسية والاجتماعية، أو حيازته تأييد الرأي العام.

المادة/109/: الشروط اللازم توفرها في القائد وصفاته:

1- الكفاءة العلمية اللازمة للإفتاء في مختلف أبواب الفقه.

2- العدالة والتقوى اللازمتان لقيادة الأمة الإسلامية.

3- الرؤية السياسية الصحيحة والكفاءة الاجتماعية والإدارية والتدبير والشجاعة والقدرة الكامنة للقيادة، وعند تعدد من تتوفر فيهم الشروط المذكورة يفضل من كان منهم حائزاً على رؤية فقهية وسياسية أقوى من غيره.

رئيس الجمهورية:

والشروط المطلوبة فيه:

1) أن يكون إيراني الأصل ويحمل الجنسية الإيرانية.

2) قديراً في مجالس الإدارة والتدبير.

3) ذا ماضي مجيد.

4) تتوفر فيه الأمانة والتقوى.

5) مؤمناً ومعتقداً بمبادئ جمهورية إيران الإسلامية والمذهب الرسمي للبلاد.

ويكفي بالقارئ أن يتصفح شروط القائد ورئيس الجمهورية ليتبين له الفارق بينهما، فالقائد تغلب عليه صفة الفقه دون أن يفتقر إلى القدرة على التدبير والكفاءة الاجتماعية والإدارية والسياسية، وهو مهيأ لقيادة الأمة الإسلامية "فقرة 2 من المادة 109" في حين أن رئيس الجمهورية تغلب عليه الإدارة والتدبير.

وبطبيعة الحال فإن وجود مستويين لرئاسة الدولة لا يعني ازدواجية الرئاسة والقيادة تلك الازدواجية المنتقدة علماً والمخالفة لحقائق التاريخ البشري.

والدليل على ذلك أن الكلمة الأولى للقائد الذي أعطى اختصاصات إشرافية[1] على نظام الجمهورية نفسه.

ونعتقد أن العوامل الدينية المذهبية هي التي أملت هذا النظام، وكما يتضح من المادة الخامسة، ولذلك فهذا التنظيم لا يعدو أن يكون صيغة من صيغ التنظيم الإسلامي لرئاسة المجتمع والدولة وباستطاعة الشعوب الإسلامية أن تجترح من الصيغ ما يتفق مع موجبات تطورها، وإن كان يشمل خصصة إيجابية للنظام الرئاسي في دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، وهو أنه أولى أهمية للقيم الروحية كشروط هامة يجب توفرها في القائد ورئيس الجمهورية.

1- نقول نظام إشرافي، وليس عضوياً رئاسياً.

وإذا كان لنا أن نعطي رأياً في هذا الموضوع، فإننا نذكر بمبدأ تنظيمي هو ارتباط الوظيفة function بالعضو organ بحيث إن الوظيفة لا تنمو إلا بربطها بعضو معين، وبالتالي فإن نمو الوظيفة يرتبط بعلاقتها جدلياً مع عضو معين يكون مختصاً بشؤونها وساهراً على تنميتها.

والسؤال المطروح هو: هل يستطيع شخص مهما أوتي من سعة أن يضطلع بجميع سلطات الدولة في هذا العصر الذي استبحرت فيه الوظائف والعلوم وفنون الحكم والسياسة والاجتماع وفضلاً عن ذلك فإن ولاية الفقيه جمعت في شخص واحد الوظيفة الدينية الروحية (الرسالة) إلى مكاتب النشاط السياسي والدنيوي ونعتقد أن لب الموضوع يكمن في تقديس السلطة أو ما يسمونه التعالي بالسياسة أو تسييس المتعالي، وما يتفرع على ذلك من نتائج أخصها اندماج السلطة الروحية بالسلطة الزمنية، وهو أمر قد تلاشى تاريخياً ولهذا وجدنا الأصواف السابقة ترنو إلى إعطاء العصمة للأمة لا لولي الفقيه.

وبيان ذلك أن المادة الخامسة من الدستور في الجمهورية الإسلامية الإيرانية تتضمن ما يلي:

(في زمن غيبة الإمام المهدي "فرج الله كربه" تكون ولاية الأمر وإمامة الأمة في جمهورية إيران الإسلامية بيد الفقيه العادل).

إذاً فنحن أمام فكرة ميتافيزيقية عقائدية دينية أنطولوجية وحدوية قننت في نص دستوري، وهو أمر يثير إشكالات صعبة الحل، هذا فضلاً عن أن الوشاح الأخلاقي الروحي للإمام الغائب هو الذي قاد إلى السلطات الدستورية الواسعة.

ونعتقد مع بعض المفكرين[1] أن العقل هو الذي يخلق النبوة، وإن هذا المبدأ الديني يترجم إلى قواعد دستورية تعلي أهمية الأمة والبيعة والديمقراطية والخصائص الإنسانية دون أن يكون المسلمون محكومين بفكرة ميتافيزيقية، وها هو مغزى أن السلطة من الفروع، وليست من الأصول، ثم تزحزح الفكر الشيعي (كما وجدناه عند الشيخ مهدي شمس الدين وغيره) باتجاه عصمة الأمة، وهو في الآن نفسه مغزى تنديد القرآن بالكهنوت.

ويمكن القول إن ولاية الفقيه هي التي يمكن أن تثير بعض الملاحظات حول دستور الجمهورية الإسلامية في إيران وإذا كان المجال لا يتسع لمثل هذه الملاحظات، فإننا نكتفي بالإحالة إلى الوقائع والمواقف السياسية الحارة التي ثارت في الوسط الإيراني حول ولاية الفقيه آنفة الذكر.

والمعلوم أن الذي صاغ هذه النظرية «من الناحية السياسية والدستورية» هو الإمام الخميني الذي حرص على ربط مصير الجمهورية بالولاية المذكورة[2].

وهكذا فقد صدر الدستور ليعطي للقائد الصلاحيات الواسعة، فهو الممثل للإمام القائد، والمسؤول أمام الله، وهو المنظم للعلاقات بين سلطات الدولة الثلاث، وقد منحه الدستور دوراً مركزياً فوق جميع المؤسسات ومراكز صنع القرار، فهو قائد

1- د. عبد الله بلقزيز: نقد السياسة في أمراض العمل السياسيّ، د. برهان غليون: قد السياسة - الدين والدولة، مجلة الاجتهاد، العدوان **15** و **16**، سنة/**4**/،/**1992**/، ص**468**.

2- صحيفة المجد الأردنية، العدد الصادر في **1997/12/22**، ص**12**.

القوات المسلحة، وصاحب قرار اختيار العلماء لعضوية مجلس الأوصياء الذي يقر أو ينقض القوانين الصادرة عن مجلس الشورى (البرلمان)، كما اعتبر الدستور ولي الفقيه يصون أجهزة الدولة المختلفة من الانحراف عن وظائفها[1].

لقد انطلقت الألسنة الكثيرة تنتقد الدستور، الأمر الذي اشترط في المرشح للانتخابات الأخيرة في إيران أن يوقع على تعهد يؤكد فيه موافقته على ولاية الفقيه[2].

ومن أهم أبرز المنتقدين لولاية الفقيه[3]:

- ✓ أية الله حسين علي منتظري الذي رشح من قبل الخميني ليكون خليفة له.
- ✓ آية الله شريعة مداري رئيس حزب الشعب الجمهوري المسلم، فقد رفض تلك النظرية وطالب بتوزيع سلطات ولي الفقيه على السلطات الثلاث.
- ✓ الأستاذ الجامعي عبد الكريم كروش الذي يطلق عليه الإيرانيون "مارتن لوثر الثورة"، فقد ألقى عدة محاضرات طالب فيها رجال الدين بترك السياسة إلى أهلا، كما نسب إليه بأنه طالب في تقويض الثورة وقد تم دعمه من قبل آية الله "مهدي كني" أمين عام رابطة علماء الدين المناضلين.
- ✓ آية الله مهدي حائري يزدني فقد ألف في قم كتاب **الحكمة والحكومة** ورفض فيه ولاية الفقيه واعتبر الرسالة هي الأصل والحكومة هي الفرع،

1- المرجع السابق، ص**12**.

2- المرجع السابق، ص**12**.

3- المرجع السابق، ص**12**.

وبالتالي فقيام الولي الفقيه بتولي مقاليد الحكم استناداً إلى الرسالة هو أمر غير شرعي.

- ✓ الشيخ مهدي شمس الدين رئيس المجلس الشيعي الأعلى في لبنان، فقد انتقد ولاية الفقيه، واعتبر الأمة هي الولية عن نفسها[1] وقبل أن نختتم هذا الموضوع لا بد من التنويه بأن نظرية الفقه الإسلامي أصلت تأصيلاً سليماً شروط الأمير وذلك بربط هذه النظرية بنظرية المكاسب ونظرية الأمن والمصالح ووحدة الأمة ودفع الفتنه المهددة للاستقرار[2].

وعلى ضوء آلية التكليف التي تسلحت بها النظرية الفقهية في الإسلام، فهذه النظرية لم تعد تبالي باجتماع كل الشروط النموذجية في المتقلد للسلطة، بقدر ما أصبح مطلبها الأساسي والوحيد التزام صاحب الشوكة برعاية ما به تتم مكاسب الناس، حيث أخذ لسان الفقيه يقول "بأنا نراعي الصفات والشروط في السلاطين تشوقاً إلى مزايا المصالح والمكاسب، ولو قضينا ببطلان الولايات لفقدان الشروط النموذجية في رجل السلطة لبطلت المصالح رأساً، فكيف يفوت رأس المال في طلب الربح[3].

وهذا التشديد على وجوب استجماع شرائط الإمامة ليس من شأنه فحسب حرمان المجتمع من سلطة ضامنة لأمنه واستقرارها، بل هو موقف ينعكس سلبياً أيضاً على الحياة الاقتصادية والاجتماعية فيمنع المكاسب ويفسد العقود، ويعطل الأحكام الشرعية بالجملة[4] وليس يتم إيقاف هذا التدهور المتسلسل بغير الإجماع

1- المرجع السابق، ص**12**.

2- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**262** وما بعدها.

3- الغزالي: إحياء علوم الدين، ص**140**، وكتابه فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية ص**169**.

4- الغزالي: فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية، ص**169**.

حول سلطة ترمز في حد ذاتها، ومهما كان شكلها ناقصاً إلى وحدة الأمة وضمان مكاسبها وانتظام أحوالها الداخلية[1].

هكذا يدعو الماوردي إلى تدجين قوة السلطان المتغلب حتى تصير خادمة للوحدة، بدل الفرقة، وحتى يخرج المتغلب من الفساد إلى الصحة، ومن الخطر إلى الإباحة[2].

وعلى الخليفة استنفاذ كافة الوسائل في سبيل ذلك التدجين للمتغلب سواء اكتملت في هذا الأخير شروط الاختيار للسلطة أو انعدمت فيه بالمرة، لأن القصد العام والمطلب الشرعي المستعجل والضروري ينحصر في استدعاء طاعته للإمام وحسم مخالفته ومعاندته، ما دامت ليست هناك حيلة في مواجهته، وجاز مثل هذا وإن شذ عن الأصول لأمرين: إحداهما أن الضرورة تسقط ما أعوز من شروط المكنة، الثاني: أن ما خيف انتشاره في المصالح العامة تحقق شروطه في شروط المصالح الخاصة[3].

واستناداً إلى ما تقدم فالماوردي يميز «وهو تمييز علمي ملحوظ حالياً في القانون الدستوري» بين تقليد السلطة وممارستها، وعلى ضوء ما تقدم وعلى الرغم من كون المتغلب لدى الماوردي مستبد ومسئول وخارج في أصله عن طاعة الخليفة، فهو مطالب أن يلتزم بحفظ منصب الإمامة ويظهر الطاعة لها، وهو الذي خرج عليها ابتداء، وبذلك فعليه العمل على جمع الكلمة والتناصر والألفة ومراعاة نفاذ أحكام القضاة واستيفاء الأحوال على وجهها الشرعي، وأن يكون حافظاً للدين ويأمر بحقوق الله ويدعو إلى طاعته[4].

1- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**263**.

2- الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص**33**.

3- المرجع السابق، ص**303**.

4- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**267**.

الفرع الخامس
السلطة القضائية

والحديث عن هذه السلطة يثير جوانب وأسئلة متعددة، وإن كان ليس بوسعنا في هذا المقام التعرض إلا إلى المقولات والإبداعات الحركية التي أنجزتها أمتنا في هذا المقام دون الغوص في الجزئيات والتفاصيل، وفي سبيل ذلك نسجل الملاحظات الآتية:

1) القضاء بصفة ولاية عامة:

قلنا أن العصمة في الإسلام للأمة وليس للحاكم، وبالمقابل فالحاكم جهاز الأمة في خدمة مشروع تقيمه الأمة.

والأمة في الإسلام ذات سيادة داخلية وخارجية، وهذه السيادة أصيلة وأصلية وتنبع من ذاتها، وبالطبع فهذا لا يتعارض مع سيادة الشريعة، سيادة أخلاقية وتربوية وقانونية.

أجل لقد ميزنا في السيادة بين صاحب السيادة (الأمة) وبين الوظائف والاختصاصات الموكولة إلى الحاكم التي هي مظاهر السيادة.

وتأسيساً على ذلك فالوظيفة القضائية مظهر لممارسة السيادة، أو هي ولاية عامة أوكلت للقضاء من قبل صاحب السيادة (الأمة)[1].

هذا من حيث المبدأ، ومن حيث مقاربة السيادة في الفكر الإسلامي للسيادة في الدولة الوضعية، وأن كان هنالك فارقاً بين السيادتين لجهة الولاية القضائية.

1- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام،، وقد وصف ولاية القاضي بأنها ولاية عامة من حيث كون القاضي نائباً عن الأمة.

وتوضيح ذلك أن الدولة الوضعية محمولة على سيادة واحدة، في حين أن الدولة الإسلامية محمولة على سيادتين، سيادة الأمة، ثم السيادة الإلهية ممثلة في الولاية التشريعية.

ذلك أن نسبة السيادة التشريعية لله تعالى يرتب اعتبار سيادة الأمة مقيدة بالحاكمية التشريعية وهي لا تستطيع أن تعطل حكماً أو تلغيه أو تقلص امتداد الرقابة القضائية على أي جزء منه.

وبيان ذلك أن السيادة في الدولة الوضعية تستطيع أن تقلص نطاق الرقابة القضائية بحيث لا تسحبها على جزء من الكتلة التشريعية سواء باسم نظرية أعمال السيادة أم لجهة نظرية ترتيب وتنظيم مرافق الدولة، والأمر على خلافه بالنسبة للسيادة في الدولة الإسلامية، فالولاية التشريعية وارفه تسربل جسم الدولة، ولا تملك الأمة تقليص أحكامها والعبث فيها تعطيلاً أو إلغاءاً أو تحديداً وتقليصاً.

والأمثلة على ذلك متعددة، من ذلك محاكمة عمرو بن العاص ﷺ، وخالد بن الوليد، وخروج الجيش الإسلامي من سمرقند بحكم القاضي لأن هذا الجيش أخل بالإجراءات التي توجيهاً الشريعة، في حين أن أعمال الحرب في الدولة الوضعية تعتبر من أعمال السياة، وهي بمنجاة من كل رقابة قضائية.

2) استقلال القضاء:

على الرغم من أن رئيس الدولة كان يعين القضاة إلا أن القاضي من الناحية الوظيفية كان مستقلاً تمام الاستقلال تجاه السلطة التنفيذية.

ويمكن القول أن القاضي في الفكر الإسلامي أكثر استقلالاً من القاضي الوضعي لسبب بسيط هو أن القاضي الوضعي مقيد في حكمه بالقانون، في حين أن أساس الحكم في الولاية القضائية هو اجتهاد القاضي، وهو الأمر الذي اعتبر تقييد

القاضي بأن يحكم في إطار قانوني معين، أو مذهب محدد شرطاً فاسداً، وللقاضي أن يتقاضى عنه[1].

بل لقد قيل أن من واجب القاضي أن يجتهد في كل قضية تعرض عليه، حتى ولو سبق له القضاء في مسالة مماثلة وهذا هو مغزى قول سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ: ((تلك على ما قضينا، وهذه على ما نقضي))[2].

ذلك أن حرية القاضي واستقلاله تكاد أن تكون من الأمور المقدسة حتى أن رئيس الدولة أو من يملك حق توليه القضاء لا يملك أن يوجه القاضي إلى نظام بعينه للحكم بموجبه[3].

لهذا السبب كان القاضي وخلافاً للقاضي الوضعي يحكم بعلمه الذي اكتشف به الحق، ولا سلطان لأحد عليه إلا ضميره، وهذا الضمير هو ضمير أخلاقي أولاً وقبل أي شيء[4].

ولعل أساس الدور الهام الاجتهاد القاضي في نظام القضاء الإسلامي، ذلك الحديث الذي جرى بين الرسول ﷺ وبين معاذ بن جبل عند توليه الأخير قاضياً على اليمن وإجابته للرسول ﷺ «على أثر سؤال» بأنه يقضي على أساس القرآن والسنة، ورأيه ولا يألو جهداً في ذلك.

ويؤخذ على هذا النظام القضائي أنه لا يوحد العدالة، إذ قد يصدر في قضيتين متماثلتين حكمين مختلفين وبالطبع يمكن التخفيف من حدة ذلك بإيجاد

1- د. محمد أحمد خلف الله: القرآن والدولة، ص**127**.

2- المرجع السابق، ص**128**.

3- المرجع السابق، ص **129**.

4- المرجع السابق، ص**129**.

نظام قضائي يجمع بين خصائص النظام القضائي الإسلامي التاريخي والنظام القضائي الوضعي، وهذا هو مشروع ابن المقفع الذي اقترح فيه توحيد العدالة، مع التنويه بأن النظام القضائي الإسلامي الذي عهدناه في التاريخ مجرد صيغة ولا يمنع من صقله والإضافة عليه.

3) ولاية المرأة للقضاء:

وحقيقة الأمر أن جمهرة الفقهاء أنكرت حق المرأة في تولي وظيفة القضاء، وقد أجاز أبو حنيفة قضاء المرأة فيما تصح فيها شهادتها، في حين أجاز ابن جرير الطبري قضاها في كافة الأحكام[1].

وفي رأينا أنه يمكن الاحتكام إلى رأي الطبري، وهو أمر يجيب عن تساؤلات العصر ويتسق مع روحه.

4) ترتيب القضاء وتنظيمه:

لقد تكلمنا سابقاً على دوائر التشريع في الفكر الإسلامي، وفي رأي بعضهم ضرورة تقسيم القضاء وتشكيله تبعاً لهذه الدوائر التشريعية بحيث أن المهام القضائية المتعلقة بالدائرة التشريعية التعاملية والتعاقدية هذه المهام تعقد للأمة لا بالدولة، وبحيث يتم اختيار القضاة من قبلها وليس عن طريق التعيين من قبل السلطة التنفيذية[2].

واستناداً إلى هذا الرأي تنحصر نشاطات الدولة التشريعية والقضائية في إطار الأحكام السياسية وتبقى الأحكام المتعلقة بالنشاطات التربوية والتبادلية في إطار سلطة الأمة.

1- المرجع السابق.

2- د. لؤي صافي: الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقيد النموذجي، ص**104**

ذلك أن تطوير الشخصية الفردية بتحقيق سموها الإيماني لا يتحصلان باستخدام أساليب لقهر والارغام، بل باعتماد أساليب التربية والتثقيف والحوار، كما يجب إعطاء الحكومات المحلية مهمة تنظيم العلاقات التبادلية بين الأفراد والهيئات التنظيمية العاملة في دائرتها باعتبارها الأقدر على مواجهة المسائل المتعلقة بالصالح العام وبتطوير الحياة الاجتماعية وتحسينها، وهذا التقسيم العام لنشاط الدولة يتفرع عنه تقسيم داخلي هو التقسيم القضائي الذي يتسق مع التقسيم العام ويتوازن مع منظومته.

5) الولاية القضائية للأقليات الدينية:

أن أهمية البنية التشكيلية للشريعة لا تقتصر على قدرتها على مقاومة النزعة السلطوية المركزية التي تطبع النموذج الغربي للدولة، بل يتعلق أيضاً بالضمانات التي تمنحها الدولة للأقليات الدينية إذ أن النموذج الإسلامي يحافظ على الاستقلالية القانونية والإدارية لأتباع الديانات المغايرة.

نظراً إلى خروج دائرة التشريع الفقهي التعاملي من سلطة الدولة الرسمية، هذا في حين يحرم النموذج العلماني للدولة الأقليات الدينية من استقلالها القانوني، ويصر على إخضاع جميع المواطنين لمنظومة قانونية تعكس القيم العقدية والسلوكية للأغلبية الحاكمة المشاركة في طبع القرار السياسي والانضمام إلى مجلس الشورى العام، لأن هذا القرار هو قرار سياسي يرتبط أساساً بمبدأ المصلحة العامة للمجتمع السياسي، وهي مصلحة مشتركة بين جميع المواطنين على اختلاف انتماءاتهم[1] وأبعد من ذلك فالدولة الإسلامية تتيح للأقليات أن تمارس عقائدها بما يتعارض مع النظام العام الإسلامي هكذا كان يتاح للمجوسي

1- د. لؤي صافي: الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي، ص**105**.

أن يتزوج أخته وللمسيحي أن يشرب الخمر[1]، هذا فضلاً عن أن لكل أقلية قضاءها الخاص إلا إذا رغبت بالقضاء الإسلامي.

ويلاحظ من رصد الأدب القضائي في الفكر السياسي الإسلامي أن الفقهاء يشددون في الشروط اللازمة للولاية القضائية هكذا نجد الماوردي يشترط في القاضي الإمامة العظمى، وهو أمر له دلالته من حيث أن الفقيه القاضي يصبح متمتعاً بالمميزات نفسها التي لرجل السياسة[2].

وأبعد من ذلك فإذا كانت الضرورة قد أزعمت الماوردي على التحقق في شروط الاضطلاع بالسلطة السياسية والاعتراف بشرعية سلطة المتغلب، رغم تجرده من شروط معتبرة في الممارسة السياسية الشرعية، فهو بالمقابل لم يقبل التحقيق في شروط القضاء التي هي ذاتها شروط الإمامة، معتبراً توافر تلك الخصال شرطاً لصحة ولاية القاضي[3].

6) رفض منصب القضاء:

تطالعنا الموارد التاريخية بحوادث عدة رفض فيها الفقيه منصب القضاء، وحرص على أن تكون هنالك مسافة بينه وبين السلطة السياسية.

1- د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، ص**125**.

2- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**226**.

3- المرجع السابق، ص**226**.

وليس بدعاً أن يستهل أبو عبد الله الخشني القيرواني/ 311هـ/كتابه قضاة قرطبة بيان وسمة بعنوان **من عرض عليه القضاء- فأبى**، حيث نجد من الفقهاء من يتمادى في الرفض والنفور على الرغم من أسلوب الأغراء والتهديد[1].

والأمثلة على ذلك متعددة: أبو حنيفة – سفيان الثوري – الليث بن سعد[2].

وقد بلغ الأمر أن أدنيا الاجتماعي من تاريخنا كان يردد قوله بأن العلماء يحشرون في زمرة الأنبياء والقضاء يحشرون في زمرة السلاطين[3].

وإذا كان بعض الفقهاء «بدافع من الصالح العام» دعا للاضطلاع بهذه الولاية، فقد اشترط عدة شروط على الخليفة، وهذا ما فعله أبو يعلي الفراء، فقد اشترط على الخليفة القادر بأمر الله ألا يحضر أيام المواكب ولا إلى استقبالات الخليفة، أو أحد سلاطين ولا يقصد دار السلطان[4].

وهذا الموقف يتفق مع الموقف الإسلامي العام من تولي الوظيفة العامة، فقد أثر عن الرسول ﷺ قوله: ﴿يَا أَبَا ذَرَّ إِنَّكَ ضَعِيفٌ، وَإِنَّهَا أَمَانَةٌ، وَإِنَّهَا يَوْمَ القِيَامَةِ خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ، إِلَّا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا، وَأَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا﴾، أي نحن لا نعطيها "للوظيفة" لمن يطلبها أما قوله: يا أبا ذر أن فطامها "الوظيفة" مر، فهي أمانة وأنها خزي وندامة.

1- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**222**.

2- المرجع السابق، ص**223**.

3- المرجع السابق، ص**224**.

4- المرجع السابق، ص**224**.

7) نفوذ القاضي:

ولقد بلغ نفوذ بعض القضاة شأواً كبيراً في الدولة العباسية، حيث درج الولاة منذ القرن الثالث للهجرة على الحضور إلى مجالس القاضي كل صباح[1] ولقد بلغ من شأن القاضي أبي حامد الاسفراييني قاض بغداد/406هـ/.

أنه هدد الخليفة بالجمهور حيث خاطب الخليفة بقوله: أعلم أنك لست بقادر على عزلي عن ولايتي التي ولاينها الله تعالى، وأنا قادر على أن أكتب إلى أهل خراسان بكلمتين أو ثلاثاً أعزلك عن خلافتك[2] ويرى بعضهم أن الدولة العباسية أوجدت ديوان المظالم، كما أوجدت منصب قاضي القضاة، كل ذلك من أجل تقليص سلطة القاضي[3].

1- المرجع السابق، ص**225**.

2- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**225**.

3- المرجع السابق، ص**230** و **231**.

الفرع السادس
المؤسسات الدستورية
الأخرى في الدولة الإسلامية

ميزنا سابقاً وظائفه الدولة functions من أهدافها: buts، وفي الوقت نفسه قلنا أن وظائف الدولة لا تقتصر على السلطات الثلاث التقليدية في الدولة "السلطات التشريعية – التنفيذية – القضائية" بل أن هذه الوظائف قد تعبر عن نفسها في صيغ أخرى دستورية مثل وظيفة الرقابة، الصحافة، الوظيفة، السياسة، الوظيفة الحكومية إلخ...

على هذا الأساس، فليس من المحتمل على الدولة الإسلامية أن تلتزم بالوظائف التقليدية للدولة، بل قد يتضمن دستورها وظائف دستورية فالوظيفة الدينية مثلاً ذات أهمية في حياة الدولة الإسلامية، ولهذا لا بد أن تكون تلك الوظيفة جزءاً من نسيج المجتمع، وجزءاً من التنظيم الدستوري.

أي أن تكون جهاز الأمة الذي يعبر عن فكرة هي المشروع لتأسيس الأمة، بحيث يكون التأسيس المشروع، الفكرة ثم يأتي الجهاز الديني ليكون جهاز الأمة والتعبير عن مشروعها.

