

القسم الثاني: الحقوق والحريات السياسية

تعريف: المقصود بالحقوق والحريات السياسية في المصطلح الدستوري أن تكون الأمة مصدر السلطات وصاحبة السيادة العليا في شؤون الحكم من طريق اختيارها الحاكمين ومراقبتهم ومحاسبتهم أو عزلهم واستبدالهم⁽¹⁾. والحريات السياسية هي جملة الحقوق الإلزامية المعترف بها من الدولة للمواطنين، مثل حقهم في الانتخاب المباشر أو غير المباشر، والحق في الإعلام والاجتماع والتحزب والتنقيب وسائر ضروب الاحتجاج والضغط السلميين⁽²⁾.

ولقد نص الميثاق العالمي لحقوق الإنسان - وهو أهم وثيقة معاصرة تقدم خلاصة مكثفة لما انتهى اليه الفكر الانساني من نموذج للحقوق والحريات تنسج الدساتير على منواله - أن لكل فرد الحق في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً، كما نص على حق الشخص في تولي الوظائف العامة في بلاده، وقرر أن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، وأن التعبير عن هذه الإرادة يكون بانتخابات دورية نزيهة تجرى بالاقتراع السري على قدم المساواة بين الجميع أو وفقاً لأي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت⁽³⁾.

ولا يكاد يخلو دستور من الدساتير الحديثة من تأكيد سلطة الشعب كمقوم أساسي من مقومات الديمقراطية، وأن هذه السيادة يمارسها عن طريق الانتخاب والاستفتاء وحرية التعبير والصحافة والاحتجاج وتكوين الجمعيات السياسية والمهنية وغيرها. ومن ضماناتها فصل السلطات واستقلال القضاء وحرية الصحافة والاجتماع، فقد جاء في توطئة الدستور التونسي - مثلاً - إعلان ممثلي الشعب التونسي في المجلس التأسيسي على "إقامة ديمقراطية أساسها سيادة الشعب، وقوامها نظام سياسي مستقر يرتكز على قاعدة تفريق السلطة... وأن النظام الجمهوري خير كفيل لحقوق الإنسان وإقرار المساواة بين المواطنين" وفي نهاية التوطئة ورد "نحن ممثل الشعب التونسي الحر صاحب السيادة نعلن على بركة الله هذا الدستور".

وفي الباب الأول - فصل 1: تونس دولة حرة مستقلة ذات سيادة، الإسلام دينها والعربية لغتها والجمهورية نظامها.

فصل 3: الشعب التونسي هو صاحب السيادة يباشرها على الوجه الذي يضبطه الدستور.

فصل 18: يمارس الشعب السلطة التشريعية بواسطة مجلس النواب ومجلس المستشارين أو بالاستفتاء.

(1) علي عبد الواحد وافي، حقوق الإنسان في الإسلام، ط 4، مزينة ومنقحة، القاهرة، دار نهضة مصر، 1967.

(2) عبد الهادي أبو طالب، المرجع في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، الدار البيضاء، دار الكتاب، 1980، ج 2، ص 146.

(3) نقلاً عن: فتحي عثمان، أصول الفكر السياسي الإسلامي، ط 2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1984، ص 343.

ينتخب أعضاء مجلس النواب انتخاباً عاماً مباشراً سرياً.

فصل 20: يعتبر ناخباً كل مواطن يتمتع بالجنسية التونسية منذ 5 أعوام وبلغ 20 سنة.

21- الترشيح لعضوية مجلس النواب حق لكل ناخب ولد لأب تونسي أو لام تونسية وبلغ على الأقل 23 سنة كاملة.

فصل 25: يعتبر كل نائب بمجلس النواب نائباً للأمة جمعاء.

فصل 28: يمارس مجلس النواب ومجلس المستشارين السلطة التشريعية ولرئيس الجمهورية والنواب على حد سواء حق عرض مشاريع القوانين، وللمشاريع رئيس الجمهورية أولوية النظر. يصادق مجلس النواب على مشاريع قوانين الميزانية وختمها.

فصل 32: يصادق رئيس الجمهورية على المعاهدات .

وفي الباب الثالث يعرض الدستور للسلطة التنفيذية ممثلة في رئيس الجمهورية

الفصل 38- رئيس الجمهورية هو رئيس الدولة ودينه الاسلام

الفصل 39- ينتخب رئيس الجمهورية لمدة 5 أعوام انتخاباً عاماً حراً مباشراً، سرياً⁽⁴⁾.

الفصل 40- الترشح لمنصب رئيس الجمهورية حق لكل تونسي مسلم مولود لأب وجد تونسيين وثلاثتهم تونسيون دون انقطاع بالغاً من العمر 40 سنة على الأقل وخمس وسبعين سنة على الأكثر، متمتعاً بحقوقه المدنية والسياسية.

الفصل 42- يؤدي رئيس الجمهورية المنتخب أمام مجلس النواب ومجلس المستشارين اليمين التالية: أقسم بالله العظيم أن أحافظ على استقلال الوطن وسلامة ترابه وأن أحترم دستور البلاد وتشريعها وأن أرفع مصالح الأمة كاملة".

ويحدد الدستور صلاحيات رئيس الجمهورية

الفصل 41" رئيس لجمهورية هو الضامن لاستقلال الوطن وسلامة ترابه واحترام الدستور وهو يسر على السير العادي للسلط العمومية الدستورية ويضمن استمرار الدولة يتمتع أثناء ممارسة مهامه بحصانة قضائية كما ينتفع بهذه الحصانة بعد انتهاء مباشرته لمهامه بالنسبة للأفعال التي قام بها بمناسبة ادائه لمهامه

الفصل 44- رئيس الجمهورية هو القائد الاعلى للقوات المسلحة

(4) تعرضت بعض هذه النصوص للتحويل بعد الانقلاب على بورقيبة من طرف الرئيس الحالي زين العابدين بن علي فألغيت الرئاسة المؤبدة وزيدت صلاحيات الرئيس، وضغظت صلاحيات الوزير الأول. وتم العود عملياً إلى إقرار الرئاسة مدى الحياة. النسخة المنقحة

الفصل 48- يبرم رئيس الجمهورية المعاهدات ويشهر لحرب ويبرم السلم بموافقة مجلس النواب. لرئيس الجمهورية حق العفو الخاص

49- رئيس الجمهورية يوجه السياسة العامة للدولة ويضبط اختياراتها الأساسية، ويُعلم بها مجلس النواب
الفصل 50-51-52-53- يعين رئيس الجمهورية الوزير الاول وبقية اعضاء الحكومة ويراسها وينهيها متى شاء، وهو الذي يختم القوانين، وله حق رد مشروع قانون إلى المجلس لتلاوة ثانية، فإذا صادق عليه مرة ثانية بأغلبية الثلثين أمضاه ونفذه. وإذا تعذر على رئيس الجمهورية القيام بمهامه وقتياً، فوضها إلى وزيره الأول .

الفصل 57- عند شغور منصب رئيس الجمهورية لوفاة او استقالة او لعجز يجتمع المجلس الدستوري ليقرر الشغور ويبلغ بذلك مجلس المستشارين والنواب الذي يتولى لمدة 45 يوما مهام رئيس الدولة
الفصل 58- تسهر الحكومة على تنفيذ السياسة العامة للدولة طبق التوجيهات التي يضبطها رئيس الجمهورية ومسؤولة امامه(59)

في صورة مصادقة المجلس بأغلبية اعضائه على لائحة لوم موجهة للحكومة يقبل رئيس الجمهورية استقالتها ، فإذا صادق المجلس على لائحة لوم ثانية باغلبية ثلثي اعضائه إما أن يقبل استقالة الحكومة أو يحل المجلس (63).

وخصص الباب الرابع للسلطة القضائية، فورد في الفصل (64): تصدر الأحكام باسم الشعب وتنفذ باسم رئيس الجمهورية. وفي الفصل (65): القضاة مستقلون لا سلطان عليهم في قضائهم لغير القانون. وفي الفصل (66) تسمية القضاة بأمر من رئيس الجمهورية بترشيح من مجلس القضاء الأعلى.
وفي الباب الثامن نص الدستور على جماعات محلية مثل المجالس البلدية والمجالس الجهوية.

ونص الباب التاسع على مجلس دستوري ينظر في مشاريع القوانين التي يعرضها عليه رئيس الجمهورية من حيث مطابقتها للدستور وفي المعاهدات، وراي المجلس ملزم لجميع السلطات العمومية. يتركب المجلس الدستوري من تسعة اعضاء اربعة بمن فيهم الرئيس يعينهم رئيس الدولة وعضوان يعينهما رئيس مجلس النواب وثلاثة أعضاء هم الرئيس الاول لمحكمة التعقيب والرئيس الاول للمكمة الادارية والرئيس الاول لدائرة المحاسبات

والباب العاشر يحدد اجراءات تنقيح الدستور: لرئيس الجمهورية أولثلاث اعضاء مجلس النواب الحق في المطالبة بتغيير الدستور ما لم يمس ذلك بالنظام الجمهوري للدولة. ولرئيس الجمهورية أن يعرض مشاريع التنقيح على الاستفتاء. تنقيح الدستور لا يتم إلا بأغلبية ثلثين .

ولقد كنا قد ألقينا في فصل سابق إلى ما تضمنه الدستور من مبادئ الحرية مثل حق المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات (فصل 6)، والحق في حرية الفكر والتعبير والصحافة والنشر والاجتماع، وتأسيس الجمعيات وتكوين النقابات، (فصل 8)، وذلك في سياق عرضنا صورة الإجمالية للدستور التونسي من أجل رسم هيكل عام لنمط حكم مستوحي من النظم الديمقراطية المعاصرة لإبراز وجه أساسي للحكم الديمقراطي هو الحرية السياسية، حتى وإن تم تفرغها حتى على الصعيد الهيكلي من الفكرة المؤسسة للديمقراطية وللدستور، بالاتجاه نحو التعقب على الحق الذي يخوله الدستور بالتضييق، من خلال الاحالة على القانون، مما جعل القانون يخرج عن وظيفته في ترتيب وسائل الوصول الى الحق وبالخصوص الذي يخوله الدستور الى الحق ليتحول عامل مصادرة له، وإطلاق يد رئيس الدولة وذراعه وزير الداخلية في تعيث فسادا في أرواح واعراض واموال الناس ، وإحاطة كل ما يأتيه بحصانة تستمر طيلة حكمه وتمتد حتى بعدها، وتخوله وأسرته ضمانات مالية هي أقرب الى امتيازات الانظمة الملكية المطلقة، إذ تتمركز كل السلطات في يد فرد هو الرئيس، وليس هو مسؤولا أمام أي جهة. ولذلك لا يفسح الدستور أي سبيل لأي جهة في الدولة حقا في محاسبته بله عزله. ولذلك لم يكن عجبا أن يكون الانقلاب هو الوسيلة الوحيدة التي تم اللجوء اليها مخرجا من ازمة حكم بورقية بسبب طول مرضه واستفحال شيخوخته بينما تغيب في الدستور آلية للخروج من تلك الازمة.والامر اليوم أنكى مع التعديلات الدستورية التي طالت أكثر من نصف مواد الدستور مايو 2002 وتم تمريرها باستفتاء يذكر بالاستفتاءات الشيوعية، تم فيه التمديد للرئيس دون أي حد عدا ضابط السن الذي يمكن رفعه في اي وقت، الامر الذي دفع أهم قوى المعارضة الى رفض تلك التعديلات وما جاءت به من تلاعب بالقوانين وبالخصوص بالقانون الانتخابي الذي فصل على قياس الرئيس، بما ضمن له منافسة شكلية مريحة من خلال فرض اشتراطات في المنافسين تتغير في كل دورة انتخابية بما يناسب الحالة. وبلغت المهزلة أن أحد منافسي الرئيس في انتخابات 1999 أعطى صوته لصالح الرئيس بما غدت معه هذه التعديلات موضع تندر ومحاكاة من قبل حكام مماثلين كما حصل في مصر/مبارك (انظر مقال:اصلاحات مبارك "نص كم" على الطريقة التونسية" (alarabnews.com11-3-200)) هذا فضلاً عن الجفوة المستمرة بين النظرية والعمل.وهو ما يجعل حبرا على ورق مبادئ الحداثة السياسية التي برزت في هذا الدستور نموذجا لأمثاله من الدساتير العربية المضللة. ومن هذه المبادئ : سيادة الشعب، الانتخابات والتمثيل، الأغلبية، النظام الجمهوري الرئاسي، فصل السلطات، الحريات العامة ومنها حرية الصحافة وتكوين الجمعيات والنقابات والجماعات المحلية كالبلديات واستقلال القضاء، رغم أن هذه المبادئ مجتمعة تشكل – لو احترمت، ولم تتخذ مجرد صبغة براءة تمويه وتضلل عن الطبيعة الحقيقية للحكم أنه حكم فردي مطلق فاسد، يضرب

مبادئ الحكم الديمقراطي الرشيد في الصميم مثل عدوانه السافر على مبدأ فصل السلطات فسلطات التنفيذ كلها بيده الى كونه يتربع على عرش أعلى هيئة قضائية تتحكم في القضاة تعيينا وعزلا وترقية ونقله، وهو من يملك حل البرلمان. وعبر حزبه الحاكم منذ "الاستقلال" يتحكم في الترشيحات لمجلس النواب بل له حصة في مجلس الاستشاريين وفي المجلس الدستوري، وهو من يعين مفتي البلاد وأئمة المساجد وعمداء الكليات وأجهزة الاعلام الكبرى ومجالس كثيرة أخرى فماذا بقي من مؤسسات في الدولة ليست تحت نفوذه بله أن تحاسبه، بله أن تعزله؟ فما يبقى من معنى لفكرة الدستور ذاتها (إخضاع سلطة الحاكم للقانون) الفكرة التي ناضل الشعب من اجلها وخرج في مسيرات عارمة يحصدها الرصاص الفرنسي. شعارها: دستور تونسي، وذلك منذ زهاء قرن، ولما يتحقق من ذلك غير وشم على ظاهر اليد. ولذلك قد أصاب الزعيم السياسي الحقوقي الاستاذ نجيب الشابي إذ اعتبر أن "ماساة تونس منذ خمسين عاما هي الحكم الفردي المطلق فجميع السلطات تتركز في شخص واحد سواء أكان اسمه بورقيبة أو ابن علي أو من سيأتي بعدهما" (تونس نيوز 10-10-2006 www.tunisnews.net)

وجاءت الممارسة السياسية للسلطة في أهم حقل اختبار للممارسة الدستورية، احترام كرامة المواطن، شاهدة على طبيعة هذه السلطة، كما أكدتها كل الشهادات الدولية والمحلية للمنظمات الحقوقية التي تضافرت على إدانة السلطة بالتلاعب بالارادة الشعبية والانتهاك المنهجي للمنظم لحقوق الانسان دأبا على ممارسة التعذيب وترويعا للمواطن وعقدا للمحاكمات الصورية بغرض تصفية المعارضين والقمع الدائب لحرية التعبير والتحكم حتى في أخص خصوصيات الانسان مثل زيه (القرار الاداري المعروف 108 يحظر الزي الاسلامي المحتشم) وذلك جزء من ماكينة التحكم والسيطرة وتفكيك المجتمع وتمييع مقاومته (انظر مقال سليم بوخدير المنشور بموقع تونس نيوز 2-10-2006). ولقد "حظيت تونس - حسب تعبير الصحفي حازم صاغية- بأطول تقارير منظمة العفو الدولية (انظر-TUNISIA HUMAN RIGHTS ABUSES)

(amnesty)

الفصل الثالث: المبادئ الأساسية للنظام الديمقراطي

تمهيد

إن الحديث عن الحريات السياسية في العصور الحديثة لا يكاد ينفصل عن النظم الديمقراطية، على اعتبار أن الديمقراطية تقدم أفضل آلية أو جهاز للحكم يمكن للمواطنين، باستعماله، من ممارسة الحريات الأساسية ومنها الحريات السياسية. أو هي أقل الأنظمة سوء - حسب دفاع أحد السياسين - . فما هي المبادئ الأساسية التي تمثل جوهر الديمقراطية؟ هل شهدت تطوراً؟ ما هو؟ ما دوافعه؟ تقويم النظام الديمقراطي؟ ما هي المبادئ الأساسية للحكم الإسلامي؟

1- نظرة إجمالية

إن النظام الديمقراطي ليس بناءً مصطنعاً من طرف منظرين أو قانونيين أو مفكرين سياسيين، إنه نتيجة تطور تاريخي بعيد المدى، استمدت كثير من مبادئه وقيمه من تجارب الحكم وتطورات الفكر التي عرفتتها أوروبا في القرون الوسطى وما بعدها خلال النهضة والاصلاح، ومن التراث الحضاري الإنساني، ولا تزال تتطور بطريقة تدريجية أحيانا (في انجلترا) وثورية (في فرنسا) أحيانا أخرى، حتى أصبحت أساساً لنظام جديد مستفيدة من عناصر قديمة بما يتفق مع منطقها. وقد تأثرت بما تحقق من تطور علمي وانعكاسه على نمو الإنتاج وعلى تقدم وسائل النقل، وما تآدى إليه هذا الأخير من اكتشافات لعوالم جديدة، جلبت معها تكس ثروات عظيمة في أوروبا، بما احتلت معه موازين القوة لصالحها. ولم يكن هذا التطور في بنية الحكم ووسائل الإنتاج منفصلاً عن اتصال الأوروبيين خلال حروبهم الصليبية بالمسلمين، مما كان له أبلغ الأثر في انقلاب البنيات والقيم الاجتماعية، كان النظام الديمقراطي الحر ثمرة كل ذلك⁽⁵⁾. لقد كان لاتصال أوروبا بالعالم الإسلامي وقع الصدمة النفسية التي ساهمت في إيقاظها من غفوة الإقطاع وغيوبة الدين الكنسي، ودكتاتورية الملوك والارستقراطيين.

ولا شك أنه كان للفكر النهضوي دوره الريادي في الثورة على العالم القديم ورموزه ومؤسساته وقيمه، وذلك من خلال البحث عن تسويات وتوافقات بين الطبقات المتصارعة، تدرأ حاجة اللجوء الى العنف سبيلاً لحل التناقضات بين لمصالح. وكان طبيعياً في مجتمعات ظهرت فيها طبقات جديدة تطالب بالتغيير لصالحها ينزع امتيازات الإقطاع ويقلب رأساً على عقب هياكل الحكم القديم وقيمه وفلسفاته ، أو في الأقل يفرغها من سلطاتها لصالح الطبقات الجديدة: التجار والصناع . كان طبيعياً والحالة هذه أن ترتفع شعارات الثورة والدعوة الى الاطاحة بسلطة الملوك الإقطاعيين وتحرير الإنسان من الاستبداد، وان تعلن

Maurice Duverger, Institutions politiques et droit constitutionnel, Paris, presses universitaires de France, (5)
1980, p. 43.

المساواة للإطاحة بالامتيازات، والتحررية لتأكيد قيمة الإنسان إزاء مؤسسات الكنسية والإقطاع، والتنادي بالشعب مصدرًا للسيادة بديلاً عن سيادة الملوك، والتعددية على أنقاض الانفرادية، وفصل السلطات للحؤول دون تركّزها، فتستبد. إن أهم المبادئ التي نادى بها الديمقراطية الليبرالية مضموناً لها هي: السيادة الشعبية والانتخاب وفصل السلطات والحريات العامة (التعبير، الصحافة، تكوين النقابات، تعددية الأحزاب...) وهي في مجملها أريد منها تمكين المحكومين من أدوات الضغط بجدية للوقوف في وجه الحاكمين والتأثير في قراراتهم.

لقد ظلت التحررية والمساواة والتشميل والتعددية والتنافس المضامين الأساسية للديمقراطية الغربية حتى الحرب العالمية الثانية، حيث تجمعت جملة من عوامل التطور الاقتصادي والتقني والسياسي والاجتماعي لإدخال تطور كبير على ذلك النظام الديمقراطي بخلفيته الرأسمالية، فلم يعد دور الدولة حيادياً في الصراع الدائم، مقتصرًا على حفظ الأمن الداخلي والخارجي، كما هو أصل النموذج، بل اضطر الرأسماليون تحت الضغوط الجديدة المتنامية للنقابات، والرأي العام، والأحزاب الاشتراكية القوية، وعديد الجماعات الأخرى المنظمة تناضل من أجل تحقيق توازنات جديدة مع طبقة رأسمال، قبلوا راغمين مبدأ تدخل الدولة الفعال في الحياة الاقتصادية والاجتماعية لصالح ضمانات اجتماعية توفر حداً معقولاً من الكرامة للطبقة العاملة، مما جعل النظام الديمقراطي في الغرب نفسه يتجاوز مرحلة الحريات الشكلية المتمثلة في إعلانات حقوق الإنسان وسيادة الشعب والبرلمانات والانتخابات وحق الأغلبية في أن تقود وحق الأقلية في أن تعارض أملاً في التتحول إلى أغلبية تحكم (التداول)، لينتهي إلى وضع يتمثل في نظام من التواصل بين جماهير المواطنين وبين المنظمات الحاكمة، نظام يبيح للجماهير أن تنادي، وللدولة أن تجيب. نظام يمكن الجماهير من التأثير الفعال والمشاركة في إدارة الشؤون العامة والتحكم في صنع مصيرها بحق، لا مجرد انتخاب ممثلين عنها، وذلك يقتضي التوفر المستمر على الأدوات الضرورية لتلك المشاركة، من ضمانات اقتصادية واجتماعية هي ملك الشعب، ومعطيات إعلامية صادقة متجددة حول سير المؤسسات العامة وأدوات إعلامية حرة⁽⁶⁾.

أما المفكر الإسلامي مالك بن نبي فقد ذهب أبعد من ذلك في تحديد جوهر النظام الديمقراطي، على أنه مشروع تربوي للشعب كافة على الصعيد النفسي والأخلاقي والاجتماعي والسياسي، فليست الديمقراطية مجرد عملية نقل السلطة إلى الجماهير والإعلان عن أن شعباً هو بموجب نص دستوري قد غدا صاحب السيادة، ففي انجلترا ليس النص الدستوري -وهو غير موجود- هو الذي يضمن حقوق

(6) المصدر نفسه، ص 12.

وحريات الشعب الإنجليزي، ولكن العقلية البريطانية نفسها هي ذلك الضامن للديمقراطية⁽⁷⁾. ويغوص حفيد ابن خلدون في ثنانيا النهضة الأوروبية متتبعا جذور الإحساس الديمقراطي الذي تفجر في الإعلان الشهير لحقوق الإنسان في الولايات المتحدة الأمريكية، وكانت تنويعاً روحياً وسياسياً للشورة الفرنسية فيجد جذور ذلك الإحساس منغرس في حركة الإصلاح الديني والنهضة اللتين شكلتا العنصر الأساسي الثقافي في شخصية الإنسان الأوروبي في مجال الروح والفن والعقل. لقد شكل كل ذلك المذهب الإنساني بما قدمه من تقدير معين للإنسان المواطن⁽⁸⁾.

والخلاصة: أن النظام الديمقراطي شكل ومضمون. شكل يتمثل في إعلان مبدأ سيادة الشعب، وأنه مصدر كل سلطة، وهي سيادة يمارسها عبر جملة من التقنيات الدستورية والاجراءات العملية التي تختلف في جزئياتها بين نظام وآخر، ولكنها تكاد تتفق على مبادئ المساواة والانتخاب وفصل السلطات والتعددية السياسية وحريات التعبير والتجمع والتنقيب والإقرار للأغلبية بالتقرير والحكم، وللأقلية بحق المعارضة من أجل التداول، وانتهى تطورها إلى الإقرار للمواطن بجملة من الضمانات الاجتماعية.

أما مضمون النظام الديمقراطي فهو الاعتراف بقيمة ذاتية للإنسان يكتسب بمقتضاها جملة من الحقوق الفعلية مثل المساواة مع غيره، تضمن كرامته وحقه في المشاركة الفعالة في إدارة الشؤون العامة، والقدرة على الضغط على الحاكمين والتأثير فيهم من خلال ما يمتلكه من أدوات المشاركة والضغط والتأثير في صنع المصير، والأمن من التعسف والاستبداد. إنه حرية المحكومين في اختيار حكومتهم⁽⁹⁾ وتبعيتها لهم، ولا شك أن أفضل الأنظمة على الإطلاق، ذلك الذي ينبي على الاعتراف بكرامة الإنسان ويتوفر على جملة من التقنيات التنظيمية والتربوية تكفل تلك الكرامة وتقدم ضمانات ضد الجور وامتانكرامة الانسان معنويا وماديا، وتحمي المناخ الضروري لتفتح ملكات الإنسان وترقيه ومشاركته في صنع مصيره، فتتضاءل حتى تختفي أو تكاد الهوة بين الحاكمين والمحكومين على الصعيد السياسي والاقتصادي والثقافي، ويغدو الحاكم بحق خادماً للشعب من الناحية القانونية وفرداً عادياً من أفراد العائلة الاجتماعية هو فيها الأخ الأكبر أو الأب أو الولي. إن المشاركة على الصعيد الاجتماعي والسياسي هي جوهر المثال الذي يرنو إليه النموذج الديمقراطي وليس التمثيل، إن المثال الأعلى للديمقراطية أن يصبح المحكومون حاكمين ليحققوا لأنفسهم بأنفسهم ما يتوقون إليه من أهداف وغايات⁽¹⁰⁾. ولا شك أن حجم المشاركة الشعبية في إدارة

(7) مالك بن نبي، الإسلام والديمقراطية، ترجمة راشد الغنوشي ونجيب الريحان، ص 14 و 15 مطبعة قرطاج، تونس، 1983.

(8) المصدر نفسه، ص 14 - 15.

(9) عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، 1971، ص 52.

(10) أبو طالب، المرجع في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص 30.

الشؤون العامة مقياس رئيس في الحكم على مدى ديمقراطية نظام ما، فبقدر ارتفاع تلك النسبة يقرب النظام من مثاله.

2- الدولة في التصور الغربي

أ- القانون والدين

لم يثبت البحث في تاريخ الجماعات البشرية أن واحدة منها قد خلت من آلهة يدين لها الناس بالخضوع، أو من إله واحد يتولى الأمر كله. ومن هذا الخضوع لإرادة عليا نشأت فكرة القانون. فالإرادة الآلهية التي يعبر عنها بمناسبة كل قضية أحد رجال الدين، هي ماهية القانون ومصدر احترامه. بل إن قواعد القانون الأولى كانت في بدء نشأتها قواعد دينية، وكان القانون في كل مجتمع نشأ معتمداً على الدين ممتزجاً به، أن رجال الدين كانوا هن أنفسهم رجال القانون⁽¹¹⁾. أما الكهانة وأعمال السحر والشعوذة فقد نشأت مضاهاة للدين الحق الذي كان ينزل به الوحي على الأنبياء، لهداية الناس إلى عبادة الله الحق من خلال الخضوع لجملة من قواعد السلوك التي كان لها النصيب الأوفر في إخراج الناس عن سلطان أهوائهم واغراضهم، وقبولهم الخضوع لسلطان موحد يعلوهم هو قانون الله (الشرعية). غير أن تحول الدين إلى مؤسسة في كثير من الحضارات تحتكر تأويل الدين أو الحديث باسم الإله، جعل الملوك يسارعون إلى استغلال النفوذ الكبير للمؤسسة الدينية من أجل إضفاء صبغة القداسة على سلطاتهم، حتى غدت إرادتهم هي الإرادة الحقيقية لله، وتم التمازج بين سلطان القانون وإرادة الحاكم، حتى جاز لهذا الأخير أن يقول أنا الدولة، وأنا ظل الله على الأرض، كما زعم قرينه رجل الدين إنه الدين، وكثيراً ما تنازعا السلطان للإنفراد به. وكان ذلك وبالأعلى الدين والسياسة وقاعدة أساسية للتسلط.

ب- الثورة السياسية المعاصرة

ولذلك لا عجب أن تركزت الثورات السياسية في الغرب منذ قرنين على تحرير القانون من إرادة رجال الدين وسلطان الملوك من أجل الانتقال من حكم الفرد إلى حكم القانون، وتجرید الملوك من السيادة والهيمنة التي يزعمون استمدادها من الله مباشرة، بل قد يزعم بعضهم أنه الله نفسه كما فعل فرعون بمقاتله الشهيرة "أنا ربكم الأعلى" أي صاحب السلطان المطلق الذي لا سلطان بعده. ولم يكن حكام فارس و"بيزنطة" وسواهم أقل تواضعاً أو تسلطاً، فلقد كانت إرادتهم أبداً هي القانون. ولقد كان الملك في ظل النظام الفرنسي -مثلاً- قبل الثورة يضع القوانين المنظمة لنشاط السلطات العامة، ولكنه لم يكن يتقيد بها⁽¹²⁾، فكان صاحب السيادة المطلقة. وذلك كان هدف الثورات المعاصرة تحديد سلطة الملوك

(11) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط 2، الرباط، مطبعة الرسالة، 1979، ص 18-19.

(12) محمود حلمي، نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة، ط 2، القاهرة، دار الفكر العربي، 1973، ص 116.

ورجال الدين ونقل تلك السيادة إلى الشعب أو ممثليه باعتباره صاحب السيادة، وبذلك تم الانتقال من سلطة الفرد إلى حكم القانون، وذلك هو المضمون الأساسي للدولة الغربية الحديثة التي قد توصف بدولة القانون⁽¹³⁾.

واضح أن الدولة الغربية المعاصرة تقوم على دعائمين: الشرعية والسيادة

1/ الشرعية

إن أهم ما تفخر به الدولة الغربية الحديثة أنها دولة قانونية، بمعنى أن تصرفات الحكومة تخضع لقواعد ثابتة وأكيدة يستطيع الأفراد المطالبة باحترام هذه القواعد أمام قضاة مستقلين⁽¹⁴⁾، وذلك هو المقصود بالشرعية، وهي أساس عمل الدولة الحديثة⁽¹⁵⁾. فالشرعية هي بالتحديد تقييد السلطة بقانون قائم بقطع النظر عن عدد الحاكمين⁽¹⁶⁾، وصدور ذلك القانون وفق الإجراءات المتبعة.. ويُضاف إلى هذا المعنى السلبي للمشروعية أي امتناع الدولة عن أي فعل لا يتماشى مع النظام القانوني السائد معنى آخر إيجابي هو ضرورة التزام السلطة باحترام القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع⁽¹⁷⁾، واجتهادها في تحقيق الصالح العام بما يؤدي إلى القبول الطوعي من قبل الشعب بقوانين وتشريعات النظام السياسي وبعдалته وملاءمة مؤسساته لحاجات المجتمع وقيمه⁽¹⁸⁾.

2/ السيادة

مفهوم رئيس من مفاهيم الدولة الغربية يتلخص في اعتبار سلطة الدولة سلطة عليا لا تعلوها ولا تجاورها ولا تزاخمها سلطة أخرى وخاصة في مجال التشريع، إنها سلطة فوق الجميع⁽¹⁹⁾. إن صاحب السيادة هو السلطان الحاكم شخصاً أو هيئة، الذي يتولى سلطة التشريع في المجتمع، فهو بفضل سلطته على تغيير القانون يعتبر مالكا للسلطة الشرعية العليا في الدولة وتخضع له السلطات الأخرى؛ إنه المشرع الأعلى. ففي العصور الوسطى كان البابا يتولى هذه السلطة بصفته نائب المسيح، وقبل ذلك كان قسطنطين، تمثل إرادته قوه القانون، ثم ظهرت الدولة الحديثة كوارثة لتلك السيادة، بمعنى أن لها سلطة تشريعية عليا من

(13) محمد طه بدوي، بحث في النظام السياسي الإسلامي، في مناهج المستشرقين، القاهرة، جامعة الدول الغربية، د.ت.، ص 112، وبرهان غليون، الدولة والدين، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991، ص 32.

(14) جاك دوينيو دوفابر، الدولة، ترجمة سموي فوق العادة، ط 2 بيروت، منشورات عويدات، 1982.

(15) دينيس لويد، فكرة القانون، ترجمة سليم الصويص؛ مراجعة سليم بسيسو، عالم المعرفة، 47، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص 40.

(16) محمد طه بدوي بحث في النظام السياسي الإسلامي، ص 111.

(17) المصدر نفسه، ص 112.

(18) عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979، ج 3، ص 415.

(19) عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، القاهرة، ج 1، ص 135.

ناحيتين: أنه لا توجد سلطة أعلى منها، وأن سلطتها غير منازعة. إن سيادتها مطلقة في المجال الداخلي من حيث كونها المشرع الأعلى. وفي المجال الخارجي عدم التبعية في تنظيم علاقتها مع غيرها من الدول، بما في ذلك حقها في إعلان الحرب، وحتى في ضم الدولة المهزومة⁽²⁰⁾.

إن مفهوم السيادة مفهوم قانوني، إذ يراد منع إعطاء صفة الشرعية، إذ القانون هو ما صدر عن الحاكم، صاحب السيادة شخصاً كان أو هيئة من أمر أو نهي، هو قانون باعتباره السلطة الآمرة، ومن جهة أخرى لا يعتبر أي شيء لا يأمر به الحاكم قانوناً. وإذا كان القانون هو ما يأمر به الحاكم يصبح علينا أن نعرف من هو الحاكم؟ ولا سبيل إلى ذلك إلا من خلال جملة من القواعد القانونية هي ذاتها في حاجة إلى مصدر للشرعية، إذ أن السيادة إنما جيء بها لإعطاء القانون الصفة الشرعية⁽²¹⁾.

ورغم هذا المأزق المنطقي الذي تنتهي إليه نظرية السيادة، فهي تظل مقبولة لدى القائلين بها، دامت قد أفضت إلى هدف عملي، إذ أن حياة القانون، كما قال القاضي هولمز: "ليست المنطق بل التجربة"⁽²²⁾. ولقد رسخت هذا المفهوم للدولة - المتمحور حول كيان ذي سيادة مطلقة لا يحتاج في تبرير شرعية أوامره وضرورة الخضوع له إلى غير إثبات صدورها عنه مهما كانت مصادمة للأخلاق والدين وقانون العدل - كتابات عدد كبير من المفكرين السياسيين الغربيين أمثال: الإنجليزي هوبز، والإيطالي مكيافيلي، والألماني هيجل، فلقد رأى هذا الأخير، مثلاً "أن الفكرة التي تحكم التاريخ البشري هي العقل... وأن العقل يتحقق تدريجياً في التاريخ عبر صراع الأفكار، وأن أعلى درجات ذلك التحقق الدولة الوطنية التي هي تجسيد للعقل، وهي الحقيقة المطلقة التي تفوق حقيقة المواطنين الذي يجب عليهم أن يخضعوا كلياً لأهداف الدولة العليا، وأن الصراع بين الدول الوطنية ظاهرة ضرورية لتقدم البشر وحرّيتهم. أما الصراع بين الدولة والمواطن فغير متصور، لأن الدولة دائماً على حق باعتبارها تجسيدا للفكر المطلق، فإرادتها معيار للأخلاق وفعلها ميزان للحق"⁽²³⁾. ولقد كانت الحروب الحديثة بين الدول القومية للانفراد بالمجد والثروة، ولو كان ذلك على حساب قيم العدل والحرية، ذات صلة واضحة بهذا المفهوم للدولة - الإله، التي تتضمن في ذاتها مصدر شرعيتها، وهي مصدر لكل شرعية، وليست مسؤولة أما أحد، ولذلك فإن ممثل أو ممثلي السيادة فيها في حصانة من انطباق القانون عليهم⁽²⁴⁾، وواضح أن الكبرياء القومي والرغبة

(20) دينيس لويدي، فكرة القانون، ص 204-208. ويقول فرج دونر عن مصطلح الدولة: "مفرد عام وتجريدي يشيع في جنباته الغموض كلما ازدادنا دقة في تأمله والتفكير فيه" انظر: فرج دونر، تكوين الدولة الإسلامية. مجلة الاجتهاد، السنة 4، العدد 13، خريف 1991.

(21) لويدي، المصدر نفسه.

(22) المصدر نفسه.

(23) المصدر نفسه، ص 242.

(24) دوقاير، الدولة، ص 15.

الجامحة في التحرر من سلطان الكنيسة وأمراء الإقطاع والملوك الإطالقيين كان وراء الجهود التي بذلت في مجال الفكر والعمل لإقامة هذا السلطان الجديد ذي السيادة المطلقة "الدولة" وقبول ما يحيط به من غموض (25) ووهم (26) ولا منطق (27)، الأمر الذي يجعل النظام الغربي يرتكز -شأن الصور التي تخيلها الناس للعالم قديماً- على فيل (28).

هذا التصور للدولة الذي أقامه المفكرون الوضعيون أو الهاريون من استبداد الكنيسة وملوك الإقطاع، التصور الذي يجعلها المبدأ والغاية لكل شيء، ولا تعلو سيادتها ولا تجاورها ولا تزاخمها سيادة أخرى ولا تحتاج لأن تبرر قراراتها أما أحد... على الرغم مما حققه من إعلاء سلطان القانون وتقييد تصرفات الحكام به ومن إقرار للشعب بحقوق تقوم على حراستها سلطات قضائية وإعلامية مستقلة وحرية للتعبير والتجمع، إلى جانب توزيع للسلطات، على الرغم من ذلك فقد قاد هذا التصور إلى حروب طاحنة، وتسلب الأقوياء على الضعفاء، وظهور الدكتاتوريات الفاشية والنازية والبروليتارية، ولم يعجز حتى عن تقديم مسوغات احتلال الشعوب الضعيفة ونهب خيراتها بل حتى اقتراح جرائم الإبادة، الأمر الذي اقتضى جهوداً لتليين هذا المفهوم للسيادة بما ينسجم مع التوازنات التي صنعها تقدم أسلحة الدمار الشامل وثورة الاتصال التي كادت أن تلغي مفهوم المسافات، وتزايد الأخطار المهددة للبيئة وتشابك العلاقات الدولية وتطور جهاز القانون الدولي. وكلها قضت بوحدة المصير البشري وبضرورة الحوار وتبادل المنافع بين الدول والبحث عن حلول سلمية للنزاعات الدولية والحد من أخطار الإبادة الجماعية التي أتاحها التقدم التقني. إنه أمام كل ذلك تنامت القناعة أنه لا مناص للمجموعة البشرية إذا أرادت أن تواصل العيش، من الحد من هذا المفهوم للسيادة الوطنية لحساب قانون أعم واشمل، هو القانون الطبيعي انطلاقاً من أن الطبيعة البشرية واحدة في كل زمان ومكان، وإذا تعمقت في غورها فإنك ستجد قواعد أخلاقية

(25) المصدر نفسه، ص 14-15. ورد "أن معنى الدولة صعب التعريف، فهي مزيج من الكبرياء والتواضع، ومن السلطة الشخصية والنظام المقبول، ومن إرادة السلطة والإخلاص للخدمة العامة، وشعور وجداني بالمسؤولية إزاء المصير الجماعي للبلاد وإزاء سلطة عليا تحتفظ بسموها في الوقت الذي لا تلزم نفسها بأي شيء يتوج كل ذلك عدم مسؤولية رئيس الدولة... وإذا كانت الدولة تتمتع بفكرة مقبولة بصورة عامة ولكنها مبهمة فإن التاريخ يمنح كل دولة أسلوباً وكياناً خاصاً بها. ويتساءل القانوني جورج بورد ساخراً من يدعي أنه رأى الدولة فعلاً؟" انظر: Georges Burdeau, L'Etat., Paris. P 13.

(26) حاول روسو في بحثه المستميت عن أساس الدولة يعطيها شرعية وصيغة مستمدة من داخلها أن يتخيلها مرحلة حيث كان الناس يحيون في حالة طبيعية، أي أفراد طلقاء ولكنهم بمحض إرادتهم الحرة تعاقداً على أن ينشئوا حياة جماعية يتنازل فيها كل منهم عن جزء من حريته الطبيعية لفائدة الحياة الاجتماعية فاقتضى ذلك وجود قانون وسلطة هما تعبير عن الإرادة العامة للمواطنين.. ولقد رفض الوضعيون فكرة العقد الاجتماعي واعتبروها وهماً وخيالاً. انظر: لويد، فكرة القانون، ص 239.

(27) يقول دينسين لويد "وهكذا نجد أنفسنا متورطين في حلقة مفرغة، إذ إن السيادة تثار لإعطاء القانون صبغة الشرعية ثم يأتي القانون لخلق الحاكم. ومع ذلك يقبل اللامنطق من أجل الوصول إلى إقامة هذا البناء" المصدر نفسه، ص 210.

(28) المصدر نفسه، ص 231.

أساسية راسخة. إن القانون الطبيعي يجسد لدى القائلين به المفهوم الرئيس لقانون أعلى يُنظم القانون الوضعي البشري⁽²⁹⁾. إنه يمثل قانوناً أخلاقياً مستقلاً عن قانون الدولة يمكن بواسطته معرفة ما إذا كان قانون الدولة ظالماً أو غير أخلاقي. فعلى الدولة تهدي بمبادئ القانون الطبيعي لكي تكون شرعية⁽³⁰⁾ وأكثر عدلاً.

ولقد قامت مدرسة القانون الطبيعي في القرن التاسع عشر في أوروبا على اعتبار الفرد أسمى وأسبق من المجتمع، وأن هذا الأخير إنما قام لخدمة الفرد وأن للفرد بحكم آدميته حقوقاً يستمدّها من طبيعته لا من ما تصدره الدولة، لأن هذه الحقوق سابقة على وجود الدولة، فلا يجوز للدولة إهدارها⁽³¹⁾ فإذا فعلت فقدت الثقة فيها وحق للشعب استعادة السلطة.

ولقد خرج القانون الطبيعي إلى حد ما من حالة الغموض والميتافيزيقيا والتي كان عليها يوم أن كان ثوباً فضفاضاً يمكن لكل رجل دين أو ملك ظالم أن يرتديه لإضفاء الشرعية على أوامره ونواهيه، خرج من تلك المرحلة عندما أصبح ينظر إليه على أنه مصدر الحقوق الديمقراطية الأساسية التي تقيد حرية الحكام، والتي تجسدت خاصة في الوثيقة العالمية لحقوق الإنسان وما تفرع عنها من عهود دولية، وتضمنتها بدرجات معظم الدساتير، الأمر الذي بوأها مقام الحكم على ما كل ما تصدره الدولة من قوانين، وخول للمحاكم في بعض الدول الامتناع عن العمل بمقتضى أي تشريع يتناقض مع تلك الحقوق الطبيعية، مثل حرية المعتقد والتملك وسائر الحريات الشخصية العامة.

لقد وجد القانون الدولي في فكرة القانون الطبيعي الأساس الصالح للدفاع عن وجوده على اعتبار علوّ قانون الطبيعة عن كل الخصوصيات الوطنية، ولكن ذلك زاد أنصار فكرة السيادة كمقوم أساسي للدولة حرجاً، إذ أن اعتبار قانون دولي يعني الاعتراف بسلطة خارج مجال الدولة تحد من سلطاتها وتقيد إرادتها الشرعية، إذ تفرض عليها الخضوع لمقتضيات وقواعد القانون الدولي وذلك ما جعل أنصار السيادة المطلقة يرفضون اعتبار أي صلاحية للقانون الدولي كسلطان يعلو سلطة الدولة، ولكن الدولة من منطلق سيادتها يمكن لها الاعتراف بالقوانين الدولية كنوع من التحديد الذاتي. ويمكن لها أيضاً اعتبار سيادتها مطلقة في غير المجال الدولي، أي ما يخص علاقتها بغيرها، فضلاً عن أن جهاز القانون الدولي لا يزال بسيطاً، إذ لا يملك في أحيان كثيرة قوة التنفيذ، ويحتاج في نفاذ أحكامه كما هو الحال محكمة "لاهاي" الدولية إلى

(29) المصدر نفسه، ص 75-138.

(30) سليمان الطماوي، الوجيز في نظام الحكم والإدارة، القاهرة، ص 35.

(31) يحيى، المطول في القانون الدستوري، القاهرة، نقلاً عن: عبد الحكيم حسن العيلي، الحريات العامة، ص 17.

تصديق المعنيين بالأمر قبول الاحتكام إليها⁽³²⁾. ولكن أيا كان التبرير أو منهاج التوفيق بين مبدأ السيادة وهو جوهر الدولة الغربية وبين الاعتراف بمواثيق لحقوق الإنسان وبقانون دولي ومؤسسات دولية تعلق سلطة الدولة وتفترض عليها الانسجام معها لدي ممارستها سيادتها، فمما ريب فيه أن ذلك قد فتح ثغرات من الشك في مبدأ السيادة المطلقة كمقوم أساسي للدولة الحديثة، مما يترك المجال لإمكانية القول بسيادة محدودة وإن تباينت المذهب في نوع أو مصدر القيمة أو السلطة أو الجهة التي تحد من تلك السيادة وتعلوها وتفرض عليها الانسجام معها والخضوع لمقتضياتها.

هل هي قانون الطبيعة؟ أم قانون الأخلاق؟ أم المواثيق الدولية لحقوق الإنسان؟ أم القانون الدولي؟ أم سلطان الله المطلق الذي نطق به الوحي الثابت؟

ولكن الثابت -خلاصة- أن مبدأ الشرعية، أي خضوع الدولة للقانون والسيادة الشعبية أي اعتبار سلطان الدولة التشريعي -أساساً- لا يعلوه سلطان وعدم خضوعها لأية سلطة خارجية واستمداد سلطاتها من الشعب عن طريق الانتخاب العام، إن هذين المبدئين وهما جوهر الدولة الغربية، لئن مثل الإقرار بهما خطوة هامة في تأكيد سلطة القانون والشعب فوق سلطة شخص الحاكم، وفي الإقرار للمواطن بحقوق ثابتة وتمكينه من أدوات مقاومة الجور، تبقى المشكلة السياسية بكل ثقلها المتمثلة في كيفية كبح جماح رغبة الإنسان في التسلط على الآخرين مستغلاً ضرورتهم إلى الاجتماع. إن هذه المشكلة لا تجد لها حلاً مرضياً في إطار مفهوم الدولة الغربية من خلال المفهومين الأساسيين: مبدأ الشرعية وسيادة الشعب.

3- تقويم: أين النظام الديمقراطي من مثاله؟

إن تعريف الديمقراطية بأنها حكم الشعب يفترض اشتراك جميع أفراد المجتمع في شؤون الحكم بالتساوي، وهو أمر متعذر، لا بسبب الاستحالة الواقعية لعدد كبير من المواطنين غير الرشداء أو المحرومين من حقوقهم المدنية أن يشتركوا، بل إنه حتى في نطاق الشعب السياسي، أعني المتمتعين بحقوقهم السياسية، ليست هناك مقاييس ثابتة لتحديد هؤلاء. فلقد كان عددهم في أثينا لا يزيد على 20 ألفاً، بينما كان عدد السكان 320 ألفاً، فكان الأرقاء والنساء والأجانب محجوبين عن المشاركة، ولم يكن يُدعى للانتخاب إلى سنة 1928 النساء في بريطانيا، وإلى سنة 1945 في فرنسا، وتأخرت السويسرية إلى سنة 1971. ولا تزال بعض الولايات الأمريكية لا تسوي بين البيض والسود في بعض الحقوق السياسية،

⁽³²⁾ كان ذلك مرتبطاً بمرحلة الحرب الباردة التي انشلت فيها السلطة التنفيذية للقانون الدولي (مجلس الأمن) أما الآن فقد أصبح سلطانه حكومة عالمية تعلق إرادتها كل سيادة وطنية-عدا الولايات المتحدة واقعا- وأصبح مبدأ التدخل هو النافذ، بذرائع شتى مثل مقاومة الارهاب!. الأمر الذي زاد مبدأ السيادة المطلقة للدولة توهيناً وسمح بوجود سلطة يعلو سلطانها وقانونها الدولة الوطنية.

ورغم أنه من الناحية النظرية تتساوى قوة أصوات المالكين للاحتكارات الكبرى ومديري المشاريع والنخبة الفنية المسيرة وملاك الصحف وقنوات البث الإذاعي والتلفزيوني، والعاملين فيها من المسيرين والصحفيين وجماعات الضغط السياسية والثقافية والنقابية، تتساوى قوة أصواتها مع أصوات العاطلين عن العمل، أو العمال في الصناعة والزراعة والسود، وهم في مجموعهم يمثلون غالبية الشعب السياسي، فإن الواقع يشهد أن هؤلاء الآخرين هم تبع غالباً لتوجهات الفئات الأولى على قلة عددها، الأمر الذي جعل تعريف الديمقراطية بأنها حكم الشعب بالشعب يعد رؤية مثالية بعيدة عن وقع الديمقراطية، فذهب بعض المنظرين المحدثين إلى تصحيح النظرة إلى الحكم الديمقراطي فاعتبروه ليس حكم الشعب، ولكنه الحكم المتعدد الأطراف الذي تزاوله النخبة من المواطنين والقادة السياسيين، ويقوم في ظله حوار أو قل صراع بين النخب، ممثلي الجماعات والمصالح بهدف الظفر بأصوات الناخبين، بما يضمن الشرعية على مجموعة النخبة الفائزة لتزاول الحكم بإرادة جماهير الناخبين، الأمر الذي يجعل الديمقراطية العملية ليست إلا حكم النخبة باسم الشعب⁽³³⁾. ولكن خصوم النظرية التقليدية في الديمقراطية مضوا أبعد من ذلك في نقدها فشككوا في مصداقية تلك الإنابة، إنابة الجماهير للنخبة، هل هي إنابة واعية حرة أم هي إنابة الجاهل المضلل الذليل التي تشبه في جوهرها الإكراه أو الخداع...؟ لقد أقامت الديمقراطيات الغربية المساواة السياسية وحذفت الامتيازات الأرستقراطية، ولكنها ولدت بالتدرج اللامساواة الاقتصادية التي تتجه إلى إيجاد أرستقراطية جديدة تقوم على الملكية الرأسمالية والاحتكارات الكبرى ومنها الاحتكارات الكبرى لوسائل الإعلام التي تمارس نفوذاً واسعاً على الأحزاب والرأي العام⁽³⁴⁾، مما يجعل ميسورا أن تُمضي نخبة حاكمة إلى حرب باهظة التكاليف، رغم معارضة الملايين من شعبها تنفيذاً لالتزامات قطعتها على نفسها مع شركات وجهات متنفذة.

ولكن هل يعني ذلك أن الوزراء والنواب ورؤساء الحكومات والأحزاب والصحافة مجرد دمي في يد الرأسماليين كما يزعم التبسيط الماركسي، ويشاركه للأسف فريق ليس بالقليل من أصحاب التوجه الإسلامي؟ يجيب دوفرجي كبير الفقهاء الدستوريين ذو التوجه الاشتراكي بالنفي، ذلك أن هؤلاء يستطيعون أن يعتمدوا على الناخبين للصمود في وجه الضغوط الاقتصادية، رغم تأثير تلك الضغوط فيهم، مما يجعل القرارات في الأخير لا يملئها طرف واحد بل تؤخذ في إطار قوى متوازنة. كما أن الفرصة متاحة للناخبين في أول مناسبة انتخابية لمعاقبة النخبة التي تجاهلت أصواتهم، وإحلال نخبة أخرى بديلاً.

(33) أبو طالب، المرجع في القانون الدستوري ومؤسساته السياسية، ص 34.

(34) Duverger, Institutions politiques et droit constitutionnel, p. 56.

وهكذا، فالنمط الديمقراطي هو في الحقيقة لا يمثل ديمقراطية كاملة، بل نصف ديمقراطية Plutodemocratique لأن السلطة تقوم مرة على الشعب وأخرى على المال⁽³⁵⁾. ولقد ظهرت محاور أخرى للصراع مع تطور الأوضاع في الغرب نتيجة رجحان جانب السلطة المركزية على حساب نفوذ الولايات ونشب واشتد الصراع بينهما، وغدا الكفاح التقليدي ضد الملك كفاحاً ضد السلطة المركزية لضمان حقوق الولايات، وغدت النظرية التقليدية في تقسيم السلطة لا تمثل ضماناً كافياً لمنع تسلط السلطة المركزية على الولايات واستحواذ السلطة التنفيذية على النصب الأوفر من النفوذ في المركز.

ومهما يكن من أمر محدودية تجسيد المثل الديمقراطية في حكم الشعب نفسه بنفسه، يبقى الحكم الديمقراطي خاصة بعد نمو الأبعاد الاجتماعية فيه (الضمانات الاجتماعية قبل أن ترحف عليها مجددا العولة فتأخذ من أطرافها) قائماً على نوع من التوازن بين الرأي العام لجماهير النخب وبين جملة النخبة ومراكز الضغط، رغم رجحان الكفة في كثير من الأحيان لفائدة الأخيرة. إذ كثيراً ما تستبد نخبة الحكم بالقرار رغم اتجاه شعبي قوي ضد سياستها كما حدث في قرار الحرب على العراق مارس 2003 رغم المعارضة الشعبية الواسعة. وكذا موقف الدول الغربية الموالي والمتحيز للطلم الصهيوني رغم تنامي رأي أروبي عام يعتبر اسرئال الخطر الاول على السلام الدولي.

أما في الديمقراطيات الشعبية التي قامت على أساس النظرية الماركسية والتي سقطت لأسباب كثيرة منها تصادمها الجذري مع قوانين الفطرة مثل الحرية، فيتلخص نقدها للديمقراطية الغربية في أنها لا تعطي غير حريات شكلية بينما النفوذ الحقيقي في يد الملاك لرؤوس الأموال، وأنه لا سبيل لامتلاك الشعب لحياته ما ظلت الملكية في يد فئة الرأسماليين التي لن تكون الدولة إلا خادمة لها، مما يجعل الطريق الوحيد لحرية الجماهير هو امتلاكها لوسائل الإنتاج بمصادرة كل ملكية فردية، أما في تلك "الديمقراطيات" فإن ذلك التوازن يفقد هنا بالكلية، إذ أن ملكية الشعب إنما تعتبر في الواقع ملكية الحزب الواحد، بل النخبة المسيطرة فيه وأحياناً الزعيم الأوحده الذي يضع بيده مقاليد كل شيء، الأمر الذي يجعل الجماهير عزلاء من كل سلاح لمواجهة دولة وحزب قد التهموا السلطة جملة فاستحوذوا على كل وسائل السيطرة الاقتصادية والثقافية والإعلامية والأمنية والعسكرية. ومن قبيل الهراء والدعاية الرخيصة بعد ذلك لوك شعارات مهترئة حول ملكية الشعب وحرية الشعب، وقد جرد الشعب حتى من لقدرة على الصراخ

(35) المصدر نفسه، ص 54.

بتجريدته من سلاح الاحتجاج والإضراب والتجمع ومن اية وسيلة من وسائل الضغط غير اللامبالاة والتقايس في الإنتاج، بما يضع جملة النظام على سكة موت بطيئ ولكنه محتوم.

الخلاصة

إن مصطلح الديمقراطية - كما بين بحق عبد الله النفيسي يتسع ليشمل أنظمة سياسية متنوعة، وهو مطاط إلى درجة أنه يتحمل من الديمقراطيات الشعبية في المعسكر الشيوعي إلى الديمقراطيات البرجوازية في المعسكر الرأسمالي، ويبقى للمصطلح في كل الأحوال حدان:

1- نظام للحكومة

2- مجموعة مؤسسات، مهماتها إنجاز حاجتين أساسيتين:

- الأولى: القدرة على سير الحقيقة لأكثرية الشعب في من يمثلها وكيف سيحكمها، وهذا يعني حرية تشكيل الأحزاب وحق الانتخاب والترشح، بمنأى من كل إكراه أو إقصاء.

- الثانية: توفير الطرق الكفيلة بضمان قيام النواب المنتخبين بأداء ما أراده الناخبون فعلاً، والقدرة على استبدالهم عند الإخلال بذلك الواجب، مما يعني إيجاد وسائل لمراقبة الحكومة⁽³⁶⁾ وتداول السلطة بطرق سلمية منظمة. وذلك يعد ولا شك أعظم ثمار الديمقراطية وجوهرها.

إنه رغم كثرة الانتقاد الموجه للديمقراطية من خلال التركيز على عيوب ومظالم السياسات التي تنتهجها الدول الديمقراطية تبقى قوة وجاذبية النظام الديمقراطي متمثلة في عيوب الأنظمة المنافسة وعدم ظهور البديل.

ومن ذلك أن صاحب العالمية الإسلامية الثانية لم ير في الديمقراطية غير كونها ثمرة لفلسفة الصراع الأوروبية تنحصر مهمتها في ضبط الصراع والاحتفاظ به ضمن حدود ما قبل الانفجار، وتقديم قنوات لتسريب الضغط، وليست الصراعات التي تمزق العالم اليوم إلا تجسيدا لنتائج تلك الروح الفاوستية⁽³⁷⁾، وأنه مهما اتسع نطاق المشاركة الشعبية في الديمقراطية فإنه لن يتعدى النطاق القومي، الأمر الذي يجعل الديمقراطية مرتبطة - لا محالة - بفكرة القومية أو العنصرية. فلا عجب أن تجد أعرق الديمقراطيات المعاصرة أوغلها في الوحشية والاستبداد في التعامل مع الشعوب الأخرى، بل حتى مع الأقليات التي تعيش بين ظهرانيها، مثل الأقلية السوداء في الولايات المتحدة والأقليات الإسلامية عامة، وذلك ألها لا تستند إلى قيم مطلقة وإنما على أسس تغلب جانب العنصرية وما يتولد عنها من الأثرة واللذة والسيطرة والمنفعة القومية، في نطاق حق الأقوى، بما يجعل حرياتهما وحقوقها تمييزية منحازة إلى الأقوى، مجتمعها معرض

(36) عبد الله فهد النفيسي، حول الإسلام والديمقراطية، المجتمع، الكويت، 8 ربيع الأول 1404هـ.

(37) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، بيروت، دار المسيرة، 1979، ص 210.

للاضطرب والتقلب والتمزق، وحتى للتمرد والانتفاض، تتخبطها الأطماع وتحكمها شتى ضروب الخداع والغش والبطش طالما ليست هناك قيمة مطلقة تعلو إرادة الإنسان، فرداً كان أم طبقة أم شعباً، فلا أمن معها للضعيف سواء أكان أقلية داخل الشعب حيث إرادة الأغلبية تمثل مشروعية مقدسة لا مجال للقيام ضدها، أم كان شعباً آخر أعوزته أدوات القوة للوقوف في وجه خصمه، فليس أمامه إلا الخضوع أو الفناء وفق شريعة البقاء للأقوى، وإرادة المنتصر هي شريعة الحق⁽³⁸⁾.

ولأن الديمقراطية مفهوم إجمالي يتسع لأشد الأنظمة تناقضاً فإنه يعسر الحكم على نظام معين من خلال انتسابه إليه، الأمر الذي يفرض الوقوف طويلاً في فهم طبيعة أي نظام، عند ظروف نشأته وجملة القيم والأفكار والأديبات والفنون والفلسفات الشائعة بين أهله حول الإنسان وعلاقاته، ثم تتبّع جميع المسالك الفردية والجماعية التي أفرزتها تلك القيم والأفكار والأديبات في علاقة الناس بعضهم ببعض وعلاقاتهم مع الآخر، فليست العبرة بالأشكال الديمقراطية والإعلانات مثل إعلان سيادة الشعب وحقوق الإنسان ووجود تمثيل برلماني وأحزاب وانتخابات وأغلبية، فقد وجدت تلك الأشكال الديمقراطية ولا تزال موجودة في أعنى الديكتاتوريات، كما هو حاصل في بلاد كثيرة من مشرق الامة ومغربها مثل تونس ..، ولا تزال كثير من المظالم والفواحش، من مثل عدوان الشعوب على بعضها بالاحتلال أو الاستغلال، ومن مثل انتشار الفساد والرشاوى والغش والضللال تستظل بظل الديمقراطية ونشرها، ولا تزال آثار عهود الاستعمار تطبع علاقات أعرق الديمقراطيات بالدول الضعيفة وبالأشخاص مستعمراتها السابقة مثل جمعها لها تحت لافتة تذكّر بالماضي الاستعماري مثل مجموعة الكومنويلث ومجموعة الدول الفرنكفونية . ولا يزال جهاز الديمقراطية المنفلت من قيم العدل والاخلاق يشرع للاحتلال وللضربات الوقائية والحروب الاستباقية ولتدمير توازنات الطبيعة بما يمثل تهديداً حقيقياً للحياة، فضلاً عن التشريع للقمار ولتفكيك الأسرة بإشاعة إباحية بلغت حد التشريع للواط والوآد المعاصر (الإجهاض، تحديد النسل) والزواج المثلي، وفرض شروط مجحفة للتعامل مع الشعوب الضعيفة مستهترة بالأوضاع المساوية التي تعيشها تلك الشعوب؟ أليس وجود حوالي ربع البشرية في حالة مجاعة يموت تحت وطأتها كل سنة عشرات الملايين معظمهم من الاطفال شاهداً صارخاً على فشل الديمقراطية المعاصرة وجهازها القانوني وخلفياتها الفكرية الإنسانية في تنمية الشعور الإنساني وإحلال كرامة الإنسان محلاً أسمى من الرفاه والمجد

(38) فلسفة دارون وهيجل ونييتشه واضحة في التبرير والتشريع للأقوياء في حكم الضعفاء وحالة السود والهنود في أمريكا، والمغاربة في فرنسا والمسلمين في اوروبا عامة، وما يتعرض له شعبا فلسطين والعراق من إبادة على أيدي أنظمة تدعي الديمقراطية أو مؤيدة من طرف أنظمة ديمقراطية. هذه شواهد ناطقة بوجه لا إنساني للديمقراطية الغربية، ولكن هذا النقد جل ما ينتهي إليه أن هناك ديمقراطية ناقصة أو تعاني ضروراً من الخلل عميقة... ولكنها أفضل حالا في تعاملها مع شعوبها من الاستبداد الذي يطحن بعض بلاد العرب حيث تتحول الدولة إلى مجرد جهاز قمع معقد رهيب، تتنين مدمر.

القومي الذين تبذر فيهما المليارات في الديمقراطيات الغربية والشرقية؟ أليس بالقياس إلى هذا المأساة تتضاءل منجزات الديمقراطية المعاصرة وما وفرته أجهزتها في بلاد الغرب من حريات وحقوق، لإنسان الغرب وضمانات لمنع الجور مهما انطلقنا من وحدة مصير انساني، لم يعد ممكناً إلا أن يكون واحداً بفعل التطور التقني وثورة الاتصال، الأمر الذي يجعل العدوان لا على شعب بل على إنسان واحد عدواناً على البشرية كلها يهدد أمنها وسلامتها ما لم تنهض لوضع حد لذلك العدوان؟ إن موطن الداء ليس في أجهزة الديمقراطية: الانتخاب، البرلمان، الأغلبية، تعدد الأحزاب وحرية الصحافة بقدر ما هو كامن في فلسفات الغرب السياسية القومية والمادية، تلك التي فصلت بين الروح والجسد (فلسفة ديكارت) ثم تجاهلت الروح ووأدتها وحاربت الله وجاهدت جهاداً كبيراً لإحلال الإنسان محله، فلم يبق في الكون والإنسان غير المادة والحركة واللذة والسيطرة والصراع وشرعة القوى. إن مصائب الإنسانية لا تكمن في النظام الديمقراطي أو تقنياته المعروفة التي يمكن أن تعمل بنجاح وتشكل جهازاً صالحاً لتنظيم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين ونقل الشرعية من الشخص الحاكم الذي يعلن في صلافة مع لويس الرابع عشر، أو مع ديكتاتورين معاصرين أنا الحزب، أنا الدولة مستمدين الوحي من سلفهم فرعون" أنا ربكم الأعلى" النازعات، و «ما أريكم إلا ما أرى»⁽³⁹⁾ نقلها من شخص الحاكم إلى مؤسسة للحكم منبثقة عن إرادة الشعب. نعم يمكن أن يعمل الجهاز الديمقراطي بنجاح في كبح الاستبداد والرق المعاصر لو تهيأت له فلسفة وقيم إنسانية صالحة تعترف بأبعاد الإنسان كلها، ومنها بعده الروحي والخلقي من حيث حاجته الدائمة إلى الخالق، وعدم قدرته على الاستقلال عنه إلا بالتفريط في إنسانيته وسموه. وكذا سائر أبعاد الإنسان الاجتماعية والإنسانية. إنه لا بد من فلسفة تعترف للإنسان بكرامة تحببه السقوط في هاوية الاستبداد من جهة وهاوية الرق من جهة أخرى⁽⁴⁰⁾. وتعترف بكل أبعاده المادية والروحية والفردية والجماعية. ومهما أمعنا بحثاً عنها في الارث البشري الديني والفلسفي فلن نجد لها صورة متكاملة خارج الاسلام، إطاراً صالحاً لضمان حرية الشعوب في تقرير مصيرها واختيار نوع النظام الذي تريد أن تعيش في ظله. فما ينبغي إذن الإتكاء على عيوب هذا النظام لرفضه حتى وإن يكن ذلك لحساب الديكتاتورية، فإن حرية منقوصة أو منفلة خير من الاستبداد. وإن مجتمعنا محكوم بقانون ناقص أفضل من مجتمع قانونه إرادة الطغاة وأهواؤهم⁽⁴¹⁾. ونحن الإسلاميين نرفض بشدة فتاوى أنظمة الأقليات المستبدة التي بلغ بها

(39) القرآن الكريم، سورة غافر، الآية 29.

(40) مالك بن نبي، المصدر السابق.

(41) انظر بتوسع: فتحي عثمان، الفكر الإسلامي والتطور، بيروت، دار القلم، 1961، وأبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، مقدمة ابن خلدون، 7 ج، بيروت، دار

الاستهتار بشعوبها وإيغالها في النفاق إلى حد إصدار الفتاوى بتحريم النظام الانتخابي بدعوى رفض الابتداع وتقليد الغرب! متغافلين أن الحكمة ضالة المؤمن، وأنه حيث المصلحة والعدل فثم شرع الله. وأن الديمقراطية آلية ممتازة لتجسيد الشورى في إطار قيم الإسلام، وأن جوهر دعوات المصلحين منذ قرنين هو تقييد سلطة الحاكم بالقانون، مما اعتبره المصلحون سرتقدم الغرب وتأخرنا.

وسنرى كيف يمكن للإسلام أن يستوعب النظام الديمقراطي الغربي، فيحفظ للمسلمين والبشرية إيجابيته في ما قدمه للفكر السياسي من إضافة حقيقة تتمثل في تحويل مبدأ الشورى الذي جاء به الإسلام، أي اشتراك الأمة في الحكم وانبثاقه عن إرادتها وقوامتها على حكامها وتحويله من مواعظ ومبادئ عامة إلى جهاز للحكم، مثلما فعل العقل الغربي مع تراثنا في الهندسة والجبر، إذ حولهما إلى تقنية منظورة، وذلك بعد من أبعاد الثورة العلمية والعنصرية الغربية: القدرة على تحويل الأفكار والقيم إلى آلات، فهل نرفض هذه التقنيات الصناعية والسياسية لمجرد أنها صنعت في الغرب؟ أم نقول هذه بضاعتنا ردت إلينا، والحكمة ضالة المؤمن... وحيث المصلحة فثم شرع الله.

ويمكن أن تتم عملية تفعيل القيم السياسية التي جاء بها الإسلام كالشورى والبيعة والإجماع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وواجب النصيحة أي التعاليم التي إنما جاءت لإقرار العدل وتحقيق السعادة البشرية. إذ يمكن للآليات الديمقراطية مثلما هو الأمر مع الآليات الصناعية باعتبارها إراثاً إنسانياً أن تعمل في مناخات ثقافية وعلى أرضيات فكرية مختلفة، فليست العلمانية مثلاً والقومية العنصرية وأولية قيم الربح واللذة والسيطرة والقوة النفعية، وفصل الدين عن الدولة وتأليه الإنسان، وهي من القيم التي نشأ النظام الديمقراطي في إطارها، حتميات لازمة له. بما هو جملة من التسويات الحسنة بين النخب كقيلة إذا تم الاتفاق على احترامها، بإدارة الشأن العام إدارة شورية ديمقراطية تجعل القرار الذي يخص الجماعة لا ينفرد به دونها فرد أو أفراد دون تفويض منها صحيح. فالأمر لا يتعلق بمذهب فلسفي أو ديني بقدر ما هو جملة من قواعد وترتيبات عملية في إدارة الشأن العام مثل التسليم بالسيادة الشعب مصدراً للحكم وبالمساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات ومنها حق المشاركة في الشأن العام ووجود هيئات للحكم منبثقة عن إرادة الشعب عبر انتخابات حرة، وتداول على السلطة من خلال الاعتراف بحق الأغلبية في الحكم والقرار، وحق الأقلية في المعارضة والسعي إلى الحكم بالوسائل السلمية نفسها، وكذا الحق في التعبير وفي التقاضي إلى قضاء عادل مستقل وفصل السلطات... الخ. ليس في هذه الآليات، كما سنرى، ما يتناقض ضرورة مع قيم الإسلام، بل إن هذه تجد في الجهاز الديمقراطي للحكم أفضل وسيلة متاحة حتى الآن أسفر

الكتاب اللبناني، 1956-1959. قسم ابن خلدون أنظمة الحكم إلى ثلاثة: حكم الطبيعة، أي حكم الأقوى، وحكم العقل أي حكم الرجال الحكماء، وحكم الشرع وهو الخلافة عن الله. ويمكن إدراج الحكم الديمقراطي ضمن حكم العقل في هذا التصنيف.

عنها تطور العلوم والمعارف للتجسد والنزول من سماء المثاليات إلى واقع الناس، كما أن هذا الجهاز الديمقراطي يجد في قيم الإسلام وفلسفته في الحياة والكون والإنسان أفضل وقود وخير طاقة وقوة توجيه تعطي لهذا الجهاز فعالية عظيمة، وتجنبه المزالق والوقوع في الكوارث التي انتهى إليها النظام الديمقراطي المعاصر، الذي بدا وكأنه هارب من الله بسبب ملابسات خاصة حفت بظروف نشأة الديمقراطية في البلاد الغربية، وحتى إذا اعتزت شكلياً أحزاب للمسيحية فلا تكاد يبدو لذلك من أثر على سياساتها في كبج جماع الراسمال في تسخير الدولة لتعظيم ارباحه ولو من طريق تجويع مئات الملايين منالبشر وتدمير التوازنات الطبيعية المفضية الى أعاصير وكوارث مهلكة وشن الحروب الاستعمارية وتفجير البشرية وإشاعة الفواحش والأوبئة الفتاكة وتفكيك الأسرة والعلاقات الاجتماعية بما يسقط الفرد في العزلة القاتلة وأزمة الضمير وسيطرة الأقوياء على الضعفاء، وذلك مقابل ما يتردى فيه عالم التخلف، ومنه العالم الإسلامي من فوضى واستبداد وفقر وتدمير منظم للإنسان والطبيعة والتراث. وإذا كان الجهاز الديمقراطي المذكور قد عمل في إطار القيم المسيحية فانتج المسيحيات الديمقراطية، وفي إطار الفلسفة الاشتراكية فانتج الديمقراطيات الاشتراكية، وفي إطار القيم اليهودية فانتج الديمقراطية اليهودية، وفي سياق البوذية والهندوسية فانتج ديمقراطيات هي الاعظم مثل الهند واليابان .. فهل مستحيل أن يعمل في إطار قيم الإسلام لينتج الديمقراطية الإسلامية؟ نحن مع هذا التوجه، ونرى فيه خيراً عظيماً لا لأمة الإسلام المكبلة بنير الاستبداد فحسب -وحتى ظلال الحكم الإسلامي مع استبعاد الجهاز الديمقراطي كما هي تجربة السودان وأفغانستان لم تقدم للإسلام خيراً بقدر ما كانت كلاً عليه- إنما للبشرية كلها، مما يجعل البديل الإسلامي ليس قطيعة مع الإرث الحضاري المعاصر وإنما امتداداً يحفظ خير ما في ذلك الإرث، ويتجاوز سلبياته المدمرة، كما هي سنة التطور (احتفاظ مع التجاوز)⁽⁴²⁾ وكما هو عمل النبي ﷺ متمم لعمل الأنبياء من قبله صلوات الله عليهم أجمعين. "إنما بعثت لأتمم مكارم الاخلاق" رواه مالك في الموطأ

(42) راشد الغنوشي، مقالات، باريس، دار الكروان، 1984.

الفصل الرابع: المبادئ الأساسية للحكم الإسلامي

أولاً: مقدمات:

مقدمة (1): في اعتبار السلطة في الإسلام ضرورة أو طبيعة اجتماعية ضرورية

لم يعد أحد من الدارسين ممن أتى الإسلام بقلب سليم بحثاً عن الحق، وقد توفر علي إمام كاف بعلوم الإسلام وتجربته التاريخية، يساوره أدنى شك في الطبيعة الخاصة بالإسلام من حيث كونه نظاماً شاملاً للحياة، وأن الحقيقة في نظر الإسلام كما يؤكد محمد إقبال هي بعينها تبدو ديناً إذا نظرت إليها من ناحية، وتبدو دولة إذا نظرنا إليها من ناحية أخرى⁽⁴³⁾. ولم يخرج عن هذا الإجماع من القدماء غير عالم واحد من المعتزلة وفرع صغير من فروع الخوارج، اعتبروا إقامة الإمام أو الدولة الإسلامية ليس واجباً دينياً، وإنما مصلحة شرعية يؤخذ بها بقدر الحاجة إليها، فإذا أمكن إقامة العدل من غير إمامة انتفت الحاجة إليها. أما في العصر الحديث، ونتيجة تأثير سيطرة الغرب على بلاد المسلمين، فقد برزت في الوسط التعليمي الغربي الذي أسسه المستعمرون مبادئ فصل الدين عن الدولة وتحميل الإسلام وسياساته مسؤولية الانحطاط وسيادة أنظمة الاستبداد، وحتى المعاهد الإسلامية التقليدية، لم تنج من تأثير الرياح الغربية فانطلقت منها بعض الأصوات الداعية إلى التفكير العلماني نفسه من مثل الشيخ المصري على عبد الرازق الذي كان لكتابه الإسلام وأصول الحكم في نهاية الربع الأول من هذا القرن شهرة كبيرة، وتدافعت الآراء حول ما تضمنه من نفي للدولة عن الإسلام، والتأكيد أن محمد ﷺ كسابقه من الرسل، لم يكن غير مبلغ رسالة، وأن ما استحدث بعد ذلك من نظام الخلافة كان مجرد عمل اقتضه ظروف البيئة، ولا علاقة له بالدين، ولا يقتضيه⁽⁴⁴⁾. لقد تدافعت مناهج المفكرين والعلماء حول الكتاب تأييداً ومناصرة وتأييداً أو نقضاً وتنديداً. ولم تلبث تلك الضجة حول الكتاب أن خبت وفقد الكتاب وهجه نتيجة حملة النقد العاتية التي قامت بها المؤسسات الدينية الرسمية ضد الكتاب وصاحبه، متعاونة في ذلك مع دعاة الحركة الإصلاحية ومفكريها الذين لم يكتفوا بنقد الكتاب وتسفيه الأدلة القائم عليها وتعرية الدوافع الكامنة وراءه، في ظرف اتسم بتمكن الغزو الغربي من الإجهاز على ما تبقى من الخلافة العثمانية، بل أضافوا إلى ذلك جهوداً إيجابية تمثلت في تكثيف الكتابة في النظام الإسلامي لتجلية خصوصياته بين الأنظمة وإبراز معالمه من ناحية، وبعث حركات وأحزاب إسلامية للدعوة إلى إعادة بناء الخلافة وإقامة

(43) محمد لإقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمه من الإنجليزية عباس محمود، راجعه عبد العزيز المراغي ومهدي علام، بيروت، دار أسيا، 1985.

