

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

مكتبة جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
الدورية رقم: 216

3/0/9

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

— قسنطينة —

معهد الشريعة

قسم الدراسات العليا

حرية ممارسة الحقوق السياسية في النظام الإسلامي

بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في الشريعة الإسلامية

إشراف :

الدكتور أحمد بن محمد

الطالب :

جدي عبد القادر

السنة الدراسية 1993 . 1994

مقدمة البحث

مقدمة الأُمير
عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإهداء

إلى من كان هيبا في وجودي : أبي وأمي
إلى من كان هيبا في تربيتي وتعليمي : أساتذتي
إلى جيل الصحوة الذي يسعى بكل همه لكشف أزمة الأمة .

مركز الأمل
للعلوم الإسلامية

الإهداء

إلى من كان حياً في وجودي : أبي وأمي

إلى من كان حياً في تربيتي وتعليمي : أساتذتي

إلى جيل الصخرة الذي يسعى بكل قوة لكشف أزمة الأمة .

مركز الأمل
للعلوم الإسلامية

مقدمة البحث

أ - أهمية الموضوع :

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه إلى يوم الدين ، أرسله بدين الحق ليظهره على الدين كله . وأمرنا بقول الحق لا نخشى في الله لومة لائم ، والسداد في القول والترفع عن الأهواء ، فقال وقوله الحق : « يا أيها الذين آمنوا إتقوا الله وقولوا قولا سديدا » كما أمرنا بنبذ الباطل وأهله فقال « وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرقا بكم عن سبيله »
وبعد :

إن التحدث في موضوع " حرية ممارسة الحقوق السياسية " يستمد أهميته من طبيعة إرتباط هذه الحقوق والحريات بشخصية الإنسان ، فكمال الإنسان أو نقصه مرهون بقدر ما يتمتع به من حقوق ، وما ينعم به من حريات على أساس أنه لا يستطيع الشعور بوجود ذاته وتمايزها ، وقررتها على تسخير الموجودات وإعمار الأرض وتنمية المدنية ، والتعاون مع بني جنسه على البر والتقوى ما لم يتمتع بحريته، وما لم يتيقن من خلو حياته من كل ضغط . فالحرية هي مولد حركة التنمية الشاملة للأفراد ، وأي إنتقاص لهذه الحرية أو تعد عليها هو تعد على شخصية الإنسان وانتقاص لمبرر وجوده .

2 - لقد إرتبطت الحرية في الإسلام بالتوحيد ، والتوحيد هو أعظم ركن في الإسلام ويعني نفي الشركاء عن الله والإتجاه إليه وحده بالعبادة والدعاء . وهذا يقتضي تحررا عقليا ونفسيا يمكن الإنسان من نبذ كل أنواع الشرك والخرافة ويدعوه إلى المطالبة بحريته ، والدفاع عنها دائما أمام العوائق ومحاولات الإنتقاص لأنها مرتبطة بعقيدته ، وأن التخلي عنها هو بداية التخلي عن أهم أركان الإسلام.

3- إن موروثنا في الفقه السياسي لم يؤصل لمسألة حريات الإنسان وحقوقه السياسية تأصيلاً نظرياً ، بل نجد أن الفقهاء تناولوا الكثير من القضايا المتعلقة بالحريات السياسية بصيغة جزئية في ثنايا مواضيع فقهية مختلفة ، ومشتتة على أبواب كثيرة ، مما جعل القيام بمهمة جمع أقاويل الفقهاء وآرائهم السياسية لمحاولة تأسيس نظرية إسلامية دستورية في موضوع حقوق الإنسان وحرياته ، ومكنته في مواجهة سلطة الحاكم والأجهزة المتنفذة ، مهمة نبيلة ، وبالغة الأهمية وذلك حتى يخرج فقهاءنا السياسي من القصور المعلوماتي ، والمنهجي ، والنظري الذي يعانيه .

4- ثم إن واقعنا المعاصر في العالم الإسلامي ، يقتضي منا التحدث حول حريات الإنسان السياسية ، ومكنته في المعارضة السياسية لسلطات الحاكم ، بسبب ما يعانيه الفرد المسلم من جهل لحقوقه الشرعية في المجال السياسي وبسبب ما يعانيه من فقدان كلي أو جزئي ، لهذه الحقوق والحريات تحت مبررات سلطوية مختلفة كإدعاء أن الحرية السياسية وما تقتضيه من تواجد نظام شعوري ، ومعارضة سياسية ، تنتهج سبيل المناصحة ، والنقد للحكام ، تقف حجر عثرة في طريق التنمية الشاملة ، إذ النتيجة الشامل حسب زعمهم ، لا ينعف معها من أنماط النظم السياسية إلا النمط الشمولي ، بما يقتضيه من مركزية الدولة ، التي تقوم بالتخطيط ويلتف الشعب من من حولها للتنفيذ .

كل هذه الأسباب أعطت أهمية لموضوع البحث ، وجعلت من التطرق إلى جوانبه ومحاولة إنارتها ، خدمة للفقه السياسي الإسلامي أولاً ، وخدمة للفرد المسلم بغية إزدياد وعيه في المطالبة بحقوقه السياسية التي تعتبر تكاليف ، وإلزامات شرعية .

ب - سبب إختيار الموضوع :

١- إن قلة تناول الباحثين والفقهاء لموضوع الحريات السياسية ، وما يشتمل عليه من بيان حقوق الإنسان في المشاركة السياسية ، والمعارضة المؤسسة على النصح ، والنقد ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، جعلني أتجه إلى الكتابة في

هذا الموضوع مبينا طبيعة الحرية السياسية في الفقه الإسلامي وأوجه الاختلاف بينها ، وبين الحرية في الفقه الوضعي ، من حيث الأصول الفكرية ، التي تشكل مصدر الاستمداد لطبيعة الحرية ، ومحدداتها ، ونظرة الإنسان إليها ومبينا أنواع هذه الحريات في إختيار السلطات العليا الممثلة للأمة ، وفي مكنة مشاركة الأفراد سياسيا في تسيير شؤون المجتمع وفي مكنة مراقبتهم لممارسات أولي الأمر ، وهم يباشرون تطبيق الأحكام والقوانين الموضوعة لخدمة مصلحة الأمة الحضارية .

٢ - لرفع التهمة الموجهة إلى النظام الإسلامي ، وإلى فقهه السياسي بالخصوص ، من أنصار التيارات العلمانية واللا دينية ، ، التي مؤداها أن الإسلام نظام شمولي ، يعطي القداسة للحاكم ، والعصمة لأحكامه ، ولا يبيح إنتقاده أو مخالفته لأن في ذلك مخالفة لله ، الذي أناب هذا الحاكم ليحكم باسمه ، ومن ثم يكون النظام الإسلامي لا يختلف في شيء عن النظم الثيوقراطية التي حاربتها الإنسانية من أجل الحصول على حريتها ، فكان تناولي للموضوع هو رد: للتهمة ومحاولة لبيان الطبيعة الفقهية للحقوق السياسية ، والمكنات السياسية التي قررها الإسلام للإنسان من خلال استقراء نصوص الوحي واجتهادات الفقهاء قديما وحديثا ؛ وقد إقتضاني ذلك الرجوع إلى النصوص القرآنية والحديثية ، وتتبع معانيها وأحكامها المستفادة من كتب التفسير والحديث ، القديمة والحديثة ، والرجوع إلى كتب الفقه ، والسياسة الشرعية ، بغية إكتشاف آراء أصحاب المذاهب المختلفة . ومعرفة رؤاهم المتنوعة في كثير من المواضيع اللصيقة بموضوع الحقوق السياسية . كما رجعنا إلى كتب الفرق والتاريخ لمعرفة الوقائع التاريخية وآراء أصحاب الفرق في قضايا النزاع السياسي التي كان لها أثر كبير في الفقه السياسي الإسلامي بعد ذلك ، ورجعنا أيضا إلى المراجع الحديثة التي تناولت مواضيع الشورى وسلطات الحاكم ، وحريات الأمة ، وإن كان هذا التناول مفرقا ومشتتا .

ج - منهج البحث : - وقد سلكت في هذا البحث المنهج التحليلي

والإستنتاجي ، وذلك بعرض النصوص والآراء وتحليلها ومقارنتها ثم إستخلاص النتائج منها ، أي أن منهج الدراسة يعتمد على :

أ - جمع النصوص القرآنية و الحديثية وتتبع فهوم السلف لها ، وما أثير حولها من إجتهادات وأحكام في مختلف المذاهب الفقهية ، وإبراز هذه الآراء المتنوعة والمقارنة بينها ، ومحاولة الترجيح لأصحابها وأقومها بعد سبرها ونقدها وبيان مسالك الفقهاء في إستنباطها ، وذلك بغية إبراز نظرية إسلامية في الحقوق السياسية . وبيان موقف الإسلام من حقوق الأمة في الممارسة السياسية ، وهي تسعى للحد من أسلطات الحاكم ومنع ظلمه وجوره .

ب - التركيز على الوقائع التاريخية ، وبيان مدى أثرها في إنتاج الفقه السياسي ، إذ ان معرفة ملابسات الحكم وضروفه ، مطية لمعرفة مدى صوابه وأصالته ، وعلى ضوء هذا التحليل والمقارنة والإستنتاج المدعم بالأدلة والشواهد التاريخية إستخلصت مدى تأثير الفقهاء أثناء إجتهاداتهم بالظروف التاريخية ، وهو ما سيظهر لنا خلال هذا البحث ، وهو أيضا ما حاولنا الإنفكاك من تأثيره والحد من سلطانه ، وذلك بجعل النصوص وأدلة الشريعة هي الحاكمة على كل رأي .

د - خطة البحث :

ينقسم هذا البحث إلى باب تمهيدي ، وثلاث أبواب ، وخاتمة

وقد قمت بتقسيم الباب التمهيدي إلى فصلين :

أما الفصل الأول : فقد تحدثت فيه عن التكييف الفقهي للحرية السياسية وبيان موقعها من الأحكام الشرعية ومن الحق ، وذلك بتمييزها وتحديدتها وذكر علاقتها بمقاصد الشريعة .

أما الفصل الثاني : فحددت فيه إشكالية العلاقة بين السلطة والحرية وأثر هذه الأخيرة ، وتحديد صلاحيات السلطة وإلزامها برأي الأمة ، أو أهل الحل والعقد فيها

أما الباب الأول : فقد عالجت فيه طرق وصول أهل الحل والعقد إلى السلطة ، وحقوق الأمة السياسية في الإنتخاب والترشح في الفكر الإسلامي ، وقد قسمته إلى فصلين :

الفصل الأول : وتحدث فيه عن حق الإنتخاب ، فذكرت فيه شروط المنتخبين من أولي الأمر ، والسوابق التاريخية في اختيار الخلفاء ، ودور العهد والإستخلاف في إنشاء السلطة ، وذكرت فيه حقوق المرأة ، وأهل الذمة ، في ممارسة مكنة الإنتخاب .
الفصل الثاني : وبينت فيه معضلة الترشح في الفقه الإسلامي من حيث شرعيتها ، ومناقشة بعض أقاويل الفقهاء في إشتراط النسب القرشي ، أو العصمة فيمن يترشح لولاية أمر المسلمين .

الباب الثاني : - حقوق الأمة بعد تشكل السلطة

والمتمثلة في رقابة ومعاينة تصرفات الحاكم بغية منعه من الإنحراف والجور وقد جعلته في فصلين :

أما الفصل الأول : فحددت فيه ماهية الرقابة فقها ومشروعيتها ، ومدى اعتبار النظام الإسلامي لها ، وحقيقة الإنحراف المتوقع من الحاكم ودرجاته .
وفي الفصل الثاني : ذكرت وسائل الرقابة المشروعة على تصرفات الحاكم وهي تتدرج من توجيه أهل الحل والعقد ، إلى القيام الجماعي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، إلى الإحتجاج وعدم طاعة الحاكم في ما انتقذه من قوانين .
الباب الثالث : - تحدثت فيه عن طرق معارضة الحاكم وإنهاء ولايته العامة على الرعية ، وذلك في فصلين :

أما الفصل الأول : فبحثنا فيه شرعية المعارضة السياسية كمبدأ تشريعي في السياسة الشرعية ، وشرعية وسائل المعارضة الحديثة كالأحزاب السياسية وغيرها .
وفي الفصل الثاني : بحثنا مسألة الخروج عن الحاكم ، بغية استبداله بالأصلح وذكرنا فيه آراء الفقهاء في الخروج المتفق على تحريمه ، والمتفق على وجوبه

والمختلف فيه .

وقد أنهيت البحث بخاتمة سجلت فيها أمرين :

الأمر الأول : حوصلة لأهم نتائج البحث ، ولأهم ما توصلت إليه من قناعات ونتائج دونتها بصورة مختصرة .

الأمر الثاني : مقارنة مختصرة لأهم النتائج المتوصل إليها في موضوع حرية ممارسة الحقوق السياسية النظام الإسلامي بأهم مبادئ النظام الديمقراطي الحديث بغية إبراز كمال وشمولية النظام الإسلامي .

نقد المصادر والمراجع :

لقد إعتمدت منهجية خاصة في إنتقاء المصادر والمراجع المتعلقة بالمواضيع والمسائل التي تضمنها البحث تقوم على إعطاء الصدارة للمصادر التي إختصت ببحث مسائل السياسة الشرعية ، ثم التي بحثت أشتات الموضوع بأن تناولت جملة مسائل أو أشارت إلى فهوم الفقهاء واجتهاداتهم حول المسألة الواحدة ، أو حول النص أو الواقعة التاريخية ذات العلاقة بالجانب السياسي ، فاقتضى هذا منا الرجوع إلى :

أ - مصادر ذات صلة مباشرة بالموضوع ككتاب الأحكام السلطانية للماوردي ، والسياسة الشرعية لابن تيمية ، تبصرة الحكام لابن فرحون ، حقوق أهل الذمة لابن القيم ، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ، والفروق وهما للقرافي ، مآثر الإنافة في معالم الخلافة للقلقشندي .

ب - مصادر تناولت الكثير من قضايا البحث وهي كتب التفسير والسنة والفقهاء وكان لاغنى لي عن هذا النوع من المصادر كونه يعتمد على طرح النص أو الواقعة ثم يثبت تفسيرات الصحابة والفقهاء السياسية لجانب أو أكثر من جوانب الموضوع وقد إعتمدت على تفسير الطبري والرازي والزمخشري وتفسير المنار لرشيد رضا وتفسير التحرير والتنوير لابن عاشور وفي ظلال القرآن لسيد قطب ، كما اعتمدت على الصحاح وشروحا كفتح الباري لابن حجر وعمدت القاري وارشاد الساري للقسطلاني والمصنف لعبد الرزاق ، ومن كتب الفقه والأصول اعتمدت على المدونة للإمام مالك والأم للشافعي والمغني لابن قدامة واعلام الموقعين لابن القيم والموافقات للشاطبي والفقه الإسلامي وأدلته ولوهبة الزحيلي والمحلى لابن حزم .

ج - كتب التاريخ والملل والنحل : وهي ذات صلة وثقى بالوضع لأنني رجعت في سبيل الاستدلال على القضية إلى الوقائع التاريخية في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - وزمن الخلفاء الراشدين ، وإلى تفسير الفرق الإسلامية لهذه الوقائع فكان لزاما علي أن أعود إلى هذا النوع من المصادر والمراجع فاعتمدت على ابن قتيبة في كتابه الإمامة والسياسة ، والطبري في كتابه تاريخ الأمم والملوك ، وابن خلدون في كتابه المقدمة ، ومحمد حميد الله في كتابه الوثائق السياسية في زمن النبي ، وابن حزم في كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل .

د - مراجع حديثة : وأهميتها تبدو في أن الكثير من الباحثين تناولوا موضوعات سياسية شرعية بمنهجية المقارنة مع النظم الغربية وهذا أدى بي إلى إكتشاف تميز الشريعة وسبقها على القوانين والنظم الغربية في الكثير من الرؤى والنظريات ، ولكن الكثير من هذه الكتب كتبها رجال قانون ولم يكن لأصحاب التخصص في الشريعة إلا القليل منها الأمر الذي جعلها تفتقد إلى العمق والتأصيل ومما كثر إعماده في هذه الرسالة ، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي لصالح حسن سميع ، الشورى وأثرها في الديمقراطية لإسماعيل الأنصاري ، الحريات في النظام والفكر الإسلامي لعبد الحكيم حسن العيلي ، الشورى بين النظرية والتطبيق لعبد الرحمان قحطان ، نظام الحكم في الإسلام لمحمد يوسف موسى ، قواعد نظام الحكم في الإسلام لمحمود الخالدي ، وخصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم لفتحي الدريني .

ومما يلاحظ على المراجع أنها تفتقر إلى الدوريات والمجلات إذ الذي إعتمدت عليه قليل رغم أهميته ، فمثل موضوع الحقوق السياسية كتب في الكثير من الدوريات لإهتمام الباحثين بتناول جزئيات من الموضوع في بحوث ومؤتمرات تلعب في هذه الدوريات ، وصعوبة حصولنا عليها يعتبر عائقا كبيرا نحو إكمال الموضوع ونضجه .

وأخيرا أرجو أن يكون هذا البحث قد ألم إماما حسنا بعناصر الموضوع وأن يكون لبنة لبحوث أخرى ، وأتوجه بالشكر الجزيل لكل من شارك في بنائه العلمي خاصة الأستاذ المشرف الدكتور أحمد بن محمد كما اشكر الأساتذة عبد الرحمان قحطان ومسلم آل جعفر والدكتور أبو المعاطي أبو الفتوح وتقدير شركة الأمل وغيرهم .

الباب التمهيدي : المفهوم الفقهي للحرية وعلاقتها بالسلطة .

تحدثت فيع عن التكيف الفقهي للحرية ودلالاتها الشرعية وموقعها من الحق التكيفي ومن الحق ، وبينت مدى ارتباطها بمقاصد الشريعة ، ثم حددت قوتها التكيفية في تحديد صلاحيات السلطة وذلك في فصلين .

– الفصل الأول : المفهوم الفقهي للحرية .

– الفصل الثاني : علاقة الحرية بالسلطة .

علاء الدين القادر للعلوم الإسلامية

الباب التمهيدي : المفهوم الفقهي للحرية وعلاقتها بالسلطة .

الفصل الأول :

المفهوم الفقهي للحرية .

مجمع الأمير
القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول : المفهوم الفقهي للحرية .

تعرضت فيه إلى التكييف الفقهي للحرية السياسية وبيان موقعها من الأحكام الشرعية ومن الحق وعلاقتها بمقاصد الشريعة وذلك في خمسة مباحث :

- ـ المبحث الأول : تعريف الحرية .
- ـ المبحث الثاني : الحرية أصل فطري عظيم .
- ـ المبحث الثالث : الحرية من مقاصد الشريعة .
- ـ المبحث الرابع : الحرية واجب شرعي .
- ـ المبحث الخامس : علاقة الحرية بالحق .

نهييد :

لاشك أن رفع كرامة الإنسان من حيث هو إنسان وإشعاره بقيمة وجوده وأنه كائن فاعل مسؤول هو ما جاء الإسلام لأجله إذ أعلن أفضلية الإنسان على سائر المخلوقات . " ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً " (1) واستهجن بذلك نظام الرق الذي يعني استغلال الإنسان لأخيه الإنسان واستعباد البشر بعضهم لبعض إذ لا عبودية إلا لله الفرد الصمد - وأن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون " (2) وهدم نظام الطغيان والتمييز على أساس الملك والثروة، وقرر أن الناس سواسية كأسنان المشط وإن التفاضل بينهم إنما يكون على أساس العمل الصالح والمردود الإجتماعي والتقوى ، " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم " (3) " يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً " (4) وفي هذا إشارة منه إلى وحدة الأصل والمنشأ مما تنوب معه كل دعاوي التمايز والعنصرية التي يتخذها البعض سبباً في مصادرة الحريات والإضرار بحقوق الناس وقد أبطل الإسلام هذا بعدما أقر أن الإختلاف بين الناس في الألوان والألسنة والعادات والثقافات إنما هو سبيل للتعارف والتقارب والإستفادة من الخبرات والتجارب وليس سبباً للتمايز العرقي ، والتدافع العنصري ، والإلغاء الثقافي ، والصراع الحضاري المؤدي إلى هضم الحقوق والتسلط على المنافع ، ومصادرة الحريات المكتسبة . وبث الإسلام عقيدة التوحيد وهدم الشرك والوثنية وما تحمله من معاني الجهل والخرافة وتكبير حرية العقل في التفكير والحاجة التي أرساها الإسلام ، وجعل أساس قبول العقيدة هو النظر والبرهان والإقتناع لا العسر والإكراه والفرض بالقوة المادية والمعنوية ، قال تعالى حاثاً الناس على النظر الحرفي ملكوت السموات والأرض

1 - سورة الإسراء ، آية 70 .

2 - سورة المؤمنون ، آية 53 .

3 - سورة الحجرات ، آية 13 .

4 - سورة النساء ، آية 1 .

داعيا لهم إلى استكشاف آياته في الآفاق والأنفس كي يصلوا إلى القناعة العقلية بالتوحيد " وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون " (1) .

وقال تعالى : " قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين " (2) وقال : " لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي " (3) وبذلك يكون الإسلام قد هدم حصون الإستبداد المبني على خرافة الشرك وتعدد الالهة ويكون قد أثار بعقيدة التوحيد عقول الناس بالحق ودفعهم إلى الإذعان لله وعدم الخضوع والإستسلام والتعبد لغيره ، فكان بتحريره العقيدة من سلطان الوثنية ، والشرك ، وسيطرة سدنة المعابد والكهنة المشعوذين قد سلك طريقا في تأسيس الحريات السياسية .

والتوحيد الراسخ ينشيء معايير جديدة ، في معرفة الخير والشر ، والعدل والظلم ، والصالح والفاسد ، وتشكل هذه المعايير القيم التي يسعى عندئذ لتحقيقها قال ابن القيم : « إن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض فإن ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العدل وأسفر صبحه ، بأي طريق كان ، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره » (4)

وكما ترسخت قيم الحرية في المجتمع زاد تمسكه بمعايير الخير والشر والظلم والعدل ، وزاد تشبثه بمعاني هذه المعايير في حياته ، إذ هي التي تعطي لوجوده مبررا ومعنى ، ولحياته قيمة وكرامة ، وكلما ضعف تمسك الأفراد بحريتهم بأن تخلوا عنها أو صودرت منهم ، نتيجة استبداد الحاكم ضعفت همة الأفراد في تحصيل قيم الخير والشر ، وموازين العدل والظلم فتصير حياتهم لا معنى لها ولا كرامة فيها ، كيف وقد سلبت منها جوهره الوجود وسبب السعادة الإنسانية وهي

1 - سورة البقرة آية 164 .

2 - سورة النحل آية 64 .

3 - سورة البقرة ، آية 256 .

4 - ابن القيم الجوزية (محمد بن أبي بكر) ، إعلام الموقعين عن رب العالمين ، تحقيق عبد تحقيق عبد الرحمن الوكيل ، دار الكتب الحديثة ، 4/461 .

الحرية فصارت حياتهم مرتعا لظلم الحكام واستبدادهم السياسي وإرهابهم الفكري وظلمهم الإجتماعي .

والحرية ضرورة من ضرورات المجتمع ككل ، ومن ضرورات الحياة الإجتماعية الصالحة ، إذ لا سبيل إلى تقدم المجتمع ، وتقدم الحياة فيه إلا بالحرية ، وأن خير ما يقدم لمجتمع ينشد التقدم هو الحرية الملتزمة بالمسئولة الواعية ، التي يشعر الأفراد في ظلها بالإنعقاد والإنطلاق من جميع القيود المادية ، والمعنوية العامة ، والتي قد تفرض عليهم بغير وجه حق في حياتهم العامة ، والتي تحول بينهم ، وبين التمتع بحقوقهم الطبيعية ، المدنية ، والدينية والفكرية ، والسياسية ، والإجتماعية والإقتصادية .

وإذا كانت الحرية بهذه المثابة ، فإننا نتساءل عن طبيعتها الفقهية ، وكيف تناولها الفقهاء في بحوثهم ، وهل اعتبروها حكما شرعيا تكليفيا ؟ وما هي نظرتهم حول التزام الإنسان بها ، وعلاقته بمقتضياتها ، وما هي درجة الحرية السياسية في الأحكام الشرعية من حيث النطاق ، هل هي حق ذو نطاق شخصي يمكن التنازل عنه ، أم هي حق متعلق بالأفراد ، والمجموعات المشكلة للدولة لا يجوز التنازل عنه ؟ وللإجابة على هذه التساؤلات نبحت مايلي :

١ - تعريف الحرية :

٢ - الحرية أصل فطري عظيم :

٣ - الحرية من مقاصد الشرعية :

٤ - الحرية واجب شرعي :

٥ - علاقة الحرية بالحق :

المبحث الأول : تعريف الحرية :

الحرية في كلام العرب نقيض العبودية والحر نقيض العبد والحرّة نقيض الأمة، يقول الشيخ ابن عاشور : « إن لفظ الحرية يطلق في كلام العرب على معنيين أحدهما ناشيء عن الآخر »

المعنى الأول : ضد العبودية ، وهي أن يكون تصرف الشخص القادر في شؤونه بالأصالة تصرفا غير متوقف على رضا أحد آخر ، ويقابل الحرية بهذا المعنى العبودية وهو أن يكون المتصرف غير قادر على التصرف أصالة إلا بإذن سيده .

المعنى الثاني : ناشيء عن الأول بطريق المجاز في الإستعمال وهو تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض و يقابل هذا المعنى الضرب على اليد ، أو اعتقال التصرف وهو أن يجعل الشخص الذي يسوء تصرفه في المال لعجز أو لقلّة ذات يد ، أو لقلّة كاف ، أو لحاجة - بمنزلة العبد - في وضعه تحت نير إرادة غيره في تصرفه ، بحيث يسلب منه وصف إباء الضميم ويصير راضيا بالهون « (1)

وقد ذكرت لفظة الحر والمحّر ، والتحرر في آيات عديدة من القرآن ، جعلت من الحرية وصفا تبني عليه أحكام في النذور والكفارات والقصاص ، والديات منها قوله تعالى : " إذ قالت امرأة عمران رب إنني نذرت لك ما في بطني محررا فتقبل مني إنك أنت السميع العليم " (2) ، قال القرطبي : « نذرت إن ولدت أن تجعل ولدها محررا أي عتيقا خالصا لله ، خادما للكنيسة ، حبيسا عليها ، مفرغا لعبادة الله وقوله « محررا » مأخوذ من الحرية التي هي ضد العبودية .. أن المحرر الخالص لله ، لا يشوبه شيء من أمر الدنيا ، وهذا معروف في اللغة أن يقال لكل ما خلص حر»(3)

ويلاحظ أن معنى الحرية مرتبط بعبادة الله وخدمة شعائره ، فتكون العبودية

1 - ابن عاشور (محمد الطاهر) ، مقاصد الشريعة الإسلامية ، الشركة التونسية للتوزيع ، تونس 1984 ، ص 130

2 - سورة آل عمران : آية 35 .

3 - القرطبي (أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري) ، الجامع لأحكام القرآن ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، ط3 ، 1967 ، 66/4 .

المذكورة المضادة للحرية هي الإرتباط بغير الله ، والخضوع للغير و انقياد الإنسان لفكر غيره ، وسطوة غيره ، وقوانين غيره ، مما يجعل حياته عامرة بالفساد والإضطراب . وقال تعالى : كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر (1) ، ووجه الدلالة أن الآية جعلت الحرية شرطا في حكم القصاص ، وأنه وصف به يحصل التكافؤ في الدماء ، فيقتل الحر بالحر ، ولا يقتل الحر بالعبد ، لا نتقاص هذا الشرط عند جمهور الفقهاء عدا الحنفية (2)

وقال تعالى : « ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة ... » (3) وقال " فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ... الآية " (4) ، ووجه الإستدلال ، أن الله سبحانه وتعالى ، أناط حكمي كفارة القتل الخطأ ، وحث اليمين بتحرير رقبة ، أي « فك عبد من أسر العبودية وذلكها ، وأصل التحرير الفك من الأسر » (5) فجعل تطبيق بعض الأحكام بتحصيل الحرية وإخراج الناس من ذل العبودية فكانت هذه الأحكام مقدمة للحرية بل كالشرط لها ، أي أن هذه الأحكام لا تتحقق واقعا ولا يخرج الإنسان أثناء تعبده لله ، وإخلاصه له ، من عهدة الخطأ بالقتل ، والحنث ، إلا باكساب الناس الحرية وفكهم من أسر العبودية لكون الحرية حقا للناس جميعا ، وتحصيلها مقصدا من مقاصد الشريعة باعتبارها منوطة بالفطرة ، والفطرة مشتركة بين الناس .

الحرية في الفقه القانوني : عرفت الحرية في الفقه القانوني بأنها « قدرة الإنسان على إتيان أي عمل لا يضر بالآخرين ، وأن الحرية منوطة بالقانون الذي تصدره السلطة ، فهو الذي ينظمها ويحددها » (6)

وعرفها بعض الفقهاء المحدثين بأنها : « المكنة العامة التي قررها الشارع

(1) - سورة البقرة : آية 178

(2) - تفسير القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج 2 / 251

(3) سورة النساء : آية 92

(4) سورة المائدة : آية 89

(5) - الطبري (محمد بن جرير) ، جامع البيان عن تأويل أي القرآن ، دار الفكر بيروت ، 1978 ، 26/5

(6) - العبلي (الحكيم حسن) ، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام ، دار الفكر العربي ، القاهرة ،

1974 م ، ص 190

للأفراد على السواء تمكيناً لهم من التصرف على خيرة من أمرهم دون الإضرار بالغير من الفرد ، أو المجتمع « (1) وذهب آخر إلى أن الحريات العامة « هي رخص وإباحات وهي مكنت يعترف بها القانون للناس كافة دون أن تكون محلاً للإختصاص الحاجز ، إلا أنها تولد حقاً قانونياً إذا اعتدى عليها » (2)
تحليل مضمون التعاريف :

عند التأمل في هذه التعاريف ، نرى أنها تتناول الأفكار التالية :

- ١ - الحرية مكنت قررها الشارع .
- ٢ - مشروطة بعدم الإضرار بالغير .
- ٣ - ليست محلاً للإختصاص .
- ٤ - عند الإعتداء عليها تولد حقاً قانونياً .
- ١ - إن التشريع الإسلامي هو أساس الحق والحرية ، يقرها بحكم شرعي .
والحكم الشرعي هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين . واندرج الحرية والحق في التكليف يجعلها خطاباً تكليفاً لمكلف هو الإنسان صاحب مكنت الحرية .
وتكليف الإنسان بالحرية والمسؤولية عن تصرفاته في جميع وجوه نشاطه الحيوي أمر قررته نصوص قاطعة من مثل قوله تعالى " وإن تدع مثقلة إلى حملها لا يحمل منه شيء ولو كان ذا قربى " (3) ، وقوله تعالى " كل امرئ بما كسب رهين " (4) ، وقوله " فلنساءن الذين أرسل إليهم ولنساءن المرسلين " (5) ، وقوله تعالى ، " وأن ليس للإنسان إلا ما سعى وإن سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الأوفى " (6) وقوله :
" لها ما كسبت ، وعليها ما اكتسبت " (7) وغير ذلك من الآيات الكريمة .

(1) - الدريني (محمد فتحي) خصائص التشريع الإسلامي في السياسية والحكم ، مؤسسة الرسالة ، بيروت 1982 ، ص 404

(2) - د - عطية (جمال الدين) ، حقوق الإنسان في الإسلام ، حواية كلية الشريعة ، والدراسات الإسلامية ، العدد الخامس 1987 ، جامعة قطر ، ص 137 .

(3) - سورة فاطر : آية 18 .

(4) - سورة الطور : آية 21 .

(5) - سورة الأعراف : آية 6 .

(6) - سورة النجم : آية 39 .

(7) - سورة البقرة : آية 286 .

فمنشأ الحرية هو تقرير الشرع - بما فرض من تكاليف على الإنسان ، وأوجب عليه السعي والأخذ بحريته أثناء الإكتساب ، ومواجهة الإبتلاءات ، والنهوض بالتكاليف ، وهو يختلف عن منشأ الحقوق والحريات في القانون الوضعي ، إذ ذهب فلاسفة القانون الوضعي إلى أن منشأ الحرية هو فكرة تقييد سلطة الحاكم بها وتعود هذه الفكرة في أساسها إلى الثورات الدينية ، والسياسية ، والفكرية التي اندلعت منذ عصور النهضة واستلهمت في توجهاتها ، تعاليم الدين المسيحي ، في صورته النقية التي كانت تدعو إلى العدل والمساواة ، والإخاء في الله ، واحترام حرية الإنسان ، وكرامته ، وكان لهذه التعاليم أثرها في الناحية السياسية في أوروبا يمكن تلخيصه في أمور ثلاثة :

(أ - إن الدولة في ظل المفهوم المسيحي الأصيل ، ليست إا خادمة للقانون وحارسة له ومن ثم فلا يجوز لها أن تسمو عليه ، أو تسوغه لإنحرافاتهما .
 ب - ليس القانون غاية في ذاته ، وإنما وسيلة لغاية ، وهي تحقيق خير الفرد ورفاهيته .

ج - إن الفرد هو غاية التنظيم الإجتماعي ، ومن ثم يكون لزاما على الجماعة ، أن تكفل له كل الخير ، فالفرد غاية في ذاته لأنه بحكم جبلته ، وأدميته يملك من الحقوق ما يجعل من الإعتداء عليه هو إعتداء على الإنسانية) (1) .

كما إستلهمت في توجهاتها قيما فكرية ، تحررية ، مناوئة للنظرية الثيوقراطية التي تسند السلطان المطلق للحاكم والتي قال بها رجال الكنيسة ، وكان رواد هذه الأفكار بعضهم من رجال الدين كمارتن لوثر ، وبعضهم من رجال الفكر ، والسياسة كأصحاب نظرية العقد الإجتماعي ، وهم "هوبز" ، "لوك" ، و"روسو" . وقد سعى هؤلاء في محاولاتهم الفكرية إلى الحد من سلطان الكنيسة والإمبراطور المطلقين . فافترضوا وجود حياة فطرية سبقت وجود الجماعة ، وأن هذه الحياة الفطرية كانت

(1) - الدريني (محمد فتحي) ، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ، المرجع السابق ، ص 82 .

خالية من الدولة ، ومن القوانين السياسية ، وأن الانتقال من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة ، قد تم بناء على عقد اجتماعي بين الأفراد بقصد إقامة السلطة الحاكمة . نتيجة شعور الأفراد بعدم كفاية تلك الحياة الفطرية البدائية ، لتحقيق مصالحهم . وتلبية رغباتهم ، ومن ثم فقد هجر الناس هذه الحالة البدائية ، حالة الطبيعة : وأقاموا مجتمعا سياسيا عن طريق التعاقد ، ونتيجة للعقد فقد كل إنسان حريته الطبيعية جزئيا ، أو كليا ، وفي مكانها حصل على الأمن ، وحماية الدولة التي كفلها القانون السياسي ، « وفكرة العقد الاجتماعي بما تتضمنه من تحديد السيادة في الدولة ، وضمانات الأفراد قبلها ترجع إلى القرن السادس عشر ، وقد قيل بهذه النظرية أثناء الصراع بين البروتستانت والكاثوليك على السواء لمحاربة السلطان المطلق للملوك الذين ليسوا على دينهم ثم استعان بها أيضا دعاة المبادئ الحرة من عصر النهضة ، حتى جان جاك روسو في بداية القرن الثامن عشر ، وأخذت بها مدرسة القانون الطبيعي بزعامه جروتس وبفندروف (1) .

٢ - يشترط في الحرية ألا تضر بالآخرين ، فهي إذن تتضمن معنى اجتماعيا أي أنها لا تنفصل عن مصالح المجتمع ، بل تتكامل معها ، وتتفاعل معها ، على أساس أن سلامة الصالح العام ، والقيم الاجتماعية ، شرط أساس لتمكين الفرد من الإنتفاع بحقوقه ، وحياته ، فالفرد إنما يستعمل حريته في التصرف والمبادرة لتحقيق مصالحه الفردية التي لا تتعارض مع مصالح الجماعة ، وإذا تعارضت معها فإن هذا يؤدي إلى إيقاع الضرر بالصالح العام ، وإيقاع الضرر في مجال التطبيق . إنما هو محصلة سوء استعمال الشخص لحريته ، وانحرافه في هذا الإستعمال أن تعسفه في التصرف بمقتضى مكنة الحرية ، فيؤدي هذا إلى الإخلال بميزان العدل المرعى شرعا في الإسلام .

فالحرية المطلقة لا وجود لها في الإسلام ، بسبب كونها تتناقض مع أسس

1 - بدوي (ثروت) : النظم السياسية ، دار النهضة العربية ، القاهرة . 1967 ، ص 129 .

المشروعية والعدل ، وقد علم قطعا أن كل تناقض معها فهو ظلم ، والظلم محرم .
 فالإسلام يوجب رعاية مصلحة الجماعة ، وعدم الإضرار بها أثناء استعمال
 الحق الفردي إذ « لا ضرر ولا ضرار » ، وعلى هذا أوجب على المكلف إبان
 استعماله لحرية « رعاية جهة التعاون تعبيرا عن مصلحة المجتمع إبان تصرفه في
 حقه ، أو ممارسته لحرية العامة ، ويجعل هذه الرعاية مناط المشروعية والعدل وهو
 بهذا يؤكد مبدأ التكامل الإجتماعي الذي ينفي معنى الفردية والذاتية في الحرية .
 كيلا يقع التناقض بين الفرد والمجتمع وإلا كان الظلم وانتفاء المشروعية في التصرف
 الفردي » (1)

٣- يقرر التعريف الثالث أن الحرية ليست محلا للإختصاص ، إذ هي مكنة لا
 تقع على الأشياء المادية ، لذلك لا يكون محلها - وهو غير مادي - قابلا للحيازة
 والإختصاص ، وإنما هي تسلط على أفعال ، كحرية الرأي ، وحرية النقد ، وحرية
 تولي الوظائف العامة ، وحرية الإنتخاب ، ومن شأن هذه الأفعال أنها مكنت
 ومسؤوليات ، ورخص وإباحات ، وليست أشياء قيمة يتنازع الإنسان لأجل
 الإستئثار بها للتمتع والإنتفاع بها .

٤- وحسب هذا التعريف دائما فإن الحرية ، ليست حقا قانونيا . وإنما هي
 رخصة ، أو إباحة تولد حقا قانونيا .

ومقتضى القول بالإباحة القول بالتخيير وبمطلق الإذن دون توجيه من الشارع
 إلى نوع من الإستئثار والإستحقاق الشرعي لمرتبات هذه المكنة ، أو هذه الحرية .
 إذ أن أي نوع من الإستئثار أو التخصيص يقتضي كون المستأثر به حقا يتمتع
 بحماية الشارع وصيانة القانون له من اعتداء الآخرين ، سواء كانوا حكاما أو
 محكومين ، وييسر سبل المطالبة به ورفع الدعوى ضد من اغتصبه ، أو تعدى عليه
 أو سد مسالكه إليه باعتباره حقا طبيعيا له ، فتصير الحرية بهذا عرضة لتعدي

1 - الدريني (محمد فتحي) خصائص التشريع الإسلامي في السياسية والحكم « مرجع سابق » ، ص 400 .

الحكام ، ويصير رأي الأمة عرضة للمصادرة من المستبدين ، لكوننا كيفنا الحرية إباحة أذن فيها الشرع ، أولم يجعل حرجا وإثما في إتيانها ، وتركها ، فلا تصير ضرورة ، وأصلا تشريعيًا تقوم عليه الحياة السياسية ، وتسير عليه الأمة في مواجهة تعدي الحكام وتعسف المتنفذين من أصحاب السلطة ، ولا تغدو الحرية فكرة دافعة ، موجهة للأمة من أجل رعاية مصالحها ، وتحقيق الصالح العام الذي هو قدر مشترك بين الحاكم والأمة بل هو مبرر وجود الحاكم أصلا .

المبحث الثاني : الحرية أصل فطري عظيم :

- إن الرسالة الإسلامية مبناها على الحرية الإنسانية ، والقرار الإنساني ومسؤولية هذه الحرية ، والتوحيد في أساسه حرية من ضغط المعتقدات الوثنية ، التي تكبل العقل وتحاصر الوجدان وتقيد الإرادة والمعرفة نحو التبصر والإنعتاق المعرفي ، والعقيدوي وهي حق ، وموقف أساسي يتطلبه تحقيق معنى الوجود أن الإنسان لا يتحقق له ذاتية كاملة مستقلة تتمتع بالحقوق الطبيعية الكاملة ، وتمارس مسؤوليتها الخلافية الإنسانية في الأرض وما يترتب عليها من سعي دائم مستمر في ترقية كافة وجوه الحياة وإصلاحها ، وإعمارها ، بدون تحقيق الحرية ، وتمتعه بها ، إذ فقدانه للحرية واستبداد الحاكم بفكره ، وقناعاته الضميرية قضاء على معنى حياته ومسؤوليته فيها .

ويجعل ابن عاشور (1) الحرية حقا نشأ مع نشأة الإنسان حيث يقرر أصول الإستحقاق ، أي مبررات نشوء الحقوق ، وتمتع الإنسان بها ، وتفاوت مراتب هذا التمتع يقول : « إن تعيين أصول الإستحقاق أعظم أساس وأثبته للتشريع ، في معاملات الأمة ، بعضها مع بعض ، فهو ينورها في نفوس الحكام ، ويقررها في قلوب المتحاكمين ، فلا يجدوا عند القضاء عليهم بحسبها حرجا ، وجماع أصول

1 - ابن عاشور : محمد الطاهر ، رئيس المفتين المالكيين بتونس ، وشيخ جامع الزيتونة وفروعه بتونس ، مولده ، ووفاته ، ودراسته بها (الزركلي ، الاعلام . 6/174)

تعيين الحقوق هو أحد أمرين ، إما التكوين ، وإما الترجيح ، فالتكوين : أي يكون أصل الخلقة قد كون الحق مع تكوين صاحبه وقرن بينهما وهو أعظم حق في العالم ... وقسم أنواع الحقوق إلى تسع مراتب ، وجعل أولها « الحق الأصلي المستحق بالتكوين وأصل الخلقة والجبلة ، وهو حق المرء في تصرفات بدنه وحواسه ومشاعره : مثل التفكير ، والنوم والنظر والسمع ... الخ » (1) والأمثلة المذكورة كما هو ظاهر مما يدخل في الحريات العامة كحرية إبداء الرأي المعارض ، والتصرف السياسي ... فهي حقوق ضرورية نشأت مع نشأة الإنسان ، أي أن الفرد يكتسبها بالأصالة لا بالتبع ، وتصير له مكنة وحقا بالتكوين ، وتتجه إرادته المنفردة إلى إحداث وقائعها ومرتبباتها التي هي مسؤولياته ، الإنسانية العامة ، بمقتضى كونه خليفة في الأرض نون أن يكون للإرادات الأخرى حق التدخل أو التقييد أو الإلغاء : أو المصادرة ، سواء كانت إرادة الحاكم ، أو ضغط المجتمع .

ولأن الحرية بهذه المثابة . فقد فرض الإسلام على الفرد الحرص على نيل حريته ، إذ كانت هي مبرر الوجود يقول تعالى : « 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 وساعت مصيرا » (2) والهجرة هي ترك أرض العبودية ، والبحث عن أرض يمارس فيها الإنسان مسؤولية الحرية . باعتبارها الطريق السليم لسعادته وحسن تكيفه الإجتماعي ولتحقيق ذاته ، وإشعاره بحقيقة إنسانيته ، بكرامته وعزته وقوته ، ولرفع معنوياته وزيادة إنتاجه ، ولتنقيح استعداداته وميوله ومواهبه ، وتنمية قدراته ، ولزيادة إمكانية خلقه وإبداعه . ومبادئه ، ومساهمته الإيجابية في تنمية مجتمعه النابعة عن إيمان وإرادة ، ولدفعه إلى العدل مع غيره ، وإلى احترام غيره مخافة أن يظلم أو يعتدى عليه وعلى حريته إذا اعتدى على أحد ، ولجعله أكثر تأهيلا للخلافة عن الله في عمارة دنياه تأكيدا

1 - ابن عاشور ، مقاصد الشريعة ، مرجع سابق ، ص 150 ، 151 .

2 - سورة النساء : آية - 97 - 99 .

لقوله تعالى : "إني جاعل في الأرض خليفة " (1) فهي كما يقول بعض الكتاب المسلمين المحدثين : « تطبع سلوك المرء بطابع الإنسانية وتجعله حرا مختارا ، وهي بذلك مناط التكليف ، وعليها يتوقف مستقبل الإنسان » يقول تعالى : " فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره " (2)

(وهذه الحرية لو أن الإنسان لم يكن متحليا بها ، أو لو أنه افتقدها في واقعه أو سلبت منه في أعماله وتصرفاته ، ومعاملاته ، لانحط الإنسان إلى مستوى الحيوانية التي لا تهتدي بعقل ولا تسير بإرادة ، ولفقد كرامته ، وصار أشبه بألة صماء أو أداة من الأدوات تعمل بلا إرادة منها ولا اختيار) (3).

ولهذه الأهمية التي تحتلها الحرية في حياة الفرد ، وحياة المجتمع ، وكونها أصلا طبيعيا يبرر وجود الأفراد ، والمجتمعات فقد اتخذها الإسلام « دعامة لجميع ما سنه للناس من عقائد ونظم وتشريع ، وتوسع في إقرارها فلم يقيد حرية الفرد إلا في الحدود التي يقتضيها الصالح العام ، أو يدعوا إليها احترام حرية الآخرين . وعمد إلى كل نظام يتعارض مع هذه المبادئ وألغاه مرة واحدة ، إن كان لا يترتب على إلغائه مرة واحدة زلزلة أو اضطراب في الحياة الإجتماعية ، أو ألغاه على مراحل ، وقيده بقيود تكفل القضاء عليه بالتدريج ، إن كان في إلغائه مرة واحدة ما يؤدي إلى هذه النتائج ، وقد حرص الإسلام على تطبيق مبدأ الحرية في هذه الحدود . وبهذه المناهج في مختلف شؤون الحياة وأخذها في جميع النواحي التي تقتضي كرامة الفرد أن يؤخذ به في شؤونها وهي النواحي المدنية ، والنواحي الدينية ونواحي التفكير ، والتعبير ، ونواحي السياسة والحكم ، ووصل بكل ناحية من هذه النواحي الأربع إلى مستوى رفيع لم تصل إلى مثله شريعة أخرى من شرائع العالم قديمه وحديثه » (4)

(1) - سورة البقرة : 30 .

(2) - سورة الزلزلة آية 7.8 .

(3) التومي (عمر) ، مقدمة في الفلسفة الإسلامية ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1985 ، ص 270 .

(4) وافي (علي عبد الواحد) حقوق الإنسان في الإسلام ، دار النهضة للطبع والنشر ، القاهرة ، الطبعة الرابعة : سنة 1967 ، ص 197 .

المبحث الثالث :

الحرية من مقاصد الشريعة :

انعتاق الإنسان ، وانطلاقه من جميع القيود المادية ، والمعنوية غير المشروعة التي تعرض له بغير وجه حق في حياته العامة ، والتي تحول بينه ، وبين التمتع بحقوقه الطبيعية : المدنية ، والدينية ، والفكرية ، والسياسية ، والإقتصادية وتحرر الإنسان من قيود الرق ، والعبودية ، والإضطهاد ، والجهل ، والفقر ، والمرض ، والنظلم الإجتماعي والإستبداد السياسي ، وأن تخلو حياته من منغصات الخوف والرعب ، والحسد ، والحقد ، والدس ، والوشاية ، والمصادرة والمتابعة ، والتضييق والتجسس ، والرقابة ، وغير ذلك من معوقات حريته السياسية ، وإرادته في انتقاد الأوضاع وطرح البدائل الفكرية الفنية المناسبة ، وممارسة حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يقتضيه كونه مؤمناً وعضواً في مجتمع المؤمنين ، كل هذا يعد من مقاصد الشريعة الإسلامية التي جاءت لحفظ الكليات الخمس : الدين والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال ، وأن ما اشترعته نصوص الوحي من أحكام شرعية خاصة بالمكلفين لا يستطيع أداؤها بغير توفر شرط الحرية ، والإنخلاع من أي نوع من أنواع الإكراه ، أو الضغط ، والفقهاء يعتبرون الإكراه سيما الإكراه الملجئ من مسقطات التكليف ، ومما يجعل الإنسان بريئاً الذمة إذا أكره حفاظاً على حياته من التلف قال تعالى : " إلا من أكره ، وقلبه مطمئن بالإيمان " (1)

فالحرية شرط مطلوب لتصحيح التكاليف ، وإقدار المكلف على الإتيان بالتشريعات المنوطة بعهدته - كي - يحقق معاني الإسلام والإيمان في حياته ، وأيما إكراه يجعل الأمة لا تسير على استقامة ، واطمئنان ، كونها فقدت حريتها التي هي مكنتها ، ووسيلتها في التصرف في شؤونها بإبداء رأيها المعارض نحو سياسة الحكم ، ومناهج القوانين ، وهذا منفي شرعاً .

وقد جعل بعض الفقهاء حرية الرأي ، ومكنة التعبير السياسي من المصالح الحاجية دون الضرورية فقال : « أما كون هذه الحريات من المصالح الحاجية فلأن أصل الحياة يثبت بدونها ، ولكن مع ضيق ومشقة غير معتادة ، وهذا منفي في الدين قطعا ، فوجب دفعه ، وذلك بالمحافظة على هذه الحريات ، فضلا عن أنها بمعناها الإجتماعي أساس التقدم والإزدهار» (1)

« والمصالح الضرورية هي ما لا بد منها في قيام مصالح الدين ، والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجرم مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد ، وتهارج وفوت حياة ، وفي الأخرى فوت النجاة ، والنعيم والرجوع بالخسران المبين » (2) ، « وأما الحاجيات فمعانها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج ، والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب ، فإذا لم ترع دخل على المكلفين - على الجملة - الحرج والمشقة ، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة » (3) .

فمعيار التفاوت بين المصالح الضرورية ، والحاجية هو ثبوت أصل الحياة مبدئيا بالأولى ، بحيث لا يتحقق أصل الحياة ، ولا يتصور وجود إنساني ، واجتماع بشري دون وجود الضروريات الخمس ، واشتراع ما يحفظها من القوانين والأحكام .

أما التشريعات التي تدور حول تحقيق المصالح الحاجية ، فهي إنما لتسيير الحياة بعد أن وجدت ، ورفع ما يكتنفها من ضيق ، ومشقة ، وحرج قد يقع فيه المكلف فلا تستقيم حياته ، ولا يستطيع تحصيل التقدم العلمي ، والإزدهار الحضاري ، والسعادة النفسية في حياته وهو يقوم بتسخيرها لخدمة مصالحه ومنافعه .

والحرية من المصالح الحاجية ، وهي أصل مقطوع به في الشرع لا يجوز

(1) - الدريني : خصائص التشريع الإسلامي ، مرجع سابق ص 406 .

(2) - الشاطبي (أبو إسحاق) الموافقات أصول الشريعة ، تحقيق عبد الله دراز ، دار الفكر العربي ، بيروت ، 1975 ، 8/2 .

(3) - نفس المرجع ، ج 2 ص 10 .

إلغائه كونها مبني التكاليف ، ومعطى القيمة الإنسانية ، والحرية تتعلق بحفظ المقاصد الشرعية الخمسة .

أ - فهي تتعلق بكلية الدين : على أساس أن حفظ الدين وتأسيسه لا يتم إلا بالتوحيد واعتقاد أن الخالق ، والبارئ لهذا الكون واحد برئ عن الأنداد ، والإيمان بالرسول والكتب الحاملة لقوانين السعادة الإنسانية ، والتصديق باليوم الآخر والقضاء والقدر ، وهذه لا تقبل إلا إذا تأسست على قناعة المكلف العقلية والقلبية جزماً بريئاً من الشك والريب ، ولا شك أن مبني هذا الجزم هو الحرية لا الإكراه . والإرادة المختارة لا الإجبار وهو معنى قوله تعالى : " لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي ، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها" (1) كما أن حفظ الدين يكون بما يقيم أركانه ، ويثبت قواعده من أصول العبادات من صلاة ، وزكاة ، وصيام ، وحج ، ومعلوم أن أداها مرتبط بحرية الإنسان ، وعدم إجباره على أدائها من غير إيمان مبدئي بالخالق ، كما أن الإنسان يغدو غير مطالب بها ، إذا أكره على تركها تحت طائلة التهديد ، بل إن المسلم إذا منع من أداء العبادات في جو آمن فلا معنى لوجوده حينئذ ، ولا أساس لإدعائه الحرية ، وتمسكه بشعارات الحقوق ، إذا يصير من الواجب عليه حينئذ أن يخرج على السلطة الحاكمة التي منعت حرية العبادة ، وعمدت إلى اضطهاده وقتله جراء التزامه بتعاليم دينه .

ب - وهي تتعلق بكلية النفس ، التي تحفظ بتوفير الغذاء والملبس ، والمسكن ، وإلى اشتراع القوانين التي تيسر للإنسان المطالبة بحقه في هذه الأمور ، والدفاع عنها ضد المعتدين والجناة ، بتوقيع العقوبات الرادعة عليهم ، إذا تجرؤا على المس بحرمة النفس ، أو ما ناله المكلف من حقوق يتأتى بها حفظ النفس ، وضمان دوام إستمرارها . ولأشك أن الإنسان الذي يعيش داخل مجتمع يوفر له ضمانات بقاء

حياته ، بوسائل هذا البقاء ، ويخول له الطرق القانونية لنيل هذه الوسائل ، وحمايتها من التمددي والتعسف ، هو إنسان يتمتع بالحرية والحق في الحياة ، ويستعمل حريته كاملة في استخدام القوانين ، والأحكام التي تمكنه من الدفاع عن حقه في الحياة : وحقه في التمتع بطيبات الحياة ، وكونه حرا في المجتمع البشري فهذا يعني حمايته من اضطهاد الحاكم وتعسفه في مصادرة بعض حقوقه في التمتع والإرتفاق بوسائل العيش ، وحمايته من اعتداء ، وضغوطات أفراد المجتمع الذي يحيا فيه وذلك باعتراع الوسائل التي تضمن سير حقوقه ، وتردع الحاكم ، إذا أراد إيقاع الضرر به ، ومكتسباته المادية في هذه الحياة .

ج- وهي تتعلق بكلية العقل : اعتد الإسلام بالعقل ، وجعله مقصدا أساسيا من مقاصده ، وأعتبر تحقيقه ، وتنميته ، والمحافظة عليه في أعلى مراتب الطلب والتكليف واعتداد الإسلام بالعقل ، واشترع ما يضمن حمايته ، والمحافظة على قدرته الإنكرية ، والإبداعية إنما هو اعتداد بالقيمة الذاتية للفكر الإنساني في التشريع إذا أن التشريع بما هو مفاهيم كلية وأحكام وقواعد تستشرف مقاصد ومصالح إنسانية وحاجات ومطالب مادية ومعنوية « تتطلب أن يكون للعنصر العقلي دور في تفهمه وإدراك كلياته ليتمكن من اشتقاق النظم التي تحقق تلك المفاهيم ما صدقات وأوضاعا قائمة في إطار ما تقتضيه تلك الكليات ، وإلا فإن هذه الكليات من حيث ذاتها لا تحقق لها في الخارج إلا عن طريق تلك النظم التي استنبطها العقل تطبيقا لها ، والتشريع السياسي الإسلامي يقوم في معظمه - على مفاهيم كلية لا تفصيل فيها » (1) .

والهمية نفوذ العنصر العقلي في التشريع الإلهي ، وصلته الوثقى بالنصوص تفهما وتطبيقا ، فقد دعا الإسلام إلى الإجتهد بالرأي باعتبار أن مبنى هذا الدين لا يتحقق إلا بتواصل أحكامه مع الدنيا ، والعقل هو أداة الوصل بين النصوص

1- الدرر ، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ، مرجع سابق ، ص 471 .

المجردة ، والواقع الحسي المتجدد ، ومن البديهي أن الإعتداد بحرية العقل في إبداء الرأي الإجتهادي بعد الأخذ بلوازم الإجتهااد المعرفية ضرورة لتمكين العقل من الجرأة في الإستنباط ، ومن التفاعل الإرادي الواضح مع الوقائع ، والأقضية المطروحة بغية تنزيل محكمات النصوص ومقتضيات التشريع عليها تنزيلا يوائم بين النص والمصلحة ، وينهد إلى تلبية واجبات ومطالب الأفراد الإجتماعية ، المادية . والمعنوية ، فكانت الحرية حينئذ هي وقود الإجتهااد ، والمسبب له ، بعد توافر شروطه المعرفية ، والعقل المكبل بداهة لا يجتهد ولا ينفذ إلى معرفة مفاهيم النصوص : وملاحظة الواقع إزاعها ، « وإذا كان الإعتداد بالعقل الفردي قد بلغ هذا المستوى من الوجوب ، والتكليف ، استلزم هذا بداهة وجوب الإعتداد بالعقل العام ، أو الجماعي ، وهذه هي الشورى السياسية ، والتشريعية » (1)

والشورى هي حرية الجماعة في إبداء الرأي ، ومناقشة البدائل وهي « ضرب من الإجتهااد بالرأي الجماعي فيما لا نص فيه .. وهي بحث أهل الشأن والإختصاص في حقيقة المصالح ، ووزنها بميزان الشرع ، تمهيدا لاستنباط أنسب الوسائل ، والنظم ، والتشريعات الإجتهاادية بناء ، وتفريعا عليها لتحقيقها فعلا على الوجه الأكمل ، والأمثل ، والأعدل وهذا واجب إجماعا بلا مرأء » (2)

وعلى هذا فوظيفة العقل مرتبطة بالحرية ارتباطا حيويا ، فالعقل بدون حرية شيء لا غناء فيه ، وحرية التفكير العقلي ، والتعبير السياسي أمر حيوي للتقدم العلمي والإزدهار الحضاري . واعتبر الإسلام تعطيل العقل عن التفكير ، وسلب حريته في الإجتهااد وإبداء الرأي ، واضطهاده بكبته بغية تعويده على الغفلة والضمول ارتكاسا في الحيوانية ، قال تعالى : « ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن ، والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم أذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام ، بل هم أضل أولئك هم الغافلون » (3)

(1) - نفس المرجع ، ص 476 .

(2) - نفس المرجع ، ص 477 .

(3) - سورة الاعراف : آية 179 .

د - وتتعلق بكلية المال ، المال هو ما خلقه الله من أشياء ذات قيمة مادية سواء كانت فوق الأرض ، أو تحتها ، من ثروات ، وكنوز ، وقد جعل الله الإنسان مسلطا على هذا المال ليثمره ، وينميه ، ويتعامل به مع بني جنسه ، وفق طرق حددها الشرع لإنتقال المال وتوزيع الثروة ، تضمن الرفاه للمجتمع ، والسعادة لصاحب المال ، بتلبية مطالبه ، وحاجاته النفسية والمادية ، فالإنسان موجود لإعمار الأرض وهذا الإعمار لا يتحقق إلا بتمتع الإنسان بحرية الكسب ، وحرية العمل ، وحرية التفكير ، وحرية الرأي في إبداء المعارضة والمناصحة وإنتفاذ الأساليب الإقتصادية التي قد تنتهجها الدولة ، ويكون فيها إضرارا بمصالح الناس المادية وإفقارهم مما يصعب عليهم سبل الحياة ، والتمتع بالطيبات التي هي قدر مشترك بين الإنسانية جمعاء .

إذن فإن كل أشكال الحجر المالي ، والمدني ، والسياسي ، ومنع تداول الثروة وتقييد طرق اكتساب الملكية المباحة ، والتضييق في سبل العمل ، والعيش ، وتشريع أنظمة اقتصادية تحد من مبادرات الأفراد ، ومن استخدام آرائهم ، واجتهاداتهم في تنمية الثروة وتوسيع مجال الرزق مما يؤدي إلى ضعف المجتمع اقتصاديا ، وفقر الأفراد ماليا ، كل ذلك منعت منه الشريعة بل وشرعت ما يحقق مقاصد الأعمار وما يجعل للمبادرات الإقتصادية الحرة ، التي يقوم بها الأفراد أصلا في التنمية الإقتصادية .

بل إن الإسلام جعل لهذه الحقوق ، والحريات السياسية الفعالية اللازمة في الأداء ، بل المعنى والحقيقة في الوجود « إذ لا قيمة لحرية الرأي ، أو حق التملك أو حق الإنتخاب مثلا ، إذا كان الفرد فقيرا معدما ، إذا تصبح هذه الحقوق خيالية بالنسبة إليه ، فضلا عن أنه يصبح عرضة لأن يشتري ضميره بالرشوة ، فلا تؤدي حرية رأيه أو شوره معناها الحقيقي في مثل هذه الحال ، بل يحرم استعمال حق

الشورى على هذا الوجه ، لعدم إفضائه إلى المقصود منه شرعا وكل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده باطل» (1) .

والحرية مرتبطة في درجتها بمدى ترقى المجتمع الإقتصادي ، وتوافره على عوامل الثروة ، فكلما كان الإقتصاد قويا ، والدولة غنية تمتنت الحرية باعتبارها السبب ، والمحدد لرقى المجتمع الإقتصادي ، وانتعاشه المالي ، وكلما تحكمت في المجتمع عوامل التبعية الإقتصادية ، وتسلمت عليه عوامل الفقر ، والعوز ، كلما افتقدت الحرية حقيقتها كواقع وصارت شعارا يرفعه الحكام والمستبدون في وجه المتتورين - أصحاب الري ، والكلمة النبيلة لاضطهادهم ، وقمعهم وإسكات أصواتهم الحرة « فالحرية لا تصبح قيمة أولى ورئيسية إلا عندما يبلغ المجتمع شأوا كبيرا من التوازن المادي والروحي ، فهي زهرة الحضارة والمدنية والتعبير الأقوى عنها . وحتى تتحول إلى قيمة في ذاتها لابد من تطور المدنية ، ونضوجها ، ولذلك كلما غلبت المدنية على شعب زاد تمسكه بحقه في اختيار ممثلي السلطة العمومية وزادت رغبته في المشاركة في صنع قراراته القومية ، وتحمل مسؤولياته السياسية : ونقص في المقابل استعداده للتنازل عن سيادته الأصلية » (2)

ولأن الحرية هي محدد الرفاه الإقتصادي ، وهي طموح المجتمعات إلى المدنية وحياسة أسباب التقدم ، والرقي لأفرادها فإن : "مشاركة الناس في تقرير مصيرهم وثقتهم بأنفسهم وسعادتهم بانتمائهم ، وبمواطنتهم ، وتمتعهم بالمساواة في الحقوق ، والواجبات ، وممارستهم لحریتهم العقلية والسياسية . وتضامنهم ووحدتهم حول قيم الإخاء والحرية كل ذلك من الأمور الأساسية التي تتحكم في أشكال التوزيع ، والعدالة ، والتركيب الطبقي ، والبنية الثقافية والسياسية والإستثمارية والتنمية ، وهذا لا يمنع أن قيمة الديمقراطية ، لا تتبع مما تقدمه أو يمكن أن تقدمه من مكاسب مادية ، أو سياسية لطبقة أو لفئة اجتماعية وإنما مما تنطوي عليه في

(1) - نفس المرجع ، ص 2 ، 4 .

(2) - غليون (برهان) ، بيان من أجل الديمقراطية ، دار بوشان للنشر ، الجزائر 1990 ، ص 32 .

ذاتها من قيم إنسانية ، قيم الحرية ، والتعددية ، والإحترام المتبادل التي لا يقوم مجتمع مدني أي متمدن بدونها والتي يشكل فقدانها اليوم مظهرا من مظاهر تأخر المجتمع ، وحرمانه من شرعية وجوده ، أي مظهرا من مظاهر بربريته» (1) .

المبحث الرابع : الحرية واجب شرعي :

تحدث الفقهاء أثناء تأملهم في الأحكام الشرعية ، سواء في الجانب السياسي أو الجانب المالي ، أو الجنائي ، أو العسكري ، أو الإجتماعي عن صنفين من الحقوق تندرج تحتها مجموعات هذه الأحكام ، والقوانين وهما : حق الله ، وحق العبد ، فكل ما اشترع الإسلام من أحكام بمقتضى نصوص الكتاب ، والسنة ، وكل ما استنبطه الفقهاء المجتهدون ، بالقياس على علل هذه النصوص أو بإعمال أصول إجتهادية معتبرة : كالعرف ، والإستصلاح ، وسد الذرائع ، والقياس على المقاصد الكلية ، والصدور عنها في تفهم النص الشرعي بغية تنزيله على الواقع والمواعاة بينه وبين مصلحة المكلف . كل هذه الأحكام سواء المنصوص عليها ، أو المستنبطة بالإجتهد بالرأي إنما تتعلق بإيجاد المقاصد الضرورية الخمسة ، الدين ، والنفس ، العقل ، النسل ، والمال ، وتعلقها هذا يجعلها تتفاوت في درجات الطلب التكليفي : فمنها الواجب ، ومنها المندوب ، ومنها المحرم ومنها المكروه ، ومنها الرخصة ، ومنها العزيمة ، ومنها المباح ، ومنها ما يعد سببا لغيره أو شرطا له ، ينعدم بانعدامه . ويوجد بوجوده ومنها ما يكون مقدمة مانعة لغيره ، ودرجات الطلب الوجوبي في ذاتها تتفاوت فمن الأحكام ما يطلب على سبيل الوجوب الموسع ، فيسع وقت أدائه له ، ولغيره ، فيجد المكلف سعة ، ويسرا في أدائه ، ومنها ما يطلب على سبيل الوجوب المضيق لكثرة ما يتعلق به من مصالح فيقدم على غيره في الأداء لفورية طلبه ، وضيق وقته بحيث أن مقدار الوقت يسع الحكم التكليفي فقط دون غيره . ومنها ما يكون الطلب فيه مقدارا محددًا ، معرفًا لا يصح للمكلف أن يتجاوز كلفيته

، ولا أن يتعدى على رسومه ، ولا تبرأ ذمته إلا بأدائه بالصفة التي حددها الشارع بنص الكتاب والسنة ، ومنها ما يكون بخلاف ذلك فيأتي الطلب به غير محدد لوقته ، ولا لكيفيته ، بل يترك تحقيق مناطه للمكلف ، ولتقدير اجتهاده حسب ما يواجهه من وقائع متجددة ، وابتلاءات حادثة تستنفر تفكيره ، وتدعوه للتصرف وفق مقتضيات الشرع التي تكشف عن مصلحة المكلفين ، وتقدر من الأحكام بما يحققها ، ويحفظ استمرارها وبقائها وعدم الإضرار بها ، كما يختلف الطلب من حيث التوجه إلى الذات الفاعلة ، ومن حيث المقصد من الطلب إلى مطلوبات عينية وواجبات أنيطت بعهدة الأفراد عينا بحيث لا تبرأ ذمة المكلف إلا بأدائها كالفرائض العينية ، ومنها ما يتوجه الخطاب فيه إلى المجموع الكلي ، لا الإفرادي بغية حث المجتمع المسلم على تحقيق الفعل المكلف به وجوبا ، وذلك لما يترتب علي تحقيقه من مصالح كاملة شاملة لا خاصة جزئية .

ويرد التساؤل هنا ، هل الحرية السياسية من المطلوبات الشرعية ، والتكليفات الثابتة في الإسلام ، وإذا كانت حكما تكليفيا فما هي درجته من الطلب ، وموضعه من العمومية ، والخصوصية و باعتبار تعلقها بمقاصد الشريعة ، فبأي نوع من أنواع الحقوق ترتبط ، وما معيار تصنيفها ضمن الحقوق الشرعية ، وما هي مميزاتها في الطلب ؟

نرى أن الحرية ترتبط بنوعين من الواجبات : الواجبات غير المحددة . والواجبات الكفائية ، لذلك سنبحث في خصائص هذين التقسيمين ، وندرس كيفية إدراج الحرية السياسية ، فيهما ، وأثر هذا الإندراج على المكلف ، ومسؤولياته في المجتمع .

المطلب الأول : الحرية واجب شرعي غير محدد :

قسم الأصوليون الحقوق الواجبة سواء كانت من حقوق الله ، أو من حقوق

الآدميين إلى واجبات محددة مقدرة ، وأخرى غير محددة أو مقدرة .
« فأما الواجبات المحددة المقدرة فلازمة لذمة المكلف ، مترتبة عليه ديناً حتى يخرج منها كائمان المشتريات ، وقيم المتلفات ، ومقادير الزكوات ، وفرائض الصلوات ، وما أشبه ذلك فلا إشكال في أن هذا مترتب في ذمته ديناً عليه . والتقدير فيه مشعر بالقصد إلى أداء ذلك المعين ، فإذا لم يؤده فالخطاب باق عليه . ولا يسقط عنه إلا بدليل ، وأما غير المحددة فلازمة له ، وهو مطالب بها غير أنها لا تترتب في ذمته ، ومثالها الصدقات المطلقة ، وسد الخلات ، ودفع حاجات المحتاجين : وإغاثة المهوفين ، وإنقاذ الغرقى والجهاد ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر : ويدخل تحته سائر فروض الكفايات » (1)

وبين الشاطبي أن أداء الواجبات غير المحددة مرتب بالانظر ، وهو الإجتهد في فهم الوقائع ، وتبين المصالح ، ليتمكن المكلف من تبرئة ذمته ، والخروج من عهدة التكليف بسقوط هذا الواجب الكفائي عليه بأدائه ، وتحقيق المقصود من الطلب « فإذا قال الشارع « أطعموا القانع والمعتر » أوقال : أكسوا العاري أو « أنفقوا في سبيل الله » فمعنى ذلك رفع الحاجة في كل واقعة بحسبها من غير تعيين مقدار فإذا تعينت حاجة تبين مقدار ما يحتاج إليه فيها بالنظر لا بالنص » (2)

ومعلوم أن الحقوق السياسية وحرية الأمة التقييدية لسلطات الحاكم من هذا النوع ، فالشارع أناطها واجبات تكليفية على أفراد الأمة القادرين ، دون تحديد مقاديرها ، أو ضبط وسائلها ، بل تركها خاضعة للنظر الإجتهد ، الذي يؤسس العقل بدلالة الوحي أثناء التفاعل مع الواقع ، والبيئة والزمان المعيش ، ليكون المكلف قادراً على استنباط الوسائل الملائمة ، وطرق الإستجابة المكافئة لحالة الزمان والمكان الذي يحمل صور التدين ، والإبتلاء المتنوعة ، فالتنوع مقصود من حيث الوسائل وكيفيات الإستجابة ، لكن يبقى هذا التنوع مرهوناً بقدرته على سد

1 - الشاطبي (أبو اسحاق) ، الموافقات في أصول الشريعة ، مرجع سابق ، 1/156.

2 نفس المرجع . 1/157.

الخلات ، وإيصال المستحقات وضبط الحاكم بإبعاده عن الظلم ، والتعسف ومراقبته ، ونصحه في سبيل تحقيق العدل ، والمساواة ودرء كل مفسدة واقعة ، أو متوقعة على الرعية .

إذن فالحرريات السياسية من الواجبات غير المقدرة ، أي أن الشارع ترك تقديرها وتحديدتها للإجتهد الفقهي ، وللزمن الذي يحصل فيه الإجتهد ، بحيث تمكن الأمة من مراقبة الحاكم ، وممارسة حقوقها في الشورى ، والإختيار والنصح والمشاركة في تسيير شؤونها ، وإدارة مؤسساتها السياسية ، والإقتصادية الحافظة لمصالحها العامة .

وكونها من الواجبات الشرعية ابتداء تعلقها بمقاصد الشريعة ، وبالكليات الخمس التي جاءت الأحكام لحفظها ، وضمان استمرارها ، وهذا التعلق هو تعلق المقدمة بالنتيجة كما أثبتنا ذلك سابقا ، إذ لا يمكن تحقيق الكليات الخمس دون توفر شرط الحرية ، فالحرية شرط في تحقيق المقاصد الكلية ، والشرط عند الأصوليين هو ما ينعدم بانعدامه الحكم ، فكذا انعدام الحرية بأي سبب من أسباب الحجر أو الرق ، أو الإضطهاد الديني ، أو الإكراه المادي أو الإستبداد السياسي يترتب عليه لحوق الضرر البين ، والخرج الشديد بالإنسان ، وبالضروريات الخمس ، إذ ثبت وأن بينا أن الحرية من المصالح الحاجية التي يثبت أصل الحياة بدونها ولكن مع ضيق ، ومشقة غير معتادة ، وذلك منفي في الدين بدلالة النصوص القطعية . ونفي الخرج يستلزم وجود الحرية ، وتأسيسها في المجتمع ، وجعلها مكنة يتمتع بها الأفراد ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما أن دفع الضرر العام أو الخاص واجب شرعا .

المطلب الثاني : الحرية واجب كفاي :

قسم الأصوليون الواجب بالنظر إلى فاعله إلى واجب عيني وواجب على الكفاية

فالواجب العيني هو ما ينظر فيه الشرع إلى ذات الفاعل كالصلاة والزكاة والصوم لأن كل شخص تلزمه بعينه طاعة الله عزوجل لقوله " وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون " (1) والواجب على الكفاية هو « ماطلب الشارع حصوله من جماعة المكلفين لأن مقصود الشارع حصوله في الجماعة ، أي إيجاد الفعل لا ابتلاء المكلف » (2) وقد اتفق الفقهاء على أن واجب الكفاية إذا أتى به فرد من أفراد المخاطبين فقد تم المطلوب وسقط الحرج عنهم جميعا ، وإذا أهمل فلم يأت به أحد عمهم الحرج والإثم إذا المقصود فيه هو مصلحة الأمة التي تتأتى بإقامة الفعل ولم يتم فيأثم الجميع لتقاعدهم عن التسبب في جلب مصالحهم ودفع الضرر عنهم ، وقد يرد السؤال عن الجهة في خطاب الكفاية فهل هو موجه إلى الكل الإفرادي أو الكل المجموعي أي هيئة المخاطبين الإجتماعية وعموم الناس ؟

« قال جمهور الأصوليين : إن الخطاب به موجه إلى الكل الإفرادي واستدلوا على ذلك بدليلين :

- الأول : تعميم الخطاب في طلبه كما في قوله تعالى " كتب عليكم القتال " وقوله "وقاتلوا في سبيل الله" إلى غير ذلك من أوامر الكفايات التي وجه الخطاب فيها عاما .

- الثاني : تأييد الجميع بالترك وهذا آية الوجوب على الجميع .
وقيل إن الخطاب موجه إلى الكل المجموعي لأنه لو تعين على كل فرد كان إسقاطه عن الباقي بفعل الفاعلين رفعا للطلب بعد تحققه ، وهو إنما يكون بالنسخ وليس هذا بنسخ اتفاقا بخلاف الإيجاب على الجميع من حيث هو فإنه لا يستلزم الإيجاب على كل واحد ويكون التأييد عند الترك للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض»(3)

وليس ترجيح أحد الرأيين هو ما يعيننا هنا إنما الذي نهتم له هو نظرة كل

(1) - سورة الذاريات : آية 56 .

(2) - د - زيدان (عبد الكريم) ، الرجيز في أصول الفقه ، مؤسسة الرسالة ، بغداد الطبعة الثالثة ، سنة 1990 ، ص 36 .

(3) - الخصري (محمد) أصول الفقه ، مطبعة الإستقامة ، مصر ، 1938 ، ص 38 . 39 .

فريق من العلماء إلى جهة في خطاب الكفاية ، فهم اتفقوا على القدر العملي مما يتعلق بفرض الكفاية وهو أنه إذا قام به بعض الأمة سقط الطلب عن الباقيين وإذا توافقت فأهملت الفعل وتوانت في الأخذ بأسبابه عوقب جميع أفرادها .

وقد وجد الطلب في القرآن الكريم أحيانا موجها إلى جميع المخاطبين وأحيانا موجها إلى الأمة بأن يكون بعض أفرادها قائما بفرض الكفاية قال تعالى : " ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون " وأحيانا موجها إلى طائفة غير معينة كقوله تعالى : " فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين " (1) ويرى الشاطبي (2) أن طلب الكفاية واجب على الجميع على وجه من التجوز لأن القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة فهم مطالبون بسدها على الجملة فبعضهم قادر عليها مباشرة وذلك من كان أهلا لها ، والباقيون وإن لم يقدرُوا عليها فهم قادرون على إقامة القادرين ثم وضع ذلك بمسألة الولاية أو السلطة فبيّن أن من قدر عليها فهو مطلوب بإقامتها ومن لم يقدر فهو مطلوب بإقامة القادر وإجباره على القيام بها ، مثاله : ما يقع من إجبار أفراد الشعب على اختيار ممثلي الشعب والحاكم ، فإن إقامة القادرين على تمثيل الشعب لا تكون إلا نتيجة الانتخاب فهاهنا صنفان : ممثلو الشعب : وهم القادرون الذين تمثلت فيهم مؤهلات التمثيل والناخبون لهم وهم بقية الأفراد الذين يستطيعون إقامة القادرين .

ونظر الشاطبي إلى جهة المصلحة في طلب الواجب الكفائي مبرر شرعا وواقعا : ذلك أن للأمة مصالح كثيرة يتأتى بها قيامها كأمة ويتأتى بها إعطاؤها صفة الوجود والتفاعل مع الحياة وأن هذه المصالح متنوعة وخصبة وواسعة بقدر سعة ورحابة الحياة ومجال النشاط الإنساني ، والحرية السياسية بمظاهرها المختلفة وأشكالها المتجددة هي المكنة التي يستأثر بها الأفراد ليؤدوا نشاطاتهم في الحياة بغية تحقيق

1 - سورة التوبة : آية 122.

2 - الشاطبي (ابو اسحاق) الموافقات ، مرجع سابق . 79/1 .

مصالحهم العامة التي هي الباعث على هذا النشاط منهم وهي الوسيلة والسبب لهذه المصالح والمقاصد التي هي منافعهم في هذه الحياة ، والأفراد حكما ومحكومين إنما يبعث نشاطهم تحقيق هذه المقاصد والقيم الإجتماعية المشتركة والتي هي ضرورية لإسعاد حياتهم وجعلها تسير على استقامة وعدل .

وهذه المصالح الرحبة هي مسؤوليات الأفراد سواء منهم من كان في السلطة أو من كان من الرعية وهذه المسؤوليات واجبة الوجود لما يترتب عليها من إيجاد حقيقة الأمة وإعطائها صفة الوجود المادي والمعنوي والإستمرار والإستقرار والتنظيم في الحياة ، ومن هذه المسؤوليات والمصالح ما لا يقدر عليه إلا باستعداد خاص وتعلم ودرية ، إذ أن مواهب الناس مختلفة وقدراتهم في الأمور متباينة ومتفاوتة فهذا قد تهيأ للعلم وهذا للإدارة والرئاسة وذلك للصناعة أو الزراعة وهذا للصراع والجندي والواجب أن يربى كل امرئ على ما تهيأ له حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال إليه ولا بد لأولياء الأمور والمربين الإلتفات إلى تلك الجهات ومعرفة مواهب الناس فيراعونهم بحسبها يقول الشاطبي : « وبذلك يتربى لكل فعل هو فرض كافية قوم لأنه سير أولا في طريق مشترك فحيث وقف السائر وعجز عن السير فقد وقف في مرتبة محتاج إليها في الجملة ، وإن كان به قوة زاد في السير إلى أن يصل إلى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية والتي يندر من يصل إليها كالإجتهد في الشريعة الإسلامية فبذلك تستقيم أحوال الدنيا والآخرة » (1)

إن الفرض الكفائي يتوجه الأمر فيه إلى جميع أفراد الأمة كما ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين لكون المصلحة المترتبة على الفعل عامة ، والمفسدة المدروعة نتيجة إيقاع الفعل عامة فكان على هذا الأساس الخطاب كليا عاما .

ولا تبرأ ذمة المكلفين من أفراد الأمة ولا يخرجون من عهدة التكليف إلا بوقوع الفعل بغض النظر عن صدر منه بشرط تحقيق مقصوده من جلب مصلحة أو درء

مفسدة فتكون الأمة كلها مطالبة بإيقاع الفعل .

- فالمؤهلون القادرون الذين توفرت فيهم الأسباب المباشرة للقيام بالفعل هم المطالبون بإيقاع الطلب وتحقيق الفعل واقعا بالصورة التي قصدها الشارع لتحقيق مصلحة عامة أو جلب نفع عام أو خاص ودرء مفسده عامة أو خاصة .

- وغير المؤهلين من أفراد الأمة الذين لم تتوفر فيهم شروط وجوب إيقاع الفعل مباشرة هؤلاء مطالبون بالإلتفات إلى المؤهلين وتقديمتهم وتقريبهم وتيسير أسباب أعمالهم ومد يد العون لهم والنصح لمن تخلف أو تواني في تحقيق الواجب وممارسة مسؤولية الأمر المعروف والنهي عن المنكر والحسبة والرقابة الشاملة للمكلفين بأداء الفعل في كل فتراته بغية تحقيق المصلحة العامة ودرء المفسدة العامة فهذا هو القدر الذي كلفوا به بحيث إذا توانوا عن القيام به وأدى هذا إلى عدم تحقق الواجب الكفائي أصلا أو تحقق بصورة تخلف عنها مقصودها من جلب المصلحة ودرء المفسدة أثموا جميعا ولاشك أن الحريات السياسية من المطلوبات الكفائية بالإعتبارات السابقة فالخطاب بممارستها موجه إلى كل الأمة باعتبار أن الحاكم نائب عن جميعها وحرياتها التقييدية لسلطته هي وظيفة كامل الرعية .

وبما أن ممارسة هذه الحريات يحتاج أحيانا إلى مستوى من العلم والوعي وسعة الثقافة والتفرغ الوظيفي لها فإن المؤهلين من الأمة من ذوي العلم والوعي والخبرة هم المطالبون بتقديم صفوف الأمة وإيقاع مطلوبات هذا الواجب وإيجاد المؤسسات السياسية والدستورية والقانونية التي تمارس فيها هذه الحريات برحابة وفعالية تعود على الأمة بالمصلحة الشرعية وتدرأ عنها المفسدة .

البحث الخامس : علاقة الحرية بالحق .

بيناً حكم الحرية شرعا ، ومدى ارتباطها بالتكاليف الشرعية ، بكونها واجبا غير مقدر ، ترك تحديده لأولى الرأي في الأمة ، بما يتناسب مع طبيعة الزمان وضروف المكان ، في كل جيل علي أساس أن الحرية مرتبطة بالإجتهد العقلي بالرأي ، الذي يسعى إلى استكشاف المصالح بالتعمق في دراسة واقع الإنسان ليستنبط من النص الشرعي الثابت الطول المتجددة للمسائل العارضة المتنوعة . لتحقيق مقاصد الشريعة في الخلق بحفظ حياتهم ، والنجاة في معادهم ، وبيناً أن هذا الإجتهد الذي هو تفعيل للحرية ، وممارسة لها فرض كفائي على الأمة يمارس على مستويين فالفنيون القادرون ملزمون مباشرة بممارسة هذا التفعيل والتجديد في أطر ممارسة الحرية ، وغير القادرين ، وهم عموم الأمة تقتصر مشاركتهم الفاعلة على التربية ، والإيجاد ، والرعاية ، والتكوين ، والنصح ، والإرشاد ، والرقابة . والمعارضة ، وكل ضروب المشاركة الساسية ، التي تجعل كلا من الأمة ، والحاكم يشعر بارتباطه بالمثل الأعلى المؤسس على الشريعة الإسلامية لتنفيذه والإلتزام به حرصا منهما على مصالحهما التي لا توجد إلا بالالتزامها بالمشروعية الإسلامية .

وإذ صارت الحرية من الواجبات الشرعية ، فإن القاعدة أن كل واجب يقابله حق ، فالحرية لها مواصفات الحق الشرعي ، من مكنة التسلط ، والإستثناء ، وإن لم تكن الحرية شيئا ماديا يصح التسلط عليه واستثنائه بل هي قيمة مجردة ، تترتب عليها التزامات وتكليفات ، وسلطات معينة يصبغ عليها القانون الشرعي حمايته من أي اعتداء أو اضرار يقع عليها من الغير سواء كان هذا الغير هو الحاكم المستبد أو ضغط المجتمع .

ولقد بحث الأصوليون مسألة الحقوق وكيف تدرج التكاليف الشرعية فيها وميزوا بينها بمعايير ، وخصائص معينة ، فكان من المهم أن نبحث معنى الحق

وتقسيماته عند الفقهاء لنستكشف موضع الحرية السياسية من هذه الحقوق .

المطلب الأول: تعريف الحق .

- 1 - الحق في اللغة له معان مختلفة : « تدور حول معنى الثبوت ، والوجوب والنصيب المفروض » (1) من مثل قوله تعالى : " لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون " (2) أي ثبت ، ووجب وقوله : " وكان حقا علينا نصر المؤمنين " (3) ، وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث : " إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث " (4) أي حظه ونصيبه الذي فرض له .
- وهو عند الفقهاء : ما ثبت به الحكم ، وهو تعريف غير جامع ، فقد يطلق الحق على المال المملوك وهو ليس حكما .

وعرفه الشيخ علي الخفيف : بأنه « مصلحة مستحقة شرعا » (5)

وتوضيح هذا التعريف : أن الحق يجب أن يكون مصلحة لمستحقه تتحقق له بها فائدة مالية أو أدبية ، ولا يمكن أن يكون ضرا ولا بد أن تكون هذه المصلحة أو الفائدة ، لصاحب يستحقها ، ويختص بها ، ويكفي في المصلحة أن تترتب عليها فائدة ولو لغير المنسوبة إليه ، وعلى هذا يتناول التعريف حقوق الله مع أنه تعالى لا يناله فائدة منها ، وإنما الفائدة لجميع الناس ، وذلك كحقه تعالى في إقامة الأحكام الشرعية .

(1) - الزحيلي (وهبة) الفقه الإسلامي وأدلته و دار الفكر ، دمشق . 1985 - 4 / ص 109

(2) سورة يس : آية 7 .

(3) - سورة الروم : آية 57 .

(4) البخاري ، الجامع الصحيح ، كتاب الوصايا ، باب لا وصية لوارث (من الفتح ، 287/5) . وأخرجه الترمذي وأبو داود من حديث أبي أمامة . الفتح 287/5 .

(5) - د . طبلية - (القطب محمد القطب) الإسلام وحقوق الإنسان (دار الفكر العربي) القاهرة ، 1984 . ص 32 .

ويعرفه الزرقا : « هو اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفا » (1)

فما يقرر به الشرع سلطة على شيء مالي أو على شخص في حق الولاية ، أو على فعل ديني أو سياسي فهو حق . فهذا التعريف يشمل بعمومه جميع أنواع الحقوق المدنية كما يشمل الحق الديني لله كفروضة على عبادة ويشمل أيضا : الحقوق الأدبية كحق الطاعة في المعروف للوالد على ولده ، وكذا يتناول حقوق الولاية العامة في إقرار النظام وقمع الإجرام ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومراقبة الحكام والزامهم بالأخذ برأي الأمة واعتباره ، وعدم مصادرة حريتها ، ومكنتها في المشاركة في مسائل الحكم ... لأن كل ذلك وأشباهه إما سلطة يختص بها من أثبتتها له الشارع وإما تكليفا بأمر على مكلف به شرعا .

المطلب الثاني : أقسام الحق عند الفقهاء :

وقد قسم الفقهاء الحق حسب الجهة التي يتعلق بها إلى ، حق لله ، وحق للعبد وحق مشترك بينهما ، يترجح بالجهة الغالبة في الحكم ، فإن غلبت جهة حق الله فالحكم يأخذ خصائص حق الله ، وإذا غلب حق العبد ألحق به :

(1) - د - الزرقا (مصطفى) الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ، دار الفكر ، دمشق . 1968 . ج 3 . ص 10 ويحل الزرقا التعريف المذكور كالاتي :

أ - الإختصاص هو علاقة تشمل الحق الذي موضوعه مالي ، كاستحقاق الدين في الذمة بأي سبب والذي موضوعه ممارسة السلطة شخصية ، كممارسة الولي ولايته ، وكلاهما حق شخصي ، فيجب أن يتناوله التعريف .

ب - هذه العلاقة لكي تكون حقا ، يجب أن تختص بشخص معين ، أو بفئة إذ لا معنى للحق إلا عندما يتصور فيه ميزة ممنوحة لصاحبه ، وممنوعة عن غيره ، فلا وجود لفكرة الحق إلا بوجود الإختصاص ، الذي هو قوامها ، وحقيقتها ، وبذلك تخرج العلاقة التي لا اختصاص فيها ، وإنما هي من قبيل الإباحات العامة ، كالإصطيد ، والإحتطاب من البراري ، والتنقل في أجزاء الوطن فلا يعتبر حقا بالمعنى المراد هنا ، وإنما هي رخصة .

ج - إنما اشترط إقدار الشرع لهذا الإختصاص ، وما سينشأ عنه ، من سلطة أو تكليف لأن نظرة الشرع هي أساس الإعتبار ، فما اعتبره الشرع حقا كان حقا وما لا .

د - وإنما قلنا سلطة أو تكليفا ، لأن الحق يتضمن تارة سلطة ، وتارة تكليفا ، والسلطة نوعان : سلطة على شخص ، وسلطة على شيء معين .

والسلطة على شخص كحق الولاية على النفس ، فللولي على القاصر سلطة التأديب ، والتعليم .. والسلطة على شيء معين كحق الملكية ، وحق الإنتفاع بالأعيان ، وحق الولاية على المال أما التكليف فهو دائما عبدة على إنسان ، وهو إما عبدة شخصية كقيام الأجير بعمله وإما عبدة مالية كوفاء الدين (الزرقا مصطفى ، مرجع سابق ، 10/3 . 11) .

أ - حق الله : أي « أمره ونهيه » (1) وهو ما قصد به « التقرب إلى الله وتعظيمه ، وإقامة شعائر دينه ، أو تحقيق النفع العام للعالم من غير اختصاص بأحد من الناس » (2) ونسب إلى الله لعظم خطره ، وشمول نفعه ، ورحابة متربباته كالإيمان ، وتحريم الكفر ، والعبادات والجهاد ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والشورى السياسية ، وحرية النقد والكف عن الجرائم وإصدار القوانين المنظمة للمجتمع ، وصيانة المرافق العامة ، وحماية الإقتصاد من التبعية ، وحماية ثقافة الأمة من التغريب ، وأخلاقها من الإنحلال ، وثقافتها من الزوال ، ودينها من التشويه، والتحريف وغير ذلك مما يشمل نفعه ويعم خطره وقد ذهب السرخسي (3) من فقهاء الحنفية إلى تقسيم حقوق الله إلى الأنواع التالية « عبادات محضة : ورأسها الإيمان بالله ، ثم الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد

- عقوبات محضة : وهي الحدود التي شرعت زواجر عند ارتكاب أسبابها المحظورة حقا لله تعالى خالصا ، نحو السرقة والزنا ، وشرب الخمر .

- عقوبة قاصرة : فنحو حرمان الميراث بسبب مباشرة القتل المحضور ، فإنها عقوبة ولكنها قاصرة حتى تثبت في حق الخاطيء والنائم ، إذا انقلب على مورثه ولا تثبت في حق الصبي والمجنون عندنا أصلا ، لأنها عقوبة ، والأهلية للعقوبة لا تسبق الخطاب - الدائر بين العبادة ، والعقوبة كالكفارات لأنها ما وجبت إلا جزاء على أسباب توجد من العباد ، فسميت كفارة ، باعتبار أنها كفارة للذنب ، فمن هذا الوجه عقوبة ، فإن العقوبة هي التي تجب جزاء علي ارتكاب المحظور الذي يستحق المأثم به ، وهي عبادة من حيث أنها تجب بطريق الفتوى ، ويؤمر من عليه بالأداء بنفسه من غير أن تقام عليه كرها ، والشرع ما عوض إقامة شيء من العقوبات إلى المرء على نفسه وتتأدى كما هو محض العبادة .

- عبادة فيها معنى المؤنة ، كصدقة الفطر .
- مؤنة فيها معنى العبادة ، كالعشر ، والخراج ، فيه معنى العقوبة لما فيه من

(1) القرافي (احمد بن ادريس) الفروق ، دار إحياء الكتب العربية ، مصر ، 1345هـ ، 1/140 .

(2) - الزجلي ، الفقه الإسلامي وأدلته ، مرجع سابق . 13/4 .

(3) - السرخسي ، محمد بن محمد رضي الدين السرخسي ، فقيه من أكابر الحنفية أقام مدة في حلب ، وتمصّب عليه بعض أهلها ، فسار إلى دمشق ، وتوفى فيها سنة 571هـ (الزركلي ، الأعلام ، 24/7) .

الذل .

- وأما القائم بنفسه : فنحو خمس الغنائم ، والمعادن ، والركاز فإنه لا يكون واجبا ابتداء على أحد ، ولكن باعتبار الأصل الغنيمة كلها لله ، وهذا لأنها أصيبت لإعلاء كلمة الله ، إلا أن الله جعل أربعة أخصاسها للغانمين على سبيل المنة عليهم .
فبقي الخمس له « (1)

وتعليقنا على تقسيم السرخسي لحقوق الله هو :

أنه قصر حق الله على العبادات ، والعقوبات ، وبعض المستحقات المالية في الجانب الإقتصادي كالزكاة ، وخمس الغنائم ، والمعادن وفي هذا حصر شديد وتضييق لنطاق حقوق الله :

فإذا كانت العبادات وهي بالأساس علاقة بين العبد وربّه ، ولا تتضمن في الكثير الغالب مصالح مادية تعود على المؤدي بالنفع بل هي رابطة روحية ، يسعى فيها العبد للإرتباط بالله ، والإخلاص له بأفعال مخصوصة حددتها نصوص الشريعة بحيث لا يترتب على التفريط فيها خصومات قضائية ، باعتبار انعدام أطراف الدعوى ، ولا يملك الحكم حيال المقصر إلا سلطات تأديبية .. فإن قصر شق الحقوق العامة في المجال المادي على جزئيات قليلة تنحصر في بعض المستحقات المالية التي تؤدي للصالح العام لصرفها برأي الإمام على مرافق الدولة ، وحاجيات الرعية .. هو قصر لا معنى له .

فإن الأمور بمقاصدها ، والحكم تبع لمقصده ، ومقصده تحقيق مصلحة العباد عاجلا وأجلا فإذا كان الحكم لا يفي بمصلحة العباد ، أو كان المقصد الشرعي أوسع من الحكم بحيث لا يتحقق كليا ، بل تتخلف بعض جزئياته ، فإن هذا يعود بالضرر على مجموع الأمة . لأن المطلوب أن يتحقق المقصد وهو لم يتحقق . وعدم تحقيق المقصد كاملا ، يعود بالضرر بمقدار النقص في التحقق ، والضرر مدفوع

1 - السرخسي (محمد بن محمد رضى الدين) ، أصول السرخسي ، تحقيق أبي الوفاء الأفعاني دار المعرفة ، بيروت .

بكليته لقوله - صلى الله عليه وسلم - « لا ضرر ولا ضرار » ولقاعدة « الضرر يزال شرعا » ولقاعدة « درء المفسد مقدم على جلب المصالح » (1)

وهذا يستوجب مراجعة الحكم وتثبيته بكيفية تحقق المقصد كاملا .

ومادامت المصالح العامة المادية في النطاق الإقتصادي ، والسياسي والتربوي ، والعسكري لاتفي بتحقيقها هذه الجزئيات من بعض المستحقات المالية التي قررها السرخسي ، فإن حق الله - عندئذ لا يقتصر عليها ، ولا يتحدد في نطاقها ، بل هو واسع إلى المدى الذي يحقق مصالح الرعية ، في كل المجالات التي هي نطاقات احتياجها ...

ب - حق العبد : « مصالحه فقط » (2) وهو ما يقصد منه حماية مصلحة

الشخص ، سواء أكان الحق عاما ، كالحفاظ على الصحة ، والأولاد والأموال وتحقيق الأمن ، وقمع الجريمة ، ورد العدوان ، والتمتع بالمرافق العامة للدولة ، أو كان الحق خاصا كرعاية حق المالك في ملكه والبائع في الثمن ، والمشتري في المبيع . وحق الشخص في بدل ماله المتلف ، وحق الإنسان في مزاولة العمل ، ونعني بحق العبد : أنه لو أسقطه لسقط ، إذ يجوز التنازل عنه بالعفو أو الصلح ، أو الإبراء أو الإباحة ، ويجري فيه التوارث .

وليس قولنا أنه حق للعبد بمعنى نفي أن يكون لله فيه حق ، بل كل حق للعبد

فيه حق لله وذلك لاعتبارين :

- الأول : تعدد جهة الإمتثال : فالأوامر والنواهي ، والتكليفات الشرعية في

مجالات الحياة الإنسانية يمكن أخذها أمثالا من جهة ماهي حق لله مجردا دون النظر إلى ما يترتب عليها من مصالح ، وحقوق للعباد لا لشيء إلا كونها أوامر من الشارع ، واعتقاد أنها أوامر الله الثابتة بنصوصه المعصومة ، يكفي المكلف لينهض إلى أمثالها دون شرط العلم بمرتبتها أو مصالحها الراجعة إليه عاجلا أو آجلا .