حقيقة الأمر أنه لا وجود للوظيفة: دون العضو، إذ بوجود هذا العضو وقيامه بتحقيق نمو الوظيفة وازدهارها وتحقيقها لمهامها المرجوة...

على هذا الأساس سنقوم بدراسة مؤسستين دستوريتين الأولى تضطلع بالوظيفة الدينية والأخرى سياسية تسوس كليات الأمة وتوازنها العام وهاتان المؤسستان هما: الدعوة والفكر – المحكمة الدستورية العليا.

آ- أمانة الدعوة والفكر:

وفي نظرنا الدكتور خلف الله[1] أن الآية القرآنية التي تؤسس لقيام هذه المؤسسة هي قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ **آل عمران/104**.

فهذه الآية تحث المسلمين على تكوين جماعة يكون عملها الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي التعرف على ما فيه نفع للصالح العام، فتأمر الناس به بعد أن تبين لهم حقيقة كما التعرف على ما فيه مضرة أو مفسدة فتنكره وتبين للناس ما فيه من أضرار يلحق بالصالح العام[2].

يقول الإمام الشيخ محمد عبده موضحاً الكنة الذاتي لهذه المؤسسة:

المخاطب بهذا جماعة المسلمين كافة، فهم المكلفون أن ينتخبوا فهم أمة تقوم بذلك، وهنا نلاحظ أن الخطاب يقوم على فرضيتين:

- إحداهما على جميع المسلمين.
- الثانية على الأمة التي تختار للدعوة.

وفي نظر الإمام أن الأمة أخص من الجماعة، فهي الجماعة المؤلفة من أفراد له رابطة تضمهم ووحده[3] يكونون بها كالأعضاء في بنية الشخص[4] والمراد يكون المؤيدين كافة «والقول للإمام» مخاطبين بتكوين هذه الأمة أي يكون لكل فرد إرادة

1- د. خلف الله: القرآن والدولة، ص**75**.

2- المرجع السابق، ص**75**.

3- المرجع السابق، ص**75**.

4- المرجع السابق، ص**75**.

وعمل في إيجادها وأبعادها ومراقبة سيرها حتى إذا رأوا منها خطأ أو انحرافاً رجعوها إلى الصواب[1].

بل إن إقامة هذه الأمة الخاصة فرض عين على كل مكلف[2].

ويدخل في عمل هذه الأمة الشأن العام الذي هو من شأن الحكام مثل أمور العلم ونشره «تقرير الأحكام» أمور العامة الشخصية[3]، ومن أعمالها الأخذ على أيدي الظالمين، والظلم لا يكون إلا قوياً، ولذلك اشترط في الناهين عن المنكر أن يكونوا أمة، لأن الأمة لا تخاف ولا تغلب[4].

وهذه الأمة تقوم اعوجاج الحكومة[5]، وكون القائمين بالأمر بالمعروف أمة، يستلزم أن يكون لها رياسة، وإلا اختل تكوينها ووظائفها[6]، وهذا ما تؤكده الآية التي أتت بعد آية إقامة الأمة.

ثم أن كون الأمة الخاصة المكلفة بالأمر بالمعروف منتخبة من الأمة العامة يقتضي أن تكون للعامة رقابة على الأمة الخاصة تحاسبها على تفريطها[7].

1- د. خلف الله: القرآن والدولة، ص**76**.

2- المرجع السابق، ص**76**.

3- المرجع السابق، ص**76**.

4- المرجع السابق، ص**77**.

5- المرجع السابق، ص**77**.

6- المرجع السابق، ص**77**.

7- المرجع السابق، ص**77**.

ويرى بعض المفسرين أن آية الدعوة هذه أكبر دليل على أن الحكومية الإسلامية مبنية على الشورى، بل أن دلالتها أقوى من دلالة الآيتين اللتين وردتا في الشورى، وهي:

- ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ آل عمران/**159**.
- ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ الشورى/**38**.

ذلك أن الآية الأولى وصف خبري لحال طائفة مخصوصة من المؤمنين، وأكثر ما تدل عليه الآية أن هذا الشيء ممدوح في نفسه محمود عند الله تعالى.

وأن الآية الثانية إنما تأمر بالمشاورة، ولكن أمر الرئيس بالمشاورة إنما يقتضي إلزامه به ووجوبه عليه.

لكن ما العمل إذا لم يكن هنالك ضامن لامتثاله للأمر، أما آية الدعوة غلى الخير فتفرض أن يكون في الناس جماعة متحدون أقوياء يتولون الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1].

وتحقيق أهداف الآية: الدعوة إلى الخير «الأمر بالمعروف» النهي عن المنكر تحقيق ذلك يحتاج إلى قدرات ذهنية، وإمكانات عملية وطاقات روحية وصفات خلقية[2].

ويرى بعضهم ضرورة إقامة هذه الأمة عن طريق الانتخاب، وهذه صيغة مقبولة طالما أنها تؤدي إلى الاختبار السليم[3].

1- د. خلف الله: القرآن والدولة، ص**78**.

2- المرجع السابق، ص**79**.

3- المرجع السابق، ص**80**.

أما عمل هؤلاء الدعاة فهو الاستمرار لعمل الأنبياء والمرسلين، فلا أقل من أن يتمثل هؤلاء صفات وأخلاق الأنبياء والمرسلين[1] ومن تلك الصفات التي يتحلى بها الداعية أن يتسم بالحكمة والموعظة الحسنة، وذلك لكي لا ينفر الناس منه[2].

ولكن كيف يتم تغير المنكر، هل يقوم الداعية بالمهمة بنفسه، أم يترك ذلك للحاكم، لذلك فقد انتهى بعضهم إلى التناصح من عمل الدعاة أما تغيير المنكر فمن واجب الحكام[3].

والدعوة قد تكون للذود عن الوطن، أو قد تكون للتنمية الاقتصادية ولهذا وجب على الداعية أن يكون عالماً بما يدعوا إليه[4].

لكن السؤال الهام هو حول تحديد المقصود من الخير العام الذي يدعى إليه، وفي الوقت نفسه ما هو المنكر الذي ينهي عنه...

وقد تبين أولو الأمر أو السلطة التشريعية ماهية كل واحد من هذه الأمور، ولكن يبقى بعد ذلك يبقى بعد ذلك كيفية تصور الدعاة، وقدرتهم على الدفاع عنها، أو إقناع الناس بها، وهنا يظهر العنصر الشخصي في الداعية، وقدرته في تحقيق مهمته.

وهنا أيضاً تنهض الحاجة لتكوين الداعية عليماً وخلقياً، ولا شك أن هذه التنشئة تتطلب خطوة سابقة عليها هي اختيار الذين تساعد التنشئة على إبراز ما فيهم

1- د. خلف الله: القرآن والدولة، ص**80**.

2- المرجع السابق، ص**80**.

3- المرجع السابق، ص**80**.

4- المرجع السابق، ص**80**.

من مواهب، وهنا نصل إلى الخطوة الرئيسية في تكوين التنظيم السياسي لتختار من بين المنتسبين إليه من يصلح لتشكيل أمانة الدعوة والفكر، وليمارس مهمة الدعوة[1].

والمهمة العملية لا تتم إلا في إطار من التدريب على المواقف الاجتماعية باعتبارها الوقائع التي تمثل أمام الداعي مشكلات الحياة، وباعتبارها المواقف التي يتحاور في شأنها مع المدعوين.

أن الهدف من التدريب إنما هو خلق القادة في كل مجال من مجالات الحياة، ومن هنا وجب تنشئتهم على أساس من إكسابهم الصفات القادة[2].

وننوه استطراداً بأن مبدأ الأمر بالمعروفة النهي عن المنكر مسألة دستورية كما يتضح من المادة من دستور جمهورية إيران الإسلامية المتضمنة ما يلي:

المحكمة الدستورية العليا:

الاختلاف بين البشر ناموس فطري وسنة من سنن الله في الاجتماع، لأن هذا الاجتماع يقوم على حقائق ومواقف، والحقائق الإنسانية أبداً ترنوا إلى التنوع والخصوبة والمرونة وبالتالي الاختلاف وقد يمتد هذا الاختلاف ليطال المسائل العليا في الجماعة الإنسانية أي الأساس الذي قام عليه اجتماعهم الأمر الذي يقتضي إقامة مؤسسات عليا وحلول ومبادئ كبرى للحيلولة دون انفراط عقد الجماعة أو انخرام تماسكها.

ولقد عانق القرآن الكريم هذا الاختلاف، والتمس أسبابه ووصف لنا دواؤه واكتته جوهره كأمر صادر عن طبائع الأشياء، قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ

1- د. خلف الله: القرآن والدولة، ص**82**.

2- المرجع السابق، ص**82**.

اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ البقرة/213.

وواضح أن لسان حال هذه الآية يقول لنا بضرورة قيام مؤسسة تكون مهمتها القضاء على كل ما من شأنه تعكير صفو الوحدة الفكرية والتماسك الاجتماعي في الأمة.

وفي نظر الدكتور خلف الله أنه إذا كانت الآية السابقة تحث على إقامة تلك المؤسسة التي تضطلع بمهمة إزالة الاختلاف، فإن هنالك آية ثانية تدعو صراحة إلى قيام هذه المؤسسة من أجل تحقيق الوحدة الفكرية والتماسك الاجتماعي وهذه الآية هي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ النساء/59[1].

فهذه الآية الأخيرة تقيم مؤسسات الدولة وتشيد بنيانها وتوضح آلية عملها، وهذه الآلية «كما سبق شرحه» تكمن في قوتين، الأولى قوة حركية وإبداعية وإنجازيه، والأخرى موازية للقوة الأولى بآلية الاستقرار والثبات والقبول بما أنجزته القوة الأولى قبولاً يقوم على الحرية.

لكن ماذا لو حدث خلاف بين القوتين: وما هي آلية حله، بل ما هي آلية حل المسائل الدستورية العليا التي هي عنوان التماسك الاجتماعي، وهل يترك ذلك إلى الصدفة أم يضطلع بذلك مشروع التأسيس...

1- كتابه القرآن والدولة، ص87 وما بعدها.

نعتقد أن مشروع التأسيس هو الذي يتعين عليه الاضطلاع بذلك لاسيما أن الدين الإسلامي هو دين التوحيد في كل مظاهر الوجود الإنساني، ومن ثم فالتوحيد مسألة مركزية في كافة إنساق هذا الدين وبناه.

وهكذا تكون عبارة أولي الأمر منكم تمتد وتنسحب إلى كافة مؤسسات الامتثال "البنى القومية" بما في ذلك المؤسسة التي تكون ولايتها العامة حل الخلافات الناشئة عن الحقائق الدستورية.

تقديرنا للنظام القضائي الإسلامي

في حديث للرسول ﷺ فيه ركز منه الضوء على اختلال التوازن الإجرائي في التقاضي، إذ قد يتمتع أحد المتخاصمين بقوة لا تتوفر للآخر ﴿إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَى، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِه مِنْ بَعْضٍ، وَإِنَّمَا أَقْضِي لَهُ بِمَا يَقُولُ...﴾.

وإذا كان هذا الحديث قد اكتفى بوضع المؤيد الديني ﴿...فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِشَيْءٍ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ بِقَوْلِه فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنْ النَّارِ فَلَا يَأْخُذْهَا﴾.

إلا أن هذا الحديث أقام مبدأ عاماً شاهقاً، سنرى فيما بعد النظام القضائي الإسلامي يعانق هذا المبدأ، ويتخلق في مشتله ويصوغ أدبياته على قاعدته الصلبة.

ولعل أبرز مظاهر تأثر هذا النظام بالحديث النبوي يتجسد في الدور الإيجابي للقاضي المسلم، وفي مقارنة بسيطة للنظام القضائي الإسلامي بالنظام القضائي الرأسمالي يمكننا تسجيل الملاحظتين الآتيتين:

1- الضمير الأخلاقي للقاضي:

النقطة المركزية في كل اعتبار إسلامي هو بناء الذات الإنسانية، وفي النواة النووية من ذلك العقيدة والضمير الأخلاقي.

هكذا برز «وعلى الصعيد القضائي» الدور الإيجابي للقاضي المسلم في استنباط العدل حيث كان يملك «رغم دوره الحيادي» صلاحيات واسعة ومكنات قوية للوصول إلى الحقيقة «وهو ما يسمونه المذهب الحر في الإثبات» حتى بالاستناد إلى معلوماته الخاصة، خلافاً للقاضي في النظم الرأسمالية الذي لا يملك «وانطلاقاً من مبدأ سلطان الإرادة والانعكاسات الإجرائية لهذا المبدأ» الأخذ إلا بالدليل الذي قدم إليه.

2- ضعف الخصم:

وكما ذكرنا سابقاً فقد يكون طرف ألحن وأقوى بحجته من الآخر فيقضي له القاضي استناداً إلى هذه الحجة دون أن يستطيع مساعدته بذلك، بحيث يبقى القاضي أسير الدعوى وخفيرها وليس قائدها وأميرها، هذا فضلاً عن أن دائرة النظام العام «وهي التي تسمح للقاضي في النظام الرأسمالي أن يلعب دوراً إيجابياً لصالح هذا النظام العام» في النظام القضائي الرأسمالي على مستوى من الضمور إذا قيس مع النظام العام الإسلامي "حقوق الله".

ذلك أن الدعوى«في النظام القضائي الرأسمالي» هي معركة بكل ما تعني هذه الكلمة من معنى، بحيث أن أي خطأ أو قصور أو ضعف من طرف يؤدي إلى سحق هذا الطرف من قبل الآخر مهما صغر السبب وهان، وفي هذه الحال لا يستطيع القاضي أن يلعب أي دور في هذا الصراع.

والأمر على خلافه بالنسبة للقاضي الإسلامي، فهو لا يسمح للخصم أن يبتلع خصمه بالاستناد فقط إلى قوته هذا فضلاً عن أن الدعوى الإسلامية تسمح للغير «وفي إطار دعوى الحسبة» أن ينتصب للدفاع عن حقوق الله بكل ما لديهم من وسائل وحجج، مما يوفر للدعوى الإسلامية فواعل وإمكانات جديدة تضاف إلى إمكانات المتخاصمين وكما ستحدد في المستقبل.

ويمكننا أن نضرب مثلاً واحداً على النظام الموضوعي للدعوة الإسلامية بالمقارنة مع الدعوى الرأسمالية أو الرومانية، فالدعوى الرأسمالية موضوعية عقلية مبرأة متحللة من أي معين أخلاقي.

وهكذا فالقاضي المسلم يملك صلاحية أنظار المدين إذا كان معسراً خلافاً للقاضي الرأسمالي الذي يجد نفسه أسير إرادة الدائن.

وبالمقابل فالقاضي الإسلامي يقلب ظهر المجن إذا كان سبب تقصر المدين المطل، فهنا يملك القاضي المسلم صلاحيات واسعة ومؤيدات قوية ضد هذا المدين المماطل.

خضوع الدولة للقانون في الفكر الإسلامي

يقصد من الدولة، القانونية خضوع كافة سلطات الدولة لقواعد تقيدها وتسمو عليها وتلزمها، كما تلزم المحكومين[1].

وهذا التحديد للدولة القانونية يجعلنا نميزها من مفهوم آخر هو مشروعية السلطة الحاكمة التي تعني استناد السلطة إلى رضاء المحكومين وقبولهم سواء أكان هذا الرضا مبعثه الاعتقاد في المصدر الإلهي للسلطة، أم كونها تنبع من إرادة الجماعة واختيارهم الحر[2].

ويعطي بعضهم للدولة القانونية معنى مضيقاً هو خضوع الإدارة للقانون، أي لعمل الصادر عن السلطة التشريعية "مبدأ سيادة القانون" أو خضوع القضاء للقانون، ففي هذه الحالتين نحن أمام خضوع عنصر من عناصر الدولة للقانون، أما نظام الدولة القانونية، فيعني خضوع كافة مظاهر وأنشطة الدولة للقانون، خلافاً للدولة البوليسية The police state المقيدة بالقانون غاية لا وسيلة، في حين

1- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص110.

2- المرجع السابق، ص110.

أن الدولة الاستبدادية لا تتقيد بالقانون وسيلة أو غاية[1]... ما هي عناصر الدولة القانونية...

يقرر الفقهاء أن الدولة القانونية تقوم على العناصر الآتية: وحدة الدستور – الفصل بين السلطات – خضوع الإدارة للقانون – تدرج القواعد القانونية – الاعتراف بالحقوق الفردية – تنظيم رقابة قضائية... ما هي حقيقة هذه العناصر في الفكر الإسلامي.

لا بد من الإشارة إلى أن هذه العناصر قد تتحقق في لحظة واحدة، لأن الدولة القانونية في الواقع ليست إلا نظاماً مثالياً، كما أن مضمون المبدأ وعناصره يخضع لسنة التطور مع تطور الفكر الإنساني.

1- المرجع السابق، ص**129**.

الفرع الأول
الدولة القانونية في الفكر الإسلامي

«مسألة الدستور»

وفي هذا الصدد نسجل الملاحظات الآتية:

1) لا يمكن اعتبار القرآن الكريم دستوراً بالمعنى الوضعي بقدر ما هو دستور للفلسفة الاجتماعية والاقتصادية والخلقية والقانون، حيث ينطوي على تلك التصورات الكبرى والمبادئ العليا التي هي أشبه «من الوجهة القانونية» بإعلانات الحقوق، ولا بد للمبادئ القرآنية من قواعد أخرى تنبثق وتستنبط منها، وتكون قابلة للتطبيق المباشر.

فعلى سبيل المثال يقول تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾ **النحل/90**، فالحديث هنا عن العدل الفلسفي أو العدل في ذاته[1].

وليس العدل التطبيقي الذي تعتمده الجماعة لزمانيتها المحددة، وليس صحيحاً إذاً ما تدعيه بعض الدول الإسلامية بأن دستورها القرآن لتتهرب من وضع دستور وضعي معين، فهذا الموقف يقوم على عدمية حضارية وسياسية، ولا أدل على ذلك

1- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص**134**.

أن الرسول ﷺ كان حريصاً على وضع دستور لدولته "الصحيفة" في مستهل حياتها، دون أن يتمسك بمقولة أن القرآن هو الدستور.

هذه الطبيعة الفلسفية الكلية حدث الخليفة عليّ بن أبي طالب ﷺ للقول لابن العباس: لا تجادلهم في القرآن فهو حمال معان، وهكذا تقول ويقولون، لكن حدثهم بالسنة النبوية.

2) تعتبر الصحيفة أول دستور في التاريخ البشري لأنها اعترفت بحقوق الأفراد وارست شرعية السلطة وأقامت الدولة على عقد اجتماعي، ورسخت سيادة القانون وغير ذلك من عناصر الدولة القانونية التي لا مجال للتعرض إليها، وإن كنا نحيل إلى بعض المصادر التي تكلمت عن ذلك[1].

أجل لقد كان للصحيفة السبق التاريخي على الوثائق التاريخية القانونية الكبرى.

التي صدرت في بريطانيا في القرن الثالث عشر الميلادي، ثم وثيقة الحقوق وملتمس الحقوق وغير ذلك من الوثائق.

كذلك فقد كان للصحيفة السبق على شريعة حمورابي "بابل" وشرعية "جو" في الصين، وشريعة الأثني عشرية التي أصدرها نقول السبق على هذه الوثائق الأخيرة لسبب بسيط هو أن هذه الوثائق تحدثت عن حقوق الأفراد، لكنها لم تتحدث عن حقوق للأفراد قبل السلطة أي لم تضع أي قيد على السلطة السياسية.

1- يراجع كتابنا ميثاق الرسول – الصحيفة أول دستور لدولة الإسلام.

والسبق التاريخي لصالح الصحيفة واضح لأن الماجناكرتا صدرت عام/1215/م وتأكيد العهود صدر عام/1297/م، ثم وثيقة الحقوق صدرت عام/1689/م وأخيراً نظام توارث العرش عام/1911/م[1].

منوهين بأن هذه الوثائق لم تكن دساتير بالمعنى الفني والصياغي الحديث، وإنما تضمنت بعض الحقوق الدستورية، مثل طريقة فرض الضرائب ونظام توارث العرش وغير ذلك.

خضوع الإدارة للقانون

«شرعية العمل الإداري»

لقد وعى المسلمون هذا المبدأ، وطبقوه عملياً، وأقاموا نظماً متعددة ومتنوعة لخضوع الإدارة للقانون ونحن نجد، مثالاً حياً لذلك في رقابة الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ على أعمال ولاته وقادته، ومحاسبته لهم.

وقد أثر عنه أن الحق لم يترك له صديقاً، وفعلاً لم تأخذ هذا الخليفة في الحق لوحة لائم، وقصته مع عمرو بن العاص ﷺ"اضرب ابن الأكرمين" ووالي حمص والقائد خالد بن الوليد، هذه القصص قد ملأت سمع التاريخ تأكيداً على عدله وإرسائه لدولة القانون.

1- د. ثروت بدوي: النظام الدستوري العربي، القاهرة **1964**، دار النهضة العربية، ص**39**.

الفرع الثاني
تنظيم السلطة الحاكمة في الدولة الإسلامية

«مسألة الفصل بين السلطات»

يقصد من تنظيم السلطات الحاكمة تبيان أنواعها واختصاصاتها والعلاقات التي تقوم فيما بينها.

وتختلف النظم السياسية في الحل الذي تعطيه لهذه المسألة، فمنها ما يركز السلطة في يد هيئة واحدة ومنها ما يوزع السلطة بين عدة هيئات مع التنويه بأن تعدد الهيئات والأجهزة الحاكمة لا يعني تعدد السلطة، فالسلطة السياسية واحدة لا تتجزأ، وكل ما هنالك أن ممارسة اختصاصات السلطة يكون في أيدي هيئات متعددة[1].

والأخذ بتعدد الهيئات يثير عدة نقاط أهمها وظيفة كل هيئة والعلاقات التي تقوم فيما بينها، ثم بيان ما إذا كانت تلك الأجهزة تمارس وظائفها بطريقة مستقلة عن الأخرى أم أن هنالك قدراً متيقناً من الرقابة والتعاون والتأثير المتبادل بينها.

وحقيقة الأمر أن تركيز السلطة في يد واحدة أو هيئة معينة غالباً ما يثير الاستبداد، إذ أن: ((السلطة توقف السلطة)) «كما قال مونتسكيو» Le Pouvoir Arrete le Pouvoir لذلك فإن تاريخ الديمقراطية تميز بدعوتها إلى توزيع السلطة مع العلم أن هذا التوزيع لا يعني حتماً زوال الاستبداد،

1- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص**259**.

إذ قد يؤدي استقلال كل جهاز عن غيره استقلالاً كاملاً إلى استئثار هذا الجهاز في الأمور التي بين يديه، هذا فضلاً عن تمزيق أوصال الدولة وضياع المسؤولية، حيث أن كل سلطة تلقي التبعية على الأخرى[1].

فكيف تلقي هزيمة سياسية أو عسكرية أو اقتصادية على رئيس الدولة، وهو لا يعدو أن يكون أداة لتنفيذ سياسة أسسها البرلمان[2]، لذلك فتوزيع السلطة تطور باتجاه إقامة ضرب من التعاون وتبادل التأثير والشركة بين أجهزة الدولة وفضلاً عن ذلك فتوزيع السلطة «وهو غير مبدأ تقسيم الوظائف» قام على معيار معين هو معيار تقسيم الوظائف، أي على ربط كل وظيفة من وظائف الدولة الثلاث (التشريعية – التنفيذية – القضائية) بعضو، ثم اعتبار هذا العضو مستقلاً في وظيفته، ومن هنا نشأت السلطات الثلاث، ثم الفصل بينها.

وحقيقة الأمر هنالك تمييز بين توزيع السلطة وتقسيم الوظائف فالمفهوم الأول (توزيع السلطة) قد يقوم على أساس آخر غير تقسيم الوظائف.

ولقد طرح على الفكر الدستوري مسألة أخرى هي ما إذا كان الفصل بين السلطات يقوم على أساس الفصل المطلق والجامد rigid أم على أساس المشاركة والتعاون والرقابة المتبادلة، وبالطبع فالانتصار كان للحل الأخير والنظم الوضعية الراهنة تعتنق ذلك بدرجات وصيغ تختلف من نظام لآخر.

ومن جهة أخرى فقد ظهرت الحاجة إلى ضرب من تركيز السلطة في يد إحدى السلطات آخذاً بنظام تدرج السلطات أي عدم المساواة بين السلطات، كما كان الأمر عند الأخذ لأول مرة بتوزيع السلطة.

1- الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الاسلامية، ص**227**.

2- المرجع السابق، ص**229** و **235**.

هذا وباستقراء نصوص دستور الجمهورية الإسلامية في إيران يتضح لنا ما يلي:

1- لقد التزم هذا الدستور بالسلوك التقليدي للدولة لجهة وظائف الدولة الثلاث: التشريعية – التنفيذية القضائية.

2- أوجد هذا الدستور وظيفة (القائد) وقد أناط بهذا القائد سلطات واسعة تشمل كافة مفاصل الدولة: تعيين السياسة العامة لنظام الجمهورية – الإشراف على حسن إجراء السياسات العامة للنظام – إصدار الأمر بالاستفتاء العام – القيادة العامة للقوات المسلحة – إعلان الحرب والسلام والتغير العام – نصب وعزل وقبول استقالة فقهاء مجلس صيانة الدستور ثم تنضيب وعزل أعلى مسؤول في السلطة القضائية- رئيس مؤسسة الإذاعة والتلفزيون – رئيس أركان القيادة المشتركة – القائد العام لقوات حرس الثورة الإسلامية – القيادة العليا للقوات المسلحة وقوى الأمن الداخلية.

ونعتقد «رغم أهمية وظيفة القائد» أن هذه الاختصاصات إشرافية ورقابية ولا يمكن مباشرة رئاسية – وألا نكون قد نسفنا النظام الفصل بين السلطات، وهدفنا مبدأ تقسيم الوظائف وتخصيص عضو لكل وظيفة.

ذلك أن النظم السياسية التي أخذت بالنهج الديمقراطي كانت تمتلئ حساسية ضد النظام الملكي لذلك فقد وجدت ضالتها التاريخية في مبدأ توزيع السلطة توزيعاً يؤدي إلى نوع من المساواة لكن النظم الديمقراطية الحديثة لاحظت أن الضرورة تقضي بإعطاء اختصاصات وصلاحيات لبعض الهيئات لتتمكن من القيام بالبرامج الاجتماعية والوطنية وغير ذلك، ومن هنا فإن ما يميز النظم الحديثة هو الأخذ بقدر متيقن من تدرج السلطات ومبررها في ذلك هو أنه لا غير

في هذا التدرج طالما أن الهيئة التي لصالحها التدرج تحظى بمزيد من الثقة الشعبية[1].