(44) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، ط 2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1988، ومحمد عمارة، معركة الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، دار الشروق، 1989.

حكومات إسلامية من ناحية أخرى. وكانت جهود الدعوة الإسلامية في مصر منذ العشرينيات وما تلاها وسار على نهجها -على نحو أو آخر- من دعوات في معظم مناطق العالم الإسلامي، منذ ذلك التاريخ وحتى الآن متأثرة بدرجات مختلفة بتلك المعركة التي اندلعت نازها في العشرينيات بين حركات (لائكية ليبرالية، ماركسية، قومية...) تتخذ من دعوة علي عبد الرازق وخلفائه في مصر وتونس والهند.. سنداً لدعم إنفكاكها عن النص الإسلامي لحساب توثيق الصلة مع الغرب، وكانت أنظمة الحكم اللائكية ثمرة، وبين حركات إسلامية تجاهد وسط محن متواصلة لتحرير الإسلام مما حاولت تلك الدعوات اللائكية إلصاقه به من تأويلات مجافية لروحه التوحيدية الشمولية، يسعى محمود لتمسيحه بإفراغه من مضامينه التشريعية الاجتماعية السياسية، وكأن الإسلام لم يطبق خلال القرون المديدة ولم يصنع ملكاً عظيماً وحضارة زاهرة.

ورغم ما أثبتته المحققون في تراث أساطين ذلك الجيل من المتغربين أمثال علي عبد الرازق وطه حسين ومحمد حسين هيكل ومحمد خالد.. من رجوع عما كانوا أشاعوا من آراء مؤكدين توبتهم وإنابتهم (تحقيقات محمد عمارة) إلا أن الدعوة استمرت وتجددت مع أجيال جديدة من المتغربين رغم حالة الاغتراب التي آلوا إليها إزاء صعود المد الإسلامي بما لم يبق لهم من سند غير مؤسسة الحكم الاستبدادي والتشجيع الدولي. ومن أبرز هؤلاء المؤولين الداعين إلى علمنة الإسلام عبر استخدام آليات العلوم اللسانية الحديثة الجزائري محمد أركون والمصري محمد ناصر أبو زيد والتونسي عبد المجيد الشرفي.. والصراع في أعماقه دائر بين أنصار التبعية للغرب، وأنصار استقلال أمة العرب والإسلام ووحدها وعزتها وتواصل حركة التحرر والاستقلال.

وكانت أهم الأدلة التي استند إليها دعاة الوصل بين الإسلام والسياسة هي:
أ- الدليل التاريخي:

ويتمثل في أن أحداً لم يعد قادراً على إنكار حقيقة أنه قد قام بعد الهجرة في المدينة مجتمع سياسي متميز مستقل برقته الترابية وبنظامه القانوني الموحد وقيادته.. تربط أفرادهم وشائج ومواثيق وأهداف مشتركة، وأن ذلك المجتمع قد قام بكل وظائف الدولة من دفاع وقضاء، وإبرام معاهدات وابتعاث السفارات، وأنه ما كان أحد من بناء ذلك النظام يشك في طبيعته من حيث أن السلطة العليا فيه للتوجيه والتقنين هي لله ورسوله (الكتاب والسنة)، وأن المصادر العليا الأخرى للتقنين (الاجتهاد) إنما هي مصادر تابعة تعمل في إطار المرجعية والمشروعية العليا (الكتاب والسنة) أي الوحي ومقاصده.

ب- دليل الإجماع:

فلقد ثبت أن علماء المسلمين وعقلاءهم لم يساورهم في كل عصورهم ريب في ضرورة نصب الإمام "الحكم الإسلامي" لإنفاذ الشريعة وخدمتها، عملاً بقاعدة أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. فإذا كانت الأمة كافة مأمورة بإقامة الشريعة، وهي جملة النظام الإسلامي، وكانت إقامته لا يمكن أن تتم إلا في مجتمع سياسي مستقل بأرضه ونظامه وقيادته، مشبع قناعة بالشريعة وأصولها، فإن إقامة ذلك النظام "الحكومة الإسلامية" واجب شرعي تأثم الأمة كلها إن لم تبذل أقصى الجهد وتسترحص الأموال والأنفس لإقامته.

ويتأكد هذا الأصل بالنظر إلى الشريعة، من حيث شمول مضامينها حياة الناس الاقتصادية والاجتماعية والخلقية والسياسية، والعلاقات الدولية والعقوبات. ففي الشريعة أوامر عامة، كإقامة العدل والشورى والمساواة، وفيها شرائع تفصيلية تأمر بوسائل محددة لكفالة المحتاجين وتوزيع الثروة منعاً للتكديس... إلخ، وفيها أمر للأئمة بالعدل والشورى، وللأمة بالسمع والطاعة والنصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفيها أوامر بمحاربة كل ضروب الفساد، وأمر بحماية الأمة من أعدائها وصيانة الإسلام والدفاع عن المسلمين، وتوفير حرية الاختيار للناس كافة، والتعريف بالإسلام وحمل رسالته، وفيها نظام مفصل للأسرة من محارم وزواج ونفقة وطلاق وموارث، وفيها نظام دولي ونظام للعقوبات، ونظام للتعليم، وفيها آداب وأخلاقيات.. إلخ. فكيف يمكن لغير جاهل أو مدخول النية أن يخطر على باله أن ذلك كله ممكن التحقيق في إطار سياسي يقوم على مبادئ وأهداف معادية أو "محايدة" في علاقتها بالإسلام وعلى يد رجال لم تتشبع أرواحهم بقيمة؟ إن ذلك من أشنع ضلالات الملحنين وضحايا الغزو الفكري، إنه تلبس إبليس والردة المعاصرة⁽⁴⁵⁾.

ج- الوظيفة الاجتماعية للسلطة في الإسلام:

ولا يعني التأكيد على ضرورة السلطة في الإسلام أو للإسلام كونها جزءاً منه، فليس في الإسلام أمر مباشر بإقامتها، ولكن عدم قيامها يأتي على كثير من الشرائع التي جاء بها الإسلام، إن لم يمثل تهديداً لكيانه

(45) للعلامة أبي الحسن الندوي رسالة صغيرة في هذا الشأن، عنوانها: ردة ولا أبا بكر لها، تونس. دار الراية. — مما ورد فيها: "إذ أن المرتدين كما هو معلوم لم يرفض الكثيرون منهم الجوانب العقائدية في الإسلام والشعائر التعبدية. وإنما كان رفضهم للجانب الاجتماعي السياسي المتمثل في الخضوع لسلطة مركزية، من وظائفها جباية الزكاة، حتى أن عمر بن الخطاب ذاته قد ارتبك في أمر قتالهم طالما أنهم مقرون بالعقيدة مقيمو للصلاة، غير أن الرؤية لدى أبي بكر كانت في غاية الوضوح: الزكاة كالصلاة تلازم العقيدة فمن أنكر هذه أنكر تلك.. {والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة} وأنهى بذلك الخليفة الراشد أول حركة تمرد "علماني" مسلح حملت السلاح لرفض أفكارها بالقوة. إن أبا بكر لم يقاتل في المرتدين حركة فكرية كان يمكن أن تواجه بمثلها وإنما قاتل حركة تمرد مسلح ضد السلطة الشرعية، راهنت على فرض التجزئة والجهالة نكوصاً إلى الجاهلية ليس في بعدها العقدي عوداً إلى عبادة الأوثان فقد انقضت من حياة العرب إلى الأبد وإنما في بعدها الحضاري عوداً إلى حياة البداءة والفوضى والعصبية القبلية، إذ الإسلام دين وأمة ودولة وحضارة.

الحضاري، لأنه ما دام الاجتماع ضروريا لحياة البشر ورفيهم، وأنهم في اجتماعهم لا مناص لهم من سلطة تقيم العدل بينهم، وأن الإسلام هو شريعة لإقامة العدل، فإن هذه السلطة لا يخلو حالها إما أن تقوم على إنفاذ تلك الشريعة ومقاصدها والتمكين لها على كل صعيد، فتكون إسلامية، وإما أن تقوم على إنفاذ شريعة أخرى دافعة للإسلام وشرائعه إلى الهامش، فتكون غير إسلامية. سمها إذن ما شئت إلا أن تُنسب إلى الإسلام... وبحكم طبائع الأمور فإنها بمجرد تجاهلها للإسلام فضلاً عن محاربته، ستعمل بوعي -أو بدونه- في الأقل على تهميشه، بل ستضيق به ذرعا فتعمل على تشكيل مناخات نفسية وفكرية واجتماعية تحاصره تمهيداً لطرده.. الأمر الذي يفرض على الإسلام أن يقاوم أو يتواري. قال الله تعالى: "ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه"، وكذا البناء الاجتماعي لا ينتظم أمره إلا بتوحد مرجعيته الفكرية والاجتماعية والسياسية.

إن السلطة بهذا التصور لئن لم تكن جزءاً من الإسلام، فهي وظيفة أساسية لقيامه، فتندرج بذلك ضمن الوسائل لا ضمن المقاصد.. وقيامها تبعاً لذلك لا يحتاج إلى تنصيب من الشرع، لأن سنن الاجتماع تقتضيها ضرورة... وإنما الذي احتاج إلى تنصيب وعناية هو الضمانات الأساسية لعدم خروجها عن وظيفتها: إقامة العدل.. كالأمر بالشورى والمساواة وإشاعة الثروة بدل تركّزها، ومنع إيتاء الحكام الأموال يأكلونها بالباطل، وإلزام الأمة كلها، وخاصة علماءها بالحسبة على الحكام وإشاعة العلم، كل ذلك لإنتاج رأي عام يقظ يقوم بالرقابة العامة لحراسة الشريعة ضد كل انتهاك من الحكام والمحكومين من خلال الممارسة الدائمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دون حاجة إلى مؤسسة تنطق باسم السماء، فليس في الإسلام شيء من ذلك، اللاهم غير الامة عبر علمائها وسائر مؤسسات مجتمعتها الإلي مثل مؤسسة الوقف العتيقة، فالى الامة وكلت الامانة"فليبلغ الشاهد منكم الغائب"(من خطبة الوداع. سيرة ابن هشام). وليس في الاسلام من سلطة بعد الوحي معصومة، غير الامة إذ يجتمع رأيها العام على أمر.

إن الإسلام لم يحتج إلى أمر بإقامة السلطة، لأن سنن الاجتماع تقتضي ضرورة قيام تلك الوظيفة عادلة أو ظالمة تماماً، كما هو الشأن مع سائر وظائف الحياة.. فلم يأمر الإسلام بالأكل والشرب والتنفس والراحة لأن الناس بطبيعتهم يفعلون ذلك، وإنما أحاط إشباع هذه الغرائز بجملة من القيم والتعاليم تجعل قيام تلك الوظائف بطريقة إيجابية تحفظ الحياة ورفيها، فمنع الإسراف والتقتير والبغي والاحتكار، كما أحاطها بجملة من الآداب تضيف على الأداء جمالاً.

وهذه النظرة إلى السلطة في الإسلام على أنها وظيفة اجتماعية لازمة، تمثل موقفاً وسطاً بين موقف الدهريين (اللائكين) نفاة هذه الوظيفة في الإسلام، وهم دعاة نشطون لتعطيلها مصادمين سنن الدين والاجتماع وإرادة شعوبنا، وبين طائفة من المسلمين ذهبوا في غلو، وإن اختلفت درجاته، إلى اعتبار

السلطة في الإسلام وظيفية دينية كالصلاة والصيام، قد نص عليها الوحي، كما نص على قائمة اسمية لمن يجب أن يتولاها بعد الرسول ﷺ، وأن الإيمان بتلك القائمة يمثل أصلاً من أصول الدين، أي على نفس مستوى الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، فليس للمسلمين إلا أن يسلموا بتلك القائمة تسليماً، وبذلك النظام الوراثي الذي اختلف دعائه أنفسهم في ترتيبه وتسلسله!!⁽⁴⁶⁾. وقد يجمع بعضهم الوجد والحب لآل النبي ﷺ وهم أهل للحب، فتغلت منهم مثل هذه العبارات الوجدانية غير المقبولة وبالأخص من مرجع ديني معتبر مثل الامام الخميني غفر الله له، إذ نصّ في "الحكومة الإسلامية: "إن أئمتنا قد بلغوا من القرب مبلغاً لم يصله نبي مرسل ولا ملك مغرب"⁽⁴⁷⁾. وإنما الحق وميزان الاعتدال، ما ذهب إليه جمهور المسلمين قديماً وحديثاً، من أن السلطة وظيفية اجتماعية لحراسة الدين والدنيا، وأن القائمين عليها ليسوا إلا موظفين وخداماً عند الأمة⁽⁴⁸⁾، "الدين أس والسلطان حارس"⁽⁴⁹⁾. وهي بهذا الاعتبار، سلطة مدنية من كل وجه، لا تختلف عن الديمقراطيات المعاصرة إلا من حيث المرجعية الفكرية وعلوية سيادة الشريعة نصوصاً ومقاصد، على كل مرجعية أخرى في نظام له انتماء حقيقي للإسلام. أما ما تبقى، فهو تراث يؤخذ منه ومن كل تجربة إنسانية على مقتضى الشرع الإلهي، أي بحسب ما نص عليه أو تضمنه، أو بحسب ما يوافقه أو بحسب ما لا يخالفه. فليس في الإسلام نص على كل تشريع يحتاجه الناس، ولم ينحصر الحق وما هو نافع في الإسلام. وحسب المشرع المسلم في غياب النص القطعي وروداً ودلالة أن

(46) اختلف الشيعة الإمامية عن الشيعة الزيدية والشيعة الاسماعيلية في ترتيب تلك القائمة في أفرادها، أعني قائمة الأوصياء خلفاء الرسول ﷺ.

(47) انظر: روح الله الموسوي الخميني "الحكومة الإسلامية" بيروت: مؤسسة الأعلمي 1389هـ) إن صحت الترجمة عنه رحمه الله وذلك دون بخس لبلائه في الذب عن الإسلام وبعث سلطانه السياسي بعد غيبة طويلة وإعادة الشيعة إلى الفعل التاريخي من خلال إحياء فكرة ولاية الفقيه التي مثلت جسراً للتواصل مع جمهور الأمة الإسلامية (السنة) القائلين بالشورى مصدراً لشرعية الخلافة مقابل الوصية. وبذلك التقى الجميع حول إنبثاق الشرعية من الأمة مع ملاحظة أن فكرة ولاية الفقيه على أهميتها في تحرير صاحب السلطة من القداسة المعطلة للشورى هي من جهة ليست محل إجماع كل الشيعة ومن جهة أخرى تبقى على ظلال من العصمة تحوم حول الولي الفقيه نائب المعصوم وبالأخص إذا كان شخصية قوية التأثير، قد تنجح إلى تعطيل سلطات الأمة أو الانتقاص منها لتبرير الديكتاتورية والحال أن طبيعة السلطة في الإسلام لا تتفق مع هذا القدر من القداسة المضافة على الأئمة، أيما كان مبرر تلك القداسة ونوع الطائفة، فالعبرة بالحقائق لا بالرسوم.

(48) إن الإمام وأن تلقب بلقب خليفة - وهو ليس اصطلاحاً شرعياً ملزماً، فالعبرة بالمحتوى لا بالشكل، ولذلك تعددت ألقاب الحكام في الإسلام - لم يكتسب منصبه قداسة خاصة، وظلت الأمة وجماعتها هي المقدس ومناطق الاستخلاف وهي المشروعية التأسيسية العليا. انظر: رضوان السيد (رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام) الاجتهاد، السنة 4 العدد 13 (خريف 1991).

(49) انظر: كتب السياسة الشرعية في تعريف الإمامة للماوردي ولأبي يعلى وابن تيمية من القدامى ومن المحدثين أعمال عبد القادر عودة وضياء الدين الرئيس وفتحي عثمان ومحمد سليم العوا والمودودي والقرضاوي وغيرهم. أما عبارة الإمام الغزالي "الدين اس والسلطان حارس وما لا أساس له فمهدوم وما لا حارس له فضائع" فقد وردت في: إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي ط. (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د.ت.])، ج 1، ص 16.

يُجْتَهِد متحريراً العدل والمصلحة، فحيث العدل والمصلحة فثم شرع الله ، حسب القائمين على دولة الاسلام أن لا يصدر عنهم تشريع أو توجيه يتصادم والاحكام القطعية وهي قليلة جداً.

إن الدولة الإسلامية وسيلة لا غنى عنها — ما دام الإنسان اجتماعياً بطبعه، وأن الإسلام نظام شامل للحياة- لإيجاد بيئة اجتماعية تتيح لأكثر عدد ممكن من أفرادها أن يعيشوا روحياً ومادياً في توافق مع القانون الفطري الذي أنزله الله عز وجل على قلب محمد رحمة للعالمين، ألا وهو الإسلام. إن الدولة الإسلامية ليست إلا الجهاز التنفيذي لتحقيق مثل الإسلام الأعلى في إيجاد أمة تقف نفسها على الخير والعدل، تحقق الحق وتبطل الباطل في الأرض كلها⁽⁵⁰⁾ حتى تكون عبادة الله والتقرب إليه بالطاعات وفعل الخيرات وإقامة العدل أمراً مرغوباً ميسوراً مجزياً.. ومحادثته بانتهاك الحرمات وإشاعة الشرور واقتراف المظالم أموراً بغیضة عسيرة مرهوبة، في المستوى الاجتماعي على الأقل.

إن تصور إتاحة الفرصة أمام أكبر قدر ممكن من الناس لتحقيق المثل الإسلامي الأعلى في العدل والإحسان والتقوى، والتعاون والوحدة، دون قيام سلطة إسلامية وترك الجهاد السياسي من أجل إقامة تلك السلطة والذب عن أرواح المسلمين ومجتمعاتهم وديارهم لحمايتهم من أن يفتنوا، والاطمئنان إلى أن أمة الإسلام بخير ما حافظت على بعض الشعائر المعزولة عن واقع الحياة وأنظمتها، هو من جهة أولى انحراف شنيع عن جوهر الإسلام التوحيدي وفرض التمسح عليه ووقوع في الضلال والإثم المبين، وهو من جهة أخرى استسلام لأعداء الإسلام، وتأيد لاستمرار الهزيمة والتجزئة والتبعية والهوان والضياع الأبدي لفلسطين وإيكال الإسلام لمصيره⁽⁵¹⁾ والنكوص عن حمل الامانة التي أوثمت عليها الامة "أن أقيموا الدين" الشورى

من أجل ذلك كان الرفض بل الثورة على دولة الغلبة والقهر والتجزئة والتبعية والنهب، المتمرتدة في الآن عن العباد وعن رب العباد، الكهنوت الجديد" التي عاشت أمتنا في ظلها أشنع المذلة والتخلف، وكان العمل الدائب الفردي والجماعي، واسترخا ص الأموال والأنفس في سبيل إقامة دولة الإسلام بالطرق الشرعية، واجبا شرعياً ومصلحة وطنية وإنسانية واستراتيجية. إنه ما ظل هذا الواجب معطلاً، فستظل الأمة والإنسانية محرومة من بركات الإسلام وثمار حضارته في الدنيا والأخرى: العدل والحرية والوحدة والأمن والتقدم والسلام العالمي والنعم المقيم في الدارين، فضلاً عن أن حركة الإسلام المعاصرة ليست في بعدها السياسي الاستراتيجي إلا امتداداً واستئنافاً لحركات التحرر والاستقلال في أمتنا، لتحقيق ما فشلت فيه

(50) انظر: محمد اسد، منهاج الإسلام في الحكم، ترجمة منصور محمود ماضي، (بيروت: دار العلم للملايين 1975) ص 70-72.

(51) ولقد ظهر سافراً عجز الأمة ويتمها في ظل دولة التجزئة والعلمنة إزاء مآسي المسلمين في البوسنة وبورما والصومال وفلسطين. وكان يمكن أن يكون افدح لولا ما يعتمل في الامة من صحوه عارمة فجرت انتفاضات رائعة وحركات مقاومة اسطورية احيانا نجحت في تشكيل ميزان قوة مع أعداء متفوقين بل مع قوى عظمى لا تزال تتناوشها وتكيل لها الضربات حتى ولّت الادبار. لبنان، غزة.

الجلولة السابقة من استقلال ثقافي وتنمية ووحدة وعدل وشورى وتحرير بقية الأجزاء المحتلة من دار الاسلام وبالاخص فلسطين. ثم إن حركة الاسلام المعاصرة هي في القلب من القوى التحررية المتصدية للطغيان العولمي تدميرا للطبيعة ولثقافات الشعوب ونهبا لأقواتهم واغتيا لا للابعاد الروحية والخلقية للانسانية، وهي أكثر من كونها "صوت الجنوب" حسب تعبير المفكر الفرنسي فرانسوا بورغات إلا بمعنى أنها صوت المستضعفين والضحايا الحرة في الشمال والجنوب.

المقدمة (2)

"مقومات الدولة الإسلامية في المدينة":

إن الدولة الإسلامية كما تجسدت في المدينة على عهد الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين من حيث الشكل تتوفر على جميع العناصر التي تتوفر عليها كل دولة وهي الشعب "الأمة وإقليم، وسلطة، ونظام قانوني. وقد حدد دستور المدينة "الصحيفة" بشكل دقيق الفئات التي تتكون منها هذه الدولة من مسلمين ويهود ومشركين، وقد نص عليها الدستور قبيلة قبيلة كما نص على حقوقهم وواجباتهم باعتبارهم مواطنين يكونون على اختلاف معتقداتهم أمة من دون الناس الأمة الإسلامية في بعدها السياسي، وأرسوا أساسا صلبا لحضارة إسلامية شاركت فيها فئات الشعوب والقبائل منتمين الى ديانات مختلفة استجابة للنداء الإلهي: يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا. إن أكرمكم عند الله أتقاكم "الحجرات. ذلك هو شعب الدولة.

أما الإقليم فهو المدينة "يثرب" موطن الدولة الإسلامية الأولى، وقد قام رئيس الدولة بوضع علامات تبين حدود الدولة وجعلها حرماً آمناً، مشعراً المتنقلين منها وإليها بأن كيئناً سياسياً جديداً قد ولد⁽⁵²⁾. كما حددت الصحيفة موضع السلطة في الدولة الإسلامية من أجل تنظيم أمور الشعب والأمة، ونصت كذلك على النظام القانوني الذي يخضع له الجميع المتمثل في الشريعة التي هي مرد نزاع.

وأكدت الصحيفة واجب التناصر والمساواة بين جميع الفئات المشتركة في الدولة والدفاع المشترك عن حدود الدولة ومنع الولاء لأعدائها، والتكافل داخل كل فئة من تلك الفئات ومنع العدوان مطلقاً.. وحرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية.

(52) انظر الوثائق السياسية: د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ط 3 مريضة ومنقحة (بيروت: دار الإرشاد، 1969)، ومعروف الدواليبي، الدولة والسلطة في الإسلام، ورقة قدمت إلى: رؤيا الإسلام الخلقية والسياسية (ندوة اليونسكو). ولقد أورد بن هشام في السيرة نص الوثيقة أو الصحيفة. انظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية (بيروت: دار الفكر، [د. ت.]).

وتعد هذه الوثيقة الدستورية المكتوبة التي كانت من أول إنجازات النبي ﷺ في المدينة، لدى المطلعين عليها من فقهاء القانون الدستوري، دستورياً لا مثيل له في تاريخ القانون الدستوري، جديراً بمزيد من الاهتمام والدراسة، خاصة، وقد تعرضت الصحيفة لبعض المشكلات العويصة مثل مشكلة المواطنة في مجتمع متعدد المذاهب والمعتقدات - فاعترفت للجميع دون استثناء بحق المواطنة وأن جميعهم يكونون "أمة من دون الناس" وهي الأمة السياسية والحضارية التي يشترك أفرادها في الإرادة المشتركة في التعايش السلمي والولاء للدولة والدفاع عنها - والتي تتعايش داخلها منتمون لعقائد متعددة: أمة يهود، وأمة الإسلام... الخ. ولا شك أنه وقد عدت الصحيفة جميع الفئات العقائدية المتكونة منها يثرب، ما كانت لتستثني فئات أخرى ذات عقائد أخرى ارتضى أهلها الدخول في هذا العقد لو كانت موجودة، فليس هناك موجب لاستثنائهم. لقد وضعت الصحيفة الاسس الضرورية لفضاء سياسي وحضاري مفتوح سيمتد في أرجاء المعمورة محتضنا كل ما سילاق في طريقه من شعوب وحضارات وديانات وقبائل لم يضق بواحد منها فاسحا المجال أمامها للانخراط في هذا الفضاء والاسهام بابداعاته فيه، ولم يسجل على هذا المشروع قط ممارسة استتصالية لمجموعة عرقية أو دينية، فالذمة أي جنسية الدولة المسلمة تعطى حتى لعابد وثن حسب الفقيه الكبير ابن عبد البر، الأمر الذي يقطع بوجود مفهوم واضح للمواطنة في تلك الدولة يتكون من الاشتراك في الإقليم مع إرادة العيش المشترك والنهوض بما يترتب عن ذلك من حقوق وواجبات، ومن عنصر عقائدي هو الذي يضيف على تلك الدولة صبغتها المذهبية ويزودها بالقاعدة أو الفكرة القانونية التي تقوم عليها وبالشرعية المنظمة إياها وهي العقيدة الإسلامية والشرعية الإسلامية. فحسب هذا التصور الذي قدمته الصحيفة ونصوص القرآن لمفهوم المواطنة في هذه الدولة، وعلى الرغم من أهمية العقيدة والشرعية في تأسيس تلك الدولة وتنظيماتها، فإنه لا يتمتع بحق المواطنة فيها إلا من كان مقيماً على أرضها مسلماً كان أو غير مسلم.

إن المواطنة متاحة لكل من طلبها فالتحق بإقليم الدولة وأدى الذي عليه... أما الذين رفضوا ذلك - وإن كانوا مسلمين - فليس على الدولة من ولايتهم من شيء إلا أن يلتحقوا بها. أما إذا آثروا الإقامة في إقليم خارج الدولة فهم وإن كانوا جزءاً من الأمة العقيدية فهم خارج الأمة السياسية. قال تعالى: ﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا. وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق﴾ (53).

(53) القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية 72. انظر في تفسير هذه الآية:

وهذا الوضوح الذي قدمه دستور المدينة يدحض ما ذهب إليه بعض المستشرقين وتبعهم بعض رجال القانون الدستوري عندنا، فذهب أحدهم إلى "أن الأمة ليس لها كيان واضح ملموس وإنما هي تصور غامض، ولذلك فإن هذه الأمة لا يمكن أن تكون لها إرادة ولا تعبر مباشرة عن نفسها وإنما الذي يعبر عنها هو فئة الارستقراطية التي تحتكر السلطة والعلم⁽⁵⁴⁾."

مقدمة (3): أساس الحكومة الإسلامية

إن أنظمة الحكم لا تتميز مؤسساتها السياسية والقانونية التي تدار من خلالها السلطات وتتخذ القرارات، رغم أهمية ذلك، بقدر ما تتميز بنوع الأفكار والعقائد والقيم والقواعد التشريعية الرئيسية التي تمثل مضمون نظام معين وروحه العامة وتشكلا الشخصية الفردية والعلاقات الجماعية لمؤسسي ذلك النظام وتصوراتهم عما هو عدل وحق وخير وعما هو ظلم وباطل وشر.. وعما يجعل هذا العمل خيراً أو شراً عدلاً أو ظلماً، حقاً أو باطلاً. إنه بخير كبير عناء، يمكن نقل مؤسسات نظام معين من أمة إلى أخرى أما نقل الروح العامة ونظام الأفكار وروح التشريع فأمر عسير، ولن يعمل نظام بنجاح دون روحه العامة.. وذلك مرد خواء المؤسسات الغربية وفشلها في أن تؤتي خارج إطارها التاريخي والثقافي حتى تلك الثمار الضئيلة التي أتتها داخل ذلك الإطار. لقد سبق وأكدنا أن الديمقراطية، مثلاً، ليست مجرد إعلان دستوري للحقوق الإنسان وانتقال السلطة إلى الشعب واعتماد أسلوب الانتخاب في قيام السلطة التنفيذية والتشريعية... فكم من إعلانات ولا ديمقراطية... بقدر ما هي تقدير معين للإنسان وللكون وللحياة تقديراً يرسخ كرامة الإنسان وحرية وينأى به عن السقوط في هاوية الرق أو الاستبداد⁽⁵⁵⁾.

ولا شك أن حسنات النظام الديمقراطي إنما تعود إلى إيجابيات ذلك التصور الإنساني "هيومانست" الذي قدمته فلسفة عصر النهضة والإصلاح الديني، وأن قصوره في تحقيق التوازن في شخصية الفرد بين مطالبه الروحية والمادية، وفي تحقيق التوازن بين مصالح الفرد والجماعة وبين مصالح الشعوب القوية والضعيفة، وإيجاد السلام والتعاون بينها بدل الاستغلال والتسلط، إنما يعود إلى تصور تلك الفلسفة سواء في صيغتها الإصلاحية الدينية التي قامت على الفصل بين العقل والروح، والروح والمادة، والدين والحياة، وعلى توزيع السلطة بين الله وقصره؛ أو في صيغتها الفكرية التنويرية التي ألهمت العقل وخلقت ديناً مادياً فردياً، لن أطلق العقل من عقالة يجوب الآفاق ويستكمل مسيرة المعرفة ليوظفها في كثير من الأحيان توظيفاً

(54) انظر: مجلة، no. 12, 1980 le Pouvoirs، نقلاً عن: الدواليبي، الدولة والسلطة في الإسلام، ص 8. وقد جاء رده على عياض بن عاشور ضمن رده على المستشرق اليهودي زارتمان Zartman في السياق التالي: "ويأتي بعد وليام زارتمان الأستاذ عياض بن عاشور من تونس، وكنت أحسب أنني سأجد في كلمته ما يصحح مزاعم زارتمان وإذا به يشرب معه في نفس الكأس".

(55) مالك بن نبي، الإسلام والديمقراطية، المصدر السابق مطبعة قرطاج: تونس، (1983).

إبليساً في إشباع أهواء التسلط والمتعة والآثمة... فقد أطلق في الآن ذاته الغرائز المحمومة دون ضابط ولا رادع.. أو في صيغتها المادية الماركسية أو النازية التي كفرت بالله والكنيسة والحرية لتحل محلها آلهة جديدة هي الإنتاج الطبقة والحزب والزعيم والدولة.. وتنصب كنيسة جديدة هي قيادة الحزب و"بابا جديد هو رئيس الحزب.. إنه في كل الأحوال —سمة ما شئت.. نابليون، أو هتلتر، أو موسليني، أو لينين، أو ستالين، أو ريغان أو بوش- إنه في كل الأحوال رمز التسلط الداخلي أو الخارجي والثمرة الطبيعية للإنسان المتمرد على الله الطامح للحلول محله قد تستعيد البشرية في ظله يوماً سعادة المخدر المخمور لتشقى دهرًا وقد تعرف الابتسامة طريقها في ظله إلى فرد أو آحاد أو حتى شعب لينوح مئات الملايين.. قد تضىء أسلاكه بعض الطرقات لتمتلي القلوب ظلمة وتعاسة.. قد تعبر نفائثه القارات وصلاً لتغير عليه نفائثه وصواريخه الناقلة للدمار قطيعة محقة.. إنه النبات المسموم الذي تحدث عنه القرآن ﴿كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً وفي الآخرة عذاب شديد﴾⁽⁵⁶⁾، أو هو شجرة الزقوم التي ولئن كثرت ثمارها وأزينت فما تزيد الجائعين إلى عذاباً ونكدًا.

إنه، إذا كانت الفكرة المركزية في الحضارة الغربية وحكوماتها الإنسان المقطوع عن الله أو المتمرد على الله بديلاً من الفكرة المركزية في حضارة القرون الوسطى الأوروبية وفي حضارات الشرق الأقصى الإنسان الفاني في الله من خلال عبوديته للكنيسة ورجال الدين وانصرافه عن حياة الصراع والكدح، فإن الفكرة المركزية في الحضارة الإسلامية —ومنها الحكومة الإسلامية من حيث أنها أداة رئيسية من أدوات تلك الحضارة- هي الإنسان المستخلف عن الله.. هذا الكائن المكرم بالعقل والإرادة والحرية والمسؤولية.. الذي أوكل إليه خالقه مهمة عمارة الأرض واكتشاف طاقاته وتسخيرها لتحقيق الخير والحق والمساواة والعدل والحرية والمعرفة والثورة للجميع وفق الضوابط والمناهج والقيم والعقائد التي جاء بها أرسل عوناً من الله ورحمة لهذا المخلوق حتى يحقق هذا المخلوق بإرادته واختياره سنن الله في حياته كما تحققت تلك السنن لدى الكائنات جبلى وغريزة، فيحقق هذا المخلوق بالعلم والحرية والجهد التنافس مع الأكوان كلها تسبيحاً وصلاً وارتقاء، فيكون بحق سيدها، أو يستسلم لدوافع الهوى والشيطان فيرتكز في هوة الطغيان أو درك الرق، فيسعى في الأرض فساداً أو إفساداً أو مذلة وهواناً فيشقى في الدنيا وعذاب الآخرة أشق، أو ينجح في الابتلاء والتحدي فتكون له جنتان ﴿ولمن خاف مقام ربه جنتان﴾ الرحمن 46. فما هو أكبره من تحدي وأخطره من رهان!

إنه نظرية الاستخلاف، وهي الركن الأساسي في الفلسفة الإسلامية السياسي، تتضمن:

(56) القرآن الكريم، سورة الحديد، الآية 20.

- الاعتراف بوحداية الله وأنه، سبحانه، رب كل شيء ومليكه والحاكم بغير معقب ولا شريك، وإن قانونه يعلو كل قانون.

- إن الإنسان كائن مكرم بالعقل والحرية والمسؤولية والرسالة، قد اكتسب بمقتضى ذلك التكريم، حقوقاً لا سلطان لأحد عليها ويحمل تكاليف لا انفكاك له منها وهي في مجملتها تشكل عهداً أو عقداً: أن يعبد الله لا يشرك به أحد وفق شريعته، وأنه إن فعل ذلك استحق من ربه بركات الرضوان والفوز في الدنيا والآخرة. وإذا كانت خلاصة النتيجة الأولى لعقد الاستخلاف من الناحية الدستورية علو سلطان الشريعة عن كل سلطان آخر، بما تضمنته من عقائد وشعائر وأخلاق ونظم هي في حقيقته جملة من القواعد القانونية العامة وبعض التفاصيل تمثل في مجموعها "الإطار القانوني والعقائدي والأخلاقي للدولة الإسلامية يمكن إجماله في كلمة واحدة النص، أي نص الوحي - كتاباً وسنة - قطعي الورد والدلالة.. وهي الدستور الأعلى للدولة الإسلامية فإن خلاصة النتيجة الثانية لوثيقة الاستخلاف من الناحية الدستورية أي في التنظيم العام للحكومة الإسلامية تتلخص في كلمة واحدة هي الشورى فالنص والشورى أو العقل أو الالتزام والحرية "شريعة الله وشورى الناس" (57)، سلطان الله، وسلطة الأمة وهي منه مستمدة. هما المبدآن الرئيسان اللذان تتأسس عليهما الدولة الإسلامية وهما ثمرتان لازمتان لنظرية الاستخلاف، الركن الأساسي للعقيدة السياسية فماذا يتفرع من تفاصيل القانون الدستوري عن كل منهما؟.

ثانياً: مبادئ الدولة الإسلامية

إن الدول وإن تشابهت أشكالها من حيث مؤسساتها الدستورية، تظل مختلفة متميزة حد التناقض والتصادم بحسب نوع المبادئ التي تبني عليها والأهداف التي قامت لتحقيقها. وإذا كان مبدأ الشيء، لغوياً هو قواعده الأساسية التي يقوم عليها ولا يخرج عنها (58)، فما المبادئ التي قامت عليها دولة الإسلام وينبغي أن تقوم عليها أبداً وتندم بانعدامها؟

لقد قدمنا أن الدولة الغربية الحديثة تفخر بأنها قد سبقت إلى تحرير مفهوم الحكم من الاستبداد عن طريق اعتماد مبدأي الشرعية: أي خضوع الدولة للقانون، وسيادة الشعب أي اعتباره مصدراً للقانون. فتم بذلك انتقال سلطة المجتمع السياسية من حالة القوة الخام إلى القوة المنظمة ومن حكم الفرد إلى حكم

(57) فهمي هويدي، القرآن والسultan (القاهرة، بيروت: دار الشروق)، وعبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين العقل والنص (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988).

(58) انظر مادة بدأ في: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط (طهران: المكتبة العلمية، [د. ت.]).

القانون⁽⁵⁹⁾. ولقد رأينا مدى مصداقية هذا الإدعاء كمقدمة للحديث عن مبادئ وأسس الدولة الإسلامية التي قد أجمعناها في أساسين هما: النص والشورى أو الله جل جلاله والامة أو الوحي والعقل⁽⁶⁰⁾.

1- النص:

فما المقصود بالنص؟ ومدى سلطانه على الدولة الإسلامية؟ وما موقع الأمة منه؟
- في القرآن الكريم: ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾⁽⁶¹⁾، ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم﴾⁽⁶²⁾، ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾⁽⁶³⁾، ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً﴾⁽⁶⁴⁾، ﴿أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾⁽⁶⁵⁾، ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ذلك خيراً وأحسن تأويلاً﴾⁽⁶⁶⁾.

- وفي الحديث: [تركت فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا أبداً: كتاب الله وسنة نبيه]⁽⁶⁷⁾.
- وفي الحديث أيضاً: [لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته⁽⁶⁸⁾ يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به ونهيت عنه فيقول لا ندري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه] وفي رواية [ألا وإني أوتيت الكتاب ومثله معه ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرموه]⁽⁶⁹⁾.

(59) محمد طه بدوي، بحث في النظام السياسي الإسلامي، في: مناهج المستشرقين (القاهرة: جامعة الدول العربية، [د.ت.])، ص 124.
(60) يقول الشهيد عبد القادر عودة: "ونظام الحكم الوحيد الذي يعرفه الإسلام هو الحكم القائم على دعمتين: إحداها طاعة الله واجتنب نواهيه، والثانية: الشورى أي أن يكون أمر الناس شورى بينهم، فإذا قام الحكم على هاتين الدعمتين فهو حكم إسلامي خالص وليس بعد ذلك: الخلافة أو الإمامة أو الملك... فكل هذه تسميات لا غبار عليها. أما إذا قام الحكم على غير هاتين الدعمتين فهو حكم لا ينسب للإسلام". انظر: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية (القاهرة)، ص 77.

(61) القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية 10.

(62) المصدر، نفسه سورة محمد، الآية 33.

(63) المصدر، نفسه سورة المائدة، الآية 44.

(64) المصدر، نفسه سورة النساء، الآية 65.

(65) المصدر، نفسه سورة المائدة، الآية 50.

(66) المصدر، نفسه سورة النساء، الآية 59.

(67) أبو عبد الله مالك بن عمرو بن أنس، الموطأ (بيروت: دار الفكر، [د.ت.])

(68) كلامه عن البلادة وسوء الفهم الناشئين عن الجهل والحمافة من سعة العيش الذي هم فيه. وغاية المأمول، نقلاً عن: سعدي أبو حبيب، دراسة في مناهج الإسلام السياسي (بيروت: [د.ت.])، ص 469.

(69) الروايتان عن أبي داود.

وفي سنن الترمذي والدارمي ورد في فضائل القرآن عن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، قال: "سمعت رسول الله ﷺ يقول: [إنها ستكون فتنة] قلت: وما المخرج منها يا رسول الله؟ قال: [كتاب الله عز وجل، فيه نبأ ما كان قبلكم وخبر ما كان بعدكم وحكم ما بينكم هو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى العزة من غيره أضله الله، هو حبل الله المتين وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، هو الذي لا تزيغ به الأهواء ولا تلتبس فيه الألسن ولا تشيع منه العلماء ولا يخلق على طول الرد ولا تنقضي عجائبه، وهو الذي لم تلبث الجن إذا سمعت أن قالوا سمعنا قرآنًا عجبا. من قال به صدق، ومن عمل به أجر ومن حكم به عدل ومن دعا إليه هدي إلى صراط مستقيم](70).

دلالة النصوص المتقدمة واضحة في تأكيد: أن في الإسلام أصولاً للحكم صادرة عن الله، نطقت بها أو تضمنتها نصوص القرآن والسنة.. وأن الاحتكام إليها والتسليم بها ليس واجبا وحسب بل هو حدّ فاصل بين الإيمان والكفر.. على اعتبار ذلك أثرا مباشرا للاعتقاد الإسلامي بأن الله خالق كل شيء وأنه مالك الملك بلا منازع وأنه الاعلم بما يصلح عباده، وأن الإنسان ليس صاحب حق أصيل على نفسه أو على غيره وإنما هو مُستخلف أو وكيل. فهو ليس صاحب الأمر والسلطة العليا التي لا تنازعها سلطة وإنما هو صاحب حق في سلطة محكومة بسلطة التشريع الأعلى الصادرة عن الله(71). فليس أمامه إلا أن يجتهد في مرضاة ربه وعبادته وفق ما جاء في ميثاق الاستخلاف كما ورد في الوحي كتابا وسنة، فينسلك في صف المؤمنين، أو يرفض ذلك فهو في عداد الفاسقين أو الظالمين أو الكافرين: "إن المسألة مسألة إيمان وكفر أو إسلام وجاهلية أو شرع وهوى، وإنه لا وسط في هذا الأمر ولا هدنة ولا صلح، فالمؤمنون هم الذين يحكمون بما أنزل الله لا يحرفون منه حرفاً ولا يبدلون منه شيئا، والكافرون الظالمون الفاسقون هم الذين لا يحكمون بما أنزل الله... وإنه إما أن يكون الحاكم قائمين على شريعة الله كاملة فهم في نطاق الإيمان، وإما أن يكونوا قائمين على شريعة أخرى مما لم يأذن به الله فهم الكافرون الظالمون الفاسقون... وأن الناس إما أن يقبلوا من الحكام والقضاة حكم الله فهم مؤمنون وإلا فما هم بالمؤمنين ولا وسط بين هذا الطريق أو ذاك. فالله رب الناس يعلم ما يصلح الناس ويضع شرائعه لتحقيق مصالح الناس الحقيقية"(72). هذا ما ذهب إليه سيد قطب وهو موقف قديم للخوارج متفرع من حكمهم في مرتكب الكبيرة بالكفر، وهو ما خالفهم فيه جمهور الفقهاء والمفسرين. نقل الزمخشري في تفسيره عن ابن عباس "من جحد حكم الله كفر، ومن لم يحكم به وهو مقرر فهو ظالم فاسق" وهو جمهور أهل السنة(الكشاف

(70) هناك ضعف في سند الحديث.

(71) صبحي عبده سعيد، الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي (القاهرة: جامعة القاهرة، 1985)، ص 70-71.

(72) سيد قطب، في ظلال القرآن، ط 9 (القاهرة، بيروت: دار الشروق، 1980)، ج 2، ص 888.

ص671- دار احياء التراث العربي ط2)ف"التكفير هو لمن استحل الحكم بغير ما أنزل الله ، وهو مخطئ مذنب ، فهو مقصر فاسق مؤاخذ على رضاه بالحكم بغير ما أنزل الله"وهبة الزحيلي.التفسير المنير ص207ج6زدار الفكرط11411)هذا إذا كان الامر يتعلق بأفراد مالوا مع الهوى والمصلحة عن حكم الله فاحتكموا لغير الله دون جحود له ولا استنقاص من شأنه ولا تفضيل لحكم غيره فهي معصية وإثم".وأعظم منه _ كما نص الشيخ الطاهر ابن عاشور في تفسير هذه الآيات- إلزام الناس بالحكم بغير ما أنزل الله من ولاية الامور، وهو مراتب متفاوتة ، وبعضها قد يلزمه لا زم الردة إن دل على استخفاف أو تخطئة لحكم الله"التحرير والتنويرص212ج7ط.الدار التونسية للنشر

أ- جدل تجاوز الزمن:

ولا اعتبار كبيراً للخلاف الذي نشب في مراحل عابرة في مسيرة أمة الاسلام غلبت فيها الى حين فتنة أنظمة علمانية خلفها وراءه الاحتلال الغربي وفرضت بالعسف تمهيش شرائع الاسلام وإقصاءها عن شؤون الحكم ، ما جعلنا، لسنا بصدد حالة زلة فردية أو ضعف بشري تظل معه القاعدة الشرعية قائمة في نفس المؤمن موقرة، ولكنه بسبب شهوة أو إكراه أو غفلة ينحرف عن العمل بمقتضاها. فمما لا ريب فيه أن ذلك لا يخرج بالمؤمن عن دائرة الإيمان، إذ الإسلام لا يخاطب ملائكة، وإنما يخاطب بشراً ضعيفاً مركباً من شهوات واندفاعات متجاورة مع النفحة الإلهية.. فما يعقل أن ننتظر من الناس العصمة فلا نزل لهم قدم. لا، نحن هنا في كثير من الأحيان بصدد ظاهرة أخطر هي تمرد عن سلطة الشريعة.. بناءً على تصور آخر للكون وللإنسان وللحياة يقوم على استقلالية الإنسان عن خالقه "التصور اللائكي" الدهري.. وعلى موقف مبدئي من شريعة الإسلام على أنها، كغيرها، جاءت لتلبي حاجيات مرحلة وظروف معينة قد مضت وتجاوزتها حركية الحياة وتطورات العلوم، ما سيتوجب بحسبها هؤلاء إجراء تعديلات كبرى عليها لا تستبقي منها غير ما هو صالح!! جل ما يمكن هؤلاء تقديمه من تنازل للإسلام القبول مبدئياً بإمكان الاستفادة منه باعتباره مجرد تراث. وقد يمضي هؤلاء أبعد من ذلك الى الدعوة الى مناهج بديلة لأصول التفسير تنتهي الى إفراغ الاسلام من شرائعه، بنوع من التمسيح له على غرار ما تم من اصلاح ديني أخضع المسيحية لمنطق الحداثة والعلمنة، بما يجعل النموذج الغربي في المحصل والنموذج الاسنى للتحضر الذي ينبغي أن تؤسس عليه وتصاغ في ضوءه كل قيمنا وشرائعنا ، وهو ما يتصادم بالكامل مع ما تدعو اليه حركات الاسلام التي وإن لم ترفض اقتباس كل ما هو نافع من أي حضارة إلا

أفما تصر أن يتم ذلك وفق مقاييس الاسلام وسيادته العليا .. وأنه لا مناص لكل التصورات المخالفة في المجتمعات الاسلامية من أن تعدّل نفسها على ضوء ذلك الأنموذج⁽⁷³⁾

ومع مثل هذه الخلفيات العلمانية الضائعة ذرعا بشرائع الاسلام والمصممة على رفضها او تعديلها مما لم يعرف له تاريخ الاسلام نظيراً في مدرسة من مدارس الاسلام ما يبقى وجه لسحب جدل قديم في ظروف أخرى حول الحكم على مرتكب المخالفات الشرعية، أهو مؤمن أم كافر، سحبها على هذا الواقع السياسي والثقافي والاجتماعي لأنظم حكم وتفكير قائمة على الولاء الفكري والسياسي للمجتمعات الغربية؟! إنه الاستلاب أو القطيعة أو الاغتراب عن الواقع الذي يعيشه بعض معاصرينا من المسلمين الطيبين، ودعك من غيرهم تجار الدين... إن أولئك الطيبين لا يزالون مشدودين إلى التراث يجترون جدلياته ويسحبونها على واقع مخالف.. الأمر الذي يُحدث في تصوراتهم حول الإسلام والواقع ومنهجا التغيير ارتباكاً خطيرة.. كثيراً ما يتحولون معها إلى جزء من القوى المحافظة على هذا الواقع السلطوي التبعية المريض والدفاع عنه وصد كتاب الله أن يعمل عمله في تقويض أركان ذلك الواقع السلطوي المصادم للشرعية في أسسه وفروعه، فضلاً عما يدخل ذلك من ارتباك على مشاعر الجماهير ومواقفها تجاه أنظمة حكم فاقدة للشرعية الشعبية والدينية، فتدرج خطأ ضمن مفاهيم القرآن للحكم مثل مفهوم "أولو الأمر" وما يجب للأمة في حقهم، لأنهم في كل الأحوال مجرد عصاة...!! بينما هم منخلعون من الشرعية الشعبية لأنهم متسلطون، ومن الشرعية الدينية لأنهم منافقون.. ولو كانوا حكاماً دقراطيين ولو كانوا علمانيين لكان قيام علاقات تعايش على أساس مبدأ المواطنة ممكنة، ولكان الخطب معهم أيسر، وذلك على فرض إمكان فصل الديمقراطية عن الإسلامية في البلاد الإسلامية.

ب- النص أساس الشرعية

واضح إذن أن المصدر الأول والأساسي لشرعية كل حاكم في النظرية السياسية الإسلامية إنما يُستمد من قبوله الكامل الاحتكام إلى شرع الله بلا أدنى منازعة ولا رغبة في مشاركة⁽⁷⁴⁾. قال الراغب في مفرداته:

(73) إن الوزير التونسي السائق للتعليم: محمد الشرفي، كان واضحاً في ندوته الصحفية التي وضع فيها الأسس التي أرسى عليها برنامج التربوي الدينية وسائر البرامج، مؤكداً الميثاق الوطني والإعلان العالمي لحقوق الإنسان مرجعية عليا حتى في ما يؤخذ وما يترك من الدين ذاته. فالجهاد عنف يتناقض مع الدعوة إلى السلم، وينبغي حذفه من البرامج وكذلك أبواب "الحكم الإسلامي" و"الاقتصاد الإسلامي" وقانون الأسرة في الإسلام والقانون الجنائي الإسلامي، كلها متناقضة مع المرجعية المذكورة، ودعوة إلى الأصولية والتطرف! فكيف يحتفظ بها في البرامج الرسمية؟ انظر: الصحف التونسية سنة 1989-1990.

(74) الحديث هنا عن الشرعية الإسلامية للحكم وليس مجرد الشرعية السياسية للدولة عامة. فهذه ممكن أن تدور حول مجرد تمتع السلطة بالرضا العام للمحكومين وتعبيرها عن إرادتهم وقيامها على مصالحهم. ويمكن إدراج هذا النوع من الحكم الديمقراطي، بصرف النظر عن المرجعية الفكرية والقيمية، وهو نوع من حكم العقل الذي تحدث عنه العلامة ابن خلدون _ المرجع السابق..

"وأعظم الكفر جحود الوجدانية أو الشريعة أو النبوة"⁽⁷⁵⁾. وقال العلامة ابن حزم "لا يحل الحكم إلا بما أنزل الله تعالى على لسان رسول الله ﷺ، وهو الحق. وكل ما عدا ذلك فهو جور وظلم لا يحل الحكم به"⁽⁷⁶⁾. إن النص الإسلامي كتاباً وسنة وهو أساس الحكم الإسلامي في فلسفته وقيمه وأشكاله وتشريعاته وغاياته ومقاصده.. فهو الحاكم الأعلى.. وكل ما ومن سواه محكوم به وتابع له. إن النص هو الشريعة الثابتة التي لا تتبدل وهي غير الفقه والاجتهاد حيث التفاصيل، فإن الكمال -وهو وصف الشرعية- ليس في الجزئيات وإنما في العموميات⁽⁷⁷⁾ غالباً.

لقد كان النص الإلهي إذن الحقيقة الأساسية في الجماعة، بل إن الجماعة لم تكن لتستمر بغير النص. إنه المسوخ الوحيد لاستمرارها وهو الذي يمنح وجودها شرعيته المتعالية، فكان الجذر الذي قامت عليه الجماعات الإسلامية وتأسست الأمة في رحابه. وعلى قاعدة هذا الجذر كانت الاختلافات والثورات تجري، بيد أن الانقسامات هذه مهما بلغ عددها لم تكن لتستطيع تجاوز النص صراحة وإلا تجاوزت الإسلام نفسه، فانتهت إلى الهلاك وحسنت فيها الأمة. إن هذه المسألة بالذات هي سبب بقاء الاجتماع الإسلامي رغم الصراعات التي بدأت في وقت مبكر جداً حول قضايا لم يحسمها النص صراحة.

لقد شكل النص منذ البداية الأساس لكل شيء في الجماعة المتكونة في رحابه، فهو الفصل وهو الحكم وهو المأدبة والغذاء اليومي لهؤلاء الذين التقوا حول النبي البشر⁷⁸.

ولقد كانت علوية سلطة نص الوحي كتاباً وسنة على كل سلطة أخرى تشريعية أو تنفيذية، وأنها سند كل سلطة ومبرر كل طاعة يطلبها حاكم.. كانت واضحة تمام الوضوح لدى صحابة رسول الله حيث كانوا يميزون بين شخصيته مبلّغا عن الله وبين شخصيته بشرا حاكما يعتريه ما يعترى البشر من صواب وخطأ، فإذا استشكل عليهم الأمر من أمره عليه السلام سألوه أهو الوحي يا رسول الله أم هو الرأي أي اجتهادك الشخصي، فإذا كان الأول قالوا سمعنا وأطعنا، وإذا كان الثاني اجتهدوا في تمحيص ذلك الرأي، وقد ينتهون إلى تعديله أو الإعراض عنه جملة.. والوقائع في ذلك كثيرة.(سيرة ابن شام)

وكان هذا التميز واضحاً بين الوحي باعتباره سلطة مطلقة الحق والشرعية والطاعة وبين ما عداه من مصادر أخرى.. كان واضحاً لدى الفقهاء ورجال الفكر الإسلامي الذين على اختلافهم قد أجمعوا على

(75) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن (القاهرة: البابي، [1324]).

(76) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، المحلى (طهران: [د. ن. د. ت.]، المسألة 1774.

(77) زيد بن علي الوزير، تصحيح المسار (بريطانيا: مركز التراث والبحوث اليمني، 1992)، ص 204. ذكر كمال أبو المجد أنه "إذا جمعنا أصول الفقه الحنفي -مثلاً- لن تزيد عن خمسين صفحة لكن موسوعة السرخسي في 30 جزء هي من قبيل عمل الرجال في النصوص" انظر: "ندوة جريدة الحياة: الإسلاميون والليبرالية" الحياة، 1993/4/19.

(78) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي ص9-11 (القاهرة: دار اقرأ، 1984).

أنه لا اجتهاد في مورد النص، واستحثوا تلاميذهم كما فعل الشافعي على أن ينظروا في أقوالهم على ضوء الكتاب والسنة فما وافق منها أخذوا به، وما خالف رموا به عرض الحائط⁽⁷⁹⁾. وكان واضحاً للحكام والمحكومين أن الأحكام الشرعية الواردة في الكتاب والسنة هي المبادئ العليا الحاكمة الثابتة، أو هي بلغة العصر القانون الأساسي أو الدستور⁽⁸⁰⁾. فكان الحكام يعلنون في خطاب التولية أمام الأمة التزامهم بالكتاب والسنة، ويبلغ الأمر حد تحريضهم الرعية على التمرد عليهم إن هم خالفوا الشرع. فبعد أن تلقى أبو بكر البيعة العامة في المسجد خطب في المسلمين {يا أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن ضعفت فقوموني وإن أحسنت فأعينوني: الصدق أمانة والكذب خيانة، الضعيف فيكم القوي عندي حتى أرجع إليه حقه إن شاء الله، والقوي فيكم الضعيف عندي حتى آخذ منه الحق إن شاء الله، لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالفقر ولا شاعت الفاحشة في قوم إلا عمهم البلاء. أطيعوني ما أطيع الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم}⁽⁸¹⁾.

ومهما انخرf الحكم في التاريخ الإسلامي، فقد ظلت الشريعة الإسلامية تمثل المشروعية العليا التي يحتاج كل حاكم كما يحتاج كل مجتهد ومفكر إلى أن يبرر أعماله ومواقفه أمامها.. فلم تعرف التجربة الإسلامية بسبب ذلك حاكماً ثيوقراطياً يعلن أنه إرادة الله المتجسدة.. لأن المسلمين يعلمون يقيناً أن إرادة الله إنما تجسدت لا في شخص ولا في مؤسسة وإنما في الشريعة، فما وافقها فهو الحق وما خالفها فهو الباطل.. وظلت توجيهات النبي للأمة في هذا الشأن واضحة يلخصها الحديث المأثور [لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق] وقد ورد في صيغ كثيرة [لا طاعة في معصية إنما الطاعة في المعروف]⁽⁸²⁾ أو [لا طاعة لمن لا يطع الله]⁽⁸³⁾ [ولا طاعة لمن عصى الله]⁽⁸⁴⁾، [وعلى المرء المسلم السمع والطاعة في ما أحب وكره، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة]⁽⁸⁵⁾. قال ابن القيم معلقاً على هذه القاعدة الدستورية: "فهذه فتوى لكل من أمره أميره بمعصية الله كائناً من كان ولا تخصيص فيها البتة"⁽⁸⁶⁾، وقال الإمام الغزالي: "إن طاعة

(79) أورد الشيخ المحدث ناصر الدين الألباني نقولاً في المعنى نفسه عن الأئمة الأربعة، انظر: ناصر الدين الألباني، صفة صلاة النبي (بيروت: المكتب الإسلامي [د. ت.]).

(80) سعيد، الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، ص 181.

(81) ابن هشام، السيرة النبوية.

(82) رواه البخاري.

(83) رواه البخاري.

(84) رواه أحمد.

(85) رواه مسلم.

(86) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين (القاهرة: دار الطباعة المنيرية، 1968).

الإمام لا تجب على الخلق إلا إذا دعاهم إلى موافقة الشرع"⁽⁸⁷⁾. وقال ابن خلدون عن ما ينفذ من أوامر الحكام الظلمة "اعلم أنه إنما ينفذ من أعمال الفاسق ما كان مشروعاً"⁽⁸⁸⁾.

وكل ذلك يدحض بشكل قطعي ما روجه خصوم الإسلام والجهلة به من "أن واجب المسلم أن يطيع أي حاكم يستحوذ على أية سلطة سواء أكان ذلك عن طريق شرعي أم بحكم الواقع"⁽⁸⁹⁾، وأن أية سلطة تقام تجب لها الطاعة، وأن أي سلطة على الأرض تُعد معينة من قبل الله، وأن الترضية الوحيدة التي يمكن أن ينالها الناس هي أن يشعروا أن الله سيعاقب الظلمة على أعمالهم الشريرة في الدار الآخرة!!

ثم يقتبس أرنولد الأحاديث التي تحت على الطاعة مستنبطاً لها على الإطلاق لتبرير طاعة الحكومة المستبدة التي لا تُحد فيها إرادة الحاكم بأي قيد⁽⁹⁰⁾. ولعل مصدر خطأ مثل هذه المواقف هو خلطها بين النظرية الإسلامية للحكم في مصادرها الأساسية (الكتاب والسنة) وإجماع علماء المسلمين المستوحى من النصوص الأصلية وتجربة التطبيق الإسلامي في صدر الإسلام.. الخلط بينهما وبين صور الانحراف والانحطاط التي تنكبت عن الأصول واتخذت الإسلام مطية، مع أن أية حضارة لا تخلو من الانحراف عن أساسها الأيدلوجي.. دينية كانت أم وضعية. يقول محمد عمارة: "إن الإسلام كدين إلهي هو مثال. وإن إقامة البشر وتطبيقاتهم للدين "واقع" وستظل دائماً مسافة بين الواقع وبين المثال. وفي وجود هذه المسافة يكمن "الحافز" الذي يستحث الإنسان على المحاولة لتجاوز الواقع ليقترّب أكثر فأكثر من المثال. ولولا هذا لفرغ جدول أعمال الحياة، وأصيب الأحياء بالقنوط"⁽⁹¹⁾.

ان نصوص الإسلام وتجربته التطبيقية النموذجية صريحان في التأكيد على الحقائق التالية:

- إن الله سبحانه مالك الملك وصاحب السلطة العليا في الكون والحياة والمجتمع، وان حكمه لا معقب له ولا يُسأل عما يفعل.. فهو الحاكم الأصلي بذاته.

- ان حاكمية الله سبحانه وسيادته في حياة الإنسان قد نطق بها الوحي كتاباً وسنة (السنة التشريعية) فمنه استمدت الشريعة.. فشرعية الله حاكمية على ما سواها.

- ان إقامة الشريعة، وهي فرض على كل مسلم، تقتضي ضرورة انتظام الأمة الإسلامية في شكل مُنظم سياسي، هو الحكومة الإسلامية.. الإسلام هو السلطة المؤسسة للأمة وللدولة. والاصل أن تكون هذه

(87) أبة حامد محمد بن أحمد الغزالي، فضائح الباطنية، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الدار القومية، 1964).

(88) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ج 7 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1956-1959).

(89) سنتلانه، نقلاً عن: محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ط 4 (القاهرة: دار المعارف، 1966)، ص 361.

(90) أرنولد، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص 361-361.

(91) محمد عمارة في الحياة، العدد 1086.

الدولة دولة الامة تجمع كل المسلمين مهما اختلفت أعراقهم ومذاهبهم ولغاتهم. ويمكن أن ينكوي تحت لواء دولة القانون ، دولة الشريعة أهل ديانات أخرى مهما بلغ حجم اختلافها مع ديانة الاسلام. وهو ما حصل في أول دولة بقيادة النبي عليه السلام واستمر على امتداد تاريخ الاسلام.

- إذا كان مبرر وجود الحكومة الإسلامية هو إنفاذ الشريعة ووضع المتعالي في سياق التاريخ ووصل الإلهي بالبشري⁽⁹²⁾ وصيغ الحياة بصيغة الله، فإنها لا تستحق من طاعة مواطنيها لأوامرها إلا بقدر ما تبدي من خضوع والتزام بالشريعة وتكون أوامرها ونواهيها موافقة للشارع أو على الأقل غير مخالفة له، فليس للدولة الإسلامية، من حيث هي جملة من سُلط التنفيذ والتشريع والقضاء، أن تخرج قيد أئمة عن نطاق الشريعة، لأن الشريعة بلغة القانون الدستوري هي السلطة التأسيسية الأصلية للجماعة والحكومة⁽⁹³⁾، فلا يمكن غيرها أن يتناولها بالإلغاء أو التعديل.. بل إن أوامر الحاكم إنما تستمد شرعية الخضوع لها من موافقتها لتلك الشريعة.

- ان طاعة المسلم حكومته في هذه الحالة ليست طاعة لشخص حاكم بل هي طاعة لصاحب الشريعة، طاعة يستحق عليها ثواباً، وأن تمرده على تلك الأوامر المتزمنة بدستور الدولة (الشريعة) يجعله آثماً.

- وهكذا فصل الإسلام في العلاقة بين الدولة والقانون فجعل التزام أحكام القانون أساساً لمشروعية الدولة وجعل الحاكم فيما يتخذه من قرارات وإجراءات وفيما يصدره من أوامر مُقيداً بأحكام الشريعة الإسلامية، أي بأحكام القانون، وبذلك اسقط الإسلام عن المحكومين واجب طاعة السلطة الجائرة، وأخطر مراتب الخروج عن حكم الشريعة الإسلامية ترك التعبد بأوامرها⁽⁹⁴⁾. وهو أمر لا يهم غير الأغلبية المسلمة، أما الأقليات غير المسلمة من مواطنيها فالشريعة بالنسبة إليهم ليست شيئاً آخر غير كونها قانوناً منظماً للجماعة السياسية⁽⁹⁵⁾. ويمكن للجماعات غير المسلمة في الدولة المسلمة أن تحتفظ بخصوصيات تشريعية تقوم عليها محاكم خاصة بها، إذ يمكن أن تتعدد المنظومات القانونية في الدولة المسلمة.

- تعتبر الدولة التي أنشأها الرسول ﷺ في المدينة من وجهة النظر الدستورية "أقدم صورة للدولة كتنظيم للاجتماع السياسي، ذلك أنه قد تقرر فيها لأول مرة المبدأ المعروف بمبدأ الشريعة أو مبدأ خضوع الدولة

(92) رضوان السيد: المصدر السابق، ص 9.

(93) يعتبر الشعب في المصطلح الدستوري الغربي السلطة التأسيسية الأصلية المنشئة للدستور والدولة سواء أكان بشكل مباشر أم كان غير مباشر، وبالتالي فله وحده حق الإنشاء والتعديل للقواعد الدستورية انظر: إسماعيل الغزال، القانون الدستوري والنظم السياسية، ص 39.

(94) محمد طه بدوي، القانون والدولة، ص 15. نقلاً عن محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية (القاهرة، بيروت: دار الشروق، 1989)، ص 23.

(95) سنأتي بعض التفاصيل المتعلقة بحقوق غير المسلم في الدولة الإسلامية.

للقانون، ذلك أن الأحكام الشرعية (أو القانونية) التي جاء بها الوحي في القرآن أو السنة هي أحكام صادرة عن سلطة أعلى من سلطات الدولة جميعاً⁽⁹⁶⁾. فكانت دولة الإسلام أول دولة في تاريخ الدنيا عرفت مبدأ الشرعية، أي الفصل بين إرادة الحاكم وبين القانون وعلوية إرادة القانون على إرادته. فالدولة شيء ورئيس الدولة شيء آخر، فلو مات رئيس الدولة فالولاية كلهم نافذة أحكامهم حتى يعزلهم الإمام الجديد، بلا خلاف في ذلك من أحد الصحابة⁽⁹⁷⁾. مما يدل على أن الشريعة الإسلامية قد عرفت الشخصية الحاكمة الحقوقية للدولة⁽⁹⁸⁾ على حين ظلت الحضارات كلها بما فيها حضارة الغرب حتى القرن الثامن عشر تكافح من أجل الفصل بين إرادة الحاكم نفسه للقانون واستمداد القانون من سلطة تشريعية تلوه أو سيادة القانون. يقول عبد الوهاب الأفندي متحدثاً عن الخلفاء الراشدين: "كانوا يصرون على خضوع السلطة السياسية لأحكام القانون بدون حصانة وكان بإمكان كل مواطن أن يواجه الحاكم ويفرض عليه طاعة القانون فلا يكون أمامه إلا الامتثال⁽⁹⁹⁾".

- على حين ظل الغرب يبحث لاهثاً عن القيم الأساسية للمجتمع التي ينبغي على النظام القانوني للدولة أن يعبر عنها ويحترمها، ولكن دون جدوى، فالقانون الطبيعي مفهوم غامض وإعلانات حقوق الإنسان رغم شكلانيتها وعدم استيعابها بكفاءة مختلف أبعاد الإنسان تظل قيمتها في الغالب توجيهية، الأمر الذي ترك قيمة العدل وهي غاية كل تقنين غير محددة المضامين⁽¹⁰⁰⁾، وجعل التشريع في غير منجاة من مصادمة الأخلاق بتسخير الحكم لفائدة الطرف القوي في الدولة المالك حق سن القوانين، مقابل ذلك وجدت الدولة الإسلامية الشريعة نصوصاً ومقاصد ومضامين ثرية للحكم ومقاييس واضحة للعدل⁽¹⁰¹⁾، ذلك أنه إذا كانت غاية القانون التعبير عن قيم العدالة فإن مقاييس تلك العدالة إما أن تكون من وضع المتغلب وذلك هو حكم الطبيعة أو أن تكون من وضع العقل -وعقل من؟- وتلك هي حكومة العقل أو أن

(96) العواء، المصدر نفسه، ص 22-32.

(97) موسوعة الإجماع، المسألة 34. نقلاً عن: أبو حبيب، دراسة في منهج الإسلام السياسي، ص 15.

(98) أبو حبيب، المصدر نفسه، ص 15.

(99) عبد الوهاب الأفندي في: القدس (صفحة الرأي)، العدد 1081.

(100) أبو حبيب، المصدر نفسه، ص 15.

(101) يقول علّال الفاسي متحدثاً عن بحث المشرع الغربي عن القاعدة التي تهديه وتدلّه على ما يجب أن يضعه من قوانين، إن تلك القاعدة تتمثل في قيمة مثالية سعى الإنسان منذ القديم لاكتشافها، هي العدل ولكن حقيقتها ظلت غامضة. فما هو العدل؟ وهل نحن في طريق الوصول إليه أم نحن في عدل نسميه الظلم؟ انظر: علّال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 41 ط 2 (الرباط: مطبعة الرسالة، 1979).

تكون من وضع الشرع وذلك هو حكم الإسلام⁽¹⁰²⁾. ولا شك أن شريعة الله الصادرة عن العليم العادل الرحيم هي وحدها القمينة بأن تقدم للبشرية مقاييس واضحة للعدل.. يستهدي بها المشرعون.. فلا تكون حكومة الإسلام حكومة القانون وحسب بل حكومة القانون العادل.. وهو قانون لم تضع أسسه أغلبية في شعب ولا طبقة مهيمنة ولا شعب ليتهم بالتحيز، وإنما الله رب الجميع ويقوم على إنفاذه وشرحه وتنزيله على الوقائع المتجددة بتشريعات مفصلة هيئات بشرية تختارها الأمة وتراقبها. وتكون لها السيادة عليها تولية ومراقبة وعزلاً.. وتلك هي سلطة الأمة، أي الشورى.

2- الشورى: ما موقع الأمة في الحكم الإسلامي؟

- أ- في القرآن الكريم
- ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾⁽¹⁰³⁾.
 - ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾⁽¹⁰⁴⁾.
 - ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً﴾⁽¹⁰⁵⁾.
 - ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾⁽¹⁰⁶⁾.
 - ﴿وشاورهم في الأمر﴾⁽¹⁰⁷⁾.
 - ﴿وان طائفتان من المؤمنين أقتلتا فأصلحا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾⁽¹⁰⁸⁾.

(102) ابن خلدون، المقدمة. حسب التصنيف الخلدوني لأنواع الدول يمكن بنوع من التسامح إدراج الدولة الديمقراطية الغربية ضمن حكومة العقل على حين ينطبق مفهوم حكم الطبيعة على بعض الأنظمة في العالم الثالث حيث لا يعبر القانون إلا عن إرادة الحاكم، ولأن هذه الإرادة طاغية قاصرة متقلبة، كانت أوضاع الحكم كذلك.. فما أبعدنا عن الحقيقة وصف هذا النمط من الدولة السائد أنه دولة (يتبع)

وكان المقصود هو دولة غياب القانون... وأن مجتمعها هو المجتمع المدني. وهو إلى التوحش أقرب.. وللشيخ مهدي شمس الدين تأكيدات مماثلة على "أن مبدأ الشورى في الشؤون العامة أهم المبادئ الدستورية السياسية على الإطلاق عند جميع المسلمين، عند الشيعة الإمامية في عصر غيبة الإمام المعصوم ع، وعند أهل السنة وسائر المسلمين منذ وفاة النبي ﷺ.. لا تستقيم شرعية أي حكم سياسي لحاكم غير معصوم ولا تستقيم شرعية أي تصرف في الشؤون العامة للمجتمع السياسي الإسلامي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر)، ص 107

(103) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 59.

(104) المصدر نفسه، سورة آل عمران، الآية 104.

(105) المصدر نفسه، سورة الأحزاب، الآية 72.

(106) المصدر نفسه، سورة الشورى، الآية 38.

(107) المصدر نفسه، سورة آل عمران، الآية 159.

- ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾ (109).

ب- في الحديث

- [إن رسول الله ﷺ لما بعثه (المقصود الصحابي الجليل الشاب معاذ ابن جبل) إلى اليمن، قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله؟ قال: اجتهد برأبي ولا آلو. فضرب رسول الله ﷺ على صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى به رسول الله] (110).

- ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته (111).

- يد الله مع الجماعة ومن شذ إلى النار (112).

- من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه (113).

- ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن

- عليكم بالسواد الأعظم أو اتبعوا السواد الأعظم

- من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية. وفي رواية: من مات وهو مفارق للجماعة فإنه يموت ميتة جاهلية (114).

1- مقدمة

إذا كانت الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون (الشريعة)، الذي يخضع لسلطانه على حد سواء الرئيس والمرؤوس، الكبير والصغير، وكانت الشريعة في أساسها وضعاً إلهياً (نصوص الوحي من الكتاب والسنة القطعية وروداً ودلالة)، فماذا بقي لأمة المؤمنين من عمل تشريعي؟ هل صحيح ما يردده البعض أنه لا توجد في دولة الإسلام سلطة تشريعية؟ (115) ما هي منزلة الأمة من الحكم؟ وكيف تمارس عملها؟

(108) المصدر نفسه، سورة الحجرات، الآية 9.

(109) المصدر نفسه، سورة النساء، الآية 115.

(110) رواه الترمذي وأبو داود عن أبي هريرة.

(111) رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة.

(112) رواه الترمذي عن عبد الله بن عمر

(113) رواه أبو داود وأحمد في المسند.

(114) محي الدين أبو زكريا بن شرف النووي، رياض الصالحين، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، ط 2 (بيروت: المكتب الإسلامي،

1984)، رقم الحديث 665.

(115) يقول المستشرق برنار لويس: "لا توجد بالنسبة إلى المسلم سلطة تشريعية بشرية، الله هو الوحيد مصدر القانون" انظر: Bernard

Louis, ComMeNt L'Europe a decouvert L'Islam p. 225.