(1) الندوي (علي أحمد) القواعد الفقهية ، دار القلم ، دمشق ، 1986 ، ص 252 .

(2) - القرافي ، الفروق ، مرجع سائق . 140/1 .

فإذا ماورد خطاب بالشورى التي تعني المشاركة السياسية في تسيير شؤون الدولة ، وخطاب بالأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر الذي يعني إعطاء الأمة سلطة الرقابة على تصرفات الحكام وتمكينها من تقويمهم وتقديمهم وعزلهم واستبدالهم إن رأت أن الحفاظ على مشروعية الدولة ، وإطاعة أحكام الله ، وانتفاذها لا يتم إلا بذلك التصرف ، فإن النهوض بمباشرة مقتضيات الشورى ، والرقابة ، والنقد يجب أن ينشط لها الحاكم والمحكوم على السواء دون تخوف من متربباتها ونتائجها على الحياة العامة ، كما تتصور الأجهزة الحاكمة في كثير من البلاد العربية والإسلامية إذ تلجأ إلى مصادرة حرية الشعب ، وإضعاف مركزه السياسي ، وتهميشه في الحياة ، وتدجينه ، وقتل وعيه بالمدنية والحقوق ، على أساس ألا يرفع مطالبه إلى الحكم ، وإلا يفكر إلا في السير والخضوع ، والإستسلام لقوانين الدولة التي نشأت أصلاً لحماية وتحقيق مصالحه ، وإنما تلجأ السلطات المنتفذة إلى إسقاط كل صور المعارضة ، وأشكال الحرية ، مبررة ذلك بما يطول الحياة العامة من فوضى وأضرار تلحق بإقتصاد الدولة وبنظامها الإجتماعي ، فيبررون الإستبداد ومصادرة الحرية لحماية المواطنين ونظامهم العام ، وهكذا يصورون لهم الشورى السياسية والرقابة العامة على أنها مهلكة وانحراف عن أصول الحياة المستقرة ، وإدخال للبلاد إلى الضعف والإنهيار .

فملحظ جهة الإمتثال هو نظر في ذات ورود الخطاب الشرعي المحمل بالحكم والقانون دون اعتبار لمال التطبيق ومصالح الإحتكام إلى النص ، إذ يكفي النظر إلى الجهة التي صدر منها النص ونشأ عنها الحكم لتدفع الإنسان إلى الإمتثال وسرعة الطاعة معتقداً أن الله لا يأمره إلا بخير ، ولا ينهاه إلا عن شر .

يقول الشاطبي (1) منظراً لهذا المعنى : « الأوامر والنواهي يمكن أخذها امتثالاً من جهة ماهي حق لله مجرداً » أي فلا يعتبر حق العبد ويمكن أخذها من

1 - الشاطبي : هو ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي ، الفرناطبي الشهير بالشاطبي أصولي ، حافظ من أهل غرناطة ، كان من أئمة المالكية ، من كتبه:المواقفات في أصول الفقه ، الإعتصام ، ومات في سنة 790هـ (الاعلام ج 1/ص 71) .

جهة ما تعلقت به حقوق العباد فإذا سمع المكلف قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا »
فلامتثاله هذا الأمر مأخذان :

١ - إذا نظر في تحقق شروط الوجوب في نفسه ، فإذا حصلت له أسباب السفر وشروطه انتهض للإمتثال ، وإن تعذر عليه ذلك علم أن الخطاب لم ينحتم عليه .
٢ - أن ينظر في نفس ورد الخطاب عليه من الله غافلا ومعرضا عما سوى ذلك [أي أنه لم يستوف شروط الطاعة]
فأما المأخذ الأول فجار علي اعتبار حقوق العباد والثاني جار على إسقاط اعتبارها « (1) .

- الثاني : « الأمر بإيصال الحق إلى مستحقه » (2) ، فالتكليفات سيما في المجال المالي ، والسياسي تتعلق بها مصالح العباد ، من مكنة استئثار العبد بحقه . وانتفاعه به ، لكنه من جهة أخرى مطالب باعتباره عضوا مرتبطا بغيره من أعضاء المجتمع ، وباعتبار أن طبيعة الحقوق التبادلية إذ تحصل للأفراد حينما يتبادلون منافعهم بالبيع ، والشراء ، والإقراض ، والتعلم ، والإنتفاع ، وغير ذلك مطالب بإيصالها إلى مستحقها ، وهذا الطلب بإيصال الحقوق إلى مستحقها هو من حقوق الله ، وهو وإن تضمنه حق العبد لكنه لا يجري عليه الإسقاط أو العفو ، أو الإبراء .
وإيصال الحقوق إلى مستحقها يفترض وجود طرفين وحق ينتقل بينهما . والحق قبل أن يصير مكنة لصاحبه ، كان واجبا على الطرف الأول ، وهو في انتقاله ليصير حقا يمر بمسالك وطرق لا بد أن تعلم شرعا ، وتحدد قانونا ، حتى يعلم الناس كيف يتقاضون حقوقهم ، ويأخذونها من الغير إن هم حاولوا منع إيصالها أو التعدي والإنتقاص منها .

والحرية السياسية هي الفكرة الوسط بين الإلتزام السياسي ، والسلطة

(1) - الشاطبي : الموافقات في أصول الشريعة ، مرجع سابق ، 248/3 .

(2) - القرافي : الفروق مرجع سابق ، 140/1 .

السياسية ، وهذه الفكرة الوسط يجب أن تتجسد في مؤسسات ، وأطر هي مسالك الرعاية للمطالبة والمغالبة السياسية في الدولة ، باعتبار أن ما لا يتحقق الواجب إلا به فهو واجب .

ج - حق مشترك بينهما : ولأن حق العبد لا يخلو من حق الله قد زاد الفقهاء قسماً ثالثاً هو حق مشترك بين حق الله وحق العبد وفيه قد يغلب حق الله وقد يكون حق العباد أغلب ، يقول السرخسي من الحنفية : « وما يجتمع فيه حقان : وحق الله فيه أغلب فنحو حد القذف عندنا ، فأما حد قطاع الطريق فهو خالص لله تعالى ، بمنزلة العقوبات المحضة وأما ما يجتمع فيه الحقان ، وحق العباد أغلب فنحو : القصاص ، فإن فيها حق الله ، ولهذا يسقط بالشبهات ، وهي جزاء الفعل في الأصل ، وأجزية الفعل تجب بحق الله ، ولكن لما كان وجودها بطريق المماثلة عرفنا أن معنى حق العبد راجح فيها ، وأن وجوبها للحيوان بحسب الإمكان كما وقعت الإشارة إليه في قوله : ولكم في القصاص حياة ، ولهذا جرى فيه الإرث والعفو ، والإعتياض بطريق الصلح بالمال كما في حقوق العباد » (1)

المطلب الثالث : معيار حق الله .

نقصد بمعيار حق الله ما يجعله يتميز عن حق العباد ، وبتحديدنا لهذه المعايير إنما نريد أن نبحث كيف تنطبق هذه المعايير على الحرية السياسية ، ليزداد وضوحاً تعلقها بهذا النوع من الحقوق ، وإنها مما لا يجوز التهاون فيه أو إعدام وجوده في المجتمع والأمة ، بسبب أن وجود الأفراد ، وتشكيلهم للمجتمع إنما باعته مصالح يراد تحقيقها ، ومضار يراد دفعها ، ومفاسد ينبغي درؤها ، وسعادة ينهد إلى تحصيلها ، وأن هذه الأهداف والغايات ، مشروطة في التحقق والإستمرار بالحرية كما بيناً ، فكانت الحرية هي مبرر الوجود للأمة ، ورافد البقاء والسعادة للأفراد في المنظومة الإجتماعية .

(1) - السرخسي : أصول السرخسي ، مرجع سابق ، 92/2 .

ويمكن تلخيص معايير الحقوق العامة - حق الله - في النقاط التالية :

أ - العموم وتعلق مصالح الناس به :

إن اجتماع الأفراد في مجتمع وأمة يولد مصالح مشتركة يتعلق بتحقيقها وجود الأفراد ، ومنافعهم ، ومن طبيعة هذه المصالح ، أنها حقوق عامة للأفراد تجاه بعضهم بعضا ، وتجاه السلطة الحاكمة التي لم تقم إلا للكشف عن هذه المصالح وإلزام الأفراد قانونا بتحقيقها وحمايتها من أي اعتداء ، ومساءلة الرعية حول مدى الإلتزام بها ، والإنصياح لمقتضياتها وكذا مساءلة الرعية الحكام حول مدى التزامهم بقوانين العدل ، وشرائع الإسلام في الحكم .

وقد قسم ابن تيمية (1) الحقوق إلى قسمين ، وذلك في معرض حديثه عن الآية الكريمة « وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » (2) فقال « الحكم بين الناس يكون في الحدود والحقوق وهما قسمان :

القسم الأول : الحدود والحقوق التي ليست لقوم معينين ، بل منفعتهما 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 علي ابن أبي طالب : لا بد للناس من إمار برة كانت أو فاجرة فليل يا أمير المؤمنين هذه البرة قد عرفناها فما بال الفاجرة ؟ فقال : تقام بها الحدود ، وتأمين السبل ، ويجاهد بها العدو ، ويقسم بها الفيء .

وهذا القسم يجب على الولاة البحث عنه ، وإقامته من غير دعوى أحد به وكذلك تقام الشهادة فيه من غير دعوى أحد به» (3)

وهكذا يقرن ابن تيمية بين الحقوق والحدود ، وفي ذلك ما يفيد الصفة الإلزامية

(1) - ابن تيمية : هو أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الخضر النميري الحراني ، دمشقي ، الحنبلي ، أبو العباس ، تقي الدين بن تيمية ، شيخ الإسلام ، ولد في حران وتحول أبوه إلى دمشق فنبغ ، رحل إلى مصر من أجل فتوى ، فتمصّب عليه جماعة من أهلها ، سجن مدة ، ثم خرج وعاد إلى دمشق سنة 712هـ ، واعتقل بها سنة 720هـ ، ومات معتقلا بقلعة دمشق ، له مؤلفات كثيرة منها ، الفتاوى . ومنهاج السنة ، والسياسة الشرعية (الزركلي ، الأعلام ، ج 1 140) .

(2) سورة النساء : آية 58 ،

(3) - ابن تيمية (أحمد عبد الحلیم) ، السياسة الشرعية ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، ص 45 .

للحقوق قبل الأفراد ، وقبل المجتمع يقول تعالى : * تلك حدود الله فلا تعتدوها *
فالنهي يفيد الإلزام ، لأنه نهى تحريم ، كما أنه في عرضه للحقوق في مجال حديثه
عن الآية الكريمة (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) وهو ما أوجبه الله
على المجتمع ، فهو إلزام للمجتمع بكفالة هذه الحقوق .

ب - عدم الإسقاط :

أي ليس للعبد حق إسقاطه ، والتخلي عن مقتضايته ، والتنازل عن الأخذ به
والإستئثار والتسبب به للوصول إلى مصالحه ، وبلوغ منفعه ، فلا يجوز للعبد
إسقاط حقه في الشورى ، والتعبير عن رأيه ، وطرح البدائل الفنية ، والفكرية
الخاصة بالمسائل السياسية والإقتصادية ، والإجتماعية ، والحضارية للأمة ، وليس
له إسقاط حقه في المطالبة بالعدل من السلطة ومواجهة أشكال اعتسافها ، وتعيديها
على حقوقه التي هي سبب مصالحه ، ومكته منفعه ، حين يأخذها بها ، ويطالب
بحمايتها ، لذلك لا نتفق مع من يعرف الحرية السياسية بأنها «رخص وإباحات» (1)
لأن المباح في اصطلاح الأصوليين هو : ما أذن الله في فعله وتركه ، غير مقترن
بذم فاعله ، وتاركه ولا مدحه ، وهو من الشرع ، فالمباح لم يؤمر به لا تركا ، ولا
فعلا ، حتى أن بعض الأصوليين استبعده من دائرة الحكم التكليفي ، إذ لا تكليف
فيه ، بل هو متروك لإرادة المكلف ، فإن شاء أتى به ، وإن شاء تركه دون أن يترتب
جزء مادي أو معنوي ، ودون أن يترتب علي الفعل أو الترك مصلحة راجحة أو
مفسدة راجحة ، ولا شك أن هذا لا ينطبق على الحرية السياسية كما بينا سابقا .

أما الرخصة فهي ما لم يشرع من الأحكام الكلية ابتداء بل « شرعت لعذر
شاق استثناء من أصل كلي يقتضي المنع ، مع الإقتصار على مواضع الحاجة
فيه» (2) ولا شك أن تعلق الحرية بالكليات الخمس واقتضاءها المصالح العامة للناس
وأنها مبرر الوجود للأمة ، وللكيان الإجتماعي أن يتمكن بها ، وهو الذي يقدر

(1) - د ، عطية (جمال الدين) . حقوق الإنسان في الإسلام ، حويلة كلية الشريعة والدراسات ، العدد 5 ، 1987 ، ص
137 .

(2) - الشاطبي * الموافقات في أصول الشريعة ، مرجع سابق . 301/1 .

الإنسان على إطاعة أوامر الله ، والإلتزام بالأحكام الشرعية ذات الصبغة الخاصة أو العامة ، يجعل من الحرية عزيمة لارخصة * استثنائية لأن الحكم الإستثنائي لا تتعلق به مصالح عامة ، ودائمة ، ولا يصح أن يعد مبرراً لوجود الكيان الإجتماعي بدليل بقاءه ، ببقاء حالة الإستثناء ، وزواله بزوالها ، فهو مرتبط بظرف غير طبيعي وطارئ سرعان ما يرتفع لتعود الحالة إلى طبيعتها ، فتجري عليها الأحكام الأولى التي هي عزائم . ولا شك أن مبرر وجود الهيئة الإجتماعية ، واستقرار النظام الإجتماعي العام ، وقدرة المكلف على إطاعة أوامر الله ، والتحقق بالتكاليف الشرعية مبنى المصالح الإجتماعية ، والمنافع الحضارية ليست أحوالاً طارئة ، ولا ظروف استثنائية تزول بعد وقت محدود ، بل هي العزائم والكليات التي تدور حولها الأحكام والتكليفات ، وهي معنى قوله تعالى « إني جاعل في الأرض خليفة » (1) . ومعنى كونها عزائم أنها أحكام كلية شرعت ابتداء ومعنى كونها كلية ، أنها لا

* عند شرحه لمعنى الرخصة حدد الشاطبي مواصفات الرخصة ، والأحكام المتعلقة بها حتى تتمايز عن العزيمة وتفترق عنها فذكر ما يلي :

- الرخصة ما يشرع لعذر شاق ، استثناء من أصل كلي يقتضي المنع مع الإقتصار على مواضع الحاجة فيه .. فالرخص ليست مشروعة ابتداءً فلذلك لم تكن كليات في الحكم وإن شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة ، فإن المصلي إذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع إلى الأصل من إتمام الصلاة ، وإلزام الصوم ، وكذلك سائر الرخص .

.. فالحاصل أن العزيمة راجعة إلى أصل كلي ابتدائي ، والرخصة راجعة إلى جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلي .

وحكم الرخصة الإباحة مطلقاً من حيث هي رخصة ، والدليل عليه ، من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره ، وقلبه مطمئن بالإيمان ، وقد استثنى من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان يعني فلا غضب ولا عذاب ، أي فلا إثم عليه ، فالترخيص للمؤمن بالقول في هذه الحالة إنما رفع عنه فيه الحرج والإثم ، وهو معنى الإباحة .

- أن الرخصة ، أصلها ، التخفيف عن المكلف ، ورفع الحرج عنه حتى يكون من ثقل التكليف في سعة ، واختيار بين الأخذ بالعزيمة ، والأخذ بالرخصة ، وهذا أصله الإباحة .

- إن الرخصة إضافية لا أصلية بمعنى أن كل أحد في الأخذ بها فقيه نفسه .

- أسباب الرخص ليست بمقصودة التحصيل للشارع ، ولا مقصودة الرفع ، لأن تلك الأسباب راجعة إلى منع انحتمام العزائم التحريمية أو الوجوبية ، فهي إما موانع للتحريم أو التثمين ، وإما أسباب لرفع الجناح أو إباحة ما ليس بمباح ، فعلى كل تقدير إنما هي موانع ، لترتيب أحكام العزائم مطلقاً ، وقد تبين في الموانع أنها غير مقصودة الحصول ولا الزوال للشارع ، (الموافقات ، 1/301-304) وهذه الأوصاف التي تميز الرخصة عن العزيمة تجعلها لا تنطبق على الحرية التي هي من عزائم الأحكام وكليات الشرعية .

تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض ، ولا ببعض الأحوال دون بعض ، وهذا معنى العموم في حقوق الله سواء ما استغرق الأشخاص ، أو ما استغرق الظروف ، ومعنى شرعيتها ابتداء أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية على العباد من أول الأمر فلا يسبقها حكم شرعي قبل ذلك تمهيدا للمصالح الكلية العامة .

وقد تكلم القرافي عند ذكره للقسم المشترك بين حق الله وحق العبد ، عن الحق العام ويكون فيه مصلحة للعبد هل يجوز إسقاطه أم لا ؟

فإذا كان الحكم ، أو القانون هو من حقوق الله ذات الصبغة الإجتماعية العامة، ولكن فيه مصلحة للعبد أو منفعة مادية أو معنوية تظهر عند التطبيق الواقعي للحكم فإن هذا الأثر المترتب على تطبيق الحكم ، لا يجيز إسقاطه ولا يبيح التنازل عنه ، يقول القرافي : « وقد يوجد حق الله : وهو ما ليس للعبد إسقاطه ، ويكون معه حق العبد كتحريره تعالى عقود الربا ، والغرر والجهالات فإن الله إنما حرمها صونا لمال العبد عليه ، وصونا له عن الضياع بعقود الغرر والجهل ، فلا يحصل المقصود عليه أو يحصل ديناً ونزراً حقيراً فيضيع المال فحجر الرب تعالى برحمته على عبده في تضييع ماله الذي هو عون على أمر دنياه وآخرته ، ولو رضي العبد بإسقاط حقه في ذلك لم يؤثر رضاه ... وكذلك تحريمه المسكرات صونا لمصلحة عقل العبد عليه وحرمة السرقة صونا لماله والزنا صونا لنسبه والقذف صونا لعرضه ، والقتل والجرح صونا لمهجته ، وأعضائه ، ولو رضي العبد بإسقاط حقه من ذلك ، لم يعتبر رضاه ولم ينفذ إسقاطه وهذه كلها ، وما يلحق بها من نظائرها مما هو مشتمل على مصالح العباد - حق الله تعالى - لأنها لا تسقط بالإسقاط ، وهي مشتملة على حقوق العباد لما فيها من مصالحهم ، ودرء مفسدهم ثم قال ، وأكثر الشريعة من هذا النوع كالرضا بولاية الفسقة وشهادة الأراذل » (1)

ونريد هنا أن نعلق على قول القرافي الأخير :

إن الرضا الذي هو مقتضى عقد البيعة للولاية العدول من حقوق الله ، أي من الحقوق العامة التي يتعدى نفعها إلى كامل الأمة ، كما يتعدى الإخلال بها بأي من صور البغي ، والمحاربة والخروج بغير حق إلى كل الأمة ، فيشتمل ضررها جميع الناس ، لما يتطرق إلى النظام الشرعي العام من فساد وتهارج ، وعدم استقرار . ولما كان بقاء النظام الشرعي العام واستقراره هو مقصود هذا الحق ، فإن الرضا بولاية الفسقة ضرورة واجبة على الأفراد تقدم على حقهم في التظلم والتداعي وطلب التقاضي ، لما أصابهم من ظلمات وتعديات جزئية خاصة ، ولا يبيح لهم هذا خلع البيعة ، وإسقاط الطاعة ، والخروج على الحاكم حفاظا على شرعية الدولة كما سنرى ، وعلى هذا ينبغي حمل كلام القرافي لا على أنه يشرع للحكام المستبدين ويبيح ظلمهم وجورهم ، ويدعو الرعية إلى إطاعتهم على الفسق ، والسكينة والخضوع والإستسلام والسلبية التامة تجاه الفسق ، والجور والخروج على قوانين الإسلام وتعاليمه .

ج - تقديمه عند التعارض مع حق الفرد :

فإذا وقع التعارض بين حق اجتماعي عام ، وحق فردي خاص ، قدم الحق الإجتماعي العام الذي هو حق الله ترجيحاً للمصلحة العامة على الخاصة ، « ولأن حقوق الله على أية وجه فرضت أعظم من حقوق العباد كيف كانت ، وإنما فسح للمكلف في أخذ حقه وطلبه من باب الرخصة والتوسعة لا من باب عزائم المطالب . وإذا كان كذلك فالعزائم أولى بالتقديم ، مالم يعارض ، معارض وأيضا فإن حقوق الله إن كانت ندبا إنما هي من باب التحسينات خادما للضروريات ، وإنها ربما أدى الإخلال بها إلى الإخلال بالضروريات ، وإن المننوبات بالجزء واجبات بالكل ، فلاجل هذا كله قد يسبق إلى النظر تقدمها على واجبات حقوق العباد » (1)

(1) - الشاطبي ، الموافقات . مرجع سابق ، 256/3 .

د - من حيث التصدي :

إن ارتباط حقوق الله بمصلحة الجماعة ، وتعلق قيام النظام الشرعي العام في كلياته بها ، يوجب على المحتسب التصدي لها ، ويلزم الجماعة بها ، وإن تعلق بمسائل الأمر المعروف ، والنهي عن المنكر ، إذا فرط الأفراد بالتزاماتهم فيها ، أو بمسائل الشورى السياسية ، والنصح للحاكم ومقاومة ظلمه وإلزامه بالعدل والقسط في الحكم، إذا أخل بها ، وهذا يستدعي من عقلاء الأمة التفكير في الوسائل والمؤسسات التي يحمون بها حقوق الله ، من تعدي الأفراد، أو الحكام ، ويشرعون ما يقتضي هذه الحماية بما يتناسب مع طبيعة كل عصر، وما يؤدي إلى إزالة المنكر الإجتماعي، إعمالاً لقوله تعالى: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" (1) ولقول الرسول: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان" (2)

وأما حقوق الأفراد الخاصة ، فلا يجوز إلا لصاحب المصلحة ذاته أن يرفع عنها الدعوى والتقاضى لدفع الظلمات الواقعة في حقه ، أما الحق العام ، سواء كان حقاً لله ، أو غلب فيه حق الله ، فيجب على الأمة ككل رفع الدعوى عنه ، وإزالة التعديات ، والتعسفات الواقعة من الحكام أو الأفراد عليه ، بغية حمايته ، إذ أن في إهدار هذا الحق انتهاكاً للمصلحة العامة ، ونفيًا للخير ، قال تعالى : " فأما عاد فاستكبروا في الأرض بغير الحق وقالوا من أشد منا قوة أولم يروا ، أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة ، وكانوا بآياتنا يجدون " (3) ويقول " إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ، ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم " (4) .
فجعل الله الإستكبار في الأرض ، وظلم الناس ، والبغي والإعتداء عليهم إهداراً للحق يترتب عليه العبث بالمصلحة العامة ، ولذلك كان جزاء القوم المتكبرين

1 - سورة آل عمران : آية 104 .

2 - الإمام مسلم (ابن الحجاج القشيري) ، الجامع الصحيح (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، 1972) كتاب الإيمان ، باب : كون النهي عن المنكر من الإيمان 69/1 .

3 - سورة فصلت : آية 15 .

4 - سورة الشورى : آية 42 .

من عاد " فأرسلنا عليهم ريحا صرصرا في أيام نحسات لنذيقهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة أخزى وهم لا ينصرون " (1) كما جعل جزاء الظالمين والمعتدين بغير الحق " أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما " (2)

مكة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 - سورة فصلت : آية 16.

2 - سورة النساء : آية 18.

الباب التمهيدي : المفهوم الفقهى للحرية وعلاقتها بالسلطة .

الفصل الثاني :

علاقة الحرية بالسلطة .

مؤسسة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني : علاقة الحرية بالسلطة .

حددت فيه إشكالية العلاقة بين السلطة والحرية وأثر هذه الأخيرة في تحديد
صلاحيات السلطة وإلزامها برأي الأمة وذلك في مبحثين :

— تمهيد .

— المبحث الأول : سلطة الحاكم في التشريع .

— المبحث الثاني: دور الحرية السياسية في تقييد سلطة
الحاكم.

زهد :

الحرية السياسية هي مكنة التعبير عن الرأي السياسي الضامر في عقول أبناء الأمة ، والذي يتبدى في شكل اجتهادات مختلفة ومتباينة نتيجة النظر الإستشراعي لمختلف العقول الحصيصة المشكلة لوعي الأمة الإسلامية ، والناهدة إلى تطبيق حكم الله على الوقائع الجزئية المتناهية .

وهذه الحرية تصطدم بصلاحيات الحاكم المسلم في مجال الإستشراع ، إذ أن الفقهاء جعلوا للحاكم قوة اجتهادية مميزة . تبنى على أساس كونه متوفرا على آلات الإجتهد وشروطه ، وعلى كونه حاكما لرعية المسلمين ، وهنا لا بد من البحث عن مدى دور الحرية ، أو قدرة إبداء الرأي - أو ما يسمى في الفقه السياسي الإسلامي بالشورى -

في إلزام الحاكم بمقتضيات الرأي السياسي النابع من اجتهادات الرعية ، أو أولى الأمر والعلم فيها ، ومن البحث عن التحديد الفقهي لدور الحاكم الإستشراعي في النظام الإسلامي .

المبحث الأول : سلطة الحاكم في التشريع .

تتم بيعة الحاكم برضى الأمة ، لينفذ فيها مقتضيات السياسة الشرعية ، وهي تلك الأحكام التي تجعل الأفراد أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وهذا إنما يكون بالأخذ بمقتضى النظر الشرعي المبني على نصوص الشريعة ، وسوابق الإجتهد والتطبيق في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - وعهد الخلافة الراشدة . وفي هذا المبحث سنرى مدى أخذ الحاكم باجتهاده التشريعي وشروط هذا الأخذ

المطلب الأول : أخذ الحاكم باجتهاده التشريعي : الحاكم في الدولة
هو الذي فوضت له السياسة العامة في الخلائق ، ورعاية مصالح المسلمين العامة والخاصة فرض عليه ، ولا تتم معظم وجوه هذه الرعاية إلا بأن يقوم الحاكم بسن القوانين ، وإصدار الاحكام الشرعية في عموم المسائل العارضة ، وإنه لمن المعلوم «علما يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات ، والمناكحات والجهاد ، والحدود ، والمقاصات ، وإظهار شعائر الشرع في الأعياد والجمعات ، إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشا ومعادا ، وذلك المقصود لا يتم إلا بإمام يرجعون إليه فيما يعن لهم ، فإنهم مع اختلاف الأهواء ، وتشتت الآراء ، وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك إلى التنازع والتواثب ، ربما أدى إلى هلاكهم جميعا » (1) والمقصود بالحاكم هنا هو الحاكم المجتهد الذي تحقق بملكة الإجتهد ، وشروطه .

والإجتهد هو «بذل الطاقة في تحصيل حكم شرعي عمليا كان أو نقليا قطعيا كان أو ظنيا» (2) وقال الغزالي : « هو عبارة عن بذل المجهود ، واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال » (3)

1 - الجرجاني (علي بن محمد ، السيد الشريف) ، شرح المواقف ، (نقلا عن محمود الخالدي ، قواعد نظام الحكم في الإسلام ، قسنطينة ، مؤسسة الإسراء ، سنة 1991 . ص 148 .)
2 - د - الزحيلي (وهبه) ، أصول الفقه الإسلامي ، دار الفكر ، دمشق 1986 ، ج/2 . ص 1038 .
3 - الغزالي (أبو حامد) ، المستصفي من علم الاصول ، مطبعة بولاق ، مصر ، 1324 هـ ، ج 2 ص 350 .

فالإجتهد يتعلق بتحصيل حكم شرعي يصدره الحاكم قانونا ، أو قاعدة دستورية ملزمة للأمة بموجب الطاعة له ، والإجتهد إنما يتحصل للحاكم بموجب شروط حددها علماء أصول الفقه وهي : (أن يكون عالما عارفا بمدارك الأحكام الشرعية ، وأقسامها ، وطرق إثباتها ، ووجوه دلالاتها على مدلولاتها ، واختلاف مراتبها ، والشروط المعتمدة فيها ، وأن يعرف جهات ترجيحها عند تعارضها ، وكيفية استثمار الأحكام منها ، قادرا على تحريرها ، وتقديرها والإنفصال عن الاعتراضات الواردة عليها ، وإنما يتم ذلك : بأن يكون عارفا بالرواية ، وطرق الجرح والتعديل والصحيح والسقيم ، وأن يكون عارفا بأسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ في النصوص ، عالما باللغة والنحو ... بحيث يميز بين دلالات الألفاظ من المطابقة والتضمن ، والإلتزام ، والمفرد والمركب ، والكلي منها والجزئي ، والحقيقة والمجاز والمتواطئ والإشترار والترادف ، والتباين ، والنص والظاهر ، والعام والخاص والمطلق والمقيد ، والمنطوق والمفهوم ، والإقتضاء والإشارة ، والتنبيه والإيماء ، ونحو ذلك . » (1)

وطاعة الحاكم المجتهد فيما انتفد من شرائع اجتهادية لازم إذا رأى مصلحة المسلمين تتحقق بما ارتأى من رأي ، وما استنبط من اجتهاد ، باعتبار أنه هو الذي « فوضت له السياسة العامة في الخلائق ، وضبط معاقد المصالح ، ودرء المفسد وقمع الجناة ، وقتل الطغاة ، وتوطن العباد في البلاد إلى غير ذلك مما هو من هذا الجنس » (2)

وتأسيسا لوجوبية الطاعة من قبل الأمة لما تبناه الحاكم من شرائع مبنية على رؤية مصلحتها ، تحقيقا لها ، ودفعاً لما يضر بها واقعا ، جاءت الآيات والأحاديث تنص صراحة على طاعة ولي الأمر بوحرمة مخالفة أمره ، وجعل الشرع طاعة الله متوقفة على طاعة الحاكم بل جعلها من طاعته وطاعة رسوله - صلى الله عليه وسلم -

1 - الأمدي (سيف الدين) ، الإحكام في أصول الأحكام ، بيروت دار الكتب العلمية سنة 1983 ، 205/3 .

2 - القرافي ، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام ، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة .

(د ت) ص 93 .

لما تحققه من انضباط اجتماعي ، واستقرار سياسي في انتفاذ القوانين الموضوعية لخدمة مصالح الأمة العامة .

– قال الله تعالى : يا أيها 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 . (1)

– ما رواه البخاري عن أبي هريرة أنه سمع رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يقول : من أطاعني فقد أطاع الله ، ومن عصاني فقد عصى الله ، ومن أطاع الأمير فقد أطاعني ، ومن عصى الأمير فقد عصاني . (2) .

– ما رواه البخاري عن عبد الله بن عمر عن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال : "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ، ما لم يؤمر بمعصية ، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة" . (3) .

ما رواه البخاري عن عبادة بن الصامت قال : بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة في المنشط والمكروه وعسرنا ، وأن نقوم أو نقول بالحق حيثما كنا لا نخاف في الله لومة لائم " (4)

ووجه الدلالة من هذه النصوص هو أنها أثبتت أن للحاكم سلطة قانونية في إصدار التشريعات الملزمة للأمة ، وأن عليها طاعته ، والتي اعتبرتها النصوص ضمن طاعة الله ، ورسوله ، وأن معصية الحاكم ، وعدم الخضوع لما يصدر من قوانينه ولا يرى من اجتهادات للأمة هو معصية لله وللرسول ، إذ بمقتضى خلافته للنبي . صار صاحب استحقاق تصرف عام على المسلمين في شؤونهم السياسية والإقتصادية والاجتماعية والعسكرية ، والتربوية ... وغيرها .

ولعل هذا الإستحقاق في التصرف يلزم اتباعه فيما اشترع وفيما اجتهد واستنبط على كافة الأمة ، ومن خرج على أحكام الحاكم ، فهو باغ مرید لتفريق

1 - سورة النساء آية 59 .

2 - البخاري (محمد بن اسماعيل) : الجامع الصحيح ، (دار الفكر بيروت . 1981) كتاب الأحكام باب السمع والطاعة للإمام مالم تكن معصية . 104/8 .

3 - نفس المرجع . 105/8 .

4 - البخاري : كتاب الأحكام ، باب بطانة الإمام وأهل مشورته . 122/8 .

صف المسلمين ، وزعزعة وحدتهم وهدم استقرار النظام الشرعي العام للدولة فيجب حينئذ أن يؤخذ بالتوبة ، أو يلزم القتال كما هو واضح في أحكام البغاة ، والمحاربين . ولولي الأمر تقييد المباح والإشتراع في دائرة العفو إذا رأى في ذلك خدمة لمصالح الأمة ، وذلك بأن ينقل المباح إلى الوجوب أو إلى الحرمة إذا رأى فيه مصلحة تقتضي الأمر به ، أو مفسدة تقتضي النهي عنه « لأن حكمه حينئذ حكم لله تعالى ، ويتصور فيه ، أن يكون سببا للوجوب والتحريم والإباحة » (1)

وفي تفسير الألويسي : « أن العلماء اختلفوا في وجوب طاعة الأمراء في المباح ، فقليل لا يجب عليهم طاعته فيه ، لأنه لا يجوز لأحد أن يحرم ما حله الله ولا أن يحل ما حرمه الله ، وقيل تجب أيضا كما نص عليه الحصكفي وغيره ، وقال بعض محققي الشافعية : تجب طاعة الإمام في أمره ونهيه ، ما لم يأمر بمحرم وقال بعضهم . الذي يظهر أن ما أمر به مما ليس فيه مصلحة عامة لا يجب امتثاله إلا ظاهرا فقط ، بخلاف ما فيه مصلحة ، فإنه يجب باطنا أيضا ، وكذا يقال في المباح الذي فيه ضرر للمأمور به » (2)

ورد عليه مذكور « ويبدو أن القول الأول . وهو عدم وجوب الطاعة في المباح بعد رعاية سائر الشروط قول فاسد لا دليل عليه ، وهذا الإستدلال الذي أورده الألويسي غير سليم ، ولا يستقيم ، لأن طاعتهم في المباح لا تستلزم تحريم ما أحل الله ، ولا تحليل ما حرم غاية ما في الأمر ، أن هناك أمرا لا تأمر فيه الشريعة بشيء ، ولكن الحاكم رأى فيه مصلحة فأمر به ، أو رأى فيه مفسدة عامة على مقتضى ما يشترط في طاعته فنهى عنه لا على أنه تشريع بل على أنه توجيه للأمر الصالح والزام به حتى لا تفوت مصلحته ، أو بالأمر الضار ، ونهى عنه حتى لا تقع مفسدته هذا أمر لا معنى لوصفه بأنه تحليل لما حرم ، ولا تحريم لما أحل » (3)

والنبي كان ينهى عن الشيء لمصلحة تقتضيه ثم يبيحه إذا تغيرت الحال .

1 - القرافي : الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام . مرجع سابق ص 55 .

2 - الألويسي (أبي الفضل شهاب الدين محمود) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، إداره الطباعة المنبرية ، مصر 66/5 .

3 - مذكور (محمد سلام) ، الحكم التخيير أو نظرية الإباحة عن الأصوليين ، دار النهضة العربية ، القاهرة 1988 ص 330 .

وصارت المصلحة في إباحته ، كنهيه عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فقد عاد إلى إباحته معللا النهي لأجل الدافة التي دفت ، أي الضيوف الذين قدموا على المدينة .

فإذا أدى العمل بالمباح ، والإسترسال في الأخذ به ، في ظرف معين إلى ضرر راجح يمس بمصلحة المجتمع ، فلولي الأمر أن يوقف العمل به ، أو يوجبه ويلغي جانب الترك فيه إذا كان في هذا الإيجاب تحقيق للمصالح العامة ، وهو ما أكده بعض المحققين من العلماء المحدثين بقوله : « فإن لولي الأمر في دائرة المباح أن يوجب على الناس منه ، ما تستوجب مصلحتهم العامة إيجابه عليهم ، لدفع ضرر عنهم وجلب منفعة لهم ، وأن يحظر عليهم منه ما تقتضي مصلحتهم العامة حظره عليهم ، دفعا لضرره عنهم ... وقد نص كثير من الفقهاء على أن للإمام أن يحرم بعض المباح ، إذا ما رأى أن فعله يترتب عليه ضرر بالمجتمع وأن يوجب بعضه إذا ما ، اقتضت مصلحة عامة إيجابه عليهم » (1)

والحاكم النص في مسائل الخلاف والحكم في مسائل الإجتهد بأحد الأقوال الماثورة في القضية أو الحادثة محل الإجتهد .

ومبرر رفع الحاكم للخلاف أن كثيرا من أدلة الأحكام الشرعية وردت ظنية . تحتمل معاني في تفسيرها لذلك اختلفت آراء الفقهاء في المسألة الواحدة ، وتعددت مذاهب المجتهدين وقد يصل الخلاف في فهم المسألة الواحدة إلى حد التباين والتغاير في المعنى المراد بيانه ، ويحدث هذا سيما في المسائل ذات الصبغة العامة التي تندرج فيها النصوص والتي يعتمد فيها على القياس ، والمصالح المرسلة ، ومقاصد الشريعة العامة ، كالأمور السياسية والإقتصادية ، والموضوعات الفكرية ، والفنية التي تأخذ طابع الإختصاص فإن إدراك واقعها متوقف على توفر المعلومات عن الموضوع ، وعلى مدى الإستعداد العقلي لمن يعطي رأيه في المسألة وكذلك : الخبرة .

1 - الدريني (محمد فتحى) الحق ومدى سلطان الدولة في تعقيده ، مؤسسة الرسالة ، بيروت الطبعة الثانية 1977 .

والممارسة ، وواقع الشخص النفسي ، والفكري ، وهذا من شأنه أن يتفاير من إنسان إلى إنسان ، وبالتالي فإنه يكون من الطبيعي وجود الاختلاف في الآراء وتناقضها في المسألة الواحدة ، والمقصود بالآراء هي ما يعرضه أهل الحل والعقد أو أهل الشورى الواجبة طاعتهم عند دراسة الحكم أو القانون المعروض عليهم ، أو إنشائهم له بغية تنزيله على واقع المسلمين أمرا أو نهيا ملزما للكافة ، فإن أخذ الإمام حينئذ برأي ، وترجيحه له يرفع الخلاف عليه ، ويلزم الأمة باتباعه ، مهما كان مذهب المتبع مخالفا لمذهب الإمام أو رأي في اجتهاده رأيا يخالف ما تبناه الإمام من حكم أو قانون ، فإنه يجب عليه حينئذ طاعة الإمام واطراح رأيه ليحصل الإنضباط القانوني ، والإسستقرار التشريعي الذي هو من مقاصد الشريعة في تنصيب الإمام ، وفي هذا يقول القرافي : « إن الله لما جعل للحكام أن يحكموا في مسائل الإجتهد ، بأحد القولين ، فإذا حكموا بأحدهما كان ذلك حكما من الله في تلك الواقعة وإخبار الحاكم بأنه حكم فيها كنص من الله عز وجل ورد خاص بتلك المسألة الواقعة ... وعدم نقضه في مسائل الخلاف راجع إلى قاعدة أصولية وهي تقديم الخاص على العام من الأدلة الشرعية » (1)

فاجتهاد الحاكم واجب التنفيذ ، وما أقره الحاكم من قوانين ، ولوائح ملزم للأمة حفاظا علي النظام الشرعي من الإختلال والفوضى ، وهذا لا يعني تركيز جميع السلطات التنفيذية في يد الحاكم ، إذ هذا يعني استبداده بالحكم ، ومصادرة لحق الأمة في تسيير شؤون الدولة ، وإنما نعني به أن ما أقره الحاكم بعد محاورة أهل الشورى وأخذ رأيهم بعد انتهائهم إلى صورة قانونية معينة ، وتبنى الحاكم هذه الصورة ، وجعلها قانونا بمرسوم خاص ، فإنه لا يجوز حينئذ لأحد أن يطعن في قانونيتها أو يخرج على مقتضاها ، لاجتهاد وصل إليه ، أو رأي ارتآه أو بادعائه أنمخالف لمذهب الإمام بهذا ما يسميه الفقهاء بنقض حكم الحاكم ، وهو لا يجوز

1 - القرافي ، الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام ، مرجع سابق ص 65 .

قال الأمدي : « اتفقوا على أن حكم الحاكم لا يجوز نقضه في المسائل الإجتهدية ... إذ يلزم من ذلك اضطراب الأحكام ، وعدم الوثوق بحكم الحاكم . وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها » (1) .

وتطبيقاً لهذه الأفكار والمفاهيم نورد بعض السوابق التاريخية ممثلة في اجتهادات الصحابة في مسائل متنوعة يظهر فيها كم كان الصحابة يوفقون بين اجتهاداتهم ، والمصالح المستكشفة ، التي هي مآل هذه الإجتهدات والنظرات الفقهية 1- آية الغنائم ، وهي قوله تعالى : « واعلموا أن ما غنمتم من شيء ، فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل » (2) قد جاءت عامة ، لم تفرق بين مهاجري ، وأنصاري في الإستحقاق ، ولم تميز أحدهما عن الآخر ، وقد فهم أبو بكر من هذا أن قسمة الغنائم تكون بالتساوي بين المهاجرين والأنصار والطلقاء ، وغيرهم ، واحتج على المعارضين بقوله : « أما ما ذكرتم من السوابق والقدم ، والفضل ، فما أعرفني بذلك ، وإنما ذلك شيء ثوابه على الله جل ثناؤه . وهذا معاش ، والأسوة فيه خير من الأثرة » (3) ولما جاءت خلافة عمر عمل برأيه في التفاضل بين المهاجرين ، والأنصار في قسمة الغنائم ، وقال : لا أجعل من قاتل رسول الله ، كمن قاتل معه ، ولكن عمر ترك رأيه واجتهاده ، ونزل على حكم الخليفة طاعة لولي الأمر ، فلما أعطى السلطان عمل بما يراه ، مخالفاً لما كان عليه سلفه .

2- كان القرآن في عهد - الرسول صلى الله عليه وسلم - ، محفوظاً في الصدور مدوناً في صحف متفرقة ومجموعات غير متداولة ، تكمل بعضها بعضاً . وفي حروب الردة ، أشار عمر على أبي بكر بجمع القرآن خشية الضياع خاصة لما استحر القتل في القراء في معركة اليمامة ، وكان اعتقاد أبي بكر أن هذا لم يفعله الرسول - صلى الله عليه وسلم - فهو محذور . فقال له عمر هذا والله خير ولم يزل يراجع ، حتى شرح الله صدره لذلك ، وأمر بجمع القرآن فجمعت هذه

1 - الأمدي (سيف الدين) الإحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، 273/4 .

2 - سورة الأنفال ، آية 41 .

3 - ابن القيم ، اعلام الموقعين ، مرجع سابق ، 326/2 .

المتفرقات ورتبت ، وروجعت على ما في الصدور .

وفي عهد عثمان ، وقد اجتمع أهل الشام ، وأهل العراق ، في غزوة ثغر أرمينية ، فجاء حذيفة بن اليمان ، وقال يا أمير المؤمنين إن أهل الشام يقرأون القرآن بقراءة أبي ابن كعب ، وأهل العراق يقرؤون بقراءة ابن مسعود ، وكل منهما يخطئ الآخر ، وإني لأخشى مغبة ذلك ، فأمر عثمان الصحابة ، بأن يجتمعوا ويكتبوا للناس مصحفا فتم ذلك وأمر بحرق ما سواه من المصاحف ، مع أن الناس كانوا يقرعون على سبعة أحرف وكان ذلك مباحا لهم ، من باب التيسير . وعدم المشقة ، لكن لما رأى عثمان اختلاف الناس في قراءته سيؤدي إلى فتن وشر فعل ذلك فحظر شيئا كان مباحا .

- وفي هاتين الواقعتين حكمان متغايران ، في كل من عهد أبي بكر ، وعهد عثمان ، فأبو بكر كان يرى حرمة جمع القرآن ، وأنه شيء لم يفعله - الرسول صلى الله عليه وسلم - ولا أمر به حتى أقنعه عمر وبين له وجه المصلحة فيه ، فتبني أبو بكر رضي الله عنه حكم التدوين ، وجعله قانونا ساريا ، فجمع القرآن . وتتبعه الصحابة في مظانه حتى جعلوه في مجموعة واحدة ، ولو لم يأمر أبو بكر رضي الله عنه بجمعه ، ولم يتبني في ذلك رأيا ، ما كان يمكن لأحد أن يقوم بجمعه ولو رأى المصلحة باجتهاده في ذلك . أما الخليفة عثمان رضي الله عنه فقد استباح جمع الناس على مصحف واحد . وهو أمر مغاير لما اعتمده أبو بكر وتبناه ، لذلك رأى فيه بعض الناس تغيير ما كان عليه العمل من قبل من قراءة الناس بيسر يتفق مع لهجاتهم المختلفة ، ولكنه " أي الخليفة عثمان " رأى المصلحة في رفع الاختلاف ، وإتلاف ما عدا المصحف الإمام ، حتى لا يستشري الخلاف بين المسلمين ، فانتفذ الناس أمر عثمان لما له من سلطة تقتضي وجوب الإتياع والكف عن المخالفة .

3 - مسألة الثالثة تخص سلطة الحاكم في إنشاء الوجوب ، أو جعل المباح يأخذ حكم الحرمة وهي التي تتعلق بالطلاق الثلاث بكلمة واحدة .

فقد روى مسلم في صحيحه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : " كان الطلاق الثلاث على عهد رسول الله ، وأبي بكر ، وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة ، فقال عمر بن الخطاب : إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة ، فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم " (1)

فقد تبنى أبو بكر رضي الله عنه في طلاق الثلاث أنه لا يقع إلا واحدة ، لكن عمر هو رئيس الدولة الإسلامية ، والحاكم الذي له حق التصرف العام في شؤون المسلمين ، لما رأى الناس تتابعوا على ذلك رأى أن يقوم بما يجرهم فتبني إيقاع طلاق الثلاث بلفظ واحد ثلاثاً ، مخالفاً بذلك ما تبناه أبو بكر رضي الله عنه .

وقد اعتبر الأستاذ مذكور ذلك من باب تقييد المباح (2) والحيلولة بين الناس وبينه لمصلحة وهي التشديد عند اقتضاء الحال . فالمطلق ثلاثاً بلفظ واحد ، كان يباح له مراجعة امرأته ولكن عمر حال بينه ، وبين ما أباحه له الشارع من المراجعة، فصار ذلك حكماً شرعياً تبدل به الحكم الأول . ما دام الرأي ، قائماً بقيام الداعي إليه وهو استعجال الناس في أمر كان لهم فيه أناة . وعلى مقتضى ما قلنا إن ذلك في حقيقته ليس للحكم على مقتضى ذلك الوصف الذي لم يكن موجوداً من قبل .

ويقول المراغي : « الرجعة مباح من المباحات ، وليست بواجبة ، فعمر لم ينه عن واجب ، وإنما نهى عن مباح للمصلحة ، وقد رأى عمر أن من حق الإمام أن يسلب عن السبب الوضعي الحكم المترتب عليه لمصلحة يراها ، فنهي عن الرجعة جعل حكمها لا يترتب عليها » (3)

فحكم الحاكم مقيد للمباح ، ومخرج له من دائرة التخيير إلى دائرة الوجوب

1- الإمام مسلم : الجامع الصحيح ، كتاب الطلاق ، 70/10 .

2 - مذكور (محمد سلام) الحكم التخييري ، مرجع سابق ، ص 329 .

3 - المرجع نفسه ، ص 329 .

أو الحرمة فإذا خصص الإمام مباحا عمليا تعين قوله ، وصار حكما شرعيا ، ووجب العمل به فيما انشأه . الحاكم من أحكام فهو إخبار عن الله تعالى بذلك الحكم والله قد جعل له أن ما حكم به فهو حكمه وهو كالنص الوارد من قبل الله في خصوص تلك الواقعة ، فأمره أمره ، ونهيه نهيه ، وطاعته طاعته ، ومعصيته معصيته ، ووليه وليه ، وعدوه عدوه ، ولا يجوز الرد عليه ، والراد عليه كالراد على الرسول ، والراد على الرسول كالراد على الله ، فيجب التسليم له والإنقياد لأمره . والأخذ بقوله ، وهذا مقيد فيما لم يخالف نصا أو إجماعا ، أو حكما قطعيا من الشريعة .

وعلى هذا إذا تبنى الحاكم رأيا بمنع الزواج بالأجنبيات سيما بالنسبة لرجال الدولة ، أو يمنع استهلاك السلع الأجنبية التي لا تقع في مرتبة الضروريات ، أو الحاجيات حفاظا على اقتصاد الدولة ، وصونا لمالية الناس من أن تخرج من أيديهم في مسائل هينة ، وبيع كمالية ، تدعم الإقتصاد الأجنبي وتزيد اقتصاد البلاد ضعفا ومالية الدولة تضخما ، وهبوطا في قدرتها ، وإذا تبنى حاكم الدولة تنظيم سياسة البلاد بإنشاء المؤسسات اللازمة لحماية حرية الرأي لكافة أفراد الأمة وعدم طغيان سلطات المتنفذين ، وتعسفهم ، بل وتعديهم على حقوق غيرهم السياسية ، وذلك بأن يصدر دساتير جديدة وتنظيمات حزبية يسمح للأفراد الإنضواء داخلها لتنظيم جهودهم ، وتوحيد آرائهم ، في معارضة الحكم ، بدراسة مضار برامجهم ، وتقديم البدائل الصالحة له بما يعود على مصلحة الأمة بالنفع . فإن هذه الإنشاءات من الحاكم هي إلزامات واجبة في حق الأمة باعتبار أن مصلحتها منوطة بتحققها . لذلك يمنع نقض هذه الأحكام ، إلا في إطار ما تنص عليه القوانين الصادرة المؤسسة للنظام الشرعي العام بالدولة .

المطلب الثاني : شروط انتفاذ اجتهاد الحاكم .

1 - عدم التشريع في العبادات :

يقول القرافي : « إن حكم الحاكم وإن كان حكما لله فإنه لا يتصور فيه الخمسة ، فإن مقصوده هو سد باب الخصومات ، ودرء الظلمات . بل يتصور فيه ما يكون سببا وهو الوجوب والتحريم والإباحة » (1) ، أي أن وظيفة الحاكم في حكمه خليفة أو واليا أو قاضيا ، أن يكلف بفعل شيء أو تركه ، أو يرفع التكليف به مساندة لحاجات الناس ، ومصالحهم من غير مصادمة لقاعدة من قواعد الشريعة . وهذا ينحصر في هذه الثلاثة ، أما المندوب ، والمكروه ، فإنهما مما يتعلق بما بين العبد وربّه من طلب القرية ، وإذا صح أن لأحد الولاة ، أو الحكام تصرفات في الندب أو الكراهية فإنه يكون عن طريق التبليغ والإفتاء .

فأول ما لا يطوله تصرف الحاكم التشريعي وسلطته القانونية هو ما يتعلق بما بين العبد وربّه فلا ينشئ فيه قانونا ، ولا يلزم الناس بشيء بخصوصه .

2 - عدم مخالفته لنص أو قاعدة شرعية :

إن ولي الأمر مقيد في اشتراعه للقوانين ، وتغييره للأحكام بما لا يختلف مع التشريع الإسلامي ، وأنه لا بد أن يبني ذلك على المصالح ، والمفاسد والأسباب الشرعية المختلفة ، كالعرف المعتبر والمصلحة المرسلّة ، وسد الذرائع ، وحينئذ فهو في حكمه مقيد بما يدل عليه الدليل الشرعي ، وفي هذا يقول القرافي : « إذا كان حكم الحاكم مخالفا للإجماع ، والقواعد والقياس الجلي ، والنص ، فإنه ينقض وسبب النقض أن الإجماع معصوم لا يقول إلا حقا ، ولا يحكم إلا بحق ، فخلافه يكون باطلا قطعا ، والباطل لا يقر في الشرع فيفسخ ما خالف الإجماع » (2) .
وأما القواعد والقياس الجلي . والنص فالمراد ، إذا لم يكن لها معارض راجح

1 - القرافي ، الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام ، مرجع سابق ، ص 55 .

2 - المرجع نفسه ، ص 128 .

عليها ، أما إذا كان لها معارض ، فلا يفسخ الحكم ، إذا كان وفق معارضها الراجح إجماعا . ومتى لم يكن هذا المعارض ، بل عدم بالكلية بأن يكون الاجتهاد لتوهم ليس بواقع في نفس الأمر أو اعتمادا على استصحاب براءة الذمة ونحوه لعدم الشعور بتلك القواعد والنصوص والأقيسة أو يكون معارض مرجوح ، من حديث مضطرب الإسناد ونحوه ، فإنه لا يعتد به ، وينقض ذلك الحكم لوقوعه على خلاف المعارض الراجح .

وعلى هذا إذا بدل الحاكم الأحكام ، بالتشهي لا لدليل صحيح ، يقتضي الإنشاء أو التعبير وإنما أنشأه من شرائع حينئذ لا يلزم الأمة بسبب أنه مخالف للتشريع الإسلامي ومناقض لمصلحة الأمة ، إذ أن طاعة الإمام ، مقيدة بأن لا تكون في معصية ، فإنه إن تبنى قوانين غير إسلامية لرعاية شؤون المسلمين معتقدا بصلاحيته لمعالجة الواقع ، كأن أحدث دساتير ، تأخذ بالإشترابية أو العلمانية ، أو تبنى النظم الشيوعية ، أو يستر سبيل اختلاط الرجال بالنساء ، مما يفسد الأخلاق ويضعف الأمة ، ويحارب فكرة الإسلام ، في البرامج التنقيفية أو يشيع الفاحشة في الإعلام ، والصحافة ، أو يتيح التعدي على مقومات الأمة ، والسخرية بدينها وأحكام - إسلامها ، ورميها بالقصور وعدم الصلاحية القانونية في هذا العصر فإنه يكون بذلك قد كفر بما أنزل على محمد - صلى الله عليه وسلم - ، لأن الله يقول "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون" (1) وينطبق عليه قوله تعالى : "فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم" (2) .

والآية دالة على نفي الإيمان عن احتكم إلى قوانين غير إسلامية ، راضيا مختارا ، فكيف بمن يسن قوانين الكفر معتقدا بصلاحيته لعلاج واقع الحياة ، ويلزم الناس بها طالبا منهم وجوب طاعته فيما يغضب الله تعالى .

1 - سورة المائدة ، آية 44 .

2 - سورة النساء ، آية 65 .

المبحث الثاني : دور الحرية السياسية في تقييد سلطة الحاكم.

الحرية السياسية هي شورى الأمة ، المتعلقة بمصالحها والمسداة إلى الحاكم بغية التعبير عن رأي مجموع الرعية في المسائل العامة وقد بحث فقهاء السياسة الشرعية مسألة علاقة الحرية بالسلطة ، وكيفية إثباتها ، ودرء التعارض بينها وبين صلاحيات الحاكم الإستشراعية ، وقد حددوا هذه العلاقة أثناء حديثهم عن الشورى وهل هي ملزمة أم معلمة له فقط .

وفي هذا المبحث سنعرض - بعد تعريف الشورى - لأراء الفقهاء في هذه المسألة التي تتعلق بإشكالية السلطة والحرية في النظام الإسلامي .

المطلب الأول : تحديد معنى الشورى :

1 - في اللغة :

جاء في لسان العرب في مادة " شور " : « يقال شار العسل شوره شورا وشيارة ، ومشارا ، ومشارة ، استخرجه من الوقبة ، واجتباه . وقال أبو عبيد : شرت العسل . واشترته ، اجتبيته ، وأخذته من موضعه . فأصل المشاورة : الإستخراج ، والإظهار .

تقول شاورته في الأمر ، أي طلبت رأيه ، واستخرجت ما عنده ، وأظهرته » (1)

2 - اصطلاحا :

ذهب ابن العربي إلى أنها : « الإجتماع على الأمر ليتبين كل واحد صاحبه ويستخرج ما عنده » (2)

وقال بعضهم : عرض الأمر على الخيرة حتى يعلم المراد منه .

وعرفها الخالدي بقوله : « اجتماع الناس على استخلاص الصواب بطرح

1- ابن منظور : لسان العرب ، دار المعارف ، القاهرة : 103/6.

2- ابن العربي (محمد بن عبد الله) أحكام القرآن ، تحقيق محمد علي البجاوي ، دار الفكر ، بيروت ، 1974 ،

جملة آراء في مسألة لكي يهتدوا إلى قرار» (1)

ونلاحظ أن هذا التعريف لم يتوضح فيه طرفا المشاورة ، وهما الأمة والحاكم باعتبار أن الشورى أحد قواعد السلطان للأمة، والتي بدونها لا يكون الحكم اسلاميا .

وعرفها بعضهم بأنها : « النظر في الأمور من أرباب الإختصاص والتخصص لاستجلاء المصلحة المقصودة شرعا ، وإقرارها ، وقال إن هذا التعريف يعم ، وينسحب على كل أمر تجري بشأنه مشاورة ، سواء على مستوى الأسرة أو الدولة ، أو المنظمات الداخلية ، أو الدولية » (2)

وعرفها آخر : « بأنها - أي الشورى - استطلاع الرأي من ذوي الخبرة فيه للتوصل إلى أقرب الأمور للحق » (3)

ويلاحظ أن هذين التعريفين يصدقان علي نوعية خاصة من الشورى هي الشورى الفنية الخاصة باستشارة أهل الرأي ، والخبرة في المسائل الفنية .

واقترح الأنصاري تعريفا يراعي السوابق التاريخية في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - والخلفاء الراشدين من بعده ، إذ كانوا يستشيرون عامة الناس في الأمور المتعلقة بهم ، كما كانوا يستشيرون كبار القوم ، الذين يمثلون جماعاتهم في أمور أخرى ، كما كانوا يستشيرون أهل الرأي والخبرة في بعض المسائل الخاصة . فقال : « إنها - أي الشورى - استطلاع رأي الأمة . أو من ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بها » (4)

ونأخذ على هذا التعريف : أنه لا يشعر بالزامية الشورى ، أو بكونها حقا فكلمة استطلاع لا تفيد شيئا من هذا .

ونضع نحن على منوالنا تعريفا يؤسس وجوبية الشورى ، وكونها حقا للأمة « فنرى أن الشورى بحسب مفهومنا : حق الأمة ، أو من ينوب عنها في إبداء رأيها

1 - الخالدي (محمود) ، قواعد نظام الحكم في الإسلام ، مرجع سابق ص 143 .

2 - الخطيب ، (زكريا عبد المنعم) ، نظام الشورى في الإسلام ، ونظم الديمقراطية المعاصرة ، مطبعة السعادة ، مصر 1985 ، ص 18 .

3 - د . الأنصاري (عبد الحميد) الشورى وأثرها في الديمقراطية ، المكتبة العصرية ، بيروت الطبعة الثانية ،

1980 ص 4 . - الخطيب (زكريا عبد المنعم) المرجع السابق ، ص 17 .

4 - نفس المرجع ، ص 4

في المسائل العامة ، التي تؤسس شرعية السلطة ، وتراقب المشروعية في الدولة وتختار من الآراء ما تحكم به نفسها .

المطلب الثاني : حكم نتيجة الشورى :

إذا استشار الحاكم أهل الحل والعقد في القضايا التي تعرض له ، وأبدى له هؤلاء ما تفتقت به أذهانهم من آراء ، بعد ملاحظة النص الشرعي ، والواقع العام الذي يراد تطبيق النص عليه لتحقيق مصلحة ، أو دفع مفسدة عن عموم الأمة فالسؤال الذي يثور هنا هل الحاكم ملزم بأخذ آراء مجلس الشورى خاصة إذا اتفق كل أعضاء المجلس أو أكثرهم على رأي واحد معين ، استنبطوه باجتهادهم وخالفوا فيه رأي الإمام ، الذي استنبط هو الآخر رأياً متميزاً بصفته مجتهداً لا مقلداً .

اختلفت آراء الفقهاء إلى رأيين أحدهما يقول بالزامية الشورى ، والآخر يرى بأن الشورى معلمة للحاكم فقط ، وله أن ينفرد برأيه إذا شاء ، أو يختار أي الآراء التي يستصوبها ، ويرى مصلحة الأمة منوطة بتطبيقها ، ونحن هنا نعرض للرأيين بإدلتهما ثم تبدي رأينا .

الرأي الأول : نتيجة الشورى ملزمة للإمام :

وقد استدلوا بالكتاب ، والسنة وسيرة الخلفاء .

1 - من الكتاب : قال الله تعالى : « فيما رحمة من الله لنت لهم ، ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ، فاعف عنهم ، واستغفر لهم ، وشاورهم في الأمر ، فإذا عزم فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين . » (1)

ووجه الاستدلال قوله : « فإذا عزم » والعزم هو عقد القلب على الشيء تريد أن تفعله ، وقيل هو قصد الإمضاء (2) والمعنى ، إذا عزم عقب المشاورة على شيء واطمأنت به نفسك ، فتوكل على الله في فعل ذلك ، فالإمام حينما يشاور

1 - سورة آل عمران ، الآية 159.

2 - القرطبي ، الجامع لاحكام القرآن ، مرجع سابق : 252/4 .

ويستجلى الآراء ، ويتبين اجتهادات أولى الأمر ، وممثلي الأمة العارفين بمصالحها المتهيئين للفهم ، والاجتهاد ، وكانت أغلبيتهم قد انحازت إلى رأي معين ، أو فهم مخالف لفهم الخليفة باعتباره مجتهدا ، فلا بد أن يأخذ برأيهم ، وينحاز إلى جهتهم ويعتبر مصلحة الأمة منوطة بالأخذ بحكم الأغلبية .

وقد ذهب إلى هذا مفسرون معاصرون ، رأوا أن العزم هو الأخذ برأي الأكثرية . أو هو دال على الأخذ برأي الأكثرية نقتبس منهم النصوص التالية :

قال " محمد محمود حجازي " : « فإذا محص الرأي ، وظهر فأنزل حكم الأغلبية ، واعزم وسر على بركة الله ، واعتمد عليه وحده » (1)

وقال غيره : « فإذا محص الرأي وظهر فأنزل على حكم الأغلبية ، واعزم عليه واعتمد على الله في التنفيذ » (2)

وقال صاحب المنار : « فإذا عزمت بعد المشاورة في الأمر على إمضاء ما ترجحه الشورى ، فتوكل على الله في إمضائه » (3)

وقيل : « فامض على ما رأوا بعد أن أنارت الشورى لك الطريق » .
ولأن معنى العزم لغة « هو قصد الإمضاء » (4) وإرادة الفعل ، وليس من معناه الأخذ بالأكثرية ، فقد قالوا « بأنه لا مانع من أن يكون لكلمة العزم معنى لغويا معينا ، ويكون لها معنى آخر كما هو معهود في العرف الشرعي » (5) واستدلوا على هذا بالحديث المروي عن علي رضي الله عنه سئل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن العزم فقال : " مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم " (6)

2 - قوله تعالى : وأمرهم شورى بينهم : (7) ذكرت الآية في سياق بيان الأصول العبادية والمالية ، والسياسية ، والأخلاقية الكبرى التي ينبغي أن يقوم

1 - حجازي (محمد محمود) التفسير الواضح ، ج 4 ، ص 43 (عن الأنصاري . الشورى ص 92) .

2 - الأنصاري : الشورى وأثرها في الديمقراطية ، مرجع سابق ص 192 .

3 - رشيد رضا ، تفسير المنار ، دار المنار ، القاهرة الطبعة الثالثة . 1367 هـ ، 4/205 .

4 - القرطبي ، الجامع لاحكام القرآن ، مرجع سابق 4/252 .

5 - الأنصاري ، الشورى ، وأثرها في الديمقراطية ، مرجع سابق ص 192 .

6 - رواه ابن مريويه عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه - (عن ابن كثير . التفسير 1/420) .

7 - سورة الشورى ، آية 38 .

عليها المجتمع الإسلامي فالحاكم المسلم لا يبت في أمرا حتى يجمع عليه أهل الرأي . ولا ينفرد برأى دونهم ، لأنهم أولى برأى الأمة ، وهي ملزمة بطاعتهم كما هي ملزمة بطاعته ، والطاعة إنما تكون بالرأي وهذا يلزم أن رأي الإمام لا يمتاز على رأيهم ، سيما إذا تساوا في الإجتهد ، وأكثرتهم إذا انحازت إلى رأي رجح رأيهم على رأي الإمام .

ومما يعضد هذا التفسير :

أ - أن هذه الآية نزلت بعد غزوة أحد ، والتي أخذ فيها - الرسول صلى الله عليه وسلم - برأى الأكثرية ممن رأى الخروج لملاقاة العدو ، وعدم التحصن في المدينة ، والمكث في أسوارها انتظارا لمقدم جند قريش ، ومحاربتهم فيها ، كما كان هو رأي الرسول - صلى الله عليه وسلم - فقوله تعالى : " وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله " يكون بمعنى انتفذ رأي الأكثرية التي أشارت عليك بالخروج ، وامتنل برأى الجماعة مهما كانت عاقبته .

وجاء في القرطبي : « وامتنل هذا النبي - صلى الله عليه وسلم - من أمر ربه فقال : لا ينبغي لنبي لبس لأمته أن يضعها حتى يحكم الله ، أي ليس ينبغي له إذا عزم أن ينصرف ، لأنه نقض للتوكل الذي شرطه الله مع العزيمة » (1) ومعلوم أن الرأي الذي عزم الرسول تنفيذه هو رأي أكثرية الصحابة .

ب - من المعلوم من أحداث السيرة أن خروج المسلمين إلى جبل أحد قد سبب هزيمتهم وقتل الكثير منهم ، والآية نزلت عقب وقوع نتائج للشورى تبدو في ظاهرها خطيرة مريرة ، ولقد كان من حق القيادة النبوية ، أن تنبذ مبدأ الشورى كله بعد المعركة « ولكن الإسلام كان ينشئ أمة ويرببها ، ويعدها لقيادة البشرية ، وكان الله يعلم أن خير وسيلة لتربية الأمم ، وإعدادها للقيادة الراشدة أن تربي بالشورى ، وأن تدرب على حمل التبعة وأن تخطئ مهما يكن الخطأ جسيما ، وذا

1 - القرطبي . الجامع لأحكام القرآن مرجع سابق 252/4 .

نتائج مريرة لتعرف كيف تصحح خطأها ، وكيف تحتل تبعات رأيها ، وتصرفها»(1) ومعنى هذا ، أنه إذا كانت شورى الرسول للمسلمين في أحد ، وأخذه برأى الأكثرية كانت خطأ ، وكانت نتيجتها هزيمة المسلمين ، فإن هذا لا يعني ترك الشورى ، ونبذ رأى الأكثرية ، بل الواجب الإعتماد على الشورى ، والإنصاع لرأى الأكثرية ، مهما كانت عاقبته ، فكأن الآية تقرر واجبين : وجوبية الشورى ، ووجوبية الإنتهاء إلى رأى الأكثرية مهما كانت عاقبته ، فكان رأى الأغلبية ، مقصود بالقصد الأول ، والصواب فيه مقصود بالقصد الثاني ، لسببين :

الأول : كون رأيهم اجتهاديا ، مستنبطا بالطرق العلمية الإستدلالية الصحيحة التي تجعل الحكم الناشئ عن استدلالهم حكما شرعيا .

الثاني : اشتراك الكثرة في الوصول إلى الحكم مما يعطي أرجحية لهذا الحكم كما سنرى فيما بعد ، فإذا ما كان رأى الإمام مخالفا فهو رأى مجتهد واحد بإزاء مجتهدين ، اتفقوا على رأى ، واجتمعوا على مقتضاه ، فيصير مرجوحا ، ومصالح الأمة إنما تتحقق بالأراء الراجحة الصائبة .

فبناء على أن الشورى الحقنة تقتضي أن لا ينفرد أحد بالقرار ، وكذلك يتم التنفيذ بناء على ما تتوصل إليه الأكثرية وإلا لو كان " أمرهم شورى " هو مجرد أخذ الرأى بون التقيد برأى الأكثرية لما كان الأمر شورى حقا ، فمن مقتضيات الحكم الشورى في الإسلام الأخذ برأى الأغلبية المستشارة، "المستشار مؤتمن" (2) كما قال الرسول - صلى الله عليه وسلم - فمن تستأمنهم الأمة ، وتوليهم مهمة النظر في أمورها ، وتصريف سياستها يجب على الحاكم المسلم أن ينفذ ما أجمعوا عليه ، ويجب أيضا أن يكون رأى أغلبيتهم هو الرأى الراجح الذي يجب الأخذ به .

ب - من السنة :

كان من رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - المشاورة ، واستطلاع رأى أصحابه

1- قطب (سيد) : في ظلال القرآن ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الحادية عشر ، 1985 . 501/1 .

2- رواه ابن ماجه عن أبي هريرة ، ورواه أبو داود ، والترمذي ، وحسنه النسائي (عن - ابن كثير ، تفسير القرآن :

وكان لا ينفرد برأي دونهم رفعا لأقذارهم (1) ، وتعليمهم الإجتهداد في القضايا واستعمال المنهج السوي في معالجة المسائل العامة التي تواجهها الأمة ، وهي في مسيرتها الحضارية ، وتعترى الدولة في مواجهة الأحداث من سلم ، وحرب ، ونفقات وتعليم وقضاء ، سيما وأن الأمة الإسلامية ، مشكلة في دولة المدينة ، كانت في طور نشأتها الأولى ، فلا بد أن يتعاون الجميع على بنائها ، وأن يشعر الجميع بمسؤوليتهم الفكرية ، والفقهية ، والمادية تجاهها ، ولهذا كان النبي - صلى الله عليه وسلم - هو القدوة والمعلم والمطبق الأول لمبدأ الشورى . ويورد ابن كثير أمثلة لشورى النبي في تفسيره ، « وشاورهم - أي النبي - صلى الله عليه وسلم - يوم بدر في الذهاب إلى العير وشاورهم أيضا 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 ، فخرج إليهم ، وشاورهم يوم الخندق في مصالحة الأحزاب بثلاث ثمار المدينة ، 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 ، وإنما جئنا معتمرين ، فأجابته إلى ما قاله ، وقال - صلى الله عليه وسلم - في قصة الإفك : أشيروا علي معشر المسلمين في قوم أنوا أهلي ورموهم ، وأيم الله ما علمت على أهلي من سوء... واستشار عليا ، وأسامة في فراق عائشة ، وكان يشاورهم في الحروب ، ونحوها (2) يتبين من هذا أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - كان دائم الإستشارة ، وكان دائم الرجوع إلى رأي صحابته وفيما ذكر ابن كثير لم ترد حادثة واحدة تدل على أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - تمسك برأيه في أمر شوري .

ونذكرها هنا حادثتين بشيء قليل من التفصيل ، مبينين دلالات الأخذ برأي الأكثرية فيهما اثناء عملية الشورى ، وهما خروج الرسول - صلى الله عليه وسلم - إلى أحد ، وغزوة الطائف .

1 - الجصاص (أبو بكر أحمد بن علي الرازي) ، أحكام القرآن ، دار الكتاب العربي ، بيروت 1335هـ ،

42/2 ، القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن . 250/4 .

2 - ابن كثير (عماد الدين أبي الفداء اسماعيل) ، تفسير القرآن العظيم ، المكتبة الملكية ، مصر 1948 .

420/1 .

ونكتفي بذكر حادثة خروج النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى أحد كما أوردها كتاب السيرة لنستخلص منها دلالات إلزامية الشورى . وكانت في السنة الثالثة من الهجرة ، بعدما أصيب كفار قريش يوم بدر فجاؤوا للإنتقام فاقبلوا حتى نزلوا بعينين بجبل بطن السبخة من قناة على شفر الوادي مقابل المدينة ، فلما سمع بهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والمسلمون قد نزلوا حيث نزلوا قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - للمسلمين ، إني رأيت والله خيرا رأيت بقرا لي تذبج ، ورأيت في ذباب سيفي ثلما ، ورأيت أني أدخلت يدي في درع حصينة فأولتها المدينة ، فإن رأيتم أن تقيموا بالمدينة ، وتدعوهم حيث نزلوا ، فإن أقاموا أقاموا بشر مقام ، وإن هم دخلوا علينا قاتلناهم فيها ، وكان رأي عبد الله بن أبي ابن سلول مع رأي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ... فقال رجال من المسلمين ممن أكرم الله بالشهادة يوم أحد وغيره ، ممن كان فاته بدر : يا رسول الله أخرج بنا إلى أعدائنا لا يرون أننا جنباً عنهم وضعفنا ، وقال عبد الله بن أبي ابن سلول : يا رسول الله أقم بالمدينة ، لا تخرج إليهم ، فوالله ما خرجنا منها إلى عدو لنا قط إلا أصاب منا ، ولا دخلها علينا إلا أصبنا منه ، فدعهم يا رسول الله فإن أقاموا ، أقاموا بشر محبس ، وإن دخلوا قاتلهم الرجال في وجوههم ورماهم النساء ، والصبيان بالحجارة من فوقهم ، وإن رجعوا رجعوا خائبين . كما جاؤوا فلم يزل الناس برسول الله - صلى الله عليه وسلم - الذين كان من أمرهم حب لقاء القوم حتى دخل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بيته ، فلبس لأمته ، وذلك يوم الجمعة حين فرغ من الصلاة ، فلما خرج عليهم ، قالوا يا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - استكرهناك ، ولم يكن ذلك لنا ، فإن شئت فاقعد صلى الله عليك ، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - : " ما ينبغي لنبي إذا لبس لأمته أن يضعها حتى يقاتل " (1) .

فهذه الحادثة تبين أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - عرض مسألة الخروج

1 - عبد الرزاق (أبي بكر بن همام ، الصنعاني) المصنف ، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي ، منشورات المجلس العلمي بيروت ، الطبعة الأولى سنة 1972 ، 5 ص 363 .

على الصحابة ، أو البقاء داخل المدينة للدفاع ، فأبدى أناس رأيهم المخالف لرأيه - صلى الله عليه وسلم - فلم يكن منه إلا النزول عن رأيه إلى رأيهم ، ما دام قد استشارهم .

وقد يقول البعض إن المخالفين تراجعوا ، وندموا على إكراههم النبي - صلى الله عليه وسلم - على الخروج وفوضوا له الأمر ، فإن شاء بقي داخل المدينة وإن شاء خرج ، فخروجه في الأخير لم يكن بناء على شورى ، وإنما بناء على رأيه - صلى الله عليه وسلم - " ما كان لنبي لبس لامته أن أن يضعها حتى يقاتل" (1) قلنا إن تخييره - صلى الله عليه وسلم - بين الخروج ، والبقاء لا يتناقض مع الشورى ، وكونه - صلى الله عليه وسلم - أخذ بمقتضى نتيجة ما انتهت إليه مباحثاته مع أصحابه . إذ نرى أن هذا من التردد الذي يصيب الاتباع في الحروب ، والذي ينبغي أن يعالج بحزم الحاكم ، وعزمه على إمضاء ، ما جاءت به الشورى ، والتوكل على الله ، ونبذ التردد ، وعدم الثقة بالنفس ...

المثال الثاني : استشارة النبي - صلى الله عليه وسلم - في غزوة الطائف :

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال لما حاصر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الطائف فلم ينل منهم شيئاً [وذكر أهل المغازي أنهم رموا على المسلمين سكك الحديد المحماة ، ورموهم بالنبل ، فأصابوا قوما ، فاستشار النبي - صلى الله عليه وسلم - نوفل ابن معاوية الديلمي . فقال : هم ثعلب في حجر . إن أقمته عليه أخذته ، وإن تركته لا يضرك] (2) قال - صلى الله عليه وسلم - " إنا قافلون إن شاء الله . فثقل عليهم ، وقالوا نذهب ، ولا نفتحه ! وقال مرة : نقفل فقال : اغدوا على القتال ، فغدوا فأصابهم جراح ، فقال : إنا قافلون غدا إن شاء الله فأعجبهم ، فضحك النبي - صلى الله عليه وسلم - " (3)

يتبن من خلال استعراض هذه الواقعة ، أن النبي - صلى الله عليه وسلم -

1 - القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، 253/1 .

2 - ابن حجر (أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد) ، فتح الباري لشرح البخاري ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، 1402 هـ ج 36/8 .

3 - البخاري ، الجامع الصحيح ، كتاب المغازي ، باب غزوة الطائف (عن الفتح . 36/8) .

استشار قومه ثلاث مرات نزل عند حكمهم في كل مرة .

– شاور نوفل ، وأخذ رأيه بالرجوع .

– خالف الجند رأي النبي – صلى الله عليه وسلم – بالرجوع فنزل النبي –

صلى الله عليه وسلم – إلى رأيهم ، ودعاهم إلى مواصلة القتال .

– بعد إصابتهم ، وعدم تمكنهم من فتح الطائف دعاهم إلى الرجوع ، فوافقوا

رأي النبي – صلى الله عليه وسلم – بالرجوع فتم له تنفيذه .

ج – من سيرة الخلفاء الراشدين :

كانت الشورى دأب الخلفاء الراشدين في كل أمر ينوبهم ، من أمور التشريع الخاصة ، والفتوى الفقهية الجزئية ، إلى المسائل الهامة ، كتولية الإمام ، وما يتعلق بالحروب ، وتولية الأمراء على الأقاليم ، وقسمة الأراضي ، والأموال ، وقبل أن نذكر بعض الأحداث التي تبين شورى الصحابة ، والتزامهم بما انتهت إليه آراء المجلس الشوري في عهدهم ، نورد فقرة لأبي زهرة تحدد المنهج العام للتشريع ، والاجتهاد والذي قام أساسا على الشورى في هذا العهد ، يقول : « لم يكن الإمام في هذا العهد يجتهد بالرأي منفردا بل كان يجمع علماء الصحابة ، ويعرض عليهم الأمر فما يقرونه يتبعه ، ويكون العرض أولا ليعرف هل ورد في ذلك سنة ، أم لم يرد ، فإن كانت وردت سنة اتبعها ، وحكم بمقتضاها ، وإن لم تكن هناك سنة ، اجتهد رأيه وعرض رأيه على المجتمعين ، فإن أقروه أخذ به ، وإن لم يقروه رجع إلى قولهم وإن رأى الصواب في غيره جادلهم بالتي هي أحسن ، حتى يقرروا الأمر مجمعين من غير خلاف ، وما يكون للحاكم من رأي لا يتبع إلا إذا أقره عليه الصحابة ، وكثيرا ما كان ينعقد الإجماع على الأمر » (1)

أ – مشاورة عمر للصحابة في السير للقادسية : « استنجد المسلمون بقيادة المثني بن حارثة بعمر رضي الله عنه لما اشتد عليهم ضغط الفرس ، فجمع عمر

1 - أبو زهرة (محمد) ، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام ، دار الفكر ، بيروت ، ص 183.

الناس ، وعسكر بهم خارج المدينة ، ولما اكتمل الجمع قام ، وأخبرهم مستشيرا هل يذهب بنفسه على رأس الجيش ، أم يبقى في المدينة ، ويسير الجيوش لنجدة المثني فقال العامة ، سر وسر بنا معك « (1) .

ولم يكتف عمر بمشاورة العامة بل طلب مشورة أهل الرأي من كبار الصحابة، فأشاروا عليه بالبقاء ، وأن يسلم القيادة لغيره ، عندها قام عمر في الناس خطيبا وقال : أيها الناس إني إنما كنت كرجل منكم ، حتى صرفني ذوو الرأي منكم عن الخروج ، فقد رأيت أن أبعث رجلا فاقتنع الناس بكلامه .

ووجه الإستدلال أن قوله : حتى صرفني ذوو الرأي منكم ، فيه تأكيد على أن عمر خضع لرأي مجلس شوره ، وأخذ به سيما وأنهم قد أجمعوا على عدم خروجه. أو كانت استراتيجيتهم مع عدم خروج عمر لمصلحة الدولة في بقائه، فامتثل رأيهم ، ولم يخرج .

ومن الأحداث التي تبرز أن القرارات الكبرى كانت تتم بموافقة الأغلبية : كاختيار الخلفاء الراشدين ، فقد كانت بيعة أبي بكر في السقيفة بموافقة أكثرية الأمة ، وكذلك سائر الخلفاء بما يدل على أن الشورى ملزمة للحاكم في نيتها .

الرأي الثاني : القائل بأن الشورى معلمة :

يرى هذا الفريق من الفقهاء ، وهم جمهور الفقهاء السابقين ، وبعض المحدثين أن وظيفة الشورى هي إنارة للحاكم بما تكشف له من آراء ممثلي الأمة المجتهدين من أهل العلم ، والخبرة بمصالح الناس ، وأن هذا الإستكشاف للأراء يعطي للحاكم مكنة الترجيح للأصلح ، والأوفق للأمة دون أن يكون ملزما باتباع رأي إلا رأيه ، أو مهتديا باجتهد إلا الإجتهد الذي يترجح له هو ، فمشاورة الحاكم لأهل الحل والعقد إنما هي معلمة له ، وليست ملزمة ، إذ الإلزام يتناقض مع وصف كونه حاكما مجتهدا ، واستدلوا على ذلك بنصوص الوحي ، وتطبيقات النبي - صلى الله عليه وسلم -

1 - الطبري (ابن جرير) تاريخ الأمم والملوك ، تحقيق أبو الفضل ابراهيم دار المعارف . مصر 1960 ، 3/480 .

أ - من النصوص :

قال الله تعالى : فبما رحمة من الله لنت لهم ، ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم ، واستغفر لهم ، وشاورهم في الأمر ، فإذا عزمفتوكل على الله ، إن الله يحب المتوكلين (1)

ووجه الإستدلال : أن الآية أسندت العزم إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - « والعزم هو قصد الإمضاء » (2) وقطع الرأي على شيء ، والإتجاه لتنفيذ مراد ما بعد تجليته ، وتنقيحه بالمشاورة ومعرفة آراء الغير ، فالعزم مرحلة لاحقة للشورى ، وهي مختصة بشخص النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو الذي من شأنه أن يمضي على الرأي ، أو الأمر الذي عزم عليه ، ويتجلى في ذهنه وظهر ظهورا بينا بعد الشورى في عقله ، وأن يعول على هذا الأمر الذي رجحه هو فيمضي في تنفيذه سواء وافق أهل الشورى أو خالفهم .

فالقضية السياسية ، أو الإقتصادية ، أو الإجتماعية ، أو العسكرية المتعلقة بمصالح الأمة العامة لا ينظر فيها إلى أكثرية الآراء ، أو مجموع الأصوات الموافقة أو المعارضة داخل مجلس الشورى ، وإنما ينظر إلى شيئين .

الأول : إلى واقع الرأي ذاته من حيث قدرته على الوفاء بحاجات المسلمين وانطباقه على مصالحهم ، ومكنته على تحقيقها ، ودفع المضار ، والمفاسد عن مجموع الأمة ، وأن هذا الرأي لا يصل إلى هذا المستوى إلا بعد عرض كل واحد من مجلس الشورى ، وكذا الحاكم لرأيه أمام الآخر بغية مناقشته وإبراز الإعتراضات الممكنة عليه لتصحيحه ، وتجلية جوانبه ، وتقويته خلال المناقشة بما يطرح من آراء ، واعتراضات ، فالرأي يتقوى بالشورى ، ويتعزز بآراء الآخرين وتوجيهاتهم .

الثاني : إلى الحاكم بصفته إماما ، ومجتهدا ، وخبيرا بشؤون المسلمين

1- سورة آل عمران ، آية 159 .

2- القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق . 252/4 .

العامّة، وأقدر من غيره على النظر ، والترجيح بحكم موقعه السياسي ، وهذا الموقع هو الذي يجعله يرجح بين الآراء ما كان أقوى وأصلح ، دون أن يبيح له هذا التقليد .

وقد ذهب أكثر المفسرين إلى تفسير العزم ، وسلطة الإمام في اتخاذ الرأي بعد الشورى إلى هذا المذهب .

يقول الطبري : « فإذا صح عزمك بتثبيتنا إياك ، وتسديدنا لك فيما نابك وحزبك من أمر دينك . فامض لما أمرناك على ما أمرناك به ، وافق ذلك آراء أصحابك . وما أشاروا به عليك أو خالفها » (1) .

ونقل القرطبي عن قتادة : « أمر الله نبيه - عليه السلام - إذا عزم على أمر أن يمضي فيه ، ويتوكل على الله لا على مشاورتهم » (2) .

وفي زاد المسير لابن الجوزي : « ومعنى الكلام : فإذا عزمت على فعل شيء . فتوكل على الله لا على المشاورة » (3) .

وفي التفسير الكبير للرازي : « أنه إذا حصل الرأي المتأكد بالمشورة ، فلا يجب أن يقع الإعتماد عليه ، بل يجب الإعتماد على إعانة الله ، وتسديده ، وعصمته ، والمقصود أن لا يكون للعبد اعتماد على شيء إلا على الله في جميع الأمور » (4) .

وعند الشوكاني في فتح القدير : « أي إذا عزمت عقب المشاورة على شيء واطمأنت به نفسك فتوكل على الله في فعل ذلك » ، وقيل : إن المعنى فإذا عزمت على أمر أن تمضي فيه فتوكل على الله لا على المشاورة » (5) .

وفي الكشاف « فإذا قطعت الرأي على شيء بعد الشورى فتوكل على الله في إمضاء أمرك على الأرشد الأصلح ، فإن ما هو أصلح لك لا يعلمه إلا الله لا أنت . ولا من تشاور » (6) .

2 - قول النبي - صلى الله عليه وسلم - لأبي بكر ، وعمر رضي الله عنه

1 - الطبري (ابن جرير) جامع البيان ، مرجع سابق ، 101/3 .

2 - القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، 252/4 .

3 - ابن الجوزي ، زاد المسير في علم التفسير ، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر ، دمشق ، 1964 ، 489/1 .

4 - الرازي ، التفسير الكبير ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، 68 / 9 .

5 - الشوكاني ، فتح القدير ، 394 / 1 .

6 - الزمخشري ، الكشاف ، مطبعة مصطفى احمد ، القاهرة ، 1354 هـ ، 226/1 .

"لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما" وفي رواية " لو أنكما تتفقان على أمر ما عصيتكما في مشورة أبدا". (1)

ويفهم من هذا أنه يأخذ برأيهما ، إذا ترجح له ، ولو خالفنا رأي أغلبية الصحابة، فهذا الحديث نص عندهم في أنه لا اعتبار لمبدأ الأغلبية في الشورى وإنما يعود في الأخير لترجيح الإمام للرأي من بين ما يعرض له بعد القيام بالشورى.

ب - من السنة الفعلية : وقد استدلل هذا الفريق من الفقهاء بسنة الرسول الفعلية في كيفية تطبيقه لمبدأ الشورى ، وأنها معلومة له فقط من غير أن يلتزم برأي أحد . ونحن نذكر صلح الحديبية كمثال واضح على ما ذهبوا إليه : في السنة السادسة من الهجرة عزم النبي - صلى الله عليه وسلم - على الطواف بالبيت مع أصحابه ، لكن قريشا منعتة ، وبعثت إليه من يفاوضه في الصلح ، وقد ذكرت كتب الحديث والسيرة (2) وقائع الصلح ، نجتزئ منها ما يهمنا في موضوع الشورى

1 - أخرجه الإمام أحمد بهذا السند ، حدثنا وكيع ، حدثنا عبد الحميد عن شهر بن حوشب عن عبد الرحمن بن غنم أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال لأبي بكر وعمر نص الحديث ، وقال الحافظ : ونقل السهيلي عن ابن عباس أن المشاورة مختصة بأبي أوعمر ، ولعله من تفسير الكلبي ، ثم وجدت له مستندا في فضائل الصحابة لأسد بن موسى ، والمعرفة ليعقوب بن سفيان بسند لا بأس به عن عبد الرحمن بن غنم ، وهو مختلف في صحبته ، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبي بكر ، وعمر - نص الحديث - وقد وقع في حديث أبي قتادة إن تطيعوا أبا بكر وعمر - رضي الله عنهما - - ترشدوا - لكن لا حجة فيه للتخصيم .

وقد ضعف الكثيرون شهر من حوشب ، جاء في تهذيب التهذيب ، قال ابن عدي : ضعيف جدا ، قال ابن حزم ، ساقط ، قال البيهقي : ضعيف ، قال ابن عون ، تركوه وترك شعبة الرواية عنه وقال الساجي ، فيه ضعف وليس بالحافظ ، وكان شعبة يشهد عليه أنه رافق رجلا من الشام ، فخاته ، وقال ابن حبان ، كان ممن يروى عن الثقات المعضلات وقال الحاكم ، أبو أحمد ليس بالقوي عندهم .

والذين قالوا أنه ثقة ، الإمام أحمد روى عنه قوله : لا بأس به ، وكان يثني عليه ، وروى معاوية بن صالح عن ابن معين : ثقة ، وقال عباس النوري نقلا عن ابن معين ، ثبت وقال العجلي : ثقة وقال عنه الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة ، وشهر بن حوشب ضعيف لا يحتج به لكثرة خطئه ، وقال الحافظ فيه : صدوق كثير الإرسال والأوهام .

فالحديث كما ترى ضعيف والإستدلال به في المسائل السياسية العامة غير سديد (عن الأنصاري ، الشورى وأثرها في الديمقراطية ، مرجع سابق ، ص 123)

2 - صحيح مسلم ، كتاب الجهاد والسير ، باب صلح الحديبية في الحديبية ، 1409/3 .

من رواية البخاري قال : " ... فدعا النبي - صلى الله عليه وسلم - الكاتب ، فقال : اكتب باسم الله الرحمن الرحيم . قال سهيل أما الرحمن فوالله ما أدري ما هو ؟ ولكن اكتب باسمك اللهم كما كنت تكتب ، فقال المسلمون ، والله لا نكتبها إلا بسم الله الرحمن الرحيم ، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - لعلي : أكتب بسمك اللهم ، ثم قال : هذاما قاضى عليه محمد رسول الله ، فقال سهيل : والله لو كنا نعلم أنك رسول الله ما صددناك عن البيت . ولاقاتلناك . لكن اكتب : محمد بن عبد الله . فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - والله إنني لرسول الله وإن كذبتُموني ، أكتب : محمد بن عبد الله ، قال الزهري : وذلك لقوله لا يسألوني خطة يعظمون فيها حرمت الله إلا أعطيتهم إياها . فقال له النبي - صلى الله عليه وسلم - على أن تخلوا بيننا وبين البيت فنطوف به . فقال سهيل : والله لا تتحدث العرب إنا أخذنا ضغطة (قسرا) ولكن ذلك من العام المقبل ، فكتب سهيل : وعلى أنه لا يأتيك منا رجل وإن كان على دينك ، إلا رددته إلينا ، فقال المسلمون سبحان الله ، كيف يرد إلى المشركين ، وقد جاء مسلما فيبينما هم كذلك إذ دخل أبو جندل بن سهيل ابن عمرو يرسف في قيوده ، وقد خرج من أسفل مكة حتى رمى بنفسه بين أظهر المسلمين ، فقال سهيل : هذا يا محمد أول ما أقاضيك عليه أن ترده إلي ، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - فأجزه لي قال : ما أنا بمجيزه لك . قال بلى ، فافعل ، قال : ما أنا بفاعل ، قال مكرز : بل قد أجزناه لك ، قال أبو جندل : أي معشر المسلمين أرد إلى المشركين وقد جئت مسلما ، ألا ترون ما قد لقيت . قال عمر بن الخطاب فأتيت نبي الله ، فقلت أأست نبي الله حقا ، قال بلى قلت فلم نعطي الدنيا في ديننا إذا ، قال : إنني رسول الله ولست أعصيه وهو ناصري " (1) ووجه الإستدلال من واقعة صلح الحديبية ، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أخذ برأيه ، وخالف آراء أصحابه مجتمعين في عدة مواقف :

1 - البخاري ، الجامع الصحيح ، كتاب الشروط ، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط ، (عن فتح الباري) ، 251/5 وما بعدها .

منها : قال المسلمون : والله ما نكتبها إلا بسم الله الرحمن الرحيم فقال الرسول - صلى الله عليه وسلم - : أكتب باسمك اللهم .
ومنها : رده لأبي جندل للمشركين ، رغم مخالفة الصحابة ، وقولهم : سبحان الله كيف يرد إلى المشركين ، وقد جاء مسلما .
ولهذا رأى الصحابة وعلى رأسهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه - أن شروط الصلح تبدو كأن فيها حيفا عليهم ، وظلما لمصلحة المسلمين .

3- واستدلوا أيضا بأن الإمام إذا كان مجتهدا ، فإن له الحق في استنباط الأحكام الشرعية وتطبيقها على ما يقع من النوازل ، ويجد من القضايا ، والمجتهد يجب عليه أن يعمل بما يهديه إليه اجتهاده ، ولا يجوز له أن يقلد غيره في الرأي « لأن التقليد على المجتهد حرام » (1) فإذا ما تبنى الحاكم المجتهد رأيا ، وخالفه فيه أعضاء مجلس الشورى ، فإنه يجب عليه بوصفه مجتهدا مساويا لهم ، وبوصفه حاكما للأمة ، أن يأخذ برأيه ولو خالف رأي مجموع أهل الشورى ، ولا اعتبار هنا للكثرة أو الأغلبية ، إذ هي ليست من مسالك الترجيح عندهم ، وإنما الترجيح للدليل مورد الحكم .

وإلى هذا ذهب الفقهاء فحكموا بنفاذ قضاء القاضي المجتهد ، وإن خالفه مستشاروه ، قال الماوردي : « وليس على أهل الشورى إذا خالفوه - أي خالفوا القاضي في حكمه - أن يعارضوه فيه ، ولا يمنعوه منه إذا كان مسوغا في الإجتهد بدليل أن الصحابة اجتهدوا فيما اختلفوا فيه ، ولم يقلد بعضهم بعضا مع تفاضلهم بالعلم ، لأن من معه آلة الإجتهد لتوصله إلى درك المطلوب ، فلم يكن له التقليد » . (2)

وقال في بدائع الصنائع : « ... وأما فيما لا نص فيه ... فإن كان - أي القاضي - من أهل الإجتهد ، وأفضى رأيه إلى شيء يجب عليه العمل به ، وإن خالف رأي غيره ممن هو من أهل الإجتهد والرأي ، ولا يجوز له أن يتبع رأي غيره

1 - ابن فرحون ، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام ، مطبعة التقدم العلمية ، مصر 1/ 44 .

2 - الماوردي ، أدب القاضي ، 1/ 261 ، (نقلا عن: الشورى بين النظرية والتطبيق ، عبد الرحمان قحطان ص 265).

لأن ما أدى إليه إجهاده هو الحق عند الله ظاهرا ، فكان غيره باطلا ظاهرا . لأن الحق في المجتهدين واحد ، والمجتهد يخطئ ويصيب عند أهل السنة ، والجماعة في العقليات ، والشروعات جميعا « (1)

وقال أيضا : « وإن أشكل عليه حكم الحادثة استعمل رأيه في ذلك ، وعمل به والأفضل أن يشاور أهل الفقه في ذلك ، فإن اختلفوا في حكم الحادثة نظر في ذلك فأخذ بما يؤدي إلى الحق ظاهرا ، وإن اتفقوا على رأي يخالف رأيه عمل برأيه نفسه أيضا . لأن المجتهد مأمور بالعمل بما يؤدي إليه اجتهاده ، فحرم عليه تقليد غيره . لكن لا ينبغي أن يعجل بالقضاء ما لم يقض حق التأمل والاجتهاد ، وينكشف له وجه الحق ، فإذا ظهر له الحق باجتهاده قضى بما يؤدي إليه اجتهاده ، ولا يكون خائفا في اجتهاده » . (2)

وقال ابن فرحون من المالكية : « إذا كان - أي القاضي - من أهل الاجتهاد أن يقضي بما رأى وإن كانوا - أي المستشارين - أعلم منه ، لأن التقليد لا يصح للمجتهد فيما يرى خلافه باجماع » (3)

وفي شرح العقيدة الطحاوية : وقد دلت نصوص الكتاب ، والسنة ، وإجماع سلف الأمة أن ولي الأمر ، وإمام الصلاة ، والحاكم ، وأمير الحرب ، وعامل الصدقة يطاع في مواضع الاجتهاد ، وليس عليه أن يطيع أتباعه في موارد الاجتهاد بل عليهم طاعته في ذلك ، وترك رأيهم لرأيه فإن مصلحة الجماعة والإئتلاف ، ومفسدة الفرقة ، والإختلاف ، أعظم من أمر المسائل الجزئية ولهذا لم يجز للحكام أن ينقض بعضهم حكم بعض « (4)

وقد رد هؤلاء على من قال : بأن أخذ الحاكم برأيه ، ولو خالف رأي مجلس

1 - الكاساني (عطاء الدين أبي بكر بن مسعود) ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، دار الكتاب العربي ، بيروت 1982 ، 4/7 .

2 - نفس المرجع ، 5/7 .

3 - ابن فرحون ، تبصرة الحكام ، مرجع سابق ، 44/1 ، وابن فرحون هو إبراهيم بن علي بن محمد (ت 799 هـ) عالم بحاث ، ولد ونشأ ومات بالمدينة ، رحل إلى مصر والقدس ، والشام ، وتولى القضاء بالمدينة سنة 793 هـ ، وهو من شيوخ المالكية له (الديباج المذهب ، ودرة الغواص في محاصرة الخواص ، وغيرها) (الزركلي ، الاعلام ، 52/1)

4 - ابن أبي العز (علي بن محمد الحنفي) شرح العقيدة الطحاوية ، تحقيق : عبد المحسن التركي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت 1991 ، الجزء 2 ص 535 .

