

من أصول الفكر السياسي الإسلامي

دراسة لحقوق الإنسان ولوضع رئاسة الدولة (الإمامة)
في ضوء شريعة الإسلام وتراثه التاريخي والفقهي

الدكتور محمد فتحي عثمان
الأستاذ بكلية العلوم الاجتماعية



الدكتور محمد فتحي عثمان
الأستاذ بكلية العلوم الاجتماعية

من أصول
الفكر السياسي الإسلامي

دراسة لحقوق الإنسان ولوضع رئاسة الدولة (الإمامة)
في ضوء شريعة الإسلام وتراثه التاريخي والفقهية

مؤسسة الرسالة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الثانية
١٩٨٤ هـ - ١٤٠٤ م

مؤسسة الرسالة بيروت - شارع سوريا - بناية صمدي وصالحه
هاتف: ٣١٩٠٣٩ - ٢٤١٦٩٢ ص.ب: ٧٤٦٠ بريقياً : بيوشران



تقديم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« لقد أرسلنا رسلنا بالبينات ، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس ، وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب ، إن الله قوي عزيز - الحديد / ٢٥ » .

كتب الإمام تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨ هـ) في كتابه « السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية » في معنى هذه الآية الكريمة :

« فالمقصود من إرسال الرسل وإنزال الكتب أن يقوم الناس بالقسط في حقوق الله وحقوق خلقه ... فمن عدل عن الكتاب قَوْمٌ بالحديد ، ولهذا كان قوام الدين بالمصحف والسيف .

وقد روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال : « أمرنا رسول الله ﷺ أن نضرب بهذا - يعني السياف ، من عدل عن هذا - يعني المصحف » . وذكر في ختام كتابه عن « أهمية الولاية » : « يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين ، بل لا قيام للدين إلا بها ، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض ، ولا بد لهم عند الاجتماع من الحاجة إلى رأس ، حتى قال النبي ﷺ (إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمّروا

أحدهم) - رواه أبو داود من حديث أبي سعيد وأبي هريرة ... فأوجب ﷺ تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر تنبيهاً بذلك على سائر أنواع الاجتماع ، ولأن الله أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة ، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة... وقال النبي ﷺ : (ثلاث لا يُغْلَى عليهن قلب مسلم : إخلاص العمل لله ، ومناصحة ولاة الأمر ، ولزوم جماعة المسلمين) ... - رواه أهل السنن . وفي الصحيح عنه أنه قال : (الدين النصيحة ... لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم) . فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يُتقرب بها إلى الله ، فإنَّ التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات . وإنما يفسد فيها حال أكثر الناس لابتغاء الرئاسة أو المال بها .

وقرر ابن تيمية في ختام كتابه النافع الجليل « ... فإن قوام الدين بالكتاب الهادي والحديد الناصر كما ذكره الله تعالى : فعلى كل أحد الاجتهاد في اتفاق القرآن والحديد لله ، وطلب ما عنده مستعيناً بالله في ذلك ، والدنيا تخدم الدين » .

وكتب الحافظ ابن كثير (المتوفى سنة ٧٧٤ هـ) في تفسير الآية المشار إليها من سورة الحديد :

« يقول تعالى (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات) أي بالمعجزات والحجج الباهرات والدلائل القاطعات ، (وأنزلنا معهم الكتاب) وهو النقل الصدق (والميزان) وهو العدل - قاله مجاهد وقتادة وغيرهما - وهو الحق الذي تشهد به العقول الصحيحة المستقيمة المخالفة للآراء السقيمة (ليقوم الناس بالقسط) أي بالحق والعدل وهو اتباع الرسل فيما أخبروا به وطاعتهم فيما أمروا به فإن الذي جاءوا به هو الحق ، كما قال (وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً) أي صدقاً في الأخبار وعدلاً في الأوامر والنواهي ، وقوله تعالى (وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد) أي وجعلنا الحديد رادعاً لمن أبى الحق وعانده بعد قيام الحججة عليه .

ولهذا أقام رسول الله ﷺ بمكة بعد النبوة ثلاث عشرة سنة توحى إليه السور
المكية وكلها جدال مع المشركين وبيان وإيضاح للتوحيد وبينات ودلالات ،
فلما قامت الحججة على من خالف ؛ شرع الله الهجرة وأمرهم بالقتال... ولهذا
قال تعالى (فيه بأس شديد) يعني السلاح ، (ومنافع للناس) أي في معاشهم
كالفأس والآلات التي يستعان بها في الحراثة والحياكة والطبخ والخبز وما
لا قوام للناس بدونه ... (وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب) أي من في نيته
حمل السلاح نصره لله ورسوله (إن الله قوي عزيز) أي هو ينصر من نصره
من غير احتياج منه إلى الناس وإنما شرع الجهاد « ليلو بعضهم ببعض » .
ويلتقي هذا مع ما بيته على اختلاف في أسلوب البيان وفقاً لاختلاف الزمان
مفكر مسلم معاصر وحامل للواء الحركة الإسلامية في شبه القارة الهندية هو
الأستاذ أبو الأعلى المودودي - بارك الله في حياته - في محاضرة له أُلقيت بمدينة
لاهور في أكتوبر سنة ١٩٣٩م ونشرت بالأوردية والإنجليزية وعدد من اللغات
الهندية ثم نشرت ترجمتها العربية الأولى سنة ١٩٤٦ م في لاهور وبعد ذلك
سنة ١٩٥٠م في القاهرة بعنوان : « نظرية الإسلام السياسية »^(١) ... إذ يقول في
صدر الآيه سالفه الذكر من سورة الحديد : « للدولة الإسلامية القائمة على
أساس دستور الإسلام غاية ذكرها الله تعالى في كتابه في مواضع عديدة منها
قوله تعالى (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ... الآية) .
فالمراد من الحديد في الآية هو القوة السياسية . والآية قد بيّنت ما تُبعث
الرسل لأجله وهو أن الله قد أراد يبعثهم أن يقيم في العالم نظام العدالة الاجتماعية
Social Justice على أساس ما أنزله عليهم من البينات وما أنعم عليهم في
كتابيه من الميزان أي نظام الحياة الإنسانية العادل . قال تعالى في موضع آخر
(الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف
ونهاوا عن المنكر ، ولله عاقبة الأمور - الحجج / ٤١) ، وقال سبحانه (كنتم
خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله -

(١) من منشورات مؤسسة الرسالة - بيروت .

آل عمران / ١١٠) . ومن تدبّر هذه الآيات اتضح له أن الدولة التي يريدونها القرآن ليست غايتها سلبية Negative فحسب أي منع عدوان الناس بعضهم على بعض وحفظ حرية الناس والدفاع عن الدولة ، بل الحق أن غايتها إيجابية Positive هدفها الأسمى هو نظام العدالة الاجتماعية الصالح الذي جاء به كتاب الله ، وغايتها النهي عن جميع أنواع المنكرات التي ندد بها الله في آياته ... ففي تحقيق هذا الغرض نستعمل القوة السياسية تارة ويستفاد من منابر الدعوة والتبليغ العام تارة أخرى ، وتستخدم لذلك وسائل التربية والتعالم طوراً ، ويستعمل لذلك الرأي العام والنهوض الاجتماعي طوراً آخر - كما تقتضيه الظروف والأحوال . « وقد وجد مترجم الرسالة إلى العربية الأستاذ مسعود الندوي رحمه الله تعالى في تفسير « الحديد » الذي ورد في الآية بـ « القوة السياسية » بياناً « عصرياً » يحتاج إلى تأصيل وتوثيق وربط بالمألوف في تراث المسلمين الفكري فأورد حاشية توضح مدلول تعبير « القوة السياسية » الذي استعمله الأستاذ المودودي جاء فيها : « أي قوة السلطان الذي يمنح بعض الناس من بعض كما قال الإمام الغزالي » (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ) .

وفي وقت مقارب لزمان ما كتبه الأستاذ المودودي ، وربما يسبقه بشهور قليلة ويرجع إلى قبيل الحرب العالمية الأخيرة ، كتب قائد حركة الإخوان المسلمين الشهيد حسن البنا رضي الله عنه وأرضاه في الجئة رسالة حملت عنوان « من تطورات الفكرة الإسلامية وأهدافها » ثم اتخذت في طبعات لاحقة عنواناً آخر هو « بين أمس واليوم » ... وقد عرضت الرسالة للقواعد الأساسية في الإصلاح الاجتماعي الكامل الذي جاء به القرآن الكريم ، وللدولة الإسلامية الأولى ، ثم أبرزت عوامل التحلل في كيان الدولة الإسلامية والأمة الإسلامية ، وذكرت ما حدث من هجوم استعماري اقتسم أراضي المسلمين ومن تأثير حضاري أدى إلى طغيان المادة على عقول المسلمين وقيام الدولة (العلمانية) المرتبطة بالمحتل سياسة وحضارة في بلاد الإسلام ، وألعت الرسالة إلى بوادر اليقظة ومحاولة الحركة لبعث قوة الإسلام وأمتة من جديد . وبعد أن تحدث

الشهيد عن عوامل نجاح الدعوة والعقبات في طريقها قال رحمه الله « إذا قيل لكم : إلام تدعون ؟ فقولوا : ندعو إلى الإسلام الذي أتى به محمد ﷺ والحكومة جزء منه ، والحرية فريضة من فرائضه . فإذا قيل لكم : هذه سياسة ، فقولوا : هذا هو الإسلام ، ونحن لا نعرف هذه الأقسام . وإن قيل لكم : أنتم دعاة ثورة ، فقولوا : نحن دعاة حق وسلام نعتقده ونعتر به ، فإن ثرتم علينا ووقفتم في طريق دعوتنا فقد أذن الله أن ندفع عن أنفسنا وكنتم أنتم الثائرين الظالمين » .

* * *

لقد أبرز القرآن والسنة القيم الأساسية الجهرية للنظام السياسي الإسلامي سواء بالنسبة « للأمة » - أفراداً وجماعة - أو ما اصطلاح على تسميته « بالمحكوم » أو المحكومين ، أو بالنسبة « لرئيس الدولة » أو الحاكم الأعلى أو « الإمام » . فأوضحت عقيدة الإسلام وشريعته حقوق « الإنسان » في الدولة الإسلامية وواجباته ، وبينت حرياته الأساسية المتعلقة بكيانه البدني المادي وكيانه الفكري المعنوي ... كما أوضح كتاب الإسلام وسنة رسوله عليه صلوات الله إليه الحاجة الأساسية لقيام « حكومة » منظّمة (بكسر الظاء) للمسلمين تكون هي ذاتها منظّمة (بفتح الظاء) ، وبيّنا القيم الأساسية للسلطة الحاكمة في الدولة الإسلامية وعلى رأسها صلتها الوثيقة بالأمة المسلمة وانبثاقها عنها واستنادها إليها دائماً والتزامها بشريعة العدل الإلهي التي أتى بها الإسلام ، ويتجلّى هذا كله في الآيتين اللّهيّتين الجليلتين الزاخرتين بالمعاني الرائعتين في التوجيه والبيان ، وقد أسماهما بحق الإمام ابن تيمية آية الأمراء : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ، إن الله نعماً يعظكم به ، إن الله كان سميعاً بصيراً . يأبها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلاً »

النساء/ ٥٨ - ٥٩ » . وقد جعل ابن تيمية هذه الآية الجليلة مدار كتابه الوجيز النفيس « السياسة الشرعية » ، فهو يقول في تقديمه « وهذه الرسالة مبنية على آية الأمراء في كتاب الله ... قال العلماء : نزلت الآية الأولى [من الآيتين سالفَي الذكر] .

في ولاة الأمور : عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل ، ونزلت الثانية في الرعية من الجيوش وغيرهم : عليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك في قسمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك إلا أن يأمرُوا بمعصية الله تعالى فإذا أمرُوا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، فإن تنازعوا في شيء ردوه إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، وإن لم يفعل ولاة الأمر ذلك أطيعوا فيما يأمرُون به من طاعة الله لأن ذلك من طاعة الله ورسوله وأديت حقوقهم إليهم كما أمر الله ورسوله ، وأعينوا على البر والتقوى ولا يعاونون على الإثم والعدوان . وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل ، فهذان جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة » . ويقول الإمام الجليل في ختام كتابه : « فجاءت الشريعة بصرف السلطان والمال في سبيل الله ، فإذا كان المقصود بالسلطان والمال هو التقرب إلى الله وإقامة دينه وإنفاق ذلك في سبيله كان ذلك صلاح الدين والدنيا ، وإن انفرد السلطان عن الدين أو الدين على السلطان فسدت أحوال الناس ، وإنما يتميز أهل طاعة الله عن أهل معصيته بالنية والعمل الصالح ... وكما غلب على كثير من ولاة الأمر لإرادة المال والشرف وصاروا بمعزل عن حقيقة الإيمان في ولاياتهم رأى كثير من الناس أن الإمارات تنافي حقيقة الإيمان وكمال الدين... وصار الدين في محل الرحمة والذل لا في محل العلوّ والعز . وكذلك لما غلب على كثير من أهل الديانة العجز عن تكميل الدين والجزع لما قد يصيبهم في إقامته من البلاء استضعف طريقهم واستنذها من رأى أنه لا تقوم مصلحته ومصلحة غيره بها . وهاتان السبيلان الفاسدتان سبيل من انتسب إلى الدين ولم يكمله بما يحتاج إليه من السلطان والجهاد والمال ، وسبيل من أقبل على السلطان والمال

والحرب ولم يقصد بذلك إقامة الدين — هما سبيل المغضوب عليهم والضالين » ...

وقد جاء تطبيق مبادئ الإسلام السياسية في أول الأمر على أرض الواقع ،
مثلاً في تاريخ الخلافة وسائر المؤسسات ذات الطابع السياسي في الدولة الإسلامية
أو ذات العلاقة بالمؤسسات السياسية ، ومن ذلك « الوزارة » و « الإمارة على
البلدان » على سبيل المثال .

ثم شرع علماء الإسلام يؤصلون هذه التجارب التنظيمية السياسية ويقننونها
بعد زمن طويل من التطبيقات المبكرة ... فتناول « الإمامة » علماء العقيدة على
اعتبار أنها مبحث من مباحثها ، مثلما فعل القاضي أبو بكر محمد بن الباقلاني
(المتوفى عام ٤٠٣ هـ) في كتابه « التمهيد في الردّ على الملحدة المعطلة
والرافضة والخوارج والمعتزلة » ، وأبو منصور عبد القاهر البغدادي (المتوفى
عام ٤٢٩ هـ) في « كتاب أصول الدين » ، وإمام الحرمين عبد الملك الجويني
(المتوفى عام ٤٧٨ هـ) في كتابه « الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول
الاعتقاد » ، وأبو حامد الغزالي (المتوفى عام ٥٠٥ هـ) الملقب بحجة الإسلام في
كتابه « فضائح الباطنية » و « الاقتصاد في الاعتقاد » وغيرهما . كما كتب
الفقهاء كتباً مفردة تعالج نظم الدولة الإسلامية على أساس فقهي ومنها
« الأحكام السلطانية » للقاضي الشافعي أبي الحسن علي الماوردي (المتوفى سنة
٤٥٠ هـ) ، وكتاب آخر بنفس الاسم للقاضي الحنبلي أبي يعلى محمد بن الفراء
(المتوفى عام ٤٥٨ هـ) . وأعقب ذلك في زمن لاحق كتاب الإمام تقي الدين
أحمد بن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨ هـ) « السياسة الشرعية » ، الذي تظاهره
كتابات متعددة أخرى تتصل بمباحثها بالدولة والحكم ومنها « الحسبة »
و « الجهاد » وغيرهما . كذلك غني بعض المؤرخين بتتبع تطور نظم الدولة
الإسلامية على أرض الواقع التاريخي ، مثل الجهشيارى (ت ٣٣٠ هـ) في كتابه
« الوزراء والكتاب » ، والصابي (ت ٤٤٨ هـ) في كتابه « تاريخ الوزراء » ،
والكندي (ت ٣٥٠ هـ) في « كتاب الولاة وكتاب القضاة » ، وابن طباطبا

المعروف بابن الطقطقي (ت ٧٠٩ هـ) في كتابه « الفخري » هذا إلى جانب ما تفرق في كتب التاريخ والتراجم . وقد جاءت مقدمة ابن خلدون المعروفة (ت ٨٠٨ هـ) تجمع بين جانبي التأصيل الفقهي والتطور التاريخي في عرض نظم الدولة الإسلامية .

وعلى الرغم من أن علماء الإسلام كانوا يُقَسِّنون - شأن كل من يعمل في مجال التقنين - ما ينبغي أن يكون ، إلا أنهم لم ينفصلوا عن الواقع القائم كما أراد البعض أن يصورهم . فإذا كانت وحدة الكيان السياسي الإسلامي بصورة من الصور هي الأصل ، فقد حدث أن وجدت ثلاث خلافات إسلامية متعاصرة في فترة من الزمن : هي العباسية في بغداد ، والأموية في قرطبة والفاطمية في القاهرة ، ولم يتجاهل علماء الإسلام حقيقة الواقع فكتب إمام الحرمين الجويني في « الإرشاد » : « ذهب أصحابنا إلى منع عقد الإمامة لشخصين في طرفي العالم ... والذي عندي فيه أن عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمخالف غير جائز وقد حصل الإجماع عليه ، وأما إذا بعد المدى وتخلل بين الإمامين شسوع النوى فللاحتمال في ذلك مجال وهو خارج عن القواطع » . وإذا كان الأصل هو قدرة الإمام على ممارسة سلطته وصلاحياته ، فإن علماء الإسلام لم يتجاهلوا الأمر الواقع « للمتغلبين » أو وقوع الإمام تحت سلطة أحد مراكز القوى « كما نقول في أيامنا ، وكتبوا عن « إمارة الاستيلاء » أو « إمارة الغلبة » ، كما عرض الماوردي في « الأحكام السلطانية » لما يطرأ على الإمام من نقص التصرف نتيجة « حجر أو قهر » وأثر ذلك على استمرار إمامته « فأما الحجر فهو أن يستولي عليه من أعوانه من يستبدّ بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية ولا مجاهرة بمشاقة ، فلا يمنع ذلك من إمامته ولا يقدر في صحة ولايته . ولكن يُنظر في أفعال من استولى على أموره : فإن كانت جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل جاز إقراره عليها إنفاذاً لها وإمضاء لأحكامها لئلا يقف من الأمور الدينية ما يعود بفساد على الأمة ، وإن كانت أفعاله خارجة عن حكم الدين ومقتضى العدل لم يجز إقراره عليها ولزمه

أن يستنصر من يقبض يده ويزيل تغلبه... وقبول العهد بالخلافة وإقامة أسر حاكمة لظروف تاريخية معينة لم يمنع علماء الإسلام من وضع الضوابط لولاية العهد ، بحيث تتوفر شروط الإمامة في العاهد والمعهود إليه ولا يكون تولي الخلافة لمجرد تحقق الانتساب للعاهد وتوارث المنصب « فلا بدّ من اعتبار ذلك في العهد ، فالعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والعصبيات وتختلف باختلاف المصالح ، ولكل واحد منها حكم يخصه لطفاً من الله بعباده . وأما أن يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الأبناء فليس من المقاصد الدينية » ... — كما قرر بحق العلامة ابن خلدون . واستند القاضي أبو يعلى إلى ظاهر كلام الإمام أحمد بن حنبل فقرر أن الإمامة لا تنعقد إلا بجماعة أهل الحل والعقد ولا تنعقد بعدد محدود منهم . لكنه يجيز عهد الإمام لغيره بالإمامة بعده دون حاجة لشهادة أهل الحل والعقد أو بعضهم ولا رضاهم ، وحجته في ذلك تضع ضابطاً أدق لصالح جماعة المسلمين ولا تتهاون بحال في حقهم إذ لا يعتبر « العهد » عقداً للإمامة بل مجرد ترشيح لا بدّ أن يتبعه عقد الإمامة للمعهود إليه أو غيره من جانب من يملكه عند موت العاهد وهو الإمام القائم ، وإنما يملك ذلك جماعة أهل الحلّ والعقد . يقول أبو يعلى في كتابه « المعتمد في أصول الدين » : « والدلالة على أنه لا يعتبر فيه رضا بعض الأمة ، أن عهده إلى غيره ليس بعقد للإمامة ... وإذا لم يكن عقداً للإمامة لم يعتبر فيه حضور أهل الحلّ والعقد ... ويجوز عهده إلى من ينتسب إليه بولادة أو قرابة إذا كان المعهود إليه على صفات الأئمة ، خلافاً لمن قال لا يجوز له ذلك لا منفرداً ولا بشهادة قوم لأنه متهم في ذلك ، وهذا غلط لأنه قد ثبت أن الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العقد ، وإنما تنعقد بعهد المسلمين له . فإذا كان كذلك ، فالتهمة تنتفى لأنه قد يختار (شخصاً) في ولايته لقرابته ولا يختاره المسلمون بعده ، فلا يصل إلى غرضه فانضت التهمة » . وابن نيمية يرى أن أصلح من يشغل وظيفة عامة في الدولة الإسلامية هو « القوي الأمين » ، ولكنه يرى تعذر اجتماع القوة والأمانة في كثير من الناس في زمنه ، ولا يتجاهل

الواقع بل يحاول أن يعالجه في كتابه « السياسة الشرعية » إذ يقول : « فإذا تعيّن رجلان أحدهما أعظم أمانة والآخر أعظم قوة ، قُدِّمَ أنفعهما لتلك الولاية وأقلهما ضرراً فيها . فيُقدِّمُ في إمارة الحروب القوي الشجاع وإن كان فيه فجور على الرجل الضعيف العاجز وإن كان أميناً ... وإن كانت الحاجة في الولاية إلى الأمانة قُدِّمَ الأمين مثل حفظ الأموال ونحوها ... وإذا لم تتم المصلحة برجل واحد جُمع بين عدد ... ويُقدِّمُ في ولاية القضاء فيما يظهر حكمه ويُخاف فيه الهوى الأورع وفيما يدقّ حكمه ويُخاف فيه الاشتباه الأعلم ، ويقدم الأكفأ إن كان القضاء يحتاج إلى قوة وإعانة للقاضي ... ويوصي الإمام الجليل مع معالجة الأمر الواقع « بالسعي لإصلاح الأحوال » لتوفير الكفايات المطلوبة للوظائف العامة على الوجه الأكمل ، سواء إصلاح حال المجتمع أو استكمال إعداد الأكفياء تربية وتعليماً ومراساً . يقول رضي الله عنه وأرضاه في اللجنة : « ومع أنه يجوز تولية غير أهل للضرورة إذا كان أصلح الموجود ، فيجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال ، حتى يكمل في الناس ما لا بدّ لهم منه من أمور الولايات والإمارات ونحوها ، كما يجب على المعسر السعي في وفاء دينه وإن كان في الحال لا يُطلب منه إلا ما يقدر عليه ، وكما يجب الاستعداد للجهاد بإعداد القوة ورباط الخيل في وقت سقوطه للعجز ، فإن ما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب » .

* * *

لقد كتب هاملتون أ. ر. جب Hamilton A.R. Gibb في كتابه Studies an the Civilization of Islam⁽¹⁾ الذي يضم مجموعة بحوث ، في الفصلين اللذين عالج فيهما « النظرية السنية في الخلافة » ، « نظرية الماوردي في الخلافة » يقول :

(1) Ed. by Stanford Shaw وقد ترجم الكتاب إلى العربية د. إحسان عباس ، د. محمد يوسف نجم ، د. محمود زايد ونشرت الترجمة في بيروت .

« إن من جوهر العقيدة السنّية أن الأمة تقوم على الشريعة ... ولما كان الأمر على هذا النحو فإن من واجب الفقهاء وهم الحفظة على ضمير الأمة أن يقوموا فيبسنوا لكل جيل وجه الشريعة في نظامه السياسي . وكانوا يرون أن هذه المسألة مرتبطة بمسألة الخلافة ، والخلافة في الأساس - من حيث هي نظام - تعد رمزاً لسيادة الشريعة وسلطانها ... وأساس الفكر السنّي في الواقع ينفي قبول أي نظرية (معينة) قبولاً حاسماً قاطعاً ، والذي يضعه الفكر السنّي هو قاعدة وحسب فحواها أن الخلافة هي ذلك الشكل من الحكومة الذي يضمن أوامر الشريعة ويحرص على أن تطبق عملياً ، فإذا أسلمت القاعدة للتطبيق فقد يكون في طريقة تطبيقها عدد لا نهاية له من الاختلافات ... »

«... وكثير من الكتاب يغمزون السخرية القائمة بين طبيعة كتاب الماوردي (الأحكام السلطانية) والظروف التي كتب فيها ، قائلين إن المؤلف يركز كل أعمال الدولة في نطاق سلطة الخلافة في حين أن كتابته قد أتت في أشد فترات تاريخ الخلافة تفهقراً !! ... ويقول آخرون : إن ما حققه الماوردي هو وصف للدولة المثالية أو اليوتوبيا Utopia ، ولكنها مشتقة من التأمل في القواعد الأساسية في الشريعة الإسلامية . والحق أن الماوردي لم يكن فيلسوفاً ، وأن (التأملات) الشرعية في كتابه لا تلعب إلا دوراً صغيراً . وإنما كان الماوردي فقيهاً بنى على آراء من سبقوه ونظمها ووسع من حدودها - إلى حد ما - ولم يستغل قدرته على الاجتهاد إلا لكي يوفق بين تلك الآراء وواقع زمانه . وميزة كتابه الكبرى بحق هي في ابتعاده عن التأمل المحض ، وفي تطبيقه للنظريات الفقهية الماثورة على واقع عصره . على أنه من الظلم أيضاً أن نعدّ الماوردي مجرد معلق أو مفسّر لما سبق من تصانيف ، أو أن نتهمه باستنطاق الآراء السابقة ما يتبناه هو ، فهو لا يحجم عن أن يقول رأيه حتى ولو عارض آراء أسلافه ، ويتجلى استقلاله الفكري في تأكيد مبادئ متعددة لا يمكن أن تتجاوب جميعاً مع مبول الخليفة العباسي . وسواء أوافقناه على كل ما قدّمه من آراء أم لم نوافقه ، فكل الأسباب تحملنا على احترام تلك الآراء باعتبارها معتقدات نزيهة مخلصه . تلك كلمات صائبة في مجملها للأستاذ جب ، أثبتناها ووضح أن بين ثناياها

وفي شتى مواضع الباحثين المشار إليهما بل في الكتاب كله وغيره من كتابات المستشرق الجليل ما يستحق المناقشة وما لا نحسبه مقبولاً علمياً... ولكن تبقى الدلالة العامة لما نقلناه صحيحة قائمة بالنسبة لطبيعة الفكر السياسي الإسلامي وعدم انحصاره في قوالب جامدة من إشكال أو صيغ بعينها ولو كان صائغها قاضي القضاة الماوردي وقيامه على مبادئ وقواعد عامة تحدد محتوى النظام السياسي ومضمونه بصرف النظر عن الشكل الذي يتشكل فيه ، وإن كانت ثمة ظروف تاريخية قد أدت إلى اقتران النظام السياسي في الأذهان بـ « الخلافة » ... كما تبقى الدلالة العامة لكلمات جب صحيحة قائمة بالنسبة لشخصية الماوردي باعتباره فقيه « نظم الدولة الإسلامية » المراد .

والبحوث التي بين يدي القارئ « من الفكر السياسي الإسلامي » تقدم دراسة (معاصرة) مستمدة من المصادر الإسلامية الشرعية حيناً ، ودراسة (لتراث) الفقه السياسي الإسلامي ممثلاً في كتابات الماوردي وغيره من علماء العقيدة والشريعة مثل الباقلاني والبغدادي وإمام الحرمين الجويني وابن حزم ، وأبي يعلى والغزالي وابن تيمية وابن القيم وبدر الدين بن جماعة والمفكر الموسوعي ابن خلدون ...

فإذا استطاعت هذه البحوث أن تقنع القارئ بجلال التراث الفكري الإسلامي ، وفي الوقت نفسه بالحاجة الماسة لفكر سياسي إسلامي معاصر ، وبالقابلية الرائعة لإنتاج هذا الفكر التي تزخر بها مصادر الشريعة وأصولها ... بحيث يتجه طلاب المعرفة إلى طلب المزيد من مطالعة أمهات التراث والتأج الفكرية المعاصر ، ويتجه القادرون على البحث إلى المزيد من تجلية التراث وصياغة الفكر الإسلامي المعاصر ... إذا استطاعت هذه البحوث شيئاً من ذلك كانت محاولة على الطريق الصحيح .. تقطع خطوة أو تضع شمعة ... وتستبشر بكل سعي على الدرب أقوى وأكمل .

وعلى الله قصد السبيل

محمد فتحي عثمان

المصادر والأصول

مصادر النظم للدولة الإسلامية

المصادر النصية (الكتاب والسنة) :

مصادر النظم الإسلامية هي مصادر كل الأحكام الشرعية في الإسلام ، مصادر نصية تتمثل في الكتاب والسنة ، ومصادر اجتهادية تقوم على الاستنباط من النصوص بالقياس على بعض الأحكام التفصيلية عند اتحاد العلة في الحكم المنصوص عليه والحكم المجتهد فيه وبتطبيق أحكام الشريعة العامة وقواعدها الكلية . ويحتاج تطبيق النصوص أيضاً إلى بذل الجهد في فهمها لغة واصطلاحاً ، والجمع بينها لأعمالها كلها معاً وعدم اهمال شيء منها ، وتحديد الناسخ والمنسوخ والمقيد والمطلق والخاص والعام إذا لزم الأمر . وحين أرسل الرسول ﷺ معاذ بن جبل إلى اليمن سأله : بم تقض ؟ قال : بكتاب الله . قال : فان لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله قال : فإن لم تجد ؟ قال : أجتهد رأيي لا آلو . فأقر الرسول عليه الصلاة والسلام ذلك وارتضاه .

وقد تكاملت أركان دولة الإسلام : أرضاً وشعباً وسيادة Souveraineté (أي سلطة عليا مستقلة) ، بهجرة الرسول ﷺ إلى المدينة المنورة (يثرب) وجاء عهد الرسول عليه الصلاة والسلام هناك يحدد الحقوق والواجبات لمواطني

هذه الدولة العقيدية (الايديولوجية) المبكرة ، سواء المهاجرين والأنصار ، أو اليهود من سكان يثرب . ولم تكن الحياة الإسلامية في المدينة إلا امتداداً لسابقتها في مكة ، وجاءت التشريعات التي نزلت في المدينة لتؤكد وتدعم وتفصل وتصوغ في صورة تشريعية ما كان في مكة توجيهاً روحياً خلقياً . وهكذا جاءت الشريعة لتعزز العقيدة ، وقامت الدولة لتحمي الدين : « لقد أرسلنا رسلاً بالبينات . وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس ، وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب ، إن الله قوي عزيز — الحديد / ٢٥ » يقول ابن كثير في تفسيره لهذه الآية « أي وجعلنا الحديد رادعاً لمن أبى الحق وعانده بعد قيام الحججة عليه ، ولهذا أقام رسول الله ﷺ بعد النبوة ثلاث عشرة سنة توحى إليه السور المكية ، وكلها جدال مع المشركين وبيان وإيضاح للتوحيد وبيئات ودلالات ، فلما قامت الحججة على من خالف ، شرع الله الهجرة وأمرهم بالقتال بالسيوف وضرب الرقاب وإلغام لمن خالف القرآن وكذب به وعانده » (١) .

وذكر الإمام ابن تيمية تعليقاً على نفس الآية « فمن عدل عن الكتاب قوم بالحديد ولهذا كان قوام الدين بالمصحف والسيف . وقد روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما ، قال : أمرنا رسول الله ﷺ أن نضرب بهذا — يعني السيف من عدل عن هذا — يعني المصحف » (٢) ومن هنا ذكر الأستاذ أبو الأعلى المودودي المفكر الإسلامي المعاصر ، أن الآية تتضمن الإشارة إلى القوة السياسية أو الدولة إذ تحمي الدين بقوة الحديد (٣) . فرسالة الدولة الإسلامية هي بعينها رسالة الإسلام وهي تستعمل سلطانها في الداخل والخارج لحماية الإسلام وأرضه وأهله « إن الله يدافع عن الذين آمنوا ، إن الله لا يحب كل خوان

(١) تفسير القرآن العظيم للحافظ ابن كثير ج ٤ ، تفسير الآية المذكورة من سورة الحديد .

(٢) ابن تيمية — السياسة الشرعية — تقديم محمد المبارك — بيروت ص ٢٤ .

(٣) المودودي : نظرية الإسلام السياسية .

كفور أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ، وإن الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ، ولينصرن الله من ينصره ، إن الله لقوي عزيز . الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ، والله عاقبة الأمور - الحج / ٣٨ - ٤١ .

ويقول المستشرق جب H. A. Gibb عن العهد المدني من سيرة رسول الإسلام « أن تصوير محمد لرسالته لم يعتره تحوّل ولا انقلاب ، وإنما ظهرت الحركة الإسلامية في المدينة بصورة جديدة من ناحية الشكل يوم نشأ في يثرب مجتمع قائم بذاته ، منظم على قواعد أساسية تحت قيادة رئيس واحد » (١) .

وقد تضمنت الآيات القرآنية التي نزلت في المدينة - وكذلك أحاديث الرسول ﷺ بها - أحكاماً تشريعية تتناول مجالات النظم السياسية والادارية والمالية والقضائية والحربية ، مثل قوله تعالى « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ... بأيتها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر . ذلك خير وأحسن تأويلاً - النساء / ٥٨ - ٥٩ » فقد عرضت الآيتان الكريمتان لعلاقات الحاكم والمحكوم وحقوق كل من الطرفين وواجباته وقد أسماها ابن تيمية « آية الأمراء » وأدار عليها كتابه في « السياسة الشرعية » وكذلك نزل بالمدينة قوله تعالى « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون - البقرة / ١٨٨ » ... وشاورهم في الأمر فإذا عزم فتوكل على الله - آل عمران / ١٥٩ » وورد في مجال التشريع المالي هذه الآيات : « واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه

(١) Gibb : Mohammedanism وانظر صبحي الصالح : النظم الإسلامية ص ٦٦ .

وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل - الأنفال / ٤١ « ما أفاء
 الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين
 وابن السبيل كيلاً يكون دولة بين الأغنياء منكم ، وما آتاكم الرسول فخذوه ،
 وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله ، إن الله شديد العقاب - الحشر / ٧ « خذ
 من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها - التوبة / ١٠٣ « إنما الصدقات
 للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين
 وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله - التوبة / ٦٠ « قاتلوا الذين لا يؤمنون
 بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق
 من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون - التوبة / ٢٩ «
 إلى جانب ما ورد في أحكام القصاص والحدود والتعزير وما ورد في علاقات
 الدولة بين المسلمين وغيرهم سواء في حالة الحرب أو حالة السلم وفي أحكام
 معاملة الذميين والمستأمنين فضلاً عن نصوص عديدة مفصلة تتناول نظام الأسرة
 وأحكام المعاملات وقواعد الإثبات في الأحكام المدنية والتجارية والجنائية ومن
 قواعدها الجامعة « يأبى الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ،
 وليكتب بينكم كاتب بالعدل ، ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله
 واستشهدوا - شهيدان من رجالكم ، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتين ممن
 ترضون من الشهداء أن تفضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى ، ولا يأب
 الشهداء إذا ما دعوا . ولا تساموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله ،
 ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا ، إلا أن تكون تجارة
 حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها ، وأشهدوا إذا
 تبايعتم . ولا يضار كاتب ولا شهيد ... وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً
 فرهان مقبوضة ، فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي أؤتمن أمانتموليتق الله ربه ،
 ولا تكتبوا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه - البقرة / ٢٨٢-٢٨٣ « والذين
 يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا
 لهم شهادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون . إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا

فإن الله غفور رحيم . والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين . والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين ، ويدراً عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين . والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين ولولا فضل الله عليكم ورحمته وأن الله تواب حكيم ... النور ٤-١٠ » « إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة والله يعلم وأنتم لا تعلمون... النور/١٩ » « يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ، أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين... الحجرات / ٦ » .

ومن هذا يتضح بجلاء أن المصادر النصية من كتاب وسنة ، هي الأصل الذي تستمد منه نظم الدولة الإسلامية . ولقد فطن إلى هذا المستشرق الفرنسي لوي جارديه حيث يقرر في وضوح وجلاء « إن الإسلام دين ، وهو أيضاً في تعاليمه الأساسية جماعة ، تحدد لكل عضو فيها ولمجموع أعضائها على السواء باسم الدين شروط الحياة وقواعدها ، فالحياة الأسرية والاجتماعية والسياسية والدينية المحضة والمصلحة العاجلة في الحياة الدنيا والنعم المقيم للمؤمن في الآخرة - كل ذلك مرسوم في وحدة كلية كبرى يهيمن عليها الاسلام وينفخ فيها من روحه » (١)

المصادر الاجتهادية (السياسية الشرعية) :

هذه المصادر الفقهية يجتهد الفقهاء في فهمها ، وفي تأويلها والجمع بينها وتحديد مطلقها ومقيدتها عامها وخاصها ، منسوخها وناسخها . كما يجتهد الفقهاء في الحكم المسكوت عنه ، الذي لم يتناوله نص من كتاب أو سنة ،

(١) Louis Gardet, Principes et Limites de la Communauté Musulmane, p. 120 (Economie et Humanisme, No. 2, 1942).

وانظر صبحي الصالح : النظم الإسلامية ص ٥٧ .

بما لا يتعارض مع النصوص الأخرى وما يحقق مقاصد الشريعة ومبادئها العامة . ومن السبل التي يسلكها الفقهاء في الاجتهاد : أعمال الإباحة الأصلية باعتبار أن الأصل في الأشياء الإباحة - وإن كان هناك من لا يرى ذلك ، أو القياس على حكم منصوص عليه لعلته تجمعه مع الحكم المجتهد فيه ، أو أعمال القواعد الكلية والأحكام العامة في الشريعة مثل قوله تعالى « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ، النحل / ٩٠ » وقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم - النساء/٢٩ » وقوله تعالى « وكلوا واشربوا ولا تسرفوا - الأعراف / ٣١ » وحديث الرسول « لا ضرر ولا ضرار » ومن سبل الاجتهاد تقدير المصلحة المرسله القطعية الكلية عند بعض الفقهاء ، أو سدّ الذرائع باعتبار كل ما يؤدي إلى الحرام حرام ، فيتجنب ما لا بأس به حذراً مما به بأس ، ومن هذا القبيل أيضاً اعتبار كل ما لا يتم الواجب إلا به واجباً ، ويختلف الاجتهاد بطبيعته وفق اختلاف التقدير نتيجة فروق التفكير بين الأفراد وفي مختلف البيئات والعصور . وقد أبرز الإمام ابن القيم في كتابه الجليل « إعلام الموقعين عن رب العالمين » القاعدة الفقهية الهامة في تغيير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد « ونبه إلى أنه قد وقع بسبب الجهل بها - غلط عظيم على الشريعة » كما قرر الشاطبي ذلك بجلاء في « الموافقات » وقد أطلق الفقهاء على الاجتهاد في تسيير الشئون المتجددة المتغيرة للدولة الإسلامية « السياسة الشرعية » ، يقول الفقيه الحنبلي ابن عقيل فيما نقله ابن القيم « السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحى » كما نقل عنه أيضاً « جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية أنه هو الحزم ولا يخلو من القول به إمام » وقد ناقش ابن القيم قول القائلين « لا سياسة إلا ما وافق الشرع » ، وذكر أن هذه العبارة تكون صحيحة إذا كان يقصد بها أن السياسة وهي أمور اجتهادية -

ينبغي ألا تخالف الشرع ، أما إذا كان يقصد بها أن السياسة ينبغي أن تلتزم فقط ما نطق به الشرع نصّاً من الأحكام التفصيلية على سبيل الحصر فإن العبارة تكون قد جانبت الصواب ، وحكمت على تصرفات للخلفاء الراشدين بالخطأ إذ أنهم قد فعلوا أحياناً ما لم يرد في نصّ مفصل من كتاب أو سنة ، مثل جمع المصحف في عهدي أبي بكر وعثمان ، وتحريق عثمان كل ما عدا المصحف الإمام من مصاحف ، وتدوين عمر الدواوين وفرضه الخراج وإنشائه السجن وتوقفه عن إعطاء المؤلفة قلوبهم من الصدقات بعد أن أعز الله الإسلام - إلى غير ذلك مما عدده ابن القيم الذي عقب على ذلك بقوله « أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة يختلف باختلاف الأزمنة ، فظنها من ظنها شرائع لازمة للأمة إلى يوم القيامة ، ولكل عذر وأجر ، ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر (للمخطيء) والأجرين (للمصيب) . وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمة وإضعافها هي من تأويل القرآن والسنة ، ولكن هل هي من الشرائع الكلية التي لا تتغير بتغيير الأزمنة ، أم من السياسات الجزئية التابعة للمصالح فيقيد بها زماناً ومكاناً ؟ وهكذا حدد الإمام ابن القيم السؤال الجوهري القاطع الذي ينبغي للفقهاء المتبحر المتعمق الإجابة عليه في سوابق الأحكام السياسية المتغيرة التي وردت من أئمة الهدى وأبرز أن مجال البحث في السياسة الشرعية جليل خطير لما تترتب عليه من نتائج ، فقال رحمه الله « والسياسة موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام ، وهو مقام ضنك ومعترك صعب ، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق وجروا أهل الفجور على الفساد ، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها ، وسدّوا على أنفسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ لها ، مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً أنها حق مطابق للواقع ، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع . ولعمر الله أنها لم تناف ما جاء به الرسول وإن نفت ما فهموه هم من شريعته بإجتهادهم ، والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة الشريعة وتقصير في معرفة الواقع وتنزيل أحدهما على الآخر ، فلما

رأى ولاية الأمور ذلك وأن الناس لا يستقيم لهم أمراً إلا من وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة أحدثوا من أوضاع سياستهم شراً طويلاً وفساداً عريضاً ، فتناقم الأمر وتذّر استدراكه ، وعزّ على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك واستنقاذها من المهالك وأفرطت طائفة قابلت هذه الطائفة ، فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله . وكلا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه » ثم يبين ابن القيم القول الفصل في مقاصد شريعة الله وجوهر رسالة الإسلام فينبير السبيل لكل فقيه مجتهد « إن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط - وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض ، فإذا ظهرت امارات الحق وقامت أدلة العدل وأسفر صبحه بأي طريق كان فثمّ شرع الله ودينه ورضاه وأمره . والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وإماراته في نوع واحد وإبطال غيره من الطرق بل يبيّن بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط ، فأبي طريق استخراج بها الحق وعرف العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها » (١) .

ومن الاجتهاد في السياسة الشرعية الإفادة من تجارب غير المسلمين في الإدارة ، ما دامت تحقق العدل للناس وتكفل مصالحهم وما دامت لا تتعارض مع أي نصّ شرعي كلي أو تفصيلي . ولقد ورد في الحديث « الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها » . ولقد استفادت نظم الدولة الإسلامية في مجال الواقع والفكر من هذه القاعدة الجليلة ، ولم تتقاعد الإدارة الإسلامية عن الإنتفاع من أي اجتهاد سليم أو إقتباس نافع . على أن تغير في أي وقت أية «سنة أعجمية قديمة لم يغيرها الإسلام ولم يبطلها إن شكها قوم إلى الإمام لما ينالهم من مضرّتها » على ما ارتآه جمهور الفقهاء ، مهما بعدت تلك السابقة في

(١) ابن القيم - اعلام الموقعين - طبعة منير الدمشقي - القاهرة ج ٤ ص ٢٦٧ - ٩ . الطرق الحكمية في السياسة الشرعية - طبعة حامد الفقي - القاهرة ص ١٣ - ١٥ ، ١٨ .

القدم ، لأن علي الإمام « نفي كل سنة جائزة سنها أحد من المسلمين ، فضلاً عما سن أهل الكفر » (١) .

ولقد روي أن الخليفة عمر بن الخطاب حين رأى إتساع الفتوح وكثرة أموال الفيء والغنيمة استشار أصحابه فيما ينبغي أن يفعل لحفظ هذا المال وإنفاقه في وجهه بحق . واتجه رأي علي بن أبي طالب إلى أن يقسم الخليفة كل سنة ما اجتمع إليه من مال ولا يمسك منه شيئاً ، بينما ذهب عثمان إلى القول بأن المال كثير وهو يسع الناس ، لكن ينبغي أن يحصوا حتى يعرف من أخذ ممن لم يأخذ وإلا خيف إنتشار الأمر . وقدم الوليد بن هشام بن المغيرة حصيلة معرفته فقال « قد جئت الشام فرأيت ملوكها قد دوتوا ديواناً وجندوا جنداً ، فدوت ديواناً وجند جنداً » . فتصدى أبو سفيان لهذا الرأي وهو التاجر القديم الذي يتخوف مغبة تدخل الدولة على مبادرة الأفراد ، فقال « أديوان مثل ديوان بني الأصفر (أي الروم) ؟ إنك إن فرضت للناس اتكلوا على الديوان وتركوا التجارة » . ولكن عمر حسم الأمر بعد أن استنار بالآراء المتباينة في هذه المشاورة وقال « لا بد من هذا أي تدوين الدواوين — فقد كثر فيء المسلمين » (٢) .

ويلقي د. طه حسين ضوءاً على قرار عمر بتدوين الدواوين فيقول « نحن نقرأ في التاريخ تدوين الدواوين فنمر به مسرعين معجبين ولو وقفنا عنده وقفة قصيرة لعرفنا أن هذا التجديد الخطير في حياة أمة بادية لم تعرف من قبل كتاباً ولا حساباً ولا إحصاء (أقول : ليس بهذا الإطلاق والتعميم اللذين ذهبا إليهما الدكتور) لم يكن من الأشياء الهينة التي يمر بها الناس مسرعين ... وقد كانت هناك مشكلات إدارية ، فهذه البلاد التي فتحت على المسلمين كانت

(١) البلاذري : فتوح البلدان - تحقيق رضوان محمد رضوان : القاهرة ص ٤٣٥ .
(٢) المصدر السابق ص ٤٥٤ ، ٤٦٣ - أيضاً : أبو يوسف : الخراج - المطبعة السلفية : القاهرة

بلاداً لها سابقة في الحضارة وثقوى في العمران ، ولها نظمها المألوفة التي تتباين فيما بينها بتباين الأقطار والأقاليم، ولم يكن بدّ هذه البلاد أن تدار بعد الفتح كما كانت تدار قبل الفتح ، فلم يكن الفتح الإسلامي فتح تخريب وتدمير وإنما كان فتح تأمين وتعمير . ولم يكن من الممكن أن يصبح العرب فجأة مهرة في الإدارة متقنين في السياسة - فلم يكن لهم بدّ إذن من أن يحتفوا بالإدارات التي وجدوها في تلك البلاد حين أخضعوها لسلطانهم ، ومن أن يراقبوا هذه الإدارات مراقبة دقيقة ثم هناك مشكلات أخرى تتصل ببلاد العرب نفسها فقد ينبغي للسلطان أن يجد السياسة التي يضبط بها هذا الشعب الذي لم يألف الطاعة ولم يتعود الخضوع وأن يضبطه في الوقت الذي يأخذ منه شبابه وأولي القوة من رجاله ليرسلهم إلى جهات نائية ... » (١)

ويروي أبو يوسف « لما قدم على عمر جيش العراق من قبل سعد بن أبي وقاص شاور أصحاب محمد ﷺ في تدوين الدواوين، وقد كان اتبع رأي أبي بكر في التسوية بين الناس (في العطاء) فلما جاء فتح العراق شاور الناس في التفضيل (حسب سابقتهم في الإسلام) ورأى أنه الرأي فأشار عليهم بذلك من رآه ، وشاورهم في قسمة الأرضين التي أفاء الله على المسلمين من أرض العراق والشام (كما تقسم أي غنيمة في الحرب على من غنموها بعد إخراج الخمس لتوجيهها كما أمر القرآن) فتكلم قوم فيها وأرادوا أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا فقال عمر : فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت ؟ ما هذا برأي ... قالوا : فاستشر . قال : فاستشار المهاجرين الأولين فاختلفوا ، فأما عبد الرحمن بن عوف فكان رأيه أن تقسم لهم حقوقهم ورأي عثمان وعلي وطلحة وابن عمر رأي عمر . فأرسل إلى عشرة من الأنصار : خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج ... قالوا : قل نسمع يا أمير المؤمنين . قال : وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها

(١) طه حسين : الفتنة الكبرى ج ١ ص ٥٦ - ٥٨ .

وأضع عليهم الخراج وفي رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئاً للمسلمين : المقاتلة والذرية ولمن يأتي بعدهم . أرأيتم هذه الثغور لا بدّ لها من رجال يلزمونها ، أرأيتم هذه المدن العظام لا بدّ لها أن تشحن بالحيوش ، وأن يدر العطاء عليهم . فمن أين يعطي هؤلاء إذا قسمت الأرضون ؟ فقالوا جميعاً : الرأي رأيك ، فنعلم ما قلت وما رأيت « واستأنس عمر بما ورد بعد آية الفياء » « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كيلاً يكون دؤلة بين الأغنياء منكم .. » إذ جاءت الآية التالية : « للفقراء المهاجرين .. » وأعقبها الآية « والذين تبوأوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ... » ثم تلتها الآية « والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ... الحشر / ٧ - ١٠ » وارتأى عمر أن الآية الأخيرة تدخل من جاء بعد المهاجرين والأنصار في الحق في الفياء « فقد صار هذا الفياء بين هؤلاء جميعاً فكيف تقسمه لهؤلاء وندع من تخلف بعدهم بغير قسم ؟ فأجمع على تركه وجمع خراجه . قال أبو يوسف : والذي رأى عمر رضي الله عنه من الإمتناع من قسمه الأرضين بين من افتتحها عرفه الله ما كان في كتابه من بيان ذلك ، توفيقاً من الله كان له فيما صنع ، وفيه كانت الخيرة لجميع المسلمين ، وفيما رآه من جمع خراج ذلك وقسمته بين المسلمين عموم النفع لجماعتهم ... والله أعلم بالخير حيث كان » (١) .

لقد أدت الفتوح الإسلامية إلى اتساع نطاق المجتمعات الإسلامية وإتساع نطاق الدولة الإسلامية ، وكان من نتيجة ذلك أن اتسع مجال الإجتهد أمام المسلمين وهم يواجهون شئون دنياهم بما تحمل من علاقات مستحدثة ومشكلات طارئة ويضطلعون بتنظيم دولتهم الجديدة التي تتزايد رقعتها وتنمو حاجاتها . فنمت نظم الدولة الإسلامية في مجال الواقع وفي مجال الفكر ، ونما الفقه الإسلامي والتأليف فيه مع تشعب مسالك المعاملات أمام الرعية

(١) أبو يوسف : المصدر السابق ص ٢٩ - ٣٢ .

والحكام والمضيّ في الإجتهد لمواجهتها ، وأدمج في نظم الدولة الإسلامية ما اقتبس من تجارب السابقين في حكم البلاد المفتوحة ما دام لا يتعارض مع أحكام الإسلام بعد أن صبغ بطابع هذا الدين وأصبح متجانساً منسجماً مع سائر أحكامه وهكذا لم يتجاهل الحكام والفقهاء عادات تلك البلاد ذات الثقافات المختلفة والإدارات المتباينة بل استفادوا في إجتهدهم من كل ما يمكن الاستفادة منه لمسايرة نموّ دولتهم وحضارتهم وهكذا فنما وتكامل مركب متناسق متجانس ومحكم ضخم في المجالات الواسعة المتنوعة لفقهاء الشريعة الإسلامية ، سواء في صميم شئون الدين وما عرف بالعبادات ، أو في الأحكام التي تنظم المعاملات في الدنيا بهدي الدين « فالحياة الدينية في الفقه الإسلامي ليست مقصورة على أمور العبادات وحدها ، فالفقه الإسلامي قد ضمّ شتى فروع الحياة وتناول الحقوق السياسية والمدنية وأحكام العقوبات ، ولكن لا يفلت فصل من فصول الفقه من أن يدخل تحت قاعدة مستمدة من أساس ديني ، وكل الأمور المتعلقة بالحياة الشخصية أو العامة داخلة في الواجبات الدينية »^(١).

تراث الفكر الإسلامي في مجال نظم الدولة :

جرى الإجتهد في مجال نظم الدولة الإسلامية - كسائر مجالات فقه الشريعة الإسلامية - على أرض الواقع العملي أولاً ، ثم أخذ طريقه مع مرّ الزمن إلى التدوين والتأليف المنهجي المنظم للكتب .

ولقد رويت أحياناً مناقشات بين الصحابة في شأن بعض القضايا الفقهية كالتّي سلفت في شأن تدوين الديوان أو في شأن عدم قسمة الأرض المفتوحة كغنيمية على الفاتحين وإبقائها في يد حائزها مع فرض الخراج عليها إلى جانب جزية الرؤوس ، ولكن مثل هذه المناقشات كانت محدودة موجزة ، سرعان

(١) جولد يهر : العقيدة والشريعة في الإسلام - ترجمة علي عبد القادر ، يوسف موسى ، عبد العزيز عبد الحق ص ٤٧ ، ٦٥ .

ما تصل إلى نتيجتها الحاسمة ، وهي تختلف عن المعالجة الشاملة المفصلة للقضايا التي عرفت من بعد كتب الفقه .

وقد عرضت كتب الفقه لمباحث من نظام الحكم والإدارة مثل أحكام الزكاة والركاز وأحكام الجهاد التي تتناول الحرب والذمة والأمان وتتناول بعض موارد بيت المال ومصارفه من غنيمة وفيء وخراج وجزية كما عرضت لأحكام إقطاع الإمام للأرض المملوكة للدولة وإحياء الأفراد للأرض الموات والحمى ، وتضمنت مباحث عن القضاء والحسبة ونجد هذه المباحث مثلاً في المدونة في الفقه المالكي رواية سحنون (المتوفى ٢٤٠ هـ) عن عبد الرحمن بن القاسم العتقي وفي كتاب المبسوط الذي شرح فيه محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (المتوفى سنة ٤٨٣ هـ) كتب محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة وفي كتاب الأم للإمام الشافعي (المتوفى سنة ٢٠٤ هـ) وفي كتاب المغني للفقهاء الحنبلية عبد الله ابن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (المتوفى سنة ٦٢٠ هـ) الذي شرح به مختصر الخرقني . وقد خصص أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (المتوفى سنة ٣١٠ هـ) في كتابه « إختلاف الفقهاء » قسماً هاماً تضمن « كتاب الجهاد وكتاب الجزية وأحكام المحاربين » .

كذلك ناقشت بعض مطولات الفقه كما ناقشت كتب العقائد قضية « الإمامة » التي يقول عنها الشهرستاني في « الملل والنحل » : « وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة إذا ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثلما سلّ على الإمامة » .

أ - ومن أقدم المؤلفات التي أفردت لنظم الدولة الإسلامية كتاب أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم و (المتوفى سنة ١٩٢ هـ) وهو صاحب أبي حنيفة وعنوان كتابه « الخراج » . وقد عرض الكتاب لأمر أخرى تتعلق بنظم الدولة الإسلامية إلى جانب موضوعه الأساس عن النظام المالي فقد عرض للجنايات والعقاب عليها ، والحكم في المرتد ، وأرزاق القضاة والعمال ،

وقتل أهل الشرك وأهل البغي وكيف يدعون إلى الإسلام أو إلى الطاعة والعدل . واختص بتناول النظام المالي فقيه معاصر لأبي يوسف هو يحيى بن آدم القرشي (المتوفى سنة ٢٠٤ هـ) الذي كان عنوان كتابه « الخراج » أيضاً وتلاه أبو عبيد القاسم بن سلام (المتوفى سنة ٢٢٤ هـ) الذي ألف كتابه « الأموال » . ووضحت في كتابي هذين الفقيهين نزعة أصحاب الحديث ، في حين كان أبو يوسف - كسائر أصحاب أبي حنيفة - من أهل الرأي وإن كان يحتم كل مبحث من مباحث كتابه بذكر الأحاديث والآثار التي تعزز ما قرره في صدر مبحثه . وكان الصاحب الآخر لأبي حنيفة محمد ابن الحسن الشيباني (المتوفى سنة ١٨٩ هـ) رائداً في التأليف عن نظم الحرب والعلاقات الدولية بوجه عام في الإسلام إذ تناول في كتابه « السير الكبير » مباحث القانون الدولي العام والقانون الدولي الخاص الذي يقرر مركز الأجانب في الدولة والقانون واجب التطبيق في منازعاتهم ، وقد شرح هذا الكتاب الفقيه الحنفي السرخسي . كذلك كتب أبو يوسف في هذا المجال « الرد على سير الأوزاعي » لكنه أقل تفصيلاً .

ب - وفي جيل لاحق رأينا كتباً تعالج نظم الدولة الإسلامية في شمول ولا تكون مقصورة على جانب دون جانب ، ومن ذلك كتاب القاضي الشافعي أبي الحسن علي الماوردي (المتوفى سنة ٤٥٠ هـ) ويسمى « الأحكام السلطانية » ، والكتاب الذي يحمل نفس العنوان والنهج والأسلوب للقاضي الحنبلي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء (المتوفى سنة ٤٥٨ هـ) ، لكن الكتاب الأخير يعنى بإيراد رأي الحنابلة وأدلتهم .

ج - ثم احتاج المسلمون في زمن متأخر إلى من يذكرهم بتعاليم الإسلام في سياسة الحكم ، بعد أن التبس الحق بالباطل ورائت الأهواء على - الصدور وانحرف عن نهج الشريعة حكام وانزوى عن إرشادهم علماء ونحاض في باطلهم آحاد فتنوا بدنياهم . فكتب شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية (المتوفى

سنة ٧٢٨ هـ) كتابه الجامع الموجز « السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية » وكتب بدر الدين عبد الله بن جماعة الشافعي (المتوفى سنة ٧٣٣ هـ) كتاب « تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام » كذلك كتب الإمام ابن قيم الجوزية (المتوفى سنة ٧٥١ هـ) كتابه الضخم المتميز « أحكام أهل الذمة » وعرض للسياسة الشرعية في كتابه المتع الكبير « اعلام الموقعين » وفي كتابه الصغير « الطرق الحكمية في السياسة الشرعية » الذي إتجه أساساً لبحث « الحكم » بمعناه الأخص وهو القضاء وعنى بإيضاح البيئات والقرائن في الدعاوى والأقضية : وإن كان يستطرد كالعادة إلى مباحث أخرى .

وثمة كتابات اختلفت بالبحث موضوعات بعينها من نظم الدولة الإسلامية . فإن تيمية قد كتب رسالتين في « الجهاد » و « الحسبة » . وقد كتب الشيزري (المتوفى حوالي سنة ٥٨٩ هـ) نهاية الرتبة في طلب الحسبة وابن الأخوة « معالم القربة في أخبار الحسبة » . وهناك من عني بأحكام القضاء وآدابه مثل الماوردي الذي كتب كتاباً كبيراً عنوانه « أدب القاضي » - وله أيضاً كتاب صغير باسم « أدب الوزير » إلى جانب كتابه الجامع سالف الذكر « الأحكام السلطانية » . وكتب ابن رجب الفقيه الحنبلي صاحب « القواعد » المشهورة (المتوفى سنة ٧٩٥ هـ) « الإستخراج في أحكام الحراج » ومن أمثلة ما كتب في مجال أصول نظام القضاء وآدابه كتاب ابن فرحون المالكي « تبصرة الحكام » .

د - وهناك مؤلفات عرضت لنظم الدولة الإسلامية حملة أو لنظام معين فيها من الزاوية التاريخية وذلك إلى جانب ما يمكن أن يستمد من المراجع التاريخية العامة (فضلاً عن المراجع الجغرافية والأدبية) عن نظم الدولة الإسلامية ، وفي مقدمتها كتاب البلاذري « فتوح البلدان » وتاريخ الطبري ومن الكتب التي عرضت لتاريخ نظم الدولة الإسلامية بوجه خاص كتاب « الوزراء والكتاب » للجهشياري (المتوفى سنة ٣٣١ هـ) وكتاب « تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء » للال الصابي (المتوفى سنة ٤٤٨ هـ) ومحمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقي (المتوفى في أوائل القرن ٥٨ هـ) في كتابه « الفخرى في الآداب السلطانية

والدول الإسلامية » وقد جمع عبد الرحمن بن خلدون (المتوفى ٨٠٨ هـ) في « المقدمة » بين النظرتين الفقهية والتاريخية في تناوله لنظم الدولة الإسلامية من خلافة أو ملك ووزارة وكتابة وحجابه وحياته وسكة وقضاء ومظالم وحسبة وجيوش وأساطيل وشرطة وقد نخص بعض الكتب قطراً معيناً تتبع فيه تاريخ نظام معين من أنظمة الدولة فقد اختص أبو عمر محمد بن يوسف ابن يعقوب الكندي (المتوفى سنة ٣٥٠ هـ) مصر بالحديث في « كتاب الولاية وكتاب القضاة » ، وكذلك فعل ابن منجب الصيرفي (المتوفى سنة ٥٤٢ هـ) في كتابه « الإشارة إلى من نال الوزارة » وكتابه « قانون ديوان الرسائل » وعمارة اليميني (المتوفى سنة ٥٦٩ هـ) في كتابه « النكت العصرية في أخبار الوزارة المصرية » ولين ممتاني (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ) في كتابه « قوانين الدواوين » وابن حجر العسقلاني (المتوفى سنة ٨٥٣ هـ) في كتابه « رفع الإصر عن قضاة مصر » ولهذه المؤلفات التاريخية أهميتها في تتبع تطور نظم الدولة الإسلامية ، وقد تتضمن الوقائع التاريخية والتراجم أحكاماً تنظيمية هامة لارتبطت بفترة من الزمن أو شخص من ذوي النفوذ . وهناك من اختص النظم الحربية بالتأليف فقد كتب الشعراني المرثمي من رجال الخليفة المأمون العباسي « مختصر تدبير الحروب » كما كتب الطرسوسي في العصر الأيوبي « تبصرة الألباب في كيفية النجاة في الحروب من الأسواء ونشر أعلام الاعلام في العدد والآلات المعنية على لقاء الأعداء » وكتب عمر بن إبراهيم الدوسي الأنصاري « تفريج الكروب في تدبير الحروب » وهناك من آثر التأليف في العلاقات السلمية والإتصالات الدبلوماسية فكتب ابن الفراء (القرن ٤ هـ) « رسل الملوك ومن يصلح للرسالة والسفارة » . وقد تضمنت المؤلفات التي كانت تصنف التثقيف الكتاب – وبخاصة كتاب الدواوين – شيئاً من تاريخ نظم الدولة الإسلامية ، ومن ذلك كتاب ابن قتيبة (المتوفى سنة ٢٧٦ هـ) أدب الكاتب وكتاب الصولي (المتوفى ٣٣٥ هـ) « أدب الكتاب » وموسوعة النويري (المتوفى سنة ٧٣٢ هـ) « نهاية الأرب في فنون الأدب » وموسوعة القلقشندي (المتوفى سنة ٨٢١ هـ)

« صبح الأعشى في صناعة الإنشا » كذلك عني بعض المؤلفين بوعظ الحاكمين وتذكيرهم ، وتضمنت كتاباتهم توجيهات عن السياسة المثلى وحكايات عن أفعال وأقوال لحكام سابقين ساقوها للعبرة والعظة ، ومن ذلك كتاب الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ) « نصيحة الملوك » ، وكتاب الطرطوشي (المتوفى سنة ٥٢٠ هـ) « سراج الملوك » .

الاجتهاد لا ينفي الطابع الإسلامي لنظم الدولة الإسلامية :

لما كان مجال الإجتهد فسيحاً في مجال نظم الدولة الإسلامية ، ولما كان هذا الإجتهد قد تضمن إقرار « سوابق أعجمية » جرى العمل بها في الأراضي المفتوحة من قبل حاكميها السابقين من فرس وروم ، فقد ترددت أقوال من بعض الباحثين الغربيين ومن تابعهم من العرب والمسلمين ، تشكك في مدى نسبة نظم الدولة الإسلامية إلى الإسلام الأصيل كدين مرجعه القرآن والسنة ، وتؤثر أن تنسب هذه النظم للمسلمين أنفسهم ما دامت من وضعهم أو اقتباسهم .

١ - وهؤلاء يغفلون عما تضمنه القرآن والسنة من أحكام تتناول الحقوق والواجبات للمحكومين والحكام مثلما ورد في آية الأمرأ من سورة النساء ٥٨ - ٥٩ ، وآتي الشورى في سورة الشورى / ٣٨ وسورة آل عمران ١٥٩ ، والآيتين في معاملة غير المسلمين في سورة الممتحنة / ٨ - ٩ والآيات التي عرضت لأحكام الزكاة ولأحكام الحرب والغنيمة والفيء والجزية وسائر العلاقات الدولية ولأحكام العقوبات وقاتل البغاة ولأحكام المعاملات والإثبات ، فضلاً عن الأحاديث الكثيرة في هذه الموضوعات وغيرها مما يتناول الدولة الإسلامية في علاقتها برعيتهما المسلمين والذميين ، أو علاقتها بالدول الأخرى أو بالأفراد القادمين منها معاهدين أو مستأمنين . وقد تقدمت أمثلة من ذلك كله عند الكلام من المصادر النصية لنظم الدولة الإسلامية كما ستوالي أمثلة

أخرى في مباحث تالية وتكفي هنا الإشارة إليها ولا بد من « حكومة » إسلامية لأعمال هذه النصوص وهي واجبة لذاتها ولإنفاذ شريعة الله ، وكل ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

٢ - كذلك ينبغي هؤلاء عن أن الحكم المجتهد فيه لا بد ألا يعارض مع أي حكم تفصيلي آخر منصوص عليه في الكتاب والسنة، وأن يتمشى مع أصول الإسلام وقواعد الشريعة الكلية ومبادئها التشريعية والأخلاقية العامة . وأن تحقيق المقاصد الشرعية . وبذلك ينصهر الحكم المستحدث في الشريعة ككل ويأخذ صبغتها ويصير جزءاً لا يتميز عنها في الطابع والنهج . فكل أحكام إجتهادية تفصيلية تنظم الإفلاس التجاري مثلاً لا بد أن تأخذ في اعتبارها أخلاقيات الإسلام وسائر أحكامه الشرعية مثل قوله تعالى « وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة ، وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون - البقرة / ٢٨٠ » وقوله تعالى في مصارف الزكاة « إنما الصدقات للفقراء والمساكين والغارمين - التوبة / ٦٠ » .

ثم إن المجتمع الإسلامي كله ، محكومين وحاكين ، تسيطر عليه روح أخلاقية معينة تملئها العقيدة ذاتها ، وهذه الروح تغلغل في كل ما تفرضه السلطة الشرعية في الدولة الإسلامية من أحكام وإن كان مصدرها إجتهادياً تضع صبغتها الروحية على الحكم المجتهد فيه كما تختلف قواعد الشريعة الكلية وسائر أحكامها التفصيلية أثارها في الصياغة القانونية للحكم الإجتهادي . ذلك أن التعامل بالأحكام الشرعية في الدولة الإسلامية يأخذ طابعاً دينياً يتغلغل في نفوس الحكام والمحكومين على السواء ، وبذلك يتاح للأحكام الإجتهادية مناخ نفسي عقيدي يسبغ عليها أبعاداً وأعماقاً تتجاوز حروفها اللفظية ومنشأها التاريخي ، حتى تندمج تماماً بالأحكام المنصوص عليها في ميزات محكم متجانس ، ومن ذلك مثلاً ما ورد في حديث الرسول ﷺ « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى » وحديثه « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » وحديثه

« إنما أنا بشر ، وإنكم تختصمون إليّ ، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض ، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فإنما يقطع لنفسه قطعة من النار » وحديثه « المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ولا يخذله » وحديثه « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه وهكذا .

٣ - وينطبق هذا نفسه على اختيار حكم جرى به العمل عند غير المسلمين لإفناذه بين المسلمين بشرط ألا يتعارض مع حكم تفصيلي من أحكام الشريعة وبحيث يتمشى مع قواعدها الكلية العامة وبحقق مقاصدها . فهذه الأحكام المقتبسة تكتسب الصبغة الإسلامية بمجرد - أن تلج المجتمع الإسلامي ، إذ يطوعها فقه الشريعة الإسلامية لهجه وتطبعها بطابعها الروح السائدة بين المتعاملين بها حكماً ومحكومين . ونظرة إلى كتابات أبي يوسف ويحيى بن آدم القرشي وأبي عبيد القاسم بن سلام عن « الخراج » مثلاً ، وهو نظام أدخله الخليفة عمر بن الخطاب ، واستأنس له بالسوابق التي عرفت للساسانيين في أراضي العراق كما يروي أبو يوسف ، وبتلك التي عرفت للروم البيزنطيين في أراضي مصر - كما يروي ابن عبد الحكم . تشهد بأن فقهاء الشريعة الإسلامية أحالوا أحكام الخراج في دولتهم أحكاماً إسلامية الطابع والنهج ، وغلغلوا في تضاعيفها روح الإسلام وعقيدته وأخلاقه مما أثمر في النهاية شيئاً متميزاً عن سوابق الفرس أو الروم . أنظر إلى أبي يوسف يفتح كتابه بمقدمة تستغرق عشرين صفحة ، تلح على الترغيب في العدل والترهيب من الجور ، بمعناهما العام وفي خصوص جباية الأموال من الرعية . ثم لا يغفل عن أن يولج في ثنايا مباحث كتابه مثل هذه التوجيهات الأخلاقية ، فهو يقول مثلاً مخاطباً الخليفة في شأن تقبيل السواد - أي التزام جباية خراجه مقابل مبلغ يقدر جملة ويلتزم به المتقبل لبيت المال ثم يكون طليق اليد في تحصيل الخراج من الأفراد « ورأيت أن لا تقبل شيئاً عن السواد ولا غير السواد من البلاد ، فإن المتقبل يعسف أهل الخراج ويحمل عليهم ما لا يجب عليهم ويظلمهم ليسلم مما دخل فيه ، وفي ذلك وأمثاله خراب البلاد وهلاك الرعية . والمتقبل لا يبالي

بهلاكهم ليصلح أمره في قبالته ، ولعله أن يستفضل بعد ما يتقبل به فضلاً كثيراً . وليس يمكنه ذلك إلا بشدة منه على الرعية ، وضرب لهم شديد ، وإقامة لهم في الشمس وتعليق الحجارة في الأعناق ، وعذاب عظيم من الفساد الذي نهى الله عنه . إنما أمر الله أن يؤخذ منهم العفو وليس يحل أن يكلفوا فوق طاقتهم » ويعقب أبو يوسف على ذلك بالنصيحة في شأن إختيار العاملين في جهاز الدولة المالي « ورأيت أن تتخذ قوماً من أهل الصلاح والدين والأمانة فتوليهم الخراج ، ومن وليت منهم فليكن فقيهاً عالماً مشاوراً لأهل الرأي عفيفاً ، لا يطلع الناس منه على عورة ولا يخاف في الله لومة لائم ، ما حفظ من حق وأدى من أمانة احتسب به في الجنة وما عمل به من غير ذلك خاف عقوبة الله فيما بعد الموت ، تجوز شهادته إن شهد ولا يخاف منه جور في حكم إن حكم . فإنك إنما توليه جباية الأموال وأخذها من حلها وتجنب ما حرم منها ، فإذا لم يكن عدلاً ثقة أميناً فلا يؤتمن على الأموال وقد يجب الإحتياط فيمن يولى شيئاً من أمر الخراج والبحث عن مذاهبهم والسؤال عن طرائقهم ، كما يجب ذلك فيمن أريد للحكم والقضاء . وتقدم إلى من وليت ألا يكون عسوفاً لأهل عمله ولا محتقراً لهم ولا مستخفاً بهم ... وأن تكون جبايته للخراج كما يرسم له ، والمساواة بينهم في مجلسه ووجهه حتى يكون القريب والبعيد والشريف والوضيع عنده في الحق سواء ، ويترك إتباع الهوى . وأبو يوسف يوصي أن يجبي الخراج - إذا كانت الجباية عيناً من المحصول - من أوسط الغلة ويحذر من أن تؤدي لإجراءات الجباية إلى تلف الثمار ، كما ينهي عن فرض أية أعباء إضافية تحمل على دافع الخراج ، أو عن ممارسة أي إكراه بدني له « فهذا عظيم عند الله شنيع في الإسلام » ويقترح أبو يوسف على الخليفة أن يبعث « قوماً من أهل الصلاح والعفاف ممن يوثق بدينه وأمانته ، يسألون عن سيرة العمال وما عملوا به في البلاد وكيف جبوا الخراج » فإذا ثبت أن بعضهم جبي ما يزيد على القدر المحدد الذي وظف على أهل الخراج « أخذوا بما استفضلوا من ذلك أشد الأخذ حتى يؤديه بعد العقوبة الموجهة

والنكاح حتى لا يعتدوا ما أمروا به » ويؤكد أبو يوسف للخليفة « أن العدل وإنصاف المظلوم وتجنب الظلم مع ما في ذلك من الأجر ، يزيد به الخراج وتكثر به عمارة البلاد ، والبركة مع العدل تكون وهي تفقد مع الجور ، والخراج المأخوذ مع الجور تنقص البلاد به وتخرب » ويقترح أبو يوسف إجراء آخر للرقابة والمحاسبة يكون على مستوى الخليفة نفسه « فلو تقربت إلى الله يا أمير المؤمنين بالجلوس لمظالم رعيتك في الشهر أو الشهرين مجلساً واحداً تسمع فيه من المظلوم وتنكر على الظالم رجوت ألا تكون ممن احتجب عن حوائج رعيتك . ولعلك لا تجلس إلا مجلساً أو مجلسين حتى يسير ذلك في الأمصار والمدن فيخاف الظالم ووقوفك على ظلمه فلا يجترئ على الظلم ، ويأمل الضعيف المقهور في جلوسك ونظرك في أمره فيقوي قلبه ويكثر دعاؤه ... وإني لأرجو لك بذلك أعظم الثواب ، فإنه من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عند كربة من كرب الآخرة ، ولا يغفل أبو يوسف عن أن ينقل نصيحة أبي عبيدة للخليفة عمر بن الخطاب أن يغني عماله عن الحياة ، موضعاً ذلك بقوله للخليفة « إذا - استعملتهم على شيء فأجزل لهم العطاء والرزق ، لا يحتاجون » وعلى العامل أن يؤدي واجبه كاملاً مثلما يقتضي حقه كاملاً ، وينقل عن عمر أنه خطب بالناس فقال : « إني والله ما أبعث إليكم عمالي ليضربوا أبقاركم ولا ليأخذوا من أموالكم ، ولكني أبعثهم إليكم ليعلموكم دينكم وسنة نبيكم فمن فعل به سوى ذلك فليرفعه إلي ، فوالذي نفسي بيده لأقصمه منه ... وقد رأيت رسول الله يقصص من نفسه . ألا لا تضربوا المسلمين فتذلوهم ، ولا تمنعوهم حقوقهم فتكفروهم ولا تنزلوا بهم الغياض فتضيعوهم » .

ترى هل تبقى ذرة من تردد ، بعد قراءة مثل هذا النص الفقهي الأخلاقي الرائع ، أن « الخراج » في دولة الإسلام ، قد صار حكماً إسلامياً خالصاً ، مباين لأصله القديم : فارسياً كان أو رومياً ؟؟ .

واستمع للإمام ابن تيمية يتحدث في شأن ما يلزم الحكام والمحكومين من حقوق وواجبات فتقيم ميزان القسط فيقول « وكثيراً ما يقع الظلم من الولاية والرعية . هؤلاء يأخذون ما لا يحل ، وهؤلاء يمنعون ما يجب ، كما قد يتظالم الجند والفلاحون ... والأصل في ذلك أن كل من عليه مال يجب أدائه وما أخذ ولاية الأموال وغيرهم من مال المسلمين بغير حق ، فلولي الأمر العادل استخراجهم منهم . كالهدايا التي يأخذونها بسبب العمل فالنبي ﷺ قال « هدايا العمال غلول » وكذلك محاباة الولاية في المعاملة من المبايعه والمؤاجرة والمضاربة والمساقاة والمزارعة ونحو ذلك - من الهدية ، ولهذا شاطر عمر بن الخطاب من عماله من كان له فضل ودين لا يتهم بخيانة ، وإنما شاطرهم لما كانوا خصوا به لأجل الولاية من محاباة وغيرها ، وكان الأمر يقتضي ذلك لأنه كان إمام عدل يقسم بالسوية . فلو تغير الإمام والرعية ، كان الواجب على كل انسان أن يفعل من الواجب ما يقدر عليه ويترك ما حرم عليه ولا يحرم عليه ما أباح الله له . وقد يبتلى الناس من الولاية بمن يمتنع من الهدية ونحوها ليتمكن بذلك من استيفاء المظالم منهم ويترك ما أوجبه الله من قضاء حوائجهم فيكون من أخذ منهم عوضاً على كف ظلم وقضاء حاجة مباحة أحب إليهم من هذا وإذا كان ولي الأمر يستخرج من العمال ما يريد أن يختص به هو وذووه فلا ينبغي اعانة واحد منهما ، إذ كل منهما ظالم ، كلص سرق من لص ، وكالطائفتين المقتلتين على عصبية ورياسة ، ولا يحل للرجل أن يكون عوناً على ظلم ... وإذا كانت الأموال قد أخذت بغير حق وقد تعذر ردها إلى أصحابها ككثير من الأموال السلطانية ، فالواجب على السلطان في هذه الأموال إذا لم يمكنه معرفة أصحابها وردها عليهم أو على ورثتهم أن يصرفها مع التوبة إن كان هو الظالم الى مصالح المسلمين هذا هو قول جمهور العلماء كمالك وأبي حنيفة وأحمد وهو منقول عن غير واحد من الصحابة وعلى ذلك دلت الأدلة الشرعية ... على أن الواجب تحصيل المصالح وتكميلها ، وتبطلل المفساد وتقليلها ، فاذا تعارضت كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدهما ووضع

أعظم المفسدين مع احتمال أدناهما هو المشروع. والمعين على الإثم والعدوان من أعان الظالم على ظلمه ، أما من أعان المظلوم على تخفيف الظلم عنه أو على أداء المظلمة فهو كيل المظلوم » ويعالج ابن تيمية وجوه صرف الأموال ، فلا يعرض أحكاماً قانونية جافة ، بل إنه بعد التفصيل الفقهي لمصارف الأموال الذي يستند إلى الكتاب والسنة ، يقدم الفقيه المبرز تحليله النفسي وتصنيفه الاجتماعي لأنواع ولاية الأمور ، فمنهم « النهابون الوهابون الذين غلب عليهم حب العلو في الأرض والفساد . فلم ينظروا إلى عاقبة المعاد ، ورأوا أن السلطان لا يقوم إلا بعبء ، وقد لا يتأتى العطاء إلا باستخراج أموال من غير حلها ... » . ومن ولاية الأمور من يمتنعون عن الظلم في تحصيل الأموال ، لكنهم يقرنون ذلك بتجميدها وعدم إنفاقها في وجوهها مخافة الوقوع في آثام كآثام الأولين « وربما كان في نفوسهم جبن أو بخل أو ضيق خلق ينضم إلى ما معهم من الدين ، فيقعون أحياناً في ترك واجب يكون تركه أضر عليهم من بعض المحرمات ، أو يقعون في النهي عن واجب يكون النهي عنه من الصد عن سبيل الله وهؤلاء لا تصلح بهم الدنيا ولا الدين الكامل ، لكن قد يصلح بهم كثير من أنواع الدين وبعض أمور الدنيا ، وقد يعفى عنهم فيما اجتهدوا فيه فأخطأوا ويغفر لهم قصورهم ، وقد يكونون من الأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً ، وهذه طريقة من لا يأخذ لنفسه ولا يعطي غيره » . أما النوع المحمود من ولاية الأمور فهم « الأمة الوسط ، وهم أهل دين محمد ﷺ ، وخلفائه على عامة الناس وخاصتهم إلى يوم القيامة ، وهو إنفاق المال والمنافع للناس بحسب الحاجة لإصلاح الأحوال وإقامة الدين والدنيا التي يحتاج إليها الدين . وعفته في نفسه فلا يأخذ ما لا يستحقه ، ويجمعون بين التقوى والإحسان (إن الله مع الذين اتقوا ، والذين هم محسنون - النحل / ١٢٨) ولا تم السياسة الدينية إلا بهذا ولا يصلح الدين والدنيا إلا بهذه الطريقة ان الصالحين أرباب السياسة الكاملة هم الذين قاموا بالواجبات وتركوا المحرمات ، وهم الذين يعطون

ما يصلح الدين بعطائه ، ولا يأخذون إلا ما أبيع لهم .. » (١) والإمام ابن تيمية يبين أن حال أكثر الناس تفسد في الإمارة « لإبتغاء الرياسة أو المال بها.... وقد أخبر تعالى عن الذي يؤتى كتابه بشماله أنه يقول (ما أغنى عني ماليه. هلك عني سلطانيه - الحاقه / ٢٨-٢٩) وغاية مرید الرياسة أن يكون كفرعون وجامع المال أن يكون كفارون » ويسلط ابن تيمية بطريقته التحليلية الضوء على الآية « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً - القصص / ٣٣ » فيقسم الناس أربعة أقسام : أولها الذين يريدون العلو على الناس والفساد في الأرض « وهؤلاء الملوك والرؤساء المفسدون ، كفرعون وحزبه ، وهؤلاء هم شرار الخلق » . أما الذين يريدون الفساد بلا علو ، فمن قبيلهم السراق المجرمون من سفلة الناس ، وأما الذين يريدون العلو بلا فساد فمن أمثالهم « الذين عندهم دين ، يريدون أن يعلو به على غيرهم من الناس » .

وأما رابع الأقسام وآخرها ، فهم الذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً « مع أنهم قد يكونون أعلى على غيرهم كما قال تعالى (ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين - آل عمران / ١٣٩) وقال تعالى (فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون والله معكم ولن يتركم أعمالكم - محمد / ٣٥) وقال تعالى (والله العزة ولرسوله وللمؤمنين - المنافقين / ٨) فكم ممن يريد العلو ولا يزيده ذلك إلا سفولا ، وكم ممن جعل من الأعلين وهو لا يريد العلو والفساد ، وذلك لأن إرادة العلو على الخلق ظلم لأن الناس من جنس واحد فإذا كان المقصود بالسلطان والحال هو التقرب إلى الله وإنفاق ذلك في سبيله كان ذلك صلاح الدين والدنيا، وان انفرد السلطان عن الدين أو الدين عن السلطان فسدت أحوال الناس... وهاتان السبيلان الفاسدتان: سبيل من انتسب إلى الدين ولم يكمله بما يحتاج إليه من السلطان والجهاد والمال ، وسبيل من أقبل على السلطان والمال والحرب ولم يقصد بذلك إقامة

(١) ابن تيمية : السياسة الشرعية ص ٤٤ - ٥٣ .

الدين - هما سبيل المغضوب عليهم والضالين ، الأولى للضالين النصارى ، والثانية للمغضوب عليهم اليهود . وإنما الصراط المستقيم صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين هي سبيل نبينا محمد ﷺ وسبيل خلفائه وأصحابه ... » (١) .

فهل نجد مثل هذا الأسلوب الذي يمزج الشريعة بالعقيدة ، والقانون بالتربية ، في معالجة النظم السياسية والادارية والمالية والقضائية ... هل نجد مثل هذا الأسلوب في غير شريعة الإسلام وعند غير فقهاء الإسلام ؟؟ وما أدق القرآن إذ يجعل الفقيه مريباً في نفس الوقت ويجعله يدافع الإنحراف والفساد كما يدافع المجاهد الأعداء « وما كان المؤمنون لينفروا كافة ، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون - التوبة / ١٢٢ » .

إن شريعة الإسلام تسوق الأحكام المنصوص عليها هذا المساق ، وقد علمت فقهاءها هذا المنهج والقرآن يسوق أحكامه دائماً مقرونة بحراسة العقيدة قبل حراسة السلطة « ولا ياب كاتب أن يكتب كما علمه الله ، فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئاً ... ولا يضار كاتب ولا شهيد ، وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم ، واتقوا الله ويعلمكم الله ، والله بكل شيء عليم فإن أمن بعضهم بعضاً فليؤد الذي أؤتمن أمانته وليتق الله ربه ، ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه ، والله بما تعملون عليم - البقرة ٢٨٢ - ٢٨٣ » « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ، جزاء بما كسبا نكالاً من الله - المائدة / ٣٨ » ، « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ، ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين - النور ٢ » « تلك حدود الله فلا تعتدوها ، ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون -

(١) المصدر السابق ص ١٣٩ - ١٤٣ .

البقرة / ٢٢٩ » . والقرآن يتبع الحديث عن العقوبات الأليمة الزاجرة لجرائم العرض الخطيرة بهذه التوجيهات التربوية الرائعة «ولو فضل الله عليكم ورحمته في الدنيا والآخرة لمسكم فيما أفضتم فيه عذاب أليم . إذ تلقونه بألستكم وتقولون بأفواحكم ما ليس لكم به علم ، وتحسبونه هيناً وهو عند الله عظيم . ولولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانه هذا بهتان عظيم . يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبداً إن كنتم مؤمنين . ويبين الله لكم الآيات والله عليم حكيم . إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون ... بأيها الذين آمنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان ومن يتبع خطوات الشيطان فإنه يأمر بالفحشاء والمنكر ... إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم . يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون . يومئذ يوفيهم الله دينهم الحق - النور / ١٤ - ٢٥ » . ولما كان منع الجريمة وتوقيع العقوبة يجريان تحت رقابة العقيدة أساساً فقد عرضت أحكام العقاب لإسقاط العقوبة الدنيوية عن التائب الذي لحقت توبته إقراراً بجريمته لكنها سبقت وقوعه في يد السلطة يقول تعالى في عقوبة الحرابة « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم - المائدة / ٣٣ - ٣٤ » . وعرضت آيات أخرى لقبول التوبة الصادقة ولم تشر إلى إسقاط العقوبة مثل « السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه ، إن الله غفور رحيم - المائدة / ٣٨-٣٩ » وعرضت هذه الآية لسقوط العقوبة جزئياً . « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ... إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم - النور / ٤ - ٥ » وارتأى الإمام ابن القيم أن توبة الجاني تسقط عنه العقوبة في أية جريمة لا فرق بين الحرابة وغيرها ،

لورود نصوص عامة بإسقاط التوبة للذنب (١).

إن فقهاء المسلمين لم يضيعوا قط بالإجتهد، أو باقتباس ما يروونه نافعاً لهم، ما داموا يطوعون ما يجتهدون فيه للأصول الشرعية، فيسلكون به نهج الشريعة في الصياغة والتأصيل ويتبعونه مقاصدها وقواعدها الكلية ويلائمون بينه وبين سائر أحكامها ويطبعونها بطابعها الأخلاقي.... وهكذا انصهرت الأحكام الإجتهدية في بوتقة الشريعة وصيغت في قلبها واتسع المجال للاجتهد في كل واقعة ونازلة فالعدة الفقهية قائمة كفيلة بإدماج ما يجد ويستحدث في النظام الأصل العريق، واستعادت الأحكام المجتهد فيها من ذلك المناخ النفسي الإجتماعي والأساسي العقيدى الأخلاقي بما لا يتحقق في أي تشريع وضعي جاف وما يكون قط قد تحقق لأي حكم مقتبس في نظامه القديم وبيئته القانونية السابقة.

أزمة الخلافة في العصر الحديث واستغلالها لانكار الأحكام المتعلقة بـ «الدولة»
في شريعة الإسلام :

منذ العصور العباسية المتأخرة ؛ تسلط على المسلمين حكام انحرفوا عن عدالة الإسلام وقيمه وأحكامه ، وإن انتسبوا إليه وحكموا باسمه . وعلى الرغم من أن الدولة العثمانية كانت تمثل درع الإسلام الحامي وترمز لوحدة المسلمين حتى في أيام ضعفها ، فإن معظم حكامها المتأخرين أثاروا كثيراً من أحقاد المسلمين داخل دولتهم وخارجها بسوء سياستهم واستبدادهم وغفلتهم

(١) يقول ابن القيم « وأما اعتبار توبة المحارب قبل القدرة عليه دون غيره ، فيقال أين في نصوص الشارع مثل هذا التفريق ؟ بل إن نصه على اعتبار توبة المحارب قبل القدرة عليه من باب التنبيه على اعتبار توبة غيره بطريق أولى ، فانه إذا دفعت توبته عند حد حرايته مع شدة ضررها وتمديه ، فلأن تدفع التوبة ما دونه هو الأولى والأحرى. وقد قال تعالى (قل للذين كفروا أن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) وقال النبي (التائب من الذنب كمن لا ذنب له) ... والله رفع العقوبة عن التائب شرعاً وقدرأ « أنظر : اعلام الموقعين ج ٢ ص ٤٨ - ٤٩ ، أيضاً فتحي عثمان : الفكر القانوني الإسلامي ص ٣٧ - ٤٢ ، ٥٤ - ٦٤ .

وغشهم . ومنذ خلع الثوار العسكريون أعضاء جمعية الإتحاد والترقي السلطان عبد الحميد سنة ١٩٠٨ ثم أعادوا خلعه مرة أخرى نهائياً في العام التالي وولوا غيره ، أصبحت الخلافة العثمانية مجرد شبح روهي هزيل إذ قبض الثائرون العسكريون على السلطة الفعلية وهم وحدهم الذين يتحملون مسؤولية هزيمة الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤-١٩١٨م ، إذ لم يكن للسلطان محمد رشاد الملقب بمحمد الخامس الذي خلف عبد الحميد من السلطة إلا الاسم . وحين قام كمال أتاتورك يقاوم الخلفاء المنتصرين الذين أرادوا فرض شروطهم القاسية على العثمانيين المنهزمين أجبر الخلفاء الذين كانوا يحتلون الآستانة السلطان محمد السادس الذي تولى وقتذاك وكان واقعاً تحت تأثيرهم - أجبروه على استنكار مقاومة أتاتورك . وحين انتصر أتاتورك سنة ١٩٢٤ بادر إلى إعلان الجمهورية وعزل الخليفة الأخير عبد المجيد الثاني وألغى الخلافة من بلاده : ليقم دولة مستقلة محدودة على أساس القومية ، بدلا من الأباطورية العثمانية المتعددة الجنسيات والتي استعرت خلافاتها مع المسلمين العرب في داخلها ومع المسلمين الفرس في خارجها فضلاً عن بعض القوى الأوروبية الكبرى . وتألم المسلمون لهذه النكسة بعد أن أملوا خيراً في انتفاضة أتاتورك وحسبوا لخير الخلافة والمسلمين وأطلق عليه الشاعر أحمد شوقي وصف « خالد الترك » في قصيدته التي أشاد فيها به والتي جاء بها يعارض قصيدة الشاعر أبي تمام التي هنا فيها الخليفة المعتصم على نصره المؤزر على الروم البيزنطيين في موقعة عمورية .

ويلفت النظر أن المسلمين صدموا لإلغاء الخلافة ، مع أن كثيراً منهم لم يلقوا من الحكام العثمانيين المتأخرين إلا شراً ، والذين سلموا من أذاهم لم يلقوا منهم خيراً لأنفسهم أو لدينهم . ولكن الخلافة تراث تنظيمي ارتبط بمشاعر المسلمين طوال القرون ، وكان رمزاً لوحدهم ودرعاً لدينهم وكيانهم الدولي . وقد تفوقت مشاعر المسلمين الدينية في التأثير على موقفهم من قضية الخلافة على أنه انفعالات طارئة موقوتة ضد الحكام العثمانيين مهما كانت

مراراتها . وكان لإلغاء الخلافة ردود فعل قوية بين المسلمين في عدد من الأقطار الإسلامية وفي مقدمتها الحجاز ومصر والهند . وقد بلغ من قوة رد الفعل بين المسلمين في الهند وهم بعيدون عن العرب لغوياً وبعيدون عن قاعدة الدولة العثمانية جغرافياً وسياسياً . أن غاندي قد رأى فيه فرصة لتعزيز الشعور الوطني ضد بريطانيا - وكانت تستعمر الهند من جهة كما كانت من جهة أخرى أحد الحلفاء المنتصرين في الحرب الذين أرادوا إذلال الأتراك المهزمتين وكان الرأي العام الإسلامي يحملهم مسئولية إلغاء الخلافة .

وبدلاً من أن يخرج باحث إسلامي يحلل العوامل والأسباب التي أدت إلى تدهور الدولة العثمانية وهزيمتها ويلقي الضوء على اخلال الحكام العثمانيين بمسئوليات الخلافة والحكم الإسلامي ويقدم اجتهاده في علاج أزمة الخلافة الشاغرة بما يراه من نظام آخر بديل يحقق وحدة المسلمين وفق روح العصر بصفة مؤقتة أو في صورة دائمة ويبصر المسلمين في الأقطار التي أنشبت الاستعمار محالبه فيها وصادر حرياتهم وخيراتهم بسبيل الجهاد لاستعادة عزتها والحكم بشريعتها ، ويضع أيديهم على ثغرات التخلف والفرق التي نفذ منها الاستعمار إلى ديارهم وجثم على أنفاسهم وبدد البقية الباقية من حيويتهم ... بدلاً من هذا كله خرج عالم أزهري وقاض شرعي في مصر من سلالة أسرة غنية تملك أراضي واسعة هو علي عبد الرازق سنة ١٩٢٥ م بكتابه « الإسلام وأصول الحكم - بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام » . ويعكس الكتاب نزعة « الدولة القومية الدستورية العلمانية » أي البعيدة عن أية صبغة دينية - وهي نزعة مستوحاة من مثلتها في التاريخ الأوربي الحديث ، مع الفارق الضخم بين الخلافة في الإسلام والبابوية في المسيحية . كذلك يعكس الكتاب التزعات السياسية في مصر ، ففسد كان بعض المثقفين من سلالة أغنياء مصر يخشونهم وأسرههم طغيان سلطان مصر من أسرة محمد علي الذي لقب فيما بعد بالملك ويعتبر هؤلاء الأغنياء أنفسهم زعماء مصر الشرعيين والمعبرين عن مصالحها وينادون بوجوب تكريس الجهود لنيل الحرية السياسية في

الداخل قبل العمل للتححرر من السيطرة الاستعمارية الخارجية . واستفاد المستعمرون البريطانيون من هذه التزعة وازدادوا اقرباً من جماعة الأغنياء المصريين وأبنائها المثقفين حين وجدوا لدى معظم أفراد الأسرة المالكة الذين يخافهم هؤلاء وينادون بتقييد سلطتهم - هوى مع السلاطين العثمانيين وحلفائهم الألمان الذين ينافسون البريطانيين في المجال الاستعماري . كما ازدادت جماعة الأغنياء المصريين اقرباً من البريطانيين للحفاظ على مصالحهم التي يقبض عليها هؤلاء المستعمرون ، وازداد المثقفون من أبنائهم اقرباً من البريطانيين بدعوى الواقعية الواجبة في التعامل مع هؤلاء المحتلين الأقوياء ونتيجة لتأثرهم بالفكر السياسي الغربي الذي يرون بريطانيا نموذجاً له يحتذى .

أراد صاحب كتاب « الإسلام وأصول الحكم » أن يقلم أظفار حاكم مصر تحقيقاً لما يجيش في صدره وصدور المثقفين من أقرانه وصدور أسرهم الغنية ، بأن يبحث جذور الطاعة للحاكم من أعماقها الدينية التاريخية ، ويعلم على جمهور المسلمين - وهو العالم الأزهري والقاضي الشرعي أن دين الإسلام لم يعرض لنظام الحكم ، وأن الخلافة ليست نظاماً إسلامياً أو دينياً بما في ذلك خلافة الراشدين وإنما هي نظام دنيوي لا علاقة له بالدين . إنه يقول عن إقامة الدولة وممارسة السياسة وتدبير مصالح الناس « ذلك من أغراض الدنيا ، والدنيا من أولها لآخرها وجميع ما فيها من أغراض وغايات أهون عند الله تعالى من أن يقيم على تدبيرها غير ما ركب فينا من عقول وحبانا من عواطف وشهوات وعلمنا من أسماء ومسميات هي أهون عند الله تعالى من أن يبعث لها رسولاً ، وأهون عند رسل الله تعالى من أن يشغلوا بها وينصبوا لتدبيرها ص ٧٨ - ٧٩ » . والكاتب هنا يخلط الحق بالباطل ، فالدنيا هينة عند الله لا تساوي جناح بعوضة وهي هينة عند الصالحين الذين لا يغفلون لحظة عن الآخرة « اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب وهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً . وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان وما

الحياة الدنيا إلا متاع الغرور - الحديد / ٢٠ » « وللدار الآخرة خير للذين يتقون ، أفلا تعقلون - الأنعام / ٣٢ » « وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون - / العنكبوت/ ٦٤ » « ولكن هذه الدنيا هي نعمة الله لعباده وهي المركب والمعبر إلى الآخرة وهي دار ابتلاء للمؤمنين لينظر الله كيف يعملون في عبادة الله وحبه وإقامة الحق في الأرض والمؤمنون مأمورون بالتمسك منها وتحكيم عدل الله وشرعه فيها لنيل ثواب الآخرة والله تعالى قد أنزل الكتاب والميزان وبين حدود العقيدة والشريعة ، ودعا إلى الحق وإلى الجهاد في سبيله وحمايته ونصرته بالقوة المانعة » لقد أرسلنا رسلنا بالبينات ، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس ، وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب - الحديد / ٢٥ » « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ، وأن الله على نصرهم لقدير ... ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ، ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ، والله عاقبة الأمور - الحج / ٣٩ - ٤١ » « وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيماً عليه ، فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق ، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات ... وأن احكم بينهم بما أنزل الله ، ولا تتبع أهواءهم ، واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك - المائدة / ٤٨ - ٤٩ » .

والمؤلف يقول « ولاية الرسول على قومه ولاية روحية منشؤها إيمان القلب ، وولاية الحاكم ولاية مادية تعتمد على إخضاع الجسم ... تلك للدين ، وهذه للدنيا ... تلك زعامة دينية وهذه زعامة سياسية ، ويا بعد ما بين السياسة والدين - ص ٦٩ » ... وهنا يردد الكاتب ما ثار في أوربا عن السلطة الدينية والسلطة الزمنية ، ويعكس ما نشب هناك من صراع بين البابوات والملوك ، وهو

يغفل عن أن الإسلام لم يعرف سلطتين وتاريخه الزاهر لم يعرف صراعاً بين السلطتين ولم يكن حكام المسلمين يدعون عصمة دينية إذ يحكمون بشرع الله فقد تعلم المسلمون حكام ومحكومون من رسولهم عليه الصلاة والسلام أن «الدين النصيحة»، وأن النصيحة تزجي «لأئمة المسلمين وعامتهم» وأن «السمع والطاعة حق ما لم يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فرائض هذا الدين على رعائهم ورعيتهم «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر - التوبة ٧١» وأن الذين يتخلون عنه آثمون معتدون سواء أكانوا حكاماً أو محكومين «لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه، لبئس ما كانوا يفعلون - المائدة / ٧٨ - ٧٩». والمؤلف يغفل عن أن رسول الإسلام ﷺ كان يوجه الأرواح والأجساد معاً، وكان يسير الأجساد للحرب كما كان يوجه العقول والقلوب إلى عقيدة الحق وأن المؤمنين لا يصبح إيمانهم حتى يسلموا أنفسهم وأموالهم، وأرواحهم وأجسادهم لله ورسوله ويرتضون حكمهما في كل مجال «إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا - النور ٥١» «فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً - النساء / ٦٥» «إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيماً - النساء ١٠٥» لكن صاحب الكتاب، الذي كان قاضياً بشريعة الإسلام يغفل عن هذا كله فهو يتغافل فهو يقول إنه «ما عرف أن النبي ﷺ تعرض لسياسة قبائل العرب» ولا ما كان لكل قبيلة منهم من نظام إداري أو قضائي، ولا حاول أن يمس ما كان بينها بعضها مع بعض ولا ما كان بينها وبين غيرها من صلات اجتماعية أو اقتصادية!! ولا سمعنا أنه عزل والياً ولا عين قاضياً، ولا نظم فيهم قواعد لتجاراتهم ولا لزراعاتهم ولا لصناعاتهم بل ترك لهم عليه السلام كل تلك

الشئون - ص ٨٣ . ترى هل نسي الكاتب ما حفظه من القرآن في تغيير العلاقات بين قبائل العرب « الشتيته » كما يصفها « واعتصموا بجبل الله جميعاً ولا تفرقوا ، واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداءً فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً - آل عمران / ١٠٣ » وإلى جانب توثيق الأخوة بين المؤمنين بجبل الله وعروة الإيمان الوثقى ، فإن القرآن قد أعلن الحرب على الكافرين « براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين وأذن من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر أن الله بريء من المشركين ورسوله.. إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم فإذا انسلك الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم ... وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين ما كان للمشركين أن يعمرؤا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر ... يأبها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم وإخوانكم أولياء إن استحبوا الكفر على الإيمان يأبها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ، وإن ختم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء - التوبة ١-٢٨ » وهـل نسي الكاتب من سيرة الرسول ﷺ أنه أرسل الولاة إلى صنعاء ونجران ومخاليف اليمن وحضرموت « ولى أبا موسى الأشعري زبيد وزمعة وعدن والساحل ، وولى معاذ بن جبل الجند وصير إليه القضاء وقبض جميع الصدقات باليمن وولى نجران عمرو بن حزم الأنصاري » كما بعث أبا زيد الأنصاري إلى عمان والعلاء الحضرمي إلى البحرين وولى سفيان بن حرب على جرش (انظر مثلاً فتوح البلدان للبلاذري ص ٧٠ ، ٨٠ ، ٨٧ ، ٨٩ وانظر للتفصيل : عبد الحفي الكتاني : التراتيب الإدارية على عهد رسول الله ﷺ في مجلدين ، حميد الله الحيدر أبادي : الوثائق السياسية في عهد الرسول والخلافة الراشدة .

المؤلف لا ينكر فقط علاقة « الخلافة » بالإسلام — كشكل معين من أشكال الحكم ولكن يتورط أكثر فينكر أي علاقة للحكم كله في شتى مجالاته بالإسلام « لا الخلافة ولا القضاء ، ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة ... كما أن تدبير الجيوش الإسلامية وعمارة الدين والثغور لا شأن للدين بها » . والكاتب يخلط بين السلطة الشرعية المحدودة بمحدود وقيود بينها الشريعة ، والسلطة المطلقة التي تطور إليها الحكم الاستبدادي ، فينكر الحق بدعوى إساءة استعماله ، بدل أن يبين ما عساه يمنع صاحب السلطة من التعسف في ممارستها ثم هو ينسى أن مثل هذا التعسف قديم قدم الإنسان ، ولم ينحصر فقط في تاريخ نظام الخلافة بل اقترن بتاريخ أصحاب السلطة في شتى الأمم والعصور . يقول « وإذا كان في هذه الحياة شيء يدفع المرء إلى الاستبداد والظلم ويسهل عليه العدوان والبغي فذلك هو مقام الخلافة !! » ولقد نسي أنه إن كان في هذه الحياة شيء يدفع المرء إلى مقارعة الاستبداد والتصدي له ومقاومة الطواغيت والمتجبرين ، فهو دين الله الذي يعتبر كل خضوع مطلق بدون حدود لغير الإله الواحد المعبود شركاً لا يقبله الإيمان الصحيح وهو ظلم للنفس ومسخ لها عما فطره الله عليها «إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم ، قالوا : فيم كنتم ، قالوا : كنا مستضعفين في الأرض ، قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها ، فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيراً النساء / ٩٧ » « لا يستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم ، والله عليم بالمتقين . إنما يستأذنك الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر وارتابت قلوبهم فهم في ريبهم يترددون — التوبة / ٤٤ — ٤٥ » « ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني ، ألا في الفتنة سقطوا ، وإن جهنم لمحيطة بالكافرين . إن تصبك حسنة تسؤهم ، وإن تصبك مصيبة يقولوا قد أخذنا أمراً من قبل ويتولوا وهم فرحون . قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا ، هو مولانا ، وعلى الله فليتوكل المؤمنون . قل هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين ، ونحن تربص بكم أن يصيبكم الله بعداب من عنده أو بأيدينا ، فربصوا إنا معكم متربصون

التوبة / ٤٩ - ٥٢ » « فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم ، يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة ، فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسروا في أنفسهم نادمين - المائدة / ٥٢ » . ورسول الإسلام عليه الصلاة والسلام قد علم المؤمنين أن مجابهة الجور من الجهاد ، وأن مواجهة الموت في هذا السبيل استشهاد « إن من أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر » « سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ، ورجل قام إلى أمام جائر فأمره ونهاه فقتله » يغفل المؤلف عن هذا كله ، ويغفل عن أن الخليفة -أبا بكر- قد قال « إن أحسنت فأعينوني ، وإن أنا زغت فقوموني ، أطيعوني ما أطعت الله فيكم ، فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم » ومثل هذا الخليفة الذي يضع هذا القيد على سلطته لا يمكن أن يقال :إن خلافته « كانت نكبة على الإسلام والمسلمين وينبوع شر وفساد » وإنما كانت أكثر ما يدفع « إلى الإستبداد والظلم ، ويسهل عليها العدوان والبغي » ! أجل إن المؤلف يتجاوز كل مدى معقول فيحاول أن يبرر حرب المرتدين على خلافة أبي بكر إذ هي في نظره ليست إلا مجرد « نزاع في ملوكية ملك ! . » ورفض « لوحدة أبي بكر » !! وهذا هو الخليفة عمر بن الخطاب قد قال يوماً لمن ذكره بتقوى الله « لاخير فيكم إن لم تقولوها ولا خير فينا إن لم نسمعها » ولقد رجع عن رأيه لقول امرأة من رعيته معلناً على رؤوس الأشهاد « أصابت امرأة وأخطأ عمر » ، والذي قال له يوماً قائل من رعيته « لو علمنا منك اعوجاجاً لقومناه بحد سيوفنا» - ترى هل مثل هذا الخليفة يمكن أن يقال عن خلافته ما زعم الكاتب وسوّه ؟؟ إن أمراء السوء والحكام المتجبرين لا يخلو منهم تاريخ أو نظام ، وأقدر النظم على محاربة ظلم الحكام ما تآزرت فيه العقيدة والشريعة على كفالة العدل ومقاومة البغي ، وتغلغلت فيه العقيدة إلى الإيمان بأكبر قوة في الوجود ، وبالجزاء الحق وراء هذه الحياة الدنيا ، فلم تعد تقبل الهوان أو الدنية أو الخضوع لغير الواحد المعبود .

إن صاحب كتاب « الإسلام وأصول الحكم » يكشف عن مصدر

فكره الذي يريد أن يفصل فيه بين الدين والدولة ، إذ يردد صدى النظرية الغربية عن « الدولة القومية الدستورية العلمانية » التي تتذرع بالمسيحية لإقصاء البابا وقساوسته وكنيسته عن أي سلطان سياسي ... استمع إليه يقول « ولقد كان عيسى رسول الدعوة المسيحية وزعيم المسيحيين ، وكان مع هذا يدعو إلى الإذعان لقيصر ويؤمن بسلطانه ! ! » ... لقد برح الخفاء ، وما هو المؤلف يعزز ما يقول بأن ينقل عن الإصحاح الثاني والعشرين من إنجيل متى ما يسميه « الكلمة البالغة » وهي « اعطوا ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله ! ! » .

وكان الإمام ابن تيمية رضي الله عنه وأرضاه في الجئنة يرد على صاحب « الإسلام وأصول الحكم » من وراء القرون بكلمته البالغة حقاً « وهاتان السيلان الفاسدتان ، سبيل من انتسب إلى الدين ولم يكمله بما يحتاج اليه من السلطان والجهاد والمال ، وسبيل من أقبل على السلطان والمال والحرب ولم يقصد بذلك إقامة الدين ، هما سبيل المغضوب عليهم والضالين . الأولى للضالين النصارى ، والثانية للمغضوب عليهم اليهود . وإنما الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصدقيين والشهداء والصالحين ، وهي سبيل نبينا محمد ﷺ وسبيل خلفائه وأصحابه » « فإذا كان المقصود بالسلطان والمال هو التقرب إلى الله كان ذلك صلاح الدين والدنيا ، وان انفرد السلطان عن الدين ، أو الدين عن السلطان فسدت أحوال الناس » . وقال رحمه الله « يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين ، بل لا قيام للدين إلا بها . فإن بني آدم لا تم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض ، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس روى الإمام أحمد في المسند أن النبي ﷺ قال « لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم » . فأوجب ﷺ تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر ، تنبيهاً بذلك على سائر أنواع الاجتماع . ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة ، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعيان ونصر المظلوم

واقامة الحدود لا تم إلا بالقوة والامارة ... ويقال (ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة بلا سلطان) ، والتجربة تبين ذلك ، ولهذا كان السلف يقولون (لو كان لنا دعوة مستجابة لجعلناها للسلطان) وقال النبي ﷺ (إن الله يرضى لكم ثلاثة ، وأن تناصحوا من ولاه أمركم) ... فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يتقرب بها إلى الله « (١) وابن تيمية يبيّن كتابه « السياسة الشرعية » على « آية الأمراء » إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ... الآيتان ٥٨ - ٥٩ من سورة النساء « ويقول في مستهله « نزلت الآية الأولى في ولاة الأمور عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل ، ونزلت الثانية في الرعية عليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك إلا أن يأمروا بمعصية الله ، وإذا أمروا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق . فإن تنازعوا في شيء ردوه إلى كتاب الله وسنة الرسول ﷺ وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل ، فهذان جماع السياسة العادلة والسياسة الصالحة » (٢) .

وبعد ، فلقد تصدى لكتاب « الإسلام وأصول الحكم » عند صدوره الشيخ محمد الخضر حسين الذي ألف « نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم » وقد عين صاحب الكتاب في أواخر حياته شيخاً للجامع الأزهر بمصر ١٩٥٢ م ، كما ألف الشيخ محمد نجيت مفتي الديار المصرية « حقيقة الإسلام وأصول الحكم » ، وظهر الكتابان سنة ١٩٢٦ م في العام التالي لصدور الكتاب الذي تصديا للرد عليه ، وانتقد ذلك الكتاب بشدة السيد محمد رشيد رضا صاحب « المنار » وكان معنياً رحمه الله بقضية الخلافة حين ثارت ، وألف كتاب « الخلافة أو الإمامة العظمى » سنة ١٩٢٤ قبل أن يظهر كتاب « الإسلام وأصول الحكم » وقد بحث فيه موضوع الخلافة فقهيّاً وسياسياً ، وانتقد ما فعله كمال أتاتورك كما اقترح ما ارتآه منهجاً للإصلاح يلائم العصر .

(١) ابن تيمية : السياسة الشرعية ص ١٣٨ - ٩ ، ١٤٢ - ٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٤ - ٥ .

ورد عليه حديثاً الدكتور محمد البهي رئيس جامعة الأزهر ووزير الأوقاف وشئون الأزهر بمصر سابقاً في كتابه « الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي » والدكتور محمد ضياء الدين الرئيس تغمده الله برحمته وكان أستاذ التاريخ الإسلامي بكلية دار العلوم بمصر وقد ردّ على آراء الشيخ علي عبد الرازق في كتابه « النظريات السياسية الإسلامية » ثم اختصه بكتاب مفرد ظهرت طبعته الأولى سنة ١٩٧٣ م أثناء تدريسه بجامعة الملك عبد العزيز بمكة المكرمة وعنوانه « الإسلام والخلافة في العصر الحديث - نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم » وأبلغ ردّ علي الكتاب ، أن مؤلفه لم يطبعه بعد عام ١٩٢٥ م حين رأى الكتاب النور حتى توفاه الله سنة ١٩٦٦ م ولم يطبعه ورثته وإنما نشرته مجلة « الطليعة » اليسارية بالقاهرة بأخر عددها الصادر في أول نوفمبر سنة ١٩٧١ م لتستفيد من استشارة الزوبعة من جديد ولم يتم لها ما أرادت ، وقد نشرت مجلة «المصور» القاهرية حديثاً مع صاحب الكتاب قبيل وفاته ، فبدا متحفظاً لا يرغب في العودة إلى ما فات ، وحين استأذنه الصحفي الذي تحدث معه في إعادة طبع كتابه لم يبد موافقة والرجل الآن بين يدي ربه ، ولعله قد ندم عما بدا منه قبل أن يلقاه ، وإن كان الواجب عليه ليبرىء ذمته حين يرجع إلى الحق أن يعلن ذلك على الملأ بدلاً من التماذي في الباطل ، والله أعلم بسريرته ونواياه وحسابه علي من يعلم السر وأخفى ، والله عاقبة الأمور .

الأهداف العامة لشرعة الإسلام ولنظم الدولة الإسلامية بوجه خاص

يقول تعالى « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى ، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى - النحل ٩٠ » « الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل ، يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ، ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ، ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم - الأعراف / ١٥٧ » « الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر - الحج ٤١ » « ما آفأ الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم - الحشر / ٧ » .

يقول الأستاذ عبد الوهاب خلاف أستاذ الشريعة الإسلامية الأسبق بجامعة القاهرة رحمه الله ، وصاحب كتاب « السياسة الشرعية » وكتاب « علم أصول الفقه » وغيرهما من الدراسات ٠٠ « من استقرأ الأحكام الشرعية في مختلف أبوابها يجزم أن الغاية منها تحقيق مصالح الناس ، والعدل بينهم . ومصلحة أي فرد أو مجتمع تتكون من عناصر ثلاث : من أمور ضرورية

لا تقوم حياة الفرد والمجتمع إلا بها، ومن أمور حاجية لا تيسر الحياة ولا تخلو من العسر والحرج إلا بها، ومن أمور كمالية أو تحسينية لا تكمل الحياة ويتم نظامها إلا بها. وقد كفلت الشريعة كل واحد من العناصر الثلاثة بنوعين من الأحكام: أحكام توجبه وتحققه، وأحكام تصونه وتحفظه، وبهذا كفلت مصالح الناس. فالدين: من الضروري للحياة وقد شرعت أحكام الإيمان والعقائد والعبادات لاقامته، وشرعت أحكام الجهاد والدعوة والإرشاد لحفظه وحمايته. والمحافظة على النفس وعلى النوع.

ومن الضروري للحياة، وقد شرعت أحكام الزواج لإيجاد النسل وشرعت العقوبات على قتل النفس وتحريم الإلقاء بها إلى التهلكة والأذى والضرر لحماية النفس والنوع ودفع العدوان عنهما. والمال من الضروري للحياة، وقد شرعت المعاملات والمبادلات وطرق السعي لكسبه وتحصيله (وشرعت الزكاة تؤخذ من القادر لترد على العاجز المحروم)، وشرعت العقوبات على السرقة والغصب وإتلاف مال الغير لحفظه وصيانته. وهكذا: العرض والعقل وكل ضروري للفرد والأمة، شرعت له في الإسلام أحكام توجده وتحققه، وأحكام تحفظه وتكفل بقاءه.

« وكما كفل الإسلام الضروريات بهذه الأحكام، كفل الحاجيات والكماليات (أو التحسينيات) بتشريع أنواع عدة من المعاملات والمبادلات، وبالترخيص بأحكام فيها تخفيف إذا شقت العزيمة وبإباحة المحظورات عند الضرورات أو الحاجات. هذا الترتيب للأحكام في إنفاذها فلا يراعى كماله (أو تحسينه) إذا كان فيه إخلال بحاجي، ولا يراعى حاجي (ولا كماله أو تحسينه من باب أولى) إذا كان في ذلك إخلال بضروري.

« فما شرع الله حكماً في الإسلام إلا لكفالة أمر ضروري للناس، أو لرفع الحرج عنهم، أو لتكميلهم وتجميل حياتهم — وهذه هي عناصر مصالحهم. وقد قرر الإمام الشاطبي في كتابه (الموافقات) أن كل حكم شرعي فيه حق

لله من جهة وجوب العمل به ، وفيه حق للعبد من جهة أنه ما شرع إلا لمصلحة .

« والعدل بين الناس هو الغاية المقصودة من الشريعة الإسلامية ، ولهذا أمر الله المسلمين أن يقوموا بالقسط ولو على أنفسهم أو الوالدين والأقربين ، وأمر بالعدل ولو مع العدو ، وجعل العدل في الحكم وفي القول مفروضاً في كتاب الله ، ولقد أفتى بعض العلماء المسلمين بأن الكافر العادل أفضل من المسلم الجائر ، لأن الأول لنا عدله وعليه كفره ، والثاني له إسلامه وعلينا جوره وقالوا : إن الله يقيم الدولة بالعدل ولو على كفر ولا يقيمها بالظلم ولو على إسلام وعلى ضوء الغاية من تشريع الأحكام الشرعية استمد علماء التشريع الإسلامي من نصوص الشريعة وروحها ومعقولها مبادئ تشريعية عامة تعتبر الدستور التشريعي الذي يبني عليه المشرع (المجتهد) تشريعه (الاجتهادي) والقاضي قضاءه . وكل هذه المبادئ يمت بسبب صحيح إلى تحقيق مصالح الناس وإقامة العدل بينهم وتؤخذ منه أحكام الوقائع المختلفة في مختلف البيئات والعصور . من هذه المبادئ الخاصة برفع الضرر التي أساسها قول الرسول ﷺ (لا ضرر ولا ضرار) ، وهي : يرتكب أخف الضررين لاتقاء أشدهما ، دفع المضار مقدم على جلب المنافع ، الضرورات تبيح المحظورات ... الخ . ومنها المبادئ برفع الحرج التي أساسها قوله تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج - الحج / ٧٨) ، ومنها : المشقة تجلب التيسير . ومنها المبادئ الخاصة بسد الذرائع ، ومنها : ما يفضي إلى المحظور فهو محظور ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، وما أضر كثيره حرم قليله . ومنها المبادئ الخاصة بالبراءة الأصلية التي أساسها قوله تعالى (خلق لكم ما في الأرض جميعاً - البقرة / ٢٩) ومنها : الأصل في الأشياء الإباحة ، والأصل في الإنسان البراءة ، وما يثبت باليقين لا يزول بالشك ... إلى غير ذلك من المبادئ التشريعية التي هي دستور الأحكام الشرعية » (١) .

(١) خلاف ، بحث في مؤتمر الإسلام والاصلاح الاجتماعي (سنة ١٩٢٨ م منشور بمجلة وزارة الشؤون الاجتماعية بمصر وقتذاك . وانظر أيضاً للمؤلف نفسه : علم أصول الفقه ص ٢٣١ =

ويمكن إجمال الأصول والمبادئ العامة التي تقوم عليها نظم الدولة الإسلامية فيما يلي :

١ - يقوم مفهوم « الأمة » في الإسلام على أساس عقيدي فكري (ايدولوجي) لا على أساس عرقي (أنثولوجي) كما يقوم مفهوم « الدولة » على نفس الأساس ، لا على أساس أرضي جغرافي أو تاريخي (جيوبوليتيكي) « كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله - آل عمران / ١١٠ » وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ، ويكون الرسول عليكم شهيداً - البقرة / ١٤٣ . وقد ورد ما يشير بإقامة كيان سياسي نظامي لأمة الإسلام في القرآن والسنة ، عبر عن المسئول عنه بـ « الإمام » و « ولي الأمر » .

ومن هنا قامت أمة الإسلام ودولته على أساس إنساني عالمي « وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا - الحجرات / ١٣ » « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين - الأنبياء / ١٠٧ » . ويرفض الإسلام لأتمته ودولته أن تنغلقا على عصبية ضيقة ففي الحديث « ليس منا من دعا إلى عصبية . وليس منا من قاتل على عصبية » . وهو يفتح السبيل لاستعراب أي مسلم ، فمن تعلم لغة القرآن فهو عربي ، فإنما العربية لسان ، وليست عرقاً ودماً ومن تعلم القرآن فقد درب على اللسان العربي المبين الشعراء ١٩٥ ، النحل ١٠٣ ، الرعد ٣٧ ، الزمر ٢٨ ، الشورى ٧ ، الأحقاف ١٢ ، يوسف ٢ ، فصلت ٢ ، الزخرف ٣ ، وهذا لا ينفي المزية التاريخية للعرب في عصر الرسالة النبوية ، فهم الذين نزل القرآن على محمد

= ٢٤٧ . وانظر للتفصيل : الشاطبي ، الموافقات ج ٢ من أوله والحكم الذي يشير إليه الشيخ خلاف رحمه الله قد يكون ما أورده ابن الطقطقي في الفصل الأول من كتابه « الفخري » حيث يروي أن رضي الدين علي بن طاووس الذي كان بين علماء المدرسة المستنصرية « مقدماً محترماً » قد أفتى كتابة بتفضيل العادل الكافر على المسلم الجائر . وكان ذلك عندما استفتى هولاكو العلماء في ذلك بعد دخوله بغداد سنة ٥٥٦ هـ - الفخري طبعة دار صادر بيروت ص ١٧ وانظر إشارة عبد الرحمن الكواكبي لتلك الواقعة في كتابه « أم القرى » .

ﷺ بين ظهرانيهم ، وهم الذين حفظوا رسالة الإسلام فيما بينهم وحملوها إلى العالمين وجاهدوا في سبيلها ، وتمثلوا هديها في سلوكهم وأخلاقهم ، وحفظوا كتابها وسنة رسولها ، وأنفقوا مما رزقهم الله من عقل وقوة بدن وجهد وعزيمة ومال في نصرة هذا الدين وقد كان الإسلام للعرب شرف الدهر وعز الأبد « لقد أنزلنا إليكم كتاباً فيه ذكركم ، أفلا تعقلون - الأنبياء / ١٠ » « بل الله يمين عليكم أن هذاكم للإيمان إن كنتم صادقين - الحجرات / ١٧ » والمفروض أن يكون العرب في كل عصر أقدر على فهم القرآن والسنة إذ يتكلمون لغتهما ومن ثم يكونون أقدر على إبلاغ الرسالة وأداء الأمانة، وهي مسئولية عظيمة وشرف كبير للعرب إذا قدروا ذلك حق قدره « وإنه لذكر لك ، ولقومك وسوف تسئلون - الزخرف / ٤٤ ».

