

نظام الحكم في الإسلام

مذكرة أعدت وفق مقرر مادة نظام الحكم في الإسلام - في جامعة أبو ظبي

دكتور محمد حبش

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والشريعة عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، ومصلحة كلها،
فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى
ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث،
فليست من السريعة، وإن أُدخلت فيها بالتأويل

أعلام الموقعين - ابن القيم

نظام الحكم في الإسلام

وفق مقرر مادة نظام الحكم في الإسلام
في جامعة أبو ظبي

د. محمد حبتس

مكتبة الفلاح
للنشر والتوزيع



حقوق الطبع محفوظة

All Rights Reserved

الطبعة الأولى 1440 هـ 2019 م

مكتبة الفلاح
للنشر والتوزيع



Al- Falah Books

For Publishing And Distribution

Kuwait, UAE, Egypt, Jordan

دولة الكويت

حولي، شارع بيروت، عمارة الأطباء

هاتف 2264 1985 فاكس 2264 7784

ص.ب 4848 الصفاة 13049 الكويت

دولة الإمارات العربية المتحدة

العين: ص.ب 16431 هاتف 766 2189 فاكس 00971 3 765 7901

ديبي: ص.ب 20438 هاتف 263 0618 فاكس 00971 4 263 0628

جمهورية مصر العربية

37 شارع النصر، امتداد رمسيس 2 ، مقابل وزارة المالية، مدينة نصر، القاهرة

هاتف 2262 8143 فاكس 002 02 2263 6587

e-mail:alfalah.cairo1@gmail.com

المملكة الأردنية الهاشمية

دار حنين
للنشر والتوزيع



185 شارع الملك الحسين - العبدلي

هاتف 569 5611 فاكس 00962 6 568 1208

ص.ب 927385 عمان 11190 الأردن

e-mail: dar.honin@gmail.com

جميع الحقوق محفوظة، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله أو استنساخه بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

فهرس المحتويات

- 10 توصيف المساق
10 مخرجات المساق

الباب التمهيدي

المصادر والمصطلحات

- 13 تمهيد

الفصل الأول

- 15 الدراسات التأصيلية لنظام الحكم في الإسلام

الفصل الثاني

المصطلحات الرئيسية لنظام الحكم

- 21 المبحث الأول: الأمة
41 المبحث الثاني: الدولة
45 المبحث الثالث: الخلافة
53 المبحث الرابع: مصطلحات أخرى

الباب الأول

نظرية الحكم الرشيد في الإسلام الرؤية والأسس والقيم

الفصل الأول

رؤية الحكم الرشيد

- 63 أمة الرسالة
65 حقوق الإنسان
72 كرامة الأوطان

77 حوار الأديان
79 أرض الرحمن

الفصل الثاني

أسس الحكم الرشيد

83 السيادة لله
86 السلطان للامة
87 الاحترام للتاريخ
90 التشريع بالواقع
95 الدولة عقد اجتماعي

الفصل الثالث

قيم الحكم الرشيد

98 العدل
99 الشورى
100 السلم
103 المساواة
105 التكافل
106 الطهارة
107 العفاف
108 الحرية
112 النظام
115 الخير

الفصل الرابع

119 الطبيعة السياسية للدولة الإسلامية
-----	---

الفصل الخامس

123 هوية الدولة
-----	-------------------

الباب الثاني

الدولة الإسلامية في التاريخ

الفصل الأول

دولة الرسول

- 131 المبحث الأول: قيام الدولة
- 137 المبحث الثاني: رؤية دولة الرسول
- 139 المبحث الثالث: أسس دولة الرسول
- 147 المبحث الرابع: قيم دولة الرسول

الفصل الثاني

الدول الإسلامية بعد الرسول

- 165 المبحث الأول: الخلفاء الراشدون
- 167 المبحث الثاني: الخلافة بعد الراشدين
- 171 المبحث الثالث: أهم الدول الإسلامية في إطار الخلافة
- 173 المبحث الرابع: أهم الدول الإسلامية خارج إطار الخلافة

الباب الثالث

الدولة الإسلامية الحديثة

الفصل الأول

الدستور

- 179 المبحث الأول: الدستور في الدولة الحديثة
- 183 المبحث الثاني: الدستور في الدولة النبوية
- 189 المبحث الثالث: المحكمة الدستورية العليا

الفصل الثاني

السلطة التشريعية

- 193 المبحث الأول: مجالس الفقهاء
- 195 المبحث الثاني: مجالس الشورى
- 197 المبحث الثالث: المجالس التمثيلية

الفصل الثالث

السلطة التنفيذية

- 203 المبحث الأول: رئاسة الدولة
- 209 المبحث الثاني: الوزارة
- 211 المبحث الثالث: الولاية
- 213 المبحث الرابع: الشرطة
- 215 المبحث الخامس: الجيش
- 217 المبحث السادس: السلك الدبلوماسي

الفصل الرابع

السلطة القضائية

- 225 المبحث الأول: مشروعية القضاء
- 227 المبحث الثاني: الأصول العامة في القضاء
- 229 المبحث الثالث: آداب القضاء

الفصل الخامس

المجتمع المدني

- 233 المبحث الأول: الاسرة
- 235 المبحث الثاني: العشيرة
- 237 المبحث الثالث: النقابات
- 239 المبحث الرابع: الحسبة
- 243 المبحث الخامس: التعددية السياسية

الباب الرابع المسائل الإشكالية

250	المسألة الأولى: الديمقراطية والشورى
256	المسألة الثانية: الإمامة في قرش
259	المسألة الثالثة: تعدد الإمامة
261	المسألة الرابعة: ولاية النساء
263	المسألة الخامسة: ولاية العبد
265	المسألة السادسة: الخروج على الحاكم
270	المسألة السابعة: الجهاد
276	المسألة الثامنة: الجزية
277	المسألة التاسعة: الحدود
289	ملحق في تطبيق الشريعة في القانون الإماراتي
307	المراجع

توصيف المساق

المنهج العام: يتناول هذا الجانب دراسة نظم الحكم في العصور المختلفة، الحقوق والحريات وغير ذلك.

المنهج الخاص: يتناول هذا المساق دراسة معمقة لموضوع أو أكثر من الموضوعات الآتية:

- مكانة نظام الحكم وأهميته في الحياة الإسلامية
- وسائل تفويض السلطة
- جهاز الحكم في الدولة الإسلامية
- أحكام الوزارة
- مجلس الشورى
- قضاء الحسبة
- قضاء المظالم.
- المبادئ أو القواعد العامة في نظام الحكم

بالإضافة إلى موضوعات أخرى تتعلق بمسائل معاصرة من نظام الحكم ومؤسسات المجتمع المدني ودورها في تنظيم المجتمع والشورى وطرق تعيين رئيس الدولة في نظام الحكم الإسلامي.

مخرجات المساق

عند اجتياز هذا المساق بنجاح، يكون الطالب قادراً على أن:

1. يدرك أصول الشورى ومجالات عملها وتمييزها عن الأنظمة الديمقراطية الأخرى.
2. يوضح مفهوم الدولة الدينية وتمييزها عن الدولة المدنية أو دولة المؤسسات
3. يحلل النصوص الشرعية والفقهية في مسألة طرق تعيين الحاكم ومناقشتها
4. يكتب بحثاً في موضوع متخصص في مجال نظام الحكم في الإسلام



الباب التمهيدي

المصادر والمصطلحات

تمهيد

الفصل الأول: الدراسات التأصيلية لنظام الحكم في الإسلام

الفصل الثاني: المصطلحات الرئيسية لنظام الحكم

الباب التمهيدي المصادر والمصطلحات

تمهيد

تأتي هذه الدراسة في نظام الحكم في الإسلام وفق مقرر مادة نظام الحكم في الإسلام في جامعة أبو ظبي، حيث يدرس طلابنا في كلية القانون مرحلة التخصص (الماجستير) القانون العام هذه المادة استكمالاً للبرامج التكوينية التي تؤهلهم للعمل العام في الهيئات الحقوقية والقانونية والتشريعية، ولمعرفة دور الفقهاء المسلمين في التأصيل للحكم العادل الرشيد.

وقد جرى استخدام مصطلح الحكم الرشيد اقتباساً من هدي الخلفاء الراشدين الذين أجمعت الأمة على منزلتهم وفضلهم ودورهم في استئناف هدي النبوة في العدل والشورى والمساواة، تأكيداً على فريدة التجربة الإسلامية وجدتها وفعاليتها في التاريخ الحضاري، وبالتالي للوعي بها بما تستحقه في حركة التشريع السياسي في البلاد العربية والإسلامية وبوجه خاص في دولة الإمارات العربية المتحدة.

ولكن المسألة باتت ترتبط مباشرة بأكثر التحديات تأثيراً وخطورة على المجتمعات الإسلامية، وهي صعود حركات التطرف وما تلا ذلك من حروب ضارية في العراق وسوريا وليبيا واليمن، وهي ترفع شعارات الحكم الإسلامي وحاكمية الشريعة، وتعلن أن المجتمعات والدول الإسلامية قد خرجت من الإسلام بتخليها عن حاكمية الشريعة والجهاد والحدود، وأن تطبيق الحكم الإسلامي يبدأ من تكفير المجتمع ثم تشكيل الخلايا الجهادية التي تقاوم

لإدخال الناس في الإسلام من جديد، وتسعى لتطبيق حاكمية الله وإقامة الخلافة الإسلامية في الأرض، وفق تصوراتهم المتشددة.

ولا شك أن هذا التحول الكبير يستدعي من المؤسسات الأكاديمية والبحثية والتعليمية أن تقدم الموقف العلمي المعزز بالأدلة الشرعية عن نظام الحكم في الإسلام، بهدف تخليصه من الفهم المتطرف، وإعادة تقديمه للعالم في صورته الحقيقية رفيداً حضارياً للنهوض السياسي في البلدان الإسلامية يبنى على التكامل والسلم وليس على الشقاق والحروب.

وتقع الإجابة عن هذه الأسئلة ونظائرها في جوهر المقرر الأكاديمي لجامعة أبو ظبي في كلية القانون حيث تتكفل مادة نظام الحكم في الإسلام بالإجابة على هذه الأسئلة وتطرح التجربة الإسلامية الحضارية في سياقها التاريخي، وتشرح طبيعة السلم والاحترام والمسؤولية التي تطبع نظام الحكم الرشيد في الإسلام.

الفصل الأول

الدراسات التأصيلية لنظام الحكم في الإسلام

بدأت الكتابة في نظم الحكم في الإسلام مع بداية التدوين العلمي في القرن الثاني الهجري، واشتهر عنوان السياسة الشرعية لهذا اللون من الدراسات، ويعتبر كتاب الخراج للقاضي أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم المتوفى 182 هجرية قاضي القضاة في زمن هارون الرشيد، أول كتاب مفرد يتولى بالشرح والتفصيل تنظيم موارد الدولة المالية والاقتصادية وطرق توزيع الثروة في المجتمع، كما يعتبر كتاب السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني المتوفى 189 هجرية مرجعاً أساسياً في قضايا الحكم في الإسلام مع الإشارة أنه كتاب فقه شامل ولكن مسائل الحكم جاءت فيه موسعة في باب الحدود والجهاد والمعاملات والأمان والمعاهدات.

وكان الرجلان في الواقع يقودان حركة تشريعية شاملة التزمتهما الدولة العباسية لثلاثة قرون تالية، وقد أكسب هذا التطبيق العملي لفقه الحكم الرشيد خبرة وثروة فقهية متميزة للمذهب الحنفي.

ومن الكتب المتقدمة التي تناولت نظام الحكم في الإسلام أيضاً كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة الدينوري 276.

ومن أهم المصنفات في نظام الحكم في الإسلام كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية للقاضي أبي الحسن علي بن محمد الماوردي المتوفى 450 هجرية، وقد عاش فترة الخليفين العباسيين القادر والقائم، وهي فترات قاسية حيث اهتزت فيها مكانة الخلافة وغلب فيها البساسيريون على الخليفة القادر حتى تحولت الخطبة في بغداد للخليفة الفاطمي بدل الخليفة العباسي، وكان

للقاضي الماوردي دور مهم في السفارة بين الخلافة وبين بني بويه وكذلك بين السلاجقة لاحقاً، الامر الذي عزز خبرته الدبلوماسية ومعرفته العميقة بالتشكيلات والهيئات السياسية ونظم الحكم .

وهناك كتاب آخر بالاسم نفسه الأحكام السلطانية وفي العصر نفسه للقاضي أبي يعلى الفراء محمد بن الحسين المتوفى 458 هجرية

ومن الكتب الهامة في السياسة الشرعية كتاب إمام الحرمين الجويني : غياث الأمم في التياث الظلم المتوفى 478 هجرية، وقد كتبه بلغة أصولية وأدبية بليغة، وقدم فيه تحليلاً دقيقاً للنظم السياسية المتبعة في عصره وما سبقها من أنظمة الحكم منذ عصر الراشدين إلى العصر السلجوقي حيث أهدى كتابيه النظامي والغيثي إلى نظام الملك وهو وزير السلطان ألب ارسلان ثم السلطان ملكشاه أيام الخليفة الناصر العباسي، وفي المرحلة نفسها أيضاً ظهر كتاب الشيزري 590 هجرية المنهاج المسلوک في سياسة الملوك .

وكذلك فقد كتب ابن طباطبا الطقطقي محمد بن علي المتوفى 709 هجرية كتابه الفخري في الآداب السلطانية، وذلك بعد سقوط الخلافة العباسية، وتحدث فيه عن قيام الدولة وشروطها وتسمية الحاكم وعزله وشرطه، وحقوق الراعي والرعية، ويتميز كتاب ابن طباطبا بشهادته على العصر المغولي وسقوط بغداد، وإصراره على استمرار الدولة في بغداد رغم سقوط الخليفة العباسي .

وفي مرحلة تالية اشتهر كتاب ابن تيمية المتوفى 728 واسمه السياسة الشرعية في إصلاح حال الراعي والرعية، وتحدث فيه عن مسؤولية الحاكم في إقامة العدل وحماية الدين، ولهذا الكتاب أهمية خاصة حيث أن ابن تيمية لم يكن من مستشاري السلطان بل كان غالباً من معارضيه، وقد دخل السجن مرات كثيرة، ويمكن اعتبار ما قدمه أكثر حياداً واستقلالية مما كتبه أسلافه .

كما كتب ابن قيم الجوزية المتوفى 751 وهو تلميذ ابن القيم كتابه الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، وهو يستهدف إصلاح النظام القضائي وتعيين ما يجب على القاضي التزامه لتحقيق العدالة والحكم بين الناس .

وفي عصرنا ظهرت مجموعة كبيرة من الكتب التي تتحدث عن نظام الحكم في الإسلام، ويمكن تقسيمها إلى قسمين:

الأول: كتب الدراسات الأكاديمية، التي كتب فيها مؤلفوها نظام الدولة الإسلامية، تأسيساً على أن الدول الإسلامية القائمة اليوم هي دول شرعية، وأن الأنظمة فيها تحظى ببيعة صحيحة ولها حكم البيعة والإمامة، مع الدعوة إلى إصلاحها والتزامها بما ورد في التاريخ الإسلامي من تقاليد في الحكم والسياسة، وخاصة في عهد الراشدين، وهي عموماً تتناول التطبيق التاريخي للدولة الإسلامية وتحاول أن تستخرج منه أصولاً وفروعاً وقواعد، ومن هذه الكتب كتاب الخلافة والإمامة العظمى لمحمد رشيد رضا، وكتاب الإسلام والحكم لأبي الحسن الندوي، وكتاب النظم الإسلامية لمحمد صبحي الصالح، وكتاب نظام الحكم في الإسلام لعبد العزيز الخياط وبالعنوان نفسه لعبد المتعال الجبري، والسلطات الثلاث لعبد الوهاب خلاف، وكتاب أصول الشريعة الإسلامية لعلي جريشة ودراسة في منهاج الإسلام السياسي لسعدي ابو جيب وغيرها كثير.

الثاني: كتب السلفية الجهادية، وهي الكتب القائمة على رفض إسلامية الدول القائمة، ووجوب الخروج على هذه الأنظمة حتى تعلن الجهاد ضد المشركين وتقوم بتطبيق الحدود الشرعية وفق فهم السلف، وهي تؤكد على اعتبار العالم الإسلامي برمته مرتداً طالماً أنه لا يمارس الجهاد والحدود.

وفي هذا السياق يمكن ان ندرج كتب سيد قطب ومحمد قطب وأبي الأعلى المودودي والفريضة الغائبة لعبد السلام فرج والعدة في إعداد العدة لسيد إمام الشريف، وغيرها من الكتب المعروفة.

وفي سياق آخر تجدر الإشارة إلى كتاب بالغ الأهمية ظهر عام 1927 للشيخ علي عبد الرازق وهو كتاب الإسلام وأصول الحكم، وقد ذهب فيه الشيخ علي عبد الرازق إلى اعتبار أن الدولة في الإسلام هي ممارسة سياسية محضة، وأن دولة النبي والخلفاء الراشدين هي تجارب إنسانية محضة، وان

الخلافة محض نظام تاريخي لا يصلح لزماننا ولم يعد قادراً على أداء أي دور فعال، وأن الوحي يرشد في مسائل العبادات أما العادات ومنها نظام الحكم فهو جهد بشري لا ينبغي أن يلتبس في هدايات الغيب، وقد أثار الكتاب جدلاً واسعاً في مصر وعزل صاحبه من الأزهر والوظائف الأخرى ومنع من أي عمل ديني، ويرى الدكتور محمد عمارة الذي أعاد طباعة الكتاب وقدم له بإسهاب ان الظروف السياسية التي أدت إلى هذا الغضب من الكتاب كانت ترتبط إلى حد كبير بموقف الملك فؤاد في مصر من هذا الكتاب الذي رأى فيه تحدياً لسلطته وطموحه في تولي الخلافة، وأن الكتاب يندرج في الراي المعتبر، وإن كان قد خالف الجمهور وما استقر عليه الراي لدى الفقهاء والمفسرين .

الفصل الثاني

المصطلحات الرئيسية لنظام الحكم

لا بد من التسليم أولاً بأن مصطلح الأمة ومصطلح الدولة ومصطلح الخلافة مصطلحات متداخلة تماماً في الدراسات الاجتماعية والسياسية في التراث الإسلامي، بل إن هذا التداخل أيضاً بات سمة من سمات الفترة الأولى للتشريع، فقد ورد المصطلح في الكتاب والسنة للدلالة على الأمة في موضع، وعلى الدولة في موضع آخر، وقد ترك للمفسرين تحديد المراد في كل مورد.

ومن الواقعي الإشارة إلى أن هذا التداخل ناشئ أساساً من أن الأمة والدولة في عصر الرسول كانت شيئاً واحداً، وكانت الدولة القائمة في الحجاز لا تحمل هذا التفريق بين الأمة والدولة.

وقد استمر الحال إلى خلافة علي رضي الله عنه حيث بدأ وجود إسلامي حقيقي خارج الدولة، فقد أصبحت الشام ومصر إقليمياً لا يتبع لدولة الخلافة، مع أن الناس فيه كانوا يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويحجون البيت ويجاهدون على الثغور دفاعاً عن الأمة، وبات من الواقعي القول بأن المسلمين في مصر والشام جزء من الأمة ولكنهم ليسوا جزءاً من الدولة.

ومع أن الأمة توحدت في الكيان السياسي مرة أخرى أيام معاوية، ولكن الانقسام عاد للظهور كما في حركة الحسين بن علي ثم عبد الله بن الزبير الذي انفرد بحكم الحجاز ومصر وشرط من العراق أكثر من تسع سنوات، أقام فيها دولة عاصمتها مكة وهي منفصلة عن دولة الخلافة ولكنها كانت جزءاً من الأمة.

وفي بداية العصر العباسي بدأ ظهور دول مستقلة كثيرة الدولة الأموية في الأندلس ثم الأدراسة والأغالبة والطاهرية والسامانية والسعدية والفاطمية والمرابطون والموحدون وغيرها حتى بلغت مئات الدول التي كانت لا تشكل جزءاً من دولة الخلافة المركزية، ولكنها ظلت جزءاً من الأمة.

وتذهب هذه الدراسة إلى التمييز بوضوح بين مفهوم الأمة والدولة، وفق الرؤية التالية:

● الدولة: كيان سياسي قائم على العناصر الأربعة: الأرض والشعب والحكومة والإرادة السياسية.

● الأمة: رباط يجمع المجتمعات والأفراد والدول التي تشترك في قيم محددة كالدين أو اللغة أو التاريخ أو الجغرافيا.

وبناء عليه نقول: إن الدولة الإسلامية هي الدولة التي تقطنها أغلبية من المسلمين وتعلن الشريعة الإسلامية مصدراً رئيساً للتشريع فيها.

أما الأمة الإسلامية فهي الشعوب والمجتمعات التي ترتبط عقائدياً وروحياً بالإسلام وقيمه وتعاليمه، وتتوق إلى مزيد من الوحدة والتعاون والتضامن.

وسننسط القول هنا في مسألة الأمة والخلافة فيما نؤجل الحديث عن هوية الدولة وطبيعتها في الإسلام، إلى الفصل الخاص بنظرية الحكم الرشيد.

المبحث الأول الأمّة

المطلب الأول تعريف الأمّة

لعل أشهر تعريف للأمّة في التراث الإسلامي هو ما قدمه المناوي في فيض القدير بأنها جمع لهم جامع من دين أو مكان أو زمان. (1)

وقد اتفق الكل على أن الامّة هي جمع لهم جامع ثم اختلفوا في طبيعة هذا الجامع فاتجه الفلاسفة المسلمون إلى اعتماد العنصر الاجتماعي واللغوي في تعريف الأمّة، ومن أبرز هؤلاء الفارابي والمسعودي وابن خلدون، فاقتربوا بذلك من معنى "الأمّة" المعاصر.

فيما التزم معظم المفسرين والمحدثين والفقهاء الجامع الديني، فاعتبروا الدين أصلاً في تكوين الأمّة، ومحوراً لاجتماع أفرادها، بل إن القرطبي وابن كثير ذهبا إلى أن الأمّة هي الدين، وهو ما ذهب إليه معظم المفسرين في تأويل الآية الكريمة: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (2)

أما موقف الحضارة الحديثة من تعريف الأمّة فقد انقسم إلى مدارس متعددة، وقد أفردت الموسوعة العربية تعريفات طويلة يمكن أن نقبس منها أهم المدارس الدولية في تفسير مفهوم الأمّة:

- المدرسة الفرنسية: هي الإرادة المشتركة.
- المدرسة الألمانية: هي اللغة المشتركة
- المدرسة الماركسية: هي الاقتصاد المشترك (3)

(1) فيض القدير للمناوي ج 8 ص 480

(2) تفسير ابن كثير تفسير سورة الأنبياء آية 92 وكذلك الجامع لأحكام القرآن للقرطبي سورة المؤمنون آية 52

(3) انظر الموسوعة العربية الصادرة عن هيئة الموسوعة العربية في رئاسة الجمهورية العربية السورية، المجلد الثالث، لفظة الأمّة بحث بقلم جورج صدقني

وقد استمر التاريخ يقدم أشكالاً مختلفة من الأمة، على أساس الروابط التي تربط المجتمعات المتباعدة، ومن الحالات الواضحة الأمة الشيوعية التي كانت سائدة في القرن الماضي على أساس التوجه الاشتراكي، وكذلك الأمة الفرانكوفونية التي يتم إحيائها اليوم عبر مؤتمرات ومنظمات وهيئات بهدف تعزيز الروابط بين الشعوب الناطقة بالفرنسية وكذلك مجموعة الكومنولث التي لا تزال تعتبر التاج البريطاني رابطاً بين أفرادها، ومثل ذلك الجهود الإسبانية المستمرة لجمع الشعوب الناطقة بالأسبانية في أمريكا اللاتينية عبر هيئات وروابط.

ومن الواقعي القول بأن هذه الأشكال من الأمة لا ترتبط عضويًا بالنظام السياسي في بلد المركز بل هو ارتباط عاطفي وثقافي يقوم على أساس المصالح أو اللغة المشتركة.

ومن الواضح أن المدارس الحديثة لا ترى في الرابط الديني رابطاً كافياً لثقافة الأمة، باعتباره شأنًا فردياً، وفي شرح ذلك يقول الفيلسوف الفرنسي رينان: لم تعد هناك جماهير لأمة واحدة تؤمن إيماناً موحدًا، وإنما غدا الدين شأنًا فردياً، أي إن معنى الأمة ابتعد عن المعنى الديني وأصبح بالتدريج معنى اجتماعياً وسياسياً وإرادياً.

ولا شك أن هذه الرؤية التي تبدو منطقية في الحالة المسيحية نظراً للفصل التام بين العقيدة والسياسة، لا يمكن أن تسري على الأديان كلها، فلا زال الرابط الديني في الحالة اليهودية مثلاً أقوى الروابط، كما أن الروابط التي تنشؤها القيم الإسلامية بين أتباعها لا تزال قوية ومؤثرة وكافية لإنشاء تماسك عالمي على أساس المعتقد أو الناتج الحضاري.

أما في التراث العربي قبل الإسلام فقد استخدم العرب مصطلح الناس دون محددات إيديولوجية، ولم تكن لديهم النزعة الاصطلاحية لتمييز الإيديولوجي من السياسي، وغالباً ما كان المصطلح يتحدد على مبدأ: وبضدها تمييز الأشياء، فيقال العرب والعجم، وعدنان وقحطان، والعرب والبربر، وقد دخل

مصطلح الأمة التداول منذ فجر الإسلام، وتكرر في القرآن الكريم بصيغ متعددة: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [٩٢] ﴿الأنبياء: 92﴾ وهي نص تأسيسي للانتماء للأمة التي تعبد إلها واحدا وتميز لها من أتباع الأديان، كما وردت صيغة الأمة في سياق التفضيل: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 110]

وليس القصد هنا أن نغرق في الاصطلاح ونحرر مقاصد المعرفين بقدر ما نقصد إلى القول أن مصطلح الأمة في اللغة العربية هو مصطلح إسلامي خالص، نحنته النصوص القرآنية ولم تكن العرب تعرفه بهذا المعنى من قبل. ولا بد من جولة في معاجم اللغة في دلالات لفظة الأمة، حيث تشير معاجم اللغة إلى سبعة معان لمصطلح الأمة، وهي:

1. الأمة: الطريقة والدين.
2. والأمة: أمة كل نبي، من أرسل إليهم من كافر ومؤمن، ويقال أمة موسى وأمة عيسى وأمة محمد.
3. والأمة: هم أهل الاستجابة، فمن دخل في الإسلام فهو من هذه الأمة، ومن لم يدخل فليس منها.
4. والأمة: الرجل الذي لا نظير له؛ ومنه قوله عز وجل: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ [النحل: 120]
5. والأمة: كل جنس من الحيوان. وفي التنزيل: ﴿وَمِمَّنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ﴾ [الأنعام: 38]
6. والأمة: الحين من الزمن، وفي القرآن الكريم: ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَّا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ [يوسف: 45]
7. والأمة: القرن من الناس؛ ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [آل عمران: 137] والمعنى قد مضت أمم أي قرون.

وهو اسم يطلق على القرون السالفة والأمم الهالكة. (4)

ومن نافلة القول أن نشير إلى أن بحثنا هذا غير معني بالتحليل اللغوي أو الفقهي، وإنما هو مهتم بالجانب الاجتماعي للكلمة، ولذلك فإن المقصود هنا هو التعاريف الثلاثة الأولى أما الأنواع الأربعة الباقية فهي ليست محل اهتمام هذه الدراسة.

وفي الحقيقة فإن استخدام لفظ الأمة كان يرادف لفظ الناس، ولم يكن له محدد إيديولوجي قبل الإسلام، ومن العجيب أن مصطلح الأمة لم تستخدمه العرب قبل الإسلام بالمعنى السياسي أو الاجتماعي ولم ترد كلمة الأمة العربية في شعر شاعر جاهلي، ولم ترد في كلام حكيم عربي، وذلك كله يؤصل لحقيقة ولادة هذا المصطلح مع ولادة المشروع النهضوي عبر رسالة الإسلام.

أما إضافة صفة الإسلامية إلى الأمة، فهو من التعابير المحدثة الجديدة، ولا يمكن أن تجد أثراً لهذا المصطلح في التاريخ الإسلامي الأول، فلم ترد كلمة "الأمة الإسلامية" في القرآن ولا في السنة، بل إنني وخلال مطالعة دقيقة للمروي من السنن في التراث فإنني لم أقف أبداً على استخدام لفظة الأمة الإسلامية لا في القرآن ولا في السنة ولا في أعمال الفقهاء، وأول استخدام للفظة الأمة الإسلامية ورد في فيض القدير للمناوي توفي 1620م وإن كانت قد مرت الإشارة إليه عرضاً في تفسير الخازن قبل ذلك.

ولكن غياب المصطلح لا يعني أبداً غياب المعنى فقد كانت فكرة الأمة الإسلامية واضحة منذ فجر الإسلام، وكانت كلمة الأمة في القرآن الكريم تدل لهذا المعنى، وكانت كلمة الأمة الإسلامية هي المفهومة من كلمة المؤمنين أو المسلمين أو أهل القبلة أو أهل التوحيد.....

وخلال التاريخ الإسلامي فقد ظلت الخلافة نسبياً تشكل رابطة معنوية للأمة الإسلامية، مع أنها لم تكن تعكس في كثير من الأحيان أي سلطة

(4) لسان العرب لابن منظور مادة أمم ج 12 ص 22

متبوعة، ورأت فيها معظم الدول الإسلامية تعبيراً عن الانتماء للامة الإسلامية، ويمكن بالفعل أن نلاحظ أن الملوك والسلاطين والولاة والأمراء الذين عاشوا في العصور الإسلامية ظلوا في الغالب يلتزمون بالخطبة للخليفة تعبيراً عن التزامهم بالدخول في الأمة، مع أنهم كانوا يحكمون دولاً مستقلة بالكامل، وفي الحالة البويهية والسلجوقية والغزنوية والأيوبيّة والزنكية كانوا أقوى من الخلفاء، وفي حالات كثيرة كانوا يقومون بتسمية الخلفاء وعزلهم وقتلهم أحياناً، ولكنهم على الرغم من ذلك كله ظلت الخلافة رمزاً معنوياً يرمز إلى الارتباط بالامة الإسلامية.

وفي عصرنا الحاضر فإن مفهوم الأمة بات مستقلاً بشكل واضح عن مفهوم الدولة، ولم يعد هناك التباس تشابه كما هو الحال في كثير من فصول التاريخ، وذلك مع قيام الدولة الحديثة والهيئات والمواثيق الدولية التي حددت شكل الدولة وبينت شكل عضويتها في الأسرة الدولية.

المطلب الثاني

روابط الأمة الإسلامية

ونحدد في هذا السياق عدداً من أهم روابط الأمة الإسلامية روحياً وثقافياً واعتقادياً وتاريخياً.

- عقيدة التوحيد
- الرسول الواحد
- القرآن الكريم
- القبلة الواحدة
- الأذان والمساجد
- اللغة العربية
- التاريخ المشترك
- الأقصى المبارك
- منظمة التعاون الإسلامي

عقيدة التوحيد

ترتبط الأمة الإسلامية على اختلاف أوطانها بعقيدة التوحيد، وهي العقيدة الإسلامية التي يلتزمها المسلمون في العالم كله إيماناً واعتقاداً، ولن نفصل القول هنا في أصول هذه العقيدة وتفصيلها، وحسبنا الإشارة إلى أهمية هذا الرباط الحقيقي بين الشعوب الإسلامية المنتشرة في الأرض، حيث يحكم هذا الاعتقاد السلوك والتشريع، ويحقق قدراً كبيراً من تقارب التشريعات في مصادرها.

وفي القرآن الكريم: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا نَفَرُوا وَأَذْكُرُوا اللَّهَ عَلَيْهِمْ

إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ [آل عمران: 103]

الرسول الواحد:

تتفق الشعوب الإسلامية كافة على اتباع رسول الله ﷺ نبياً ورسولاً وهادياً وسراجاً منيراً، وتعتبر تفاصيل حياته وسيرته وأيامه مصدراً ملهماً للمسلمين في أنحاء الأرض على اختلاف أعراقهم وأوطانهم وأحزابهم، ويشكل هذا التوحد فرصة كبيرة للمسلمين في الأرض لتوحد مناهجهم ومقاصدهم وفق هدي النبي الكريم عليه صلوات الله وسلامه، وفي هذا المعنى ورد التنزيل العزيز: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾ [آل عمران: 164]

القرآن الكريم:

يحقق القرآن الكريم أكبر ظاهرة وحدة في القيم والمعتقدات بين الشعوب الإسلامية، وتشكل هدايته وإرشاده نبراس هدى للشعوب الإسلامية، ويشكل اتفاقهم على كافة التفاصيل في القرآن نصاً وتلاوة وترتيلاً وتدبراً وتعبداً صورة متينة جداً من الوحدة والثقة والتكامل وهو ما لا يكاد يتوفر لأمة أخرى.

ويتوفر القرآن الكريم بملايين النسخ بمئات اللغات السائدة في العالم الإسلامي، وتشكل أجواء تلاوته وترتيله خاصة بعد انتشار الوسائل الصوتية والسمعية في العالم الإسلامي صورة أكيدة من توحد الشعوب الإسلامية وتكاملها.

وفي التنزيل العزيز: ﴿فَدَجَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٦﴾﴾ [المائدة: 16]

القبلة الواحدة:

تتميز الأمة الإسلامية بالقبلة الواحدة التي تحددت في نصوص الشرع الأولى، وأطبقت الأمة الإسلامية بكل شعوبها ومذاهبها وتوجهاتها، على

استقبال هذه الكعبة المشرفة، وقد نص القرآن الكريم على منزلة البيت الحرام ومكانته: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْآبِيَةَ الْحَرَامَ قِيَمًا لِلنَّاسِ﴾ [المائدة: 97] ﴿وَمِنْ حَيْثُ حَرَجْتَ قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: 150]، ولا نعتقد ان أمة في الدنيا حظيت بمجد القبلة وقدرتها على جمع الأمة كما تحصل ذلك في الإسلام، وقد أصبح مشهد البيت الحرام على شاشات العالم المختلفة أحد أبرز عوامل وحدة الأمة الإسلامية.

ومن المؤكد أن المسجد الحرام بهيبته وجلاله معجزة باقية تتجدد دلالاتها كل يوم وتبعث في نفوس الملايين الإيمان والوحدة والجماعة.

ويقدر عدد الحجاج والمعتمرين سنوياً بأكثر من عشرة ملايين، وخلال العام فإن عدد الأيام التي يزيد فيها المصلون عن مليون يبلغ نحو 130 يوماً، فيما يقدر عدد مشاهدات الحرم الشريف عبر وسائل الإعلام بالمليارات.

الأذان والمساجد:

تنتشر المساجد في العالم الإسلامي كله، وتنشر الإيمان والتوحيد في كل مكان، وقد تطورت المساجد عمرانياً بشكل مذهل، وأصبحت متاحف للفن والذوق والتجلي والوصال، وباتت ترسم ملامح الدولة المسلمة في كل أرض يرتفع فيها الأذان.

كما أن صوت الأذان أصبح أحد معالم الوحدة بين المسلمين وبات الرباط العاطفي والروحي والإشراقي بين أبناء هذه الأمة.

ومن المدهش أن الاتفاق تام بين كل الدول الإسلامية على الرغم من تباعد أقطارها واختلاف عاداتها وأعرافها وألوانها على القيم التي تبشر بها المساجد ويصدق بها الأذان، ولا يزال الأذان بلفظه العربي يتردد صداه على كل مآذن العالم من أندونيسيا إلى نواكشوط إلى الجاليات الإسلامية في كل مكان في الأرض.

ويقدر عدد المساجد اليوم في العالم بنحو مليوني مسجد.

اللغة العربية:

تعتبر اللغة العربية أحد روائز الأمة الإسلامية في الأرض، وتعد لغة الصلاة والعبادة والشعائر، وتحمل الأمة الإسلامية مشاعر خاصة تجاه اللغة العربية، وبستقر لدى الشعوب الإسلامية على اختلاف أوطانها شعور عارم بقدسية اللغة العربية لغة للعبادة والصلاة والشعائر، وديواناً للحضارة الإسلامية عبر التاريخ.

وتنتشر في العالم الإسلامي خارج البلاد العربية اليوم آلاف المدارس والهيئات المتخصصة بتعليم اللغة العربية والقرآن الكريم، وهي تعمل بنشاط مستمر بعيداً عن البرامج السياسية، ولا تختلف الدراسات أن أكثر من تسعين بالمائة من هذه المؤسسات يعمل بشكل تطوعي ولا يتلقى أي دعم من أي دولة عربية، وتدار هذه المؤسسات برغبات محلية أو حكومية وأحياناً بدوافع تجارية، ولكنها تعتبر رصيلاً كبيراً ومؤثراً للامة الإسلامية والعربية.

وفي الكتاب العزيز: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [الزخرف: 3]

التاريخ المشترك:

إن اشتراك الأمة الإسلامية في تاريخها هو أحد الروابط القوية بين هذه الشعوب، ويشعر الأندونوسي والهندي والمغربي بالانتماء الى التاريخ النبوي والراشدي والاموي والعباسي على الرغم من أن هذا التاريخ ليس جزءاً من تاريخهم الوطني، وتعتبر أعلام التاريخ الإسلامي من صحابة وتابعين وخلفاء وفقهاء وعلماء رموزاً ملهمة لهذه الشعوب الإسلامية، وروائز وحدة وتواصل وتكامل.

وبدون أي مبالغة فإن التاريخ يبدأ عند أكثر من مليار مسلم بالهجرة النبوية المباركة واعتبار دولة الرسول أول التاريخ، على الرغم أن الشعوب الإسلامية تنتمي إلى حضارات وثقافات كثيرة، ولكن الشعور بالتاريخ المشترك حقيقة لا يمكن إنكارها.

الأقصى المبارك:

أصبح الأقصى الشريف أحد الروايز الجامعة بين الأمة الإسلامية نظراً لمكانه التاريخي وتأثيره في توحيد الرؤية والاتجاه.

وتعتبر القضية الفلسطينية اليوم قضية العالم الإسلامي المركزية، ولا تزال صيحات إنقاذ الأقصى هي أكثر ما يلهب شباب العالم الإسلامي ويعزز جهود الأمة وطاقاتها وآمالها. وفي الأقصى نزلت سورة كريمة مباركة:

﴿سُبْحٰنَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَنَيْنَا حَوْلَهُ لِتُذَكِّرَهُمْ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١﴾﴾ [الإسراء: 1]

منظمة التعاون الإسلامي:

تأسست منظمة التعاون الإسلامي عام 1966 في أعقاب قيام الصهاينة بإحراق المسجد الأقصى واعتبرت المنصة السياسية الرسمية للامة الإسلامية.

وتقوم منظمة التعاون الإسلامي (منظمة المؤتمر الإسلامي سابقاً) بالتنسيق بين الدول الإسلامية وتطرح نفسها منسقاً بين الدول ولا تستطيع وفق ميثاقها القيام بدور مباشر مع الشعوب الإسلامية، كما أنها لا تستطيع أن تتحول إلى منظمة تبشيرية للتعريف بالإسلام أو الدفاع عنه إيديولوجياً، فهذه المسائل محسومة في ميثاق تأسيس المنظمة التي تصر على أنها منظمة سياسية معنية بالتعاون بين الأعضاء المنتسبين إليها من الدول الإسلامية دون التدخل في القضايا الفقهية أو الاعتقادية.

وقد بلغ عدد الدول الإسلامية المنضوية تحت هذه المنظمة سبع وخمسون دولة، وهي الدول التي تضم أغلبيات إسلامية في سكانها، كما اعترفت من جانب آخر بالدول التي تحتوي على الجاليات الفاعلة التي تعيش في دول غير إسلامية ومن المناسب هنا الإشارة إلى أن أكبر كتلة بشرية إسلامية في العالم لا تعيش في دولة إسلامية وإنما تعيش أقلية ضمن دولة كبرى وهي الهند حيث يعيش فيها نحو مائتين وعشرين مليون مسلم.

وتسعى منظمة التعاون الإسلامي لبناء شراكات تكاملية بين الدول الإسلامية في الاقتصاد والثقافة والتربية والعلوم، ولكن هذا التكامل لا يتأتى بقرارات سياسية ثورية، وإنما يتكامل في سياق التطور الطبيعي للعلاقات الدولية، وعادة ما تقوم في خدمة هذا الهدف ببرامج تكاملية وتعاونية مع البلدان الإسلامية، عبر الهيئات التي أسستها منظمة التعاون الإسلامي أو المؤسسات الإسلامية الدولية المتخصصة.

وهكذا فإن ثقافة التواصل والتكامل بين الشعوب الإسلامية قوية ومؤثرة، ولها محدداتها وروائزها، وهي قائمة بالطبيعة دون تكلف سياسي.

أما الوحدة الإسلامية بمعنى الاندماج السياسي والإدارة المركزية فإنها تبدو غير واقعية والمطلوب هو العمل باتجاه مشاريع تخدم التضامن والتكافل والتعاون، وليس الوحدة الاندماجية التي تضع الأوطان في كف إرادة سياسية واحدة.

ومن الجدير بالقول أن فكرة الأمة، أي المتحد الثقافي أو الديني أو التاريخي هي قيمة حقيقية تحاول الأمم أن تحييها وتهتم بها وتعتبرها من الموارد الأساسية التي تغتني بها الأمم، كما نلاحظه مثلاً في جهود بريطانيا لإحياء الكومنولث الذي بات مصلحة مشتركة لبريطانيا وللدول المنضوية تحت الكومنولث وعلى رأسها كندا وأستراليا، وكذلك يجد الفرنسي أيضاً مشاعر الأمة تجاه الشعوب المنضوية تحت راية الفرانكوفونية التي تعتبر رابطة ثقافية واقتصادية وسياسية لعدد من الدول التي حكمتها فرنسا ذات يوم أو الدول التي تتحدث الفرنسية، ومثل ذلك روابط الدول الناطقة بالروسية أو الفارسية.

وكذلك يمكن قراءة معنى الأمة في الحالة اللاتينية التي تحاول اسبانيا الاهتمام بها في أمريكا اللاتينية باعتبار تلك البلاد كانت يوماً ما امتداداً للواقع السياسي في اسبانيا.

وأوضح الأمثلة على روابط الأمة هو ما نرتبط به جميعاً من رابط الأمة العربية فهو ارتباط تاريخي ولغوي وجغرافي يشد العربي بالعربي من

نواكشوط إلى الامارات الى جزر القمر، ويعتبر هذا الامتداد رابط غنى و ثراء
لأبناء الأمة العربية على اختلاف بلدانهم ومذاهبهم وأديانهم .

ولا شك أن روابط الأمة الإسلامية أشد وثاقة من الروابط التي تهتم بها
الأمم المتحضرة اليوم القائمة على التاريخ واللغة كما في الحالة الفرنكوفونية أو
الكومنولث أو اللاتينية التي تحاول الأمم أن تبعثها وتحييها لتحقيق التقارب بين
مجموعات متباعدة من البشر على هدف تعاوني .

ومن المؤكد ان انتماءنا للأمة العربية لا يتناقض في شيء مع انتمائنا للأمة
الإسلامية، ومن الطبيعي جداً أن يكون للإنسان انتماء لأكثر من رابطة وأن
يرى المسلم نفسه جزءاً من الأمة العربية وجزءاً من الأمة الإسلامية، ومن
الطبيعي في المسلم الأندلسي أن يرى نفسه جزءاً من الأمة الإسلامية وجزءاً
من أمة الملايو .

والسؤال الآن: هل يستقيم مفهوم الأمة الإسلامية العابر للحدود في نظام دولي
يقوم على سيادة الدولة المستقلة؟

إن التواصل مع الأمة الإسلامية ينبغي أن يكون ضمن برامج حقيقية من
التكامل والمصالح المشتركة، ويجب القول إن العلاقات التاريخية بين بلدان
العالم الإسلامي حققت ازدهاراً واقعياً وليس مجرد مشاعر عاطفية، وفي
طريق الحرير على سبيل المثال الذي كان يصل بين تركيا والصين كانت القوافل
تجوب العالم الإسلامي وتتبادل نواذر البضائع، وكانت الرحلات تتواصل من
شرق العالم الإسلامي إلى أقصاه دون حاجة لإجراءات حدودية أو قومية،
وقد تحقق خلال التاريخ اندماج هائل على مستوى المصالح المشتركة بين
الشعوب الإسلامية .

ولا شك أن الأمة الإسلامية وفق رؤية تكامل البلدان الإسلامية
وتعاونها، لا تشكل أي تهديد للدولة الحديثة، بل إن هذه الروح الشعبية
التواقفة إلى الوحدة الإسلامية هي قيمة مضافة، تدعم التوجه السياسي

الصحيح للبلدان الإسلامية، أياً كان نظامها السياسي، إلا إذا كان برنامج النظام السياسي يهدف إلى قطيعة معرفية واجتماعية مع القيم الإسلامية والتحاق هائم بالفرنجة والتغريب.

ويجب أن نتذكر أيضاً أن الأمة الإسلامية لا تتوقف عند حدود الدول الإسلامية المنضوية تحت منظمة التعاون الإسلامي، بل هي ممتدة في سائر دول العالم عبر الجاليات التي تقوم بدور محوري في دعم قضايا المسلمين وتعزيزها، وهنا يفترض أن ينهض كيان مؤسساتي دولي على غرار منظمة التعاون الإسلامي يتولى توحيد جهود الجاليات وتوفير دور سياسي ملائم لحضورها وتأثيرها في العالم.

إن الحضور المعنوي للأمة الإسلامية في ضمير الشارع العربي لا يشكل أي وهن أو تهديد للدولة الحديثة، ونحن هنا نتكلم عن تيار الواقعية السياسية الذي يشكل السواد الأعظم من الحركات الإسلامية، ولا نتكلم عن التيار الراديكالي المتمرد على الدولة الحديثة، وهو تيار محدود ولا فرص له إطلاقاً في الحياة السياسية القائمة على القانون، ولكنه من جانب آخر خطير ومدمر، خاصة حين تشتد المظالم وتعجز الدول عن تقديم العدالة، ومن المهم القول إن خطر التكفيريين على المجتمع الإسلامي برمته أكثر من خطره على الأقليات، لأنه يسوي بين الجميع في عقيدته بوجود الحاكمية وكفر من يرفضها.

ولا شك أن التيارات السياسية التي تنتكب الأمة الإسلامية وتصر على استدبارها بدعوى الالتزام بالدولة الحديثة ترتكب خطأ قاتلاً، وتهدم النسيج الاجتماعي التاريخي للأمة، وتؤجج ظروف الصراع، وأن كلمة السر في التعامل مع هذه المشاعر اللاهبة نحو الوحدة الإسلامية هي الاحترام، وبالتالي فإن هذا الاحترام هو الذي سيوفر للقيادة السياسية التعامل بواقعية وعقل، وفي الوقت نفسه تقدير الشارع الإسلامي.

المطلب الثالث

مفاهيم ضيقة للأمة الإسلامية

الاتجاه الراديكالي

الأمة الإسلامية وفق هذا التعريف هي الجماعات الإسلامية التي تتبنى خيار حاكمية الشريعة سواء كانت تعيش في دول إسلامية أو دول غير إسلامية، وهذا الخيار الراديكالي يتأجج عادة في كل صراع، ويهمد في حالات السلم، وهو مرجع الحركات المتطرفة في فهمها لصورة المجتمع الإسلامي الرشيد.

ويقفز هذا التعريف فوق الجغرافيا والتاريخ والسياسة، ويحتكم إلى حسم إيديولوجي صارم، وإن كان يقدم بعض التنازلات في إمكانية وجود الآخر غير المسلم ضمن الأمة بصفة ذمي أو معاهد.