الشورى فيه مدعاة للإستبداد والجور ، وعدم أخذه بمعاني الشورى الواجبة أصلا ، بأن الإسلام حينما قرر للإمام هذه السلطة أحاط ذلك بضمانات عديدة لئلا يستبد أو يجور أهمها :

أ - الشروط التي يجب توفرها في الإمام (1) والتي تؤهله لتسلم هذا المنصب وهي : «أن يكون مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغاً مالكا للتصرف في الأمور بقوة رأيه . ورويته ، ومعونة بأسه وشوكته ، قادرا بعلمه و عدله ، وشجاعته على تنفيذ الأحكام وحفظ حدود دار الإسلام وانصاف المظلوم من الظالم » .

ب - تقيد الإمام بنصوص الوحي ، وبالقواعد العامة للشريعة وبالنظام الشرعي العام ، فلا يجوز له الخروج على هذه الأمور بدعوى الإجتهد ، لأن الإجتهد عندئذ يكون باطلا ، على غير أساس . وهنا يجب على أعضاء مجلس الشورى مناصحته، ومراقبته . وإرجاعه إلى الطريق السليم ، وإلا تم عزله والخروج عليه .

ج - وجوبية الشورى في حق الإمام : إذ لا غنى لولي الأمر عن المشاورة فإن الله أمره بها ، والشورى تؤدي إلى استكشاف رأي الغير ، والإفادة منه ، وتقوية رأي الإمام إذا كان له في الواقعة رأي ، وحينئذ تكون الشورى عامل تجلية وتوضيح لما يجب أن يتخذ لتحقيق مصلحة المسلمين ، ولا شك أن الشورى بهذا تجعل الإمام إذا ما رأى أن رأي غيره في مجلس الشورى أقوى دليلا ، وأوفق بمصالح المسلمين ، فإنه سيأخذ به ، ويتبناه رأيا تشريعيا في الدولة ، ولا شك أن هذه القيود تحول دون وقوع الإستبداد والجور .

وقد ناقش الفريق الأول استدلالات القائلين بأن الشورى معلمة بما يلي :

1 - في قوله تعالى : "فإذا عزمته فتوكل على الله" (2) أن لفظة العزم في أصلها اللغوي هو عقد القلب على الشيء تريد أن تفعله ، وهو « قصد الإمضاء » (3) وهو قطع الرأي على شئ أو أمر وهذا العقد ، أو القطع أو الإرادة المتجهة إلى

1 - انظر الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص 6.

2 - سورة آل عمران ، آية 159.

3 - القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، 252/4 .

الأمر قصد انجازه ، وفعله ، إنما هو مرحلة تالية للشورى ، وإذا كان كذلك ، فإن العزم يكون حينئذ هو قصد إمضاء أمر الشورى ، أو رأي الإمام ، ولا دليل على أنه يختص بأحد الإثنين .

فهو يتناول الإثنين وهذا ما حدا بأحد الباحثين بأن يقول : « ولم يبين الله مستند هذا العزم ، والرأي الأخير الذي يكون عليه العزم هل هو رأي من استشارهم أم رأيه هو ، بل قال له " فإذا عزمت " أي على رأي ما . ولم ينص ما هذا الرأي ، هل هو رأي الرسول - صلى الله عليه وسلم - نفسه بعد الشورى ، أو رأي من استشارهم ، ومن قال هنا أن العزم يكون على رأي الرسول - صلى الله عليه وسلم - الذي اختاره ولو كان هذا الرأي المخالف لرأي من استشارهم ، فقد تحكم في القرآن ، وقال بغير علم ، وحمل الآية ما لا تحتمل » (1)

2 - أما حديث " لو اتفقتما في مشورة ما خالفتكما " ، فهو ضعيف لأن فيه شهر بن حوشب وعبد الرحمن بن غنم ، وعبد الحميد بن بهرام . وكلهم ضعاف . وعلى فرض صحته فإنه لا يدل على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - سيأخذ برأي الشيخين ، ولو خالفا في الرأي أغلبية الصحابة بل غاية ما فيه أنه سيوافقهما في الرأي لا أكثر دون أن يلتزم بتنفيذ رأيهما إذا بدر رأي من أغلبية الصحابة يخالف ما ذهب إليه أبو بكر ، وعمر - رضي الله عنهما - .

3 - إن صلح الحديبية ، وما تتبعه من شروط كان يرى أنها في غير مصلحة المسلمين كل ذلك كان بوحى من الله ، ويتدبير منه جل وعلا - ولم يكن محلا للشورى ودليل هذا قول النبي - صلى الله عليه وسلم - لعمر حينما سأله : لم يقبل المسلمون الصلح : أنا عبد الله ورسوله ، ولن أخالف أمره ولن يضيعني ، وفي لفظ مسلم "إني رسول الله ولن يضيعني الله أبدا" (2)

فالأمر مرجعه الوحي وهذا شارح البخاري يشير إلى هذا الأمر بقوله : « وفيه

1 - عبد الخالق (عبد الرحمن) ، الشورى في ظل نظام الإسلام ، الكويت دار القلم سنة 1982 - ص 100 .

2 - صحيح مسلم ، كتاب الجهاد والسير ، باب صلح الحديبية ، مرجع سابق ، 3 / 1412 .

تنبيه لعمر - رضي الله عنه - على إزالة ما حصل عنده من القلق ، وأنه - صلى الله عليه وسلم - لم يفعل ذلك إلا لأمر أطلعه الله عليه من حبس الناقة ، وأنه لم يفعل ذلك إلا بوحى من الله » . (1)

4 - وأما قولهم إن الإمام إذا كان مجتهدا ، فإنه ملزم برأيه ، وإن خالف غيره ، ويحرم عليه التقليد ، فإن هذا ليس قول كل الفقهاء والأصوليين بل إنهم قد أجازوا للمجتهد تقليد غيره في حالات عديدة .

أ - حالة الأعلمية : إذا رأى مجتهد في الأحكام أن غيره أعلم منه ، وأكثر اقتدارا وتمكينا من آلة الإجتهد ، وأكثر دراية وخبرة بمصالح الناس وأعرافهم وهي مبنى الإجتهد ، وأكثر إحاطة بالنصوص ، ومعرفة بأسانيدها ، ومعانيها وأكثر تقوى ، وورعا ، وخشية لله ، فإن له أن يقلده ويأخذ برأيه ، ولو خالفه - دون أن يعمد إلى الموازنة بين دليله هو ودليل المقلد ، بل أن يكون تقليده له بسبب أعلميته فقط ، وإلى هذا ذهب أبو حنيفة ، جاء في بدائع الصنائع : « ولو أفضى رأيه إلى شيء ، وهناك مجتهد آخر أفقه منه له رأي آخر ، فأراد أن يعمل برأيه من غير النظر فيه ، وترجح رأيه بكونه أفقه منه ، هل يسعه ذلك ، ذكر في كتاب الحدود أن عند أبي حنيفة يسعه ذلك لأن الترجيح بالأعلمية من جنس الدليل ، فيصلح الترجيح ، إن لم يصلح دليلا لحكم نفسه » (2)

وقال العز بن عبد السلام (3) في قواعد الأحكام : « واختلف العلماء في تقليد الحاكم المجتهد آخر ، فأجازه بعضهم لأن الظاهر من المجتهدين أنهم أصابوا الحق . فلا فرق بين مجتهد وآخر ، فإذا جاز للمجتهد أن يعتمد على ظنه المستفاد من الشرع ، ولا سيما إذا كان المقلد أنبل وأفضل في معرفة الأدلة الشرعية . ومنعه الشافعي ، وغيره ، قالوا : ثقته بما يجده من نفسه من الظن المستفاد من أدلة الشرع أقوى بما يستفيده من غيره ، ولا سيما إن كان هو أفضل الجماعة ، وجوز

1 - ابن حجر ، فتح الباري . مرجع سابق ، 253/5 .

2 - الكاساني ، بدائع الصنائع ، مرجع سابق ، 4/7 .

3 - هو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي عز الدين الملقب بسلطان العلماء ، فقيه شافعي بلغ رتبة الإجتهد (577 . 660 هـ) من كتبه : التفسير الكبير ، الإلزام في أدلة الأحكام ، وقواعد الشريعة (الزركلي ، الاعلام ، 21/4) .

أبو حنيفة تقليد من شاء من المجتهدين لأن كل واحد منهم على حق وصواب وهذا ظاهر متجه إذا قلنا كل مجتهد مصيب « (1)

ب - عدم تبين الحكم : إذا كانت الحادثة محل الإجتهد مشككة ، ولم يستطع المجتهد رغم توفره على آلة الإجتهد ، واستيعابه للمعارف المطلوبة في الإجتهد ، وفي القرآن ، والسنة ، وما يتعلق بهما من أحكام ، وإدراكه لخاصتهما . وعامهما ، ومجملهما ، ومبينهما ، وناسخهما ومنسوخهما ، ومتواتر السنة وغيره والمتصل والمرسل ، وحال الرواة قوة وضعفا ، ولسان العرب لغة ونحوا ، وأقوال العلماء من الصحابة فمن بعدهم ، إجماعا واختلافا ، والقياس بأنواعه .. لم يستطع معرفة حكمها الشرعي فإن له أن يقلد غيره فيها .

ج - ضيق الوقت : إن الإجتهد لا يرتبط فقط بالرجوع إلى النصوص لاستنباط معانيها ، واستكشاف الحكم الشرعي للوقائع ، ولكنه يرتبط أيضا بزمن وجود الحادثة محل الإجتهد ، وبكيفية تطبيق معنى النص عليها ، بحيث تحقق مقصود الشارع ولهذا يجب على المجتهد مراعاة الزمن فلا يدعه يفوت لأن اجتهاده حينئذ لا يحقق مقصود الشارع . إذ يفتقد محلا ينطبق عليه لفوات الحادثة ، ولهذا قال الأصوليون « فإن لم يكن في الوقت متسع ، وخيف فوت الحادثة ، فهذا قد يلحقه بالعاجز الذي يجوز له التقليد للضرورة » (2)

د - تكافؤ الأدلة : فإذا ما تعرض المجتهد للواقعة محل الإجتهد . واستعرض النصوص الواردة فيها ، وأراء غيره من المجتهدين التي حاولت استشراع الحكم في هذه النازلة ، وأراد ترجيح رأي على غيره لقوة الدليل ، أو لصحة المأخذ ، فلم يترجح له ، وبانت له الأدلة متكافئة ، مع لزوم أن يصدر عنه حكم في النازلة ، فله أن يقلد غيره ، ويأخذ برأي مخالفة ، إذا كان هو قد استنبط رأيا ، ولم يظهر له قوة الحجة فيه ، وفي هذا يقول ابن تيمية : « ومتى

1- ابن عبد السلام (عبد العزيز) ، قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، راجعه وعلق عليه : طه عبد الرووف سعد ، دار الجيل ، بيروت ، 1980 ، 136/2 ، وراجع الجويني : البرهان في أصول الفقه ، تحقيق عبد العظيم الديب ، دار الانصار ، القاهرة ج 2 ص 1340 ، والماوردي : أدب القاضي ، تحقيق محمد هلال السرحان ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ج 1 ص 262 .

2- الخضري (محمد) ، أصول الفقه - مرجع سابق ، ص 369 .

أمكن في الحوادث المشكلة معرفة ما دل عليه الكتاب ، والسنة كان هو الواجب . وإن لم يمكن ذلك لضيق الوقت ، أو عجز الطالب أو تكافؤ الأدلة عنده ، أو غير ذلك ، فله أن يقلد من يرتضي علمه ، ودينه هذا أقوى الأقوال « (1) ومما يلاحظ في هذه الحالات ، أنها متوفرة بقوة في عملية اجتهاد الحاكم ، واستشراعه للأحكام على هدي الكتاب والسنة وتستدعي من الحاكم المتبصر الأخذ برأي أكثرية مجلس الشورى ، فيما إذا اتفقوا على رأي مخالف لاجتهاد الحاكم .

ذلك أنه إذا كان يجوز للحاكم تقليد مجتهد واحد أعلم منه ، ولو خالفه في الدليل ، فإن تقليده لمجموعة من المجتهدين ، يمثلون مصالح الأمة العامة ، أوجب وأكد ، إذ أن في اجتماعهم واتفاقهم على رأي واحد ، يعطي قوة الصواب لهذا الرأي ، ويشير إلى خطأ الحاكم في تبنيه لرأي مخالف ، كما أن كثيرا من الأحيان تكون المسألة المطروحة مركبة ، ومعقدة ، سيما إذا كانت تتعلق بمصالح شاملة وعامة لرعايا الدولة ، فلا يستطيع الحاكم بمفرده تبين حكمها ، أو ردها إلى نظائرها الشرعية ، كأن يضيق وقت اجتهاده ، والحالة تتطلب حكما حاسما ، وسريعا ، أو تتكافأ لديه الأدلة ، ولا يستطيع الترجيح ، فإن كل هذا يوجب عليه الأخذ برأي مستشاريه الأمناء في ما يحقق للأمة مصالحها ، ويدفع عنها المضار والمفاسد .

1 - ابن تيمية (تقي الدين أحمد) مجموع الفتاوى ، مكتبة المعارف ، الرباط ط 1 . 1972 . 386/28 .

الباب الأول :

الحقوق السياسية للصيقة بتشكيل السلطة .

تتعلق مباحث هذا الباب بالحقوق السياسية المتعلقة بتشكيل السلطة ، وطرق وصول أهل الحل والعقد إلى السلطة وحقوق الأمة السياسية في الإنتخاب والترشح وقد قسمته إلى فصلين :

- ـ الفصل الأول : حق الإنتخاب .
- ـ الفصل الثاني : حق الترشح .

الفصل الأول :

حقوق الانتخاب .

عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول :

حقوق الانتخاب .

حددت فيه شروط أولي الأمر والسوابق التاريخية في إختيار الخلفاء ودور العهد والإستخلاف في إنشاء السلطة وذكرت فيه حقوق المرأة السياسية وحقوق أهل الذمة في ممارسة الإنتخاب في مباحث هي :

– زمهيد .

– المبحث الأول : تحديد أولي الأمر وشروطهم .

– المبحث الثاني : البيعة وأثرها في إختيار الحكام .

– المبحث الثالث : طريقة التعيين .

– المبحث الرابع : حقوق المرأة السياسية .

– المبحث الخامس : الحقوق السياسية لأهل الذمة .

نهيد :

يتم وصول الحاكم إلى الحكم في النظم الديمقراطية بواسطة الإنتخاب . فالإنتخاب هو الوسيلة التي تضيف الشرعية على السلطة ، وتعطيها أحقية ممارسة الحكم بمقتضياته على أفراد الرعية ، وإن الإنتخاب هو التجسيد القانوني لمبدأ (سيادة الشعب) الذي انبثق من رحم الثورات المتعاقبة على الكنيسة والإقطاع في أوروبا ، والتي أدت إلى إبراز مفهوم فكري وسياسي جديد ، هو أن الإنسان هو المحور والأساس لأي تنظيم سياسي ، وأنه الغاية والمقصد من كل تنظيم أو تشريع . وقد افترض منظرو الثورة الفرنسية (1) أن الإنسان خلق حراً ، وأنه كان يتمتع بحقوق طبيعية قبل قيام الدولة ، وأن تلك الحقوق كانت تكفل له السعادة ، وأن الأفراد في سبيل تنمية هذه السعادة والمحافظة عليها قد تواضعوا فيما بينهم على إنشاء سلطة جماعية ، فتم بهذا التخريج الفكري نقل السيادة من الملك إلى الشعب ، فصار هذا الأخير هو صاحب التقرير النهائي لمستقبل الجماعة ، وهو صاحب الحق في اختيار النظام السياسي الذي يرتضيه ، كما أنه هو صاحب الحق في اختيار الحاكمين ليمارسوا السلطة باسمه ، ولحسابه ، وترتب على هذا أن السلطة لا تكون شرعية في نشأتها ولا في ممارستها إلا إذا انبثقت عن إرادة الخاضعين لها .

وفي النظام الإسلامي لم تكن الثورات هي منبثق الحقوق والحريات ، ولم تكن النظريات السياسية ، والأفكار التحريرية هي منشأ المنظومة الحقوقية والسياسية . التي أعطت للفرد كرامته ، وقيمتها كمقرر لشرعية النظام في نوعيته ومدته ومداه . وإنما يعود تقرير هذه الحقوق بما فيها حق اختيار السلطة ، والنظام السياسي إلى نصوص الشريعة ، وهدايات الوحي المنزل .

وقد بحث فقهاء النظام السياسي بالنظر إلى دلالات نصوص الوحي

(1) راجع . د . بدوي (ثروت) النظم السياسية . مرجع سابق . ص 130 ومابعدها .

– قطب (محمد) . مذاهب فكرية معاصرة . دار الشروق ، القاهرة ، 1983 . ص 9 – 78 .

– نصر (محمد عبد المعتز) . في النظريات والنظم السياسية ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1981 ، ص 73 . 79 .

– سميع (صالح حسن) . أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي . الزهراء للإعلام العربي ، القاهرة ، 1988 ، ص 67 . 68 .

ومقاصد الشريعة ، وفهوم السلف الصالح ، وتطبيقاته لصور التدين السياسي في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - والخلفاء الراشدين عن الوسائل المشتركة المعبرة عن رضى الأمة بأولي الأمر ، وأحقيتهم بالسلطة ، وتحدثوا في هذا المضمار عن البيعة ، والعهد ، والإستخلاف كصور ممارسة تثمر الشرعية للحاكم .
ولأن هذه الصور هي من اجتهادات الفقهاء في تفهم الوقائع التاريخية ، التي أدت إلى وصول الخلفاء الراشدين إلى الحكم ، فقد وقع في بعض اجتهاداتهم غير المعصومة سوء تفسير وخطأ في تفهم هذه الوقائع ، مما جعلها متناقضة مع أسس الحرية في الإسلام ، فارتأينا تتبع السوابق التاريخية في اختيار الخلفاء الراشدين ، وإثبات الصور الصحيحة والشرعية في وصولهم إلى السلطة ، ومناقشة صورتى العهد والإستخلاف على ضوء هذه الوقائع نفسها ، وإعطائها التفسير الصحيح الذي لا يتناقض مع أسس الحرية ، ولا يفتتت على الأحداث التاريخية ، ثم بحثنا في حقوق المرأة ، وأهل الذمة - أو الأقليات السياسية - في انتخاب أولي الأمر والمشاركة في السلطة باعتبار أن حق الإنتخاب يتولد عنه حق التمثيل طبقاً للقاعدة (وسيلة الشئ تأخذ حكمه)

فجاء الفصل في خاتمة مباحث :

- 1 - تحديد أولى الأمر وشروطهم
- 2 - البيعة وأثرها في اختيار الحاكم
- 3 - حقوق المرأة السياسية
- 4 - الحقوق السياسية لأهل الذمة .
- 5 - طريقة التعيين

المبحث الأول : تحديد أولي الأمر وشروطهم .

المطلب الأول : تحديد أولي الأمر :

تباينت أقوال الفقهاء والمفسرين في تحديد أولي الأمر ، من حيث ماهيتهم ومواصفاتهم ، فالنصوص القرآنية التي وردت بشأنهم قررت إلزامية طاعتهم والرجوع إلى أحكامهم ، وأرائهم باعتبارهم جهة الطاعة القادرة على الاستنباط والاجتهاد ، لكن هذه النصوص الأمرة لم تحدد مواصفاتهم ، وشروطهم التي يعرفون بها ، ويتميزون عن غيرهم من خلالها ، بل تركت هذا التحديد لاجتهادات الفقهاء وفهوم المفسرين التي اختلفت وتنوعت وهذه النصوص هي :

1 - قال الله تعالى « يا أيها 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 » (1)

2 - وقال عز وجل « وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردهه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا تبعتم الشيطان إلا قليلاً » (2)

هاتان الآياتان حددتا جهة الطاعة ، وهي الله والرسول وأولي الأمر من المسلمين ، هكذا بصيغة الجمع ، وبالرجوع إلى أهل التفسير القدامى ، والمعاصرين نجد لهم أقوالاً عديدة في هذا الشأن :

يقول صاحب الكشاف في الآية الأولى : والمراد بأولي الأمر منكم : أمراء الحق . وقيل هم أمراء السرايا ، وقيل هم العلماء .

ويقول في تفسير الآية الأخرى : « وإلى أولي الأمر منهم » هم كبراء الصحابة

(1) سورة النساء ، آية 59 .

(2) - سورة النساء ، آية 83 .

البصراء بالأمور ، أو الذين كانوا يؤمرون منهم (1)
 أما الرازي فينقل عنه الدكتور الانصاري " أن المراد بأولي الامر عنده هو «
 أهل الحل والعقد » ويعقب قائلاً .

(إلا أنه لم يحدد المقصود بهذه العبارة ، فهل هم أهل الحل والعقد باصطلاح
 علماء السياسة الشرعية، أي الدين يختارون الامام الأعظم، والمعروف أن هؤلاء
 لا يشترط فيهم أن يصلوا إلى درجة الإجتهد؟ أم أنه يقصد ما يشمل الجميع) (2)
 والحقيقة أن الاستاذ لم يكلف نفسه عناء الرجوع إلى تفسير الرازي . وإلا
 لترجح له المعنى الذي أراده ، يقول الامام الرازي :

(أولي الامر معناه نورو الامر " ثم يقول " إن الاجماع لا ينعقد إلا بقول العلماء ،
 الذين يمكنهم استنباط أحكام الله من نصوص الكتاب والسنة ، وهؤلاء هم المسمون
 بأهل الحل والعقد في كتب اصول الفقه ، نقول : الآية دالة عليه لأنه تعالى أوجب
 طاعة أولي الامر ، والذين لهم الامر والنهي في الشرع ليس إلا هذا الصنف من
 العلماء) (3)

فواضح أن الرازي يقصد بأولي الامر أهل الحل والعقد ، وهم العلماء
 المجتهدون في الاحكام الدين لا يتم الاجماع ولا ينشأ بدون اجتماعهم ، فهم أصحاب
 الامر في الامة ، وهم الذين أوجب الله على رسوله . مشاورتهم حسب قول الرازي .
 يقول في تفسيره لقوله تعالى : " وشاروهم في الامر "

« اتفقوا على أن كل ما نزل فيه وحى من عند الله . لم يجز للرسول أن يشار
 فيه الامة ، لأنه إذا جاء النص بطل الرأي والقياس ، فأما ما لا نص فيه فهل تجوز
 المشورة فيه في جميع الاشياء أم لا ؟ قال الكلبي وكثير من العلماء : « هذا الامر
 مخصوص بالمشاورة في الحروب » وحجته أن الألف واللام . في لفظ الامر ليسا
 للاستغراق ، لما بينا أن الذي نزل فيه الوحي لا تجوز المشاورة فيه ، فوجب حمل

(1) الزمخشري ، الكشاف ، مرجع سابق ، 275/1 .

(2) الانصاري . الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق ، ص 240 .

(3) الرازي ، التفسير الكبير ، مرجع سابق ، 150/10 - 152 .

الالف واللام هنا على المعهود السابق ، و المعهود السابق في هذه الآية إنما هو ما يتعلق بالحرب ولقاء العدو ... والتحقيق في القول أنه تعالى أمر أولي الأبصار ومدح المستنبطين . فقال : "لعلمه الذين يستنبطونه منهم" . وكان - صلى الله عليه وسلم - أكثر الناس عقلا وذكاء ، وهذا يدل على أنه كان مأمورا بالاجتهاد ، إذا لم ينزل عليه وحي ، والاجتهاد يتقوى بالمناظرة والمباحثة ، فلهذا كان مأمورا بالمشاورة ، وقد شاورهم يوم بدر في الاسارى وكان من أمور الدين «(1)

فالأمر بالشورى عند الرازي يتجه إلى ما لم يرد فيه نص من الكتاب والسنة . أي ما كان محلا للإجتهاد والاستنباط ، والاجتهاد لاستخلاص الرأي في الامور العامة ، والمتعلقة بمصالح المسلمين إنما يتقوى وينضج بالمشاورة والمباحثة والمناظرة ، ولاشك أن الطرف الاخر في المناظرة والمباحثة لابد أن يكون متوفرا على آلة الإجهاد ، وإلا فلا فائدة في إطلاع على الرأي ومباحثته ، لأنها حينئذ تكون غير مثمرة ، فأهل شورى النبي - صلى الله عليه وسلم - والإمام من بعده لابد أن يكونوا من العلماء المجتهدين وهذا هو مقصد الرازي .

فأهل الحل والعقد عندهم هم المجتهدون ، وهم أولوا أمر هذه الامة الذين أُلزِموا الله بطاعتهم والسير في ركابهم ، لأن مصالحنا متعلقة باجتهادهم ورؤاهم الصحيحة والقويمة .

ويرى ابن الجوزي في زاد المسير أن في أولي الامر أربعة أقوال :

أحدها : أنهم الامراء قاله ابو هريرة ، وابن عباس في رواية ، وزيد بن

أسلم

الثاني : أنهم العلماء رواه ابن أبي طلحة عن ابن عباس وهو قول جابر بن

عبد الله ، والحسن ، وأبي العالية ، وعطاء ، والنخعي ، والضحاك ، ورواه حصين عن مجاهد .

الثالث : أنهم أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - رواه ابن أبي نجيح عن مجاهد ، و به قال بكر بن عبدالله المزني .

الرابع : أنهم أبوبكر ، وعمر ، وهذا قول عكرمة « (1)

وأما ابن تيمية ، فأولوا الامر عنده « الامراء والعلماء » (2)

وعند العلماء المتأخرين ، توسع مدلول أولي الامر ، فيذكر محمد عبده أنه فكر في المسألة من زمن بعيد ، فانتهى به الفكر إلى أن المراد بأولي الامر « جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين ، وهم الأمراء ، والحكام ، والعلماء ، ورؤساء الجند ، وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات ، والمصالح العامة ، إذا اتفقوا على امر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه » (3) فهو إذاً يوسع من دائرة أهل الحل والعقد ، ولا يقصرها على العلماء المجتهدين ، ثم إنه يرى عموم أولي الامر في زماننا هذا ، هم كبار العلماء ورؤساء الجند والقضاة وكبار والتجار والزراع ، وأصحاب المصالح العامة ، ومديرو الجمعيات والشركات ، وزعماء الأحزاب ونابغو الكتاب والأطباء والمحامين الذين تثق بهم الامة في مصالحها ، وترجع إليهم في مشكلاتها .

وقريب من هذا ذهب ابن عاشور في تفسيره حيث تعرض لأولي الامر فقال : « إن أولي الامر يعني نويه ، وهم أصحاب الامر والمتولون له ، والأمر هو الشأن أي ما يهتم به من الأحوال ، والشؤون ، فأولو الامر من الامة ، ومن القوم هم الدين يسند إليهم تدبير شؤونهم ، ويعتمدون في ذلك عليهم ، فيصير الامر كأنه من خصائصهم ، ولما أمر الله بطاعة أولي الامر علمنا أن أولي الامر في نظر الشريعة طائفة معينة ، وهم قدوة الامة وأمنائها ، فعلمنا أن تلك الصفة تثبت لهم بطرق شرعية ؛ وطريق ثبوت هذه الصفة لهم إما الولاية المسندة إليهم من الخليفة ونحوه ، أو من جماعات المسلمين ، إذا لم يكن لهم سلطان ، وأما صفات الكمال التي

(1) ابن الجزي . زاد المسير في علم التفسير . مرجع سابق ، 117/2 .

(2) ابن تيمية . السياسة الشرعية ، مرجع سابق ، ص 140 .

(3) رشيد رضا . تفسير المنار . مرجع سابق ، 181/5 .

تجعلهم محل إقتداء الأمة بهم ، وهي الاسلام والعلم والعدالة فأولو الامر هنا هم ماعدا الرسول من الخليفة إلى والي الحسبة ، ومن قواد الجيوش ، ومن فقهاء الصحابة ، والمجتهدين إلى أهل العلم ، وأولو العلم هم الذين يطلق عليهم أيضا أهل الحل والعقد « (1)

فأولو الامر عنده هم كل متول لشأن من شؤون الامة بطريقة شرعية بحيث يصير قدوة لها ، وأمين على مصالحها ، ولايصيرون كذلك إلا بتعيين الخليفة لهم ، أو ببيعة وانتخاب من جماعات المسلمين . كالأنواب البرلمانيين ، والولاة على المناطق وغيرهم .

إلا ان " عزت دروزة " في تفسيره لهذه الآية قد حصر أولي الامر في العلماء المجتهدين الذين يستنبطون الاحكام من النصوص ، لكنه اشترط فيهم الخبرة ، والمعرفة بمصالح المسلمين فقال أولو الامر : « من يؤهلهم علمهم ، وعقلهم ، وخبرتهم بـ ممارستهم لاستنباط الاحكام من مأخذها ، والعرف ، ومصالحة المسلمين » (2)

بينما يرى الشيخ " محمود شلتوت " رأيا يستند فيه إلى تحديد أولي الامر تحديدا يتناسب مع تعدد وتنوع شؤون الامة ، فيقول : « إن أولي الامر هم أهل النظر الذين عرفوا في الامة بكمال الاختصاص ، في بحث الشؤون ، وإدراك المصالح ، والغيرة عليها ، وليس من شك في أن شؤون الامة متعددة ، ففي الامة جانب القوة ، وفيها جانب القضاء ، وفيها جانب المال ، وفيها جانب السياسة الخارجية ... وفيها غير ذلك من الجوانب ، ولكل جانب رجال عرفوا فيه بنضج الآراء ، وعظيم الآثار ، وهؤلاء الرجال هم أولو الامر من الامة » وهم أهل الاجماع الذين يكون اتفاقهم حجة يجب النزول عليها . (3)

وإن فليس أولو الامر خصوص الامراء ، والحكام كيف ما كان شأنهم وكذلك ليس أولو الامر خصوص المعروفين باسم الفقهاء أو المجتهدين . فإن هؤلاء لاتعدو

(1) ابن عاشور . تفسير تحرير التنوير . دار التونسية للنشر ، تونس ، 1984 ، 5 / 98 .

(2) دروزة (محمد عزت) . التفسير الحديث . دار إحياء الكتب العربية ، مصر ، 1963 ، 9 / 122 .

(3) شلتوت « محمد » ، الإسلام عقيدة وشرعية ، دار الشروق ، مصر ، 1968 ، ص 463 .

معرفتهم في الغالب هذا الجانب ، (أي علوم اللغة ، وعلوم الكتاب والسنة) ، ولم يألّفوا البحث في تعرف كثير من الشؤون العامة كشؤون السلم والحرب ، والزراعة والتجارة ، والصناعة ، والادارة ، والسياسة .

فهم كغيرهم لهم جانب خاص يعرفونه حق المعرفة ، وهم أرباب الإختصاص وأولو الأمر فيه ، وهو ما يتصل من التشريعات العامة بأصول الحل والحرمة ، في دائرة ما رسم القرآن من قواعد تشريعية أو تشريعات جزئية .

ويرى الدكتور الأنصاري رأيا مخالفا لسابقه إذ يقرر أن المراد بأولي الأمر في الآيتين هم أهل الشورى ، أو أهل الحل والعقد ، وأن ذلك لا يشمل الحكام والأمراء إنما المقصود من الآية هو إطاعة ما يتفق عليه أهل الشورى ، أو ما يتفق عليه أكثريتهم ، وأن اتفاقهم حجة يجب أن يؤخذ بها ، وذلك حسما للنزاع ، وخروجا من الخلاف ، ويستدل على ذلك بما يلي :

- إن طاعة الأمراء - في الآية 59 من سورة النساء - إنما تكون واجبة إذا علمنا بالدليل أنه حق وصواب ، وهذا الدليل هو الكتاب والسنة ، فحينئذ لا يكون هذا قسما منفصلا عن القسمين الأولين - أي القرآن والسنة - فلا نكون بذلك قد استفدنا فائدة جديدة ، ولكن إذا حملنا لفظ "أولي الأمر" على طاعة ما يتفق عليه أهل الشورى فقد استفدنا معنى جديدا ، لأنه ربما دل هذا الإتفاق على حكم لا يكون في الكتاب والسنة .

- وإذا حملنا لفظ "أولي الأمر" في الآية 59 من سورة النساء - على طاعة الأمراء ، اقتضى ذلك إدخال الشرط في الآية ، لأن طاعة الأمراء إنما تجب إذا كانوا مع الحق ، أما إذا حملناه على إجماع أهل الشورى ، أو إتفاق الأكثرية منهم لم نكن بحاجة إلى إدخال الشرط ، ومعروف أن ما لا يحتاج إلى الشرط أولى « (1) وأدلة الدكتور تقترض كما نرى الإنفصال بين الأمراء والعلماء ، وهي المباحة

(1) الأنصاري ، الشورى وأثرها في الديمقراطية ، مرجع سابق ، ص 245 .

التي يجب أن تختفي من حياتنا الإسلامية ، فالحاكم يجب أن يكون عالماً بشؤون الدين حتى يتيسر له الاجتهاد ، وترجيح أحد الآراء المعروفة في مجلس الشورى . وهكذا نجد أن الفقهاء والمفسرين حددوا أولي الأمر بالأمراء والعلماء وأصحاب الشأن في الأمة الإسلامية ، وأطلقوا عليهم تسميات مختلفة ظهرت في كتبهم كأهل الشورى ، وأهل الاختيار ، وأهل الحل والعقد ، وأهل الإجتهد (1) » وأقوالهم تتفق على أن يكونوا من الذين يمتلكون الرأي الصائب ، والخبرة في كافة مجالات الحياة وهؤلاء هم الذين تثق الأمة بهم في مصالحها ، وترسيخ وحدتها باعتبارهم العارفين بالمصلحة العامة وعندئذ تكون هذه الأمة معصومة من الخطأ ، فيما يقرره هؤلاء من أمور » . (2)

وإزاء هذا التنوع في الاجتهاد ، والتعميم في تفسير أولي الأمر إلى كامل طوائف الأمة ، وكل من له ولاية ، في شأن من شؤونها ، بعدما كانت عند المفسرين القدامى تعني الأمراء والعلماء وعند بعضهم الصحابة ، بل إقتصروا آخرون على أنها خاصة بأبي بكر وعمر وفي هذا التنوع نرى أثر عاملي الزمان والمكان ، واعتبار مصلحة المسلمين وتأثير ذلك على الاجتهاد السياسي ، فكما توسعت مصالح الأمة وازدادت مهام الدولة الحديثة ، وتضخمت أجهزتها الادارية ومؤسساتها السياسية كلما توسع مدلول أولي الأمر في فهم العلماء ، ولم يعد مقتصرًا على فئة واحدة ينحصر عملها وتأثيرها في حد معين لايعم ولايشمل كل مهام الدولة .

(1) يرى الماوردي : أن أهل الإختيار الذين يقومون بإختيار الإمام هم أهل الحل والعقد (الأحكام السلطانية ، ص 2) ويرى النووي وهو من فقهاء الشافعية أن أهل الحل والعقد هم العلماء والرؤساء ووجوه الناس ، ويشترط فيهم صفة الشهود .

ويرى البغدادي أن أهل الإختيار هم أهل الإجتهد (أصول الدين ص 279) .

وعن القلقشندي أن أهل الشورى أو أهل الحل والعقد : هم الرؤساء وسائر وجوه الناس المتصفين بصفات الشهود (مائز الأناقة ج 1 ص 30) .

(2) قحطان . الشورى بين النظرية والتطبيق ، مرجع سابق ، ص 169 .

المطلب الثاني : شروط أولي الامر :

تحدث الفقهاء عن صفات أولي الامر وشروطهم والتي تميزهم عن غيرهم باعتبارهم أصحاب الكفاءة والمقدرة على تولى شؤون المسلمين ، وقد كان حديثهم عن شروطهم يتجه بالتحديد إلى الحاكم ثم سائر المتنفذين كالقضاة ، والوزراء ، والمستشارين ، وأصحاب والآراء الحكيمة .

فالحاكم ، أو رئيس الدولة ، أو خليفة المسلمين ، تقع على عاتقه تبعات جسام تتمثل في توجيه الامور بما يحقق المصلحة « في اقامة الشرع وحفظ الملة على وجه يوجب اتباع جميع الناس » (1) ، وهذا الحاكم له عند فقهاء السياسة منزلة خاصة لانه الشخص الذي يخلف الرسول - صلى الله عليه وسلم - في حفظ الدين وسياسة الدنيا وهو أمير المؤمنين الذي بايعوه ليقود مسيرتهم إلى ما فيه خير دينهم ، ودنياهم . ولما كان خليفة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لزم أن يكون متحلياً بأخلاقه الطاهرة ، وصفاته الكريمة ، حتى يتمكن من أن يترسم خطاه ، ويسير على هداه وهو كأمير المؤمنين ، لزم أن يكون متوجاً بذروة الاخلاق وأعلى الصفات ، ولكل هذا فقد أوجب علماء الشريعة أن تتوفر في المترشح لهذا المنصب شروط عديدة ، تكون سبباً لتحقيق العدل ، وحسن السياسة في المجتمع .

وقد ذكرها الكثير من العلماء (2) ، وتدور كلها حول :

1 - الذكورة : فلا تنعقد إمامة المرأة .

2 - العلم : وهو معرفة الاحكام ، الشرعية ، العملية ، المتعلقة بتسيير شؤون لدولة في المجالات السياسية ، الاقتصادية والحربية والوصول إلى مرتبة الاجتهاد بها حتى يمكن له الاستنباط للوقائع ، والنوازل المستجدة .

3 - العدالة والورع : أي قوي التدين ، فلا ينبغي أن يكون الحاكم فاسقاً ، أو

(1) ابن الأزدق (أبو عبد الله محمد) ، بدائع السلك في طبائع الملك ، تحقيق محمد بن عبد الكريم ، دار العربية للكتاب ، ليبيا ، ج 1 ص 110 .

(2) راجع : الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص 6 .

- القلقشندي . مآثر الأئمة في معالم الخلافة ، وزارة الثقافة والإرشاد ، الكويت ، 1964 ، ج 1 ص 31 إلى 37 .

- البغدادي « عبد القادر بن طاهر » : أصول الدين ، دار الأفاق ، بيروت ، ص 227 .

- النووي (أبي زكريا محي الدين) المجموع شرح المذهب ، دار الفكر ببيروت ، ج 19 ص 192 .

- السنهوري (عبد الرزاق) ، فقه الخلافة وتطورها ، الهيئة المصرية للكتاب ، 1989 ، ص 124 - 130 .

- الخالدي ، قواعد نظام الحكم في الإسلام . مرجع سابق ، ص 294 وما بعدها .

مرتكبا للكبائر مستمرا للمعاصي ، لأن هذا من شأنه إتباع هواه وإيثاره على أحكام الشرع ومراعاة مصالح المسلمين .

4 - الخبرة السياسية : وهي «الاهتداء إلى وجود السياسة وحسن التدبير»(1) وبأن يكون له من معرفة واقع الناس وأحوال الأمة ، والنوازل الواقعة ما يمكنه من معرفة « الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح » (2)

5 - النسب : وهو شرط مختلف فيه بين السنة والشيعة ، فالسنة يقولون أن الامام يجب « أن يكون من قریش لورود النص فيه وانعقاد الاجماع عليه» (3) والشيعة يدعون أن الخلافة أو الامامة ليست من مصالح الدنيا التي تفوض إلى الخلق ، وإنما تكفل الله ببيان من يتولونها عن النبي - صلي الله عليه وسلم - نصا ، وهو شرط نرى أنه يتناقض مع حرية الترشح في الاسلام وسنناقشه في مبحث آخر .

أما أهل الحل والعقد من وزراء وقضاة ومستشارين ، فقد ذكر الفقهاء شروطا لهم لا تختلف عن شروط الحاكم إلا في النسب ، نستشفها من هذه النصوص المنقولة عنهم :

(1) - البغدادي . أصول الدين ، مرجع سابق ، ص 277 .

(2) - الماوردي . الأحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص 6 .

(3) - نفس المرجع ، ص 6 .

وقد ذكر القلقشندي في مآثر الأناقة جملة هذه الشروط مفصلة يستحسن ذكرها ، قال : وقد اعتبر أصحابنا الشافعية لصحة عقدها أربعة عشر شرطاً في الإمام . 1 - الذكورة : فلا تتعقد إمامة المرأة . 2 - البلوغ : فلا تتعقد إمامة الصبي - لأنه مولى عليه ، والنظر في أموره إلى غيره فكيف يجوز أن يكون ناظراً في أمور الأمة 3 - العقل : فلا تتعقد إمامة ذاهب العقل بجنون أو غيره لأن العقل آلة التدبير فإن فات العقل فات التدبير 4 - البصر : فلا تتعقد إمامة الأعمى 5 - السمع : لأن ذلك يمنع ولاية القضاء فلان يمنع ولاية الإمامة أولى ، 6 - النطق : فلا تتعقد إمامة الأخرس ، 7 - سلامة الأعضاء - 8 - الحرية : فلا تتعقد إمامة من فيه رق 9 - الإسلام فلا تتعقد إمامة الكافر 10 - العدالة : فلا تتعقد إمامة الفاسق ، وهو المتابع لشهوته المؤثر لهواه من ارتكاب المحضورات ، والإقدام على المنكرات لأن المراد من الإمام مراعات النظر للمسلمين ، والفاسق لم ينظر لنفسه في أمر دينه ، فكيف ينظر إلى مصلحة غيره ، 11 - الشجاعة والنجدة : فلا تتعقد إمامة الجبان لأنه محتاج إلى الشجاعة ليتوصل بذلك إلى حماية البيضة ، وجهاد العدو اللذين هما جل المطلوب من نصب الإمام . 12 - العلم المؤدي إلى الإجتهد في النوازل والأحكام ، فلا تتعقد إمامة غير العالم بذلك لأنه محتاج لأن يصرف الأمر على المنهج القويم ، ويجريها على الصراط المستقيم ، ولأن يعلم الحدود ويستوفي الحقوق ، ويفصل الخصومات بين الناس ، وإذا لم يكن عالماً مجتهداً لم يقدر على ذلك . 13 - صحة الرأي والتدين : فلا تتعقد إمامة ضعيف الرأي ، لأن الحوادث التي تكون في دار الإسلام ترفع إليه ، ولا يتبين له طريق المصلحة . إلا إذا كان ذا رأي صحيح ، وتدبير سائب . 14 - النسب : والمراد به أن يكون من قریش . (القلقشندي ، مآثر الأناقة ص 31 - 37) .

- قال البخاري : « وكانت الأئمة بعد النبي - صلي الله عليه وسلم - يستشيرون الأئمة من أهل العلم في الامور المباحة ليأخذوا بأسهلها » (1)
 - وقال الماوردي : « يكون المستشار أهلا للمشورة إذا توفرت فيه خمس

خصال

- عقل كامل مع تجربة سالفة .

- أن يكون ذا تقى ودين .

- أن يكون ناصحا ودودا .

- أن يكون سليم الفكر من هم قانع وغم شامل .

- أن لا يكون في الامر المستشار غرض يتابعه ولا هوى يساعده » (2)

- وقال الماوردي : في أدب القاضي يشرح هذه العبارة :

« وهذه شروط من يشاوره القاضي في الاحكام ومجموعها .

أن كل من صح ان يفتي في الشرع جاز أن يشاوره القاضي في الاحكام ،

فتعتبر فيه شروط المفتي فيجوز أن يشاور الاعمى ، والعبد ، والمرأة ، وإن لم يجز

أن يكون واحد منهم قاضيا ، لان كل واحد منهم يجوز أن يستفتي ويفتي ، والمعتبر

في المفتي شرطان :

1 - العدالة المعتبرة في المخبرون الشاهد ، لان الحرية وسلامة البصر

يعتبران في الشاهد ولايعتبران في المفتي والمخبر .

2 - ان يكون من أهل الاجتهاد في النوازل والاحكام » (3)

ويشترط العلماء المعاصرون في أولي الامر والمستشارين وغيرهم شروطا

محددة نجلها في الآتي :

1 - العدالة : وهي اجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر ، مع المحافظة

على المروءة ، وأبرز مقياس للعدالة هو ان يكون غير مجاهر بمعصية ، وغير محكوم

(1) القرطبي : الجامع لاحكام القرآن ، مرجع سابق ، 250/4 .

(2) الماوردي : أدب الدين والدنيا ، 1/263 (نقلا عن قحطان : الشورى ص 195) .

(3) الماوردي : أدب القاضي : تحقيق : محمد هلال السرحان ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، ج 1 ص 263 .

عليه قضائياً بحكم يخل بالسمعة والخلق . ويقدم أكثرهم ورعاً .

2 - العلم : الشامل لأمر الدين والدنيا ، يقول الدكتور " قحطان " « يجب أن يكون المنتخب عالماً بالشريعة الإسلامية ، ومقاصدها مع إمامه بالعلوم الأخرى . أو على الأقل بواحد منها كالطب والهندسة ، ويجب أن يتوفر الاجتهاد في مجموع الاعضاء لكي تؤتي الشورى ثمارها في اختيار الامام ، وتدير الامور ، وغير ذلك ، ولذا قرر الفقهاء أن بيعة غير أهل الحل والعقد من العوام لا عبرة بها ، لأن العوام لا يفقهون المسائل بصورة جيدة ، لقصور عقولهم عن إدراك الحل السليم لها » (1)

3 - الخبرة أو الرأي و الحكمة : لان اساس الولاية على مصالح المسلمين ، هو الرأي الصحيح الحكيم ، المتفق مع الشرع المجرد من الهوى والعصبية ، فلا يكفي العلم وحده مالم يقترن بالخبرة ، وهي التجربة السياسية أو العلمية في ميدان البحث والمقارنة ، حتى يقتدر العالم على التبصر بمصالح الناس ، ومعرفة حاجياتهم المتصلة بواقعهم ، ليتمكن له إنزال معارفه ، وجعلها في خدمة أمته .

(1) قحطان (عبد الرحمان الدوري) : الشورى بين النظرية والتطبيق ، مطبعة الامة ، بغداد ، 1974 ، ص 206 .

المبحث الثاني : البيعة وأثرها في اختيار الحكام .

الامة في الاسلام هي مصدر السلطات ، وهي منشأ المسؤولية الخلاقية ، وباختيارها الحر الذي لا يشوبه اكراه مادي أو معنوي تعطى الشرعية لنظام الحكم ، وهذا يعني أن الحاكم لكي يصل إلى الحكم يفتقر إلى بيعة الامة المعبرة عن رضاها به حاكما ، وأنه بدون هذه البيعة لا يكون الحاكم قد وصل إلى منصب الخلافة بطريقة صحيحة وشرعية ، فالبيعة وحدها كما سنرى هي التي تدل على رضا الامة بتوكيل احد المكلفين الذين يحوزون شروطا حددها الفقهاء لينوب عنها في الشؤون العامة ، وقضايا الحكم ، ومعلوم أنه لا تصح الوكالة إذا إفتقدت إلى رضا الموكل .

وفي هذا المبحث سنعرض لأراء فقهاء الاسلام ، وهم ينظرون لمسألة شرعية الحكم ، وكيف يصل الحاكم إلى منصب الخلافة من خلال إجتهادهم في السوابق التاريخية في عهد الخلفاء الراشدين ، وسنناقش آراءهم في طريقتي العهد والاستخلاف ، بحيث نرى ان تطبيقها في عهد الخلافة الراشدة لم يكن ليخرج عن البيعة الصحيحة . ونتناول هذه المسائل في مطلبين :

- المطلب الأول : حول السوابق التاريخية في اختيار الخلفاء الراشدين .
- المطلب الثاني : أثر العهد والاستخلاف في اختيار الحاكم .

1 - المطلب الاول:

السوابق التاريخية في اختيار الخلفاء الراشدين

أ - بيعة أبي بكر - رضي الله عنه - : لما تطاير نعي النبي - صلى الله عليه وسلم - اجتمعت الانصار في سقيفة بني ساعدة في المدينة ، وأرادوا أن يبايعوا بالخلافة رجلا منهم ، هو سعد بن عبادة سيد الخزرج ، فحضر إليهم نفر من المهاجرين وكاد يقوم بينهم خلاف شديد لولا أن قام فيهم أبو بكر خطيبا وأدلى بالحجة ، على أن هذا الامر في قريش وأن أمر العرب لا يصلح إذا وليته قريش . وحذر الانصار إن وليته الاوس ان تنافسها عليه الخزرج ، وان وليته الخزرج ان يقع مثله من الاوس ، فلما ذكر الانصار ماكان بينهم في الجاهلية ، وأن الحال توشك أن تقود إلى مثل ماكانوا عليه من عداوة ، اطمأنوا إلى رأي أبي بكر - رضي الله عنه - فعرض عليهم مبايعة عمر أو أبي عبيدة بن الجراح - رضي الله عنهما - فخشى عمر أن يترك الناس فيختلفوا على أنفسهم ، ويضيع الاثر الذي أحدثه كلام أبي بكر - رضي الله عنه - فقام وقال « معاذ الله أن يكون ذلك وأنت بين أظهرنا . أنت أحقنا بهذا الامر ... وخليفة رسول الله في الصلاة ، فمن ذا يتقدمك ، ويتولى هذا الامر عليك ، ابسط يدك ابايعك ، فلما ذهب يبايعانه ، سبقهما بشير الانصاري فبايعه ... ثم تتابع المهاجرون ، والانصار يبايعونه (1) فلما كان الغد جلس أبو بكر على المنبر في المسجد وبايعه الناس البيعة العامة ، وعلى أثرها خطب أبو بكر - رضي الله عنه - « أيها الناس إنني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني ، الصدق أمانة ، والكذب خيانة والضعيف فيكم قوي عندي ، حتى أخذ الحق له - إن شاء الله - والقوي فيكم ضعيف عندي حتى أخذ الحق منه - إن شاء الله - لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالذل .

(1) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ، مرجع سابق ، 16/1 ابن حجر . فتح الباري ، باب فضائل أبي بكر ، 22/7 . الطبري ، تاريخ الامم والملوك ، مرجع سابق ، 206/3 .

ولا تشيع الفاحشة في قوم إلا عمهم الله بالبلاء ، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم » (1)

بينت هذه الخطبة التزامه بالمشروعية القانونية العليا المتمثلة في أحكام الاسلام المستقاة من الكتاب والسنة والاجتهاد العقلي الصحيح ، بعد أن إلتمزم في توليته بالبيعة العامة من الناس إثر الحجاج الذي وقع بينه وبين الانصار في السقيفة حول مسألة الشرعية في الحكم ومن له الاحقية في أن يحكم ، فلم يصل أبو بكر إلى هذه الاحقية المبنية على رضا الامة ، وبيعتهها : بالسيف أو بالغلبة والقهر أو الوراثة أو بإدعاء النص والوصية من النبي - صلى الله عليه وسلم - بل طرح الحجج النصية التي تسند الخلافة إلى قريش باعتبارهم أهل العلم والكفاءة والعصبية والافضلية في ذلك الزمان ، ولما اقتنع الانصار بحجج ابي بكر وعمر - رضي الله عنهما - بايعوا ابا بكر - رضي الله عنه - بيعة عامة كانت هي الاساس في سند شرعية الحكم .

ب - بيعة عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - : لما أحس أبو بكر أنه موشك أن يلقى ربه جمع الناس وقال لهم : « إنه قد نزل بي ما ترون ، ولا أظنني إلا ميتا لما ترون بي من المرض . وقد أطلق الله أيمانكم من بيعتي فأمرؤا عليكم من احببتم ، فإنكم إن أمرتم في حياة مني كان أجدر ألا تختلفوا بعدي » (2) وأنه لا بد لكم من رجل يلي أمركم ويصلي بكم ، ويقا تل عدوكم فإن شئتم إجتهدت لكم رأيي ، ووالله الذي لا إله إلا هو لا ألوكم في نفسي خيرا ، قال فبكى . وبكى الناس وقالوا : يا خليفة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنت خيرنا وأعلمنا فاختر لنا - فقال - سأجتهد لكم رأيي واختار لكم خيركم - إن شاء الله -

ويذكر " الطبري " و " ابن سعد " أن أبا بكر استشار كبار الصحابة ، يقول ابن سعد : « أن أبا بكر لما استعز به (أي اشتد مرضه) دعا عبد الرحمان ابن عوف فقال : اخبرني عن عمر بن الخطاب . فقال عبد الرحمان : ما تسألني عنه

(1) ابن قتيبة . مرجع سابق . 22/1 - الطبري ، مرجع سابق 210/3 .

(2) ابن قتيبة . مرجع سابق 25/1 .

أمر إلا وانت أعلم به مني ، قال أبو بكر : وان ، فقال هو والله افضل من رأيك فيه . ثم دعا عثمان فقال اخبرني عن عمر فقال اللهم علمي به أن سريرته خير من علانيته ، وأنه ليس فينا أحد مثله ، وشاور معهما سعيد بن زيد ، وأبا الاعور ، وأسيد ابن الحضير ، وغيرهما من المهاجرين والانصار» (1)

ويذكر "ابن قتيبة" عقب هذه المشاورات أن رأي أبي بكر استقر على عمر بعد مدح الصحابة له ، وذكره بأسمى المواصفات التي يمكن أن يتصف بها خليفة للمسلمين - « ذكر أنه دعا عثمان بن عفان وقال له أكتب عهدي ، فكتب عثمان وأملى عليه ، بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد به أبو بكر ابن أبي قحافة آخر عهده في الدنيا نازحا عنها ، وأول عهده بالآخرة داخلها فيها ، إني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فإن تروه عمل فيكم فذلك ظني به ، ورجائي فيه وإن بدل وغير فالخير أردت » (2)

«وبعد ذلك أشرف أبو بكر - رضي الله عنه - على الناس وأسماء بنت عميس تمسكه فقال : أترضون بمن استخلفت عليكم ، فإنني والله ما ألوت من جهد الرأي . ولا وليت ذا قرابة وإنني قد استخلفت عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا . فقالوا : سمعنا وأطعنا .

ثم أمر أبو بكر عثمان - رضي الله عنه - فخرج إلى الناس ومعه عمر وأسيد ابن سعيد القرظي - فقال عثمان للناس أتبايعون لمن في هذا الكتاب ؟ فقالوا نعم . قال بعضهم وهو علي : قد علمنا به ، فأقروا بذلك جميعا ورضوا به ، وبايعوا » (3)

وذكر "ابن سعد" بعد هذا أن أبا بكر دعا بعمر خاليا ، بعد أن تمت له البيعة على هذا النحو ، فأوصاه به ثم خرج من عنده . فرفع أبو بكر يديه فقال : اللهم إني لم أرد بذلك إلا صلاحهم وخفت عليهم الفتنة فعملت فيهم بما أنت أعلم واجتهدت لهم رأيي فوليت عليهم خيرهم ، وأقواهم عليهم وأحرصهم على ما يرشدهم ، وقد

(1) ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، دار الطباعة والنشر ، بيروت ، 1957 ، 3/199 . الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، 3/428 .

(2) ابن قتيبة . الإمامة والسياسة . مرجع سابق ، 3/429 .

(3) الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، المرجع السابق ، 3/429 .

حضرني من أمرك ما حضرني فاخلفني فيهم فهم عبادك ونواصيهم بيدك أصلح لهم واليهم ، واجعله من خلفائك الراشدين يتبع هدي نبي الرحمة ، وهدي الصالحين بعده وأصلح له رعيته « (1)

ونلاحظ في اختيار أبي بكر لعمر - رضي الله عنه - ملاحظتين هامتين :
أولاهما : لقد كان مقصد أبي بكر في طلبه للصحابة في اختيار خليفة بعده بحضوره شخصيا وقبيل وفاته وحدة للمسلمين ، واتفاق كلمتهم ، حتى لا يختلفوا من بعده ، ويتنازعا أمر الخلافة ، كما حدث في سقيفة بني ساعدة أثناء توليته ، فلئن كانت بيعته فلتة وقى الله المسلمين شرها فلربما يشتد الخلاف بين المسلمين بعده على من يكون خليفة له ، سيما وأن المستحقين للخلافة كثير ، وأن صور حروب الردة ، وما وقع فيها من تشتت العالم الاسلامي بعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - وظهور المطالبين بالزعامة من غير المستحقين ، والمدعين للنبوذة من الكذبة والدجالين ، مازال ماثلا في الأذهان ويدعو بإلحاح إلى التفكير الدائم ، فيما يثبت دعائم وحدة المسلمين ، ويبعد شبح اختلافهم وتنازعهم خاصة وأفواج المسلمين تتوجه لفتح العالم شرقا وغربا ، ووحدة القيادة في هذه الظروف مطلب ضروري للمحافظة على وحدة الصف ، وجمع الكلمة وتحقيق النصر حتى لا ينهدم البنيان بعد تمامه ، ولا تسقط أركان الدولة بعد بنائها ، وهو معنى قول أبي بكر - رضي الله عنه - بعد تولية عمر - رضي الله عنه - « اللهم إني لم أرد بذلك إلا صلاحهم ، وخفت عليهم الفتنة ، فعملت فيهم بما أنت أعلم. واجتهدت لهم رأيا فوليت عليهم خيرا ، وأقواهم عليهم » .

ثانيتهما : هو ما نلاحظه من إلحاح أبي بكر - رضي الله عنه - على تحقيق خلافة عمر - رضي الله عنه - على رضا الناس ، فحسب الروايات السابقة نرى أن أبا بكر شاور الصحابة في مبدأ الإختيار ذاته عندما اقترح عليهم ان يختاروا خليفة

(1) ابن سعد ، الطبقات ، المرجع السابق ، 200/3 .

في حياته ، حتى لا يختلفوا بعد مماته ، فلما قبلوا بالمبدأ طلبوا إليه أن يختار هو لهم ، فهو لم يختار لهم بادي الأمر ، ولم يجبرهم على واحد بعينه ، إذ لم تكن له مصلحة في ذلك ولو كانت له مصلحة في العهد إلى خليفة من بعده لاختار أحد أقربائه ، وهو ما لم يذكره التاريخ .

فأبو بكر - رضي الله عنه - لم يرد أن يعهد إلى عمر - رضي الله عنه - كما يقول "الماوردي" (1) ، ويدعي على ذلك إجماع الصحابة ، وإنما أراد أن يشاور الصحابة في اختيار حاكم لهم يكون هو - أي أبا بكر - طرفا في هذه الشورى ، وهذا اجتهاد سياسي صائب منه - رضي الله عنه - وذلك لشدة إيمانه وورعه ورغبته في الإطمئنان على أمته قبل وفاته ، فكانت نتيجة هذه الشورى والتي هي الأصل ، والتي شارك فيها كافة الصحابة من أهل الحل والعقد ، أن يعهد أبو بكر إلى عمر - رضي الله عنه - بالتولية في منصب الخلافة من بعده ، وهذا الاختيار لعمر - رضي الله عنه - إنما هو اختيار مبني على استعراض آراء كبار الصحابة لمواصفات عمر ، التي تؤهله لمنصب الخلافة ، وموافقة أهل الحل والعقد من الصحابة أو أغلبيتهم باستخلاف عمر - رضي الله عنه - ، وهي المرحلة الثانية من الشورى ، ثم تأتي المرحلة الثالثة من الشورى وهي خروج أبي بكر - رضي الله عنه - للناس بعد أن كتب العهد لعمر - رضي الله عنه - وقام بعرض من وقع عليه الإختيار واستفسر رأي الناس فأقروا به ، وبإيعوه ، ولولا هذه البيعة ما كان عمر ابن الخطاب - رضي الله عنه - ليكون خليفة للمسلمين .

ج - بيعة عثمان بن عفان رضي الله عنه : لما طعن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - في أواخر شهر ذي الحجة في السنة الثالثة والعشرين من الهجرة ، وأيقن هو ومن حوله بالموت طلب إليه أن يعهد لمن يراه خيرا للإسلام والمسلمين فقال فيما قال : إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني (يريد أبا بكر) وإن

(1) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص 10.

أترك فقد ترك من هو خير مني (يريد الرسول - صلى الله عليه وسلم -) ولن يضيع الله دينه ، ثم قال ما أريد أن أتحملها حيا وميتا ، عليكم بهؤلاء الرهط الذين قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : إنهم من أهل الجنة "علي وعثمان ابنا عبد مناف ، وعبد الرحمان وسعد خالا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ، والزبير حواري رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وابن عمته ، وطلحة الخير بن عبيد الله" فليختاروا منهم رجلا ، فأرسل إليهم جميعا وقال لهم : « يامعشر المهاجرين الأولين ، إنني نظرت لكم في أمر الناس فلم أجد فيهم شقاقا ولا نفاقا ، فإن يكن بعدي شقاق أو نفاق فهو فيكم ، تشاوروا ثلاثة أيام ، فإن جاعكم طلحة إلى ذلك ، وإلا فأعزم عليكم بالله أن لا تتفرقوا من اليوم الثالث حتى تستخلفوا أحداكم ، فإن أشرت بهما إلى طلحة فهو لها أهل ، وليصل بكم صهيب هذه الثلاثة أيام التي تتشاورون فيها ، فإنه رجل من الموالى لا ينازعكم أمركم . وأحضروا معكم من شيوخ الأنصار وليس لهم من أمركم شيء ، وأحضروا معكم الحسن بن علي وعبد الله بن عباس فإن لهما قرابة ، وأرجو لكم البركة في حضورهما ، وليس لهم من أمركم شيء ، ويحضر ابني عبد الله وليس له من الأمر شيء ، قالوا : يا أمير المؤمنين إن فيه للخلافة موضعا فاستخلفه فإننا راضون به ، فقال : حسب آل الخطاب تحمل رجل منهم الخلافة ، ليس له من الأمر شيء ، ثم قال موجهها كلامه لابنه عبد الله : « إياك ثم إياك لا تتلبس بها » ثم قال « موجهها كلامه لأصحاب الشورى » : إن استقام أمر خمسة منكم وخالف واحد فاضربوا عنقه وإن استقام أربعة ، واختلف اثنان فاضربوا أعناقهما ، وإن اسقر ثلاثة واختلف ثلاثة فاحتكموا إلى ابني عبد الله ، فلاي الثلاثة قضى فالخليفة منهم وفيهم ، فإن أبى الثلاثة الآخرون ذلك فاضربوا أعناقهم » ، ولما اجتمع أهل الشورى تنازل عبد الرحمان بن عوف عن الخلافة على أن يتولى اسنادها إلى أفضل الباقيين ، ثم تنازل الزبير عن ترشيحه لعلي ، وتنازل

طلحة لعثمان (1) ، فخرج عبد الرحمان بن عوف « يتلقى الناس في أثقاب المدينة مثلثما لا يعرفه أحد فما ترك أحدا من المهاجرين والأنصار وغيرهم من ضعفاء الناس ورعاعهم إلا وسألهم واستشارهم ، فأما أهل الرأي فأتاهم مستشيرا وتلقى غيرهم سائلا : من ترى الخليفة بعد عمر ؟ فلم يلقب أحدا ويسأله الا ويقول عثمان...» (2) يقول البخاري : « فلما صلى الصبح واجتمع بأولئك الرهط عند المنبر أرسل الى من كان حاضرا من المهاجرين والأنصار وأرسل الى أراء الأجناد . وكانوا وافوا تلك الحجة مع عمر فلما اجتمعوا تشهد عبد الرحمان ثم قال : يا علي اني قد نظرت في أمر الناس فلم اراهم يعدلون بعثمان فلا تجعلن على نفسك سبيلا ، وقال لعثمان : ابايعك على سنة الله ورسوله والخليفتين من بعده ، فبايعه عبد الرحمان وبايعه الناس والمهاجرون والأنصار وامراء الاجناد والمسلمون » (3) قال "الباقلاني" في شأن بيعة عثمان وانها تمت بشورى المسلمين : « فإن قال قائل ما الدليل على صحة عقد عبد الرحمان لعثمان : قيل له : الدليل على ذلك أنهم تشاوروا ليالي واياما . ونظروا في امرهم ورضوا بعبد الرحمان امينا ومشيرا في هذا الباب وعلمنا ضرورة انه عقد لعثمان وان الباقيين منهم ومن سائر الامة انقادوا لعثمان وخاطبوه بامير المؤمنين » (4)

- ونلاحظ في طريق تولية عثمان بن عفان - رضي الله عنه - مايلي :

1 - إن عمر - رضي الله عنه - لم يقصد تولية عثمان من بعده كما هو واضح في روايات صحيح البخاري وكتب التاريخ ، وان طلب منه الصحابة ذلك لاستحسانهم لمسلك ابي بكر - رضي الله عنه - حيث اسلمهم الى تولية عمر الفاروق الذي اشتهر بسيره في الرعية بالعدل ، والانصاف ، والحزم فجمع كلمة المسلمين : واعطى حقوق الرعية وفتح فارس وحرر ما اغتصبتة روما من اراضي الشام وافريقيا ، وفتح القدس ، وادخل خلقا كثيرا الى حضيرة الاسلام ، فأراد الصحابة

(1) البخاري ، الجامع الصحيح ، كتاب قصة البيعة والإتفاق على عثمان بن عفان (الفتح . 56/7) .

(2) ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة 1/28 - 31 . ابن حجر ، الفتح ، 54/7 - 55 .

(3) البخاري ، الجامع الصحيح ، مرجع سابق ، 78/9 .

(4) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر ، قاض بالعراق ، مالكي من كبار علماء الكلام . إنتهت إليه

رئاسة مذهب الأشاعرة ، توفي سنة 403 هـ (الاعلام ، 46/7) . التهيد ص 227 وما بعدها (عن نظام

الحكم في الإسلام د . محمد يوسف موسى ص 114) .

أن يحافظوا على هذه الانجازات الضخمة ، وهذه المكتسبات الرائعة التي انجزت في ظل الوحدة والاستقرار ، والعدل والشورى فطلبوا من عمر - رضي الله عنه - درءا لمفسدة الخلاف ، وحفاظا على مصلحة المسلمين ان يرشح لهم احدا يتم اختياره في حياته .

2- أوكل عمر - رضي الله عنه - امر ترشيح الخلافة الى قيادة جماعية تسمى في كتب التاريخ " بأهل الشورى " وهم من فضلاء الصحابة ، ومن كبار علماء المسلمين ، ومجتهديهم ، وذوي الرأي فيهم ، وطلب منهم ان يختاروا واحدا منهم في ظرف ثلاثة ايام يحصل فيها التشاور والتفكير ، وأخذ رأي الناس فيمن ينقادون له ، ولا يتوقفون عن بيعته .

3- وهذا ما كان ، فقد استشار عبد الرحمان بن عوف الصحابة من مهاجرين وانصار بل استشار حتى النساء في خدورهن ، فكان رأي الجميع يتجه إلى ارادة عثمان .

4- تجمع الروايات الصحيحة ان عثمان - رضي الله عنه - لم يصير خليفة الا بعد توليته في مسجد المدينة ومبايعة الناس له بعد الشورى التي مرت بمرحلتين : شورى أهل الحل والعقد من كبار الصحابة الذين اختاروا عثمان وعلياً - رضي الله عنهما - ، وشورى عامة الصحابة والناس الذين مالوا بأكثرتهم لعثمان .

5- ومن هذا يتبين ان مافعله عمر - رضي الله عنه - انما هو ترشيح أشخاص للخلافة وليس اكثر ، ولا يلزم الأمة في شيء ، وأن قصده من ذلك مصلحة المسلمين في دفع التنازع ، والخلاف الناجم عن العصبية والقبلية مما جاء الاسلام لاستئصاله من نفوس العرب .

ونستطيع ان نقول ان ما فعله ابو بكر وعمر - رضي الله عنهما - هو جهادات لهم في المجال السياسي ، وهذه الاجتهادات مبناهم مصلحة المسلمين :

وتحقيق ضمانات وحدتهم وتماسكهم وقوتهم ، وان هذه الضمانات لم تكن لتحقق في عصرهم الا بهذه النوعية من الاجتهادات ، وهذا يسلمنا الى ان نقول بان جعل علماء السياسة الشرعية للعهد او الاستخلاف ، وعدّه طريقة لتولية الخليفة وجعله قسيما للبيعة غلط ، وتغليب للصحابة ، وتجاوز لخصوصية هذه الاجتهادات التي ارتبطت بظرف زمني محدد على اساس تحقيقها لمقصود الشارع في حفظ وحدة المسلمين ، ومن المعلوم قطعا في قواعد الاصول ان الحكم تبع لمقصده ، وانه اذا تقاعد عن تحقيق مقصوده يبطل ولا احد يمكنه القول ان اجتهاد ابي بكر وعمر في شان الخلافة يبقى صالحا لكل زمان ومكان ، فيكتب عنه فقيه مثل "الماوردي" في القرن الخامس وبعده من طرق التولية الشرعية والتي حصل فيها اجماع العلماء . ومعلوم ان الاجماع على امر لايجز للمجتهد الاجتهاد بخلافه بله تقييده ، وحتى ان اعتبروا اجماعا منعقدا فهو اجماع على مصلحة تحققت في زمان ومكان ، وارتبطت بهما بحيث يجوز تغيير الاجتهاد المجمع عليه الذي من هذا النوع ، ولأن الزمن الآن تغير اذ لم يعد للعصبية القبلية مكان في عادات الدول ، بل ان المجتمع الانساني صار محكوما بمؤسسات سياسية ، واقتصادية وادارية قوية تحقق مقصود الشارع في مراعاة مصالح الخلق في معاشهم ومعادهم ، فان الناس صاروا يختارون حكاهم لا بطريق العهد والاستخلاف كما هو السابق ، بل بكيفيات قانونية جديدة انبثقت عن تطور الناس ، وتغير العمران ، مما جعل ضمانات الوحدة ، وعدم الخلاف تتحقق بهذه الكيفيات الجديدة ، ولاتتحقق بالاجتهادات السابقة ، فالاساس في اعطاء الشرعية للحاكم هو البيعة العامة ، او الانتخاب حديثا الذي يعبر عن حرية الامة في اختيار الخليفة ، وبه يعرف رأيها ، وتؤخذ مشورتها ، وتتحقق ارادتها الحرة من غير اكراه او ضغط ، فنتأسس شرعية الحكم في البلاد ، وهذه الشرعية هي ضمان الاستقرار والوحدة "وحدة الأمة معنويا وسياسيا" ، وهي ضمان العدل

والانصاف ، واساس انبثاق عبقریات افراد الامة في البناء والتعمير ، والابداع والاستكشاف بغية تسخير قوى الطبيعة ومصادر الحياة في هذا الكون لصالح الانسان .

د - بيعة علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - : إن بيعة علي - رضي الله عنه - تختلف عن بيعة الخلفاء السابقين سواء من حيث الظروف او الكيفية : فمن حيث الظروف فإن بيعة علي - رضي الله عنه - اعقبت حدثا رهيبا هز كيان الاسلام ، وكانت له اسوء الآثار فيما بعد ، ألا وهو مقتل عثمان - رضي الله عنه - على يد الثوار عام " 35هـ " ، واما من حيث الكيفية فان بيعة علي - رضي الله عنه - لم يسبقها ترشيح من جماعة اهل الحل والعقد ، من كبار الصحابة المجتهدين بحيث يشارك فيه الخليفة السابق عثمان ، ويعطي توجيهاته للصحابة في كيفية الاختيار ، أو في الشخص المختار فيقع نوع من التوافق في وجهات النظر قد يصل الى حد التطابق الذي يمنع اختلاف المسلمين ، وتنازع كلمتهم إثناء اختيار خليفة لهم ووكيلا عنهم ، يحكم شؤونهم فينقادون له بالطاعة ، ولا يترددون عن نصرته ان استنصرهم ، فلم يجمع المسلمون على اختيار الامام علي لولاية امر المسلمين عامة ، وهذا يتبين بوضوح من أقوال المؤرخين على اختلافهم :

يذكر ابن سعد (1) في اجمال انه لما قتل عثمان يوم الجمعة لثمان عشرة ليلة مضت من ذي الحجة سنة خمس وثلاثين ببيع لعلي بن ابي طالب بالمدينة في الغد من يوم قتل عثمان - بالخلافة - ، بايعه طلحة والزبير وجميع من كان في المدينة من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - [وذلك بعد ضغط الثوار ، وتهديدهم لكبار الصحابة ، ان لم يبايعوا لواحد منهم] ، ثم ذكر طلحة والزبير انهما بايعا مكرهين ، وخرجا من المدينة الى مكة ثم من هذه الى البصرة مطالبين بدم سيدنا عثمان - رضي الله عنه - ، فخرج علي إليهم والتقى بهم وبمن انضم اليهم من أهل

(1) ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، مرجع سابق ، 31/3 .

البصرة ، وغيرهم « يوم الجمل » في جمادى الآخرة سنة ست وثلاثين وظفر بهم وقتل طلحة والزبير في هذه المعركة ثم انصرف علي الى الكوفة (1) .

وكذلك لم يبايعه اهل الشام الذين كان معاوية بن ابي سفيان - رضي الله عنه - يتزعمهم اذ كانوا يتعللون بوجوب الثأر لسيدنا عثمان أولا (2)

وقد تمت بيعة علي بمسجد المدينة فقد روى الطبري في تاريخه بسنده ان محمد بن الحنفية قال : كنت مع أبي حين قتل عثمان فقام فدخل منزله ، فأتاه اصحاب رسول الله ، فقالوا : ان هذا الرجل قد قتل ولا بد للناس من امام ، ولانجد اليوم احدا احق بهذا الامر منك ، لا أقدم سابقة ولا أقرب من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال : ففي المسجد ، فان بيعتي لا تكون خفيا ، ولا تكون الا عن رضا المسلمين فقال عبد الله ابن عباس : فلقد كرهت ان ياتي المسجد مخافة ان يشغب عليه ، وابي هو الا المسجد فلما دخل ، دخل المهاجرون والانصار ، فبايعوه ثم بايعه الناس « (3)

واذا كانت الروايات التاريخية تشير الى ان هناك من المسلمين من لم يبايع عليا لاسباب معينة أفلا يحق لنا ان نتساءل عن الدليل على صحة ولايته على المسلمين جميعا .

يذكر الباقلاني (4) في كتابه التمهيد دليلين :

« **الدليل الأول** : كمال خلال الفضل ، واجتماعها له لأنه من السابقين الاولين ، وممن كثر بلاؤه وجهاده في سبيل الله ، وعظم عناؤه في الاسلام ، ولما روي فيه من الفضائل المشهورة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - نحو قوله : « أقضاكم علي ، وأفرضكم زيد » . مع العلم ان القضاء يشتمل على معرفة أبواب الحلال والحرام ، واحكام الشرع وما يحتاج إلى علمه إمام الأمة ، ونحو قوله : « حب علي ايمان وبغضه نفاق » وقوله في خيبر : « لأدفعن الراية الى رجل كرار غير فرار يحب الله

(1) الطبري - تاريخ الأمم والملوك ، مرجع سابق ، 4/444 .

(2) نفس المرجع ، 4/558 .

(3) نفس المرجع ، 4/427 .

(4) الباقلاني ، التمهيد ، ص 227 وما بعدها (عن - نظام الحكم في الإسلام - د - محمد يوسف موسى ص 115) .

ورسوله ويحبه الله ورسوله « ودفع الراية اليه ، وقوله « من كنت مولاه فعلي مولاه » بعد قوله « أأست أولى بالمؤمنين من أنفسهم » فأوجب من موالاته على باطنه وظاهره ، والقطع على طهارة سريرته ما اثبتته لنفسه وأعلمهم أن عليا ناصر للامة مجاهد في سبيل الله بظاهره وباطنه لان المولى يكون بمعنى الناصر المعين باتفاق اهل اللغة .

الدليل الثاني : لما قتل عثمان - رضي الله عنه - استولى الغافقي ومن سار من اهل الفتنة على المدينة ، وهموا بالفتك باهلها ، وحلفوا على ذلك للصحابة متى لم يقدموا النظر في امرهم ويعقدوا الإمامة لرجل منهم ، فاراد الصحابة حسم مادة الفتنة ، وعرض الامر على علي - رضي الله عنه - والتمسوا منه الرضا بالبيعة وأثره المصريون فامتنع عليهم - واعظم قتل عثمان - رضي الله عنه - ولزم بيته ، ثم عرض ذلك على طلحة وأثره البصريون ، وابى ذلك وكرهه ، فلما حلف اهل الفتنة على الفتك بأهل المدينة وإلحاق الفتنة بهم ، وردھا جذعة ، اجتمع وجوه المهاجرين والانصار ، وسألوا عليا هذا الامر ، واقسموا عليه فيه وناشدوه الله في حفظ بقية الامة ، وصيانة دار الهجرة ، فدخل في ذلك بعد شدة ، وبعد ان رآه مصلحة ، ورأى القوم ذلك ، لعلمهم وعلمه بانه اعلم من بقي وأفضلهم ، وأولاهم بهذا الامر فمد يده وبايعه جماعة من حضر ... وهذا من اصح العقود واثبتھا ، لان المعقود له افضل من بقي ، ومن ذكرناه من العاقدين بصفة من يملك الامامة في الفضل والسابقة فوجب بذلك تمام بيعته ، وصحة امامته « (1)

وظاهر ان خلافة علي كانت بالانتخاب المباشر ، والبيعة العامة ، وهو أصل شرعية اسناد الحكم في الاسلام .

وفي الأخير نذكر تعليقا لأحد المؤرخين المعاصرين ، ذكر فيه رأيه حول بيعة الخلفاء الراشدين اذ يعتبرها تمت كلها وفي مختلف مراحلها وظروفها بالشورى

(1) نفس المرجع ، ص 227 .

والانتخاب العام يقول : « كانت بيعة الخلفاء تحمل فكرة الشورى ، وتبعد كل البعد عن النظام الوراثي ، ويزعم البعض ان انتخاب ابي بكر كان انتخابا غير منظم ، اذ لم يتخذ المسلمون مكانا يجتمعون فيه ، ولم يؤذن الناس بهذا الاجتماع من قبل : والجواب على ذلك : انه قد حصل اجتماع ضم اصحاب الرسول - صلى الله عليه وسلم - ورشح الانصار سعد بن عباد ، ورشح أبوبكر أبا عبيدة ، وعمر ، وتبادل الانصار والمهاجرون الآراء ، واقاموا الحجج ، ورجحت حجة على حجة لذلك لا نستطيع ان نوافق الذين يطعنون في هذا الانتخاب ، وان حرص الصحابة وكراهتهم ان يظلوا يوما او بعض يوم من غير ان يكون لهم امام يجمع كلمتهم هو الذي حملهم على المبادرة الى الاجتماع في سقيفتهم ، كذلك كان حرص عمر - رضي الله عنه - في مبادرته الى بيعة ابي بكر - رضي الله عنه - فقد أثر عنه انه قال : انه بلغني ان قائلًا منكم يقول : لو مات امير المؤمنين لباععت فلانا فلا يغرن امرء ان يقول ان بيعة ابي بكر كانت فلتة ، فقد كانت كذلك ، غير ان الله وقى شرها ، وليس منكم من تنقطع اليه الاعناق مثل ابي بكر » ، ونلاحظ في اختيار عمر امرين خطيرين : أولهما : ان ابا بكر علق خلافة عمر على رضا الناس ، وثانيهما : ان ابابكر لم ينتخب احدا من ابناءه او اقربائه ، بل انتخب شخصا اجمع الناس على احترامه ، اما بيعة عثمان فهي اقرب الى الشورى من بيعة عمر ، اذ قد تعدد المرشحون للخلافة ، وكان للمجتمعين بمسجد المدينة من الصحابة وغيرهم اثر كبير في توجيه هذا الانتخاب وحصر الخلافة في واحد من اثنين هما عثمان وعلي . كذلك كان انتخاب علي شوريا ، ومما هو جدير بالملاحظة ان احدا من الخلفاء الراشدين لم يفكر في جعل الخلافة وراثية فقد ابي عمر ان يعهد لابنه عبد الله . وابي علي ان يعهد لابنه الحسن حين سأل بعض المسلمين وهو على فراش الموت ، فقال : لا آمركم ولا أنهاكم أنتم أبصر « (1)

(1) حسن (إبراهيم حسن) ، تاريخ الإسلام السياسي ، مطبعة السنة المحمدية ، 1/434 .

المطلب الثاني :

أثر العهد والإستخلاف في اختيار الحاكم .

إستنتج فقهاء السياسة الشرعية من خلال التأمل في الوقائع التاريخية السابقة ، أن الإمامة تنعقد من وجهين : أحدهما إختيار أهل الحل والعقد وبيعة الأمة ، والثاني بعهد الإمام السابق ، وزاد آخرون وجهاً آخر هو الغلبة والقهر ، إذ يصير الإمام المتغلب بمقتضاها خليفة واجب الطاعة إذا كان ذا شوكة ، وقهر وعدل ولم يمكن الثورة عليه وعزله من طرف المسلمين :

أ - البيعة : « المراد بالمبايعة المعاهدة » (1) ، وهي الصيغة المعبرة عن رضا الأمة بإمامة المتولي تمييزاً له بالمسؤولية العامة عليها ، وهي شرط صحة لاتنعقد الإمامة الشرعية الصحيحة بدونها ، وهي التي تعطي الشرعية للحاكم ، وهي التي يلزم بمقتضاها الأمة بطاعته ونصرته ، وهذا ما إتبعه الصحابة في تولية أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ، فكلهم تولى أمر المسلمين بالبيعة والشورى العامة ، التي لم يعتورها أي إكراه مادي أو معنوي ، مارسه أحد على أحد فأجبره على فعل شيء أو الإمتناع عنه ، « إذ عملية البيعة لا تنتج أثرها إلا بموافقة المرشح التي تعتبر ضرورية » (2) ورضا الأمة إذ هو سند الشرعية للحاكم ومن أحكام البيعة الرضا . إذ هو عقد رضائي لا يجوز أن يشوبه ضغط أو غش أو تدليس أو إكراه فإن ذلك يبطله . فالحرية شرط أساس لصحة الإنتخاب ، لإدراك أن البيعة عبرت صدقا وواقعا عن رضا الأمة ، والبيعة بهذه المثابة تتوافق مع فكرة الإنتخاب الحديثة التي يعتمد فيها على أخذ أصوات جميع الأمة بعد أن يقدم أهل الرأي في الأمة مرشحا أو أكثر لرئاسة الدولة ، فتتجه الأمة إلى تزكية أحدهم وترجيح كفته على الآخر ، فيصير بهذا حاكما عليها . وإن كان من المتعذر أخذ رأي جميع الأمة

(1) النووي ، صحيح مسلم بشرح النووي ، مكتبة الأزهر مصر ، (د ت) ج 12 ص 229 .

(2) العيلى - (عبد الحكيم جسن) ، الحريات العامة في الفكر والنظام الإسلامى ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، 1974 ،

أثناء بيعه الخليفة لتعذر أسباب المواصلات ، إلا أن أخذ رأي أكثرهم أو من يعد ممثلاً لكامل الأمة كان وارداً ، فأهل المدينة ومكة وما جاورها كانوا يمثلون الأمة في تزكية الخليفة وتمييزه لأنهم كانوا أعرف الناس بصحابة الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأقدر على تمييز من يصلح منهم على للخلافة من أهل مصر والشام وغيرها . وهؤلاء تلزمهم البيعة بيعة أهل المدينة من صحابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهؤلاء هم أهل الحل والعقد في الأمة ، الذين يقومون بترشيح الخليفة لمواصفات تجب مراعاتها فيه كالعلم ، والإجتهد ، والورع ، والعدالة ، والذكورة . والخبرة السياسية والمعرفة بأحوال الناس وطبائع الأمم ومقتضيات العصر وغيرها . فإذا قبل يقومون ببيعته وتقوم الأمة من ورائهم بتزكية هذا الترشيح ببيعته ، وطاعته ونصرته .

ويعرض الماوردي هذه الأحكام الخاصة بالبيعة فيقول : « فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للإختيار ، تصفحوا أحوال أهل الإمامة ، الموجودة فيهم شروطها فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً ، وأكملهم شروطاً ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته ، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الإجتهد إلى إختياره عرضوها عليه فإن أجابهم إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الإمامة فليزم كافة الأمة الدخول في بيعته والإنقياد لطاعته . وإن إمتنع عن الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها ، لأنها عقد مرضاة واختيار لا يداخله إكراه ولا إجبار ، وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها ... فلو تعين لأهل الإختيار واحد هو أفضل الجماعة ، فبايعوه على الإمامة فحدث بعده من هو أفضل منه إنعقدت ببيعتهم إمامة الأول ، ولم يجز العدول عنه إلى من هو أفضل منه ، ولو ابتدأوا بيعة المفضل مع وجود الأفضل صحت ببيعته إن كان ذلك لعذر ، بأن كان الأفضل غائباً أو مريضاً ، أو كان المفضل أقرب إلى قلوب الناس فيكونون له أطوع وإلا لم تصح

بيعته في رأي طائفة منهم الجاحظ ، ولكن ذهب الأكثر من الفقهاء ، والمتكلمين إلى صحة بيعته ما دامت شروط الإمامة متوافرة فيه . كما يجوز في القضاء تولية المفضل مع وجود الأفضل إذا كان مستجمعا لشروط القضاء ، لأن زيادة الفضل مبالغة في الإختيار ، وليست معتبرة شرطا من شروط الإستحقاق ... » (1)

ب - العهد : وهو في اصطلاح علماء السياسة الشرعية إختيار إنسان معين لعمل معين من أعمال الدولة ، يبدأ من رئاستها وينتهي في أدنى درجة من درجاتها . والعهد بالخلافة هو في الأصل أن يقترح الخليفة أو أن يرشح شخصا يتولى الخلافة من بعده . وقد تبين أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يعهد بالخلافة إلى أحد من بعده ، ولم ترد في ذلك نصوص صحيحة صريحة تقطع كل شك أو احتمال في تفسيرها ، ويكون بمقتضاها قد نص النبي - صلى الله عليه وسلم - على الخليفة من بعده ، أو حدد شخصا معيناً لهذا المنصب الخاص . وإنما المعروف والمتواتر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - ترك الأمر شورى بين المسلمين يختارون لأنفسهم من يرونه أكمل إيمانا وأصدق يقينا وأعمق علما وأوسع صدرا وأدرى بشؤون الناس ، وأخبر بقضايا الحياة . وقد وقع إختيارهم على أبي بكر - رضي الله عنه - في بيعة السقيفة ، وبايعه الناس بعد إختلاف بين المهاجرين والأنصار ، وحوار علمي وسياسي هادئ ، ورضا كان أساسه الأسانيد الشرعية والتاريخية لكل من الطائفتين سلم الأنصار فيه لإخوانهم المهاجرين وتدافعوا لبيعة أبي بكر الصديق .

وقد إستند فقهاء السياسة الشرعية في جواز العهد وتصحيح الخلافة به بفعل أبي بكر - رضي الله عنه - حين إستخلف عمر بن الخطاب لما كان أهلا للقيام بالأمر من بعده ، فرضى المسلمون بخلافته ولم ينازعه أحد فرأوا أن في ذلك جماعا على صحة العهد والإستخلاف » (2)

وفي رأينا أن الإستناد إلى إستخلاف أبي بكر - رضي الله عنه - لعمر - رضي

(1) الماوردي : الأحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص 7.

(2) نفس المرجع ، ص 10.

الله عنه - كواقعة ينتج عنها صحة أن يعهد الإمام إلى من بعده ، واعتبار هذا من حقوق خلافته (1) التي لا يجوز سلبها منه ثم الإدعاء أن هذا حكم شرعي وقع الإجماع عليه ، والإجماع يمنع الاختلاف حول مفهوم الحكم و تطبيقه ، أي لا يجوز إحداث حكم يخالفه فهما وتطبيقا علاوة على أنه يعطي الهيئة لهذا الحكم ، فلا يجوز خرقه وتجاوزه ومعارضته . ثم أخذ هذا الحكم وتطبيقه أثناء الحكم الأموي والعباسي وتصحيح الفقهاء له كل هذا ليس صحيحا مطلقا بهذا الفهم وفق هذا التصور .

لأن أبا بكر كما تروي كتب التاريخ لم يعهد إلى عمر - رضي الله عنه - برأي منه ، ولم يعين عمر بعده خليفة في مجمع من الصحابة ، أو ألزم الناس بالأخذ بأمره وانتفاذ شريعته ، لأنه خليفة المسلمين الواجب الطاعة . والعهد حق من حقوقه يستطيع باستعماله أن يصيره واجبا على الأمة تلتزم بطاعته ولا تخرج عن حدوده ، بل إن في رواية ابن الجوزي ما يفيد بأن أبا بكر عرض على كبار الصحابة ترشيح أحد منهم قبل وفاته ، حتى إذا إتفقوا على أحد منهم في حياته لا يختلفون ، ولا يتفرقون بعد وفاته ، يقول ابن الجوزي : لما ثقل أبو بكر واستبان له من نفسه جمع إليه الناس فقال إنه قد نزل بي ما ترون ولا أظنني إلا ميتا لما بي ، وقد أطلق الله إيمانكم من بيعتي ، وحل عنكم عقدي ، ورد عليكم أمركم ، فأمرؤا عليكم من أحببتم فإنكم إن أمرتم في حياة مني كان أجدر ألا تختلفوا بعدي» (2) وهذه الرواية دليل قاطع على أن أبا بكر - رضي الله عنه - لم يكن يريد بادئ الأمر أن يعهد إلى أحد من بعده ، وإنما ترك ذلك للناس هم يؤمرون من يريدون ويختارون وفقا للشورى التي يريدون ، ويتم ابن الجوزي الرواية بقوله : فقاموا في ذلك - أي في الإختيار - خلوا عليه - على أبي بكر - فلم تستقم لهم ، فرجعوا إليه فقالوا : رأينا يا خليفة رسول الله رأيك ، قال فلعلكم تختلفون قالوا : لا . قال فليكم عهد الله على الرضا :

(1) نفس المرجع ، ص 10 .

(2) ابن الجوزي ، سيرة عمر ، دار الرائد العربي ، بيروت ، ص 48 .

قالوا نعم قال : فأمهلوني حتى أنظر لله ولدينه ولعباده « (1) . وهذا تفويض صريح من المسلمين لأبي بكر - رضي الله عنه - في أن يختار لهم خليفته ومن حق الأمة أو ممثليها أن يفوضوا إلى الخليفة الحكم باجتهاده في القضايا العامة التي يرون أنه الأقدر على فهمها ، وعلى معرفة دقائقها وتحكيم الشرع العادل فيها . وهذه القضية تشبه أية قضية أخرى تتعلق بمصالح المسلمين العامة يعرضها الخليفة على ممثلي الأمة ليأخذ فيها برأيهم ويستنير باجتهادهم ، ويشاركهم هو كواحد منهم فيها ، دون أن يكون له إمتياز عليهم إلا بسعة علمه ورحابة فكره ودقة إجتهاده وكثرة خبرته ومعرفته بطبائع الإجتماع والعمران ، وتوقع العدل والنزاهة في حكمه .

فمسألة خلافة أبي بكر عرضت في حياته على الصحابة للتداول بشأنها كما هو منهج الإسلام الذي يقتضي ألا يقطع في أمر هام إلا بعد التشاور فيه وهذا ما فعله أبو بكر - رضي الله عنه - إذ أخذ في مشاورة الصحابة في إستخلافه أو ترشيحه لعمر - رضي الله عنه - بعد أن أبدوا رضاهم لمن يرشحه ، إذا فهناك رضا ضمني من أهل الشورى وهم كبار الصحابة لمن سيرشحه أبو بكر ثقة في عدالته ونزاهته وصواب حكمه ونظره للمسلمين . ولولا هذا الرضا ما أمكن لأبي بكر أن يقدم على ترشيح عمر أو غير عمر لأن هذا من حق الأمة لا من حقوقه هو كخليفة ، ثم إنه بعد مشاورة الصحابة خرج على الناس وهو يقول : « أترضون بمن استخلف عليكم فإنني والله ما ألتوت من جهد الرأي ولا وليت ذا قرابة ، وإنني قد وليت عمر بن الخطاب فاسمعوا له واطيعوا قالوا سمعنا واطعنا »(2)

ويذكر ابن الجوزي أن أبا بكر جمع الناس وهو مريض ، فأمر من يحمله إلى المنبر فكانت آخر خطبة خطبها فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : « أيها الناس إحدروا الدنيا ولا تتثقوا بها فإنها غدارة ، وأثروا الآخرة على الدنيا وأحبوها ، فبحب كل واحدة منهما تبغض الأخرى وإن هذا الأمر الذي هو أملك بنا لا يصلح آخره إلا بما

(1) نفس المرجع ، ص 48 .

(2) الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، مرجع سابق ، 3/429 .

صلح به أوله ، ولا يتحملة إلا أفضلكم مقدرة وأملككم لنفسه وأشدكم في حال الشدة وأسهلكم في حال اللين وأعملكم برأي ذوي الرأي لا يتشاغل بما لا يعنيه ، ولا يحزن لما ينزل به ، ولا يستحي من التعلم ولا يتحير عن البديهة ، قوي على الأمور لا يخور لشيء منها ، يرصد لما هوأت ، عتاده من الحذر والطاعة ، وهو عمر بن الخطاب « (1)

فأبو بكر - رضي الله عنه - حسب هذه الرواية قد جمع الناس وخطب فيهم مبينا لصفات عمر - رضي الله عنه - التي اختاره على أساسها بعد جهد الرأي وعناء التفكير ليكون خليفة لهم . وهو في هذا يبين لهم حدود مسؤوليته في هذا الإختيار وأنها تتوقف عند مجرد إستكشاف الصفات والإختبار بعد الإجتهد للشخص الذي رأى فيه القدرة والعدالة ، والخبرة بشؤون الناس ، ليكون خليفة لهم ، أما كون هذا الشخص خليفة شرعيا تجب له الطاعة ويلزم الرعية بحقوقه الخلافية فإنما مرده للأمة لا لأبي بكر - رضي الله عنه - فيكفيه هو أنه اجتهد وأبدن لهم حسن الرأي ، وجيد النصيحة في اختياره . أما توليته فهي بأيديهم والسمع له والطاعة إنما هي بإرادتهم بعد بيعته والرضا به . وليس في فعل أبي بكر - رضي الله عنه - ما يدل على أنه إستعمل حقا من حقوق خلافته ، أو أجبر الأمة على الطاعة لعمر - رضي الله عنه - أو أنه عهد إليه بمحض رأيه بل إن الأمر لا يعدو أن يكون إستعمالا للشورى العامة في قضية هامة تتعلق بعموم الأمة ، وشارك أبو بكر في هذه الشورى كواحد من المسلمين فوض إليه أهل الحل والعقد برضاهم مكنة الإختيار المبني على الرأي الحصيف والإجتهد السليم والعدل المتوقع من مثل أبي بكر .

ولاوجه لما ذهب إليه الماوردي من أنها من حقوق خلافته ، يقول « ويجوز للخليفة أن ينص على أهل الإختيار كما يجوز له أن ينص على أهل العهد فلا يصح

(1) ابن الجوزي ، سيرة عمر ، ص 49 .

إلا إختيار من نص عليه كما لا يصح إلا تقليد من عهد إليه لأنهما من حقوق خلافته « (1) وهو يستند في ذلك إلى فعل أبي كرفي العهد إلى عمر ، وقد تبين بطلان الفهم المستند إليه بهذه الصورة التي جعلت الماوردي يسلب حق الأمة في رفض عهد الإمام السابق ، إذ أن ذلك من حقوقها ، بل جعل تقليد المعهود إليه مع إفتقاره إلى رضا وبيعة الأمة قال : « إختلفوا هل يكون ظهور الرضا منهم شرطاً في لزومها للأمة لأنها حق يتعلق بهم فلم تلزمهم إلا برضا أهل الإختيار منهم ، والصحيح أن بيعته منعقدة وأن الرضا به غير معتبر ، لأن بيعة عمر لم تتوقف على رضا الصحابة ، ولأن الإمام أحق بها فكان إختياره فيها أمضى ، وقوله فيها أنفذ « (2) وفي هذا النص نلاحظ أن الماوردي جعل تعيين الخليفة ، وإعطائه شرعية السلطة من حقوق الخليفة التي يهدرونها رضا الأمة . رغم أن الخلافة هي مسؤولية عن الأمة ونيابة عنها ، وهي التي تعطىها الشرعية بإعتبارها مصدر السلطات ، وفي هذا تناقض كبير إذ كيف تتحول النتيجة إلى سبب ، أي كيف تصير الأمة التي هي سند الشرعية للخليفة برضاها عنه مهددة الحق في البيعة أثناء تعيين الخليفة لحاكم بعده ، وكيف يتحول الحاكم المفتقر إلى الشرعية بالبيعة فيصير له الحق في تثبيت الحكم لغيره وهو وكيل لا أصيل .

ولم يتوقف الماوردي عند هذا الحد بل إنه إستمر في إستنتاجاته ، وآرائه المبنية على هذا التناقض الفكري ، فرأى أن الخليفة يستطيع أن يعهد إلى إثنين أو ثلاثة فإذا عهد الخليفة إلى ثلاثة رتب الخلافة فيهم ومات ، والثلاثة أحياء كانت الخلافة بعد موته للأول ، ولو مات الأول في حياة الخليفة كانت الخلافة بعده للثاني : ولو مات الأول والثاني في حياة الخليفة كانت الخلافة بعده للثالث ، لأنه قد إستقر لكل واحد من الثلاثة بالعهد إليه حكم الخلافة بعده « (3) والعهد بهذا الفهم وهذه الصفة فيه مصادرة لرأي الأمة ، وحريتها في الإختيار لمن يتولى مسؤولية الحكم :

(1) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص 10 .