٢ - الدولة الإسلامية تقوم على مبدأ سيادة القانون المكتوب المنشور الملزم للجميع ، وعلى حكومتها أن تطيع أحكام الكتاب والسنة بين الناس وتوضحها بكل سبيل ، وأن توجه الأسرة والمدرسة ووسائل الإعلام إلى تربية النفوس والعقول والسلوك وفق دعوة الإسلام وهداية الدين ، وأن تشجع في المجتمع التعاون على البر والتقوى ، والتواصي بالحق والخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقول تعالى « وأوحى إليّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ - الأنعام / ٩ » ويسوق ابن كثير في تفسير الآية الحديث « بلغوا عن الله فمن بلغته آية من كتاب الله فقد بلغه أمر الله » . ويقول تعالى « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً - النساء / ١١٥ » . ويقول تعالى « ومن خلقنا أمة يهدون بالحق ، وبه يعدلون - الأعراف / ١٨١ » . والقرآن والسنة هما القانون الأعلى الذي يحكم سلوك أولي الأمر وعامة المسلمين على السواء، وهما الحاكمان على كل حكم اجتهادي مستحدث إذ ينبغي ألا يتعارض مع نص وأن يحقق مقاصد الشريعة ومبادئها العامة ، فكل عمل ليس على أمر الله ورسوله فهو ردّ ، كما جاء في الحديث . والناس سواء أمام شرع الله ، والمسئولية القانونية فردية

« ولا تزر وازرة وزر أخرى - الإسراء / ١٥ ، النجم / ٣٨ - ٣٩ » ،
 وللحكم الاجتهادي أثره المباشر منذ صدوره ، ولا يجوز أن ينطبق على
 ما جرى من قبل إلا بنص صريح ، ولا تجوز الرجعية في أحكام العقوبات ذلك
 أن ما فطن إليه الفكر القانوني الحديث في هذا الصدد ، مقرر في أصول الإسلام
 « وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون -
 التوبة / ١١٥ » « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً - الإسراء / ١٥ » « عفا
 الله عما سلف - ، المائدة / ٩٥ » على أن الإسلام يربي أمة الإسلام
 ودولته على الاعتماد على التربية الأخلاقية أساساً ، وعدم التشدد والتضييق
 بالإسراف في التماس الأحكام القانونية لكل تصرف وسلوك، وإنما يكون
 التشريع على قدر ما يلزم لمواجهة ضرورات الواقع التي لا تحل بغير سطوة
 القانون والسلطة ، يأبى الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء أن تُبدَ لكم تسؤمكم
 وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم ، عفا الله عنها ، والله غفور حلیم .
 قد سألتها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين - المائدة / ١٠١ - ١٠٢ » « يأبى
 الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ، ولا تعتدوا ، إن الله لا يحب المعتدين
 - المائدة / ٨٧ » وفي الحديث « أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم
 فحرم من أجل مسألته » « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحد حدوداً
 فلا تعتدوها وحرم أشياء فلا تنتهكوها ، وسكت عن أشياء رحمة بكم من
 غير نسيان فلا تسألوا عنها » ، « ذروني ما تركتكم ، فإنما أهلك من كان
 قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم » .

٣ - تلتزم دولة الإسلام التي تقوم على أساس شريعته أن تحقق العدالة
 بأوسع معانيها وفي شتى مجالاتها السياسية والإدارية والقضائية والاجتماعية
 والدولية ويتضمن ذلك حماية الحقوق والحريات العامة والمساواة في صورها
 المتعددة كما تقوم ممارسة الحكم على الشورى (آل عمران / ١٥٩ ، الشورى
 ٣٨) بمعانيها السياسية والفنية على حد سواء . كما ينبغي أن يكفل بالصورة
 الملائمة المنظمة الدائمة اتصال الحكام بالمحكومين ، والتعرف على رغباتهم

وآرائهم والاستماع إلى شكواهم والاستجابة لما يصح منها وإطلاعهم على ما يجد من أحداث هامة وما يصدر من أحكام اجتهادية متجددة والتحقق من رضا الناس وحسن أحوالهم ، وتوجيههم بالكلمة والقُدوة إلى الحق والخير والمعروف وقد كان المسجد قديماً أداة لتحقيق هذا كله . كذلك تستهدف الدولة الإسلامية في سياستها الاقتصادية عمارة الأرض وتحقيق سبل العيش الكريم لرعاياها مع تحقيق تكافؤ الفرص والعدالة في توزيع إنفاق الدولة وخدماتها استرشاداً بقوله تعالى « كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم - الحشر / ٧ » . فالرسول ﷺ يقرر المسؤولية العامة للدولة الإسلامية والتأمن عليها عن رعاياها « أنا أولى بكل مسلم ومسلمة ، فمن ترك مالا فلورثته ، ومن ترك ديناً أو ضياعاً - أي ذرية ضعافاً ، فليأتني فأنا مولاه . اقرؤوا أن شتم قوله تعالى : « النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم » . وقد خطب الخليفة عمر بن الخطاب فقال « والله ما أحد أحق بهذا المال من أحد . والله ما من أحد إلا وله في هذا المال حق ، وما أنا فيه إلا كأحدكم : فالرجل وبلاؤه في الإسلام ، والرجل وقدمه في الإسلام ، والرجل وحاجته » . وقد جعل خالد بن الوليد لأهل الخيرة في صلحه معهم « أيما شيخ عجز عن العمل ، أو أصابته آفة من الآفات ، أو كان غنياً فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه ، طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين هو وعياله » . هذا والملكية الشرعية مقررة مصونة « فإن تبم فلکم رؤوس أموالکم ، لا تظلمون ، ولا تظلمون - البقرة / ٢٧٩ » . والادخار المشروع مع أداء الزكاة والاستثمار في مجال مباح بغير احتكار للإنتاج أو غبن للعامل الأجير في أجره أو للمستهلك المشتري في الثمن مما تحمده تعاليم الإسلام ونحث عليه ، ومما تلتزم دولة الإسلام حمايته وتشجيعه .

٤ - وعدالة الإسلام الشاملة تحكم تعاملها مع غير المسلمين في داخل الدولة الإسلامية ، وفي العالم كله « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم ، إن الله يحب

المقسطين - الممتحنة / ٨ » ، فالإسلام لم يستعمل القوة ضد « الأديان » المخالفة للإسلام - مع اعتبار خاص لظروف شبه جزيرة العرب - وإنما استعمل القوة ضد « العدوان » ولو صدر من المسلمين أنفسهم . فالقرآن يقرر حكماً واحداً لزاء الفئة الباغية المعتدية من المسلمين ومن غير المسلمين « فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله - الحجرات / ٩ » « وإنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون - الممتحنة / ٩ . » ولقد تنزلت عشر آيات من القرآن تؤكد عدالة الإسلام القانونية والقضائية مع غير المسلمين وتصحيح حكماً صدر ضد يهودي بنى على وقائع كاذبة « إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيماً . واستغفر الله ، إن الله كان غفوراً رحيماً . ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم ، إن الله لا يحب من كان خواناً أثيماً . يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم ، إذ يبیتون ما لا يرضى من القول ، وكان الله بما يعملون محيطاً.... ومن يكسب خطيئة أو إثماً ثم يرم به بريئاً فقد احتمل بهتاناً وإثماً مبيناً . ولولا فضل الله عليك ورحمته ، لمت طائفة منهم أن يضلوك وما يضلون إلا أنفسهم وما يضرونك من شيء وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم . وكان فضل الله عليك عظيماً . لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس - النساء / ١٠٥ - ١١٤ » كذلك فرض الخليفة عمر بن الخطاب لسائل يهودي عجوز من بيت المال قائلاً لمعاونه « انظروا هذا وضرباه » . وروي عن الخليفة عمر بن عبد العزيز أن قوماً من سمرقند وفدوا عليه « فرفعوا إليه أن قتيبة ابن مسلم دخل مدينتهم وأسكنها المسلمين على غدر . فكتب عمر إلى عامله يأمره أن ينصب لهم قاضياً ينظر فيما ذكروا ، فإن قضى بإخراج المسلمين أخرجوا . فنصب لهم جميع بن حاضر الباجي فحكم بإخراج المسلمين على

أن ينادوهم على سواء . فكره أهل سمرقند الحرب . وأقروا المسلمين « (١) .

٥ - تلتزم دولة الإسلام نشر رسالته في العالم بكل وسائل الإعلام الممكنة « تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً - الفرقان / ١ » « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين - الأنبياء / ١٠٧ » « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً - سبأ / ٢٨ » « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن - النحل / ١٢٥ » وكذلك تنشر الدولة الإسلامية هداية دينها بسلوكها العملي المستقيم في سياستها الداخلية وفي المجال الدولي وذلك بحفظ العهد ، ومناصرة الحق ومقاومة العدوان والتعاون مع الجميع على الخير والنفع « يأيا الذين آمنوا أوفوا بالعقود - المائدة / ١ » ... إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم - التوبة / ٤ » إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم - التوبة / ٧ » « وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ، ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً ، إن الله يعلم ما تفعلون . ولا تكونوا كالتي نقضت غزها من بعد قوة أنكاثاً ، تتخذون أيمانكم دخلاً بينكم أن تكون أمة هي أربى من أمة ، إنما يبلوكم الله به ، وليبين لكم يوم القيامة ما كنتم فيه تختلفون . ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ، ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ، ولتسلن عما كنتم تعملون . ولا تتخذوا أيمانكم دخلاً بينكم فتزل قدم بعد ثبوتها وتذوقوا السوء بما صددتم عن سبيل الله ، ولكم عذاب عظيم . ولا تشتروا بعهد الله ثمناً قليلاً ، إنما عند الله هو خير لكم إن كنتم تعلمون - النحل / ٩١-٩٥ » « يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين - الحجرات / ٦ » « فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل

(١) البلاذري : فتوح البلدان ص ٤١١ .

الله لكم عليهم سيلاً - النساء / ٩٠ « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا
 على الإثم والعدوان - المائدة / ٢ » « كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا
 يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى - المائدة / ٨ »
 « فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا - النساء ١٣٥ » « وإن طائفتان من المؤمنين
 اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي
 حتى تفيء إلى أمر الله ، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا ، إن الله
 يحب المقسطين - الحجرات / ٩ » « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط
 الخيل ، ترهبون به عدو الله وعدوكم .. وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل
 على الله - الأنفال / ٦٠-٦١ » « وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء -
 الأنفال / ٥٨ » « ... الخ . وبوجه عام ، ينبغي أن يكون سلوك الدولة الإسلامية
 على أرضها في الداخل وبين دول العالم في الخارج قائماً على الأمانة والعدالة
 وحسن المعاملة محققاً الأمن والاستقرار ، متوقياً القهر والإذلال والإفساد
 وإهلاك الحرث والنسل والعزة بالإثم (النحل / ٣٤ - البقرة ٢٠٤-٢٠٦) وإثارة
 الفرع والرعب والاضطراب مما يكون إساءة للإسلام ومدعاة للصد عن سبيل الله
 « ادخلوا في السلم كافة ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان - البقرة / ٢٠٨ »
 « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً ،
 والعاقبة للمتقين - القصص / ٣٣ » .

تقرير حقوق الإنسان

بين الشريعة الإسلامية والفكر السياسي الحديث

الفكر الفلسفي ومفهوم الإنسان

تطلع الإنسان المتحضر من قديم إلى إدراك صورة مطلقة مجردة للقانون والحق والعدالة ، تكون سابقة على ما تقرره أية سلطة حاكمة معينة من قواعد توجه سلوك الناس ، وتكون هذه المفاهيم المجردة هي التي تحكم ممارسة الحاكم لسلطته بل قد تكون وفقاً لبعض التصورات هي الأصل الذي نشأت عنه سلطة الحاكم . وقد اتجه الفكر السياسي الحديث في حمايته لحقوق الأفراد وحررياتهم إلى مواصلة استخدام المفاهيم المجردة العامة ليجعل منها نطاقاً مضروباً حول السلطة الحاكمة لا يجوز لها تجاوزه بحال ، وحدوداً تقيد سلطة الدولة في وضع النظم والقواعد القانونية .

* ومن أقدم هذه التصورات الذهنية والمفاهيم العامة المجردة الفكرة التي ظهرت في الفلسفة اليونانية وانتقلت إلى القانون الروماني عن « وجود قانون ثابت لا يتغير يعتبر المثل الأعلى الذي يجب أن تنسج على منواله قوانين المجتمع لأنه قائم على مبادئ لم تؤخذ من تقاليد متواضع عليها ولا من قواعد محدودة في كتاب ، بل مصدره الطبيعة ويكشفه العقل من روح المساواة والعدل الكامنة في النفس » (١) وعرف ذلك بالقانون الطبيعي .

(١) عمر ممدوح مصطفى : القانون الروماني - ط ٣ - القاهرة ١٩٥٩ م ص ١٦ .

كما كانت اعتبارات «العدالة» هي التي وجهت جهود قضاة الرومان سواء المختصين منهم بقضايا المواطنين أو المختصين بقضايا الأجانب في تقرير بعض المبادئ ، وهي الجهود التي برزت وأخذت مكانها في تاريخ القانون الروماني خلال الفترة المعروفة بالعصر الكلاسيكي أو العلمي (١٣٠ ق.م - ٢٨٤ م) . وكان في قانون الشعوب الذي يطبق على من ليسوا من المواطنين الرومان مجال فسيح لمراعاة مبادئ العدالة ، وكان له أثره في توجيه القضاة المختصين بقضايا المواطنين الرومان إلى تلك المبادئ^(١) . وقد انتقلت فكرة «القانون الطبيعي» إلى إنجلترا عن طريق الآداب اليونانية والقانون الروماني ثم بدأت فكرة «العدالة» تبرز هناك منذ القرن ١٣م ، وتقول بأن العدالة ينبغي أن تنفوق على مبادئ القانون العادي السائد Common Law أو القانون الحر في المتشدد كما يوصف أحياناً Strict Law . وإنما يرشد إلى مبادئ العدالة الضمير والوجدان ممثلاً في « ضمير الملك » إذ يختص الملك بامتياز توزيع العدالة بين رعاياه بمختلف الوسائل^(٢) .

وكما أدت فكرة « القانون الطبيعي » إلى فكرة « مبادئ العدالة » بصورة ما ، فقد أدت أيضاً إلى « نظرية العقد الاجتماعي » التي يمكن اعتبارها إعمالاً لقانون الطبيعة ، أو مبادئ العدالة في المجال السياسي أو في تحديد علاقة المحكومين بالحكامين . وتذهب النظرية إلى أن الدولة ترجع في أصل نشأتها إلى «عقد» من جانب الأفراد الذين كانوا يعيشون حياة فطرية بدائية لتكوين مجتمع سياسي يخضع لسلطة عليا ، وهكذا ترجع نشأة الدولة إلى الإرادة العامة للجماعة التي كوَّنت الأمة وأقامت الدولة ، ومن ثم تكون السيادة

(١) المصدر السابق ص ١٠٢ - ٩٦ ، زهدي يكن : تاريخ القانون - ط ٢ - بيروت ١٩٦٩م ص ٢٤١ - ٢٤٥ .

(٢) زهدي يكن : تاريخ القانون ص ٢٥٩ - ٢٦١ ، عبد الرحمن البراز : أبحاث وأحاديث في الفقه والقانون ، بغداد ١٩٥٨ م ، ص ١٢٤ - ١٢٦ .

للأمة ولا تكون السلطة التي تمارسها الدولة مشروعة إلا حين تكون وليدة
الإرادة العامة للأمة (١) .

(١) أنظر للتفصيل بحث كاتب المقال « بين عقد الإمامة في تاريخ الإسلام وفقهه ونظرية المقدم الاجتماعي » في العدد الأول من مجلة كلية العلوم الاجتماعية ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م والمراجع المشار إليها في الحواشي .

المحور الأول

القانون الطبيعي :

ومن أقدم هذه التصورات الذهنية والمفاهيم العامة المجردة الفكرة التي ظهرت في الفلسفة اليونانية وانتقلت إلى القانون الروماني عن « وجود قانون ثابت لا يتغير ، يُعتبر المثل الأعلى الذي يجب أن تنسج على منواله قوانين المجتمع ، لأنه قائم على مبادئ لم تُؤخذ من تقاليد مُتواضع عليها ولا من قواعد محدودة في كتاب ، بل مصدره الطبيعة ويكشفه العقل من روح المساواة والعدل الكامنة في النفس » (١) . فكما أن الطبيعة بما تحتويه من الأجرام والكواكب والمخلوقات تسير على نظام ثابت مقرر ويحكم هذا القانون الأشياء المادية مثل القول بأن النار محرقة ، فإن هناك قانوناً طبيعياً يحكم الميول والتزعات الإنسانية وتخضع له تصرفات البشر وعلاقاتهم وهكذا تكون السرقة محرمة في حكم هذا القانون الطبيعي . فيروى عن سقراط مثلاً أنه قارن بين القوانين المدنية وبين « القوانين غير المدونة التي تعم جميع البلاد وهي التي وضعتها الآلهة للجماعات الإنسانية كلها » . لقد قال عن نفسه: إنه ملزم بطاعة الإرادة الإلهية التي نخاطب شعوره الداخلي مباشرة وتعتبر هي القوة الأسمى

(١) عمر ممدوح مصطفى - القانون الروماني - ط ٣ - القاهرة سنة ١٩٥٩ م ص ١٦ .

أمام ضميره ودونها إرادة سلطات الدولة . وينسب إلى أفلاطون أنه قد وازن بين العدل المطلق وبين التقاليد والقوانين القائمة في البلاد المختلفة . وقسم أرسطو العدل إلى عدل ينتمي إلى عدل الطبيعة ، وعدل مصدره القانون أو العرف . ويكاد القانون الطبيعي الذي يحكم البشر أن يكون في نظر اليونان هو « إرادة الآلهة » أو « القانون الأخلاقي » الصادر عن إرادة الآلهة لا عن الإنسان الفاني (١) . فالتعريف المأثور (الكلاسيكي) عن تلك العصور للقانون الطبيعي ، أنه « مجموعة القواعد العامة الأبدية السرمدية الخالدة التي أودعها الله في هذا الكون ، والتي يكتشفها الإنسان بالتأمل والتعقل والتفكير » ويتجلى هذا المعنى فيما ورد بمسرحية « انتيجونا » للكاتب اليوناني سوفوكليس من أعلام قرن الحضارة اليونانية الزاهرة - القرن الخامس ق.م ، إذ جاء على لسان بطلتها « ما كنت أعتقد أن القانون ما يُصدره السلطان من القوة ما يُخوّل شخصاً ما أن يخالف القواعد الإلهية التي لم تسطر أبداً ، وهي باقية دائماً لا تتغير ، ليست وليدة اليوم أو الأمس ، بل هي سرمدية » (٢) .

فالعالم إذن في نظر مفكري اليونان تهيمن عليه روح غلبة تمثل العقل والقوة اللتين لهما طابع العالمية الشاملة، وهذه الروح المهيمنة هي التي توحى بمبادئ القانون الطبيعي الذي ينعم الإنسان بنصيب منه في قرارة نفسه ويتولى قيادة قواه المختلفة فيها إلى الطريق القويم من معيشة الحياة الطبيعية التي هي الحياة المثلى . ومن ثم كان من أقدس واجبات الإنسان أن يهتدي إلى مبادئ القانون الطبيعي وأن يسير على نهجها وأن يعيش حياة بسيطة طبقاً لناموس الطبيعة وإنما يصل إلى ذلك بضبط النفس وإنكار الذات وكبح جماح الشهوات والترفع عن التقاليد والشكليات المعقدة المضطربة والمظاهر الخلابية ، وبهذا

(١) زهدي يكن - تاريخ القانون - ط ٢ - بيروت سنة ١٩٦٩ م ص ٢٣٣ - ٢٣٦ .

(٢) عبد الفتاح عبد الباقي مذكور : المدخل إلى القانون - القاهرة ص ٣٦ وما بعدها ، عبد الباقي : نظرية القانون ص ٤٢ وما بعدها ، وانظر : علي علي منصور ، المدخل للعلوم القانونية والفقهاء الإسلامي ، القاهرة ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٧ م ص ٩٢ .

يحقق الإنسان واجبه وسعادته في نفس الوقت . فعلى الإنسان إذن أن يخضع تصرفاته لنداء العقل الذي يهديه لقانون الطبيعة ، وبذلك يصل إلى ذروة السعادة ويحقق غايته المثلى^(١) .

وانتقلت فكرة القانون الطبيعي من اليونان إلى الرومان ، فقد تأثر الأخيرون بثقافة الأولين منذ مقدمات العصر الكلاسيكي (أو العلمي) المعروف في تاريخ القانون الروماني Pre-classique (١٣٠ ق . م - ٢٧ ق . م) وكان للثقافة الإغريقية بوجه عام ، وللترعة الرواقية Stoicism بوجه خاص آثارها على نفوس الرومان ، وهي نزعة تدعو إلى الزهد وضبط النفس وترى أن الفضائل الأساسية الأربعة هي الحكمة والاعتدال والشجاعة والعدل . ويمثل انتشار تلك الترعة بين الرومان رد فعل واضح لما شاع في مجتمعهم من استبداد وترف وإسراف في ممارسة القوة ومتابعة اللذة ، وإن كان بين الرومان قوم وقفوا ضد تيار الثقافة اليونانية . ولقد كانت فضيلة « العدل » تعد من بين الفضائل الأربعة سالفة الذكر أساس القانون الطبيعي . وقد ظهر أثر الفلسفة اليونانية منذ ذلك العهد المبكر في مؤلفات الفقهاء الرومان الذين تتلمذوا على أساتذة قدموا من بلاد اليونان ، وقد روى شيشرون خطيب الرومان الأشهر مثلاً أن كثيراً من أصدقائه الفقهاء تلقوا العلم على أستاذ يوناني اسمه (باناتيوس Panactius) . وقد صاغ شيشرون فكرة « القانون الطبيعي » في أسلوب خلاب ، فقرر أنه أساس المبادئ الخلقية والقانونية : وأن الناس بأجمعهم أمة واحدة يستوي أفرادها في نظر الطبيعة ويسودهم قانونها دون تفرقة بينهم - وهو ذلك القانون الذي تتبعه الشعوب لاتفاق مع العقل ويستمد قواعده من إرادة الناس وقبولهم العمل به . ومن ثم قرر شيشرون أن ما تتفق عليه الشعوب يجب أن يعتبر من القانون الطبيعي ، وأنه إذا كان من وجهة النظر الفلسفية مستمداً من الإله أو الطبيعة - كما يقول

(١) زهدي يكن ص ٣٣٦ - ٣٣٧ .

شيشرون - فإنه يكون من الناحية التاريخية قد صدر عن إجماع الشعوب ، ونادى شيشرون بأن في العالم « قانوناً صحيحاً مطابقاً للطبيعة سارياً على جميع الناس ثابتاً أبدياً يتولى الإله حمايته وعقاب من يخالفه » . وقد وصل بعض فقهاء الرومان إلى القول بأن قانون الطبيعة هو قانون واحد شامل يسري على جميع المخلوقات من انسان وحيوان ويشمل النواميس العامة التي تسري على الأحياء جميعاً كالتزاوج بين الذكر والأنثى والتناسل وتربية الصغار . وإلى ذلك ذهبت مقدمة أحد الأبواب من مجموعة استبيان فعرفت القانون الطبيعي بأنه « القواعد التي أهتمها الطبيعة للكائنات الحية برمتها... » . وعلى هذا النحو يستند القانون الطبيعي إلى أصل قائم في الوجود *ontologique* إلى جانب تصوّر مثالي *idéal* ويصل الناس إلى معرفة القانون الطبيعي عن طريق وجدانهم وميولهم الفطرية الكامنة وحدهم *Gnosologie* . لكن بعض الفقهاء قد قنعوا بأن يكون القانون الطبيعي هو قانون عام على الإنسانية جمعاء بحيث يشمل الأحرار والأرقاء على السواء . وهكذا تدرّج القانون الخاص عند الرومان من قانون الطبيعة *ius naturale* الذي ينطبق على جميع الناس من أحرار وأرقاء ، وإلى قانون الشعوب *ius gentium* الذي كان يشمل الأحرار من مواطنين وأجانب ، حتى نصل إلى القانون المدني *ius civile* الذي كان يسري على المواطنين الرومان دون غيرهم . وقد جعلت فكرة « القانون الطبيعي » أساساً فلسفياً « لقانون الشعوب » الذي يطبق على الأجانب وما لبث أن امتدّ تأثيره إلى القانون المدني الذي كان يحكم الرومان وحدهم (1) .

وقد ظهر أثر الفلسفة اليونانية في مؤلفات الفقهاء الرومان منذ مقدمات العصر

(1) عمر مخلوح مصطفى ص ١٦ - ١٧ ، ٨٦ ، زهدي يكن ص ٢٣٦ - ٢٣٩ ، ٢٤٧ ، جاك مارتينان : الفرد والدولة - ترجمة عبد الله أمين - بيروت سنة ١٩٦٢ م - ص ١٠٥ ،

الكلاسيكي أو العلمي التي سلفت الإشارة إليها ، فلم يقتصروا في تحديد معاني النصوص على التفسير اللفظي *interprétation littérale* بل عمدوا إلى التفسير المنطقي *interprétatio logice* الذي يستند إلى المقاصد والمعاني ويتحرى التعرّف على قصد المشرع وإرادة المتعاقدين الحقيقية. كما استفاد هؤلاء الفقهاء من الفلسفة اليونانية طريقتهم في تقسيم القواعد وتصنيفها وفي تعليل الآراء الفقهية . كذلك ظهر بتأثير الفلسفة اليونانية في القانون الروماني ، مبدأ الوفاء بالتعهدات سواء أكانت في صيغة رسمية أو غير رسمية ، ونشأت بذلك عقود ملزمة تنعقد بمجرد الرضا دون اشتراط قالب شكلي معين تفرغ فيه (وهي العقود الرضائية الأربعة : البيع والإجارة والشركة والوكالة) . كذلك ظهر مبدأ حسن النية *bona fides* في المعاملات، ويدعو إلى وجوب مراعاة حسن النية في التصرفات القانونية وتغليب قصد المتعاقدين على الشكل ، فلم يعد التصرف ملزماً ومنتجاً لكل آثاره بمجرد تمام الإجراءات الرسمية اللازمة لانعقاده بل أصبح على القاضي أن يبحث عن إرادة المتعاقدين الحقيقية فيبطل العقد إذا ما شابها عيب مفسد من غش أو إكراه .

أما قانون الشعوب فقد دعت إليه صلات الرومان التجارية بغيرهم منذ زمن أسبق يدخل في عصر القانون القديم « *L'Ancient Droit* » (٥٠٩ - ١٣٠ ق . م) السابق على العصر الكلاسيكي أو العلمي « ولم يكن للأجانب في الأصل حقوق في روما بل كانوا يُعدون أعداء يحلّ قتلهم أو استرقاقهم . ثم أدّى تطور الأفكار وضرورة تبادل المنافع إلى أن تكفل للأجنبي حماية قانونية خاصة إذا احتسى في البلاد بشخص من الرومان *hospitium privatum* باعتبار الأجنبي ضيفاً للروماني مدة مؤقتة وعلى أساس تبادل الضيافة والمعاملة بالمثل حين يذهب الوماني إلى بلد ذلك الأجنبي ، أو باعتباره نزياً عند روماني مكفولاً برعايته ونفوذه *Clientes* . وكان هناك من الأجانب من تقررت لهم في جملتهم حماية الدولة *Hospitium publicum* ، وهم

الذين ينتمون إلى دول ارتبطت روما مع إحداها بمعاملة ، وقد منح هؤلاء حق الزواج . وحق التعامل أي حق مباشرة التصرفات القانونية دون حق التقاضي إذ يقتصر حقهم في حالة النزاع على اختيار محكمين . فلما تزايدت العلاقات التجارية بين الرومان والأجانب الذين لا ينتمون لدول ترتبط روما معها بمعاهدات ، بدأت تظهر قواعد عرفية تخول مثل هؤلاء الأجانب بعض الحقوق وتضبط علاقاتهم مع بعضهم البعض أو مع الرومان . وهكذا ظهر قانون الشعوب الذي أخذت قواعده تتكون بجهود القاضي المخصص لقضايا الأجانب (بريطور الأجانب Praetor pergrinus) الذي أنشئت وظيفته سنة ٢٤٢ ق . م . فلم يكن أمام هذا القاضي نصوص قانونية تحكم القضايا التي يفصل فيها إذ أحكام القانون الروماني المدني إنما تنطبق على المواطنين الرومان وحدهم ، فأخذ في اقتباس القواعد العامة العادلة التي تقرها جميع الشعوب المجاورة ، والعادات التجارية التي يتبعها الأجانب ، فنشأت مع الزمن مبادئ ونظم خالية من الصيغ الرسمية ملائمة لأفهام الناس عموماً لخلوها من القيود الشكلية والإجراءات الخاصة ببلد معين . وبدأ تأثير تلك المبادئ ينتقل إلى القضاء المدني المختص بالرومان (البرايطور المدني) فأخذت تظهر في منشور ذلك القانون وتطبق على الرومان أنفسهم ، وهكذا أخذت قواعد قانون الشعوب مكانها في القانون المدني الروماني ذاته ، إذ استطاع البرايطور بوسائله القضائية والإدارية تغليب مبادئ العدالة ومقتضيات حسن النية في المعاملات عملياً إذا تعارضت معها قواعد العرف القديم أو قانون الألواح الاثني عشر المعمول به في عصر القانون القديم . فقامت قواعد القانون البريتوري إلى جانب نصوص القانون المدني مكملة أو معدلة ، وغالباً ما كانت تلك الإصلاحات القانونية التي أجراها البرايطور بمشورة من مجلس الشيوخ (السناتور) أو رأي الفقهاء (١) ، تأثرت تلك الإصلاحات بقواعد قانون

(١) عمر ممدوح مصطفى ص ٨٠ - ٨٢ ، ٨٦ - ٨٧ ، زهدي يكن ، ص ٢٤٢ - ٢٥١ ، ٢٤٠ -

الشعوب الذي كان يستمد أساسه الفلسفي من القانون الطبيعي . وهكذا أخذت تزول بالتدرج الفوارق القانونية بين الرومان والأجانب ، بل بين النبلاء والعامه ، وبين الأراضي الإيطالية وأراضي الأقاليم ، وأخذ حسن النية والرضا اعتبارهما كأساس للمعاملات ، وتيسرت الإجراءات وتضاءلت الشكليات بما كانت عليه من صور متعددة وفروق معقدة كما أزيلت التفرقة التحكومية في موضوعات التعامل ومما كان يترتب عليها من تباين في الإجراءات (١) . ولكن مع ذلك بقي في قواعد القانون الروماني ما لا يتفق مع مبادئ القانون الطبيعي . ويمكن أن يؤخذ من تعريف مجموعة جستنيان نفسها للحرية مثلاً أنها تعتبر القانون الطبيعي للإنسان ، وإنما تتدخل القوانين الوضعية فتغير هذا الأصل . تقول المجموعة « الحرية التي يسمى من يتصفون بها أحراراً هي الإمكان الطبيعي الذي يستطيع بموجبه الإنسان عمل ما يريد ما لم يمنعه مانع من قوة جبرية أو نصّ قانوني » (٢) . وقد تضمنّ القانون الروماني قواعد تفرق في المركز القانوني بين الرقيق والحرّ ، كما تضمنّ « قانون الشعوب » المطبق على الأجانب في بلاد الرومان مثل ذلك .

وفي ظل المسيحية استمرت فكرة القانون الطبيعي قائمة واعتنقها بعض أقطاب الكنيسة مثل توماس الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤ م) الذي كان يرى أن العقل البشري يكتشف أحكام القانون الطبيعي من خلال ميول الطبيعة الإنسانية لا من طريق المعرفة العقلية . فمعرفة القانون الطبيعي إذن ليست مستمدة عنده من أفكار وأحكام تصورية غير منهجية بل هي معرفة حيوية مستمدة من التوافق القائم في الطبيعة وبصغي الفكر فيها إلى الخوارج الداخلية التي توقظها فينا نزعاتنا الكامنة لنصل إلى تكوين أحكام ذلك القانون . وقد اعتمد القانون الكنسي في أحكامه على قواعد القانون الطبيعي إلى جانب

(١) زهدي يكن ص ٢٣٩ - ٢٤٠ .

(٢) زهدي يكن ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .

اعتماده على القانون الروماني والعرف أيضاً ، إذ أن هذا القانون وإن انتسب إلى الكنيسة في اسمه ووصفه إلا أنه لم يستند إلى مصادر الدين بصورة مباشرة إلا في مبادئ توجيهية عامة محدودة . وقد انتهزت الكنيسة فرصة ضعف الملوك (أو ما يعبر عنه بالسلطة الزمنية) فتدخلت فيما هو من دائرة نفوذ (قيصر) أو الملك وأصدرت عدة أحكام تنظيمية سمي كل منها قانون canon وقد تناولت هذه التشريعات موضوعات متعددة من أهمها الزواج والطلاق والنسب والميراث والوصية والعقود ، أو ما يعرف الآن بموضوعات الأحوال الشخصية إلى جانب شيء من أحكام المعاملات أو الأحوال العينية أيضاً ، واعتبرت تلك الموضوعات داخلة في اختصاص الكنيسة لأنها تمت بصلة إلى الدين . وهكذا تكون قانون من عمل الكنيسة طالما طبق في البلاد المسيحية حتى انتهى الأمر بأوروبا في عصورها الحديثة إلى فصل الكنيسة عن الدولة ، ومع ذلك ظل القانون الكنسي مؤثراً في البلاد المسيحية الكاثوليكية بالنسبة للقوانين الوضعية التي تعرض لأحكام الأسرة .

واستمرت فكرة « القانون الطبيعي » تعمل خلال العصور الحديثة وكان لها آثارها بوجه خاص في مجال القواعد التي تحكم علاقات الدول مع بعضها البعض ، وفي مجال علاقات الحاكم والمحكوم . وقد ظهر كتاب الفقيه الهولندي جروسيوس Grotius سنة ١٦٢٥ م الذي عنوانه « قانون الحرب والسلام » فتضمن تعريفاً للقانون الطبيعي بأنه « قاعدة كشف لنا عنها العقل السليم ويتحتم بمقتضاها أن نحكم على عمل بأنه ظالم أو عادل قدر اتفاقه مع المعقول » . وكان لا بد من الاستناد إلى القانون الطبيعي في تقرير قواعد تحكم العلاقات الدولية إذ لم يكن في القوانين الوضعية القائمة بأوروبا وقتذاك أو المعاهدات المعقودة بين دولها قواعد من هذا النوع (خلافاً للحال بالنسبة لشريعة الإسلام وتاريخه) . وظاهر في تعريف جروسيوس للقانون الطبيعي طابع العصور الحديثة إذ يقرر أن هذا القانون من نتاج « العقل الإنساني » وبذلك تنتفي عنه أية صبغة إلهية وقد أثرت عن جروسيوس عبارة تقول « لو كان الإله غير موجود لظل

القانون الطبيعي في الوجود» ! كما نسب للفيلسوف ليبنتز Leibnitz (١٦٤٦ - ١٧١٦ م) شيء من هذا المعنى . فمنذ القرن ١٧ م أصبح الإله في زعم مفكري أوروبا حامياً فحسب لثالوث من « المطلق » الكائن بذاته يتألف من الطبيعة والعقل والقانون الطبيعي ، وهو ثالث يتسلط على الناس حتى لو لم يكن الإله موجوداً . ويعني ذلك أن القانون الطبيعي داخل في كينونة الأشياء كجوهرها تماماً وهو سابق على أية صياغة ويعرفه العقل البشري حتى دون مدركات المعرفة التصورية والعقلية . ومن ثم رفعت الإرادة البشرية إلى درجة « المطلق » أو « المثال الأفلاطوني » وحلت محل « الإله » في التفكير « العلماني » - وربما « الاحادي » أيضاً - الذي عرفته أوروبا الحديثة ، وغدت هذه الإرادة أو الحرية البشرية للقانون الطبيعي . وقد شارك في مناصرة فكرة القانون الطبيعي خلال القرنين ١٧ ، ١٨ م بافن دورف البروسي ودوما الفرنسي . وارتأى هؤلاء وغيرهم من أنصار الفكرة أن الأنظمة القانونية هي ثمرة الفكر الإنساني وأن الإنسان يستنبطها بذوقه من مبادئ تصورهما واعتبرها المثل الأعلى المتصف بالكمال والذي لا يقبل التغيير . ومن ثم ينظر إلى تلك المبادئ كنموذج تنبغي محاكاته عند وضع أي نظام قانوني . فالقانون الطبيعي في نظر أنصاره إذن أزي أصيل كامن في طبيعة الأشياء منذ البدء primitif ، وهو يؤثر مباشرة ويفرض نفسه فوراً على كل كائن حيّ immédiat ، كما أنه عام شامل لكل زمان ومكان universel ، كذلك فإنه قانون موحد ثابت لا يتغير uniforme, invariable . وقد كان للقانون الطبيعي أثره على القوانين التي وضعت في أوائل القرن ١٩ م بدول أوروبا مثل القانون الفرنسي والقانون النمساوي . فقد نصت المادة ٧ من القانون النمساوي الصادر سنة ١٨١١ م مثلاً على أنه إذا لم يكن لدى القاضي نصّ يحكم النزاع المطروح أمامه فعليه أن يطبق قواعد القانون الطبيعي . كذلك وجد مثل هذا النص في قوانين أوروبية أخرى صدرت خلال القرن ١٩ م^(١) . والغريب أن هذا النص

(١) زهدي يكن ص ٢٥٢ - ٢٥٣ ، محمد علي عرفة : مبادئ العلوم القانونية - ط ٢ - القاهرة =

قد احتفظ بجاذبيته وتأثيره على التقنين المدني المصري الذي صدر في أواسط القرن العشرين الميلادي (١٩٤٩ م) . فقد جعلت مادته الأولى القانون الطبيعي وقواعد العدالة مصدرراً احتياطياً تالياً للعرف ومبادئ الشريعة الإسلامية عند خلو التقنين من نصّ يحكم النزاع . وكان قد سبق نصّ يحيل إلى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة فقط في المادة ١١ من القانون المدني المختلط الذي صدر ليحكم المنازعات التي يكون الأجانب طرفاً فيها أو كل أطرافها .

وقد هوجمت فكرة القانون الطبيعي من قبل عدد من المفكرين المحدثين مثل باسكال Pascal وهوغو Hugot الفرنسيين وغيرهما . وكان القول بقانون مستقل عن إرادة البشر مستمد من طبيعة الأشياء ذاتها يخلع على مثل هذا القانون طابعاً غيبياً ينتمي لما وراء الطبيعة والحسّ (طابعاً ميتافيزيقياً metaphisique) ، ومن أجل ذلك لقي القانون الطبيعي معارضة شديدة من جانب الفقهاء الألمان ومن نحائهم . ولم ترتض « المدرسة التاريخية » من الفكر القانوني الحديث فكرة القانون الثابت الذي لا يتغير ، إذ القانون عندها في حركة مستمرة متجددة حتى يلائم الأحوال الاجتماعية المتغيرة التي ينبغي أن يراعيها القانون دائماً ، بحيث يأتي نتيجة ما يلميه الشعور العام والحاجة العامة . ومن أعلام تلك المدرسة سافيني . والمفكرون الذين أقرّوا بوجود مبادئ غريزية عامة مستقرة كتلك التي تضمنتها القانون الطبيعي قد أنكروا أن يشتغل علماء القانون بأفكار مبهمّة مطلقة كالقانون الطبيعي ، أو بوضع قانون فطري لجميع الشعوب يتصف بالدوام والعموم ، وهم يحتجون بأن وقائع التاريخ لم تعرف مثل هذا القانون ، بل إن ما عرف من قوانين كانت تتباين فيما بينها وكانت تتضمن دائماً ما يعارض المبادئ التي تُنسب للقانون الطبيعي من جانب القائلين به ، ولم يخرج القانون الروماني أو القانون الفرنسي القديم عن هذه الحقيقة . ومن الطريف أن بعض المعارضين لفكرة القانون الطبيعي

= ١٩٥١ م ص ٢٣ - ٢٧ ، علي علي منصور : ص ٩٥ - ٩٧ ، ١٠٥ - ١٠٧ ، جاك مارتبان ص ١٠٢ - ١٠٤ ، ١١١ - ١١٢ .

قد ذهب إلى القول بأن القانون الطبيعي هو القانون الذي يكون أكثر انسجاماً مع القانون الوضعي ، وبذلك جعل القانون الوضعي هو الأصل المتبوع والقانون الطبيعي هو التابع المحتذى ! وكان أشد المعادين للقانون الطبيعي وطأة هم أنصار مذهب « الوضعية أو الواقعية القانونية » *Positivisme juridique* .

وهكذا أخذت تراجع فكرة « القانون الطبيعي » عند من بقي على الولاء لها ومناصرتها ، فلم يعد ذلك القانون عندهم مجموعة قواعد مفصلة ثابتة ، بل غدا مجرد مؤشر لواضع النظم القانونية عند عمل القوانين المختلفة المتغيرة ، وهذا المرشد هو المثل الأعلى الذي يهدي إلى الغاية الصحيحة ولا يمكن إنكاره ، ومن شأنه أن يعطي ما يوضع من قواعد قانونية صفتي الكمال والترابط حتى لا تكون تلك القواعد مفككة مشتتة غير متماسكة وغير متسقة . وتواضع هؤلاء المناصرون فجعلوا القانون الطبيعي أيضاً نسبياً يتغير بظروف الزمان والمكان ويقبل التعديل والإصلاح لكنه يبني على العدل المطلق الذي لا يوضع قواعده الإنسان وإنما واجبه أن يكتشفها . فقانون الطبيعة إذن ليس سوى « مبادئ ماثورة » *Maximes* مبنية على قواعد العدل *Equité* وحسن الإدراك *bon sens* ، وهي تؤثر على واضع القانون فيلزمه اتباعها !! وقد ظهر ما يسمى « بمذهب القانون الطبيعي ذي المضمون المتغير » *Doctrine du droit naturel à contenu variable* ومن أشهر القائلين به الفقيهان الفرنسيان لابي *Labbé* وسالي *Saleilles* . ويقرّ أنصار هذا المذهب بوجود مبادئ مستقرة غير متغيرة هي أساس القانون الطبيعي وتهدى هذه المبادئ لوجوب تحقيق العدالة بين أفراد المجتمع ، كما تفرض على كل فرد أن يشعر أن من أُلزم واجباته احترام حقوق الآخرين وفقاً لما يقتضيه ضمان العدالة والنظام في المجتمع . لكن تقرير مقتضيات العدالة والنظام وحدودهما وتعيين واجبات الأفراد وحقوقهم بالضبط هي أمور لا يمكن تحديدها بصورة ثابتة دائمة إذ أنها ترتبط بأحداث المجتمع التي هي دائمة التغير والتحول ، كما أنها تتوقف على اختلاف وجهات النظر بشأن تحديد العدالة والنظام ،

والسلطة والحرية ، وحق الجماعة وحقوق الأفراد .

وقد أكد الفقيه الفرنسي المحدث بلانيول Planiol بوضوح أن مبادئ القانون الطبيعي التي يمكن التسليم بها عامة مجملة ، ومحدودة معدودة ، وهي قد تدخل في نطاق القانون الوضعي أو تسري خلاله ، لكنها لا يمكن أن تكون قانوناً قائماً بذاته بغني عن وضع الأنظمة القانونية المفصلة . يقول : « إننا لو قلنا إنه يجب على واضع القانون أن يضمن للفرد حياته وحرية ، وأن يكفل له حرية تداول المال (أي كسبه وتملكه والتصرف فيه) وحرية العمل ، وأن يحمي النظام الاجتماعي والخلقي من المساس بهما ، وأن يعترف بالحقوق والواجبات في نطاق الأسرة — لو قلنا ذلك لكننا بعيدين جداً عن تفصيل القواعد القانونية التي يحويها قانون وضعي معين ، في حين أننا نكون قد استنفدنا تقريباً مبادئ القانون الطبيعي » .

ومن هنا ذهب الفقيه جوسران إلى القول بأنه إلى جانب ما يتضمنه القانون الطبيعي من الحقائق الثابتة التي لا تتغير « تلك التي لها في النفوس من القوة ما للمعتقدات الثابتة على مرّ الزمن ، ومنها احترام الكلمة ، والقوة الملزمة للعقد ، وعدم رجعية القوانين ، وتعويض الضرر ... » ، فإن القانون الطبيعي يتضمن أيضاً — في رأي جوسران — « ما يوجد من ميول مشتركة وشعور قانوني عام لأجل تحقيق إصلاحات يحسن بها أبناء الجيل في عصر بعينه وفي بلد يكون قد بلغ مستوى حضارياً موحداً » . ويضرب جوسران أمثلة على ذلك بما لوحظ في السنين الأخيرة « من ميل عام لتقليل الفروق الاجتماعية ، واهتمامه بإعلان التصرفات القانونية وتسجيلها ، وبالحيلولة دون إساءة استعمال الحق ، وبتشجيع الزواج ... وهي تيارات قانونية لا تقاوم من شأنها أن تحدث قانوناً عالمياً » وهكذا يلزم عند وضع القواعد القانونية في نظر جوسران احترام الأصول الخالدة إلى جانب مسايرة الأفكار المتغيرة وفقاً

للمقتضيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية (١) . والحق أن محاولات المحدثين لتحديد مفهوم القانون الطبيعي ، أو إدخال عناصر متغيرة فيه لم تزد فكرة هذا القانون إيضاحاً ... فماذا يدركه واضع النظم القانونية من جدوى وغناء إذا كان يستهدي قواعد متغيرة متحوّلة ليس لها ثبات ؟؟ ... وماذا يفيد من أمور ليست محلّ اتفاق في فهم طبيعتها أو في تحديدها وإعمالها . والمشكلة الكبرى للقانون المثالي هي أن « تحديد المثل الأعلى للقانون يخضع لاختلاف الميول والتزعات ووجهات النظر ... » بين بني الإنسان ، وهذا ما يؤدي بالقانون الطبيعي إلى أن يفشل في تحقيق غايته والتزام واضعي القوانين به (٢) .

على أن فكرة القانون الطبيعي قد استمرت تعمل خلال العصور الحديثة بصورة من الصور ، واقرنت أحياناً بفكرة أخرى مقاربة هي « مبادئ العدالة » . كما أثمرت فكرة القانون الطبيعي تصورات نظرية أخرى لتحديد أصول فطرية لبعض المراكز القانونية مثل « نظرية العقد الاجتماعي » وغيرها من النظريات التي اتجهت لتقرير حقوق أصيلة للأفراد سابقة على قيام السلطة الحاكمة ومهيمنة على تلك السلطة ، وهي نظريات انتهت إلى فكرة « حقوق الإنسان » .

فكرة مبادئ العدالة :

يمكن القول بأن مراعاة « العدالة » كأصل عام يوجه واضعي القوانين والقضاة شيء قديم ، فقد كانت اعتبارات العدالة هي التي وجهت جهود قضاة الرومان سواء المختصين منهم بقضايا المواطنين أو المختصين بقضايا

(١) زهدي يكن ص ٢٥٣ - ٢٥٨ ، محمد علي عرفة ص ٢٧ - ٣١ ، علي علي منصور ص ٩٧ -

١٠٠

(٢) محمد علي عرفة ص ٣١ - ٣٢ .

الأجانب في تقرير المبادئ ، وهي الجهود التي برزت وأخذت مكانها في تاريخ القانون الروماني خلال الفترة المعروفة بالعصر الكلاسيكي أو العلمي (١٣٠ ق . م . - ٢٨٤ م) ومن ذلك ما قرره البريتور من وسائل لحماية الملكية المكتسبة بغير الطرق المحددة في القانون المدني ، ولحماية المتعامل تحت تأثير غش أو إكراه . وهكذا قامت أحكام القانون البريتوري بجانب نصوص القانون المدني تكملها أو تعدلها كما سلف الذكر . وكان في قانون الشعوب بوجه خاص مجال فسيح لمراعاة مبادئ العدالة ، كما كان له أثره في توجيه البريتور المختص بالمواطنين الرومان إلى تلك المبادئ^(١) .

وكانت فكرة « القانون الطبيعي » قد انتقلت إلى إنجلترا عن طريق الآداب اليونانية والقانون الروماني ، ثم بدأت فكرة « العدالة » تبرز هناك منذ القرن الثالث عشر الميلادي ، وتقول بأن مبادئ العدالة ينبغي أن تتفوق على مبادئ القانون العادي السائد Common law أو القانون الحرفي المتشدد كما يوصف أحياناً Strict law وإنما يرشد إلى مبادئ العدالة الضمير Conscience والوجدان ، مثلاً في « ضمير الملك » اذ يختص الملك بامتياز توزيع العدالة بين رعاياه بمختلف الوسائل ، سواء أكان ذلك بتطبيق القانون العادي السائد أو بمراعاة مبادئ العدالة التي يهتدي إليها الملك بإلهام ضميره ، فهو أبو الشعب Pater paterae وينبوع العدل Fountain of Justice . وقد كانت العرائض تسأل الملك أن ينظر الشكوى بحق « العدل والإحسان » أو « الضمير والقانون » أو « الرحمة والحق » أو « العدل والصلاح » . وكان الملك ينظر تلك العرائض في مجلسه ، ثم شكلت محكمة في القرن الرابع عشر الميلادي برئاسة مستشار الملك Lord Chancellor كانت تدعى « محكمة العدل » أو « الضمير » أو « محكمة المستشار » Chancery Court ، وكان هذا المستشار هو حامل الخاتم الملكي الأعظم Great seal ، كما كان

(١) عمر ممدوح مصطفى ص ١٠٢ - ١٠٦ ، زهدي يكن ص ٢٤١ - ٢٤٥ .

يوصف بأنه « حامي ضمير الملك » . وقد كان يختار من بين رجال الدين المبرزين ذوي المعرفة الواسعة بالدين والقانون وثقافة العصر السائدة ، وكان يتمتع بسلطة شبيهة بسلطة رئيس الوزراء الآن . وكانت « محكمة المستشار » تطبق ما يرشد اليه العقل والضمير النقي من مبادئ العدالة ولا تتقيد بحرفية نصوص القانون السائد فقد أقبل عليها المتقاضون تجنباً للإجراءات المعقدة والأحكام الجائرة المتعارفة في المحاكم العادية التي كانت تتقيد بنصوص القانون السائد . وكان المستشار يستمد أحكامه في واقع الأمر من القانون الكنسي أو من القانون الروماني بما في ذلك الأحكام البريتورية - وكلا القانونين قد تأثرا بفكرة القانون الطبيعي . كما كان كذلك يطبق مبادئ العدل المطلق . لكنه لا يشير في أحكامه إلى القانون الطبيعي . بل يقرر ان مبادئ العدالة التي تطبق إنما تفيض من ضمير الملك *Equity flows from the conscience of the King*

وقد كان الملك في صورته المطلقة عند الانجليز هو حامي الضعفاء والفقراء ومصدر الخير والإحسان ومنبع العدل والإنصاف ، أياً كانت حقيقة في واقع الأمر . وهذا التصور الرفيع يجعل الملك أساساً لكل الفضائل الإنسانية ، ويمنح مستشاره تلك السلطات الواسعة التي يستعملها لإحقاق الحق وتقرير العدل . وقد تكونت من أفضية محاكم المستشارين مجموعة من القواعد أصبحت مبادئ تقيد كل مستشار يتولى رئاسة المحكمة . وهكذا نشأ قانون العدالة إلى جانب القانون النصي السائد ، وقد تتفق القواعد في القانونين أو تختلف . ذلك أن السلطات القضائية للمستشار أخذت تتقلص منذ عهد الإصلاح الديني في بريطانيا بوجه خاص تأكيد فصل الدين عن الدولة فلم يعد حامل الخاتم الملكي الأعظم من رجال القسس بل أصبح رجلاً مدني الثقافة (أو من رجال « عالمنا » الدنيوي الأرضي أي علماني كما يقال) . كذلك أعان على تضاؤل أهمية محاكم العدل وقدرتها على المبادرة وإنشاء القواعد وتقرير المبادئ ، سيادة مبدأ الأخذ بالسوابق القضائية *Precedents* ، إذ أصبح القاضي مقيداً بالأحكام التي أصدرها أسلافه . وهكذا استحالت أحكام العدالة بدورها

في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر الميلاديين إلى نصوص جامدة محددة تقوم إلى جانب القانون العادي السائد ، متممة له ومستقلة عنه لكنها لم تعد أقل منه تشدداً إذ فقدت مرونتها التي كانت تستمد من مراعاة العدالة المطلقة . وفي سنة ١٨٧٣ م صدر قانون القضاء Judicature Act الذي نظم المحاكم البريطانية بوجه عام ووحد الإجراءات أمام محكمة المستشار والمحاكم العادية، كما ألغى من القانون العادي ما يخالف قانون العدالة في صورته المحددة وصياغته التي انتهى إليها ... ومن هنا تقرر المبدأ الذي يجعل العدالة تتبع نصوص القانون ولا تستطيع عنه فكاً كما ... Equity follows the law (١)

نظرية العقد الاجتماعي :

وكما أدت فكرة « القانون الطبيعي » إلى فكرة « مبادئ العدالة » بصورة من الصور ، فقد أدت أيضاً إلى « نظرية العقد الاجتماعي » التي يمكن اعتبارها إعمالاً لقانون الطبيعة أو مبادئ العدالة في المجال السياسي أو في تحديد علاقة المحكومين بالحكامين . وتذهب النظرية إلى أن الدولة ترجع في أصل نشأتها إلى عقد Contract ، اتفق الأفراد في مكان ما بمقتضاه على الخروج من حياتهم الفطرية البدائية التي كانوا لا يخضعون فيها لسلطان عليهم، وليست فيها قيود على حريتهم وإنما كانت حياتهم فردية في البداية ينزل فيها الفرد عن الآخر. فاتفق الأفراد على الخروج من تلك الحياة الفطرية البدائية وتكوين مجتمع سياسي يخضع لسلطة عليا ، أي تعاقدوا على إنشاء دولة . وهكذا ترجع نشأة الدولة في ضوء هذا التصور إلى الإرادة العامة للجماعة Volonté générale التي كوَّنت الأمة وأقامت الدولة ، ومن ثم تكون السيادة للأمة ،

(١) زهدي يكن ص ٢٥٩ - ٢٦١ ، عبد الرحمن البزاز : أبحاث وأحاديث في الفقه والقانون -

بغداد ١٩٥٨ م - ص ١٢٤ - ١٢٦ .

ولا تكون السلطة التي تمارسها الدولة مشروعة إلا حينما تكون وليدة الإرادة العامة للأمة ، وهي إرادة « جماعية » لا تقبل التجزئة ، تنبثق من الشعب باعتباره وحدة واحدة ، وهي سلطة فوق الشعب باعتباره جمهوراً من الأفراد وهي دائماً على صواب . ونظرية « العقد الاجتماعي » هذه قد ذهب إليها من المفكرين المحدثين البريطاني جون لوك John Locke (المتوفى سنة ١٧٠٤ م) ثم السويسري جان جاك روسو Jean Jack Rousseau (المتوفى سنة ١٧٧٠ م) والأخير صاحب الكتاب المعروف « العقد الاجتماعي » Le Contrat Social وفيه يقول « العقد الاجتماعي يعطي الكيان السياسي سلطة مطلقة على جميع أعضائه ، وهذه السلطة Pouvoir حين توجهها الإرادة العامة تدعى السيادة Souveraineté » . وارتأى جون لوك أن العقد لا يعني في نظره تنازلاً مطلقاً للفرد عن سلطاته وإمكاناته للملك وإنما هو مجرد اتفاق يقبل جميع الأفراد بمقتضاه أن يتنازلوا عن بعض سلطاتهم بالقدر الذي يكفل أمن الآخرين وسلامة أرواحهم وممتلكاتهم ، أي أن الأمر لا يعدو تنازل الفرد عن أن يكون هو بنفسه القاضي الذي يحكم في قضيته الخاصة . ويستتقي الفرد لنفسه أكبر قدر ممكن من حقوقه وإمكاناته وما يتمتع به من قوة .

وقد استخدم الإنجليزي توماس هوبز Thomas Hobbs (المتوفى سنة ١٦٧٩ م) تصور العقد الاجتماعي المفترض ذاته للوصول إلى هدف مغاير تماماً هو تبرير الحكم المطلق . فقد دعت الحاجة البشر إلى التعاقد لإقامة « سلطة عامة » ينجسونها وتوجه جهودهم وإمكاناتهم إلى المصلحة العامة ، إذ تكون هذه السلطة العامة قادرة على حمايتهم من الغزو الأجنبي ومن إيذاء بعضهم لبعض بحيث يأمنون فيمنضون في طلب الرزق واستنباط الخير من الأرض . وهكذا منح الناس كل سلطتهم وقوتهم لفرد واحد أو لجمع من الأفراد ليحول كل إرادتهم إلى إرادة واحدة « وعلى كل فرد أن يعتبر نفسه فاعلاً لكل ما يفعله الشخص الذي وكل إليه الأمر فيما يتعلق بالسلامة العامة والأمن المشترك ،

مهما كان هذا الفعل أو ما ينتج عنه . ومن ثمّ يكون على الأفراد جسيعهم أن يجعلوا إرادتهم خاضعة لإرادته وأحكامهم لحكمه ، وهذا أكثر من الموافقة أو الرضا ، إنه وحدة حقيقية لهم في شخص واحد ، نتجت من عهد تمّ بين كل فرد وآخر ، كأن كل فرد قال للآخر : إنني أفوض هذا الفرد أو ذلك الجمع من الأفراد وأمنحه حقي في حكم نفسي كذلك تمنحه أنت حقلك وتبجيز جميع أعماله . « وصاحب هذه السلطة هو « السيد » وكل من عداه إنما هم « رعاياه » .

وهكذا أمكن أن تسوق « نظرية العقد الاجتماعي » إلى نتائج متباينة متناقضة وفق الأهواء والأفكار المسبقة التي تسيطر على القائلين بها من ضمان الحرية أو تبرير الاستبداد ... وتصور « العقد الاجتماعي » المفترض لا يمكن دعمه بوقائع التاريخ ، التي يتحدث أقدم ما وصلنا منها عن « جماعات » لا عن أفراد منعزلين . وقد اضطر روسو إلى القول بأن حياة العزلة قد تداخلت وتعاصرت مع حياة الجماعة دون سبق زمني ^(١) !!

والحق أن تصور « قانون الطبيعة » أو « مبادئ العدالة » في المجال السياسي قد تأثرا بمعايير متباينة متناقضة ، فالنزعة الفردية Individualisme تميل إلى تقرير حقوق ثابتة للإنسان الفرد بصفته إنساناً وعلى واضع القوانين وصاحب السلطة أن يراعيها لأنها فوق أي قانون وسلطة ، وليس له إلا أن يحدد نطاق ممارسة تلك الحقوق من جانب الفرد بحيث لا يمس ممارسة الآخرين لحقوقهم بقدر مساوٍ لحقوق ذلك الفرد . أما النزعة الجماعية Socialisme فتذهب إلى أن قانون الطبيعة ومبادئ العدالة ينبغي أن يردّ معيارها إلى حاجة كل فرد إلى الآخر، ومن ثمّ تكون غاية التعاقد عند أصحاب هذه النزعة هي

(١) أنظر للتفصيل بحث كاتب هذا المقال بعنوان « بين عقد الإمامة في تاريخ الإسلام وفقهه ونظرية العقد الاجتماعي » في العدد الأول من مجلة كلية العلوم الاجتماعية ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م والمرجع المشار إليها بالخواشي .

قيام وحدة تملو على مجموع الأفراد تمثلها سلطة تنتهي سلطة الأفراد إزاءها بالتعاقد على اختيارها وتفويضها ، ليسير الناس على مقتضى قانون التضامن Solidarité بمشاركة الجماعة ككل^١ في المنافع والمضار .

وقد انتقد الفقيه الفرنسي الكبير دييجي Duguit أن ينسب للفرد حقوقاً سابقة على وجود المجتمع من الوجهة النظرية ، إذ أن فكرة الحق لا تظهر إلا في الجماعة حين يوجد صاحب الحق Sujet actif ويوجد من يستعمل إزاءه أو في مواجهته الحق Sujet passif . كما أبرز دييجي مشكلة تعيين السلطة التي تحدد حقوق الفرد الطبيعية عملياً ، فهي إما أن تعطي للفرد نفسه صاحب الحق أو تعطي للدولة التي عليها كفالة الحق وضمانه ، وهذا يسوق إلى الفوضى أو الاستبداد . كذلك أشار دييجي إلى أن المذهب الفردي يكتفي بفرض القيود السلبية على نشاط الأفراد حين يلزم ذلك لحماية حريات المجموع ، ولكنه لا يفرض التزامات إيجابية Obligations actives على الفرد بأن يعمل شيئاً إزاء غيره من الأفراد ، كما لا يفرض التزامات إيجابية على الدولة إزاء الأفراد بأن تتيح لهم وسائل التعلم والعمل والتأمين الاجتماعي . على أن دييجي وإن انتقد القانون الطبيعي والمذهب الفردي كأدوات فنية استخدمت لتقييد سلطة الدولة وتقرير وجود مبادئ عليا تحكمها ، فإنه يقر من ناحية المبدأ أن السلطة الحاكمة في أي بلد ينبغي أن تكون مقيّدة بقانون أعلى ، وهذا القانون الأعلى غير مكتوب ويطلق عليه دييجي « القاعدة القانونية » La règle de droit وهي تحمل بين طياتها جزاءها الاجتماعي Sanction Social لأنها وليدة رابطة وثيقة بين أفراد المجتمع هي التضامن الاجتماعي Solidarité Sociale . وأفراد المجتمع إذ يستشعرون قوة هذه الرابطة فيما بينهم لا يحججون عن استنكار ما يوجه إلى هذه الرابطة من تجاهل وعدوان بل ومقاومة ذلك . وهكذا يحدث من غلواء الدولة في

(١) زهدي يكن ص ٢٥٦ ، علي علي منصور ص ٣٣ وما بعدها .

ممارسة سلطتها قيد ليس مستمداً من شيء سابق على وجود المجتمع ذاته بل متولد عن حياة المجتمع وتضامنه والمجتمع بلا شك سابق على وجود الدولة . والقاعدة القانونية عند دييجي هي أعلى من الدولة وطاعتها مفروضة على الدولة والأفراد معاً ، وهي تنفّر حين يحسّ المجتمع أنها ضرورية لكفالة روابط التضامن الاجتماعي ويتمق مع الحق والعدل ، ومن ثمّ فهي واقعية مرنة متطورة متغيرة وليست مثالية ثابتة كالقانون الطبيعي (عند من يقولون بشيائه) ، لكنها قديمة سابقة في الزمن على الفقه والقضاء وحتى على العرف . والجزء في حالة انتهاك مثل هذه القاعدة القانونية هو ردّ فعل في الشعور العام للمجتمع Réaction Sociale من شأنه أن تتحول تلك القاعدة القانونية غير المكتوبة إلى قانون مكتوب . وهكذا تكون الوسيلة التي اقترحها دييجي لتقرير القانون الأعلى مرتبطة أساساً بالشعور العام ، وهي « مسألة ضمير » Affaire de Conscience إذ مرجع « القاعدة القانونية » إلى « ضمير المجتمع حين يحس أنها ملزمة للدولة » ... ترى ماذا يكون السبيل لقياس « ضمير المجتمع » والتحقق من أن الأفراد إنما يُعبّرون بأرائهم عن « الضمير الجماعي » لا عن تقديراتهم « الفردية » الخاصة ؟؟ ... وما عسى أن تكون السلطة المنظمة التي تتولى التعرف على هذه « القاعدة القانونية » وتحديدتها وصياغتها ؟؟^(١)

حقوق الإنسان في الوثائق الدستورية :

إن فكرة إعلان « حقوق الإنسان » التي تعتبر « أصيلة وأزلية » ومن ثمّ فهي تسبق أي تشريع وتحكمه ولو كان تشريعاً دستورياً قد تبلورت خلال الثورة الأمريكية على بريطانيا . وقد نص إعلان استقلال الولايات المتحدة

(١) أنظر للتفصيل بحث كاتب هذا المقال الذي سلفت الإشارة إليه « بين عقد الإمامة ... الخ .. » في العدد الأول من « مجلة كلية العلوم الاجتماعية » والمرجع المشار إليها في الحواشي .

الصادر في ٦ يوليو سنة ١٧٧٦ م على « أن كل الرجال قد ولدتهم أمهاتهم
سواسية » وتضمن الإعلان في صدره ذكر حقوق الإنسان في المساواة والحرية
والحياة والسعادة وتغيير الحكومات التي لا ترعى تلك الحقوق (١) .

وعلى إثر قيام الثورة الفرنسية صدر إعلان حقوق الإنسان والمواطن في
٤ أغسطس سنة ١٧٨٩ م وتتصدره العبارة الداعية « يولد الناس أحراراً
ومتساوين في الحقوق » (٢) . وقد ركز هذا الإعلان على الحقوق دون الواجبات ،
وعلى الحرية في مدلولها السياسي والقانوني بوجه خاص . ثم صدر الإعلان
الذي سبق دستور ٢٤ يونيو سنة ١٧٩٣ م وقد ركز بصفة خاصة على المساواة ،
وأشار إلى الواجبات ، كما أشار إلى حق الجميع في التعليم وفي المساعدات العامة .
ثم صدر إعلان آخر في ٢٢ أغسطس سنة ١٧٩٥ م سبق دستور آخر صدر
وقتناك .

وسادت مبادئ الإعلان الفرنسي الصادر سنة ١٧٨٩ م للدساتير الفرنسية
التالية وكثيراً من دساتير دول أوروبا الغربية الصادرة خلال القرن التاسع عشر
ومطلع القرن العشرين الميلاديين .

وبعد الحرب العالمية الأخيرة التي انتهت رسمياً سنة ١٩٤٤ م صدرت
دساتير جديدة لبعض الدول الغربية منها فرنسا وإيطاليا وألمانيا الاتحادية وقد
سبقتها إعلانات جديدة لحقوق الإنسان أو مقدمات للدساتير تتضمن هذه
الحقوق .

وأعقب ذلك صدور دساتير الدول الإفريقية التي نالت الإستقلال . وفي
هذه الإعلانات المتأخرة أخذت حقوق الإنسان تتجه تدريجياً نحو النسبية
والتبعية بعد أن كانت مطلقة تستعصي على التقييد .

(١) ج . هـ . ولز : معالم تاريخ الإنسانية - ترجمة عبد العزيز جاويد - ط ٢ - القاهرة ١٩٦٥ م -
٢٢ ص ١١٧١ - ١١٨٢ ، ٢ .

(٢) محمد فؤاد شكري : الصراع بين البورجوازية والإقطاع - القاهرة ١٩٥٨ م - م ١ ص
١٨٥ - ١٩٠ .

كذلك أخذت تتجلى في تقرير حقوق الإنسان التزعة إلى تأكيد الحقوق الاجتماعية والاقتصادية إلى جانب الحقوق السياسية والقانونية والفكرية ، وإلى تأكيد التزعة الإيجابية في تقرير حقوق الإنسان ومثولية الدولة تجاهها ، فقد كان الإعلان الفرنسي سنة ١٧٨٩ م مثلاً يلزم الدولة بحدود لا تتعداها في مواجهة الفرد ضماناً لحرية ، فأصبح الاتجاه إلى تحويل الفرد حقاً يطالب به المجتمع ممثلاً في الدولة حتى تؤدي ما ينبغي عليها من التزامات إزاء الأفراد .

المبحث الثاني

وقد جاءت المحاولات لتأكيد « حقوق الإنسان الفطرية في الوثائق الدستورية الوطنية أولا التي تابعتها الوثائق الدولية بعد ذلك ، إعمالا لفكرة « القانون الطبيعي » في مجال الحقوق السياسية للأفراد والشعب ، فضلا عن غيرها من الآراء التي تبين أن الحرية والمساواة هما من أصول الفطرة الإنسانية مثل « نظرية العقد الاجتماعي » . يقول جاك مارتين مثلًا: « الأساس الفلسفي لحقوق الإنسان هو القانون الطبيعي » ويقول: « إن حق الفرد في الوجود والحرية الفردية والسعي لاستكمال مقومات الحياة الخلقية إنما يعود إلى القانون الطبيعي » وهو يعتبر النظر إلى حقوق الإنسان يتطلبه القانون الطبيعي ^(١) . وللمارتين كتاب مفرد عنوانه « حقوق الإنسان والقانون الطبيعي » . ولقد أشار المؤرخون بجلاء إلى العلاقة بين نظرية العقد الاجتماعي وتقرير حقوق الإنسان في الولايات المتحدة الذي عبرت عنه النصوص التي صدرت إثر الثورة الأمريكية ^(٢) .

ويلاحظ أن الحديث عن حقوق «الإنسان» بتعميم وإطلاق إنما كان من ظواهر الفكر السياسي الحديث بالنسبة لأوروبا . أما قبل ذلك كان أي حديث

(١) مارتين : المصدر السابق ص ١١٥ - ١١٦ ، ١٢٠ .

(٢) أنظر مثلًا : هـ . ج . ولز - معالم تاريخ الإنسانية - ترجمة عبد العزيز جاويد ، ط ٢ -

القاهرة ، ١٩٦٥ م ، م ٤ ، ص ١١٦٣ ، ١١٧١ - ١١٧٢ .

عن « الحقوق » إنما يتعلّق بالطبقات المتميزة من النبلاء وكبار القساوسة . وقد اعتبر العهد الأعظم Magna Carta liberatum الذي صدر بإنجلترا في ١٥ يونيو سنة ١٢١٥ م بمثابة « إنجيل الدستور » ، وهو مع ذلك قد عني بتقرير امتيازات البارونات قبل الملك بحيث يستثون من السيادة الشاملة التي كان يكفلها النظام الإقطاعي للملك على من دونه من الأمراء . وكان البارونات قد تمردوا على الملك جون (١١٩٩ - ١٢١٦ م) أنخي ريتشارد قلب الأسد وخليفته حتى أصدر ذلك العهد المشهور الذي يلتزم فيه بالأب يعتمدي على الممتلكات أو الحرية الشخصية لأحد من رعاياه ، ما لم يكن ذلك إنفاذاً لقضاء محكمة من نظراء ذلك الشخص المنتخبين لنفس طبقتهم . وواضح أن الطبقات الممتازة هي المعنية بمثل هذا النص ، المستفيدة منه في واقع الأمر . كذلك التزم الملك بمراعاة أحكام القانون القديم (١) .

وعندما كان البرلمان الإنجليزي قائماً إلى جانب الملك في أواخر القرن ١٥ - م كان لا بدّ للملك من عون البرلمان عند سنّ القوانين وفرض الضرائب . ولكن هذا البرلمان لم يكن ممثلاً حقيقياً لعامة الشعب فقد كان يشتمل على مجلسين : مجلس اللوردات ويضم كبار النبلاء ورجال الكنيسة ، ثم مجلس العموم الذي كان أعضاؤه من ملاك الأرض الذين يبلغ إيراد ممتلكات أحدهم من أرضه نصاباً معيناً وقد انتخبهم الملاك الذين يتوفّر فيهم ذلك الشرط ليمثلوهم . على أن هنري السابع (من أسرة تيودور) الذي اعتلى عرش إنجلترا سنة ١٤٨٥ م كان ملكاً قوياً ، ومن ثمّ لم يدرج على أن يدعو ذلك البرلمان (٢) (الأرستقراطي) إلا قليلاً ! يقول ولز H.G. Wells « لم يكن هناك فارق جوهرى عميق يفرق بين هيتي المجلسين ، إذ أن كثيراً من

(١) المصدر السابق ص ١٠٧٦ .

H. Kinder, W. Hilgermann : The Anchor Atlas of World History, New York, 1974, Article : « Magna Carta », p. 161.

(٢) نور الدين حاطوم : تاريخ عصر النهضة الأوروبية - بيروت ١٩٦٨ م ص ١٨ - ١٩ .

فرسان المقاطعات (أعضاء مجلس العموم الذين يمثلون ملاك العقارات) لهم قيمتهم ووزنهم ، وربما بلغوا من الثراء والنفوذ مبلغ النبلاء وبينهم أبناء وإخوة للنبلاء ، وإن كان مجلس العموم في جملة أمره أدنى إلى الشعبية ... وأظهر هذان المجلسان منذ البداية وبخاصة مجلس العموم نزوعاً إلى ادعاء الحق الكامل من فرض الضرائب ، وأخذاً بالتدريج يوسعان دائرة اختصاصهما من النظر في المظالم إلى نقد شئون المملكة كلها . وقد أدى ذلك إلى صراع بين الملك والبرلمان بدأ قبل وفاة الملك جيمس الأول سنة ١٦٢٥ م (من أسرة استيوارت) وبلغ ذروته في عهد ولده شارل الأول الذي أراد من البرلمان إمداده بالمال لمواجهة حروبه مع إسبانيا وفرنسا ، فرفض البرلمان فاستقرض رعاياه كما وظّف عليهم فرائض بأمره ، فأصدر البرلمان وثيقة مشهورة سنة ١٦٢٨ م هي « ملتمس الحقوق Petition of Rights » ذكر فيها ملك إنجلترا بالعهد الأعظم وأكد القيود القانونية على سلطته وأنكر حقه في توظيف فرائض بأمره على أي إنسان أو سجنه أو معاقبته أو نزول جنده على أحد من الناس دون سند قانوني صحيح وطلب الضمانات التي يمنع الملك من ذلك ومن الاعتقال التعسفي . وقد حلّ شارل الأول هذا البرلمان سنة ١٦٢٩ م وحكم أحد عشر عاماً بدونه ، ولكنه اضطر أخيراً بسبب أزمته المالية المستحكمة إلى الرجوع عن ذلك ^(١) . وفي سنة ١٦٧٩ م صدر القانون الذي يحمي الشخص من القبض عليه وإحضاره بالقوة دون سند قانوني ويؤكد الحرية الشخصية ويعلن أن « البيت هو قلعة صاحبه » فلا يجوز اقتحامها Habeas Corpus Act . وفي سنة ١٦٨٩ م صدر إعلان الحقوق Declaration of Rights يؤكد وجوب إقرار البرلمان لفرض الضرائب ويضمن حرية القول . وقد بدأ التأثير الفكري بلجون لوك على هذا الإعلان ، وبخاصة مقالاته عن الحكومة

(٢) The Treatises of Government .

(١) ج . هـ . ولز : المصدر السابق - م ٢ ص ١٠٧٨ - ١٠٧٩ .

(٢) The Anchor Atlas, Articles « Habeas Corpus », « Declaration... » pp. 267,269 .

وأدت وطأة الطبقة الحاكمة في بريطانيا على رعاياها في أمريكا إلى ثورة تاريخية في العالم الجديد... وكان البرلمان بمجلسيه في أيدي كبار ملاك الأراضي « وكان لكل من كبار الملاك والتاج مصالح راسخة في أمريكا ، فالأولون مغامرون يجرون وراء مصالحهم الخاصة هناك ، والتاج تعنيه استثمارات أسرة استيوارت ومضارباتهم الخاصة في أمريكا من ناحية ، كما يهيمه البحث عن موارد مالية لسياسة الدولة الخارجية من جهة أخرى ... وكانت مصالح الرجل من عامة الناس واحدة في صميمها في كل من بريطانيا وإيرلندا وأمريكا ، فهو في كل مكان تعصره وتستغله نفس الهيئة الحاكمة » كما يصور ذلك بحق هـ . ج . ولز . « واضطر المستوطنون لأمريكا تحت ضغط ما تعرضوا له من مضايقات أن يزيدوا من التفكير السياسي المتعمق ... وطرحوا للمناقشة الأفكار الأساسية التي تقوم عليها الحكومات والروابط السياسية بما يشبه إلى حد كبير ما ثار من مناقشات حول تلك المسائل في إنجلترا أيام كروموويل . وأنكر مفكرون قداسة الملكية والسياسة العليا للبرلمان في بريطانيا . وهكذا صدرت كلمات من أمثال ما قسالة جيمس أوتيس سنة ١٧٦٢ م :

خلق الله الناس جميعاً متساوين تساوياً طبيعياً .

والأفكار القائلة باستعلاء الإنسان على أخيه الإنسان جاءت عن طريق التلقين لا الفطرة .

ولإنما خلق الملوك لخير الناس ... وليس لأية حكومة أن تتخذ من رعاياها عبيدا .

وارتأى أوتيس أن تعسف الحكومات الغالب في واقع الأمر هو « لعنة وفضيحة للطبيعة الإنسانية » وأن هذا التعسف « ليس مشروعاً أو قانونياً » ... وهكذا برزت فكرة « الحقوق الطبيعية » أو « الفطرية » للإنسان في الأدب السياسي . وامتد أثر جون لوك إلى أفكار الأمريكيين أيضاً^(١) . وترددت

(١) هـ . ج . ولز م ٢ ص ١١٦٠ - ١١٦٢ .

هذه الكلمات في وثائق حركة الاستقلال الأمريكية ، فالإعلان الدستوري في فرجينيا يصرح « إن الناس جميعاً خلقوا بالفطرة أحراراً مستقلين » ، ونص إعلان استقلال الولايات المتحدة الصادر في ٦ يوليو سنة ١٧٧٦ م على أن « كل الرجال قد ولدتهم أمهاتهم سواسية » وقد تضمن الإعلان في صدره حقوق الإنسان في المساواة والحرية والحياة والسعادة وتغيير الحكومات التي لا ترعى تلك الحقوق . وهكذا تصور مفكرو ذلك الزمن وهم يصوغون أمثال تلك النصوص « ان كون الإنسان مواطناً في بلد ينطوي على ضرب من الاختيار الفردي والقبول وهو ما يسمى بالعقد الاجتماعي ، ذلك الشيء الذي لم يحدث قط في واقع الأمر » - كما قرر ولز . وقد تضمنت مقدمة دستور ماساشوستس الصادر سنة ١٧٨٠ مثلاً أن الدولة ترابط اختياري « بمقتضاه تعاهد الشعب بأجمعه مع كل مواطن ، كما تعاهد كل مواطن مع الشعب بأجمعه في نفس الوقت أن يحكم الجميع بقوانين معينة ترمي إلى الخير المشترك » (١) .

* * *

وتضمنت وثائق الثورة الفرنسية التي اشتعلت في يوليو سنة ١٧٨٩ م إعلاناً لحقوق الإنسان . وكانت فرنسا قبل الثورة تعرف ما يسمى « برلمان باريس » وإلى جواره قامت برلمانات إقليمية لكن مهمة تلك البرلمانات كلها كانت قضائية فحسب . وكان من مهام برلمان باريس تسجيل الأوامر والمراسيم التي يصدرها الملك ، لكنه استطاع أن ينتزع مع الزمن حقوقاً سياسية بالاحتفاظ لنفسه بالحق في قبول تسجيل أوامر الملك ومراسيمه أو رفضها أو الاحتجاج عليها . وهكذا تعرض برلمان باريس وبرلمانات الأقاليم للتعطيل أيام لويس الخامس عشر ، لكن اضطّر لويس السادس عشر إلى إعادتها سنة ١٧٧٤ م ،

(١) المصدر السابق ص ١١٧١ - ١١٧٢ ، ١١٨٢ ، محمد فؤاد شكري: الصراع بين البورجوازية والإقطاع - القاهرة ، ١٩٥٨ م ، ج ١ ص ٢١٨ .

لكنه كان يستعمل حقاً يجعل حضور الملك شخصياً إلى البرلمان سييلاً لأن تصبح أوامره قوانين إذ يوقف حضوره ممارسة القضاة لوظائفهم دونه مرتبة^(١) . كذلك كانت هناك هيئة فرنسية لم تجتمع منذ سنة ١٦١٤ م تدعى مجلس الطبقات Les Etats Généraux . واضطر ملك فرنسا لدعوة هذا المجلس ليجد له مخرجاً من الأزمة المالية . وكان المجلس يضم ممثلي النبلاء ورجال الدين والعامه . وكانت طبقة رجال الدين تنتظم هؤلاء جميعاً بما فيهم قساوسة القرى ، كذلك كان يُدرج صغار النبلاء في نطاق طبقة النبلاء . وكان مجلس الطبقات هيئة ليس لإجراءاتها سوابق أو تقاليد ، فقد عَطَلَتْ ردهاً من الزمن ليس بالقصير . فأرسلت الاستفسارات عن إجراءاتها إلى خبراء التراث القديم بأكاديمية المخطوطات : هل يتساوى عدد ممثلي كل إقليم أيّاً كانت مساحته وسكانه ؟ وهل يتساوى عدد ممثلي الطبقة الثالثة (العامة) مع ممثلي غيرها ؟ وانتهى الأمر بأن يتفاوت عدد الممثلين حسب مساحة الإقليم وعدد سكانه ، وأن يكون عدد ممثلي الطبقة الثالثة مساوياً لعدد ممثلي الطبقتين الأخريين . فلما اجتمع مجلس الطبقات ثار تساؤل آخر ما لبث أن أشعل شرارة الثورة هو : هل يكون التصويت فردياً وتكون النتيجة تبعاً لغالبية أعضاء المجلس باعتبارهم أفراداً أيّاً كانت الطبقة التي ينتمي إليها العضو — ومعنى ذلك أن تكون الغالبية « للعامه » دائماً ، أم تكون نتيجة التصويت باعتبار الطبقة فيكون لكل طبقة صوت واحد يعبر عن رأي غالبيتها وبالتالي يكون لطبقتي النبلاء ورجال الدين الغالبية دائماً بحكم تلاقح مصالحهما المشتركة في غالب الأحيان^(٢) .

وأصرّ ممثلو الطبقة الثالثة على أن يكون التصويت فردياً لجميع أعضاء هيئة المجلس ككل^٣ ، ودعوا الممثلين الآخرين وبخاصة ممثلي رجال الدين « للتشاور معهم في وسائل التعاون الضروري لصون السلام العام » ... ولم يستجب

(١) محمد فؤاد شكري : المصدر السابق ج ١ ص ١٧٥ - ١٧٦ .

(٢) محمد فؤاد شكري ج ١ ص ١٨٠ - ١٩٥ ، ج ٥ . ولزم ٢ ص ١١٨٩ - ١١٩١ .

للدعوة إلا قليل من النبلاء ورجال الدين « ... وانتهى الأمر بتحول الطبقة الثالثة إلى جمعية وطنية Assemblée Nationale في ١٧ يونيو سنة ١٧٨٩ م . وبعد يومين قرر رجال الدين بأكثرية ١٤٩ صوتاً ضد ١٣٧ صوتاً الانضمام إلى العامة والاجتماع معهم في مجلس واحد . ووقف الملك ضد التيار ، فتأججت النيران ... وفي ٩ يوليو اتخذ المجلس اسم « الجمعية الوطنية التأسيسية » وانظمت صفحة مجلس طبقات الأمة نهائياً .

وكانت قد صدرت عدة رسائل خلال إجراء الانتخابات لعضوية مجلس طبقات الأمة في مستهل سنة ١٧٨٩ م نوقشت فيها مطالب الطبقة الثالثة وترددت خلالها المبادئ التي نادى بها دعاة التنوير . وقد طالبت أكثر هذه الدفاتر Cahiers بتقرير المبادئ التي يجب أن تستند إليها حكومة فرنسا في ميثاق قومي محدد Charte Nationale على غرار ما تضمنه صدر إعلان الاستقلال الأمريكي الصادر في ٦ يوليو سنة ١٧٧٦ م . واقترح لافايت La Fayette الذي كان قد شهد تجربة الثورة الأمريكية إصدار « إعلان حقوق الإنسان الطبيعية وحقوقه كفراد يعيش في المجتمع حتى يصبح هذا الإعلان الفصل الأول من الدستور » . ومنذ بداية أغسطس سنة ١٧٨٩ م شرعت الجمعية تبحث موضوع الإعلان ، وناقشت ما إذا كان ينبغي أن يشتمل على نظريات الفلاسفة مثل روسو وغيره أو يقتصر على الحقائق الأساسية التي هي مصدر كل القوانين الوضعية ، وما إذا كان ما يصلح لأمة حديثة النشأة كالولايات المتحدة يمكن أن يصلح للأمة الفرنسية أو لا؟؟ وفي ٤ أغسطس سنة ١٧٨٩ م أقرت الجمعية إصدار « إعلان حقوق الإنسان والمواطن » La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen لكنها رفضت إصدار إعلان مكتمل لبيان الواجبات التي ينبغي أن يلتزم بها الإنسان والمواطن . وأقرّ الإعلان في صيغته النهائية يوم ٢٦ أغسطس . وذكر الإعلان أن مواده السبع عشرة التي تألف منها إنما وضعت تحت رعاية « الكائن الأعظم L'Être Suprême ، وأن الطبيعة هي مصدر الحقوق المقررة في ذلك الإعلان » فمن

جهة لم يكن واضعو الاعلان يريدون التصدي لمعارضة الدين والعقائد فذكروا الكائن الأعظم ، ثم إنهم من جهة أخرى أرادوا نكران أن التجربة دخلاً في تقرير هذه الحقوق (أي أنها حقوق طبيعية) . ويتسم الإعلان بالطابع النفعي فالغاية الأولى من تقرير المبادئ التي تضمنتها مواده الحيلولة دون وقوع ثورة جديدة ... وقد كان الإعلان من وضع (بورجوازية متحررة) أي طبقة متوسطة تدين بمبادئ الإصلاح ، وقد كانت أيضاً (بورجوازية مملكة) أي ذات مصلحة في تقرير حقوق ملكيتها، فكان ذلك مبعث ما لوحظ من تناقض في الإعلان . فاعتبار التملك حق طبيعي مقدس لا يمكن المساس به (المادتان ٢ ، ١٧) لا يمكن أن يفيد منه (عملياً) سواد الشعب الذي لا يملك شيئاً . وقد تركت دون حل المسائل المتعلقة بمصير الملكية الإقطاعية والكنسية التي كانت قد ألغتها قرارات الجمعية الوطنية في ٤ - ١١ أغسطس سنة ١٧٨٩ م . وعندما ضمن إعلان الحقوق حق (المقاومة ضد الاستبداد والظلم / م ٢) فقد أراد واضعوه تقرير أن الحوادث الأخيرة التي بدأوا بفضلها يستأثرون بكل أسباب السلطة كانت قانونية مشروعة ... وفي الوقت نفسه كان يسيطر على تفكيرهم ضرورة الحيلولة دون وقوع ما يشبهها في المستقبل ، وهكذا جاء في نفس المادة أن الغرض من كل نظام سياسي أو تضامن سياسي هو المحافظة على حقوق الإنسان الطبيعية وهي حقوق ليست مؤسسة على سلطة خارجية . وأعلن مبدأ المساواة (مادة / ١) مع تحفظ يجيز تقييدها فجاءت هذه المادة الهامة كما يلي (يولد الناس أحراراً ومتساوين في الحقوق ، ويبقون أحراراً ومتساوين في الحقوق ، ولا يجب بحال أن تقوم الميزات الاجتماعية إلا على أساس النفع العام) .

Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

ثم إنهم قبلوا مبدأ حرية الرأي (م / ١٠) وترك الناس أحراراً يريدون ما يشاءون من آراء حتى الآراء الدينية وأكدوا حق الإنسان في التعبير عن آرائه

وإذاعتها (م / ١١) ، ولكنهم اشترطوا (م / ١٠) ألا يترتب على التظاهر بالآراء إقلاق أو إزعاج للنظام العام بناء على القانون » على أن الأستاذ الدكتور محمد فؤاد شكري بعد تعداد هذه المآخذ عن إعلان حقوق الإنسان والمواطن في فرنسا سنة ١٧٨٩ م قد مضى يقول « ولكن بالرغم من هذا التناقض الظاهر اشتد إعلان الحقوق على أهم المبادئ التي نادى بها فلاسفة الثورة : الحرية ، المساواة ، سيادة الأمة ، فصل السلطات ، الإرادة العامة - الخ ، وكان بسبب تقرير هذه المبادئ في وثيقة ذلك الإعلان أن صار عقيدة الديمقراطية ... » (١) . وقد أكد إعلان حقوق الإنسان الفرنسي سنة ١٧٨٩ م في أكثر من موضع أن هذه الحقوق طبيعية فطرية أصيلة ومن ذلك ما جاء في المادة ٢ « هدف كل تشارك سياسي هو المحافظة على الحقوق الطبيعية للإنسان التي لا يمكن المساس بها » .

ويبلغ من حرص رجال الثورة على دعم نظرية العقد الاجتماعي عملياً أنهم أقاموا احتفالاً بانحادهم القومي La Fédération في ١٤ يوليو سنة ١٧٩٠ م فوفد ممثلو مختلف الأقاليم إلى باريس لإعلان هذا الاتحاد في عيدهم الوطني . وعندما ضمت إلى فرنسا مقاطعتا فينسان Venaissin وأفينيون Avignon اللتان كانتا تابعتين للبابوية منذ القرن الرابع عشر الميلادي ، طلب أهاليهما من البابا عقد (مجلس طبقات) لإعلان ضمهما إلى فرنسا باعتبار أن موافقة الشعب الحرة هي الأساس الشرعي الوحيد لدعم حقوق السيادة العليا وبذلك يتأكد حق الشعوب في اختيار الحكومة أو الدولة التي يخضعون لسلطانها (٢) .

(١) محمد فؤاد شكري ، ج ١ ص ١٨٥ - ١٩٠ ، ص ٢٠١ وما بعدها وبخاصة ص ٢١٨ ، ٢١٩ ، وانظر :

G. Burdeau, Droit Constitutionnel et Institutions Politiques, 13ème ed., Paris 1968, pp. 267-9.

(٢) محمد فؤاد شكري ج ١ ص ٤٣ ، ٢٣٦ .

ودخلت الثورة الفرنسية مرحلة « الديكتاتورية البورجوازية » كما يذكر بعض المؤرخين ، وصدر دستور جديد عن المؤتمر الوطني La Convention Nationale في ٢٤ يونيو سنة ١٧٩٣ م ، وقد تضمن إعلاناً لحقوق الإنسان من ٣٥ مادة إلى جانب مواد الدستور نفسه التي بلغت ١٢٤ مادة . وذكر الإعلان أنه قد حصل في حضرة « الكائن الأعظم » وتجددت فيه الحقوق التي سلف تقريرها في إعلان سنة ١٧٨٩ م . وزيد فيه نص يوجب أن يكون « التعليم » في متناول الجميع وأن يكون « العدل » متوفراً للجميع كذلك ، وأن يُعان كل محتاج للدعونة . كذلك نصّ الإعلان على أن غاية الاجتماع الإنساني هي توفير السعادة للناس ، كما ذكر أن للناس الحق في مراجعة دستورهم وتعديله وتغييره « حيث لا يحق للجيل معين عن طريق دستور يضعه أن يتحكم في الأجيال المقبلة » . واختتم الإعلان بنص يقول : « عندما تعتدي الحكومة على حق الشعب يكون حق الثورة من أقدس الحقوق ومما لا يمكن التخلي عنه » . وهو نص يكشف عن هدفه في تبرير تصفية حكم المعتدلين وقيام ديكتاتورية تستند إلى محكمة ثورة ، ولجان للمراقبة عامة تزعم الاضطلاع بمنع المؤامرات ، وسلطة واسعة للجنة الدفاع العام ، مع اعتبار جميع الأرستقراطيين وأعداء الثورة خارج القانون وتسليح المواطنين بالخراب واعتبار المهاجرين من فرنسا إثر الثورة قد ماتوا موتاً مدنياً وصودرت أملاكهم ونفوا مدى الحياة على أن يعدم كل من يعود منهم إلى فرنسا . وتطور الأمر إلى تقييد حرية الصحافة وتقرير وقف حصانة النواب وتجنيد حرس وطني ... وقد نص دستور سنة ١٧٩٣ م في مواده (١١٨ - ١٢١) على أن الشعب الفرنسي صديق طبيعي للشعوب الحرة وحليف لها ، وأنه لا يتدخل في الشؤون الداخلية للشعوب الأخرى ، لكنه لا يحتمل أيضاً تدخلاً من الغير في شؤنه الداخلية ، وأنه يرحب بكل اللاجئين القادمين من البلدان الأجنبية مشردين أو منفيين من أوطانهم

لأجل قضية الحرية ، لكنه رفض أن يلجأ إليه أحد الطغاة (١) . وكانت هذه النصوص الدستورية الفرنسية المشار إليها محاولة (وطنية) لجعل حقوق الإنسان مبادئ عالمية ، لكن ما كان يمكن أن تكون لتلك الكلمات وقتذاك مثل هذه الجاذبية والواقع في فرنسا على ما سلفت الإشارة إليه !!

* * *

والشغرات التي حملتها الوثائق الوطنية سألقة الذكر جعلت تقرير حقوق الإنسان وحمايتها تسييران في طريق متعثر ... فمصدر حقوق الإنسان غير متفق عليه : هل هو الله أو الإنسان نفسه ؟؟ ... وإذا كان إعلان الحقوق الأمريكي في وثيقة الاستقلال قد ظهر إلى الوجود في مناخ متدين بوجه عام ، إلا أن المجتمع كان يتوجس من تأكيد الاستناد إلى الدين مخافة استثارة الخلافات الدينية بين الطوائف المسيحية المتباينة وبين المسيحيين واليهود « فقد كان بها عدد من أشكال المسيحية ولا مجال للشك أن روحها كانت مسيحية ، ولكن كما صرحت وثيقة رسمية سنة ١٧٩٦ م دون لبس (إن حكومة الولايات المتحدة ليست بأي حال مؤسسة على الديانة المسيحية) (٢) . كذلك لا يكفي أن يركز مصدر حقوق الإنسان إلى عقيدة دينية دون أن يكون هناك نظام قانوني في هذا الدين يؤكد هذه الحقوق في شتى جوانب السلوك السياسي والاجتماعي ، ونصوص الأناجيل المتداولة في أيدي المسيحيين إنما تؤكد أن يكون ما لقيصر لقيصر وما لله لله (أنظر مثلاً : متى ٢٢/٢١) . على أن الوثيقة الفرنسية لحقوق الإنسان قد ظهرت في مناخ كان العداء للدين فيه أكثر بروزاً ، ولم يكن تقرير رعاية (الكائن الأعظم) لهذه الحقوق حسباً تعبّر الوثيقة بمستطيع أن يتغلغل إلى أعماق الفرنسي المتدين بصورة فعالة مجدية .

(١) محمد فؤاد شكرى ج ١ ص ٢٩٩ وما بعدها وبخاصة ص ٣٠٧ - ٣٠٩ ، وانظر أيضاً :
G. Burdeau, p. 275.

(٢) ج . ٥ . ولز : م ٤ ص ١١٦٩ .

وهكذا يتبهي مصدر حقوق الإنسان إلى الإنسان نفسه ، فلا يعني ذلك إلا صورة من الفردية individualisme أو الأنانية بعبارة أخرى Egoisme . وهكذا يتقلص عدد المنتفعين عملياً في واقع الأمر من الألفاظ الرنانة الفخمة التي تضمنتها هذه الوثائق ، وتصبح مزاياها وقفا على فئة محدودة من القابضين على السلطان ، تمارس الحكم بدكتاتورية متجسرة تقمع أغلبية الشعب وتصفي شركاءها في الحكم أولاً بأول ، ليحتكر الحقوق أقل عدد من الأفراد !! ... كذلك لم تتناول هذه الوثائق الحقوق في تحديد عملي قانوني قاطع ، وإنما عمدت إلى تقرير الحرية والمساواة بأسلوب عاطفي أدبي . وقد أشارت الوثيقة الفرنسية الثانية الصادرة سنة ١٧٩٣ م إشارة موجزة لحق التعليم وحق العمل مما خلت منه الوثيقة الفرنسية الأولى . ولم ينل تقرير الحقوق الاجتماعية ما يستحقه من اهتمام وما يلزمه من تفصيل ، كما لم يأت تقرير الحقوق السياسية بصورة أكثر تحديداً إلا حديثاً جداً في وثائق دستورية متأخرة . كذلك لم توضح الوثائق الوطنية سאלفة الذكر واجبات الإنسان كما حاولت بيان حقوقه ، في حين أنه لا بدّ من توازن الأمرين لتحقيق صالح الفرد والجماعة ، وتقابل المسؤولية والحرية أو الالتزام والحق . وقد عمدت الوثيقة الفرنسية الصادرة سنة ١٧٩٣ م إلى الإشارة للواجبات دون إيضاح كاف ، وإنما جاءت تلك الإشارة لتتكىء إليها الديكتاتورية الحاكمة في إملاء الطاعة والخضوع على الأفراد ، وقبول القمع والإرهاب ، وما كان أحد ليستطيع في تلك الظروف أن يفهم بالحكمة والمصلحة في تسجيل الواجبات إلى جانب الحقوق ، ولا ليؤمن بالواجب عن رضا وثقة واقتناع . وهكذا تعثرت الوثائق الوطنية التي تصدّت لتقرير حقوق الإنسان في بيان مصدر الحقوق ، وفي تحديد الحقوق نفسها ثم في إغفال تحديد الواجبات ، ثم جاءت خطايا التطبيق أبشع وأخطر إذ تجلّت من سلوك الحكام أن تلك الوثائق هي سطور حبر على ورق صنعت لتلهي عامة الناس بينما تستر وراءها القلة المسيطرة التي ترضي أهواءها ومطامعها وتمارس الاستبداد والاستغلال والنهب .

الوثائق الدولية لحقوق الإنسان :

* صدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ديسمبر سنة ١٩٤٨ م Universal Declaration of Human Rights وهو الذي يتخذة المقال أساساً للبحث المقارن بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي ، باعتبار هذا الإعلان يمثل التطور البارز في صياغة حقوق الإنسان في عالمنا المعاصر .

* ثم صدر العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٦ ديسمبر سنة ١٩٦٦ م International Covenant on Civil and Political Rights واعتبر ساري المفعول من ١٥ يوليو سنة ١٩٦٧ م ، وألحق به بروتوكول اختياري بشأن شكاوي الأفراد من المساس بحقوقهم المقررة في الوثيقة Optional Protocol .

* وصدر العهد الدولي بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية عن الجمعية العامة للأمم المتحدة International Convention on Economic Social and Cultural Rights في نفس تاريخ صدور العهد الدولي السابق أي ١٦ ديسمبر سنة ١٩٦٦ م واعتبر نافذاً من ١٥ يوليو سنة ١٩٦٧ م .

« هذا وكان العهد الأوربي لحماية حقوق الانسان قد صدر عن المجلس الأوربي المنعقد في روما سنة ١٩٥٠ م .

La Convention Européenne des Droits de L'homme

وقد اتخذ مجلس الجامعة العربية في ٣ سبتمبر سنة ١٩٦٨ م قراراً بإنشاء « لجنة إقليمية عربية دائمة » لحقوق الإنسان بناء على توصية اللجنة السياسية في هذا الشأن وتوالت اجتماعاتها وتوصياتها التي عرضت على مجلس الجامعة (١) . ويعرف القانونيون الحق بأنه الرابطة القانونية التي بمقتضاها يتحول لشخص على سبيل الانفراد والاستثثار التسلط على شيء أو اقتضاء أداء معين من آخر . ويقسمون الحقوق إلى سياسة ومدنية . والحقوق المدنية إما عامة وهي الحقوق اللازمة للفرد كحماية شخصه وكفالة حريته ، وإما خاصة وهي حقوق الأسرة والحقوق المالية . والحقوق العامة هي موضوع القانون العام ومن أمثلتها الحريات أو الرخص العامة كحرية التنقل وحرية الاجتماع وحرية الرأي وحرية العقيدة وحرية المسكن ، وهي حقوق مشتركة بين الناس فلا يستأثر بالتمتع بها أحد ومن ثم لا تتفق مع المعنى الاصطلاحي الدقيق للحقوق لكنها تعطي للأفراد سلطات معينة يسبغ عليها القانون حمايته من أي اعتداء يقع عليها لذا أطلق عليها كثير من القانونيين اسم « الحقوق » . كما أن الحرية قد تولد أحياناً حقاً بالمعنى الاصطلاحي الدقيق إذا وقع عليها اعتداء وحينئذ تنشأ رابطة قانونية تحول شخص المعتدى عليه تسليطاً أو اقتضاء على سبيل الانفراد والاستثثار . فالحرريات العامة رخص أو إباحات وهي مكنت يعترف بها القانون للناس كافة دون أن تكون محلاً للاختصاص الحاجز إلا أنها تؤكد حقاً قانونياً إذا اعتدى عليها وبذا تكون مثلاً حرية التملك رخصة والتملك ذاته حق (٢) .

(١) موسوعة حقوق الإنسان : إعداد محمد وفيق أبو أثلة ، تقديم ومراجعة جمال العطيبي - الجمعية المصرية للاقتصاد السياسي والإحصاء والتشريع - م ١ - القاهرة ، ١٩٧٠ م ص ٩ - ٤٧ ، ٥٢ - ٧١ ، ٤٣٠ - ٤٤٣ .

(٢) عبد الحكيم العيلي : الحريات العامة في الفكر ، النظام السياسي في الإسلام - القاهرة ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م - ص ١٧٦ - ١٧٧ .

المحور الثالث

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة ١٩٤٨م

أخذت الحركة الدستورية تنمو في أقطار أوروبا بعد الثورتين الأمريكية والفرنسية وإن اعترضتها العقبات ، وتوالى صدور الدساتير في مختلف الأقطار الأوروبية . وغدا من مقتضيات فن كتابة الدساتير أن يتصدرها فصل لبيان حقوق المواطن وواجباته ، وقد يقتبس ما تكرر ترداده بشأن « الحقوق الطبيعية » للفرد .

و حين اشتعلت نيران الحرب العالمية الأخيرة سنة ١٩٣٩ م ، رددت دعاية بريطانيا وفرنسا وحلفائهما الذين دعم معسكرهم انضمام الولايات المتحدة ، أن هؤلاء الحلفاء إنما يمثلون في تلك الحرب العالم الحرّ الذي يدافع عن الديمقراطية ويتصدى لأنظمة دكتاتورية تمثلها فاشية إيطاليا تحت حكم موسوليني ونازية ألمانيا تحت حكم هتلر والقدااسة المزعومة لشخص الامبراطور الذي يحكم اليابان . فلما انتهت الحرب بانتصار الحلفاء ، عمد هؤلاء إلى تأليف هيئة الأمم المتحدة . وتضمن ميثاق الهيئة الصادر سنة ١٩٤٥ م إشارة إلى حقوق الإنسان وحرياته الأساسية التي اعتبرت أحد الأهداف الأربعة للمنظمة

الدولية ، وقد نصت عليها المادة الأولى من الميثاق ، كما عرضت لهذه الحقوق والحريات أكثر من ست مواد ، علاوة على ما ورد في ديباجة الميثاق من أن شعوب الأمم المتحدة تؤكد إيمانها بالحقوق الأساسية للإنسان وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء وللأمم صغيرها وكبيرها من حقوق متساوية. وحين أنشئ المجلس الاقتصادي والاجتماعي خولته هيئة الأمم المتحدة حق إصدار توصيات وإنشاء لجان لتعزيز حقوق الإنسان . وقد قام ذلك المجلس بتأليف لجنة لحقوق الإنسان سنة ١٩٤٦ م ، أصبحت مع أجهزة أخرى لاحقة مسؤولة عن متابعة فحص ما يتعلق بحقوق الإنسان وصياغة النصوص التي يتطلبها الأمر . وفي سنة ١٩٤٨ م وضعت لجنة القانون الدولي إستقراءها الأول عن « وضع القانون الدولي » ، وتضمن معالجة لحقوق الإنسان في نطاق القانون المتعلق بمعاملة الحلفاء وهكذا أخذت حقوق الإنسان مكانها بين مباحث القانون الدولي بعد أن كانت من مباحث القانون الدستوري (الداخلي) ثم توالى على أثر ذلك سلسلة من الإعلانات والاتفاقات الدولية في هذا الصدد حتى بدأ موضوع حقوق الإنسان يأخذ مكانه كفرع متميز مستقل من فروع القانون الدولي . وتقرر أن تكون المهمة الأولى للجنة القانون الدولي عند إنشائها صياغة وثيقة دولية لحقوق الإنسان ، وقد استمرت مناقشتها خلال عامي سنة ١٩٤٧ ، سنة ١٩٤٨ م^(١) . وصدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ١٠ ديسمبر سنة ١٩٤٨ م Universal Declaration of Human Rights عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في دورة انعقادها العادية الثالثة . ونعرض لهذا الإعلان بشيء من التفصيل باعتباره عملية التطور الذي أدركه عصرنا بالنسبة لتأكيد حقوق الإنسان وضمانها .

وقد تضمنت ديباجة هذا الإعلان التأكيد بأن حقوق الإنسان أصيلة أساسية ثابتة ، وهي نعمة ما فتئت تسود الوثائق الدستورية الحديثة ثم امتدت

(١) نجاته قصار : حقوق الإنسان والأمم المتحدة - مقال بجريدة الأهرام الصادرة يوم ١٠/١٢/١٠

إلى الوثائق الدولية حين شرعت تعالج هذا الموضوع . تقول ديباجة الإعلان العالمي (١) لحقوق الإنسان « لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم ، ولما كان تناسي حقوق الإنسان وازدراؤها قد أفضيا إلى أعمال همجية آذت الضمير الإنساني ، وكان غاية ما يرنو إليه عامة البشر إنثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفزع والفاقة ، ولما كان من الضروري أن يتولى القانون حماية حقوق الإنسان لكيلا يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم ، ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد أكدت في الميثاق من جديد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية ... ولما كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالتعاون مع الأمم المتحدة على ضمان اطراد مراعاة حقوق الإنسان والحريات الأساسية واحترامها ، ولما كان للإدراك العام لهذه الحقوق والحريات الأهمية الكبرى للوفاء التام بهذا التعهد : فإن الجمعية العامة تنادي بهذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه المستوى الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع - واضعين على الدوام هذا الإعلان نصب أعينهم - إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ إجراءات مطردة قومية وعالمية لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة بين الدول الأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها » . وقد رددت المادة الأولى من هذا الإعلان الدولي ما سبق أن أعلنته وثائق الثورة الفرنسية وما جرى به شعارها من حرية ومساواة وإخاء ، إذ قالت « يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق ، وقد وهبوا عقلاً وضميراً ، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء » ، وتولت

(١) انظر نص الإعلان في ، موسوعة حقوق الإنسان م ١ إعداد محمد وفيق أبو آثلة تقديم ومراجعة جمال العطيني - الجمعية المصرية للاقتصاد السياسي والإحصاء والتشريع - القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٩ - ١٦ .

المادة الثانية تأكيد المساواة المطلقة بين بني الإنسان في التمتع بالحقوق والحريات الواردة في الإعلان « ... دون أي تمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر ... ». ثم توالى مواد الإعلان تقرر ما اعتبرته الحقوق والحريات الأساسية للإنسان ، وهذا إجمال لها :

١ - ما يتعلق بشخص الإنسان وبدنه : فالمادة ٣ من الاعلان ضمنت حق الفرد « في الحياة والحريّة وسلامة شخصه » ، وبناء على ذلك حظرت المادة ٤ الرق وحظرت المادة ٥ التعذيب والخط من الكرامة .

٢ - ما يتعلق بخصوصيات الإنسان مثل حياته الخاصة ، وأسرته ، ومسكنه ومراسلاته، وشرفه وسمعته . حظرت المادة ١٢ أي تدخل تعسفي في ذلك كله . وضمنت حماية القانون للفرد إزاء مثل هذا التدخل .

٣ - يعتبر من الحقوق اللصيقة بالشخصية حق التمتع بجنسية من الجنسيات : وقد قررت المادة ١٥ حق الفرد في ذلك وحظرت حرمانه من جنسيته بطريق تعسفي أو إنكار حقه في تغييرها .

٤ - كفلت المادة ١٣ حرية الفرد في التنقل والإقامة داخل الدولة وحرية مغادرة أي بلد والعودة إليه بما في ذلك بلد ذلك الشخص وكفلت المادة ١٤ حق اللجوء إلى بلاد أخرى هرباً من الاضطهاد ، مع استثناء من قدم للمحاكمة في جرائم غير سياسية أو في أعمال تناقض أغراض الأمم المتحدة ومبادئها إذ لا ينتفع من هذا الحق .

٥ - قررت المادتان ١٨ ، ١٩ الحقوق والحريات الفكرية والمعنوية ، فضمنت الأولى حرية التفكير والضمير والدين ويشمل ذلك حرية تغيير المعتقد وحرب التعبير عنه بالتعليم والممارسة والشعائر فردياً وجماعياً . وضمنت المادة ١٩ حرية الرأي والتعبير ويشمل ذلك حرية اعتناق الآراء دون تدخل

وتلقي الأنباء والأفكار وإذاعتها بأي وسيلة دون تقييد بالحدود الجغرافية .

٦ - ضمنت المادتان ٢٠ ، ٢١ الحقوق والحريات السياسية : فنصت المادة الأخيرة على أن لكل فرد الحق في إدارة الشؤون العامة لبلادته إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً ، كما نصت على حق الشخص في تولي الوظائف العامة ، ثم قررت المادة أن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة وذكرت أن التعبير عن هذه الإرادة يكون بانتخابات نزيهة دورية تجري بالاقتراع السري على قدم المساواة بين الجميع أو وفقاً لأي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت . أما المادة ٢٠ فقد قررت حق الفرد وحرية في الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية كما حظرت إرغامه على الانضمام إلى جمعية بعينها .

٧ - ضمنت المادة ٦ « لكل إنسان أينما وجد الحق في أن يعترف بشخصيته القانونية » وقررت المادة ٧ مساواة الجميع أمام القانون وحقهم في التمتع بحمايته على وجه التكافؤ دون أي تفرقة وحقهم في الحماية من أي تمييز يُخلُّ بما ورد في الاعلان ومن أي تحريض على هذا التمييز. وضمنت المواد من الثامنة إلى الحادية عشرة حقوق الشخص القضائية مثل : اللجوء إلى المحاكم ، وضمان عدم الاعتقال التعسفي ، والمساواة في ضمان حق التقاضي أمام محكمة نزيهة عادلة وفي محاكمة علنية ، وبراءة المتهم إلى أن تثبت إدانته قانوناً محاكمة علنية تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع ، وعدم إدانة شخص إلا بناء على نصّ وطني أو دولي يقرر التجريم وقت ارتكاب الفعل والالتزام بالعقوبة المقررة في ذلك الوقت .

٨ - لم يقتصر الإعلان على الحقوق والحريات العامة ذات الصلة بالمجالات العقيدية والفكرية والسياسية والقانونية والقضائية ، بل عمد الإعلان أيضاً إلى تقرير الحقوق الاجتماعية والاقتصادية .

وفرضت المادة ١٦ للأسرة فقررت أنها الوحدة الطبيعية الأساسية للمجتمع ،

ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة ، كما ضمنت حق التزوج للرجل والمرأة في السن المقررة « دون أي قيد بسبب الجنس أو الدين » وضمنت لهما حقوقاً متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وانحلاله ، وأكدت وجوب رضا الطرفين رضاء كاملاً لأجل إبرام العقد .

وضمنت المادة ١٧ حق التملك للشخص بمفرده أو بالاشتراك مع غيره ، وحظرت تجريد أحد من ملكه بطريق تعسفي .

ونصت المادة ٢٢ على حق الضمان الاجتماعي والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والتربوية « التي لا غنى عنها لكرامته ولنمو شخصيته نمواً حراً » .

وعرضت المادة ٢٣ لحق العمل وما يتعلق به من حقوق بالنسبة للأجر وتكوين النقابات ، كما عرضت المادة ٢٤ لحق الراحة ووقت الفراغ .

فأكدت المادة ٢٥ حق الشخص « في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته ... وفي تأمين معيشته في حالات البطالة والمرض والعجز والتمل والشيوخة ... » ، كما أكدت حق الأمومة والطفولة في رعاية خاصة ووجوب مساواة الأطفال الشرعيين وغيرهم في التمتع بحقوق الطفولة .

وضمنت المادة ٢٦ حق التعليم وأوجبت أن يكون في مراحل الأولى والأساسية على الأقل بالمجان ، وأن يكون التعليم الأولي إلزامياً ، وأن يُعمَّم التعليم الفني والمهني ، وأن يُسيَّر التعليم العالي ويكون الالتحاق به على أساس الكفاءة وعلى قدم المساواة . وقد أوجبت المادة « أن تهدف التربية إلى إنماء شخصية الإنسان إنماء كاملاً وتعزيز احترام الإنسان والحريات الأساسية وتنمية التفاهم والتسامح والصدقة بين جميع الشعوب والجماعات الدينية وتوسيع جهود الأمم المتحدة لحفظ السلام » وحفظت المادة للآباء « الحق

الأول» في اختيار نوع تربية أولادهم . ثم كفلت المادة ٢٧ لكل فرد الحق في المشاركة الحرة في الحياة الثقافية وحماية مصالحه في إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني .

٩ - لم يحدد الإعلان الوسائل الدولية لكفالة تمتع الإنسان بحقوقه وحرياته المقررة فيه ، واكتفى بإيراد نص عام مبهم تضمنته المادة ٢٨ التي قررت أن « لكل فرد الحق في التمتع بنظام اجتماعي دولي تتحقق بمقتضاه الحقوق والحرريات المنصوص عليها في هذا الاعلان تحقيقاً تاماً» . كذلك تضمنت المادة ٣٠ تحذيراً من التحايل على نصوص الإعلان ، وإن كانت لم تحدد أي جزاء Sanction في حالة وقوع هذه المخالفة . فقد جاء نص المادة على النحو التالي « ليس في هذا الإعلان نصّ يجوز تأويله ، على أنه يخوّل لدولة أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بنشاط أو أداء عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحرريات الواردة فيه » .

١٠ - إذا كانت الوثائق الوطنية لحقوق الإنسان قد عنيت بذكر الحقوق دون الواجبات أو الإجمال بإيجاز في شأن الواجبات ، فإن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد تابعها في ذلك إذ تضمن مادة وحيدة في شأن الواجبات هي المادة ٢٩ ، وقد جاءت صياغتها عامة مجملة ، فاكتفت بتقرير أن « على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذي يتاح فيه وحده للشخصية أن تنمو نمواً حراً كاملاً... » وهكذا جعل الالتزام بالواجبات مشروطاً بالتمتع بالحقوق . وقد أوضحت المادة أن تمت قيوداً يخضع لها الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لضمان الاعتراف بحقوق غيره وحرياته واحترامها ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي » لكنها نصت أن تلك القيود التي يجب على الفرد الالتزام بها ينبغي أن تكون « هي التي يقررها القانون فقط » . كذلك نصت هذه المادة أنه لا تصح ممارسة الحقوق المقررة في الإعلان « ممارسة تتناقض مع أغراض الأمم المتحدة ومبادئها » .

* * *

وفي عام ١٩٦٦ م وافقت الجمعية العامة للأمم المتحدة على : العهد الدولي بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والعهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية ، وعلى بروتوكول اختياري ملحق بالعهد الأخير بشأن شكوى الفرد من المساس بحقوقه المقررة في تلك الوثيقة . على أن يعني الالتزام بالعهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية إنفاذ أحكامه من جانب أي دولة تصدق عليه بمجرد حدوث التصديق ، في حين اتفق بالنسبة للعهد الدولي بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على أن يكون إنفاذ أحكامه في خطوات تدريجية وفقاً لظروف البلاد والموارد المتاحة لدى كل دولة صارت طرفاً في هذا العهد . وذلك نظراً لطبيعة الحقوق التي تناولها العهد (١) .

العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية الصادر سنة ١٩٦٦ م :

وقد صدر العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية (٢) عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في دور انعقادها العادي الحادي والعشرين في ١٦ ديسمبر سنة ١٩٦٦ م وتعتبر أحكام هذا العهد سارية المفعول بمقتضى المادة ٤٩ منه اعتباراً من ١٥ يوليو سنة ١٩٦٧ م وأحكام هذه الوثيقة أكثر تفصيلاً من أحكام الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إذ قد فصل بينهما زهاء ١٨ عاماً تطورت خلالها الظروف والخبرات ، فبينما تضمن الإعلان ثلاثين مادة تضمن العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية ٥٣ مادة . وإلى جانب زيادة المواد من حيث الكم فإن العهد الدولي المشار إليه قد تناول في موضوعاته أحكاماً سبق تقريرها في الإعلان مجملة وأوردها العهد بمزيد من التفصيل ، كما تطرق في قسمه الرابع

(١) نجاة قصار : المصدر السابق .

(٢) أنظر النص في موسوعة حقوق الإنسان م ١ ص ١٧ - ٤١ .

إلى إيجاد وسائل دولية لحماية حقوق الإنسان المقررة دولياً وهذا ما لم يعرض له الإعلان ، فأوجد العهد « لجنة حقوق الإنسان » و « لجنة التوفيق » وأورد لهما أحكاماً متعددة . كما أورد العهد في القسم السادس منه أحكاماً إجرائية تتعلق بالتوقيع على الاتفاقية والانضمام إليها والتصديق عليها ونفاذها وتعديلها وبإيداع الوثيقة .

وقد أشارت ديباجة العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية - على نحو قريب من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، إلى اعتراف الدول الأطراف « بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة الدولية وبحقوقهم المتساوية التي لا يمكن التصرف فيها » ، وإلى تقرير هذه الدول « بانثاق هذه الحقوق من الكرامة المتأصلة في الإنسان » . وتميزت ديباجة العهد بإشارتها إلى واجبات الفرد التي تقترن بحقوقه ، فهو يتحمل « مسؤولية بما عليه من واجبات تجاه الأفراد الآخرين والمجتمع الذي ينتمي إليه ، في الكفاح لتعزيز الحقوق المقررة في العهد الحالي ومراعاته » .

ثم تميز العهد في قسمه الأول بتقرير حقوق جماعية للشعوب في إجمالها إلى جانب تقرير حق الإنسان الفرد ، فتناولت المادة الأولى حق الشعب في تقرير مصيره وكيانه السياسي والمواصلة الحرة لنموه الاقتصادي والاجتماعي والثقافي ، وحقه في التصرف بحرية في ثروته وموارده الطبيعية « دون إخلال بأي من الالتزامات الناشئة عن التعاون الاقتصادي الدولي القائم على مبادئ المنفعة المشتركة والقانون الدولي » . وأشارت المادة في فقرتها الأخيرة إلى الأقاليم التي لا تحكم نفسها أو الموضوعة تحت الوصاية ومسئولية الدول المسئولة عن ادارتها والدول الأطراف في العهد إلى وجوب العمل لتحقيق حق المصير لهذه الأقاليم .

ثم قرر القسم الثاني من العهد التزام الدول الأطراف بإنفاذ أحكامه فتضمنت المادة ٢ تعهد كل دولة من أطراف العهد باحترام الحقوق المقررة فيه وتأمينها واتخاذ الاجراءات التشريعية اللازمة لوضعها موضع التنفيذ وكفالة

التعويض المناسب للشخص في حالة وقوع أي اعتداء على الحقوق والحريات المقررة له في العهد . على أن المادة ٤ أجازت للدول الأطراف أن تتخذ من الإجراءات ما يلحقها من التزاماتها التي نص عليها العهد « في حالة الطوارئ العامة التي تهدد حياة الأمة والتي يعلن عن وجودها رسمياً » واستلزم أن يكون ذلك تبعاً لما تقتضيه بدقة متطلبات الوضع ، على أن لا تتنافى هذه الإجراءات مع التزاماتها الأخرى طبقاً للقانون الدولي ودون أن تتضمن الإجراءات تمييزاً معيناً على أساس العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الديانة أو الأصل الاجتماعي . واستثنت المادة من جواز التحلل المشروط بالالتزامات الواردة في مواد معينة من العهد تتعلق بحق الحياة (م ٦) وحظر كل من المعاملة القاسية (م ٧) والرق (م ٨ / ١ - ٢) وسجن غير القادر على الوفاء بالتزام تعاقدي (م ١١) كما تتعلق بمبدأ أن يكون التجريم والعقاب بناء على نص قانوني وقت ارتكاب الجريمة (م ١٥) وبالاعتراف بالشخصية القانونية للفرد (م ١٦) وحرياته في الفكر والضمير والديانة (م ١٨) ، وحظرت المادة ٥ القيام بأي عمل يستهدف القضاء على أي من الحقوق أو الحريات المقررة في العهد أو المبالغة في تقييدها ، كما حظرت أن يجري التقييد استناداً إلى القانون أو الثقافات أو اللوائح أو العرف . وقررت المادة ٣ مساواة الرجل والمرأة في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية .

وفي القسم الثالث توالى المواد التي تعدد الحقوق المدنية والسياسية . فعرضت المادة ٦ لحق الإنسان الطبيعي في الحياة وحظرت أن يحرم إنسان منه بشكل تعسفي وسأقت مزيداً من التفاصيل عما ورد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، وهي تتعلق بعقوبة الإعدام التي يرى العهد أن تقتصر على « الجرائم الأكثر خطورة » إن لم تكن قد ألغيت وألا تطبق على من يبلغ عمره ١٨ عاماً وألا تنفذ على المرأة الحامل كما فتح الباب للعفو أو تخفيض الحكم ، وحظرت المادة أن تتخذ عقوبة الإعدام ذريعة لإبادة الجنس . وحظرت المادة ٧ التعذيب والمعاملة القاسية والمهينة وزادت تفصيلاً عن الإعلان العالمي

لحقوق الإنسان أنه « لا يجوز إخضاع أي فرد دون رضائه التام والحرّ للتجارب الطبيعية والعلمية ». وعرضت المادة ٨ لحظر الرق وأضافت تفاصيل تتعلق بحظر العمل الجبري أو القهري واستثنت من ذلك عقوبات الأشغال الشاقة وتشغيل المحبوسين قانونا والخدمات ذات الصبغة العسكرية أو الوطنية أو خلال الطوارئ والكوارث . أما المادة ٩ فقررت حق الفرد في الحرية والسلامة الشخصية ، وأوردت تفاصيل عن الضمانات الواجبة في حالات القبض على شخص أو حبسه رهن التحقيق أو المحاكمة وأضافت المادة ١٠ إلى ذلك أحكاما تؤكد وجوب معاملة المحرومين من حرياتهم معاملة إنسانية مع تمييز الأحداث بالمحكوم عليهم المحبوسين والمهمين في المعاملة ، واستهداف إعادة تأهيل السجناء اجتماعيا . ثم حظرت المادة ١١ سجن شخص بسبب « عدم قدرته على الوفاء بالتزام تعاقدي » .