ومن العسير أن تتم مناقشة أبناء التيارات الراديكالية بمنطق الدولة الحديثة أو المواثيق الدولية، حيث تعتبر مسائل الحكم عندهم من المحسوم بالنص، وفق عموم الآية ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44] ولا يؤمن هؤلاء بالسلم مع الدول الأخرى إلا اضطراراً ولأجل محدود، وإن أي حالة إقرار بالدولة الحديثة وترسيم الحدود هو تعطيل للجهاد وإقرار بالكفر.

وقد ظهر هذا التفكير منذ منتصف القرن الماضي واصطدم مع الحكومات في كل البلاد الإسلامية لتناقض رؤيته تناقضاً تاماً مع الدولة الحديثة، ولكن هذه الأفكار انتشرت بقوة مع مطلع القرن الجديد على يد تنظيم القاعدة والتنظيمات التي تفرعت عنه، واتخذت القاعدة من هذه الأفكار منطلقاً لبرنامجها في القتال العسكري لإقامة الدولة الإسلامية، ولا يرى هؤلاء معنى للأمة الإسلامية إلا عبر القتال في سبيل الله لإدخال الناس في الدين الحق.

ويذهب هؤلاء إلى إنكار إسلام المسلمين أنفسهم، حيث لا وجود لمسلم خارج بيعة الجهاد، وأن كل دولة لا تلتزم بالحاكمة بمعنى نبد القوانين الوضعية والاحتكام إلى ظاهر النص الديني فهي أمة كافرة يتعين قتالها، ولو كان هذا حال الأمة الإسلامية كلها، وأن المسلم مطالب بقتال المشركين لإدخالهم في الدين الحق، ومطالب بقتال المسلمين أيضاً لإعادتهم إلى الإسلام الذي خرجوا منه منذ قبلوا الاحتكام إلى القوانين الوضعية!.

وهكذا فإنه ليس سراً أن التيارات الراديكالية تصطدم بالضرورة بجميع الكيانات الوطنية، وتدعو إلى استباحتها ولا تؤمن بالحوازر السياسية ولا بالاتفاقيات الدولية وتعيش قطيعة كاملة مع مبدأ الدولة الحديثة.

الاتجاه المذهبي

وفي هذا الاتجاه تكون الأمة الإسلامية هنا هي المذهب، ومع أن هذه التسمية كانت إلى عهد قريب مستهجنة ولكن الحرب العراقية الإيرانية، وما تلاها من حروب في معناها فرضت هذا الواقع في محيط كبير في المجتمعات الإسلامية، وأصبح الحديث عن أمتين: سنية وشيعية، ومن المؤلم القول بأن هذا اللون من التصنيف الآن يزداد انتشاراً في إطار الطائفتين معاً نتيجة التناقضات السياسية وما تلا ذلك من مواجهات طائفية دامية.

إن التصنيفات الثنائية موجودة باستمرار في المجتمع الإسلامي صوفية وسلفية، وأصولية وعلمانية، وظاهرية ومؤولة، ولكن هذه التصنيفات لم تبلغ حد تشطير الأمة وما تلاها من انشطار مجتمعي رهيب، ولا شك أن هذا اللون من الانشطار المقيت يعتبر عامل هدم حقيقي في الدول التي تعاني من هذا الانقسام، خاصة أن هذا اللون من الشقاق لا يوفر أي بيئة عيش كريم للطائفة المغلوبة، حيث تروج ثقافة الإلغاء والتكفير والإقصاء حتى الغاية.

ولا شك أن ما سجل في السنوات الأخيرة من تنامي المشروع الطائفي يدق ناقوس خطر حقيقي لانهايار ثقافة الأمة الواحدة، وهو بما يحمله من

رصيد كراهية وإقصاء لا يشبه في شيء ثقافة الأمة التي تقوم على مبدأ أمة بين الأمم، تتجاوز وتتعايش، أما الأمة الطائفية فهي أمة مسكونة بهاجس استئصال الآخر المختلف وهو هاجس مدمر لأي كيان وطني.

المطلب الرابع

مفاهيم موسعة للأمة الإسلامية

الاتجاه الإنساني

اختار عدد من فلاسفة الإسلام أن الأمة هي الأسرة الإنسانية، ولا يحظى هذا الخيار بشعبية تذكر بين الفقهاء في الإسلام، ولكنه يعكس موقف تيارات كبيرة في العالم الإسلامي، وبشكل خاص تلك التي تكن احتراماً خاصاً للديمقراطية في نظام الحكم، وهي بشكل عام ثقافة صوفية تركز على عقيدة الإخاء الإنساني، وانتساب الخلق إلى الله انبثاقاً وفيضاً، وفق منطق: الخلق كلهم عيال الله.

لقد ظهرت هذه الأفكار تاريخياً في غمار الحركات الصوفية وكانت في الحقيقة تصورات سلمية واسعة الانتشار تنشط في ظروف الاستقرار والهدوء، وتنسحب مباشرة لدى أي اشتباك عنيف، وبالبداهة فإنها لم تكن شعارات ثورة بالمعنى التقليدي، وإنما كانت شعارات سلام، ويجب إدراك الحجم العاطفي الكبير الذي يسكنه أئمة الفكر الإنساني في المخيلة الشعبية لدى التيارات الإسلامية، كجلال الدين الرومي ومحي الدين ابن عربي وابن سبعين وعبد القادر الجيلاني وابن الفارض وغيرهم، ورغم الاعتراض عليهم فقد حافظوا على مكانتهم في قلوب المسلمين.

ولعل الشيخ ابن عربي كان أسبق فلاسفة الإسلام في إعلان أن وطني العالم وديني الحب، وذلك في قصيدته الشهيرة:

لقد كان قلبي منكراً كل صاحب إذا لم يكن ديني إلى دينه داني

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني⁽⁵⁾

وفي تركيا يعتبر ضريح مولانا جلال الدين في قونية واحداً من أكبر معالم التأثير العاطفي في الشارع التركي، وعند قبره يقام سنوياً حفل هائل لممثلين عن أديان العالم من مسلمين ومسيحيين ويهود وبوذيين وكونفوش وزرادشتيين، ولا يزال فكر الشيخ والمثنوي الذي كتبه في العرفان أكبر أشكال التأثير الروحي في تركيا.

وقد تولى أئمة التصوف تاريخياً الدفاع بطرق مختلفة عن ثقافة الإخاء الإنساني والأمة الإنسانية الواحدة، ولعل من المفيد أن نشير هنا إلى موقف جريء أورده الإمام الغزالي في كتابه التفرقة بين الإيمان والزندقة، وفي مواجهة الرواية المشهورة التي تشير إلى انقسام الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة هالكة كلها في النار إلا الفرقة الناجية، اختار الغزالي رواية غير معروفة، وهي كلها في الجنة إلا واحدة!!⁽⁶⁾

ومع أننا غير معنيين هنا بمناقشة الروايات وأسانيدها ولكن من المهم أن نقرأ تلك النزعة الإنسانية التي كانت تتملك خطاب إمام كبير كالغزالي حتى يقف وقفته هذه في مواجهة الموروث الثقافي الإقصائي.

ويعتبر أصحاب هذا التوجه أن الأمة تشمل بني آدم كلهم كما بين القرآن الكريم، ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَرْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70] وكذلك نداء القرآن المتكرر بصيغة يا بني آدم، وكذلك خطاب النبي الكريم في حجة الوداع: أيها الناس

(5) ابن عربي/ محمد بن علي الحاتمي الطائي، ديوان ترجمان الأشواق، ص 99 طبع بيروت 1996

(6) الحديث بصيغته المشهورة رواه أبو داود والترمذي، ومع شهرة هذا الحديث فإن هناك جدلاً كبيراً في سنده ومتمنه، أما الرواية التي اختارها الغزالي فهي بالغة الضعف عند المحدثين وقد رواها ابن عدي والطبراني وابن النجار، انظر كشف الخفا ومزيل الالتباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس للعلوني ج1 ص 136 وقد جزم بصحة الأول وعدم صحة الثاني.

إن ربكم واحد وإن أباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب. إن هذه التوجهات الروحية والعاطفية ترسم صورة أخرى للأمة، تتجاوز السياسة والإيديولوجيا، وتستند إلى القدر المشترك من الإيمان، ومن المؤسف أنها لم تتجل في برامج سياسية، مع أن الشعوب الإسلامية عموماً تعيش الحياة الصوفية في برامجها وشعاراتها وأفكارها المتعددة.

المطلب الخامس

ترشيد الوعي بالانتماء إلى الأمة الإسلامية

وختاماً فإنه يلزم القول إن مكانة الأمة الإسلامية ومنزلتها في الكتاب والسنة كبيرة، ولكن ذلك لا ينبغي ان يحمل على التعالي على الأمم، بل ينبغي العمل على بناء شراكات وعلاقات متوازنة مع الأمم قائمة على العدل والمساواة.

إن مفهوم الأمة اكتسب حمولة إيديولوجية تاريخية، وقد تم التعبير عنها بعبارات دينية: خير أمة أخرجت للناس، الأمة المعصومة، الأمة الخاتمة، الأمة المرحومة، الأمة الناجية، الأمة المختارة، وغير ذلك من صيغ التمجيد التي تبدو ضرورية لشحن عواطف الانتماء، وتجييش المشاعر، ولكنها تؤدي دوراً عكسياً في العلاقات الدولية، وكذلك العلاقات بين الشعوب، التي يجب ان تقوم أساساً على مبدأ المساواة، ولا تقبل هذا اللون من التعالي، فلكل أمة مفاخرها ومآثرها، وهذا العلو المستند إلى العرق غير مقبول وهو يتناقض مع هدي النبي الكريم: ليس لعربي فضل على أعجمي إلا بالتقوى، والناس سواسية كأسنان المشط، ومن الضروري مراجعة هذه الثقافة الاستعلائية، التي تحول دون استفادتنا من التجارب العالمية وبناء علاقات متوازنة ومتكاملة، وهنا يتعين علينا أن نعمل من أجل أمة بين الأمم وليس أمة فوق الأمم.

وفي القرآن الكريم سابقة ذات دلالة في هذا المعنى، فقد ذكر القرآن مراراً أن الله فضل بني إسرائيل على العالمين، ﴿وَلَقَدْ آخَرْنَا نُهُمْ عَلَىٰ عَمَلٍ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ﴾ (٣٢)

[الدخان: 32] ومع أن فضلهم على العالمين مذكور بالنص الصريح عدة مرات، ولكن المفسرين والفقهاء أدخلوا القيد الضروري على ذلك، ولم يسلّموا بحق أي أمة في التفضل على العالمين بنسب أو دم أو محتد، واتفق الفقهاء على أن الناس سواسية، وأن بني إسرائيل فضلوا على عالمي زمانهم لأنهم كانوا أهل توحيد وصبر في محيط وثني فاسد، ومن المؤكد أن ما ورد في فضل الأمة الإسلامية على الأمم مقيد بما تحقّقه على الأرض من خير وعطاء وليس بالحسب ولا بالنسب.

المبحث الثاني الدولة

يتم تعريف الدولة حقوقياً بأنها الكيان الذي يجمع العناصر الأربعة الأرض والشعب والإرادة السياسية ونظام الحكم.

وهكذا تكون الدولة هي مجموعة من الأفراد يمارسون نشاطهم على إقليم جغرافي محدد ويخضعون لنظام سياسي معين، وتشرف الدولة على المقدرات الأساسية للمجتمع وتسخرها لتحقيق التقدم والازدهار.

ويجري عادة تعريف الدولة حقوقياً بأنها الكيان القائم على العناصر الأربعة: (7)

- الأرض
- الإرادة السياسية
- الشعب
- الحكومة

وهذه المحددات تساعدنا تماماً في التمييز بين الأمة والدولة، فالأمة رباط روحي وثقافي وتاريخي واجتماعي، قد لا يرتبط بجغرافيا معينة ولا بنظام حكم محدد ولا بإرادة سياسية، ولذلك لا يمكن وصفها بالدولة، وربما تشترك الأمة مع الدولة في العنصر البشري فكلاهما قائم على مجموعة كبيرة من البشر ينتمون إليه.

ويعتبر مصطلح الدولة مرادفاً لمصطلح الوطن، ف رئاسة الوطن هي رئاسة الدولة ودستور الوطن هو دستور الدولة، ومع ذلك فقد غلب في الاستعمال الحقوقي والتشريعي اسم الدولة، فيما غلب في الاستعمال العاطفي والتوجيهي والمعنوي مصطلح الوطن.

وبدءاً من عصر الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام فإن الدولة كانت تقوم دوماً عند توفر هذه العناصر الأربعة:

(7) الخزرجي، ثامر كامل، العلاقات السياسية الدولية واستراتيجية الأزمات، دار المنهل 2009

ففي الدولة النبوية اعتبرت الهجرة إلى المدينة المنورة بداية قيام الدولة في الإسلام، وأما ما حققه رسول الله وأصحابه الكرام في مكة والحبشة والطائف فإنه لا يعتبر دولة بالمعنى الحقوقي، حيث لم تتوفر هذه العناصر الأربعة، ولا شك أن أول يوم توفرت فيه هذه العناصر الأربعة هو يوم وصوله إلى المدينة المنورة حيث توفرت الأرض في يثرب، والشعب الذي يقيم في المدينة ولا يخضع لحكم دولة أخرى والإرادة السياسية التي توفرت لدى الأغلبية ببيعة الرسول وأخيراً النظام المدني الذي أسسه الرسول الكريم.

وهذا التعريف ينطبق على الدول الإسلامية التي قامت خلال التاريخ الإسلامي بدءاً من الدولة النبوية ثم الراشدية والأموية والعباسية والدول المختلفة التي أدارت شؤون الناس.

وأما الكيانات التي كانت تفتقر إلى واحد من هذه الشروط الأربعة فلم تعتبر دولة في التاريخ الإسلامي، وقد شهد التاريخ الإسلامي محاولات كثيرة قائمة على الكتاب والسنة نهض بها رجال شديدي الالتزام بالاسلام وعبادة وشعائر ولكنها لم تعتبر دولة لافتقارها لشرط الأرض او الإرادة السياسية الواضحة أو الحكومة الواقعية وسمي هؤلاء بالخوارج أو البغاة على الرغم من تمسكهم الشديد بشعائر الإسلام، وقد شرح رسول الله هذا المعنى بقوله: يخرج من ضئضى هذا أقوام سفهاء الأحلام حدثاء الأسنان يحقر أحدكم صلواته أمام صلواته وصيامه أمام صيامه يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية.⁽⁸⁾

ولم يرد مصطلح الدولة في القرآن الكريم، وقد ورد الجذر في معرض التداول والتبدل وتلك الأيام نداولها بين الناس، ولكنه لم يرد أبداً بمعنى الكيان السياسي المعروف.

وكذلك لم يرد في السنة النبوية استخدام هذا المصطلح أيضاً بالمعنى السياسي للكلمة، ويمكن تعليل ذلك بما أشرنا إليه من قبل وهو توحد الدلالة بين الدولة والأمة، فكان مصطلح الأمة يغني عن ذلك كون التجربة في مهدها ولم تخرج من جزيرة العرب بعد.

(8) متفق عليه، رواه البخاري ومسلم، وهو في البخاري عن أبي سعيد الخدري ج 4 ص 137

ولكن المعنى بدأ يدخل الحياة السياسية مبكراً وأثر عن علي كرم الله وجهه قوله: للباطل صولة وللحق دولة، وقوله: دولة الباطل ساعة ودولة الحق إلى قيام الساعة.

وقد تعزز استخدام المصطلح في الخلافة الأموية العباسية واستقر في الأذهان أن الدولة مصطلح يتصل بالكيان السياسي الحاكم القائم على تسيير أمور الناس الحياتية وإدارة حكمهم بالعدل والقسط، وقد اشتهر مصطلح الدولة عند العباسيين في العهد البويهي حيث كانت ألقاب الوزراء والملوك: عضد الدولة وسيف الدولة وجلال الدولة وبهاء الدولة وغيث الدولة.

وبهذا المعنى فإن الدولة الإسلامية ليست إلا الدولة الحقوقية المعروفة في العالم، وهي تتطابق شكلاً مع شكل الدولة الحديثة، ويتحدد انتماؤها للإسلام باحترامها لشرائعه وقيمه ونجاحها في تحقيق العدل والقسط.

ونترك الحديث عن هوية الدولة في الإسلام وكذلك عن الطبيعة السياسية للدولة الإسلامية إلى الفصل التالي الخاص بنظرية الحكم الرشيد

المبحث الثالث

الخلافة

المطلب الأول

تعريف الخلافة

يطلق معنى الخلافة على معاني ثلاثة: أن يأتي شيء بعد شيء فيخلفه، والثاني الخلافة بمعنى التغيير وتحول الوجهة والهدف، والثالث ظرف المكان وهو الوراثة نقيض الأمام، ويقال استخلف فلاناً من فلان أي قام مقامه، ويقال خلف فلاناً واستخلف فلاناً أي جعله خليفته.

ولا يعرف لكلمة الخليفة بالمعنى السياسي أصل في القرآن ولا في السنة، وفي القرآن الكريم وردت كلمة خليفة بمعنى صلة الإنسان بالله عز وجل وأنه استخلفه في الأرض، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ﴾ [البقرة: 30] فالخلافة هنا هي الاستخلاف بأمر الله في عبادته على الأرض، وهي لا تحمل المعنى السياسي المستقر للخلافة بمعنى أنها قيادة الدولة.

وفي موضع آخر: ﴿يٰۤاٰدَمُ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِى الْاَرْضِ فَاٰمُرُكَ بِالنَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى ۗ﴾ [ص: 26] وهو توجيه قرآني كريم تكرر للأنبياء عليهم السلام ليحكموا بين الناس بالعدل، وهو توكيد على خلافة الإنسان لله في الأرض.

وقد وردت عدة أحاديث في شأن الخلافة لا تخرج عن السياق العام في فهم الخلافة لغة وواقعاً، منها: تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكاً عاضاً، فيكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم يكون ملكاً جبرياً، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، ثم سكت.⁽⁹⁾

(9) رواه أحمد في مسنده عن النعمان بن بشير ج 4 ص 273 وقد انفرد به أحمد عن الكتب الستة فلم يروه غيره، وفيه إبراهيم بن داود الواسطي وفيه مقال.

والحديث مشهور ولكن سنده غير قوي كما رأينا في التخريج، وروحه العامة في قرءة الغيب لا تتفق مع منطق القرآن الكريم، ﴿قُلْ لَا أَمَلُ لِي فِي نَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَأَسْتَكْبَرْتُ مِنْ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ﴾ [الأعراف: 150]

وكذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾ [الأنعام: 50]

وقد نشأت هذه التسمية بعد رحيل النبي ﷺ واختار الصحابة هذا الاسم للخليفة أبي بكر الذي تم اختياره عن شورى وبيعة من المسلمين. وفي عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب استحدث المسلمون كلمة أمير المؤمنين، وجرى استعمال الكلمة وصفاً لمن ولي أمر الأمة وانعقدت له بيعة صحيحة.

المطلب الثاني

الخلافة في الوعي الإسلامي

يحظى مصطلح الخلافة باحترام كبير في الأمة الإسلامية لما يرمز إليه من وحدة المسلمين وارتباط دولتهم بدولة النبي الكريم، وكذلك لارتباطه بتاريخ الخلافة والأيام المجيدة في التاريخ الإسلامي.

وكذلك فإن ارتباط الخلافة بأسماء عظيمة في التاريخ الإسلامي كالخلفاء الراشدين والرشيد والمأمون والمعتضد والناصر وغيرهم من الخلفاء الذين حققوا مجد المسلمين وهيبتهم وانتصاراتهم وإسهامهم الحضاري يجعل هذا المصطلح أثيراً لدى كل مسلم، ويجعل حلم قيام خلافة إسلامية راشدة أمراً طبيعياً يشعر به كل مسلم في العالم.

وقد كان لسقوط الخلافة في مطلع القرن العشرين تأثير كبير في نفوس المجتمعات الإسلامية، وانطلقت في إثر ذلك مجموعة حركات سياسية تطالب بعودة الخلافة.

ولكن لا بد من دراسة موضوعية لمسألة الخلافة، ومواقف الفقهاء في وجوب إقامتها، والاتصال والانفصال بين الخلافة وبين الحكم، وواقع الخلافة في حاضر العالم الإسلامي اليوم.

جرى العمل بعد النبي صلى الله عليه وسلم أن تكون الخلافة هي امتداد الحكم النبوي، وصيغة الحكم في الدولة المسلمة، وفي ذلك قال الماوردي:

"الإمامة: موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدتها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع وهل الخلافة واجبة بالشرع أم بالعقل؟

واختلف في وجوبها هل وجبت بالعقل أو بالشرع؟ فقالت طائفة: وجبت بالعقل لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم، ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم، ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين، وهمجاً مضاعين

وقالت طائفة أخرى: بل وجبت بالشرع دون العقل؛ لأن الإمام يقوم بأمر شرعية قد كان مجوزاً في العقل أن لا يرد التعبد بها، فلم يكن العقل موجبا لها، وإنما أوجب العقل أن يمنع كل واحد نفسه من العقلاء عن التظالم والتقاطع، ويأخذ بمقتضى العدل في التناصف والتواصل، فيتدبر بعقله لا بعقل غيره، ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين، قال الله - عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59]

ففرض علينا طاعة أولي الأمر فينا، وهم الأئمة المتأمرون علينا، وروى هشام بن عروة عن أبي صالح عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "سيلكم بعدي ولاة، فيليكم البر بیره، ويليكم الفاجر بفجوره، فاسمعوا

لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق، فإن أحسنوا فلكم ولهم، وإن أساءوا
فلكم وعليهم" (10)

والحق ان قيام الدولة، أو وفق تعبير الماوردي الإمامة أو الرياسة، واجب
بالعقل والشرع جميعاً، ولا يوجد مبرر لاعتباره أمراً عقلياً محضاً أو شرعياً
محضاً

ونلاحظ من نص الماوردي أنه يجمع بين مصطلح الإمامة ومصطلح
الخلافة فيعتبرهما شيئاً واحداً، ومن العسير أن تجد سبيلاً للتمييز بين الخلافة
وبين الإمامة في كلام المتقدمين.

ومن الواضح أن مسألة الحكم والخلافة كانت شيئاً واحداً، ولم يكن من
الواقعي التمييز بينهما، وقد جرى العمل لقرنين من الزمان أن تكون الخلافة
ورئاسة الدولة شيئاً واحداً، قبل ان تظهر الدول الإسلامية المستقلة عن الخلافة
والملوك، وقبل أن تظهر الدول القوية التي عزلت الخلفاء عن الحكم واستقلت
بتدبير الدولة، حتى اعتاد الناس على وجود خليفة تسند إليه المراسم الحكومية
وسلطان يدبر أمر الدولة ويقود السلطة فيها، ويمكن القول إن ستين بالمائة من
تاريخ الخلافة الإسلامية لم يكن الحكم فيها بيد الخلفاء، خاصة في العصر
العباسي أيام البويهيين والسلاجقة، وكذلك في العصر المملوكي، وجانباً من
عصر الخلافة العثمانية.

وهكذا فإن ما كتبه الفقهاء خلال التاريخ الإسلامي عن الخلافة يراد به
الكلام عن قيام السلطة أو ما يعبر عنه بالإمامة، بغض النظر عن كونها في يد
الخلفاء أو سواهم من الحاكمين المؤمنين على مصالح العباد.

المطلب الثالث

هل الخلافة بالنص أم بالشورى

سائر ما يورده الرواة عن تسمية خليفة بعد رسول الله فهو من المرويات الساقطة سنداً والتي لا تنهض بها حجة، وقد اتفق أهل السنة والجماعة أن ولاية أبي بكر الصديق كانت عن شورى من المسلمين ولم تكن مسألة نص أو وحي أو كتاب.

وانفرد الشيعة فقالوا إن النص الصريح الصحيح قد جاء بخلافة علي بن أبي طالب، وأن الخلفاء زاحموه وتركوا النص الصحيح، وقد ذهب بعض علماء السنة إلى الغلو في بيعة الشيخين وأوردوا نصوصاً لا تثبت وفيها أن رسول الله سمى بعده الشيخين خلفاء له وهذا غلو ليس له سند من كتاب ولا سنة، والحقيقة أن رسول الله ﷺ لم يشأ أن يسمى خليفة من بعده وترك الأمر شورى بين المسلمين.

ومن المفيد أن نذكر هنا أن علماء الاصطلاح نصوا على أن كل حديث ذكر فيه أبو بكر وعمر وعثمان وعلي متتالين فهو حديث ضعيف لا يثبت عن النبي الكريم.

ومن المدهش أن الخلفاء الأربعة الراشدين قد تولوا الحكم بطرق مختلفة، تولاه أبو بكر ببيعة الأغلبية من المسلمين وتولاه عمر بالوصية والنص من الخليفة القائم وتولاه عثمان باختيار مجلس الخبراء وتولاه علي في ظروف الطوارئ وتولاه الحسن بن علي بولاية العهد من أبيه وتولاه معاوية بالصلح

ولا شك ان احتلاف الأساليب في تولي الحكم خلال الستة الأول دليل على أنه لا يوجد في الشريعة نمط محدد من شكل اختيار الحاكم ، وأن غاية الأمر أنه شورى بينكم وما ارتضاه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن .

وحين انقضت الخلافة الراشدة استحسن الخلفاء استحداث منصب ولي

العهد لتأمين استقرار الملك في ذرايعهم، وقد أقر ذلك كثير من الفقهاء ورأوا فيه تفويضاً من صاحب الحق لأهله بشرطه وفي محله، وغاية ما قام به الفقهاء هو تقرير بعض الشروط فيمن يلي الخلافة أو يلي ولاية العهد.

المطلب الرابع

الخلافة والدولة الحديثة

تنتشر اليوم دعوات لإحياء الخلافة ودعوات للتخلي عن فكرة الخلافة والدخول في الدولة الحديثة بعد ان بات من المستحيل عقلاً و عرفاً وقانوناً في ظل القانون الدولي وقوانين السيادة الوطنية أن تخضع الأمصار الإسلامية المترامية الأطراف لحكم مركزي واحد، مهما كان راشداً ونقيماً، خاصة مع الاختلاف الهائل بين مصالح الدول الإسلامية المتباعدة والشعوب الإسلامية المنتشرة في كل مكان في العالم.

ومع ذلك تبقى الخلافة رمزاً لوحدة المسلمين وإحدى الروابط التي تجمع الأمة، ويتعين الاهتمام بهذا المبدأ وما يرمز له من وحدة الأمة، ولكن بعد تحقيق تطورات جوهرية تنسجم مع المقاصد العليا للإسلام، ومنها:

- ضرورة تحول الخلافة من حكم الفرد والعائلة إلى مؤسسة تحكمها أصول دستورية تحقق الأهداف المشروعة لتضامن المسلمين بعيداً عن المصالح الضيقة للأفراد والامتيازات النسبية أو القبلية.
- إحياء منطق الشورى في قيام هذه المؤسسة وتحقيق رشدتها عبر أجهزة متخصصة في الاقتصاد السياسة والعلم، لتنسيق الجهود بين الأمم الإسلامية للوصول إلى الغايات المشروعة للأمة.
- ضرورة التخلي عن مبدأ السيطرة والحكم الذي ارتبط بالخلافة في مطلع عهدها، والتحول إلى مبدأ التنسيق واحترام سيادة الدول وقوانينها ودساتيرها، والتوفيق بين مصالح الدول الإسلامية.

• إقامة مؤسسات راسخة لفض النزاعات بين الدول الإسلامية وتعزيز العلاقات السائدة بين الشعوب الإسلامية

• تولي هذه الهيئة الحوار بين المسلمين والحضارت الأخرى في العالم وتحقيق مرجعية مشتركة تمثل المسلمين في الأرض.

ويمكن القول إن منظمة التعاون الإسلامي التي انطلقت قبل خمسين عاماً شكل من أشكال الخلافة، ويمكن تطوير أدائها لتحقيق الدور الإيجابي البناء الذي كانت تقوم به الخلافة الراشدة، وتجاوز الأخطاء والسلبيات والسلوكيات التي ارتبطت بممارسات بعض الخلفاء.

وفي تصور كهذا فلن يكون هناك مبرر للتمسك بصيغة: الخليفة من قریش، وهو ما نشرحه في الفصل الأخير من هذه الدراسة، حيث إن هذه المؤسسة لا توجد فيها صلاحيات مطلقة لأي فرد، وهي مؤسسة جماعية مشتركة.

ومع ذلك فإنه من البدهة القول أن هذه المؤسسة ستقيم احتراماً خاصاً لقریش وللامة العربية بواقع أنها أسرة النبي الكريم عليه الصلاة والسلام.

المبحث الرابع مصطلحات أخرى

ونختم هذا الفصل ببيان عدد من المصطلحات السائدة في كتب السياسة الشرعية التي تحتاج إلى تحرير:

الخليفة: وهو لقب أطلق على من ولي أمر المسلمين ولاية عامة، وشأنه أن يكون منصباً واحداً، ولا يتعدد، ومع ذلك فقد تعدد مرتين في الخلافة الأموية في الأندلس والفاطمية في مصر، وقد بويح في التاريخ الإسلامي الإسلامي 84 خليفة، ولو ضمّ لهم الخلفاء في مصر في العهد المملوكي لبلغوا 101 خليفة.

الإمام: ويطلق عادة في كتب السياسة الشرعية للتعبير عن الخليفة نفسه، وقل أن يطلق بالمفهوم السياسي على سواه.

ولي العهد: اسم لمن عينه الخليفة ولياً لعهد، وأول من سمي ولي العهد مروان بن الحكم، حيث بايع الناس على ولاية العهد لابنه عبد الملك في حياته.

العهد: تطلق على النص على ولاية العهد أو الخليفة التالي، كما تطلق على النصوص التعاقدية بين الدولة وبين الأقليات لحمايتهم ورعايتهم، واشتهرت العهدة العمرية لنصارى بيت المقدس.

السلطان: اسم للملوك الذين حكموا حكماً مطلقاً ومع ذلك اختاروا البقاء في كنف الخليفة، يذكرونه بالدعاء والخطبة، وأبرز هؤلاء سلاطين السلاجقة والخوارزمية والغزنوية والزنكية والأيوبيية، وقد التزم العثمانيون رسمياً اسم السلطان رغم أنهم كانوا يحكمون حكماً مستقلاً، مع أن عدداً منهم استخدم لقب الخلافة.

أمير المؤمنين: أول من تسمى بهذا اللقب عمر بن الخطاب، وذلك بدلاً

من لقب خليفة خليفة رسول الله، الذي استخدمه أول عهده، وجرى العرف خلال التاريخ أنه لقب خاص بالخليفة.

أمير المسلمين: هو لقب الحاكم الأعلى الذي اختاره المرابطون ثم الموحدون في القرنين السادس والسابع الهجري، وذلك لئلا يظهروا بمظهر المنازع للخلافة.

وزير التفويض: مصطلح استعمله العباسيون للتعبير عن منصب رئيس الدولة في النظم الحديثة الذي يقوم برسم السياسات وتنفيذها، وتعيين الوزراء والولاية وتحصيل مصادقة الخليفة عليها.

وزير التنفيذ: مصطلح أشار له الماوردي أيضاً يعادل في زماننا رئيس الوزراء وقد استخدمه العباسيون، واشترط فيه الماوردي العدالة ولم يشترط فيه الإسلام.

عضد الدولة وسراج الدولة وصمصام الدولة وبهاء الدولة: أسماء الولاية من بني بويه الذين استقلوا بالحكم في العراق وفارس ولكنهم ظلوا تحت كنف الخلافة يذكرونه بالدعاء والخطبة ويقرنون أسماءهم باسمه.

الكاتب: هو من يختاره الخليفة لكتابة مراسلاته وأوامره ومراسيمه ويشبه في زماننا وزير شؤون الرئاسة.

صاحب الديوان: وهو المكلف بإحصاء نفوس الرعية وتدير حاجاتهم وحشد الخنود من القادرين منهم، وهو يشبه في زماننا منصب وزير الداخلية

صاحب السر: ومهمته القيام بما يعهد إليه الخليفة أو السلطان من الوثائق والأوامر والاتفاقيات المهمة وتدوينها وحفظها، ويشبه في زماننا أُرشيف رئاسة الدولة

خازن بيت المال: ويتولى الحفاظ على المال العام وإنفاقه بشرطه وفي محله، ويشبه في زماننا وزير المالية

صاحب الأختام: ويتولى حمل أختام الخليفة أو السلطان ويكون مسؤولاً عن صحة الوثائق التي يتبادلها والمراسيم التي يتخذها، ويشبهه في زماننا منصب رئيس ديوان الرئاسة

صاحب البريد: ويتولى رعاية قوافل البريد وتأمين حمايتها والنزل التي تنزل فيها والخيول التي تستخدمها، ويشبهه في زماننا وزير الاتصالات

الناظر: يتولى مسؤولية الحفاظ على أموال الوقف وأموال اليتامى والقصر، ويشبهه في زماننا منصب وزير الأوقاف

الوالي: هو من يعينه الخليفة في مصر أو بلد ويقوم بخدمة الإقليم الذي انتدب إليه ويشبهه في زماننا منصب أمير الأمانة أو المحافظ أو مدير المنطقة

القاضي: وهو منصب القضاء المعروف، يعينه الخليفة مستقلاً عن الوزير أو الوالي التنفيذي، وقراره مستقل ولا شأن للوالي به تعييناً ولا عزلاً ولا نقلاً.

قاضي القضاة: منصب يختار له الخليفة من هو أكفأ القضاة في الخلافة ويتولى ما يتولاه اليوم وزير العدل من المسؤوليات القضائية والحقوقية وإدارة شؤون القضاة وتأمين حصانتهم وحمايتهم ومراقبة نزاهتهم.

المحتسب: هو اسم لمن يتطوع بنفسه في خدمة الشأن العام، ويغلب إطلاقه في المناصب الوظيفية على من يلي أمر الحسبة ويعين المحتسبين ويراقبهم، ويشبهه في زماننا منصب وزير العمل الطوعي.

الفقيه: اسم يطلق على من يقوم بالاجتهاد في الدين ولا يشترط فيه تعيين من الخليفة أو غيره، بل يحكم عليه عمله وحفظه وإتقانه، ولا يترتب على كلامه أثر قانوني، ولكنه عادة يحظى باحترام الخلفاء خاصة إذا اشتهر علمه وشاع اسمه.

المفتي: كان المفتي في الأصل لقباً يطلق على كل فقيه، واشتهر الليث بن سعد بلقب مفتي مصر، وكان ذلك استخداماً شعبياً ولم تقم الدول الإسلامية

الأولى بتعيين مفتين، لأن شأن الفتوى الاختيار وشأن القضاء الإلزام، وشأن الفتوى أن تصدر من الأفراد وليس من الدولة، وشأن الفتوى أن تتعدد وشأن القضاء أن يتوحد، وكانت الدول الإسلامية تكتفي بتعيين القضاة وترك الفتوى لاختيار الناس، ولكن درجت الدول الإسلامية منذ العصر المملوكي على تسمية المفتي العام والمفتي المذهبي، وذلك لضمان صدور الفتوى من أهلها وفي محلها، وسد باب الفوضى في الفتاوى، وتطور اللقب بمراتبه ومنازله في العصر العثماني حتى أطلق على كبير المفتين لقب شيخ الإسلام.

شيخ الإسلام: لقب أطلقه المسلمون عفويًا على كبار علمائهم ومن سمي بذلك الجويني والبيهقي والدارقطني وابن الصلاح وابن تيمية، ولكن العثمانيين كانوا أول من حدده منصباً ورسم له شروطه وحدوده وذلك أيام محمد الفاتح 854 هجرية وكان المنصب يرشح له أكبر المفتين ممن أمضى عقوداً طويلة في الفتوى وعرف بالتبحر في المذهب الحنفي.

الصدر الأعظم: منصب استحدثه الأتراك يقابل منصب رئيس الوزراء في الدولة الحديثة وأول من وليه علاء الدين باشا عام 720 هجرية

أمير الحج: منصب خاص يتولاه من اختاره الخليفة لرعاية الحج وقيادة حملة الحج الرسمية التي تخرج من دار الخلافة، ويمكن القول إن أول أمير حج في الإسلام هو عتاب بن أسيد ثم أبو بكر في زمن رسول الله، وكان لهذا المنصب أهمية خاصة أيام العباسيين والعثمانيين

مجلس أهل الحل والعقد: يتكون هذا المجلس عادة من وجوه الناس وعلمائها وفقهائها بشكل عفوي، وأول مجلس من هذا النوع هو مجلس سقيفة بني ساعدة الذي تمت فيه بيعة أبي بكر، وقد ظل هذا المجلس عفويًا حتى قام الخلفاء بتسمية أعضائه وتحديدهم في العصر العباسي ومنح مجموعة من الصلاحيات ولكنها لم تصل إلى حد اختيار الخليفة أو محاسبته وعزله، وظل في الغالب مجلساً استشارياً يعمل في خدمة الخلفاء والسلطين.

مجلس الفقهاء: أول من أحدث مجلساً للفقهاء عمر بن عبد العزيز حين ولي المدينة المنورة عام 82 هجرية، ولم تستمر هذه التجربة حيث تحول الفقهاء فيما بعد إلى اتباع مذاهب محددة فصار لكل مذهب أئمتة، ولم تظهر صفة سياسية دستورية لمجالس الفقهاء وإنما استمرت بشكل عفوي دون قرار من الخليفة.

الباب الأول

نظرية الحكم الرئتييد في الإسلام

الرؤية والأسس والقيم

تمهيد

الفصل الأول: رؤية الحكم الرشيد

الفصل الثاني: أسس الحكم الرشيد

الفصل الثالث: قيم الحكم الرشيد

الفصل الرابع: الطبيعة السياسية للدولة الإسلامية

الفصل الخامس: هوية الدولة

قيم الحكم الرشيد

- العدل
- الشورى
- السلم
- المساواة
- التكافل
- الطهارة
- العفاف
- الحرية
- النظام
- الخير

أسس الحكم الرشيد

- السيادة لله
- السلطان للأمة
- الاحترام للتاريخ
- التشريع بالواقع
- العقد الاجتماعي

رؤية الحكم الرشيد

- أمة الرسالة
- حقوق الإنسان
- كرامة الأوطان
- حوار الأديان
- أرض الرحمن

الباب الأول

نظرية الحكم الرشيد في الإسلام الرؤية والأسس والقيم

نظرية الحكم الرشيد في الإسلام

نخصص هذا الفصل للحديث عن نظرية الحكم الإسلامي الرشيد، وتحديد ملامحها وأسسها ومقاصدها، وتمييزها عن النظريات الأخرى في الحكم والإدارة.

وقد قمنا ببناء نظرية الحكم الرشيد في الإسلام استقراء من نصوص القرآن الكريم وتطبيق النبي ﷺ في دولة الإسلام الأولى، وقد تم تحديد عناصر النظرية في محددات ثلاثة: الرؤية والمبادئ والقيم، ثم اتبعناها بفصلين هامين عن الطبيعة السياسية والهوية السياسية للدولة المسلمة.

وقد سبق القول إن الدولة الإسلامية ليست تلك الهياكل والمؤسسات والأشخاص الذين ظهروا في التاريخ الإسلامي، ولا حتى التشريعات التي حكمت بها تلك الدول، ولا حتى التسميات التي نالت شهرة دينية كالخلافة وولاية العهد والسلطنة وأهل الحل والعقد، فهذه كلها تجارب بشرية تظهرت بحسب الحاجات والوقائع والمصالح المجتمعية.

ولكن التعبير الصحيح عن الحكم الرشيد في الإسلام إنما يتجلى في تحديد الأسس والرؤية والقيم التي قامت عليها الدولة النبوية، وهي المقاصد العليا التي نادى بها الإسلام، وهي المعاني التي ينبغي أن تقوم عليها الدولة المسلمة في كل عصر وحين.

ويمكن اعتبار هذه المحددات التي نقصدها محض استقراء لما حققه الرسول الكريم في دولته الأولى، وكذلك ما حققته الخلافة الراشدة من بعده وكذلك عصر الإسلام الذهبي.

وقد قسمنا هذا الباب إلى ثلاثة فصول: الأسس والرؤية والقيم.

الفصل الأول

رؤية الحكم الرشيد

ونقصد بالرؤية تلك المنطلقات النظرية التي تحكم توجه الحكم الرشيد في الإسلام، وبشكل خاص نظرتَه لرسالته ومسؤوليته، ورؤيته للعالم من حوله بدءاً من ذات الإنسان إلى الأسرة إلى المدينة إلى الوطن ثم إلى الشركاء في الإيمان من الناس ثم إلى الإنسانية كلها وأخيراً إلى العالم بكل ما فيه من كائنات حية وأفلاك سارية.

وبالتأكيد فإن وضوح الرؤية تجاه هذا العالم بكل ما فيه وتعزيز انتماء كل شيء في الكون لله تعالى يخلق منهاجاً مختلفاً عن الأنظمة التقليدية في البناء المجتمعي والإخاء الإنساني الوعي بالعالم والإحسان إلى الأرض، وبالنتيجة فإن المسؤوليات السياسية لجهاز الحكم في الإسلام تتحدد طبقاً لهذه الرؤية، وتنسجم مع هذه الحقائق.

أمة الرسالة

تتوزع الأنظمة السائدة في العالم إلى نوعين: إيديولوجي وغير إيديولوجي، فالأولون أصحاب مشروع يعتقدون أن رسالتهم لا تكتمل إلا بتحقيق تغيير في المجتمع في عقيدته وتفكيره وأسلوب حياته، ويندرج تحت هذا العنوان الأنظمة الشمولية والاشتراكية، أما النوع الثاني فهم أولئك الذين لا يرون لهم دوراً في تعديل سلوك الناس ويعتقدون أن رسالتهم تنحصر في تقديم الخدمات للمجتمع دون التدخل في طريقة تفكيرهم وحياتهم، وعادة ما تكون الأنظمة الليبرالية عموماً من هذا النوع فهي مهتمة بتقديم الخدمات للناس ولكنها لا تحمل أي رؤية إيديولوجية.

ومن الواقعي ان نقول إن النظام السياسي في الإسلام ينتمي إلى النوع الأول، فهناك رسالة يحملها المشروع الإسلامي في السياسة والحكم، وهي الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، والمسلم مشغوف بهداية الناس وإصلاح أحوالهم، ولا شك انه يحمل رؤية لمستقبل الأمة ويعمل على تحقيقها.

ولكن الوصف الدقيق للموقف الإسلامي هو أنه يقود طريقاً ثالثاً، فهو ليس مع الحركات الإيديولوجية التي تعمل على تغيير عقيدة الناس وفكرهم بالعنف أو بسلطان الدولة، فالحرية التي منحها الإسلام للناس في اختيار العقيدة والسلوك كبيرة وواسعة وأصيلة، وقاعدة لا إكراه في الدين تقتضي انه لا إكراه في العبادة ولا إكراه في العقيدة ولا إكراه في السلوك، ونصوص القرآن الكريم واضحة في النهي عن التدخل في حياة الناس بالعنف أو سلطان الدولة، وحتى الرسول نفسه فقد قال له الله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾

[الغاشية: 21-22]

لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ﴿٢٢﴾

وكذلك فإن النظام الإسلامي لا يشبه تلك الأنظمة اللأدرية أو اللامبالية والتي تمارس حرية غير منضبطة وترى أن مسؤولية الدولة تقتصر على توفير الخدمات ولا شأن لها بما يفكر الناس.

ومقتضى ذلك أن الإسلام وإن كانت له رؤية في تعديل السلوك الاجتماعي والسير بالأمة نحو التوحيد والفضيلة، ولكن هذا الهدف لا يجوز أن يفرض بسلطان الدولة ولا ينفق عليه من مقدراتها، غاية الأمر أن الدولة الإسلامية توفر نموذجاً جيداً لفهم هذه القيم وشرحها للناس، وبعد ذلك فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، ويمكن أن يتم تنفيذ برامج الإصلاح العقائدي والاجتماعي عبر مؤسسات وقفية وخيرية واجتماعية، وليس اقتصاصاً من مال دافع الضرائب، الذي قد يكون مختلفاً في الدين والعقيدة، ولا تطيب نفسه بهذا اللون من الإنفاق، وإن الله طيب لا يقبل إلا طيباً.

حقوق الإنسان

تنطلق الرؤية الإسلامية من التأكيد على أن العالم أسرة واحدة، وأن الخلق كلهم عيال الله، وأن الله رب العالمين، وأن الناس كلهم لآدم وآدم من تراب.

ومع أن النظام العالمي الجديد بات واضحاً في الحديث عن حقوق الإنسان، بغض النظر عن لونه وجنسه ودينه وماله، ولكن الإسلام أضاف بعداً جديداً على هذه القيم فعزز الأمر بثقافة الرحم والنسب والأخوة، وان علاقة البشر بعضهم ببعض ليست مجرد نصوص قانونية تم التوقيع عليها في عصابة الأمم، بل هو حقيقة بيولوجية ووراثية ورحمية، وان أي لون من التعالي بين الأمم هو ردة عن قيم الإسلام العليا في المساواة والإخاء الإنساني إن تفصيل القرآن لقصة آدم بكل تفاصيلها الدقيقة في نحو عشر سور في القرآن الكريم، يعكس إرادة واضحة في إحياء ثقافة الأسرة الإنسانية، والإخاء البشري، والبحث عن الروابط والصلات ليس على أساس من المصالح والجوار فقط بل على أساس من رابطة الدم والرحم التي يجب أن تتعزز بالمعطي الحضاري يوماً بعد يوم.

وفي القرآن الكريم تكرر النداء الإلهي يا بني آدم أربع مرات، ﴿يَبْنَءَ آدَمَ

قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ لِبَاسًا يُؤَرِّى سَوْءَ تَكْمُ وَرِدِيثًا وَلِبَاسٍ الْقَوَى ذَلِكَ خَيْرٌ﴾ [الأعراف: 26]

ويعتبر القرآن الكريم مسألة نزول آدم من السماء مسألة وحي وعقيدة، ويؤكد القرآن على مسؤولية ابن آدم في الأرض، ورسالته في إعمارها وبنائها وإنشاء مجتمعات عادلة ورحيمة وناجحة.

وتختلف الرؤية الإسلامية في مسألة الأصل الإنساني اختلافاً واضحاً، فبينما ترى المادية التطورية أن الإنسان هو محض تركيب بيولوجي هيدروكربوني صدفي عاثر قذفت به رحى الديالكتيك فقام طفرة يميشي على قدمين، فإن الإسلام يرسم صورة مختلفة تماماً للإنسان وأسرته في الأرض،

فيشير أن الله خلقه بيمينه ونفخ فيه من روحه وأسجد له ملائكته وسخر الكون في خدمته، وبذلك تكون الطبيعة والملائكة في خدمة الإنسان مسخرة له كما أراد الله، وتكون الذاريات ذروا والحاملات وقرأً والجاريات يسراً والمقسمات أمراً كلها في خدمة الإنسان حتى يحقق رسالة الله التي أمره بها في هذا الكون.

وتنشئ هذه الرؤية الفلسفية مسؤوليات حقيقية على الدولة الإسلامية تجاه العالم من حولها حيث تتعامل مع البشر كلهم على أنهم أسرة واحدة، وأن في كل إنسان في هذا العالم قبس من روح الله وسر منه، وهذه رؤية إيمانية عميقة تفرض طابعاً فريداً في بناء العلاقات الدولية على أساس من الاحترام والثقة والإيمان بالخير الإنساني وهو أهم عوامل نجاح الدولة المسلمة في علاقاتها الدولية.

ومن المؤسف ان يقال إن هذه الرؤية خيالية وحالة وأن السياسة لا تحكمها الأحلام بل المصالح، وفي هذه النقطة بالذات أجد أن كل ما يروجه الأسلوب الميكيفيلي في العلاقات السياسية بين الحاكم والمحكوم وبين الدولة والإقليم، وكل ما يبرر الانتهازية والغدر والظلم والمصالح الضيقة هو فكر مضاد للإسلام ومعاند لروحه الإنسانية مهما بدا أنه واقع سياسي فقد جاءت هذه الشريعة لتغير الواقع اللاأخلاقي وتنشئ مكانه واقعاً أخلاقياً نبيلاً يتفق مع القيم العليا للدين الخالص.