إن الشورى هي الأصل الثاني في النظام الإسلامي بعد النص، والشورى هي بذاتها نص: نص إلهي بالإقرار للأمة المستخلفة بحقها في المشاركة العامة في شؤون الحكم⁽¹¹⁶⁾،

بل إن ذلك من واجباتها الشرعية، إذ الشورى علم على دولة الإسلام وأمة الإسلام، ولهذا لو قلت إنها دولة الشورى وأمة الشورى لهديت إلى الحق⁽¹¹⁷⁾. وقد تفرد الإسلام بهذا المبدأ الأصيل وأقره سلوكاً عاماً في المجتمع وأسلوباً في إدارة الشؤون العامة، حتى أن المفسر الكبير الأندلسي القرطبي ربط به شرعية الحكم فقال: "إن من لم يستشر العلماء فعزله واجب لا خلاف بين العلماء"⁽¹¹⁸⁾.

ولم تستطع البشرية أن تصل إلى تحقيق هذا المبدأ إلا بعد نضال مرير من خلال مئات السنين، بينما قد جاء به الوحي في بيئة تقدر وتفخر بالعدوان والتسلط⁽¹¹⁹⁾.

إن الشورى في الإسلام ليست حكماً فرعياً من أحكام الدين يستدل عليه بآية أو بآيتين وبعض الأحاديث والوقائع، وإنما هي أصل من أصول الدين ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف أي أيلولة السلطة الربانية إلى العباد⁽¹²⁰⁾ الذين أعطوا الميثاق إلى الله أن يعبدوه. ومن ثم كانت الشورى العمود الفقري في سلطان الأمة، ونهوضها بأمانة الحكم على أساس المشاركة والتعاون والمسؤولية، وهي مشاركة حولها الله لأمته في مستوى التشريع والتنفيذ.. في تأسيس الحكم والتشريع له والقوامة عليه والانتفاع بشماره.. فما هي

2- مجالات هذه المشاركة؟

((i)) - القسم الأول: المجال التشريعي: قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم...﴾⁽¹²¹⁾ يعتبر هذا النص أساس نظام الإسلام السياسي والاجتماعي والديني، كما إنه حجر الزاوية القانوني في الدولة الإسلامية والدستور الإسلامي⁽¹²²⁾، حتى إن الشافعي اعتبر أنه لو لم ينزل غير هذه الآية لكفى في مادة الدولة الإسلامية، فهي تحدد بوضوح مركز السلطة العليا في حياة المسلمين وأنها

(116) عبد الحميد إسماعيل الأنصاري الشورى وأثرها في الديمقراطية (الخرطوم: اتحاد طلاب جامعة الخرطوم، [د.ت.]) ص 7.

(117) أبو حبيب، دراسة في منهج الإسلام السياسي، ص 599.

(118) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ص 249 ج 4 ط 3 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1948).

(119) يقول ظافر القاسمي: "ولعل الباحث في تاريخ الحضارات يعجب حينما يقرأ في كتب مصادر الشريعة الإسلامية ويرى كيف أن الشورى نشأت في الإسلام نشأة مفاجئة خلافاً لنشأتها عند الأمم الأخرى حيث كانت ثمرة جهاد طويل وصراع بين الحاكمين والمحكومين" انظر: ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ط 4 ج 2، ص 63 (بيروت: دار النفائس، 1974). "إن الشورى في الإسلام لم تكن نتيجة حاجة ولدتها ظروف المجتمع الذي عاش فيه الرسول في جزيرة العرب، وإنما كانت نتيجة وحي إلهي نزل على قلب محمد ﷺ انظر: المصدر نفسه، ص 66.

(120) حسن الترابي، الشورى والديمقراطية، إشكالات المصطلح والمفهوم، المستقبل العربي، السنة 8، العدد 75 أيار/مايو 1985، ص

13، وأحمد كمال أبو المجد، "حوار لا مواجهة، دراسات حول الإسلام والعصر" (القاهرة: دار الشروق، 1988)، ص 105.

(121) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 59.

(122) أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية (بيروت: دار الفكر، 1977)، ص 74.

للّٰه، فلا يطاع مخلوق في معصيته، وأن طاعة رسول الله ﷺ هي الشكل العملي لطاعة الله، فطاعته من طاعته. قال تعالى "من يطع الرسول فقد أطاع الله" النساء. ثم تأتي سلطة الأمة، وبجمال نفوذها المشروع لا يخرج عن شريعة الله الواردة في الكتاب والسنة، فكل من له سلطة من المسلمين، من عالم وحاكم وزعيم سياسي وقاض ومدير ومعلم، باختصار، كل من له مسؤولية [كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته] يجب أن يطاع في مجاله ما قام بأمانته في حدود الشرع، وكل نزاع يحدث سواء أكان بين الأفراد أم كان بين السلطات يجب التسليم أن مرجع الحسم فيه الكتاب والسنة، إذ القرآن والسنة هما القانون الأعلى الذي يحكم سلوك أولي الأمر وعامة المسلمين على السواء، إذ القرآن والسنة هما القانون الأعلى الذي يحكم سلوك أولي الأمر وعامة المسلمين على السواء، وهما الحاكمان على كل حكم اجتهادي مستحدث، إذ ينبغي ألا يتعارض مع نص قطعي الورود والدلالة، وأن يحقق مقاصد الشريعة ومبادئها العامة. والناس سواء أمام شرع الله⁽¹²³⁾، ولا شك أن الرد إلى الله وإلى رسوله يقتضي وجود هيئة نافذة أحكامها لتتولى عملية الرد والاستنباط. وقد يكون هيئة محكمة عليا تتكون من كبار القضاة العلماء⁽¹²⁴⁾ كما سيأتي.

3- من هم أولو الأمر؟

إن الآية السالفة "يأيتها الذين آمنوا إطيعوا وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم" قد ذكرت - بعد سلطة الله ورسوله، وهي سلطة مطلقة لأنها سلطة مؤسسة للجماعة والدولة -، سلطة مقيدة بالتبعية للسلطة الأولى، ولذلك لم يتكرر العطف "وأطيعوا" مما يدل على أنها سلطة مقيدة، بما يقتضي أن طاعة سلطة أولي الأمر طاعة غير مستقلة عن طاعة الله ورسوله وإنما تبعاً لها⁽¹²⁵⁾.

فمن هم أصحاب هذه السلطة "أولو الأمر"؟ هل لهذا المفهوم علاقة بمفاهيم أساسية في السياسة والتشريع الإسلاميين مثل مفهوم أهل الشورى وأهل الحل والعقد وأهل الاختيار، والإجماع...؟ والبيعة؟ وهل للشورى علاقة بمفهوم العقد الاجتماعي؟ ومفهوم السيادة؟ والانتخاب وتعدد الأحزاب؟

ذهب ابن عباس من الصحابة ومجاهد من التابعين (رضي الله عنهما) إلى أن أولي الأمر الوارد ذكرهم في آية النساء هم الفقهاء الذي يمتازون بالخصافة وعمق الدراية والإخلاص لدين الله عز وجل⁽¹²⁶⁾، وهم الذين عرفوا بالاجتهاد وسماهم الأصوليون في ما بعد بأهل الحل والعقد، وهم المقصودون بجماعة المسلمين في حديث حذيفة بن اليمان "تلتزم جماعة المسلمين وإمامهم"⁽¹²⁷⁾، وهم العلماء الذين وعدوا بأنهم لا

(123) فتحي عثمان، أصول الفكر السياسي الإسلامي، ط 2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984) ص 63.

(124) الأفندي في: القدس، العدد 1081.

(125) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 1، ص 39.

(126) القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص 235.

(127) حديث حذيفة رواه الإمام مسلم.

يجتمعون على ضلالة "لا تجتمع أمي على ضلالة" فإذا اجتمعوا على حكم صار جزء من الشريعة (الإجماع)، وإذا اجتمعوا على بيعة إمام صارت طاعته على كل المسلمين لأن شرعية طاعته متفرعة من أهل الإجماع كمصدر من مصادر الشريعة⁽¹²⁸⁾. ولقد عالج كثير من المفسرين مسألة أهل الحل والعقد لدى تفسيرهم الآية المتقدمة، فذكر الشيخ محمد عبده في المنار "وأولو الأمر، فقد اختلف فيهم، فقال بعضهم هم الأمراء، وقال بعضهم إنهم العلماء"، ولقد انتهى الشيخ إلى أنهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرءساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة، فهؤلاء إن اتفقوا على أمر وحكم وجب أن يطاعوا فيه شرط أن يكونوا منا وأن لا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله التي عرفت بالتواتر، وأن يكونوا مختارين في بحثهم في الأمر واتفاقهم عليه وأن يكون ما يتفقون عليه وإن يكن من المصالح العامة هو ما لأولي الأمر سلطة فيه ووقوف عليه. "فأهل الحل والعقد من المؤمنين إذا أجمعوا على أمر من مصالح الأمة ليس فيه نص عن الشارع مختارين في ذلك غير مكرهين فطاعتهم واجبة، ويصح أن يقال إنهم معصومون في هذا الإجماع، ولذلك أطلق الأمر بطاعتهم بلا شرط"، فأمر الله في كتابه وسنة رسوله الثابتة القطعية التي جرى عليها العمل هما الأصل الذي لا يُرد. وما لا يوجد فيه نص، ينظر فيه أولو الأمر إذا كان من المصالح لأنهم هم الذين يثق بهم الناس فيها ويتبعونهم فينبغي أن يتشاوروا في تقرير ما ينبغي به: "إنهم أهل الحل والعقد"⁽¹²⁹⁾.

ولقد نقل رشيد رضا أن أهل الحل والعقد عند الرازي هم أهل الإجماع وهم المجتهدون في الأحكام الظنية والفقهية. وعنده أنه يجب أن يكون في الأمة رجال أهل بصيرة ورأى في سياستها ومصالحها الاجتماعية وقدرة الاستنباط يُرد إليهم أمر الأمن والخوف وسائر الأمور الاجتماعية والسياسية، وهؤلاء هم الذين يُسمون في عرف الإسلام أهل الشورى وأهل الحل والعقد. ومعنى ذلك أن بيعة الخلافة لا تكون صحيحة إلا إذا كانوا هم الذين يختارون الخليفة ويبايعونه برضاهم، وهم الذين يسمون لدى الأمم الأخرى بنواب الأمة⁽¹³⁰⁾. وذهب صاحب معالم المدرستين إلى "أن الأمر في لغة العرب وعرف المسلمين هو أمر الأمانة والحكم على المسلمين، وأنه أريد به الإمام بعد النبي ﷺ ولا خلاف في ذلك بين المدرستين (السنة والشيعة) ولكن الخلاف في من يصدق عليه تسمية أولي الأمر، فإن مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)

(128) سعيد رمضان البوطي، نقلاً عن: القاسمي، المصدر نفسه، ص 235-237.

(129) محمد عبده ومحمد رزويد رضا، تفسير المنار (القاهرة: مطبعة المنار، 1376)، ج 5، ص 181 وما بعدها.

(130) المصدر نفسه، ج 3، ص 11.

ترى أنه لما كان المقصود الأئمة فلا بد أن يكون منصوباً من قبل الله معصوماً من الذنوب، وترى مدرسة الخلافة (أهل السنة) من بايعه المسلمون بالحكم⁽¹³¹⁾.

وقال الأستاذ علال الفاسي في آية أولي الأمر المذكورة "والرجوع إلى الله رجوع لكتابه، والرجوع إلى رسوله رجوع إلى سنته، والرجوع إلى أولي الأمر رجوع لإجماع المجتهدين⁽¹³²⁾".

4- الشورى والإجماع

ويتابع علال الفاسي رابطاً ربطاً بديعاً بين مفهوم الإجماع وأولي الأمر للتعرف إلى صاحب السلطة في الدولة الإسلامية: "والحقيقة أن الإجماع ذو أصل أصيل في الدين، ولكن استعمال الإجماع بعد وفاة النبي ﷺ في تبين طريقة اختيار الخليفة وفي طريقة الحكم الشوري هو الذي شكك الشيعة وما انحدر منهم من المعتزلة في أمر الإجماع وحجته.

"فحينما توفي النبي ﷺ ولم يخلف وصية في من يخلفه أدت الروح الإسلامية المبنية على التشاور بين المؤمنين إلى قيام الأمة بواجبها في حفظ النظام وحماية البيعة فاجتمع العارفون من المسلمين في السقيفة وتبادلوا الرأي والدليل، فأجمعوا أمرهم على مبايعة أبي بكر، ثم وقع إجماع على قبول ما فعلوه. وعلى هذه الطريقة سار المسلمون في التشاور والاتفاق وجمعوا القرآن وأحدثوا أنظمة وأحكاماً عدة، فكان للإجماع في الصدر الأول دور بنائي في إتمام إنجاز ما قصده ﷺ وفقاً لشريعته ومناهجه. ولقد اخرج البغوي عن ميمون ابن مهران قال: "كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله فإن وجد ما يقضي بينهم، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله ﷺ في ذلك الأمر سنة قضى بها، فإن أعياه خرج يسأل المسلمين، وقال أتاني كذا وكذا فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء؟ فإن أعياه جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإن أجمع رأيهم على شيء قضى به".

"وهكذا نجد أن الإجماع أدى أعظم خدمة للإسلام إذ فتح باب الاجتهاد والشورى وسهل مواصلة العمل الذي قام به عليه السلام

"ولكن العصر الأول كما رأيتم كان يمتاز بالتشاور في كل ما لا نص فيه، فكان أهل الحل والعقد يشتركون في وضع أسس تاريخية واجتماعية لمصدر الإجماع الشرعي، فلما انحرف المسلمون عن نظام الخلافة للشورى واقتبسوا من الفرس نظاماً يقوم على أساس الحكم المطلق الوراثي، الأمر الذي أثار كثيراً من الانتقاد الذي أعلنه المجتهدون وقاده المسلمون، فكان لا بد من تقييد النظر لحماية السلطة المطلقة

(131) مرتضى العسكري، معالم المدرستين، ط 4 (طهران: مؤسسة البعثة، 1412هـ)، ج 1، ص 227.

(132) الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 80.

الصاعدة، وقد أصاب ذلك في ما أصاب فكرة الإجماع الحقيقية كما فهمها المسلمون الأولون وحدث حولها خلاف بعد بها عن محيطها الأصلي.

"فالإجماع كما يتحدث عنه منذ القرن السادس عبارة عن اتفاق الناس في كل بقعة من بقاع الأرض.. وذلك بالطبع ما لم يفهمه المسلمون الأولون، وما لا تدل عليه نصوص الكتاب والسنة.

"فالإجماع هو اتفاق المجتهدين الموجودين ساعة البحث في أمر ما في ما لا نص فيه من كتاب وسنة، وهو مبني على أساس التشاور بين المؤمنين الذي حث عليه القرآن في قوله: ﴿وشاورهم في الأمر﴾. وليس الإجماع أن يطلع كل مجتهد أو عالم على وجهة نظر الآخر من المسألة وييدي رأيه فيها بالموافقة، ونعلم نحن رأيه وتجتمع أفكار الناس كلهم، فذلك ما لا يظهر أن الصحابة رضي الله عنهم فهموه من الاتفاق الواجب عليهم في مسألة ما. فما كان أبو بكر ولا عمر ولا عثمان ولا علي يتوقف عن تنفيذ قراراته بعد استشارة من حضر من علماء الصحابة إلى أن يستشير غيرهم ممن هم منبثون في مختلف أصقاع المسلمين.

"لذلك فالحق أن الإجماع هو عبارة عن اتفاق هيئة شورى يعقدها الخليفة لتبين وجهة النظر في مسألة ما، فإذا اتفقت كلها على حكم شرعي فقد وقع الإجماع ووجب اتباعه في العمل، وإن جاز لمن لم يحضر من أهل الاجتهاد أن ييدي رأياً مخالفاً. ولكن العمل يجب أن يقع من طرف المسلمين بما اتفقت عليه الهيئة. والمؤسف أن المسلمين لم يتموا تنظيم الإجماع على الطريقة التي تقتضيها مبادئ الشورى الإسلامية والتي هدى إليها النبي ﷺ فقد روي عن علي (رضي الله عنه) قال: قلت يا رسول الله الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه منك سنة. قال اجمعوا له العالمين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تمضوا فيه برأي واحد.

"فهل أراد النبي ﷺ أن يتوقف كل شيء حتى يجتمع أهل العلم من سائر العالم الإسلامي ويتوا في الأمر؟ لو كان الأمر كذلك لتعطلت أحكام الشريعة" (نفس المصدر). هكذا كان يمارس الاجماع في حياة المسلمين اليومية في صدر الاسلام، باعتباره آلية تطبيقية للشورى، إلا أن ما دخل من انحراف على بنية الفكر والثقافة في المجتمعات الاسلامية كاد يفرغ هذا المفهوم المهمة جدا الذي يشبه مفهوم الراي العام في أيامنا من مضمونه وفعاليته، جاعلا منه مجرد افتراض مثالي صعب الحدوث حتى أنكره علماء أفذاذ مثل ابن حزم.

5- الإجماع والاستبداد

الاستبداد انحراف بالإجماع عن مهمته السياسية وحوله إلى جدل. ويواصل الشيخ الفاسي تأملاته حول الإجماع والشورى والديموقراطية:

"ولكن الاستبداد السياسي الذي أصاب نظام الحكم الإسلامي هو الذي حول التطور في تنظيم الشورى إلى مجادلات فارغة في حجة الإجماع وإمكان وقوعه وعدم ذلك.

"ولو استمر المسلمون في سيرهم الطبيعي لتكونت من رجال الاجتهاد طائفة مخلصه قادرة بجانب كل خليفة من خلفاء المسلمين تشير عليه بما يجب أن يعمل وتقرر له الحكم في كل نازلة طبقاً لمقتضيات الاستنباط من الكتاب والسنة... فهل تسمح ظروف الدول الإسلامية أن تجعل من أنظمتها الديمقراطية الحديثة سبيلاً لبعث الشورى الإسلامية وتحقيق معنى الإجماع؟

"وهل يقع نسخ الإجماع؟ المختار عند الجمهور التفصيل، فالإجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله، والمختلف فيه يجوز تبديله.. وذهب أبو عبد الله البصري إلى جواز تناسخ الإجماعات فيبقى (الإجماع الأول) حجة حتى يحصل إجماع آخر.

"الأصلح أن يترك للإجماع مهمته كنظام للشورى بين المسلمين يرجعون إليه كلما عن لهم أمر أو حدث لهم حادث" (133).

لقد وفق العلامة المغربي أيما توفيق في إبراز أبعاد الإجماع السياسية بشكل غاية في الوضوح، إذ أكد مع كثير من علماء الإسلام على الجمع والتطابق بين مفاهيم "أولي الأمر" و"أهل الشورى" و"أهل الحل والعقد"، وأن الإجماع أصل من أصول الدين، وأن أولي الأمر أو أهل الشورى هم العلماء المجتهدون وأهل الرأي الذين يشكلون القيادة الفكرية وحتى السياسة للأمة الإسلامية في الصورة المثالية للحكم الإسلامي، والتي لا تتحقق دائماً، إليهم يرجع الأمر في رعاية المصالح العامة للمسلمين، فمن بينهم يكون "الأمير" ويتولون إعانتته على تسيير الحكم، سواء أتم ذلك من خلال سن القوانين أم جاء من باب النصح والرقابة ورسم السياسات العامة، ويتعهد الأمير أمامهم بإنفاذ الأحكام المصرح بها في النص الثابت وبمشاركتهم في التصدي للأوضاع المستجدة، كما سيأتي، على اعتبار أن الإجماع هو نظام الإسلام للشورى في ما سكت عنه أو يختلف فيه النص. وإلى وقت قريب من هذا الرأي ذهب محمد يوسف موسى، فإن أهل الحل والعقد عندهم أصحاب الرأي والعلم وموضع الثقة من طبقات الأمة المختلفة. فليس هناك فرق كبير بينهم وبين أعضاء المجالس النيابية في النظم الدستورية الحديثة.. فالنواب هم مصدر القوانين كلها بلا إستثناء، والأمر كذلك في الإسلام إلا في ما جاء فيه نص محكم من القرآن أو سنة ثابتة عن الرسول ﷺ، فإن هذا لا رأي فيه لأهل الحل والعقد مطلقاً إلا في فهم تلك النصوص وتقدير ظروف تنزيلها على الواقع هل هي متوفرة فتطبق أم هي غير متوفرة فترجأ كلياً أو جزئياً؟.

إن مصدر السيادة هو التشريع الذي يؤخذ من الكتاب والسنة الصحيحة، إذا أسعفت النصوص، أو من طريق الاستنباط والاجتهاد، بشرط أن لا يتعارض مع روح هذين الأصلين المقدسين ومقاصدهما، ومن الطبيعي أنه لا بد للسيادة من مَنْ يمثلها. وهنا نقول أن الذي يمثلها هم أهل الحل والعقد نيابة عن الأمة كلها، وحينئذ تكون قراراتهم والقوانين التي تصدر، بناءً على ما يتفقون عليه، صحيحة شرعاً وملزمة للأمة جميعاً⁽¹³⁴⁾.

6- اصطلاحات ثلاثة

أما كمال أبو المجد، فقد اعتبر أنه ما ظل الغموض يحيط بجملته من الاصطلاحات التي تدور حول الشورى فلا أمل في ترشيد الفكر السياسي الإسلامي وإخراجه مما دعاه بعض المفكرين: "أزمة الفكر السياسي"⁽¹³⁵⁾.

قال أبو المجد: "في كتب السياسة الشرعية وكتب الفقه الإسلامي بصفة عامة اصطلاحات ثلاثة تحتاج إلى ضبط وتحديد، فهم تارة يشيرون إلى أهل الشورى، وتارة يشيرون إلى أهل الحل والعقد، وتارت يشيرون إلى أهل الاجتهاد

"والأقرب إلى ضبط المصطلحات في ما نرى أن عبارة أهل الشورى عامة تشير إلى من يصلحون ليطلب الحاكم رأيهم في أمر من الأمور، ومن ثم كان طبيعياً أن تختلف صفتهم وشروطهم باختلاف الأمر المطلوب منهم، أما أهل الحل والعقد فتشير إلى عنصر التأثير الاجتماعي الذي يتمتع به فريق من الناس، بحيث يكون انخيازهم لشخص أو رأي أو قرار مدخلاً كافياً لرضا الناس به ودخولهم فيه وانصياعهم لحكمه، أما أهل الاجتهاد فالأقرب إلى المنطق أنهم المؤهلون لإبداء الرأي السليم في المسائل الفقهية على اختلافها، فإذا كان الأمر المعروض ذا صبغة تشريعية كان من شروطهم توافر القدرة على الاجتهاد - بمعناه الشرعي - أي القدرة على استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها مع ما يتطلبه ذلك من البحث والاستقراء والمعرفة، وإن كان الأمر المعروض ذا طبيعة اقتصادية أو اجتماعية أو هندسية أو طبية أو مالية كان من شروطهم أن يحوزوا قدرًا من المعرفة بتلك الأمور وإلا كان تصديهم لإبداء المشورة تكلفاً واقتفاء بما ليس لهم به علم.

"أما الاجتهاد - كما قال العلماء بحق - فهو حالة تقبل التجزؤ والانقسام - ومن لم يبلغ درجة الاجتهاد في جزء من العلم لم يجوز له الإفتاء فيه، ولم يجوز بداهة أن يطلب منه الرأي في شأنه.

(134) محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، ط2 (القاهرة دار الكتاب العربي، 1963)، ص81-83.

(135) عبد الحميد متولي، أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث: مظاهرها، أسبابها، علاجها (القاهرة: الإسكندرية: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، 1970).

"إن أهل الشورى إذن ليسو جماعة ثابتة مخصوصة، وليسو نظاماً إسلامياً محدداً نبحت عنه اليوم في كتب الأقدمين لنهتدي إليه بحذافيره" (136).

إن أهل الشورى هم جماعة الحل والعقد التي يتحدث عنها الفقهاء وتضطلع بمهام المجالس النيابية في العصر الراهن، ولكن في حدود مبادئ الشريعة (137).

7- الاختصاص التشريعي لمن في الدولة الإسلامية؟

لئن كان الإجماع حاصلًا بين المسلمين على أن الشرع الأصلي أو الابتدائي هو حق خالص لله تعالى لأنه مالك الملك (138)، وذلك من خلال الأحكام القطعية الثابتة بالنص وهي محدودة جدًا بالقياس إلى الأحكام الاجتهادية التي تعتبر تشريعاً فرعياً أو ابتنائياً، تنظيمياً لدائرة المباح والأحكام الظنية في إطار الأحكام القطعية والمقاصد الشرعية، فقد اختلفوا حول صاحب هذا الحق في ملء هذه الدائرة الفارغة - حسب تعبير باقر الصدر - أي السلطة التشريعية الاجتهادية، هل هو للأمة أو لطائفة منها منتخبة أم للعلماء أهل الاجتهاد أم هو حق لولي الأمر؟.

- مجلس تشريعي

الآراء التي أوردناها اتجهت كلها إلى الدوران حول جماعة مخصوصة سميت أحياناً أهل الحل والعقد أو أهل الشورى أو أولو الأمر أو أهل الإجماع، وقد دقق وجهة النظر هذه الأستاذ عبد الوهاب خلاف، فقال: "يتولى السلطة التشريعية في الحكومات الدستورية الحاضرة أعضاء المجالس النيابية الذين يقومون بسن القوانين... وأما في الدولة الإسلامية فالذي يتولى السلطة التشريعية هم المجتهدون وأهل الفتيا وسلطتهم لا تعدو أمرين: أما بالنسبة إلى ما فيه نص فعملهم تفهم النص وبيان الحكم الذي يدل عليه، وأما بالنسبة إلى ما لا نص فيه فعملهم قياسه على ما فيه نص واستنباط حكمه بواسطة الاجتهاد وتخريج العلة وتحقيقها، وذلك أن الدولة الإسلامية لها قانون أساسي إلهي شرعه الله في كتابه وعلى لسان رسوله، فحيث يوجد نص في هذا القانون يجب إتباعه ولا يكون لرجال التشريع الإسلامي مجال للاجتهاد والاستنباط على

(136) أحمد كمال أبو المجد، "الحرية...."، العربي ص 104-105.

(137) فتحي عثمان، "أهل الحل والعقد: من هم؟ وما هي وظائفهم؟" العربي، العدد 260 (تموز/يوليو 1980).

(138) يقول محب الله بن عبد الشكور: "لا حكم إلا لله بإجماع الأمة". ويقول الغزالي: "لا حكم ولا أمر إلا لله أما النبي ﷺ والسultan والسيد والأب والزوجة فإذا أمروا أوجبوا لا يجب شيء بإيجابهم بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم، فإذا الواجب طاعة الله وطاعة من أوجب طاعته حتى لا تكون الطاعة في النهاية مرهونة بالغلبة لا بإيجاب الله تعالى وهو باطل". انظر: أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، المستصفي من علم الأصول (القاهرة: د. ن. د. ت. د.)، ج1، ص23.

أن يكون مرجعهم في اجتهادهم واستنباطهم نصوص القانون الأساسي، أي النصوص الثابتة ومقاصدها التي يمكن صياغتها في دستور يستفيد من تجارب الأمة وأحوالها ويستفيد من تجارب سائر الأمم". ويتابع الدكتور خلاف: "إن السلطة التشريعية في الإسلام لو أنها مع اعتمادها على القانون الأساسي الإلهي وضع لها نظام لانتخاب رجالها ممن تتوفر فيهم شرائط الاجتهاد وحدد عددهم واختصاصهم والتزمت الدولة بأرائهم قضاء وتنفيذاً لكانت كأفضل سلطة تشريعية في حكومة دستورية ولكفت حاجات المسلمين في مختلف العصور. ولكن ترك أمر التشريع فوضى، فادعى الاجتهاد من ليس أهلاً له، وتعزز تقنين السلطة التشريعية، واستحال اجتماعهم وتبادلهم الآراء. ولما وجد العلماء هذه الفوضى، اضطروا إلى تدبير علاج لها، ولكنهم عاجلونها بسد باب الاجتهاد ووقف حركة التشريع فوقعوا في شر مما اتقوه، ونآي التشريع الإسلامي عن مصالح الناس وحاجاتهم... والخير كله هو في اجتهاد الجماعة وتشريعهم، وهذا هو سبيل الصحابة ومن تبعهم" (139).

ويذكر الأستاذ خلاف بمجلس الشورى في قرطبة الأموية منوهاً بذلك التراث (140). والشيخ خلاف يلتقي مع كثير من علماء السياسة الشرعية المعاصرين حول الدعوة إلى استحداث صيغة تجسد أصل الإجماع لممارسة الاجتهاد الجماعي (141) تقوم بما تقوم به المجالس النيابية وتجسد مفهوم السيادة أو السلطة العليا في الدولة الإسلامية، أي تكون لها كلمة الفصل في السياسات العامة والمصالح الكبرى للأمة في إطار سيادة الشريعة، ولكن كيف يوجد هذا المجلس؟ قطعاً ليس في الشريعة تحديد لصيغة معينة، فالأمر متروك لتطور الزمان، ولقد قصر المسلمون في ملء الفراغات التي تركها الشارع لهم حتى تحول الأمر إلى فوضى أدت إلى تعطيل المقصد الشرعي أصلاً. ولقد اقترحت في العصر الحديث صيغ كثيرة لتأسيس هذا المجلس التشريعي، منها الانتخابات، ومنها التعيين من طرف رئيس الدولة، ومنها الحصول على رتبة علمية معينة (142).

8- هل التشريع ابتداء حق للحاكم "ولي الأمر" أم لعلماء الشريعة أم لممثلي الأمة؟:

(139) عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية (القاهرة: المطبعة السلفية، 1350هـ)، ص 44-45-47-48.

(140) المصدر نفسه، ص 48. ولمزيد من الاطلاع على تجربة مجلس الشورى في قرطبة، أنظر على سبيل المثال مقدمة ابن خلدون، ص 208، ويعقوب محمد المليجي، مبدأ الشورى في الإسلام (الإسكندرية)، ص 173. وأعمال د محمد عمارة.

(141) لقد مارس المسلمون هذا الأسلوب منذ عصر الخليفة الأول خير الأمة أبو بكر الصديق. أنظر: محمد الخضر الحسين الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي (القاهرة)، ص 107.

(142) هاني أحمد الدرديري، التشريع بين الفكرين الإسلامي والدستوري (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ص 81-85.

من المجالات التي اضطرت فيه مواقف الاسلاميين قديما وحديثا جهة الاختصاص التشريعي الاجتهادي :هل هي السلطة التنفيذية ممثلة في :ولي الامر" صاحب السلطة، باعتبار توفره في الاصل على رتبة الاجتهاد؟ أم ي اختصاص للعلماء؟ أم هي وظيفة الامة تختار لها من ينهض بها في إطار الشريعة؟

أ- الراي السائد في التجربة التاريخية ولا يزال عليه كثير من المشتغلين بالسياسة الشرعية أن الوظيفة التشريعية الاجتهادية اختصاص مقصور على علماء الشريعة بسبب قدرتهم على استخراج الاحكام من مظاهرها ولا شان لغيرهم من ممثلي الشعب بهذا الموضوع . يقول الأستاذ صبحي عبده: فالتشريع المستنبط في الإسلام ليس من حصة الشعب(كل المواطنين) لأن مجتمع الإسلام غير مجتمع الكافرين، كما أنه ليس من حق الممثلين، وإنما هو من حصة العارفين بأصول الشرع⁽¹⁴³⁾.

أخذ على الموقف السابق -على وجاهته- أن العلماء، وإن كانوا أصحاب اختصاص في مصادر الشريعة، إلا أن العمل التشريعي ليس دائماً عملاً فنياً من قبل إصدار الفتاوى أو تحقيق في صحة حديث أو استجلاء معنى آية، بل كثيراً ما يكون مناطه أحوال الناس وعلاقات بين الجماعات وموازن تقتضي إصابة الرأي فيها معاناة تلك الأحوال. ومن الظلم للامة أن تنفرد فئة واحدة بالتقرير في شأنها مهما بلغ علمها بنصوص الشريعة. إن حصر وظيفة التشريع الاستنباطي من مثل وضع سياسات السلم والحرب والسياسات الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية.. الخ ، في فئة محددة وإن يكونوا من أهل الاجتهاد ، لا يحقق المصلحة العامة التي هي مدار الاجتهاد باعتبارها المقصد الاعلى للتشريع فيما لا نص فيه ،ذلك أنه إذا كان من إيجابيات إسناد وظيفة الاجتهاد الى فئة علماء الشريعة ضمان الانسجام والتوافق بين القانون والدستور بين سياسات الدولة وبين هويتها الاسلامية المعبرة عن روح الشعب وتراثه، بما يدرأ حصول مجانبة قد تبلغ حد القطيعة المنذرة بالتصادم والمولدة لتيارات التشدد والعنف، مما هو واقع، فإن من سلبيات ذلك حرمان الامة من أهل الاختصاصات الاخرى الضرورية لإصابة الراي في مشكلات تزداد تعقيدا ، فضلا عن أن اجتماع سلطات التشريع في يد فئة واحدة يوقعنا في نوع من الانفراد وهو تعريف الاستبداد، حتى ولو تعلق الامر بأتقى وأعلم خلق الله، فالنقص والضعف والخطأ من لوازم البشرية إلا من عصمه الله بنبوة، فما يبقى من سبيل للحد من أثر تلك العيوب التكوينية الملازمة غير الشورى الملزمة، فيتححرر الشأن العام وبالاخص رسم السياسات العامة من التحكم الفردي أو الفئوي، بما يجعل قصر وظيفة الاجتهاد على علماء الشريعة يبقى ملاحقا بمذمة الانفراد والضييق والاحتكار. ومع أن اجتماع العلماء في إطار اجتهاد جماعي فرض نفسه في عصرنا بديلا عما عرف في تراثنا من غلبة الاجتهاد الفردي

⁽¹⁴³⁾ عبارة يستخدمها صبحي عبده مقابل التشريع المبتدع كما استعمل قبل ذلك للتفريق بين التشريع الإلهي عبارة التشريع ابتداء مقابل التشريع ابتداء للدلالة على الاجتهاد.

قد يجد من هذا العيب إلا أنه لا يمضي بعيداً ذلك أن هؤلاء كثيراً ما يكونون بمنأى عن طبيعة المشكلات المطروحة للبحث في عصر تعقدت فيه المسائل وغداً متعذراً على أهل اختصاص واحد الاحاطة بالمعلومات الضرورية لإصابة الرأي خارج اختصاصهم، ما يوجب اعتماد الاجتهاد الجماعي المتنوع الاختصاصات حيث تتوفر امكانية تضافر وتلاقح أهل اختصاصات كثيرة يكمل بعضها بعضاً.

وفي نظام نيابي برلماني اعتبره قادة الحركة الاسلامية المعاصرة منذ الشيخ حسن البنا أحد أهم مؤسسيها أقرب النظم الى الاسلام (رسائل البنا) تجمع الهيئة التشريعية نخبة الفكر والسياسة والتنفيذ وممثلي القوى الاساسية المكونة لمجتمع الدولة ممن إذا أبرموا أمراً كان الاخرى بالصواب والتعبير عن المصلحة العامة فهم الاحرياء بصفة أولى الامر. ورغم وجود علماء شرعيين ضمن هذه المجالس فإن استحداث مؤسسات للرقابة الدستورية كقيلة بضمان الانسجام بين القانون والثقافة.

ب- الوظيفة التشريعية الاجتهادية اختصاص للحاكم "ولي الامر" إذ تشترط المدرسة التقليدية في "ولي الامر" توفر ملكة الاجتهاد، وحتى إذا كان من الصعب وجود رئيس للدولة مجتهد فمن اللازم أن يأخذ عن مجتهد (والعبرة بالهدف هو منع الاختصاص بالتشريع لغير المجتهد)⁽¹⁴⁴⁾. وفي المادة 39 من مشروع الدستور الذي إرتأه الشيخ تقي الدين النبهاني نظاماً للحكم الإسلامي ورد: (رئيس الدولة هو الدولة فهو يملك جميع الصلاحيات التي تكون للدولة، فيملك الصلاحيات التالية: هو الذي يجعل الأحكام الشرعية حين يتبناها نافذة فتصبح حينئذ قوانين تجب طاعتها ولا تجوز مخالفتها)⁽¹⁴⁵⁾. وقد استند إلى أمرين: الأول، سيرة الخلفاء (كان أبو بكر وعمر في خلافتهما يستنبطان الأحكام بنفسيهما ويحكم كل منهما الناس بما يستنبطه هو.. كان الخليفة يستنبط حكماً يستنبط حكماً شرعياً خاصاً يأمر الناس بالعمل به فكانوا يلتزمون العمل به ويتركون رأيهم واجتهادهم). الأمر الثاني، إن الحكم الشرعي يقتضي أن حكم الإمام نافذ ظاهراً.. وكان إجماع الصحابة منعقداً على أن للإمام أن يتبنى أحكاماً معينة ويأمر بالعمل بها وعلى المسلمين طاعتها، ولو خالف اجتهادهم. والقواعد الشرعية المشهورة هي (للسلطان أن يحدث من الأقضية بقدر ما يجد من مشكلات). وأمر الإمام برفع الخلاف، فقد تبني هارون الرشيد كتاب الخراج من الناحية الاقتصادية وألزم الناس بالعمل بالأحكام التي وردت فيه⁽¹⁴⁶⁾. وقد ورد في المادة 2 بشكل أدق وأوضح (يتبنى رئيس الدولة أحكاماً شرعية معينة يسندها دستوراً وقوانين، وإذا تبني حكماً شرعياً في ذلك صار الحكم وحده هو الحكم الشرعي الواجب العمل به وأصبح حينئذ قانوناً نافذاً وجبت طاعته على كل فرد

(144) سعيد، الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، والدريدي، المصدر نفسه، ص 146-147.

(145) تقي الدين النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، ط5 (القدس: منشورات حزب التحرير، 1372هـ/1953م)، ص 57.

(146) المصدر نفسه، ص 74-75.

من الرعية ظاهراً وباطناً⁽¹⁴⁷⁾. وبناء على ذلك فليس لمجلس الشورى في دولة الشيخ النبهاني اختصاص تشريعي وإن كان لأعضائه المسلمين حق مناقشة التشريعات التي يسنها رئيس الدولة، إلا أن رأيهم فيها غير ملزم⁽¹⁴⁸⁾.

نقد هذا الموقف: لقد استند هذا الرأي إلى شبهات وآراء غير قاطعة في الدلالة على ما انتهى إليه من نتيجة خطيرة وهي سلب الأمة مجتمعة أو ممثلة في أهل الرأي فيها حقها في التشريع. لقد استند إلى وقائع تاريخية فسرهما بما يوافق مطلبه، وتمثل تلك الوقائع في ما اعتبره أسلوباً في التشريع انتهجه أبو بكر وعمر (رضي الله عنهما) خلاصته أن كلا منهما كان يفرض على المسلمين الرأي الذي ينتهي إليه اجتهاده ورغم أن تلك الوقائع لا تشكل مصدر إلزام بالنسبة للمسلمين، حل ما في الأمر أنه يستهدي بها. فإن للعلماء قريباً وحديثاً قراءات أخرى لتلك الوقائع تنتهي إلى نتائج مناقضة ما انتهى إليه الشيخ النبهاني.. وحقيقة الخلاف دائرة حول مدى إلزامية الشورى، ومعظم علماء السياسة الشرعية وقادة الحركات الإسلامية في العصر الحديث، خاصة، يتجهون خلاف الشيخ النبهاني إلى إلزاميتها لرئيس الدولة، ولنامين عودة إلى هذه المسألة.

أما الحجة الثانية فهي شبه الإجماع في عهد الصحابة على أن أمر الإمام يرفع الخلاف ويلزم الأمة!.. ومع أن في الحكم الراشدي ما يؤيد هذه الدعوة من الوقائع، إلا أن مناط الخلاف حتى لو قبلنا هذا الرأي الذي سيتند أساساً إلى تجربة الحكم التاريخي والتاريخ ليس مصدراً للتشريع وإنما للاعتبار، تبقى قائمة وهي الطريقة التي يسلكها الحاكم حتى يتوصل إلى الرأي الصواب، ويأمر به.. هل هناك مداولة قبل ذلك أم لا؟ ومع من؟ وهل ولي الأمر ملتزم بنتيجة بتلك المداولة أم لا؟ وهكذا تنتهي أسانيد الشيخ إلى نوع من المصادرة على المطلوب، فبدل أن يبرهن لنا على مصلحة المسلمين في انفراد هذا الحاكم المجتهد بالتقرير في مصير الأمة دون بقية نظرائه من المجتهدين وأهل الرأي وممثلي الأمة، حتى ولو استشارهم دون الالتزام بما تفضي إليه أغليبتهم، بدل ذلك يكرر عبارات متشابهة مثل عبارة حكم الحاكم يرفع الخلاف، وكأنها مما هو معلوم من الدين ضرورة. وبدل أن يبين موقف الحاكم من ضربه عرض الحائط باتجاه أولي الرأي في الأمة مؤثراً عليه رايه الخاص، يبدئ ويعيد مكرراً ما ينقله القول: إن الأمة قد أجمعت على أن حكم الحاكم يرفع الخلاف، أي أنها أجمعت على أن تتنازل عن إرادتها الجمعية لفائدة إرادة الحاكم؟ وكيف ينتظر من الشيخ النبهاني غير ذلك ما دامت الدولة عنده قد تشخصنت وذابت في شخصية رئيسها فأصبح رئيس الدولة هو الدولة.. ما يذكر - لولا الإطار الإسلامي - بعبارات متشابهة صدرت عن ملوك

(147) المصدر نفسه، ص 80.

(148) المصدر نفسه، ص 84-85.

الإطلاق في مختلف أزمنة الإستبداد، (أنا القانون)، (أنا الدولة)؟ أما كون ولي الأمر مجتهداً فليس يعطي لاجتهاده أفضلية، من وجهة نظر الحق، على اجتهادات غيره. فبأي سند يرجح رأي الحاكم الفرد على رأي جمهرة من العلماء المجتهدين يتداولون الأمر بينهم في مجلس الشورى؟ وهل يمكن أن تغيب عنا اليوم استحالة توافر صفة المجتهد المطلق في الأمور كلها للحاكم الفرد؟ وهل يمكن أن تضع الأمة مصيرها كله في يد حاكم فرد يعتمد على اجتهاده في الأحكام وبملاك أن يضرب عرض الحائط باجتهاد الكثرة من العلماء المختارين وممثلي الشعب في مجلس الشورى؟ وهل يمكن أن نعتذر عن ذلك بأنه إن كان مصيباً كان له على ذلك الأجر مضاعفاً، وإلا رجع بأصل الأجر الذي ضمنه الله تعالى للمجتهد، فهو مأجور على كل حال كما قال البوطي؟ وهل من أمانة الحكم وعدالته أن يرجع الحاكم بالأجر وأن تجني الأمة ثمرة خطئه وتفرده بالرأي؟ وهل القضية كلها اجر الحاكم أم مصالح الرعية؟⁽¹⁴⁹⁾.

هذا فضلاً عن أن المسائل المطروحة على بساط البحث ليست دائماً مسائل شرعية بالمعنى الدقيق حتى يقتصر البحث فيها على علماء الشريعة، بقطع النظر عن مدى إلزامية اجتهادهم للحاكم، هذا إذا استشارهم أصلاً.. ففي مباحث السلم والحرب والتنمية والتنظيم الإداري والسياسي والصحي، مسائل كثيرة هي من أمور دنيا الناس ليس مؤهلاً لا بداء الرأي فيها، فضلاً عن الإصابة غير ممكنة إلا مع طوائف محدودة من أهل الاختصاص، وهناك مسائل عامة أخرى من أحوال الرعية واتجاهات الرأي فيها ليست بحال من المسائل الفنية التي تعود إلى علماء الشريعة أو أصناف أخرى من الفنون والعلوم، وإنما تعود إلى القادة الشعبيين.. من رؤساء الأحزاب والنقابات وزعماء الطوائف والقبائل، وربما يكون من بينهم الرجل الأمي الذي لا يدرك من مسائل الدين غير عمومياته وحلاله وحرامه. وهناك قضايا أخرى هم كل أعضاء الشعب السياسي (الناخبين) وقد هم غيرهم أيضاً، لا وجه للإنبابة والتفويض فيها، واتساع مجال الشورى فيها حتى يشمل الجمع من شأنه أن يعطي القرار مستوى عالي من الالتزام الشعبي.. وهي تخص عادة المسائل الحيوية ذات الخطورة المصيرية.. كالأحلاف والمعاهدات الكبرى والحروب والمصالحات والبيعة العامة للإمام.. فأى مبرر في مثل هذه المسائل لإقصاء الشعب عن ممارسة وظيفة الإجماع في شكل استفتاء أو انتخاب عام.. وما إلى ذلك؟

أليس ذلك تحقيقاً مباشراً للوصف القرآني الثابت والمميز والواجب لجماعة المسلمين ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾⁽¹⁵⁰⁾، وإنفاذاً للأمر الإلهي الصريح بإشراك الجميع في الشؤون العامة ﴿وشاورهم في الأمر﴾⁽¹⁵¹⁾؟

(149) أبو المجد، "الحرية..." ص 103-104.

(150) القرآن الكريم، "سورة الشورى" الآية 38.

(151) المصدر نفسه، "سورة آل عمران" الآية 159.

وقد دلت "سورة طه" على أن معنى المشاورة في الأمر: المشاركة فيه، يؤخذ ذلك من دعاء موسى ربه أن يجعل له وزيراً من أهله يشاركه الأمر ﴿واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي أشدد به أزري وأشركه في أمري﴾⁽¹⁵²⁾. فإذا جاز ذلك في الصحبة فهي في الإمامة أوكد⁽¹⁵³⁾، وإن متبع الشورى في العهد النبوي والراشدي ليظفر بشواهد كثيرة على أن الشورى كانت أصلاً أصيلاً في بناء الحكم الإسلامي وإدراته، وأنه لم يكن وصفاً أدعى إلى المذمة من الانفراد بالرأي: "من إنفرد إنفرد الشيطان به"⁽¹⁵⁴⁾. والوقائع التي تشهد على تنازل النبي ﷺ الحاكم والقائد عن رأيه لصالح الشورى كثيرة، مثل اختياره لميدان المعركة في بدر، أخذ برأي أحد أصحابه متنازلاً عن رأيه، وخروجه لغزو أحد كارها استجابة لجمهرة الشباب. بل إن ما ميز تجربة الحكم الإسلامي استقلال الوظيفة التشريعية عن الدولة⁽¹⁵⁵⁾ تحجيماً ومنعاً لها من التغول والاستبداد - كما سيأتي.

ج - الأمة مصدر التشريع

وما دمننا بصدد البعد التشريعي للشورى، فقد اتضح لنا أنه ولئن كان التشريع الأصلي في الإسلام هو لإرادة الله كما تجلت في نص الوحي كتاباً وسنة، فإن للأمة مشاركة فعالة في ذلك، ذلك أن قصد الخلود لهذه الشريعة الخاتمة اقتضى اقتصار نص الوحي على تقرير المبادئ العامة المنظمة للعلاقات البشرية والاقتصاد في التفاصيل والجزئيات، عدا مواطن قليلة كالنص على عقوبات بعض الجرائم الكبرى وبعض المسائل المتعلقة بالأسرة مما له مساهمة في وضع الإطار العام للمجتمع الإسلامي، تاركاً ملء تفاصيل ذلك الإطار لجهد الأمة التشريعي المتطور مع الزمن، وهو جهد معتبر، كيف لا وقد عد إجماع الأمة مصدراً من مصادر الشريعة، مجاوراً مصدر الوحي، مما له دلالة بالغة على أن الأمة المهتدية بهدى الله تقتبس من نوره ما يقيها الضلال الجمعي، فرغم النقص الطبيعي والدائم في طبيعة العلم الإنساني "كل ابن آدم خطأ"، كما ورد في الحديث، فإن كدح الأمة في طريق الله يهبها عصمة من الضلال الجمعي ويصبغ الأرض بصبغة السماء، ويرتفع بالنسي إلى مصاف المطلق.

إن الإجماع في الشريعة الإسلامية تكريم للإنسان أياً كان، واعتراف برشده وقوامته **على** نفسه، وإن أمدته السماء بإمداد النصح والتوجيه.

(152) المصدر نفسه، "سورة طه" الآيات 29-32.

(153) استدل بهذه الآية على أهمية المشاورة قاضي القضاة أبو الحسن البغدادي. نقلاً عن: المليجي، مبدأ الشورى في الإسلام، ص 87.

(154) ولقد استخرج من هذا الأثر وسواه الإمام محمد عبده قاعدة شرعية هي عدم جواز "تصرف الفرد في المجموع". الأعمال الكاملة محمد عمارة

(155) توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة (المنصورة: دار الوفاء، 1412هـ/1992م). ص 788.

إن الإجماع الذي عد في شريعة الإسلام مصدراً من مصادر الشريعة إلى الكتاب والسنة، هذا الإجماع هو دعوة صريحة إلى الاعتراف بالرأي العام، على اختلاف اتجاهاته وميوله الأصلية الثابتة ورعايته عند التشريع⁽¹⁵⁶⁾. وهذا العنصر البشري الذي دخل على الشريعة جزء منها ليس غريباً عنها بل هو رشح من هديها ما ظلت الأمة متطهرة كادحة في طريق الله، فلا عجب عندئذ أن تنظر بنور الله⁽¹⁵⁷⁾ وأن تغدو رؤاها جزءاً من النبوة⁽¹⁵⁸⁾، فالحسن ما رأته حسناً⁽¹⁵⁹⁾.

إن هذا العنصر البشري الذي اصطبغ بصبغة السماء ليس غريباً عن الشريعة بل هما من معدن واحد، أليست مدارك الإنسان نفخة من روح الله هي الأخرى كالشريعة؟⁽¹⁶⁰⁾ أليس ختم النبوة يعني الحكم بترشد الإنسان وقدرته على قيادة مركب حياته بنفسه على ضوء القواعد العامة للسير؟⁽¹⁶¹⁾

ولأن الأمة في إطار الشريعة الإلهية ومقاصدها مكانة تشريعية بارزة، وكانت الحاكمة أو ما يعبر عنه في المصطلح الدستوري المعاصر بصاحبة السيادة، وتعني بالأساس سلطة التشريع، كان القول مشروعاً والنتيجة طبيعية: التأكيد على أن الحاكمة في دولة الإسلام إنما هي للشريعة: للقانون: "الوحي" وما تسنه الأمة من قواعد وأحكام⁽¹⁶²⁾ في إطار النص ومقاصده؛ حتى لقد ذهب بعض المفكرين الإسلاميين إلى أن المسلمين هم أول أمة في التاريخ قالت إن الأمة مصدر السلطات⁽¹⁶³⁾. وأكد عباس العقاد أنه لا تعارض بين القول إن الأمة هي مصدر السيادة وبين القول بأن القرآن الكريم والسنة النبوية هما مصدر التشريع، فإن الأمة هي التي تفهم الكتاب والسنة وتعمل بهما وتنظر في أحوالها لترى مواضع التطبيق ومواضع الوقف والتعديل، وتقر الإمام على ما يأمر به من أحكام أو تأباه، وقد أوقف الفاروق حدا السرقة في عام المجاعة⁽¹⁶⁴⁾.

(156) عبد الكريم الخطيب، الخلافة والإمامة، ديانة.. وسياسة: دراسة مقارنة للحكم والحكومة (بيروت: دار المعرفة، 1395هـ)، ص 297.

(157) في الحديث الصحيح: "وما يزال عبدي يقترب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعة الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها، وإن سألني أعطيته ولئن استعاذني لأعينه": رواه البخاري.

(158) في الحديث: "لم يبق من النبوة إلا المبشرات. قالوا: وما المبشرات؟ قال عليه السلام: الرؤيا الصالحة". رواه البخاري.

(159) "ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن".

(160) "وحدة الدين والعقل أصل مميز للفكر الإسلامي". انظر الرسالة البديعة للفيلسوف الفقيه ابن رشد فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال

(161) انظر: محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، وراشد الغنوشي، وحسن الترابي. الحركة الإسلامية والتحديث (الخرطوم: اتحاد طلاب جامعة الخرطوم، 1980).

(162) أبو حبيب، دراسة في منهج الإسلام السياسي، ص 100.

(163) الشيخ بخيت. نقلاً عن: رأفت عثمان، الدولة في الإسلام، ص 38.

(164) عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام (القاهرة: [دار المعارف]، 1971).

إن الشريعة ليست نصوصاً جامدة، ولا هي مصاغة في صيغ نهائية، وليست أيضاً مدونة قانونية بحيث وضعت لكل فعل وحالة حكماً، وإنما المجال لا يزال فسيحاً للتفسير والتحديد والإضافة والتجديد عن طريق استخدام العقل الفردي والجماعي (الاجتهاد). ثم إن شخصية الأمة معترف بها في الوقت ذاته وإرادتها العامة مكملة للقانون. وإن فكرة الإجماع التي هي من خصائص الشريعة الإسلامية تؤيد القول بأنه خصص للأمة وإرادتها مكان في النظام الإسلامي أرقى مما يمكن أن تناله في أي نظام ديمقراطي مهما كمل. فالمسلمون قد قرروا، قبل أن يظهر (روسو) وأمثاله ليتكلم عن الإرادة العامة ويمجدها: أن إرادة الأمة معصومة وأنها من إرادة الله وجعلت مصدراً للتشريع، وإن كانت في النهاية تعتمد على الكتاب والسنة. ومن الناحية العملية تمثل هذه الإرادة إجماع المجتهدين من علماء الأمة⁽¹⁶⁵⁾، ذلك أن الإجماع عند المسلمين - كما ذكر العقاد - إجماعان: خاص وعام، فالخاص هو إجماع أهل الرأي في العلم والشريعة وذوي الحل والعقد من القادة والرؤساء، والعام هو إجماع الخاصة والعامة والعلماء والجهلاء. وإجماع الخاصة مطلوب في السيادة التشريعية، وإجماع الخاصة والعامة مطلوب في السيادة السياسية⁽¹⁶⁶⁾. ولقد ذهب الرازي في تفسيره «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» إلى أن: "أمر الله بالطاعة هنا وارد على سبيل الجزم، ومن أمر الله بطاعته هكذا يجب أن يكون معصوماً لئلا يترتب عليه أمر بفعل الخطأ ومتابعته". وأن المعصوم لا يجوز أن يكون بعض الأمة وإنما مجموعها مثلاً في أهل الحل والعقد من علماء الأمة القادرين على الاجتهاد والاستنباط إذا أجمعوا على أمر صار جزءاً من الشريعة⁽¹⁶⁷⁾. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "لا تجمع امتي على ضلال"

إن أهم ما يميز الحضارة الإسلامية أنها حضارة التشريع والفقه⁽¹⁶⁸⁾، فإن ثروتها التشريعية لا تجد لها نظيراً في أمة من الأمم من حيث الكثافة والأتساع والتنوع، وهو أمر قد يفاجئ غير العليمين بهذه الحضارة إذا ولجوا بابها معتقدين أنها حضارة قامت على نصوص تشريعية سماوية وعلى معتقدات جبرية وتصور ثيوقراطي للحكم، الأمر الذي يقلص من مكانة الإنسان ودوره في الحياة، إذ يجد نفسه حسب هذا

(165) محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص 380.

(166) محمود عباس العقاد، المصدر نفسه، ص 45-46.

(167) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، التفسير الكبير: مفاتيح الغيب، ط2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1955)، ج3، ص 357. ومن المفارقات اللطيفة أنه في غيبة الإمام المعصوم حسب عقائد الشيعة الإمامية تحقق امر خير إذ أمكن الأمة أن تشهد هذا اللقاء الحاصل بينهم وبين السنة في النظرة إلى الدولة ودور العلماء والرأي العام في التشريع وممارسة السيادة في ضوء توجيهات الوحي، الأمر الذي أحال الجزء الأعظم من الخلاف - واصله سياسي وليس ديني - من الحاضر إلى الماضي، وكان لعلماء أهل السنة فضل كبير في الدفاع عن حرية البيعة والاختيار. انظر: الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص 377.

(168) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ 1، ط3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988).

التصور في عالم مكتمل جاهز، فلكل سؤال جواب ولكل باب من أبواب التشريع مجلة مفصلة فما عليها إلا التنفيذ، وما به إلى الجهد العقلي حاجة، وهو تصور وهمي للإنسان الخليفة الذي عهد إليه ربه بمسؤولية عمارة الأرض وصياغة الوجود والحياة والإنسان على أساس جملة من المبادئ والمقاصد العامة، متروك له أن يبدع على ضوئها في كل عصر نمطاً حضارياً جديداً بما يسمح بإبداع صور من المجتمعات الإسلامية لا نهاية لها⁽¹⁶⁹⁾ انطلاقاً من الشورى. والغريب أنه مع هذا الشراء القانوني الذي تميزت به حضارة الإسلام لا تزال -بأثر الغزو الفكري- تتفشى في الأمة دعوات للقطع مع الإسلام وتراثه التشريعي أو المطالبة بإسلام متمسح مقطوع عن الشريعة ناسين "أن أبحادنا في الفقه أكثر بقاء وخلوداً من أبحاد دولنا وحكامنا في السياسة والفتح"⁽¹⁷⁰⁾.

9- المذاهب الفقهية والشورى والأمة

لقد أتاحت مرونة النصوص الإسلامية وعموميتها والمكانة العليا التي بوأها العقل وتحريضها المتكرر المتواصل للعقل أن يتحرر ويجوب الآفاق ويجوس خلال دقائق الأشياء بحثاً عن حقائقها، أتاحت المجال واسعاً لنشأة ثورة تشريعية رائعة، وإن انطلقت من النص فسلكها في سلك واحد، فقد تنوعت تنوعاً هائلاً وتمكنت من لإنتاج منظومات تشريعية متكاملة -عدا الآراء الجزئية المتناثرة- لا يكاد يأتي عليها الحصر، والملفت للنظر أيضاً:

(أ) أن هذه المنظومات التشريعية، وإن ارتبطت غالباً باسم فقيه كبير، فإنها كانت ثمرة جهود جماعية لعدة علماء، وإن التفوا حول فقيه كبير فإن عملهم كان شورياً وجماعياً. فمالك بن أنس رضي الله عنه مثلاً، لم يعبر عن رأيه بل عن إجماع الحركة الفقهية في المدينة وتقاليدها، ففقهه كان شورياً، ويعرف بأنه فقه أهل المدينة، وأبو حنيفة رضي الله عنه كذلك لم يكن يفقي من ذات رأسه وإنما كان يجلس ومعه أركان من مدرسته منهم أبو يوسف وزفر ومحمد. وكان يجري بينهم الحوار وبرز الرأي من خلاله، فما كان الفقيه يعتزل بتفكيره ورأيه بل يجمعه إلى آراء الناس، وما كان الإمام الفقهى يستبد بالفتوى ويتدرها وما ينبغي أن يكون الرأي السياسي ولا الإمامة السياسية إلا كذلك،⁽¹⁷¹⁾ ولم يكن أمر الاجتهاد إلا كذلك لدى بقية المدارس الفقهية كمدرسة جعفر الصادق رضي الله عنه (الفقه الجعفري)، أو مدرسة عبد الله ابن أباض رضي الله عنه (الفقه الإباضي)، هذه المدارس تبسيطاً واختصاراً، تُنسب إلى رمز ورغم أن معظم المذاهب يُنسب إلى أشخاص، فإن الرأي المرجح فيها والدال للعمل قد يختلف من عصر إلى آخر،

(169) سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، 1980).

(170) الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص 28.

(171) الترابي، الشورى والديمقراطية، إشكالات المصطلح والمفهوم.

الأمر الذي يكاد يجعل من نسبة المذاهب إلى شخص معين مجرد دلالة إشارية. ولذلك تشيع مثل هذه العبارات في أوساط هذه المدارس: المفتى بها في مذهب مالك، أو أبي حنيفة... إلخ، أي ما عليه العمل. (ب) إن المنظومات الفقهية التي نشأت في إطار النص الإسلامي والشورى على الرغم من أن عددها لا يكاد يتناهى، فإن سلطة التشريع في حياة المسلمين لم تكن تخرج عن مجموعة قليلة من المذاهب كانت مدار الفتوى ودليل العمل ومرد القضاء. ورغم كل ما يمكن أن يعترف به من دور الحكماء في تركيبة مذهب معين وفرضه على الناس، فإن المبالغة في ذلك بما يسقط أو يهمل إرادة الأمة هي مجانبة للصواب، إذ تكشف التجربة التاريخية عن فشل كثير من الحكماء في فرض مذهبهم الخاص على شعوبهم، كما حصل مع حكام الشيعة الإسماعيلية في المغرب الإسلامي وإرادتهم إحلال مذهبهم محل مذهب الإمام مالك، وهو ما فعل قريباً منه الحكماء الحسنيون الأتراك في تونس في سعيهم لفرض مذهب أبي حنيفة، ولكن ظل الشعب محافظاً على ما اختار من مدرسة تشريعية رغم إرادة السياسيين مما يفرض ضرورة الاعتراف بإرادة الأمة في ترجيح مذهب على آخر بفعل تناسب ظاهر أو خفي بين النموذج النفسي والاجتماعي لشعب ما وبين مذهب معين⁽¹⁷²⁾، ذلك إنه وإن لزم غير العالم أن يقلد عالماً فإن له الاختيار كاملاً بين عالم وآخر على أساس مبدأ تعدد المذاهب تبعاً لتعدد الاجتهاد.. وإن إجماع الأمة وإن انصرف في بعده التشريعي إلى العلماء، فإن ذلك لا يصادر دور الأمة أو جزءاً منه في تلقي مذهب معين بالقبول أو الرفض، فهنا أيضاً تظل سلطة الرأي العام في إطار ثوابت الدين صاحبة الكلمة الفصل... ويبقى للأفراد حرية الالتزام من عدمه بفتوى فقيه معين دون أن يصل ذلك إلى حد رفض الاجتهادات كلها لأن ذلك يعتبر رفضاً للشريعة إلا أن يكون مجتهداً⁽¹⁷³⁾، وأن توجيهات النبي ﷺ إلى توقيف الرأي العام أو السواد الأعظم⁽¹⁷⁴⁾ ما ينبغي أن تهمل.

10- الصيغ الممكنة للسلطة التشريعية في عصرنا

(أ) تمهيد: ليس من شأن دين جاء ليواكب مسيرة البشرية في كل أحوالها مخترقاً، المكان والزمان، أن يتجاوز في كل ما طبيعته التطور، شأن أكثر جوانب ترتيبات ونظم الحياة اليومية للناس في أساليب إنتاج معاشهم وتنظيم شؤونهم الإدارية والصحية وما إليها، حسب هذا الدين في ذلك وأمثاله أن ينصب معالم

(172) انظر في تفسير سيادة المذهب المالكي في المغرب العربي، علال الفاسي، النقد الذاتي، ط 2 (تطوان، دار الفكر المغربي، د. ت. والمؤلف دراسة حضارية للمغرب العربي (مخطوطة) تعرضت لهذه المسألة. وانظر: عبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت (بيروت: دار الغرب الإسلامي).

(173) الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص 152.

(174) حديث: (اتبعوا السواد الأعظم) رواه ابن ماجه عن عبد الله بن عمر، كما روى أحمد بن معاذ بن جبل ماجه: ((عليكم بالجماعة والعامة)).

كبرى وموجهات وقيم وموازن أساسية تضمن سلامة الاتجاه وتمنع الاضطراب واختلاط الموازين حذر ضياع البوصلة والوقوع في حمأة النسبية القيمية المطلقة، بما لا يقي معنى مطلقاً لتمييز حق من باطل وخير من شر، ثم يترك بعد ذلك لعقول الناس وتجاربهم وتشاورهم ملء الفراغات الهائلة المتروكة لاجتهادهم. كل بحسب وسعه من العلم.

عن علي، كرم الله وجهه، قال: ((قلت يا رسول الله إن نزل بنا أمر ليس فيه بيان أمر ولا نهي فما تأمر))، قال: ((شاؤوا فيه الفقهاء والعابدين ولا تمضوا برأي خاص))⁽¹⁷⁵⁾. ولقد كان الأمر كذلك في عهد الخلافة الراشدة، وإن لم يتخذ ذلك نظاماً محدداً بسبب قلة الحاجة إليه في مجتمع صغير كالمدينة المنورة قد ابرز الكفاح كفاءاته، فما كان أهل الشورى يخفون ولم يقتصر المسجد على الوظيفة الدينية التعبدية كما يريد له العلمانيون المستبدون اليوم، بل كان كل شيء في حياة المسلمين والمركز الموارد بالحركة، ومن ذلك أنه كان متدبلاً لتدول الرأي في كل المشكلات المطروقة في مستويات مختلفة. غير أن تناقص الجيل الأول وانسياع الإسلام في أرض الله الواسعة وبروز أمصار جديدة تنافس المدينة كالبصرة والكوفة ودمشق ومصر دون أن يحدث تنظيم وتطوير لأساليب الشورى، كما كانت تمارس في دولة المدينة، أشاع الاضطراب منذ عهود خلافة عثمان. ثم تصرم الأمر في عهد الخليفة الرابع لينقلب بعده حكم الشورى انفراداً واستبداداً بالسلطة دون أصحابها الشرعيين: الأمة وممثليها من أهل الحل والعقد... فسقط بذلك ركن من أركان الشريعة وبدأت رحلة الفصام النكد بين الدين والسياسة في حياة المسلمين⁽¹⁷⁶⁾. وانفصلت الوظيفة العلمية عن الممارسة السياسية، وتعطل عملياً أصل من أصول الشريعة هو الإجماع بنوعيه الخاص والعام فلما انتهى الأخذ بنظام الشورى، لم تعد هناك وسيلة لمعرفة أي الأمور عليها إجماع في الحقيقة، وأيها ليس عليه إجماع. فأنكر كثير من العلماء حصول الإجماع بعد حصول ذلك الانفصام النكد، وغالى البعض فأنكره جملة. ولم يبق من ذلك الأصل سوى إجماع أهل بلد على الأخذ بمذهب معين من مذاهب الفقه.. وكان من الطبيعي أن ينتهي الاستبداد إلى تقليص مجال الشورى وحرية الفكر وأن ينمو الخوف على مصير الإسلام بعد ما أصاب الأمة من فتن داخلية وهزائم خارجية ومظالم وفوضى تشريعية، وأن تفشو لدى علماء الإسلام نزوعات المحافظة والتهيب من التجديد و"سد الذرائع"، بدل فتحها، فغلب تيار الجمود على ما خلص إليهم من تراث الآباء والأجداد، وفشا فيهم التقليد، وتنادوا إلى إغلاق باب الاجتهاد، خشية على الإسلام من تلاعب الحكام، فزاد ذلك الأمة ضعفاً وخنوعاً وتمزقاً، وأسلمها طعماً للغزو الأجنبي فما استيقظت إلا على هدير المدافع الغربية تدك

(175) حديث رواه الطبراني.

(176) انظر: سيد قطب، هذا الدين، ط 9 (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، 1987)، الفصام النكد.

حصونها وتعيث فساداً في بنيتها.. فظهرت حركات الإصلاح والتجديد عوداً إلى منابع لتدارك ما فات، ومعالجة ما استجد من مشكلات، وما حصل بأثر التحدي من وعي بأخطار. وكانت مشكلات الحكم من أهمها، وفي طبيعتها مشكلة الاستبداد، فقد بدأت تتجه إليه أصابع المصلحين بالالتزام بمسؤولية مآلت إليه أوضاع الأمة من ضعف وهوان، مقابل ما تحقق لأمم الغرب من قوة وتقدم بسبب نجاحهم في تقييد إرادات الملوك المطلقة، وإذن فلا بد من تنظيمات ودساتير ومجالس. ومما لبثت تأثيرات الثقافة الوافدة أن أخذت تفصح عن نفسها في هذا المجال من طرح الاسئلة المحورية: هل للإسلام نظام للحكم أصلاً؟ ما معالجه إن وجد؟ ما علاقته بمؤسسات الحكم الغربي، كالبرلمان مثلاً؟ وانتهى إجماع المصلحين إلى تأكيد أصالة نظرية الحكم الإسلامي، وأن خصوصيته لا تمنع تفاعله مع كل جديد أخذاً وعطاءً. من ذلك مسألة تشكيل هيئات الحكم، كالمهنة التشريعية.

(ب) تشكل الهيئة الشورية

يقول محمد أسد "إن تشكيل الهيئة التشريعية هو أخطر المسائل في حياة الدول، وإن علينا أن نلتزم بأمر الله تعالى الذي ينص على أن تعالج كافة شؤوننا العامة على أساس الشورى، وأنه لا مفر من التسليم أن عملية تأسيس المجلس نفسها يجب أن يتمثل فيها هي الأخرى معنى الشورى على أتم ما يكون، وفي المجتمعات المعاصرة لا يمكن أن يتم تعريف رأي الأمة وتحقيق مبدأ الشورى بغير طريقة الانتخاب العام إذ أنها الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تظهر عن طريقها مزايا المرشحين ويترك بعدها للشعب حق الاختيار. أن طريقة الانتخاب سواء أكانت مباشرة أم غير مباشرة، وسواء أقامت على أساس التقسيم الإقليمي أم النسبي وما إلى ذلك من التفاصيل أمور لم تتعرض إليها الشريعة بل تركتها لقرار الأمة⁽¹⁷⁷⁾، المهم أن يكون الانتخاب هو طريق تشكيل ذلك المجلس من أولى الأبواب حتى يكون بحق أمر المسلمين شوري بينهم، ومن ذلك مهمة سنّ القوانين من خلال مجلس تنتخبه الأمة يكون ممثلاً للمجتمع كله برجاله ونسائه على السواء⁽¹⁷⁸⁾.

ويؤكد خالد محمد خالد "إن المفهوم الحديث للشورى التي زكاها الإسلام هو الديمقراطية البرلمانية... أن ينتخب الشعب نواباً عنه يمثلون إرادته ومشيتته، وهؤلاء النواب عندي هو أهل الحل والعقد، لا سيما إذا طعم المجلس النيابي ببعض الكفاءات المتخصصة ولو بالتعيين المحدود"⁽¹⁷⁹⁾. ذلك أن الإسلام وإن لم ينص على الانتخاب، فقد نص ضرورة أن يدار الأمر العام عن طريق الشورى، وإذا

(177) أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص 90.

(178) المصدر نفسه، ص 89.

(179) خالد محمد خالد، الدولة في الإسلام (القاهرة: دار ثابت، 1981).

تعذرت المشاركة العامة في كل المسائل تحتمت الإنابة، إنابة ذوي الرأي والكفاءة في قومهم، وهم أهل الحل والعقد. فكل طريق مباح يمكن به تبين من يجوز ثقة جمهور الأمة فهو جائز، ولا شك أن طرق الانتخاب في هذا الزمان من الطرق المباحة التي يجوز لنا استخدامها بشرط أن لا يستعمل فيها ما يستعمل من الحيل والوسائل المردولة⁽¹⁸⁰⁾.

(ج) ما يشترط في أعضاء الهيئة الشورية

قد تقدم أن هناك خطأً من كتب السياسة الشرعية بين مصطلحات أهل الحل والعقد وأهل الشورى وأهل الرأي... على نحو يترك انطباعاً لدى دارسيها أن هيئة الشورى في التصور الإسلامي هي جماعة مخصوصة لا تخرج عن علماء الشريعة ممن بلغوا درجة الاجتهاد، على اعتبار أن وظيفة التشريع المستتبطة هي وظيفة ذلك المجلس، فتحتّم أن يكونوا من أهل الاجتهاد وكأنّ هناك تلازم بين تأكيد علاقة الإسلام بالدولة وبين كون هذه الدولة دولة رجال الدين⁽¹⁸¹⁾، مع أنه مما لا شك فيه أن ارتباط قضايا السياسية - في المفهوم الإسلامي - بالمفاهيم الدينية لا يؤدي إلى سيطرة رجال الدين، أو من يطلق عليهم هذا الأسم، على الحياة السياسية في الدولة الإسلامية⁽¹⁸²⁾، وإذن فما هي الشروط التي ينبغي توفرها في الهيئة التشريعية لدولة اسلامية؟

لعل أهل فقية إسلامي معاصر انشغل بموضوع الدولة الإسلامية ومؤسساتها، ومنها المؤسسة الشورية، هو الشيخ أبو الأعلى المودودي.

المودودي ومخالفوه:

يرى العلامة أبو الأعلى شروطاً أربعة ينبغي توفرها في أعضاء الهيئة التشريعية من أهل الشورى، فما هي؟ وما الموقف منها؟

الشرط الأول: الإسلام؟. يستمد هذا الشرط من قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾⁽¹⁸³⁾. واذن لا يتولى الأمر في دولة الإسلامية إلا المسلمون الذين يوقنون أن الدستور الإسلامي هو الحق، ويؤمنون بما جاء في الإسلام من الشريعة، فأولو الأمر الذين تجب طاعتهم

(180) أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي (دمشق: دار الفكر، [د.ت.])، ص 58.

(181) عبد الحميد متولى، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص 107.

(182) د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص 104.

(183) القرآن الكريم، "سورة النساء" الآية 59.

يجب أن يكونوا من المسلمين. أما الشيخ النبهاني فلم يسلم بهذا الشرط، وأباح لأهل الذمة من مواطني الدولة الإسلامية أن يشاركوا⁽¹⁸⁴⁾.

ولكن هل أن إسلامية الدولة تقتضي ضرورة أن يكون كل أعضاء مجلسها النيابي علماء مجتهدين أو حتى مسلمين؟ ذهب بعض العلماء المعاصرين إلى أن "أولي الأمر" ليسوا علماء الشريعة ضرورة بل طائفة منهم

(184) وإذا كان الشيخ تقي الدين النبهاني مؤسس ومنظر حزب التحرير الإسلامي قد أجاز عضوية مواطني الدولة غير المسلمين في مجلس الشورى إلا أنه قصر عضويتهم على التظلم داخل المجلس دون المشاركة في الأمر أي في السياسة العامة، فإن دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية قد خول عضوية المجلس لبقية مواطني الدولة الإسلامية غير المسلمين من الزارذشت واليهود والمسيحيين والأشوريين والكلدانيين، على أن تنتخب كل أقلية نائبها بحسب تعدادها السكاني.. ولكن الدستور اشترط على المجلس ألا يسن قوانين تخالف الجعفرية: المذهب الرسمي للدولة، ولقد فرض الدستور تأييد هذه المادة وهو أمر جدير بالنقد، إذ هو يضيق من مجال الاختيار أمام المجلس ويحرمه من الاستفادة من الثروة الإسلامية الفقهية. ويتولى مراقبة ذلك مجلس المحافظة على الدستور. ويتكون هذا المجلس من 6 أعضاء من الفقهاء والعدول والعارفين بمقتضيات العصر لمراقبة تطابق القوانين مع أحكام الشريعة، ومن 6 أعضاء ينتخبون من بين الحقوقيين الإسلاميين بواسطة المجلس الأعلى للقضاء، يتولون مع الستة المتقدمين مراقبة تطابق القوانين مع بنود الدستور.