وأكدت المادة ١٢ حرية التنقل ومغادرة البلد ودخول الشخص لبلده بما لا يخرج عن حكم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان . ولكن فصلت المادة ١٣ حكم إبعاد الأجنبي المقيم بصفة قانونية ، فأوجبت أن يكون ذلك استنادا إلى قرار صادر طبقا للقانون ويكون له التظلم منه « ما لم تتطلب أسباب اضطرارية تتعلق بالأمن الوطني غير ذلك » .

وتناولت المادة ١٤ تقرير المساواة أمام القضاء وأوردت الحقوق القضائية للشخص بصورة أكثر تفصيلا مما ورد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان . وقررت المادة ١٥ مبدأ أن لا جريمة ولا عقوبة إلا بناء على نص قانوني وقت ارتكابها . وضمنت المادة ١٦ « لكل فرد الحق في أن يعترف به كشخص أمام القانون » ، كما حظرت المادة ١٧ التعرض غير القانوني أو التعسفي للسائل الخاصة بشخص أو بأسرته أو بيته أو مراسلاته أو شرفه وسمعته ، وقررت حماية القانون للشخص ضد مثل هذا التعرض .

وعرضت المادة ١٨ لحرية الفكر والضمير والديانة فحظرت أي إكراه

يعرقل حرية شخص في الانتماء لما يختاره من معتقد ، وحددت ما يجوز أن تخضع له حرية الفرد في التعبير عن معتقداته « بالقيود المنصوص عليها في القانون والتي تستوجبها السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق أو حقوق الآخرين وحريةهم الأساسية » ، ومدت حرية الآباء والأمهات في تأمين التعليم الديني أو الأخلاقي لأطفالهم تمشيا مع معتقداتهم إلى الأوصياء الشرعيين . وفي معرض كفالة الحق في اتخاذ الآراء وحرية التعبير التي ضمنتها المادة ١٩ حظرت المادة ٢٠ الدعاية للحرب أو للكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية بما يشكل تحريضا على التمييز أو المعاداة أو العنف .

وبالنسبة لحرية الاجتماع اعترفت المادة ٢١ بالحق في التجمع السلمي كما قررت المادة ٢٢ لكل شخص حرية المشاركة مع الآخرين بما في ذلك حق تشكيل النقابات أو الانضمام إليها . كذلك كفلت المادة ٢٥ حقوق المشاركة في سير الحياة العامة ومنها الانتخاب والخدمة العامة .

وبالنسبة للحقوق الاجتماعية نص العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية على ما يتعلق بالأسرة والزواج في المادة ٢٣ وما يتعلق بالطفولة في المادة ٢٤ . وزادت المادتان بعض التفاصيل عن الأحكام الماثلة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومنها إيجاب النص في التشريع بالنسبة لحالة فسخ الزواج على الحماية اللازمة للأطفال (م ٤/٢٣) ، والنص على حق الطفل في الإجراءات اللازمة لحماية مركزه كقاصر سواء بالنسبة لأسرته أو بالنسبة للمجتمع والدولة دون تمييز ، وعلى حق الطفل في التسجيل فور ولادته وفي التسمية والجنسية (م ٢٤) .

ونصت المادة ٢٦ على مساواة جميع الأشخاص أمام القانون والتمتع بحمايته دون تمييز . وحفظت المادة « حق الأشخاص الذين ينتمون إلى أقليات عنصرية أو دينية أو لغوية في دولة ما في الاشتراك مع الأعضاء الآخرين من

جماعتهم في التمتع بثقافتهم أو الإعلان عن ديانتهم واتباع تعاليمها أو استعمال لغتهم .

وتضمن القسم الرابع من ذلك العهد تفصيل ما ارتآه من وسائل لكفالة الحماية الدولية لكل من يصيبه اعتداء على حقوقه المقررة في العهد ، فتولت المواد ٢٨ - ٣٩ عرض الأحكام الخاصة بتأليف «لجنة حقوق الإنسان» وبيان إجراءات انتخاب أعضائها وشروط العضوية ومدتها وشغل ما يشغل من مقاعد العضوية ومكافآت الأعضاء . كما عرضت لأحكام الاجتماعات وانتخاب المسئولين . ثم حددت المواد ٤٠ - ٤٢ اختصاصات اللجنة أو صلاحياتها في دراسة تقارير الدول الأطراف عن إجراءاتها لتأمين الحقوق المقررة في العهد ، وفي تسلم التبليغات المقدمة من احدى الدول الأطراف ضد أخرى كشأن عدم أداؤها لالتزاماتها المقررة بمقتضى العهد وذلك بشروط معينة . وتبذل اللجنة مساعيها الحميدة لدى الدول الأطراف المعنية للوصول إلى حلّ ودّي ، أو تقدم تقريراً يبلغ إلى الدول المعنية عند تعذر الحل ، ويجوز أن تحيل الأمر إلى لجنة توفيق خاصة بناء على موافقة مسبقة من الدول المعنية وقد نصّ العهد على تشكيل هذه اللجنة وأعمالها والتقرير الذي تعده في نهاية مهمتها . وقررت المادة ٤٣ لأعضاء لجنة حقوق الإنسان ولجنة التوفيق التسهيلات والحصانات والامتيازات المقررة لخبراء المهام الخاصة التابعين للأمم المتحدة . ونصت المادة ٤٤ على أن إغفال أحكام العهد التطبيقية لا يؤثر على الإجراءات المنصوص عليها في مجال حقوق الإنسان في الوثائق التأسيسية للأمم المتحدة والوكالات المتخصصة واتفاقات أيّ منها . كما نصت المادة ٤٥ على تقديم لجنة حقوق الإنسان تقريراً سنوياً عن نشاطها إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة عن طريق المجلس الاقتصادي والاجتماعي .

وتضمن القسم الخامس من هذا العهد الدولي تأكيداً بأن أحكامه لا يمكن أن تفسّر بما يُعطلُ شيئاً من أحكام ميثاق الأمم المتحدة وداياتير الوكالات

المتخصصة (م ٤٦) ، ولا ما يُعْتَطَلُ الحق المتأصل لجميع الشعوب في التمتع بثرواتها ومواردها الطبيعية (م ٤٧) .

وأورد القسم السادس أحكام التوقيع والانضمام والتصديق (م ٤٨) ، ونصت المادة ٤٩ على نفاذ العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية بعد مضي ثلاثة أشهر من تاريخ إيداع وثيقة التصديق أو الانضمام للدولة الخامسة والثلاثين لدى الأمين العام للأمم المتحدة بالنسبة لهذه الدول الخمسة والثلاثين ، كما تعتبر نافذة المفعول في حالة التصديق أو الانضمام اللاحقين بعد مضي ثلاثة أشهر من تاريخ إيداع الوثيقة الخاصة بذلك (م ٤٩) . ونصت المادة ٥٠ على سريان أحكام العهد على جميع أجزاء الدولة الاتحادية إذا صدقت عليه أو انضمت إليه . وعرضت المادة ٥١ للأحكام الخاصة باقتراح تعديل العهد وعرضت المادة ٥٢ لواجب الأمين العام للأمم المتحدة بشأن إبلاغ الدول المعنية عن حالات التوقيع والتصديق والانضمام وتاريخ سريان العهد كما نظمت المادة ٥٣ إجراءات إيداع العهد وإرسال نُسخ يصدّق عليها إلى الدول المعنية .

وقد أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة بنفس التاريخ بروتوكولاً اختيارياً ملحقاً بذلك العهد الدولي Optional Protocol ، اعتبر بمقتضى حكم المادة ٩ منه نافذ المفعول اعتباراً من ١٥ يوليو سنة ١٩٦٧ م . وبمقتضاه تقررّ الدولة التي تختار أن تكون طرفاً في هذا البروتوكول باختصاص لجنة حقوق الإنسان في تسلّم تبليغات الأفراد الخاضعين لولايتها الذين يدعون أنهم ضحايا انتهاك تلك الدولة لأي من الحقوق المقررة في العهد ودراسته (م ١) . ومعنى ذلك أن تتصدى اللجنة لشكاوى الأفراد وليس فقط لشكاوى الدول التي نظمتها أحكام العهد نفسه ، وبذلك يتقدم المجتمع الدولي خطوة في إقرار وسائل دولية لحماية الفرد من الاعتداء على حقوقه المقررة . وقد فصلت المواد (٢ - ٥) القواعد الإجرائية الخاصة بتقديم التبليغات وقبولها من اللجنة ودراستها ،

(١) موسوعة حقوق الإنسان م ١ ص ٤٢ - ٤٧ .

وتبعث اللجنة بوجهات نظرها إلى كل من الدولة المتعاقدة المعنية والشخص المعني (م ٤/٥) . ويتضمن التقرير السنوي للجنة حقوق الإنسان نشاطها بشأن التبليغات التي تقدم إليها بمقتضى هذا البروتوكول (م ٦) . ولا تحدد أحكام هذا البروتوكول من حق الأقطار والشعوب المستعيرة في تقديم العرائض بمقتضى ميثاق الأمم المتحدة والاتفاقات والوثائق الدولية الأخرى الصادرة في ظل هيئة الأمم المتحدة ووكالاتها المتخصصة (م ٧) . ثم يتناول البروتوكول أحكام التوقيع والتصديق والانضمام وواجب الأمين العام في إبلاغ الدول المعنية عن ذلك (م ٨) وتقرر المادة ٩ إبعاد مفعول البروتوكول بعد ثلاثة أشهر من تاريخ إيداع وثيقة التصديق أو الانضمام العاشرة بالنسبة للدول العشرة ، أما بالنسبة للدول التي تقدم وثائق تصديقها أو انضمامها بعد ذلك فيعتبر البروتوكول نافذ المفعول قبلهم بعد ثلاثة أشهر من تاريخ إيداع الوثيقة الخاصة بذلك . وأكدت المادة ١٠ سريان البروتوكول على جميع أجزاء الدولة الاتحادية ، وعرضت المادة ١١ لأحكام التعديل ، كما أجازت المادة ١٢ الانسحاب من البروتوكول بموجب إخطار كتابي ، وتناولت المادة ١٣ واجبات الأمين العام بالإبلاغ عن حالات التوقيع والتصديق والانضمام وبينت المادة ١٤ حكم الإيداع وإرسال نسخ مصدق عليها إلى الدول المعنية^(١) .

ويعتبر العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية تأكيداً وتفصيلاً لما جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان . وهكذا تؤكد الإعلان ونصوصه في سلسلة من الأدوات القانونية الدولية والوطنية . فقد أصبح الاعلان ملهماً أيضاً للدساتير والقوانين الوطنية كما هو ملهم للإتفاقات الدولية ، واستشهد به أمام عدد من المحاكم الوطنية^(٢) .

(١) موسوعة حقوق الانسان م ١ ص ٤٢ - ٤٧ .

(٢) نجاة قصار : المصدر السابق .

العهد الدولي بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية :

كذلك صدر العهد الدولي بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية

International Convention on Economic Social and Cultural Rights.

عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في دورة انعقادها الحادية والعشرين بجلستها في ١٦ من ديسمبر سنة ١٩٦٦ م^(١) واعتبر العهد نافذاً اعتباراً من ١٥ مايو ١٩٦٧ م . وقد فصل العهد في شأن حق العمل وشروط العمل (م ٦ - ٧) وحق تكوين النقابات (م ٨) وحق الضمان الاجتماعي (م ٩) وحقوق الأسرة والأطفال (م ١٠) . وعرضت المادة ١١ لحق الفرد من المستوى المعيشي المناسب له ولأسرته ، وأقرت « بالحق الأساسي لكل فرد في أن يكون متحرراً من الجوع » على أن تتخذ الدول الأطراف الاجراءات الضرورية لتحقيق هذا الهدف . كما تناولت المادة ١٢ حق كل فرد في التمتع بأعلى مستوى ممكن من الصحة البدنية والعقلية وتضمنت العمل على تحسين جوانب البيئة الصناعية . أما المادة ١٣ فقد نصت على حق كل فرد في الثقافة « على أن توجه الثقافة نحو التنمية الشاملة للشخصية الإنسانية والإحساس بكرامتها وأن تزيد من قوة الاحترام لحقوق الإنسان والحريات الأساسية » ثم فصلت المادة الأحكام بشأن التعليم في مراحل الابتدائية والثانوية (بما في ذلك التعليم الفني والمهني) والتعليم العالي . وألزمت المادة ١٤ الدول التي لم تؤمن التعليم الابتدائي الإلزامي بأن تضع خلال عامين خطة عمل مفصلة لذلك . وقررت المادة ١٥ حق الفرد في المشاركة في الحياة الثقافية والتمتع بمنافع التقدم العلمي وحماية مصالحه في إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني . ونظمت المواد (١٦ - ٢٢) الإجراءات في شأن تقديم الدول الأطراف التقارير عن منجزاتها ، في مجال مراعاة الحقوق المقررة في العهد وواجب الأمين العام للأمم المتحدة والمجلس الاقتصادي والاجتماعي إزاء تلك التقارير . وأشارت

(١) موسوعة حقوق الإنسان م ١ ص ٤٣٠ - ٤٤٣ .

المادة ٢٣ إلى وسائل أخرى للعمل من أجل تحقيق ما ورد في العهد منها عقد الاتفاقيات وتقديم التوصيات والمساعدات الفنية وتنظيم الاجتماعات الإقليمية والفنية بالاتفاق مع الحكومات المعنية . وأكدت المادة ٢٤ أنه ليس في العهد ما يُفسّر على أنه تعطيل لميثاق الأمم المتحدة ودساتير الوكالات المتخصصة ، كما أكدت المادة ٢٥ أنه ليس فيه ما يعطل الحق المتأصل لجميع الشعوب في التمتع بثروتها ومواردها الطبيعية. وعرضت المواد الأخيرة من العهد (م ٢٦ - ٣١) للأحكام الخاصة بالتوقيع والتصديق والانضمام والنفذ والتعديل والإبلاغ والإيداع .

وتابعت اتفاقات دولية أخرى في الصدور عن طريق هيئة الأمم المتحدة تؤكد حقوق الإنسان في جوانب خاصة معينة منها العهد الخاص بمكافحة جريمة إبادة الجنس البشري والعقاب عليها وقد صدر في ٩ ديسمبر سنة ١٩٤٨ م أثناء دور انعقاد الجمعية العادية الثالث واعتبر نافذاً في ١٢ يناير سنة ١٩٥١ م ^(١) ، والبروتوكول المعدل للاتفاقيتين الخاصتين بمكافحة الرقيق الأبيض والصادر في ليك سكسس بنيويورك في ٤ مايو سنة ١٩٤٩ م (الاتفاقيتان المشار إليهما وقعتا في باريس في ١٨ مايو سنة ١٩٠٤ م ، ٤ مايو سنة ١٩١٠ م) والبروتوكول المعدل للعهد الخاص بالرقيق الموقع بجنيف في ٢٥ سبتمبر سنة ١٩٢٦ م وأصدرت الجمعية البروتوكول المعدل في دور انعقادها العادي الثامن في ٢٣ أكتوبر سنة ١٩٥٣ م واعتبر نافذاً منذ ٧ ديسمبر سنة ١٩٥٣ م ^(٢) والعهد الدولي بشأن إلغاء الاتجار في الأشخاص واستغلال دعارة الغير الصادر في ليك سكسس بنيويورك في ٢١ مارس سنة ١٩٥٠ م ^(٣) . وصدرت اتفاقية خاصة بالمستوى الأدنى للضمان الاجتماعي عن المؤتمر العام لهيئة العمل الدولية

(١) موسوعة حقوق الإنسان م ١ ص ٣٨٢ - ٣٨٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٨٩ - ٤١٠ .

(٣) المصدر السابق ص ٤١٧ - ٤٢٨ .

المنعقد في جنيف بتاريخ ٢٨ يونيو ١٩٥٢ م ، وكان هذا المؤتمر نفسه قد أصدر في ١٩ يونيو سنة ١٩٤٧ م اتفاقية بشأن السياسة الاجتماعية في الأقاليم غير المتمتعة بالسيادة كما أصدر اتفاقية الحرية النقابية في ١٩ يونيو سنة ١٩٤٨ م واتفاقية حماية الأجور في أول يوليو سنة ١٩٤٩ م (١) وأصدر المؤتمر في ٢٩ يونيو سنة ١٩٥١ م الاتفاقية الخاصة بتساوي العمال والعاملات في الأجور عند تساوي العمل واعتبرت نافذة منذ ٢٣ مايو سنة ١٩٥٣ م ، وأصدر في ٢٨ يونيو سنة ١٩٥٢ م اتفاقية حماية الأمومة وأصدر في ٢٥ يونيو سنة ١٩٥٨ م الاتفاقية الخاصة بالتفرقة في الاستخدام والتشغيل كذلك أصدر في ٢٥ يونيو سنة ١٩٥٧ م الاتفاقية الخاصة بتحريم السخرة واعتبرت نافذة منذ ٧ يناير سنة ١٩٥٩ م (٢) . كما صدر عن الجمعية العامة أثناء دور انعقادها العادي السابع عشر في ٧ نوفمبر سنة ١٩٦٢ م الاتفاقية الخاصة بشأن الرضا في الزواج والحد الأدنى لسن الزواج وتسجيل عقود الزواج واعتبرت نافذة منذ ١٠ ديسمبر سنة ١٩٦٤ م ثم أصدرت توصية في هذه الموضوعات في دور انعقادها العادي العشرين بتاريخ أول نوفمبر سنة ١٩٦٥ م . وكانت الجمعية العامة قد أصدرت مثل ذلك في دور انعقادها الرابع عشر بتاريخ ٢٠ نوفمبر سنة ١٩٥٩ إعلان حقوق الطفل (٣) .

وقد اعتبرت سنة ١٩٦٨ م السنة الدولية لحقوق الإنسان وكانت عشرون عاماً قد مرت على صدور الإعلان العالمي لتلك الحقوق عن طريق الجمعية العامة للأمم المتحدة . وانعقد المؤتمر الدولي لحقوق الإنسان في طهران خلال المدة من ٢٨ أبريل إلى ١٣ مايو من ذلك العام ، وأصدر قرارات هامة بشأن احترام حقوق الإنسان وإنفاذها في الأقاليم المحتلة . وعبر المؤتمر في قراراته

-
- (١) المصدر السابق ص ٤٤٤ - ٤٩٧ ، ٥٢٥ - ٥٤٣ .
(٢) المصدر السابق ص ٥٠٨ - ٥٢٤ ، ٥٦٨ - ٥٧٧ .
(٣) المصدر السابق ص ٥٥٢ - ٥٦١ ، ٥٧٨ - ٥٨٢ .

عن قلقه العميق بشأن انتهاك حقوق الإنسان في الأراضي العربية التي احتلتها إسرائيل^(١).

العهد الأوروبي لحماية حقوق الإنسان :

استفاد العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٦ ديسمبر سنة ١٩٦٦ م في أحكامه وصياغته من العهد الأوروبي لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية La Convention Européenne des Droits de l'Homme. الذي وافق عليه المجلس الأوروبي المنعقد في روما في ٤ نوفمبر سنة ١٩٥٠ م^(٢). فقد كان العهد الأوروبي خطوة أكثر شمولاً وإحكاماً من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٠ ديسمبر سنة ١٩٤٨ م وإن كان العهد الأوروبي قد أشار في ديباجته إلى أنه قد صدر « مراعاة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان » سالف الذكر . والواقع أن الذي يطالع العهد الأوروبي لا يخطئ ملامح الشبه القوية بينه وبين العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية الذي صدر بعده بستة عشر عاماً ويستطيع أن يتبين في يسر وجلاء أن العهد الدولي اللاحق قد احتذى السابقة الأوروبية في كثير من أحكامه شكلاً وموضوعاً .

والعهد الأوروبي مقسم إلى خمسة أبواب ، في حين انقسم العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية إلى ستة أقسام . ويبدو في ثنايا العهد الأوروبي نبرة الاعتزاز بالتراث الدستوري الديمقراطي للدول الأوروبية ، فالديباجة تشير إلى الحكومات الأعضاء في المجلس الأوروبي « بوصفها حكومات لدول أوروبية تحددها روح واحدة لها تراث مشترك من المثل العليا والتقاليد السياسية في احترام الحرية وسيطرة القانون » وتذكر عزمها « على اتخاذ التدابير الأولى

(١) تقديم جمال العطيني لموسوعة حقوق الإنسان م ١ ص ٩ .

(٢) موسوعة حقوق الإنسان م ١ ص ٥٢ - ٧١ .

الكفيلة بتحقيق ضمان جماعي لبعض الحقوق المبينة بالإعلان العالمي ، ولا يفتأ العهد الأوربي يسير إلى ما تعارف عليه « المجتمع الديمقراطي » كضابط ومعيار لبعض الأحكام . فالمادة ٨ مثلاً تشير إلى حق الشخص في احترام حياته الخاصة وحياته الأسرية ومسكنه ومراسلاته ثم تقرر أنه « لا يجوز للسلطة العامة أن تتعرض لممارسة هذا الحق إلا إذا نصّ على هذا التعرض وكان مما يعتبر في المجتمع الديمقراطي إجراء ضرورياً لسلامة الدولة والأمن العام أو رخاء البلاد الاقتصادي أو حفظ النظام أو منع الجرائم أو حماية الصحة والأخلاق أو حماية حقوق الآخرين وحرّياتهم » . فكان العهد لم يكتف بالضابط المعروف أن يكون أي تعرض لهذا الحق « بناء على نص القانون » ، بل يزيد اشتراطاً بأن يكون محل هذه الرخصة القانونية شيئاً مما يعتبر في المجتمع الديمقراطي إجراءً ضرورياً لتحقيق أحد الأهداف التي استعرضتها تلك الفقرة . وبفسف هذا الأسلوب أشارت الفقرة الثانية من المادة ٩ إلى القيود على حرية التعبير عن المعتقد، وأشارت الفقرة ٢ من المادة ١٠ إلى ما يجوز من قيود على الحق في حرية الرأي والتعبير ، وأشارت الفقرة الثانية من المادة ١ إلى ما يجوز من قيود على الحق في حرية الاشتراك في الاجتماعات السلفية والجمعيات ، فالقيود المشار إليها في هذه الفقرات مشروطة بأن ينص عليها القانون وأن تكون مما يعتبر في المجتمع الديمقراطي تدابير ضرورية لتحقيق الأهداف التي أشارت إليها المادة ٢/٨ . وما حدا حدوها من مواد تالية وقد أشارت ديباجة العهد الأوربي إلى أن الحريات الأساسية التي أوردها الإعلان العالمي ليس لها من ضمان قبل كل شيء إلا النظام السياسي الديمقراطي الصحيح على أن يعززه إدراك عام واحترام مشترك لحقوق الإنسان من جانب الحكومات من ناحية أخرى .

وقد مضى العهد الأوربي يعدد في الباب الأول (م ٢ - ١٨) حقوق الإنسان في الحياة والحرية والأمن ، وحقوقه القانونية والقضائية ، وحقه في احترام حياته الخاصة وحياته الأسرية ومسكنه ومراسلاته . ثم يستطرد العهد إلى تعداد الحقوق في حرية التفكير والضمير والدين ، وحرية الرأي والتعبير ،

وحرية الاجتماع والاشترك في الجمعيات ، وحق الزواج . وسجل العهد الأوروبي حق الإنسان في الحصول على حماية قضائية في دولته عند الاعتداء على حقوقه وحرياته المقررة في العهد « حتى ولو كان الاعتداء قد ارتكب من أشخاص أثناء تأدية وظائفهم - م/١٣ » . وقد أشارت بعض المواد إلى الواجبات المقررة بالحقوق ووجوب الالتزام بالقيود الضرورية لتحقيق أهداف معينة ، مثلما ينبغي التمتع بالحقوق . وقد سبق تعداد هذه الأهداف المبيحة للقيود وهي « سلامة الدولة أو الأمن العام أو رخاء البلاد الاقتصادي أو حفظ النظام أو منع الجرائم أو حماية الصحة والأخلاق أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم » وقد ورد ذلك مثلاً في م ٢/٨ ، ٢/٩ ، ٢/١٠ ، ٢/١١ ، واشترط - كما سلف الذكر - أن تكون القيود منصوصاً عليها في القانون وأن تكون مما يعتبر في المجتمع الديمقراطي شيئاً ضرورياً لتحقيق الأهداف المشار إليها . وقد أجازت المادة ١٥ مخالفة الالتزامات المبيّنة بالعهد « في حالة الحرب أو الخطر العام الذي يهدد الأمة » على أن يكون ذلك في حدود « ما تقتضيه مقتضيات الحال وبشرط ألا تتعارض هذه التدابير مع الالتزامات الأخرى المقررة في القانون الدولي » على أن يزود السكرتير العام للمجلس الأوروبي « ببيانات كاملة عن التدابير وأسبابها » . كما أجازت المادة ١٦ « فرض قيود على النشاط السياسي للأجانب » .

وقد تميز العهد الأوروبي عن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تميزاً أساسياً بما تضمنته الباب الثاني من أحكام عن « اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان » و « المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان » فكانت هاتان المؤسساتان أداة لحماية الحقوق والحرريات المقررة في العهد ، وكانت مما حاول العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية سنة ١٩٦٦ م اقتفاء أثره وإن لم يبلغ مداه في بعض الأحيان . على أن العهد الأوروبي قد فتح الباب أمام الدول أعضاء المجلس الأوروبي لقبول اختصاص اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان أو عدم قبوله . وتحال إلى اللجنة من السكرتير العام للمجلس الأوروبي الشكاوى من اعتداء

إحدى الدول المتعاقدة على الحقوق المقررة في العهد المتعلقة « بأي شخص طبيعي أو أية منظمة غير حكومية أو أية جماعة من الأفراد » (م ٢٥) ، كما يجوز لكل دولة متعاقدة كذلك الإبلاغ بنفس الطريق عن مخالفة دولة أخرى متعاقدة لأحكام العهد (م ٢٤) . ولا يُلجأ إلى اللجنة إلا بعد استنفاد جميع طرق الطعن داخل الدولة (م ٢٦) . وتتوالى أحكام الباب الثالث مبينة فعل اللجنة وإجراءات عملها (م ٢٠ - ٣٧) وقد احتذى العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية سنة ١٩٦٦ م حذو العهد الأوربي في أحكام كثيرة بشأن لجنة حقوق الإنسان ، لكن لم يفتح العهد الدولي الباب لتلقي بلاغات أي شخص طبيعي أو أية منظمة غير حكومية أو أية جماعة من الأفراد عن مخالفة الحقوق المقررة بل اقتصر على قبول بلاغات الدول الأطراف في العهد ، على أن البروتوكول الاختياري الملحق بالعهد قد فتح الباب بالنسبة للدولة التي تقبله لكي تتسلم لجنة حقوق الإنسان بلاغات الأفراد الخاضعين لتلك الدولة عن مخالفة الحقوق المقررة (م ١) وتتولى اللجنة دراسة هذه البلاغات على ضوء المعلومات الكتابية التي يقدمها الفرد الشاكي والدولة المشكو في حقها وتبعث بوجهة نظرها إلى الطرفين . (م ٥ من البروتوكول) .

وتضمن الباب الرابع من العهد الأوربي بيان الأحكام المتعلقة بالمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان (م ٣٨ - ٥٦) ، وهذه أيضا باب الاعتراف بها مفتوح للدول الأعضاء في المجلس الأوربي (م ٤٦) . وقد عرضت المواد لتشكيل المحكمة وإجراءات العمل بها . ويعرض على المحكمة ما تعجز اللجنة عن حله ودياً (م ٤٧) ولا يجوز لغير الدول الأعضاء التي تقبل اختصاص المحكمة واللجنة الحضور أمام المحكمة (م ٤٤) . ويشمل اختصاص المحكمة المسائل الخاصة بتفسير العهد أو تطبيقه مما يعرضه عليها الدول المتعاقدة أو اللجنة (م ٤٥) . وتناولت المادة ٥٠ صلاحيات المحكمة في الحكم فقررت أنه « إذا صدر قرار من المحكمة معلنا أن سلطة قضائية أو أية سلطة أخرى من سلطات إحدى الدول المتعاقدة اتخذت قراراً أو تدبيراً يتعارض مع الالتزامات

المبينة في هذا العهد تعارضاً كلياً أو جزئياً وكان القانون الداخلي للدولة المذكورة لا يسمح بإزالة نتائج ذلك القرار أو التدبير إلا بصورة ناقصة فالمحكمة أن تقرر منح ترضية عادلة للطرف الذي لحق به الأذى إذا رأت محلاً لذلك . وتكون أحكام المحكمة مسببة ، وفي حالة عدم الإجماع يجوز للقاضي « أن يلحق بالحكم عرضاً لوجهة نظره الفردية » (م ٥١) . والأحكام نهائية (م ٥٢) وتتعهد الدول المتعاقدة بمراعاتها (م ٥٣) ونحال إلى لجنة الوزراء للاشراف على تنفيذها (م ٥٤) . وقد نصت المادة الستون على أن أحكام العهد لا يجوز تأويلها على أنها تحوّل تضييقاً أو مساساً « بحقوق الإنسان والحريات الأساسية المعترف بها تطبيقاً لقوانين إحدى الدول المتعاقدة في أية اتفاقية أخرى تكون إحدى هذه الدول طرفاً فيها » . وتناولت المادة ٦٥ أحكام إنهاء إحدى الدول المتعاقدة لالتزامها بأحكام العهد ولم تجز ذلك قبل خمس سنوات من تاريخ سريان مفعول العهد بالنسبة لتلك الدولة ، كما تتوقف كل دولة متعاقدة عن أن تكون طرفاً في هذا العهد عندما تتوقف عن أن تكون عضواً في المجلس الأوروبي . ونصت المادة ٦٦ على أن العهد يصبح نافذ المفعول بعد إيداع وثائق التصديق من جانب عشر من الدول الموقعة على العهد الذي يعتبر مفتوحاً لتوقيع أعضاء المجلس الأوروبي . ويتولى السكرتير العام للمجلس الأوروبي إبلاغ أعضاء المجلس تاريخ بدء سريان العهد وأسماء الأطراف المتعاقدة . ولم يساير العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية ١٩٦٦ م العهد الأوروبي في تنصيب محكمة لحقوق الإنسان واكتفى بالنص على أن تحيل لجنة حقوق الإنسان ما تعجز عن حله ودياً إلى (لجنة توفيق) تقتصر على المساعي الحميدة وفي حالة فشلها تبيّن ما تراه بشأن الوقائع وامكانيات الوصول إلى حلّ ودي [م / ٤٢ من العهد الدولي] .

هذا وقد عقدت ندوة لحقوق الإنسان في بيروت ١٩٦٨ م . واتخذ مجلس الجامعة العربية في دورته العادية الخمسين في ٣ من سبتمبر سنة ١٩٦٨ م قراراً بإنشاء لجنة إقليمية عربية دائمة لحقوق الإنسان « بناء على توصية لجنة الشؤون

السياسية بالجامعة في هذا الصدد . وقد أنشئت اللجنة وتوالت اجتماعاتها وتوصياتها التي كانت تُعرض على مجلس الجامعة العربية . وعالجت توصياتها سنة ١٩٦٩ م مثلاً انتهاكات إسرائيل لحقوق الإنسان فيما تقوم به من أعمال ضد السكان العرب في المناطق التي تحتلها ^(١) .

* * *

وما زالت الوثائق الدولية لحقوق الإنسان حديثة العهد ، فالإعلان العالمي عمره ثلاثون عاماً ، وهو لم يتخذ أي إجراء لحماية ما قرره من حقوق الإنسان في حالة الاعتداء عليها . والعهد الدولي عمره زهاء عشر سنوات وما زالت الحماية التي قررها قاصرة ، فهي محدودة بالدول دون الأفراد عدا الدولة التي تقبل البروتوكول الاختياري ، وهي مقصورة على إبلاغ وجهة نظر لجنة حقوق الإنسان في الشكوى إلى طرفيها ، وهي محصورة في نطاق التوفيق بين الدول الشاكية والمشكو في حقها بالنسبة لنطاق أحكام العهد ذاته . وقد جعل العهد الأوربي - وهو السابقة المحتدأة من جانب العهد الدولي - قبول اختصاص لجنة حقوق الإنسان متروكاً لمشئمة الدول الأعضاء في المجلس الأوربي ، كما أجاز إنهاء الالتزام بأحكام العهد بعد مرور خمس سنوات على الأقل من سريان مفعول الالتزام به . وأجاز العهدان مخالفة الالتزامات المقررة في حالات الطوارئ مع تحديد أحكام لا تقبل هذا الاستثناء (م / ٤ من العهد الدولي ، م / ١٥ من العهد الأوربي) . وفي تنصيب « المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان » تحقيق لأمل كبير ، ولكنها لا تملك بطبيعة الحال سلطة دستورية أو إدارية تعلق على تشريعات الدول الأعضاء ، فهي لا تملك إلا الحكم بالتعويض إذا كان القانون الداخلي للدولة المشكو في حقها لا يسمح بإزالة نتائج قرار أو تدبير اتخذته سلطة قضائية أو سلطة أخرى في تلك الدولة (م / ٥٠ من العهد الأوربي) ، لأن العهد الأوربي ليس دستوراً أوربياً

(١) موسوعة حقوق الإنسان م ١ ص ٥٢ هامش

فوق الدساتير (وبالتالي القوانين) الوطنية . والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان ليست محكمة دستورية علياً للجماعة الأوروبية تملك الحكم بإلغاء تشريع من التشريعات .

وهكذا تظل الوثائق الدولية لحقوق الإنسان — شأن القانون الدولي بوجه عام — تفتقد الجزاء Sanction على مخالفة أحكامها ولا تجد المؤسسات التي لديها من السلطة والإمكانات ما يعطي الحماية الكافية اللازمة للنصوص المقررة « وقد حققت الأمم المتحدة نجاحاً في (تسجيل) حماية حقوق الإنسان بما أصدرته من اتفاقيات وقرارات دولية . كما قامت لجنة حقوق الإنسان بالأمم المتحدة بدور هام في (تفصي) الحقائق و (الكشف) عن انتهاك حقوق الإنسان الذي تمارسه الحكومات العنصرية في جنوب أفريقية وروديسيا وإسرائيل ، وهي تصدر كل عام كتاباً عن حقوق الإنسان يعدّ مرجعاً هاماً للتشريعات الداخلية المتصلة بهذه الحقوق ... ومع ذلك فإن هناك فارقاً بين (تقرير الحق) وبين (حمايته) فما زالت حقوق الإنسان في حاجة إلى مزيد من الحماية في كثير من مناطق العالم ... ويبدو أن الأزمة التي تجتازها حقوق الإنسان هي جزء من أزمة الأمم المتحدة ذاتها ... ذلك أن فعالية قرارات الأمم المتحدة تركز على أساسين : الأول تقدير الدول الكبرى لمسئولياتها ... والثاني وجود قوة أمن فعالة تابعة للأمم المتحدة ... » (١) .

كذلك يلاحظ أن العهود الدولية لحقوق الإنسان قد حذت حذو الوثائق الوطنية في التركيز على الحقوق والمرور بالواجبات مروراً عابراً . ولا بدّ من تلازم الجانبين وتوازنها ... كما ينبغي أن يكون للمصدر الملزم للحقوق والواجبات من التأثير النفسي العميق ما يصل إلى الجذور والأعماق ، بحيث تكون النصوص القانونية — دولية أو وطنية — ظهيراً للأخلاق السائدة في المجتمعات الإنسانية . والالتزام الأخلاقي أساسه « الواجب » ولا بدّ له من

(١) تقديم جمال العطفي لموسوعة حقوق الإنسان م ١ ص أ-ب ، هـ .

تنمية الضمير الفردي والجماعي ، إذ لن يُغني الإنسان في تقرير حقوقه النظم والمؤسسات القانونية وحدها ، مهما بدت محكمة . وما يحدث في الولايات المتحدة الأمريكية من « واقع » التفرقة العنصرية في الحقوق المدنية والسياسية رغم النصوص الدستورية والقانونية خير شاهد على ذلك . وقد كان الرجال الأمريكيون البيض يرجمون الأطفال السود ويشعلون النار في الحافلات التي تحملهم إلى المدارس الواقعة في أحياء البيض خلال العام الدراسي سنة ١٩٧٤ - ١٩٧٥ م حين تقرر السعي حثيثاً لتحقيق الدمج العنصري في المدارس وإتاحة الإمكانيات اللازمة لأي طالب أسود يطلب التمتع بحقه في التعليم بأي مدرسة تقع خارج الأحياء السكنية للزنج . واضطر الرئيس الأمريكي الذي قرر هذه الخطوة أن يراجع عنها ليضمن أصوات الناخبين في معركة الرئاسة القريبة ، وإن كان لم يسعفه الحظ في الفوز رغم ذلك ! بل إن وجود أحياء مخصصة لسكنى طائفة معينة من المواطنين لا يتجاوزونها ليحمل الدليل الحليّ الحاسم على أن النصوص القانونية المتعددة التي حفل بها تاريخ الولايات المتحدة الدستوري لم تصل قط إلى ضمير الفرد والمجتمع .. !! لقد صيغت حقوق الإنسان منذ ثورة الاستقلال الأمريكية والثورة الفرنسية إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في أعقاب الحرب العالمية الأخيرة في مناخ تسوده « الفردية » Individualisme ، وتضخمت هذه الفردية حتى غدت أنانية Egoisme ويحوّل القول بالمنفعة Utilitarianisme إلى نفعيية وانتهازية ووصولية .. وليس أقدر من الفيلسوف الأمريكي جون ديوي John Dewey (١٨٥٨ - ١٩٥١ م) على تشخيص الأعراض المرضية للفردية في المجتمع الأمريكي المعاصر وهو غير مهتم فيما نقره - يقول « إن الفردية الاقتصادية للدوافع والأهداف هي التي تدعم ضمناً فلسفتنا الحاضرة في التكتل الآلي ، وهي التي تهدم الفرد ... ويظهر الافتقار إلى موضوعات ثابتة للولاء يضيع الأفراد بدونها في وضع المتحرر Libeval اليوم ... فالليبرالية Liberalism ليست الآن أكثر من مجرد حالة فكرية يطلق عليها بغموض التطلع إلى الأمام

دون أن تكون واثقة من الاتجاه الذي تتطلع إليه أو الأشياء التي ترمي إليها ... ولقد كانت الديانة رمزاً لأوضاع وقوى منحت لآراء الرجال في الحياة ووحدة تجمعها ومركزاً تدور حوله . وكانت تعبر عن إحساس بالأمر وثيقة الصلة بالناس على الأقل في رموزها التي لها مكانتها وشمولها . ولذا فقد ظل للديانة مكانتها في نظرة الناس للحياة . لكن الديانة لا تحقق هذه النتيجة اليوم .

فالفصل بين الكنيسة والدولة قد أعقبه فصل بين الكنيسة والمجتمع . وأضحى للديانة على أحسن تقدير موضوع طوائف أو جماعات يفصل بعضها عن بعض خلافات عقائدية وإن كانت تتجسد داخلياً في إطار مذاهب ذات أصل تاريخي مجرد ومعان غيبية أو طقسية . ولم تبق في عصرنا الحاضر روابط للوحدة الاجتماعية ... وغدت الكثرة التي يثست من استعادة الديانة لأبجدها ترغب في تحيد (للفردية) يمكن معه استخدامها لخلق روابط للوحدة الاجتماعية بدلا من العزلة المقرنة بالفردية حالياً ، كما يرغب هؤلاء في استخدام الفردية المجددة لايجاد رموز جديدة للولاء ... » . والظروف التكنولوجية والاقتصادية السائدة تضغط على النمو النفسي الصحي من الخارج مثلما يضغط عليه الفكر المضطرب من الداخل « فدخل الإنسان هي الغابة التي لا يمكن إخضاعها للنظام إلا إذا انعكست عليها قوى التنظيم العاملة في الخارج بنماذج مشابهة من الفكر والخيال والأحاسيس ... والأفراد المتفرقون لا يحصلون على الوحدة إلا إذا تآزرت على تكوين عقولهم الطاقات المسيطرة على المجتمع » ويبرز ديوي وجوب ارتكاز القانون إلى الأخلاق « نحن نعتقد أن بوسعنا خلق الأخلاق عن طريق القوانين متناسين أن القوانين باستثناء ما ينظم منها الأصول الإجرائية والتطبيقية هي تسجيل للعادات الاجتماعية القائمة وما يلازمها من أعراف وأهداف أخلاقية (لاحظ تعديل قانون منع بيع الخمر في أمريكا على نطاق واسع) » ويصور ديوي أزمة الثقافة التي تعكس أزمة المجتمع الأمريكي إثر إغراقه في الفردية « إن السمة المميزة لجماعات الطلاب الأمريكيين في معاهدنا العالية هي نوع من عدم النضوج الإدراكي الذي يعود في الأصل

إلى العزلة الفكرية المتأصلة على الرغم من وجود بعض العناية العفوية أحياناً بإفهام الطلاب المشكلات الاجتماعية لحضارتنا لكنها عناية (لا مبالية) ... إن المعاهد الهندسية تقدم تدريباً فنياً ممتازاً ، ولكن أين هو المعهد الذي يهتم اهتماماً منظماً بالوظيفة الاجتماعية للمهنة الهندسية وما تنطوي عليه من احتمالات ؟ ... إن التعليم في معناه الواسع الذي يتضمن تشكيل الاتجاهات الأساسية للإدراك والتزوع والتفكير ، متضامن تماماً مع الثقافة في معناها الاجتماعي الشامل ، والتأثير التعليمي على النظم السياسية والاقتصادية هو في مدها البعيد أكثر أهمية من النتائج الاقتصادية الفورية للتعليم ، والفقر العقلي الناجم عن التواء عقلي منحرف هو أكثر أهمية من الفقر المادي . وهذا لا يعني تجاهل الصعوبات المادية القائمة لكنه إشارة إلى تعذر الفصل في الظروف الراهنة بين النتائج المادية وتطور العقل والشخصية ... إن مهمة علماء الاجتماع والنفس وكتاب القصة والمسرحية والشعراء أن يعرضوا النتائج التي يجرها نظامنا الاقتصادي الراهن على أذواقنا ورغباتنا واقتناعاتنا ومقاييس القيم عندنا .. » (١) .

ومن الأمانة الواجبة أن نقرر أن ديوي ما زال يؤمن بالفردية ويدعو إلى « فردية جديدة » في الفصل الخامس من كتابه الذي ضمته كداته سالفه الذكر ، كما يدعو في الفصل السادس من كتابه إلى نوع من التخطيط والتنسيق والتنظيم للنشاط الاقتصادي والإنتاج الصناعي بدلاً من الإسراف في الركون إلى المبادرات الفردية ودوافع الربح أو المنفعة ، فهو يتطلع إلى « إدخال المسؤولية الاجتماعية في نظام أعمالنا إلى الحد الذي يترتب عليه القضاء المحتوم على صناعة تستأثر بالربح المالي ، والدخول بصورة اختيارية بناءة في نظام جديد يرمز إلى إقامة مجلس للتنسيق والتنظيم يجتمع فيه أقطاب الصناعة والمال مع ممثلي العمال والحكومة لتخطيط الأنظمة للنشاط الصناعي ... » (٢) . ويقول ديوي « إن حلّ أزمة

(١) جون ديوي : الفردية قديماً وحديثاً - ترجمة خيرى حماد - بيروت سنة ١٩٦٠ م ص ٥٦ -

. ١٢١ - ١١٨ - ٦٤

(٢) المصدر السابق ص ١١٠

الثقافة يساير استرداد الفردية (الفعالة المؤثرة المركبة) ... وعندما تنسجم القوالب التي تشكل فردية الفكر والرغبة مع القوى الاجتماعية المحركة ، فسيطلق سراح الفردية لتقوم بجهد فعال . وليست الأصالة والتفرد بمناقضين للتربية الاجتماعية وإنما تنقذهما هذه التربية من الشذوذ والهرج « (١) . وهكذا يلح ديوي على « فردية » جديدة تتلائم مع صورة من « الجماعية » - في مجال الفكر وفي مجال العمل ، وإن كان لا يزال يعتمد على نفس المصادر والأدوات التي أنجبت « الفردية » المتضخمة المرضية ، لتنتج « فردية اجتماعية » متوازنة !!

وقد ألح مفكر فرنسي معاصر هو جاك مارتين Jacques Maritain (المولود سنة ١٨٨٢ م) في كتابه « الفرد والدولة » إلى الحاجة إلى توازن الحقوق والواجبات وتوازن مصالح الفرد والجماعة على نحو ما عبّر عنه جون ديوي فقال: « الحقوق الطبيعية للإنسان » ثابتة لأنها مستقرة في طبيعة الفرد ولا يتأتى للفرد بحكم طبيعته أن يفقدها . ولكن هذا لا يعني أن هذه الحقوق لا تقبل بطبيعتها أي تحديد أو أنها حقوق (الله) غير المتناهية . فكما يهدف كل قانون - ومثله القانون الطبيعي الذي تركز عليه هذه الحقوق - إلى المصلحة العامة ، فإن حقوق الإنسان لها أيضا علاقة وثيقة بالمصلحة العامة . فبعضها مثل حق الوجود أو طلب السعادة (أقول : ما أجهمه من حق) !! ذو طبيعة تتعرض معها المصلحة العامة للخطر إذا ما حدد الكيان السياسي بأي وجه تقييد امتلاك الفرد له . أما الحقوق الأخرى مثل حق التجمع أو حق الكلام فإنها ذات طبيعة تتعرض معها المصلحة العامة للخطر إن لم يكن بوسع الكيان السياسي أن يحدد بوجه ما حق الأفراد في امتلاكها ونستطيع أن نقول إن هذه الحقوق مصنونة في جوهرها فقط . على أن الحقوق المصنونة بإطلاق هي نفسها أيضا عرضة للتحديد ، إن لم يكن من ناحية امتلاكها فعلى الأقل من

(١) المصدر نفسه ص ١٣١ .

ناحية ممارستها ، فممارسة الحقوق تخضع لشروط وتحددات تفرضها العدالة في كل حالة ، فالمجرم الذي يمكن إصدار حكم عادل عليه بالموت إنما قد جرّد نفسه بارتكابه جريمته لا من حقه في الحياة بل من إمكان تشيئه بهذا الحق ، وقد عزل نفسه أديباً عن المجتمع الإنساني فيما يتعلق باستعمال هذا الحق الأساسي المصون الذي منعه العقاب من ممارسته . وهذا التمييز بين امتلاك الحقوق وبين ممارستها هو في رأبي ذو أهمية بالغة . وقد يكون من الملائم أن نتنازل في بعض الأحيان عن ممارسة حقوق معينة وإن نكن لا نزال نملكها ، مثلما يحدث في بعض أشكال الملكية الخاصة أحياناً في بعض المجتمعات أو من القيود التي تفرض على سيادة الدولة في المجموعة الدولية التي تسير في طريق التنظيم... وإن القانون الطبيعي ينظر إليه من الناحية الأونتولوجية (ناحية وجوده الثابت موضوعياً) ولكن ينبغي أيضاً أن ندرك في نفس الوقت أن هناك تطوراً ونسبية في إدراك الإنسان له . إن لدينا ميلاً خاصاً لتضخيم الحقوق التي ندركها وجعلها مطلقة غير محددة أو مقيدة بأي اعتبار آخر ، وهكذا نغض أعيننا عن رؤية الحقوق الأخرى التي قد تتعارض معها ... وليس هناك في تاريخ البشر حق تبينه الشعور العام في زمن ما أمكنه الوصول إلى أن يكون معترفاً به إلا بعد كفاح ضد المعارضة الشديدة التي أبدتها حقوق تقرر في زمن سابق (أو أبلداها أصحاب هذه الحقوق) . تلك كانت قصة الأجر العادل وما إليه من حقوق (العمل) في مواجهة حق التعاقد الحر أو حق الملكية الخاصة . وفي سنة ١٨٥٠ م كان القانون الذي يكافح هرب الرقيق من سادتهم نافذاً في أمريكا فكان كثير من الناس يعتبرون مساعدة العبد الهارب اعتداء على حق التملك . ومن ناحية أخرى فإن الحقوق التي تبيّنت للناس حديثاً غالباً ما تشن حرباً ضد الحقوق القديمة (السابقة) لتخطمها من غير عدل . وفي زمن الثورة الفرنسية مثلاً صدر قانون سنة ١٧٩١ م يعتبر أية محاولة لتنظيم العمال أنفسهم في نقابات أو التكتّل للمطالبة بأجور معينة بمثابة (اعتداء على الحرية وعلى إعلان حقوق الإنسان) لأنه رجوع إلى النظام القديم للجمعيات

(الحرفية) . وفي الوقت الحاضر أصبح العقل البشري مدركاً لحقوق الإنسان كإنسان وكفرد اجتماعي متصل بعملية الإنتاج والاستهلاك ... وعلى العموم فإننا نقول : إنه لا بدّ أن يأتي عصر جديد للحضارة يدرك حقوق الإنسان ويعرفها من فعاليات الإنسان الاجتماعية والاقتصادية والثقافية ... إن الحقوق المتنوعة المنسوبة إلى الكائن البشري يقيّد بعضها بعضاً ، ومن البديهي ان الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للإنسان الفرد الذي يضمه المجتمع المحيط به لن تجد لها مجالاً إلا بوضع حدود لحريات الإنسان الفرد وحقوقه ... وبصورة عامة فإن تقرير معيار القيم الذي يتحكم في ممارسة تلك الحقوق المتنوعة وتنظيمها يولد الاختلافات والحصومات التي لا سبيل إلى تلافيتها بين الأفراد ... ونستطيع أن نتصور أن المدافعين على نمط مجتمع يقوم على أساس المذهب الفردي الحر أو المذهب الشخصياني Personnalisme أو حتى المذهب الشيوعي قد يتفقون على لوائح لحقوق الإنسان متشابهة أو واحدة على الورق ، ولكنهم لا يتفقون في التطبيق لأن كل شيء يعتمد على القيمة العليا التي بالاستناد إليها تنظم تلك الحقوق ويحدّد بعضها بعضاً ... وستهم كل واحدة الأخرى بتجاهل بعض حقوق الإنسان الجوهرية ... » (١) وهكذا نعود إلى مشكلة « المصدر » الذي يقرر للإنسان حقوقه وواجباته مرة أخرى ... وصدق جاك مارتيان إذ يصف المشكلة التي أجهد نفسه لحلها فقال « عندما اصطدم الناس الذين لُقِّنُوا الأفكار عن الحق المطلق للفرد في ذاته بالمستحيلات في جميع الجهات

(١) جاك مارتيان ص ١٢١ - ١٢٦ . و « الشخصية » Personnalisme قد ترادف « الذاتية » Subjectivisme (مثلاً عند رنوفييه Renouvier) . وتعني « الشخصية » من وجهة النظر الفلسفية أن فكرة « الشخصية » مقولة ضرورية لإدراك العالم . كذلك فإن « الشخصية » مذهب أخلاقي اجتماعي مبني على القول بأن للشخص الإنسان قيمة مطلقة ، وهذا هو مذهب مونييه Emmanuel Mounier ومن كتاباته في هذا الشأن ما نشر بمجلة Esprit سنة ١٩٤٦م فضلا عن كتابه المعروف Manifeste au service du personne ، ويفرق مونييه بين الشخصية والفردية individualisme إذ يدعو إلى اندماج الشخص في المجتمع والعالم - أنظر : جميل صليبا - المعجم الفلسفي - بيروت ١٩٧١ م - ج ١ ص ٦٩٠ .

آمنوا بإفلاس حقوق الفرد ، وانقلب بعضهم ضدها مغضبا ، واستمر البعض الآخر يلوذ بها وإن كان في قرارة الضمير يمزقه الإغراق في الشك ... » (١)

ويبرز مارتيان أحد جذور مشكلة الحقوق الإنسانية في عصرنا « فقد كشف العقل المجرد عن نفسه بأنه يعجز عما حققه الإيمان في صدد تأمين الوحدة الروحية للجنس البشري فقد شهدنا من النكبات ما أطاح بذلك الحلم الذي تخيل أن تقوم العقيدة (العلمية) بإيجاد وحدة روحية بين البشر عن طريق السلام والعقائد المشتركة فيما يتعلق بالأهداف والمبادئ الأساسية لحياة البشر ومجتمعهم.

إن المآسي التي وقعت في العقود الأخيرة من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (الميلاديين) قد زعزت العقلانية البورجوازية . ومن ثم فقد واجهنا كون الدين والغيب (الميتافيزيقا) جزءاً جوهرياً من الثقافة الإنسانية والحوافز الأصيلة والضرورية في حياة المجتمع ذاته (٢) . وكما دعا ديوي إلى « فردية جديدة » تنظر إلى حقوق الفرد وواجباته في نفس الوقت وتجمع بين مصالح الفرد والجماعة ، دعا مارتيان إلى « عقيدة ديمقراطية دنيوية » يشرحها بقوله « إذا ما افترضنا أن الناس عادوا إلى إيمانهم بالحرية أو أدركوا على الأقل قيمة المفهوم المسيحي للحرية والتقدم الاجتماعي والبناء السياسي ، سيكون لدينا من ناحية كيان سياسي يستلهم تعاليم المسيحية في حياته السياسية ، ومن ناحية أخرى فإن هذا الكيان (السياسي الشخصي) سيعترف بأن الناس الذين يتمتعون إلى عقائد وطرائق فلسفية أو دينية مختلفة باستطاعتهم بل من واجبهم أن يتعاونوا لأداء واجب مشترك وتحقيق مصلحة مشتركة شريطة أن يرضوا بالمعتقدات الأساسية لمجتمع يضم أفراداً أحراراً ... فخطأ الليبرالية البورجوازية يكمن في تصورنا المجتمع الديمقراطي على أنه ميدان أو مسرح تجتمع فيه المفاهيم عن أسس الحياة العامة حتى أشدها تهديداً للحرية والقانون ، فلا تلقى كلها من جانب الكيان السياسي إلا عدم المبالاة خلال تنافسها أمام الرأي

(١) جاك مارتيان ص ١٠٤ .

(٢) المصدر السابق ص ١٣٠ .

العام في مبارزة حية بين الأفكار السياسية المقيدة منها والضارة للحياة السياسية ! لقد كانت الديمقراطية البورجوازية في القرن التاسع عشر محايدة حتى بالنسبة إلى الحرية ! ... فلا عجب أن أصبحت تلك الديمقراطية قبل الحرب العالمية الثانية في البلدان التي أفسدتها الدعاية الفاشية والعنصرية والشيوعية مجتمعاً ليست لديه أية فكرة عن ذاته وقد فقد الثقة في نفسه ولم تعد له عقيدة عامة تمكنه من مقاومة الانحلال ... إن الإيمان بالنفس والإلهام وفهم الذات أمور تحتاجها الديمقراطية ، وهي ليست من صفات العقيدة الدينية وحياة الخلود (!) وإنما تعود إلى النظام الزمني أو الدنيوي المتعلق بالحياة الدنيا والثقافة أو المدنية . والعقيدة التي ذكرناها ليست عقيدة دينية حقة وليست ديناً كاذباً أو مسخاً للقيم الروحية كالدين المدني عند روسو ، وهي ليست بديلاً فلسفياً محلّ محلّ الإيمان الديني بحيث تفرض على الجميع التمسك عن طريق أدلة عقلية ، كما حاول عبثاً فلاسفة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (الميلايين) ... العقيدة الدنيوية هذه تتناول الاعتقادات (العملية) التي يستطيع الفكر البشري تبريرها - سواء أوفّق في ذلك أم لم يوفّق - من زوايا فلسفية مغايرة تماماً، وربما كان ذلك لأنها تعتمد في الأساس على المدركات الحسية (الطبيعية) البسيطة التي يستطيع قلب الإنسان أن يتحسّسها خلال تقدم الضمير الأخلاقي والتي أيقظتها روح الإنجيل التي ظلت تعمل في أعماق التاريخ ... فالعقيدة الإنسانية (الزمنية) تتكون في جذور الحياة العامة ، وليست إلا مجموعة من الاستنتاجات العملية للالتقاء وهي تميّز تميزاً كبيراً عن التبريرات النظرية أو المفاهيم عن العالم أو العقائد الفلسفية التي توجد هذه الاستنتاجات في تلافيف الدماغ ... » (1)

وهكذا يؤمن مارتين كما أوضح في موضع آخر « أن هناك عدداً من الحقائق العملية التي تمس حياة الناس عموماً يمكنهم أن يتفقوا عليها فيما بينهم ... وإن كانت تستند في تفكير كل منهم إلى مفاهيم نظرية مختلفة أو متضاربة تكيف حسب ولاء الشخص الإيديولوجي وتقاليد الفلسفة والدينية وتراثه

(1) المصدر السابق ص ١٣١ - ١٣٢ .

الثقافي وتجاربه التاريخية . ويتحدث جاك مارتيان أيضا في موضع ثالث عن « العقل العملي » ويعتبره ميزان أفعال الناس ، كما يعتبر القانون الطبيعي « كشيء معروف ميزانا لعقلنا العملي » ... وليس للقانون الطبيعي قوة القانون إلا بمقدار ما عرف منه وعبرت تقريرات العقل العملي « ... وكل هذه آمال يعقدها على فطرة الإنسان ذلك المؤلف المتدين الذي كان مناصراً للكاثوليكية وقد تأثر في صدر حياته بفلسفة هنري برجسون ، وهو ينسى العوامل المعاكسة التي تؤدي إلى اضطراب هذه الفطرة وما ينتج عن ذلك من اضطراب أحكامها . وتكشف كتابة مارتيان أحيانا عن إيمانه بأن كل هذه الأدوات المجردة لتقرير الحقوق مثل القانون الطبيعي والضمير الأخلاقي لا تصفو وتنمو وتكتمل إلا في ضوء هداية الدين فهو يقول مثلاً « والمعرفة لدى ضميرنا الأخلاقي عن القانون الطبيعي ما زالت بلا ريب غير كاملة ، وستستمر بتطور لتصبح أكثر صفاء طالما وجدت البشرية وعندما يتغلغل الإنجيل في أعماق جوهرنا الإنساني يتبدى القانون الطبيعي بكل روائه وكماله » . ومع ذلك نراه يجهد نفسه في متابعة « العقل العملي » أو التركيز على « الحقائق العملية » لكي يجعل من هذا أساساً لما يسميه « بالميثاق الديمقراطي » ، أو « العقيدة الديمقراطية الدنيوية »^(١) . وهو يرى في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في عام ١٩٤٨م خطوة في طريق تقرير الحقائق العملية التي يدعو إليها^(٢) . والحقيقة أن هذه «العقيدة الديمقراطية الدنيوية» فكرة لا تزال غامضة رغم دأب المؤلف على إيصالها ، وهي لا تبدو أكثر نجاحاً من فكرة « الدين المدني » التي انتقدها المؤلف وغيره ، كما أن « العقل العملي » قد انتقد أيضاً . ويحاول مارتيان أن يجد في فلسفة « الشخصية » Personnalisme دعامة للعقيدة التي ارتأها تغني عن اتخاذ اسم الدين وطابعه ومنهجه وأساليبه « فالمدافعون عن المجتمع الذي يقوم على مذهب الشخصية يرون أن الدليل على كرامة الفرد هو في قدرته على جعل

(١) المصدر السابق ص ٩٧ ، ١١٠ - ١١١ .

(٢) المصدر السابق ص ٩٧ ، ١٢٥ .

خيرات الطبيعة (موجهة) لأجل الفوز المشترك بالمنافع البشرية والأخلاقية والروحية وبحرية الفرد في الاستقلال الذاتي « فإذا ما دخلت الديمقراطية في مرحلتها التاريخية المقبلة ببصيرة وحيوية كافيتين ، فيبدو من المحتمل أن تلك الديمقراطية الجديدة لن تتجاهل الدين كما تجاهله المجتمع البورجوازي في القرن التاسع عشر (الميلادي) سواء في ذلك أتباع المذهب الفردي أو المحايدون ، وستكون تلك الديمقراطية شخصية تؤمن بتعدد النزعات الفكرية السائدة وتعدد الجماعات التي تعتقها Plurastique ... وإن الكيان السياسي الشخصي سيترف بأن الناس الذين ينتمون إلى عقائد وطرائق فلسفية أو دينية مختلفة باستطاعتهم بل من واجبهم أن يتعاونوا لأداء واجب مشترك وتحقيق مصلحة مشتركة شريطة أن يروضوا بالمعتقدات الأساسية لمجتمع يضم أفراداً أحراراً »^(١) ولا يبدو أن « الشخصية » أقدر على تحقيق « النتائج العملية » للعقيدة دون اعتقاد ، من « البراجماتية » Pragmatisme^(٢) التي حاولت التركيز على الأخلاق العملية النفعية ، فأنتهى معها مجتمع الولايات المتحدة إلى ما تحدث عنه الفيلسوف الأمريكي جون ديوي John Dewey وغيره من المفكرين الأمريكيين . ولن يجدي كثيراً ذلك الترقيع الذي يجريه مارتيان بين تارة وأخرى ، كما يقول مثلاً « كلما كان الكيان السياسي - أي الشعب - أكثر تشرّباً بالمعتقدات المسيحية وكلما كان أكثر وعياً بالإيمان الديني الذي يبعث على تلك المعتقدات كان ذلك الكيان في الواقع أعمق تمسكاً بالإيمان الديني في الميثاق الديمقراطي . وفي الحقيقة فإن الميثاق الديمقراطي قد أخذ شكله في تاريخ الإنسان نتيجة إلهام الإنجيل الذي أيقظ الطاقات (المسيحية

(١) المصدر السابق ص ١٢٦ ، ١٣٠ وانظر عن « الشخصية » ما ورد في حاشية سابقة .

(٢) « البراجماتية » Pragmatism مشتقة من كلمة « براجما » Pragma اليونانية وتعني العمل ، وهي مذهب فلسفي يقرر أن العقل لا يبلغ غايته إلا إذا قاد صاحبه إلى العمل الناجع ، فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة أي الفكرة التي تحققها التجربة ، فكل ما تحقق بالفعل فهو حق ، ولا يقاس صدق القضية إلا بتأثيرها العملية . أنظر : جميل صليبا - المعجم الفلسفي - ج ١ ص ٢٠٣ وما بعدها .

الطبيعية) الكامنة في الشعور العلماني العام حتى بين مختلف المناحي الروحية والمدارس الفكرية المتعارضة فيما بينها والتي تكون في بعض الأحيان منحرفة بفعل إيديولوجية كاذبة . ويقدر ما يكون الكيان السياسي - أي الشعب - متشرباً بالاعتقادات المسيحية ، يكون تبرير الميثاق الديمقراطي بالفلسفة المسيحية على أساس أنه أصدق تبرير . ولن ينشأ ذلك عن تدخل الدولة . ولكن نتيجة تمسك أقسام واسعة من الشعب تمسكاً حراً بالإيمان المسيحي والفلسفة المسيحية . وبطبيعة الحال لا تستطيع الأغلبية أن تمارس ضغطها الديني ، إذ ينبغي ألا تتعرض للخطر حرية المواطنين غير المسيحيين في بناء الاعتقادات الديمقراطية على أسس تختلف عن الأسس المقبولة من الجميع بصورة عامة . فما تهتم به السلطة المدنية والدولة هو الإيمان العلماني المشترك بالميثاق العلماني المشترك» (١) !!

وهكذا يؤمن مارتيان إيماناً عميقاً « بالدين » ... ولكنه يؤمن إيماناً عميقاً أيضاً « بعلمانية الدولة » ... وهو يحاول التوفيق بين الأمرين وتحقيق التآزر بينهما ، ويتوخى أن ينتفع من « الإيمان المسيحي » في تعميق « الميثاق الديمقراطي العلماني » بتأكيد « الارتباط » بينهما دون اشتراطه ، وييدي مارتيان قانعاً لأجل تعزيز العقيدة الديمقراطية الدنيوية « بالإيمان العلماني المشترك بالميثاق العلماني المشترك » ، لكنه لا يخفي اقتناعه بأن المواطن المتدين في نظره مواطناً أعمق شعوراً وولاء إذ يعزز ولاءه للدين « ولاءه للاعتقادات الديمقراطية » !! ، وهكذا أجهد مارتيان نفسه ليصوغ ديانة علمانية عملية « لقيصر » تسير في نفس مسالك المسيحية دون أن تركز على أصولها ، ما دام الإنجيل المتداول يوصي بأن يترك ما لقيصر لقيصر ويجعل ما لله لله !!

وهو يتناسى الحقيقة التي قررها هو نفسه قبل أقل من عشر صفحات من كتابه وهي كافية لأن توصل أمامه سبل التوفيق - أو التلفيق - المُتمسّي ،

(١) جالك مارتيان ص ١٣٤ - ١٣٥ .

حين قال إن الأشخاص إذا تعددت نزعاتهم الإيديولوجية « قد يتفوقون على لوائح حقوق الإنسان متشابهة أو واحدة على الورق لكنهم لا يتفوقون في التطبيق ، لأن كل شيء يعتمد على القيمة العليا التي تنظم تلك الحقوق إذ تستند كل الحقوق إليها ويحدد بعضها بعضاً ... وسيتهم كل فريق الآخر بتجاهل بعض حقوق الإنسان الجوهرية » (١) .

(١) المصدر السابق ص ١٢٦ .

حقوق الإنسان في شريعة الإسلام المبادئ العامة

الله ... هو مصدر تقرير الحقوق والواجبات :

تقرير الحقوق والواجبات في الإسلام مصدره الله عز وجل الذي هو الحق المبين ... وتشريعه هو العدل المطلق الذي لا يحابي ولا يتحامل « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط - الحديد / ٢٥ » « الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان - الشورى / ١٧ » .

وجعل ميزان الحق والواجب منصوباً من قبل العدالة الإلهية يعطي تقرير الحق والواجب عمقاً عقيدياً ، بحيث يطالب المرء بحقه في إصرار وثبات ويجاهد لأجله لأنه من أمر الله الذي ينبغي ألا يفرض فيه وإلا كان من الظالمين أنفسهم الذين قبلوا الاستدلال والهوان « ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها - النساء / ٧٥ » « إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض ، قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها ، فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيراً إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً . فأولئك

عسى الله أن يعفو عنهم وكان الله عفواً غفوراً - النساء / ٩٧ - ٩٩ » ...
ويغدو الرضوخ للآلهة الباطلة والطواغيت والجبابرة شركاً بالله لا مجرد مذلة
وخنوع فحسب ، فالله وحده هو الكبير المتعال ، العزيز الجبار المتكبر ، الذي
تعنو له الوجوه وتسجد له الرؤوس ويسلم الناس لأمره في السراء والضراء
والمحدود والمكروه ... والمؤمن خاشع لله عزيز بالله ، والتفريط في عزته
المستمدة من عزة ربه ومولاه تفريط في عقيدته وإيمانه « والله العزة ولرسوله
وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون - المنافقون / ٨ » ... أذلة على المؤمنين
أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ... إنما وليكم
الله ورسوله والذين آمنوا ... ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب
الله هم الغالبون - المائدة / ٥٤ - ٥٦ » وهكذا يدعو الإيمان المؤمن ليكفر
بالطغيان والطاغوت « الله وليّ الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور ،
والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات - البقرة /
٢٥٧ » « ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك
يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ، ويريد الشيطان
أن يضلهم ضلالاً بعيداً - النساء / ٦٠ » « ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً
أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت - النحل / ٣٦ » وهكذا تتحقق الحريات
الأساسية للإنسان والمساواة بين البشر جميعاً على أساس العقيدة ... فالمؤمن
بربه يفرده وحده سبحانه بالألوهية والربوبية والكبرياء والاستعلاء ويخلص له
وحده العبادة بالاعتزاز به وحده وخشيته هو وحده والرجاء فيه وحده والمؤمن
الصادق يختص ربه وحده بالحمد على السراء والضراء ، وهو لا يسأل ربه عما
يفعل لكن يسأل أي إنسان عما فعله - وعن سبب ما فعله ... « لا يسأل عما
يفعل - وهم يسألون - الأنبياء / ٢٣ » .

والذي يؤمن بالله وحده يفرده بالكبرياء والاستعلاء ، فهو سبحانه وحده
ليس كمثل شيء ولم يكن له كفواً أحد ، والناس بعد ذلك كلهم أشباه وأنداد ،
كلهم مخلوقون وكلهم عباد ...

وهكذا يتقي المؤمن ربه حق تقواه حين يحفظ إيمانه وعزته وكرامته .
ويحفظ مساواة البشر بعضهم مع بعض ... ويتحقق للحرية والمساواة أغواراً
أعمق وحفاظاً أكبر حين ترتبطان بالعقيدة ، ويصبح الحرص على ممارستها
إنفاذاً لأمر من لا تخفى عليه خافية ، كما يصبح النضال لأجلهما تلبية لأمر الله
الذي شدد في التنكير على طغيان الإنسان على الإنسان وفتنة البشر للبشر ،
وجعل الفتنة أشد وأكبر من القتل ومبرراً للقتال والمدافعة « وقاتلوهم حتى
لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين - البقرة
/ ١٩٣ » « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ، وإن الله على نصرهم لقدير الذين
أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ، ولولا دفع الله الناس بعضهم
ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ،
ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز - الحج / ٣٩ - ٤٠ » « ولولا
دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ، ولكن الله ذو فضل على
العالمين - البقرة / ٢٥١ » . وصدق الله العظيم حين قرر سبحانه أصول الدعوة
التي اضطلع بها رسول الإسلام عليه الصلاة والسلام « يأمرهم بالمعروف
وينهاهم عن المنكر ويحلّ لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم
إصرهم والأغلال التي كانت عليهم - الأعراف / ١٥٧ » .

يقول المودودي : « ماذا كان يريد الأتباع بتوحيد الإله ؟ ... وماذا
كان وراء قولهم : ما لكم من إله غيره ؟ وما بال من مضى من الأمم كلما
جاءهم رسول يدعوهم إلى عبادة الله الواحد واجتناب الطاغوت انقضوا عليه؟
إذا نظرت إلى المجتمع الإنساني استيقنت أن المنبع الحقيقي للشر والفساد هو
ألوهية الناس على الناس إما مباشرة وإما بواسطة ... وقد بيّنت التجارب
التاريخية أن الإنسان لا يعيش من غير أن يتخذ لنفسه إلهاً ورباً ، وإن لم يرض
بالله رباً وإلهاً فحينذاك يتسلط عليه جنود مجنونة من الأرباب والآلهة الباطلة !
وحيثما وجهت نظرك وجدت أمة اتخذت نفسها إلهاً لقوم آخرين ، أو طبقة
سلطت ألوهيتها على طبقات أخرى أو حزباً سياسياً استولى على مناصب

الألوهية والربوبية واستبدّها بها ، أو تجرد مسيطراً ينادي الملائ : ما علمت لكم من إله غيري ! وليس لهذا الداء من دواء إلا أن يقوم الإنسان فيكفر بالطواغيت جميعاً ، ويؤمن بالله العزيز الذي لا إله إلا هو ، ويخصه تقديس أسمائه بالألوهية والربوبية فهذا هو الطريق الوحيد لنجاة البشر من برائن ذئاب الإنسانية وقطاع طريقها ! وهذا هو الصلاح الحقيقي الذي ظهر في المجتمع الإنساني على أيدي رسل الله الكرام ... » (١) .

فالإيمان بالله خير ضمان لحقوق الإنسان من ناحية تقريرها، ومن ناحية إنفاذها وتدعيمها والنضال لأجلها، حتى لا يتكررّ تسلّط أمثال فرعون وقارون وسائر طغاة السلطة والثروة « إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً ، يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنه كان من المفسدين . ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين . ونمكنّ لهم في الأرض ، ونري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون - القصص / ٤ - ٦ » « إن قارون كان من قوم موسى فبغى عليهم ، وآتيناه من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولي القوة ، إذ قال له قومه لاتفرح إن الله لا يحب الفرحين ... قال إنما أوتيته على علم عندي ، ألم يعلم أن الله قد أهلك من قبله من القرون من هو أشد منه قوة وأكثر جمعاً ، ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون - القصص / ٧٦ - ٧٨ » « ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك ، إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت ، قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر ، والله لا يهدي القوم الظالمين - البقرة / ٢٥٨ » أما المؤمن بالله فإنّ إيمانه ينصب أمام ناظره على الدوام الميزان الذي لا يظلم مثقال ذرة « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا ،

(١) المودودي : نظرية الإسلام السياسية ... وانظر أيضاً للمودودي : الدين القيم ، منهاج الانقلاب الإسلامي ... هو وما فتيء يؤكد هذه الحقيقة في معظم كتاباته .

وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض . إن الله لا يحب
المفسدين ... تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض
ولا فساداً والعاقبة للمتقين — القصص / ٧٧ ، ٨٣ .

« إن الإنسان لا يتحقق توازنه النفسي والعقلي إلا حين يعرف مركزه في
الكون : هل هو القوة الكبرى التي تتحكم في كل شيء فيطغى ويطيش ، أم
هو ريشة في مهب الريح فيضعف ويستخذي ؟ ... والإيمان يجعل هذا الكون الذي
خلقه الله مسخراً بأمره لعباده من بني آدم الذين كرمهم وفضلهم تفضيلاً ،
ومن هنا يأمن صاحب العقيدة الحقّة شرّ العجز الكسير وشرّ القوة المغرورة سواء
بسواء ، فهو لا يلتصق بالأرض ولا يشمخ في السماء ، ولا يطغيه الفرح
ولا تشقيه المصيبة ، إن أصابته السراء شكر فكان خيراً له ، وإن أصابته الضراء
صبر فكان خيراً له ... والناس لا يتحقق فيهم التوازن الاجتماعي إلا إن
استشرفوا قوة أكبر من الإنسان وثواباً أكبر من متاع الحياة الدنيا ، فإن تجاهلوا
قوة الله وحساب اليوم الآخر فسيعيشون في حدود أنفسهم ، ومن ثمّ تكون
النتيجة الحتمية لمن آمن بالإنسان فقط أن يؤمن بنفسه فقط لأنه إنسان لا يزيد
غيره من الناس عنه شيئاً ، وتكون النتيجة الحتمية لمن آمن بالدنيا فقط أن
يؤمن بدنياه فقط وعليه أن يحرز من هذه الدنيا أكبر قسط عن أي طريق
ما دامت هي غاية همه ومبلغ علمه ! وهكذا تتأصل جذور الأنانية الفردية
والمادية النفعية في المجتمع الإنساني ، ولن تستطيع (فلسفة أخلاقية) أن تثمر ثمرتها
ما دامت هذه الفلسفة نتاجاً إنسانياً من إنسان مماثل ، ولن يستطيع (قانون)
أن يقتلع الجذور الشريرة لأنه صناعة إنسانية ، ولماذا يكلف الإنسان نفسه أن
يخضع لإنسان مثله ؟ قد تهدده القوة ، وهنا يكلفه منطق الفردية النفعي أن
يوازن بين الأرباح والخسائر لا غير ... ثم من هذا الذي سيحرس الفضيلة
أو يقيم القانون عن طريق القوة ، إنه إنسان مثل الناس ، أنا في نفعي مثلهم
يحتاج لغيره كي يهدده بسلطان القانون وسيف القوة ... وهكذا يكون
كل الناس حراساً ومحروسين ، ثم لن تجد أخيراً من يحرس الطبقة العليا من

الحراس ... وهيئات للعدالة السياسية والإجتماعية والدولية أن تستقر في مجتمع إنساني كهذا...» (١) .

روى الطبري في « ابتداء أمر القادسية » من فتوح العراق وفارس في أخبار عام ١٤ هـ ، أن ربيعي بن عامر دخل على رستم قائد الفرس في مجلسه فبادر القائد الفارسي بسؤال المجاهد المسلم : ما جاء بكم ؟ فأجابه الرجل المؤمن على الفور : « الله ابتعثنا والله جاء بنا لنخرج من شاء : من عبادة العباد إلى عبادة الله ، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها ، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام ... فأرسلنا بدينه إلى خلقه لندعوهم إليه ... » (٢) .

فتقرير الحقوق من قبل الحكمة الإلهية والعدالة الربانية ، ليس معناه تحدير المشاعر وتبرير الاستسلام والخضوع والتواكل ، بل إنه يرفع مرتبة حقوق الإنسان إذ يجعلها مستمدة من العقيدة ، ويجعل الإيمان حارساً عليها دافعاً إلى الحفاظ عليها والنضال لأجلها ...

وميزان الله تعالى لا يحيد ولا يحيف ولا يزيغ فلا يظلم عرقاً ولا فئة ، ولا طبقة ولا حزباً ... إن رب الناس ملك الناس إله الناس هو الذي يقرر الحقوق بحكمته وعدالته للناس أجمعين ... فاختلاف الألسنة والألوان من آيات الله في البشر لا مبرر استعلاء وعصبية « ومن آياته خلق السموات الأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ، إن في ذلك لآيات للعالمين - الروم / ٢٢ » « يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير - الحجرات / ١٢ » .
والاسلام الذي يوجب محاربة البغي والتعسف والطغيان حتى يعود العدل والإحسان ، لا يغرس أحقاداً مقدسة ضد الذين استغلوا السلطة أو الثروة يوماً

(١) من كتاب « الدين الواقع » لصاحب المقال ، فصل « بصائر من ربكم » .

(٢) الطبري : تاريخ الأمم والملوك - أخبار سنة ١٤ هـ « ابتداء أمر القادسية » .

من الأيام ، بل يفتح لهم كل باب للفيء إلى رحاب الحق التي تسع الجميع « ... فإن بغت لإحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله ، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين - الحجرات / ٩ » « يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين . فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ، وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون - البقرة / ٢٧٨ - ٢٧٩ » . وعدالة الإسلام إذ تبطل عصية العرق وافتئات الطبقة وبغي أية فئة بوجه عام ، فإنها لا تقم تسلطاً جائراً لمعتنقي الإسلام على غيرهم من أتباع سائر الأديان ، فإن القرآن قد خاطب رسول الإسلام نفسه عليه الصلاة والسلام بما هو حجة ماضية إلى يوم الدين على جميع المؤمنين برسالته « فذكر إنما أنت مذكر . ليست عليهم بمسيطر . إلا من تولى وكفر . فيعذبه الله العذاب الأكبر - العاشية / ٢١ - ٢٤ » « وما أنت عليهم بجبار - ق / ٤٥ » « ما على الرسول إلا البلاغ ، والله يعلم ما تبدون وما تكتمون - المائدة / ٩٩ » « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين - يونس / ٩٩ » « ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظاً وما أنت عليهم بوكيل - الأنعام / ١٠٧ » . والقرآن يقرر قاعسة الإسلام التي تقرر حرية الاقتناع والاعتناق « لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي - البقرة / ٢٥٦ » « قال يا قوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربي فأتاني رحمة من عنده فعميت عليكم . أنزلتمكموها وأنتم لها كارهون - هود / ٢٨ » ولكن الذين لا يكرهون أحداً على اعتناق دينهم لا يقبلون من أحد أن يفتنهم عن دينهم أو يكرههم على طرد مؤمن « ... وما أنا بطارد الذين آمنوا ، إنهم ملاقوا ربهم ولكني أراكم قوماً تجهلون - هود / ٢٩ » . ولا يعارض الإسلام « وجود » الديانات الأخرى وإنما يدفع « العدوان » من جانب الديانات المخالفة « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرؤهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين . إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين

وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون - الممتحنة / ٨ - ٩ . ونحن نجد القرآن يتعمق في تحليل السيكولوجية « الجماعية » لليهود في يثرب أو لليهود بوجه عام ، لكننا نجد القرآن كذلك جدد حريص على ألا يخفي « التعميم » في صياغة النتائج بالنسبة « للجماعة » على عدالة الحكم بالنسبة « للأفراد » :

« ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ، ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائماً، ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل ، ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون - آل عمران / ٧٥ »
 « ضربت عليهم الذلّة أينما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس وباءوا بغضب من الله وضربت عليهم المسكنة ، ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون . ليسوا سواء ، من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون . يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين . وما يفعلوا من خير فلن يكفروه ، والله عليم بالمتقين - آل عمران / ١١٢ - ١١٥ . »

ومن أجل احترام حقوق الإنسان الذي يستظل بعدالة دولة الإسلام وشريعته أياً كان دينه ، توالى آيات القرآن توجه العقول والقلوب حين كاد يختل الميزان افتثاتاً على « يهودي » وتضليلاً عن المذنب الحقيقي .

« إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ، ولا تكن للخائنين خصيماً . واستغفر الله ، إن الله كان غفوراً رحيماً ، ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم ، إن الله لا يحب من كان خوفاً أثيماً . يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم إذ يُبَيِّنون ما لا يرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطاً . ها أنتم هؤلاء جادلتم عنهم في الحياة الدنيا ، فمن يجادل الله عنهم يوم القيامة أم من يكون عليهم وكيلاً . ومن يعمل سوءاً

أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً . ومن يكسب إثماً فإنما يكسبه على نفسه وكان الله عليماً حكيماً . ومن يكسب خطيئة أو إثماً ثم يرم به بريئاً فقد احتمل بهتاناً وإثماً مبيناً . ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم أن يضلوك وما يضلون إلا أنفسهم وما يضرونك من شيء ، وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً . لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس ، ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله فسوف نؤتيه أجراً عظيماً - النساء / ١٠٥ - ١١٤ .

ولا مجال في دين الإسلام لأن تتسلط على الناس كهانة بعد أن استبعد استعلاء العرق والطبقة والحزب والسلطة ، فلا يعرف الإسلام « رجال دين » تحوطهم القداسة والعصمة والأسرار والتهاويل ، ويزعمون لأنفسهم صلة بالله غير سائر البشر أو سلطاناً على آياته وأحكامه فوق أي مُتفقه في دين الله ، ويدعون ترفعاً عن شئون الدنيا أو عن سواد الناس . ورسول الإسلام ﷺ يقول القرآن المنزل عليه في شأنه وفي تحديد طبيعته ومهمته « قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ، ولا أعلم الغيب ، ولا أقول لكم إني ملك ، إن أتبع إلا ما يوحى إليّ ، قل هل يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكرون - الأنعام / ٥٠ » « قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله ، ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مني السوء ، إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يوقنون - الأعراف - / ١٨٨ » « وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم ، فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون . بالبينات والزبر ، وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلمهم يتفكرون - النحل / ٤٣ - ٤٤ .

ولقد وجه القرآن رسول الله المعصوم ﷺ إلى مشاورة أصحابه « وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله - آل عمران / ١٥٩ » . يقول ابن كثير في تفسير الآية « ولذلك كان رسول الله ﷺ يشاور أصحابه في الأمر إذا

حدث تطيباً لقلوبهم ليكون أنشط لهم فيما يفعلونه.. كما شاورهم يوم بدر في الذهاب إلى العير ، وشاورهم أيضاً أين يكون المنزل حتى أشار المنذر بن عمرو بالتقدم أمام القوم ، وشاورهم في أحد أن يقعد في المدينة أو يخرج إلى العدو فأشار جمهورهم بالخروج إليهم فخرج إليهم ، وشاورهم يوم الخندق في مصالحة الأحزاب بثلاث ثمار المدينة عامئذ فأبى ذلك عليه السعدان - سعد بن معاذ وسعد بن عباد فترك ذلك ، وشاورهم يوم الحديبية في أن يميل على ذراري المشركين (لما منعوه من دخول مكة للعمرة) فقال له الصديق إنا لم نجيء لقتال أحد وإنما جئنا معتمرين فأجابه إلى ما قال ، وقال ﷺ في قصة الإفك أشيروا عليّ معشر المسلمين في قوم أبئنا أهلي ورموهم واستشار علياً وأسامة في فراق عائشة ، فكان ﷺ يشاورهم في الحروب ونحوها . وقد اختلف الفقهاء : هل كان ذلك واجباً عليه أو من باب الندب تطيباً لقلوبهم؟ على قولين ... وقد روى الإمام أحمد أن رسول عليه الصلاة والسلام قال لأبي بكر وعمر « لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما. وروى ابن مردويه عن عليّ بن أبي طالب قال : سئل رسول الله ﷺ عن العزم فقال « مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم » . وروى ابن ماجه عن أبي بكر بن أبي شيبة نقلاً عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال « المستشار مؤتمن » . وروى أيضاً « إذا استشار أحدكم أخاه فليشر عليه » (١)

وإذا كان ذلك شأن رسول الله ﷺ المعصوم الذي يوحى إليه ، فهو شأن سائر أئمة المسلمين من باب أولى ، إذ عليهم أن يهتدوا بهديه ويلتزموا سنته ، ثم إنهم فوق ذلك لا يحق لهم أن يزعموا لأنفسهم عصمة أو مكاناً خاصاً من ربهم ليس لسائر الناس . ودعوى عصمة الإمام عند الشيعة مردودة مرفوضة عند أهل السنة وجماعة المسلمين . يقول القاضي أبو بكر الباقلاني

(١) تفسير ابن كثير ج ١ تفسير الآية ١٥٩ ، من سورة آل عمران « فيما رحمة من الله لنت لهم ... الآية » .

(المتوفى سنة ٤٠٣ هـ) في كتابه (التمهيد في الردّ على الملحدة المعطّلة والرافضة والحوارج والمعتزلة) عن صفة الإمام المعقود له عند أهل السنة والجماعة ، فيستبعد أصلاً أن يكون من صفاته « العصمة أو علم الغيب » ، ويقول : « ... وأما ما يدل على أنه لا يجب أن يكون معصوماً عالماً بالغيب ولا بجميع الدين حتى لا يشذ عليه شيء فهو أن الإمام إنما يُنصب لإقامة الأحكام وحدود وأمر قد شرعها الرسول ﷺ ، وقد تقدّم علم الأمة بها ، وهو في جميع ما يتولاه وكيل للأمة ونائب عنها وهي من ورائه في تسديده وتقويمه وإذكاره وتبنيه وأخذ الحق منه إذا وجب عليه ، وخلعه والاستبدال به متى اقترّف ما يوجب خلعه . فليس يحتاج مع ذلك إلى أن يكون معصوماً كما لا يحتاج أميره وقاضيه وجابي خراجيه وصدقائه وأصحاب مسائله وحرسه إلى أن يكونوا معصومين ، وهو ليس يلي بنفسه شيئاً أكثر مما يليه خلفاؤه من هذه الأمور . فإن قالوا : فهو المُوَلّي لخلفائه فيجب أن يكون لذلك معصوماً من الخطأ قيل لهم : وكذلك أمراؤه وقضاته وعمال خراجيه يولون خلفاءهم فيجب أن يكونوا لذلك معصومين ! ! ويدلّ على هذا اعتراف الخلفاء الراشدين بأنهم غير معصومين ؛ وترك إنكار الأمة أو واحد منهم مع اعترافهم بنفي العصمة عنهم . هذا أبو بكر يقول : أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإذا عصيت فلا طاعة لي عليكم ... فإن قالوا : فهل تحتاج الأمة إلى علم الإمام وبيان شيء خُصّ به دونهم وكشف ما ذهب علمه عنهم ؟ قيل لهم : لا ، لأنه هو وهم في علم الشريعة وحكمها سيّان . فإن قالوا : فلماذا يُقام الإمام ؟ قيل لهم : لأجل ما ذكرناه من قبل من تدبير الجيوش وسدّ الثغور وردع الظالم والأخذ للمظلوم وإقامة الحدود وقسم النبيء بين المسلمين والدفع بهم في حجهم وغزوهم ، فهذا الذي يليه ويُقام لأجله . فإن غلط في شيء منه أو عدل به عن موضعه ، كانت الأمة من ورائه لتقويمه والأخذ له بواجبه » (١) .

(١) نقلاً عن يوسف آيش : نصوص الفكر السياسي الإسلامي - بيروت سنة ١٩٦٦ م ص ٥٣ ،

وإذ تقرر عدالة الله حقوق الإنسان وتقييم ذلك على أساس العقيدة والإيمان، فإنها لا تفتأ تذكر الناس ألا يقنعوا بالتزام الحق بل لا بدّ من مجاوزة ذلك الحدّ إلى المراتب العليا للفضل والإحسان والإيثار « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى - النحل / ٩٠ » « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو سرهوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرراً لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات الله هزواً - البقرة / ٢٣١ » « وأن تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم ، إن الله بما تعملون بصير - البقرة / ٢٣٧ » ، « ... فإمسك بمعروف أو تسريح بإحسان - البقرة / ٢٢٩ » ، « ولا يأتل أولو الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولي القربى والمساكين والمهاجرين في سبيل الله وليعفوا وليصفحوا ، ألا تحبون أن يغفر الله لكم ، والله غفور رحيم - النور / ٢٢ » ، « ... وإذا ما غضبوا هم يغفرون ... والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون . وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله - الشورى / ٣٧ ، ٣٩ - ٤٠ » ، « يأبى الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى ... فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ، فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم - البقرة / ١٧٨ » ، « فمن خاف من موصٍ جنفاً أو إثماً فأصلح بينهم فلا إثم عليه ، إن الله غفور رحيم - البقرة / ١٨٢ » « وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون - البقرة / ٢٨٠ » « وإن تعفوا وتصفحوا وتغفروا فإن الله غفور رحيم - التباين / ١٤ » . وما أكثر ما ترددت كلمتا « المعروف » و « الإحسان » في آيات القرآن وأحاديث الرسول ﷺ .

وقد أوضح الرسول عليه الصلاة والسلام الأساس العقيدي للإحسان حين عرفه بقوله « أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك » ، وأوضح شمول مدلوله واتساع مجالاته في قوله « إن الله كتب عليكم الإحسان في كل شيء ، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة ، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة ، وليستحد أحدكم شفرته ، وليرح ذبيحته » .

وفي ميدان القتال حين يستبيح كل فريق دماء الآخر جاءت وصايا الإسلام
« لا تغدروا ، ولا تمثلوا ، ولا تتبعوا مدبراً ، ولا تجهزوا على جريح ...
ولا تقطعوا شجرة مثمرة ولا تعقروا بعيراً إلا للأكل ... » .

* * *

ومن المحال بالنسبة لعدالة الله وحكمته أن تتقرر حقوق الإنسان وحرياته
الأساسية والمساواة بين البشر أجمعين دون أن يقترن ذلك بتقرير الواجبات ...
فإن الله هو خير رقيب حسيب ، لا تعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات
أو الأرض ... وهذه آيات الله تقرر حقوق الرجال والنساء وواجبات كل
بالقسط « ... ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف ، وللرجال عليهن درجة ..
البقرة / ٢٨ » . كما يقرر القرآن واجبات الحكام وحقوقهم التي هي من ناحية
أخرى مقابلة لحقوق الرعية وواجباتها في الآية التي أسماها الإمام ابن تيمية
بحق « آية الأمراء » . يقول تعالى : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات
إلى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ، إن الله نعماً يعظكم
به ، إن الله كان سميعاً بصيراً . يأبى الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي
الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون
بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلاً - النساء / ٥٨ - ٥٩ » .
والقرآن يخاطب الرسول ﷺ فيبين حقوق أصحابه عليه « فيما رحمة من الله
لنت لهم ، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك ، فاعف عنهم
واستغفر لهم وشاورهم في الأمر ، فإذا عزم فتوكل على الله - آل عمران /
١٥٩/ » وحين يعزم الرسول عليه الصلاة والسلام على أمر فواجب المؤمنين
الطاعة والالتزام « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن
يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً -
الأحزاب / ٣٦ » ، « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه
على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه ... لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء

بعضكم بعضاً قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لوأذاً ، فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم - النور / ٦٢ - ٦٣ ، « بأبيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله - الحجرات / ١ » . ويجعل القرآن الاحتكام إلى أمر رسول الله عليه الصلاة والسلام علامة الإيمان والانحراف عنه أمانة النفاق « ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ، ويريد الشيطان أن يضلّهم ضلالاً بعيداً . وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً ... وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله ... فلا وربك لا يؤمنون حتى يُحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً - النساء / ٦٠ - ٦٥ » .

وإذا ظلم المؤمنون واضطهدوا فالقرآن يقرر لهم حق الدفاع عن أنفسهم « ولئن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل . إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق - الشورى / ٤١ - ٤٢ » « إن الله يدافع عن الذين آمنوا ، إن الله لا يحب كل خوان كفور . أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ، وإن الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ، ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز - الحجج ٣٨ - ٤٠ » . ولكن على المؤمنين المجاهدين التزام واجبههم وأداء رسالتهم بمجرد انتصار حقهم « الذين إن مكنتهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ، والله عاقبة الأمور - الحجج / ٤١ » .

ومن واجب المؤمن أن يستشعر مسؤوليته تجاه الجماعة المسلمة ككل كما يلتزم بواجبه إزاء الفرد الآخر « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض

يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم - التوبة / ٧١ .
« ... وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر - العصر / ٣ » « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان - المائدة / ٢ » .

الحق في الفقه الإسلامي :

لم يعن الفقهاء بتعريف الحق بمعناه العام في الشرع ، اعتماداً منهم على المعنى اللغوي لكلمة حق ، ولعلمهم رأوا أنه لا يحتاج إلى تعريف لوضوحه ^(١) .
ونقل ابن نجيم المصري الحنفي (المتوفى سنة ٩٦٩ هـ) تعريفاً لحق الملكية عن أحد الفقهاء بأنه « اختصاص حاجز » وهو تعريف يكشف عن أهم خصيصة للحق بمعناه العام ، فالإختصاص جوهر كل حق ، وهو عبارة عن علاقة أو رابطة بين شخص وشيء أو بين شخص وشخص تمنح صاحبها استثنائاً على موضوعها . وحديثاً عرّف القانوني البلجيكي « دابان » الحق بالاختصاص أو الاستثناء ، وسميت نظريته بنظرية الاستثناء ^(٢) .

وقد عني الأصوليون بتقسيم الحق في « باب المحكوم فيه » وهو فعل المكلف الذي يتعلق به خطاب الشارع . وقد قسموه إلى قسمين رئيسيين : حق الله وهو « ما يتعلق به النفع العام لجميع العالم فلا يختص به واحد دون واحد ، وإضافته إلى الله تعالى لعظيم خطره وشمول نفعه » ^(٣) وحق العبد

(١) علي الخفيف : الحق والذمة ص ٣٦ .

(٢) نقلا عن فتحي الدريني : الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده أو نظرية التعسف في استعمال الحق بين الشريعة والقانون - دمشق ١٩٦٧ م ص ١٨٦ وانظر الحاشيتين رقم ٢ ، ٣ في نفس الصفحة .

(٣) ابن ملك : شرح المنار - المطبعة عثمانية بالقاهرة سنة ١٣٠٨ هـ ص ٨٨٦ ، حاشية التلويح لتفتازاني على التوضيح لعبيد الله بن مسعود البخاري الملقب بصدر الشريعة - دار الكتب =

وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة . وبذلك يكون الإصطلاحان الأصوليان تعبيراً عن حق الجماعة وحق الفرد ، وما هو حق لأحد الطرفين هو واجب على الآخر ، ويكون تقرير حق الله وحق العبد هو تقرير لحقوق الفرد وحقوق الجماعة ، أو تقرير للحقوق والواجبات يقول الأستاذ خلاف رحمه الله « أفعال المكلفين التي تعلقت بها الأحكام الشرعية إن كان المقصود بها مصلحة المجتمع عامة فحكمها خالص لله وليس للمكلف فيه خيار وتنفيذه لولي الأمر ، وإن كان المقصود بها مصلحة المكلف خاصة فحكمها حق خالص للمكلف وله في تنفيذه الخيار . وإن كان المقصود بها مصلحة المجتمع والمكلف معاً ومصلحة المجتمع فيها أظهر فحق الله فيها الغالب وحكمها كحكم ما هو حق خالص لله ، وإن كانت مصلحة المكلف فيها أظهر فحق المكلف فيها الغالب وحكمها كحكم ما هو خالص للمكلف » (١) .

وقد قسم الإمام ابن تيمية « الحدود والحقوق » قسمين : أولهما « الحدود والحقوق التي ليست لقوم معينين بل منفعتها لمطلق المسلمين أو نوع منهم وكلهم محتاج إليها ، وتسمى حدود الله وحقوق الله مثل حد قطاع الطرق والسراق والزناة ونحوهم ومثل الحكم في الأموال السلطانية والوقوف والوصايا التي ليست لمعين ، فهذه من أهم أمور الولايات . ولهذا قال عليّ ابن أبي طالب رضي الله عنه : لا بدّ للناس من إمارة برّة كانت أو فاجرة ، فقيل : يا أمير المؤمنين هذه البرّة قد عرفناها فما بال الفاجرة ؟ فقال : تقام بها الحدود وتأمين بها السبل ويجاهد بها العدو ويقسم بها الفيء . وهذا القسم يجب على الولاية البحث عنه وإقامته من غير دعوى أحد به وكذلك تقام الشهادة فيه من غير دعوى أحد به ... » . أما بالنسبة للقسم الثاني من الحدود

= العربية الكبرى بالقاهرة سنة ١٣٢٧ هـ ج ٢ ص ١٥٥ ، القراني : الفروق دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٣٤٧ هـ ج ٢ ص ١٤٠ ، وانظر أيضاً الشاطبي : الموافقات تعليق عبد الله دراز - المكتبة التجارية بالقاهرة ج ٢ ص ٣١٥ وما بعدها .

(١) عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه - ط ٨ - الكويت ١٣٨٨ ص ٢١٠ - ٢١١ .

والحقوق عند ابن تيمية فهي « الحدود والحقوق التي لآدمي معين فيقول الله تعالى (قل تعالوا أتتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ... ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده وأوفوا الكيل والميزان بالقسط ، لا نكلف نفساً إلا وسعها ، وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ... الآيات من سورة الأنعام / ١٥١ - ١٥٣) » (١) .

ويوضح الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) حين يسوق أحكام الحسبة الفارق بين حقوق الله وحقوق الآدميين وما كان مشتركاً بينهما بالنسبة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيقول :

« فأما الأمر بالمعروف فينقسم ثلاثة أقسام ... فأما المتعلق بحقوق الله عز وجل فضربان : أحدهما ما يلزم الأمر به في الجماعة دون الأفراد كترك الجمعة في وطن مسكون ... وأما ما يأمر به آحاد الناس وأفرادهم فكتأخير الصلاة حتى يخرج وقتها فيذكر بها ويأمر بفعلها ويراعى جوابه عنها ... وأما الأمر بالمعروف في حقوق الآدميين فضربان عام وخاص : فأما العام فكالبلد إذا تعطل شربه أو استهدم سورته أو كان يطرقه بنو السبيل من ذوي الحاجات فكفوا عن معונتهم فإن كان في بيت المال مال لم يتوجه عليهم فيه ضرر أمر بإصلاح شربهم وبناء سورهم وبمعاونة بني السبيل في الاجتياز بهم لأنها حقوق تلزم بيت المال دونهم ، وكذلك لو استهدمت مساجدهم وجوامعهم . فأما إذا أعوز بيت المال كان الأمر ببناء سورهم وإصلاح شربهم وعمارة مساجدهم وجوامعهم ومراعاة بني السبيل فيهم متوجهاً إلى كافة ذوي المكنة منهم ولا يتعين أحدهم في الأمر به ، وإن شرع ذوو المكنة في عملهم وفي مراعاة بني السبيل وباشروا القيام به سقط عن المحتسب حق الأمر به ... وأما الخاص

(١) ابن تيمية : السياسة الشرعية - القاهرة سنة ١٣٨٧ هـ . ص ٣٣ - ٣٤ ، ٨٠ .

فكالحقوق إذا مطلّت والديون إذا أخرت فللمحتسب أن يأمر بالخروج منها مع المكتنة إذا استعداه أصحاب الحقوق ... وأما الأمر بالمعروف فيما كان مشتركاً بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين : فكأخذه الأولياء بنكاح الأيا مي من أكفأهن إذا طلبن وإلزام النساء أحكام العدد (جمع عدّة) إذا فورقن ... ومن أخذ لقيطاً وقصّر في كفأله أمره أن يقدم بحقوق التقاطه مع التزام كفأله أو تسليمه إلى من يلتزمها ويقوم بها ، وكذلك واجد الضوال إذا قصّر فيها يأخذه بمثل ذلك من القيام بها ويكون ضامناً للضالة بالتقصير ولا يكون ضامناً للقيط ، وإذا أسلم الضالة إلى غيره ضمنها ولا يضمن للقيط بالتسليم إلى غيره .

« وأما النهي عن المنكرات فينقسم ثلاثة أقسام ، فأما النهي عن حقوق الله تعالى فعلى ثلاثة أقسام : المتعلق بالعبادات كالقاصد مخالفة هيئاتها المشروعة والمتعمد تغيير أوصافها المسنونة ... وإذا وجد من يتصدى لعلم الشرع وليس من أهله من فقيهه أو واعظه ولم يأمن اغترار الناس به في سوء تأويل أو تحريف جواب أنكر عليه التصدي لما ليس هو من أهله وأظهر أمره لثلا يغترّ به ... ثم ما تعلق بالمحظورات (من النهي عن المنكر في حقوق الله تعالى) وهو أن يمنع الناس من مواقف الرب ومكان التهمة ... فإذا جاهر رجل بإظهار الخمر فإن كان مسلماً أراقها عليه وأدّبه وإن كان ذمياً أدّبه على إظهارها ، واختلف الفقهاء في إراقها عليه (أي على الذمي) .. أو المجاهرة بإظهار الملاهي المحرّمة فعلى المحتسب أن يفصلها حتى تصير خشباً لتزول عن حكم الملاهي ويؤدب على المجاهرة بها ولا يكسرهما إن كان خشبها يصلح لغير الملاهي ... وأما ما لم يظهر من المحظورات فليس للمحتسب أن يتجسس عنها ولا أن يهتك الأستار ... وما تعلق بالمعاملات المنكرة (من النهي عن المنكر في حقوق الله تعالى) كالزنا والبيوع الفاسدة وما منع الشرع منه مع تراضي المتعاقدين إذا كان متفقاً على حظره فعلى والي الحسبة إنكاره والمنع منه والزجر عايه وأمره في التأديب مختلف بحسب الأحوال وشدة الخطر ..

وما يتعلق بالمعاملات غش المبيعات وتدليس الأثمان فينكره (المحتسب)
ويمنع منه ويؤدب عليه بحسب الحال فيه ... وأما ما ينكر من حقوق الآدميين
المحضة فمثل أن يتعدى رجل في حدّ لجاره أو في حريم لداره أو في وضع
أجداع على جداره فلا اعتراض للمحتسب فيه ما لم يستعده الجار لأنه حق
يخصه فيصح منه العفو عنه والمطالبة به ، فإن خاصمه منه وكان للمحتسب النظر
فيه إن لم يكن فيه تنازع وتناكل وأخذ المتعدي بإزالة تعديه وكان له تأديبه عليه
بحسب شواهد الحال ... وما يؤخذ ولاية الحسبة بمراعاته من أهمل الصنائع
في الأسواق ثلاثة أصناف : منهم من يراعي عمله في الوفور والتقصير
كالطبيب والمعلمين ، ومنهم من يراعي حاله في الأمانة والحياة كالصاغة
والحاكة لأنهم ربما هربوا بأموال الناس ، ومنهم من يراعي عمله في الجودة
والرداءة وهو مما ينفرد بالنظر فيه ولاية الحسبة ولهم أن ينكروا عليهم في العموم
فساد العمل وردائه وإن لم يكن فيه مستعد ... وأما ما ينكر من الحقوق
المشتركة بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين فكالمنع من الإشراف على منازل الناس ،
ولا يلزم من علا بناؤه أن يستر سطحه وإنما يلزم ألا يشرف على غيره ... وإذا
كان في أئمة المساجد السابطة والجوامع الحفلة من يطيل الصلاة حتى يعجز عنها الضعفاء
وينقطع بها ذوو الحاجات أنكر عليه ... وإذا كان في القضاة من يجب
الخصوم إذا قصدوه ويمتنع من النظر بينهم إذا تحاكموا إليه حتى تقف الأحكام
ويستضر الخصوم فللمحتسب أن يأخذه مع ارتفاع الأعدار بما ندب له من
النظر بين المتحاكمين وفصل القضاء بين المتنازعين ولا يمنع علو رتبته من
إنكار ما قصر فيه ... وإذا كان من أرباب المواشي من يستعملها فيما لا تطيق
الدوام عليه أنكره المحتسب عليه ومنعه منه ... وللمحتسب أن يمنع أرباب
السفن من حمل ما لا تسعه ويخاف من غرقها ... وإذا نبى قوم في طريق
سابل منع منه ، وإن اتسع الطريق يأخذهم بهدم ما بنوه وإن كان المبنى
مسجداً لأن مرافق الطرق للسلوك لا للأبنية . وإذا وضع الناس الأمتعة وآلات
الأبنية في مسالك الشوارع والأسواق ارتفاعاً لينقلوه حالاً بعد حال مكثوا

منه إن لم يستضر به المارة ومنعوا منه إن استضروا به ، وهكذا القول في إخراج الأجنحة والأسبطة ومجاري المياه وآبار الحشوش يقرّ ما لا يضر ويمنع ما ضرّ ويجتهد المحتسب رأيه فيما ضرّ وما لم يضرّ لأنه من الاجتهاد العرفي دون الشرعي ... ويمنع من خصاء الآدميين والبهائم ويؤدب عليه وإن استحق فيه قود أودية استوفاه لمستحقه ما لم يكن فيه تناكر وتنازع ... » (١) .

وواضح من تقسيم الماوردي أنه زاد على التقسيم المعروف عند الأصوليين للحقوق بأنها حق الله وحق العبد وما كان مشتركاً بين الحقيين ، تقسيماً لحقوق الآدميين في صدد الأمر بالمعروف ويجعلها إما حقوقاً عامة « كالبلد إذا تعطل شربه أو استهدم سوره ... الخ » ، أو حقوقاً خاصة « كالحقوق إذا مطلّت والديون إذا أخرجت ... » . والضرب الأول من حقوق الآدميين هو حقوق الجماعة ككل ، والضرب الثاني هو حقوق الأفراد . وحقوق الجماعة ككل تنتهي في واقع الأمر إلى أن تكون واجبات على الأفراد . على أنه يلاحظ أنّ حقوق الأفراد أو الحقوق الخاصة ، فيها جانب عام حتى في الحقوق المدنية . وقد عنت الوثائق الأخيرة لحقوق الإنسان بضمناً هذا الجانب العام من الحقوق المدنية للأفراد . ويغلب أن يدرج الفقهاء هذا الجانب العام من الحقوق الخاصة بالأفراد « فيما كان مشتركاً بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين » وضرب له الماوردي مثلاً « بأخذ الأولياء بنكاح الأيامى من أكفأهن إذا طلبن ... وبأخذ السادة بحقوق العبيد والإماء وأن لا يكلفوا من الأعمال ما لا يطيقونه ، وكذلك أرباب البهائم يأخذهم بعلوفتها إذا قصروا وأن لا يستعملوها فيما لا تطيق . ومن أخذ لقيطاً وقصّر في كفاله أمره أن يقوم بحقوق التقاطه من التزام كفاله أو تسليمه إلى من يلتزمها ويقوم بها ، وكذلك واجد الضوال إذا قصر فيها يأخذه بمثل ذلك ... الخ » (٢) . كذلك اعتبر

(١) الماوردي : الأحكام السلطانية - ط ٢ - القاهرة ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦ م ص ٢٤٣ - ٢٥٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٤٧ .

الماوردي المعاملات المنكرة مما يتعلق بحقوق الله تعالى في صدد النهي عن المنكرات ويشبه هذا ما يذهب إليه القانون المدني الوضعي الحديث بالنسبة لمخالفة القواعد الآمرة أو النظام العام والآداب ، ويضرب الماوردي مثلاً « الزنا والبيوع الفاسدة وما منع الشرع منه مع تراضي المتعاقدين به إذا كان متفقاً على خطره، فعلى والي الحسبة إنكاره والمنع منه والزجر عليه »...^(١) . ويقصد بالزنا هنا بطبيعة الحال الاتفاق والتعاقد عليه كصورة من صور المعاملات فهي منكرة باطلّة في جانبها الاتفاقي التعاقدي ، حتى ولو لم تقع الجريمة فعلاً ولم يكن ثمة مجال لإقامة الحدّ ، ويجوز في هذه الحال التعزير . وقد أدخل الماوردي في المعاملات المنكرة التي ارتأى أنها تتعلق بحقوق الله تعالى في صدد النهي عن المنكرات « غش المبيعات وتدليس الأثمان » .

ونجد الماوردي يعدد فيما ينكر من الحقوق المشتركة بين حقوق الله تعالى وحقوق الأدميين « المنع من الإشراف على منازل الناس ... ومن حجب القضاة للخصوم حتى تقف الأحكام ويستنصر الخصوم ... ومن استعمال أرباب المواشي لها فيما لا تطبق الدوام عليه ... ومنع أرباب السفن من تحميلها ما لا تسعه ويخاف من غرقها ... ونهى السيد الممتنع عن كسوة عبده ونفقته ... الخ »^(٢) ، ورعاية هذه الحقوق المشتركة هي مراعاة للجانب العام من الحقوق الخاصة ، أو للجانب الإجتماعي في حقوق الفرد ، وكثير منها يمكن أن يدخل فيما يسمى « بالتعسف في استعمال الحق » الذي اعتمدت عليه التشريعات الوضعية حديثاً التي تقوم أساساً على المذهب الفردي والمشروع الحرّ ، أو على الديمقراطية والرأسمالية ، لكي تخفف من غلواء الفردية دون أن تنخرط في زمرة الآخذين بالمذاهب الجماعية .

ونجد الإمام القرافي (المتوفى سنة ٦٨٤ هـ) يقابل بين « الرخصة »

(١) المصدر السابق ص ٢٥٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٥٦ - ٧ .

و« الحق » ، واصفاً صاحب الرخصة بأنه « من جرى له سبب يقتضي المطالبة بالتملك » وناقش ما إذا كان يعطي حكم من ملك ؟ وذكر القراني اختلافات الحكم في بعض الجزئيات الفرعية بالنسبة لهذا الأمر ، وهي قضية يعبر عنها أحياناً بسؤال يطرح هكذا : من ملك أن يملك هل يعد مالكا أم لا ؟ وذكر القراني من فروع ذلك : حيازة الغنيمة . والشركة في الشفعة إذا باع الشريك وتحقق لواحد المطالبة بالتملك بالشفعة ، وحق الفقير في بيت المال (١) .

وقد تناول الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري رحمه الله في كتابه «مصادر الحق في الفقه الإسلامي» ، حق الله وحق العبد وما اشترك بينهما كما ذكر الأصوليون ، وخلص إلى أن حق الله يتعلق به النفع من غير اختصاص فينسب إلى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه ، ولاحظ أن دائرة حقوق الله تعالى في فقه الشريعة الإسلامية واسعة تتلاقى مع دائرة القانون العام وهي تشمل القانون الجنائي والقانون المالي ، بينما يدخل حق العبد في دائرة القانون الخاص. على أننا رأينا في كلام الماوردي عن حقوق الأدميين في صدد الأمر بالمعروف أنه أبرز الجانب العام من الحقوق الخاصة أو الجانب الاجتماعي من الحق الفردي . كذلك يقرر الأستاذ الدكتور السنهوري أن فقهاء الشريعة يستعملون في بعض الحالات لفظ الحق ويريدون به جميع الحقوق المالية وغير المالية ، ويريدون به في حالات حقوق الارتفاق وفي حالات أخرى ما ينشأ عن العقد من التزامات غير الإلتزام الذي يعتبر حكم العقد (٢) . وذكر الأستاذ الشيخ علي الخفيف أن الفقهاء قد عبروا « بالحق » عن « كل ما هو ثابت ثبوتاً شرعياً أي بحكم الشارع وإقراره وكان له بسبب ذلك حمايته » . وهم في استعمالهم « للحق » لم يلتزموا معنى اصطلاحياً خاصاً ، ولم يقصروه على الحقوق

(١) القراني : الفروق ج ٣ ص ٢٠ - ٢١ ، وانظر الدريني : المصدر السابق ص ١٩٧ :

٢٠٢ .

(٢) عبد الرزاق السنهوري : مصادر الحق في الفقه الإسلامي ، ج ١ ، ص ١٤ .

(٣) علي الخفيف : الحق والذمة - القاهرة ١٩٤٥ م - ص ٣٤ وما بعدها .

الثابتة للناس بعضهم قبل بعض بمقتضى القانون . ولذلك نرى الفقهاء مثلاً يقولون : للإنسان حق التعاقد وحق التملك وحق الاستئجار وحق التصرف وحق الحياة وحق الحرية في القول بإبداء رأيه ونحو ذلك مما قد يعدّ مكتنة أو إباحة يسمح بها القانون في نطاق الحقوق العامة ، ومما يطلق عليه القانونيون أحياناً « رخصة » .

ومن فقهاء الإسلام المعاصرين من عرف الحق بالمصلحة ، ومن ذلك مثلاً « الحق مصلحة ثابتة للفرد أو المجتمع أو لهما معاً » ، أو أنه وسيلة لمصلحة وبذلك يكون الحق « فعل الإنسان الذي يتعلق به خطاب الشارع لمصلحة الفرد أو المجتمع أو كليهما معاً » . وقيل أيضاً « الحق مصلحة مستحقة شرعاً » ، و« اختصاص بمصلحة ومنفعة » ، و« ما ثبت لإنسان بمقتضى الشرع من أجل صالحه » . وتعريف الحق بالمصلحة نظر إلى موضوع الحق ، وقد قال بذلك من القانونيين المحدثين « إهرنج » ، صاحب النظرية الموضوعية أو نظرية المصلحة ^(١) .

ارتباط الحق بالشارع ^(٢) في الإسلام ضمان وتوثيق للعدل لا ذريعة للاستبداد :

وارتباط الحق بالشارع في الإسلام لا يكون منفذاً لاستبداد سلطة

(١) التعريفات السابقة لمحمد يوسف موسى وعلي الحفيف . وقد قال بتعريف الحق بالمصلحة أيضاً صبحي محمادي وعبد الرزاق السنهوري أنظر : فتحي الدريني المصدر السابق ص ١٨٨ - ١٩١ والهوامش .

(٢) هذا عند أهل السنة والجماعة وهو ما نؤمن به ونركز عليه في البحث ، أما المعتزلة فبناء على رأيهم في التحسين والتقيح العقليين « يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أداهم إليه العقل في زعمهم وهو الوجه الذي يتم به صلاح العالم على الجملة والتفصيل في المصالح أو ينخرم به في المفاسد ، وقد جعلوا الشرع كاشفاً لمقتضى ما ادعاه العقل عندهم بلا زيادة ولا نقصان » ، الشاطبي : الموافقات ج ٢ ص ٤٥ .

ثيوقراطية ، فليس في الإسلام كهنوت يملك أن يحلّ ويحرّم ، وإنما الذي يحلّ ويحرّم هو الله الذي لا يحابي ولا يتحامل ، وهو الغني عن العالمين الذي لا تنفعه طاعة ولا تضره معصية « يأبى الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحلّ الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين - المائدة / ٨٧ » « قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً قل ءالله أذن لكم أم على الله تفترون - يونس / ٥٩ » « اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلاً ما تذكرون - الأعراف / ٣ » « أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله » « ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون - النحل / ١١٦ » .

وفي تفسير قوله تعالى : « اتخذوا أحيارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم - التوبة / ٣١ » يرد حديث رسول الله ﷺ لعدي بن حاتم إذ قال عدي إن أهل الكتاب لم يعبدوا الأحيار والرهبان فأجابه الرسول عليه الصلاة والسلام : « بلى ، لأنهم حرّموا عليهم الحلال وأحلوا لهم الحرام فاتبعوهم فتلك عبادتهم إياهم » ^(١) والرسول ﷺ نفسه يحدد القرآن مهمته بدقة « ما على الرسول إلا البلاغ - المائدة / ٩٩ » « قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك ، إن أتبع إلا ما يوحى إليّ ، قل هل يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكرون - الأنعام / ٥٠ » « فذكر إنما أنت مذكر . لست عليهم بمسيطر . إلا من تولى وكفر ، فيعذبه الله العذاب الأكبر . إن إلينا إيابهم ثم إن علينا حسابهم - العاشية / ٢١ - ٢٦ » .

وارتباط الحق بالشارع يزيد من ضمانه وتوثيقه وتأكيده ، فهو مقرر من قبل الله ، وحمايته واجب المؤمنين فرداً وجماعة ودولة ، وتفريط أيّ منهم في كفالة الحق الذي قرره الشارع وحراسته والدفاع عنه يمسّ حقيقة

(١) تفسير ابن كثير للآية ٣١ من سورة التوبة « اتخذوا أحيارهم ورهبانهم أرباباً ... الخ » .

الإيمان وأصل الاعتقاد « أفغير الله أبتغي حكماً وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلاً » ، والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين . وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً ، لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم . وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله ، إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون - الأنعام / ١١٤-١١٦ » « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً - النساء / ٦٥ » « وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم ، واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيراً من الناس لفاسقون . أفحكم الجاهلية يغون ، ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون - المائدة / ٤٩ - ٥٠ » « قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليكم من ربكم ، وليزيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً فلا تأس على القوم الكافرين - المائدة / ٦٨ » .

وهذا الأصل العقيدي التشريعي معاً مقرر مؤكد في كثير من آيات القرآن وأحاديث الرسول ﷺ . والإمام ابن القيم يبين بعض دلالات الآية الكريمة « بأيتها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم . فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلاً - النساء / ٥٩ » فيقول : « فأمر الله بطاعته وطاعة رسوله ، وأعاد الفعل (أطيعوا) إعلماً بأن طاعة الرسول تجب استقلالاً من غير عرض ما أمر به على الكتاب ... ولم يأمر بطاعة أولي الأمر استقلالاً ، بل حذف الفعل وجعل طاعتهم ضمن طاعة الرسول ، إيداناً بأنهم إنما يطاعون تبعاً لطاعة الرسول » (١) .

(١) ابن القيم : إعلام الموقعين - المطبعة المنيرية بالقاهرة - ج ١ ص ٣٩ .

وأوامر الشارع تقرير للمعروف والمنكر ، وتحقيق لصالح الفرد والجماعة ، وليست تحكماً أو تعسفاً « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ، كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون . قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون - الأعراف / ٣٢ - ٣٣ » « الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل ، يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحلّ لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم - الأعراف / ١٥٧ » « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي - النحل / ٩٠ » « قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً أهل لغير الله به ، فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم - الأنعام / ١٤٥ » « قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً ، ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ، ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ، ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون . ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده ، وأوفوا الكيل والميزان بالقسط ، لا نكلف نفساً إلا وسعها ، وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ، ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون . وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ، ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون - الأنعام / ١٥١ - ١٥٣ » وهل تضمنت هذه الآيات التي تبين ما أحلّ الله وما حرّمه إلا أوكد الحقوق الإنسانية العامة في مختلف المجالات ؟ ؟ .

ولا ينزع القرآن إلى الإثقال على كواهل الناس بالتشريع في كل جزئية متوقعة أو مقصورة لغير ضرورة وجدوى « يأبى الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء

إن تُبدلَ لكم تؤكّم ، وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم ، عفا الله عنها والله غفور حلِيم - المائدة / ١٠٦ » وفي الحديث الصحيح « إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها وحدّ حدوداً فلا تعتدوها وحرّم أشياء فلا تنتهكوها وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها » (١) ومن الأصوليين من أخذ بالإباحة الأصلية ، فما لم يرد به أمر ولا نهي فهو مباح ، واستندوا في ذلك إلى قوله تعالى « هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً - البقرة / ٢٩ » « وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه - الجاثية / ١٣ » ومن الأصوليين من جعل « العفو » مرتبة متميزة بين الحلال والحرام ، وقد أوغل في إعمال هذا الأصل الإمام ابن حزم رحمه الله (٢) .

مقاصد الأحكام في شريعة الله تحقيق مصالح عباده :

من استقراء الأحكام الشرعية المتعددة في المجالات المتباينة ، خلص الإمام أبو إسحق الشاطبي (المتوفى سنة ٧٩٠ هـ) في كتابه « الموافقات » إلى أن « تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق ، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام : أحدها أن تكون ضرورية ، والثاني أن تكون حاجية ، والثالث أن تكون تحسينية . فأما الضرورية فمعناها أنها لا بدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالحسran المبين . والحفظ لها يكون بأمرين : أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها

(١) تفسير ابن كثير : الآيتان ١٠١ - ١٠٢ من سورة المائدة « يأها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء... الخ » .

(٢) أنظر ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام ، وقارن الشاطبي : الموافقات ط ٢ - دار المعرفة بيروت سنة ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م ج ١ ص ١٦١ - ١٧٦ .

وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود ، والثاني ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم ... ومجموع الضروريات خمسة : وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل ، وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة . وأما الحاجيات فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب ، فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة لكنه لا يبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة ... وأما التحسينات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المندسات التي تأنفها العقول الراجحات ، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق » (١) .