(2) نفس المرجع ، ص 10 .

(3) نفس المرجع ، ص 14 .

والحرية هي شرط البيعة الصحيحة ، وهي سند الشرعية للحاكم ، وقد أدرك الفقهاء شيئاً من هذا .

وإن إمكانية إستبداد الحكام ، وعهدهم لمن لا يصلح للولاية ، وإيثار ذوي القرابة دون ذوي الكفاءة والخبرة ، شبهة قد تثار عليهم ، فراحوا يردون عليها بالإعتماد على أمانة الحاكم وعدله ، وأنه لا يتصور في حقه الجور بحقوق الأمة الجزئية ، فكيف يغلبه هواه ، ويبتعد عن الحق في العهد لمن لم يستوف شروط الإمامة « فلا يصح أن تلتصق هذه التهمة بالإمام العدل العفيف الذي لم يخن الأمة في شيء في حياته فبالأولى لا يصح أن يظن أنها أحد به وهو موشك على لقاء ربه » (1) ويرى ابن خلدون « أن الإمام لا يتهم في هذا الأمر ، وإن عهد إلى أبيه أو ابنه لأنه مأمون على النظر لهم في حياته ، فأولى ألا يحتمل فيها تبعة بعد مماته ، خلافاً لمن قال بإتهامه في الولد والوالد ، ولمن خصص التهمة بالولد دون الوالد ، فإنه بعيد عن الظنة في ذلك كله ، لاسيما إذا كانت هناك داعية تدعو إليه من إيثار مصلحة ، أو توقي مفسدة أو اجتناب فتنة ، حينئذ تنتفي الظنة عند ذلك رأساً ، كما وقع في عهد معاوية لابنه يزيد » (2)

ويظهر أن الفقهاء هنا إستصحبوا في اجتهاداتهم عهد أبي بكر لعمر - رضي الله عنه - وعهد عمر للسته الذين توفى الرسول - صلى الله عليه وسلم - وهو عنهم راض ، وأبو بكر وعمر صحابييان كبيران عدلان ، لم يفكرا حين العهد بمحاباة أحد كائنا من كان ، بل كانت مصلحة المسلمين ووحدة كلمتهم هي الدافع لهما على ما فعلا ، وليس كل الحكام والملوك كأبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - فإن من حكام بني أمية وبني العباس من كان يعهد إلى الواحد من أبنائه ، ولم يصل إلى سن البلوغ مما جعل النساء يصرن وصيات على الأمة الإسلامية يسيرنها بأهوائهن وعواطفهن ما أذكى روح الصراع ، والتنافس على الحكم ، فكان الأخ يقتل أخاه .

(1) الباقلائي ، التمهيد ، ص 179 (عند محمد يوسف موسى ، نظام الحكم في الإسلام ، ص 79) .

(2) ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد) المقدمة ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، ص 372 .

وكان المسلم يستعين بالكافر علي أخيه من أجل الحكم ، وهي كلها نتائج منطقية لهذا العهد الذي غيبت فيه تماما حرية الأمة ، وصودر رضاها الذي هو سند الشرعية للحاكم .

مجمع الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث : طريقة التعيين.

تم في المباحث السابقة الحديث عن كيفية اختيار الحاكم ، والسوابق التاريخية في ذلك ، وإزالة اللبس عن بعض التصرفات الواقعة في عصر الصحابة - رضي الله عنهم - والتي بنى عليها بعض فقهاء السياسة الشرعية أحكاما تناقض البيعة ، وتبتعد في تفسيرها عن مقتضياتها كحق الأمة ، وكحرية من حرياتنا السياسية التي تضمن سند الشرعية للحاكم ، أما بالنسبة لباقي الأمر في الأمة من مستشارين ، ووزراء وقضاة ، فقد تباينت آراء الفقه السياسي في كيفية إختيارهم من عموم الأمة : هل يتم انتقاؤهم بالانتخاب من الأمة بسبب كونهم ممثلين لمصالحها معبرين عن طموحاتها وآرائها في تسيير شؤون البلاد ، أم يستقل الحاكم الشرعي بتعيينهم ، لأن هذا التعيين يدخل في صلاحياته ، لأنه يمثل مصالح الأمة ، وهو إذ يختار لهم أصلح الولاة ، إنما يعبر عن طموحاتهم ويرعى مصالحهم أم يترك شأن إختيارهم وتعيينهم لظاهرة التدرج الإجتماعي وظهور الكفاءات والقدرات العلمية والسياسية الاجتهادية في الشؤون العامة فالآراء المقترحة من الفقه السياسي ثلاثة :

1 - **ظاهرة التدرج الاجتماعي** : يرى أصحابه أن ولاة أمور المسلمين من مستشارين وغيرهم لم يتم إنتخابهم في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - وإنما تم إنتقاؤهم طبقا لظاهرة التدرج الاجتماعي ، وظهور المواهب العقلية ومدى البلاء في خدمة الدين ، يقول المودودي معبرا عن هذه الحقيقة « ... فالذين كانوا السابقين الاولين في الاسلام ، أصبحوا بطريق فطري أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - وأهل مشورته ليشاورهم ، ويعتمد عليهم في الامور التي لم ينزل الله فيها حكما صريحا من عنده ، ولما كثر المستجيبون لدعوة الحركة الاسلامية .

واشتد صراعه للقوى المخالفة أنجبت بنفسها وأبرزت رجالا كانوا ممتازين على سائر المسلمين بخدماتهم وتضحياتهم وبصيرتهم وفراستهم ، ولم يكن انتخابهم قد تم بالأصوات ، ولكن بما عانوا في حياتهم من المحن والشدائد والتجارب ... ثم هاجر النبي - صلى الله عليه وسلم - من مكة إلى يثرب ، وقد كان بدء هذه الواقعة أن جاء إليه - صلى الله عليه وسلم - وهو في مكة نفر من أهل يثرب ممن لهم نفوذ وكلمة مسموعة من أهلها فأسلموا على يده ثم رجعوا إلى أهلهم يدعون الناس بدعوة الاسلام .

حتى تنورت بنوره بيوت الأوس والخزرج ... فكان من الطبيعي في مثل هذه الاحوال أن الذين بمساعيهم انتشر وما زال ينتشر الاسلام في المدينة المنورة هم الذين نالوا منزلة الزعماء المحليين في هذا المجتمع ، والنظام السياسي الجديد وكانوا هم الاجدر ، بأن يشتركوا في مجلس شورى النبي - صلى الله عليه وسلم - كعنصر ثالث - الانصار - مع السابقين الاولين والمجريين المتحنيين ... ثم بدأ يبرز في هذا المجتمع المدني عنصران جديداً . عنصر من الذين قاموا بأعمال جليلة ومهمات عظيمة في الشؤون السياسية والعسكرية ، ودعوة الناس إلى الدين حتى أصبح الناس لاتطمح أبصارهم إلا إليهم في كل ما يعرض لهم من أمورهم المهمة . وعنصر من الذين نالوا شهرة عظيمة بين الناس من حيث علم القرآن وفهمه والتفقه في الدين حتى أصبح عامة المسلمين يعتمدون عليهم في الدين ، أكثر من غيرهم بعد النبي - صلى الله عليه وسلم - وهكذا نجد أنه قد تألف حتى في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - ذلك المجلس - مجلس الشورى - الذي كان الخلفاء الراشدون يشاورونهم في عصورهم ... وما كان الخلفاء الراشدون ليقطعوا أمرا من الامور المهمة إلا بمشورتهم .»(1)

لكن هذه الطريقة إن صلحت في مجتمعات بسيطة ، وقليلة السكان ، وتحكمها

(1) المودودي (أبو الأعلى) . نظرية الإسلام وهدية ، دار الفكر ، بيروت ، 1969 ، ص 284 . 285 . 286 .

العصبية القبلية ، فإنها لاتصلح لظروف العصر الحديث ، الذي ازداد فيها عدد السكان وتعقدت المعاملات السياسية .

ب - طريقة التعيين من الحاكم : يرى أصحاب هذا الرأي أن

وظيفة ولاية الامور معقدة وضخمة لذا يجب أن يختار لها أكفأ عناصر الامة . وهؤلاء يعرفون بظاهرة التدرج الاجتماعي ، أو نتيجة لاجتهاداتهم أو بحوثهم المقدمة في المحافل ، والمجالس العلمية مما يجعل شهرتهم ، ومعرفة الناس بهم أمر ميسورا . فيقوم الحاكم باختيارهم وتعيينهم لما يحوزونه من مواصفات ، ومؤهلات تمكنهم من إفادة الأمة بعلمهم وخبرتهم ، يقول د - رأفت عثمان : « والرأي الذي نراه أن يختار رئيس الدولة أعضاء مجلس الشورى بناء على استفاضة اخبار فضلهم وتقدمهم على من عداهم في النواحي التي سيتشارون فيها » (1) . ونوقش أن التعيين تدخل فيه ذاتية الحاكم التي تفرض عليه تعيين أقاربه وأهل ثقته الذين يهمهم توحيد حكمه وتدعيم مركزه .

هـ - كما أن التعيين يتناقض مع مبدأ الشورى ، ويقدم في مبدأ أن الامة هي مصدر السلطات ، كما أن التعيين مظنة المحاباة ، ويؤدي إلى استبعاد أهل العلم والخبرة وتقريب أهل الثقة ، وتبقى طريقة الانتخاب هي انسب حل عند كثير من العلماء والمفكرين لاختيار سائر أولي الامر ، إذ أنها الوسيلة التي تمكن كافة أفراد الرعية من الإدلاء برأيهم ، واختيار من يمثلهم في رعاية مصالحهم ، ولاشك أن الانتخاب سيفرز الأصلح والأكفأ ، وسيبعد الأضعف والاقبل حكمة وخبرة فلا يبقى له مكان في تولى شأن من شؤون المسلمين .

وحاول بعض الباحثين المعاصرين المزج بين الانتخابات والتعيين ، فيما يتعلق بنوع من أنواع الولاية ، وهي الولاية التشريعية ، قال أنه بإعتبار أن وصيفة المجلس الشورى تشريعية في المقام الاول ، والتشريع في الاسلام هو بيان حكم تقتضيه

(1) د . عثمان (محمد رأفت) رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي ، دار الكتاب الجامعي ، القاهرة (نقلا عن : الأنصاري ، الشورى وأثرها في الديمقراطية ، مرجع سابق ، ص 254) .

شريعة قائمة ، وهو عمل المجتهدين والعلماء لذا فهو يقترح « حصر صفات الاجتهاد في حملة شهادة معينة ، علما بأن الاجتهاد إنما مجاله سائر الفروع المعرفية كالشريعة ، والطب ، والهندسة ، والزراعة ، والاقتصاد ، والفنون فكل من وصل إلى مرتبة معينة من المعرفة في أحد هذه الفروع بالحصول على الدرجة العلمية المقررة مع توفر باقي شروط الاجتهاد ، يعتبر مجتهدا ، ولما كان عدد هؤلاء وأولئك ليس ثابتا ، بل هو عرضة للزيادة بمرور الزمان ، كما أنه معروف أن الهيئة التشريعية تكون محدودة العدد لإمكان إجراء المناقشة وأخذ الرأي ، فإنه يرى أن يجري الاقتراع العام بين أفراد الشعب لاختيار أعضاء الهيئة التشريعية من بين هؤلاء الأشخاص ، وبذلك يمكن الجمع بين توفر المؤهلات العلمية في أعضاء الهيئة التشريعية وبين انتخابهم من أفراد الشعب بالطريق الديمقراطي ولن يكون ذلك بدعا في النظم الدستورية المعاصرة (1) .

و من جهتنا نرى هذا الرأي - بسبب ما يوفره من مزايا في الهيئة التشريعية - فإنه لايتقدم للترشح لها إلا من توفرت فيه الشروط العلمية والفقهيّة التي تمكنه من الإجتهد لرعاية مصالح المسلمين .

(1) العلي . الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام ، مرجع سابق ، ص 577 - 578 بتصرف

المبحث الرابع : حقوق المرأة السياسية

الحديث عن مركز المرأة في الحياة السياسية ، وفق منظور الفقه الإسلامي ، بالغ الأهمية إذ ان المرأة عضو في المجتمع ، وهي تشارك في بنائه و تطويره . فهي ليست عنصرا سلبا أو كماً مهملا ، منفصلا عن حياة الجماعة ، بل هي تشارك بوجودها سلبا وإيجابا في سلوك المجتمع السياسي ، والاقتصادي . والفكري والقانوني ، ثم ان بروز افكار خالية من الأصول الشرعية . والمستندات الدينية في المجتمعات الإسلامية ، تبنتها فئات غريبة عن طبيعة المجتمع وقيمه . تدعوا الى تحرير المرأة من كل التزام شرعي ، اوقانون اخلاقي مدعية ان الشريعة تعوق المرأة عن الحركة ، وتعرض عليها البقاء في البيت والابتعاد عن هموم الحياة ومسؤولياتها الفكرية والسياسية ، وانه اذا ارادت المرأة اكتساب مكانة في ظل المجتمع فما عليها إلا تقليد القوانين الغربية والأخذ بها في كل شيء .

والبحث عن جواز مشاركة المرأة في إختيار الحاكم ، او من يمثل الأمة هو مبرر للبحث في حقوقها السياسية في النظام الاسلامي ، وذلك لأنها اذا امتلكت حق الإختيار واعطاء الشرعية للسلطة ، فانها بإمكانها ان تكون في السلطة بدرجاتها المتفاوتة ، طبقا للقاعدة القائلة « ان وسيلة الشيء تأخذ حكمه » ، فاذا ما تقرر لها حق الإنتخاب ، تقرر لها حق العضوية في مجلس الشورى وحق الوصول الى المراكز السياسية الفاعلة في المجتمع ، فكان لزاما علينا بحث نظرة الفقه الإسلامي الى مشاركة المرأة في الحياة السياسية ، وبحث آراء الفقه في هذه المسألة سواء منها ماكان يدعوا الى حرمان المرأة من حقوقها السياسية ، لتتفرغ لوظيفتها الأساسية في البيت ، او من يدعوا الى مشاركة المرأة في الحياة السياسية.

بالقدر الذي تسمح به النصوص الشرعية من جهة ، وأعراف الناس ومدى تحضرهم من جهة أخرى ، فيجئ المبحث في مطلبين :

المطلب الأول : رأي المانعين

المطلب الثاني : رأي المجيزين

المطلب الأول :

الرأي القائل بأن الإسلام يحرم المرأة من حقوقها السياسية:

أدلة هذا الرأي : وهو لجمهور الفقهاء القدامى ، وبعض المعاصرين (1)

وحاصله : ان الإسلام يمنع المرأة هذه الحقوق مطلقا وادلته من نصوص الكتاب والسنة والإجماع :

1 - قوله تعالى « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض

: وبما انفقوا من أموالهم » (2) والقوام هو القيم ، والقوامة هي من توابع الولاية «وقيام الرجال على النساء هو قيام الحفظ والدفاع ، وقيام الإكتساب ، والإنتاج المالي(3)» ويقول القرطبي « اي يقومون بالنفقة عليهن والذب عنهن ، وايضا فان فيهم الحكام ، والأمراء ، ومن يغزو، وليس ذلك في النساء » (4)

والقوامة ، وهي الولاية (5) على الشؤون العامة ، او الخاصة هي من شان

الرجال حسب هذه الآية ، وان الحقوق السياسية من الولايات العامة التي يكون

(1) أمثال : الشيخ جمال الدين الأفغاني - مجموعة الأعمال الكاملة ، جمع وترتيب محمد عمارة ، ط 1968 ادار القومية ص 525 - شرح نهج البلاغة - الإمام الشيخ محمد عبدة ، القاهرة طبعة دار الشعب ج 2 ص 85 . أحكام المرأة في الشريعة الإسلامية ، الأستاذ الشيخ أحمد ابراهيم ، ص 171 . وسطية الإسلام - الشيخ محمد المدني . من مطبوعات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، ص 65 . المرأة ومناصب الدولة - الأستاذ أبو الأعلى المودودي - طبعة دار الفكر ببيروت ص 84 . مناقشات اللجنة التحضيرية للدستور - الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ، ص 541 - مبدأ المساواة في الإسلام 185 (عن . د . الشواربي . الحقوق السياسية للمرأة ، ص 55) .

(2) سورة النساء ، آية 34 .

(3) ابن عاشور : تفسير التحرير والتنوير ، مرجع سابق ، 38/5 .

(4) القرطبي - الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، 168/5 .

(5) يجدر بنا أن نبين أن الولاية علي نوعين ، عامة وخصه ، فالولاية العامة هي السلطة الملزمة في شأن من الشؤون العامة للأمة ، كولاية التشريع ، والقضاء وتنفيذ الأحكام . أي أنها القيام بعمل من أعمال السلطات الثلاثة (التشريعية ، والقضائية ، والتنفيذية) . وأما الولاية الخاصة فهي السلطة التي تخول صاحبها التصرف في شأن من الشؤون الخاصة بغيره كالولاية على المال والوصاية على الصغار .

اثرها سياسة البلاد ، وتسيير شؤونها ولاشك ان ما يتعلق بسياسة الناس ، وتسيير الدولة ، تشريعا ، أو تنفيذيا ، أو رقابة أو إقصاء هو من أعظم الولايات ، سواء كان عن طريق المجالس النيابية ، أو الوزارات ، أو القضاء ، أو رئاسة الدولة ، فان كل هذا مما يختص به الرجل دون المرأة ، والعلّة في ذلك حسب هذه الآية هو التفضيل الذي اسند للرجل دون المرأة ، وهذا التفضيل مناطه العقل ، والعلم ، والقدرة التي هي صفات خاصة في الرجال دون النساء ، يقول القرطبي : « ان الرجال لهم فضيلة في زيادة العقل والتدبير ، فحصل لهم حق القيام عليهن لذلك ، وقيل للرجال زيادة قوة في النفس ، والطبع مالميس للنساء ، لأن طبع الرجال غلبت عليه الحرارة واليبوسة فيكون فيه قوة ، وشدة ، وطبع النساء غلبت عليه الرطوبة والبرودة فيكون فيه معنى اللين والضعف ، فجعل لهم حق القيام عليهن لذلك » (1)

ويقول الإمام الزمخشري « إن آية القوامة دليل على ان الولاية انما تستحق بالفضل لا بالتغلب ، والإستطاعة ، والقهر ، وقد ذكر في فضل الرجال العقل ، والحزم ، والقوة ، والكفاءة وان منهم الأنبياء والعلماء ، وفيهم الإمامة الكبرى ، والصغرى ، والجهاد ، والأذان ، والشهادة في الحدود ، والقصاص ، وزيادة السهم ، والتعصيب ، في الميراث ، والولاية في النكاح ، والطلاق ، والرجعة وعدد الأزواج ، وبسبب ما أخرجوه من نكاحهم في اموالهم في المهور والنفقات » (2)

ويقول الرازي « إن التفاضل بين الذوات العاقلة يكون بامرین ، العلم ، والقدرة . وقد بحثنا فوجدنا ان الرجل اكثر علما ، إما بالقوة ، وإما بالفعل » (3)

ويرى ابن العربي « ان الله جعل القوامة على المرأة للرجل ، لأجل تفضيله عليها بثلاثة اشياء : كمال العقل والتمييز ، كمال الدين والطاعة ، والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على العموم ، وبذله لها المال ، والصداق والنفقة » (4)

2 - قوله تعالى « وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى » (5) هذه

(1) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، 5/169.

(2) الزمخشري ، الكشاف ، مرجع سابق ، 1/266.

(3) الرازي ، التفسير الكبير ، مرجع سابق ، 10/88.

(4) ابن العربي ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، 1/416.

(5) سورة الأحزاب ، آية 53 .

الآية دليل على ان مقام المرأة ، ومستقرها هو البيت ، بعد ان حدد وظيفة الرجل في العمل خارج البيت ، والكدح ، والنصب للذين هما من آثار القوامة ، والعقل . والقدرة التي امتازيها عن المرأة .

وقرن : فعل امر ، فهو خطاب بحكم ، هو القرار والإستقرار في البيت لتحصيل الوفاق .

يقول القرطبي : « ومعنى هذه الآية الأمر بلزوم البيت ، وان كان الخطاب لنساء النبي - صلى الله عليه وسلم - فقد دخل غيرهن فيه بالمعنى ، هذا لولم يرد دليل يخص جميع النساء ، كيف والشريعة طافحة بلزوم النساء بيوتهن ، والإنكفاف عن الخروج منها إلا لضرورة ، فأمر الله نساء النبي - صلى الله عليه وسلم - بملازمة بيوتهن وخاطبهن بذلك ، تشريفا لهن ونهاهن عن التبرج » (1)

ويزيد المودودي الآية وضوحا بقوله : « من التدابير التي وضعها الإسلام انه قد امر المرأة بعد ان ألقى على كاهل الرجل مافي خارج البيت من الشؤون . والمعاملات ألا تخرج من المنزل بدون حاجة تعرض لها ، وقد أعفيت لأجل ذلك من المسؤولية عما يكون خارج المنزل ، من الشؤون لتقوم بواجباتها في داخل المنزل حق القيام ، بكل طمأنينة وهدوء ، وقد أذن لها بالخروج إذا عرضت لها حاجة إلى ذلك ، فالشريعة انما تريد أن يكون البيت هو الدائرة الحقيقية لواجباتها ، وإذا دعتهم الحاجة إلى الخروج : من بيوتهن فلا يخرجن متبرجات ، فقد أراد الإسلام بذلك ان تنشأ عادة الحياء ولا تشيع فيهم المنكرات التي تجر صاحبها إلى الإباحية : والإنحلال الخلقى » (2)

وحسب هذا التفسير فان الأمر بملازمة البيوت يتنافى وإشغال المناصب السياسية او التمثل بالحقوق السياسية التي تستدعي الخروج والإختلاط والعمل .

(1) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، 179/14 .

(2) المودودي ، مبادئ الإسلام ، دار الانصار ، القاهرة ، 1977 ، ص 143 .

وما يقتضيه هذا من إزدواجية الوظائف التي تقوم بها المرأة ، والتي قد تشغلها عن وظيفتها الأساسية في بيتها .

ولهذا تقول لجنة الفتوى بالأزهر :

« إذا كان الرجل قواما على المرأة ، وأفضل منها بالفطرة ، وفي العقل والمقدرة فانها مأمورة بالقرار في البيوت وعدم الإختلاط بأجانب عنها ، وإن المرأة راعية في بيتها وإن إسناد هذه الولايات والوظائف إليها يعوق أداء رسالتها في الزوجية والأمومة ، وقد جرى التطبيق في الصدر الأول للإسلام على حرمانها من هذه الولايات والوظائف العامة وأن المرأة ، وما فطرت عليه من خصائص جسمية ونفسية ، تحول دون ان يكون لها القدرة على هذه الولايات والوظائف العامة » (1)

3- قوله تعالى: "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة" (2)

فللرجال على النساء درجة هي القوامة ، وهي ليست مقصورة على الحياة العائلية لأن قوامة الدولة أخطر شأنًا من قوامة البيت ، ولأن النص القرآني لم يقيد هذه القوامة بالبيوت .

يقول القرطبي: «أي لهن من حقوق الزوجية على الرجال مثل ما للرجال عليهن فزيادة درجة الرجل بعقله ، وقدرته على الإنفاق ، وبالدية ، والميراث ، والجهاد » (3) فحسب القرطبي فان الدرجة هي الفضيلة في الآية السابقة ، وإن عناصر الفضيلة كما رأينا هي التي أسست القوامة الأسرية ، والسياسية للرجل ، واختصته بها دون المرأة ولذلك فان الدرجة لاتختص فقط بالناحية الأسرية من زواج ونفقات فقط ، بل تعم حتى جوانب تسيير الدولة ، التي تعتبر أهم وأخطر من تسيير أسرة صغيرة .

وهذا التظافر في معاني الآيات جعل المودودي يقول « إن النصوص القرآنية والأحاديث النبوية ، قطعية الدلالة في ان مناصب الدولة رئاسة كانت أو وزارة ، أو عضوية مجلس الشورى ، أو إدارة مختلف مصالح الحكومة لاتفوض إلى

(1) لجنة الفتوى بالجامع الأزهرى (عن د - عبد الحميد الشورابى . الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام من 58)

(2) سورة البقرة ، آية 28 .

(3) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن مرجع سابق ، 123/3 .

النساء»(1) فالرئاسة أو الخلافة لاتسند إلى النساء باتفاق جمهور الفقهاء(2)

وكذا المجالس التشريعية التي يظهر إختصاصها في وظيفتين أساسيتين هما التشريع والرقابة ، فالتشريع هو وضع وتقرير القواعد العامة المجردة ، والوظيفة الثانية هي الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية ، وتتمثل الرقابة في الكشف عن العيوب ، والأخطاء ، ومساءلة الحاكم وموآخذته ، وقد تقرر في الإسلام حق الأمة في مراقبة الحاكم ومحسابته على أعماله ، ولما كانت تلك وظيفة المجالس التشريعية فإن لها القوامة على الدولة جميعا ، وثبت ان من بيده القوامة من هذه الهيئات فهو من وظائف الرجل لإكتسابه شروط الأفضلية .

والقضاء (3) وهو الفصل في الخصومات بغية إعطاء كل ذي حق حقه ، هو من الولايات التي لاتفوض إلى النساء فالمرأة لاتصبح قاضية لأن القضاء يلزم له كمال الرأي وتمام العقل والفتنة ، والمرأة قليلة العقل ناقصة الرأي .

- ويرى أصحاب هذا الرأي انه كما يمنع على المرأة حق الترشح في المجالس التشريعية فانها تمنع من حق الإشتراك في الإنتخاب « إستنادا إلى أن المرأة إنما تهدف من وراء تقرير حق الإنتخاب لها الوصول إلى الإعتراف لها بالحق في عضوية البرلمان .

وبناء على ذلك ، فانه لايجوز أن يمهد سبيل الوصول إلى حق الإنتخاب عملا بالمبدأ المقرر في الشريعة ، والقانون « أن وسيلة الشيء تأخذ حكمه » (4)

(1) المودودي . المرأة ومناصب الدولة ، ص 84 (أخذاً عن الشواربي ، الحقوق السياسية للمرأة ص 57) .

(2) يقول ابن حزم : وجميع فرق أهل القبلة . ليس منهم أحد يجيز إمامة المرأة .

ويقول الغزالي : فلا تتعقد الإمامة لإمرة وإن إتصفت بجميع صفات الكمال . وصفات الإستقلال وكيف ترشح المرأة لمنصب الزعامة ، وليس لها منصب القضاء والشهادة (فضائح الباطنية تحقيق عبد الرحمان بدوي ، ص 180 عن الشواربي : الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام ، ص 72) .

(3) إختلف الفقهاء في جواز تولية المرأة القضاء إلى ثلاثة مذاهب :

أ - مذهب الجمهور من مالكية وشافعية وحنابلة وغيرهم أنهم لايجوزون تولي المرأة القضاء ويشترطون ذكورة في القاضي

ب - مذهب الحنفية : إذ يرون أنه يجوز أن تقضي المرأة فيما تصح فيه شهادتها ، وذلك فيما عدا الحدود والقصاص ، ولايجوز لها القضاء فيما لا تقبل فيه شهادتها

ج - مذهب ابن جرير الطبري : أجاز قضاء المرأة في كل شيء وقاس ذلك على جواز إفتائها فإنه تجوز منها الفتوى في كل مسألة من مسائل الاحكام الفقهية (الماوردي ، ص 72) .

(4) الشواربي (عبد الحميد) - الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ص 79 .

فالشيء الممنوع بسبب ما يلزمه ، ويترتب عليه ضرر تكون الوسيلة إليه ممنوعة لهذا السبب نفسه ، فانه لايسوغ في عقل ولا شرع ، أن يمنع شيء لما يترتب عليه من مضار ويسمح في الوقت نفسه بالوسائل التي يعلم أنها تتخذ طريقا إليه ، كما أن عملية الإنتخاب أو الترشيح لعضوية البرلمان تصاحبها سلسلة من الإجتماعات ، والإختلاطات للدعاية مما تتعرض المرأة فيه لأنواع من الشر والأذى .

4 - حديث " لن يفلح قوم ولوا امرهم امرأة " (1) رواه البخاري ، وفيه دليل على عدم جواز تولية المرأة شيئا من الأحكام العامة بين المسلمين ، وإن كان الشارع قد أثبت لها أنها راعية في بيت زوجها .

وذهب الحنفية إلى جواز توليتها الأحكام إلا الحدود ، وذهب ابن جرير إلى جواز توليتها مطلقا ، والحديث إخبار عن عدم فلاح من ولي أمرهم امرأة « وهم منهيون عن جلب عدم الفلاح لأنفسهم ، مأمورون بإكتساب ما يكون سببا للفلاح » (2) فتولية المرأة قرينة عدم الفلاح ، والخسران ، وذلك لإفتقاد المرأة للصفات العقلية والنفسية ، التي تؤهلها للقوامة على شؤون الأمة في أي مستوى كانت هذه القوامة .

تقول لجنة الفتوى بالأزهر : « هو بيان من الرسول - صلى الله عليه وسلم - لما يجوز لأمرته وما لايجوز ونهي لأمرته عن مجارة هؤلاء في إسناد شيء من الأمور العامة إلى المرأة ، وقد ساق ذلك بأسلوب من شأنه ان يبعث على الإمتثال وهو أسلوب القطع بأن عدم الفلاح ملازم بتولية المرأة أمرا من أمورهم ، والمستفاد من هذا الحديث منع كل امرأة في أي عصر أن تتولى أمرا من أمور الولايات العامة ، وهذا العموم تقيده صيغة الحديث وأسلوبه » (3)

5 - الإجماع : استند اصحاب هذا الرأي أيضا إلى الإجماع ، إذ لم يثبت بحسبهم ان النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا احدا من الخلفاء الراشدين قد قام

(1) صحيح البخاري : كتاب المغازي : باب كتاب النبي إلى كسرى وقيصر (من الفتح ص 104) .

(2) القلقشندي . مآثر الأناقة في معالم الخلافة ، مرجع سابق 32/1 - سبيل السلام شرح بلوغ المرام ، محمد

إسماعيل الأمير اليمني الصنعاني - القاهرة - دار العصور للطباعة والنشر ، 168/4 .

(3) لجنة الفتوى بالأزهر (عن الشاربي - الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام ، ص 62) .

بتولية إمراة شأنًا من شؤون المسلمين ولاجعلها قيمة على أمر عام يقتضي ولاية عامة في الدولة الإسلامية .

يقول ابن قدامة : « لاتصلح المرأة للإمامة العظمى ، ولا لتولية البلدان ، ولهذا لم يول النبي - صلي الله عليه وسلم - ولاأحد من خلفائه ، ولا من بعدهم إمراة قضاءً ، ولا ولاية فيما بلغنا » (1)
وتقول لجنة الفتوى بالأزهر :

« على الرغم من أن الصدر الأول في الإسلام كان فيه الكثير من المثقفات الفضليات ، بل فيهن من يفضل الكثير من رجال المسلمين ، كأمهات المسلمين ولم يثبت ان شيئاً من هذه الولايات العامة قد اسند إلى المرأة لامستقلة ولامع غيرها من الرجال ، مع أن الدواعي لإشتراك النساء مع الرجال في الشؤون العامة كانت متوافرة ، ولم تطلب المرأة أن تشترك في تلك الولايات ، ولم يطلب منها هذا الإشتراك ولو كان لذلك مسوغ من الكتاب والسنة » (2)

المطلب الثاني :

الرأي القائل بأن الإسلام يبيح للمرأة الحقوق السياسية :

ويرى أصحاب هذا الرأي أن القاعدة العامة في الشريعة الإسلامية : هي المساواة في الإنسانية بين الرجل والمرأة ، فكلاهما له أصل واحد ، ومنهما تكونت الشعوب والأمم التي أنشأت الحضارات وأسست المذنيات على مدار التاريخ البشري ، وهذه المساواة الإنسانية إستلزمت المساواة في الحقوق والواجبات ، إلا ما استثني بنص قاطع فكل حق للرجل على المرأة يقابله واجب إزاءها وكل حق للمرأة على الرجل يقابله واجب عليها إزاءه .

فالمرأة ليست ذاتا مجبولة على الضعف والخمول ، وقلة الحيلة ، يقول الشيخ شلتوت : « يظن الكثير من الناس أن خطل الرأي وفساد التدبير ، وضعف التقدير

(1) ابن قدامة ، المغنى ، 380/11 .

(2) لجنة الفتوى بالأزهر (عن الشواربي - مرجع سابق ، ص 65) .

من خلال التي جبلت عليها المرأة ، وأنها لا تستطيع بمقتضى التكوين ، والخلق أن تكون غير ذلك ، ومن هنا نراهم يصدون عنها في مواضع الرأي ولا يعبؤون بمشورتها ، ولا يعتدون بأفكارها ، بل نرى طائفة منهم إذا وجدوا ناشئا هزيلا الخلق غير كامل الرشد ، قالوا عنه " تربية امرأة " وهو موقف دفعهم إليه ما تخيلوه من ان الأنوثة يتبعها ضعف البدن ، والعقل وأن الذكورة هي موطن القوة والسداد ، وأن الله قد وهب النساء كما وهب الرجال ووضع لكل من الرجل والمرأة من المواهب التي تكفي لتحمل المسؤوليات ، والتي تؤهل كلا من العنصرين القيام بالتصرفات الإنسانية العامة والخاصة « (1)

أدلتهم :

- قوله تعالى " والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم " (2)

إن مسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي أكبر مسؤولية في نظر الإسلام ، وقد سوى الإسلام فيها بصريح هذه الآيات بين الرجل والمرأة ، وهذه المسؤولية هي ولاية مشتركة بينهما .

يقول الرازي في تفسير آية التوبة : « الولاية بمعنى القرب وهي ضد العداوة ، والموافقة الحاصلة بين المؤمنين فأنما حصلت لاسبب الميل والعادة ، بل بسبب المشاركة في الاستدلال والتوفيق والهداية ، فلهذا السبب قال تعالى في المنافقين " وبعضهم من بعض " وقال في المؤمنين " بعضهم أولياء بعض " (3) وهي لفظة رائعة من الرازي إذ جعل العلاقة بين رجل والمرأة علاقة مشاركة عقلية إجتهدية لاعلاقة تبعية وتقليد ، وهذا مناقض لما ذهب إليه المفسرون من إلصاق صفات الضعف العقلي والنفسي بالمرأة بكونه وصف فطري جبلت عليه . فالولاية التي هي جماع

(1) الشيخ محمود شلتوت . من توجيهات الإسلام ، دار الشروق ، مصر ، 1968 ، ص 193 .

(2) سورة التوبة ، آية 71 .

(3) الرازي - التفسير الكبير ، مرجع سابق ، 134/16 .

عناصر العمل المشترك بين الرجل والمرأة ، لإقامة أركان المجتمع الإسلامي مبدأ لا يختص به الرجل فقط ، بل هو مسؤولية للمرأة ايضاً ، فالصلاة والزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وسائر الأعمال التي تنفرع عن مبدأ الولاية هي مسؤولية الطرفين .

فالولاية كما هي للرجل ، هي للمرأة ايضاً .

ومن المعلوم أن كل مسؤولية تستتبع سلطة لتحقيق هذه المسؤولية .

وولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي ولايات عامة ، أو هي حقوق سياسية لتسيير شؤون المجتمع بمستوياته كلها .

ولما كانت هذه الحقوق تستتبع سلطة لتنفيذها ، وحمايتها ، إذ لا معنى لحق دون سلطة تحميه وتنفذه ، فإن اسناد مبدأ الولاية للمرأة يقتضي إعطائها من السلطات القانونية ما يخول لها بالقيام بحقوقها ، وهذا من البداهة بمكان ، إذ لو حرمت المرأة من سلطة التمثيل بحقوقها السياسية لما صار لإعطائها هذه الحقوق من معنى « فهذه الآية تعني أن الرجال والنساء شركاء في سياسة المجتمع ، وأن السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية ليست إلا أوامر بالمعروف ونواه عن المنكر ، أحياناً بالتشريع والإجتهد في معرفة الأحكام ، وأخرى بالفصل في الخصومات ، وثالثة بالتنفيذ والإلزام » (1)

2 - وقال تعالى " ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً " (2) وقوله " فاستجاب لهم ربهم أني لأضيق عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض " (3)

هذه الآيات دليل على طلب العمل الصالح مطلقاً من الرجل والمرأة على السواء ، بدون تقييد أو تخصيص ، فالمسؤولية الفردية والسياسية مشتركة ومتكاملة يقول شلتوت « وليقف المتأمل عند هذا التعبير الإلهي " بعضكم من بعض " ليعرف كيف

(1) الشواربي . الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام ، ص 87 .

(2) سورة النساء ، آية 124 .

(3) سورة آل عمران ، آية 195 .

سما القرآن بالمرأة حتى جعلها بعضا من الرجل ، وكيف حدّ من طغيان الرجل فجعله بعضا من المرأة ، وليس في الإمكان ما يؤدي به معنى المساواة أوضح ولأسهل من هذه الكلمة التي تفيض بها طبيعة الرجل والمرأة ، والتي تتجلى في حياتهما المشتركة دون تفاضل وسلطان ، " للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن " (1)

- قوله تعالى " قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير " (2)

وسبب نزولها (3) ان خولة بنت ثعلب زوجة سعد بن اوس بن الصامت جاءت تشكو زوجها إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - لأنه ظاهر منها ، أي قال لها أنت عليّ كظهر أمي . وكان الرجل في الجاهلية ، إذا قال مثل هذا لزوجته حرمت عليه . ثم دعاها فأبّت وقالت : والدي نفس خولة بيده لاتصل إليّ إلا وقد قلت ما قلت حتى يحكم الله ورسوله ، ثم أتت النبي - صلى الله عليه وسلم - وقالت يارسول الله ، إنني أوسا تزوجني وأنا شابة مرغوب في فلما خلا سني ، ونثرت بطني ، جعلني عليه كأمه ، وتركني إلى غير أحد ، فقال عليه والسلام : ما أمرت في شأنك بشيء حتى الآن ، وما أراك إلا وقد حرمت عليه ، فقالت ما ذكر طلاقا يارسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأخذت تجادله وتقول : إنا لي صبية صغارا إن ضممتهم إليه ضاعوا . وإن ضممتهم إليّ جاعوا ، وجعلت ترفع رأسها إلى السماء وتقول ، اللهم إني أشكو إليك ، اللهم فأنزل على لسان نبيك ، وما برحت حتى نزلت الآيات الأربع الأولى من سورة المجادلة تشنع على من يقول لزوجته أنتي عليّ " كظهر أمي " وتضع طريقا للخلاص من هذا الكذب والإفتراء وتجاوز حدود الله وتبين أن الظهار ليس طلاقا ولا موجبا للعدة .

« ويتضح من تلك القصة التي حكاها القرآن الكريم ، كيف رفع الله شأن المرأة واحترم رأيها وجعلها مجادلة ، ومحاورة للرسول ، وجمعها وإياه في خطاب

(1) الشيخ محمود شلتوت . الإسلام عقيدة وشريعة ، دار الشروق ، مصر ، 1968 ، ص 195.

(2) سورة المجادلة ، آية 1 .

(3) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، 269/17 .

واحد " والله يسمع تحاوركما " وكيف قرر رأيها وجعله تشريعاً عاماً خالداً ، لنعلم آيات الظهار وأحكامه ، في التشريع الإسلامي وأن سورة المجادلة لم تكن إلا أثراً من آثار الفكر النسائي ، واحترام الإسلام لرأي المرأة « (1)

- ومما يدل على قدرة المرأة السياسية ، وموهبتها التي تمكنها من التحقق بالحرية السياسية وتوابعها العملية ، ما ذكره القرآن في سورة النمل (2) عن بلقيس ملكة سبأ مبيناً رجاحة رأيها ، وقوة فكرها مع أنها « كانت ذات ملك عريض وصفه الهدهد بقوله " إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم " وقد دعاها سليمان إلى الإسلام ، ونهاها عن الاستكبار والعناد ، فلما تلقت كتابه تروت في الرد عليه ، واستشارت رجال الدولة الذين سارعوا إلى مساندتها في أي قرار تتخذه قائلين : " نحن أولو قوة ، وأولو بأس شديد ، والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين " ولم تغتر المرأة الواعية بقوتها ولا بطاعة قومها لها ، بل قالت نختبر سليمان هذا لنعرف أهو جبار من طلاب السطوة والثروة ، أم هو نبي صاحب إيمان ودعوة ، ولما إلتقت سليمان بقيت على ذكائها ، واستنارة حكمها تدرس أحواله وما يريد وما يفعل فاستبان لها أنه نبي صالح ... وتذكرت الكتاب الذي أرسله إليها " إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم ألا تعلوا علي واتوني مسلمين " ثم قررت طرح وثبيتها الأولى والدخول في دين الله قائلة : " رب إني ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين " هل خاب قوم ولوا أمرهم امرأة من هذا الصنف النفيس « (3)

من السنة :

أ - عن عائشة - رضي الله عنها - قالت إستأذنت النبي - صلى الله عليه وسلم - في الجهاد فقال جهادكن الحج « (4) قال ابن حجر : « دل حديث عائشة على أن الجهاد غير واجب على النساء ، ولكن ليس في قوله جهادكن الحج ، أنه ليس لهن أن

(1) مجلة الأزهر ، عدد 6 سنة 1985 ، ص 888 - سؤال لأحمد إبراهيم .

(2) سورة النمل ، الآيات 28 - 46 .

(3) الغزالي « محمد » ، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ، دار الصديقية للنشر ، الجزائر ، 1989 ، ص 49 .

(4) البخاري ، كتاب الجهاد ، باب جهاد النساء (في فتح الباري ج 6 / ص 58) .

يتطوعن بالجهاد ، وإنما لم يكن عليهن واجبا لما فيه من مغايرة المطلوب منهن ، من
الستر ومجانبة الرجال » (1)

فالتطوع للجهاد وحماية حدود الدولة من المعتدين حق للمرأة لايجوز ان تمنع
منه ولذلك أورد البخاري هذا الحديث في ترجمة مجملته ، ثم تعقبها بالتراجم
المصرحة بخروج النساء للجهاد (2)

ب - مشاورة أم سلمة في صلح الحديبية : « بعد أن تمت المفاوضات بين
رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والمشركين في الحديبية وكانت نتيجتها البنود
التي لم يستطيع كثير من الصحابة هضمها : قال النبي - صلى الله عليه وسلم -
لأصحابه : « قوموا فانحروا ثم اطلقوا . قال فوالله ما قام منهم رجل حتى قال ذلك
ثلاث مرات ، فلما لم يقم منهم أحد ، قام فدخل على أم سلمة ، فذكر لها ما لقي من
الناس فقالت له أم سلمة : يا نبي الله أتحب ذلك ، أخرج ثم لاتكلم احدا منهم حتى
تتحر بدنك ، وتدعوا حالك فيحلقك ، فقام فخرج فلم يكلم احدا منهم كلمة ، حتى فعل
ذلك نحر بدنته ودعا حالقه فحلقه ، فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يطلق
بعض حتى كاذ بعضهم يقتل بعضا غمًا » (3)

وفي هذا الحديث دلالة على مشاركة المرأة السياسية ، وأن لها القدرة على حل
المواقف المعقدة ، والمشكلات المركبة في حياة الدولة السياسية ، ولولم تكن المرأة
كذلك لما استشار النبي - صلى الله عليه وسلم - أم سلمة في هذا الموقف الحرج
الذي لم ينصع فيه الصحابة لأمر النبي - صلى الله عليه وسلم - لهم بالنحر والحلق
حتى أنه خشي عليهم الهلاك ، وقد كان رأي أم سلمة حكيما ، ودالا على رجاحة
عقلها ، وتمام حكمتها وصواب رأيها وهذا هو مناط الموهبة السياسية والمكنة
القيادية ، والتي يستوي في امتلاكها الرجال والنساء على السواء .

ج - كما اشترك النساء في بيعة العقبة الثانية قبل الهجرة « وهي بيعة الحرب

(1) ابن حجر ، فتح الباري ، ج 6 ص 58 .

(2) البخاري : كتاب الجهاد ، باب غزو المرأة في البحر ، باب حمل الرجل إمرأته في الغزو ، باب غزو لنساء وقتالهن ،
باب حمل النساء القرب إلى الناس في الغزو ... إلخ ، (الفتح ج 6 ص 60.58) .

(3) الطبري . تاريخ الأمم والملوك ، مرجع سابق ، ج 2 ص 637 .

والدفاع عن النبي - صلى الله عليه وسلم - (1) ولم يرد أن النبي - صلى الله عليه وسلم - إستثنى النساء من البيعة بدعوى كفاية بيعة الرجال ، وهذا دليل على مكنة مشاركة المرأة في الأعباء السياسية العامة للبلاد ، وهؤلاء النسوة اللاتي شاركن في البيعة هنّ بمثابة الممثلات عن باقي نساء المدينة ، المعبرات عن رأيهن جميعا .

د - من التاريخ الإسلامي : في التاريخ الإسلامي خاصة تاريخ الخلفاء الراشدين شواهد كثيرة على مشاركة المرأة في الجهاد ، وفي الأعباء السياسية العامة للبلاد ، نذكر منها شاهدين للدلالة :

1- بعد تولي ابي بكر للخلافة ، ومبايعة الصحابة له في السقيفة ، أرسلت له فاطمة - رضي الله عنها - تطالبه بميراث أبيها - صلى الله عليه وسلم - في أرض فدك ، ولما لم يستجب لها ابو بكر لم تبايعه بالخلافة (2) وبقيت على هذا ستة أشهر : وهي المدة التي مكثتها في الدنيا بعد وفاة أبيها - صلى الله عليه وسلم - وكان موقف عدم البيعة موقفا سياسيا من امرأة فاضلة لم يعبه ابو بكر بل احترمه وقدر صاحبته ، وحاول إقناعها بالحجة بصواب رأيه ولما لم تقتنع لم يكرها على شيء . وفي هذا دليل على مبدأ التمثل بالحقوق السياسية للمرأة ، وأن في إمكانها مخالفة الحاكم في رأيه ، مادامت تملك القدرة على الفهم ، والإدراك لنصوص الشريعة ومصادر الأحكام .

2- لما تولى علي بن ابي طالب الخلافة خرج عليه طلحة والزبير - رضي الله عنهما - وأرادا حربه ، فسعت عائشة أم المؤمنين - رضي الله عنها - للصلح بين المتقاتلين (3) لما تعلق الناس بها ، وشكوا إليها ما صاروا إليه من عظيم الفتنة . وتهارج الناس ، ورغم أن محاولة الإصلاح هذه قد فشلت فإن هذا ليس مسؤليتها . ولكنه بسبب الأحقاد بين الأطراف المتحاربة التي لم تستطع وساطة أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - كبتها ومن تم تحقيق وحدة الصف بين أبناء المسلمين .

(1) نفس المرجع ، ج 2 ص 362 .

(2) نفس المرجع ، ج 3 ص 208 .

(3) نفس المرجع ، ج 4 ص 529 وما بعدها .

وقد اختلفت الآراء في تقدير خروج عائشة ، وكان ذلك أمرا طبيعيا فقد حوت فوق التقدير السياسي ، ونظرة الحزبية عنصرا دينيا له أهميته .

وإذا كانت السيدة عائشة - رضي الله عنها - قد ندمت على ما كان منها في موقعة الجمل ، فإن ذلك كان ندما على أنها أخطأت الرأي ، والتقدير فيما يتعلق بالطرف - الذي إنحازت إليه بين الطرفين المتنازعين ، وليس ندما على مزاولتها حقوقها السياسية ، والدليل على ذلك « أنها ظهرت بمظهر الراغبة في الإصلاح : فقالت " لأم سلمة" وهي تجادلها في أن لاتخرج فقالت : إنما أخرج للإصلاح بين الناس ، وأرجو فيه الأجر إن شاء الله » . وأن عبد الله بن عمر كان في مكة حين خروج السيدة عائشة ، فلم يرى أنها تدخلت فيما ليس من شأنها ، ولو كان الإسلام منعها من ذلك لما سكت عنه ، وكان كل ما كان منه أنه لا يرتاح للرأي الذي خرجت له « (1)

وقد ردوا على أدلة الفريق الأول بما يلي :

1- إن القوامة الواردة في الآية ، هي حق الرجل في تدبير سياسة البيت ، وأن يكون له حق تأديب زوجته ، وأن عليها طاعته إلا في معصية الله ، أي أن المعنى يتجه إلى شؤون الأسرة والحياة الزوجية الخاصة ، ولاصلة له بالحياة العامة أو السياسية .

وقد أوضح هذا المعنى في تعلقه بشؤون الأسرة ، الإمام الطبري في تفسيره إذ يقول « إن الرجال أهل قيام على نساءهم ، بتأديبهن والأخذ على أيديهن ، فيما يجب عليهن لله ، ولأنفسهم بما فضل الله بعضهم على بعض ، أي بما فضل به الله الرجال على النساء ، من سوقهم إليهن مهورهن ، وقوامهم عليهن ، وذلك تفضيل الله تعالى إياهم عليهن ، ولذلك صاروا قواما عليهن » (2)

فنفقة المال وسوق المهر ، وقيام الرجل على حماية المرأة ، وعلى توفير السعادة

(1) الشواربي - الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام ، مرجع سابق ، ص 96 .

(2) الطبري (ابن جرير) جامع البيان في تفسير القرآن ، مرجع سابق ، ج 4 ص 37 .

للمرأة وللأسرة هي مسؤوليات إضافية ، اقتضت تفضيله على المرأة ، فالتفضيل ناشئ عن الزيادة في المسؤولية ، وليس عن فقدان الحكمة والعقل ، والموهبة لدى المرأة كما يتصور أصحاب الرأي الأول ، وبهذا لا يكون في الآية دليل على ما يذهبون إليه ، ويمكن تأويل وفهم أقوال المفسرين في هذا الإتجاه .

2- وعلى هذا الأساس يمكن فهم الدرجة المقصودة في قوله تعالى " ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف ، وللرجال عليهن درجة " (1) ؛ إذ أن هذه الآية وردت في سياق آيات تتعلق بشؤون الأسرة الخاصة ، من طلاق وعدة وبيان طريقة إنهاء العلاقة الزوجية الشرعية ، ولم يرد ذكر لمسائل الولايات السياسية العامة ، حتى يجوز تعدية حكم الآية إليها يقول الله تعالى " وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ، ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن ، إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر ، وبعولتهن أحق بردهن في ذلك ، إن أرادوا إصلاحا ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة ، والله عزيز حكيم الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان » (2)

فمعنى الدرجة متعلق بشؤون البيت ، وهذه الدرجة هي منشأ القوامة على الشؤون الأسرية لدى الرجل ، وفي هذا يقول الإمام محمود شلتوت : « إنها درجة ليست درجة السلطان ولا درجة القهر ، إنما هي درجة الرياسة البيتية ، الناشئة عن عقد الزواج وهي درجة القوامة التي كلفها الرجل ، وهي درجة تزيد في مسؤوليته عن مسؤوليتها » (3)

3- أما قوله تعالى " وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى " (4) فيرد عليهم ، بأن سياق الآية يدل على خصوصيتها بنساء النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول تعالى " يانساء النبي لستن كأحد من النساء إن إتقيتن فلاتخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا ، وقرن في بيوتكن ولا تبرجن

(1) سورة البقرة : الآية 228.

(2) سورة البقرة : الآيات 227 - 229 .

(3) محمود شلتوت - الإسلام عقيدة وشرعية مرجع سابق ، ص 156 .

(4) سورة الأحزاب ، الآية 32 .

تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة ، وأطعن الله ورسوله ، إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويظهركم تطهيرا " (1) يقول ابن كثير :

« إنها آداب عامة أمر الله بها نساء النبي - صلى الله عليه وسلم - فخاطبهن أنهن إذا إتقين الله ، فإنهن لا يشبهن أحدا من النساء ... وقرن في بيوتكن أي ألزمن بيوتكن فلا تخرجن لغير حاجة من الحوائج الشرعية ، كالصلاة ، كما قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : لاتمنعوا إماء الله مساجد الله ، وليخرجن وهن تفلات ... فقيل أنها نزلت في نساء النبي - صلى الله عليه وسلم - خاصة بدليل الآية التالية " واذكرن مايتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة " أي إعملن بما ينزل الله على رسوله - صلى الله عليه وسلم - في بيوتكن واذكرن هذه النعمة التي خصصها بهن من بين الناس " (2) ودعوى الخصوصية تنفي تعدية معنى الآية الذي يقتضي الأمر بلزوم البيت والقرار فيه إلى سائر نساء المؤمنين ، وهذا يعني أن الآية لا تنهض دليلا على منع المرأة من التمتع بحقوقها السياسية .

بل إن ابن العربي رغم دعوى الخصوصية هذه ، لما واجهه موقف خروج عائشة للإصلاح بين الصحابة بعد مقتل عثمان ، لم ير في خروج عائشة عدم إمتثال لهذه الآية الصريحة ، بل قومه على أساس انه امتثال للنصوص الداعية إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وجعلها قاضية على هذه الآية ، فقال : « إن عائشة نذرت الحج قبل الفتنة ، فلم ترى التخلف عن نذرها ولو خرجت في تلك الثائرة ، لكان ذلك صوابا لها ، أما خروجها إلى حرب الجمل ، فما خرجت لحرب ولكن تعلق الناس بها ، وشكوا إليها ما صاروا إليه من عظيم الفتنة وتهارج الناس ورجوا بركتها ، وطمعوا في إستحياء الناس منها ، إذا وقفت إلى الخلق ، وظنت هي ذلك فخرجت مقتدية بالله في قوله " لاخير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس " وقوله " وإن طائفتان من المومنين إقتتلوا

(1) سورة الأحزاب ، الآيات : 30 - 33 .

(2) ابن كثير « أبو الغداء اسماعيل » ، تفسير القرآن العظيم ، المكتبة الملكية ، مصر ، 1948 ، ج 3 ص 482 .

فأصلحوا بينهما " والأمر بالإصلاح مخاطب به جميع الناس من ذكر و أنثى (1)
 4 - أما حديث « لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » (2) فقد ردوا على استدلال
 من يرى فيه حجة في حرمان المرأة من حقوقها السياسية ، بأن هذا الحديث ورد
 بمناسبة تولية الفرس ملكهم لإمرأة ، وأن النبي - صلى الله عليه وسلم - أخبر
 المسلمين بعدم فلاح القوم الذين يولون أمرهم امرأة ، و قصد به نهي أمته عن
 مجارة الفرس في هذا الخصوص .

فالمقام هنا إنما كان فحسب خاصا برئاسة الدولة ، فلا يجوز أن يفسر قصد
 الرسول - صلى الله عليه وسلم - بأن النهي يتعدى غير الرئاسة ، من وظائف الدولة
 ومهامها ، وأن تقاس عضوية البرلمان ، وحق الانتخاب وغيرها من الحقوق السياسية
 ، على رئاسة الدولة ولأنه لا مكان للأخذ بالقياس في ميدان الشؤون الدستورية « (3)
 وقد ذهب شراح الحديث (4) إلى أنه يدل على منع تولية المرأة الإمارة على البلاد
 واختلفوا في القضاء ، ولم يصرح أحد منهم بأن دلالة الحديث تقتضي منع المرأة
 من البيعة للحاكم ، أو ولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو الجهاد ، أو شيء
 مما يتعلق بسائر الحقوق السياسية .

5 - أما إستنادهم إلى مبدأ الإجماع ، فهو وإن أجمع الصحابة والفقهاء على
 عدم تولية المرأة الإمامة العظمى (5) إلا أنهم اختلفوا في القضاء وفي ولاية التزويج
 وفي الولاية على المال وغيرها (6)
 وكذا تشهد الحقائق التاريخية بإسهام المرأة فيما يطلق عليه في العصر
 الحديث الحقوق السياسية .

(1) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ج 14 ص 181 .

(2) البخاري : الجامع الصحيح ، كتاب المغازي : باب كتاب النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى كسرى وقيصر (عن
 الفتح 104/8) .

(3) متولي (عبد الحميد) ، مبادئ نظام الحكم في الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، 1966 ، ص 453 .

(4) ابن حجر العسقلاني ، فتح الباري ، ج 8 ص 104 .

القسطلاني ، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1984 ، 460/6 .

العيني « بدر الدين » ، عمدة القاري شرح صحيح البخاري ، دار الفكر ، بيروت ، 59/17 .

الكرماني ، شرح البخاري ، المطبعة البهية المصرية ، 1938 ، 232/16 .

(5) ابن حزم « علي بن أحمد » ، الفصل في الملل و الأديان والنحل ، دار المعرفة ، بيروت ، 1983 ، 110/4 .

(6) ابن حجر ، فتح الباري ، ج 8 ص 104 .

- لقد أسهمت المرأة في بيعة العقبة الثانية بالعهد السياسي على نفسها ومالها بالدفاع عن مبادئ الإسلام ورسوله .

- قبل الرسول - صلى الله عليه وسلم - مشورة زوجه أم سلمة - رضي الله عنها - في موطن إمتنع فيه الصحابة الإمتثال إلى أمره نتيجة شعورهم بالغبن الشديد بعد صلح الحديبية وكان لتنفيذ مشورتها أثر في رجوع الصحابة عن موقفهم .

- « قام عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - بتقليد امرأة هي " الشفاء بنت عبد الله " ولاية الحسبة في السوق وهي وظيفة عامة تمنع بمقتضاها الغش ، والتدليس ، والإحتكار » (1)

(1) الشواربي ، الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام ، مرجع سابق ، ص 135 .

المبحث الخامس : الحقوق السياسية لأهل الذمة :

إن حقوق الأقليات الدينية والعرقية من الموضوعات الهامة التي تشغل حيزا من الفكر الدستوري الإسلامي ، او الوضعي على السواء ، وذلك بغية تحقيق الانسجام بين فئات المجتمع ، وإلغاء الشعور بالتمييز والغبن الذي قد تشعر به الأقلية تجاه الأكثرية فيؤثر هذا على وحدة المجتمع ، وتماسك أفرادها ، فتثور النزاعات والخصومات المؤدية الى الانقسام والضعف ، وهو ما ياباه الإسلام الذي ينظر الى الإنسان نظرة تكريم " ولقد كررنا بني آدم " (1) ولا يحفل بالألوان والأجناس ولا يجعلها سببا لفضيلة او زيادة درجة ، وإنما ينظر إلى هذا التمايز والإختلاف في الألوان والألسن على انه احد اسباب التعارف والأستفادة بين الشعوب " يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم " (2)

وفي النظم الوضعية تعد رابطة الجنسية هي رابطة الإقامة والتوطن ، اي هي التي تعطي صفة " مواطن " للشخص المقيم في هذه الدولة ومن تم تكسبه التمتع بالحقوق العرقية والسياسية ، (أما الاجنبي المقيم على ارض الدولة - وهو الذي لا يحمل جنسية الدولة - فيكتسب مركزا اهون شأننا من مركز الوطني ، فليس له الحق في التمتع بالحقوق السياسية ومن ثم لا تجوز له المشاركة في اختيار الحاكم ، كما لايجوز له تولي السلطة العامة في الدولة وفي بعض الدول قد لا يتمتع الأجنبي بمثل هذه الحقوق والحريات الفردية او العامة التي يتمتع بها المواطن) (3)

اما في النظام الإسلامي فان الدين هو اساس الرابطة ، وليست الجنسية اساسا ، فكل من يتوافق مع المسلمين في العقيدة فهو مواطن ، وله كافة الحقوق السياسية للمواطن

(1) سورة الإسراء ، آية 70 .

(2) سورة الحجرات ، آية 13 .

(3) الصعيدي « حازم عبد المتعال » ، النظرية الإسلامية في الدولة ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، 1986 ، ص 195 .

ولقد اشتهرت تسمية غير المسلمين الذين رضوا بالعيش داخل الدولة الإسلامية بأهل الذمة .

والذمة في اللغة : العهد ، والأمان ، والضمان ، والكفالة .

وعند الفقهاء « هو إلتزام تقرير الكفار في ديارنا ، وحمايتهم ، والذب عنهم ببذل الجزية والإستسلام من جهتهم » (1) وحسب التعريف : فإن أهل الذمة هم مواطنو الدولة الإسلامية من اصحاب الديانات الأخرى ، كاليهود ، والنصارى . بمختلف مللهم وطوائفهم ، فهؤلاء وجودهم اصيل في الدولة ، ولاتنتزع عنهم صفة المواطنة في الدولة لكونهم غير مسلمين ، بل هم كباقي المسلمين في الحقوق والواجبات إلا ما استثني ، لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ، ولذلك جاء في الفقه « يترتب على عقد الذمة انهاء الحرب بين المسلمين وغيرهم ، وعصمة نفوس الكفار واموالهم وبلادهم ، واعراضهم ، فلا تجوز استباحتها بعد انعقاد العقد . بدليل حديث بريدة : « فادعهم إلى الجزية فان اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم » ولقوله تعالى " قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر ... الى قوله ... حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون " (3)

وان هذه الطائفة التي نشأت في الدولة الإسلامية في مختلف عهودها لاقت اعتبارا من التشريع الإسلامي ، بحيث لم ينزل من التشريعات النصية ما يتنافى مع المقاصد الإنسانية المبنية على التكريم الإلهي للإنسان ، وقد بحث فقهاء الإسلام هذه الناحية من التشريعات الدالة على عناية الإسلام بأهل الذمة في الميدان الإجتماعي والأسري وفي ميدان المعاملات المالية وقبل ذلك في ميدان العقيدة ، حيث اباح لهم حرية التدين ، ونهى المسلمين عن اكراههم ، أو الضغط عليهم من اجل ادخالهم في الإسلام .

ولأن هذه المسائل قد تم بحثها ولانجد داعيا لإعادة التفصيل في جزئياتها إلا

(1) د- وعبة الزحيلي . الفقه الإسلامي وأدلته ، 442/6 .

(2) سورة التوبة ، آية 29 .

(3) نفس المرجع ، 443/6 ، الكاساني ، بدائع الصنائع ، مرجع سابق ، 111/7 .

أنا نكتفي باقتباس هذه الفقرة الجامعة لكثير مما اعطاه الإسلام لهؤلاء المواطنين من لدن احد الباحثين اذ يقول : « أعطى الاسلام الذميين حرية التفكير والإعتقاد فأباح لهم إقامة شعائرهم وإتيان طقوسهم في بيوتهم وكنائسهم كما اباح لهم الجهر بها في أحيائهم ومحلاتهم وأقرهم على اتباع أحكام دينهم ، فيما نشأ بينهم من معاملات و مرافعات ، مالم يتحاكموا إلينا فنجري عليهم حكم الإسلام ، كذلك حقق الإسلام لهم الإنتصاف الكامل ممن ارادهم بسوء في نفس او مال ، حتى ولو كان الذي اعتدى عليهم مسلما فأوجب القصاص عند الإعتداء على نفوسهم ، وأوجب الدية في قتلهم خطأ ، وأثبت ضمان المال أو رده عند الغصب أو الإتلاف ، كما كفل الإسلام لهم حمايتهم من الإعتداء الخارجي حتى يلزم الامام شرعا ان ينقذ من أسر منهم حتى إذا ما عجز ردت الجزية اليهم لانهم ما دفعوها الا لذلك ، يدل على هذا ما كتب اهل ذمة العراق لأمرء المسلمين ما نصه : « إنا قد أدينا الجزية التي عاهدنا عليها خالدا على أن يمنعونا وأميرهم البغي من المسلمين وغيرهم» (1)

وقد احسن المسلمون معاملة اهل الذمة تطبيقا لتوجيهات الوحي . التي امرتهم بذلك وقد افاض في هذا الباحثون ايضا ، ونحن هنا نورد شهادتين لعلمين من أعلام التاريخ في الغرب ، وذلك لبيان حسن معاملة الاقليات الدينية ، بشهادة غير المسلمين ولبيان عالمية الاسلام ، وواقعيته في التطبيق وانه بإمكانه استيعاب كل الفئات ، والديانات والطوائف دون أن يسعى الى محو شخصيتها او إذابة كيانها .

1 - شهادة ول ديورانت :

قال « ولقد كان أهل الذمة المسيحيون والزرادشتيون ، واليهود ، والصابئون يتمتعون في عهد الخلافة الاموية بدرجة من التسامح لانجد لها نظيرا في البلاد المسيحية في هذه الايام ، فلقد كانوا أحرارا في ممارسة شعائر دينهم . واحتفظوا بكنائسهم ومعابدهم ، ولم يفرض عليهم اكثر من ارتداء زي ذي لون خاص ، وأداء

(1) بدران « أبو العينين بدران » . العلاقات الإجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين ، دار النهضة العربية، لبنان

فريضة على كل شخص مختلف باختلاف دخله ، وتتراوح بين دينار واربعة دنانير .
 ولم تكن هذه الضريبة ، تفرض الا على غير المسلمين القادرين على حمل السلاح .
 ويعفى منها الرهبان والنساء ، والذكور الذين هم دون البلوغ والارقاء والشيوخ .
 والعجزة والعمي والشديو الفقر ، وكان الذميون يعفون في نظير هذه الضريبة من
 الخدمة العسكرية ، او إن شئت لايقبلون فيها ، ولاتفرض عليهم الزكاة البالغ قدرها
 اثنين ونصف في المائة من الدخل السنوي ، وكان لهم على الحكومة ان تحميهم ولم
 تكن تقبل شهادتهم في المحاكم الاسلامية ، ولكنهم كانوا يتمتعون بحكم ذاتي
 يخضعون فيه لزعمائهم وقضاتهم وقوانينهم ... وكان المسيحيون في بلاد آسيا
 الغربية خارج حدود الجزيرة العربية يمارسون شعائر دينهم بكامل حريتهم ، وبقيت
 الكثرة الغالبة من اهل بلاد الشام مسيحية حتى القرن الثالث الميلادي ، ويحدثنا
 المؤرخون انه كان في بلاد الاسلام في عهد المأمون احد عشر الف كنيسة كما كان
 فيها عدد كبير من هياكل اليهود ، ومعابد النار وكان المسيحيون احرارا في
 الاحتفال باعيادهم علنا والحجاج المسيحيون يأتون افواجا آمنين لزيارة الاضرحة
 المسيحية في فلسطين ... ولقد ذهب المسلمون في حماية المسيحيين الى ابعد من
 هذا . اذ عين والي انطاكية في القرن التاسع الميلادي حرسا خاصا ليمنع الطوائف
 المسيحية المختلفة من أن يقتل بعضها بعضا في الكنائس ... وبلغت العلاقة بين
 الذميين والمسلمين في وقت من الاوقات درجة من المودة تبيح للمسيحيين الذين
 يضعون الصلبان على ظهورهم ان يؤموا المساجد ، ويتحدثوا فيها مع اصداقائهم
 المسلمين ، وكانت طوائف الموظفين الرسميين في البلاد الاسلامية تظم مئات من
 المسيحيين وقد بلغ عدد الذين رقوا منهم الى المناصب العليا في الدولة من الكثرة
 درجة أثارت شكوى المسلمين في بعض العهود ، فقد كان " سرجيوس " والد
 القديس " يوحنا الدمشقي " خازن بيت المال في عهد " عبد المالك بن مروان " .

وكان يوحنا نفسه وهو آخر آباء الكنيسة اليونانية ، رئيس المجلس الذي كان يتولى حكم دمشق ، وكان المسيحيون في بلاد الشرق يرون أن حكم المسلمين أخف وطأة من حكم بيزنطة وكنيستها . « (1)

2- شهادة المؤرخ آدم منتز :

« لم يكن في التشريع الاسلامي ما يغلق دون اهل الذمة اي باب من أبواب الاعمال ، وكان قدمهم راسخا في الصنائع التي تدر الارباح الوفيرة ، فكانوا صيارفة وتجارا واصحاب ضياع ، واطباء بل ان اهل الذمة نظموا أنفسهم بحيث كان معظم الصيارفة والجهاذة في الشام مثلا يهودا ، على حين كان أكثر الاطباء والكتبة نصارى ، وكان رئيس النصارى ببغداد هو طبيب الخليفة ، وكان رؤساء اليهود وجهاذتهم عنده ، وكان أصغر دافعي الضرائب هم اليهود الخياطون والصباغون والأساكفة والخرازون ومن اليهم ، وقد وجد بنيامين في القدس في القرن الثاني عشر الميلادي أن اليهود يحتكرون صنعة الصباغة » (2)

وقال : « ومن الامور التي تعجب لها كثرة العمال ، والمتصرفين غير المسلمين في الدولة الاسلامية فكان النصارى هم الذين يحكمون المسلمين في بلاد الإسلام والشكوى من تحكيم أهل الذمة قديمة ، في عام (296 هـ - 909 م) أمر المقتدر الايستخدم أحد من اليهود ، والنصارى إلا في الطب لكن أمر المقتدر كان ضعيف الاثر إلى درجة مضحكة ، فقد كان وزيره " ابو الحسن علي ابن الفرات " يدعو اربعة من النصارى الى طعامه كل يوم ، وكانوا في جملة الكتاب التسعة الذين اختص بهم ، وكان الكتاب المسيحيون منتشرين في كل مكان ، حتى ان " أبا عبد الله محمد بن طاهر " في القرن الثالث اتخذ له قهرمانا نصرانيا ، ولما أراد المقتدر ان يستوزر " الحسن بن قاسم " عام (319 هـ - 931 م) راسله في ان يجتهد في اصلاح اعدائه ، فابتدأ ببني رائق ، فكان يمضي إلى كاتبهم النصراني ويضمن

(1) ولد ديوارنت . قصة الحضارة ، ترجمة محمد بدران ، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1965 ، 13/130 .

(2) آدم ميتز . الحضارة الإسلامية في القرن 4 هـ ، ترجمة محمد الهادي أبو ريدة ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1967 ، 86/1 ، 87 .

له الضمانات ثم فعل ذلك " بإصطفن بن يعقوب " كاتب " مؤنس " ، وقال له : ان تقلدت الوزارة فانت قلدتنيها ، وكان " الحسين بن قاسم " يسعى دهره في طلب الوزارة ، وكان يتقرب الى النصارى الكتاب بان يقول لهم : ان اهلي منكم واجدادي من كباركم ... تقريبا اليهم بهذا وشبهه « (1) فقد كان المسلمون يتقربون الى النصارى يتوسطون بهم لبلوغ المناصب العالية .

اما حقوق الذميين السياسية فسنبحثها في النقاط التالية :

1- حق الذميين في تولي الوظائف العامة .

من الفقهاء من لا يرى استعمال اهل الذمة أصلا في اي عمل من الاعمال ، أو أي شأن من شؤون المسلمين . ويستندون في ذلك لقوله تعالى " يا أيها الذين آمنوا لاتتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ودواما عنتم ، قد بدت البغضاء من أفواههم ، وما تخفي صدورهم أكبر قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون " (2)

قال القاضي ابو يعلى « وفي هذه الآية دليل على انه لا يجوز الاستعانة باهل الذمة في أمور المسلمين من العملات والكتبة ، ولهذا قال أحمد : لا يستعين الإمام بأهل الذمة على قتال اهل الحرب . وروي عن عمر انه بلغه ان ابا موسى استكتب رجلا من اهل الذمة فكتب اليه يعنفه وقال لاتردوهم الى العز بعد أن أذلهم الله « (3) « ذلك لأن العداوة الناشئة عن إختلاف الدين عداوة متأصلة لاسيما عداوة قوم يرون هذا الدين قد أبطل دينهم ، وأزال حظوظهم « (4)

ويعتبر ابن القيم من أكبر الداعين الى منع أهل الذمة من تولي شيء من وظائف الدولة ، أو الإستعانة بشوراهم في مسائل الدنيا ، وذلك في كتاب ضخم افرد له حقوق اهل الذمة ، مما جاء فيه « قال أبو طالب سألت أبا عبد الله يستعمل اليهودي والنصراني في اعمال المسلمين مثل الخراج ؟ قال . لا يستعان بهم في شيء » .

(1) نفس المرجع ، 90/1 .

(2) سورة آل عمران ، الآية 118 .

(3) ابن الجوزي . زاد المسير في علم التفسير ، 447/1 ، القرطبي الجامع لاحكام القرآن ، 130/4 .

الالكسي ، روح المعاني ، 37/4 الجصاص ، أحكام القرآن ، 324/2 .

(4) ابن عاشور . التحرير والتنوير ، 64/4 .

عن عروة عن عائشة : ان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - خرج إلى بدر فتبعه رجل من المشركين فلحقه عند الحرة فقال اني اردت ان اتبعك واصيب معك . قال تؤمن بالله ورسوله . قال لا قال ارجع فلن استعين بمشرك ثم لحقه عند الشجرة ففرح بذلك اصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وكان له قوة وجلد ، قال جئت لاتبعك واصيب معك ، قال تؤمن بالله ورسوله قال لا : قال ارجع فلن استعين بمشرك ثم لحقه حتى ظهر على البيداء فقال له مثل ذلك قال اتؤمن بالله ورسوله قال نعم فخرج معه " رواه مسلم .

وفي مسند احمد من حديث حبيب بن عبدالرحمان عن أبيه عن جده قال : أتيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو يريد غزوا . وأنا ورجل من قومي ولم نسلم ، فقلنا : إنا نستحي ان يشهد قومنا مشهدا لانشهده معهم فقال : اسلمتما ، فقلنا : لا . قال : فإننا لانستعين بالمشركين على المشركين ، قال : فأسلمنا وشهدنا معه .

وفي السنن والمسند من حديث أنس بن مالك أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : لاتستضيئوا بنار المشركين ولاتنقشوا على خواتيمكم عربيا . ومن قوله لاتستضيئوا بنار المشركين يعني لاتستنصحوهم . ولاتستضيئوا برأيهم ، والصحيح أن معناه مباحدهم وعدم مساكنتهم كما في الحديث : « أنا بريء من كل مسلم بين ظهراني المشركين » (1)

ويرد على هؤلاء الفقهاء بأن الآية محل الإستدلال خاصة بمن ظهرت عداوتهم للمسلمين فهؤلاء لايجوز اتخاذهم بطانة ، ولكن الذين لا نعرف عنهم عداوة للدولة الاسلامية فلا مانع من الإستعانة برأيهم . وخبراتهم ومشورتهم في مسائل الدنيا التي تحتاج الى خبرة وتعاون كل مواطني الدولة الاسلامية ، وهو معنى قوله تعالى

(1) ابن القيم ، حقوق أهل الذمة ، تحقيق . د - صبحي الصالح ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 209/1 .

" لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم ، وتقسطوا إليهم ان الله يحب المقسطين " (1)

2 - أهل الذمة والإمامة :

إن الخلافة العامة عن المسلمين لا يتولاها إلا مسلم باجماع الفقهاء .

قال ابن حزم في مراتب الاجماع : « اتفقوا أن الامامة لا تجوز لامرأة ولا لكافر ولا لصبي لم يبلغ » (2) وقال القلقشندي : « لاتعقد إمامة الكافر على أي أنواع الكفر أصليا كان أو مرتدا ، لأن المقصود من الإمام مراعاة أمور المسلمين والقيام بنصرة الدين ومن لا يكون مسلما لا يراعي مصلحة الإسلام والمسلمين » (3) وذلك لأن الإمامة هي منصب يمثل فيه الخليفة كافة المسلمين ، ويجسد فيه فكرة الدولة وتوجهاتها الكبرى ، ومصالح الناس وعقائدهم ومثلهم العليا المستمدة من مبادئ الدين وتعاليم الشريعة .

ويلحق بالخلافة الوزارة التفويضية والإمارة ، وقيادة الجيش ، إذ أنها مناصب فكرية وإدارية في آن واحد يجب ان يتولاها من يؤمن بعقيدة الدولة وفكرتها ، وان أهل الذمة مهما صدقوا فانه لا يؤمن غدرهم وخداعهم وتلاعبهم بمصير الدولة .

واما وزارة التنفيذ فيجوز اسنادها اليهم إذ انها لاتمس العقيدة مباشرة في وظيفتها ، وإنما تعتمد الخبرة والصناعة وهي قدر مشترك بين الناس مسلمهم وكافرهم والمطلوب فيها تولية الأعم الأكفأ ، « وفقهاؤنا الاوائل لم يشترطوا في وزير التنفيذ ان يكون مسلما ولذلك نجد الخلفاء الأمويين والعباسيين في الأندلس أسندوا الوزارة إلى غير المسلمين في كثير من الأحيان » (4) والذي ينظر فيما تسلكه الدول المذهبية في العصر الحاضر يجدها لاتستخدم في وظائفها من لا يعتنقون المذهب ولا يدافعون عنه ، ولا يقيمون المساواة بينهم وبين من يؤمنون بعقيدتها

(1) سورة الممتحنة ، آية 08 .

(2) ابن حزم ، مراتب الإجماع ، ص 144 . دار الآفاق . بيروت 1444 هـ .

(3) القلقشندي ، مآثر الأناقة في معالم الخلافة ، مرجع سابق ، 35/1 . بدران ، العلاقات الإجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين ، ص 198 . د - قحطان الدوري ، الشورى بين النظرية والتطبيق ، فقرة 140 .

(4) الماوردي . الأحكام السلطانية ، ص 27 . آدم متز ، الحضارة الإسلامية في القرن 4 هـ ، 154/1 (عن قحطان الدوري الشورى بين النظرية والتطبيق . فقرة 140) .

ومن ذلك ما هو قائم في النظام الماركسي ودول الديمقراطيات الشعبية حيث يكون اعتناق المذهبية للدول هو معيار تولي الأفراد للمناصب القيادية ، بحيث لا يلي هذه المناصب الا أشد الناس تحمسا وتشيعا للمبدأ .

ويكون التدرج في عضوية الدولة تبعا لتدرج الأفراد في درجة تمسكهم بالمذهب ودفاعهم عنه لذلك ظهرت فكرة العضوية في الحزب الواحد ، أو الإتحادات الشعبية المناصرة للحكم كما ظهر في مقابلها فكرة العزل السياسي .
ولذلك فان الحزب الشوعي في هذه الدول ، هو الذي يتولى اختيار أصح المواطنين لشغل مناصب الدولة العليا .

وليس الامر مقصورا على النظم الاشتراكية ، بل دول المذهب الفردي أيضا تقتصر وظائفها العليا على المؤيدين لمبدأ الحزب الحاكم . ويبدو ذلك عند انتخاب رئيس جديد للولايات المتحدة فانه يقلد أيضا حزبه الوظائف الكبرى في الدولة .
وكذلك ما نص عليه قانون 1886/06/22 . في فرنسا من منع أبناء العائلات التي سبق لها تولي عرش فرنسا من تقلد الوظائف العامة أو الوظائف النيابية ، أي عضوية الهيئات المنتخبة ، أما بالنسبة لرئاسة الدولة فقد جرت الدول على النص في دساتيرها على عدم جواز ترشيح الافراد ، او العائلات المناهضة لمذهب الدولة لهذا المنصب»(1)

3 - أهل الذمة والقضاء :

نجد في الفقه الاسلامي رأيين في المسألة :

الرأي الاول : إن القضاء من المناصب الدينية التي تحكم بالشرعية القائمة

في الدولة وانه على جميع رعايا الدولة الإسلامية مسلمين او ذميين التحاكم الى القضاء الاسلامي ، والخضوع لأحكامه ، ولهذا يشترط في القاضي أن يكون مسلما نافذا في أحكامه على الجميع وهو مذهب جمهور الفقهاء .

(1) د - عثمان خليل . الإتجاهات الدستورية الحديثة ، ص 113 (عن العلي ، الحقوق والحريات لعامة ص 320) .

يقول " ابن قدامة " في المغنى « ولا يولى قاض حتى يكون بالغاً عاقلاً مسلماً عدلاً ، عالماً فقيهاً ورعاً » (1) .

ويقول " ابو البركات " في المحرر: « ويشترط في القاضي كونه بالغاً ، عاقلاً ، ذكراً ، حراً ، مسلماً » (2)

ويقول الماوردي : « لا يجوز أن يقلد الكافر القضاء على المسلمين ولا على الكفار » (3)

الرأي الثاني : هو ما ذهب إليه أبو حنيفة من جواز تقليد الذمي القضاء بين اهل دينه ممن تراضوا بحكمه (4) وذلك في مسائل الزواج والطلاق والمطعومات وما هو بالقانون الخاص أدخل ، وما يشكل الشخصية الدينية لأهل الذمة ، والتي إن حكموا فيها بحكم الإسلام يصير هذا إكراها لهم على ترك تعاليم دينهم .

وهذا الرأي هو الأرجح في هذا العصر لما يؤدي إليه من مصالح كثيرة تدفع تخوف الاقليات الدينية من حكم الاسلام ، وتحقق الانسجام والوحدة بين فئات المجتمع ، حتى يضمن الاستقرار الذي هو سبب الانطلاق والنهضة الحضارية .

4 - أهل الذمة والشورى والبيعة :

من أهم المسائل المثارة في قضية الاقليات غير المسلمة ، هو مدى شرعية تمثيلها في مجلس الشورى او السلطة التشريعية ، ومدى شرعية مساهمتها في بيعة أو انتخاب رئيس الدولة او الخليفة واعضاء السلطة التشريعية .
في المسألة رأيان :

أ - الرأي الاول : بناء على انه لا يجوز استعمال اهل الذمة ، لعداوتهم المتأصلة للمسلمين ، فإنه لا يسمح لهم بالترشح لمجلس الشورى ، إذ ان مجلس الشورى وظيفته تشريعية ، والتشريع ينبغي ان يكون وفق تعاليم الاسلام وهذا منتفى عند أهل الذمة كونهم ليسوا مسلمين أصلاً ، وأستدلوا على ذلك بدليلين :

(1) ابن قدامة « موفق الدين » ، المغنى ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1983 ، ج 9/39 .

(2) أبو البركات « مجد الدين » ، المحرر في الفقه على مذهب أحمد ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 203/2 .

(3) الماوردي . الاحكام السلطانية ص 73 .

(4) نفس المرجع ، ص 73 .

– الاول : قوله تعالى " أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم " (1) فالآية تأمر بطاعة أولي الأمر وهم ممثلو الأمة ، وإن لفظة " منكم " تعود على المسلمين المطالبين بطاعة الله والرسول ، وأهل الذمة ليسوا من المسلمين ، فلا يجوز حينئذ تمثيلهم في هيئة تشريعية واجبة الطاعة « (2)

الثاني : ان الرسول - صلى الله عليه وسلم - وكذلك الخلفاء لم يشاوروا احدا من أهل الذمة في عهده ولو فعلوا لنقل إلينا ، وهذا يدل من الرسول - صلى الله عليه وسلم - على منع اتخاذ اهل الذمة بطانة يشاورون ويلجأ الي رأيهم .

ب - **الرأي الثاني** : يرى أصحابه انه لامانع من استشارة اهل الذمة في المسائل الدنيوية كالمسائل التجارية والصناعية والتشريعية والعلمية ، طالما انها لا تتصل بشؤون الدين أو بأحكام الشريعة ، ومن ثم يجوز أن يمثلوا نسبيا في مجالس الشورى :

أ - لتقديم المعونة للحكومة في هذه المسائل الدنيوية المعتمدة على المعرفة والخبرة

ب - لتمثيل مصالح طائفتهم ، التي قد تقع عليها ظلمات من الحكم ، فلا تجد من يمثلها أو يدافع عن مصالحها ، فيقوم هؤلاء بذلك .
وردوا على أدلة الفريق الاول :

« اننا اذا ذهبنا في تفسير " أولي الأمر " كماذهب اليه بعض المفسرين وهو ان المراد به الحكام لقلنا ان الآية مقصورة على رئاسة الدولة ولاعلاقة لها بمجلس الشورى ،

ولكن حتى التسليم بشمولها لاهل الشورى ، فاننا نقول ان وجود بعض من افراد اهل الذمة في مجلس الشورى الذي يضم اغلبية من المسلمين لا يغير من الامر شيئا فلا تزال طاعة اولي الامر من المسلمين باقية ، ومعمولا بها حسب نص

(1) سورة النساء ، آية 59 -

(2) محمد أسد ، منهاج الحكم في الإسلام ، ص 84 (عن الشورى وأثرها في الديمقراطية . الانصاري ، ص 322) .

الآية ، خاصة وان القرارات الصادرة من المجلس انما تكون بالاغلبية فالطاعة انما تكون لهذه الاغلبية المسلمة وقوله تعالى " منهم " من باب التغليب او الغالب الأعم - خاصة - وان الظروف المختلفة في العصر الحاضر تدعو الى مثل هذا التعاون والمشاركة من قبل الاقليات للدولة بإخلاص وولاء « (1)

واما عن عدم إشراك الذميين في البيعة والشورى في صدر الاسلام فذلك للعداوة التي كان يكنها هؤلاء للدولة الاسلامية ، وهذا كما رأينا سبب مانع من توظيفهم واستشارتهم ، « فلم يكن مقبولا إذن أن يلجأ النبي - صلى الله عليه وسلم - الى استشارة أهل الذمة .. ولكن الخلفاء في العصور اللاحقة كانوا يستشيرون أهل الذمة في الشؤون التي لا تتعلق بالعقيدة .. ولم يرد في القرآن والسنة نصوص تمنع ذلك ، مما يرجح ان المنع كان - مرحليا - ينتهي بزوال أسبابه ... ولذلك فلا نرى مانعا في عصرنا الحاضر ، من مشاركة أهل الذمة للمسلمين ، في حق الشورى ، والإنتخاب فيما لا يختص بشؤون العقيدة وما يتصل بها « (2)

(1) الانصاري . الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق ، ص 323.

(2) العيلي « عبد الحكيم حسن» ، الحريات العامة في الفكر والنظام الإسلامي ، مرجع سابق ، ص 321 .

الفصل الثاني :
حقوق الترشيح .

امعة الأمير عبد القادر للعطوم الإسلامية

الفصل الثاني : حق الترشح .

بينت في هذا الفصل مسألة الترشح في الفقه الإسلامي من حيث شرعيتها وناقشت أقوال الفقهاء في إشتراط النسب القرشي والعصمة ، فكانت المباحث التالية :

- ـ المبحث الأول : مشروعية حق الترشح .
- ـ المبحث الثاني : مناقشة شرط النسب القرشي .
- ـ المبحث الثالث : مناقشة دعوى النص على اختيار الحاكم .

قبل أن تتشكل السلطة يترشح بعض الأفراد معبرين عن رغبتهم - للجهة المختصة - في التقدم لتولي مسؤولية معينة من مسؤوليات التنفيذ ، أو الاستشراع أو القضاء وقد إعتد هذا الحق في النظم الديمقراطية ، وصارت له إجراءات وقوانين محددة ومضبوطة .

أما في الفقه الإسلامي فقد بقي معضلة تحتاج إلى بحث شرعي :
فمن جهة إختلف الفقهاء في رؤيتهم لشرعية حق الترشح ذاته ، ومن جهة أخرى أوردوا شروطا لمن تكون له أحقية الولاية العامة - بالخصوص - على المسلمين ، فأهل السنّة ، اشترطوا أن يكون من قبيلة معينة هي قريش ، والشيعية جعلوا الولاية لاتتعدى آل البيت من ذرية علي - رضي الله عنه - فتم حصر حق الولاية في طائفة معينة من العرب الأمر الذي يحرم كثيرا من المسلمين المقتردين من الوصول إلى هذا المنصب الكبير ، الذي تتوقف عليه مصالح الأمة الإسلامية ، وهذا يوجب علينا مناقشة هذه الشروط التي اشترطها فقهاؤنا في تولي الحاكم .

وسيتم بحثها في هذا الفصل في النقاط التالية :

- مشروعية حق الترشح .
- مناقشة شرط النسب القرشي .
- مناقشة دعوى النص في اختيار الحاكم .

المبحث الأول : مشروعية حق الترشح .

للفقهاء رأيان في شرعية الترشح :

الرأي الأول : منع الترشح :

ومبرره : أن الترشح هو طلب الولاية والسعي للحصول عليها ، وطالب الولاية ، الراغب فيها ، إنما يريد لها لنفسه ، لالمصلحة المسلمين . لأنه بطلبه للولاية يمارس الدعاية لنفسه وإلى كفاعته ومقدرته ، فيقع تحت طائل تزكية النفس وهو منهي عنه في الشريعة ، كما أن حرصه سيقوده إلى منازعة غيره ، ومدافعتهم عن الولاية بشتى الطرق المحظورة التي قد تصل إلى الإقتتال .

ويستدل أصحاب هذا الرأي بأدلة نصية على هذا المعنى ، المثمر لحرمة

الترشح :

1 - قوله تعالى " فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن إتقى " (1)

قال القرطبي « أي لاتمدحوها ولا تثنوا عليها » (2) ولا شك أن في الدعاية إلى

« إنتخاب شخص مرشح مدحاً وثناءً على النفس » .

ولذلك قال ابن عاشور : « هو تحذير للمؤمنين من العجب بأعمالهم الحسنة

عجبا يحدثه المرء في نفسه أو يدخله أحداً على غيره بالثناء عليه ... » (3)

2 - ومن الأحاديث :

- عن عبد الرحمان بن سمرة . قال : قال لي النبي - صلى الله عليه وسلم -

يا عبد الرحمان « لاتسأل الإمارة ، فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها ، وإن

أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها » (4)

1 - سورة النجم ، آية 32 .

2 - القرطبي . الجامع الكبير لأحكام القرآن . مرجع سابق ، 110/17 .

3 - ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، مرجع سابق ، 125/27 .

4 - البخاري الجامع الصحيح ، كتاب الأحكام باب : من لم يسأل الإمارة أعانه الله (عن فتح الباري ، 106/13) .

- عن أبي هريرة - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال " إنكم ستحرصون على الإمارة وستكون ندامة يوم القيامة فنعم المرزعة وبئست الفاطمة " (1)

- عن أبي موسى - رضي الله عنه قال : " دخلت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنا ورجلان من قومي . فقال أحد الرجلين ، أمرنا يارسول الله ، وقال الآخر مثله ، فقال : إنا لانولي هذا من سأله ولا من حرص عليه " (2)

دللت هذه النصوص الحديثية على أن طالب الإمارة لا يولى وإن من تبين فيه الحرص ، والسؤال والرغبة في الولاية لا يعطاها ، قال " ابن حجر " « يستفاد منه أن طلب ما يتعلق بالحكم مكروه ، فيدخل في الامارة ، القضاء ، والحسبة ، وأن من حرص على ذلك لا يعان » (3) « لأن الحرص على الولاية هو السبب في إقتتال الناس عليها » (4)

ويقول المؤيدوي : « لا ينتخب للإمارة أو لعضوية مجلس الشورى ، أو لأي منصب من مناصب المسؤولية ، من يرشح نفسه أو يسعى فيه سعياً ما » (5) ويقول " محمد أسد " : « وعلى هذا فإن من التمسك بروح الشريعة ، أن ينص دستور الدولة الإسلامية صراحة على أن سؤال شخص ما لمنصب إداري ، أو طلبه لعضوية هيئة نيابية يجعله تلقائياً غير لائق للتوظيف ، أو الإنتخاب » (6).

الرأي الثاني : إباحة الترشيح :

يرى بعض آخر من الفقهاء والباحثين أن الترشيح حق سياسي : ولا يسلم بفهم الفريق الأول ، ويرى أن المجتمع المعاصر قد تعقد تركيبه ، وتكاثر أفراداه ولم تعد الوجوه معروفة ، كما كانت رؤوس الأسر والعشائر من قبل فلا مناص من الترشيح وإتباته كحق سياسي ، و وسيلة قانونية ، تميز الأكفاء في المجتمع المسلم لضمان حسن سير الدولة ، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى في سورة يوسف : " قال إجعلني

(1) (2) - المرجع نفسه ، 107/13 ، 108 .

(3) (4) - نفس المرجع ، 107/13 ، 108 .

(5) المؤيدوي (أبو الأعلى) نظرية الإسلام وعديه ، مرجع سابق ، ص 59 .

(6) اسد (محمد) . منهاج الحكم في الإسلام ، ص 92 (عن : الأنصاري . الشورى ، ص 437) .

على خزائن الأرض إني حفيظ عليم" (1) . وقالوا إنها تدل على جواز طلب الولاية إذا شعر الطالب أنه قادر على مقتضياتها وأن تأخره عنها قد يعطل بعض مصالح المسلمين .

يقول القرطبي « إن يوسف إنما طلب الولاية لأنه علم أنه لا أحد يقوم مقامه في العدل ، والإصلاح ، وتوصيل الفقراء إلى حقوقهم ، فرأى أن ذلك فرض متعين عليه فإنه لم يكن هناك غيره ، وهكذا الحكم اليوم ، لو علم إنسان من نفسه أنه يقوم بالحق في القضاء أو الحسبة ، ولم يكن هناك من يصلح ، ولا يقوم مقامه لتعين ذلك عليه ، ووجب أن يتولاها ، ويسأل ذلك ، ويخبر بصفاته التي يستحقها من العلم والكفاية ، وغير ذلك » (2) أي أنه يجوز أن يدعى إلى نفسه بوسائل الدعاية الانتخابية الحديثة ، ليعرف الناس بمواهبه ، وقدراته التي أهلته لطلب الولاية .

وقال الرازي : « إن التصرف في أمور الخلق ، كان واجبا عليه فجاز أن يتوصل إليه بأي طريق كان ... لأنه كان رسولا حقا من الله إلى الخلق ، والرسول يجب عليه رعاية مصالح الأمة بقدر الامكان ، وأنه عليه السلام علم بالوحي أنه سيحصل القحط والضيق الشديد ، الذي ربما أفضى إلى هلاك الخلق العظيم ، فلعنه تعالى أمره بأن يدبر في ذلك ويأتي بطريق لأجله يقل ضرر ذلك القحط في حق الخلق » (3) وكلام الرازي لا يدل على أن الحكم في طلب التولية كان خاصا بيوسف لأنه كان نبيا ، فليس في الآية أو في تفسيره ما يدل على اقتصار الحكم على يوسف ، وإنما توجه الحكم بشرع الله إلى يوسف ليقتدي به الناس بعد ذلك إذا تشابهت حالاتهم في القدرة على القيام بالحق والعدل ولم يكن هناك من يصلح ولا من يقوم مقامهم في الولاية .

وقال ابن عاشور « وهذه الآية أصل لوجوب عرض المرء نفسه لولاية عمل من أمور الأمة ، إذا علم أنه لا يصلح له غيره لأن ذلك من النصيح للأمة ، وخاصة إذا لم

(1) - سورة يوسف ، آية 55 .

(2) - القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، 216/9 .

(3) - الرازي ، التفسير الكبير ، مرجع سابق ، 161/18 .

يكن ممن يتهم على إثثار منفعة نفسه على مصلحة الأمة ... فلا يعارض هذا ما جاء في صحيح مسلم عن عبد الرحمان بن سمرة قال : قال لي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يا عبد الرحمان لاتسأل الإمارة ، فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها ، لأن عبد الرحمان لم يكن منفردا بالفضل من بين أمثاله ولا راجحا على جميعهم ، ومن هذه الآية أخذ فقهاء المذاهب جواز طلب القضاء لمن يعلم أنه أهل ، وأنه إن لم يتول ضاعت الحقوق ، قال المازري : يجب على من هو أهل الإجتهد والعدالة السعي في طلب القضاء إن علم أنه إن لم يله ضاعت الحقوق ، أو وليه من لا يحل أن يولى ، وكذلك إن كان وليه من لاتحل توليته ولا سبيل لعزله إلا بطلب أهله « (1)

وردوا على استدالات الفريق الأول بما يلي :

1 - إن أية التزكية محمولة على التزكية الدينية وحدها ، أي دعوى التقوى والقرب من الله ، كما كان اليهود يقولون مثلا " نحن أبناء الله وأحباؤه " ذلك أن القطع في هذا الأمر مما انفرد الله بعلمه ، فلا يشمل منع الدعاية الانتخابية إذا كانت بقصد إبراز دقيق ، وأمين لخصائص الأفراد .

2 - إن عدم الترشيح وغيره من الأحكام التنظيمية ، إنما شرعت لتطبيق في مجتمع مسلم ، وازعه الديني قوي ، أما إذا تراخى الوازع الديني ، وضعف تمسك المجتمع في قيمه السياسية ، والاقتصادية بالإسلام ، فإن تطبيق هذا الحكم لا يكون سليما ولا ينتج آثاره يقول سيد قطب : « لقد نزل هذا الحكم - يقصد عدم الترشيح - في مجتمع مسلم ليطبق في هذا المجتمع ، وليعيش في هذا الوسط ، وليلبي حاجة ذلك المجتمع وفق نشأته التاريخية ، ووفق تركيبه العضوي ، ووفق واقعه الذاتي ، فهو من ثم حكم إسلامي ، جاء ليطبق في مجتمع إسلامي ، وقد نشأ في وسط واقعي ، ولم ينشأ في فراغ مثالي ، وهو من ثم لا يطبق ولا يصلح ، ولا ينشئ آثاره

(1) - ابن عاشور . التحرير والتنوير . مرجع سابق ، 09/13 .