أنظر: دستور الجمهورية الإسلامية بإيران، الترجمة العربية (طهران: مؤسسة الشهيد، 1400هـ).

وبذلك أمكن في تجربة دستور إسلامي حديث التوفيق بين مبدأ الانتخاب العام وبين المحافظة على النظام العام والطبيعة الإسلامية للدولة.. ولقد أخذت بعض دساتير الأقطار العربية تتطور تحت ضغط الصحوة الإسلامية في اتجاه أسلمة التشريع والدولة، مثل الدستور المصري، فأضيفت بعد كفاح طويل إلى المادة التقليدية التي يتحلّى بها معظم الدساتير العربية: دين الدولة الإسلام، مادة دستورية تضبط تلك العبارة المائعة بصيغة "والشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي للتشريع". كما تضمن مشروع الدستور العراقي على ما فيه من هنات مادة جيدة في هذا الصدد، وفقت بين ضرورة التزام المشرع بالديمقراطية وحقوق الإنسان وبين التزامه بالشريعة الإسلامية فيكون لأغيا كل قانون لا يحترم هذه المرجعيات الثلاث. أما الدستور التونسي فلا يزال محافظاً على تلك المادة كما ولدت مائعة مطاطة: تونس دولة ذات سيادة، العربية لغتها والإسلام دينها، ولذلك لا نجد لهذه المادة المائعة أي أثر توجيهي في أي فصل من الفصول العشرين التي أحتواها الباب الثاني "السلطة التشريعية"، الأمر الذي تنسي معه أنك حقيقة في بلاد ذات هوية معينة: العربية لغتها والإسلام دينها، مما له دلالة واضحة على ضحالة الوعي الإسلامي أو النفاق لدى الجم الغفير من واضعي ذلك الدستور. ومع ذلك لم تسلم هذه المادة المطاطة من سهام الملحدن واللائكين مطالبين بإلغائها وإلغاء كل أثر لها متبقٍ في بنان الدولة التشريعي، للدلالة على أن هاهنا دولة تحكم شعباً له في الإسلام أمجاد وليس فيه من يجروء على الاستعلان بإلحاده. وقد تكون الآثار السلبية لتلك المادة الدستورية على الإسلام ودعائه هي الوجه الأبرز، إذ على أساسها فرضت الدولة وصايتها على الإسلام ومؤسساته، فألغت التعليم الديني وصارت الوقف والمحاكم الشرعية، وحظرت تأسيس الأحزاب على أساس ديني. وبمفهوم المخالفة يغدو مباحاً لكل مذهبية غير إسلامية ما محظور على أهل المذهبية الإسلامية من تأسيس الأحزاب والمشاركة في الشأن العام، وذلك بدل أن تكون النتيجة المنطقية لتلك المادة الدستورية ضرورة التزام كل التكوينات السياسية وغيرها بالإسلام، وفي الحد الأدنى عدم مخالفته، ولكنه النفاق. ربما حول أعمال المجلس التأسيسي، أنظر: ندوة القانون الدستوري المنعقدة في كلية الحقوق، تونس، 1984.

وأنظر الدراسة حول الدستور التي قدمها الشيخ الشاذلي النيفر، الأمر الذي يفرض ضرورة النص صراحة في الدستور أن كل قانون مخالف الشريعة لاغ ولا قيمة قضائية أو تنفيذية له. وحتى لو حصل ذلك فإنها تبقى بعيدة عن حسم ووضوح المادة الرابعة في الدستور الإيراني: "يجب أن تكون كافة القوانين والمقررات الإنسانية والجزائية والمالية والاقتصادية والأدارية والثقافية والعسكرية والسياسية وغيرها قائمة على أساس الموازين الإسلامية وهذه المادة حاکمة بإطلاق كافة مواد الدستور والقوانين والمقررات الأخرى". وحتى دستور "بول بريمر" الحاكم الأمريكي للعراق بعد الغزو، كان حظ لاسلام فيه - تحت ضغط المراجع الدينية - أفضل من حظه في الدستور التونسي وأمثاله. ناهيك بحظ الحريات، فهي الأخرى مطاطة خادعة.

ومن غيرهم ممن هم مطاعون في قومهم وأصنافهم، مثل زعماء الأحزاب والنقابات وغيرهم⁽¹⁸⁵⁾، ممن يحوزون على تمثيلية الأمة. ويكفي أن يلتزموا بالنظام العام أي باحترام الطبيعة الإسلامية للدولة، فلا يسنوا تشريعاً مخالفاً لنص شرعي، ويمكن مراقبة ذلك عن طريق مجلس دستوري يضم علماء مجتهدين.. أما غير المسلمين من مواطني الدولة الإسلامية، وهم الذين رضوا باعطاء ولائهم كاملاً للدولة الإسلامية واعترفوا واحترموا هويتها الإسلامية، فلا مانع من أن توكل إليهم الوظائف في أجهزة الدولة، وأن يكون لهم تمثيل في المؤسسة الشورية، وسيكونون قطعاً أقلية في حكم إسلامي يقوم على أكثرية إسلامية. وإن اشترط أن يكون أولو الأمر من المسلمين - منكم - يمكن أن يحمل على أنه شرط تغليب، يقتضي أن تكون أغلبية أولي الأمر من المسلمين لضمان عدم تحول الدولة عن أهدافها، وأهمها - ولا شك - إقامة الشريعة الإسلامية والدفاع عن الإسلام ونشره ومنع الفتنة عن أهله، ومدافعة الظلم عن المظلومي، فضلاً عن ضرورة الاطمئنان الى ولاء تلك الأقليات للدولة الإسلامية، والدفاع عنها ووجود مؤسسة للرقابة الدستورية على ما يصدر عن المجلس من تشريعات. ويمكن حمل "أولي الأمر" في الآية، لا على أعضاء المجلس التشريعي بل على رئيس السلطة التنفيذية "الأمير" ونوابه ممن يقومون على إنقاذ القانون الإسلامي، خاصة وأن "الأمر، من نفس مادة الأمير" التي وردت فيها أحاديث كثيرة عن النبي ﷺ تركز المسؤوليات التنفيذية في يد شخص واحد وتأمير بطاعته، يسمى أحياناً "الأمير"، وأخرى "الإمام" من مثل "من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله ومن يطع الأمير فقط أطاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني"⁽¹⁸⁶⁾

وروى مسلم عن عبد الله بن عمر من باع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه أن استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر".

ولعل الذي صرف معظم المحدثين إلى تأويل "أولي الأمر" بأنهم أعضاء الهيئة "التشريعية"، أي البرلمان بلغه العصر، حتى جعلوهم ممثلي السيادة⁽¹⁸⁷⁾. إنما هو النسج على منوال الفكر السياسي الغربي، وخاصة منه البريطاني من جهة، ونفي قهمة الاستبداد عن الدولة الإسلامية ثانية ومقاومة الحكومات المستبدة من جهة ثالثة. مع أن صورة الرئيس أو الملك في الأنظمة البرلمانية - حيث يحتل البرلمان منصب ولي الأمر باعتباره السلطة العليا، ثمرة من ثمار تاريخ طويل من الصراع في أوروبا ضد ملوك الإطلاق - هي الأليق بصورة

(185) عبد الرحمن عزام، الرسالة الخالدة (القاهرة: دار الشروق، 1399هـ)، ص 279. ولعه تابع في ذلك الشيخ محمد عبده ومدرسته.

في تفسير الآية المذكورة، أنظر: عبده ورضا، تفسير المنار.

(186) رواه البخاري ومسلم.

(187) موسى، نظام الحكم في الإسلام.

الانظمة الاسلامية حيث يملك الرئيس "الأمير" سلطات التنفيذ ويشترك مع مجلس الشورى في سن السياسات العامة. ولا ضير على الهوية الإسلامية للدولة من وجود أعضاء من المواطنين غير المسلمين ما ظل المجلس وسائر مؤسسات الدولة يعمل في إطار الشريعة وتحت رقابة هيئة من كبار العلماء في الفقه والقانون ، مستقلة تماماً عن الدولة، تنهض بمهمة الرقابة على دستورية القوانين وعلى السمت العام لسلوك الدولة ومؤسسات ومسؤولين، متعاونة مع الهيئات القضائية ومع المؤسسات العلمية ومؤسسات توجيه الرأي العام كالمساجد والصحافة والأحزاب، على القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقوية سلطان الشعب عليها، إذ التشريع الأصلي حق الله، أما التشريع الاستنباطي فحق الأمة، حق كل مواطن أن يجتهد، وتلك هي الشورى المرسله. أما الشورى التشريعية التي تستهدف الإجماع المعبر عن إرادة الأمة فيمكن أن تنهض بها هيئة علمية شعبية منتخبة مستقلة عن الدولة⁽¹⁸⁸⁾، تتكون من كبار العلماء والقضاة، كما سبق. وإذا كان العلم بالشريعة متاحاً أمام للجميع، وليس وقفاً على فئة معينة من الناس، فليس هناك ما يلزمنا بقبول مبدأ أن يكون الفقهاء هم الحكام في الدولة الإسلامية. إنما الملزم ألا يقع انفصام بين سياسة الدولة وأحكام الشريعة، بمعنى أن تكون إدارة الشؤون السياسية في الدولة الإسلامية مبنية على أساس تلك الأحكام⁽¹⁸⁹⁾، ولا تخرج مهمة هيئة العلماء من الفقهاء ورجال القانون عن مهمة الاختصاص في المحافظة على الدستور شأن المحاكم العليا أو المجالس الدستورية في بعض البلدان. والنتيجة: أنه سواء علينا أعيننا اشتراط إسلامية أولي الأمر أعضاء الهيئة التشريعية، على التغليب، أم على أنهم الأمراء ممثلو السلطة التنفيذية، فيكون معنى الآية، ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأطيعوا أمراءكم المسلمين ما لم يأمرهم الله ورسوله﴾. وفي الحالة الأولى يكون معنى الآية "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأطيعوا نوابكم في مجلس الشورى ما لم يشرعوا لكم ما يخالف المعلوم من حقائق الاسلام" وسواء أكان هذا أم ذاك، فإنه لا مانع شرعياً في دولة إسلامية توجد فيها أقلية أعطت ولاءها للدولة الإسلامية أن تحظى طوائفها بالتمثيل في الهيئة الشورية: مجلس الشورى. لنا عودة إلى هذه المسألة إن شاء الله لمزيد من التفصيل، المهم هنا التأكيد على أن الهيئة الشورية في الدولة الإسلامية يمكن أن تضم أقلية أو أقلية غير إسلامية، وأن اشتراط الإسلام إنما هو لأغلب أعضائها ولرئيس الدولة خاصة.

الشرط الثاني، حسب صياغة الدستور الإسلامي، كلما اعدّها أبو الأعلى المودودي لدولة باكستان: الرجل، مستنداً على ذلك بقوله تعالى: ﴿الرجال قوامون على النساء﴾ [النساء: 34]، ويقول عليه السلام "لن يفلح قول ولوا أمرهم امرأة"، رواه البخاري. وهذان النصان يقطعان حسب رأي الشيخ

(188) الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، ص 433.

(189) العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص 287.

المودودي، بأن المناصب الرئيسية في الدولة رئاسة كانت أو وزارة أو عضوية مجلس الشورى أو إدارة مختلف مصالح الحكومة لا تفوض إلى النساء... وأن السياسة والحكم خارجان عن دائرة أعمال المرأة⁽¹⁹⁰⁾. وقد ذهبت إلى هذا الرأي لجنة الفتوى في الأزهر الشريف ولجنة الفتوى في الكويت، فمنعت عن النساء حتى حق المشاركة في الانتخاب⁽¹⁹¹⁾. ولقد ذهب إلى قريب من هذا الرأي الشيخ محمد عبد القادر أبو فارس وعدد من زملائه الأساتذة في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية في دراسة لهم لم تنشر بعد، لم يروا فيها للنساء من عمل سياسي مشروع غير الانتخاب العام حرصاً على أصواتن أمام منافسة العلمانيين. وليس لهم من سند غير ما تقدم وحجة التاريخ: أن ذلك لم يحدث في الماضي⁽¹⁹²⁾.

نقد: أأخذني العجب بعد مطالعتي هذه الفتاوي القاضية بعزل المرأة عن كل مشاركة في الحياة السياسية استناداً إلى الآية والحديث المتقدمين، فرجعت إلى ما وصلت إليه يداي من كتب التراث الإسلامي، وخاصة في مادة السياسة الشرعية أبحث عن مواقف المتقدمين من هذه المسألة، فازدادت دهشة إذ لم أظفر في ما طالعت من مباحث بطرح لهذه المسألة في غير باب الإمامة حيث انعقد الإجماع أو كاد بين علماء السياسة الشرعية على منع الولاية العامة (الإمامة) عن المرأة استناداً إلى الحديث المتقدم، رغم أن أحد أهم المذاهب الإسلامية المذهب الحنفي الذي كان المذهب الرسمي لأهم الدول التي حكمت المسلمين قد حول لها منصب القضاء على أهميته لدرجة أن أبا يعلى الفراء اشترط في الإمام "أن يكون على صفة من يصلح أن يكون قاضياً: من الحرية والبلوغ والفعل والعقل والعلم والعدالة"⁽¹⁹³⁾، وحتى في منصب الولاية العامة أو رئاسة الدولة ذهب بعض فرق الخوارج مثل الشيبية إلى جواز إمامة المرأة إذا قامت بأمورهم وخرجت على مخالفتهم، وقالوا إن غزاة أم شيب كانت إماماً بعد موت شيب⁽¹⁹⁴⁾. وكان لـ عائشة أم المؤمنين، شأن في السياسة، إذ قادت معارضة مسلحة ضمت ما يزيد عن ثلاثة آلاف من الجند فيهم من الصحابة المبشرين بالجنة. وكانت كما ذكر أبو بكر تأمر وتنهاي، وإذا الأمر أمرها⁽¹⁹⁵⁾. كانت في مقام الرئاسة تخطب وتفاوض وتنصب إمام الصلاة⁽¹⁹⁶⁾. واشتهرت في التاريخ الإسلامي نساء أخريات في ميدان السياسة منهن الحرة الصليحية التي حكمت مواطن من اليمن مدة تزيد عن أربعين سنة

(190) المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، ص 84 - 88.

(191) ورد ذلك في كتيب: فتاوي في أحكام النساء (القاهرة: الأزهر، [د.ت.]).

(192) دراسة حول مشاركة المرأة في الحياة السياسية (مخطوط).

(193) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط2 (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1966).

(194) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الملل والنحل، تحقيق أبي نصر نادر (بيروت: دار المشرق، 1970)، ص 75 - 76.

(195) شرح النهج، ج2، ص81. نقلاً عن: الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 347.

(196) نفس المصدر نقلاً عن: الفاسي، المصدر نفسه، ص 346 - 347.

من القرن السادس. كما تحدث القرآن بإكبار عن ملكة سبأ رمزاً للانزواء بالشورى، مذكورة مجلس شوراها بما عهدوه منها. "ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون". ولقد استند المجيزون إمامة المرأة الإمامة العظمى، على أن عموميات الإسلام تؤكد المساواة بين الذكر والانثى، وأن الحديث المذكور لا يمثل أساساً صالحاً لتخصيص عموم المساواة، ذلك أن الحديث المذكور ورد بخصوص حادثة معينة، صورتها أنه ما ورد عن النبي ﷺ أن كسرى فارس مات وأن قومه ولوا ابنته مكانه، قال عليه السلام ذلك القول تعبيراً عن سخطه على قتلهم رسوله إليهم - فالحديث لا يتعدى التعليق على الواقعة المذكورة حتى يكون مرجعاً في مادة القانون الدستوري، خاصة وإن علماء الأصول لم يتفقوا على قاعدة أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. وما كان لفظه عاماً لا يعني أن حكمه عام أيضاً، الأمر الذي يجعل الحديث لا ينهض حجة قاطعة، فضلاً عن ظنيته من جهة السند، حتى يصلح أساساً لمنع المرأة من الإمامة العامة⁽¹⁹⁷⁾. فضلاً عن أنه حتى مع التسليم - في تحدٍ لعموم مبدأ لمساواة بين المسلمين - بحجب المرأة عن منصب الإمامة ولو كانت الأكفأ علماً وتجربة فقط بسبب جنسها، يبقى هذا الجدل نظرياً لأن النزاع هنا ليس حول الإمامة العظمى التي تحكم كل المسلمين والتي استند الفقهاء للحديث المتقدم لمنعها من توليها فهذه قد ولت وطويت صفحتها وإنما نحن إزاء ولايات صغرى بل غاية في الصغر سواء أكانت سلطة تنفيذية في قطر أو عضوية في مجلس نيابي.

أما آية سورة النساء "الرجال قوامون على النساء"، فلم ير فيها علماء السياسة الشرعية قبل المردودي سنداً لمنع المرأة من الولاية العامة، فضلاً عن منعها من المشاركة السياسية جملة، إذ أن القوامية، إذا كان معناها الرئاسة بإطلاق، كانت نتيجة منع المرأة من الرئاسة في أي مستوى من المستويات حتى ولو كان مدرسة أو حضانة أطفال أو إشرافاً على مصحة أو إدارة متجر أو مصنع، ما وجد رجل في تلك المؤسسات. وهو شطط لم يذهب إليه - في ما علمنا - أحد من علماء السلام القدامى أو المحدثين ومفسري القرآن الكريم. حتى أن أشهر تفسير للقرآن الكريم في هذا العصر "في ظلال القرآن" السيد قطب، على منزعه السلفي في التفسير وميله الشديد إلى مخالفة ما جاء عن الغرب قد اعترف وهو بصدد تفسير

(197) ظنية الحديث تأتي من جهة روايته وهو أبو بكره (رضي الله عنه) فعلى الرغم من أنه صحابي جليل من مسلمة الفتح إلا أنه كما ذكر عن نفسه قد حد في القذف... وقد اختلف العلماء في قبول شهادة المحدود الثائب، مع أن السلامة من الفسق شرط في قبول الراوي لدى المحدثين. ورغم أن أبا بكره من شيوخ البخاري ووثقه وروى عنه في صحيحه إلا أن الأحكام الشرعية وخاصة ما تعلق منها بنظام الدولة الإسلامية ما ينبغي أن تبني على سند ظني مهما كانت درجة الظنية ضئيلة.. ويستخلص محمود المرادي من مناقشته المطولة للعلماء الذين استندوا إلى حديث أبي بكره لمنع النساء من الولاية العامة، ودعك ممن استشهد به على منعها من المشاركة السياسية إطلاقاً، "أن الدليل على عدم جواز المرأة في الحكم غير كاف والله أعلم". أنظر: محمود المادي، الخلافة بين التنظير والتطبيق، ص

آية القوامة" أنه كان يذهب في فهمه الآية المذكورة إلى أنها تعني الرئاسة العامة للرجال على النساء في كل شأن، ولكنه عدل بعد طول تأمل عن هذا الرأي، ذلك أن سياق الآية هو حديث عن الخلافات الزوجية مما يقضي أن الرئاسة الواردة في الآية لا تتجاوز نطاق الأسرة⁽¹⁹⁸⁾، وهي رئاسة ككل الرئاسات، لا مجال فيها للإطلاق بل هي خاضعة وجوباً للنص والشورى... ولقد وردت الشورى في إحدى مواردها الثلاثة في القرآن الكريم في شأن العلاقات الأسرية.. ﴿عن تراض منهما وتشاور﴾⁽¹⁹⁹⁾.

والنتيجة أن ليس هناك في الإسلام ما يقطع بمنع المرأة من الولايات العامة قضاء أو امانة، وحتى على فرض ذهابنا مع الجمهور إلى منعها من الولاية العامة (رئاسة الدولة)، فبأي مستمسك يستمسك غاصبو حقها المشاركة في إدارة الشؤون العامة في كل المستويات ومنها عضوية مجلس الشورى؟⁽²⁰⁰⁾

ليس لهم من مستمسك غير التقليد، وليتهم قلدوا الآباء في عصورهم الذهبية، عصور تحرر العقل وإنطلاق الأمة، إذن لكانوا أهدى سبيلاً ولقرأوا عند شيخ المفسرين ابن جرير الطبري والإمام أبي حنيفة وفقهينا الثائر الأندلسي ابن حزم أنهم قد أجازوا للمرأة لا مجرد المشاركة في الانتخاب أو الانتماء إلى الأحزاب أو القيام ببعض وظائف الدولة كالوزارة، بل قد أجازوا لها تولي القضاء وهو من الولايات العامة التي تقاس شروط الامامة عليها... ولو تحرروا من تقليد آباء عصور الجمود وامتدت أبصارهم إلى أبعد من ذلك، إلى عصر التشريع، عصر النبي وخلفائه (عليهم الصلاة والسلام) لألفوا المرأة لا تشارك بالرأي فحسب في الشؤون العامة، بل تشارك بالسيف أيضاً. وتتدخل في ساعة الأزمات بالرأي السديد والحل المنقذ كما تدخلت أم سلمة في صلح الحديبية لما أغضب الأصحاب نبيهم ﷺ فلم يطيعوه، فدخل عليها، فأشارت عليه بالحل الذي أنقذ الجماعة في أخرج موقف عرفته العلاقة بين القائد وصحبه. فهل اعترض النبي ﷺ على تدخلها بحجة أن هذه سياسة، وأن السياسة والحكم خارجان عن دائرة أعمال المرأة، كما ذكر شيخنا المودودي؟... عفا الله عنه — بعد أربعة عشر قرناً...؟ وهل كان رئيس مجلس الشورى عبد

(198) أنظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 3، النص مروى بالمعنى...

(199) القرآن الكريم، "سورة البقرة" الآية 233.

(200) ولقد سرتنا جداً إقدام أهم إعلام الفكر الإسلامي المعاصر محمد الغزالي، على مواجهة تيار المحافظة في أهم قلاعه التي لا يزال متحصناً فيها، أعني موضوع المرأة، من خلال كتابه: محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، 1989)، وتأصيله مكانة المرأة في الإسلام وإزاحته من طريق مشاركتها الفاعلة في النهضة الإسلامية كثيراً من العوائق ومخلفات القرون، المتحصنة بالدين وليست منه، ولقد ذهب في موضوع مشاركة المرأة السياسية الاتجاه نفسه. وللأسف لم يكن كتاب شيخنا المذكور قد صدر يوم كتبت مخطوطة هذا الكتاب صيف 1986. فكنا أوفياء لما تعلمناه في مدرسته التحررية.

ولقد أسعدنا أيضاً ما طالعناه من موقف أصيل جريء لشيخنا يوسف القرضاوي، يضاف إلى مآثره في تأكيد موقف الإسلام المدافع عن مشاركة المرأة في مختلف أوجه النشاط الاجتماعي، بما في ذلك المشاركة في الحياة السياسية، كان تكون نائبة في البرلمان، مع الحرص على مراعاة الآداب الإسلامية في كل الأحوال.

الرحمن بن عوف، وهو ينفذ وصية عمر بن الخطاب في افراز أحد المرشحين الستة للخلافة فما ترك أحداً في المدينة إلا استشاره حتى كان يدخل إلى خدور النساء لأخذ رأيهن في المرشح المفضل، هل كانت غائباً عنه كتاب الله وسنة نبيه بما في ذلك آية القوامه وحديث بنت كسرى؟ أم لأنه كان مستحضراً كل ذلك، لم يهمل رأي النساء في هذا الشأن العظيم؟ كيف لا والشؤون العامة تنعكس نتائجها على الرجال والنساء على حد سواء. فبأي مبرر تقصى المرأة عن شأنها وهي إنسان مكلف كامل التكليف؟

وإن مما يعزي النفس أن معظم رجال السياسة الشرعية في هذا العصر لم يذهبوا بدافع التقليد للآباء أو رد الفعل على الغرب إلى ما ذهب إليه شيخنا المودودي، بل قد أقروا أن الأصل في الحقوق العامة المساواة بين الرجال والنساء، ما عدا مواطن قليلة تقتضيها ضرورة التكوين أو ضرورة المجتمع، ونكتفي هنا بنقل هذه الفقرات اللامعة للشيخ الأزهرى عبد الله دراز رحمه الله من كتاب دستور الأخلاق في القرآن⁽²⁰¹⁾: "إن القرآن يقرر مشاركة الرجل والمرأة في كيان الدولة والمجتمع سواء بسواء عدا بعض استثناءات قليلة متصلة بخصوصيتها الجنسية، ويجعل لها الحق مثله في النشاط الاجتماعي والسياسي. بمختلف أشكاله وأنواعه. ومن جملة ذلك النيابية وغير النيابية مما يتصل بتمثيل طبقات الشعب، ووضع النظم والقوانين، والإشراف على الشؤون العامة والجهود، والدعوات والتنظيمات الوطنية والكفاحية والاجتماعية والاصلاحية.

"والقول بان المرأة المسلمة جاهلة غافلة، وإنها لا ينبغي شغلها في غير بيتها وأمومتها، ليس بشيء، فالسواد الأعظم من الرجال في البلاد الإسلامية والعربية هم أيضاً جاهلون وغافلون، ولم يقل أحد إنهم يجب أن يجرموا بسبب ذلك من حقوقهم السياسية والاجتماعية، وليست كل امرأة مرشحة لمباشرة العمل والنشاط في المجال السياسي والاجتماعي، وإنما يترشح لذلك أفراد كما هو شأن الرجال، مما لا يتحتم أن يكون معناه أو مؤداه إنصراف النساء عن بيوتهن وأمومتهم".

ونقول هذا من قبيل المساجلة، ويقطع النظر عن الدلائل القرآنية التي تمنح المرأة الحقوق السياسية والاجتماعية والمدنية أسوة بالرجل، والتي ينبغي أن تكون هي القول الفصل في صدد ما نحن بسبيل تقريره.

وإذا كانت المرأة في القرون الإسلامية الاولى لم تشترك في شؤون الدولة على نطاق واسع، فمرد هذا إلى طبيعة الحياة الاجتماعية، وليس من شأنه أن يعطل الأحكام والتوجيهات والمقاصد الإسلامية، لأن كتاب الله وسنة رسوله الثابتة هما منبع الشريعة والأحكام الإسلامية لمختلف العصور والبيئات، والنص فيهما

(201) عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن. نقلاً عن: القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص 343.

على أصل المساواة الى أن يأتي ما يصرف عنها الى الاستثناء بما يعود نهاية الى المساواة تقابلاً بين الحقوق والواجبات تحقيقاً لمقصد التكامل بين الجنسين وليس مجرد التماثل الشكلي. والحق أن مساهمة المرأة كانت عظيمة في حركة التغيير وبناء الحضارة الإسلامية والتواصل الثقافي بين الاجيال، عبر دورها في الاسرة خصوصاً، مهما تعطلت بقية المؤسسات، سواء أكان ذلك في المرحلة المكية أم المدنية، أم في العهد الراشدي وسائر عهود الأزدهار. لقد كانت المرأة حاضرة في أخطر المواقع مثل عقد تأسيس الدولة الإسلامية في العقبة الثانية وسائر المواقع والغزوات. واستند ابن حزم على تولية عمر بن الخطاب "الشفاء" الحسبة على السوق ليقدر "وجائز أن تلي المرأة الحكم عدا رئاسة الدولة". (الحلي. المصدر السابق)

أما تقي الدين النبهاني فقد ذهب في دستوره إلى أنه "لكل من يحمل التابعية (الجنسية)" إذا كان يالغا عاقلاً الحق في أن يكون عضواً في مجلس الشوري، رجلاً كان أو امرأة" (202).

وفي دستور الجمهورية الإسلامية الذي يعد في مجمله احدى خلاصات جهاد الحركة الاصلاحية على صعيد الفكر والعمل (203)، تنبأ المرأة منزلة مرموقة تجسداً لآية التوبة ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ (204)، فقد ورد في المادة الواحدة والعشرين: "الحكومة مسؤولة عن توفير حقوق المرأة في كافة المجالات مع ملاحظة القيم الإسلامية.

وفي المادة العشرين، ورد: "يتمتع جميع الأفراد - سواء المرأة و الرجل - بحماية القانون بصورة متساوية، كما يتمتعون بكافة الحقوق الإنسانية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية مع مراعاة الموازين الإسلامية" (205). ولا عجب أن يحل الدستور الإيراني المرأة مكانة عظيمة وقد ساهمت في تفجير الثورة وصنع قوافل الشهداء، فكان لها مكانها في مجلس الشوري وفي المسيرات الشعبية وفي كل موطن من مواطن الفداء. وكانت مشاركتها تلك خير معين لها في حسن أدائها مهمتها الرئيسية في تخريج أجيال البناء والشهادة.

ولا عجب أن تظل "الجماعة الإسلامية" في باكستان، على عمق وأصالة فكر مؤسسها العظيم، جماعة نخبوية، غير قادرة على صناعة مد جماهيري، ما ظل موقفها الاجتماعي عامة، ومن المرأة خاصة،

(202) النبهاني: نظام الحكم في الإسلام، ص 54.

(203) الشيخ محمد علي التسخيري، حول الدستور الإسلامي، ط2 (طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، 1408هـ).

(204) القرآن الكريم، "سورة التوبة"، الآية 71.

(205) دستور الجمهورية الإسلامية بإيران. وانظر كذلك المصنف الهام للشيخ آية الله محمد حسين منتظري "دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة" ط2 (بيروت: الدار الإسلامية، 1988).

محافظاً⁽²⁰⁶⁾، ويغلب عليه التشدد، حتى أنه رحمه الله خص حجاب المرأة بكتاب دافع فيه دفاعاً مستميتاً عن أن النقاب هو الصورة الوحيدة المقبولة إسلامياً مخالفاً بذلك موقف الجمهور الذي لم يشترط ذلك. الخلاصة: أنه ليس في الإسلام ما يبرر إقصاء نصف المجتمع الإسلامي عن دائرة المشاركة والفعل في الشؤون العامة... بل أن ذلك من الظلم للإسلام ولأتمته قبل أن يكون ظلماً للمرأة ذاتها... لأنه على قدر ما تنمو مشاركة المرأة في الحياة العامة، على قدر ما يزداد وعيها بالعالم وقدرتها على التأثير فيه، وأنه لا سبيل إلى ذلك من غير إزالة العوائق الفكرية والعلمية من طريق مشاركتها في الشؤون العامة والارتقاء بوعيها الإسلامي والعام والثقة بقدراتها حتى تكون مساهمتها فعالة في صناعة جيل يخرج عن خويصة نفسه لينخرط في المهوم العامة للامة والإنسانية. نحن اذن مع حق المرأة الذي قد يرتفع أحياناً إلى مستوى الواجب في مشاركتها في الحياة السياسية على أساس المساواة في إطار احترام اخلاقيات الإسلام، فإنما التفاضل بالكفاءة والخلق لا بالجنس أو اللون⁽²⁰⁷⁾. وتأمل في هذه الآية العظيمة ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم إن الله عليم خبير﴾ [الحجرات: 12]. ما أحوج مجتمعاتنا إلى زعامات نسائية على طريق عائشة وخديجة وأم سلمة وفاطمة وأسماء وحولة وزينب، فأين بناهمن من المد الإسلامي المعاصر؟ نحن لا نرى مانعاً من تخصيص عدد من مقاعد مجلس الشورى للنساء حرصاً على تشجيعهن، وعلى إبراز صورة المرأة الجادة على انقاض المرأة للعب، فإن من أعظم مقاصد جهاد الاسلام نصرة للمستضعفين بلوغاً بهم الى مصاف غيرهم. قال تعالى: "ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان" النساء

(206) غير أنها شهدت (كما كنا قد توقعنا) انطلاقة شعبية مع قائدها خليفة المودودي والطفيل الشيخ "القاضي حسين أحمد الذي تمرس على القيادة الجماهيرية في الحركة الطلابية، فأخرج الجماعة الإسلامية من شرفقتها النخبوية ومواقفها المحافظة ونزل بها الى الشارع في حركة لولبية لا تزال تتسع حتى استوعبت كل الجماعات الدينية علمية نيوبندية وصوفية وشيعية، وزادت اتساعاً لتفتتح على وتتعاون مع الاحزاب العلمانية لتتشكل من كل ذلك معارضة موحدة في وجه نظام عسكري متغرب متصهين، تقود ضده معارضة قوية جدا في البرلمان وفي الشارع عبر مسيرات ضخمة . معارضة أعدت نفسها بجد لتكون بديلاً ضمن أفق ليس بعيداً.

106مكرر. (انظر كتاب "الحجاب" للمؤلف ط. دار العروبة. لاهور. ولقد تحولت في عدة مدن باكستانية فاعجبني اعتزاز الباكستانية بشخصيتها الوطنية الذي يتجلى في تمسكها من خلال الزي الوطني. عظمهر الاستعفاف والستر ورفض الانجرار وراء الثقليعات الغربية المتفسخة، مع الحرص على مسحة من الفن والجمال، وهو انموذج لا يحتاج إلا لتعديلات بسيطة حتى يحقق المواصفات الإسلامية. غير أن عيني لم تكد تقع على انموذج للمرأة المودودية اللاهم إلا في "المنصورة" القرية الخاصة بالجماعة الإسلامية

(207) أنظر في هذا الصدد: حسن الترابي، المرأة بين الإسلام وتقاليد المجتمع (تونس: دار الرؤية، 1985)؛ الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، وراشد الغنوشي، المرأة بين القرآن وتقاليد المجتمع (الكويت: دار القلم؛ تونس: دار الصحو، 1988).

الشرط الثالث: البلوغ والعقل. وهما شرطان بديهيان للمشاركة السياسية فضلاً عن القيادة. والجدير بالملاحظة في شأن سن أعضاء الهيئة التشريعية أن كثيراً من الدساتير لا يكتفي بسن البلوغ بل يشترط نضجاً أكبر يقدر أنه لا يحصل قبل سن الثلاثين أو ما شابه ذلك. ورد في الدستور التونسي مثلاً "أن الترشيح لعضوية مجلس النواب حق لكل ناخب ولد لأب تونسي بلغ ثمان وعشرين سنة كاملة"، بينما لم نجد في ما تصفحناه من الدساتير الإسلامية تحديداً للسن غير البلوغ.. سن الأهلية القانونية.. إذ إن المشاركة في شؤون الحكم مسؤولية من المسؤوليات، رغم أنها أخطر من غيرها - ونحسب أن التحديد بالبلوغ أو بالعشرين سنة، دون زيادة، أكثر تناسقاً مع النظرية العامة للمسؤولية في الإسلام.. ولقد ثبت في تجربة الحكم الإسلامي أن شباباً دون سن العشرين قد تحملوا مسؤوليات قد تكون أخطر من النيابة، مثل قيادة الجيوش لإدارة الحروب - نذكر منهم أسامة ابن زيد وعلي بن أبي طالب ومحمد ابن القاسم ومحمد الفاتح.. الخ. ورغم أن نضج التجربة والتوفر على الزاد العلمي والبعد عن الانفعالات والاهواء لا تدرك عادة إلا في سن متأخرة، فإن إصابة الحق ليس حكراً على مرحلة من العمر.. بل إن الحيوية وتوقد الذهن لدى الشباب والتحرر من جمود التقليد، أمور معينة على اكتشاف الجديد من الآراء والمواقف.. ولقد ثبت أن رسول الله ﷺ لم يهمل استشارة الشباب والإفادة من توقد أذهانهم، فلقد استمع في غزوة بني المصطلق لزيد بن ثابت، كما خرج يوم أحد لملاقاة العدو بإلحاح وضغط من الشباب، وكان رأيهم صواباً إذ دارت الدائرة على قريش لولا ترك الرماة مواقعهم. ولذلك جاء القرآن يأمر النبي بالاستمرار والثبات على المشاورة.. كما استشار في أدق المسائل التي أفضت مضجع الجماعة المؤمنة وفي أخطر الامتحانات التي مر بها الصف الإسلامي، أعني مسألة الإفك، استشار النبي ﷺ أسامة وزيدا.. كما استشار علياً، وكلهم شباب. وكان عمر يدخل على مجالس أشياخ الصحابة وشوراها شباباً من صنف عبد الله ابن عباس وعبد الله ابن عمر.. وذلك رغم عدم ارتياح أشياخ الشورى، الأمر الذي دفع أمير المؤمنين إلى تحديهم بذلك الشباب وإظهار تفوقه عليهم في الفهم والإدراك، فأذعنوا وقبلوا عضوية الشباب.. وليس ذلك عجباً، فلقد كان التحول الإسلامي في صدر الإسلام حركة شباب.. والقرآن نفسه يؤكد الدور الريادي للشباب في تاريخ الدعوات، إبراهيم وهو يهدم أصنام قومه لم يكن سوى فتى.. و"ما آمن لموسى إلا ذرية من قومه". ولم تكن ثورة الإسلام التي غيرت العالم بقيادة النبي علي السلام، ولا كانت دعوات الجهاد والتجديد من بعده غير حركات شباب. إن الشباب هم وقود كل تغيير حضاري، فما مبرر اقصائهم عن مجالات الشورى والقيادة؟

والخلاصة: إن الاكتفاء بحد البلوغ مقبول عقلاً وشرعاً. ولا شك أن قلة من الناهين جداً من بين الشباب الصغير ستمكن من الفوز بثقة الناس إلى جانب أهل الرأي من الأشياخ. ولكن ينبغي أن يظل الباب

مفتوحاً أمام الأجيال الجديدة لتبوء كل مواقع القيادة. ما المانع مثلاً من وجود قيادات طلابية ناهضة في مجلس الشورى؟

الشرط الرابع، حسب المودودي: **سكني دار الإسلام**. فقد جاء في القرآن: ﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا، وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق﴾ (208).

وهذه الآية تبين أساسين للمواطنة: "الإيمان، وسكني دار الإسلام أو الانتقال إليها. فإذا كان المرء مؤمناً ولكنه ما ترك تابعة دار الكفر، أي لم يهجرها إلى دار الإسلام ولم يتوطنها، فلا يعد من أهل دار الإسلام" (209). كما أن الآية الكريمة تعطي لمواثيق وتعهدات الدولة الإسلامية مع الدول غير الإسلامية، تعطيتها أولوية على نصرته فئة مومنة آثرت الإقامة في أرض دول غير إسلامية، فإذا تعرضت لاضطهاد من قبل تلك الدول فتكون مستحقة لنصرة الدولة المسلمة فقط في حدود ما تسمح به المواثيق والعهود المعقودة بين الدولة المسلمة وتلك الدول. ودلالة ذلك واضحة على إمكان قيام علاقات دولية سلمية بين الدولة المسلمة والدول غير المسلمة، خلافاً لما يروجه المتشددون من أن علاقة الحرب هي العلاقة الوحيدة الممكنة وأن الجهاد واجب لاسقاط كل نظام لا يحتكم إلى الشريعة، بينما عاهد النبي عليه السلام وخلفاؤه وحكام المسلمين على امتداد التاريخ الإسلامي أقواماً غير مسلمين ودولاً غير إسلامية، رغم أن علاقات الحرب والغزو كانت هي الغالبة وهي الأصل بسبب غياب قانون دولي يعترف بحدود للدول ويحقق اعتراف بعضها ببعض ويجعل العدوان مداناً إذا حصل، باعتباره خارجاً عن قاعدة السلم باعتبارها الأصل.

ولقد نحا دستور الجمهورية الإسلامية في إيران منحى قطرياً، بل مغالياً، إذ قد حصر الأمة التي يتولى تنظيم حقوقها وواجباتها في "أفراد الشعب الإيراني"، فهم المتساوون في الحقوق والواجبات من أية قومية أو عشيرة (المادة 19)، وهم مطلوب منهم حفظ وطنهم من التملك (المادة 9). ومن الشروط الأساسية في المرشحين للرئاسة الجمهورية "أن يكون إيراني الأصل ويحمل الجنسية الإيرانية (المادة 15) ويقسم الفائز اليمين أمام الشعب الإيراني" (المادة 21).

(208) القرآن الكريم، "سورة الأنفال"، الآية 72.

(209) المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، ص 56 - 57. وأنظر تفسيره للآية في المصدر السابق:

Al- Maoududi, Towards Understanding the Quran..

غير أن معاني الوحدة الإسلامية قد تضمنتها أكثر من مادة تنص على المسؤولية الأخوية تجاه المسلمين (المادة 3) والعمل على تحقيق وحدة العالم الإسلامي (المادة 11). ولقد تمينا أن لا تتضمن هذه الوثيقة الجيدة ما يחדش الوحدة الإسلامية من مثل المواد المذكورة، وكذا المادة (12) المؤكدة التزام الدولة المذهبي (210).

ولقد وجد هذا الرأي لأبي الأعلى المودودي في مسألة المواطنة معارضة من كثير من المفكرين الإسلاميين المعاصرين من منطلقات وغايات واتجاهات مختلفة.

الاتجاه الأول: اتجاه يدافع عن حق غير المسلم في المواطنة في الدولة الإسلامية. منهم أستاذ الشريعة عبد الكريم زيدان في كتابه: أحكام أهل الذمة، والأستاذ فتحي عثمان (211)، وشهيد الفكر الإسلامي الأستاذ إسماعيل الفاروقي (212)، والصحفي الإسلامي الكبير رجل القانون فهمي هويدي (213). ولقد تقدمت مناقشة هذا الوجه للرد على اشتراط الإسلام في كل أعضاء الهيئة الشورية. والكتابات المذكورة تؤكد وجهة النظر التي دافعنا عنها، وهي إمكانية عضوية غير المسلمين في الهيئة الشورية.. فحقهم في المواطنة من باب الأولى.. بل إنما تأسيس عضويتهم على مواظبتهم (214). لا سيما والدولة الإسلامية القائمة، تمثل نوعاً جديداً من أنواع الشرعية الإسلامية القائمة لا أساس الفتح شأن كل الدول الإسلامية التي قامت قبل تعرضها للغزوات الأجنبية التي أسقطتها ومعها شرعية الفتح، فقامت ضروب من المقاومات الوطنية التي شارك فيها على أساس وطني فئات كثيرة بعضها غير مسلم، حتى إذا تحقق النصر وانجلي الاحتلال قامت دول قطرية على أساس جديد هو التحرير الذي تأسس عليه عقد المواطنة الذي قامت عليه الدولة الحديثة ، وهذه صورة لم يعرفها الفقه الإسلامي التقليدي. لقد سقطت شرعية الفتح بسقوط دولة الخلافة، وقامت على أنقاضها شرعية الاشتراك في المواطنة المتأسسة على الاشتراك في معركة التحرير (215).

(210) الشيخ التسخيري، حول الدستور الإسلامي، ص 80.

(211) فتحي عثمان: البيان (بيروت) (أب/ أغسطس 1979).

(212) إسماعيل الفاروقي، "حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية"، مجلة المسلم المعاصر، العدد 26.

(213) فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، 1405هـ).

(214) راشد الغنوشي، حقوق المواطنة: موقع غير المسلمين في الدولة الإسلامية (تونس: دار الصحو 1988)، والعوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية.

(215) محمد سليم العواء، المصدر نفسه، ص 257 - 258.

الاتجاه الثاني: ينكر ما ذهب إليه المودودي من اشتراط سكني دار الإسلام، ويؤكد على نفي البعد الجغرافي في تحديد المواطنة، وذلك انطلاقاً من أن وحدة الأمة الإسلامية⁽²¹⁶⁾ تعني ضرورة وحدة الدولة الإسلامية، ويترتب عنه أن المسلمين، حيثما كانوا، مواطنون في الدولة الإسلامية⁽²¹⁷⁾.

أما صدر الدين القبانجي، فقد ذهب إلى "أن المواطنة في الاصطلاح الحديث عبارة عن العضوية في الأمة، ذات الاستقلال السياسي أي ذات الوطن، وهي حقوق وواجبات، ففي المفهوم الغربي "الواجب الأساسي في المواطنة في الدولة الحديثة هو الإخلاص والولاء للأمة، فالمنتظر من كل مواطن أن يضع مصالح أمته وسعادتها فوق مصالح أية أمة أخرى وسعادتها. وأن أهم واجبات المواطن التي تتبع من هذا الواجب تتمثل في عدة أمور منها: دفع الضرائب والخدمة في القوات المسلحة عندما يدعى لذلك. وللمواطن امتيازات أساسيان: أولهما أهليته إذا وصل إلى سن الرشد الذي تحدده الدولة للمساهمة في عملية اتخاذ القرارات التي تحدد سياسية الدولة، وذلك عن طريق بعض الوسائل مثل التصويت وحقوق تولي الوظائف. وثانيهما حقه في أن تقوم الدولة في الداخل وفي الخارج في حماية نفسه وملكه"⁽²¹⁸⁾.

"أما في المفهوم الإسلامي فهي أوسع من الحدود الجغرافية للوطن الإسلامي، أن كل فرد مسلم يعتبر مواطناً بهذا المعنى لأنه عضو في الأمة الإسلامية، له كل الحقوق والامتيازات كما عليه كل الواجبات والمسؤوليات.. إن الانتماء إلى الإسلام هو أساس هذه العضوية وكل الحدود الأخرى عدا العقيدة لا تفصل المسلمين.. ومعنى هذا أن مسؤولية الدولة الإسلامية تسوعب كل المسلمين في العالم لأنهم جميعاً رعايا لهذه الدولة مهمها بأعدت بينهم الحدود الطبيعية.

"وإذا كانت حماية الدولة للمواطنين هي أبرز حقوقهم، فيجب أن يكون واضحاً أن الدولة الإسلامية تتحمل حسب قدراتها مسؤولية حماية كل المسلمين في العالم حماية بأوسع معانيها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية"⁽²¹⁹⁾.

وعندما يجد القبانجي نفسه في مواجهة موقف الأستاذ المودودي، يؤكد أن آية الأنفال التي اعتمدت عليها لا تفيد أن الهجرة شرط في المواطنة وإنما تفيد أنها واجبة، وهو حكم ليس عاماً فلا أحد يستطيع اليوم أن

(216) سعدي أبو حبيب: دراسة في منهاج الإسلام السياسي، ص 525.

(217) أنظر على سبيل المثال: محمد حسين فضل الله، "مفهوم الحرية في الإسلام". ودافع قبله الشهيد سيد قطب عن الموقف نفسه في مقالته الشهيرة "جنسية المسلم عقيدته"، في معالم في الطريق (بيروت: دار الشروق، 1973، ص 80.

(218) أوستين رني، سياسة الحكم، ج1، ص 220 - 221. نقلاً عن: صدر الدين القبانجي، المذهب السياسي في الإسلام (ظهران: وزارة الإرشاد، [د.ت.])، ص 129 - 130.

(219) القبانجي، المصدر نفسه، ص 129 - 132.

يقول ان على كل المسلمين في العالم الهجرة إلى البلاد التي يحكمها الإسلام.. والحقيقة أن الآية الكريمة أفادت حكماً خاصاً في ظروف وحالات خاصة⁽²²⁰⁾.

والغريب أن القبانجي رغم نقده مفهوم المواطنة عند المودودي ينتهي إلى تحديد أضيق لحق المسلم في المواطنة في الدولة الإسلامية، إذ أن تمتعه بذلك الحق مشروط بموافقة الدولة الإسلامية بالنسبة إلى المسلمين ممن هم خارج القطر الذي قامت فيه، إذ أن المواطنة بحسبه تعتبر منحة من الدولة تستطيع أن تهبها أو تمنعها، أما الآخرون فحمايتهم حسب الاستطاعة⁽²²¹⁾. وهكذا ينتهي رغم نقده للمودودي إلى النتيجة نفسها مع شيء من التمثل، ربما ألجأه إليه دستور الجمهورية الإسلامية الذي لم يغب عنه قط في قيوده، فاضطرب بين الموقف المبدي نفسه والموقف الدفاعي رغم مصادمته المثالية الإسلامية التي تلح على رفض أي اعتبار للحدود الجغرافية بين المسلمين والتي تحن إلى وحدة الأمة وتناضل من أجل بناء دولة أمة لا دولة شعب، ولا يكاد يغادر مخيلتها لحظة انودج دولة المدينة حيث كان على كل المسلمين أن يلتحقوا بها لتعزيز الصف والانطلاق إلى العالم، رغم أن أساس شرعية الدولة الإسلامية ما بعد الاستعمار يختلف من بعض الوجوه مع شرعية الدولة الإسلامية التي أنشأها الفتح، كما تقدم.

قلت رغم مصادمة هذا الموقف لتلك المثالية، فإن سنده الشرعي لا بأس به، وحجته العقلية قوية، ولكن لا ينبغي للإسلاميين أن ينجحوا بعيداً عن الواقع فينكروا قاعدة تبدل الأحكام بتبدل الأحوال، وإلا وقعوا في الحرج والضرب في التيه أحياناً.. فأبي قطر اليوم من أقطار الأمة الإسلامية يمكن، في صورة إنعام الله عليه بقيام حكم إسلامي، أن يتسع لهجرة كل المسلمين، بل هل مثل تلك الهجرة ممكنة أصلاً؟ وعلى فرض إمكانها، فهل هي نافعة؟ حسب الحكم الإسلامي الناشئ أن يفتح على كل المسلمين، وأن يعتبر نفسه مسؤولاً عنهم جميعاً، على أن يجسد تلك المسؤولية بحسب طاقته. ومن الجهة المقابلة، على المسلمين في كل مكان أن يعتبروا أنفسهم مسؤولين عن حماية ذلك المولود الناشئ حتى يصلب عوده ويساهم مساهمة فعالة في الدفاع عن الأمة على أمل تتجاوز مرحلة الدولة الإسلامية القطرية إلى دولة الإسلامية المتحدة، ولو في أشكال من الوحدة مرنة⁽²²²⁾.

والنتيجة، أننا نقر ما ذهب إليه الإمام المودودي في اشتراط السكنى في أرض الدولة من أجل التمتع بعضوية الهيئة الشورية، خاصة وأن عمل تلك الهيئة ليس مجرد عمل فني بل هو أساساً عمل سياسي

(220) المصدر نفسه، ص 134.

(221) المصدر نفسه، ص 125. سيكون موقف الشيخ القبانجي أكثر حرجاً في التوفيق بين المثالية الإسلامية التي دافع عنها وهو معارض لنظام في العراق علماني وبين دفاعه - من موقعه الجديد أحد أبرز شيوخ المجلس الأعلى للثورة الإسلامية الناطقين باسمه - عن مشروع الدستور العراقي وضع في ظل الاحتلال.

(222) محمد توفيق الشاوي، فقه الشوري والاستشاري، الفصل العاشر.

يقتضي ضرورة معاشة أحوال الناس ومكابدة همومهم، فأني لغير ساكن القطر أن يقدر على ذلك.. لكن لا يفوتنا التنبيه إلى ضرورة تيسير إجراءات الجنسية حتى لا تكون أيسر في البلاد غير الإسلامية منها في بلاد إسلامية بما فيها تلك المنتسبة للحركة الإسلامية في إيران والسودان.. ودعك من بلاد الخليج، حيث صاغ الواقع البائس مصطلحا مخجلا مثل "البيدون". واضح ان هجرة المسلمين لا تزال في نفس الاتجاه من الدول الإسلامية الى الدول غير الإسلامية ليس فقط بسبب توفر فرص للعمل في هذه الاخيرة، بل أيضا بسبب توفر أساس أمتن للحقوق والحريات ودولة القانون وضمانات العدل في الديمقراطيات غير الإسلامية حيث - غالبا - ما تكتسب الجنسية بمجرد الولادة فيها، أو الإقامة لبضع سنين، بينما يمضي مهاجر مسلم عمره في خدمة دولة عربية وبالخصوص خليجية، دون أن يتمتع هو ولا أولاده حتى بحق لإقامة. إنه التخلف. فأني الموقعين أقرب إلى قيم الإسلام؟ للأسف، ليس هو موقف المسلمين المتخلفين.

إن على الدولة الإسلامية أن تبذل أقصى الجهد لإزالة الحواجز بين البشر باعتبارهم أسرة واحدة وبالخصوص بين المسلم وأخيه المسلم، وأن تجتهد في أن تكون ملجأ وعونا للمظلومين من كل ملّة، وورشة عمل وفضاء مفتوحا للكفاءات الإسلامية ومن حيث أتت. وما ينبغي أبداً أن يقل شعور تلك الدولة بمسؤوليتها عن كل المسلمين عن مسؤولية دولة الكيان الصهيوني عن يهود العالم. ويحسن بدولة تنتسب للإسلام وحتى في ل الاوضاع لقطرية المؤقتة أن تستعين في إدارة أجهزة الحكم، ولو في أعلى سلم التوظيف، بالكفاءات الإسلامية بصرف النظر عن الجنسية، وذلك في اللجان المختصة لمجلس الشورى - مثلاً - وفي سائر مجالات الخبرة، مثل هيئة العلماء للرقابة على القوانين، وما إلى ذلك، ونحسب أن في الدستور الإيراني بهذا الصدد تشدداً في التأكيد على إيرانية الدولة، وكذا في ميثاق العمل السياسي لثورة الإنقاذ في السودان وما تلاه من وثائق دستورية، طافحة بشعور حاد من العزة الوطنية، نأمل أن يشهد تلييناً. بل من المهم جدا منح حق العضوية الكاملة لشخصيات إسلامية ذات كفاءة متميزة أو مآثر عظمى في خدمة الأمة كسراً لحواجز الجنسية وتبشيراً بدولة الإسلام العالمية، واستهداء بمثاليات نماذجنا التاريخية حيث كان المسلم مواطناً في أي دولة مسلمة أقام، على نحو جعل من العلامة بن خلدون تونسيا وجزائريا ومغربيا وأندلسيا ومصريا وسوريا بحكم اشتغاله في وظائف عليا علمية وسياسية ودبلوماسية في كل تلك الدول، وهل كان جمال الدين الافغاني افغانيا أم كان ايرانيا أم كان مصريا أم هنديا؟ مطلوب أن يتحرر المشروع الإسلامي ما وسعه من سجن القطرية، باعتبارها دولة الضرورة التي فرضت علينا بالحديد والنار ولن تشهد أمتنا في ظلها عزاء، كيف وقد تجاوز حدود القطرية حتى الأوروبيون الذين فرضوا علينا هذه الكيانات الهزيلة؟ لا مناص من استشراف فضاء الحرية الفسيح حيث دولة الأمة ودولة الانسانية.. تلك هي القبلّة.

الشرط الخامس: العلم المفضي لا إلى الاجتهاد ضرورة، بل إلى إدراك عموميات الإسلام ومبادئه، أي ما هو معلوم من الدين بالضرورة كالحلال والحرام وقواعد الإسلام. وحبذا لو وصل هذا العلم لدى البعض إلى مستوى الاجتهاد، ولكن ليس ذلك شرطاً لازماً. وهذا العلم الضروري يكشف عنه العمل ويؤكد كده حسن السلوك والسمعة مما يعرف بالمصطلح الفقهي "العدالة".

ومن العلم المطلوب العلم بأحوال الناس وشؤون معاشهم ومشاكلهم واتجاهاتهم وعاداتهم، هذا العلم بثقافة الشعب وأحواله والالتزام بمبادئ الاخلاق وحسن الأحدث لا غنى عنه لرجل السياسة، نائب الشعب في الحكم الإسلامي، أو على الأصح جزء منه.

الشرط السادس: أن ينال رضا الناس، فيكون في قومه مطاعاً مسموع الكلمة.. سواء أكان قومه قبيلة أم قرية أم نقابة أم حزباً أم طائفة. وإذا كانت القبيلة في أوضاع العصر الإسلامي الأولى هي الوحدة الاجتماعية، ثم ما لبثت أن حلت محلها أو بجوارها التجمعات الجديدة، فكان إفرار الزعماء، أهل الحل والعقد يتم بشكل آلي، فليس في الإسلام ما يمنع أية طريقة تؤدي إلى إفرارهم مثل الانتخاب.. خاصة وفي مقاصد الشريعة ومأثورات النبوة العطرة دلائل كثيرة. فعندما طلب النبي ﷺ من طائفتي الأوس والخزرج أن تفرزا نقباءهما تم انتخاب اثني عشر نقيباً بحسب عدد كل من الطائفتين.. ولقد أصّل محمد عبده مبدأ عدم جواز تصرف الواحد في المجموع (223).

أما الشيخ خالد محمد خالد فعنده: "أن المفهوم الحديث للشورى التي زكاها الإسلام هي الديمقراطية البرلمانية.. أن ينتخب الشعب نواباً عنه يمثلون إرادته ومشيتته، ويكون هؤلاء النواب حراساً على حقوق الأمة لدى الدولة وهؤلاء هم أهل الحل والعقد، لا سيما إذ طعم المجلس ببعض الكفاءات المتخصصة ولو بالتعيين الحدود" (224).

وإذن، فلا مناص من اشتراط الانتخاب في النواب. ويمكن للهيئة المنتخبة أن تتدارك نقصها في بعض مجالات الاختصاص باختيار عدد من رجال الاختصاص يكونون مستشارين للمجلس.

الخلاصة: أن الوظيفة التشريعية التكميلية أو الاستنباطية في الدولة الإسلامية إنما هي للشعب أو للأمة تنهض بها في صورة من الصور الثلاث الآتية:

أ- بشكل مباشر: عن طريق الاستفتاء أو الانتخاب العام، وذلك في المسائل الحيوية ذات الخطورة المصيرية كالأحلاف والمعاهدات والتوجهات الكبرى للسياسات العامة للدولة والبيعة العامة. ففي مثل هذه المسائل، لا سبيل لإقصاء الشعب عن ممارسة وظيفته في الإجماع العام أو السياسي.. خاصة وأنه في سوابق

(223) عبده ورضا، تفسير المنار.

(224) خالد محمد خالد، الدولة في الإسلام، ص 58-59.

سيرة النبي ﷺ والخلفاء أمثلة وشواهد كثيرة من هذه الشورى العامة المباشرة - وهي الأصل - لأنها التطبيق الحرفي لتعليمات القرآن في وجوب اشتراك الجميع في الأمر العام أو السياسة العامة "وأمرهم شورى بينهم" (سورة لشورى)، حتى تتحول الشورى إلى نهج حياة للمسلمين في علاقاتهم وتقرير شؤونهم في المؤسسة الاقتصادية والمزرعة والقرية والإدارة والبلدية والأسرة وسائر مستويات الاجتماع البشري.

ب- عن طريق الإنابة: إنابة أهل الحل والعقد.. فتتكون منهم هيئة شورى تضم الزعامات الشعبية، ذات السيرة الحسنة الناصعة ممن عرفت باخلاصها لله ولرسوله وللمؤمنين وبخيرتها وتفانيها في خدمة الشعب وسيرتها العطرة. ويقع إفراز هذه الهيئة في القرى وأحياء المدن والأحزاب والتقابات عن طريق الانتخاب. ويجب الحرص - في حالة وجود أقلية غير مسلمة - على أن يتم تمثيلها في المجلس، وتقوم هذه الهيئة بوظيفة الرقابة والتوجيه للحكومة وللشعب ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ﴾ (225)، كما تقوم برسم السياسات وسن القوانين في إطار الشريعة الإسلامية.

ج- لا تتم وظيفة الهيئة الشورية إلا بوجود هيئة من كبار عماء الشريعة والقانون قد عرفوا بالرسوخ في العلم والتقوى والجهاد في خدمة الشعب والسيرة الحسنة، ليتولوا مهمة الرقابة على مجلس الشورى ضمناً لعدم خروج المجلس على المشروعية العليا للدولة في ما يصدر عنه من قوانين وسياسات (226). بل يمكن اعتبارهم هيئة للاجتهاد الجماعي في كل ما له علاقة بالدين. هيئة مستقلة عن الدولة على غرار المحكمة العليا في أمريكا أو مجلس الدولة في فرنسا، ترعى انسجام قرارات مجلس الشورى وسائر مؤسسات الدولة مع الدستور وتعاليم الإسلام (227).

ملاحظة هامة: وينبغي في كل الصور أن يكون نهج مجلس الشورى في التقرير ليس مجرد الاكتفاء بأغلبية ولو كانت بسيطة، وإنما الإجماع أو قريباً منه، لأن الشورى لا تستهدف تمزيق الأمة وتكريس التعدد في صلبها، وإنما تحقيق إجماعها ووحدها، إذ الشورى ليست إلا الصورة التطبيقية للإجماع في شكل من أشكاله. ولكن الوحدة، وهي مطلب عزيز، لا يمكن الوصول إليها وتثبيتها إلا من خلال الاعتراف بالتعدد واحترامه وتنظيم أساليب الحوار والاقناع والتفاوض منهاجاً وحيداً لحسم الصراعات بين فئات الأمة توصلها إلى قاعدة إجماعية لا مناص من توفرها شرطاً للاستقرار والتداول. ولا يكون التداول عندها

(225) القرآن الكريم، "سورة آل عمران"، الآية 104.

(226) الملاحظة أنه مما زاد من سوء الطابع الفردي للأنظمة القائمة في بلاد العرب خصوصاً غياب مثل هذه الهيئة، أو تعيينها للسلطة التنفيذية، الأمر الذي جعل حقوق المواطن الواردة في الدساتير وما تتضمنته التوطئات عادة من تنصيب على إسلامية الدولة مجرد حبر على ورق.

(227) أنظر: "النموذج عصري للاجتهاد الجماعي في "فقه الشورى والاستشارة" للدكتور توفيق الشاوي، ص 253.

انتقالاً من النقيض الى النقيض فذلك عمل الثورة وليس مهمة للشورى الديمقراطية التي يكون الانتقال وفق آلياتها من الشبيه الى الشبيه، حال ما هو جار في التداول الحزبي في الديمقراطيات الغربية. أما إلغاء الرأي الآخر بحجة المحافظة على الوحدة فأيسر سبيل إلى الكارثة والانهيار عبر توفير الفرصة للتدخل الأجنبي وتمزيق الاوطان. وتجربة العراق شاهد.

((ب))-المجال الثاني: البعد السياسي للشورى

قد غلب في حديثنا حتى الآن عن الشورى بعدها التشريعي من حيث كونها التعبير الموضوعي عن سلطة الأمة المستقلة تمام الاستقلال عن هيمنة وتأثير الدولة، وانتهينا إلى أن الإسلام قد ارتقى بمقام الأمة إلى مصاف اشراكها في السيادة والحاكمية ضمن سلطان الشريعة، وأن الإجماع في صورة من صوره الثلاث المتقدمة هو الصورة التطبيقية للشورى، أما الآن فتريد أن نلقي أضواء مكملية على الشورى في بعدها السياسي وتتناول في هذا الصدد من الحديث المسائل التالية:

(1) الشورى ونشأة الدولة الإسلامية: أهم النظريات التي سادت في الفكر السياسي الحديث حول نشأة الدولة تدور حول مبدأ القوة متجسدة في زعيم أو ملك ذي عصبية، ذات شوكة، يظهر بها على عصبية أضعف متخذاً ولا بد غطاء إيدولوجيا "دعوة" يحشد حولها ويعبئ بها الأنصار، فارضاً الخضوع لإرادته، عبر التأسيس لنظام دولة. تلك كانت نشأة معظم الدول المعروفة في تاريخنا وتاريخ غيرنا عبر الغزو وفرض ارادة المنتصر قانوناً ومشروعية سيادة، عدا نماذج قليلة منها دولة المدينة، فيتحول ذو الشوكة المنتصر في ظروف تاريخية ملائمة ملكاً أو أميراً رئيساً للدولة. "المقدمة"

والنظرية الثانية التي اكتسحتها هي نظرية التعاقد، وذلك بافتراض أن الإنسان كان يعيش قبل مرحلة الدولة حياة طبيعية مختلف وصفها بين القائلين بهذه النظرية بين السعادة والشقاء، وأن اتفقوا على الدخول في مجتمع منظم والاستعاضة عن الحرية الطبيعية بحرية مدنية. وهذا الاتفاق والتعاقد هو الذي أنشأ الدولة، فالدولة إنما نشأت لخدمة الأفراد وضمان حرياتهم. والحاكم ليس إلا خادماً للشعب ويعبر عن إرادته⁽²²⁸⁾.

ورغم ما تعرضت له نظرية العقد الاجتماعي من نقد شديد فلا تزال أشهر النظريات في نشأة الدولة، ولعل شهرتها جاءت من ملائمتها لتأصيل فكرة الديمقراطية والشورى من حيث أن الشعب هو الذي أوجد الدولة فهو صاحب السيادة، وهي مدعوة أبداً إلى خدمته وبذل أقصى الوسع في الاجتهاد

(228) أنظر في هذا الصدد: حسن الترابي، المرأة بين الإسلام وتقاليد المجتمع (تونس: دار الرؤية، 1985)؛ ومحمد الغزالي "السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث" وراشد الغنوشي، المرأة بين القرآن وتقاليد المجتمع (الكويت: دار القلم. تونس: دار الصحو، 1988).

لاكتساب مرضاته والتنحي عن السلطة إذا فقدت مسانئده. لعل ذلك مما ساهم في إغراء معظم المفكرين الإسلاميين المعاصرين بمد خيوط الإتصال والتقارب بين الاسلام وبين نظرية التعاقد هذه. (أ) الإمامة عقد: لعل أول من اكتشف هذا التقارب ودافع عنه هو القانوني المصري الشهير السنهاوري في أطروحته التي قدمها في العشرينيات (باريس 1926) (Le Califat)، فقال عن عقد الإمامة إنه عقد حقيقي مستوف شرائطه من وجهة النظر القانونية، وإن الغاية منه أن يكون هو المصدر الذي يستمد منه الإمام سلطته. إنه تعاقد بينه وبين الأمة مبني على الرضاء، وهو عقد حقيقي، غايته تولية الخليفة السلطة العليا. إنه عقد بين الخليفة والأمة. وذلك يعني أن سلطة الخليفة مستمدة من الأمة وأن المسلمين قد سبقوا بقرون عديدة إلى نظرية التعاقد وما يلحقها من نظرية سيادة الأمة.

أما ضياء الدين الرئيس فيرى أن نظرية التعاقد لدى المسلمين تبقى متفوقة عن مثيلتها لدى روسو. ذلك أن العقد الذي تحدث عنه روسو كان مجرد افتراض لأنه بناء على حالة تخليها في عصور ماضية سحيقة لا يوجد عليها برهان تاريخي، بينما نظرية العقد الإسلامية تستند إلى واقع تاريخي ثابت هو تجربة الأمة من خلال العصر الذهبي للإسلام⁽²²⁹⁾. ويؤكد هذا إجماع المسلمين على الجانب السياسي الاجتماعي من أن الموجب لعقد الإمامة أو طريق ثبوتها هو اختيار الأمة، ويلخص ذلك قولهم "إن الإمامة عقد" وإن البيعة صفة، أو رمز ذلك التعاقد بين الإمام والأمة⁽²³⁰⁾. ويؤصل بعضهم هذا التعاقد في بيعتي العقبة، وخاصة الثانية بين النبي القائد ﷺ وبين طائفتي الأوس والخزرج، فلم تكن تلك البيعة على الإسلام شأن البيعة الأولى المسماة ببيعة النساء، وإنما كانت بيعة سياسية وضرباً من الحلف العسكري من أجل إقامة نظام سياسي، نظام دولة ذات سيادة⁽²³⁰⁾. وكان واضحاً في الخطبة الأولى لأبي بكر، أن المسلمين هم الذين ولوه، وأن طاعتهم له مشروطة بالتزامه الخضوع للشريعة، وأنهم هم الرقباء عليه والمسؤولون عن تقويمه إذا اعوج، وأنه لم يصير إماماً ببيعة السقيفة فقد كانت مجرد ترشيح، وإنما بالبيعة العامة في المسجد صار إماماً⁽²³¹⁾. ولقد ردد الخلفاء الراشدون بعده هذه المفاهيم نفسها، وتلقوا البيعة العامة من عامة الناس في المسجد، وما اعتبروا أن لسلطانهم مصدراً آخر غير الخضوع للشريعة ورضى الناس عنهم، وأنهم رغم ما حصل من إنقلاب في صلب الحكم الإسلامي، فقد ظلت المشروعية واضحة لدى عامة المسلمين، فضلاً عن خاصتهم بانها إنما تستمد من الخضوع للدستور (للشريعة) ومن الشورى (البيعة العامة)، ولذلك حافظ ملوك الاستبداد على صورة الخلافة بعد أن كادت حقيقتها تضيع. ومن تلك الشكليات البيعة

(229) ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص 214.

(230) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 256.

(231) تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة الحراني، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (القاهرة: 1969).

الصورية.. تأكيداً ولو شكلياً لمعنى سياسي عقائدي استقر في ضمير الأمة وهو أن الإمام إنما يستمد مشروعية حكمه من رضا الناس وتمثيله إرادتهم عن طريق مبايعة جماعة أهل الحل والعقد له⁽²³²⁾.
والنتيجة من كل ذلك: أن الإمامة عقد بين الأمة والحاكم يلتزم فيها الحاكم بإنفاذ الشريعة والنصح للأمة ومشاورتها. وتلتزم له، إن هو وفي بذلك، السمع والطاعة. وينتج من ذلك، أن الأمة هي مصدر كل سلطاته وإن لها عليه السيادة، كل ذلك في إطار الدستور(الشريعة).
مناقشة: رغم أن هذا التيار في رد نشأة الدولة الإسلامية إلى التعاقد(البيعة)، قد غدا يمثل الخط العريض في النظرية السياسية الإسلامية المعاصرة، ويجد قبولاً عاماً من الدارسين بسبب تساوقه مع الفكر الحديث السائد وشواهد الكثرة من النصوص وتجربة الحكم الإسلامي، فضلاً عن ما يقدمه من سلاح ماضٍ للنضال ضد حكومات الاستبداد في البلاد الإسلامية وبقايا الإقطاع الديني والسياسي، وهو في الوقت نفسه سلاح جيد في المعركة ضد الغزو الفكري الذي لا يني يصف الحكم الإسلامي بأنه ثيوقراطي استبدادي، فلا غرو إذن أن تلاقي هذه النظرية قبولاً عاماً في وسط الدارسين الإسلاميين خاصة، وقد حمل لواءها نخبة من العلماء الأفاضل والرواد الكبار أمثال السنهوري وضياء الدين الرئيس وفتحي عثمان وسليم العوا ومن إليهم... ومع ذلك، فإن ساحة الفكر الإسلامي لم تخل من معارضة هذا الاتجاه. فمن هم حملة لواء المعارضة ضد نظرية التعاقد؟

من صفحة 142 إلى صفحة 167

(ب) التيار الشيعي: وقد تعاضم شأن هذا التيار في إثر الانتصار الباهر الذي حققته الثورة الإسلامية في إيران ضد النظام البهلوي. وكان الخطاب الإيراني الثوري التعبوي الحامل أئات المستضعفين وآلام القرون وأشواق الاستشهاد من خلال كتابات عدد من العلماء المجاهدين الرواد الذين نظروا إلى الفكر الشيعي وحاولوا نقض غبار القرون عنه وتقديمه رؤية إسلامية عالمية وناطقاً رسمياً وحيداً باسم الإسلام. وكتاباتهم الشهيد الصدر والمطهرري وشريعتي على رأسها - قد أطلقت موجة عاتية من الفكر الثوري الشيعي اجتاحت عدداً كبيراً من مثقفي العالم ومثقفي السنة. وفي غمرة الحماس لانتصارات الثورة كانت أفكار هؤلاء الرواد، بل حتى التراث الشيعي قبل أن ينفذ عنه الغبار، تجد صدى متعاضماً، وكانت انتصارات

⁽²³²⁾ يقول الإمام البقلاني: "إنما يصير الإمام إماماً بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحل والعقد". نقلاً عن: محمد فتحي عثمان، أصول الفكر السياسي الإسلامي، ص405.

الثورة تقوم مقام كاسحات الثلوج أمام الفكر الشيوعي تفتح في وجهه الطريق فيتقدم دون مقاومة تذكر(232مكرر). والعجيب أنه رغم الإضافات الحقيقية التي قدمها مفكروا الشيعة المجددون ، خاصة في مجال نقد الفكر الغربي من منطلق إسلامي، وهو القسم الأكثر صفاء وفائدة في انتاجهم، وفي مجال بلورة النظرية الإسلامية الاقتصادية أيضاً فوائد جمة.. رغم تلك الإضافات وهي كثيرة، فإن الفكر الشيوعي الاثني عشري لم يكد يتزحزح قيد أنملة عن منطلقاته العقائدية في مجال قراءة التاريخ وفي مجال الرؤية السياسية للقيادة وعلاقتها بالأمة، عدا القول بولاية الفقيه بشكل مؤقت في انتظار الإمام الغائب المعصوم. وهذا النائب، وإن لم يكن معصوماً، فهو يشبهه في صلاحياته وعلاقته بالأمة وموقعه في الدين والدولة.. إن النظرية الشيوعية لا تزال في هذا المجال تنطلق من مبدأ قياس الإمامة على النبوة: "إننا نعتقد أن الإمامة كالنبوة - وحكمها حكم النبوة بلا فرق" (233)

232مكرر)الجدير بالملاحظة في هذا الصدد أن التشيع نجح منذ اندلاع الثورة في إيران باسم الاسلام في كسب القطاع الاوسع من الرأي العام في الامة - خارج منطقة الخليج - إذ تقدم اليها مدافعا عن الاسلام في وجه أعدائه ذابا عن قضايا الكبرى مثل قضية فلسطين وقضية الوحدة الاسلامية، وهي قضايا حقيقية كان الذب عنها دوماً وتقديم التضحيات من أجلها الطريق الى قلب الامة والتزعم فيها بقطع النظر عن مذهب من يفعل ذلك حتى وإن يكن علمانياً مثل عبد الناصر، فكيف إذا كان يعتمر العمامة ويقدم التضحيات ويتحمل صنوفاً من البلاء كما حصل للثورة، إذ استهدفت ولا تزال من أعداء الاسلام. ولقد جاء حزب الله اللبناني ترجمة جيدة للتشيع وأحسن مرة أخرى تقديم التشيع "العلوي" المجاهد، حسب تعبير شريعتي، فأضاف كسباً جديداً وحقق اختراقاً في صفوف الامة، إلا أن هذا الكسب الذي حققته الثورة للتشيع، وعززه حزب الله، أخذ ينتقص وينال من أطرافه من خلال سياسات اتخذتها جماعات شيعية في العراق إثارة للكسب القريب، ولو على حساب قضايا الامة الكبرى ومبادئها، مستندة الى مظالم حقيقية وقعت عليها، وهو ما جعلها أقرب انتساباً - حسب مصطلح شريعتي - للتشيع الصفوي، بينما هو قد قدم من جهة أخرى الفرصة للتوجهات السلفية المتشددة أن تشن حملات تكفيرية شديدة على التشيع جملة، مقدمة نفسها لسان الدفاع عن الامة والتصدي لأعدائها، عبر مناهج فكرية و"جهادية" لا تخلو من العشوائية والفوضوية التي قد تبلغ حد الاجرام المرفوض اسلامياً وإنسانياً ولا يخدم غير أهداف الاعداء في تمزيق الامة وتشوي صورة الاسلام.