وقد شرع الإسلام لكل واحد من الضروريات الخمسة للناس أحكاماً تكفل إيجاده وتكوينه وأحكاماً تكفل صيانه واستمراره وحفظه . « فالدين : قد شرع الإسلام لإيجاده وإقامته إيجاب الإيمان وأحكام القواعد الخمس التي بني عليها الإسلام وسائر العقائد وأصول العبادات التي قصد الشارع بتشريعها إقامة الدين وتثبيتته في القلوب باتباع الأحكام التي لا يصلح الناس إلا بها ، وأوجب الدعوة إليه وتأمين الدعوة إليه من الاعتداء عليها وعلى القائم بها رمن وضع عقبات في سبيلها . وشرع لحفظه وكفالة بقائه وحمايته من العدوان عليه أحكام الجهاد لمحاربة من يقف عقبة في سبيل الدعوة إليه ومن يفتن متديناً ليرجعه عن دينه وعقوبة من يرتد عن دينه وعقوبة من يبتدع ويحدث في الدين ما ليس منه أو يحرف أحكامه عن مواضعها والحجر على المفتي الماجن الذي يحلّ المحرم . والنفس : شرع الإسلام لإيجادها الزواج للتوالد والتناسل وبقاء النوع على أكمل وجوه البقاء ، وشرع لحفظها وكفالة حياتها إيجاب تناول ما يقيمها من ضروري الطعام والشراب واللباس والسكن ، وإيجاب القصاص والدية والكفارة على من يعتدي عليها وتحريم الإلقاء بها إلى التهلكة

(١) الشاطبي : الموافقات ج ٢ ص ٨ - ١١ .

وإيجاب دفع الضرر عنها . وشرع لحفظ العقل : تحريم الخمر وكل مسكر وعقاب من يشربها أو يتناول أي مخدر . وشرع لحفظ العرض : حدّ الزاني والزانية وحدّ القاذف . والمال : شرع الإسلام لتحصيله وكسبه إيجاب السعي للرزق وإباحة المعاملات والمبادلات والتجارة والمضاربة ، وشرع لحفظه وحمايته تحريم السرقة وحدّ السارق والسارقة وتحريم الغش والخيانة وأكل أموال الناس بالباطل وإتلاف مال الغير وتضمن من يتلف مال غيره والحجر على السفیه وذی الغفلة ودفع الضرر وتحريم الربا . وكفل حفظ الضروريات كلها بأن أباح المحظورات للضرورات . فمن هنا يتبين أن الإسلام شرع أحكاماً في مختلف أبواب العبادات والمعاملات والعقوبات تقصد إلى كفالة ما هو ضروري للناس بإيجاده وبحفظه وحمايته . وقد دلّ على هذا القصد بما قرنه ببعض هذه الأحكام من العلل التشريعية كقوله تعالى في إيجاب الجهاد (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله) وقوله في إيجاب القصاص (ولكم في القصاص حياة) وقوله سبحانه (لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم) ... إلى غير ذلك من العلل التي تدل على قصد الشارع حماية الدين والأنفس والأموال وكل ما هو ضروري للناس .

« أما الأمور الخارجية للناس فترجع إلى ما يرفع الحرج عنهم ويخفف عليهم أعباء التكليف وييسر لهم طرق المعاملات والمبادلات ، وقد شرع الإسلام في مختلف أبواب العبادات والمعاملات والعقوبات جملة أحكام المقصود بها رفع الحرج واليسر بالناس . ففي العبادات شرع الرخص تخفيفاً عن المكلفين إذا كان في العزيمة مشقة عليهم ... وفي المعاملات شرع كثيراً من أنواع العقود والتصرفات التي تقتضيها حاجات الناس كأنواع البيوع والإيجارات والمضاربات ، ورخص في عقود لا تنطبق على القياس وعلى القواعد العامة في العقود كالسلم وبيع الوفاء والاستصناع والمزارعة والمساقاة وغير ذلك مما جرى عليه عرف الناس ودعت إليه حاجاتهم . وشرع الطلاق للخلاص من الزوجة عند الحاجة ، وأحلّ الصيد وميتة البحر والطيبات من

الرزق . وجعل الحاجات مثل الضرورات في إباحة المحظورات . وفي العقوبات جعل الدية على العاقلة تخفيفاً عن القاتل خطأ ودرأ الحدود بالشبهات وجعل لولي المقتول حق العفو عن القصاص من القاتل . وقد دلّ على ما قصده بهذه الأحكام من التخفيف ورفع الحرج بما قرنه ببعضها من العلل والحكم التشريعية ، كقوله تعالى (ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج) وقوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقوله (يريد الله أن يخفف عنكم) .

« والأمر التحسينية للناس ترجع إلى كل ما يحمل طاهم ويجعلها على وفاق ما تقتضيه المروءة ومكارم الأخلاق ، وقد شرع الإسلام في مختلف أبواب العبادات والمعاملات والعقوبات أحكاماً تقصد إلى هذا التحسين والتجميل وتعود الناس أحسن العادات وترشدهم إلى أحسن المناهج وأقومها . ففي العبادات شرع الطهارة للبدن والثوب والمكان وستر العورة والاحتراز من النجاسات والاستتراء من البول وندب إلى أخذ الزينة عند كل مسجد وإلى التطوع بالصدقة والصلاة والصيام وفي كل عبادة شرع مع أركانها وشروطها آداباً لها ترجع إلى تعويد الناس أحسن العادات . وفي المعاملات حرّم الغش والتدليس والتغيير والإسراف والتقتير وحرّم التعامل في كل نجس وضار ونهى عن بيع الإنسان على بيع أخيه وعن تلقي الركبان وغير ذلك مما يجعل معاملات الناس على أحسن منهاج . وحرّم في الجهاد قتل الرهبان والصبيان والنساء ، ونهى عن المثلة والغدر وقتل الأعزل وإحراق ميت أو حي . وفي أبواب الأخلاق وأمّهات الفضائل قرّر الإسلام ما يهذب الفرد والمجتمع ويسير بالناس في أقوم السبل . وقد دلّ سبحانه على قصده هذا التحسين والتجميل بالعلل والحكم التي قرنها ببعض أحكامه كقوله تعالى (ولكن يريد الله ليطهركم وليتم نعمته عليكم) وقول الرسول ﷺ (إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق) .

« وقد اقتضت حكمة الشارع وما أراده من حفظ هذه الأنواع الثلاثة على أتم وجه أن شرع مع الأحكام التي تحفظ كل نوع منها أحكاماً تعتبر مكملة لها في تحقيق هذه المقاصد . ففي الضروريات لما شرع إيجاب الصلاة لحفظ الدين شرع أداءها بجماعة وإعلانها بالأذان لتكون إقامة الدين وحفظه أتم بإظهار شعائر الاجتماع عليها . ولما أوجب القصاص لحفظ النفوس شرع التماثل فيه ليؤدي إلى الغرض منه من غير أن يثير العداوة والبغضاء ، لأن قتل القاتل بصورة أفضح مما فعل قد تؤدي إلى سفك الدماء وإلى نقيض المقصود من القصاص . ولما حرّم الزنا لحفظ العرض حرّم الخلوة بالأجنبية سداً للذريعة . ولما حرّم الخمر حفظاً للعقل حرّم التقليل منه ولو لم يسكر . وجعل كل ما لا يتم الواجب إلا به واجباً وكل ما يؤدي إلى المحظور محظوراً . وقيد كثيراً من المطلقات وخصص كثيراً من العمومات سداً للذراع ... وفي الحاجيات لما شرع أنواع المعاملات كلها بالنهي عن الغرر والجهالة وبيع المعلوم وبيان ما يصح اقتران العقد به من شروط وما لا يصح ... وفي التحسينيات لما شرط الطهارة ندب فيها إلى عدة أشياء تكملها ، ولما ندب إلى التطوع جعل الشروع فيه موجباً له حتى لا يعتاد المكلف إبطال عمله الذي شرع فيه قبل أن يتمه ، ولما ندب إلى الإنفاق ندب أن يكون من طيب اكتسب ...

« وما قدمنا يتبين أن الضروريات أهم المقاصد وتليها الحاجيات وتليها التحسينيات .. وعلى هذا فالأحكام الشرعية التي شرعت لحفظ الضروريات أهم الأحكام وأحقها بالمراعاة ، وتليها الأحكام التي شرعت لتوفير الحاجيات ثم الأحكام التي شرعت للتحسين والتجميل . وتعتبر الأحكام التي شرعت للتحسينيات كالمكملة التي شرعت للحاجيات ، وتعتبر الأحكام التي شرعت للحاجيات كالمكملة التي شرعت لحفظ الضروريات . فلا يراعى حكم تحسيني إذا كان في مراعاته إخلال بحكم ضروري أو حاجي ، ولذا أبيع كشف العورة إذا اقتضى هذا علاج أو عملية جراحية ، وأبيع تناول النجس إذا كان

دواء أو اضطر إليه (تقديراً للضروريات) ، وكذلك أبيع بيع المدوم في السلم والاستصناع واغتفرت الجهالة في المزارعة والمساقاة وبيع الغائب لأن حاجة الناس قضت بالأتراعى هذه التحسينيات . ولا يراعى حكم حاجي إذا كان في مراعاته إخلال بحكم ضروري ... وأما الأحكام الضرورية فتجب مراعاتها ولا يجوز الإخلال فيها إلا إذا كانت مراعاة ضرورية تؤدي إلى الإخلال بضروري أهم منه . ولهذا وجب الجهاد حفظاً للدين وإن كان فيها تضحية بالنفس . وأبيع شرب الخمر إذا أكره على شربها بإتلاف نفسه أو عضو منه أو اضطر إليها في ظمأ شديد ، وإذا أكره على إتلاف مال غيره أبيع له أن يقي نفسه الهلاك بذلك .

« وعلى هذه القاعدة الأصولية وضعت المبادئ الشرعية الخاصة بدفع الضرر : مثل : الضرر يزال شرعاً : ومن فروعه ثبوت حق الشفعة للشريك أو الجار وثبوت الخيار للمشتري في رد المبيع بالعيب وسائر أنواع الخيار والخبر على القسمة إذا امتنع الشريك ووجوب الوقاية والتداوي من الأمراض وقتل الضار من الحيوان وتشريع العقوبات على الجرائم ، الضرر لا يزال بالضرر : ومن فروعه ألا يحفظ الإنسان ماله بإتلاف مال غيره ولا يجوز للمضطر أن يتناول طعام مضطر آخر ، يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام : ومن فروعه قتل القاتل لتأمين الناس على نفوسهم (وسائر العقوبات) وهدم الجدار الآيل للسقوط في الطريق العام وبيع مال المدين جبراً عنه إذا امتنع عن بيعه وأداء دينه وتسعير أثمان الحاجيات إذا غلا أربابها في أثمانها وبيع الطعام جبراً على مالكة إذا احتكر واحتاج الناس إليه وامتنع عن بيعه ومنع اتخاذ حانوت حداد بين تجار الأقمشة ، يرتكب أخف الضررين لانتقاء أشدهما : ومن فروعه حبس القريب إذا امتنع عن الإنفاق على قريبه (وكان قادراً) وتطليق الزوجة للضرر والإعسار وتناول الميتة للمضطر والصلاة حسب القدرة عند العجز عن التطهر أو ستر العورة أو استقبال القبلة ، دفع المضار مقدم على جلب المنافع : ولذا جاء في الحديث (ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما

أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم) ومن فروعه منع تصرف المالك في ملكه إذا كان تصرفه يضر بغيره ، الضرورات تبيح المحظورات : ومن فروعه أن من اضطر في مخمصة إلى ميتة أو دم أو أي محرم فلا إثم عليه في تناوله ومن لم يستطع الدفاع عن نفسه إلا بالإضرار بغيره فلا إثم عليه في الدفاع به ومن امتنع من أداء دينه يؤخذ الدين من ماله بغير إذنه . الضرورات تقدر بقدرها : ومن فروعه أن ليس للمضطر أن يتناول من المحرم إلا قدر ما يسد الرمق ولا يعني من النجاسة إلا القدر الذي لا يمكن الاحتراز عنه .

« كذلك وضعت (على أساس نفس القاعدة الأصولية) المبادئ الشرعية الخاصة برفع الحرج ، مثل : المشقة تجلب التيسير ومن فروعها جميع الرخص التي شرعها الله تخفيفاً عن المكلف لسبب يقتضي ذلك وهذه الأسباب بالاستقراء سبعة - السفر والمرض والإكراه والنسيان والجهل وعموم البلوى والنقص (مثل بعض الأحكام الخاصة بفاقد الأهلية أو الأرقاء والنساء) ، الحرج شرعاً مرفوع : ومن فروعه قبول شهادة النساء وحدهن فيما لا يطلع عليه الرجال من شئون النساء والاكتفاء بغلبة الظن دون التزام الجزم والقطع في استقبال القبلة وطهارة المكان والماء والقضاء والشهادة ومن فروعه ما قرره من أنه إذا ضاق الأمر اتسع ، الحاجات تنزل منزلة الضرورات في إباحة المحظورات : ومن فروعه الترخيص في السلم وبيع الوفاء والاستصناع وضمان الدرك وجواز الاستقراض بالربح للمحتاج ... » (١) .

يقول الشاطبي : « والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد فإن الله تعالى يقول في بعثه الرسل وهو الأصل (رسلاً مبشرين

(١) عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه - ط ٨ سنة ١٣٨٨ هـ - سنة ١٩٦٨ م - الكويت ص ٢١٠ - ١٩٧ وفي كلام المؤلف تلخيص وإيضاح على نحو طيب لكلام الشاطبي في الجزء الثاني من « الموافقات » عن مقاصد الشريعة ، مع زيادة من المؤلف في البيان والتشيل ، تضمنت أحياناً جزئيات وتفصيل تخالف ما أورده الشاطبي وما عرف من مذهب مالك الذي يتبعه .

ومندرين لثلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) ... وقال في أصل الخلقة (الذي خلق الموت والحياة لبلوكم أيكم أحسن عملاً). وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى كقوله بعد آية الوضوء (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم) وقال في الصيام (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) وفي الصلاة (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) وقال في القبلة (فولوا وجوهكم شطره لثلا يكون للناس عليكم حجة) وفي الجهاد (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) وفي القصاص (ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب) ... وإذا دل الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة . ثم يبين الشاطبي أن كون الشارع قاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث الضرورية والحاجية والتحسينية لا بد له من دليل يستند إليه « وإنما الدليل على المسألة ثابت في روح المسألة ، وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع وأن اعتبارها مقصود للشارع . ودليل ذلك استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم وشجاعة علي رضي الله عنه وما أشبه ذلك . فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص ولا على وجه مخصوص ، بل جعل لهم ذلك من الظواهر والعمومات والمطلقات والمقيدات والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة ووقائع مختلفة في كل باب من أبواب الفقه وفي كل نوع من أنواعه حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد ، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة ،

وعلى هذا السبيل أفاد خبر التواتر العلم ... » (١) .

ويعني الشاطبي فيؤكد أن تحقيق مصالح الناس من الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات مقصد مطرد عام دائم في جميع الأحكام الشرعية فيقول : « إذا ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدينية ، وذلك على وجه لا يختل لها به نظام لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء ، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات ، فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامها أو تخل أحكامها لم يكن التشريع موضوعاً لها ... لكن الشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أدياً و كلياً وعماماً في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال ، وكذلك وجدنا الأمر فيها والحمد لله . وأيضاً فسيأتي بيان أن الأمور الثلاثة كلية في الشريعة لا يختص على الجملة ، وإن نزلت إلى الجزئيات فعلى وجه كلي ، وإن خصت بعضاً فعلى نظر كلي ، كما أنها إن كانت كلية فتدخل تحتها الجزئيات ، فالنظر الكلي فيها منزل للجزئيات وتنزله للجزئيات لا ينحرم كونه كلياً . وهذا المعنى إذا ثبت دلّ على كمال النظام في التشريع ، وكمال النظام فيه يأبى أن ينحرم ما وضع له وهو المصالح » ثم يقول « كما أنه إذا ثبتت قاعدة كلية في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات فلا ترفعها آحاد الجزئيات ، كذلك نقول إذا ثبتت في الشريعة قاعدة كلية في هذه الثلاثة أو في آحادها فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكلي وكذلك الجزئيات . فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي أن لا يتخلف الكلي فتتخلف مصلحته المقصودة بالتشريع . » وهكذا يؤكد الشاطبي في مواضع عدة من كتابه أن « مقاصد الشارع في بث المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامة لا تختص بباب دون باب ولا بمحل دون محل ولا بمحل وفاق دون محل خلاف وبالجملة الأمر في المصالح مطرد

(١) الشاطبي : الموافقات ج ٢ ص ٦ - ٧ ، ٤٩ - ٥١ .

مطلقاً في كليات الشريعة وجزئياتها . ومن الدليل على ذلك ما تقدم من الاستدلال على مطلق المصالح وأن الأحكام مشروعة لمصالح العباد ولو اختصت لم تكن موضوعة للمصالح على الإطلاق» (١) .

وقد أكد الإمام ابن قيم الجوزية (المتوفى سنة ٥٧٥١) في كتابه «إعلام الموقعين» و«الطرق الحكمية» بناء الأحكام الشرعية على «العدل» ووجوب تحقيق هذا المقصد باجتهاد الحكام وهو ما عرف «بالسياسة الشرعية» إن لم يتحقق النصّ المباشر الصريح الذي ينطبق على واقعة من الوقائع المتجددة والأحداث المتغيرة . يقول «... إن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط - وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض ، فإذا ظهرت إمارات الحق وقامت أدلة الحق وأسفر صبحه بأي طريق كان فمّ شرع الله ودينه ورضاه وأمره ، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدلّ وأظهر ، بل بيّن بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط ، فأبي طريق استخرج بها الحق وعرف العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها ، والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد ، ولكن نبّه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها . ولن نجد طريقاً من الطرق المثبتة للحق إلا وهي شرعة وسبيل للدلالة عليها . وهل يظن بالشرعية الكاملة خلاف ذلك ؟ ؟ ولا نقول إن السياسة العادلة مخالفة للشرعية الكاملة بل هي جزء من أجزائها وباب من أبوابها وتسميتها سياسة أمر اصطلاحية» (٢) .

(١) المصدر السابق ص ٣٧ ، ٥٤ ، ٦١ وانظر أيضاً ص ٥٢ وما بعدها ، ج ٣ ص ٥ وما بعدها .

(٢) ابن القيم : إعلام الموقعين - تحقيق طه عبد الرموف سعد - بيروت ج ٤ ص ٣٧٣ وانظر المؤلف أيضاً : الطرق الحكمية بتحقيق حامد الفقي ص ١٥ .

ويقرر ابن رشد « ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال الالتفات إلى المصلحة والعدل » (١) كما يقرر العزّ بن عبد السلام أن « أجمع آية في القرآن للحث على المصالح كلها والزجر عن المفسد كلها قوله تعالى : (إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى) » ويقول « ولا شك أن المصالح التي خولفت القواعد لأجلها منها ما هو ضروري لا بدّ منه ومنها ما تمسّ إليه الحاجة المتأكدة » « وقد قدمنا نظائر كثيرة لما خالف القواعد والأقيسة لما فيه من جلب المصالح العامة والخاصة وهما مقصود الشارع بلا ريب » ويقول أيضاً « ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك » وهذا قريب مما قرره الشاطبي أيضاً عن مقاصد الشريعة . ويقول العزّ بن عبد السلام أيضاً « التكليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم والله غني عن عباده الكل ولا تنفعه طاعة الطائعين ولا تضره معصية العاصين » ويقول « واعلم أن مصالح الآخرة لا تتم إلا بمعظم مصالح الدنيا كالماكل والمشارب والمناكح وكثير من المنافع ، فلذلك انقسمت الشريعة إلى العبادات المحضة في طلب المصالح الأخرى وإلى العبادات المتعلقة بمصالح الدنيا والآخرة وإلى ما يغلب عليه مصالح الدنيا كالزكاة وإلى ما يغلب عليه مصالح الآخرة كالصلاة ، وكذلك انقسمت المعاملات إلى ما يغلب عليه مصالح الدنيا كالبیاعات والأجارات وإلى ما يغلب عليه مصالح الآخرة كالإجارة بالطاعات على الطاعات وإلى ما يجتمع فيه المصلحتان » : ويقرر ابن عبد السلام « إن المصلحة العامة كالضرورة الخاصة ، ولو دعت ضرورة واحد إلى غضب أموال الناس لحاز له ذلك بل يجب عليه إذا خاف الهلاك للجوع أو حرّاً أو برد ،

(١) ابن رشد : بداية المجهّد ج ٢ ص ١٥٤ .

وإذا وجب هذا لإحياء نفس واحدة فما الظن بإحياء نفوس ، مع أن النفس الواحدة قد لا يكون لها قدر عند الله ، بل إقامة هؤلاء أرجح من دفع الضرورة عن واحد قد يكون ولياً لله وقد يكون عدواً لله « (١) .

كذلك يقرر الشاطبي عند كلامه عن « حق الله وحق العبد » أن « كل حكم شرعي ليس بخال عن حق الله تعالى وهو جهة التعبد ... كما أن كل حكم شرعي فيه حق للعباد إما عاجلاً وإما آجلاً بناء على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد » (٢) . وعقد العز بن عبد السلام فصلاً سبعة « في تقديم حقوق الله بعضها على بعض عند تعذر جمعها وعند تيسره لتفاوت مصالحها ، فيما يتساوى من حقوق الرب فيتخير فيه العبد فيما اختلف في تفاوته وتساويه من حقوق الله لاختلاف في تساوي مصلحته وتفاوتها ، فيما يقدم من حقوق بعض العباد على بعض لترجح التقديم على التأخير في جلب المصالح ودرء المفاسد . فيما يتساوى من حقوق العباد فيتخير المكلف جمعاً بين المصلحتين ودفعاً للضررين ، فيما يتقدم من حقوق الرب على حقوق عباده إحساناً إليهم في أخراهم ، فيما يتقدم من حقوق العباد على حقوق الرب رفقاً بهم في دنياهم » . وذكر ابن عبد السلام من أمثلة ما يتقدم من حقوق العباد على حقوق الرب رفقاً بهم في دنياهم الأعدار المبيحة للتلفظ بكلمة الكفر وترك كل حق يجب لله على الفور بالإلجاء والإكراه والأعدار المجوزة لترك الجماعات والجمع والجهاد وتأخير الصيام بالأمراض والأسفار وقصر الصلوات الثلاث في السفر وجمع التقديم للأسفار والأمطار والشرب

(١) العز بن عبد السلام : قواعد الأحكام من مصالح الأنام تحقيق عبد الرموف سعد - القاهرة - سنة ١٣٨٨ هـ ، سنة ١٩٦٨ م ج ٢ ص ٦٩ وما بعدها وبخاصة ص ٧٣ ، ٧٧ ، ١٤٣ ، ١٤٦ - ١٥٢ ، ١٦١ وما بعدها ، ١٨٨ - ١٩٨ .

(٢) الشاطبي : الموافقات ج ٢ ص ٣١٧ - ٨ .

في أواني الذهب والفضة عند الحاجة ولبس الحرير لداع من مرض جلدي كالحة (١).

ارتباط الحق بالشارع كفل التقرير المتوازن لحق الفرد وحق الجماعة وللحقوق والواجبات :

إن ارتباط الحق بالله عزّ وجلّ الغني عن العالمين ، أمّن تقريره من الميل مع الفرد أو مع الجماعة ، كما قرن الحقوق بالواجبات أو الإلزامات أو التكاليف . فإن الله سبحانه لا يجابي أحداً ولا يتعامل على أحد ، وهو يعلم المؤمنين العدل المطلق بحكمته المبثوثة في كتابه « يأيا الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين ، إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما . فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا ، وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً - النساء / ١٣٥ » « ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا ، وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ، واتقوا الله إن الله شديد العقاب - المائدة / ٢ » « يأيا الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون - المائدة / ٨ » . وحتى مع الباغي يوجب القرآن إمضاء العدل بمجرد فيئه للحق دون تشفّ أو تعسف أو إذلال « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله ، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين - الحجرات / ٩ » . ولا يبيح الإسلام قط أن يكون اختلاف الدين ذريعة لحيف أو جور أو أية مجافاة للعدل ما دام غير المسلم بعيداً عن العدوان « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم

(١) العزيز عبد السلام : قواعد الأحكام ج ١ ص ١٦٨ - ١٧٥ .

وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين . إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون - الممتحنة / ٨ - ٩ .

وقد قرّر الإسلام بوجه عام المسؤولية الفردية « وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً . اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً . من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها ، ولا تزر وازرة وزر أخرى ، وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً - الإسراء / ١٣ - ١٥ » « ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء ، لقد تقطع بينكم وضلّ عنكم ما كنتم تزعمون - الأنعام / ٩٤ » « ونرثه ما يقول ويأتينا فرداً - مريم / ٨٠ » « لقد أحصاهم وعدّهم عدداً . وكلهم آتية يوم القيامة فرداً - مريم / ٩٤-٩٥ » « قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة - سبأ / ٤٦ » . لكن الإسلام أبرز في وضوح « جماعة المسلمين » كأمة متميزة من دون الناس « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله - التوبة / ٧١ » « إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض ، والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق ... والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فأولئك منكم وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله - الأنفال / ٧٢ - ٧٥ .

وقد أخرج القرآن كيان « الأمة العقيدية » إلى الوجود « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً -

البقرة / ١٤٣ » « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله - آل عمران / ١١٠ » « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذا كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً ... ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم اليينات - آل عمران / ١٠٣ - ١٠٥ . »

ويرتب الإسلام على ذلك مسئولية للفرد تجاه جماعة المسلمين ، وحقوقاً للجماعة على الفرد كما يقرر حقوقاً للفرد على الجماعة . وقد تعددت الأحاديث التي تصف المسلمين بأنهم «جسد واحد إذا اشتكى عضو منه تداعى له سائر الجسد» وأنهم « بنيان مرصوص يشد بعضه بعضاً » وأنهم « كقوم استهموا في سفينة فأخذ بعضهم أعلاها وأخذ بعضهم أدناها» فلو تصرف أحدهم فيما أقام عليه بما يضر ركاب السفينة أجمعين ولم يأخذوا على يديه لهلكوا جميعاً ، ولو أخذوا على يديه لنجوا جميعاً . وفي الحديث « لا ضرر ولا ضرار » ولقد ورد « أنت على نعمة من نعمة الإسلام فاحذر أن يؤتى من قبلك » . وقد جاء « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » واجباً اجتماعياً وشعاراً للمسلمين أمة ودولة وأفراداً « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله - آل عمران / ١١٠ » « الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر - الحج / ٤١ » وفي الحديث « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان » . وشدد القرآن التكبير على من يتخلى عن مسئوليته الاجتماعية من المؤمنين واعتبر ذلك عصياناً وعدواناً « لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون . كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه ، لبئس ما كانوا يفعلون . ترى كثيراً منهم يتولون الذين كفروا ، لبئس ما قدمت لهم أنفسهم أن سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون - المائدة / ٧٨ - ٨٠ » . ويحذر القرآن المؤمنين من أي تقاعس في دفع الخطر عن الجماعة « واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة -

الأنفال / ٢٥ « وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة - البقرة /
١٩٥ .

وهكذا كفل ارتباط الحق بالشارع تقريراً متوازناً لحق الفرد وحق الجماعة دون حيف بأحدهما إذ أن « وضع الشريعة إذا سلم أنها لمصالح العباد فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع وعلى الحد الذي حده لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم ، ولذا كانت التكاليف الشرعية ثقيلة على النفوس والحس والعادة والتجربة شاهدة بذلك ، فالأوامر والنواهي مخرجة له عن دواعي طبعه واسترسال أغراضه حتى يأخذها من تحت الحد المشروع ، وهذا هو المراد وهو عين مخالفة الأهواء والأغراض . أما أن مصالح التكاليف عائدة على المكلف في العاجل والآجل فصحيح ، ولا يلزم من ذلك أن يكون نيته لها خارجاً عن حدود الشرع ولا أن يكون متناولاً لها بنفسه دون أن يناولها إياه الشرع وهو ظاهر » (١) . ومن أجل ذلك ذم القرآن « الهوى » وألزم المؤمنين « حدود الله » التي تفصل الحقوق والواجبات يقول تعالى : « ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن - المؤمنون / ٧١ » « أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم - الحاشية / ٢٣ » « أفمن كان على بينة من ربه كمن زين له سوء عمله واتبعوا أهواءهم - محمد / ١٤ » « تلك حدود الله فلا تعتدوها ، ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون - البقرة / ٢٢٩ » « تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون - البقرة / ١٨٧ » « تلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه - الطلاق / ١ » . ويوضح الشاطبي أن تقدير المصالح الشرعية لا يكون وفق أغراض الأفراد وشهواتهم ومطامعهم فيقول « إن المنافع والمضار عامتها أن تكون إضافية لا حقيقية ومعنى كونها إضافية إنها منافع أو مضار في حال دون حال وبالنسبة إلى شخص دون شخص أو وقت دون وقت ... فكثير من المنافع

(١) الشاطبي : الموافقات ج ٢ ص ١٧٢ .

تكون ضرراً على قوم لا منافع أو تكون ضرراً في وقت أو حال ولا تكون ضرراً في آخر . وهذا كله يبين في كون المصالح والمفاسد مشروعة أو ممنوعة لإقامة هذه الحياة لا لتلبي الشهوات ... والأغراض في الأمر الواحد تختلف ، بحيث إذا نفذ غرض بعض وهو منتفع به تضرر آخر لمخالفة غرضه ، فحصول الاختلاف في الأكثر يمنع من أن يكون وضع الشريعة على وفق الأغراض ، وإنما يستتب أمرها بوضعها على وفق المصالح مطلقاً وافقت الأغراض أو خالفتها» (١) ولم يفت الشاطبي أن يشير إلى « ما علم بالتجارب والعادات من أن المصالح الدينية والدنيوية لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى والمشى مع الأغراض لما يلزم في ذلك من التهاجر والتقاتل والهلاك الذي هو مضاد لتلك المصالح ... حتى إن من تقدم ممن لا شريعة له يتبعها أو كانت له شريعة درست كانوا يقتضون المصالح الدنيوية بكف كل من اتبع هواه في النظر العقلي ، وما اتفقوا عليه إلا لصحته عندهم واطراد العوائد باقتضائه ما أرادوا من إقامة صلاح الدنيا وهي التي يسمونها السياسة المدنية ، فهذا أمر قد توارد النقل والعقل على صحته في الجملة وهو أظهر من أن يستدل عليه . وإذا كان كذلك لم يصح لأحد أن يدعي على الشريعة أنها وضعت على مقتضى تشهبي العباد وأغراضهم» (٢) . ويبين الشاطبي في جلاء أن معاملات البشر وعاداتهم فيها حق لله ، وأن رعاية حق الغير من حق الله كما أن رعاية حق النفس من حق الله ، فهو يقول « وأما العادات فهي أيضاً من حق الله تعالى على النظر الكلي ولذلك لا يجوز تحريم ما أحل الله من الطيبات ... وأيضاً ففي العادات حق لله تعالى - من جهة وجه الكسب ووجه الانتفاع ، لأن حق الغير محافظ عليه شرعاً أيضاً ولا خيرة فيه للبعد فهو حق لله تعالى صرفاً في حق الغير حتى يسقط حقه باختيساره في بعض الجزئيات لا في الأمر الكلي . ونفس المكلف أيضاً داخلة في هذا الحق ، إذ ليس له التسليط على نفسه ولا على عضو من

(١) المصدر السابق ص ٣٩ - ٤٠ .

(٢) المصدر السابق ص ١٧٠ .

أعضائه بالإتلاف» (١) ويقرر الشاطبي أن «كل ما كان من حقوق الله فلا خيرة فيه للمكلف على حال، وأما ما كان من حق العبد في نفسه فله فيه الخيرة. أما حقوق الله تعالى فالدلائل على أنها غير ساقطة ولا ترجع لاختيار المكلف كثيرة، وأعلها الاستقراء التام في موارد الشريعة ومصادرها كالطهارة على أنواعها والصلاة والزكاة والصيام والحج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي أعلاه الجهاد وما يتعلق بذلك من الكفارات والمعاملات... وغير ذلك من العبادات والعادات التي يثبت فيها حق الله تعالى أو حق الغير من العباد، وكذلك الجنائيات كلها على هذا الوزن جميعها لا يصح إسقاط حق الله فيها البتة. وإحياء النفوس وكمال العقول والأجسام من حق الله تعالى في العباد لا من حقوق العباد... فإذا أكمل الله تعالى على عبد حياته وجسمه وعقله الذي به تحصيل ما طلب منه من القيام بما كلف به فلا يصح للعبد إسقاطه، اللهم إلا أن يتلى المكلف بشيء من ذلك من غير كسبه وتسببه وفات بسبب ذلك نفسه أو عقله أو عضو من أعضائه فهناك يتمحض حق العبد إذ ما وقع مما لا يمكن دفعه. فله الخيرة فيمن تعدى عليه لأنه قد صار حقاً مستوفى في الغير كدين من الديون... وما هو حق للعبد إنما ثبت كونه حقاً له بإثبات الشرع ذلك له لا بكونه مستحقاً لذلك بحكم الأصل... فأما ما هو لله صرفاً فلا مقال فيه للعبد، وأما ما هو للعبد فللعبد فيه الاختيار من حيث جعل الله له ذلك لا من جهة أنه مستقل بالاختيار» (٢). وقد اشترط الفقهاء القائلون بالمصلحة المرسلة كدليل شرعي (وهم المالكية بخاصة) أن تكون المصلحة حقيقية قطعية وكلية عامة لا فردية شخصية. كذلك فرّق الفقهاء في التكاليف الشرعية بين ما هو واجب عملي (أو فردي) يلزم كل مكلف بذاته، وما هو واجب كفائي (أو جماعي) يقع على عاتق جماعة المسلمين ككل وتبرأ ذمتها بنهوض أفراد منهم لأدائه «فطلب الكفاية متوجه على الجميع لكن إذا قام

(١) المصدر السابق ص ٣٢٢.

(٢) المصدر السابق ص ٣٧٥ - ٣٧٨.

به بعضهم سقط عن الباقيين ... لأن القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة فهم مطلوبون بسدّها على الجملة ، فبعضهم هو قادر عليها مباشرة وذلك من كان أهلاً لها ، والباقيون إن لم يقدرُوا عليها قادرون على إقامة القادرين . فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب بإقامتها ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها . فالقادر إذن مطلوب بإقامة الفرض وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر إذ لا يتوصل قيام القادر إلا بالإقامة ، من باب ما لا يتم الواجب إلا به « (١) . بل يشير الشاطبي إلى مسئولية الجماعة في توفير وسائل التربية والتعليم للأفراد لتنمية قدراتهم وتعهدها ما يتفقون فيه حتى تفيد الجماعة من كل فرد بأحسن ما يستطيع وينهض الفرد بأداء واجبه الكفائي على خير وجه . يقول « فطلب الناس بالتعلم والتعليم لجميع ما يستجلب به المصالح وكافة ما تدرأ به المفسد إنهاضاً لما جبل فيهم من تلك الغرائز الفطرية والمطالب الإلهامية لأن ذلك كالأصل للقيام بتفاصيل المصالح - كان ذلك من قبيل الأفعال أو الأقوال أو العلوم والاعتقادات أو الآداب الشرعية والعادية - وفي أثناء العناية بذلك يقوى في كل واحد من الخلق ما فطر عليه وما أهدى له من تفاصيل الأحوال والأعمال فيظهر فيه وعليه ويبرز فيه على أقرانه ممن لم يهبأ تلك التهيئة . فلا يأتي زمان التعقل إلا وقد نجم على ظاهره ما فطر عليه في أوليته . فترى واحد قد تهبأ لطلب العلم وآخر لطلب الرئاسة وآخر للتصنع ببعض المهن المحتاج إليها رآه للصراع والنطاح إلى سائر الأمور ... فعند ذلك ينتهض الطلب على كل مكلف في نفسه من تلك المطلوبات بما هو ناهض فيه ، ويتعين على الناظرين فيهم الالتفات إلى تلك الجهات فيراعونهم بحسبها ويراعونها إلى أن تخرج في أيديهم على الصراط المستقيم ويعينونهم على القيام بها ويحرضونهم على الدوام فيها حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال إليه من تلك الخطط . ثم يخلي بينهم وبين أهلها فيعاملونهم بما يليق بهم ليكونوا

(١) الشاطبي : الموافقات ج ١ ص ١٧٦ - ١٧٩ .

من أهلها إذ صارت لهم كالأوصاف الفطرية والمدركات الضرورية فعند ذلك يحصل الانتفاع وتظهر نتيجة تلك التربية « (١) . وقد تقدم قول الغزير عبد السلام في تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة « لأن المصلحة العامة كالضرورة الخاصة ، ولو دعت ضرورة واحد إلى غضب أموال الناس بلحاز له ذلك بل يجب عليه إذا خاف الهلاك للجوع أو حرّاً أو برد وإذا وجب هذا لإحياء نفس واحدة فما الظن بإحياء نفوس ... » (٢) . كما تقدم أن من القواعد الشرعية تحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام ، وارتكاب أخف الضررين لدفع أكبرهما ، وتقديم دفع المضار على جلب المنافع ، وكلها تقوم على تقدير مصلحة الجماعة وإعلائها على مصلحة الفرد مع رعاية مصلحة الفرد وعدم إهمالها في سائر الظروف .

ويقول الشاطبي : « إن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة بدليل النهي عن تلقي السلع وعن بيع الحاضر للبادي واتفق السلف على تضمين الصانع » (٣) .

وقد أجاز الفقهاء لولي الأمر أن يقيد استعمال الحق بالقدر الذي يصون به المصلحة العامة وأن يتدخل في شئون الأفراد لهذا الغرض العام ، ومن ذلك منع المباح إذا أفضى إلى مفسدة عامة كمنع الخليفة عمر بن الخطاب المسلمين من الزواج بالكتائيات وإلزامه إعلام المهاجرين البقاء في المدينة لا يغادرونها إلا بإذن الخليفة ، ومنع الناس من أكل اللحم يومين متتالين . وقد دارت هذه القرارات كلها على مراعاة الصالح العام ببدء مفسد ترتب على أفعال هي في الأصل مشروعة . فهي من باب سدّ الذريعة . كما يجوز لوليّ الأمر أن يحمل من يهمل أرضه على زراعتها إذا اقتضت المصلحة العامة ذلك ،

(١) المصدر السابق ص ١٧٩ - ١٨٠ .

(٢) الغزير عبد السلام : قواعد الأحكام ج ٢ ص ١٨٨ .

(٣) الشاطبي : الموافقات ج ٢ ص ٣٥٠ .

وأن يتدخل لمنع الاحتكار ، ويتدخل بالتسعير الجبري « إذا تعدى أرباب الطعام تعدياً فاحشاً في القيمة بمشورة أهل الخبرة لأن فيه صيانة حقوق المسلمين عن الضياع » . ووجه إجازة التسعير الذي رواه أشعب عن مالك هو كما يقول أبو الوليد الباجي : « ما يجب من النظر في المصالح العامة » .

ولولي الأمر العادل أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً للدفاع عن أرض الإسلام إذا لم يكف لذلك بيت المال ، ويقول الشاطبي في « الإعتصام » عن ذلك « إذا عورض الضرر العظيم بالضرر اللاحق بالأغنياء بأخذ البعض من أموالهم فلا يتمارى في ترجيح الثاني عن الأول وهو مما يعلم من مقصود الشرع قبل النظر في الشواهد » ويقول الأستاذ مصطفى الزرقا في هذا « إن الفقهاء قد اعتبروا أوامر السلطان - ولي الأمر - مرعية نافذة شرعاً ولو كانت تتضمن تقييد مطلق أو منع جائز في الأصل أو ترجيح رأي فقهي مرجوح ما دامت تستند إلى مصلحة يرجع إلى ولي الأمر تقديرها » (١) . ولا يصادر ذلك حقوق الأفراد، لأن المصالح التي يستند إليها في التقييد ينبغي أن تتوافر فيها الشروط الشرعية ومنها أن تتفق مع مقاصد الشارع ولا تعارض حكماً من أحكام الشريعة ، ومنها ما ضمن حقوق الأفراد كأصل مقرر ، لا يكون الاستثناء منه إلا ضرورة تقدر بقدرها. وفي نفس الوقت ينتهي معنى الفردية المطلقة في الحق بحيث يكون سلطة مطلقة أو استبداداً مطلقاً لأنه إنما يثبت بتقرير الشارع. وقضاء الخليفة عمر على محمد بن مسلمة بإجراء الماء في أرضه لمصلحة جاره معروف مشهور (٢) وحديث الرسول ﷺ « لا ضرر ولا ضرار » أصل جليل في رعاية الفرد لحقوق الغير وعدم التعسف في استعمال الحق .

(١) الدررني ص ١١٠ - ١١٥ ، ١٢٨ - ١٣٢ ، ١٥٠ - ١٥٤ .

(٢) المصدر السابق ص ١٥٨ وما بعدها وانظر أيضاً ص ٢٢ - ٢٦ وانظر أمثلة عديدة لحقوق بعض المكلفين على بعض في كتاب العز بن عبد السلام : قواعد الأحكام ج ١ ص ١٥٦ -

الحقوق والواجبات :

وتقرير حق الفرد وحق الجماعة بحكم الشارع . يجعل حق كل منهما مقروناً بالواجب ، بل إن ما هو حق للفرد أو للجماعة هو في نظر الشارع واجب تكليفي مفروض على أحدهما لصالح الآخر . فما هو حق الله وما هو حق للعبد وما هو مشترك بينهما كلها أحكام تكليفية وواجبات شرعية . وهكذا تتوازن الحقوق والواجبات بل تتلازم في شريعة الإسلام . فإذا كان مقصد الشرع إقامة المصالح الدنيوية والأخروية على وجه كلي - كما قرر الشاطبي بحق ، فإن السبيل إلى ذلك في الشرع هو الإيمان الذي يترتب عليه أن يكون هوى المؤمن تبعاً لما جاءت به الشريعة ، وأن يكون إحقاق الحق وإيجاب الواجب تبعاً لأمر الله الذي آمن به قلب المؤمن وأسلم له وجهه وأعلن انقياده له ولأمره وحكمه بالقول والعمل . وهذا واضح أيضاً في قول الشاطبي « المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد الله اضطراراً .. وإذا ذاك يكون اختياره تابعاً لوضع الشارع وغرضه مأخوذاً من تحت الإذن الشرعي لا بالاسترسال الطبيعي وهذا هو عين إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله . يقول المعلق على « الموافقات » الشيخ عبد الله دراز رحمه الله عن علاقة هذا المقصد للشارع بالنوع الأول من مقاصده في وضع الشريعة وهو إقامة المصالح الدنيوية والأخروية على وجه كلي « ولا تنافي بين القصدتين إنما المطلوب معرفة الفرق بينهما حتى تتميز المباحث الخاصة بكل منهما » (١) ... والحق أن المقصد الثاني يعزز المقصد الأول ويحققه ويضمنه ويؤكدده ، لأن تحقيق المصالح للفرد والجماعة يأتي في هذه الحالة عن إيمان عقيدي لا عن مطمع نفعي ، فتكون له أبعاد الإيمان من العمق والسعة والدوام . وعلى ذلك يقرر الشاطبي « إن كل عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق من غير التفات إلى الأمر أو النهي دون التخيير

(١) الشاطبي : الموافقات ج ٢ ص ١٦٨ - ١٧١ وهامش المعلق ص ١٦٨ .

فهو باطل بإطلاق ... وأما إن امتزج فيه الأمران فكان معمولاً بهما فالحكم للغالب والسابق ، فإذا كان السابق أمر الشارع بحيث قصد العامل نيل غرضه من الطريق المشروع فلا إشكال في لحاقه بما كان المتبع فيه مقتضى الشرع خاصة ، لأن طالب الحظوظ والأغراض لا ينافي وضع الشريعة من هذه الجهة لأن الشريعة موضوعة أيضاً لمصالح العباد فإذا جعل الحظ تابعاً فلا ضرر على العامل ، إلا أن هنا شرطاً معتبراً وهو أن يكون ذلك الوجه الذي حصل أو يحصل به غرضه مما تبين أن الشارع شرعه لتحصيل مثل ذلك الغرض ، وإلا فليس السابق فيه أمر الشارع . وإن كان الغالب والسابق هو الهوى وصار أمر الشارع كالتبع لحق بما كان المتبع فيه الهوى بإطلاق . وعلامة الفرق بين القسمين تحري قصد الشارع وعدم ذلك ... واتباع الهوى طريق إلى المذموم وإن جاء في ضمن المحمود لأنه إذا تبين أنه مضاد بوضعه لوضع الشريعة فحيثما زاحم مقتضاها في العمل كان مخوفاً . أما أولاً : فإنه سبب تعطيل الأوامر وارتكاب النواهي لأنه مضاد لها ، وأما ثانياً : فإنه إذا اتبع واعتيد ربما أحدث للنفس ضراوة وأنسا به حتى يسري معه في أعمالها ولا سيما وهو مخلوق معها ملتصق بها في الأمشاج ، فقد يكون مسبوقاً بالامتنال الشرعي فيصير سابقاً له ، وإذا صار سابقاً له صار العمل الامتثالي تبعاً له وفي حكمه فبسرعة يصير صاحبه إلى المخالفة ودليل التجربة حاكم هنا ، وأما ثالثاً : فإن العامل بمقتضى الامتنال من نتائج عمله الإلتذاذ بما هو فيه والنعيم بما يجتنيه من ثمرات الفهوم وانفتاح مغاليت العلوم ... فلعل النفس تنزع إلى مقدمات تلك النتائج فتكون سابقة للأعمال وهو باب السقوط عن تلك الرتبة والعياذ بالله . هذا وإن كان الهوى في المحمود ليس بمذموم على الجملة فقد بصر إلى المذموم على الإطلاق « (١) . ومن ثم تتوقى شريعة الإسلام غلواء الفردية ، وإن كانت في الوقت نفسه تعتبر إحقاق الحق واجباً على من عليه الحق ، وتعتبر المطالبة بالحق والسعي لإحقاقه واجباً على من عليه الحق .

(١) المصدر السابق ص ١٧٣ - ١٧٥ .

الاستخلاف في الأرض وكرامة الإنسان :

وقصة خلق الإنسان واستخلافه في الأرض أصل عقيدي يقرر كرامته بحيث يظاهر كل حكم شرعي يحقق الكرامة الإنسانية . فالله تعالى يقول عن الإنسان الأول آدم عليه السلام « فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين - الحجر / ٢٩ » وهكذا أسجد الله ملائكته المقربين للإنسان يوم خلقه ، وميزه بطاقات وقدرات « وعلّم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين . قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم . قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون - البقرة / ٣١ - ٣٣ » « وهديناه النجدين - البلد / ١٠ » « إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً . إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً - الإنسان / ٢ - ٣ » « ونفس وما سواها . فألهمها فجورها وتقواها . قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها - الشمس / ٧ - ١٠ » . واستخلف الله الإنسان في أرضه وهو عليم بطاقاته وقدراته النفسية والعقلية والعملية التي خلقها له وإن كانت الملائكة لم تتبين كنه ذلك ومآلاته « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال إني أعلم ما لا تعلمون - البقرة / ٣٠ » . وهكذا جاء الإنسان إلى هذا الكون مستخلفاً فيه وفيما فيه من رب العالمين « وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم - الأنعام / ١٦٥ » « هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها - هود / ٦١ » « وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه - الحديد / ٧ » « يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله - ص / ٢٦ » . ذكر القرطبي أن الملائكة قد يكونون فهموا من «الخليفة» الذي سيجعله الله في الأرض «أنه الذي يفصل بين الناس مايقع بينهم من المظالم ويردعهم عن المحارم والمآثم» وذكر ابن جرير «فكان

تأويل الآية على هذا إني جاعل في الأرض خليفة مني يخلفني في الحكم بالعدل بين خلقي وإن ذلك الخليفة هو آدم ومن قام مقامه في طاعة الله والحكم بالعدل بين خلقه . وقال ابن كثير في قوله تعالى : « أنجعل فيها من يفسد فيها ... الآية » : « إنما هو سؤال استعلام واستكشاف عن الحكمة في ذلك ، يقولون ربنا ما الحكمة في خلق هؤلاء مع أن منهم من يفسد في الأرض ويسفك الدماء فإن كان المراد عبادتك فنحن نسيح بحمدك ونقدس لك ، أي ولا يصدر منا شيء من ذلك وهلا وقع الاقتصار علينا ؟ قال الله تعالى مجيباً لهم (إني أعلم ما لا تعلمون) أي إني أعلم من المصلحة الراجحة في خلق هذا الصنف على المفسد التي ذكرتموها ما لا تعلمون أتم ، فإني سأجعل فيهم الأنبياء وأرسل فيهم الرسل ويوجد منهم الصديقون والشهداء والصالحون والعباد والزهاد والأولياء والمقربون والعلماء العاملون والخاشعون والمحبون له تبارك وتعالى المتبعون رسله صلوات الله وسلامه عليهم » (١) .

هذا الإنسان بخلقته وفطرته وطاقاته وقدراته كرمه الله في السماء بذكره في الملائكة الأعلى والنفخ فيه من روحه وإسجاده ملائكته المقربين له كما ألمع ابن كثير إذ قال : « يخبر تعالى بامتئانه على بني آدم بتنويهه بذكرهم في الملائكة الأعلى قبل إيجادهم ... وكرامة عظيمة من الله تعالى لآدم امتنّ بها على ذريته حيث أخبر أنه تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم . وقد دلّ على ذلك أحاديث كثيرة منها حديث الشفاعة وحديث موسى عليه السلام (... فلما اجتمع به قال : أنت آدم الذي خلقه الله بيده ونفخ فيه من روحه وأسجد له ملائكته) » (٢) .

فلا عجب أن يكرم الله الإنسان في الأرض بما وهبه من عقل وإرادة ونطق وما سخر لقدراته في هذا الكون من طاقات وما أنزل إليه من هداية

(١) تفسير ابن كثير ج ١ الآية ٣٠ من سورة البقرة « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ... » .

(٢) المصدر السابق تفسير نفس الآية السابقة ، وتفسير الآية ٣٤ من سورة البقرة « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ... » .

رسله وكتبه « ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً - الإسراء / ٧٠ » يقول ابن كثير « يخبر تعالى عن تشریفه لبني آدم وتكريمه إياهم في خلقه لهم على أحسن الهيئات وأكملها كقوله تعالى (ولقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم) ... وجعل له سمعاً وبصراً وفؤاداً يفقه بذلك كله وينتفع به ويفرق بين الأشياء ويعرف منافعها وخواصها ومضارها في الأمور الدينية والدنيوية ، (وحملناهم في البر) أي على الدواب وفي البحر أيضاً على السفن الكبار والصغار ، (ورزقناهم من الطيبات) أي من زروع وثمار ولحوم وألبان ومن سائر أنواع الطعوم والألوان المشتهة اللذيذة والمناظر الحسنة والملابس الرفيعة من سائر الأنواع ، (وفضلناهم ...) أي عن سائر الحيوانات وأصناف المخلوقات . وقد استدل بهذه الآية الكريمة على أفضلية جنس البشر على جنس الملائكة ... روى الطبراني بسنده قال : قال رسول الله ﷺ : ما شيء أكرم على الله يوم القيامة من ابن آدم ، قيل : يا رسول الله ولا الملائكة ؟ ، قال : ولا الملائكة - الملائكة مجبورون . بمنزلة الشمس والقمر - وهذا حديث غريب جداً » (١)

فلا غرو وهذه كرامة الإنسان في أصول الإسلام الاعتقادية أن تعمل شريعة الإسلام على تحقيق هذه الكرامة معنوياً ومادياً ، عقدياً واجتماعياً وسياسياً حتى تظهر أثر نعمة الله على عبده في مختلف الجوانب والمجالات .

وإذا كان الإنسان مستخلفاً في هذه الأرض فعليه أن يتذكر المالك الأصيل « وآتوهم من مال الله الذي آتاكم - النور / ٣٣ » « وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه - الحديد / ٧ » « وما بكم من نعمة فمن الله - النحل / ٥٣ » ، وعليه أن يتذكر الحاكم الأصيل « إن الحكم إلا لله ، أمر ألا تعبدوا إلا إياه ، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون - يوسف / ٤٠ » « كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون - القصص / ٨٨ » ، وهو سبحانه مالك

(١) تفسير ابن كثير ج ٣ لآية ٧٠ من سورة الإسراء « ولقد كرّمنا بني آدم ... » .

الملك وصاحب الأمر « قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك
 ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير - آل
 عمران / ٢٦ ». والله تعالى يداول السلطنة والثروة بين الناس كما يداول الليل
 والنهار وكما خلق دورة الحياة « تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل
 وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي وترزق من تشاء بغير حساب - آل
 عمران / ٢٧ ». والمؤمن إذا تذكر أنه مستخلف من قبل الله في أرضه اعتر
 بالله فلم يهن ، وتواضع لله فلم يطع « كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى -
 العلق / ٦ - ٧ » ولقد ورد في الحديث « إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجل
 أشركه الله في حكمه فأدخل عليه الجور في عدله ». وأورد القرآن على السنة
 الكفار نسبة المال والسلطان إلى أنفسهم تبصيراً للمؤمنين وتحذيراً من عاقبة
 الغرور والطغيان « ما أغنى عني ماليه . هلك عني سلطانيه - الحاقة / ٢٨ - ٢٩ »
 « قالوا يا شعيب أصلاتك تأمرك أن نترك ما يعبد آباؤنا أو أن نفعل في أموالنا
 ما نشاء - هود / ٨٧ » « قالوا أجتئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا وتكون لكما
 الكبرياء في الأرض - يونس / ٧٨ » « ونادى فرعون في قومه قال يا قوم
 أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي - الزخرف / ٥١ » « واستكبر
 هو وجنوده في الأرض بغير الحق وظنوا أنهم إلينا لا يرجعون . فأخذناه
 وجنوده فنبذناهم في اليم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين . وجعلناهم أئمة
 يهدون إلى النار ويوم القيامة لا ينصرون - القصص / ٣٩ - ٤١ » « إن
 قارون كان من قوم موسى فبغى عليهم وآتيناه من الكنوز ما إن مفاتحة لتنوء
 بالعصبة أولي القوة إذ قال له قومه لا تفرح إن الله لا يحب الفرحين . وابتغ
 فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله
 إليك ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين . قال إنما أوتيته على
 علم عندي ، أولم يعلم أن الله قد أهلك من قبله من القرون من هو أشد منه قوة
 وأكثر جمعاً ... تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض
 ولا فساداً ، والعاقبة للمتقين - القصص / ٧٦ - ٨٣ ».

مقرون الإنسان في شريعة الإسلام سياسية اجتماعية وسردلية الدولة في ضماخها ايجابية

وعلى هذا الأساس العقيدي تنقرر كل الحقوق التي تضمن كرامة الإنسان في شريعة الإسلام ، وهي تشمل الحقوق السياسية والاجتماعية على السواء ، والدولة ملتزمة بكفالتها وضمانها ، وليست مسئوليتها في ذلك مجرد مسئولية سلبية تكتفي بالنصّ على الحقوق وتقريرها والنهي عن المساس بها نظرياً ، ولكنها مسئولية ايجابية تمتد إلى تهيئة الوسائل اللازمة لكفالة ممارسة هذه الحقوق عملياً والعقاب على الاعتداء عليها .

(أ) الحقوق والحريات المتعلقة بشخص الإنسان في ذاته وبدنه :

تقدّم أن « حفظ النفس » من مقاصد الشريعة الأساسية كما قرر الشاطبي وغيره . وإذا كان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن هيئة الأمم المتحدة سنة ١٩٤٨ م قد ضمن حق الفرد « في الحياة والحرية وسلامة شخصه — م / ٣ » فإن الحديث النبوي قد حفظ الحقوق والحرمات في شريعة الإسلام قبل ذلك بقرون وحرّم أي اعتداء عليها « كلّ المسلم على المسلم حرام : عرضه وماله ودمه » ودفاع المسلم عن ذلك كله حق شرعي وواجب عقيدي « من قاتل دون ماله فهو شهيد ، ومن قاتل دون دمه فهو شهيد ، ومن قاتل دون عرضه فهو شهيد ، ومن قاتل دون مظلّمته فهو شهيد » . بل قرر الإسلام

حقوقاً إيجابية للمسلم على أخيه فلم يكتب فقط بمنع الاعتداء على نحو سلمي بل قرر التضامن الجماعي بين المسلمين وألزم المسلم مسؤوليته إزاءه « المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره ، ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته » « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً » .

وقد حظر الإسلام وشرائع الله كلها أي اعتداء على حياة الإنسان أو على سلامة بدنه عمداً أو خطأ « من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً - المائدة / ٣٢ » ، « يأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى ، فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ، فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم . ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون - البقرة / ١٧٨-١٧٩ » « وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ، ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا ، فإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة ؛ فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليماً حكيماً . ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً - النساء / ٩٢ - ٩٣ » « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسنّ بالسنّ والجروح قصاص ، فمن تصدق به فهو كفارة له ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون - المائدة / ٤٥ » .

هذا وقد تضمن العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة سنة ١٩٦٦ م نصوصاً خاصة بعقوبة الإعدام ، تضمنت أن تقصر على الجرائم الأكثر خطورة « إن لم تكن قد ألغيت » ، وألا تطبق على من هو دون ١٨ عاماً من العمر وألا تنفذ على المرأة الحامل ، وحرص العهد على أن يفتح الباب للعفو أو تخفيف الحكم ، وأن يحظر أن

يتخذ عقوبة الإعدام ذريعة لإبادة الجنس (م / ٦) . والواقع أن النزعة إلى إلغاء عقوبة الإعدام كانت قد اشتدت فترة من الزمن في مطلع النصف الثاني من القرن العشرين ، ثم أخذت تراجع بعد أن تصاعدت حوادث العنف في داخل البلاد في نوعيتها وقيمتها على السواء ، وكثر الاعتداء على حياة رجال الشرطة وفقدت عقوبات السجن فعاليتها وأثرها الرادع ، ثم تعددت حوادث خطف الطائرات وقتل الرهائن الأبرياء (أو غير الأبرياء بأيد غير أيدي السلطة القانونية المختصة ومن ثم يكون القاتل خصماً وحكماً) وذلك خلال مساومات لإطلاق سراح سجناء أو لأية أغراض أخرى سياسية ... وهكذا عاد التفكير في أهمية عقوبة الإعدام والحاجة إلى أثرها الرادع الفعال أو الحاسم الوافي . وصدقت حكمة الله وكذبت أوهام البشر « ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون » .

أما التخفيف على صغار السن فهو أمر لا يتعارض مع أحكام الشريعة العامة بالنسبة لتقدير المسؤولية الجنائية أو أهلية العقاب ، كما أن تلك الأحكام فتحت باب العفو لصاحب الحق أي المجني عليه أو أهله « فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ... - البقرة / ١٧٨ » « ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا ... النساء / ٩٢ » « ... والجروح قصاص ، فمن تصدق به فهو كفارة له ... المائدة / ٤٥ » . وأما أن يكون الإعدام ذريعة إلى إبادة الجنس فهذا محظور في شريعة الإسلام بإطلاق ، فإن أحكام شريعة الحرب في الإسلام ذاتها لا تبيح إبادة الجنس فالرسول ﷺ ينهى عن اتباع المدبر والإجهاز على الجريح ، وعن قتال النساء والصبيان والرهبان طالما أنهم لا يقاتلون كما هو الشأن فيهم . بل تنهى تعاليم الرسول عن قطع الشجرة المثمرة وعقر البعير إلا للأكل وروى يحيى بن آدم القرشي في كتاب الخراج عن عمر بن الخطاب قوله « اتقوا الله في الفلاحين ، لا تقتلوهم إلا أن ينصبوا لكم الحرب » وروى عن جابر « كانوا لا يقتلون تجار المشركين » ، وروى عن عمر بن عبد العزيز « لا تقتلوا

راهباً ولا أكاراً» ، وروي أيضاً : نهي رسول الله ﷺ عن قتل الوصفاء والعسفاء وهم الخدم والأجراء (١) . ونهى شريعة الحرب في الإسلام عن المثلة بالقتيل وتدعو إلى الإحسان في كل شيء حتى في القتل . وقد أجل الرسول ﷺ إنفاذ الحد في زانية رآها حاملاً حتى تضع ، ثم أجله مرة أخرى حتى تقطم وليدها .

* * *

وقد حظر الإعلان العالمي لحقوق الإسلام الرق (م / ٤) كما حظرته قواعد دولية سابقة على ذلك ، ولكن يبدو جلياً من تتبع التاريخي أن هذا الاتجاه إلى حظر الرق إنما جاء بعد اكتشاف القوى المحركة والتقدم التكنولوجي المترتب عليها خلال ما يعرف بالانقلاب الصناعي . وإن تعمير العالم الأمريكي الحديد جرى يجلب أوربا للرقيق من إفريقية وتسخيره بفضاعة ووحشية « واتسعت التجارة في الأطفال المخطوفين الذين كانوا يرسلون خفية لأمريكا ... وأثبتت الأيام أن أوفق مورد لجماعات العمال هو العبيد الزنوج . وقد اجتلبت سفينة هولندية أول فوج من الزنوج إلى مدينة جيمس تاون في فرجينيا منذ زمن مبكر يرجع إلى سنة ١٦٢٠ م ، وما وافت سنة ١٧٠٠ حتى كان الأرقاء الزنوج منتشرين في كل أرجاء الولايات ، لكن فرجينيا وماري لاند وكارولينا الشمالية والجنوبية كانت مناطق استخدامهم الرئيسية ... وطور الجنوب طرازاً من المالك الكبير ومجتمعاً أبيض من المشرفين وأرباب الحرف يعيشون على العمال الأرقاء ... ابتدأت تجارة الرقيق في وقت مبكر جداً من تاريخ أمريكا الأوروبي ، وما من شعب أوربي ذهب إلى أمريكا بمبراً براءة تامة من وزر ذلك الأمر ... وكان النظام الحديد للاسترقاق الجماعي أسوأ في بعض مناحيه من أي شيء في العالم القديم . وما كان فظيماً مرعباً بوجه خاص ما كانت

(١) يحيى بن آدم : كتاب الحراج بتحقيق أحمد محمد شاكر - ط ٢ - القاهرة سنة ١٣٨٤ هـ ص ٤٨ ، نصوص رقم ١٣٢ - ١٣٥ .

تؤججه تلك التجارة من حروب لاصطياد الرقيق ، وما كان يجري من طراد الإنسان في أفريقية الغربية ، ومن قساوات الرحلة الطويلة عبر المحيط الأطلسي . « فإن هؤلاء المساكين كانوا يعبأون في السفن وليس معهم في غالب الأمر ما يكفيهم من الماء والطعام ودون الرعاية الصحيحة الواجبة ودون أدوية على الإطلاق ... وكانت شعوب أوربية ثلاثة مشغلة بوجه رئيسي بهذا العمل البشع : بريطانيا وأسبانيا والبرتغال — لأنها كانت أكبر ملاك الأراضي الحديدية في أمريكا . فأما البراءة النسبية للشعوب الأوروبية الأخرى فترجع في الغالب إلى أن نصيبهم من المغريات كان أصغر ! كانوا مجتمعات مماثلة لتلك ، فلو أتاحت لها ظروف مماثلة لتصرفت تصرفاً مماثلاً ... ولم تصل الزوارق البخارية والنهرية والسكك الحديدية والبرق وما أشبهها من تيسيرات بالسرعة الكافية إلى ولايات الشمال والجنوب بأمريكا بحيث تمكنها من تجنب النزاع الذي كان يتزايد عمقاً في المصالح والأفكار بين هذه وتلك ، بل زادت هذه في حدّة الفوارق الراسخة من قبل بينها حيث انتشرت في ولايات الجنوب الضياع الكبيرة التي يملك سادتها حشوداً خاضعة من الرقيق بينما كانت ولايات الشمال صناعية حرة . » وإذا كانت عواطف الراديكاليين والأحرار البريطانيين منضمة إلى أهل الشمال . فإن عواطف الملاك والحكام البريطانيين كانت منحازة إلى أهل الجنوب ... وجاء مشروع قانون العبيد الآبقين فزاد من كفاية وسائل القبض على العبيد الذين قد يهربون إلى الولايات الحرة لإعادتهم إلى سادتهم . وفي نفس الوقت أدّى تطور الملاحقة في المحيطات إلى اجتلاب أفواج متزايدة من المهاجرين من أوربا يزيدون في عدد سكان الولايات الشمالية ... بينما شرع أهل الجنوب يحلمون بضم ما يقع جنوبهم من أراض في بلاد المكسيك وجزائر الهند الغربية وبدولة عظيمة للعبيد منفصلة عن الشمال وممتدة من خط ماسون وديكسون إلى بناما ... وكانت توسعة مجال الرقيق هي نقطة الخلاف الرئيسية المطروحة على البلاد في انتخابات الرئاسة سنة ١٨٦٠ م ، وتعتبر دعوة إبراهيم لنكولن بوصفه رئيساً مناهضاً للتوسع

عاملاً حاسماً حفز الجنوب على أن يقرر فصم عرى الوحدة ... » (١) .

تلك كلمات مؤرخ أوربي أبيض هو ه . ج . ولز ، فهو غير متهم بالتحيز للسود أو المبالغة في الوصف . ومعنى ذلك أن الرق ظل حقيقة اجتماعية وفكرية قائمة عند الرجل الأبيض حتى أواخر القرن التاسع عشر الميلادي ، وأن الدوافع التي أدت إلى التخلص من الرق كانت في أساسها العثور على بديل اقتصادي غير مكلف للأيدي العامة المخطوفة المسخرة ممثلاً في الآلات . ثم ما لبثت أوربا بعد فترة أن أصبحت تتاجر في الآلات وتصدرها على نطاق عالمي ، فأصبح من مصلحتها لترويج سلعتها أن تدعو إلى إلغاء الرق (عالمياً) أيضاً ! ! ... ومع ذلك ظلت الحقوق المدنية والاجتماعية والسياسية للسود في الولايات المتحدة على ما هي عليه من حيث الواقع العملي رغم النصوص الدستورية النظرية حتى استلزم تقريرها الفعلي حركة تباينت درجات عنفها بين قطاعات السود في الولايات المتحدة خلال الستينات من القرن العشرين ، وما زالت تتلاحق روافدها ، ومن آخرها حركة تعليم السود بالمدارس العامة في أحياء البيض ، وهي مدارس ذات مستوى أرفع من المدارس العامة القائمة في أحياء السود . وقد تعرضت هذه الحركة إلى مقاومة عنيفة من الآباء البيض أنفسهم لا من أبنائهم فحسب وقد وصلت المقاومة إلى حرق الحافلات الناقلة للأطفال السود وقذف الأطفال الأبرياء بالحجارة ، حتى اضطر رئيس الولايات المتحدة القائم وقتذاك إلى التراجع في قراره ، وجاء ذلك سنة ١٩٧٥ م على عتبة الربع الأخير من القرن العشرين الميلادي !

وشريعة الإسلام إذا كانت قد أجازت الرق كعرف اجتماعي موقوت تعارف عليه العالم وقتذاك ، فإنها قد أكدت المساواة الإنسانية على أنها الأصل ، ولم يحمل ذلك الرق الموقوت معه استعلاء عرقياً على سلالة أو لون ، بل كان

(١) ولز : معالم تاريخ الإنسانية - ترجمة جاويد - م ٤ ص ١١٥٨ ، ١١٧٩ - ١١٨١ ،
١٣٣٥ - ١٣٤١ .

مبدأ القرآن من أول يوم « ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ، إن في ذلك لآيات للعالمين - الروم / ٢٢ » « وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم - الحجرات / ١٣ » « يأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساء - النساء / ١ » وقد تضمنت خطبة الرسول الخالدة في حجة الوداع ذلك المبدأ الجليل « أيها الناس إن أباكم واحد ، كلكم لآدم وادم من تراب ، لا فضل لعربي على عجمي ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى » وقد قرر في حديثه أن من أشد الناس عذاباً يوم القيامة « رجل اعتبد محرراً ، ورجل باع حرّاً وأكل ثمنه ! »

« لقد كانت سوق الرق مقبرة مفتحة المداخل موصدة المخارج ... وكان الحريق أعظم من أن تطفئه نفخة واحدة ... فاما النطاق الذي ضربه الإسلام حول المنطقة المحترقة فذلك هو الدواء الوافي الذي وقف به سير الداء ، ذلك هو القانون الذي منع استرقاق الأحرار وأمنهم منه بعد أن كانوا مهددين به من كل جانب . فالיום لا الخطف والسلب ، ولا البيع والشراء ، ولا التغلب في المشاجرات والغارات ، ولا تحكّم ربّ الأسرة ، ولا العجز عن وفاء الدين ، ولا السرقة ولا القتل - لم يعد شيء من ذلك كله منذ ظهر الإسلام يصلح مبرراً لاستعباد الإنسان ... ولم يكتف الإسلام بتحصين الأحرار أنفسهم من خطر الاسترقاق بل إنه حال بينهم وبين أن يخرج من أصلابهم ذرية تستعبد وذلك بمنع التزاوج بين الأحرار والإماء إلا في حالة الإضطرار وخشية العنت .

« غير أن ها هنا شبهة تجول في الخواطر ، أن الإسلام وإن كان قد سدّ الأبواب التي أشرنا إليها والتي كانت تتخذ ذريعة إلى إنشاء رق جديد إلا أنه قد ترك إلى جانب هذه الأبواب منفذاً صغيراً لم يغلقه : ذلك هو حال الحرب الإسلامية المشروعة ... والجواب أننا إذا نظرنا في القرآن الكريم لم نجد فيه أثراً لقتل الأسير ولا استرقاقه وإنما نجد له فيه مصيراً واحداً كريماً وهو إطلاق

سراحه ببديل أو بغير بدل (فلإما منأ بعد وأما فداء) . كما أننا إذا تتبعنا سنة الرسول الرحيم لا نجد فيها أنه أذن قط بقتل الأسير إلا في حالة شاذة نادرة كان الأسير فيها معروفاً بخطورته وشدة نكايته بالمسلمين ، فهو ليس قاعدة عامة وإنما هو استثناء يطبق على الشاذين الخطرين وهو ما يعرف في لغة العصر باسم عقوبة مجرمي الحرب . بقي الاسترقاق ، وواضح أنه يلي القتل في القسوة والشناعة ، وأن الإسلام ينظر إليه كمنظرته إلى القتل كما أن الحرية في نظره شقيقة الحياة — ألا ترى كيف جعل كفارة القتل الخطأ تحرير رقبة ؟ إن هذا تعويض الحياة بالحياة ، فإن رفع الرقيق إلى مستوى الحرية يعد إدراجاً له في زمرة الأحياء بعد أن كان محسوباً في عداد الأموات . وهكذا يتبين لنا أنه ليس في روح التشريع الإسلامي ولا في نصوصه ما يشجع المسلمين على استرقاق أسراهم ، أو يجعله في نظرهم سواء هو والمن على هؤلاء الأسرى بالحرية . فإن لجأ الإسلام يوماً إلى استرقاق الأسير فإنما يكون ذلك منه نزولاً على حكم الضرورة اتقاء لخطره وكسراً لشوكته وشوكة قومه ، على أنه لا يجعل ذلك مصيره النهائي وإنما يأخذه إجراء مؤقتاً وخطوة انتقالية إلى الحلّ الصحيح الذي يرضاه ويلج في المطالبة بتحقيقه : ألا وهو التحرير الكامل .

« وهكذا ينساق بنا البحث إلى الشطر الثاني من الوسائل التي أعدها الإسلام لمكافحة الرق وأعني بها تلك الأبواب الواسعة الكثيرة التي فتحتها الإسلام لإخراج الأرقاء إلى فضاء الحرية ، ولعل أول مفتاح لهذه الأبواب كان هو : مفتاح القلوب فقد أخذ الإسلام يحرض الناس على عتق الرقاب ، ويرغبهم فيها بمختلف الوسائل ...

ومفتاح آخر : هو مفتاح خزائن الدولة إذ جعل فيها سهماً مقررأ في كل عام لإفداء الأسرى وتحرير المستعبدين ..

ومفتاح ثالث : هو مفتاح قانون الكفارات ... ومن أهمها الإساءة التي تقع من السيد في حق العبد نفسه وفي ذلك يقول رسول الرحمة (من لطم مملوكه أو ضربه فكفارته أن يعتقه) . هذا جزاء اللطمة أو الضربة ، أما

الجرح أو تشويه الجسم فإن حكمه عند أكثر الأئمة أنه يصير العبد حراً بمجرد إصابته فينزع من ملك السيد قهراً عنه (أقول : قارن أحوال العبيد المحشورين في السفن إلى أمريكا حسب وصف ويلز ، ومعاملتهم في أمريكا خلال تسخيرهم هناك !) وكذلك إذا كلفه سيده أعمالاً فوق طاقته وتكرر منه ذلك .

« وهكذا يقودنا الحديث إلى الشطر الثالث والأخير من العلاج الإسلامي الرحيم : لقد رأينا أبواباً فتحت أمام الحرية ورأينا أبواباً أغلقت دون الرق ، بين هذين الطرفين نرى طائفة من الأرقاء يتوجهون نحو باب الخروج ولكنهم لم يصلوا إليه بعد ... لقد فتح لهم الإسلام في فترة الانتظار نوافذ للتوبة وأعد لهم وسائل للترفيه تجعلهم يحيون حياة الإنسان ، ولا يشعرون بتلك الفوارق الظالمة بين الطبقات ، ذلك أنه أوجب على المخدمين أن يرتفعوا بأسلوب المعيشة لخادمهم إلى المستوى الذي يعيشون فيه هم أنفسهم . هكذا يقول المبعوث رحمة للعالمين (إنهم إخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم ، فأطعموهم مما تأكلون واكسوهم مما تلبسون ولا تكلفوهم من الأعمال ما لا يطيقون ، فإن كلفتموهم فأعينوهم) ... فهل من منصف يقولها معي : أما والله لعبد في ظل الإسلام خير من كثير من الأحرار في كل نظام » !! (١) .

ويبقى بعد هذا سؤال له أهميته : ترى هل هذا التحليل والبيان الذي أتى به أحد علماء الإسلام المعاصرين هو من آثار الفكر السائد في عصره بعد أن تصدت أوروبا لإلغاء الرق وتقرر تحريره في أمريكا ، أم ترى في تراثنا الفكري

(١) محمد عبد الله دراز : دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية الدولية ، بحث (الإسلام والرق) ط ٢ - الكويت ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م ص ٣٧ - ٤٢ . وانظر أيضاً في ذلك محمد رشيد رضا : الوحي المحمدي ، علي عبد الواحد وافي : الحرية والمساواة في الإسلام من أبحاث مؤتمر رابطة الإصلاح الاجتماعي حول « الإسلام والإصلاح الاجتماعي » سنة ١٩٣٨ م منشورة بعدد خاص من مجلة وزارة الشؤون الاجتماعية بالقاهرة في تلك السنة . وانظر أيضاً لعبد العزيز جاديش : الإسلام دين الفطرة .

الأصيل ما يقرر في جلاء أن الأصل في الإنسان الحرية وأن الرق أمر عارض؟
والحق أن هذه النزعة أصيلة منذ جاء الإسلام يؤيدها ما روي عن ابن عمر
وصححه السيوطي في جامعه الصغير « شر المال في آخر الزمان الممالك !... »
وقد تجاوزت مع هذه النزعة الأصيلة في الإسلام أقوال متعددة لسلف هذه الأمة
الصالح وفقهاها الراشدين ...

ألم يقل الخليفة عمر بن الخطاب لواليه على مصر عمرو بن العاص قوله
المشهورة : مذكم تعبدتم الناس يا عمرو وقد ولدتمهم أمهاتهم أحراراً ؟ ؟^(١).

وهذا هو النسفي يقول في تفسير قوله تعالى : « ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير
رقبة مؤمنة - النساء / ٩٢ » وهي الآية التي ألمع إليها الشيخ الدكتور محمد عبدالله
دراز رحمه الله في تحليله السابق - يقول النسفي : « قيل لما أخرج - أي
القاتل . خطأ - نفساً مؤمنة من جملة الأحياء ، لزمه أن يدخل نفساً مثلها في
جملة الأحرار لأن إطلاقها من قيد الرق كإحيائها ، من قبل أن الرقيق ملحق
بالأموات إذ الرق أثر من آثار الكفر والكفر موت حكماً (أو من كان ميتاً
فأحييناه) »^(٢).

وفي مقارنة لأحكام وقف المال وإعتاق الرقاب يجري فقهاء الإسلام مثل
هذه المناقشة : « قال أبو يوسف : يزول ملك الواقف بمجرد القول قياساً على
الإعتاق بجامع إسقاط المال في كُفْلٌ ، وقال محمد : لا يلزم الوقف إلا بالتسليم
إلى المتولي قياساً على الصدقة المنفذة بجامع التبرع في كُفْلٌ ولاوجه لقياسه على
الإعتاق - لأن الإعتاق إتلاف للمالية وإرجاع للشيء إلى أصله إذ الأصل
في بني آدم الحرية وأما الأموال فإنها خلقت لتمتلك وينتفع بها »^(٣).

(١) ابن عبد الحكم : فتوح مصر والمغرب - تحقيق عبد المنعم عامر (القسم التاريخي) . القاهرة
١٩٦١ م ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

(٢) تفسير النسفي - المطبعة الحسينية بالقاهرة - ج ١ ص ١٨٩ .

(٣) أحمد إبراهيم : المعاملات الشرعية المالية - القاهرة - ص ٣١٤ .

وأورد العز بن عبد السلام خلال فائدة في قواعده « إذا ادعى رق إنسان يستخره استسخار العبد وينطاع انطباع العبد ، فالقول قول المدعى عليه مع يمينه إذا كان بالغاً... والأصل والغالب في الناس الحرية ، وإنما جعل القول قول البالغ لأن الأصل والغلبة الدالين على حرته لا يعارضهما مجرد الاستسخار فضلاً عن أن يرجح عليهما . وهما موجودان في حق الصبي وجودهما في حق البالغ : فعلى هذا لا ينبغي للحاكم أن يلتفت إلى قول المدعى لرجحان جانب الصبي بالأصل والغلبة على مجرد استسخاره » (١) .

وبتطبيق القاعدة الشرعية « البينة على من ادعى واليمين على من أنكر » ، يبدو جلياً أن شريعة الإسلام تعتبر حرية الإنسان هي الأصل وأن الرق دعوى تحتاج إلى بيّنة وكفي لدفعها اليمين ! !

كذلك يذكر في أحكام الفقه أنه إذا التقط شخصان لقيطاً فادعى مسلم أن اللقيط رقيق له : وادعى كافر أنه ابنه ، يقضي بينوته للكافر حتى يكون حراً ولا يقضى للمسلم حتى لا يكون اللقيط رقيقاً له (٢) .

يبقى بعد ذلك أن شريعة الإسلام قررت ذلك مبادأة ومبادرة ورحمة مهداة من رب العالمين تكريماً للإنسان ، ولم تأت به تلبية لضغط مطالبة من أصحاب المصلحة ولذلك سبقت سبقاً بعيداً ، كما لم تأت به حين عثر على بديل للأيدي العاملة المسترقة الرخيصة فأصبح الرق غير ذي موضوع بالنسبة لعلاقات الإنتاج . وقد ألمع إلى ذلك العقاد حين قال بصدد « الحكم الدستوري » أن الأمر به « أصيل في الدولة الإسلامية ، ولكنه المبدأ الذي سبق الأطوار الشعبية بعدة قرون ، فلم تنهياً له الجماعات الإنسانية إلا بعد الدعوة المحمدية بألف سنة أو تزيد ، لأن الأمر بالشورى ينفذ نفاذه حين يوجد معه صاحب

(١) العز بن عبد السلام : قواعد الأحكام ج ٢ ص ٤٧ .

(٢) عبد العزيز جاويز : الإسلام دين الفطرة ص ٦٢ وانظر كذلك حسن وعلي إبراهيم : النظم

الإسلامية - الطبعة المنفصلة (الأولى) القاهرة - ص ٣٦٥ .

الحق الذي يطالب به من ينسأه ويرد إليه من يجيد عنه ...» (١) . وهو يقول « فمن الوهم أن يقال إن الديمقراطية كانت حالة مألوفة في جزيرة العرب على عهد الجاهلية ، فإن العرب الجاهليين قد اختبروا الحكومات المختلفة على أنواعها من حكومة الفرد إلى حكومة الإقطاع إلى حكومة المشيخة إلى الحكومة العسكرية ... وليس يقدر في هذه الحقيقة أن بعض القبائل كانت تختار لها رئيساً من غير أبنائها حسماً للنزاع بين رؤسائها فإن الرؤساء هم أصحاب الاختيار في هذه الحالة منعاً للتنافس بينهم على الحكم ... نعم إن القبائل من البادية عاشت في جوف الصحراء معيشة الحرية والطلاقة بعيداً عن متناول الحكومات الساحلية أو الحكومات الداخلية في بعض الأحيان ولكنها حرية لم تنعم بها لأن أحداً أرادها وشرع مبادئها بل نعمت بها لأن أحداً لم يرد منعها ولم تكن لأحد مصلحة في تقييدها والاعتراض عليها فهي حرية واقعية غير مقصودة وليست بالحرية الفكرية المقصودة على مبادئها المقررة . وقد تقدم أن الفرد لم يكن له حساب في أشد هذه القبائل بداءة وأوسعها حرية إذ كانت القبيلة كلها هي مناط الحقوق والواجبات في مسائل الرعاية والقصاص والحصومات على الإجمال . ولا معنى للديمقراطية بغير مبادئ الحرية الفردية أو التبعية الفردية على التعبير الأصح ... ومؤدى ما تقدم أن الديمقراطية الإسلامية (!) جاءت مع الإسلام ولم تسبقها الديمقراطية الغربية كما توهمها أناس من المستشرقين وكتاب التاريخ من الأوربيين وفضل الإسلام في تقرير ديمقراطيته فضل غير مسبوق... وفضل الديمقراطية الإنسانية (التي كانت شريعة الإسلام أسبق الشرائع إلى تقريرها) على الديمقراطية عامة أنها لم تشرع إجابة لطلب أو خوفاً من غضب ، بل شرعت وهي تغضب الأقوياء ولم يطلبها الضعفاء . وقد كان ضعفاء الأمم يثورون على الظلم كما يثور الحيوان الحبيس أو الحيوان الجائع أو الحيوان المضروب . ولعله لو تمكن في مكان الأقوياء لم يحسب أنه

(١) عباس العقاد : أثر العرب في الحضارة الأوربية - ط ٤ - القاهرة ١٩٦٥ م ص ١٤٥ .

يغضب حقاً أو يغض من كرامة حين يقسو على الضعيف المخدول . وكان أقوىاء المشركين خاصة لا يحسبون للضمير الإنساني كرامة وهم ينتزعون ديون الربا من أرزاق الفقراء والأجراء ، وكانت (المساعدة) وسيلة مشروعة عندهم في استفضاء ديونهم وهي تجيز لهم أن يدفعوا بزوجة المدين أو بنته إلى البغاء لتؤدي لهم القرض بضمن العرض ، وتجز لهم أن يسخروا المدينين فيما يشاؤون كما كان ذلك جائزاً في شريعة الرومان الأقدمين . فإذا جاءهم الديمقراطية الإسلامية بالكرامة الإنسانية إيماناً بالحق وكفراً بسلطان المال والقوة فجدير بها أن تسمى (الديمقراطية الإنسانية) لأنها تقيم الحرية على حق الإنسان الذي لم يكن له حق ولا قوة ولا تشرع الحربية والمسئولية ضرورة لا محيص عنها « (١)

وقد تضمن العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية الصادر عن هيئة الأمم المتحدة سنة ١٩٦٦ م حظر العمل الجبري أو القهري وحظرت عدة قواعد سابقة السخرة واستثنى العهد عقوبات الأشغال الشاقة والخدمات العسكرية والوطنية وحالات الكوارث (م / ٨) . وفي حديث الرسول أن من أشد الناس عذاباً يوم القيامة « رجلاً استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يوفه أجره » .

وقد حظر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تعذيب الإنسان والحط من كرامته . ولقد خوطب الرسول ﷺ في شأن متهمين بالسرقة ليمنحنهما بالضرب حتى يقرأ فأبى عليه الصلاة والسلام وقال « إن شتم أضربهم وإن أخرج الله متاعهم فذاك ، وإلا أخذت من ظهوركم مثله - هذا حكم الله عز وجل ورسوله » - رواه النسائي . وقد كتب القاضي أبو يوسف في شأن

(١) عباس العقاد : الديمقراطية في الإسلام - ط ٤ - القاهرة ص ٣٦ - ٧ ، ٤٦ . وكاتب المقال لا يجب التعبير ب « الديمقراطية الإسلامية » أو « الاشتراكية الإسلامية » عن مبادئ الإسلام التي هي دين وعقيدة قبل كل شيء ، ثم إن لها طابعا المتميز الفذ وخصائصها الفريدة التي تسمو بها عن أن تحشر في قالب إيديولوجية وضعية يمينها مهما التقت معها في جزئيات . ولكن هذا لا يمنع الاستفادة من توفيق العقاد في دراسة الموضوع أياً كان رأيه وتعبيره .

تحصيل الخراج « ولا يضربنّ رجل في درهم خراج ولا يُقام على رجل ، فإنه بلغني أنهم يقيمون أهل الخراج في الشمس ويضربونهم الضرب الشديد ويطلقون عليهم الجرار ويقيدونهم بما يمنعهم من الصلاة ، وهذا عظيم عند الله شنيع في الإسلام» وهو يصف هذا أيضاً بأنه «من الفساد الذي نهى الله عنه، إنما أمر الله عز وجل أن يؤخذ منهم العفو وليس يحلّ أن يكلفوا فوق طاقتهم»^(١) وحتى بالنسبة لأهل الذمة من رعايا دولة الإسلام رجح بعض الفقهاء - منهم الإمام ابن القيم - في تأويل « الصغار » الوارد في قوله تعالى « حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون - التوبة / ٢٩ » أنه الخضوع لشرعية الإسلام وجريان أحكامها عليهم « ويلتزم لهم ببذل الجزية حقان : أحدهما الكف عنهم والثاني الحماية لهم ليكونوا بالكف آمنين وبالحماية محروسين . روى نافع عن ابن عمر قال : كان آخر ما تكلم به النبي ﷺ أن قال : احفظوني في ذمتي » . وقد نفى ابن القيم أن يكون من مدلول « الصغار » المذكور في الآية الكريمة أي مساس بشخص الذمي أو أي إيذاء بدني أو معنوي له^(٢) .

ولقد كان الخليفة عمر بن الخطاب يقول للمسلمين « إني لم أبعث عليكم عمالكم ليضربوا أبقاركم ولا ليأخذوا أموالكم ولكن ليعلموكم كتاب ربكم وسنة نبيكم ... والله لو شكأ أحد ذلك من عامل لأقصننه منه » فتساءل والي مصر عمرو بن العاص عن العامل يؤدب بعض رعيته ، هل يقص الخليفة ذلك منه ؟؟ فقطع الخليفة في حزم إنه ليفعل « وكيف لا أقصننه منه وقد رأيت

(١) أبو يوسف: كتاب الخراج - المطبعة السلفية بالقاهرة - ط ٤ - سنة ١٣٩٢ هـ ص ١١٤ ، ١١٨ .

(٢) المارودي - الأحكام السلطانية - ط ٢ - طبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦ م ص ١٤٣ . وانظر ابن القيم : أحكام أهل الذمة تحقيق صبحي الصالح - القسم الأول .

رسول الله يقص من نفسه ؟؟ ألا لا تضربوا المسلمين فتذلوهم» (١) ... واقتصاص الخليفة لصبي قبطي من ابن والي مصر عمرو بن العاص معروف ومشهور ، ولقد أذن للصبي القبطي أن يضرب الوالي نفسه الذي يجاهاه قال ابنه ما قال وفعل ما فعل ولكن الصبي اكتفى بضرب من ضربه ، وفي ذلك قال الخليفة قولته الذي وعاهما الزمن حرفاً حرفاً : « مذكم تعبدتم الناس يا عمرو وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » (٢) . هذا وقد تضمن العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية الصادر عن هيئة الأمم المتحدة سنة ١٩٦٦ م حظر إخضاع فرد دون رضاه التام للتجارب الطبية والعلمية (م/٨) . ومن الطريف أن فقهاء الإسلام المحدثين ظلوا زمناً ليس بالقصير مترددين في إباحة تشريح جثة الميت لأغراض علمية حفاظاً على كرامته !! ... هذا عن كرامة الموتى فما بالك بالأحياء !!

(ب) الحقوق والحريات المتعلقة بخصوصيات الإنسان مثل حياته الخاصة وأسرته ومسكنه وشرفه وسمعته :

تضمن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن هيئة الأمم المتحدة سنة ١٩٤٨ م حظراً لأي تدخل في الخصوصيات سالفة الذكر وحماية قانونية من مثل هذا التدخل إذا وقع (م/١٢) وبمثل هذا صرح القرآن بأجلى بيان منذ أربعة عشر قرناً « يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا : أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين - الحجرات / ٦ » « يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم . ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً ... الحجرات / ١٢ » .

(١) الطبري : باب مناقب عمر وأقواله وأفعاله بعد خبر مقتله ، وانظر أيضاً ابن عبد الحكم :

فتوح مصر والمغرب ، تحقيق عبد المنعم عامر ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

(٢) ابن عبد الحكم : فتوح مصر والمغرب - تحقيق عبد المنعم عامر ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

وتميزت أحكام القرآن بأساسها العقيدى الأخلاقى المتفرد وطابعها فى النهى على هذا الأساس « يجب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه ، واتقوا الله إن الله تواب رحيم - الحجرات / ١٢ » .

كذلك قرر القرآن حرمة المسكن وفرق بينه وبين الأماكن العامة « يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ، ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون . فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم ، والله بما تعملون عليم . ليس عليكم جناح أن تدخلوا بيوتاً غير مسكونة فيها متاع لكم ، والله يعلم ما تبدون وما تكتمون - النور / ٢٩ » . وفى الحديث الصحيح « إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليصرف » ، « لو أن امرأً اطلع عليك بغير إذن فحذفته بحصاة ففقت عينه ما كان عليك من جناح » (١) .

كما نصّ القرآن أيضاً « ... وليس البرّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البرّ من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها ، واتقوا الله لعلكم تفلحون - البقرة / ١٨٩ » قال الحسن البصرى : « كان أقوام من أهل الجاهلية إذا أراد أحدهم سفراً وخرج من بيته يريد سفره الذى خرج له ثم بدا له بعد خروجه أن يقيم ويدع سفره لم يدخل البيت من بابه ولكن يتسوره من قبل ظهره ... وقال محمد بن كعب : كان الرجل إذا اعتكف لم يدخل منزله من باب البيت ... وقال عطاء ابن أبي رباح : كان أهل يثرب إذا رجعوا من عيدهم دخلوا منازلهم من ظهورها ويرون أن ذلك أدنى إلى البر ... » (٢) وقد أدرج الحديث عرض المسلم فى حرّماته المصونة « كل المسلم على المسلم حرام : عرضه وماله ودمه » . وتضمن القرآن الكريم النهى عن المساس بسمعة امرئ بالقذف

(١) وردت الأحاديث فى تفسير ابن كثير ج ٣ للآية ٢٩ من سورة النور « يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا ... الآية » .

(٢) تفسير ابن كثير ج ١ الآية ١٨٩ من سورة البقرة « يسألونك عن الأهل ... الآية » .

والغيبية . وحدّد القرآن عقوبة القذف « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون . إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم . والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين . والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين . ويدراً عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين . والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين . - النور / ٤ - ٩ » . وإلى جانب أحكام العقاب تتابعت الآيات تحذر المسلم من إشاعة الفاحشة واتباع خطوات الشيطان في مسلك يظهر العقاب بتربية المسئولية الخلقية الفردية والاجتماعية التي هي الأساس الأصيل « ولولا فضل الله عليكم ورحمته وأن الله تواب حكيم . إن الذين جاءوا بالإفك عصبة منكم لا تحسبوه شراً لكم بل هو خير لكم ، لكل امرئ منهم ما اكتسب من الإثم ، والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم . لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيراً وقالوا هذا إفك مبين . لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء ، فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون . ولولا فضل الله عليكم ورحمته في الدنيا والآخرة لمستمكم فيما أفضتم فيه عذاب عظيم . إذ تلقونهم بألسنتكم وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هيناً وهو عند الله عظيم . ولولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك هذا بهتان عظيم . يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبداً إن كنتم مؤمنين . ويبين الله لكم الآيات والله عليم حكيم . إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون ، ولولا فضل الله عليكم ورحمته ، وأن الله رؤوف رحيم . يأبى الذين آمنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان ومن يتبع خطوات الشيطان فإنه يأمر بالفحشاء والمنكر ، ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبداً ، ولكن الله يزكى من يشاء والله سميع عليم . ولا يأتل أولو الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولي القربى والمساكين والمهاجرين في سبيل الله وليعفوا وليصفحوا ، ألا تحبون أن

يغفر الله لكم والله غفور رحيم . إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم . يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون . يومئذ يوفيهم الله دينهم الحق ويعلمون أن الله هو الحق المبين — النور / ١٠ - ٢٥ .

وقد خطب الرسول ﷺ « حتى أسمع العواتق في خدورها » فنهى عن تتبع عورات المسلمين باللسان والحواس « يا معشر من آمن بلسانه ولم يفض الإيمان إلى قلبه لا تغتابوا المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم ، فإنه من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته ، ومن تتبع الله عورته يفضحه في جوف بيته » (١) . وقد عمل القرآن على سدّ الذريعة إلى إساءة الظن وإشاعة الفاحشة واتباع خطوات الشيطان في سورة النور نفسها التي تضمنت النهي عن قذف الأعراض فحرم دخول المنازل دون استئذان وأمر الرجال والنساء بالغض من الأبصار وأمر النساء بعدم إبداء الزينة لغير المحارم كذلك حث الإسلام على الزواج ووجه إلى تيسير سبله ، كما أمر بالعفة خلال فترة العزوبة حتى يتيسر الزواج (الآيات ٢٧ - ٣٣ ، ٥٨ - ٦١ من سورة النور ، وانظر أيضاً الآيات ٥٣ - ٥٩ من سورة الأحزاب) .

وثمة قصة مشهورة تذكر أن الخليفة عمر بن الخطاب تسوّر منزلاً ليعطّل على حقيقة تهمة بشرب الخمر ، فجوبه من المتهمين الذين ثبتت إدانتهم برؤية الخليفة لهم عياناً في حالة تلبس بشرب الخمر بأنه قد خالف في تفتيشه وتحقيقه أوامر القرآن « .. وأتوا البيوت من أبوابها ... » ، « ... ولا تجسسوا ... » ، « لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا... » ، فأخذ الخليفة العادل بوجهة نظرهم رغم تلبسهم بالمعصية ، احتراماً للحقوق والحريات الأساسية للفرد في دولة الإسلام ، وهو الذي طالما وجه رعيته إلى قول الحق أياً كان من عليه الحق ولو كان الخليفة ، وطالما أقرّ على نفسه بالخطأ إذا كان مخطئاً . وللقصة دلالتها

(١) تفسير ابن كثير ج ٤ الآية ١٢ من سورة الحجرات « يأبى الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن ... الآية » .

البالغة ، أياً كانت درجة ثبوتها كواقعة تاريخية .

(ج) الحقوق والحريات المتعلقة بالمأوى والتنقل والإقامة داخل الدولة وخارجها :

من الحقوق والحريات الأساسية للإنسان بعد حرية الذات حرية المأوى . وقد قرر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن هيئة الأمم المتحدة سنة ١٩٤٨ م حرية الفرد في التنقل والإقامة داخل الدولة وحرية مغادرته أي بلد والعودة إليه بما في ذلك بلد الشخص نفسه (م/١٣) . وكل هذه الحقوق مقررة في الإسلام ، فالنفي والتغريب عقوبة لا تقر إلا بعد الإدانة في جريمة ، والنفي ذكره القرآن ضمن عقوبات شديدة لجريمة شنيعة تستلزم عقاباً رادعاً « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ، ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم - المائدة / ٣٣ » ، ومع ذلك استثنى القرآن من العقاب من يثبت رجوعه عن الجريمة وتوبته منها قبل القبض عليه من السلطة الحاكمة « إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم - المائدة / ٣٤ » . وورد التغريب محمداً بمدة عام عقوبة تبعية لزنا البكر الذي لم يتزوج إلى جانب الجلد مائة جلدة عند جمهور العلماء لكن أبا حنيفة ارتأى مع ذلك أن « التغريب إلى رأي الإمام إن شاء غرب وإن شاء لم يغرب » (١) وقد كان المسلمون ينتقلون داخل دار الإسلام من بلد إلى بلد دون قيود حتى بعد التجزؤ قيام دول حاكمة متعددة تكاد تكون مستقلة أو على الأقل متمتعة بالاستقلال الذاتي في أرجاء دار الإسلام ، وتكرر في تعريف الشخص أن ينتمي إلى بلد ويولد في آخر ويقوم في ثالث . كذلك تنقل الذميون والمستأمنون في شتى أرجاء دار الإسلام دون عراقيل .

ولقد قرر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حق الالتجاء إلى دولة أخرى هرباً

(١) تفسير ابن كثير ج ٣ لآية ٢ من سورة النور « الزانية والزاني فاجلدوا ... الآية » ..

من الاضطهاد مع استثناء من قدّم للمحاكمة في جرائم غير سياسية أو في أعمال تناقض أغراض الأمم المتحدة ومبادئها فإنه لا يتمتع بهذا الحق (م/١٣) .

وقد جعل الإسلام الهجرة حقاً للمضطهد وواجباً عليه في الوقت نفسه للتحريّر من الظلم والاضطهاد « إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم ، قالوا كنا مستضعفين في الأرض ، قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها ، فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيراً . إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً . فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم وكان الله عفواً غفوراً . ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغماً كثيراً وسعة ، ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله وكان الله غفوراً رحيماً . وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتكم الذين كفروا ، إن الكافرين كانوا لكم عدواً مبيناً - النساء / ٩٧ - ١٠١ » « والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا ، وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق ، والله بما تعملون بصير . والذين كفروا بعضهم أولياء بعض ، إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير . والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك هم المؤمنون حقاً ، لهم مغفرة ورزق كريم - الأنفال / ٧٢ - ٧٤ » .

وإذا كانت الهجرة واجباً على المضطهد فراراً بدينه فإن الإيواء واجب على القادر عليه فرداً أو جماعة أو دولة « للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله ، أولئك هم الصادقون والذين تبوأوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يحملون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون - الحشر / ٨ - ٩ » .

وقد قرر الإسلام كذلك حق الحوار للمستجير وإن كان كافراً بل ومحارباً

كما أوضح الالتزامات المترتبة عليه بالنسبة للمعجيز المؤمن « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه - التوبة / ٦ » . وهكذا يكون منح حق اللجوء مما يعزز رسالة الأمة الإسلامية العقيدية (الأيديولوجية) ويجعل لها مكانتها العالمية بين الأمم والأفراد ويهيء المناخ الصالح والفرص الملائمة لإبلاغها ، فمثل هذا اللجوء المستجير « آمن مستمر الأمان حتى يرجع إلى بلاده وداره ومأمنه ، (ذلك بأنهم قوم لا يعلمون) : أي إنما شرعنا أمان مثل هؤلاء ليعلموا دين الله وتنتشر دعوة الله في عبادته ... ولهذا لما قدم رسول مسليمة الكذاب على رسول الله ﷺ وشهد أن مسليمة رسول الله قال الرسول ﷺ : لولا أن الرسل لا تقتل لضربت عنقك ... والغرض أن من قدم من دار الحرب إلى دار الإسلام في أداء رسالة أو تجارة أو طلب صلح أو مهادنة أو حمل جزية أو نحو ذلك من الأسباب وطلب من الإمام أو نائبه أماناً أعطي أماناً ما دام متردداً في دار الإسلام وحتى يرجع إلى مأمنه ووطنه ... » (١) . وقد يطلب الصلح والمهادنة لنفسه لا لأئمة ودولته ، وإجارته وتأمينه من واجب المسلمين ما دام لا يوجد ما يبرر الامتناع عن ذلك ، حتى يتاح إبلاغ مثل هذا المستجير دعوة الإسلام في مناخ صالح يسوده الأمن والثقة وتتحقق فيه المخالطة والمعاشرة .

* * *

وقد اعتبر الإعلان العالمي من الحقوق للصيقة بالشخصية التي ينبغي أن نضمان للإنسان حق التمتع بجنسية إحدى الدول ، فحظر الحرمان منها بطريق تعسفي أو إنكار حق الفرد في تغييرها (م / ١٥) .

والإسلام يقيم الانتماء على أساس العقيدة وهو أساس عالمي ، يجعل المسلم في أي أرض أخاً للمسلم في أي أرض أخرى ، وإن كانت شريعة الإسلام تصنف غير المسلمين وبلادهم على أساس علاقتهم أفراداً ودولاً بدولة الإسلام ، فالفرد غير المسلم قد يكون ذمياً إذا كان من رعية دولة الإسلام

(١) تفسير ابن كثير ج ٢ لآية ٦ من سورة التوبة « وإن أحد من المشركين استجارك ... الآية » .

المقيمين فيها إقامة دائمة وقد يكون مستأمناً إن قدم إلى أرض دولة الإسلام قدوماً طارئاً أو قام بها إقامة موقوتة ، وقد يكون معاهداً إن كان بين قومه وبين المسلمين عهد ولكن لا تجري على أرضهم أحكام الإسلام ولا تدخل في دار الإسلام وتحت سلطانه ، وقد يكون محارباً أو حربياً إن كان بين قومه وبين الإسلام حرب . ودولة غير المسلمين قد تكون معاهدة للمسلمين وقد تكون محاربة . كما يتصور ألا تكون على علاقة بدولة الإسلام عهداً أو قتلاً ، وإن كان المفروض أن على المسلمين واجب إبلاغ دعوتهم إلى شعوب العالم كافة ، وتحديد موقفهم من السلطات الحاكمة على أساس موقفها من ضمان حرية الفكر والاعتقاد والقول .

ونزعة الإسلام العالمية تنظر إلى كل الأرض على أنها سواء وإنما العبرة بفكر الإنسان ورأيه واعتقاده « إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده ، والعاقبة للمتقين - الأعراف / ١٢٨ » « ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون . إن في هذا لبلاغاً لقوم عابدين . وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين - الأنبياء / ١٠٥-١٠٧ » « يا عبادي الذين آمنوا إن أرضي واسعة فيآيها فاعبدون - العنكبوت / ٥٦ » « ... قل فله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم - البقرة / ١٤٢ » « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبیین ، وآتى المال على حبه ذوي القربى والیتامى والمساكين وابن السبیل والسائلین وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة ، والموفون بعهدهم إذا عاهدوا ، والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس ، أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون - البقرة / ١٧٧ » . كذلك ينظر الإسلام إلى كل السلالات العرقية على أنها سواء « يأیها الناس اتقوا ربکم الذي خلقکم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء - النساء / ١ » « ومن آیاته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتکم وألوانکم - الروم / ٢٢ » « وجعلناکم شعوباً وقبائل لتعارفوا - الحجرات / ١٣ » . وفضل العربية أنها لسان القرآن وفضل

العرب أن كان رسول الإسلام ﷺ منهم وأنهم آمنوا به ونصروه وحمله رسالة الإسلام إلى غيرهم من أمم الأرض ، والعربية طريق مفتوح لكل إنسان لتلاوة القرآن وتدبر آياته وتعاليمه وأحكامه وليست حكراً لأحد أو حاجزاً دون أحد ، فالعربية لسان وثقافة وليست مجرد انتماء سلالي عرقي مغلق لأب أو أم .

على أن الإسلام لا يمنع عباد الله الذين يعيشون في أرض الله الواسعة من الانتماء إلى مكان معين ، ولقد عرف تاريخ الإسلام النسبة إلى البلد وإلى القطر ، فهذا بصري أو كوفي أو دمشقي أو قيرواني أو فاسي أو قرطبي أو غرناطي ، وهذا شامي أو مصري أو عراقي أو خراساني أو هندي ، كما عرف الانتماء إلى الأصل القبلي . وتجد اسم صاحب كتاب « الموافقات » مثلاً على هذا النحو « أبو اسحق الشاطبي وهو ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي » . وقد تجزأت دولة الخلافة العباسية إلى الدول البويهية والسامانية والصفارية والغزنوية وغيرها في المشرق ، وقامت الدولتان الطولونية والإخشيدية بمصر ، وقامت دول الأغالبة والأدارسة وبني رستم وبني مدرار وبني زيري وغيرهم بالمغرب ... ولكن ظل المسلم وغيره يتنقل بين هذه الأقطار والدول دون عقبات إلا ما يفرض من مكوس على التجار أو ما قد يكون من التحقق من شخصياتهم أحياناً قليلة فلا بأس بالجنسية كقاعدة دولية وحق أصيل للفرد ، وإن كانت الظروف الاقتصادية والإيديولوجية قد دعت الغرب لإقامة دول قارية عملاقة مثل الولايات المتحدة (بالإضافة إلى سياستها في الأمريكيتين وأحلافها) والإتحاد السوفييتي (بالإضافة إلى علاقته بدول شرقي أوروبا وسوقها الكوميكون وحلف وارسو) والجماعة الأوروبية وسوقها المشتركة . وينبغي ألا تتحول الحدود بين الدول إلى حواجز وعراقيل ، وألا تجني الدولة الوطنية أو القومية الحديثة National State على الأخوة الإنسانية العالمية ... وهذا ما يرفع المؤرخ البريطاني الجليل أرنولد توينبي صوته محذراً أمم الشرق والغرب جميعاً منه إذ يقول : « ... وإني لأشعر بانحسار الأديان الكبرى التاريخية ، وظهور عبادة القوة البشرية الجماعية القديمة في العالم الحديث ، وقد ظهرت ثانية بشكليها

التقليديين : في شكل عبادة (الدولة المحلية) وفي شكل عبادة (الدولة العالمية) ... وتمثل عبادة الدولة المحلية بشكل واضح في (القومية) ، بينما تتمثل عبادة المجتمع العالمي إلى حدّ ما في (الشيوعية) وفي الأمل الذي يداعب العالم لتحتميق نوع من الوحدة العالمية والحكومة العالمية . وإنني لأفترض أن هذه الصور لعبادة القوة البشرية الجماعية تشمل ٩٠٪ من الشعور الديني أو ٩٠٪ من سكان العالم في الوقت الحاضر . والواقع أن هذا الانتقال نحو عبادة القوة البشرية الجماعية هو ولا شك السبب الرئيسي للمتاعب والاضطرابات التي تقوم بين البشر ... أن الأديان الكبرى جميعاً مهملة وآخذة في الانحسار ، وربما توقف مستقبل الجنس البشري على عودتها ثانية إلى سيطرتها السابقة على البشرية أو عجزها عن تحقيق ذلك » (١) .

(د) الحقوق والحريات الفكرية أو المعنوية :

ضمن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن هيئة الأمم المتحدة سنة ١٩٤٨ م حرية التفكير والضمير والدين ويشمل ذلك حرية التعبير عن المعتقد بالممارسة وأداء الشعائر فردياً وجماعياً والتعليم (م/١٨) . كما ضمن ذلك الإعلان حرية الرأي والتعبير ويشمل ذلك حرية اعتناق الآراء دون تدخل وتلقي الأنباء والأفكار وإذاعتها بأي وسيلة دون تقييد بالحدود الجغرافية (م/١٩) .

وحرية التفكير والضمير والدين أصل عقيدي في دين الإسلام ، إذ ينبغي في الاعتقاد الإخلاص الذي سميت به سورة من القرآن تعرض عقيدة التوحيد « قل هو الله أحد . الله الصمد ... الخ سورة الإخلاص » . وعقيدة الإيمان تربي في نفس المؤمن الإصرار على اعتناق ما يراه حقاً والتعبير عن الحق الذي اعتنقه

(١) محاضرات أرنولد توينبي - بالعربية - مجموعة (كتب ثقافية) - القاهرة - ص ٤٦ -

وعدم السماح للرياء والأهواء والضغط بالتأثير على الاعتماد والتعبير عنه « لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي - البقرة / ٢٥٦ » « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً ، أفأنت تكفره الناس حتى يكونوا مؤمنين - يونس / ٩٩ » « قال يا قوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربي وآتاني رحمة من عنده فعميت عليكم ، أنزل مكموها وأنتم لها كارهون - هود / ٢٨ » « نحن أعلم بما تقولون وما أنت عليهم بجبار ، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد - ق/٤٥ » « قل يا أيها الكافرون . لا أعبد ما تعبدون . ولا أنتم عابدون ما أعبد . ولا أنا عابد ما عبدتم . ولا أنتم عابدون ما أعبد . لكم دينكم ولي دين - الكافرون . »

وقد حث الإسلام الأبصار والبصائر على التدبر في خلق الله وبديع صنعته وأحكام نظامه ونواميسه « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت - تبارك / ٣ » « صنع الله الذي أتقن كل شيء - النمل / ٨٨ » « والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل شيء موزون . وجعلنا لكم فيها معايش ومن لستم له برازقين . وإن من شيء إلا عندنا خزائنه ، وما ننزله إلا بقدر معلوم . وأرسلنا الرياح لواقح فأنزلنا من السماء ماء فأسقيناكموه وما أنتم له بخازنين - الحجر / ١٩ - ٢٢ » « لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون - يس / ٤٠ » « ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها ، ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرايب سود . ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك ، إنما يخشى الله من عباده العلماء ، إن الله عزيز غفور - فاطر / ٢٧ - ٢٨ » . والقرآن يخاطب دائماً الذين يبصرون ويتدبرون ويعقلون ، وينبغي على من عطّلوا نعمة العقل التي خصّ الله بها الإنسان خوفاً أو طمعاً أو تقليداً أو استهانة بقدرها « وقالوا ربنا أظعننا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيل - الأحزاب / ٦٧ » « الذين يتربصون بكم فإن كان لكم فتح من الله قالوا ألم نكن معكم وإن كان للكافرين نصيب قالوا ألم نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين ... إن المنافقين

يخادعون الله وهو خادعهم ... مذنبين من ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء -
 النساء / ١٤١ - ١٤٣ » « إنهم ألفوا آباءهم ضالين فهم على آثارتهم يهرعون -
 الصفات / ٦٩ - ٧٠ » « بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارتهم
 مهتدون . وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا
 وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارتهم مقتدون . قال أولئو جئتكم بأهدى
 مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون - الزخرف / ٢٢ - ٢٤ »
 « لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها
 أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون - الأعراف / ١٧٩ » .

ويدعو الإسلام إلى التفكير المتعمق بعيداً عن إحياء النفس واستهواء الفرد
 والجمع ، وإلى الحوار الجاد المتبصر في نطاق محدود « قل إنما أعظكم بواحدة أن
 تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تفكروا ، ما بصاحبكم جنة إن هو إلا نذير لكم بين
 يدي عذاب شديد - سبأ / ٤٣ » « أفرايت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم
 وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة ، فمن يهديه من بعد الله ، أفلا
 تذكرون - الجاثية / ٢٣ » .

والقرآن يفرض على أتباعه الدعوة إليه بما يستلزم ذلك من ضمان حرية
 القول والتعبير وحرية المناقشة والجدال الموضوعي الأمين وفق الأصول المنهجية
 والأخلاقية الواجبة « أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم
 بالتي هي أحسن - النحل / ١٢٥ » « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله
 فيسبوا الله عدواً بغير علم - الأنعام / ١٠٨ » « لا يجب الله الجهر بالسوء من
 القول إلا من ظلم - النساء / ١٤٨ » « ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل
 صالحاً - فصلت / ٣٣ » « كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون - الصف
 / ٣ » « أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب - البقرة / ٤٤ » .
 وقد أمر الإسلام بالقتال لضمان حرية الدعوة وحرية الاعتقاد « وقاتلهم حتى
 لا تكون فتنة ويكون الدين لله ، فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين -

البقرة / ١٩٣» «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا... الذين أخرجوا من ديارهم
 بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع
 وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً - الحج / ٣٩ - ٤٠»
 «ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل. إنما السبيل على الذين
 يظلمون الناس ويبيغون في الأرض بغير الحق - الشورى / ٤١ - ٤٢» .
 فالسلطة في دولة الإسلام لا يحلّ أن تستخدم للإكراه على اعتناق الدين ، وإنما
 تستخدم لرفع الإكراه على اعتناق دين أو على المنع منه ، فهذه هي فتنة الناس
 عن الاختيار والإرادة الحرة في مجال الاعتقاد، وهي التي يجاهد بها الإسلام ليضمن
 للناس حرية الفكر والاعتقاد . وقد روى البلاذري ما يؤكد غاية المسلمين في
 جهادهم وأنه لدفع السلطة المتحكمة في حرية الاعتقاد لا لفرض عقيدة المسلمين
 « وقال أبو عبيدة وغيره : لما استخلف عمر بن عبد العزيز وفد عليه قوم من
 أهل سمرقند ، فرفعوا إليه أن قتيبة دخل مدينتهم وأسكنها المسلمين على
 غدر . فكتب عمر إلى عامله يأمره أن ينصب لهم قاضياً ينظر فيما ذكروا ،
 فإن قضى بإخراج المسلمين أخرجوا . فنصب لهم جميع بن حاضر الباجي
 فحكم بإخراج المسلمين على أن يبادلوهم على سواء . فكره أهل مدينة سمرقند
 الحرب وأقروا المسلمين فأقاموا بين أظهرهم » (١) ...

والإسلام هو الاعتقاد الحق القاطع الصراح ، وهو يدين الانحرافات
 والضلالات التي وقع فيها أهل الأديان السابقة وبخاصة اليهود والنصارى
 المغضوب عليهم والضالين ، ولكنه لا يمارس الإكراه لرفع الضلالات فيعالج
 الخطأ بالخطأ ، ويضمن لغير المسلمين حرية اعتقادهم وممارسة شعائرهم وإن
 كان الإسلام يدين هذا كله ، ما دام هؤلاء لا يعتدون على المسلمين ولا
 يؤذونهم حسياً أو معنوياً . يقول القرآن في حكمه على ضلالات أهل الأديان

(١) البلاذري : فتوح البلدان - تحقيق رضوان محمد رضوان - القاهرة سنة ١٩٥٩ م -

السابقة « فيما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غلف ، بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلاً . وبكفرهم وقولهم على مريم بهتاناً عظيماً . وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبهناه لهم ، وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقيناً . بل رفعه الله إليه وكان الله عزيزاً حكيماً . وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمننَّ به قبل موته ، ويوم القيامة يكون عليهم شهيداً . فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيراً . وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل وأعدنا للكافرين منهم عذاباً أليماً - النساء / ١٥٥ -

١٦١ « يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق ، إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه ، فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة ، انتهوا خيراً لكم ، إنما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولد ، له ما في السموات وما في الأرض وكفى بالله وكيلاً . لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون - النساء / ١٧١ -

١٧٢ « لقد أخذنا ميثاق بني إسرائيل وأرسلنا إليهم رسلاً كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم فريقاً كذبوا وفريقاً يقتلون . وحسبوا ألا تكون فتنة فعموا وضموا ثم تاب الله عليهم ثم عموا وضموا كثير منهم والله بصير بما يعملون . لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم ، إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار . لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد ، وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسنَّ الذين كفروا منهم عذاب أليم . أفلا يتوبون إلى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم . ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام ، انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أنى يؤفكون . قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرراً ولا نفعاً والله هو السميع العليم . قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق

ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً وضلّوا عن سواء السبيل .
لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ، ذلك بما
عصوا وكانوا يعتدون . كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا
يفعلون . ترى كثيراً منهم يتولون الذين كفروا ، لبئس ما قدمت لهم أنفسهم
أن سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون - المائدة / ٧٠ - ٨٠ .

ومع هذه الإدانة في الاعتقاد يجعل الإسلام سبيل الإقناع هو الحوار والجدال
الأمين البناء « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا
منهم ، وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له
مسلمون - العنكبوت / ٤٦ » « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا
وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون
الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون - آل عمران / ٦٤ . » ويحرص
القرآن على أن يربي المؤمنين على عدم تعميم الأحكام على سائر الأفراد في قضايا
الاعتقاد والسلوك بل لا بدّ من التبيين الصحيح والحكم العادل الأمين فلا يزر
المؤمن وزرارة ولا يزر أخرى « ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ،
ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائماً ، ذلك بأنهم قالوا
ليس علينا في الأميين سبيل ، ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون - آل
عمران / ٧٥ » « ضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من
الناس وباعوا بغضب من الله وضربت عليهم المسكنة ، ذلك بأنهم كانوا
يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق ، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون .
ليسوا سواء ، من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون .
يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في
الخيرات وأولئك من الصالحين . وما يفعلوا من خير فلن يكفروه ، والله عليم
بالمتقين - آل عمران / ١١٢ - ١١٥ » « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم
طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيراً وأخذهم الربا وقد نهوا عنه
وأكلهم أموال الناس بالباطل وأعتدنا للكافرين منهم عذاباً أليماً . لكن

الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة والمؤمنون بالله واليوم الآخر أولئك سنؤتيهم أجراً عظيماً - النساء / ١٦٠ - ١٦٢ » « لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ، ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ، ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون . وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فآتينا مع الشاهدين ... فأتابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين - المائدة / ٨٢ - ٨٥ » . وأياً كانت الضلالة وكان الانحراف ، فالإسلام يكفل لغير المسلمين حرية الاعتقاد والعبادة ولا يتدخل في شيء مما يعده ضلالاً وانحرافاً طالما لا يبدو من هؤلاء على المسلمين الذين يساكنونهم عدوان حسي أو معنوي « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين . إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون - المتحنة / ٨ - ٩ » .

أفلا يحق للمسلمين أن يفخروا بدينهم ويعتزوا بنعمة ربهم عليهم أن هداهم للإيمان الذي لا يظلم إنساناً مثقال ذرة ، والذي يحفظ لغير المسلم حريته في الاعتقاد والعبادة ما دام لا يؤذي المسلمين ، ويججز يد المسلم ولسانه أن تمتد بالسوء إلى غير المسلمين ما داموا مسلمين حافظين للعهد والذمة ، ولا يجعل سبيلاً في مثل هذه الحال إلا للحوار والنقاش المنهجي الصحيح؟؟

وقد التزم المسلمون أحكام دينهم في التعامل مع غيرهم في واقع تاريخهم ... في عصر ساد فيه تعصب الملة على الملة واشتدت ضراوة النحلة على النحلة من نفس الملة ... وتظالم اليهود والنصارى وتصارعوا وسفكوا دماء بعضهم بعضاً ، وتصارع النصارى من مختلف النحل وتشاحنوا وتدابروا بل وتقاتلوا وسفكوا

بعضهم دماء بعض ... واشتعلت نيران الحروب الصليبية تغذيها أحقاد ومطامع ضد المسلمين الذين أنصفوا الجميع منذ فتحوا بيت المقدس... وتعاملوا مع اليهود حيث تفقوهم في المشرق والمغرب وفق ما وجدوا من سلوك هؤلاء اليهود بغض النظر عن ماضيهم التاريخي مع رسول الإسلام عليه الصلاة والسلام... فالمؤمن لا يزر وازرة وزر أخرى. يروي أبو يوسف في رسالته عن الخراج التي وجهها إلى الخليفة العباسي الرشيد « وأما ما سألت عنه يا أمير المؤمنين من أمر أهل الذمة وكيف تركت لهم البيع والكنائس حتى المدن والأمصار حين افتتح المسلمون البلدان ولم تهدم ، وكيف تركوا يخرجون بالصلبان في أيام عيدهم ، فإنما كان الصلح جرى بين المسلمين وأهل الذمة في أداء الجزية ، وفتحت المدن على أن لا تهدم بيعةً ولا كنائسهم داخل المدينة ولا خارجها وعلى أن يحقنوا لهم دماءهم وعلى أن يقاتلوا من ناوهم من عدوهم ويذبوا عنهم فأدوا الجزية إليهم على هذا الشرط وجرى الصلح بينهم عليه وكتبوا بينهم الكتاب على هذا الشرط على أن لا يحدثوا بناء بيعة ولا كنيسة فافتتحت الشام كلها والخيرة إلا أقلها على هذا ، فلذلك تركت البيع والكنائس ولم تهدم ...

قالوا لأبي عبيدة : اجعل لنا يوماً في السنة نخرج فيه صلباننا بلا رايات وهو يوم عيدنا الأكبر ، ففعل ذلك لهم وأجابهم إليه ... ففتحت المدن على هذا ، فلما رأى أهل الذمة وفاء المسلمين لهم وحسن السيرة فيهم صاروا أشداء على عدو المسلمين وعوناً للمسلمين على أعدائهم ... » (١) . ووجه أبو يوسف خطابه للخليفة « وقد ينبغي يا أمير المؤمنين أيدك الله أن تتقدم في الرفق بأهل ذمة نبيك والتقدم لهم حتى لا يظلموا ولا يؤذوا ولا يكلفوا فوق طاقتهم ولا يؤخذ شيء من أموالهم إلا بحق يجب عليهم . فقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال : « من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه » . وكان فيما تكلم به عمر بن

(١) أبو يوسف: الخراج - تحقيق محب الدين الخطيب - ط ٤ - المطبعة السلفية بالقاهرة سنة ١٣٩٢ هـ
ص ١٤٨ - ١٤٩ .