الصحيحة ، إلا إذا طبق في مجتمع إسلامي » (1)

- إن المنع الوارد في الأحاديث ، مقصود به النهي عن التهافت والتكالب على السلطة لأن ذلك قرينة عدم الكفاءة ، وعدم الإخلاص ، وإنه إنما يطلبها للإستعلاء وللأغراض الخاصة فالنهي لايتوجه لذات الترشح ، وإنما للمقصد والغرض الذي يقترن به ، قال النووي في شرح حديث منع الولاية عن أبي ذر : « هذا أصل عظيم في اجتناب الولاية ، ولاسيما لمن كان فيه ضعف ... أما من كان أهلا وعدلا فيها فأجره عظيم » (2) وقال الحافظ : « الحرص على الولاية هو السبب في اقتتال الناس عليها . ثم قال « ويستثنى من ذلك من تعين عليه كأن يموت الوالي ، ولايوجد بعده من يقوم بالأمر غيره ، وإذا لم يدخل في ذلك يحصل الفساد بضياع الأموال ... إن من قام بالأمر عند خشية الضياع يكون كمن اعطى بغير سؤال لفقد الحرص غالبا » (3)

ولهذا يقول أحد الباحثين : « ومن رأينا أن السعي المنهي عنه في طلب الولايات لا علاقة له بعملية الترشح نفسها ، فهي أشبه بطلب موافقة الجهات المختصة لإدراج إسم الطالب للترشيح في قائمة المرشحين عن دائرة معينة ، فهذه العملية أمر ضروري يقتضيه النظام بهدف تحديد عدد من يجوز إنتخاب ممثل الدائرة من بينهم : حتى يتمكن الناخبون من الوقوف على آراء كل مرشح وصفاته ، ولكن المعنى المذموم الذي يستمد من هذه الأحاديث إنما ينطبق على العمليات الدعائية المصاحبة لعملية الترشيح ، فالمعروف أن المترشحين يسعون ويسلكون شتى السبل في الدعوة لأنفسهم ، ويبالغون في ذلك فينسبون لأنفسهم كل المزايا ، والصفات الحميدة . ويلصقون بخصومهم كل الصفات المذمومة » (4)

ومن رأينا أن تقنن عملية الترشيح في الدولة الإسلامية ، كأن تحدد شروط للمرشحين تثبت مدى كفاءتهم ومقدرتهم على تحمل المسؤولية ، فتصير عملية الترشيح ذاتها قانونية وخاضعة لشروط معلومة لايقبل من يفتقدها لأنه حينئذ يكون طالبا للولاية ، حريصا عليها بغير حق .

(1) - قطب (سيد) ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، 12/5 .

(2) ابن حجر ، فتح الباري ، مرجع سابق ، 107/13 .

(3) - المرجع نفسه ، 108/13 .

(4) الانصاري ، الشورى وأثرها في الديمقراطية ، مرجع سابق ، ص 442 .

المبحث الثاني

مناقشة شرط النسب القرشي .

المطلب الأول : مذهب القائلين باشتراط النسب القرشي

ذهب جمهور العلماء من أهل السنة وجميع الشيعة وبعض المعتزلة وجمهور المرجئة(1) إلى اشتراط النسب القرشي في من يتولى الخلافة ، واعتبروا أن الامامة لا تكون إلا في قريش (2) ، فلا يمكن أن يترشح لمنصب الحكم إلا من توفر على الإنتماء إلى قبيلة قريش ، فالنسب شرط إنعقاد في الولاية ، ولاصح بدونه . واستدلوا على ذلك بدليلين

(1) انظر في ذلك :

- ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، مرجع سابق ، 89/4

- الأشعري (ابو الحسن) ، مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الفكر ، 1985 ، 134/2 .

- ابن تيمية . منهاج السنة النبوية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 85/2 .

- البغدادي . أصول الدين ، ص 275 .

- الماوردي . الأحكام السلطانية ، طبعة البايي الحلبي ، القاهرة ، ص 6 .

(2) إختلف النسابة في قريش من هم ؟ فذهب أكثرهم إلى أنهم ولد النظر بن كنانة بن خزيمه بن مدركة بن إلياس بن مضر ابن نزار بن معد بن عدنان ، فكل من كانت من ولد النضر فهو قرشي وهذا إختيار أبي عبيدة معمر بن المثنى ، وأبي عبد الله القاسم بن سلام ، وبه قال الشافعي وأصحابه وقالت التيمية قريش ولد إلياس بن مضر ، وأدخلوا أنفسهم في جملة قريش لأنهم من ولد إلياس بن مضر ، وهذا إختيار أبي عمرو بن العلاء وآخرين روى مثله عن أبي الأسود الدؤلي ، وقالت القيسية . أن قريشا هم جميع ولد مضر بن نزار ، فأدخلت قيس بن عيلان في هذه الجملة وبه قال من الفقهاء مسعر بن كرام ، وقد روى مثله عن حذيفة بن اليمان ، والقول الأول أصح : انظر البغدادي ، أصول الدين ، ص 275 وما بعدها .

الدليل الأول : ما روي عن أنس رضي الله عنه : أن النبي - صلى الله عليه وسلم -

قال : " الأئمة من قريش " (1)

الدليل الثاني : إجماع الصحابة يوم الفتنة على تولية أبي بكر لما أحتج

على الأنصار بحديث الأئمة من قريش فكان هذا الإجماع دليلا قاطعا على إشتراط

(1) حديث صحيح رواه أبو داود في مسنده ، ج 2 ص 163 ط المنيرية ، 1372 هـ ونصه : (عن أنس أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال : الأئمة من قريش إذا حكموا عدلوا ، وإذا عاهدوا وفوا وإن إسترحموا رحمو . فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل)

ورواه البخاري في كتاب الأحكام بلفظ : عن معاوية أنه سمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين . انظر فتح الباري ج 16 ص 233 ، وعن عبد الله بن عمر قال ، قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - « لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم إثنان » فتح الباري كتاب الأحكام

ج 16/234 ، ويقول صاحب فتح الباري : هذا الأمر في قريش - أي الخلافة - ص 237 ، ويقول عن الإئمة من قريش : رجاله رجال الصحيح لكن في سنده إنقطاع ، ويقول عن البخاري ، أورد الذي صح على شرطه مما يؤدي معناه بالجملة ، فتح الباري ج 16 ص 231 ، وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال الناس تبع لقريش في هذا الشأن مسلمهم لمسلمهم ، وكافرهم لكافرهم . صحيح مسلم ج 12 ص 200 ، كتاب الإمارة ، وروى مسلم عن محمد بن زيد عن أبيه عن عبد الله أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس إثنان ج 12 ص 201 ، وفي سنن الترمذي ج 4 ص 503 ، عن عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول : قريش ولاة الناس في الخير والشر إلى يوم القيامة « وقال عنه » وهذا حديث حسن غريب صحيح .

وفي مسند أحمد (ج 3 ص 129 ط أولى . بمصر 1313 هـ) عن أنس بن مالك أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قام على باب البيت ونحن فيه فقال « الأئمة من قريش » رواه بلفظه عن أبي برزة أيضا (ج 4 ص 421 ط أولى)

وفي سنن البيهقي (ج 8 ص 144 ط أولى ، 1354 هـ عن عطاء بن يسار أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال لقريش أنتم أولى الناس بهذا الأمر ما كنتم على الحق ، إلا أن تعدلوا عنه فتلحون كما تلحى هذه الجريدة يشير إلى جريدة بيده) .

وفي مسند الشافعي (قسم المعاملات ص 194) عن ابن شهاب أنه بلغه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : قدموا ، قريشا ولاتقدموها ، وتعلموا منها ولاتعلموها وروى أيضا عن عطاء بن يسار أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : لقريش أنتم أولى الناس بهذا الأمر ... الحديث الذي رواه البيهقي ، وفي مجمع الزوائد ج 5 ص 228 ، عن ثوبان قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - استقيموا لقريش ما استقاموا لكم .. الحديث .

فحديث (الأئمة من قريش) حديث صحيح روي من عدة طرق عن الصحابة وقد حكم ابن حزم بتواتره بقوله : (هذه رواية جاءت مجيئ التواتر ورواها أنس بن مالك وعبد الله بن عمر بن الخطاب ومعاوية ، وروى جابر عن عبد الله وجابر بن سمرة ، وعبادة بن الصامت معناها ، الفصل ج 4 ص 89) ، انظر في هذا التخريج : الخالدي : قواعد نظام الحكم في الإسلام ص 302) .

القرشية ، وقالوا أن ثمة حديثا يروى عن الرسول يتعارض مع اشتراط القرشية *
 في الخليفة فعن أم الحصين الأحمسية قالت : سمعت رسول الله يخطب في حجة
 الوداع يقول : أيها الناس إتقوا الله وإن أمر عليكم عبد حبشي مجدع فاسمعوا له
 وأطيعوا ما أقام لكم كتاب الله ، « قال الترمذي حديث حسن صحيح » (1)

المطلب الثاني : مذهب المخالفين .

وقد بحث كثير من العلماء مسألة اشتراط النسب القرشي في الخليفة والحكمة
 منها وهل هي من الشروط الثابتة المؤبدة التي لايجوز الإجتهد فيها تعليلا عقليا
 ومخالفة عملية ، أم هي من الشروط المرتبطة بزمن معين وبواقع معين كان الأنسب
 له من الناحية السياسية الأخذ بهذا الشرط ، ثم لم يعد هذا الشرط محققا لحكمته
 في هذا العصر ، وأن القول به مناف لمقصود الشارع في المساواة بين الناس في
 الحقوق السياسية ، وفي فرص قيادة الدولة ورعاية الأمة إن توفرت فيهم شروط
 الإمامة من علم وعدالة وخبرة وفطانة ، ومناف لحكمة الإسلام بتخصيصه لقبيلة
 معينة هي قريش بامتياز الحكم وكأن الخلافة ورعاية شؤون الأمة تشريف لأسرة
 معينة وقبيلة معينة لتكليف عظيم ينوء بحمله الرجال أولي العقل والقوة .

وقد ذهب كثير من العلماء في تفسيراتهم لحكمة اشتراط النسب القرشي ومدى
 مناسبته وملاءمته للواقع السياسي في العصر الحديث مذاهب شتى نعرضها
 منسوبة لأصحابها كما يلي :

* يعلق صاحب المواقف (ج 8 ص 350) على هذا الحديث بقوله « إن ذلك الحديث إنما ورد فيمن أمره
 الإمام أي جعله أميراً على سرية (أي من قواد الجيش) وغيرها ، ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين
 الإجماع ، أو نقول هو مبالغة على سبيل الفرض ، وبدل عليه أنه لايجوز أن يكون الإمام عبداً إجماعاً .
 (انظر مبادئ نظام الحكم في الإسلام : عبد الحميد متولي ، هامش ص 215) .
 (1) ابن العربي ، عارضة الأحوزي شرح سنن الترمذي ، باب ما جاء في طاعة الإمام ، دار العلم للجميع ،
 سوريا ، 201/7 .

الرأي الأول : يرى صاحب هذا الرأي وهو الامام الشوكاني (1) أن مفهوم

الحصر في الأحاديث التي قصرت الخلافة على القرشي معارض بالنصوص الدالة على عموم الطاعة ، قال بعد أن ذكر حديث الأئمة من قريش « لاريب أن في بعض الألفاظ ما يدل على الحصر ولكن قد خصص مفهوم هذا الحصر أحاديث وجوب الطاعة على العموم وبذلك صرح القرآن الكريم . على أنه قد ورد ما يدل على وجوب الطاعة لغير القرشي على الخصوص كحديث « أطيعوا السلطان وإن كان عبدا حبشيا رأسه كالزبيبة » وهو في الصحيح ، وكذلك حديث « عليكم بالطاعة وإن كان عبدا حبشيا فإنما المؤمن كالحمل إذا قيذا إنقاد » أخرجه احمد وابن ماجة والحاكم وغيرهم ، ولاسيما بعد قوله « الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك » أخرجه أبوا داود والترمذي من حديث السفينة ثم أن الإخبار منه - صلى الله عليه وسلم - أن الأئمة من قريش كالأخبار منه - صلى الله عليه وسلم - بأن الأذان في الحبشة والقضاء في الأزدي وما هو الجواب عن هذا هو الجواب عن ذلك «(2)

يريد الشوكاني أن يقول بأن النصوص متعارضة في مسألة طاعة الحاكم والنصوص إذا تعارضت وجب إعمال الجميع ، فنصوص عموم الطاعة اخرجت أو خصصت مفهوم الحصر في حديث الأئمة من قريش ، فصار هذا الحديث خاصا لاعاما وإذا افتقد الحديث العموم لم يصر ملزما لكل جيل وكل عصر بل يصير خاصا قاصرا على سببه وفي زمنه ، وفي زمن الاسلام الاول كان الأئمة من قريش والخلفاء الراشدين الاربعة كانوا من قرشيين فكان الحديث إخبارا بالواقع لاتقريرا لحكم وهو بهذا يشبه قول النبي الأذان في الحبشة باعتبار أن بلالا مؤذن الرسول - صلى الله عليه وسلم - كان حبشيا ولا يعنى هذا تقريرا لحكم إن الأذان لا يكون إلا من حبشي ، فهذا ما لم يفهمه الصحابة ولا العلماء من هذا النص .

وبهذا الفهم الأصولي تكون القرشية مدة زمنية مرت وانقضت وأن الحاكم لا

(1) هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني (1173 - 1250 هـ) ، فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن ، ومن أهل صنعاء ، ولد بهجر شوكان (من بلاد خولان باليمن) ونشأ بصنعاء ، وولي قضاها سنة 1229 هـ ومات حاكما بها ، وكان يرى تحريم التقليد ، له مؤلفات منها ، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار (الاعلام 298/6) .

(2) النص مأخوذ من كتاب (إكليل الكرامة في اثبات مقاصد الإمامة) لصديق حسن خان "نقلا عن" الإسلام والنوالة - القطب طيلية ، ص 205) .

يشترط فيه أن يكون قرشياً على الدوام بل إن العلم والتقوى والصالح والحكمة السياسية هي الموجبة للولاية المستحقة للطاعة من قبل الأمة .

الرأي الثاني : وهولابن خلدون إذ يرى أن إشتراط النسب القرشي في

الخلافة إنما كان مرده إلى ما لقريش من عصبية وقوة وهيبة وغلبة على غيرها من قبائل العرب في صدر الإسلام ، والقائم بمهمة الحكم في شؤون المسلمين كان يجب أن يكون في ذلك الزمان من قوم لهم عصبية غالبية على من معها في عصرها وذلك حتى تجتمع الكلمة وتمنع الفرقة . ورأي ابن خلدون يستند الى استقراء واقع الدول في عصره ، إذ كانت دولا قبلية تعتمد على العصبية وتجمع الناس حول زعيم قبيلة أو رئيس عشيرة يعطونه الولاء ويوفون له بعهد الطاعة والبيعة بآن قيام الدول وإنهيارها كان سببه الرئيس هو قوة العصبية أضعفها .

يقول ابن خلدون « إن الاحكام الشرعية كلها لابد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها ، ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب لم نجد إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب .. فإذا ثبت أن إشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب ، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولاعصر ولا أمة علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها . وطردها العلة المشتملة على المقصود من القرشية ، وهي وجود العصبية فاشتراطنا في القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبية على من معها لعصرها » (1) وفي هذا يقول الماوردي حين يذكر الشروط المعتبرة في أهل الامامة ومنها النسب يقول : « وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الاجماع عليه ولا اعتبار "بضرار" حين شذ فجزؤها في جميع الناس ، لأن أبا بكر الصديق احتج يوم السقيفة على الانصار في دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن عبادة عليها بقول النبي: الأئمة من قريش، فاقبلوا عن

(1) ابن خلدون : المقدمة ، ص 345 .

التفرد بها ورجعوا عن المشاركة فيها حين قالوا: منا أمير ومنكم أمير، تسليما لروايته وتصديقا لخبره، ورضوا بقوله نحن الامراء وانتم الوزراء وقال النبي «قدموا قريشا ولا تقدموها ليس مع هذا النص المسلم شبهة لمنازع فيه ولا قول لمخالف له» (1) ويقول ابن حزم: «لا تحل الخلافة [أي لا تكون الخلافة شرعية وصحيحة فالقرشية شرط صحة في متولي الخلافة] إلا لرجل من قريش صليبة من ولد فهر ابن مالك من قبل آبائه ، ولا تحل لغير بالغ وإن كان قرشيا ولا لحليف لهم ولا لمولى لهم ولا لمن أمه منهم وأبوه من غيرهم ، لحديث مسلم: "لا يزال هذا الامر في قريش ما بقي من الناس إثنان " ولحديث البخاري: "إن هذا الامر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين " ، فصح أن من تسمى بالامر والخلافة من غير قريش فليس خليفة ولا إماما ، ولا من أولي الأمر ولا أمر له وهو فاسق عاص لله » (2)

وقد ذهب الخوارج وجمهور المعتزلة وبعض المرجئة والقاضي أبو بكر الباقلاني وابن خلدون (3) والامام ابن حجر (4) وكثير من الفقهاء المعاصرين مع اختلاف في تفسيراتهم - كما سنرى - إلى أن القرشية شرط أفضلية لاصحة ، وقديما « زعمت الخوارج أن الامامة صالحة في كل صنف من الناس وإنما هي للصالح الذي يحسن القيام بها ... ولهذا بايعوا ابن الأزرق ثم للقطري بن الفجاعة وعطية وليس واحد منهم قرشيا .. والواقع الآن يشهد زوال العصبية القبلية خاصة وأن الحضارة الحديثة يسرت أوجه المواصلات بين الناس وسبل الإختلاط الثقافي والمعرفي ، فلم تعد هناك قبيلة معزولة عن العالم ولم يعد هناك شخص يعتمد على العصبية القبلية مطلقا كما كان الحال في الماضي ، ويمكن القول أن شرط العصبية يمكن ان يستعاض به في العصر الحديث « بالوصول إلى كرسي الحكم عن طريق

(1) الماوردي ، الاحكام السلطانية ، ص 6 .

(2) ابن حزم ، الفصل في الملل والنحل والامواء ، مرجع سابق ، 89/4 .

(3) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص 345 .

(4) ابن حجر ، فتح الباري ، 102/13 . حين يقول « بل المراد أن كونه قرشيا من أسباب الفضل والتقدم » .

الإنتخاب أو التأييد الشعبي» (1) فالتأييد الشعبي هو الذي يعطي سند الشرعية للحاكم ويعوضه عن العصبية التي كانت الدرع الحامي له من الطامعين إلى منصب الحكم والأساس في اعطاء سند الشرعية له .

الرأي الثالث : ذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى اعتبار أن شرط القرشية

شرط أفضلية لشرط صحة وانعقاد ، ويعتبرون أن قصر النبي الخلافة علي قريش هو بسبب أنهم أشرف الناس نسبا وحسبا ، وشرائط الرياسة فيهم كالكرم والشجاعة والهيبة في نفوس العرب سيما مركزهم الديني في الجاهلية وتعظيم العرب قاطبة لهم . وينتج من هذا أن شرط القرشية لا يمنع غير القرشي من تولي الخلافة ولا يبطل خلافته ويجعله فاسقا لا أمر له ولا طاعة كما يقول ابن حزم ، وإنما باعتباره شرطا للأفضلية فهو شرط كفاية لا يمنع غير القرشي من تولي الخلافة إن تمتثلت فيه شرائط الخلافة من علم وحكمة وشجاعة وقدرة على سياسة الناس .

وقد انتهى إلى هذا الرأي الفقيه الكبير " محمد أبو زهرة " (2) ، بعد استقراءه لكافة النصوص الواردة في مسألة مستحق الخلافة : قال : « إن هذه النصوص من الاخبار والآثار لاتدل دلالة قطعية على أن الإمامة يجب أن تكون من قريش وأن إمامة غيرهم لاتكون خلافة نبوية وعلى فرض أن هذه الآثار تدل على طلب النبي أن تكون الإمامة من قريش فإنها لاتدل على طلب الوجوب بل يصح أن يكون بيانا للأفضلية لا لأصل صحة الخلافة ، وأن هذا متعين إذا فرضنا أن الآثار تفيد الطلب : فإنه يكون طلب أفضلية لا طلب صحة ، لأنه روي في الصحيحين عن أبي ذر أنه قال : « إن خليلي أوصاني أن اسمع واطيع ، وإن ولي عليكم عبد حبشي مجدع الأنف » وقد روى البخاري أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : « اسمعوا وأطيعوا وإن إستعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة » وفي صحيح مسلم عن أم الحصين أنها سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول : إن استعمل عليكم

(1) متولي (عبد الحميد) : مبادئ نظام الحكم في الإسلام ص 218 .

(2) أبو زهرة محمد بن أحمد أبو زهرة (1898 - 1974) مولده بمدينة المحلة الكبرى ، وتربى بالجامع الأحمدي ، وتعلم بمدرسة القضاء الشرعي ، عين أستاذا محضرا للدراسات العليا في الجامعة (1935) . وعضوا للمجلس الأعلى للبحوث العلمية ، وكان وكيل كلية الحقوق ، بجامعة القاهرة ، ووكيلا لمعهد الدراسات الإسلامية ، وأصدر من تأليفه أكثر من 40 كتابا (الاعلام ، 25/6) .

عبد أسود مجدع يقودكم بكتاب الله فاسمعوا وأطيعوا. »

فبجمع هذه النصوص مع حديث : إن هذا الأمر في قریش : نتبين أن النصوص في مجموعها لاتستلزم أن تكون الإمامة في قریش وأنه لاتصح ولاية غيرهم بل إن ولاية غيرهم صحيحة بلا شك « (1)

نقد الآراء السابقة :

1 - رغم وجاهة رأي الشوكاني ، وصحة النتيجة التي وصل إليها وهي أن الخلافة ليست امتيازاً خاصاً بقریش ، وأن اشتراط القرشية لا يمنع صحة خلافة غير القرشي لثبوت النصوص الدالة على وجوب طاعة غير القرشي إذا كان حاكماً للمسلمين ، إلا أنه تبقى ثغرة تعترى إستدلاله لم يحاول سدها . ومن شأنها أن تنقص من متانة هذا الإستدلال وهي : أن ماعتبره دالاً على وجوب طاعة غير القرشي وإن كان حاكماً ، هو في نظر جمهور الفقهاء مقصور على أمراء السرايا وغيرها دون أن يكون حاكماً أو خليفة ، كما علق على ذلك صاحب المواقف فتفسر الطاعة عندئذ بطاعة عمال وأمراء السرايا ممن يستعملهم الخليفة القرشي على شؤون المسلمين . وطاعتهم طاعة للخليفة .

2 - أما رأي ابن خلدون فقد أشار إلى جزء من الحقيقة ، ولم يشر إلى الحقيقة كلها ، ذلك أنه بالرغم من كون العصبية القبلية كانت ذات شأن كبير في إضفاء الشرعية على الحاكم وأن الحاكم لا يصل إلى سدّة السلطة إلا إذا دعمته عصبية قبلية قوية تحميه من بطش الطامعين وتهبه الهيبة في حكمه ، خصوصاً وأن ابن خلدون ينطلق في تحليله من ملاحظة واقع الدول الناشئة في العالم الإسلامي في وقته . والتي كان قيامها وانهارها مرهوناً بقوة العصبية أو ضعفها ، إلا أنه لا يصح أن نجعل العصبية علة شرعية أناطا الشارع بها حكما هو جعل الخلافة في قریش . إذ هناك فرق بين أن نتفهم دور العصبية وأهميتها في الوصول إلى السلطة فنراعيها

(1) أبو زهرة (محمد) ، تاريخ المذاهب الإسلامية ، دار الفكر العربي ، مصر ، ص ، 82 .

على هذا الأساس بجانب ما نراعيه من أمور أخرى وأن نجعلها علة شرعية وحيدة لحكم شرعي في المجال السياسي ثم نجتهد ونحن محكومون بواقع معين تظهر فيه دول وتزول دول ، فنعطي فيه الشرعية لهذه الدول ، والأحقية لحكامها المنتصرين بناء على العصبية القبلية التي تدفعهم لأخذ السلطة عنوة كلما ضعفت عصبية الخلفاء السابقين .

3- ولو كانت العصبية هي علة الشرعية وسبب القرشية لما أقام النبي - صلى الله عليه وسلم - دولته في المدينة حيث الأوس والخزرج الذين لم يكن لهم مكان قريش بين العرب ، ولما حارب قريشا واستمال العرب ضدهم ، وفتح مكة بعد أن أسلم الكثير من القبائل ، ولم يتبعوا قريشا لعصبيتها وهيبتها بين العرب ، بل إتبعوا النبي - صلى الله عليه وسلم - لصدق ما يدعو إليه ، ولأحقية الدين الذي جاء به .

والنبي - صلى الله عليه وسلم - كان يولي على المناطق والسرايا الأعم والأشجع دون أن يسأل عن نسبه أو عن عصبيته التي تحميه وتقف معه « ولو صح ما ذهب إليه رائد علم الاجتماع ومؤسسه الأول ما اختير أبو بكر ولا عمر بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولاتجهت الريح إلى بيت الرئاسة في قريش إلى بني هاشم وبني أمية ، وليس إلى بني تيم وبني عدي ، ولاأظن أن ما تمتعت به الدولة الإسلامية البعيدة الأطراف في عهد عمر من أمن وأمان وإطمئنان يرجع إلى العصبية وإنما إلى إرتياح الجميع وثقتهم في قدرة القيادة ، وعفتها وعدلها ... إن الحديث عن العصبية لا يكون ذا موضوع إلا حيث يكون الطريق إلى السلطة والإستمرار فيها بالسيف وبالسيف وحده » (1)

ويرد على الرأي الثالث ما ورد على الرأي الأول : إذ أن الإسلام لا يقيم وزنا سياسيا أساسيا للحسب والنسب دون مراعاة شرط العلم والقدرة السياسية سيما في مسألة الحكم الذي هو القيام على شؤون الخلق بما يجعلهم أقرب إلى الصلاح

(1) طلبة (القطب محمد القطب) ، الإسلام والنولة ، دار الإتحاد العربي للطباعة ، القاهرة ، 1982 ، ص 204 .

الديني والدينيوي وأبعد عن الفساد فيهما ، ولو كانت مراعاة القرشية لأفضلية الحسب والنسب لكان هذا يوجب عليه تعيين العشيرة أو القبيلة التي تمتاز على غيرها بالشرف والحسب ، إذ أن فروع قريش ليست واحدة في الشرف والحسب كما هو معلوم ، وإذا كان هذا لم يحدث علمنا أن مراعاة الشرف والحسب لم تكن مقصودة أساسا للنبي - صلى الله عليه وسلم - في النصوص الثابتة عنه والتي تسند الخلافة إلى قريش ، وإنما السبب هو شيء آخر غير الحسب والنسب وهو ما سندلي به كراي إرتأيناه .

وأينا :

إن الرسول - صلى الله عليه وسلم - كما هو مقرر لم يترك وصية لشخص معين بالخلافة من بعده وإن إدعت الشيعة خلاف ذلك ، بل ترك الأمر شورى بين المسلمين ينظرون فيما يصلح لهم فيقدمون الأكفأ الذي تجمعت فيه شروط القيادة من علم وعدالة وخبرة ، وقدرة على تحمل أعباء الخلافة والتي مهمتها أساسا حراسة الدين بتنفيذ تعاليمه وتطبيق أحكامه ونشر مبادئه وقاتل المعتدين على حوزته وسياسة الدنيا به ، ومعلوم أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - قد نصب في حياته أمراء وولاة وقادة للجيش من قريش ومن غيرها ، راعى فيها شرط العلم والقدرة السياسية والعسكرية ولم يراع شرط القرابة في النسب أو القبيلة ، ليكون هذا نبراسا لمن يأتي بعده في كيفية إختيار أعوانه ممن يباشرون شؤون الدولة .

ومعلوم أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - لم يتحدث في حياته مع أصحابه عن أمر الخلافة من بعده لأي رجل يكون ، ولأي حي أو قبيلة يكون هذا الأمر ، وإلا لوصلنا أخبار هذه المحادثات واستفاضت في الاجيال ، ولم يجهلها علماء الحديث لعموم البلوى بها ولتعلقها بأهم الاحكام في الإسلام ، وارتباطها بمصالح الامة الإسلامية جمعاء ولما لم يصلنا أي تحديد واضح صريح متواتر في إناطة الخلافة بعد الرسول - صلى الله عليه وسلم - لأي شخص أو لأي قبيلة ، علمنا أن الرسول

ترك الامر لإجتهااد المسلمين وشوراهم ، وأكبر دليل على ذلك تنازع المسلمين في حادثة السقيفة عقب وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - على تحديد الأحق بالخلافة فلو كان الامر محسوما لجهة ما أو لقبيلة ما كقريش ما تنازع الفريقان ، وما تخلف من تخلف عن البيعة كسعد بن عبادة وعلي بن أبي طالب وهما من هما في الإسلام .

يبقى بعد هذا ما ورد من أحاديث تبين أن الإمامة في قريش فنرى في تأويلها :
 أ - أنها جاءت بصيغة الاخبار لا بصيغة الإلزام وتقرير الأحكام ، فصحيح أنه بعد وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - لم يكن أحد مؤهلا للقيام بدور الخلافة و حسن سياسة المسلمين ما عدا المهاجرين الأولين لا بإعتبار النسب فقط ولكن بإعتبار أنهم الأكثر علما والأوفر فقها ومصاحبة للرسول ومعرفة اخباره وسيره ، وأسباب نزول القرآن ، وأسباب ورود الحديث وهم الأعم بمقاصد الإسلام والأكثر فهما وإدراكا لسياسة الرسول - صلى الله عليه وسلم - للناس في حالات السلم والحرب فضلا عن أنهم الأكثر معاناة في سبيل الدين ، فقد كانوا أول من أسلم وأول من أؤذي وقتن وعذب لأجل دينه فصبروا وتعلموا مواقف الدين الصحيحة من خلال هذه المعاناة ، وكان النبي يقصد المهاجرين وهو يشير بـ " قريش " في الأحاديث السابقة « فإن هذا الإستعمال كان شائعا و كان المعنى الذي يراد منه مفهوما كل الفهم ومما يؤيد هذا الحديث الآخر الذي وردت فيه توصية رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى المهاجرين بأن يحسنوا إلى الأنصار ويتجاوزوا عن مسيئهم ، فهذه الوصية كانت خاصة بالمهاجرين وحدهم دون قريش كلها وأيده أيضا قول أبي بكر في أثناء إجتماع السقيفة " فنحن الأمراء وأنتم الوزراء " فنحن - هذا الضمير - إنما كان يقصد أن يعبر به عن المهاجرين دون غيرهم كما أن " أنتم " ، إنما كان يراد به مخاطبة الانصار » (1)

(1) الرئيس (ضياء الدين) ، النظريات السياسية الإسلامية ، مرجع سابق ، ص 258 .

ولأن المراد بقريش هم المهاجرين ، ولأن المهاجرين هم أكثر الناس علما باحكام الاسلام ففيهم الفقهاء المجتهدون وأعلام الاسلام الأول ، ولأن الخلافة من شروط متوليها الاساسية العلم والحكمة وهو ما إنفرد به المهاجرون دون الانصار فصار الأمر بجعل الخلافة في قريش أو المهاجرين قد إرتد إلى إعتبار صفة العلم والاجتهاد والعدالة والخبرة لا النسب ، ولأن من تتوفر فيهم هذه الشروط المؤهلة للخلافة هم من ذوي النسب القرشي قال النبي - صلى الله عليه وسلم - « الأئمة من قريش » (1) لهذا الإعتبار لاغير ، فترك مجال الشورى للمسلمين واسعا للإختيار من بين هؤلاء الصحابة المجتهدين الذين يمتلكون مؤهلات الحكم ، وفي هذا إبقاء على أصل الحرية في الإختيار والإنتخاب لمن يصلح ان يكون حاكما للمسلمين .

ب - إن هذه الاحاديث منازعة بأحاديث اخرى وردت في شأن الإمامة ووجوب طاعة الإمام ولو كان عبدا كقوله - صلى الله عليه وسلم - « أيها الناس اتقوا الله وإن أمرَ عليكم عبد حبشي مجدّع فاسمعوا له وأطيعوا ما أقام لكم كتاب الله » (2) والأحاديث إذ تعارضت فلا بد من التوفيق بينها إما بإعمال الجميع إن أمكن ، أو الترجيح بينها ، أو جعل المتأخر ناسخا للمتقدم إن علم التاريخ واستحال الجمع والترجيح .

ولأنه لا قائل بالنسخ من العلماء ، فقد فسر أهل السنة هذه الاحاديث على نحو يجعل أحاديث النسب القرشي قاضية في معناها على الاحاديث الاخرى ، فقالوا إن هذه الأحاديث خرجت مخرج المبالغة في وجوب الطاعة وغيرها من التفاسير التي تذهب بالمعنى الحقيقي وتتأى عن مواجهة صحيحة لهذه الأحاديث ، ويمكن لنا الجمع بين الأحاديث دون إهمال أو إلغاء لأي منها على النحو التالي :

- إن الاحاديث التي أثبتت النسب القرشي صحيحة وهي أحاديث إخبارية لاتقريرية ، فهي خاصة بنطاق زمني محدد ، يوم كان المهاجرون هم أكفأ الناس على

(1) سنن الترمذي ، باب ما جاء في طاعة الإمام (ابن العربي ، عارضة الاحوذى 202/7) .

(2) ابن قتيبة : الإمام والسياسة ، مرجع سابق ، 17/1 .

وجه الارض لتحمل أعباء الخلافة ، وسياسة شؤون المسلمين ، فقد اجتمعت شروط الحكم الصالح من علم وخبرة وعدالة وشجاعة فيهم لإعتبرات ذكرناها سابقا والامور بمقاصدها ، فإذا انتهى هذا النطاق الزمني ، وتخلف تحقيق مقصد الإسلام من الخلافة بجعلها في النسب القرشي وربطها به صار الأمر لعامة الناس يتقدم منهم الأكفأ والأقدر ، ولو كان رجلا أسودا كأن رأسه زبيبة ، فليس الأمر مناطا بعصبية كما يرى ابن خلدون وإن تضمنها لخصوصية ذلك الزمان ، وإنما الأمر ببساطة أن شروط الإمامة كانت متوفرة في قريش فلا يتجه خيار المسلمين خارجهم ، فإذا تساوا هم وغيرهم في هذه الشروط خرج الامر منهم ولم يتحدد في نطاقهم بل بيعة الأمة هي التي تعطي ، الشرعية للخليفة لا النسب .

- كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يخشى إن آل الأمر إلى غير قريش من الأنصار وغيرهم ألا ينقاد للخليفة العرب والنبي من قريش ، وهو ما صرح به عمر في إجتماع السقيفة حين قال : والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيها من غيركم

ومع إفتراض انقياد العرب إذا آل الأمر إلى الأنصار ، إلا أن هذا سيثير الأحقاد المدفونة والنزاعات القبلية القديمة التي كانت بينهم إذ لاشك أن منصب الخليفة وإن كان مسؤولية ضخمة والتزاما تجاه الأمة عظيم لكنه يعد في نظر الدهماء مفخرة واكتسابا ، والخزرج الذين رشحوا سعدا بن عبادة للخلافة بعد قبض الرسول - صلى الله عليه وسلم - سيجعل منهم أصحاب إمتياز على الأوس وهو ما نطق به الحباب بن المنذر - وكان بدريا - من الأوس « إذ قال لأبي بكر وعمر وأبي عبيدة . فإننا والله ما ننفس هذا الأمر عليكم أيها الرهط ولكننا نخاف أن يليها - أو قال يليه - أقوام قتلنا آباءهم وإخوتهم » (1) يقصد بذلك الثارات التي كانت بينهم وبين الخزرج قبل مجيئ الإسلام .

(1) ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة ، مرجع سابق ، 17/1 .

المبحث الثالث :

مناقشة دعوى النص في اختيار الحاكم .

مما يتنافى مع حرية الترشح ما ذهب إليه الشيعة الإمامية من كون الإمامة تثبت بالنص - لا بالإختيار- وأن الرسول - صلى الله عليه وسلم - قد نص على علي في نصوص صحيحة يروونها، وإن دعوى النص على من يكون رئيس الدولة بعد النبي - صلى الله عليه وسلم - لهي دعوى تحمل في طياتها مصادرة حرية الأمة في الإختيار وحرمانها حقها في مباشرة حريتها في الإنتخاب، والبيعة والشورى، ومحاسبة الحكام بغية تغييرهم، إن خالفوا المشروعية الإسلامية العليا، بل لا يكون هناك معنى للحديث عن حرية الأمة، والإزامية الشورى مادام الحاكم منصوباً عليه سلفاً .
وسنبحث أدلة الشيعة ورد علماء السنة عليها .

المطلب الأول : مذهب الشيعة :

يرى الشيعة أن الإعتقاد بوجود الإمام أمر أساسي لا يتم الإيمان إلا به، بل هو أصل الإيمان لأنه السبيل إلى معرفة باقي المعتقدات، فالإيمان عندهم هو الإيمان بالله وبرسوله وبكتابه وبولادة الأمر الذين هم الأئمة الذين يعترفون بهم ، ومن لا يؤمن بالأئمة لا يصح إيمانه فليست الإمامة عندهم إذن من الفروع التي هي محل الإجتهد : وللأمة فيها رأي كما يقول أهل السنة وسائر الأمة ، بل هي أمر قد فرغ منه وجاء بها الشرع على سبيل التحديد ، وهذا معنى قول ابن خلدون حين يتكلم عنهم :

« ومذهبهم جميعاً متفقين عليه ، أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة ، ويتعين القائم بها بتعيينهم بل هي ركن الدين ، وقاعدة الإسلام ولا يجوز لنبي إغفاله ، ولا تفويضه إلى الأمة ، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر » (1)

(1) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص 348 .

أدلة الشيعة : أدلتهم من النصوص والمعقول

أ - من النصوص وأهمها حديث غدير خم :

روى مسلم عن يزيد بن حبان قال : " انطلقت أنا وحصين بن سمره ، وعمرو ابن مسلم إلى زيد بن أرقم ، فلما جلسنا إليه قال حصين ، لقد لقيت يزيد خيرا كثيرا ، رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وسمعت حديثه ، وغزوت معه وصليت خلفه ، لقد لقيت يزيد خيرا كثيرا ، حدثنا يزيد ما سمعت من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ، قال يا ابن أخي والله لقد كبرت سني ، وقدم عصري ونسيت بعض الذي كنت أعي من رسول الله فما حدثتكم فاقبلوا وما لا فلا تكلفوا فيه ، ثم قال : قام رسول الله يوما فينا خطيبا بماء يدعى خمأ بين مكة والمدينة ، فحمد الله وأثنى عليه ووعظ وذكر ثم قال : أما بعد : أيها الناس فإنما أنا بشريوشك أن يأتي رسول ربي فأجيب ، وأنا تارك فيكم ثقلين ، أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال : وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي ، أذكركم الله في أهل بيتي ، أذكركم الله في أهل بيتي . فقال له حصين : ومن أهل بيته يزيد ؟ أليس نساؤه من أهل بيته ؟ قال نساؤه من أهل بيته ، ولكن أهل بيته من حرم الصدقة بعده ، قال : ومن هم ؟ قال هم آل علي وآل عقيل وآل جعفر وآل عباس ، قال كل هؤلاء حرم الصدقة قال نعم " (1)

2 - روى مسلم عن سعد ابن أبي وقاص قال " خلف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - علي بن أبي طالب في غزوة تبوك فقال ، يا رسول الله ! تخلفني في النساء والصبيان ! فقال : أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى " (2) فهذه النصوص وغيرها تدل عندهم على ثبوت الولاية لعلي وأنه خليفة النبي - صلى الله عليه وسلم - بعده .

ب - من المعقول : قالوا إن الشريعة التي جاء بها النبي - صلى الله عليه وسلم -

(1) الإمام مسلم ، الجامع الصحيح ، كتاب فضائل الصحابة ، باب من فضائل علي . 1873/4 .

(2) المرجع نفسه ، 1871/4 .

لابد من وصولها صحيحة إلى الناس بعد عهده ليحصل عليهم التكليف فلا بد لها من حافظ يحفظها عن التغيير ، ومن ناقل ينقلها إلينا ، ولا بد أن يكون هذا الحافظ والناقل غير جائز عليه الخطأ ، وإلا كان وصول الشريعة غير متحقق ، وقالوا إن هذا النقل لا يتم بالتواتر ، لأنه يثبت ما وصل ولكنه لا ينفى ولا يثبت ما لم يصل ، فيبقى جانب من الشريعة غير منقول ولا بالإجماع ، لأن عصمة الإجماع غير ثابتة بالعقل ولا يمكن إثباتها بالنقل إلا إذا إشتربنا إجماعاً آخر على الدليل فيلزم عليه أن نستدل على ما لم يثبت بغرض إثباته ، وهو الدور ، فإذا لم يمكن أن تبقى الشريعة محفوظة أو تصل كاملة ومتيقنة ، وصحيحة إلا بحفظ ، ونقل أشخاص معينين موصوفين بوجوب العصمة (1) .

واستدلوا أيضاً أن إثبات الإمامة باختيار الناس - أي دون أن تكون بتعيين من الله - يفضي إلى الفتنة ، إذ يحدث الاختلاف بين الناس لأسباب كثيرة ، ولا يمكن ترجيح رأي على رأي ، ولا تفضيل فريق على آخر ، فيؤدي ذلك إلى التنازع والهرج والمرج ، وتنشأ من ذلك الحروب فرفع أسباب هذا النزاع كلها من أساسها ، بتعيين الإمام من الله أي بنص الشرع ، وفي هذا لطف من الله بعباده . (2)

المطلب الثاني : رد علماء السنة على مذهب الشيعة .

وقد رد علماء السنة على ما أورده أهل الشيعة من أدلة بأدلة كثيرة نذكر منها ما يتعلق بالتعيين ، والعصمة كقضية سياسية في النقاط التالية :

- إن النص على الإمام يتناقض مع مبدأ البيعة الذي هو حق من حقوق الأمة شهدت به النصوص الشرعية ، وكان هو واقع حال المسلمين الأولين في التوسل به لإمضاء عقد الخلافة وإعطاء الحاكم سند الشرعية في الحكم .

فقد روى مسلم في صحيحه عن عبد الله بن عمر قال سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول : " من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة لاجحة له ،

(1) الرئيس (ضياء الدين) ، النظريات السياسية الإسلامية ، دار المعارف ، مصر ، 1976 ، ص 165 .

(2) المرجع نفسه ، ص ، 164 .

ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية" (1)، وروى البخاري عن ابن عباس عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال "من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية" (2) وروى مسلم في صحيحه عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : كانت بنو إسرائيل تسوسهم أنبياءهم ، كلما ذهب نبي خلفه نبي . وإنه ليس كائن بعدي نبي فيكم . قالوا فما يكون يارسول الله ؟ قال تكون خلفاء فيكثروا . قالوا فكيف نضع . قال : أوفوا ببيعة الأول فالأول وأعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم " (3)

فهذه النصوص تشرع مبدأ البيعة . وتعتبره أصلاً في تعامل الأمة مع الحكام ، فالنص الأول يثبت وجوبية البيعة ابتداءً . وافتقاد الحجة لدى من نكث فيها ولم يلتزم بمقتضياتها بأن من خلع طاعة الإمام ، ولم يمض في تنفيذ مقتضيات البيعة فهو إلى الجاهلية أقرب منه إلى الإسلام ، وبداهة أن المسلم لا يحاسب على مقتضيات الفعل ونتائجه ما لم تكن له مكنة إتيانه ، وهنا لا يمكن محاسبة أفراد الأمة على مقتضيات البيعة من حيث النكث والانخلاع عن طاعة الإمام ما لم يكن للفرد مكنة مبايعة الإمام لسد باب المحاسبة، وكى لا تسقط عنه الحجة يوم القيامة، وهذا يعني «أن البيعة وهي العهد على الطاعة» (4) أو «هي حق الأمة في إمضاء عقد الخلافة» (5) هي صورة التعامل والتعاقد على الطاعة بين الحاكم والمحكوم لا النص لأنه إذا كان النص هو السند الشرعية للإمام لم يبق معنى للبيعة ، وبالتالي لا معنى لإيراد جزاء من ينكث أو ينخلع عن أداء التزاماتها .

والنص الثاني يثبت لزوم صبر الأمة على جور الإمام بعد بيعته ، وعدم التمرد عليه برأيه الخاص دون إكتساب رضا الأمة ، لأن الأمة مجتمعة على الإمام راضية به ، وهذا يدل على أن الأمة إذا سخطت الإمام فالخروج عليه لا يعتبر بغياً ، بل هو حق من حقوقها في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأن هذا لا يعد إنخلاعاً من

(1) صحيح مسلم . كتاب الإمارة باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين ، 3/1478 .

(2) البخاري ، الجامع الصحيح ، كتاب الأحكام باب السمع والطاعة للإمام مالم تكن معصية (فتح الباري ، 13/105)

(3) الإمام مسلم ، الجامع الصحيح ، كتاب الإمارة ، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية ، 3/1468 .

(4) ابن خلدون . المقدمة . ص 370 .

(5) د - محمود الخالدي ، قواعد نظام الحكم في الإسلام ، ص 105 .

الطاعة الواجبة بمقتضى البيعة ، وإنما يفسده أن الأمة هي مصدر الرضا على الحاكم ، وأن هذا الحاكم إنما صار حاكما برضاها المعبر عنه بالبيعة ، وهو يفقد صفته كحاكم إذا قررت الأمة ذلك لأنها إنما بايعته وتعاقدت معه على أساس بقائه ملتزما بكتاب الله وسنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وشرائع الإسلام ، فإذا أخذ بهذه الشروط والإلتزامات كانت لها مكنة الإنخلاع من بيعته والقدرة على عزله .
والمهم في هذا أن البيعة هي التي تعطي الشرعية للحاكم لا التعيين .

والنص الثالث صريح في تشريع مبدأ البيعة ، والعهد على الطاعة كحق للأمة ، وركيزة سياسية لها في سلطانها ، وقدرتها على إعطاء الشرعية للحاكم ، وسحبها عنه ، وهو ما يتناقض مع مبدأ التعيين الذي يجعل النص لا الأمة هي سند الشرعية دون إعتبار لرأي الأمة ، أو حريتها في الإختيار والإعتراض .

- إن إختلاف الصحابة فيمن يكون خليفة بعد النبي - صلى الله عليه وسلم - سواء في سقيفة بني ساعدة أو بعد وفاة أبي بكر ، وتعدد آرائهم وميولهم في ذلك يدل على أن ليس ثمة نص من الرسول - صلى الله عليه وسلم - في ذلك « ولو ورد نص على إمام بعينه لكانت الأمة بأسرها مكلفة بطاعته ، ولاسيبيل لهم إلا العلم بعينه بأدلة العقول والخبر لو كان تواترا لكان كل مكلف يجد من نفسه العلم بوجوب الطاعة له وإلا لزمه ديننا كما لزمه الصلوات الخمس ديننا ، ولما جاوزوا إلى غيره بيعة وإجماعا ، ومن المحال من حيث العادة أن يسمع الجمع الغفير كلاما من الرسول - صلى الله عليه وسلم - ثم لا ينقلونه في مظنة الحاجة ، وطراوة الدين ، وصفوة القلوب : وخلص العقائد ، عن الضغائن ، والأحقاد ، وإن كانت الدواعي على النقل موجودة : والصوارف عنه مفقودة ولم ينقل دل على أنه لم يكن في الباب نص أصلا ، وأيضا لو عين شخصا لكان يجب على ذلك الشخص المعين أن يتحدى بالإمامة ويخاصم عليها ، ويخوض فيها حتى إذا دفع عن حقه سكت ، ولزم بيته ، فيظهر الظالم عليه :

ولم ينقل أن أحدا تصدى للإمامة وإدعاها نصا عليه وتسليما إليه . « (1) فدعوى وجود النص على خليفة بعد النبي - صلى الله عليه وسلم - مع وجود الدواعي على نقله وانتشاره بين الصحابة ، لاسيما أن الإمامة من الفرائض العامة الازمة دعوى تتناقض مع واقع الصحابة السياسي ، هذا الواقع الذي إعتد الشورى والبيعة كأساسين لتولية الخلفاء امثالا لكتاب الله وحكمه في وجوب الشورى : والبيعة على المسلمين ، ومادام الإمتثال السياسي قد تحقق بالشورى والبيعة . فلما كان للنص إذ أنه يتناقض مع واقع الحكم الشرعي الثابت عن الله وعن الرسول - صلى الله عليه وسلم -

وإذا جئنا إلى واقع النصوص التي استدل بها علماء الشيعة لاثبات قضية التنصيب بالخلافة لعلي بالذات ، نجدها لا تثبت أمام ميزان النقد العلمي فهي إما موضوعة أو لا تحتمل دلالات ألفاظها مانسجوه حولها من معان ، وقد قام علماء الحديث من أهل السنة بنقد أسانيد النصوص التي أخذوا بها ، فانتهوا إلى أنها موضوعة ، يقول ابن حزم : « وعمدة هذه الطوائف كلها في الإحتجاج بأحاديث موضوعة مكذوبة » (2) ويقول ابن خلدون : « إنهم يؤيدون مذهبهم بنصوص ينقولونها ، ويؤولونها على مقتضى مذهبهم لا يعرفها جهابذة السنة ، ولانقله الشريعة بل أكثرها موضوع أو مطعون في طريقة أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة » (3)

وقد تعرض الباقلاني في كتابه التمهيد لأدلة الشيعة الحديثية ، وبين أنها على فرض صحتها ، والأخذ بها فإنها لا تفيد التأويلات التي استندوا إليها ، ولا المعاني التي إعتدوها لإثبات النصية لعلي بالإمامة فقد قال في حديث « من كنت مولاه فعلي مولاه » قيل لهم إن لكلمة " مولى " معان كثيرة فمنها المولى بمعنى " الناصر " ومنه المولى بمعنى " ابن العم " ، ومنها المولى بمعنى الموالي " المحب " ، ومنها المولى بمعنى " المكان والقرار " ، ومنها المولى بمعنى " المعشق المالك للولاء " ، ومنها المولى

(1) الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام . ص : 480 (عن : الخالدي ، قواعد نظام الحكم في الإسلام . ص 288) .

(2) ابن حزم . الفصل في الملل والنحل والأهواء ، مرجع سابق ، 4/94 .

(3) ابن خلدون ، المقدمة ، ص 348 .

بمعنى "المتعق الذي ملك ولاءه" ، ومنها المولى بمعنى "الجار" ، ومنها المولى بمعنى "الصهر" ، ومنها المولى بمعنى "الحلف" .

فهذا جميع ما يحتمله قول - مولى - وليس من معنى هذه اللفظة أن المولى إمام واجب الطاعة . وبعد أن استدل الباقلاني لكل معنى من هذه المعاني المختلفة لكلمة مولى ، ذكر أن ما قصده النبي - صلى الله عليه وسلم - بهذه الكلمة يحتمل أمرين : أحدهما : من كنت ناصرته على دينه . وحاميا عنه بظاهري . وباطني وسري وعلانيتي ، فعلي ناصرته على هذه السبيل .

والثاني : من كنت محبوبا عنده ووليا له على ظاهري ، وباطني فعلي مولاه . أي أن ولاءه ومحبته من ظاهره ، وباطنه واجب ، كما أن ولائي ومحبتي على هذه السبيل واجب .

ورد على إِدعاء الشيعة النص على علي رضي الله عنه بقوله : « أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لانبى بعدي » بأن معناه أنني إستخلفتك على أهلي وعلى المدينة إذا توجهت إلى هذه الغزوة ، فقد قال ذلك في غزاة تبوك لما خلفه في المدينة فماج أهل النفاق ، وزعموا أنه أبغضه .

ورد على دعواهم النص باستدلالهم بحديث : أنت أخي وخليفتي في أهلي . وقاضي ديني ومنجز عداتي ، قال ليس في هذا نص على إمامته لأنه إذا أراد بقوله أخي التعظيم لم يكن هذا عهدا في الإمامة ، ولا من النص على ولايته في شيء . وإن كان ذلك خيرا له عن فضله ، وعظيم محله منه وأمانته في نفسه ، وهو أيضا خليفته على أهله ، وهم فاطمة وولداها ، وقاضي ديني متوجه إلى أنه أمره بقضاء دينه وكان قد قضى عنه قبل هذا القول وليس هذا من قوله أنت الإمام بعدي « في شئ » .

وفضلا عن ذلك . فقد روي عن ابن عباس أنه - رضي الله عنه - قال : "أبو بكر

وعمر مني بمنزلة هارون من موسى" ، فعلى الشيعة إذا أن يثبتوا للشيخين ما أرادوا إثباته لعلي ، وليس لهم سبيل لرد هذه الحجة ، وبخاصة أنه قد ورد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أحاديث كثيرة تشهد بها لكل من الشيخين من منزلة استحقا بها الخلافة قبل علي - رضي الله عنه - وذلك مثل : يؤم الناس أبوبكر ، يأبى الله ورسوله والمسلمون إلا أبا بكر ، اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر ، لا ينبغي لقوم يكون فيهم أبو بكر أن يتقدمهم غيره ، ايتوني بدواة ، وكتب اكتب لأبي بكر كتابا لا يختلف عليه اثنان « (1)

أما أدلتهم العقلية فهي مصادرة على الدليل ، إذ القول بأن الخلافة من المصالح العامة ذات الخطر الكبير ، وهي بهذا لاتفوض إلى رأي الأمة تثير التساؤل ، والتعجب عن سبب ذلك ، فإذا كان تقبل الإسلام مرهون بإرادة الشخص المدعو ، وإذا كان إنتاج الأحكام الشرعية متوقفا على الإجتهد العقلي للشخص ، أثناء تدبره في النصوص والواقع في محاولة لتفهمهما ، والموائمة بينهما ، فكيف يكون اختيار شخص يقود الناس ، ويجتهد لهم لايفوض إلى رأي الأمة ، علاوة على ما في هذا من استهانة بمجموع الأمة ، وتسفيه لاختيارها وأرائها ، ومصادرة لحياتها ، ولهذا نجد إيران الآن وهي الدولة التي تتبنى مذهب الشيعة الامامية الاثني عشرية ، لاتأخذ بهذا بل ابتدعت لنفسها نظرية ولاية الفقيه الذي يتم انتخابه من طرف مجلس مشكل من كبار علماء المذهب ، وهذا يدل على عدم واقعية هذا الرأي واستحالة ممارسته سياسيا .

(1) الباقلائي : التمهيد 178-179 (عن د - محمد يوسف موسى ، نظام الحكم في الإسلام ، ص 75 - 77) .

الباب الثاني :

الحقوق السياسية المرتبطة بمراقبة السلطة

تحدثت فيه عن حقوق الأمة السياسية المرتبطة بمراقبة السلطة فحددت مشروعية الرقابة فقها ، وبينت محل الرقابة ثم وسائلها المتدرجة في فصلين :

- الفصل الأول : الرقابة في الفقه الإسلامي .
- الفصل الثاني : وسائل الرقابة .

الفصل الأول :

الرقابة في الفقه الإسلامي .

جامعة الأزهر
عبد القادر للعطوم الإسلامية

خاضت الشعوب الغربية كفاحا مريرا ، حتى تنص دساتيرها على حق ممارسة الرقابة على السلطة التنفيذية ، وإمكان مساءلتها عن أعمالها ، وتصرفاتها المتعلقة بالصالح العام ، واعتبرت الرقابة في النظم الديمقراطية أحد الضمانات الأساسية للحريات الفردية ، إذ لا يمكن أن يتجسد مبدأ " حكم الشعب لنفسه بنفسه " إلا بممارسة سائر القوى السياسية « ضغطها على فعاليات السلطة بتحريكها في الإتجاهات التي ترغب فيها »

وتعتبر الرقابة - سواء كانت سياسية أو قضائية - ممارسة شرعية لرعايا النظام الديمقراطي بغية تحقيق التوازن بين السلطة والحرية ، ولأجل جعل السلطة حارسة ، ومعبرة عن الصالح العام ، والرقابة لا تقتصر على المساءلة ، وانتقاد أعمال السلطة فقط ، وإنما يمكن للقوى السياسية سحب الثقة من الحكومة ، أو من أحد أعضائها ... وعزل الزعماء المنتمين إليها ، إذا ما أسفرت الرقابة علي أعمالهم عن دلائل تشير إلى مخالفتهم للأهداف التي ارتضتها القوى السياسية .

وأما في النظام الإسلامي ، فقد كفلت الشريعة حق الرقابة على أعمال الحاكم وتصرفاته وذلك لأنه لكي تكون هناك فاعلية للقاعدة القانونية التي تستهدف منع الحاكم من مخالفة القانون الإسلامي ، أو الحد من استبداده ، لا بد أن تصاحب هذه القاعدة رقابة دائمة ، ومستمرة من الأمة على السلطات المختلفة ، بما فيها الخليفة .

وتقررت الرقابة لكفالة مبدأ الحريات العامة ، والحريات السياسية بالخصوص فالإسلام اعترف بحقوق الفرد ، وحرياته العامة ، وجعلها سدا منيعا أمام سلطان الحاكم ، ولا يستطيع الحفاظ على هذه الحقوق ، وجعل وجودها حقيقيا مؤثرا في الحياة العامة ، إلا إذا احترمها الحاكم ، ولم يسع إلى تجاوزها ، وإيقاع الضرر

بمصادرتها وانتقاصها لدى أصحابها ، وإلا إذا تمت مراقبة تصرفات الحاكم وأعماله من لدن الأمة .

والرقابة تكون إذا انحرف الحاكم عن الشريعة ، واتصف بالجور في تعامله مع أمته ، وانحراف الحاكم ، وارتكابه للمعاصي التي تخلع وجوب الطاعة له من الأمة . ليست على وزن واحد ، بل هي متفاوتة ولذا تكون وسائل الرقابة متفاوتة ، حسب درجة المعصية .

وفي هذا الفصل سنبحث في مشروعية الرقابة في الفقه الإسلامي ، ومدى اعتبار النظام الإسلامي بهذا الأصل السياسي ، ولأن الرقابة تتجه إلى مساءلة الحكام عن تصرفاتهم إذا ما انحرفوا عن الشريعة ، ووقعوا في معاص تتعلق بتجاوز النصوص ، والتعسف في استعمال الحق ، فإننا سنبحث في حقيقة الإنحراف ، ودرجاته بمظاهره، لنرتب عليه - في فصل آخر - وسائل الرقابة المكافئة

المبحث الأول : مشروعية الرقابة .

كفلت الشريعة الإسلامية حق الرقابة على أعمال الحاكم ، وتصرفاته ، (وذلك لأنه لكي تكون هناك فاعلية للقاعدة القانونية التي تستهدف منع الحاكم من مخالفة القانون الإسلامي ، أو الحد من استبداده ، لا بد أن نصاب هذه القاعدة بـ رقابة دائمة ومستمرة من الأمة على السلطات المختلفة ، بما فيها الخليفة .

وتقررت الرقابة لكفالة مبدأ الحريات العامة ، والحريات السياسية بالخصوص فالإسلام اعترف بحقوق الفرد ، والحريات العامة ، وجعلها سدا منيعا أمام سلطان الحاكم .

ولا يستطيع الحفاظ على هذه الحقوق ، وجعل وجودها حقيقيا ، مؤثرا في الحياة العامة إلا إذا احترمها الحاكم ، ولم يسع إلى تجاوزها ، وإيقاع الضرر بمصادرتها ، وانتقاصها لدى أصحابها ، وإلا إذا تمت مراقبة تصرفاته ، وأعماله من لدن الأمة ، إذ الرقابة هي التي تحقق التوازن بين سلطة الحاكم ، وحرية الأمة في ممارسة حقها السياسي وقد تقررت مشروعية الرقابة في الكتاب والسنة والإجماع .

أ - من الكتاب :

- 1 - " ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ، ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون " (1).
- 2 - " كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله " (2).
- 3 - " والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر ، ويقيمون الصلاة ، ويؤتون الزكاة ، ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم " (3).

(1) سورة آل عمران : الآية 104 .

(2) سورة آل عمران : الآية 110 .

(3) سورة التوبة : الآية 71 .

4 - المنافقون ، والمنافقات بعضهم من بعض ، يأمرون بالمنكر ، وينهون عن المعروف ، ويقبضون أيديهم ، نسوا الله فنسيهم ، إن المنافقين هم الفاسقون" (1).
 5 - "لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داوود ، وعيسى بن مريم . ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون " (2) .

دللت هذه الآيات على الأحكام التالية :

- وجوبية الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، وأنه من الأفعال المحققة لخيرية الأمة ، ولا شك أن الحاكم يتجه إليه هذا الفعل ، لكونه القائم على مصالح الأمة . وشؤونها الدنيوية ، فإذا ما سعى إلى هدم هذه المصالح ، وتعطيلها منع .
 - إن الرقابة فعل كامل الأمة ، وهو منبثق عن الولاية بين المؤمنين . والولاية لا تتحقق شرعا إلا بترابط المسلمين ، ووحدتهم ، ورغبتهم باستمرار الدولة وقوتها ، وهذا لا يتحقق إلا بالرقابة على تصرفات الحاكم ، وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر ، ومنعه من التصرف الضار بمصلحة المجموع .
 - عدم النهي عن المنكر . وما يستتبعه من رقابة على تصرفات الحاكم . يستوجب اللعن من الله تعالى ، مما يدل على أن الرقابة واجبة كحكم سياسي ، يتم به الحفاظ على الحريات الفردية التي قررتها الشريعة .

٣ - من السنة :

دللت السنة على وجوبية الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، ولا شك أن رقابة الأمة لأعمال الخليفة داخله فيه .

يقول النبي - صلى الله عليه وسلم - :

1- " من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان " (3)

(1) سورة التوبة : الآية 67 .

(2) سورة المائدة : الآية 78 - 79 .

(3) الإمام مسلم ، الجامع الصحيح ، كتاب الإيمان ، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان ، 1/ 69 .

2- " لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ، أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابا منه ثم تدعون فلا يستجاب لكم " (1)

وقد دلت هذه النصوص الحديثية على وجوبية الرقابة على تصرفات الخليفة إذا تعدت المعروف ، ودخلت إلى دائرة المنكر .

3- الإجماع :

وقد أجمع الفقهاء على وجوبية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (2) وما يستتبع هذا من رقابة الأمة على تصرفات الحاكم .

(1) الترمذي : السنن ، باب ما جاء في الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، (المباركفوري ، عارضة الأحوذى ، 17/9) .
(2) ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، مرجع سابق ، ص 53 .

المبحث الثاني : درجات المعصية المتوقعة من الحاكم :

تعريف المعصية :

المعصية هي كل خروج على مقتضيات الشرع ، وإتيان لقول ، أو فعل أو اعتقاد يناقض القواعد الشرعية ، وإجماع العلماء والقياس الجلي ، وكل انحراف من شرع الله نظرا ، وتطبيقا ، ومالا ، هو معصية مناقضة لإرادة الشارع . إذ الطاعة هي موافقة الإرادة الإلهية ، وامتثال الأمر الشرعي « وللعصيان في اللغة معنيان ، معنى الذنب والخروج عن الطاعة الواجبة ، والثاني الإمتناع عن الشيء ، والمعصية نقيض الطاعة ، فكما أن الطاعة موافقة الأمر ، كذلك المعصية مخالفة الأمر ، وإن شئت قلت موافقة النهي » (1)

والمعاصي ليست درجة واحدة عند العلماء بل هي أقسام متفاوتة : « قسم منها كفر محض ، كعقد القلب على ما يضاد القسم الأول من أقسام الطاعات (أي العقائد ، والأعمال المعلومة من الدين بالضرورة) أو الشك فيها أو في بعضها ، ومن مات على ذلك كان مخلدا في النار ، والقسم الثاني منها ركوب الكبائر ، أو ترك الفرائض من غير عذر وذلك فسق تسقط به الشهادة ، وفيه ما يوجب الحد أو القتل أو التعزير ، وهو مع ذلك مؤمن إن صح له القسم الأول من الطاعات خلاف قول الخوارج إنه كافر ، وخلاف قول القدرية إنه لا مؤمن ولا كافر ، وربما غفر الله له بلا عقاب ، وإن عاقبه على ذنبه لم يكن عقابه مؤيدا ، ومآل أمره الثواب في الجنة بفضل الله ورحمته .

والقسم الثالث منها ما يسميه بعض المتكلمين صغائر ، وليس فيها ترك فريضة راتبة ولا ارتكاب ما يوجب حدا ، وأصحابنا لا يسمونه صغيرة ، والأمر فيها إلى الله تعالى يفعل فيها ما يشاء » (2)

(1) البغدادي : أصول الدين ، مرجع سابق ، ص 252 .

(2) المرجع السابق ، ص 268 .

فالمعاصي ليست على وزن واحد ، وعلى هذا لا يكون الإنكار عليها ، ومواجهتها على مرتبة واحدة ، بل إن الأمر يختلف باختلاف القسم الذي تندرج فيه المعصية ، وما دام الأمر يتعلق بالحاكم ، فإننا سنقسم المعاصي التي يقترفها إلى معاصي تتعلق بالمشروعية ، ومعاصي تتعلق بالشرعية .

المطلب الأول : معاصي تتعلق بالمشروعية :

وهي ما يأتيه الحاكم الشرعي الذي وصل ببيعة الأمة ، ورضاها ، من أعمال تخالف القوانين الإسلامية ، والأحكام الشرعية ، وهذه الأعمال فيها ما يتعلق بحق العباد أو ينحصر أثره على شخص الحاكم ، أو القريبين منه دون مس بالجماعة الكبيرة ، وفيها ما يتعلق بحقوق الله ، أو يتعدى أثره إلى عموم الرعية فيحدث خللا بالنظام الشرعي العام ، قد يصل إلى حد إنكار الشريعة الإسلامية ، والإستهزاء بالأحكام القطعية الثابتة بالوحي المعصوم ، ولهذا يمكن حصر المعاصي المقترفة من الحاكم كما يلي:

1 - **الفسق والانحراف عن الشريعة** : وذلك بأن يرتكب الحاكم معاصي قد توجب حدا ، كما إذا زنى ، أو قتل نفسا ، أو قذف محصنا ، وقد توجب كفارة كمن أكل يوما من رمضان متعمدا ، فهذه المعاصي ، وأمثالها من طبيعتها أن تتعلق بشخص الإمام ولا يصل ضررها إلى عامة الناس ، ولا يؤدي انتهازها إلى تعطيل النظام الشرعي العام ولهذا فهي ليست من المعاصي التي يستند إليها المتأولون في خروجهم على الإمام ، ما دام يحكم بأحكام الشريعة ، فهي لا توجب مع عدل الإمام خروج الأمة عليه ، وخلق طاعته بمقتضى هذه المعصية ، إنما يقاد من الإمام ، وبحاكم على مخالفاته للشريعة ، وهذا مذهب مالك في المدونة إذ قال : « ما تعمد الإمام من جور فجار به على الناس أنه يقاد منه » (1) ، وهو مذهب الشافعي ، قال في الأم : « بلغنا أن أبا بكر ولّى رجلا على اليمن ، فأتاه رجل أقطع

(1) الإمام مالك : المدونة الكبرى ، مطبعة السعادة بمصر ، 57/16 .

اليد والرجل ، فذكر أن والي اليمن ظلمه ، فقال : « إن كان ظلمك لأقيدنك منه » . قال الشافعي : وبهذا نأخذ أن قتل الإمام هكذا ، وإذا أمر الإمام الرجل بقتل الرجل لقتله المأمور . فعلى الإمام القود ، إلا أن يشاء ورثة المقتول أن يأخذوا الدية . والوالي المتغلب ، والمستعمل إذا قهر في الموضع الذي يحكم فيه عليه هذا . سواء طال قهره له أو قصر ، وإذا كان الرجل المتغلب على اللصوصية ، أو العصية فأمر رجلا بقتل الرجل فعلى المأمور القود ، وعلى الأمر إذا كان قاهرا للمأمور لا يستطيع الإمتناع بحال » (1)

وهو ما سار عليه الصحابة ، والخلفاء الراشدون من قبل ، واشتهر عن عمر أخذه الولاية بما أخذ به نفسه ، فما ظلم وال رعيته إلا أقاد من الوالي للمظلوم ؛ وأعلن على رؤوس الأشهاد مبدأه هذا في موسم الحج حيث طلب من ولاة الأمصار أن يوافوه في الموسم ، فلما اجتمعوا خطبهم « وخطب الناس قال ، أيها الناس إني ما أرسل إليكم عمالا ليضربوا أبشاركم ، ولا ليأخذوا أموالكم ، وإنما أرسلهم إليكم ليعلموكم دينكم ، وسنة نبيكم ، فمن فعل به شيء سوى ذلك فليرفعه إلي ، فوالذي نفس عمر بيده لأقصنه منه ، فوثب عمرو بن العاص فقال : يا أمير المؤمنين أرأيتك إن كان رجل من المسلمين على رعيته ، فأدب بعض رعيته ، إنك لتقصنه منه : فقال : أي والذي نفس عمر بيده لأقصنه منه ، وكيف لا أقص منه وقد رأيت النبي - صلى الله عليه وسلم - يقص من نفسه » (2) .

2 - الإستبداد وعدم الأخذ بالزامية الشورى : الحاكم مطالب وجوبا ، بمشاورة أهل الحل والعقد من أهل العلم وأهل الخبرة ، ليميز الحكم الذي يحقق مصالح المسلمين ، ويدفع الفساد المتوقع عنهم وهو مطالب وجوبا أيضا بالأخذ برأي الأغلبية في مجلس الشورى باعتبار أرجحيته على رأيه ، ولو كان من أهل الإجتهاد .

(1) الشافعي : الأم ، طبعة كتاب الشعب ، 36/6 .

(2) عبد القادر عودة : التشريع الجنائي في الإسلام ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الخامسة ، 1985 ، 319/2 .

والحاكم الذي يترك الشورى ابتداءً ، ولا يلتزم بها انتهاءً يكون قد اغتصب حق الأمة في المشاركة السياسية ، ويكون قد عمد إلى الإستبداد ، والإستئثار بالسلطة معتبرا أياها مغنما ، لا وكالة ولا مسؤولية على الأمة ، وهذه من المعاصي التي يتعدى أثرها إلى النظام الشرعي العام ، بل وتمس بأصل السلطة فقد اعتبر بعض الفقهاء أن أصل السلطة في الدولة الإسلامية مؤسس على مبدأ الشورى ، فإذا انتفى ذلك الأصل انتفت معه شرعية السلطة فقد نقل القرطبي في تفسيره عن ابن عطية أنه قال : « الشورى من قواعد الشريعة ، وعزائم الأحكام ، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب وهذا مما لا خلاف فيه » (1)

وهذا عين ما أراده الشيخ محمد الغزالي من قوله : « ليس لمخلوق أن يفرض على أمة رأيه ، وأن يصدر في أحكامه ، واتجاهاته عند فكرته الخاصة ، غير أبه بمن وراءه من أولي الفهم ، وذوي البصيرة ، فالأمة وحدها هي مصدر السلطة : والنزول على إرادتها فضيلة والخروج على رأيها تمرد » (2)

واستبداد الحاكم يعني مصادرة حق الأمة في المشاركة السياسية والإجتهااد الجماعي الذي هو أصل من أصول الإسلام ، إذ السياسة في الإسلام مادة مشتركة بين الحاكم والمحكوم ، تنشأ عنها علاقة وطيدة بينهما . وتكافل سياسي في تسيير شؤون الدولة ، وهو ما تستلزمه المسؤولية المتبادلة بينهما .

3 - تبني أحكام ، وقوانين مخالفة لنصوص الشريعة :

للحاكم في الدولة الإسلامية حق تبني الأحكام الشرعية ، ووضع القوانين والتشريعات لتسيير شؤون المجتمع ، وتحقيق مصالح الأمة الإسلامية ، إلا أن هذا الحق ليس مطلقا ، بل هو مقيد بضوابط ، وقيود تجعله محددا في دائرة لا ينبغي له الخروج منها ، ولا يجوز له أن يصدر في تقنينه عن محيطها ، فإذا جاوز الحاكم هذه الضوابط يصير ما اشترعه باطلا .

(1) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، ج4 ، ص : 249 .

(2) محمد الغزالي : الإسلام والإستبداد السياسي ، دار الكتب الحديثة ، مصر ، سنة 1961 ، ص 53 .

وما تبناه من أحكام غير ملزمة للأمة لقوله - صلى الله عليه وسلم - : " لا طاعة في معصية إنما الطاعة في المعروف " (1)

وعلى الأمة هنا أن تستعمل حقها في إلزام الحاكم الإنصياح لأحكام الشريعة وإطاعتها في تصرفاته ، وأن تحاول بكل الوسائل القانونية المتاحة من حوار ونقد ، ومعارضة وبيان ومواجهة ، أن تعيده للشرع ، وأن توضح له مخالفاته بغية معالجتها ، والإبتعاد عنها ، سيما إذا كان الإنحراف والظلم يتوقع على مصالح عامة ، وحاجيات أساسية تتعلق بها وجود الأمة وبقاؤها ، ودفع العنت والحرَج عنها .

والله قد فرض على كل مسلم - حاكما كان أو محكوما - أن يسير في جميع أعماله حسب الشريعة الإسلامية ، وأن يتقيد بها ولا يخرج - اعتقادا - على حكم واحد منها قال الله تعالى : " فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما " (2)

وعن عائشة رضي الله عنها قالت : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : " من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد " (3) « فلا يحل لرئيس الدولة الإسلامية أن يتبنى حكما واحدا من غير الشريعة الإسلامية ، وإنه إن فعل يكون قد أخرج نظام الحكم عن كونه نظاما إسلاميا إلى صفة أخرى من صفات أنظمة الحكم العلمانية » (4)

وممارسة الأمة حريتها في التحرك لمواجهة تعدي الحاكم على نصوص الشريعة وتعاليمها ، إنما هو لأجل الدفاع عن سيادة الشرع ، وشرعية الدولة وثوابتها المقررة ، وشرعية النظام العام .

لأن السيادة في الإسلام ، هي للشرع ، والشرع بنصوصه ، وأحكامه هو الذي يؤسس القيم الإجتماعية والمراكز القانونية في الدولة ، والتي تتعلق بمصالح

(1) الإمام مسلم ، الجامع الصحيح . كتاب الإمارة ، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية ، ج 6/13 .

(2) سورة النساء : آية 65 .

(3) الإمام البخاري : الجامع الصحيح ، كتاب الصلح ، باب إذا اصطلحو على صلح جور فالصلح مردود ، (من الفتح ، 230/5) .

(4) د - الخالدي (محمود) . قواعد نظام الحكم في الإسلام ، مرجع سابق ، ص 365 .

الأفراد والأمة بها ، ومن ثم تكون مناط الإلتزام والإطاعة ، والنصرة لها ، وهذه القيم الإجتماعية لا تترسخ في الأمة ، ويلتزم بها الحكام ما لم تكن للأمة مكنة ممارسة وحرية في التحقق بها ، والدفاع عنها ضد استبداد الحكام الذين يحاولون دوما إضعاف هذه القيم الإجتماعية ، وعزل الأمة عن المطالبة بها ، والتحقق بها بمصادرة حرياتها في الدفاع عنها وإضعاف مركزها العلمي ، والقانوني ، والسياسي في المجتمع ، بغية تهميشها ، وقتلها ، وعزلها نهائيا عن الحركة والحيوية الدافعة إلى التقاضي ، والمطالبة بتحسين الأوضاع ، ومقاومة الإنحراف في الدولة النزاعة دوما إلى القهر والتسلط وبالتالي تحرم الأمة من حقوقها العامة ، التي أناط الشارع بها مصالحها .

ومن هنا ، يجب أن تسعى الأمة دوما لكسب مواقع جديدة ، وقوية في الدولة . بغية الحفاظ على مكاسبها ، والدفاع عن مصالحها ، وأن تسعى إلى تقوية نفوذها العلمي ، والثقافي ، والإقتصادي والسياسي حتى تسمح لنفسها بالتحدي ، وتحقيق التوازن مع قوة الدولة المتسلطة ، وعليها بإكساب نفسها الوعي السياسي . والإقتصادي الدائم للتعرف على أنماط استعمال مكنة الحرية في التعبير ، والنصح . والإنقاد ، من أجل أن تتمكن من دفع سياسة التجهيل ، والتهميش التي عادة ما تمارسها الدولة لإضعاف مركز المجتمع السياسي ، بغية إفقاره من كل حركة احتجاج ، وإخلائه من كل صوت ينادي بالإصلاح والإحتكام إلى الشريعة الإسلامية وجعلها هي صاحبة السيادة في الدولة ، ومصدر التشريع أثناء إصدار القوانين والأحكام .

4- التعسف في استعمال السلطة :

إن معاصي الحكام لا تقتصر على ظلم الرعية بمخالفة نصوص الشريعة والتعدي ، وتجاوز حقوق العامة ، ومصادرة ما منحتة الشريعة لهم من حق الشورى

والمشاركة السياسية . بل إنها تتخذ صوراً أخرى من التعسف في استعمال حق السلطة لتحقيق أغراض مناقضة لمقصود الشارع في اشتراع الأحكام .

فالحق في الإسلام والسلطة مسؤولية - وحق مؤسس - على نصوص الشريعة فهي التي أنشأته - ومنحته للفرد - أو الحاكم - كما شرعت المصالح التي قررت هذه الحقوق لتحقيقها - والحق في الشريعة مجرد وسيلة إلى تحقيق غايته ، وهي الحكمة أو المصلحة التي من أجلها شرع الحق « فاستعمال الحق في غير ما شرع له تعسف » (1) وإذا كانت الشريعة هي أساس الحق فالأصل في الحق التقييد لأنه مقيد ابتداءً بما قيدته به الشريعة ، وعلى هذا فليس الأصل فيه الإطلاق ، بل التقييد ووسائل التقييد في الشرع منها النصوص الخاصة ومنها القواعد العامة ، ومنها مقاصد الشريعة . وتأسيساً على هذا النظر يمكن أن يتصور الفعل مشروعاً في ذاته بالنظر إلى استناده إلى حق ، وغير مشروع بالنظر لإستعماله في غير غايته . أو لمناقضته لروح الشريعة ، أو قواعدها العامة ، وهذا هو لباب فكرة التعسف .

إذن يقوم التعسف في استعمال الحق على فعل مشروع لذاته ، لأنه يستند إلى حق وإباحة ، ولكن هذا الحق استعمل على وجه يخالف الحكمة التي من أجلها شرع الحق . والمخالفة والمناقضة تظهر من ناحيتين :

الأولى : من حيث الباعث الدافع الذي حرك إرادة ذي الحق إلى أن يتصرف بحقه لتحقيق غرض غير مشروع ، من الإضرار بالغير ، أو هدم قواعد الشرع بتحليل محرم أو إسقاط واجب تحت ستار الحق .

الثانية : من جهة النتيجة أو الواقعة المادية ، أو الثمرة التي تترتب على استعمال الحق بحد ذاتها بقطع النظر عن العوامل النفسية - « فإذا كانت تلك النتائج أضراراً أو مفاسد راجحة ، منع التسبب فيها ، أي مباشرة الحق ، ووجه المناقضة هنا ظاهر لأن الحقوق لم تشرع وسائل لتحقيق مضار ، أو مفاسد غالبية -

(1) فتحي الدريني : الحق ومدى سلطان الدولة في تعقيده ، مرجع سابق ، ص 214 .

الأمر الذي لا يتفق مع أصل الشريعة . من أنها مبنية على جلب المصالح ، ودرء
المفاسد ، وأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح « (1)

والحاكم في الإسلام يمارس سلطاته تجاه الرعية بمقتضى عقد الخلافة ، ولأن
هذه السلطات في معظمها تقديرية ، أي اجتهادية ، لم يرد بشأنها نص من كتاب أو
سنة يحددها مما يقتضيه تنظيم مرافق الدولة ، وتدبير شؤونها ، ورعاية الصالح
العام ، وبالجملة كل ما يجلب مصلحة ، أو يدفع مفسدة بالنظر الإجهادي .
واستخدام الرأي في تنزيل النصوص ومقاصد الشريعة العامة . على الوقائع ، إذ
السياسة هي كما يقول ابن عقيل : « هي ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب
إلى الصلاح ، وأبعد عن الفساد ، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحى » (2)

وقد يتعسف الحاكم في استخدامه لسلطاته التقديرية ، قاصدا مجافاة
الشرع بذلك فيصير تصرفه على الرعية في غير مصلحتها ، بل باعثة التشهي
والإنتقام ، وتحقيق أغراض غير مشروعة ، لا تتعلق بحراسة الدين ، وسياسة الدنيا
على مقتضى قواعد الشريعة ، وقد يستعمل الحاكم سلطته لتحقيق أغراضه ، كأن
يستغل منصبه ، ويتخذ ذريعة لاستجلاب النفع ، وجر المغنم ، وجمع الأموال
بسلطان الولاية ، وهذه كلها محرمة بنصوص الشريعة التي تقتضي الحكم
بالعدل ، والإحسان ، وتنص على أن تصرف الحاكم على الرعية منوط بالمصلحة .

5 — الكفر البواح : وهو إنكار ما هو معلوم من الدين ضرورة ، كإنكار
الوحدانية أو الرسل ، أو الكتب ، أو غيرها من قواعد الإيمان ، أو فرضية الصلاة
والصيام ، وغيرها من الأعمال المقطوع بها ، والمجموع عليها منذ عهد الصحابة (3)
فإذا أنكر الحاكم شيئا من هذا وأعلن إنكاره بحيث علمه الناس ، وتيقنوا منه ،
وصار عندهم من البراهين ما يقطع بكفر الحاكم المتعمد لكفره ، فإن مقتضى
الأحاديث هو وجوب الخروج عليه .

(1) نفس المرجع ، ص 27 .

(2) ابن القيم : الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية ، مرجع سابق . ص 15 .

(3) البغدادي : أدب الدين . مرجع سابق ، ص 268 .

ومن صور الكفر البواح ، كما إذا عطل الحاكم تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية ، في مجالات الحياة ، وادعى أنها قاصرة ، وناقصة ، لا تفي بحاجات المجتمعات المعاصرة ، وفضل عليها القوانين الغربية في مجالات السياسة والإقتصاد ، والإجتماع ، والتربية ، مقلدا لها ، محبا لأصحابها ، ومقربا لهم مبعدا لأصحاب الشريعة ، مضطهدا لمن يدعو إلى تحكيمها ، وإلى تسيير شؤون المجتمعات وفق هديها .

مؤيد الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني : معاصي تتعلق بالشرعية :

فالحكم في الإسلام لا يكون شرعياً إلا بالبيعة ، فرضاً للمسلمين هو أساس شرعية حكمه ، ويفتقد الحكم الشرعية إذا كان بأحد الطريقتين :

1 - الوصول إلى الحكم عن طريق التغلب ، والقهر : التغلب ، والغلبة ، والقهر ألقاظ تفيد الإستيلاء على الحكم بالقوة ، ويسمى المستولي على الحكم " متغلباً " وهو ما يسمى في العصر الحديث بالإنقلاب ، وهو حركة محدودة يقوم بها نفر قليل من الشعب مستندا لا إلى قوة الشعب ، ولكن إلى بعض القوى الحكومية القائمة ، والإنقلاب يستهدف مجرد الإستيلاء على السلطة لصالح فئة غير مؤيدة من الأمة ، وعلى هذا فهو « لا يعد وسيلة مشروعة لإسناد الحكم . ولا يمكن تبريره ، فهو ينتزع السلطة من صاحبها " الأمة " ، ليستأثر بها فرد أو عدد محدود من الأفراد » (1) ، ولم يجعله فقهاء الإسلام سندا شرعياً للحكم لأنه يفقد إلى البيعة ، والرضا ، ويعتمد على قوة السلاح ، وعلى إكراه الناس ، وإجبارهم بالترهيب والقتل على قبول الحكم الفعلي .

وإنما عمد الفقهاء إلى القول بطاعة المتغلب ضرورة . قال الماوردي : « وأما إمارة الإستلاء التي تعقد عن اضطرار » (2) . وأشار إلى هذا أبو يعلى الفراء فقال : « وروي عن الإمام أحمد ما دل على أن الخلافة تثبت بالغلبة ، والقهر ، ولا تفتقر إلى العقد ، فقال : في رواية عبدوس بن مالك العطار : ومن غلب بالسيف حتى صار خليفة ، وسمي أمير المؤمنين ، فلا يحل لأحد يؤمن بالله ، واليوم الآخر . أن يبيت ولا يراه إماماً برا كان أو فاجراً .. وقال أيضاً في الإمام يخرج عليه من يطلب الملك ، فيكون مع هذا قوم ، ومع هذا قوم ، تكون الجمعة مع من غلب واحتج بأن ابن عمر صلى بأهل المدينة في زمن الحرة ، وقال نحن مع من غلب » (3) والأصل أن التغلب مصادرة لحق الأمة في البيعة ، فهو تعدي ، والتعدي

(1) د- ثروت بنوي : النظم السياسية ، مرجع سابق ، ص : 293 .

(2) الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص 35 .

(3) أبو يعلى الفراء : الأحكام السلطانية ، ص 7 (عن ظافر القاسمي ، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ ، ص 245) .

محرم شرعا ، فصار التغلب وسيلة محرمة للوصول إلى السلطة ، وهو معنى قول النبي - صلى الله عليه وسلم - : " فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائن من كان " (1) .

وقوله - صلى الله عليه وسلم - "من خرج على أمتي يضرب برها ، وفاجرها . ولا يتحاشى من مؤمنها ولا يفي لذي عهد عهده فليس مني ولست منه" (2) . وإنما أجاز الفقهاء تقليد المستولي ، وإعطائه الشرعية ، ضرورة لأصالة . قياما بمصالح الخلق ، وانتظام شؤون المسلمين . قال الماوردي : « والذي يتحفظ بتقليد المستولي من قوانين الشرع سبعة أشياء :

أحدها : حفظ منصب الإمامة في خلافة النبوة ، وتدبير أمور الملة ، ليكون ما أوجبه الشرع من إقامتها محفوظا ، وما تفرع عنها من الحقوق محروسا . الثاني : ظهور الطاعة الدينية ، التي يزول معها حكم العناء فيه ، وينتفي بها إثم المباينة له .

الثالث : اجتماع الكلمة على الألفة ، والتناصر ليكون للمسلمين يد على من سواهم .

الرابع : أن تكون عقود الولايات الدينية جائزة ، والأحكام ، والأقضية فيها نافذة ، لا تبطل لفساد عقودها ، ولا تسقط بخلل عهدها . الخامس : أن يكون استيفاء الأموال الشرعية بحق تبرأ به ذمة مؤديها ويستبيحها أخذها .

السادس : أن تكون الحدود مستوفاة بحق ، وقائمة على مستحق فإن جنب المؤمن حمى إلا من حقوق الله ، وحدوده .

السابع : أن يكون الأمير في حفظ الدين ورعا عن محارم الله ، يأمر بحقه إن أطيع ، ويدعو إلى طاعته إن عصى » (3)

(1) الإمام مسلم ، الجامع الصحيح ، كتاب الإمارة ، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع 1476/3 .

(2) الإمام مسلم ، الجامع الصحيح ، كتاب الإمارة ، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين ، 1477/3 .

(3) الماوردي : الأحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص 10 .

فهذه التزامات يقوم بها المستولي ، لأجل تحقيق مقاصد الشريعة في الحكم من توفير العدل في الأقضية ، والشورى في تسيير شؤون الدولة ، وعدم التعدي على الحقوق ، وهذه المقاصد ومراعاتها ، هي التي أوجبت تقليد المستولي ، واصبغ الشرعية على حكمه ضرورة لا أصالة .

2 - الوصول إلى الحكم عن طريق الوراثة : وهو ما يسمى في

اصطلاح السياسة الشرعية بالعهد وهو أن يقترح الخليفة ، أو أن يرشح شخصا يتولى الخلافة من بعده ، قال الماوردي : « وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله ، فهو مما انعقد الإجماع على جوازه » (1) وإن لم يستشر فيه أحد من أهل الإختيار . بل إن صحة خلافته ، وشرعية حكمه لا تحتاج إلى رضا الأمة ، وتزكية الشعب . بل إن انتقال الحكم في اعضاء الأسرة الحاكمة ، يعد امتيازاً شخصياً لا حقاً عاماً للأمة ، يقول الماوردي : « اختلفوا هل ظهور الرضا منهم شرط في انعقاد بيعته أولاً ؟

فذهب بعض علماء أهل البصرة إلى أن رضا أهل الإختيار لبيعته شرط في لزومها للأمة لأنها حتى يتعلق بهم ، فلا تلزمهم إلا برضا أهل الإختيار منهم ، والصحيح أن بيعته منعقدة ، وأن الرضا بها غير معتبر » (2) وإنما صحح الفقهاء خلافة المعهود له لا بطريق الأصالة ، ولكن إذا صحبتها ببيعة صحيحة ، ولضرورة الحفاظ على مصالح المسلمين ، وعلى انتظام شملهم ، وبقاء وحدتهم ، ولهذا يقول الشيخ ظافر القاسمي : « إذا عرفنا أن الشورى قاعدة أصلية من قواعد نظام الحكم في الإسلام ، أدركنا أن الأمة مصدر السلطات كافة في الحقوق الدستورية الإسلامية ، وعلى هذا ، فليس من حق أحد في الشريعة الإسلامية ، أن يولي أمور المسلمين أحدا عليهم برأيه المحض ، والعهد في الحقيقة رأي واحد ، يشير به

(1) المرجع السابق ، ص 10 .

(2) المرجع السابق ، ص 10 .

على المسلمين ، إن شاءوا أخذوا به ، وإن شاءوا أهملوه ، وإنما يتبين رأي المسلمين بالأخذ أو الإهمال حين البيعة على أن تكون بيعة صحيحة ، تتحقق فيها شروط الحرية الكاملة التي لا أثر فيها لا للضغط ولا للإكراه ، ولا للإغراء « (1)

(1) القاسمي : نظام الحكم في الشريعة والتاريخ ، دار النفائس ، بيروت ، 1974 ، ص 168 .

الفصل الثاني :
وسائل الرقابة .

جامعة الأمير
عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني : وسائل الرقابة .

وفيه بينت وسائل الرقابة في الفقه الإسلامي وقد اقتضى هذا مني ترتيبها بدءاً بالرقابة البرلمانية إلى إعلان عدم الطاعة والإحتجاج على انحراف الحاكم وذلك في المباحث التالية :

- المبحث الأول : رقابة أهل الحل والعقد .
- المبحث الثاني : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .
- المبحث الثالث : عدم الطاعة في المعصية .

بحث الفقهاء في صيغة الموقف الشرعي من تصرفات الإمام ، إذا جار ، أي خرج عن الشرعية ، بأن لم يعتمد الطريقة الصحيحة للوصول إلى الحكم ، والتي هي البيعة المعبرة عن رضا الأمة بأحقية الحاكم بالحكم ، أو إذا خرج عن قواعد الدستور ، ونصوص المنظومة القانونية المحددة لمسكينة الدولة ، وسيرة طرفيها السلطة ، والرعية ، بتحقيق المقاصد الشرعية ، في وجود الدولة والمبنية على العدل باعتبار أن العدل هو مقصد الإستخلاف البشري ، وأساس قيام الدولة واستمرارها . ونود أن نشير ، أن بحوث الفقهاء قد تناولت الكثير من وسائل الرقابة المعروفة في الفقه الغربي ، وإن لم يعمد الفقهاء إلى تفصيلها في باب واحد ، ولكنهم عبروا عنها بفتاواهم أحيانا ، وبمواقفهم من السلطات الحكمة أحيانا أخرى ، وبمواقفهم من الجماعات الثائرة المحتجة على ظلم الحكام تارة أخرى .

ولقد كان بحثهم في الحسبة ، وديوان المظالم ، الذي يرادف الرقابة الشعبية والسياسية ، والقضائية في الأنظمة ، والدساتير المعاصرة ، يدل دلالة واسعة على مدى نضج الفقه السياسي الإسلامي ، ومدى تحري الفقهاء البحث في مسألة تقييد صلاحيات السلطة بغية توفير العدل (1) .

، ونحن هنا سنبحث وسائل هذه الرقابة ، والتي تترتب حسب درجات المعصية

أو الإنحراف أو الجور المتوقع من الحاكم ، وهي تدرج :

أ - من توجيه أهل الحل العقد الممثلين للأمة في مجلس الشورى ، أو البرلمان ،

(1) - قام أحد الباحثين المعاصرين ، باستعراض الدراسات المقارنة التي قام بها الفقه الغربي عن قضاء المظالم ، والقضاء الإداري المعاصر ، لبحث أوجه الشبه ، والخلاف بين النوعين ، فوصل بتحليله إلى القول بأن السوابق التاريخية ، قد دلت أن ولاية المظالم ، كانت تمثل ديوانا للشرعية يجمع بين القضاء العادي ، والقضاء الإداري ، والقضاء التأديبي ، وجهات التنفيذ ، والسلطة الرئاسية والرقابة على أعمال الإدارة . وأن والي المظالم في سبيل القيام بعمله يملك حق الإستعانة بالمعاونين والمستشارين ، والخبراء ، كما دلت السوابق التاريخية أيضا على أن لوالي المظالم أن يتصدى لها من تلقاء نفسه إذا ما علم بها ، وذلك فضلا عن نظر ما يستعديه إليه أصحاب الظلمات ، وقد انتهى الباحث من تحليله إلى أن ولاية المظالم تتكامل مع ولاية الحسبة ، ويؤدي العمل بها معا إلى الإستغناء عن كثير من النظم المعاصرة : كالقضاء الإداري ، والقضاء المستعجل والرقابة الإدارية ، والنيابة الإدارية ، والمحاكم التأديبية ، ونظام المفوض البرلماني (لمزيد من التفصيل راجع : د . عبد الحكيم حسن العيلي : الحريات العامة ، ص: 626 - 635) .

أو المجلس الدستوري .

- ب- إلى القيام الجماعي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالأساليب الشرعية إذا ما أصرت السلطة التنفيذية على مخالفة قواعد القانون ، ونصوص الشريعة .
- ج- إلى عدم الطاعة وعدم انتفاذ القوانين المخالفة للشريعة لردع السلطة عن الخروج على المشروعية الإسلامية العليا .
- ولذلك سيكون هذا الفصل مقسما إلى ثلاثة مباحث تتناول بالتفصيل الأفكار السابقة .

عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول : رقابة أهل الحل والعقد.

وصورته الحديثة هي الرقابة البرلمانية أو القضائية حسب تدرج القوانين في البلاد ، من الدستورية القاعدية ، إلى التشريعية الفرعية .

ويختص هذا التوجيه بأهل الحل والعقد باعتبارهم ممثلي الأمة ، والمعبرين عن آرائها ، والمتكلمين باسمها ، والموصلين لإنشغالاتها ، ومطالبها إلى الحكام ويكون هذا التوجيه في الحالات التالية :

أ- في حالة ارتكاب الحاكم لأخطاء هينة صادرة عنه بحكم بشريته ، ومعنى كونها هينة ، أنها لا تؤدي إلى تعطيل الحقوق ، والحدود ، ولا تسد مسالكها إلى عامة الناس ، وذلك كأن يقع الحاكم في معصية غلبة أو تأولا ، أو بأن يظلم فردا في حق مالي خاص وفي هذا يقول الجويني في غياث الأمم : « لا يستند على التقوى إلا مؤيد بالتوفيق ، والجبيلات داعية إلى اتباع اللذات ، والطباع مستحثة على الشهوات والتكاليف متضمنها كلف ، وعناء .. ووسواس الشيطان ، وهواجس نفس الإنسان متظافرة على حب العاجل ، واستنجاز الحاصل ، والجبلة بالسوء أمارة ، والمرء على أرجوحة الهوى تارة ، وباب الثواب محتجب مغيب ، وطوبى لمن سلم ولا مناص ولا خلاص إلا لمن عصم ، والزلات تجري مع الأنفاس ، والقلب مطرق الوسواس فمن الذي ينجو في بياض نهار من زلته » (1)

ب- إذا تبنى الحاكم رأيا لم يصل إليه مجلس الشورى ، وانفرد باجتهاده في التطبيق ، بحيث ألزم الأمة به .

وقد يكون هذا الرأي مخالفا لدستور الدولة المستوحى من الشريعة الإسلامية وفي مثل هذه الحالة ، يتكفل المجلس التشريعي المشكل من أهل الحل والعقد بالرقابة الدستورية على كل الأحكام ، والقوانين المناقضة لنصوص الدستور ، وهو ما يسمى

(1) الجويني (أبو المعالي) ، غياث الأمم ص 77 (عن أزمة الحرية السياسية ، صالح سميع ، ص 655) .