إن فكرة الأسرة الإنسانية، والأخوة بين أبناء آدم، يجب أن تظهر تجلياتها في دعم الإخاء الإنساني وتقليل الحروب ونشر السلام، وهي حقيقة عبر عنها الرسول الكريم بعبارة لا يوجد ما هو أشد منها وضوحاً: الخلق كلهم عيال الله وأحب الخلق إلى الله أنفعهم لعياله. (1)

وتستند هذه الحقيقة إلى بيان القرآن الكريم: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي

الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴿٧٠﴾

[الإسراء: 70]

(1) البزار العتكي، أحمد بن عمرو، البحر الزخار مسند البزار، ج 13 ص 332

ويمكن اعتبار مشاركة النبي الكريم في حلف الفضول أول إسهام في تكريس حقوق الإنسان وحمايتها في جزيرة العرب، وهو حلف تداعى فيه العرب ان لا يتركوا مظلوماً إلا نصره ولا شريداً إلا آووه، وخاصة أولئك المساكين الغرباء الذين كان يتعرض لهم الأقوياء فيذلونهم ويأخذون أموالهم ولا يجدون من ينصرهم، وفي ذلك قال النبي الكريم: لقد شهدت حلفاً في دار ابن جدعان ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو دعيت إلى مثله في الإسلام لأجبت. (2)

وقد تطورت مفاهيم حقوق الإنسان اليوم وغدت أبرز مسؤوليات الدولة الحديثة، وتم الإعلان عن هذه الحقوق الأساسية في ميثاق دولي كبير عام 1948 في الأمم المتحدة، وباتت أبرز عناوين التزام الدولة بمسؤولياتها وواجباتها، وأصبحت أهم شروط دخول الدول إلى الهيئات الدولية الرئيسية في العالم.

ولا أجد ضرورة لتمييز موقف الإسلام في مسألة حقوق الإنسان من موقف الحضارة الحديثة، وفي الواقع فإن الحقوق الأساسية الواردة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هي مطالب شرعية محمودة، ويمكن الاستدلال لها من الكتاب والسنة والفقهاء الإسلاميين، ولا أجد أي مبرر للقول بان الإسلام يحمل رؤية أخرى لما تحمله الإنسانية من هذه القيم، ومع ذلك فإن هذا الإعلان ليس نصاً مقدساً، ويجب أن نشير إلى نقطتين:

- نقاط تحتاج للتوضيح فيما يخص المادة 12 و16 ونظائرها بان هذه الحرية يجب أن تلتزم المعايير التي يقرها المجتمع بعقده الاجتماعي
- نقاط القيم المضافة التي أشار إليها الفقهاء الإسلاميين والتي نعتبرها في روح الإعلان العالمي وليس نقيضاً له.

ويجب التذكير هنا أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ليس موقفاً يخص الدول الغربية، أو الحضارة الأوروبية، بل هو في العمق موقف كافحت من

(2) السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله، الروض الأنف، ج 2 ص 49

أجله كل الحضارات الإنسانية ولا زال الإنسان يكافح من أجل الحرية والمساواة والعدالة منذ فجر التاريخ، وحين أقرأ نصوص الإعلان العالمي أجد أن الحضارة الإسلامية باعلامها وقادتها ودراسات علمائها شاركت في صياغة هذا الإنجاز الإنساني النبيل، ومن حقنا أن نقول إنه إنجاز إنساني وليس إنجازاً شرقياً ولا غربياً.

ومع أن مصطلح حقوق الإنسان لم يستخدم في العصر النبوي ولكن القيم التي كرسها العهد النبوي كانت بجدارة قيمة إنسانية رفيعة وكان دستور المدينة أول وثيقة تكرر حقوق الإنسان في جزيرة العرب وتحقق المواطنة بغض النظر عن النسب والعرق والدين الذي كان العرب يؤدونه للمسألة برمتها، وكان في نص الميثاق أن محمداً ويهود المدينة أمة واحدة من دون الناس لهم معاقلمهم وربعتهم التي كانوا يتعاقلون بها.

وبذلك فإن هذا النص قطع الامتياز الديني الذي هو أس الدولة الشيوقراطية، حيث كان الناس على دين ملوكهم وفي أحسن الأحوال فإن المخالف في الدين مواطن من الدرجة الثانية، وهو ما ترفضه القواعد الإسلامية رفضاً شديداً، وهنا يقوم الناس أمام مسؤولية مشتركة متساوية يحكمها منطق القرآن الكريم: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾﴾ [الزلزلة: 9]

وبالمنطق إياه يمكن قراءة نصوص القرآن الكريم التي تحدثت عن الآخر بحقوق كاملة في ظلال الشريعة وهو ما أقره الفقهاء في إطار السياسة الشرعية بل إن هذه الدراسة ماضية لتقرير أنه هو حكم الله في الدنيا وفي الآخرة:

﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰدِقِينَ وَالصَّٰدِقَاتِ مَن ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٦﴾﴾ [البقرة: 62]

وحين قام النبي الكريم بعقد أهم صلح سياسي في حياته، بين دولته الناشئة وبين الزعامة التقليدية العربية في قريش، وهو صلح الحديبية نص

بصراحة أن من شاء الدخول في حلف محمد دخل فيه ومن شاء الدخول في حلف قريش دخل فيه، وبغض النظر عن الدين دخلت قبائل عربية في حلف محمد وصارت جزءاً من الدولة الإسلامية، وبعضهم مسيحيون كنصاري نجران وآخرون يهود كيهود فدك وبعضهم وثنيون كقبيلة خزاعة، وقد نال هؤلاء حقوقاً متساوية من جهة المواطنة والحريات وحماية الدولة لهم بغض النظر عن دينهم.

ومن المدهش أن فتح مكة وهو أكبر أيام النبي محمد وأهمها، وهو نصر الله والفتح، كان سببه المباشر هو حماية بعض الوثنيين من مواطني الدولة من قبيلة خزاعة الذين تعرضوا لاضطهاد مباشر من قريش حين نكثت العهد، وكان على الدولة الإسلامية أن تحميهم وتدافع عنهم.

وفيما يلي قراءة مختصرة بأهم الحقوق التي وردت في المواد الثلاثين لإعلان حقوق الإنسان، وغني عن القول إن كل هذه المطالب هي أيضاً من صميم الفقه الإسلامي ومن جوهر رسالته.

1. يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق. وقد وهبوا عقلاً وضميراً وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء.
2. لا يجوز إسترقاق أحد أو إستعباده، ويحظر الإسترقاق وتجارة الرقيق بجميع صورهما.
3. لا يعرض أي إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة.
4. لكل إنسان أينما وجد الحق في أن يعترف بشخصيته القانونية، وله حق التمتع بجنسية ما.
5. كل الناس سواسية أمام القانون ولهم الحق في التمتع بحماية متكافئة عنه دون أية تفرقة.
6. لكل شخص الحق في أن يلجأ إلى المحاكم الوطنية لإنصافه.
7. لا يجوز القبض على أي إنسان أو حجزه أو نفيه تعسفاً.

8. لا يعرض أحد لتدخل تعسفي في حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو لحملات على شرفه وسمعته. ولكل شخص الحق في حماية القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الحملات.
9. لكل فرد حرية التنقل واختيار محل إقامته داخل حدود كل دولة.
10. يحق لكل فرد أن يغادر أية بلاد بما في ذلك بلده كما يحق له العودة إليه.
11. لكل فرد الحق أن يلجأ إلى بلاد أخرى أو يحاول الالتجاء إليها هرباً من الاضطهاد.
12. للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة دون أي قيد بسبب الجنس أو الدين. ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله.
13. لا يبرم عقد الزواج إلا برضى الطرفين الراغبين في الزواج رضى كاملاً لا إكراه فيه.
14. الأسرة هي الوحدة الطبيعية الأساسية للمجتمع ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة.
15. لكل شخص حق التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره، ولا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفاً.
16. لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته.
17. لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير. ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقييد بالحدود الجغرافية.
18. لكل شخص الحق في حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية.
19. لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً.

20. لكل شخص الحق في العمل، وله حرية اختياره بشروط عادلة مرضية وله حق الحماية من البطالة، ولكل فرد دون أي تمييز الحق في أجر متساو للعمل.

21. لكل فرد يقوم بعمل الحق في أجر عادل مرض يكفل له ولأسرته عيشة لائقة بكرامة الإنسان تضاف إليه، عند اللزوم، وسائل أخرى للحماية الاجتماعية.

22. لكل شخص الحق في أن ينشأ وينضم إلى نقابات حماية لمصلحته.

23. لكل شخص الحق في الراحة، أو في أوقات الفراغ، ولا سيما في تحديد معقول لساعات العمل وفي عطلات دورية بأجر.

24. لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته. ويتضمن ذلك التغذية والملبس والسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة.

25. للأمومة والطفولة الحق في مساعدة ورعاية خاصتين. وينعم كل الأطفال بنفس الحماية الاجتماعية سواء أكانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعي أم بطريقة غير شرعية.

26. لكل شخص الحق في التعلم. ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى والأساسية على الأقل بالمجان.

27. للآباء الحق الأول في اختيار نوع تربية أولادهم.

28. لكل فرد الحق في أن يشترك اشتراكاً حراً في حياة المجتمع الثقافي وفي الاستمتاع بالفنون والمساهمة في التقدم العلمي والاستفادة من نتائجه.

ومع ذلك فإن احترامنا لهذه المقاصد الإنسانية النبيلة لا يحول بين تقديم الإضافة الضرورية التي نعتقد أن الإسلام دعا إليها وأمر بها، ومن هذه الإضافات:

حق الإنسان في أن يولد بين أبوين: وهو من هذه الحقوق التي نأمل أن تضاف إلى الإعلان العالمي وذلك لمنع الآباء والأمهات من العبث بالمواليد

والتخلي عن مسؤولياتهم في رعاية الأطفال، وهو حق أمر به الإسلام وتؤيدنا فيه النظم الحقوقية في العالم، وهو ما يمنع العبث والفحشاء والاستهتار، وهذه هي مطالب الشريعة في الجوهر.

حق الإنسان في بر أبنائه وحنانهم ورعايتهم: ويتأكد هذا الحق في هذا العصر الذي تتمزق في الروابط والتآصر، وهذا الحق طالبت به الأديان وتناضل لأجله منظمات الأسرة ولكنه لا زال خارج الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

حق الإنسان في التمرد على الحرب الظالمة: وذلك ان الأنظمة تفرض على الناس التجنيد الإجباري ثم المشاركة في كل حرب يقررها السلطان، وهذا الأمر مناف لحرية الإنسان، وهو يتضمن إرغاماً كريها للإنسان على خوض الحروب التي لا يؤمن بها، ولا بد من موقف إنساني واضح لحماية حق الإنسان في التمرد على الحرب الظالمة، ولا شك ان حماية هؤلاء ستحول دون وقوع كثير من الحروب، وذلك حين يدرك المستبد ان الناس يكلون خيارات أخرى وقد لا يندفعون معه في حروبه الانفعالية.

إن هذه الحقوق ملزمة للدولة المسلمة وعليها أن توفر للناس هذه الحقوق وأن تطورها، وفي الواقع فإن تطور حقوق الإنسان هو أمر حيوي، ولكل امة في العالم اليوم مقترحات لتطوير مفهوم حقوق الإنسان بعد مرور سبعين عاماً على ظهور المصطلح وتطبيقاته.

كرامة الأوطان

وكما تنطلق رؤية الحكم الرشيد من الوعي بالإنسان كفرد، فإنها مهتمة بالإنسان كمجتمع ووطن، ومعنية ببناء حاجاته ومصالحه في إطار الأوطان التي فطر الإنسان على الحنين إليها والعمل في سبيلها وابتغاء المجد في ذكرها.

وقد تحدث الرسول الكريم مراراً عن وطنه مكة وحنينه إليه، وقال اللهم حبب إلينا مكة كما حببت إلينا المدينة، وقال حين وداعه مكة: اللهم إنك أحب بلاد الله إلي ولولا أن أهلك أخرجوني منك ما خرجت.

منطق يجعل العالم كله في حال حرب لا تنتهي، ويجعل الشعوب كلها في عداوة مستمرة للإسلام والمسلمين قائمة على مبدأ اقتل أو تقتل.

ولكن التأمل في هدي الرسول الكريم ومصالح الأمة المسلمة يوجب تغيير هذا المنطق الإقصائي، والعودة إلى منطق القرآن الكريم في تقرير حقائق الشعوب والبلدان والأوطان، ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: 13] ومنطق التمايز والاختلاف بين الناس: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: 6] وقوله: ﴿قُلْ لَا تُشْكِرُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلَا تُشْكِرُونَ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [سبأ: 25] وكذلك في الدخول في الوعي الحضاري الذي أقرته كل أمم الأرض وحددت فيه الأوطان بحدود وخرائط تحميها عهود ومواثيق ومعاهدات دولية.

وقد اشتهر في كتب الفقه الإسلامي قسمة العالم إلى دار إسلام ودار حرب، وبذلك يتحدد الوطن على حدود الجهاد، فلا يكون مستقراً ولا متصالحاً مع دول العالم من حوله، والحقيقة أن هذا الاختيار المنسوب للإمام أبي حنيفة بقسمة العالم إلى دار إسلام ودار حرب، له اعتباراته وضوابطه، ولا يعني أبداً أن أبا حنيفة قصد إلى إنكار وجود الوطن المستقر والدعوة إلى استعمار الحرب بين المسلمين وشعوب الأرض، بل كانت هذه القسمة عنده محض ثنائية توضيحية أراد من خلالها تمييز دار الإسلام من سواها، بدليل أن فقه الحنفية أفرد فصولاً متعددة للعهد والأمان والذمة، وفقهه رحمه الله طافح بالتسامح والتراحم والحكمة.

وهكذا فقد استقر في الفقه الإسلامي التحول إلى القسمة الثلاثية في إطار العلاقات الدولية⁽³⁾:

- دار الإسلام
- دار الحرب
- دار المعاهدة

(3) الموقع الرسمي للشيخ الألباني وللشيخ بن عثيمين

فتكون دار الإسلام هي الأرض التي يعيش عليها المسلمون وتطبق فيها أحكام الشريعة، ودار الحرب هي الدولة التي تعلن الحرب على المسلمين ولا تحترم شعائرهم ودينهم ونبیهم، وما تبقى بعد ذلك فهو دار عهد يحكمها طبيعة الاتفاق الذي تبرمه الدولة الإسلامية مع هذه الدولة في إطار العلاقات الدولية، وهذه العلاقات والاتفاقيات تدور في فلك المباح الذي ترك لولي الأمر أن يتصرف فيه من خلال مؤسسات الشورى والحكم التي تتبناها الأمة.

وهذا المعنى هو ما دلت الآيات بوضوح: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقِنُواكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (٨) إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُمْ مِنْ دِينِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾

[الممتحنة: 9]

فقد أقرت الآية بوجود بناء علاقة السلم والود والبر مع الدول المختلفة إذا لم يظهر منها اعتداء، وهي دعوة لبناء علاقات حسن الجوار بين الأوطان، وهو ما أقرته شعوب الأرض كافة من كرامة الأوطان وحقوق الإنسان.

ومن المؤكد أن هذه الحقائق التي أقرتها شعوب الأرض في استقلال الدولة واحترام استقلال الدول الأخرى وإن بدت غير منطبقة مع تجارب السلف ولكنها تنطبق مع مقاصد الإسلام في بناء الحياة ونشر السلم والعدل في الأرض، وهي ترمز إلى مجموعة من القيم تقرها الشريعة نذكر منها:

- احترام خيار الجماعة والعمل في سبيل الخير العام
- حب النبي الكريم لوطنه في مكة والمدينة وإعلانه قداسة البلدين وتحريم الاعتداء عليهما وحماية البيئة فيهما.
- احترام العهود والمواثيق التي نشأت بها الدولة ووجوب أداء الالتزامات الناشئة عليها
- احترام حق الملكية للأفراد والحكومات وثوثيقها وحمايتها

• أداء الأمانة التي استخلف الله فيها الإنسان من إحياء الأرض وتسخيرها للناس .

• التدافع بين الشعوب والأمم في بناء الأرض وعمارتها .

• تقديم الضمانات والتطمينات لدول الحوار بالتزام الدولة الإسلامية بالمعاهدات مع الأسرة الدولية وكذلك بالسلم والأمن الدوليين .

ومن جانب آخر فإن كرامة الأوطان والدفاع عنها واحترام العقد الاجتماعي بين أهلها، لا يعني بالضرورة عبادة الأوطان، وتكريس حدودها قدساً تبذل فيه الأرواح والمهج، ويهلك من أجله الإنسان، بل إن الشريعة ظلت واضحة في سمو كرامة الإنسان على التراب والحجر، وفي الحديث: لزوال الدنيا أهون على الله من قتل مؤمن⁽⁵⁾.

بل إن الحدود بين الأوطان محكومة بمصالح الناس، وهي عقد اجتماعي، وليس نصوصاً مقدسة، ولا ينبغي أن تنشب الحروب في النزاع على الحدود، بل يمكن تعديل الحدود والرموز الوطنية وتغييرها بالتفاوض والتوافق، كما يمكن التجمع في أقاليم أو الانقسام في دول دون الحاجة إلى حروب ضارية، كتلك التي عصفت بالعالم خلال القرن الماضي تحت عناوين حماية الأوطان .

كما أن فكرة السيادة الوطنية التي يقرها القانون الدولي قد تمت المبالغة فيها بشكل غير واقعي، وقد كرستها الأمم المتحدة لدى قيامها لتشجيع الدول على الانضمام للامم المتحدة، ولكن هذا المبدأ صار أداة في يد الاستبداد، يمنع تدخل الأسرة الدولية بحجة السيادة، الأمر الذي أدى إلى تغول الاستبداد وبطشه .

وقد أدت الحروب الأخيرة التي تخوضها الديكتاتوريات تحت عنوان السيادة الوطنية إلى مطالبات قوية في الأمم المتحدة لتعديل مبدأ السيادة الذي أقرته الأمم المتحدة والتحول إلى المسؤولية الأخلاقية للأسرة الدولية في التدخل الإنساني .

(5) ابن ماجه القزويني، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه ج 3 ص 639 وشواهد كثيرة

حوار الأديان

ومع أن الرؤية الإسلامية في الحكم الرشيد قائمة على مبدأ الأخوة الإنسانية، ولكنها تؤكد بشكل خاص على حوار الأديان وتكاملها والإخاء فيما بين أبنائها.

وتنطلق هذه الرؤية من حقيقة ان الدين وضع إلهي سائق للعقول السليمة بفطرتها إلى الخير، وأن التزام ملايين الناس لنهج خاص في حياتهم يفرض قيماً نبيلة من الأخلاق والسلوكيات هو أمر حيوي ويفترض أن الذين يلزمون ذلك هم أكثر الناس حبا للخير والسلام والمحبة.

وقد أنجز النبي الكريم حواراً كريماً مع الأديان في محيط الجزيرة العربية، واختصهم بوصف اهل الكتاب، وذكر أنبياءهم ورسالتهم في غاية الاحترام والتقدير والإجلال: ﴿ مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدَّ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ ﴾ [فصلت: 43]

﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَءَاتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾ [النساء: 163-165]

وهكذا فتحت الآيات السبل للتواصل مع الأديان وحوارها وتعزيز المشترك الأخلاقي والاجتماعي بين أبناء هذه الأديان في دعم الخير والسلام.

وتجدر ملاحظة ان ركنين اثنين من أركان الإيمان يختصان بالإيمان بالرسول والإيمان بالكتب، أن تؤمن بالله وكتبه ورسوله، وهذا ركن أساسي في الدين، يعزز قدرات الخير النبيل في المجتمع على التفاعل والتكامل وبناء الحياة.

وتعتبر هذه المسألة اليوم إشكالية وغير اتفافية، حيث لا يزال كثير من السياسيين يرون ان الأديان شأنها الصراع حتى يميز الحبيث من الطيب والحق

من الضلال، وأن الإسلام رسالة ناسخة ومبطلّة وملغية لكل الأديان، ويستندون عادة على ظاهر الآية الكريمة: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ﴾ [آل عمران: 85]

والجدل في هذا الأمر طويل وهو ليس من شرط هذه الدراسة، ولكن لا بأس أن نقول إن طبيعة العلاقة بين الإسلام والأديان حددتها الآية الكريمة التي تكررت في القرآن الكريم 14 مرة وهي قوله تعالى: ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [آل عمران: 3]

ومعنى الآية الكريمة أن شأن الأديان أن تتلاقى لا أن تتصادم، وأن الإسلام يعزز القيم النبيلة والأخلاقية الكثيرة الموجودة في الأديان الأخرى ويصدقها ويصادقها ويبني عليها.

وأياً ما كان فإن الدولة المسلمة بخلاف الدولة العلمانية لديها اهتمام خاص بالأديان والرسالات، وهي جزء من نظرية الحكم الرشيد في الإسلام، وقد أنجز النبي الكريم عدداً من الاتفاقيات العادلة مع النصارى تحمي وجودهم ودينهم وكنائسهم، والأمر نفسه عرفته الدولة الإسلامية في العصر الراشدي.

وربما كان موقف عمر بن الخطاب في القدس أوضح منهج في احترام الأديان حيث أعلنها مدينة سلام ومحبة، ومنع دخول الجيش إليها وجاء بنفسه وتسلم مفاتيح القدس ثم تركها في عهدة البطريك مدينة للسلام والمحبة، وكتب لهم فيها العهدة العمرية التي تحفظ حقوقهم ومعابدهم وتقاليدهم.

ونورد هنا رؤية الإسلام في حوار الأديان وحمائتها واحترامها مسؤولية على الدولة المسلمة، مع أننا أشرنا أن الدولة المسلمة مأمورة بحفظ حقوق الإنسان كما بيناه والتواصل مع الأسرة الإنسانية كلها، ولكن أفراد الحديث عن العلاقات بين الأديان هو تكريس لقيمة مضافة حقيقية موجودة في نشاط الأديان تعزز مكان الفضيلة والقيم العليا، وتساعد في القضاء على الجريمة والردائل، وتختصر على الدولة كثيراً من مسؤولياتها والتزاماتها حيث تقوم

الأديان بكثير من هذا الواجب، وتشترك هنا مقاصد الأديان مع مطالب الأوطان.

والحديث هنا بالطبع عن الالتزامات السياسية والعلاقات الاجتماعية، أما الحوار في العقائد ثبوتاً ودلالة والجدل اللاهوتي حولها فهذا ليس من شأن السياسة، وهو متروك للحوارات العلمية والبرهانية، وهي لم تتوقف خلال التاريخ وتقتصر مسؤولية الدولة على حماية الناس وتعزيز المشترك فيما بينهم، وترك الحساب إلى الله، وهو ما عبرت عنه الآية الكريمة: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ

وَالْأَرْضِ عَلِيمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿٤٦﴾

[فاطر: 46]

أرض الرحمن

تحمل نظرية الحكم الرشيد في الإسلام موقفاً خاصاً تجاه الطبيعة والكون من حولنا، وتتجاوز المسؤولية السياسية لتصل إلى المسؤولية البيئية والطبيعية والجغرافية، فالمؤمن صديق للأرض، مستخلف فيها مأمور بحمايتها ورعايتها والحفاظ على الحياة فيها.

قال تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَوُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٦٠﴾﴾ [البقرة: 60]

وقال: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: 56]

والآيات كثيرة في هذا المعنى وكلها تعزز روح العلاقة الانسجامية بين المؤمن وبين الأرض.

والأرض أرض الله بغض النظر عن من يسكن فيها من مؤمنين أو كافرين، فهم في النهاية خلقه وعباده وروح منه، والمؤمن مأمور برعاية الطبيعة والإحسان فيها، وفي ذلك قال النبي الكريم: ما من مؤمن يغرس غرساً فياكل منه طير أو إنسان إلا كان له به صدقة⁽⁶⁾.

(6) متفق عليه، رواه البخاري ومسلم، وهو في صحيح البخاري من رواية أنس بن مالك ج

وهي أرض الرحمن وكل ما فيها ناطق برحمته بعباده وتسخير الكائنات لخدمة الإنسان وخيره، وحين اختار أن يصف عباده المتقين سماهم عباد الرحمن يمشون على أرض الرحمن بالإحسان والرعاية: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا﴾ [الفرقان: 63] ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا﴾

[لقمان: 18]

وفي السنة أيضاً من هذه المعاني كثير، وقد سمي الرسول النخلة بالعمة فيقال أمكم الأرض وعمتكم النخلة، وهذا لون من الرباط العاطفي والروحي بين الإنسان وبين الأكوان.

وفي هذا الباب تدرج كل الجهود والالتزامات التي باتت اليوم مفروضة على الدولة الحديثة من حماية البيئة أرضاً وحيواناً ونباتاً، وحماية اللون الأخضر وهو ما بات اليوم اسماً لأكبر الأحزاب السياسية في العالم الغربي يحدد سياساتهم ويختصر توجهاتهم.

ويمكن الاستدلال هنا بما أخبر عنه القرآن الكريم في نحو عشرة مواضع من خبر النبي الكريم نوح عليه السلام، والتأكيد على رسالته في حماية الأصناف الحيوانية من الانقراض وان يحمل في سفينته من كل الفصائل الحيوانية نوعين اثنين حفاظاً على النسل وحماية لها من الانقراض.

وهكذا فإن هذه الرؤية الإسلامية المحددة تجاه الطبيعة تركز دعم التيارات السياسية الخضراء في أهدافها النبيلة، ولعله أول تكريس للبلد الأخضر الذي يحرم صيده ولا يقطع شجره ولا يختلى خلاه وقد اشتهر تحريم البلد الحرام مكة منذ عهد إبراهيم، وحرم الرسول المدينة كما حرمت مكة، ثم حرم الطائف بعد ذلك لتكون محمية للحياة والبيئة الخضراء فقال: وج (وادي الطائف) كلها حرام محرّم⁽⁷⁾.

وأوضح القرآن الكريم رسالة المؤمن في الحفاظ على الأرض، فيما وصف

(7) الفاكهي، محمد بن إسحق، أخبار مكة، ج 5 ص 63

النظم الفاشلة بانها تخرب الإنسان والحياة، ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ (٢٠٥)

[البقرة: 205]

على أن الحديث عن الأرض ليس نهاية المطاف، بل إن المسلم مأمور بالإحسان في الكون كله، فقد سخر الله تعالى له السماء والأرض وما بينهما، ونصبه سيداً على العالم، ويات كل ما يفعله الإنسان من تسخير لهذه القدرات الكونية الهائلة على الأرض وعلى غيرها من الكواكب والنجوم مسؤولية دينية وكونية تعبدنا الله تعالى بها: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مِمَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (١٣)

[الجاثية: 13]

ووفق هذه الرؤية فإن مسؤولية الدولة المسلمة كبيرة ومباشرة في حماية الطبيعة واكتشاف الفضاء ودعم البحث العلمي والرحلات الاستكشافية لكل مكان في هذا العالم، وكذلك رصد الموازنات السخية والكرمية لهذه الغايات النبيلة تأسيساً على قاعدة تسخير السموات والأرض وما بينهما للإنسان.

ومع أن الدول المتحضرة اليوم تقوم بهذا الواجب على أتم وجه، ولكن الإسلام يضيف بعداً أخلاقياً آخر وهو الانسجام العاطفي والشراكة في الخلق والتسخير، والمسؤولية الدينية المباشرة، وابتغاء رضوان الله، وهو أمر يتسامى على المصالح المادية التي تبني هذه السياسات مقتصرة على ما يمكن أن تجنيه الدولة من أرباح في هذا السبيل .

وقد أكد القرآن الكريم على هذه العلاقة النبيلة بين الإنسان والأكون، واعتبر أن رسالة الرسول تتجاوز العناية بالأوطان إلى العناية بالأكوان: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (١٧)

الفصل الثاني

أسس الحكم الرشيد

ونقصد بالأسس تلك المحددات التي تميز بنية الدولة المسلمة وجوهرها، وهي الحقائق التي لا بد منها لقيام الحكم الرشيد، وهي حقائق تأسست بنور الكتاب العزيز وهدى السنة النبوية الكريمة وتطبيق النبي الأكرم.

ومع أن الحديث عن هذه الأسس متشعب ومتفرع، ويمكن حشده في بنود كثيرة، ولكنني أختار أن أقدمه للطلبة الكرام في خمسة محددات، وهي السيادة لله، والسلطان للامة، والاحترام للتاريخ، والتشريع بالواقع، والعقد الاجتماعي.

السيادة لله

لا يحتاج أصل السيادة لله إلى دليل، فالمآذن في العالم الإسلامي ترفعه كل يوم خمس مرات الله أكبر الله أكبر، وهي تدل بوضوح على أن السيادة لله، وأن الخلق عبيد بين يديه، وانه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

وهذا المعنى تنص عليه آيات القرآن الكريم بوضوح في عشرات المواضع:

﴿إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ أَمْرًا أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [يوسف: 40]

وسيادة الله تعالى هي سيادة القيم الرفيعة والفضائل الكاملة والمثل العليا، فهذه هي تجليات سيادة الله في المجتمع، وهي قيم كما سنرى يقرها العالم كله وتؤمن بها المجتمعات جميعاً، وبات يعبر عنها في الفقه الدستوري بالمواد

فوق الدستورية، التي لا تذكرها الدساتير لوضوحها وقوتها ولعدم وجود مخالف لها، من العدالة والفضيلة والرحمة والإحسان، وهي هدف كل الشرائع ولا ينكر أياً منها عاقل.

وفي الحقيقة فإن هذه المعاني الإطلاقيه في تحقيق السيادة لله تعالى لا تستلزم سيادة الكهنة ورجال الدين، فهذا مفهوم غير وارد في الإسلام أصلاً، والله تعالى لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، ولم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، وليس من حق أحد سلطاناً أو رعية، ولا رئيساً ولا مرؤوساً ان يتكلم في الدولة باسم الرب، أو أن ينشئ الأحكام على أساس معرفته بالغيب، فالناس سواسية كأسنان المشط، والقرآن شديد في محالابه هذا الفهم: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ﴾ (١٣)

[الأنعام: 93]

وفي الحديث نهي صريح عن ذلك، عن بريدة بن الحصيب قال: بعثني رسول الله في بعث فأوصاني فقال: وإن أرادوك ان تنزلهم على حكم الله فلا تفعل لكن انزلهم على حكمك إنك لا تدري أتصيب فيهم حكم الله أم لا! (8)

ولا شك أن تكريس السيادة لله هو مما اختصت به نظرية الحكم الإسلامي الرشيد، ولكنه لا يشتمل أي إكراه على الرعايا، فالله تعالى منزّه عن مشابهة الحوادث، ولا سبيل للخلق إلى رؤيته أو لقائه في الدنيا، فهي مسألة غيبية محضة، وهي مسألة إيمان وليست مسألة قانون، وهي تخص المؤمنين بالله تعالى، وتمنحهم الطمأنينة والرضا، وهو رب العالمين والخلق جميعاً عياله.

وقد جرى التعبير اليوم عن السيادة لله في صدر الدساتير الوطنية في الدول الإسلامية واليوم فإن 52 دولة من أصل 57 دولة مسلمة من الأعضاء في منظمة التعاون الإسلامي ينص دستورها على أن الإسلام دين الدولة أو دين رئيس الدولة، وبذلك يتعين احترام القيم الإسلامية وإعلاؤها في هذه الدول المسلمة، ومع ذلك فلا يتضمن هذا الاحترام والإعلاء أي عدوان على

(8) الحديث صحيح، رواه الإمام مسلم، الجامع الصحيح، ج 3 ص 1731

الآخرين من المواطنين، وإنما هو تعبير عن هوية الوطن، وفي هذا المعنى
نضرب أمثلة ثلاثة:

الإمارات: تنص المادة السابعة من الدستور الإماراتي على التالي: الإسلام
هو الدين الرسمي للاتحاد، والشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع فيه،
ولغة الاتحاد الرسمية هي اللغة العربية.

كما ينص النشيد الوطني: عاش اتحاد إماراتنا، دمت لشعب دينه الإسلام،
هديه القرآن، حصتك باسم الله يا وطن.

وبعد مرور نحو نصف قرن على صدور هذا الدستور فمن المؤكد أن الشعب
الإماراتي والمقيمين فيه ينالون حقوقهم كاملة فيما يتصل بالشأن الديني والثقافي،
وتعيش في الإمارات جاليات من نحو 180 جنسية في العالم، ومن كل أديان
العالم تقريباً، وتتوفر في الإمارات حقوق كاملة لهذه الجاليات وقيموهم
شعائرهم في معابدهم دون تدخل من أحد، وقد بنيت لهم معابد متنوعة،
وصدر قانون اتحادي يحظر ازدراء الأديان بكل أنواعها، كما أن كثيراً من
العلمانيين واللاذنيين يقيمون في أرض الإمارات ويتنافسون على العيش فيها.

ماليزيا: تنص المادة الثالثة من الدستور الماليزي على التالي: الإسلام هو
دين الاتحاد؛ مع ضمان ممارسة الأديان الأخرى بسلام وتآلف في أي جزء من
الاتحاد.

وتعيش في ماليزيا أديان متعددة مسيحية وبوذية وهندوكية وأرواحية،
وتبنى المعابد لكل الأديان، وقد تم في مطلع القرن تم تجديد كهف باتو وهو
أكبر معبد هندوسي في الملايو، وحقق عام 2012 أكثر من مليون زائر.

المغرب: ينص الدستور المغربي 2011 في المادة الثالثة: الإسلام دين
الدولة، والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية، كما تنص
المادة 41 على التالي: الملك أمير المؤمنين وحامي حمى الملة والدين والضامن
لحرية ممارسة الشؤون الدينية، ويرأس الملك أمير المؤمنين المجلس العلمي

الأعلى الذي يتولى دراسة القضايا التي يعرضها عليه، ويعتبر المجلس الجهة الوحيدة المؤهلة لإصدار الفتاوى المعتمدة رسمياً، بشأن المسائل المحالة عليه، استناداً إلى مبادئ وأحكام الدين الإسلامي الحنيف، ومقاصده السمحة.

ويعيش في المغرب أوريون كثير لهم أديانهم ومللهم، كما تعيش فيه جالية يهودية قوية منهم وزراء وسفراء وفيهم مستشار الملك المغربي، وعلى الرغم من الكتابات العلمانية واللادينية الكثيرة التي يكتبها مفكرون مغاربة فإنه لم يحصل أي احتجاج ديمقراطي مؤثر ضد هذه المواد الدستورية، على الرغم من أن المغرب تعيش واقعاً ديمقراطياً متقدماً بالقياس لدول المنطقة.

السلطان للأمة

إن تأكيد أن السيادة لله تعالى، لا يعني أبداً أن الإسلام يتجه لدولة ثيوقراطية يحكمها الغيب، وقد أجمع فقهاء أهل السنة والجماعة أن إنشاء الهيئات الحكومية والمؤسسات العامة، وتصنيفها وفصل سلطاتها وصلاحياتها، وكذلك تسمية الإمام رئيساً أو أميراً أو خليفة ليس من شأن الوحي المعصوم، بل هو شأن اجتهادي يصدر عن شورى من الأمة، والمقصود هنا الشعب، فهذا الشعب هو المسؤول عن تسميته وتعيينه وعزله ومحاسبته دون أي تدخل من الوحي.

وربما كانت هذه النقطة بالذات هي أكثر النقاط خلافاً بين السنة والشيعية، وقد تحددت ملامحها بعد وفاة النبي ﷺ، حين اختار الصحابة أن تسمية الخليفة شأن دنيوي يتم بمحض الشورى، بخلاف ما ذهب إليه أنصار علي بن أبي طالب الذين ذهبوا إلى أن الخليفة مذكور بالنص، وأن عليه أن يسمى خلفه بالنص.

وقد ظلت هذه المسألة ولا تزال أشد أشكال الشقاق بين السنة والشيعية، وقد تكرر النزاع بين النص والشورى منذ ذلك التاريخ، والذي استقر عليه عمل المسلمين هو أن الخلافة والرئاسة والوزارة والقضاء وظائف دنيوية محضة

لا ينص عليها وحي ولا كتاب وإنما هي الشورى والرأي والكفاءة واختيار الناس وبيعتهم، وهو ما تقره دساتير العالم كافة في هذا الزمان.

وينبغي أن يتجه التشريع باستمرار لتكريس سلطان الأمة، أو سلطان الشعب، في الانتخاب والتعيين والمساءلة والمحاسبة لكل مسؤول، وأن توضع باستمرار القوانين والأنظمة التي تؤمن مشاركة الشعب في الاختيار والمحاسبة وتقاسم السلطة والثروة، وتحقيق العدالة، وكل مؤسسة قانونية تعزز هذه الحقيقة فهي قرينة وطاعة.

وقد أوضح الصديق رضي الله عنه هذا المعنى تماماً في خطبته الأولى، فلم يقل لقد عينتني السماء واختارني الله ونص على خلافتي الرسول، وإنما قال: أيها الناس إني قد وليتُ عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فاعينوني وإن أسأت فقوموني⁽⁹⁾. إن السلطان للأمة يعني حق الشعب في اختيار حكامه ومحاسبتهم، فالرؤساء والوزراء والنواب لأيعينهم نص من الوحي، وإنما يعملون باختيار الناس وتفويضهم وبيعتهم، وأن هذا الاختيار يتم وفق ما أشار إليه القرآن على قاعدة الشورى، قال تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾⁽³⁸⁾، وكذلك قوله تعالى وشاروهم في الأمر، ولا شك أن الشورى يمكن أن تتجارب في نسخ غير محدودة ويمكن أن يستفيد من التقدم العلمي والتجارب الحضارية للامم للوصول إلى شكل أكثر عدالة ودقة في منح السلطان للأمة.

الاحترام للتاريخ

إن منح السلطان للأمة والتشريع بالواقع لا يجوز أن يدفع الدولة إلى ازدياد التاريخ، والتحقيق من أي من معطياته، فعناصر التاريخ في الزمان كعناصر الحاضر في الأشخاص، كلاهما مسؤولية الدولة حمايته واحترامه، ويتعين في الدولة الرشيدة أن تحترم تاريخ الأمة كله، وتراثها وماضيها، وأن تحدث المتاحف وتحمي الأوابد سواء كان دورها الاجتماعي في الماضي سلبياً

(9) المقدسي، المطهر بن ظاهر، البدء والتاريخ ج5 ص67 مكتبة الثقافة الدينية - بورسعيد

أو إيجابياً، بوصفه جزءاً من الهوية الوطنية. ولا يلغي ذلك ابداً دور البحث التاريخي الذي يقوم به أفراد أو هيئات علمية حيث تتم محاكمة بعض التاريخ وتجرمه أو تسخيفه أو تعظيمه، وتصدر نتائج الدراسات بتوصيات تشيد أو تبيد.

كما أن مسؤولية الدولة في تأمين حقوق الإنسان والمساواة بين أفراد المجتمع كله دون تمييز لا يلغي مسؤولية القضاء وواجبه في محاسبة افراد بعينهم ومعاقبتهم والحجر عليهم وتغريمهم.

إن منطق احترام التاريخ وتكريم الآباء هو منطق عالمي واضح، والدول الرشيدة تحترم تراثها وتاريخها ايأ كان، تأسيساً على أن الحاضر امتداد للماضي، واستنارة به.

واليوم فإن الأعراف القضائية والقانونية السابقة باتت على رأس مصادر القانون في كل دول العالم، وتتم الإشارة إليها عادة في الدستور تكريساً لدورها التشريعي ومكانها في الاستدلال والاستنباط.

أما الأنظمة الثورية الانقلابية التي تثور ضد الواقع والتاريخ فإنها ليست في الواقع سياقاً تاريخياً متصلاً، ويجب أن تنتقل بأسرع وقت من ثقافة الثورة إلى ثقافة الدولة، وإلا فإنها تتورط من حيث تريد أو لا تريد بنشر تربية الكراهية والحقد، وستفرض القطيعة بين الجيل وماضيه، وهي ممارسة استبدادية سوداء مهما جللت بوسائل ديمقراطية لأنها في النهاية تفرض حكم سلطة غالبية في جيل ما على أجيال كثيرة لم تشهد لحظة التحول الثوري.

ولكن ما نقدمه في سياق احترام التاريخ ليس إلا تمهيداً لما نقصده من احترام المقدس وإجلاله ورعايته، فالأمة الإسلامية لديها وفاء نبيل لمقدساتها، ومن شأن الحكم الإسلامي الرشيد ان يحترم هذه المقدسات ويجلها ويكرمها ويمنع الإساءة إليها.

وهذا الموقف النبيل قرره القرآن الكريم بوضوح في حق الأنبياء جميعاً واعتبر الإيمان بهم واحترامهم وإجلالهم ركناً في الدين لا يقبل الله إيمان مسلم إلا بتحقيقه.

وأمر بوضوح باحترام كتبهم وتراثهم: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (١٦٤) [النساء: 164] ﴿وَأَتَيْنَا دَاوُدَ زُبُورًا﴾ (١٦٣) [النساء: 163] ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى﴾ (١٨) صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾ (١٩) [النساء: 19-18] بل إنه تجاوز ذلك كله وأعلن قدسية التوراة وطهرها ومنزلتها: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾ (٤٤) [المائدة: 44]

ثم أمر أهل الإنجيل بما هو أكثر من ذلك فقال: ﴿وَقَفِينَا عَلَىٰ آثَرِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ ۗ وَأَتَيْنَهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ ۗ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (٤٦) ﴿وَلِيَحْكُمُ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ ۗ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (٤٧) [المائدة: 47-48]

واستعمل القرآن الكريم في العلاقة مع الكتب الأولى تعبيراً دقيقاً وموحياً، وقد تكرر في القرآن الكريم أربع عشرة مرة: مصداقاً لما بين يديه .

وفي السياق إياه فإن القرآن الكريم والسنة المشرفة هي مقدس إسلامي نبيل يتعين على الدولة الرشيدة حمايته واحترامه وإجلاله، وسن القوانين التي تحافظ على مكانته في قلوب الناس .

والقرآن الكريم كتاب تربية وهدى ونور، ولم يكتب بلغة أهل القانون، ولكن ينبغي أن لا تتناقض التشريعات مع روحه ومقاصده، وقد جعله الله تعالى واسع الدلالة يحتمل التأويل والتقييد والتخصيص والمجاز، وهي أبواب تجعل الاجتهاد فيه واسعاً، ولم يحصل أن ضاقت خياراته بالهيئة التشريعية حين تتخير من آراء العلماء والفقهاء في تأويله، وهذا ما تلزمه الدول الإسلامية في العالم التي تبلغ سبعة وخمسين بلداً، كلها تعلن مرجعية القرآن، وتختار من دلالاته ما يناسب أحوالها، وكله قد سبق إليه فقيه ومفسر، فيغتني الكل بنوره ولا يرهق تشريعاتهم، وإنما تنشأ المشكلة التشريعية مع أولئك الذين يحملون تأويلاً واحداً للقرآن ويريدون فرضه دون سواه في العملية التشريعية، ويتهمون من ينكر تأويلهم بالكفر والجحود.

إن ما تمارسه الدول الإسلامية اليوم من التزام مرجعية القرآن والتوسع في تأويله قد وفر للمسلمين نظاماً تشريعية متطورة وجيدة وخاصة إذا لاحظنا أساليب التشريع المعتمدة التي سنذكرها في الفقرة اللاحقة، والتي تلتزمها الدولة الإسلامية منذ فجر العهد الحضاري الذهبي للمسلمين، وتحت مرجعية القرآن والسنة تقوم نظم قانونية متطورة في العالم الإسلامي، شديدة المرونة والتفاعل كما نلاحظ في ماليزيا وأندونيسيا والمغرب والامارات وتركيا، ولا نعلم أن هذه الدول تشتكي من أزمة في التشريع بسبب اشتراط دساتيرها وجوب احترام القرآن والسنة وعدم تناقض قوانينها مع مقاصده.

التشريع بالواقع

إن قدسية الكتاب والسنة هي محل إجماع المسلمين كلهم ولا ينازع في ذلك أحد، ولكن الفقهاء منذ عصر المجد الإسلامي أدركوا بحسبهم الحقوقي كيف يفهمون مقاصد القرآن الكريم والسنة المشرفة واستنبطوا من نورهما مجموعة من المصادر المرنة المتحركة التي تستجيب لحاجات الزمان والمكان.

لقد صرحوا بوضوح أن النصوص متناهية وأن الاحداث غير متناهية وما يتناهي لا يضبط ما لا يتناهي، وأن خلود هذه الشريعة يقتضي ان تتوفر مصادر تشريعية مستقلة غير القياس على النص الأول، توفر الحلول القانونية والتشريعية لما يستجد من أحداث ويتطور من مسائل.

وتجدر الإشارة ان هذا هو أسلوب النبي الكريم في دعوة الأمة لإعمال الفكر والعقل والنظر في المستقبل، وذلك عبر سلسلة من الوصايا العامة التي أوصى بها الرسول الكريم، ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

"إني والله لا أحلف على يمين ثم أجد غيرها خيراً منها إلا فعلت الذي هو خير وكفرت عن يميني" (10)

(10) حديث صحيح ، رواه البخاري عن أنس في الجامع الصحيح ورواه غيره ج 8 ص 127

وكذلك قوله ﷺ: " إذا أمرتكم بالشيء من أمر دينكم فالتزموه وإن أمرتكم بالشيء من أمر دنياكم فإنما أظن ظناً أنتم أعلم بأمر دنياكم " (11)

وقد ثبت ان القرآن الكريم وقع فيه النسخ إحدى وعشرين مرة على وفق قول الجمهور من المفسرين والفقهاء، وكان ذلك التغيير باستمرار يكشف عن الحاجة إلى تبدل الأحكام بتبدل الأزمان.

وقد جاء المعنى أوضح في السنة النبوية فقد ثبت ان النبي الكريم نسخ خلال حياته أكثر من 48 حكماً شرعياً ثبتت بالسنة، بل إن الجمهور على أن السنة نسخت القرآن أيضاً، وهذا الإقرار بالنسخ موقف حضاري متقدم، يجعل الأولوية للإنسان وفق ما يرشد إليه القرآن.

وقد ابتكر الصحابة مبدأ القياس على النص وصنف الفقهاء بعد ذلك في تحديده وبيان شروطه وأصوله، وهو في الواقع طريقة أخرى من أعمال النص واستنطاقه فيما سكت عنه، وهي تعالج عدداً من المستجدات التشريعية ولكنها بكل تأكيد ليست كافية للإجابة على كل أسئلة الحياة ومطالبها المستجدة.

وبالفعل فإن علماء أصول الفقه ابتكروا عشرة مصادر للشريعة، زيادة على الكتاب والسنة والقياس عليهما، وتهدف هذه المصادر أن تنير للمشرع ما يبتغيه من إصدار التشريعات التي تتناسب مع حاجات المجتمع وتلتزم مقاصد الشريعة.

وأول هذه المصادر الإجماع، وهو صورة الاجتهاد الشوروي الجماعي، وقد أصبح الإجماع مصدراً اتفاقياً بين الفقهاء، وهو يكرس توجه الدولة الإسلامية نحو التشاركية والشورى والنأي عن الأوتوقراطية والاستبداد.

ويعتبر الإجماع عنواناً واضحاً على هوية الدولة الإسلامية التشاركية، وقد اتفق الفقهاء على مرجعيته ووجوب اتباعه، إذا صدر بدون مخالف وابتكروا أنواعاً أخرى من الإجماع كالإجماع السكوتي وإجماع أهل المدينة وإجماع

(11) حديث صحيح رواه الإمام مسلم عن عائشة في الجامع الصحيح ورواه غيره، ج 4 ص

الشيخين وإجماع العترة ولكنها لم تحظ بالقبول على نطاق واسع، فيما ظل الإجماع يتعبّر دليلاً اتفاقياً بين المسلمين.