الخطاب عند وفاته : أوصى الخليفة من بعدي بدمه رسول الله ﷺ أن يوفى لهم بعهدهم وأن يقاتل من وراءهم ولا يكلفوا فوق طاقتهم » (١) . وروى البلاذري أن أهل قبرس أحدثوا حدثاً في ولاية عبد الملك بن صالح بن علي بن عبد الله بن عباس الثغور « فأراد نقض صلحهم والفقهاء متوافرون ، فكتب إلى الليث بن سعد ومالك بن أنس وسفيان بن عيينة وموسى بن أعين واسماعيل بن عياش ويحيى بن حمزة وأبي اسحاق الفزاري ومحمد بن الحسين في أمرهم فأجابوه . » . وكان فيما كتب به مالك بن أنس « إن أمان أهل قبرس كان قديماً متظاهراً من الولاة لهم ... ولم أجد أحداً من الولاة نقض صلحهم ولا أخرجهم عن بلدهم ، وأنا أرى ألا تعجل بنقض عهدهم ومناذتهم حتى تتم الحجة عليهم فإن الله يقول (فآتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم) » وكتب موسى بن أعين « ... ولم أر أحداً من مضي نقض عهد أهل قبرس ولا غيرها ولعل عامتهم وجماعتهم لم يمثّلوا على ما كان من خاصتهم وأنا أرى الوفاء لهم والتمام على شرطهم وإن كان منهم الذي كان ... » وكتب اسماعيل بن عياش « أهل قبرس أذلاء مقهورون يغلبهم الروم على أنفسهم ونسأهم فقد يحق علينا أن نمنعهم ونحميهم » . وهكذا حين وجد الحاكم المسلم حجة لنقض العهد الذي أعطاه النصارى قبرس لم يبادر المخالفين له في الدين بالحرب والقهر لأنه لا يعيش على الحقد بل لجأ إلى حكم الله يستعلم عنه ويستفتي علماء الشريعة . وأفتى غالب هؤلاء بحفظ العهد ونصحوا الحاكم بما رأوا أنه الحق . والذين ارتأوا منهم جواز نقض العهد قيدوا ذلك بالإعلان والنبذ على سواء دون مفاجأة . وقد خلص أبو عبيد القاسم بن سلام بعد رواية آراء الفقهاء المتباينة إلى القول : « فأرى أكثرهم قد وكّد العهد ونهى عن محاربتهم حتى يجمعوا جميعاً على النكث ، وهذا أولى القولين بأن يتبع وأن لا يؤخذ العوام بجنابة الخاصة إلا أن يكون ذلك بمألة منهم ورضا

(١) المصدر السابق ص ١٣٤ - ١٣٥ .

بما صنعت الخاصة ...» (١) .

وروى أبو عبيد القاسم بن سلام ما كان من إحداهن بعض أهل جبل لبنان من أهل العهد حدثاً في عهد ولاية صالح بن علي العباسي للشام ، وإجلاء الوالي لهم فكتب إليه الأوزاعي رسالة طويلة جاء فيها : « قد كان من إجلاء أهل الذمة من أهل جبل لبنان مما لم يكن تمالاً عليه خروج من خرج منهم ولم تطبق عليه جماعتهم ، فقتل منهم طائفة ورجع بقيتهم إلى قراهم ، فكيف تؤخذ عامة بعمل خاصة ، فيخرجون من ديارهم وأموالهم ؟ وقد بلغنا أن من حكم الله عز وجل أنه لا يأخذ العامة بعمل الخاصة ولكن يأخذ الخاصة بعمل العامة ثم يعثمهم على أعمالهم ، فأحق ما اقتدي به ووقف عليه حكم الله تبارك وتعالى ، وأحق الوصايا بأن تحفظ وصية رسول الله ﷺ وقوله : من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه . من كانت له حرمة في دمه فله من ماله والعدل عليه مثلها ، فإنهم ليسوا بعبيد فتكونوا من تحويلهم من بلد إلى بلد في سعة ، ولكنهم أحرار أهل ذمة (٢) ... » وهكذا كان الفقهاء يدققون في وجوب تحري مشولية الفرد على حدة ، حتى لو وقع حدث أو عدوان من أهل الذمة .

وقد حدث حين أراد أحد سلاطين التتار أن يطلق سراح الأسرى المسلمين دون النصراني أن اعترض شيخ الإسلام ابن تيمية . وقال إن ذمة المسلمين يسري في حقهم ما يسري في حق المسلمين في هذا الشأن ، فإن لم يطلق أسراهم جاهد المسلمون واستأنفوا القتال لافتكاكهم (٣) . وحين أراد السلطان العثماني سليم الأول أن يستصدر فتوى تجيز له تخيير رعاياه غير المسلمين بين الإسلام والسيوف

(١) البلاذري : فتوح البلدان ص ١٥٩ - ١٦٢ وانظر أيضاً أبا عبيد القاسم بن سلام : الأموال - تحقيق محمد خليل هراس - القاهرة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م ص ٢٤٨ - ٢٥٤ النصوص رقم ٤٦٧ - ٤٧٤ .

(٢) أبو عبيد القاسم بن سلام : الأموال ص ٢٤٧ - ٢٤٨ النص رقم ٣٦٦ .

(٣) أنظر رفيق العظم : أشهر مشاهير الإسلام في الحرب والسياسة - الفصل الخاص بأهل الذمة ومعاملتهم من سيرة عمر .

ليحقق لدولته بزعمه تجانساً وانسجاماً بعد فتوحه المظفرة في الشرق والغرب ،
أبى المقتي على السلطان (١) هذه المجررة المنكرة وأوضح له عدم شرعية هذا
الإجراء ! !

* * *

وحرية التدين هي أخطر صور الحرية الفكرية وأشدّها حساسية ، فإذا
ضمنها الإسلام فقد بلغ الذروة في ضمان حرية التفكير ... وحرية ممارسة الدين
وشعائره هي أخطر صور إعلان الرأي ، فإذا ضمنها الإسلام فقد بلغ الذروة في
ضمان حرية الرأي والتعبير .

ولقد حكى القرآن كل مقولات الكافرين والضالين ولم يحل دون سماعها ولم
يتجاهلها ، وإنما ناقشها وردّ عليها « وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا
وما يهلكنا إلا الدهر ، وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون . وإذا تُتلى عليهم
آياتنا بينات ما كان حججهم إلا أن قالوا اثتوا بآبائنا إن كنتم صادقين . قل الله
يحييكم ثم يميتكم ثم يجمعكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه ولكن أكثر الناس لا
يعلمون - الجاثية / ٢٤ - ٢٦ » « وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله قال الذين
كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه ، إن أنتم إلا في ضلال مبين .
ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين . ما ينظرون إلا صيحة واحدة
تأخذهم وهم يخصمون - يس / ٤٧ - ٤٩ » « ... وطائفة قد أهمتهم أنفسهم
يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية يقولون هل لنا من الأمر من شيء ، قل إن
الأمر كله لله ، يخفون في أنفسهم ما لا يبدون لك يقولون لو كان لنا من الأمر
شيء ما قتلنا ههنا ، قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى
مضاجعهم ، وليبتلي الله ما في صدوركم وليمحس ما في قلوبكم والله عليم
بذات الصدور - آل عمران / ١٥٤ » « لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير

(١) حسن عثمان : مذكرات في تاريخ الدولة العثمانية .

ونحن اغنياء ، سنكتب ما قالوا وقتلهم الأنبياء بغير حق ونقول ذوقوا عذاب الحريق . ذلك بما قدمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد - آل عمران / ١٨١ - ١٨٢ » وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء ونحن ولا آباؤنا ولا حرّمنا من دونه من شيء ، كذلك فعل الذين من قبلهم ، فهل على الرسل إلا البلاغ المبين . ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت ، فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة ، فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين . إن تحرص على هداهم فإن الله لا يهدي من يضل وما لهم من ناصرين . وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت ، بلى وعداً عليه حقاً ولكن أكثر الناس لا يعلمون . لبيّن لهم الذي يختلفون فيه وليعلم الذين كفروا أنهم كانوا كاذبين . إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون - النحل / ٣٥ - ٤٠ . »

ولقد سألت المسلمون الأوائل رسول الإسلام ﷺ واستفسروا منه وأشاروا عليه وطلب هو مشورتهم . وقال واحد لرسول الله ﷺ بشأن الموضوع الذي اختاره لتزول جيش المسلمين يوم بدر : أهو منزل أنزلك الله أم هو الرأي والحرب والمكيدة ؟ فلما أجاب الرسول ﷺ بأنه الرأي والحرب والمكيدة صرح الرجل بأن هذا الموضوع لا يصلح منزلاً وأشار بما يرى أنه المنزل الملائم وأخذ الرسول عليه الصلاة والسلام بوجهة نظره وحوّل جيش المسلمين إليه . واختلف أبو بكر وعمر في حكم الأسرى وكان لكل حجته واستمع الرسول ﷺ من كليهما ، وقد أبدى عمر بن الخطاب رأيه في أمور في حياة الرسول ﷺ ونزل القرآن بما يوافق رأيه . وبلغ من رعاية حرية الرأي أن عبّر عمر عن عدم اقتناعه بصلح الحديبية قبل أن ينزل الوحي في شأنه فقال لأبي بكر : « أليس برسول الله ؟ أولسنا بالمسلمين ؟ أوليسوا بالمشركين ؟ فعلام نعط الدينية في ديننا ؟ » وكان هذا رأي صحابي في صلح أمضاه رسول الله عليه الصلاة والسلام باعتبار هذا الصلح من اجتهاد الرسول الذي لم ينزل الوحي بإقراره بعد . وصارح عمر الرسول ﷺ بهاجس نفسه وفكره فأعلمه أنه إنما أطاع أمر الله « أنا عبد الله ورسوله لن أخالف أمره ولن يضيعني » . فصمت عمر ،

ونزل الوجي يصف الحديدية بالفتح المبين فكان عمر يقول « ما زلت أتصدق وأصوم وأصلي وأعتق من الذي صنعت يومئذ » (١) . وبلغ الأمر بعمر في إحدى الروايات أنه استمع إلى رسول الله ﷺ يقول في مرض موته « إيتوني بقرطاس أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده أبداً » فنطق عمر بما خطر على فكره مباشرة : « إن رسول الله قد غلبه الوجع ، وعندنا كتاب الله فهو حسبنا » ! ولم يتأثر الرواة من نقل مقالة عمر وقيل إن اللفظ قد كثر عند ذاك بين الجالسين إلى جوار رسول الله ﷺ فصرههم عنه (٢) . بل اشتطَّ عمر شططاً بعيداً حين صدم بوفاة رسول الله ﷺ وسجلت روايات التاريخ مقالته الخاطئة وأوردت فصل الخطاب من كلام أبي بكر وكفل الحوار والحجة وضع الأمور في نصابها دون عسف . قال عمر « إن رجالاً من المنافقين يزعمون أن رسول الله ﷺ قد توفي ، وإن رسول الله ﷺ ما مات ولكنه ذهب إلى ربه كما ذهب موسى بن عمران ... والله ليرجعن رسول الله ﷺ كما رجع موسى فليقطعن أيدي رجال وأرجلهم زعموا أن رسول الله مات !! » .

وأقبل أبو بكر حين بلغه خبر وفاة رسول الله عليه الصلاة والسلام وعمر يكلم الناس « فلم يلتفت إلى شيء حتى دخل على رسول الله ﷺ في بيت عائشة ... ثم خرج وعمر يكلم الناس فقال : على رسلك يا عمر أنصت فأبى إلا أن يتكلم ، فلما رآه أبو بكر لا ينصت أقبل على الناس ، فلما سمع الناس كلامه أقبلوا عليه وتركوا عمر ، فحمد الله وأثنى عليه وقال : أيها الناس إنه من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت ! ثم تلا هذه الآية (وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ، أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ، ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً وسيجزى الله الشاكرين) ... فوالله لكان الناس لم يعلموا أن هذه الآية نزلت حتى تلاها

(١) ابن هشام : السيرة النبوية - بتحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي ط ٢

- القاهرة ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٥ م - القسم الثاني - ص ٣١٦ - ٧ .

(٢) ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام - ولم يرو ابن هشام هذا الخبر .

أبو بكر يومئذ ، وأخذها الناس عن أبي بكر فلانما هي في أفواههم ... قال عمر : والله ما هو إلا أن سمعت أبا بكر تلاها فعمرت حتى وقعت إلى الأرض ما تحملي رجلاي وعلمت أن رسول الله ﷺ قد مات « (١) وهكذا اجتاز سلفنا الصالح هذه الأزمة العصبية بالحكمة والحجة . واختلفت آراء الصحابة حول الخلافة بعد وفاة الرسول ﷺ ثم في قتال مانعي الزكاة في خلافة أبي بكر ، كما اختلفت آراؤهم في قسمة الأراضي المفتوحة في خلافة عمر وفي غير ذلك من شئون المسلمين أيام الخلفاء الراشدين ، وكان كل يقول بما أداه إليه اجتهاده دون حوائل أو عراقيل .

وقد كان رسول الله ﷺ يشجع أصحابه على إبداء الرأي ، ولقد قال عندما علم بخروج قريش لحماية غيرها ولم يكن المسلمون قد خرجوا لقتال قريش وإنما لأخذ تلك العير « أشيروا عليّ أيها الناس ! » ... وتتابع على هذا الصحابة وخلفاؤه الراشدين فكانت سقيفة بني ساعدة منبراً حراً لآراء الأنصار والمهاجرين حول الخلافة وندوة لنقاش مثمر . وقال أبو بكر حين استخلف « إن رأيتُموني على حق فأعينوني وإن رأيتُموني على باطل فقوموني » وكان عمر يقول : « أناشدكم الله لا يعلم في أحدكم عيباً إلا قوموه » فقال له القائل يوماً « والله يا عمر لو علمنا فيك اعوجاجاً لقومناه بحدّ سيفنا » . ويروى أن عمر خطب الناس فأمرهم بعدم الغلو في المهور وكاد أن يلزم الناس رأيه بسلطة وليّ الأمر وماله من حق السمع والطاعة على الرعية ، فذكرته امرأة بدلالة الآية « ... وآتيم لإحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً - النساء / ٢٠ » ... وكان المرأة لا ترضى أن يتدخل الخليفة بسلطته في الأمر والنهي لتقييد المباح إلا لضرورة قصوى ، وحسبه الدعوة والإرشاد والإقناع ... واقتنع عمر بحجة المرأة وقال من على منبره « أصابت امرأة وأخطأ عمر !!

وإذا كان الإسلام قد دعا إلى تدبر القرآن نفسه « أفلا يتدبرون القرآن ،

(١) ابن هشام : السيرة النبوية - القسم الثاني - ص ٦٥٥ - ٦٦ .

ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً - النساء / ٨٤ » « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها - محمد / ٢٤ » ، ودعا إلى التفكير في الكون وما خلق الله وبحث قضايا الألوهية والجزاء « أم خلقوا من غير شيء ، أم هم الخالقون - الطور / ٣٥ » « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا - الأنبياء / ٢٢ » « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله ، إذن لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما يصفون - المؤمنون / ٩١ » « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون . فتعالى الله الملك الحق لا إله إلا هو رب العرش الكريم . ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به فإنما حسابه عند ربه ، إنه لا يفلح الكافرون - المؤمنون / ١١٥ - ١١٧ » ، وإذا كان الإسلام قد أفسح المجال للاجتهاد في قضايا الشريعة وسياسة الناس بها ، فإن ضمانه لحريات الفكر والرأي والتعبير وإيجابه لها في شتى أمور الدنيا لا يحتاج إلى تدليل ... ومن شأن المؤمن أن يكون جاداً في البحث والمناقشة ، مخلصاً في طلب الحقيقة ، فهذه هي الأخلاق التي يسكبها الإيمان في النفس ويعتاد عليها أهل الإيمان في السلوك . ومن تسنى له أن يخوض أخطر القضايا على الإطلاق - وهي قضايا الدين - فإنه يمرّ بتجربة فكرية ونفسية فذّة تكسبه مراناً رائعاً على التجرد والجدّة والأمانة والإنصاف . والقرآن لا يفتأ يكرر على سمع المؤمن النعي على الذين يقولون بغير علم وبرهان وسلطان مبين ، ويجزئه من التورط في أي تقرير بغير دليل « ولا تقف ما ليس لك به علم ، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً - الإسراء / ٣٦ » « ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير - الحجج / ٣ » « قل أرأيتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك في السماوات ، اتئوني بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين - الأحقاف / ٤ » « هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آلهة لولا يأتون عليهم بسلطان بين ، فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً - الكهف / ١٥ » « أم اتخذوا من دونه آلهة ، قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي ، بل أكثرهم لا يعلمون الحق

فهم معرضون - الأنبياء / ٢٤ » « بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله ، كذلك كذب الذين من قبلهم ، فانظر كيف كان عاقبة الظالمين ... وإن كذبوك فقل لي عملي ولكم عملكم ، أنتم بريئون مما أعمل وأنا بريء مما تعملون - يونس / ٣٩ - ٤١ » « إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون إن عندكم من سلطان بهذا أتقولون على الله ما لا تعلمون . قل إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون . متاع في الدنيا ثم إلينا مرجعهم ثم نذيقهم العذاب الشديد بما كانوا يكفرون - يونس / ٦٦ - ٧٠ » « أمَّنْ ببدأ الخلق ثم يعيده ، ومن يرزقكم من السماء والأرض ، أإله مع الله ، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين - النمل / ٦٤ » . أما الذين حرّروا أنفسهم من الأهواء والأغلال فإنهم يتحرون دائماً الحق والحقيقة في إخلاص وأمانة ودأب » والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها وأنابوا إلى الله لهم البشرى ، فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب - الزمر / ١٧ - ١٨ » . وقد ضمن القرآن حرية التعبير عن الحق والحقيقة ، وهذا من دلالات قوله تعالى « ولا يضار كاتب ولا شهيد وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم - البقرة / ٢٨٢ » .

* * *

وقد نصّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن هيئة الأمم المتحدة سنة ١٩٤٨ م على حرية تغيير المعتقد كصورة من صور حرية التفكير والضمير والدين التي يجب كفالتها وضمّانها (م / ١٨) . ويثير هذا حكم عقوبة الردة في شريعة الإسلام ، ويدعو إلى تبيين عدم تعارض حكم تلك العقوبة مع تقرير حرية التفكير والاعتقاد ، وبخاصة أن الإسلام يدعو غير المسلمين بكل الوسائل إلى تغيير معتقداتهم بالدخول في الإسلام ، بينما يعاقب المسلم على الردة .

وينبغي أن يلاحظ هنا بادية ذي بدء أن شريعة الإسلام ودولته يقومان على عقيدة الإسلام ، فالشريعة والدولة لا تنظران « بجياد » إلى مختلف العقائد ،

وإنما تعتبران الإسلام هو الحق وما دونه هو الباطل .

وينبغي أن يقارن وضع شريعة الإسلام ودولته هنا لا بوضع الدولة « العلمانية » الحديثة إزاء مختلف الأديان بل وإزاء الإلحاد أيضاً ، بل أن يقارن بوضع الدولة « الديمقراطية » إزاء الدعوة إلى قلب نظام الحكم بالقوة وإقامة الدكتاتورية ، ووضع الدولة « الاشتراكية » إزاء الدعوة إلى الرأسمالية ثم إزاء الدعوة إلى الدين إذا كانت الدولة الاشتراكية ماركسية لينينية . « فالعلمانية » ليست عقيدة حتى تقارن بين العقائد أو تتخذ موقفاً إيجابياً إزاءها ، وإنما هي طريقة وأسلوب في سياسة الدولة اختار البعد بسلوكها الرسمي عن العقائد ، وهذا « موقف » عملي لا أصل عقيدي . وقد تركز « العلمانية » عند كثير من أنصارها ودعاتها على عدااء للدين بإطلاق ، ومن ثم لا ينتظر ممن تعتبر العلمانية عندهم موقفاً له أبعاده وأعماقه العقيدية الإيجابية أن يعنيه في شيء تحوّل إنسان من معتقد ديني لآخر ما داموا يرون في قرارة أنفسهم أن الأديان كلها باطلة ! لكن المقارنة الصحيحة ينبغي أن تكون بين شريعة الإسلام ودولته إزاء الردة عن الإسلام وبين ما يمكن أن يوضع موضع العقيدة في الدول الحديثة ، وهو المعتقد السياسي أو ما يسمى بالإيديولوجية ، فهنا نجد الدولة الحديثة لا تتسامح قط في الخروج على أصول معتقدها السياسي أو أصولها الإيديولوجية ديمقراطية كانت أو اشتراكية .

ولقد قيل يوماً للفيلسوف البريطاني برتراند رسل : لو قرر البرلمان البريطاني أن تكون بريطانيا شيوعية بالأغلبية فهل توافق أنت على ذلك وأنت مخلص للديمقراطية والنظام البرلماني ؟ فقال على الفور : لا بالطبع ، لأن البرلمان في هذه الحالة المفترضة يتنكر لأسس الديمقراطية والنظام البرلماني ويقيم دكتاتورية البروليتاريا التي هي صورة الحكم الشيوعي ، فكأن البرلمان يلغي أسس وجوده ذاتها وقد انتخب أعضاؤه لحماية تلك الأسس التي قامت عليها الدولة ودستورها ومؤسساتها السياسية كلها !!

كذلك مما تجدر ملاحظته أن الإسلام عقيدة وشريعة عامة ويتجسدان في مجتمع ودولة ، ولا يمكن فصل المعتقد عن آثاره المحسوسة في واقع سلوك الفرد والجماعة ، إلا أن يكتم المرء رأيه ولا يعلنه ، وفي هذه الحالة لا يشق الإسلام قلوب الناس ولا ينقب عن سرايرهم ، فشعار أحكام الإسلام ما يروى عنه ﷺ « أمرت أن أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر » . والله تعالى يقول : « ... ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً - النساء / ٩٤ » « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم - الحجرات / ١٤ » . وتغيير المعتقد بالنسبة للمسلم ليس شيئاً فردياً يمكن أن تتسامح فيه شريعة الإسلام ودولته كحق من حقوق الأفراد ، إذ لا بد أن ينعكس ذلك على ولاء الفرد للشريعة والدولة ، وعلى روابطه مع المجتمع ^(١) ، وهذا ما لا يتسامح فيه قانون أو دولة ، بل إن رعاية « النظام العام والآداب » تعتبر حتى في جزئيات معاملات الأفراد وتصرفاتهم في الدولة الديمقراطية أو « دولة القانون » .

ثم إن عقوبة المرتد في فقه شريعة الإسلام ليست دون ضوابط أو ضمانات « ... إما أن يكونوا في دار الإسلام شذاً وأفراداً لم يتحيزوا بدار يتميزون بها عن المسلمين فلا حاجة بنا إلى قتالهم لدخولهم تحت القدرة ، ويكشف عن سبب ردتهم فإن ذكروا شبهة في الدين أوضحت لهم بالحجج والأدلة حتى يتبين لهم الحق وأخذوا بالتوبة مما دخلوا فيه من الباطل ، فإن تابوا قبلت توبتهم من كل ردة وعادوا إلى حكم الإسلام كما كانوا . وقال مالك : لا أقبل توبة من ارتد إلى ما يستتر به من الزندقة إلا أن يبتدئها من نفسه ... ومن أقام على رده ولم يتب وجب قتله رجلاً كان أو امرأة ، وقال أبو حنيفة : لا أقتل امرأة بالردة ... واختلف الفقهاء في قتلهم هل يعجل في الحال أو يؤجلون فيه ثلاثة أيام على

(١) انظر في ربط عقوبة « الردة » بالأمن الداخلي والخارجي لدولة الإسلام : ابن القيم - زاد المعاد ج ٢ ص ٤١٩ .

قولين ... والحالة الثانية أن ينحازوا إلى دار ينفردون بها عن المسلمين حتى يصيروا فيها ممتنعين ، فيجب قتالهم على الردة بعد مناظرتهم على الإسلام وإيضاح دلائله ، ويجري على قتالهم بعد الإنذار والإعذار حكم قتال أهل الحرب ... ومن أسر منهم جاز قتله صبراً إن لم يتب ولا يجوز أن يسرق عند الشافعي ، وإذا ظهر عليهم لم تسب ذراريهم سواء من ولد منهم في الإسلام أو بعد الردة ... واختلف في ضمان ما استهلكوه في نائرة الحرب على قولين : أحدهما يضمنونه لأن معصيتهم بالردة لا تسقط عنهم غرم الأموال المضمونة والثاني لا ضمان عليهم فيما استهلكوه من دم ومال ...

ولم يعرض عمر لأبي شجرة بن عبد العزى بسوى التعزير لاستطالته بعد الإسلام ... ومن ادعت عليه الردة فأنكرها كان قوله مقبولاً بغير يمينه ، ولو قامت عليه البيينة بالردة لم يصبر مسلماً بالإنكار حتى يتلفظ بالشهادتين ، وإذا امتنع قوم عن أداء الزكاة إلى الإمام العادل جحوداً لها كانوا بالجحود من بغاة المسلمين يُقاتلون على المنع منه ، وقال أبو حنيفة : لا يقاتلون ، وقد قاتل أبو بكر مانعي الزكاة مع تمسكهم بالإسلام « ...

وفي الاحتجاج لأخذ المرتدين بما أتلّفوا من الأموال والأنفس أثناء تحيزهم بالدار وإقامة الحدّ على المرتد إذا قطع الطريق ولحق بدار الحرب وإذا قتل هناك أو زنى أو سرق يقول أبو يعلى « والوجه فيه أنهم قد التزموا أحكام المسلمين وليس لهم تأويل سائغ ، فكان عليهم الضمان ، دليله المحاربون في قطع الطريق ، ولا يلزم أهل دار الحرب لأنهم لم يلزموا أحكام المسلمين ولا يلزم البغاة لأن لهم تأويلاً سائغاً » (١) ... وفي الاحتجاج لرأي الحنفية بعدم قتل المرأة المرتدة خلافاً لجمهور الفقهاء - وإن لم يمنع الرأي توقيع عقوبة أخرى عليها دون القتل - يذكر

(١) الماوردي - الأحكام السلطانية ص ٥٥ - ٥٧ ، أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء : الأحكام السلطانية تحقيق حامد الفقي - ط ٣ - سروايا بأندونيسيا ، بيروت سنة ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م ص ٥١ - ٣ .

« المبسوط » « وبالإصرار على الكفر يكون المرتدّ محارباً للمسلمين ، فيقتل لدفع المحاربة ، إلا أن الله تعالى نصّ على العلة في بعض المواضع فقال (فإن قاتلوكم فاقتلوهم) وعلى السبب الداعي إلى العلة في بعض المواضع وهو الشرك . فإذا ثبت أن القتل باعتبار المحاربة وليس للمرأة بنية صالحة للمحاربة ، فلا تقتل في الكفر الأصلي ولا في الكفر الطارئ » (١) . والذين أوجبوا استتابة المرتد قبل إنفاذ العقوبة فيه منهم من جعل الاستتابة مرة بينما جعلها البعض ثلاث مرات وهو قول الزهري ، كذلك فإن البعض حدّد للاستتابة مدة ثلاثة أيام كما سلف ذكره في ثنايا كلام الماوردي وهو قول مالك وأبي حنيفة ، وروى الشوكاني في « نيل الأوطار » عن ابن بطلال أن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب قال إن المرتد يستتاب شهراً ، وأن النخعي رأى أن المرتد يستتاب أبداً (٢) ، وهذا رأي غريب لأنه قد يؤدي إلى إبطال العقاب . وقد يكون نزوع النخعي إلى مثل ذلك الرأي متأثراً بندرة الحالات التي تعرض على القضاء ويتهم أصحابها بالردة ويدانون عليها ، أو متأثراً بأن مقترف الردة لم يعد فعله ذا خطر على مجتمع الإسلام ودولته في زمن النخعي (أوائل القرن الثاني للهجرة) .

ومن اجتهادات المتأخرين في دول الإسلام المعاصرة لضمان حرية الاعتقاد والتفكير والتعبير لرعايا الدولة الإسلامية غير المسلمين ما ذكره أبو الأعلى المودودي في مشروعه المقترح للدستور الإسلامي في باكستان إذ سمح لهم بتلقيق أبنائهم وأهل دينهم تعاليمهم وتطبيق شرائعهم في الأحوال الشخصية والإشراف على معاهدتهم والتقدم بمطالبهم واقتراحاتهم ، كما سمح لهم بجانب هذا كله « بأن يدعوا غير المسلمين إلى دينهم وأن يبينوا محاسن أديانهم وأن ينتقلوا الإسلام في حدود القانون ... والمراد بذلك أنه مما يسمح به لكل فرد

(١) السرخسي : المبسوط (شرح كتب الإمام محمد بن الحسن الشيباني) - طبعة محمد ساسي المغربي - القاهرة - ج ١٠ ص ١١٠ .

(٢) الشوكاني : نيل الأوطار ج ٨ ص ٨ .

منهم أن يبقى متمسكاً بديانته وأن يبيّن من الأسباب والوجوه ما يعوقه عن قبول الإسلام ، فمما يستلزم كل ذلك أن يذكر في بيانه من أمور الإسلام ما لا ينشرح معه خاطره لقبوله ، وكذلك يجوز له أن يظهر من الشبهات والشكوك في عقائد الإسلام وشعائره ما لا يكون افتراءً وطعنًا^(١) .

(٥) الحقوق والحريات السياسية :

عرض الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن هيئة الأمم المتحدة للحقوق والحريات السياسية فأكد ضمانها . وقد نصّ الإعلان على أن لكل فرد الحق في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً ، كما نصّ على حق الشخص في تولي الوظائف العامة في بلاده ، وقرر أن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة وأوضح أن التعبير عن هذه الإرادة يكون بانتخابات دورية نزيهة تجري بالاقتراع السري على قدم المساواة بين الجميع أو وفقاً لأي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت (م/٢١) .

ويقر الإسلام أن تكون إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة ، وإن كان لا يقرّ أن تكون هذه الإرادة مصدر السلطات بإطلاق أو مصدر السلطة الشارعة بوجه خاص لأن السلطة الشارعة في الإسلام مصدرها الله عز وجلّ وحده « إن الحكم إلا لله - يوسف / ٤٠ » « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم - النساء / ٦٥ » « وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيماً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق ... وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك ... أفحكم الجاهلية يبغون ، ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون - المائدة / ٤٨ - ٥٠ » « فلذلك فادع واستقم كما

(١) المودودي : مقترحات الدستور الإسلامي للباكستان .

أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم ، الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم ، لا حجة بيننا وبينكم ، الله يجمع بيننا وإليه المصير - الشورى / ١٥ » « ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون . إنهم لن يغنوا عنك من الله شيئاً وإن الظالمين بعضهم أولياء بعض والله وليّ المتقين . هذا بصائر للناس وهدى ورحمة لقوم يوقنون - الجاثية / ١٨ - ٢٠ » « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ... ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون - المائدة / ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ » .

ومن دلالات الآية الكريمة « يأيا الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم - النساء / ٥٩ » نسبة أولي الأمر إلى جماعة المؤمنين « منكم » مما يشير إلى أن ولاية أولي الأمر هي من هذه الجماعة . وقد وردت ولاية الأمر متبوعة بما يجعلها منسوبة إلى المؤمنين أيضاً في الآية الأخرى من نفس السورة « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم - النساء / ٨٣ » . وقد أمرت الآية السابقة على قوله تعالى « يأيا الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » ... بـرد الأمانات إلى أهلها ومن ذلك أمانة الحكم التي أعطاها المحكومون للحاكمين كما أمرت بالحكم بالعدل « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل - النساء / ٥٨ » . وفي الحديث النبوي الشريف « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالإمام راع وهو مسئول عن رعيته » ... « من مات وهو غاش لرعيتيه فقد حرم الله عليه ريع الجنة » . وقد جاءت آية طاعة أولي الأمر متبوعة بحكم حالة التنازع بين ولي الأمر والرعية مما يدل صراحة على حق الرعية في الإنكار على وليّ الأمر إذا وجد المبرر الشرعي لذلك ، وأوجدت الآية المخرج من النزاع المحتمل « فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلاً - النساء / ٥٩ » . وفي الحديث « الدين النصيحة » قيل يا رسول الله لمن ؟ قال : « لله ولرسوله

ولكتاباه ولأئمة المسلمين وعامتهم» . ويفرض الإسلام على دولته حكماً ومحكومين الشورى « وشاورهم في الأمر فإذا عزم فتوكل على الله - آل عمران / ١٥٩ » « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون - الشورى / ٣٨ » . وقد شاور الرسول ﷺ وهو المؤيد بالوحي أصحابه « في الأمر إذا حدث تطيباً لقلوبهم ليكون أنشط لهم فيما يفعلونه ، كما شاورهم يوم بدر في الذهاب إلى العير ... وشاورهم أيضاً أين يكون المنزل حتى أشار المنذر بن عمرو بالتقدم أمام القوم . وشاورهم في أحد في أن يقعد في المدينة أو يخرج إلى العدو فأشار جمهورهم بالخروج إليهم فخرج إليهم . وشاورهم يوم الخندق في مصالحة الأحزاب بثلاث ثمار المدينة عامئذ فأبى ذلك عليه السعدان سعد بن معاذ وسعد بن عباد فترك ذلك . وشاورهم يوم الحديبية في أن يميل على ذراري المشركين فقال له الصديق : إننا لم نجئ لقتال أحد وإنما جئنا معتمرين فأجابه إلى ما قال . وقال ﷺ في قصة الإفك : (أشيروا عليّ معشر المسلمين في قوم أبناوا أهلي ورموهم وإيم الله ما علمت على أهلي من سوء ، وأبتوهم بمن ؟ والله ما علمت عليه إلا خيراً) . واستشار علياً وأسامة في فراق عائشة رضي الله عنها . فكان ﷺ يشاورهم في الحروب ونحوها . وقد اختلف الفقهاء هل كان بذلك واجباً عليه أو من باب الندب تطيباً لقلوبهم ؟ على قولين ... » ووصف المسلمون بأن أمرهم شورى بينهم « أي لا يرمون أمراً حتى يتشاوروا فيه ، ليتساعدوا بأرائهم في مثل الحروب وما جرى مجراها ... ولهذا كان ﷺ يشاورهم في الحروب ونحوها ليطيب بذلك قلوبهم . وهكذا لما حضرت عمر بن الخطاب الوفاة حين طعن جعل الأمر بعده شورى في ستة نفر » (١) ...

والحق أن بيعة الخلفاء الراشدين منذ استهلكت بعد وفاة الرسول ﷺ قامت

(١) تفسير ابن كثير ج ١ الآية ١٥٩ من سورة آل عمران « وشاورهم في الأمر ... » ، ج ٣ الآية ٣٨ من سورة الشورى « ... وأمرهم شورى بينهم » .

على الشورى الكاملة ، وكانت سقيفة بني ساعدة ندوة الشورى للأنتصار والمهاجرين كلٌ يدلي بوجهة نظره بصراحة تامة في شأن خلافة رسول الله ﷺ في إمامة المسلمين وقيادتهم وإنفاذ شرع الله في الأرض وسياسة الدنيا بالدين .

وقد جاءت الإمامة أو الخلافة في تاريخ الإسلام نتيجة تعاقد حقيقي لا مفترض . وخطب الخليفة الأول في تاريخ الإسلام جمهور المسلمين بعد استخلافه ، فقرر أن المسلمين هم الذين ولّوه السلطة ، وأنهم هم الذين يراقبونه وينصحونه أثناء ممارسته لها ، كما قرر أن القانون الأعلى الذي يحكم المحكومين والحاكمين جميعاً في الإسلام هو شريعة الله عز وجل وأن الحاكم إنما يستحق الطاعة بإنفاذ هذه الشريعة . وتجلت هذه المبادئ صريحة قاطعة في تلك الكلمات البسيطة القوية الثرية التي صدرت من الخليفة الأول حيث قال : « أيها الناس ، إني وليت عليكم ولست بخيركم ، فإن أحسنت فأعينوني وإن أنا زغت فقوموني . أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم » وقد نقل السيوطي (المتوفى سنة ٩١١ هـ) في تاريخه عن الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه « لا يكون أحداً إماماً أبداً إلا على هذا الشرط » . وقد نقل الإمام ابن تيمية في كتابه « منهاج السنة » - كما فعل أبو يعلى في « المعتمد » و « الأحكام السلطانية » قول الإمام أحمد بن حنبل « الإمام الذي يجمع عليه المسلمون كلهم يقول هذا إمام » . ولفظ البيعة الذي استعمل للعهد القائم بين المحكوم والحاكم عند اختيار المحكومين لحاكمهم يدل صراحة على التعاقد وفي ذلك يقول ابن خلدون في « المقدمة » اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة ، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه . فكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد ، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري ، فسمي بيعة : مصدر باع ، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي « وأوضح الشيخ عبد الوهاب خلاف رحمه الله في كتابه « السياسة الشرعية » : « ومن استجمع الشروط - شروط الإمامة المتفق

عليها — لا يصير إماماً له على الناس حق الطاعة إلا إذا بايعه أهل الحل والعقد من أهل العدالة والعلم والرأي ... والاستخلاف والعهد إن لم يقره أهل الحل والعقد لا يكون به المستخلف إماماً يجب له حق الطاعة ... فالعهد أو الاستخلاف لا يعدو أن يكون ترشيحاً من السلف للخلف ، والأمة بعد ذلك صاحبة القول الفصل فيمن تختاره إماماً ، كما أن لها الحق في الإشراف على سياسته في عهد إمامته ولها الحق في عزله إذا لم يقم بما عاهدهم عليه في بيعته . قال ابن تيمية في (منهاج السنة) : «إنما صار عمر إماماً لما بايعوه وأطاعوه ، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصير إماماً » .

وقد وصف الفقهاء « البيعة » حين عرضوا لأحكامها بأنها « عقد » ، وهو وصف تكرر في كلام كثير من علماء الفروع والأصول وتكفي مراجعة ما كتبه القاضي الشافعي الماوردي (المتوفى سنة ٤٥٠ هـ) في كتابه « الأحكام السلطانية » والقاضي الحنبلي أبو يعلى محمد بن الحسين بن الفراء (المتوفى سنة ٤٥٨ هـ) في كتابيه « المعتمد في أصول الدين » ، « الأحكام السلطانية » . ومن المتكلمين الذين عرضوا للإمامة القاضي الباقلاني (المتوفى سنة ٤٠٣ هـ) في كتابه « التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة » وقد فنّد دعوى الشيعة في القول بعصمة الإمام كما فنّد دعواهم في تعيين الإمام بالنص ودافع عن مبدأ اختيار الإمام ، فالإمام « إنما يصير إماماً بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحلّ والعقد والمؤتمنين على هذا الشأن ... » ويقرر الباقلاني بعد ذلك أن الإمام لا يكون معصوماً ولا حاجة لأن يكون معصوماً أو عالماً بالغيب « فالإمام إنما ينصب لإقامة الأحكام وحدود وأمور قد شرعها الرسول ﷺ وقد تقدّم علم الأمة بها ، وهو في جميع ما يتولاه وكيل للأمة وفائب عنها ، وهي من ورائه في تسليده وتقويمه وإذكاره وتنبهه وأخذ الحق منه إذا وجب عليه ، وخلعه والاستبدال به متى اقترف ما يوجب خلعه ، فليس يحتاج مع ذلك أن يكون معصوماً كما لا يحتاج أميره وقاضيه وجابي خراجه وصدقاته وأصحاب مسائله وحرسه إلى أن يكونوا

معصومين ، وهو ليس يلي بنفسه شيئاً أكثر مما يليه خلفاؤه من هذه الأمور . فإن قالوا فهو المولى لخفائه فيجب أن يكون لذلك معصوماً من الخطأ . قيل لهم : وكذلك أمراؤه وقضاته وعمال خراجه يولون خلفاءهم فيجب أن يكونوا لذلك معصومين ! ويدل على هذا اعتراف الخلفاء الراشدين بأنهم غير معصومين . وترى إنكار الأمة أو واحد منهم لولي الأمر مع اعترافهم بنفي العصمة عنهم ... » . وذكر القاضي الحنبلي أبو يعلى في « المعتمد » بشأن انعقاد الإمامة « ظاهر كلام أحمد رضي الله عنه أنها لا تنعقد إلا بجماعتهم » . ويرى أبو يعلى أن تولية العهد عقد متميز عن عقد الإمامة ولا يغني عنه ، ويترخص في حكم الأول اكتفاء بالضوابط والشروط الواجبة في الثاني ، يقول : في « الأحكام السلطانية » : « ويجوز للإمام أن يعهد إلى إمام بعده ولا يحتاج في ذلك إلى شهادة أهل الحل والعقد . وذلك أن أبا بكر عهد - إلى عمر وعمر عهد إلى ستة من الصحابة ولم يعتبروا في حال العهد شهادة أهل الحل والعقد : ولأن عهده إلى غيره ليس بعقد للإمامة بدليل أنه لو كان عقداً لها لأفضى ذلك إلى اجتماع إمامين في عصر واحد وهذا غير جائز . وإذا لم يكن عقداً لم يعتبر حضورهم ، وكان معتبراً بعد موت الإمام العاقد . وإذا عهد إلى رجل كان له أن يعزله قبل موته ، لما بيناه أن إمامة المهود إليه غير ثابتة ما دام العاهد باقياً إماماً ، وإذا لم تكن ثابتة كان له أن يخرج من ذلك كما أن الموصي له أن يخرج الوصي لأن الوصية غير ثابتة ما دام حياً » .

ويجدر بالذكر أن الماوردي وأبا يعلى كاليهما يطلقان على أهل العقد والحلّ أحياناً « أهل الاختيار » وهو تعبير له دلالة على الإرادة الحرة لجماعة المسلمين في التعاقد . ويرفض أبو يعلى في « الأحكام » نصّ الخليفة على أهل الاختيار كمنه على من يتولى العهد « وقد قيل : بجوازه لأنها من حقوق خلافته ، وقياس مذهبنا أنه لا يجوز لوجهين : أحدهما أنها تقف على اختيار جميع أهل الحل والعقد ، والثاني أن إمامة المهود إليه تنعقد بعد موته باختيار أهل الوقت » . ولفقيه الحنفي الكاساني (المتوفى سنة ٥٨٧ هـ) في مطوّله الفقهي « بدائع

الصنائع « إشارة ذات دلالة على حقيقة مركز الإمام القانوني بالنسبة للمسلمين حيث يقول : « وكل ما يخرج به الوكيل عن الوكالة يخرج به القاضي عن القضاء ، لا يختلفان إلا في شيء واحد : هو أن الموكل إذا مات أو خلع ينعزل الوكيل ، والخليفة إذا مات أو خلع لا تنعزل قضاته ، ووجه الفرق أن الوكيل يعمل بولاية الموكل وفي خالص حقه أيضاً وقد بطلت أهليته فينعزل الوكيل ، والقاضي لا يعمل بولاية الخليفة وفي حقه بل بولاية المسلمين وفي حقههم وإنما الخليفة بمنزلة الرسول عنهم وإذا كان رسولاً كان فعله بمنزلة فعل عامة المسلمين وولايتهم بعد موت الخليفة باقية فيبقى القاضي على ولايته » (١) .

وعقيدة التوحيد تسكب في وجدان المؤمن وفكره أن الله وحده هو الكبير المتعال ، وأن الناس جميعاً حاكمهم ومحكومهم أشباه وأنداد ، كلهم مخلوقون وكلهم عباد ، والله وحده هو الذي يحمده على السراء والضراء ولا يسأل عما يفعل لكن أي إنسان يسأل ويناقش الحساب « لا يسئل عما يفعل ، وهم يسألون - الأنبياء / ٢٣ » . فعقيدة التوحيد لها آثارها السياسية في فكر المسلم - كما أن لها آثارها الاجتماعية والاقتصادية « فالإسلام في الحقيقة هو عبارة عن الحركة التي تريد بناء صرح الإنسانية بأسره على حاكمية الله الواحد الأحد ، وهذه الحركة جارية على سنن واحد منذ أقدم عصور التاريخ وقادتها هم صفوة

(١) أنظر لكاتب المقال بحثه المنشور بمجلة كلية العلوم الاجتماعية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية العدد الأول سنة ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م وعنوانه « بين عقد الإمامة في تاريخ الإسلام وفقهه ونظرية العقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث » والمراجع الميمنة بجواشي المقال . وانظر ملاحظة ضياء الدين الريس على نقل التفتازاني تعريف الرازي للإمامة وهو « رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم » إذ زاد التفتازاني قيماً فيه فجعله « رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا لشخص من الأشخاص » وعلل زيادته بأنها « احتراز عن كل الأمة إذا عزلوا الإمام لفسقه » فقد علق الريس بقوله « فكأنهم كانوا يرون أن الرئاسة العامة في أمور الدين والدنيا إنما هي أصلاً للأمة » ومع ذلك رفض الباحث التعريف لأسباب أخرى ، أنظر : النظريات السياسية الإسلامية - دار المعارف بالقاهرة ص ١١٨ - ١١٩ .

رجال الإنسانية الملقبون برسول الله... فهذا الكون الذي نعيش فيه و نتنفس لا يجري أمره من غير سلطان قاهر ، بل له مالك هو الحاكم المتصرف في شئونه وما حاكميته بحاجة إلى أن نسلم بها أو نعرف بها ، كذلك لا نقدر أن نقضي عليها أو نتمكن من الخروج عن حدود ملكوته ، فما التبجح بالاستقلال عنه إزاء هذه الحقائق الثابتة إلا ظن خاطيء وغلطة حمقاء عائد ضررها علينا... فالعقل والشعور بالحقيقة الواقعية تقتضيان أن نطأطأ الرؤوس أمامه جلست قدرته وتعالى شأنه ونكون له عباداً قانتين طائعين... وما من حاكم ولا ولي ولا ملك مقتدر لهذا الكون إلا ذلك الإله الواحد الفرد الصمد ، وهو الحاكم القاهر الذي لا معقب لحكمه ولا شريك له في الملك ولا ينفذ في السموات والأرض إلا أمره . فلا تكن إلا عبداً لله ولا تأتمر إلا بأمره ولا تسجد لأحد من دونه .. ولا شارع من دونه ولا يليق التشريع إلا بشأنه ولا ملك ولا رازق ولا ولي إلا هو وليس من دونه من يسمع دعاء الناس ويستجيب لهم ، وليست مفاتيح الكبرياء والجبروت إلا بيده ، وكل من في السماوات والأرض عباد الرب هو الله وحده . فافرض كل نوع من أنواع العبودية والخضوع لأحد من دونه وكن عبداً لله قائماً مستسلماً لأوامره . فهذا أصل كل إصلاح وأسه ، وعلى هذا الأساس يقوم ويشيد من جديد بنيان السيرة الفردية والنظام الاجتماعي كله على طراز خاص « (1) » .

ويوضح الإمام ابن تيمية شمول معنى « العبودية لله » واستيعاب دائرة تأثيرها لثتى مجالات الحياة وعدم اقتصرها على الشعائر كما هو سائد فيقول « العبودية هي اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة... فالدين داخل كله في العبودية » وهو يعدد من صور عبادة الله وطاعته « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب الإمكان ، والجهاد في سبيله

(1) المودودي : منهاج الانقلاب الإسلامي ، رسالة في مجموعة منشورة بعنوان « نظرية الإسلام ردهة في السياسة والقانون والدستور » . - بيروت سنة ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م ص ٩٧ -

الأهل الكفر والنفاق ... وكل ما أمر الله به من الأسباب فهو عبادة » والعبودية لله تحرر الإنسان من كل عبودية أخرى سافرة أو مقنعة « فالعبد لا بدّ له من رزق وهو محتاج إلى ذلك فإذا طلب رزقه من الله صار عبداً لله فقيراً إليه وإذا طلبه من مخلوق صار عبداً لذلك المخلوق فقيراً إليه ... والإنسان لا بدّ له من حصول ما يحتاج إليه من الرزق ونحوه ودفع ما يضره ... وكل من علق قلبه بالمخلوقين أن ينصروه أو يرزقوه أو يهدوه خضع قلبه لهم وصار فيه من العبودية لهم بقدر ذلك وإن كان في الظاهر أميراً لهم مدبراً لأموارهم متصرفاً بهم ، فالعقل ينظر إلى الحقائق لا إلى الظواهر ... فالحرية حرية القلب والعبودية عبودية القلب كما أن الغنى غنى النفس ... وكذلك طالب الرئاسة والعلو في لأرض قلبه رقيق لمن يعينه عليها ولو كان في الظاهر مقدمهم والمطاع فيهم فهو في الحقيقة يرجوهم ويخافهم فيبذل لهم الأموال والولايات ويعفو عما يجترحونه لطبعوه ويعينوه فهو في الظاهر رئيس مطاع وفي الحقيقة عبد مطيع . والتحقيق أن كليهما فيه عبودية للآخر وكلاهما تارك لحقيقة عبادة الله ... ولن يستغني القلب عن جميع المخلوقات إلا بأن يكون الله هو مولاه الذي لا يعبد إلا إياه ولا يستعين إلا به ولا يتوكل إلا عليه ولا يفرح إلا بما يحبه ويرضاه . . فكلما قوي إخلاص حبه ودينه لله كملت عبوديته واستغناؤه عن جميع المخلوقات . . كما يقول ابن تيمية في موضع آخر « كلما ازداد القلب حباً لله ازداد عبودية وكلما ازداد له عبودية ازداد حباً وحرية عما سواه » (١) .

وهذا هو السبيل الفذ للدين في تقرير الحرية بموجبه عام ، والحرية السياسية في مقدمتها ، وهذا ما لا يشارك الدين في أبعاده وأعماقه وشموله فكر بشري أو تشريع وضعي . فالؤمن عزيز بالله متواضع لله ، ومن هنا يحكم الإيمان صمامات النفس فلا تتبدد طاقتها بين غرور الرئيس وبطره ومهانة المرؤوس

(١) ابن تيمية : العبودية - تقديم عبد الرحمن الباني - ط ٤ - بيروت سنة ١٣٩٧ هـ ص ٣٨ ، ٦١ ، ٧٢ ، ٨٨ - ٩٦ ، ١٠١ ، ١٠٨ ، ١١٤ ، وانظر : المقدمة ص ٦ - ٨ ، ١٣ .

بأوسه « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً ،
والعاقبة للمتقين - القصص / ٨٣ » « ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن
حزب الله هم الغالبون - المائدة / ٥٦ » « والله العزة ورسوله وللمؤمنين ولكن
المنافقين لا يعلمون - المنافقون / ٨ » .

ولا خوف أن يؤدي الطابع الديني لتشريع الحقوق والحريات في الإسلام إلى
ثيوقراطية الدولة بمعنى تحكم رجال الدين فيها وادعائهم لأنفسهم سلطة الحكم
والأمر وإنكار حقوق الإنسان في الفكر والرأي والتعبير وسياسة الدولة
وإدارتها . فليس في الإسلام سلطة كهنوتية ، وإنما هناك علماء متخصصون في
الشريعة يجتهدون وفق الأصول المنهجية المقررة وقد يصيبون أو يخطئون فهم
غير معصومين ، وقد تقدّم ما أوضحه الباقلاني من أن المسلمين لا يحكمهم
معصوم أو عالم بالغيب وردّه على الشيعة في ذلك . ورسول الإسلام نفسه عليه
الصلاة والسلام كان مما بلغه من وحي الله إليه قوله تعالى : « قل لا أقول لكم
عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك ، إن اتبع إلا ما يوحى
إليّ - الأنعام / ٥٠ » « قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله ولو
كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مني السوء إن أنا إلا نذير وبشير
لقوم يؤمنون - الأعراف / ١٨٨ » « ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك ثم لا
تجد لك به علينا وكيلاً . إلا رحمة من ربك إن فضله كان عليك كبيراً -
الإسراء / ٨٦ - ٨٧ » « فذكر إنما أنت مذكر . لست عليهم بمسيطر . إلا من
تولى وكفر فيعذبه الله العذاب الأكبر - العاشية / ٢١ - ٢٤ » . وقد قرر
رسول الله أنه بشر يقضي بين الناس بالظاهر وبما يسمع من حجج وليس له
وراء ذلك سلطان « إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إليّ ولعلّ بعضكم ألحن بحجته
من بعض فأقضي له بما أسمع فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فإنما أقطع له
قطعة من النار » . ومن ثم لا يستطيع أن يزعم علماء الإسلام لأنفسهم مكانة
فوق الناس ولا وساطة منهم للناس عند الله ، بل كل مسلم صلته بالله مباشرة
دون وسيط ومسئوليته شخصية « وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له

يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً. إقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً . من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضلّ فإنما يضلّ عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً - الإسراء / ١٣ - ١٥ » « وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان ، فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون - البقرة / ١٨٦ » « اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلاً ما تذكرون - الأعراف / ٣ » « ... فاعبد الله مخلصاً له الدين . ألا لله الدين الخالص ، والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى ، إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه مختلفون ، إن الله لا يهدي من هو كاذب كفار - الزمر / ٣٤ » ولا يملك علماء الدين إلا أن يبلغوا أمر الله ونهيه ، وهم لا يدعون لأنفسهم سلطاناً بتحريم أو تحليل بغير أمر من الله « ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب ، إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون . متاع قليل ولهم عذاب أليم - النحل / ١١٦ - ١١٧ » « يأبى الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين - المائدة / ٨٧ » « قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً ، قل ءالله أذن لكم أم على الله تفترون - يونس / ٥٩ » . والحاكم كعالم مجتهد لا يستطيع أن يحمل الناس على اجتهاده السائق في الدين إلا أثناء اضطراره بالحكم ، اما القيمة العلمية لاجتهاده بإطلاق فهي متروكة لأهل العلم يُقَوِّمُونَهَا وفق الأصول المنهجية وليست هي راجحة حتماً لمجرد ان قال بها حاكم مسلم . ولقد أخذ بعض الفقهاء باجتهادات الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ولم يأخذ بها آخرون إذ رأوا غيرها أحق بالاتباع وأرجح عند النظر ، فالشافعي لم يأخذ باجتهاد عمر في إعطاء الأرض المفتوحة عنوة حكم الفيء وعدم قسمتها على الجند الفاتحين وفرض الحراج عليها وارتأى إعطاءها حكم الغنيمة - لا فرق في ذلك بين عقار ومنقول ، ووجوب قسمه أربعة أخماس أرض العنوة على الفاتحين وتأول فعل عمر . يقول القاضي الشافعي أبو الحسن الماوردي في أقسام الأرضين « ما

ملك من المشركين عنوة وقهراً فيكون على مذهب الشافعي غنيمة تقسم بين الغانمين وتكون أرض عشر لا يجوز أن يوضع عليها خراج ، وجعلها مالك وقفاً على المسلمين بخراج يوضع عليها ، وقال أبو حنيفة يكون الإمام مخيراً بين الأمرين .. » وقال في موضع آخر عن هذه الأرض « ذهب الشافعي إلى أنها تكون غنيمة كالأموال تقسم بين الغانمين إلا أن يطيبوا نفساً بتركها فتوقف على مصالح المسلمين ... » « والظاهر من مذهب الشافعي في السواد أنه فتح عنوة واقتسمه الغانمون ملكاً ثم استنزله عمر عنه فنزلوا إلا طائفة استطاب نفوسهم بمال عاوضهم به عن حقوقهم منه فلما خلص للمسلمين ضرب عمر عليه خراجاً » (١) . ولم يرجح ابن تيمية وابن القيم مثلاً اجتهاد عمر في إمضاء الطلقات الثلاث بلفظ واحد عقاباً للمتعجل في أمر جعل الله له فيه أناة ، ورأيا أن حكم الله ورسوله أحق بالاتباع وان ما أراد عمر أن يتوقاه من إثم قد ساق الناس إلى إثم التماس (المحلل) (٢) والقرآن الكريم نفسه منذ نزل يفتح للمؤمنين سبيل منازعة أولي الأمر بالحق ويعرض الاحتكام في حال التنازع إلى حكم الله ورسوله « فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر - النساء / ٥٩ » .

* * *

وتولي الوظائف العامة حق مقرر للفرد في شريعة الإسلام ما دام كفوفاً لتولي المنصب ، وواجباً عليه في الوقت نفسه . وليس هناك من شرط لتولي وظيفة إلا الصلاحية لها وفي الحديث « من ولي رجلاً عملاً وهو يعلم أن في المسلمين خيراً منه (أي لهذا العمل) فقد برئت منه ذمة الله وذمة رسوله وذمة المسلمين » . وقد استعرض القاضيان الماوردي وأبو يعلى في كتابيهما عن « الأحكام السلطانية » الولايات المتعددة في الدولة الإسلامية وعددوا اختصاص كل

(١) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ١٣٧ ، ١٤٧ ، ١٧٤ .

(٢) ابن القيم : إعلام الموقعين - المطبعة النيرية بالقاهرة ج ٣ ص ٢٤ وما بعدها .

منها والشروط اللازمة لشغلها ، ولم يحجزوا أحداً يستجمع شروط وظيفة عامة عن شغلها مانع عرقي أو طبقي وكذلك فعل ابن تيمية عندما عرض للولايات في كتابه « السياسة الشرعية » . واستثنت الإمامة الكبرى التي اشترط لها جمهور الفقهاء النسب القرشي ، وارتأى ابن خلدون أن علة ذلك إنما كانت القوة الاجتماعية والسياسية التي كانت لقريش : وهو ما يسميه « بالعصبية » ثم عقب بعد بسطه رأيه مؤيداً بشواهد التاريخ بالقول « فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب وعلماً أن الشارع لا يخص الأحكام بجبل ولا عصر ولا أمة علماً أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها ، وطردها العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية فاشترطنا في القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبية على من معها لعصرها ليتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية ... وإنما يخص لهذا العهد كل قطر بما يكون له فيه العصبية الغالبة . وإذا نظرت سر الله في الخلافة لم تعترض ، لأنه سبحانه إنما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمر عباده ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم وهو مخاطب بذلك ، ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه » (١) .

وقد قررت مبادئ الإسلام العامة حقوق المرأة وواجباتها « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة - البقرة / ٢٢٨ » وقد أشارت آية أخرى إلى ما فضّل به الرجل مقابل ماله من خصائص وما عليه من مسئولية والتزام « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم - النساء / ٣٤ » . ومع ذلك فالأمر هو توزيع للحقوق والواجبات وليس تجريداً للمرأة منها أو إهداراً لشخصيتها القانونية أو مسئوليتها الاجتماعية « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر - النساء / ٧١ » والمرأة راعية في بيت زوجها وأمانة على المال وراعية

(١) تاريخ ابن خلدون - مطبوع بالأوفست في بيروت سنة ١٩٧١ م عن طبعة القاهرة القديمة - ج ١ (وهو المعروف بمقدمة ابن خلدون) ص ١٨٠ - ١٨١ .

للولد وهي « مسئولة عن رعيتها » كما ورد في الحديث الشريف . وقد انفرد الإمام ابن حزم بآراء خالف فيها جمهور الفقهاء ولا بأس بإيرادها لتقرير أن الإسلام كدين لم يقف موقف التحامل على المرأة كما يتوهم المتوهمون ، وما كان كذلك فقهاؤه الأعلام الذين التمسوا حكم الله ولم يسايروا هوى الفرد أو الجنس أو تقاليد البيئة وإنما جعلوا هواهم تبعاً لما جاء به أمر الله ورسوله قدر طاقتهم في الفهم والتأويل . يقول ابن حزم « وجائز أن تلي المرأة الحكم وهو قول أبي حنيفة . وقد روي عن عمر أنه ولّى الشفاء - امرأة من قومه السوق . فإن قيل قد قال رسول الله : « لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة » قلنا إنما قال ذلك رسول الله في الأمر العام الذي هو الخلافة . برهان ذلك قوله عليه الصلاة والسلام « المرأة راعية على مال زوجها وهي مسئولة عن رعيتها » . وقد أجاز المالكية أن تكون وصية ووكيلة ، ولم يأت نصٌ بمنعها أن تلي بعض الأمور ... وجائز أن يلي العبد القضاء ، لأنه مخاطب بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . ويقول الله تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) ، وهذا متوجه بعمومه إلى الرجل والمرأة والحر والعبد . والدين كله واحداً إلا حيث جاء النص بالفرق بين المرأة والرجل وبين الحرّ والعبد فيستثنى حيثئذ من عموم إجمال الدين . وقال مالك وأبو حنيفة : لا يجوز تولية العبد القضاء ، وما نعلم لأهل هذا القول حجة أصلاً ! انتهى أبو ذر إلى الربذة وقد أقيمت الصلاة فإذا عبد يؤمهم فقيل له : هذا أبو ذر ، فذهب يتأخر ، فقال أبو ذر : أوصاني خليلي أن أسمع وأطيع وإن كان عبداً مجدّع الأطراف . فهذا نصٌ جلي على ولاية العبد ... وهو فعل عثمان بحضرة الصحابة لا ينكر ذلك منهم أحد ... ومن طريق سفيان الثوري عن عمر : أطع الإمام وإن كان عبداً مجدّعاً - فهذا عمل لا يعرف له من الصحابة مخالف ^(١) . وقد قرر ابن رشد في كتاب الأفضية في باب من يجوز

(١) ابن حزم : المحل - المطبعة المنيرية بالقاهرة - ج ٩ .

قضاؤه « وكذلك اختلفوا في اشتراط الذكورة فقال الجمهور هي شرط صحة الحكم ، وقال أبو حنيفة : يجوز أن تكون المرأة قاضياً في الأموال ، وقال الطبري : يجوز أن تكون المرأة حاكماً على الإطلاق في كل شيء . فمن ردّ قضاء المرأة شبهه بقضاء الإمامة الكبرى ، ومن أجاز حكمها في الأموال فتشبيهاً بجواز شهادتها في الأموال ، ومن رأى حكمها نافذاً في كل شيء قال : إن الأصل هو أن كلّ من يتأتى منه الفصل بين الناس فحكمه جائز إلا ما خصصه الإجماع من الإمامة الكبرى » (١) . وهكذا كان رائد الجميع استنباط الحكم الصحيح من الدليل الصحيح ، والتماس هداية الله رب العالمين الذي لا يتحامل ولا يحابي « يأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساءً - النساء / ١ » « فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضهم من بعض - آل عمران / ١٩٥ » . ومما قد تجدر ملاحظته أن مخالفة آدم لنهي الله عن أكله من الشجرة قد وقع كما قصّه القرآن بوسوسة الشيطان لا بإغواء حواء ، وقد وسوس لكليهما وهما سواء في المسئولية « فأزّلتها الشيطان عنها فأخرجها مما كانا فيه - البقرة / ٣٦ » « فوسوس لهما الشيطان ليبيدي لهما ما ووري عنهما من سوءاتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين . وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين . فدلّاهما بغرور ، فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة ، وناداهما ربهما ألم أنهما عن تلكما الشجرة وأقلّ لكما إن الشيطان لكما عدو مبين . قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكوننّ من الخاسرين - الأعراف / ٢٠ - ٢٣ » .

والمرأة مطالبة بتعلم كل ما يلزمها من تكاليف الشرع مثل الرجل ، وقد طلبت النساء من الرسول تخصيص وقت لهن يتعلمن فيه احكام دينهن فأجابهن إلى

(١) ابن رشد : بداية المجتهد - القاهرة - ج ٢ ص ٣٨٤ .

ذلك . وقد عرض ابن حزم لبعض مسئوليات المرأة فقال : « فإن قالوا : فأوجبوا الجهاد فرضاً على النساء قيل لهم وبالله تعالى التوفيق : لولا قول رسول الله ﷺ لعائشة إذ استأذنته في الجهاد « لكن أفضل الجهاد حج مبرور » لكان الجهاد عليهن فرضاً ، لكن بهذا الحديث علمنا أن الجهاد على النساء ندب لا فرض لأنه عليه السلام لم ينهها عن ذلك ولكن أخبرها أن الحج لمن أفضل منه . فإن قالوا فأوجبوا عليهن النفار للثقة في الدين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قلنا وبالله تعالى التوفيق : نعم هذا واجب عليهن كوجوبه على الرجال ، وفرض على كل امرأة الثقة فيما يخصها كما أن ذلك فرض على الرجال . ففرض على ذات المال منهن معرفة أحكام الزكاة وفرض عليهن كلهن معرفة أحكام الطهارة والصلاة والصوم وما يحل وما يحرم من المآكل والمشرب والملابس وغير ذلك كالرجال ولا فرق . ولو تفقّحت امرأة في علوم الديانة لزمنا قبول نذارتها ، وقد كان ذلك . فهؤلاء أزواج النبي ﷺ وصواحيبه قد نقل عنهم أحكام الدين وقامت الحجة بنقلهن ولا خلاف بين أصحابنا وجميع أهل نحلتنا في ذلك . فمنهن سوى أزواجه عليه السلام أم سليم وأم حرام وأم عطية وأم كرز وأم شريك وأم الدرداء ... الخ ثم في التابعين عمرة وأم الحسن والرباب وفاطمة بنت المنذر وهند الفراسية (أو القرشية وهي هند بنت الحارث صاحبة ام سلمة وروت عنها) وحبيبة بنت ميسرة وحفصة بنت سيرين وغيرهن » . وقد قرر ابن حزم مبدأ التعليم الإجباري للنساء وللرقيق أيضاً حيث يقول : « ويجبر الإمام أزواج النساء وسادات الأرقاء على تعليمهم ما ذكرنا (أي ما يلزمهم شرعاً) إما بأنفسهم وإما بالإباحة لهم لقاء من يعلمهم » (١) .

ومع ان الدفاع عن دولة الإسلام واجب يرتكز إلى العقيدة أساساً ومن هنا يضطلع به في الأصل المسلمون ، ولا يخرجون غيرهم به كما أنهم لا يطمثون إليه ، فقد سجل تاريخ دولة الإسلام اضطلاع غير المسلمين فيها بأعباء عسكرية

(١) ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام ج ٣ ص ٨١ - ٨٢ .

منذ مطالعته إلى جانب شغل هؤلاء لوظائف في الإدارة المدنية . وفي عهد رسول الله ﷺ بالمدينة إثر هجرته إليها تقرير واضح لمركز اليهود القانوني باعتبارهم يساكنون المسلمين وهم في ذمتهم قبل أن يبدو نكثهم وخيانتهم ، وكان مما جاء فيه « وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة ، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم ... وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين ، وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم ، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته ، وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف ... وإن بطانة يهود كأنفسهم ... وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم ، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة . وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم ، وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه وإن النصر للمظلوم ... وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها ... وإن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة ... » (١) . وقد صالح أبو عبيدة بن الجراح السامرة بالأردن وفلسطين وعهد إليهم بمهام عسكرية أعفاهم مقابلها من جزية الرؤوس والأرضين . وصالح الجراحمة حبيب بن مسلم الفهري حين أعاد فتح بلدهم « على أن يكونوا أعراناً للمسلمين وعيوناً ومسالح في جبل اللكام وأن لا يؤخذوا بالجزية وأن ينقلوا أسلاب من يقتلون من عدو المسلمين إذا حضروا معهم حرباً في مغازبهم ، ودخل من كان في مدينتهم من تاجر وأجير وتابع من الأنباط وغيرهم أهل القرى في هذا الصلح » (٢) وفي فتوح فارس كان المسلمون يستعينون بالأساورة والحمراء في حربهم في بلاد فارس وكتب الخليفة عمر بن الخطاب بوجوب وضع الجزية عن هؤلاء (٣) أما بالنسبة للوظائف المدنية فقد شغل غير المسلمين عدداً منها في دولة الإسلام وأجاز الماوردي أن يكون وزير التنفيذ ذمياً : « إلا أن يستطيلوا فيكونوا ممنوعين من

(١) ابن هشام : السيرة النبوية - القسم الأول ص ٥٠٣ - ٥٠٤ .

(٢) البلاذري: فتوح البلدان ص ١٦٢ ، ١٦٤ .

(٣) تاريخ الطبري .

الاستطالة» (١) وأجاز أبو حنيفة تقليد غير المسلم القضاء بين أهل دينه (٢) .

* * *

وإذا حدث ومنع المسلم حقوقه وحرياته ، فإن الإسلام لا يرتضي أن يكون موقفه سلبياً بل يفرض عليه أن يؤدي واجبه وأن يعمل على تصحيح الأوضاع الجائرة ما استطاع إلى ذلك سبيلاً وفي الحديث « إن أفضل الجهاد عند الله كلمة حق عند سلطان جائر » « سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ، ورجل قام إلى أمام جائر فأمره ونهاه فقتله » . وكلا الحاكم والمحكوم مطالب في شريعة الإسلام « بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » .

* * *

ومما يعين الأفراد على ممارسة حقوقهم وحرياتهم السياسية ومواجهة أي عقبة في هذا السبيل والتغلب عليها ، أن يكفل لهم « حق الاجتماع » الموقوت والدائم ، والحق الأخير هو ما يعرف بحق « تكوين الجمعيات » . وهو حق هام في المجتمع السياسي الحديث نظراً لما تتمتع به الدولة من احتكار وسائل الإيجار والقمع . وقد تقدمت مع التقدم التكنولوجي الحديث حتى هيأت للسلطة الحاكمة تفوقاً كبيراً وبخاصة بالنسبة للجهود الفردية المبعثرة في المعارضة ، وتنفرد السلطة الحاكمة بامتلاك القوة العسكرية من جيش وشرطة فكان لا بدّ من موازنة ذلك بتدعيم المؤسسات الجماعية الشعبية . ومن هنا نصّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن هيئة الأمم المتحدة سنة ١٩٤٨ م على حق الفرد وحرية في

(١) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٢٧ . ويقول الماوردي أيضاً في شأن عامل الفقيه إذا كان خاص الولاية على نوع من أمواله فحسب « ... وأما كونه ذمياً فينظر فيما رد إليه من مال الفقيه فإن كانت معاملته فيه مع أهل الذمة كالحزبية وأخذ العشور من أموالهم جاز أن يكون ذمياً ، وإن كانت معاملته فيه مع المسلمين كأنخراج الموضوع على رقاب الأرضين إذا صارت في أيدي المسلمين ففي جواز كونه ذمياً وجهان » - الأحكام السلطانية ص ١٣٠ .

(٢) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٦٥ .

الإشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية ، كما حظر إرغام الفرد على الانضمام إلى جمعية بعينها (م / ٢٠) .

والإسلام حريص على إقامة « الجماعة » ، وجماعة المسلمين تناولتها كثير من النصوص بالتدعيم والتنظيم فهي ركن الإسلام الركين وأساسه المتين . وهي تعتصم بحبل الله وبعروة الإيمان الوثقى التي لا انفصام لها ، ويكون فيها المؤمنون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى ، كما يكون المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً . وقد بلغ من حرص الإسلام على تجمع أتباعه أنه حين شرع الهجرة فراراً بالعقيدة جعل الانتقال إلى مركز التجمع الجديد وتدعيمه شرطاً لتحقيق التضامن الإسلامي وما يترتب عليه « إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا بعضهم أولياء بعض ، والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا ، وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق - الأنفال / ٧٢ » . والتضامن الذي يقيمه الإسلام بين جماعة المسلمين تعززه الصلوات الجامعة بالمسجد وهي من شعائر الإسلام ومن فرائضه على الفرد والجماعة . وقد كان مقر اجتماع المسلمين على أي أمر جامع للاستماع إلى توجيه الحاكم وأوامره وما يريد إذاعته من أبناءهم المسلمين ثم لمناقشته الحساب أثناء ذلك ، وفيه كان يعلن النفير العام للجهاد وإليه كان يقدم المبعوثون من قبل الخليفة أو من ولاية من الولايات أو من خارج دولة الإسلام وقد عرف أعداء الإسلام أهمية المسجد بالنسبة لجماعة المسلمين فحرصوا على تفرقة الصفوف بإقامة مسجد الضرار الذي حرقه رسول الله ﷺ تعبيراً عن أهمية وحدة جماعة المسلمين « والذين اتخذوا مسجداً ضراراً وكفراً وتفريقاً بين المؤمنين وإرصاداً لمن حارب الله ورسوله من قبل ، وليحلفن إن أردنا إلا الحسنى والله يشهد إنهم لكاذبون . لا تقم فيه أبداً ، لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه ، فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين - التوبة / ١٠٧ - ١٠٨ » . ومن شأن تدعيم جماعة المسلمين بفرض

الاجتماع عليها في الجماعات والجمع أن يعينها على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، إذ يجد الداعي إلى الحق سميعاً يشد أزره ويظاھرہ وبأخذ بيده « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله ، أولئك سيرحمهم الله ، إن الله عزيز حكيم - التوبة / ٧١ » . والقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مقرون في كثير من الآيات بالجماعة لأنها هي الأقدار عليه « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله - آل عمران / ١١٠ » « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون - آل عمران / ١٠٤ » « لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله فسوف نؤتيه أجراً عظيماً - النساء / ١١٤ » « فلولا كان من القرون من قبلكم أولو بقية ينهون عن الفساد في الأرض إلا قليلاً ممن أنجينا منهم - هود / ١١٦ » . وقد حرصت تعاليم الإسلام على أن تربي جماعة المسلمين على كل ضوابط الجماعة وآدابها « وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ، ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ، ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً - النساء / ٨٣ » « إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون . ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقّه فأولئك هم الفائزون . وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن أمرتهم ليخرجن ، قل لا تقسموا ، طاعة معروفة ، إن الله خبير بما تعملون . قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن تولوا فإنما عليه ما حُمِّل وعليكم ما حُمِّلتم ، وإن تطيعوه تهتدوا ، وما على الرسول إلا البلاغ المبين . وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً ، ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم

الفاسقون - النور / ٥١ - ٥٥ » « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستثذنوه إن الذين يستثذنونك أولئك الذين يؤمنون بالله ورسوله ، فإذا استثذنونك لبعض شأنهم فأذن لمن شئت منهم واستغفر لهم الله ، إن الله غفور رحيم . لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً ، قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذاً ، فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم - النور / ٦٢ - ٦٣ » « يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ... وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ... إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم ... يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ... ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب ... يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً ، أجب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه ... يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم - الحجرات / ٦ - ١٣ » .

ولقد تميّز في تاريخ جماعة المسلمين الأولى « المهاجرون » و « الأنصار » ، وعرض القرآن لهؤلاء وأولئك متميزين عن بعضهم البعض ، تجمعهم أخوة الإيمان ولكن لا بأس أن يتنافسوا في الخير أو يختلفوا في وجهات النظر « والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه - التوبة / ١٠٠ » « لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم ثم تاب عليهم إنه بهم رءوف رحيم - التوبة / ١١٧ » « للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله ، أولئك هم الصادقون . والذين تبوأوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون - الحشر / ٨ - ٩ » .

وفي يوم بدر استشار الرسول ﷺ المؤمنين فلما أجاب المهاجرون استمر الرسول يطلب المشورة بعد جوابهم ويقول أشيروا عليّ أيها الناس ، فتقدم سعد ابن معاذ وقال : « كأنك تعيننا يا رسول الله » وعبر عن استعداد الأنصار للجهاد في سبيل الله تحت راية رسول الله بما لا يقل عن استعداد المهاجرين ^(١) . وقد تبينت آراء كل من المهاجرين والأنصار في اجتماع السقيفة بشأن الخلافة ، ولكن جاء فصل الخطاب نتيجة الحوار الصادق والنقاش الهادئ الذي شارك فيه أفراد من المهاجرين والأنصار على السواء وسلطت كلمة أبي بكر الصديق الجامعة الضوء على مختلف الزوايا ^(٢) . على أن الإسلام إذا أقر تجمعات داخل جماعة المسلمين تتنافس في الخير وتتعاون على الحق في الوقت نفسه ، فإنه لا يقر أن يكون ذلك ذريعة لتفرق وتشرذم أو متابعة لأعداء الإسلام « بأيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين . وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله ومن يعتصم بالله فقد هدي إلى صراط مستقيم . بأيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون . واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ، واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً ، وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها ، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون — آل عمران / ١٠٠ - ١٠٣ » . ولقد حدّر عمر بن الخطاب من مغبة التجمعات الشخصية والشراذم العصبية « بلغني أنكم تتخذون مجالس ، لا يجلس اثنان معاً حتى يقال : من صحابة فلان من جلساء فلان ، حتى تحوميت المجالس ! وايم الله إن هذا لسريع في دينكم ، سريع في شرفكم ، سريع في ذات بينكم . ولكأني بمن يأتي بعدكم يقول : هذا رأي فلان ، قد قسموا الإسلام أقساماً !

(١) تفسير ابن كثير : ج ٢ الآية ٧ من سورة الأنفال « وإذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم ... » .

(٢) أنظر تفاصيل ما دار في هذا الاجتماع على سبيل المثال في تاريخ الطبري أو في سيرة ابن هشام .

أفيضوا مجالسكم بينكم وتجالسوا معاً فإنه أدوم لألفتكم وأهيب لكم في الناس ...»^(١) . فالفصل بين التجمع المقبول داخل جماعة المسلمين والتحزب المرفوض هو مدى حرص التجمع على سلامة الوحدة الجامعة للمسلمين ككل^٢ ، والتزامه بأصول الإسلام المنهجية والأخلاقية في مناقشة سائر المسلمين ومعاملتهم . ولقد سجل تاريخ الإسلام قيام تجمعات مهنية لأصحاب الحرف^(٢) ، أتاحت لها دولة الإسلام الفرصة للنمو واعترفت بها وتعاملت معها ما دامت قائمة على المصالح المشروعة لأصحابها ولا تضر بغيرهم أو بوحدة جماعة المسلمين .

(و) المساواة أمام القانون :

تصدّر مواد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن هيئة الأمم المتحدة سنة ١٩٤٨ م النصّ على أن « جميع الناس يولدون أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق » (م / ١) . وقد أكد الإعلان « المساواة المطلقة من بني الإنسان في التمتع بالحقوق والحريات الواردة في الإعلان دون تمييز بسبب العنصر أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر » (م / ٢) . ثم قرر الإعلان حق كل إنسان أينما وجد « في أن يعترف بشخصيته القانونية » (م / ٦) . كما قرر مساواة الجميع أمام القانون وحقهم في التمتع بحمايته على وجه التكافؤ دون تفرقة وكذلك حقهم في الحماية من أي تمييز يخل بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان

(١) تاريخ الطبري - المطبعة الحسينية بالقاهرة - ج ٥ ص ٢٥ (باب خطب عدو وأقواله بعد خبر مقتله) .

(٢) أنظر في شأن الجماعات الحرفية (الأصناف) بمصر مثلاً: المقرئزي: الخطط ، الشيزري : نهاية الرتبة في طلب الحسبة ، وأنظر سعيد أحمد عاشور : المجتمع المصري في عهد الماليك ، محمد عبد المنعم ماجد : نظم الفاطميين بمصر ورسومهم ، نظم الماليك ورسومهم ... الخ .

ومن أي تحريض على هذا التمييز (م / ٧) . وعرضت المواد التالية من الإعلان لحقوق الشخص القضائية مثل اللجوء للمحاكم ، وضمان عدم الاعتقال التعسفي ، والمساواة في ضمان حق التقاضي أمام محكمة نزيهة عادلة وفي محاكمة علنية ، وبراءة المتهم حتى تثبت إدانته قانوناً بمحاكمة علنية تؤمن فيها الضمانات الضرورية للدفاع ، وعدم إدانة شخص إلا بناء على نص وطني أو دولي يقرر التحريم وقت ارتكاب الفعل أو الالتزام بالعقوبة المقررة في ذلك الوقت (م / ٨ - ١١) .

وقد قرر الإسلام الشخصية القانونية للرجل والمرأة على السواء « للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قلّ منه أو كثر نصيباً مفروضاً - النساء / ٧ » « ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن - النساء / ٣٢ » « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف ... والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة ، وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ، لا تكلف نفس إلا وسعها ، لا تضارّ والده بولدها ولا مولود له بولده ، وعلى الوارث مثل ذلك ، فإن أرادا فصلاً عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما - البقرة / ٢٣٢ - ٢٣٣ » « يأبى الذين آمنوا لا يحملّ لكم أن ترثوا النساء كرهاً ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتیتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة وعاشروهن بالمعروف ، فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً . وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتیتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً ، أتأخذونه بهتاً وإثمًا مبيناً - النساء / ١٩ - ٢٠ » . وقد فصل الفقهاء أحكام الأهلية المدنية والمسئولية الجنائية ، ولم يهملوا أهلية الصبي المميز وغير المميز بل وحتى حكم ما يكون للجنين . وقد تضمنت رسالة عمر ابن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري في القضاء تعديل جميع المسلمين بقاعدة

أصبيلة حيث قررت « المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد أو مجرباً عليه شهادة زور أو ظنياً في ولاء أو نسب » ولقد ورد في القرآن الكريم « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون - النور / ٤ » . ويقرر الإمام ابن حزم بأن « شهادة ولد الزنا جائزة في الزنا وغيره ويبي القضاء ، وهو كغيره من المسلمين ولا يخلو من أن يكون عدلاً فيقبل فيكون كسائر العدول أو غير عدل فلا يقبل في شيء أصلاً . ولا نصّ في التفريق بينه وبين غيره - وهو قول أبي حنيفة والشافعي ، أحمد وإسحق وأبي سليمان وهو قول الحسن والشعبي وعطاء بن أبي رباح والزهري وروي عن ابن عباس . وروي عن نافع : لا تجوز شهادته . وقال مالك والليث : يقبل في كل شيء إلا في الزنا ، وهذا فرق لا نعرفه عن أحد قبلهما . قال الله : « فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين ومواليكم » ، « وإذا كانوا إخواننا في الدين فلهم ما لنا وعليهم ما علينا » (١) .

ومبدأ المساواة أمام شريعة الله مقرر في الإسلام بأجلى بيان، أخذاً من المساواة العامة للمسلمين ، ومن نصوص أخص . من ذلك حديث رسول الله ﷺ «والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها. إنما أهلكت من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه ، وإذا سرق فيهم الوضيع أقاموا عليه الحدّ» وكان عليه الصلاة والسلام قد استشفع لديه في عدم توقيع الحد فاستنكر ذلك وصاح بمحدثه « يا أسامة أتشفع في حدّ من حدود الله ؟ » . ومن أحكام القرآن العامة « يأبى الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين ؛ إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما ، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا ، وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً - النساء / ١٣٥ » « يأبى الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى - المائدة / ٨ » .

(١) ابن حزم : المحل ج ٩ .

ويتمتع أهل الذمة من رعية دولة الإسلام بالمساواة أمام القانون والقضاء « فقد صرح الفقهاء بأن الذمي هو « من أهل دار الإسلام »^(١) ، ودار الإسلام هي التي تكون تحت سلطة حاكم الإسلام وشريعة الإسلام ولو كان أهلها أو غالبهم غير مسلمين إذ « يكفي كونها في يد الإمام وإسلامه »^(٢) . ويجري على أهل الذمة أحكام الإسلام ، ويتمتعون بحقوقهم كما يلتزمون واجباتهم وهم في حماية دولة الإسلام . روى نافع عن ابن عمر قال : كان آخر ما تكلم به النبي ﷺ « احفظوني في ذمتي » . كما روى عنه « من آذى ذمياً أو معاهداً فأنا خصمه يوم القيامة » . وقد ذكر الفقهاء أن أهل الذمة « إذا تشاجروا في دينهم واختلفوا في معتقدهم لم يُعارضوا فيه ولم يُكفوا عنه ، وإذا تنازعا في حق وترافعا فيه إلى حاكمهم لم يمنعوا منه ، فإن ترافعا فيه إلى حاكمنا حكم بينهم بما يوجبه دين الإسلام وتقام عليهم الحدود إذا أتوها . ومن نفض منهم عهده أبلغ مأمته ثم كان حريياً . ولأهل العهد إذا دخلوا دار الإسلام الأمان على نفوسهم وأموالهم ... »^(٣) . وكما يلتزم الذمي بالواجبات يتمتع بالحقوق ومنها رعاية الدولة الاجتماعية . وقد لقي الخليفة عمر بن الخطاب يهودياً يسأل فأرسل إلى خازن بيت المال فقال : أنظر هذا وضرباه فوالله ما أنصفناه إن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) والفقراء هم المسلمون وهذا من المساكين من أهل الكتاب ، ووضع عمر عنه الجزية وعن ضربائه^(٤) . وقد لا يأخذ الذمي من أموال زكاة المسلمين خاصة عند الفقهاء ولكن ينال حقه من الموارد الأخرى لبيت مال المسلمين مثل الفيء كما

-
- (١) السرخسي : المبسوط ج ١ ص ٨١ ، الكاساني : بدائع الصنائع : ج ٥ ص ٢٨١ ، ابن قدامة : المغني ج ٥ ص ٥١٦ وأنظر عبد الكريم زيدان : الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية - الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية بالرياض ص ١٨ .
(٢) عبد الكريم زيدان : الفرد والدولة ص ١٩ .
(٣) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ١٤٣ ، ١٤٥ - ١٤٦ .
(٤) أبو يوسف : الخراج ص ١٣٦ .

يرضخ له من الغنيمة إذا شهد القتال مع المسلمين » قال أبو عبيد (القاسم بن سلام) : وإنما كرهت العلماء إعطاءهم من الزكاة خاصة فيما نرى لسنة النبي ﷺ حين ذكر صدقات المسلمين فقال : تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم ، فجعلها ﷺ واجبة لهم دون سائر الملل فهذا هو الأصل فيه وله ... فأما غير الفريضة فقد نزل الكتاب بالرخصة فيه وجرت به السنة ... عن ابن عباس قال : كان ناس لهم أنساب وقرابة من قريظة والنضير وكانوا يتقون أن يتصدقوا عليهم ويريدونهم على الإسلام فنزلت (ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء وما تنفقوا من خير فلأنفسكم وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله وما تنفقوا من خير يوفّ إليكم وأنتم لا تظلمون) ... وعن سعيد بن المسيب أن رسول الله تصدق على أهل بيت من اليهود فهي تجري عليهم (أي بعد وفاته عليه الصلاة والسلام) ... وتصدقت صفيّة زوج النبي ﷺ على ذوي قرابة لها فهما يهوديان فيبيع ذلك بثلاثين ألفاً ... وعن عبد الله بن مروان قال قلت لمجاهد : إن لي قرابة مشركاً ولي عليه دين أفأتركه له ؟ قال : نعم وصله ... وعن ابن جريج في قوله تبارك وتعالى (ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيمماً وأسيراً) قال : لم يكن الأسير يومئذ إلا من المشركين . قال أبو عبيد : يريد أن الله تبارك وتعالى قد حمد على إطعام المشركين ... وعن أبي إسحاق عن أبي مسيرة قال : كانوا يجمعون إليه صدقة الفطر فيعطونها أو يعطي منها الرهبان ... وعن أبي إسحاق عن عمرو بن ميمون وعمرو بن شرحبيل ومرة الهمداني أنهم كانوا يعطون للرهبان صدقة الفطر . قال أبو عبيد : وإنما نراهم ترخصوا في هذا لأنه ليس من الزكاة ، إنما هو من السنّة ^(١) . وروي عن خالد بن الوليد في شأن عهده لأهل الكتاب بالحيرة « ... فإن فتح الله علينا فهم على ذمتهم لهم بذلك عهد الله وميثاقه أشدّ ما أخذ على نبي من عهد أو ميثاق وعليهم مثل ذلك لا يخالفوا ... وجعلت لهم أيّما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنياً فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته

(١) أبو عبيد القاسم بن سلام : الأموال ص ٨٠٣ - ٥ ، النصوص رقم ١٩٩١ - ١٩٩٧ .

وعيل من بيت مال المسلمين وعياله ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام» (١) .

ولأهل الذمة أمام القضاء حقوقهم المقررة دون تمييز بينهم وبين المسلمين وقد تقدم أن آيات الله نزلت لتبرئة يهودي من تهمة زور وهي تدين المدعين بالكذب من المسلمين (النساء / ١٠٥ - ١١٥) . وقد كتب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري ضمن رسالته في القضاء : « آس - أو واس - أو سو - بين الناس في مخلقتك وعدلك . ووجهك ومجلسك ، حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك » وروي أنه كتب إلى أبي عبيدة ابن الجراح بالشام « إذا حضرك الخصمان فعليك بالبينات العدول والأيمان القاطعة ، ثم أذن للضعيف حتى تبسط لسانه ويجترىء قلبه ، وتعهد الغريب فإنه إذا طال حبسه (أي بقاءه مغترباً في البلد محل دار القضاء بعيداً عن بلده) ترك حاجته وانصرف إلى أهله ... واحرص على الصلح ما لم يستب لكَ القضاء » (٢) .

ولقد روي ان عبد الله بن رواحة ذهب من قبل النبي ﷺ إلى أهل خيبر ليأخذ ما عاهدوا عليه رسول الله عليه الصلاة والسلام من ثمار زروعهم فكان مما قاله لهم : « والله لقد جئتكم من عند أحب الخلق إليّ ... وما يحملني حيي إياه ولا بغضي لكم على أن لا أعدل فيكم ، فقالوا : بهذا قامت السموات والأرض » . وكان « يحرص عليهم ثم يخيرهم أي النصفين شاءوا ، أو يقول لهم : احرصوا أنتم وخيروني ، فيقولون : بهذا قامت السموات والأرض » (٣) . ولقد روي عن علي بن أبي طالب أنه أنكر أن يفرد بالخطاب بكنيته في مجلس القضاء في حين لم يخاطب خصمه اليهودي بكنيته ، وفي النداء بالكنية تكريم ينبغي ألا يميز به طرف عن الآخر في الدعوى . كذلك سمع القاضي أبو يوسف دعوى يهودي

(١) أبو يوسف : الخراج ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(٢) أبو يوسف : الخراج ص ١٢٦ - ١٢٧ .

(٣) تفسير ابن كثير لآية ١٣٥ من سورة النساء « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط ... ولا تتبعوا الهوى أن تعدلوا ... » ج ١ ، ولآية ٨ من سورة المائدة « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله ... ولا يجرمنكم شتان قوم على ألا تعدلوا ... » ج ٢ .

على الخليفة هارون الرشيد. وينبغي للقاضي ألا يكون فكرته عن القضية إلا بعد الاستماع إلى الخصمين جميعاً دون تفرقة. ولقد كان من وصية الرسول ﷺ لعلي بن أبي طالب حين بعثه إلى اليمن «... فإذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقضين حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول...». وروي عن المنذري «إذا أتاك أحد الخصمين وقد فقت عينه فلا تقض له حتى يأتيك خصمه فله قد فقت عيناه جميعاً» (١).

كذلك فإن الحاكم الأعلى لدولة الإسلام مسئول مسئولية كاملة مدنية وجنائية، ويقوم الحد عليه من ولي الحكم عنه إذ زنى مثلاً دون أن ينزل كما ذكر القفال من الشافعية ويستوفيه بعض نوابه (١).

وأحكام الإسلام تقوم على شريعة ثابتة معلنة أصولها في القرآن الذي يتعبد بتلاوته وتدبره وفي السنة التي ينبغي أيضاً تعلمها وتعليمها. وتبين هداية الإسلام العقيدية والأخلاقية والشرعية أساساً لتحميل الشخص مسئوليته القانونية «ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نُؤله ما تولى - النساء / ١١٥» «وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون - التوبة / ١١٥» «إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وشاقوا الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى لن يضروا الله شيئاً وسيجذب أعمالهم - محمد / ٣٢» «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً - الإسراء / ١٥». وإنما يتقرر الالتزام القانوني بناء على النص الصحيح في حججه ودلالته «وإن

(١) صبحي محمادي : الدعائم الخلقية للقوانين الشرعية - بيروت ١٩٧٣م ص ٤١٣ وانظر الماردي : الأحكام السلطانية ص ٦٧ .

(٢) محمود شلتوت : فقه القرآن والسنة ص ٩٦ - ٩٧ ويذكر الماردي وهو شافعي عن ارتكاب الإمام للفسق المتعلق بأفعال الجوارح «وهو ارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات تحكيمياً للشهوة وانقياداً للهوى فهذا فسق يمنع من انقضاء الإمامة ومن استدامتها... فلو عاد إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة إلا بعقد جديد». الأحكام السلطانية ص ١٧ وقارن بأبي يعلى : الأحكام السلطانية .

تسألوا عنها حين ينزل القرآن تُبَدِّلْ لَكُمْ - المائدة / ١٠١ . وما سبق على ورود النصّ معفو عنه « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم ... وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف - النساء / ٢٣ » « يأبى الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حُرْمٌ ... عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه - المائدة / ٩٥ » وفي الحديث الصحيح « إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحدّ حدوداً فلا تعتدوها وحرم أشياء فلا تنتهكوها وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تسألوا عنها » . وشرعية الإسلام تحجز المؤمنين عن ركوب متن الشطط والغلو في التأثيم والتجريم فالله تعالى يعلم عباده « إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة - النور / ١٩ » . ولقد ورد « ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن وجدتم للمسلم مخرجاً فخلوا سبيله ، فإن الإمام لأن يخطيء في العفو خير له من أن يخطيء في العقوبة » وفي الحديث « ادروا الحدود بالشبهات » وروي عن عمر « لأن أعطل الحدود في الشبهات خير من أن أقيمها في الشبهات » ^(١) ودرء الحدود بالشبهات مما يؤكد أن قاعدة الإسلام هي أن الأصل هو براءة المتهم ، وأن إدانته تحتاج إلى إثبات قوي لأنها خلاف الأصل ، ولذلك تنهار التهمة لأدنى شبهة . وقرر الأصوليون قاعدة « البراءة الأصلية » إعمالاً لاستصحاب الحال ، فالأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يغيره والأصل في الإنسان البراءة . ومهما قيل في تأصيل « الاستصحاب » وما إذا كان مصدراً شرعياً أو مجرد حجة ، وأنه حجة دفع لا حجة إثبات كما قرر الأحناف لأنه حجة بقاء ما كان على ما كان ودفع ما يخالفه حتى يقوم دليل على المخالفة وأن الحجة في الحقيقة هي ما ثبت بها الحكم السابق لأن الاستصحاب هو استبقاء دلالة هذه الحجة على الحكم المستند إليها ^(٢) فإن « البراءة الأصلية » تبقى قاعدة لها أهميتها سواء استندت إلى مصدر

(١) أبو يوسف : الخراج ص ١٦٥ ، ابن القيم : الطرق الحكمية ص ٥٦ . وقد نسب أبو يوسف إلى عائشة هذا القول « ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم ... » بينما أخرج السيوطي الأثر بنصه مرفوعاً إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وأعطاه درجة الصحة وذكر أن الحديث رواه ابن أبي شيبة والترمذي والحاكم في المستدرک والبيهقي في السنن .

(٢) خلاف : علم أصول الفقه ص ٩٢ - ٩٣ .

شرعي أو كانت مجرد حجة ، وسواء أكانت الحجة حجة إثبات أو لمجرد الدفع . هذا وإن درء الحدود بالشبهات قد يأتي نتيجة تحقيق القاضي لظروف المتهم الفردية ، وقد يأتي نتيجة تحققه من وجود ظروف اضطرارية طارئة عامة ، ذلك أن من الأصول الشرعية أن الضرورات تبيح المحظورات « ... وقد فصل لكم ما حرّم عليكم إلا ما اضطررتم إليه - الأنعام / ١١٩ » « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه - البقرة / ١٧٣ » « فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم - المائدة / ٣ » ، وقاعدة الشريعة في كل أحكامها أنها تتبع الوسع والاستطاعة على أن يكون تقدير ذلك بإخلاص وأمانة ومراقبة لله الذي لا تخفى عليه خافية « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت - البقرة / ٢٨٦ » (وانظر أيضاً البقرة / ٢٣٣ ، الأنعام / ١٥٢ ، الأعراف / ٤٢ ، المؤمنون / ٦٢) ، « فاتقوا الله ما استطعتم - التغابن / ١٩ » « لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها - الطلاق / ٧ » . وقد أعفى عمر من الحد غلاماً عند قوم من مزينة اتهم بالسرقة تأسيساً على أن المعروف عن قومه أنهم يجيعون غلمانهم حتى إن أحدهم لو أكل ميتة حللت له وأغرم المزني (وهو المجني عليه المسروق منه) غرامة توجعه . كما روي أن عمر اعتبر المجاعة في عام الرمادة شبهة تدرأ حد السرقة بوجه عام عن أي متهم باقتراف الجريمة ^(١) . وهكذا يتضح تأكيد شريعة الإسلام لبراءة الإنسان التي هي الأصل ، وتحديد الشروط والضوابط اللازمة للإدانة والعقوبة بالحد . ولا مانع بالطبع من العقاب بالتعزير إذا رأى القاضي وجود شبهة التي تدرأ الحد ما دامت الجريمة قد وقعت في ذاتها بصورة ما ، وإن اختلف تكييفها وتحديد العقوبة المناسبة لها .

وللإسلام أسلوبه الفريد في علاج النفوس من أعماقها وتقليل دعاوى الاتهام أمام المحاكم بقدر الإمكان وتأكيد أن براءة الإنسان هي الأصل وفتح السبيل لرجوع الإنسان إلى أصله وتقرير براءته ، وهو أسلوب تتميز به شريعة

(١) سيد قطب : العدالة الاجتماعية في الإسلام ، الدار البيبي : علم أصول الفقه ص ٣٢١ - ٣٢٢ .

الإسلام باعتبارها تستند إلى العقيدة أساساً ، ويتأزر في الإسلام التربية والتشريع معاً . لذلك فإن ثبوت توبة الجاني قبل وقوعه في يد السلطة واعتقاله هو من موانع العقاب . يقرر القرآن عقب إيراد عقوبة الحرابة بالقتل أو الصلب أو تقطيع الأيدي والأرجل من خلاف أو النفي من الأرض استثناء من هذا العقاب . « إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم - المائة / ٣٤ » ويقول ابن القيم في شأن رفع العقوبة عن التائب بوجه عام « وأما اعتبار توبة المحارب قبل القدرة عليه دون غيره ، فيقال : أين في نصوص الشارع هذا التفريق ؟ بل إن نصه على اعتبار توبة المحارب قبل القدرة عليه من باب التنبيه على اعتبار توبة غيره بطريق أولى ... والله تعالى جعل الحدود عقوبة لأسباب هي الجرائم ورفع العقوبة عن التائب شرعاً وقدرأً » (١) وفي الكتاب الكريم « ثم إن ربك للذين عملوا السوء بجهالة ثم تابوا من بعد ذلك وأصلحوا إن ربك من بعدها لغفور رحيم - النحل / ١١٩ » « وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فإنه غفور رحيم . وكذلك نفصل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين - الأنعام / ٥٤ - ٥٥ » .

(ز) الحقوق والحريات الاجتماعية والاقتصادية : ما يتعلق بالأسرة :

لم يقتصر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن هيئة الأمم المتحدة سنة ١٩٤٨ م على الحقوق والحريات العامة ذات الاتصال بالمجالات العقيدية والفكرية والسياسية والقانونية والقضائية ، بل إنه تناول الحقوق الاجتماعية والاقتصادية . وفي مجال الأسرة : قرر الإعلان أنها الوحدة الطبيعية الأساسية للمجتمع ، ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة ، كما ضمن حق التزوج للرجل والمرأة في السن المقررة « دون أي قيد بسبب الجنس أو الدين » ، وضمن

(١) ابن القيم : إعلام الموقعين - المطبعة المنيرية بالقاهرة - ج ٢ ص ٤٨ - ٤٩ .

للزوجين حقوقاً متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وانحلاله وأكد وجوب رضی الطرفين رضی كاملاً لأجل إبرام عقد الزواج (م/ ١٦) .

وللأسرة في الإسلام مكان جليل ، فعلاقة الرجل والمرأة من آيات الله ونعمه « ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة - الروم / ٢١ » والعاطفة الفطرية بين الجنسين موجهة لتحقيق السكينة النفسية في علاقة دائمة منظمة تتوثق بالمودة والرحمة ، وتؤكد بإنجاب الأولاد وتربيتهم وإنما يكون ذلك بقيام الأسرة ومناخها الدافئ الحاني . بينما تستهلك تلك العاطفة الفطرية وتتبدد، لذا اقتضت على الاتصالات الجسدية والعلاقات العابرة . والإسلام يقرر أهمية العلاقة الزوجية وعروتها الوثقى « ... وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً - النساء / ٢١ » ويقرر مسئولية المسلم الأسرية « يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً - التحريم / ٦ » . كذلك يلفت القرآن النظر إلى اتصال التربية الأسرية بالإصلاح الاجتماعي والوضع الطبيعي للأسرة كخلفية في جسم المجتمع ويتجلى ذلك في هذا الدعاء الرشيد الذي يوجه القرآن المؤمن إليه « والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قررة أعين واجعلنا للمتقين إماماً - الفرقان / ٧٤ » . وفي حديث رسول الإسلام ﷺ « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالإمام راع وهو مسئول عن رعيته ، والرجل راع في أهله وهو مسئول عن رعيته ، والمرأة راعية في بيت زوجها وهي مسئولة عن رعيته... » . وقد جاء الإسلام إلى مجتمع تعتبر القبيلة أساسه وقاعدته ، وتذوب الأسرة في كيان القبيلة ، فإذا به يركز على الأسرة لا على القبيلة ، ويُفصل في تشريع أحكام قيام الزوجية وانفصامها ، ويحدد الحقوق والواجبات لكل من الزوجين والأبوين والأبناء وسائر الأقارب ، ويبين أحكام الميراث والوصية ، ويؤكد بهذا كله أن المجتمع الإسلامي وحدته الطبيعية الأساسية هي الأسرة ، وأن الأسرة تتمتع في الإسلام برعاية الشريعة والدولة . ومن حديث رسول الإسلام عليه الصلاة والسلام « من ترك مالا فلورثته ، ومن ترك ديناً أو ضياعاً (أي ذرية ضعافاً) فليأني فأننا مولاة . اقرأوا إن شئتم

قول الله (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم) . روى الواقدي بإسناده « أمر عمر فكتب إلى عمال أهل العوالي فكان يجري عليهم القوت ثم كان عثمان فوسع عليهم في القوت والكسوة . وكان عمر يفرض للمنفوس مائة درهم فإذا ترعرع بلغ به مائتي درهم فإذا بلغ زاده ، وكان إذا أتى باللقيط فرض له مائة وفرض له رزقاً يأخذه ولبه كل شهر بقدر ما يصلحه ثم ينقله من سنة إلى سنة وكان يوصي بهم خيراً أو يجعل رضاعهم ونفقتهم من بيت المال » وروى البلاذري عن ابن عمر « أن عمر كان لا يفرض للمولود حتى يقطم ، ثم نادى مناديه : لا تعجلوا أولادكم عن الفطام فإننا نفرض لكل مولود في الإسلام » وقد مرّ رجل على الخليفة عثمان فسأله الخليفة عن عياله فأجابه فقال عثمان « قد فرضنا لك وفرضنا لعيالك مائة مائة » ومن الطبيعي ألا تستطيع دولة الإسلام في كل الظروف الاضطلاع بهذا العبء المالي إزاء الأطفال جميعاً ، ولكنها ظلت على التزامها بمسئوليتها إزاء من يحتاج معونة الدولة وتقتصر به موارده عن توفير النفقة اللازمة للأطفال فقد « كان عمر يفرض للمولود إذا ولد في عشرة فإذا باسغ يفرض له الحق بالفريضة (أي العطاء المقرر لكل فرد بالغ في بيت المال فقد اضطلعت دولة الإسلام بهذا الإنفاق الواسع الدائم حينما سمحت فيه بذلك مواردها الضخمة بالنسبة لعدد أفراد المسلمين المحدود وقتذاك) . فلما كان معاوية فرض ذلك للفتيم . فلما كان عبد الملك بن مروان قطع ذلك كله إلا عن شاء » (١) .

كذلك ضمن الإسلام حق التزوج للرجل والمرأة في السن المناسبة وأكد وجوب رضی الطرفين رضی كاملاً لإبرام عقد الزواج . وقد حث الإسلام على الزواج ويسر السبيل إليه وفي الحديث خطاب صريح لكل مسلم يملك القدرات اللازمة للزواج على اختلافها « من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أخضر للبصر وأحصن للفرج... » ثم يخاطب الرسول ﷺ آباء الفتيات وأولياءهن

(١) البلاذري: فتوح البلدان ص ٤٣٨ ، ٤٤٥ .

« إذا جاءكم من ترضون دينه وأمانته فروّجوه ، إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير » ويقرر الرسول عليه الصلاة والسلام ضرورة رضی المرأة لعقد الزواج « لا تنكح الثيب حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن وإذنها صماؤها » . وعقد الزواج في الإسلام عقد رضائي يقوم على الإيجاب والقبول دون شكليات وطقوس ، لكن ينبغي إعلان الزواج وإشهاره وفي الحديث « أعلنوا النكاح ولو بالدف » .

ويقرر الإسلام حق المرأة في المهر مع التوجيه إلى عدم الغلو فيه حتى لا يكون عقبة في طريق الزواج وقيام الأسرة « وآتوا النساء صدقاتهن نحلة ، فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً - النساء / ٤ » « فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضة ، ولا جناح عليكم فيما تراضيتن به من بعد الفريضة - النساء / ٢٤ » . وفي الحديث « التمسوا ولو خاتماً من حديد » وكان الرسول ﷺ يزوج المرأة للرجل بما مع الرجل من القرآن يعلمها إياه ويسوق إليها هدايته ، وأكرم به من عطاء وصدقا ! وتنفرد شريعة الإسلام بأنها جعلت التزويج واجباً اجتماعياً تنهض به الدولة اذا تعذر على الأفراد أن يقوموا به استجابة لأمر الله الموجه في صيغة الجمع لجماعة المسلمين « وأنكحوا الأبايمي منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله واسع عليم - النور / ٣٢ » ، ومن هنا تضطلع الدولة الإسلامية بتزويج الفتاة التي لا ولي لها ، ومعاونة الفتى غير القادر مالياً على الزواج ، فالحاكم ولي من لا ولي له . على أن الفقهاء لم يميزوا للحاكم في هذه الحالة أن يزوج اليتيمة التي لا ولي لها من نفسه ولا من أصوله أو فروعه . كذلك يكون الحاكم ولياً على الأطفال القصر حتى يبلغوا إذا لم يوجد من يتولى أمرهم ، كما أنه يشرف على الأولياء والأوصياء والقوام ليتأكد من اضطلاعهم بمسئولياتهم على نحو مرض .

كذلك ضمن الإسلام حقوق المرأة كاملة مادية ومعنوية أثناء الزوجية وبعد

انحلالها . وعرضت آيات القرآن لرضى المرأة ومشاورتها في شئون الأسرة كما عرضت للوفاء بحاجاتها المادية . يقول تعالى « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة ، وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ، لا تكلف نفس إلا وسعها ، لا تضارّ والدة بولدها ولا مولود له بولده ، وعلى الوارث مثل ذلك ، فإن أرادا فصلاً عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما ، وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف - البقرة / ٢٣٣ » « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف - البقرة / ٢٢٨ » « وعاشروهن بالمعروف - النساء / ١٩ » « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم - النساء / ٣٤ » وقد حفظ القرآن للمرأة عند الطلاق حقها في الزواج من آخر دون حيف أو إضرار أو تعويق « فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان - البقرة / ٢٢٩ » « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرراً لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات الله هزواً واذكروا نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شيء عليم . وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف ، ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ، ذلكم أزكى لكم وأطهر ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون - البقرة / ٢٣١-٢٣٢ » « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرهًا وَلَا تَعْضِلُوهُنَّ لِتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مَبِينَةٍ ... وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَأَنْتُمْ أَحْدَاهُنَّ قَنْطَرًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا ، أَتَأْخُذُونَهُ بَهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا ، وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنُ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا - النساء / ١٩-٢١ » . وحتى المرأة التي لم يمسهها زوجها فإن لها حقوقها المالية بناء على عقد الزوجية ذاته سواء أكان قد قدرّ الصداق أو لم يقدر « لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ، ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر

قدره متاعاً بالمعروف حقاً على المحسنين . وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح ، وأن تعفوا أقرب للتقوى ، ولا تنسوا الفضل بينكم ، إن الله بما تعملون بصير- البقرة / ٢٣٦- ٢٣٧ . وهذه آيات الله تعدد الحقوق والضمانات التي ينبغي توفيرها للمرأة عند الطلاق « يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأحصوا العدة واتقوا الله ربكم ، لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة ، وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ، لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً . فإذا بلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوي عدل منكم وأقيموا الشهادة لله ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ، ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتوكل على الله فهو حسبه إن الله بالغ أمره قد جعل لكل شيء قدراً ... ومن يتق الله يجعل له من أمره يسراً . أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ، ولا تضاروهن لتضييقوا عليهن ، وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن ، فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن ، واثمروا بينكم بمعروف وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى . لينفق ذو سعة من سعته ، ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله ، لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاه ، سيجعل الله بعد عسر يسراً - الطلاق / ١ - ٧ » .

وإذا كان الإسلام لا يساوي المرأة بالرجل في تقرير حق الطلاق بالإرادة المنفردة ، فإنما كان ذلك لطبيعة المرأة العاطفية التي تحقق مزاياها الجليلة فيما يتعلق بالأمومة لكنها تعرض استقرار الأسرة للهزات الانفعالية للمرأة لو أعطيت حق الطلاق ولكنها منحت حق مفاوضة زوجها في الطلاق ومراضاته عليه « فإن خضم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به - البقرة / ٢٢٩ » « وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً والصلح خير وأحضرت الأنفس الشح وإن تحسنوا وتتقوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً - النساء / ١٢٨ » . ويجوز أن تطلب المرأة

الطلاق من القاضي مستندة إلى ما يبرر ذلك . أما جعل نصيب المرأة في الميراث نصف نصيب الرجل « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين - النساء/ ١١ » فينبغي ألا ينفك عن تحديد مسئوليات الرجل الشرعية مادية ومعنوية ومنها التزام الإنفاق على المرأة التي هي في ولايته زوجة أو بنتاً أو أمماً أو أختاً أو قريبة تلزمه النفقة عليها « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم - النساء/ ٣٤ » .

وشريعة الإسلام تتفق بوجه عام مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ألا يكون هناك قيد على الزواج بسبب الجنس أو السلالة العرقية ، والفقهاء الذين اعتبروا الكفاءة في عقد الزواج وجعلوا من الكفاءة ألا تتزوج العربية أو القرشية بـرجل من غير قومها إلا أن يرضى أولياؤها إلى جانب رضاها إنما راعوا اعتبارات اجتماعية موقوتة بطبيعتها وتذوب حين تتحقق المساواة الشاملة في عالم الإسلام وفقاً لمبادئه بعد أن تطوى الحواجز وتزال العراقيل ولا تكون في مجتمع الإسلام غير أخوة الإسلام ومما تجدر ملاحظته أن اعتبار الكفاءة عند أولئك الفقهاء إنما جعلوه في جانب الرجل وحده لا في جانب المرأة ، فيجوز أن تكون المرأة أدنى من زوجها ، ولكن لا تكون المرأة في كنف من هو دونها حرصاً على تحقيق قيام الألفة والمودة بين الزوجين وذلك أساسي للحياة الزوجية وضروري لاستمرارها وتوثيقها وتعميقها . كما يجدر بالذكر أن القائلين باعتبار الكفاءة قد جعلوا شرف العلم فوق شرف النسب ، كما أنهم عمموا اعتبار الكفاءة بالنسبة إلى السلالة العرقية وبالنسبة إلى الانتماء لقبيلة أو أسرة معينة في نطاق شعب أو أمة أو سلالة عرقية ، وبـل بالنسبة إلى الحرفة أيضاً ، ولم يقصروا ذلك على الانتماء العرقي وحده حتى يتهموا بالتعصب لسلالة عرقية أو ضد أخرى في صورة متميزة محددة واضحة المعالم .

لكن شريعة الإسلام لها أحكامها الخاصة في شأن عقد الزواج عند اختلاف الدين بين الزوجين . فهي شريعة تقوم على عقيدة تشرط ولاء الفرد والأسرة

لها ، وتؤكد قوامة الرجل في الأسرة مما يستتبع أن يكون مسلماً إذا كانت زوجته مسلمة حفظاً لولاء الأسرة لعقيدة الإسلام ولتحقيق الانسجام والألفة بين الزوجين ولتربية الأطفال ثمرة الزواج وأمانة المستقبل في مناخ إسلامي . والإسلام في ذلك يهتم بالأسرة أكبر اهتمام ويرأها بحق أساس المجتمع ، وكما لا يسمح بأن يكون إمام جماعة المسلمين ورئيس دولتهم غير مسلم فكذلك لا يسمح أن يكون القوام على الأسرة غير مسلم إذا كان طرفها الآخر وهو الزوجة على دين الإسلام . فالله تعالى يقول في شأن المناخ النفسي الواجب توفره في الأسرة « ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة - الروم / ٢١ » ويقول في شأن قوامة الرجل على الأسرة « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم - النساء / ٣٤ » . فمن الطبيعي بعد ذلك أن يرفض القرآن في تشريعه للأسرة ما يتنافى مع تحقيق هذه المقاصد والأصول « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن » ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ، ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم ، أولئك يدعون إلى النار والله يدعو إلى الجنة والمغفرة بإذنه ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون - البقرة / ٢٢١ » « يأبى الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن ، فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن ، وآتوهن ما أنفقوا ، ولا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتهن أجورهن ، ولا تمسكوا بعهصم الكوافر ، وأسألوا ما أنفقتم وليسألوا ما أنفقوا ، ذلكم حكم الله يحكم بينكم والله عليم حكيم - الممتحنة / ١٠ » « اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم ، والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين - المائدة / ٥ » . ولعمر بن الخطاب رضي الله عنه رأي في عدم زواج المسلمين من كتابيات

حرصاً على توفير الإسلام الخالص في الأسرة وضمان الزوجة والأم الأمانة محل الثقة وتيسير فرص الزواج للمسلمات فقد روى محمد بن الحسن في كتابه « الآثار » أن « حذيفة تزوج بيهودية بالمدائن فكتب إليه عمر أن خلّ سبيلها ، فكتب إليه : أحرام يا أمير المؤمنين ؟ فكتب إليه عمر : أعزم عليك أن لا تضع كتابي هذا حتى تخلي سبيلها فإني أخاف أن يقتدي بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين » . ويروي الجصاص في « أحكام القرآن » تعليلاً آخر ارتآه عمر هو أن المسلمين تخفى عليهم أحوال نساء أهل الذمة والصالحة منهن والفاصلة فرما واقعوا الزانيات منهن . ويقول محمد بن الحسن تعقيباً على رأي عمر « وبه نأخذ ، لا نراه حراماً ولكننا نرى أن يختار عليهن نساء المسلمين وهو قول أبي حنيفة » ^(١) . وبطبيعة الحال يبقى حكم إباحتها الزواج بالكتائب على أصله دون تقييد إذا انتفت المفاسد الناتجة عن الإباحتها . وفي جميع الأحوال يبقى لزواج الرجل الكتابي بالمرأة المسلمة حكم التحريم ، حرصاً على أن تكون القوامة على المسلمة والأطفال الذين يأتون من الزواج بها للمسلم .

• • •

وقد عرض الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في إيجاز لحق الأمومة والطفولة في الحصول على معاونة ورعاية خاصتين على أن يعنى بحقوق الطفولة الأطفال الشرعيين وغيرهم (م ٢٥ / ٢) .

وقد سبقت الإشارة إلى صدور إعلان حقوق الطفل عن هيئة الأمم المتحدة سنة ١٩٥٩ م وصدور الاتفاقية الخاصة بشأن الرضى في الزواج والحد الأدنى لسن الزواج وتسجيل عقود الزواج التي اعتبرت نافذة سنة ١٩٦٤ م ثم

(١) محمد مصطفى شلبي : تحليل الأحكام - رسالة لنيل شهادة العالمية من درجة أستاذ من الجامع الأزهر - مطبعة الأزهر بالقاهرة سنة ١٩٤٧ م - ص ٣٤ - ٤٤ .

صدر توصية في هذه الموضوعات سنة ١٩٦٥ م^(١) وقد نص العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية الصادر عن هيئة الأمم المتحدة سنة ١٩٦٦ م على حماية حقوق الطفولة ومن ذلك إيجاب النص في التشريع بشأن حالة فسخ الزواج على الحماية اللازمة للأطفال (م ٢٣ / ٤) والنص على حق الطفل في الاجراءات اللازمة لحماية مركزه كقاصر سواء بالنسبة لأسرته أو بالنسبة للمجتمع والدولة دون تمييز وعلى حق الطفل في التسجيل فور ولادته وفي الحصول على الاسم والجنسية (م / ٢٤). وقبل قرون ، اضطلع ولي الأمر في دولة الإسلام برعاية القصر ، وتولى أمورهم مباشرة إن لم يكن لهم ولي ، أو محاسبة أوليائهم وأوصيائهم إن توفروا . وتفصل شريعة الإسلام أحكام الرضاعة والحضانة ، بل تمد رعايتها للطفل إلى ما قبل ذلك حين يكون مجرد حمل وجنين في بطن أمه « وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن ، فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن ، واثمروا بينكم بمعروف فإن تعاسرتم فسترضع له أخرى - الطلاق / ٦ » والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ، لا تكلف نفس إلا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك ، فإن أرادا فصلاً عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما ، وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف - البقرة / ٢٣٣ . ووفرت شريعة الإسلام الضمانات اللازمة لحفظ حقوق اليتامى المالية « وآتوا اليتامى أموالهم ولا تبدلوا الخبيث بالطيب

(١) سبق بيان أمر رسول الإسلام صلى الله عليه وسلم بإعلان الزواج . وبالنسبة لسن الزواج فإن حكم الشريعة الإسلامية معروف لكن هناك شبهة بشأن زواج السيدة عائشة من رسول الله عليه الصلاة والسلام وهي صغيرة . انظر تحقيق كون سنها وقتذاك الخامسة والعشرين أو سبع عشرة فما فوقها على الأقل مقال أحمد محمد جمال « السيدة عائشة كم كان سنها عندما تزوجها الرسول الكريم » في جريدة البلاد السعودية بتاريخ ١٨ / ١٠ / ١٣٩٧ هـ وقد أعادت نشره مجلة « الفيصل » عدد ربيع الأول سنة ١٣٩٨ هـ / مارس سنة ١٩٧٨ م .

ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوباً كبيراً - النساء / ٢ » « وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا ، ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف ، فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم وكفى بالله حسيباً - النساء / ٦ » « وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم ، فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً . إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً - النساء / ٩ - ١٠ » وقد أشارت الآية الخاصة بالقوامة على ناقصي الأهلية من الكبار الموصوفين بالسفه إلى ما يصلح حكماً عاماً بالنسبة لأموال ناقصي الأهلية جميعاً صغاراً كانوا أو كباراً إذ قالت الآية « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً وارزقوهم فيها وقولوا لهم قولاً معروفاً - النساء / ٥ » ، إذ قال تعالى « وارزقوهم فيها » ولم يقل سبحانه « وارزقوهم منها » « تنبيهاً للقوام أن يستثمروا أموال السفهاء ويستغلوها ويجعلوها موضعاً لرزق السفهاء وكسوتهم وطريقاً لها لتكون النفقة على السفهاء من ربح أموالهم لا من أصلها » (١) . وواضح أيضاً أن الآية ذكرت جماعة المسلمين بمسئوليتها العامة لإزاء الفرد السفيه وأمواله ، فأسندت هذه الأموال إلى الجماعة عموماً أو إلى القوام خصوصاً من باب تذكيرهم بواجبهم إزاءها وليس لتقرير أي حق لهم فيها فقال تعالى « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم ... » وقد تقدمت الإشارة إلى حديث الرسول ﷺ « ... ومن ترك ديناً أو ضياعاً (أي ذرية ضعافاً) فليأتني فأنا مولاه ... » كما تقدم ذكر جهود عمر بن الخطاب والخلفاء اللاحقين له في الفرض للمولود أو للفطيم من بيت المال . وقد ذكر الفقهاء من واجبات الإمام « الولاية على الأطفال والنظر في مصالحهم » وأيضاً « تزويج اليتامى » (٢) وذكر الماوردي من واجبات المحتسب : « أخذ

(١) الزمخشري : تفسير الكشاف .

(٢) أيش : نصوص من الفكر السياسي الإسلامي ص ١٢٦ ، ٢٢٧ نقلا عن البغدادي وأبي يعلى .

الأولياء بنكاح الأيامي من أكفأهن إذا طلبن « (١) .

والأولاد غير الشرعيين لهم كافة الحقوق على آبائهم أو أوليائهم وعلى الدولة إذا لم يكن لهم من يتولى أمرهم وقد عدد الماوردي من واجبات المحتسب مراقبة من أخذ لقيطاً في قيامه بحقوق التقاطه « من التزام كفالته وتسليمه إلى من يلتزمها » . وتقدم بيان رأي ابن حزم في عدالة ولد الزنى وجواز توليه القضاء إذا استوفى شروط المنصب .

(ح) الحقوق والحريات الاقتصادية : التملك :

اتجه تقرير حقوق الإنسان إلى تناول الحقوق الاقتصادية وعدم الاقتصار على الحقوق الشخصية والفكرية والعقيدية والسياسية والقانونية ، على أساس أن تقرير الحقوق الأخيرة مع عجز الفرد اقتصادياً لا يتيح له التمتع بالحقوق الأولى بصورة فعالة . وقد تضمن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن هيئة الأمم المتحدة سنة ١٩٤٨ م النصّ على حق التملك للشخص بمفرده أو بمشاركة غيره وحظر تجريد أحد من ملكه بطريق تعسفي (م / ١٧) كما نص الإعلان بعد ذلك على الحقوق الاقتصادية للإنسان - إلى جانب ماله من الحقوق الاجتماعية والتربوية « التي لا غنى عنها لكرامته ولنمو شخصيته نمواً حراً » ، (م / ٢٢) . وأكد الإعلان حق الشخص « في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته » (م / ٢٥) .

وشريعة الإنسان تقرر حقوق الإنسان وحرياته في الكسب والتملك من الطيبات التي أحلّها الشارع « للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن - النساء / ٣٢ » « يأبى الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم وبما أخرجنا لكم من الأرض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بأخذيه

(١) الماوردي: الأحكام ص ٣٤٧ .