ومن هذا المنطلق نشأ النظام الرئاسي الذي يتميز بأرجحية السلطة التنفيذية، كما نشأ النظام البرلماني الذي يتسم بعلو البرلمان، والأمر نفسه بالنسبة للنظام الإيراني وأخذه بولاية الفقيه وما انبثق عن ذلك من اختصاص القائد كما سبق توضيحه لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: أليس هذا التركيز والتدرج تتعارض مع جوهر الرأسمالية والديمقراطية المحمولة على اختلاف المصالح وتصادمها، ومن ثم فإن أشد ما يهدد الديمقراطية أن تنشأ أغلبية دائمة تقوم على أساس ثابت، فذلك يمثل خطراً على المساواة خاصة وأن التصادم يقدم حركته دائمة تحصيه للمجتمع تمنع من استبداد الأغلبية في المجتمع[2].

وخلاصة رأي هؤلاء أنه لا بد من نبذ الإيديولوجيات لمنع تكتل دائم في المجتمع يحول دون قيام الأحزاب والطبقات والمصالح، فهذا التنوع ضمان للحرية والديمقراطية، ويأتي الفصل بين السلطات أداة قانونية لتنظيم ذلك، وفي النهاية لا ضمان للحريات والحقوق إلا بوجود هيئات متصارعة يحد بعضها بعضاً، وإلا فهذه الهيئات تتحدد فتستبد[3].

1- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص**267** وما بعدها.

2- جيمس ماديسون: الرئيس الرابع للولايات المتحدة نقلاً عن صدر الدين القبانجي: المذهب السياسي في الإسلام، ص**146**.

3- مجموعة من المؤلفين: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية كتاب "ازمة الديمقراطية في الوطن العربي"، ويمثل هذا الكتاب حصيلة وقائع الندوة

لكن أليس هذا الرأي يعبر عن فلسفة السوق، وأن أية معادلة سياسية يجب أن تدخل ما أسماه "آلان تورين" الفاعل المنسق الذي يوازن بين المصالح المختلفة للجماعة السياسية، ثم أليست تلك المعادلة السليمة هي التي عبر عنها أندريه هوريو بأنها لعبة شطرنج كتب على أحجارها ما يلي: سلطة – حرية – أمة[1].

فما هو موقف الفكر الإسلامي من هذا المبدأ...

واضح أن النظام الإسلامي على خصصة التوحيد والشورى والجماعة، الأمر الذي من شأنه يرسي قاعدة مشتركة من الأفكار والقيم والأهداف والمصالح والمؤسسات التي ترسخ الأخوة والتعاون، وتمنع الاختلاف من أن يتحول إلى صراع وتطاحن[2]، أو كما عبر عنه أحدهم بأن النظام الإسلامي يقوم على التدافع أي على تلك الحرية والفاعلية التي لا تتقلب إلى الاقتلاع والتصدع.

إن مبدأ السلطة لا توقفها إلا السلطة، ليس مقبولاً في الإطار الإسلامي إلا بتحفظ وبتوسع وعمق في الفهم يعترف بفاعلية سلطان الغيب في عالم الشهادة، على نحو يقلل من الحاجة إلى تدخل السلطان المادي في حياة الإنسان.

بكلمة أخرى إن الضامن من الأول للحريات العامة في المجتمع الإسلامي ليس إقامة قوى متصارعة في نظام المجتمع والدولة يصد بعضها بعضاً عن الجور والتعسف، فتكون حريات الأفراد هي تحاجز تلك القوى تماماً كما هو الأمر في

الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، وعقدت في ليماسول-قبرص، وذلك خلال الفترة من **26-30** تشرين الثاني/نوفمبر **1983**.

1- اندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، بيروت، الأهلية للتوزيع، ج**1**.

2- الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الاسلامية، ص**236**.

السلام الدولي لا حارس له غير التوازن الرهيب بين الدول الكبرى... أنه السلام المسلح[1].

ومع ذلك يجب أن لا نبالغ في التطفيف من أهمية هذا المبدأ المذكور، وكل ما هنالك فبالإمكان ترويض المبدأ وإجراء الترميم والإصلاح عليه دون نسفه من جذوره، وهذا الإصلاح قد يكون جرعة من الأخلاق والعقيدة تشحن بها الأمة، أليس الله يزع بالسلطان ما لا يزع القرآن واستناداً إلى ما تقدم، فالفكر الإسلامي يعتمد الحضور الإلهي في سرائر الناس وضمائرهم فاعلاً أكبر لضمان الحريات العامة، ومن ثم تكون طاعة الأفراد والسلطة طاعة لله ومحبة له وخشية من عقابه، ويكون «كما يقول ابن خلدون» الوازع للناس من أنفسهم[2].

فإذا هي وازع الإيمان وضعف سلطان التربية في حياة الناس تحرك سلطان الرأي العام شاهراً سلاح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دون تفرقة بين كبير وصغير، حاكم ومحكوم، فالكل رقيب على الكل، كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته[3].

و**الخلاصة** أن مبدأ الفصل بين السلطات «على أهمية يبقى قالباً وشكلاً» لا يكفي لإزالة الجور والتعسف ونحن نرى الظلم متفشياً في الغرب في ظل هذا المبدأ الذي لا يحول دون تواطؤ السلطات واتفاقها على الاستبداد.

1- الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الاسلامية، ص**236**.

2- ابن خلدون: المقدمة، دار الكتاب اللبناني، ص**956**، وص **237**.

3- مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن كوشاذ القشيري النيسابوري: صحيح مسلم.

القائلون بالفصل في الفكر الإسلامي

ليس في نصوص الإسلام الصريحة ما يمنع من تطبيق هذا المبدأ، لذلك يجب الرجوع إلى مبدأ السياسة الشرعية الذي يتعامل مع أقرب الأمور إلى الصلاح وأبعدها عن الفساد على اعتبار أن الواقع ممتلئ وليس هنالك محض فائدة، والعكس وإنما يؤخذ بأنفع المصلحتين ويدفع أشد المفسدتين، وبذلك يقوم مبدأ الفصل بين السلطات على ضوء السياسة الشرعية كما يمكن أن يقوم على مبدأ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

تأسيساً على ما تقدم لم يتردد العديد من المفكرين الإسلاميين المعاصرين من الأخذ بالمبدأ المذكور انطلاقاً من مبدأ الإباحة الأصلية، وطالما لم يوجد نص مانع، أو إعمالاً لمبدأ المصلحة ذلك المبدأ الراسخ الجذور في الفكر الإسلامي لاسيما إذا حال المبدأ المذكور دون تركيز السلطة[1].

وإذا كان هنالك تحفظ حول فصل السلطة التنفيذية عن التشريعية، فهنالك إجماع على استقلال القضاء[2].

وهنالك من يؤكد قيام هذا المبدأ في الفكر الإسلامي نظراً وتطبيقاً، والمسلمون هم أول القائلون به، بتمييزهم بين سلطة التشريع الأصلية الشريعة وبين سلسلة تنزيل مبادئ الوحي على الواقع حيث أوكلها الإسلام للعلماء[3].

1- الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الاسلامية، ص**237**.

2- المرجع السابق، ص**238**.

3- د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الاسلامية، القاهرة، بيروت دار الشروق، **1989**.

ولا سلطان للدولة عليهم، الأمر الذي يجعلها في مادة التشريع مجرد سلطة تنفيذية، أما مجلس الشورى فهو مجلس سياسي لوضع السياسات العامة للدولة، ولا دور له في التشريع "الاجتهاد الديني" وكان حرمان الدولة في التاريخ الإسلامي من السلطة التشريعية قد مثل قيداً عليها وحداً في سلطتها[3].

حتى في ضوء ممارسة مجلس الشورى المنتخب من مختلف قوى الشعب دوراً تشريعياً اجتهادياً، فيمكن التخفيف من التزامه بسلطة التشريع العليا بواسطة مجلس من علماء الفقه والقانون كمحكمة دستورية تراقب انسجام الوظيفة التشريعية للمجلس مع الدستور[1].

وهذا ما اجترحه دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، فقد أقام هذا الدستور المادة 91 مجلساً باسم مجلس صيانة الدستور، هدفه ضمان مطابقة ما يصادق عليه مجلس الشورى مع الأحكام الإسلامية والدستورية.

1- الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الاسلامية، ص**238**.

الرافضون للفصل

وسند هؤلاء مسلك الخلافة الراشدة، حيث كان رئيس الدولة المسؤول الحقيقي عن شؤون الدولة، يساعده في ذلك أهل الحل والعقد[1].

ويرى هؤلاء أنه يمكن في دولة إسلامية أن يكون هنالك فصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، وهذا المبدأ بالسلطة التنفيذية ويترأس مجلس الشورى أو ينيب عنه من يتولى ذلك، وبهذا النهج تتجنب دولتنا الثنائية الغربية.

ويتطهر نظامنا من لوثة الصراع الذي هو مبدأ أساسي في النظام والفكر الغربيين، كما يتحقق في ذلك التعاون بين السلطتين التشريعية والتنفيذية من خلال ترؤس الأمير مجلس الشورى، وهو تعاون نجد استاقه في مبدأ التوحيد[2] ولا يعدم أصحاب هذا الرأي الاستناد إلى بعض الأحاديث النبوية التي تضع المسؤولية العليا في يد رئيس الدولة وتعتبر طاعته طاعة لله ولرسوله، وبالتالي فهنالك جهة واحدة مطلوب دينياً طاعتها، ألا وهي الأمير الإمام، قال ﷺ: ﴿وَمَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي﴾، ويتابع أنصار هذا الرأي قولهم: هل تلك الجهة مؤسسة فتكون مؤلفة من عدة سلطات، وهل نتابعها جميعاً فتوزع أنفسنا بينها، لاسيما أن الرسول ﷺ دعانا إلى أن نعطي صفقة يدنا وثمار قلبنا للأمير وأن نبايعه على السمع والطاعة حتى لا نموت ميتة جاهلية وهذا أمر في غاية الشذوذ في رأي الرافضون للفصل،

1- أبو الأعلى المودودي: تدوين الدستور الإسلامي، دمشق، دار الفكر – د.ت، ص**39**.

2- الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الاسلامية، ص**239**.

إذ نجد أنفسنا أما تناقض بين رئيس منتخب من الشعب وبين هيئات برلمانية منتخبة أيضاً وهنا يصبح السؤال عن المسؤول عن سياسة الدولة العليا وكيف ينسجم ذلك مع صورة الأمير ولي الأمر كما وردت في الأحاديث النبوية[1].

1- الشيخ الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، وقد عرض لرأي هذا الفريق.

الفرع الثالث
فلسفة الحكم في الإسلام
«مسألة العلاقة بين السلطات»

وسنعرض هنا لبعض الآراء ثم ندلي بدلونا في الموضوع:

موقف المفكر هاني أحمد الدرديري[1]:

قدم المذكور تصوراً لبرنامج إصلاحي يقوم على طبيعية النصوص وما إذا كانت قطعية أو ظنية فالنصوص القطعية الثبوت تلزم الحاكم بتطبيقها دون حاجة إلى بيان من قبل أية سلطة تنظيرية (تشريعية).

أما الشروط الظنية سواء لجهة الثبوت أم لجهة الولاية، فهنا نجد مجالاً كبيراً للاستنباط والاسترشاد بالمصالح ونحتاج إلى سلطة تطبيقية وسلطة اجتهاد.

وأخيراً لدينا النصوص التي تسوس المصلحة فهنا يتسع المجال للنظر والاجتهاد، مثل قوانين تنظيم المرور وتنظيم الدخول والخروج من البلاد، فهذا المجال يحتاج إلى سلطة تستبين المصلحة وأخرى تقوم على تحقيقها[2].

والسلطة التطبيقية، في نظر الدرديري هي الأرجح لأن أكثر النصوص قطعية، ولأنها تطبق كافة النصوص الظنية والقطعية المتعلقة بالمصلحة[3] وعليه فإذا قيل

1- عرض لرأي المذكور الشيخ الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص**240**.

2- أورد هذا الرأي للأستاذ الدرديري الشيخ الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص**240**.

3- المرجع السابق، ص**240**.

إن السلطة لا توقفها إلا السلطة، قلنا نعم لكن سلطة الخليفة ووزرائه إذا زاغت قومت بسلطة عامة المسلمين، ويستطيع المجتهدون في هذا المجال أن يبسطوا للعامة وجهة الرأي الصواب، ومن ثم فإذا زاغ الخليفة لن تجدي معه وجود جماعة تراقيه وتنتزع من اختصاصاته ما يقيده، بل الذي يجدي معه الرأي العام بآلية الأمر بالمعروف، وفي صورة الامتناع[1] وينتهي الأستاذ الدرديري للقول: ((لم يعرف الإسلام فضلاً ولا دمجاً بين السلطات، وإنما فرض مزجاً ينتهي بالتعاون وإعلاء كلمة الله، وسمته تقليب سلطة الخليفة المبايع المختار من المسلمين لما فيه من الشروط التي يرفضها الإسلام ليستطيع العمل متحرراً من أية رهبة إلا رهبة الله ومستعيناً بالشورى كسلاح له لا عليه))[2].

وإذا كان المجال لا يتسع لمناقشة مستفيضة لهذا الرأي، فإننا نكتفي بتسجيل الملاحظة السريعة الآتية:

1- إن استخلاص صيغة قابلة للتطبيق من النصوص الظنية هو عمل تنظيمي جديد بعيد «كما يقول الفقه الوضعي» إنتاج النصوصreproduction، ومن ثم فنحن حيال عمل إنجازي جديد ينطوي على عملية استقلالية عن النص الظني، أي على فاعلية اجتهادية.

2- إن العملية الآنفة الذكر تقوم على ما يسميها القانون الوضعي "السياسة التشريعية"، وهذه السياسة ليست عملية فنية فحسب، بل تقوم على فاعلية الإرادة العامة المختصة بالتشريع.

1- الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص**240**.

2- هاني أحمد الدرديري: التشريع بين الفكرين الإسلامي والدستوري، ص**106**.

فلو فرضنا أننا أمام الص القطعي الآتي: أعط الأجير أجره قبل أن يجف عرقه... هنا يثور التساؤل عن مدى ونطاق هذا الحق وتبرز السياسة التشريعية لتحدد حداً أدنى.

3- ينطلق الأستاذ الدرديري من الصيغ التاريخية التي عرفتها النظم الإسلامية لكن أليست هذه النظم مجرد صيغ غير ملزمة وتقوم على شروطية تاريخية لا يمكن تكرارها في ظروفنا الراهنة، والظاهرة السياسية تقوم على المصلحة والعلة والحكمة والغاية والسياسة التي تعززها الإرادة العامة.

4- لقد ركز الأستاذ الدوديري السلطة في يد الخليفة معتمداً على وجدانه الديني ونحن لا نطفف من أهمية هذا الشرط، وإن كنا نضيف إلى ذلك شروطاً فنية وإجرائية ومؤسساتية إضافة إلى شرط الإرادة العامة التي تقف وراء اختباره وتحديد اختصاصاته.

5- لا يمكن التعويل على الفقه القروسطي الذي كان يدلل بضرورة توفر عنصر الاجتهاد في اختيار الخليفة كمبرر لعقد ولاية التشريع له، وحجتنا في ذلك أنه لا يمكن لشخص مهما أوتي من قدرة علمية أن يحيط بولاية التشريع في هذه الظروف التي استبحر بها علم القانون، وتوسعت شعابه وفروعه ومجالاته.

رأي د. عبد القادرة عودة:

لقد حدد المذكور وظائف الدولة الإسلامية بما يلي: التشريعية – التنفيذية – المالية – سلطة الرقابة والتقويم.

ويسند الدكتور عودة الوظيفة الأخيرة للأمة تمارسها على ضوء مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا ما يؤكده قول الخليفة الأول: ((إذا أحسنت فأعينوني، وأن أسأت فقوموني)).

وهذه الرقابة والتقويم هي من أسس ومبادئ الحكم الإسلامي التي تؤكد مسؤوليته الحكام أمام الله، كما تؤكد سيادة الأمة عليهم في إطار سيادة الله التشريعية العليا[1].

وحقيقة الأمر أننا لا نفهم مسؤولية الحكام أمام الله إلا إذا كان المقصود من ذلك المسؤولية الدينية، ومن ثم إذا كان الأمر كذلك فكيف نعتبرها شرطاً، وهي من الأوصاف العامة التي تطبق على كل مسلم أما عن النشاط العالي قلنا أن نتساءل عن سبب قصر الأمر على هذا النشاط، ولماذا لا تدخل الأنشطة الأخرى كالنشاط الاقتصادي والاجتماعي وغير ذلك[2].

رأي د. صبحي عبده سعيد:

يربط المذكور بين المسؤولية والسلطة لينتهي بالقول بأن الحاكم في الإسلام يملك الوظائف الاجتهادية والتنفيذية والقضائية، لكن هذا الجمع ليس جمع تركيز يستأثر به وحده دون أن يشرك أحداً به، بل هو تجميع الوظائف الدولة في يده جمع مسؤولية، وليس جمع تركيز، فيتولى إسناد مهامها إلى آخرين في إطار

1- د. عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا القانونية، ص**243**.

2- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص**305**.

التعاون والاعتماد المتبادل، ومرد ذلك أن سلطة الحاكم في الإسلام ليست حاكمية ابتداء، بل محكومة بسيادة الشريعة[1].

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: ماذا لو أن رئيس الدولة لم يفوض اختصاصاته إلى الغير ولم يتعاون معهم، ألا يقودنا ذلك إلى تركيز السلطة طالما أن ذلك حق له.

ثم لنا أن نتساءل مرة ثانية عن أصول هذا التفويض ونظامه وصيغه، أليس يقودنا إلى إشكالات متعددة يمكن تلافيها بإسناد المشروع التاريخي والحضاري للأمة، مشروع يتفرع إلى المشروع الأمني، والمشروع الاقتصادي، ومشروع الديمقراطية، ومشروع الحريات العامة، ومشروع الكفاية المادية.

وأخيراً لنا أن نتساءل عن مضمون الجهاز المفاهيمي الذي استحدثه الدكتور عبده، ألا وهو "جميع المسؤولية".

وعلى الرغم من فرادة هذا الجهاز في الفكر السياسي، فإننا نذكر بمبدأ ارتباط المسؤولية بالسلطة وهذا يعني أن رئيس الدولة يملك في النهاية كافة وظائف الدولة.

رأي الشيخ محمد فاروق النبهاني:

ولقد ورد هذا الرأي في الدستور الذي اقترحه للدولة الإسلامية المنشودة، وخلاصة هذا الرأي أن رئيس الدولة الإسلامية يملك جميع الصلاحيات التي

1- د. صبحي عبده سعيد: الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، جامعة، القاهرة **1985**، ص**48**.

تكون للدولة[1]، لكن ألا نسقط «سنداً لهذا الرأي» في عصمة الفرد ونسقط عصمة الأمة.

رأي الشيخ راشد الغنوشي:

يؤكد المذكور[2] أهمية استقلال السلطات مميزاً في ذلك بين الصيغ الآتية:

الفصل المغلط[3] (النظام الرئاسي)، الفصل المرن (النيابي) – الدمج في إطار تعددي (نظام الجمعية) – النظام الكلي الشمولي (روسيا) وبطبيعة الحال فالشيخ الغنوشي لا يتبنى أية صغية من هذه الصيغ، وإنما يقترح للنظام الرئاسي الإسلامي المبادئ الآتية:

1) ضرورة استبعاد الصراع في النظام الإسلامي ليحل محله التعاون "وتعاونوا على البر والتقوى".
2) ضرورة مراعاة وضع الأمة وظروفها بحيث يكون من الأنسب الأخذ بصيغة التركيز في حال الحرب والعكس في حال السلم.
3) محاربة الصراع الباغي بالقوة، قال تعالى: "فإن بغت أحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغى"
4) إن مبدأ الفصل يخالف التصور الإسلامي والقيم الإسلامية، حيث تقوم بيعة الهيئة الشورية للأمير على السمع والطاعة، مع أنه حسب مبدأ الفصل ينقلب الأمر فيصبح هو الملزم أمامها بالسمع والطاعة.

1- الشيخ محمد فاروق النبهاني: نظام الحكم في الإسلام، القدس، مطبعة، **1952**، ص**87**.

2- الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الاسلامية، ص**244** وما بعدها.

3- يطلق الفقه المصري على ذلك الفصل الصارم، ترجمة لكلمة الإنكليزية.

وينتهي الشيخ الغنوشي للقول بالتعاون بين هيئات الحكم مع مراعاة أن الكلمة العليا السلطة التشريع الأصلية (الكتاب والسنة)، وأن القضاء سلطة مستقلة يخضع لحكمها الجميع بما في ذلك رئيس الدولة وبذلك فالدولة الإسلامية هي دولة تنفيذية خلافاً للدولة الغربية، الأمر الذي يقتضي تغليب سلطة الأمة ممثلة في مجلس الشورى وهيئات الاجتهاد ومؤسسات المجتمع المستقلة للقيام برسالة الدولة الإسلامية، ألا وهي إعلاء كلمة الحق والعدل ونصرة المظلوم وإشاعة الخير[1].

ويتابع الغنوشي قوله: ((إذا حدث خلاف بين الرئيس وهيئة الشورى التي يترأسها، واستحال التغلب عليه نظر في الأمر، فإن كان المخالفون يمثلون إجماعاً أو كان معناه كالثلثين فأكثر وجب الخضوع للإجماع باعتباره أصلاً من أصول الإسلام))[2].

وإن كان مجرد أغلبية بسيطة، فإن كان الأمر يتعلق بمسالة فنية في التشريع أو غيره عرض الأمر على لجنة فنية، فيخضع الجميع لرأيها، وإن كانت المسألة تتعلق بالسياسة العامة أمكن للرئيس أن يمارس حق الاعتراض veto ضد قرار المجلس والامتناع عن التنفيذ[3].

1- الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الاسلامية، ص**247**.

2- قول النبي ﷺ لأبي بكر وعمر: ﴿لَوْ اجْتَمَعْتُمَا فِي مَشُورَةٍ مَا خَالَفْتُكُمَا﴾.

3- هنا يستشهد الغنوشي بكتاب أبو الأعلى المودودي: تدوين الدستور الإسلامي.

رأينا في مسألة الفصل بين السلطات في الدولة الإسلامية

نؤكد ما سبق قوله لجهة الزاوية التي ننظر فيها إلى أنشطة الدولة، وهل يتم ذلك من الزاوية القانونية أم من زاوية مضمون النشاط وموضوعه (اقتصادي – اجتماعي... إلخ).

ذلك أن الوظائف القانونية للدولة لم تعد صالحة معياراً لتقسيم النظم طالما أن كافة الدول تضطلع بذلك[1] وبالعكس فالمعيار الذي يجب الأخذ به حديثاً هو معيار مجالات السلطة وأهدافها، وهذه المجالات تختلف ضيقاً وسعة من دولة لأخرى دون أن تختلف لجهة نوع الأعمال القانونية التي يمارس بها ذلك النشاط[2].

هذا التوجه الجديد لمجالات السلطة وأهدافها ينعكس قوياً على مبدأ الفصل بين السلطات الذي نشأ في ظل الدولة الحارسة والتي مهمتها تطبيق القانون ليس إلا.

أما حيث يعقد للسلطة مهام جديدة تتعلق بأهداف أخرى غير الأهداف القانونية، فهذا يجب إعطاء تلك السلطة صلاحيات واسعة للقيام بذلك، وهنا يبرز دور التدرج في السلطات لصالح سمو وعلوية تلك السلطة التي أنيط بها ذلك.

هكذا كان انهيار مبدأ الفصل بين السلطات في النظم السياسية المعاصرة كنتيجة ممثليه، ثم وضع الثقة في الهيئة الحاكمة الأقرب إلى السعي والأكثر تمثيلاً له،

1- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص**305**.

2- المرجع السابق، ص**306**.

وبقدر ما تكون الهيئة الحاكمة أكثر تمثيلاً للشعب تتخذ مكانة أعلى بالنسبة لغيرها من الهيئات وتتسع اختصاصاتها لكي يتسنى لها تحقيقه برامجها الضخمة[1].

على ضوء هذه الملاحظات البسيطة نناقش رأي الشيخ الغنوشي، والمتضمن أن الدولة الإسلامية دولة تنفيذية[2].

ونعتقد أن الشيخ الغنوشي وقع أسير النظرة الاتباعية التي لم تستطع التخلص من الصيغ التاريخية لأمتنا ودليلنا على ذلك أن الأولوية في مهام الدولة الإسلامية الراهنة هي بناء هياكل الدولة التحتية الاجتماعية والاقتصادية وغيرها، وهذا ما يقتضي إعطاء صلاحيات واسعة للهيئة التي يوسد إليها ذلك من خلال برامج تعدها وتحشد الشعب لتحقيها، فهل نقول هنا أن الدولة تنفيذية بعد هذه الجولة الطويلة نعود لمناقشة الرأي الأخير للشيخ الغنوشي، وهنا نطرح السؤال الآتي: كيف يخضع الحاكم لهيئة الشورى، ألا يعني ذلك أنه فقد استقلاله، وبالتالي فإذا فقد إرادته صعب تلمسه للمصلحة العامة وتفسيرها وتحديدها.

أما لجهة العلو المطلق للفنيين في المسائل الفتية، فهذا الرأي يؤدي إلى خضوع الإرادة العامة للأمور التقنوية والفنية، وبالتالي يؤدي إلى خلق سلطة جديدة تسمو على الإرادة العامة التي هي خبرة الخبراء.

لنفترض أننا سنعالج مسألة رفع السوية الصحية، فاللجنة الطبية قد تضع برنامج الحد الأعلى، لكن الإرادة العامة وهيئة الشورى ترى أن المصلحة العامة في برنامج الحد الأدنى، فهل يجب الخضوع للخبرة بقيت نقطة أخيرة في رأي الشيخ

1- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص**303**.

2- قلنا هيئة ولم نقل سلطة ونعني الهيئة التشريعية والتنفيذية، أما السلطة الواحدة والوحيدة فللشعب.

الغنوشي، وهي إعطاء الرئيس حق الاعتراض على وضع السياسة العامة، وهنا نتساءل لماذا لا يعطى هذا الحق للهيئة التشريعية في مواجهة الرئيس أن كانت سلطته سيدة في تقدير هذه السياسة العامة، كما هو الحال في النظم الرئاسية.