(233) عقائد الإمامية، ص: 74

ولذلك فإن دفع الإمامة كفر، كما إن دفع النبوة كفر، لأن الجهل بمما على حد واحد، بل " لقد امتازت الإمامة على النبوة بأنها استمرت بأداء الرسالة بعد انتهاء دور النبوة، فالنبوة لطف خاص والإمامة لطف عام ⁽²³⁴⁾ فماذا تطور في هذا التراث ؟

يؤكد السيد محمد مهدي شمس الدين، وهو من الأئمة الشيعة المعتدلين، أن الرئيس ينبغي أن يستمد صلاحيته من الله تعالى بواسطة الإمام، وهذا يستمد صلاحيته بدوره من النبي الذي يستمد صلاحيته مباشرة من الله عز اسمه ⁽²³⁵⁾

ولعل أوضح ما كتب في الفكر السياسي الشيعي بعد خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء للإمام محمد باقر الصدر، المذهب السياسي في الإسلام لتلميذه صدر الدين القبانجي (طبع وزارة الإعلام في إيران). فالإمام عنده في غيبة المعصوم - ودعك من حضوره: "قائد ديني سياسي ترجع إليه الأمة في أمورها الدينية والسياسية ويكون قراره نافذاً عليها في كلا المجالين" ⁽²³⁶⁾ والأمة لا يمكن عنده أن تبلغ درجة العصمة، أما الفرد منها - المعصوم - ف "يمكن أن يبلغهما ويقترب منهما نائبه، إنما لا تملك حيال هذا الفائد حتى الاختيار وليست لها أية سلطة" ⁽²³⁷⁾، وأن للإمام سلطة مطلقة على الرعية ⁽²³⁸⁾ والقرار السياسي ليس لأغلبية الشعب ولا لأهل الشورى، وإنما لولي الأمر ⁽²³⁹⁾

ومع ذلك يحاول القبانجي جاهداً أن يتكلم على البيعة وسلطة الأمة في تعيين الإمام ودورها في التشريع دون أن يحقق نجاحاً يذكر في إقناعنا بطريقة واضحة مستقيمة كيف لبشر وقد انقطعت النبوة أن يكون وحده معصوماً أو شبه معصوم - كما هو الحال في ولاية الفقيه - مع أن مجموع الأمة التي ينشأ فيها بعيدة عن العصمة ؟

إنه لا تفسير لذلك - في أحسن الاحوال - غير الغلو في المحبة ودفاع القلة عن ذاتها. فما رضي إخواننا الشيعة لأئمتهم منزلة البشر العاديين، فأحلّوهم منزلة وسطى بين النبوة وعامة الناس، بل قد علوا بهم على النبوة ذاتها! وهو تطرف لا يمكن قبوله بحال، دفع إليه الإضطهاد الاعمى الذي تعرض له أئمة

⁽²³⁴⁾ تلخيص الشافي، ج 4، ص 131 - 132 نقلا عن: محمد عمارة، "الدين والدولة في إنجاز الرسول صلى الله عليه وسلم. مجلة الحوار، السنة 1، العدد 1 (ربيع 1986) ."

⁽²³⁵⁾ محمد مهدي شمس الدين، إلى حكم الإسلام (كربلاء المقدسة: 1382هـ -)، ص: 54.

⁽²³⁶⁾ المصدر نفسه، ص: 54

⁽²³⁷⁾ القبانجي، المذهب السياسي في الإسلام، ص: 240

⁽²³⁸⁾ المصدر نفسه، ص: 241

⁽²³⁹⁾ المصدر نفسه، ص: 231

عظام من آل النبي عليهم السلام، مثلوا في زمنهم - كما هي الحركة الإسلامية المعاصرة - المعارضة الإسلامية النقية، في وجه الفساد والاسبداد، ناطقين - لا باسم طائفة، كما تم تصويرهم بعد ذلك - وإنما باسم ضمير الأمة المطعون بأنظمة الجور المنقلبة على ارث النبوة انتكاسا الى جاهلية القبيلة وتأثرا بالمواريث الكسروية والقيصرية الهالكة. لقد أعادت المعارضة التي لم يسعها الظرف التاريخي للنجاح، صياغة ميراثها فأخرجته في صيغ طائفية ضيقة متشددة تعلي من شأن الذات حتى تتجاوز بها المستوى البشري وتشيطن الخصم، حتى وإن يكن في الصف الاول من جيل النجوم ، في ضرب من نزوع القلة إلى الدفاع عن كيانها حتى لا تسحق تحت وطأة الكثرة والدولة المتجبرة.

وأعجب من ذلك كله أن الشيخ القبانجي لم يتحدث طول الكتاب - وهو يعرض ما سماه النظرية الإسلامية السياسية - عن غير موقف الشيعة، وليس كل الشيعة، بل الشيعة الإمامية فحسب، بل و ليس كل هؤلاء، وإنما تيار منهم، ومع ذلك فهو يتحدث بكل طلاقة عن إجماع علماء الإسلام ! وأئمة الإسلام ! ودون أن يخطئ ولو مرة واحدة فيورد إشارة من قريب أو بعيد إلى عالم من غير طائفته أو إلى رأي خارج نظريته، أو أن يتواضع على الأقل للحق ولمنهج العلم إن ثقل لسانه عن ذكر مواقف لعلماء آخرين هم مسلمون؛ أن يتواضع فيذكر كما كان يذكر العلماء القدامى عند ما يتحدثون عن مذهبهم: "قال أصحابنا"، وما إلى ذلك من العبارات الدالة على عالم الإسلام الواسع كرحمة الله. وإن تجاهل الآخرين وإعدامهم في عالم الفكر ليس إلا تمهيداً وإعداداً لإعدامهم على صعيد الواقع ؟ وهو منهج خطير، لا من حيث أنه في قوالب جديدة يسعى جاهداً لصب مادة تقليدية متعارفة لا تخرج عن مسألة العصمة وحديث "الغدير"، والنيل من الأصحاب، بل أدهى من ذلك أن تُعرض النظرية المذهبية على أنها الصورة الوحيدة للإسلام، وذلك ما يوحى بنفي جمهور الأمة وإنكار وجوده، فأين من ذلك الدعوة إلى الأخوة الإسلامية ووحدة العالم الإسلامي، وهي أساسيات في التيار العالم للفكر التجديدي الشيعي وللثورة الإسلامية ورموزها⁽²⁴⁰⁾

ولم يسلم من هذا الغلو حتى قائد الثورة ومؤسس الدولة الإمام الخميني نفسه رحمة الله عليه، فقد كتب في الحكومة الإسلامية مقطوعاً ، كنت أحسبه زلة عالم ستتدارك في الطبقات القادمة للكتاب، وما

(240) هذا المنهج الاقصائي الموهل في المذهبية واحتكار النطق بالإسلام لا تجده لدى طائفة من فطاحل علماء المذهب الذين يتحركون مع تمسكهم بالمذهب في الدائرة الإسلامية الواسعة. انظر على سبيل المثال: آية الله محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن (بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1972)، وآية الله حسين منتظري في كتابه "دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة"

بلغني ذلك. فعنده أن حجة الله هو الذي عينه الله للقيام بأمر المسلمين، فتكون أفعاله وأقواله حجة على المسلمين يجب إنفاذها⁽²⁴¹⁾

ومن ذلك قوله: "وإن من ضروريات مذهبنا أن لأئمتنا مقاماً لا يبلغه ملك مقرب ولا نبي مرسل" (242). وليس من إيجابي في هذا الكلام غير تصريحه بأن هذه عقيدة خاصة بطائفة من المسلمين، وهو الأمر الذي لا يرد عادة في كلام العلامة الشهيد باقر الصدر، ولم يرد إطلاقاً في حديث تلميذه القبايجي، خطابهما احتوائي، ناطق باسم الاسلام كل الاسلام!.

أقول بوضوح، إن التسامح بل الحماس الذي أظهره كثير من مثقفي السنة وعامة الجماهير الإسلامية تجاه إخوانهم الشيعة الإمامية ودفاعهم عن ثورة الإسلام في إيران حتى لا قوا في سبيل ذلك ما لا قوا من العسف والمصادمات مع أنظمتهم، لم يقابل غالباً برد فعل إيجابي من إخوانهم الشيعة، عدا كلام كثير وجميل حول الوحدة الإسلامية.. أما في العمق، فإن معظم إخواننا لم تزدهم الثورة في ما يبدو إلا يقينا في صلاح قراءتهم الإسلام وتاريخه وفساد كل قراءة أخرى، ولم تزدهم إلا تحقيراً للجمهور الأمة وما أفرزه من تراث وحركات، وقوى لديهم الأمل في تحويل ذلك الجمهور عن عقائده، وربطه بالإمامة والعصمة وبترواوصره مع تصوراته العقائدية وزعاماته، الطارف منها والتليد؛ وهو أمل خادع ومطمع ليس من ورائه طائل بعد أن سلخت الأمة معظم تاريخها على مثل هذا التعدد، وما أحسبها إلا ماضية على النهج نفسه في ما تبقى من الزمن. فليوطن الجميع أنفسهم على قبول التعددية والبحث من خلالها عن التعايش والوحدة على أساس المشترك من الدين وأخطار السياسة، وهو كثير، لو تغلب الرشد، وليعولوا على التوسع الدعوي خارج دار الإسلام، بدل اذكاء الصراع في الداخل، على أمل نقل بعض من في الغرفة المجاورة، بدل التعويل على كسب ولاء الامة بالتركيز على المشترك والاعتراف بالتعدد .

فهل من فيأة إلى الرشد تحرر العقول من فكرة احتكار الحقيقة وادعاء كل طرف لا بمجرد أنه أهدى سبيلاً بل إن سبيل الإسلام هو سبيله ولا شيء غير ذلك، وهو نهج خاطئ علمياً مضر سياسياً. ولا شك في أنه على الطرف الآخر من هذا النهج تقف الدعوة إلى تكفير الشيعة وتجاوز ما استقر عليه أهل السنة من أن الشيعة الإمامية والزيدية هم من أهل القبلة مع تسجيل مآخذ عليهم. ولقد نشطت الأقلام والمطابع، فألفت وطبعت عشرات المصنفات، وانهقدت عشرات المؤتمرات في تكفير الشيعة والتحريض ضد الجمهورية الإسلامية، وكأن الشيعة كشف جديد، وكأن إيران كانت زمن الشاه سنينة ! فإلى أين تقاد الأمة من طرف قوى التشدد على الجانبين في غفلة عن الأخطار المداهمة على الإسلام.. كياناً وفكرة

(241) الخميني، الحكومة الإسلامية وخارجها

(242) المصدر نفسه، ص: 52

؟ الأمر الذي يوجب علينا، شرعاً ، نبذ كل انحراف صوب الغلو والتكفير وتنمية عناصر وتوجهات الاعتدال والوحدة و التعاون وتحرير وحصر دائرة الاختلاف، وترويض النفوس على التعايش في إطار التعددية ومحاولة الوحدة باستمرار، وتنمية وتوسيع دائرة الاعتراف بالتعددية داخل البنية الإسلامية وخارجها.

خلاصة: هذا التصور حول فكرة التعاقد أساساً لنشوء الدولية والرفض المطلق لها، على اعتبار أن الإمامة منصب إلهي وأن المستخف بحكم الوصي أو الراد عليه كالمستخف بالله، جل جلاله، أو الرد عليه وهو على حد الشرك بالله⁽²⁴³⁾! ورغم أن العلاقة بين الإمام والأمة تتعدل قليلاً لصالح الأمة في عهد الغيبة، فإن ظلال العصمة والوصية تظل تنوء بثقلها على صورة الإمام.. فيظل صاحب السلطة الحقيقية إذن غائباً، ولكن يتحدث باسمه القائم. فهل هي الأمة التي تختار فقيها من الفقهاء ليكون ولي الأمر ممثلاً للأمة كما توحى بذلك ظواهر بعض نصوص اخواننا ونصوص دستور الجمهورية الإسلامية ؟ أم هو الامام الذي يؤول إليه بعد ذلك السلطان كله نائباً عن الغائب ، خاصة وأن الإمام الغائب المعصوم – على حد رأيهم – ليس غائباً عن نوابه بل هو حاضر يسددهم ويشير عليهم، وله معهم لقاءات في أوقات مخصوصة⁽²⁴⁴⁾ بل إن الأدبيات الشعبية تتحدث عن حضوره في المعارك يثبت المؤمنين ويعيد الأعضاء المتوترة ويشير على الإمام النائب، حتى إن هذا الأخير لا يقضي بشأن إلا بإذنه⁽²⁴⁵⁾، ولكن مع استمرار بل ربما تنامي هذه الأدبيات الشعبية والمدعومة بموارث المرجعية ويصمت كثير من علماء المذهب، رغم احتمال عدم اعتقادهم أو بعضهم إياها، هذا مع أن الشورى - أساس قيام الدولة وعملها - تكسب كل يوم أنصاراً على صعيد الفكر والممارسة. وتبقى مع ذلك فكرة ولاية الفقيه رغم ما ظل عالقاً بها من

⁽²⁴³⁾ من كلام الإمام الصادق (رضي الله عنه) كما يتناقله علماء الشيعة، نقلاً عن: القبانجي، المذهب السياسي في الإسلام، ص: 206. نفس المصدر. الجدير بالملاحظة أن الإسلام الشيعي هو في جوهره قراءة تراجيدية لمرحلة صدر الإسلام، ترفع قلة من الاصحاب – على مكانتهم – محل الاتفاق - فوق مصاف البشر ناطقين معصومين باسم الالهية استمراراً للنبوّة، وذلك مقابل الانحطاط بغالبية الاصحاب الى درك الشياطين، بما يجعل الصورة المثالية فوق بشرية التي صنعتها الاخيلة للائمة لا يبقى إزاءها مجال لحرية العقول واجتهاداتها ولسلطة الشعب الشورية. هذه الرواية لتلك المرحلة التاريخية التأسيسية، والرموز التي تجسدها في أضرحة ومقامات وما تقتضيه من تقديس وتبعثه في النفوس الرواية الوجدانية المتكررة لتلك المرويات في احتفالات مفعمة بالحزن مثيرة لأحزان وأشواق مطلقة. ومع أن تلك المرويات لا تخضع للشروط العلمية للتحقيق التاريخي، وما يجسدها من أضرحة تظل تمثل جوهر الاسلام الشيعي، وجوهر التعبد فيه، ومركز الاهتمام، ومرجع كل تنظيم مع اختلافات في سياسة التعامل مع جمهور المسلمين الذين ظلوا مشدودين الى نصوص الوحي وما ترشح عنها من اجتهادات تخضع لمنطق اللغة ومقاييس موضوعية ومناهج حياتية عملية، مصريين على اتباع الرؤيا الجامعة لتجربة الصحابة، الذين يجوز التاضل بينهم ، ولكن لا يجوز إعمال سيف ضرب بعضهم ببعض

⁽²⁴⁴⁾ المصدر نفسه، ص: 232

⁽²⁴⁵⁾ انظر على سبيل المثال جريدة العهد التي يصدرها حزب الله في لبنان

ظلال العصمة تمثل تطوراً في الفكر الشيعي وجسر لقاء بينهم وبين جمهور الأمة، يحسب للخميني. وكان من آثاره توحيد أداء شعيرة الحج.

(ج) العقد أوجد الحاكم ولم يوجد الحكم: الفريق الثاني الذي عارض نظرية التعاقد، انطلق من رفض التأويل الذي قدمه دعاة النظرية التعاقدية إلى البيعة على أنها تعاقد بين طرفين: حاكم وشعب على إقامة الحكم الإسلامي. فمثل هذا العقد غير موجود أصلاً، إذ أن الحاكم في الدولة الإسلامية لا يملك سيادة، وإنما يستمد سلطته من خلال طاعته لله. وهو موظف اختاره الناس لخدمتهم، وعلى ذلك فلا يوجد عقد اجتماعي بين الحاكم والمحكوم في الدولة الإسلامية، ولكنه عقد بين الحاكم والمحكوم من جهة، والله من جهة أخرى، ويعتبر العقد ساري المفعول ما نفذ الحاكم والمحكوم قوانين الله وإرادته، وعلى الناس طاعة حكامهم الذين اختاروهم وإلا اعتبر عصيانهم خروجاً عن الشريعة الإسلامية⁽²⁴⁶⁾.

وبأكثر جلاء يتحدث محمد علي ضناوي عن الفرق بين البيعة والعقد الاجتماعي فيقول: "ونظرية البيعة التي تقوم على أساس التعاقد بين السلطة والمحكومين أو قعت كثيراً من الإسلاميين في شبهة التماثل بينها وبين العقد الاجتماعي الذي ظهر في أوروبا، فقالوا خطأ إن الدولة في الإسلام أو جدها تعاقد المسلمين على إنشاء دولتهم، والحقيقة، أن المسلمين في عقد البيعة لم يتعاقدوا على إنشاء الدولة وإنما تعاقدوا على إقامة الحاكم وهناك فرق كبير بين الاثنين. إن الدولة أنشئت بموجب نصوص قرآنية لا بإجماع المسلمين، تلك النصوص التي لا تقبل التعديل أو التبديل، "وبمجرد أن يُسلم المرء يرتبط ويخضع بالتالي لنظرية الدولة دون أن يتعاقد مع الآخرين⁽²⁴⁷⁾.

وخلاصة هذا الرأي، أن العقد هو الذي أنشأ الدولة في رأي روسو. أما في الإسلام، فعقد البيعة لم ينشأ الدولة لأن النص هو الذي أنشأها - والمسلمون ليسوا أحراراً ما ظلوا مسلمين في أن يطبقوا أحكام الشريعة أو يعطلوها.. وإقامة أحكام الشريعة لا سبيل إليها دون أن ينتظم أمر المسلمين تحت قيادة تنفيذ حكم الشريعة، وإذن فالبيعة أو جدت الحاكم ولم توجد الحكم، أوجدت أداة التنفيذ ولم توجد الفكرة ذاتها والمؤسسة.

د- الدولة حاجة أصيلة في الاجتماع البشري، وهذا الرأي يلتقي مع فكرة النص الشيعية في موضوع الإمامة، من حيث أن الدولة أوجدتها النص الشرعي، فهي حقيقية أصيلة في الاجتماع البشري وليست ظاهرة عابرة طارئة، كما ذهبت إلى ذلك جملة النظريات الغربية، سواء أكانت تلك التي استندت إلى القوة أم التي استندت إلى التعاقد أم تلك التي قامت على فلسفة الصراع الطبقي، فكلها تلتقي حول

⁽²⁴⁶⁾ أحمد مظهر، "دراسة حول الديمقراطية"، المباحث، العدد 41 (كانون الثاني / يناير - آذار / مارس 1986).

⁽²⁴⁷⁾ محمد علي ضناوين المفهوم والتجربة (طرابلس: دار الإيمان 1400هـ / 1980م)، ص: 67 - 68

إمكان زوال الدولة أو القيادة في الاجتماع البشري سواء أكان بزوال القوة التي قامت عليها أم كان من طريق التراجع في التعاقد أم بزوال الصراع الطبقي بزوال أسبابه، أي التفاوت الاجتماعي المبني على التملك الخاص (حسب الافتراض الماركسي الذي لم يثبت). ف وراء كل ذلك فكرة أن الدولة شر أو هي أهون الشر. على الأقل .. وأنها أداة قمع رغبات الناس.

والنتيجة أن الأكثر تساوقا مع مقاصد الإسلام وقواعده العامة القول بأن الدولة حاجة ثابتة، كانت منذ أن دخل المجتمع الإنساني مرحلة الاختلاف والصراع السياسي، وستبقى ما ظل المجتمع الإنساني ماضيا صوب تطور العلاقات وتعمدها، فالدولة ضرورة اجتماعية و ظاهرة صحية في الأمة⁽²⁴⁸⁾.

(248) القبانجي، المذهب السياسي في الإسلام، ص: 76. وأصل هذا الرأي مستمد من فكر الشهيد محمد باقر الصدر، البنك اللاربيوي.

ولذلك كان رد الإمام (علي رضي الله) حاسماً على الخوارج، إذ قالوا: "لا حكم إلا لله". فقال: "كلمة حق أريد بها باطل، نعم أنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله. إنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر" (249)

ولقد كان هناك ترابط زمني وسبيبي بين ظاهرة الدولة وظاهرة النبوة، فالفترة الزمنية التي تعقدت فيها أوضاع العيش واختلفت مشارب الناس وأخذت مصالحهم تتعقد فتصادم بعد أن عهد من البساطة كانت الفطرة خلاله كافية في تسيير حياتهم، "فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه" (250)

وليس منتظراً مهما بلغ سمو الناس أن يستغنوا عن الدولة ما ظل الإنسان (لحب الخير لشديد) (العاديات: 7)، وظل عجولاً جهولاً ظلوماً. وليست الوظيفة الأمنية هي الوظيفة الوحيدة للدولة، وإن كن لا غناء عنها فهي تحتكر مشروعية استخدام العنف، فلها وظائف أخرى مثل التربية والتهديب وتوفير المناخات الروحية والاجتماعية التي تعين الإنسانية على الترقى اللامحدود، وهي الوظيفة الأساسية للقيادة الإسلامية، قلت لئن اجتمعت وجهتا النظر المتقدمان في رفض نظرية التعاقد من حيث أن أمر الله هو الذي أوجد الدولة وليس الاختيار، فإنهما تختلفان بعد ذلك مباشرة في تصور انبثاق الإمام أو رجل الدولة، فهل ينبثق من التعيين الإلهي جملة، كما هو الحال زمن المعصوم؟ أو جزئياً، كما هو الحال في زمن الغيبة - وذلك هو موقف الشيعة الإمامية - أو هو ينبثق من البيعة، أي من الاختيار، كما هو إجماع جمهور المسلمين؟

(د) مناقشة حول طبيعة الحكم الإسلامي:

الواضح والمتفق عليه في الفكر الإسلامي إلى درجة الإجماع كما قال علي (رضي الله)، إن القيادة ضرورية للاجتماع البشري برة كانت أم فاجرة، بحكم ما فطر عليه الإنسان من الاجتماع والحاجة إلى ما تقوم به حياته من المعاش والأمن (251)، وأن الإسلام، عقائد وشعائر وأخلاقاً وشرائع لا قيام له على الوجه المثل بغير دولة تنهض على أسسه، تقيم معالمه، وتحمل رسالته إلى العالم (252) وليس شيء من ذلك محل اختلاف، وأن القائلين بنظرية التعاقد لا يمكن بحال حمل كلامهم على أن إقامة الحكم مسألة اختيارية أو ثانوية، فالجميع على وثوق تام بالقاعدة الأصولية: إن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

(249) الشريف الرضي، نهج البلاغة، شرح محمد عبده (بيروت: مكتبة الأنجلو، 1954)، ص: 18

(250) الآية 210 سورة البقرة. وتفسير الشيخ محمد باقر لصدر لها "التفسير الموضوعي للقرآن"

(251) مقدمة ابن خلدون

(252) سيد قطب في معالم في الطريق - دار لشروق

فهل يمكن أن ينهض بهذه المهمة الاحاد أو يمكن أن تتم في ظل حكم كافر؟ موضوع التعاقد اذن - أي البيعة - ليس هو اصل الدولة الاسلامية أو فكرة الدولة انما اسلوب تجسيدها وادارتها .. غير أن التباين واقع في المصدر الذي يستمد منه الحاكم سلطاته بعد الالتزام بالشرعية، هل هو الامة، وذاك رأي جمهور المسلمين ، ام هو النص من الله جل جلاله، وهو موقف الشيعة ؟ هل المستخلف من الله لانفاذ شريعته هو الامة ، والامام عندئذ ليس إلا احيرا لديها لانفاذ ارادتها، فهو مسؤول امامها ومسؤوليتها امام الله هي كمسئولية سائر المسلمين؟ وذلك رأي جمهور المسلمين، ام هو مستخلف من الله مباشرة ، ووصى على الامة وهو واسطتها الى الله ، ولا سبيل لديها الى مرضاة الله دون ذلك الوصي؟، كما هو موقف الاقلية وهم الشيعة الامامية في زمن الائمة المعصومين . أما في غيبتهم فالامة، عند الجميع، مصدر السلطة والحمد لله رب العالمين.

ولولا الآثار النفسية والاجتماعية القريبة والبعيدة التي يمكن أن تتركها كل من النظريتين المتقدمتين حول نشأة الدولة ، ما تقحّنا لجة هذا العباب، ولكفانا القول مع د. احمد البغدادي : إن منهاج الشريعة الإسلامية في السياسة لا يسمح للأفراد بالدخول في متاهات الافتراضات النظرية كالبحث في اصل الدولة وطبيعتها ، ولمن السيادة في المجتمع ، بل تعمل الشريعة مباشرة في وظيفة الدولة نخرج عمل داخل المجتمع في ما يتصل بمعاملات الأفراد واقعا حيا. وكفينا هنا التاكيد أن الدولة الاسلامية ضرورة شرعية وقضية حياتية للامة المستخلفة المستامنة على شريعة الله ، لا مناص لها دونها للنهوض بامانة التكليف، وان البيعة لئن كانت ضرورة في إدارتها شوريا فليست اصلا في وجودها . وإنما وجودها بالنص والطبيعة، بينما ادارتها بالشورى ، وبذلك وحده تكون الحكومة الإسلامية ، حكومة الله وحكومة الناس ، حكومة النص والشورى. "بجبل من الله وجبل من الناس" 116

"2" نصب رئيس الدولة : إن من اهم مجالات الشورى إقامة رئيس للدولة، رغم أن الشورى أفرغت من مضمونها مصدرا لسلطة الحاكم في عصر ما بعد الراشدين لتمحّض في بيعة شكلية تنتزع غالبا تحت لمعان السيف. ولأهمية منصب رئاسة الدولة حارسا للدين والدنيا فقد كان حرص الفقهاء كبيرا على أن تتجسد فيه أرفع مثاليات الاسلام، وعلى راسها قيمة الشورى، فما يحل استبعادها في هذا الامر الخطير (وامرهم شورى بينهم).

غير أن الفقهاء لم يكن اهتمامهم بتنظيم هيئة الشورى بما يضمن سلطة الامة وسلطة الشريعة على ولي الامر بقدر حرصهم على ضمان استمرار السلطة، بما يحقق انتظاما لشؤون المسلمين ومنع الفوضى والفتنة بصرف: الهاجس الاعظم المقض لمضاجعهم، وليس الاستبداد(انظر للجويني في غياث الامم مثلا)، متأثرين بالفتن الداخلية التي عصفت بالاجتماع الاسلامي منذ صدر الاسلام. وكان عليهم

أن يتصدوا لسببها الحقيقي متمثلا في التقصير في تنظيم الشوري بما حال دون نقلها من المستوى الشكلي والموعظة الخلقية الى كونها مؤسسة للحكم تمنح الشرعية وتسحبها.

واذا كانت إقامة الدولة امرا واجبا ، اذ يتوقف عليه انفاذ الشريعة .. فهل الأمر كذلك بالنسبة الى رأسها؟ لقد تقدم قول الامام على (رضي الله عنه) ، انه لابد للناس من امير بر أو فاجر ، وقوله (كرم الله وجهه) : وليس تصلح الرعية إلا بصلاح الولاة ، ولا تصلح الولاة إلا باستقامة الرعية). ويرد ابن خلدون هذه الحاجة الى ضرورة الوازع الذي يحفظ الناس بعضهم من بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم .. فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل الى غيره بعدوان، وذلك في حال فشل وازع الايمان والضمير.

أما الماركسية فلا ترى في الدولة غير جهاز قمع في يد الطبقة المستحوذة على الملكية، يقول انغلز : إن البرولبتاريا بحاجة الى الدولة لا من اجل الحرية بل من اجل قمع خصومها . ويقول لينين : "ويبقى الجهاز الخاص - الالة الخاصة للقمع - امرا ضروريا"(فلاديمير ابلتتش، لينين ، المؤلفات الكاملة)

ويشكل عام ، يرى الاسلاميون عامة أن طبيعة خلقة الإنسان بحكم كونه مزيجا من الخير والشر تجعله عرضة للخطا ، وبالتالي يحتاج الى الرعاية التربوية والاجتماعية لتوجيهه عن طريق مؤسسات اجتماعية ، اهمها الدولة تنمي جوانب الخير والترقي في شخصه ، وتهيئه لنيل السعادة في الدارين ووزعه إذا زاغ.

وعلى أي حال فالاتفاق قائم بين سائر النظريات على ضرورة القيادة للاجتماع البشري يقطع النظر عن تصور الدوافع . ولم يشذ عن ذلك سوى تيارات محدودة في الغرب وفي الحضارة الإسلامية . ولقد قدمنا أن الحاجة الى القيادة في التصور الإسلامي لا تقف عند حدود وظيفة معينة ، كوزع الناس بعضهم عن بعض وإنما هي حاجة عامة تتلخص في إقامة الشريعة وبسط خيرها على العالم وتحقيق التاخي بين البشر وتوفير مناخات مناسبة لترقي الإنسان على كل صعيد وهي حاجة ابدية تتمثل في إقامة الدنيا وحراسة الدين. ولقد اجمع جمهور المسلمين على أن نصب الحكومة الإسلامية سمها ما شئت خلافة أو جمهورية..وتولية حاكم سمه ما شئت واجب على الامة، واجب بالشرع والعقل ، ومستندهم في هذا امور منها اجماع الصحابة على تولية خليفة حتى قدّموا امر البيعة على دفن الرسول صلى الله عليه وسلم ومنها أن انفاذ الشريعة لا يتم إلا به. واعتبر اخرون أن الوجوب عقلي وليس شرعا بسبب حاجة الناس . والنتيجة كما ذكر الاستاذ عبد الوهاب خلاف :أن عامة العلماء متفقون على أن من الواجب أن يكون للمسلمين امام اكبر أو رئاسة عليا تجتمع حولها كلمة الامة فتكون شعار وحدتها والمنفذة

لإرادتها⁽²⁵³⁾. قال تعالى: "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"⁽²⁵⁴⁾ قال الماوردي "ففرض علينا طاعة أولي الأمر فينا وهم الأئمة المتأمنون علينا"⁽²⁵⁵⁾

(ب) بمن يتعلق وجوب إقامة الرئاسة العامة ؟ ذهب الماوردي وأبو يعلى القراء إلى أن المكلف بذلك طائفتان من الناس ، أحدهما اهل الاجتهاد حتى يختاروا ، والثانية من توجد فيهم شرائط الإمامة حتى ينتصب احدهم للإمامة ، وذلك بناء على أن طائفة مخصوصة من الامة هي المكلفة بإقامة الشريعة طائفة العلماء المجتهدين ، وعلى هؤلاء أن ينصبوا منهم اماما على الامة: صاحب الحق الغائب في هذا التصور الاخنع. إنما في حالة انتظار لما ستفعله طائفة غائبة، لم يعرف لها يوما حد ولا رسم ولا شكل لأفرادها ، الطائفة المسماة باهل الحل والعقد أو الاختيار أو الشوري في الامة. إنه تعطيل لدور الامة في النهاية وإيكال امرها للمجهول، بل للملك الاطلاق. وجاء التنظير الدستوري بعد أن استقر الانحراف وفرخ ونشأت عليه الأجيال ، جاء ليقوم في كثير من الاحيان بدور التبرير لذلك الواقع منطلقا من قراءات لعهد التشريع كان المجتمع خلاله حركيا ، فأفرز حركته الجهادية. كما أفرزت بينته المجتمعية لقبلية زعامات المجتمع الجديد دون حاجة إلى تشكيلات الانتخاب لأنها كانت معروفة في مجتمع صغيرة ، وجاء المجتمع الجديد دون حاجة إلى تشكيلات الانتخاب لأنها كانت معروفة في مجتمعات صغيرة. غير أنه لما تعقدت الاوضاع لم تسعف تلك الاشكال البسيطة من الشورى في إدارة مجتمعات تعقدت أوضاعها ونمت أعدادها، فكان الاستبداد والعطالة حيث فصل العلم عن التجربة والسياسة عن الدين والعلماء عن الحكام، فنشأت القراءات المبتسرة لعهد التشريع والمقضية غالبا إلى البحث عن اسانيد دينية لتبرير الواقع بدل الثورة عليه ونشأت كتب السياسة الشرعية إما معزولة عن الواقع التطبيقي مكتفية برسم صور مثالية لمواصفات الخليفة الراشدي، أو منظرّة مبررة له، فكان طبيعيا أن تولد مشلولة عاجزة عن الارتفاع والتحرر من اسر المثال المجنح أو الواقع المتعفن، فما رأت في التجربة النموذجية للحكم الإسلامي غير حكم النخبة - والنخبة المبعدة آنئذ عن الحكم زمن العباسيين ومن سبقهم وتلاهم هي طائفة العلماء فكان طبيعيا أن تصور النموذج الراشدي على انه حكم نخبة من العلماء متحاملة أن تلك النخبة لم يفرزها الكفاح الطويل شان نخبة صدر الاسلام، منازلها معروفة وترتيبها وضح في صف الصلاة والجهاد ومواقع البلاء ، ولو جرت انتخابات بصورتها الحديثة

⁽²⁵³⁾ عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية.

⁽²⁵⁴⁾ القرآن الكريم، سورة النساء، الآية: 59

⁽²⁵⁵⁾ الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، وأبو الحسين محمد بن محمد أبو يعلى القراء، الأحكام السلطانية (القاهرة: مطبعة

اتلجايي الحلبي، 1966)، ص: 3

ما كان ليفوز غيرها غالباً. نخبه العلماء المبعدة عن السلطة تم تصويرها على أنها جماعة الحل والعقد والشوري ، وهم اهل الامامة واليههم يعود اختيار الامام !! وكان ذلك نوعاً من التعويض والثار من التاريخ. وكان طبعياً ان ينتهي الجدول حول ترتيبات إقامة الخليفة الى مجرد جدل حول العدد الذي تتعقد به الامامة خمسة أو ستة أو اثنان أو واحد!! قياساً على عقود الزواج والبيع والشراء. فالبيعية هي بيعة ذلك النفر المحدود، بل إن البيعة على ما هي عليه من الانحسار لم تبق الطريق الوحيد للخلافة ، بل مجرد طريق من طرقها إلى جانب الاستخلاف والعهد والتغلب. لقد اورد ابن خلدون الجدول حول عدد اهل الحل والعقد وانتهى إلى قيام الواحد بها، فيعقد بالخلافة رجل لرجل قياساً على الشهادة . وسقط الحديث عن البيعة العامة ، كما وردت في نصوص العهد الأول ، فلم يبق لها مكان أو مبرر غير مجرد توثيق العهد للخليفة الجديد وسد الطريق امام إمكانية تمرد رجل من اهل الحل والعقد ، فلا يجد عندها من العامة اتباعاً ما داموا قد بايعوا الخليفة .

رجل واحد من الفقهاء السابقين- في حدود علمنا - قام مجاهداً لكسر اطواق القرون ، مصححاً كثيراً من المفاهيم وان ذهب معظم صحبته ادرج الرياح في زمانه هو تقي الدين ابن تيمية ، فقد اكد هذا العلامة في كتابة الصغير اللامع السياسة الشرعية ، أن البيعة العامة هي الحاسمة في تولية الخليفة وان بيعة اهل الحل والعقد ليست إلا ترشيحاً .

فعنده أنه بالبيعة العامة في المسجد تولى الخلفاء الراشدون، لا بيعة السقيفة، ولا بالعهد لعمر ، ولا باختيار ابن عوف لعثمان ، وهو تصحيح مهم لمسار تاريخي منحرف اقصيت الامة فيه عن دورها وحققها وواجهها فتطائرات الفتن وذرت بقرنها وساد الاوصياء على الامة فانتحت جانباً تعيش على ذكريات الماضي وتحلم بالقائد الفذ الذي يعيدها إلى ساحة الفعل وطلق الآخرون بوعي أو بدون ه يقدمون الاسانيد لتبرير الواقع المنحرف و استمراره. وتنسب إلى الامام الرازي بعض الاقوال في الاتجاه نفسه .

وفي العصر الحديث استيقظ المسلمون على وقع سناكب الغرب تدك حصونهم وتطعن كبرياءهم وتزيل عنهم خدر القرون وتطيح ببقايا حضارتهم ومنها الخلافة، فبدأوا يتحدثون مجدداً عن الخلافة والشورى وأهل الحل والعقد، وبدأ الحنين إلى الماضي جلياً طافحاً في كلامهم، عدا طائفة منهم بدأت تمسك بأعنة اللغة وتتعلم تنقيط الحروف. وكان من هؤلاء الإمام محمد عبده وتلميذه رشيد رضا اللذان كانا سباقيين إلى تحديث مفهوم أهل الحل والعقد وتقريبه إلى العصر وإعادة الأمانة إلى أصحابها، "الامة"، فهي الأمانة على شرائع الله، وانطلق البحث عن المؤسسات والتنظيمات الملائمة لأداء الأمانة في هذا العصر. لقد أكد عبده أن أهل الحل والعقد هم الزعامات الشعبية في سائر حقول الكفاح الاجتماعي

وأهم ممثلون للأمة، وأن الأمة أو نائبها (أهل الحل والعقد) هو الذي ينصب الخليفة، والأمة صاحبة الحق في السيطرة عليه وهي التي تخلعه متى رأت ذلك⁽²⁵⁶⁾

ولعل أعمق وأصفى عقل قانوني مؤمن في هذا العصر، تجلت على شاشة فكرة أنوار الإسلام، فأبان عنها بوضوح وبساطة، هو الشهيد عبد القادر عموذة، رحمه الله، يقول تحت عنوان "إقامة الخلافة فريضة": "وتعتبر الخلافة فريضة من فروض الكفايات كالجهاد والقضاء، فإذا قام بها من هو أهل لها سقطت الفريضة عن الكافة، وإن لم يقم بها أحد أثم كافة المسلمين حتى يقوم بأمر الخلافة من هو أهل لها. ويرى البعض، أن الإثم يلحق فئتين فقط من الأمة الإسلامية، أولاها أهل الرأي حتى يختاروا خليفة، والثانية من تتوفر فيهم شرائط الخلافة حتى يختاروا أحدهم خليفة والحق، أن الإثم يلحق الكافة لأن المسلمين جميعاً مخاطبون بالشرع وعليهم إقامته، ومن أول واجباتهم أن يأمرُوا بالمعروف وينهوا عن المنكر، وليس أحدهم مأموراً فقط بأن ينظر إلى نفسه وما في يده من الأمر، وإنما عليه أن يعمل على إقامة الدين على نفسه وعلى غيره، وإن كان الاختيار متروكاً لفئة من الناس، فإن من واجب الأمة أن تنحي هذه الفئة إن لم تنض بواجبها وأن تقدم غيرها لأن الأمة اختارتها وألقت إليها بأمرها لتمثل الجماعة الإسلامية، فإن لم تؤد واجبها سقطت عنها صفتها بما ارتكبت من اثم وزالت عنها صفة النيابة، وكان على الأمة أن تختار فئة أخرى"

وينتهي الشهيد عودة إلى أن إقامة إمام عادل يقيم أمر الله من أوجب واجبات الأمة⁽²⁵⁷⁾ مصححاً بذلك مسيرة طويلة خاطئة ومعيداً إلى الأمة دورها القبادي وفعاليتها الحضارية⁽²⁵⁸⁾

ج) كيف تؤدي الأمة هذا الواجب ؟ ليس لها من سبيل إلا أن تنظم صفوفها وتخوض الكفاح ضد الظلم والاستبداد، وسيفرز الكفاح جماعة أهل الحل والعقد الذين يقودون الأمة ويعبئون صفوفها، لخوض معركة الحرية والشرعية من أجل هدف واضح هو إقامة الحكم الإسلامي الديمقراطي على أنقاض أنظمة الإطلاق والانفراد والدكتاتوريات العلمانية الثيوقراطية السائدة، وضد بقايا الثيوقراطية الدينية. فإن كان الحكم الإسلامي الديمقراطي قائماً اقتصر الأمر على انتخاب الرئيس وهيأة الشورى، منطلقاً لقيام بقية مؤسسات الحكم. حسب الأمة لتتطلق العملية أن تفرز ممثلين من بين القيادات

⁽²⁵⁶⁾ محمد عبده، المصدر نفسه

⁽²⁵⁷⁾ عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية، ص: 103 - 104

⁽²⁵⁸⁾ المصدر نفسه، ص: 103 - 104. وعلى نهج عودة سار معظم فقهاء السياسة الشرعية المعاصرين منهم عبد الحكيم حسن العبلي، الذي يرى أنبيعة الخليفة من حق الأمة تتولاها بأفرادها في كل أرجاء الدولة الإسلامية. وما اختيار أهل الحل والعقد إلا ترشيحاً من هيئة مستنيرة على علم بكتاب الله وسنة رسوله ومصالح المسلمين. انظر: عبد الحكيم حسن العبلي، الحريات العامة، ص: 229.

الشعبية " أهل الحل والعقد"، وهم عادة كما ذكر الإمام الشهيد حسن البنا لا يخرجون عن هذه الفئات الثلاث.

1- الفقهاء المجتهدون الذين يعتمد على أقوالهم في الفتيا واستنباط الأحكام.

2- أهل الخبرة في الشؤون العامة.

3- من لهم نوع قيادة ورئاسة في الناس كزعماء البيوت ورؤساء القبائل ورؤساء المجموعات من زعماء الأحزاب والنقابات⁽²⁵⁹⁾

فهؤلاء جميعهم، يصح أن تشملهم عبارة أهل الحل والعقد. ولقد رتب النظام النيابي الحديث طريق الوصول إلى أهل الحل والعقد بما وضع الفقهاء الدستوريون من نظم الانتخاب وطرائقه المختلفة، والإسلام لا يأبى هذا التنظيم ما دام يؤدي إلى اختيار أهل الحل والعقد⁽²⁶⁰⁾. والمرحلة الثانية بعد إفراز مجلس الشورى أو جماعة أهل الحل والعقد، هي اجتماع هذا المجلس - كما حصل أول مرة في السقيفة - لتصفّح وجوه الصالحين للرئاسة حتى تقضي الشورى إلى واحد، ولا مانع شرعياً من أن يكون المرشح أكثر من واحد، بل هذا مطلوب تجنباً للشورى الشكلية، ويبقى المجال مفتوحاً للترشيح من خارج مجلس الشورى، لأنبيعة أهل الحل والعقد ليست إلا ترشيحاً تتولى الجماهير فيه الحسم، فالمرشح الفائز بأغلبية أصوات الناس، يتولى أخذ البيعة عن الخاصة " أهل الحل والعقد" عن طريق مباشر كوضع اليد في اليد. أما عامة الناس، فيكتفى ببيعتهم في صيغة من الصيغ الحديثة كالإمضاء على بطاقة انتخاب.. ويكون ذبك عهداً منهم على السمع والطاعة للرئيس، في حدود الشريعة، على أن يتعهد هو أمام ممثلي الشعب " أهل الحل والعقد" وأمام شعب الدولة كله ببذل أقصى الجهد لانفاذ الشريعة ورعاية مصالح الأمة واحترام إرادتها⁽²⁶¹⁾ التزاماً بالشورى وصيانة الحريات العامة والخاصة وحقوق الإنسان عامة، وكل ذلك من مقتضيات الشريعة.

وإن لهذا الأسلوب في التولية مصالح كثيرة منها: جمعه بين منافع النظام البرلماني والرئاسي. ورغم أن رئيس في الوزراء في النظام البرلماني سلطته محدودة بالجهة التي ولّته وهي البرلمان، ولذلك هو مضطر باستمرار إلى أن يكون اهتمامه بمشكلات النخبة ومحاولة ترضيتها أكثر من اهتمامه بمشكلات الجماهير، ومشاكل النخبة ليس لها حد - ولذلك نقل عن الإمام على (رضي الله عنه) قوله: " إنك لا ترضي العامة برضي

⁽²⁵⁹⁾ حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (بيروت: دار القلم (د. ت.))، ص: 377

⁽²⁶⁰⁾ تقدم الحديث عن مواصفات جماعة أهل الحل والعقد أو مجلس الشورى.

⁽²⁶¹⁾ أورد النبهاني في دستوره ملخصاً لطريقة تنصيب رئيس الدولة

الخاصة، ولكنك تدرك رضي الخاصة برضى العامة⁽²⁶²⁾ فضلاً عن ما عرفت به الأنظمة البرلمانية من تقلبات ومن شلل جهاز الحكم، حتى أن الفراغ السياسي في بعض البلدان يستمر أشهراً عدة دون رئاسة وزارة. وقد تتساقط الوزارات فلا تعمل أكثر من سحابة الصيف نتيجة سحب الثقة من الوزارة أو من وزير عن طريق البرلمان، إلا أن النظام البرلماني وبالخصوص في بلاد تسخت فيها ثقافة وتقاليد الحكم الفردي المركزي سواء أكان في شكل ملكي أم كانت في شكل جمهوري، يبقى النظام الأقوم للحد من مصيبة الاستبداد أصل كل بلاء في الأمة. إن توزيع السلطة على أوسع ما يكون والحد إلى أكثر ما يكون من سلطة الرئيس أو الملك لصالح مؤسسات للحكم مركزية وإقليمية ومجتمعية مدنية هو الأوفى تعبيراً عن مقاصد الشريعة في أن يكون الحكم شؤوري بين المسلمين "وأمرهم - أي كل أمرهم - شوري بينهم". إن الملك بطبيعته كما يؤكد ابن خلدون يميل بطبيعته إلى الانفراد فلا بد من مواجهة هذا النزوع المستحكم بسياسة توزيع للسلطة على أوسع نطاق.

والحقيقة التاريخية لتجربة الحكم الإسلامي رغم غلبة الاستبداد تشهد أن سلطة الحاكم الفرد كانت محدودة بسلطة الشريعة وبنفوذ العلماء وبسلطة المجتمع الأهلي، وبسلطة الأقاليم التي كانت تتمتع باستقلال ذاتي واسع، بما جعل علاقة المركز بالأقاليم أقرب إلى نموذج الحكم الفدرالي. ولم تبلى الأمة بنمط الدولة الشمولية التي تمتد أذرعها تحنق كل مبادرات المجتمع إلا مع دولة "الحداثة" الموروثة عن الاحتلال.

(د) مواصفات رئيس الدولة :

كان اهتمام فقهاء الإسلام بتحديد صفات امامهم بالغاً فرسموا له في كثير من الأحيان صورة مثالية النموذجية ناصعة قد ينذر توفرها، صورة تجعله التجسيد الفعلي للمثل الأعلى للرسول والنجوم المحيطة به من الاصحاب عليهم السلام، مع ان اشتراط الكمال اواقع فقهاء السياسة الشرعية في مطّبات ، ربما كانت السبب في ابعاد السياسة الشرعية عن الممارسة الفعلية ودفنها في كتب الفق علماء بان اشتراط الكمال انما يصادر مبدا الشوري من اساسه، وهو فرض (وشاورهم في الأمر)⁽¹⁾ إذا ما حاجة الكمال إلى المشاورة .

فماذا اشترطوا في الامام

(1) الإسلام : وهو شرط بديهي في دولة عقدية الإسلام عقديتها وانما قامت لانفاذ شرائعة وخدمة امنه ونشر رسالته ، وليس افتراض شرط عقائدي شرطاً خاصاً برئيس الدولة الإسلامية ،

⁽²⁶²⁾ أورد هذا المأثور: عبد السلام دواد العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية (عمان: م كتبة الأقصى، (د. ت)).

⁽¹⁾ القرآن الكريم سورة ال عمران الآية 159 والمرادي الخلافة بين المنتظر والتطبيق ص 94

بل هو شرط في كل رئيس دولة ، سواء أنطقت الدساتير بذلك، أم جرى عليه العرف. ولا حديث لنا هنا عن دول الكتلة الشرقية الهالكة، ولا على ما نشأ محاكاة لها من الانظمة القومية والحداثية حيث الحاكمة للحزب الواحد القائم على المعتقد الماركسي، وأمثاله، وحيث يحرم من لا يحمل تلك العقيدة لا من حق المشاركة في الحكم في أي مستوي من المستويات مهما سفلت ، ودعك من قممها ، بل حتى من حق الحياة وحقة في اسمه وحتى حقه في أن يدفن وفق معتقداته⁽²⁾ كيف لا وتصور الماركسية للدولة انها جهاز للعنف ضد المخالفين وان ديكتاتورية البروليتاريا هي الحزب الاكثر بطشا والاشد قسوة. ويفسر لينين معنى ديكتاتورية البروليتاريا فيقول (المفهوم العلمي للديكتاتورية ليس شيئا اخر غير السلطة التي لا تحدها قيود شرعية ولا تعترضها مبادي والتي تقوم مباشرة على العنف)⁽³⁾

قلت لا حديث لنا هنا عن الكتلة الشرقية الماركسية الهالكة وما نسج على منوالها، فالقهر الايديولوجي والمادي روحها وشريعتها التي لا تحدها حدود، فكيف يتصور للمخالف حق في المشاركة السياسية؟ ولا حديث لنا عما يمارسه الكيان الصهيوني أو النظام الهندي في كاشمير أو الروسي في الشيشان... من بطش ضد المسلمين، رغم ما انتسابها إلى النظم الديمقراطية، فالدم المسلم رفعت عنه كل حصانة بذريعة مقاومة الارهاب، حتى في أعرق الديمقراطيات الغربية، حيث لا يزال التمييز العنصري فيها ضد الاجانب ممارسة معتادة⁽⁴⁾ وحيث تتناسل سلاسل القوانين المقيدة للحريات الى حد اطلاق أيدي رجال الامن يعتقلون "المشتبه" فيهم بدون مبرر واضح ودون حكم محكمة الى أجل غير مسمى، وسلب المتهم كل حق انساني بما في ذلك الامن من التعذيب. وما فضيحة محتشد خليج "غوانتانامو وبوغريب غير أمثلة لما يمكن أن يصل اليه التوحش البشري عندما ينفلت من القانون ويأمن العقاب. وعلى الصعيد الدستوري والقانوني فان كثيرا من الدول لا تعترف لأحد بحق المشاركة السياسية كتكوين الاحزاب فضلا عن الترشح للمناصب العليا دون أن يكون معترفا بعقيدة الدولة القائمة. ففي

(2) ربما يمكن الرجوع إلى تقارير المنظمات العالمية لحقوق الإنسان للوقوف على شئ من جرائم الحكم الماركسي في بلغاريا ضد المسلمين مثلا أو الحكم الصربي، فضلا عن الملف الحقوقي لكل الانظمة الشيوعية والانظمة الدينية البوذية والسبحية واليهودية والديمقراطيات الغربية الاستعمارية ومحمياتها في بلاد العرب والمسلمين

(3) فلاديمير ابلينش، لينين، المؤلفات الكاملة ج 1 ص 31

(4) ما يكاد يمر يوم على الممتحنين بالهجرة من اهل شمال افريقيا في فرنسا (بلد الثورة بلد الحرية والاخوة والمساواة) دون أن تزهر روح ادهم وقصة الفتيات الثلاث المسلمات اللاتي اعتبرن متحديات لعقيدة الدولة العلمانية لمجرد إقدامهن على ستر شعورهن، وما اقيمت حولهن من ضجيج أفضت الى صدور قانون الفضيحة الذي صادر حقوقا طبيعية، مثل حق تعبير الانسان عن معتقداته، والحق في التعلم والحق في العمل لكسب العيش، ليس بالعبد.

كثير من الانظمة الجمهورية لا يسمح بقيام حزب يدعو إلى الملكية، بل إن من تبقى على قيد الحياة من أفراد الاسرة الملكية التي كانت حكمت فرنسا قبل الثورة ممنوعة حتي من التوظيف العمومي فضلا عن تولي المسؤوليات الساسية الرفيعة ⁽²⁾ بل إن العرف الامريكي يذهب في قمة الديمقراطية الغربية إلى أن يكون الرئيس من فئة ذات مواصفات محددة تعرف باسم (W.A.S.P) وهي اختصار لمواصفات ابيض وانكلوسكسوني وبروتستاني ⁽³⁾ وهي الفئة التي تتداول السلطة داخلها، عدا استثناءات قليلة، بما يشبه العصبية التي تحدث عنها ابن خلدون التي يحتاجها كل حكم ليستقر. ان انتقال الرئاسة الامريكية من حزب إلى حزب يقضي حسب العرف الامريكي بان يقدم حوالي الفين من الموظفين الكبار في الإدارة السابقة استقالتهم الى الرئيس الجديد حتى يتسني له اعادة بناء ادارته الجديدة باكبر قدر من التوافق والانسجام لان الحزب الجديد يتبنى سياسة معينة ، ومن حق أن يعيد بناء الإدارة بالشكل الذي يخدم تلك السياسة ⁽⁴⁾. ثم ان المساواة لا تعني بحال التفریط في النظام العام للدولة. ولاشك أن مفهوم النظام العام يختلف من دولة إلى أخرى حسب مكونات تلك الدولة .

المهم أن المحافظة على المكونات الاساسية لكل دولة مما يدخل في مفهوم نظامها العام، فما يسمح عادة بأي ممارسة فردية أو جماعية تمثل تهديدا حقيقيا له، فليس مستغربا أن تشترط دساتير الدول ذات الصلة بالاسلام اسلامية رئيس الدولة، على اعتبار أن وجود غير مسلم في موقع الرئاسة العامة يمثل تهديدا مباشرا لهوية الدولة أي لنظامها العام. ولو امكنا أن نتصور في نظام جمهوري رئيسا لا يؤمن بالمبدأ الجمهوري بل بالنظام الملكي، أو تصورنا في نظام اشتراكي رئيسا كافرا بالاشتراكية ، لادركنا بدهة اشتراط اسلامية رئيس الدولة. ومن الطبيعي أن لا يجد هذا الشرط قبولا لدى خصوم الإسلام من الملحدین واللائكيين، متجاهلين مقتضيات الاختلاف المذهبي بين الدول ومنها الاختلاف بين طيعية السلام والمسيحية مثلا ، أو ممن هم رافضون جملة لمفهوم الدولة الاسلامية مصرين على فرض تصورهم الكنسي للدين على الإسلام، لا يفترون عن موالاة الجهد لتمسيحه وإخضاعه لنفس الجراحات التي أخضعت لها المسيحية حتى أقصيت من المجال العام، ليفسح المجال أمام نسبة القيم المطلقة، واعتبار سلطات الدولة التشريعية والقيمية، ولك أن تقول مصالح النخبة المهيمنة على الدولة، واندفاعات الغرائز، مطلقة. وكما أطلقت العنان لاندفاعات "التكاثر" عبر التشريع لأبشع صور نهب أرزاق الشعوب في الداخل والخارج أطلقت العنان لغرائز الاشباع الجنسي، فهدمت حصن الاسرة

(2) عبد العادي ابو طالب المرجع في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية (الدار البيضاء : دار الكتاب 1980)

(3) لم تخرج الرئاسة الامريكية عن هذا الوصف الا في حالات نادرة

(4) هويدي ، مواطنون لا نميون موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين ص 154-155

وأباحت كل صور الفسوق، بما في ذلك ما سمي بالزواج المثلي - والعياذ بالله - حتى بين القساوسة، من حيث انعدام علاقتة بالدولة ولي هنا موضع مناقشتهم وتحريمهم عقولهم من برائن التغريب والتلقينات التي مثلثوا بها حول الدولة الدينية.

إن الدولة الإسلامية ليست من نوع الدولة الدينية كالتى عرفت في التاريخ الاوروبي لان الامة في دولة الإسلام هي صاحبة السيادة الكاملة على الحكام وسياساتهم، هم عندها أجراء، فهي من هذا الوجه "دولة مدنية من كل وجه" كما سبق للشيخ محمد عبده وغيره تاكيد .

فضلا على ذلك فان مبدا المساواة، وان استبعد مبدا التمييز على أساس العرق واللون والمكانة الاقتصادية فانه لا يستبعد مبدا التصنيف والتفضيل على أساس المكانة كالعالم مثلا (هل يستوي الذين يعلمون الذين لا يعلمون)⁽¹⁾ أو المبدأ الخلقي (هل يستوي الخبيث والطيب) وما إلى ذلك من الاوصاف

ولا شك أن الوصف الديني في دولة غالبية مواطنيها مسلمون واختارت الإسلام مرجعية عليا للدولة ، وصف اساسي يتعلق بالسيادة والنظام العام للدولة، بما يسمح بايراد استثناءات على قاعدة المساواة يفرق فيها بين المسلم وغير المسلم استيفاء لشروط معينة في وظائف معينة تقضيها طبيعة الدولة ونظامها العام. واشترط الإسلام هنا هو من قبيل المواصفات والمؤهلات لبعض الوظائف في الدولة الإسلامية ، ينبغي أن لا يحمل ذلك باعتبارة انحياز يقوم على التفرقة الطائفية، ذلك أن هناك فرقا بين التصنيف (Classification) وبين التمييز (discrimination)، التصنيف لا يتعارض مع المساواة ولكن التمييز يتعارض مع العدل⁽²⁾ كيف لا يشترط اسلام رئيس من مهامه الاساسية اقامة الدين وتوجيه سياسة الدولة في حدود الإسلام وترقية الامة على الإسلام والتقدم امامها في محارب الصلابة ووعظها على المنابر ، والقيام فيها مقام التاسي الإسلامي .

ولقد حسم القرآن هذا الأمر فاشترط أن يكون ولي الأمر مسلما (واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الأمر منكم)⁽³⁾ فذلك شرط الطاعة .

وان من قبيل العبث والتكليف بما لا يطاق ، أن يطلب من غير مسلم النهوض بامانة حراسة الدين وسياسة الدنيا وهي وظيفة رئيس الدولة. ونحن من اجل الوضوح النظري، نؤكد اسلامية رئيس

(1) القرآن الكريم (سورة الزمر الآية 9)

(2) فهمي هويدي ، مواطنون لا نميون : موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين ص 155 وقد سبق إلى تجلية هذا المعنى عبد الكريم زيدان في كتابه احكام النميين والمستامين (بيروت 1976)

(3) القرآن الكريم سورة النساء الآية 59

الدولة، لان الحكم الاسلامي الذي نتحدث عنه هو على المستوى العملي انما يمكن أن يقوم في البلاد الإسلامية ، وهذه غالبيتها مسلمون (4)

ومع وضوح الدواعي القانونية والعملية اشتراط ليس فحسب اسلامية رئيس الدولة في حكم اسلامي بل أن يكون "قد كسب في إيمانه خيرا" من علم بالاسلام صحيح وعمل صالح، ومع ذلك فقد أسقطت هذا الشرط بعض الدساتير في دول اسلامية مراعاة لبعض الاعتبارات مثل الحرص الوحدة الوطنية في مجتمع متعدد الديانات ونكب بحروب أهلية طاحنة مثل السودان ففي الدستور الذي أعده واحد من أبرز اعلام الاجتهاد الاسلامي المعاصر الدكتور حسن الترابي لم يرد الوصف الاسلامي شرطا في آلية تولي رئاسة الدولة، على اعتبار أن منصب الرئاسة لم يعد كما كان سابقا نوعا من الولاية المطلقة، بل غدا مقيدا بدستور وقانون يقيدان السلطات ويوزعانها ويقيما بعضها رقبيا على بعض ويفرض شورية القرارات وصدورها عن مؤسسات يتخذ فيها القرار بعد التداول من طريق الاغلبية، بما لا يستتقي لعقيدة الرئيس تأثيرا كبيرا على القرارات، وهذا الوضع يشمل أيضا القاضي الذي كان يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بينما اليوم في عهد القضاء الجماعي بديلا عما كان من قضاء فردي ومع ما حصل من تقنين للشرعية حصرت عمل القاضي في تطبيق نصوص محددة وتنزيلها على الوقائع، لم يعد ضروريا في مؤهلات القاضي أن يكون مجتهدا ولا حتى مسلما أصلا ، حسبه أن يكتسب الخبرة القانونية (انظر وثيقة الدستور السوداني وكتاب حسن الترابي.....) واعتمد الدكتور يوسف القرضاوي نفس المنطق في مناقشة أدلة المانع للمرأة من تولي الرئاسة العامة، إذ أكد أن الرئاسة العامة لم تعد كما كانت في السابق ولاية مطلقة، بل هي أدنى الى أن تكون قيادة مؤسساتية جماعية، فضلا أننا لم نعد إزاء ولاية عامة لكل الامة الاسلامية وإنما إزاء ولايات خاصة محدودة ليست هي التي تحدث عنها الفقهاء واشتروا لها شروطا مثل الاجتهاد المطلق (د.القرضاوي المرجع السابق)، غير أن تعدد الامارات دخل الامة الاسلامية لم يحولها الى دول قطرية بالمعنى الحديث بل كانت مقرة بالوحدة السياسية للامة ولو في أشكال مخففة يجعلها أجزاء من دولة فيدرالية.

وفي كل الاحوال فان النظر في جملة الأدلة يرجح رأي المشترطين لاسلامية رأس الدولة في حكم اسلامي بل أن يكون — كما ذكرنا- قد كسب في إيمانه خيرا: علما واستقامة. ويبقى للحالات الاستثنائية إمكان

(4) الملاحظ هنا أن معظم الدساتير العربية قد نص على اسلامية رئيس الدولة ومنها الدستور التونسي ، وهو تنصيب مضلل خاو من كل محتوى ما ظل معظم تلك الدساتير غير متضمن لمواد تفرض الشريعة المصدر الرئيس لكل تشريع ولا اشتمل على مؤسسة دستورية تتولى مراقبة دستورية القوانين ويقوم بالاحتساب على رئيس الدولة ومدى التزامه في حياته العامة والخاصة بقانون الدولة ومعايير الاخلاق حتى يكون أسوة حسنة لشعبه ومضرب الامثال لكل ما يرضي الله وعباده

اللجوء للمعالجات الاستثنائية، كما هو الامر في السودان حيث لم يشترط الدستور السوداني الذي سنته حكومة الانقاذ ذات التوجه الاسلامي اسلامية رئيس الدولة رعاية لمصلحة الوحدة الوطنية ووقف الحرب الاهلية، رغم أن رئيس السودان كان دائما مسلما ولا يزال، واستقر الامر حسب اتفاقية وقف الحرب الاهلية على إقرار اسلامية الرئيس الشمالي، فالمسلمون أغلبية، على أن يكون نائب الرئيس جنوبيا أي مسيحيا.

(2) العلم : ولم تكتف كتب السياسة الشرعية باشتراط الإسلام في الامام بل اشترطت أن يكون عالما بالاسلام ، محسنا في اسلامه

ولقد اختلف الفقهاء حول تعيين درجة هذه العلم، هل هي درجة الاجتهاد وهو ما اتجه اليه جمهور القدامي، وقبلوا استثناء درجة التقليد، على حين اتجه معظم المحدثين الى الاكتفاء بان يكون لديه المام باساسيات الدين واحكامه العامة وزادوا على ذلك انه يجب أن يكون مثقفا ثقافة عالية ملما باطراف من علوم عصره، ان لم يكن متخصصا في بعضها ، (وان يكون على علم بتاريخ الدول اخبارها والقوانين الدولية .)⁽¹⁾

(3) العدالة : ولا يكفي مجرد العلم بالاسلام ايا كانت درجته بل لابد من التخلق باخلاقه والالتزام به وتلك هي صف العدالة ولقد عرض البغدادي الرجل العدل بانه (من عرف اداء فرائضة ولزوم ما امر به وتوقي ما نهى عنه وتجنب الفواحش المسقطه وتجري الحق والواجب في افعاله والتوقي في لفظه مما ثلم الدين والمروءة)⁽²⁾

ويلخص محمد اسد الشروط الثلاثة المتقدمة في هذه العبارة (أن يكون مسلما تقيا عملا بتوجيهات القران) (إن اكرمكم عند الله اتقاكم)³ معتزا بالاسلام وحضارته

(4) أن يكون بالغاً عاقلاً راشداً : فلا تصح امامة الصبي ولا المجنون لانهما غير مكلفين ، لقوله عليه السلام (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يبلغ وعن المبتي حتى يعقل) فالصبي لا تصح منه البيعة فضلا عن أن يكون اماما ، وكذا المجنون

ولا يكفي في الامامة العظمي شرط البلوغ ، فان هذا المنصب الخطير يقتضي علما وتجربة ومعاونة لاحوال الناس وتاريخ الامم، وتمرسا في الإدارة والتنظيم وحصول قدر كاف من التفاعل بين

(1) عبد القادر عودة الإسلام واوضاعنا السياسية (القاهرة : دار الكتاب العربي 1951) ص 111

(2) الكفاية : ص 80 نقلا عن المرادي الخلافة بين التنظير والتطبيق. ص 87

3-الحجرات 12

4- رواه....

القائد والامة وابتلاء له في اليسر والعسر ، واستعانة فوق ذلك كله وقبله بالله . وهي صفات لا يدرك جلها في فترة الصبا والمراهقة القصيرة ، ولذلك قد اصاب من قاس شرط الرشد في الامام على الاطمئنان إلى رشد الموصى عليه (فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم) 5 النساء. ومعلوم ان شرط الرشد لا يدرك بمجرد البلوغ ولا يثبتان بصيالات شعر اللحية والشارب ، أو غير ذلك، وانما يكتسب بالدربة والممارسة وعلك الايام وكثرة التجارب. ولن يتحقق ذلك الا في سنوات متأخرة. وبناء على ذلك فبإمكاننا أن نضيف إلى شرط البلوغ الرشد الذي لن يتحقق قبل سن الأربعين سنة هجرية وذلك لان الله سبحانه وتعالى لم ينزل رسالته على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم الا في هذا السن. ولعل احدا لا ينبغي أن يضطلع بخلافة محمد عليه السلام الا بعد أن يبلغ من العمر كحد ادني ما بلغه محمد صلى الله عندما انزلت عليه الرسالة .

إن سن الأربعين تعد سن نضج الشخصية واستقرارها، فضلا عن كونها فترة كافية لاختيار سيرة ذلك المرشح وشخصيته، فاذا نجح في المرور سالما من ابتلاءات الشباب وتقلباته وعرفته المساجد وساحات النضال الشعبي وتفاعل مع الجماهير ، حري أن يؤثق به .

عن ابن عباس قال : (سمعت النبي يتخوف على امته ست خصال: ذكر منها "امرة الصبيان". رواه...)

(5) الكفاءة : قال ابن خلدون : واما الكفاية فهو أن يكون جريئا على اقامة الحدود واقتحام الحروب بصيرا بما كفيلا لحمل الناس عليها عارفا العصبية واحوال الدهاء قويا على معاناة السياسة ليصح له بذلك ما جعل اليه من الدين وجهاد العدو واقامة الاحكام وتدبير المصالح ، وهي عند الماوردي : الراي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح والشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو. ولعل المقصود بالكفاية ليس القدرة على قيادة الحروب فان تلك كفاية خاصة لها اصحابها مثل سائر الكفايات الفنية ، وانما المقصود القدرة على قيادة الناس وتوجيههم (1) وقوة الشخصية حتى لا يكون العوبة بيد غيره (2). ويلحق بشرط الكفاية القدرة البدنية على النهوض بامانة الامامة. وأهل الاختصاص يمكنهم تقدير المدى المخل بالقدرة البدنية.

- مسألة القرشية : ذهب جمهور الفقهاء قديما الى اشتراط القرشية في الامام مستنديين الى احاديث تؤكد هذا المعنى: أن الائمة من قریش، ما اطاعوا الله، فحكموا فعدلوا ووعدوا فوفوا واسترحموا

(1) عبد القادر عودة" الإسلام واوزاعنا السياسية: ص 122

(2) المرادي "الخلافة بين التنظير والتطبيق" ص 96

فرحوا⁽¹⁾ فان سقطت تلك الصفات زالت عنهم الخلافة. وبعضها بصيغة الأمر "استقيموا لقريش ما استقاموا لكم"⁽²⁾ و"قدّموا قريشا ولا تتقدموها"⁽³⁾ وهما يشتان - إن صحّا رواية ودراية- مايجب للامة في حق قريش ما دامت مستقيمة على امر الله. ولقد طعن البعض في هذه الاحاديث بالضعف بسبب مصادمتها اصلا من اصول الشريعة: المساواة بين المؤمنين ومنع التفاضل بالانساب والقبائل، بينما تمسك بها الجمهور، وأولها فريق ثالث.4

ولعل خير من جليّ هذه القضية المعنّاة وجعلها متساوقة مع كليات الشريعة التي دعت إلى المساواة بين الناس واسقاط كل معاني التفاضل القائمة على العرق واللون والقبيلة والقوم والثروة والشهرة، حتى لا يبقى في ميزان الاسلام غير ما كسب الانسان من فكر سديد وعمل صالح ، من إيمان واستقامة مقياسا للتفاضل بين البشر، خير من اسقط الظلال التي احاطت بهذه الاحاديث دون أن يسارع الى تضعيف بغير ضعف هو العلامة عبد الرحمن ابن خلدون، فقد رأى أن إمامة قريش بامر ديني يجعل قريشا طينة خاصة متميزة، وانما الأمر يتعلق بمصالح سياسية تمّ وحدة الجماعة الاسلامية واستقرار نظام الخلافة فيها وهو امر يقضي من الامام أن يكون مستندا الى أقوى تكتل شعبي (عصبية).

وفي زمن كانت القبيلة تمثل التركيب الاجتماعي الاساسي ،كان من الطبيعي أن لا يستقر الحكم ما لم يكن مستندا إلى القبيلة الاقوي التي لا تنازع زعامتها. والثابت خلال مرحلة طويلة من تاريخ العرب قبل الاسلام وخلالها أن احدا من العرب لم ينازع قريشا زعامة العرب، مهما ظلت قوية ناهضة بشرائط القيادة. ولا عجب أن اقتضت حكمة الله أن تكون النبوة فيهم. ولقد كان هذا المعنى واضحا في خطاب ابي بكر يوم السقيفة في مجلس شوري الصحابة وهم يتداولون الراي في خلافة النبي عليه السلام: لمن تكون؟ فذكر ابوبكر الصديق:" أن العرب لا تدين الا لهذا الحي من قريش"⁵، ولم يستند لاحاديث الامامة في قريش، بل أخرجها من الاطار الديني الى الاطار السياسي الاجتماعي. ولقد ظلت الامامة في قريش قبل أن تضعف عن لنهوض بمقتضيات القيادة، إذ انحرفت عن نهج الإسلام فأترفت وفت الفساد في عضدها، فضعفت وخرج منها الحكم إلى امم أخرى مثل الترك والبربر والفرس...، هي اقوى منها عصبية وشوكة. واذن فاحاديث الامامة في قريش تكشف عن سنة اجتماعية يجب احترامها ، هي ضرورة قيام الدول على ما في العصبية من قوة التغلب ، وما يمكن

1-رواه البخاري

2-رواه...

3-رواه..

4- ابن خلدون.المقدمة

5- سيرة ابن هشام

ترجمته بمصطلحات عصرنا ، على اقوى التكتلات في المجتمع مثل التكتلات الحزبية والجهوية، فاذا قام الأمر على غير ذلك مثلما هو الشأن في ايامنا عندما لا يستند حاكم إلى حزب قوي وانما الى اقلية أو أقلية كآلف بين جملة الاحزاب الضعيفة قد يكون حزبه اضعفها، فليس بعيدا أن يسارع إلى الحكم الوهن والتقلب والضعف ويشتد لجوؤه الى وسائل القمع أساسا لاستقرار حكمه. إن الحكم قوي ما استند إلى عصبية قوية. ولا شك أن نوع العصبية تختلف من مجتمع إلى اخر بحسب نوع تركيبها، المهم حصول المقصد الشرعي وهو استقرار الحكم وقوته، لا بالبطش والارهاب وانما بتمثيله لأوسع القطاعات الأساسية في المجتمع. المقصود اذن أن تكون تمثيلية الحكم قوية حتي يتم التوازن بين مقتضيات الشوري " الحرية" ومقتضيات النظام.

ولا شك أن من افضل الوسائل للكشف عن تلك التمثيلية وسيلة الانتخاب ، فاشتراط القرشية مسألة سياسة وليست قضية دينية مؤبدة، ذلك أن استناد الحكم إلى تكتل شعبي قوي يحد من نزوعات التشقق والتفتت ويقتصد في استعمال القوة ويوفر المنعة والاستقرار للامة، ويحقق الاجماع الضروري .

الخلاصة: أن الرئيس في دولة اسلامية، الاصل أن يكون مسلما- إلا في حالات استثنائية- بل أكثر من ذلك ينبغي أن يعرف عنه صحة الاعتقاد والتصور والاستقامة والغيرة على الدين وحب العلم والعلماء والحرص على اداء الفرائض واجتناب المحرمات والامانة وحسن الخلق متمتعاً بقوة الشخصية والقدرة الجسمية ، مما يؤهله لخدمة الامة وقيادتها بكفاءة وان يكون قد بلغ سن النضج والاستقرار (40سنه) فخير الحياة والناس وخبروه ، وحقق قدرا مرضيا من التفاعل مع هموم الناس وشهد له اهل الحل والعقد (ممثلو الامة) بالدين والكفاءة، فكان اكفأهم في إدارة شؤون الناس. وحيدا لو جمع إلى ذلك شفافية في الروح ونورانية في الفكر تؤهلانه لكفاءة النهوض بمهمة الشيخ المربي والمصلح الرائد⁽¹⁾ وان يكون حائزا اجماع الامة أو اغليبيتها .

(هـ) هل من طرق أخرى للوصول إلى الرئاسة العامة ؟ قد تقدم أن الامام نائب عن الامة في انفاذ الشريعة وصيانة الوحدة ونشر الرسالة ، يعاونه في ذلك اهل الحل والعقد ثم سائر افراد الامة ، وأن طريق هذه النيابة هي البيعة الخاصة (ببيعة اهل الحل والعقد) والبيعة العامة يشترك فيها جميع مواطني الدولة الاسلامية ممن هم داخل اقليم الدولة⁽²⁾ في حال تعدد الدول الاسلامية، وهي

(1) يقول العلامة المغربي الشيخ عبد السلام ياسين (اميرنا هو رجل التوفيق النوراني ،) انظر ياسين ، الاسلام غدا ص 908

(2) عبد الهادي ابو طالب. المرجع السابق ص 232

الحالة الاستثنائية، من الوجهة النظرية، وذلك تعبيرا عن أن الامة هي الموجبة لعقد الامامة. فهل هناك طرق أخرى لعقد الامامة غير هذا الطريق؟ .