إلا أن تغمضوا فيه واعلموا أن الله غني حميد . الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلاً والله واسع عليم - البقرة / ٢٦٧ -
 ٢٦٨ « وإن تبتم فلکم رؤوس أموالکم لا تظلمون ولا تُظلمون - البقرة /
 ٢٧٩ . وقد حمت شريعة الإسلام المعاملات من الإكراه وأكل المال بالباطل واشترطت الرضى لصحة التصرف وقررت أن الغنم بالغرم « يأبى الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم - النساء / ٢٩ » . كذلك حمت الملكية من السرقة والغصب وعاقبت السارق والمحارب وكل معتد على ملكية الغير . وإذا تعطلت حماية الدولة للملكية لأي سبب كان فقد أعطى الإسلام للفرد حق الدفاع الشرعي عن ماله مثلما أعطاه حق الدفاع عن نفسه وعن عرضه ففي الحديث « من قاتل دون دمه فهو شهيد ، ومن قاتل دون عرضه فهو شهيد ، ومن قاتل دون ماله فهو شهيد » . وكل من نزع ماله جبراً أو بيع عليه للمصلحة العامة عوض عنه بثمن المثل .

أما بالنسبة للحقوق الإقتصادية التي لا غنى عنها لكرامة الإنسان ولنمو شخصيته نمواً حراً ، وبالنسبة لضمان مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته ، فالإسلام قد قرر الكرامة الإنسانية ومتطلباتها بأجلى بيان ، فقال تعالى : « ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً - الإسراء / ٧٠ » . وكفالة المستوى المعيشي الكريم اللائق بالإنسان واجب على الإنسان نفسه طالما وفر له ذلك كسبه وماله الحلال ففي الحديث « إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده » ، وواجب على الإنسان إزاء من يعمل عنده ففي الحديث « ... فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يطعم ويلبسه مما يلبس » . وهو واجب على الدولة إزاء موظفيها وعمالها ففي الحديث الذي رواه أحمد « من ولي لنا عملاً وليس له منزل فليتخذ منزلاً ، أو ليست له زوجة فليتزوج . أو ليس له خادم فليتخذ خادماً ، أو ليس له دابة فليتخذ دابة ، ومن أصاب

شيثاً سوى ذلك فهو غال» (١) . ومعنى ذلك تقدير كفاية هذه الإحتياجات في الرواتب عند تحديدها . وتعكس أحكام النفقات التي ذكرها الفقهاء المستوى المعاشي الكريم المطلوب كحدّ أدنى وهو ما ينبغي أن تقي به النفقة للزوجة أو الإبن أو الأب . وقد راعى عمر بن الخطاب في فرض العطاء كفاية الناس فقد روى أنه « أمر بجريب به طعام فعجن ثم خبز ثم برد بزيت ، ثم دعا بثلاثين رجلاً فأكلوا منه غذاءهم حتى اصدرهم ، ثم فعل بالعشى مثل ذلك . فقال : يكفي الرجل والمرأة والمملوك جريين كل شهر ... » (٢) . وقد راعى عمر في فرض رواتب عماله الكفاية وإن قتر هو على نفسه لأن الزهد تطوع لا فرض ، فقد روي أنه « بعث عمار بن ياسر إلى سواد العراق على الصلاة والحرب ، وبعث عبدالله بن مسعود على القضاء وبيت المال وبعث عثمان بن حنيف على مساحة الأرضين ، وجعل بينهم شاة كل يوم : شطرها وبطنها لعمار بن ياسر وربعها لعبد الله بن مسعود والربع الآخر لعثمان بن حنيف » (٣) . وروي عن الخليفة عمر بن الخطاب أيضاً قوله المشهور « والله ما أحد أحق بهذا المال من أحد ، والله ما أحد إلا وله في هذا المال نصيب أعطيه أو منعه ، فالرجل وبلاؤه في الإسلام ، والرجل وغناؤه في الإسلام ، والرجل وحاجته ... والله لئن بقيت لهم ليصلن الرجل حقه من المال وهو في مكانه يرعى » (٤) وروي أن أبا عبيدة تحدث يوماً مع الخليفة عمر عن استعمال أصحاب رسول الله ﷺ فقال له « أما إن فعلت فأغنهم بالعمالة عن الخيانة » وشرح أبو يوسف ذلك فقال « يقول : إذا استعملتهم على شيء فابذل لهم العطاء والرزق لا يحتاجون » (٥) . وذكر الماوردي في شأن تقدير عطاء الجند أنه « معتبر بالكفاية

(١) تفسير ابن كثير ج ١ : الآية ١٦١ من سورة آل عمران « وما كان لنبي أن يفل ... » .

(٢) البلاذري : فتوح البلدان ص ٤٤٦ وأيضاً أبو يوسف : الخراج ص ٥١ .

(٣) أبو يوسف : الخراج ص ٣٨ - ٣٩ .

(٤) الطبري : ج ٥ باب أقوال عمر وخطبه بعد خيبر مقتله .

(٥) أبو يوسف : الخراج ص ١٢٢ .

حين يستغنى بها عن التماس مادة تقطعه عن حماية البيضة . والكفاية معتبرة من ثلاثة أوجه : أحدها عدد من يعوله من الذراري والماليك ، والثاني عدد ما يرتبطه من الخيل والظهر ، والثالث الموضع الذي يحله في الغلاء والرخص . فتقدر كفايته في نفقته وكسوته لعامه كله فيكون هذا المقدر في عطائه ، ثم تعرض حاله في كل عام فإن زادت رواتبه الماسة زيد وإن نقصت نقص . واختلف الفقهاء إذا تقدر رزقه بالكفاية : هل يجوز أن يزداد عليها ؟ فمنع الشافعي من زيادته على كفايته وإن اتسع المال لأن أموال بيت المال لا توضع إلا في الحقوق اللازمة ، وجوز أبو حنيفة زيادته على الكفاية إذا اتسع المال لها ^(١) . وذكر أبو يوسف في شأن النفقة على السجناء « فمر بالتقدير لهم ما يقوتهم في طعامهم وأدمتهم ، وصير ذلك دراهم تجري عليهم في كل شهر يدفع ذلك إليهم فإنك إن أجريت عليهم الخبز ذهب به ولاة السجن والقوام والجلالزة . وولّ ذلك رجلاً من أهل الخير والصلاح يثبت أسماء من في السجن ... ويكون للأجراء عشرة دراهم في الشهر لكل واحد ... وكسوتهم في الشتاء قميص وكساء وفي الصيف قميص وإزار . ويجري على النساء مثل ذلك ، وكسوتهن في الشتاء قميص ومقنعة وكساء وفي الصيف قميص وإزار ومقنعة . وأغنه عن الخروج في السلاسل يتصدق عليهم الناس ، فإن هذا عظيم أن يكون قوم من المسلمين قد أذنبوا وأخطأوا وقضى الله عليهم ما هم فيه فحبسوا يخرجون في السلاسل يتصدقون ! وما أظن أهل الشرك يفعلون هذا بأسارى المسلمين الذين في أيديهم فكيف ينبغي أن يفعل هذا بأهل الإسلام ؟ » ^(٢) . ويقرر ابن حزم في صدد النفقة على الفقير « ... فيقام لهم من القوت الذي لا بدّ منه ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك ، وبممكن يكنهم من المطر والصيف وعيون المارة » ^(٣) .

(١) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٢٠٥ .

(٢) أبو يوسف : الخراج ص ١٦٢ .

(٣) ابن حزم : المحل تحقيق أحمد شاكر - المطبعة المنيرية بالقاهرة - ج ٦ - ص ١٥٦ وما بعدها .

ومن هنا يفرض الإسلام في مصارف الزكاة لمن كان معاشه دون المستوى الإنساني اللائق ولو كان له مورد ما دام لا يكفي لتحقيق الحد الأدنى للمعيشة الواجب التحقيق ولذا كان من مصارفها إعطاء « الغارمين » . يقول ابن كثير « وأما الغارمون فهم أقسام : فمنهم من تحمّل حمالة أو ضمن ديناً فلزمه فأجحف بماله أو غرم في أداء دينه أو في معصيته ثم تاب ، فهؤلاء يدفع إليهم » كما جعل القرآن من مصارف الزكاة إعطاء الفقير والمسكين وبينهما فارق في النوع أو الدرجة « وإنما قدم الفقراء على البقية لأنهم أحوج من غيرهم على المشهور ولشدة فاقتهم وحاجتهم ، وعند أبي حنيفة أن المسكين أسوأ حالاً من الفقير وهو كما قال أحمد وقال ابن جرير عن عمر : الفقير ليس بالذي لا مال له ولكن الفقير : الأخلق الكسب. قال ابن علية : الأخلق المحارف عندنا . والجمهور على خلافه وروي عن ابن عباس ومجاهد والحسن البصري وابن زيد ... وقال قتادة : الفقير من به زمانة والمسكين صحيح الجسم » (١) . وأياً كانت حقيقة المراد ، فالمعنى الذي لا شك فيه أن شريعة الإسلام تفرض للمحتاجين على اختلاف درجات احتياجاتهم للوصول بهم إلى المستوى المعيشي الكريم الجدير بالإنسان ، ولا تقصر معونة المجتمع للمعتمدين فحسب . ودولة الإسلام مسئولة عن تحقيق هذا المستوى الإنساني اللائق بما تهيئه لها أموال الزكاة وغيرها من موارد بيت المال ، وقد تقدّم حديث رسول الله ﷺ الذي يقرر مسئولية إمام المسلمين عن المحتاجين « من ترك مالا فلورثته ، ومن ترك ديناً ، أو ضياعاً فليأني فأنا مولاه ، اقرأوا إن شئتم قول الله (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم) » .

(ط) حق العمل :

مضى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن هيئة الأمم المتحدة سنة

(١) تفسير ابن كثير ج ٢ : الآية ٦٠ من سورة التوبة « إنما الصدقات للفقراء والمساكين ... » .

١٩٤٨ م في تقرير الحقوق والحريات الاقتصادية حتى تتحقق للإنسان القدرة المادية الضرورية لتمتعه بالحقوق والحريات الفكرية والسياسية الأخرى . وقد عرض الإعلان لحق العمل وما يتعلق به من حقوق بالنسبة للأجر وتكوين النقابات (م / ٢٣) ، كما عرض لحق الراحة ووقت الفراغ (م / ٢٤) .

والإسلام يجعل العمل حقاً للإنسان وواجباً عليه في الوقت نفسه لكسب عيشه حتى لا يكون عالة على الناس ، لذلك قال الرسول ﷺ للذين يعولون من انقطع للعبادة « كلكم أعبد منه » . وقال عن الشاب الجلد القوي الذي تمنى الصحابة لو كان شبابه وقوته في سبيل الله « إن كان خرج على أبوين له شيخين فهو في سبيل الله . وإن كان خرج على أولاده صغار فهو في سبيل الله ، وإن كان خرج يسعى على نفسه ليقيها السؤال فهو في سبيل الله » . ولقد كان الأنصاري يعرض على أخيه المهاجر نصف ماله فيشكره ويقول له « إنني امرؤ تاجر ، دلني يا أخي على السوق » . ولقد ورد « اليد العليا خير من اليد السفلى » وكره الرسول ﷺ للمسلم سؤال الناس كما حرم الإسلام السرقة . وكان من بيان القرآن معنى الفقر أنه عدم الحصول على العمل مع القدرة عليه « للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض - البقرة / ٢٧٣ » . ذلك أن كل إنسان مطالب بالانتشار في الأرض والابتغاء من فضل الله « هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه - الملك / ١٥ » « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله - الجمعة / ١٠ » . والعمل ضروري لعامة الكون وتنمية الإنتاج وقضاء حاجات المجتمع كما أنه ضروري لسدّ حاجة صاحبه ومن هنا كان حقاً للفرد وواجباً عليه في الوقت نفسه ، أو كان حقاً للفرد كما هو حق للجماعة بعبارة أخرى . وقد فطن الفقهاء إلى ذلك فجعلوا أداء الأعمال المتباينة التي تحتاجها الجماعة من الواجب الكفائي عليها « ومن ذلك أن يحتاج الناس إلى صناعة ناس ، مثل حاجة الناس إلى الفلاحة والنساجة والبناية فإن الناس لا بدّ لهم من طعام يأكلونه وثياب يلبسونها ومساكن يسكنونها ... فلهذا قال غير واحد من الفقهاء من أصحاب

الشافعي وأحمد وغيرهم كأبي حامد الغزالي وأبي الفرج بن الجوزي وغيرهما إن هذه الصناعات فرض على الكفاية فإنه لا تتم مصلحة الناس إلا بها كما أن الجهاد فرض على الكفاية إلا أن يتعين ... والمقصود هنا أن هذه الأعمال التي هي فرض على الكفاية متى لم يقم بها غير الإنسان صارت فرض عين عليه لا سيما إن كان غيره عاجزاً عنها . فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحه قوم أو نساجتهم أو بنائهم صار هذا العمل واجباً ، يجبرهم ولي الأمر عليه إذا امتنعوا عنه بعوض المثل ، ولا يمكنهم من مطالبة الناس بزيادة عن عوض المثل ولا يمكن للناس من ظلمهم بأن يعطوهم دون حقهم » (١) .

ودولة الإسلام واجبها الأول أن تهيب العمل للقادرين عليه وأن تحمي حقوقهم وتراقب أداءهم لواجباتهم ، وليس واجبها فحسب كما يتوهم البعض أن توزع الصدقات لأنها تربى المؤمن على الكرامة والعزة لا على البطالة والمهانة . ويروى أن الرسول ﷺ أعطى لرجل درهمين وقال له « كل بأحدهما واشتر بالآخر فأسأ واعمل به » . وروى البخاري وغيره أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ يطلب إليه أن يُدبر حاله لأنه خال من وسائل الكسب ، ثم ذكر الرواة كلاماً قالوا بعده : إن الرسول عليه صلوات الله وسلامه دعا بقدم وسوى بيده له يداً خشبية وضعها فيه ثم دفعها للرجل وكتفه بالعمل لكسب قوته في مكان اختاره له ، وطلب إليه أن يعود بعد أيام ليخبره عن حاله . فعاد الرجل يشكر لرسول الله عليه صلوات الله صنيعه ويذكر له ما صار إليه من يسر الحال . ولقد أوجب الغزالي في الإحياء أخذاً من هذا الحديث على ولي الأمر أن يزود العامل بألة العمل (٢) .

ودولة الإسلام إذ تضمن فرص العمل ووسائله للقادرين عليه ، فإنها

(١) ابن تيمية : الحسبة في الإسلام - بيروت ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م تقديم محمد المبارك ص ١٩ -

(١) نقلاً عن البيهقي الخولي : الإسلام لا شيوعية ولا رأسمالية (العمل والعمال) .

نحمي حقوقهم في الأجر العادل الكافي ، وقد ذمّ القرآن غضب ثمار عرق العامل « وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصباً - الكهف / ٧٩ » وجعل حديث رسول الله عليه الصلاة والسلام ضمن الثلاثة الذين يخاصمهم الرسول صلوات الله عليه يوم القيامة « ... رجلاً استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يوفه أجره » . وأجر العامل في شريعة الإسلام لا يقبل المماطلة والتسويف ، ففي الحديث « أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه » . كذلك ينبغي أن يراعى في تحديد ساعات العمل والعمر المناسب له وجنس العامل من حيث كونه ذكراً أو أنثى والعطلة الإجبارية: أوامر الإسلام العامة بالرفق والرحمة وكفالة ما يلزم من النوم والراحة والإجمام ونهى الإسلام عن الغلو والشطط والإلقاء بالنفس إلى التهلكة وقتلها . وقاعدة الإسلام العامة لا بدّ أن تراعى في سوق العمل أيضاً « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها - البقرة / ٢٨٦ » « ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً . ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً - النساء / ٢٩ - ٣٠ » . وقد رفع الإسلام عن الإنسان الحرج في شريعة هذا الدين التي تحكم كل مجالات الحياة بـ « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون - المائدة / ٦ » . وقد ورد في الحديث « ما خففت عن خادمك من عمله فهو أجر لك في موازينك يوم القيامة »^(١) بل ورد في حق الرقيق المملوك « ولا تكلفوهم ما يغلبهم (أو ما لا يطيقون) فإن كلفتهموهم ما يغلبهم فأعينوهم » . وقد كان المحتسب يراقب سوق العمل والتجارة ، ويحرص ألا يحمل إنسان أو حيوان ما لا يطيق ، كما يراعى ألا تكلف امرأة وصبي بما يجاوز طاقته^(٢) . وذكر الماوردي من

(١) أخرجه السيوطي في « الجامع الصغير » عن أبي يعلى وابن حبان والبيهقي في شعب الإيمان وصححه .

(٢) أمثلة ذلك في كتب الحبة مثل كتب للشيرازي « نهاية الرتبة » وابن الأخوة « معالم القرية » ... الخ . وانظر أيضاً : المقرئزي : الخطط ، سعيد عاشور : المجتمع المصري في عهد المماليك ، عبد المنعم ماجد : نظم الفاطميين ورسومهم في مصر ، نظم المماليك في مصر ورسومهم ... الخ .

واجبات المحتسب » ويأخذ السادة بحقوق العبيد والإماء وأن لا يكلفوا من الأعمال ما لا يطيقون ، وكذلك أرباب البهائم بأخذهم بعلفتها إذا قصروا وأن لا يستعملوها فيما لا تطيق . ومن أخذ لقيطاً وقصر في كفالة أمره أن يقوم بحقوق التقاطه من التزام كفالته أو تسليمها إلى من يلتزمها ويقوم بها ، وكذلك واجد الضوال إذا قصر فيها يأخذه بمثل ذلك من القيام بها ويكون ضامناً للضالة بالتقصير ... ثم على نظائر هذا المثال يكون أمره بالمعروف في الحقوق المشتركة (بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين) ... وأما المعاملات المنكرة (في النهي عن المنكر فيما هو من حقوق الله تعالى) كالربا والبيوع الفاسدة وما منع الشرع منه مع تراضي المتعاقدين به إذا كان متفقاً على حظره فعلى والي الحسبة إنكاره والمنع منه والزجر عليه وأمره في التأديب مختلف بحسب الأحوال وشدة الخطر ... ومما يتعلق بالمعاملات غش المبيعات وتدليس الأثمان فينكره ويمنع منه ويؤدب عليه بحسب الحال منه ... ومما هو عمدة نظره المنع من التطفيف والبخس في الكاييل والموازين والصنجات لوعيد الله تعالى عليه عند نهيه عنه ، وليكون الأدب عليه أظهر والمعاقبة عليه أكثر ... وأما ما ينكر من حقوق الآدميين المحضة : فمما يؤخذ ولاة الحسبة بمراعاته من أهل الصنائع في الأسواق ثلاثئة أصناف : منهم من يرُاعي عمله في الوفور والتقصير ومنهم من يرُاعي حاله في الأمانة والخيانة ومنهم من يرُاعي عمله في الجودة والرداءة ... وأما ما ينكر من الحقوق المشتركة بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين : فإذا كان في سادة العبيد من يستعملهم فيما لا يطيقون الدوام عليه كان منعهم والإنكار عليهم موقوفاً على استعداد العبيد على وجه الإنكار والعظة فإذا استعدوه منع حينئذ وزجر ، وإذا كان من أرباب المواشي من يستعملها فيما لا تطيق الدوام عليه أنكره المحتسب عليه ومنعه منه وإن لم يكن فيه مستعدي إليه فإن ادعى المالك احتمال البهيمة لما يستعملها جاز للمحتسب أن ينظر فيه ... وإذا استعداه العبد في امتناع سيده من كسوته ونفقتة جاز أن يأمره بهما ويأخذه بالتزامهما ولو استعداه من

تقصير فيهما لم يكن له في ذلك نظر ولا إلزام لأنه يحتاج في التقدير إلى اجتهاد شرعي ... وللمحتسب أن يمنع أرباب السفن من حمل ما لا تسعه ويخاف منه غرقها وكذلك يمنعهم من المسير عند اشتداد الريح وإذا حمل فيها الرجال والنساء حجز بينهم بحائل ... وإذا كان في الأسواق من يختص بمعاملة النساء راعى المحتسب سيرته وأمانته ... وينظر والى الحسبة في مقاعد الأسواق فيقر منها ما لا ضرر فيه على المارة ويمنع ما استضرّ به المارة ... ويمنع من خصاء الآدميين والبهايم ويؤدب عليه وإن استحق فيه قود أودية استوفاه لمستحقه ما لم يكن فيه تناكر وتنازع ... ويمنع من التكسب بالكهانة واللهو ويؤدب عليه الآخذ والمعطي . وهذا فصل يطول أن يبسط لأن المنكرات لا ينحصر عددها فستوفى ، وفيما ذكرناه من شواهدنا دليل على ما أغفلناه . والحسبة من قواعد الأمور الدينية ، وقد كان أئمة الصدر الأول يباشرونها بأنفسهم لعموم صلاحها ... » ^(١) وكان المحتسبون يختارون غالباً من القضاة لأهمية المنصب وخطورة أثره ، وحين قُلِّدَ رجل الشرطة والحسبة معاً سنة ٣١٩ هـ في عهد المقتدر عظم ذلك على صاحب النفوذ عند الخليفة « مؤنس » وسأله صرفه عنه وقال « هذا عمل لا يجوز أن يتولاه غير القضاة والعدول » ^(٢)

(٥) الضمان الاجتماعي :

نصّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن هيئة الأمم المتحدة على حق الإنسان في الضمان الاجتماعي إلى جانب سائر الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والتربوية للإنسان « التي لا غنى عنها لكرامته ولنمو شخصيته نمواً حراً » (م / ٢٢) . وقد أعقب تقرير حق الشخص « في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته » تقرير حقه « في تأمين

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ٢٤٧ وما بعدها .

(٢) آدم مثر : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري - ترجمة أبي ريدة - ط ٢ القاهرة

١٩٤٨ - ج ٢ ص ٢٠٥ .

معيشته في حالات البطالة والمرض والعجز والترمل والشيخوخة ... » (م/٢٥) .

ويقوم المجتمع الإسلامي أساساً على التضامن والإخاء « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله- التوبة/ ٧١ » « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً- آل عمران/ ١٠٣ » « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان- المائدة/ ٢ » « وتواصوا بالحق . وتواصوا بالصبر- العصر / ٣ » « إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم - الحجرات / ١٠ » . وفي الحديث « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً » « مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى » « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » « المسلم أخو المسلم ، لا يظلمه ولا يسلمه ولا يخذله ، ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته » . ولهذا الأصل ثماره وآثاره بالنسبة لتقرير التكافل الاجتماعي . وابن حزم يروي الحديث المعروف « المسلم أخو المسلم ... » بالسند الصحيح ثم يعلق عليه بقوله « من تركه يجوع ويعرى وهو قادر على إطعامه وكسوته فقد أسلمه » .

ويتحقق هذا التضامن الاجتماعي في شريعة الإسلام على مستويات وصور شتى ، أولها **تكافل الأسرة في النفقة** ثم في الإرث والوصية « واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام - النساء / ١ » « وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله - الأنفال / ٧٥ » « للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ، وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قلّ منه أو أكثر نصيباً مفروضاً ، وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولاً معروفاً - النساء / ٧- ٨ » .

ويعقب ذلك تعاون أهل الجوار الواحد « ... وبالوالدين إحساناً وبذي

القريبى واليتامى والمساكين والجار ذى القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم - النساء / ٣٦ . وفي الحديث « ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه » « والله لا يؤمن من لا يأمن جاره بوائقه » « ليس منا من بات شبعان وجاره جائع وهو يعلم » « أيما عرصة بات فيهم امرؤ جائع فقد برئت منهم ذمة الله ورسوله » .

ثم يأتي تعاون المجتمع كله بعد ذلك عن طريق الصدقة الإجبارية وهي الزكاة « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها - التوبة / ١٠٣ » « إنما الصدقات للفقراء والمساكين ... وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم - التوبة / ٦٠ » ثم عن طريق صدقة التطوع بعد ذلك « من ذا الذي يقرض الله قرصاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة ، والله يقبض ويبسط وإليه ترجعون - البقرة / ٢٤٥ » « مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم . الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون - البقرة / ٢٦١ - ٢٦٢ » « ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتاً من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل فآنت أكلها ضعفين - البقرة / ٢٦٥ » « إن تبدوا الصدقات فنعماً هي وإن تحفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ويكفر عنكم من سيئاتكم والله بما تعملون خبير . ليس عليك هدامه ولكن الله يهدي من يشاء وما تنفقوا من خير فلا أنفسكم وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله وما تنفقوا من خير يوف إليكم وأنتم لا تظلمون - البقرة / ٢٧١ - ٢٧٢ » « الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرّاً وعلانية فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون - البقرة / ٢٧٤ » وفي الصحيح عن أبي موسى أن الرسول صلوات الله عليه قال « نعم القوم الأشعريون كانوا إذا أرملوا في الغزو أو قلّ طعام عيالهم بالمدينة جعلوا ما كان عندهم في ثوب واحد وقسموه بينهم بالسوية » وفي رواية ثم اقتسموه

بينهم في إناء واحد فهم مني وأنا منهم» (١) .

ومن حديث الرسول ﷺ الحديث المعروف المروي عن أبي سعيد الخدري « من كان له فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان له فضل مال فليعد به على من لا مال له ... » ويقول راوي الحديث « فذكر ﷺ من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في فضل » . وروى أيضاً من حديث الرسول صلوات الله عليه « من كانت له أرض فليزرعها أو ليمسحها أخاه فإن أبي فليمسك أرضه » . وقد روي عن الخليفة عمر بن الخطاب « لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت فضول أموال الأغنياء فقسمتها على فقراء المهاجرين » (٢) ويستثير الإسلام في نفس المؤمن كل نوازع الخير حتى يبلغ به مرتبة الإيثار لا مجرد التعاون وتبادل المنافع « ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة - الحشر / ٩ » ، والمؤمن لا بد أن يعلو إيمانه على حب المال « ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيمماً وأسيراً . إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكوراً ١ - الإنسان / ٨ - ٩ » « لن تناولوا البرّ حتى تنفقوا مما تحبون - آل عمران / ٩٢ » « ولكن البرّ من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبیین وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس - البقرة / ١٧٧ » .

وقد جاء في تفسير القرطبي « الجامع لأحكام القرآن » للآية « وآتى المال على حبه ... » أنه قد استدللّ بها من ذهب إلى أن في المال حقاً سوى الزكاة ، وقيل الزكاة المفروضة ، والأول أصح لما أخرجه الدراقطني عن فاطمة بنت قيس قالت قال رسول الله ﷺ : إن في المال حقاً سوى الزكاة ثم تلا هذه

(١) نقلاً عن الشاطبي : الموافقات ج ٢ ص ١٩٤ .

(٢) الطبري ج ٥ - باب أحوال عمر وخطبه بعد خيبر مقتله .

الآية ... » (١) ويذكر ابن حزم أنه صح عن الشعبي ومجاهد وطاوس وغيرهم القول « في المال حق سوى الزكاة ». ومن هنا يقرر ابن حزم قاعدته المشهورة « وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقراهم ويخبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم ولا في سائر أموال المسلمين بهم ، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بدّ منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكنهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة ». ويشير ابن حزم الى الحديث الشريف المعروف «من لا يرحم الناس لا يرحمه الله » ثم يقول «ومن كان على فضلة ورأى أخاه جائعاً عريان فلم يغثه فما رحمه بلا شك » ويروي « من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث ومن كان عنده طعام أربعة فليذهب بخامس أو سادس ». ثم يتابع النقل عن عمر وعلي وابن عمر وعائشة والحسن من مثل قول عمر « لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت فضول أموال الأغنياء فقسمتها على فقراء المهاجرين » وقول عليّ « إن الله فرض على الأغنياء في أموالهم بقدر ما يكفي فقراءهم... » ثم يقول « فهذا إجماع مقطوع به من الصحابة لا مخالف لهم منهم » (٢) . ويقرر ابن تيمية أنه « إذا قدر أن قوماً اضطروا إلى سكنى في بيت إنسان إذا لم يجدوا مكاناً يأوون إليه إلا ذلك البيت فعليه أن يسكنهم ، وكذلك لو احتاجوا إلى أن يعيرهم ثياباً يستدفنون بها من البرد أو إلى آلات يطبخون بها أو يبنون أو يسقون ، يبذل هذا مجاناً . وإذا احتاجوا إلى أن يعيرهم دلوأ يستقون به أو قدرأ يطبخون فيها أو فأساً يحفرون به فهل عليه بذله بأجرة المثل لا بزيادة فيه : قولان للعلماء في مذهب أحمد وغيره ، والصحيح وجوب بذل ذلك مجاناً إذا كان صاحبها مستغنياً عن تلك المنفعة وعوضها كما دلّ عليه الكتاب والسنة . وقال الله تعالى (فويل للمصلين . الذين هم عن صلاتهم ساهون . الذين هم يراءون ويمنعون الماعون) . وفي

(١) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج ٢ تفسير الآية ١٧٧ من سورة البقرة « ليس البر أن تولوا وجوهكم ... » .

(٢) ابن حزم ... المحل ج ٦ ص ١٥٦ وما بعدها .

السنن عن ابن مسعود قال : كنا نعدّ الماعون عارية والدلو والقدر والفأس . وفي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه لما ذكر الخيل قال : «هي لرجل أجر ولرجل ستر وعلى رجل وزر ، فأما الذي هي له أجر فرجل ربطها تغنياً وتعففاً ولم ينس حق الله في رقابها ولا ظهورها » وفي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال « من حق الإبل إعارة دلوها وضراب فحلها » ... وفي الصحيحين عنه أنه قال « لا يمنع جار جاره أن يفرز خشبة في جداره » . وإيجاب بذل هذه المنفعة مذهب أحمد وغيره ولو احتاج إلى إجراء ماء في أرض غيره من غير ضرر بصاحب الأرض فهل يجبر ؟ على قولين للعلماء هما روايتان عن أحمد . والأخبار بذلك مأثورة عن عمر بن الخطاب قال للمانع : والله لنجرينها ولو على بطنك . ومذهب غير واحد من الصحابة والتابعين أن زكاة الحليّ عاريته وهو أحد الوجهين في مذهب أحمد وغيره . والمنافع التي يجب بذلها نوعان : منها ما هو حق المال كما ذكره في الخيل والإبل وعارية الحلي ، ومنها ما يجب لحاجة الناس . وأيضاً فإن بذل منافع البدن يجب عند الحاجة كما يجب تعليم العلم وإفتاء الناس وأداء الشهادة والحكم بينهم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد وغير ذلك من منافع الأبدان فلا يمنع وجوب بذل منافع الأموال للمحتاج وقد قال تعالى (ولا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) وقال (ولا يَأْبُ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ) ... » (١) .

والدولة الإسلامية أداة تحقيق التكافل الاجتماعي في المجتمع الإسلامي

(١) ابن تيمية : الحسبة ص ٣٥ - ٣٧ - هذا ويذكر الشاطبي في «الاعتصام» «إنا إذا قررنا إماماً مطاعاً مفتقراً إلى تكثير الجنود لسد الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار وخلا بيت المال وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم ، فلإمام إذا كان عدلاً أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال إلى أن يظهر مال بيت المال ثم إليه النظر في توظيف ذلك على الغلات والتمرات وغير ذلك . وإنما لم ينقل مثل هذا عن الأولين لاتساع بيت المال في زمانهم بخلاف زماننا ... فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك النظام بطلت شوكة الإسلام وصارت ديارنا عرضة لاستيلاء الكفار ... » - الاعتصام - القاهرة - ج ٢ ص ١٢١ .

عن طريق الزكاة وغيرها مما يبذله الأفراد أو مما يأتي بيت المال من موارد . وقد تقدم الحديث « ما من مؤمن إلا وأنا أولى الناس به في الدنيا والآخرة ، أقرأوا إن شئتم (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم) فأبما مؤمن ترك مالا فلورثته وإن ترك ديناً أو ضياعاً فليأتني فأنا مولاه » (١) . ولقد ذكر ابن حزم أن السلطان هو المستول عن فرض ما يقوم بالفقراء على الأغنياء . وقد تقدم ذكر الواقعة التي تقول إن الخليفة عمر رأى شيخاً يهودياً يسأل الناس فأرسل إلى خازن بيت المال قائلاً « انظر هذا وضرباه ، فوالله ما أنصفناه إن أكلنا شيبته ثم نخذه عند الهرم . (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) والفقراء هم المسلمون وهذا من المساكين من أهل الكتاب » ووضع عنه الجزية وعن ضربائه . كما تقدم ما جاء في عهد خالد بن الوليد إلى أهل الحيرة وهي كلمات لها دلالاتها الجليلة « ... فإن فتح الله علينا فهم على ذمتهم ، لهم بذلك عهد الله وميثاقه ... وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنياً فافتقر وصار أهله يتصدقون عليه طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين وعياله ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام . فإن خرجوا إلى غير دار الهجرة ودار الإسلام فليس على المسلمين النفقة على عيالهم ... » (٢)

وشريعة الإسلام التي تضطلع الدولة الإسلامية بإنفاذها تحمّل الفرد المسئولية في ترك غيره يموت جوعاً ، فكيف بالدولة وهي الأمانة على مقاصد الشريعة الحارسة لأحكامها . يذكر الدردير المالكي « يضمن من يترك تخليص مستهلك من نفس - أو مال - قدر على تخليصه بقدرته أو جاهه أو ماله فيضمن في النفس الدية - وفي المال القيمة » (٣) . وقد تفرّد الإسلام بجعل ضمانه الاجتماعي شاملاً « للغارمين » حتى تسدد ديونهم وتفرّج كربهم ، « وللرقيق » حتى

-
- (١) الرواية للبخاري وروي بوجه مقارب عن أحمد - تفسير ابن كثير ج ٣ - الآية ٦ من سورة الأحزاب « النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم ... » .
(٢) أبو يوسف : الخراج ص ١٣٦ ، ١٥٦ .
(٣) الدردير : الشرح الكبير على متن الخليل .

يتحرروا ، « ولأبناء السبيل » من المسافرين المنقطعين مهما كانت ثروتهم في بلدانهم التي يقيمون فيها ، كما تفرّد الإسلام بجعل التزامات الدولة الاجتماعية شاملة لولاية الأطفال القصر الذين لا أولياء لهم ومراقبة أولياء هؤلاء إن وجدوا ، وتزويج من لا أولياء أو أموال لهم ... فهل هناك أشمل وأحكم وأكثر إنسانية وفعالية من ضمان الإسلام الاجتماعي . ولقد اتخذ الخليفة عمر بن الخطاب « دار السويق » فجعل فيها الدقيق والسويق والتمر والزبيب وما يحتاج إليه يعين به المحتاج ، ووضع بين مكة والمدينة وبين الحجاز والشام ما يصلح المنقطعين في الطريق .

وقد حث الإسلام على العناية بالصحة أو على الوقاية والعلاج . فقد أمر الإسلام بالنظافة وكانت الطهارة شرطاً للصلاة وهي شعيرة الإسلام التي تؤدي خمس مرات في كل يوم وهي الفرق بين المسلم والكافر ودعا إلى رعاية حق البدن وتقويته للإفادة من هذه القوة في صالح الفرد والجماعة وفي كتاب الكريم « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم - الأنفال / ٦٠ » . ودعا الإسلام إلى العناية بالغذاء بالأكل من الطيبات التي أحلها الله كما حرّم الخبائث الحسية والمعنوية وإن كان قد أباحها للمضطر إبقاء على الحياة وهي نعمة الله الجليلة « يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون . إنما حرّم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله ، فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه ، إن الله غفور رحيم - البقرة / ١٧٢ - ١٧٣ » « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام ، ذلكم فسق ، اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون ، اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ، فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم - المائدة / ٣ » . ودعا الإسلام إلى تناول الطيبات والمباحات باعتدال « وكلوا

واشربوا ولا تسرفوا ، إنه لا يجب المرفين - الأعراف / ٣١ « وفي الحديث « ما ملأ ابن آدم وعاء قط شراً من بطنه ، بحسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه . فإن كان لا محالة فاعل فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه » . ونهى رسول الله عليه صلوات الله وسلامه أن يورد المريض على المصح وحث على الوقاية بكل سبيل ففي الحديث « اتقوا الغبار فإن فيه النسمة » « فرّ من المجذوم فرارك من الأسد » « إذا سمعتم بالطاعون في بلد فلا تقدموا إليها ، وإن كنتم فيها فلا تخرجوا منها » . كذلك أمر الرسول ﷺ بالتداوي عند المرض . وفي سيرته المطهرة أن نفرأ من عريثة - ثمانية - قدموا عليه فأسلموا واستوبأوا المدينة وشكوا ألم الطحال ، فأمر بهم رسول الله عليه الصلاة والسلام إلى لقاحه وكان سرح المسلمين بنى الجدر ناحية قباء قريباً من غير ترعى هناك ، فكانوا فيها حتى صحوا وسمنوا ، وكانوا استأذنوه أن يشربوا من ألبانها وأبوالها (على عادة القوم في التداوي في زمنهم) فأذن لهم ^(١) . وقد تنكر هؤلاء لكل ما قدّم لهم من خدمات صحية وعلاجية بعد برّهم فغدوا على اللقاح فاستاقوها . وقد تعددت أوامر رسول الله صلوات الله عليه بعبادة المرضى ، وكان الخليفة عمر بن الخطاب يسأل عن واليه وأحواله مع رعيته وكان مما يسأل عنه عيادته المرضى جميعاً أحرارهم وعبيدهم كما روى الطبري فإن أجاب رعية الوالي عن خصلة من الخصال بانتفائها من واليهم ومنها عبادة المرضى عزل الوالي لعدم قيامه بحق رعيته . ولقد مرّ الخليفة عمر عند مجيئه الشام على قوم من المجذومين ففرض لهم شيئاً من بيت المال ومنعهم بذلك من تكفّف الناس . وخصص الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك أعطيات للمجذومين كما أعطى كل مقعد خادماً يهتم بأمره وكل ضرير قائداً يسهر على راحته كما روى الطبري . وتعددت « المارستانات » أو المستشفيات التي بناها

(١) المقرئزي: إمتاع الأسماع .

الحكام في تاريخ الإسلام وضمت الأقسام العلاجية المختلفة والصيدليات ^(١) ، ورصدت حجج الأوقاف التي خلفها المسلمون الصالحون كثيراً من الموارد المالية لمؤازرة جهود الدولة الطيبة أو القيام مقامها في حالات الإهمال وأوقات الضعف ^(٢) .

(ك) حق التعليم :

نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن هيئة الأمم المتحدة سنة ١٩٤٨ م على الحقوق التربوية إلى جانب الحقوق الاقتصادية والاجتماعية « التي لا غنى عنها لكرامته ولنمو شخصيته نمواً حراً » (م / ٢٢) . كما ضمن حق التعليم وأوجب أن يكون في مراحله الأولى والأساسية على الأقل بالمجان وأن يكون التعليم الأولي إلزامياً ، وأن يعمم التعليم الفني والمهني . كما ييسر التعليم العالي ويكون الالتحاق به على أساس الكفاءة وعلى قدم المساواة . وقد أوجب الإعلان أن تهدف التربية إلى إنماء شخصية الإنسان إنماء كاملاً وتعزيز احترام الإنسان والحريات الأساسية وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العرقية والدينية وتوسيع جهود الأمم المتحدة لحفظ السلام . وحفظ الإعلان للأباء « الحق الأول » في اختيار نوع تربية أولادهم (م / ٢٦) . كذلك كفّل لكل فرد الحق في المشاركة الحرة في الحياة الثقافية وحماية مصالحه في إنتاجه العلمي والأدبي والفني (م / ٢٣٧) .

وقد كانت أولى آيات القرآن الكريم دعوة للقراءة والمعرفة وإشارة إلى العلم والقلم « اقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الإنسان من علق . اقرأ وربك

(١) أنظر عن الممارسات المبرزي: الخطط ، أحمد عيسى : تاريخ البيمارستانات في الإسلام وانظر عن مارستان ابن طولون مثلاً كتابي ابن الراية والبلوي عن سيرة أحمد بن طولون .
(٢) أنظر رسالة لكاتب المقال « الأوقاف في مجتمعا وتاريخنا » وزارة الأوقاف بالقاهرة ، وأيضاً : سعيد عاشور : المجتمع المصري في عهد المماليك .

الأكرم . الذي علّم بالقلم . علّم الإنسان ما لم يعلم - العلق / ١ - ٥ .
وتضمنت آيات الكتاب تقريراً لمكانة العلم والعلماء « قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، إنما يتذكر أولو الألباب - الزمر / ٩ » « إنما يخشى الله من عباده العلماء - فاطر / ٢٨ » . ومع تقدير الإسلام لأهمية الجهاد وكرامة المجاهدين ، فإن القرآن جعل طلبية العلم والتعليم مبررات كافية للتخلف عن الجهاد إذا لم يتعيّن « وما كان المؤمنون لينفروا كافة ، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون - التوبة / ١٢٢ » . وورد في الحديث الشريف « طلب العلم فريضة على كل مسلم » . يقول ابن حزم بعد ذكره آية التوبة سالفة الذكر « فيسأل الله في هذه الآية وجه التفقه كله وأنه ينقسم قسمين : أحدهما يخص المرء في نفسه وذلك مبين في قوله تعالى (ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم) فهذا معناه تعليم أهل العلم لمن جهل حكم ما يلزمه ، والثاني : تفقه من أراد وجه الله تعالى بأن يكون منذراً لقومه وطبقته (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) ففرض على كل واحد طلب ما يلزمه على حسب ما يقدر عليه من الاجتهاد لنفسه في تعرف ما ألزمه الله تعالى إياه » . ويوضح ابن حزم النصاب الواجب على كل مسلم من العلم بالدين « إن كل مسلم عاقل بالغ من ذكر أو أنثى حرّ أو عبد تلزمه الطهارة والصلاة والصيام فرضاً بلا خلاف من أحد من المسلمين ، وتلزم الطهارة والصلاة المرضي والأصحاء ففرض على كل من ذكرنا أن يعرف فرائض صلاته وصيامه وطهارته وكيف يؤدي كل ذلك . وكذلك يلزم كل من ذكرنا أن يعرف ما يحلّ له ويحرم عليه من المأكول والمشرب والملابس والفروج والدماء والأقوال والأعمال . فهذا كله لا يسع جهله أحداً من الناس ، ذكورهم وإناثهم ، أحرارهم وعبيدهم وإماءهم ، وفرض عليهم أن يأخذوا في تعلم ذلك حين يبلغون الحلم وهم مسلمون أو من حين يسلمون بعد بلوغهم الحلم ... » . وبعد هذا القدر المشترك يعدد ابن حزم

ما فرض من العلم على كل طائفة وفق احتياجاتها وظروفها الخاصة في الحياة فيقول « ... ثم فرض على كل ذي مال تعلم حكم ما يلزمه من الزكاة وسواء في ذلك الرجال والنساء والعبيد والأحرار ، فمن لم يكن له مال أصلاً فليس تعلم أحكام الزكاة عليه فرضاً . ثم من لزمه فرض الحج فرض عليه تعلم أعمال الحج والعمرة ولا يلزم ذلك من لا صحة لجسمه ولا مال له . ثم فرض على قواد العساكر معرفة السير وأحكام الجهاد وقسم الغنائم والفيء . ثم فرض على الأمراء والقضاة تعلم الأحكام والأقضية والحدود وليس تعلم ذلك فرضاً على غيرهم . ثم فرض على التجار وكل من يبيع عليه تعلم أحكام البيوع وما يحلّ منها وما يحرم وليس ذلك فرضاً على من لا يبيع ولا يشتري . ثم فرض على كل جماعة مجتمعة في قرية أو مدينة أو دسكرة (وهي المشجرة عندنا) أو حلة أعراب أو حصن أن يندب منهم لطلب جميع أحكام الديانة أولها عن آخرها » (١) .

وهكذا يمثل الإسلام وكتابه وأحاديث رسوله وسيرة هذا الرسول ﷺ وسير أصحابه وأحكام الشريعة المستنبطة من هذا كله ، إلى جانب ما يتعلق بذلك كله ويلزم له من ثقافة كونية وإنسانية ، التربية الأساسية والثقافة العامة التي لكل فرد فيها نصيب . ويعتبر تعلمه حقاً على الفرد وواجباً عليه . وينبغي على دولة الإسلام أن تهنيء سبل التعليم والثقافة للأفراد ، لأن الإلزام القانوني في شريعة الإسلام لا يتحقق بمعناه الصحيح إلا بعد توفير التوجيه الفكري والنفسي عن طريق التربية والتعليم والثقافة إلى جانب القدوة الفردية والاجتماعية . يقول تعالى « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولى - النساء / ١١٥ » . وقد اضطلعت دولة الإسلام والقائمون عليها منذ وجدت بتبيين الهدى للمسلمين وللناس أجمعين . ولقد كان الرسول ﷺ يرسل إلى شتى الجهات في شبه الجزيرة العربية من يعلم الناس ، وما إن بدأت طلائع الإسلام في يثرب حتى أرسل إليها عليه صلوات الله مصعب بن

(١) ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام .

عمير وعبد الله بن أم مكتوم بعد بيعة العقبة الثانية . وفي خبر بئر معونة أن الرسول عليه الصلاة والسلام أرسل سبعين شاباً يسمون القراء لإجابة لدعوة عامر ابن مالك ، وقد تكلف رسل الهداية هؤلاء حياتهم في الطريق نتيجة عدوان وقع عليهم . وفي غزوة بدر لم يتوفر لأناس من الأسرى فداء فجعل الرسول فداءهم « أن يعلموا أولاد الأنصار الكتابة » كما أخرج الإمام أحمد من حديث عكرمة عن ابن عباس . وروى عن عامر الشعبي : كان فداء الأسرى من أهل بدر أربعين أوقية ، فمن لم يكن عنده علّم عشرة من المسلمين ، فكان زيد بن حارثة ممن علّم (١) .

وإن حزم عندما بيّن النصاب الواجب تعلّمه على كل فرد مسلم وبيّن ما يجب تعلمه في الأحوال الخاصة حسب ظروف الحياة والاحتياجات فيما نقلناه عنه آنفاً من كتابه « الأحكام » أكد واجب الدولة في توفير سبل التعليم لتحقيق هذه التربية الأساسية للفرد فقال « ... وفرض عليهم أن يأخذوا في تعلم ذلك من حين يبلغون الحلم وهم مسلمون أو من حين يسلمون بعد بلوغهم الحلم ، ويجبر الإمام أزواج النساء وسادات الأرقاء على تعليمهم ما ذكرنا إما بأنفسهم وإما بالإباحة لهم لقاء من يعلمهم ، وفرض على الإمام أن يأخذ الناس بذلك ، وأن يرتب أقواماً لتعليم الجهال... » . ولم يغفل ابن حزم عن الواجب في إعداد المعلمين اللّازمين فقال « ثم فرض على كل جماعة مجتمعة في قرية أو مدينة أو دسكرة أو حلة أعراب أو حصن أن يندب منهم لطلب جميع أحكام الديانة أولها عن آخرها » . ومعنى ذلك أن التعليم في نظر فقهاء الإسلام إلزامي ، وأن الدولة مستولة عن توفير النصاب الأساسي منه لكل فرد ، وعلى الإمام « أن يرتب أقواماً لتعليم الجهال » .

والعلم كشف عن سنن الله التي لا تتبدل وآياته المعجزة في الآفاق وصنع الله الذي أتقن كل شيء « لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار

(١) المقرئزي : إمتاع الاسماع .

وكل في فلك يسبحون - يس / ٤٠ « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ،
 فارجع البصر هل ترى من فطور - الملك / ٣ » « والأرض مددناها وألقينا
 فيها رواسي وأنبثنا فيها من كل شيء موزون . وجعلنا لكم فيها معاش ومن
 لستم له برازقين . وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم -
 الحجر / ١٩ - ٢١ » « وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرّ مرّ السحاب صنع
 الله الذي أتقن كل شيء - النمل / ٨٨ » « وخلق كل شيء فقدره تقديراً -
 الفرقان / ٢ » . ومعنى ذلك كله : الارتباط الوثيق بين العلم بالكون في الإسلام
 والاعتقاد الصحيح « ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفاً
 ألوانها ، ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود . ومن
 الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك ، إنما يخشى الله من عباده
 العلماء ، إن الله عزيز غفور . إن الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة وأنفقوا
 مما رزقناهم سراً وعلانية يرجون تجارة لن تبور - فاطر / ٢٧ - ٢٩ » .
 ومن هنا فإن التعرف على الكون والعلاقة الحميمة التي يربط القرآن المؤمن بها
 أساسية لبناء العقيدة في العقل والنفس . وفيه تسييح للخالق المبدع بكشف الغطاء
 عن أسرار خلقه ونواميسه ، وحمد الله بنشر نعمه وآلائه المودعة في الكون
 والأحياء والمحجوبة عن أعين الناس وإفادة عباد الله من الكون الذي خلقه الله
 وسخره للإنسان « ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض
 وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة - لقمان / ٢٠ » . وعلى المؤمنين أن يحققوا
 معنى هذا التسخير بالتعرف على سنن الكون ونواميسه واستعمال طاقاته وثمراته
 لأجل عبادة الله ولصالح عباد الله « فأواكم وأيدكم بنصره ورزقكم من
 الطيبات - الأنفال / ٢٦ » « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات
 ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي
 ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً -
 النور / ٥٥ » « ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي
 الصالحون . إن في هذا لبلاغاً لقوم عابدين . وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين -

الأنبياء/ ١٠٥-١٠٧» . ومن هنا كان التعمق في العلم بالكون والإفادة من نواميسه وكنوزه للمؤمنين من الواجبات التي تلقىها شريعة الإسلام على جماعة المسلمين ككل ليتصدى لها من هو كفاء لها « مثل حاجة الناس إلى الفلاحة والنساجة والبناية ... فلماذا قال غير واحد من الفقهاء إن هذه الصناعات فرض على الكفاية فإنه لا تتم مصلحة الناس إلا بها كما أن الجهاد فرض على الكفاية إلا أن يتعين فيكون فرداً على الأعيان مثل أن يقصد العدو بلداً أو مثل أن يستنصر الإمام أحداً . وطلب العلم الشرعي فرض على الكفاية إلا فيما يتعين مثل طلب كل واحد علم ما أمره الله به وما نهاه عنه فإن هذا فرض على الأعيان ... وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض على الكفاية ، والولايات كلها الدينية مثل إمرة المؤمنين وما دونها من ملك ووزارة ، والديوانية سواء كانت كتابة خطاب أو كتابة حساب لمستخرج أو مصروف في أرزاق المقاتلة أو غيرهم ومثل إمارة حرب وقضاء وحسبة . وفروع هذه الولايات إنما شرعت للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ... والمقصود هنا أن هذه الأعمال التي هي فرض على الكفاية متى لم يقم بها غير الإنسان صارت فرض عين لا سيما إن كان غيره عاجزاً عنها ... » « ... وأيضاً فإن بذل منافع البدن يجب عند الحاجة كما يجب تعليم العلم ... » . ويدخل في حاجات المسلمين الآن العلم بالتكنولوجيا الحديثة واستعمالها لصالح المسلمين ورسالتهم في شتى مجالات السلم والحرب ، والإفادة من الطاقات المودعة في الكون من مياه وبحار وبتترول وكهرباء وذرة ومن الثروات النباتية والحيوانية والمعدنية إلى جانب أسرار الطاقة الإنسانية وفقاً لحدود الله ومقاصد الشريعة وأحكامها . وللدولة أن تخطط لذلك ما دام التخطيط يحقق نهوضها بالواجب على الوجه الأمثل « فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحه قوم أو نساجتهم أو بنائهم صار هذا العمل واجباً يجبرهم ولي الأمر عليه إذا امتنعوا عنه بعوض المثل ... » ^(١) وينطبق هذا الآن على احتياجات المجتمع إلى مهندسين وأطباء ومعلمين على اختلاف تخصصاتهم ، وإلى مجاهدين يتقنون

(١) ابن تيمية : الحسبة ص ١٩ وما بعدها ، ص ٣٧ .

استخدام مختلف الأسلحة التي طفرت كما وكيفاً مع التقدم التكنولوجي فكماها واجبات كفاية ، وكلها تحقق القوة التي أمر المسلمون بإعدادها على أن تكون قوة أمينة مؤمنة « إن خير من استأجرت القوي الأمين - القصص / ٢٦ » . ولا بدّ من تعلم ما يحتاج إليه في هذه المهن والأعمال كلها لتحقيق كفاية جماعة المسلمين من المضطّعين بها ، وتقوية هذه الجماعة بالعلم والمعرفة ، فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . وقد تقدّمت إشارة الشاطبي البارعة إلى وجوب مراعاة المعلمين للفروق الفردية عند المتعلمين لتنمية ما يتفرد به كل منهم من طاقة وتوجيه للنهوض بالواجب الكفائي الذي يناسبه من مختلف الواجبات الكفائية الملقاة على عاتق جماعة المسلمين ككل « فإن كان كل واحد قد غرز فيه التصرف الكلي فلا بدّ في غالب العادة من غلبة البعض عليه ، فيرد التكليف عليه معلماً مؤدباً في حالته التي هو عليها ، فعند ذلك ينتهض الطلب على كل مكلف في نفسه من تلك المطلوبات بما هو ناهض فيه ، ويتعين على الناظرين فيهم الالتفات إلى تلك الجهات فيراعونها بحسبها ويراعونها إلى أن تخرج في أيديهم على الصراط المستقيم . ويعينونهم على القيام بها ويحرضونهم على الدوام فيها ، حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال إليه من تلك الخطط ... » ولا ينسى الشاطبي أهمية التدريب وتحصيل الخبرات العملية إلى جانب التعليم النظري فيقول « ثم يخلي بينهم وبين أهلها ، فيعاملونهم بما يليق بهم ليكونوا من أهلها إذا صارت لهم كالأوصاف الفطرية والمدركات الضرورية . فعند ذلك يحصل الانتفاع وتظهر نتيجة تلك التربية » . ولعلّ الشاطبي من الرواد الذين استخدموا لفظ « التربية » . ويمضي فيقول « فإذا فرض مثلاً واحد من الصبيان ظهر عليه حسن إدراك وجودة فهم ووفور حفظ لما يسمع - وإن كان مشاركاً في غير ذلك من الأوصاف - ميل به نحو ذلك القصد ، وهذا واجب على الناظر فيه من حيث الحملة مراعاة لما يرجى فيه من القيام بمصلحة التعليم . فطلب بالتعلم وأدب بالآداب المشتركة بجميع العلوم ، ولا بدّ أن يمال منها إلى بعض فيؤخذ به ويعان عليه ، ولكن على الترتيب الذي نصّ عليه ربانيو العلماء . فإذا

دخل في ذلك البعض فمال به طبعه إليه على الخصوص وأحب أكثر من غيره ، ترك وما أحب ، وخصّ بأهله ، فوجب عليهم إنهاضه فيه حتى يأخذ منه ما قدر له ، من غير إهمال له ولا ترك لمراعاته . ثم إن وقف هنالك فحسن ، وإن طلب الأخذ في غيره أو طلب به فعل معه فيه ما فعل فيما قبله ، وهكذا إلى أن ينتهي ...» ويضرب الشاطبي المثل على ذلك بتقديم العلم بالعربية كأساس « فإن انتهض عزمه بعد إلى أن صار يحذق القرآن صار من رعيتهم (أي من رعية أولئك المعلمين) وصاروا هم رعاة له كذلك . ومثله إن طلب الحديث أو التفقه في الدين إلى سائر ما يتعلق بالشريعة من العلوم . وهكذا الترتيب فيمن ظهر عليه وصف الإقدام والشجاعة وتدبير الأمور ، فيمال به نحو ذلك ويعلم آدابه المشتركة ، ثم يصار به إلى ما هو الأولى فالأولى من صنائع التدبير كالعرفاة أو النقابة أو الجندية أو الهداية أو الإمامة أو غير ذلك مما يليق به ، وما ظهر له فيه نجابة ونهوض . وبذلك يترقى لكل فعل هو فرض كفاية قوم ، لأنه يسير أولاً في طريق مشترك . فحيث وقف السائر وعجز عن السير فقد وقف في مرتبة محتاج إليها في الحملة ، وإن كان به قوة زاد في السير إلى أن يصل إلى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية وفي التي يندر من يصل إليها كالاتجاه في الشريعة والإمارة فبذلك تستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة . فأنت ترى أن الترقى في طلب الكفاية ليس على ترتيب واحد ، ولا هو على الكفاية بإطلاق ولا على البعض بإطلاق ، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل ولا بالعكس . بل لا يصح أن ينظر فيه نظر واحد حتى يفصل بنحو من هذا التفصيل ، ويوزع في أهل الإسلام بمثل هذا التوزيع .. » (١) .

وهكذا تهدف التربية الإسلامية إلى تنمية شخصية المؤمن وإطلاق طاقاته التي يحكم الإيمان توجيهها فلا تتبدد بالكبر أو الهوان ، بالغرور أو اليأس ، ولا تتوقف عند النجاح أو الفشل ، وتعين أخلاق المؤمن على الجِدِّ والدأب والأمانة

(١) الشاطبي : المواقفات ج ١ ص ١٧٩ - ١٨١ .

في طلب العلم أو تعليمه أو تطبيقه . والإسلام يوجه الآباء إلى مسئوليتهم الأساسية في التربية وإلى حقوقهم وواجباتهم في هذا المجال « وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم . ووصينا الإنسان بوالديه ، حملته أمه وهناً على وهن وفصاله في عامين ، أن اشكر لي ولوالديك إليّ المصير . وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً ، واتبع سبيل من أناب إليّ ثم إليّ مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون . يا بني إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السماوات أو في الأرض يأت بها الله ، إن الله لطيف خبير . يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وأنه عن المنكر واصبر على ما أصابك ، إن ذلك من عزم الأمور . ولا تصعّرْ خدك للناس ولا تمش في الأرض مرحاً ، إن الله لا يحب كل مختال فخور . واقصد في مشيك واغضض من صوتك ، إن أنكر الأصوات لصوت الحمير - لقمان / ١٣ - ١٩ » . ولنتصور كيف نمت التربية الإسلامية شخصية فتيان المسلمين وفتياتهم حتى رأينا مشاركتهم في حادث الهجرة ، إذ نام عليّ بن أبي طالب في فراش الرسول صلوات الله عليه ، وحملت أسماء بنت أبي بكر ذات النطاقين الطعام إلى الرسول عليه الصلاة والسلام وصاحبه في الغار ، كما كتبت بنت أبي بكر خير أبيها على جدها وكان من المشركين وأتى يتحسّس جليلة الخبر حين اختفى الرسول وصاحبه من مكة . وهذه شخصية فتى من فتیان المسلمين نشأ في رحاب الإسلام وتنفس هواءه وتغذى بلبانه ، هو عبد الله بن الزبير يقول لخليفة الإسلام المهيب عمر بن الخطاب تعليلاً لعدم فراره من طريقه كفعل لداته من الصبيان الذين كانوا يلعبون معه في الطريق « لم أكن مذنباً فأخاف منك ، ولم تكن الطريق ضيقة فأوسع لك ، ولم تكن جباراً فأرهبك » .

وللإسلام وسائله في تحقيق الثقافة العامة بين جماهير المسلمين عن طريق تلاوة القرآن وتعلم الواجب من أحكام الدين والاستماع إلى خطب الجمعة والعيدين وغيرها من دروس العلم والفتيا . يضاف إلى ذلك ما يكسبه المسلم من

خبرات اجتماعية عن طريق حضور الجماعة في المسجد والقيام برحلة الحج وأداء مناسكه وعن طريق الانخراط في الجهاد وغير ذلك مما يتطلبه الإسلام . وقد خصص الرسول ﷺ وقتاً للنساء لتعليمهن الدين بناء على طلبهن بعد أن شكّون له غلبة الرجال على مجالسه صلوات الله عليه .

(ل) الحقوق الجماعية للشعوب :

وقد تميّز العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية الصادر عن هيئة الأمم المتحدة سنة ١٩٦٦ م بتقرير حقوق جماعية للشعوب في إجمال في قسمه الأول ، ولم يكتف بتقرير حقوق الإنسان الفرد . ومن ذلك حق الشعب في تقرير مصيره وكيانه السياسي والمواصلة الحرة لنموه الاقتصادي والاجتماعي والثقافي ، وحقه في التصرف بحرية في ثروته وموارده الطبيعية « دون إخلال بأي من الالتزامات الناشئة عن التعاون الاقتصادي الدولي القائم على مبادئ المنفعة المشتركة والقانون الدولي » وقد أشار الإعلان إلى الأقاليم التي لا تحكم نفسها أو الموضوعة تحت الوصاية ومسئولية الدول المسئولة عن إدارتها والدول الأطراف في العهد في وجوب العمل لتحقيق حق المصير لهذه الأقاليم (١/م) .

والإسلام يقرر حق الشعب في تقرير مصيره العقيدى والسياسي ويأذن في الجهاد ضد أي سلطة متحكمة تحول دون ممارسة هذا الحق وتفترق الناس عما تختاره « وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيراً . الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت ، فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفاً - النساء / ٧٥ - ٧٦ » « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا، وإن الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد

يذكر فيها اسم الله كثيراً ، ولينصرون الله من ينصره إن الله لقوي عزيز . الذين
 إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن
 المنكر والله عاقبة الأمور - الحج / ٣٩ - ٤١ » « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة
 ويكون الدين لله ، فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين - البقرة / ١٩٣ .
 والإسلام لا يرضى الاستعلاء في الأرض والتجبر على الناس « تلك الدار الآخرة
 نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً ، والعاقبة للمتقين -
 القصص / ٨٣ » « إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة
 منهم يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم ، إنه كان من المفسدين . ونريد أن نمن على
 الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين . ونمكن لهم في
 الأرض ونري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون - القصص
 / ٤ - ٥ » « قالت إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلةً
 وكذلك يفعلون - النحل / ٣٤ . » والإسلام حين يزيل السلطة المتحكمة لا
 يفرض الإسلام بالقوة محلها بل يترك ذلك لاختيار الناس « لا إكراه في الدين قد
 تبين الرشد من الغي - البقرة / ٢٥٦ » وإذا تركت السلطة المسلمين يدعون إلى
 دينهم دون تعرض لهم تركها الإسلام وشأنها ودعا الناس ليختاروا ما يشاءون
 دون إكراه . والإسلام يفرض الجهاد على المسلمين فرض عين لدفع أي هجوم
 على دار الإسلام ، ويجعل الجهاد لتحرير الغير واجباً كفاً . وهو يظاهر العدل
 الدولي في شتى مظاهره ، ويقاوم البغي في كل صورة سواء أكان في صورة تسلط
 استعماري لدولة أجنبية أو في صورة تحكم طاغية من أهل البلاد ، ويؤيد بكل
 سبيل تحقيق العدل في دول المسلمين وغير المسلمين لأن العدل واحد لا يتجزأ .
 ولقد أنبى رسول الله ﷺ على حلف الفضول الذي شهده قبل بعثته في دار ابن
 جدعان وقد استهدف وقوف المتحالفين جميعاً مع المظلوم ضد ظالمه ، وقال
 صلوات الله عليه عنه أنه لو دعى به في الإسلام لأجاب . وذكر المجاهد المسلم
 للقائد الفارسي رستم أن الذي جاء بالمسلمين إلى بلاد فارس هو إخراج أهل تلك
 البلاد « من عبادة العباد إلى عبادة الله ، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها ، ومن جور

الأديان إلى عدل الإسلام . فلا عجب أن يؤيد الإسلام تمتع أي دولة بسيادتها وحريتها في المجال الخارجي ، وتمتع أي شعب بالحرية داخل دولته ، وقيام الحكومة وقواتها المسلحة بحراسة حرية الدولة وحرية الشعب . ويدخل في ذلك تمتع الشعب بحقوقه في موارده الطبيعية ، مع تحقيق التعاون على الخير والمعروف بين سائر الشعوب وهذا هو « التعارف » « البر » الإنساني العالمي الذي يدعو إليه الإسلام « وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا - الحجرات / ١٣ » « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم . إن الله يحب المقسطين - الممتحنة / ٨ » « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله - الأنفال / ٦١ » . والإيمان بالوحدة الإنسانية القائمة على المساواة البشرية أصل اعتقادي في الإسلام يضمن الحرية في شتى مجالاتها ويقاوم البغي والظلم في مختلف أشكاله .

• • •

تقرير حقوق الإنسان في الإسلام استوعب الاتجاهات الوضعية ونفرد عليها

مما تقدم من عرض لحقوق الإنسان كما قررها الإسلام ، مقارنةً بسائر الاتجاهات الوضعية في تقرير تلك الحقوق منذ فكرة « القانون الطبيعي » و « العدالة » إلى إعلانات حقوق الإنسان في الدساتير الحديثة والمواثيق الدولية المعاصرة يتبين جلياً أن :

* تقرير حقوق الإنسان في الإسلام قد شمل الحقوق الشخصية الذاتية والفكرية والسياسية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية وأكد الحريات العامة المتنوعة والمساواة .

* وقد شمل تقرير حقوق الإنسان في الإسلام الرجال والنساء اللاتي هن « شقائق الرجال » كما ورد في الحديث ، والأطفال وهم « الذرية الضعاف » الذين تمتعوا بالرعاية الشرعية من جانب كل المؤسسات القائمة في المجتمع الإسلامي : الأسرة والجماعة والدولة .

* وقد شمل تقرير حقوق الإنسان في الإسلام المسلمين وغير المسلمين في داخل دولة الإسلام وخارجها لأن « البر » في الإسلام إنساني عالمي « ليس البرّ أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البرّ من آمن بالله واليوم

الآخر والملائكة والكتاب والنبين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى
 والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة
 والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس ،
 أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون - البقرة / ١٧٧ » « ليس عليك
 هداهم ولكن الله يهدي من يشاء ، وما تنفقوا من خير فلاأنفسكم وما تنفقون
 إلا ابتغاء وجه الله ، وما تنفقوا من خير يوف إليكم وأنتم لا تظلمون -
 البقرة/ ٢٧٢ » « ولا يأتل أولو الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولي القربى والمساكين
 والمهاجرين في سبيل الله وليعفوا وليصْفحوا ، ألا تحبون أن يغفر الله لكم والله
 غفور رحيم - النور / ٢٢ » « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ...
 أن تبروهم وتقسطوا إليهم ، إن الله يحب المقسطين - الممتحنة / ٨ . »

* وحقوق الإنسان الشاملة في الإسلام هي في ضمان الفرد والجماعة والدولة
 على السواء ، لأن « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » هو واجب هؤلاء جميعاً
 « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون
 بالله - آل عمران / ١١٠ . » « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون
 بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون - آل عمران / ١٠٤ »
 « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر
 ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله - التوبة / ٧١ » « الذين
 يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم
 بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع
 عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم ، فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه
 واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون - الأعراف / ١٥٧ . »

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو واجب الفرد كما هو واجب الجماعة
 « يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك ، إن
 ذلك من عزم الأمور - لقمان / ١٧ » ويتعاون عليه الأفراد في المجموعات

الصغيرة ويتشاورون فيه « لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس - النساء / ١١٤ » « وتناجوا بالبر والتقوى - المجادلة / ٩ ». وفي الحديث « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فقلبه ، وذلك أضعف الإيمان ». كذلك فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو واجب الدولة الإسلامية بكل مؤسساتها وأجهزتها وما تمارسه من سلطة وما تتمتع به من قوة وهيبة « الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر - الحج / ٤١ ». يقول ابن تيمية « وإذا كان جماع الدين وجميع الولايات هو أمر وهمي ، فالأمر الذي بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف ، والنهي الذي بعثه به هو النهي عن المنكر ، وهذا نعت النبي والمؤمنين وهذا واجب على كل مسلم قادر ، وهو فرض على الكفاية ، ويصير فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره ، والقدرة هي السلطان والولاية . فذوو السلطان أقدر من غيرهم وعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم فإن مناط الوجوب هو القدرة فيجب على كل إنسان بحسب قدرته . قال تعالى (فاتقوا الله ما استطعتم - التغابن / ١٦) وجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، سواء في ذلك ولاية الحرب الكبرى مثل نيابة السلطنة والصغرى مثل ولاية الشرطة وولاية الحكم أو ولاية المال أو هي ولاية الدواوين المالية وولاية الحسبة ... » والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي أنزل الله به كتبه وأرسل به رسوله من الدين ... وبيّن سبحانه أن هذه الأمة خير الأمم للناس فهم أنفعهم لهم وأعظمهم إحساناً لهم لأنهم كملوا أمر الناس بالمعروف ونهيه عن المنكر من جهة الصفة والقدر حيث أمروا بكل معروف ونهوا عن كل المنكر لكل أحد وأقاموا ذلك بالجهاد في سبيل الله بأنفسهم وأموالهم وهذا كمال النفع للخلق . وسائر الأمم لم يأمرها كل أحد بكل معروف ولا نهوا كل أحد عن كل منكر ولا جاهدوا على ذلك بل منهم من لم يجاهد . والذين جاهدوا

كثي إسرائيل فعامة جهادهم كان لدفع عدوهم من أرضهم كما يقاتل الصائل الظالم لا لدعوة الآخرين وأمرهم بالمعروف ونهيبهم عن المنكر كما قال موسى لقومه (يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين . قالوا : يا موسى إن فيها قوماً جبارين وإنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فإن يخرجوا منها فإنا داخلون) إلى قوله (قالوا يا موسى إنا لن ندخلها أبداً ما داموا فيها فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون - المائدة / ٢١ - ٢٤) ... ^(١) . وهكذا تضطلع دولة الإسلام بحماية حقوق الإنسان في داخل الدولة وبين دول العالم أداء لواجبها العام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وبهذا كانت دولة الإسلام تضطلع بواجباتها الإيجابية في ضمان حقوق الأفراد وتنكفل بتهيئة السبل لممارستها والتمتع بها كما تتصدى لأي عدوان عليها من قبل الأفراد أو السلطات ولا تكثفي بتقرير تلك الحقوق تقريراً نظرياً . فليس هدف الدولة في شريعة الإسلام مقصوراً على منع عدوان الناس بعضهم على بعض وتقرير حرية الفرد بالنصوص الشكلية وحماية الأمن الداخلي والخارجي بأضيق مدلولاتها ، بل إن هدف دولة الإسلام هو إقرار العدل الشامل في كل مجال إقراراً إيجابياً بكل سبيل . يقول تعالى « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان بالقياس ، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس - الحديد / ٢٥ » . يقول المودودي تعليقاً على هذه الآية « فالمراد من الحديد في الآية هو القوة السياسية (أي قوة السلطان الذي يمنع بعض الناس من بعض) والآية قد بينت ما تبعث الرسل لأجله وهو أن الله قد أراد بيعتهم أن يقيم في العالم نظام العدالة الاجتماعية على أساس ما أنزله عليهم من البينات وما أنعم عليهم في كتابه من الميزان أي نظام الحياة الإنسانية العادل . وقال تعالى

(١) ابن تيمية : الحسبة ص ٦ ، ٥٧ - ٥٩ .

(الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر - الحج / ٤١) ... فالدولة التي يريدنا القرآن ليس لها غاية سلبية فقط Negative بل لها غاية إيجابية أيضاً Positive ، أي ليس من مقاصدها المنع من عدوان الناس بعضهم على بعض وحفظ حرية الناس والدفاع عن الدولة فحسب ، بل الحق أن هدفها الأسمى هو نظام العدالة الاجتماعية الصالح الذي جاء به كتاب الله . وغايتها في ذلك النهي عن جميع أنواع المنكرات التي ندد بها الله في آياته واجتثاث شجرة الشر من جذورها وترويح الخير المرضي عند الله المبين في كتابه . ففي تحقيق هذا الغرض تستعمل القوة السياسية تارة ويستفاد من منابر الدعوة والتبليغ العام تارة أخرى وتستخدم لذلك وسائل التربية والتعليم طوراً ويستعمل لذلك الرأي العام والنفوذ الاجتماعي طوراً آخر وكما تقتضيه الظروف والأحوال ... فهي دولة شاملة محيطة بالحياة الإنسانية بأسرها وتطبع كل فرع من فروعها بطابع نظريتها الخلقية الخاصة وبرنامجهما الإصلاحي المتميز ... ولكن مع هذه الهيمنة (أو الشمول totality) لا يوجد في دولة الإسلام صبغة التسلط الشمولي المطلق totalitarian أو صبغة التسلط الاستبدادي (الفردى) authoritarian المعروفين في عصرنا فلا يوجد في دولة الإسلام سلب للحرية الفردية ولا أثر فيها للسيطرة الديكتاتورية والزعامة المطلقة . فالاعتدال الكامل في نظام الحكم الإسلامي والخطوط الدقيقة بين الحق والباطل مما يشهد عند أصحاب البصيرة أن مثل هذا النظام الصالح الوسط لا يضعه إلا الله العليم الخبير ... وهذه الدولة لا يتولى أمرها إلا الذين آمنوا بهذا الدستور وجعلوه غاية حياتهم وليسوا فقط قد خضعوا لبرنامج الإصلاحية وأظهروا خطته العملية فحسب ... وما اتخذ الإسلام في ذلك حدوداً أو قيوداً جغرافية أو لسانية أو عرقية وإنما يعرض دستوره على الناس كافة ويبين لهم غايته وبرنامج الإصلاحية فمن قبله منهم أيّاً كان وإلى أي سلالة أو أرض أو أمة ينتمي فهو يصلح أن يكون عضواً في حزب الله الذي أسس بنيانه لتسيير دفة هذه الدولة .. ومن لم يقبله يعيش في حدود الدولة كأهل الذمة متمتعاً بحقوق

عادلة مبينة في الشريعة وتكون له حصمة من قبل الإسلام في نفسه وماله وشرفه
فحسب...» (١) .

* * *

على أن تقرير حقوق الإنسان وحرياته العامة في الإسلام يتجاوز الاتجاهات
الوضعية التي عرفها الفكر القانوني قديماً وحديثاً ويتفوق عليها « صبغة الله ومن
أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون - البقرة / ١٣٨ » « ومن أحسن من الله
حكماً لقوم يوقنون - المائدة / ٥٠ » « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء
وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين . إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء
ذي القربى ، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ، يعظكم لعلكم تذكرون .
وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله
عليكم كفيلاً ، إن الله يعلم ما تفعلون . ولا تكونوا كآلتي نقضت غزلها
من بعد قوة أنكاثاً تتخذون أيمانكم دخلاً بينكم أن تكون أمة هي أربى من أمة ،
إنما يبلوكم الله به ، وليبينن لكم يوم القيامة ما كنتم فيه تختلفون . ولو
شاء الله لجلعكم أمة واحدة ولكن الله يضلل من يشاء ويهدي من يشاء ، ولتسلن
عما كنتم تعملون - النحل / ٨٩ - ٩٣ » « هذا بصائر من ربكم وهدى
ورحمة لقوم يؤمنون - الأعراف / ٢٠٣ » .

ومما يتجلى فيه تفوق حكم الله على وضع البشر بالنسبة لتقرير حقوق الإنسان
وحرياته العامة :

• أن تقرير الحقوق في الإسلام يستند إلى « عقيدة الإيمان » وهي في عمقها
وشمولها ودوامها لا تقارن بفكرة « القانون الطبيعي » أو « العدالة » أو « العقد

(١) المودودي : نظرية الإسلام السياسية ضمن كتاب بعنوان « نظرية الإسلام وهدية في السياسة
والقانون والدستور » - بيروت ١٣٨٩ / ٥ - ١٩٦٩ م - ص ٤٤ - ٤٨ .

الاجتماعي « أو المذهب الفردي » ... الخ . « فالله » مصدر تقرير الحقوق في دين الإسلام حقيقة ثابتة لا مجرد افتراض غامض ، والعقيدة في الله ترتكز إلى أصولها في الفكر والنفس ، ولها آثارها الواسعة الشاملة المستمرة في سلوك الفرد والجماعة والدولة . إن الله هو « الحق المبين » الذي لا يتحيز لأحد أو ضد أحد إذ هو الغني عن العالمين « ويعلمون أن الله هو الحق المبين - النور / ٢٥ » « إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين - الذاريات الآية / ٥٨ » « ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه الباطل وأن الله هو العلي الكبير - لقمان / ٣٠ » « فاعلموا أن الحق لله وضل عنهم ما كانوا يفترون - القصص / ٧٥ » « قل إن ربي يقذف بالحق علام الغيوب . قل جاء الحق وما يبدىء الباطل وما يعيد - سبأ / ٤٨ - ٤٩ » « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر - الكهف / ٢٩ » « بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون - الأنبياء / ١٨ » . وهو سبحانه يأمر بالعدل والإحسان وينهى عن البغي والفحشاء والمنكر « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي - النحل / ٩٠ » « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل - النساء / ٥٨ » كما يأمر سبحانه بالرحمة للعالمين « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين - الأنبياء / ١٠٧ » . وهو سبحانه المتفرد بالكبرياء والجبروت ولا يستل عما يفعل لكن الناس يسألون « فله الحمد رب السماوات ورب الأرض رب العالمين وله الكبرياء في السماوات والأرض وهو العزيز الحكيم - الجاثية / ٣٦ - ٣٧ » « هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحانه الله عما يشركون - الحشر / ٢٣ » « لا يستل عما يفعل وهم يسألون - الأنبياء / ٢٣ » . وهو سبحانه « مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء - آل عمران / ٢٦ » وهو سبحانه قد أكرم الإنسان وفضله وحبا المؤمن بعزة الإيمان « والله العزة ولسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون - المنافقون / ٨ » . والإسلام يحارب

الباطل والبغي ليعيد مقترفيهما إلى الصراط المستقيم وبذلك يحارب الانحراف بكسب الإنسان للحق لا بإبادته وإهلاكه حسيماً أو معنوياً « فإن فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين - الحجرات / ٩ » « فإن تبتم فلکم رؤوس أموالکم لا تظلمون ولا تُظلمون - البقرة / ٢٧٩ » . ورقابة الله سبحانه على عباده وعلى إحقاقهم الحق وإجرائهم العدل في تعاملهم شاملة لكل أمر ولكل وقت فهي رقابة شاملة دائمة جذورها في أعماق ضمير المؤمن « الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم ، له ما في السموات وما في الأرض ، من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه ، يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء ، وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم - البقرة / ٢٥٥ » « ألا حين يستغشون ثيابهم يعلم ما يسرون وما يعلنون ، إنه عليم بذات الصدور - هود / ٥ » « وما تكون في شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهوداً إذ تفيضون فيه وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين . ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . الذين آمنوا وكانوا يتقون - يونس / ٦١ - ٦٣ » « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة ، إن الله بكل شيء عليم - المجادلة / ٧ » « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالَمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ - التوبة / ١٠٥ » .

« إن استناد تقرير الحق إلى الله عز وجل وشريعته يؤدي إلى اقتران الحق بالواجب ، واقتران حق الفرد بحق الجماعة ، واقتران الحقوق الفكرية والسياسية بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية . فكل ما هو حق للفرد هو واجب على غيره : سواء أكان الغير فرداً آخر أو الجماعة أو الدولة ، وهكذا لا مجال في المجتمع الإسلامي للأناية والفردية ، ففي الحديث « لا يؤمن أحدكم حتى

يجب لأخيه ما يجب لنفسه » « لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم وجوه بعض » والقرآن يُعبّر في جلاء أن الأخوة ثمرة الإيمان الصحيح « إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم - الحجرات / ١٠ » كما يصور النزاع بدافع الهوى والأثرة - لا الاختلاف المحمود في طلب الحق والحقيقة - طريقاً إلى التردّي في الكفر « يأبى الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين . وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله ، ومن يعتصم بالله فقد هدي إلى صراط مستقيم . يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون . واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ، واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها ، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون . ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون . ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم - آل عمران / ١٠٠ - ١٠٥ » . وعلى هذا النحو تتفادى شريعة الحكيم الخبير في تقرير الحقوق الثغرات التي كشفت عنها التقرير الوضعي لتلك الحقوق وبخاصة في أولى مراحلها ، إذ تقوم فلسفة المذهب الفردي على أن الحرية سابقة على قيام الدولة والتشريع ومن ثم لا يستطيع المشرع ولو كان المشرع الدستوري تقييدها إذ أن دوره فحسب هو أن يكشف عن تلك الحقوق الطبيعية الأصيلة الخالدة ، والفرد هو حجر الزاوية في المذهب الفردي وما الدولة إلا حارسة لوجوده ومصالحه وحقوقه ، والحرية في منطق المذهب الفردي هي الحرية السياسية . وهكذا أهمل تقدير حق الجماعة ، وأغفلت الحقوق الاقتصادية ، وظن أنصار الفردية أن حق الجماعة يكفله تلقائياً توازن حقوق الأفراد والمساواة بينهم ، وأن الحقوق الاقتصادية تأتي آلياً نتيجة لكفالة الحرية السياسية إذ تنعكس آثارها حتماً على المجال الاقتصادي . وأخطأ القوم في تقديرهم بالنسبة لهذا وذاك ، وكان ردّ الفعل (جماعية) و (شمولية)

جامعتين تطرفتا إلى إهدار وضع الفرد وإهدار الحرية السياسية . أما شريعة الإسلام فقد جاءت من عند الله الذي لا تخفى عليه خافية « بل اتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم ، فمن يهدي من أضل الله وما لهم من ناصرين . فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون . منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين . من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً ، كل حزب بما لديهم فرحون - الروم / ٢٩-٣٢ » « فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم ... الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان - الشورى / ١٥ - ١٧ » « وآتيناهم بينات من الأمر فما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ، إن ربك يقضي بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون . ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون . إنهم لن يغفوا عنك من الله شيئاً ، وإن الظالمين بعضهم أولياء بعض والله ولي المتقين . هذا بصائر للناس وهدى ورحمة لقوم يوقنون - الجاثية / ١٧-٢٠ » .

ومن هنا نجد مثل هذا القول المشرق المنير لأحد أئمة الإسلام « وإيجاب بذل المنفعة (التي يحتاج آخر إليها احتياجاً ضرورياً) مذهب أحمد وغيره . ولو احتاج إلى إجراء ماء في أرض غيره من غير ضرر بصاحب الأرض فهل يجبر ؟ على قولين للعلماء هما روايتان عن أحمد . والأخبار بذلك مأثورة عن عمر بن الخطاب قال للمانع : والله لنجرينها ولو على بطنك ! ... والمنافع التي يجب بذلها نوعان : منها ما هو حق المال كما ذكر في الخيل والإبل وعارية الحلي ومنها ما يجب لحاجة الناس ، وأيضاً فإن بذل منافع البدن يجب عند الحاجة كما يجب تعليم العلم وإفتاء الناس وأداء الشهادة والحكم بينهم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد وغير ذلك من منافع الأبدان » (١) ...

(١) ابن تيمية : الحبة ص ٣٦ - ٣٧ .

وشتان بين تقريرات الإسلام الحاسمة القاطعة وبين ما وصلت إليه صياغة حقوق الإنسان في الإعلان العالمي الصادر عن هيئة الأمم المتحدة سنة ١٩٤٨ م في شأن الواجبات . إذ اكتفى الإعلان بتقرير أن « على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذي يتاح فيه وحده للشخصية أن تنمو نمواً حراً كاملاً ... » كما أوضح أن ثمة قيوداً يخضع لها الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته هي التي يقرها القانون « لضمان الاعتراف بحقوق غيره وحرياته واحترامها لتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي » كما نصّ الإعلان على أنه لا تصح ممارسة الحقوق المقررة فيه بما يتناقض مع أهداف الأمم المتحدة ومبادئها (م / ٢٩) .

* بل إن تقرير حقوق الإنسان من قبل خالق الإنسان عز وجل قد جعل إحقاق الحق واجباً على صاحب الحق نفسه كما هو واجب على الذي عليه الحق ، فعلى صاحب الحق أن يطالب به ويحرص عليه ، ويناضل لأجله إن كان المانع ماطلاً أو باغياً أو غاصباً . ففي الحديث « من أعطى الدنيا طائعاً غير مكره فليس منا » « من قاتل دون دمه فهو شهيد ، ومن قاتل دون عرضه فهو شهيد ، ومن قاتل دون ماله فهو شهيد » . والمؤمنون أفراداً وجماعة ودولة في أي مكان مأمورون بمظاهرة صاحب الحق في طلبه لحقه والنضال لأجله « فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله - الحجرات / ٩ » . والمؤمن مأمور ألا يفرط في حقوقه وبخاصة ما يمس إنسانيته وفكره واعتقاده حتى ولو اضطر إلى ترك الأرض التي عاش فيها وارتبط بها وألفها « إن الذين توفاهم الملائكة ظلمي أنفسهم قالوا فيم كنتم ، قالوا كنا مستضعفين في الأرض ، قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها ، فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيراً . إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً .

فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم وكان الله عفواً غفوراً . ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغماً كثيراً وسعة ، ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله ، وكان الله غفوراً رحيماً - النساء / ٩٧ - ١٠٠ . وهكذا تكون الهجرة أو « الالتجاء » بالإصطلاح القانوني المعاصر واجباً على المضطهد وليست حقاً فحسب . كما أن من واجبه النضال والجهاد حيثما كان « وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها ، واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيراً.الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله،والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت ، فقاتلوا أولياء الشيطان ، إن كيد الشيطان كان ضعيفاً . ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ، فلما كتب عليهم القتال إذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية ، وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال لولا أخرتنا إلى أجل قريب ، قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى ولا تظلمون فتيلاً . أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة - النساء / ٧٥ - ٧٨ » .

« والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في شريعة الإسلام يعني إحقاق الحق ومقاومة البغي وهو التزام فذ^١ يفرضه الإسلام على الفرد والجماعة والدولة، وهو واجب ديني شرعي يرتكز إلى العقيدة ويتغلغل إلى أعماق ضمير المؤمن ، وهو مقرون بالإيمان نفسه في عدد من آيات القرآن منها قوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله - آل عمران / ١١٠ » « ... من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون . يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين - آل عمران / ١١٣ - ١١٤ » . وابن تيمية يقول « وإذا كان جماع الدين وجميع الولايات هو أمر ونهي فالأمر الذي بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف والنهي الذي بعثه به هو النهي عن المنكر ، وهذا نعمت النبي والمؤمنين كما قال تعالى

« والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر - التوبة ٧١ » وهذا واجب على كل مسلم قادر - وهو فرض على الكفاية ، وبصير فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره ... » (١) . والذي يتخلى عن واجبه في إحقاق الحق وكفالة العدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من المؤمنين : فرداً كان أو جماعة حاكماً أو محكوماً فقد شدد عليه القرآن والسنة والإنكار والوعيد فالله تعالى يقول عزّ من قائل « لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون . كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه ، لبئس ما كانوا يفعلون . ترى كثيراً منهم يتولون الذين كفروا ، لبئس ما قدمت لهم أنفسهم ان سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون . ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء ولكن كثيراً منهم فاسقون - المائدة / ٧٨ - ٨١ » ويحذّر القرآن المؤمن الفرد من إهمال واجبه الاجتماعي « يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحبيكم ... وانقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب . واذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض تخافون أن يتخطفكم الناس فأواكم وأيدكم بنصره ورزقكم من الطيبات لعلكم تشكرون . يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون . واعلموا أنما أموالكم وأولادكم فتنة ، وأن الله عنده أجر عظيم . يا أيها الذين آمنوا إن تنقوا الله يجعل لكم فرقاناً ويكفر عنكم سيئاتكم ويغفر لكم والله ذو الفضل العظيم - الأنفال / ٢٤ - ٢٩ » وفي الحديث « لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليعمتنكم الله بعذاب من عنده فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم » « إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب » « إذا رأيت أمي تهاب أن تقول للظالم يا ظالم فقد تودّع منهم وبطن الأرض لكم خير من ظهرها » .

(١) ابن تيمية : الحسبة ص ٦ .

الضمانات لمنع الاعتداء على حقوق الإنسان :

لم يحدد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن هيئة الأمم المتحدة سنة ١٩٤٨ م الوسائل والضمانات لمنع أي اعتداء على حقوق الإنسان ، وبخاصة ما يكون من هذه الوسائل والضمانات على المستوى الدولي العالمي . واكتفى بإيراد نص عام مبهم يقرر أن « لكل فرد الحق في التمتع بنظام اجتماعي دولي تتحقق بمقتضاه الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان تحقيقاً تاماً » (م / ٢٨) . كما تضمن الإعلان تحذيراً من التحايل على نصوصه أو إساءة تأويلها (م / ٣٠) دون تحديد جزاء Sanction للمخالفة ، إذ ورد النص كما يلي « ليس في هذا الإعلان نصّ يجوز تأويله على أنه يخول لدولة أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بنشاط وأداء عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات الواردة فيه » .

وحين وافقت الجمعية العامة للأمم المتحدة على العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية سنة ١٩٦٦ أُلحِق به بروتوكول اختياري بشأن الشكوى التي يتقدم بها الفرد من المساس بحقوقه المقررة في العهد الدولي المذكور . وقد تضمن العهد ذاته في القسم الرابع منه تأليف لجنة لحقوق الإنسان (م / ٢٨ - ٣٩) تضطلع بدراسة تقارير الدول الأطراف في العهد عن إجراءاتها لتأمين الحقوق المقررة فيه ، كما تتسلم التبليغات المقدمة من إحدى الدول الأطراف ضد أخرى بشأن عدم أداؤها لأحد التزاماتها المقررة بمقتضى العهد وذلك بشروط معينة . وتبذل اللجنة مساعيها الحميدة لدى الدول الأطراف المعنية للتوصل إلى حلّ ودي أو تقدم تقريراً يبلغ للدول المعنية عند تعذر الحلّ ، ويجوز أن تحيل الأمر إلى لجنة خاصة للتوفيق بناء على موافقة مسبقة من الدول المعنية . (م / ٤٠ - ٤٢) . أما البروتوكول الاختياري الملحق بذلك العهد الدولي والذي اعتبر بناء على ما تضمنته من شرط لِنفاذه (م / ٩) نافذ المفعول اعتباراً من ١٥ يوليو سنة ١٩٦٧ م ، فإن الدولة التي تختار أن تكون طرفاً فيه

تقرّر باختصاص لجنة حقوق الإنسان في تسلم تبليغات الأفراد الخاضعين لولايتها الذين يدعون أنهم ضحايا انتهاك تلك الدولة لأي من الحقوق المقررة في العهد ودراسة تلك التبليغات (م/١). وهكذا يتقدم المجتمع الدولي خطوة وإن كانت محدودة في سبيل تأمين الفرد من الاعتداء على حقوقه بإجراء دولي عالمي. وتبعث اللجنة بوجهات نظرها إلى كل من الدولة المتعاقدة المعنية والشخص المعني (م ٥ / ٤). ويتضمن التقرير السنوي للجنة حقوق الإنسان نشاطها بشأن التبليغات المشار إليها (م / ٦). ولا تحد أحكام هذا البروتوكول من حق الأقطار والشعوب المستعمرة في تقديم العرائض بمقتضى ميثاق الأمم المتحدة والاتفاقات والوثائق الدولية الأخرى الصادرة في ظل هيئة الأمم المتحدة ووكالاتها المتخصصة (م/٧).

وقد سار العهد الأوروبي لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية الذي كان قد وافق عليه المجلس الأوروبي المنعقد في روما سنة ١٩٥٠ م خطوات أوسع مما فعل العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية رغم تأخر العهد الدولي على العهد الأوروبي فقد تضمن الباب الثاني من العهد الأوروبي أحكاماً عن « اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان » و « المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان ». على أن العهد الأوروبي قد فتح الباب أمام الدول أعضاء المجلس الأوروبي لقبول اختصاص اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان أو عدم قبوله. وتحال إلى اللجنة الشكاوى من اعتداء إحدى الدول المتعاقدة على الحقوق المقررة في العهد المتعلقة « بأي شخص طبيعي أو أية منظمة غير حكومية أو أية جماعة من الأفراد » (م / ٢٥) كما يجوز لكل دولة متعاقدة أيضاً الإبلاغ بنفس الطريق عن مخالفة دولة أخرى متعاقدة لأحكام العهد (م/٢٤) ولا يلجأ إلى اللجنة إلا بعد استنفاد جميع طرق الطعن داخل الدولة (م / ٢٦). وتضمن الباب الرابع من العهد الأوروبي بيان الأحكام الخاصة بالمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان (م / ٣٨-٥٦) وباب الاعتراف بما مفتوح للدول الأعضاء في المجلس الأوروبي ، ويشمل اختصاصها المسائل الخاصة بتفسير العهد أو تطبيقه مما تعرضه الدول المتعاقدة

أو اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان . وإذا صدر قرار هذه المحكمة معلناً أن سلطة قضائية أو أية سلطة أخرى بإحدى الدول المتعاقدة اتخذت قراراً أو تدبيراً يتعارض مع الالتزامات الواردة في العهد كلياً أو جزئياً « وكان القانون الداخلي للدولة المذكورة لا يسمح بإزالة نتائج ذلك القرار أو التدبير إلا بصورة ناقصة فللمحكمة أن تقرر منح ترضية عادلة للطرف الذي لحق به الأذى إذا رأت محلاً لذلك » (م / ٥٠) . وتكون أحكام المحكمة مسببة ، وفي حالة عدم الإجماع يجوز للقاضي أن يلحق بالحكم عرضاً لوجهة نظره الفردية ، والأحكام نهائية وتتعهد الدول المتعاقدة بمراعاتها وتحال إلى « لجنة الوزراء » في الجماعة الأوروبية للإشراف على تنفيذها . وقد نص العهد على أن أحكامه لا يجوز تأويلها على أنها تخول تضييقاً أو مساساً « بحقوق الإنسان والحريات الأساسية المعترف بها تطبيقاً لقوانين إحدى الدول المتعاقدة أو أية اتفاقية أخرى تكون إحدى هذه الدول طرفاً فيها » (م / ٦٠) .

وإن الإسلام ليرتضي في مجال الاجتهاد والسياسة الشرعية كل ما يتوصل إليه التفكير والتجربة من إجراءات محكمة مخلصه ناجعة لضمان حقوق الإنسان ومنع المساس بها والاعتداء عليها . وفي حدود ما ورد من نصوص القرآن والسنة وما وقع في تاريخ الإسلام ، يمكن القول بوجود الضمانات التالية :

*** واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الملقى على عاتق الفرد والجماعة والدولة في الإسلام ، والذي يعني حراسة هؤلاء جميعاً للحق في مختلف صورته ومدافعتهم للبغي في مختلف صورته . ومن الوسائل التي عرفها تاريخ الإسلام في هذا الصدد وظيفة المحتسب بالنسبة للحكومة ودعوى الحسبة بالنسبة للأفراد ، ويمكن إدخال مراقبة رعاية حقوق الإنسان في نطاق كليهما . فقد تقدم مثلاً أن المحتسب كان يختص في مجال الأمر بالمعروف فيما كان مشتركاً بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين « بأن يأخذ السادة بحقوق العبيد والإماء وأن لا يكلفوا من الأعمال ما لا يطيقون ، وكذلك أرباب البهائم يأخذهم**

بعلوفتها إذا قصروا وأن لا يستعملوها فيما لا تطيق . ومن أخذ لقيطاً وقصر في كفالته أمره أن يقوم بحقوق التقاطه من التزام كفالته أو يسلمه إلى من يلتزمها ويقوم بها ، وكذلك واجد الضوال إذا قصر فيها بأخذه بمثل ذلك من القيام بها ... » (١) . ويذكر الماوردي أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن صح من كل مسلم فالفرق فيه بين المتطوع وبين والي الحسبة الموظف هو « من تسعة أوجه : أحدها أن فرضه متعين على المحتسب بحكم الولاية وفرضه على غيره داخل في فروض الكفاية ، الثاني : أن قيام المحتسب به من حقوق تصرفه الذي لا يجوز أن يتشاغل عنه بخلاف المتطوع ، الثالث : أن المحتسب منصوب للاستعداد إليه فيما يجب إنكاره وليس كذلك المتطوع ، الرابع : أن على المحتسب إجابة من استعداه وليس ذلك على المتطوع ، الخامس : أن على المحتسب أن يبحث عن المنكرات الظاهرة ويفحص عما ترك من المعروف وليس على المتطوعة بحث ولا فحص ، السادس : أن للمحتسب أن يتخذ على إنكاره أعواناً ليكون على عمله أقدر وليس ذلك للمتطوع ، السابع : أن للمحتسب أن يعزر في المنكرات الظاهرة بخلاف المتطوع ، الثامن : أن للمحتسب أن يرتزق على حسبته من بيت المال وليس ذلك للمتطوع ، التاسع : أن له الاجتهاد فيما يتعلق بالعرف دون الشرع وليس هذا للمتطوع ... » (٢) .

• كذلك كان من اختصاص والي المظالم - وهو من اختصاص القاضي قبل ذلك وعندما لا يوجد مثل هذا المنصب « النظر في تعدي الولاية على الرعية وأخذهم بالعسف في السيرة . فهذا من لوازم النظر في المظالم التي لا تقسف على ظلامة متظلم ، فيكون لسيرة الولاية متصفحاً وعن أحوالهم مستكشفاً ليقومهم إن أنصفوا ويكفهم إن عسفوا ويستبدل بهم إن لم ينصفوا ... وجور العمال فيما يجبونه من الأموال فيرجع فيه إلى القوانين العادلة فيحمل الناس

(١) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٢٤٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٤٠ - ٢٤١ .

عليها ويأخذ العمال بها وينظر فيما استزادوه فإن رفعوه إلى بيت المال أمر برده وإن أخذوه لأنفسهم استرجعه لأربابه ... وتظلم المرتزقة من نقص أرزاقهم أو تأخرها عنهم وإجحاف النظر بهم ... ورد الغصوب : وهي ضربان غصوب سلطانية قد تغلب عليها ولاة الجور كالأملاك المقبوضة عن أربابها فهذا إن علم به والى المظالم عند تصفح الأمور أمر برده قبل التظلم إليه وإن لم يعلم به فهو موقوف على تظلم أربابه والضرب الثاني من الغصوب ما تغلب عليها ذوو الأيدي القوية وتصرفوا فيه تصرف الملاك بالقهر والغلبة فهذا موقوف على تظلم أربابه... ومشاركة الوقوف العامة وإن لم يكن فيها متظلم ليجريها على سبيلها وأما الوقوف الخاصة فالنظر فيها موقوف على تظلم أهلها عند التنازع فيها ... وتنفيذ ما وقف القضاة من أحكامها لضعفهم عن إنفاذها وعجزهم عن المحكوم عليه لتعززه وقوة يده أو لعلو قدره وعظم خطره ... وما عجز عنه الناظرون من الحسبة في المصالح العامة ... ومراعاة العبادات الظاهرة من تقصير فيها وإخلال بشروطها ... والنظر بين المتشاجرين للنظر بينهم بموجب الحق ومقتضاه ... » (١) .

ولا مانع أن يقوم قضاء داخل الدولة الإسلامية على أعلى مستوى لحماية حقوق الإنسان « فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول - النساء / ٥٩ » .
 • ومن الإجراءات المعروفة في شريعة الإسلام وتاريخه « التحكيم » لمحاولة الإصلاح بين طرفي النزاع ، سواء أكان ذلك على المستوى الداخلي أو العالمي .
 يقول تعالى « إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم - الحجرات / ١٠ »
 « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما - الحجرات / ٩ » والنص صريح في مجال الأسرة ولا مانع من تعديته إلى الجماعة داخل الدولة والجماعة الإنسانية الدولية يقول تعالى « وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدوا إصلاحاً يوفق الله بينهما - النساء / ٣٥ » .

(١) المصدر السابق ص ٨٠ - ٨٣ .

• والإسلام يشرع الجهاد لحماية حقوق الإنسان ومنع استضعافه والبغي على ذاته وحقوقه « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين - البقرة / ١٩٣ » « وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيراً - النساء / ٧٥ » « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً - الحج / ٣٩ - ٤٠ . ومن هنا يمكن أن تنظم شرطة دولية وقضاء دولي بين الدول الإسلامية أو بين الدول كلها - بشرط الأمانة والعدالة - لمحاربة العدوان الجماعي على حقوق الإنسان « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله ، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل واقتطوا إن الله يحب المقسطين - الحجرات / ٩ » . ولقد أنبى رسول الله صلوات الله وسلامه عليه على حلف الفضول الذي انعقد في الجاهلية لنصرة المظلوم وذكر أنه لو دعى به في الإسلام لأجاب .

• وحق الهجرة والالتجاء مكفول للفرد للفرار بنفسه وعقيدته وفكره من الاضطهاد وكل ما يمكن أن يستحدث من وسائل لحماية الحق وكفالة العدل ومقاومة البغي فإن الإسلام يرتضيها ويحتويها « ... قال ابن عقيل : العمل بالسياسة هو الحزم ولا يخلو منه إمام ، والسياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحى ... قلت (ابن القيم) : هذا موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام ... فرط فيه طائفة فعملوا الحدود وضيعوا الحقوق وجروا أهل الفجور على الفساد وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد وسدوا على أنفسهم طرقاً صحيحة من الطرق التي يعرف بها المحق من المبطل وعطلوها مع علمهم

وعلم الناس بها أنها أدلة حق ... والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة حقيقة الشريعة والتطبيق بين الواقع وبينها . فلما رأى ولاية الأمر ذلك وأن الناس لا يستقيم أمرهم إلا بشيء زائد على ما فهمه هؤلاء من الشريعة أحدثوا لهم قوانين سياسية تنتظم بها مصالح العالم فتولدت من تقصير أولئك في الشريعة وإحداث هؤلاء ما أحدثوه من أوضاع سياستهم شر طويل وفساد عريض .. وأفرط فيه طائفة أخرى فسوّغت ما يناقض حكم الله ورسوله ، وكلا الطائفتين أتيت من قبل تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله . فإن الله أرسل رسوله ، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض ، فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل وأسفر صبحه بأي طريق كان فمّ شرع الله ودينه ورضاه وأمره . والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلتها وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدلّ وأظهر ، بل بيّن بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط . فأبي طريق استخرج بها الحق وعرف العدل وجب الحق بموجبها ومقتضاها ، والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد ، ولكن نبه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها . ولن تجد طريقاً من الطرق المثبتة للحق إلا وهي شرعة وسبيل للدلالة عليها . وهل يظن بالشريعة الكاملة خلاف ذلك ؟؟ ولا نقول إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة ، بل هي جزء من أجزائها وباب من أبوابها وتسميتها سياسة أمر اصطلاحية ، وإلا فإذا كانت عدلاً فهي من الشرع ... » (١) .

هذا كلام جليل نفيس للإمام ابن القيم . يكشف عن أصل جليل نفيس من أصول الشريعة ، وهي عدل كلها وحق كلها ورحمة كلها - كما أشار ابن القيم في موضع آخر من كتابه هذا نفسه .

(١) ابن القيم : إعلام الموقعين - تحقيق طه عبد الرؤوف سعد - بيروت - ج ٤ ص ٣٧٢ - ٣٧٣ .

ورسالة الإسلام هي خاتمة رسالات الله الذي أرسل رسله بالبينات وأنزل معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزل الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس ، وتبقى دائماً رسالة الحق والعدل والإحسان للإنسانية جمعاء .

« الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم - الأعراف / ١٥٧ .
إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى ، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي - النحل / ٩٠ .

« وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين - الأنبياء / ١٠٧ . »

صدق الله العظيم .

دولة الإسلام في الواقع التاريخي

دولة الإسلام الأولى في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم

جاء اختيار الخليفة عمر بن الخطاب لواقعة « الهجرة » أساساً للتقويم الإسلامي موقفاً غاية التوفيق ، فقد تمخضت الهجرة عن التجسيد القانوني لدولة عقيدية « ايدولوجية » مبكرة في التاريخ هي دولة الإسلام . فقد اكتملت لهذه الدولة بعد هجرة الرسول ﷺ إلى يثرب عناصرها القانونية : من أرض ، بدأت بالمدينة المنورة لكنها لم تجمد عندها فدولة الإسلام دولة عالمية لا ترتبط بحدود أرض ، وأمة هي أمة الإسلام التي استهلت بالمهاجرين والأنصار ولكنها ضمت إلى العرب من مختلف القبائل بلالاً الحبشي وصهيباً الرومي وسلمان الفارسي وأعلنت الحرب على العرب المشركين والمرتدين دون هوادة ، وكانت قابلة لاستيعاب كل من يعتنق دين الله عن اقتناع واختيار بغير اكراه ، دون أية حواجز أمام عرق أو لسان فالرباط الذي يضم أبناء هذه الدولة هو رباط العقيدة وحده « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا — آل عمران / ١٠٣ » وهم يتجردون من أية روابط أخرى « قل ان كان آباؤكم وأبناؤكم واخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب اليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره ، والله لا يهدي القوم الفاسقين — التوبة / ٢٤ » . وارتبط بكيان دولة

الإسلام الأولى اليهود الذين أقاموا بظاهر يثرب ، وشملهم عهد الرسول ﷺ الذي كتبه عند قدوم المدينة ، حتى بدّلوا وغيروا ، وظاهروا المنافقين والمشركين . وتحققت بعد الهجرة سيادة دولة الإسلام الداخلية على رعاياها ، والخارجية ازاء زعامة قريش في مكة وغيرها من قبائل العرب . واعترفت زعامة مكة بهذا الوضع القانوني لدولة الإسلام في صلح الحديبية سنة ٦ هـ ، وأرسل الرسول ﷺ كتبه إلى الملوك والحكام المجاورين يدعوهم للإسلام واستقبل وفود القبائل . وقد كانت دولة الإسلام الأولى بالمدينة دولة عقيدية « إيديولوجية » ترتبط بالإسلام . لا تتحيز للمهاجرين من مكة أو الأنصار في المدينة وتقدر الاعتبار العقيدي للسبق التاريخي إلى الإسلام بالنسبة للفرد — دون تحيز لجماعة « والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه — التوبة / ١٠٠ » « لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل ، أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا ، وكلا وعد الله الحسنى — الحديد / ١٠ » « للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله ، أولئك هم الصادقون . والذين تبوأوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ، ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ، ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون . والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ، ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ، ربنا إنك رؤوف رحيم — الحشر / ٨ - ١٠ » . ولم يشأ الخليفة الصديق أن يميز السابق إلى الإسلام في العطاء « لأن هذا معاش ، والأسوة فيه خير من الأثرة » ، وشاء خليفته عمر هذا التمييز وقيل : إنه استصوب رأي أبي بكر في آخر حياته ، وكان عليّ بن أبي طالب من رأي أبي بكر — رضي الله عنهم — أجمعين .

— وسيادة الدولة العليا لدولة الإسلام مقيدة بدين الله وشريعته ، فهي دولة العقيدة والرسالة أو « دولة إيديولوجية » كما يقال الآن . وهي لا تكره أحداً على متابعة ما تؤمن به ، لأن الحقيقة الموضوعية في هذا الدين هي التي

تعلن عنه « لا إكراه في الدين ، قد تبين الرشد من الغي - البقرة / ٢٥٦ » .
وميزان العدالة الذي تقيمه هذه الشريعة الإلهية لا يظلم حتى من صدوا المسلمين
عن المسجد الحرام « ولا يجرمكم شأن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام
أن تعتدوا - المائدة / ٢ » .

ولقد أقبلت يثرب على دعوة الإسلام بعد أن بلغ اضطهاد المسلمين مداه
فانتهى إلى الاثمرار بحياة الرسول ﷺ نفسه وترتيب أمر قتله « وكل أحياء
العرب يتحامونه لما يسمعون من قریش فيه : أنه كاذب ، أنه ساحر ،
أنه كاهن ، أنه شاعر - أكاذيب يقترفونه بها حسداً من عند أنفسهم وبغياً .. »
فليس هناك ضغط مادي أو معنوي على أهل يثرب أن يقبلوا هذا الدين ، ولم
يسمعوا عنه أول مرة إلا مصادفة ، وأقبلوا عليه أول الأمر آحاداً ثم تزايدوا
حتى « فشا فيهم ، فلم تبق دار إلا وفيها ذكر رسول الله » . . . إنها صورة
مثالية للاقتناع الحر قبل الاعتناق ، والتفكير المتأنى قبل الاختيار والتقرير .
ولقد كانت بيعة العقبة الأولى بعد عام من أول لقاء مع ستة من الخزرج وكانت
مع اثني عشر من أهل يثرب ، تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس ، ثم بعد
عام آخر كانت بيعة العقبة الثانية « فتسلل منهم جماعة مستخفين لا يشعر بهم
أحد ، وهم ثلاثة وسبعون رجلاً وامرأتان وأوقف العباس علياً على فم
الشعب عيناً له وأوقف أبا بكر على فم الطريق الآخر عيناً له ... » (١) .

عهد الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة :

يعتبر الكتاب الذي كتبه الرسول ﷺ في المدينة الوثيقة التأسيسية للدولة
الإسلامية الأولى . فلقد حدد الأساس العقيدي (الإيديولوجي) لها وأكد
شخصيتها وسلطانها في الداخل والخارج ، كما قرر الشريعة الحاكمة ، وفصل
الحقوق والواجبات لكل فئات رعية هذه الدولة .

(١) المقرئزي : امتاع الأسماع ج ١ ص ٣٠ - ١ .

١ - ورد في ديباجة الكتاب « بسم الله الرحمن الرحيم . هذا كتاب من محمد النبي وبين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم ، أنهم أمة واحدة من دون الناس » ... وفي هذا إعلان صريح للأساس العقيدي في دولة الإسلام الذي أهدر الاعتبارات القبلية والأرضية ، ولم يفرق بين قريش أو الأوس أو الخزرج ، ولا بين المكّي أو المدني .

٢ - وعلى هذا الأساس العقيدي تمارس دولة الإسلام سيادتها وسلطانها العليا في الداخل والخارج : « وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيسة ظلم أو أثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين ولو كان ولد أحدهم ... ولا ينصر كافراً على مؤمن . وإن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم ، وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس... وإن سلم المؤمنين واحدة، لا يسلم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم ، وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضهم بعضاً . وإن المؤمنين يُبئ بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله ... وإنه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً ولا يحول دونه على مؤمن ... وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها ، وإن بينهم النصر على من دهم يثرب . وإذا دعوا إلى صلح يصلحون ويلبسونه فإنهم يصلحون ويلبسونه ، وإذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين . على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم ... » .

٣ - ودولة الإسلام العقيدية قد فتحت أبوابها لأهل الكتاب ما سالموا وتابوا واستقاموا « وإنه من تبعنا من يهود ، فإن له النصر والأسوة ، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم ... وإن اليهود يتفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين . وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين : لليهود دينهم وللمسلمين دينهم - مواليهم وأنفسهم ، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته ... » .

٤ - ويؤكد كتاب الرسول ﷺ السلطة العليا للدولة التي تتضمن القضاء كما يؤكد شريعة الدولة المتمثلة في كتاب الله وسنة رسوله « وأنه ما كان بين

أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده ، فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله . وقد نص الكتاب « أنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بينة فإنه قود به إلى أن يرضى ولي المقتول ، وإن المؤمنين عليه كافة ، ولا يحل لهم إلا قيام عليه ... » (١) .

وقد أعقب تأسيس دولة الإسلام الأولى في المدينة تتابع آيات الأحكام التي تقرر حقوق الحاكمين والمحكومين وتنظم شئون الأسرة والمعاملات وتحدد الجرائم والعقوبات وتقرر سلوك المسلمين في السلم والحرب ، وتقرر قواعد الزكاة والغنيمة والفبيء والخزبة في مواردها ومصارفها إلى غير ذلك من مجالات التشريع . كذلك تتابع أحاديث الأحكام تبين وتفصل . وأحصى أحد الباحثين أحكام الأحوال الشخصية في القرآن بنحو ٧٠ آية ، وأحكام المعاملات المدنية والتجارية بنحو ٧٠ أيضاً ، والأحكام الجنائية بنحو ٣٠ ، وأحكام الإثبات والإجراءات التي تتناول الشهادة واليمين والإقرار والقضاء بنحو ١٣ ، والأحكام التي تتعلق بنظام الحكم وأصوله وعلاقة الحاكم بالمحكوم (الأحكام الدستورية) بنحو ١٠ ، والأحكام الاقتصادية والمالية التي تتعلق بتنظيم الموارد والمصارف وتنظيم العلاقات المالية بين الأغنياء والفقراء وبين الدولة والأفراد بنحو ١٠ آيات (٢) .

(١) ابن هشام : السيرة النبوية - تحقيق مصطفى السقا وزملائه - ط ٢ - القسم الأول ، ص ٥٠١ .

٤ -

(٢) خلاف : علم أصول الفقه ص ٣٢ - ٣ .

مَقَامُ الخِلافةِ الرَّاسِدةِ بمروفاةِ الرسولِ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم

كان أول ما شغل المسلمين بعد وفاة الرسول ﷺ البحث في شأن من يخلفه في رئاسة المسلمين وحكمهم وقيادتهم ، أما النبوة والرسالة فقد اقتصن بهما وحده عليه الصلاة والسلام وانتهيا بوفاته ، بل وختمت النبوة به نهائياً « « ولكن رسول الله وخاتم النبيين — الأحزاب / ٤٠ » .

خِلافةِ أبي بكر ٥١١ :

اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة عقب وفاة الرسول ﷺ ، وذكرهم سعد بن عبادة سيد الخزرج بسابقتهم في الإسلام ونصرتهم لرسول الله عليه الصلاة والسلام ووجههم إلى الحرص على أن يكون خليفته الذي يحكم المسلمين بعده من الأنصار فهم أحق الناس به ، فكان من قوله « استبدوا بهذا الأمر دون الناس ، فإنه لكم دون الناس » .

فلما علم بذلك عمر بن الخطاب سارع إلى مقر الاجتماع ومعه أبو بكر الصديق وأبو عبيدة بن الجراح . وخطب أبو بكر فذكر فضل المهاجرين في السبق إلى الإسلام ، وصلتهم برسول الله ﷺ « فهم أول من عبد الله في الأرض وآمن بالله وبالرسول ، وهم أولياؤه وعشيرته وأحق الناس بهذا الأمر من بعده » كما أشار أبو بكر إلى أن « العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحمي

من قريش . ثم ذكر فضل الأنصار وقال « فليس بعد المهاجرين الأولين عندنا بمنزلتكم فنحن الأمراء وأنتم الوزراء ، لا تفتاتون بمشورة ولا تقضى دونكم الأمور » (١) . وروى ابن خلدون « واحتجت قريش على الأنصار بقوله ﷺ (الأئمة من قريش) وبأن النبي ﷺ أوصانا بأن نحسن إلى محسنكم ونتجاوز عن مسيئكم ولو كانت الامارة فيكم لم تكن الوصية بكم - فحجوا الأنصار ورجعوا عن قولهم » (٢) .. واقترح أحد الأنصار وهو الحباب بن المنذر أن يتقاسم المهاجرون والأنصار الامارة « منا أمير ومنكم أمير » فرد عمر بن الخطاب « هيهات أن يجتمع اثنان في قرن والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم وبنيها من غيركم » . وروى الطبري عن عمر قال : فارتفعت الأصوات وكثر اللغط ، فلما أشفقت الاختلاف قلت لأبي بكر : أبسط يدك أبايعك ... وبايعه المهاجرون والأنصار ، وأنا والله ما وجدنا أمراً هو أقوى من مبايعة أبي بكر « خشينا ان فارقتنا القوم ولم تكن بيعة أن يحدثوا بيعة فاما أن نتابعهم على ما لا ترضى أو نخالفهم فيكون فساد » . وكان أبو بكر سابقاً للايمان ، قوياً في ايمانه ، صاحباً لرسول الله ﷺ منذ آمن به ، ورفيقه في هجرته « ثاني اثنين اذ هما في الغار - التوبة / ٤٠ » ولقد خاطبه عمر بقوله « ألم يأمر النبي بأن تصلي أنت يا أبا بكر بالمسلمين ؟ فأنت خليفته ونحن نبايعك ، فنبايع خير من أحب رسول الله منا جميعاً » .

وتحدث العباس بن عبد المطلب إلى علي بن أبي طالب في أن تكون الخلافة في بني هاشم ، وأن يكون علي بن عم رسول الله ﷺ وزوج ابنته والسابق إلى الإسلام هو من يتولى الأمر بعد وفاة الرسول ﷺ . وشغل علي بن أبي طالب بدفن الرسول ﷺ فتخلف عن اجتماع السقيفة . ثم بايع بعد فترة .

وفي اليوم التالي لبيعة السقيفة تلقى أبو بكر البيعة العامة في مسجد الرسول

(١) تاريخ الطبري - المطبعة الحسينية - ج ٣ ص ٢٠١ وما بعدها .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ١٦٢ .

عليه السلام . وفيه خطب خطبته المشهورة التي قال فيها « اني وليت عليكم ولست بخيركم ، فان أحسنت فأعينوني وإن صدفتم (أو : وان أنا زغت) فقوّموني . أطيعوني ما أطعت الله فيكم ، فان عصيت فلا طاعة لي عليكم » وقد علق الإمام مالك على ذلك فيما يرويه السيوطي فقال « لا يكون أحد إماماً أبداً إلا على هذا الشرط » . وقد تضمنت خطبة أبي بكر أيضاً « الصدق أمانة ، والكذب خيانة ، والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ الحق له ، والقوي فيكم ضعيف حتى آخذ الحق منه ان شاء الله . لا يدع أحدكم الجهاد ، فانه لا يدعه قوم إلا ضربهم الله بالذل » ...

خلافة عمر ١٣ هـ :

واختير عمر بطريقة أخرى تخالف الطريقة التي اختير بها أبو بكر . فقد أحس أبو بكر بدنو أجله وهو في مرض الموت ، فأراد أن يقطع الطريق على احتمالات الفتنة ، فشاور الصحابة فيمن يخلّفهم ، وتحسس نوازعهم ، واختار لهم عمر خلفاً له ، وأقنعهم بصواب ما اختاره لهم « فقال عبد الرحمن بن عوف عن عمر هو والله أفضل من رأيك فيه من رجل ، ولكن فيه غلظة . قال أبو بكر : ذلك لأنه يراني رقيقاً ، ولو أفضى الأمر إليه لترك كثيراً مما هو عليه ... وقال عثمان : اللهم علمي به أن سريرته أفضل من علانيته وأنه ليس فينا مثله ... وقال أسيد بن حضير : يرضى للرضا ويسخط للسخط ، ولن يلي هذا الأمر أقوى عليه منه » . ودعا أبو بكر عثمان فأمله « بسم الله الرحمن الرحيم » . هذا ما عهد أبو بكر خليفة رسول الله ﷺ عند آخر عهده بالدنيا وأول عهده بالآخرة ، في الحال التي يؤمن فيها الكافر ويتقي الفاجر ، اني استعملت عليكم عمر بن الخطاب ، فان بر وعدل فذلك علمي به ورأيي فيه ، وان جار وبدل فلا علم لي بالغيب . والخير أردت ، لكل امرئ ما اكتسب (وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون - الشعراء / ٢٢٧) . وأشرف أبو بكر على الناس وهو في شدة مرضه فخطبهم قائلاً « أترضون بمن استخلف

عليكم ؟ فاني والله ما ألوت من جهد الرأي ، ولا وليت ذا قرابة . واني قد استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا » فقال الناس « سمعنا وأطعنا » (١) . وهكذا لم يغفل أبو بكر عن أن يحصل على موافقة الخاصة والعامة على خلافة عمر ودعا أبو بكر عمر وأوصاه ونصحه ، ولما خرج رفع الخليفة الأول يديه وناجى ربه « اللهم اني لم أرد بذلك إلا صلاحهم ، وخفت عليهم الفتنة فعملت فيهم بما أنت أعلم به ، واجتهدت لهم رأياً فوليت عليهم خيراً لهم وأقواهم عليهم واحرصهم على ما رشدهم ، وقد حضرني من أمرك ما حضر ، فأخلفني فيهم فهم عبادك ونواصيهم بيدك . فأصلح اللهم لهم ولاتهم واجعلهم من خلفائك الراشدين » .

وكان أول كلام لعمر بن الخطاب حين استخلف ، صورة لشخصيته القوية واستشعاره الكامل للمسئولية وسياسته في الحكم التي تتسم بالجزم والحسم « انما مثل العرب مثل جمل أنف اتبع قائده ، فلينظر صاحبه أين يقوده . أما أنا ، فورب الكعبة لأحملنكم على الطريق » .

خلافة عثمان ٢٣ هـ :

وجاءت بيعة عثمان بن عفان في وقت حرج دقيق ، طعن فيه الخليفة عمر ابن الخطاب بيد غلام مجوسي فارسي . وبينما هو يعاني سكرات الموت ، سأله نفر من الصحابة أن يستخلف وتضمن جوابه أنه لا يجد من يتحمل مسؤولية تقديمه على المسلمين وهو مطمئن قرير العين إلى اختياره في تلك اللحظة الدقيقة التي كان قد وصف مثلها أبو بكر رضي الله عنه بأنها « آخر العهد بالدنيا وأول العهد بالآخرة » !! وكان من قول عمر « ان أنج كفافاً لا وزر ولا أجر اني لسعيد . أنظر فان أستخلف فقد استخلف من هو خير مني (يعني أبا بكر) ، وان أترك فقد ترك من هو خير مني ، ولن يضع الله دينه » . فلما أكثر القوم

(١) تاريخ الطبري ج ٤ ص ٦ وما بعدها .