ونخلص من كل ذلك للقول بأنه لا مندوحة لنا من اعتبار الشعب هو السيدة وأن له يعدد الهيئات وينظم الاختصاصات ويقيم التدرج بين السلطات أو المساواة فيما بينها مع التعاون تبعاً لظروف الأمة والمهام التي تقوم بها الدولة.

ذلك أن الدولة الإسلامية لا يمكن أن يخضع لمبدأ التأسيس لأنها من حيث النتيجة مشروع حضاري إنساني تاريخي، وفي إطار هذا التأسيس لا مناص من اعتبار عصمة الأمة وبروز دور إرادتها العامة باعتبارها الكلمة العليا في تحديد عناصر المشروع ووضع هذا العنصر هنا.

وذلك العنصر هنالك "القول للغزالي" ونعتقد أن غياب فكرة التأسيس هي التي أوقعت الآراء السابقة في هذا الشواش والتبعثر، وجعلت أصحابها يبحثون عن المسوغات لتبرير الصيغ الإسلامية التاريخية للدولة.

قد يقول قائل إن النظام السياسي يختلف عن النظم الغربية باعتباره يخضع للحاكمية الإلهية إضافة إلى حاكمية الإرادة العامة.

وفي نظرنا إن فكرة التأسيس تبقى رغم هذا الافتراض القادرة على حل أية إشكالية، وتبقى هي المشروعية العليا التي تقيم الأنساق والمنظومات القائمة على عدة عناصر بما في ذلك أحكام الشريعة الإسلامية.

وحجتنا في ذلك أن الأمة هي المسئولة وليس الحاكم، إذاً فكيف نفسد السلطة بهذا الحاكم، وهو الذي يحمل عصاه ويرحل عند وقوع المدلهمات، وفي النهاية فالأمة هي التي تدفع فاتورة المصائب، ومن ثم أليس الفصل بين المسؤولية والسلطة محمول على أكبر ضبابية فكرية...

وفي إطار ما تقدم يمكن الاستئناس بصيغة الدولة الراشدة وبخاصة مبادئ الحكم التي قامت عليها، ومن ثم يمكن للأمة الإسلامية صاحبة العصمة أن تبدع صيغتها الخاصة على ضوء ظروفها التاريخية دون أن يكون لجيل أن يفرض إرادته على جيل آخر، بل السيادة والحاكمية في النهاية للشريعة متمثلة في أصولها العامة، مع التنويه بأن العصر الحديث يطرح أمامنا مشاريع جديدة لم تكن مطروحة في العصر الوسيط كمشروع الديمقراطية ومشروع الحريات العامة ومشروع الكفاية الاقتصادية.

الفرع الرابع
تدرج القواعد القانونية

كان للمدرسة النمساوية الفضل في بلورة هذه النظرية المتضمنة أن القواعد القانونية ترتبط ببعضها ارتباطاً تسلسلياً، فهي ليست في مرتبة واحدة من حيث القوة والقيمة القانونية، بل تتدرج فيما بينها مما يجعل بعضها أسمى مرتبة من البعض الآخر[1].

وهذا الارتباط بين القواعد القانونية يحقق نظام الدولة القانونية على أحسن وجه، لأن كل قاعدة تتولد من قاعدة أعلى تولد في الوقت نفسه قاعدة أدنى، أي أن القواعد القانونية تتابع في حلقات تنازلية لتكون حرماً قانونياً تتواشج الحلقات بمجموعة وبالتالي فإذا كانت القواعد الدستورية تتربع على قيمة الهرم، فهذا لا ينفي خضوعها لقاعدة قانونية ترتكز عليها، وتكون خارج النظام الهرمي[2].

هكذا اضطرت النظم القانونية في الغرب إلى إيجاد إعلانات للحقوق تسوس وتحكم الدستور وتسمو عليه، هذا فضلاً عن وجود قواعد فوق دستورية supra – constitution تقيد السلطة التأسيسية فعلى سبيل المثال إذا كانت

1- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص**137**.

2- المرجع السابق، ص**139**.

هنالك ثورة، فلا بد للدستور أن يتقيد بمبادئ الثورة[1] أو بالمبادئ الفلسفية للمجتمع[2].

على كل ما تقدم نفسر إحالة الصحيفة إلى القرآن الكريم باعتباره موئلاً لقواعد فوق دستورية، وفي ذلك تقول: وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله (أي كتاب الله) وإلى محمدﷺ.

فهنا يحيل هذا الدستور "الصحيفة" إلى المبادئ فوق الدستورية التي هي القرآن، والتي يمكن اعتباره بالنسبة لأي نظام إسلامي بمثابة المرجعية الفلسفية، أو إعلان الحقوق الفلسفي التاريخي.

الاعتراف بالحقوق الفردية

هذا هو الركن الخامس من أركان نظام الدولة القانونية، فما هو حقيقة هذا الشرط في الفكر الإسلامي[3].

وحقيقة الأمر أن الصرح الحقوقي الذي أقامه الإسلام لصالح الفرد، هذا الصرح فذ وشامخ، ويصعب علينا في هذا السياق تغطية الموضوع، وحسبنا تقديم بعض الالماحات البسيطة حول ذلك.

والواقع أن الإسلام أقر حق الملكية الفردية، وأن كان لم يعتبره حقاً مطلقاً، بل قيده بما يجعل صاحبه أشبه بالوكيل عن الجماعة فيما تحت يده من أموال، قال تعالى: ﴿وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ النور/33.

1- المرجع السابق، ص139 و137.

2- كما هو الحال في اعتبار الفكر الماركسي موجه للدستور السوفيتي.

3- يراجع في ذلك د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص142.

هكذا فرض الله على المسلمين الزكاة، ثم جعل للحاكم الحق بأن يأخذ فوق ذلك ما يلزم لحاجة الجماعة ودفعاً للضرر رفعاً للحرج وصوتاً لمصالح المسلمين[1].

وهذه الملكية الفردية المقررة يحميها القانون، قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ المائدة/38.

ولقد قرر الإسلام أنه ليس كل شيء قابلاً للتملك الفردي من ذلك الماء والمعادن، كما أن هنالك حقوقاً مفروضة للدولة والجماعة على الملكية الخاصة لأنها ليست حقاً خالصاً[2].

ومع ذلك فلا يجوز لولي الأمر أن يعتدي على ملك فرد من الأفراد، وليس له أن يجعله في منفعة عامة مملوكة لجماعة المسلمين، إلا إذا تطلبت مصلحة المسلمين ذلك لقاء بدل ودون غبن[3].

ولقد كفل الإسلام حرية الرأي والعقيدة، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ آل عمران/104.

ولقد احترم الإسلام حقوق أهل الكتاب في شعائرهم الدينية، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ يونس/99.

1- سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط5، ص101، وأنظر د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967، ص122.

2- الأستاذ محمد أبو زهرة: التكافل الاجتماعي في الإسلام، الشيخ علي الخفيف: الملكية الفردية وتحديدها في الإسلام، بحث مقدم إلى المؤتمر لمجمع البحوث الإسلامية، الأزهر، 1964، ص99.

3- المرجع السابق، ص124.

وفضلاً عن ذلك لم يتدخل الإسلام في تنظيم مسائل الأحوال الشخصية لغير المسلمين، بل ترك هؤلاء يتبعون فيها ما تقضي به دياناتهم، حتى ولو كانت مخالفة لتعاليم الإسلام، بل حتى ولو تنافت مع النظام العام الإسلامي، فالمجوسي مثلاً كان يتاح له الزواج من ابنته والحرية أعطيت للنصارى في أكل لحم الخنزير واحتساء الخمرة[1].

ولقد أثر عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه رأى هيكلاً لليهود، وقد غمره التراب ولم يبق ظاهر منه إلا أعلاه، فقام وأزاح عنه التراب كي يتعبد فيه اليهود، كما روى عنه أنه حينما ذهب إلى القدس لم يشأ أن يصلي في الكنيسة خشية أن يحولها المسلمون إلى مسجد[2].

وكان الرسول ﷺ يدعو الناس للمجاهرة بآرائهم فيقول: ﴿لَا تَكُونُوا إمعة، تَقُولُونَ: إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَحْسنَا، وَ إِنْ ظَلَمُوا ظُلَمنَا، وَ لَكِنَّ وَطِّنُوا أَنْفُسَكُمْ إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَنْ تُحْسِنُوا، وَ إِنْ أَسَاؤُوا فَلَا تَظْلَمُوا﴾.

والحرية الشخصية مكفولة في الإسلام، وفي ذلك يقول عمر بن الخطاب: والله لا يؤسر رجل في الإسلام بغير العدل.

وللمساكين حرية ولا يجوز اقتحامها، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ النور/27.

ولقد أقر الإسلام الحريات والحقوق الفردية في صورها وأشكالها المختلفة ونقصد الحريات الفردية والسياسية والاجتماعية، وكان له في هذا المجال دور عظيم وفضل السبق في وقت كان مبدأ السلطة في أشد قوته.

1- د. ثروت بدوي: حقيقة الإسلام وأصول الحكم، ص125.

2- المرجع السابق، ص125.

على أن الإسلام لم يعتبر تلك الحقوق مطلقة، بل وفق بين حقوق الفرد وحرياته وبين مبادئ التكافل الاجتماعي، وسار في طريق العدالة الاجتماعية والقضاء على الفوارق في الثروات شوطاً بعيداً حتى إن البعض وصف الإسلام بأنه نظام اشتراكي[1].

تنظيم رقابة قضائية

مما لا شك فيه أن هنالك صوراً متعددة للرقابة: البرلمانية – الإدارية – الشعبية، وإن كانت الرقابة القضائية هي الأكثر جدوى لسبب بسيط هو أن الرقابة البرلمانية هي رقابة سياسية وتخضع لتحكم حزب الأغلبية، أما الرقابة الإدارية فتقع تحت رحمة الإدارة.

لذلك فالرقابة القضائية هي التي تحقق ضمانة حقيقية للأفراد، إذ تعطيهم سلاحاً يستطيعون به الالتجاء إلى جهة مستقلة تتمتع بضمانات حصينة من أجل إلغاء أو تعديل أو التفويض عن الإجراءات التي تتخذها السلطات العامة بالمخالفة للقواعد القانونية المقررة[2].

هل يضمن الفكر الإسلامي تنظيم رقابات على أعمال السلطة، وهل تم بالفعل ذلك.

لا بد أن نشير إلى ملاحظة هامة تتعلق بالرقابة القضائية في الدولة الإسلامية، فهي تعطي كافة جسم الدولة خلافاً للدولة الوضعية... لماذا لأن السلطة القضائية في الإسلام كما سبق ذكره منبثقة من حاكمية الشريعة، وهذه الشريعة تستمد قوة إلزامها من مصدر إلهي تسمو على الدولة، والسلطة القضائية جاءت حامية للشريعة، والأمر على خلافه بالنسبة للدولة الوضعية.

1- د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، ص**127**.

2- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص**141**.

فهذه الدولة نتاج الإرادة العامة، وهذه الإرادة تستطيع دون قيد أن تنظم أجهزتها المختلفة بما في ذلك اختصاص السلطة القضائية، وهذا ما يطلق عليه مبدأ ترتيب الجهاز القضائي الذي كثيراً ما يخفي الانتقاص من اختصاص السلطة القضائية ومظهر ذلك على سبيل المثال خروج أعمال السيادة Acts of sovereignty على مبادئ الشرعية في جميع أنحاء العالم خلافاً لما هو الحال في الدولة الإسلامية، وكما سبق ذكره بالنسبة لموقف القاضي من دخول الجيش مدينة سمرقند[1] والقانون الوضعي في أرقى الدول لا يملك مثل تلك الاختصاصات.

وفي نظرنا إن الرقابة القضائية هي نتاج النضج التاريخي الحضاري للأمة وهو بناء لما يكتمل في أية دولة ن الدول، وإن المبادئ الكبرى في الإسلام قادرة على أن تمدنا بالإمكانات التي تنضح هذه الرقابة، وإنجاز صيغ إنسانية، لاسيما أن الحقوق مستمدة من سلطة فوق أرضية، وبذلك يجب خلق الرقابة القضائية التي تتناسب مع حصانة تلك الحقوق.

1-أعمال الحرب تعد في القانون الوضعي من أعمال السيادة.

الرقابات الأخرى في الفكر والواقع السياسي الإسلامي

هذه الرقابات متعددة، فهنالك الرقابة على دستورية القانون، ثم رقابة ولاية المظالم، فرقابة الحسبة، ث رقابة الرأي العام، وأخيراً الرقابة الحزبية، على التفصيل الآتي:

الرقابة على دستورية القانون

لا ريب أن المشروعية العليا في الإسلام منعقدة للكتاب والسنة، يقول تعالى: ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ النساء/59.

وقوله ﷺ: ﴿لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الخَالِقِ﴾ [1].

وعلى هذا فإذا ما خرج الاجتهاد أو غيره على هذين المصدرين فقد خالف مبدأ المشروعية ووجب هدره.

وعلى ذلك فالاجتهاد في الأمور الفرعية هو بمثابة التشريعات العامة التي تصدرها الأمة في نطاق التشريع الأسمى الذي لا يجوز مخالفته[2].

كما أن المقاصد الشرعية التي وضعها الفقهاء وقسموها إلى مقاصد ضرورية وحاجية وتحسينية، هذه المقاصد تتدرج فيما بينها بحيث تسمو الأولى ثم الثانية

1- محمد بن اسماعيل **البخاري**: صحيح البخاري، ج**9**، ص**109**.

2- د. عبد الكريم حسن العيلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص**519**.

على الثالثة، ولا يجوز تحقيق مقصد حاجي أو تحسيني إذا ما هدر أو عارض مقصداً ضرورياً[1].

والملاحظ أن هنالك قواعد دستورية وهي الخاصة بتنظيم الحكم، وهذه القواعد لم ترد في الكتاب أو السنة، وإنما تقررت عن طريق السوابق العملية، فهي تقترب من الدساتير العرفية[2].

كما أن كثيراً من الأحكام المتعلقة بالتشريعات العادية بلغة الفقه المعاصر كالتشريعات المدنية والجنائية فقد نص عليها القرآن والسنة، ويترتب على ذلك ما يلي:

إن التشريعات التي تتسم بالجمود قد تكون أحكاماً دستورية أو تشريعات جنائية أو مدنية، أو متعلقة بالأحوال الشخصية، وهذه الأحكام تعلو على سلطات الأمة ولا تملك لها تعديلاً أو إلغاء أو مخالفة، وفي ذلك يختلف النظام الإسلامي عن النظم المعاصرة، التي تجعل الأمة صاحبة الاختصاص التشريعي الأصيل إنشاء وتعديلاً وإلغاء[3].

كما أن الأحكام الدستورية قد تكون من إنشاء العلماء والمجتهدين، وبذلك تكون عرضة للتغيير والإلغاء من قبل هذه السلطة نفسها، وبذلك فهي تختلف عن

1- الأستاذ الشيخ محمد عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه وخلاصة التشريع الإسلامي القاهرة، **1949**، ص**242**.

2- د. سليمان الطماوي: السلطات الثلاث في الدساتير العربية الحديثة، معهد الدراسات العربية **1969**، ص**224**.

3- عبد الحكيم العيلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص**601**.

الأحكام الدستورية في النظم المعاصرة، إذ يستلزم تعديلها أو إلغاؤها شروطاً معينة.

وترتيباً على ذلك فالأحكام الدستورية في النظام الإسلامي ليس لها السمو المقرر له في التشريعات العادية في النظم المعاصرة، ما لم تكن واردة في الكتاب أو السنة[1].

والثانية: إن الأمة ليست صاحبة الأمر الكامل في التشريع، كما هو معروف في النظم المعاصرة، والتشريع الحديث يستطيع أن يضمن تشريعاته ما يشاء من أحكام إلا ما استبعده الدستور صراحة من اختصاصه.

وذلك في حالات نادرة، بل أن البرلمانات تملك أن تصدر ما تشاء من تشريعات في حال الدساتير المرنة.

أما في النظام الإسلامي فإن سلطة الأمة في التشريع سواء أكانت دستورية أم تشريعات عادية، فلا يجوز لها أن تتعدى في نطاق الأحكام الخالدة التي تقررت في كل من القرآن والسنة.

وبذلك فالمشروعية في الإسلام مشروعية موضوعية وليست شكلية وبمعنى أوضح فالتصرفات مقيدة بالمقاصد الشرعية والحرية تتحرك في إطار ذلك.

و**الخلاصة** أن الشريعة الإسلامية هي مصدر جميع الأحكام، ورقابة المشروعية مقررة بقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ **المائدة/45**.

ولعل تطبيق مبدأ المشروعية يبدو فيما روى عن معاذ بن جبل عندما أرسله النبي ﷺ ليتولى القضاء في اليمن إذ قال له الرسول ﷺ: ﴿كيف تَصْنَعُ إِنْ عَرَضَ لَكَ

1- عبد الحكيم العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص**601**.

قَضَاءٌ قَالَ أَقْضي بمَا فـي كتَاب اللّه قَالَ فَإنْ لَمْ يَكُنْ فـي كتَاب اللّه قَالَ فَبسُنّة رَسُول اللّه صَلّى اللّهُ عَلَيْه وَسَلّمَ قَالَ فَإنْ لَمْ يَكُنْ فـي سُنّة رَسُول اللّه صَلّى اللّهُ عَلَيْه وَسَلّمَ قَالَ أَجْتَهدُ رَأْيي لَا آلُو قَالَ فَضَرَبَ رَسُولُ اللّه صَلّى اللّهُ عَلَيْه وَسَلّمَ صَدْرِي ثُمّ قَالَ الْحَمْدُ للّه الّذي وَفّقَ رَسُولَ رَسُول اللّه لمَا يَرْضَاهُ رَسُولُ اللّه﴾[1].

و**الخلاصة** أن تحديد رقابة على الدستور أمر يترتب بصورة طبيعية على تدرج القواعد القانونية في النظام الإسلامي بحيث يسمو أحكام القرآن والسنة على أي نظام قانوني حتى ولو كان دستورياً يعبر عن الإرادة العامة.

1- البخاري: كتاب الأحكام، باب **22**.

الفرع الخامس
ولاية المظالم

قد تكون المظالم من أفراد الناس، وقد تكون من الولاة وعمال الدولة، وهذا النوع الأخير للمظالم له طبيعته الخاصة ويستدعي حداث رقابة خاصة على هذه المظالم حقوق وحريات الأفراد، وهذا هو موضوعنا هنا ولقد كانت ولاية المظالم والحسبة في صدر الإسلام تابعة للقضاء، ثم انفصلت عنه لأن الوازع الديني كان يسيطر على المسلمين، وكانوا يخضعون ولو كانوا ولاة – اختياراً لحكم القضاء[1].

وبذلك فالنظام الإسلامي عهد مبدأ مشروعية الإدارة وخضوعها للقانون[2] ويمكن القول إن هذا النظام ابتدأ على عهد الرسول ﷺ وتبعه في ذلك الخلفاء الراشدون.

ثم نجد أنفسنا أمام عبد الملك بن مروان الذي خصص يوماً لهذه الغاية، وكان يرجع فيما استغلق عليه إلى الفقهاء والقضاة...

وبعد ذلك نجد الخليفة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه يقوم بعملية إصلاحية كبرى في سياق رد مظالم بني أمية إلى أهلها[1].

1- الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص**620**.

2- الاستاذ الدكتور عبد الفتاح حسن: واحد من أكبر الفقهاء القانونين في الوطن العربي، مستشار سابق لدولة الكويت ونائب سابق لرئيس جامعة المنصورة، وهو الأستاذ المشرف على رسالة الدكتوراه لمؤلف هذا الكتاب الدكتور برهان زريق، انظر القضاء الإداري في الإسلام، مقال منشور في مجلة مجلس الدولة، سنة/**1960**/ص**395**.

وفي عهد الدولة العباسية جلس المهدي للمظالم، وتبعه الهادي ثم الرشيد والمأمون[٢].

ولقد كتب أبو يوسف إلى الخليفة هارون الرشيد يقول له: ((يا أمير المؤمنين تقرب إلى الله سبحانه وتعالى بالجلوس لمظالم رعيتك تسمع من المظلوم، وتذكر على الظالم))[٣].

وهذه الولاية شبيهة بنظام القضاء الإداري في أيامنا هذه، وإن كان نطاق ولاية المظالم أوسع مدى من ذلك بسبب اختصاصها بالقضاء والتنفيذ[٤]، وكان يقوم على هذا النظام الخلفاء والأمراء أصحاب الولايات العامة كوزراء التفويض وأمراء الأقاليم، أما من ليست له ولاية عامة، فلا يملك التصدي لنظر المظالم إلا بتقليد خاص من ولي الأمر[٥].

وهدف هذا النظام قود المتظالمين إلى التناصف بالرحمة، وزجر الممتنعين عن التجاحد بالهيبة[٦].

1- د. عبد الحكيم الكريم العيلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص**628**.

2- المرجع السابق، ص**628**.

3- أبي يوسف يعقوب إبراهيم الأنصاري: الخراج، ص**3**.

4- د. سليمان محمد الطماوي: السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، ص**313**، الشيخ محمد أبو زهرة: ولاية المظالم في الإسلام.

5- الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص**629**.

6- المرجع السابق، ص**77**.

وهذه الولاية ذات مضمون قضائي، فهي أعلى من سلطة القاضي والمحتسب، إذ تنظر في المنازعات ما لا ينظر بها القاضي، وهي تجمع بين سطوة السلطة ونصفه القضاء[1].

أما موضوع هذه الولاية، فهو حسم المنازعات التي يعجز عن نظرها القضاء، أو التي لا يقتنع الخصوم بعدالتها، وإن كان السبب الأصلي لهذا النظام هو بسط سلطان القانون على كبار الولاة ورجال الدولة[2].

ويجمع والي المظالم بين نظام القضاء ونظام الإدارة، وعمله ليس قضائياً خالصاً، إذ قد يعالج الأمور الواضحة بالتنفيذ أو بالصلح أو بالعمل الجبري، ليرد لصاحب الحق حقه، فهو قضاء أحياناً وتنفيذ إداري أحياناً أخرى[3].

أما من الناحية التكوينية (الشكلية)، فهو يقوم على عنصر إداري (وهو الرأس) إضافة إلى عنصر قضائي، وبذلك فهو يشبه اللجان شبه القضائية.

ولهذه الأسباب فقد اشترط في والي المظالم صفات جليلة، هي أن يكون نافذ الأمر عظيم الهيبة، ظاهر الفقه، قليل الطمع، كثير الورع لأنه يحتاج إل سطوة الحماة وثبت القضاة[4].

كما اشترط في تكوين مجلسه أن يضم الجماعات الآتية:

1) الحماة والأعوان لجذب القوى وتقديم النصح.

1- د. محمد سلام مدكور: القضاء في الإسلام، القاهرة، دار النهضة العربية، **1964**، ص**141**.

2- د. عبد الكريم حسن العيلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص**629**.

3- الشيخ محمد أبو زهرة: ولاية المظالم في الإسلام.

4- الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص**73**.

2) القضاة والحكام لمعرفة ما يجري بين الخصوم.

3) الفقهاء للاستئناس برأيهم وسؤال عن ما يشتبه.

4) الكتاب ليثبتوا ما يجري بين الخصوم.

5) الشهود ليشهدوا على ما أوجبه والي المظالم من حق[1].

ويرى بعضهم أن ولاية المظالم تشبه دور محاكم الاستئناف، أما اختصاص هذه الولاية فيستهدف الفصل في خلافات الأفراد والولاة والحياة والحكام أو من أبناء الخلفاء أو الأمراء أو القضاة وهذه الظلامات قسمان[2]:

1) قسم ينظر به ناظر المظالم من تلقاء نفسه (رقابة ذاتية).

2) قسم يتوقف على مباشرته من متظلم، ويمكن القول إن هذا النظام أشبه ما يكون باختصاص القضاء الإداري إضافة إلى تشابهه مع نظام النيابة الإدارية والمحاكم التأديبية[3].

وحقيقة الأمر أنه لا يمكن تشبيه هذه الوظيفة بالقضاء الإداري لسبب بسيط هو أنه لا يقتصر على المنازعات الإدارية، فهو إلى جانب نظرة تبعدي الولاة والتصرفات الإدارية غير المشروعية، كان ينظر في غصوب الأفراد "اختصاص القضاء العادي".

1- الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص**80**.

2- المرجع السابق، ص**80**.

3- د. محمد سلام مدكور: القضاء في الإسلام، ص**142**.

يضاف إلى ذلك فالوالي المظالم أن يتدخل في أعمال الإدارة، فيتصفح سيرة الولاة، ويستكشف أحوالهم ليقويهم إن أنصفوا، ويكفهم إن عسفوا، ويستبدل بهم إن لم ينصفوا، وليس ذلك للقضاء الإداري إعمالاً لمبدأ استقلال الإدارة تجاه القضاء[1].

وكما قلنا فلوالي المظالم أن يتصدى للدعوى من تلقاء نفسه، وليس للقضاء ذلك.

ويتفرع على ذلك أن اتساع هذه الولاية في الرقابة عمقاً ومسطحاً يجعلها تمتد إلى ما يلي:

إلى الموظفين، وهي بذلك أقرب ما تكون إلى الرقابة الإدارية الرئاسية: إذ كما هو معلوم فالرقابة الرئاسية على المرؤوسين هي رقابة مشروعية وملائمة.

ويرى بعضهم أن ولاية المظالم تشبه دور محاكم الاستئناف[2]، لكن الرد على ذلك واضح، وهو أن ولاية المظالم قد تنظر بصورة تلقائية في حين أن محكمة الاستئناف تنشر حكماً سابقاً.

ويرى بعضهم أن ولاية المظالم تشبه عمل المحكمة الإدارية العليا، أو عمل أية جهة إدارية تراقب الشرعية[3]، والحقيقة تتجاوز ذلك إذ أن ولاية المظالم تنظر في أحد جوانبها بالمنازعات المتعلقة بالأفراد أو بالمسائل التي تدخل في اختصاص القضاء العادي.

أما لجهة التكوين فإن ولاية المظالم تختلف عن نظام القضاء المعاصر فيما يلي:

1) الاستعانة بالقضاء دون أن يكون القاضي هو القوام على الولاية.

1- د. عبد الكريم حسن العيلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام ص**632**.

2- د. عبد الفتاح حسن: القضاء الإداري في الإسلام، ص**37**.

3- المرجع السابق، ص**37**.

2) قد يقوم بهذه الوظيفة الخليفة أو وزراء التفويض أو ولاة الأقاليم، وهذه الجهات كلها ليست قضائية.