ونكتفي هنا بذكر اربعة مصادر نعتبرها أصلاً في تشريع القوانين الجديدة وهي بالفعل ما اتبعه فقهاء المذاهب الإسلامية المعتمدة خلال التاريخ في الدول التي انتدبتهم للتشريع لها.

الاستحسان

وهو اختيار الحنفية، وهو موقف عقلي واضح يتبنى التشريع بما يستحسنه الناس، استناداً إلى قواعد نصية جاء بها كتاب الله: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر: 18] وقول النبي الكريم: الزم سواد الناس الأعظم، وقد عرفه الحنفية بقولهم: هو ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس، كما عرفوه أيضاً هو العدول عن قياس جلي إلى قياس خفي لحكمة اقتضت ذلك العدول، وهو في تعريف أشد وضوحاً هو دليل ينقذح في ذهن المجتهد يعسر التعبير عنه.

إن التشريع بالاستحسان بضوابطه وشروطه التي وضعها الحنفية كان هو آلية التشريع القانوني والحقوقي الذي حكمت به الدولة العباسية شطراً طويلاً، وحكمت به الدولة العثمانية معظم العالم الإسلامي نحو خمسة قرون، وهو قادر أن يبتكر القوانين الجديدة اليوم في الملاحة والسياحة والقضاء والمروور والحنسية والهجرة وسائر الحاجات التشريعية للامة.

الاستصحاب

وهو اختيار المالكية، وهو موقف عقلي واضح يتأسس على حق الفقهاء في الاجتهاد المحض في المصالح المرسله، والمصالح المرسله تشمل أكثر من تسعين بالمائة من شؤون الحياة، وهي تتزايد كل يوم، مع كل جديد، وقد وضع فقهاء المالكية الضوابط المقاصدية الواضحة التي تجعل هذه الأداة التشريعية قادرة على تلبية اي مطلب تشريعي، وإصدار أي قانون حديث تحتاجه الأمة.

وقد حدد الإمام الشاطبي هذه المقاصد في الجوانب الخمسة، وهي حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ المال وحفظ العرض.

وقد نجحت هذه الأداة التشريعية البصيرة في توفير القوانين المناسبة لكافة الدول الإسلامية التي قامت في المغرب العربي وأفريقيا والسودان والأندلس خلال التاريخ، ولا تزال إلى اليوم رأس المصادر التشريعية في دول المغرب العربي وقد أنجزت دول المغرب العربي الخمس قفزات تشريعية كبيرة على قاعدة المصالح المرسله

العرف

وهو اختيار الشافعية، ومع أن الشافعية اعترضوا بشدة على الاستحسان أول الأمر، واختاروا التمسك الدقيق بظاهر الكتاب والسنة، ولكن دخول المذهب الشافعي في الحياة التشريعية في فترة السلاجقة دفعهم إلى تطوير آلتهم الأصولية، وانتهوا إلى إقرار الاستصحاب مصدرا تشريعياً أساسياً، يمكن ان ينتج القوانين والتشريعات المطلوبة للأمة في كل حين.

وبالطبع فنحن لا نقصد هنا الاستصحاب في الأشخاص الذي يتصل بمسألة محددة، ولكننا نقصد الاستصحاب في الأحكام الذي ينطوي على حق رجال القانون في التشريع في تسعين بالمائة من المطالب التشريعية القانونية على أساس أنها مشمولة بالأصل المباح في الأشياء، وقاعدتهم أن الأصل في العادات الإباحة، وان الأصل في العبادات التحريم.

ولا يحتاج المشرع البرلماني أن يخوض في شيء من أمر العبادات، فهي مسألة اتباع وتوقيف، وإنما يحتاج للتشريع في أمر العادات وهو أمر يكاد يشمل القوانين جميعاً إلا في مسائل محددة محسومة في القرآن الكريم.

﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: 119]

وقد نجح الفقه الشافعي في توفير قوانين متحضرة ومناسبة للدول الإسلامية التي قامت في مصر والشام ابتداء من العصر الأيوبي والسلجوقي،

كما أنه اليوم منهج التشريع المعتمد لدى ثلاثمائة مليون مسلم ينتشرون في الملايو ويقدم فقهاء الشافعية خبرتهم في التشريعات القانونية لأندونيسيا وماليزيا وبروناي وللمسلمين في الفلبين وتايلاند.

وهو أصل عند الحنابلة، وأحد مصادر الحنفية أيضاً، وهو قائم على التشريع بما يحترمه الناس من عادات وقوانين وأعراف مستقرة، وقد وضع له فقهاء الحنابلة شروطاً وقيوداً ضابطة تجعل منه أداة مرنة متطورة تصلح لاستنباط تشريعات مناسبة لنظم حديثة.

وتتعامل الدول الإسلامية اليوم مع مسائل العرف كمصدر لتشريع الأحكام الجديدة التي تحتاجها الدولة، ويتم اعتبار الاعراف المناطقية والأعراف الحرفية والمهنية والأكاديمية والأعراف الدولية، وهذا في الواقع أول ما تعتمده المؤسسات التشريعية في العالم لإعداد التشريع الذي يحتاجه المجتمع ويناسبه.

وهناك أيضاً مصادر كثيرة للتشريع اعتمدها الفقهاء خلال تاريخ التشريع الإسلامي، لم نوردها تجنباً للإطالة ومنها التشريع بالذرائع فتحاً وسداً، والأخذ بشرع من قبلنا والتشريع بإجماع الصحابة وإجماع العترة وإجماع أهل المدينة، وغيرها من المصادر.

ولا ينبغي أن يفهم أي من هذه المصادر على أنها محادة للقرآن والسنة بل هو تأويل لهما واختيار منهما وتعظيم لهما.

وفي الحقيقة فإن هذه المصادر الأربعة تعتبر أيضاً من أبرز مصادر التشريع في المدارس التشريعية الحديثة، وربما تختلف الشروط جزئياً ولكن معظم القوانين الحديثة في العالم إنما يتم تشريعها تأسيساً على هذه المصادر في بنيتها الحقوقية والتشريعية من العرف والاستصحاب، والاستصلاح والاستحسان، مع انفراد الفقه الإسلامي بشروط خاصة في تفعيل هذه المصطلحات.

ويجب هنا مناقشة الفكرة القائلة أن الدول التي تطبق الشريعة الإسلامية هي السعودية وإيران والصومال والسودان وموريتانيا فقط، فهذه مبالغة غير دقيقة ولا محمودة، والصواب أن الدول الإسلامية في الغالب تطبق الشريعة

وفق خيارات مناسبة من اجتهادات الفقهاء ودلالات التأويل وفق مصالحها وحاجاتها.

الدولة عقد اجتماعي

اشتهرت نظرية العقد الاجتماعي أو مبادئ الحق السياسي بعد سلسلة دراسات في الحق السياسي قام بها الفرنسيون إبان الثورة الفرنسية واشتهرت في أعمال توماس هوبز وجون لوك، ولكنها ظهرت كنظرية متكاملة عندما كتب جان جاك روسو 1762 كتابه الشهير العقد الاجتماعي، وتحدث فيه عن الحاجة لبناء الدولة بالتوافق بين الناس ووفق رغباتهم، دون إلزام المجتمع بشروط كهنوتية صادرة من جهة عليا، وذلك في أعقاب مائة وخمسين عاماً من الحروب الدينية الطاحنة بين الكنيسة والأباطرة.

ولكن نظرية العقد الاجتماعي ليست إلا وصفاً لسلوك الحكومات الرشيدة خلال التاريخ، ونستطيع الجزم بأن دولة النبي الكريم كانت دولة عقد اجتماعي تأسست عبر وفاق وشراكة بين سكان المدينة قام على المصالح المتبادلة والجغرافيا والحاجات الاجتماعية والتنمية.

والهدف من التأكيد على طبيعة الدولة الإسلامية والتزام العقد الاجتماعي فيها هو الاستبعاد التام للدولة الشيوقراطية التي تتأسس بنص معصوم وترسم حدودها ومعالمها وغاياتها بنصوص غيبية لا علاقة له بالواقع.

ولعل أوضح الأمثلة على الدولة الشيوقراطية عقيدة اليهود في الأرض المقدسة، فهم يرون أن السماء حددت لهم الأرض حدوداً ومعالم وسكاناً، وأن عليهم النضال لإقامتها تماماً كما حددها العهد القديم، دون أي اعتبار لقيم التاريخ والواقع والتطور الحضاري والانتشار السكاني في الأرض.

وتتأكد هذه الحقيقة من خلال متابعة وصايا القرآن الكريم والسنة النبوية ببناء الحياة على أساس مصالح الناس واحترام رغباتهم، ومنع سحق أي طبقة

في المجتمع مهما كانت ضعيفة أو واهنة، ومنع تغول الطبقات القوية، وبناء الدولة على البيعة الصحيحة التي تتم بالرضا والتوافق.

ويجب الاعتراف بان كثيراً من الحكام في التاريخ الإسلامي لم يعتبروا الدولة عقداً اجتماعياً، بل اعتبرها كثيرون ولاية دينية منحتم إياها السماء، واستخدم كثير منهم رجال الدين لبث الدعاية لتأييد إلهي لأساليبهم في الحكم، ولأجل ذلك فقد اشتهرت الأحاديث الكثيرة التي تبشر بقيام دولة وتهدد بزوال أخرى، وهي أحاديث موضوعة باطلة تصدى لها علماء الحديث باستمرار، وصارت عنواناً على الدولة الفاشلة.

الفصل الثالث

قيم الحكم الرشيد

لا شك ان نظام الحكم الرشيد في الإسلام قائم على مجموعة من القيم، ويمكن أن تتفاوت الأفهام في تحديد هذه القيم، فلكل كاتب رؤيته وفهمه، ومع ذلك فهناك كثير من المتفق عليه ولا ينازع فيه أحد من القيم الخالدة التي بشر بها الإسلام وجاءت بها الأنبياء.

ونمضي في تحديد هذه القيم من منطلق أنها فطرة الله التي فطر الناس عليها، وأنها القيم التي تكررت في هدي الأنبياء: ﴿مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدَّ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ﴾ [فصلت: 43]

وما أكدت عليه رسالات الأنبياء هو في الجوهر ما نادى به المصلحون خلال التاريخ، واليوم فإن سائر المذاهب الفكرية والاجتماعية التي تحقق لها قبول في الأرض تدعو إلى قيم متشابهة، وكلها متفقة على فضيلة الصدق والأمانة والوفاء، ومتفقة على رذيلة الكذب والخلف والغدر، وهكذا فهي قيم اتفافية في الفطرة الإنسانية، أجمع عليها العقلاء في كل زمان ومكان وجيل.

وهنا نختار هذه القيم العشرة التي وجدناها مؤيدة في كتاب الله وسنة رسوله ونعتقد انها فضائل متفق عليها بين الأمم، وهي العدل والشورى والسلم والمساواة والتكافل والطهارة والعفاف والحرية والنظام والخير.

ولا نزعم بالطبع انها القيم الوحيدة، وقد يكتب آخرون في تصنيف آخر، ولكننا على أية حال لن نجد من يعترض على هذه القيم من حيث المبدأ أنها قيم الإسلام الأولى، ونجزم انها أيضاً قيم محترمة لدى سائر الحضارات الناجحة.

العدل

اعتبر الإسلام تحقيق العدالة الهدف الأسمى والنهائي لإرسال الأنبياء والرسول، وفي القرآن الكريم: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25]

فجعل تحقيق العدالة غاية الرسالات وهدف النبوات وجوهر الأديان.

وقد أعلن النبي الكريم مبدا العدالة غاية إلهية عليا، وفي الحديث القدسي: " يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا" (12)

وقد أرسى الإسلام قيما راسخة للعدالة وتحقيق المساواة بين الناس، ومنعبغي بعضهم على بعض، ويمكننا أن نتابع هنا مجموعة من أساليب الشريعة لحماية العدالة:

- اختيار الله تعالى للفظ العدل اسماً لذاته سبحانه
- اعتبار العدل غاية إرسال الأنبياء ونزول الكتب السماوية
- اقتران العدل بالإيمان واقتران الظلم بالكفر في تصوص القرآن الكريم
- دعوة الناس إلى إقامة العدل فيما بينهم، واعتبار العدل مسؤولية فردية ومجتمعية وحكومية
- اشتراط العدالة في كل وظائف الدولة والدين، واعتبارها شرطاً في الفتوى والرواية
- إقامة القضاء والمحاكم وفرض شروط قاسية وصارمة لاختيار القضاة وعملهم ومحاسبتهم
- تحقيق استقلال القضاء عن السلطة التنفيذية حيث كان الخلفاء يعينون الوالي ويعينون القاضي، ولا يكون لأحدهما سلطان على الآخر

(12) حديث صحيح أخرجه مسلم والترمذي عن أبي ذر الغفاري ج 2 ص 188

- تعميق حس المحاسبة والمسؤولية في الأمة فلا أحد فوق القانون ولا أحد فوق المحاسبة

الشورى

لا شك ان الشورى من أصول هذه الشريعة وقد جاء النص في القرآن الكريم مبيناً في واجب الالتزام بالشورى من قبل الحاكم، كما في قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (38) [الشورى: 38]

وقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (159) [آل عمران: 159]

والشورى مصلحة حقيقية للإمام والرعية، وعلى المستشار أن يكون أميناً ناصحاً والمستشار الذي يزين لسيدته فعالة ولا يجرؤ أن ينصحه أو يبين له خطأ فهو مستشار سوء، لا يمكن الركون إليه وهو صورة فساد يعود وبها على الأمة، وفي هذا المعنى كتب ابن سينا في كتاب السياسة:

وأحق الناس بالنصح وأحوجهم إليه الرؤساء فإن هؤلاء لما خرجوا عن سلطان الثبوت وعن ملكة التصنع تركوا الاكتراث للسقطات وتعبق الهفوات بالندمات فاستمرت عادتهم على كثرة الاسترسال وقلة الاحتشام إلا قليلاً منهم برعت عقولهم ورجحت أحلامهم ونفذت في ضبط أنفسهم بصائرهم فحسنت سيرتهم واستقامت طريقتهم ومما زاد في عظم بلائهم باكتنام عيوبهم أنهم هيبوا عن التعبير بالمعائب لمواجهة، وعن النقص والذم مشافهة وخيفوا في إعلان الثلب والعضب والشنع. (13)

وقد اختلف الفقهاء في طبيعة الشورى التي أمرت بها الشريعة وهل الشورى ملزمة أم معلمة، ومن الممكن تحرير المسألة على الشكل التالي:

(13) ابن سينا، أبو علي الشيخ الرئيس، الحسين بن عبد الله، من مجموع في السياسة تحقيق

المستشارون على نوعين، نوع يختارهم الحاكم لنفسه ليستعين بهم في فهم الأمور والنظر فيها، وبملك وحده حق تعيينهم وعزلهم، فالشورى هنا معلمة وغير ملزمة، ونوع آخر من المستشارين يختارهم الشعب وتكون لهم صفة تمثيلية دستورية يلتزم بها الحاكم والناس، على وفق الدستور الذي احتكموا إليه، وهنا تكون الشورى ملزمة وليست معلمة، وهذا كله يحدده الدستور الذي توافق عليه الحاكم والناس، وهو المقصود مباشرة بقول الله تعالى:

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: 1]

وبالطبع لا يمكن أن نؤصل لنظرية متكاملة في الديمقراطية والشورى من الكتاب والسنة، ولا يمكن تحديد عدد النواب وشروط ترشيحهم وشكل انتخابهم وعدد الغرف البرلمانية ونسبة الناخبين من القرآن ولا من السنة، وبالتأكيد فليس هذا مراد القرآن ولا غايته، بل هو إلهام للأمة الإسلامية أن تختار نمطاً مناسباً من الشورى، دون التقييد بنمط محدد.

ومن معالم الشورى في نظام الحكم الرشيد:

- منزلة الشورى كما بينها القرآن والسنة، وأمرهم شورى بينهم
- شورى الله للملائكة في الخلق مع أنه غني عن العالمين
- شورى الرسول للصحابة مع أنه مؤيد بالوحي
- التشريع بالإجماع الذي هو نوع رفيع من الشورى الرشيدة
- الشورى ليس صوتاً وعدداً بل هي مسؤولية ومحاسبة
- الشورى خاصة باهل العقل والاستقامة وليس كل احد أهلاً بأن يستشار
- الاستبداد بكل أشكاله مناقض للشورى، ولا يمكن لنظام مستبد ان يكون إسلامياً

السلم

الإسلام دين السلم ورسالته السلم واسمه مشتق من السلم، والله تعالى هو السلام، وتحية المسلمين السلام، وفي الجنة باب يقال له باب السلام،

وتحية أهل الجنة السلام، ويقال لهم سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين .
وفي ثقافة المسلم التي أمرت بها السنة النبوية، أن تقرأ السلام على من
عرفت ومن لم تعرف .

وفي الفقه الإسلامي فإن الفرض دوماً أفضل من السنة وأعظم أجراً، إلا
في باب السلام فإن إلقاء السلام سنة ورد السلام فرض، ومع ذلك فإن السنة
هنا أفضل من الفريضة، وإذا تصافح المؤمنان أنزل الله مائة رحمة تسع
وتسعون منها لأبشهما في وجه صاحبه .

وجعل السلام شعار أهل الإسلام، وقال: لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه
فوق ثلاث، يلتقيان فيعرض هذا ويعرض هذا، وخيرهما الذي يبدأ صاحبه
بالسلام .

وقد ثار الجدل قديماً في طبيعة العلاقة بين الدولة الإسلامية والدول
الأخرى وهل الأصل في هذه العلاقات السلم أم الحرب، وقد كتبت دراسات
كثيرة لتأصيل هذه المسألة واستعرض أدلة الفريقين، ومن المؤسف أن معظم
الكاتبين المعاصرين ينقلون عن السلف أنهم يرون الأصل في علاقة المسلمين
بغيرهم الحرب، ولا يكادون يشيرون إلى رأي فقهاء كبار في التاريخ
الإسلامي التزموا أن أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو السلم والموادعة .

القول الأول: ذهب عدد من الفقهاء إلى أن الأصل في علاقة المسلمين
بغيرهم الحرب، وهذا الرأي هو الذي تبنته التيارات التكفيرية اليوم التي تبنت
مسؤولية الدولة المسلمة في قتال الناس وإجبارهم في الدخول في الإسلام .

ورأى أصحاب هذا القول أن تشريع الجهاد والأمر بالنفير في سبيل الله
لمحاربة الكفار، والأمر بالاستعداد لمواجهة الكفار بالقوة ورباط الخيل يجعل
الأصل هو الحرب، وأن السلم استثناء يقدر بقدره .

وقد استدل هؤلاء بعموم الآيات الأمرة بقتال المشركين، ﴿فَأَقْزِبُوا الْمُشْرِكِينَ
حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: 5] ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ

كَافَّةً ﴿٣٦﴾ [التوبة: 36] ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ ﴿٤﴾﴾ [محمد: 4]

مع أن أهل المعرفة بالتفسير قد أجمعت آراؤهم أن هذه الآيات مطلقة وأن قيدها وارد في صريح القرآن الكريم وهو قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾﴾ [البقرة: 190]

فقد نصت بوضوح على أن المقاتلة إنما تكون برد العدوان، ثم صرحت أن ما وراء ذلك من القتال هو اعتداء وبغي وأن الله لا يحب المعتدين⁽¹⁴⁾.

القول الثاني: اختار جمهور الفقهاء أن أصل العلاقة بين السلمين وغيرهم هو السلم، واستدل هؤلاء بظاهر قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَذْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿٢٠٨﴾﴾ [البقرة: 208]

ولعل الآية الجامعة المانعة في ذلك هي آية الممتحنة التي وردت في المشركين من غير أهل الكتاب: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾﴾ إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ وَظَهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَقُولُوا هُمْ مَنَّا وَمَنْ نَبُوهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾﴾ [الممتحنة: 8-9]

وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: "لاتدفعن صلحاً دعاك إليه عدوك ولله فيه رضا . . فإن في الصلح دعة لجنودك وراحة من همومك، وأمناً لبلادك ولكن الحذر كل الحذر من عدوك بعد صلحه فان العدو ربما قارب ليتغفل"⁽¹⁵⁾.

على أنه يجب القول بأن الدبلوماسية ليست متخصصة بالعلاقات الودية، بل تشتد إليها الحاجة حين تكون العلاقات مضطربة ومتوترة، بل إنني أجزم أن الغاية العليا للعمل الدبلوماسي هي النجاح في فض المنازعات، ومنع وقوع الحرب، وتعزيز فرص السلام.

(14) الزحيلي، وهبة، موسوعة الفقه الإسلامي وأدلته، ج 8 ص 448 بتصرف يسير

(15) نهاية الأرب، أحمد بن عبد الوهاب النويري ج2، ص 168

- ويمكن القول إن الإسلام حقق السلم ثقافة وسلوكاً عبر سلسلة من النجاحات في الحقل السلمي نلخصها في الآتي:
- على المستوى الداخلي للإنسان، فاسم الإسلام مشتق من السلم، والسلام شعيرة من شعائر الدين وهو تحية الصلاة وتحية الجنة
 - على مستوى الدولة المسلمة وجيرانها فالأصل في بناء العلاقات الدولية هو السلم لا الحرب، وقد رسخ الرسول هذا المنهج عبر صلته بالنجاشي والمقوقس والمنذر بن ساوى
 - على مستوى الأديان حيث أسس لسلم بين أتباع الأديان واعتبر الإيمان بالأنبياء والكتب جزءاً لا يتجزأ من أركان الإيمان، واعتبر الحفاظ على الصوامع والبيع والصلوات والمساجد مسؤولية الدولة المسلمة، وإرادة الله في الدفع بين الناس.
 - اعتبر الحرب كرهاً وشرّاً، كتب عليكم القتال وهو كره لكم، ووصفها القرآن بانها صنع الأشرار كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفاها الله
 - اعتبار السلم غاية نهائية في أي اشتباك عسكري مهما كانت أهدافه: وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله
 - الدعوة إلى السلم غاية نهائية، تشمل الناس كافة، واعتبار الحرب والقتال سبيل الشيطان: يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين

المساواة

إن تحقيق المساواة واحد من أبرز أهداف الإسلام النبيلة في الأرض، خاصة وأنه بعث في مجتمع يعتبر الاصل بين الناس التفاضل والتفاوت، وقد كانت نقمة قريش على الرسالة الإسلامية أنها تسوي بين الأحرار والعبيد وبين السوق والسراة.

ويمكن الإشارة إلى أهم الجوانب التي حققها الإسلام في إطار المساواة:

ونشير بوجه خاص إلى أمرين: المساواة بين المرأة والرجل، والمساواة بين الحر والعبد، وقد حقق المساواة بين المرأة والرجل في الاعتبار الإنساني والكرامة الإنسانية ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (٧١)

وبعد تقرير المساواة في الكرامة والحقوق قام الشرع بتوزيع المسؤوليات وفق التزامات كل جانب وظروفه وما فطر عليه.

المساواة بين الأحرار والعبيد، والدعوة إلى إعتاق العبيد بكل سبيل، ووقد استخدم الشرع أساليب كثيرة لتحرير العبيد تبدأ بالإعتاق الطوعي ثم الكفارات والنذور والصدقات، ثم المكاتبه والتديير ونظام أم الولد، ثم الدعوة الى التحرير عبر مصارف الزكاة، وعلى الرغم من عودة الرق بعد موت الرسول، ولكن الرسول أنجز برنامجاً تحريرياً فريداً، ويمكن القول إن العبيد والإماء قد تم تحويلهم إلى موالى معتقين ولم يترك رسول الله في ملكه عبداً ولا أمة.

ومن معالم المساواة في الإسلام:

- إعلان المساواة بين الأحرار والعبيد، ووجوب عمل الأمة على تحرير العبيد كلهم
- إعلان المساواة بين النساء والرجال في المسؤوليات العامة، وفي الحساب الديني والأخروي، والتأكيد على أن القوامة هي مسؤولية وتكليف وليست امتيازاً وتشريفاً وأن المرأة قادرة على اشتراط العصمة لها في أصل العقد
- إن التمييز بين النساء والرجال في الميراث يرجع لاعتبارات حقوقية تتصل بالانفاق والالتزامات وليس لمزايا غيبية منحت للرجال.
- إعلان المساواة بين العرب والعجم، لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى
- تقرير مزيد من المسؤولية يكافئ المزايا التي يحصل عليها المقربون وأبناء المسؤولين: ﴿يَسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَحِشَةٍ مَبِينَةٍ يُضَعَّفُ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾

[الأحزاب: 30] وفي المعنى نفسه الحديث: لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها⁽¹⁶⁾.

- التأكيد على المساواة المطلقة في الحساب الأخروي، ومن ذلك قول الرسول الكريم نفسه: أما أنا فلا أدري ما يفعل الله بي وهو موقف ملهم لتأكيد المساواة في المسؤولية والمحاسبة بين الناس.

التكافل

إن التكافل هو أحد القيم الإسلامية الرئيسية التي حققها نظام الحكم في الإسلام، وهو مقتضى قول النبي الكريم: "ما آمن بي ساعة من نهار من أمسى شبعان وجاره إلى جنبه جائع وهو يعلم".

ومبنى التكافل على مسؤولية الدولة تجاه الأفراد ومسؤولية الأفراد تجاه الدولة، ولكن هذا الجانب الحكومي ليس إلا جانباً من التكافل، ولعل الأهم من ذلك هو مسؤولية المجتمع المدني الذي لا يملك قراراً سياسياً ولكنه ينشط في تحقيق التكافل والتكامل.

وتندرج في نشاطات التكافل المعتمدة في الشريعة:

- الزكاة وفق المصارف الثمانية التي حدتها الآية: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَاةِ فُلُؤْهُمُ فِي الرِّقَابِ وَالْعَدِيمِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلَيْهِ حَكِيمٌ﴾^(١٠) [التوبة: 60] فهذه كلها جوانب من التكافل الاجتماعي وقيام المجتمع بمسؤولية التكافل بين أفراده
- الصدقات وهو باب مفتوح من الخير ازدهر في الإسلام وحققت دعوات الرسول الكريم للمبادرة في الصدقة الطوعية نجاحاً كبيراً في تأمين التكافل الاجتماعي.
- الوقف: وهو حبس العين وتمليك المنفعة، وقد حقق الوقف أعظم نجاح

(16) متفق عليه، رواه البخاري في الجامع الصحيح عن عائشة، ج 4 ص 175

على المستوى التكافلي في المجتمع، وأصبحت معظم مرافق المدينة الإسلامية القديمة أوقافاً يصرفها الأغنياء على حاجات المجتمع وترتبط باسمهم والدعاء لهم.

● التكافل الجبري، وهي إجراءات قامت بها الشريعة تأكيداً لمسؤولية التكافل وإلزاماً بها حين يتقاعس الناس عن التكافل الطوعي، ومن أشكال التكافل الجبري الذي فرضه الإسلام: نظام الميراث وهو نظام جبري ملزم لتحقيق التكافل على مستوى القرابة والعصوبة والرحم، ونظام الديات وهو نظام تكافل جبري فرضه الشارع لتحقيق العدالة والتكافل، وتوفير تعويض مجزٍ لمن نكب بقرابته ومساعدة من تورط بالقتل الخطأ لإعادة تأهيله في المجتمع.

● الصدقات والكفارات والندور وهي أبواب من التكافل الاجتماعي كستها الشريعة ثوباً دينياً مكللاً بثواب الله تعالى ورضوانه، وكان لها أعظم الأثر في تحقيق التكافل الاجتماعي.

وإنما أوردنا هذه الأبواب على سبيل المثال، وسبل التكافل الاجتماعي في التاريخ الإسلامي كثيرة وابوابه مشرعة

الطهارة

لا يعرف دين من الأديان أو ثقافة من الثقافات أكدت الاهتمام بالطهارة والصحة كما قدمها الإسلام، فقد اعتبرت الطهارة شرطاً للصلاة والصيام والحج، وبات فقه الطهارة أول ما يتلقاه طالب العلم على مقاعد الدرس.

وقد نص الرسول الكريم على منزلة الطهارة فقال: الطهور شطر الإيمان، وأمر الله بها عند كل صلاة: يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين.

ولا شك ان مصطلح الطهارة يضم في معانيه كل جوانب العناية الصحية

وازدهار علوم الطب والصيدلة والأقرباديين التي باتت سمة الحضارة الإسلامية عبر التاريخ.

ومن الممكن رصد جوانب متعددة من الطهارة كقيمة عليا في الدين ومقصد أساس من مقاصد الشريعة الغراء في بناء الحياة:

- الطهارة شرط الصلاة وشرط الصيام وشرط الحج ولا شك ان ارتباطها بالنسك الديني يمنحها منزلة سامية في سلم الأولويات في نظام الحكم الإسلام.
- الطهارة أصل يندرج تحته كل علم نبيل يحقق طهارة الأجساد وسلامتها وعافيتها وهي أم الطب وسر العافية، يقول العز بن عبد السلام: (الطب كالشرع وضع لجلب مصالح السلامة والعافية، ولدرء مفسد الأعطاب والأسقام) ويقول الإمام الشافعي: (لا أعلم علماً بعد الحلال والحرام أنبل من الطب).

- إن تحقيق طهارة المجتمع مادياً وروحياً، وتوفير مجتمع نظيف وواهر مكاناً وجسداً هو غاية حقيقية للأمة، ويعتبر نجاح المجتمع في جوانب النظافة والصحة، وتطور علومها مؤشراً على التزام هذا النظام بقيم الإسلام العظيمة.

العفاف

ربما كان العفاف واحداً من القيم التي ينفرد به النظام الإسلامي، أو أنه يوليها اهتماماً أكبر من غيره، حيث يعتبر العفاف قيمة وغاية ورسالة وهدفاً، ويعتبر العفاف مقياساً لالتزام المجتمع بقيم الإسلام وروحه ورسالته، فيما يبدو العفاف في الثقافة السياسية عموماً شأنًا ثانويًا يتصل بالحرية الفريدة.

والإسلام يتجه لبناء المجتمع العفيف، الذي تحظى فيه الأسرة بالمكانة اللائقة، ويسودها الحب والاحترام والوفاء.

﴿الزَّانِ لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٣)

[النور: 3]

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾ [النور: 2]

ولتحقيق هذه الغاية فإن الإسلام اعتبر الفاحشة سبباً مدمراً للأسرة، وشرع سلسلة من الإجراءات التي تفرض العفاف في المجتمع وتحول دون انتشار الخلاعة والمجون والانحلال الأخلاقي والأسري، ويمكن القول إن مستوى العفاف في المجتمعات الإسلامية لا زال متفوقاً على نظرائه من المجتمعات، على الرغم من التقدم الحضاري الهائل الذي أنجزه الغرب.

ويمكن رصد عدد من هذه الإجراءات:

- تحريم كل أشكال التواصل الجنسي إلا في إطار الزواج الشرعي، وذلك حماية لنظام النسل والاسرة الذي عليه قوام المجتمعات والحضارات.
- وضع ضوابط محددة لضبط نظام الأسرة في إطار الزواج والطلاق والميراث والوصايا، بحيث تكون نظاماً عاماً للمجتمع لا يسمح بالخروج عليه.
- تشريع عدد من المؤيدات والوسائل المعتبرة لتشجيع الزواج والترويج له وتيسير سبل نفقاته والتزاماته.
- تشريع عدد من العقوبات الجزائية ضد العابثين بنظام العفاف والأسرة في المجتمع - عقوبة الزنا، عقوبة الشذوذ، عقوبة الزواج غير المشروع
- تشريع عدد من القوانين الصارمة فيما يتصل بالنسب والاستلحاق، وحالات مجهولي النسب، وذلك لمنع العبث بنظام الأسرة.
- حماية العفاف والفضيلة ومنع التهتك والنشاط الإباحي، وتقييد الحريات الجسدية بما لا يؤدي عفاف المجتمع

الحرية

قامت الرسالة الإسلامية على مبدأ تحرير الرقاب وتوفير الحرية للمحرومين والقضاء على الرق ونظام الإماء.

ولا ينكر أحد مدى ما حققه الإسلام في محاربة الرق، وهو أمر يتفق عليه المسلم وغير المسلم، ومع ذلك يجب الإشارة إلى أن موقف محاربة الرق

في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم كان أقوى وأرسخ من العصور التالية التي تراجعت كثيراً عن رتبة النبوة في الحرية والتحرر .

ولم تكن مسألة تحرير العبيد إلا جانباً واحداً من قضايا التحرر التي أعلنتها الرسالة الإسلامية وعملت على تحقيقها في المجتمع .

ويمكن رصد عدد من الجوانب التي أنجز فيها الإسلام انتصاراً حقيقياً للحرية من خلال الجوانب الآتية:

حرية الذات، وتشتمل على تحرير الرقاب والإعتاق ومساعدة الإماء على نيل الحرية، والدفع باتجاه الحرية، وهذا ما يمكن الاطلاع عليه في الفصل الخاص حول الدولة النبوية وإنجازها في الحرية، ومن معالم تحرير الذات في الإسلام:

• تحريم الاسترقاق مطلقاً واعتبار ما جرى في خير منسوخاً ﴿فَإِذَا مَنَّاعِدُ وَوَأَمَّا فِدَاءٌ﴾⁽¹⁷⁾ وكذلك بفعل النبي الكريم يوم حنين .

• تحرير الرقاب على أساس الطاعة والعبادة والقربة إلى الله

• تحرير الرقاب على أساس المسؤولية الجزائية (الكفارات والنذور والحنث)

• تحرير الرقاب على أساس كفاءة العبد وقدرته (المكاتبة)

• تحرير العبيد على أساس مسؤولية الدولة المباشرة وفق نص القرآن: "وفي الرقاب"

• نجاح الرسول الكريم في القضاء على الرق في المدينة وتحويل العبيد كلهم إلى موالى .

• إن عودة الرق بعد الرسول ليس دليلاً على مشروعيته، وهو تماماً كفسو الخمر والغلمان في قصور الخلفاء والاستهانة بها .

• جرى الإجماع اليوم على تحريم الاسترقاق بكل اشكاله وقد دخلت الدول الإسلامية كلها بلا استثناء في عقود دولية ملزمة شرعاً وقانوناً تحرم الرق كله .

(17) هذه المسألة خلافية، ويراهم بعضهم من باب المباح، ولكن الخلاف فيها انتهى بترجيح ولاية الأمر في العالم الإسلامي كله بمنع الرق، ومن المعلوم أن ولي الأمر له ان يحظر بعض المباح اتفاقاً .

حرية المعتقد: ومع أن هذه المسألة تحظى عادة بالخلاف بين الفقهاء ولكن من المؤكد أن القرآن الكريم طافح بالتأكيد على حرية المعتقد: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (١٠٦) [البقرة: 256] ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (١١) [يونس: 99]

ويقوم الجدل باستمرار بين الفقهاء في مسألة حد الردة⁽¹⁸⁾ ولكن جمهرة كبيرة من الفقهاء نصوا أن حد الردة مرتبط بممارسة الحرابة ضد الدولة والناس، وأن عقاب المرتد مقدر بممارساته وليس بافكاره، وفي ذلك يقول الإمام النووي:

كما اتفق الفقهاء وكتب السير أن الرسول الكريم لم يطبق حد الردة أبداً، وأن قتل ثلاثة من المهوديين يوم الفتح كان في ظروف الحرب والقتال، وكان نتيجة أفعال اقترفوها وليس نتيجة خيار فكري. وفي تفسير ترك النبي ﷺ تطبيق حد الردة قال الإمام النووي في شرح صحيح مسلم: إنما تركه النبي ﷺ لأنه كان في أول الإسلام يتألف الناس، ويدفع بالتي هي أحسن، ويصبر على أذى المنافقين، ومن في قلبه مر، ويقول: يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا. ويقول لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه. وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِبَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَأَصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (١٣) [المائدة: 13]⁽¹⁹⁾

حرية التعبير: تأكدت حرية التعبير من خلال اختلاف الصحابة في الفتوى منذ فجر الإسلام الأول، فقد بات الخلاف في التعبير صورة المجتمع الإسلامي الأول، وظهرت قسمة أهل الرأي وأهل الحديث، وأهل العقل وأهل الأثر، وأهل الاجتهاد وأهل النص، وأهل الظاهر وأهل التأويل، ثم تكرست هذه الحرية الفكرية في ظهور مذاهب بحالها تختلف في الأصول والفروع، ولكنها قائمة على الاحترام والتقدير، وهو ما تقرؤه في سائر كتب الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية إلا قلة من أهل التعصب غير ذات بال.

(18) مدار حد الردة على حديث: من بدل دينه فاقتلوه، وهو حديث انفرد به عكرمة، ولا يصح أن تراق

الدماء بحديث آحاد، كما أنه شاذ لمخالفته الصريحة والجلية لنص القرآن الكريم: لا إكراه في الدين.

(19) النووي، يحيى ابن شرف، شرح صحيح مسلم، ج3، ص88.

حرية الموقف السياسي: ومع أن الاستبداد تاريخياً كان يجمع الراي المخالف، وهو أمر لا يمكن تبريره ولا الدفاع عنه، ولكننا نستطيع ان نجد اختلاف الراي في أكبر المسائل السياسية منذ فجر الإسلام، فعند بيعة الصديق التي كانت أول قرار اتخذ بعد وفاة الرسول فقد صرح سعد بن عبادة برفض البيعة وصرحت فاطمة بنت رسول الله بذلك، ومع كل منهما عشرات من الصحابة، ولكن كتب التاريخ كلها تتفق على احترام الأمة لمنزلة السيدة فاطمة ومنزلة سعد بن عبادة أشد الاحترام ووافر التقدير، ولا نعلم في كل كتب التاريخ أن مؤرخاً مسلماً معتبراً ذكر فاطمة بسوء أو ذكر سعد بن عبادة بسوء.

حرية العادات والتقاليد: أقر الإسلام حق الناس في اختيار عاداتهم وتقاليدهم، وافر الرسول ما كان يجري في فرح الأنصار من الغناء واللهو والفرح والطرب، واعتبر احترام هذه العادات أمراً محموداً في الشرع، وحين هم أبو بكر أن ينهى النساء عن الغناء في يوم عيد الأنصار نهاه رسول الله وقال: دعهما يا أبا بكر فإنها أيام عيد⁽²⁰⁾.

وقد استقر الفقهاء على قاعدة شهيرة لا نعلم لها مخالفاً، وهي أن الأصل في العبادات الحرمه إلا ما ورد فيه نص، والأصل في العادات الإباحة إلا ما ورد في النهي عنه نص.

ويمكننا القول إن كل ما يروج من منع الناس من عادات معينة وأفراح معتادة هو تجاوز لطبيعة الشريعة، وتقييد لحرية الناس بغير حق، وهو غير مألوف في الشريعة.

حرية السفر: لقد أكدت الشريعة على حرية السفر وحق الإنسان في الانتقال بين بلاد الله وحقه في العودة إلى بلاده، والنصوص القرآنية في هذا المعنى أكثر من أن تحصى، ﴿سَيَرُوا فِيهَا لِيَالِيًا وَأَيَّامًا مِّنِينَ﴾^(١٨)

﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾^(١٥)

(20) متفق عليه، وهو في صحيح البخاري عن عائشة، ج 2 ص 23

وفي سبيل توفير حق الإنسان في السفر والتشجيع فرض الإسلام نصيباً خاصاً في خزينة الدولة لابن السبيل، ومعناه خدمة المسافرين في الأرض وتوفير الخانات والنزل والخانقاهات على دروب السفر ليجد الناس الراحة والأمان والمتعة في السفر وليتمكنوا من السفر والعودة حيث يشاؤون.

الحرية الاقتصادية: يمكن اعتبار الحرية الاقتصادية مبدأً ثابتاً في هدي النبي الكريم لبناء دولته، وسائر تشريعات الإسلام قائمة على حق الإنسان في التملك ومسؤولية الدولة في حماية الأموال والأعراض، وأن تملك المال والتصرف به حق من حقوق الأفراد لا تتدخل الدولة فيه إلا عندما يتقاطع مع حقوق الآخرين.

وفي سبيل ذلك يمكن ان نلاحظ أحكام البيع والشراء والمعاوضة والمساقاة والمهياة والمزارعة والتجارة والاستصناع والهبة والميراث والوصايا والوقف مبسوطه بالتفصيل في كتب الفقه الإسلامي ومدارها على حق الإنسان في التصرف بما يملك وتحريم تدخل الدولة في الاقتصاد الفردي إلا بقدر حقوق الدولة المشروعة.

النظام

إن الحديث عن الحرية قيمة عليا في الإسلام لا يعني أن الحريات سائبة منفلة بلا قيود، بل يعني بوضوح أن الحرية تحتاج أيضاً إلى نظام يحميها ويرعاها، وهذا ما حققه الإسلام أيضاً كقيمة عليا من قيم المجتمع.

والنظام والأمن في المجتمع ليس مسألة أمني ومواعظ يقدمها الخلفاء بل هو جهد ونشاط حقيقي وعمل حيوي، ولقد كانت أدواته الفعالة هي الجهاد.

وربما كان الإسلام هو الدين الوحيد الذي مارس أولاً دور النبوة بالهداية والإرشاد والموعظة، ثم مارس دور الحاكم بالإدارة والتنظيم والتدبير، وهو يتطلب تمييز ما بين المرحلتين وحدود ما بين الرسالتين، رسالة الوحي والهدى والموعظة، ورسالة الإدارة والتنظيم والتنمية.

ومن أدق الدراسات التي ناقشت هذه المسألة ما كتبه السيد سعد الدين العثماني في التفريق بين تصرفات الرسول بالإمامة وتصرفاته بالنبوة.

وبالفعل فقد حقق الإسلام مجتمعاً واضحاً يسود فيه القانون ولا يبغى بعض الناس على بعض، وتسود قيم العدالة، ولا يفرق فيه بين الناس.

وأجمع الفقهاء أنه لا يحق للأفراد الافتئات على الدولة فيما هو واجبها ومسؤوليتها، فلا يحق للأفراد إقامة الحدود ولو عطلها الحكام، ولا يحل لهم إعلان الجهاد مهما كانوا على علم وتقوى، بل إن إعلان الجهاد من اختصاص ولي الأمر وحده، ولو كان أقل الناس تقوى وعبادة واستقامة.

ولا شك ان الأداة المادية الأساسية لحفظ النظام وتحقيق صلابته وفعاليتها تتمثل في الجهاد بشكل أساسي، ولا شك أن الجهاد سنام هذا الأمر، وهو الأصل في تحقيق النظام واستمراره والحفاظ عليه.

ومن المناسب أن نشير إلى بعض معالم النظام المقررة في الإسلام لحفظ الأوطان وكرامة الإنسان:

- وجوب الطاعة في المعروف لمن ولي أمر الأمة
 - التأكيد على حق ولي الأمر (الدولة) في حظر بعض المباح وفرض بعضه، وهو طبيعة القوانين الوضعية، ووجوب الطاعة في ذلك.
 - تشريع الحسبة والجهاد وسائل حماية الأمن والنظام، فالأولى شعبية والثانية حكومية، والأولى داخلية والثانية خارجية، وكلاهما يحقق هدف حماية النظام والأمن والاستقرار
 - النهي الصريح والواضح للرسول الكريم من الخروج على الحاكم وإن ظهر فسقه، إلا أن يكون كفراً بواحاً عندكم فيه من الله برهان
- وستترك الحديث عن الجهاد إلى المسائل الإشكالية في الباب الرابع نظراً لأهمية الأمر والحاجة إلى إفراده بالدراسة.

الخير

والخير قيمة نبيلة جامعة لمقاصد الحكم الإسلامي الرشيد، وقد ورد الأمر بالعمل للخير والسعي في سبيل الخير في نصوص كثيرة في القرآن الكريم .

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَرْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الحج: 77]

والخير في الإسلام مبرأ عن الغرض مهما كان نبيلاً، بل هو مقصود لذاته، ولا يصح اشتراك شيء مقابل الخير، فهو إحسان لإنسان بغض النظر عن لونه ودينه وجنسه وماله .

وفي الخبر أن وثياً سال النبي الكريم من الصدقة، فدعاه إلى الإسلام فأبى، فأنزل الله معاتباً: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: 272]

والخير الذي يقبله الله تعالى هو ما صحت فيه النية وابتغى المنفق فيه وجه الله، ولذلك فإنه يحبطه المن والاذى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَانُبُلُوا صَدَقْتُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِيتَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [البقرة: 264]

والخير مطلوب من الأفراد ومطلوب من الدولة، وفي الحالتين يشترط فيه الإخلاص لله وابتغاء وجهه، والعمل للخير المحض بغض النظر عن الفائدة التي يمكن أن نجنيها أفراداً أو حكومات .

وتؤكد آيات القرآن الكريم أن الخير مهما كان ضئيلاً فإنه عند الله بكان، وهو مسؤولية المسلم ومسؤولية الدولة المسلمة، وقد ذكر القرآن الكريم من الخير المكنوز عند الله الفتيل والنقير والقطمير، وهي أشياء في منتهى الهوان والقلة، وقيمتها أقل من قيمة بذرة التمرة، فالفتيل هو الشق في بذرة التمرة، والنقير هو النقرة على ظهر نواة التمرة، والقطمير هو الغشاء المحيط بها وقد قال تعالى: ﴿سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أَجْرَهُمُ﴾ [النساء: 152]

ثم أشارت الآية إلى ما هو أبلغ فذكر مثقال الذرة، والذرة هي الهباب الصغير الذي نشاهده عندما نكنس السجاد في الشمس، فالذرة الواحدة لو قسمت أربعة وعشرين جزءاً صارت قيراط ذرة، ولكن إن قسمت ثمانية واربعين جزءاً صارت مثقال ذرة، وقد قال تعالى:

﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۗ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ۗ ﴿٨﴾﴾

[الزلزلة: 7-8]

ومن الواضح أن الآيات لم تشترط في الخير أن يكون من مسلم أو موجهماً إلى مسلم، بل ذكرته خيراً إنسانياً محضاً، بصيغة عموم شاملة، فمن يعمل، بل إنها ذكرته مراراً خاصاً بغير المسلمين، كما في آية آل عمران في الحديث عن أهل الكتاب: ﴿وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ ﴿١١٥﴾﴾

[آل عمران: 115]

وأمام هذه الحقائق فإن الدولة المسلمة مسؤولة عن الخير الإنساني، ويجب أن تكون له وزارة أو هيئة خاصة تتولى الإنفاق في الخير الإنساني والنهوض بمسؤولية الدولة المسلمة في الأزمات والكوارث والحروب والزلازل في العالم، وإطلاق البرامج المستدامة في الخير في الداخل والخارج بما تحقق الأمة فيه مسؤوليتها وواجبها تجاه الله والناس.

وتقوم الدول الإسلامية اليوم بتحقيق هذه الأهداف النبيلة عبر مؤسسات الوقف وهيئاته، ومؤسسات الهلال الأحمر التي تنهض بالمسؤولية الوطنية في رعاية الخير والإسهام فيه سواء كان على مستوى أفراد الشعب وهيئاته أو على مستوى الأسرة الإقليمية والدولية، والإسهام في الخير خاصة في النكبات والحروب والكوارث.

ولا بد أن نشير هنا إلى نظام الوقف الإسلامي الذي كرس الإسهام في الخير عملاً نبيلاً محمياً مستمراً، وهو حبس العين وتسبيل المنفعة، ودفع باتجاه ابتكار الخير ودعم المشاريع المبتكرة في الخير، ويعتبر الوقف أبرز الأنظمة

الذكية للخير في الفقه الإسلامي حيث حقق الخير المستدام، وسمح للمنفقين ان يتالوا منه المجد، واعتبر شرط الواقف كنص الشارع، وألزم الدولة مسؤوليات محددة تجاه الوقف في تنميته واستثماره وحمايته، وقد كان للوقف في التاريخ الإسلامي أبلغ الأثر في التنمية والرفاه الاجتماعي، وقد تجاوزت كثير من الوقفيات الإسلامية اليوم ألف عام ولا تزال خيراً مستداماً للناس.