على عمر قال لهم : « عليكم هؤلاء الرهط الذين مات رسول الله ﷺ وهو
عنهم راض وقال فيهم : إنهم من أهل الجنة : علي بن أبي طالب وعثمان بن
عفان وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام وطلحة بن
عبيد الله ، وعبد الله بن عمر على ألا يكون له من الأمر شيء » . وأوصى بأن
تكون الخلافة لمن يحرز رضا الغالبية ، فان انقسم الجماعة فرقتين متساويتين كان
رأي عبد الله بن عمر مرجحاً لمن ينحاز اليها منهما ، فان لم يرتض القوم حكمه
فليكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف . وأوصى عمر هؤلاء بقوله
« اني نظرت فوجدتكم رؤساء الناس وقادتهم ، لا يكون هذا الأمر إلا فيكم .
وقد قبض رسول الله ﷺ وهو عنكم راض . اني لا أخاف الناس عليكم ان
استقمتم ، ولكني أخاف عليكم اختلافكم فيما بينكم فيختلف الناس » . وقد
وجه الخليفة هؤلاء إلى الشروع في عملهم فوراً ، فلما أحس باختلافهم قال
لهم « إذا مت فتشاوروا ثلاثة أيام ، وليصل بالناس صهيب ولا يأتين اليوم
الرابع إلا وعليكم أمير منكم . ويحضر عبد الله بن عمر مشيراً ولا شيء له من
الأمر ، وطلحة شريككم في الأمر فان قدم في الأيام الثلاثة فأحضره أمركم
وان مضت الأيام الثلاثة قبل قدومه فاقضوا أمركم » ثم قال عمر للمقداد بن
الأسود « إذا وضعتموني في حفرتي فاجمع هؤلاء الرهط في بيت حتى يختاروا
رجلاً منهم » وأمر صهيب أن يصلي بالناس وأن يقوم على رؤوس هؤلاء
« فان اجتمع خمسة ورضوا رجلاً وأبى واحد فاشدخ رأسه بالسيف ، وان اتفق
أربعة فرضوا رجلاً منهم وأبى اثنان فاضرب رؤوسهما ، فان رضي ثلاثة رجلاً
منهم وثلاثة رجلاً منهم فحكموا عبد الله بن عمر ، فأبى الفريقين حكم له
فليختاروا رجلاً منهم ، فان لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر فكونوا مع الذين
فيهم عبد الرحمن بن عوف ، فاقتلوا الباقيين إن رغبوا عما اجتمع عليه الناس » ،
ومضت الأيام الثلاثة بعد دفن عمر والمناقشات لا تنتهي إلى اختيار خليفة ،
فاقترح عبد الرحمن بن عوف أن يتولى دراسة الموقف واختيار الأفضل على أن
يستبعد نفسه من الترشيح للخلافة ، ووافق الآخرون على الاقتراح بعد تحفظ

يسير من جانب عليّ بن أبي طالب ، وقبل أن يشرع عبد الرحمن في مهمته قال للرهط « أعطوني موثيقكم على أن تكونوا معي على من بدل وغير ، وأن ترضوا من اخترت لكم ، وعلي ميثاق الله ألا أخص ذا رحم ولا آلوا المسلمين . فأخذ منهم ميثاقاً وأعطاهم مثله » . وانتهى عبد الرحمن بعد مشاورة الصحابة وأمراء الأجناد وكبار القوم إلى اختيار عثمان بن عفان ، وأبدى علي بن أبي طالب علاقة تأثر من تخطيه لكنه بايع مع الآخرين ولم يتخلف ثم بايع عامة الناس عثمان .

وهكذا كان هناك عدد من المرشحين للخلافة هذه المرة ، ولكن علي المرشحين أن يقوموا هم أنفسهم باختيار الخليفة من بينهم ، وقد تم ذلك في واقع الأمر بعد مشاورة للآخرين من كبار المسلمين ، وهي المهمة التي ندب نفسه إليها عبد الرحمن بن عوف على أن يخلع نفسه من نطاق المرشحين للخلافة . وقد تلقى عثمان بعد أن انتهى إليه الأمر بيعة عامة المسلمين في المسجد كآسلافه ، وخطب فذكر الناس بالآخرة « انكم في دار قلعة وفي دير أعمار ، فبادروا آجالكم بنحير ما تقدرون عليه ... ألا وإن الدنيا طويت على الغرور ، فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغرور . واعتبروا بمن مضى ، ثم جدوا ولا تغفلوا ، فانه لا يغفل عنكم » (١) ...

مقتل عثمان وخلافة علي بن أبي طالب ٣٥ هـ :

واصل عثمان حركة الفتوح شرقاً وغرباً ، وبنى الأسطول الإسلامي الذي مد سلطان دولة الإسلام إلى البحر المتوسط وجزائره ووقاها غائلة الروم فيه ، وجمع الخليفة المصحف الإمام وأرسل نسخة إلى الأمصار . ولكن دولة الإسلام مع تزايد رقعتها بدأت تواجه بعض المشكلات الاجتماعية والسياسية ، إذ أخذت تفقد تدريجاً « التجانس » الذي كان سائداً من قبل في رعيته ، ولم

(١) تاريخ الطبري ج ٥ ص ٣٤ وما بعدها .

يكن كل من اعتنق الإسلام من الرعايا الجدد مخلصاً في تدينه أو على الأقل متفهماً لرسالة هذا الدين وأحكامه . وتفرق الصحابة في الأمصار فجز عليهم الاجتماع السريع لتبادل المشورة إذا لزم الأمر ، ولم يسهل على المسلمين في الأمصار المتباعدة متابعة ما يجري في قاعدة الخلافة والتعرف على وجه الحق فيها ، ولم يسهل على قاعدة الخلافة متابعة الاتصال بالأمصار للنظر في أحوالهم والعمل على خيرهم وتوجيههم إلى الرشد والمعروف . وأتاح اتساع الدولة ومواردها فرص التغيير بالنسبة لاستثمار الأفراد وثرائهم وبالنسبة لموقف الناس تجاه حكامهم وبالنسبة لاجراءات الحكام وسياستهم . وإذا توزع الناس وحجزتهم المسافات البعيدة وشغلتهم شواغل الرزق أو الجهاد وظهرت فيهم زعامات وتجمعات متناثرة بعد الوحدة الجامعة والقيادة الموحدة ، فان شيطان الفتنة بدأ ينفذ خلال الثغرات التي أخذت تنبثق خلال ذلك التحول الاجتماعي الاقتصادي السياسي الخطير الذي شهدته مجتمع الإسلام ودولته وقتذاك فغتب البعض على عثمان في سياسته أموراً منها استعانتة بذيي قرباه ، وتعذر في تلك الظروف للدولة المترامية الأطراف التي تعج بمختلف المنازع والنزعات أن تعالج القضية بالنقاش الهادئ وتبادل النصح والتواصي بالحق والخير ، فتطارت الشائعات وتأججت الفتن والتبس الحق بالباطل ، وضاعت الحقيقة بين التزييف المغرض وقصور المعرفة بما يحدث فعلاً أو بما ينبغي أن يتخذ لحسم الداء . ووضعت على كاهل عثمان وحده نتائج تغيير ضخمة متشعب ، عبر عنه الخليفة الحازم العملاق عمر من قبل فقال « والله لقد لنت لهم حتى تخوفت الله في ذلك ، والله لقد اشتدت عليهم حتى خشيت الله في ذلك وايم الله لأنا أشد منهم فرقاً ، منهم مني » ... وقال عمر لناس من قريش « بلغني أنكم تتخذون مجالس لا يجلس اثنان معاً حتى يقال من صحابة فلان ومن جلساء فلان حتى تحوميت المجالس !! وايم الله ان هذا السريع في دينكم سريع في شرفكم سريع في ذات بينكم ، ولكأني بمن يأتي بعدكم يقول : هذا رأي فلان - قد قسموا الإسلام أقساماً !! أفيضوا مجالسكم بينكم وتجالسوا معاً فانه أدموم لألفتكم

وأهيب لكم في الناس . اللهم ملوئي وملتهم ، وأحسست من نفسي وأحسوا مني ، ولا أدري بأينا يكون الكون ، وقد أعلم أن لهم قبيلاً منهم . فاقبضني إليك ! » « وقد بلغني أن فلاناً منكم يقول لو مات عمر بايعت فلاناً ، فلا يفتن امرؤ أن يقول : ان بيعة أبي بكر كانت فلتنة ... وليس فيكم من تقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر » (١) .

وانتهت الفتنة إلى حادث قتل ثان لخليفة ، ولكن القاتل هذه المرة لم يكن مجوسياً فارسياً يرضي حقه ، وإنما كان مسلماً عربياً يزعم أنه يرضي الله !! ولم يقصر علي بن أبي طالب في الدفاع عن عثمان حين أحيط به على الرغم من انتقاده سياسته ، ولما قتل عثمان اتجه الثائرون إلى مبايعة علي سنة ٣٥ هـ وجرى ذلك في جو متوتر ، وبعض وجوه الصحابة متغيبون ، والكثرة من الناس مضطربون ازاء هذه المفاجآت المتتالية ، من زحف الزاحفين من الأمصار على المدينة إلى مقتل الخليفة ذي النورين .

وأعلن البعض الخروج على الخليفة الرابع : أم المؤمنين عائشة صحابة رسول الله ﷺ : طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام ومعاوية بن أبي سفيان وبعد انتصارات عسكرية على الخارجين ، وأثناء مواجهته للمشكلة السياسية التي نجمت عن الدعوة للتحكيم ، لقي الخليفة مصرعه قتلاً سنة ٤٠ هـ كما حدث لعمر وعثمان من قبل ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

(١) المصدر السابق ص ٢٥ .

خلاف معاوية بن أبي سفيان رولدية العهد

هكذا اختلفت طريقة اختيار كل من الخلفاء الراشدين في مدى يتجاوز العشرين عاماً بقليل ، لأن الطرق والأساليب مما هو محل اجتهاد ليتلاءم مع الظروف المتغيرة ... وانتهت الدولة الإسلامية إلى حالة من الاضطراب خير ما يصورها مقتل ثلاثة متتابعين من الخلفاء الراشدين !! ولم يكن قتلة هؤلاء الخلفاء أفراداً شذاذاً ، بل كانوا يمثلون نزعات لها من يتجمع حولها داخل هذه الدولة الشاسعة والمجتمع المركب الذي تدفقت فيه الخيرات وتكاثر السكان المتباينون فيما بينهم وتعددت مراكز القوة وفرص السلطة ، وسلفت سوابق للحكم قيصرية وكسروية ... وارتأى معاوية أن يدفع اختلاف الأمة - الذي تحول من اختلاف في الرأي وقت اجتماع السقيفة بعد وفاة الرسول ﷺ إلى فتنة دامية منذ أيام عثمان ، وكانت الصورة التي أسعفته في ذلك الزمن البعيد ليحقق لدولة الإسلام العالمية الاستقرار الضروري للحكم والتقدم والأمن في الداخل والهيبة في الخارج أن يلجأ إلى نظام ولاية العهد وقد سبق لمعاوية وهو والي الشام لعمر أن لقي الخليفة عند قدومه إلى الشام في أبهة الملك وزيه فاستنكر عمر

ذلك وقال : أكسروية يا معاوية ؟ فقال : يا أمير المؤمنين أنا في ثغر نجاه العدو ، وبننا إلى مباحاتهم بزينة الحرب والجهاد حاجة . ويروى أن عمر قال : ان يكن رأياً فهو رأي لبيب ، وإن كانت خدعة فهي خدعة أديب . كما يروى أن عبد الرحمن بن عوف علق على جواب معاوية فقال لعمر : ما أحسن ما صدر عما أوردته يا أمير المؤمنين ، فقال عمر : من أجل ذلك جشمناه ما جشمناه . وكتب ابن خلدون بعد إيراد هذه الواقعة « فسكت (عمر) ولم يخطئه لما احتج عليه بمقصد من مقاصد الحق والدين .. وإنما أراد عمر بالكسروية ما كان عليه أهل فارس في ملكهم من ارتكاب الباطل والظلم والبغي وسلوك سبله والغفلة عن الله . وأجابه معاوية بأن المقصد بذلك ليس كسروية فارس وباطلهم وإنما قصد بها وجه الله ، فسكت » . ويرى ابن خلدون أن مركز بني أمية في قريش كان يرجح انتقال القيادة اليهم وكان ذلك في صالح جماعة المسلمين إذا قدرنا ظروف التحول الاجتماعي الاقتصادي السياسي التي مرت بهم . يقول « كان حكم ذلك الملك عندهم حكم ذلك الرفه والاستكثار من الأموال ، فلم يصرفوا ذلك التغلب في باطل ، ولا خرجوا به عن مقاصد الديانة ومذاهب الحق . ولما وقعت الفتنة بين علي ومعاوية وهي مقتضى العصبية كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي أو لا يثار باطل أو لاستشعار حقد كما قد يتوهمه متوهم وينزع اليه ملحد . وإنما اختلف اجتهادهم في الحق ، فاقتتلوا عليه ، وإن كان المصيب علياً فلم يكن معاوية قائماً فيها بقصد الباطل ، إنما قصد الحق وأخطأ ، والكل كانوا في مقاصدهم على حق ... ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه فهو أمر طبيعي ، ساقته العصبية بطبيعتها واستشعرته بنو أمية ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتفاء الحق من أتباعهم ، ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة ... وكذلك عهد معاوية إلى يزيد خوفاً من افتراق الكلمة فما كان بنو أمية ليرضوا تسليم الأمر

إلى من سواهم مع أن ظنه كان به صالحاً ولا يرتاب أحد في ذلك ولا يظن بمعاوية غيره . وكذلك كان مروان بن الحكم وابنه وإن كانوا ملوكاً ، فلم يكن مذهبهم في الملك مذهب أهل البطالة والبغي ، إنما كانوا متحرين لمقاصد الحق جهدهم ، إلا في ضرورة تحملهم على بعضها مثل خشية افتراق الكلمة الذي هو أهم لديهم من كل مقصد يشهد لذلك ما كانوا عليه من الاتباع والافتداء وما علم السلف من أحوالهم فقد احتج مالك في الموطأ بعمل عبد الملك ، وأما مروان فكان من الطبقة الأولى من التابعين وعدالتهم معروفة ، ثم تدرج الأمر في ولد عبد الملك وكانوا من الدين بالمكان الذي كانوا عليه . وتوسطهم عمر بن عبد العزيز فنزع إلى طريقة الخلفاء الأربعة والصحابة جهده ولم يهمل . ثم جاء خلفهم واستعملوا طبيعة الملك في أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم ونسوا ما كان عليه سلفهم « (١) ...

وقد أشار المؤرخون إلى سوابق تولية بني أمية مناصب الامارة والولاية في عهد الرسول ﷺ ، وفي عهدي خليفتيه أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، وحكم رسول الله وحكم صاحبيه فوق كل ريبة . يقول ابن العربي في كتابه « العواصم من القواصم » : « عجباً لاستكبار الناس ولاية بني أمية وأول من عقد لهم الولاية رسول الله ، فانه ولي يوم الفتح عتاب بن أسيد بن أبي العاص بن أمية مكة حرم الله وخير بلاده وهو في السن ، واستكتب معاوية بن أبي سفيان أميناً على وحيه ، ثم ولي أبو بكر يزيد بن أبي سفيان - أخا معاوية الشام وما زالوا بعد ذلك يتنقلون في سبيل المجد ويترقون في درج العز حتى أنهتهم الأيام إلى منازل الكرام » . ويقول الإمام ابن تيمية في « منهاج السنة » ان بني أمية كان رسول الله ﷺ يستعملهم في حياته ، واستعملهم بعده من لا يتهم بقرابة فيهم : أبو بكر وعمر ، ولا تعرف قبيلة من قبائل قريش فيها عمال لرسول الله أكثر من بني عبد شمس لأنهم كانوا كثيرين وكان فيهم شرف

(١) مقدمة ابن خلدون ص ١٦٩ - ١٧٢ .

وسؤدد . فاستعمل النبي في عزة الإسلام على أفضل الأرض مكة عتاب بن أسيد بن أبي العاص بن أمية . واستعمل على نجران أبا سفيان بن حرب بن أمية ، واستعمل خالد بن سعيد بن العاص على صدقات بني مذحج وعلى صنعاء واليمن حتى مات رسول الله واستعمل عثمان بن سعيد بن العاص على تيماء وخيبر وقرى عرينة ، واستعمل أمان بن سعيد بن العاص على بعض السرايا ثم استعمله على البحرين فلم يزل عليها بعد العلاء الحضرمي (حليف بني أمية) حتى توفي رسول الله . وللمقرئزي كتاب عنوانه « النزاع والتخاصم بين بني أمية وبني هاشم » حلل فيه أصول هذا النزاع وعوامله واستعرض مراحلها ووقائعها ، وقد تتبع الذين ولاهم الرسول ﷺ من بني أمية وعقب بقوله « فانظر كيف لم يكن في عمال رسول الله ولا في عمال أبي بكر وعمر أحد من بني هاشم ، فهذا وشبهه هو الذي حد أنياب بني أمية وفتح أبوابهم » (١) ...

وقد روى صاحب كتاب « الامامة والسياسة » المتشيع أن عبد الله بن عباس وصف معاوية حين جاءه نبأ وفاته « جبل تززع .. أما والله ما كان كمن كان قبله ولم يكن بعده مثله . اللهم أنت أوسع لمعاوية منا ومن بني عمنا ... ووالله ان ابنه لخير أهله ... مهلاً معشر قريش أن تقولوا عند موت معاوية ذهب جد بني معاوية وانقطع ملكهم ، ذهب لعمر الله جدهم وبقي ملكهم . الزموا حجالكم وأعطوا بيعتكم » وروي عن محمد بن الحنفية وهو محمد بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه « وقد حضرته وأقمت عنده فرأيتته مواظباً على الصلاة متحرياً للخير يسأل عن الفقه ملازماً للسنة (٢) وأبى خلع بيعة يزيد . وقال : « ولم تحفظ محامد بني أمية اذ دون تاريخهم في عهد أعدائهم من بني العباس الذين قامت دولتهم على أنقاض دولة بني أمية وعلى أشلاء قتلاهم

(١) ابن العربي : العواصم من القواصم بتحقيق وتعليق محب الدين الخطيب حاشية ص ٨٨ ،

ص ٢٣٤ ، ابن تيمية : منهاج السنة ، المقرئزي : النزاع والتخاصم ص ٤١ .

(٢) الإمامة والسياسة المنحول لابن قتيبة ص ١٨٨ - ٩ .

وقد استرعى الإمام أحمد بن حنبل نظر الباحثين إذ أورد مناقب بعض بني أمية ذوي السيرة المحمودة وأثنى على أمانته وشجاعته بعض المستشرقين (١) .

ونقل ابن كثير في كتابه في التاريخ « البداية والنهاية » عن الزهري أن « معاوية عمل ستين عمل عمر ما يخرم فيه ، ثم انه بعد عن ذلك » . ويعلق على هذا الأستاذ الباحث المؤرخ الحجّة محب الدين الخطيب رحمه الله « قد يظن من لا نظر له في حياة الشعوب وسياستها أن الحاكم يستطيع أن يكون كما يريد أن يكون حينما يكون - وهذا خطأ ، فلبينة من التأثير في الحاكم وفي نظام الحكم أكثر مما للحاكم ونظام الحكم من التأثير على البيئة (أقول : في المدى القصير على الأقل ، ولذلك كان من مقاصد الشريعة التدرج وعدم مفاجأة الناس بمنع ما ألفوا دفعة واحدة دون تمهيد واقناع ، ثم قد يأتي المنع على مراحل ، حتى تعان النفس على أعباء الحق ، ولا يفتن الناس من وقع الصدمة) وهذا من معاني قول الله : ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ... روي أن معاوية قال ليزيد : كيف تراك فاعلاً إن وليت ؟ قال : كنت والله يا أبت عاملاً فيهم عمل عمر بن الخطاب . فقال معاوية : سبحان الله يا بني ، والله لقد جهدت على سيرة عثمان فما أطققتها فكيف بك وسيرة عمر » (٢) . ويلتقي على هذا الرأي باحث مبانين في منازعه لمن سبق هو الدكتور طه حسين حيث يقول « وأكاد أعتقد أن الخلافة الإسلامية كما فهمها أبو بكر وعمر إنما كانت تجربة جريئة ... ولم يكن من الممكن أن تنتهي إلى غايتها لأنها أجريت في غير العصر الذي كان يمكن أن تجري فيه ... سبق بها هذا العصر سبقاً عظيماً » (٣) .

-
- (١) أحمد أمين : ضحى الإسلام ج ٢ ص ١٢٢ ، حواشي ص ٧٧ ، ٢٠٩ .
(٢) ابن العربي : العواصم من القواصم - تحقيق وتعليق محب الدين الخطيب .
(٣) طه حسين : الفتنة الكبرى ج ١ ص ٥ .

الإمامة
عند فقهاء الإسلام

الإمامة

نشأت الخلافة الإسلامية اذن وتطورت أساليب الاختيار فيها على أرض الواقع التاريخي وفقاً للظروف المتغيرة ، ثم جاء التأليف الفقهي ليضع القواعد والأحكام على هدى شريعة الله وبالافادة من عبرة التاريخ .

و« الإمام » لغة : كل من ائتم به قوم وتابعوه واقتدوا به ، يقال : أم شخصاً أو مكاناً - إذا قصده .. وفي القرآن الكريم « ... قال اني جاعلك للناس إماماً ، البقرة / ١٢٤ » « وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا - الأنبياء / ٧٣ » « ... ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين - القصص / ٥ » « واجعلنا للمتقين إماما - الفرقان / ٧٤ » . وورد في الحديث « الإمام راع وهو مسئول عن رعيته » « ان الإمام لأن يخطيء في العفو خير من أن يخطيء في العقوبة » . وهكذا أخذت الإمامة معنى اصطلاحياً اسلامياً ، فقصده بالإمامة الحاكم الأعلى للمسلمين أو رئيس الدولة وفق الاصطلاح - المعاصر - وتوصف الإمامة أحياناً « بالإمامة العظمى » تمييزاً لها عن الإمامة في الصلاة ، على أن الإمامة إذا أطلقت فانها توجه إلى « الإمامة الكبرى أو العامة » كما أوضح ابن حزم (١) .

والإمام الأعظم يؤم الناس في الصلاة أيضاً ، ففي الحديث « لا يؤمن

(١) صبحي الصالح - النظم الإسلامية ص ٢٨٩ - ٢٩١ .

الرجل الرجل في سلطانه » وكان مما رشح ورجح اختيار أبي بكر الامامة العظمى بعد وفاة الرسول ﷺ تقديم الرسول اياه لامامة المسلمين في الصلاة أثناء مرضه الأخير . والمعنى الديني الذي يوحى به لفظ « الإمامة » يشعر الحاكم بمسئوليته كقائد و قدوة . والإمام في الصلاة يؤدي واجباً دينياً وفقاً لشرائط وأحكام معينة لا بد من مراعاتها ، وهو ينبه إذا سها في الصلاة وترد قراءته إذا أخطأ في تلاوة القرآن ، فاذا هذى أو غشى عليه أو مات حل غيره مكانه . والإمام الأعظم محكوم « بآية الأمراء » - كما يسميها ابن تيمية « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ... يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ، فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر - النساء / ٥٨ - ٥٩ » وفي الحديث « انما السمع والطاعة في المعروف » .

على أن الروح الدينية التي تشع من لفظ « الإمامة » لا تعني أن الاسلام يقيم دولة ثيوقراطية ، لأن رئيس الدولة الإسلامية لا يدعي عصمة لما يقول أو يفعل وليس له أي وضع خاص بالنسبة لله فهو كسائر عباد الله إلا أنه أثقلهم حملاً وأكبرهم مسئولية وتختاره الأمة عند أهل السنة خلافاً للشيعه الذين يذهبون إلى تعيينه ، وطاعته تتبع لطاعة الله ورسوله ، وسلطته مقيدة بموافقة الشريعة ورضا الأمة عن سياسته في الأمور الاجتهادية . ونظام الخلافة الإسلامية الذي اختار به المسلمون إمامهم بعد وفاة الرسول ﷺ قد تقرر بالاجماع كما استخلص الباحثون (١) .

يقول الشيخ محمد عبده رحمه الله : « الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ولا هو مهبط الوحي ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة ، وهو لا يخصه الدين في فهم الكتاب والعلم بالأحكام بمزية ولا يرتفع به إلى منزلة بل هو وسائر طلاب الفهم سواء ، انما يتفاضلون بصفاء العقل وكثرة الاصابة في

(١) المصدر السابق ص ٢٨١ - ٢٨٢ ، ٢٩١ .

الحكم . فالأمة أو نائب الأمة عليه وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها ... وليس في الإسلام سلطة دينية هو الذي ينصبه ، والأمة هي إصاحبة الحق في السيطرة سوى سلطة الموعدة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر ، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم كما خولها لأعلاهم يتناول بها أدناهم » (١) .

الإمامة والخلافة :

يقول التفتازاني من علماء العقائد في تعريف « الإمامة » : « إنها رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا ، خلافة عن النبي ﷺ » ويقول الفقيه الشافعي الماوردي ويشاركه أبو يعلى الفقيه الحنبلي « الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا » ويشير ابن خلدون الفقيه المؤرخ المبرز في بحوثه الاجتماعية والسياسية إلى أنواع ثلاثة من الملك : ملك طبيعي يستند فيه الحاكم إلى قوته وغلبته ومحكم وفق غرائزه وأهوائه ، وملك سياسي يستهدف جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار وفقاً لمقتضى النظر العقلي ، ثم الإمامة أو الخلافة الشرعية وتعني : « حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخرية والدنيوية الراجعة إليها ، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبار مصالح الآخرة ، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به » (٢) .

والخلافة لفظها موضوع أصلاً في اللغة لكون الشخص خلفاً لأحد ، ومن هنا سمي من يخلف رسول الله ﷺ في إجراء الأحكام الشرعية « خليفة » وفي القرآن الكريم « واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة -

(١) محمد عبده - الإسلام والنصرانية .
(٢) الماوردي - الأحكام السلطانية - ط ٢ مكتبة مصطفى الحلبي القاهرة ١٩٦٦ ص ٥ ، أيضاً : أبو يعلى : الأحكام السلطانية بتحقيق حامد الفقي ، مقامة ابن خلدون ص ١٥٨ - ٩٠ .

البقرة / ٣٠ » وهو الذي جعلكم خلائف الأرض - الأنعام / ١٦٥ « يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق - ص / ٢٦ « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم - النور / ٥٥ . ولكن ليس في القرآن والسنة ما يشير إلى الخلافة كنظام معين لاختيار الحاكم الأعلى للدولة الإسلامية بالصورة التاريخية المعروفة ، فهذا مما قرره الاجماع . وقد أنكر أبو بكر الصديق تسميته « بخليفة الله » وقال انه « خليفة رسول الله » ، لما قد يوهمه التعبير الأول خطأ من منزلة خاصة للخليفة دون سائر الناس بالنسبة إلى الله في حين أن خلافة الآدميين لله في الأرض عامة ليست مقصورة على شخص بعينه ، ومن هنا « منع جمهور الفقهاء منه لأن الآية ليست عليه ، وقد نهى أبو بكر عنه لما دعى به ... ولأن الاستخلاف إنما هو في حق الغائب ، وأما الحاضر (وهو الله سبحانه) فلا » (١) .

ويمكن أن يقال إن لفظ « الخلافة » قد أصبح علماً على النظام التاريخي المعين الذي خرج فعلاً إلى الواقع وشهدته جماعة المسلمين بعد وفاة الرسول ﷺ ، بينما لفظ « الامامة » قد يكون أعم وأوسع ، فكل رئيس لدولة إسلامية في أي قطر وفي أي عصر يمكن أن يسمى « إماماً » . على أن اللفظين يستعملان أحياناً كثيرة على وجه الترادف ، والأستاذ محمد رشيد رضا مثلاً وهو من علماء المسلمين في العصر الحديث قد جعل عنوان كتابه « الخلافة أو الإمامة العظمى » . وقد كان الخلفاء الأول يقبون عند الفقهاء بالخلفاء كما يقبون بالأئمة ، ومنذ خلافة عمر بن الخطاب استعمل المسلمون لقب « أمير المؤمنين » .

يقول الأستاذ محمد الخضري رحمه الله « لم يرد في الكتاب أمر صريح بشكل انتخاب خليفة لرسول الله ﷺ ، اللهم إلا تلك الأوامر العامة التي تتناول الخلافة وغيرها مثل وصف المسلمين بقوله تعالى « وأمرهم شورى

(١) مقدمة ابن خلدون ص ١٥٩ - ١٦٠ .

بينهم » وكذلك لم يرد في السنة بيان نظام خاص لانتخاب الخليفة إلا بعض نصائح تبعد عن الاختلاف والتفرق . كأن الشريعة أرادت أن تكل هذا الأمر للمسلمين حتى يحلوه بأنفسهم . ولو لم يكن الأمر كذلك لمهدت قواعده وأوضحت سبله كما أوضحت سبل الصلاة والصيام « (١) . لكن الشيعة يقصدون بالإمامة معنى خاصاً لا يتحقق إلا لقوم بأعيانهم ، ويلقبون بالأئمة آل بيت رسول الله ﷺ مبتدئين بعلي بن أبي طالب ثم متبعين في ذلك ذريته من بعده على نحو معين تختلف فرق الشيعة الكبرى : من زيدية واثنا عشرية واسماعيلية وكيسانية في إيراد تفاصيل تسلسله . والإمامة عند الشيعة منصب ديني يشغله قوم معينون بذواتهم وقد اختصهم الله بـ « الإلهام » وعصمهم من الزلل ، وإذا لم يتح لهم أن يشغلوه فإن حاكم المسلمين الفعلي لا يكون قط هو الإمام الذي يعنونه مهما كان الرضا باختياره من جانب غالب المسلمين ومهما اضطرت الشيعة أنفسهم لطاعته . ومنذ تغيب الإمام صار عليهم أن يولوا نائباً له يدبر أمر جماعتهم أياً كان الحاكم الفعلي للدولة .

(١) الخفزي : محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية - ط ٦ - المكتبة التجارية بالقاهرة
ص ١٦١ - ٢ .

وجوب الإمامة

اختيار الرئيس والقائد لجماعة ما شيء تنزع اليه طبيعة النفوس وسنن الاجتماع ، وقد أشار القرآن إلى « أولي الأمر » وأجمل واجباتهم وحقوقهم ، وورد في الحديث « إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم » ، وأشارت أحاديث متعددة إلى مسئولية « الإمام » . كذلك فإن الأحكام الشرعية الواردة في الكتاب والسنة تحتاج إلى سلطة تقوم على انفاذها ، وكل ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . كما ثبتت الخلافة بالاجماع وقد تناول علماء العقائد والأحكام مسألة « وجوب الإمامة » عقلاً ونقلاً ، فقال الجرجاني في شرح « المواقف » ان نصب الإمام من أمم مصالح المسلمين وأعظم مقاصد الدين » وقال النسفي في « عقائده » : والمسلمون لا بد لهم من إمام يقود بتنفيذ أحكامهم واقامة حدودهم ، وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم ، وأخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق ، واقامة الجمع والأعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد ، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق ، وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم ، وقسمة الغنائم — ونحو ذلك من الأمور التي لا يتولاها آحاد الأمة . » وذكر الماوردي في « الأحكام السلطانية » « واختلف في وجوبها — الإمامة — هل وجبت بالعقل أو بالشرع ؟ فقالت طائفة وجبت بالعقل لما في طبع العقلاء من التسليم لزعيم يمنهم من التظالم ويفصل بينهم في التنازع

والتخاصم ولولا الولاية لكانوا فوضى مهملين ... وقالت طائفة أخرى : بل وجبت بالشرع دون العقل لأن الإمام يقوم بأمر شرعية قد كان مجوزاً في العقل أن لا يراد التعبد بها ، وإنما أوجب العقل أن يمنع كل واحد نفسه من العقلاء عن التظالم والتقاطع ويأخذ بمقتضى العدل في التناصف والتواصل . ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين . قال الله عز وجل (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) ففرض علينا طاعة أولي الأمر فينا وهم الأئمة المتأمرون علينا... فإذا ثبت وجوب الإمامة ففرضها على الكفاية كالجهاد وطلب العلم ، فإذا قام بها من هو أهلها سقط فرضها على الكافة » ... وأوضح الإمام ابن تيمية أن النزوع إلى تنصيب رئيس للجماعة فطري ، وقال في رسالة « الحسبة » « وكل بني آدم لا تتم مصلحتهم في الدنيا والآخرة إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر ، فالتعاون على جلب منافعهم والتناصر لدفع مضارهم . ولهذا يقال : ان الانسان مدني بالطبع . فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة وأمور يجتنونها لما فيها من المفسدة ، ويكونون مطيعين للأمر بتلك المقاصد والناهي عن تلك المفاصد . فجميع بني آدم لا بد لهم من طاعة أمر ونه ، فمن لم يكن من أهل الكتب الإلهية ولا من أهل دين فإنهم يطيعون ملوكهم فيما يرون أنه يعود بمصالح دنياهم مصيين تارة ومخطئين أخرى » . وقد عقد ابن تيمية فصلاً في آخر كتابه « السياسة الشرعية » يدور حول وجوب اتخاذ الامارة استهله بقوله « يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين ، بل لا قيام للدين إلا بها . فان بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض ، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس ... ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتم ذلك إلا بقوة وامارة ، وكذلك سائر ما أوجه من الجهاد والعدل واقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم واقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والامارة ... فالواجب اتخاذ الامارة ديناً وقربة يتقرب بها إلى الله فان التقرب اليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات » .

وذكر ابن خلدون في « مقدمته » نصب الإمام واجب ، وقد عرف وجوبه في الشرع باجماع الصحابة والتابعين ، لأن أصحاب رسول الله ﷺ عند وفاته قد بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه وتسليم النظر إليه في أمورهم وكذا في كل عصر من بعد ذلك . ولم يترك الناس فوضى في عصر من الأعصار ، واستقر ذلك اجماعاً على وجوب نصب الإمام .» .

آراء الفرق الأخرى – غير أهل السنة والجماعة – في الإمامة :

ذهب الشيعة إلى الاعتقاد بأن الإمامة « ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة ويتعين القائم بها بتعيينهم ، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام ، ولا يجوز للنبي اغفاله ولا تفويضه إلى الأمة ، بل يجب عليه تعيين الامام لهم ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر » على حد قول ابن خلدون في مقدمته . ويقول الرازي عن الإمامة في كتابه « المحصل » « منهم من قال بوجوبها ومنهم من لم يقل ، أما القائلون بوجوبها فمنهم من أوجبها على الله تعالى ومنهم من أوجبها على الخلق ، فالذين أوجبوها على الله تعالى هم الامامية ، ثم ذكروا في وجوبها وجوهاً عديدة ... » ونظراً لآراء الشيعة التي اختلفوا بها في الإمامة ، وذهابهم إلى تعيين الإمام بالنص لا بالاختيار وإلى عصمة الإمام واستناده إلى الالهام في أمره ونبيه وفقهه للكتاب والسنة فقد سموا بالإمامية ، وقد تطلق هذه التسمية أحياناً على الشيعة الاثنا عشرية بالذات . ذلك أن الشيعة رأوا أن الإمامة هي بالنص في علي وذريته ، ثم اختلفت فرقتهم في سوق الإمامة بعد علي بن أبي طالب فابنيه الحسن ثم الحسين ، فالكيسانية تسوقها بعد الحسين إلى محمد بن علي ابن أبي طالب المعروف بابن الحنفية وكيسان هو مولى علي الذي دعا لابن الحنفية بعد مقتل الحسين في حين يسوق غيرهم الإمامة بعد الحسين إلى علي زين العابدين بن الحسين ثم ينقل بعضهم الإمامة بعده إلى ابنه زيد وهم الزيدية . أما الآخرون فيسوقون الإمامة إلى محمد الباقر بن علي زين العابدين ثم إلى جعفر

الصادق بن محمد الباقر وهم يختلفون مرة أخرى بعد جعفر الصادق ، فمنهم من يسوق الإمامة إلى اسماعيل بن جعفر الصادق وينتهي الإمامة عنده باختفائه وهؤلاء هم الاسماعيلية (أو السبعية) - وآخرون يسوقون الإمامة بعد جعفر الصادق إلى ابنه موسى الكاظم (بدلاً من أخيه اسماعيل عند الاسماعيلية) ويسلسلونها إلى الإمام الثاني عشر المختفي - الذي يترقبون عودته وهو محمد بن الحسن العسكري . والزيدية من أكثر فرق الشيعة اعتدالاً وهم يرون صحة ولاية الفضول مع وجود الأفضل وبالتالي صحة خلافة أبي بكر وعمر مع وجود علي بن أبي طالب . والإمامة عندهم بعد زيد علي زين العابدين حق لمن أحرز شروطها من ولد فاطمة كائناً من كان ، على أن يخرج الإمام على الحاكم الجائر ويقود شيعته ضده وذهب بعض الزيدية إلى جواز انعقاد الإمامة بالاختيار^(١) .

وقد رد الباقلاني وهو من المتكلمين في « التمهيد » على دعاوى الشيعة في الإمامة فيقول « وأما ما يدل على أنه - أي الإمام - لا يجب أن يكون من بني هاشم دون غيرها من قبائل قريش فهو أن ظاهر الخبر لا يقتضي ذلك ، ولا العقل يوجبه . وظاهر قوله عليه السلام (الأئمة من قريش) يوجب كونها شائعة في سائرهم .. وأما ما يدل على أنه لا يجب أن يكون معصوماً عالماً بالغيب ولا بجميع الدين حتى لا يشذ عليه شيء فهو أن الإمام إنما ينصب لإقامة الأحكام وحدود وأمور قد شرعها الرسول صلى الله عليه وآله وقد تقدم علم الأمة بها وهو في جميع ما يتولاه وكيل للأمة ونائب عنها وهي من ورائه في تسديده وتقويمه وإذكاره وتنبيهه وأخذ الحق منه إذا وجب عليه ، وخلعه والاستبدال به متى اقرت ما يوجب خلعه . فليس يحتاج مع ذلك إلى أن يكون معصوماً ، كما لا يحتاج أميره وقاضيه وجابي خراجه وصدقاته وأصحاب مسائله وحرسه إلى أن يكونوا

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ٥ ، ابن تيمية رسالة الحسبة ، السياسة الشرعية ص ١٣٨ - ٩ ، ابن خلدون : المقدمة ص ١٦٤ - ٨ ، صبحي الصالح النظم الإسلامية ص ١١٦ وما بعدها ٢٨٤ - ٦ ، جب : دراسات في حضارة الإسلام ترجمة احسان عباس ونجم وزايد ص ٢٠٤ ، ٢٢٣ .

معصومين ، وهو ليس يلي بنفسه شيئاً أكثر مما يليه خلفاؤه من هذه الأمور . فإن قالوا : فهو المولي لخلفائه فيجب أن يكون لذلك معصوماً من الخطأ ، قيل لهم : وكذلك أمراؤه وقضاته وعمال خراجه يولون خلفاءهم فيجب أن يكونوا لذلك معصومين . ويدل على هذا اعتراف الخلفاء الراشدين بأنهم غير معصومين وترى إنكار الأمة أو واحد منهم على ولي الأمر وهذا على يرى الرأي ثم يرجع عنه ويسأل عن مسائل في الأحكام ويطلب الروايات مما حكى مما تقر الشيعة أنه ليس بصواب في الدين كفعل التحكيم وتوليته من خان وادعائهم في ذلك التقية ، ومع ما أعلمه النبي ﷺ بما بثول الأمر إليه ، وهذا باطل متروك بالظاهر المعلوم وإن كان هذا أجمع ليس بخطأ من فعله عندنا فإن قالوا : فهل تحتاج الأمة إلى علم الأمام ، وبيان شيء يخص به دونهم وكشف ما ذهب علمه عنهم ؟ قيل لهم : لا ، لأنه هو وهم في علم الشريعة وحكمها سيان. فإن قالوا : فلماذا يقام الإمام ؟ قيل لهم : لأجل ما ذكرناه من قبل من تدبير الجيوش وسد الثغور وردع الظالم والأخذ للمظلوم وإقامة الحدود وقسم الفيء بين المسلمين والدفع بهم في حجهم وغزوهم . فهذا الذي يليه ويقام لأجله . فإن غلط في شيء منه أو عدل به عن موضعه كانت الأمة من ورائه لتقومه والأخذ له بواجبه . » وقد أوضح الباقلاني أن على المسلمين أن يلتسموا أفضلهم لإمامتهم ، لكن جوز العقد للمفضول وترك الأفضل إذا خيف الفتنة والتنازع « فإن الإمام إنما يصب لدفع العدو وحماية البيضة وسد الخلل وإقامة الحدود واستخراج الحقوق ، فإذا خيف بإقامة أفضلهم المهرج والفساد والتغالب وترك الطاعة واختلاف السيوف وتعطيل الأحكام والحقوق وطمع عدو المسلمين في اهتضامهم وتوهين أمرهم ، صار ذلك عندي واضحاً في العدول عن الفاضل إلى المفضول . ويدل على ذلك علم عمر رضي الله عنه وسائر الصحابة والأمة بأن في الستة (الذين وكل عمر إليهم بعد طعنه اختيار الخليفة من بينهم) فاضلاً ومفضولاً وقد أجاز العقد لكل واحد منهم أدى

إلى صلاحهم وجمع كلمتهم من غير انكار أحد عليه» (١).

وتعددت ردود أهل السنة على الشيعة في دعواهم تعيين الإمام بالنص وعدم الحاجة إلى نصبه من جانب المسلمين ، إلى جانب دعاوى عصمته واعتماده على الإلهام . ومن ذلك رد القاضي الحنبلي أبو يعلى في كتابه « المعتمد في أصول الدين » ، ثم للرد المفصل المستفيض للإمام ابن تيمية في كتابه منهاج السنة . وهناك ردود أخرى لعدد من المتكلمين والفقهاء والمؤرخين مثل عبد القادر البغدادي والباقلاني وإمام الحرمين الجويني والغزالي وابن خلدون (٢) والغريب أن دعاوى الشيعة بضرورة تعيين الإمام بالنص قد تهاوت عملياً على أرض الواقع ، إذ غاب أئمة الشيعة منذ الإمام السابع عند الاسماعيلية والإمام الثاني عشر عند الجعفرية الاثنا عشرية وهكذا نخلت الأرض من الإمام المنصوص عليه بعد زمن قصير ووكل الناس إلى اجتهادهم وتدبيرهم حتى يظهر الإمام المنتظر .

وارتأى المعتزلة أن الإمامة واجبة بالعقل لا بالشرع وأنه لا نص على واحد بعينه يشغلها . لكن تتشابه آراؤهم في الإمامة مع ذلك أحياناً مع آراء الشيعة وقد روي أن زيد بن علي زين العابدين قد حضر أحياناً حلقة واصل بن عطاء رأس المعتزلة ، كما تتشابه آراء المعتزلة في شأن الإمامة مع آراء الخوارج أحياناً أخرى . ذكر المسعودي « يذهب المعتزلة إلى أن الإمامة اختيار من الأمة ، وذلك أن الله عز وجل لم ينص على رجل بعينه ، وأن اختيار ذلك مفوض إلى الأمة

(١) الباقلاني : التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة - نقلاً عن يوسف أييش ، نصوص الفكر السياسي الإسلامي - بيروت ١٩٦٦ - ص ٥٤ - ٧ .

(٢) أنظر مثلاً لآراء القاضي أبي يعلى ثم الباقلاني والبغدادي والجويني والغزالي أييش - نصوص ص ٣٣ : ٤٨ ، ٥٥ - ١٢٧ ، ٤٨ - ١٣٠ ، ٢ - ١٣٥ ، ٧ - ١٩٦ ، ٩ ، ٢١٩ - ٢٢٢ ، ٢٢٨ - ٢٣٤ ، ٢٧٦ ، ٨ - ٢٩٢ ، ٣٠٥ ، ابن خلدون : المقدمة ص ١٦٤ - ٦ ، وأنظر الرد المفصل المسهب لابن تيمية في : منهاج السنة - تحقيق د . رشاد سالم .

تختار رجلاً منها ينفذ فيها أحكامه سواء أكان قرشياً أم غيره من أهل ملة الإسلام وأهل العدالة والإيمان ولم يراعوا في ذلك النسب ولا غيره وواجب على أهل كل عصر أن يفعلوا ذلك . والذي ذهب إلى أن الإمامة قد تجوز في قريش وغيرهم من الناس : هم المعتزلة بأسرهم وجماعة من الزيدية مثل الحسن ابن صالح بن حيّ ، ويوافق من ذكرنا على هذا القول جميع الخوارج من الأباضية وغيرهم إلا النجدات من فرق الخوارج . فزعموا أن الإمامة غير واجب نصبها ، ووافقهم على هذا القول أناس من المعتزلة ممن تقدم وتأخر ، إلا أنهم قالوا : ان عدلت الأمة ولم يكن فيها فاسق لم يحتج إلى إمام . وابن خلدون تقدّم رده على أن الإمامة واجبة بالعقل ورأى أن الملك أو الرئاسة هو الواجب بالعقل لا بالإمامة « وقد شذ بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا النصب — أي نصب الإمام رأساً لا بالعقل ولا بالشرع منهم الأصم من المعتزلة وبعض الخوارج وغيرهم ، والواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء أحكام الشرع ، فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يحتج إلى إمام ولا يجب نصبه ، وهؤلاء محجوجون بالإجماع . والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا لما رأوا الشريعة ممتلئة بدم ذلك والنعي على أهله ومرغبة في رفضه . واعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به ، وإنما ذم المفاصد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات ، ولا شك أن في هذه مفاصد محظورة وهي من توابعه ، كما أتى على العدل والنصفة وإقامة مراسم الدين والذب عنه وأوجب بازائها الثواب وهي كلها من توابع الملك » . ويقول الشهرستاني في « الملل والنحل » عن الخوارج « وجوزوا ألا يكون في العالم إمام أصلاً ، وان احتيج إليه فيجوز أن يكون عبداً أو حراً ، نبطياً أو قرشياً » وأبدوا رأيهم في صلاحية كل مسلم للخلافة أياً كان نسبه ، ما دام قد استوفى شروطها . يقول عمر بن الخطاب حين طلب إليه أن يستخلف أحداً بعد طعنه « لو كان سالماً — مولي أبي حذيفة —

حيًا ما داخلني فيه الظنون » « فلو لم يعلم عمر أن الإمامة جائزة في سائر
المؤمنين لم يطلق هذا القول ولم يتأسف على موت سالم مولى أبي حذيفة » كما
يروى المسعودي عن رأي الخوارج وقد احتجوا أيضاً بحديث النبي ﷺ
« اسمعوا وأطيعوا ولو لعبد حبشي أجدع » فضلاً عن قوله تعالى « إن أكرمكم
عند الله أتقاكم - الحجرات / ١٣ » (١) .

(١) ابن خلدون: المقدمة ص: ١٦٠، المسعودي: مروج الذهب - القاهرة - ج ٢ ص ١٩١ - ٢٠٢،
صبحي الصالح: النظم الإسلامية: ص ١٣٠، ١٦٨، جب: دراسات في حضارة الإسلام
ترجمة احسان عباس ص ٢٠٤ .

أهل الإمامة وأهل الاختيار « المرشحة والتأخيرة »

أهل الإمامة : الشروط التي يجب توفرها في المرشحين للمنصب :

يخاطب القرآن المؤمنين إيقول « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم - النساء / ٥٩ » . ودلالة الآية واضحة أن ولي أمر جماعة المؤمنين ينبغي أن يكون من المؤمنين لا خارجا عن جماعتهم كما أنها تشير إلى أن ولي الأمر يتلقى هذه الولاية من جماعة المؤمنين ولا يفرض عليهم .

وقد أورد الماوردي وأبو يعلى في « الأحكام السلطانية » الشروط التي ينبغي أن تتوفر في الإمام ، وهي سبعة « أحدها : العدالة على شروطها الجامعة والثاني : العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام ، والثالث : سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها ، والرابع : سلامة الأعضاء : من نقص يمنع من استيفاء المعركة وسرعة النهوض ، والخامس : الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدير المصالح ، والسادس : الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو ، والسابع : النسب وهو أن يكون من قريش » ^(١) والشروط الستة الأولى تستهدف تحقيق الكفاية البدنية والخلقية

(١) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٦ .

والفكرية فيمن يختار للإمامة . ويستهل فقهاء آخرون شروط الإمامة بذكر صفات بدنية فطرية غير كسبية مثل البلوغ والعقل والحرية والذكورة (١) وقد يدخل بعضها قيما شرطه الماوردي من « العدالة على شروطها الجامعة » تذكر الشروط عند ابن خلدون ويوضح ابن خلدون الحكمة من اشتراط العدالة « لأن الإمامة منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي هي (أي العدالة) شرط فيها ، فكان أولى باشتراطها فيه » .

ويشرح ابن خلدون معنى « العدالة » المقصود في شروط الإمامة . ويوضح أن البعض يجعلها شاملة لاستقامة السلوك ولاستقامة الاعتقاد معاً . يقول : « ولا خلاف في انتفاء العدالة فيه - (أي في المرشح للإمامة) بفسق الجوارح من ارتكاب المحظورات وأمثالها وفي انتفائها بالبدع الاعتقادية خلاف وعلى كل حال فالعدالة التي ينبغي أن تتوفر للإمام لا ينبغي أن تكون مقصورة عند حد العدالة التي تشترط في أحكام الشهادة في الفقه وإنما تستمد فوق ذلك من أحكام العدالة المعروفة في رواية الحديث في قواعد الجرح والتعديل وإن كانت قد لا تصل إلى مبلغها في التدقيق . وذلك إلى جانب العدالة في الحكم في مختلف المجالات السياسية والإدارية والقانونية والقضائية أما « الاجتهاد » فيشترط في الإمام لأن التقليد نقص ، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال « على حد تعبير ابن خلدون » والكفاية « عند ابن خلدون » أن يكون (الإمام) جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب بصيراً بها ، كفيلاً بحمل الناس عليها ، عارفاً بالعصية وأحوال الدهاء ، قوياً على معاناة السياسة ليصبح له بذلك ما جعل إليه من حماية الدين وجهاد العدو وإقامة الأحكام وتدبير المصالح » (٢)

« والعصية » عند ابن خلدون لا تعني التفاخر بالأصل أو النسب والتقاتل على

(١) أنظر مثلاً : ابن حزم - المحل ج ١ ، الغزالي : فضائح الباطنية - نقل عن أبيش - نصوص ص ٣١٦ - ٧ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ص ١٦١ .

ذلك ، وإنما تعني « القوة الاجتماعية » لكل جماعة تربطها القرابة وتتجمع حول الأصل المشترك ، فالعصبية عند ابن خلدون حقيقة واقعة عن مدى القوة التي يتمتع بها تجمع قائم فعلاً داخل مجتمع ما ومدى الترابط بين أفراده وتأثيره على سير الأمور في هذا المجتمع وعلى غيره من التجمعات المماثلة التي يضمها نفس المجتمع . والحكم على هذه القوى الاجتماعية حكم موضوعي محايد ، ليس له علاقة بالدعاوى العصبية التي ترفع نسباً وتضع آخر ، وتفاضل بين الأصول وفق مزاعمها فالعصبية عند ابن خلدون تقدير « للقوة » الاجتماعية الواقعية لا لمزاعم رفعة الأصل والنسب وتقوم على أساس حقائق العدد ومدى الترابط والعلاقة بالغير والتأثير في الكافة ولا يقوم على مزاعم عراقية الأصول وتفوقها . ومن الطبيعي أن يشترط في الإمام معرفة التكتلات والتجمعات والقوى الاجتماعية في الدولة ، فهي لا تقل أهمية عن معرفة الأحزاب والتيارات السياسية في أيامنا . ولابن خلدون تحليل مستنير لهذه العصبية وآثارها .

النسب القرشي ونظرية ابن خلدون في العصبية :

إن الانتساب لقريش لا يكفي وحده التأهيل للخلافة ما لم تتوفر الشروط الأخرى من العدالة والكفاية وما إليهما . وحديث الرسول ﷺ الذي يرويه أحمد في مسنده يقرر ذلك بوضوح « الأئمة من قريش » . إذا استرحموا رحموا وإذا عاهدوا وفوا ، وإذا حكموا عدلوا ، فمن لم يفعل ذلك فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين » . وعلى هدى النظرة التي ارتآها ابن خلدون في دور « العصبية » الاجتماعي والسياسي ، يسوق المؤرخ تفسيره للنسب القرشي . فيقول : « إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي ﷺ

كما هو في المشهور وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلاً .
لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط
النسب وهي المقصودة من مشروعيتها وإذا سيرنا وقسمنا لم نجد لها إلا اعتبار
العصية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها
لصاحب المنصب ، فتسكن إليه الملة وأهلها وينتظم حول الالفة فيها . وذلك
أن قريشا كانوا عصابة مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم وكان لهم على سائر
مضر العزة بالكثرة والعصية والشرف فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك
يستكينون لغلبهم ، فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم
وعدم انقيادهم ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردوهم عن الخلاف
ولا يحملهم على الكره ، فتفترق الجماعة وتختلف الكلمة والشارع محذر من
ذلك حريص على اتفاقهم ورفع النزاع والشتات بينهم لتحصل اللحمة والعصية
وتحسن الحماية . بخلاف ما إذا كان الأمر في قريش لأنهم قادرون على سوق
الناس بعضا الغلب إلى ما يراد منهم ، فلا يخشى من أحد خلاف عليهم
ولا فرقة لأنهم كفيلون حينئذ بدفعها ومنع الناس منها . فاشتراط نسبهم القرشي
في هذا المنصب وهم أهل العصية القوية ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق
الكلمة . وإذا انتظمت كلمتهم انتظمت بانتظامها كلمة مضر أجمع ، فأذعن
لهم سائر العرب وانتقادت الأمم سواهم إلى أحكام الملة ، ووطئت جنودهم
قاصية البلاد كما وقع في أيام الفتوحات واستمر بعدها في الدولتين ، إلى أن
اضمححل أمر الخلافة وتلاشت عصية العرب ، ويعلم ما كان لقريش من الكثرة
والتغلب على بطون مضر من مارس أخبار العرب وسيرهم وتفطن لذلك في أحوالهم .
وقد ذكر ذلك ابن اسحاق وغيره « . ويطابق ابن خلدون ما ارتآه من حكم
العصية على تولي نبي أمية أمر العرب والمسلمين من بين قريش فهو يشير
إلى السوابق التاريخية في ارتفاع شأن نبي أمية بين قريش وبين سائر العرب
تبعاً لذلك قبل الإسلام فيقول إن « عصية مضر كانت في قريش وعصية
قريش في عبد مناف وعصية عبد مناف إنما كانت في بني أمية ، تعرف ذلك لهم

قريش وسائر الناس ولا ينكرونه . وإنما نسي ذلك أول الإسلام لما شغل الناس عوائدهم وذهبت عصبية الجاهلية ومنازعتها ونسيت ، ولم يبق إلا العصبية الطبيعية من الذهول بالخورق وأمر الوحي ، فأقفلوا أمور الحماية والدفاع ينتفع بها في إقامة الدين وجهاد المشركين ، والدين فيها محكم والعادة معزولة حتى إذا انقطع أمر النبوة والخورق المهولة تراجع الحكم بعض الشيء للعوائد فعدت العصبية كما كانت ، وأصبحت مضر أطوع لبني أمية من سواهم بما كانت لهم من قبل ذلك » وعلى ذلك فانتقال أمر العرب والمسلمين لبني أمية بعد الإسلام شيء طبيعي متوقع على ضوء السوابق التاريخية ووفق موازين القوة الاجتماعية أو ما يسميه ابن خلدون « بالعصبية » . يقول : « والذي دعا معاوية لا يثار ابنه يزيد بالعهد دون من سواه ، إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس . واتفاق أهوائهم باتفاق أهل الحل والعقد عليه حينئذ من بني أمية ، إذ بنو أمية يومئذ لا يرضون سواهم وهم عصابة قريش وأهل الملة أجمع وأهل الغلب منهم ، فأثره بذلك دون غيره ممن يظن أنه أولى بها ، وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصاً على الاتفاق واجتماع الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع . وإن كان لا يظن بمعاوية غير هذا ، فعدالته وصحته مانعة من سوى ذلك وحضور أكابر الصحابة لذلك وسكونهم عنه دليل على انتفاء الريب فيه فليسوا ممن يأخذهم في الحق هواده ، وليس معاوية ممن تأخذه العزة في قبول الحق فإنهم كلهم أجل من ذلك وعدالتهم مانعة منه ثم أنه وقع مثل ذلك لمن بعد معاوية من الخلفاء الذين كانوا يتحرون الحق ويعملون به مثل عبد الملك وسليمان من بني أمية والسفاح والمنصور والمهدي والرشد من بني العباس وأمثالهم ممن عرفت عدالتهم وحسن رأيهم للمسلمين والنظر لهم ولا يعاب عليهم إثار أبنائهم وإخوانهم وخروجهم عن سنن الخلفاء الأربعة في ذلك فشانهم غير شأن أولئك الخلفاء فإنهم كانوا (أي الخلفاء الأربعة على حين لم تحدث طبيعة الملك ، وكان الوازع دينياً فعند كل أحد وازع من نفسه فعهدوا

إلى من يرتضيه الدين فقط وأثروه على غيره ووكلوا كل من يسمو إلى ذلك إلى وازعه وأما من بعدهم من لدن معاوية فكانت العصبية قد أشرفت على غايتها من الملك والوازع الديني قد ضعف واحتيج إلى الوازع السلطاني والعصباتي ، فلو عهد إلى غير من ترتضيه العصبية لردت ذلك العهد وانتقض أمره سريعاً وصارت الجماعة إلى الفرقة والاختلاف . يوضح ابن خلدون أن التحول في شكل الحكم من الخلافة إلى الملك ، لا يعني اختلاف المضمون والمحتوى والمساس بمنهاج الحكم وشريعة الإسلام خلال العهود الزاهرة وفي ظل الشخصيات القوية العادلة من الحاكمين « ... صار الأمر إلى الملك ، وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والحري على منهاج الحق ، ولم يظهر التغير إلا في الوازع (أي عامل الإخضاع والوسيلة لضمان الانقياد والطاعة من المحكومين) الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً . وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه وعبد الملك ، والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض ولده . ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها وصار الأمر ملكاً بحتاً ، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها واستعملت في أغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ . وهكذا كان الأمر لولد عبد الملك ولمن جاء بعد الرشيد من بني العباس ، واسم الخلافة باقياً فيهم لبقاء عصبية العرب ، والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضهما ببعض ، ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم وتلاشي أحوالهم ، وبقي الأمر ملكاً بحتاً كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق يدينون بطاعة الخليفة تبركاً والملك بجميع ألقابه ومناحيه وليس للخليفة منه شيء ... فقد تبين أن الخلافة قد وجدت بدون الملك أولاً ثم التبتت معانيهما واختلطت ثم انفرد الملك حيث افرقت عصبية عن عصبية الخلافة. والله مقدر الليل والنهار وهو الواحد القهار . كما يقول « ... احتج مالك في الموطن بعمل عبد الملك وأما مروان فكان من الطبقة الأولى من التابعين وعدالتهم المعروفة . ثم تدرج الأمر في ولد عبد الملك وكانوا من الدين بالمكان الذي كانوا عليه ، وتوسطهم عمر بن عبد

العزير فتزح إلى طريقة الخلقاء الأربعة والصحابة جهده ولم يهمل . ثم جاء خلفهم واستعملوا طبيعة الملك في أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحري القصد فيها واعتماد الحق في مذاهبها ، فكان ذلك مما دعا الناس إلى أن نعوا عليهم أفعالهم وأدالوا بالدعوة العباسية منهم . وولى رجالها الأمر فكانوا من العدالة بمكان ، وصرخوا الملك في وجوه الحق ومذاهبه ما استطاعوا حتى جاء بنو الرشيد من بعده فكان منهم الضالغ والطالح ، ثم أفضى الأمر إلى بنينهم فاعطوا الملك والترف حقه وانغمسوا في الدنيا وباطلها ونبذوا الدين وراءهم ظهرياً ، فتأذن الله بحربهم وانتزاع الأمر من أيدي العرب جملة وأمكن سواهم منه والله لا يظلم مثقال ذرة . وإذا كان ابن خلدون يرى اشتراط النسب القرشي في الإمام معللاً بحكم القوة الاجتماعية السياسية التي كانت لقريش بين العرب وهي قوة العصبية ، فإنه يسير مع نظريته إلى غايتها ويرى ان الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً ، فإذا فقدت قريش قوتها وعصبيتها فإن اشتراط العصبية يصير شكلاً بغير محتوى حقيقي ومن ثم لا بد أن ينهار ، ويكون الشرط المعبر هو وجود العصبية - وهي العلة الحقيقية المقصودة من وراء اشتراط القرشية فيشترط توفر العصبية للإمام أينما تحققت العصبية وفق موازين القوة في التركيب الاجتماعي القائم في وقت ما دام قد « ضعف أمر قريش وتلاشت عصبيتهم ... فعجزوا عن حمل الخلافة وتغلب عليهم الاعاجم وصار الحل والعقد لهم » . يقول ابن خلدون : « فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم (أي للقرشيين) من العصبية والغلب ، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجبل ولا عصر ولا أمة ، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية (أي من اشتراط الكفاية بين الشروط الواجبة في الإمام) فرددناه إليها وطردها العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية ، فاشتراطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبية على من معها لعصرها ، ليستبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية ولا يعم ذلك في الأقطار والآفاق كما كان في القرشية إذ

الدعوة الإسلامية التي كانت لهم عامة وعصية العرب كانت وافية بها فغلبوا سائر الأمم ، وإنما يخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة وإذا نظرت سر الله في الخلافة لم تعد هذا لأنه سبحانه إنما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم وهو مخاطب بذلك ، ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه ثم أن الوجود شاهد بذلك ، فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم ، وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي » (١) .

وعلى النقيض من هذا التحليل الواقعي الذي ينفذ إلى أغوار النفوس والمجتمعات ، تطوع الخوارج إلى المثل الأعلى للإسلام في صورة مجردة ، وأملوا في تطبيقه بصرف النظر عن واقع الميول النفسية والقوى الاجتماعية ، في حين أن الولاء في ذلك الوقت خلال دولة الإسلام المترامية لم يكن قد تجرد للعقيدة أولاً أو لدولة الإسلام ومؤسساتها وحدها ثانياً ، حتى تستبعد آثار « العصبية » من التكوين النفسي والاجتماعي ، وتستطيع الدولة أن تحتكر السلطة الحاكمة الضابطة المنظمة لأجهزتها من جيش وشرطة أو أن تفرد ولاء الفرد لدينه وللسلطة الشرعية القائمة عليه . يقول الشهرستاني عن آراء الخوارج « فجوزوا أن تكون الإمامة في غير قریش ، وكل من ينصبونه برأيهم ، وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان إماماً ، ومن خرج عليه يجب نصب القتال معه . وأنه إن غير السيرة وعدل عن الحق وجب عزله أو قتله . وجوزوا ألا يكون في العالم إمام أصلاً ، فان احتجج اليه فيجوز أن يكون عبداً أو حراً نبطياً أو قرشياً » (٢) .

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ١٦١ - ٤ ، ١٦٨ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٨٠ ، ٦ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل .

بين المثل الأعلى والواقع :

لقد تحقق المثل الأعلى الذي ينشده المسلمون لدولة الإسلام في نطاق محدود من الزمان ومن المكان توفرت فيها ظروف خاصة لكن تتابعت منجزات أخلاقية وتنظيمية وحضارية بعد ذلك لدولة الإسلام في ظل الواقع الممكن عند من بصروا بحقائقه وعملوا في حدود الإمكان وراعوا الظروف المتغيرة لأن الإسلام قادر دائماً على العطاء كفيلاً بأن يقدم الإصلاح الملائم حسب الظروف القائمة والإمكانات المتاحة ، والله تعالى يقول : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها — البقرة ٢٨٦ » وانظر في نفس المعنى آيات أخرى مثل البقرة / ٢٣٣ ، الإنعام / ١٥٢ ، الأعراف / ٤٢ ، المؤمنون / ٦٢ ، التغابن / ١٥ ، الطلاق / ٧ « وما جعل عليكم في الدين من حرج — الحج / ٧٨ » وانظر في نفس المعنى : المائدة / ٦ . وقد يمكن في الغد ما لا يتحقق اليوم وقد نفذ الإمام ابن تيمية ببصره وبصيرته إلى حقيقة الإسلام وطبائع النفوس والمجتمعات وألقى هذا الضوء الهادي في « السياسة الشرعية » إذ يقول : « يجب على ولي الأمر أن يولي على كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجده لذلك العمل ، قال النبي ﷺ (من ولي من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله) فيجب عليه البحث عن المستحقين للولاية من نوابه على الأمصار من الأمراء الذين هم نواب ذي السلطان والقضاة ومن أمراء الأجناد ومقدمي العساكر الصغار والكبار وولاة الأموال من الوزراء والكتاب والسعاة على الخراج والصدقات وغير ذلك من الأموال التي للمسلمين . وعلى كل واحد من هؤلاء أن يستتيب ويستعمل أصلح من يجده إذا عرف هذا ، فليس عليه أن يستعمل إلا الأصلح الموجود . وقد لا يكون في موجوده من هو صالح لتلك الولاية فيختار الأمثل فالأمثل في كل منصب بحسبه ، وإذا فعل ذلك بعد الاجتهاد التام وأخذ للولاية بحققها فقد أدى الأمانة وقام بالواجب في هذا وصار في هذا الموضع من أئمة

العدل والمقسطين عند الله ، وإن اختل بعض الأمور بسبب من غيره وإذا لم يمكن إلا ذلك ، فإن الله يقول (فاتقوا الله ما استطعتم - التغابن / ١٦) ويقول (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها - البقرة / ٢٨٦) ، وقال (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم - المائدة / ١٠٥) ، فمن أدى الواجب المقدر عليه فقد اهتدى. وقال النبي ﷺ (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم) ... وينبغي أن يعرف الأصلح في كل منصب ، فإن الولاية لها ركنان: القوة والأمانة ... والقوة في كل ولاية بحسبها والأمانة ترجع إلى خشية الله ، وألا يشترى بآياته ثمناً قليلاً ، وترك خشية الناس واجتماع القوة والأمانة في الناس قليل ، ولهذا كان عمر بن الخطاب يقول : اللهم أشكر إليك جلد الفاجر وعجز الثقة فالواجب في كل ولاية الأصلح بحسبها . فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة والآخر أعظم قوة قدم أنفسهما لتلك الولاية وأقلهما ضرراً فيها ، فيقدم في إمارة الخروب الرجل القوي الشجاع وإن كان فيه فجور فيها على الرجل الضعيف العاجز وإن كان أميناً ... وإن كانت الحاجة في الولاية إلى الأمانة أشد قدم الأمين مثل حفظ الأموال ونحوها وأما استخراجها وحفظها فلا بد فيه من قوة وأمانة ، فيولي عليها شاد قوي يستخرجها بقوته وكتاب أمين يحفظها بخبرته وأمانته . وكذلك في إمارة الحرب إذا أمر الأمير بمشاورة أولي العلم والدين جمع بين المصلحتين . وهكذا في سائر الولايات . إذا لم تتم المصلحة برجل واحد جمع بين عدد . فلا بد من ترجيح الأصلح ، أو تعدد المولى ، إذا لم تقع الكفاية بواحد تام . ويقدم في ولاية القضاء الأعلم الأورع الأكفأ ، فإن كان أحدهما أعلم والآخر أورع قدم فيما يظهر حكمه ويخاف فيه الهوى الأورع ، وفيما يدق حكمه ويخاف فيه الاشتباه الأعلم ... ويقدمان على الأكفأ إن كان القاضي مؤيداً تأييداً تاماً من جهة والي الحرب أو العامة .. ويقدم الأكفأ إن كان القضاء يحتاج إلى قوة وإعانة للقاضي . والكفاءة إما بقهر ورهبة وإما بإحسان ورغبة ، وفي الحقيقة

فلا بد منهما ... ومع أن يجوز تولية غير الأهل للضرورة إذا كان أصلح الموجود ، فيجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال ، حتى يكمل للناس ما لا بد لهم منه من أمور الولايات والإمارات ونحوها ... (١) .

* * *

وقد ذكر الغزالي « أن الذي عده علماء الإسلام صفات الأئمة وشروط الإمامة تحصرها عشر صفات : ست منها خلقية لا تكتسب وأربع منها تكتسب أو يفيد الاكتساب منها مزيداً » فيلى جانب البلوغ والعقل والحرية والذكورة والنسب القرشي وسلامة حاسي السمع والبصر هناك صفات أربع مكتسبة هي النجدة والكفاية والعلم والورع وقد أبان الغزالي أن المراد بالنجدة « ظهور الشوكة وموفر العدة والاستظهار بالجنود وعقد الأولوية والبنود » ، وهذا يدخل في صفة « الكفاية » عند ابن خلدون « أما الغزالي فيقصر الكفاية » على ركنين : أحدهما الفكر والتدبير وشرطه الفطنة والذكاء .. الثاني : الاستضاءة بخاطر ذوي البصائر » . أما بالنسبة للورع فيوضح الغزالي في جلاء أنه « ليس يتم الورع بالمواظبة على الفرائض واجتناب الموبقات والكبائر بل عماد هذا الأمر العدل واجتناب الظلم في طرفي الإعطاء والأخذ » . وأضاف الغزالي إلى جانب ذكر الصفات والشروط « وظائف دينية بعضها علمية وبعضها عملية ، بالمواظبة عليها يدوم استحقاق الإمامة » فذكر من الأولى : أن يعرف الإنسان في هذا العالم : لم خلق والى أي مقصد وجه ولأي مطلب رشح ، وأن زاد السفر إلى الآخرة التقوى ومحلها القلب ، وأن معنى خلافة الله على الخلق إصلاح الخلق ولن يقدر على إصلاح أهل الدنيا من لا يقدر على إصلاح أهل بلده ولن يقدر على إصلاح أهل بلده من لا يقدر على إصلاح منزله ولن يقدر على إصلاح منزله من لا يقدر على إصلاح نفسه وأن الإنسان مركب من صفات ملكية وصفات بهيمية وهو جيران بين الملك والبهيمية . أما

(١) ابن تيمية : السياسة الشرعية ص ٩ - ٢٠ .

الوظائف الدينية العملية فيجملها الغزالي في : أن كل من تولى عملاً على المسلمين فينبغي أن يحكم نفسه في كل قضية يرمها فما لا يرتضيه لنفسه لا يرتضيه لغيره وأن يكون متعظاً لنصيحة العلماء شاكراً عليها ، وألا يستحقر انتظار أصحاب الحاجات بالباب ، وأن يترك الترفيه والتلذذ بالشهوات ، وأن يعلم أن العبادة تيسر للولاة بما لا تيسر لاحاد الناس فيغتم الولاية لعبادة الله بها وذلك بالتواضع والعدل والنصح للمسلمين والشفقة لهم وان يغلب الرفق ويحصل مرضاة الخلق بموافقة الشرع وأن يعرف أن خطر الولاية عظيم كما أن فوائدها في الدنيا والآخرة عظيمة (١) .

الذين يختارون الإمام (أهل الاختيار - أهل الحل والعقد) ، الشروط التي تتوفر فيهم ، ومجالات الشورى أمامهم :

يقول الماوردي وأبو يعلى عن الذين يختارون الإمام « فأما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة : أحدها العدالة الجامعة لشروطها ، والثاني : العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها ، والثالث : الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصح وتبدير المصالح أقوم وأعرف » . فالمللوب لأهل الاختيار - أو أهل الحل والعقد - معرفة شرعية بالشروط التي تلزم أهل الإمامة ، وبصر سياسي بالواقع القائم وبالأشخاص المستحقين للإمامة يعين على الموازنة والمقارنة وترجيح أكثر الأشخاص ملاءمة للظروف القائمة وحاجة الأمة في ذلك الوقت المعين . هذا إلى جانب الصلاحية لإبداء الرأي أو الشهادة وهي العدالة بمختلف جوانبها العقلية والأخلاقية ولا تميز أحكام الشريعة سكان قاعدة الدولة على غيرهم في حق اختيار الإمام ، وإن كان وجودهم بالعاصمة يعطيهم ميزة عملية . يقول الماوردي « وليس لمن كان في بلد الإمام على غيره

(١) الغزالي : فضائح الباطنية نقلًا عن أبيش : نصوص ص ٣١٦ - ٣٦٢ .

من أهل البلاد فضل مزية تقدم بها عليه وإنما صار من يحضر بيلد الإمام متولياً لعقد الإمامة عرفاً لا شرعاً ، لسبوق علمهم بموته ، ولأن من يصلح للخلافة في الأغلب موجودون في بلده « (١) .

وقد أشار القاضي أبو يعلى الفقيه الحنبلي المعروف اشارة تدل على عدم جواز استتار الإمام بتعيين أهل الحل والعقد إذ يقول : « وهل يجوز للخليفة أن ينص على أهل الاختيار كما ينص على أهل العهد؟ فقد قيل : يجوز لأنها من حقوق خلافته . وقياس مذهبنا أنه لا يجوز لوجهين : أحدهما أنها تقف على اختيار جميع أهل الحل والعقد ، والثاني أن إمامة المعهود إليه تنعقد بعد موته باختيار أهل الوقت » (٢) .

ويعبر عن « أهل الاختيار » بـ « أهل الحل والعقد » أيضاً لأنهم يوثقون العقدة في الأمر بإمضائه وتأكيده كما يملكون حل ما عقده ونقض ما أبرموه . وهؤلاء هم ممثلو الأمة المعبرون عن إرادتها الذين ترضى قراراتهم فلا يسمع من البقية نكير « كما يقول الشهرستاني . فالقرآن يجعل ولاية الأمر مستمدة من جماعة المؤمنين كلهم يقول تعالى «... وأولي الأمر منكم - النساء ٥٩» .

مجالات الشورى :

وأهل الحل والعقد يبدون رأيهم في اختيار الإمام ، كما يستشيرهم الإمام بعد توليته في قواعد سياسته وقراراته الهامة التي يتخذها لرعاية مصالح الأمة ، والأحكام الاجتهادية التي يرى اصداها فيما يجوز الاجتهاد فيه مع مراعاة الشروط الشرعية . يقول تعالى « وشاورهم في الأمر ، فإذا عزم فتوكل على الله - آل عمران / ١٥٩ » وقد شاور الرسول ﷺ أصحابه يوم بدر في

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية ص ٦ .

(٢) أبو يعلى : الأحكام السلطانية ، وانظر أيبش : نصوص ص ٢٤٥ .

التصدي لغير قريش فقالوا « يا رسول الله لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك » وأشير عليه بالمنزل الذي يعسكر فيه جيشه مما يتفق مع أصول الحرب والمكيدة للعدو فاستجاب للمشورة وشاور أصحابه في غزوة أحد أن يقعد في المدينة أو يخرج للعدو فأشار جمهورهم بالخروج ففعل وأشير عليه يوم الأحزاب بجفر الخندق ففعل وشاور أصحابه في مصالحة الأحزاب بثلاث ثمار المدينة فأبى عليه البعض فترك ذلك ، وقال ﷺ عند ذبوع شائعة الإفك « أشيروا علي معشر المسلمين في قوم أبناوا أهلي ورموهم ... » يقول ابن كثير في تفسيره بعد تعداد مواضع الشورى هذه وغيرها في حياة الرسول ﷺ كان ﷺ يشاورهم في الحروب ونحوها. قد اختلف الفقهاء: هل كان ذلك واجباً عليه ، أو من باب الندب تطبيقاً لقلوبهم ؟ على قولين وقد روى الإمام أحمد بسنده أن رسول الله ﷺ قال لأبي بكر وعمر : لو جئتما في مشورة ما خالفتكما . وروى ابن مردويه عن علي بن أبي طالب قال : سئل رسول ﷺ عن العزم ؟ فقال : مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم ... ^(١) ويروى عن ابن الجوزي : اختلف العلماء لأي معنى أمر الله نبيه بمشاورة أصحابه مع كمال رأيه وتدبيره ، فقيل : ليستن به من بعده « قوله تعالى (وشاورهم في الأمر ، فإذا عزمته فتوكل على الله) يقتضي إيجاب الشورى على الرسول في كل أمر هو محل له وهو ما لا نص فيه بالضرورة ، وفي ذكر العزيمة بعد الشورى دلالة على أنها صدرت عنها . فالشورى قاعدة من قواعد الشريعة وعزيمة من عزائم الأحكام ، وإذا كانت واجبة على رسول الله فهي على غيره أوجب . وقد أوجب الله الشورى ولم يوجب لها كيفية ، فحكم جميع الكيفيات الإباحة ... ^(٢) . وقد عرف تاريخ الخلافة ودائماً مجالس الشورى التي لم تحدد تسميتها أو تحصر أعضاؤها أو تعين أوقات ثابتة مطردة لإجتماعاتها ،

(١) تفسير ابن كثير ج ١ ، تفسير الآية « فيما رحمة من الله لنت لهم .. آل عمران ١٥٩ ، ص ٤٢٥ .

(٢) رزق الزلباني : السياسة الدستورية الشرعية مجلة الأزهر م ١٨ ج ٣

لكن عرف حكم الأمويين بالأندلس مجلساً سمي بمجلس الشورى كان يضم
الأمرء وكبار رجال الدولة ويرأسه الخليفة أو من يستنيبه^(١) .

ويلتزم أهل الحل والعقد كذلك بالمبادرة إلى نصح الإمام بأي أمر هام
وإن لم يبدأ الإمام بمشاورتهم وذلك باقتراح ما يروونه عليه
أو تأييد ما يروونه صائباً من سياسته وقراراته أو الاعتراض على ما يروونه غير
صائب ، فممثلوا الأمة هم الذين يختارون الإمام، وهم الذين يشرفون على
سياسته خلال إمامته « لأن الخليفة إنما يستمد سلطانه من الأمة الممثلة في أولي
الحل والعقد ، ويعتمد في بقاء هذا السلطان على ثقتهم به ونظرة في مصالحهم .
ولهذا قرر علماء المسلمين أن للأمة خلع الخليفة بسبب يوجهه وإن أدى للفتنة
احتمل أدنى المضرّتين وعللوا هذا بأن من ملك التولية ليستقيم الأمر بملك
العزل عند اعوجاجه^(٢) والظاهر من أقوال الفقهاء ووصفهم إياهم أن هذا الوصف
ينطبق على ثلاث فئات هم : ١ - الفقهاء المجتهدون الذين يعتمد على أقوالهم
في الفتيا واستنباط الأحكام . ٢ - وأهل الخبرة في الشئون العامة ٣ - ومن لهم
نوع قيادة أو رئاسة في الناس كزعماء البيوت والأسر وشيوخ القبائل ورؤساء
المجموعات^(٣) .

ولا يرى الشيخ محمد الحضري فيما ورد عن « أهل الحل والعقد » في
تراثنا مقنعاً لم يبين من لهم حق الانتخاب الذين يكون صوتهم محترماً : أهم
الأمة بأسرها ؟ أهم أفراد مخصصون ؟ وإن كانوا مخصصين : فمن هم ؟
وغاية ما أمكن شراح هذه القاعدة أن يقولوه أن قالوا : هم أهل الحل والعقد .
ولكن من هم أهل الحل والعقد ؟ أهم ولاية الأمصار أم قواد الجيش أم أعيان
الأمة ؟ كل ذلك لم يبين ، فالتطلع للخلافة يجد مجالاً واسعاً للتأويل كما حصل

(١) حسن وعلي إبراهيم : النظم الإسلامية ط ٣ - القاهرة ١٩٦٢ ص ١٣٧ .

(٢) خلاف : السياسة الشرعية ص ٥٦ - ٨ .

(٣) حسن البنا : مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي - مكتبة المنار بالكويت ص ٥٢ .

عند استخلاف علي ... إذ قام جماعة من أهل المدينة والثوار من الآفاق فبايعوا علياً بالخلافة وهو بالمدينة، ولم يؤخذ في ذلك رأي غيرهم من المسلمين في الحواضر الإسلامية ، كأن أهل المدينة وحدهم هم السذين ينتهي إليهم أمر انتخاب الخلفاء وليس لغيرهم معهم رأي ولو كانوا من أهل الحل والعقد في الأمة متى كانوا بعيدين عن الحاضرة الكبرى » ويقول عن عمر بن الخطاب « كان قلما يقدم على أمر إلا بعد أن يستشير ويمحص الآراء ، وكانت له شورى خاصة من أعلام الصحابة ومشيختهم من المهاجرين والأنصار ومشيغة قريش مثل عثمان بن عفان والعباس بن عبد المطلب وعبد الرحمن ابن عوف وعلي بن أبي طالب ومن مائلهم ، وكان يلحق بهم عبد الله بن عباس لما يراه من فقهه وجودة رأيه. وشورى عامة: من كل من له رأي من المسلمين يعرض عليهم الأمر في المسجد بعد أن يدعو : الصلاة جامعة ، فيقول كل ما بدا له وربما استشار بعد ذلك خاصته . وكان كثيراً ما يرجع عن رأيه متى تبين له الحق ، وناهيك برجل كان يقول : من رأى منكم في أعوجاجاً فليقومه . ورجال الشورى كانوا مختارين من قبله ، إلا أنه لم يكن أحد يمنع من إبداء رأيه مهما كان صاحب الرأي صغير القدر لان حياتهم كانت مبنية على المساواة ولم يكن ينقص هذا النظام البديع إلا شيء واحد : هو تعيين من لهم الصوت في انتخاب الخلفاء بوصف يبتنهم ، لأن عدم هذا التعيين كان سبباً من أسباب الفرقة بين علي ومعاوية ، لأن علياً كان يرى أن هذا الحق لأهل المدينة وحدهم لا يشركهم في ذلك أهل الأمصار الأخرى ... ومعاوية ومن معه من أهل الشام كانوا يرون غير ذلك وأن البيعة لا تتم إلا برضا أهل الأمصار فكانت تلك الفرقة الهائلة وتلتها الحروب العظيمة بين المسلمين » (١).

والحق أن الأستاذ الجليل على إصابته في أهمية تحديد أهل الحل والعقد ، قد نقل على غير وعي منه - قضية التصويت أو الاقتراع العام على ما هي

(١) محمد الحضري: محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية - ط ٦ ، القاهرة سنة ١٣٧٠ هـ - ١ ص

معروفة عليه في أيامنا ، إلى عصر ماض بعيد لم يكن قد أدركها على هذا النحو . وكان التركيب الاجتماعي والسياسي يبرز أهل الحل والعقد في يسر ، فقد كان رؤساء الأسر ووجهاء القوم معروفين بأعيانهم في المجتمع المحدود لكل حاضرة كبيرة في الأقطار الإسلامية ، كما كان هؤلاء الكبراء معروفين بالشرق والغرب في شتى المجتمعات القديمة والوسطى والحديثة إلى ما قبل شيوع النظام البرلماني . ويضاف من المبرزين إلى هؤلاء كبار الموظفين ثم المثقفين من الفقهاء والأدباء والمشتغلين بشتى فروع المعرفة ، وقد يضاف إليهم الأثرياء أحياناً أياً كانت أصولهم . وكان من الطبيعي أن ترجح كفة المبرزين في الحواضر على أهل الريف والبوادي ، وترجح كفة المبرزين في حاضرة الخلافة على غيرها من الحواضر . وتصور ذلك إشارة أبي عبيد القاسم بن سلام الصريحة في شأن تقرير العطاء وهي إشارة ذات دلالة كبرى وتذهب إلى أن العطاء الراتب الدائم إنما يكون لأهل الحاضرة لأنهم يتحملون من الأعباء ما لا يتحملة أهل البوادي والجبال والقرى البعيدة من الدفاع عن الإسلام ومتابعة سياسة الحكم . ويكتفي بأن يعان أهل البوادي والجبال والأرياف البعيدة على دفع الجوائح ورتق الفتوق (١) .

ولم يكن يتسنى التوصل إلى أسلوب يحقق أخذ آراء المبرزين جميعاً في شتى أنحاء الخلافة الإسلامية في وقت قصير ملائم تحقيقاً للمساواة المرجوة عندما يشغل منصب الخلافة إذا قدرنا حالة وسائل المواصلات في ذلك الوقت فمن شأن مثل هذا الإجراء أن يشغل الرعية والإدارة في نواحي الدولة المترامية الأطراف وقتاً ليس بالقصير يمكن أن يستغله مثيرو الفتن والقلاقل . وقد تكون ملاحظة الشيخ الحضري أولى بالنسبة لفقهننا الإسلامي المعاصر لا بالنسبة للسلف من فقهاءنا فقد تطورت مجتمعاتنا الإسلامية ، فترايد عدد أفرادها ، وتعذر التعرف على قادتها باليسر الذي كانوا يعرفون به من قبل ونمت تنظيمات

(١) أبو عبيد القاسم بن سلام : الأموال : فصل قسمة العطاء من كتاب الفقيه (باب الانفاق من الفقيه) .

اجتماعية ونقابية وسياسية في بعض الدول الإسلامية فأصبح من الضروري تبين أسلوب آخر لتحديد أهل الحل والعقد في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة وفق الظروف المتباينة المتغيرة ، وهذا مما يباح فيه الاجتهاد ولنا أن نستأنس بتجارب غيرنا على أن نراعي ظروفنا ومصالحنا كما نحكم مبادئ الإسلام العامة وقواعده الشرعية الكلية .

يقول الفقيه الدستوري الكبير بارتلمى Berthelmy عن « تكوين هيئة الناخبين » أو بيان من يجب أن يكون لهم حق الانتخاب وبيان ما إذا كان الانتخاب يجب أن يكون مباشراً أو غير مباشر ... الخ : « إن هذه المسألة هي الثمرة أو النتيجة الدستورية لحالة القوى الاجتماعية في زمان معين في بلد معين لا ثمرة التحليل القانوني ، فهي ليست مشكلة قانونية إنما هي مشكلة صعبة مترامية الأطراف من المشاكل الاجتماعية السياسية . فليس إذن من صواب الرأي حين نريد وضع أو إصلاح نظام انتخابي أن نبدأ أولاً بأن نستوحي مبدأ قانونياً أو نظرية فقهية معينة ثم نعمل على وضع أو إصلاح ذلك النظام بما يتلاءم مع هذا أو تلك ، فلا مبدأ سيادة الأمة ولا مبدأ المساواة ولا سواهما يحتم تقرير نوع معين من أنواع أو نظم الانتخاب ، وإنما نستنبط القواعد العامة التي تكون هيئة الناخبين من الواقع والبيئة لا من بحث الطبيعة القانونية للانتخاب وما إذا كان حقاً فردياً أو وظيفة تلك النظريات التي تأخذ في الظهور كمجرد رداء لتلك الأنظمة التي كانت أولاً وليدة ظروف البيئة الاجتماعية والقومية ... وثمره للاتجاهات السياسية » (١) .

(١) عبد الحميد متولي : المفصل في القانون الدستوري - الاسكندرية - ١٩٥٢ - ص ٤٦٣ ،

٤٦٤ ، حاشية ص ٥١٦ - ٨ .

بسم الله الرحمن الرحيم

بَيْنَ عَقْدِ الْإِسْلَامَةِ فِي تَارِيخِ الْإِسْلَامِ وَفَقْرِهِ
وَنظَرِيَّةِ الْعَقْدِ الْاجْتِمَاعِيِّ فِي الْفِكْرِ السِّيَاسِيِّ الْمُعْتَرِفِ

أجهد المفكرون المحدثون عقولهم لإحاطة سلطة الدولة على الأفراد بالحدود والقيود ، سدّاً لذرائع الطغيان والتعسف في ممارسة السلطة ، وصيانة لحقوق الفرد في وجه تلك السلطة التي تتسلح بها الدولة ، وتستغلّ فيها ما وضع بين يديها من أجهزة الإخضاع مثل الشرطة والجيش ، وما وضع بين أيدي تلك الأجهزة من أسلحة ووسائل تكنولوجية متطورة .

وقد عمد بعض المفكرين إلى تحليل « نشأة الدولة » من أصولها ، ليتوصلوا إلى تحليل السلطة التي تتمتع بها الدولة تعليلاً يتمشى مع حرية الفرد ، وبذلك تكون سلطة الدولة مقيّدة منذ منشأها وبناء على نفس الأصول التي قامت عليها ، ويغدو أي تجاوز لتلك الأصول والحدود محظوراً على الدولة منذ قيامها ، وتتكثراً للأسس التي بُني عليها كيانها . ومن أشهر المحاولات المحدثّة في هذا الباب ، ما ذهب إليه الفيلسوف السويسري جان جاك روسو Le Contrat Social في كتابه المعروف «العقد الاجتماعي»

الذي ظهر في النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي ، وتتضافر مع هذا الاتجاه محاولة الفيلسوف الإنجليزي جون لوك John Lock .

نظرية العقد الاجتماعي :

ارتأى روسو أن الدولة ترجع في أصل نشأتها إلى « عقد » Contrat ، اتفق الأفراد في مكان ما بمقتضاه على الخروج من حياتهم الفطرية البدائية التي كانوا لا يخضعون فيها لسلطان عليهم وليست فيها قيود تقيد حريتهم وإنما كانت حياتهم في البداية فردية ينزل فيها الفرد عن الآخر ، وقد اتفق الأفراد على الخروج من حياتهم تلك وعلى تكوين مجمع سياسي يخضع لسلطة عليا ، أي « تعاقدا على إنشاء دولة » . ويذكر روسو أن « الجماعة » نشأت في اليوم الذي أحس فيه الفرد البدائي Primitif أن حياة العزلة الفردية أصبحت لا تكفل له سدّ حاجياته وإرضاء رغباته ، أي في اليوم الذي أصبح يحسّ فيه بالحاجة إلى معونة الآخرين - وذلك أصل نشأة الغريزة الاجتماعية المعروفة عند الإنسان وهو شعور ملازم له منذ نشأته ، ومعنى ذلك أن ثمة ارتباط واقتران وتداخل حياة بين حياة الأفراد والعزلة وحياة الجماعة . وترجع نشأة الدولة - في ضوء هذا التصور - إلى الإرادة العامة للجماعة Volonté Générale التي كوّنَت الأمة وأقامت الدولة ، ومن ثم تكون السيادة للأمة ، ولا تكون السلطة التي تمارسها الدولة مشروعة إلا حينما تكون وليدة تلك الإرادة العامة للأمة (١) . والإرادة العامة عند روسو هي ليست مجرد إرادة « الأغلبية » ، وإنما هي إرادة « جماعية » غير قابلة للتجزئة ، منبثقة من الشعب باعتباره وحدة واحدة ، وهي دائماً على صواب . وهذا التصور الخيالي المفترض يرمي إلى أن يجعل الشعب بممارسته « الإرادة العامة » سيداً واحداً يمتلك سلطة منفصلة مطلقة مجردة ،

(١) د . عبد الحميد متولي : الأنظمة السياسية - دار المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٥٦ م -

وهي سلطة فوق الشعب باعتباره جمهوراً من الأفراد ، فقد قال روسو « العقد الاجتماعي يعطي الكيان السياسي سلطة مطلقة على جميع أعضائه ، وهذه السلطة Pouvoir حين توجهها الإرادة العامة تدعى السيادة Souveraineté » (١)

والغريب أن الفيلسوف الانجليزي توماس هوبز Thomas Hobbs المتوفى سنة ١٩٧٩ م قد استخدم تصور روسو المفترض نفسه ، للوصول إلى هدف مغاير تماماً هو تبرير الحكم المطلق فهو يقول إن الاتفاق بين البشر يتم عن طريق المبايعة أو التعاقد « وقد دعت الحاجة إلى شيء آخر يجعل هذا الاتفاق ثابتاً ، وأعني بذلك (سلطة عامة) يخشونها وتوجه فعاليتهم إلى المصلحة العامة . والسبيل الوحيد لإقامة مثل هذه السلطة العامة لتكون قادرة على الدفاع عنهم ضد غزوات الأجنبيات وضد إيذاء بعضهم البعض بحيث يأمنون على هذا النحو ليقبضوا بكدهم وبما تخرجهم من الأرض من خيرات - أن يمنحوا كل سلطتهم وقوتهم لفرد واحد أو لجمع من الأفراد ليحول كل إرادتهم المثلثة بمجموع أصواتهم إلى إرادة واحدة ، كأن يعينوا فرداً واحداً أو جمعاً من الأفراد ليعبر عن شخصيتهم ، وعلى كل فرد أن يعتبر نفسه فاعلاً لكل ما يفعله الشخص الذي وكل إليه الأمر فيما يتعلق بالسلامة العامة والأمن المشترك مهما يكن هذا الفعل أو ما ينتج عنه . ومن ثمّ على الأفراد جميعهم أن يجعلوا إرادتهم خاضعة لإرادته وأحكامهم تبعاً لحكمه ، وهذا أكثر من الموافقة أو الرضا، إنه وحدة حقيقية لهم جميعاً في شخص واحد ، نتجت من عهد تمّ بين كل فرد وآخر ، كأنّ كل فرد قال للآخر : إنني أفوض هذا الفرد أو ذلك الجمع من الأفراد وأمنحه حقي في حكم نفسي كذلك تمنحه أنت حقلك وتميز جميع أعماله . »

وهكذا تستطيع السلطة الحاكمة بمقتضى هذا التفويض الذي منحتة من قبل الأفراد أن توجه إرادتهم جميعاً لصيانة الأمن الداخلي فيما بينهم والتعاون

(١) جاك مارتينان : الفرد والدولة - ترجمة عبد الله أمين - مكتبة الحياة بيروت سنة ١٩٦٢ م ،

المشترك ضد أعدائهم في الخارج ، ويعتبر كل فرد نفسه بالعهد الذي قطعه للآخر أنه الفاعل لكل ما يصدر عن تلك السلطة الحاكمة من أفعال تستعمل لانجازها كل قوى الجمهور ووسائله على النحو الذي يراه مناسباً من أجل أمن الجمهور والدفاع عنه . وصاحب هذه السلطة يدعى « سيداً » له كل سلطات « السيد » ، وكل من عداه إنما يكون في عداد « رعاياه » (١) .

وواضح مما سبق أن هذا التصور المفترض عن « تعاقد الجماعة البدائية » ، يمكن أن يؤدي لنتائج متباينة متناقضة ، وفق الأهواء والأفكار المسبقة التي تسيطر على القائلين به ، فقد يستهدف منه واحد ضمان الحرية والآخر تبرير الاستبداد . فضلاً عن أن ذلك التصور المفترض لا يمكن دعمه بوقائع التاريخ ، فأقدم المصادر التاريخية تتحدث دائماً عن جماعات « لا عن أفراد منعزلين » وقد اضطر روسو أن يقرر أن حياة الفردية والعزلة المتصورة هي وحياة الجماعة كانتا متعاصرتين متداخلتين دون سبق زمني من الأولى . وهكذا تتابعت الافتراضات ليغطي بعضها ضعف بعض .

وقد توصل كثير من المفكرين من قديم إلى تقرير الدوافع الفطرية في الإنسان للاجتماع بغيره ، وقيل « إن الإنسان مدني بالطبع » . وقد سلم ابن خلدون (المتوفى سنة ٨٠٨ هـ) بهذه الحقيقة الاجتماعية ، فكان مما جاء في مقدمته : « إن الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم : إن الإنسان مدني بالطبع ، أي لا بدّ له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم وهو معنى العمران . وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب

(١) المصدر السابق ص ٥٧ - ٨ .

فيه من القدرة على تحصيله ، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه ، ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الخنطة مثلاً فلا تحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ ، وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري . وهب أنه يأكله حياً من غير علاج فهو أيضاً يحتاج في تحصيله حياً إلى أعمال أخرى أكثر من هذه من الزراعة والحصاد والدراس ، ويحتاج كل واحد من هذه إلى آلات متعددة وصناعات كثيرة ... ويستحيل أن توفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد ، فلا بدّ من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له وهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف . وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه « ... والاجتماع الإنساني على هذا النحو يستلزم سلطة تنظم الجهود وتضبط الشاذ الخارج عن الخلود ، فالآدميون بحكم طبيعتهم الإنسانية - كما يقرر ابن خلدون « يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض ... وهذا التغلب هو الملك ، وهو أمر زائد على الرياسة ، لأن الرياسة هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه ، وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر » . ويعبر عن ذلك حديثاً بأن الدولة هي التي تحتكر وسائل الإخضاع والقمع Contrainte من تشريع ملزم قد يتضمن العقاب على المخالفة ، ومن أجهزة الشرطة والجيش . ويذكر ابن خلدون في موضع آخر « الملك منصب طبيعي للإنسان ، لأننا قد بيننا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورتهم ، وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ، ومدّ كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض ، ويمانه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك فيقع

التنازع المفضي إلى المقاتلة ... فاستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم . وتتولى السلطة الحاكمة وضع القواعد والحدود التي تنظم نشاط الفرد بما لا يمنع عدوانه على الفرد الآخر أو على صالح الجماعة ، وفي هذا يقول ابن خلدون : « فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها ، كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم » . وابن خلدون يشير إلى أن تلك القوانين لا تعرض فقط لعلاقات الأفراد بعضهم ببعض بل للعلاقات بين الأفراد والسلطة الحاكمة أيضاً إذ يقول « كما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر ومقتضاه التغلب والقهر للذاتان هما من آثار الغضب والحيوانية كانت أحكام صاحبه في الغالب جائزة عن الحق مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم ، فتعسر طاعته لذلك وتجيء العصية المفضية إلى المهرج والقتل ، فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة » . ويقسم ابن خلدون صور الملك إلى ثلاث : ملك طبيعي : هو « حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة » ، ثم ملك سياسي هو « حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار » إذ هو يمارس « سياسة عقلية » . ويجري على « قوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها » ، وأخيراً تأتي « الخلافة » التي تقوم على « سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة » وقوانينها « مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها » هو النبي المرسل إلى الناس من قبل الله عز وجل ، « والخلافة في تعريف ابن خلدون هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها ، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة . فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في

حراسة الدين وسياسة الدنيا به» (١). ويرى ابن خلدون أن الإمامة أو الخلافة باعتبارها نظاماً للدولة الإسلامية والسلطة الحاكمة للمسلمين القائمة على شرع الله تستند إلى الإجماع لا إلى الدلالة المطلقة للعقل ، لأن العقل يشير بإقامة حاكم مطلقاً لا بإقامة الإمام والخليفة على نحو ما صار في الدولة الإسلامية ، كما يشير العقل بإنفاذ قوانين تحجز المعتدي بإطلاق لا بإنفاذ شريعة الإسلام بالتحديد . أو بعبارة أخرى يرى ابن خلدون أن العقل يشير بإقامة « ملك سياسي » يجري على سياسة عقلية وقوانين مفروضة من العقلاء والكبراء والبصراء « لحمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار » ، أما الخلافة فتحجري على سياسة دينية نافعة في الدنيا والآخرة ، وقوانينها مفروضة من الله عز وجل ، ولا ينهض دليلاً على وجوب الخلافة إلا لإجماع المسلمين . يقول ابن خلدون « إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين ، لأن أصحاب رسول الله ﷺ عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه وتسليم النظر إليه في أمورهم ، وكذا في كل عصر من بعد ذلك ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار . واستقر ذلك لإجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام . وقد ذهب بعض الناس إلى أن مدرك وجوبه العقل وأن الإجماع الذي وقع إنما هو قضاء بحكم العقل فيه ، قالوا: وإنما وجب بالعقل لضرورة الاجتماع للبشر واستحالة حياتهم ووجودهم منفردين ، ومن ضرورة الاجتماع التنازع لازدحام الأغراض فما لم يكن الحاكم الوازع أفضى ذلك إلى المخرج المؤذن بهلاك البشر وانقطاعهم مع أن حفظ النوع من مقاصد الشرع الضرورية... وهذا المعنى بعينه هو الذي لحظه الحكماء في وجوب النبوات في البشر ، وقد نبهنا على فساده ، وأن إحدى مقدماته أن الوازع إنما يكون بشرع من الله تسلّم له الكافة تسليم إيمان واعتقاد ، وهو غير مسلّم : لأن الوازع قد يكون بسطوة الملك وقهر أهل الشوكة ولو لم يكن شرع كما في

(١) تاريخ ابن خلدون - مطبوع بالأرنست في لبنان سنة ١٩٧١ م عن طبعة القاهرة القديمة - ج ١

(المقدمة) ص ٣٤ - ١١٦ ، ٥ - ٧ ، ١٥٦ ، ١٥٨ - ٩ .

أهم المجوس وغيرهم ممن ليس له كتاب أو لم تبلغه الدعوة، أو نقول: يكفي في رفع النتائج معرفة كل واحد بتحريم الظلم عليه بحكم العقل ، فادعاهم أن يرتفع التنازع إنما يكون بوجود الشرع هناك (في أمر وجوب النبوة) ونصب الإمام هنا غير صحيح ... فلا ينهض دليلهم العقلي المبني على هذه المقدمة ، فدلّ على أن مدرك وجوبه إنما هو بالشرع — وهو الإجماع الذي قدّمناه» (١) .

* * *

الإمامة في تاريخ الإسلام :

و الواقع أن التعاقد على إقامة سلطة حاكمة في الجماعة ، الذي يصوره بعض المفكرين افتراضاً ، وأقاموا عليه نتائج متعارضة حسب نزعاتهم وآرائهم المسبقة ، قائم في وقائع تاريخ الإسلام حقائق ثابتة لا فروضاً متخيّلة ، وقد خلص إليه فقهاء الإسلام في تقرير واضح قاطع ، وبنوا عليه وكالة الإمام عن جماعة المسلمين الذين أقاموا إماماً عليهم . على أن الإرادة العامة لجماعة المسلمين هنا تتجه لأن تكون شريعة الله هي الحاكم على تصرفاتهم ، ولأن يكون الإمام قائماً على حراسة دين الله وإنفاذ شرعه .

وقد بحث القانوني الضليح الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري رحمه الله ، صاحب الدراسة المسهبة الرائدة عن « مصادر الحق في الفقه الإسلامي » ، طبيعة « عقد الإمامة » والواقعة القانونية المنشئة لولاية الإمام بصفة خاصة في الفقه الإسلامي ، فقال عنه في رسالته للدكتوراه بجامعة السوربون التي نشرت بالفرنسية سنة ١٩٢٦ م بعنوان « الخلافة Le Califat » إنه « عقد حقيقي غاية تولية الخليفة السلطة العليا » كما قرر أن هذا « العقد الحقيقي هو بين الخليفة والأمة ، وينتج عنه أن تكون سلطة الخليفة مستمدة من الأمة » (ص ٩٤) . وقد أشار العلامة الكبير إلى أن فقهاء الإسلام لم يتعدوا في تكييفهم الفقهي

(١) المصدر السابق ص ١٦٠ .

للإمامة عن جوهر نظرية روسو في «العقد الاجتماعي» لكنهم سبقوا في هذا سبقاً بعيداً قبل زمن روسو بكثير ، فالحاكم يتولى سلطته عن الأمة نائباً عنها نتيجة لتعاقد حرّ بينهما ، كما أن الفقهاء المسلمين عرفوا نظرية السيادة كما ذهب إليها روسو مع ميزات خاصة في الفقه الإسلامي . ويبرز الأستاذ الدكتور ضياء الدين الريس رحمه الله سبق المسلمين - عملاً وفكراً في هذا المجال فيقول : « هكذا قبل مجيء روسو وأتباعه بقرون عديدة ... ومع فارق : أن العقد الذي تكلم عنه روسو كان مجرد افتراض لأنه بناه على حالة تخيّلها في عصور ماضية سخيفة لا يوجد عليها برهان تاريخي ، بينما نظرية العقد الإسلامية تستند إلى ماض تاريخي ثابت هو تجربة الأمة في خلال العصر الذهبي للإسلام » (١)

فاختيار أبي بكر الصديق للخلافة بعد وفاة الرسول ﷺ قد جرى في اجتماع انعقد في سقيفة بني ساعدة قرب دار سعد بن عباد من الأنصار وكان خزرجياً ينتمي لبني ساعدة وداره مما يلي سوق المدينة ، وقد اجتمع كبار الأنصار في تلك السقيفة أصلاً ليختاروا من بينهم خليفة لرسول الله صلوات الله عليه ، واتجهت بعض الأنظار لتولية سعد بن عباد هذا الأمر . فلما بلغ خبر هذا الاجتماع كبار المهاجرين ، ذهب إليه بعضهم مسرعين ، وفي مقدمتهم أبو بكر وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح . وجرت مناقشات بين المهاجرين والأنصار في هذا الاجتماع ، وانتهت بتولية الخلافة أبا بكر الصديق الذي استهلّ عمر والمهاجرون مبايعته ، وأعقبهم بشير بن سعد من بني زيد بن مالك من الخزرج فأسيد بن حضير من الأوس ومعه قومه ، وتابعهم الخزرج وغيرهم من الناس الذين أقبلوا من كل جانب يبايعون أبا بكر على الخلافة التي انعقدت في ذلك الاجتماع بيعة أخرى أوسع وأعم جرت في المسجد بعد ذلك . وكان جمهور الصحابة يعيشون وقتذاك في المدينة . وخطب الخليفة الأول في تاريخ الإسلام جمهور المسلمين ، فقرر في خطبته أن المسلمين هم الذين ولوه السلطة ، وأنهم هم الذين يراقبونه وينصحونه أثناء ممارستها من جانبه ، كما

(١) ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الإسلامية - ط ١ ، القاهرة - ص ١٤٤ - ٥ .

قرر أن القانون الأعلى الذي يحكم المحكومين والحاكم جميعاً في الإسلام هو شريعة الله عز وجل ، وأن الحاكم إنما يستحق الطاعة بانفاذ هذه الشريعة . وبذلك أوضح الخليفة الأول حدود سلطة الإمام في دولة الإسلام ، فهي محكومة بحدود الشريعة ورضا جمهور المسلمين . وهذه المبادئ بدت صريحة قاطعة في تلك الكلمات البسيطة القوية التي صدرت من الخليفة الأول « أيها الناس : إني وُلِّيت عليكم ولست بخيركم ، فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فسددوني ، أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم » ... وقد نقل السيوطي (المتوفى سنة ٩١١ هـ) في تاريخه عن الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه « لا يكون أحد إماماً أبداً إلا على هذا الشرط » - أي الشرط الذي شرطه أبو بكر في خطبته وتقدم ذكره .

و حين أحسّ أبو بكر بدنو أجله ، وكانت دولة الإسلام تجتاز فترة دقيقة بعد قمع الردّة وبدء الفتوح ، أراد أن يختار للمسلمين من يخلفه في حكمهم حتى لا ينتثر العقد وتفترق الجماعة ، فشاور كبار الصحابة سنة ١٣ هـ منفردين في جلسات خاصة متفرقة ، ومنهم عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وغيرهما ، واختيار عمر بن الخطاب ليكون الخليفة من بعده ، واستوثق من إقرار الأمة لرأيه قبيل وفاته . روى الطبري في تاريخه « ثم أشرف على الناس - أبو بكر وزوجه أسماء بنت عميس ممسكته ، فقال لهم : أترضون بمن أستخلف عليكم ، فإني والله ما ألوت من جهد الرأي ولا وليت ذا قرابة ، وإني قد وليت عليكم عمر بن الخطاب ، فاسمعوا له وأطيعوا . فقالوا : سمعنا وأطعنا » . وطعن مجوسي الخليفة الثاني عمر بن الخطاب في أواخر سنة ٢٣ هـ ، وألح عليه المسلمون وهو ينازع الموت أن يستخلف عليهم ، فسمّى ستة رجال من المبرزين بين المسلمين توفي الرسول ﷺ وهو عنهم راض وقد وصفهم بأنهم من أهل الجنة ، وكلّف هؤلاء أن يختاروا من بينهم واحداً بطريقة رسمها لهم . وهؤلاء الستة هم عثمان وعلي بن أبي طالب وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله . وتناقش (المرشحون)

بعد وفاة عمر مناقشة حرة « وكثر بينهم الكلام » — كما تقول روايات التاريخ .
واقترح عبد الرحمن بن عوف أن يخرج واحد نفسه من نطاق المرشحين على أن
(يدير) عملية الاختيار كلها وهو محاييد بعيد عن التهمة والعمل بنفسه ،
فيشاور المرشحين الآخرين وغيرهم من كبار المسلمين ليصل إلى قرار في الأمر
يعرضه على باقي الستة وسائر الأمة . فلما لم يجب أحد عبد الرحمن بتقديم نفسه
لهذه المهمة بشرط استبعاده كمرشح للخلافة ، تقدم عبد الرحمن بن عوف نفسه
لذلك فأقرّ الباقر نذبه لإنفاذ اقتراحه ، « وقال عليّ : أعطني ميثاقاً لتوثرنّ
الحق ولا تتبع الهوى ولا تخصص ذا رحم ولا تألو الأمة ، فقال عبد الرحمن :
أعطيني موثيقكم على أن تكونوا معي على من بدّل وغير وأن ترضوا من
اخترت لكم ، وعليّ ميثاق الله أن لا أخص ذا رحم لرحمه ولا آلو المسلمين ،
فأخذ منهم ميثاقاً وأعطاهم مثله » . وهكذا تولّى عبد الرحمن بن عوف تلك
المسئولة الكبرى « ودار لياليه يلقي أصحاب رسول الله ﷺ ومن وافى المدينة
من أمراء الأجناد وأشرف الناس يشاورهم ولا يخلو برجل إلا أمره بعثمان »
وقد مال الزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص لتولية عليّ بن أبي طالب الخلافة ،
وارتأى سعد أن يتقدم عبد الرحمن للمنصب فأصرّ على تمسكه بالانخلاع من هذا
الأمر ، ثم ناجى عبد الرحمن كلاً من عليّ وعثمان وقتاً طويلاً ، فلما صلى
الناس الصبح جمع عبد الرحمن أهل الشورى الذين سمّاهم عمر « وبعث إلى
من حضر من المهاجرين وأهل السابقة والفضل من الأنصار والأمراء حتى ألجّ
المسجد بأهله ، فقال : أيها الناس ، إن الناس قد أحبوا أن يلحق أهل الأمصار
بأمصارهم وقد علموا من أميرهم « ويايع عبد الرحمن بن عوف عثمان بن عفان
بالخلافة » ثم أقبل الناس يبايعون عثمان ، ورجع عليّ يشق الناس حتى يبايع
عثمان » (١) .

(١) أوجزت الوقائع ورويت النصوص والأقوال من تاريخ الطبري

ولئن كان عليّ بن أبي طالب قد بويج بالخلافة سنة ٣٥ هـ إثر فتنة دامية سقط فيها الخليفة الثالث ذو النورين قتيلاً ، ولم يُؤلّ الخلافة في جوّ هادئ ، وخلال نقاش حرّ كما جرى بالنسبة لأسلافه ، فإن جمهور الصحابة قد شارك في اختياره أو الرضا بخلافته . يذكر القاضي أبو بكر الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣ هـ في كتابه « التمهيد في الردّ على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة » : « لما قتل عثمان استولى الغافقي ومن صار معه من أهل الفتنة على المدينة ، وهموا بالفتك بأهلها وحلفوا على ذلك للصحابة متى لم يقدموا النظر في أمرهم ويعقدوا الإمامة لرجل منهم . فأراد الصحابة حسم مادة الفتنة وعرض هذا الأمر على عليّ وآثره المصريون فامتنع عليهم ولزم بيته ، ثم عرض ذلك على طلحة وآثره البصريون وأبى ذلك وكرهه ، ثم عرض ذلك على الزبير فأبى - كل ذلك منهم إنكارٌ لقتل عثمان وإعظامٌ له ورزيةٌ به . فلما حلف أهل الفتنة على الفتك بأهل المدينة وإلحاق الفتنة وردّها جذعة ، اجتمع وجوه المهاجرين والأنصار عشية اليوم الثالث على ما روي من قتل عثمان ، فسألوا علياً هذا الأمر وأقسموا عليه فيه وناشدوه الله في حفظ بقية الأمة وصيانة دار الهجرة ، فدخل في ذلك بعد شدة وبعد أن رآه مصلحة ، ورأى القوم ذلك لعامهم وعلمه بأنه أعم من بقي وأفضلهم وأولاهم بهذا الأمر ، فمدّ يده وبايعه جماعة من حضر ، منهم خزيمه بن ثابت وأبو الهيثم بن التيهان ومحمد بن مسلمة وعمار في رجال يكثر عددهم من المهاجرين والأنصار . وهذا من أصحّ العقود وأثبتها ، لأن العقود له أفضل من بقي ، ومن ذكرناه من العاقدين بصفة من يملك عقد الإمامة في الفضل والسابقة ، فوجب بذلك تمام بيعته وصحة إمامته » (١) .

* * *

(١) نقلا عن يوسف أيّيش : نصوص الفكر السياسي الإسلامي - دار الطليعة ببيروت سنة ١٩٦٦ - ص ١٠٨ - ٩ ، وانظر أيضاً في ذلك أبا بكر بن العربي - العواصم من القواصم ، ابن تيمية : منهاج السنة .

من هذا العرض التاريخي يظهر كيف بويع الخلفاء الراشدون المهديون ، وكيف تمّ عقد الخلافة لهم من جانب جمهور المسلمين . وقد نقل الإمام ابن تيمية في « منهاج السنة » قول الإمام أحمد بن حنبل عن « الإمام » « الإمام الذي يجمع عليه المسلمون ، كلهم يقول هذا إمام » ثم عقب عليه بقوله : « ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافق أهله الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة ، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان ... ولو قُدِّرَ أن عمر وطائفة معه بايعوا أبا بكر وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يصير إماماً بذلك ، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة وهم أهل القدرة والشوكة » .

ولفظ « البيعة » الذي استعمل للعهد القائم بين المحكوم والحاكم عند اختيار الأول للأخير ، يدلّ صراحة على التعاقد . يقول ابن خلدون « اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة كأنّ المُبَايَع يعاهد أميره على أنه يسلم إليه النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين ، لا ينازعه في شيء من ذلك ، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه . وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد ، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري فسمّي بيعة مصدر باع وصارت البيعة مصافحة بالأيدي — هذا مدلولها في عرف اللغة ومدلول الشرع » ^(١) . ويحمل فقيه معاصر — هو الشيخ عبد الوهاب خلاف رحمه الله — دلالة تلك الوقائع في تاريخ الإسلام فيقول : « ومن استجمع الشروط — شروط الإمامة — المتفق عليها لا يصير إماماً له على الناس حق الطاعة إلا إذا بايعه أهل الحلّ والعقد الذين تختارهم الأمة من أهل العدالة والعلم والرأي وتتبعهم في أمورها العامة وأهمها اختيار الخليفة ومبايعته . وقد ذكر العلماء أن الإمام كما يصير إماماً بالبيعة يصير إماماً بالاستخلاف أو بولاية العهد ، وهذا القول ظاهره ليس صواباً فإن الاستخلاف والعهد إن لم يقرّه أهل الحلّ والعقد لا يكون المستخلف به إماماً ولا يجب له حق الطاعة ، فالعمدة على بيعة أهل الحلّ والعقد لا على الاستخلاف والعهد . ولو أنّ المسلمين رأوا بعد وفاة أبي بكر

(١) تاريخ ابن خلدون ج ١ ص ١٧٤ .

خيراً من عمر وبايعوه ما عارضهم معارض ولا كان عهد أبي بكر حجة عليهم ، وكذلك لو بايع المسلمون واحداً غير الذي جعل عمر الشورى بينهم ، فالعهد أو الاستخلاف لا يعدو أن يكون ترشيحاً من السلف للخلف والأمة بعد ذلك صاحبة القول الفصل فيمن تختاره إماماً ، كما أن لها الحق في الإشراف على سياسته في عهد إمامته ، ولها الحق في عزله إذا لم يقم بما عاهدتم عليه من بيعته . قال ابن تيمية في منهاج السنة : إنما صار عمر إماماً لما بايعوه وأطاعوه ، ولو قُدِّرَ أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماماً» (١)

* * *

الإمامة بالاختيار عند علماء أهل السنة وليست تعييناً لأحد بالنص :

وكانت نظرة علماء الإسلام مستوحاة من وقائع التاريخ وسنة الخلفاء الراشدين المهديين . فقد ردَّ علماء أهل السنة العقائد والفقهاء بقوة واستفاضة على الشيعة الذين قالوا : إن إمام المسلمين «مُعَيَّن» بمقتضى النص ، ودافعوا عن مبدأ «الاختيار» الذي آمنوا به كسبيل لتولية الإمام كما رفضوا دعوى «العصمة» للإمام . وكان من المبرزين في ذلك القاضي الباقلاني (المتوفى سنة ٤٠٣ هـ) في كتابه « التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة » ، وعبد القاهر البغدادي (المتوفى سنة ٤٢٩ هـ) في كتابه « أصول الدين » ، والقاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن التمر (المتوفى سنة ٤٥٨ هـ) في كتابه « المعتمد في أصول الدين » ، وإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني (المتوفى سنة ٤٧٨ هـ) في كتابه « الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد » ، وأبو حامد الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ) في كتابه « فضائح

(١) عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية - المطبعة السلفية بالقاهرة ص ٥٥ - ٧ .

الباطنية » ، والقاضي أبو بكر بن العربي (المتوفى سنة ٥٤٣ هـ) في كتابه « العواصم من القواصم » ، والإمام ابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨ هـ) في كتابه « منهاج السنة » وابن خلدون (المتوفى سنة ٨٠٨ هـ) . في « المقدمة » وقد أفرد الباقلاني مثلاً باباً مسهباً جعل عنوانه « باب الكلام في إبطال النصّ وتصحيح الاختيار » ، تعقب فيه النصوص التي يحتج بها القائلون بتعيين الإمام بالنصّ سنداً أو دلالة « لأن أخبار الآحاد التي تدّعونها - والخطاب للشيعة - في النصّ على عليّ (بن أبي طالب) أخبار قد عارضها إجماع المسلمين في الصدر الأول على إبطائها وترك العمل بها ، فالأمة كلها اتقادت لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما ودانت بوجوب طاعتها وفيهم عليّ والعباس وعمّار والمقداد وأبو ذرّ والزبير بن العوام وكل من ادّعى له النصّ وروى له . وهذا الظاهر المعلوم من حال الصحابة رضي الله عنهم لا يمكننا ولا أحداً من الشيعة دفعه . ولهذا قالوا : إن التقيّة ديننا ... فلا يجوز أن يُعمل بخبر الواحد ونحن نتيقن ترك رواته له وإظهاره ، فوجب ترك العمل على هذه الأخبار لتدينهم بخلافه ، وترك من روى النصّ عليه له وتكذيبه به ، لأن الإجماع الظاهر في المعلوم يترك له ما هو أقوى من هذه الأخبار - ولو كانت مروية » ... وبعد إبطال حجج القائلين بتعيين الإمام بالنصّ ، نخلص الباقلاني إلى القول بأن الإمام « إنما يصير إماماً بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحلّ والعقد والمؤمنين على هذا الشأن ، لأنه ليس لها طريق إلا النصّ أو الاختيار ، وفي فساد النصّ دليل ثبوت الاختيار الذي نذهب إليه » . ويرفض الباقلاني دعوى الشيعة في القول بعصمة الإمام ، فإنما الإمام واحد من البشر المسلمين يخطيء ويصيب « وما يدل على أنه لا يجب أن يكون معصوماً عالماً بالغيب ولا بجميع الدين حتى لا يشدّ عليه شيء ، فهو أن الإمام إنما يُنصب لإقامة الأحكام وحدود وأمور قد شرعها الرسول ﷺ وقد تقدّم علم الأمة بها ، وهو في جميع ما يتولاه وكيل للأمة ونائب عنها وهي من ورائه في تسديده وتقويمه وإذكاره وتنبهه وأخذ الحقّ منه إذا وجب عليه ، وخلعه والاستبدال به متى اقترف ما

يوجب خلعهم ، فليس يحتاج مع ذلك إلى أن يكون معصوماً كما لا يحتاج أميره وقاضيه وجابي خراجه وصدقائه وأصحاب مسائله وحرسه إلى أن يكونوا معصومين ، وهو ليس يلي بنفسه شيئاً أكثر مما يليه خلفاؤه من هذه الأمور . فإن قالوا فهو المُولي لخلفائه فيجب أن يكون لذلك معصوماً من الخطأ ، قيل لهم : وكذلك أمراؤه وقضاة وعمال خراجه يولون خلفاءهم فيجب أن يكونوا لذلك معصومين . وبدل على هذا اعتراف الخلفاء الراشدين بأنهم غير معصومين وترى إنكار الأمة أو واحد منهم لولي الأمر مع اعترافهم بنفي العصمة عنهم» (١)

الإمامة عقد :

وواضح من سياق كلام الباقلاني أن الوصف الشرعي للإمامة الذي اطرّد فيه هو أنها « عقد » ، ويكفي في ذلك قوله مثلاً « إنما يصير الإمام إماماً بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحلّ والعقد » . والواقع أن التعبير عن الإمامة بأنها « عقد » قد تتابع عليه علماء الأصول والفروع ، والتعبير الزائغ عن ممثلي الأمة في عقد الإمامة للإمام بأنهم هم « أهل العقد والحلّ » لا يخلو هو الآخر من دلالة . وتداول عبارات الباقلاني بعد ذلك التي تتضمن وصف الإمامة بالعقد ، ومنها على سبيل المثال لا الحصر « فإن قال قائل : فبكم يتم عقد الإمامة عندكم ؟ ... فإن قالوا : فهل يجب عندكم أن يحضر العقد للإمام قوم من المسلمين ؟؟ ... فإن قال قائل : فهل تملك الأمة فسخ العقد على الإمام من غير حدث يوجب خلعهم كما أنها تملك العقد له ؟؟ ... فإن قالوا : فهل يملك الرجل من أهل الحلّ والعقد عقد الإمامة لنفسه كما يملك ذلك لغيره ؟؟ ... فإن قالوا : فما تقولون : إذا عقدت جماعات من أهل الحلّ والعقد لعدة أئمة في بلدان متفرقة ؟؟ ... فإن قال قائل : فخيرونا ما صفة الإمام المعقود له عندكم ؟؟ ... الخ » (٢) . وذكر القاضي الحنبلي أبو يعلى في كتابه

(١) نقلا عن أبيش : المصدر السابق ص ٣٣ : ٤٨ ، ٥٥ - ٦ .