ولاية العهد : ذهب كثير من الفقهاء الى أن رئاسة الدولة تثبت باستخلاف الرئيس القائم لاحد بعده، قريبا منه نسبيا أو بعيدا. ذهب الى ذلك المالكية والشافعية والحنابلة وقوم من المعتزلة والمرجئة والخوارج ، حتى نقل بعضهم اجماع المسلمين عليه ⁽¹⁾، بل ذهب ابن حزم الى أن هذا الطريق في عقد الامامة اصح الطرق وافضلها ، سواء أفعل ذلك في صحته أم في مرضه أم عند موته ، كما فعل ابوبكر بعمر، وكما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز، وهذا الوجه هو الذي اختاره" لما فيه من اتصال الامامة وانتظام امر الإسلام واهله ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب مما يتوقع في غيره بقاء الامة في فوضى" ⁽²⁾. واذا حصل واستخلف الامام على الامة احدا بعده وجب عليها انفاذه كما فعل ابوبكر بالعهد الى عمر، واجمعت الصحابة على تنفيذ ذلك العهد ولقد استندوا في صحة الاستخلاف إلى وقائع تاريخية والى ما حصل من اجماع على ذلك وعلى المصلحة ⁽³⁾

(2) مناقشة حول طبيعة الحكم الإسلامي: يشعر المرء بنوع من القرف من استمرار هذا العنف قائما في تراثنا الديني وفكرنا السياسي، إذ يضع يده مباشرة على هذه الالغام التي قوضت حضارة الإسلام واسلمتنا إلى الانحطاط. إنه من غير ثورة شاملة تطيح بهذا السموم التي لا تزال تجري في دماء الامة وتشل طاقاتها عن الانطلاق وتجهض انتفاضاتها وتحبط احلام نهضتها ، فلا امل في انطلاقة متينة قوية قاصدة قمينة بانتاج الحضارة من جديد في امتنا . اذ لا يزال يضيع شطر كبير من جهودنا ، لا في مقاومة الغزو الفكري ونشر الإسلام وبناء مؤسسات النهضة ، بل في اجترار الانحطاط واعادة انتاجه، وفي افضل الاحوال في مقاومته بمنطقه نفسه .

إن اقلامنا لا تزال منغمسة في المداد المسموم، ومع ذلك نطمع في أن نكتب بها تاريخا جديدا للإسلام، ولا يزال قسم من الامة يتحدث عن العصمة وإجهاد نفسه في التنظير لها، بينما شطر آخر لا يزال يجتر في غير حجل حديثا عن قيادة لا تستشير إلا لجرد الاستئناس، إذ الشورى بحسب فهمه السقيم معلمة وليست ملزمة!. وآخرون يرددون في غير حياء أن رئيس الدولة هو الدولة (كما ورد عند الشيخ النبهاني في دستور حزب التحرير) ، وكأن ما استند اليه كل ذلك شئ مذكور يستحق مجرد الالتفات اليه، فضلا عن الوقوف لمناقشته وكأنه امر جاد، ولكن ماذا نفعل وصواعق

⁽¹⁾ ابو حبيب دراسة في منهاج الإسلام السياسي ص 245

⁽²⁾ ابن حزم الفصل في الملل والاهواء والنحل ج 4 ص 169

الاجماع قهبط كالمصائب على رؤوسنا: أن المسلمين اجمعوا على صحة الاستخلاف أو التوريث أو الامام الوصي أي اجمعوا على مصادرة حرياتنا وحقوقنا في أن نختار الخادم الذي نوظفه في خدمتنا والاجير الذي يعمل لنا تحت رقابتنا وبشروطنا ونصرفه متى شئنا؟ ماذا نفعل ونحن لا نزال نقرا ايات واحاديث الشوري من جهة ومع ذلك نلقي سمعا لهذه الاجماعات الساقطة من جهة أخرى ، دون أن نتقطن اننا قد دخلنا حجر الضب الذي دخله من سبقنا من اهل الديانات البائدة فحق علينا وصفهم (مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا)⁽²⁾ فويل لتاريخ الازدهار من ليالي الانحطاط ، هل نحن اهل لورثة الخلافة الراشدة ونحن نلقي عليها بمزاييل انحطاطنا ونقرا صفحتها الناصعة وعلى اعيننا نظارات ملطخة بجهالات القرون ؟ لقد انطقنا ذلك العهد الزاهر بما يباه عليه فقهه النير في الدين وعقله المستقيم في السياسة، فما كسبنا في إيماننا خيرا نضيفه ولا أفدنا من حكمة الامم قبسا ننير به دروبنا .

- تقول أدعياء التشيع لآل البيت على رسول الله صلي الله عليه وسلم فجعلوا نظامه الشوري كسروية وراثية يتسلّمها الاحفاد عن الاجداد كما يستلمون الموارث ،حاشى اهل اطهر بيت أن ينسب اليهم دنس النظام الوراثي. إنه النظام الوراثي مهما اختلفت العناوين.

- وتقول ادعياء التسنن على نبيهم صاحب جوامع الكلم، فخلطوا بين مقاماته وبالخصوص مقام النبوة والتبليغ وهو مقام الثبات والخلود، وبين مقام القيادة والسياسة المرتبط بضرورة بالاحوال المتبدلة ، فحملوا هذه على ذاك، كما فعلوا مع أحاديث حصر الخلافة في قريش التي لا يمكن في دين خالد رفع لواء تحرير البشر من كل ضروب الحيف والتمييز، إلا أن تحمل على الصنف الثاني من مقاماته عليه السلام مقام الرئاسة والسياسة المتحول بطبيعته. وهل لنبي البيان أن يعجز أو يخشى أن يقولها صريحة أو ينتظر ساعة الغرغرة ليقدم وصيته للامة في من يخلفه؟ أما كان أولى أن يضمّن تلك الوصايا في بيانه التوديعي للامة في حجة وداعه: أن ابا بكر خليفتي عليكم أو هو علي وسلالته؟.

وهل لو خطر مثل هذا الاحتجاج الذميم على بال احد من اهل الشوري يوم السقيفة ، هل كان يتردد في القائه والجدل محتدم حول الاجدر بخلافة النبي هل هو العجز ام الخوف ؟ لقد كان الأمر يسير الحسم لو كانت هذه حجة أو شبه حجة. واذا كان الصديق قد تلقى الامانة بعد ترشيح عمر وابي عبيدة له في مجلس الشوري في السقيفة ، وبعد أن قبل هذا الترشيح اثر مناقشة حامية عميقة ، وبعد بيعة عامة في المسجد هل يتصور انه قد غدا صاحب حق ابدى فيها يعهد

(2) القرآن الكريم سورة (الجمع) الآية 5

بها لمن يشاء حتى يظن أن ترشيحه عمرا هو من قبيل الاستخلاف المألوف ، كما يوصي الإنسان باملاكه الخاصة الى من يشاء وحتى هذا مقيد في الشرع بقيود؟

لماذا كانت هنالك بيعة عامة لعمر في المسجد ؟ هل كان المسلمون يضيعون اوقاتهم في شكلية ام كانوا واعين بانهم يرمون عقودا ويؤدون واجبات ومسؤوليات ؟ هل كان عمر يشعر انه مسؤول بعد الله امام من استخلفه كما هو مقتضي ذلك ام كان يشعر انه مسؤول امام الامة لانها التي حملت المسؤولية، وانه امامها مدعو أن يقدم الحساب ، ويتلقى اللوم والتهديد حتى بالسيف إذا هو جار .

والشان ذاته في بقية الخلفاء. ومنهم عمر الذي لم يعهد إلى واحد وانما إلى ستة ليس منهم قريب من اقاربه. وهؤلاء فوضوا إلى ابن عوف ليرشح احدهم. فهل كان ابن عوف يشعر بان الأمر انتهى إليه شخصيا يضعه حيث شاء ، حتى في اولاده واشفائه؟ ام كان يشعر بانه يحمل امانة المسلمين وان عليه أن يستمع اليهم رجالا ونساء لمعرفة مرشحهم ؟ وفي الاخير وعندما تبين اتجاه الراي العام وميله صوب عثمان ، طرحه في المسجد للبيعة العامة اثر استجواب لهما صريح (عثمان وعلى) أمام الناس يشبه الاستجابات المتلفزة للمرشحين للرئاسة لمعرفة السياسة العامة لكل مرشح. هل كان كل ذلك محض اجراءات شكلية ام هي قواعد دستورية سنها الالباء بفقهم ديني مستنير فتكبح عنها الاحفاد لانهم لم يكونوا في مستواها وقد اشربوا رحيق الاكاسرة والاباطرة وبقايا العصبية القبلية النتنة ، فاعشى ابصارهم ظلام القرون فما راوا في دينهم وميراثهم غير النظام الوراثي السائد ؟ وكم راود الثوار عليا (رضي الله عنه) على تسليمه الخلافة فكان جوابه قطعيا (أن مثلي لا يبايع الا في المسجد) فكيف جاز للاحفاد أن يتدعوا من هذا التراث الشوري النير فكرة العصمة والاستخلاف والعهد للابناء والاقارب والصبية والمجانين ؟ انها غلبة روح العصر. ولكل عصر روحه العامة. ولقد كان الإسلام قفزة هائلة واندفاع عملاقة تخطت العصور وتحررت من اسر المألوف وقفزت الى المستقبل ترسم طريقه للبشرية. طريق الشورى والديمقراطية. ولكن ما أن برد وهج الروح وضعفت قوة الدفع حتى عاد التاريخ في مسالة الحكم إلى سياقه العام مكرّسا، مع شيء من التعديلات ، الروح الامبراطورية والنظام الوراثي السائد في العالم متفاعلين مع موارث القبيلة ومع شيء مما جاء به الدين الجديد. وجاء العلماء ليسبغوا على روح عصرهم الشرعية الدينية فكانت العصمة والوراثة والاستخلاف، مما لم يبق من تراث الخلافة الراشدة، الا رسمها بعد أن تحولت إلى ملك عضوض حسب اصطلاح ابن خلدون وذلك لايحني بحال أن الشريعة

قد انحسرت جملة عن نظام الدولة والمجتمع ،كلا، وانما احتوت روح العصر وطمست بعدا اساسيا من ابعادها هو نقل السلطة من السماء إلى الارض ومن النخبة إلى الجماهير، مستشرفة عصرا جديدا . وما ينبغي أن نغفل عن الاثر السلي للزلازل الذي أحدثته الفتن الداخلية في باكورة تجربة الخلافة الراشدة الرائدة ، فلقد كان للحروب الداخلية التي سرعان ما حولت الخلافة إلى ملك عضوض وقع الزلزال في نفوس المسلمين ، فضعت وحتى انتكست الانطلاقة التحررية التجديدية للفكر الإسلامي ودبت حتى سادت روح المحافظة والخوف من التجديد وسد الذرائع لدي جمهرة علماء المسلمين. ولم تجد في ذلك المحاولات المتكررة لافذاذ الرجال كالغزالي وابن تيمية وابن رشد وابن خلدون وابن حزم ، بل لم يسلم هؤلاء من تأثير الروح السائدة في عصورهم ، بل كثيرا ما احتوت تلك الروح واستوعبت واجهضت القسم الاكبر من محاولاتهم التجديدية ، والا كيف نصدق أن مثل الاراء المتقدمة حول الاستخلاف تصدر عن فقيه نائر مثل ابن حزم ؟ هل غاب عنه وهو رجل التوثيق التاريخي بداية قصة أو نكبة الاستخلاف مع الوالي المنشق معاوية بن ابي سفيان وقد غلبت عليه غفر الله له ، شهوة الملك ومواريث عصبته القبلية ، فلم يكتف بان انتزع الأمر من اهله عنوة وكيدا، بل مضى لا يلوي على شئ حتى صمم على توريثه- كما بورث المتاع- لابنه الفاسق وعشيرته ، فجمع في قصة مشهورة ثلة من المرشحين للخلافة.فقام خطيبه معلنا: الخليفة هذا، مشيرا الى معاوية، وخليفته ذا مشيرا الى يزيد، فمن أبى ذلك فليس له غير هذا مشيرا إلى سيفه، فقال له معاوية ، اجلس، فأنت خطيب القوم). ومنذئذ بدا مسلسل الشر والفساد ،⁽¹⁾ مؤبدا الدكتاتورية وحكم الفرد على اختلاف في الصورة: الوصية والعصمة وولاية العهد، حتى أسلمنا ذلك للانحطاط فالاستعمار، فدكتاتورية الحداثيين المزيفين. وأساس كل ذلك واحد: إقصاء الامة عن حقها في الحكم والثروة والثقافة، وتبديد طاقتها في جدل عقيم حول الخلافة والاستخلاف والعصمة والوصية² وهذا التقويم لا يعني أن تاريخ الخلافة يساوي تاريخ الاستبداد ، فقد عرف تاريخنا خليطا من الاستبداد والشورى. ولا يعني أن الانحراف السياسي قد اعدم بالكلية الصفة الاسلامية للدول التي عرفنا تاريخ حضارة الاسلام ، فقد استمرت على نحو أو آخر قيم الاسلام وشرائع وثقافته فاعلة وبالخصوص في مستوى سلوك الافراد ومؤسسات المجتمع الاهلي ذات الاثر والامتداد الواسعين، وذلك من خلال التسليم العام للوحي بالمشروعية العليا في الثقافة والتشريع، ولكن دون المستوي النموذجي بكثير وبالخصوص مع ما خالط المرد الاسلامي من أوشاب ضببت الرؤية وبلغت حد قلب المفاهيم راسا على

⁽¹⁾ انظر عبد الله فهد النفيسي ، عندما يحكم الإسلام (تونس البعثة 1981

عقب. ولا يلغي ما حصل من تعطيل للشوري اساسا لبناء الدولة وإدارتها، لا قمية المد الفكري الهائل الذي عرفته الامة وبالخصوص خلال الخمسة قرون الأولى، ولا دور المجتمع السياسي والمدني الذي ظل على نحو أو آخر فاعلا متحركا بموج بالثورات، إذ قد نجح الفقهاء- رغم تسليمهم بشرعية الامر للانظمة القائمة- في استبقاء النموذج النبوي الراشدي للحكم مثلا حيا جذابا لما ينبغي أن يكون عليه الحكم والحاكم. كما كانت سلطة الحكم محددة بالشرعية اذ كان العلماء هم سلطة التشريع من خلال اختصاصهم بتفسير نصوص الوحي ومنع الحاكم من الاستيلاء على الاسلام، بما اختلفت معه التجربة الاسلامية للحكم عن مثيلتها في أمم أخرى شأن اربا في القرون الوسيطة. كما كانت السلطة القضائية في ايدي العلماء في استقلال يكاد يكون كاملا - عدا ما تعلق بتنازع السلطة- باعتباره المجال الخاص بصاحب السلطة يتعامل معه بما يراه مناسباً. لقد كان المجتمع قويا بمؤسساته الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والتشريعية والقضائية ، وكان يتمتع باستقلال كبير عن السلطة ، وهو ما عملت دولة الحداثة ورثة دولة الاحتلال على تقويضه سبيلا لاحكام السيطرة على المجتمع وإخضاع للمركز الغربي نيابة عنه ونهاكه ومنع ثمره، فكانت مصادرة مؤسسة الاوقاف والمعاهد الدينية والقضاء الشرعي...

النتيجة من كل ذلك: أنه لا شرعية في نظام اسلامي جدير بهذا الوصف غير تلك التي تتأسس على نظام واضح وصارم من الشورى قائم على مبايعة صحيحة تعبر عن ارادة الامة، شعب الدولة، وذلك عبر انتخابات تتوفر على كل شرائط الصدق. لا شرعية في نظام اسلامي تستمد من مجرد وراثة أو من استخلاف أو من انقلاب أو من أي صورة من صور التسلط السافر أو الخفي عبر تزيف الانتخابات أو الاستقواء بقوى خارجية أو ادعاء وصاية الهية على الامة أو عصمة أو بالاستناد الى شرعية تاريخية... الخ. لا ثيوقراطية في الاسلام بل حكم مدني من كل وجه، الامة، شعب الدولة مصدر كل سلطاته، وطريقه الوحيد البيعة العامة، التي لا تغني عنها البيعة الخاصة، إذ هي مجرد ترشيح . وإن ما حدث من اسخلاف في عهد الراشدين لم يكن شيئا غير كونه طريقا من طرق التشريع لاهل الحل والعقد(مجلس الشوري (وللامة أن تقبل ذلك الترشيح أو تراه بترشيح اخر أو تلقي به عرض الحائط⁽¹⁾. تلك هي صورة الدولة الاسلامية المثالية، دولة الخلافة، دولة الشريعة، دولة النص والشورى، دولة الامة الواحدة. ولكن يمكن تصور أشكال من الشرعيات الناقصة في حالات استثنائية، كأن تفرض التجزئة على الامة فتقوم في إطار التسليم بالمشروعية العليا للشرعية، دول قطرية ، أو تقوم في إطارها دولة للامة تذب

(1) محمد عمارة اسلامية الدولة ومدنيتها الجهاد الإسلامي ، العدد 56 تموز يوليو 1987

عن حماها ولو مع ضروب من المظالم والتقصير الشوري. وكان ذلك هو الامر الواقع خلال مرحلة ما بعد الرشد حتى سقوط آخر شكل من الخلافة 1924⁽³⁾.

(3) ما طبيعية عقد الخلافة ؟ ذهب العدد الكبير من فقهاء السياسة الشرعية الى أن عقد الخلافة أو رئاسة الدول هو عقد نيابة أو وكالة عن الامة صاحبة الرئاسة العامة ومصدر كل سلطات الحاكم، فكل ما يتمتع به الرئيس من صلاحيات هو مستمد من الوجهة الدستورية من الامة، ذلك أن فروض الكفاية، ومنها الامامة، وهي فروض اجتماعية لا بد أن يقوم بها بعض الامة والا اثم الجميع. ولأن الله يعلم أن ليس كل واحد من عباده مؤهلاً لاداء هذا الفرض، فقد أوجب على الامة أن توكل الى بعضها القيام نيابة عنها بواجبات الامامة وذلك هو ما يعرف بالتمثيل أو التوكيل⁽²⁾. وإذا كانت السيادة الاصلية في الدولة الاسلامية انما هي لارادة الله جل جلاله، ممثلة في شريعته فان سلطة المجتمع الإسلامي هي سلطة بالوكالة أو النيابة عن الله. فالله هو الذي حول الامة سيادة وسلطانا في اطار شريعته واستخلفها في الارض، فهي تملك في اطار تلك السيادة، أن تكل الى واحد منها امر اداء الامانة التي اناطها الله بعهدتها ما يتعذر عليها اداؤه مجتمعة، فيكون سلطانه محدودا بحدود الشرع وارادة الامة، بالنص والشورى، فتكون حكومة الله وحكومة الناس (بجبل من الله وحبل من الله) 111/آل عمران/ ويكون حكمه مشروطا في شرعية قيامه واستمراره بموافقة الشعب على برامج حكمه والاسلوب الذي يدير به الأمر العام. إذ البيعة في المحصلة ليست سوى عقد وكالة. انما تعني أن الامام قد اصبح وكيلا للامة، للشعب، في انفاذ شريعة الله وفق ما يقره أهل الشورى، أهل الحل والعقد. لقد حمل القرآن الكريم الامة مسؤولية انفاذ شريعته والخلافة عنه، كما بدا ذلك جليا في توجيه الخطاب الى المؤمنين (يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط)⁽⁴⁾ (ولتكن منكم امة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينبهون عن المنكر)⁽⁵⁾ وغير ذلك كثير مما له دلالة واضحة على أن الامة هي التي تتحمل مسؤولية اقامة الدين وشرائعه ورعاية المصالح العامة، فتكون اذن صاحبة السيادة العليا⁽⁶⁾ لقاء ما تحمله من المسؤولية الكبرى، ويكون لها حق اختيار الرئيس الاعلى للدولة وحق الاشراف

⁽³⁾ إن الصورة المثالية أو الكاملة للدولة الاسلامية دولة الشريعة والشوري والوحدة لم تعمر طويلا وحلت محلها الخلافة الناقصة التي مع نقصها ذبت عن حياض الامة ووحدتها ودينها وجاهدت ضد اعدائها فتركزت خطة الدول الاستعمارية على اسقاطها، فاستغلوا هزيمة حكام تركيا في الحرب العالمية الأولى ليفرضوا عليها التخلي عن الشريعة واقامة حكم علناني وذلك في معاهدة لوزان

⁽⁴⁾ المصدر نفسه سورة النساء الآية 135

⁽⁵⁾ المصدر نفسه سورة آل عمران الآية 104

⁽⁶⁾ في اطار الشريعة كما سبق

عليه وعلى سائر مؤسسات الحكم⁽⁷⁾. ويكيّف علماء الشريعة الإسلامية بيعة الخليفة على أساس فكرة التعاقد ويعتبرونها هي عقد الوكالة نفسه، فكما لا يسوغ لأحد أن يجري وظيفة الوكالة من تلقاء نفسه من غير تفويض من المالك، لا يسوغ كذلك لأحد أيّا كان أن يقوم بوظائف الخلافة راساً، دون تفويض واضح الأمة له .

الخلافة حسب علماء الشريعة عقد يتم عن اختيار وقبول بين الأمة والخليفة تترتب عنه التزامات وحقوق تفرض على الخليفة السير في حكمه وسياسته على مقتضى كتاب الله وسنة رسوله وإقامة العدل بين الناس ودفع الظلم عنهم وحراسة الدين وإقامة شعائره وحدوده والدفاع عن دار الإسلام ، وكل ذلك بمشورة الأمة العامة والخاصة عبر مختلف مؤسساتها الإعلامية والسياسية. ويترتب عن ذلك استحقاق الخليفة للسمع والطاعة والاخلاص وبذل الجميع الجهد وبذل العون للخليفة على النهوض بآعباء الحكم . (ولما كانت الخلافة نوعاً من الوكالة فتجري عليها أحكام الوكالة. من هذه الأحكام أنّها لا تورث، ومنها أنه إذا خلع الخليفة أو توفي فلا ينزع من ولائهم من الأمراء والوزراء لأن تصرفات الوكيل تنصرف مباشرة إلى الأصل هو جموع أمة المسلمين والولاة والوزراء ليسوا وكلاء الخليفة ولكنهم وكلاء الأمة)⁽⁸⁾

وهكذا فالسلطة بعد النبي صلى الله عليه وسلم - الذي لم يكن له من الصفة الدنيوية السياسية إلا ما لكل حاكم مسلم - سلطة مدنية بحتة لأنها نيابة عن الأمة ولا مجال فيها لأي معنى من معاني الديمقراطية⁽⁹⁾، حيث يتلقى الحاكم التفويض من الله جل جلاله وينتصب في الناس أو على الناس وصياً يترجم لهم بسلوكه وأمره ونهيه إرادة الله، وهو ما لم يذهب إليه أحد من المسلمين عدا طائفة منهم⁽¹⁰⁾ ، وكلمات متناثرة هي من قبيل الأدبيات والمجازات أو الجهالات التي صدرت عن بعض الملوك من مثل قول الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور: (إن هذا المال لله استخلفني عليه، فإن شاء اطلقني وإن شاء أمسكني)!. ولقد كانت ثورة الصحابي الجليل أبي ذر الغفاري على سابقة مشابهة صدرت عن جد للمنصور هو معاوية بن أبي سفيان إذ قال: (إن هذا المال مال الله) فاحتج عليه الصحابي الجليل بشدة واجبره على أن يقول بأن "هذا المال مال المسمين". ولم يكن أبو ذر يحتج على ما في الكلمة من حق (لأن المال فعلاً مال الله) وإنما كان يحتج على الباطل الذي أريد

(7) موسي نظام الحكم في الإسلام ص 78

بها، أي انه ليس مال الشعب انما مال الحاكم، بينما الحق انه مال الله استخلف عليه الامة، والحاكم ليس الا وكيلا عليه في انفاقه، فإن سغه فيه واثرى وأترف، كان عليها شرعا أن تضرب على يده وتنتزعه منه كما امر الله بذلك. قال تعالى (ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله قياما)⁽¹⁾ وقال: (ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام). البقرة 187

ومثال على المجازات الشيوقراطية في الفكر الإسلامي غير الشيعي ما قرأته في "الفروق" للقرافي من أن الحاكم نائب عن الله، وان حكمه نص من الله: (إن الحاكم فخير من الله، وقد جعل الله أن ما حكم به فهو حكمه، وهو كالنص الوارد من قبل الله تعالى في خصوص تلك الواقعة، فان حكم الحاكم نص من الله تعالى خاص في تلك الصورة المعينة)⁽²⁾

ولقد سارع المعلق ابو القاسم الانصاري بالرد عليه (ما قاله من أن الحاكم فخير من الله تعالى بذلك الحكم ليس بصحيح بل ربما صادف حكم الله تعالى، فيكون حكم الله تعالى وربما لم يصادف حكمه حكم الله فلا يكون حكمه، ولكنه معذور وما جور)⁽³⁾

وما ذهب اليه القرافي يتناقض مع التصور الإسلامي للحكم من انه مديني من كل الوجوه معرض للصواب والخطأ، ولذلك لزمتم الشوري، ويتعارض صراحة مع توجيه النبي صلى الله عليه وسلم لاحد قواده عندما ساله، حين يظفر يقوم: هل ينزلهم على حكم الله ام على حكمه؟ فقال له المصطفي صلى الله عليه وسلم (بل انزلهم على حكمك فانك لا تدري أتصيب حكم الله ام تخطئه)^(3 مكرر) ولقد صحح عمر كاتبه وهو يكتب نص حكم (هذا ما قضى به الله، قائلا له: بل قل هذا ما قضى به عمر).

إن الحاكم المسلم لا يختلف من الناحية الدينية عن أي مسلم آخر من حيث انه بشر من الناس معرض للخطأ، وانه حتى لو بلغ علمه رتبة الاجتهاد فان اجتهاداته تظل معرضة للخطأ معروضة كغيرها على بساط البحث العلمي والشورى العامة والخاصة يؤخذ منها ويترك على حسب حظها من القبول من قبل الراي العام ومجلس الشوري. وللاكثرية رفضها. انه لا يختلف عن بقية المسلمين، إلا أنهم اختاروه وانتدبوه ووكلوه لقيادتهم بشرع الله وانفاذ حكمه وفق ما تواطأ عليه من سياسات مع اهل الشورى، وهو لا يملك عليهم من سند غير عقد البيعة، أو ما يعبر عنه بلغة العصر الانتخاب.

(1) النساء 4

(2)

(3)

والرسول صلى الله عليه وسلم رغم صفته الدينية مبلغاً عن الله وهي صفة قد انماها إلى الابد ختم النبوة ، وهي صفة لا مجال فيها للشورى ، لانه لا مجال فيها للخطأ، إلا أن صفته السياسية عليه السلام باعتباره حاكماً قد اكتسبها بالبيعة ، وبالمخصوص ببيعة العقبة الثانية التي مثلت الأساس القانوني لقيام دولة المدينة. ولانه كان في المدينة اقوام غير مسلمين، مشركون ويهود لم تشملهم بيعة العقبة ، فقد كان أول أعمال النبي القائد صلى الله عليه وسلم بعد وصوله الى يثرب أن شرع الصحيفة وهي بمثابة الدستور لدولة المدينة، بل هي أول وأوثق وأوضح وأعدل وأقدم دستور لمدينة في تاريخ الفكر السياسي، بما تضمنت من تنظيم العلاقات والحقوق في مجتمع متعدد الديانات والأعراف، وكان توقيع كل الأطراف عليها بمثابة العقد أو البيعة للدولة الجديدة والأعتراف بالنبي ﷺ حاكماً مدنياً من جهة إمامته السياسية.. وهي الجهة أو الصفة التي ورثها عنه أمته تقلدها من تشاء من أبنائها عن طريق البيعة، استمراراً للقيام بالوظيفة السياسية للنبي ﷺ (263).

ولكن هل عقد البيعة، فعلاً، من جميع الوجوه، عقد وكالة؟

نازع فريق من العلماء بعض المنازعة في هذا التنظير، وذلك أن الخليفة يلتزم المبادئ العليا للدين ولا تستطيع الأمة أن تلزمه خلاف ذلك، بينما الوكيل يلتزم تنفيذ إرادة موكله. والأمة لا تستطيع عزل الخليفة إلا بفسقه أو كفره أو عجزه، بينما يستطيع الموكل في عقد الوكالة أن يلغي العقد ولو بتعويض (264).

وقد يضاف إلى هذه الفروق، أن الموكل في عقد الوكالة يفوض الوكيل التصرف في موضع الوكالة، على حين أن التفويض في عقد الإمامة هو تفويض جزئي. إذ الرئاسة العامة التي هي للأمة لا تنازل عنها الأمة بالبيعة لشخص، بل تظل تمارس تلك الرئاسة بطرق كثيرة، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تباشرهما في كل الاتجاهات، بما فيها جهة الرئيس، من طريق الصحافة والمساجد والندوات والبحوث والكتب وكل ضروب المناصحة ومؤسسات الشورى في مختلف مستوياتها العامة والخاصة، بما في ذلك الاستفتاء. فليس لرئيس الدولة من الصلاحيات إلا ما حولته له الأمة عبر ممثليها (مجلس الشورى).

ولكن على كل حال يبقى تنظير البيعة بعقد الوكالة مقبولاً، وبخاصة، من أجل التأكيد أن الحاكم ليس صاحب حق أصيل في الرئاسة وإنما سلطانه مستمد من الأمة صاحبة السلطة المستفادة من عقد الاستخلاف، الأمر الذي يجعل الاختلاف واضحاً بين ثلاثة أوضاع يمكن تلخيصها كالتالي:

(263) حقق هذه الوثيقة المهمة ووثّقها: د. محمد حميد الله "مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة".

(264) العبلي: الحريات العامة، ص 230 - 231.

وضعية الأمة في النظام الثيوقراطي - الله - الحاكم - الأمة.

وضعية الأمة في النظام الديمقراطي العلماني - الأمة - الحاكم - ...

وضعية الأمة في النظام الإسلامي الديمقراطي - الله - الأمة - الحاكم.

واضح أنه، ولئن كان هناك اشتراك بين هذه الأنظمة فالتمايز بينها قائم، ولكن النظام الإسلامي من حيث استمداد سلطة الحاكم من الأمة، هو الأقرب إلى الوصف الديمقراطي، الأمر الذي سمح لأكثر من مفكر إسلامي كبير أن يلحق الديمقراطية بالإسلام فيتحدث عن الديمقراطية الإسلامية بمعنى أن ليس للدولة الإسلامية من سلطة تستمدّها وشرعية تستند إليه إلا من الأمة، من الشعب. غير أن سلطان الأمة هنا مقيد بسلطان الشريعة وهو تقييد ذاتي بعد أن رضيت تلك الأمة أو أغلبها بالله رباً، وبالإسلام ديناً، عن طوع واختيار. ولقد سبق أن رأينا أن تصور الديمقراطية على أنها السلطان المطلق للشعب، قد غدا تصوراً كلاسيكياً، لأن تقارب المسافات بين الأمم وتشابك المصالح بينها وخطر الحروب المدمرة فرضت الحد من السلطان القومي للدولة والسماح بنشأة ونمو سلطان الأجهزة والمؤسسات والمواثيق الدولية الإنسانية التي يعلو سلطانها السلطان القومي، فضلاً عن أن سلطة الشعب العارية عن كل قيد خلقي وقيمة إنسانية، كثيراً ما فرحت أبشع الدكتاتوريات ولطخت أديم الأرض بالدماء وبسطت رداء الجوع والخوف في العالم. كما فعلت كثير من الديمقراطيات الغربية اللبرالية والنازية والاشتراكية والشيوعية.

وإذا كان لا بد من سلطان يعلو السلطان القومي للدولة والشعوب، فمن أجدد به من سلطان رب العالمين الذي ينادي الشعوب والأمم إلى ترك العصبية القبلية والقومية والدينية والطغيان وتذكر وحدة الأصل وما تقتضيه من أخوة وتعارف، ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (265). وكما قد رأينا فالهوة بين الشعب مصدراً للشرعية في الحكم الديمقراطي وبين الشريعة مصدراً فكرياً وقيميّاً في الحكم الإسلامي ليست أوسع من أن تعبر وتجنس (266)، إذ الشعب، الأمة المصدر الوحيد لشرعية الحاكم، عبر اختياره الحر.

(265) القرآن الكريم، "سورة الحجرات"، الآية 13.

(266) يقول المفكر الفرنسي فرانسوا بورغات: من أجل تقييم أكثر دقة للموقف، علينا التحقق من أن مقولة الفكر السياسي الغربي قائمة على حرية الإنسان المطلقة في اختيار القوانين التي تحكمه، علينا التحقق من أن الممارسات الغربية قد جعلت من هذا المبدأ النظري معياراً مطلقاً بالفعل، ويبدو أنه يتحتم علينا إضفاء بعض الظلال عن هذه الرؤية ابتداءً من الولايات المتحدة، وفي الله ننق (In God We Trust) إلى النظام الجمهوري في فرنسا، مروراً بانجلترا وألمانيا الغربية، كل هذه التجارب المرموقة في مجال الفكر الليبرالي تسلم فعلاً بوجود مبادئ أعلى من إرادة الإنسان، سواء كانت هذه الإرادة جماعية أو إرادة الأغلبية، وفي عدد لا بأس به من الحالات ظلت الإشارة إلى الناموس الإلهي صريحة، هذه هي حالات: الولايات المتحدة وألمانيا وبريطانيا، وفي معظم الحالات الأخرى لم تختلف هذه الإشارة إلا شكلياً إذ أن المواثيق الدولية تفرض على الأعضاء مبادئ مشهورة بأنها أعلى من إرادة أية أغلبية برلمانية، وبالفعل تسد مبادئ القانون الطبيعي على أن إرادة الإنسان، كانت دائماً خاضعة لعدد من الأطر المرجعية العالمية دون أن تكون مؤهلة لوضع هذه الأطر

أما كون الأمة بعد مبايعة الإمام، لا تستطيع عزله إلا بكفر أو فسق أو عجز، فليس ذلك من قطيعات الدين، وأن التقى حوله معظم فقهاء السياسة الشرعية، متأثرين بأعراف زمانهم، ولكنه يبقى سياسة مفتوحة لأكثر من اجتهاد بحسب ما تقتضيه لمصلحة، وما تتمخض عنه الشورى. ورأينا أن التحديد بمدة قابلة للتجديد عبر انتخاب حقيقي، أي تتوفر فيه النزاهة وتعدد المرشحين، هو الأقرب لتحقيق مقاصد الاسلام في استمرار عمل الشورى والمحاسبة ودرء مصيبة الاستبداد وتكلس النظام السياسي وتراكم المظالم بما يدفع الى انفجارات وفتن كان تلافيتها ممكناً لو ظلت آليات الشورى الديمقراطية عاملة لتجديد الشرعية وتحقيق سنة التداول بين البرامج والجيال وتشبيب طبقة الحكم باستمرار.

ولا يتضمن عقد الوكالة تفويضاً مطلقاً ذا صورة واحدة، بل يمكن أن يكون تفويضاً جزئياً، ويمكن أن تتعدد صوره وشرائطه، الأمر الذي يسمح باعتبار عقد البيعة هو عقد وكالة على إنفاذ الشريعة ورعاية مصالح الأمة، يستتبع كسائر العقود حقوقاً وواجبات على الأطراف واشتراط مدة معينة للولاية تتكرر أو لا تتكرر (267) كاشتراط التقيد بصور محددة من الشورى تضيق أو توسع من نفوذ الحاكم.

(و) ما هي حقوق وواجبات رئيس الدولة (268): اجتهاد فقهاء السياسة الشرعية في تحديد واجبات الامام وحقوقه انطلاقاً من نصوص الكتاب والسنة ومقاصد الاسلام العامة وتراث الحكم

موضع التساؤل، وتدل هذه المبادئ والقوانين كذلك على أنه لكي يتم الحد من تجاوزات الأغلبية، ينبغي تقبل وجود مبادئ متأصلة تستمد من مصدر آخر غير الإرادة الإنسانية. وبناء على ذلك يتم تقبل أن الإرادة الإنسانية ليست المصدر الوحيد لصياغة المعايير ووضعها. فإذا انحصر حجم "الشريعة الإسلامية" في الدور الذي يقوم به القانون الطبيعي، والمبادئ العامة التي يتضمنها الفكر الغربي، والتي تستخدم باعتبارها إطاراً مرجعياً نهائياً لإنتاج المعايير التي يصدرها الإنسان، أصبح من غير المستحيل التوفيق بينه وبين إطار الديمقراطية العلماني. ويعبر عادل حسين عن وجهة النظر هذه عندما يرفض أن يحتكر الإطار المرجعي الإسلامي تشكيل (إسلامي) واحد. هل ينبغي أن نذكر أن دستور ألمانيا الغربية يرفض ضمان الحقوق السياسية لمن لا يعترف صراحة بمبادئها، وأن الولايات المتحدة تمنع الشيوعيين من دخول أراضيها". فرانسوا بورغارت، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة لورين زكري (القاهرة: دار العالم الثالث، 1992)، ص 145 – 147.

(267) ليس هناك في نصوص الإسلام ومقاصده ما يمنع تقيد مدة الولاية بأجل محدود قابل للتجديد عن طريق البيعة (الانتخاب)، فلأمة أن تجدد نقيتها في قيادتها أو تسحبها، وسوابق تاريخ الخلافة الراشدة، حيث لم تحدد مدة الولاية ما ظل الخليفة قائماً بوظائفه، لا تدل على أكثر من أن ذلك مباح.. وربما كان عدم التحديد السبب الرئيسي في كارثة الفتنة الكبرى التي كان منطلقها شيخوخة الخليفة الثالث مع عدم وجود سابقة أو نص أو آلية لإقالته. ولعل ذلك ما دفع بعض الفقهاء المحدثين إلى إباحة تحديد مدة الولايات مثل الشيخ يوسف القرضاوي. ورأينا وجوب ذلك بسبب ما حاق بالأمة من النتائج المدمرة لاستبداد يتدثر بعباءة الدين وحتى بالديمقراطية ذاتها وحقوق الإنسان. أنظر: القرضاوي، الحل الإسلامي فريضة وضرورة.

(268) واضح هنا أننا نتحدث عن رئيس لدولة إسلامية يقطع النظر عن كونه واحداً أو متعدداً.. مع أن من مقتضى عدم قبول الإسلام الفصل بين السياسي والديني، التماهي بين وحدة الجماعة السياسية أي (الأمة) وبين الدولة التي تعبر عنها.. الأمر الذي يجعل الدولة القطرية متناقضة مبدئياً مع الفكر السياسي الإسلامي.. وأن هذا الكيان الاصطناعي إنما فرضه على الأمة الاحتلال الغربي لترسيخ وتأبيد ضعفها، وتناقضها مع عقائدها وتراثها الثقافي والمصالح والطموحات العميقة لشعوبها – ولكن قد قبل الفقهاء دولة التجزئة كأمر

الإسلامي وما اقتضاه العرف السائد في البئة التي نشأ فيها، كل فقيه وروح عصره، وحاجات مجتمعه، ولذلك لا عجب أن ظهر في ذلك التحديد اشتراك واختلاف. فعند الشيخ الماوردي وأبي يعلى الفراء وهما أبرز رجال الفقه الدستوري الإسلامي بين القديني، تتلخص تلك الواجبات في:

- حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة (مهمة ثقافية وعامة).
 - تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين حتى تعم النصفة (مهمة قضائية تنفيذية).
 - حماية البيضة والذب عن الحرم لينصرف الناس إلى المعاش وينتشروا في الأسفار (مهمة أمنية).
 - إقامة الحدود لتصان محارم الله وتحفظ حقوق عباده (تنفيذ الأحكام الجنائية).
 - تحصين الثغور حتى لا يظفر الأعداء بثغرة (مهمة دفاعية).
 - جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة إليه حتى يسلم أو يدخل في الذمة ليقام بحق الله في إظهاره على الدين كله (الجهاد لدفع العدوان).
 - جباية الفياء والصدقات على ما أوجبت من غير خوف ولا عسف (مهمة مالية).
 - تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير (تحقيق الضمان الاجتماعي).
 - أن يباشر بنفسه مشاركة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة (مباشرة الإشراف على أجهزة الحكم) (269).
- أضيف إلى هذه الواجبات في مواطن آخر (270): "عمارة البلدان باعتماد مصالحها وتهذيب سبلها ومسالكها" (مهمة اقتصادية تنموية).

والناظر في هذه الوظائف الرئيسة للدولة، يجدها ترتد إلى نوعين من الخطط، بالتعبير الخلدوني، خطط دينية (حراسة الدين) في جملة وظائف: كإقامة الصلاة ﴿الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا

واقع وتعاملوا معها على أمل تطويرها في اتجاه الانسجام مع المثال – والحقيقة أنه بقدر ما باعت بالفشل كل محاولات النهوض في إطار دولة التجزئة، بقدر ما قادت محاولات الوحدة المرتجلة والقسرية إلى كوارث، الأمر الذي يجعل مطلب الديمقراطية جزء من المطلب الإسلامي في تمكين شعوبنا من حقها في تقرير مصيرها وفك قيود التبعية والديكتاتورية والتغريب عنها حتى تتجه بحرية وتلقائية في اتجاه الانسجام مع عقائدها وتراثها ومصلحتها في الوحدة، وعندئذ لا يكون هناك تناقض بين تحويل الدولة القطرية إلى ما يتجاوزها (أي الخلافة) وبين تحويلها إلى دولة ديمقراطية، بل يصبح المطلب الديمقراطي جزء لا يتجزأ من مطلب الهوية ومطلب العدالة والوحدة... كل خطوة نحو ديمقراطية الدولة القطرية خطوة على طريق دولة الوحدة. انظر: "مصدر شرعية الدولة الإسلامية"، حوار مع مجموعة من المفكرين، الشرق الأوسط 1992/5/28. وندوة "الشرعية"

(269) أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص 51.

(270) الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص 116.

الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر والله عاقية الأمور ﴿٢٧١﴾ والفتيا والقضاء والجهاد والحسبة، وخطط سطانية: أي سياسية (تحقيق مصالح المحكومين) من جباية ويريد وشرطه ودفاع. والاصل أن الخلافة عن النبي عليه السلام إنما هي لأتمته في حراسة الدين بالدنيا أي بالسياسة كما نطقت بذلك النصوص ومنها الآية السابقة وكل الآيات الآمرة للامة بإقامة العدل ومقاومة الجور، وكذا وصايا النبي عليه السلام وأشملها وهو يودع امته "فليبلغ الشاهد منكم الغائب" (سيرة ابن هشام). والامة وتولت النهوض بهذه الامانة من خلال أعمال مبدأ الشورى لإقامة نظام سياسي يتولى الامر نيابة عنها وبمساعدها. ومهمتا حراسة الدين وسياسة الدنيا تتسعان فتشملان في كل عصر ما يناسبه من الوسائل، الأمر الذي يجعل نفوذ الدولة قابلاً للامتداد والتقلص بحسب ما يقتضيه تحقيق هدفها. وفعلاً فقد لاحظ المحدثون غياب مرافق الدولة الحديثة في ما حدده الماوردي لرئيس الدولة مثل شؤون التربية والتعليم والتثقيف والشؤون الصحية والاجتماعية⁽²⁷²⁾ والعمل على توفير الحياة الحرة الكريمة لكل أبناء الأمة⁽²⁷³⁾. والملاحظ أن أحداً من الدستوريين القدامى، في ما علمنا، لم يذكر الشورى فرضاً ملزماً للإمام وهو يتحدث عن واجبات هذا الأخير من حيث التزامه بنتيجتها. أما من حيث ممارستها فقد نص بعض الفقهاء على أنها شرط في استمرار مشروعيته إماماً، وإلا حق عزله كما ذكر ذلك القرطبي في تفسيره لآية الشورى. (تفسير القرطبي)

وإن كانت مثل تلك المهام يمكن أن تندرج تحت إحدى الغايتين المذكورتين للدولة الإسلامية: حراسة الدين وسياسة الدنيا (تحقيق مصالح المحكومين) أو تحت كلمة واحدة هي إقامة العدل ﴿٢٧٢﴾ وإذا حكمت بين الناس أن تحكموا بالعدل ﴿٢٧٤﴾، ﴿٢٧٥﴾ إن الله يأمر بالعدل ﴿٢٧٦﴾ وأمرت لأعدل بينكم الشورى. ولا شك أن من حكم بالشرعية عدل⁽²⁷⁶⁾.

أما القاسمي فقد أجمل واجبات الإمام في قيامه "على جميع الشؤون الداخلية والخارجية والعسكرية، وأنه إذا فوض شيئاً منها فإن ذلك لا يسقط حقه الأصيل" (المصدر السابق).

ومما ينبغي ملاحظته أنه، لئن كانت وظائف الدولة الإسلامية ليست كلها ثابتة وهي من خلال تفاعلها مع حاجيات الأمة تتسع وتضيق، فإنها ليست بالتأكيد دولة شمولية تتضخم على حساب

(271) القرآن الكريم، "سورة الحج" الآية 41.

(272) القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص 354.

(273) موسى، نظام الحكم في الإسلام، ص 74-79.

(274) القرآن الكريم، "سورة النساء" الآية 58.

(275) المصدر نفسه، "سورة النحل"، الآية 90.

(276) ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص 325.

المجتمع.(276مكرر) بل على الضد من ذلك، تشهد تجربتها التاريخية أن صلاحيتها كانت محدودة، وأن المجتمع كان يقوم بمعظم وظائفه مستقلاً عنها كالتعليم والتشريع والصحة والضمان الاجتماعي، وأنها تتدخل عندما يعجز المجتمع. وإلى مثل هذا النموذج ينبغي أن نتجه: تقوية دور المجتمع الاهلي وتوسيعه على حساب الحكومة، حتى تكون بحق خادماً معيناً مطيعاً، محدود الصلاحيات، بسيط التركيب والمؤونة، ولا يعني ذلك بحال انسحابها من واجباتها في خدمة القنات المستضعفة وإنما تنصر الامة بضعفائها إذ تنتصر لهم وتجعل خدمتهم على راس أولوياتها، إقامة العدل ودفع الظلم أعظم مقاصد الشريعة الاجتماعية، إلا أن الاصل أن ينهض الافراد بمبادرتهم الفردية والجمعية الاصل أن تقوم مؤسسات المجتمع بتلبية حاجاتهم وبسد الثغرات، بما يقلص تدخل الدولة إلا في الحالات الاستثنائية.

(ز) أخلاق الإمام: نظراً إلى خطورة منصب الإمام وما له من أثر في الأمة لا يقل عن أثر القلب من الجوارح وسائر الأعضاء، حتى أن النبي ﷺ يقول: "فتتان إذا صلحنا صلح الناس وإذا فسدنا فسد الناس: الأمراء والعلماء".. نظراً إلى ذلك، فقد كانت الأدبيات الإسلامية ثرية في تقديم صورة مثالية عن الأمير النموذجي، وتحذيره من الله وأليم عقابه. ولا شك أن تأثير القرآن والسنة كان كبيراً في ذلك.. فلقد حفل القرآن بقصص الصراع بين الأنبياء والجبارين من الفراعنة والنامردة، وأعلت السنة من شأن الأئمة العادلين وجعلتهم الصنف الأول من المستظليين يظل الرحمن والداخلين إلى الفردوس⁽²⁷⁷⁾. وأقل ما يشترط في الحاكم وأعوانه من وزراء وولاة وسفراء وقائمين على أمور الناس في أي شأن، فضلاً عن الكفاءة، الامانة والعدالة فلا يعرف بكبيرة من فسق أو كذب.. الخ

ونكتفي هنا بعد أن نظرنا إلى واجبات الإمام من الجهة الدستورية أو القانونية، أن نلقي ضوءاً على سجاياه الخلقية الواجبة في حقه مقتبسة ببعض التصرف من كتاب "الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي".

(1) كثرة مشاورة العلماء وأهل الرأي والالتزام. بما أفضت إليه من رأي، وبالخصوص إذا صدر عن مؤسسات الشورى فلا يحق إلا العمل به أو دعوة أهل الشورى الى إعادة البحث والنظر في ما استند اليه من دعواي للتوقف في الاخذ به فغذا أصروا عل موقفه فليس أمامه غي الخضوع لقرار الشورى أو الاستقالة، وذلك وفق الامر الالهي لرسوله ولكل حاكم من بعده - من باب أولى - بالشورى "وشاورهم في الامر". بما يوقع الحاكم الذي لا يشاور في موقف المخالفة والعصيان. وقد سبق الامام الى قول القرطبي في تفسير الآية المذكورة أن من لا يستشير العلماء واجب عزله، كيف ورسول الله عليه أكثر الناس مشاورة، وأنه في أكثر من نازلة أخذ بشورى أصحابه حتى وهو كاره

(276) مكرر محمد صلالة

(277) حديث السبعة الذين يظلهم الله يوم القيامة أولهم: "أمام عادل"، متفق عليه. وحديث "المقسطون على يمن الرحمن".

مثل خروجه في أحد، حيث جاء الوحي في التعقيب على ما آل إليه الامر من خسار دعوة الله سبحانه للنبي لا أن يكف عن مشاورة أصحابه أو أن لا يعمل بمقتضاها بل كانت الدعوة الى الاستمرار في مشاورتهم مع ذلك، لأنهم بذلك وحده يترشدون. (277 مكرر)

(2) التواضع، وعدم الاستعلاء على الناس: ﴿واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين﴾ (278)، فكل من رام علواً في الأرض حرم من نعيم الآخرة ﴿تلك الدار الآخرة تجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً﴾ (279). ولقد كان رسول الله ﷺ أشد الناس تواضعاً، فكان يزر كل سعي إلى تعظيمه، ويذكر زائريه بأنه رجل فقير ابن امرأة كانت تأكل القديد (.....)، وكان يمنعهم من الوقوف له "لا تقوموا كما يقوم الأعاجم يعظم بعضهم بعضاً" (.....) فإنما الكبرياء والعظمة لله من نازعه فيها قصمه (280)، ونهى أن يفخر أحد عن أحد (281)، وكان يقول "لا يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من كبر" (.....)، وعلى ذلك وجب على الأمير وأعوانه وولاته أن يكونوا المثل في تمثّل مكارم الاخلاق، فيلزموا التواضع، ذاكرين وقوفهم بين يدي الله مجردين من كل أهتهم وسلطانهم وهو يسألهم جلّت عظمت ﴿لمن الملك اليوم﴾ (282)؟

(3) الشفقة بالأمة: فلقد كان رسول الله ﷺ وخلفاؤه يسوسون الناس بالرفق "إن الله رفيق يحب الرفق في الأمر كله. الرفق لا يكون في الأمر إلا زانه ولا ينزع من شيء إلا شانه" (283)، وكان يدعو للرفقاء من الولاة: "اللهم من ولي من أمري شيئاً فرفق بهم فافرق به" (284)، وكان من رفقته أنه اختار بين أمرين إلا اختار أيسرهما "ساعياً لدرء كل عسر ومشقة عن أمته"، ﴿عزيز عليه ما يتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم﴾ (285)، فواجب على المسؤول الرفق بالناس ما وجد إلى ذلك سبيلاً.

(4) يجب أن يتحرر من أدران الانتقام لنفسه والبغض والحقد على الخصوم، فلا يكون جباراً ولا بطاشاً، ذاكراً وقوفه ذليلاً بين يدي الجبار المنتقم مجرداً من صولجانه. فيجب أن يكون كريماً صفوحاً ﴿

277 مكرر: انظر "في ظلال القرآن" تفسر قوله تعالى "شاورة" في الامر "سورة آل عمران

(278) سورة الشعراء، الآية 215.

(279) سورة القصص، الآية 83.

(280) رواه مسلم.

(281) رواه مسلم.

(282) القرآن الكريم، "سورة غافر"، الآية 16.

(283) رواه مسلم.

(284) رواه مسلم.

(285) القرآن الكريم، "سورة التوبة"، الآية 128

والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس» (286) ﴿وليعفوا وليصفحوا، ألا تحبون أن يغفر الله لكم﴾ (287)، ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لا نفضوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر﴾ (288).

وعن عائشة قالت: "ما ضرب رسول الله ﷺ شيئاً بيده قط ولا امرأة ولا خادماً إلا أن يجاهد في سبيل الله وما نيل منه من شيء فينتقم من صاحبه إلا أن ينتهك شيء من محارم الله فينتقم الله تعالى" (289). ولذلك لما جاء أعداؤه الذين أخرجوه من قريته دافع العيينين بعد أن تأمروا على قتله، لم يفحش ولم يوبخ أحداً ولم يبطش يوم دخلها فاتحابل قال في تواضع: اذهبوا فأنتم الطلقاء، معيدا للاذهان قصة يوسف عليه السلام مع إخوانه إذ قال لهم: (لا تثريب عليكم يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين)

(5) الالتزام بالصدق في الوعد مع رعيته: ﴿وأوفوا بالعهد أن العهد كان مسؤولاً﴾ (290). ومن مقتضى ذلك ألا يخون ولا يغدر ولا يغش "ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة" خاصة وأنه يعد، لا باسمه الخاص، بل باسم الدولة، مما يوجب انتقال ذلك التعهد إلى خلفه، ولذلك قال أبو بكر بعد أن تولى "من كان له عند رسول الله عهد أو دين فليأتنا".

(6) يجب على الحاكم ألا يحتجب دون الناس وحوائجهم، يقول الرسول ﷺ "من ولاه الله شيئاً من أمور المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وفقرهم، احتجب الله دون حاجته وخلته وفقره يوم القيامة" (291). وإن من صور الاحتجاب العيش في قصور معزولة مسورة بجدران عالية محروسة بآلاف العسس (7) ومن خلق الحاكم المؤمن الزهد في الدنيا وعدم التنافس على ما في أيدي الناس، فذلك أقوم لنفسه ورعيته، حتى لا تشغله الزينة وزخارف الدنيا عما عند الله.. وحتى لا ترتخي مفاصل عزمه ولا يترتب أهله على النعيم فيشقى بهم في الدنيا والآخرة ويكونون للأمة قدوة سيئة، فلا مناص للقائمين على الحكم في كل مستوياته وعلى قادة الرأي العام في الأمة من علماء وقادة الجماعات الإسلامية من أخذ أنفسهم بالشدة، فإن الترف لا يتعايش مع الإيمان ولا يصنع رجالاً. ثم إن ذلك أقوم للناس، لأن الحاكم محل قدوتهم فما سار في اتجاهه إلا وتداعت رعيته على أثره، فإذا اتجه نحو الدنيا ونعيمها تنافس الناس فيها وانشغلوا بسفسافها عن معالي الأمور وتنازعوا عليها حتى يهلك بعضهم بعضاً، ولن

(286) المصدر نفسه، "سورة آل عمران"، الآية 134.

(287) المصدر نفسه، "سورة النور"، الآية 22.

(288) المصدر نفسه، "سورة آل عمران"، الآية 159.

(289) رواه مسلم.

(290) المصدر نفسه، "سورة الإسراء"، الآية 34.

(291) أبو داود والترمذي.

يشبعوا.. أما إذا يعم وجهه شطر الآخرة والعلوم والمعارف والصنائع عمرت المساجد وراجت سوق الفكر والذكر والقرآن والأعمال النافعة الصالحة والجهاد والإحسان، ﴿ وفي ذلك فليتنافس المتنافسون ﴾ (292). ومحال أن يقدر حاكم على إخفاء حاله عن رعيته طويلاً، ومحال أن يتجه شعب إلى معالي الأمور وحكامه في سفاسفها راتعون . وما دامت البشرية كتب عليها أن تعيش قروناً عديدة وفيها الفقر والغنى فخير نظام تصل إليه هو الذي يجعل حكامها إلى جانب الفقراء يعيشون عيشتهم ويرتفعون بحسب ارتفاعهم، فما أبشع أن يجتمع سلطان الحكم وسلطان المال، وهو ما آل إليه الأمر في غالبية الدول التي حكمت وتحكم المسلمين. ودرء لمثل ذاك المآل كان من دعاء النبي عليه السلام "اللاههم أحييني مسكينا وأميتني مسكينا واحشرنى بين المساكين" [.....]

(8) ولا شك أن جماع الأمر كله أن يضرب الحاكم المثل الأعلى في الالتزام بدستور الدولة (الشريعة) والإحبات إلى الله والإنابة إليه فيكون من العابدين الممتازين، تعرفه حلقات العلم والذكر ومحاريب الليل، فإن لم يستعن بذلك على نفسه وعلى اغراءات السلطة ومشكلاتها سارع إليه الهلاك. ولا شك أن اشتغال الحاكم برعاية الضعفاء وإقامة العدل ومصالح الخلق عامة عبادة عالية هي أفضل عند الله من نوافل العبادة الفردية كصلاة التطوع.

عمل الإمام في حراسة الدين وسياسة الدنيا لا يلغي دور الأمة: إن كل ما يقتضيه عمل الإمام من استحداث أجهزة وتعيين أعوان من وزراء وولاة ومدراء وقواد وسفراء وقضاة، مما هو راجع إليه بالنظر، ليس من شأنه أن يلغي أو يقلص دور الأمة، بل بالعكس يسعى إلى تنمية فاعليتها واستكفائها الذاتي، حتى يتقلص دور الدولة إلى حده الأدنى. غير أن عدم اتساع مهامها لا يدرجها في عداد الدولة الأمنية (Etat gerndarme)، أي تتمركز أدوارها حول حفظ الأمن وبالاخص أمن الحاكم أو الطبقة أو العصابة التي يستند إليها حكمه، وإنما المقصود أن لا تشيع في الأمة روح التواكل على الدولة بل على الضد من ذلك يجب عليها أن تبذل الوسع في استغناء الرعية عنها، وقيامهم بأنفسهم من خلال تشجيع المبادرة الفردية والجماعية في كل المجالات وتفتيق طاقات الإبداع وتشجيع كل صنوف الأعمال الصالحة ومشاريع التطوع ذات النفع العام، وهو ما يقتضي تيسير شروط قيامها، فلا تحتاج في ذلك مثلاً إلى ترخيص .

(ج) حقوق الإمام: قد تقدمت واجبات الإمام فما هي حقوقه؟

ويحسن الإلماح هنا إلى ما ذكره أحد فقهاء السياسة الشرعية من أن الأمة ينبغي أن لا تنتظر قيام الإمام بواجبه حتى تؤدي له حقوقه، لأنه بذلك يكون مكتوف الأيدي لا يقدر على شيء. ولا يستبين ذلك إلا

بمعرفة حقوق الإمام على الأمة، كما حددها فقهاء السياسة الشرعية مستفادة من الشريعة ومآثر الخلافة الراشدة؛ يقول الماوردي: "وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم ووجب له عليهم حقان"⁽²⁹³⁾: "الطاعة والنصرة". أما ضياء الدين الرئيس فقد صاغ الأمر كالتالي: "ما دام الإمام قائماً بأمر الله حاكماً بالعدل منفذاً لأحكام الشرع ملتزماً لها في أعماله وتصرفاته راعياً لأمانته وعهده، وهو مستوف للشرائط التي اشترطت فيه حينما تولى ولايته، فهو إذا إمام عادل، ووجب له على الأمة حقان: الطاعة والنصرة، والخروج عليه إذن يعتبر بغياً. وله في مال الأمة حق ما يكفل له مستوى متوسطاً من العيش وله طلب الزيادة ولأهل العقد والحل (مجلس الشورى) الاستجابة أو الرفض".

لقد ذكر الفاروق عمر أن منزلة الإمام من المال العام بمنزلة ولي اليتيم، كما حددها القرآن: ﴿ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف﴾⁽²⁹⁴⁾ أي أن يحدد راتبه بحسب حاجته، فإذا كان له دخل خاص لم يعط راتباً. وذهب آخرون إلى إعطائه حقه كأوسط رجل من المسلمين، بقطع النظر عن حاله، فهو حقه أخذه أو تنازل عنه. والخلاف لا يخص راتب رئيس الدولة بل يشمل كل موظفي الدولة. والراجح في تقديرنا هو الرأي الثاني بسبب أنه أدخل في باب التنظيم والواقعية مع إبقاء باب التطوع مفتوحاً. ولا يخفي أن وجهة الرأي الأول ظاهرة، ولكن في مجتمع صغير قريب إلى المثالية مثل مجتمع المدينة وما شابهه. ويحسن هنا إيراد قصة أول متفرغ في جهاز الدولة الإسلامية وهو أبو بكر الصديق، فقد روى أنه غداة بيعته بالخلافة، بكرّ إلى السوق حاملاً أبره (ملايس) كعادته فلقيه عمر بن الخطاب فسأله ما هذا يا أبا بكر؟ لقد وليت أمور المسلمين. قال أبو بكر: ومن أين أطمع عيالي؟ قال عمر: اذهب إلى أبي عبيدة يفرض لك⁽²⁹⁵⁾. فتألفت لجنة مع أبي عبيدة، وفرضت له عطاء واحد من المهاجرين ليس بخيرهم ولا أو كسهم. وقد شكّا ذات يوم من قلته (ربما بسبب غلاء الأسعار) فقال: زيدوني فزادوه، وجرى ذلك قاعدة في ما بعد.

غير أن أبا بكر قد أمر قبل وفاته أن يرد كل ما أخذه إلى بيت المال من أمواله الخاصة، فكان في ذلك الخليفة الذي يضع القاعدة لتكون مثلاً للاتباع لمن بعده من فقراء الخلفاء كعمر وعلي، ثم وضع قاعدة أخرى هي التعفف للقادرين، ولا نعرف أن خليفة آخر اتبعها غير عثمان بن عفان⁽²⁹⁶⁾.

(293) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 51.

(294) القرآن الكريم، "سورة النساء"، الآية 6.

(295) أي يخصص لك راتباً لأنه كان مسؤول بين المال.

(296) بشيء من التصرف: جمال الدين القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص 355-356. ألا يخجل أدعياء الحداثة في بلاد محدودة الموارد مثل تونس وأشباهها حيث لا يجرؤ "نائب" ولا صحفي ولا خطيب أو منيع على مناقشة ميزانية رئيس الدولة،

حق الطاعة في المعروف: لقد أورد ابن جماعة في كتابه "تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام" عشرة حقوق للحاكم: نوردها مع قدر من التصرف

(1) بذل الطاعة له ظاهراً وباطناً في كل ما يأمر به أو ينهي عنه إلا أن يكون معصية ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾⁽²⁹⁷⁾. وأولوا الأمر هم الإمام ونوابه عند الأكثرين. ولقد تواتر هذا المعنى: إنما الطاعة في المعروف ولا طاعة لمن عصى الله، فالطاعة التي فرضها الإسلام على الأمة لأوليائها أموراً هي طاعة دستورية أي ليست طاعة لأشخاصهم بل طاعة لله ولرسوله أي طاعة للشرعية، فإذا أطاع المؤمن أولياء أمره بهذه النية وكانت طاعته في حدود الشريعة كان عابداً مأجوراً.

(2) القيام بنصرتة ظاهراً وباطناً ببذل المجهود في ذلك لما فيه من نصرة المسلمين وإقامة حرمة الدين ورد كيد المتعدين. ومن نصرتة النصيحة له سراً وعلانية. قال رسول الله ﷺ: "الدين النصيحة"، قالوا: لمن؟ قال: لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم⁽²⁹⁸⁾، (ويقتضي ذلك حرية الرأي والتعبير عبر الصحافة والمساجد والنشر وكذا الحق في الاجتماع وتكوين الجمعيات والاحزاب وعقد الندوات والقيام بالمسيرات السلمية للمطالبة بشيء أو الاحتجاج على أمر.. الخ)، وذلك دون حاجة لإذن من الحاكم، إذ كل ذلك مندرج فيما أوجب الله على الأمة المستخلقة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلا حاجة لانتظار إذن أحد بعد ذلك

(3) أن يعرف له عظيم حقه وما يجب من تعظيم قدره فيعامل بما يجب له من الاحترام والإكرام، ولذلك كان العلماء والأعلام يعظمون حرمة ويلبون دعوته مع زهدهم وورعهم وعدم الطمع فيما لديه. وما يفعله بعض المنتسبين إلى الزهد من قلة الأدب به فخلاف السنة.

(4) إيقاظه عند غفلته وإرشاده عند هفوته شفقة عليه وحفظاً لدينه وعرضه.

(5) تحذيره من عدو يقصده بسوء أو حاسد يرومه بأذى أو خارجي يخاف عليه منه، أو من غيرهم، ومن كل شيء يخاف عليه منه على اختلاف ذلك.. فإن ذلك من أكد حقوقه وأوجبها.

(6) إعلامه بسير عماله الذين هو مطالب بهم ومشغول الذمة بسببهم، للنظر في نفسه في خلاص ذمته.

لا سيما وهم يرونها قد تضاعفت خمس مرات في سنوات معدودة. ودعك من بلاد الإقطاع التي لا يجرؤ أحد فيها على سؤال الحاكم عن أصل الثروة، على اعتبار أنها ميراث خاص به وأسرته، ألا تكفيهم هذه المصائب شاغلاً عن السخرية بالشرعية والخلافة والخطر الأصولي!

(297) القرآن الكريم، "سورة النساء"، الآية 59.

(298) رواه مسلم.

(7) إعانتته على ما يحمله من أعباء ومصالح الأمة ومساعدته على ذلك بقدر المكنة، قال تعالى: ﴿

وتعاونوا على البر والتقوى﴾ [المائدة: 2] وأحق من أعان على ذلك ولاية الأمور.

(8) رد القلوب النافرة عنه إليه وجمع محبة الناس عليه لما في ذلك من مصالح الأمة والعلانية.

ولعل هذا النص كما علق عليه القاسمي من أوفر النصوص في كتب السياسة الشرعية حول حقوق الامام رغم ما شابه من تكرار ومجاملات تخل بالتوازن المطلوب بين حقوق الحاكم ووالواجبات لصالح الاولى ، وهو النهج ذاته الذي سلكه مؤلفوا الآداب السلطانية مثل الماوردي وأبي يعلى من تأكيد على الطاعة والنصرة . هذا إذا كان الأمير موفياً ببيعته، فإذا حصل خلل، سواء كان متسبباً فيه أو خارجاً عنه، فما العمل؟ هل ين عزل وما هو مقدار الخلل الذي ين عزل به، وكيف؟

(ط) حق الأمة في عزل الإمام: تعتبر هذه المسألة من المسائل المشككة في الفكر السياسي الإسلامي قديمه وحديثه، وتكشف بقدر كاف من الوضوح عن نقاط القوة والضعف في هذا الفكر، كما سنرى ذلك إن شاء الله.

يستتبع كون الرئاسة العامة هي في الأصل للأمة، تعهد بها لواحد منها تتوفر فيه شروط الكفاءة والعدالة والالتزام بالشرعية - والشورى منها - وذلك وفق عقد سياسي ترمز اليه البيعة. ويستتبع ذلك نتيجتان ضروريتان: وجوب الرقابة عليه وعلى كل أجهزته وعزله إن هو خرج خروجاً بيناً، فتحول عن حاله يوم العقد (299).

(1) واجب الأمة في الرقابة: وادلة هذا الوجوب من الكتاب والسنة والإجماع وسير الخلفاء كثيرة، وتدور كلها حول المبدأ الإسلامي العظيم: مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يمثل بحق السلطة الرابعة في الدولة، السلطة القوامية على بقية السلط، سلطة الأمة المباشرة أي سلطة الرأي العام عبر جهود الافراد ومؤسسات المجتمع، من صحف ومساجد وجامعات ومراكز.. الخ من القرآن الكريم:

- ﴿ولتكن منك أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾ (300).

- ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله، إن الله عزيز حكيم﴾ (301).

(299) يمكن أن يوكل تقدير ذلك لمحكمة مختصة كمحكمة المظالم أو ما يمكن تسميته بمصطلح العصر المحكمة الدستورية. ويمكن أن يحال على المحكمة الدستورية من طرف مجلس الشورى.

(300) "سورة آل عمران"، الآية 104.

- ﴿لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون﴾⁽³⁰²⁾.
- ومن السنة:
- "الدين النصيحة" قلنا لمن؟ قال "لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم"⁽³⁰³⁾.
- "عن عبادة ابن الصامت، قال بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره، وعلى أن نقول الحق أينما كنا لا نخشى في الله لومة لائم"⁽³⁰⁴⁾.
- "لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر، أو ليوشك الله أن يبعث عليكم عقاباً منه، ثم تدعونه فلا يستجاب لكم"⁽³⁰⁵⁾.
- "سأل رجل النبي ﷺ أي الجهاد أفضل؟ قال: كلمة حق عند سلطان جائر"⁽³⁰⁶⁾.
- "إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك الله أن يعمهم بعقاب"⁽³⁰⁷⁾.
- الإجماع: أجمعت الأمة الإسلامية في جميع عصورها على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجوباً شرعياً وعقلياً⁽³⁰⁸⁾. بل قد عدته المعتزلة أصلاً من أصول الدين الخمسة.
- ومن سير الخلفاء: ورد في أول خطاب لأبي بكر الصديق رضوان الله عنه بعد توليه الخلافة: "وليت عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتموني على حق فأعينوني وإن رأيتموني على باطل فسدّدوني.. أطيعوني ما أطلعت الله فيكم فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم.. إن استقمتم فاتبعوني وإن زغت فقوموني"⁽³⁰⁹⁾.
- كما ورد في خطب عمر بن الخطاب: "إن رأيتم فيّ اعوجاجاً فقوموني"، فردّ عليه أحد المسلمين: "لو وجدنا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا"، فقال عمر: "الحمد لله الذي أوجد في المسلمين من يقوم عمر بجد السيف"⁽³¹⁰⁾.

(301) "سورة التوبة"، الآية 17.

(302) المصدر نفسه، "سورة المائدة"، الآيتان 78-79.

(303) رواه مسلم.

(304) رواه البخاري ومسلم.

(305) رواه ابن حبان.

(306) النووي، رياض الصالحين.

(307) أخرجه ابن حزم في كتاب: الفصل في الملل والأهواء والنحل.

(308) العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص 174.

(309) العلي، الحريات العامة، ص 234.

(310) سليمان الطماوي، عمر بن الخطاب أصول السياسة والإدارة الحديثة ط 2 (القاهرة: دار الفكر العربي، 1976)، ص 281.

وعندما كثر النقد والتجريح في الخليفة عثمان، خرج إلى المسجد معلناً استعدادده للمحاسبة والتوبة قائلاً: "فإذا نزلت من منبري فليأتني أشرافكم فليروني رأيهم، فوالله إن ردني الحق عبداً لاذلّ ذل العبيد" (311). والشورى نفسها ليست إلا وجهها أو معنى من معاني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهي إقرار للامة بأنها صاحبة السلطة وبواجبها في حراسة الدين والقوامة على الحكم، حتى أن الشيخ محمد عبده استدلل على الشورى بآيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ذلك ان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يمثل جوهر رسالة أمة الإسلام ومناطق فضلها، فكيف تملك أن تتنازل عنه (312). دون أن تحيق بها اللعنة، وهل هناك من معروف أعظم أثراً في الامة من الحكم الراشد؟ أو أفح ضرراً بها من فسادها؟

وأن مما يعظم به شر المنكر وفداحة إتيانه مكانا وزمانا كالزنا بالحرم أيام الحج، ووضع الفاعل، كالعالم وإمام الصلاة، وأشد من ذلك إمام الأمة وقودتها المتعهد بحفظ شريعتها، فكيف لا يكون الإنكار عليه واجبا وأجره أكد وأجزى وأعظم "سيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى أميره فأمره ونهاه فقتله"، بل أن ذلك أفضل الجهاد "أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر". (.....)

وإن انصراف الأمة عن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعدم التوفيق في تنظيمه كما فعل الغريبيون، وانشغالها بالمنكرات ومنكرات الصغار عن المنكرات ومنكرات الكبار، هو السبب المباشر لمعظم ما أصابها من نكبات الاستبداد وما جرّه من انحطاط وجمود وهزائم على كل المستويات "إنه لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها" كما نقل عن الامام مالك، استعادة لسلطانها عن طريق تبوئها مجدداً مقام الأمر والنهي تجاه الكبار والصغار وبدء بالكبار قبل الصغار.

وإذا كانت أحكام الشريعة إنما وضعت كلها لجلب المصالح ودرء المفاسد (313)، وأن الحاكم إنما نصبته الأمة لإنفاذ الشريعة وتحقيق مصالحها وإقامة العدل بينها حتى يعم الأمن والرخاء وتحقق الكرامة والحرية، فإن خروج الإمام عن دائرة الشريعة والعدل والمصلحة بتعطيل أو عدوان على شريعة الله وحقوق الناس وحریتهم أو التفريط في مصالحهم والعبث بأموالهم وما إلى ذلك من ألوان الخيس بميثاق البيعة منكر عظيم، واجب على الأمة دفعه، من طريق الرقابة الدائمة على الحاكم وما تقتضيه من توفر وسائل الإنكار الكفيلة بوقف العدوان على شرع الله ومصالح الامة ومنع الإساءة في استعمال السلطة. وليس الإنكار على الحاكم ومقاومة انحرافه وجوره مسؤولية طائفة واحدة من الأمة بل مسؤولية الجميع أفراداً وجماعات، وتتوزع المسؤولية بحسب قدرة كل فئة من فئات الأمة، ففئة العلماء مدعوة إلى أن تبين للناس

(311) العيلي، المصدر نفسه، ص 235.

(312) عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية، ص 12.

(313) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.])، ج 2، ص 6.

نوع انحرافات الإمام عن الشرائع وتتولى الإنكار عليه، سواء أخالف نصاً شرعياً أم خالف إجماع العلماء حتى لو كان مجتهداً ، فليس له أن يخرج عن الإجماع. وخطباء المساجد مسؤولون، فعليهم القيام بحملات ضد المنكرات الشائعة ودعوة السلطة والضغط عليها لمقاومتها، ولفت نظرها إلى الحقوق المضیعة والشرائع المعطلة والأخطار المترتبة، وتشكيل رأي عام مثقف إسلامياً وسياساً، واع بما يدور حوله، معبياً للمساهمة في التغيير ، وحمل السلطة حملاً على الاستقامة أو الاستقالة. وهكذا تصبح الأمة جبهة قوية معبأة ضد المنكر تفرض على الحاكم احترام القانون واتجاه الراي العام للامة، فإن لم يحجزه إيمانه عن الشر يحجزه خوفه من غضبة الناس.