ويمكن الإشارة إلى جانب من مسؤولية الدولة المسلمة في دعم الخير كقيمة عليا في المجتمع:

الدعوة إلى الخير بكل أشكاله واعتباره مرضاة لله تعالى:

- تحييد الخير عن المصالح الشخصية أو السياسية
 - الدعوة إلى ابتكار الخير، واعتبار مبتكر الخير صاحب حق محمي له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة.
 - تشريع الوقف الإسلامي بأنظمتها الذكية وروحه المتنامية، الذي تكون فيه العقارات ملكاً لأصحابها ولكنها تتركس للخير.
 - قيام الدولة الإسلامية بواجبها في توفير حاجات الناس سواء أكانت استحقاقاً بما أداه الناس من التزام أو خيراً محضاً بدافع الشكر لله تعالى ونشر الخير في الأرض.
 - قيام الدولة الإسلامية بواجبها في مساندة الشعوب المنكوبة مهما كانت سياساتها وبرامجها
 - إنشاء الوقفيات المستدامة لدعم البحث العلمي والبرامج التعليمية والصحية والثقافية.
- وفي سياق هذه القيم العشرة التي اخترناها روائراً لنظام الحكم في الإسلام يمكن تمييز نظام الحكم في الإسلام بالصيغة الجامعة المانعة التالية:
- نظام عدل، فلا يمكن للانظمة القائمة على الظلم والقمع مهما كانت شعاراتها أن تكون إسلامية

- نظام شورى فلا يمكن لأنظمة الديكتاتورية والفردية والأوتوقراطية أن تكون إسلامية
- نظام سلم فلا يمكن للأنظمة القائمة على الغزو والقهر وشريعة القوة أن تكون إسلامية
- نظام مساواة فلا يمكن للأنظمة العنصرية والتمييزية والنازية أن تكون إسلامية
- نظام تكافل فلا يمكن للأنظمة التي يتسول فيها الفقراء ويتختم الأغنياء أن تكون إسلامية
- نظام طهارة فلا يمكن للأنظمة التي يموت فيها الشعب من الوباء أن تكون إسلامية
- نظام عفاف فلا يمكن للأنظمة التي تحتقر الأسرة وتأذن بالشذوذ والفحشاء أن تكون إسلامية
- نظام حرية فلا يمكن للأنظمة القمعية والشمولية والشيوعية أن تكون إسلامية
- نظام نظام وقانون فلا يمكن للبيرالية المتطرفة أن تكون دولة إسلامية
- نظام خير فلا يمكن للأنظمة الكليتيوقراطية والانتهازية أن تكون إسلامية

الفصل الرابع

الطبيعة السياسية للدولة الإسلامية

وتأسيساً على ذكرناه من الأسس والرؤية والقيم، يتعين تحديد خصائص الدولة الإسلامية في موقفها السياسي، وذلك لتمييزها من النظم السياسية السائدة في العالم، فما هي الطبيعة السياسية للدولة الإسلامية؟

تعدد أشكال الدولة الحديثة من جهة مصدر السلطة فيها بين دولة أوتوقراطية (حكم الفرد) ودولة تشاركية، وبحسب مصدر القوانين بين دولة ثيوقراطية (حكم الكهنة) ودولة واقعية، وبحسب طبيعة النظام الحاكم بين دولة مدنية ودولة عسكرية، وبحسب تمركز السلطة فيها بين دولة فيدرالية ودولة مركزية، وبحسب تدوين الأحكام الأمره بين دولة عرف ودولة قانون، وبحسب مساحة الحرية بين دولة شمولية ودولة ليبرالية، وبحسب حق التملك بين دولة اشتراكية ودولة رأسمالية.

وهذه القسمة الثمائية محض توضيح، وإلا فإن في كل اعتبار من هذه السياقات تصنيفات متعددة في الدرجة والنوع، ولكننا نقارب المصطلحات هنا لتحديد مكان نظام الحكم في الإسلام.

ويمكن القول هنا إن طبيعة الدولة الإسلامية من حيث النص والتطبيق أقرب إلى الدولة التشاركية والواقعية والمدنية، منها إلى الأوتوقراطية والثيوقراطية والعسكرية، كما يمكن وصفها بجداره أنها دولة قانون، أما فيما يتصل بالحرية والتملك فهي لا تنتمي إلى أي من مصطلحي الدولة الشمولية ولا الليبرالية، وتحفظ بفهم خاص بين الاشتراكية والرأسمالية.

فمن جهة مصدر السلطة يبدو أن الدولة النبوية حالة أوتوقراطية، انطلاقاً من استقلال النبوة ومرجعيتها الغيبية، وفق ما دل عليه القرآن الكريم:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (٣٦)

[الأحزاب: 36]

وكذلك الآيات الكريمة: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِي نَفْسِي إِنْ أَسْبَغَ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾ (يونس: 15) ولكن القيم الإسلامية والتطبيق النبوي وحجم الشورى الكبير في حياته وأسلوب حكمه، يجعل فكرة الأوتوقراطية غير واقعية في زمن الرسول الكريم، وكذلك هو الحال في عهد الخلفاء الراشدين الذين أفسحوا مكاناً كبيراً للشورى في الحكم، وحرصوا على عدم ممارسة الحكم بالإرادة المنفردة.

ولكن يتعين القول أن الدولة الإسلامية التاريخية لم تلتزم هذه الحقيقة وكان حكم الفرد هو الحالة الشائعة، وفق ما هو شائع في سياسات الملوك خلال التاريخ، وحين كان الخلفاء يسلبون القدرة على الحكم فإن السلاطين المتغلبين كانوا يمارسون الحكم الفردي أيضاً، ولم تكن الشورى لتوقف طموحهم وأثرتهم بالحكم، ولا يستثنى من ذلك إلا عدد قليل من الحكام الذين عرفوا بالرغبة في الشورى والاستماع لرأي الناس وبناء السياسات على وفق اختيار جمهور الناس.

أما من جهة مصدر القوانين فقد يبدو الأمر كذلك أن الدولة الإسلامية دولة ثيوقراطية بمعنى تحكمها نصوص الغيب كما يفسرها الكهنة ورجال الدين، وهو في الواقع ما تطالب به الحركات المتشددة اليوم، ولكن قراءة واعية لأساليب التشريع في الإسلام، وظاهرة النسخ المتكرر في الشريعة، ودور الفقهاء في تقييد المطلق وتخصيص العام وتأويل الظاهر وتنقيح المناط وتخريج المناط والوقف في النص ومبدأ المحكم والمتشابه، والقول بالحقيقة والمجاز، كل ذلك من أصول فقهية معروفة يمكن أن تجعل من الشريعة نفسها ممارسة اجتهادية واقعية، ويوفر لها بيقين أن تكون حاملاً موضوعياً لكثير من قيم التطور والتجديد وكذلك قيم البناء الديمقراطي والعدالة الاجتماعية والمواطنة الكاملة.

أما من جهة طبيعة النظام الحاكم بين عسكري ومدني، فيمكن القول إن الدولة الإسلامية مدنية، وإن الحرب طارئة واستثنائية، وقد قامت الدولة النبوية نفسها دون إراقة أي قطرة دم، وكذلك انتقلت السلطة إلى أبي بكر وعمر وعثمان، ولم يكن لهؤلاء الثلاثة صفة عسكرية في قيادة الحيوش أو السرايا في العهد النبوي وإنما كانوا مدنيين، وكان أبو بكر وعثمان رجال أعمال، وقد تم انتقال السلطة كله بمعزل عن العسكر، ولم يكن من شرط الخليفة أو الإمام أن يكون محارباً وإن كان عدد منهم قد بادر إلى قيادة الحيوش، ولكن الأمر تغير في العهد العثماني حيث اختار السلاطين لقب الغازي وبات الغزو شرطاً من شروط الحاكم.

أما من جهة تمركز السلطة فيها فقد كانت دولة مركزية في فترة قيامها ونشوتها في العهد النبوي، ولكنها سرعان ما تحولت إلى حكومة فيدرالية يكتفي الخلفاء فيها بتسمية الولاة الذين يدبرون أمر البلاد عبر اقتصاد محلي، يلتزم بدفع بعض عوائده للسلطة المركزية، كما يلتزم بالشعارات الدينية والسياسية كذكر الخليفة على صكوك النقد وفي الخطبة، وكثيراً ما تحولت هذه الإدارات الذاتية إلى حكومات مستقلة، كما جرى باستمرار في شمال أفريقيا ومصر والشام وخراسان وما وراء النهر.

وأما من جهة اعتماد النص الحاكم فمن المؤكد ان الدولة الإسلامية كانت دولة قانون أكثر منها دولة عرف، وقد بدأ ذلك مع كتابة صحيفة المدينة، التي كانت نصاً مكتوباً ينص على تقاطع الحقوق بين أهل المدينة ومن جاورهم، وكذلك فإن النص القرآني والنبوي كان هو الإلهام الدستوري لتشريع الأحكام، ولكم يكن ذلك يتم بالتزام ظاهر النص بل مقاصده وروحه وتدخل الفقهاء لتقييد مطلقه وتخصيص عامه.

وأما بحسب مساحة الحرية فإنه لا يمكن وصف الدولة الإسلامية بأنها ليبرالية ولا شمولية، فقد اعترفت بالحريات بشكل واضح لا لبس فيه ولكنها مع ذلك شرطت أن لا تكون هذه الحريات في مقاومة النظام العام، أو في

رفض القيم المؤسسة للدولة الإسلامية، ويمكن تسمية النظام الإسلامي بأنه نظام الحرية المسؤولة، وهو بذلك يتموضع بين النظام الليبرالي الحر وبين النظام الشمولي الصارم.

وأما بحسب حقوق الملكية بين الاشتراكية والرأسمالية فإنها كذلك ترسم طريقاً ثالثاً فهي تقر المبادئ الاشتراكية عموماً التي تدعو إلى التكافل والتعاون توفير الخدمات الأساسية للناس، ولكنها لا تنتكر أيضاً لفطرة التملك وحاجة المال في الحماية والرعاية وتوفير فرص الاستثمار الربح، ويمكن القول إنها تتخير الجوانب الإيجابية في الاشتراكية من حيث العدالة الاجتماعية، والجوانب الحيوية في الرأسمالية من التنمية الاقتصادية والتنافس الحيوي، من دون أن تنتمي لأي من المدرستين.⁽²⁰⁾

(19) متفق عليه، وهو في صحيح البخاري عن عائشة، ج 2 ص 23
(20) ونشير هنا إلى أن أعمق ما كتب في طبيعة النظام الإسلامي هو ما كتبه علي عزت بيغوفيتش الرئيس البوسني الأسبق في كتابه الإسلام بين الشرق والغرب، حيث بسط القول في خصائص الدولة في النظام الشرقي والنظام الغربي، ثم تحدث بشكل بالغ الوضوح

الفصل الخامس

هوية الدولة

تنص الدول الإسلامية اليوم في دساتيرها على أن الإسلام دين الدولة، وهو هوية الوطن وتاريخه، ويعتبر هذا النص الوارد في دستور 51 دولة إسلامية بأشكال مختلفة تعبيراً عن احترام القيم الإسلامية والالتزام بها وعدم تشريع ما يتناقض معها.

ويتبنى عدد قليل من البلاد الإسلامية دستوراً علمانياً ومن أبرزها تركيا وأندونيسيا، ويخلو الدستور التركي الذي يتبنى العلمانية بشكل صارم من الإشارة إلى الإسلام، ولكنه ينص في المادة 24 أن الدولة مسؤولة عن التعليم الديني وحماية المقدسات، أما الدستور الأندونوسي فتشير ديباجة الدستور وكذلك المادة رقم 29 أن أندونيسيا دولة تقوم على الإيمان بالله الواحد الأحد.

وقد قامت الدولة خلال التاريخ الإسلامي على أساس القيم الإسلامية النبيلة، واعتبرت هدي القرآن والسنة غاية تسعى إليها وإن لم يتحقق الالتزام بهذه المعاني، ولكن الإعلان عن اتباع الكتاب والسنة كان الشعار المشترك في كل أشكال الدولة التي قامت في التاريخ الإسلامي.

ولكن هوية الدولة الإسلامية لم تكن تعني البغي والظلم على غير المسلمين المقيمين في الدولة الإسلامية، بل كانت الحقوق محفوظة، ولعل أوضح دليل على هذه الحقيقة هو هذه المعابد الدينية التاريخية خاصة في العراق والشام ومصر وهي حواضر الخلافة الرئيسية لأكثر من عشرة قرون، فلا زالت فيها هذه المعابد والكنائس والكنس، بما فيها من كتب التليث وكتب

اليهود وكتب الصابئة، ولم يحصل عبر الدول الإسلامية المعتمدة التي قامت في المنطقة أنها استهدفت استئصال أهل دين بل نجحت الدولة الإسلامية عموماً في بناء قدر كبير من التسامح الديني، على الرغم من حصول بعض الانتكاسات وقد كان معظمها من أشباه الدولة وهي الحالات الخارجية التي قامت ضد الدولة الإسلامية واعتبرت تسامحها تفریطاً بالتوحيد، وهو عين ما نشهده في هذا الزمان.

ومن الملاحظ أيضاً أنه لم يسمع في التاريخ الإسلامي مصطلح الدولة الإسلامية بالمعنى الذي تتداوله اليوم الدراسات السياسية المتخصصة، فلم يذكر أي مؤرخ مصطلح الخلافة الراشدية الإسلامية أو الدولة الأموية الإسلامية أو الدولة العباسية الإسلامية، لقد بدت إضافة هذه اللاحقة أمراً غير مبرر، حيث لم يشأ المجتمع الإسلامي تنزيل لفظ الإسلام السامي للتعبير عن الدولة السياسية، واختار الكافة أن يبقى المصطلح الديني للتعبير عن القيم العليا النبيلة التي بشر بها الإسلام وليس عن الكيانات السياسية.

ويعكس غياب مصطلح الدولة الإسلامية التأكيد على المعنى الواقعي للدولة، حيث لم يكن الانتماء الديني هو الذي يحدد انتماء الناس للدولة أو يحكم البناء السياسي للدولة، خاصة في شريعة جاءت لإعلان الحرية في الدين، لا إكراه في الدين، ولتأكيد حق الناس في اختيار موقفهم السياسي والديني والاجتماعي.

وفي هذا السياق فإن مصطلح الأمة الذي ورد في الوثيقة التأسيسية لدولة المدينة إنما كان بمعنى الانتماء للدولة وليس الأمة، وفق ما شرحناه، وهذا ما قرره أول وثيقة بين الرسول وبين أهل المدينة بقوله: وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، موليهم وأنفسهم، إلا من ظلم أو أثم (21).

ومتين البرهان عن أصالة الإسلام وفرادته، وموقعه المتميز والحكيم بين الطرفين المتقابلين في

فقد تم التعبير عن المواطنين في المدينة بأنهم أمة واحدة مع الإشارة الصريحة إلى الاختلاف الحاد في الدينين، وخاصة بين العقيدة اليهودية والعقيدة الإسلامية، ومع ذلك ففي سائر روايات هذه الوثيقة كانت تتم الإشارة إلى أن اليهود أمة واحدة مع المسلمين.

وتعكس وثيقة المدينة بوجه خاص الحقيقة التي تكررت على لسان الرسول الكريم، وهي تؤكد أن الدولة تقوم على تأسيس العيش المشترك أكثر مما تتصل بالأيديولوجيا، وأن الدولة متحد اجتماعي أكثر مما هو متحد ثقافي.

وكان هذا الفهم البدهي هو ما يحكم سياسات الخلفاء الذين قربوا خبراء وعلماء من مختلف المذاهب، يشتركون في بناء الدولة في مختلف المناصب، وقد مضى الخلفاء في العصر الذهبي للإسلام إلى إدماج الكفاءات المختلفة في المتممين للدولة بغض النظر عن الدين والمذهب، حتى صار الطب يهوديا والفلك صابئيا، وبلغ النصارى أعلى مراتب الدولة، الأمر الذي كان يثير حفيظة الفقهاء، ويمكن الاستئناس هنا بهذه الأبيات التي كتبها الحسن بن خاقان احتجاجاً على الدور المتنامي لليهود والنصارى في مناصب عليا، وذلك في أزهى أيام الدولة الفاطمية، في عهد الخليفة العزيز:

يهود هذا الزمان قد بلغوا غاية آمالهم وقد ملكوا
العز فيهم والمال عندهم ومنهم المستشار والملك
يا أهل مصر إني نصحت لكم تهودوا قد تهود الفلك⁽²²⁾

ولكن هذه الروح من التسامح والمواطنة المتساوية التي شاعت في العصر الذهبي للإسلام لم تدم كذلك، وبشكل خاص في تداعيات الحروب الصليبية فقد برز دور اعتراض شديد للفقهاء على هذا المبع في الانتماء للدولة، وفي مواجهة ذلك فقد ابتكر المتأخرون من الفقهاء صيغة حاصرة مانعة لتحديد شروط المواطنة واستحضروا هنا كثيراً من الروايات التي وردت في معنى الأمة المسلمة واعتبروها نصوصاً ملزمة في الدولة أيضاً.

كل من القيم السياسية السائدة.

(21) ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل بن عمر، السيرة النبوية ج2 ص322



الباب الثاني

الدولة الإسلامية في التاريخ

الفصل الأول: دولة الرسول ﷺ

الفصل الثاني: الدول الإسلامية بعد الرسول ﷺ

الباب الثاني الدولة الإسلامية في التاريخ

الفصل الأول

دولة الرسول

لا شك أن الرسول الكريم قدوة للمسلمين لآخر الدهر في كل اجتهاد قاد فيه الحياة وأرشد إليه، وهذا ما تكفلت ببيانه كتب السيرة النبوية الشريفة وكتب السنن.

ولكن ذلك لا يعني حصر الاجتهاد في بناء الدولة وفق ما صدر عن النبي الكريم، فمن المؤكد أن رسول الله كان يقود دولة ناشئة في الصحراء تضم بضع عشرات الآلاف من السكان المقيمين والمترحلين وكان يؤسس لدولة من عدم فلم يكن في ثقافة العرب قبل الإسلام فهم واضح للدولة وكان يتقل بالامة من القبيلة إلى الدولة، وكانت الوسائل التي يقود بها دولته الناشئة هي تلك المتوفرة في القرن السابع الميلادي وبداية فإن تطور الزمن وتوسع الجغرافيا وتضاعف السطان يفرض أشكالاً جديدة من الإدارة والحكم.

ولعل الجانب الأهم في دولة الرسول أنها لم تطرح محددات لشكل الدولة ومناصبها وطريقة اختيار حكمها، واكتفت بالإشارة الجامعة وأمرهم شورى بينهم، وتركت الأمر اختياراً للناس، وفي خطبة الوداع التي بين فيها الرسول الكريم مبادئ العلاقات الاجتماعية والسياسية وقيمها ورؤيتها وأسسها لم يشأ أن يذكر شيئاً عن هياكل الدولة ومؤسساتها ونظمها الإدارية، ولم يشأ أن يسمي خليفة من بعده، أو يحدد سبيلاً لاختياره، على الرغم من أنها

كانت خطبة الوداع وكذلك سماها الرواة جميعاً، وأن كل شيء فيها كان يوحى بقرب الأجل، ولكنه حدد المبادئ والأسس وترك شكل الدولة لاختيار الناس.

وإنما يكون مقام الأسوة الحسنة ومورد الاتباع للنبي الكريم عليه الصلاة والسلام في القيم الدينية والاجتماعية والسياسية التي أرساها في الحكم وفي المثل العليا التي كرسها في كل ممارسة سياسية كان يقود فيها كفاح الأمة.

المبحث الأول قيام الدولة

قامت دولة النبي الكريم على السلم، واتفق المؤرخون المسلمون وغير المسلمين أن قيام دولة النبي الكريم تم بكفاح سلمي تام، ولم يستخدم فيه أي سلاح.

وقد تأسست دولة النبي الكريم في المدينة المنورة وكانت المحاولة الخامسة التي خاضها من أجل إقامة الدولة، وكانت المحاولات الخمس سلمية بالمطلق ولم يستخدم فيها أي عنف أو سلاح.

المحاولة الأولى كانت في مكة وتلقته قريش بصدود كبير وكرست بطشها وغرورها لمحاربة الرسالة والرسول، وبعد سنوات قليلة تبين أن لا أفق على الإطلاق لبناء دولة مدنية تفصل بين الكهنة وبين الحياة على أرض مكة، فالكهنة كانوا أقوى بطشاً وأكثر مرتفعاً وحين فهموا مشروعه بعمق قالوا أخرجوهم من قريبتكم إنهم أناس يتطهرون.

والمحاولة الثانية كانت في الحبشة، وأرسل إليها طليعة رجاله جعفر بن أبي طالب وعثمان بن عفان، وسرعان ما تبين أن الحبشة تصلح أرض لجوء ولا تصلح أرض قيام الرسالة، وذلك لغربة اللغة واللسان والإنسان فيها، وقامت الحبشة بإيواء اللاجئين ولكنها لم تكن جاهزة لاحتضان مشروع رسالي يغير من طبيعة الحياة الكهنوتية العميقة في الحبشة.

أما المحاولة الثالثة فقد كانت في الطائف وقد ذهب الرسول بنفسه ليمهد الطريق لهجرة واقعية من الوادي إلى الجبل، فالكهنة في الطائف ليس لديهم ذلك النفوذ الذي يمتلكه كهنة مكة، وكان الرسول يملك من قوة الاقتناع وحجية البيان ما لا يملكه أحد، ولكنه جوبه بصدود مريع وتواطأ الثقفون على صده وضربه بالحجارة حتى سال الدم من رأسه إلى أخمص قدميه،

و حين اكتمل مشهد الظلم والقهر وعرضت عليه الملائكة تدمير الطائف أبي بشدة وقال: اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون.

وأما المحاولة الرابعة فقد كانت في الحيرة حيث تقيم قبائل عربية عريقة على أطراف الحضارة الساسانية وكان بإمكانها أن تحتضن مشروع الرسالة والرسول، ولطالما تمنى الرسول أن يرحل هناك حيث يقترب من المشهد الحضاري الدولي ويقدم مشروعه من أفق بصير عند تخوم الحضارات الأولى حيث بلد أبيه إبراهيم في أور. . ولكن تراجعت الآمال في اللحظة الأخيرة وقال له مفروق بن عمرو وهانئ بن قبيصة: إن هذا الأمر الذي تدعو إليه لهو الأمر الذي تكرهه الملوك.

كانت يثرب هي إذن الوجهة الخامسة للهجرة، وقد تكلفت بالنجاح بعد عامين اثنين من البرامج الإعدادية المستمرة التي خاضها في يثرب الصحابي الكريم مصعب بن عمير، وهكذا أصبح في المدينة أغلبية ديمقراطية كافية اختارت سلمياً استقبال الرسول الكريم والعمل معه على بناء الدولة الجديدة.

لقد تأكد إذن أن خمس محاولات خاضها الرسول الكريم للتغيير في مواجهة قوى الأصنام والأوثان والاسترقاق والربا الجاهلي وتجارة الفحشاء ومصالح الكهنة. . ورغم إصرارهم على مواجهته بالحديد والنار، وحشدهم لأربعين سيفاً بهدف ضرب رأسه ضربة واحدة تفرق دمه في القبائل. . ولكنه لم يستخدم في مواجهتهم سكين مطبخ!! ولم يقيم بإراقة قطرة دم واحدة من خصومه الذين مارسوا ضده وضد رسالته وضد أصحابه كل أنواع المظالم والردائل!!..

لم يسجل في المدينة نازح واحد، على الرغم من التحول الجذري الذي حققته الدولة الإسلامية في العادات والطبائع والعقود والالتزامات، وحين دخل الرسول إلى المدينة ظل فيها اليهودي والمسيحي والوثني، يرقبون ما تصنعه الأغلبية المبتهجة بمشروعها الجديد دون أن يفرض عليهم أي لون من الإكراه، ومنحهم الرسول خلال أسابيع اتفاقيات حقيقية تحمي وجودهم في

المدينة يهوداً أو أصحاب أوثان، ولم يطلب منهم في الجوهر أكثر من احترام حق الأغلبية في بناء دولتها وفرض احترامها في جزيرة العرب.

إن أهم ما ينبغي تخليده هو أن الدولة في المدينة قامت بالفعل من خلال قيم ديمقراطية في ذلك الزمان، ولم يملك المشركون ولا اليهود ولا المنافقون أن يعترضوا على هذه الحقيقة التي كرست تفوقاً ديمقراطياً واضحاً للرسول وأصحابه، ولم يستخدم في هذا الصعود كله أي قطرة دم، ولم يستخدم في قيام هذه الدولة أي سلاح على الإطلاق، ولم يكن في طليعة رجاله أي انتحاري ولا انغماسي ولا مجاهد استشهادي، لقد تم ذلك كله بعمل سلمي أبيض.

وليس المطلوب هنا سرد السيرة النبوية بل التأكيد على أن الرسول الكريم في هذه المحاولات الخمس لم يستخدم إلا الدعوة والحوار والحجة والموعظة الحسنة، وعلى الرغم مما واجهه من صدود واضطهاد واعتداء وقتل لعدد من الصحابة فإنه أصر على مبادئه السلمية، ونقول بكل ثقة إنه ليس في كتب المؤمنين بالرسالة ولا في كتب الكارهين للرسالة أي رواية صحيحة أو حسنة أو ضعيفة تشير إلى أن رسول الله استخدم في محاولاته الخمس أي قطعة من السلاح، ولم يلجأ إلى أي لون من العنف!!.

ولا يستطيع أحد على الإطلاق أن يشير في أي سياق أن الرسول الكريم قام بإرسال أفراد مسلحين للقيام بأعمال معينة لتخفيف الضغط المرير والحصار الذي كان يعانيه، ولا حتى للإفراج عن الأسرى من المستضعفين الذين كانت قريش توثقهم في الحديد.

كما أنه لم يشأ أن يعلن دولته في المدينة بعد العقبة الأولى حيث كان عدد المسلمين قليلاً، وإنما أعد بعناية وصبر مشروعه السلمي ولم يتوجه إلى المدينة ولم يعلن دولته فيها إلا بعد أن صار يشكل بكل يقين أغلبة مريحة في المدينة تتجاوز خمسين بالمائة، وتسمح له بإعلان حكم ديمقراطي ترسمه الأغلبية.

وتسمح لنا هذه الحقائق الاتفاقية التي لا يوجد حولها أي جدل بين المؤمنين وغير المؤمنين، وبين الدراسات الروائية والدراسات التحليلية وكذلك الدراسات الاستشراقية، تسمح لنا هذه الحقائق الاتفاقية أن نقول بثقة إن النبي الكريم مارس نضالاً ديمقراطياً نظيفاً تماماً في قيام دولته وإعلان رسالته.

وبعد أن نجح سلمياً في بناء الدولة على الأرض، أعلن عن قيام جيشه الوطني بعد ذلك تحت عنوان جيش الجهاد، ليقوم بواجبه في الدفاع عن الدولة والناس، وتأمين حماية الثغور، وكل ما روي عن الرسول في العنف فهو بعد قيام الدولة وليس قبل قيامها، فالدولة هي التي جاءت بالجيش وليس الجيش هو من جاء بالدولة.

تعرض النبي الكريم للمواجهة مع أعدائه ثمانية وعشرين مرة خلال حياته الكريمة، ويدرس كتاب السيرة هذه المواجهات تحت عنوان الغزوات، وقد استقر العرف على دراسة السيرة النبوية تحت عنوان المغازي، وهو ما أعطى انطباعاً عاماً بأن الحرب هي طابع علاقات النبي الكريم بالناس من حوله، ولكن هذه النظرة الحادة لا تفسر سائر وقائع السيرة، وبالدراسة الموضوعية لأحداث السيرة سنرى أن النبي ﷺ تمكن من منع وقوع الحرب في معظمها⁽¹⁾

وكان إذا جاءته كتائب قريش للحرب يقول: يا ويح قريش... لقد حمشتهم الحرب، وماذا عليهم لو خلوا بيني وبين العرب فإن أصابوني كان الذي يريدون وإن أصبت منهم قاتلوا وبهم قوة، والله لا يدعونني إلى خطة رشد يعظمون فيها حرمة الله إلا أحببتهم إليها!

وهكذا فقد كانت الغزوات تنتهي عادة بالتصالح أو التحالف والتعاقد، ولم يقع الالتحام الحربي بينه وبين أعدائه إلا خمس مرات وهي تحديداً أيام بدر وأحد وخيبر وحنين، وما جرى يوم قريظة والمصطلق.

(1) سائر ما نورده هنا من الأخبار في السيرة مقتبس من سيرة ابن هشام وسيرة ابن كثير، وحيث نقل من سواهما فإننا نحيل إلى صاحب الرواية.

ومن المؤكد أن هذه الأيام الخمسة فرضت على النبي الكريم فرضاً ولم يكن يسعى إلى الحرب وفق ما قاله للصحابة بوضوح: لا تتمنوا لقاء العدو وسلوا الله العافية فإذا لقيتموهم فاثبتوا،⁽²⁾ وهو ما يفسر المعنى الدقيق لقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ﴾ [البقرة: 216]

وفي إشارة سريعة لأيامه الستة، فقد وقعت معركة بدر عند ماء بدر في أراضي منطقة المدينة قريباً من البحر فيما سار جيش قريش بالف محارب مسافة 300 كم لمحاربة النبي الكريم، ولم يكن امام الرسول الكريم إلا المواجهة وقد كتب له الله تعالى النصر المبين.

أما معركة أحد فقد وقعت في جبل أحد على مسافة 6 كم من وسط المدينة فيما سارت قريش بثلاثة آلاف محارب مسافة 430 كم ولم يكن أمام الرسول الكريم إلا الدفاع عن المدينة، وقد دفع سبعون شهيداً من الصحابة الكرام حياتهم ثمناً لدفاعهم عن دينهم وأرضهم.

وفي يوم الخندق وصلت قريش بعشرة آلاف مقاتل لاجتياح المدينة وقد قام الرسول الكريم بحفر الخندق حول المدينة إصراراً على تجنب الحرب، وهو عنوان واضح على إرادته الجامحة نحو السلم ورفضه للحرب.

وقد اثار هذا المشهد حمية المشركين الذين أخذوا يستفزون المسلمين بالدعوة إلى الحرب وتعييرهم بالجن والخوف، وألقى شعراؤهم قصائد التحدي والاستفزاز ليشعلوا الحرب، ولكن رسول الله ظل كارهاً للحرب وأمر الصحابة أن لا يردوا بشيء على استفزازات قريش، وظل صامتاً خلف خندقه ينتظر نهاية الحرب.

أما يوماً المصطلق وخيبر فقد كانا مواجهة استباقية لكيد يدبره الكائدون لغزو المدينة.

وقد انتهى يوم المصطلق كما قال ابن القيم بدون قتال على الأصح بعد

(2) متفق عليه، وهو في صحيح البخاري عن ابن أبي أوفى، ج 4 ص 51

فرار الرجال،⁽³⁾ أما يوم خيبر فقد كان حصاراً واقتحاماً لحصون منيعة انتهت بخسائر قليلة في الأرواح، وتم تأمين حدود المدينة الشرقية يوم المصطلق، والشمالية يوم خيبر.

أما يوم حنين فقد أغارت ثقيف وحلفاؤها باربعين الف مقاتل لاجتياح مكة بعد أن دخلها رسول الله بأيام قليلة ولم يكن امام الرسول الكريم إلا الدفاع عن أرض مكة حرسها الله.

وأما يوم قريظة في أعقاب الخندق فلم يكن يوم حرب بل كان يوم قصاص، وقد عاقب رسول الله عدداً من المتآمرين على الدولة والناكثين للعهد، ولولا لطف الله لنجح مشروعهم الغادر في تأمين منفذ لقريش لاقتحام المدينة بعد أن عجزت عن اقتحام الخندق.

هذه هي الأيام التي وقع فيها التحام بين رسول الله وبين أخصامه، ولا يزيد الضحايا فيها جميعاً عن مائتين وسبعين من الفريقين، وفق أكثر الأرقام مقبولة وواقعية.

أما المعارك التي يذكرها المؤرخون وهي غزوات: ودان والأبواء والعشيرة وبدر الأولى وبواط وسليم وقينقاع والسويق وذي أمر وبحران وحمراء الأسد والنضير وذات الرقاع وبدر الآخرة ودومة الجندل والخندق ولحيان وذي قرد والحديبية وغزوة القضاء وفتح مكة وثقيف وتبوك، فجميعها لم يحصل فيها التحام حربي مباشر، ونجح الرسول الكريم في تحويلها لمعاهدات دبلوماسية أو مصالحت أو اتفاقيات عدم اعتداء، على الرغم من أن بعضها كان على وشك أن يصبح حرباً طاحنة كما في الخندق وتبوك والطائف.

وقد وقعت في هذه الأحداث بعض الأحداث الفردية، كما في المصطلق والخندق وفتح مكة وحصار الطائف، وهي لا تغير الحقيقة التي نشير إليها وهي أن الرسول الكريم نجح في تجنب الحرب بمعناها الشامل ثلاثة وعشرين مرة، وحوّل هذه المواجهات القاسية إلى برنامج هداية وسلام.

(3) المباركفوري، صفي الرحمن، الرحيق المحتموم ص 299

المبحث الثاني رؤية دولة الرسول

إن رؤية الحكم الرشيد التي قررناها في الفصل السابق هي بالضبط ما أعلنته دولة النبوة، وحققه الرسول الكريم من تأكيد على طبيعة رسالته ومسؤوليته في تربية المجتمع وتعديل سلوكه، والتأكيد على أنه صاحب رسالة حقيقية شرحتها الآية الكريمة:

﴿ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ ﴾ [يوسف: 108]

وكذلك فقد تدرجت الرؤية النبوية لنظام الحكم الرشيد من الفرد حيث تتركز حقوق الإنسان إلى بناء الأوطان وحمائتها والوفاء لها، إلى وحدة الأسرة الإنسانية والتأكيد على انتماء الخلق جميعاً لآدم، إلى حوار الأديان والتأكيد على ما بين الرسالات من تكامل وتواصل، ثم الإحسان في البيئة والأرض والعمل على تسخير الأكوان لمصلحة الإنسانية.

وفي الواقع فإن الرؤية التي بسطنا القول فيها للحكم الرشيد هي بالضبط ما كان يحكم دولة الرسول الكريم في رؤيتها وغاياتها وأهدافها، ولا نعيد ما كتبناه في الفصل السابق تجنباً للتكرار.

المبحث الثالث

أسس دولة الرسول

لقد تحدثنا في نظرية الحكم الرشيد في الإسلام عن الأسس الخمسة: السيادة لله والسلطان للأمة والاحترام للتاريخ والتشريع بالواقع والعقد الاجتماعي، وبإمكاننا رصد هذه الأسس في الدولة النبوية، وهذه أفضل طريقة لفهم نظرية الحكم الرشيد في الإسلام.

السيادة لله

أعلن الرسول الكريم أن الخضوع لله تعالى هو جوهر الإسلام.

[النساء: 125]

﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ (١٢٥)

كما أعلن أنه محض مبلغ عن الله: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَحْدًا

[الكهف: 110]

ولا شك ان إعلان السيادة لله وحده يتضمن رفضاً واضحاً للاستبداد والأوتوقراط التي كانت صفة الدول في ذلك العصر، فقد أعلن النبي نفسه هنا أنه يعمل بما يؤمر، وأنه يخاف الله ويخشى الله ويستعد لحسابه ويرجو جنته ويخشى عذابه، وأنه لا يمثل استثناء فوق الدستور وانه في النهاية عبد وكلنا لله عبد، ورآه الناس يركع ويسجد ويدعو ويتوسل ويناجي ويجأر، وهذه كلها قيم مضادة للاستبداد والديكتاتورية، ولا يمكن وصف الدول التي اعتمدت الديكتاتوريات إلا بأنها محادة لله ولرسوله، ﴿فَأَسْتَقِمَّ كَمَا أُمِرْتُ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (١١٢)

[هود: 112]

وإن أي متابعة لجوهر الرسالة في الإسلام ستؤكد لا محالة أن السيادة لله تعالى كانت جوهر الرسالة، فهو المعبود بحق، وهو المقصود في كل امر،

وإليه يرجع الأمر كله . وكانت هذه العقيدة الراسخة تحكم سلوك النبي الكريم في إدارة الدولة، وتدبير شؤون الناس، وكان عظيم الافتقار إلى عون الله تعالى وإرشاده في كل أمر يسعى إليه، وكان ارتباطه بهذه العقيدة يلزمه الخضوع للحق وإنصاف الناس، ﴿قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (١٥)

[الأنعام: 15]

وكان إعلان السيادة لله وحده، يتضمن سيادة القيم العليا، والتسامي على أطماع الحياة ورغائبها، وهذا ما جعل النية مبدأ شاملاً في كل شؤون الحياة: فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه .

السلطان للأمة

ومع أن هذا المعنى كان في حياة الرسول الكريم غير مطلوب من الناس لأنهم كانوا يعيشون عصر نبوة وكانت الرسول دائم التفويض لله تعالى في كل أمر ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (٦٩)

[الأحزاب: 59]

ومع ذلك فقد أظهر الرسول الكريم قدراً كبيراً من الشورى في قيادته السياسية والاجتماعية، وقد تحدثنا بإسهاب عن ذلك، كما التزم تغيير موقفه مراراً خضوعاً لسلطان الأمة ونتيجة للشورى .

وقد أدى هذا الأمر إلى إشكال متكرر، حيث بات الصحابة يختارون في كثير من التصرفات، وهل هي وحي أم اجتهاد، وقد جرى مراراً أنهم سالوا النبي الكريم عن ذلك، ويمكن الاستئناس بموقف الصحابة من الصلح يوم الخندق، فقد طال الحصار على المسلمين وبدا للرسول الكريم أن الحرب محسومة النتائج لصالح الأحزاب وأن من الحصار قد أثقل كاهل المسلمين فبدأ بالتفاوض مع قريش سراً وأنجز مسودة اتفاق، مع الأحزاب تنص على أن ينالوا ثلث ثمار المدينة! وتقارب الأمر، فجاءوا وقد أحضر رسول الله

أصحابه وأحضر الصحيفة والدواة، وأحضر عثمان بن عفان فأعطاه الصحيفة وهو يريد أن يكتب الصلح بينهم.⁽⁴⁾

لم يشأ الرسول الكريم أن يقضي في الأمر حتى يستشير الأنصار الذين هم أهل المدينة، وكان سعد بن معاذ وسعد بن عباد يمثلان بوجه ما سلطان الأمة، فقد كانا زعيمى الأنصار بلا منازع، وحين عرض عليهم الرسول الأمر قبل أن ينفذه قال سعد: أهو وحي أمرك به الله، أم شيء تصنعه لنا؟ فقال بل هو شيء اصنعه لكم، فإني رأيت العرب رمتكم عن قوس واحدة فقلت أرضيهم ولا أقاتلهم. فقالوا: يا رسول الله، إن كانوا ليأكلون العلهز في الجاهلية من الجهد، ما يطمعون أن يأخذوا من ثمر المدينة تمره إلا بشراء أو قرى! أفحين أتانا الله تعالى بك، وأكرمنا بك، وهدانا بك نعطي الدنية! لا نعطيهم أبداً إلا السيف! فقال رسول الله ﷺ: شق الكتاب. فتفل سعد فيه، ثم شقه وقال: بيننا السيف!

والشواهد في هذا المعنى كثيرة ولعل من أهمها النسخ وأسباب النزول، حيث تعكس هذه الحقائق استجابة الشريعة لما يريده الناس، وقد تركنا الحديث عن ذلك للفقرة التالية في باب التشريع بالواقع.

الاحترام للتاريخ

إن متابعة دقيقة لحياة الرسول الكريم ومنهجه في قيادة الدولة يكشف لك انه كان دقيقاً جداً في اعتبار رسالته تواملاً مع القيم المجيدة في الماضي وليس انقلاباً عليها، وكان احترامه للتاريخ واضحاً في كل خطواته، وأعلن انه استمرار وتصديق لهدي الأنبياء، جاء مصداقاً لما بين يديه، وأن تجارب المصلحين من قبله هي قيم هادية للدولة الجديدة، وأعلن وجوب الإيمان بالكتب والرسالات وأن ما ورد فيها يعتبر مصدراً تشريعياً للدولة ما لم يتعارض مع مصالح الأمة الجديدة، وهو ما قرره الأصوليون من بعد في باب خاص اسمه: شرع من قبلنا بوصفه مصدراً من مصادر التشريع.

(4) الواقدي، محمد بن عمر، مغازي الواقدي، ج 2 ص 478

وقد عبر الرسول الكريم عن هذه الحقيقة بصيغة دقيقة وبلغية فقال: مثلي ومثل الأنبياء من قبلي، كمثل رجل بنى بيتاً فأحسنه وأجمله، إلا موضع لبنة من زاوية، فجعل الناس يطوفون به، ويعجبون له، ويقولون هلا وضعت هذه اللبنة؟ قال: فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين⁽⁵⁾.

إن ما أنجزه الإنسان في التاريخ سواء كان بهداية الوحي أم بكفاح الناس يشكل بمجملة ثروة وطنية وإنسانية كبيرة، ومصدر إلهام ومعرفة، وبات من مسؤولية الدولة وواجبها في العهد النبوي تدوين هذه الحقائق والحفاظ عليها واعتمادها في المصادر التشريعية، وهذا الذي قامت به دولة الرسول هو عينه ما تقوم به الدولة الحديثة اليوم وتعتبره مسؤولية قومية ووطنية، وترصد له الموازنات الكبيرة وتخصص له المتاحف والندوات والدراسات، ومع مسؤولية الحفاظ على ذلك كله، فإن الاقتباس منه والاهتداء به محكوم بالقاعدة القرآنية الجليلة: نتقبل عنهم أحسن ما عملوا ونتجاوز عن سيئاتهم.

التشريع بالواقع

ولعل أوضح صورة للتشريع بالواقع في الدولة النبوية هي ظاهرة النسخ، فقد اتفق الفقهاء على وقوع النسخ في القرآن الكريم عشرين مرة خلال فترة النبوة، وفق ارجح الأقوال، كما اتفقوا على وقوع النسخ في السنة النبوية في أكثر من 48 مرة، وحين ندرس هذه المواقف بعناية نجد أن معظمها إنما كان استجابة لطلب الأمة وحاجاتها، وهو تأكيد على أن الشريعة في خدمة الإنسان وليس الإنسان في خدمة الشريعة، وأن إرادة الله قد اقتضت أن يكون السلطان للأمة ومن أجل ذلك جرى نسخ نصوص كثيرة بعد ان تحول الموقف الشعبي من الأمر وباتت المطالبة به مطلباً شعبياً للناس، ومن الأمثلة على ذلك تحول القبلة، والإذن بالقتال، ومع أننا ندرس هذه الحقائق على أنها إرادة إلهية ولكن ذلك لا يتعارض مع دراستها في إطار التحولات

(5) حديث صحيح أخرجه البخاري، الجامع الصحيح ج 4 ص 186

الاجتماعية، فالتوجه للكعبة صار مطلباً للناس والرسول نفسه أيضاً بعد أن اشتد صدود أهل الكتاب وأعلنوا استهزاءهم واستكبارهم بالرسالة الجديدة، ووصفها بأنها محض بدعة شاردة عن اليهودية والمسيحية، وكان لا بد من إعلان الاستقلال في الشعار والرموز، وكذلك فإن القتال كان منهيّاً عنه بنص القرآن، ولكن مع قيام الدولة واشتداد التآمر على المسلمين صار القتال مطلباً شعبياً وواقعاً مفروضاً وتكررت المطالبة بذلك حتى نزلت آية الجهاد:

﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج: 59]

وفي الالتزام بالمصلحة العامة للأمة ومراجعة الأحكام مهما كانت مبرمة ونهائية دليل على أن المصلحة العليا للأمة هي الغاية من الشريعة، وقد صرح الرسول بهذه الحقيقة بقوله: إني والله - إن شاء الله - لا أحلف على يمين، فأرى غيرها خيراً منها، إلا أتيت الذي هو خير وكفرت عن يميني⁽⁶⁾

ويجب القول أولاً أن الوحي هو المرشد الأول للنبي الكريم في بناء الدولة، فهو بشر يوحى إليه، ولكن مع ذلك فإن الوحي الكريم الذي كان يتولى رسول الله بالإرشاد والهداية كان أيضاً يأتي على سياق الأحداث، وخلال عشر سنوات من عصر الدولة المحمدية وإضافة على ما ذكرناه من الناسخ والمنسوخ نشير أيضاً أن الفقهاء أشاروا إلى أن النص القرآني فيه مطلق ومقيد وعمام ومخصص وظاهر ومؤول وحقيقة ومجاز، كما وقع في الوحي متشابه لا يتعين المقصود منه، وهذه الحقائق الجلية التي نص عليها علماء القرآن الكريم تعزز حقيقة واضحة وهي أن الوحي جاء في خدمة الإنسان وأنه تطور وفق مصالح الناس، وأن ما جرى من النسخ والتقييد والتخصيص لم يكن بسبب طرو في حال الخالق سبحانه وإنما كان بسبب تغير حال الناس، وأن الوحي الكريم استجاب للناس في تطورهم ولم يكن محض أوامر جامدة تمنع قيام العقل ورسالته.

(6) حديث صحيح أخرجه البخاري في الجامع الصحيح، ج 7 ص 94

وهكذا فإن النسخ هو تغير في حال المخلوقين وليس في حال الخالق، إنه تطور في الناس وليس تطوراً في وعي الله وإدراكه، فالله ليس كمثله شيء وهو بكل شيء عليم.

وقد شرحت أكثر من أربعين آية متابعة في سورة البقرة معنى النسخ وغايته ورسالته وأنه في النهاية لتأكيد الحاجة لتعديل الأحكام وفق الواقع ووفق مصالح الناس المعبرة ومقاصد الإسلام العليا.

﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (١٠٦)

[البقرة: 106]

ومع أن الوحي كان يصاحب قيام الرسالة، وصدر عنه بيان حلال وحرام كثير، ولكن الرسول ﷺ لم يترك الشورى التي أمر بها، وكان يقول لأصحابه في كل مسألة يمكن فيها الاجتهاد أنتم أعلم بأمور دنياكم، وكان هذا النص النبوي واضحاً في دفع المسلمين إلى العمل وفق ما ثبت من تجارب الحكمة وخبرات أهل الاختصاص، وأخبر أن الشريعة لن تكون إلا مع الإنسان في كفاحه وإخلاصه.

الدولة عقد اجتماعي

لقد فصلنا القول بشرح مبدأ العقد الاجتماعي وأنه الدولة التي تتأسس برغبات الناس واتفاقهم، وأن القيم العليا في الدولة الناجحة هي إرادة الناس واتفاقهم، وحماية الاقلية، ورفض التفسير الثيوقراطي للدولة، ورفض أي دور غيبي في رسم ملامح الدولة وتحديد سكانها وحتمية اصدار القوانين العامة بصيغة من التوافق بين أفراد المجتمع.

لقد كان تطبيق الرسول لمبدأ العقد الاجتماعي مدهشاً في تلك المرحلة من التاريخ، فقد كانت الدول تقوم على رغبة المتغلب، وكان الناس على دين ملوكهم، ولكن دولة الرسول قدمت نموذجاً آخر مختلفاً قائماً على العقد الاجتماعي.

ولا نحتاج لفهم حقيقة العقد الاجتماعي في دولة الرسول أكثر من دراسة متأنية لوثيقة المدينة التي تعتبر بحق أول وثيقة دستورية في الإسلام، وملاحظة توافق أطراف العقد الاجتماعي فيها من مسلمين ويهود، ومهاجرين وأنصار، وقد شرحناها في باب الدستور ونحيل إليها هناك تجنباً للتكرار والإطالة.

لقد قامت دولة الإسلام في الأصل على مركزية الكعبة:

﴿ جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ أَبَيْتَ الْحَرَامِ قِيَمًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْمَهْدَى وَالْفَلَيْدَ ﴾ (١٧)

[المائة: 97]

وهو أول بيت وضع للناس، وهي القبلة التي نزل فيها قول الله تعالى فلنولينك قبلة ترضاها، وهي رؤيا الرسول وحلمه وأمله لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق، واعتبر الوفود عليها واجباً على الناس من كل فج عميق، وهذه كلها حقائق لا ينازع فيها أحد.