في التشريعات الحديثة : « بالرقابة على دستورية القوانين »

أما إذا كان الرأي المتبنى مخالفا للمنظومة القانونية للدولة ، فهنا يلجأ إلى القضاء لدفع هذا التشريع وإلغائه ، وتوقيف تنفيذه ، إبقاء على البنية القانونية المعمول بها في الدولة ، وصيانة لها من تلاعب السلطة ، وعبث الحكام ، لأن مصالح المجتمع مرهونة باستقرارها ، وسريانها وعدم الخروج عليها ويشبه هذا ما حدث في عهد عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - حين فتح المسلمون أرض السواد ، إذا رأى أن الأرض ليست من الغنائم فلا تقسم وإنما تبقى ملكا عاما للمسلمين ، وخالفه بعض كبار الصحابة منهم عبد الرحمن بن عوف والزبير ، وبلال ، وظنوا أن هذا الاجتهاد منه مخالف لنص شرعي صحيح هو قوله تعالى : " واعلموا أنما غنمتم من شيء : فإن لله خمسه ، وللرسول ، ولذي القربى واليتامى ، والمساكين ، وابن السبيل ، إن كنتم أمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا " (1)

إذ مقتضى هذا النص أن الأرض من الغنائم ، والغنائم تقسم ، وهو ما ذهب إليه الشافعي ، إذ رأى في السواد أنه فتح عنوة ، واقتسمه الغانمون ملكا لهم ثم استنزلهم عمر عنه فنزلوا إلا طائفة استطاب نفوسهم بمال عاوضهم به لمن حقوقهم منه ، فلما خلس للمسلمين ضرب عمر عليه خراجا (2)

ولقد حاول عمر أن يقنع مخالفه برأيه فما اقتنعوا : فجمع المسلمين في المدينة للنظر في الأمر ، واستقر الرأي على الإحتكام إلى عشرة من الأنصار من ذوي الرأي ، والبلاء في الإسلام ، خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج ، وجمعهم وقال لهم : « إنني لم أزعجكم إلا لأن تشتركوا في أمانتني فيما حملت من أموركم . خالفني من خالفني ، ووافقني من وافقني ، رأيتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزموننا ، رأيتم هذه المدن العظام لا بد لها من أن تشحن بالجيوش ، وإدرار الطعام عليهم ، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون ومن عليها ؟

(1) سورة الانفال : آية 41

(2) الماردي : الأحكام السلطانية . ص 156

لقد وجدت الحجة في كتاب الله الذي ينطق بالحق : "وما أفاء الله على رسوله منهم ، فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير ، نزلت هذه في بني النضير .

والآية : "ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم .

هذه عامة في القرى كلها ، ثم قوله تعالى : "للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم ، وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا . إنها للمهاجرين ثم الآية بعدها : "والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا .. ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة .. وهذه للأنصار .

ثم ختم الآية : "والذين جاؤا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان . هذه عامة فاستوعبت الناس ، وقد صار هذا الفيء بين هؤلاء جميعا فكيف نقسمه على هؤلاء ، وندع من يجيء بعدهم ؟

وفي نهاية المؤتمر أقنع عمر « رضي الله عنه » مخالفه بصحة اجتهاده وعدم مخالفته لنصوص الشريعة وإنما هو قد استوحى منها رأيه وصدر عنها في اجتهاده (1)

ج - ويرد توجيه أهل الشورى فيما إذا ترك الحاكم الشورى أصلا في المسائل العامة والهامة ، التي يتعلق نفعها ، وضررها بكامل الأمة ، بحيث يتفرد الحاكم بالتقرير ، والبت ، والتقنين ، فيستبد برأيه ، ويلزم به الأمة ، بقوة الحديد والنار ، لا بقوة الشورى والإقناع ، فيحكم بهواه ، وينحرف عن سبيل الحق ، وهو ما نهى الله عنه داوود في قوله " ياداوود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى " (2)

(1) الخن (مصطفى سعيد) ، أثر الإختلاف في القواعد الأصولية في إختلاف الفقهاء ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ،

1985 ، ص 66 .

(2) سورة ص : آية 26

د - تعسف الحاكم في استعمال سلطته ، بمعنى أن يكون الباعث لاستخدام السلطة هو الإضرار بالأفراد ، وإيقاع المفسدة بين الناس ، ولو كان الظاهر من الأمر هو تحري الحق ، واتباع القوانين والتشريعات المطبقة .

أو أن يوقع الضرر بالناس ، ولو كان الباعث سليما ، والفعل صوابا تحرى فيه أحكام الشريعة ، كأن يكون تهاون في استشارة العلماء الفطناء ، أو بالغ في العقوبة فخرجت عن حد الحق ، أو اشتد في تطبيق الأحكام العامة ، أو بالغ في التعزيرات حتى فاقت الحدود ، أو فرض على الدولة نظاما اقتصاديا سمته التقشف المبالغ فيه . فأدت هذه الأحكام إلى عكس مقصودها من جلب المصلحة ودرء المفسدة والقاعدة أن أي حكم تقاعد عن تحقيق مقصوده ، أو كان فيه ضرر واقع أو متوقع فهو ليس من أحكام الشريعة وإن أدخل فيها بتعسف وتكلف ، لأن الشريعة رحمة كلها وعدل كلها فما جاوز الرحمة إلى المفسدة ، والعدل إلى الظلم فهو ليس منها .

ففي هذه الحالات يوجه الحاكم بالكلام اللين ، والنصح المبين والوعظ الخالص ليبين له سبيل الرشده من الغنى ، ويظهر له فداحة الظلم الذي سيطلق الرعية إن استمر على هذه الحالة من التعسف ، وترك المشورة لأهل الحل والعقد وهذا هو معنى النصيحة المذكورة في حديث النبي - صلى الله عليه وسلم - حين قال : « الدين النصيحة » ، قلنا لمن ؟ قال : « لله وكتابه ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم » (1)

(1) الإمام مسلم : الجامع الصحيح ، باب بيان أن الدين النصيحة . 74/1

المبحث الثاني :

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو رقابة الرأي العام :

إذا لم ينتصح الحاكم ، ويرجع إلى أهل الحل والعقد ، أو ممثلي الأمة من نوبي الرأي ، والإستنباط ، الذين نبهوه إلى أخطائه ، وأوقفوه على مجاوزاته لنصوص الشريعة ، ومصالح الأمة يجب أن يعتمد معه هؤلاء ، وغيرهم من أفراد الرعية إلى مجاهرته علنا بأخطائه ، وبيانها ، وكشفها لعامة الناس ، حتى يفتضح أمره ، ويعرف جرمه ، وانحرافه عن الشريعة ، إذ ربما يعيده هذا إلى حضيرة الشرع وإلى الصراط المستقيم .

وقد يكون انحراف الحكم فيما شرعه مخالفا لقواعد الإسلام ، ومجانبا لما تقتضيه مصلحة الأمة ، فيكون موقف أولى الأمر هو تجميد تشريعاته ، وإيقاف تنفيذ قوانينه والإنكار عليه في ذلك وكشف تجاوزاته الشرعية للرأي العام ، كما فعل الثوار مع عثمان - رضي الله عنه - حيث بينوا أخطاءه السياسية ، وكشفوها لعامة المسلمين حتى يجبروه على التراجع (1).

وإذا رجعنا إلى الفقه الغربي نجده تقدم تقدما واسعا في فرض الرقابة على سلطة الحاكم وأنشأ لهذا الغرض هيئات سياسية ودستورية، فصارت الرقابة « تقوم بها هيئة ذات صفة سياسية ، نص الدستور عليها ، وعلى اختصاصها بالرقابة » (2) ومن أبرز صور الرقابة على السلطة ، رقابة الرأي العام ، والتي تعتبر ضمانا من ضمانات الحريات السياسية ، ويسمونها فقهاء القانون الرقابة السياسية الشعبية التي

(1) قال ابن قتيبة : وذكروا أنه اجتمع ناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فكتبوا كتابا ذكروا فيه ما خالف فيه عثمان من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنة صاحبيه ، وما كان من ميثه خمس أفريقية لمروان وفيه حق الله ، وحق رسوله .. وما كان من تطاوله في البنيان .. وما كان من إفسائه ، العمل والولايات في أهله ، وبني عمه من بني أمية أحداثا وعلمه لا صحبة لهم من الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا تجربة لهم بالأمور ، وما كان من الوليد بن عقبة بالكوفة إذ صلى بهم الصبح وهو أمير عليها سكران أربع ركعات ، وتعطيله إقامة الحد عليه ، وترك المهاجرين والانصار لا يستعملهم على شيء ، ولا يستشيرهم ... الخ (ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة ، 1/35) .

(2) الباز (السيد علي) ، الرقابة على دستورية القوانين ، دار الجامعات المصرية ، مصر ، 1978 ، ص 44 .

تمارس بواسطة القوى السياسية . « والقوى السياسية هي تلك التي تتنافس إما من أجل السلطة أو المشاركة في ممارستها أو من أجل التأثير في توجيهها » (1)

ومن أهم مظاهر رقابة الرأي العام :

أ - « الإستفتاء السياسي بغية استكشاف رأي الأمة في أمر من الأمور ، وهو العمل المتوقع من الأفراد والذي بمقتضاه يوافقون ، أو يرفضون مشروعاً أعدته الحكومة .

ب - الإعتراض الشعبي ، وهو أن يتقدم عدد من الرعية بالإعتراض على قانون أو مجموعة قوانين صادرة من السلطة التشريعية تكون مخالفة لقواعد النظام الشرعي العام ، أو مجانية للمصلحة الراجعة . » (2)

وهذه الصور لايمانع الإسلام في الأخذ بها ، إذ أنها لا تتناقض مع نصوصه : وتحقق مصلحة الأمة المطلوبة شرعاً ، وفي أصل الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر الثابت شرعاً دلالة على ذلك .

فالأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر من قواعد الشريعة ومن ضمانات الحقوق السياسية ، واستمرار فعاليتها في مواجهة السلطة السياسية .

والمعروف : " هو كل فعل أو قول ينبغي فعله أو قول طبقاً لنصوص الشريعة : ومبادئها العامة كالتخلق بالأخلاق الفاضلة ، والعفو عند المقدرة ، والإصلاح بين المتخاصمين ، ونصرة المظلوم والتسوية بين الخصوم في الحكم ، والدعوة إلى الشورى ، والخضوع لرأي الجماعة وتنفيذ مشيئتها ؛ والمنكر هو كل محذور الوقوع في الشرع » (3)

وقد تقرر هذا الأصل في القرآن والسنة والإجماع وسيرة الخلفاء الراشدين :

(1) ليلة (محمد كامل) ، النظم السياسية ، دار الفكر العربي ، 1971 ، ص 75 ، سلام (أيهاب زكي) ، الرقابة السياسية ، مرجع سابق ، ص 251 .

(2) راجع العليي . الحريات العامة في النظام الإسلامي ، ص 581 ، سميع (صالح حسن) ، أزمة الحريات السياسية (ص 115) .

(3) عودة (عبد القادر) ، التشريع الجنائي في الإسلام ، مرجع سابق 492/2 .

٤ - من القرآن :

قال تعالى : "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن

المنكر" (1)

- وقال : " ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ، ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن

المنكر) (2)

- وقال : (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف ، وينهون

عن المنكر : (3)

- وقال : " كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون " (4).

- وقال : " فلما نسوا ما ذكروا به أنجبنا الذين ينهون عن السوء ، وأخذنا

الذين ظلموا بعباد بئس ، بما كانوا يفسقون " (5)

وفي الحديث : " أن أبا بكر الصديق خطب الناس على منبر رسول الله صلى

الله عليه وسلم فقال : أيها الناس إنكم تقرعون هذه الآية ، وتضعونها على غير

موضعها ، " يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم "

وإني سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول : « إن الناس إذا رأوا الظالم

فلم يأخذوا على يده أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه » (6) رواه أبو داود

كما استنكر الله سبحانه وتعالى من المنافقين ، والكافرين أنهم كانوا لا يأمرون

بالمعروف ولا ينهون عن المنكر فيقول تعالى :

- " المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر ، وينهون عن المعروف

: ويقبضون أيديهم ، نسوا الله فنسيهم ، إن المنافقين هم الفاسقون : (7)

(1) سورة آل عمران : آية 110 .

(2) سورة آل عمران ، آية 104 .

(3) سورة التوبة : آية 71 .

(4) سورة المائدة : آية 79 .

(5) سورة الأعراف : الآية 165 .

(6) أبو داود (سليمان بن الأشعث الحساناني الأزدي) ، السنن ، كتاب الملاحم ، باب الأمر والنهي ، بيروت ، دار

الفكر ج 122/4 .

(7) سورة التوبة : آية ، 67 .

- " لعن الله 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 " (1)

١- **عن النسبة :** - قال طارق بن شهاب : أول من بدأ بالخطبة يوم العيد ، قبل الصلاة مروان ، فقام إليه رجل ، فقال : الصلاة قبل الخطبة ، قال قد ترك ما هنالك ، فقال أبو سعيد : أما هذا فقد قضى ما عليه ، سمعت رسول الله يقول : « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان » (2)

2- عن عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - قال : إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : « ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ، ويقتدون بأمره ، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يؤمرون ، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن ، و من جاهدهم بلسانه فهو مؤمن وليس وراء ذلك من الإيمان حبه خردل » (3)

3- عن أبي عبيدة عبد الله بن مسعود قال : قال - رسول الله صلى الله عليه وسلم - : « لما وقع النقص في بني إسرائيل كان الرجل منهم يرى أخاه يقع علي الذنب فينهاه عنه ، فإذا كان الغد لم يمنعه ما رأى منه أن يكون أكيله وشريبه ، وخليطه ، فضرب الله قلوب بعضهم ببعض ونزل فيهم القرآن فقال : " لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون " - وقرأ حتى بلغ - " ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء ولكن كثيرا منهم فاسقون "

قال : وكان متكئا فجلس فقال : " لا ، حتى تأخذوا على يد الظالم فتأطروه على الحق أطرا " (4)

(1) سورة المائدة: آية ، 79.

(2) الإمام مسلم ، الجامع الصحيح ، كتاب الإيمان ، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان ، 69/1 .

(3) نفس المرجع ، 70/1 .

(4) الترمذي : السنن ، باب ما جاء في الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر (عن جامع الاصول من احاديث الرسول ،

ابن الاثير 230/1) .

4- عن قيس بن أبي حازم قال : قال أبو بكر - بعد أن حمد الله وأثنى عليه - :
يا أيها الناس إنكم تقرؤون هذه الآية وتضعونها على غير موضعها : " يا أيها الذين
آمنا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم " وإنما سمعنا رسول الله صلى
الله عليه يقول : " إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أو شك أن يعمهم
الله بعقاب ، وإنني سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول : ما من قوم يعمل
فيهم بالمعاصي ، ثم يقدرن على أن يغيروا ولا يغيرون إلا يوشك أن يعمهم الله
بعقاب " (1)

5- عن حذيفة بن اليمان عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال : " والذي
نفسى بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم
عقابا منه ثم تدعونه فلا يستجيب لكم " (2)

6- عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه - قال : قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم " إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر " (3)

3- دليل الإجماع :

أجمع الفقهاء على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على الأمة
الإسلامية وأنه من قواعد الشريعة التي تضمن استمرارها وتكفل تطبيقها وعدم
الحيدة عنها ، سواء من السلطة أو من الرعية .

وهم مع اتفاقهم على أن هذه الفريضة تصير عينية لمن تأهل لها وامتنك الكفاية
العلمية والأخلاقية لها ، إلا أنهم اختلفوا في دلالة الأمر الوارد بها في النصوص
السابقة هل هو على سبيل التغيير أي موجه إلى الكل الإفرادي أو وارد على سبيل
الكفاية أي متوجه إلى الكل المجموعي فقط بحيث إذا قام به البعض سقط عن
الباقيين .

(1) سبق تخريجه . ص 225 .

(2) الترمذي ، السنن ، باب ما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (من عارضة الأحوزي ، شرح الترمذي ،
الباركفوري . 17/9) .

(3) المرجع السابق ، 20/1 .

فذهب فريق من الفقهاء إلى القول بأن بكل فرد مكلف بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تعيينا ، قال ابن حزم :

« والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر فرض على كل مسلم إن قدر بيده وإن لم يقدر بيده فبلسانه وإن لم يقدر بلسانه فبقلمه وذلك أضعف الإيمان فإن لم يفعل فلا إيمان له ، ومن خاف القتل أو الضرب أو ذهاب المال فهو عذر مبيح له أن يغير بقلبه فقط ، ويسكت عن الأمر بالمعروف ، وعن النهي عن المنكر فقط ولا يبيح له ذلك العون بلسان أو بيد على تصويب المنكر أصلا » (1)

وذهب جمهور الفقهاء منهم الطبري وابن عطية إلى أن المراد بالامة : الطائفة إن لا يكون المؤمنون كلهم مأمورين بالدعاء إلى الخير ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بل يكون الواجب على الكفاية ، ويكون المأمور جماعة غير معينة ، وإنما المقصود حصول هذا الفعل الذي فرض على الأمة وقوعه .

ومنشأ الخلاف بين الفريقين هو تباين فهمهم لكلمة « من » في قوله (تعالى) « ولتكن منكم أمة » . الآية .. فبعضهم يرى أنها تفيد التبعية وبعضهم يرى أنها بيانية وفي هذا يقول الزمخشري أثناء تفسيره لهذه الآية وهو يعرض آراء الفريقين « من للتبعية لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات ولأنه لا يصلح له إلا من علم المعروف ، والمنكر ، وعلم كيف يرتب الأمر في إقامته ، وكيف يباشره ، فإنه الجاهل ربما نهى عن معروف وأمر بمنكر ، وربما عرف الحكم في مذهب وجهله في مذهب صاحبه فنهاه عن غير منكر ، وقد يغلظ في موضع اللين .. ويلين في موضع الغلظة وينكر على من لا يزيده إنكاره إلا تماديا ، أو على من الإنكار عليه عبث .. وقيل : من للتبيين بمعنى : وكونوا أمة تأمرون كقوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » (2)

(1) ابن حزم (ابو محمد علي بن أحمد بن سعيد) ، الملحق ، تحقيق د . عبد الغفار سليمان البنداري ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، (د . ت) ، 423/8

(2) الزمخشري : الكشف عن حقائق غوامض التنزيل . مرجع سابق . 396/1

4 - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من سيرة الخلفاء :

وتظهر إلزامية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كمسلكية سياسية في تصرفات الخلفاء الراشدين في المواقف التالية .

1- خطبة أبي بكر رضي الله عنه لما ولي الخلافة ، وقد جاء فيها : « أطيعوني ما أطعت الله فيكم ، فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم .. إذا رأيتموني قد استقمتم فأعينوني ، وإن زغت فقوموني ، واعلموا أن لي شيطاناً يعتريني أحياناً ، فإذا رأيتموني غضبت فاجتنبوني لا أؤثر في أشعاركم وأبشاركم » (1)

وقال : « الصدق أمانة ، والكذب خيانة ، والضعيف فيكم قوي حتى أخذ الحق له إن شاء الله ، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى أخذ الحق منه إن شاء الله لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالذل ، ولا تشيع الفاحشة في قوم قط إلا عمهم الله بالبلاء ، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فإذا عصيت الله ورسوله : فلا طاعة لي عليكم » (2)

فهذه الخطبة تحتوي على كثير من الدلالات الصريحة ، والإشارات الجلية في الدعوة إلى الأمر بالمعروف ، وإعانة الخليفة عليه ، والنهي عن المنكر ، وتقويم الخليفة إن أساء ، وعدم انتفاذ أحكامه أو إطاعة قراراته ، وفي هذا دلالة على ضرورة التزام الحاكم بقواعد الشرعية والمشروعية ، وما ينبثق عنهما من التزامات هي حل عقد الخلافة .

2- ومثل ذلك ما فهمه ، وفعله عمر إذ خطب بعد بيعته فقال في الناس : « إلا إن رأيتم في أعوجاجا فقوموني ، فرد عليه أحد المسلمين بقوله : والله لو وجدنا فيك أعوجاجا لقومناك بسيوفنا ، فيقول عمر : الحمد لله الذي أوجد في المسلمين من يقوم عمر بحد السيف » (3)

(1) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ج 1 ص 22 .

(2) ابن هشام (محمد عبد الملك) ، سيرة النبي ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الفكر ، بيروت . 34/4

(3) ابن الجوزي : سيرة عمر ، دائر الرائد العربي ، بيروت ، ص 135 .

ويروي ابن الجوزي أنه كان بين عمر بن الخطاب وبين رجل كلام في شيء فقال له الرجل : اتق الله يا أمير المؤمنين فقال له الرجل من القوم : أتقول لأmir المؤمنين اتق الله ؛ فقال له عمر : دعه فليقلها لي نعم ما قال ، لا خير فيكم إذا لم تقولوها لنا ولا خير فينا إذا لم نقبلها منكم « (1)

ويقول عمر في كلمة مازال لها أثرها ودويها حتى اليوم : « إنني لم أستعمل عليكم عمالي ليضربوا أبشاركم ، ويشتموا أعراضكم ، ويأخذوا أموالكم ، ولكني استعملتهم ليعلموكم كتاب ربكم ، وسنة نبيكم ، فمن ظلمه عامله بمظلمة ، فليرفعها إليّ حتى أقصه منه » (2).

ففي هذه الكلمات نستنتج الدلالات التالية .

- إقرار عمر في سياسته تجاه الرعية لحق النقد الكامل لأفعاله ، وتصرفاته حتى أنه أحياناً يتعرض لموقف ريبة ، كما في قصة برود اليمن المشهورة * ، وصار لابد له من استشهاد رجل عدل ليدفع عن نفسه تهمة الأمة .

- استنفار عمر الأمة لمراقبة أعمال حكامه ، وترصد مدى التزامهم بحقوق ولاياتهم ودعوته الرعية إلى التظلم متى أوقع الولاة بها الظلم .

- دعوته الرعية إلى تقويمه ولو بحد السيف ، إن انحرف عن مبادئ الخلافة وشروطها والتزاماتها ، كعقد بينه ، وبين الأمة ، فقد أعطى الصفة الشرعية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وعدم طاعة الأمة للخليفة عند الجور والظلم ، وتقويمه بالسيف بعد النصح إن لم يستجب لدعوتها ونصحها .

٣- ولما ولي عثمان بن عفان - رضي الله عنه - أخذت عليه طائفة من المسلمين

(1) نفس المرجع ، ص 90 .

(2) محمد يوسف موسى ، نظام الحكم في الإسلام ، ص 135 .

* جاءت عمر برود من اليمن ففرقها على الناس بردا بردا ، ثم سعد على المنبر يخطب وعليه حلة منها (أي بردين) فقال : اسمعوا رحمكم الله ، فقام إليه سلمان ، فقال والله لا نسمع ، والله لا نسمع ، فقال له عمر . ، ولم يا أبا عبد الله : فقال يا عمر تفضلت علينا بالدنيا ، فرقت علينا بردا بردا ، وخرجت تخطب في حلة منها ، فقال ، الخليفة الورع ، أين عبد الله ابن عمر ، فقال : ها أنذا يا أمير المؤمنين قال : لمن أحد هذين البردين اللذين علي : قال : لي ، قال سلمان ، أما الآن فقل نسمع ونطع . (صالح حسن سميع ، أزمة الحريات السياسية ص : 306) .

أشياء ونقموا عليه أمورا ، مثل توليته لأقاربه ، وهبته الأموال العامة لهم ، وهم أحداث وغلمه - لأصحابه لهم من الرسول - صلى الله عليه وسلم - ولا تجربة لهم بالأمور وتركه شورى المهاجرين ، والأنصار ، واستغنائهم برأيه عن رأيهم ، وتظاهروا عليه لمحاسنته على أعماله ، وأذعن لرغبتهم ، ولم ينكر عليهم هذا الحق ، ولم يأمر بقتالهم أو إلحاق العذاب بهم ، بل أبدى استعدادا لمراجعة موقفه ، والتوبة من أخطائه .

ويروى عنه قوله « يا أيها الناس إن نصيحتي كذبتني ونفسي منتني ، وقد سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول : لا تتماذو في الباطل ، فإن الباطل يزداد من الله بعدا من أساء فليتب ، ومن أخطأ فليتب ، وأنا أول من اتعظ ، والله لئن ردني الحق عبدا لأنتسبن نسب العبيد ، ولا كونن كالمرقوق الذي إن ملك صبر وإن أعتق شكر » (1)

٤ - وفي عهد علي لما شق الخوارج عصا الطاعة ، ونابزوا الخليفة بالسيوف والرماح لم يبادرهم - رضي الله عنه - بالقتال بل حاول إقناعهم ، ومناقشتهم بالدليل والحجة حيث كان يعلم أنهم لا يستمسكون في موقفهم هذا ، بأية من كتاب وسنة من نبي فقد أرسل إليهم ابن عباس - رضي الله عنه - الصحابي الفقيه يراجعهم ، ويجادلهم فأقحمهم ، وألزمهم الحجة ورجع معه من الخوارج الكثير وأرسل إليهم هو الخطابات الكثيرة قبل مبادأتهم بالحرب ، وإفنائهم في النهروان .

وكان يقول لهم بم استحلتتم قتالنا ، والخروج من جماعتنا ، إن اختار الناس رجلين : فقالوا لهما انظرا بالحق فيما يصلح العامة ليعزل رجل ، ويوضع آخر مكانه أهل لكم أن تضعوا سيوفكم على عاتقكم تضربون بها هامات الناس وتسفكون دماهم ، فتنادوا أي الخوارج لا تخاطبوهم ، ولا تكلموهم ، تهيؤوا للقاء الحرب» (2) وعندما كفروه - كرم الله وجهه - لرضائه بالتحكيم في الخلاف بينه وبين معاوية

(1) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ، ج 1 ، ص 34 .

(2) المرجع السابق ، ج 1 ص 127 .

ناقشهم في مذهبهم قائلًا : فإن أبيتم إلا أن تزعموا أنني أخطأت ، وضللت فلم
تضلون عامة أمة محمد - صلى الله عليه وسلم - ، وتضعونها مواضع البرء والسقم ،
وتخلطون من أذنب بمن لم يذنب « (1)

أزمة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) صالح حسن سميع - أزمة الحريات السياسية - ص ، 307 .

المبحث الثالث :

عدم الطاعة في المعصية .

وهو إجراء عملي تعتمد إليه الأمة مجتمعة بعد إصرار الحاكم على المعصية والخروج على القوانين والديساتير ، وعدم الأصغاء إلى النصيح والإرشاد من علماء الأمة ، وصالحيتها من أهل الحل والعقد ، وعدم امتثاله لقواعد المعروف وانتهاءه عن سبيل المنكر إذا ذكر بها وعرف بعواقبها الوخيمة ومضارها الواقعة على أفراد رغبته و التي أنابته ووكلته لخلافة النبي - صلى الله عليه وسلم - فيها .

هذا الإجراء العملي يأخذ صوراً عملية متنوعة كالإضرابات ، والمظاهرات والإحتجاجات ، وكتابة العرائض واللوائح التي تحمل المعارضة والتنديد وإثارة الصحافة ، والإعلام والرأي العام ، ومجلس الشورى ، أو المجلس النيابي ضده : بغية رده عن المنكر والإنحراف والإستبداد ، وإرجاعه إلى الصواب ، والممثل في المشروعية القانونية ، المؤسسة على أحكام الشريعة الإسلامية لأنه " ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن تكون لهم الخيرة من أمرهم " (1)

٤- إن آيات القرآن ، وأحاديث السنة تثبت بمنطوقها قبل مفهومها ، وبدلالاتها الصريحة قبل الضمنية أن طاعة الأمة لا تكون إلا في معروف ، وأن مخالقات الحكام مهجرة ، وأوامرهم بالمعصية لا تنفذ لأن طاعة الحاكم أصلا هي من طاعة الله ، والله لا يأمر بالمعصية ، ولا يرضى بمخالفة أحكامه ، ولا بالتعدي على حدوده ، قال 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 " وقال : " يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله ، واليوم الآخر " (2) فالآية الأولى نزلت في الحكام والأمراء ، تأمرهم بأداء الأمانات إلى أهلها ، وإيصال

(1) سورة الأحزاب : الآية 36

(2) سورة النساء : الآية 58 - 59 .

الحقوق إلى أصحابها ، والحكم في خصومات الناس ، والفصل في دعاويهم المرفوعة ومنازعاتهم الواقعة بالعدل ، والآية الثانية تفرض واجب الطاعة على الرعية لله ، وللرسول ثم لأولي الأمر .

« إلا أن يأمرُوا بمعصية ، فإذا أمرُوا بمعصية فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، فإن تنازعوا في شيء رده إلى كتاب الله ، وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - وإن لم تفعل ولاية الأمر أطيعوا فيما يأمرُونَ به من طاعة الله ، لأن ذلك من طاعة الله ، ورسوله ، وأديت حقوقهم إليهم كما أمر الله ورسوله » (1) ويقول ابن تيمية في موضع آخر : « ووليّ الأمر إنما نصب ليأمر بالمعروف ، وينهى عن المنكر : وهذا هو مقصود الولاية ، فإن كان الوالي يمكن من المنكر بما لا يأخذه كان قد أتى بضد المقصود مثل من نصبته ليعينك على عدوك ، فأعان عدوك عليك » (2) وقد أجمع المفسرون عند تفسيرهم الآية " أطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم " (3)

على أن الطاعة المأمور بها لهم إنما تكون في المعروف، ولا تحل في المعصية . جاء في تفسير الخازن : « قال العلماء : هم الأمراء والولاة » أي أولي الأمر منكم « لصحة الأخبار عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالأمر بطاعة الأمة والولاة ، فيما كان لله طاعة ، وللمسلمين مصلحة ... وقال العلماء طاعة الإمام واجبة على الرعية مادام على الطاعة فإذا زال عن الكتاب ، والسنة فلا طاعة ، وإنما تجب طاعته فيما وافق الحق » (4)

وجاء في تفسير روح المعاني للألوسي : « إن وجوب الطاعة لهم ماداموا على الحق ، فلا تجب طاعتهم فيما خالف الشرع » (5) وهو عين ما ذهب إليه الفخر الرازي في تفسيره الكبير .

وقال القرطبي : « لما تقدم إلى الولاة في الآية المتقدمة وبدأ بهم فأمرهم بأداء

(1) ابن تيمية : السياسة الشرعية ، مرجع سابق ، ص 5 .

(2) كتاب التلويح في بيان معنى الآية .

(3) نهج البلاغة ، ج 1 ، ص 69 .

(4) الخازن (علاء الدين علي بن محمد) - لباب التلويح في معاني التنزيل ، نشر محمد أمين ، بيروت ، 1/459 .

(5) الألوسي ، روح المعاني ، ج 5 ، ص 66 ، وانظر ، الرازي ، ج 10 ، ص 142 .

الأمانات ، وأن يحكموا بين الناس بالعدل تقدم في هذه الآية إلى الرعية ، فأمر بطاعته جل وعلا ثم بطاعة رسوله ، ، ثم بطاعة الأمراء على قول الجمهور ، وروى عن علي : حق على الإمام أن يحكم بالعدل ، ويؤدي الأمانة ، فإذا فعل ذلك وجب على المسلمين أن يطيعوه « (1)

وقال صاحب الكشاف : « لما أمر الولاة بأداء الأمانات إلى أهلها ، وأن يحكموا بالعدل ، أمر الناس بأن يطيعوهم ، وينزلوا على قضاياهم ، والمراد بأولي الأمر منكم أمراء الحق لأن أمراء الجور ، الله ورسوله بريئان منهم ، فلا يعطفون على الله . ورسوله في وجوب الطاعة لهم ، وإنما يجمع بين الله ، ورسوله ، والأمراء الموافقين لهما في إثارة العدل ، واختيار الحق ، والأمر بهما والنهي عن أضدادهما كالخلفاء الراشدين ، ومن تبعهم بإحسان ، وكان الخلفاء يقولون : أطيعوني ما عدلت فيكم فإن خالفت فلا طاعة لي عليكم « (2)

ولهذا فإن أهل السنة ، وغيرهم « لا يجوزون طاعة الإمام في كل ما يأمر به بل لا يوجبون طاعته إلا فيما تسمح طاعته فيه في الشريعة فلا يجوزون طاعته في معصية لله وإن كان إماما عادلا ، فإذا أمرهم بطاعة الله أطاعوه فهم في الحقيقة إنما أطاعوه لله كما قال تعالى : " وأطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول ، وأولي الأمر منكم " فأمر بطاعة الله مطلقا وأمر بطاعة الرسول ، وجعل طاعة أولي الأمر داخلة في ذلك ، ولم يذكر لهم طاعة الثالثة لأنه يطاع في المعروف كما قال النبي - صلى الله عليه وسلم - : إنما الطاعة في المعروف . وقال : لا طاعة في معصية ، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، وقال : « من أمركم بمعصية الله فلا تطيعوه » (3)

وإذا أجمع العلماء على عدم الطاعة في المعصية فهو : بمعنى عدم السماح للمعصية بالإنفاذ واقعا ، أي عدم السماح للمعصية أن تتحول إلى شريعة تتبع : وقانون محكم أو لوائح مطبقة ، أو سنة إجتماعية قائمة ، أو نظم تحكم سير الناس

(1) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن . 259/5 .

(2) الزمخشري ، الكشاف ، مرجع سابق . 175/1 .

(3) ابن تيمية ، منهاج السنة ، مرجع سابق ، 86/2 .

في حياتهم ، وتنظم شؤون معاشهم ، ومعادهم في المجالات السياسية والإقتصادية والثقافية ، والتعليمية ، والعسكرية والجنائية ، وغيرها .

ب- وفي السنة : جاء عن عوف بن مالك الأشجعي - رضي الله عنه - قال سمعت رسول الله - صلي الله عليه وسلم - يقول : " خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ، وتصلون عليهم ، ويصلون عليكم . وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم ، وتلعنونهم ، ويلعنونكم ، أفلا ننبأهم عند ذلك ، قال لا ما أقاموا فيكم الصلاة ، إلا من ولي عليه ، وال فرأه يأتي شيئاً من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله ، ولا ينزعن يدا من طاعة " (1)

وكراهية المعصية هي عدم إتيانها ، لأن الحرام لا يجوز قربانه ، فإن تحولت المعصية إلى قانون نافذ ، وتشريع محكم من الحاكم يلزم به الأمة قسراً ^{خلاً} من منازعة الحاكم والإنكار عليه والقول بالحق عنده ، ولو أدى إلى إزهاق الروح . لأن حفظ الدين مقدم على حفظ النفس ، كما تقرر في قواعد الأصول ، ولأن بقاء الشرعية قائمة على الشريعة تهون دونها أرواح الأفراد ، إذا كانت هي السبيل لإبقائها قائمة راسخة ، لكن دون أن يتحول هذا الإنكار إلى سل السيوف ، ومنازعة الحكام بالسلاح ، لحديث أبي موسى "من حمل السيف علينا فليس منا" أخرجه الشيخان (2) ويرى الشوكاني في تفسير حديث "وإن ضرب ظهره وأخذ مالك فاسمع وأطع" أن فيه دليلاً على وجوب طاعة الأمراء ، [أي عدم منازعتهم في الولاية وشرعية السلطة] وإن بلغوا في العسف والجور إلى ضرب الرعية ، وأخذ أموالهم ، فيكون هذا مخصصاً لعموم قوله تعالى " من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم " ويرى في تفسير حديث " و أثره علينا .. " أن المراد: « أن طاعتهم لمن يتولى عليهم لا تتوقف على إيصالهم حقوقهم ، بل عليهم الطاعة ، ولو منعهم حقهم » (3).

ويظهر أنه يريد بالطاعة هنا ما كان مقابلاً للخروج المسلح على الإمام ومنازحته

(1) صحيح مسلم : كتاب الإمارة ، باب خيار الأئمة وشرارهم ، 1481/3 .

(2) الشوكاني - نيل الأوطار ، مكتبة الكليات الأزهرية ، مصر ، 357/7 .

(3) - مرجع سابق ، 357/7 .

بالسيف ، إذ أن هناك مرتبة وسطى بين الطاعة للإمام ، ومنازته بالسيف : وهي الموعظة ، والنصيحة ، وترك الطاعة ، وعدم تنفيذ أحكامه ، مع القدرة ، بغية كسب الحقوق المضیعة ، والمنافع المهضومة ، التي هي سبب حكم الخليفة، وانتصابه على رأس الدولة حافظا لمصالح الرعية، محققا لمقصود الخلافة في نشر العدالة والرحمة .
 وولي أمر المسلمين ، مطالب بإيصال الحقوق ، وتطبيق الحدود ، وعليه أن يؤدي الأمانات إلى أهلها ، وإذا حكم بين الناس أن يحكم بالعدل ، ولا يستحق طاعة الرعية ونصرتها إلا بهذا ، لأن طاعة الرعية له من طاعة الله " يا أيها 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 تأويلا " (1)
 قال ابن تيمية : « ووالي الأمر إذا ترك إنكار المنكرات ، وإقامة الحدود عليهم .
 بمال يأخذه ، كان بمنزلة مقدم الحرامية الذي يقاسم المحاربين على الأخيذة وبمنزلة القواد الذي يأخذ ما يأخذه ليجمع بين إثنين على فاحشة .

وولي الأمر إنما نصب ليأمر بالمعروف ، وينهى عن المنكر ، وهذا هو مقصود الولاية فإن كان الوالي يمكن من المنكر ، بمال يأخذه، كان قد أتى بـضد المقصود .
 يوضح ذلك ، أن صلاح العباد بالأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، فإن صلاح المعاش ، والعباد في طاعة الله ورسوله ، ولا يتم ذلك إلا بالأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، وبه صارت هذه الأمة خير أمة أخرجت للناس ، قال تعالى : فلما نسوا ما ذكروا به أنجينا الذين ينهون عن السوء وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بيس بما كانوا يفسقون - فأخبر الله أن العذاب لما نزل نجى الذين ينهون عن السوء وأخذ الظالمين بالعذاب الشديد » (2)

وعلى هذا فليست الطاعة الواجبة هي الإستكانة في كل حال ، وأخذ مواقف السلبية تجاه ما يصدر عن الحاكم ، لأن في هذا تشجيعا له على فساد ، وركونا

(1) سورة النساء : آية 59 .

(2) ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، مرجع سابق ، ص 72 .

لظلمه ، والله يقول ' ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار ' .
فالطاعة تبقى مالم تخرج الرعية على الشرعية ، ومالم يخرج الحاكم عن الإسلام .

ج - وفي التاريخ الإسلامي أمثلة اتجهت فيها مجموعة من الأمة إلى عدم طاعة حكامها حين أخطأوا ، وابتعدوا عن النهج السياسي القويم .

1 - منها موقف الثوار من عثمان إذ حاصروه ، وخلعوا طاعته إذا لم يمثل شروطهم قال ابن قتيبة : «اجتمع ناس من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - فكتبوا كتابا - يشبه عرائض الإحتجاج في عصرنا - ذكروا فيه ما خالف عثمان من سنة رسول الله ، وصاحبيه - وما كان من هبته خمس افريقية لمروان ، وفيه حق الله ورسوله ، ومنهم نوي القربى ، واليتامى ، والمساكين وما كان من تطاوله في البنيان .. وعمارة الأموال بها من الخمس الواجب لله ورسوله - صلى الله عليه وسلم - وما كان من إفشائه العمل ، والولايات في أهله ، وبنى عمه من بني أمية ، وتعطيله إقامة الحد على الوليد بن عقبة وتركه المهاجرين ، والأنصار لا يستعملهم على شيء ولا يستشيرهم باستغنى برأيه عن رأيهم - أي صار لا يلتزم بالرأي الذي تثمره الشورى - وهذا يعني الإنفراد ، والإستبداد بالرأي - وما كان من الحمى الذي حمى حول المدينة » (1) - أي تملك أراض لشخصه هي لعامة المسلمين -

2 - ومنها عدم طاعة معاوية لعلي - رضي الله عنهما - بسبب اعتقاده بعدم شرعية الخلافة لعلي ، وأنه لم يحتكم إلى الشورى في وصوله إليها .

وقد ذكر ابن قتيبة ، مايبين سبب خروج معاوية على علي وعدم مبايعته بالخلافة في كتاب كتبه إلى أهل مكة ، والمدينة ، يقول فيه معاوية : « أما بعد فإنه لم يفت علينا أن عليا قتل عثمان ، والدليل على ذلك ، أن قتلته عنده ، وإنما نطلب بدمه حتى يدفع إلينا قتلته ، فنقتلهم بكتاب الله تعالى ، فإن دفعهم إلينا كففنا عنه

(1) ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة ، ج 1 ص 35 .

وجعلناها شورى بين المسلمين على ما جعلها عمر بن الخطاب ، فأما الخلافة فلسنا نطلبها « (1)

فهو يرى أن عليا قتل عثمان - رضي الله عنهم - أو أعان على قتله باعتبار أن الذين بايعوه بالخلافة هم من الثوار ، وهم عنده ، ولم يقتص منهم ، وأن جل الصحابة لم يبايعوه كطلحة والزبير ، وعائشة ، الذين خرجوا عليه ، وقاتلوه في موقعة الجمل .

وأنه أخذ الخلافة تعسفا ، واستبداداً ، ولم يأخذ لشورى وبيعة ، وهو ما يسمى بالخروج على الشرعية في الحكم مما أوجب تعطيل معاوية لطاعته لعلي بعدم بيعته ومطالبته بإعادة الأمر إلى أهل الشورى من الأمة للإختيار بعد الإقتصاص من قتلة عثمان - وبغض النظر عن كون معاوية - رضي الله عنه - قد أخطأ في نظرتة . واتهامه لعلي ، وأنه كان يريد الخلافة لنفسه وإن ادعى عكس ذلك . فإن عدم الطاعة كان بسبب تعسف الحاكم وخروجه على الشورى ، وانتهاكه للشرعية . بوصوله إلى الحكم عن غير طريق مبايعة الأمة .

3 - وهناك موقف لأحد علماء الأمة . من السلطة السياسية في عصره والتي كانت تفتقد في نظره إلى الشرعية ، هذا العالم هو أبو حنيفة ، والسلطة السياسية في عهده هي سلطة الأمويين .

فقد ذكر الجصاص في تفسيره لقوله تعالى : "ولا ينال عهدي الظالمين" خلع أبو حنيفة طاعة الأمويين لأنه كان يعتبرهم خلفاء غير شرعيين قال : « وقد أكرهه ابن هبيرة في أيام بني أمية على القضاء وضربه ، فامتنع من ذلك ، وحبس ، فلج ابن هبيرة ، وجعل يضربه كل يوم أسواطاً فلما خيف عليه ، قال له الفقهاء تول شيئاً من أعماله ، أي شيء حتى يزول عنك هذا الضرب ، فتولى له عد أحمال التبن الذي يدخل فخلاه ، ثم دعاه المنصور إلى مثل ذلك ، فأبى فحبسه حتى عد له اللبن

(1) مرجع سابق ، ج 1 ص 89 .

الذي كان يضرب لسور مدينة بغداد ، وكان مذهبه مشهورا في قتال الظلمة ، وأئمة الجور ، ولذلك قال الأوزاعي : احتملنا أبا حنيفة على كل شيء ، حتي جاعنا بالسيف يعني قتال الظلمة ، ... وقضيته في أمر زيد بن علي مشهورة ، وفي حمله المال إليه ، وفتياه الناس سرا وفي وجوب نصرته ، والقتال معه « (1)

يدل هذا على أن أبا حنيفة كان يرى في سلطة الأمويين سلطة مستبدة فاقدة للشرعية ، وكان هذا سبب تمنعه تولى أعمال القضاء وغيره لولاة الأمويين حتى لا يكون سببا في ظلم الرعية ، وأداة يستخدمها الأمويون لخدمة سياستهم الظالمة والتي تحاول أن تكسب شرعيتها ، وأحقيتها بتزكية اجتهادات وفتاوى أبي حنيفة باعتباره إماما مجتهدا ، وصاحب نظر ورأي في الفقه .

(1) الجصاص (أبو بكر أحمد بن علي الرازي) ، أحكام القرآن ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1335 هـ ، ج 1 ص 40.

الباب الثالث : الحقوق السياسية المتعلقة بتقويم السلطة .

تحدثت فيه عن طرق معارضة الحاكم وإنهاء ولايته العامة وكيف تعارض السلطة في تقنيناتها بطرق شرعية ، وكيف يعزل الحاكم ، وماهي آراء الفقهاء في ذلك ، كل هذه المسائل جاءت في فصلين :

الفصل الأول : حق الأمة في المعارضة السياسية
الفصل الثاني : حق الأمة في عزل الحاكم
والخروج عليه .

الباب الثالث : الحقوق السياسية المتعلقة بتقويم السلطة .

الفصل الأول :

حق الأمة في المعارضة السياسية.

عبد القادر للعطوم الإسلامية

الفصل الأول :

حق الأمة في المعارضة السياسية .

تحدثت فيه عن شرعية المعارضة السياسية كمبدأ تشريعي في السياسة الشرعية وشرعية وسائل المعارضة الحديثة كالأحزاب السياسية وغيرها فكانت المباحث التالية :

- المبحث الأول: المعارضة السياسية في الفقه الإسلامي.
- المبحث الثاني : شرعية الأحزاب السياسية .

المبحث الأول :

المعارضة السياسية في الفقه الإسلامي.

المعارضة السياسية هي مكنة التعبير عن الرأي المخالف في مسائل السياسة الشرعية في إطار المباح ، بحيث لا تصطدم بنص شرعي قطعي ، ولا بقاعدة عامة ، ولا بأصل من أصول الدين .

هذه المكنة تتجه إلى ما اتخذته الحاكم من آراء ، وتشريعات اجتهادية ، فنقول أن فردا أو مجموعة أفراد منظمين من المعارضة . إذا ما خالفوا في آرائهم واجتهاداتهم آراء الحاكم واجتهاداته ، واستطاعوا أن يعبروا عن هذه بحرية تامة بالوسائل الممكنة .

والمعارضة السياسية بالمفهوم السابق تثير تساؤلات عن مدى شرعيتها أصلا : سيما إذا كانت خارج مجلس الشورى ، الذي يمثل أهل الحل والعقد في الأمة : وكانت تتخذ من الأحزاب والجمعيات . وسائل لتبليغ آرائها ، واجتهاداتها : وخلافاتها السياسية مع الهيئة الحاكمة .

ومبرر هذا التساؤل هو أن هذه المعارضة تحدث بعد استشرac الحكم العام المجتهد فيه من قبل الحاكم المجتهد ، وأعضاء مجلس الشورى المجتهدين ، وانتفاذه وهو ما يعبر عن رضا الأمة التابع لرضا ممثليها في مجلس الشورى فحينما تحدث معارضة فالتصور أنها معارضة للأمة أو معارضة الأقلية لما ارتضته الأكثرية ، وفي هذا شق لصفوف الأمة ، وبعث لأسباب التنازع والتفرق المؤدي إلى الهلاك والفشل ، وهو منهي عنه ، كما أن فيه منازعة الحاكم في اختصاصه ، إذ المعروف فقها « أن الحاكم المجتهد حكمه يرفع الخلاف » (1) وأن له أن يحكم باجتهاده ، فإذا ما تولدت حركة تعارض اجتهاده ، سيما من خارج البرلمان فإن في هذا خروج عن أحكام الفقه الموضوعة لحفظ التشريعات وإرساء مبدأ

(1) القراني . الفرق . مرجع سابق ، ج 2 ص : 103 .

الإستقرار في الأحكام مما يؤدي إلى إضطراب الحياة العامة والسياسة العامة للبلاد ، وهو منهي عنه شرعا .

وأنة للإجابة على هذه التساؤلات فإننا سنبحث شرعية المعارضة كمبدأ تشريعي في السياسة الشرعية ، ثم نبحث تبعا له شرعية، وسائل المعارضة الحديثة كالأحزاب السياسية، وبيان أن حرية الأفراد السياسية تقتضي بذلك ضرورة.

المطلب الأول :

شرعية مبدأ المعارضة السياسية :

لإثبات شرعية المعارضة السياسية نلجأ إلى أدلة من نصوص الوحي ، ومن سيرة النبي - صلى الله عليه وسلم - العملية ومن مواقف إجتهدات للخلفاء الراشدين رضي الله عنهم .

أولا : من القرآن الكريم :

1- " 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 لاتعلمون " (1)

2- " قال رب أنى يكون لي غلام ، وكانت إمراة عاقرا ، وقد بلغت من الكبر عتيا " (2)

3- " قالت أنى يكون لي غلام ، ولم يمسنني بشر ولم أك بغيا " (3) ووجه الإستدلال : أن هذه النصوص تثبت أن الملائكة ونبي الله زكرياء ومريم عليهما السلام قد تساءلا حول مضمون الأمر الإلهي ، وكيفيته ، وليس في هذا اعتراض على القدر الإلهي ، وإنما هو بعد التأمل ، اعتراض من الملائكة على الفساد المتوقع من الإنسان إذ هو يتعارض مع جلال الله وعظمته التي تقتضي

(1) سورة البقرة ، آية 29 .

(2) سورة مريم ، آية 7 .

(3) سورة مريم ، آية 19 .

التسبيح ، والتقدیس ، وهو اعتراض من زكرياء ومريم عليهما السلام - نابع من فهمهما أن المولود المنتظر مخالف في الوجود لطبائع الأشياء إذ أن العقم والكبر ، وعدم الزواج من الموانع العادية الطبيعية لوجود الولد ، فأجابهما الله بأن ذلك سيكون معجزة خارقة لطبائع الأشياء والتي أنشأها هو على هذه الشاكلة .

وهكذا وقع الإعتراض الأول من الملائكة على احتمال توقع الفساد من المخلوق الجديد ومن زكرياء ومريم عليهما السلام على مخالفة الولادة لطبائع الأشياء وسنن الله في الكون - وهكذا تبنى كل معارضة سليمة - ولم ينكر الله تعالى على الجميع تساؤلهم وإنما أجابهم وحاورهم بما اقنع عقولهم وفهومهم . وعلى هذا إذا كانت المعارضة ، قد حدثت في الحضرة الإلهية مع عدم الزجر والإنكار فلأن تكون بين الرعية والحاكم وهو خليفة الله في الأرض أولى .

4- " و أنا لكم ناصح أمين " (1)

- دلت الآية أن منهج الأنبياء هو معارضة اعتقادات وأراء الأقوام المشركة بغية تغييرها بمنهج التوحيد والإيمان السليم ، وأن المعارضة نصح ، وأمانة والنصيحة واجبة في الإسلام ، كما أن الأمانة أداؤها واجب ، وتضييعها خيانة . ودليل على قرب الساعة .

5- "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر" (2)

6- " ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ، ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون " (3) .

7- " 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 " (4)

8- " فلما نسوا ما ذكروا به . أنجينا الذين ينهون عن السوء وأخذنا الذين

ظلمو بعذاب بئس بما كانوا يفسقون " (5)

(2) سورة الاعراف ، آية 57 .

(2) سورة آل عمران ، آية 110 .

(3) سورة آل عمران ، آية 104 .

(4) سورة المائدة ، آية 78 .

(5) سورة الاعراف آية 165 .

9- والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر " (1)

ووجه الإستدلال ، أن في الآيات أمرًا لمجموع الأمة بممارسة وظيفة النصح والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، واعتبار ذلك من خصائص الخيرية والإيمان في الأمة .

وأن الأمر بالمعروف هو بيان وجه الصلاح في الأحكام ، والتطبيقات التي تأمر بها تعاليم الشريعة ، ويكون مناط تحقيق مصالح المسلمين مرتبطًا بها ، وبما أن سلطة الأحكام ومكنة تشريعها ، وتنفيذها مرتبطة بالحاكم المجتهد ، بصفته مستشرعًا ، وحاكمًا ، فإن مهمة البيان للمعروف تكون من المجموعة المقابلة الناشئة من خيرة الرعية ، ممن توفرت فيهم سمات الصلاح ، والفهم ، والخبرة ، والحكمة ، والتي أوكل الشارع بها تبيان المصالح من الأحكام والتطبيقات للحاكم ، وهو يستشرع ويجتهد للأمة ، وربما قد يخطئ أو يتعسف أو يستبد فتنشأ المعارضة النصوحة المبينة لدلالات النصوص ، ومقتضيات الشريعة ، ومآلات النظر في مقاصدها بما يحقق النفع للأمة ، ويدفع عنها الضرر، وهذا ببيان أوجه الصلاح والفساد في استشراعات الحاكم بغية الأخذ بأحسنها ، وهو عين المعارضة السياسية الوظيفية في الإسلام .

وقد ربط الله بين المعارضة كمطلوب تكليفي من الأمة ، وبين صفات للقائمين بها تدل على وجوبها شرعًا ، وربط بينها وبين التاركين لها بصفات تدل على حرمة تركها ، وعدم ايقاعها شرعًا . والنوع الأول من الصفات هو الخيرية ، الإيمان الولائية ، الفلاح ، والنجاة وهي صفات تدل على المردود الإجتماعي ، والنفسي أثناء التحقق بصفة المعارضة السياسية ، فهي تدل على الإيمان ، والتحاكم إلى أساسيات التوحيد ، وتدل على خيرية الأمة القائمة بها ، وأنها بعيدة عن الأزمات

والضعف إذا تحققت بالحرية السياسية ، وأنها بمنجاة عن الوقوع في التبعية والضعف ، والتخلف واستبداد الحكام ، بينما إذا تخلت عن حريتها السياسية فقد اتصفت بصفات نقيضة للأولى أثبتتها الآيات ، وهي الكفر والمعصية ، والفسق ، والإعتداء والهلاك ولا شك أن لهذه الصفات مردود اجتماعي وثقافي حضاري . يوضحه بجلاء واقع الأمة الإسلامية الحالي ، وهي تفتقد في كثير من مناطق تواجدتها حريتها السياسية في الإختيار بين البدائل التي تكفل لها المشاركة في بناء استراتيجية الدولة ، وتوجهها الحضاري .

ثانياً - من السنة القولية :

- ما رواه مسلم عن ابن مسعود أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : " ما من نبيء بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له في أمته حواريون ، وأصحاب يأخذون بسنته ، ويقتدون بأمره ثم تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون ، ويفعلون ما لا يؤمرون فمن جاهدهم بيده فهو مومن ، ومن جاهدهم بقلبه فهو مومن ومن جاهدهم بلسانه فهو مومن بوليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل" (1)

- ما روي في الحديث المتفق عليه : عن أبي الوليد عبادة بن الصامت قال : بايعنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على السمع والطاعة في العسر واليسر . والمنشط والمكره ، وعلى أثرة علينا وعلى أن نقول بالحق أينما كنا لا نخاف في الله لومة لائم . " (2)

- ما روي عن رسول الله أنه قال : "أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر" وفي رواية للنسائي : " أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم - أي الجهاد أفضل ، فقال : كلمة حق عند سلطان جائر " (3)

- ما رواه مسلم أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال : "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان" (4)

(1) الإمام مسلم ، الجامع الصحيح ، كتاب الإيمان ، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان . 70/1 .

(2) نفس المرجع ، كتاب الإمارة ، باب وجوب طاعة الامراء في غير معصية 1470/3 .

(3) أبو داود ، السنن ، كتاب الملاحم ، باب الامر والنهي ، حديث رقم 4322 . 499/11 .

(4) الإمام مسلم . نفس المرجع . 69/1 .

- مروي عنه قال : " مثل القائم في حدود الله ، والواقع فيها كمثل قوم استهموا سفينه فصار بعضهم أعلاها ، وبعضهم أسفلها ، وكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقا ، ولم نؤذ من فوقنا ، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا ، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ، ونجوا جميعا " (1) .

- ما روي عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - "والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ، ولتنتهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابا منه ثم تدعونه . فلا يستجاب لكم " (2) .

- ما روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - : "إن أول ما دخل النقص على بني اسرائيل ، أنه كان الرجل يلقي الرجل فيقول : يا هذا اتق الله . ودع ما تصنع فإنه لا يحل لك ، ثم يلقاه من من الغد وهو على هذه الحالة ، فلا يمنعه ذلك ان يكون أكيله وشريبه وقعيده ، فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوبهم ، بعضهم ببعض ثم قال "لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا ، وكانوا يعتدون ، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون" ثم قال : كلا والله لتأمرن بالمعروف ، ولتنتهون عن المنكر ، ولتأخذن على يد الظالم ولتأطرنه على الحق أطرا ، ولتقصرنه على الحق قصرا ، أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض ثم ليلعنكم كما لعنهم " (3)

أثبتت هذه الأحاديث : وجوب النهي عن المنكر ، والمنكر هو ما خالف الشريعة فكأن الأحاديث تبين موقف المسلمين فيما إذا خولت الشريعة من الحاكم أو من غيره ، ولكن مخالفة الحاكم للشريعة لها آثار متعددة إلى باقي الأمة ، ولهذا لا بد أن تقوم الأمة أو طائفة منها بمعارضة ما اشترعه الحاكم مخالفا به . أحكام الإسلام ، ويبديوا هذا من خلال :

(1) البخاري ، الجامع الصحيح ، كتاب الشركة ، باب هل يقرع في القسمة ، والإستفهام فيه (عن فتح الباري .99/5) .
(2) الترمذي ، السنن ، باب ماجاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (المباركفوري : عارضة الاحوذى ، 9/17) .
(3) الترمذي ، السنن ، باب ما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (عن : ابن الأثير ، جامع الاصول 1/230) .

- الربط بين المعارضة والمجاهدة للمنكر والإيمان
 - وجوب قول الحق ، وهو بيان الصواب في الأحكام دون اعتبار للخوف أو
 لعقوبة الهلاك التي يوقعها الحكام المستبدون ضد أصحاب الحق .
 - بل إن معارضة الحاكم بالقول الحق ، وبيان وجه المصلحة ، والصواب هو
 أفضل الجهاد .

- واعتبار أن محاربة المنكر والخطأ التشريعي هو أفضل الاعمال وبه يرتبط
 مصير الأمة آجلا . إذ أن النجاة هي مآل أفرادها إذ تحققوا بصفة المعارضة
 السياسية للحاكم في ممارسته تجاهها ولاشك أن هذا يدل على وجوب المعارضة
 واعتبارها مظنة الفلاح ، والنهوض الحضاري للأمة الواعية العارفة بحقوقها
 الساعية لتوفيرها ، والمطالبة بها في أطر منظمة ووسائل فعالة تضمن قوتها
 ووحدتها ورفاهها الإقتصادي وهيبتها تجاه الأعداء .

ثالثاً - **صن السنة العملية** : كتب السيرة مليئة بالشواهد العملية من سنة
 النبي - صلى الله عليه وسلم - في تبنيه منهج إقرار المعارضة في الرأي، والإختلاف
 في الإجتهد بين أصحابه ، وأخذه عملاً بنتائج هذه المعارضة إذا ثبت له صحة ما
 ذهب إليه غيره وإذا لم يكن ما ارتآه هو وحي من الله تعالى ومن أمثلة ذلك :

أ - معارضة الحباب بن المنذر يوم بدر: فقد ثبت في السيرة أن رسول الله -
 صلى الله عليه وسلم - قال لأصحابه : اشيروا عليّ في المنزل فقال الحباب بن المنذر
 : لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - " رأيت هذا المنزل أمنزل أنزلك الله ، فليس
 لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الحرب والمكيدة ، فقال - صلى الله عليه وسلم -
 " بل هو الرأي والحرب والمكيدة" : قال " فإن هذا ليس بمنزل . " انطلق بنا إلى
 أدنى ماء من القوم فننزله . ثم نغور ما وراءه من القلب ، ثم نبني عليه حوضاً
 فنملؤه ماء ثم نقاتل القوم ، فنشرب ، ولا يشربون « (1)

(1) ابن العربي (محمد بن عبد الله) . أحكام القرآن . تحقيق محمد علي الجباري ، دار الفكر ، بيروت ، سنة 1974 .
 299/1

وجه الإستدلال ، أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - شاور أصحابه قبل المعركة في المكان الذي ينبغي أن يعسكر فيه الجيش وكان من رأيه اختيار منزل بعيد عن أبار بدر فعارضه الحباب في رأيه ، ودلل أن هذا موقع سيء لا يصلح لإقامة الجيش وحسن أداء الحرب مع العدو ، وأشار عليه ، بتغيير المكان ، فنزل النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو القائد العام للجيش عند رأي أحد جنوده ، فدل هذا على منهج النبي - صلى الله عليه وسلم - في تبني المعارضة ، واعتبارها وسيلة لاستكشاف الآراء السديدة التي تؤدي إلى نصر المؤمنين على أعدائهم حتى في أصعب فترات الحروب .

ب- معارضة السعديين للصلح مع المشركين في غزوة الخندق : « ارسل النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى عيينة بن حصن ، وهو يومئذ رأس المشركين من غطفان . رأيت إن جعلت لك ثلث ثمار الأنصار أترجع بمن معك من غطفان وتدخل بين الأحزاب ؟ فأرسل إليه عيينة : « إن جعلت لي الشطر فعلت - فأرسل النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى سعد بن معاذ ، وسعد بن عبادة يستشيرهما ، فقالا : يا رسول الله إن كنت أمرت بشيء فامض لأمر الله فقال لو كنت أمرت بشيء لم أستأمركما ، ولكن هذا رأي اعرضه عليكما ، قالا : فإننا لا نرى أن نعطيه إلا السيف . فقال نعم إذن » (1)

وجه الإستدلال: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - «أجرى بينه وبين المشركين الصلح، حتى كتبوا الكتاب ، ولم تقع شهادة ، ولا عزيمة الصلح » (2) ثم استشار السعديين في مضمون الصلح الذي « أراد به تفتيت وحدة المشركين ، وتكسير الحصار المضروب على المدينة » (3) ولكن السعدان لما علما أن الأمر ليس وحيا عارضا للنبي - صلى الله عليه وسلم - في رأيه وطلبا من النبي - صلى الله عليه وسلم - إلغاء الصلح ، وأصرا على استعمال السيف ، في إزالة الخطر العسكري

(1) عبد الرزاق ، المصنف ، كتاب المغازي . وقعة الأحزاب وبني قريضة ، مرجع سابق ، 368/5 .

(2) ابن كثير ، البداية والنهاية ، مكتبة المعارف ، بيروت ، 104/4 .

(3) الصعدي (عبد المتعال) ، حرية الفكر في الإسلام ، - دار الفكر العربي ، مصر (د . ت) ، ص 35 .

المصدق بالمدينة ،فما كان من النبي - صلى الله عليه وسلم - إلا أن يأخذ برأيهما وينزل عند مشورتها .

ج - سماحه للمعارضة في قضية أسرى بدر : وهو وجه آخر من أوجه المعارضة في المسائل والأحكام العامة ، المتعلقة ببيان التعامل مع أسرى الحروب . ففي موقعة بدر أسر المسلمون الكثير من مشركين قريش ، وثار التساؤل حينئذ في كيفية التعامل الشرعي مع هؤلاء الأسرى ، ولم يستقر المسلمون على رأي واحد في القضية ، والقصة كما في صحيح مسلم : قال راوي الحديث : « سمعت أن ابن عباس يقول حدثني عمر بن الخطاب : قال : لما كان يوم بدر .. فقتلوا يومئذ سبعين ، وأسروا سبعين . قال أبو زميل : قال ابن عباس : فلما أسروا الأسارى . قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لأبي بكر وعمر : ما ترون في هؤلاء الأسارى ؟ فقال أبو بكر : يا نبي الله هم بنو العم والعشيرة ، أرى أن نأخذ منهم فدية فتكون لنا قوة على الكفار فعسى الله أن يهديهم للإسلام فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما ترى يا ابن الخطاب ؟ قلت لا والله يا رسول الله ما أرى الذي رأى أبو بكر ، ولكن أرى أن تمكنا فنضرب أعناقهم ، فتمكن عليا من عقيل فيضرب عنقه . وتمكنني من فلان نسيبا لعمر - فأضرب عنقه فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها ، فهوى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما قال أبو بكر ، ولم يهو - ما قلت ، فلما كان من الغد جئت فإذا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبو بكر قاعدين يبكيان ... فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أبكي للذي عرض علي أصحابك من أخذهم الفداء ، لقد عرض علي عذابهم أدنى من هذه الشجرة ، وأنزل الله الآية : " ما كان لنبي ، أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا ، والله يريد الآخرة ، والله عزيز حكيم ، لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم " (1)

(1) الإمام مسلم ، الجامع الصحيح ، كتاب الجهاد والسير ، باب : الإمداد بالملائكة في غزوة بدر ، 3/1385.

فالنبي - صلى الله عليه وسلم - كان أمام رأيين متعارضين

- رأي عمر وغيره ، ويرى قتل الأسرى

- رأي أبو بكر وأغلبية الصحابة ، وكانوا يرون أخذ الفداء ، ليكون لهم قوة

على الكفار وهو الذي مال إليه النبي - صلى الله عليه وسلم - وأخذ به فقبل الفداء .

ويستخرج رشيد رضا حكما من عمل الرسول - صلى الله عليه وسلم - ومنها:

- أن عمل الرسول - صلى الله عليه وسلم - برأي الجمهور الأعظم فيما لا نص

فيه من الله تعالى هو ركن من أركان الإصلاح السياسي . والمدني الذي عليه أكثر

الأمم في دولها القوية في هذا العصر .

- إن الجمهور الأعظم قد يخطئون ولا سيما في الأمر الذي لهم فيه هوى

ومنفعة ومنه يعلم أن ما شرعه الله تعالى من العمل برأي الأكثرية فسببه أنه هو

الأمثل في الأمور العامة لا أنهم معصومون فيها « (1) .

- في سيرة الخلفاء الراشدين : امتلأت سيرة الخلفاء الراشدين بالمواقف .

والتطبيقات التي تدل على أن المعارضة السياسية للحاكم ، كانت نهجا متبنى من

الرعية ، ومسؤولية يلتزم بها الحاكم في ممارسته السياسة والإجتهادية ، ونحن

نختار للتدليل على هذه الدعوى مجموعتين من الأمثلة :

- المجموعة الأولى : وتضم خطب ومواقف فيها اعتراف من حكام

الدولة الراشدين لحق الرعية بالمعارضة ، كضمان للحفاظ على حسن أداء الخليفة

لمهامه الإجتهادية المنوطة به كراعي لعامة المسلمين ، حتى لا يتعسف في استعمال

حقه ، أو يفكر في الخروج عن مبدأ المشروعية العليا ، ومنها :

1- خطبة أبي بكر عند توليته : قال : « أيها الناس ، فإني قد وليت عليكم

ولست بخيركم ، فإن احسنت فأعينوني ، وإن أسأت فقوموني ، الصدق أمانة

والكذب خيانة ، والضعيف فيكم قوي حتى أرجع عليه حقه إن شاء الله ، والقوي

فيكم ضعيف عندي حتى أخذ الحق منه إن شاء الله ، لا يدع قوم الجهاد في سبيل

(1) رشيد رضا . تفسير المنار ، مرجع سابق ، 99/10 .

الله ، إلا ضربهم الله بالذل ، ولا تشيع الفاحشة في قوم قط إلا عمهم الله بالبلاء .
 أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم» (1)
 ووجه الاستدلال : أن قوله : « وليت عليكم ، ولست بخيركم ، دليل على أن
 الحكم في الإسلام لا يقوم على الحق الإلهي ، وأن صفة الثيوقراطية منتفية عنه .
 وعلى هذا يشرع الخليفة مكنة المعارضة ، ويعتبر نفسه واليّه وظيفه محددة
 بنصوص الشرع وبمبادئ الخيرية والتي يشترك الجميع في إدراكها ، والتحقق بها .
 ويزيد هذا وضوحاً قوله : « وإن أسأت فقوموني » إذ فيه اعتراف صريح
 ودليل جلي على الأخذ بمبدأ المعارضة ، وما تقتضيه من مخالفة في الرأي
 والإجتihad ومن تقويم للحاكم إذا حاد عن إحدى مقتضيات العقد الملزمة .

2- جاء في الإمامة والسياسة : قام عثمان خطيباً في الناس : « أما بعد أيها
 الناس ، إن نصيحتي كذبتني ، ونفسي منتني ، وقد سمعت رسول الله - صلى الله
 عليه وسلم - يقول ولا تتمادوا في الباطل فإن الباطل يزداد من الله بعدا ، من أساء
 فليتب ، ومن أخطأ فليتب ، وأنا أول من اتعظ » (2)

وفيه دلالة على قبوله لآراء الثوار واعترافه بخطئه ، واعتزامه التوبة والرجوع
 إلى ما يقتضيه الصواب الشرعي في أحكامه السياسية محل المعارضة .

3- عندما كفر الخوارج علياً لرضائه بالتحكيم ، لم يشهر عليهم السيف أولاً
 إنما ناقشهم في مذهبهم ، وحاورهم في اعتقاداتهم ، وكأنه يقرهم علي مبدأ
 المعارضة السياسية قائلاً ، فإن أبيتم إلا أن تزعموا أنني أخطأت ، وضللت ، فلم
 تزلون عامة أمة محمد - صلى الله عليه وسلم - وتأخذونهم بخطئي وتكفرونهم
 بذنوبي ، وسيوفكم على عواتقكم تضعونها مواضع البرء والسقم ، وتخلطون من
 أذنبي بمن لم يذنب » (3)

فإن الخوارج رغم حملهم للسيف ، وخروجهم على الدولة بغيا وعدوانا ، لم

(1) الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، مرجع سابق ، 210/3 .

(2) ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة ، مرجع سابق ، 34/1 .

(3) محمد (أبو زهرة) ، تاريخ المذاهب الإسلامية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ص 67 .

يقطع الإمام علي رضي الله عنه معهم حبل الحوار ، والنقاش ولم يحمل عليهم السيف في أول الأمر ، بل أمهلهم ، ولم يشأ أن يحاربهم إلا إذا بدأوا هم بالعدوان وكان يحاورهم ويرسل من الصحابة من يناظر رؤسائهم فيرجع منهم إلى الحق من يرجع ، ويبقى في غيئه من يبقى ، وهذا مسلك سياسي سليم ، وفعال في تطويق الأزمات الناشئة عن خلافات الطوائف ، والمجموعات المتعارضة ، والذي يؤدي الإعتقاد عليه إلى حل الكثير من الأزمات ، ودفع الغالب من المضار العاجلة والآجلة . مما لا يقدر منهج الحرب ، والإقصاء والإلغاء ، وعدم الإعتراف بفكر الغير ورأيه ، وإن كان خطأ أن يحققه .

– المجموعة الثانية من الأمثلة : هي لمواقف تطبيقية ، وإجراءات عملية في الإجتهد التشريعي ذي المضمون السياسي ، والتي ظهرت فيها فكرة المعارضة والإختلاف فيما بين عهدي التشريع ، والإستشراع ، أي بين عهد الوحي في المدينة وعهد الإجتهد في زمن الخلفاء الراشدين فقد جدد المجتهدون في الأحكام ، وغيروا من التطبيقات الإجرائية المبنية على مصلحة مجموع الأمة ، وبما أن مصلحة الأمة متجددة بقدر ما يقع فيها من أحداث واقضية فإن الإجتهدات التشريعية لا بد أن تواكب هذه التغيرات حتى تكون محققة لمقصود الشارع في الأحكام المنزلة على الأحداث ، ولما كانت الإجتهدات متجددة فإن هذا يعني أن مبدأ المعارضة في العمل الإستشراعي في فترات الحكم فيما بين التشريع ، والإستشراع هو سنة وحكم ومنهج إسلامي ، تقتضيه طبيعة نصوصه وطبيعة روحه المتجددة ، المواكبة لتطورات الناس من ذلك أن .

1 – الطلاق الثلاث بلفظة واحدة : روى مسلم في صحيحه عن طاووس عن ابن عباس أنه قال : "كان الطلاق على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وستين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة . فقال عمر : إن الناس قد استعجلوا

في أمر كانت لهم فيه أناة ، فلو أمضيناها عليهم فأمضاهم عليهم " (1)
وفي رواية : « أن أبا الصهباء قال لابن عباس هات من هنالك . ألم يكن طلاق
الثلاث على عهد رسول - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر واحدة ؟ فقال : قد كان
ذلك فلما كان في عهد عمر تتابع الناس في الطلاق ، فأمضاه ، وأجازاه عليهم . »
فعمل عمر كان بناء على سد الذرائع ، لأن الناس قد تتابعوا فيما حرم الله
عليهم ، فاستحقوا العقوبة على ذلك ، فعوقبوا بلزومه . فإن سنة الطلاق مرة بعد
أخرى حيث يتاح للزوجين فرصة التراضي والوفاق ، « ولم يتفق الصحابة على ذلك
بل وافق عمر معظم الصحابة ، وخالفه آخرون منهم علي ، وأبو موسى ، وابن
عباس ، والزبير بن العوام ، وعبدالرحمن بن عوف » (2)

هذا المثال يتعلق بقانون الأسرة الذي ينظم شؤون المرأة بالرجل في حالتي
الزواج والطلاق ، وفيه نلاحظ اختلاف اجتهاد عمر - رضي الله عنه - عما كان
سائداً في عهد الوحي وخلافة أبي بكر وهو يدل على إمكانية المعارضة التشريعية
من صاحب السلطة السياسية في مسائل كانت قانوناً في عهد الوحي إذا عرفت
علة الحكم ، وفهمت الظروف والملابسات ، التي أدت إلى تشريعه ، وجعلته يرتبط
في وجوده ، وعدمه بهذه الظروف والملابسات ، حتى إذا انعدمت لم يصر الحكم
محل للتطبيق ، الأمر الذي يستدعي اجتهادا آخر مغايراً تتحقق به مصلحة
المسلمين ، وهو ما فعله عمر في قضية الطلاق ، إذ لما رأى الناس أكثروا من
الطلاق . وتتابعوا فيه ، وهو ما لم يكن معهوداً في زمن النبي - صلى الله عليه
وسلم - وأبي بكر رضي الله عنه شرع لهم ما يزرهم عن الطلاق ، وما يحقق
مصلحة المرأة ، وذلك بأنه أمضى عليهم الطلاق الثلاث ثلاثاً ، وقد كان واحدة في
زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - بصريح الحديث .

2 - المؤلفة قلوبهم : وهو مصرف من مصارف الزكاة الثمانية المذكورين في

الآية :

(1) الإمام مسلم ، الجامع الصحيح ، كتاب الطلاق ، باب طلاق الثلاث ، 2/1099 .

(2) القطان (مناع) ، تاريخ التشريع والفقه في الإسلام ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1986 ،

"إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم، وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم" (1)
 قال الطبري: « فأما المؤلفة قلوبهم ، فإنهم قوم كانوا يتألفون على الإسلام ممن لم تصح نصرته استصلاحا به نفسه . وعشيرته ، كأبي سفيان بن حرب والأقرع بن حابس ... ثم اختلف أهل العلم في وجود المؤلفة اليوم وعدمها ، وهل يعطى اليوم أحد على التأليف على الإسلام من الصدقة .

فقال بعضهم : « قد بطلت المؤلفة قلوبهم اليوم - ولا سهم لأحد في الصدقة المفروضة إلا ذي حاجة إليها . وفي سبيل الله أو العامل عليها ... وقد أعطى من المؤلفة قلوبهم بعد أن فتح الله عليه الفتوح وفشا الإسلام ، وعز أهله فلا حاجة لمحتج بأن يقول : لا يتألف اليوم على الإسلام أحد لامتناع أهله بكثرة العدد ممن أرادهم .. وقد قال عمر رضي الله عنه لما أتاه عيينة بن حصن : «الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر ، أي ليس اليوم مؤلفة » (2)

هذه المسألة تتعلق بالجانب المالي في الدولة . واجتهاد عمر رضي الله عنه يغير ما كان مطبقا في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا يعني هذا أن عمر رضي الله عنه ألغى تطبيق الحكم ، أو عطل التشريع ، وإنما أوقف تطبيق الحكم لانعدام سببه ، وغياب علته ، والتي هي علة تأليف القلوب ، ومعلوم أن الحكم يتبع علته وجودا وعدما . وهنا انعدمت العلة فكان مأل الحكم هو الإلغاء ، لغياب محله ومناطه ، وإن معرفة وجود العلة من عدمها يحتاج إلى اجتهاد تشريعي عميق . وهو ذاته دليل على تحقق المعارضة في تطبيق الأحكام ، وعلى إمكانية التغيير والتجديد بشرط التوفر على المدارك الإجتهدية العميقة .

3 - اختلاف عمر عن أبي بكر في العطاء : « وذلك أن أبا بكر قسم المال بين الناس بالسوية فجاء ناس فقالوا : له : « يا خليفة رسول الله - صلى الله عليه

(1) سورة التوبة ، آية 60 .

(2) الطبري (ابن جرير) ، جامع البيان في تفسير أي القرآن ، مرجع سابق ، 6/113 .

وسلم - إنك قسمت هذا المال فسويت به بين الناس ومن الناس ، أناس لهم فضل وسوابق ، وقدم فلو فضلت أهل السوابق ، والقدم والفضل لفضلهم ، فقال : أما ما ذكرتم من السوابق والقدم ، والفضل فما أعرفني بذلك ، وإنما ذلك شيء ثوابه على الله تعالى وهذا معاش فالأسوة فيه خير من الأثرة .

فلما كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : لا أجعل من قاتل مع غير رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كمن قاتل معه ، ففرض لأهل السوابق ، والقدم من المهاجرين والأنصار ممن شهد بدرا أو لم يشهد بدرا أربعة آلاف درهم . وفرض لمن كان إسلامه كإسلام أهل بدر دون ذلك أنزلهم على قدر منازلهم « (1) وهذا من اجتهادات عمر رضي الله عنه في المجال الإقتصادي وقد عارض ما كان معمولاً به في زمن أبي بكر - رضي الله عنه - فهذا قد ساوى بين الناس لأن هذا من قبيل المعاش الذي يستحسن أن يتساوى فيه الناس ، وأما التفاضل في الأعمال فأجره على الله . ولكن عمر عارض هذا . وقال لا أساوي بين من قاتل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ومن قاتل معه ، وغاير في منهجية العطاء وكان هذا اجتهاداً سياسياً في المجال الإقتصادي مبني على علل اجتماعية يراها هو ويعتقد أن المساواة في العطاء مع وجودها لا تصح بل قد تكون هضماً ، وظلماً لحقوق بعض الناس ، وهو ما لم يكن الخليفة الأول يراه . ولا يخشى منه . وهكذا تكون المعارضة في الإجتهد على مستوى السلطة في التطبيقات والقوانين والإجتهدات الشرعية التي تتغير تحقيق مصلحة الأمة من ورائها .

4- تقسيم أرض السواد : تدخل الأرض في البلاد المفتوحة عنوة في عموم الغنيمة التي قال الله فيها : "واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين ، وابن السبيل " (2) ويقتضي هذا أن تقسم الأرض المفتوحة قسم الغنائم ، فيكون أربعة أخماسها للغزاة ، والخمس للمصالح العامة المذكورة في الآية .

(1) أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم) ، الخراج ، دار المعرفة ، بيروت ، ص42 ، مجدلاوي (فاروق محمد سعيد) .

الإدارة الإسلامية في عهد عمر بن الخطاب ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1991 ص 324 .

(2) سورة التوبة ، آية 41 .

ولما فتحت الفتوحات في زمن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - سألته الصحابة قسمة الأرض التي فتحت عنوة بين الغانمين ، ولكن عمر رأى أن مستقبل المسلمين في هذه البلاد وما تحتاجه من نفقات في إدارتها ، وتنظيم شؤونها ، وتحقيق مصالح الناس فيها يستدعي التفكير في إبقاء هذه الأرض دون أن تقسم حتى يبقى لمن يجيء بعد الغانمين شيئاً وذلك بوقفها على مصالح المسلمين ، لهذا رأى عمر ترك الأرض لأهلها على أن يوضع عليهم ما يحتملون من خراج تكون منه إعطيات للمسلمين .. وبرر صاحب الفتح « وجه احتجاج عمر بقوله تعالى "والذين جاعوا من بعدهم .. " أن الراو عاطفة فيحصل اشتراك من ذكر في الإستحقاق والمعنى أنهم يستحقون في حال الاستغفار » (1)

« ووافق عمر على رأيه جماعة من الصحابة منهم عثمان وعلي ومعاذ بن جبل وطلحة وخالفه آخرون . منهم عبد الرحمن بن عوف وعمار بن ياسر وبلال ورأوا أن يخمس الأرض وتقسم أربعة أخماسها على الغزاة . والخمس لمن ذكروا في كتاب الله تمسكا بآية الغنيمة » (2)

ووجه الإستدلال أن تقسيم أرض السواد بعد من أهم القضايا الاقتصادية التي واجهت عمر بن الخطاب رضي الله عنه في فترة خلافته بسبب ما واجهه في اجتهاده من معارضة شديدة من عديد من الصحابة الذين ارتأوا تقسيم الأرض وتوزيعها على الفاتحين بمقتضى النص الشرعي وتطبيقاً لسنة الرسول في تقسيم أرض خيبر .

ولم يشأ عمر - رضي الله عنه - أن يلزم عامة المسلمين سيما المخالفين لرأيه بل شاور الجميع واستمرت المشاورة عدة أيام حتى حاجهم عمر وأثبت بالدليل صحة ما ذهب إليه ، وأن المصلحة كل المصلحة في اجتهاده ، وإلا فإن الأرض لو قسمت لأصيب الكثير من المسلمين بالغبن ، وقله ذات اليد ، لتعذر تجهيز الفاتحين

(1) ابن حجر العسقلاني ، فتح الباري ، 6/224 ، 225 .

(2) القطان ، تاريخ التشريع والفقهاء في الإسلام ، مرجع سابق ، ص 139 .

وبناء المدن ، والقيام بمصالح المسلمين العامة . وهكذا واجه عمر - رضي الله عنه - معارضة الصحابة له بالدليل المقنع والبرهان الجلي . كما هو منهج القرآن - وفيه اعتراف صريح بشرعية المعارضة حتى في اعقد القضايا ، وأخطرها على المستوى الإقتصادي ، فلا ينبغي لقيادة البلاد وحكامها أن ينفردوا بمواجهة الأقضية . وتشريع الأحكام دون أخذ رأي المعارضة أو اقناعها بالحجة والدليل على صدق رأي أو خطأ آخر ، وهذه سنة عمرية في السياسة العامة تجاه المعارضة وضرورة إشراكها في كل ما يهم مصلحة المجموع دون مواربة أو استبداد ، عكس الكثير من الحكام ، والملوك في العهود المتأخرة ، والذين يشركون المعارضة في الأمور الحقيرة والصغيرة ويبعدونها في الأمور الهامة والأقضية العامة فقط ليقال أن في بلادهم معارضة ، وحقوقاً سياسية .

القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني :

شرعية المعارضة بعد انتفاذ اجتهاد الحاكم .

إن أهم اشكالية تثار في قضية المعارضة السياسية هي كون المعارضة الفردية أو الحزبية الواقعة خارج مؤسسات السلطة ، والتي تحدث احتجاجا على التطبيقات والقوانين واللوائح الصادرة من المؤسسات الحاكمة ، غالبا ما تقع بعد انتفاذ الأحكام ، إثر شورى النواب الممثلين للأمة ، والذين هم أولو الأمر السياسيين الذين جاء الأمر بطاعتهم في قوله تعالى : " وأطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول . وأولي الأمر منكم " (1)

وطاعتهم تتحقق بطاعة ما صدر عنهم من تشريعات ، وأحكام بعد النظر في النصوص المتوفرة ، والوقائع الحادثة المشكلة لمحل الإجتهد . ومن المعلوم في الفقه الإسلامي أن الحاكم له مكنة الترجيح بين المختلفات . وتبني رأي قانوني واحد ، من بين العروض ، والآراء المقدمة من طرف أولى الأمر في الأمة .

فإذا رجح الحاكم رأيا بعد الشورى ، صار هذا الرأي هو القانون الواجب اتباعه في البلاد وأخذ صفة الحكم الشرعي ، الذي هو خطاب الله تعالى إلى المكلفين ، وأن طاعة الحاكم لا تتحقق إلا بتنفيذه ، والنزول عند مقتضياته ، وأن أي خروج على ما قرره الحاكم ، وتبناه هو بمثابة معصية لله ، يعاقب عليها ، فضلا عن كونه تمردا على الدولة ، وخروجاً عن منظومتها القانونية وهذا يستتبع من العقوبات ما هو معروف في حد الحرابة ، والبغي ، ولهذا يقول القرافي :

« إن الله لما جعل للحكام أن يحكموا في مسائل الإجتهد ، بأحد القولين فإذا حكموا بأحدهما ، كان ذلك حكما من الله في تلك الواقعة ، وإخبارا بأنه حكم فيها بنص من الله ورد خاص بتلك المسألة الواقعة » (2)

(1) سورة النساء ، آية 59 .

(2) القرافي ، الفرق ، مرجع سابق ، ج 1 ، ص 106 .

وجعل الأمدى المسألة متفقا عليها بسبب ما تحققه من استقرار البنية التشريعية للأمة ، وتوفر عنصر الثقة في الحاكم ، المطلوبة في كل عمل حضاري ونهضوي ، ينوي الحاكم القيام به يقول : « واتفقوا على أن حكم الحاكم لا يجوز نقضه ، في المسائل الإجتهدية ، إذ يلزم من ذلك ، اضطراب الأحكام ، وعدم الوثوق بحكم الحاكم ، وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها » (1) .

فكيف بعد هذا يسوغ لنا القول بالمعارضة السياسية الفردية ، أو الحزبية في هذا الظرف ، الذي قضى فيه الفقه بوجوب طاعة الحاكم ، واعتبار الخروج عليه خروجاً على حكم الله ، ومصصلحة المسلمين ؟ .

لقد تعرض الأصوليون في مبحث الإجماع إلى مسألة شبيهة بما نحن فيه . فإثناء تعرضهم لمبحث أنواع الإجماع ، تساءلوا هل إذا أفتى الحاكم بحكم بمحضر من المجتهدين ، وصرح بعضهم بالموافقة ، وسكت الآخرون ، هل يعتبر سكوت هؤلاء دليلاً على الرضا ، ودالاً على توافق نظرهم مع اجتهاد الحاكم فيتحقق الإجماع ، مما يعني عدم جواز مخالفتهم لسياسة الحاكم ، ورأيه الذي تبناه بمحضرهم ، وأن مجاهرتهم بالمخالفة هي خرق للإجماع ، وإنكار لما اتفقت عليه الأمة في لحظة شورى سليمة ، أم أن هذه المعارضة تعتبر سديدة ، وجائزة وأن سكوتهم بمحضر الحاكم ، لا يعد دليلاً على الموافقة الصريحة ، ومن ثم لم يكن الإجماع قد تحقق مما يعني أن المجاهرة بالخلاف لا تعد خرقاً للإجماع ، ولا تمرداً على الدولة ، ولا انتقاصاً من حق الأمة ، واضراراً باستقرارها التشريعي والقانوني .

وقد ذهب الأصوليون في هذه المسألة إلى قولين :

فذهب أكثر الحنفية إلى أنه إجماع قطعي ، لا يجوز الخروج عليه ، واحتجوا بأدلة منها : « أنه لو لم يكن هذا إجماعاً ، واشتد في تحقيقه سماع قول الكل

(1) الأمدى . الإحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، 4 / 273 .

انتفى الإجماع ، وانتفاؤه باطل ، فما أدى إليه فهو باطل ، وأن العادة في كل عصر إفتاء الأكاير ، وسكوت الأصاغر تسليما ، وقد يمنع لجواز أن يكون لهيبة أو لحياء « (1)

وقال الشافعي ، وأكثر المتكلمين وبعض الحنفية أن هذا ليس إجماعا ، ولا حجة ، فيكون الخروج عليه بالفتوى المغايرة ليس خرقا للإجماع ، وقالوا : « إن فتوى المفتي ، إنما تفهم بقوله الصريح الذي لا يتطرق إليه احتمال وتردد . والسكوت تردد ، فقد يسكت من غير إضمار الرضا لأسباب منها ، أن يكون في باطنه مانع من إظهار القول ، ونحن لا نطلع عليه ، وقد تظهر دلائل السخط عليه مع سكوته .

- أن يسكت لأنه يراه قولا سائغا ، أداه إليه اجتهاده ، وإن لم يكن هو موافقا عليه ، بل يعتقد خطأه .

- أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب ، فلا يرى الإنكار في المجتهادات أصلا .

- أن يسكت ، وهو منكر لكنه ينتظر فرصة الإنكار ، ولا يرى البدار مصلحة لعارض من العوارض ينتظر زواله .

- أن يعلم أنه لو أنكر لم يلتفت إليه ، وناله أذى

- أن ينسكت لأنه متوقف في المسألة . لأنه بعد في مهلة النظر « (2)

وإذا تأملنا الواقع الفقهي ، والفكري الإجتهادي للأمة في زمن الإجتهااد الأول أي في عصر الخلفاء الراشدين ، نستطيع أن نعثر على شواهد كثيرة ، مما عارض فيه الصحابة الخلفاء . ومما عارض فيه الخلفاء كبار المجتهدين في العديد من المسائل المثارة حينئذ ، في كل مجال من مجالات التشريع ، نذكر بعضا من هذه الأمثلة ، ثم نستخلص منها شروط المعارضة الصحيحة ، التي لا تضر بمصلحة الأمة ، ولا تحدث فوضى في الإستقرار التشريعي في البلاد .

(1) محمد الخضري ، أصول الفقه ، مرجع سابق ، ص 267 .

(2) نفس المرجع ، ص 268 .

1- اختلف الصحابة في نفقة المبتوتة ، وهي المطلقة ثلاثا :

فقال عمر رضي الله عنه وهو يومئذ الخليفة الراشد على المسلمين . تجب لها النفقة . والسكنى خلال فترة العدة لقوله تعالى : " ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة " « وقال بعض الصحابة بعدم الوجوب » (1)

2- اختلفوا في زواج المعتدة ، والزواج في العدة منهي عنه لئلا تتداخل الأنساب ، ولما بلغ عمرا أن امرأة تزوجت في عدتها ، فرق بينها وبين زوجها الجديد وأكملت عدتها من الأول ، ثم اعتدت من الثاني ، ولم يجز لها الزواج منه أبدا . وخالفه علي بن أبي طالب قال : « تعتد من الأول ثم تتزوج من الثاني » (2)

3- إنكار الصحابة على عثمان - رضي الله عنه - بعض تصرفاته كتوليته بني أمية في المناصب العليا ، وكتوزيعه للأموال بسخاء على أقربائه ، وكتقريبه في الشورى لأحداث بني أمية وإبعاده لكبار المهاجرين والأنصار ، ولكن رغم هذا الإنكار ، وهذه المعارضة ، لم يذكر التاريخ أن أجلاء الصحابة اتخذوا من عثمان موقف التمرد والثورة وخلع الطاعة (3)

4- موقف علي - رضي الله عنه - من الخوارج : فقد كان للخوارج رأي في التحكيم ، حكموا بمقتضاه بالكفر على سائر المسلمين ، وخرجوا من صف علي رضي الله عنه وتحزبوا حول ما ارتأوه ، وكان لزاما على علي رضي الله عنه أن يعيدهم إلى صف المسلمين أو يدفع شرهم عن عامة الناس ، فلم يبدأهم بقتال ولم يبدأهم بحرب رغم أنهم كانوا يكفرونهم ، وكان يأمر أصحابه بمجادلتهم لمحاولة إقناعهم بخطأ ما ذهبوا إليه وذلك احتراما منه لرأيهم مهما كان بعيدا عن الحق (4)

نرى في هذه الشواهد ، أن خلاف الطرف الآخر للسلطة . سواء كان فرديا . أو حزبيا ، كما في حالة الخوارج ، لم يتلقم إنكارا من السلطة ، أو لوما ، أو

(1) د. النبهان (محمد فاروق) ، المدخل للتشريع الإسلامي ، دار القلم ، لبنان ، 1981 ، ص 122 .

(2) نفس المرجع ، ص 122 .

(3) ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة ، مرجع سابق ، 31/1 .

(4) نفس المرجع ، 29/1 .

إشارة تدل على عصيانه للأمر الوارد في الآية السابقة (1) بسبب التزامه بأمر الحاكم ، وانتفاذه لرأيه .

فالذين خالفوا عمر في المبتوتة ، وزواج المعتدة ، لم يكونوا ليقضوا بغير رأيه في فترة خلافته لأنه لم يعد فتوى فقط ، بل أمر تشريعي ، هو بمثابة النص الإلهي في قضية ما ، والذين خالفوا عثمان في مسائل سياسية ، من كبار الصحابة لم يكونوا ليثوروا عليه ، أو يشاركوا الثوار خروجهم على عثمان ، وخلق طاعتهم له . بل لقد سجل التاريخ أنهم لم يتوانوا في نصرته والدفاع عنه (2)

والخوارج بتبنيهم لرأي مخالف لرأي الدولة ، واجتماعهم ، وتحزبهم حول هذا الرأي ، لم يكن علي رضي الله عنه ليحاربهم بدعوى حماية أمن الدولة ، ما لم يستعملوا السيف ، وما لم يقوموا بخلق طاعة السلطة الحاكمة ، والتمرد على قوانينها ، مما يعطينا إشارة إلى أن المعارضة السياسية ، الفردية أو الحزبية . بعد انتقاد الحكم ، وأخذ القرارات القانونية ، إنما تجوز إذا لم يخلع المعارض يده من طاعة السلطة القائمة ، ولم يتمرد على قراراتها . مؤثرا رأيه على رأي المجموع ، واجتهاده على اجتهاد أولي الأمر ، وإذا لم يسع إلى إقرار ما رأى ، وتنفيذ ما اجتهد ، متصادما بذلك مع إرادة الدولة التشريعية ، ومصصلحة الأمة التي تقتضي وحدة مصدر التشريع واستقراره .

ومثال المعارضة التي لا يسمح بها كونها تتصادم ، مع النظام العام ، وتؤدي إلى الفوضى وعدم الاستقرار التشريعي ، معارضة معاوية - رضي الله عنه - لبيعة علي - رضي الله عنه - وخلعه لطاعته ، ثم قيامه بالحرب ضده ، وهو نموذج لتبني رأي مضاد لما اتفقت عليه الأمة .

فقد بويح علي - رضي الله عنه - باتفاق الصحابة - رضي الله عنهم - (3) فصارت طاعته لازمة على كل ولاية الأمصار وهو ما حدث فعلا ، إلا من معاوية

(1) هي قوله تعالى « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ، وأولي الأمر منكم » النساء ، آية 59 .

(2) ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة . مرجع سابق ، 41/1 .

(3) ذكر ابن قتيبة أن عليا كتب إلى معاوية يقول له : إن بيعتي بالمدينة لزمك وأنت بالشام لأنه بايعني ، الذين بايعوا أبا بكر ، وعمر وعثمان على ما بايعوا... وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار ، فإذا اجتمعوا على رجل فسموه إماما كان ذلك له رضا ، فإن خرج منهم خارج ربوده إلى ما خرج منه ، فإن أبي قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين (الإمامة والسياسة ، 84/1) (1) ابن حزم . المحلى . مرجع سابق - 107/11 .

الذي تمرد عليه ، وأبى الدخول في حكمه ، فكانت الفتنة التي قسمت المسلمين وأصابتهم بشر وبيل .

ويجب أن نذكر أن الفقهاء حين بحثوا في قضية البغاة ، وكيف يعاملهم الإمام ، اتفقوا على أن الإمام لا يحل له حمل السيف على البغاة . إذ لم يلجؤوا هم إلى حمل السلاح وقتال المسلمين ، وفي هذا تقدير لرأيهم واجتهادهم مهما كان تأويله بعيدا عن دلالات النصوص ، فتحزبهم حول رأي خاطئ ، أو تأويل بعيد : يوجب عذرهم ، وتركهم على ما هم فيه ، يقول ابن حزم مفصلا أصناف البغاة وبما يؤخذ كل صنف :

« البغاة ثلاثة أصناف : صنف تأولوا تأويلا يخفى وجهه على كثير من أهل العلم ، كمن تعلق بأية خصتها أخرى ، أو بحديث قد خصه آخر ، أو نسخها نص آخر ، فهؤلاء كما قلنا معذورون حكمهم حكم الحاكم المجتهد يخطئ فيقتل مجتهدا ، أو يتلف مالا مجتهدا .

أو يقضي في فرج خطأ مجتهدا ، ولم تقم عليه الحجة في ذلك ، ففي الدم على بيت المال ، لا على الباغي ، ولا على عاقلته ، ويضمن المال كل من أتلفه . ونسخ كل ما حكموا به ، ولا حد عليه في وطئ فرج جهل تحريمه ، ما لم يعلم بالتحريم ، وهكذا أيضا من تأول تأويلا فاسدا لا يعذر فيه ، لكن خرق الإجماع أي شئ كان ، ولم يتعلق بقرآن ، ولا بسنة ، ولا قامت عليه الحجة ، وفهمها ، وتأول تأويلا يسوغ ، وقامت عليه الحجة . وعندني فعلى من قتل هكذا القود في النفس فما دونها ، والحد فيما أصاب بوطء حرام وضمنان ما استهلك من مال ، وهكذا من قام في طلب دنيا مجردا بلا تأويل ، ولا يعذر هذا أصلا لأنه عامد لما يدري أنه حرام » (1)

ومن أحكام البغاة التي تحدد واجبات السلطة إزاعهم أنه « إذا لم يكن للبغاة

(1) د . وهبة الزجيلي ، الفقه الإسلامي وأدلته ، مرجع سابق - 143/6 .

منعة فلإمام أن يأخذهم ويحبسهم ، حتى يتوبوا ، وإن تاهبوا للقتال ، وكان لهم منعة وشوكة (سلاح) ، يدعوهم الإمام إلى إلتزام طاعته ، ودار العدل والرجوع إلى رأي الجماعة أولاً . كما يفعل مع أهل الحرب ، فإن أبوا ذلك قاتلهم أهل العدل حتى يهزموهم ويقتلوهم ، ولا يبدؤهم الإمام بالقتال متى يبدؤوه ، لأن قتالهم لدفع شرهم « (1) فحرية التعبير على الرأي حتى ولو كان خطأ ويستند إلى أدلة موهومة ، ومستندات ضعيفة ، مكفولة ومحترمة ، وإجتماع بعض من أفراد الأمة حول هذا الرأي يبيح نبذهم أو قتالهم، بل تجب محاورتهم ، وإقناعهم بخطئهم ، أو تركهم على حالهم ، ما لم يترتب على هذا الترك شر بباقي الأمة .