وما ينبغي أن يقتصر عمل الأمة في الرقابة على الحاكم، على الأعمال الفردية. يجب أن تتكون الأحزاب والجماعات التي تجعل التعاون والاجتماع على إنكار المنكر من أوجب واجباتها، ذلك أن الحكم جهاز، له أعوانه وأجناده وأمواله، فما يمكن أن يكفي جهد الآحاد لرد صولته، لذا تحتم الاجتماع على ذلك عملاً بقوله تعالى ﴿ ولتكن منكم أمة (جماعة) يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر. 》⁽³¹⁴⁾. فليس في الشريعة مانع يحول دون تأليف الجماعات للرقابة على السلطة وتقوية سلطة الأمة والرأي العام، سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - ولنا عودة إن شاء الله إلى هذه المسألة - بل قد يكون ذلك تطبيقاً مباشراً للأمر العام ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير 》. ولا شك أن الإنكار المشروع يجب أن يتدرج من الأدنى إلى الأعلى.

يقول ابن حزم "الواجب إن وقع شيء من الجور، وإن قل أن يكلم الإمام في ذلك ويمنع منه، فإن امتنع ورجع إلى الحق وأذعن للقيود (أي: القصاص) من البشرية أو الأعضاء وإقامة الحدود عليه فلا سبيل إلى خلعه، فإن امتنع عن إنفاذ شيء من هذه الوجبات ولم يراجع وجب خلعه وإقامة غيره مما يقوم بالحق فلا يجوز تضييع شيء من الشرائع فلكل مسلم الحق في هذه الرقابة"⁽³¹⁵⁾.

ويقول الشيخ محمد عبده "الخلافة مطاع ما دام على الحجة ونهج الكتاب والسنة والمسلمون له بالمرصاد، فإذا انحرف عن المنهج أقاموه عليه، وإذا أعوج قومه بالنصيحة والأعذار إليه، فهو حاكم مدني من جميع الوجود، وليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفيذ من الشر وهي سلطة خوفاً لله لأذن المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم كما خوفاً لأعلاهم، يتناول بها من هو أدناهم، لذلك فإن لكل فرد من أفراد المسلمين أن يقرع بكلمة الحق أذن الخليفة إذا ما تنكب الصراط المستقيم أو انحرف عن جادة الحق وهو بذلك مأجور لأنه يحقق (أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان

⁽³¹⁴⁾ القرآن الكريم، "سورة آل عمران"، الآية 104.

⁽³¹⁵⁾ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج4، ص175.

جائر⁽³¹⁶⁾. وفي شرح المقاصد لإمام الحرمين الجويني: "إن الإمام إذا جار وظهر ظلمه ولم يسمع لزاجر عن سوء صنعه فلاهل الحل والعقد التواطؤ على رده ولو بشهر السلاح ونصب الحروب". ولقد كان لعلماء الإسلام مآثر جليلة في التصدي لجور الحكام ومنكراهم ورفعهم سلطان الأمر المعروف والنهي عن المنكر فوق سلطانهم، حتى أن عالماً عرض سلطاناً في سوق النخاسة يبيعه⁽³¹⁷⁾.

والنتيجة: أن الرقابة على الحاكم لا بد أن تفضي إما إلى استجابته، فيناً إلى الرشد بعد الغي، وإظهاراً للندم والحسرة والشروع في إصلاح ما أفسد، سواء أكان بالقود منه أم بتعويض الأضرار المنجزة عن سياسته.. أم خضوعاً لضغط الجماهير وطلائعها من أهل الحل والعقد.. أو أن تفضي إلى تماديه في الغي، وليس ذلك بالأمر اليسير إذا استعملت سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر استعمالاً مجدياً بكل أنواعه متدرجة.. قد تصل إلى حد المقاطعة رفضاً لأداء الضريبة والامتناع عن تنفيذ أوامر الحاكم، فالقاضي المسلم واجب عليه الامتناع عن الحكم بمقتضى الشرائع الباطلة ﴿ أفحكم الجاهلية يبغون، ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون ﴾⁽³¹⁸⁾، ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾⁽³¹⁹⁾ عملاً بقاعدة "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.. وإنما الطاعة في الطاعة.."، والخضوع للقانون الأعلى — الدستور. وفي الحالة الإسلامية الراهنة تقدم الدساتير التي تصدرها الاعلان الصريح ان الاسلام هودين الدولة وقد يضاف اليها وحتى من دون حاجة للشرح من مثل النص على ان الشريعة المصدر الاعلى للتشريع سنداً للقاضي المسلم ولكل اعوان الدولة للامتناع عن تطبيق كل نص يتصادم ويقينيات الشريعة وذلك إعمالاً لقاعدة الإهمال في القانون.. فالقاضي يملك حق إهمال كل قانون أدنى يتناقض مع قانون أعلى.. والشرطي والجندي والقائد وكذا الموظف ودافع الضرائب، كلهم يطبقون مبدأ إنكار المنكر بالقلب وترجمته العلمية والعملية "مقاطعة السلطة الظالمة" بعدم التعاون معها وعدم تطبيق أوامرها. فإذا تمادت وجب الارتفاع بمستوى المقاومة من مثل الدعوة للمسيرات والإضرابات عن العمل وسائر ضروب الاحتجاج السلمي وحشد الجماهير في وجه الطغيان تصدرهم النخبة والشباب وسائر قطاعات المجتمع.

(316) نقلاً عن العيلي، الحريات العامة، ص 246.

(317) هو الملقب سلطان العلماء الشيخ العز بن عبد السلام الذي أفتى بعدم شرعية طاعة أحد المماليك.

(318) "سورة المائدة" الآية 50.

(319) "سورة المائدة"، الآية 44.

فأى سلطة في العالم تملك ان تقف في وجه ضغوط من هذا القبيل؟ ولو أن العلماء طوروا الأشكال السلمية للمبدأ الاسلامي العظيم: الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فلم يقتصر على الممارسة الفردية، مما لم يجد نفعا في وضع حد لمنكر حكام لهم عصائبهم وأعوانهم وأمواهم، وهو ما دفع الى الحلول العنيفة التي كانت في الاعم الاغلب كارثية النتائج³²⁰ را للدماء والاموال وتمزيقا لوحدة الجماعة. ولعل هذا هو ما دفع جمهور أهل السنة منذ القرن الثاني خلافا للخوارج وجمهور الاعتزال الى سد باب الخروج جملة متمسكين بجملة من النصوص القاضية بعدم استعمال قوة السلاح في مقاومة السلطان الجائر حتى يظهر منه الكفر البواح. من مثل قوله صلى الله عليه وسلم: ((من رأى من اميره شيئا يكرهه ليصبر فانه من فارق الجماعة شبرا فمات ميتة الجاهلية))³²⁰ وقوله عليه السلام: "انها تكون بعدي أثرة وامور تكرهونها" ، قالوا: ((يا رسول الله كيف تامر من ادرك منا ذلك ؟ قال تؤدون الحق الذي عليكم وتسألون الله الذي لكم))³²¹.

وروى عوف بن مالك الاشجعي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((خيار ائمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم. وشرار ائمتكم الذين تبغضونهم ويغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم)) قلنا: ((يا رسول الله افلا نناذبهم عند ذلك ؟)) قال: ((لا ما أقاموا فيكم الصلاة))³²². ويعلق محمد اسد على هذا الحديث بقوله: ((ومن الواضح ان عبارة ما أقاموا فيكم الصلاة لا تعني مجرد إمامة الناس في المساجد او اداء الفريضة نفسها ، بل انها تشير كما يشير مطلع سورة البقرة الى استكمالها اسباب الايمان الكامل وما ينبني عليه من عمل))³²³.

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((من سل علينا السيف ليس منا))³²⁴. ويعلق محمد اسد على الحديث بقوله: "يتضح من ذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد امر المسلمين ان يرفضوا اوامر الحكومة التي تتناقض مع نصوص الشريعة وان يخلعوا الحكومة اذا بلغ عملها درجة الكفر" ، وقال عبادة بن الصامت: " دعانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فبايعناه، فقال فيما اخذ علينا ان بايعنا على السمع

³²⁰ رواه مسلم.

³²¹ رواه مسلم.

³²² رواه مسلم.

³²³ أسد ، منهاج الاسلام في الحكم ، ص 143.

³²⁴ رواه مسلم.

والطاعة في منشطتنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا ، وان لا ننازع الامر اهله الا ان تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان))³²⁵ .

ان هذه الاحاديث اذا قرئت منفردة معزولة عن التيار العام للآيات والاحاديث وسير الخلفاء الدافعة للمسلم بقوة الى ان يكون ايجابيا في مجتمعه والعالم ، يامر وينهى ويكدر ويجهد ويقاوم ولا يفتر ولا يياس ، حتى أنه لو سمع نفخ الصور وبيده فسيلا قوة لغرس خير او لقلع شر ، فليفعل .

ان جملة هذه الاحاديث الكثيرة وغيرها التي تامر بالاعراض عن رفع السيف في وجه حكام الجور ، بل تامر احيانا بكسر السيف جملة ، ينبغي الا تقرأ معزولة عن الروح العامة التي تسري في الشريعة والعاملة على تشيئة امة تتميز بالاجابية والفعالية لا بالسلبية والخنوع.. ان القراءة المستوعبة لهذه النصوص تنتهي بنا الى النتائج التالية :

1- ان الاطار الاجتماعي والسياسي الذي تنتزل فيه النصوص المنفردة من استعمال القوة ، هو اطار اسلامي اعترته بعض الانحرافات دون ان يمس ذلك حسب المصطلح الدستوري بالنظام العام ، اى دون مس بهوية الكيان العقائدي والسياسي للامة ، ودون نيل من المشروعية العليا للدولة . فالامراء المتحدث عنهم في النصوص هم امراءنا ((من رأى من اميره)) ((خيار ائمتكم)) و ((شرار ائمتكم)) على غرار ((واولى الامر منكم)) ، ولا يمكن اعتبار الحكام الدكتاتوريين المفسدين المتمردين على شريعة الرحمن واردة شعوبهم ، ومنهم من هو أدنى الى قطاع الطرق وعصابات الاجرام وجماعات الحشاشين... لا يمكن اعتبارهم امراءنا واولياء امورنا وإلا لزمتم لهم الطاعة ، مع ان النصوص مجمعة على ان لا طاعة في معصية الله ، ولا طاعة لمن عصى الله.. فالانكار الذي تحت عليه النصوص الآتية انما لتصحيح انحراف في اطار المشروعية الاسلامية مشروعية حكم الحق والعدل حتى مع وجود أحوال . اى ما ظلت تعاليم الاسلام محترمة ومنها حكم العدل والشورى." إذ لا طاعة لمن لا يستشير" كما ذكر القرطبي

2- ان الاحاديث المانعة من سل السيف ضد الحكام المنحرفين الذين لم يبلغوا حد الكفر البواح اى التمرد السافر على حكم الشريعة ، لا تعطل الدرجات الاخرى من الانكار ، ولا هي تامر بالاستسلام للامر الواقع ، وانما هي تدفع الى جهاد سلمي³²⁶ الى كلمة حق عند سلطان جائر ،

325 رواه البخاري ومسلم

³²⁵ وذلك أن الجهاد القتالي لا يستغرق مفهوم الجهاد الذي يعني بذل الجهد في سبيل الله ، بما يجعل ساحة الجهاد واسعة جدا تغطي كل أعمال المسلم ما تحركت في نطاق شرائع الاسلام ومقاصده، فهناك جهاد الدعوة والاعلام. قال تعالى عن القرآن الكريم " وجاهدكم به جهادا كبيرا "[الفرقان 52]. وفي الحديث: "افضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر" وهناك جهاد مالي. "جاهدوا المشركين بأئسنتكم

الى مقاومة للمنكر لاهوادة فيها على نحو لا يستقر معه للمنكر قرار ، وتحافظ الجماهير على حساسيتها تجاهه وبغضها له وتواصل راي عام معباً في مواجهته.

ولو بذل العلماء خاصة ، أقصى الوسع ، وتواردت وتكثفت وتصاعدت اصوات الاحتجاج ضد الظلمة لتكوّن من ذلك تيار شعبي قوي وراء العلماء ونخبة الامة يضغط على المستبد الظلوم لوقف ظلمه ورد صولته، يضطره الى التراجع ، ولن يجديه في ذلك التكتيل والبطش بمعارضيه ، فان ذلك لن يزيد الشعب الا تكتلا وراءهم والتحاماً بدعوتهم وتالبا ضد الظلمة ، حتى يتراجعوا صاغرين.. وكان ذلك هو نهج الامام احمد الذي اشتهرت عنه الرويات بالصبر وعدم سل السيف ، ولكن الرجل قد سل على اقوى دولة في العالم آنئذ سيف الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.. وصمد عل نهجه واستمات حتى تمكن من زحزحة الدولة عن موقفها المدفوع بمنزع ثيوقراطي مغرور مدعوم بنخبة مثقفة فهازة (فريق من المعتزلة) مصمم على استيلاء الدولة على عقائد الاسلام والسلطة التفسيرية لنصوص الدين، مما هوشان للامة وعلمائها، فاستعظم الامام ذلك وصمم على ممارسة الجهاد السلمي جهاد الكلمة وثبت عليه، متحملاً صنوفاً من النكال، فالتفت الجماهير حوله، ما اضطر الدولة الى الانحزام والتراجع³²⁷. ان الكلمة اذا تغذت من روح مؤمنة وباعت نفسها لله ، تغدو قوة يصعب قهرها³²⁸ ، فما ينبغي تحقير هذا السلاح ولا التعجل في الغائه وتصوير هذا النهج على انه استسلام وضرب من الجبن.. فان المسارعة الى سل السيوف - حتى مع افتراض المشروعية المبدئية لذلك في وجه حكم ثبت ييقين تمرده على شرع الله وارادة الامة"الشورى"- كثيرا ما اصاب الامة بكوارث طامة، دون أن يغير ذلك من المنكر شيئاً وغالبا ما فاقمه. وحتى في حالات النجاح القليلة سرعان ما يؤول الامر الى نتيجته الطبيعية: أن ما كان مأتاه القوة لا يستمر إلا بالقوة." كلما دخلت أمة لعنت

وأموالكم". الحديث. ولو أن كل أنواع الجهاد السلمي الاعلامي والسياسي والمالي والخيري تم تفعيلها ضمن نظرية عامة للشورى وتغيير

المنكر ما كان لأنظمة الجور أن تستقر في أمة محمد عليه السلام

³²⁷ شن الشيخ محمد صالح النيفر رحمة الله عليه حملات دؤوبة ضد قرار الدولة التونسية اعتماد الحساب في تحديد أوائل الشهور

القمرية داعيا الى اعتماد الرؤيا بديلا ، تمكن خلال عقدين من العمل الشعبي السلمي الدؤوب ان يشكل تيارا شعبيا عارما مؤيدا له ،

الامر الذي اضطرت معه الدولة بعد عقدين الى التراجع.ذلك بصرف النظر عن مدى صوابية هذا الموقف أو ذاك.وفي

18 أكتوبر 2005 انخرط في تونس ثمانية من الفاعلين السياسيين والحقوقيين مختلفي المشارف لا يجمعهم غير معارضتهم للاستبداد وتوقهم

الى الحرية في اضراب عن الطعام استمر أزيد من شهر، فتمكن من حسن التوظيف للمؤتمر الدولي للمعلومات الذي انعقد بالبلاد لافتا

أنظار العالم الى مأساة الحريات بالبلاد، وأهم منذلك فقد توفّق في أن يفجر داخل البلاد وخارجها تحركات شعبية ونخبوية مؤيدة له، ولم

ينته إلا بالاعلان عن تشكيل أوسع تجمع معارض عرفه تاريخ البلاد، التفّ حول مطالب ثلاثة: حرية التعبير والتنظم وإطلاق سراح

المساجين، وذلك تحت لافتة حركة 18 أكتوبر للحريات.ذلك شكل آخر من أشكال الجهاد السلمي،وما أكثرها.

³²⁸ يمكن الرجوع الى مقال بديع للشهيد سيد قطب ((قوة الكلمة)) في كتابه دراسات اسلامية (القاهرة ، بيروت: دار الشروق، 1978).

أختها" [38الاعراف] شأن أصحاب السعير. وبعض تلك الكوارث التي جرتها محاولات للتغيير بالقوة فتح في بناء الامة ثلثة لم ولن تسد الى يوم القيامة مثل الثورة المسلحة ضد الخليفة الثالث، فقد قسمت جماعة المسلمين وفرضت عليها الصراع الداخلي الى يوم يبعثون ، وكان يمكن لقوة الكلمة ان تصحح المسار ولوبعدحين، فما ينبغي الزهد في هذا السلاح وتخطيه بسرعة.

ويؤخذ على الفكر الاسلامي انه لم يطور هذا النوع من الجهاد الذي وصفه صاحب الدعوة انه افضل انواع الجهاد"افضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر، كما اعتبر شهيد الكلمة هو في المنزلة قرين حمزة.ويمكن أن يندرج في هذا النوع من الجهاد منهاج كامل للتغيير عبر الجهاد السلمي على غرار استراتيجية اللاعنف التي طورها الناصر الهندي المهاتما غاندي، وفي سياق متصل الانتفاضة الفلسطينية المباركة والثورة الايرانية العظمى التي أطاحت بأعتى امبراطوريات المنطقة، عبر تشكيلة كاملة متناسقة من فعاليات استراتيجية اللاعنف كفيلة بالاطاحة بأشرس الدكتاتوريات وتغيير أفدح المنكرات وذلك مع المثابرة والصبر عليها والمراكمة فيها وبالخصوص الاستثمار الذكي لما تتوفر عليه الكلمة بأنواعها الشعري والنثري والغنائي والمسرحي والصحفي والخطابي والدراسي والدرامي، الى جانب تنظيم المسيرات والاعتصامات والاضرابات والمقاطعة، وقد يصل الامر في مرحلة متقدمة الى الدعوة للاضراب العام والامتناع عن دفع الضرائب..، وذلك بدل الانجbas بين خيار العنف أو الرضوخ لحكم التغلب والتماس الاعذار للخضوع له خشية الفتنة" وحسبوا ألا تكون فتنة فعموا وصموا "[المائدة 70]" ألا في الفتنة سقطوا "[التوبة 49]". فتنة سيادة أنظمة الفساد والاستبداد. من هنا يمكن حمل النصوص والمأثورات الداعية الى الصبر على أنظمة الجور والاكتفاء بالنصح، على أنها متعلقة بمعالجة انحرافات جزئية تتم في اطار الشرعية الاسلاميه، دون وصول الانحراف الى حد التمرد السافر والجور الغشوم " إلا أن تروا كفرا بواحا " اى ظاهرا ³²⁹.

3- اذا تمردت الحكومة على سلطان الشريعة فعطلتها او حرقتها وخالفت ما اجمع عليه المسلمون ، فخانت الامانة، أو استبدت بالامر ونقضت العهد فعطلت الشورى واعتدت على الحريات الاساسية، واستباححت أموال الناس دون وجه حق وعبثت بالمال العام وأشاعت الفواحش التي حرم الله ، فما العمل؟ لئن لم يختلف المسلمون في مثل هذه الاحوال في وجوب الانكار على الحاكم أداء لما أوجب عليهم أمرا .معروف ونهيا عن منكر تصحيحا للمسار وحفظا لكيان الامة وتوقيا من غضب الديان وسوء العاقبة، وذلك بحسب ما هو ممكن، فقد اختلفوا في

³²⁹ محيي الدين بن زكريا بن شرف النووي ، شرح صحيح مسلم (القاهرة : المطبعة المصرية { د. ت. })

التوقيت والوسيلة ، فمنهم من يقتصر على الوسائل السلمية، تجنبا للفتنة، وهم جمهور فقهاء السنة وبالخصوص فيما بعد عصر الاسلام الاول، ومنهم من أجاز استخدام القوة عند اليقين من توفر شروط التغيير او غلبة الظن على الاقل بحصول النصر، وكان ذلك غالب راي أهل عصر الاسلام الاول إلا أن الفتن الدموية والخييات المتتالية التي منيت الثورات المسلحة وما جره ذلك من كوارث مثلت تهديدا لوحدة الجماعة ومكانتها، مالت بالفقهاء الى التضيق من أبواب الخروج المسلح الى أبعد حد حتى انتهى الامر مع أهم الناطقين باسم جمهور المسلمين الامام الاشعري الى تقرير أن من ثابت أهل السنة ترك الخروج باعتباره سبيلا الى الفتنة ونوعا من الالتقاء بالنفس الى التهلكة، فلزم المسلمين الاقتصار على الوسائل السلمية في الانكار وإيصال سلطة الإكراه أي الانكار باليد الى الحاكم.

ومنهم من اوجب الخروج على الحاكم الذي يحكم بغير ما انزل الله والذي يجاهر بالمعصية ويبيحها ويعطل الحقوق والحريات الأساسية مثل حق النصيحة "حرية التعبير" ، واستقلال القضاء ، وتكوين الجمعيات ³³⁰ فان طاعته غير لازمة وعلى كل فرد من الامة ان يعمل للخلاص منه لان وجوده على رئاسة الدولة يؤدي بحد ذاته الى الفتنة ³³¹ حتى لو كان ذلك عن طريق الاستعراض ، اى القتل غيلة ³³² . اما الفقيه الشيعي المعاصر آية الله منتظري فيلخص منهاج تغيير المنكر كما يلي : (اذا اخطا الحاكم خطأ جزئيا لا يمسّ اصول الشريعة ومصالح الاسلام والمسلمين بل كان اساس عمله الكتاب والسنة ، فلا يجب بل لا يجوز الخروج عليه ولا يحكم بانعزاله ايضا وانما يجب الارشاد والنصح مع احتمال الاصرار . واما اذا انحرف الحاكم انحرافا اساسيا عن موازين الاسلام والعدالة وجعل اساس حكمه الاستبداد والهوى وجعل مال الله دولا وعباده حولا او صار عميلا للاستعمار و منفذا لاهواء الكفار والاجانب وتغلبوا من

³³⁰ يقول النووي في حديث الكفر البواح: (لا تنازعوا ولا تعترضوا عليهم الا ان تروا منكرا محققا فاذا رايتم ذلك فانكروه فاما الخروج عليهم وقتالهم فحرام باجماع المسلمين وان كانوا فسقة ظلمة) . ونص النووي دال على انه يتحدث عن انظمة لاتزال تتوفر على حد معقول من حكم الشريعة حكم الحق والقانون وان ارتكبت مظالم ومؤبقات ، لانه لم يشهد غير ذلك .

³³¹ النبهاني نظم الحكم في الاسلام، ص 527.

³³² رأى ذلك قوم من الخوارج وبعض المعتزلة ، واكد ابن حزم ان هذا هو ايضا مذهب اهل السنة. نقلا عن :ضياء الدين الرئيس ، النظريات السياسية الاسلامية ، ص 351. وقد يدعم هؤلاء وجهة نظرهم باحداث من السيرة مثل ايعاز النبي صلى الله عليه وسلم باغتيال بعض زعماء اليهود مثل حني بن اخطب ، مع أن هذه تنتزل في سياق مختلف: خيانة العهد. ولقد استند المدافعون في عصرنا عن مشروعية الخروج المسلح على الحكومات السائدة على اعتبارها متمردة على حكم الشريعة وخائنة للامة فهي مستحقة للجهاد ضدها بمثل ما فعلت جماعات في مصر وسوريا والجزائر والسعودية. ومعظمهم اكتشفوا بعد حين وكوارث انهم قد تسرعوا وبنوا سياساتهم على فقه في الدين مبتسر ووعي بالواقع المحلي والدولي مختل فجرّوا البلاء على انفسهم وبلادهم. وقد يحمد لهم أن كان لهم من الجرأة للاعلان عن توبهم والندم على ما بدر منهم في حمأة ردود الفعل على الظلم. انظر نصوص مراجعات الجماعة الاسلامية في مصر

هذ الطريق على سياسة المسلمين وثقافتهم واقتصادهم ولم يرتدع هو بالنصح والتذكير بل لم يزد ذلك الا اعتوا واستكبارا ، وان فرض انه يظهر الاسلام باللسان بل يتعبد ببعض المراسيم الظاهرية من الصلاة والحج والشعارات الاسلامية كما تراه في كثر الملوك والرؤساء في بلاد المسلمين في امصارنا. فاذا كان المنكر من قبل الوزراء والامراء والعمال ، يرفع امرهم الى الوالي الذي نصبهم حتى يكون هو الذي يعزهم ان راه صالحا. وإذا كان المنكر في الوالي الاعظم يجوز، بل يجب السعي في خلعه ورفع يده ولو بالكفاح المسلح مع حفظ المراتب ، ولكن يجب اعداد الاسباب : من ايجاد الوعي السياسي في الامة وتشكيل الفئات والاحزاب والجمعيات واللجان وتهيئة القوى والمعدات خفية او علنا حسب اقتضاء الشرائط والظروف ، فان حصل المقصود بالتكتل والاحتجاج والتظاهرفيها ونعمت، والا بالكفاح المسلح فتجب رعاية المراتب والاخذ بالاكل ضررا والاكثر نفعا الى ان يحصل الظفر والنصر. بل الظاهر انه ينعزل قهرا وان لم تقدر الامة على خلعه فليست حكومته حينئذ حكومة مشروعة³³³.

4- مسألة القلة والكثرة : اذا اصبح الحاكم مستحقا للعزل بخروجه الصريح عن حكم الشريعة من مثل تعطيل الشورى³³⁴ والحريات العامة منها واستباحة الحرمات³³⁵ ، وحصلت غلبة الظن بالنصر ، على راي من يشترط ذلك فما هي الجهة صاحبة الحق في اعلان الثورة ضده والمطالبة بعزله ؟ فاهل العقد والحل (العلماء ورؤساء الجماعات والتكتلات المعتره في المجتمع) قد كانوا مجرد سلطة ترشيح له والامة هي التي اختارته مباشرة فعليهم ان يعلنوا طعنهم فيه وسحب ثقتهم منه وتقدم مرشح جديد للامامة. المهم ان نزع السلطة من يد الحكومة يجب الا يتم عن طريق ثورة مسلحة من جانب اقلية من المجتمع ، تمشيا مع مبدأ توحد الامة، فلا يمكن ان يترك لكل فرد من الافراد تقدير الوضع الذي تصبح فيه طاعة الامير باطلة المفعول، من حيث هي واجب قومي وديني. ان مثل هذا الحكم لا يمكن ان يصدر الا عن المجتمع كله او عن ممثليه الشرعيين³³⁶.

وخلاصة هذا الامر: ان لا يصح لنفر او قلة من المسلمين ان يعطوا لانفسهم حق استبدال الحاكم من دون الناس³³⁷، بل الامر موكول الى القيادات الشعبية التي عليها في هذه الحالة اعلان سقوط الشرعية وضرورة النداء الى العصيان المدني حتى وإن أفضى الامر الى الثورة الشاملة اذا لزم الامر ،

³³³ منتظري ، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة ، ج1، ص 594-595.

³³⁴ نقل القرطبي اجماع العلماء على عزل من عطل الشورى. انظر : القرطبي ، الجامع لاحكام القرآن، ج4 ، ص 249.

³³⁵ من المفيد مطالعة فتوى الشيخ محمد صالح النيفر في اصناف من الحكومات والاحزاب القائمة وحكم كل صنف منها(وثائق الشيخ).

³³⁶ محمد اسد ، منهاج الاسلام في الحكم ، ص-145،144.

³³⁷ سعدي أبو حبيب: الحكم واصول الحكم في النظام الاسلامي ، ص 199-200.

فتكون هي اهل الصدارة والامارة ، والمسلمون جميعا من خلفها يمثلون لامرهما حتى لا ينفلت الزمام ، ولا يتحول الامر الى فوضى ، ولا يحدث فراغ في السلطة. ومجرد ما يتحقق عزل الحاكم تتولى السلطة الجماعة التي قامت بالخروج وامسكت بزمام الامر ، ثم تعرض الامر العام على الشورى ليختار الشعب قيادته ويعقد معها على حراسة الدين وسياسة الدنيا³³⁸. فالخروج على السلطه حسب الراى ليس عمل فئة قليلة وانما هو تعبير عن ارادة شعبية عامة على راسها زعماء مخلصون يتولون خوض غمار المجاهمة مع الطاغوت بما يناسب ويكافي من الوسائل ، والعنف اذ يمارس ، حسب هذا الراى ، لا تمارسه قلة معزولة، وانما تمارسه الجماهير ضد نظام معزول ، الامر الذي يخفف من التضحيات ويسرع بالتغيير³³⁹.

الخاتمة : تلك هي مجمل الاراء التي بلورها الفكر السياسي الاسلامي حول مراقبة السلطة من اجل اصلاحها والحد من جورها سلما وهو الاصل، ما احترمت الشريعة ولم تتورط في الكفر البواح ، اى التصادم الصريح مع ثوابت الاسلام دين الامة وإرادتها العامة، فإذا هي اقترفت ذلك فاستهدفت أسس الدين بالتقويض وطفقت تشيع الفواحش أو استبدت بالامر جملة فعطلت الشورى وفرضتها دكتاتورية غشوما أو تذيلت للاجنبي أو عبثت بارزاق الناس، أو طفقت تطارد الدعاة وأهل العلم واحرار البلاد، وتوافرت الشروط الضرورية للقومة العارمة ضدها وامنت الفتنة، جاز ذلك في راى من يرى ذلك، خلافا لما استقر عليه الجمهور.

(2) تقويم مبدأ الخروج : ولقد ذكرنا ان هذه المسألة — مسألة الخروج - تمثل نقطة قوة وضعف في الفكر السياسي الاسلامي ، كيف ذلك ؟

أ- إن لمبدأ الخروج في الفكر السياسي الإسلامي وجهها إيجابيا لأنه يؤكد أن دولة الإسلام هي دولة القانون، وأن سلطان القانون فوق سلطان الحاكم، وأن الأمة هي الأمانة على هذا القانون، وأن الحاكم ليس إلا أجيلاً للأمة لانفاذ ذلك القانون وفق عقد البيعة، وذلك هو مبرر طاعنها للحاكم. فإذا حصل منه زيغ أو اهمال أو انحراف جزئي عن الشريعة، أو صدر منه ظلم دون أن يطال ذلك المشروعية العليا للدولة كان تقويمه بالنصح والوعظ وسائر ضروب الضغط والاحتجاج وحتى التهديد. أما إذا تجاوز ذلك الحد فتمرد على الشريعة وعطل إرادة الأمة وتمحّض للظلم فقد أحل بالعقد فسقطت شرعيته وفقد مبرر الطاعة.. وحق على الأمة أن تنصحه و تحذره وتهده، فإذا لج في

³³⁸ وقد تتولى في حالات استثنائية مهمة الخروج وعزل الحاكم الطاغوي فئة قليلة لها اقتدار لكنها لا تستبد بالامر بل تترده الى اهل الحل والعقد لعرض الامر على الشعب للحسم في الاختيارات المطروحة واختيار القيادة البديله.

طغيانه وجبروته لم يبق أمام الأمة إلا أن تنتفض عليه وتمارس ما وسعها من وسائل حمله على الجادة والعودة إلى الشرعية أو الإطاحة به إن أمكنها دون فتنة واستحكام للقوضى الشاملة، فإنه لا بد للناس من سلطة برة أو فاجرة، مؤمنة أو كافرة.. ذلك ما يبدو اتجاها عاما من موقف الوسط الإسلامي أو الجمهور.

فمبدأ الخروج إذاً مبدأ هام جداً على الأقل من جهة تضمنه أهم المبادئ الدستورية التي يستند إليها الحكم الإسلامي، والتي تمثل خير دحض وإفحام لمن لا تزال قلوبهم تنطوي على داء الحقْد أو الجهل تجاه الحقيقة الاجتماعية الإسلامية، فلا يروعون عن ترديد نفايات بعض الاستشراق، ينسبونها إلى علماء الإسلام من أنهم يرون طاعة الحاكم واجبة على الإطلاق لأي حاكم، أكان ظالماً أم فاسقاً بدون قيود ولا حدود³⁴⁰. ولو كان الأمر كذلك - والنظرية الإسلامية تؤكد خلافه - فكيف نفهم من وجهة النظر التاريخية الثورات المتتالية التي خضبت بدماء الشهداء أرض الإسلام وتاريخه، ألم يكن على رأسها غالباً - دعاة وعلماء تطهّرت أرواحهم في المحارب ونشأهم ناشئة الليل؟ أليس من أجل ذلك ظل الحكام الطغاة في تاريخ الإسلام في صدام أبدي مع الدعاة والمصلحين، ويقض مضجعهم أبداً هاجس شيخ ينفخ روح الثورة والجهاد ضد طاغية قتلته حول الأمة وتتدلّع الثورة؟ هل كان محض مصادقة أن لم يعرف تاريخ الإسلام قصة الملك ظل الله في الأرض..؟ ألم يكن أشد الطغاة يتمسح على أعقاب الإسلام ويجهّد في أن يرتبط به ولو بسبب واه من أجل أن يعترف به الناس؟ لقد حاول الطغاة فعلاً تطويع الإسلام لأهوائهم واستخدامه ولا يزالون، ولكنهم يوماً بعد يوم يكشفون أنه يرفض كل تطويع وبأي إلا أن يكون السيد المهيمن صاحب الكلمة العليا.

ب- غير أن مبدأ الخروج في التراث الإسلامي يمثل من جهة أخرى وجهاً سلبياً ونقطة ضعف خطيرة تتمثل في عدم التناسب بين الوسائل والغايات مما يضفي على معظم كتب السياسة الشرعية مسحة مثالية، فلا تجد طريقها إلى العمل وتوجيه التاريخ. وأمثلة ذلك كثيرة، منها أن المعاني الكبرى في الجهاز السياسي الإسلامي كالبيعة والأمر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والشورى وأهل الحقل والعقد وقوامه الأمة المستخلفة، ظلت غالباً معاني مجردة لا حظ لها من التطبيق إلا بشكل جزئي وشكلي في كثير من الأحيان. فإذا كانت الأمة - يحق - المصدر الوحيد لسلطات الحاكم، وهو ما لا يزال منه البعض في ريب، وأن البيعة ليست إلا عقد وكالة، فكيف يمكن للأمة بعد أن تعطي صفقة يدها وثمار قلبها للحاكم، كيف يمكن لهذا الموكل أن يجد من نفوذ وكيله، بله أن يسحب منه

³⁴⁰ أورد ضياء الرئيس أمثلة من تلك النفايات الاستشراقية، انظر: الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص 360 وما بعدها.

الوكالة كما يقتضي عقد الوكالة بعد أن غدا هذا الوكيل يتصرف في سلطات واسعة في الأنفس والأموال..؟ يمكن الجواب بأن أهل الحل والعقد هم المهيؤون لذلك. ولكن من هم هؤلاء؟ إن الإمام يستمد نفوذه في النظرية الإسلامية من البيعة العامة التي تقتضي السمع والطاعة له، وهؤلاء ما بقي لهم من نفوذ يعقدونه أو يحلونهم؟ ولأن هؤلاء ظل دورهم غائماً فقد مثل ذلك ثغرة كبيرة، دخل منها الوهن إلى تجربة الخلافة الراشدة، عند ما ظل نفر في المدينة المنورة ممن تبقى من الأصحاب الكرام رضي الله عنهم معتبرين أنهم وحدهم بداية من عهد الامام عثمان وحتى نهاية عهد الامام علي رضي الله عنهما، أهل الحل والعقد، دون اعتبار للأمصار الجديدة التي انجذبت إلى الإسلام بفعل مبادئه في العدل والمساواة، ولكنهم وجدوا أنفسهم ضمن جهاز الحكم مهمشين فزحفوا على المدينة واغتالوا الخليفة الثالث وهو يتلو مصحفه، رافضاً الخضوع لمبدأ القوة الذي أعلنه الثوار حتى قتلوه. فلما جاؤوا يبايعون علياً رضي الله عنه أبى عليهم ذلك قائلاً "الأمر ليس إليكم إنه أمر المهاجرين والأنصار" بل ربما البدرين. على حين كان الجيل الثاني من الأصحاب على وعي بضرورة تطور مفاهيم الحكم بحسب تطور تركيبة المجتمع، يتجلى ذلك في نصيح الحسن لأبيه أن لا يقبل الخلافة إلا أن تأتية وفود الأمصار، بينما كان حزب بني أمية قد مد يده إلى الجهاز السياسي التقليدي وزعماء القبائل يستقطبهم بكل الوسائل ليجهض بهم تجربة الخلافة ويعتجها مزيجاً عجيباً من إسلام وكسروية وقبلية جاهلية، فتوقف - على المستوى السياسي من يومها - المثال الإسلامي للحكم، للخلافة الراشدة وما حملته من معاني الشورى الديمقراطية والحكم النيابي كما تجلت نواته الأولى في السقيفة" مجلس الشورى"، وعلو سلطان القانون، وما ذاك إلا بسبب غلبة نزوعات المحافظة فكان الإحجام عن القيام بما كان ضرورياً من تطوير تنظيمات الدولة الإسلامية من دولة "مدينة" كما كانت في العهد النبوي وخليفته، إلى ما يناسب دولة عالمية، كما هي الحال الذي آلت إليه واقعا دون أن تشهد مؤسساتها الشورية مثل تولية الخليفة، تطورا مكافئا. ولو قدر أن حظيت القيم السياسية الإسلامية بعقليات منظمة واصلت عبقرية الفاروق التنظيمية لسلك تاريخ الدنيا نهجاً آخر، ولما عرف تراثها فكرة الوصاية التي يمارسها على الأمة الحاكم وزعماء المذاهب ومشايخ الطرق حتى غدت عند فريق من المسلمين نظرية سياسية برمتها، خلاصتها الوصية والعصمة. وإلها لكارثة حقيقة أن يبدأ تاريخنا بالشورى لينتهي إلى العصمة والاستخلاف والتغلب، لأن ذلك إنما يعني شيئاً واحداً: تغيب الأمة وهميشها. وكان ينبغي أن تكون الوصاية الحقيقية وصاية الأمة على الحكام والزعماء والعالم.. وإذا بقي هناك من معصوم فليس أحد غير مجموع الأمة.

إن الذي حول الخلافة إلى ملك عضوض - وهو ما حذر منه مؤسس الدين والدولة في الأمة ،رسول الله صلى الله عليه السلام[رواه.....]- ليس فقط العائلة الأموية التي تمكنت من استعادة وضع كان لها في العرب قبل الاسلام، انتقل بالاسلام الى غيرها ، فلذلك سبب خارجي. أما السبب الرئيسي فيكمين في النخبة ذاتها.. في أهل الحل و العقد. فهؤلاء لم تسعفهم الجراءة الضرورية لمواصلة الاجتهاد التنظيمي والاداري و الدستورى لابن الخطاب الذى مثل امتدادا خصيبا لعمل النبي صلى الله عليه وسلم كمؤسس ل(الدولة -المدينة) كان مطلوبا من خلفائه وقد اصبحت دولتهم عاصمة لا امبراطورية ، ان ينجزوا عملا تنظيمياً ضخماً قد شرع فيه الفاروق فعلا ولكنه للأسف لم يتواصل من بعده، فلقد انتصر عبدالرحمن ابن عوف رئيس مجلس الشورى لاتجاه المحافظة على حساب التجديد والاجتهاد لما اشترط في خليفة عمر ان يلتزم بنهج الشيخين، فقبل ذلك عثمان ورفض علي رضي الله عنهما، فكانت الخلافة للاول،فتوقف عمل عمر الاجتهادي التنظيمى، لتغلب روح العصر السائدة، وتفتح أبواب التراجع عن ثورة الاسلام الشورية المساواتية. وكان منتظرا ان يتواصل عمل عمر مع أيلولة الحكم الى علي ابن ابي طالب ،غير ان الامر قد تصرم عليه، فأمضى معظم جهده في اطفاء الفتنة ومحاولة ستر جراح وحدة الدولة. وكانت شخصيته(رض) هو الآخر أميل الى المحافظة المبدئية. وربما يكون قد حمله حبه العظيم ووفاءه للنبي صلى الله عليه وسلم ولخليفته(رض) ولصورة الدولة كما تركها النبي صلى الله عليه وسلم (دولة -مدينة) على الاحجام عن أعمال فقهه العظيم في ابداع صور تنظيمية جديدة لدولة عالمية تتناسب مع الاتساع الهائل لقاعدة دولة وقد انضمت اليها شعوب وحضارات بكاملها لاستيعابها في بوتقة قيم السلام التي انجذبت اليها بما بشرت به من عدالة ومساواة، ولكنها لم تجد ذلك واقعا في بنية الدولة على امثل صورة، فا الخليفة الرابع ذاته (رض) لم يكن يرى هؤلاء المسلمين الجدد الذين اصبحوا اكثرية في المجتمع اساسا لشرعية الحكم بل الامر مستمر عنده امر المهاجرين والانصار، مع ان هؤلاء قد تضاعل حجمهم في المجتمع الاسلامي الذي يحكمه.إن ضياع الخلافة الراشدة كان ثمرة لهذا الخلل الهائل بين الوضع التنظيمي الدستوري الذي ظل محكوما بصورة (دولة - مدينة) بينما الواقع الاجتماعي قد تطور تطورا هائلا الى دولة عالمية. ولا شك ان الثقافة السياسية العامة التي كانت سائدة في العالم يومئذ وكانت تؤلّ الاباطرة لم تكن لتقدم عوناً للثورة الساسية الديمقراطية التي جاء بها الاسلام. ولقد تدرجت العلاقة معها من الصدام الى التصالح منذ العهد الاموي وما تلاه حتى الخلافة العثمانية وامتداداتها، بما في ذلك الدولة العريية المعاصرة رغم دعاواها التحديثية : ولكنها عند التحقيق مجرد وعاء جديد لمشروب قدر غير قليل منه موروث قديم متعفن.ولقد كان للجهاز الاداري الموروث عن الرومان في دمشق وعن فارس في بغداد

والذي اعتمدت عليه الامبراطورية الاسلامية الناشئة ذات الموروث الحضاري المتواضع تأثير كبير في إعادة انتاج تلك النماذج الهالكة وبالخصوص فيما تعلق بصورة الخليفة وعلاقاته الاستعلائية على شعبه التي تبلغ حد التآله، مما هو على الضد من كل وجه لنموذج القيادة الشورية النبوية والراشدة. ولقد نجح كتاب الدواوين من أمثال ابن المقفع وعبد الحميد الكاتب في صياغة ثقافة سياسية جديدة أطلق عليها الآداب السلطانية هي كما تقدم شراب امبراطوري قديم صب في قوالب عريضة اسلامية(انظر عبد الحميد الصغير:علاقة علم أصول الفقه بالسياسة)

وليس العيب في الاسلام ان اكتفى بتقرير معاني الشورى والمساواة والعدالة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وعصمة الامة وسلطة الاجماع ودور العلماء واهل الراي ، بل ان ذلك ميزة من مزاياه تتساق مع طبيعته الخالدة الصالحة للتكيف مع كل تطور فكري رشيد وتجربة حضارية نافعة وقيادة المؤمنين به في كل حال يمرون به من بدو وتحضر ومن قوة وضعف، وذلك ما التزموا بتعاليمه ومقاصده وأحسنوا توظيف ما وهبهم ربه من موارد عقلية ومادية، ما يوجب عليهم الاستمرار في الاجتهاد من أجل ابداع اشكال تنظيمية لا تتناهى بحسب الزمان والمكان استيعابا لكل تطور نافع واستنباطا لحلول ناجعة لكل نازلة تطرأ على اجتماعهم، وانما العيب في المسلمين الذين اكتفوا بالتفنن في صياغة صورة مثالية لأمرهم دون ان يحددوا سلطة للرقابة والاحتساب عليه، والتقدير المنضبط للجهة المؤهلة للحكم عن مدى توفر هذه المواصفات التي اشترطوها في أميرهم ليكون اميرا ؟ ومن يحكم بانها اختلت يوم ان تختل ؟ وما هي مواصفات تلك الحياة؟ ومن اين تستمد سلطاتها ؟ وما هي المؤسسات الاخرى التي تحقق للامة رقابتها على الحكم ؟ ما العمل اذا اختلفت هذه الحياة فيما بينها او مع الامام ؟ وكيف يعزل ؟ ان الاختلاف امر طبيعي بين البشر واذا لم ينظم هذا الاختلاف وتوضع له ضوابط واصول سينتهي الى شر محقق.

واحسب ان الفكر السياسي الاسلامي الحديث ولئن استمر تأثره بالمثالية الغالبة على السياسات الشرعية القديمة ، فان تصديه لمعالجة مشكلات الواقع وتقديم صيغ تنظيمية للقيم السياسية الاسلامية فان تيار الانحذاب نحو القديم لايزال سائداً وغالباً بما يشبه وضع النكوص احياناً، غير أن تيار التجديد في تنام واستئناف لمسيرته المباركة على خطى المصطفى صلى الله عليه وسلم وابن الخطاب وابن حزم وابن تيمية وابن راشد والشاطبي وابن خلدون والفقان ومحمد عبده وخير الدين التونسي وحسن البنا والترابي...الخ

نماذج من التنظيم:

ولقد راينا امثلة على الميل نحو وضع أصول تنظيمية ، نذكر منها :

- التأكيد على ان الامامة عقد وان الامة هي الموجبة له
- لا شرعية لحكم اسلامي لا يتأسس على بيعة صحيحة
- ان البيعة تمر بثلاث مراحل: - مرحلة الترشيح سواء أكانت من طرف الخليفة السابق واقرت من طرف مجلس اهل الحل والعقد، أم كانت من قبل هذا الاخير. - مرحلة التداول حول المرشحين في مجلس اهل الحل والعقد لافراز بعضهم. - ثم يعرض المرشحون على الانتخاب العام، لتقول فيهم الامة الكلمة الاخيرة.

والحائز على اكثر الأصوات ياخذ البيعة من الجميع على حراسة الدين وسياسة الدنيا حسب شروط منها:

- انقاذ الشريعة حسب ما يقره مجلس الشورى واحترام الحريات العامة والخاصة
- يتجدد عرض هيئات الحكم: الامير ومجلس الشورى، وكذا مجالس الشورى وهيآت الحكم المحلية للانتخاب الدوري، بما يضمن مبدأ التداول على السلطة بشكل سلمى

- إن اهل الحل والعقد اي أعضاء مجلس الشورى يستمدون سلطتهم من نفس مصدر سلطة الامير رئيس السلطة التنفيذية (الامة) عن طريق الانتخاب ليكتسبوا بذلك شرعية الرقابة الرسمية على الحاكم وحكومته وتوجيه السياسات العامة. ويتولى المجلس الى جانب سلطة الرقابة سلطة التشريع في إطار المشروعية الاسلامية العليا. كما أن للمجلس الطعن في شرعية رئيس الدولة اذا حصل خرق للشرعية ولم يرعو، او ظهر عجزه .ويمكن لمحكمة عليا تتكون من كبار القضاة والفقهاء ان تثبت في الامر وتصدر حكمها. كما يمكن اللجوء الى الاستفتاء العام.

- ليس للامام ان يستقل بالتشريع الاستنباطي ولو كان مجتهدا ، ولكنه يشترك مع المجلس في ذلك من خلال تقديم مشاريع القوانين ومناقشتها معهم. ولكن ليس له سلطة فرض اجتهاده.

- مجلس الشورى هيئة سياسية منتخبة تضم ممثلين لاقليم الدولة دون تمييز جنسي او عقيدي أو عرقي أو طبقي

- يمكن أن يتولى مجلس منتخب من كبار القضاة والعلماء مهمة الرقابة على مدى دستورية كل ما يصدر من هيآت الدولة التشريعية والتنفيذية من سياسات وقرارات. يمكن أن يدعى مجلس الراي والاجتهاد.

- يعتبر نموذج الدولة غير المركزية مثل النموذج البرلماني حيث تتوزع السلطة وتمارس الشورى على أوسع نطاق ويشترك في إدارة الشأن العام أكبر عدد ممكن من شعب الدولة، فتكبر سلطة الاطراف والفروع على حساب التمرکز، النموذج التطبيقي الاوفى بتجسيد القيمة العليا في الحكم الاسلامي

التي أفصح عنها هذا التوجيه الالهي الكريم "وأمرهم شورى بينهم" أي كل أمرهم. وهذا هو النموذج الذي عرفته التجربة الإسلامية على امتداد القرون مهما بلغت انحرافا، وذلك قبل أنتبلى الأمة بالاحتلال الغربي وما فرضه عليها من نماذج الحكم المركزي الطاغوتي الذي صادر إرادتها وفكك مؤسساتها توصلا لفرض الهيمنة الغربية عليها إما مباشرة أو عبر وكلائه، تحت مسميات خادعة كالتحديث ومقاومة الارهاب وبسط قيم الديمقراطية والمجتمع المدني، بينما النموذج المتمحور حول المركز الغربي هو النقيض من كل وجه لقيم الديمقراطية والمجتمع المدني الذين كان حظهما أوفر قبل الابتلاء بالاحتلال وما أورثناه من حكم أتعس منه استبدادا وفسادا. لا ديمقراطية ولا شورى ولا مجتمعا مدنيا دون تفكيك دولة الاستبداد والتحرر من هيمنة المركز الغربي ووضع حد لحالة ومهانة التجزئة المفروضة.

ج - البعد الاقتصادي للشورى

- يحاول هذا الفصل ان يلقي اضواء على مجتمع الشورى في حياته الاقتصادية والاجتماعية جاعلا هدفه مجرد إبراز الاسس والمبادئ والسياسات العامة والقيم والمقصد، ولا يتجاوز ذلك الى البرامج الاكثر تفصيلا، فهي تخرج عن اطارها .

(1) توطئة: المال في الاسلام كالحكم لله استخلف فيه الجماعة فيما تحت ايدى الافراد من المال وهو مع إقرار ما بين ايدى الافراد من حكم ومال، يشترط أن يقع التصرف فيهما وفقا لنظرية اسخلاف الله للجماعة التي استخلفت عليهما، بديرهما الافراد نوابا عنه سبحانه، بما يجعل كل خروج للمال او الحكم عن حدود الشريعة او مصلحة الجماعة هو تصرف مردود يقتضى نصحا وارشادا فان لم يجد فا العزل والإبعاد³⁴¹ (ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قيما)³⁴².

المال إذن وظيفة اجتماعية أو تمن عليه الفرد لتنميتها اصلاحا لحاله بالاستعفاف والاستغناء وخدمة الجماعة (يسالونك ماذا ينفقون قل العفو)³⁴³، أى أن تصرف الجماعة في أموال الافراد يمكن أن تتجاوز مقادير الزكاة الى ما زاد عن حاجة الافراد عند الاقتضاء. وفي الحديث: "في المال حق سوى الزكاة"/.....

³⁴¹ البنا ، مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا .

³⁴² " سورة النساء " الاية 5

³⁴³ " سورة البقرة " ، الاية 219.

ان حفظ المال مقصد اساسى من مقاصد الشريعة فالله لم يتعبدنا بالاعراض عن الدنيا، ولكنه تعبدنا بامتلاكها وتطويرها واستثمارها³⁴⁴. ولكن هذا المقصد يأتى ترتيبه فى قائمة مقاصد الشريعة بعد حفظ الدين والنفس، أى انه فى خدمتهما، فما يحل للمؤمن يؤمن بالله واليوم الآخر ان يضمن بمال او نفس من اجل اقامة الدين ولا ان يمسك ماله وفى الناس من يجوع ويعرى ويضحى، ولا ان يتكاسل ويعطل طاقته او طاقات الطبيعة متواكلا على غيره.

ان تفضييع الاسلام لمنكر الاستبداد والانفراد بالقرار السياسى فى الجماعة وتأكيداه واجب وحق مشاركة الجميع "وأمرهم شورى بينهم" فى تقرير الشؤون العامة، ما ينبغى ان يكون عملا معزولا عن جملة توجهات المجتمع واختياراته، لان الشورى ليست اسلوبا فى ادارة الشؤون السياسية، فحسب، ذلك هو الموضوع الاساسى لبحثنا، بل هى نهج عام فى الحياة، ينطلق من أصل الاستخلاف العام للبشر ووحدة الاصل البشرى والمصيرى وأولية الجماعة على الفرد واعتبار الفرد ضعيفا بنفسه، قويا باخيه، خطاء بنفسه، مهديا الى ارشاد امره باخيه. فالحياة الاجتماعية فى التصور الاسلامى ذات بنية عضوية، ترتبط كل وظيفة فيها بجملة الوظائف الاخرى التى تقوم بمقامها وتختل باختلالها فمن غير الواقعى اذن ان نتصور امكان قيام مشاركة سياسية فى السلطان السياسى مع استمرار السلطان المالى دولة بين صفوفه من اللصوص الدوليين القوارين، فى شكل احتكارات كبرى صناعية وزراعية وخدمية، سرعان ما تفرز على الصعيد الاجتماعى نمطين متناقضين من العمارة واساليب العيش العامة، يغدو معهما الحديث عن الاخوة "إنما المؤمنون أخوة" وعن الوحدة الوطنية والقومية والدينية: "وأن هذه أمتكم أمة واحدة" وعن الاخوة الانسانية: "الذي خلقكم من نفس واحدة" وكذا الحديث عن الشورى بمعناها السياسى أى المشاركة السياسيه فى شكل انتخابات او حريات سياسية عامة، يغدو كل ذلك نوعا من الهزل والخداع وغسيل المخ اليومى الذى تقوم به اجهزة الاعلام فى الأنظمة الرأسمالية وأذرعها الاخطبوطية التابعة الممتدة فى العالم.

ان اتساع الشورى فى المجتمع بشكل جاد يقتضى ضرورة اتساع نظام المشاركة فى الحياة المالىة والتكافل فى المغنم والمغرم، وشكل السلطة فى الدولة ينبغى ان يناظر شكل ادارة الشركات التعاونية بحيث لا احتكار فى قرار الادارة ولا ظلم فى انصبه الربح والخسارة³⁴⁵.

انه ما ينبغى فى التصور الاسلامى أن تتمحور فلسفة الاقتصاد حول تحقيق الربح لحفنة من اللصوص ولو على أنقاض البئة والحاجات الاساسية للجماعة، بل يجب أن تتمحور حول المصلحة العليا

³⁴⁴ هويدى، القران والسلطان، ص 225.

³⁴⁵ الترابي، " الشورى والديموقراطية : اشكالات المصطلح والمفهوم ".

للجماعة بل للانسانية، بما يحفظ لطبيعة ويوفر الكفاية للجميع. بما يحقق التقارب بين كل فئات المجتمع وأعضاء الاسرة البشرية ويقضي على آفة الفقر قرين الكفر وعلى التفاوت المشط الذي يحكم العلاقات المحلية والدولية في شكل احتكار تداول المال في فئة قليلة لا تتجاوز 2 أو 3% من السكان على المستوى الاقليمي والدولي، وما يثمره ذلك ضرورة من أحقاد وحروب وأوبئة وتدمير للبيئة وتمزق في النسيج الاجتماعي وصراعات وحروب في العلاقات الدولية، ما ينبغي أن يكون مجرد الربح الراسمالي هو الهدف الأسنى لأي برنامج اقتصادي واجتماعي يحرص على شرف الانتساب الى الاسلام والالتزام بتعاليمه ومقاصده، ذلك اذا كنا جادين حقا في بناء اخوة اسلامية ووطنية وانسانية حقيقية تقوم على المشاركة في المغنم والمغرم ، وفي العسر واليسر ، اى على الشورى ، فقد كان اول ما استهدفته رسالة النبي عليه السلام في مكة، بحرب لا هوادة فيها، بعد الاشراك بالله يتمثل في اثراء مكة المستغلين القساة ، ذلك ان اشباع الحاجات المادية الروحية والمادية للبشرية يعتبر جوهر الارادة الالهية ، ومن ثم جوهر الدين ³⁴⁶.

لقد كان اول عمل للرسول صلى الله عليه وسلم وهو يرسي اول تجربة للشورى في التاريخ ، تمثل في بناء المسجد واصدار الدستور واقامة المؤاخاة (دراسات في السيرة: عماد الدين خليل) ، دلالة على الترابط بين الحياة الاجتماعية والثقافية من جهة ، والحياة السياسية من جهة ثانية ، والحياة الاجتماعية والاقتصادية من جهة ثالثة. وكانت الروح الجماعية الشورية اساسا في كل منها حياة الاخوة والحرية والعدل. ولذلك يحق لنا ان نشك عظيم الشك في كل شعار ديموقراطي يرفع نفاقا ضمن مجتمعات متفجرة يتجاوز فيها الحرمان والبؤس والبطالة والمرض مع الترف الفاجر والاستطالة على الله وعباده.. الامر الذي يجعلنا نوقن ان كل بناء اجتماعي يقوم على مثل هذه الاسس ، لا محالة مهما ارتفع مهدوم ، وهو ما يفرض على دعاة البناء الجديد ان تكون دعوتهم هدماء وبناء، في مستوى شمول الاسلام ، وفي وحدة لا تنفصم بين معاني التوحيد على المستوى العقدي والعدل على الصعيد الاجتماعي والشورى على الصعيد السياسي ، اذ كما انه لا معنى لايمان لا ينتج عملا ، فانه لا معنى لعقيدة التوحيد ان لم تثمر مجتمع العدل والشورى ، مجتمع الاخوة والمشاركة والتكافل في مصادر الرزق الاساسية (والارض وضعها للانام) { الرحمن : 10 } (سواء للسائلين) { فصلت : 10 } ، " الناس شركاء في ثلاث الماء والكأ والنار " اى مصادر الرزق الاساسية.

³⁴⁶ انظر : اسماعيل الفاروقي في : المسلم المعاصر، العدد 22 . ولا شك ان الفاروقي لا يتحدث عن اى اشباع وانما الاشباع الطيب لجميع الناس. وتأتي اهميته من انه مما يزيل هم الدنيا والتنافس حولها ويوفر مناخا ملائما لزراع معاني الاخوة والرحمة والترقي الروحي والفكري والخلقي على اوسع نطاق ممكن.

ويكفي هنا التأكيد على ان المشاركة السياسية تقتضي ضرورة مشاركة اجتماعية. ان الشورى والعدالة هما وجهان لعملة واحدة هي التوحيد³⁴⁷. ودعوة الاسلام المتكررة للأفراد ان ينفقوا في مصالح الجماعة ابتغاء وجه الله سبحانه وتعالى يفترض اباحة التملك الفردي ، اذ الاسلام يستهدف الارتفاع بالجميع من خلال التشجيع على عمارة الارض وعلى التكافل المحسّد للأخوة، الى المساواة في الغناء وليس تردي الجميع في منكر الفقر.

وضمن اطار هذا الكتاب نكتفي بإيراد ملاحظتين :

الاولى : حول اشكالية البرنامج الاقتصادي : ماذا يمكن ان يفعل الاسلاميون في المجال الاقتصادي لو قامت لهم سلطة او أسهموا فيها؟ هل لديهم حلول واقعية لمعالجة الوضع الاقتصادي ومشكلاته المتعددة ؟ او بعبارة اخرى ماهي اضافات المشروع الاسلامي في المجال الاقتصادي وامكانية تطبيقها ؟ تاريخيا اقترنت الاجابة عن هذا السؤال - اشكالية البرنامج - بالمشروع الاسلامي منذ ظهور الصحوّة الاسلامية المعاصرة خاصة على مستوى العالم العربي ، والاسلامي. وازدادت تلك الاشكالية حدة وتعقيدا منذ دخل الاسلاميون المعترك السياسي ، واقتربوا من مناطق السلطة في العديد من الحالات ، وحدهم طولبوا ببرامج تفصيلية ولما يتحقق لهم ولا لقوى المعارضة عامة ولو الحد الأدنى من الحريات حتى ولا ضمان حق الحياة، فضلا عن غياب الشفافية وحجب الحكومات المستبدة القائمة للمعلومات الصحيحة حول حقائق الوضع الاقتصادي مما هو ضروري لكل تقويم علمي لهذه الاوضاع وتقدم البدائل الكفيلة بإخراج البلاد من أوضاع التأزم والتخلف. ولكن أن لأي معارضة جادة في ظل هذه العتمة وفي مناخات القمع السائدة أن تحقق انجازات معتبرة في مجال التجديد والابداع والتطوير بينما همها منصرف الى ضمان حق الوجود إزاء ملاحقتها بوصف الحزب المحظور وإدارة ربح القمع والملاحقة عليها، رغم أنه من حيث الاصل طبيعي ان يطالب الاسلاميون ببرنامج او رؤية واضحة لمعالجة معضلات الواقع الاقتصادي وكيفية مواجهة اخطار الازمة الاقتصادية الخائفة ، خاصة وانهم اصبحوا يشكلون رقما سياسيا مهما في الحسابات السياسية المحلية والدولية.

إن جوهر الصراع الدائر يتعدى مسألة البرامج والبدائل والسياسات ، ويتجاوز بشكل عام البعد الاقتصادي لازمة البلاد لانه باختصار يكمن في غياب الحريات وسيادة دولة الاستبداد واقصاء الاطراف السياسية والاجتماعية الجادة ومنعها من المساهمة في معالجة الاوضاع والتفكير الجماعي في مصلحة البلاد ومستقبلها ، الامر الذي جعل المعارضة عامة اقرب الى حركة تحرر وطني منها الى

احزاب سياسية تناضل من اجل تطبيق برامج جزئية تفصيلية كما يحدث عادة في دولة ديمقراطية توافق فيها النخب على معادلة معقولة للحكم على أساس ضمان حقوق للمواطنة توفر للجميع التداول السلمي للسلطة بين مختلف الفرقاء. وفي غياب مثل هذا الاطار التوافقي بسبب سيادة الاستبداد يغدو النضال ضد الاستبداد من قبل كل أنصار الحريات الديمقراطية هو جوهر البرنامج الوطني على غرار ما كان يحدث زمن الحرب ضد الاحتلال حيث كان النضال يتمحور حول مهمة واضحة هي طرد الاحتلال دون الرج بقوى المقاومة في اتون الصراعات الايدولوجية المفرقة.

ولذا لم يكن عجباً أن تتألف هيئة وطنية في تونس من قبل أحزاب وجمعيات وشخصيات تنتمي الى اتجاهات لبرالية ويسارية واسلامية مختلفة على أساس برنامج وطني يتلخص في الحرية: حرية التعبير وحرية التنظيم وحرية المساجين(انظر موقع تونس نيوز. نات. 8-11-05) مصممة عن وعي على تاجيل صراعات ايدولوجية طالما انهكتها طيلة نصف قرن من دولة الاستقلال، دولة الاستبداد.

وهو ما يجعل الجدل المستمر في مسألة البرامج والبدائل ليس في المحصلة سوى مزايدة سياسية وتعلّة مقتّعة لا قصاء طرف سياسي وخصم عقائدي من الساحة ، والحيلولة دون انسياه في المجتمع ما ظلت ابواب الحريات العامة موصدة والقمع متواصلاً وتداول السلطة ممنوعاً حتى التلفظ به³⁴⁸

إن الحديث عن برنامج اسلامي اقتصادي ليس حديثاً عن مشروع غيبي اوسحري - مثلما يروج لذلك خصوم الحل الاسلامي - مع ما للبعد الغيبي من اهمية من وجهة النظر الاسلامية في انجاز التنمية واحداث النهضة الاقتصادية المطلوبة -، وهو ايضا ليس حديثاً عن مشروع اخلاقي ، مع ما للاخلاق من دور في النهوض بالمجتمعات. ولكن البرنامج الاسلامي المقصود هو برنامج يتعدى الدائرة الاقتصادية البحتة ليشمل كل الدوائر التي تحيط بها وتتكامل معها ، وخاصة الدائرة الثقافية والاجتماعية والسياسية التي يتشكل في اطارها البرنامج الاقتصادي ويعمل متكامل معها ليفرز معالجات لصيقة بهوية المجتمع وخصائصه التاريخية والحضارية ويوفر لمواطنيه ضرورات وحاجيات اجتماعهم وتمدّهم وعزّهم.

الملاحظة الثانية : حول الاقتصاد والسياسة: من المسلم به انه لا يمكن الفصل بين الاقتصاد والسياسة وعلى الاخص في هذه الايام. ومن المسلم به ايضا ان القضايا الاقتصادية والسياسية لا توجد في فراغ ولكنها تنشأ في مجتمع انساني منظم ينتسب الى مثالية معينة ، فكلا النظامين الاقتصادي والسياسي في اي مجتمع يشق مبادئه من هذه المثالية ، ولا يمكن ان ينجح قط اي نظام يصادم ما يؤمن به الشعب من مثالية، سواء أكانت ليبرالية حرة ام ماركسية اشتراكية ام اسلامية ام غير ذلك.

ومن تحصيل الحاصل تقرير أن معظم حكومات العالم الاسلامي لا تعرف المثالية الاسلامية ، ولا تريد ان تتعرف اليها ، ولا تؤمن بها، وتحاول جاهدة ان تطمس معالمها وتمحوها من صدور الناس، وفي الاقل لا تلقي لها بالا، ولا تخصصها بغير الهامش مكانا، وهو ما يفسر الهوة المتزايدة اتساعا بين نخبة الدولة والاقتصاد من ناحية وبين جمهرة الشعب من ناحية أخرى ويعمق انعدام الثقة.

ثالثا: إنه في ظل استمرار التجزئة التي فرضتها موازين القوة الغاشمة على امتنا وما ولدته من أوضاع استتباع وفساد واستبداد ما يبدو لمشاريع التنمية المستقلة التي تريدها أمتنا آفاق مزدهرة واعدة ، وذلك بصرف النظر عن نوع المنهج الاقتصادي المتبع، وهو ما دفع الى تقلبات ذات اليمين وذات الشمال بحثا عن مخرج وسط السراب ولكن دون جدوى فشواشهد التجربة لا تؤكد سوى تفاقم الفقر والمديونية واتساع الفوارق وتعمق التبعية للخارج مقابل تضائل الاعتماد المبادل بين اقتصاديات دول الامة، بما يؤكد حقيقة أنه في ظل استمرار التجزئة لا آمال كبيرة جادة يحملها لشعوبنا أي برنامج وغذا كان بينها من فوارق فهي فوارق جزئية.

رابعا: إن الاسلام الذي قاد اجتماع امتنا وعصور ازدهارها الحضاري المديدة وظل مرجعيتها العليا التي استوحت منها كل مناهج حياتها الثقافية والتشريعية والاقتصادية وتأسست في ظلها مجتمعات راجت فيها أسواق الدنيا جنبا لجنب مع اسواق الاخرة تجسيدا للمثل الاسلامي الجامع بين المادي والروحي، وحتى في عصور انحطاط هذه المجتمعات ظلت منتجة لحاياتها وزيادة حتى كانت تصدر الاقوات للدول الاوروبية وتسدي لها القروض (مصر أقرضت انجلترا والجزائر أقرضت فرنسا ، وكلاهما قبل الاحتلال)، إن الاسلام هذا ما عجز طيلة القرون التي حكم فيها وقبل أن ينحى بقوة السيف عن عرشه ويدفع الى الهامش ويستبدل بإيدولوجيات أخرى، إن هذا الاسلام لا يزال أهم مقوم في هوية الامة ومحرك لطاقتها لو أنها وظفت في مشاريع التنمية كما حصل في تجربة ماليزيا. إن الاسلام الذي قاد اجتماع أمتنا وشكل وعيها وضميرها ولا يزال، من الطبيعي أن يكون رجاله الاقدر على تعبئة شعوبنا لأي مشروع تنموي وتجسير الهوة الشاسعة التي شقتها المناهج التغريبية بين نخبة الحكم والثقافة من جهة وبين جمهرة الناس.

خامسا: إن الحركة الاسلامية لا تزال عموما في المعارضة والعلمانية في الحكم، فليست مسؤولة عن أوضاع التازم السائدة لدرجة العجز عن انتاج الاقوات الضرورية والاسلحة الدفاعية وهو ما يمثل تهديدا حقيقيا للامن القومي، هو مسؤولية الجماعات العلمانية. ومع أن الحركة الاسلامية ليست فحسب في المعارضة بل تدور عليها غالبا رحي الحرب الدولية والمحلية، ومع ذلك ففي الاحوال التي أتاحت لها بعض الانفاس قدمت رصيда معتبرا من الممارسات التنموية الناجحة وبالخصوص ضمن

مؤسسات المجتمع المدني فقد طورت فكرة الاقتصاد الاسلامي حتى تبلورت في علم تقوم على تدريسه كليات في كثير من الجامعات وبعضها في الغرب مثل جامعة لافبرا في انجلترا، وتعتقد له المؤتمرات العلمية وتقوم على خدمته موسوعات ومجلات ومئات من المؤلفات، كما تجسده في الواقع الاقتصادي المحلي والدولي مالا يقل عن مائتي بنك اسلامي تدير مائات المليارات من الدولارات وتمثل قطب جذب وإغراء كبير للراسمال ليس الاسلامي فحسب بل غير الاسلامي أيضا لما يوفره النظام المالي الاسلامي المتطهر من سوءة الربا من ضمانات بالمقارنة مع الاقتصاد التقليدي أي الربوي، وهو دفع بلدا يتوفر على ثالث اقتصاد عالمي هو انجلترا على افتتاح بنكاسلامي بريطاني كما دفع كبريات البنوك الدولية مثل سيتي بنك وباركليز بنك وغيرها على فتح فروع لها تعمل وفق الشريعة الاسلامية.

ومن جهة أخرى أمكن للاسلاميين الذين قادوا كبريات النقابات المصرية مثل نقابات اطباء والمحامين والصيدلة والجامعيين ..الخ، أن يثبتوا جدارة متميزة في الارتقاء بمستوى الخدمات في تلك النقابات وهوما أكسبهم ثقة قواعدها، ولولا أن الاخوان حدّوا من مستوى مشاركتهم: الثلث لوقعت كل النقابات بأيديهم، ولا يختلف ذلك عن مستوى غدارتهم للمدارس الخاصة، وهو ما يفسر شدة التنافس والطلب عليها.

أما إدارتهم للبلديات وهوضهم بها فالمثال التركي ناصع تشهد عليه بلدية استنبول التي رفعهم أداؤهم الراقي فيها وفي المدن التركية الكبرى التي كانت بلدياتها تعاني حالة البؤس والافلاس زمن القيادات العلمانية اليسارية واليمينية، رفعهم الى سدة الحكم بانفراد، ليحققوا في المستوى الاقتصادي هوضا غير مسبوق أمكنهم به أن يعيدوا للعملة التركية اعتبارها حتى حذف منها ست أسفار لم تكن تعني شيئا مذكورا. وخفضوا ديون تركيا بنسبة الثلث خلال ثلاث سنوات، وكذلك فعلوا مع التضخم والبطالة. وليس وراء هذه النجاحات من سبب واضح غير الى الاسلام، باعتباره العنصر الفارق. فالاسلاميون مثل زملائهم العلمانيين درسوا في نفس الجامعات متمكنون مثلهم من نفس العلوم والتقنيات والمعارف الحديثة، غير أنهم يتفوقون عليهم بأمرين: خطابهم هو الأقرب لأوسع قطاعات الجماهير، لأنهم يخاطبونهم بمفاهيم وقيم ومواريث متغلغلة في أعماقهم بينما العلماني كأنه يخاطبهم من مكان بعيد فلا يحرك فيهم شيئا كبيرا وتتقاصر عن الاسلامي قدرته على تعبئتهم وتحريكهم في اتجاه ما يريد من اهداف. والعامل الثاني: أن سلوك الاسلامي يوحى بالثقة أكثر من غيره لأنه يجسم النموذج المستقر في أعماق الجماهير لما ينبغي أن يكون عليه الانسان المسلم، برّا بوالديه واقاربه وجيرانه صادقا في معاملاته، مؤثرا على نفسه، تقيا ورعا، يؤمهم في المساجد ويشهد جنازتهم

وافراحهم، ويجدونهم الى جوارهم كلما حز بهم أمر وحلت بهم النكبات وما أكثرها. وكل ذلك راجع الى الاسلام. والعامل الثالث الفارق المنحدر من الاسلام عامل تربوي قيمى يتمثل فيما يمتلكه من قدرات على ضبط الاندفاع نحو الاستهلاك بما لا يدع نصيبا للدخار الضروري لكل نمو . وغالبا ما لا يقف النهم للاستهلاك عند حد الدخل المتوفر للأفراد. بمن فيهم القائمون على مؤسسات الدولة، فتمتد أيديهم لتوظيفها لمنافع الشخصية وأسرهم وأحزابهم، بينما الاسلام يربي أهله على التقلل ويلزمهم بالحلال شرطا لقبول عباداتهم، فيكبح جماح الاستهلاك، وينذرهم بأشد العقاب إذا هم ولغوا في الحرام، مما يشكّل عاملا تنمويا مهما جدا لا يمتلكه غير الاسلاميين، إضافة الى وسائل الرقابة في المجتمعات الديمقراطية، التي لم تجد وحد في كبح الفساد آفة النظم المعاصرة. أما في ظل الانظمة الدكتاورية فيجتمع غياب الرقابة القانونية مع غياب الرقابة الدينية فتكون كارثة الانهيار محتمة ولو بعد حين.

إن نجاح الشيخ نجم الدين أربكان وتلاميذه غير المسبوق في تركيا في القضاء على آفة الفساد التي اجتاحت طبقة سياسية في جملة أحزابها الفساد المستفحل، سواء أكان ذلك خلال نهوضهم بتنمية بلديات مفلسة أم كان من خلال توليهم سلطة البلاد فرفعوا خلال سنوات معدودات من مستويات الدخل الفردية وحدّوا من مستويات التضخم المتصاعدة ومن البطالة ووضعوا تركيا اقتصاديا وسياسيا وحقوقيا على طريق التمدن الحديث، يمثل شهادة نيرة للاسلام وما حققه من تجديد وتشبيب للنخبة السياسية الهرمة، وهو ما ينجزه في كل مكان اليوم، بما يفرض اعتبار البرنامج الاقتصادي ليس مجرد مخططات أيا كانت دقتها وجماليتها بقدر ما هو قبل كل شئ مشروع ثقافي تربوي انساني.