ومع ذلك فحين أراد الرسول بناء دولته لم يلتفت إلى هذه الحقائق الغيبية بل بحث عن عقد اجتماعي صحيح تناسس فيه الدولة بعد أن رفض مجتمع مكة التعاون معه في ذلك، وبحث في الحبشة والطائف والحيرة قبل أن يستقر به الأمر في يثرب، وهي قرية صغيرة ليس لها أي تاريخ مقدس، ولكنها كانت جاهزة لإقامة هذا العقد الاجتماعي، وقد استمر الإعداد لذلك نحو عامين بإشراف مصعب بن عمير وأسعد بن زرارة، ولكنه لم يشأ أن يدخل ويعلن قيام الدولة إلا بعد أن حظي بأغلبية معقولة، وبعد أن صار العقد الاجتماعي واقعياً وممكناً.

وحين نجح في فتح مكة وهو حلمه وقلبه ومنيته وقبلته، لم يشأ أن يتحول إليها، واختار العودة إلى العقد الاجتماعي الأكثر استقراراً في المدينة وقال المحيا حياكم والممات مماتكم يا معشر الأنصار.

ولم يحصل في التاريخ كله أن كانت مكة عاصمة سياسية لاي دولة على الرغم من مكانها الديني المقدس.

المبحث الرابع قيم دولة الرسول

إن الحديث عن قيم الدولة النبوية يستغرق مجلدات طويلة، ولكننا نركز هنا على أهم هذه القيم، ونعدد ما حققته الدولة النبوية وفق ما اشرنا إليه في باب القيم العشرة على الشكل التالي:

- العدل
- المساواة
- العفاف
- الخير
- الشورى
- التكافل
- الحرية
- السلم
- الطهارة
- النظام

ومع أن هذا الفصل ليس مخصصاً لرواية السيرة النبوية بتفاصيلها، ولكن يمكننا أن نرصد بوضوح هذه المعاني النبيلة التي تحققت في الدولة الإسلامية في عهد النبوة، وهي قدوة لكل الدول الإسلامية التي قامت بعد ذلك، مع التأكيد بأن مكان الاقتداء هنا هو القيم والمعاني الأخلاقية والغايات النبيلة وليس شكل النظام وهيئته الإدارية التي كانت تتناسب مع ظروف العرب في القرن الأول الهجري، وهي بكل تأكيد صارت جزءاً من التاريخ والماضي.

العدل:

حققت دولة الرسول الكريم أرقى درجة من العدل، حين أعلن الرسول أن الناس سواسية أمام الحقوق، وأنه لو سرق فاطمة بنت محمد لقطعت يدها.

وقد سجل القرآن الكريم مثلاً بالغ الوضوح لصعود العدالة في الدولة النبوية وذلك من خلال قصة شهيرة وقعت في المدينة وكانت اختباراً للعدالة فيها، حيث أقدم رجل من المسلمين اسمه طعمة بن أبيرق على سرقة درع نفيسة من بيت قتادة بن النعمان، ولما خشى افتضاح أمره ألقى المسروقات في

بيت رجل يهودي اسمه زيد بن السمين، وحين رفعت القضية إلى النبي أو شك على عقاب زيد بن السمين، بقرينة وجود المسروق في بيته، وكان في الحكم مظنة تبرئة المسلم وتخوين اليهودي، فنزل القرآن بصيغة بالغة الوضوح والشدة، تكرر قيم العدالة على وجه لا يحتمل أي تهاون:

﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَادَكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا ١٠٥ ﴾ وَأَسْتَغْفِرِ اللَّهَ إِنَّكَ اللَّهُ كَانَ عَفُورًا رَحِيمًا ١٠٦ ﴿ وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَلُونَ أَنفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَانًا أَثِيمًا ١٠٧ ﴾ يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّنُونَ مَا لَا يَرْضَى مِنَ الْقَوْلِ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا ١٠٨ ﴿ هَتَأْتُهُمْ هَوْلًا جَدُّتُمْ عَنْهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَمَنْ يُجَادِلِ اللَّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا ١٠٩ ﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ عَفُورًا رَحِيمًا ١١٠ ﴿ وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ١١١ ﴿ وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرَوْهَا بَرِيًّا فَقَدْ أَحْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا ١١٢ ﴿ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّوكَ إِلَّا أَنفُسُهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ١١٣ ﴾ [النساء: 105-113]

وقد اشتملت الآيات على توجيه صارم وحاد بوجوب اتباع أصول العدالة في التقاضي، واتباع القرائن والأدلة والبيانات الواضحة (لتحكم بين الناس بما أراك الله) وتنهى بشدة عن الميل إلى طرف دون طرف بسبب دينه أو جنسه أو لونه، كما اشتملت على عتاب شديد للنبي صلى الله عليه وسلم الذي أو شك ان يكون خصيماً للخائنين، ثم اشتملت على عتاب أشد شدة وهو أن الدفاع عن الخائن في الدنيا ممكن ولكنه في الآخرة مكشوف، (فمن يجادل الله عنهم يوم القيامة) كما اشتملت على عتاب ثالث قاس، وهو أن عناية الله تدخلت لتصحيح الحكم القضائي، ولولا هذه العناية لتمكن هؤلاء من تضليل النبي نفسه! ﴿ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ ١١٢ ﴾ [النساء: 113] وهي دعوة لتشكيل الهيئات الحقوقية المتخصصة القادرة على منع كل أشكال التلاعب والتضليل في العملية القضائية.

ولا يعرف في تاريخ النبوة فيما كتبه المسلمون ولا المستشرقون ان المجتمع الإسلامي في عهد النبوة قد اشتكى من غياب العدالة، بل كان العدل هو صورة المجتمع الإسلامي في الدولة النبوية الراشدة.

الشورى:

كانت الشورى هي المرتكز الأساس الذي بنيت عليه طريقة إدارة الحكم، ولم يكن أحد من الناس أكثر مشاورة للناس من رسول الله وقد كان مؤيداً بالوحي، وفي القرآن الكريم ﴿فَمَا رَحْمَةٌ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِن حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159]

كان رسول الله أكثر الناس شورى في كل شؤونه، وقد أمره الله تعالى بالشورى فقال ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، وكان يعجبه أن يقول أشيروا علي أيها الناس.

وسنتقي طرفاً من شوراها، حيث يتطلب استقصاء ما ورد في شورى النبي الكريم إلى مجلدات كبيرة لا تناسب هذه الدراسة المختصرة.

يوم بدر:

وفي معركة بدر على سبيل المثال أظهر النبي الكريم خضوعه للشورى في أربعة مواقف:

- في قرار الحرب
- وفي مكان الحرب
- وفي خطة الحرب
- وفي غنائم الحرب

ففي قرار الحرب يوم بدر عقد الرسول الكريم لقاء جماهيرياً بهدف اتخاذ موقف شوروي من الحرب بعد أن بدا أنها قادمة، والقصة بتفاصيلها أن الرسول خرج في مطاردة قافلة لقريش كانت تضم أموال المهاجرين التي تركوها بمكة، ولكن القافلة تمكنت من الفرار إلى مكة، وعلى الفور حشدت قريش جيشاً من ألف مقاتل لتحارب النبي الكريم.

جمع الرسول أصحابه الذين رافقوه للقافلة وقال لهم بوضوح أشيروا علي أيها الناس !!

كان موقفاً في غاية الأهمية أراد به الرسول الكريم أن يكرس حق الإنسان في رفض الحرب الظالمة، حين لم يقرر الخوض في هذه الحرب إلا بعد أن استمع رأي أصحابه من أهل المدينة خاصة، حيث كان العهد بينهم وبين رسول الله هو حمايته في المدينة وليس خارج المدينة، ولا بد من فهم رأيهم والاستماع إليه قبل اتخاذ قرار الحرب، وهذا يؤسس لحق الإنسان في التمرد على الحرب الظالمة.

ومع أن المهاجرين أبدوا آراء متحمسة في القتال الى جانب الرسول كما ظهر من كلام أبي بكر وعمر والمقداد ولكن النبي الكريم لم يكتف برأيهم وظل يقول: أشيروا علي أيها الناس، وكان من الواضح أنه يريد رأي الأنصار الذين كانوا لم يرتبطوا بعد بعقد يلزمهم القتال مع الرسول خارج المدينة، وبعد طول إصرار تقدم سعد بن معاذ سيد الأنصار وأعلن تأييد الأنصار للنبي الكريم في موقفه القتالي.

وفي مكان الحرب في المعركة نفسها نزل الرسول الكريم بأصحابه قبل ماء بدر ونصب الخيام، وكانت جموع المقاتلين تتأهب للمعركة حين اعترض الحباب بن المنذر وهو صحابي خبير بفنون الحرب وطرح رأياً هاماً في التنبيه إلى خطأ العسكرة قبل الماء، وأن المنطق يقتضي أن نعسكر بعد ماء بدر حتى نضمن توفر الماء لدى الجيش، وعلى الفور ترك رسول الله رأيه وأخذ برأي الحباب بن المنذر في موقف من الشورى حكيم.

وفي خطة الحرب في المعركة إياها كان الرسول الكريم قد تقدم إلى الصف الأول ليدفع أصحابه إلى القتال، فقد عودهم أنه أول المجاهدين، ولكن عدداً من الصحابة اعترضوا على ذلك، وعلى رأسهم سعد بن معاذ، وقالوا يا رسول الله إن هلكنا هلك رجل واحد ولكن هلك هلك أمة، فلو تراجع عن الصف الأول وصنعنا لك عريشاً فتكون فيها، فإن أظفرك الله

كنا معك وكنت معنا، وإن تك الأخرى وهي ما نكره فإننا نعدُّ لك نجيةً من نجائبنا (ناقة فتية) فتحملك إلى المدينة، فإن من وراءنا من أهل المدينة قوماً ما نحن بأشد لك حباً منهم ولو علموا أنك تلقي عدوك لم يتخلفوا عنك!

وبالفعل استجاب النبي الكريم للشورى وترك رأيه الأول وأمر بإعداد عريش فكان فيه يقود المعركة حتى انجلى بالنصر.

وفي غنائم المعركة فقد وقع في يد الرسول الكريم سبعون أسيراً من مشركي قريش وكان من الوارد أن ييرم فيهم رسول الله أمره، ولكنه عقداً مجلساً مشهوداً للشورى مع الصحابة بشأن الأسارى، وقد شارك في الشورى عبد الله بن حذافة وعمر بن الخطاب وأبو بكر الصديق، وقد استمع رسول الله لكل منهم حججاً وبراهين وأدلة، ثم مال إلى رأي وسط بين شدة عمر وبين حلم أبي بكر، وكان عمر وابن حذافة قد اختارا قتل الأسرى فيما مال أبو بكر إلى العفو عنهم، وقد اختار رسول الله الفداء مع تعويض مالي يناسب مكان كل واحد منهم.

وفي أمر ذي دلالة نزل الوحي فيما يعد بتأييد رأي عمر، وهو الحزم والشدة، ولكن الرسول الكريم لم يشأ أن يرجع عن قرار الشورى الذي انتهى إليه، ولم يشأ أن يقدم الوحي على قرار الشورى، واختار أن يبقى نص الوحي بمثابة تهديد للمشركين لئلا يفكروا بالإغارة على المدينة من جديد.

فهذه أربع ممارسات ديمقراطية سجلها الرسول الكريم في معركة واحدة، تشتمل على قرار الحرب ومكان الحرب وخطة الحرب وغنائم الحرب، ولو تتبعنا سائر أيامه الكريمة لرأيت نظير ذلك من احترام القيم الديمقراطية وعلى رأسها الشورى.

يوم أحد:

وفي معركة أحد قرر البقاء في المدينة والدفاع عنها من الداخل، ولكنه واجه ضغطاً شديداً من شباب الصحابة الذين كانوا يشكلون أغلبية بين الناس وقد كان رأيهم هو الخروج لقتال العدو وليس التحصن في المدينة.

ولما تحقق من ذلك ترك رأيه واستجاب لرأي الأغلبية الذين كانوا يرون أن الأفضل هو الخروج من المدينة ومواجهة العدو خارجها، وبعد حوار طويل استجاب لرأيهم وترك رأيه.

وقد شعر الصحابة أنه رضي مكرهاً فدخلوا عليه وقالوا يا رسول الله لعلنا أكرهناك؟ فإن شئت فالزم رأيك.. لا نعصيك أبداً!! ولكن الرسول الكريم لم يرجع إلى رأيه وظل ملتزماً بخيار الجماعة.

وقد أغضب موقفه هذا عبد الله بن أبي سلول الذي كان يرى رأي الرسول ويرفض الخروج من المدينة، وكان عبد الله بن أبي سلول يمثل النخبة الجاهلية المتغطرسة، ولم يقبل أبداً أن ينصاع لرأي الأكثرية بحجة أنهم شباب عاديون وليسوا زعماء أو أشرافاً، وهكذا فإنه رفض تغيير رأيه إلى خيار الأكثرية وخرج من المسجد مغضبا وقال: أطاع الصبيان وعصاني!! والله لا أدري علام نقتل أنفسنا هاهنا أيها الناس!!

يوم الخندق:

وفي يوم الخندق كانت الخطة الحربية هي المواجهة مع العدو الغازي وكان عدد المشركين نحو عشرة آلاف مقاتل، وكان رأي الرسول الكريم هو الخروج ومقاتلة قريش خارج المدينة، وبعد شوري عميقة ترك رسول الله رأيه وأخذ برأي سلمان الفارسي الذي أشار بحفر الخندق حول المدينة، وكان ذلك استجابة للشوري التي دعا إليها الرسول ورغبة في حقن الدماء بين الناس.

وما أوردناه هنا عن أيامه الكريمة في بدر وأحد والخندق هو واقع حياته الكريمة، في احترام الشوري والنزول عند رأي الناس، وعلى الرغم من حضور الوحي قبل الحدث وأثناءه وبعده، فقد رأينا كيف كان النبي الكريم يحترم الشوري ويعتبرها أصلاً راسخاً في الدين، وبهذا المعنى قال أبو هريرة: ما كان أحد أكثر شوري لأصحابه من النبي ﷺ.

وبعد أن تلقى أمر الله تعالى: ﴿وَسَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ لم يكن رسول الله

ليترك الشورى في شأن من شؤون حياته، وقد وصف القرآن الكريم واقع مجتمع الرسول الكريم بقوله: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (٢٨) وفي الواقع فإن مواقفه الكريمة في الشورى أكثر من أن يحصيها عد أو يقدرها حصر، وهي تشبه أن تكون حدثاً يومياً في حياته الكريمة.

السلم:

لقد بينا في الفصل السابق أن قيام دولة الرسول كان سلمياً بشكل مطلق، ووجدنا أن الرسول الكريم خاض خمس تجارب لبناء الدولة في مكة والحبشة والطائف والحيرة والمدينة، وأنه واجه أعتى صدود وظلم وقهر، ولكنه لم يستخدم على الإطلاق أي سلاح أو عنف في هذه المحاولات الخمس، وهذا مما اتفق عليه المسلمون وخصومهم، ولا بد من تأكيد القول أنه أنجز ذلك كله بدون عنف ولا دماء تأكيداً لروح السلم في الرسالة الإسلامية الكريمة.

وإنما كان تشكل الجيش الإسلامي الأول بعد قيام الدولة وليس قبل قيامها، وكان مسؤولية واقعية لحماية الدولة والناس، وهو ما تعرفه كل أمم الأرض.

وقد ترسخ السلم في دولة الرسول حتى صار أجلى مظاهر الدولة الإسلامية، وبمكن القول إن النبي الكريم جنب الدولة الإسلامية الانخراط في الحرب ثلاثاً وعشرين مرة، وتمكن أن يوفر جواً من الأمن والسلم للدولة مع محيطها من القبائل والدول.

وقد نص الكتاب العزيز بصورة واضحة على أن السلم غاية الشريعة وأنه أوضح آثارها وثمارها: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلَاحِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا

خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (٢٨) [البقرة: 208]

ومن العجيب أن كلمة الفتح التي ارتبطت تاريخياً بالعنف والقتال وردت

في القرآن الكريم واضحة جلية عنواناً على سورة كاملة سورة الفتح، ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾، ولم يكن القصد بهذا الفتح الحرب بل السلم، وقد اتفق المفسرون أن المقصود بالفتح هنا هو صلح الحديبية وهو أول إعلان لوقف الحرب والقتال والدعوة للسلم والمصالحة، ثم ورد في السورة نفسها أن الله أثابهم فتحاً قريباً، وقد ذهب معظم المفسرين ان الفتح القريب إنما كان عمرة القضاء او فتح مكة وكلاهما يوم سلام ووثام لم يحصل فيه حرب ولا قتال .

ومن المؤسف أن كثيراً من كتب السير تروي حياة النبي الكريم على سياق المعارك، كما لو كان رسول الله لا ينزل عن حصانه ولا يغمد سيفه، وهذا أمر غير واقعي، بل كانت حياة النبي الكريم كلها أيام سلام باستثناء خمسة أيام تحديداً وقعت فيها الحرب والاشتباك بين الناس، وهي بدر وأحد وخيبر وحنين، وما كان يوم قريظة، وهناك نحو عشرين يوماً آخر حشد فيها المشركون للقتال والغزو ولكن نجح رسول الله في وقف الحرب، وكفى الله المؤمنين القتال .

وفي كل الأحوال فقد اخترنا إرجاء الحديث عن الجهاد إلى فصل مستقل في الباب الثالث المخصص للمسائل الإشكالية، حيث تتم الإجابة على أسئلة كثيرة تتصل بالجهاد .

المساواة:

حققت دولة النبي الكريم قدراً غير عادي من المساواة بين الناس، وكان عنوان الرسالة من الأيام الأولى الذي استوجب غضب قريش ان محمداً يسوي بين السادة والعبيد وبين السراة وبين الدهماء، وتحت هذا الباب يندرج كل جهده الكريم في تحرير العبيد .

وقد كافح الرسول الكريم بشدة كل مظاهر الاستعلاء والتمييز الطبقي والمالي والعنصري، وفي حديث أبي ذر المشهور أنه عير بلالاً بقوله يا ابن

السوداء، فغضب النبي غضباً شديداً وقال يا أبا ذر أعيرته بأمه أعيرته بامه، طف الصاع يا أبا ذر طف الصاع يا أبا ذر، إنك امرؤ فيك جاهلية!! إخوانكم خولكم جعلهم الله تحت أيديكم فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل ويلبسه مما يلبس ولا تكلفوهم ما لا يطيقون فإذا كلفتموهم فاعينوهم.

ويبدو ان عتاب النبي الكريم كان قاسياً وصارماً إلى الحد الذي جعل أبا ذر يفترش الارض ويضع خده على التراب ويقول لبلال لا أرفع خدي حتى تطأه بقدمك، إقراراً لزوال كل امتياز يكون للعرق او النسب أو اللون أو المال.

في القرآن الكريم إشارات شديدة لرفض أي تمييز بين الناس على أساس أموالهم أو طبقاتهم أو قبائلهم، وحين أوشك النبي الكريم ان يستجيب لمطلب الأغنياء بتمييزهم عن الفقراء في المجالس جاء القرآن الكريم بعتاب شديد ينهى عن كل تمييز بين الناس على أساس من الغنى والفقير أو أهل الثراء وأهل الفقر.

﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٥٢﴾ وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ ﴿٥٣﴾﴾ [الأنعام: 52]

ولعل أوضح صور المساواة هي ما كان يلسمه الناس في شخص النبي من التواضع حتى كانوا لا يميزونه بين الناس وكان الأعرابي إذا دخل المسجد ربما يسأل: أيكم محمد؟!

التكافل:

لقد أنجز الرسول في دولته قدراً كبيراً من التكافل بين الناس، وكان التكافل كما بيناه إشراك المجتمع المدني في تحمل مسؤولياته إلى جانب الدولة.

وكان الرسول الكريم يقول: والله ما أحب ان لي مثل أحد ذهباً وأني أبيت وعندي منه درهم واحد⁽⁷⁾.

(7) حديث صحيح أخرجه البخاري عن أبي هريرة، الجامع الصحيح ج 7 ص 62

وكان رسول الله يلجأ إلى بعض الوسائل التربوية الفريدة لتأمين أعلى قدر من التكافل بين الناس.

والأحاديث في ذلك كثيرة، فمن كان له فضل ظهر فليجد به على من لا ظهر له، وكان إذا قدمت إليه جنازة سأل أعليه دين؟ فإن قالوا نعم امتنع عن الصلاة عليه حتى يأتي من يقضي دينه.

واشتهر عطاؤه وجوده حتى كانوا يقولون إنه يعطي عطاء من لا يخشى الفقر، وكان كالريح المرسلة، وكان يقول والله ما يسرني ان لي مثل أحد ذهباً وأنني أبيت وعندي منه درهم واحد.

وقد التزم ذلك من خلال حكمه وإدارته وكان يقول أنا ولي من لا ولي له، وكافل من لا كافل له، وكان يقول الساعي على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله⁽⁸⁾.

وقد شرع أبواباً لا تنتهي من الصدقة والزكاة والنفقات لتحقيق التكافل بين أفراد المجتمع والتعاون في الإنفاق على ما يسد حاجة الأمة.

ويمكن القول إن المدينة النبوية خلت تماماً من الجائعين والمتسولين، بعد ان وفرت الدولة النبوية للناس حظهم من الحياة الكريمة على أساس التكافل الجبري.

الطهارة:

الطهارة أهم دعائم الصحة والعافية، وقد حقق الرسول الكريم في دولته قدراً كبيراً من الرقي في القطاع الصحي، وقدراً كبيراً من النظافة في طرق المدينة وسبلها.

ومع الأيام الأولى لوصوله إلى المدينة أصابت الحمى أصحابه، فاجتوهم، وأعدى بعضهم بعضاً حتى قال بلال كل امرئ مصبح في أهله والموت أدنى من شراك نعله.

(8) حديث صحيح أخرجه البخاري عن أبي هريرة في الجامع الصحيح، ج 7 ص 62

كان أمام النبي الكريم تحدٍ حقيقي في مواجهة الوباء الذي كان يصيب المدينة، وأطلق مع فريق كبير من الصحابة حملة نشيطة لتطهير المدينة من الوباء ونقل وبائها إلى الجحفة، ونجحت الحملة بالفعل في نقل مصادر الوباء وهي ملقى القمامة الذي كان من قبل في مهب الصبا وكان يعود بالوباء على المدينة فنقله إلى مهب الدبور فصار بذهب بالوباء عن المدينة صوب الجحفة.

وعلى الرغم من شح المياه في الحجاز وندرة مصادره ولكنه طبق نظام الطهارة بشكل صارم، وكان لتشريعات الوضوء والغسل أثر واضح في ارتقاء الواقع الصحي والتقليل من الأمراض، وبات عنوان الطهارة باستمرار هو الفصل الأول في أي كتاب كتبه الفقهاء لشرح احكام الإسلام، وأصبح عنوان هذه الأمة: الإسلام نظيف، فتنظفوا فإنه لا يدخل الجنة إلا نظيف⁽⁹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن دولة النبي الكريم التزمت الطهارة الجسدية والطهارة الروحية والقلبية، وهذا بالطبع يتجاوز المعنى التقليدي للطهارة الذي كان محصوراً في نظافة البدن والثوب والمكان والراحلة، إلى وجوب ظهارة النفس والقلب أيضاً، وتأمين العافية والصحة ضد الأوبئة والأخطار الصحية.

العفاف:

حقق المجتمع الإسلامي في عصر الرسالة مستوى عالياً من العفاف الاجتماعي، واستقرار الأسرة، وكان منطلق ذلك في هدي الرسول الكريم هو تيسير الزواج ومقاومة الفاحشة، ومن خلال تتبع الروايات فإن وقوعات الطلاق التي حصلت خلال فترة الدولة النبوية كانت تعد بالآحاد، أما وقوعات الفاحشة فلم تسجل إلا واقعة واحدة سقط فيها معازر الأسلمي والمرأة الغامدية، وقد تم إثبات الواقعة بالإقرار، مما يدل على غرابة الفاحشة وقسوتها في تلك المرحلة حتى أقبل الجاني بنفسه إلى حتفه بعد ان تطهر المجتمع من الفحشاء وبات العفاف سمة المجتمع الغالبة.

(9) حديث شريف، رواه الطبراني في المعجم الأوسط عن عائشة، ج 5 ص 139

وقد ساعد منهج تيسير الزواج على منع انتشار الفاحشة في المجتمع، وفي دراسة دقيقة تبعت فيها أحوال الصحايبات ظهر أنه ندر أن تترمل امرأة مسلمة إلا وتجد على بابها الخاطبين قبل انتهاء العدة من زوجها الأول، ومن الطبيعي ان تقول إن فلانة ترملت ثم تزوجها فلان ثم فلان، ومن النادر أن يقال ترملت ثم لم تتزوج.

إن تيسير النكاح وفر الفرص الطبيعية لاستقرار الأسرة وضيق مداخل الفحشاء وعزز واقع العفاف في المجتمع الإسلامي الأول.

الحريات:

أعلن النبي الكريم عن حرية الإنسان ومسؤوليته في نصوص كثيرة، وكانت الحرية هدفاً أسمى في برنامج الدولة النبوية، وفي الدولة النبوية تعززت حرية الاعتقاد كما نص القرآن الكريم: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (١٠٦) وتعززت كذلك حرية التملك وحرية التجمع وحرية الرأي وهو ما نفرد له باباً خاصاً في القيم السياسية التي أسس لها الإسلام.

وقد بينا أن رسالة النبي الكريم قامت على مبدأ تحرير العبيد وقد كان هذا الموقف الأساسي في الإسلام سبباً في تحالف القبائل ضد النبي الكريم على أساس أن رسالته المساواة بين العبيد وبين السادة، وبين السوقة وبين الأشراف.

وقد أكد سيرة النبي الكريم على تأصيل الحريات الأساسية للإنسان في التعبير والتجمع والرأي والتدين، وكان تأصيل هذه الحريات والدفاع عنها مسؤولية مباشرة للدولة الإسلامية.

ومن الأدلة الشهيرة على هذا المعنى ما تواترت روايته من قيام أبي بكر وخديجة بشراء العبيد وإعتاقهم في أيام الإسلام الأولى، وكان أكثر ما أثار قريشاً على النبي ﷺ هو دعوته لتحرير العبيد والمساواة بين الناس.

لقد كان تحرير العبيد أوضح معالم الحرية التي بشرت بها الدولة النبوية، وسنقدم الأدلة الوافية التي تثبت أن هذا البرنامج الذي بدا في فجر النبوة من تحرير الرقاب وهو بالطبع ما أمر به القرآن الكريم في عشرات المواضع كان غاية أساسية للرسالة، وسنقدم الأدلة على أن الإسلام ألغى الرق تماماً، وهو ظاهر الآية في سورة محمد التي كانت آخر ما نزل على قلب النبي الكريم في شأن الأسرى: **فإما مناً بعد وإما فداء،** حيث جعلت الآية رئيس الدولة مخيراً بين أمرين اثنين وهما المن أو الفداء، وهذا بالضبط ما تنص عليه الشريعة الدولية اليوم ونعتبره آخر ما نزل في شأن تحرير الرقاب.

من المؤسف ان هذه الروح التحررية لم تستمر كذلك بعد موت النبي الكريم وعاد الناس إلى الاسترقاق والنخاسة لعدة قرون وكان ذلك من أول ما ضيعته الأمة من هدي نبيها ونور كتابها.

النظام:

ومن الجوانب المشرقة في هدي النبوة أن الرسول نفسه لم يشأ أن يتجاوز النظام العام في مكة، ولم يعلن نفسه دولة أو كياناً غير قانوني، بل ظل يتصرف كجماعة في المجتمع تلتزم بتقاليد المجتمع القبلي ما أمكن، ولم يخول نفسه سلطة الحكم والقضاء والتشريع، حفاظاً على النظام العام في البلد، وكان يحكم بشرع من قبلنا وهدي إبراهيم الحنيف، ويحترم عادات قريش وتقاليدها في الشهر الحرام والبلد الحرام والسقاية والرفادة والسدانة، ولم يسجل في حياته قبل قيام الدولة أنه عاقب خاطئاً أو انتقم من كافر أو قتل مشركاً، أو أرسل من يغتال عدواً يحاربه بل ظل يحترم النظام العام، ويمارس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان والقلب، فيما كان التغيير باليد شأن السلطة القائمة أو من تخوله بذلك.

وبعد قيام الدولة في المدينة أدرك المسلمون أنهم باتوا مسؤولون عن إدارة المجتمع وليس فقط عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وفي سياق ضبط النظام في الدولة فإن النبي الكريم أعلن مسؤوليته عن ذلك في خطاب المدينة الأول، وفي سبيل ذلك جاءت الآيات تأمر بالسمع والطاعة، تأسيساً لمجتمع قائم على النظام والإدارة، وكانت الاداة الرئيسة لهذا النظام هي الجهاد.

فقد اذن الرسول بالجهاد مع مطلع السنة الثانية، وكان الجهاد هو صورة الجيش الوطني للدولة المسلمة، لتأمين حمايتها ومنع الاعتداء عليها.

وخلال سنوات حكمه الرشيد فإن جيش الجهاد كان يقوم بمهام محددة للحفاظ على النظام وضبط سير الحياة، وقد برع براعة كبيرة في استخدام الحد الأدنى من العنف، وكانت معظم سراياه وغزواته تنتهي بدون قتال لان الهدف هو الأمن والنظام فإذا تم التوصل إليه بالتفاوض والتحالف والحوار فلا معنى للجوء إلى العنف والقتال.

وقد كان الأمن والسلم هدف الرسالة الأسمى وقد عبر عنه الرسول الكريم مراراً فقال: والذي نفس محمد بيده ليطمن الله هذا الأمر حتى تسافر الظعينة من الحيرة حتى تطوف بالبيت لا تخشى إلا الله والذئب على غنهما.

الخير:

تحدد نجاحات الدول ويتم الحكم عليها بقدر ما تحققة من خير للمجتمع، والدولة التي تسجل مستوى متديناً في المعايير القيمية للخير هي دول فاشلة لا مكان لها في الدولة الحديثة.

وقد قاد الرسول الكريم عبر دولته نظاماً اجتماعياً فريداً للعمل الخيري، وسجل القرآن الكريم عتاباً ذا دلالة للرسول الكريم حين اشترط على بعض الفقراء الدخول في الإسلام لينالوا نصيبهم من الصدقة فجاءت الآيات:

﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: 272]

ويمكن اعتبار دولة الرسول عصراً حقيقياً لازدهار الخير في جزيرة العرب،

حيث نجحت دولة الرسول في تحقيق خير الأمة ويمكن ملاحظة هذه الجوانب منها:

- النجاح في بناء مجتمع تكافلي متعاون على الخير عبر المؤاخاة الذكية بين المهاجرين والأنصار، والتعاون في تحسين ظروف الحياة والتغلب على مصاعبها.
- تجريد الخير من أي غايات أخرى بما فيها الدعوة والهداية، والتركيز على وجوب إخلاص النية في الخير لوجه الله وحده
- تشريع الزكاة والصدقات والندور والكفارات وكلها تصب في صالح الخير العام
- طرح ثقافة الابتكار في الخير ودعوة الناس للإبداع في فعل الخير، وقد أشرنا إلى نظام الوقف الذي ابتكره الإسلام لتشجيع الخير الإنساني
- ظهور أعلام تاريخيين للعمل الخيري عثمان بن عفان، سعد بن عباد، عبد الرحمن بن عوف، وهو ما يكرس نجاحاً غير عادي في ثقافة الترويج للعمل الخيري.

الفصل الثاني

الدول الإسلامية بعد الرسول

نعرف في هذا الفصل بالدولة الإسلامية التاريخية، التي شهدها العالم الإسلامي، والهدف من هذه الدراسة هو وضع التجارب الإسلامية الرائدة في سياقها التاريخي، والإشارة إلى النجاحات العلمية والحضارية التي تحققت.

من جانب آخر فإن الهدف من وضع التجربة في السياق التاريخي هو التوقف عن اعتبار التطبيق التاريخي ملزماً للناس، بل للتأكيد بأن ما حققه المسلمون خلال الحضارات الإسلامية من دول قائمة وما حققوه فيها من نظم إدارية وسياسية واجتماعية تشكل مجموعها نماذج ملهمة يهتدى بها وليس قيوداً ملزمة تفرض نموذجاً محدداً من شكل الحكم.

وفي هذا السياق يكون كل ما أنجزته الدول الإسلامية المتعاقبة من أشكال الخلافة وولاية العهد ونظم القضاء والحسبة والمظالم ووزارة التفويض ووزارة التنفيذ والصدر الأعظم وديوان الجند والخراج والصك والضرب والخطبة وغيرها من الأنظمة، فهي في المحصلة نماذج تطبيقية فيها ما هو رشيد صالح يهتدى به وفيها ما هو تجربة عائرة لا تلزم أحداً.

وقد بينا في الفصل الأول من هذا الكتاب أن الدولة الإسلامية إنما هي تلك التي تحقق القيم الإسلامية الأصيلة من العدل والإحسان والتنمية وال عمران أياً كان شكل الجهاز الإداري والتنفيذي الذي يتم استخدامه، وأن نظام الحكم في الإسلام ليس تلك الأشكال الإدارية التي طبقت خلال التاريخ الإسلامي، فهي أنماط متجددة ومتحولة ومتغيرة، بل هو تلك القيم الثابتة في الاعتقاد والأخلاق والعدالة والتكافل التي قررتها الشريعة وجعلتها للناس معياراً وميزاناً.

المبحث الأول

الخلفاء الراشدون

استمرت دولة الراشدين ثلاثين عاماً بعد موت الرسول الكريم وكان الخلفاء الأربعة الذين ولوا أمر الأمة يتقاربون في هديهم واسلوبهم .

ومع أن الخلفاء الراشدين محل قدوة للأمة، وهم السابقون الأولون من المهاجرين ولكننا نترك بسط القول في حياتهم لدرس التاريخ ونكتفي هنا بأن منهجهم في الحكم كان يقوم أساساً على اتباع النبي الكريم في قيادته الحكيمة للأمة .

وأخذ سائر المؤرخين بمنح تسمية الخلفاء الراشدين للأربعة أبو بكر وعمر وعثمان وعلي دون سواهم، كما أجمع الفقهاء على منح رتبة الخليفة الراشدي الخامس لعمر بن عبد العزيز الذي حكم الدولة الأموية بين عامي 99-101 وذلك تقديراً لعدالته واستقامته وحسن تدييره، ولم تمنح الأمة رتبة الخليفة الراشد لأحد غير هؤلاء الخمسة عليهم رضوان الله .

ويعتبر عهد هؤلاء الخمسة امتداداً لعهد النبوة، وفي هذا المعنى يقول ابن طباطبا: "فأما خلافة الأربعة الأول: وهم أبو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب فإنها كانت أشبه بالرتب الدينية من الرتب الدنيوية في جميع الأشياء، كان أحدهم يلبس الثوب من الكرباس الغليظ، وفي رجليه نعلان من ليف، وحمائل سيفه ليف، ويمشي في الأسواق كبعض الرعية، وإذا كلم أدنى الرعية أسمعته أغلظ من كلامه، وكانوا يعدون هذا من الدين الذي بعث به النبي صلوات الله عليه وسلامه . . . فهذه السير ليست من طرز ملوك الدنيا، وهي بالنبوات والأمور الأخروية أشبه . " (10)

(10) ابن طباطبا الطقطقي، محمد بن علي، الفخري في الآداب السلطانية، ج 1 ص 34

ولعل أهم ما يميز هؤلاء أنهم كانوا ملوكاً ولكن لا يشبهون الملوك، فلم يكن لهم حجاب ولا بوابون ولا حرس ولا جرس، ولا قصور ولا عروش، ولا حاشية ولا حرس شرف، وحين رحلوا من الدنيا لم يورثوا أبناءهم الملك، ولم يكن في ثروتهم ما يزيد على عامة الناس.

ومع أن ما فعلوه في الحكم والسياسة ليس تشريعاً، ولكنه في معظمه قريب من هدي النبوة، وبستانس به في التشريع كأول تجربة إنسانية تهدف إلى تطبيق نظام الحكم الإسلامي الرشيد.

ولا شك ان اتفاق الأمة الإسلامية على وصف هؤلاء الخمسة بالراشدين دون سواهم من الخلفاء والملوك والسلاطين تأكيد على أن النظم التي اتبعت خلال التاريخ الإسلامي ليست ملزمة في نظر الفقه الإسلامي ولا يعني تطبيقها في مرحلة من التاريخ أنها تعكس صورة الإسلام ونظام الحكم فيه، بل هي دول قامت في التاريخ الإسلامي منها ما حقق نجاحات وعدالة ومنها ما تورط في الظلم والاستبداد، ولم يحظ أي من هؤلاء الخلفاء بصفة الخليفة الراشدي ولم تحظ أي من هذه الدول بصفة الدولة الراشدة.

الحكم بالتاريخ الميلادي	الحكم بالتاريخ الهجري	الخلفاء الراشدون
634-632	13-11	أبو بكر الصديق
644-634	23-13	عمر بن الخطاب
656-644	35-23	عثمان بن عفان
662-656	41-35	علي بن أبي طالب
720-718	101-99	عمر بن عبد العزيز

المبحث الثاني

الخلافة بعد الراشدين

في الجداول التالية تعريف بالخلفاء الكرام خلال التاريخ الإسلامي، ولا نحتاج للتذكير أننا نذكر أسماء ملوك من الناس أصابوا وأخطأوا، ونجحوا وأخفقوا وليس أحد منهم حجة على الإسلام، وإن كان كثير من هم قد اتصف بالصالح والاستقامة وسلامة ذات اليد.

ولا شك أن النظم التي حكموا بها وهي متفاوتة تفاوتاً كبيراً يمكن الاستئناس بها والاسترشاد بما حققته، ولكن لا يصح اعتبارها النمط الإسلامي الملزم للتشريع والحكم.

ونذكر أولاً الخلفاء الأمويين وقد استمرت الخلافة الأموية 92 سنة من 40-132 هجرية.

وقد آلت الخلافة لبني أمية، بعد الصلح الذي أنجزه الإمام الحسن بن علي واعترف فيه بخلافة معاوية بن أبي سفيان، وكان معاوية أول من استأثر بالحكم في ولده، وبه بدأ الملك المتوارث، وقد توالى على الخلافة من بني أمية أربعة عشر خليفة:

مدة الخلافة	العاصمة	
40-60	دمشق	1 - معاوية بن أبي سفيان
60-64	دمشق	2 - يزيد بن معاوية
64	دمشق	3 - معاوية بن يزيد
64-65	دمشق	4 - مروان بن الحكم
65-86	دمشق	5 - عبد الملك بن مروان

مدة الخلافة	العاصمة	
96-86	دمشق	6 - الوليد بن عبد الملك
99-96	دمشق	7 - سليمان بن عبد الملك
101-99	دمشق	8 - عمر بن عبد العزيز
105-101	دمشق	9 - يزيد بن عبد الملك
125-105	دمشق	10 - هشام بن عبد الملك
126-125	دمشق	11 - الوليد بن يزيد
126	دمشق	12 - يزيد بن الوليد
127-126	دمشق	13 - ابراهيم بن الوليد
132-127	حران	14 - مروان بن محمد

وفي عام 132 سقطت الخلافة الأموية نتيجة الثورات المتتالية وتولى الخلافة بنو العباس، وقد استمرت الخلافة العباسية 524 سنة تمت فيها بيعة 37 خليفة، وقد وقعت بشكل كامل تحت تأثير البويهيين نحو مائة عام والسلاجقة نحو مائة عام أخرى، ولكن هؤلاء تسموا بالسلطين وتركوا لقب الخلافة للخليفة العباسي، ولكن بلا سلطات حقيقية، وكانت مدة الخلافة العباسية من 132- 656 حيث سقطت الخلافة على يد المغول عند اجتياحهم بغداد.

232-227	9- الواثق	136-132	1- أبو العباس السفاح
247-232	10- المتوكل	158-136	2- أبو جعفر المنصور
248-247	11- المنتصر	169-158	3- محمد المهدي
252-248	12- المستعين	170-169	4- موسى الهادي
255-252	13- المعتز	193-170	5- هارون الرشيد
256-255	14- المهدي	198-193	6- الأمين
279-256	15- المعتمد	218-198	7- المأمون
279-256	16- المعتضد	227-218	8- المعتصم

487-467	28- المستظهر	289-279	17- المستكفي
512-487	29- المسترسد	295-289	18- المقندر
529-512	30- الراشد	320-295	19- القاهر
530-529	31- المقتفي	322-320	20- الراضي
555-530	32- المستجد	329-322	21- المتقي
566-555	33- المستضيء	333-329	22- المكفي
575-566	34- الناصر	334-333	23- المطيع
622-575	35- الظاهر	363-334	24- الطائع
653-622	36- المستنصر	391-363	25- القادر
640-623	37- المستعصم	422-381	26- القائم
		467-422	27- المقتدي

وبعد سقوط الخلافة في بغداد، وانهار الخلافة، عام 656 هجرية لم يعد للمسلمين خلافة، ولكن المماليك في مصر أعلنوا بدءاً من عام 659 هجرية أنهم اختاروا رجلاً من بني العباس خليفة وأنهم يعتبرونه الخليفة الشرعي، ومع أن دولة المماليك في مصر كانت تحكم بشكل مطلق ولكنها احتفظت بلقب فخري لرجال من بني العباس كانت تطلق عليهم اسم الخلفاء كما رأينا ولم يكن لهم من الأمر شيء.

واستمر حكم المماليك نحو 266 سنة، ولم يتجاوز حكمهم مصر والشام والحجاز فيما قامت دول ضعيفة في الأمصار الإسلامية المختلفة حتى عام 924 حيث آل الأمر إلى العثمانيين.

وهذه قائمة بالسلطين العثمانيين الذين تولوا حكم الأمة بعد السيطرة على الشام ومصر عام 924 هجرية، وذلك بعد انقطاع الخلافة لأكثر من قرنين ونصف وكان العثمانيون يتسمون بلقب السلطان ولم يتخذوا اسم خليفة إلا بعد قرنين من الحكم:

1730-1703	16- أحمد الثالث	1520-1512	1- سليم الأول
1730-1703	17- محمود الأول	1566-1520	2- سليمان القانوني
1754-1730	18- عثمان الثالث	1574-1566	3- سليم الثاني
1757-1754	19- مصطفى الثالث	1595-1574	4- مراد الثالث
1774-1757	20- عبد الحميد الأول	1603-1595	5- محمد الثالث
1789-1774	21- سليم الثالث	1617-1603	6- أحمد الأول
1807-1789	22- مصطفى الرابع	1618-1617	7- مصطفى الأول
1808-1807	23- محمود الثاني	1622-1618	8- عثمان الثاني
1839-1808	24- عبد المجيد	1623-1622	9- مصطفى الأول (2)
1861-1839	25- عبد العزيز	1640-1623	10- مراد الرابع
1876-1861	26- مراد الخامس	1648-1640	11- إبراهيم
-1876	27- عبد الحميد الثاني	1687-1648	12- محمد الرابع
1909-1876	28- محمد الخامس	1691-1687	13- سليمان الثاني
1918-1909	29- محمد السادس	1695-1691	14- أحمد الثاني
		1703-1695	15- مصطفى الثاني

وهكذا فإن عدد من تسمى بالخليفة أو أمير المؤمنين خلال التاريخ الإسلامي قد بلغ 84 خليفة، ولو ضمّ لهم الخلفاء في مصر في العهد المملوكي لبلغوا 101 خليفة، وفي عام 1924 كان سلطان الخليفة قد تقلص إلى الغاية بالنظر إلى الظروف التي أفرزتها الحرب العالمية الأولى، وفي إطار قيام تركيا الحديثة تم إلغاء لقب الخلافة، وقيام الدولة التركية الحديثة.

المبحث الثالث

أهم الدول الإسلامية في إطار الخلافة

وأرى من الضروري أن يطلع الباحث على قائمة بأهم الدول الإسلامية التي قامت خلال التاريخ الإسلامي، ومن المؤكد ان هذه الدول جميعها التزمت بكثير من أحكام الإسلام وقد فصلناها على نوعين: دول كانت في إطار الخلافة ودول كانت خارج إطار الخلافة الإسلامي، وفي هذا الجدول بيان بأهم الدول الإسلامية التي قامت في كنف الخلافة:

اسم الدولة	تاريخها من القيام الى الأفل	اوسع رقعتها الجغرافية	عواصمها
البويهيون	447-334	العراق وإيران	شيراز
السلجقة	548-447	الاناضول والشام والعراق إلى حدود الصين	نيسابور وأصفهان
الطولونيون	292-254	مصر والشام	القطائع
الإخشيديون	358-323	مصر والحجاز	الفسطاط
الحمداونيون	393-229	بلاد الشام	حلب
الطاهرية	259-205	ايران وأفغانستان	نيسابور
السامانيون	389-261	ايران وأفغانستان	بخارى
الخوارزميون	620-467	ايران وأفغانستان	سمرقند
الزنكيون	548-523	العراق والشام	دمشق
الأيوبيون	650-548	الشام والحجاز ومصر	دمشق والقاهرة

المبحث الرابع

أهم الدول الإسلامية خارج إطار الخلافة

اسم الدولة	تاريخها من القيام الى الأفل	اوسع رقعتها الجغرافية	عواصمها
الأمارة الأموية في الأندلس	316-138	الأندلس	قرطبة
الخلافة الأموية في الأندلس	422-316	الأندلس	قرطبة
الأدارسة	535-173	المغرب	فاس
الأغالبة	296-184	تونس والجزائر	القيروان
الفاطميون	567-300	شمال أفريقيا والحجاز	المهدية
المرابطون	541-448	المغرب والأندلس	أغمات ثم مراكش
الموحدون	668-541	المغرب والأندلس	مراكش ثم الرباط
الغوريون	612-543	شمال الهند	هراة وغزنة
المغول في الهند	1274-934	شمال الهند	لاهور ثم دلهي
الزيدية	1382-280	أجزاء من اليمن	صنعاء
الغزنويون	581-353	ايران وباكستان	غزنة- لاهور

وهذه قائمة بأهم المنعطفات في تاريخ الخلافة الإسلامية:

عصر النبوة	10	622-632	من 1-10 هجرية	أبو بكر وعمر وعثمان وعلي
الخلفاء الراشدون	30	632-673	من 10-40 هجرية	
الخلافة الأموية	92	673-749	من 40-132 هـ	شهد 14 خليفة وثورات متعددة للخوارج والشيعة
				شهد 37 خليفة عباسياً أولهم السفاح وآخرهم المستعصم وأهمهم الرشيد والمأمون والناصر تسلمت على الخلافة ثلاث دول أولهم أسرة البرامكة ثم بنو بويه ثم السلاجقة انشقت عنهم الخلافة الأموية في الأندلس وكثير من الدول أهمها: الأدارسة في المغرب والأغالبة في تونس والفاطميون في المغرب ومصر والشام والزيود في اليمن والطولونيون والحمدانيون والاخشيديون والأتابك والخوارزميون
الدول المتتابعة	268	1258-1516	من 656-924 هـ	ادعى المماليك الانتساب للخلافة العباسية عبر أحفادهم في القاهرة من أهم الدول التي قامت في هذه الفترة: المماليك في مصر والشام والصفويون في إيران والعثمانيون في الأناضول
السلطنة العثمانية	418	1516-1924	من 924-1342 هـ	28 سلطاناً أولهم سليم الثاني وآخرهم عبدالمجيد دانت لهم بلاد المسلمين وانشق عنهم الصفويون والقاجاريون والكاشانيون والزيود في اليمن ودول متعددة في المغرب العربي
الدول الحديثة	96	1924-2017	من 1342-1438 هـ	دول حديثة تتبع أحكام الفقه الإسلامي جزئياً-تتجمع في 57 دولة

وكما أشرنا مراراً فإن التعرف على الدول الإسلامية والخلفاء في التاريخ الإسلامي ضروري لتصوير حجم الاجتهاد التشريعي في نظام الحكم الذي قدمه فقهاء هذه الدول ومستشاروها، وكذلك أعوان الخلفاء ومساعدوهم، ومع أننا لا نعتبر هذا الفقه معصوماً ولا نراه ملزماً ولكنه في كل الأحوال يشكل أحد المصادر الحقوقية التي يتم بها تشريع الأحكام في القانون الدستوري والإداري والمدني والقوانين الأخرى المطلوب اعتمادها في دولة الإمارات، وفق ما نص عليه الدستور الإماراتي في المادة السابعة: الإسلام هو الدين الرسمي للاتحاد، والشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع فيه.