بقي أن نعرف موقف الإسلام ممن يلتف حول آراء ، وأفكار مناقضة لأحكامه ومضادة لقواعده ، ومصادمة لنص قطعي من نصوصه ، وينشأ من هذا الإلتفاق حزبا سياسيا ، أو جمعية منظمة تدعوه ، وتبشر بأفكاره وتعارض السلطة الحاكمة بما تؤمن به كما هو الشأن في الكثير من الأحزاب المتواجدة في العالم الإسلامي والتي تدعوا إلى فصل الشريعة الإسلامية عن السلطة ، والحكم ، ولا ترى لها موضعا في القوانين العامة ، والخاصة ولا أثر في حياة الناس ومذاهبهم السياسية والإقتصادية والإجتماعية ، وينظرون إليها على أنها شعائر تعبدية ، وممارسات فردية لا غير .

ومعلوم أن الإسلام لا يبيح نشر الكفر بين اتباعه ، ولا يسمح بأن يجاهر أحدهم بتسخيف تعاليمه ، والإنتقاص من أحكامه لأن في هذا هدا لقواعد النظام الشرعي العام ، ولأسس قيام الدولة ، فتنحول المعارضة عندئذ إلى معول للهدم : وإلى عامل لانهيار الدولة ، وعدم استقرارها بدل أن تكون وسيلة بناء ، وأداة تربية وتوعية بالحقوق والواجبات ولهذا فإنه لا يسمح بقيام مثل هذه الأحزاب في البلاد الإسلامية للأسباب التالية .

- 1- أنها لا تحقق الغاية من الولاية بين المسلمين ، وهي الترابط المؤسس على وحدة الهدف والتصور لقوله تعالى : "المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض" (1) بل إنها تزرع الشقاق والإنقسام في تصور فكرة الدولة ، والأصول الكبرى التي تقوم عليها ، فيكون هذا سببا للتنازع والخصام والقتال وهو منهي عنه .
- 2- إنها لا تحقق مقصدها ، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بل إنها تكون وسيلة لنشر المنكر ، وإبادة المعروف ، إذ المعروف ما وافق الشرع وأصول الدولة والمنكر ما ناقضها قال تعالى "الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة ، وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر" (2)
- 3- أنها سبب لتفرق الدين واختلاف كلمة الأمة . وهدم لوحدها الفكرية والسياسية وهو منهي عنه ، قال تعالى : "إن الذين فرقوا دينهم ، وكانوا شيعا لست منهم في شيء" (3) وقال أيضا : "واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا" (4)

(1) سورة التوبة ، آية 71 .

(2) سورة الحج ، آية 41 .

(3) سورة الأنعام ، آية 159 .

(4) سورة آل عمران ، آية 103 .

المبحث الثاني : شرعية الأحزاب السياسية.

اختلفت أنظار المفكرين ، والفقهاء في هذه المسألة ، لا على أساس التشكك في جوازية حرية التعبير ، وإبداء الرأي ، وإنما على أساس مراعاة وحدة الأمة . المنظور إليها كغاية دينية ، وكمقصد تشريعي ثابت ، ورأسخ . وإن إباحة هذه الأحزاب ، والتنظيمات المستجلبة من النظم الوضعية يؤدي إلى ضياع هذا المقصد، وغياب عنصر وحدة الأمة ، المخاطب به في قوله تعالى : " وأن هذه أمتكم أمة واحدة " (1)

وفي هذا المبحث نذكر أدلة المانع لقيام الأحزاب في الدولة الإسلامية ، ثم نكر عليها برد المجيزين لقيامها ، باعتبار أنها الوسيلة المنظمة للمعارضة السياسية وأنه لا يمكن أن تتحقق معارضة فعالة وجماعية بدون قيام أحزاب سياسية .

— وأبي المانعيين وأدلتهم:

وهم ثلثة من المفكرين والفقهاء ، تأملوا الواقع السياسي للأمة الإسلامية وراجعوا تاريخها الأول ، فلاحظوا أن وجود الأحزاب السياسية ، كان سببا في تفرق الأمة وضياع وحدتها ، وقد استندوا فيما ذهبوا إليه إلى نصوص من القرآن وإلى أدلة أخرى .

أ - الدليل الأول : من القرآن : ويمكن ذكرها في ثلاث مجموعات :

1 - نصوص تؤكد على وحدة الأمة ، وتحذر من الفرقة والإختلاف ومنها قوله تعالى : " واعتصموا بحبل الله جميعا ، ولا تفرقوا " (2)

" إن الذين فرقوا دينهم ، وكانوا شيعا لست منهم في شيء " (3)

" وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع

الصابرين " (4)

(1) سورة الأنبياء ، آية 91 .

(2) سورة آل عمران ، آية 103 .

(3) سورة الأنعام ، آية 159 .

(4) سورة الأنفال ، آية 46 .

وجه الاستدلال : أن الأمة الإسلامية ، مأمورة شرعا بالتوحد ، ونبذ الإختلاف المؤدي إلى الفرقة ، والفشل والهلاك ، والأحزاب هي سبب الفرقة والتشتت ، وما كان سببا إلى الحرام ، فهو حرام ، فيكون قيام نظام حزبي محظورا في الشريعة الإسلامية

2- نصوص تنهي صراحة عن الإنقسام والتشيع ، وبيان عاقبتهما الويلة على الأمة في الدنيا والآخرة .

— إن الذين فرقوا دينهم ، وكانوا شيعا لست منهم في شيء . (1)

— قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم ، أو من تحت أرجلكم .

أو يلبسكم شيعا ، ويذيق بعضكم بأس بعض . (2)

— ولا تكونوا من المشركين ، من الذين فرقوا دينهم ، وكانوا شيعا كل حزب بما

لديهم فرحون . (3) . إن فرعون علا في الأرض ، وجعل أهلها شيعا . (4)

وجه الاستدلال (5) من هذه الآيات ، أن الله حذر من التفرق في الدين .

والتشيع للفرق والجماعات ، وصرح أن النبي - صلى الله عليه وسلم - ليس منهم . وهم ليسوا من الإسلام عقيدة وشريعة وأن التفرق والإختلاف بين الجماعة المسلمية هو عذاب من الله ، سلطه عليها جزاء التفرق والانتماء إلى الإختلافات ، المؤدي إلى الشرك ، والردة عن الإسلام ، والآية الأخيرة ساوت بين التفرق إلى شيع وأحزاب ، وبين الشرك بالله ، وبهذا فإن الإستقامة على النهج القويم تقتضي تجنب الإنضمام إلى الجماعات ، والأحزاب التي قد تؤدي إلى الهلاك .

3- وردت كلمة " أحزاب " في القرآن الكريم بصيغة الجمع ، مقرونة بصفات

سيئة توجب النفور منها ، والإبتعاد عن تأسيس القيادة الإسلامية وفقها منها .

(1) سورة الأنعام ، آية 159 .

(2) سورة الأنعام ، آية 65 .

(3) سورة الروم ، آية 32 .

(4) سورة القصص : آية 4 .

(5) وردت استدلالا هذا المذهب على لسان الأستاذ . خالد اسحاق في بحث له منشور بمجلة المسلم المعاصر السنة

الحادية عشر ، العدد 44 ، لسنة 1985 ، تحت عنوان « الأحزاب السياسية ونمط القيادة في الدولة الإسلامية » ص

11 - 46 ، ترجمة محمد رفيع عيسى .

- الكفر : في قوله تعالى : " ومن يكفر من الأحزاب فالنار موعده " (1)
- الإنكار : في قوله تعالى : " ومن الأحزاب من ينكر بعضه " (2)
- الإختلاف : في قوله تعالى : " فاختلف الأحزاب من بينهم " (3)
- سوء العاقبة: ولما رأى المؤمنون الأحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله (4)
- الهزيمة : " جند ما هنالك مهزوم من الأحزاب " (5)
- التكذيب : " كذبت قبلهم قوم نوح ، والأحزاب من بعدهم " (6)
- التباين والتقطع : " فتقطعوا أمرهم بينهم ، كل حزب بما لديهم فرحون " (7)
- فكلمة الأحزاب التي تعني الإختلاف في الرأي ، اقترنت في الآيات السابقة بأوصاف ملازمة للإختلاف ، كالإنكار ، والتباين ، والتكذيب . لما في أيدي التجمعات والأحزاب الأخرى ، وهذه سمة العمل الحزبي : ادعاء العصمة لما عنده ورمى الآخرين باشنع الأوصاف وتكذيب أطروحاتهم ودعاواهم ورميهم بالجهل والقصور والقدح فيها بحق ، وبغير حق ، وهذا يؤدي إلى سوء ظن المسلمين بعضهم ببعض ، واختلفهم في آرائهم ، دون سبر وجه ، الحق في هذا الإختلاف لأن الدافع حينئذ ليس هو الدليل ، وتعدد مأخذه واحتمالات الأخذ بأحد معانيه : وإنما هو سوء الظن ، وهو عامل نفسي يدفع إلى الكره والبغضاء والحقد المؤدي إلى الهزيمة ، والتراجع الحضاري ولهذا حرم هؤلاء الفقهاء النظام الحزبي . ويرد على هذه الإستدلالات ، بأن المعارضة السياسية التي تتخذ الأحزاب السياسية كوسيلة فعالة للتعبير عن آراء أفراد الأمة . في مسائل الإصلاح الإجتماعي ليست خطرا على وحدة الأمة مادامت ملتزمة بالأصول العقدية الكبرى وبأسس النظام الإجتماعي العام ، المنبثق من الشريعة الإسلامية ، والآيات التي

(1) سورة هود ، آية 7 .

(2) سورة الرعد ، آية 37 .

(3) سورة مريم ، آية 37 .

(4) سورة الأحزاب ، آية 22 .

(5) سورة ص ، آية 11 .

(6) سورة غافر ، آية 5 .

(7) سورة المؤمنون ، آية 53 .

استدل بها هؤلاء إنما تحرم التفرق في الدين ، وهذا مما لا خلاف فيه إذ هو محض شرعا ، لأنه يطال المقومات الأساسية التي ترتكز عليها البنية الإجتماعية للأمة ، لأن الإختلاف في الدين أمر منهي عنه ، وهو يعني الكفر والخروج عن الشريعة أصلا . وهذا ليس من محل النزاع في مسألتنا ، « وأن هذا الفهم لا يسري على المعارضة الجماعية ، والأحزاب السياسية ، لأن الفرض أن هذه الأحزاب ، ينحصر دورها داخل الأمة في اقتراح البدائل العملية للوضع الراهن . وذلك في نطاق البحث عن تحسين الأحوال فيها ، وهذه البدائل لا يجوز أن تخرج عن المقومات الأساسية للأمة ، والتي يفترض أن الدستور قد نظمها ، وحدد معالمها على هدي الكتاب والسنة ، وأن هذا الدستور قد تست الموافقة عليه في استفتاء شعبي ، ومن ثم لا تملك الجماعة السياسية الخروج على أحكامه ، وإنما هي تعمل في إطارها » (1)

وعلى هذا فإن ورود كلمة الأحزاب في القرآن مقترنة بصفات الكفر والإنكار . والتكذيب والهزيمة وغيرها ، إنما هي في حالة الإنقسام العقيدي والتفرق في أصول الديانة ، وهذا إذا تبنته المعارضة سياسية كانت أو فكرية ، فقد صارت تسعى إلى محاربة قيم الأمة ، وثوابتها ، ومكونات شريعته ، ونظامها الإجتماعي العام ولم يعد جهدا لاستكشاف الصواب ، ولعرفة الأصلح لخدمة الأمة ، فتؤدي إلى هدم حضارة الأمة ، وتفريق صفها ، وضياح كيانها وأسس بقائها ، فتضعف فتتهزم ، فتهلك وهو ما لم تنشأ المعارضة أصلا له .

ب - الدليل الثاني : خاصية التوحيد :

ويرتكز فيه أصحابه على خاصية التوحيد في الإسلام . هذه الخاصية التي تقتضي وحده الفكر ، والتصوير والسلوك ، فالإسلام نظام مذهبي كلي لا يحتمل الإختلاف حول كلياته ومبادئه ، ولا التحزب حول أحكامه ، وتشريعاته ، مهما

(1) خالد اسحاق ، الأحزاب السياسية ، مجلة المسلم المعاصر ، مرجع سابق ، ص 11 .

كانت دلالات هذه النصوص على الأحكام المجتهد فيها .
 ونصوص الإسلام ، منها ما يحتمل معنى واحدا ، أي قطعي الدلالة ، ومنها ما يحتمل الخلاف في فهم المعنى ، أي ظني الدلالة (1)
 فأما الأول : فتدخل فيها نصوص العقيدة ، والعبادات والأخلاق ، وهذه لا تحتمل الخلاف حولها ، ولا تعدد الأفكار والتصورات في فهمها وكيفية العمل بها لأن هذا يؤدي إلى زعزعة ركن التوحيد في الأمة ، وإضعاف قوة العقيدة فيها وهذا ليس من خصائص الإسلام .

وأما الثانية : فإن الخلاف الفقهي حول فهم النصوص واستنباط المعاني والأحكام منها وفق منهج علمي مرسوم ومتفق عليه ، هو من الإسلام ، وأن هذا يؤدي إلى نشوء المذاهب الفقهية التي تنتصر لبعض الفهوم ، وتتبنى بعض الآراء والمناهج ، لكن هذا شيء وظهور أحزاب تناصر آراء فقهية معينة ، وتدافع عنها وتجمع أشياء لها ، ومناصرين ، وتمييزهم عن باقي الأمة شيء آخر .
 وعلى هذا فإنه ينبغي حظر النظام الحزبي ، لما يؤدي إليه من فتوية بين المسلمين ، وتدنيس للنظام السياسي ، بأنواع من العصبية الجاهلية ، والذي من الممكن فيه ، « أن يستبد بزمام الأمر في البلاد طائفة مولعة بالنفوذ والسلطة . فتتفق أموال الجمهور في استمالة من ينتصرون لها دائما من الأهالي ، ثم تفعل في البلاد ما تشاء ، وتشاء أهواؤها بتأييد من هؤلاء الأنصار غير أبهة بمساعي الجمهور في كبح جماحها ، والأخذ على يدها » (2) .
 الرد :

ويرد عليهم ، بأن التوحيد في الإسلام . لا ينفي احتمال الاختلاف في الفهم . والتطبيق ، نتيجة لاختلاف دلالات النصوص واجتهادات الفقهاء في استنباط

(1) محمد الخضري - أصول الفقه ، مرجع سابق ، ص - 126 .

(2) المولدوي ، تدوين الدستور الإسلامي ، مرجع سابق ، ص 58 .

وهذا ماجعل الأستاذ : مصطفى كمال وصفي ، يحرم قيام نظام التعددية الحزبية في الإسلام ، ولا ينص عليه في الدستور الذي اقترحه في كتابه ، "نموذج الدستور الإسلامي" ، في قوله في المادة 16 ص 90 : تكفل الدولة للأفراد كافة الحريات التي تسمح بها الشريعة الإسلامية ولا يجوز المساس بها ، أو تقييدها ، أو تنظيمها خلافا لما تقتضيه الشريعة الإسلامية .

الأحكام من هذه الدلالات ، وإن اجتماع طائفة معينة من المجتمع حول بعض الأفهام ، والتطبيقات التي ترى صوابها ، وصلاحياتها لطلب المصالح العامة ، ودفع الضرر عن الأمة الإسلامية ، بحيث تكون هذه الآراء مخالفة لما تبنته السلطة واتجهت إلي تطبيقه ، إن هذا لا يعني هدم ركن التوحيد ، ولا تشتيت صف المسلمين .

فقد أقر الإمام علي اجتماع الخوارج على رأيهم ، رغم عدم صوابه . ما لم ياربوا المسلمين ويخرجوا على الدولة بالسلاح ولم ير في هذا خطرا على وحدة الأمة (1)

جـ - الدليل الثالث : القياس : ويرتكز على قياس الأحزاب السياسية بالفرق السياسية التي نشأت في حياة المسلمين الأولى ، مستصحباً جميع سلبياتها على الأحزاب السياسية الحديثة .

فيرى أصحاب هذا الرأي : أن نشوء الأحزاب السياسية في حياة المسلمين الأولى ، وتوزعهم في الرأي حول مسائل كثيرة تتعلق بصاحب الأحقية في الخلافة ، قد أدى إلى تفرق المسلمين في الدين نفسه ، فجعل بعضهم يكفر بعضاً ويسئ الظن فيه . ويواجهه بالسيف أحيانا في ثورات متلاحقة ، حتى صار منطق القوة والإستبداد والتعصب هو السائد في حياة المسلمين ، من جانبي السلطة . وممثلة هذه الفرق في فترات كثيرة في التاريخ الإسلامي .

فالخوارج « وهم فرقة خرجت على علي بعد التحكيم رأت أنه لا حكم إلا لله : وأن علي كفر بقبوله التحكيم وكان من رأيهم أن يعلن عن خطئه ، بل كفره ويرجع عما أبرمه مع معاوية من شروط ، فلما رفض قاتلوه في مواقع كثيرة . ودبروا مؤامرة قتله ، واستمرت حروب الخوارج طوال فترة الأمويين ، وكان قتالهم عنيدا وشديدا » (2)

(1) ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة ، مرجع سابق ، 127/1 .

(2) مناع القطان ، تاريخ التشريع والفقهاء في الإسلام ، مرجع سابق ، ص 199 .

وأیضا كان أكثر ما تعاملت به هذه الفرق : منطق التكفير ، فقد كان سلاحها لرفض رأي الآخر والغائه وإقصائه ، وهذا المنطق ساد خاصة بين الشيعة وأهل السنة ، فالشيعة كانوا يرون أن عليا أحق بالخلافة ، وأن الرسول - صلى الله عليه وسلم - أوصى له بها ، وأن الصحابة اغتصبوا حقه ، وتولوا أمر المسلمين بغير وجه حق من نص ، أو سند صحيح .

وقال الشيعة أن عليا أفضل خلق الله « وأنه معصوم ، وأنه ليس بينه وبين الرسول إلا النبوة ، وكفروا كل من عاداه ، أو حاربه ، أو أبغضه ، وعدوه عدوا لله خالدا في النار مع الكفار والمنافقين » (1)

وإذا ما جئنا إلى الفرق ذات التوجه العلمي نجد أن فرض الرأي ، وإقصاء الطرف الآخر هو المنطق السائد ، ويظهر هذا في مسلك المعتزلة مع خصومهم في مسألة كلامية .

والمعتزلة فرقة كلامية أنشأها « واصل بن عطاء » (2) وكانت لها آراء فكرية في مجال العقائد ، وكان لها أصول يقول بها علماءؤها ، وقد تبني هذه الآراء والأصول بعض الخلفاء العباسيين ، وأرادوا فرض هذه الآراء على علماء الأمة الذين أبدوا معارضة لها ، وفق ما هداهم إليه الدليل والبرهان ، واعتبروها بدعة في الدين « وهذا المأمون الخليفة العباسي يدعو الفقهاء ، والمحدثين إلى القول بخلق القرآن ، وهي مقولة المعتزلة ، وأراد أن يحمل أحمد بن حنبل على أن يقول مقالته في خلق القرآن فرضا وإكراها ، فأبى أحمد أن يوافقها ، فكان هذا سبب محنته . حيث أمر المأمون بضربه وإيدائه » . (3)

والرد : أن الإستدلال على نفي الأحزاب السياسية ، التي تعتبر وسيلة المعارضة السياسية من المجتمع بالنظر إلى واقع الأحزاب السياسية ، والفرق

(1) المرجع السابق : ص 206 .

(2) واصل بن عطاء الغزال (80 هـ - 131 هـ) ، أبو حذيفة من موالي بني ضبة ، أو بني مخزوم ، رأس المعتزلة ، ومن أئمة البلغاء ، والمتكلمين ، سمي أصحابه بالمعتزلة لاعتزالهم حلقة درس الحسن البصري ، ومنهم طائفة تنسب إليه ، تسمى الواصلية .. (الاعلام ، الزركلي ، ج 8 ص 108) .

(3) نفس المرجع - ص 319 .

الكلامية التي نشأت في المجتمع الإسلامي في القرون الأولى ، والتي توزعت أصحابها ومؤسسيها أفكار مختلفة ، وآراء متناقضة ، تقترب من تعاليم الإسلام ونصوصه المحكمة حيناً ، وتبتعد عنها أحياناً أخرى ، هو استدلال غير صحيح : إذ أن طبيعة الأحزاب ، والفرق السابقة لم تكن واحدة ، فمنها ما كان سبب وجوده قضايا علمية ، نتجت عن مناقشات المسلمين في مسائل فلسفية وعلمية اضطرم إليهم اختلاطهم بثقافات الأمم المفتوحة ، كالروم والفرس والهند وغيرهم ، ممن كانت لهم ثقافات عريقة وفلسفات قائمة ، فلما ترجمت هذه الثقافات والفلسفات ، ناقش المسلمون تصورات أصحابها ، وحاولوا مزج بعض أصولها ومضموناتها بالثقافة الإسلامية ، والتوفيق بينها وبين الشريعة ، فنشأت عن هذا فرق كثيرة ، لعل أهمها المعتزلة ، والأشعرية ، والماتريدية وغيرها للرد على الفلاسفة ، والباطنية ، والشيعة ، فيما ذهبوا إليه من مسائل علمية اعتقادية خالفوا فيها نصوص الوحي وإجماع الأمة في قضايا معلومة من الدين نظراً أو ضرورة .

وهذه الفرق هي دلالة على الحرية الفكرية في الحضارة الإسلامية ، التي تعتمد الحجاج والبرهان ، والمنطق العقلي في بث الحقائق والوصول إلى المعرفة . وهناك فرق أخرى ، كان مبرر وجودها أسباباً سياسية تتعلق بعلاقة أصحابها ، ونظرتهم إلى السلطة الحاكمة ، ثم اضطبغت مع مرور الزمن بتعاليم فكرية ، وآراء اعتقادية وفقهية ، لتجعل لها شرعية الوجود ، وصفة التمايز عن غيرها ، ولعل الحروب التي خاضتها هذه الفرق كالشيعة ، والخوارج ، والإباضية ، والزيدية ، هي التي جعلتها تنحرف في الكثير من مقولاتها عن تعاليم الإسلام . وتبتدع آراء ، وتضع نصوصاً حديثية لتدعي صواب ما تأخذ به ، وما تميل إليه من رأي سياسي أو عقيدي (1) .

(1) أحمد أمين . فجر الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1979 ، ص 274 .

وإن الأحزاب السياسية المطلوب تواجدها كوسيلة معبرة عن المعارضة للسلطة الحاكمة نصحا ، وبيانا وتعبيرا وتجديدا ، ليست من قبيل هذه الفرق ، فهي لم تنشأ لتناقش مسائل كلامية ، أو ليكون لها رأي في قضايا العقيدة والفلسفة وهي ليس مطلوبا منها إشهار السيف ، وسل السلاح لتغيير السلطة بعد رميها بالكفر ، والخروج على محكمات الإسلام ونصوصه ، وإنما هي وسيلة لتبيين أسلم البرامج الجزئية ، وأصلح الأحكام والتطبيقات ، التي ينبغي أن تسير عليها الدولة لتحقيق مصالح الناس في العدل والرفاه والكفاية المادية والمعنوية .

وتعتبر الأحزاب السياسية في المجتمعات الرأسمالية بمثابة التطبيق العملي لمبدأ السيادة ، والتي تعني في الأساس حرية التعبير الفكري والسياسي عن آراء المجموعات المكونة للأمة .

والحزب السياسي « هو مجموعة متحدة من الأفراد تعمل بمختلف الوسائل الديمقراطية للفوز بالحكم بقصد تنفيذ برنامج سياسي معين » (1)

فالحزب السياسي هو هيئة قانونية تنظم شتات المعارضة وفق نمط فكري ومسلكية سياسية محددة ، تحاول نشر قناعاتها ، وأفكارها ، وبرامجها ، في قطاع واسع من الأمة ، قصد جلبها إلى تنظيمها الحزبي وتحبيب أفكارها وبرامجها ، وعقيدتها السياسية إلى أفراد المجتمع حتى ينضوا داخل هيكل الحزب ، ويمكنوه بأصواتهم من الوصول للسلطة لتجسيد طموحاته ، وأمانيه في حكم البلاد وفق عقيدة سياسية .

وإن وجود الأحزاب السياسية ضرورة حيوية ، تحتمها طبيعة المجتمعات الحرة والديمقراطية ، وأن الحرية كفكرة وفلسفة لا تجد لها صيغة هيكلية مجسدة تعبر بها عن نفسها سوى الأحزاب السياسية ، ولذلك قال " أزن " : « لا حرية سياسية بدون أحزاب » (2) ، والدافع إلى تكوين الأحزاب السياسية في الأنظمة

(1) سميع (صالح حسن) أزمة الحرية السياسية ، مرجع سابق ، ص 121 . الانصاري : الشورى واثرا في الديمقراطية ، مرجع سابق ، ص 368 . موريث ديقرجية ، الأحزاب السياسية « دار النهار ، بيروت ، ص 2 . د. أبو دياب (فوزي) المفاهيم الحديثة للأنظمة والحياة السياسية ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1971 ، ص 163 .

(2) د- صالح سميع ، أزمة الحرية السياسية ، مرجع سابق - ص 122 .

الديموقراطية الحديثة يرجع إلى إحساس الهيئة الناخبة بوجود فراغ في علاقتها بالهيئة الحاكمة الموجودة على رأس السلطة ، والتي تحاول نوما مصادرة حرية الأفراد ، والتضييق عليها ، فهذه الهيئة الناخبة التي تتكون من مواطنين مختلفين على صعيد الميول ، والمواهب ، والمصالح ، تحتاج إلى أداة تجمع بينها ، وتجعل منها قوة قادرة على تغيير سياسة الحاكمين ، أو على الإستيلاء على مقاليد الحكم في البلاد ، وستتكم عن دور الأحزاب السياسية في النظام الديموقراطي كدعامة من دعامات الحرية السياسية .

يؤكد جميع الباحثين على أن وجود الأحزاب ضرورة تقضي بها طبيعة الأنظمة النيابية الديموقراطية ، إذ أنها بالإضافة إلى سماحها للمواطنين بالمشاركة في الحياة السياسية ، كما تعتبر تنظيماً دائماً لجماعة من الناس تتكفل حوله وتستعمله لتنفيذ برنامج سياسي واجتماعي معين عن طريق الوصول إلى الحكم فهي بالإضافة إلى كونها عامل تجسيد طموحات المعارضة في الحكم ، تقدم للأمة مجموعة من الخدمات يمكن تلخيصها في النقاط التالية :

1- إن الأحزاب السياسية علاوة على أنها منظمات تهدف إلى الوصول إلى السلطة ، فهي مدارس فكرية ومعرفية ، تقدم للشعب خدمات في الثقافة السياسية والإقتصادية ، والإجتماعية بالطرق المبسطة الواضحة ، التي توقظ فيه الوعي السياسي ، وتشكل فيه تياراً فكرياً عاماً ، أو رأياً عاماً تجاه صور الإبتلاءات التي تواجه المجتمع البشري ، وأن هذه الأفكار التي تكون مشتتة في الأذهان ، ولا تكون لها فعالية إجتماعية أو في توجيه التنمية الحضارية ، والإنسانية ، فإن مؤسسة الحزب تمكنها من التجمع ، وتعطيها الفعالية في إطار توفير الوسائل الملائمة لتفعيلها ، وتركيزها ونشرها أمام الناس ليتأملوا فيها ، ويأخذوا بأحسنها حتى إذا ما أقبل الناس على الإنتخابات وهي وسيلة الإختيار بين الأفكار المطروحة

فإنهم يشعرون أنهم يقومون بعملية مجدية ، وأن جهدهم لا يذهب سدى ، وإنما يلتحم مع جهود الآخرين ، ويشترك الفرد بصوته مع أصوات الآخرين في إطار عملية التوافق الفكري ، التي شكلها الرأي العام في رؤية المنظومة الحضارية التي يجاهد الحزب من أجل بلوغها ، وجعل المجتمع صورة مجسدة لها .

2- للأحزاب دور فعال في تنشيط الحياة السياسية ، وبلورة الأفكار وإثرائها بالوسائل المتخذة من صحافة ، وحوار ، واجتماعات للأحزاب ، وانتقاد الحكومات وبيان إيجابياتها ، وسلبياتها على مستوى الممارسة السياسية ، والتشريع القانوني وأن تفهم الأفكار سيما الفكرة المعارضة أو المشروع المعارض ، لا يتأتى إذا لم يعط له إطار قانوني منظم يمكنه من التعبير عن نفسه ، والإدلاء بمحتوياته بشكل حر ، ينتفي فيه أي نوع من الضغوط ، أو الإكراه ، أو التخويف ، وإن كثيرا من المشاريع تبدوا غامضة وغير ملائمة لواقع التحضر الإنساني وما ذلك إلا نتيجة الضغوط التي تمنعها من الظهور ، فيكتنفها الغموض ، وعدم الوضوح ، ويكون أصحابها ، وحاملوها عرضة لكل التهم والإشاعات ، فينتهجون سبلا أخرى للرفض والتعبير عن آرائهم ، غير الأطر والسبل المشروعة والقانونية ، وفي هذا ضرر كبير بالأفكار وبأصحابها ، وبالمجتمع الإنساني .

فوجود الأحزاب مدعاة لخروج هذه الأفكار ، وطرحها للمناقشة العامة قصد التشاور العام حول صلاحيتها أو عدم صلاحيتها ، ومن خلال هذا النقاش والتشاور تتبلور هذه الأفكار ، وتثري الثقافة السياسية للأفراد ، علاوة على ما تقوم به الأحزاب من « وظائف فنية داخل الأجهزة الحكومية وخارجها ففي الخارج يوجد الحزب مراكز دراسية ، ويحافظ على حيوية الفكرة السياسية ، وفي داخل المؤسسات الدستورية يعمل الحزب بواسطة الكتل البرلمانية » (1) .

3- تهيئ الأحزاب للشعب فرصة اختيار نوابه ، وممثليه ، وأعضاء حكومته

(1) د . أبو دياب - المفاهيم الحديثة للأنظمة والحياة السياسية ، مرجع سابق ، ص 165 .

ومن يقومون برعاية مصالحه . وتنظيم حياته من بين مرشحين متنافسين ، لا يصلون إلى مناصب الحكم ، والقرار إلا بعد تزكية الشعب لهم .

4- إن وجود الأحزاب للشعب في الدول الديمقراطية معناه إمكانية التداول على الحكم ، واقتناع الرأي العام بضرورة التغيير على مستوى الحكومات إذا ثبت أن هذه الحكومة ، أو تلك المنتمية إلى هذا الحزب ، أو ذاك لم توفق في تحقيق مصالحه ولم تتمكن من تطبيق نظرياتها ، وسياساتها التي وعدت بها أفراد الأمة، وربطت بها قوة الأمة ، وازدهارها ، فإن الأفراد يقومون عن طريق انتخابات جديدة بإسقاط هذه الحكومة ، واستبدالها بحكومة أخرى تتبنى نظريات ، وبرامج يرون أنها هي الأوفق لهم ، والأقدر على السير بهم ، وتحقيق مطامحهم ، ورغباتهم ، فالأحزاب تمكن الشعب من الإقتصاص من الحكام الفاسدين ، ومكافأة الصالحين .

5- يعتبر الحزب أداة تسمح للفرد بالمشاركة في الحياة السياسية ، والحزب إذا لم يكن في السلطة ، كان في موقع المعارضة ، وهذا يمكنه من الوقوف في وجه الحكومة إذا ما تعسفت ، وتخطت القوانين المعمول بها ، أو حاولت مصادرة حقوق الأفراد ، وحررياتهم للحفاظ على امتيازاتها ، وبغية التمكن من السيطرة على مقدرات الأمة ، للحفاظ على كرسي الحكم ، فإن الأحزاب التي تمثل المعارضة سوف تتجه إلى الرأي العام بغية تنبيهه إلى أعمال الحكومة وانحرافات القانونية، فيكون هذا مدعاة لإسقاطها في جولة انتخابية مقبلة نتيجة ما أبدته من استبداد وطغيان ، وتحكم انفرادي بالأمة ، ومصادرة لحقوقها الطبيعية ، والشرعية.

الفصل الثاني :

حق الأمة في عزل الحاكم والخروج
عليه .

القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني :

حق الأمة في عزل الحاكم والخروج عليه .

بحث مسألة الخروج على الحاكم وطرق إنهاء ولايته في الفقه الإسلامي وتكررت فيه آراء الفقهاء في الخروج سواء المتفق على تحريمه أو المختلف في جوازه ثم بينت في الأخير شروط الخروج الصحيح .

— تمهيد .

- المبحث الأول : الخروج المتفق على تحريمه .
- المبحث الثاني : الخروج على الحاكم الجائر .
- المبحث الثالث : شروط الخروج .

حق الأمة في عزل الحاكم والخروج عليه

نمهيدي :

يترتب على ممارسة الرقابة على أعمال الخليفة أمران .

- أن يستجيب الحاكم لأحكام الشريعة ، ولنداء الأمة ، ويعدل عما اتخذ من إجراءات وأعمال مخالفة لقواعد المشروعية الإسلامية العليا " وتتضمن الإستجابة إزالة جميع الآثار التي تترتب على المخالفة ، وكذلك تعويض الأضرار التي لحقت بالأفراد نتيجة أعمال السلطة غير المشروعة " (1)

- أن يتمتع الحاكم عن الإستجابة لجهة الرقابة فيما وافق الحق ، ويترتب على ذلك سقوط حق الطاعة للحاكم ، لأنه لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق ، وقد يصل الأمر إلى خلع الخليفة والخروج عليه ، وهو ماتناوله الفقهاء ، والمتكلمون بالبحث على السواء لأن مسألة عزل الحاكم ، والخروج عليه ذات جانبيين :

أ- جانب فقهي : يترتب عليه استبدال سلطة قائمة بأخرى جديدة ، وما يتبع هذا في تغير ولاء الطاعة ، والإعتراف بشرعية السلطة الجديدة والإنخلاع من السلطة البائدة القديمة ، ولما يترتب أيضا على مسألة الخروج من دماء تسفك بحق أو بغير حق على أساس شرعية المطالب ، والخارج على الإمام ، فإن كان بحق وكان يريد تقويم الوضع وخلق الجائر ، ونشر العدل ، وإيصال الحقوق لأصحابها فخروجه مبرر ، وما سفكة من دماء لا يضمن وعلى الأمة إعانتته بالسلاح ، والمال والنفوس ، وإن كان غير ذلك ، بأن خرج - لندنيا يريد لها أو لسُلطان يطمع فيه فخروجه بغي ، وقتاله على الإمام حتم ، وإعانة الأمة للإمام بالسلاح ، واجب يفرضه حق الطاعة ؟ والفقهاء أثناء نظرهم في المسألة ، راعوا جانب مصلحة الأمة ، وبقائها موحدة قوية ، مرهوبة الجانب وعلى هذا الأساس أهدروا المصالح الخاصة بالأفراد ، أو المصالح التي لا يستغرق عمومها نطاق الأمة بكاملها .

(1) العلي : الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام ، مرجع سابق ، ص 249

ب- وللمسألة جانب آخر بحثه المتكلمون ، وأصحاب الفرق المختلفة في الإمامة فمن المعلوم أن الإمامة ليست من مباحث العقائد التي يبحثها عادة عازماء الإسلام ، وإنما هي من مباحث الفروع الخاصة بعلم الفقه ولكن لما بدأ الناس يخوضون في الخلاف الواقع بين الصحابة ، سيما بين علي ومعاوية - رض - وما جرى بينهما في موقعة صفين (1) وتقاتل المسلمين فيها ، وسفك دماء الصحابة ، من أجل أن معاوية نازعة عليا - رض - على الخلافة وما حدث بعد ذلك في واقعة التحكيم ، وخروج الخوارج على علي - رض - وتكفيرهم له ، لأنه حكم الرجال فيما ليس لهم . وأنه لاحكم إلاله (2)

ومحاربة علي - رض - بعد أن بالغوا في دعواهم ، وأصاب المسلمين الأمنين شركثير منهم ، ثم ظهور الشيعة ، وهم أنصار علي في البداية ، لكنهم تطوروا بعد ذلك وزادوا في مقولاتهم أثناء اضطهاد الأموية لهم (3) . فادعوا أن الخلافة بالنص (4) وأن الرسول - ص - نص على علي - رض - صراحة في السنة ، وأن الخلفاء الذين سبقوه إغتصبوا منه حقه ، وأن خلافتهم غير شرعية ، لأنها لم تكن بنص ... وأن الخلافة الصحيحة في نسل علي ، والحسين - رض - ، وظهر الزيدية وقالوا في نسل أبناء الحسين وزيد منه؛ يظهر الإسماعلية ، وقالوا هي لإسماعيل ، وقال العباسية هي في نسل العباس عم النبي - ص - وقال الخوارج لاحكم إلاله ، وأن الخلافة حق لجميع المسلمين ممن حاز شروطها واستدلوا بقول الرسول - ص - « إسمعو وأطيعو ، ولو استعملت عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبه » (5) . وطعنوا في شرعية علي ، والخلفاء الأمويين والعباسيين ، كما طعن الشيعة في خلافة الراشدين ، أبو بكر وعمر وعثمان ، - رض - ونسبوا إليهم أقبح الأفعال ، وأسوأ الخصال. (6) وهكذا لم يعد الأمر مجرد بحث فكري ، ومناظرة كلامية ، بل تطور إلى إعطاء الرأي في مسألة شرعية الخلفاء السابقين ، وشرعية وجود الدولة السابقة ، وما يترتب على

(1) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ، 93/1 ، الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ، 356/4

(2) ابن قتيبة : مرجع سابق ، 122/1 ، الطبري ، مرجع سابق ، 64/5

(3) أحمد أمين : فجر الإسلام ، مرجع سابق ، ص 274

(4) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، 93/4 ، ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص 348

(5) صحيح مسلم ، كتاب الإمارة ، باب ، وجوب طاعة الأمراء في غير معصية ، 3/1468

(6) أحمد أمين ، مرجع سابق ، ص 268

ذلك من نفاذ أحكامها ، وصحة أقضيتهما ، وانتفاؤها لشريعة الإسلام ، وصحة معاملات الناس ومناكحاتهم ، وكل ما يتعلق بالنظام الإجتماعي العام ، يذكر الأشعري مقالات الإسلاميين ، ونظراتهم في صحة ، وشرعية خلافة الخلفاء السابقين فيقول : فالشيعة بكل طوائفها ، أنكرت إمامة أبي بكر وعمر وعثمان وكانت ترى أن علياً قد نص عليه بالإمامة ، والآخرين إغتصبوها منه ، وأن الأمة ظلت حين بايعت غيره ، واختلفوا في إمامة عثمان وقتله فبعضهم يرى أن قتله كان ظلماً وأن قاتليه ظالمين ، وبعضهم أنكروا إمامته من يوم قام إلى يوم قتل ... وقال قائلون كان مصيباً في السنة الأولى من أيامه ثم إنه أحدث أحداثاً ، وجب بها خلعه وإلقاؤه وهؤلاء هم الخوارج ، واختلفوا في إمامة أبي بكر هل هي بالنص أم بحق المسلمين ، فبعضهم يرى أنها بالنص دل عليها قوله - ص - « إقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر ، وعمر ، » وقال آخرون كان أبي بكر إماماً بحق المسلمين له بالإمامة وإجماعهم على إمامته(1). فهذه الآراء المختلفة التي مست شرعية الخلافة الراشدة والناشئة أساساً نتيجة أحداث تاريخية ، كان السبق فيها هو الحكم في كل خلاف (2) .

والفيصل بين الآراء إذا تعارضت . وهذه الأحداث التاريخية ، وما تلاها من جدل كلامي ، هي التي كانت وراء آراء الفرق الكلامية وهم يعالجون موقفهم من الحكم خاصة بعد زوال الحكم الراشدي العادل ، فكانوا يستصحبون هذه الآراء من السوابق التاريخية ، ويجعلونها هي المقياس في تحديد مواقفهم إما بالخروج بالسيف أو بالبقاء تحت حكمهم ، والصبر على جورهم وفسقهم والإكتفاء بالنصيحة والقول المعروف في غير غلظة حفاظاً على مصالح المسلمين ووحدتهم بل إننا نستطيع أن نقول أن الإنحياز إلى أحد الآراء هو بمثابة إعطاء الشرعية أو سلبها عن الخلفاء الراشدين ، وهذا ما سياتى لنا خلال بحوث هذا الفصل ، والتي سنحلل فيها رؤية الفقه كمسألة الخروج على الحكم بكل جوانبها ، فندرس الخروج غير المبرر عند الفقهاء

(1) الأشعري (أبو الحسن) ، مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، الطبعة الثانية ، 1985 ، ص 129-128

(2) القطان : تاريخ التشريع والفقه في الإسلام ، مرجع سابق ، ص 199

المبحث الأول : الخروج المتفق على تحريمه .

اتفق الفقهاء والمتكلمون على وجوب الخروج على الحاكم إذا أظهر الكفر البواح بأن أنكر عقائد الاسلام ، وشعائر الإيمان اليقينية القطعية ، كالتوحيد والإيمان بالرسول ، والكتب والملائكة واليوم الآخر ، والقضاء والقدر ، أو أنكر معلوما من الدين بالضرورة ، كأن استباح محرما معلوما حرّمته بالقطع فمن يستحل شرب الخمر أو فعل الزنا أو تعاطي الربا فقد كفر ، أو كان ممن أنكر سنة متبعة أو فريضة محكمة كمن جحد فرضية الصلاة ، أو وجوبية الزكاة ، أو غير ذلك مما بحثه علماء العقائد في الأفعال والأقوال المكفرة .

واتفقوا أيضا على حرمة الخروج على الإمام العادل وكيفوا هذا الخروج بصورتين هما :

الحرابة والبغي ، وهي الصورة التي نعرض لها بالبحث باعتبارها من أنواع الخروج المسلح الذي يعتبر تمردا على الحاكم وجريمة سياسية تستدعي استنفار الأمة مع الإمام للدفاع عن الشرعية ، وعن بقاء النظام الشرعي العام .

المطلب الأول : الحرابة .

اتفق الفقهاء على حرمة الخروج على الإمام في صورتين :

- أ - صورة البغي : وهي كما عرفها ابن عرفة المالكي (1) « الإمتناع من طاعة من تثبت إمامته في غير معصية بمغالبة ولو تأولا » (2)
- ب - صورة الحرابة : وهي قطع الطريق ، وهي السرقة الكبرى عند الحنفية (3) ، والبغاة باتفاق أئمة المذاهب هم الذين يخرجون على الإمام يبغون خلعه أو منع

(1) هو محمد بن محمد بن عرفة الورعني ، أبو عبد الله إمام تونس ، وعالمها ، وخطيبها في عصره ، مولده ، ووفاته فيها (716 - 803 هـ) من كتبه المختصر الكبير في حقه المالكية والحدود في التعارف الفقهية . (الإعلام 43/7)

(2) د. وهبة الزحلي . الفقه الإسلامي وأدلته . 128/6

(3) ابن عابدين (محمد أمين) ، حاشية رد المحتار على الدر المختار ، دار الفكر ، بيروت ، 1979 . 113/3

الدخول في طاعته ، أو يبغون منع حق واجب بتأول في ذلك كله والأصل في الحراة قوله تعالى « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض » (1) وقد اختلف في المحاربين المقصودين بهذه الآية فقال البعض انها نزلت في قوم مشركين كان بينهم وبين النبي - صلى الله عليه وسلم - ميثاق فنقضوا العهد وقطعوا السبيل وأفسدوا في الأرض ، وجاء في تفسير القرطبي « أن الذي عليه الجمهور أنها نزلت في العرينيين روى الأئمة واللفظ لأبي داود عن أنس بن مالك : أن قوما من عكل أو قال من عرينة قدموا على رسول الله المدينة فاجتؤوا - مرضوا - فأمر لهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بلقاح وأمرهم أن يشربوا فلما صحوا قتلوا راعي النبي واستاقوا النعم فبلغ النبي خبرهم من أول النهار فأرسل في آثارهم فما ارتفع النهار حتى جئى بهم فأمر بهم فقطعت أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وألقوا في الحرة يستسقون ولا يسقون ... وهذه الآية في المحارب المؤمن» (2) فالمحاربون هم قوم من المسلمين يخرجون على طاعة الامام الشرعي الحق ويجمعون تحت قيادة معينة لم ينشئها الامام الشرعي وانما أنشؤوها هم ، ويتخذون لهم مكانا معينة أو موضعا محددًا بقوة السلاح يكون منطلقهم للاغارة على الناس وسلب أموالهم وبيث الرعب فيهم وقتلهم وسفك دمهم ، وخروج هؤلاء على الامام الشرعي وقتلهم للمسلمين وسلبهم أموالهم وقطعهم الطريق على الناس لم يكن له سبب موجب من تأويل سائغ أو نص شرعي صحيح صريح وانما كان الخروج على

(1) سورة المائدة : آية 33

(2) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، 6/149 - 150

طاعة الامام الشرعي من غير سبب حقيقي وبلا تأويل صحيح اللهم الا اثاره الرب
 وقتل الناس وتشتيت صف المسلمين ، وان عدم تزكية الامة لهم ممثلة في أهل الحل
 والعقد فيها لهو أكبر دليل على فقدان السند الشرعي لخروجهم فاعتبروا بذلك
 محاربين (1)

وعلى هذا تعد الحراية جريمة (2) يعاقب عليها القانون لأنها مخالفة لارادة الأمة
 التي لم تزكها ولم تنصر المحاربين في مذهبهم ، ولأنها تغيت مخالفة طاعة الامام
 الشرعي بغير وجه تأويل سائغ ، ولأنها استهدفت أخذ أموال الناس بالباطل وسفك

(1) في مذهب مالك أن الحراية هي إخافة السبيل قصد المال أو لم يقصد فمن خرج لقطع السبيل لغير مال فهو
 محاربكقوله لا أدع هؤلاء يخرجون للشام أو غيرها فمن قطع الطريق وأخاف الناس ، فهو محارب ومن حمل عليهم السلاح
 بغير عداوة ولا ثائرة فهو محارب ، وتعرف الحراية عند الشافعيين بأنها هي البروز لأخذ مال أو قتل أو إرعاب مكابرة
 اعتماد على الشوكة مع اليمد عزالغوث ، ويرى الظاهريون أن المحارب هو المكابر الخيف لأهل الطريق المفسد في
 الأرض فيدخل في المحاربين قاطع الطريق واللص .

ويرى بعض الفقهاء ، أن التعرض للبيض مجاهرة حراية (راجع عبد القادر عودة ، التشريع الجنائي في الإسلام ،
 640/2) وهذه التعاريف ترشد جميعها إلى أن الحراية تتفيا هدفين .

1- أخذ المال وهو المقصود الأول من الحراية ، ولذلك عد المحارب سارقا

2- التعرض لأمن الناس بإشهار عليهم والتعرض لطرقتهم وانتهاك أعراضهم وهناك استسارهم وسقطدماهم بغير حق
 وهي أشد ما في جريمة الحراية .

(2) ذكر فقهاء الشريعة تعريفا للجريمة فقالوا : إنها اتيان فعل محرم معاقب علي فعله أو ترك فعل محرم معاقب علي
 تركه وله في الشرع جزاء عاجل في الدنيا وجزاء أجل في الآخرة والتعريف للجريمة بما ذكر يشمل ما يسمى في عرف
 الشارع إثمًا وخطيئة : لأن الجريمة بمعناها العام الذي ذكر في التعريف المذكور قد انتهى إلى أن الجريمة هي
 عصيان الله تعالى فيما أمر أو نهى سواء أكان لذلك العصيان عقوبة مقدرة في الدنيا والآخرة أم كانت له عقوبة
 في الآخرة بون أن تكون له عقوبة مقدرة في الدنيا ولهذا تكون الجريمة مرادفة للإثم والخطيئة أو هي كما قال الماربي :
 «محظورات شرعية زجر الله عنها بحد وتعزير» وذهب كثير من القهاء إلى التفرقة بين الجريمة والجناية في الإطلاق
 فخص الجرائم ، بموجبات الحد والتعزير وخص الجنائيات بموجبات القصاص لا غير وسبب هذه التفرقة عندهم هو أن
 موجب القصاص يجوز فيه العفو والتنازل إما بمقابل أو بدونه حتى إذا رفع لقاض بخلاف موجب الحد فإنه لا عفو فيه
 بعد رفعه إلى الحاكم . وتنقسم الجرائم بحسب طبيعتها الخاصة أو تعلقها بالحقوق إلى :

- جرائم ضد الجماعة : فالجريمة التي شرعت عقوبتها لحفظ مصالح الجماعة سواء وقعت الجريمة على أمن الفرد
 الواحد أو على أمن الجماعة ونظامها تسمى جرائم ضد الجماعة ومنها الجرائم السياسية وهي التي ارتكبت لتحقيق
 أغراض سياسية أو تدفع إليها بواعث سياسية ولا توجد في أحوال عادية وهي " البغي " فالعقوبة هنا هي حق لله لا
 يجوز العفو عنها ولا تخفيفها ولا إيقاف تنفيذها وهي الحدود .

- جرائم تقع ضد الأفراد وشرعت عقوباتها لحفظ مصالح الأفراد وهي التي حق الفرد غالبا ، ومن ذلك جرائم القصاص
 والديات . (بتصرف عن : أحمد الحصري ، القصاص ، الديات ، الوصيان المسلح في الفقه الإسلامي مكتبة الكليات

دماء المعصومين بغير حق ، وهي لأنها تمس حقوق الجماعة العامة جعل الله عقوبتها حدا بالخيار للإمام ولم يجعل لعفو المجني عليه أثرا عليها .

وقد نظر الفقهاء إلى القتل في الحراة يمنع فيه حق الله وحق العبد فكان هذا مما دعا البعض إلى القول بتغليب حق الله إذا اجتمع مع حق العبد في حد لأن العقوبات في الحدود خالصة أصلا لله وأن الحد لا يجوز فيه العفو وإذا كان ولي الدم ليس له العفو فمعنى ذلك أن حق الله غالب (1) وعلى هذا الأساس فخشية أن تتطور حركة المحاربين وتستشري في الدولة لا بد أن يأخذهم الإمام بحزم (2) فيجب عليه قتالهم من غير أن يدعوهم ووجب على المسلمين التعاون معه على قتالهم وكفهم عن أذى المسلمين « (3)

(1) عبد القادر عودة ، التشريع الجنائي في الإسلام ، 2/664

(3) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، 6/155

دماء المعصومين بغير حق ، وهي لأنها تمس حقوق الجماعة العامة جعل الله عقوبتها حدا بالخيار للإمام ولم يجعل لعفو المجني عليه أثرا عليها .

وقد نظر الفقهاء إلى القتل في الحراة يمنع فيه حق الله وحق العبد فكان هذا مما دعا البعض إلى القول بتغليب حق الله إذا اجتمع مع حق العبد في حد لأن العقوبات في الحدود خالصة أصلا لله وأن الحد لا يجوز فيه العفو وإذا كان ولي الدم ليس له العفو فمعنى ذلك أن حق الله غالب (1) وعلى هذا الأساس فخشية أن تتطور حركة المحاربين وتستشري في الدولة لا بد أن يأخذهم الإمام بحزم (2) فيجب عليه قتالهم من غير أن يدعوهم ووجب على المسلمين التعاون معه على قتالهم وكفهم عن أذى المسلمين « (3)

(1) عبد القادر عودة ، التشريع الجنائي في الإسلام ، 2/664

(3) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، 6/155

والإمام مبطل وحاربه أو عزم ، وله فئة أو منعة ، فالبغي هو الخروج على الإمام الحق من فئة لها منعة .

و عرفه عبد القادر عودة بأنه - أي البغي - الخروج على الإمام مغالبة . (1)
النصوص الواردة في البغي :
1- من الكتاب :

- قوله تعالى : "وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاعت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين" (2)
- قوله تعالى أيضا : "قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق" (3)
دلت الآيتان على ما يلي :

- حرمة البغي وهو مجاوزة الحد بالظلم وقرنه بالفواحش .
- كل صورة يتحقق فيها طلب ما لا يحل من الجور والظلم فهي بغي بدلالة الآيات .

- وجوب قتال الإمام ومعه الأمة لمن تحققت فيه صورة البغي ، أو تلبس بشبهة تأويل فاسد أسلمه إلى الخروج على السلطة الشرعية القائمة وذلك بعد محاورته ومناقشته لكشف شبهته ودفع تأويله .

2- من السنة :

1- عن عبد الله بن عمرو قال سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول :
"من أعطى إماما صفقة يده وثمره فؤاده فليطعه ما استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر" (4) .

2- وروى عرفة (5) قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : "ستكون

(1) عبد القادر عودة ، المرجع السابق ، 660/2 .

(2) سورة الحجرات : آية 9 .

(3) سورة الاعراف : آية 33 .

(4) صحيح مسلم ، كتاب : الإمارة ، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء . 1479/3 .

(5) نفس المرجع ، باب حكم من فرق الجماعة ، 1479/3 .

هنات وهنات - ورفع صوته - ألا ومن خرج على أمتي وهم جميع فاضربوا عنقه بالسيف كائنا من كان" .

٣- وروى عبادة بن الصامت قال : بايعنا رسول الله على السمع والطاعة في المنشط والمكره وأن لا ننازع الأمر أهله (1)

٤- وروى ابن عبد البر عن أبي هريرة أن رسول الله " صلى الله عليه وسلم" قال : من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات جاهلية : وقد أجمع الصحابة على قتال البغاة ، فإن أبا بكر قاتل مانعي الزكاة، وعلي قاتل أهل الجمل وصفين وأهل النهروان . (3)

من خلال التعاريف السابقة للبغي نلاحظ تجريم فقهاء المذاهب لعملية البغي وعدها معصية كبرى تترتب عليها عقوبة يفرض للإمام تقديرها، وقبل تحليل مضمون التعاريف لابد أن نشير إلى التقارب من حيث الواقع بين جريمتي البغي والحراية فكلاهما خروج على الإمام وعدم انقياد لطاعته وكلاهما يشهر صاحبه السلاح في وجه المسلمين بغير حق . فالمحارب طالب للدنيا مبتغى . لكسب أموال الناس بغير حق منتهك لأعراضهم ناشرا الرعب وعدم الإستقرار في المجتمع المسلم وكذلك الباغي إذ كما يكون خروجه تأولا فاسدا أو سائغا يكون خروجه لطلب الدنيا والرياسة والحكم لغير سبب إلا اتباعا لهواه وجريا وراء طموحاته غير المشروعة في الحكم ، وهذا هو المعنى الذي ارتأه ابن حزم في تعريفه للبغي حيث قال : "إن البغي هو الخروج على الإمام الحق بتأويل مخطئ في الدين أو الخروج لطلب الدنيا" . (4) ولذلك اعتبر بعض فقهاء الشافعية خروج الخارجين إذا لم يكن لهم رئيس مطاع بتأويل حراية ، ولم يعتبروه بغيا . وهي في واقع الحال تؤدي إلى نتيجة واحدة هي الإفساد في الأرض وعدم طاعة الإمام وإعطائه حقه والإخلال بالصالح العام للأمة . ولذلك نجد الشوكاني في تفسيره لما أن أراد تفسير آيات الحراية في

(1) نفس المرجع ، 3/1470 .

(2) نفس المرجع ، 3/1479 .

(3) ابن قدامة ، المغني ، 8/204 .

(4) ابن حزم ، المحلى ، 11/97 .

سورة المائدة "إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيدهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم" (1) فسر الفساد في الأرض وهو نتيجة الحراية ومؤدي عمل المحاربين بأنه : يشمل فيما يشمل معنى البغي فقال: "قيل هو الشرك، وقيل قطع الطريق وظاهر النظم القرآني أنه ما يصدق عليه أنه فساد في الأرض، فالشرك فساد في الأرض وقطع الطريق فساد في الأرض وسفك الدماء وهتك الحرم ونهب الأموال فساد في الأرض، والبغي على عباد الله بغير حق فساد في الأرض ، وهدم البنايات وقطع الأشجار فساد في الأرض " (2) . ودرءاً للفساد وجب على الإمام باعتباره حافظ النظام وحامي الحوزة وراعي الصالح العام .. قتال البغاة من غير أن يدعوهم ، ووجب على المسلمين [حفظاً لمصالحهم ودرءاً للإعتداء المتوقع عليهم من البغاة] التعاون على قتالهم وكفهم عن أذى المسلمين . وهذا ما أجمع عليه الفقهاء بالإستناد إلى قوله تعالى في سورة الحجرات : "فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله" (3) قال الشوكاني في تفسيره لهذه الآية : "في هذه الآية دليل على قتال الفئة الباغية إذا تقرر بغيتها على الإمام ، أو على أي من المسلمين ، وعلى فساد قول من قال بعدم الجواز مستدلاً بقوله - صلى الله عليه وسلم - : "قتال المسلم كفر" فإن المراد بهذا الحديث وما ورد في معناه قتال المسلم الذي لم يبغ . قال ابن جرير : لو كان الواجب في كل اختلاف يكون بين فريقين من المسلمين الهرب منه ولزوم المنازل لما أقيم حق ولا أبطل باطل ولوجد أهل النفاق والفجور سبباً إلى استحلال كل ما حرم الله عليهم من أموال المسلمين وسبي نسائهم وسفك دمائهم وذلك مخالف لقوله - صلى الله عليه وسلم - : "خذوا على أيدي سفهائكم" قال ابن العربي : "هذه الآية أصل في قتال المسلمين ، وعمدة في حرب المتأولين وعليها عوّل الصحابة وإليها لجأ الأعيان من أهل الملة وإياها عنى النبي بقوله : تقتل عماراً الفئة الباغية" (4)

(1) سورة المائدة : آية 33 .

(2) الشوكاني ، فتح القدير ، 63/5 .

(3) سورة الحجرات : آية 9 .

(4) الشوكاني ، فتح القدير ، 63/5-64 .

- ومن خلال تحليل مضمون تعاريف المذاهب السابقة في تحديدها لمعنى البغي ورسوم شروطه نرى :

- أن المذهب المالكي ممثلا في تعريف " ابن عرفة " قد جعل البغي وهو حركة مجموعة من الأمة طلبا للسلطة بخلع الإمام تتحدد كما يلي :

- إذا كان الإمام شرعيا أي وصل إلى الحكم بطريق البيعة العامة
- بقاء الإمام على المشروعية القانونية بانتفاذه لأحكام الشريعة الإسلامية وعدم جوره أو فساده أو فسقه فسقا محققا يقينا أو ظلنا بمخالفته لقواعد الإسلام .
- وإذا كان الإمام هكذا وجبت طاعته ونصرته شرعا بمقتضى عقد البيعة ، فخرج جماعة من الناس بعد هذا وحملهم للسلاح وعدم انتفاذهم أحكام الامام وعدم السمع له والطاعة والنصرة إنما يعتبر إخلالا بالتزامات عقد البيعة وخرق للنظام الشرعي العام مهما كان التأويل الذي يستندون إليه ، لأنه حينئذ يكون غير صحيح وغير مبرر شرعا مادام الامام ملتزما بشروط عقد البيعة . فالإخلال لم يأت منه وإنما منهم ، والبغي لم يصدر منه وإنما منهم ، لذلك يجب قتالهم . وعلى هذا إذا افتقد الإمام الشرعية أو جار وخرج على المشروعية القانونية العليا للأمة فالخروج عليه لا يعد بغيا ، لأنه حينئذ يستند إلى سبب حقيقي موجب وهو إخلال الإمام يقينا أو ظلنا بالتزاماته كوكيل عن الأمة في رعاية شؤونها وانتفاذ أحكام الشريعة فيها ، ويتفق مذهب مالك في هذا مع مذهب أبي حنيفة (1) الذي يشترط في الإمام الحق عدم الفسق والفجور ؛ أي عدم الخروج على المشروعية القانونية العليا بانتفاذ أحكام الشريعة في أقضية الأمة المتجددة حتى يكون الخروج بغيا ، وإذا انتفى الشرط انتفى المشروط أي إذا تحقق فسق الإمام وجوره فإن الخروج حينئذ لا بد أن يكون لإصلاح هذا الجور ورأب هذا الفساد . وهو مستند شرعي صحيح وتأويل سائغ ولا يعتبر بغيا .

(1) يذكر الجصاص في تفسير قوله تعالى ولا يزال عهدي الظالمين ، البقرة : خلع أبي حنيفة طاعة الامويين لأنه كان يعتبرهم خلفاء غير شرعيين . وقد أكرهه ابن هبيرة في أيام بني أمية على القضاء ، وضربه فامتنع من ذلك وحبس خلع ابن هبيرة وجعل يضربه كل يوم أسواطاً فلما حنق عليه قال له الفقهاء تول شيئاً من أعماله أي شيئاً حتى يزول عنك هذا الضرب سر مدينة بغداد وكان مذهبه مشهوراً في قتال الظلمة وأئمة الجور ولذلك قال الأوزاعي احتملنا أبا حنيفة على كل شيئ حتى جاعنا بالسيف يعني قتل الظلمة ... وقضيته في أمر زيد بن علي مشهورة وفي حمله المال وفتياه الناس سداً في وجوب نصرته والقتال معه (الجصاص ، أحكام القرآن ، 1/70) .

وعلى هذا المعنى أيضا سار الظاهرية والشيعة الزيدية ، فمن قام يدعو إلى أمر
بمعروف أو نهى عن منكر أو إلى إظهار القرآن والسنة والحكم بالعدل فليس باغيا ،
بل الباغى من خالفه فإذا أريد بظلم فممنوع نفسه، فإنه على حق سواء أَرادَه الإمام
أو غيره . بل إن الظاهرية تقدمت على هذا كثيرا إذ اعتبرت أن البغاة ليسوا فقط من
خرج على الامام وإنما الباغى هو من بغى على أخيه المسلم ، فيجوز أن يكون
الباغى سلطانا ويجوز أن يكون فردا فإن كان الباغى هو السلطان كان على
المسلمين أن يقاتلوا الباغى حتى يفسى إلى أمر الله ، وعلى هذا يصح أن يكون
الباغى فردا ويصح أن يكون جماعة . وذهب إلى هذا الرأي الرازي من الشافعية إذ
يرى في قوله تعالى : " فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي " قال : «أي
الظالم ، يجب عليكم دفعه عنه، ثم إن الظالم إذا كان هو الرعية فالواجب على الأمير
دفعهم، وإن كان هو الأمير فالواجب على المسلمين منعه بالنصيحة فما فوقها وشرطه
الأيثار فتنة مثل التي في اقتتال الطائفتين أو أشد منهما»(1) .

وتعليقنا على هذا أنها نظرة فقهية متقدمة لم تنظر إلى البغى من زاوية الخروج
فقط سواء كان بغير حق كما هو مذهب الجمهور من مالكية وحنفية وظاهرية وشيعة
زيدية أو كان الخروج بحق أو بغير حق كما هو مذهب الشافعية والحنابلة ، وهو ما
سنحققه فيما بعد . كما لم تنظر تبعا لذلك إلى اعتبار شرط الشوكة والمنعة ووجود
المطاع أو افتقاده . وإنما نظرت إلى نفس الظلم المتوقع باعتباره إخلالا بشروط
الالتزام التي أنشأها عقد البيعة بين طرفي الأمة والحاكم وجعل الجهة التي يأتي
منها الظلم والإخلال هي الموصوفة بجريمة البغى ، فالبغى عند هؤلاء ليس خروجا
على الحاكم فقط وإنما هذا جزء من البغى لا كله ، أما البغى فهو الخروج على
الشرعية والمشروعية العليا المتمثلة في أحكام الشريعة الإسلامية التي هي ثمرة عقد
البيعة . أما مذهب الشافعية والحنابلة فيتوافقان في كون الشافعية اعتبروا أن البغى

يتحقق بالخروج على الإمام الشرعي أي الصحيح الولاية ولكنهم لم يشترطوا عدم الجور وانتفاء الظلم أي الإلتزام بالمشروعية العليا ، ولهذا فالخروج على الإمام الجائر لتقويمه وإصلاحه ، هو خروج بحق ، ولكنه رغم ذلك يعتبر بغيا وهو أيضا مؤدى مذهب الحنابلة الذين رأوا أن الخروج ولو مع التأويل الشرعي السائغ المقبول يعتبر بغيا ، ففي حالة كون الإمام غير عادل ومخلا بالتزامات عقد الخلافة وهو ما يشكل المستند الصحيح للخروج عليه ، إلا أن هذا الخروج يحرم ويعتبر بغيا ، لأن الخروج ليس هو الطريق الصحيح الذي يؤدي إلى إقرار الحق وتصحيح الخطأ فإذا لم يكونوا بغاة فيما يطلبون فهم بغاة في اختيار الوسيلة التي يريدون الوصول إلى حقهم بها لأنها تؤدي إلى الفساد وزعزعة أركان الدولة ، ولأنه من المحرم عليهم الخروج على من تثبت إمامته لأن من تثبت إمامته وجبت طاعته .

القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني :

الخروج على الحاكم الجائر .

المطلب الأول : آراء الفقهاء في الخروج على الحاكم

الجائر :

إنقسم الفقهاء إلى رأيين في المسألة :

أ - رأي جمهور الفقهاء والمتكلمين من أهل السنة : وهو أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف ، وإن كان فيهم ظلم وجور (1) ، قال الحافظ : « والذي عليه العلماء في أمراء الجور أنه إذا قدر على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب (يقصد بغير الخروج بالسيف عليه) وإلا فالواجب (والواجب هو ما تترتب العقوبة على تاركه) الصبر ، وعن بعضهم لا يجوز عقد الولاية لفاسق ابتداء ، فإن أحدث جورا بعد أن كان عدلا (يعني خرج على المشروعية القانونية العليا) فاختلفوا في جواز الخروج عليه ، والصحيح المنع إلا أن يكفر فيجب الخروج عليه » (2)

وذهب إلى هذا الرأي من الصحابة (3) سعد بن أبي وقاص ، وأسامة ابن

زيد ، وابن عمر ، ومحمد بن مسلمة ، وغيرهم ، وهو قول أحمد بن حنبل ومذهب الشافعية ، والمالكية ، وغيرهم من أهل الحديث والكلام ، واعتبر الشافعية أن الخروج على الإمام الجائر لتقويمه ، وبغية خلعه واستبداله بالأفضل ، وبباعت إصلاح حال الأمة ، والنهوض بها من الفساد ، والأزمات والمعاصي ، من فئة أو طائفة ذات شوكة ، ولها قيادة مطاعة ، وأسانيد شرعية صحيحة وتأويلات سائغة مقبولة ، اعتبروا هذا بغيا « إذ لا تحل المنازعة في الولاية إلا إذا ارتكب كفرا » (4).

جاء في مغني المحتاج : « البغاة هم مخالفو الإمام بخروج عليه ، وترك الأنقياد أو منع حق توجه عليهم بشرط شوكة لهم وتأويل ، ومطاع فيهم ... ومرادهم بالإمام :

(1) ابن تيمية ، منهاج السنة ، مرجع سابق ، 86/2 .

(2) ابن حجر ، فتح الباري ، مرجع سابق 6/13 .

(3) ابن حزم ، الفصل في الملل والنحل والأهواء ، مرجع سابق 172/4 .

(4) ابن حجر ، فتح الباري ، مرجع سابق 6/13 .

الإمام العادل أو الجائر ويقول المصنف في شرح مسلم أن الخروج على الأئمة وقتالهم حرام بإجماع المسلمين ، وإن كانوا فسقة ظالمين» (1) (هكذا قال بإجماع المسلمين ، وفي الحقيقة ليس هناك إجماع ، فقد نوزع هذا الإجماع بخروج الحسين وأراء طائفة العلماء التي ترى وجوب الخروج المسلح على أئمة الجور بغية تقويمهم أو عزلهم) .

فالشافعية وتبعهم الحنابلة سوا في الحكم بين حالتين مختلفتين ، حالة كان السبب فيها هو الخروج ابتغاء الدنيا ولأجل احتلال منصب الحكم ، والوصول إلى عرش السلطة بغير حق ، وبغير بيعة من الأمة وتزكية منها ... وحالة كان السبب فيها والدافع إليها هو تقويم السلطان ، وردعه عن جوره وكف شره عن الأمة وعزله لمخالفته لمقتضيات عقد البيعة ، وتبعات عقد الوكالة والنيابة عن الأمة فأعطوا للحالتين حكما واحدا هو حكم البغي ، والبغي محرم في الشريعة الإسلامية لقوله تعالى : " فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله ... " (2)

ب - وذهبت طوائف من أهل السنة وجميع المعتزلة وجميع الخوارج والزيدية إلى أن سل السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب إذا لم يكن دفع المنكر إلا بذلك وأن عزل الإمام لكف شره عن الناس ودفع فساده عن النظام العام وفسقه حتى لا ينتشر خطره ويتعدى أثره إلى حياة الناس العامة فتهتري وتضعف وتتأزم فيطمع فيها المغيرون ، ويفسد حالها المغامرون الطامعون وتضعف طاقة أبنائها على الإبداع وابتكار أساليب الإدارة الصالحة والسياسة النافعة لحال الأمة من أجل النهوض بعمرانها والرقي بمدينتها لتصل إلى مرتبة الشهادة على الأمم الأخرى والهداية للضالين في العالم والتأهين في خضم المادية إن عزل الإمام لأجل ذلك والأخذ بوسيلة السيف والسلاح لتحقيق هذا المقصد واجب شرعي وفريضة محكمة .

(1) الشريبي (محمد الخطيب) ، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج ، المكتبة التجارية الكبرى ، مصر 1955 ، 123/4 .

(2) سورة الحجرات : آية 9 .

« قالوا فإذا كان أهل الحق في عصابة يمكنهم الدفع ولا يئأسون من الظفر ففرض عليهم ذلك وإن كانوا في عدد لا يرجون لقلتهم وضعفهم بظفر كانوا في سعة من ترك التغيير باليد .

وهذا قول علي وكل من معه من الصحابة وقول أم المؤمنين عائشة وطلحة والزبير وكل من كان معهم من الصحابة وقول معاوية وعمرو والنعمان بن بشير وغيرهم ممن معهم من الصحابة وهو قول عبد الله بن الزبير ومحمد والحسن ابن علي وبقية الصحابة من المهاجرين والأنصار والقائمين يوم الحرة وقول كل من قام على الفاسق الحجاج ومن والاه من الصحابة كأنس بن مالك وكل من كان ممن ذكرنا من أفاضل التابعين كعبد الرحمن بن أبي ليلى وسعيد بن جبيرة وابن البحري الطائي وعطاء السلمي الأزدي والحسن البصري ومالك بن دينار ومسلم بن بشير وهو الذي تدل عليه أقوال الفقهاء كأبي حنيفة والحسن ومالك والشافعي وداود وأصحابهم فإن كل من ذكرنا إما ناطق بذلك في فتواه وإما فاعل لذلك بسل سيفه « (1)

— أدلتهم :

لما كانت هذه الآراء السياسية الناشئة عند العلماء تبين مواقفهم من مسألة غاية في الخطورة وغاية في الأهمية كونها تتعلق بمسألة الحكم من حيث البقاء والزوال في حالة الإستبداد السياسي وانسداد جميع مسالك التواصل والحوار بين الأمة والحاكم ، وكونها تتعلق بمستقبل النظام الإجتماعي الشرعي العام في المجتمع في ظل تطورات حالة الثورة ومضاعفات حركة الأمة المسلحة وهي ترجو خلع الحاكم الجائر إستبداله بحاكم عادل يلتزم بالشورى ويمتقضيات عقد البيعة الناشئة عن الرضا والإختيار .

ولما كانت هذه الآراء يظهر فيها الإختلاف والتباين والتغاير في وجهات النظر

(1) ابن حزم ، الفصل في الملل والنحل ، مرجع سابق ، 173/4 .

نتيجة أسباب ودواعي ستتم دراستها فيما بعد ، فقد اختلفت آراء الكتاب حول فهم مسالك العلماء القدامى في تناولها لهذه المسألة واستدلالاتها على جزئياتها ومنه تنوعت آراء الباحثين في تقييم هذا التناول أو ذاك الإستدلال وإن أجمع هؤلاء الباحثين المتناولين لهذه القضية على أن سبب الخلاف بين الفقهاء في آرائهم وتباينهم في فتاويهم إنما يعود لإختلاف الأسانيد الشرعية وتعارض النصوص من الكتاب والسنة في مقتضياتها ولزوماتها فهي تارة تأمر الرعية بالطاعة المطلقة غير المشروطة أو المقيدة وتارة ، تقيد الطاعة في المعروف ولا تتعدها إلى الطاعة في المعصية ، وتارة تأمر بالصبر على الجور والإمتثال لأحكام الأئمة الظلمة وأخرى تدعو إلى الطاعة في غير معصية الخالق وأن أفضل الجهاد كلمة حق عن سلطان جائر .

ونحن نخالف هذه الرؤية التحليلية لمعظم الدارسين والكتاب الذين أسهموا في إنارة جوانب هذه القضية وفق قواعد التحليل والمنطق الموزون ونرى أن تناول الفقهاء لمسألة الخروج على الحاكم لايعود إلى تعارض النصوص ، ولا إلى إطلاق بعضها بعض وتقييد بعضها الآخر ولا تحتاج المسألة إلى إدعاء نسخ بعض النصوص وإلغاء العمل بها ، وإنما يعود لأسباب أخرى نتناولها بالشرح والتحليل بعد أن نبين أساس الرؤية الأولى التي ذهب إليها معظم الباحثين والدارسين وننقدها ثم نبين رؤيتنا وأسسها وأدلتها ... وبالله التوفيق .

فهناك نصوص من الوحي مقتضاها ولزومها الدعوة إلى الصبر على الأئمة ولو جاروا ووردت فيها لفضة الطاعة مطلقة من كل قيد .

وهناك نصوص من الوحي مقتضاها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى قتال أئمة الجور وعدم الصبر على مخالفتهم ومعاصيهم وفسقهم .

النصوص الداعية للصبر والطاعة مطلقا: قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا

أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله ورسوله " (1) .

ووجه الإستدلال من هذه الآية أن المحكومين مأمورون بطاعة الله ورسوله وأولي الأمر وكانت طاعة هؤلاء الآخرين من طاعة الله ورسوله ماداموا داخلين في دائرة الإيمان ولم يخرجوا منها إلى دائرة الكفر .

— من السنة :

— عن ابن عباس - رضي الله عنه - قال قال النبي - صلى الله عليه وسلم - " من كره من أميره شيئاً فليصبر فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية " (2) .

— عن أبي هريرة قال قال النبي - صلى الله عليه وسلم - " من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن عصى الأمير فقد عصاني ، وإنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ويتقى به فإن أمر بتقوى الله وعدل فإن له بذلك أجراً وإن قال بغيره فإن عليه منه " (3)

— عن أنس بن مالك قال قال النبي - صلى الله عليه وسلم - : « اسمعوا وأطيعوا وان استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة » (4)

— عن أبي هريرة قال قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : « كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك بنو خلفه نبي وإنه لا نبي بعدي وسيكون خلفاء فيكثرون قالوا : فما تأمرنا ؟ بيعة الأول فالأول اعطوهم حقهم فإن الله سألهم عما استرعاهم " (5)

— سأل سلمة بن يزيد الجعفي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال : يا نبي الله أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألوننا حقهم ويمنعونا حقنا فما تأمرنا فأعرض عنه ثم سأله فأعرض عنه ثم سأله في الثانية أوفي الثالثة ف جذب الأشعث

(1) سورة النساء : آية 59 .

(2) صحيح مسلم ، كتاب الإمارة ، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين ، 1478/3 .

(3) صحيح مسلم كتاب الإمارة ، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية ، 1466/3 .

(4) نفس المرجع ، 1468/3 .

(5) نفس المرجع ، 1468/3 .

بن قيس فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - "اسمعوا وأطيعوا فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم". (1)

- عن حذيفة بن اليمان قال : "قلت يا رسول الله إنا كنا بشر فجاء الله بخير فنحن فيه فهل من وراء هذا الخير شر قال نعم . قلت هل وراء ذلك الشر خير قال نعم قلت فهل وراء ذلك الخير شر قال نعم قلت كيف قال : يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهدائي ولا يستنون بسنتي وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان أنس قال قلت : كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك قال : تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع" (2)

- وعن ابن عمر - رضي الله عنه - قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - "من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة لاجحة له ومن مات ولبس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية" (3) .

- وعن عوف بن مالك الأشجعي قال سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم قال : قلنا يا رسول الله أفلا نناذبهم عند ذلك قال لا ما أقاموا فيكم الصلاة إلا من ولي عليه وال فرأه يأتي شيئاً من معصية الله فليكره يأتني من معصية الله ولا ينزعن يدا من طاعة" (4)

- جاء في خطبة الوداع : "أيها الناس إن دماغكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم إلى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا ألا هل بلغت اللهم فاشهد أيها الناس إنما المؤمنون إخوة ولا يحل لإمرئ مال أخيه إلا عن طيب نفس منه ألا هل بلغت اللهم فاشهد ، فلا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض فإنني تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا بعده كتاب الله وسنة نبيه" (5)

(1) صحيح مسلم ، باب طاعة الأمراء ، وإن منعوا الحقوق ، 1474/3 .

(2) صحيح مسلم ، كتاب الإمارة ، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين ، 1475/3 .

(3) نفس المرجع ، 1478/3 .

(4) صحيح مسلم ، كتاب الإمارة ، باب خيار الأمة وشرارهم ، 1481/3 .

(5) حميد الله (محمد) ، مجموع الوثائق السياسية للمعهد النبوي والخلافة الراشدة ، دار الإرشاد ، بيروت ،

- وفي مسند الإسماعيلي من طريق أبي مسلم الخولاني عن أبي عبيدة ابن الجراح عن عمر قال : " أتاني جبريل فقال : إن أمتك مفتتنة من بعدك فقلت من أين قال من قبل أمرائهم وقرائهم : يمنع الأمراء الناس الحقوق فيطلبون حقوقهم ويتبع القراء الأمراء فيفتنون قلت فكيف يسلم من سلم منهم قال بالكف والصبر إن أعطوا الذي لهم أخذوه وإن منعه تركوه " (1) .

- عن أبي هريرة قال سمعت رسول الله - ص - يقول : " من فارق الجماعة وخرج من الطاعة فمات فميتته جاهلية ومن خرج على أمتي بسيفه يضرب برها وفاجرها لا يحاشي مؤمنا لإيمانه ولا يفي لذي عهد بعهد فليس من أمتي ومن قاتل تحت راية عمية يغضب للعصبية أو يقاتل للعصبية أو يدعو إلى العصبية فقتله جاهلية " (2)

- عن عرفجة عن النبي قال : " من خرج على أمتي وهم مجتمعون يريد أن يفرق بينهم فاقتلوه كأننا من كان " (3) .

هذه جملة النصوص من الكتاب والسنة التي استدلت بها هذه الطائفة من العلماء التي تحرم الخروج على الحاكم وتجعل الصبر على الجور هو اللازم في هذه الحالة حفاظا على وحدة الأمة وسلامتها ودرءا للضرر المتوقع من القتال والفتنة التي غالبا ما تعود على الأمة بالضرر الأكبر .

قال الحافظ : « الذي عليه العلماء في أمراء الجور أنه إن قدر على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب وإلا فالواجب الصبر ... إلا أن يكفر » (4) .

- أما الروايات التي وردت فيها كلمة كفر فقد اختلف العلماء في المراد بالكفر فيها هل هو الكفر الحق أو المعصية والإثم ؟ « يذكر النووي في شرحه لصحيح مسلم أن المراد بالكفر هنا المعصية ، ومعنى الحديث " لا تنازعوا ولاية الأمور في ولايتهم ولا تعترضوا عليهم إلا أن تروا منهم منكرا محققا تعلمونه من

(1) الشوكاني ، نيل الأوطار ، مرجع سابق ، 49/8 .

(2) الإمام مسلم ، الجامع الصحيح ، مرجع سابق ، 1477/3 .

(3) صحيح مسلم ، كتاب الإمامة ، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع ، 1479/3 .

(4) ابن حجر ، فتح الباري ، 6/13 .

قواعد الإسلام فإذا رأيتم ذلك فانكروا عليهم وقولوا حيثما كنتم .
واستظهر الحافظ ابن حجر حمل الكفر هنا على حقيقته إذا كانت المنازعة في
الولاية

أي ليس لأحد أن يتصدى لنزع الولاية من الخليفة أو الإمام إلا إذا ارتكب
الكفر الظاهر الذي لا يحتمل التأويل وحمل رواية المعصية على ما إذا كانت المنازعة
فيما عدا الولاية فإذا لم يقدح في الولاية نازعه في المعصية بأن ينكر عليه برفق
ويتوصل إلى تثبيت الحق له بغير عنف ومحل ذلك إذا كان قادرا « (1) .

— كما في حديث عبد الله بن مسعود : « وأنوا إليهم حقهم وسلوا الله حقكم »
— وكما في حديث حذيفة بن اليمان : « وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع
وأطع » . فقد قال مفسرو السنة : أن الإمام إذا وصل إلى الإمامة ولو بالقهر والغلبة
وأخذ البيعة من المسلمين فيجب على كافة المسلمين أداء الحقوق الواجبة في زمنهم
بمقتضى عقد الخلافة سواء كانت تختص بالخليفة أو ما كان من قبل « الحقوق
العامّة كبذل المال الواجب في الزكاة والنفس في الخروج إلى الجهاد » (2)

والحديث التالي فيه دليل على وجوب طاعة الأمراء وإن بلغوا في الفسق والجور
إلى ضرب الرعية وأخذ أموالهم ويرى الشوكاني أن هذا الحديث مخصص لقوله
تعالى : " من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم " (3)

فقد جعل حديث الأحاد الظني الدلالة مخصصا لآية مضمونها هو أحدى
القواعد الشرعية الكلية في الفقه والتشريع الإسلامي .

ومن صور ظلم الرعية في أموالها التي ذكرها الفقهاء واجتهدوا لها ما ذكره
الفقيه الزرقاني قال : « إذا كلف الإمام أو نائبه الناس بمال ظلما فأمسكوا عن
إعطائه ، فجاء لقتالهم هل يجوز لهم أن يدفعوا عن أنفسهم ؟ قال : إن تعريف ابن
عرفة يقتضي أنهم بغاة » (4)

(1) نفس المرجع ، 6/13 .

(2) نفس المرجع ، 4/13 .

(3) الشوكاني ، نيل الأوطار ، مرجع سابق ، 50/8 .

(4) الزرقاني (عبد الباقي) ، شرحه على متن خليل ، مطبعة محمد أنندي مصطفى ، مصر ، 64/8 ، 65 .

إذن ابن عرفة يعتبر من خرج على الإمام الذي فرض في الأموال ضرائب أو أخذ منها شيئاً ظلماً باغياً يحرم عليه الخروج ويجب في حقه الصبر على ضياع حقوقه ، وألا يرد تعدياً للإمام ، لأن الحديث المتقدم خصص الآية القطعية الثبوت والدلالة كما يرى الشوكاني .

بل إن الإمام إذا سد مسالك الحقوق الواصلة للأمة ومنعها ما يجب لها من حقوق مالية واجتماعية وسياسية وثقافية فإن الواجب على الأمة في هذه الحالة الصبر أيضاً . وقد ذهب الشوكاني إلى تفسير قوله - صلى الله عليه وسلم - : وأثرة علينا « بأن المراد أن طاعتهم لمن يتولى عليهم لا تتوقف على إيصالهم حقوقهم بل عليهم الطاعة ولو منعهم حقهم » (1)

« وهو أمر بطاعة ولي الأمر مع استثنائه وظلمه ونهي عن منازعة الأمر أهله وذلك نهي عن الخروج عليه ، وأهله في الحديث هم أولو الأمر الذين أمر بطاعتهم وهم الذين لهم السلطان يأمرهم به » (2)

2 - النصوص الداعية إلى الخروج على الحاكم

أ - من القرآن :

- " لا ينال عهدي الظالمين " (3)
- " ولا تطيعوا أمر المسرفين الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون " (4)
- " ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاً " (5)
- " وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان " (6)
- " ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون " (7)

(1) الشوكاني ، نبيل الأوطار ، مرجع سابق ، 50/8 .

(2) ابن تيمية ، منهاج السنة ، 87/2 .

(3) سورة البقرة : آية ، 124 .

(4) سورة الشعراء : آية 151 .

(5) سورة الكهف : آية 28 .

(6) سورة المائدة : آية 2 .

(7) سورة آل عمران : آية 104 .

- وجه الاستدلال

إن هذه الآيات تحدد بوضوح علاقة الإمام بالرعية وكيفية سلوك الرعية إذا انتقل الإمام من وصف العدالة إلى وصف الفسق والظلم واتباع الهوى في القرارات والتشريعات وما يترتب علي ذلك من هضم حقوق الرعية وسد مالك حقوقها المالية والسياسية وغيرها فالرعية ينبغي أن تتعاون على البر والبر ، هو نيل كل ذي حق حقه وألا يهضم فرد في حقه في الشورى أو الثروة وأن مؤدى هذا التعاون والتلاحم بين الأمة أفرادا وبين الأمة وحكامها هو الدعوة إلى الخير وإيصال الإسلام إلى الإنسانية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعلى هذا فالحاكم لا بد أن يلتزم بالعدالة وأن يؤدي حقوق البر فإذا ظلم أو أسرف أو أطاع هواه فالله يأمر الرعية : « بألا تطيعوا أمراءكم وحكامكم وقادتكم ممن يفسد نظام حياتكم في ظل قيادتهم ورئاستهم ، فهم قوم مسرفون خلعوا عن حياتهم ثوب الأخلاق » (1) لأنهم خالفوا العهد الذي حرمه الله على الظالمين ، فالظالم لا يكون إماما ، جاء في تفسير الجصاص : « إنه لا يلزم الوفاء بعهد الظالم فإذا عقد عليك في ظلم فانقضه فلا يجوز أن يكون الظالم نبيا ولا خليفة لنبي ولا قاضيا ولا من يلزم الناس قبول قوله في أمور الدين من مفت أو شاهد أو مخبر عن النبي فثبت بطلان أمامة الفاسق وأنه لا يكون خليفة ولا تلزم الناس طاعته وإن أحكامه لا تنفذ » (2) .

ب - من السنة : كما استدلوا بكثير من الأحاديث النبوية ويرون أنها وردت مقيدة للأحاديث السابقة منها .

1 - قول النبي - صلى الله عليه وسلم - " لا طاعة في معصية إنما الطاعة في المعروف " .

2 - عن ابن عمر قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - " السمع

(1) المردودي ، الحكومة الإسلامية ، ص 183 .

(2) الجصاص ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، 1/69 .

والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة " (1).

3 - عن عبادة بن الصامت قال دعانا النبي - صلى الله عليه وسلم - فبايعناه فقال : " فيما أخذ علينا أن بايعناه على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان " (2).

4 - قال النبي - صلى الله عليه وسلم - : " إن أمر عليكم عبد حبشي مجدع فاسمعوا وأطيعوا ما قادم بكتاب الله " (3).

5 - عن عوف بن مالك قال : قال النبي - صلى الله عليه وسلم - : خياركم أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم قيل يا رسول الله أفلا نناذبهم بالسيف قال لا ما أقاموا فيكم الصلاة وإذا رأيتهم من ولايتكم شيئا تكرهونه فاكرهوا عمله ولا تنزعوا يدا من طاعة " (4).

وجه الإستدلال من النصوص السابقة اتخذ ثلاث صور :

أ - التقييد : أي حمل النصوص المطلقة على المقيدة وهو أحد وجوه إعمال النصوص في الشريعة ، فالنصوص التي وردت فيها الطاعة مطلقة قيدتها النصوص الأخيرة ، إذ جعلت الطاعة مشروطة بالمعروف ، فإذا خرجت عنه إنتفى الشرط اذا إنعدم يلزم من إنعدامه المشروط فلا تجب الطاعة ولا تلزم الأمة بمقتضياتها ، وفي هذا يقول الغزالي : في هذه الأحاديث - بعد أن أورد بعض هذه الأحاديث المقيدة - « يتبين أن الطاعة واجبة للأئمة ولكن في طاعة الله لا في معصيته » (5)

(1) الإمام مسلم ، الجامع الصحيح ، كتاب الإمارة ، باب وجوب الأمر في غير معصية ، 1469/3 .

(2) نفس المرجع ، 1469/3 .

(3) نفس المرجع ، 1470/3 .

(4) الإمام مسلم ، الجامع الصحيح ، كتاب الإمارة ، باب خيار الأئمة وشرارهم ، 1471/3 .

(5) الغزالي ، فتاوى البزفية ، ص 208 ، (عن الشورى بين النظرية والتطبيق ، لتعظان عبد الرحمن ، ص 91) .

ويقول ابن تيمية : « يقول أهل السنة ويعاون الإمام على البر والتقوى دون الإثم والعدوان ويطاع في طاعة الله دون معصيته » (1) .

وقال القسطلاني في شرح صحيح البخاري بصدد : « السمع والطاعة على المرء المسلم الخ » . « هذا تقييد لما أطلق في الحديثين السابقين من الأمر بالسمع والطاعة ولو لحبشي ، ومن الصبر على ما يقع من الأمير مما يكره والوعيد على مفارقة الجماعة » (2) .

وقال الشوكاني : « وهذا تقييد لما أطلق في الأحاديث المطلقة القاضية بطاعة أولى الأمر على العموم والقاضية بالصبر على ما يقع من الأمير مما يكره والوعيد على مفارقة الجماعة » (3) .

وقال صاحب عمدة القاري في شرحه لحديث البخاري عن ابن عمر : « السمع والطاعة ما لم يؤمر بالمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » .

قال : أي إجابة قول الأمير واجبة ما لم يأمر بمعصية وإلا فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق . وذكر عياض : أجمع العلماء على وجوب طاعة الإمام في غير معصية وتحريمها في المعصية . وقال ابن بطال : احتج بهذا الخوارج فرأوا الخروج على أئمة الجور والقيام عليهم عند ظهور جورهم " . (4) .

وقال صاحب المسامرة : « تجب طاعة الإمام عادلا كان أو فاجرا إذا لم يخالف الشرع » . (5) .

فكل هذه الأقوال من العلماء تفيد أن طاعة الأئمة إنما تجب حيثما التزموا بشريعة الله ولم يخرجوا في انتفاذهم الأحكام إلى الجور والظلم والمعصية .

وقد ذكر ابن قيم الجوزية تعقيبا على حديث " لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق " وحديث " من أمركم منهم بمعصية فلا تطيعوه " قال : « فهذه فتوى عامة

(1) ابن تيمية ، منهاج السنة ، مرجع سابق ، 385/1 .

(2) القسطلاني ، ارشاد الساري ، مرجع سابق 220/10 .

(3) الشوكاني ، نيل الأوطار ، مرجع سابق ، 243/7 .

(4) البدر العيني ، عمدة القاري ، مرجع سابق ، 221/14 .

(5) ابن الهمام (كمال الدين محمد بن محمد) ، المسامرة شرح المسامرة ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ،

مطبعة السعادة ، مصر ، ص 327 .

لكل من أمره أميره بمعصية الله كائنا من كان ولا تخصيص فيها البتة « (1) . وقال في تفسير " وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم " (2) :

أمر تعالى بطاعته وطاعة رسوله وأعاد الفعل اعلما بأن طاعة الرسول - صلى الله عليه وسلم - تجب استقلالاً من غير عرض ما أمر به على الكتاب بل إذا أمر وجبت طاعته مطلقاً ولم يأمر بطاعة أولي الأمر استقلالاً بل حذف الفعل وجعل طاعتهم في ضمن طاعة الرسول إيذاناً بأنهم إنما يطاعون تبعاً لطاعة الرسول فمن أمر منهم بطاعة الرسول وجبت طاعته ومن أمر بخلاف ما جاء به الرسول فلا سمع ولا طاعة قال : - ص - " لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق " وقال : "إنما الطاعة في المعروف وقال في ولاة الأمور ، من أمركم منهم بمعصية الله فلا سمع ولا طاعة " (3)

ب - التكميم :

إذ رأى البعض قصر النصوص الداعية للثورة والخروج المسلح على الحكام الظلمة في اللصوص دون تكميمها على السلطان ، وقد تولى ابن حزم الرد على هذه الدعوى بعد أن اعتبرها مجرد دعوى لا تنتهض على دليل صحيح أو تأويل سائغ «وهذا باطل متيقن لأنه قول بلا برهان - وما يعجز مدع عن أن يدع في تلك الأحاديث أنها في قوم دون قوم وفي زمان دون زمان والدعوى دون برهان لا تصح وتخصيص اللصوص بالدعوى لا يجوز لأنه قول على الله بلا علم وقد جاء عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن سائلاً سأله عن طلب ماله بغير حق فقال - صلى الله عليه وسلم - « لا تعطه » قال فإن قاتلني قال : قاتله قال : فإن قتلته قال : إلى النار قال : فإن قتلني قال فأنت في الجنة . وصح عنه عليه السلام أنه قال : المسلم أخو المسلم لا يسلمه ولا يظلمه ، وقد صح أنه عليه السلام قال في الزكاة : من سألها على وجهها فليعطها ومن سألها على غير وجهها فلا يعطها .. وهذا تأويل

(1) ابن القيم ، أعلام الموقنين ، مرجع سابق ، 400/4 .
(2) سورة النساء ، آية 59 .
(3) نفس المرجع ، 48/1 .

من تأول أحاديث القتال عن المال على اللصوص لأن اللصوص لا يطلبون الزكاة وإنما يطلبها السلطان فافترض عليه السلام منعها إذا سئلها على غير ما أمر به عليه السلام ولو اجتمع أهل الحق ما قاومهم أهل الباطل « (1) فهذه الأحاديث ليست خاصة باللصوص ولا بالمحاربين وإنما تعم السلطان الجائر لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

ج - النسخ : وإنه لما حدث التعارض بين الأحاديث وإن صح عن الرسول أحاديث تأمر بالصبر وأخرى تجيز الخروج على الفاسق إن لم توجبه كان لامناص من التماس مخرج من هذا التعارض الذي يبدو بادئ الأمر، إذ أن الكل صادر عن الله وما صدر عن الله فلا إختلاف فيه ولا تعارض ولا تناقض ، وصاحب هذا الإتجاه هو ابن حزم الذي تساعل عن سر التعارض بين الأحاديث وذهب إلى حل التعارض بقوله - إن أحاديث الثورة ناسخة لأحاديث الصبر :

وإن الأحاديث التي تدعو إلى الصبر والطاعة موافقة لمعهود الأصل ولما كانت عليه حال المسلمين في العهد الأول والأحاديث التي تدعو إلى الخروج والثورة على الإمام المستحق للعزل جاءت بشريعة زائدة وهي على خلاف الأصل والمعروف بأن ما جاء على خلاف الأصل هي شريعة زائدة ويكون ناسخا لما وافق معهود الأصل وتكون أحاديث الطاعة مرفوعة بأحاديث الخروج التي تضع قيودا على حق الطاعة ، لا يجوز الأخذ بالمنسوخ وترك الناسخ ومن ادعى غير ذلك فقد ادعى الباطل وعلى ذلك فإن أحاديث القتال نسخت أحاديث الطاعة فيعمل بها (2) ويقول ابن حزم في تفسيره للأحاديث الداعية للصبر : « أما أمره - ص - بالصبر على أخذ المال وضرب الظهر فإنما ذلك بلاشك إذا تولى الإمام ذلك بحق وهذا ما لا شك فيه إذ فرض علينا الصبر له وإن إمتنع من ذلك بل من ضرب رقبتة

(1) ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، مرجع سابق ، 26/5-27 .

(2) يقول ابن حزم : فكان ظاهر هذه الأخبار معارضا للأخرى ، فصح أن إحدى هاتين الجملتين ناسخة للأخرى لا يمكن غير ذلك ، فوجب النظر في أيهما هو الناسخ ، فوجدنا تلك الأحاديث التي منها النهي عن القتال موافقة لمعهود الأصل ، ولما كانت عليه الحال في أول الإسلام ، وكانت هذه الأحاديث الأخرى واردة بشريعة زائدة وهي القتال . هذا ما لا شك فيه ، فقد صح نسخ معني تلك الأحاديث ورفع حكمها حيث نطق عليه السلام بهذه الأخر بلاشك . فمن المحال أن يؤخذ بالمنسوخ ويرك الناسخ ، وأن يؤخذ الشك ويترك اليقين ، ومن ادعى أن هذه الأخبار بعد أن كانت هي الناسخة فعادت منسوخة فقد ادعى الباطل . (الفصل ، 4/134) .

إن وجب ذلك عليه فهو فاسق عاص لله ، وأما إن كان ذلك بباطل فمعاذ الله أن يأمر الرسول بالصبر على ذلك ... وهو يقدر على الإمتناع من ذلك بأي وجه أمكنه لقوله تعالى " وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان " .

د - أعمال الأحاديث الداعية للثورة في حالة الضرورة : ذهب فريق آخر إلى معارضة إتجاه ابن حزم في القول بالنسخ بإعتبار أنه إذ تعارضت النصوص فلا يلجأ إلى النسخ إلا بعد تعذر التقييد أو التخصيص أو أعمال معانٍ النصوص كل في الحالة التي شرع لها وهما هنا يمكن أعمال الطائفتين من النصوص سواء الأمرة بالصبر أو الداعية للثورة كل في حالة ، فالأولى يعمل بها وينزل عند مقتضاها في الحالة التي لا يمكن الوثوق فيها من النصر ولا الوصول إلى الأهداف المرجوة من الخروج أو الثورة ، والثانية الداعية للثورة فإنه يمكن أعمالها والنزول عند مقتضى حكمها إذا تفتشى الفساد وعمت المظالم وتحققت القدرة والإستطاعة على تغيير هذا الوضع .