سادسا: تحاول حكوماتنا تحت ضغط خارجي صارم اقامة نظام اقتصادي راسمالي حر. ومعنى هذا في لغة الغربيين ايجاد نظام سياسي ديمقراطي يتسم بحرية الفرد في ابداء رايه وفي اختيار ممثليه وفي مزاوله مهنته وفي معاملاته الماديه مع غيره ، وفي اصدار قراراته الخاصه بانتاجه واستهلاكه. لذلك كان اول ما نقتصره على هذه الحكومات و اوجب ما يجب عليها ان ارادت اى اصلاح ان تكون منطقية مع نفسها وان تزواج بين الحرية الاقتصادية والحرية السياسية ، اذ بدون ذلك لن تتمكن من تحقيق ما تعد به الشعب من رخاء اقتصادي وان قل ، فالحرية لا تتجزأ.

هذا منطق البديهة ، وهو ما قال به اصحاب المذهب الليبرالي في القرن التاسع عشر ، وهو عين ما يقوله معتنقوا هذا المذهب في هذا القرن ، وهو ما قال به الاسلام في القرن السابع، على أن يتأسس ذلك ويجري في سياق فلسفة خلقية تعطي الاولوية للانسان فردا وجماعة بما يعنيه ذلك من رعاية

التوازن بين حاجاته المادية والروحية والخلقية، واعتباره جزء من أسرة وجماعة ومجموع انساني وفي علاقة ضرورية ومصيرية بالبيئة ، فما ينبغي التمرکز حول بعد واحد منها في مشروع تنموي حاد مثل الربح المادي مقابل إهمال بقية الابعاد، كما فعلت وتفعل النماذج الرأسمالية أو الاشتراكية . فهل تستجيب حكوماتنا التي تريد الإصلاح ؟ ولان السياسة الاقتصادية هي في ارفع مفاهيمها ، فانها تحتاج مع التخطيط ومع التشريعات ومع الاستثمارات ومع التعليم والتكوين المهني..وربما قبل ذلك كله الى جو سياسى مشجع،ومناخ نفسى مساعد، وظروف اجتماعية هادئة ، وقوانين عادلة³⁴⁹ ويمكن تلخيص كل ذلك في ما اصطلح على تسميته بالديمقراطية في معناها الواسع والشامل بقدر ما تكون الحياة السياسية شفافة وواضحة يعرف كل فرد ومؤسسة و تنظيم و هيئة.. مكانه و وحدوده وواجباته وحقوقه، فتكون الحياة الاقتصادية والانشطة المنتجة كذلك.

لهذا نقدر ان الشرط الاساسى لنجاح سياسة اقتصادية ان يسود المجتمع جو الجدية والثقة والامان والطمأنينة، إلا أن ذلك لا يكفي وحده لانتاج القمح والأدب والمواد الاسهلاكية ، بل هو مجرد حافز لاغنى عنه³⁵⁰ نحن نكتفى في السياسات الاقتصادية التاكيد على ارتباط الاقتصاد بجملة المفاهيم العقائدية الاسلامية التي تؤطر كل مؤسسات المجتمع الثقافية والتربوية وسياسات الدولة الداخلية والخارجية.

واخيرا ،لابد من التذكير ثانية ان السياسة الاقتصادية المثلى هي التي تسن لصالح السواد الاعظم من المواطنين و بموافقة غلايتهم في جو من الحرية والشفافية، وان كل ماعدى ذلك استبداد لفئة منها على جمهرة الشعب مما يهدد التوازن والسلم الاجتماعى و يدمر مؤسسات المجتمع والبيئة ويضع البلاد في حرب اهلية او على حافتها وهو عين ما يحدث الان في معظم بلاد العرب باسم الصلاح الهيكلي تحت ضغوط منظمات دولية بدعاوى تحرير الاقتصاد، وهى السياسة ذاتها التى اقتضت الدعم الغربى لأشد الانظمة دكتاتورية وفسادا، فطبقت سياسات الطوارئ - معلنة أو غير معلنة- في أكثر من بلد مثل مصر وتونس وسوريا والعراق والجزائر ، وسحقت صناديق الاقتراع ومعها الفائزون مثل جماعة الجبهة في الجزائر والنهضة في تونس والحركة النقابية والجمعياتية والصحافة .. من أجل تسهيل تمرير السياسات الرأسمالية الدولية وسحق أمل الشعوب في تنمية مستقلة لصالح الشعوب وحرارتها واعتاقها من التبعية.

واذن فان أولى الاجراءات الواجب اتخاذها في حكومة ديمقراطية، هي اعادة الكلمة للمجتمع والمواطن لتنظيم صفوفه من اجل المساهمة الحقيقية في تطوير الحياة الاقتصادية واطلاق المبادرة في اطار قيم الاسلام وعدالته ، وفرض الحريات العامة والخاصة ، ودعم مؤسسات المجتمع ، والحد من هيمنة الدولة ، وتعبئة عناصر المقاومة والتحدى لدى شعوبنا من اجل تنمية مستقلة متوازنة في اطر وبواعث عقدية وسياسية معبرة عن ارادة وضمير امتنا ، تعيد التوازن بين الدولة والمجتمع لصالح هذا الاخير ، واستقلاله واكتفائه واستغنائه عنها في معظم مقومات حياته ، فينهض العمل الاقتصادي ضمن نهضة شاملة ، تضمن تحرير الفرد والمجتمع من هيمنة الدولة ومن هم التنين الراسمالي العولمي ، بما يقصر تدخل الدولة على سد الثغرات، ولكن دون المس بحرية الافراد ومبادراتهم الفردية والاجتماعية، بل يؤسس ويدعم سلطة الامة على حكامها وتحريرها من التبعية للخارج ، وتحقيق عزتها ووحدتها ، وتحرير اراضيها وارادتها ، ونصرة كل مظلوم ، واطعام كل جائع وستر كل عار ودواء لكل مريض وتعليمًا لكل جاهل.. على ان تتم عملية تحجيم الحكومة بالتدرج على قدر ما يحققه المجتمع من استقلال واستغناء.. ذلك ان عدم توافر الكفاية للمواطن يفرض وضعًا استثنائيًا تستباح فيه الملكية الخاصة - كما سبق - وتعطل الحدود او بعضها، إذ الاولوية في مثل أوضاعنا للحرية والعدالة والوحدة وتحرر الامة من الاحتلال والهيمنة الاجنبية.

سال الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه وهو يودع احد عماله : (ماذا تفعل اذا جاء سارق) قال : (اقطع يده). فرد عليه عمر : (فان جاءني منهم عاطل أو جائع فسوف يقطع عمر يدك يا هذا ، ان الله استخلفنا على عبادته لنسد جوعتهم ونستر عورتهم ونوفر لهم حرفهم ، فاذا اعطيناهم هذه النعم تقاضيناهم شكرها ، يا هذا ، ان الله خلق الايدي لتعمل ، فاذا لم تجد في الطاعة عملا التمسست في المعصية اعمالا ، فاشغلها بالطاعة قبل ان تشغلك بالمعصية).

د- البعد التربوي للشورى

(1) مقدمة عامة : قد أسلفنا ان اول ما عمل النبي صلى الله عليه وسلم وهو يرسي اسس المجتمع الاسلامي في المدينة ان بنى مسجدا، فكان ذلك المسجد المؤسسة الاولى وحجر الاساس في البناء الاجتماعي الجديد، والمحور الذي ستتشكل حوله وامتدادا له كل مناشط ومؤسسات المجتمع الوليد.. كان مركزا للتعبد ومدرسة للتعليم ومنتدى سياسيا للشورى ومؤسسة قضائية ودارا لاستقبال الوفود وضيوف الدولة، ومأوى للفقراء، وقاعة للفنون والترفيه، وحتى ناديا للتمارين الرياضية والعسكرية. كان كل شيء في حياة لمجتمع الجديد. وستمثد ثمار هذه النواة المفعمة خصوبة عبر

مشارك الارض ومغاربها صانعة حضارات ومجتمعات اسلامية زاهرة، رافلة بالعلوم والمعارف والتجارة والصناعة، المسجد الجامع القلب النابض لمدينتها ، وسيستمر ذلك قرونا مديدة الى أن تمكن الاحتلال من فرض انقلاب في بنية المدينة والمدنية الاسلاميتين، كان أبرز مظاهره وأسبابه تهميش المسجد، وإفراغه من محتواه ودوره الحضاري الريادي، فانقطع عن كونه مدرسة للتربية وجامعة للعلوم والثقافة.. والنواة الاولى والصلبة والمخصصة للحضارة الاسلامية، فنضبت ثماره اليانعة وما قدمه من اضافات وتعديلات هامة في مجال المعرفة الانسانية.. وقد انطلقت تلك المدرسة في مجتمع امي لا شان له بالعلم ولا بالمعرفة ، انطلقت تنشر الاسلام ثقافة جماهيرية على نطاق واسع.. ثقافة متاحة للجميع دون تكاليف ولا ارهاق.

لقد كانت "الحلقة" المسجدية انسب الاشكال لغرس روح المساواة والاخوة والشورى واتاحة المجال يسيرا للحوار وتبادل المعرفة والرأي.. وكانت الصلاة بما تحرض عليه من رص الصفوف والانضباط في اتباع الامام والاستماع اليه وتقويمه عندما يخطئ ومفارقتها عندما يصير على مفارقة النهج العام للصلاة.. تجسيدا لروحانية الاسلام البشرية الاجتماعية التي تقوم على الانضباط للشرعية ، مع ملازمة اليقظة للنصح عند الخطأ والخروج عند الاصرار عليه.

لقد كانت خصوبة النواة المسجدية في المدينة لا حد لها.. فما مضى على عملها زمن بعيد حتى تخرج منها جيش من العلماء والقادة ، فتح القلوب بانوار المعرفة واشاعة الحرية والعدل قبل ان يفتحها بالسيف ، وكثيرا ماسيغى عن حد السيف نور العلم ، حتى ان عدد المسلمين الذين ما عرفت بلاحهم سيفا فاتحا يربو اليوم على اهل البلاد التي عرفته. وكثيرا ما سقط السيف وثبت العلم والنور. مع ملاحظة أن البلاد التي فتحت عنوة خرجت من دائرة الاسلام. بمجرد انقلاب موازين القوة لصالح العدو، بينما البلاد التي فتحت بالدعوة لم يستطع الاحتلال الاجنبي أن يزحزح بعيدا من جغرافية الاسلام. لقد دعا الاسلام الى الايمان بالله، ولكن باختيار (قل امنوا بالله او لا تؤمنوا)³⁵¹ ، هو الذي فرض الاخوة بين المسلمين والمسلمين ، وماتركها دعوة مجنحة بل ارسى دعائم مجتمع الايمان والاخوة والتوحيد والوحدة على اساس الاشتراك في الامر العام او السياسة العامة (وشاورهم في الامر) فلا استبداد ولا وصاية ، بل اشتراك في بركات العلم والثقافة والرزق (العلم فريضة على كل مسلم..) (وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه)/الحديد57/ فاذا جاع مسلم او عرى فلا مال لاحد.

³⁵¹ القرآن الكريم ، " سورة الاسراء " الاية 107.

وهذه الروح الجماعية التي غرستها عقيدة التوحيد ظلت تناضل للدفاع عن وحدة المجتمع المسلم واستيقاء قدر من المشاركة في العلم والرزق، حتى في اشد عهود الاستبداد ، فكانت المساجد مؤسسات شعبية للجميع ينفق عليها الشعب من طريق الوقف. وكانت مشاريع التكافل كالتكاييا والزوايا والمصحات وما اليها من المشاريع الخيرية الشعبية تجسد روح الايمان والاخوة وما يشعر به المؤمن من التكليف الالهي للقيام بالامر العام : حراسة الدين وسياسة الدنيا ، وهو تكليف على كل مسلم يسقط عنه اذا قامت عليه الدولة.. ليتعلق به بالقدر الذي تتخلى عنه ، فهناك مد وجزر بين ولاية الفرد وولاية السلطة ، اذ الولاية في الاسلام اى اقامة الدين وتدير المصالح العامة فرض على كل مسلم يقوم به على قدر ما يتخلى الآخرون عنه ، والمهم ان لا تضيع الشريعة ولا تضيع المصالح العامة³⁵².

(2) ازمة تربية : تعاني التربية في بلادنا - بلاد العرب والمسلمين - على الرغم مما استنفذته من جهود طائلة وارصدة هائلة ازمة حادة ، من مظاهرها تحلل اجيالنا المعاصرة وضعفها في مجابهة ما تزدحم به المجتمعات المعاصرة من فنون الاغراء والفتنة والانجذاب الى كثير مما نبع في الغرب من مذاهب وتيارات ، وخاصة التيار المادي الامر الذي مثل تهديدا حقيقيا لوحدةنا القومية والوطنية ، وجعل نخبتنا ممزقة ومعزولة عن ثقافة الجماهير وضعيفة الاحساس بمشاعرها ومشاركتها قيمها وموارثها.. وجعل الخطاب الرسمي وهو جزء من خطاب نخبة منبئة، يتجه الى مزيد من العزلة والاغتراب مثلما هو عليه امر انتاج تلك النخبة عامة ، ادبيا كان او اعلاميا اوفنيا. وعلى قدر احساس تلك النخبة بالغربة عن الجماهير على قدر اتجاهها الى :

1- اعتماد متواصل متفاقم لوسائل العنف في التعامل مع الجماهير واشواقها الى العدل والحريّة والوحدة والهوية.

2- افتقاد الصدق في مخاطبتها والاغراق في الكذب والنفاق على امل ان تنطلي على الشعب كذبة ان هذه النخبة هي الحقيقة جزء من الشعب تؤمن بعقائده وتحس باحساسه.. ففي المناسبات الرسمية يذهب المسؤولون الى المساجد للاحتفال بالاعيد الدينية، مع ان الجميع يعرف انهم لا يؤمنون بتلك الشعائر ولا يمارسونها الا نفاقا.

3- تكثيف الحواجز بين النخبة الحاكمة والجماهير حتى لا تطلع الجماهير على حقيقة تلکم النخب المغترية ، التي اصبح لها احيائها الخاصة واسواقها ومدارسها وحتى جامعاتها. انما لا تكاد تختلف في

علاقتها بالشعب عن الاقلية البيضاء في جنوب افريقيا أو علاقة الهنود الحمر السكان الاصليين للاريكتين مع قطعان المهاجرين البيض الذين استولوا على بلادهم وعملوا فيها قتلا وهميشا، لولا الاشتراك في اللون.

4- طغيان روح الانتهاز واللامبئية في علاقة القطاع الاوسع من النخبة التي صنعتها المدرسة الحديثة مع السلطة القائمة ايا كان لونها من اجل قضاء مارب شخصية ، حتى ولو كان ذلك على حساب الاخلاق ومعايير القيم التي ترفع لواءها وعلى حساب مصالح الجماهير الحيوية. لقد اعتادت السير في ركاب كل قائم تندافع بالمناكب على بابه. وقد يبلغ بها الامر ان تبذل العرض والدين والواجب الوطني ، وهي خلال تراحمها على اعتاب الطاغي قد يرفس بعضها بعضا فتبادل الكيد ، وهي على قدر ايغالها في المثالية القولية على قدر ميكافيليتها على صعيد الواقع والممارسة ، ولا يغرنك منها دعاواها العريضة ومثالياتها في الرخاء ، فهشاشتها بلا حدود عند الشدة ، وذلك بسبب مثالية المنهج التربوي الذي سلكته والذي يقوم على الازدواج الثقافي ، الامر الذي يجعلها ممزقة بين عالمين ، لا سيما وهذه النخبة تنتمي بالاصالة او بالاستحقاق الى الاوساط المدنية الرخوة التي افرزتها غالبا، حيث التنافس على الزخارف³⁵³ . لقد توارثت والفت الازدواج والتباين بين حياة الفكر وطبيعة الواقع حتى تحول معظمها من التعبير عن آمال الشعب في التغيير نحو الامثل - كيف لا وقد استثمر الشعب فيها ارصدة عظيمة - الى عقبة كؤود وكابح لحركة الجماهير نحو الثورة والتغيير وعامل تثبيط ودعم للسلطة بحجة انعدام البديل - وكان البديل سينزل من اسماء- ! او حذر البديل "الأصولي" المرعب!. وقد يبدي بعضهم تعففا عن الحياة السياسية لتبرير قعوده عن مناصرة المقهورين والمظلومين وقضايا الحرية والعدل ، فيبدو زاهدا معتكفا في صومعته الفكرية ، ولكن ذلك مظهر خادع غالبا فانما هو يتحين الفرصة لتلبية اول اشارة من السلطة ليهزول في خدمتها : (ان المثقفين الذين يعتقدون انفسهم خارج اللعبة السياسية ويشمئزون من العمل السياسي ويحتمون بعالم الفكر لو راجعوا انفسهم بصدق لوجدوا ان 99% منهم وعلى مدى ثلاثين سنة مضت لجأوا الى الصيغ الأكثر انتهازية في العمل السياسي بصورة مباشرة او غير مباشرة خدمة لصاحب النفوذ ، وقد سعوا للخدمة وتثبيت مصالحهم الذاتية عبر التفاعل مع اجهزة السلطة - والحديث هنا عن الساحة الثقافية والفكرية والجامعية في تونس - وتكاد الساحة تخلو من رموز لم تتورط او تتواطأ مع دوائر الحكم خلال 20 سنة على الاقل . ان اغلبية المستقلين في الساحة الجامعية وبعد تغيير السابع من تشرين

الثاني/ نوفمبر التحقوا بالحزب الذي يمسك بزمام الامور³⁵⁴. تؤكد هذه الشهادة لعنصر بارز في النخبة ان ازمة اوطاننا التي خضعت للتحديث ازمة نخبة اوقعها تكوينها الثقافي في قطعة مع ثقافة الجماهير وهمومها فتخلت عن الدور الذي كان يقوم به العلماء في المجتمعات الاسلامية التقليدية ، حيث كانوا يقومون بدور حلقة وصل بين السلطة والجماهير يرفعون مطالبها او بعضها الى السلطة ، وينحون السلطة مقابل تلبية تلك المطالب او بعضها شرعية دينية. اما نخبة التحديث " العلماء الجدد " فقد قطعهم التحديث عن الجماهير فاستضعفتهم السلطة ووظفتهم في تبرير سياساتها للجماهير مقابل ما تجود به عليهم من فتات على حساب الجماهير.

5- الاتجاه الى المزيد من الارتقاء في احضان الغرب احتماؤه من غضبة الجماهير.. الامر الذي جعل مدارسنا المعتربة المسئول الاول عن استمرار اوضاع الدكتاتورية واغتراب النخبة ووقوعها في الاسر وزرعها في جسم الامة عناصر فتك وتفكيك وحماية للمصالح الاجنبية.

6- ومن مظاهر ازمة التربية على المستوى الكمي : ضعف الاستيعاب والانتقائية وكثرة المتساقطين، حتى انه كاد لا يحصل على الاجازة (بكالوريوس) من بين مئة تلميذ في تونس مثلا دخلوا المدرسة الابتدائية اكثر من 1 بالمئة ، فهناك جيش من المطرودين الذين تحطمت امالهم وامال ذويهم في الأصول الى مستوى افضل ، فاصبحوا محطمين لا هم بقوا على حالهم الموروث متفاعلين مع بيئتهم منتجين فيها على غرار ابائهم، ولا هم نجحوا في الارتقاء وتغيير اوضاعهم.. الامر الذي جعلهم فريسة للحلول اليائسة كالجريمة والعنف والمخدرات وزبائن مضمونة للسجون.

7- اما على المستوى الكيفي ، فسواء اُتعلق الامر بالمستوى العلمي ام بالمستوى الخلقي ام بمستوى عمق الشعور بالانتماء والاعتزاز به³⁵⁵ ، فكل ذلك شاهد على فشل ذريع للمدرسة في تخريج الاكفاء خلقا وعلماء ودينا واعتزازا بالانتماء.

8- ومن مظاهر الازمة ظاهرة العنف في علاقة الدولة بالمجتمع. ويكفيك ان تتابع تقارير المنظمات الانسانية والحقوقية ومؤشرات التنمية المتدهورة ومنها مؤشر التحول الديمقراطي حيث تحتل المجموعة العربية موقع المؤخرة في قائمة دول العالم بما فيها دول افريقيا حديثة التكوين.

ولذلك فانه مالم نحسم هذا الامر ، امر اختيار النموذج الانساني الذي نريد لبرامجنا ان تنشئه والمرجعية الفلسفية وجهة الحسم في مستقبل احيالنا ، فسنظل نحرث في البحر ونخطب خطب عشواء ، وسنظل ندور في حلقات مفرغة من الجدل العقيم حول مسائل فرعية لا يمكن ان نصل فيها الى نتيجة

حاسمة ، وذلك هو الذي يحدث في اوساطنا الثقافية والتربوية ، وكثيرا ما يشتد الجدل حول مسائل تتعلق بالتربية ، ويحمى الوطيس احيانا ثم يجبو دون ان ينجح اى طرف باقناع الاخرين برايه.. ما لغة التدريس الاجدى اهي العربية ام الفرنسية ام الانكليزية؟ هل من الفيد اعتبار التربية الجنسية مادة رسمية من مواد المنهج التربوي؟ هل التربية الملتزمة بالقيم الدينية والخلقية افضل ام التربية " الحرة" ؟ وتبدئ اللسن والاقلام وتعيد في هذه المسائل وغيرها دون ان تصل الى نتيجة حاسمة مؤسسة على فلسفة واضحة ذات صلة عميقة بهويتنا الحضارية ، انضجها حوار معمق وشورى شعبية ، لان هذه المسائل كلها فروع لقضية رئيسية لا بد من البت فيها بادئ ذي بدء ، وهي : ما النموذج الانساني الذي نريد لجهازنا التربوي ان يعمل على صياغته ؟ ومن له تحديد شرعية ذلك النموذج ؟ هل هم ممثلوا الشعب ام الاوصياء باسم الحداثة والتقدم أو باسم الاصاله والدين؟ حتى اذا اتفقنا على ذلك ، كان الاتفاق على وسائل تحقيقه امرا هينا.

- **حلول هي امعان في التيه :** ضمن مخطط ترويض امتنا وتهئته اجيالها الجديدة للاستسلام لهيمنة بني اسرائيل وحماهم الامبرياليين وما يقتضيه ذلك من ازالة العقبات الفكرية والحواجر النفسية والتكتلات السياسية والمؤسسات التربوية، قفز الى السطح الاهتمام بمناهج التربية ، لا من اجل تصحيح المسار من خلال ارساء مناهجنا التربوية على اسس الاسلام فلسفة وثقافة وخلقا وتراثا وحضارة.. باعتباره الارضية الفكرية التي انبثقت منها حضارتنا وتشريعاتنا وموازن الاخلاق والاذواق.. وكان رباطنا الاجتماعي ومصباحنا في ليالي الدجى ومفجر ثورتنا ضد جحافل الغزاة المتتالية والمحرض الذي لا يفتقر على التصدي لاعدائنا واستعادة كرامتنا وارضا ووحدتنا ومجدنا.. انه بمنطق الشورى والديموقراطية دين الشعب وروحه الاعمق والمرجعية العليا لكل توجيه أو تشريع أو سياسة_ وفق ترتيبات دستورية مناسبة-.

كلا.. ليس من هذا المنطلق تجدد الاهتمام بالتربية وضرورة ضبط فلسفتها وموازن الثقافة التي تقوم عليها ، وانما من منطلق اعادة صياغة مناهجنا بما يتفق مع اتفاقيات كامب ديفيد وقد تضمنت مناقشاتهما وملحقهما³⁵⁶ توصيات خطيرة في هذا الصدد ، خلاصتها تنقية برامج التربية والاعلام من جذور العداء ضد اسرائيل.. ووفق ما فرضته السياسات الدولية من استراتيجية عامة للحرب الشاملة على "الارهاب" هذه الراية التي تسير تحت لوائها الاساطيل وتنسج في ضوئها كل السياسات، ومع ذلك يحرصون أشد الحرص على الامتناع عن تقديم أي تعريف له محتفظين بحق احتكار تفسيره بما جعله في الحصلة اسما آخر للاسلام ذاته وكأنه الاسم

الرمزي له. وما تفتأ الضربات المصوبة للمسلمين تتكثف وتربط بينهم وبين كل شر في العالم وخطر على الحضارة حتى امتدت الضربات الى الاسلام بحسبه مصدر كل ذلك حتى ارتفعت الاصوات داعية الى إخضاع القرآن الكريم لعمليات جراحية ضرورية تخلصه مما بذور الارهاب الكامنة فيه.. ونتج عن هذه الحملات التي تقوم بها مؤسسات مرتبطة بالدوائر الصهيونية إقدام عدد من "الدول الاسلامية" مثل تونس ومصر.. على القيام بما يشب الانقلابات في جملة برامج التربية وبالخصوص ما تعلق منها بمناهج التعليم الديني والتاريخ. ومن ذلك الاقدام على رفع آيات وسور تتحدث عن الجهاد وعن بني اسرائيل من برامج التعليم. فهل ستتدرج الكرة حتى تبلغ مستوى سحب المصاحف من الاسواق والاستعاضة عنها بطبعات مزيدة ومنقحة؟

وكان ذلك في سياق ازالة العقبات من طريق التطبيع مع الكيان الصهيوني والحرب على "الارهاب" والحملة على الحركة الاسلامية باعتبارها اشد العقبات في طريق هذا التطبيع ودمج امتنا في السوق الدولية بتذويب شخصيتها الحضارية المتميزة. لقد تجاوزت هذه الحملة البعد السياسي المتمثل في ضرب الحركة الاسلامية باعتبارها منافسا على السلطة , وعقبة في طريق خطة الادمج والتطبيع، وصولا الى استهداف المقومات التربوية والثقافية لشخصية الامة. ولعل ابرز مكان تحلت فيه هذه الخطة الشاملة بعض بلدان شمال افريقيا : حيث اوقفت برامج التعريب بقرار حكومي وبدأت عملية شاملة لاعادة النظر في البرامج التربوية على ضوء فلسفة محددة، تجعل المدرسة اداة فكرية وسياسية في معركة الحضارة، بين حضارة الاسلام ممثلة في أهم أجهزة الدفاع عنها: التيار الاسلامي : تيار الدفاع عن الهوية الوطنية، وبين تيار التغريب والتبعية والحكم الفردي ، ممثلا في نخب متخرقة حتى العظم ، فاسدة. ولقد حدد وزير التربية في بعض هذه البلدان الاساس الفلسفي الذي سيعيد في ضوءه النظر في كل المناهج ، بدء بمناهج التربية الدينية.. وهو الميثاق العالمي لحقوق الانسان والميثاق الوطني.. ولان الامر يجري على عجل في جو من التوتر في خضم الحرب ضد الخصم السياسي "الاصولي" فلم يكن منتظرا ان تنضبط الحرب بقواعد هذه المواثيق. التي مهما بلغ حجم توافقها مع قيمنا وحضارتنا فإنها لا تخلو مما يستحق الاستدراك عليه(ارجع الى فصل حقوق الانسان). بما لا يرتفع بها الى مستوى المرجعية العليا للمناهج. هذا إذا كان ولا بد من مرجعية عليا للمناهج ينبثق عنها برنامج موحد ملزم لكل المدارس مما لا نراه ضروريا. لقد اتخذت هذه المواثيق قانونا اعلى حوكم اليه الاسلام ، ومشروطا للاجهاز على كثير من اركانه التي قدروا انها غير متفقة مع تلك المواثيق ، فالجهاد عنف يتناقض مع تلك المواثيق فازيح ، وابواب النظام السياسي والاقتصادي في الاسلام وقانون الاسرة في الاسلام فكر ثولي يتناقض مع تلك المواثيق فشطب ، وهكذا دخلت المدرسة بشكل مباشر في المعركة السياسية والحضارية ضد خصم سياسي وحضاري هو الحركة

الاسلامية الصاعدة وضد أنصار الديموقراطية عامة، وذلك ضمن الخطة الامنية الشاملة التي تحدث عنها أحد سحرة الفرعون(.....) اشتركت فيها المدرسة والعمل الامني والدبلوماسي والاعلامي وسائر اجهزة الدولة التي تحولت الى جهاز حربي لتدمير ثقافة الجماهير لصالح الاقليات الحاكمة وتأييد سيطرتها ومصالحها تحت لافتة مقاومة الاصولية والارهاب والدفاع عن الحداثة والمجتمع المدني! وكأنه في غياب الحرية ودولة القانون يمكن الحديث عن شيء من ذلك!. وهذا المنظور الشامل للمعركة له انصار جاهزون في تصديره الى البلدان العربية والاسلامية على انه اكتشاف خاص ناجح في مقاومة هذا العدو المشترك.

وبموازاة هذه الخطة التي يجري العمل بها في معظم البلدان العربية باحجام وسرع مختلفة حسب مناطق ، تتقدم خطة التطبيع دون ضجيج كبير ، وتشترك فيها ليس فقط دول مجاورة للكيان الصهيوني وانما الغالبية العظمى للبلدان العربية الاسلامية ، وذلك إطار أشمل هو ادماج المنطقة في السوق الدولية. وفي هذا الاطار تنزل الحملة ضد الاصولية وانصار الحرية والهوية والعدالة والوحدة بشكل عام.

- الاختراق عبر التربية : نسجل تقدما هائلا لمخطط الاختراق واحتواء امتنا ، يحتل فيه الجانب

التربوي حيزا كبيرا فقد انتقلت مناهج التربية مع وقوع العالم الاسلامي تحت وطأة الاستعمار الغربي من مرحلة التعليم الاسلامي الى القائم على اسس الاسلام، دين الاغلبية المسحوقة الى مرحلة التعليم المزدوج : مدارس اسلامية نشأت الى جوارها مدارس حديثة، فاخذت تراجحها برعاية دولة الاحتلال وتعمل على تهميشها وحصرها في مسائل دينية ولغوية جدلية وفقهية وتراثية ،بينما كانت مؤسسات المجتمع تتغرب ،بما جعل المؤسسة التعليمية الدينية رغم ما حققت من تطوير تدفع الى الهامش وتعزل عن قيادة المجتمع، فضاقت سبل العيش بخريجي تلك المؤسسة العتيدة من السكان الاصليين ، فبدأ الانصراف عنها الى الجهة الاخرى حتى علماء الدين دفعوا ابناءهم الى احضان المدرسة الغربية ، وتركت المعاهد التقليدية لنفسها تحتظر، رغم الجهود المضنية في تحديثها التي بذلها رجال الاصلاح الاسلامي (محمد عبده ، الطاهر بن عاشور ، ابن باديس ، علال الفاسي..) من أجل تأهيلها لاستيعاب العلوم المعاصرة في اطار العربية لغة والاسلام ثقافة ، ولكن خانتهم السياسة اذ كانت زمامها بيد غيرهم: إدارة الاحتلال التي لما وجدت نفسها مضطرة لمغادرة البلاد -ولو الى حين- كان أهون الشر تسليم السلطة الى خريجي المدارس التي انشئت في ظلال الاحتلال او وقعت تحت تأثيره، فكانت سياسات هؤلاء في جوهرها متابعة سياسات الاحتلال بأكثر ضراوة ونجاعة، فنجحوا -ولو الى حين- في تحقيق ما عجز عنه الاحتلال ذاته، حتى أنهم لم يكتفوا بتهميش المؤسسة التعليمية كما حصل في معظم

البلدان "المستقلة" بل جرؤ بعضهم على إلغاء المعاهد الدينية كما حصل في تونس بحجة توحيد التعليم، وصادروا مؤسسة الوقف العملاقة التي كانت السند الأساسي للتعليم الإسلامي ولقوة المجتمع الأهلي، كما ألغوا القضاء الشرعي الذي ابقى له المستعمر على بعض الاختصاصات بحجة توحيد القضاء، ولكنه توحيد لا على أرضية الإسلام وثقافته وإنما على أرضية التغريب. أما حيث تعذر الاجهاز على المؤسسة الدينية التعليمية فقد حوصرت حجما ومضمونا، وهمشت وخربوها، وكثيرا ما كان الإبقاء عليها بهدف استخدام خريجيها في الوظائف الدينية وللدفاع عن تدين الدولة في وجه الطاعنين فيه. وبسبب ما انتهى إليه هزال التكوين في هذه المعاهد، كثيرا ما كان خريجوها أداة طيعة استعملت من طرف الدولة العلمانية في مواجهة المعارضة الإسلامية والعلمانية معا لإضفاء شرعية دينية على حكم عار من الشرعية السياسية الديمقراطية.

- لقد انتقلت مناهج التعليم من مرحلة العلمانية المقنعة الى مرحلة العلمانية السافرة. والمقصود بالعلمانية هنا ليس موقف الحياد للدولة إزاء العقائد والديانات بترك أمرها للمجتمع وللضمان، دون تدخل، كما هو الحال في معظم الديمقراطيات، أو الحياد الإيجابي بتبني الدولة لدين الأغلبية كما هو الحال في انجلترا والنرويج، مع إفساح حرية التدين للجميع، أو مع هذه الحرية إعطاء دور أكبر لدين الأغلبية في التعليم مثلا - كما الحال في النظام الأمريكي، ليس شيئا من تلك النماذج، وإنما هو النموذج الفرنسي الذي كان أكثر النماذج تأثيرا في نخب التحديث العربي والإسلامي، بما حمله من تراث صراع مرير بين المؤسسة الدينية المتحجرة حليفة الاقطاع والجهل، مما هو تراث فرنسي خاص، مشحون بالعداوة للدين والحذر من شبح عودته. ولا يفوق هذا النموذج عداوة للدين غير نماذج العلمنة الماركسية التي اتحت من الاتحاد واجتثاث الدين عقيدة رسمية للدولة. يمتاز نموذج التحديث العربي والإسلامي المتأثر بالتجربة الفرنسية بقدر غير قليل من النفاق - عدا النموذج التركي الصريح الذي انتهى مع عداوته للدين الى التسليم بقدر من الفسحة له في نطاق المجتمع المدني ما سمح بنمو قطاع ديني خاص، بينما النموذج التونسي المتأثر به - مع أنه مشحون بسوابق الاحكام والالتزام للدين بأنه عقبة في طريق التقدم - فإنه لا يخلو هو الآخر من موقف النفاق في علاقته بالدين على غرار الانظمة العربية التي تبني دساتيرها الإسلام هوية للدولة لكنها تتخذ ذلك لا سببا لاعتباره مرجعيتها العليا بل مبررا لفرض هيمنها عليه والتصرف الحر فيه ومنع نشوء أي جهة في المجتمع الأهلي تقوم على رعايته كما هو حال حتى في النموذج العلماني المتطرف مثل فرنسا حيث تدير الكنيسة قطاعات خدمية عملاقة مثل التعليم. ويوم فكر الاشتراكيون في تخلي الدولة عن تمويل هذا القطاع الخاص اندلعت مسيرات

مليونية اضطرتها للتراجع³⁵⁷ بل بلغ الغرور بالنموذج التونسي حد الرهان على تفكيك هوية البلاد الاسلامية العربية سبيلا لاعادة صياغتها وفق النموذج الفرنسي كما تخيله تقدم دون ديمقراطية ولا دين!. فهل هذا التطور يعكس تناميا للتيارات العلمانية في المجتمعات العربية والاسلامية؟ أم هو الافلاس؟ وكيف يمكن لهذا المنزع الاستعلائي على وعي الجماهير والرهان على ممارسة الوصاية عليها ولو من طريق القمع أن يبرر نفسه ديموقراطيا وحداثيا؟؟.

(3) اسس لفلسفة تعليم اسلامي : ان مناهج التربية لا تعمل في فراغ ، فلئن كانت الحقيقة واحدة على اعتبار وحدة نواميس الكون ووحدة العقل، وكل ذلك مستمد من وحدة الخالق ، فان مناهج النظر في الكون والانسان والحياة وما يضيفه الناس من رؤاهم الفلسفية والعلمية والجمالية وقيمهم واعرفهم وتجاربهم، على الحقيقة الموضوعية، يصنع ثقافات مختلفة.

من هنا كان اختلاف مناهج التربية و مضامينها باختلاف تلك الفلسفات و الاعراف والنماذج التربوية ،اذ (القضية ليست قضية تعليم) وانما قضية انسان، قضية تربية: ما نوع القيم والمعايير التي يحملها على الخير والشر والجمال والقبح والرقى والتخلف والحق والباطل؟ ماهى الشخصية الحضارية التي ينتمى اليها ؟ ماهو النموذج الانساني الذى يحمله ؟ لقد كان التعليم وراء النهضة اليابانية والالمانية رغم ما مر عليهما من دمار شامل ، ولكن التعليم فى بلاد العرب كان سببا للبطالة لانه ارتبط منذ نشاته بالوظيفة حتى اصبح التعليم عبئا على الدولة بسبب التزامها بتشغيل الخريجين وحاجة الخريجين الى الوظيفة ، لا لحاجة الوظائف الى الخريجين ، لانهم لم يتعلموا من المدرسة ما يؤهلهم لغيرها ، وكانت النتيجة ان زاد عدد الموظفين وقل عدد العاملين المنتجين.

ان التربية لا تنشأ فى فراغ ، وانما فى نسيج معقد من العلاقات الثقافية والاقتصادية ، وان تجاهل ذلك النسيج وما يقدمه من نموذج انساني ومحاولة نقل نماذج جاهزة من اوساط ثقافية اخرى اثبتت جدواها فى تحقيق التقدم العلمى او النمو الاقتصادى او التفوق العسكرى ، وهو ما فعلته مؤسسات التربية عندنا طمعا فى ان تحقق مدرستنا ما حققته تلك المناهج فى البلاد الغربية مثلا من اخراج بلادنا من تخلفها ، والنتيجة ربما زاد التخلف تفاقمأ ، فلا نحن حصلنا على التقدم العلمى ولا الاقتصادى. فنحن اليوم اكثر اعتمادا فى حاجتنا كالغذاء والدواء والدفاع على الاجانب من اسلافنا، حتى فى اشد عصورهم انحطاطا ، وقل استقلالا منهم ، بل ان مدرستنا عجزت حتى عن المحافظة على رصيدنا الموروث من الاخلاق والدين والتماسك الاسرى والاعتماد على الذات.

³⁵⁷ انظر : ((برامج الفلسفة وجيل الضياع)) فى : راشد الغنوشي : مقالات باريس : دار الكروان ، 1984) رواية حدائث ؟ ليس مشكلنا مع الحدائث " قراءات سياسية ، العدد 4 (خريف 1992).

انه لابد من اجل بناء نموذج تربوي ناجح في امة محددة من اعتماد اساس فلسفي متين مستمد من قيمها الاصيلية ، يكون مدخلها الى العصور والحداثة والنافذة التي تطل منها على العالم ، نموذج يقدم لاهله الرؤية الفلسفية المشتركة والموازن الخلقية والاذواق الجمالية والانتماء الحضاري المشترك والاعتزاز به وغايات الحياة ومعايير السلوك ، ويعبئها لتحقيق ذاتها واهدافها العليا وللمشاركة في صنع الحضارة والمستقبل البشري.

ولقد اعتبر الافغاني ومن تلاه من المصلحين الدين اصلب اساس في بناء النموذج. والدين يعني الاعتقاد بالجنان والاقرار باللسان وعمل الجوارح بالاركان ، وهو السيرة والعادة والحال والشان ، وهو المعنى الذي يقره القرآن الكريم³⁵⁸ .

وتتخلل كل نموذج تربوي منظومة افكار وقيم ومعايير اى دين ، سواء أوقع التصريح بذلك ام اضر ، ولذلك لم يخطئ اولئك الذين طالبوا ان تكون الفلسفة الانسانية العلمانية ، التي تبلورت في الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، الاساس الفلسفي لمناهجنا التربوية ، لم يخطئوا الا في شي واحد هو تعمد الخلط والتوفيق بين المتضادات وتسويغ العلمانية وتسويقها الى شعوبنا تحت غلاف هزيل من الدين خادع ، الدين المحكوم بالعلمانية وليس الحاكم عليها. بل وتسويقها الى الغالبية المسحوقة من طرف اقلية فاسدة اجنبية عنها في كل شيء عدا اللون. ولو أننا سلمنا لهم بذلك لالتجؤوا سريعا الى نهج الانتقائية في التعامل مع الاساس الغربي ذاته، حسب ما تملي عليهم أهواؤهم ومصالحهم فيرفضون في الآن ذاته اعتماد الدين مرجعية وفلسفة عليا لصالح الفلسفة المادية بديلا، كما يرفضون استقلاله ومؤسساته عن الدولة، بل يصرون على التحكم فيهما وتوظيفهما، رافضين لجوهر العلمنة والديمقراطية وهو استقلالهما عن الدولة، مصرين على فرض وصاية القلة على الكثرة عبر التحكم في أجهزة الدولة ومنها المدرسة والمسجد والثقافة جملة، وهو ما يجعل تلك المناهج العلمانية المتكررة في ثوب الاسلام لا تمثله بل تمثل عليه، كما أنها بالتأكيد لا تعبر عن منهج علماني اصيل ، لان اصحابها ليسوا فلاسفة متشبعين بقيم التحرر والعقلانية واليموقراطية التي جاء بها عصر التنوير ، بقدر ما هم سياسيون يستخدمون الفلسفة الانسانية كما يستخدمون المدرسة والاعلام والتشريع والدبلوماسية والمال وسائر مؤسسات الدولة مجرد ادوات سياسية في حربهم ضد خصومهم الحضاريين والسياسيين اصحاب البلاد الاصليين ، في محاولة مستميتة للمحافظة على امتيازاتهم المادية والمعنوية التي حصلوا

³⁵⁸ عبد الغني عبود ، (بحث مشكلة النموذج والتقدم في عالمنا المعاصر) ورقة قدمت الى المؤتمر التربوي ، عمان ، 1990 ، ص 160 ، و " الانسان والكون في منهج التربية القرآنية " ، في : عبد المجيد النجار ، مباحث في منهج الفكر الاسلامي (بيروت : دار الغرب الاسلامي، 1992).

عليها في غفلة من الشعب ، من خلال قيامهم بدور الوكيل للمصالح الاجنبية.. فهم ليسوا علمانيين اذا اصلا ، ولا مسلمين مخلصين.. وانما جماعات متسلطة باسم الحداثة ومحاربة الاصولية ، كما تسلط الاستعماريون على شعوبنا باسم نقل الحضارة الى المتخلفين. ولا مخلص من هذا المازق الا من خلال النضال من اجل رفع الوصاية والاوصياء باي عنوان عن شعوبنا وتحرير ارادتها وفرض احترامها من طرف الجميع منطلقا لكل سياسة تربوية وبرمجة.

(4) الخصائص الكبرى للتربية الاسلامية :

(أ) الحرية منطلق التربية الاسلامية : والحرية تعني الخلاص من القيود التي تعوق او تحد من تفكير الانسان وحركته وفعله واتخاذ قرار عن رضى ذاتي وهي مضمون (وما خلقت الانس والجن الا ليعبدون)³⁵⁹ او هي ل تمنع جماعة من حكم ذاتها وتقرير مصيرها.

والحرية التي يقرها الاسلام هي مسؤولية الفرد والجماعة ، والوظيفة الاساسية التي رسمها القرآن للانسان ان يكون خليفة لله في الارض (اني جاعل في الارض خليفة)³⁶⁰ ، وما يقتضية ذلك من عمل صالح لاعمار الارض وحفظ حياته وضمان وجوده ، اذ الارض مهياة لتلبية حاجيات الانسان ، فمن غايات التربية تعليم الانسان كيف يعمل ليعيش حياة طيبة ، وينهض اضافة الى ذلك بمسؤوليته تجاه المجتمع ، كل ذلك في اطار منظور الاسلام وقيمة ، من حيث الاستجابة بجملة حاجات الانسان الفردية والجماعية ، حاجاتة الجسدية والروحية والعقلية ، والدنيوية والاخروية.. لا سبيل الى ذلك الا من خلال منهج تربوي اتخريج انسان مؤمن بالاسلام عامل به.

(ب) ارتباطها باصول الدين : ومعنى ذلك ان علم التربية الاسلامية له صلة وثيقة بعلم التوحيد والعبادات والشريعة وعلم الاخلاق ، وبمصادر هذه العلوم وهي القرآن السنة والاجماع والقياس وغيرها ، والمعرفة الاسلامية عموما وموقف الاسلام من المعرفة وانواعها ، ذلك ان وظيفة التربية هي بناء الانسان بهذه العلوم ، والعامل بها والزائد عنها.

ويمكن ايجاز خصائص التربية الاسلامية فيما يلي:

- 1- اقتران التربية العقلية والعملية بالتربية الاعتقادية.
- 2- ان موضوع التربية الاسلامية هو الانسان بكل ماتضمنه هذه الكلمة من معان وتصورات واستعدادات في نظر الاسلام ، فهي تربية تكاملية متوازنة معتدلة.
- 3- من اهم اهداف التربية الاسلامية بناء انسان ومجتمع خيرين وحضارة انسانية خيرة.

³⁵⁹ القرآن الكريم سورة الذاريات اية : 56

³⁶⁰ المصدر نفسه " سورة البقرة " اية : 30

- 4- على التربية الاسلامية تنشئة المتعلمين على حب الحقيقة والعلم وسبل طلبهما والعمل بهما واشاعتهم.
- 5- اقتران التربية عموما بالتربية الاسلامية وتزكية النفس وتعليم الحكمة.
- 6- اشتمال التربية الاسلامية على مسؤوليات تربوية فردية واجتماعية واسعة النطاق. فهي تؤكد على حرية الانسان ومسؤوليته تجاه نفسه وربه وامته والبشرية والكون.
- 7- كما تؤكد على اهمية القدوة في تمثل قيم الاسلام من طرف الوالدين والمعلمين وسائر المسؤولين عن اى مرفق من مرافق المجتمع " كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته " (الحديث) ، وذلك في اتجاه الاقتراب من مثل الاسلام كما تمثلت في النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة)³⁶¹.
- 8- هي تربية مستمره من المهد الى اللحد.
- 9- هي انسانية لا تميز بين الناس على اساس غير مكتسب كاللون والجنس.
- 10- هي تربية متطورة تستوعب كل جديد نافع في اطار ثوابت الدين³⁶².
- 11- تنمي فطرة الانسان وتعمل على تهذيبها وتربي الانسان على قيم الفطرة كالنظافة والنظام والصبر والكرم والتواضع والجرأة والشجاعة والغيرة والحياة والايتار³⁶³.

³⁶¹ المصدر نفسه "سورة الاحزاب " الاية 21.

³⁶² " عشر قضايا اسلامية " الشرق الاوسط ، العدد 5182 (خريف 1992)

³⁶³ ولقد لخص جمال عبدالهادي وعلى ابو لبن اهداف التربية الاسلامية في هدفين :

1- تعريف الانسان بربه حتى يعبد ويطبق شريعته ، 2- تعريفه بسنن الله في الكون ليعبده بعماره الارض وتسخيرها للتمكين لدينه. انظر: لبن وعبد الهادي ، التطوير بين الحقيقة والتضليل ، ص 6.

ان استمرار الاستثمار في التربية مضر دون الاتفاق على فلسفة تربوية ليس فقط تحترم عقائد الاسلام وهويتنا الحضارية وانما تنطلق منها وتلتزم بتحويلها الى سلوك ومجتمع.. والى قرا يمشي وامة متمثلة عزة الاسلام ايماننا والتزاما وحملنا لرسالته التحريرية العادلة الى العالم ، بعد ان انقطع امل امتنا ، لا فقط في الوحدة وتحرير فلسطين واستئناف مسيرتها الحضارية وعزتها السليبه ونهوضها بامانة انقاذ الانسانية المعذبة والحضارة الكسيحة ، وانما حتى في المحافظة على اوضاعها القائمة رغم ما انتهت اليه تحت قيادة اوضاع العلمنة والنفاق والدكتاتورية والتجزئة ، من تفاقم للتبعية والديون أو انهيارات المؤسسات التقليدية دون قيام بدائل كفافة عنها.. وإنه لا عجب أن تتجه هذه الكيانات الصغيرة إلى كيانات أصغر، بل لا عجب حتى من عودة الاستعمار المباشر ودخول الأمة بكاملها تحت وطأة الزمن الاسرائيلي، وذلك في ظل استمرار اوضاعنا السياسية والتربوية القائمة وتفاقم تمهيش الأقلية للأغلبية على صعيد السياسي والثقافي والاقتصادي.

من صفحة 206

مقترحات: في هذا الحيز المحدود إزاء هذا المرفق الحيوي الاستراتيجي المعقد، وفي إطار دعم حريات أمتنا وتقدمها نجترئ الأفكار التالية:

1- استقلال التربية ومؤسساتها عن الدولة، وذلك بالكف عن تسييس المناهج التربوية، لا بمعنى حياد المدرسة لمعالجة تلك المموم، وإنما الامتناع عن الزج بها في معاركنا اليومية، وأهمها المعركة على السلطة: فأن يصرح وزير للتربية إنه إنما جاء لمحاربة الإسلاميين⁽³⁶⁴⁾ فكيف يدعو بعد ذلك إلى عدم تسييس الجامعة والمدرسة والمسجد؟! ومعنى ذلك أننا إزاء استعمال غير مشروع للمدرسة والسلطة. أن برامج التربية في الغرب الذي يزعمون تقليده لا تشهد تغييراً هيكلياً يذكر. بحجىء وزير وحتى حزب إلى السلطة وذهاب آخر، وكذا كان الأمر أيام قوة واستقرار حضارتنا، فلقد كانت دول تأتي وتمضي أخرى ومناهج التعليم في جامع الزيتونة مثلاً لا تمس أساسياتها، لأنه إذا كان وصف السياسة الغالب هو التقلب فالتربية وصفها الغالب في ثباتها على الأساسيات، تثبيتاً ومحافظة على شخصية الأمة. ومعنى ذلك الاعتماد الجاد لمبدأ استقلال التربية والتعليم عن الدولة:

- من حيث وضع البرامج، توكل هذه المهمة لهيئة علمية، لا سلطان للدولة عليها، يمثل فيها بالانتخاب كبار العلماء والمثقفين ونواب عن قطاعات التعليم الرئيسية.

(364) أنظر تصريح محمد الشرفي، وزير التربية التونسي، لصحيفة جون افريك (نيسان/ إبريل 1990)، مع الملاحظ أن التعليم في الدولة التي تحكم العالم اليوم - الولايات المتحدة - أكثر من نسبة 80 بالمئة منه قطاع خاص أغلبه أوقات عامة، يملك بعضها من الاستثمارات، مثل هارفارد، ما يزيد على 15 بليون دولار.

- بعد كسر احتكار الدولة للسيطرة على المدرسة وضمن ثوابت أمتنا يمكن أن تتعدد المناهج الدراسية وتعدد جهات الإشراف على التعليم، بالعودة على تشجيع القطاعات الشعبية التي كانت تتحكم خلال ازدهارنا الحضاري في قطاع التعليم كله حتى نكسبنا بالاستعمار وخلفائه، فقاموا بالاستيلاء على المدرسة والاستيلاء على الأوقاف التي كانت تمولها والتي كانت تتحكم في أكثر من ثلث الملكية في تونس مثلاً⁽³⁶⁵⁾ وكذا تشجيع القطاع الخاص، لوسائل كثيرة، منها مشاركة الدولة في تمويله دون تحمل عبء إدارته أو الإنفاق الكامل عليه.

- استقلالية التعليم: تقليص نفوذ السلطة المركزية على مجالات العلم والثقافة والتربية، والبحث في اتجاه الاختصار على بذل العون والنصح والنهوض الموقت بما عجز المجتمع عن القيام به ريثما يفعل ذلك لتنسحب الدولة تاركة المجال للمؤسسات الشعبية الجهوية والجهود الفردية والجماعية، الطوعية والمنظمة مثل المجالس البلدية المحلية وجمعيات الوقف ونقابات التعليم واتحادات الكتاب وهيئات الخريجين. وتكون مهمة وزارة التربية التنسيق بين سائر هيئات التعليم الشعبية، وتكون صلتها بإطار التعليم شبيهة بصلة وزارة العدل بالقضاء والقضاة في البلاد الديمقراطية، الأمر الذي سيفضي إلى تحجيمها بالتدريج لصالح مؤسسات المجتمع وعلى قدر نموها.

2- التشغيل الكامل لمؤسسات التربية كالمساجد والمدارس. فالمساجد التي كانت الرحم الذي نشأت فيه حضارة الإسلام بمحسنة التكامل التربوي في الإسلام بين العقل والروح، قد عطل إلى حد كبير دورها التربوي، فهي اليوم لا تستخدم إلا في أوقات محدودة جداً فهي الجامعات المفتوحة التي تشهد في السنوات الأخيرة إزدهارها في الغرب، وكذا فإن تشغيل المدارس والجامعات اليوم محدود جداً لا يتجاوز ثلث أو نصف الوقت بحساب العطل. أليس هذا التعطيل لإمكاناتنا مظهراً من مظاهر تخلفنا وسبباً رئيسياً من أسبابه؟ بينما يمكن من خلال التشغيل الكامل لمؤسساتنا التربوية رفع نسبة القبول، والقضاء على فضيحة الأمية في وطننا العربي الإسلامي، واختصار سنوات التعليم إلى النصف وأكثر.

3- الشوط المفتوح، وذلك من خلال اعتماد مبدأ الرجل وبلاؤه؛ فيفتح مجال السير والتقدم في سلم الدراسة حسب الذكاء والاجتهاد بدل فرض حد أوسط من السرعة يعجز عنه البطيء فيسقط ويشبط همة السريع فيخمل.. أنها المدرسة المفتوحة والشرط المفتوح.. إذا المطلوب في تخريج طبيب مثلاً جملة من المهارات، لماذا اشترط في تحصيلها كمية معينة من الزمن (20 سنة مثلاً)؟ لماذا لا أترك المجال مفتوحاً، فقد يحصلها الواحد في أقل من ذلك أو أكثر وقل الشأن في سائر المهارات؟ بل لماذا اشترط المرور بسلم

(365) مصطفى كريم، تاريخ تونس والحركة النقابية (تونس: الدار التونسية للنشر).

دراسي محدد طالما توافرت الخبرات المطلوبة لمهنة محددة في المرشح لها؟ وأن يكون حدوث ذلك احتمالاً استثنائياً.

4- المدرسة والمؤسسة الاقتصادية: يمكن معالجة مشكلة بطالة المعلمين والتخفيف من أعباء الدولة بالربط بين التعليم، لا سيما التعليم المهني والمؤسسات الاقتصادية، فيكون لكل مؤسسة اقتصادية مدرسة تابعة لها تخريج كوادرها فيصبح للمؤسسة دور تربوي، ويصبح التدريب على المهنة يتم في الميدان العلمي ويكون منتجاً بدل التعليم المهني المصطنع الذي تقوم به الدولة ولا تجد لخريجيه عملاً بل قد ترفضهم المؤسسة الاقتصادية إذا لا يصلحون لها، كذا كان التعليم المهني يتم في أسواق صناعتنا التقليدية قبل أن تنكب بتسلط التحديث واحلامه الجوفاء في التقدم عبر الهدم الأهوج لمؤسساتنا التقليدية، وكأننا أمة قدمت من الأدغال.

5- مقابل المدرسة المرتبطة بالمؤسسة الاقتصادية والإدارية سواء تلك التي ترعاها الدولة أو غيرها، هناك المدرسة المفتوحة على هيئة مسجد أو غيره تنهض بمهام التثقيف الشعبي العام والعلوم النظرية، يرمها الناس من مختلف الأعمار وحسب ما تسمح به ظروفهم الخاصة، يطلبون من العلوم ما شاءوا ويختارون من الأساتذة من شاءوا، فحلقات الدروس على اختلافها معروضة أمامهم، يتقدمون فيها بالسرعة التي يختارون ويجازون بحسب تقدير الأستاذ لتحصيلهم. ويمكن من أجل توسيع نطاق التثقيف العام أو الجامعة الشعبية تسخير كل المؤسسات المتاحة لطول الوقت أو في أوقات محددة من الليل أو النهار في الصيف أو الشتاء، ويمكن أن تتم حتى في الحدائق أو على الشواطئ، وتحت ظلال الأشجار. المهم هو توسيع نطاق التعليم وتيسيره وكسر احتكاره، وكسر القوالب التقليدية. لا تهدف إلى القضاء على فضيحة الأمية فحسب وإنما المتواصل بالمتوسط العام إلى ما وراء الثانوية العامة.

6- الاهتمام بتعليم المرأة بالمستوى نفسه من الحرص وأشد، فالمرأة نصف المجتمع وفي أحضانها يتربي النصف الآخر، فكيف ترجى نهضة لا تكون مشاركة المرأة فيها فعالة.

7- الارتفاع المتواصل برسالة التعليم من خلال الارتفاع المتواصل بمستوى المعلم في كل المراحل وعلى كل المستويات العلمية والخلفية والمادية، فيشترط فيه من مثاليات الأخلاق ما لا يشترط في غيره إلا أن يكون حاكماً أو قاضياً أو إمام مسجد، ويخص المدرس في كل المستويات بامتيازات مادية لا تضاهيها مهنة أخرى.

8- الحرص كل الحرص على تخريج جبل على أعلى درجات الالتزام بالإسلام والاعتزاز بانتهاذه إلى أمة الإسلام وتراثها في اعتدال بعيد عن كل تشدد وضيق نظر، وذلك بالابتعاد عن التعصب المذهبي لأي مذهب في الإسلام فيتربي المسلم في الوقت ذاته على الإيمان والاعتزاز بعظمة الإسلام وتوحيدي الله

ووحدة الرسل، ووحدة الأمة والإنسانية وتقديس الكرامة البشرية وقيم الحرية والعدالة، ومن الجهة الأخرى على حرية الفكر والاجتهاد والشورى ومحبة العلم والعلماء وعلى تعدد الألوان داخل المدرسة الإسلامية، وأن الحكمة ضالة المؤمن يبحث عنها داخل مذهبه وخارجه، داخل أمة الإسلام وخارجها، كما يتربى على الإيمان بوحدة النوع الإنساني، فياً لم للمعذنين في الأرض ويشتد غيظه ضد الظلم والظالمين، ضد الاستبداد، والتمييز العنصري، والهيمنة الاستعمارية والتسلط الإسرائيلي على فلسطين وعلى أخلاقيات الشعوب، فيكون إيجابياً في نصرة قضايا الحق والعدل والحرية وقضايا حقوق الإنسان عامة داخل الأمة وخارجها مستعداً للتضحية من أجل ذلك بجهد وماله ونفسه ابتغاء مرضاة الله.

- اعتبار الالتزام بقيم الأخلاق والدين وما يتعلق بهما من أساسيات معرفية، وكذا مقادير ضرورية من التشقيف حول تاريخ أمتنا ومشاكلها الكبرى وكذا المشكلات المعاصرة الكبرى، اعتبار ذلك جذراً عاماً مشتركاً وهدفاً أساسياً لكل مؤسسات التعليم والمتعلمين.. إذا الهدف من التعليم ليس مجرد نقل المعارف وإنما هو قبل ذلك صناعة أنموذج بشري وأمة، حاملين رسالة في هذا الوجود هي رسالة الإسلام التحررية ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ﴾ (366)، ﴿ يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجر منكم شأن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى ﴾ (367).

9- وإذا كانت المدرسة المحايدة خيلاً، فالمطلب الأساسي لحركات التحرر في أمتنا على اختلاف توجهاتها - ولا سيما في مرحلة مواجهة الغزو الأجنبي واشتداد الصراع بين النخبات اتفاق هذه النخبات على مبدأ ديمقراطية التعليم، بمعنى تيسير التعليم للجميع بدون إقصاء لتعليم أو معلم.

10- التعريب: أي اعتماد اللغة العربية أداة التفكير والتعبير والتواصل في المدرسة والإدارة والحياة الاقتصادية والثقافية والسياسية والدبلوماسية، باعتبار أن العربية ليست مجرد لغة للعرب كقومية... وإنما هي الحامل لآخر نداء من السماء إلى الأرض والخلاصة تراث الرسل، هي اللغة الوحيدة المقدسة في العالم، لأنها وحدها التي لا تزال حاملة كلمات الله كما أنزلت، في حين قد ضاعت كل أصول الكتب المقدسة، ولم يبق منها في أحسن الحالات غير ترجمات عن ترجمات أخرى لا يملك باحث إمكانية التشييت من صحتها لانعدام الأصل، الأمر الذي يجعل العربية أكثر من كونها لغة للعرب هي لغة للمسلمين باعتبارها واسطتهم في التعامل مع الوحي، ومعنى بها كل من له صلة بالدين وتاريخه.. وكل من له صلة بحضارة العرب والمسلمين، أو من له مصلحة في التعامل معهم. فهي أكثر اللغات ترشحاً للصفة العالمية لولا

(366) القرآن الكريم، "سورة آل عمران" الآية 110.

(367) المصدر نفسه، "سورة المائدة" الآية 8.

الحرب عليها من الداخل والخارج. مع أنه فضلاً عن البعد الديني للغة العربية ولما تحمله من ثراء ومرونة وقابلية للتطور عظيمة، فإن التقدم والتحديث خارجها غير ممكن على اعتبار أن التفكير غير ممكن خارج اللغة. ولكم ضاعت وتضيع جهود أطفالنا في تخطي الحاجز اللغوي للوصول إلى المضامين العلمية بدل الذهاب إليها مباشرة لو قدمت لهم في لغة أمهاتهم. أنه المنهج نفسه المتوخى في تبديد الطاقات على كل صعيد، وبدل الانطلاق من موارثنا وتحديثها وتوظيفها نعمل إلى تدميرها والاستغناء عنها والبحث عن حل مشاكنا خارجها.

هذا وإن تعلم لغات أخرى مما حث عليه الإسلام، قال تعالى: ﴿ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾⁽³⁶⁸⁾، ولكن لا ينبغي أن يكون مزاحماً ولا بديلاً للغة الدين والقومية كما هو حاصل — بدعوى التقدم ولا تقدم — في غالبية البلدان العربية حيث تعامل العربية كموطن الدرجة الثانية أو معاملة الغريب في وطنه، فكان ذلك سبباً من أسباب تبديد الطاقة بدل اقتصادها وتغريب المواطن وتفسيره يدل تأصيله في بيئته، وكان ذلك انخيازاً صارخاً لنخبات من عائلات المدن المخطوطة⁽³⁶⁹⁾ على حساب الريف والجماهير العريضة، وتكريساً لحكم الأقلية.

إن دولة تفرض على مواطنيها أن لا يتصلوا بإدارتها إلا عبر لغة أجنبية لا يمكن بحال أن تكون وطنية أو ديمقراطية، إنما تكريس وإعادة إنتاج للعلاقات الاستعمارية في أثواب وطنية زائفة. ورغم أن الكفاح من أجل الاستقلال ارتبط بالكفاح من أجل استعادة مقومات الشخصية الوطنية وخاصة اللغة والدين فإن هذا الكفاح خلافاً لما كان متوقعاً لم يتحقق بـ "الاستقلال" أهدافه، وإنما تفاقمت عليه الأخطار بعدما تنكر الاستعمار في أثواب أبناء البلد وأصبح المستعمرون "قوماً من جلدتنا" فاستأنفت شعوبنا، لا سيما تلك التي على الثغور مثل شعوب شمال إفريقيا، كفاحها المرير، ومنه الكفاح ضد الغزو الثقافي من أجل اللغة العربية، ورغم أن حصيلة قرن يزيد من هذا الكفاح تعد هزيمة — فلم يتخطى تعريب التعليم في تونس مثلاً السنوات الثلاث الأولى من الابتدائي ثم تراجع، بتقدم في هذا الحيز خطوة ويتأخر خطوتين — ذلك أن الدخول القسري لبلادنا ومحاولة دمجها في اقتصاديات السوق صعبة تخطيط رهيب لضرب مقومات الهوية — اللغة والدين — وأنصارها وسائر قوى التحرر والمجتمع المدني كاتحاد الشغل والطلبة والقوى السياسية المعارضة.

11- استخدام وسائل الاتصال الحديث كالتلفزة والإذاعة والأشرطة المسجلة والحاسب الآلي والأقمار الصناعية وغيرها لنشر المعرفة وتكوين رأي عام إسلامي وجامعات شعبية وثقافية إنسانية عربية إسلامية.

(368) المصدر نفسه، "سورة الروم" الآية 22.

Mohamed Mzali. Tunisie: Quel avenir? (Paris: 1991). P. 137.

(369)

12- لقد غدا التقدم العلمي أكثر من أي وقت مضى السبيل الأقوم الذي لا غنى عنه في ضمان معركة الوجود والمشاركة في الحضارة، وهو بالنسبة إلينا معشر المسلمين عبادة وطريق معرفة الله، فلا مناص من الارتفاع بمستوى إلزامية التعليم من مستوى رفع الأمية إلى التعليم العالي⁽³⁷⁰⁾. ولا مناص من رفع ميزانية البحث العلمي إلى ما فوق 5 بالمئة من ميزانية الدولة وتشجيع القطاع الخاص وبناء مؤسسات وحدتنا انطلاقاً من هذا القطاع إذ نريد أمة يرمج لها بل حتى يحكمها العلماء. الأمر الذي يقضي تقديم أعظم الإغراءات المادية والمعنوية للباحثين والمبدعين من كل أمة ولا سيما العمل على عودة الطيور المهاجرة.

13- الربط الوثيق بين الجامعة ومراكز البحث العلمي من جهة وسائر مؤسساتنا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فتكون كل مشاريع المستقبل قد وضعها العلماء والبقية منفذون. بمن فيهم قادة العمل السياسي والاقتصادي.. الخ. فتكون الجامعات فضاءات مفتوحة حرة للاتصال والبحث والحوار حول مشكلات البلاد والعالم والتدرب على ممارسة الشورى والديمقراطية.

14- أن يتنوع التعليم المهني بحسب حاجات المناطق⁽³⁷¹⁾، على أن تشجع وتؤصل وتنوع عناصر تكوين الشخصية الوطنية العربية الإسلامية الإنسانية، كمادة القرآن والحديث والتاريخ والسير واللغة والأدب، والقضايا الكبرى للأمم والعالم. نطع إلى تكوين مسلم سليم العقيدة، قائم بفرائض الإسلام، مقتد بالأنبياء والرسل عليهم السلام، مستوعب نظرية الإسلام في تنظيم الحياة، ومعالجة مشكلات العالم في عمق واعتدال، إيجابي، معتر بانتمائه إلى أمة الإسلام ووطنه الصغير، محب للعلم والعلماء باحث عن الحق بتواضع وعقلانية والتزام بقيم الإسلام، محب العمل مدرب عليه، يستمتع بطيبات الحياة في اعتدال ويميل إلى التقلل من الدنيا، كريم جريء في الحق، ومقاومة الباطل، لا يتردد في التضحية بماله ونفسه في نصرة الحق وإزهاق الباطل، يطغى ولاؤه لأمة الإسلام على كل ولاء آخر، يخفف قلبه بالرفقة والرحمة لهموم المستضعفين والمظلومين من كل ملة، لا يقصر في نصرتهم، شديد الإيمان بقيم المساواة والعدل والحرية والشورى والتقوى والنظافة والنظام والكرامة البشرية والعقلانية والعمل الجماعي، وسلطة الشعب، وأولوية وعملية حقائق الوحي عما عداها بتحسس وبتذوق آيات الإبداع والجمال في الأنفس والآفاق.

15- التشجيع على الأنشطة الرياضية، والعمل على نقل الجماهير من مرحلة السلبية والفرجة والانبهار بالنجوم إلى المشاركة العامة، وكذلك التشجيع على الرياضات الفردية كالمصارعة والسباحة والرمي

(370) المصدر نفسه، "سورة المائدة" الآية 8.

(371) المصدر نفسه، "سورة المائدة" الآية 8.

وركوب الخيل وتسلق الجبال مع العمل على ربط النشاط الرياضي بالتحديات الكبرى التي تواجه الأمة بدل اتخاذها، صارفاً عنها بما يشبه عملية التخدير كما هو الحال.

16- العمل على تهذيب الذوق العام وترقية الإحساس بالجمال والنظافة والأدب والفن وتطوير الحياة من قبح تدريجياً في غير عسف عبر وسائل الإعلام ونوادي الثقافة وسائر مؤسسات الدولة والمجتمع.

17- باعتبار التربية وظيفة من وظائف الأحزاب فمطلوب تخليصها من نزوعات التعصب والضيق وآحادية النظرة، ومناهج المريدية المشيخية ورواسب ومسالك الاستبداد وأسباب التفرقة والتمزق. وأن الأحزاب الإسلامية نفسها وهي الناهضة بهموم الأمة الحاملة بوحدها كثيراً ما أصابها هي أيضاً ما أصاب الأمة عموماً من الآفات ومن بينها آفة الانفراد. ولا غرو، فإن هذه الحركات ليست إلا نابتة في أرض تحمل ما تحمله الأمة من ميراث التخلف طيلة قرون، وإن يكن ذلك بنسبة أقل لما تمخض عن هذه الحركات من جهاد وإصلاح، فمعظم الحركات الإسلامية كان ظهورها رد فعل عبرت به الأمة عن رفضها التخلف والتغريب، فكانت بذلك الأمل الراض التائق إلى المستقبل الأفضل. وهذا المعنى أفضى إلى أن يكون الأساس الجهادي هو الأساس الذي تكونت عليه الحركات الإسلامية في أغلبها، وهل تحتل هذه الحركات الجهادية إلا الانضباط التربوي والحركي الصارمين؟ وذلك ما جعل أكثر الحركات تضيق تضيقاً شديداً على الحرية في التربية الفكرية، وتقتصر التكوين فيها على اللون الواحد الذي هو المادة النقية التقية وتضيق فيه حرية الثقافة العام والانفتاح على المذاهب والآراء المخالفة، وتضيق فيه حرية التداول في الشؤون الحركية وحرية إبداء الرأي والجدال، مما أقضي إلى تشققات كثيرة. مطلوب إذن من الحركات الإسلامية أن تربي الأفراد على المادة التربوية الواسعة المنفتحة على المذاهب والاتجاهات المختلفة وهي كفيلة أن تربيهم على الشورى في الأمر كله والتداول الحر في القضايا المعروضة بميزان الحجة والبرهان، وهي كفيلة أيضاً أن توجه العقول إلى عالم الواقع العريض بخيره وشره للوقوف على حقيقته، ومن ثم الانطلاق إلى معالجته، لا أن تنحصر في المثالية "التاريخية" والخيال حتى إذا وقع النزول إلى الواقع حدثت الصدمة التي تشق الحركة. وحينما تشيع هذه التربية الحرة في الحركة الإسلامية فإن الحوار يصبح السبيل الأمثل لامتنعاص كل جنوح أو تصرف أو خطأ⁽³⁷²⁾.

وليس التطرف شيئاً آخر غير اعتقاد امتلاك الحق المطلق والسعي إلى فرضه بالقوة على الآخر⁽³⁷³⁾ وهو كامن في منهج التربية المتبع في هذه الحركات حيث يقدم الإسلام كتلة واحدة هي عبارة عن لوائح قانونية دونما تمييز بين مواطن الإجماع فيه، وهي قليلة، وبين مواطن الاختلاف والاجتهاد، وهي الأغلب،

(372) المصدر نفسه، "سورة المائدة" الآية 8.

(373) المصدر نفسه، "سورة المائدة" الآية 8.

فيقدم فكر مؤسس الجماعة أو من تعتمد مصدرًا وحيداً للحق، فتكون سلطته نافذة على العلماء السابقين واللاحقين بل حتى على الكتاب والسنة، لا تفسير لهما مقبولا إلا ما أرتاه الشيخ.. وهكذا يتولى هذا النوع من التنظيمات تخريج أجيال مغلقة الفكر عاجزة عن الحوار مع محيطها ومع عامة المسلمين وخاصتهم بغير التكفير والعنف وحتى المؤسسات الشورية في مثل هذه التنظيمات لا تعدو كونها انعكاساً لواقع الاستبداد الذي تجسده الدولة وسائر مؤسسات المجتمع بدءاً من العائلة إلى المدرسة إلى النقابة والإدارة. والمؤسسات السياسية، علمانية أو غير علمانية، تعبر عن طبيعة الاستبداد المركزة في موارثنا المتخلفة ودولنا القاهرة. إلى درجة أن أحد مفكري الحركة الإسلامية ممن عانى طويلاً تجربة الحركة والفكر والبحث في الوسط الإسلامي لم يتردد وهو يسجل تجربته على التأكيد على "إن المجالس النيابية في البلاد الديمقراطية أقرب مئة مرة إلى مفهوم الشورى من هذه المجالس المسخ التي تنتسب إلى الشورى في التنظيمات الإسلامية". لقد اعتبر هذه الشورى في هذه المجالس زائفة⁽³⁷⁴⁾، فلا مخلص من الاستبداد إلا بالقضاء على جذوره في المدرسة وفي مناهج التعليم في الأحزاب وسائر مؤسسات المجتمع، انطلاقاً من منهج تربوي يميز بوضوح بين مواطن الحق الثابت ومواطن الاجتهاد والاختلاف ويحرر العقول من الأوهام ويطلق طاقاتها للحوار والبحث، ويفسح أمامها المجال للرتع من كل مناهل المدرسة الإسلامية ذات الألوان المتعددة متدرجة منها إلى سائر مدارس الفكر قديمها وحديثها دونما حجر على آية فكرة، حتى تندرج امتنا ضمن الذين أثنى عليهم القرآن فوصفهم ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾⁽³⁷⁵⁾ — أي كل قول — فلا حجر على فكر في المجتمع الإسلامي، وإذا كان الله واحد فيما تبقى فهو عالم التعدد والكثرة. وإذا كان القرآن والسنة المصدر الأعلى للحق، فما يفهمه البشر منهما ليس كذلك بل يرد عليه الخطأ، ومن هنا كان الاجتهاد وكانت الأمة، في غياب كنيسة تنطلق باسم الوحي، هي الجهة الوحيدة مصدر الشرعية والناطقة باسم الحق.

18- وإذا كان الإنسان أشرف مخلوقات الله وكانت علوم التربية هي المسؤولة عن تكوينه وتكوين الأمم، كانت صناعة التربية أشرف الصناعات فالواجب أن تحظى باعظم الاهتمام والتمويل من أجل التطوير المتواصل لها، لأن مصير الإنسان والأمة والإنسانية في الدنيا والأخوة موقوف عليها. وأذن فنحن في مجال هو أبعد المجالات عن أن يدلي فيه بالموقف النهائي، وتبقى التربية والثقافة المؤصلتان للحرية وكرامة الإنسان، والرأي العام المشبع بهذه القيم أرسخ الضمانات وأقواها للحريات الخاصة والعامة وللتقدم الدائم.

(374) المصدر نفسه، "سورة المائدة" الآية 8.

(375) المصدر نفسه، "سورة المائدة" الآية 8.