أما لجهة القواعد القانونية، فهذه الولاية تطبق الشريعة الإسلامية دون الفصل بين روابط القانون العام والخاص.

وفي ذلك يقول ابن القيم: ((إن جمع الولايات الإسلامية مقصدها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر))[1].

ويمكن القول إن هذه الولاية المتشابكة الشاملة عمقاً ومسطحاً لجهة المشروعية – تجمع بين اختصاص القضاء العادي والإداري والتأديبي وجهات التنفيذ والسلطة والرئاسة الإدارية والرقابة على أعمال الإدارة[2].

وهذه الولاية «التي تكملها ولاية الحسبة» تعني عن القضاء الإداري والقضاء المستعجل والرقابة الإدارية والنيابة الإدارية والمحاكم التأديبية والادعاء العام الاشتراكي ونظام المفوض البرلماني[3].

وفي نظرنا إن هذه الولاية ترجمة حية للنظام السياسي في الإسلام ذلك النظام الذي يتجاوز فلسفة الدولة الحارسة State guard التي تسهر على منع التعدي على الحقوق، ليستشرف أفق الدولة الحانية State providence التي تنخرط بحيويتها ومصداقيتها ومشروعيتها أعماق الحياة «تبعاً لقواعد الشريعة

1- ابن قيم الجوزية: الظروف الحكمية ص**238**.

2- د. عبد الحكيم الكريم العيلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام ص**635**.

3- المرجع السابق، ص**635**.

الإسلامية التي تمد رواقها على كتلة الجسم الاجتماعي» لتضطلع بأعظم مبدأ من مبادئ الشريعة الإسلامية، ألا وهو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أجل لقد قلنا إن كافة مظاهر الكون الاجتماعي والوجودي هو في قبضة واحدة هي قبضة العزيز المتعال، وهذه القبضة تسوس جماع الكون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مقارعة الظلم (الجهد الهادم Demolition effort باذلة الجهد المبدع الخلاق Creative effort).

وهذا القانون الخالد الأعظم يمد برواقه على الدولة، محدداً اختصاصاتها ومجالات عملها، ألا وهي الهدف والبناء، هدم الشر وبناء الخير، وهو ما يظهر حالياً في تلك الولاية، كما يظهر في آلية عملها وفعالياتها التي تتحدى الفعالية القانونية إلى الفعالية الأخلاقية الوجدانية، وهذا ما يظهر جلياً بأنها تتحرك ذاتياً من خلال وخزات الضمير دون انتظار المحرك الخارجي.

و**الخلاصة** أن الإدارة الإسلامية متمثلة في ديوان المظالم والحسبة، تحمل خصائص تلك الحضارة الإسلامية التي جمعت فأوعت إضافة إلى الحضارة الواقعية "مظاهر السيئة" حضارة الوجدان والبعد الداخلي والعميق في الإنسان.

وفي نظرنا إن هذه التجربة يجب أن تعمم على النظم السياسية في الدول الإسلامية لأن ما تمتلكه من صراحة ورصانة وعزم وطيدة، وهو ما يجعلها تتصدى للإدارات العابثة والعديدة التي تخرج بشراسة وعتو واستكبار وجبروت على المشروعية، الأمر الذي يقصر عن لجم تصرفاتها القضاء العادي.

الفرع السادس
ولاية الحسبة

يعرف الفقهاء الحسبة بأنها أمر بالمعروف وإذ ظهر تركه، ونهى عن المنكر إذا ظهر فعله في حكم بين الناس فيما لا يتوقف على الدعوى[1].

وتستند هذه الولاية على قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ آل عمران/**104**.

وقوله ﷺ: ﴿مَا منْ قَوْمٍ عَمِلُوا بالمَعَاصي، وَفيهمْ مَنْ يَقْدرُ أَنْ يُنْكرَ عَلَيْهُمْ فَلَمْ يَفْعَلْ، إِلَّا يُوشكُ أَنْ يَعُمَّهُمْ اللّٰهُ بِعَذَابٍ منْ عنْدَهُ﴾ [2].

وقد أجمع الفقهاء والمجتهدون على وجوبها فرضاً[3]، وهي من فروض الكفاية إلا أنها تصبح فرض عين على بعضهم بحكم مناصبهم كأولي الأمر من الخلفاء والأمراء والحكام ومن ينتصب لذلك[4].

1- الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص**240**، ابن القيم: الظروف الحكمية ص**236**.

2- د. محمد عبد الرحيم سلطان: الحسبة في الإسلام، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة، القاهرة، **1936**، ص**16**.

3- الأستاذ الشيخ علي الحفيف: الحسبة في الإسلام، من بحوث أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان ابن تيمية، دمشق، **1380** هـ، ص**559**.

4- الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص**240**.

وبذلك فالحسبة ولاعية شرعية أضفاها الشارع على كل من أوجبها عليه، ولذلك كانت ثابتة على كل مكلف لا فرق بين حر وعبد وحاكم ومحكوم، وهذا ما يتضح من قوله ﷺ: ﴿مَن رَأى منكُمْ مُنكرًا فَلْيُغَيّرْهُ بيده، فإنْ لم يَستَطعْ فبلسانه، فإنْ لَم يَسْتَطِعْ فبقَلبه، وذَلِكَ أَضْعفُ الإيمانِ، وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنْ الإِيمَانِ حَبَّةُ خَرْدَلٍ﴾[1].

والرسول ﷺ هو أول من مارس هذه الوظيفة، إذ تؤكد الموارد التاريخية: ﴿أنّه مَرَّ عَلَى صُبْرَة طَعَامٍ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فيهَا، فَنَالَتْ أَصَابِعُهُ بَلَلًا فَقَالَ: مَا هَذَا يَا صَاحبَ الطَّعَامِ ؟ قَالَ أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا رَسُولَ اللَّه، قَالَ: أَفَلَا جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ كَيْ يَرَاهُ النَّاسُ، مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي﴾.

ولقد استعمل الرسول ﷺ سعيد بن العاص على سوق مكة، ثم وطد الخلفاء هذه السنة، فاستعمل عمر بن الخطاب ﷺ عبد الله بن عتبه على السوق[2].

وتختلف آلية عمل الحسبة عن القضاء بأنها لا تتم بوسيلة الدعوى، وإنما بطرق الاستعداء أو المشاهدة والعلم[3].

ويتصدى المحتسب للدفاع عن حقوق الله[4] إذا ما شاهد الاعتداء أو علم أو أبلغ به، لكن ليس له أن يتحسس أو يمس الدستور ليعرف ما وراء الستر[5].

1- أبو عبد الله محمد بن يزيد **ابن ماجة** القزويني: سنن ابن ماجة، ج**2**، باب **20**، ص**133**.

2- د. عبد الحكيم العيلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص**638**.

3- المرجع السابق، ص**638**.

4- هي الحقوق التي تمس المجتمع ونظامه كالحدود والاعتداء على المرافق العامة أو الطرق العامة.

5- الشيخ علي الحفيف: الحسبة في الإسلام، ص**255**.

كما أنه يتصدى لحقوق الأفراد، وهنا يتوقف الأمر على استعداء صاحب الحق[1].

وتختلف وظيفة الحسبة تبعاً لما إذا كانت تعانق الأمر بالمعروف أم النهي عن المنكر، فإذا كانت تلتمس الأمر بالمعروف واجهت الحقوق الآتية[2]:

1) حقوق الله الخالصة:

إقامة صلاة الجمعة والجماعة وزجر من يترك ذلك دون عذر.

2) حقوق العباد:

فما كان منها ذات طابع عام مثل تعطيل المرافق العامة، أو هدم الأسوار مثلاً، فللمحتسب أن يشرف على تأمين هذه الخدمات، أما من بيت المال أو من الأغنياء.

أما ما كان منها من حقوق العباد ذات الطابع الخاص كالمماطلة في الحقوق وأداء بشرطين: المقدرة وظهور أو الدين شريطة أن يتقدم إليه الدائن أو صاحب الحق.

3) وفيما يتعلق بالحقوق المشتركة كأخذ الأولياء بنكاح الأيامى من أكفائهن، إذا طلبن وإلزام النساء أحكام العدة إذا فورقن، وتكليف أرباب البهائم بألا يستعملوها فيما لا تطبق وتكليف من أخذ لقيطاً بكفالته، وأن يقوم بحقوقه.

1- الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص**255**.

2- المرجع السابق، ص**243**.

وفيما يتعلق بالأمور المتصلة بالنهي عن المنكر نلحظ ما يلي:

ما يتعلق بحقوق الله الخالصة:

فقد قسمت إلى ما يلي: العبادات – المحظورات – المعاملات المنكرة[1].

1) العبادات:

مثل عدم أداء الصلاة وفقاً لأوضاعها الشرعية والإفطار في رمضان والتعرض للناس بالمسألة وتصدى الجهلاء للفتوى في أمور الدين.

2) المحظورات:

وهنا يمنع المحتسب الناس من مواقف الريبة لقوله ﷺ: ﴿دَعَّ مَا يُرِيبُكَ إِلَّا مَالًا يُرِيبُكَ﴾، ومخالطة النساء في الطرقات، والمجاهرة بإظهار الخمرة والسكر.

3) المعاملات المنكرة كالربا والبيوع الفاسدة وغش المبيعات وقد ليس الأثمان والبخس في المكاييل والموازين.

حقوق الآدميين الخالصة:

مثل تعدي أحد الأفراد على حد لجاره أو حرمة داره، أو أن يضع أجزاعاً على جداره، وللمحتسب سلطة الإشراف على الأطباء والمعلمين وعلى كافة الصناع[2].

الحقوق المشتركة:

مثل المنع من الإشراف على المنازل ومنع الأئمة في المساجد من الإطالة في الصلاة، وتنبيه القضاة الذين يحجبون المتقاضين بلا عذر شرعي، ومنع أرباب المواشي من

1- د. سليمان الطماوي: السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، ص**225**.

2- الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص**255**.

استعمالها فيما لا تطيق، ومنع أصحاب السفن من الإشراف في تحميلها ومراعاة الآداب الإسلامية في الفصل بين الرجال والنساء، والإشراف على الأسواق والطرق العامة حتى لا تشغل ببناء حتى لو كان مسجداً أو منقولات بما يعيق السير، وعلى الجبانات حتى لا تنتهك حرمة الموتى.

ومن اختصاص المحتسب التي تكفل الحقوق والحريات العامة ما يلي:

أخذ السادة بحقوق العبيد وعدم تكليفهم من الأعمال بما لا يطيقون، وإلزام السيد بكسوة العبد ونفقته[1].

وعليه أن يراعي سيرة أهل الأسواق المختصين بمعاملة النساء وأمانته[2] ويروى السقطي أن محتسب الكوفة كان يصعب أعين المؤذنين صوناً لبيوت المسلمين[3].

1- أبو عبد الله محمد بن أبي محمد **السقطي** المالكي الأندلسي: في آداب الحسبة، باريس، **1931**، ص**680**.

2- الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص**344**.

3- السقطي: في آداب الحسبة، ص**680**.

وسائل الحسبة

وهذه الوسائل متعددة: الزجر – التأديب – إزالة المخالفة – التعزيز- التنفيذ المباشر – الأمر والنهي.

وفي ذلك يقول ابن خلدون: ((إنها وظيفة ممتزجة بين سطوة السلطنة ونصفه القضاء، وتحتاج إلى علو يد وعظيم همة تقمع الظالم وتزجر المعتدي))[1].

ويقول الغزالي أول درجات الأمر بالمعروف التعريف، وثانيها الموعظة وثالثها التخشين في القول ورابعها المنع بالقهر، ثم الحمل على الحق بالضرب والعقوبة[2].

فقد روي عن النبي ﷺ هدمه لمسجد الضرار، وأنه لما وجد مع السائل من الطعام فوق كفايته وهو يسأل أخذ ما معه وأطعمه أبل الصدقة[3].

كما كان عمر بن الخطاب ﷺ يصادر اللبن المغشوش ويعطيه للفقراء[4].

ولم يقف قصد والي الحسبة عند الأفراد، بل تعداه إلى العظماء والولاة والحكام فكان والي الحسبة يقتحم عليهم دون خوف أو وجل[5].

وقد روي أن أتابك «سلطان دمشق» طلب محتسباً من أهل العلم، فأمر بإحضاره، فلما بصر به قال: ((إني وليتك أمر الحسبة على الناس، قال: إن كان الأمر كذلك،

1- ابن خلدون: المقدمة، ص**47**.

2- الغزالي: إحياء علوم الدين، باب الأمر بالمعروف.

3- د. عبد الحكيم العيلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص**644**.

4- المرجع السابق، ص**642**.

5- ابن عبد ربه: العقد الفريد للملك السعيد.

فقم عن هذه الطراحة، وارفع هذا المسند فإنهما حرير، واخلع هذا الخاتم فإنه ذهب، فقد قال رسول الله ﷺ في الذهب والحرير فتنهض السلطان عن طراحته، وأمر برفع مسندته، وخلع الخاتم من إصبعه))[1].

ونقل عن أحد محتسبي بغداد أنه مر يوماً على باب دار القاضي ابن حماد فرأى الخصوص جلوساً على باب ينظرون جلوسه لينظر بينهم، وقد علا النهار، وهجرت الشمس، فوقف واستدعى حاجبه، وقال له: ((تقول لقاضي القضاة، الخصوم جلوس بالباب، وقد بلغتهم الشمس وتأذوا بالانتظار، فأما جلست، وأما بلغهم عذرك لينصرفوا ويعودوا إذا زال العذر))[2].

وفي الأندلس كان يتولى الحسبة في كل مدينة موظف يسمى المحتسب أو صاحب السوق، حيث بلغ نظام هذه الولاية شأوا بعيداً من الأمة، حتى إن أثمان الحاجيات كانت محددة، وإن الإشراف على الباعة بلغ مبلغاً كبيراً، وكان للمحتسبين قوانين يتداولونها ويتدارسونها كما تتدارس أحكام الفقه[3].

وإذا اضطر قوم لا مكان لهم يأوون إليه إلى السكنى في بيت إنسان، فعلى المحتسب أن يسكنهم فيه، ولو احتاجوا إلى أن يعيرهم ثياباً يستدفئون بها من البرد، أو إلى

1- أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين **المقريزي**: السلوك في معرفة دول الملوك، ج**1**، ص**449**، حاشية**3**.

2- الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص**257**.

3- أحمد بن محمد المقري التلمساني: فح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، بولاق، **1297**هـ، ج**1**، ص**103**.

أدوات يطبخون، وإذا احتاجوا إلى أن يعيرهم دلواً يسقون به أو قدراً يطبخون فيها أو فأساً يحفرون بها وجب بذل ذلك لهم بالمجان[1].

ولقد جوّز ابن تيمية للمحتاج إلى إمرار ماء في أرض غيره، من غير ضرر لصاحب الأرض أن يجريها[2].

كما أوجب بذل منافع البدن عند الحاجة كتعليم العلم والإفتاء وأداء الشهادة[3].

وفضلاً عن ذلك فقد اعتبر الصناعات الضرورية للمجتمع كالفلاحة والنساجة فرضاً على الكفاية، إلا أن نتيقن فتصير فرضاً على الأعيان[4] ولولي الأمر إن أجبر أهل هذه الصناعات على ما يحتاج إليه الناس من صناعتهم أن يقدر أجرة المثل، وكان ذلك من التسعير الواجب[5] ولقد مد محتسب تونس يد العون للأندلسيين الذين نزحوا عن ديارهم إلى تونس، وجعل فقراءهم عند أناس من أهل البلاد يعملون لهم، وأذن لغيرهم أن يسكنوا حين أرادوا[6].

1- تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم شيخ الاسلام المشهور باسم **ابن تيمية**: الحسبة في الإسلام، القاهرة، مطبعة الخانجي، **323**هـ ص**53**.

2- المرجع السابق، ص**32**.

3-المرجع السابق، ص**32**.

4-المرجع السابق، ص**17**.

5- المرجع السابق، ص**32**.

6- الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص**222**.

أما لجهة نطاق آثار الحسبة فهذه الآثار تخاطب جميع الناس دون تمييز في الدين أو الجنس[1].

ولقد حظر على المحتسب انتهاك حرمة البيوت، ومنع التجسس على الناس لكشف ما لم يظهر من المحضورات[2].

كما منع احتكار الطعام[3] ومنع الغش[4] وألزم القصابين بإفراد لحوم المعز عن الضأن، كما منع القطان أن يخلطوا جديد القطن بقديمه.

1- عبد الرحمن بن نصر جلال الدين العدوي الشيزري: نهاية الرتبة الظريفة في طلب الحسبة الشريفة، القاهرة، ط**1**، **1946**، ص**344**.

2- الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ج**1**، ص**288**.

3-المرجع السابق ص**12**، السقطي: المرجع السابق.

4- الشيرزي: نهاية الرتبة الظريفة في طلب الحسبة الشريفة، ص**344**.

نطاق الحسبة

يختص المحتسب في النزاعات الظاهرة التي لا تثير خلافاً، وبذلك فليس له أن يتجاوز ذلك غلى الحكم الناجز الفاصل عند قيام المنازعة وخفاء الحق فيها، وبذلك ليس له سماع شيء من الدعاوى في العقود والمعاملات وغيرها من الحقوق الداخلة في هذا النظام، أي أن اختصاص المحتسب يكون في الدعاوي التي لا يدخلها التجاحد والتناكر وإنكار الحق يتوقف على سماع بنية أو توجيه يمين، وبذلك فشروط ما يحتسب به ما يلي:

1) أن يكون منكراً.
2) أن يكون ذلك المنكر قائماً.
3) أن يكون ظاهراً دون تجسس.
4) أن يكون أمراً منكراً دون خلاف[1].

1- الأستاذ الشيخ علي الحفيف، الحسبة في الإسلام، ص**577**.

التكييف القانوني لولاية الحسبة

يتضح مما سبق أن الحسبة نظام ذو طبيعة إدارية خاصة [1] تنطوي على بعض العناصر القضائية[2] فهي نظام اتهام بجانب كونها ولاية قضاء وسلطة تنفيذ، ومع ذلك فهي تختلف عن القضاء، وإن كان فيها بعض خصائصه، وتتميز عن ولاية المظالم وإن كان فيها شيء من وظائفها[3] وهي بعيدة عن الإدارة الرئاسية رغم اتباعها بعض أساليبها[4].

وحقيقة الأمر أن هذا النظام يفصل في المنازعات الظاهرة التي لا تحتاج إلى أدلة، ولا يتداخلها التجاحد والتناكر، ولا يتطلب في المحتسب الشروط الواجبة لتولي القضاء، بل يكفي أن يكون على علم بظواهر المنكرات ومن جهة أخرى فلا يتوقف هذا النظام على شكوى من الضرورة، بل له أن يتصدى للدعوى، وهو يؤدب ويزجر المجاهدين بالعصية والخارجين على الآداب الإسلامية التي تصل إلى علمه، وذلك فيما لا تدعو الحاجة إلى عرضه على القضاء.

وتختلف هذه الولاية عن النظم المعاصرة في الآتي[5]:

1- تختلف عن القضاء بأن فيها عنصر تنفيذي إلى جانب الفصل في المنازعات وللمحتسب أن يتصدى لإزالة المنكر من تلقاء نفسه، لكنه لا

1- الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الاسلامية، ص**303**.

2- علي حسن فهمي: الحسبة في الشريعة الإسلامية، من بحوث أسبوع الفقه الأول، دمشق – ابن تيمية،/**1380**/هـ، ص**615**.

3- الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص**341**.

4- د. عبد الحكيم العيلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص**646**.

5- المرجع السابق، ص**646** وما بعدها.

يبحث عن الأدلة ولا يستدعي شهوداً ويجري التحقيق، بل يختص بالأمور الظاهرة المتعارف عليها، ولا يصدر إحكاماً، بل أوامر بأداء الحقوق التي تثبت بالاعتراف.

2- وتختلف وظيفة الحسبة عن المفوض البرلماني، حيث يستقل المحتسب بعد تعيينه عن الخليفة، وتمتد ولايته لتشمل الولاة والوزراء والحكام والأفراد والخليفة نفسه، في حين أنه تم إخراج التاج والوزراء وأعضاء البرلمان والمواطنين العاديين من نطاق ولاية المفوض البرلماني.

3- ويختلف نظام الحسبة عن النيابة الإدارية في أنه نظام رقابة وتنفيذ ويشمل كل الأفراد، أما الولاية الثانية فهي سلطة تحقيق مع فئة معينة هم الموظفون، ولا يملك المتولي لها التصدي من تلقاء نفسه للأمور، كما لا يملك توقيع الجزاء.

4- ويختلف نظام الحسبة عن الرقابة الإدارية بأن المحتسب يملك سلطة التنفيذ لكنه لا يعني في العاملين في الدولة.

ويمكن القول إنه أقرب ما يكون إلى نظام النيابة العامة، إذ كلاهما يقوم على رعاية الحقوق العامة المتعلقة بالمجتمع والتي يطلق عليها الفقه الإسلامي حقوق الله "النظام العام والآداب العامة".

وفضلاً عن ذلك فلكل منهما إجراء الرقابة من تلقاء نفسه أو بناء على شكوى، كما يحق لكل من النظامين الاستعانة بالأعوان والمساعدين من أجل القيم بمهامه، كما يتمتع كل من النظامين بسلطة قضائية قاصرة إذ يقوم والي الحسبة والنائب العام ووكلاؤه بالجمع بين سلطة الاتهام وولاية القضاء في حدود وظيفته.

وتتسم العقوبات التي يوقعها كل من المحتسب ووكيل النائب العام بأنها عقوبات خفيفة، حيث لا يوقع والي الحسبة إلا التعازير.

ورغم كل ذلك تختلف ولاية الحسبة عن النيابة العامة فيما يلي:

1) الوالي الحسبة سلطة التنفيذ المباشر وتوقيع الجزاء، وليس لأعضاء النيابة العامة ذلك.
2) لوالي الحسبة إصدار أوامر حاسمة، في حين تقف سلطة النيابة عند رفع الدعوى، اللهم إلا في امور استثنائية كالفصل في الجرائم البسيطة والإجراءات التحفظية.
3) للنيابة العامة إجراء التفتيش والتحقيق للوصول إلى الحقيقة، وليس لوالي الحسبة إلا الأمور الظاهرة.
4) يشترط في أعضاء النيابة العامة الشروط اللازمة لتولي القضاء خلافاً لوالي الحسبة.
5) لوالي الحسبة أن يجري رقابة على سلطة القضاء، وليس للنيابة العامة ذلك.

و**الخلاصة** أن نظام الحسبة يتمتع بسلطات واسعة للرقابة على المشروعية في الأمور الظاهرة بحيث تنتج الرقابة أثرها في سرعة ويسر وهمة ومضاء وعزيمة حسب تعريف ابن خلدون، كل ذلك توطيداً للنظام العام وضماناً للحريات العامة، هذا فضلاً عن شمولها واتساع آفاقها حيث تناط بكل مسلم حتى تشمل الخليفة وكافة جسم الدولة، وإن مصدر هذه الحيوية يرجع إلى كونها تتمتع بظهير هو الظهير الشعبي وبآليات حية هي الدفاع عن الأخلاق العامة وموجبات الشريعة التي تمتد برواقها إلى كافة جوانب الحياة.

والخلاصة: الاحتساب هو ذلك النظام الذي امتدت إليه السياسة الشرعية حيث تصدى للقيام بها قضاة علماء شجعان خبيرون بأحوال الناس يمشون في الشوارع والأسواق ويقتحمون أبواب المؤسسات العامة ودواوين الحكومة والمحلات العامة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر سواء تعلق الأمر بانتهاك قيمة معينة من قيم الإسلام أم بمصلحة معطلة من مصالح الناس، لا يتجسسون على الناس مكتفين بالمنكرات الظاهرة أياً كان فاعلها، وباختصار فالحسبة نظام لحماية الشريعة في النظام الإسلامي[1].

1- الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الاسلامية، ص**304**.

الفرع السابع
رقابة الرأي العام

وتتفرع هذه الرقابة إلى رقابة أفراد الأمة ورقابة التجمعات وأخيراً رقابة الأحزاب.

رقابة أفراد الأمة

قلنا إن السلطة في الفكرة الإسلامي هي جهاز الأمة في خدمة فكرة.

وإن الدولة مشروع تضعه الأمة وأداة تنفيذ في يد الحاكم المفوض من قبل الأمة والحاكم هو جهاز السلطة والسلطة هي الإرادة العامة، وبذلك إذا لم يوجد الحاكم فالسلطة قائمة، وهذا ما أكده الدكتور مصطفى كمال وصفي بقوله: إن كان ثمة إمام وحاكم رفعوا إليه، وإلا رفعوا إلى جماعة المسلمين يحكمون فيهم[1].

1- د. مصطفى كمال وصفي: الولاية المقيدة للسلطة العامة في الإسلام، مجلة الأزهر/**1392**/هـ، ص**449**.

الرقابة التي تمارسها الجماعات

قلنا إن الشريعة الإسلامية أسبغت روافها على كل صغيرة وكبيرة، وهذا ما أكده الدكتور عبد الحكيم العيلي بأن كل شؤون الحياة لدى المسلمين ليست ثوب التشريع[1]، وهذا هو راي شاخت بأن الشريعة الإسلامية هي أبرز مظهر يميز أسلوب حياة المسلمين، فهي لب الإسلام ولبابه[2].

وفي إطار هذا الثوب المتسع يقول الشاطبي: ((إن كل حكم من أحكام الفقه الإسلامي لا يخلو من حق اللّه، فهو جهة التقيد لحق العبد عاجلاً أو آجلاً لأن الشريعة وضعت لمصالح العبادة وإن كل حكم من أحكامها يقوم على المعنى الروحي، وعلى المعنى القانوني الدافع للإنسانية، فالعبادات وإن شرعت للتأكيد على حقوق اللّه على عباده، فهي تعود على صاحبها والمجتمع بالتهذيب وغرس الفضائل))[3].

مما تقدم يتضح أن الفقه الإسلامي يهدف إلى مصلحة المجموع، تلك المصلحة التي تسمو على المصالح الفردي ومن هنا يبرز دور الجماعة من أجل الدفاع عن مصالحها، ولقد وجدنا المسلمين «منذ باكورة حياة الإسلام» يصدعون بآرائهم ويدلون بحججهم في كافة مجالات الحياة، وكان الجامع يموج بالناس يتدارسون ويتساءلون ويعطون رأيهم في دينهم ودنياهم، وهكذا ظهرت المدارس الفقهية لكافة فروع ومجالات الحياة والفقه، وكثيراً ما كانت الآراء تتمحور حول الصالح العام والصالح الخاص، والمثال على ذلك واضح في معارضة الخليفة عمر بن الخطاب

1- كتابه الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص**961**.

2- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**172**.

3- الشاطبي: الموافقات، ج**2**، ص**2**.

ﷺ حول قسمة أراضي السواد، ثم ما تعلق بملكية المعادي التي تكتشف في الأرض[1].

والأمثلة عديدة على تبلور الجماعات الفكرية، من ذلك مسألة الخلافة، وانقسام الآراء حول جماعة المهاجرين يقابلها جماعة الأنصار وتمسك كل فريق بحصة بها، وهذا ما حدا بعضهم للقول بأن ما دار بسقيفة بني ساعدة كان أروع مثل لأول برلمان في الإسلام، حيث عرضت كل جماعة رأيها الخاص[2].

كذلك ظهرت الجماعات السياسية كالشيعة والخوارج الذين أطلق عليهم الجمهوريون في الإسلام وغيرهم[3].

ولا حاجة للتدليل بأن الخلاف بين هذه الجماعات كان يدور حول مختلف القضايا السياسية والدينية وغيرها.

ولا ريب فقد كانت هذه التجمعات تعارض تصرفات الخلفاء والأمراء، بل لقد وصل الأمر إلى حد طلب خلع الخليفة، وهكذا يتأكد أن الأحزاب السياسية لعبت دوراً كبيراً في تاريخنا لجهة الوقوف في وجه السلطة، وقيام هذه الأحزاب لا يتعارض مع الدين الإسلامي، بل هو فرع من شجرته العقلية الباسقة، وهذا ما يدعونا لدراسة هذه الظاهرة في البحث الآتي:

1- د. محمد سليم مدكور: محاضرات بمدينة الخرطوم، تاريخ التشريع الإسلامي، ص**87**، عام **1956**.

2- د. عبد الحكيم العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص**662**.

3- فان فلوتن: السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية، ترجمة د. حسن إبراهيم حسن، ومحمد زكي إبراهيم، ص**69**.

الفرع الثامن

الأحزاب في الإسلام

أكدنا لدى تحديدنا للظاهرة السياسية – على مقولة تماهي السياسة بالقيمة، هذا التماهي الذي لا يفتأ مستشفاً عملية استكشاف كاملة للإنسان من قبل الإنسان[1].

ولهذا لقد جهد الفكر السياسي الغربي لإيجاد تقنيات وآليات للوصول للغاية السابقة، وكان من أهم هذه التقنيات حمل القانون الدستوري على جدلية سلطة – حرية[2].

وفي هذا الصدد شبه هوريو العمل السياسي التاريخي بلعبة شطرنج كتب على أحجارها ما يلي: سلطة – حرية – الدولة – الأمة[3].

هكذا يرى "جورج بالاندية وروجيه باستيد" أنه في كل المجتمعات حتى الأكثر عراقة توجد ظاهرات سياسية، وأن هذه الظاهرات تنتظم حول التوأمين: السلطة – المعارضة[4].

1- أندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ج**1**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، **1974**، ص**24**.

2- المرجع السابق، ص**42**.

3- المرجع السابق، ص**45**.

4- المرجع السابق، ص**49**.

ويمكن لهذين التوأمين كما يرى "روجيه باستيد" أن ينظر إليهما على أنهما كيان اجتماعي أصيل ملازم للفكر الإنساني[1].

والواقع أن الحرية انسجام وتوافق إرادي مع الانتظام، وبذلك فإن جدلية حكم – معارضة هي في حد ذاتها جدلية سلطة - حرية[2].

ويؤكد "هوريو" أن تجربة الغرب قامت على الإيمان بفضلية الحوار لأن البحث واكتشاف الحقيقة إنما يتم عن طريق مرورها عبر عقول متتابعة تعمل بما لها من ذاتية على تنقيتها كلها أو جزءاً منها من الأخطاء التي تمتزج بالحقيقة[3].

ذلك أن الكلام المتبادل يحمل الصور والأفكار والأحكام، ولكل من الطرفين القدرة على القول وعلى النقص[4].

ويمكن القول إن الحديث عن جدلية سلطة – حرية، وجدلية سلطة – معارضة أو الحديث عن فضيلة الحوار، وغير ذلك، إنما يقودنا إلى الحديث عن المتناقضات في المجتمع الواحد، وهل تحل بآلية المجتمع التعددي أم بآلية المجتمع الاجتماعي[5].

وهكذا يميز هوريو وجود الموقفين الآتيين[6]:

1- المرجع السابق، ص**49**.

2- أندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص**48**.

3- المرجع السابق، ص**48**.

4- المرجع السابق، ص**59**.

5- المرجع السابق، ص**225**.

6- أندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص**225**.

التقدم من خلال التناقضات والمصالح والايديولوجيات والانتخابات التنافسية، لاسيما أن التناقضات دائمة التجدد في المجتمع الحي.

التقدم من خلال الإيمان بتناقض أساسي وحله بآلية الحزب الواحد القائم على تصور واحد لحركة المجتمع بما يتفرع على ذلك من نتيجة هامة هي رفض الاعتراض والحوار والانتخابات التنافسية.

وفي نظر هوريو أن التعددية تسود في البلدان التي حققت وانجزت تكاملها[1].

ذلك أن نضج الأمة وإنجازها لمقوماتها يحول دون الخلاف حول الأساسيات ويفسح المجال للحوار حول الجزئيات دون خطر[2].

ودليل ذلك أيضاً قوله ﷺ: ﴿الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ﴾[3]، إذاً فللأفراد ولاية تظهر في تعقيبهم السلطة العامة ورقابتهم على تصرفاتهم، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ﴾ **الحج41**.
ويقول ﷺ: ﴿إِنّ النّاسَ إِذَا رَأَوْا الْمُنْكَرَ فَلَمْ يُغَيّروه، أَوْشَكَ أَنْ يَعُمّهُمُ اللّهُ بِعِقَابِه﴾[4].

وبيان ذلك أن ولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كفائياً على كل مسلم يعلم حكم الدين فيما يدعوا إليه وينصح الناس به[5].

1- المرجع السابق، ص**230** و **231**.

2-المرجع السابق، ص**250**.

3- البخاري: كتابه الاعتصام بالكتاب والسنة، باب **5**.

4- سنن ابن ماجه، ج**2**، باب **2**، ص**1327**.

5- د. محمد عبد الرحيم سلطان: الحسبة في الإسلام، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة القاهرة/**1963**، ص**6**.

وهذه الولاية مقررة بقوله ﷺ: ﴿مَن رَأَى منكُمْ مُنكرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بيده، فإنْ لم يَستَطعْ فبلسانه، فإنْ لَم يَسْتَطعْ فبقَلبه، وذَلكَ أضْعفُ الإيمانِ، وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلكَ منَ الإيمَانِ حَبَّةُ خَرْدَلٍ﴾[1].

ذلك أن الشريعة الإسلامية تجعل للفرد حقوقاً في السلطة واختصاصات في الولاية العامة لقوله ﷺ[2]:﴿كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكَلَكُمْ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعيَّته وَالأميرُ رَاعٍ وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْل بَيْته وَالمَرْأَة رَاعيَةٌ عَلَى بَيْتِ زَوِّجهَا وَوَلَدَهُ، فَكَلَكُمْ رَاعٍ وَكَلَكُمْ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعيَّته﴾[3].

ذلك أن الإنسان خليفة الله في الأرض، وكل واحد من أفراد المجتمع الإسلامي له نصيب في التمتع بحق الخلافة[4].

وهذا ما أكده ابن خلدون «استناداً إلى نظرية الاستخلاف» بأن الإنسان رئيس بطبعه.

ذكر أن الفرد في الإسلام قد يعقد بعض المعاهدات التي تسري على الدولة، قال ﷺ: ﴿الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ﴾[5].

وله أن يؤمن العدو في الحرب أو يجبره لقوله ﷺ: ﴿قَدْ أَجَرْنَا مَنْ أَجَرَتْ يَا أُمَّ هَانِئٍ﴾[6].

1-سنن ابن ماجة، ج**2**، باب **2**، ص**1330**.

2- د. مصطفى كمال وصفي: المشروعية في النظام الإسلامي، ص**74**.

3- البخاري، ج**2**، ص**157**.

4- المودودي: نظام الحياة في الإسلام، ص**28**.

5-د. مصطفى كمال وصفي: المشروعية في النظام الإسلامي، ص**75**.

6- د. عبد الحكيم العيلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص**651**.

كما أن للأفراد أحياناً حقوق التنفيذ المباشر درءاً للمفاسد[1].

يقول الله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ التغابن/16.

ويقول ﷺ: ﴿مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَاجْتَنِبُوهُ وَمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [2].

ذلك أن مناط الوجوب هو القدرة إذ يجب على القادر ما لا يجب على العاجز[3].

والوجوب الكفائي مراتب في أعلاه الحسبة التي تقترب من الوجوب العيني[4].

والواجب الكفائي يعني أنه على كل مسلم أن يرد الأمر المخالف للدين إلى نصابه بالوسيلة المناسبة التي تؤدي إلى إلغائه، وتكون أجدى في الموعظة والزجر، ولا يباح له أن يتخلى عن هذا الواجب إلا إذا قام غيره به، وبذلك فالحسبة العامة هي الأصل فهي تقرير حق الفرد وواجبه في الإسهام سواء أأخير مباشرة من الجريمة أم لا، وذلك فيما يتعلق بحقوق الله، ومن ثم فتخصص وال على الحسبة لا يتعارض مع هذا الأصل العام[5].

والحسبة العامة كما تكون بالرقابة على الأفراد، فهي تنسحب على الولاة، ووسيلة ذلك التعريف والوعظ أما المنع والقهر، فليس ذلك الآحاد الناس خشية الفتنة، وهيجان الشر[6] فالقاعدة العامة هي أنه عندما تتعارض المصالح والمفاسد وجب ترجيح الراجح، وإذا أشتبه الأمر استبان المؤمن واجتهد حتى يستبين الحق،

1-ابن القيم: الطرف الحكمية، ص237.

2- صحيح مسلم، مجلده، ص205.

3- د. عبد الرحيم سلطان: الحسبة في الإسلام، ص11.

4- المرجع السابق، ص11.

5- د. عبد الحكيم العيلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص652.

6- الغزالي: إحياء علوم الدين، باب الأمر بالمعروف.

فلا يقدم على الطاعة على جلاء وعزم، وإذا تركها على علم كان عاصياً، وترك الأمر الواجب معصية، وفعل المنهي عنه أيضاً معصية[1].

والولاية المباشرة للأفراد على الحسبة تتضمن القيام بالادعاء والاستعداء، وذلك بالتداعي أمام القضاء أو أداء الشهادة أمامه أو بالاستعداء إلى المحتسب أو إلى المظالم[2].

والتداعي أمام القضاء يسمى دعوى الحسبة، وتكون في حقوق الله، ويختص بها جميع الناس، ويكون مدعيها مدعياً بالحق وشاهداً به[3]ز

ومن مظاهر نكران الحق الخروج على الشرعية، كما يتضح من موقف أبي ذر من الخليفة معاوية، وقول الأخير عن المال بأنه مال الله، في حين أنه «على رأي أبي ذر» مال المسلمين[4].

ومن مظاهر ذلك أيضاً موقف المرأة التي عارضت الخليفة عمر في المهور، ثم إنكار أحدهم على مروان ابن الحكم أنه خطب قبل صلاة العيد[5].

ويدخل في هذا الباب قول عمر بن الخطاب ﷺ للرسول ﷺ في صلح الحديبية بأنه لا يجب أن لا تقبل في الإسلام الدينية.

1- الشيخ علي الخفيف: الحسبة في الإسلام، ص**586**.

2- المرجع السابق، ص**565**.

3- الشافعي: الرسالة، ج**7**، ص**84**.

4- د. طه حسين: الفتنة الكبرى، ص**164**.

5- الغزالي: أحياء علوم الدين باب الأمر بالمعروف.

هذه الأهمية للحسبة العامة تجعلنا نجري مقارنة بينها وبين بعض الولايات مثل نظام الاتهام، الانجليزي مثلاً، فهذه الولاية تعطي الفرد الحق في مباشرة الاتهام سواء أضير في الجريمة أم لا[1].

وإن كان الخلاف هو أن نظام الاتهام الانجليزي حق للفرد وليس واجباً عليه[2].

ويؤكد الشيرزي أن الصليبيين أخذوا نظام الحسبة عن المسلمين أبان الحروب الصليبية[3].

أما الفرنسيون، فقد ضيقوا من نظام الاتهام وحصروها بهيئة معينة، وإن سمح للأفراد بعد الثورة الفرنية بذلك في حدود ضيقة[4].

ولقد أصر مجلس الدولة الفرنسي على اشتراط المصلحة أساساً لإقامة دعوى الإلغاء، ولا نعتقد أن نظاماً اتهامياً بلغ مرحلة النضج والاتساع الذي بلغه نظام الحسبة في الإسلام[5].

بسبب بسيط هو أن النظام المذكور يستند إلى مبدأ وطيد وراسخ هو هدم الباطل وبناء الحياة دون حدود، وهذا هو فحو الجهد البناء... ثم الجهد الهادم...

1- علي حسن فهمي: الحسبة في الشريعة الإسلامية، من بحوث مؤتمر ابن تيمية، دمشق/**1380**/هـ، ص**621**.

2- عبد الحكيم العيلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص**654**.

3- الشيزري: نهاية الرتبة الظريفة في طلب الحسبة الشريفة، ص**125**.

4- د. عبد الحكيم العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص **655**.

5- المرجع السابق، ص **657** وما بعدها.

الذي سبق الإشارة إليه، فمن لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم[1]، وقولة الخليفة الراشد عمر بن الخطاب: كيف يعنيني أمر المسلمين إذا كان لا يهمني ما يهمهم.
وقوله ﷻ: ﴿كَيْفَ بِكُمْ إِذَا رَأَيْتُمْ الْمَعْرُوفَ مُنْكَرًا وَالْمُنْكَرَ مَعْرُوفًا﴾[2]، هذا ونختتم رأينا بطرح الملاحظات الآتية حول مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

1- إن هذا المبدأ هو العصب الحساس في الجسم الإنساني، فهو يمثل الحركية الإبداعية الحيوية التي تعطي باستمرار الحياة مزيداً من جرعات النمو والتطور.

ولقد تمسكت الأمة الإسلامية بهذا المبدأ في الحالكات رغم أن هذا المبدأ الحركي الدينامي يتعارض مع ظاهرة السلطة التي تميل إلى الاستقرار، على هذا الأساس وجدنا الإمام مالك «رغم خشيته الكبيرة من الفتنة» يعتبر الاحتساب ودخول العالم على كل ذي سلطان هو الفضل الذي لا يعده فضل[3].

2- يتضح من كلمة المعروف الواردة في صيغة اسم المفعول أن هذا المبدأ يقوم على سند اجتماعي، اي يفترض به أن يقوم على ظاهرة ترسخت في ضمير الأمة ووجدانها وبذلك فهذا المفهوم يقارب مفهوماً آخر له رسوخه في الشريعة الإسلامية، ألا وهو مفهوم "المعلوم بالضرورة".

1- انظر مصطفى السباعي: الاشتراكية في الإسلام، عن سلسلة اخترنا لك، العدد/**113**/، سنة/**1961**/، ص**149**.

2- الغزالي: إحياء علوم الدين، ج**2**، ص**1161**.

3- الشيخ أبو زهرة: مالك حياته وعصره آراؤه الفقهية، القاهرة، دار الفكر العربي ص**65**.

وفي نظرنا إن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتحرك في إطار أساسيات الأمة، وهو بذلك يقترب من فكرة النظام العام والآداب العامة، وبالتالي فليس من المقبول أن نقيم سلطة احتساب عامة شعبية يسمح بآلياتها لكل شخص بأن يصدع بموقف جزئي، وعرضي وعابر، الأمر الذي يقود إلى الفتنة، والأمر على خلافة بالنسبة للأساسيات التي يجب على كل فرد في الأمة صونها وحمايتها[1].

3- يطالعنا إمام الحرمين الجويني باستشراف واستشفاف لحالة عصبية جرت بها الأمة، ألا وهي حالة ما أسماها "شغور الزمان"، ويقصد من ذلك الافتقار إلى الإمام الحق ورجل الفقه الحق، ففي مثل هذا الحال تستدعي الضرورة التمسك بمبدأ الأمر من المعروف من قبل الكافة حفاظاً على المقاصد الشرعية، وحقناً للدماء وحفظاً للأموال وصوناً للحريات وحماية للثغور.

4- إن حركية هذا المبدأ المنطلق من فكرة الواجب الإسلامي الذي لا حدود له ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ **التغابن/16**، هذه الحركية لم تكن لتغيب عن ذهن الفقهاء اصطدام الواجب بالواقع الممتلئ، ثم ضرورة التقلب بالعيش لذلك كان على الفقه أن يحرك هذا المبدأ في إطار الممكن لاسيما في ظل حاكم متغلب[2].

1- يشاطرنا هذا الرأي عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**273**.

2- الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة/**55**/.

هكذا تحدث الفقهاء عن إمكان تخلف هذا المبدأ مؤقتاً إذا كان في ذلك جلب مضرة أعظم من المنكر المراد إزالته[1].

5- بيد أن المؤسف له حقاً نجاح السلطة السياسية في احتواء هذا المبدأ أو تفريغه من مضمونه، ثم تصدي بعض المحاولات الفقهية لذلك، من خلال تنظير يفتت هذا المبدأ ويبعثره ويضعه في أيدٍ غير أمينة، وهكذا يطالعنا هذا الفقه برأي ينيط بالسلطة أمر تغيير المنكر باليد، كما ينيط بالعلماء أمر التغيير باللسان على أن ينيط بالجمهور أمر التغيير بالقلب، وواضح من ذلك أن منطق هذا التأويل يؤدي غلى نتائج معاكسة لمقصد الحديث النبوي[2]، إذ بدلاً من توجيه الخطاب بالتغيير الفعلي للمنكر إلى الأمة جمعاء أصبح الخطاب موجهاً إلى فئة معينة هي التي تمتلك القوة والسلطان، وبذلك فبدلاً من أن يكون الاكتفاء بتغيير المنكر باللسان عند انعدام شرط القدرة والمكنة أصبح الاقتصار على التغيير للمنكر باللسان واجباً في حق رجل العلم، ولا يجوز له أن يتجاوزه إلى الفعل[3]، وبالتالي فمهمة العام لا تعدو أن تكون وعظاً وإرشاداً، بل وبعد أن كان تغيير المنكر بالقلب يقوم في نص الحديث باعتباره أضعف الإيمان، أصبح ضعف

1- الغزالي: إحياء علوم الدين، ج**2**، ص**319**، والقاضي عبد الجبار بن أحمد: شرح الأصول الخمسة ص**142**.

2- نقصد من الحديث قوله ﷺ: ﴿مَن رَأى منكُمْ مُنكرًا فَلْيُغَيّرْهُ بيده، فإنْ لم يَستَطعْ فبلسانه، فإنْ لَم يَسْتَطعْ فبقَلبه، وذَلكَ أضْعفُ الإيمان، وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلكَ مِنْ الإيمَان حَبَّةُ خَرْدَلٍ﴾.

3- أنظر نقد ابن حزم لهذا الموقف، ج**5**، ص**171**.

الإيمان هو أقصى ما يجب في حق عامة المسلمين الذين أن جاوزوا التغيير بالقلب إلى اللسان واليد ربما اعتبروا ناقصي الإيمان ومثيري الفتن[1].

ما هو نصيب هذه الأفكار في الفكر السياسي الإسلامي

في نظرنا «وعلى ضوء الرأي الأخير» أنه من المفروض بهذا الفكر أن يسمح لوجود الرأي الآخر على اعتبار أن الإسلام يبلور حالة إسلامية عامة تقوم على الأساسيات بما يحول دون التناقض العدائي أو الصراعي المميت، بل «وبسبب وجود هذه الأساسيات» ويحول دون التناقض العمودي الانقسامي، وهذا ما لحظناه في صدر الإسلام إذ كان المجتمع يمور بالحرية والحوار وتبادل وجهات النظر دون أن يؤدي ذلك إلى حالة انقسامية، أما عندما غابت الأساسيات فسرعان ما برز الصدع والانفصام في جسم الأمة.

1- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**342**.

المقاومة في الفكر السياسي

وسنعرض لرأي المؤيدين لهذا الحق ثم نردف ذلك برأي المنكرين

1- المعارضون لحق مقاومة الطغيان:

ويعتبر ميكيافيللي زعيم هذا الاتجاه في القرن السادس عشر، فقد دعا إلى وجوب سيطرة الأمير على كل مصادر السلطة في الدولة وإطلاق عدة الاستبداد[1].

ولقد أخذ بهذا الاتجاه في فرنسا "الفقيه بودان"، حيث دافع عن السيادة وتقديس سلطة الملك ممتدحاً الحكم المطلق[2].

وإذا انتقلنا إلى الفكر السياسي في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وجدنا "توماس هوبز" الذي يحمل لواء الدعوة إلى تأييد السلطان المطلق، وتحريم مقاومة الأفراد له[3].

ولقد اتفق "بوسييه" مع هوبز على تمجيد السلطان المطلق للحكام، وزاد على ذلك بتأسيس السلطة على اساس إلهي[1].

1- د. رمزي الشاعر: النظم السياسية والقانون الدستوري، ص**364**.

2- د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية الدولة و الحكومة، بيروت **1969**، ص**471**.

3- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص**147**.

وإذا رجعنا إلى مفكري العصر الحديث نواجه "اسمان" الذي أكد أنه يوجد دائماً «في الأنظمة الديمقراطية الحرة» طريق شرعي للوقوف في الطغيان، وهذا الطريق يتمثل في الرجوع إلى الهيئة التشريعية في الدولة، وإلا وقعنا في الخروج من إطار القانون إلى إطار الواقع، ويمكن للجماعات أن تحصل على تأييد الرأي العام لتعديل القوانين[٢].

وهذه هي وجهة نظر "كاريه دي مالبرج" المتضمنة أن القاعدة القانونية سامية ولا يمكن المساس بها لأنها تعبر عن الإرادة العامة، وبذلك لا يجوز للأفراد الخرود عليها[٣].

ويعترف "إيزنمان" بهذا الحق مقرراً أن الاعتراف بذلك خلط الأخلاق بالقانون، ولا يجوز أن تعتبر تلك المقاومة مشروعة إلا إذا اعترف بها القانون[٤].

وأخيراً فالفقيه "جورج ديبوي" أخذ بذلك استناداً إلى أن المشرع الجنائي قد اعتبر المقاومة للسلطان الحاكمة جريمة تمرد، كما أن الدولة وحدها هي التي يحق لها استخدام القوة المسلحة[٥].

1- د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية الدولة و الحكومة، ص**485**.

2- Adhémar Esmein: Éléments de droit constitutionnel, 1981, p 533.

3- Carré de Malberg: Contribution a la theorie generale de l'etat, Paris, 1922 T, 1. P 208.

4- Également C. Eisenmann: La justice constitutionnelle et la Haute Cour constitutionnelle d'Autriche, Paris, 1928, P 40.

5-د. رمزي الشاعر: النظم السياسية والقانون الدستوري، ص**368**.

2- المؤيدون لحق المقاومة:

ولا نعدم وجود فقهاء تؤيد حق المقاومة من هؤلاء "تيودور دي بيز" في كتابه **حق الملوك على رعاياهم** الصادر عام 1570، فقد أكد أن الملك للشعب وليس الشعب للملك، وبذلك فالحكام لا يملكون على رعاياهم سلطة استبدادية لا حدود لها، بل يلتزمون بعقد أبرم بينهم وبين الشعب، فإن خرجوا عليه حق للشعب فسخه ولو بالقوة[1] وأبعد من ذلك فمن حق الأقلية الواعية أن يلجأ إلى المقاومة ولو ضد رغبة الأغلبية متى كانت هذه الأغلبية لا تملك وسيلة المقاومة لأنه لا يجوز أن تكون الأغلبية غير الواعية سنداً لقيام تقيد الملوك بشروط العقد وإخلالهم به[2].

كما أن فقهاء آخرون من فقهاء القرن السادس عشر ممن مهدوا لفكرة العقد الاجتماعي، هؤلاء أبدوا حق الشعب في ذلك، فهم من قمان ولا نجويت وسواريس، حيث صاغوا نظرية العقد الاجتماعي على أساس أن الشعب هو صاحب السيادة، ولم يتنازل عنها، وإنما فوض الحكام في ممارسة مظاهرها تحت رقابته وفي حدود الخضوع للقوانين الإلهية والقوانين الأساسية للمملكة، وبذلك فإذا تجاوز الحكام حدود التفويض جاز للشعب فسخ العقد[3].

ومع بداية النصف الثاني من القرن السابع عشر ومطلع القرن الثامن عشر قويت فكرة مقاومة الطغيان وكان على رأس هذا الاتجاه لوك، إذ طور هذه الفكرة مستنداً في ذلك إلى أن الإنسان البدائي كان ينعم في حياته قبل الجماعة

1- د. طعيمة الجرف: القانون الدستوري، ص**242**.

2- المرجع السابق، ص**243**.

3- د. رمزي الشاعر: النظم السياسية والقانون الدستوري، ص**370**.

السياسية بالخير والحرية والمساواة، لكنه رغب في حياة أفضل فأنشأ الجماعة من خلال عقد، ومن ثم إذا خرج الحاكم حق للشعب فسخ العقد[1].

وسار على خطى لوك فقهاء آخرون في القرن الثامن عشر أمثال "رينال" وميرابو[2].

ولم يعدم فقه القرن التاسع عشر وجود أنصار لهذا الحق مثل "بنجامين وكاريل وسومير" [3] فقد ذهب "بنجامين" إلى أن مخالفة الحكومة لدستور الدولة ينفي عنها الصفة القانونية ويجعل تصرفها واقعاً مادياً يجيز مقاومته بصورة مادية.

وذهب "كاريل" إلى أنه إذا كان على المواطن واجب الطاعة فإن عليه أيضاً واجب المقاومة لأن في ذلك دفاعاً شرعياً عن حقوق المواطنين ويؤكد "سومير" أن من حق الحكومة التالية لثورة مشروعة ضد حاكم مستبد أن تقتله إذا كان عبثه بالمقدسات من النوع الذي يثير الضمير العام.

وهنالك العديد من الفقهاء المحدثون الذين يؤيدون هذا الحق مثل "هوريو وجيني ولوفور وجورج بوردو".