(٢) نقلا عن أبيش : المصدر السابق ص ٤٨ - ٥٢ .

« المعتمد في أصول الدين » « وطريق ثبوت الخلافة الاختيار من أهل الحلّ والعقد وليس طريق ثبوتها النص » ، كما ذكر أيضاً : « الإمامة : هل تعتقد برجل واحد من أهل الحلّ والعقد أم بجماعة أهل العقد والحلّ ؟؟ ظاهر كلام أحمد رضي الله عنه أنها لا تعتقد إلا بجماعتهم » ثم يقول أبو يعلى بعد ذلك « والإمامة إذا انعقدت لم يكن لأحد فسخها من غير أن يكون هناك حادث يوجب الفسخ ... فإذا وجدت هذه الصفات حال العقد ثم عدت بعد العقد فهل يوجب ذلك خلعه وسقوط طاعته ؟؟ ... فإن عقد الأمر لاثنين منهما شرائط الإمامة نظرات فإن كانا في عقد واحد فالعقد باطل ، وإن كان العقد لكل واحد منهما على الانفراد نظرت فإن علم السابق منهما بطل العقد الثاني ... ولا تعتقد الإمامة لأفضل الأمة وأولاهما من غير عقد من غيره... وصفة العقد أن يقال له : قد بايعناك على بيعة رضا على إقامة العدل والإنصاف والقيام بفروض الإمامة ونحو ذلك ، ولا يحتاج مع ذلك إلى صفقة اليد . وحكي عن قوم أن البيعة هي نفس الرضا والانقياد له بفعل أو قول . والدلالة عليه أن الصدر الأول هكذا عقدوا الإمامة ... ولأن الرضا بالعقد لا يقوم مقام العقد بالقوم بدليل النكاح والبيع والإمارة - كذلك الإمامة » (١) وهكذا يتوالى وصف الإمامة بالعقد عند علماء الإسلام في مواضع أكثر من أن تحصى .

والقاضي الشافعي أبو الحسن الماوردي يجعل صدر كتابه « الأحكام السلطانية » « في عقد الإمامة » وتتوالى كلمة عقد في ثنايا الفصل مراراً، ومن عباراته ذات الدلالة مثلاً « ... فإذا تعيّن لهم - أي أهل العقد والحلّ - من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليها فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الإمامة... وإذا امتنع عن الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها لأنها عقد مرضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار » « ولو تفرّد في الوقت بشروط الإمامة واحد، ذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أن

(١) المصدر السابق ص ١٩٦ ، ٢١٢ - ٣ ، ٢١٦ ، ٢٢٣ - ٤ .

إمامته لا تنعقد إلا بالرضا والاختيار لكن يلزم أهل الاختيار عقد الإمامة له فإن اتفقوا أتموا لأن الإمامة عقد لا يتم إلا بعقد» « وإذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما ... وما عليه الفقهاء المحققون أن الإمامة لأسبقهما ... » وإذا دام الاشتباه بينهما بعد الكشف ولم تقم بيّنة لأحدهما بالتقدم لم يقرع بينهما لأمرين : أحدهما أن الإمامة عقد والقرعة لا مدخل لها في العقود ، والثاني أن الإمامة لا يجوز الاشتراك فيها والقرعة لا مدخل لها مما لا يصحّ الاشتراك فيه كالمناكح ...^(١) . ويلاحظ أن الماوردي وأبا يعلى يطلقان على أهل العقد والحلّ أحياناً « أهل الاختيار »^(٢) وهو يعتبر له دلالة على الإرادة الحرة في التعاقد . وكل المسؤوليات الملقاة على عاتق الإمام بحكم عقد الإمامة له وبحكم شريعة الإسلام هي التزامات تعاقدية أيضاً . يقول ابن حزم الأندلسي (المتوفى سنة ٤٥٦ هـ) في كتابه الجامع في الفقه « المحلّي » « الإمام إنما جعل ليقم للناس الصلاة ويأخذ صدقاتهم ويقم حدودهم ويمضي أحكامهم ويجاهد عدوهم ، وهذه كلها عقود لا يُخاطب بها من لم يبلغ أو من لا يعقل »^(٣) .

عقد الإمامة من جماعة أهل العقد والحلّ أو ممثليهم الذين تابعهم هذه الجماعة :

اختلف الفقهاء في العدد الذي تنعقد به بيعة الإمام . يقول القاضي الحنبلي أبو يعلى في كتابه « المعتمد في أصول الدين » « الإمامة : هل تنعقد برجل واحد من أهل الحلّ والعقد أم بجماعة أهل العقد والحلّ ؟؟ ظاهر كلام أحمد رضي الله عنه أنها لا تنعقد إلا بجماعتهم ... لأن الإمام يجب الرجوع إليه ولا يسوغ خلافه والعدول عنه كالإجماع ، ثم ثبت أن الإجماع يعتبر في انعقاده جميع أهل الحلّ والعقد — كذلك عقد الإمامة له ، ولأنه ليس قول من قال تنعقد (الإمامة)

-
- (١) الماوردي : الأحكام السلطانية - ط ٢ - مكتبة مصطفى الحلبي بالقاهرة ١٩٦٦ م - ص ٥ وما بعدها وبخاصة ص ٧ ، ٨ ، ٩ .
(٢) المصدر السابق ص ٧ ، أيش : المصدر السابق ص ٢٣٥ .
(٣) ابن حزم : المحلّي ، المطبعة المنيرية بالقاهرة - ج ١ - ص ٤٩ .

بائنين بأولى من قول من قال تنعقد بأربعة ، ولا قول من قال بأربعة أولى من قول من قال تنعقد بالجماعة .

وذكر أبو يعلى في « الأحكام السلطانية » : « فأما انعقادها باختيار أهل الحلّ والعقد فلا تنعقد إلا بجمهور أهل الحلّ والعقد . قال أحمد في رواية إسحاق بن إبراهيم : « الإمام الذي يجتمع قول أهل الحلّ والعقد عليه كلهم يقول هذا إمام ، وظاهر هذا أنها تنعقد بجماعتهم » ^(١) ، ويظهر مما حكاه ابن خلدون أن اشتراط موافقة جمهور أهل العقد والحلّ في كل بلد من بلدان المسلمين كان رأي طلحة بن عبيد الله ومعاوية بن أبي سفيان وعمرو بن العاص والسيدة عائشة وبقية الصحابة الذين اعترضوا على بيعة عليّ بن أبي طالب ، وقد أورد ابن خلدون حججهم وهي « افتراق الصحابة أهل الحلّ والعقد بالآفاق ولم يحضر إلا القليل » . وارتأى القلانسي شيخ البغدادي ومن تابعه أن تنعقد الإمامة بعلماء الأمة الذين يحضرون موضع الإمام وليس لذلك عدد مخصوص . وروى الماوردي أن أكثر فقهاء البصرة ومتعلميها وفي مقدمتهم الجبائي يرون أن أقل عدد تنعقد به الإمامة خمسة يجتمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة ، واستدلوا بأن بيعة أبي بكر انعقدت بخمسة (هم عمر وأبو عبيدة وأسيد بن حضير وبشير بن سعد وسالم مولى أبي حذيفة) ثم تابعهم الناس ، وبأن عمر جعل الشورى في ستة ليعقد لأحدهم برضا الخمسة . وارتأى البعض أن أقل عدد لعقد الإمامة أربعون قياساً على صلاة الجمعة . وحكى الماوردي عن بعض علماء الكوفة أن الإمامة تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين ليكونوا حاكماً وشاهدين وكما يصح عقد الزواج بوليّ وشاهدين . بينما قالت طائفة : إن عقد الإمامة يصح إذا تولاه شخص واحد يبايع الشخص المختار للإمامة ، ومن أصحاب هذا الرأي الأشعري والغزالي والشهرستاني وغيرهم ، وقد أورده الماوردي ، كما ذكر ابن العربي في « العواصم من القواصم » عن

(١) نقلا عن آيش : المصدر السابق ص ٢١٢ - ٣ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ .

بيعة يزيد بن معاوية أن البيعة تنعقد شرعاً بواحد وقيل باثنين .

وقد تستثير الآراء التي تميز عقد الإمامة بعدد قليل من أهل العقد والحلّ الاعتراف بأنها تخلّ بجوهر نظرية العقد، حين يكون طرف التعاقد مع الإمام آحاداً قلائل . لكن الحقيقة أن الذين اكتفوا بالعدد القليل قد راعوا فيه بدهة أن يكون ممثلاً لجمهرة أهل العقد والحلّ ومعبراً عن إرادتهم . فالماوردي يشير إلى أن أهل العقد والحلّ حين يجتمعون للاختيار بين أهل الإمامة التي تنوِّفّر فيهم شروطها ، فإن عليهم أن يقدموا للبيعة من هؤلاء « أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته » . وذكر النووي الشافعي في المنهاج « تنعقد الإمامة ببيعة أهل الحلّ والعقد » فعلق على هذه العبارة الرملي شارح الكتاب بقوله « لأن الأمر ينتظم بهم ويتبعهم سائر الناس ، ويكفي بيعة واحد انحصار الحلّ والعقد فيه » . ومن هذا القبيل قول الشهرستاني « ولو عقد واحد ولم يُسمع من البقية نكير كفى ذلك » . وروى عن الإمام أحمد في تفسير الحديث « من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية » ، أنه قال : « أتدري ما الإمام ؟ الإمام الذي يجمع عليه المسلمون كلهم يقول هذا إمام ، فهذا معناه » . وقد قال ابن تيمية في « منهاج السنة » : بعد أن أورد قول الإمام أحمد : « ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة ، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدر والسلطان ... فالإمامة ملك وسلطان ، والملك لا يصير ملكاً بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة - إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم ، بحيث يصير ملكاً بذلك ، وهكذا كل أمر يفتقر إلى المعاونة عليه لا يحصل إلا بحصول من يمكنهم التعاون عليه ... ولو قُدِّر أن عمر وطائفة معه بايعوا أبا بكر وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يصير إماماً بذلك ، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة » . ويقول الغزالي في كتابه « فضائح الباطنية » « والذي نختاره أنه يكفي بشخص واحد يعقد البيعة للإمام طالما كان ذلك الواحد مطاعاً ذا شوكة لا تُطال ، وطالما كان إذا

مال إلى جانب مالت بسببه الجماهير ولم يخالفه إلا من لا يكثر بمخالفته . فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى ، إذ في موافقته موافقة الجماهير ، فإن لم يحصل هذا الغرض إلا لشخصين أو ثلاثة فلا بدّ من اتفاقهم . وليس المقصود أعيان المبايعين ، وإنما الغرض قيام شوكة الإمام بالاتباع والأشياء ، وذلك يحصل بكلّ مُستولٍ مطاع . ونحن نقول : لما بايع عمر أبا بكر رضي الله عنهما ، انعقدت الإمامة له (لأبي بكر) لا بمجرد بيعته (أي بيعة عمر) ولكن لتتابع الأيدي إلى البيعة بسبب مبادرته . ولو لم يبايعه غير عمر وبقي كافة الخلق مخالفين أو انقسموا انقساماً متكافئاً لا يتميز فيه غالب عن مغلوب لما انعقدت الإمامة ، فإن شرط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة وانصراف القلوب — إلى المشايعة ومطابقة البواطن والظواهر على المبايعة . فإن المقصود الذي طلبنا له الإمام جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء ، ولا تنفق الإرادات المتناقضة والشهوات المتباينة المتنافرة على متابعة رأي واحد إلا إذا ظهرت شوكته وعظمت نجدته وترسخت في النفوس رهته ومهابته . ومدار جميع ذلك على الشوكة ، ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان .» وقد زاد الغزالي رأيه هذا أيضاً في كتابه الآخر « الاقتصاد في الاعتقاد » وقد جاء فيه بصدد طرق الاختيار لواحد من الموصوفين بصفات الإمامة أن منها « التفويض من رجل ذي شوكة يقتضي انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم إلى المبايعة ، وذلك قد يسلم في بعض الأعصار لشخص واحد مرموق في نفسه مرزوق بالمبايعة مستول على الكافة ، ففي بيعته وتفويضه كفاية عن تفويض غيره ، لأن المقصود أن يجتمع شتات الآراء لشخص مطاع ، وقد صار الامام بمبايعة هذا المطاع مطاعاً وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد بل لشخصين أو ثلاثة أو جماعة فلا بدّ من اجتماعهم وبيعتهم واتفاقهم على التفويض حتى تمّ الطاعة . بل أقول : لو لم يكن بعد وفاة الإمام لإقرشي واحد مطاع متبع فنهض بالإمامة وتولّاها بنفسه وأنشأ شوكته وتشاغل بها واستتبع كافة الخلق بشوكته وكفايته وكان

موصوفاً بصفات الأئمة فقد انعقدت إمامته ووجبت طاعته ، فإنه تعيّن بحكم شوكته وكفايته وفي منازعته إثارة الفنّ إلا أن من هذا حاله فلا يعجز أيضاً عن أخذ البيعة من أكابر الزمان وأهل الحلّ والعقد وذلك أبعد عن الشبهة ^(١) . وواضح أن هذا « التفويض » الذي يحصل عليه العدد القليل من أهل الشوكة والذين يتابعهم سائر أهل العقد والحلّ — ولو كان العدد القليل واحداً فقط ، إنما يعني انتخاباً غير مباشر أو انتخاباً على درجتين في الاصطلاح السياسي المتعارف عليه الآن .

العصية عند ابن خلدون :

ولابن خلدون نظرية في « العصية » معنى القوة الاجتماعية السياسية التي يرتكز إليها الحاكم حتى ينقاد لطاعته غالبية الناس ، وهو يرى أن اشتراط النسب القرشي للإمام إنما كان لتمتع قريش بتلك القوة في صدر الإسلام « وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها — أي الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه — إلا اعتبار العصية التي تكون بها الحماية والمطالبة ، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب ، فتسكن إليه الملة وأهلها وينتظم حبل الألفة فيها . وذلك أن قريشاً كانوا عصابة مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصية والشرف ، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم . فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم ، ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردهم عن الخلاف ولا يحملهم على الكره فتتفرق الجماعة وتختلف الكلمة ، والشارع محذر من ذلك حريص على اتفاقهم ورفع التنازع والشتات بينهم لتحصل اللحمة والعصية وتحسن الحماية ، بخلاف ما إذا كان الأمر في قريش لأنهم قادرون على سوق الناس بعضا الغلب إلى ما يراد منهم فلا يخشى من أحد خلاف عليهم

(١) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٦ - ٧ ، أبو بكر بن العربي : العواصم من القواصم بتحقيق محب الدين الخطيب - المطبعة السلفية بالقاهرة سنة ١٩٥١ م - ص ٢٢٢ ، أبيض : المصدر السابق ص ٣١٣ - ٤ ، ٣٦٥ - ٦ ، ضياء الدين الريس : النظريات السياسية ص ١٥٦ : ١٦٣ .

ولا فرقة لأهم كفيون حينئذ بدفعها ومنع الناس عنها فاشترط نسبهم القرشي في هذا المنصب وهم أهل العصبية القوية ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة .

وقد ارتأى ابن خلدون أن انتقال الحكم من بني هاشم إلى الأمويين لاثرت النزاع بين عليّ ومعاوية ، إنما كان للثقل الاجتماعي السياسي الذي كان يتمتع به الأمويون في قريش منذ قبيل الإسلام ، يقول « ولما وقعت الفتنة بين عليّ ومعاوية كان طريقهم فيها الاجتهاد ، ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي أو لإيثار باطل أو لاستشعار حقد كما يتوهمه متوهم أو ينزع إليه ملحد ، وإنما اختلف اجتهادهم في الحق فاقتتلوا عليه ، وإن كان المصيب علياً فلم يكن معاوية قائماً فيها بقصد الباطل إنما قصد الحق وأخطأ ، والكل كانوا في مقاصدهم على حق . ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به ، ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها (أي تمتع بني أمية بالقوة الاجتماعية السياسية في قريش) واستشعرته بنو أمية فاعصوبوا عليه واستماتوا دونه ، ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة... وكذلك عهد معاوية إلى يزيد خوفاً من افتراق الكلمة لما كانت بنو أمية لا يرضون تسليم الأمر إلى من سواهم ، فلو قد عهد إلى غيره اختلفوا عليه مع أن ظنه كان به صالحاً ولا يرتاب أحد في ذلك ولا يظنّ بمعاوية غيره ... وكذلك كان مروان بن الحكم وابنه وإن كانوا ملوكاً فلم يكن مذهبيهم في الملك مذهب أهل البطالة والبغي إنما كانوا متحريين لمقاصد الحق جهادهم ، إلا في ضرورة تحملهم على بعضها خشية افتراق الكلمة الذي هو أهم لديهم من كل مقصد ، يشهد لذلك ما كانوا عليه من الاتباع والافتداء وما علم السلف من أحوالهم فقد احتج مالك في الموطأ بعمل عبد الملك وأما مروان فكان من الطبقة الأولى من التابعين وعدالتهم معروفة ، ثم تدرّج الأمر في ولد عبد الملك وكانوا من الدين بالمكان الذي كانوا عليه وتوسطهم عمر

ابن عبد العزيز فنزع إلى طريقه الخلفاء الأربعة والصحابة جهده ولم يهمل « ... ، ويقول ابن خلدون في موضع آخر « والذي دعا معاوية لإيثار ابنه يزيد بالعهد دون من سواه إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس واتفاق أهوائهم باتفاق أهل الحلّ والعقد عليه حينئذ من بني أمية ، إذ بنو أمية يومئذ لا يرضون سواهم وهم عصابة قريش وأهل الملّة أجمع وأهل الغلب منهم ، فأثره بذلك دون غيره ممن يظنّ أنه أولى بها ، وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصاً على الاتفاق واجتماع الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع وإن كان لا يُظنّ بمعاوية غير هذا فعادته وصحبته مانعة من سوى ذلك ، وحضور أكابر الصحابة لذلك وسكوتهم عنه دليل على انتفاء الريب فيه فليسوا ممن يأخذهم في الحق هوادة « ... » لأن شوكة يزيد يومئذ هي عصابة بني أمية وجمهور أهل الحلّ والعقد من قريش وتستع عصبية مضر أجمع وهي أعظم من كل شوكة ولا تطاق مقاومتهم « ... » لأن عصبية مضر كانت في قريش وعصبية قريش في عبد مناف وعصبية عبد مناف إنما كانت في بني أمية تعرف ذلك لهم قريش وسائر الناس ولا ينكرونه وإنما مني ذلك أول الإسلام لما شغل الناس من الدهول بالحوارق وأمر الوحي وتردد الملائكة لنصرة المسلمين فاغفلوا أمور عوائلهم وذهبت عصبية الجاهلية ومنازعتها ونسيت ولم يبق إلا العصبية الطبيعية في الحماية والدفاع ينتفع بها في إقامة الدين وجهاد المشركين والدين فيها مُحكّم والعادة معزولة . حتى إذا انقطع أمر النبوة والحوارق المهولة تراجع الحكم بعض الشيء للعوائد فعادت العصبية كما كانت وأصبحت مضر أطوع لبني أمية من سواهم بما كان لهم من ذلك قبل « . فالعصبية عند ابن خلدون إعمال للإرادة العامة للأمة وتقدير للقوى الاجتماعية والسياسية قدرأ ، وعلى ذلك يمضي ابن خلدون إلى الغاية في نظريته فيقرر أن شرط الإمامة ينبغي أن يكون هو إحراز القوة الاجتماعية السياسية أو العصبية أيأ كان موضعها حسب تغير الظروف دون انحصار من قريش بالذات ، يقول : « فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنارع بما كان لهم من العصبية والغلب ، وعلما أن الشارع لا يخصّ الأحكام بجبل ولا عصر ولا أمة علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها ، وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية

وهي وجود العصية، فاشترطنا في القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبية على من معها لعصرها ليستبوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الجماعة ... وإنما يخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة . وإذا نظرت سرّ الله في الخلافة لم تعد هذا ، لأنه سبحانه إنما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمر عباده ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم وهو مخاطب بذلك ، ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه» (١) .

عقد الإمامة عقد وكالة أو نيابة عن الأمة :

إذا كان فقهاء الإسلام قد أكتدوا أن الإمامة عقد ، فإن منهم من صنف هذا العهد وكيّفه - كما يبدو جلياً من بعض عباراتهم - على أنه عقد وكالة أو نيابة عن الأمة . وقد تقدّم ذكر كلام الباقلاني الذي ردّ فيه على الشيعة دعوى تعيين الإمام بالنص وعصمته ، وكان مما جاء فيه « ... إن الإمام إنما ينصب لإقامة الأحكام وحدود أمور قد شرعها الرسول ﷺ وقد تقدّم علم الأمة بها ، وهو في جميع ما يتولاه وكيل للأمة ونائب عنها، وهي من ورائه في تسديده وإذكاره وتنبهه وأخذ الحق منه إذا وجب عليه ، وخلعه والاستبدال به متى اقترف ما يوجب خلعه ، فليس يحتاج في ذلك أن يكون معصوماً » (٢) .

وللفقيه الحنفي الكاساني (المتوفى سنة ٥٨٧ هـ) في مطوّله الفقهي « بدائع الصنائع » إشارة ذات دلالة عن مركز الإمام القانوني بالنسبة للمسلمين ، يقول : « وكل ما يخرج به الوكيل عن الوكالة يخرج به القاضي عن القضاء ، لا يختلفان إلا في شيء واحد : وهو أن الموكل إذا مات أو خُلِعَ ينزع الوكيل والخليفة إذا مات أو خُلِعَ لا تنزع قضاة . ووجه الفرق : أن الوكيل يعمل بولاية الموكل وفي خالص حقه أيضاً وقد بطلت أهليته فينزع الوكيل ، والقاضي لا يعمل بولاية

(١) تاريخ ابن خلدون ج ١ ص ١٦٢ - ١٧١ ، ٢ - ١٧٥ ، ٧ - ١٨٠ ، ١ .

(٢) نقلا عن أبيش : ص ٥٦ .

الخليفة وفي حقه بل بولاية المسلمين وفي حقهم، وإنما الخليفة بمنزلة الرسول عنهم، وإذا كان رسولاً كان فعله بمنزلة فعل عامة المسلمين وولايتهم بعد موت الخليفة باقية، فيبقى القاضي على ولايته». وقد علق على هذا النص المستشار الأستاذ محمد الشافعي اللبان فقال «أليس هذا صريحاً في تقرير سيادة عامة المسلمين أو بعبارة أخرى سيادة الأمة»^(١)؟؟ ومن دلالات النص الأخرى نفاذ فقهاء المسلمين إلى الفروق بين علاقات القانون العام وعلاقات القانون الخاص، وتمييز العلاقات التي تكون الدولة أو السلطة الحاكمة طرفاً فيها حتى ولو اشتركت في التكييف القانوني والتصنيف مع علاقة مماثلة في مجال القانون الخاص، فوكالة الموظف العمومي عن الدولة أو السلطة الحاكمة فيها غير وكالة الوكيل في مجال القانون الخاص حيث «يعمل بولاية الموكل وفي خالص حقه». كما يقول الكاساني، كذلك ذكر الماوردي بصدد إجازة عهد الخليفة إلى اثنين أو أكثر مع ترتيب الخلافة منهم «فإن قيل هي عقد ولاية على صفة وشرط والولايات لا يقف عقدها على الشروط والصفات، قيل: هذا من المصالح العامة التي يتسع حكمها على أحكام العقود الخاصة، فقد عمل بذلك في الدولتين من لم ينكر عليه أحد من علماء العصر»^(٢). وقد تعددت في كتب الفقه الإشارات التي تحمل مثل هذا التمييز - وإن كانت محدودة لا تصل إلى تأصيل نظرية عامة، ومنها ما أورده ابن رجب الحنبلي (المتوفى سنة ٧٩٥ هـ) نقلاً عن شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره من إشارات إلى هذا التمييز في صدد الاحتجاج ببعض الأحكام التي أجزت فيما يتعلق بولايات المسلمين ومصالحهم العامة على خلاف ما يقضى به في المعاملات الخاصة، وذلك في

(١) محمد الشافعي الأمة: مبدأ سيادة الأمة في الفقه الإسلامي - مجلة الفجر الصادق التي كانت

تصدرها جمعية الشبان المسلمين - العدد الخامس سنة ١٩٤٨.

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٣.

كتابه الموجز « الاستخراج في أحكام الخراج »^(١) . وأحياناً يقع التمييز بين طبيعة الوظائف العامة نفسها ، كما أشار الماوردي في صدد ولاية الإمام والقاضي إذا تفرّد بالصفات اللازمة لشغل هذا المنصب أو ذاك شخص واحد فقط : « وقال بعضهم لا يصبر المتفرد قاضياً وإن صار المتفرد إماماً ، وفرق بينهما أن القضاء نيابة خاصة يجوز صرفه عنه مع بقائه على صفته فلم تنعقد ولايته إلا بتقليد مستنيب له ، والإمامة من الحقوق العامة المشتركة بين حق الله تعالى وحقوق الآدميين لا يجوز صرف من استقرت فيه إذا كان على صفته فلم يفتقر تقليد مستحقيها مع تمييزه إلى عقد مستثبت له »^(٢) . وللقرافي ، المتوفى سنة ٦٨٤ هـ كتاب نفيس عنوانه « الاحكام في أصول الأحكام وتمييز أحكام القاضي والمفتي عن الامام » . وقد ناقش الفقهاء وكالة الإمام عن أمة المسلمين وما يترتب عليها من مسئوليات والتزامات في حالة الخطأ ، ومدى التزامه بالضمان أو التعويض في حالة ثبوت المسئولية التقصيرية^(٣) . وورد في بعض النصائح والتوجيهات الأخلاقية ما يفهم منه أن الإمام أجبر للمسلمين أو أجبر من قبل الله عز وجل لرعاية المسلمين . كذلك قول ابن تيمية « الولاية نواب الله

(١) يقول أبو يعلى مثلاً في « المتعمد في أصول الدين » : « الإمام : هل هو وكيل للمسلمين أم لا ؟ وفيه روايتان نص عليها في خطأ الإمام هل يتعلق به الضمان أم لا على بيت المال » - نقلًا عن : أيبش ص ٢١٣ .

(٢) ابن تيمية : السياسة الشرعية تقديم محمد المبارك - بيروت - ص ١٣ - ١٤ .

(٣) ذكر ابن رجب مثلاً قال ابن عقيل في « عمد الأدلة » : الخراج لا يحقق أجره بل عقد على المصلحة والنظر للإسلام ، ولذلك زاد عمر عليه ولا يملك المؤجر لزيادة بغير رضا المستأجر بالإجماع فعلم أنه لم يخرج ذلك مخرج نقود الإجازات ، وقال الشيخ أبو العباس ابن تيمية : التحقيق أن وضع الخراج معاملة قائمة بنفسها ذات شبهة من البيع ومن الإجارة ... فالخراج أصل ثابت بنفسه لا يعكس بغيره ، ويذكر أيضاً « في جواز جعل خراج الشجر أجره معينة فأخذ أن مثل هذا جاز هنا لعدم المصلحة فيه للمسلمين وإن لم يجر في غيره » كما قرر ابن رجب أن أرض النبوة هي في المسلمين ليست وفقاً على معنى الوقف الخاص - « الاستخراج في أحكام الخراج ، القاهرة ، ١٣٥٢ هـ / ١٩٣٤ م - ص ٤٠ ، ٤٩ ، ٩٧ .

على عباده وهم وكلاء العباد على نفوسهم بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر ففيهم معنى الولاية والوكالة « (١) .

القانون الأعلى الذي يحكم طرفي التعاقد : الحاكم والمحكوم :

ينزع الاتجاه في الفقه الدستوري والعلوم السياسية إلى تقرير أن سيادة الدولة أو سلطتها ليست مطلقة ، بل يجب حتماً أن تتقيد بمبادئ عليها ، وذلك لتقديم ضمانات للأفراد ضد استبداد الحكام تفوق ما تقرره « نظرية العقد الاجتماعي » فلا يكفي للإرادة العامة للأمة أن تولى رئيس الدولة ، بل لا بد أيضاً أن تحدد سلطته بمبادئ وقيود يحظر عليه أن يتجاوزها بدعوى أنه يعبر عن ارادة الأمة العامة . وقد استهدفت نظرية « القانون الطبيعي » و « المذهب الفردي » مثلاً تقرير أصالة حقوق الفرد والتصاقها به منذ مولده ، وبذلك تعدّ الدولة مجرد خادمة للأفراد ولا يعدو ما يفرض على الأفراد من قيود ونظن أن يكون مجرد وسيلة بينما تكون الغاية هي كفالة حقوق الأفراد وحررياتهم وتنمية شخصياتهم . وقد انتقد القانوني الفرنسي المحدث الكبير ديجي Duguit أن ينسب للفرد حقوقاً سابقة على وجود المجتمع من الوجهة النظرية إذ أن فكرة الحق لا تظهر إلا في الجماعة حين يوجد صاحب الحق ويوجد من يستعمل إزاءه أو في مواجهته الحق ، كما ذكر ديجي أن السلطة التي عليها أن تحدد حقوق الفرد الطبيعية عملياً إما أن تعطي للفرد نفسه صاحب الحق أو تعطي للدولة التي عليها كفالة الحق ، وهذا يسوق إلى الفوضى أو الاستبداد . وأشار ديجي إلى أن المذهب الفردي يكتفي بفرض القيود السلبية على نشاط الأفراد حين يكون ذلك ضرورياً لحماية حريات المجموع ، ولكنه لا يفرض التزامات إيجابية Obligations actives على الفرد بأن يعمل شيئاً إزاء غيره من الأفراد ، كما لا يفرض التزامات إيجابية على الدولة إزاء الأفراد بأن تتيح لهم وسائل التعليم والعمل والتأمين الاجتماعي . على أن ديجي ، وإن انتقد الأدوات الفنية (مثل القانون

(١) ابن تيمية : السياسة الشرعية تقديم محمد المبارك - بيروت - ص ١٣ - ١٤ .

الطبيعي والمذهب الفردي) التي استخدمت لتقييد سلطة الدولة وتقرير أن هناك مبادئ عليا تحكمها ، فإنه لا يمارى من ناحية المبدأ في أن السلطة الحاكمة في أي بلد ينبغي أن تكون مقيسدة بقانون أعلى ، وحتى في بلد مثل بريطانيا حيث السلطان المطلق للبرلمان فاننا نجد قواعد عليا لا يقبل الضمير البريطاني انتهاكها ولو على يد البرلمان ، وهذا القانون الأعلى غير المكتوب يطلق عليه دييجي «القاعدة القانونية» La Règle de Droit وهي تحمل في طياتها جزاءها الاجتماعي Sanction Sociale ، ذلك أنها وليدة رابطة وثيقة بين أفراد المجتمع هي « التضامن الاجتماعي Solidarité Sociale . وأفراد المجتمع إذ يستشعرون قوة هذه الرابطة فيما بينهم لا يجمعون عن استنكار بل ومقاومة ما يوجّهه إلى هذه الرابطة من تجاهل أو عدوان. وهكذا جعل دييجي للقانون مصدراً خارجاً عن إرادة الدولة ليكفكف من غلوائها ، لكنه ليس سابقاً على وجود المجتمع ذاته بل هو وليد التضامن الاجتماعي أو وليد حياة المجتمع الذي وجد مثل وجود الدولة ، ومن ثمّ فإن القاعدة القانونية - كما سمّاها دييجي - تكون أعلى من الدولة وطاعتها مفروضة على الدولة كما هي مفروضة على الأفراد، وهي تنقرر حين يحس المجتمع أنها ضرورية لكفالة روابط التضامن الاجتماعي وتتفق مع الحق والعدل ، وهكذا نجدها واقعية مرنة متطورة متغيرة وليست مثالية ثابتة كالقانون الطبيعي ، لكنها قديمة سابقة في الزمن على الفقه والقضاء وحتى العرف . والجزء بالنسبة للقاعدة القانونية عند دييجي ليس من الضروري أن يكون مباشراً عن طريق القهر إذ الدولة التي تحتكر سلطة القهر لا يمكن أن تراول هذه السلطة بنفسها ضد نفسها ، ولكن الجزء في حالة انتهاك القاعدة القانونية هو ردّ فعل في الشعور العام للمجتمع réaction sociale من شأنه أن تتحوّل تلك القاعدة القانونية غير المكتوبة إلى قانون مكتوب ، مما يعدّ إقراراً لقاعدة موجودة سلفاً بصورة ما لا إنشاءً لقاعدة جديدة ، ونحن نقرر وجود القانون العام مثلاً وهو القانون المتعلق بالدولة وإن لم توجد ثمة وسيلة للتنفيذ القهري على الدولة . وهكذا نخلص دييجي بعد كادٍ وعناء إلى أن الوسيلة التي اقترحها للضمان

مرتبطة أساساً بالشعور العام ، بل إنها مسألة ضمير *Affaire de conscience* !! وإذا كانت «القاعدة القانونية» مرجعها إلى «ضمير المجتمع حين يحس إحساساً قوياً أنها ملزمة للدولة» ، فما هو السبيل إذن إلى قياس «ضمير المجتمع» واستبانة أن الأفراد يعبرون عن هذا الضمير الجماعي لا عن تقديراتهم الفردية الخاصة؟ وماهي السلطة المنظمة التي تحدد تلك «القاعدة القانونية» ؟؟ (١)

* * *

لكن الحاكمين والمحكومين في شريعة الإسلام يخضعون لمبادئ عليا مقررّة ثابتة ، تمثل القانون الأعلى لجميع المسلمين ، والموجهات العقيدية (الإيديولوجية) العامة ، دونما افتراض أو تخييل ... فلا تستطيع السلطة الحاكمة تجاوز الحدود المقررة في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، ولا يستطيع الأفراد أن يتواطؤوا أو يمالئوا حاكماً على إهدار أحكام الشريعة ... « وأن احكم بينهم بما أنزل الله ، ولا تتبع أهواءهم ، واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك - المائدة / ٤٩ » « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً - النساء / ٦٥ » « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس - الحديد / ٢٥ » « يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلاً - النساء / ٥٩ » . « وإن طائفتان من المؤمنين اختلفتا فأصلحوا بينهما ، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلتا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا - الحجرات / ٩ » . ولقد ورد في حديث الرسول ﷺ « ثلاث لا يغفل عليهن قلب مسلم : إخلاص العمل لله ، ومناصحة ولاة الأمر ، ولزوم جماعة المسلمين فإن دعوتهم تحيط من وراءهم » - رواه أصحاب السنن ، وورد في « الصحيح » الدين النصيحة : « لله ولكتابه

(١) عبد الحميد متولي : الأنظمة السياسية ص ٢١ : ٣٤ .

ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم ، وفي الصحيحين « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته ... » ، وأخرج أبو داود أن الرسول ﷺ قال « السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية ، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » .
 والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في شريعة الإسلام التزام مفروض على الحاكمين « الذين إن مكنتهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر - الحج / ٤١ » كما هو مفروض على المحكومين « المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله - التوبة / ٧١ »
 « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر »
 وتؤمنون بالله - آل عمران / ١١٠ . وإذا كانت مسئولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عامة في أمة الإسلام ، فهي بالنسبة لأهل العقد والحلّ منهم أوجب وأؤكد « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر - آل عمران / ١٠٤ » . والوعيد شديد قارع إذا تخلت أمة المسلمين حاكمهم ومحكومهم عن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما جرى في أمم سابقة « لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون . كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه ، لبئس ما كانوا يفعلون - المائدة / ٧٨ - ٧٩ » .

ولقد وعى الخلفاء الراشدون المهديون هذه الأصول ، فكان مما جاء في خطاب الخليفة الأول للمسلمين أبي بكر الصديق « ... إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني (أو فسدتوني) ... أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم » . ولقد تقدم تعليق الإمام مالك على هذه الخطبة كما رواه السيوطي « لا يكون أحد إماماً أبداً إلا على هذا الشرط » .

ويلقي الإمام ابن القيم الأضواء على قوله تعالى « يأبى الذين آمنوا أن يعطوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » فيقول « فأمر الله بطاعته وطاعة رسوله ،

واعاد الفعل (وأطيعوا) لإعلاماً بأن طاعة الرسول تجب استقلالاً من يعترض ما أمر به على الكتاب ... ولم يأمر بطاعة أولي الأمر استقلالاً بل حذف الفعل (وأطيعوا) وجعل طاعتهم في ضمن طاعة الرسول ، إيداناً بأنهم إنما يطاعون تبعاً لطاعة الرسول^(١). وقد فطن الإمام ابن تيمية إلى أن مجاوزة حدود الله قد يتورط فيه الحاكمون والمحكومون على السواء فعقد فصلاً مستقلاً في كتابه الموجز الممتع « السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية » جعل عنوانه « الظلم الواقع من الولاة والرعية » واستهله بقوله « وكثيراً ما يقع الظلم من الولاة والرعية: هؤلاء يأخذون ما لا يحل ، وهؤلاء يمنعون ما يجب : » ..^(٢) وأحكام الشريعة العامة تقدم القانون الأعلى الحاكم على أي تأويل لنص أو اجتهاد في حكم ، يقول تعالى « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى - النحل / ٩٠ » « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل - النساء / ٥٨ » « الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل ، يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم - الأعراف / ١٥٧ » « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ، ولا تقتلوا أنفسكم - النساء / ٢٩ » « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة - البقرة / ١٩٥ » « ولا يضار كاتب ولا شهيد - البقرة / ٢٨٢ » « ولا تكتموا الشهادة ومن كتمها فانه آثم قلبه ، البقرة / ٢٨٣ » « لا يجب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم - النساء / ١٤٨ » « وما جعل عليكم في الدين من حرج - الحج / ٧٨ » « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها البقرة / ٢٨٦ » وفي الحديث الشريف « لا ضرر ولا ضرار ولا استئثار ولا غلول » - « المؤمن أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ولا يتخذله » « كل مسلم على

(١) ابن القيم : إعلام الموقعين - دار الطباعة المنيرية بالقاهرة - ج ١ ص ٣٩ .

(٢) ابن تيمية : السياسة الشرعية ص ٢٨ .

المسلم حرام عرضه وماله ودمه» ، «رفع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» ، إلى غير ذلك من المبادئ الشرعية العامة التي تحكم تصرفات الحاكمين والمحكومين على السواء وتقدّم القانون الأعلى الذي يتعبّد المسلمون بتلاوته ودراسته بل وحفظه عن ظهر قلب وبخاصة بالنسبة إلى القرآن . وهذه المبادئ الشرعية العامة تتغلغل إلى أعماق النفوس إذ ترتبط بالعقيدة ، وتوكل حراستها إلى إيمان المؤمنين ، وتجري الرقابة اليقظة على «حدود الله» في ظل أخلاق المؤمنين الذين يعبدون الله كأنهم يرونه فإن لم يكونوا يرونه فإنه يراهم ، وهذا مستوى من الإتقان والإحسان والإحكام لا يصل إليه تشريع وضعي أو أخلاق وضعي ، «تلك حدود الله فلا تعتدوها» ، ومن يتعدّ حدود الله فأولئك هم الظالمون ، البقرة / ٢٢٩» «تلك حدود الله فلا تقربوها» ، كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون - البقرة / ١٨٧» «تلك حدود الله ومن يتعدّ حدود الله فقد ظلم نفسه - الطلاق / ١» . على أن هذا الشعور العام من الورع والحساسية الواعية لحراسة شريعة الله في النفوس والأعمال لا يعني جموداً أو تزمناً أو تنطعاً أو وسوسة وإسرافاً في تأثيم النفس أو الغير «يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طبيات ما أحلّ الله لكم ولا تعتدوا» ، إن الله لا يحب المعتدين - المائدة / ٨٧» «يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تُبدّ لكم تسؤكم» ، وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تُبدّ لكم ، عما الله عنها والله غفور حلِيم - المائدة / ١٠١» «يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضلّ إذا اهتديتم . المائدة / ١٠٥» «يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد ، واكلوا واشربوا ولا تسرفوا ، إنه لا يحب المسرفين . قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة - الأعراف / ٣١ - ٣٢» «يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا... إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم... يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكنّ خيراً منهنّ» ، ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنازروا بالألقاب ، بشئ الاسم الفسوق بعد الإيمان... يا أيها الذين

منوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم ، ولا تجسسوا ، ولا يغتب بعضكم بعضاً ... يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا - الحجرات / ٦ - ١٣ . والفرد في شريعة الإسلام مسئول عن طلب العلم بأحكام الدين التي تلزمه ، والدولة مسئولة عن توفير وسائل التعليم والإرشاد والقُدوة والعرف الاجتماعي الصالح حتى تنهض الحجة وتتقرر المسئولية إزاء أي عدوان على حدود الله « ومن يشاقق الرسول بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى - النساء - / ١١٥ » . هذه وأحكام الشريعة تصون حرمانات غير المسلمين وتضمن حسن معاملتهم ورعاية عدل الإسلام لهم « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم ، إن الله يحب المقسطين - الممتحنة / ٨ » . وإنما شرعت أحكام الإسلام لتحقيق مقاصد عامة استخلصها الأصوليون ، وهي غاية كل تشريع عادل يحقق مصالح الناس على اختلافهم ، لأن ميزان العدل تنصبه الحكمة الإلهية التي تعلم فطرة النفوس وما تخفي الصدور ، وميزان العدل الإلهي لا يخيف ولا يجابي ولا يتحامل - « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين ، إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما ، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا - النساء / ١٣٥ » يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنئان قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى - المائدة / ٨ » ولا يجرمنكم شنئان قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا ، وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان - المائدة / ٢ » . وقد استهدفت مقاصد الشريعة حفظ الدين والعقل ، والنفس والنسل ، والمال والعرض ، وكفلت الضروريات التي لا تقوم حياة الفرد والجماعة إلا بها ، والحاجيات التي لا تيسر حياة الناس وتخلو من العسر إلا بها ، والتحسينيات أو الكماليات التي لا تكمل الحياة ويتم نظامها إلا بها ، وجرت كفالة هذه الأمور بأحكام شرعية توجدها وتحققها وأحكام

تصونها وتحفظها^(١) وينتفع من هذه الرحمة المهداة للعالمين ، كل رعايا الدولة الإسلامية ، وكل من تتعامل معهم هذه الدولة في العالم مسلمين وغير مسلمين .

وبعد :

فلقد قامت « الإمامة » في تاريخ الإسلام وفقهه « عقداً » صحيحاً قائماً على الرضا - أي على الإرادة العامة للأمة في الدولة الإسلامية ، وقد جرى تصنيفه وتكليفه أحياناً على أنه عقد وكالة أو نيابة أو إجازة إلى جانب كونه ولاية ... ولم تقتصر الضمانات الشرعية على اعتبار ولاية الإمام عقداً مبرماً مع الأمة ممثلة في أهل العقد والحل ، بل حددت الشريعة النطاق القانوني لتصرفات الحاكمين والمحكومين على السواء ، وفرضت عليهم جميعاً الالتزام به وحراسته ودفع أي تجاوز لحدود الله ، وقامت رقابة الرأي العام المسلم بترتيب عقيدة الإيمان وأخلاق المؤمنين في النفوس ، والتعبّد بتعلم شرع الله وتعليمه وتطبيقه ... « ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون - المائدة / ٥٠ » « إن هذا القرآن يهدي للذي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيراً - الإسراء / ٩ » .

محمد فتحي عثمان

(١) أنظر مثلاً : الشاطبي - الموافقات ج ٢ .

طرق تولية الإمام

لا بد لمن استجمع شروط الإمامة أن يحصل على بيعة الأمة أو ممثلها ، وهي العهد بين المحكوم والحاكم . ولقد ورد ذكر المبايعة في القرآن الكريم في شأن بيعة الرضوان في الحديبية « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم ، فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ، ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتية أجراً عظيماً... » . لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة - الفتح / ١٠ ، ١٨ » . كذلك ورد ذكر مبايعة النساء للرسول ﷺ في القرآن الكريم «... إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين بيهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف ، فبايعهن واستغفرن لهن الله - الممتحنة / ١٢ » وبمثل هذه البيعة بايع الرسول ﷺ أهل يثرب عند العقبة قبل الهجرة يقول ابن خلدون « البيعة هي العهد على الطاعة فكأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين لا يتزاعسه في شيء من ذلك ، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه . وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يسه تأكيذاً للعهد فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري فسمي بيعة . وصارت البيعة مصافحة بالأيدي هذا مدلولها في

عرف اللغة ومعهود الشرع ، وهو المراد في الحديث في بيعة النبي ﷺ ليلة العقبة وعند الشجرة وحيثما ورد هذا اللفظ . ومنه بيعة الخلفاء . ومنه إيمان البيعة ، كان الخلفاء يستحلّفون على العهد ويستوعبون الإيمان كلها لذلك فسمي هذا الإستيعاب إيمان البيعة . وكان الإكراه فيها أكثر وأغلب ، ولهذا لما أفتي مالك بسقوط يمين الإكراه أنكرها الولاة عليه وأوها قاذحة في إيمان البيعة « (١) .

والتعبير « بالبيعة » يذكر بنظرية سياسية لاحقة هي نظرية العقد الإجتماعي التي قال بها جان جاك روسو ، وتذهب إلى افتراض وجود تعاقد بين الأفراد في المجتمع للخروج من حياتهم الفطرية البدائية إلى حياة المجتمع السياسي الذي يخضع لسلطة عليا ، أي تعاقد على تكوين دولة . وبهذا ترجع هذه النظرية نشأة الدولة إلى الإرادة العامة المفترضة للأمة . وقد كان عقد البيعة في واقع تاريخ الإسلام وفي كلام فقهاء عقداً قانونياً حقيقياً لا مفترضاً . يقول ابن حزم في شأن اشراط البلوغ والعقل للإمام « الإمام إنما جعل ليقم الناس الصلاة ويأخذ صدقاتهم ويقم حدودهم ويمضي أحكامهم ويجاهد عدوهم ... وهذه كلها عقود لا يخاطب بها من لم يبلغ أو يعقل .. » (٢) وقد تقدمت إشارة الباقلاني في « التمهيد » إلى أن الإمام « هو في جميع ما يتولاه وكيل للأمة ونائب عنها » .

ويقول الماوردي في صدد اختيار الإمام من قبل أهل الحل والعقد « فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الإجتهد إلى اختياره عرضوها عليه ، فإن أجاب إليها بايعوه عليها وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها لأنها عقد مرضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها » (٣) .

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ١٧٤ .

(٢) ابن حزم : المحل ج ١ ص ٤٦ .

(٣) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٧ .

وباستعراض الوقائع التاريخية والأحكام الفقهية ، يمكن إجمال طرق
تولية الإمام فيما يلي :

أ - الاختيار بوساطة ممثلي الأمة أو أهل الحل والعقد :

وقد بحث الفقهاء والمتكلمون في النصاب أو الحد الأدنى اللازم لتحقيق
الإختيار . يقول الماوردي « اختلف العلماء في عدد من تنعقد به الإمامة
منهم على مذاهب شتى ، فقالت طائفة : لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل
من كل بلد ليكون الرضاء به عاماً والتسليم لامامته اجماعاً - وهذا مذهب
مدفوع ببيعة أبي بكر على الخلافة باختيار من حضرها ولم ينتظر لبيعته قدوم
غائب عنها . وقالت طائفة أخرى : أقل من تنعقد بهم الإمامة خمسة يجمعون
على عقدها أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة ، استدلالاً بأمرين : أحدهما أن
بيعة أبي بكر انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها ثم تابعهم الناس وهم عمر وأبو
عبيدة وأسيد بن حضير وبشير بن سعد وسالم مولى أبي حذيفة والثاني : أن عمر
جعل الشورى في ستة ليعقد لأحدهم برضا الخمسة ، وهذا قول أكثر الفقهاء
والمتكلمين من أهل البصرة . وقال آخرون من علماء الكوفة : تنعقد بثلاثة
يتولاها أحدهم برضا الإثنين ليكونوا حاكماً وشاهدين ، كما يصح عقد النكاح
بولي وشاهدين ، وقالت طائفة أخرى : تنعقد بواحد لأن العباس قال لعلي :
أمدد يدك أبايعك فيقول الناس عم رسول الله ﷺ بايع ابن عمه فلا يختلف
عليك اثنان ، ولأنه حكم وحكم واحد نافذ ^(١) » وذكر القاضي أبو يعلى
الحنبلي في كتابه « المعتمد في أصول الدين » أن ظاهر كلام أحمد أن الإمامة
لا تنعقد إلا بجماعة أهل العقد والحل « والدلالة على أنها لا تنعقد بواحد ما روي

(١) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٦ - ٧ وانظر أيضاً عبد القاهر البغدادي : كتاب أصول
الدين ، نقلا عن أيش : نصوص الفكر السياسي الإسلامي ص ١٣٢ - ٣ .

عن عمر عن النبي ﷺ أنه قال : من أراد بجبوحه الجنة فلينزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الإثنين أبعد ... ولأن الإمام يجب الرجوع إليه ولا يسوغ خلافة والعدول عنه كالإجماع ، ثم ثبت أن الإجماع يعتبر في انعقاده جميع أهل الحل والعقد كذلك عقد الإمامة له ولأنه ليس قول من قال ينعقد باثنين بأولى من قول من قال ينعقد بأربعة ولا قول من قال ينعقد بأربعة أولى من قول من قال ينعقد بالجماعة ، ونقل أبو يعلى في « الأحكام السلطانية » عن الإمام أحمد « الإمام الذي يجتمع قول أهل الحل والعقد عليه . كلهم يقول : هذا إمام » (١) .

ويبدو أن الذين أجازوا انعقاد الإمامة ببيعة عدد قليل من أهل الحل والعقد قد قدروا أن هذا العدد يعبر عن رأي الأغلبية ، وأصحابه يكونون من ذوي المكانة وبذلك يمثلون سائر أهل الحل والعقد ويستطيعون أن يتحسبوا رغبة الأمة وكأنه انتخاب غير مباشر على درجات فقد ذكر الماوردي ضمن مقومات الترجيح للإمامة إشارة ذات دلالة إذ يقول « فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها ، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته . » وقد علق الرملي شارح المنهاج على عبارة النووي في شأن انعقاد الإمامة ببيعة أهل الحل والعقد بقوله « لأن الأمر ينتظم بهم ويتبعهم سائر الناس » وقد نقل الإمام ابن تيمية في « منهاج السنة » قول أحمد عن الإمام « الإمام الذي يجمع عليه المسلمون ... الخ » وعقب عليه قائلاً « ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافق أهل الشوكة التي يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة ، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان فالإمامة ملك وسلطان ، والملك لا يصير ملكاً بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة — إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم ، بحيث يصير ملكاً بذلك . وهكذا كل أمر يفترق

(١) نقلا عن آيشي نصوص ص ٢١٢ - ٢١٣ ، ٢٤١ .

إلى المعاونة عليه لا يحصل إلا بحصول من يمكنهم التعاون عليه ولو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوا أبا بكر وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يصر إماماً بذلك ، وإنما صار إماماً ببيعة جمهور الصحابة وهم أهل القدرة والشوكة . ويقول الغزالي في تحليل قوله بالإكتفاء بشخص واحد لعقد بيعة الإمام ، أن هذا الشخص الواحد في هذه الحالة ينبغي أن يكون « مطاعاً ذا شوكة لا تطال » ، وأنه إذا « مال إلى جانب مال بسببه الجماهير ولم يخالفه إلا من لا يكثر بمخالفته . فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى ، إذ في موافقته موافقة الجماهير » .

فإن لم يحصل هذا الغرض إلا لشخصين أو ثلاثة ، فلا بد من اتفاهم . وليس المقصود أعيان المبايعين ، وإنما الغرض قيام شوكة الإمام بالاتباع والاشباع وذلك يحصل بكل مسئول مطاع ... ولو لم يبايع (أبا بكر) غير عمر وبقي كافة الخلق مخالفين أو انقسموا انقساماً متكافئاً لا يتميز فيه غالب عن مغلوب لما انعقدت الإمامة . فإن شرط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة وانصراف القلوب إلى المشايعة ومطابقة البواطن والظواهر على المبايعه ، فإن المقصود الذي طلبنا له الإمام جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء ... ومدار جميع ذلك على الشوكة ، ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة إلا كثيرين من معتبري كل زمان وإنما المصحح لعقد الإمامة إنصراف قلوب الخلق لطاعته والإنقياد له في أمره ونهيه ^(١) ويلاحظ أنه كانت تعقب بيعة الخاصة لكل من الخلفاء الراشدين بيعة عامة للجماهير الناس في المسجد . ولا يجبر من اختاره أهل الحل والعقد للإمامة على قبول المنصب « فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت بيعتهم له الإمامة فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والإنقياد لطاعته . وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها لأنها عقد مرصاة واختيار

(١) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٧ ، ابن تيمية : منهاج السنة ، الغزالي فضائح الباطنية نقلا عن آبيش : نصوص ص ٣١٣ - ؛ وانظر ضياء الدين الريش : النظريات السياسية الإسلامية ص ١٥٨ - ١٦٣ .

وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها» (١) وحتى عند تعيين من يصلح للإمامة ولم يكن هناك من يصلح غيره ولم يكن هناك عذر يمنعه من القبول « فظاهر كلام أحمد - على ما نقل أبو يعلى القاضي الحنبلي في (المعتمد في أصول الدين) أن لا يتعين عليه ، خلافاً لاكثرهم في قولهم يتعين عليه ذلك كما يتعين عليه فروض الكفايات كالجهاد وغيره إذا لم يكن غيره . والدلالة عليه أن النبي ﷺ ذم القضاء والدخول فيه على العموم وذلك يمنع من تعيينه عليه ... روى أبو ذر قال : قال رسول الله ﷺ : يا أبا ذر إني أحب لك ما أحب لنفسي إني أراك ضعيفاً فلا تتأمرن على اثنين ولا تتولين مال يتيماً ... ولأن الدخول في الإمامة خطر لأن النفس تابعة لهاها فلا يأمن أن يلحقها الميل والهوى فيقضي بغير حق فلهذا لم يجب » (٢) .

وذكر الماوردي أنه لو تفرّد بشروط الإمامة واحد لم يشرك فيه غيره تعيّن فيه الإمامة ولم يجوز أن يعدل بها إلى غيره ، لكن هل تنعقد ولايته الإمامة بغير إختيار ولا عقد ؟؟ يقول الماوردي : « واختلف أهل العلم في ثبوت إمامته وانعقاد ولايته بغير عقد ولا إختيار ، فذهب بعض فقهاء العراق إلى ثبوت ولايته وإنعقاد إمامته وحمل الأمة على طاعته وإن لم يعقدها أهل الإختيار لان مقصود الإختيار تمييز المولى وقد تميّز هذا بصفته ، وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أن إمامته لا تنعقد إلا بالرضا والاختيار ، لكن يلزم أهل الإختيار عقد الإمامة له ، فإن اتفقوا أمموا لأن الإمامة عقد لا يتم إلا بعاقده » . وكانت حجة من قال إن المتفرّد بصفته وصلاحيته للإمامة يصير إماماً أن « الإمامة من الحقوق العامة المشتركة بين حق الله تعالى وحقوق الآدميين لا يجوز صرف من استقرت فيه إذا كان على صفته فلم يفتقر تقليد مستحقيها مع تميزه إلى عقد مستثبت له » (٣) .

(١) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٧ .

(٢) نقلا عن أيش : نصوص ص ٢٢٤ - ٥ .

(٣) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٨ .

(أ) تعدد الذين هم أهل للإمامة :

وعند تعدد المرشحين لمنصب الإمامة وتكافؤهم في شروطها قدم الأسن في رأي الماوردي « وإن لم تكن زيادة السن مع كمال البلوغ شرطاً ، فإن بويح الأصغر سنّاً جاز » وعند تفرق التفوق في الشروط اللازمة للإمامة بين المرشحين لشغلها يدعو الماوردي ويوافقه أبو يعلى إلى تقدير الأفضلية من وجهة نظر سياسية ، فتكون الأولوية لمن يحرز التفوق في شرط يلبي حاجة الأمة في ظروفها القائمة وقت الإختيار « ولو كان أحدهما أعلم والآخر أشجع روعي في الإختيار ما يوجبه حكم الوقت ، فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى لانتشار الثغور وظهور البغاة كان الأشجع أحق ، وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم ادعى لسكون الدهماء وظهور أهل البدع كان الأعلم أحق » . فإذا تنازع المرشحون المتعددون من أهل الإمامة فقد رأى البعض أن هذا التنازع يقدر في المتنازعين جميعاً « والذي عليه جمهور العلماء والفقهاء أن التنازع لا يكون قدحاً مانعاً . وليس طلب الإمامة مكروهاً ، فقد تنازع فيها أهل الشورى فما رد عنها طالب ولا منع منها راغب » أما الطريقة التي تقطع هذا التنازع « فقالت طائفة : يفرع بينهما وقال آخرون : بل يكون أهل الإختيار بالخيار في بيعة أيهما شأوا » .

وناقش الفقهاء - كما سلفت الإشارة - امامة المفضول مع وجود الأفضل « فلو تعين لأهل الإختيار واحد هو أفضل الجماعة فبايعوه على الإمامة وحدث بعده من هو أفضل منه انعقدت بيعتهم إمامة الأول ... لو ابتدأوا بيعة المفضول مع وجود الأفضل نظر : فإن كان ذلك لعذر دعا إليه من كون الأفضل غائباً أو مريضاً أو كون الأفضل أطوع في الناس وأقرب في القلوب إنعقدت بيعة المفضول وصحت إمامته . وإن بويح لغير عذر فقد اختلف في انعقاد بيعته وصحة إمامته ، فذهبت طائفة منهم الجاحظ إلى أن بيعته لا تنعقد ... وقال الأكثر من القمهاء والمتكلمين تجوز إمامته وصحت بيعته ،

ولا يكون وجود الأفضل مانعاً من إمامة المفضل إذا لم يكن مقصراً عن شروط الإمامة ... لأن زيادة الفضل مبالغة في الإختيار وليست معتبرة في شروط الإستحقاق . فلو تفرد في الوقت بشروط الإمامة واحد لم يشرك فيها غيره تعينت فيه الإمامة ... » (١) .

وطريقة الإختيار من قبل جماعة أهل الحل والعقد التي تعبر عن الإرادة العامة للأمة ، تؤكد أن سلطان الإمام في دولة الإسلام يكون مكتسباً من الأمة التي اختارته وولته أمرها وبايعته على الطاعة ، ويلتزم الإمام المختار المبايع إنفاذ شريعة الإسلام وحماية دين الله وحراسة مبادئه وتعاليمه وإبلاغ دعوته والكتاب والسنة هما القانون الأعلى الذي يحكم سياسة الحاكم وقراراته وسلوكه السياسي والإداري والشخصي . فإن فقد الإمام أهليته للإستمرار في المنصب يفقد أحد الشروط اللازمة للإمامة حق عزله ، وتمارس ذلك نفس السلطة التي تولت اختياره سواء أكانت جماعة لأهل الحل والعقد أو مقصورة على ممثلهم وفق الآراء الفقهية المتباينة في هذا الصدد . وتسلك السلطة المختصة في هذا السبيل ما تقتضيه مبادئ الشريعة ومصلحة الأمة (٢) .

(ب) الاستخلاف أو عهد السلف إلى الخلف :

دعت الظروف التاريخية التي اجتازتها الدولة الإسلامية إثر الفتوحات إلى التطلع إلى تحقيق استقرار الحكم بصورة من الصور ، بعد أن تحولت إلى دولة عالمية تترامى أرجاؤها وتبعد مواصلاتها ، وقد تفرقت في ثناياها الصحابة والتابعون وتباينت فيها السلالات والثقافات وتعددت النزعات والأهواء . وأمام الضرورات الواقعية والسوابق التاريخية تقرر قاعدة (الإستخلاف) في الإمامة

(١) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٨ .

(٢) محمد الخضر حسين : ضلالة فصل الدين عن السياسة - مجلة نور الإسلام التي كان يصدرها الأزهر

أو عهد السلف إلى الخلف ، وجاء ذلك في الواقع العملي أولاً ثم عرف طريقة إلى الأحكام الفقهية . وقد اطرده أتباع تلك القاعدة بين مختلف الدول الإسلامية وقامت « أسر حاكمة » تحصر الإمامة فيها حتى بين الخوارج الذين يدعون إلى الإختيار الحر للإمام المسلم العادل من قبل الأمة ولا يحصرون الإمامة في قريش . هكذا قامت الدولة الرسمية الاباضية في المغرب الأوسط (١٤٤ - ٢٩٦ هـ) ودولة بني واسول وبني مدرار الصفيرية في سجلماسة بالمغرب الأقصى ١٤٠-٢٩٦ هـ ولكن تمكن بعض بني مدرار من استرجاع نفوذهم في منتصف القرن ٤ هـ واستمرت الإمارة فيهم حتى سنة ٣٦٦ هـ .

يقول الماوردي « وأما انعقاد الامامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الاجماع على جوازه ووقع الإتفاق على صحته لامرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما ، أحدهما أن أبا بكر عهد بها إلى عمر فأثبتت المسلمون بعهدده ، والثاني أن عمر عهد بها إلى أهل الشورى فقبلت الجماعة دخولهم فيها وهم أعيان العصر اعتقاداً لصحة العهد بها وخرج باقي الصحابة فيها فإذا أراد الإمام أن يعهد بها فعليه أن يجهد رأيه في الأحق بها والأقوم بشروطها ... » (١) وهكذا فإن المستخلف أو المعهود إليه ينبغي أن يستكمل شروط الإمامة ، إذ هو لا ينال الحق فيها عند الفقهاء بمجرد الإستخلاف أو العهد . ويتصور الفقهاء أن يكون المستخلف أو المعهود إليه من غير ولد الإمام القائم ، فقد كان الأصل الذي بنوا عليه هو استخلاف أبي بكر لعمر ولا تجمعهما قرابة غير النسب القرشي العام إلى جانب إخوة الإسلام فالقرابة إن تجردت من استيفاء شروط الإمامة لا تعطى لصاحبها الحق في الإمامة .

يقول ابن حزم « ولا خلاف من أحد من أهل الإسلام في أنه لا يجوز التوارث فيها ويقول القاضي أبو يعلى في كتابه « المعتمد في أصول الدين » « ولا تستحق الإمامة بالميراث » ويقول عبد القاهر البغدادي « كل من قال

(١) الماوردي : الأحكام ص ١٠ .

بإمامة أبي بكر قال أن الإمامة لا تكون موروثه . ويقول ابن خلدون « وأما أن يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الأبناء فليس من المقاصد الدينية »^(١). وقد تقدم قول الإمام ابن تيمية في جعل مناط انعقاد الإمامة هو موافقة أهل الحل والعقد لا مجرد التقديم في البعض « ولو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوا أبا بكر وامتنع سائر الصحابة عن البيعة له لم يصير إماماً بذلك ، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة « وقول الغزالي » ولولم يبايع أبا بكر غير عمر وبقي كافة الخلق مخالفين أو انقسموا إنقساماً متكافئاً لا يتميز فيه غالب عن مغلوب لما انعقدت الإمامة » ومن هذا يتبين جلياً أن فقهاء الإسلام يذهبون إلى ربط امضاء الاستخلاف والعهد باقرار أهل الاختيار أو أهل الحل والعقد « فالعمدة على بيعة أهل الحل والعقد لا على الإستخلاف والعهد .. وعلى هذا لا يعدو الإستخلاف أو العهد أن يكون مجرد ترشيح من من السلف للخلف ، والأمة بعد ذلك صاحبة القول الفصل فيمن تختاره إماماً »^(٢).

وقد تناول الفقهاء مسألة استشارة أهل الحل والعقد قبل الاستخلاف أو ظهور رضاهم بعده ومدى اشتراط ذلك في مختلف الحالات . يقول الماوردي في شأن استقرار رأي الإمام على من يعهد إليه بعد الإجتهد فيه ، فإن لم يكن ولدًا ولا والدًا جاز أن ينفرد بعقد البيعة له وبتفويض العهد إليه وإن لم يستشر فيه أحداً من أهل الإختيار ، لكنهم اختلفوا : هل يكون ظهور الرضا منهم شرطاً في انعقاد بيعته أولاً؟ فذهب بعض علماء أهل البصرة إلى أن رضا أهل الاختيار لبيعته شرط في لزومها للأمة لأنها حق يتعلق بهم فلم يلزمهم إلا برضا أهل الاختيار منهم . والصحيح أن بيعته منعقدة وأن الرضا بها غير

(١) ابن حزم ، الفصل ، أبو يعلى : المتعمد في أصول الدين نقلا عن أيش : نصوص ص ٢٢٦ ، البغدادي : كتاب أصول الدين نقلا عن أيش : نصوص ص ١٣٥ ، ابن خلدون : المقدمة ص ١٧٦ ، ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الإسلامية ص ١٦٥ - ١٧١ .
(٢) خلاف : السياسة الشرعية ص ٤١ وما بعدهما وبخاصة ص ٥٦ - ٧ .

معتبر لأن بيعة عمر لم تتوقف على رضا الصحابة (عند الماوردي خلافاً لابن تيمية وكذلك الغزالي) ، ولأن الإمام أحق بها فكان اختياره فيها أمضى وإن كان ولي العهد ولداً أو والداً « فقد اختلف في جواز انفراده بعقد البيعة له على ثلاثة مذاهب : أحدهما لا يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لولد ولا لوالد حتى يشاور فيه أهل الاختيار فيرونه أهلاً لها فيصح منه حينئذ عقد البيعة له لأن ذلك منه تزكية له تجري مجرى الشهادة وتقليده على الأمة يجري مجرى الحكم وهو لا يجوز أن يشهد لوالد ولا لولد ولا يحكم لواحد منها للتهمة العائدة إليه بما جُبل من الميل إليه ، والمذهب الثاني : يجوز أن ينفرد بعقدها لولد ووالد لأنه أمير الأمة نافذ الأمر لهم فغلب حكم المنصب على حكم النسب ولم يجعل للتهمة طريقاً . وهل يكون رضا أهل الاختيار بعد صحة العهد معتبراً في لزومه للأمة أو لا ؟ - على ما قدمناه من الوجهين . والمذهب الثالث أنه يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لوالده ولا يجوز أن ينفرد بها لولده ، لأن الطبع يبعث على ممالأة الولد أكثر مما يبعث على ممالأة الوالد ... فأما عقدها لأخيه قاربه من عصبته ومناسيبه فكعقدها للبغداء والأجانب في جواز تفرده بها (١) « على أن من الفقهاء من أجاز الإنفراد بالعهد للولد أو القريب لكنه حافظ على حق الأمة في تأصيله الفقهي لما ارتآه فهو يميز ذلك تأسيساً على أن الأمة هي صاحبة الحق في قبول الاستخلاف أو رفضه أو لا وأخيراً هو القاضي أبو يعلى الحنبلي في « المعتمد في أصول الدين » يقول « ويجوز للإمام أن يعهد إلى إمام بعده ولا يحتاج ذلك إلى شهادة أهل الحل والعقد في ذلك ولا بعضهم والدلالة على أنه لا يعتبر فيه رضا بعض الأمة أن عهده إلى غيره ليس بعقد للإمامة » وهكذا تحاط إجازة الإنفراد بالعهد بضمان توفر شروط الإمامة في المعهود إليه من جهة ، وبموافقة الأمة من جهة أخرى ، وهذا ما يزيد أبو يعلى في كتابه تفصيلاً حين يقول « ويجوز عهده إلى من ينتسب إليه بولادة أو قرابة إذا كان المعهود إليه على صفات الأئمة ، خلافاً لمن قال لا يجوز له ذلك لا منفرداً ولا بشهادة

(١) الماوردي : الأحكام ص ١٠ .

قوم في ذلك وهذا غلط لأنه قد ثبت أن الإمامة لا تنعقد للمعهود بنفس العقد وإنما تنعقد بعهد المسلمين له . فإذا كان كذلك فالتهمة تنطى ، لأنه قد يختار ولايته لقربائه ولا يختاره المسلمون بعده فلا يصل إلى غرضه فانقضت التهمة . ولما كان الأمر أولاً وأخيراً لرأي المسلمين ، فقد أجاز أبو يعلى عزل العاهد قبل موته للمعهود إليه « خلافاً لقوم في قولهم : ليس له أن يعزله إذا لم يوجد فيه نقص . والدلالة عليه أن إمامة المعهود إليه غير ثابتة ما دام العاهد باقياً حياً إماماً » (١) . وهكذا اعتبر أبو يعلى ولاية العهد عقداً منفصلاً يقدم به الموكلي من حياته للترشيح والتسمية لا للتولية ، ويأتي عقد البيعة بعد ذلك من جانب المسلمين لتولية الإمام الجديد بعد وفاة الإمام الموكلي .

والعهد بالإمامة إلى من يصح العهد إليه على الشروط المعتبرة فيه موقوف على قبول المعهود إليه بعد وفاة من ولاه ، وقيل بل يكون القبول في الفترة بين العهد وبين وفاة العاهد لتنتقل عنه الإمامة إلى المولى مستقرة بالقبول المتقدم . « ولا يجوز البعض للعاهد عزل من عهد إليه ما لم يتغير حاله بما يبرر ذلك رعاية لحق المسلمين العام إذ أنه لا يتصرف في حق شخصي خاص به » فليس للإمام المولي عزل من عهد إليه ما لم يتغير حاله وإن جاز له عزل من استنابه من سائر خلفائه (أي في أحد شؤون الإمامة حال حياة الإمام) ، لأنه مستخلف لهم في حق نفسه فجاز له عزهم ومستخلف لولي عهده في حق المسلمين فلم يكن له عزله كما لم يكن لأهل الاختيار عزل من بايعوه إذا لم يتغير حاله ، والمعهود إليه ليس له حق الاستعفاء حتى يعفيه العاهد ، ولا يرى الماوردي إمضاء الاستعفاء والإعفاء إلا إن وجد شخص آخر أهل للإمامة ، وإلا كان العهد على لزمه من جهة المعهود إليه والعاهد . ولضمان توفر شروط الامامة في المعهود إليه ، اشترط الفقهاء أن يتحقق ذلك وقت العهد إليه « فإن كان صغيراً

(١) نثلاً عن أبيهش : نصوص ص ٢٢٥ - ٦ .

أو فاسقاً وقت العهد وبالغاً عدلاً عند موت المولى لم تصح خلافته حتى يستأنف أهل الاختيار بيعته وإذا عهد الإمام إلى غائب هو مجهول الحياة لم يصح عهده ... » (١) وقد أجاز الفقهاء تعدد المعهود إليهم بالإمامة وفق ترتيب معين أو بغير ترتيب « فلو عهد إلى اثنين لم يقدم أحدهما على الآخر جاز واختار أهل الاختيار أحدهما بعد موته ، كأهل الشورى فإن عمر جعلها في ستة ولو عهد إلى اثنين أو أكثر ورتب الخلافة فيهم جاز وكانت الخلافة منتقلة على ما رتبها، فقد استخلف رسول الله ﷺ على جيش مؤته زيد وابن حارثة وقال : فإن أصيب فجعفر بن أبي طالب فإن أصيب فعبد الله بن رواحة فإن أصيب فليرض المسلمون رجلاً ... فاختار المسلمون بعد قتل جعفر وابن رواحة خالد بن الوليد ، واذ فعل النبي ذلك في الإمارة جاز مثله في الخلافة . فإن قيل : هي عقد ولاية على صفة وشرط والولايات لا يقف عقدها على الشروط والصفات ، قيل : هذا من المصالح العامة التي يتسع حكمها على أحكام العقود الخاصة » وهكذا يميز الماوردي بين ما ينبغي للدولة وما ينبغي للأفراد ، أو يميز بين أحكام القانون العام وأحكام القانون الخاص . وقد اثبت وقائع التاريخ أن تعدد المعهود إليهم ينفي عن ولاية العهد مقصدها في تحقيق استقرار الحكم ، إذ يحاول أول من يتولى من المعهود إليهم تجريد الآخرين من ولاية العهد إلى ابنه بدلاً منهم ، ومن الفقهاء من منع من أفضت الخلافة إليه من ذلك « حملاً على مقتضى الترتيب إلا أن يستترز عنها مستحقها طوعاً... والظاهر من مذهب الشافعي وما عليه جمهور الفقهاء أنه يجوز لمن أفضت إليه الخلافة من أولياء العهد أن يعهد بها إلى من شاء ويصرفها عن من كان مرتباً معه » والغريب أن الماوردي يميز لمن تولى الإمامة من أولياء العهد المتعددين أن يغير ولاية العهد عما سبق لإبرامه ولا يميز لأهل الاختيار لو مات أول المعهود إليهم بعد توليه الإمامة وعدم عهده لأحد تغيير ما جرت عليه ولاية العهد ، فلا يجوز لهم أن يختاروا غير الثاني « لأن العهد نص ، لا يستعمل الاختيار إلا مع

(١) الماوردي : الأحكام ص ١١ .

عدمه» (١) وهكذا يؤكد الماوردي رأيه في أن الإمامة تنعقد بالاستخلاف ذاته لا بموافقة أهل الحل والعقد ، ولقد تقدم ما ارتآه من أن بيعة عمر لم تتوقف على رضا الصحابة ومن ثم صحح انفراد الإمام بالبيعة لمن يستخلفه وتفويض العهد إليه إن لم يكن ولدآ ولا ولدآ دون اشتراط ظهور الرضا من أهل الاختيار. وقد خالفه آخرون كما تقدم ..

ج - أمارة الاستيلاء أو الغلبة : حدث في الواقع التاريخي أن كان أحد لأشخاص ينجح في الوصول إلى السلطة في إقليم من الأراضي الإسلامية اعتمادآ على قوته العسكرية ويصدر قرار الخليفة بتولية هذا الحاكم الفعلي بعد ممارسته للسلطة واقعياً . وقد أطلق الماوردي على هذا النوع من التولية « إمارة استيلاء بعقد عن اضطرار » . وقد عرض الفقهاء للإستيلاء على منصب الإمامة نفسه دون تولية من أهل الاختيار ودون عهد من الإمام السابق . فذكر ابن حزم أنه : أ - إذا مات الإمام ولم يعهد إلى أحد ب - وبادر رجل لبيعته مستحق للإمامة فدعا إلى نفسه ولم يكن له منازع « فعرض أتباعه والإتقياد لبيعته والتزام إمامته وطاعته » . فإن بايع الذي يثب إلى الإمامة وهو صالح لها أثر موت الإمام دون عهد واحد فأكثر ثم قام منازع متأخر عن وثوب الأول ولو بطرفة عين « فالحق الأول سواء أكان الثاني أفضل منه أو مثله أو دونه » (٢) وواضح أن ابن حزم يشترط للإعتراف بهذه الإمامة الواقعية أو إمامة الغلبة أن يكون المتغلب مستحقاً للإمامة أو صالحاً لها وقد وافق هذا الرأي ما ذهب إليه سعد الدين التفتازاني من علماء العقائد إذ قرر لانعقاد الإمامة ثلاثة طرق : بيعة أهل الحل والعقد أو الإستخلاف أو القهر والاستيلاء.

لكن الماوردي تناول في صدد الحديث عن تقليد الإمارة على الأقاليم أو

(١) الماوردي : الأحكام ص ١١ ، ١٣ - ١٥ .

(٢) ابن حزم : الفصل .

البلدان « إمارة الاستيلاء التي تعقد عن اضطرار » بعد أن تحدّث عن « إمارة الاستكفاء بعقد عن اختيار ». والماوردي يميز « إمارة الاستيلاء » للضرورة وإن كان لم يعرض « لإمامة الغلبة » ، وربما لم يتصوّر استعمال القوة لفرض شخص معين في منصب الإمامة السامي نفسه وتصوّره فيما دون ذلك ، وربما لم يجز صورة التغلب بالنسبة للإمامة وأجازها فيما هو أدنى . على أن الماوردي قد تصوّر وقوع الخليفة تحت القهر وأورد ما يراه في حكم تلك الحال - وهو يقول في شرح إمارة الاستيلاء « ... فهي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها ويفوض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير باستعلائه مستبدّاً بالسياسة والتدبير والخليفة باذنه منفذاً لأحكام الدين ليخرج من الفساد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة . وهذا وإن خرج عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يُترك مختلاً مدخولاً ولا فاسداً معلولاً . فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطرار ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار ، لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز » . وقد أشرك الماوردي الأمير المستولي والخليفة من مسئولية الحفاظ على الأحكام الشرعية ، لكنه جعل مسئولية الأمير المستولي أشدّ في هذا الصدد لأنه صاحب السلطة الفعلية بحفظ الإمامة ونصب الإمام عند خلو منصبه كما ألزمه برعاية وحدة الأمة الإسلامية . يقول : « والذي يتحفظ بتقليد المستولي من قوانين الشرع سبعة أشياء ، فيشترك في التزامها الخليفة الولي والأمير المستولي ووجوبها في جهة المستولي أغلظ : أحدها حفظ منصب الإمامة في خلافة النبوة وتدبير أمور الملة ليكون ما أوجبه الشرع من إقامتها محفوظاً وما تفرّغ عنها من الحقوق محروساً ، والثاني : ظهور الطاعة الدينية التي يزول معها حكم العناد فيه ويتنفي بها إثم المباينة له ، والثالث : اجتماع الكلمة على الألفة والتناصر ليكون للمسلمين يد على من سواهم ، والرابع : أن تكون عقود الولايات الدينية جائزة والأحكام والأقضية فيها نافذة لا تبطل بفساد عقودها ولا تسقط بخلل عهودها ، والخامس : أن يكون استيفاء الأموال الشرعية بحق تبرأ به ذمة مؤديها ويستبيحه أخذها ،

السادس : أن تكون الحدود مستوفاة بحق وقائمة على مستحق وأن جنب المؤمن حمي إلا من حقوق الله وحدوده ، والسابع : أن يكون الأمير في حفظ الدين ورع عن محارم الله يأمر بحقه إن أطيع ويدعو إلى طاعته إن عصى . فهذه سبع قواعد في قوانين الشرع تحفظ بها حقوق الإمامة وأحكام الأمة » ويرى الماوردي تقليد المستولي على الإمارة لحفظ هذه القوانين الشرعية « فان كملت فيه شروط الاختيار كان تقليده حتماً ، استدعاء لطاعته وصار بالإذن له نافذ التصرف في حقوق الملة وأحكام الأمة وجزا أن يستوزر وزير تفويض ووزير تنفيذ ، فإن لم تكمل في المستولي شروط الاختيار جاز للخليفة إظهار تقليده استدعاء لطاعته » ... وأجاز الماوردي في الحالة الأخيرة « أن يستناب له الخليفة فيها من تكاملت فيه شروطها ليكون كمال الشروط فيمن أضيف إلى نيابته جبراً لما أعوز من شروطها ، فيصير التقليد للمستولي والتنفيذ من المستناب . وجزا مثل هذا وإن شدد عن الأصول لأمرين : أحدهما أن الضرورة تسقط ما أعوز من شروط المكتبة ، والثاني أن ما خيف انتشاره من المصالح العامة تخفف شروطه عن المصالح الخاصة » . وقد استعرض الماوردي الفروق بين إمارة الاستيلاء وإمارة الاستكفاء بعقد عن اختيار ومن أبرزها أن إمارة الاستيلاء « متعينة في التولي » بحكم الأمر الواقع أما إمارة الاستكفاء فهي مقصورة على « اختيار المستكفاء » ، كما أن سلطة الأمير المستولي أوسع « إذ تشمل على معهود النظر ونادره » بينما « إمارة الاستكفاء مقصورة على معهود الأمر دون نادره » ومن هنا صحّ للأمير المستولي تعيين وزير تفويض في حين لا تصح وزارة التفويض في إمارة الاستكفاء ^(١) .

على أن الماوردي لا يشير فيما ذكره إلى استخدام القوة من جانب المتفرد بشروط الإمامة للوصول إلى السلطة وتولي المنصب ، لكن معاصرة القاضي أبا يعلى عرض صراحة لإمامة الغلبة التي يتغلب فيها متولي الإمامة على المنصب

(١) الماوردي : الأحكام ص ٣٣ - ٤٤ ، أبو يعلى : الأحكام نقلا عن أبيش ص ٢٦٠ - ٢

بالقوة ولو كان هناك غيره يصلح للامامة ، ونقل عن الإمام أحمد ما يميز اقامة الغلبة لكن أبا يعلى نص على وجوب البيعة بعد الغلبة فقد ذكر في كتابه « المعتمد في أصول الدين » : « وقد قال أحمد في رسالة عبدوس بن مالك العطار : « (ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين ، لا يحل لأحد يؤمن بالله أن يبيت ولا يراه إماماً ، عادلاً كان أو فاجراً فهو أمير المؤمنين) . قوله : من غلبهم بالسيف ، يريد الغلبة لنظرائه ممن يطالب الأمر فاذا غلبهم فبايعه الناس بعد ذلك صار خليفة ولم يرد به أن يصير بنفس الغلبة . وقوله : برأ كان أو فاجراً ، يقتضي أن العدالة ليست بشرط فيها » . وقد أعاد أبو يعلى ذكر هذه الرواية عن أحمد في كتابه « الأحكام السلطانية » وزاد فيه رواية أخرى عن أحمد في الإمام يخرج عليه من يطلب الملك فيكون مع هذا قوم ومع هذا قوم اذ يقول أحمد في ذلك « تكون الجمعة مع من غلب » (١) . وذكر الغزالي أنه « يتعين الإمام ولو لم يبايعه أحد وذلك :

أ - فيما لم يكن سواه من قریش .

ب - إذا نهض بالامامة ودعا إلى نفسه .

ج - وكان له من القوة بحيث استتبع كافة الخلق بشوكته فقد انعقدت امامته ووجبت طاعته . ويقول الغزالي في كتابه « الأحياء » : « فالذي نراه أن الخلافة منعقدة للمتكفل بها من بني العباس ، وأن الولاية نافذة للسلطين في أقطار البلاد والمبايعين للخليفة ، وقد ذكرنا في كتاب (المستظهر) ما يشير إلى المصلحة فيه والقول الوجيز أنا نراعي الصفات والشروط في السلطين تشوقاً إلى مزايا المصالح ، ولو قطعنا ببطان الولايات الآن لبطلت المصالح رأساً ... بل الولاية الآن لا تتبع إلا الشوكة ، فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة » وقد أوضح الغزالي أن رأيه الذي أبداه في أكثر من موضع لا ينشئ قاعدة ثابتة

(١) نقل عن أيش : نصوص ص ٢١٢ ، ٢٣٦ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ - ٢ .

دائمة مستقرة ، وانما تمليه اعتبار ضرورات الواقع التي تبيح المحظور ، وعلى هذا فاذا زالت دواعيه رجع الأمر إلى حكمه الأصيل واشترط أن يشغل مناصب الامامة والولاية من هو أهل لها وحظرت مخالفة ذلك . يقول الغزالي في كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد » مبرراً تغاضيه عن توفر شروط الإمامة والولاية في عصر واكتفاء بمراعاة الشوكة وحدها : « ليست هذه مسامحة عن الاختيار ، ولكن الضرورات تبيح المحظورات . فليت شعري من يقضي ببطان الامامة في عصرنا لفوات شروطها - وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدي لها بل هو فاقد للمتصف بشروطها ، فأى أحواله أحسن : أن يقول القضاة معزولون والولايات باطلة والأنكحة غير منعقدة وجميع تصرفات الولاة في أقطار العالم غير نافذة وانما الخلق كلهم مقدمون على الحرام ، أو يقول الإمامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار ؟ ومعلوم أن البعيد مع الأبعد قريب ، وأهون الشرين خير بالاضافة ، ويجب على العاقل اختياره » .

وقد استصدر القاضي أبو بكر بن العربي فتوى من الغزالي لصالح ولاية ابن تاشفين على المغرب بالاستيلاء والغلبة دون تولية من الخليفة العباسي يقول الغزالي : « فالأمير وان تأخر عنه صريح التقليد للعوائق المانعة فهو ثابت بحكم قرآن الأحوال ، اذ يجب على إمام العصر أن يأذن لكل أمير عادل استولى على قطر من الأقطار وهو يخاطبه وينادي بشعاره ويحمل الخلق على العدل والنصفة ولا ينبغي أن يظن بالإمام توقف في الرضا بذلك والاذن فيه ولا سيما وقد ظهر حال هذا الأمير بالاستفاضة ظهوراً لا يشك فيه » وهكذا اشترط ابن حزم في إمام الغلبة الصلاحية للإمامة ، وزاد أبو يعلى أن يبايعه المسلمون بعد الغلبة فانما هو إمام بالبيعة لا بالتغلب ، لكن الغزالي ارتأى في عصره أن الولاية لا تتبع إلا الشوكة . وقد تابع بدر الدين بن جماعة رأي الغزالي وكلاهما شافعي بأسلوب أوضح وأقطع فقد ذكر في كتابه « تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام » « فان خلا الوقت من إمام فتصدى له من هو ليس من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته لبيتظم شمل

المسلمين وتجمع كلمتهم ولا يقدر في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأصح .
 وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام الآخر فقهه بشوكة وجنوده
 اعزل الأول وصار الثاني إماماً لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم .
 وهكذا خالف ابن جماعة ابن حزم في حالة النزاع بالقوة على الإمامة التي لم
 تشغل باختيار أو استخلاف ، فبينما صحح ابن حزم إمامة المتغلب الأول ودعا
 المسلمين لمناصرته ومقاومة من يتلوه في محاولة التغلب « ولو بطرفة عين » ، فان
 ابن جماعة يمضي مع رأيه في إمامة المتغلب إلى آخر مدى ، فيصحح امامة أي
 متغلب لاحق ما دام قد تغلب بشوكة على السابق . ويبدو أن ابن جماعة قد تأثر
 بما آلت إليه الأمور في دول الإسلام وكيف أصبح الفيصل في بلوغ السلطة
 للقوة ، وبخاصة أنه كان قاضي قضاة مصر في عهد المماليك . فقد توصل بعض
 سلاطين المماليك إلى الحكم عن هذا الطريق ، وحين جدوا الخلافة العباسية
 بمصر كان السلطان يعزل الخليفة ويولي غيره خليفة وليس الخليفة هو الذي
 يعزل السلطان لأن السلطان المملوكي كان هو صاحب الشوكة أو القوة الحقيقية
 الفعالة . روى ابن أبياس في « بدائع الزهور في وقائع الدهور » أن السلطان عزل
 الخليفة حمزة وولى أخاه أبا المحاسن يوسف الذي لقب بالمستنجد بالله ، وقد
 أيد قاضي القضاة علم الدين صالح البلقيني فعل السلطان وقال « نقل بعض علماء
 مذهبي أن السلطان له أن يعزل الخليفة ويولي غيره ، وقد وافق القضاة الأربعة
 الذين حضروا مجلس العزل والتولية على ذلك هم وسائر من بالمجلس . وقد قرر
 الباجوري في حاشيته « استيلاء شخص مسلم ذي شوكة متغلب على الإمامة ولو
 غير أهل لها فتعقد إمامته وتنفذ أحكامه للضرورة » . وعلى ذلك إذا تغيرت
 الظروف وارتفعت الضرورة كان المتغلب مستحقاً للعزل ويجب عزله إذا تحققت
 القدرة على ذلك وأمنت الفتنة (١) .

(١) أيش : نصوص ص ٣٦٥ - ٧ جب : دراسات في حضارة الإسلام ترجمة احسان عباس
 ونجم زايد ص ١٨٧ - ٨ ، ٢١٢ - ٤ ، ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الإسلامية
 ص ٢٣٦ : ٢٤٦ ، مقال « القاضي أبو بكر بن العربي » بمجلة دعوة الحق سنة ١٤ ع ٩
 نوفمبر ١٩٧١ . تصدر بالمغرب .

وقد يقع الخليفة المتولي باختيار أو استخلاف تحت سلطان متغلب يبقى عليه في منصبه ابقاء شكلياً بغير سلطة حقيقية ، وهكذا يفقد الخليفة سلطانه بحجر أو قهر ويفصل الماوردي القول في كل منهما ويوافقه عليه أبو يعلى فيقول : « فأما الحجر فهو أن يستولي عليه من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية ولا مجاهرة بمشاقة ، فلا يمنع ذلك من امامته ... ولكن ينظر في أفعال من استولى على أموره : فان كانت جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل جاز اقراره عليها تنفيذاً لها وامضاء لأحكامها لتلا يقف من الأمور الدينية ما يعود بفساد على الأمة ، وان كانت أفعاله خارجة على حكم الدين ومقتضى العدل لم يجز اقراره عليها ولزمه أن يستنصر من يقبض يده ويزل تغلبه . وأما القهر : فهو أن يصير مأسوراً في يد عدو قاهر لا يقدر على الخلاص منه فيمنع ذلك من عقد الإمامة له لعجزه عن النظر في أمور المسلمين وسواء كان العدو مشركاً أو مسلماً باغياً وللأمة فسحة في اختيار من عداه من ذوي القدرة ، وان أسر بعد أن عقدت له الإمامة فعلى كافة الأمة استنفاذه لما أوجبه الامامة من نصرته وهو على امامته ما كان مرجو الخلاص إما بقتال أو فكاك ... الخ (١) .

نعدد الأئمة :

الأصل عند علماء العقائد والأحكام وحدة الامامة لوحدة دار الاسلام أي وحدة الأمة الاسلامية والدولة الاسلامية . يقول الباقلاني « إذا عقد جماعات من أهل الحل والعقد لعدة أئمة في بلدان متفرقة وكانوا كلهم يصلحون للإمامة وكان العقد لسائرهم واقعاً مع عدم إمام وذي عهد من إمام ، تصفحت العقود وتؤملت ونظر أيها السابق فأقرت الامامة فيمن بدىء بالعقد له وقيل

(١) الماوردي : الأحكام ص ١٩ - ٢٠ ، أيش : نصوص ص ٢٣٩ - ٢٤١ ، جب :

دراسات ص ٢٠٩ - ٢١١ ، ٢١٤ - ٥ .

للباقيين انزلوا عن الأمر فان فعلوا وإلا قوتلوا على ذلك وكانوا عصاة في المقام
 عليها . وإذا لم يعلم أيها تقدم أبطلت سائر العقود واستؤنفت العقد لواحد منهم
 أو من غيرهم وإن أبوا ذلك قاتلهم الناس عليه ، فان تمكنوا وإلا فهم في غلبة
 وفتنة وعلر في ترك إمامة الإمام ، وإن تمكن من العقد لغيرهم فعل ذلك وكان
 الإمام المعقود له حرباً لسائر هؤلاء حتى يذعنوا » ... وكلام البغدادي يفهم منه
 جواز اقامة دولة اتحادية إذا حفظت السلطة العليا للدولة لامام واحد كما يبدو
 أن البغدادي يميز تعدد الأئمة إذا اقتضت الحواجز الطبيعية الجغرافية ذلك يقول :
 « قال أصحابنا لا يجوز أن يكون في الوقت الواحد إمامان واجبي الطاعة ، وإنما
 تنعقد إمامة واحد في الوقت ويكون الباقيون تحت رايته ، وإن خرجوا عليه من
 غير سبب يوجب عزله فهم بغاة ، إلا أن يكون بين البلدين بحر مانع من
 وصول نصره أهل كل واحد منهما إلى الآخرين فيجوز حينئذ لأهل كل واحد
 منهما عقد الامامة لواحد من أهل ناحيته » . لكن البغدادي يؤكد أن الأصل
 هو وحدة الإمامة « ولو جاز إمامان وأكثر لحاز أن يتفرد كل ذي صلاح
 بالامامة فيكون كل واحد منهم لولاية مثله وعشيرته ، وهذا يؤدي إلى سقوط
 فرض الإمامة من أصلها » . ويقول الماوردي : « وإذا عقدت الإمامة لإمامين في
 بلدين لم تنعقد إمامتهما لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد، وإن شذ
 قوم فجوزوه . واختلف الفقهاء في الإمام أيهما ، فقالت طائفة : هو الذي
 عقدت له الإمامة في البلد الذي مات فيه من تقدمه لأنهم بعقدتها أخص وبالقيام
 بها أحق ، وقال آخرون : بل على كل واحد منهما أن يدفع الإمامة عن
 نفسه ويسلمها إلى صاحبه طلباً للسلامة وحسماً للفتنة ليختار أهل العقد أحدهما
 أو غيرهما ، وقال آخرون : بل يقرع بينهما دفعاً للتنازع والصحيح في ذلك
 وما عايه الفقهاء المحققون أن الإمامة لأسبقهما بيعة وعقداً وإذا دام الاشتباه
 ولم تقم بيعة لأحدهما بالتقدم لم يقرع بينهما ، ويكون دوام هذا الاشتباه
 مبطلاً لعقدي الإمامة فيهما ويستأنف أهل الاختيار عقدهما لأحدهما ، فلو
 أرادوا العدول بها عنها إلى غيرهما فقد قيل بجوازه ... وقيل لا يجوز » ...

ويكاد القاضي أبو يعلى أن يتفق مع الماوردي في جملة كلامه ، إلا أنه أجاز
القرعة للتوصل إلى إمام واحد إذا تعذر الكشف عن الأسبق في انعقاد الإمامة له .
وهو يقول في كتابه « المعتمد في أصول الدين » ولا يجوز نصبة إمامية في حق
المسلمين في حالة واحدة ، خلافاً لمن قال يجوز ذلك في البلدان المتباعدة عند
وجود الحاجة إلى إمام ثان « ويبدو من النصوص السابقة أن بعض الآراء
المحدودة المعدودة قد أجازت تعدد الدول أو الكيانات السياسية الإسلامية
مسايرة لضرورات الواقع ، فقد امتدت دار الإسلام في ثلاث قارات ، ولم
يتيسر طويلاً لحكومة مركزية واحدة أن تبسط سلطانها على كل هذه الأنحاء
المتراصة ذات الشعوب واللغات المتباينة في عصر لم تكن وسائل المواصلات فيه
على ما نعرفه الآن من السرعة وبذلك تعذر أسباب الإدماج السياسي فضلاً عن
الإدماج الاجتماعي والثقافي . وقد أبدت كلمات إمام الحرمين الجويني شيئاً
من الاقتناع بحكم هذه الظروف القاهرة في اجازة تعدد الأئمة اذ يقول : « ذهب
أصحابنا إلى منع عقد الإمامة لشخصين في طرفي العالم ... والذي عندي فيه أن
عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمخالف غير جائز
وقد حصل الاجماع عليه ، وأما إذا بَعُدَ المدى وتخلل بين الإمامين شسوع
النوى فلاحتمال في ذلك مجال ، وهو خارج عن القواطع » (١) .

(١) أيّش : نصوص ص ٥٠ - ١ ، ١٣٨ - ٩ ، ٢٢٢ ، ٢٤٣ ، ٢٧٩ ، الماوردي : الأحكام
ص ٩ .

واجبات الإمام وأسلوب ممارستها

مسئولية الإمام وواجباته (اختصاصه ، صلاحياته ، سلطانه) :

الإمام هو رئيس الدولة الإسلامية يوجه سياستها ، وهو المسئول عن انتظام جهاز الحكم ومسيرته . ويحمل الماوردي واجبات الإمام في عشرة ، تجمع المجالات الدينية والسياسية والأمنية (بما يشمل الأمن الداخلي والأمن الخارجي) والادارية والمالية والقضائية . يقول « والذي يلزمه من الأمور العامة عشر أشياء : أحدها حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة فان نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة وبين له الصواب وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود ليكون الدين محروساً من خلل والأمة ممنوعة من زلل ، والثاني : تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم ، الثالث : حماية البيضة والذب عن الحرم ليصرف الناس في المعاش ويتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال ، والرابع : اقامة الحدود لتحصن محارم الله تعالى من الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من اتلاف واستهلاك والخامس تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظهر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرماً أو يسفكون فيها لمسام أو معاهد دماً ، والسادس : جهاد من عاند الإسلام بعد

الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة ليقام بحق الله تعالى في اظهاره على الدين كله ، والسابع : جباية الفيء - والصدقات ، على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف ، والثامن : تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقدير ودفعه في وقت لا تقديم فيء ولا تأخير ، التاسع : استكفاء الأماناء وتقليد النصحاء فيما يفوضه اليهم من الأعمال ويكله اليهم من الأموال لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأماناء محفوظة ، العاشر : أن يباشر بنفسه مشاركة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة ولا يعول على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة فقد يخون الأمين ويغش الناصح . وقد اتفق القاضي أبو يعلى في تحديد هذه الواجبات مع الماوردي تماماً (١) .

ممارسة الإمام واجباته بطريق مباشر أو غير مباشر :

نصح القاضي الماوردي وأبو يعلى الإمام ألا يعول على تفويض اختصاصه لغيره « تشاغلاً بلذة أو عبادة » ، لكنهما قد أجازا من ناحية المبدأ تفويض الإمام بعض واجباته أو مجموعها إلى وزير يباشرها ، وعرف هذا بـ « وزارة التفويض » وهي تختلف عن « وزارة التنفيذ » التي يمارس الإمام واجباته مع وجودها وإنما يكون للوزير فقط أن ينفذ أوامر الإمام وتكاد أن تشبه « وزارة التفويض » ما يعرف في أيامنا بالنظام البرلماني الذي يمارس سلطة الحكم الفعلية فيه رئيس الوزراء ومجلس الوزراء بالنسبة لمجال السلطة التنفيذية ، بينما يمارس مجلس نيابي أو أكثر السلطة التشريعية . في حين يمكن أن تقارن « وزارة التنفيذ » بما هو معروف الآن بالنظام الرئاسي ، الذي يحتفظ فيه رئيس الدولة برئاسة السلطة التنفيذية أيضاً .

يقول الماوردي : « فأما وزارة التفويض فهي أن يستوزر الإمام من يفوض

(١) الماوردي : الأحكام ص ١٥ - ١٦ ، أيش : نصوص ص ٢٤٦ - ٧ .

اليه تدبير الأمور برأيه وامضاءها على اجتهاده . وليس يمتنع جواز هذه الوزارة قال الله تعالى حكاية عن نبيه موسى عليه السلام (واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي . أشدد به أزري وأشركه في أمري - طه / ٢٩ - ٣٢) ، فاذا جاز ذلك في النبوة كان في الإمامة أجوز ، ولأن ما وكل إلى الإمام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرة جميعه إلا باستنابة ، ونيابة الوزير المشارك له في التدبير أصح في تنفيذ الأمور من تفرده بها ليستظهر بها على نفسه وبما يكون أبعد عن الزلل . « ولما كان الوزير في حالة وزارة التفويض سيضطلع بمسئوليات الإمام جزئياً أو كلياً ، فقد اشترط فيه الماوردي توفر شروط الإمامة عدا النسب القرشي ، وزاد على ذلك اشتراط « الكفاية » التي لم يشترطها الماوردي في الإمام بينما اشترطها غيره مثل الغزالي وابن خلدون ، إذ اكتفى الماوردي في الإمام باشتراط « الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح » إلى جانب العلم المؤدي إلى الإجهاد لكن مدلول الكفاية هنا يختلف عما ذكره ابن خلدون ..

يقول الماوردي في شروط وزير التفويض « ويعتبر في تقليد هذه الوزارة شروط الإمامة إلا النسب وحده ، لأنه ممضي الآراء ومنفذ الإجهاد فاقضى أن يكون على صفات المجتهدين . ويحتاج فيها إلى شرط زائد على شروط الإمامة وهو أن يكون من أهل الكفاية فيما وكل اليه من أمر الحرب والخراج خبرة بهما ومعرفة بتفصيلهما فإنه مباشر لهما تارة ومستنيب فيهما أخرى ، فلا يصل إلى استنابة الكفاة إلا أن يكون منهم كما لا يقدر على المباشرة إذ قصر عنهم ، وعلى هذا الشرط مدار الوزارة وبه تنتظم السياسة » .

• ويفرق الماوردي بفقهه الدقيق بين الإمامة ووزارة التفويض ، إذ نظر وزير التفويض « وإن كان على العموم ، معتبر بشرطين يقع الفرق بهما بين الإمامة والوزارة : أحدهما يختص بالوزير وهو مطالعة الإمام لما أمضاه من تدبير وأنفذه من ولاية وتقليد لثلاث يصير بالاستبداد (أي الانفراد بممارسة السلطة) كالإمام والثاني يختص بالإمام وهو أن يتصفح أفعال الوزير وتديره

الأمور ليقرّ منها ما وافق الصواب ويستدرك ما خالفه لأن تدبير الأمة إليه
 موكل وعلى اجتهاده محمول » وفي ثاني الشرطين تفرق وزارة التفويض
 عن النظام البرلماني كما استقرت قواعده بوجه عام حتى وقت قريب لأن رئيس
 الدولة لا يمارس فيه السلطة الفعلية بحيث يقر أو يستدرك ما فعله رئيس وزرائه
 ومجلس وزرائه ، لكن تجاوزت بعض النظم البرلمانية أخيراً هذه القاعدة في
 تحديد سلطة رئيس الدولة فأعطى دستور الجمهورية الفرنسية الخامسة رئيس
 الدولة حقوقاً زادت على ما كان معروفاً في النظم البرلمانية التقليدية في فرنسا
 وغيرها ، واتجهت إلى ما هو في النظام الرئاسي . وقد عدد الماوردي مجالات
 نشاط وزير التفويض فقال : « ويجوز لهذا الوزير أن يحكم بنفسه وأن يقلد
 الحكام (القضاة) كما يجوز ذلك للإمام لأن شروط الحكم فيه معتبرة ، ويجوز
 أن ينظر في المظالم ويستتنب فيها لأن شروط المظالم فيه معتبرة ، ويجوز
 أن يتولى الجهاد بنفسه وأن يقلد من يتولاه لأن شروط الحرب فيه معتبرة ،
 ويجوز أن يباشر تنفيذ الأمور التي دبرها وأن يستتنب في تنفيذها لأن شروط
 الرأي والتدبير فيه معتبرة » . على أن ممارسة وزير التفويض لاختصاص
 الإمام الذي فوضه إياه تماماً في السلطة . ويقول الماوردي « وكل ما صح من
 الإمام صح من الوزير إلا ثلاثة أشياء : أحدها ولاية العهد فإن للإمام أن يعهد
 إلى من يرى وليس ذلك للوزير ، والثاني أن للإمام أن يستعفي الأمة من الإمامة
 وليس ذلك للوزير (لأنه يستعفي الإمام لا الأمة) ، والثالث أن للإمام أن
 يعزل من قلده الوزير وليس للوزير أن يعزل من قلده الإمام » . ويناقش الماوردي
 بصره النافذ وتحليلة العميق مدى الإمكانات المتاحة للإمام عملياً كي يلغي
 قرارات وزير التفويض وأن ملك ذلك نظرياً فيقول « فإن عارض (الإمام)
 وزير التفويض في رد ما أمضاه : فإن كان في حكم نفذ على وجهه أو في مال
 وضع في حقه لم يجز نقص ما نفذ باجتهاده من حكم ولا استرجاع ما فرق
 برأيه من مال وإن كان في تقليد بال أو تجهيز جيش وتدبير حرب جاز للإمام
 معارضته بعزل المولّي والعدول بالجيش إلى حيث يرى وتدبير الحرب بما هو

أولى لأن الإمام أن يستدرك ذلك من أفعال نفسه فكان أولى أن يستدركه من أفعال وزيره . وهكذا لم يغب عن الفقيه الجليل تقدير الإعتبارات العملية ومراعاة استقرار الأحكام واستقرار الإدارة وكفالة انتظام جهاز الحكم في مسيرته وهيبته .

وأما وزارة التنفيذ «التي يكون تصرف الوزير فيها مقصوراً على تنفيذ أمر الإمام، فالماوردي يقرر أنها بطبيعة أمرها في منزلة أدنى من وزارة التفويض أضعف وشروطها أقل، لأن النظر فيها مقصور على رأي الإمام وتديره وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاية يؤدي عنه ما أمر وينفذ عنه ما ذكر ويمضي ما حكم ... ويعرض عليه ما ورد من مهم وتجدد من حدث ملم ليعمل فيه ما يؤمر به. فهو معين في تنفيذ الأمور وليس بوال عليها ولا متقلداً لها فإن شورك في الرأي كان باسم الوزارة أخص وإن لم يشارك فيه كان باسم الوساطة والسفارة أشبه» « ولما كان مثل هذا الوزير مجرد أداة تنفيذ في يد الإمام فإن الماوردي لم يشترط فيه الحرية ولا العلم لأنه ليس له أن ينفر بولاية ولا تقايد فتعتبر فيه الحرية ، ولا يجوز له أن يحكم فيعتبر فيه العلم . وإنما هو مقصور النظر على أمرين : أحدهما أن يؤدي إلى الخليفة والثاني أن يؤدي عنه» . وعلى ذلك اكتفى الماوردي بأن يراعى في وزير التنفيذ سبعة أوصاف : الأمانة ، والصدق ، وقلة الطمع ، وحسن العلاقة بالناس فيسلم ما بينه وبينهم من عداوة وقوة التذكر ، والذكاء والفتنة ، وأن لا يكون من أهل الأهواء ، « فإن كان هذا الوزير مشاركاً في الرأي احتاج إلى وصف ثامن وهو الحنكة التي تؤديه إلى صحة الرأي وصواب التدبير » ومنع الماوردي المرأة من تولي وزارة التنفيذ لكنه أجاز ذلك للذمي مع تحفظ واستيثاق ألا يؤدي تولية أهل الذمة لهذا المنصب إلى الإستطالة .

ثم يخلص الماوردي إلى إجمال الفروق بين وزير التفويض والتنفيذ من حيث الإختصاص ومن حيث الشروط المتبعة في كل منهما : « ويكون الفرق بين هاتين الوزارتين بحسب الفرق بينهما في النظرين ، وذلك من أربعة أوجه : أحدها أنه يجوز لوزير التفويض مباشرة الحكم (القضاء) والنظر في المظالم

وليس ذلك لوزير التنفيذ، والثاني أنه يجوز لوزير التفويض أن يستند (ينفرد بتقليد الولاية وليس ذلك لوزير التنفيذ ، والثالث أن يجوز لوزير التفويض أن ينفرد بتسيير الجيوش وتديير الحروب وليس ذلك لوزير التنفيذ ، والرابع أنه يجوز لوزير التفويض أن يتصرف في أموال بيت المال بقبض ما يستحق له ويدفع ما يجب فيه وليس ذلك لوزير التنفيذ. وليس فيما عدا هذه الأربعة ما يمنع أهل الذمة منها إلا أن يستطيعوا فيكونوا ممنوعين من الاستطالة . ولهذا الفروق الأربعة بين النظرين ، افرق في أربعة من شروط الوزارتين : أحدها أن الحرية معتبرة في وزارة التفويض وغير معتبرة في وزارة التنفيذ ، والثاني أن الإسلام معتبر في وزارة التفويض وغير معتبر في وزارة التنفيذ ، والثالث أن العلم بالأحكام الشرعية معتبر في وزارة التفويض وهو غير معتبر في وزارة التنفيذ ، والرابع أن المعرفة بأمرى الحرب والخراج معتبرة في وزارة التفويض وغير معتبرة في وزارة التنفيذ ، كذلك يجوز لوزير التفويض أن يستخلف نائباً عنه ولا يجوز ذلك لوزير التنفيذ « لأن الاستخلاف تقليد فصح من وزير التفويض ولم يصح من وزير التنفيذ . وإذا نهى الخليفة وزير التفويض عن الإستخلاف لم يكن له أن يستخلف ، وإذا أذن لوزير التنفيذ في الإستخلاف جاز له أن يستخلف ، لأن كل واحد من الوزيرين يتصرف عن أمر الخليفة ونهيه وإن افرق حكمهما مع إطلاق التقليد » . ويرى الماوردي جواز تعدد وزراء التنفيذ خلافاً لوزراء التفويض « إذ لا يجوز (للخليفة) أن يقلد وزيرى تفويض على الاجتماع لعموم ولايتهما كما لا يجوز تقليد إمامين لأنهما ربما تعارضا في العقد والحل والتقليد والعزل » . ويرى الماوردي أن تولية عدد من وزراء التفويض مع اشتراط ألا ينفذ من الأمر إلا ما اتفق هؤلاء الوزراء المتعددون عليه — مثل هذه التولية جائزة لكنها تبعد عن حقيقة وزارة التفويض لاشتراط الاجتماع والاجماع ولاستبعاد ما اختلف الرأي عليه بين هؤلاء اختصاصهم . كذلك عرض الماوردي لقسمة الاختصاص المفوض إلى عدد من وزراء التفويض قسمة مكانية أو موضوعية فنختص وزير باقليم

ما أو يختص بالحرب أو الخراج « فيصبح التقليد على كلا الوجهين غير أنهما لا يكونان وزيرى تفويض ويكونان واليين على عملين مختلفين لأن لوزارة التفويض ما عمت ونفذ أمر الوزيرين بها في كل عمل وكل نظر ، ولكون تقليد كل واحد منهما مقصوراً على ما خص به وليس له معارضة الآخر في نظرة وعمله» — وبالطبع ليس هناك ما يمنع من تقليد وزير تنفيذ إلى جانب وزير تفويض .

وفي حالة ماذا كان حاكم الإقليم يمارس سلطة الإمام فيه بتفويض من الإمام أي أنه قد تقلد ولاية تفويض أو كان والي تفويض أو كان مسئولاً فأقره الإمام على سلطته الشاملة فإن له أن يستوزه وزير تفويض أو وزير تنفيذ على السواء وقد راعى الماوردي في ذلك طبيعة « الدولة المركبة » التي آلت إليها الخلافة في عصر الماوردي نتيجة ضعف السلطة المركزية وخروج بعض الأقاليم عن سلطة الخلافة المركزية بدرجات متفاوتة ومن صور الدولة المركبة في أيامنا الدولة والتي قد تضم دولاً مستقلة تمارس سيادة داخلية وخارجية إلى جانب الولايات التي تمارس سيادة داخلية فحسب ويمثل هذا النمط الإتحاد السوفيتي . ثم هناك التجمع الدولي Confédération الذي يضم دولاً مستقلة تمارس كل منها سيادتها — الداخلية والخارجية وإنما يمثل هذا التجمع أضعف أنواع الروابط بين الدول . فضلاً عن صورة الدولة الاتحادية Fédéral المتعارفة التي تضم ولايات تقتصر على السياسة الداخلية فقط بينما توكل شئون السياسة الخارجية والدفاع للدولة الاتحادية وتمول الضرائب الاتحادية الشئون المشتركة لهذه الدولة ككل وقد ترى أن تتدخل بتشريع اتحادي شامل في بعض الأمور العامة في مجالات الصحة أو التعليم أو القضاء أو الأمن العام .

يقول الماوردي « وإذ فوض الخليفة تدبير الأقاليم إلى ولايتها ووكل النظر فيها إلى المسئولين عليها — كالذي عليه أهل زماننا جاز لملك كل إقليم أن يستوزر . وكان حكم وزيره معه كحكم وزير الخليفة مع الخليفة في اعتبار الوزارتين وأحكام النظرين » . وقد اتفق القاضي أبو يعلى مع القاضي الماوردي في شأن أحكام وزارتي التفويض والتنفيذ، إلا أن أبا يعلى تحفظ في شأن إجازة تولية ذمي

لوزارة التنفيذ : فحكاها مروية بالبناء للمجهول ولم يؤيد الرأي وإن كان أيضاً لم يفنده ، قال : « وقد قيل أنه يجوز أن يكون هذا الوزير (وزير التنفيذ) من أهل الذمة وإن لم يكن وزير التفويض منهم إلا أن يستطيعوا فيكونوا ممنوعين من الإستطالة » (١) .

وواضح أن الماوردي على الرغم من تجزؤ أراضي الخلافة في عهده وضعف سلطتها المركزية وغلبة المسئولين على الأقاليم وغلبة الجند على الخليفة في العاصمة كان يريد أن يحفظ في أحكامه الفقهية وحدة الخلافة وهيبة الإمامة ، وهو حريص على تأكيد أن الإمام هو رأس الدولة الذي ينبغي أن تجتمع له كل السلطات السياسية والإدارية والقضائية والحربية المخولة له شرعاً ، أياً كان الواقع المؤسف الذي انتهت إليه أمور الخلافة ، وغلبة البويهيين ثم السلاجقة على سلطة الخلفاء وقد فطن المستشرق جب بحق إلى أن تأكيد الماوردي على واجبات الخليفة في إدارة الدولة موجه بوضوح ضد كل من يتصور أن الخلافة هي مجرد وظيفة دينية أو قضائية فحسب . وهذا مركز الدائرة في نظرية الماوردي وأساس كتابه كله والفصول الأخرى من الكتاب تبسط في تفصيل هذه الواجبات في إدارة - الدولة وذلك ما كان موضع نزاع بين الخلفاء والأمراء البويهيين لأن هؤلاء كانوا يحرصون على إغفال الخلافة فيما يتعلق بإدارة الدولة وإن لم يعلنوا ذلك صراحة .. (٢) .

حقوق الإمام وواجبات الرعية :

إذا تولى الإمام ولاية شرعية ، ونهض بمسئولته وواجباته دون تقصير ،

(١) الماوردي: الأحكام ص ٢٢ - ٩ ، أبو يعلى : الأحكام نقلًا عن أيش : نصوص ص ٢٤٨ . ٢٥٦ .

(٢) جب : دراسات في حضارة الإسلام ترجمة احسان عباس ونجم زايد ص ٢٠٨ وانظر أيضاً : ص ٢٠١ - ٢ .

كان على الرعية أن تؤدي واجبها نحوه ، وواجبات الرعية هي حقوق للإمام ، كما أن واجبات الإمام التي عليه الإضطلاع بها تعتبر في الجانب الآخر من حقوق الرعية . وقد أجمل الماوردي وأبو يعلى واجبات الرعية التي هي في الوقت نفسه حقوق للإمام في أمرين « الطاعة ، والنصرة ما لم يتغير حاله » (١) .

الواجب العام للحاكم والمحكوم : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

الواجب العام لأمة الإسلام حاكمها ومحكومها هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله - آل عمران / ١١٠ » . والمسلمون كلهم متضامنون في حمل هذه المسئولية (والمؤمنون بعضهم أولياء بعض ، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقىمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله - التوبة / ٧١) . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أصل الأصول لرسالة الإسلام ذاتها كما بلغها الرسول ﷺ وهو عنوان دعوته وأساس تعاليمه « الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ، ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم - الإعراف / ١٥٧ » .

وهذا الواجب الإسلامي العام ينهض به الحاكم المسلم وهو جماع كل مسئولياته التي يمارس للإضطلاع بها الإلزام والتوجيه معاً متضافرين « الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر - الحج / ٤١ » وعلى الحاكم المسلم تبصير الناس بكل الوسائل بهداية دينهم وأحكام شريعته حتى يقوم الإلزام بالسلطة على أساس متين من التوعية والتربية وعلى المجتمع أن يتواصى بالحق والخير ويتناهى عن الإثم والعدوان

(١) الماوردي: الأحكام ص ١٧ ، أبو يعلى : الأحكام نقلاً عن أبيش : نصوص ص ٢٤٧ .

ويشيع العرف الصالح وبهذا تكتمل مسئولية كل شاذ منحرف « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى - النساء / ١١٥ » .

وعلى الفرد المسلم أن يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر فيعزز في المجتمع هذا الإلتزام العقيدي الأخلاقي الاجتماعي وينمي في النفوس هذا الإحساس المرهق بالواجب وهذه الحساسية المرهقة ضد الإنحراف . على أن يأمر وينهي بالحسنى وفي تبصر . وينصب ابن القيم لذلك أدق الموازين في «إعلام الموقعين» : « إن النبي ﷺ شرع لأمرته إيجاب إنكار المنكر ، ليحصل بإنكاره من المعروف ما يحبه الله ورسوله . فإن كان انكار المنكر يستلزم ما هو أنكر وأبغض إلى الله ورسوله فانه لا يسوغ انكاره وإن كان الله يبغضه وبقت أهله ... فقد كان رسول الله يرى بمكة أكبر المنكرات ولا يستطيع تغييرها بل لما فتح الله مكة وصارت دار الإسلام عزم على تغيير البيت على قواعد إبراهيم ومنعه من ذلك مع قدرته عليه خشية وقوع ما هو أعظم منه من عدم احتمال قريش لذلك لقرب عهدهم بالإسلام وكونهم حديثي عهد بكفر . ولذا لم يأذن في الإنكار على الأمراء باليد لما يترتب عليه من وقوع ما هو أعظم منه . فإنكار المنكر أربع درجات : الأولى أن يزول ويخلفه ضده ، الثانية أن يقل وإن لم يزل يجملته الثالثة أن يخلفه ما هو مثله الرابعة أن يخلفه ما هو شر منه . فالدرجتان الأولىان مشروعتان ، والثالثة موضع اجتهاد والرابعة محرمة . فإذا رأيت أهل الفجور والفسوق يلعبون بالشطرنج كان إنكارك عليهم من عدم الفقه والبصيرة إلا إذا نقلتهم إلى ما هو أحب إلى الله ورسوله كرمي الشباب وسباق الخيل ونحو ذلك ... وإذا كان الرجل مشغلا بكتب الله ونحوها وخفت من نقله عنها انتقله إلى كتب البدع والضلال والسحر فدعه وكتبه الأولى وهذا باب واسع » وصدق ابن القيم فإن تقدير الأولويات في أي خطة عمل أمر دقيق خطير وتقدير الأهم فالأهم فالأقل أهمية وهكذا بالنسبة لأوامر الإسلام ونواهيها وبالنسبة لظروف المجتمع وواقعه وحاجاته يحتاج إلى تقدير سليم وفقه عميق . وقد حرص

الفقهاء على التمييز بين الحرام والمكروه ، وبين المفروض والمندوب والمباح . وجاء سد الذريعة توكيهاً لأن يؤدي المباح إلى ما هو حرام كذلك فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وكان من قواعد الشريعة التي خلص إليها الأصوليون بعد استعراض أحكامها : « درء المفاسد مقدم على جلب المصالح - يتحمل أخف الضررين لدفع أكبرهما - يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام... » وهكذا وإن من البلية أن يقصد امرؤ التقرب إلى الله بإشاعة الخير بين عباده بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإذا بسوء التقدير والممارسة يؤدي إلى الصد عن سبيل الله وفتنة الناس عن دينه .

ومستولية الحكام كبيرة في توجيه الأمة إلى خير على أساس من البصر بنوازع النفوس وإعانتها على الحق وسد منافذ الشيطان وعلاج أزمات القلق وساوس الظنون والهموم ولا يستطيع حاكم أن يتجاهل واقع النفوس والمجتمعات بل لا بد له من النفاذ إلى أغوارها للنهوض بمسئولياته في القيادة والتوجيه إذ أن الحاكم لا يستطيع أن يفعل كل شيء بسطوة السلطة وإنما ينبغي أن يعمل على علاج النفوس فأوضاع المجتمع بصيغة أساسية مع تقديم القدوة الصالحة دائماً « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم - الرعد / ١١ » « استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه إليه تحشرون . واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة - الأنفال / ٢٤ - ٢٥ » « ولكن الله حجب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم ، وكره إليكم الكفر والفسون والعصيان ، أولئك هم الراشدون - الحجرات / ٧ » « إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا - الأنفال / ٢٩ » « قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ، ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ، ويهديهم إلى صراط مستقيم - المائدة / ١٥ - ١٦ » . ومستولية الرعية كبيرة في التعاون على الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، واجتماعهم على الخير بعينهم على شد أزر بعضهم بعضاً في إشاعة هداية الحق بين الناس

والإفادة من خبرات بعضهم بعضاً ، حتى يتدعم الرأي العام المسلم الراشد
« وتعاونوا على البر والتقوى - المائدة / ٢ » ، « لا خير في كثير من نجواهم إلا
من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس - النساء / ١١٤ » .

الفهرست

صفحة	الموضوع
٥	تقديم
٧	مقدمة
١٩	المصادر والأصول
مصادر النظم للدولة الإسلامية	
٢١	المصادر النصية (الكتاب والسنة)
٣٢	تراث الفكر الإسلامي في مجال نظم الدولة
٣٧	الاجتهاد لا ينفي الطابع الإسلامي لنظم الدولة الإسلامية :
٤٧	أزمة الخلافة في العصر الحديث في شريعة الإسلام :
	الأهداف العامة لشريعة الإسلام
٥٩	ولنظم الدولة الإسلامية بوجه خاص
تقرير حقوق الإنسان	
بين الشريعة الإسلامية والفكر السياسي الحديث	
٧١	الفكر الفلسفي وحقوق الإنسان
٧٤	الملحق الأول

صفحة	الموضوع
٩٦	الملحق الثاني
١٠٨	الوثائق الدولية لحقوق الإنسان
١١٠	الملحق الثالث
١١٠	الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة ١٩٤٨ م
١٤٧	حقوق الإنسان في شريعة الإسلام : المبادئ العامة
	حقوق الإنسان في شريعة الإسلام سياسية اجتماعية ومسؤولية الدولة
٢٠٠	في ضمانها إيجابية
	تقرير حقوق الإنسان في الإسلام :
٣١٥	استوعب الاتجاهات الوضعية وتفوق عليها
٣٣٧	دولة الإسلام في الواقع التاريخي
٣٣٩	دولة الإسلام الأولى في عهد الرسول ﷺ
٣٤٤	مقام الخلافة الراشدة بعد وفاة الرسول ﷺ
٣٤٤	خلافة أبي بكر ١١ هـ
٣٤٦	خلافة عمر ١٣ هـ
٣٤٧	خلافة عثمان ٢٣ هـ
٣٤٩	مقتل عثمان و خلافة علي بن أبي طالب ٥٣٥ هـ
٣٥٢	خلافة معاوية بن أبي سفيان وولاية العهد
٣٥٧	الإمامة عند فقهاء الإسلام
٣٥٩	الإمامة
٣٦٤	وجوب الإمامة
٣٧٢	أهل الإمامة وأهل الاختيار : المرشحون والناخبون
	بين عقد الإمامة في تاريخ الإسلام وفقهه
٣٩٠	ونظرية العقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث
٤٢٥	طرق تولية الإمام
٤٤٧	واجبات الإمام وأسلوب ممارستها