الباب الثالث

الدولة الإسلامية الحديثة

الفصل الأول : الدستور

الفصل الثاني: السلطة التشريعية

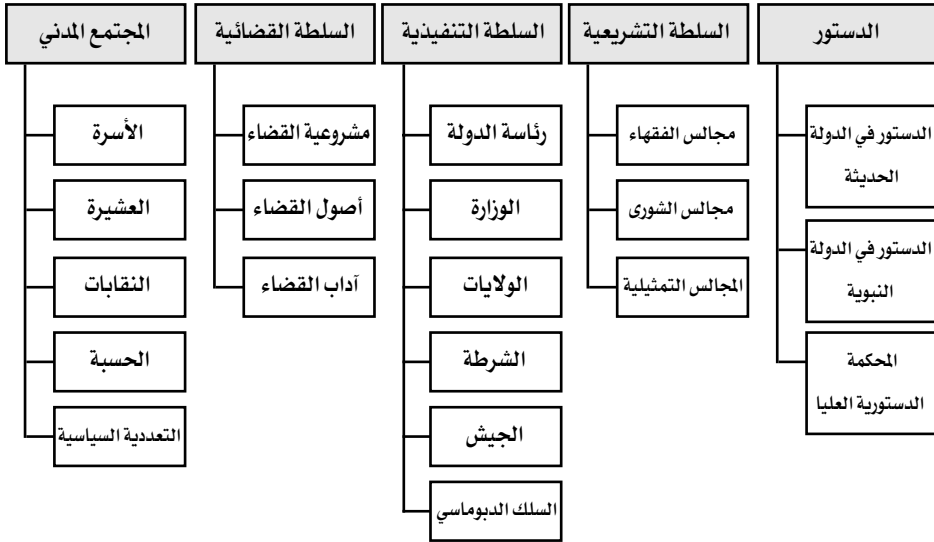
الفصل الثالث: السلطة التنفيذية

الفصل الرابع: السلطة القضائية

الفصل الخامس: المجتمع المدني

الباب الثالث الدولة الإسلامية الحديثة

نقوم بدراسة الدولة الإسلامية الحديثة وفق المحددات الخمس لبناء الدولة وهي الدستور والسلطات الثلاث والمجتمع المدني، وهذه هي بشكل عام الهياكل المعتمدة للدولة الحديثة، ولا حاجة لتمييز هيكل خاص بالدولة الإسلامية، بل يتعين التركيز على الرؤية والأسس والقيم كما شرحناها في نظرية الحكم الرشيد المطلوبة في هذه الهياكل المعتمدة.



بات من الواضح إذن وفق ما قدمناه أن تطبيق المسلمين للحكم في العصور السالفة لا يمكن أن يكون ملزماً للدولة الحديثة التي يريدونها المسلمون، وأن ما قدمه المسلمون في العصور الخالية ليس إلا نموذجاً بشرياً له إيجابياته وسلبياته، وهو جزء من تاريخ العالم الإسلامي، وينطبق عليه البيان القرآني:

﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُنتُحُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [البقرة: 134]

[البقرة: 134]

وقد أشرنا خلال هذه الدراسة إلى القيم العليا للإسلام التي بشر بها الرسول الكريم وهي القيم الباقية التي تحكم سلوك الواقع سياسي خلال التاريخ الإسلامي وتميز ما هو أصيل وما هو دخيل في تاريخ الإسلام.

ويوضح الإمام ابن القيم هذا المعنى بقوله فيما ينقله عن ابن عقيل: السياسة الشرعية هي كل ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس فيه أقرب للصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يصنعه الرسول ولا نزل به وحى⁽¹⁾

ويمكن القول هنا إن علينا إذا ما أردنا بناء الدولة الإسلامية المنشودة أن نبحث في كل عصر عن الدولة الأكثر نجاحاً وازدهاراً في العالم في هياكلها وهيئاتها ونظامها وقوانينها، ونضيف إليها الرؤية والأسس والقيم التي حققها النموذج الإسلامي في دولة النبوة، وبذلك فإن الإسلام هو قيمة مضافة للدولة الحديثة وليس نقیضاً سالباً لما حققه المجتمع الإنساني من تطور ونجاح.

وفي سبيل ذلك سنمضي في هذا الفصل للحديث عن موقف الفقه الإسلامي من بنية الدولة الحديثة، ونكشف عن وجوه التأصيل الشرعي لهذه الأعراف الدستورية التي صارت طبيعة لازمة للدولة الحديثة، وقدرة الفقه الإسلامي على تأصيلها وتقديم إضافات جوهرية عليها.

(1) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، أعلام الموقعين، ج 4 ص 372

الفصل الأول

الدستور

المبحث الأول

الدستور في الدولة الحديثة

تحتاج الدولة للدستور نصاً ناظماً لعلاقات المسلمين فيما بينهم ولعلاقتهم فيمن يجاورهم وينزل في أرضهم من الأمم، ويكون الدستور عادة نصاً مهيماً على السلطات الثلاث في الدولة وعلى المجتمع المدني فيها.

والدستور وثيقة مصالح تعاقدية تكتبها الأمة عن رضا وتفويض، ويتولاها من هو لها أهل ويقرها المجتمع بالتصويت والرضا.

ويتم تعريف الدستور في القانون الدستوري المعاصر على أنه مجموعة المبادئ الأساسية المنظمة لسلطات الدولة والمبينة لحقوق كل من الحكام والمحكومين فيها بدون التدخل في المعتقدات الدينية أو الفكرية، وبناء الوطن على الأصول الرئيسية التي تنظم العلاقات بين مختلف سلطاتها العامة، أو هو موجز الإطارات التي تعمل الدولة بمقتضاها في مختلف الأمور المرتبطة بالشؤون الداخلية والخارجية⁽¹⁾.

وهناك أكثر من طريقة متبعة لإصدار الدساتير المعاصرة، ومنها اللجنة الدستورية البرلمانية حين يقوم البرلمان بتكليف عدد من النواب لإعداد مسودة الدستور ثم يعرض على البرلمان للتصويت عليه، وهناك طريقة الاستفتاء على

(1) الشرقاوي، محمود علي، النمو الاقتصادي وتحديات الواقع، ص 94 طبع المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات 2013

الدستور حيث يتم وضعه بواسطة جمعية نيابية منتخبة من الشعب أو بواسطة لجنة حكومية أو بواسطة الحاكم نفسه ثم يعرض على الشعب في استفتاء عام ولا يصبح الدستور نافذاً إلا بعد موافقة الشعب عليه .

كما يمكن أن يتم التوافق على دستور ينتج عن اتفاق الأطراف السياسية الرئيسية في البلاد، وعادة ما يتم صدور هذا النوع من الدستور في أعقاب الحروب والنزاعات، وتكون بنود هذا الدستور ملزمة، وغير خاضعة للاستفتاء الشعبي .

وقد اتفق فقهاء القانون الدستوري على مبدأ سمو الدستور، ومعنى ذلك ان يكون هو السلطة الأعلى في البلاد، وأن تخضع القوانين والتشريعات والتعليمات والاتفاقيات بكل أشكالها لسلطة الدستور، وسمو الدستور يكون على جانبين أساسيين هما سمو الموضوعي والسمو الشكلي :

السمو الموضوعي: ويستند على موضوع القواعد الدستورية ومضمونها والتي لا تنحصر في دساتير معينة بل موجودة في جميع الدساتير المكتوبة والعرفية جامدة أم مرنة . ويترتب على سمو الموضوعي ان الدستور هو القانون الأساسي في الدولة وهو الذي يبين أهداف الدولة ويضع الإطار السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وأن الدستور هو الجهة الوحيدة التي تنشئ السلطات الحاكمة وتحدد اختصاصاتها، وعلى هذه السلطات احترام الدستور لانه هو السند الشرعي لوجودها، ويؤدي إلى تأكيد مبدأ المشروعية ومبدأ تدرج القواعد القانونية وخضوع القاعدة الأدنى درجة للقاعدة الأعلى درجة، كما أن الاختصاصات التي تمارسها السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية مفوضة لهم بواسطة الدستور، فلا يحق لها تفويض اختصاصاتها لجهة أخرى إلا بنص صريح من الدستور .

السمو الشكلي: ونقصد به ان الإجراءات التي نلتزمها في تعديل الدستور أشد من الإجراءات اللازمة لوضع وتعديل القوانين العادية، وهذا السمو موجود في الدساتير المكتوبة فقط⁽¹⁾ .

(1) قوينس، نعيمة، النظام الدستوري والمؤسسات الدستورية في المملكة العربية السعودية،

وتختلف اليوم النظم الدستورية الحديثة في طرق إعداد الدستور ومصدر مشروعيته، وكذلك في سبيل إطلاع الشعب عليه وإقراره واعتماده، ولكن هذه الخلافات كلها لا تشوش على حقيقة الحاجة إلى وجود نص دستوري يحدد مؤسسات الدولة وعلاقتها بالشعب ويفصل بينها ويؤسس لسلطة قضائية وتشريعية وتنفيذية مستقلة.

ومع ذلك فقد يتعين العرف مصدراً للدستور وفي الحالة البريطانية مثلاً لا يوجد دستور مكتوب ولكن الأعراف مستقرة إلى حد لا يمكن التنازع فيه، وهو أمر نادراً ما يتوفر في الدولة الحديثة.

المبحث الثاني

الدستور في الدولة النبوية

ولم يرد في الأدب الإسلامي مصطلح الدستور وإن كان قد ورد معناه، وسماه الرواة الوثيقة أو العهد أو العهدة، واشترطوا فيه توافق الكافة، ولكنهم لم يتحدثوا عن تصويت ونسبة وأكثرية وأقلية بالمعنى الذي نعرفه في الأدب السياسي الحديث.

وباستعراض النصوص الدستورية الأولى في التاريخ الإسلامي فإنه يمكن القول إنها كانت عهداً بين الأطراف السياسية الحاكمة، وهي بذلك تنتمي إلى الدستور السياسي والعقد الاجتماعي الذي يحقق رضا الأطراف المتصالحة أكثر منه إلى الدستور الحقوقي الذي يعده خبراء دستوريون.

وهذا ما يمكن ملاحظته في بواكير الدستور التي سجلت سوابق هامة في السيرة النبوية، ويمكن أن نعد منها في عصر النبوة:

- وثيقة المدينة
- صلح الحديبية
- عهد نجران
- العهدة العمرية (في عهد عمر)

ونجدد التذكير بأن إيرادنا لهذه الاتفاقيات والدساتير لا يحمل صفة إلزامية في منهج كتابة الدستور المعاصر، بقدر ما يمثل حالة إلهام وإرشاد، تعبر عن الوعي الدستوري المتقدم في تلك المرحلة من التاريخ، وأن على الأمة أن تبتكر أدق وسائل الشورى الشعبية والاختصاصية، وأن تتخير أرقى ما وصل إليه التشريع الدستوري مما يتفق مع العدالة والشورى لتوفير دستور يتولى حماية حقوق الناس وتحقيق سعادتهم.

وقد كانت وثيقة المدينة أول دستور مكتوب تعرفه العرب، وقد كتب

رسول الله هذا الكتاب بينه وبين أهل المدينة، فكان بمثابة توجيه للامة أن تختار أكفأها ومقدميها لإعداد وثيقة يتناصف فيها الناس حقوقهم فلا يبغى بعضهم على بعض .

ومن الجدير بالذكر ان النبي الكريم وضع وثيقة المدينة على الرغم من توفر الوحي قراناً وسنة للفصل في سائر المسائل ، هذا أبلغ وعي برسالة القرآن وسموه وتعاليه، واحترامه كنص هداية وإرشاد ونور وليس نص منافع متبادلة، وقد اختار النبي الكريم النص المكتوب والعقد الاجتماعي الصادر عن الإنسان لتدبير الأمور في الأرض، وهي السنة التي يجب أن تلتزمها الأجيال الآتية في التشريع بما يناسب الزمان والمكان والأشخاص، وبما يصلح أحوالهم في كل عصر .

وقد اختلف الرواة في رواية وثيقة المدينة اختلافاً شديداً، وأنكرها بعض المحدثين، ولكن رواية السير أطبقوا على روايتها من طرق كثيرة⁽²⁾ وكان أول من أشار إلى وثيقة المدينة محمد بن إسحق أشهر كتاب السيرة وعنه أخذ ابن هشام المعافري، ونص الوثيقة كما رواها ابن إسحق :

قال ابن إسحاق: وكتب رسول الله ﷺ كتاباً بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه يهود وعاهدهم، وأقرهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم، واشترط عليهم:

بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد النبي ﷺ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس، المهاجرون من قريش على ربتهم⁽³⁾ يتعاقلون، بينهم، وهم يفدون عانيهم⁽⁴⁾ بالمعروف والقسط بين المؤمنين، (وكذلك القبائل

(2) لا تبلغ هذه الروايات شروط المحدثين في الضبط ولتحقيق، وإن كانت قد بلغت من الاشتهار حداً لا مزيد عليه، ولو أن السير كتبت بشروط المحدثين لم تكمل سيرة من السير، ولكن السيرة يرويها المحدث وتتعزز بالاشتهار بين الناس، وهذا ما يعزز وجه الذين اختاروا ثبوت الصحيفة .

(3) الربة: الحال التي جاء الإسلام وهم عليها

(4) العاني: الأسير

التي تعيش في المدينة وقد سميتها الوثيقة بالاسم وعددها سبعة وهي: بنو ساعدة والحارث وجشم والنجار وعمرو بن عوف والنبيت والأوس) وإن المؤمنين لا يتركون مفرحاً (أي مثقلاً بالديون) بينهم إلا أعطوه بالمعروف في فداء أو عقل.

وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه، وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم، أو ابتغى دسيعة ظلم⁽⁵⁾، أو إثم، أو عدوان، أو فساد بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعاً، ولو كان ولد أحدهم، ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر، ولا ينصر كافراً على مؤمن، وإن ذمة الله واحدة، يجير عليهم أدناهم، وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.

وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم.

وإن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم، وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً، وإن المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله، وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه، وإنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن، وإنه من اعتبط⁽⁶⁾ مؤمناً قتلاً عن بينة فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول، وإن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيام عليه، وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر، أن ينصر محدثاً ولا يؤويه، وأنه من نصره أو آواه، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل، وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله ورسوله.

(ثم ذكرت الوثيقة مسؤوليات اليهود في المدينة وحقوقهم)

وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وإن يهود بني عوف أمة

(5) دسيعة ظلم، والدسيعة هي عنق الناقة والمقصود أصل الشيء، والمراد هنا من كان سبباً أو أصلاً في وقوع مظلمة

(6) اعتبطه، أي قتله ظلماً بدون وجه q من القصاص

مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليتهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ (أي لا يهلك) إلا نفسه وأهل بيته، (وعددت الوثيقة قبائل اليهود تحديداً وهي: النجار وعوف وبنو الحارث وساعدة وجشم والأوس وثعلبة وجفنة والشطبية)

وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد وإنه لا ينحجز على ثأر جرح، (أي لا يمنع المظلوم المجروح من طلب القصاص) وإنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته إلا من ظلم، (والمقصود أن الجاني يسيء إلى نفسه فيجب عليه القصاص ويسيء إلى أهله فيعرضهم لليتم والثكل) وإن الله على أبر هذا (أي أن الله شاهد على هذا)

وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم، وإنه لا يأثم امرؤ بحليفه، وإن النصر للمظلوم، وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم، وإنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها، وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله، وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره، وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها، وإن بينهم النصر على من دهم يثرب، وإذا دعوا إلى صلح يصلحونه ويلبسونه، فإنهم يصلحونه ويلبسونه، وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين، إلا من حارب في الدين، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم.

وإن يهود الأوس، مواليتهم وأنفسهم، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة، ولا يكسب كاسب إلا على نفسه، وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره، وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وأثم، وإنه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم أو

أثم، وإن الله ورسوله جار لمن برّ واتقى⁽⁷⁾

وقد رويت وثيقة المدينة في عدد من كتب السير والتاريخ الإسلامي، ويمكن استنتاج جملة من الحقائق الدستورية من خلال الوثيقة، ونختار منها:

أولاً: حرية الاعتقاد

ينص البند الأول من الوثيقة على حق الطوائف التي تعيش في المدينة بالتدين الذي تختاره وقد نصت الوثيقة على دين اليهود وحقهم في ممارسة دينهم، وهذا مقتضى قول الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^(٧٦)

ثانياً: الإدارة الذاتية والمالية

نصت الوثيقة "وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم" وهي واضحة الدلالة أن الذمة المالية لليهود مستقلة وأنها غير مرتبطة بنفقات الدولة، وهذا ما يعبر عنه في النظم الحديثة بالاستقلال الإداري والمالي في الإقليم

ثالثاً: المسؤولية الوطنية في الدفاع عن الأرض

نصت الوثيقة "وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة" وهذا تقرير للمسؤولية الوطنية في حماية البلاد، وان هناك التزامات سياسية ووطنية على الجميع بغض النظر عن دينهم، وفي الوثيقة "وإنه لا تُجار قريش ولا من نصرها" وهو التزام بالامتناع عن القيام بأي عمل يسيء إلى الوطن، ونصت كذلك على أن مسؤولية الدفاع عن الوطن منوطة بكل مواطن مهما كان دينه "وإن بينهم (أهل هذه الوثيقة) النصر على من دهم يثرب، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم"

رابعاً: حقوق الإنسان

نصت الوثيقة بوضوح على جملة من حقوق الإنسان المعتبرة، والتي لا يجوز تمييز الناس فيها بالغنى والفقير ولا بالأبيض والأسود ولا بالمسلم وغير

(7) ابن هشام، عبد الملك بن هشام المعافري، السيرة النبوية ج 1 ص 501

المسلم، وعبرت عن هذا الالتزام بنص "وأن النصر للمظلوم" وواضح ان الوثيقة لم تخصص مواطناً دون آخر بالنصرة

خامساً: التعاون والتناصح وحفظ الوطن

نصت الوثيقة على المسؤولية الوطنية بين سكان المينة في حماية أسرار البلد، والإسهام العملي في توفير المعلومات للجهات الوطنية الوصائية، ونص الصحيفة "وإن بينهم النصح والنصيحة، والبرّ دون الإثم"

سادساً: وجوب الاحتكام للقانون وتحريم حل النزاعات بالسلح والقوة

أعلنت الصحيفة قدراً كبيراً من قداسة السلم في المجتمع الإسلامي ومنعت استعمال السلح إلا من قبل الدولة، وتعين في حق السكان المدنيين منع استعمال السلح ومنع الاعتداء على كل ذي روح في المدينة، وإعلانها محمية طبيعية وإنسانية: "وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة"

سابعاً: توحيد المرجعية

نصت الصحيفة على "إنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدّث أو اشتجار يُخاف فساده فإن مردّه إلى الله، وإلى محمد رسول الله" ومع أن هذا الأمر يبدو تمييزياً لانه يحدد مرجعية للقضاء غير مستقلة، ولكن في الواقع فهذا موقف كل الدول الحديثة اليوم أن يكون للقضاء مرجعية موحدة يتولاها وزير عدل مكلف من الدولة برعاية الحقوق، ومجلس اعلى للقضاء مخول بفض النزاعات القضائية.

ثامناً: حقوق الأقليات

تكررت في نصوص الاتفاقية تسمية القبائل اليهودية الثلاثة عشرة بأسمائها، وهو موقف دستوري بالغ الأهمية ويمنع التغول على حقوق الأقليات ويلزم بالتناصف فيهم.

المبحث الثالث

المحكمة الدستورية العليا

وتقتضي حماية الدستور وصيانته كما هو العرف الدستوري قيام محكمة خاصة تختلف في أصولها ومرافعاتها وأحكامها عن محاكم السلك القضائي وتكون لها الصلاحية بمحاكمة رئيس الدولة ومؤسساتها إذا ما تم تجاوز الدستور أو الاعتداء على أحكامه .

وهذه المحكمة الدستورية العليا التي باتت اليوم عرفاً مستقراً في الدولة الحديثة تشبه ما اقره الفقه الإسلامي تاريخياً من محاكمات معروفة للولادة والحكام، ولعل اشهر المحاكم الدستورية التي عرفها التاريخ تلك المحكمة التي عينها عمر بن عبد العزيز برئاسة القاضي حاضر بن جميع وتولت النظر في الفتوح الإسلامية التي قام بها قتيبة بن مسلم الباهلي في ما وراء النهر وخلصت المحكمة إلى أن الفتح الإسلامي لهذه الأمصار لم يكن مشروعاً (غير دستوري) وأمرت بسحب الجيوش من عاصمة الإقليم سمرقند وتم بالفعل سحب الجيوش تنفيذاً لحكم هذه المحكمة الدستورية العليا .

وقد أوردنا في هذه الدراسة آيات سورة النساء الموجهة للنبي ﷺ حين هم ان يقضي للمسلم طعمة بن أبيرق ضد اليهودي زيد بن السمين، فنزلت الآيات واضحة وشديدة في بطلان ذلك واشتملت عتاباً شديداً للنبي الكريم وتصحيحاً للحكم القضائي المتسرع ﴿وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا﴾ (١٠٥)

﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا﴾ (١٠٧)

[النساء: 107]

ومع أن هذه الحادثة لا تعتبر تقنياً إجراءات محكمة دستورية عليا بالمعنى

الحقوقي المعروف اليوم ولكنها تشتمل على تنبيه بالحاجة المستمرة إلى هيئة قضائية عليا تراقب السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية.

كما يمكن اعتبار ديوان المظالم الذي أسسه عمر بن الخطاب إرهاباً واعياً للحاجة إلى المحكمة الدستورية، فقد كان مهمة ديوان المظالم النظر في تجاوزات المسؤولين الكبار في الدولة، ومحاسبتهم، وهو في العادة اختصاص المحكمة الدستورية العليا.

الفصل الثاني

السلطة التشريعية

لم يرد في نص الكتاب والسنة تحديد لهيكل السلطة التشريعية أو لشكلها أو عدد أفرادها، ولكننا نستطيع ملاحظة أنماط برلمانية سادت في معظم مراحل التاريخ الإسلامي، وقد كانت في كثير من الأحيان هيئات عفوية أطلق عليها اسم أهل الحل والعقد، أو مجلس الخبراء أو مجلس الشورى أو مجلس أهل العلم، وفقهاء المدينة وغير ذلك من الأسماء الموحية بدور برلماني تمثيلي وتشريعي.

كما تجدر الإشارة إلى مصدر شرعي اتفريقي وهو الإجماع، وتعريفه هو إجماع المجتهدين من أمة محمد على حكم شرعي في عصر من العصور، فقد اعتبر ذلك الموقف تشريعاً واعتبر ملزماً للأمة، وهو أول صورة من فرض رأي الأغلبية على الأقلية في السياق التشريعي في الدولة المسلمة، وهو يعكس أيضاً دور الرأي والاجتهاد الجماعي وقدرته على الانفراد بالتشريع بمعزل عن الكتاب والسنة، ناهيك عن قدرته وحقه في تخصيص العام من النصوص وكذلك تقييد المطلق منها.

وقد ظهرت في التاريخ الإسلامي عدة أشكال من مجالس التشريع والتمثيل البرلماني نذكر منها:

المبحث الأول مجالس الفقهاء

تعتبر مجلس الفقهاء هيئات شوروية علمية تضم خبراء الفقه والقانون، وكانت تتشكل عادة من خبراء من أهل الفقه الذين يثق بهم الخليفة أو الوالي للنظر في المسائل من حيث بيان حكمها الشرعي في الحل والتحريم.

ولعل أقدم من أسس رسمياً مجالس الفقهاء الخليفة عمر بن عبد العزيز حين ولي المدينة عام 82 هجرية فقام بتعيين سبعة فقهاء في منصب استشاري رفيع واعتبر أن فتواهم ملزمة له في الشأن الديني والفقهية وهم عروة بن الزبير وسعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله بن عمر والقاسم بن محمد بن أبي بكر وخارجة بن زيد وسليمان بن يسار وأبان بن عثمان بن عفان.

وقد كانت مجالس الفقهاء تقضي في الشأن الديني بوجه خاص، حيث كان للملك حاشية أخرى يستشيرها في شأن الاقتصاد والحرب والسلام.

وتعتبر مجالس الفقهاء في الصيغ الدستورية في الدولة الحديثة بمثابة مجالس الخبراء التي تشكلها الوزارات المختلفة كل في اختصاصه للوصول إلى قرار رشيد يستند إلى خبرات صحيحة.

ولا ينبغي أن تمنح مجالس الفقهاء سلطة هيمنة على المؤسسة التشريعية، بل يتعين أن يكون اختصاصها فيما يتصل بالفتوى والشأن الديني وترك الدنيا لأهل الاختصاص عملاً لعموم قوله ﷺ: أنتم أعلم بأمور دنياكم.

المبحث الثاني مجالس الشورى

وهي المجالس التي تتشكل من رجال الخبرة في كل اختصاص، وقد كان الاختيار يتم عادة بمعايير خاصة بالخليفة أو الوالي، وكانت تهدف إلى مساعدته في اختيار القرار الصحيح.

ولا يعرف في الدولة الإسلامية ذلك الشكل الحديث من المجالس الشورية المؤسسة على انتخاب الشعب واختياره، والمحددة الوظائف في الدستور والتي تجعل شوراها ملزمة للحاكم لا يستطيع تجاوزه.

وقد بينا في الفصل الخاص بقيم الحكم الرشيد موقف الفقه الإسلامية من الشورى وخلاف الفقهاء في كون الشورى معلمة أو ملزمة، وقد رجحنا من الأقوال التفصيل بين حالتين الأولى: حين يكون المستشار مختاراً من الحاكم يثبته أو يعزله فهنا تكون الشورى معلمة وليست ملزمة، أما في الحالة التي يكون فيها المستشارون مجلساً منتخباً من الناس ولهم مسؤوليات ينص عليها الدستور وتجعل رايهم ملزماً فهنا تكون الشورى ملزمة للحاكم لا يملك خلافها.

ولعل أول مجلس قام بهذا المعنى هو المجلس الاستشاري الذي شكله عمر بن الخطاب عقب اغتياله وسمى فيه ستة من الصحابة وهم عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله وكانت مهمته تنحصر في اختيار الخليفة الآتي والرقابة على أذائه.

المبحث الثالث

المجالس التمثيلية

كما ظهر في الدول الإسلامية نوع آخر من الهيئات التشريعية قائم على التمثيل الشعبي، وفي هذه الحالة لا يطلب التخصص ولا الكفاءة العالية وإنما يطلب تمثيل الناس ونقل همومهم ومعاناتهم الى الدولة ليصار الى حلها وتجاوزها، وهذا النمط هو الشائع اليوم في الدول الديمقراطية الحديثة.

وقد وردت هذه المهمة في السنة النبوية حين سماهم رسول الله العرفاء، وأخبر أنهم يمثلون الناس وينقلون همومهم ومعاناتهم، وأن الدولة تعتمدهم في تمثيل الناس والتعريف بهمومهم وهذا هو معنى العرافة، ولكن الحديث الذي ورد في العرافة إنما ورد في سياق المسؤولية والتكليف وليس في سياق الأبهة والتشريف، وكان واضحاً في أن العريف أو النائب البرلماني مأجور إن كان أميناً صادقاً وسيضاعف عليه العذاب إن خان الأمانة واتخذ المنصب في استغلال السلطة، وهذا معنى قول النبي الكريم: "إن العرافة حق، ولا بد للناس من عرفاء، ولكن العرفاء في النار"⁽⁸⁾ والمراد هنا التحذير وهو أنهم في نار المسؤولية والمحاسبة والرقابة، وأن العرافة ليست حصانة برلمانية تحميهم في المساءلة والتقاضي، وهذا اتجاه دستوري تبناه دول كثيرة ولا تقبل المعنى الأصم لحصانة النائب.

وكذلك فقد حذر الرسول الكريم كثيراً من الصحابة من تولي مهمة العرافة أي التمثيل النيابي، وذلك لقناعته بعجزهم عن القيام بهذا اللون من المسؤولية، ومن ذلك نهيه للصحابي قديم حين قال له: أفلحت يا قديم إذا مت ولم تكن أميراً ولا كاتباً ولا عريفاً⁽⁹⁾

(8) أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن الكبرى ج 3 ص 131

(9) أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن الكبرى ج 4 ص 558

وفي سياق تحذيره للنواب (العرفاء) الذين يستغلون السلطة قال النبي الكريم: إن في النار حجرا يقال له: ويل يصعد عليه العرفاء وينزلون فيه⁽¹⁰⁾

ومع أن مصطلح العريف والعرافة ورد في السنة النبوية ولكن اشتهر أن عمر بن الخطاب هو من نظم العرافة في مؤسسة، وصرح جابر بأن عمر هو أول من فرض الفرائض ودون الدواوين وعرف العرفاء.⁽¹¹⁾

ومع أنه لا يمكننا الزعم أن الهيئات التمثيلية في الدول الإسلامية كانت تشكل برلماناً بالمعنى الحديث، ولكن يمكننا أن نشير أن أول ظهور للمجلس التمثيلي كان معبيعة العقبة الثانية حين قال النبي الكريم ابعثوا إلي نقباءكم فاختاروا اثني عشر نقيباً يمثلون سائر الأنصار وكان عليهم مسؤوليات محددة وفق ما اختاره الرسول الكريم.

كما أن الرسول الكريم كان يكرر ذلك في مسائل الشأن العام، واشتهر موقفه يوم عمرة الجعرانة حين قرر الإفراج عن سائر الأسرى والسبايا فامتنعت من ذلك تميم وفزارة وبعض سليم، فلجأ الرسول الكريم إلى استفتاء الناس بما يشبه التمثيل البرلماني، وقال للناس آنذاك: "مروا عرفاءكم أن يرفعوا ذلك إلينا حتى نعلم، فكان زيد بن ثابت على الأنصار يسألهم: هل رضوا؟ فخبروه أنهم سلموا ورضوا، ولم يتخلف منهم رجل واحد وبعث عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى المهاجرين يسألهم. فلم يتخلف منهم أحد، وكان أبو رهم الغفاري يطوف على قبائل العرب. ثم جمعوا العرفاء واجتمع الأئمة الذين أرسلهم رسول الله ﷺ، فاتفقوا على قول واحد: أنهم سلموا ورضوا"⁽¹²⁾ وتمسكت بنو تميم وفزارة فأرضاهم النبي الكريم بعوض مجزية من الإبل.

وجرى عمل الخلفاء والولاة من بعدهم على اتباع هذه السنة، وكانوا

(10) البزار، أحمد بن عمرو، مسند البزار البحر الزخار، ج 3 ص 326

(11) ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، المصنف في الأحاديث والأخبار، ج 7 ص 251

(12) المقرئ، تقي الدين أحمد بن علي، إمتاع الأسماع ج 2 ص 33

يقولون للناس مع مطلع ولاياتهم: ابعثوا إلينا عرفاءكم فكانوا يختارون من يمثل القبائل والمدن في هيئات استشارية مختلفة تقوم بما يقوم به البرلمان في الدولة الحديثة من اقتراح الأحكام ورفعها لولي الأمر.

فهذه نماذج من المجالس البرلمانية التي قامت في دولة الإسلام الأولى ولا مانع شرعاً من تطور هذه الأشكال التاريخية التقليدية إلى ما هو أكثر واقعية في التمثيل الشعبي، وكذلك الاستفادة من تجارب الأمم الراسخة في قيام البرلمانات وتحديد طرق اختيار أعضائها انتخاباً أو تعييناً، وكذلك تحديد غرفها ودرجاتها كمجالس نواب ومجالس أعيان ومجالس شورى، وكذلك لجانها الدائمة والمؤقتة من لجان دستورية وتشريعية واقتصادية وتعليمية وسياحية وأمنية وخدمية، فذلك كله من باب المصالح المرسله التي أقرها الفقهاء والتي تشير إليها عموماً أدلة الشريعة ولا تصادم أصلاً شرعياً قطعي الثبوت.

ولا يوجد تحديد شرعي لشكل اختيار هؤلاء النواب، انتخاباً أو تعييناً أو بصيغة توافقية، فهذه الصيغ أيضاً متحولة في الزمان والمكان.

وليس من الضروري ان نلتزم أياً من الأشكال السائدة خلال التاريخ الإسلامي في هذه البرلمانات، مع وجوب الإشارة إلى أن الوصول إلى المجلس البرلماني بالصيغة المعروفة اليوم هو أمر مستحدث وأن غالب المجالس التي كانت تشكل في التاريخ الإسلامي كانت تشكل بالإرادة المنفردة للسلطان ووزرائه وحواشييه، ولم يكن رأي الشعب فيها جلي الملامح.

كما أنه لا يوجد شرعاً ما يوجب تصنيف عمل المؤسسة البرلمانية كمؤسسة تشريعية أو تمثيلية للشعب وكذلك أن يتم اختيارها من زعماء القبائل لتحقق الجانب التمثيلي للناس ومن التكنوقراط لتحقق الخبرات المطلوبة لإدارة الدولة.

ونورد هنا استئناساً نصاً للعدوي الشافعي في شروط أعضاء مجلس الشورى:

وينبغي أن يجتمع في أهل الشورى سبعة شروط عليها مدار المشورة وبها ينظم شَمَل الصواب:

- أولها الفطنة والذكاء
- والثاني الأمانة لئلا يخونوا فيما ائتمنوا عليه ولا يغشوا فيما استنصحوها فيه
- الثالث صدق اللهجة فيما (يرفعونه للسلطان) ليعمل برأيهم فيما أشاروا به عليه
- الرابع أن يسلموا فيما بينهم من التحاسد والتنافس
- الخامس أن يسلموا فيما بينهم وبين الناس من العداوة والشحناء
- السادس أن لا يكونوا من أهل الأهواء فيخرجهم الهوى من الحق إلى الباطل
- السابع أن يكونوا من كبار الدولة ومشايخ الأعوان⁽¹²⁾

وهذه الشروط لا تطلبها اليوم مجالس النواب التقليدية التي تهدف لمنح حق الترشح لكل الناس، أما مجالس الشورى والأعيان فهي تطلب ذلك وأكثر، وعلى العموم فهذه الشروط لا تخرج في الجملة عما يشترط في مجالس الشورى الحديثة، ولا بأس أن يزيد منها أو يحذف بحسب مقتضى الحال.

ولا بد من التوقف عند السؤال الكبير فيما يتصل بالسلطة التنفيذية والقضائية والتشريعية، وهو الحاكمة، وهو سؤال جديد لم يتطرق له الفقه القديم ولكن أثارته حركات الإسلام السياسي منذ القرن الماضي حين أفتت بكفر الحكومات الإسلامية التي تؤسس البرلمانات وتحتكم إلى الشعب باعتباره احتكاماً إلى غير الله، وصرح هؤلاء بأن الديمقراطية بكل أشكالها نظام كافر محاد لله ولرسوله، وأن التشريعات الوضعية بكل أشكالها حرام وكفر تستلزم كفر المجتمعات المسلمة الراضية بها ووجوب الخروج عليها حتى تقيم الحاكمة وتفوض الأمر كله لفقهاء الشريعة ليقرروا شكل الحكم وهيئته على وفق الكتاب والسنة.

وفي الواقع فإن الإجابة على هذا السؤال تقتضي بحثاً منهجياً مفصلاً وهو ما شرحناه في فصل مستقل بعنوان الحاكمة سيأتي في الباب التالي.

(13) العدوي الشافعي، عبد الرحمن بن نصر، المنهج السلوك في سياسة الملوك، ج 1

الفصل الثالث

السلطة التنفيذية

لا شك ان الدولة الإسلامية تتجه بطبيعتها إلى المأسسة ومن شأنها أن تتجاوز الحكم الفردي والارتباط بالشخص ولعل أبلغ مظهر لتأكيد هذه الحقيقة هو ما أعلنه الصديق عليه السلام يوم وفاة النبي ﷺ:

من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت. (14)

ولا تختلف القيم الإسلامية في شأن السلطة التنفيذية عن الاتجاه الدستوري في الدولة الحديثة، ويمكن القول إن الأنظمة الشائعة في السلطة التنفيذية في الدولة الحديثة مقبولة إسلامياً طالما أنها كانت تحقق مقاصد الإسلام المطلوبة في العدل والتنمية والرحمة، وطالما أنها تنهض بواجبها في تحقيق التناصف بين ابناء المجتمع وتنهض بمسؤولياتها في رعاية التعليم والصحة والأمن وغيرها من لازم الحياة الكريمة.

وخلال التاريخ الإسلامي قامت السلطة التنفيذية على يد المدنيين وعلى يد العسكر، وتسمى صاحب الأمر بالخليفة وتسمى بالسلطان أو أمير المؤمنين أو ولي أمر الأمة أو الملك أو الرئيس أو الأمير وهذه كلها صيغ واردة ولا يمكن اعتبار واحدة منها نظاماً إسلامياً واستبعاد ما سواه.

وكذلك فإن الانظمة المطروحة اليوم من النظام الملكي أو الأميري أو الجمهوري بشكله الرئاسي أو البرلماني أو الفيدرالي أو الكونفدرالي كلها أنظمة

(14) متفق عليه، وهو في صحيح البخاري عن ابن عباس، ج 2 ص 71

صالحة من حيث الهيكل لتبنى عليها الدولة الإسلامية، ولا شك أن معيار كونها نظاماً إسلامياً أو غير إسلامي هو الالتزام بمعايير العدل والحرية والشورى، وإعلاء كلمة التوحيد.

واليوم قامت الملكيات في العالم المتحضر بتطوير وعيها السياسي، وأنتجت نظاماً ملكياً دستورياً، تحققت فيه درجات عالية من الشورى والمسؤولية والمحاسبة مع أنه تم الحفاظ على الملكية التي تكرر قدراً من الاستقرار والتقاليد المحببة إلى هذه الشعوب والارتباط بتاريخ مجيد يرمز لقيم كثيرة.

أما التمسك بالنمط الملكي الامبراطوري الفردي، وإلغاء مؤسسات الشورى، فلا شك انه يناقض قيم الإسلام وسعيه لبناء مجتمع مساواة وشورى.

ومع أن مؤسسات الدولة في السلطة التنفيذية كثيرة، ولكننا نختار هنا خمس مؤسسات رئيسية، وهي الرئاسة والوزارة والولايات والشرطة والجيش والسلك الدبلوماسي، نطرحها نموذجاً على وعي الفقهاء المسلمين بمؤسسات الدولة دون أن تكون هذه الصيغ حاصرة أو ملزمة للدولة الإسلامية الحديثة.

المبحث الأول رئاسة الدولة

أورد الفقهاء مصطلح الرئاسة والخلافة والإيالة وولي الأمر وأمير المؤمنين والحاكم والسultan، وهي مصطلحات مختلفة يتعين المراد منها على وفق ما قصدته وطبقته الدول الإسلامية المختلفة، وقد أوردنا في الفصل التمهيدي الأقوال المختلفة في ذلك، ونختار هنا التعبير برئاسة الدولة فهو الأكثر مفهومية ووضوحاً، ونقصد به من يحكم الوطن بالطريق الدستوري وتنعقد له البيعة الصحيحة من الناس.

وقد أجمعت الأمة على الحاجة إلى نصب إمام، إلا الخوارج الذين راوا أن تنفيذ حدود الله من الأفراد أو من الدولة يكفي لتحقيق غرض الشارع، وأنه لا حاجة لقيام سلطة بالمعنى التقليدي.

وقد حرر الفقهاء هذا الأمر تفصيلاً، وقال الجويني: الإمامة رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا، مهمتها حفظ الخوزة، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الخيف والخيف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإيفاؤها على المستحقين. (15)

فنصب الإمام واجب عند الإمكان وذهب عبد الرحمن بن كيسان إلى أنه غير واجب ويجوز ترك الناس أخفافاً، يلتطمون اثتلافاً واختلافاً، لا يجمعهم ضابط، ولا يربط شتات رأيهم رابط. وهذا الرجل هجوم على شق العصا، ومقابلة الحقوق بالعقوق، لا يهاب حجاب الإنصاف، ولا يستوعر أصواب الاعتساف، ولا يسمى إلا عند الانسلاخ عن ربة الإجماع، والحيد عن سنن الاتباع.

(15) الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله، غياث الأمم في التياث الظلم ص22

ولا يرتاب من معه مسكة من عقل أن الذب عن الحوزة، والنضال دون حفظ البيضة محتوم شرعاً، ولو ترك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع، ولا يزعهم وازع، ولا يردعهم عن اتباع خطوات الشيطان رادع، مع تفنن الآراء والأهواء لانتشر النظام وهلك الأنام وتوثب الطعام.⁽¹⁶⁾

وبمثل ذلك قال القلعي: أجمعت الأمة قاطبة إلا من لا يعتد بخلافه على وجوب نصب الإمام على الإطلاق وإن اختلفوا في أوصافه وشرائطه⁽¹⁷⁾ وقد فصل المسألة الأستاذ عبد الوهاب خلاف فقال: وجوب نصب الخليفة:

جمهور المسلمين على أن نصب الخليفة أي توليته على الأمة واجب بالشرع، ومستندهم في هذا الإيجاب أمور:

أولاً: إجماع الصحابة على تولية خليفة حتى قدموا أمر البيعة على دفن الرسول.

وثانياً: أن ما هو واجب من إقامة الحدود وسد الثغور لا يتم إلا به، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وثالثاً: أن فيه جلب المنافع ودفع المضار، وهذا واجب بالإجماع.⁽¹⁸⁾

ووفق ما دلت عليه النصوص الشرعية وأصول الفقه الإسلامي فإن قيام سلطة تنفيذية هو واجب شرعي، على سبيل فرض الكفاية فلا بد أن يقوم به من هو له أهل حتى ترتفع الماثمة عن الأمة.

وقد وقع اتفاق أهل السنة والجماعة على أن القيادة السياسية في التشريع أو التنفيذ أو القضاء إنما هي شأن دنيوي عائد لاختيار الناس وأنه لا موجب شرعاً للنص على الحاكم.

(16) الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله، غياث الأمم في التياث الظلم ص 23

(17) القلعي الشافعي، أبو عبد الله، محمد بن علي، تهذيب الرياسة وتدريب السياسة ص 74

(18) خلاف، عبد الوهاب، السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية ص 60

وقد خالف في ذلك الشيعة الذين اعتبروا النص على الحاكم واجباً من قبل صاحب الزمان، واعتبروا أن خلافة علي مسالة نص وأن الصحابة أعرضوا عن النص وأثموا لأجل ذلك .

وقد فصل الماوردي في الأحكام السلطانية والجويني في غياث الأمم القول مسالة تعيين الحاكم وتسمية أعوانه ووزرائه ومستشاريه، وهي تقاليد التزمها الدول الإسلامية المختلفة وحققت استقراراً معقولاً للدولة الإسلامية، ونقل هنا عن الماوردي في الأحكام السلطانية: "والإمامة تنعقد من وجهين، أحدهما: باختيار أهل الحل والعقد، والثاني: بعهد الإمام من قبل . فأما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد فلا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد، قال أحمد في رواية إسحاق بن إبراهيم: الإمام الذي يجتمع [قول أهل الحل والعقد] عليه كلهم يقول: هذا إمام، وظاهر هذا أنها تنعقد بجماعتهم.⁽¹⁹⁾

ولا تختلف القيم الإسلامية في شأن السلطة التنفيذية عن الاتجاه الدستوري في الدولة الحديثة، ويمكن القول إن الأنظمة الشائعة في السلطة التنفيذية في الدولة الحديثة مقبولة إسلامياً طالما أنها كانت تحقق مقاصد الإسلام المطلوبة في العدل والتنمية والرحمة، وطالما أنها تنهض بواجبها في تحقيق التنافس بين أبناء المجتمع وتنهض بمسؤولياتها في رعاية التعليم والصحة والأمن وغيرها من لازم الحياة الكريمة .

وخلال التاريخ الإسلامي قامت السلطة التنفيذية على يد المدنيين وعلى يد العسكر، وتسمى صاحب الأمر بال خليفة وتسمى بالسلطان أو أمير المؤمنين أو ولي أمر الأمة أو الملك أو الرئيس أو الأمير وهذه كلها صيغ واردة ولا يمكن اعتبار واحدة منها نظاماً إسلامياً واستبعاد ما سواه .

وكذلك فإن الأنظمة المطروحة اليوم من النظام الملكي أو الأميري أو الجمهوري بشكله الرئاسي أو البرلماني أو الفيدرالي أو الكونفدرالي كلها أنظمة صالحة من حيث الهيكل لتبنى عليها الدولة الإسلامية، ولا شك أن معيار

(19) الفراء، القاضي ابو يعلى، محمد بن الحسين الأحكام السلطانية، ص 23

كونها نظاماً إسلامياً أو غير إسلامي هو الالتزام بمعايير العدل والحرية والشورى، وإعلاء كلمة التوحيد.

واليوم قامت الملكيات في العالم المتحضر بتطوير وعيها السياسي، وأنتجت نظاماً ملكياً دستورياً، تحققت فيه درجات عالية من الشورى والمسؤولية والمحاسبة مع أنه تم الحفاظ على الملكية التي تكرر قدراً من الاستقرار والتقاليد المحببة إلى هذه الشعوب والارتباط بتاريخ مجيد يرمز لقيم كثيرة.

أما التمسك بالنمط الملكي الامبراطوري الفردي، وإلغاء مؤسسات الشورى، فلا شك انه يناقض قيم الإسلام وسعيه لبناء مجتمع مساواة وشورى.

وكذلك فإن شكل اختيار الحاكم في السلطة التنفيذية لم يتقرر بوجه محدد في الشريعة، وقد ولي ابو بكر عبر مجلس الحل والعقد، وولي عمر بالتعيين، كما سبق ان أشرنا وتولاها عثمان باختيار مجلس الخبراء وتولاها علي في ظروف الطوارئ وبيعة العسكر وتولاها الحسن بن علي بولاية العهد من أبيه وتولاها معاوية بالصلح

ولا شك ان اختلاف الأساليب في تولي الحكم خلال الستة الأول دليل على أنه لا يوجد في الشريعة نمط محدد من شكل اختيار الحاكم، وأن غاية الأمر أنه شورى بينكم وما ارتضاه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن.

وكذلك فإن ما جرى العرف به بعد ذلك من استحداث منصب ولي العهد، فقد رآه كثير من المسلمين مصلحة راجحة تحقق الاستقرار في النظم الملكية والأميرية، ولا يوجد ما يوجب رده شرعاً، شرط ان يتم بالمعروف والبيعة والشورى.

وقد أشار القاضي الفراء إلى تسمية ولي العهد والتفريق بين نائب الحاكم وبين ولي العهد "إن خلع المأمور نفسه أو مات لم يصير المستتاب إماماً، لأنها

نيابة عن موجود فزالت بفقده، وخلف ولي العهد، لأنها ولاية بعد مفقود لا
تتعقد بوجوده فافتراقاً (20)

وبخلاف ما نرويه عادة من حق الإمام في الطاعة فإن الصواب أن نقول
إن الإسلام بنى منظومة من المسؤوليات المتقابلة بين الأمير والرعية، وفرض
على كل منهما حقوقاً وواجبات، يمكن التماسها من هدي القرآن الكريم
والسنن النبوية:

مسؤوليات ولي الأمر:

- إقامة شريعة الله من العدل والإنصاف والمساواة وتكافؤ الفرص بين الناس
- تحقيق الشورى في المجتمع وإشراك أهل الخبرة
- توفير الأمن للناس وحماية الثغور
- نشر العلم والمعرفة ومحاربة الجهل
- نشر الضمان الصحي وتوفير الطبابة والعلاج للمرضى من الناس
- محاربة الفساد، وحماية العدالة وموارد الدولة
- فتح سبل التواصل مع العالم الخارجي وتأمين مكان محترم للدولة المسلمة
في العالم
- وهذه المسؤوليات وغيرها تفهم من النصوص الكثيرة في الكتاب والسنة
وهي ليست محل خلاف.