هكذا برر هوريو هذا الحق مستنداً إلى فكرة الدفاع الشرعي، وبذلك فالمقاومة تعد عذراً مانعاً من العقاب.

أما "ليون ديجي" فقد حمل هذا الحق على فكرة احترام سيادة القانون وحماية الدولة في مجموعها.

1- المرجع السابق، ص**370**.

2- د. رمزي الشاعر: النظم السياسية والقانون الدستوري، ص**371**.

3- د. طعيمة الجرف: القانون الدستوري، ص**246**.

ويذهب "جيني" إلى أن إعطاء الأفراد الحق في المقاومة الجماعية يؤمن حسن تطبيق القانون ويجعل للفكرة القانونية المسندة إلى العدالة سمواً على قواعد القانون الوضعي.

ويرى "لوفور" أن عدم الاعتراف بهذا الحق يؤدي إلى الاعتراف بمشروعية الاستبداد.

ويذهب بوردو إلى أن الاعتراف بحق المقاومة يمثل ضماناً أساسياً وفعالاً لحماية القانون، ويمنع حدوث انفجار مفاجئ يعصف بكيانها بنتيجة تذمر الأفراد وتعبئة الشعور العام ضدها.

الفرع الأول

حق المقاومة في النصوص التشريعية

ويعتبر العهد الأعظم The Great Covenant في انجلترا الذي انتزعه البارونات سنة/1215م/من الملك من أوضح الأمثلة في العصور الوسطى على ذلك[1]، فقد نص هذا العهد على تعيين هيئة من خمسة وعشرين شخصاً من أعضاء المجلس الكبير وأعطاهم حق استخدام القوة ضد الملك إذا حاول الخروج على القيود الواردة في العهد.

وهذا هو موقف إعلان الحقوق الأمريكي الذي صدر عام/1775/م حيث أكد حق الشعب بعزل حكومته وتعيين حكومة أخرى إذا تبين أن الأولى ترمي إلى إخضاع الشعب للاستبداد المطلق[2].

ولقد سجل إعلان الحقوق الصادر عام/1789/م في فرنسا حق مقاومة الطغيان ضد الحقوق الطبيعية غير القابلة للتناول، وهذه الحقوق تتمثل في الحرية والملكية

1- **Georges Burdeau: Traité de Science Politique, T3, op. ut. P519.**

2- د. رمزي الشاعر: النظم السياسية والقانون الدستوري، ص**377**.

والأمان ومقاومة الظلم، كما فرض على الدساتير الحرة أن تنظم كيفية ممارسة الحق في المقاومة[1].

وكان إعلان الحقوق الصادر في عام/1793/م أكثر إفاضة في التحدث عن مقاومة الطغيان، إذ أوضحت المادة/33/أن حق مقاومة التصرفات الطغيان، إذ أوضحت المادة/33/أن حق مقاومة التصرفات الاستبدادية ليس إلا نتيجة لحقوق الإنسان الطبيعية، وأوضحت المادة/34/أن الاستبداد الموجه إلى فرد واحد في الجماعة يمس كافة أعضائها.

وقررت المادة/35/أنه إذا اغتصبت الحكومة حقوق الشعب، فالمقاومة الشعبية والفردية تعتبر أقدس حقوق الإنسان وأبرز واجباته الطبيعية وهذه المقاومة المشروعة ليست تلك المقاومة السلبية بل الإيجابية[2].

ولقد اختفى هذا الحق في إعلان الحقوق الفرنسي الصادر عام 1795م وبذلك أصبحت القاعدة هي المقال النص عليه سواء في إعلانات الحقوق أم الوثائق الدستورية.

1- د. رمزي الشاعر: النظم السياسية والقانون الدستوري، ص**377**.

2- د. طعيمة الجرف: القانون الدستوري، ص**250**.

الفرع الثاني
حق المقاومة في الشرائع السماوية

وسنكتفي هنا بتعقب هذا الحق في الشريعة المسيحية ثم في الشريعة الإسلامية:

1) مشروعية المقاومة في المسيحية:

من المعلوم أن المسيحية تؤكد الولاء للدين ثم للسلطة الزمنية، وهذا ما يتضح من قول السيد المسيح: ((أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله)).

ولقد عبر القديس بولس عن تلك الفلسفة بقوله: فلتخضع كل نفس للسلطات العليا، فما السلطان إلا لله، والسلطات القائمة في الأرض إنما هي من الله، فمن يعصي السلطات الشرعية إنما يعصي الرب ومن يعصها حلت عليه اللعنة[1].

ولقد كان للصراع الذي نشب بين السلطات الزمنية والدينية أثر في تأييد الكنيسة لفكرة المقاومة إذا اعتبرت الحاكم بشراً يخضع للقوانين الإلهية وأعطت نفسها حق الإشراف على احترام القوانين[2] ولقد ترنم القديس توماس الأكويني هذا الرأي إذ

1- د. رمزي الشاعر: النظم السياسية والقانون الدستوري، ص**257**.

2- المرجع السابق، ص**257**.

القاعدة العامة لديه هي احترام السلطة إلا إذا استبدت استبداداً يعرض المجتمع إلى خطر، ومن خلال الضوابط الآتية:

1- أن تكون المقاومة ضرورية لعدم كفاية الطريق القانوني.

2- أن يكون اللجوء إليها مجدياً بحيث يمكن عن طريقها القضاء على الاستبداد.

3- أن تتناسب مع جسام الظلم[1].

وهكذا فقد أصبح الفكر المسيحي يرى المقاومة عملاً مشروعاً في حال استبداد الحاكم وخروجه على القوانين الإلهية، بل ذهب المتأخرون من رجال الكنيسة إلى عدم الوقوف عند المدلول السلبي للمقاومة.

1- **Georges Burdeau: Traité de Science Politique, P 45.**

المقاومة في الشريعة الإسلامية

مسألة حق الدفاع الشرعي العام[1]

وتجدر الملاحظة إلى أن الفقه الإسلامي يطلق على هذه الظاهرة جهازاً مفاهيمياً هو "حق الدفاع الشرعي" حيث يفهم «بداءة» من هذا الجهاز أن الظاهرة المذكورة اندرجت في الأدبيات الإسلامية على أساس أنها حق، وبذلك فقد قطعت الشريعة الإسلامية الشك بالقين مزيلة تلك الالتباسات التي وجدناها في النظم الوضعية.

وسبب ذلك في نظرنا أن الشريعة الإسلامية تكابد تلك الثنائية التضادية التي تعانيها النظم الوضعية ذلك أن من الصعوبة بمكان أن يقوم النظام الوضعي نفسه بالقضاء على ذاته، أما بالنسبة للشريعة الإسلامية، فهنالك مشرع واحد، وهذا المشرع سرمدي خالد، ولقد لاحظنا أن النظم الوضعية تعالج هذه المسألة من خلال إعلانات الحقوق، وهي وثائق تاريخية فوق الدستور... لكن أليس القرآن الكريم هو الإعلان الحقوقي الأعظم وبذلك تكون شريعتنا قد امتلكت نصيب السبق في هذا المضمار.

هكذا ألزم التشريع الإسلامي ولاة الأمر بتنفيذ أحكام الدين وتعاليمه، وألزم الناس باتباعها، وفي مقابل ذلك أعطى الحاكم حق طاعة الأمة له:

- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ النساء/59.
- ويقول الرسول ﷺ: ﴿مَنْ خلَعَ يَداً منْ طَاعَةٍ لَقِى اللّه يوْم القيامَةِ ولاَ حُجّةَ لَهُ﴾.

1- هذا التعبير للدكتور علي محمد جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، القاهرة، مكتبة وهبة، ط1، 1967، ص380.

- ويقول عليه الصلاة والسلام: ﴿مَنْ رَأَى منْ أميره شَيْئًا يَكْرَهه فَلْيَصْبِرْ، فَإِنّه مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ فَمِيتَةٌ جَاهِلِيّةٌ﴾.

إلا أن هذا الحق العام مشروط بأن يقوم الإمام بما عليه من واجبات لله وللأمة، فإن خالف أمر الله ورسوله ولم يحكم في الأمة بالعدل، لم يكن له أن يطلب حقه، ولا يلزم الأفراد بإطاعته:

- وفي ذلك يقول سبحانه وتعالى:﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ﴿151﴾ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ الشعراء/151-152[1].
- وقوله ﷺ: ﴿عَلَى المَرْءُ الْمُسْلِمُ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ فيمَا أَحَبَّ وَكَرْهُ إِلَّا أَنْ يُؤْمَرَ بِمَعْصِيَةٍ، فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةً﴾.
- ولقد تعددت الآيات الكريمة حول ذلك، يقول تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ المائدة/44.
- ويقول ﷺ: ﴿لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الخَالِقِ﴾.
- ويقول ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَرْضَى لَكُمْ ثَلَاثًا، وَيَكْرَهُ لَكُمْ ثَلَاثًا، فَيَرْضَى لَكُمْ أَنْ تَعْبُدُوهُ، وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَأَنْ تَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا، وَيَكْرَهُ لَكُمْ قِيلَ وَقَالَ، وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ، وَإِضَاعَةَ الْمَالَ﴾.
- وقوله ﷺ: ﴿أَفْضَلُ الجِهَادِ كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانَ جَائِرٌ﴾.
- وقوله ﷺ: ﴿إِذَا رَأَيْتُ أُمَّتِي تَهَابُ الظَّالِمُ أَنْ تَقُولَ لَهُ أَنْتِ ظَالِمَ فَقَدْ تُودِعُ مِنْهُمْ﴾.

ولم يكتف الإسلام بإباحة المقاومة، بل طالب بها، واعتبر القيام بذلك من الإيمان:

1- د. رمزي الشاعر: النظم السياسية والقانون الدستوري، ص360.

- قال ﷺ: ﴿مَن رَأى منكُمْ مُنكرًا فَلْيُغَيّرْهُ بيده، فإنْ لم يَستَطعْ فبلسانه، فإنْ لَم يَسْتَطعْ فبقَلبِه، وذَلكَ أضْعفُ الإيمانِ، وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلكَ منْ الإيمَانِ حَبَّةُ خَرْدَلٍ﴾،
- وقوله: ﴿إنّ النّاسَ إذَا رَأوْا الظّالمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ أوْشَكَ أنْ يَعُمّهُمُ اللّه بعِقَابٍ منْهُ﴾.

أجل لقد تعمق هذا الأدب في الوجدان الإسلامي، الأمر الذي وجدنا الخلفاء الراشدين يدعون المسلمين لمقاومتهم إذا خرجوا على الشريعة، وفي ذلك يقول الخليفة أبو بكر: ((أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم)).

وعلى هذا فقد استقر الرأي في الفقه الإسلامي على جواز عزل الخليفة إذا خرج على طاعة الله، يقول ابن حزم: ((فهو الإمام الواجب طاعته، ما قادنا بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فإن زاغ عن شيء منها، منع ذلك وأقيم عليه الحد والحق، فإن لم يؤمن أذاه إلا بخلعه خلع وولي وغيره))[1].

ويقول الغزالي: ((إن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته، وهو أما معزول أو واجب العزل، وهو على التحقيق ليس بسلطان))[2].

هذه هي الأسانيد التي تؤسس حق الدفاع الشرعي العام، بقي علينا أن نتصدى إلى تأصيل هذا الحق.

1- يراجع في ذلك ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، الفصل الأول، ج**4**، ص**102**.

2- الغزالي: إحياء علوم الدين، ج**8**، ص**111**.

هكذا يرى أحد الفقهاء أن تأسيس أو تأصيل هذه النظرية إنما يقوم على أساس تقسيمات الحقوق في الإسلام على النحو الآتي[1]:

- ✓ حق الله الخالص.
- ✓ حق الله الغالب.

حق العبد

واستناداً إلى ذلك فهذا الحق هو الذي يتصدى للدفاع عن حق الله الخالص أو الغالب أما حق العبد فيولد حقاً في الدفاع الشرعي الخاص (دفع الصائل).

وعلى هدي ما تقدم عرف أحدهم الحق المذكور بأنه دفع العدوان على حق من حقوق الله[2] بما يصل إلى حد القتل أو القتال[3]، وسبب الإباحة هنا راجع إلى أن الفرد يمارس رخصة داخل واجب فرضه الشارع عليه في إنكار المنكر، فكل حق في الإسلام يتضمن واجباً هو واجب حق الله في ذلك الحق، وكل واجب يتضمن حقاً، رخصة تقتضيها ممارسة ذلك الواجب، وهذا التأصيل للعلاقة بين الحق والواجب يقترب من التأصيل الوضعي الذي سبق الإشارة إليه والمتعلق بتوازن السيادات: سيادة الحاكم وسيادة المحكوم.

وواجب إنكار المنكر واجب كفائي إذا قام به عدد كان سقط عن الباقين، وإلا أثمت الأمة كلها بترك هذا الواجب[4].

1- د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص**281**.

2- المرجع السابق، ص**282**.

3- المرجع السابق، ص**283**.

4- المرجع السابق، ص**284**.

والملاحظ أن "مقاومة الظلم" في القانون الوضعي عولج على أساس أنه حق في حين أن الفقه الإسلامي تعامل معه على أساس أنه واجب[1] بما ينطوي عليه ظاهرة الواجب من دينامية وحركية.

هذه الدينامية في تلك الظاهرة حدت بعض الفقهاء للقول بأن واجب الدفاع الشرعي واجب عينين وليس واجباً كفائياً ويستند في ذلك إلى عدة أحاديث نبوية تتعرض للنكران بالقلب، وهذا النكران لا يتم إلا من خلال ذاته وضميره[2].

لكن ما هي شروط الدفاع الشرعي العام...

هذه الشروط هي:

1) وقوع المنكر:

وقد فضل بعضهم هذا التعبير على تعبير آخر هو تعبير المعصية[3] وتحديد المنكر يتم بالرجوع إلى الشريعة.

2) دفع المنكر بالقدر اللازم:

إذ الضرورة تقدر بقدرها حسب القاعدة الأصولية ألا يؤدي الدفع إلى ما هو أنكر منه.

وهذا الشرط تطبيق للأصل القائل: دفع الضرر الأكبر بالضرر الأصغر.

والأصل المتضمن: دفع الضرر مقدم على جلب المنفعة.

1- المرجع السابق، ص**284**.

2- المرجع السابق، ص**285** وأنظر أدلته في ذلك.

3- الغزالي: إحياء علوم الدين، ج**2**، ص**285** وقد استعمل هذا التعبير ووضع شروطه.

والشرط المذكور مستنبط من قوله تعالى: ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم﴾ **الأنعام/108**.

وقد وضع الفقه الإسلامي شروطاً في المحتسب وهي العلم قبل الإنكار – الحلم عن الإنكار – الصبر بعد الإنكار[1].

زد على ذلك «ولأهمية هذا الواجب» فقد خضع لإجراءات وطرق ومراحل متعددة ودقيقة[2].

وهذه المراحل هي[3].

- **إنكار القلب**: ودليله قوله ﷺ: ﴿فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ﴾.
- **إنكار اللسان أو جهاد الكلمة**: ودليله قوله ﷺ: ﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ﴾ وهذا الإنكار يمر بدوره في مراحل ومظاهر متعددة: مرحلة التعريف – مرحلة الوعظ والنصح – مرحلة التعنيف في القول.
- **الامتناع أو إسقاط حقوق الحاكم**[4]: ويقصد من ذلك إسقاط حق الحاكم في الطاعة، ودليله:
  - قوله ﷺ: ﴿سَيَكُونُ أُمَرَاءُ فَتَعْرِفُونَ مِنْهُمْ وَتَنْكَرُونَ، فَمَنْ كَرِهَ بَرِيءَ وَمَنْ أَنْكَرَ سَلِمَ، وَلَكِنَّ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ﴾ (رواه مسلم).

1- د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا ص**291**.

2- القانون في طبيعته الغالبة إجراء وأسلوب وهو ما أكده الفقيه ابهرنك بقوله: (لا تستهينوا بالإجراء فهو القانون).

3- د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص**293** وما بعدها.

4- المرجع السابق، ص **204** وما بعدها.

- وقوله ﷺ: ﴿سَيَكُونُ عَلَيْكُمْ أُمَرَاءُ يَأْمُرُونَكُمْ بِمَا لَا يَفْعَلُونَ فَمَنْ صَدَّقَهُمْ بِكَذِبِهِمْ وَأَعَانَهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ وَلَنْ يَرِدَ عَلَيَّ الْحَوْضَ﴾.

- وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلاَ تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ **الأنعام/68**.

- **إسقاط الحاكم أو عزله**: وهذا الأمر بيد الأمة، وهنا يجب الموازنة بين الإخلال بالشرعية والإضرار التي يمكن أن تترتب على العزل.
- **إسقاط الحكم أو نظرية الخروج**: ولا ريب أنه يترتب على الخروج نتائج وخيمة تقود إلى الفتنة، والفتنة في الإسلام أشد من القتل.

ولقد ذكرنا سابقاً بعض شروط الدفاع الشرعي ألا وهي العلم والحلم والصبر، والحديث عن الصبر وأسانيده كثيرة في الفكر الإسلامي:

- منها على سبيل المثال قوله ﷺ: ﴿مِنْ كَرِهِ مَنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا فَلْيُصَبِّرَ، إِنَّهُ مَنْ خَرَجَ عَنْ طَاعَةِ السُّلْطَانِ شِبْرًا مَاتَ مِيتَةً الجَاهِلِيَّةِ﴾، البخاري ج9، ص60.
- ومن جهة أخرى فهنالك حجج كثيرة لدى أهل السيف، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ **المائدة/2**.

كذلك فهنالك حجج كثيرة لدى أهل الصبر وأهل السيف، وإن كان التوفيق بينها لدى بعض الفقهاء يقوم على أساس كون الحاكم في وضع الكفر البواح[1].

1- المرجع السابق، ص**328**.

وهذا التعبير (البواح) قريب من التعبير السائد في القانون الوضعي الذي هو الخروج الجسيم The particle والفادح The grave أو البّين The Clear .

ولقد عرف بعض الفقهاء هذا المفهوم بقوله: الكفر الأكبر وليس الكفر الأصغر أو الكفر الذي دونه كفر، ومظهر ذلك أن يعدل عن شرع اللّه، أو أن يعدل عن شرع اللّه شرعاً آخر[1].

1- د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص**331**.

تقويم وتقدير

ارتباط اطاعة أولي الأمر بشرط المعروف

لقد أكد الفقيه الفرنسي جورج بوردو[1] أن وظيفة الدولة تكمن في ضبط جدلية الحركة والسكون قاصداً بالحركة قوة التطور والتغير، أما السكون فنقصد منه الاستقرار والأمان.

ويمكن القول إن السلطة المعرفية ومنها السلطة الدينية تمثل جدلية الحركة، والعكس بالنسبة للسلطة السياسية، فالسلطة الأولى تبحث عما يجب أن يكون في حين أن السلطة السياسية تحفظ وتخرس ما هو كائن وبطبيعة الحال إذا لم تستطع الجماعة السياسية تأسيس نفسها على أساس مشروع يحدد العلاقة الدقيقة بين القوتين الآنفتي الذكر، فالنتيجة المحتمة هو حدوث الاضطراب في منظومة المجتمع، وبالتالي الصدام بين السلطة المعرفية والسلطة السياسية، وهذا ما حدث في المجتمع الإسلامي بعد الحقبة الراشدية فقد عهدنا الصراع بين السلطتين، وكان من أبرز نقاط الصراع مفهوم إطاعة أولي الأمر وارتباط ذلك بالمفهوم الحركي "الأمر بالمعروف".

وحقيقة الأمر أن تاريخ هذه الأمة أن تاريخ الأمة يجعل بمحاولات احتواء السلطة السياسية للسلطة المعرفية وتدجينها للعديد من الفقهاء الذين أخذوا يفسرون مفهوم الطاعة تفسيراً يخرجه عن مفهومه القرآني.

هكذا وجدنا ابن عبد ربه يلوي عنق مفهوم إطاعة أولي الأمر معتبراً إياه طاعة مطلقة، بل ويجعل إطاعة أولي الأمر شرط الإيمان[2].

1- جورج بوردو: الدولة، ص**125**.

2- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**171**.

وبالمقابل فقد أدرك التيار الفقهي خطورة تشويه السلطة لمفهوم (الإطاعة) ولعل ذلك يعتبر النواة النووية في مشروع الشافعي التأصيلي في كتابه الرسالة وخاصة فصل البيان.

فقد أدرك هذا الفقيه الكبير أن الخطوة الأولى في أي عمل فقهي يتمثل في تأسيس وتأصيل المفاهيم الأساسية، وفي مطلع ذلك مفهوم الأمر «الطاعة» الإجماع وغير ذلك[1].

هكذا أكد المذكور أن مفهوم الأمر يتحدد بآلية الإجماع على ضوء الكتاب والسنة، وليس على ضوء الهوى والاستحسان أو محض القوة[2].

وموقف الشافعي كان موضع تأييد أهل السنة والمعتزلة، هكذا أكد الزمخشري أن الطاعة لا تكون إلا بعد أداء الأمراء للأمانات أي بكونهم أمراء حق وليس أمراء حور[3].

والأمر نفسه بالنسبة لفخر الدين الرازي فمفهوم الطاعة لديه يقوم على الفعل المناسب الذي سبق تحديده، أي على ذلك الفعل القائم على الحكمة والمصلحة، ويقبل العقل له، كل ذلك على ضوء المشروع التأسيسي الإسلامي الكتاب والسنة وبآلية الإجماع[4]، أولوا الأمر عند ابن حزم هم علية القوم والأمراء، فالطاعة في

1- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**171**.

2- المرجع السابق، ص**171**.

3- الزمخشري: الكشاف، بيروت، دار المعرفة، د. ت. ج**1**، ص**535**.

4- ابن حزك: المحلى بالآثار، ج**1**، ص**66**، وأبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، ج**1**، ص**83**.

حدود إجماع المسلمين على الضروري المعروف في الدين[1] وكذلك فالأمر بالطاعة لدى القاضي ابن العربي للسلطتين المعرفية والسياسية مشروطة بالمعروف[2].

1- القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر **ابن العربي**: أحكام القرآن، ج**1**، ص**825**.

2- المرجع السابق، ص**825**.

الفرع الثالث

في أهداف الدولة الإسلامية

يخلط بعض الفقهاء بين وظيفة الدولة وأهدافها، فيطلق اللفظ نفسه على الظاهرتين، في حين ينفرد بعضهم في إطلاق (وظيفة) على النشاط القانوني "التنفيذي – القضائي – التشريعي".

وبالمقابل يطلقون كلمة مجالات السلطة وأهدافها على نطاق النشاط العام والمجالات التي تمارس فيها الدولة سلطاتها[1].

هذا الفريق الأخير يرى بحث نشاط السلطة من إحدى الزاويتين: الزاوية القانونية المحض.

زاوية مضمون النشاط وحدوده، والنطاق الذي يمارس فيه والأهداف التي يتوخاها[2].

وحقيقة الأمر أن بعض النظم تأخذ بالاتجاه التوسعي الذي يمد سلطان الدولة إلى كل شيء في الجماعة بينما نجد نظماً أخرى تحصر نشاط السلطة في أضيق الحدود، وبالقدر اللازم لحماية البلاد من الاعتداء الخارجي ولضمان الأمن في الداخل.

1- د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص**304**.

2- المرجع السابق، ص**305**.

وتحقيق سلامة المعاملات والقضاء بين الأفراد، وهذه هي الدولة المسماة بالدولة الحارسة State guard، مقابل الدولة التدخلية أو الحانية State providence.

ذلك أن تقسيم النظم السياسية على أساس النشاط القانوني هو تقسيم شكلي لا يصلح لتقسيم النظم السياسية لأن كافة هذه النظم تمارس النشاط نفسه، وبذلك فأهداف السلطة هو الذي يفرق بين النظم السياسية المختلفة في الوقت الحاضر، وبالتالي فمن النظم من يأخذ بالاتجاه الفردي فيجعل الفرد غايته، وتحدد نشاط السلطة على أساس تحقيق مصالحه، بينما تأخذ نظم أخرى بالاتجاه الاشتراكي الذي يذيب الفرد في كيان الجماعة، ويجعل هذه الأخيرة أساس النظام وغايته مضحياً من أجلها بالفرد ومصالحه، وبين هذه النظم وتلك تتأرجح غالبية الدول في الوقت الحاضر، وهي الدول التي خففت من غلواء المذهب الفردي واتخذت موقفاً وسطاً، فلا هي تأخذ بالمذهب الفرد الكامل، أو بالمذهب الاشتراكي الكامل، بل تأخذ جرعات من هنا وهناك تختلف حسب ظروف الدولة ونهجها الفلسفي والقيمي والسياسي.

واستطراداً فقد تدعي بعض النظم أنها تتخذ الصالح العام هدفاً للدولة، لكن هذا المفهوم لا يصلح معياراً لتمييز النظم السياسية لسبب بسيط هو أن فكرة النفع العام مرنة ومتطورة، كما أن كافة النظم تدعي أنها تسعى لتحقيقه[1].

وإذا كان المجال لا يتسع للحديث عن المذهب الفردي أو المذهب الجماعي أو الاشتراكي، بل نحيل القارئ إلى هذه الأبحاث في مظانها[2].

إذا كان الأمر كذلك فإننا نلفت الانتباه إلى المذهبين الآتيين:

1- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص**309**.

2- أنظر على سبيل المثال د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص**310** وما بعدها.

مذهب التضامن الاجتماعي:

وخلاصته أن هذا التضامن هو الذي يحدد أهداف الدولة ومجال نشاطها، فهو سر الجماعة وسر قيامها وبقائها، وهو الذي يحدد نشاط الأفراد وحقوقهم التي تتحدد على ضوء ذلك التضامن[1] والنظام السليم هو الذي يحدد حقوق الأفراد ونشاطهم على ضوء مقتضى التضامن الاجتماعي، وعلى ضوء تنميته وتعزيزه[2].

المذهب الاجتماعي:

وهذا المذهب يقوم على توسيع مجالات السلطة وتدخلها في كل ما يهم الجماعة ويحقق أهدافها واعتبار الحقوق الفردية مجرد منح من القانون للأفراد تحدد لهم مضمونها وشروط استعمالها ويعدل فيها أو يسحبها عندما يشاء، وما الفرد إلا خلية في جسم الجماعة تمارس وظيفة اجتماعية وللجماعة أن تحدد اختصاصاتها كيفما تشاء وكل ما يستطيع الفرد المطالبة به هو الاحتفاظ بتلك الوظيفة، أما مضمون الاختصاصات التي يمارسها، فالجماعة هي التي تحددها[3].