وقد عبر الإمام أبو حامد الغزالي على هذا المذهب حين افترض وصول حاكم إلى السلطة عن طريق القهر والغلبة ومن غير تزكية الأمة ومبايعتها ولم يكن أهلاً لتولي منصب الخلافة فما الحكم في هذه الحالة أيطاع أم تثور عليه الأمة فتخلعه ؟ يجيب الإمام الغزالي على هذه المسألة بقوله «الذي نراه ونقطع به أنه يجب خلعه إن قدر على أن يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط ومن غير إثارة فتنة وتهيج قتال ، وإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بإمامته ، لأن ما يفوتنا من المصارفة بين كونه عالماً بنفسه أو مستفتياً من غيره دون ما يفوتنا بتقليد غيره إذا افتقرنا إلى تهيج فتنة لا ندري عاقبتها وربما يؤدي ذلك إلى هلاك النفوس والأموال ... فإن قيل : فإن تسامحتم بخصلة العلم لزمكم التسامح بخصلة العدالة وغير ذلك من الخصال قلنا : ليست هذه مسامحة عن الإختيار ولكن الضرورات

تبيح المحظورات فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور ، ولكن الموت أشد منه ، فليت شعري من لا يساعد على هذا ويقضي ببطلان الإمامة في عصرنا لفوات شروطها وهو عاجز عن الإستبدال بالمتصدي لها بل هو فاقد للمتصف بشروطها ، فأبي أحواله أحسن : أن يقول القضاة معزولون والولايات باطلة والأنكحة غير منعقدة وجميع تصرفات الولاية في أقطار العالم غير نافذة ، وإنما الخلق كلهم مقدمون على الحرام، أو أن يقول الإمامة منعقدة والولايات نافذة بحكم الحال والإضطراب؟...» (1) وذهب إلى هذا الرأي بعض الفقهاء المحدثين الذين يميزون بين حالة الضرورة وحالة التمكن والوثوق الكامل بالنصر والوصول إلى الهدف من التغيير ، يقول الأستاذ فؤاد النادي : « نرى أن النصوص التي توجب الطاعة والإنقياد إنما تنصرف إلى حالة الضرورة التي يترتب على التغيير فيها باستخدام القوة : تفتيت للصفوف وانقسام في طوائف الأمة وإهدار للدماء فالثورة على الخليفة - في هذه الحالة - سترتب عليها الخراب والدمار ولو أجزنا حق الثورة فإننا سنكون - كما عبر الكمالان - كمن يبني قصرا ويهدم مصرا - وهذا هو ما يستنتج من أقوال الفقهاء الذين لم يجيزوا للأمة الثورة حين ربطوا بين الثورة وبين ما يمكن أن تؤدي إليه من الفتنة وتفريق لجماعة المسلمين كما لو كانت القوة التي يعتمد عليها الحاكم غالبية وبطانته قوية فلا تفيد الثورة إذ من المحتم أن يحكم عليها بالفشل وتترتب مضار لا يمكن تداركها وذلك لكونه يستند على القوة والقهر فإذا عزل فإنه سيعود حتما فلا معنى للخروج عليه » (2)

(1) الفزالي ، الإقتصاد في الاعتقاد ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1983 ، ص 150-151.

(2) د. فؤاد النادي ، مرسوعة الفقه السياسي ، الكتاب الخامس ، ص 383. (نقلا عن : سمیع حسن صالح ،

أزمة الحرية السياسية ، ص 651) .

المطلب الثاني : مناقشة آراء الفقهاء

ونبني رؤيتنا في هذه المسألة السياسية على جانبين :
- الجانب الأول : نقد رؤية الفقهاء المتقدمة .

الجانب الأول : نقد رؤية الفقهاء ..

ونبني نقدنا للرؤية المقدمة على ثلاث نقاط منطقية ، كل نقطة منها تسلم إلى الأخرى ، ففي النقطة الأولى ، ننفي كون مناط الحكم المختلف فيه هو الإختلاف في النصوص ، والحكم المختلف فيه هنا هو مسألة الخروج على الحاكم بغية عزله . وفي النقطة الثانية نبين سبب اختلاف المذاهب أو المناط الحقيقي لاختلاف موقف العلماء من قضية الخروج على الإمام ، سواء وهم ينظرون إلى الأحداث السابقة في عصر الصحابة ، والتابعين أو وهم ينظرون لمجتمعاتهم التي يعيشون فيها تحت ظل الحكم العباسي أو البويهي ، أو السلجوقي أو غيرها من الأسر التي تعاقبت على حكم المجتمع الإسلامي ، وفي النقطة الثالثة نبين رأينا في مسألة الخروج ، وذلك بملاحظة جزئيات الواقع السياسي الراهن ، واستخلاص الشروط الشرعية الكاملة والصحيحة ، التي تنطبق على قضية الثورة ، وكيف ومتى تجعلها سلوكا صحيحا بل ومطلوبا طلب وجوب ، على أساس توافر هذه الشروط الموضوعية إن في جهاز الحكم ، وإن في قدرة الأمة على الحركة .

النقطة الأولى : مناط الخلاف ليس هو اختلاف النصوص ..

أ- إن الأحاديث التي أوردناها سواء المستدل بها على مذهب الصبر على جور الأئمة أو الأخرى الداعية إلى الثورة ، والخروج على الخليفة ، هي بعد التأمل فيها وفي أسباب ورودها من حيث الزمن ، والمكان ، لا نجد أنها تعرضت بالنفي أو الإثبات لقضية الخروج على الإمام الأعظم للدولة ، والذي بيده مقاليد الحكم في

البلاد ، ذلك أن هذه النصوص كانت تتحدث عن أمراء النبي - صلى الله عليه وسلم - ونوابه في الأقاليم وقادته في سراياه ، وخلفائه في المناطق ، وولاته ، ومستعمليه الذين كانوا تحت رئاسته - صلى الله عليه وسلم - وطوع أمره ، ونهيه ومنتفذي شرائعه وأحكامه ، فهم كانوا يتحاكمون إليه ويستفتونه وهو كان مرجعيتهم وقدوتهم وحاكمهم الأعلى .

ولننظر إلى حديث من هذه الأحاديث ليتبين صدق ما ذهبنا إليه :

وهو ما رواه مسلم عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال النبي - صلى الله عليه وسلم - من أطاعني فقد أطاع الله ، ومن عصاني فقد عصى الله ، ومن يطع الأمير فقد أطاعني ، ومن يعص الأمير فقد عصاني ، وإنما الإمام جنة يقاتل من ورائه يوتقى ، فإن أمر بتقوى الله وعدل فإنه بذلك أجرا ، وإن قال بغيره فإن عليه منه " في هذا النص يربط النبي - صلى الله عليه وسلم - بين طاعته وطاعة الله ، وبين طاعة الأمير والمقصود بالأمير ، أو الإمام في الحديث هو قائد السرية ، أو قائد الغزوة الحربية ، وهذا واضح في قوله "جنة يقاتل من ورائه ، ومعنى الجنة «العصمة والوقاية» (1) أي هو عصمة للمؤمنين بتخطيطه ، وحسن تدبيره ، وتصرفه في الجيش ، ووقاية لهم وللأمة من ورائهم من غزو الكفار ، واعتداء الغاصبين ، باعتبار قيامه على ثغر الإسلام بالجهاد ومنع العدوان ، وقد ذهب الإمام الخطابي إلى تفسير الجنة تفسيرا لا يحتمله اللفظ بحيث قال : معناه أن الإمام هو الذي يعقد الهدنة بين المسلمين وبين أهل الشرك فإن رأى ذلك صلاحا لهم وهادئهم فقد وجب على المسلمين أن يجيزوا أمانه لهم وليس لغير الإمام أن يجعل مع الكفار أمانا» (2) وفيه قصر الإمام ، أو الأمير على الخليفة الأعظم ، وقصر العصمة على المهادنة مع الأعداء ، وهو تفسير كلي الحديث بأحد مصادقيه ، أو عمومية الحديث بأحد الجزئيات التي يستغرقها لكونه عاما .

(1) أهر الطيب (محمد شمس الحق آبادي) ، عون المعبود شرح سنن أبي داود ، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان ، المكتبة السنبلية ، المدينة المنورة ، 1969 ، 437/7 .
(2) نفس المرجع ، 437/7 .

فالحديث عام في لفظه ، فلفظ الأمير كما يشمل الخليفة يشمل أمراء السرايا والقادة الحربيين ولفظ جنة يعني الوقاية ، والوقاية كما تكون ، بالحرب والجهاد ، تكون بالهدنة والمسألة ، فهذه تعتبر جزئيات ، ومصاديق تدخل كلها في عمومية الحديث ، وإن كان لابد من القصر على أحد الجزئيات ، فتفسير الحديث بكونه - كما ذكرنا - يتحدث على أمراء السرايا ، وقادة الغزو ، أو كل من كانت له ولاية تحت ولاية الخليفة كون الرسول - صلى الله عليه وسلم - يتحدث عن الأمير في عهده أي أميره هو الذي هو تحت رئاسته ، ويخضع لسلطانه - صلى الله عليه وسلم - باعتباره المرجعية السياسية في الدولة وهو الذي له صلاحية التولية والعزل أولاً ، كما أن معنى الجنة لا يحتمل ما ذهب إليه الخطابي ، وقد فسره النووي بقوله : «هو كالمسائر لأنه يمنع العدو من أذى المسلمين» (1) وهو التفسير الصحيح الذي نسير عليه باعتبار أنه لا يفسر كل الحديث بأحد مصاديقه ، ولا يقصر عمومية ألفاظ الحديث على أحد جزئياته ، فيبقى الحديث على عمومه ، وما يقال على هذا الحديث يقال عن بقية الأحاديث الأخرى .

وهذا يؤدي بنا إلى القول أنه مادام النص قد ورد في أمراء النبي - صلى الله عليه وسلم - وولائه ، ومن استعملهم - صلى الله عليه وسلم - في زمنه في الأعمال المختلفة فإن مسألة الثورة تكون بذلك غير واردة إطلاقاً في مقاصد أحاديث النبي - صلى الله عليه وسلم - ومعاني الأخبار عنه والآثار المسندة إليه - صلى الله عليه وسلم - لأن الأمير المستعمل منه - صلى الله عليه وسلم - وإن كان يتوقع منه الظلم والجور فإن على الرعية مناصحته ، فإن أبي فالحد لا يكون بعزله أو الثورة عليه لكونه خاضعاً للمسؤول أعلى منه ورئيس أكبر منه هو النبي - صلى الله عليه وسلم - الذي يجب أن يرفع إليه الأمر وتقدم له الدعوى والشكاية من واليه إن أحدث ظلماً فسخطت عليه الرعية ، فالنبي - صلى الله عليه وسلم - لكونه الحاكم الأعلى في

الدولة فهو الذي يملك حق التولية ، وبالتالي يملك حق إنهاء العمل أو العزل إذن فهناك جهة مسؤولة قضائيا للنظر في شكوى الرعية ، وتصرفات الأمراء والحكم بالعدل بين طرفي الدعوى دون أن يكون هناك مبرر للخروج المسلح ، بل إن الخروج المسلح يعتبر غير مبرر شرعا ، ويعتبر تعديا على صلاحيات الحاكم الأعلى ، وتمردا على قضاة الدولة ، مادامت هناك المكنة لحل المسألة قضائيا .

قد يقول قائل بعد هذا إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، فلماذا تقصر هذه الأحاديث على أمراء النبي - صلى الله عليه وسلم - باعتبار سبب ورودها . فلنعممها على كل أمير ، سواء في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - أو بعده إعمالا للقاعدة الأصولية السابقة .

والجواب: أننا لا ننكر صحة القاعدة وانطباقها على هذه النصوص وأن حصر النصوص على أسباب نزولها ، أو ورودها ليس من منهج العلماء في الإجتihad . وإنما الذي ننكره هو تعميم النصوص ، وجعلها تنطبق على حالات لم ترد لها أصلا أو لا يشملها كلي الحديث ، أو عمومها ، فالنصوص السابقة وردت في خصوص علاقة الأمة ، بأمراء أو ولاة الحاكم الأعلى ، وموقفها منهم رضا وسخطا قبولا ورفضاً ، وإذا كان لا بد من تعميمها ، فالصحيح أن نعممها على الولاة والأمراء ، والحكام الذين يتولون شؤون الرعية المختلفة ، تحت رعاية حاكم أعلى وخليفة أعظم ، هو الذي يملك صلاحية توليتهم وعزلهم أي ألا يكون الحاكم أو الأمير الذي تعمم لفظ الحديث ليتناوله في كل زمان ، ومكان ، هو الحاكم الأعلى للمسلمين ، فالأحاديث كما بينا لم ترد لمعالجة هذا المعنى .

ب - ذهب العلماء في سبيل معالجة تعارض النصوص في قضية الخروج المسلح إلى القول : أن النصوص من الفئة الثانية ، جاءت مقيدة لإطلاقات النصوص من الفئة الأولى وهكذا فالنصوص التي وردت فيها الطاعة مطلقة قيدها

النصوص الأخيرة ، إذ جعلت الطاعة مشروطة بالمعروفة ، ومقيدة به نصا . ونلاحظ على هذا المنهج عدة ملاحظات .

إن النصوص التي أطلقت مسألة الطاعة ، لا يمكن بكل حال فهمها على أنها تأمر بالطاعة المطلقة من كل قيد أو الطاعة على أي صفة جاءت فالمأمور المطلق لا يمكن أن ينطبق عليه وصف الطية والحرمة جميعها ، لأن التشريع في الإسلام لا يؤخذ من السنة ابتداء وإنما يؤخذ من القرآن «لتقدم درجته على السنة ، ولأن السنة مبينة للقرآن» (1) وقد نزل في القرآن آيات في طاعة الله فيها الأمر بالواجبات . والإنهاء عن المحرمات وآيات توضح حدود الله التي لا يجوز انتهاكها ، وإن طاعة الله في امتثال أوامره واجتناب نواهيه هي غاية وجود الإنسان، وبعثة الأنبياء ونزول الكتاب .

فكيف يقال بعد هذا أن الطاعة المأمور بها في الأحاديث هي طاعة مطلقة ومن شأن المطلق أنه يحتاج إلى بيان ، والمقيد هو الذي يبين أي أفراد المطلق يمثل إرادة الشارع التشريعية ، وقد وضحت الآيات السابقة بعمومها الشأن في هذه الطاعة وهو أن تكون لله انتفاذاً لشرعه ، وتحكيما لحكمه ، وانتهاجا لعقائده ، كما بينت وظيفة الإنسان المسلم ، وأنها محددة بنصوص الوحي المبينة للشرائع النازلة . المبينة لحد الحلال والحرام ، والمباح والممنوع فالطاعة إذا أطلقت ، إنما تراد بهذا المعنى القرآني لا غير وأن الألف واللام في لفظة الطاعة هي للعهد ، كما يقول علماء اللغة ، ويعني هذا أن تكون الطاعة المأمور بها ، هي الطاعة المعهودة ، المعروفة من نصوص الشارع الواضحة من تعاليم الإسلام ولا يمكن أن يتأتى لمسلم أن يرتكب منكرا ، أو يأتي فاحشة استنادا إلى مطلقية هذه الأحاديث إذا لم يأت ما يقيدها من نصوص السنة ذاتها ، فإن هذا لا يقول به أحد .

- والتقيد في نصوص السنة في خصوص هذه المسألة إذا تدبرنا أسبابه ، و

(1) الشاطبي ، الموافقات ، مرجع سابق ، 6/4 وما بعدها .

ظهرت لنا ثلاثة أسباب رئيسية لورود السنن المقيدة للألفاظ المطلقة في الأحاديث من الفئة الأولى .

السبب الأول : بعض الأحاديث وردت بسبب واقعة وقعت لفئة من

المسلمين فلم تحسن تفسير مفهوم الطاعة ، ولم تتبين حدودها فكان لا بد أن يأتي البيان النبوي في هذا الوقت ، ولا يتأخر عملاً بالقاعدة الأصولية : لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة ، لإيضاح المشتبه ، وتقنين حدود الطاعة في مثل هذه المواقف التي كثيراً ما يساء فيها استعمال حق الإمرة ، أو المنصب ليتحول العمل بمقتضيات الإمارة من تحقيق مصالح المسلمين إلى الإفتئات عليها ، كحادث سرية ابن حذافة السهمي : "عن علي - رضي الله تعالى عنه - قال بعث النبي - صلي الله عليه وسلم - سرية وأمر عليهم رجلا من الأنصار ، وأمرهم أن يطيعوه فغضب عليهم وقال أليس قد أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - أن تطيعوني ، قالوا : بلى ، قال : عزمت عليكم لما جمعتم حطبا ، وأوقدتم نارا ثم دخلتم فيها ، فجمعوا حطبا فأوقدوا فلما هموا بالدخول قام ينظر بعضهم إلى بعض قال بعضهم : إنما تبعنا النبي - صلى الله عليه وسلم - فرارا من النار أفندخلها ، فبينما هو كذلك إذا خمدت النار وسكن غضبه ، فذكر للنبي - صلى الله عليه وسلم - فقال : لو دخلوها ما خرجوا منها ، إنما الطاعة في المعروف" (1)

يدل الحديث على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أمر أحد الرجال علي سرية فاختلف معهم فأراد أن يستعمل حقه في الإمرة وواجبهم في الطاعة ، والنصرة ولكن سورة الغضب زهبت به مذهبا بعيدا وألقت في نفسه فهما غير سديد لصلاحيات منصبه فأراد أن يفتئت على حق الجماعة في الحياة ، ويختبرهم في طاعته ، بأن يلقيهم بأيديهم إلى التهلكة ، ويرموا بأنفسهم في النار ، لعمرى إن هذا الإستشراع من الأمير لا يجوز بنصوص الكتاب والسنة ولا يحتاج إلى تقييد من

النبي - صلى الله عليه وسلم - يأتي مستقلا يبين فيه حدود الطاعة ، ولهذا قال النبي - صلى الله عليه وسلم - لما جاءه خبر الحادثة لو دخلوها ما خرجوا منها أي أن طاعة المحكومين لحاكم في انتفاذه لهذا الحكم يسبب لهم دخول جهنم و الإحتجاب عن رخصة الله .

وهذا التفسير من النبي - صلى الله عليه وسلم - إنما هو نهي للأمة عن طاعة ، ونصرة الحاكم إذا أفتأت عليها بأن أراد أن يتعسف في استعمال سلطته ، وأن يبتعد عن قوانين العدل وسنن الحق المبينة في القرآن ، والسنة ثم يطالبها بالخضوع والطاعة ، وهو نهي بطريق الأولى للحكام ، على أن يستبدوا بالرعية ، تحت طائل استغلال صلاحيات السلطة استغلالا يتعدى طور الحق ، وحدود الشرع ، وذلك حين ينظر إلى السلطة على أنها مكسب شخصي أو حق ذاتي يتصرف فيه الشخص كما يتصرف في أملاكه العادية تحت طائلة العواطف المستبدة . وسورات النفس المتغلبة على حكمة العقل ، ورباطة الجأش .

السبب الثاني : يتلخص هذا السبب في أن بعض الأحاديث تحدثت عن حال تشتت الأمة ، وانفراقها ، بسبب خروج بعض الطامعين في السلطة بغير حق ، وهم في سبيل هذا يضحون بوحدة الأمة ، وأمنها ، واستقرارها ويستبيحون سفكا دمائها فعن أبي هريرة رضي الله عن هقال سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم يقول - : من فارق الجماعة وخرج من الطاعة ، فمات فميتته جاهلية ، ومن خرج على أمتي بسيفه يضرب برها وفاجرها لا يحاشي مومنا لإيمانه ، ولا يفي لذي عهد بعهد ، فليس من أمتي ومن قتل تحت راية عمية يغضب للعصبيية ، أو يقاتل للعصبيية ، أو يدعوا إلى العصبيية فقتله جاهلية" (1)

وعن عرفة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال : "من خرج على أمتي وهم مجتمعون يريد أن يفرق بينهم فاقتلوه كأننا من كان" (2)

(2,1) أخرجه مسلم في صحيحه ، أنظر شرح السنة ، للبغوي ، 55/10-53.

فهذان النصان ، وأمثالهما يتحدثان عن قضية خروج مجموعة على طاعة الإمام ، أو الخليفة الذي حاز إجماع الأمة ورضاها ، فصار هو الحاكم الشرعي ، والمنتفذ للأحكام المطبق لتعاليم الإسلام على أفراد الرعية ، ولم يبد منه أي سبب للفسق ، أو الجور ، أو التعدي على أحكام الإسلام و حقوق الرعية وهو بهذا قد حاز الشرعية في الحكم باعتبار وصوله بالبيعة والرضا من الأمة ، وقد اذعن للمشروعية القانونية العليا باعتبار انتفاذه لأحكام الإسلام وعدم الإشتراع من مصادر وضعية أخرى تجعله يخرج على محكمات الشرع ، وقواعد الشريعة الملزمة فالخروج على هذا الحاكم هو بمثابة التفريق للأمة ، وهو خروج على الطاعة الواجبة له ويسمى هذا في اصطلاح الفقهاء البغي ، وهو الخروج على الحاكم الحق بغير الحق طلبا للدنيا ، وللسلطة بغير طريقها الصحيحة .

وموقف المسلمين من البغاة ، وهو نصرة الإمام عليهم ، وقتالهم ، ، إن لم يؤوبوا إلى الإصلاح ، ويعودوا إلى حظيرة الطاعة ، قال تعالى : "وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بغت إحداهما على الأخرى ، فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله ، فإن فاعت فأصلحوا بينهما ، وأقسطوا إن الله يحب المقسطين" (1)

وعلى هذا لا يصح سحب أمثال هذه الأحاديث للتدليل بها على مذهب الصبر على جور الأئمة ، لأنها إنما تتحدث عن إمام شرعي راشد ، خرج عليه مجموعة من الناس تأولا بغير حق ، وليس هذا الخروج من محل النزاع كما رأينا سابقا . فهو يعد إما حراية ، أو بغيا وكلاهما اتفق الفقهاء على عدم جوازه بل أوجبوا طاعة الأمة للإمام في قتالهم ، ونصرته بالمال ، والنفس في سبيل ذلك . فلا يصلح هذا النص وأمثاله في الإحتجاج ، والإدعاء على أنه يحرم الخروج على الإمام أي إمام ولو كان جائرا ، لأن جور الإمام لم يأت في نص الحديث ولم يشمل منطوقه ، ولأن

هذا خروج بالحديث عن الغرض الذي جاء لعلاجها والحالة التي ينحصر فيها سياقها

السبب الثالث : وردت بعض الأحاديث تكلم فيها النبي - صلى الله عليه وسلم - في مسألة علاقة الأمة بالأمراء ، وكيف أنها تخضع للطاعة ، والنصرة والتعاون من الأمير والرعية على تحقيق أهداف الإسلام ، وفيها كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يأمر صحابته بنصيحة الأئمة المخالفين لسنة الشريعة ، والإنكار عليهم بالكلام ، وتذكيرهم بالله مع عدم نزع طاعتهم ، والخروج عليهم ، وتعليل ذلك في نظري : أن العربي كان يعيش في بيئة شديدة التفلت من قيود النظام والإنضباط الإداري ، إذ كان يرتع في بيئة صحراوية واسعة ، يشعر فيها بحرية الإنطلاق ، والتفلت من كل القيود إلا قيد العصبية لبني قومه ، وقيد الشهامة والشجاعة ، والكرم ، وفي هذه القيود كان العربي يرى حريته ، فما أن يشعر بتعد هين على قومه ، أو شرفه أو عرضه إلا ويسارع لحمل السيف ، وامتشاق الحسام دون أن يعتمد إلى أساليب الحوار ، أو التحاكم إلى هيئة قضائية خاصة تنصفه في حقه وتردع الظالم عن ظلمه ، بل يقوم هو بأخذ حقه بنفسه ، وإنصافها بسيفه ، ولما جاء الإسلام نظم الحياة وأنشأ نظاما إدارية ، وقضائية ، ووكلاها بإقامة العدل وإنصاف الناس ، فلا بد من رفع الدعوى أثناء وقوع الظلم ، ولا بد من طرح الحجج أمام القضاء ، ولا بد من رؤية القاضي للبيئات ، والقرائن ، وحكمه وفق ما تهديه إليه نصوص الشرع ، وقرائن الأحوال ، فالقاضي هو الذي يحكم ، والإمام هو الذي ينفذ أحكام الحدود ، وهو الذي يجتهد في تقدير العقوبات التي فوضها الشرع إلى رأيه ، حسب المصلحة ، وهكذا لم يعد العربي المسلم كما كان في عهد الجاهلية ينتصف لنفسه بسيفه ورمحه ، بل لا بد من التداعي ، والتقاضي أمام هيئات ومؤسسات منظمة أوكل إليها الإسلام مهمة رعاية مصالح الناس والحكم بالعدل فيهم ، ومن الطبيعي أن الذي ألف الحرية ، والإنفلات من قيود النظم ، يشعر

بالضيق بعد هذا التحول ، وأنه سرعان ما يثور إذا شعر بالتأذي ، أو أحس بالإهانة في نفسه ولو من أحكام العدل والإنصاف ، كما حدث لجبله بن الأيهم أحد أمراء اليمن لما أن طاف بالكعبة ، فداس أحد المسلمين على ثوبه خطأ ، فضربه الأمير فهشم أنفه ، ولما رفع الأمر إلى أمير المؤمنين - عمر بن الخطاب - رضي الله تعالى عنه - قضى للعربي على الأمير اليمنى ، وخيره بين ضربه ، والعفو عنه ، فاحتج الأمير كيف يؤخذ بسوقة فقال له عمر بأن الإسلام ساوي بينكما ، والشاهد في هذا أن الأمير لم يستسغ الحكم في رد العدوان المتعمد منه فتار عليه .

وعلى هذا قد يثور العربي لأدنى سبب على الحاكم ، إذا بدر منه فساد أو جور ، أو معصية ، أو لم يبدر منه شيء من هذا ، وإنما بمجرد مخالفة نصحه أو حكمه لرأي القوم أو أخذه نهجا يخالف ما هم عليه في قليل ، أو كثير فيثورون عليه . وتأخذ مثالا هذا الحديث : سأل سلمة بن يزيد الجعفي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال : " يا نبي الله أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقهم ، ويمنعونا حقنا ، فما تأمرنا فأعرض عنه ، ثم سأله فأعرض عنه ثم سأل في الثانية أو في الثالثة فجدبه الأشعث بن قيس فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : اسمعوا وأطيعوا فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم " (1)

وهذا الحديث : روى مسلم عن عوف بن مالك أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال : خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ويصلون عليكم ، وتصلون عليهم . وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم ، وتلعنونهم ، ويلعنونكم ، قيل يا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أفلا نناذبهم بالسيف قال لا ما أقاموا فيكم الصلاة . وإذا رأيتم من ولاتكم شيئا تكرهونه فاكرهوا عمله ، و لا تنزعويدا من طاعته " (2) في هذين الحديثين نجد أن الصحابة يسألون النبي - صلى الله عليه وسلم - عن إمكانية قتال الحاكم بالسيف إذا ظهر منه ، ما يكرهون ، أو انتفذ حكما لا

(1) مسلم ، الجامع الصحيح ، كتاب الإمارة ، 19/6 .

(2) نفس المربع ، 24/6 .

يستسيغه اجتهادهم ، ولم يرق إليه رأيهم ، لذلك نجد النبي - صلى الله عليه وسلم - الحكيم يسارع بتوجيه الصحابة إلى الصبر على جور الإمام ، وأداء حقوقه من طاعة ونصرة ، وهو يقصد بذلك توجيه الصحابة إلى الانتظام في سلك مؤسسات الدولة أكثر ، والتعود على الخضوع لرجل واحد مهما كانت اجتهاداتهم ومهما كانت آرائهم ، وألا يمتشقوا الحسام لأول بادرة خطأ من الحاكم ، أو عدم تلازم رأيه مع آرائهم ، وقد قال الخطابي في تفسير حديث أبي هريرة السابق : " من أطاعني فقد أطاع الله ... " كانت قريش ومن يليهم من العرب لا يعرفون الإمارة ، ولا يطيعون غير رؤساء قبائلهم ، فلما ولي في الإسلام الأمراء أنكرته نفوسهم ، وامتنع بعضهم من الطاعة ، وإنما قال لهم هذا القول ليعلمهم أن طاعة الأمراء الذين كان يوليهم عليهم وجبت عليهم لطاعة رسول الله " (1) .

أما أمر الحاكم بالمعروف ، ونهيه عن المنكر ، فواجب لا شك فيه ، وهو من مقتضيات الولاية له ، والنصرة له ، قال تعالى : "المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" (2) .

وعلى هذا تكون الأحاديث قد راعت حال البداوة الأولى في الصحابة التي من شأنها أن تأنف من الإمارة والتي يصعب أن تتكيف منذ الوهلة الأولى مع مقتضيات المدنية الإسلامية الوافدة ، ألا ترى الصحابة لما بال ذلك الأعرابي في المسجد تدافعوا عليه حتى أمرهم النبي بتركه ، رغم أنه نجس المسجد النبوي بالمدينة ، وألا ترى أن الصحابة طلبوا من النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يسلمهم عبد الله بن أبي رأس المنافقين لقتله ، وخطأهم النبي - صلى الله عليه وسلم - وقال لهم كيف إذا تحدث الناس ، وقالوا إن محمداً يقتل أصحابه ، بل إن موقف عمر ابن الخطاب - رضي الله عنه - في صلح الحديبية أكثر دلالة على هذا إذ رغم أن الذي صالح هو النبي - صلى الله عليه وسلم - الذي لا ينطق عن الهوى ، والذي

(1) العيني (بدر الدين) ، عمدة القاري ، مرجع سابق ، 222/14 .

(2) سورة التوبة : آية 71 .

يأتيه الوحي يسنده ، ويرشده ، ويكشف له المكامن ، والمغيبات يعارضه عمر في الصلح ، بل ويعتبره دنية في الدين ، حتى أعلمه النبي - صلى الله عليه وسلم - أن الأمر وحي من الله فيسكت عمر عندئذ .

وقد أشارا ابن حزم إلى قريب من هذا المعنى ، أثناء رده على أقوال من رأى الصبر على جور الحكام مستدلين بنصوص السنة التي تأمر بطاعة الحكام الجائرين ما حافظوا على الصلاة وما لم ينخلعوا تماما من عقيدة الإسلام ، ولم يعلنوا كفرهم إعلانا بينا ظاهرا ، قال في تفسيره لمعنى هذه النصوص ، والغرض منها :

« أما أمره - صلى الله عليه وسلم - بالصبر على أخذ المال ، وضرب الظهر فإنما ذلك بلا شك ، إذا تولى الإمام ذلك بحق ، وهذا ما لا شك فيه ، أنه فرض علينا الصبر له ، وإن امتنع من ذلك ، بل من ضرب رقبتة ، أن وجب عليه فهو فاسق ، عاص لله ، وأما إن كان ذلك بباطل فمعاذ الله أن يأمر رسول الله بالصبر على ذلك » (1)

النقطة الثانية : سبب الإختلاف في المذاهب :

إذا كان سبب الإختلاف في هذه المسألة لا يرجع إلى تعارض النصوص من حيث الإطلاق ، والتقييد ، والثبوت والنسخ فالى أي شيء يرجع ؟ إنه في رأينا يرجع إلى جملة من الأسباب المترابطة التي يندمج فيها النظر العقلي إلى النص مع ملاحظة التاريخ الذي تحركت فيه الأمة ، أو أجزاء منها صوابا أو خطأ في مواجهة الحكام الذين حادوا عن الشرعية ، أو لم يلتزموا بالمشروعية ، ونحن هنا نتناول هذه الأسباب في النقاط التالية :

أ - كون المسألة سياسية ومن طبيعتها أن لا تتوفر على نص جزئي قطعي . فالمسائل التشريعية في مجال السياسة الشرعية ، لم تعني الشريعة بتحديد

(1) ابن حزم ، الفصل في الملل والنحل ، مرجع سابق ، 4/172 - 173.

تفصيلاتها الجزئية ، والإشتراع لقضاياها الإجرائية المتجددة ، بل لقد نهدت الشريعة إلى تأصيل المبادئ الأولى و الكليات الأساسية في جملة نصوص قطعية الثبوت أو المعنى ومن خلال تصرفات الرسول - صلى الله عليه وسلم - بمقتضى كونه إماما حاكما لدولة ، وقاضيا يشتغل برفع الخصومات ، وإيصال الحقوق . ودفع الظلامات عن الرعية لتمكين العدل بين المسلمين ، والحكم بينهم بمقتضيات القسط والإيمان . فالشريعة قد راعت تغير الظروف ، وتبدل المصالح ، فلم تشرع التفاصيل الجزئية السياسية ، لأن في هذا إيقاع الضرر بمصالح الناس التي لا يمكن تحقيق العدل بالإشتراع لها إلا بملاحظتها ، وملاحظتها وهي متغيرة متجددة يجعلها لا تثبت على حكم واحد بل « تنشأ عنها دلائل تكليفية جديدة تقتضي أحكاما جديدة تناسبها لأن الظروف تتغير ، وتتمايز باطراد ، ولا سيما في الميدان السياسي فاقترض هذا وجوب اعتبارها شرعا تبصرا بما تنشأ عنها من أدلة وأحكام تناسبها ، وإلا كان قلب موازين الشرع ، وما يؤدي إليه من ضلال في الفهم : وسوء تطبيق مما يستلزم تطبيق أحكام لم يأذن الشرع بها ، لما تفضي إليه في ظل الظروف الجديدة من ظلم أو فساد أو ضرر وهو نقيض ما قام عليه هذا التشريع من المصلحة ، والعدل جملة وتفصيلا » (1)

وهذا الإجتهد يعتمد التصرف العقلي لأن المقصد العام الذي توخاه الشارع من أجل تشريعه هو عنصر عقلي محض خارج من منطوق النص ، ولغويته غالبا وهذا العنصر العقلي عادة يكون سبب خلاف كبير بين الفقهاء المجتهدين في التشريع ، أو بين أولى الأمر في التقدير سيما إذا كانت المسألة المجتهد فيها كمسألتنا التي يتضارب فيها الرأي أثناء تقدير جوانب المصلحة والمفسدة وتقدير أيهما أربى ، ليبنى موقف الأمة على أساس رجحان إحدى الكفتين ، إن بالخروج وإن بالصبر ، وهذه المسائل هي من قبيل تحقيق المناط : وهو تطبيق الكلي على

(1) الدريني ، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ، مرجع سابق ، ص 7 .

جزئياته من الحوادث الخارجية « ولا خلاف بين الأمة في قبوله ، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله » (1) . فالإتفاق في المدرك لا يعني الإتفاق في تعيين المحل ، وما هنا قد اتفق المحدثون على صحة الأحاديث سواء تلك التي تدعو إلى الصبر أو التي تدعو إلى الخروج على الحاكم . ولكن الفقهاء لم يتفقوا على رأي واحد في المسألة ، أثناء اجتهادهم فيها عملا بمبدأ سد الذرائع ، والمصالح المرسلة .

ب- ملاحظة الوقائع التاريخية السابقة : بينا سابقا أن إجتهادات الفقهاء في مسألة الخروج على الحاكم ، كانت تستصحب في توجهها الأحداث التي تعاقبت علي المسلمين إبان حكم الأمويين والعباسيين بل منذ حكم علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - وما ثار في عهده من نزاع علي الخلافة بينه ، وبين معاوية - رض - في معركة صفين ، وقبلها معركة الجمل بينه وبين عائشة وطلحة والزبير من جهة أخرى - رضي الله عنهم جميعا - وما صاحب هذه الأحداث من سفك دماء المسلمين وتفرق صفوفهم وضعف كلمتهم وافتراق السلطان عن القرآن ، بحيث صار الحكام يلجؤون إلى القوة المسوغة ، بالشرع لقهروا خصومهم ، فأبعدوا عنهم الفقهاء واضطهدوهم وعزلوا بذلك الفقه عن الحياة السياسية العامة وجعلوه مشغولا بالمسائل الخاصة من عبادات ومعاملات مالية ومواريث وزواج وطلاق وغيرها من المسائل التي لا تتعارض لنظام الدولة ولحريات الأمة وحقها في الرقابة على أعمال الخليفة إن حاد أربار . فما كان من أصحاب الآراء المختلفة والتأويلات الصحيحة أو الخاطئة إلا أن عمدوا إلى الثورات المسلحة بغية الإصلاح ، أو طمعا في السلطة فكان منهم الثائرون بحق وكان منهم البغاة المحاربون ، وكلا الطائفتين لم تفلحا في زعزعة الحكم وفي تغييره إلى الأحسن بل أدت إلى مزيد من سفك الدماء وإلى مزيد من

(1) الشاطبي ، الموافقات ، 4/90 ، ويعطي دراز مثلا فيقول : كما إذا اتفقتنا على أن العلة في الرها هي القوت ثم يختلف في وجودها في التين حتى يكون رويها ، ويقول الشاطبي بعد جزمه باتفاق الأمة على القول بتحقيق المناط : فلا يمكن أن يستغنى ههنا بالتقليد لأن التقليد إنما يتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلد فيه ، والمناط هنا لم يتحقق بعد لأن كل صورة من صورته النازلة ، نازلة مستأنفة في نفسها ، لم يتقدم لها نظير ، وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا ، فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد ، وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها أولا ، وهو نظر اجتهاد أيضا ، الموافقات ج4 ص90 .

تفتت الوحدة الإسلامية وإلى مزيد من معانات الرعية وفقدانها للأمن وكان لابد لهذه الثورات والحركات المتفرقة من مسوغ شرعي من لدن أنصارها فظهر العلماء فيما بعد يتناولون الأفعال ، والسلوكات بالتحليل ، ويحددون معيار الإيمان والكفر كل على ضوء الفرقة التي ينتسب إليها ، والطائفة التي يدافع عن مبادئها ، ومن المعلوم أن كل فرقة كانت تؤمن أنها هي الناجية ، وأن غيرها على ضلال وكفر . وقد إصطلح العلماء على تسمية هذه الأحداث الدموية بالفتن (1) والفتن هي المحن والإختلاف والفرقة ، التي حذر منها الرسول - صلى الله عليه وسلم - في كثير من أحاديته وتوجيهاته .

ولاشك أن هذه الفتن أدت إلى إضطراب النظام العام في المجتمع الإسلامي ، وهو ما جاء الدين لإقامته وهو ما وجدت الخلافة أساسا لحفظه وتمكينه ، هذا من جهة ومن جهة أخرى فقد نشأت مدارس كلامية تبحث في أفعال الصحابة من حيث الصحة والخطأ فظهر مبحث مرتكب الكبيرة والتساؤل حول مصيره في الآخرة وهذا يعني أن تحديد مصيره في الآخرة والحكم عليه في الدنيا بالكفر أو الإيمان هو في الأساس تحديد لشرعية السلطة السابقة أو إلغاء الشرعية عنها .

ونظرة قصيرة على آراء بعض الفرق حول مرتكب الكبيرة وتصنيفه من حيث الإسلام أو الكفر . ومصيره في الآخرة تكشف عن هذا الذي ذهبنا إليه :

يقول عبد القاهر البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق :

1 - فرقة تزعم أن كل مرتكب للذنب - صغيرا أو كبيرا - مشرك بالله ، وكان

(1) قال الحافظ في الفتح « الفتنة جمع فتن ، قال الراغب أصل الفتن إدخال الذهب في النار لتظهر جودته من ردايته ، ويستعمل في إدخال الإنسان النار ، ويطلق على العذاب كقوله : "ذوقوا فتنتم" وعلى ما يحصل عند العذاب كقوله تعالى : "ألا في الفتنة سقطوا" وعلى الإختبار كقوله " وفتناك فتننا " وفيما يدفع إليه الإنسان من شدة ورجاء ، وفي الشدة أظهر معنى ، وأكثر استعمالا ، قال تعالى : " ونبلوكم بالشرا والخير فتنة " ومنه قوله : " وإن كادوا ليفتنونك " أي يوقعونك في بلية وشدة في صرفك عن العمل بما أوحى إليك وقال أيضا : الفتنة تكون من الأفعال الصادرة من الله ، ومن العبد كالبلية ، والمصيبة ، والقتل ، والعذاب والعصية ، وغيرها من المكروهات ، فإذا كانت من الله ، فهي على وجه الحكمة ، وإن كانت من الإنسان بغير أمر فهي مذمومة ، فقد ذم الله الإنسان بإيقاع الفتنة كقوله : " والفتنة أشد من القتل " ، وقوله : " إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات " وقوله : " ما أنتم عليه بفاتنين " ، وقوله " تأيكم المفتون " ، وكقوله : " واحذرهم أن يفتنوك " ، وقال غيره : أصل الفتنة الإختبار ثم استعملت فيما أخرجته المحنة ، والإختبار إلى الأمر ، ثم أطلقت على كل مكروه أو آيل إليه كالكفر والإثم ، والتفريق ، والفضيحة ، والفجور ، وغير ذلك ، (ابن حجر ، فتح الباري ، ج 13 ص 2) .

هذا قول الأزارقة من الخوارج . وزعم هؤلاء أن أطفال المشركين مشركون ولذلك إستحلوا قتل أطفال مخالفيهم وقتل نسائهم سواكانو من أمة الإسلام أو من غيرهم وكانت الصفرية من الخوارج يقولون في مرتكبي الذنوب بأنهم كفرة مشركون كما قالت الأزارقة غير أنهم خالفوا الأزارقة في الأطفال .

2- وزعمت النجدات أن صاحب الذنب الذي أجمعت الأمة على تحريمه . كافر مشرك ، وصاحب الذنب الذي اختلفت الأمة فيه على حكم إجتهاد أهل الفقه فيه ، وعذروا مرتكب ما لا يعلم . بجهالة . تحريمه إلى أن تقوم الحجة عليه فيه .

3- وكانت الإباضية من الخوارج يقولون : إن مرتكب ما فيه الوعيد مع معرفته بالله عز وجل وبما جاء من عنده كافر كفران نعمة وليس بكافر كفر شرك .

4- وزعم قوم من أهل ذلك العصر أن صاحب الكبيرة من هذه الأمة منافق ، والمنافق شر من الكافر ، المظهر لكفره .

5- وكان علماء التابعين في ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون أن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن لما فيه من معرفته بالرسول والكتب المنزلة من الله ولعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق . ولكنه فاسق بكبيرته وفسقه لا ينفي عنه إسم الإيمان ، والإسلام ، وعلى هذا القول الخامس مضى سلف الأمة من الصحابة وأعلام التابعين⁽¹⁾ .

- ونرى بعد هذا العرض أن إنقسام الفرق وتصارعها ، وتقاتلها جعلها تعطى الشرعية والقانونية لنفسها وتسلبها من غيرها . وهكذا تعد مخالفة الغير لها في مبادئها وتوجهاتها السياسية ، والفكرية ذنبا أو كبيرة تعتبرها على أساسها كافرة أو فاسقة وتبيح دمها ، أي توجب الخروج بالسيف على سلطتها . بعد سلب صفة الشرعية عنها .

ويظهر من الموقف الأخير أنه اعتبر الفاسق أو مرتكب الكبيرة باقيا في دائرة

(1) بدوي (عبد الرحمن) ، مذاهب الإسلاميين ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1983 ، 89/1 .

الإيمان وفي مهيع الإسلام ، ولم يخرج عنه ، ويدل هذا على أن أخطاء الحكام في الماضي وحتى الصحابة منهم لم تخرجهم من دائرة الإسلام وبالتالي لم تسلب منهم صفة الشرعية في الحكم . وهذا يعني أنهم لايجوزون الخروج المسلح على الحاكم الفاسق بهذا الاعتبار مادام مكتسبا لصفة الشرعية في الحكم بل أن قولهم بغير هذا هو في ذاته طعن في الخلفاء الراشدين ، وإدعاء لعدم شرعية حكمهم .

وبهذا يظهر أن الفتوى الفقهية في مسألة الخروج المسلح ، قد تأثرت بمباحث المتكلمين في مسألة مرتكب الكبيرة أيكفر بارتكابها أم لا ؟ وأن هذا المبحث نشأ بالأساس لبحث في شرعية الحكام السابقين متأثرا بأراء الفرق الإسلامية التي بينت مواقف متباينة ظهرت في آرائهم الكلامية المتعلقة بالسلطة والحكم كما ظهرت بحركتهم الإحتجاجية المسلحة ضد الحكام الجائرين ، المنحرفين عن سنن الكتاب وعن هدي النبي محمد - صلى الله عليه وسلم -

- ج - تركز النظرة الفقهية على النظام الشرعى العام وكيفية الحفاظ عليه : إن الفقهاء يبررون وجوبية الخلافة بأنها الوسيلة لحفظ مصالح الناس وانتظام حياتهم وشيوع الأمن فيهم ، وأنه لا بد للمدنية التي تحفظ فيها حقوق الناس المتباينة ، وحضوتهم المادية المختلفة وتضمن بقاها واستمرارها وعدم إنتهاكها من الظالمين الطامعين المحاربين القاطعين لمسالك الحقوق الآخذين لها بغير حق إغتصابا وافتئاتا لا بد من سلطان قاهر سائس يأخذ الناس بسنن الحق ويحكمهم بقواعد العدل ويسوسهم بمقتضى النظر الشرعي الجالب لمصاحمهم والدافع لمفاسدهم ويقهر الظالمين والمعتدين ويحفظ بيضة الأمة ويحمي حوزتها ويقيم أركانها ويحرس وحدتها وأمنها ، فتكون الخلافة من نوع الواجب لغيره ، وحفظ نظام الأمة العام من نوع الواجب لذاته ، ومعلوم في الأصول أن الواجب لذاته مقدم على الواجب لغيره . وهكذا نظر الفقهاء إلى مسألة الخروج على الحاكم ، إذ تركز إجتهادهم على

حفظ النظام الشرعي العام الذي يعتبر المقصد الأساس من إقامة الخلافة وتعيين الحاكم أو عزله إذا كان لا يتم حفظه إلا بذلك ، أما إذا كان عزل الحاكم لا يؤدي إلى حفظ النظام العام بل يزيد في الفتن وسفك الدماء وخراب العمران وتشتت وحدة الأمة بحيث أن خروج الأمة يزيد في إضعاف مركزها وتهوين نظامها مما لو بقيت تحت طاعة الحاكم الجائر الذي لم تستطع عزله رغم ما بذلت من نفوس وأموال .

وإذن فاجتهاد السهلاء يتجه إلى ما يدعم مركز الأمة ، ويزيد في قوتها ويحفظ نظامها ، وعلى هذا فأى وسيلة تحقق إستقرار النظام العام سواء كانت عزل الحاكم أو الصبر عليه فهي المطلوبة إبقاؤها وإقامتها ، فعلة الخروج والسبب الدافع له ليس الجور فقط ، بل إن العلة مركبة أصوليا من جزئين :

أ - الجور : وهو خروج الحاكم عن الشرعية والمشروعية القانونية العليا .

ب - المحافظة على النظام الشرعي العام وإقامته على سبيل الظن الغالب .

فلا يجوز الخروج . وهو الحكم الشرعي حينئذ إذا توفرت علة واحدة . لأن

الحكم منوط بعلة مركبة من جزئين . والتكليف به لا يكون إلا بتحقيق جزئي علة . وعلى هذا يصطلح الفقهاء على تسمية الخروج على الحاكم علة الجور فقط دون مراعاة للجزء الثاني المكون للعلة يصطلحون عليه « بالفتنة » والفتنة هي المحنة و التفرق والإختلاف وكلها لا تجوز في حق الرعية .

د - تنازع المصالح والمصالح واختلافهم في الترجيح : وهذا العنصر

الإجتهادي يعتبر من المحددات الرئيسية لموقف الفقهاء ، ورؤيتهم وهم يتناولون موقف الأمة من رد عدوان الحاكم . فإذا كان الحفاض على شرعية الدولة ووحدتها وصون النظام الشرعي العام وتجنب الفتن وسفك الدماء ، يشكلان العنصرين اللذين يصدر عنهما الفقهاء في إستنباط الحكم ، فقد أدى هذا بالفقهاء إلى قبول إمامة المتغلب ، وولاية الجائر على كره منهم جريا على قاعدة إحتمال أدنى المضرتين أو

احتمال الضرر الأقل في سبيل دفع الضرر الأكثر ، ومعنى هذا أنهم يسلمون أن بقاء هذا الحاكم يشكل ضررا على الأمة في وحدتها ، ونظامها ولكنهم قدروا أن الخروج عليه ، والذي غالبا لا ينجح في إستبداله بغيره يزيد في الضرر الواقع على الأمة بحسب مترتبات ، الخروج من سفك الدماء ، والتعسف في إستعمال السلطة على غير وجه حق ، ولذلك قبلوا ولايته .

وعلى أساس الأخذ بهذه العلة ذهب فريق من الفقهاء إلى أن خروج جزء من الأمة على الحاكم الفاسق بغية الإصلاح والتغيير لا يعتبر بغيا ، لأن البغي عندهم هو الخروج على الإمام الحق بغير حق طلبا للدنيا والسلطان ، فالخروج على الإمام غير الحق لا يعد إن بغيا وإن أدى هذا الخروج إلى خلعه فهم لا يترددون في الإعتراف لمن خلعه بالإمامة .

النقطة الثالثة : رأينا في مسألة الخروج :

نبني رأينا في البدء على ملاحظة الواقع السياسي للأمة الإسلامية في الزمن الحالي ، إذ نرى تغييرا كبيرا قد طرأ على الواقع ، فلئن كانت فتاوى العلماء السابقين تنزل على واقع لا ينكر حكم الإسلام السياسي ، إذ كان الخلفاء والأمراء مهما بلغت درجة جورهم وظلمهم وافتقادهم لسند الشرعية في ممارسة حكمهم لا ينتكرون لحكم الشريعة ، ولم يجروا على إستبدالها بغيرها من النظم والشرائع السائدة في الأمم الأخرى ، ولم يدع أحد أن الشريعة الإسلامية غير قادرة على مواكبة عصرهم من حيث التقنين والمواعاة بين الحكم وتحقيق مصلحة الناس

أ - أما في هذا الزمن فبعد سقوط الخلافة العثمانية في بداية هذا القرن ظهر في العالم الإسلامي من المسلمين من يدعي أن الإسلام دين عبادات ، وشعائر ولا شأن له بالحكم ونظم الدولة وأن صلاح المسلمين وإقامة شعائرهم ومظاهر دينهم لا يتوقف على نمط سياسي شرعي محدد في السياسة والحكم وأن القرآن لم يشر

إلى هذا ، وأن السنة قد أهملت التحدث في مسألة الخلافة والحكم (1) فانبهرى الحكام يشرعون من الأحكام والشرائع ما يخالف نصوص الإسلام ، ويناقض محكمات الكتاب ومقتضيات السنة ، واستبدلوا بشرائع الإسلام المدنية والجنائية والإقتصادية والسياسية . وفي العلاقات الدولية أحكام وضعية ، وشرائع إبتكرها العقل المشوب بالهوى والنقص والمصلحة الذاتية ، وأخذوا في تقليد الأمم الغربية المسيحية في القوانين ، والتشريعات ظنا منهم أنها أفضل مما عندهم وأكمل في الصياغة والشمول مما يحتويه الفقه الإسلامي من أحكام وتشريعات ، وسوابق قضائية وأعراف قانونية ثرية . فصارت هذه الأنظمة تتبع التقليد . وتولع بنقل مبتكرات العقول الأوربية دون نظر لتغاير الظروف . من حيث الزمان والمكان وطبائع المجتمعات التي تنزل عليها هذه القوانين بغية تحقيق مصالحها ودفع المضار العامة عنها .

(1) وأشهر من روح هذه المقولة (علي عبد الرازق) وهو إمام أزهرى ، وقاض شرعى ، في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) إذ يقول : « والحق أن الدين الإسلامي برئ من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون ، ودين من كل ما هيؤوا حولها من رغبة ورهبة ، ومن عز وقوة ، والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية كلا ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة ، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها ، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ، ولا أمر بها ولا نهى عنها ، وإنما تركها لنا لترجع فيها إلى أحكام العقل ، وتجارب الأمم ، وقواعد السياسة » . ويقول : « لم نجد فيما مر بنا من مباحث العلماء الذين زعموا بأن إقامة الإمام فرض من حاول أن يقيم الدليل على فرضيته بآية من كتاب الله الكريم ، ولعمري لو كان في الكتاب دليل واحد لما تردد العلماء في التنزيه والإشادة به ، ولو كان في الكتاب الكريم ما يشبه أن يكون دليلا على وجوب الإمامة لوجد من أنصار الخلافة المتكلمين وإنهم لكثير من يحاول أن يتخذ من شبه الدليل دليلا . ولكن المنصفين من العلماء والمتكلمين منهم قد أعجزهم أن يجدوا في كتاب الله حجة لرأيهم ، فانتصرفوا عنه إلى ما رأيت من دعوى الإجماع تارة ، ومن الإلتجاء إلى أقيسة المنطق وأحكام العقل تارة أخرى » ، ويقول : « إن يكن الفقهاء أرادوا بالإمامة والخلافة ذلك الذي يريد علماء السياسة بالحكومة كان صحيحا ما يقولون من أن إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية يتوقفان على الخلافة بمعنى الحكومة في أي صورة كانت الحكومتين أي نوع : مطلقة أو مقيدة ، فردية أو جمهورية ، استبدادية أو دستورية أو شورى ، ديمقراطية أو اشتراكية أو بلشفية . لا ينتج لهم الدليل أكثر من ذلك ، أما إن أراها بالخلافة ذلك النوع الخاص من الحكم الذي يعرفون فدليلهم أقصر من دعواهم ، وحجتهم غير ناهضة ، والواقع المحسوس الذي يؤيده العقل ويشهد به التاريخ قديما وحديثا أن شعائر الله ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خلافة ، ولا على أولئك الذين يلقيهم الناس خلفاء . والواقع أيضا أن صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك ، فليس بنا حاجة إلى تلك الخلافة بأمر ديننا ، ولا لأمر دنيانا » (عن نظام الحكم في الإسلام ، محمد يوسف موسى ، ص 30 - 33)

ب- ويتميز هذا العصر بوجود الدساتير ، وهي تلك المجموعة من القواعد القانونية التي تحدد هوية الدولة ولغتها ودينها وطبيعة نظامها ، كما تحدد صلاحيات الحاكم والهيئة المنتفذة في الدولة ، وحقوق وحرىات الرعية : من مكنة المشاركة في أعباء الحكم وتوجيهه ومراقبته . ومعارضة أي أن العلاقة بين الحاكم والرعية صارت محددة قانونا ولم تعد متروكة للأهواء والإجتهادات المتغيرة غير الملزمة كما كان الحال في السابق .

وأنة رغم هذا ، فإن هذه الدساتير لم تنص صراحة على كون الشريعة الإسلامية هي نمط الحكم في البلاد ، وإنها الوحيدة مصدر القوانين والأحكام . وإن نصت أنها مصدر أساس في التشريع ، فهذا لايعني أكثر من جعلها مصدرا ثانويا بعيدا عن التأثير تأتي بعد مرتبة التشريع القانوني الذي تقوم به هيئة تأسيسية موضوعة لهذا الغرض ، وترتب عن هذا أن قام الأفراد المتنورون في الأمة الإسلامية من العلماء والفعاليات ، وأهل الرأي والثقافة والتأثير بالدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية ، وتحكيمها عقيدة ، وقانونا في البلاد الإسلامية بإعتبارها تمثل هوية الأمة ، ومركز حضارتها وتمايزها ، وأنها هي الحل الصحيح للآزمات الشاملة التي تعاني منها الإنسانية قاطبة نتيجة الظلم المتوقع عليها من الأنظمة وأشكال الحكومات التي تحكمها بعيدا عن تشريعات الإسلام .

لكن هذه الفئة المتنورة من الرعية ووجهت بالإضطهاد ، ومصادرة الحريات و الحقوق الكاملة التي تتوفر عليها ، فزاد البلاء على الأمة بإستبداد الحكام ، وانفرادهم بتسيير شؤون الأمة دون إشراكها في ذلك ، واشتدت المطالبات بتحكيم الشريعة وإعطاء حرية الرأي للأمة ، من أجل التعبير عن ذاتيتها . وإرادتها في نوع النظام الذي تختاره . فأدى هذا إلى طرح مسألة الخروج على الحكام في ظل هذا الواقع المختلف عما سبق ، وذهب البعض إلى إعتبار الثورة واجبا مقدسا للفئة

المستضعفة التي وعدها الله بالتمكين شرط القيام بعمل إيجابي في تغيير الواقع الفاسد بغية إصلاحه ، وإرجاعه إلى هدي الكتاب والسنة .

يقول الأستاذ محمد عمارة في تفسير قوله تعالى " إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيما كنتم قالو كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض واسعة فتهاجروا فيها . فأولئك مأواهم جهنم وساعت مصيرا " (1) وفي قوله تعالى "والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون وجزاء سيئة سيئة مثلها . فمن عفا وأصلح فأجره على الله ، إنه لا يحب الظالمين ولن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل" (2)

« فالآية الأولى جعلت من الهجرة معنى مرادفا للثورة ، فالثورة تعني الهجرة من دار الإستسلام ، والسكون إلى حال التمرد والحركة ، فهي هجران للركود ، ووثبة يتجاوز بها الإنسان والمجتمع ذلك الوضع الجائر ، والواقع الظالم ليستبدله بأخر أكثر إشراقا ، ووضاءة فليست الهجرة إذن فرارا وهروبا بل هي في الإسلام فعل إيجابي . فالذين لايهجرون المجتمع الظالم لتغييره هم ظالمون لأنفسهم ، وهو أشد أنواع الظلم ، لأن ضحيته ليست ذات الظالم لنفسه وحدها . وليست فردا أو أفرادا بل أمة ومصالحها وكل القيم الإيجابية التي تحكم النظام الإجتماعي العام ولا يعفى الأفراد من هذا المفهوم للهجرة كونهم مستضعفين في الأرض ، فهذه الحجة تعاكس إرادة الله التي أوضحها القرآن الكريم في قوله تعالى "ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين "

فإرادة الله تقضي أن تكون القيادة والإمامة للمستضعفين في الأرض - وهذه الإرادة الإلهية تحتاج إلى عمل إيجابي من المستضعفين ، ولا يقدح في حكم هذه الآية أنها نزلت في أقوام سابقين فالعبرة كما يقول علماء الأصول بعموم اللفظ لابلصوص السبب .

(1) سورة النساء : آية 97 .

(2) سورة الشورى : آية 39 - 41 .

«أما الآية الثانية : فإن مصطلح الإنتصار الوارد فيها يعتبر مصطلحا مرادفا للثورة ، فهذه الأخيرة تعني التغيير الذي يبذل واقعا باليا بأخر جديد ، وهي في بعض جوانبها إنتقام للمظلومين من الظالمين ، وهونفس معني الإنتصار . فهذا المصطلح يعني الإنتصاف من الظلم وأهله ، والإنتقام منهم عن بغيتهم وخروجهم عن كل أو بعض منظومة القيم التي تؤمن بها الجماعة » (1)

وإن كان المؤلف يرى في حركة المستضعفين ، وثورتهم على أوضاع الإستبداد التي فرضها جور الحكام وظلمهم ، وافتئاتهم على حقوق الرعية . وانتصافهم من الظلم وأهله ، حركة تصحيحية شعبية واجبة ، للتأثير الإيجابي في الأوضاع ، وإرجاع الخلافة الراشدة التي تتحاكم إلى الشريعة وتعطي للناس مكنت التعبير والإجتهد وفق المصلحة الشرعية التي تنزل النصوص العامة على الوقائع الجزئية المتجددة ، بعد محاكمتها للمنهج الشرعي في النظر والإستدلال . فإننا نورد فقط بعض الشروط . والتحديات التي تكون كالمقدمات الصحيحة لهذه الحركة حفاظا على شرعية الدولة ، ووقاية لأنفس الناس من التلف ، ولصالحهم من الضياع ، إذا جعل الخروج سبيلا لكل مطالب بالحكم ، ومدع للإصلاح ، وهو ليس من أهله .

(1) د - محمد عمارة ، الإسلام والثورة ، ص 27 - 33 (نقلنا عن أزمة الحرية السياسية ، صالح حسن سميع ، ص 633) .

المبحث الثالث : شروط الخروج على الحاكم

١- الاستبداد السياسي : وحكم الفرد الواحد وعدم إشراك الأمة في القرار السياسي ، وسبب هذا ماقرناه سابقا من وجوبية الشورى إبتداء ولزوم نتيجتها إنتهاء ، فالحاكم وكيل عن الأمة في حفظ مصالحها ، ورعاية شؤونها . ولايتأتى له الحكم إلا بالبيعة العامة . المعبرة عن رضا مجموع الأمة به ، وهو في ممارسة شؤون الدولة مطالب وجوبا ، بمشاورة الأمة وأهل الرأي فيها في المسائل التي تعرض له أثناء الحكم ، فلا ينفرد بإبرام حكم نونها ، وبغير مشورتها فإن أهمل الحاكم شأن الأمة ، وقضى في الأمور برأيه ، ولم يشرك فعاليات الأمة في قراراته فقد إستبد ، والإستبداد ظلم للرعية (1) وهضم لحقها في المشاركة السياسية، يقول ابن عطية : والشورى من قواعد الأحكام ، وعزائم الشريعة

والإستبداد مضاره السياسية ، والإجتماعية كثيرة في الأمة بحيث يؤدي إلى سد مسالك حقوقها ، وهدم مقاصد وجودها وإستمرارها ، ولأن حفظ هذه المقاصد ، والتمثل بهذه الحقوق واجب على أفراد الأمة ، فإن ما لا يتحقق إلا به هذا الواجب (وهو الثورة والمواجهة المسلحة مع الحاكم) يصير عندئذ واجبا .

ومن مظاهر الإستبداد السياسي واحدية الحزب الحاكم ، ومركزية الحكم الذي لا يعطي فرصة للنقد السياسي ، ومناقشة القرارات والقوانين الصادرة ، والتي تتعلق بعموم الأمة ، وما ينتج عن هذا من ديكتاتورية في الحكم لا ترى سير مصالح الأمة إلا في الشخص البطل أو "الكاريزمي" ، الذي لا يخطئ ، والذي يفكر في مكان الجميع ، ويحسن تقدير مصالح البلاد وما يسعد به الأفراد، دون حاجة إلى الإستشارة أو المشاركة أو النقد .

2- فساد النظام الإجتماعي العام فسادا بينا : والمقصود به الخلل المترتب على

(1) محمود شلتوت ، الإسلام عقيدة وشريعة ، ص 441 .

إنسداد المسالك الموصلة للحقوق الإجتماعية والمالية والسياسية ، ذات الأثر العام والشامل . إذ أن الأفراد في المجتمع لهم حقوق باعتبار صفة الاجتماع ، وباعتبار إنتظامهم تحت حاكم يملك المكنات التي توصل هذه الحقوق ، وترعاها وتحفظها من الظلم ، والتعدي ، إذ هذه المكنات هي مبرر الحكم ، والسبب في نشوئه بين الأمم المنتظمة تحت أعراف قانونية ، وعادات تشريعية هي التي تشكل المسالك الإجرائية لصيانة الحقوق العامة ، وتمكين الأفراد منها باعتبارها حقوقاً لهم ، تنشأ بينهم وبينها روابط التصرف ، والإستعمال والإستغلال الناشئة بمقتضى الحرية والإختيار .

وإن الجور المتوقع من الحكام على الرعية ، سيتأتى منه سد لمسالك الحقوق . وظلم الرعية بتغييب هذه الحقوق عنها ، وسلب مكنات التصرف المنوطة بالحرية عنها . فيتدهور النظام العام الإجتماعي ، والقانوني ، والمالي ، والسياسي ، الذي لا يجد إستقراره إلا في تمكين كل فرد حسب موقعه ، ومسؤوليته من حقه ومن سلطته في التصرف بإقتضيات هذا الحق . والحق ومكنته الذي هو مرتكز النظام العام ينحصر في مقاصد الشريعة الخمسة : الدين ، النفس ، العقل ، والنسل ، والمال ، ونحن نقصد بفساد النظام الإجتماعي العام فساداً بيناً : الفساد الذي يصيب هذه الكليات فيهدد بقاها .

- فالفساد الذي يصيب الدين يكون بتضييع إقامة شعائره ، والمساهمة في نشر البدع (1) والمستحدثات في الدين ، التي لا يشهد لها أصل من كتاب أو سنة صحيحة ، أو إجماع واقع . أو قياس معتبر ، وعدم إنشاء المدارس والمعاهد التي تهتم بتخريج العلماء ، والقضاة ، والمجتهدين الذين يحفظون الشريعة ، ويعلمونها للناس ويحفظون العلم من الإندراس ، ويحاربون البدعة ويقمعون أصحابها .

- والفساد الذي يصيب كلية النفس : كما إذا أباح الحاكم قتل الناس ، وسفك دماء المعارضين ، وإزهاق أرواح من يوجه له نقداً ، أو يبغى له إصلاحاً ، ولا يراعي

(1) الشاطبي ، الموافقات ، مرجع سابق ، 9/2 .

فى فعله إلا ولا ذمة ، ولا يصدر عن حجة صحيحة ، أو دليل مستقيم ، إنما يقتل بالظنة ، ويسفك الدماء بالشبهة ، ولا يبيح معارضة أحد ، كما هو الشأن فى أنظمة الحكم الديكتاتوري الحديثة .

- والفساد الواقع فى العقل: بأن يعمد الحاكم لأجل التمكين لنفسه إلى تغييب وعي الأمة ، ومصادرة تفكيرها ، وشعورها بالمعاناة التي عادة ماتدفع إلى الثورة والتغيير ، ويعمد إلى إباحة الخمر (1) ونشرها بين الناس ، ومعاقبة من يتصدى لها بمقتضى وجوبية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فتفسد عقول الأمة ، وتعم الأخلاق الخبيثة بين أبنائها ، فيؤدي هذا إلى وهن عزائمها ، وضعف إرادتها فلا تفكر فى تغيير ، ولا تخطط لإصلاح لأن هذا يضاد إرادة الحاكم .

- والفساد الواقع على كلية النسل : يكون بإباحة الزنا ، الذي يؤدي إلى إختلاط الأنساب وجعل مصدر الأولاد ، مما يجعل الأمة لا يعرف أفرادها لأنفسهم نسبا ولا أصلا فتضعف غيرتهم على بلادهم ، ولاتنهض همتهم للدفاع عنها إذا دهمها العدو . ويتجلى أيضا ، بتعطيل العقوبات الشرعية التي تحفظ النسل ، وتقي المجتمع جرائم الزنا ، والإغتصاب وهتك الأعراض ، فتنتشر أخلاق الرذيلة فى المجتمع . وتسود فيه الأمراض والأوجاع ، التي لم تظهر فيمن قبلهم ، وهذا أسلوب يعمد إليه الحكام لشغل الناس بالشهوات عن معالي الأمور . وعن المطالبة بإصلاح أنظمة الحكم

- والفساد الواقع على كلية المال: كأن يعمد الحاكم إلى مصادرة أموال الناس . بغير حق وفرض ضرائب لاتحتملها طاقة الناس ، لخدمة لمصالحهم العامة ، بل لإشباع شهواته ، وتقوية مشاريعه ، وإن ادعى أن الهدف منها هو مصلحة الأمة العاجلة والآجلة . ويكون بضياع حقوق التقاضي لإسترداد الحقوق المغصوبة ، سيما من أعوان الحاكم ، إذ يصبح القضاء عصا يلوح بها الحاكم لمعاقبة من يعترضه

أو ينتقده ، فتنتشر السرقة والرشوة لبلوغ المقاصد ، ويضعف إقتصاد البلاد . وتتضاءل ماليتها ، وتصيح عالة تتكف الأجنبيّة التي تصيرها تابعة لها ، دائرة في فلكها فيزداد ضعفها ، فترهن ثرواتها لدى الأمم الأجنبيّة ، التي يسهل عليها تحكيم قبضتها على المسلمين ، والتدخل في شؤونهم الاقتصادية الداخلية . فتجعل الحاكم أداة قمع وتقتيل للأصوات الحرة والمعارضة ، التي تأبى أن تكون نهياً ومتاعاً وسوقاً مربحاً للأمم الأجنبيّة .

ولاشك أن الفساد إذا بلغ هذه الدرجة ، فإن السكوت عليه يعتبر جريمة ومنكراً بل لا بد من عزله إن لم يسمع لنصح ، أو يهتدي لمرشد .
يقول ابن حزم :

« والواجب إن وقع شيء من الجور- وإن قل- أن يكلم الإمام في ذلك ، ويمنع منه فإن امتنع ، وراجع الحق ، وأذعن للقود من البشرية ، والأعضاء ، وإقامة حد الزنا والقذف والخمر، عليه ، فلاسيب إلى خلعه وهو إمام كما كان ، لا يحل خلعه ؛ فإن امتنع من إنفاذ شيء من هذه الواجبات عليه ، ولم يراجع وجب خلعه ، وإقامة غيره ممن يقوم بالحق لقوله تعالى : "وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان" (1) .

ويرى بعض الفقهاء أن فسق الأئمة ، وظلمهم الواقع على هذه الكليات ، تتفاوت نسبة وقوعه على أحد هذه الكليات ، وأنه يجب نصر الإمام الأقل فسقاً على الأكثر فإنه ليس في هذا إعانة على معصية ، بل هو العمل بقاعدة دفع أعظم المفسدتين . يقول العز بن عبد السلام وهو صاحب هذا الرأي :

« فسق الأئمة قد يتفاوت ، ككون فسق أحدهم بالقتل ، وفسق أحدهم بانتهاك حرمة الأبيضاع ، وفسق الآخر بالتعرض للأموال . فيقدم هذا على المعترض للدماء والأبيضاع ، فإن تعذر قدم المعترض للأبيضاع ، على المعترض للدماء . قال : فإن

(1) ابن حزم ، الفصل في الملل والنحل ، مرجع سابق ، 175/4 .

قيل أيجوز القتال مع أحد هؤلاء لإقامة ولايته ، وإدامة نصرته ، وهو معصية قلنا نعم ، دفعا لما بين مفسدتي الفسوقين . وفي هذا وقفة وإشكال من جهة كونه إعانة على معصية ، قال : درء ما هو أشد من تلك المعصية يجوز . قلت (والكلام هنا للزرقاني) ونحوه خروج فقهاء القيروان مع أبي يزيد الخارجي ، على الثالث من بني عبيد ، وهو إسماعيل لكفره . وفسق أبي يزيد وأن الكفر أشد « (1) .

3- إنسداد جميع قنوات الحوار : وهذا شرط لازم لتبرير حركة الأمة بسلط الحاكم إذ لكي تبرر هذه الحركة شرعا ، لا بد من إستنفاد جميع الإمكانيات الأخرى من حوار ، ونقاش ومبادلة الرأي ، والتقاضي لرفع الظلم ، والضغط السياسي والحزبي والإعلامي وحتى الدولي ، فإذا استنفدت هذه الوسائل ، أو كان طغيان الحاكم فوقها ، بحيث أزالها من كيان الدولة ، أو استخدمها لصالحه ، فإن هوية الأمة وبقائها يصيران في خطر ، ولا بد لدفع هذا الخطر من إزالة أسبابه : وأسبابه تكمن في جور الحاكم ، وفسقه ، فيجب عزله .

وقد يستدل البعض بحديث عوف بن مالك الأشجعي عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : « خيار أئمتكم الذين تحبونهم ، ويحبونكم ، وتصلون عليهم ، ويصلون عليكم ، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم ، وتلعنونهم ويلعنونكم ، قلنا يارسول الله ، أفلا ننايذهم عن ذلك ، قال لا ، ما أقاموا فيكم الصلاة . لاما أقاموا فيكم الصلاة » (2) .

ويقولون بأنه مادام الحكام يقيمون شعائر الإسلام ، ومنها الصلاة ، فإنه مهما كان الظلم الراجع منهم ، على مقاصد الإسلام ، وكليات الشريعة ومهما كان الجور الذي أصاب حقوق الناس ، فانتقصها ، وهضمها ، ومهما كانت الرعاية في فرضى وتظالم ، وغابت العدالة في القضاء وسادت الرذيلة ، وسوء الأخلاق ، وما يترتب عن هذا من أزمات سياسية واقتصادية ، تنتهي برهن الدولة لثرواتها ، ولحرية

(1) الزرقاني ، شرحه على متن خليل ، مرجع سابق ، 60/8 .

(2) مسلم ، الجامع الصحيح ، كتاب الإمارة ، باب خيار الأمة وشرارهم ، 1471/3 .

قراراتها ، للدول الأجنبية المستغلة فإن هذا لا يبيح ، منابتهم بالسلاح ، ولا الخروج عليهم والبغي على حقهم في الحكم ، إذ أن بقاعهم على الصلاة ، يعني بقاعهم على الإسلام ، وفيه من الأمل في رجوعهم لحقائق الإسلام وسنن الشريعة ، ولنظان العدل ، ما ينفع معه النصح فقط ، والنهي بالكلام لاغير ، أما الخروج فلايكون إلا مع الكفر ، ونرد عليهم بقول ابن حزم :

« يقال لهم : ما تقولون في سلطان جعل اليهود أصحاب أمره ، والنصارى جنده ، وألزم المسلمين الجزية ، وحمل السيف على أطفال المسلمين ، وأباح المسلمات للزنا ، أو حمل السيف على كل من وجد من المسلمين ، وملك نساعهم ، وأطفالهم ، وأعلن العيب بهم ، وهو في كل ذلك مقر بالإسلام ، معلن به لايدع الصلاة ، فإن أجازوا الصبر على هذا خالفوا الإسلام جملة وانسلخوا منه . ونسألكم عن غضب سلطانه الجائر الفاجر ، زوجته وابنته وابنه ، ليفسق بهم ، أهو في سعة من إسلام نفسه ، وامراته للفاحشة ، أم فرض عليه أن يدفع عن نفسه ، فإن قالوا : فرض عليه إسلام نفسه وأهله ، أتوا بعظيمة لايقولها مسلم ، فإن قاوا: بل فرض عليه أن يمتنع من ذلك ، ويقاتل رجعوا إلى الحق» (1) .

4- إتفاق مجموع الأمة على الخروج : إذا إرتكب الخليفة عملا من الأعمال الماسة بالدين أو مصلحة البلاد العليا ، كالخيانة العظمى ، أو الرشوة ، أو الإعتداء على مؤسسات الدولة الدستورية (مخالفا في ذلك إتفاقه مع الأمة) ، أو المساس بحقوق الأفراد . وكرامتهم واحترامهم الذاتي لأنفسهم ، أو ارتكب أفعال الفسق ، وأقدم على المنكرات تحكيما للشهوة ، وانقيادا للهوى ، بحيث أدنى هذا إلى إيقاع النخل في مقاصد المجتمع العامة ، فإنه يجب عزل الخليفة عندئذ لإخلاله بمقتضيات عقد البيعة ، ولتوافر أسباب العزل الموضوعية بشرط « أن يتم العزل باتفاق أصحاب الرأي في الأمة ، أو أغلبية كبيرة منهم » (2) أو بعبارة أخرى بموافقة جميع أصحاب

(1) ابن حزم ، الفصل في الملل والنحل ، مرجع سابق ، 175/4 .

(2) د - دبريس (صلاح الدين) الخليفة ، توليته عزله ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية ، ص 375 .

الشوكة والنفوذ في الأمة ، و يعد هذا الشرط في الحقيقة ضماناً هامة تحيط بالعزل، وتحول دون إستناده إلى مجرد الظن ، والتأويل الذي يجعل الفعل الصادر بغيا ، وأصحابه بغاة ، وفعل البغي كما رأينا هو حركة بعض الأمة بسبب تأويل ورؤية معينة للحكم ، وتأخذ هذه الحركة صبغة الحرب المسلحة ، ضد الحاكم ، وبغير رضى مجموع الأمة أو أهل الحل والعقد فيها ، المسئلين الحقيقيين عن الأمة . المعبرين بصدق عن توجهاتها ، وأرائها فتنشأ هذه الحركة - حركة البغي - معزولة عن رضى الأمة ، ونصرتها ، بل إن الأمة تكون عندئذ مطالبة وجوبا بنصرة الحاكم بالنفس والمال لرد عدوان البغاة ، وإخماد حركتهم ، إذ ربما يكون هؤلاء الأفراد التذلل قد وقع الظلم عليهم حقا من الحاكم ، ويكون قد منعهم بعض مستحقاتهم ، فثاروا بسبب ذلك ، لكن سلب حقوق بعض الأفراد ، وإيقاع الضرر الخاص بهم ، لا يبرر الخروج على الحاكم . إذ في هذا تضحية بشرعية الدولة ، وإيقاع الفتنة العامة بالأمة من أجل حقوق خاصة لبعض الأفراد ، ولأن هذه الأمور وأشباهها يمكن أخذها ، ونيلها بغير هدم النظام ، والخروج عليه ، لأن الحاكم يمكن منازعته فيها للتوصل إلى تبين الحق بلا عنف وبلا إضرار بالشرع والدين ، ووحدة المسلمين ، عن طريق إثارة الفتنة والقلق « والقاعدة أن من يملك حق إختيار الحاكم هو الذي يملك حق الخروج عليه وإسقاطه إن أبى وعصى . فإن كان أهل الحل والعقد قد فوضوا عن الأمة في إختيار الحاكم فلهم الحق في حله ، وإن كان دورهم قصر على الترشيح ، ونصيبه الأمة ، فلأمة مجتمعة الإرادة في الحل ، ومؤدى ذلك أنه لا يسمح لنفر أو قلة من المسلمين ، أو لطائفة منهم ، أن يسلبوا لأنفسهم حق الخروج على الحاكم من دون الناس » (1) .

5 - الإسكان والقدرة : وهذا الشرط عليه جمهور العلماء ، إذ يرون أنه لا يجوز الخروج على الحاكم مالم يتوفر لدى القائمين به القدرة على الظفر به ، دون أن يرقى

(1) صبحي عبده سعيد ، الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي ، مرجع سابق ، ص 199 .

الشوكة والنشوز في الأمة ، و يعد هذا الشرط في السقيقة ضمانا هامة تحيط بالعزل، وتحول دون إستناده إلى مجرد الظن ، والتأويل الذي يجعل الفعل الصادر بغيا ، وأصحابه بغاة ، وفعل البغي كما رأينا هو حركة بعض الأمة بسبب تأويل ورؤية معينة للحكم ، وتأخذ هذه الحركة صبغة الحرب المسلحة ، ضد الحاكم ، وبغير رضى مجموع الأمة أو أهل الحل والعقد فيها ، الممثلين الحقيقيين عن الأمة . المعبرين بصدق عن توجهاتها ، وآرائها فتنشأ هذه الحركة - حركة البغي - معزولة عن رضى الأمة ، ونصرتها ، بل إن الأمة تكون عندئذ مطالبة وجوبا بنصرة الحاكم بالنفس والمال لرد عدوان البغاة ، وإخماد حركتهم ، إذ ربما يكون هؤلاء الأفراد القتائل قد وقع الظلم عليهم حقا من الحاكم ، ويكون قد منعهم بعض مستحقاتهم ، فثاروا بسبب ذلك ، لكن سلب حقوق بعض الأفراد ، وإيقاع الضرر الخاص بهم ، لا يبرر الخروج على الحاكم . إذ في هذا تضحية بشرعية الدولة ، وإيقاع الفتنة العامة بالأمة من أجل حقوق خاصة لبعض الأفراد ، ولأن هذه الأمور وأشباهها يمكن أخذها ، ونيلها بغير هدم النظام ، والخروج عليه ، لأن الحاكم يمكن منازعته فيها للتوصل إلى تبيين الحق بلا عنف وبلا إضرار بالشرع والدين ، ووحدة المسلمين ، عن طريق إثارة الفتن والقتال « والقاعدة أن من يملك حق إختيار الحاكم هو الذي يملك حق الخروج عليه وإسقاطه إن أبى وعصى . فإن كان أهل الحل والعقد قد فوضوا عن الأمة في إختيار الحاكم فلهم الحق في حله ، وإن كان دورهم قصر على الترشيح ، ونصبته الأمة ، فللأمة مجتمعة الإرادة في الحل ، ومؤدى ذلك أنه لايسمح لنفر أو قلة من المسلمين ، أو لطائفة منهم ، أن يسلوا لأنفسهم حق الخروج على الحاكم من دون الناس » (1) .

5 - الإسكان والقدرة : وهذا الشرط عليه جمهور العلماء ، إذ يرون أنه لايجوز الخروج على الحاكم ما لم يتوفر لدى القائمين به القدرة على الظفر به ، دون أن يرقى

(1) صبحي عبده سعيد ، الحاكم و أصول الحكم في النظام الإسلامي ، مرجع سابق ، ص 199 .

الخانفة

مؤسسة الأمل
عبد القادر للعطوم الإسلامية

الخاتمة .

نتناول نتائج الدراسة في نقطتين :

– النقطة الأولى : نحوصل فيها ماستخلصناه خلال هذا البحث .

النقطة الثانية : نبين فيها نقاط تميز الشريعة عن غيرها من النظم .

أ – موصلة لنتائج الدراسة :

إن البحث في موضوع « حرية ممارسة الحقوق السياسية في الإسلام » ،
قادنا إلى إستخلاص النتائج التالية .

– إن التشريع الإسلامي هو أساس الحق والحرية ، فهو الذي يقرها بحكم شرعي وخطاب نصي يتضمن إندراج الحرية في التكاليف الشرعية ، ولهذا وضع الإسلام ضوابط ومعايير لهذه الحرية السياسية توجب تحققها واقعا وفعلا وممارسة وتمنع غيابها ومصادرتها ، كما تمنع إساءة إستعمالها كحق شرعي للإضرار والتعدي والتعسف على حقوق الآخرين .

– الحرية السياسية أصل فطري راعى الإسلام قيامه وتحققه بل جعل الكثير من الأحكام التكليفية لا تتحقق مع غياب الحرية وجعل مقاصد الشريعة الكبرى (الدين ، النفس ، العقل ، النسل ، المال) لا توجد واقعا مع افتقاد الحرية .

– الحرية حق قانوني وواجب شرعي وحق ثابت من حقوق الله تحمل جميع مواصفاته وليست رخصة أو إباحة يمكن التنازل عنها والتخلي عن مقتضياتها ، والحرية السياسية من الواجبات غير المقدرة أي أن الشارع ترك تقديرها وتحديدتها للإجتهد الفقهي وللزمن الذي يحصل فيه الإجتهد ، بحيث يمكن للأمة مراقبة الحاكم وممارسة حقوقها في الشورى والإختيار والنصح والمشاركة في تسيير شؤونها وإدارة مؤسساتها السياسية والإقتصادية الحافظة لمصالحها العامة .

– الحرية السياسية من الواجبات الكفائية في الممارسة لأنها تحتاج في التحقق ببعضها إلى مستوى من العلم والخبرة والدراية كالحكم والترشح .

– الحاكم في الإسلام له سلطة سن القوانين وإصدار التشريعات ورفع الخلاف القانوني الإجتهادي وتوحيده في الأمة ، بشرط ألا يشرع ما يناقض أحكام الإسلام القطعية أو ما يصادم نصوصاً أو قاعدة شرعية أو إجماعاً ثابتاً أو ركائز النظام العام ، وإجتهااد الحاكم إذا تحقق بهذه الشروط والضوابط تلتزم الأمة به .

– الشورى واجبة على الإمام وحق للأمة ، وتكليف إسلامي أناط به الشارع المجتمع الإسلامي ، وجعله أحد خصائص المؤمنين وهي ملزمة للحاكم وإن كان مجتهداً إذا صدرت عن أغلبية ممثلي الأمة وأهل الحل والعقد فيها لأن الإجتهااد الجماعي أدنى إلى الصواب وأقرب إلى المصلحة من الإجتهااد الفردي مهما بلغ مستواه .

– الأمراء والعلماء هما جهة الطاعة بعد الله والرسول في الأمة ، فالأمراء يستهدون بالعلماء والعلماء يشهدون بالأمراء ، وقد حدد الفقه مواصفات أهل الحل والعقد بالعلم والخبرة والدراية السياسية والمعرفة بطبائع المجتمع وأعراف الناس والعدالة والورع وقوة التدين .

– ويتم وصول الحاكم إلى الحكم بطريقة شرعية بالبيعة والانتخاب لا بالعهد والوراثة ، والغلبة ، وأن ما فهمه بعض العلماء من سوابق تاريخية في وصول الخلفاء إلى الخلافة هي فهم ليست معصومة ولا صائبة فلم يكن العهد ولا الإستخلاف ولا الوصية هي الطرق المرجعية في الوصول إلى الحكم وإنما الذي تم هو ترشيح أو مشاركة في إبداء الرأي غير الملزم للأمة التي فوضت برضاها ترشيح من يكون خليفة دفعا للتنازع والفرقة ، وهي إجراءات سياسية خاضعة لزمان معين وليست تشريعا أبديا فيمكن الإستهداء به دون الإلتزام المطلق به .

– للمرأة في الإسلام حق المشاركة السياسية في إختيار الحاكم ، واختيار ممثلين الأمة ، ولها حق النقد والمعارضة والنصح ، ولها حق الإلتخاب والتمثيل . وليس في نصوص الإسلام ما يمنع التمثل بهذه الحقوق السياسية ماعدا حق الخلافة كما

أجسع على ذلك علماء الأمة .

– أهل الذمة هم من لا يدين بدين الإسلام ويتوطن أرض المسلمين ، وليست هذه الشائفة بمغزل عن حياة المسلمين بل لها الحق في المشاركة السياسية الفاعلة في حياة الأمة ، فلهم حق إنتخاب ممثليهم ولهم حق تمثيل طائفتهم ، والتحدث عن مصالحها ولهم حق تمثيل مصالح الأمة فيما اصطلح عليه بوزارات التنفيذ ، فإذا ما امتلك بعضهم الخبرة والدراية في شأن من الشؤون العامة يستدعيه الإمام ويجعله قيسا عليه ، ولا يجوز توليتهم الخلافة إذ لا سبيل لهم إلى الولاية العامة على المسلمين ولا الوزارة التفويضية ذات الأثر الديني والثقافي على الأمة ، كما لا يجوز توليتهم القضاء على المسلمين ، وتجوز إستشارتهم في المسائل الدنيوية كالمسائل التجارية والصناعية والعلمية طالما أنها لا تتصل بشؤون الدين .

– يجوز لمن تحقق بمواصفات العلم والخبرة والحكمة والعدالة والورع أن يترشح لمناصب المسؤولية وليس في هذا حرصا على الإمارة المنهي عنه سيما إذا قنن في دساتير الدولة .

– المعارضة السياسية ونقد تصرفات الحكام وأهل الحل والعقد من خصائص الأمة الإسلامية ، وذلك بغية النصح والتنبيه على الأخطاء المحتملة ، ويجوز تبعا لذلك التسبب بكافة الوسائل المتاحة للمعارضة كالأحزاب السياسية والنقابات والمظاهرات وغيرها للتعبير عن الرأي العام الذي يسعى أصحابه لتحقيقه في واقع الأمة .

– للأمة مراقبة تصرفات الحاكم إذ أن ذلك حقها شرعا ، بداية من توجيه أهل الحل والعقد ثم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومجاهرة الحكام علنا بأخطائهم بغية ردعهم عن التمادي فيها إلى عدم طاعتهم ، وانتقاد أحكامهم إذا تبين مصادمتها لنصوص الشريعة وقواعد النظام الشرعي العام .

– أخطاء الحكام ومعاصيه ليست على وزان واحد ، وهي بذلك لا تقتضي من الأمة موقفا واحدا ، بل لكل درجة موقف خاص بها ، فمنها ما يتعلق بالشرعية ، كأن

يصل الحاكم إلى الحكم بغير بيعة الأمة ورضاها ، ومنها ما يتعلق بالمشروعية وهي درجات ، تبدأ بالفسق والانحراف عن الشريعة بما يوجب حدا أو تعزيرا ، ثم الإستبداد وعدم الأخذ بالزامية الشورى المنبثقة عن إجتماع ممثلين الأمة ، ثم بتبني أحكام وقوانين مصادمة لقواعد الشريعة إلى أن ينكر محكمات الشريعة وضروريات الدين جملة وتفصيلا .

– الخروج على الحاكم يكون واجبا إذا أعلن كفره وجاهر به ، ويكون محرما إذا كان بغير حق لطلب دنيا أو قطع طريق أو إرعاب الناس ، وهو ما يسميه الفقهاء « البغي والحرابة » ، ويكون صحيحا مشروعا إذا كان الحاكم فاسقا ظالما لم يعلن كفره وتحقق الخارجون بشروط القدرة والإمكان وتزكية أهل الحل والعقد أو الأمة التي باشرت عقد الخلافة .

ب – تمييز الشريعة :

– إن الشريعة بنصوصها وفقه العلماء لها هي منبثقة هذه الحقوق والحريات بخلاف النظم الوضعية التي تتحدث عن الحرية في إطار الصراع بين الرعية والحاكم ، وأن هذه الحرية مكسب سياسي وإجتماعي نتيجة صراع الطبقة الكادحة في أوروبا مع النظام المتسلط الذي كان يقوده الإمبراطور في قصره والبابا في كنيسته ، وأدى بهم هذا إلى القول بأن الفرد هو غاية التنظيم الإجتماعي ومن ثم يكون لزاما على الجماعة أن تكفل له الخير وأن تضحي ببعض مصالحها لأجله .

– الحرية السياسية في الإسلام مضبوطة بالأ تضر بحرية الآخرين ، وبالأ يتعسف صاحبها في استعمالها لإيقاع الضرر بالمجتمع ، فالحرية المطلقة التي تنادي بها بعض المذاهب الوضعية لا وجود لها في الإسلام بسبب كونها تتناقض مع أسس العدل والنظام وتؤدي إلى زرع الفوضى والتناحر وعدم الإنسجام بين أفراد المجتمع وتؤسس مجتمعا قائما على فكرة الصراع بدل التنافس والتعاون .

– الحرية في الشريعة حق وواجب ومقصد شرعي وليست رخصة أو إباحة كما يذهب إليه علماء القانون ، والفرق بين النظرتين يظهر في كون أن الواجب والحق والمقصد بالمفهوم الإسلامي لا يجوز التنازل عنه ، أو إسقاطه أو التخلي عن مقتضياته . مما يجعل الحرية مطلبا حياتيا لدى الفرد المسلم بينما بالمفهوم القانوني فإن من خصائص الرخصة والإباحة عدم إنشاء حق قانوني لدى صاحبها ، إذ يمكن له التحقق بالرخصة أو التنازل عنها والتخلي عن مقتضياتها .

– كان للشريعة فضل السبق في الحديث عن الشرعية وكيف تتكون فالحاكم لا يكون شرعيا بغير البيعة الصحيحة والانتخاب العام من سائر المسلمين المكلفين ، من غير أن يشوب بيعتهم له إكراه أو ضغط .

– كما كان لها فضل السبق في إعطاء المرأة حقوقها السياسية في ممارسة البيعة والتضامن واختيار ممثلي الأمة ، بل وحتى تمثيل الأمة في مجلس الشورى .

– تحصر النظم الديمقراطية مهمة رقابة تصرفات الحاكم في الأحزاب والهيئات القانونية بينما يجعل الإسلام هذا الحق من صميم الدين ومن واجبات الإسلام ويعتبره من النصيحة الواجبة على كل مسلم ومن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يعاقب الجميع يوم القيامة إن لم يقوموا به .

– أقام الإسلام المعارضة على أساس الصدق والأمانة وخدمة الغاية الشرعية ، ولهذا لم يجذب وسائل الدعاية الكاذبة ، وافتعال الفضائح للضغط على الحكومات أو إسقاطها .

فهرس المواضع

— الإهداء

— مقدمة البحث

— الباب التمهيدي : المفهوم الفقهي للحرية وعلاقتها بالسلطة

10 الفصل الأول : المفهوم الفقهي للحرية

11 : نهييت

14 البحث الأول : تعريف الحرية

14 أ — الحرية في اللغة

14 ب — الحرية في نصوص القرآن

15 ج — الحرية في الفقه القانوني

16 د — تحليل مضمون التعاريف

20 البحث الثاني : الحرية أصل فطري عظيم

23 البحث الثالث : الحرية من مقاصد الشريعة

30 البحث الرابع : الحرية واجب شرعي

31 المطلب الأول : الحرية واجب شرعي غير محدد

33 المطلب الثاني : الحرية واجب كفائي

38 البحث الخامس : علاقة الحرية بالحق

39 المطلب الأول : تعريف الحق

40 المطلب الثاني : أقسام الحق عند الفقهاء

46 المطلب الثالث : معيار حق الله

54 الفصل الثاني : علاقة الحرية بالسلطة

56 : نهييد

57 البحث الأول : سلطة الحاكم في التشريع

- 57..... - المطلب الأول : أخذ الحاكم بإجتفاده التشريعي
- 67 - المطلب الثاني : شروط إنتفاذ إجتفاد الحاكم
- - المبحث الثاني : دور الحرية السياسية في تقييد سلطة الحاكم
- 69
- 69..... - المطلب الأول : تحديد معنى الشورى
- 71..... - المطلب الثاني : حكم نتيجة الشورى
- 71..... - الرأي الأول : القائل بأن الشورى ملزمة
- 79..... - الرأي الثاني : القائل بأن الشورى معلمة
- - الباب الأول : الحقوق السياسية الطبيعية بتشكيل السلطة
- - الفصل الأول : حق الانتخاب
- 93.....
- 94 - تعيين
- 96..... - المبحث الأول : تحديد أولي الأمر وشروطهم
- 96 - المطلب الأول : تحديد أولي الأمر
- 103 - المطلب الثاني : شروط أولي الأمر
- 107..... - المبحث الثاني : البيعة وأثرها في اختيار الحاكم
- 108 - المطلب الأول : السوابق التاريخية في اختيار الخلفاء الراشدين
- 121..... - المطلب الثاني : أثر السن والاختلاف في اختيار الحاكم
- 130 - المبحث الثالث : طريقة التعيين
- 134 - المبحث الرابع : حقوق المرأة
- - المطلب الأول : الرأي القائل بأن الإسلام يحرم المرأة من حقوقها السياسية
- 135
- - المطلب الثاني : الرأي القائل بأن الإسلام يبيح للمرأة الحقوق السياسية
- 141.....

- 153 - المبحث الخامس : الحقوق السياسية لأهل الذمة
- 158 1 - حق الذميين في تولي الوظائف العامة
- 160 2 - أهل الذمة والإمامة
- 161 3 - أهل الذمة والقضاء
- 162 4 - أهل الذمة والشورى
- 165 - الفصل الثاني : حق الترشح
- 167 - تمهيد
- 168 - المبحث الأول : مشروعية حق الترشح
- 168 - الرأي الأول : منع الترشح
- 169 - الرأي الثاني : إباحة الترشح
- 173 - المبحث الثاني : مناقشة شرط النسب القرشي
- 173 - المطلب الأول : مذهب القائلين باشتراط النسب القرشي
- 175 - المطلب الثاني : مذهب المخالفين
- 182 - المطلب الثالث : رأينا
- 187 - المبحث الثالث : مناقشة دعوى النص في اختيار الحاكم
- 187 - المطلب الأول : مذهب الشيعة
- 189 - المطلب الثاني : رد علماء السنة على مذهب الشيعة
- - الباب الثاني : الحقوق السياسية المرتبطة بمراقبة السلطة
- 196 - الفصل الأول : الرقابة في الفقه الإسلامي
- 197 - تمهيد
- 199 - المبحث الأول : مشروعية الرقابة

- 202 المبحث الثاني : درجات المعصية المتوقعة من الحاكم
- 203 المطلب الأول : معاصي تتعلق بالمشروعية
- 211 المطلب الثاني : معاصي تتعلق بالشرعية
- 216 الفصل الثاني : وسائل الرقابة
- 217 زهير
- 219 المبحث الأول : رقابة أهل الحل والعقد
- 223 المبحث الثاني : الأمر بالعرف والنهي عن المنكر
- 233 المبحث الثالث : عدم الطاعة في المعصية
- الباب الثالث : الحقوق السياسية المحققة بتقويم السلطة
- 242 الفصل الأول : حق الأمة في الممارسة السياسية
- 243 المبحث الأول : المعارضة السياسية في الفقه الإسلامي
- 244 المطلب الأول : شرعية مبدأ المعارضة السياسية
- 260 المطلب الثاني : شرعية المعارضة بعد انتفاذ اجتهاد الحاكم
- 268 المبحث الثاني : شرعية الأحزاب السياسية
- 268 1 - رأي المناهضين
- 272 2 - الرد عليهم
- 280 الفصل الثاني : حق الأمة في عزل الحاكم والخروج عليه
- 282 زهير
- 286 المبحث الأول : الخروج المتفق على تحريمه
- 286 المطلب الأول : الخرابة
- 290 المطلب الثاني : البغي
- 297 المبحث الثاني : الخروج على الحاكم الجائر
- 297... المطلب الأول : آراء الفقهاء في الخروج على الحاكم الجائر

313	المطلب الثاني : مناقشة آراء الفقهاء
336	المبحث الثالث : شروط الخروج على الحاكم
345	الخانمة
250	الغهارس
251	فهرس المصادر والمراجع
259	فهرس الآيات
264	فهرس الأحاديث
266	فهرس الأعلام
273	فهرس المواضيع