هذه جولة بسيطة كان لا بد منها لطرح السؤال الآتي: ما هو هدف الدولة في الإسلام، وهل تنتمي للنظام الجماعي أم الاجتماعي أم المذهب الفردي أم الاتجاه الاشتراكي أم أن لها طبيعتها الخاصة وفلسفتها المحددة.

وحقيقة الأمر أنه لا يمكن قياس الإسلام بالصيغ والمقاييس السابقة لأنه في جوهره غير مفرغ في قوالب وصيغ جامدة، وكل ما فعله أنه اعتمد فلسفات وأصول ومبادئ عامة تاركاً تحديد الصيغ الملائمات للحياة.

1- ليون ديجي: القانون الدستوري، ج**1**، ص**85** وما بعدها.

2- المرجع السابق، ج**1**، ص**85**.

3- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص**345** وما بعدها.

وفضلاً عن ذلك فالمذهب الجماعي بعيد عن روح الإسلام لأنه يطمس حقيقة الفرد هذا القطب الذي يتمتع بحقوق واضحة وثابتة تقف في وجه السلطان، وهذه الحقوق تحددها مشروعية عليا تعلو على الزمن التاريخي وتنأى عن قوى الصراع التي تحدد فكرة الحق، وعلى الرغم من أن الفرد في الإسلام يمارس وظيفة اجتماعية ومصلحة الجماعة تعلو على مصلحة الفرد «نقول تعلو ولا تلغى».

فهذه الوظيفة لا تحددها «من حيث الجوهر» الجماعة وإنما قد تنكمش أو تتمدد حسب ظروف المجتمع دون أن تتغير من حيث ثوابتها وجوهرها.

والإسلام «مثله في ذلك مثل النظام الفردي» يعطي الفرد الحقوق السياسية إضافة إلى حرياته العامة ومع ذلك فلا يمكن أن ننسبه إلى المذهب الفردي.

والحقوق الاجتماعية في الإسلام واضحة، ومع ذلك فلا يمكن أن نبتسره ونختزله إلى المذهب الاشتراكي فالمادة/39/من دستور اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية نصت على ما يلي:

(يتمتع مواطنو الاتحاد السوفيتي بكامل الحقوق والحريات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية...

يضمن النظام الاشتراكي توسيع الحقوق والحريات والتحسين المتواصل لظروف معيشة المواطنين بمقدار ما تتحقق برامج التنمية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية...).

وهكذا استعملت تلك المادة كلمة يتمتع بالنسبة للحقوق الاجتماعية في حين استعملت كلمة يضمن والكلمة الأولى أكثر رسوخاً واستقراراً من كلمة يضمن المرتبطة بتنفيذ برامج التنمية، أي أن هذه الحقوق ليست جزءاً من جوهرانية الإنسان وأدميته وطبيعته الذاتية.

والخلاصة: إذا كانت مهام الدولة وغاياتها أمراً يتجاوز القانون، وهو وثيق الصلة بعلم السياسة فإن وظائف الدولة وسلطاتها أمر يدخل في علم القانون[1].

وننوه استطراداً بأن هنالك أكثر من مدرسة في القانون تسقط من اعتبارها الغاية في دراسة الدولة، ومن قبيل ذلك المدرسة التاريخية ومدرسة الشرح على المتون التي تعني فحسب بدراسة النصوص الوضعية، ويمكن أن تدرج في هذا الاتجاه المذاهب السياسية التي تعتبر الدولة غاية في ذاتها، كما هو الشأن في صور الغاشية المختلفة[2].

ومن جهة أخرى فهنالك فريق من فقهاء القانون العام يؤكد أن الغاية هي مركز كل نظرية من نظريات الدولة، إذ الدولة ليست مجرد ظاهرة قانونية، وإنما لا بد في دراستها من تجاوز الصياغة القانونية الفنية، ودون ذلك لن يتأتى قيام نظرية عامة عن الدولة.

وحقيقة الأمر أن الغاية (العلة الغائية) عنصر أساسي في كل بناء، فهي التي تزودنا بالمادة الأساسية لإصدار أي حكم قيمي، وعلى ذلك يجب أن يكون كل تصرف للدولة وكل تنظيم فني مؤسساً لجهة الغاية حتى يكون مشروعاً، والغاية هي المنظم الوحيد الذي يمكن إدراكه لنشاطها السياسي، فهو عنصر لا غنى عنه على الأخص لتجاوز هذا الجانب الفني المحض للمسألة[3].

وعلى ضوء هذه السمة الدينامية لغاية الدولة يمكن تكييف النظام العام «الذي هو الترتيب المنسجم في الواقع والحياة والضمائر» أبعد ما يكون عن غايات الدولة

1- د. محمد عصفور: مذكرات في الضبط الإداري، جامعة القاهرة، كلية الحقوق الدراسات العليا، **197**، ص**6**.

2- المرجع السابق، ص**121**.

3- المرجع السابق، ص**122**.

التي هي الخير المشترك، وإن كان هنالك صلة وشيجة بين النظام العام الذي هو خميرة المستقبل وبين الخير المشترك الذي هو آمال ومثل ومستقبل[1].

هكذا ينفعل النظام العام ليس فحسب بالنظام الاجتماعي أو الاقتصادي بالمثل الأعلى الخلقي الذي يحتويه الخير المشترك.

هكذا يحدد برنار النظام العام بأنه الأداة القانونية التي تسمح بتوجيه الأنشطة بما يطابق الغايات الاجتماعية، ويحمي المثل الأعلى المشترك، فهو إذاً الانعكاس القانوني لمثل أعلى تشمل به الجماعة فعلاً وهو الذي يعبر عن متطلبات ضمائر المواطنين، وبعبارة أخرى إن المثل الأعلى الجماعي لشعب لا يبرز إلى الوجود إلا حيث تعبر عنه الحياة القانونية فيغدو بذلك النظام العام[2].

ذلك أن الدولة حضارة بأسرها، وقد استجمعت قواها وأفصحت عن نفسها في مؤسسة[3].

وهذا الرأي الأخير يبرز العلاقة بين الحضارة وبين الفاعل القانوني، ومع ذلك ففكرة الحضارة فكرة فلسفية او معنوية محضة وهي من الاتساع بحيث تنطوي على معان وعناصر بعيدة كل البعد عن القانون ومعانيه وأغراضه المحدودة، وإذا جاز أن يعبر النظام العام عن بعض الجوانب القانونية لحضارة ما، إلا أنه قاصر عن التعبير عن كافة جوانب الحضارة لشعب من الشعوب.

1- د. محمد عصفور: مذكرات في الضبط الإداري، ص**126**.

2- المرجع السابق، ص**132**.

3- ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ترجمة، د. عادل العوا، دمشق، دار طلال **1986**، طـ.، ص**301**.

وإذا كانت فكرة النظام العام «التي هي الحاضر المتماسك والمستقر والمنسجم» لا تعبر عن كافة جوانب الحضارة إلا أنه لا مندوحة لها من أن تمتاح جرعة من هذه الحضارة بما يتفق مع ظروف الأمة، بل يجب أن تكون مهيأ، دائماً لأن تمتاح جرعات جديدة، إذ أن هذا الوضع المستقر لا يترسخ إلا عندما يعتنق جرعات جديدة من غايات الأمة ومثلها العليا.

هكذا ربط المفكرون الاستراتيجيون بين الأمن والتنمية، وهذا هو عين ذلك الربط الذي نجده في الآية القرآنية: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَـٰذَا بَلَداً آمِناً وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ البقرة/**126**.

وفكرة المثل الأعلى الاجتماعي وإن كانت أكثر تحديداً وأضيق مدى من فكرة الحضارة إلا أنها مع ذلك تتجاوز كثيراً النظام العام، فهذا النظام «كفكرة قانونية» لا تمثل تطلعات وآمال في المستقبل.

وإنما هو التعبير عن بعض الحقائق الراسخة في المجتمع والتي تقف سلطة الدولة من ورائها، ومن الطبيعي أن يكون هنالك قدر مشترك بين الحقائق التي يمثلها النظام العام وبين آمال الشعب وأيديولوجيته، لكن من التجاوز البعيد أن يقال إن هنالك تطابقاً بين الأمرين، لأن أقصى ما يمكن تقريره هو أن النظام العام يحتضن قدراً بسيطاً من المثل الأعلى الجماعي، وهو لا يمكن أن يحتويه كله لسبب بسيط هو أن الآمال الشعبية قد تتعارض مع آمال الحاكمين متمثلة في النظام العام[1].

1- د. عصفور: مذكرات في الضبط الإداري، ص**133**.

ويمكن القول إن برنار أكثر جرأة في إعطاء المضمون الحركي والفاعلي لفكرة النظام العام، فهذه الفكرة ينبغي لها الدفاع عن الحضارة التي تعتمد على فرض احترام المبادئ القانونية التي تنبني عليها الثروة الخلقية والروحية، هذا الميراث الإغريقي المغلف بالمسيحية، وإن كل قيمة لحضارتنا تتوقف على الأولوية التي نعطيها لقيم الحرية والعدالة، وإلا فأي معنى للنظام القانوني غير ما يسميه فلسفة في حالة حركة.

أي مجموعة من المبادئ تحاول أن تنقلها إلى الحقيقة، ويتابع "هنري برنار" القول: ((إن النظام العام أقرب ما يكون إلى قيام الجماعة الشروط التي تكفل الازدهار الكامل للفرد، وبهذا المعنى يرتكز على الحقيقة الأساسية في كل جماعة متمدنة، وهي الشخص الإنساني فالاعتبارات الجمالية والخلقية والاقتصادية ليست غريبة عن النظام العام، وإنما مندمجة فيه لتقويه، وهكذا يظهر النظام العام وكأنه ترتيب الوسط على النحو الذي يحقق النمو العادي للشخصية الأفراد، ففكرة النظام تنتمي إذاً إلى تنسيق منسجم للروابط الاجتماعية في جماعة معينة، وبهذا المعنى فهذه الفكرة تستهدف ضمان احترام الأساس الاجتماعي الذي يفرض احترام جميع القيم الساكنة في قلب كل جماعة إنسانية))[1].

هذه المقدمة الطويلة كان لا بد منها للكشف عن العلاقة الوشيجة بين كافة انساق الجماعة ابتداء من أخمص قدميها حتى رأسها ارتقاء إلى مشاعرها وعواطفها وعقائدها وتصورها للوجود.

1- د. عصفور: مذكرات في الضبط الإداري، ص**152**.

ونعتقد أنه ما من نظام فكري يحسن الربط بين عناصر المتكون الطبيعي والاجتماعي والوجودي (الأنطولوجي) كالإسلام، حيث نجد كافة هذه الأنساق في يد واحدة هي يد المتعال، وحيث نجد القوة الخالقة وراء كل ظاهرة تحدد لها ضميرها ونفسها وقلبها ولبها وتسبغ عليها شلال النور الذي يزيدها تألقاً وإشعاعاً وجذوة ولهيباً وعطاء.

وهكذا كانت العقيدة في الإسلام هي الحقيقة التي ينطق بها كل شيء في هذا الكون[1]، فهي لب كل ظاهرة وجوهرها وعقيدتها العليا وبؤرتها التي تشع بالضياء والتي تحرك كل طاقة.

وعلى هذا الأساس فنحن مع الشيخ راشد الغنوشي بأن ما يميز الدولة الإسلامية ليس وجود سلطات ثلاث فكل دولة في العالم تقوم بهذه الوظائف، وإنما الذي يميزها رواق الشريعة الذي لا يفتأ يخلع على حياتنا من التصورات والقيم والأحاسيس والنبل الإنساني من أجل ترسيخ الشرط البشري، أي أن الشريعة لا تفتأ تنفتح مطلقاً على الحياة لتنيرها، وتدفع ازدهارها وتقدمها بمزيد من العطاء والتقدم.

ذلك أن النص القرآني «بحركيته اللامحدودة» لا يني يحمل في أحشائه الكنوز التي لا حصر لها، ولايني يرش الطيب على الحياة ليزيدها نوراً على نور، وفي هذا المناخ المترع بالحيوية تتخلق الظاهرة القانونية، وتتحدد تصورات الأمة وأهداف الدولة.

وفي نظرنا إنه لا يمكن تحديد أدبيات أو انساق نهائية لتلك الأهداف والمهام في الدولة الإسلامية لأنها في تطور دائم وصيرورة مستمرة مرتبطة بحركية النص الخالدة والسرمدية.

وإذا قلنا إن الإسلام يكفل هذا الحق أو تلك الحريات فهو في مزيد من الضمان، وخلق الأنساق الحقوقية والأنساق المتصلة بالحريات العامة دون أن تعني أن هنالك

1- الشيخ الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص**29**.

تحديداً صارماً ونهائياً لذلك، وهذا ما ييسر للجماعة الإسلامية يسراً يتفق مع جوهر هذا الدين في البر والرحمة.

ومع تقديرنا الكبير إلى منظومة مقاصد الشاطبي، فإننا نفضل إعطاء هذه المنظومة طابعاً حركياً وديناميا[1]، بحيث تحافظ على عناصر هذه المقاصد وترتيبها، ثم تعيد صياغتها صياغة تستهدف إنماء وتفجير طاقات هذه المقاصد (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال) لاسيما أن مفهوم الإنماء يتفق مع مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو مبدأ الحركة في الإسلام.

وفي نظرنا أن هذه المقاصد تنطوي على الشمول والعمومية والسعة، الأمر الذي يؤهلها لأن تكون أساساً لعلم الدولة state ology وواجباتها وأهدافها[2].

وفي تقييم الأستاذ عبد المجيد الصغير لرؤية الشاطبي متمثلة في المقاصد، يؤكد المذكور أن الشاطبي أقام هذه الرؤية على القطع واليقين مستعيناً في ذلك بالمنهج البرهاني وبالذات بعملية استقراء كاملة للآيات القرآنية والأحاديث النبوية، حيث قاده هذا النحل والاستنباط إلى قطعية وشمولية هذه المقاصد، وتشكيلها إسمنت ونسيج النص الإسلامي[3].

1- هذا الطابع الاستاتيكي نابع من كون تلك الأهداف تحفظ وتصون وهذا هو الجانب السالب في الأمة.

2- د. نصر حامد أبو زيد: المقاصد العليا للشريعة، قراءة جديدة، مجلة العربي، مايو/**1994**/، ص**112**، وهو يرى أن مقاصد الشاطبي ترتد إلى المثلث: العقل – الحرية – العدل.

3- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**601**.

ويوضح الأستاذ الصغير أن مشروع الشاطبي يمثل قمة التواصل والتبلور والتفاعل بين حاملي العلم في الإسلامي وكونه في الجهة المقابلة دالاً على خصوصية الشروط الموضوعية التي ساهمت في تحويل التراكم المعرفي إلى تغيير كيفي[1].

وإذا تصفحنا الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تجد أنها لم تغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصتها وعالجتها، وذلك في القضايا الإنسانية والخلقية والضميرية، وما يتعلق بالخير والصلاح والعدل.

ومع ذلك فلا يمكن اعتبار آيات القرآن الكريم هدفاً للدولة كما سبق توضيحه، لأن هذه الآيات هي توقان ورنو وصبوات، ولا بد من أن يستخلص »«في كل مرحلة زمنية» مثلها الأعلى من هذه الآيات ثم نتخذها طريقاً وهدفاً للدولة، بحيث أن الحضاري الإسلامي والعقيدي الإسلامي والتصوري الإسلامي إن هي إلا ثورة انطلاق للنظام العام ولأهداف الدولة والخير المشترك وفي رأس القائمة حفظ الدين، تلك الجذوة التي تلهب حياتنا بالعطاء والخير والتقدم، وبذلك تكون الأمة الإسلامية أمة مسكونة مستنبتة بالروحي والأخلاقي وهذه الأمة تعبر عن إطارها السياسي من خلال صبواتها الروحية وصبواتها الحضارية وحسها الإنساني النبيل، قاصدين هنا بالسياسة عدم تسييس المتعالي أو التعالي بالسياسة، وإنما الأمة الروحية هي التي تحدد إطارها، قاصدين بالأمة الروحية تلك الأمة المؤسسة على الاستخلاف بمفهومه الشامل الذي يتسع لكل فرد قاصدين بالاستخلاف الوكالة عن الله لكل إنسان من أجل عمارة الأرض وتفجير ينابيع اللبن والعسل في الحياة بحيث يعني هذا التأصيل «كما قال ابن خلدون» أن كل إنسان رئيس بطبعه تبعاً لنظرية الاستخلاف التي تجعله رئيساً وزاناً للواجب الملقى على عاتقه.

هذا هو مغزى اللطف الإلهي الذي يعني «إلى جانب إرسال الرسل» إصدار الفعل التكليفي على وجه الصواب والمصلحة والمقاصد المدركة عقلاً، الأمر الذي

1- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص**601**.

يستوجب القول بقدرة العقل على إدراك حكمة التشريع ومقاصده العامة كما أن من مهمة تلك الالطاف الضرورية قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح وقدرته على الاختيار بينهما ومسؤوليته عما يتولد عن ذلك الاختيار.

وأخيراً فالدولة والإمامة إن هما إلا تحقيق للطفين من الألطاف الإلهية الضرورية، ألا وهما العقل والنبوة الضامنان لشرعية ذلك الميثاق السياسي ووجوبه، مثلما كانا الوسيلتين لإدراك ذلك الميثاق المعرفي على المستوى الكلامي والميتافيزيقين وعليه فإذا كان العقل والنبوة يشكلان مظهرين للطف الضروري، فالدولة أو الأمة مجال واسع لتجلي ذلك العقل ولاكتمال رسالة النبوة.

ويتفرع على ذلك هامة هي أن الحقوق في الإسلام هي في الآن نفسه واجبات مرقاة صعود وآلية تفجر في الإنسان وباستمرار طاقات لا نهاية لها من العطاء والحرية والتقدم وتحقيق الشرط البشري.

انطلاقاً من هذا المعنى للأمة الروحية الإسلامية فنحن نربط بين الروحي والقيمي والحقوقي والسياسي، وبذلك تصبح السياسة كما قال ابن تيمية عبادة، وبالطبع فهذا لا يعني دمج المؤسسة السياسية بالمؤسسة الدينية بل يعني ربط كافة أبعاد الإنسان ومعاقد عزته، وهكذا يصب في قلب الإنسان رافد الدين ورافد السياسة ورافد الواقع الاجتماعي والطبيعي، بحيث تلتقي كافة ذرى الحياة في نفس الإنسان، والدين هنا الجامع والروابط والإسمنت الذي ينسق كافة هذه الذرى.

وعلى هذا الأساس أجمع الفقه الإسلامي على أن الدين (أسس) في حين وصفت الإمارة بأنها حارسة[1] واعتبار الدين أسس يفسر لنا قول Venture بأن المفاهيم والعلاقات الاجتماعية الإسلامية لا تفرضها قيود خارجية تطبقها الدولة، بل تنبع من معتقد الفرد وإيمانه وذاته فتعتبر وكأنها مساوية لذاته، ويرتبط تحقيقها الدائم بوجوده[1]، هكذا يستعمل المذكور مفهوم التعاقدية الإسلامية Contractual obligations تمييزاً عن الجماعة الغربية Western Community، الأولى ترجح دور الفرد، والثانية ترجح دور الوظيفة[2].

وفي نظرنا إن مهمة الدولة في الإسلام تتحدد بأنها عامل ضبط لجدلية النظام والحركة، وهي على هذا الأساس محرك وكابح من أجل حفظ الاستقرار ومحرك بحيث يدخل وباستمرار إلى بنية المجتمع قدر من الحيوية والجدة، وبالتالي فلا يمكن فهم الدولة في الإسلام إلا على أنها حاملة لتلك الحيوية وساعية إلى الإبداع، وهذا ما يوضحه التعريف الذي قدمه الماوردي للإمامة بأنها خلافة النبوة، وللدولة بأنها إقامة الدين وسياسة الدنيا بالدين.

إذاً كيف يمكن أن يكون الإمام خليفة للنبوة، إذا لم يتجسد في شخصه الإشعاع والتألق والإبداع والجذوة المتقدة التي لاتني تهدم الباطل وتبني الحياة.

1- مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، بيروت، مقال بقلم الفضل شلق: الجماعة والدولة، عدد **3**، **1989**، ص**66**.

2- أنظر تفصيل هذه المهمة، جورج بوردو: الدولة، ص**105**.

ولا شك أن هذه الإقامة للدين والتمكين سنة عملية تقوم على التخطيط والإرادة الإنسانية والدافع الذاتي الإيماني[1].

على أساس ما تقدم يؤكد الدكتور الدريني بأن الغزالي لا يقصد من التعريف بالدولة على أنها حارس، أي لا يقصد الدولة السلبية الحارسة الراعية المعهودة في الفكر الغربي بقدر ما يقصد التمكين، ذلك لأن وظائف الدولة لا يقررها هذا الفقيه أو ذاك، بل إن هذه الخصائص تستمد من خصائص الشريعة الإسلامية ولذلك فكلمة حارس تعني القوة المادية لا الأفكار والأهداف المستمدة من الشريعة[2].

وعلى هذا الأساس فالدولة في الإسلام في نظر المفكر محمد إقبال تجمع بين الاختصاصات الدينية والسياسية تطابقاً مع وحدة الإنسان في عنصرية الروح والجسد[3].

ولعل أدق من حدد وظائف الدولة في الإسلام الإمام الماوردي في كتابه **أدب الدين والدنيا**، فهذه الأهداف هي:

1- دين متبع.

2- عدل شامل.

3- أمن عام.

4- خصب دائم.

5- أمل فسيح.[1]

1- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص**176**.

2- المرجع السابق، ص**176**.

3- المرجع السابق، ص**181**.

وقريب من ذلك قول ابن القيم: ((الشريعة مبنية على مصالح العباد في المعاش والعباد، فمبناها وأساسها على الحكم، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصلحة كلها، وحكمة كلها))[٢].

وهكذا يظهر من التعداد المذكور السمة الإيمانية الإبداعية الحركية والمستقرة (جدلية الحركة والسكون) التي تصيغ مهام الدولة، فهي ليست دولة حارسة State Guard توفر فقط الرعاية والحماية، بل هي دولة حانية تقدم الخدمات وتوفر الخصب الدائم، وهذا ما حدا الخليفة المعتصم للقول: ((إذا سمنت الرعية سمن الراعي)).

ولنتأمل في عبارة (أمل فسيح)، فهذا الهدف يبعث في نفوس الناس الثقة والآمل والحيوية، وتعزيز الروح وبناء الحياة وعمرانها.

والواقع أن التشريع الإسلامي بما يتسم به من الشمول والتوازن وصياغة معاييره المرنة، وسمو غاياته يتضمن طاقة فعالة لتطوير الحياة بما يتناسب مع المستوى الحضاري في كل عمر، وعلى أساس من العدل والحق والخلق[٣].

1- الماوردي: أدب الدين والدنيا، ص**216**.

2- ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ص**39**.

3- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص**272**.

السيرة الذاتية

الدكتور برهان خليل زريق

ولد في محافظة اللاذقية – قضاء الحفة– قرية الجنكيل (القادسية حالياً)، 1933.

المؤهلات العلمية:

- الثانوية العامة الفرع العلمي – ثانوية البنين(جول جمال) اللاذقية عام 1951.
- إجازة في الآداب – قسم اللغة العربية وعلومها – جامعة دمشق عام 1958.
- إجازة في الحقوق – جامعة حلب عام 1965.
- ماجستير في القانون الإداري من كلية الحقوق جامعة القاهرة عام 1970.
- دكتوراه في الحقوق – جامعة المنصورة عام 1984.

العمل المهني:

- التدريس في ثانويات محافظة اللاذقية عامي 1952–1953.
- العمل في المديرية العامة للتبغ والتنباك حتى عام 1975.
- العمل في مهنة المحاماة من بداية عام 1976 حتى آذار 2007.

النشاط المجتمعي:

- عضو في الاتحاد الاشتراكي فرع سوريا حتى عام 1975.
- عضو نقابة المحامين حتى عام 2007.
- عضو المؤتمر القومي العربي حتى وفاته 2015.
- شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات أبرزها ندوة الوقف التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام 2002.

✓ تم الاستعانة بخدمات محرك البحث Google لتدقيق وتصويب أسماء المراجع والمؤلفين، وبعض محتويات هذا المؤَلف بسبب رحيل الكاتب قبل النشر، فالشكر كل الشكر للقائمين على هذا المحرك للخدمات الجليلة التي تقدم للإنسانية.

المحتويات

مقدمة.....5
فصل تمهيدي: في ذرى الوجود الاجتماعي الانساني.....19
الفصل الأول: التعريف بالسياسة وتحديد المقصود بها.....23
الفرع الأول: موضوع علم السياسية.....25
الفرع الثاني: الآلية السياسية.....33
الفرع الثالث: الاسلام ومسالة الأخلاق والسياسة.....43
الفرع الرابع: الاجماع في نظر الفقه.....55
الفصل الثاني: وظائف الدولة في الاسلام.....67
الفرع الأول: السلطة التشريعية.....69
الفرع الثاني: الابتداء والابتناء في التشريع الاسلامي.....77
الفصل الثالث: دوائر الفقه الاسلامي.....85
الفرع الأول: الأحكام الفقهية.....87
الفرع الثاني: التشريع بين الأمة والدولة.....91
الفرع الثالث: خصائص التشريع في الاسلام.....95
الفصل الرابع: السلطة التنفيذية (الإمامة الكبرى).....107
الفرع الأول: تقلد السلطة بالقوة والغلبة.....115
الفرع الثاني: نظام الحكم في الاسلام.....121
الفرع الثالث: توازن السيادات في الفكر الاسلامي.....127
الفرع الرابع: شروط الإمامة.....133

الفرع الخامس: السلطة القضائية 147
الفرع السادس: المؤسسات الدستورية الأخرى في الدولة الاسلامية 155
الفصل الخامس: خضوع الدولة للقانون في الفكر الاسلامي 165
الفرع الأول: الدولة القانونية في الفكر الاسلامي 167
الفرع الثاني: تنظيم السلطة الحاكمة في الدولة الاسلامية 171
الفرع الثالث: فلسفة الحكم في الاسلام 181
الفرع الرابع: تدرج القواعد القانونية 193
الفرع الخامس: ولاية المظالم 203
الفرع السادس: ولاية الحسبة 211
الفرع السابع: رقابة الرأي العام 225
الفرع الثامن: الأحزاب في الاسلام 229
الفصل السادس: المقاومة في الفكر الاسلامي 241
الفرع الأول: حق المقاومة في النصوص التشريعية 247
الفرع الثاني: حق المقاومة في الشرائع السماوية 249
الفرع الثالث: في أهداف الدولة الاسلامية 262