وبالمقابل فقد فرض على الناس سلسلة من الحقوق والالتزامات تجاه ولي الأمر:

- الطاعة بالمعروف
- احترامه وتقديره بما يحقق احترام البلاد والعباد.
- توفير كفايته وكرامته فإن من حبس نفسه لمصلحة الأمة وجب رزقه من بيت
مال المسلمين.
- مساواته بالرعية إلا فيما يتعين عليه من مسؤوليات، ومنع الامتيازات التي

(20) الفراء، القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين، الأحكام السلطانية ص 23

كان يحظى بها الملوك وأبناؤهم

- النصح له والتعاون معه وجوباً شرعياً في قضايا الأمن والسلامة العامة
- عدم الخروج عليه وإن أخطأ أو ظلم إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم فيه من الله برهان .

وقد فصلت السنة النبوية مسؤولية الحاكم تجاه الرعية ومسؤولية الرعية تجاه الحاكم، وفي الحديث: " من أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصى أميري فقد عصاني " (21)

وكان عمر بن الخطاب يقول: " لا إسلام ولا جماعة إلا بإمارة، ولا إمارة إلا بطاعة " (22)

ولا شك ان الدولة الإسلامية تتجه بطبيعتها إلى المؤسسة ومن شأنها أن تتجاوز الحكم الفردي والارتباط بالشخص ولعل أبلغ مظهر لتأكيد هذه الحقيقة هو ما أعلنه الصديق عليه السلام يوم وفاة النبي ﷺ: من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت. (23)

وقد شهدت السنوات العشر التالية لوفاته ﷺ أعظم الفتوح وأوسع الانتشار للأمم الإسلامية في الارض، وقيام المؤسسات الحكومية الكبرى التي لم تكن معروفة بشكلها الدقيق في عصر النبوة، ونقوم هنا بالإشارة إلى المؤسسات الأساسية في السلطة التنفيذية في نظام الحكم في الإسلام:

(21) حديث صحيح رواه الامام مسلم عن أبي هريرة ج 2 ص 188

(22) ابن خلدون، عبد الرحمن، تاريخ العبر وديوان المبتدأ والخبر، ج 2 ص 519

(23) متفق عليه وهو في صحيح البخاري عن ابن عباس ج 2 ص 71

المبحث الثاني الوزارة

أول استخدام لكلمة وزير ورد في القرآن الكريم على لسان موسى عليه السلام حين قال: ﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ﴿٢٥﴾ وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي ﴿٢٦﴾ وَأَحْلِلْ عُقْدَةَ مِنِّي لِسَانِي ﴿٢٧﴾ يَفْقَهُوا قَوْلِي ﴿٢٨﴾ وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ﴿٢٩﴾ هَرُونَ أَخِي ﴿٣٠﴾﴾ [طه: 25-30]

وواضح من الآية الكريمة أن الوزير هو المساعد الموثوق الذي ينهض بالأعباء الموكولة إليه، ويكون عوناً لمن استوزره.

وقد بدأ إطلاق اسم الوزير منذ عهد الصحابة، وعرف عمر بوزارته للصديق وعرف عثمان وعلي بوزارتهما لعمر، ولكن تحول الوزارة أيضاً من منصب فردي إلى مؤسسة لها موظفون وخبراء إنما تم في عصور لاحقة.

وقد عرف المسلمون خلال التاريخ وزارة التفويض ووزارة التنفيذ، وقد شرح ذلك الماوردي بقوله: "والوزارة على ضربين: وزارة تفويض ووزارة تنفيذ، فأما وزارة التفويض فهو أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه، وإمضاءها على اجتهاده، وليس يمتنع جواز هذه الوزارة، قال الله تعالى حكاية عن نبيه موسى -عليه الصلاة والسلام: ﴿وَاجْعَلْ لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ﴿٢٩﴾ هَرُونَ أَخِي ﴿٣٠﴾ أَشَدُّ بِهِ أَزْرَى ﴿٣١﴾ وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي ﴿٣٢﴾﴾ [طه: 29-32]

فإذا جاز ذلك في النبوة كان في الإمامة أجوز، ولأن ما وكل إلى الإمام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرة جميعه إلا باستنابة، ونيابة الوزير المشارك له في التدبير أصح في تنفيذ الأمور من تفرده بها؛ ليستظهر به على نفسه، وبها يكون أبعد من الزلل وأمنع من الخلل.

ويعتبر في تقليد هذه الوزارة شروط الإمامة إلا النسب وحده؛ لأنه ممضي الآراء ومنفذ الاجتهاد فاقضى أن يكون على صفات المجتهدين.

ويحتاج فيها إلى شرط زائد على شروط الإمامة، وهو أن يكون من أهل الكفاية فيما وكل إليه من أمر الحرب والخراج خبرة بهما ومعرفة بتفصيلهما، فإنه مباشر لهما تارة ومستتبع فيهما أخرى، فلا يصل إلى استنابة الكفاة إلا أن يكون منهم، كما لا يقدر على المباشرة إذا قصر عنهم، وعلى هذا الشرط مدار الوزارة وبه تنتظم السياسة" (24)

وميز الماوردي بين وزارة التفويض والتنفيذ بقوله:

أحدها: "أن الحرية معتبرة في وزارة التفويض، وغير معتبرة في وزارة التنفيذ.

الثاني: أن الإسلام معتبر في وزارة التفويض، وغير معتبر في وزارة التنفيذ. والثالث: أن العلم بالأحكام الشرعية معتبر في وزارة التفويض، وغير معتبر في وزارة التنفيذ.

والرابع: أن المعرفة بأمر الحرب والخراج معتبرة في وزارة التفويض، وغير معتبرة في وزارة التنفيذ" (25)

ولا شك أن رأي الماوردي في الإذن لغير المسلم أن يلي وزارة التنفيذ، يظهر حجم التسامح الذي كان يعيشه المجتمع الإسلامي آنذاك، وإقرار المسلمين بالحقوق السياسية لآبناء الأديان الأخرى، وإقرار بلوغهم منصب وزارة التنفيذ وهو ما يعادل اليوم منصب رئيس الوزراء.

وقد نقلنا ذلك عن الماوردي في سياق ما جرى في الدولة الإسلامية التاريخية للاستئناس ولا نراه ملزماً للدولة الإسلامية الحديثة بل هو أمر استرشادي واعتباري.

ونذكر بأن هذا الموقف يعتبر متقدماً جداً في عصر كان أساس المواطنة فيه هو الدين، وكانت الناس وبكل خاص المسؤولين والموظفون على دين ملوكهم.

(24) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية ج 1 ص 50
 (25) الماوردي، أبو الحسن، علي بن محمد، الأحكام السلطانية، ج 1 ص 59

المبحث الثالث الولاية

وكما يعهد الحاكم للوزراء بالحكم في قطاعات واختصاصات معينة فإنه يعهد للولاية أن يحكموا في أمصار معينة، وفيما يكون عمل الوزير خاصاً بقطاعه فإن عمل الوالي يكون شاملاً كل شيء ولكن في جغرافيا محددة.

وقد اشتهر تولية النبي ﷺ لعدد من الصحابة على مكة واليمن والبحرين وعمان وأقر عدداً من الولاية على ممالكهم كما في نجد وقيم وفزارة، ومع أن ذلك يتسق مع طبيعة البلاد العربية آنذاك ولكنه يؤسس لمبادئ الإدارة الذاتية والحكم الذاتي والفيدرالية والكونفدرالية التي باتت اليوم أنظمة معتبرة في القانون الدستوري والقانون الدولي.

إمارة الاستكفاء وإمارة الاستيلاء:

وقد أشار الماوردي إلى مسألة التولية وأشار فيها إلى ان الولاية قد تكون تكليفاً من الخلافة وقد تكون اعترافاً فقد تقع الولاية تغلباً واستيلاء، ومع ذلك فإن الخلافة قد تقر الواقع الجديد وذلك حقناً للدماء ومنعاً للحروب:

وإذا قلّد الخليفة أميراً على إقليم أو بلد كانت إمارته على ضربين: عامة وخاصة: فأما العامة فعلى ضربين: إمارة استكفاء بعقد عن اختيار، وإمارة استيلاء بعقد عن اضطرار. (26)

ويعكس هذا الموقف الذي نقله عن الماوردي الواقعية السياسية التي كانت تميز الخلافة العباسية على وجه التحديد، وإدراك الخلفاء انهم لن يستطيعوا أن يقيموا حكماً مركزياً صارماً، وأنه لا بد من اعتماد سياسة لا مركزية تتيح

(26) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية 68

للسعوب ان تحكم خيراتها ومواردها وتبقى على اتصال مع دولة الخلافة .
وقد وضع الفقهاء شروطاً كثيرة لمن يلي أمر الناس، واشتهر منها الصرامة والعدل والجزم، وكانت هذه الخصال مقدمة على التقوى والورع والزهد، وكان عمر بن الخطاب يقول: اللهم أشكو إليك جلد الفاجر، وعجز الثقة، "فالواجب في كل ولاية الأصل بحسبها. فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة والآخر أعظم قوة: قدم أنفعهما لتلك الولاية: وأقلهما ضرراً فيها: فيقدم في إمارة الحروب الرجل القوي الشجاع - وإن كان فيه فجور- على الرجل الضعيف العاجز، وإن كان أميناً؛ كما سئل الإمام أحمد: عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو، وأحدهما قوي فاجر والآخر صالح ضعيف، مع أيهما يغزى؛ فقال: أما الفاجر القوي، فقوته للمسلمين، وفجوره على نفسه؛ وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين. فيغزى مع القوي الفاجر" (27)

كما سبق الفقه الإسلامي في تقرير مدة الولاية، وتحديد بزمن، وكان عمر بن الخطاب أكثر الخلفاء حزمًا في تداول السلطة وتغيير الولاية، وكان يقول لا تتركوا والياً في مصر فوق عام، ثم استثنى أبا موسى الأشعري الذي مد أمارته إلى أربع سنوات.

ولكن مسألة تحديد فترة المنصب لم تبلغ منصب الخلافة الذي ظل خلال التاريخ منصباً دائماً لا ينتهي إلا بالموت.

وهذه المسألة في الواقع من أخص المسائل التي يحكم فيها اتفاق الناس وخيارهم الدستوري، وهي محكومة بعموم قوله تعالى: وتلك الأيام نداولها بين الناس . .

(27) ابن تيمية، أحمد بن عبد السلام الحراني، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية،

المبحث الرابع

الشرطة

انطلقت المؤسسة الشرطية في التاريخ الإسلامي منذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب، وكانت أول امرأة عهد إليها بالرقابة الشرطية في أسواق المسلمين هي الشفاء بنت عوف، وقد تطور هذا النظام الشرطي عبر التاريخ وتحول إلى مؤسسات منظمة لها شروطها وتقاليدها ومراتبها.

ومن شأن الدولة الإسلامية اليوم أن تستفيد من أرقى نظم العمل الشرطي التي تحقق بها الدول المتحضرة أمنها واستقرارها، فليس للشريعة اشتراطات خاصة إلا وفق ما أشرنا إليها في باب القيم والمقاصد.

وكان يطلق على قائد الشرطة صاحب الشرطة، وكان عبد الملك بن مروان أول من نظم سلك الشرطة في نسق مؤسساتي، وأطلق عليها اسم نظام الأحداث، وكان صاحبه يقوم بالأعمال التي تعتبر وسطاً بين صاحب الشرطة والقائد العسكري.

كما جرى تقسيم الشرطة إلى نوعين شرطة كبرى وتتولى مراقبة الأعيان ومحاسبتهم ومساءلتهم وشرطة صغيرة تتولى متابعة عامة الناس.⁽²⁸⁾

وقد جرى العرف في الدولة الإسلامية على تحديد مهام الشرطة بالشأن الداخلي في الدولة من ضبط الأمن وحفظ النظام وإدارة السجون وحماية القضاء، فيما يتولى الجيش المسؤوليات الخارجية ويجمي ثغور الوطن من الاعتداء.

ويعتبر جهاز الشرطة بكل أنواعه الجهاز المسؤول عن أمن الناس وحياتهم في المقام الأول، وكذلك تنظيم شؤون الإقامة والهجرة والجنسية والاعتراق وغيرها من المسائل التي صارت اليوم من ضرورات الدولة الحديثة، ومن المؤكد ان هذه المسائل لا يتوفر لها اجتهاد قديم، بل يتعين فيها الاجتهاد

(28) الخياط، عبد العزيز، نظام الحكم في الإسلام ص 228

الجديد نظراً للاختلاف الجذري في علاقات الناس ومسؤولياتهم والنظم الدولية والإقليمية المختلفة، واتفاقيات وزارات الداخلية مع دول الجوار ومع المجتمع الدولي.

المبحث الخامس الجيش

والجيش من المسؤوليات المنوطة حصراً بولي الامر، والسلطة التنفيذية دون سواها، وقد بات العالم كله يعترف بحق الدولة وواجبها في الدفاع عن مواطنيها، ولا شك أن الجيش الوطني هو التطور الطبيعي لواجب الجهاد الذي أمرت به الشريعة.

والجانب الاتفاقي الذي يرسم ملامح الجهاد في الإسلام هو أنه لا يحل عقده إلا من ولي الأمر الذي انعقدت له بيعة صحيحة، وأما فرد حمل السلاح ضد ولي الأمر فهو باغ ومعتد في الإسلام، ومن الملاحظ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يحمل السلاح أبداً قبل أن يقيم الدولة، وبهذا المعنى فقد كانت الدولة هي من جاء بالجيش وليس الجيش هو من جاء بالدولة.

ومن مسؤولية الدولة في المجتمع الإسلامي أن يتم إنشاء جهاز أمني وطني لحماية الناس وجمع الأخبار لمعرفة المخاطر التي قد تتهدد حياة الناس، وقد عرف الفقهاء في التاريخ الإسلامي هذا الجانب من المسؤولية الوطنية وتحت عنوان المخابرات كتب أبو القاسم المغربي: ثم يوكل بالأخبار والبحث عن الأسرار فيما قرب منه وبعد عنه وجاوره من ولي وعدو ومبلغ ما عندهم من عدة وما يتجدد لهم من عزيمة⁽²⁹⁾

وسنفرد بحثاً خاصاً عن الجيش في الباب التالي عن المسائل الإشكالية تحت عنوان الجهاد.

(29) المغربي، أبو القاسم الوزير الحسين بن علي، مجموع في السياسة ص 58

المبحث السادس السلك الدبلوماسي

لا شك أن هذه الرسالة الخاتمة جاءت لخير الإنسانية العام، وأنها بسطت خطاب المحبة والسلام في الأرض على أساس من مصالح الناس، وأن الأصل في العلاقات الدولية التوازن والاحترام والمصالح المتبادلة، وليس الخصام والحروب، ولا شك أن ذلك لا ينفى حق الأمة في مواجهة الأخطار والتحديات الدولية، وبناء أمنها الوطني والدفاع عنه، ولأجل ذلك شرع الجهاد، الذي هو حق للأمة وواجب الراعي والرعية، والجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة لا يبطله عدل عادل ولا جور جائر.

ولكن الغاية التي يتشوف إليها الإسلام هي الأمن والسلام العالمي، ونشر الإخاء والتراحم، بل إننا نؤكد هنا أن مصطلح السلام ليس هو الخيار القرآني في العلاقات الإنسانية، فالسلام هو هدنة بين متحاربين قد يكون على قلوب تغلي بالضغائن، وتأكيداً على هذه الحقيقة فقد أعلن الإسلام رسالته من أفق أعلى حين جعل الرحمة وليس السلام غاية كفاحه، فعكس بذلك أرقى هدف تسعى له البشرية وهو الإخاء الإنساني وهو الرحمة التي عبرت عنها الآية الكريمة في سورة الأنبياء:

ومن المدهش أنه لم يقل رحمة بالمسلمين أو بالمؤمنين أو بالمتقين، وإنما قال للعالمين، وهي صيغة لا يمكن تفسيرها بأقل من الأسرة الإنسانية الواسعة التي تعيش على كوكب الأرض.

ويتأسس التمثيل الدبلوماسي في الإسلام فقهيًا على هدايات الكتاب والسنة، كما يتأسس على القواعد الكلية للفقهاء في الاستحسان والمصلحة المرسلة والعرف.

أولاً: من القرآن الكريم:

فمن الكتاب العزيز ورد النص القرآني الكريم بجواز منح العهد والأمان لغير المسلم، ولو سبق منه الحرب على الإسلام، وذلك في قوله تعالى:

﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ اتْلُغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ (٦)

[التوبة: 6]

وقد نزلت هذه الآية الكريمة في يوم الفتح الأعظم، وفيها الأمر للنبي ﷺ بإعطاء الأمان للمشركين إذا طلبوه، على الرغم من بقائهم على الكفر، طالما أنهم لا يحاربون المسلمين، ولعل هذا الأمان الذي نالوه يمكنهم من فهم أعمق لروح الإسلام وهدايات الشريعة.

وكذلك فإن النصوص العامة في القرآن الكريم جاءت بحرمة الدماء وتجريم الاعتداء على الناس بغير الحق، ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة: 32)

كما دعت نصوص القرآن الكثيرة إلى الدخول في السلم وتعزيزه، والعمل على حمايته، وتشجيع الصلح بين الناس ونزع فتيل الصراعات.

قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَدْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (البقرة: 208)

ثانياً: من السنة النبوية:

أرسل الرسول الكريم ﷺ السفراء إلى الملوك وزعماء القبائل وأوصاهم بوصاياهم وهو ما سنعرض له في الفصول التالية، وقد كان له سفراء في وقت السلم وسفراء في وقت الحرب، وقد كان رسول الله ﷺ يزودهم بخاتمته وكتبه ويوفر لهم حرساً وصحبة في السفر.

وقد اشتهرت أخبار سفرائه ﷺ إلى الروم والفرس والحبشة وغسان

واليمن كما استقبل النبي ﷺ سفراء الملوك والقبائل الوافدين عليه وأكرم وفادتهم ووفر حمايتهم، فاستقبل سفير النجاشي وسفير المقوقس، ولعل من أوضح الأدلة على حصانة السفراء كذلك استقباله لرسولي مسيلمة الكذاب، ابن النواحة وثمامة ابن أثال، حيث استمع إليهما وحاورهما على الرغم من أن رسالة مسيلمة التي يحملانها كانت في غاية الاستفزاز والبغي، حيث ادعى مسيلمة النبوة وغلب على نجد وما حولها وشق بها عصا الطاعة وكانت أخطر ردة في الإسلام⁽³⁰⁾.

ومع أن الرسولين أعلننا صراحة ذلك، ولكن رسول الله لم يأذن لأحد أن يمسهما بسوء وأكد أن السفير ناقل للرسالة، ويجب أن يحظى بالأمن والحماية حتى يؤدي رسالته.

وقد قدم رسول الله ﷺ خلال حياته الكريمة فقهاً دبلوماسياً غنياً من خلال بناء علاقات مسؤولية مع الملوك حول الجزيرة العربية، كما عقد أوثق الصلات بزعماء القبائل في جزيرة العرب، وحمل معهم مسؤولية التعاون لبناء الدولة على أرض جزيرة العرب.

ومنذ فجر الإسلام أقام النبي ﷺ علاقات دبلوماسية ناجحة مع النجاشي ملك الحبشة ومع المقوقس ملك مصر وتبادل معهما الهدايا والوفود، وأقام علاقات متينة مع نصارى نجران وجيزان، وكذلك مع قبائل وثنية شهيرة كخزاعة والملك أكيدر بن عبد الملك الكندي وعرب الحيرة من المناذرة.

ويمكن رصد طبيعة العلاقات التي حققها النبي الكريم في الحقل الدبلوماسي في الأنواع التالية:

- معاهدات حسن جوار وصدقة كما في حلفه مع النجاشي.
- معاهدات تحالف استراتيجي كما في حلف خزاعة، وحلفه مع الأوس والخزرج يوم العقبة.

(30) القصة بتفاصيلها رواها الإمام أحمد بن حنبل في المسند، ج 8، ص 346

- معاهدات عدم اعتداء كما في ودّان والعشيرة ودومة .
- معاهدات نتج عنها اعتراف دبلوماسي وسياسي كما في صلح الحديبية .
- معاهدات سلام كما في معاهدة نصارى نجران .
- الزواج الدبلوماسي وأثره في المصالحات بين القبائل .

حكم التمثيل الدبلوماسي الدائم في الإسلام :

أما السفارة الدائمة بالمعنى المعروف حالياً فهو أمر محدث كما أشرنا إليه ، وقد بدأ مع قيام الدولة الحديثة في القرن السابع عشر الميلادي ، ولكن يمكننا القول إن النبي ﷺ أرسل بعض السفراء المقيمين ، ويمكن أن نشير هنا بشكل خاص إلى اثنين من سفرائه الكرام :

• جعفر بن أبي طالب الذي أوفد في سفارة فريدة وهامة إلى النجاشي ملك الحبشة ، وقد أمر أن يقيم فيها ، وعلى الرغم من دخول المدينة في الإسلام وهجرة النبي صلى الله عليه وآله إليها فقد أمر أن يقيم بالحبشة إلى السنة السابعة حيث أتم في سفارته أربعة عشر عاماً متصلة عادت بأفضل النتائج على البلدين .

• مصعب بن عمير الذي أوفد في سفارة دائمة إلى يثرب ، واستقر بها نحو عامين اثنين حتى وصل رسول الله ﷺ يوم الهجرة .

فهؤلاء يصدق عليهم وصف سفراء مقيمين لأنهم كلفوا بمهام رسمية مستمرة في بلاد غير مسلمة .

وهناك صحابة كثير كلفوا بمهام دائمة في البلاد التي اختارت الإسلام كما جرى الحال مع اليمن والبحرين وكنده وقبائل العرب الأخرى ، فهؤلاء يعتبرون دعاة وهداة أكثر منهم سفراء ، كما إن بعضهم كان والياً أو قاضياً وهذا حقل مختلف عن حقل الدبلوماسية .

وهكذا فإنه في حالة البلد المحاربة فالواجب التضييق ، والسماح بسفارات

محددة الأجل وقد تكون أقل من أربعة أشهر وفق خيار الشافعية، وقد تمتد إلى عام وفق اختيار الحنفية، في حين أن الدول المسالمة التي تشهد علاقاتنا بها استقراراً ونموً فلا بأس بأن تمنح الدولة سفراء هذه الدولة عهداً طويلاً بما يحقق مصلحة البلدين، وهذا وفق ما اجتهد فيه الحنابلة والمالكية.

والأصل في التمثيل الدبلوماسي هو الأعراف المتبعة من قبل الدول والشعوب بحيث تكون هذه الأعراف متفقة مع سياسة الأمة وتوجهاتها، وهذا العرف قائم منذ زمن قديم، لذلك فالتمثيل الدبلوماسي القديم لم يكن دائماً، بل كان مؤقتاً لتعارف أهله على ذلك، أما الآن فإن الأعراف الدولية قائمة على بقاء التمثيل الدبلوماسي دائماً، وغير مؤقت بسنة واحدة.

ويمكن هنا أن نلتمس من هدي القرآن الكريم والسنة النبوية عدداً من الشروط فيمن يلي سفارة للأمة:

- أن يكون مواطناً متمتعاً بالحقوق الوطنية في بلاده، وأن لا يكون له ولاء لبلد آخر، لأن السفارة صفة تمثيلية للأمة، فلا يصح فيها الولاء المتعدد.
- أن يتدرج في سلك وظيفي صحيح، فلا تصح العهدة بهذه المناصب لمن لم يختبر في عمل عام، لأنها مسؤولية وأمانة.
- أن يكون اختياره عن شورى، وليس المقصود هنا شورى سائر الأمة، بل أهل الحل والعقد في هذا الشأن من خبراء الشأن الخارجي في الدولة.
- أن يكون مشهوداً له بالكفاءة والخبرة، ولا بد في هذا السبيل من تحصيل برامج تخصصية يعد فيها السفراء للقيام بواجباتهم على أكمل وجه.
- أن يكون حسن السمعة والاسم والوجه والهيئة، وقد ورد في هذا المعنى من حديث الحضرمي بن لاحق أن النبي ﷺ قال: "إذا أبردتم بريداً، فأبردوه حسن الوجه، حسن الاسم" (31).
- أن يكون عارفاً بثقافة البلاد التي يسافر إليها، ولا يجوز إرسال مبتعثين دون أن تكون لهم معرفة كافية بالبلاد التي سيخدمون فيها.

(31) أورده ابن حجر العسقلاني في المطالب العالية، وفي سنده مقال، ج 3، ص 8

• أن يكونَ من المعروفين بالصلاح والاستقامة، لأن السفير صورة الأمة، ومن حق الأمة أن تخضعه لحملات مراقبة ومتابعة تتناسب مع حجم المسؤولية التي ستلقى عليه.

ويجمع هذه المعاني التي تنطبق على كل من ولي منصباً عاماً قال ﷺ في التحذير من تولي المناصب على غير كفاءة: "إنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها" (32).

وفي الحديث: "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فالإمام الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته والمرأة راعية في بيت زوجها وهي مسئولة عن رعيتها والولد راع في مال أبيه وهو مسئول عن رعيته والعبد راع في مال سيده وهو مسئول عن رعيته ألا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته" (33).

وبعد فهذه أهم المؤسسات المعروفة في السلطة التنفيذية، وهناك مؤسسات كثيرة اقتصادية واجتماعية وبيئية وصحية وتنموية لا يتسع المقام لذكرها، ونكتفي بالإشارة إليها.

(32) حديث صحيح أخرجه مسلم في الجامع الصحيح، ج3، ص 1457

(33) حديث صحيح أخرجه البخاري في الجامع الصحيح ج1، ص 304

الفصل الرابع

السلطة القضائية

عرف ابن رشد القضاء بأنه: الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام.

والحكم الشرعي المقصود هنا هو إقامة العدل، والفصل بين الناس في نزاعاتهم واختلافاتهم بما يرضاه الله تعالى وتشتد فيه حاجة الأمة.

وتجدر الإشارة أن تعيين القضاء بدأ مع فجر الإسلام الأول، وقد رسم رسول الله معاذ بن جبل وعلي بن أبي طالب في منصب القضاء، ومن المؤكد ان الرسول الكريم مارس بوضوح سياسة فصل السلطات فقد سمى من البداية أميراً وقاضياً في مكة وفي اليمن، ولا شك ان هذا ما نهجه مع كل قوم بايعوه، وقد جرى على ذلك الخلفاء الراشدون، حيث كان القاضي يسمى بقرار من الخليفة لا علاقة للوالي به، وكان من مهمة القاضي محاكمة الولاة أنفسهم إذا ما ادعى عليهم الأفراد، وقد اشتهرت في التاريخ محاكمات قام بها قضاة من الصحابة والتابعين للخلفاء أنفسهم، ومنهم علي بن أبي طالب الذي حاكمه القاضي شريح في خصومته مع يهودي⁽³⁴⁾

(34) ابن الموصلي البجلي، محمد بن محمد، حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك ج 1 ص 126

المبحث الأول

مشروعية القضاء

يعتبر إقامة نظام قضائي عادل من واجبات الدولة المسلمة ومسؤولياتها، وقد نص القرآن الكريم صراحة على المعنى في آيات كثيرة:

﴿وَأَن أَحْكَم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: 49]

﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَبَكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِبِينَ حَصِيمًا﴾ [النساء: 105]

[النساء: 105]

﴿وَلَا تُجَدِّلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَاوُونَ أَنفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَافًا أَثِيمًا﴾ [النساء: 107]

[النساء: 107]

وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ

النَّاسَ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25]

وقد اتفق الفقهاء على أن القضاء، فرض كفاية إذا قام به بعض الأمة سقط الوجوب عن الباقي وإذا لم يقم به أحد منها أثمت الأمة جميعاً، أما كونه فرضاً فلقوله تعالى: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25] وأما كونه على الكفاية، فلأنه أمر بمعروف أو نهي عن منكر وهما على الكفاية، ولأن أمر الناس لا يستقيم بدون القضاء، فكان واجبا عليهم كالجهد والإقامة قال الأمام أحمد: (لا بد للناس من حاكم، أذهب حقوق الناس) ولأن فيه أمراً بالمعروف ونصرة للمظلوم وأداء للحق إلى مستحقه وردعا للظالم عن ظلمه، وهذه كلها واجبات لا تتم إلا بتولي القضاء، لذا كان تولي القضاء واجباً والقاعدة الفقهية تقول وفق أقوال الفقهاء: (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)

وقد جرت السنة أن ينصب لكل بلد قاض يحكم بين الناس بالعدل،

واشتهرت في هذا المعنى وصايا الرسول ﷺ للقضاة، ومنها وصيته لأبي موسى الأشعري ووصيته لمعاذ بن جبل .

وقد أقرت الشريعة تعدد مراتب التقاضي ودرجات القضاة، وقد أقر القرآن الكريم تشكيل محكمة الأسرة وهي محكمة اختصاصية تنظمها قواعد كثيرة منها قوله تعالى :

﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦٓ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا

[النساء : 35]

يُوقِفُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا ۗ ﴿٣٥﴾

المبحث الثاني

الأصول العامة في القضاء

كتب الفقهاء طوبلاً في آداب القضاء في الإسلام، ومن أبرز الدراسات في هذا السبيل ما كتبه ابن القاضي أحمد بن أبي أحمد الطبري المتوفى 335 في كتابه أدب القاضي، ومنها كتاب ابن السمناني الرحبي المتوفى 499 روضة القضاة وطريق النجاة، وكذلك كتاب الإمام ابن القيم المتوفى 751 في كتابه الطرق الحكمية، ومعين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام للقاضي علي بن خليل الطرابلسي الحنفي المتوفى 844 .

كما اشتهرت في هذا الباب وصايا أبي بكر وعمر بن الخطاب للقضاة بتحري العدل، ولعل من أبلغ ما جاء في منزلة العدالة القضائية وواجب تحقيقها قول النبي الكريم:

أيها الناس إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له بنحو ما أسمع فمن قضيت له بشيء من حق أخيه وإنما هي قطعة من النار يأت بها يوم القيامة. (35)

وقد قدم التاريخ الإسلامي عدداً من النماذج النبيلة للقضاة أولها الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم وكذلك الفاروق عليه السلام، كما اشتهر قضاء علي وقضاء القاضي شريح ورجاء بن حيوة وغيرهم من أعيان القضاة.

وقد أقرت الشريعة كما رأينا تعدد القضاة واحترام جهة الاختصاص، فظهرت محاكم أسرية ومحاكم اقتصادية ومحاكم مجتمعية ومحاكم جنائية.

وفي عهد عمر بن عبد العزيز أطلق إصلاحاً قضائياً بالغ الأهمية فأصاف

(35) متفق عليه، وهو في صحيح البخاري عن أم سلمة، ج 3 ص 180

لدرجات التقاضي في الدماء درجة أخرى وهي المحكمة العليا فنهى أن يقضي أحد في الدماء دونه وكانت القضايا ترفع إليه في الدماء فلا يتم إنفاذ أمر فيه دم إلا بقضاء عمر.

ولا شك أن القضاء نشاط إنساني متطور، وقد ترسخت له عبر التاريخ أصول ومبادئ وتقاليد، اعتمدها دول العالم المختلفة، ثم برزت مؤسسات دولية ومحاكم دولية ذات أصول صارمة لتحقيق العدالة في الأفراد والمجتمعات وبين الدول

ومع أن هذه التقاليد القضائية والأنظمة الحقوقية لم ترد في كتاب ولا سنة، ولكنها تعتبر وفق قواعد الشريعة تطوراً محموداً لتحقيق العدل، والحكم عليها وفق الشريعة هو الحكم وفق نتائجها وغاياتها، وعلى المجتمع الإسلامي أن يتخير من الأنظمة القضائية السائدة في العالم أكثرها تطوراً وتحقيقاً للعدالة واستجابة لشرط المساواة والمكافأة لاختيارها نظاماً مشروعة معتبرة، ولا شك أن اعتبارها من قبل ولي الأمر وإقرارها يجعل أحكامها صادرة عن الشرع بحكم ما أمرت به الأمة من طاعة الله ورسوله.

[النساء: 59]

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾

المبحث الثالث آداب القضاء

وشروط القضاة وآدابهم في الفقه الإسلامي متقاربة، ومدارها على اختيار الأشد تقوى واستقامة وأمانة وعدلاً ليقضي بين الناس، وهذه الشروط قد تتفاوت بين أمة وأمة وزمان وزمان، ونورد منها ما ذكره الماوردي استثناءً، مع الإقرار بالحاجة إلى شروط أخرى في القضاء، وكذلك التحفظ على منعه إسناد القضاء للمرأة على الرغم من رأي الإمام أبي حنيفة والإمام ابن جرير الطبري: قال الماوردي: ولا يجوز أن يقلد القضاء إلا من تكاملت فيه شروط سبعة:

- فالشروط الأول: أن يكون رجلاً، وهذا الشرط يجمع صفتين: البلوغ والذكورية
- والشرط الثاني: أن يكون صحيح التمييز، جيد الفطنة، بعيداً عن السهو والغفلة،
- والشرط الثالث: الحرية؛ لأن نقص العبد عن ولاية نفسه يمنع من انعقاد ولايته على غيره
- والشرط الرابع: الإسلام ولا يجوز أن يقلد الكافر القضاء على المسلمين
- والشرط الخامس: العدالة، وهي معتبرة في كل ولاية
- والشرط السادس: السلامة في السمع والبصر؛ ليصح بهما إثبات الحقوق
- والشرط السابع: أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية

ونورد هذه الشروط التي ذكرها الماوردي استئناساً، وإلا فإن المدار في تعيين القضاة واختيارهم على الفقهاء القانونيين في كل عصر، وحاجة الأمة التي يقرها علماءها ورجال الدولة فيها.

ولا بد مع ذلك من مناقشة امرين اثنين تكرر في سائر كتب السياسة الشرعية:

الأول هو قضاء غير المسلم، وقد قال أبو حنيفة: يجوز تقليده القضاء بين أهل دينه، وإذا امتنعوا من تحاكمهم إليه لم يجبروا عليه، وكان حكم الإسلام عليهم أنفذ⁽³⁶⁾

والثاني هو قضاء المرأة فقد ورد عن عدد من الفقهاء الإذن بتولية المرأة القضاء، وقد ذهب الإمام أبو حنيفة إلى ذلك، وأذن للمرأة بتولي القضاء في غير الحدود احتياطاً وحماية لها، أما الإمام ابن جرير الطبري فقد اقر حق المرأة في تولي كل مراتب القضاء.⁽³⁷⁾

وقد سبق الطبري في تقرير جواز تولي المرأة القضاء أئمة كثير منهم الحسن البصري، وبعده كثير منهم ابن حزم ومن المالكية ابن عبد السلام وابن القاسم.⁽³⁸⁾

وقد وليت السيدة ثمل أيام الخليفة المقتدر العباسي منصب قاضي القضاة في بغداد، واشتهرت بحزمها وصلابتها.

وسنأتي على تفصيل هاتين المسألتين في باب المسائل الإشكالية.

(36) الماوردي، أبي الحسن علي بن محمد - الأحكام السلطانية، ص 111

(37) الماوردي، علي بن الحسن، الأحكام السلطانية ص 111

(38) عثمان، محمد رأفت، النظام القضائي في الفقه الإسلامي ص 136 دار البيان القاهرة

الفصل الخامس

المجتمع المدني

أولت الشريعة الإسلامية اهتماماً بالغاً للمجتمع المدني في بناء الدولة، وقد أسس رسول الله ﷺ لهذا المعنى في الحديث الشهير:

كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته

فليست مسؤولية بناء الدولة في الإسلام مقتصرة على إرادة الحاكم ورغباته، بل إن المجتمع الإسلامي جزء من هذا القيام، وفي القرآن الكريم نصوص كثيرة تؤسس لمسؤولية المجتمع المدني، ومنها قوله تعالى:

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا فَأَنفَسِكُمْ وَأَهْلِكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ [التحریم: 6]

وفي الاحتجاج بفعل الرؤساء وطاعتهم أخبر القرآن الكريم أن المجتمع المدني مسؤول عن العدل ولا يشفع له ان يقول لقد فعلنا ما يهواه الحكام:

﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا﴾ [الأحزاب: 67]

وفي المسؤولية المجتمعية قال تعالى: ﴿وَأَتَقُوا فِتْنَةَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الأنفال: 25]

ومقتضى الآية أنه ليس الحاكم وحده من يزر أوزار الأمة بل إن الأمة بمجموعها مطالبة بالقيام بواجبات مختلفة.

وقد ابتكر الفقهاء في إطار المسؤولية المجتمعية مصطلح فرض العين وفرض الكفاية، وفرض العين إلزام بطاعة مقصودة للفرد في حدود المسؤولية

الفردية، أما الفرض الكفائي فهو إلزام للمجتمع بالقيام بطاعة معينة، بحيث لو قام به البعض سقط عن الكل، ولو تركه الجميع أثم المجتمع برمته.

وفي إطار فروض الكفايات تتعين مسؤولية الأمة بمجموعها في توفير العلماء والتراجمة والأطباء والمهندسين والحرفيين في الحرف التي تحتاجها الناس، فلو انقطعت هذه الوظائف في الأمة أثم المجتمع برمته.

المبحث الأول الأسرة

وتعتبر الأسرة النواة الأولى للمجتمع المدني، حيث حرصت الشريعة على الاهتمام بالأسرة والحفاظ عليها، وفي سبيل ذلك شرعت النظم المؤيدة للزواج والإنجاب، في حين منعت التبني لأنه يخل بنظام الأسرة وفرضت عقوبات قاسية على الزنا والفحشاء وغيرها من الممارسات العابثة بنظام الأسرة.

والإسلام يبني نظامه الاجتماعي على أساس احترام الأسرة واستقرارها، ومن البداهة أن نقول إنه يحرم كل أشكال الأسرة الشاذة التي تخالف طبيعة الحياة في بناء الأسرة على أساس الذكر والأنثى.

ويمكن أن نعدد طرفاً من الأوامر الشرعية للحفاظ على نظام الأسرة:

- أوامر الشريعة الغراء بمشروعية الزواج وفضله
- أوامر الشريعة بحقوق الوالدين وبيان منزلتهما وتخصيص الجنة بأنها عند قدم الأم، وتكرر الوصية في القرآن الكريم بمكانة الوالدين: ووصينا الإنسان بوالديه إحساناً
- مسؤولية الرجل في القوامه والنفقة والمرأة في الإنجاب والتربية، وبناء حقوق متقابلة تحقق التكامل في الأسرة
- تشريع نظام صارم للأنساب ومنع دعوى النسب لما فيه من ضياع الحقوق والأنساب.
- تحريم أي علاقة جنسية على خلاف الطبيعة وتجريمها والعقاب فيها أشد العقاب
- تشريع عقوبات صارمة ضد الزنا والفحشاء
- تشريع نظام الميراث الذي يكرس المسؤوليات والحقوق المادية بين أفراد الأسرة الواحدة.

المبحث الثاني العشيرة

كما أقرت الشريعة مسؤولية العشيرة في عدد من مسائل الفقه الإسلامي ومنها الديات والتكافل والتوارث، ويعكس ذلك كله رغبة الشريعة في بقاء النظام الأسري أصلاً في المجتمع المدني، وعدم التسليم للنمط الحدائثي في إحلال النقابات والهيئات العامة محل الأسرة.

وقد أقرت الشريعة مكانة الرحم وأوصت به وعززت روابط الأرحام، وفي الحديث: اعرفوا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم⁽³⁹⁾

وفي القرآن الكريم: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾

[الأحزاب: 6]

ويمكن الإشارة إلى بعض وسائل الشريعة لبناء علاقات رحمية وعائلية على مستوى العشيرة:

- الدعوة إلى صلة الرحم، وتحريم قطيعة الرحم
- تشريع أحكام الميراث القائمة على حق العصابات في الميراث
- تشريع أحكام الديات التي يتم توزيع المسؤولية فيها على أفراد العشيرة مهما بعدوا
- دعوة التكافل والتكامل بين أفراد العشيرة، وإمكانية فرض هذا التكافل بالأمر القضائي عند الضرورة.
- ضبط الناس في الديوان وفي الجهاد على أساس عشائرتهم واعتبار العشيرة امتداداً لنظام الرحم المأمور به شرعاً

(39) حديث صحيح أخرجه الترمذي عن أبي هريرة، الجامع الصحيح ج 4 ص 351

وبقدر ما جاءت الشريعة في تعزيز العلاقات العشائرية لتحقيق التكافل فقد جاءت أيضاً بالنهي عن التفاخر بالأحساب والأنساب، كما بينت وجوب التزام الحق والعدل في القرابة وخاصة في الشأن القضائي:

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ (١٣٥)

[النساء: 135]

وكذلك حذر النبي الكريم بقوله: ليتتهين اقوام عن الفخر بأحسابهم وأنسابهم أو ليجعلنهم الله أهون من الجعل⁽⁴⁰⁾.

المبحث الثالث النقابات

وقد أقر الرسول الكريم تأسيس عدة أشكال من المجتمع المدني في حياته، فتأسس مجتمع المهاجرين ومجتمع الأنصار ومجتمع أهل الصفة ومجتمع الموالي، كما قامت بعد رسول الله مجالس الفقهاء والأطباء والحكماء والوراقين والحراثين والزراعيين والصناع والشعراء والموالي والمحاربين، وأفردت كتب مطولة في الطبقات، تم فيها تناول كل طبقة من المجتمع وفيها طبقات المحدثين والمفسرين والقضاة والأطباء والنحاة والأصوليين والمفسرين والطبيعيين والزراع والصناع والتجار والحاكة وغيرهم، ويعكس ذلك حيوية المجتمع المدني في العصر الذهبي للرسالة.

وقد أقر الإسلام احترام أهل الاختصاص في كل فن تحت باب العرف، وصار للناس مراجع يؤوبون إليها من مهن وحرف متخصصة، وصارت شهادتهم عرفاً ملزماً في اختصاصهم.

وقد أصبح الحديث عن المجتمع المدني اليوم أصلاً حقوقياً ندرسه في الفقه الدستوري والإداري، وبات المجتمع كله ينتظم في نقابات وهيئات واتحادات، وهذه الأشكال من التنظيم للمجتمع المدني كلها مرادة في الشريعة مأمور بها على وجه العموم، وبات من واجب الدولة المسلمة ومن حقها أن تتخير أنضج ما أنتجته المجتمعات المتحضرة من نظم المجتمع المدني وتنظيمه وتأسيسه على قواعد الشريعة في المسؤولية المشتركة واحترام الاختصاص.

ويشمل المجتمع المدني ما يتشكل في الدولة المسلمة من نقابات وهيئات وجمعيات غير حكومية تنهض بالمجتمع وتدافع عن مصالح موكلها، وتخدم المجتمع وتحقق سعاده ورفاهيته.

المبحث الرابع

الحسبة

انطلقت الحسبة في التاريخ الإسلامي كنشاط يقوم به المجتمع المدني ومستنده الحديث الشريف: من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان⁽⁴¹⁾.

وقد انطلق هذا النشاط عفويًا، واعتبره الناس استجابة لوصية نبوية كريمة، من دون أن تقوم به مؤسسة حكومية متخصصة.

وقد اختلف الفقهاء في طبيعة الاحتساب وهل يشترط له إذن الإمام أم أنه يتم بدون إذن الإمام، وقد ذهب الشافعية إلى عدم اشتراط الإذن من الإمام واعتبار الحسبة عملاً تطوعياً مأموراً به بنص الكتاب والسنة ولا يتوقف على إذن أحد، فيما ذهب الجمهور إلى اشتراط الإذن باعتبار الحسبة من التصرفات التي تمس حقوق الأفراد فلا ينبغي التوسل إليها إلا بإذن ممن يملك الإذن عن الأمة وهو الدولة.

وقد جمع الدكتور عبد الكريم زيدان بين الأقوال ونقّس منه: "أما الإذن من الإمام أو نائبه فهذا شرط محل نظر، ذلك أن المحتسب إذا عيّن من قبل ولي الأمر فلا حاجة له للإذن؛ لأنه ما عيّن إلا للاحتساب، أما إذا لم يكن معيناً وهو الذي يسمونه المتطوع فإن اشترطوا له الإذن لكل نوع من أنواع الحسبة، فإن اشتراطهم هذا لا دليل عليه، بل إن النصوص تدفعه؛ لأن كل مسلم يلزمه تغيير المنكر إذا رآه، وقدر على إزالته، دون اشتراط إذن من الإمام، ويؤيد ذلك استمرار السلف الصالح على الحسبة دون إذن من الإمام؛

(41) حديث صحيح رواه الإمام مسلم عن أبي سعيد الخدري، انظر الجامع الصحيح للإمام

فضلاً على أن الحسبة تجري على الإمام نفسه، فكيف يحتاج المحتسب إلى إذن منه للإنكار عليه .

وإن اشترطوا الإذن بالنسبة لبعض أنواع الحسبة، وهي التي يجري فيها التعزير واتخاذ الأعوان، واستعمال القوة، فهذا الشرط له وجه مقبول لابتنائه على المصلحة؛ لأن إباحة هذا النوع من الاحتساب لكل أحد قد يؤدي إلى الفتنة والفوضى، ووقوع الاقتتال بين الناس بحجة الحسبة " (42)

والحقيقة أنه لا بد من التمييز بين العمل الشرطي والعمل الاحتسابي، فالاحتساب لا يمس الحريات العامة للآخرين وبهذا المعنى لا يشترط له إذن الإمام، أما العمل الشرطي فإنه يمس حريات الآخرين ولا بد فيه من إذن الإمام .

وقد فصل الوزير الحسين بن علي المغربي هذه المسألة بقوله :

ومظالم النَّاس صنفان: صنف ظَّاهر كالفسق المجاهر به ونحوه وصاحب الشرطة يتولاه، وصنف مكْتوم والمحتسب يتولاه وربما كانت مظالم هَذَا النَّوع أعظم ضرراً من النَّوع الآخر لأنها خافية لا يهتدى إليها⁽⁴³⁾

ووفق تعريف الوزير المغربي فإن الاحتساب هو ما يطلب من الأفراد القيام به لحماية أمن الناس، ويشتمل على وجوب الإبلاغ عن التآمر على الناس أو الدولة، ووجوب الشهادة فيما يتصل بحقوق العباد، ويمكن القول إن ما ينبغي تغييره من المنكر باليد يشترط فيه إذن الدولة وأما ما يلزم إنكاره باللسان أو القلب فلا يطلب فيه إذن من أحد .

وقد تطورت الحسبة في التاريخ الإسلامي تحت عنوان مؤسسات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي العقود الأخيرة ازداد التداخل بين المؤسسات الشرطية والمؤسسات الاحتسابية، وتتجه الدول الإسلامية لجعل النظام الشرطي

(42) زيدان، عبد الكريم، الحسبة في الإسلام، جامعة المدينة العالمية، ص 73

(43) المغربي، القاضي الوزير أبو القاسم الحسين بن علي مجموع في السياسة، ص 418

هو النظام الحكومي المركزي فيما تقوم الحسبة بأدوار اجتماعية ودينية تحت سلطة الجهاز الشرطي وبإشرافه وإدارته .

وبالجملة فإن نشاط الحسبة المنصوص عليه في أعمال الفقهاء هو ذاته العمل التطوعي الذي بات جزءاً من نشاط العمل المدني في المجتمعات المتحضرة، وهو نشاط يرفد جهود الدولة ويسد الثغرات الناشئة فيها، ويحتاج باستمرار إلى نصوص قانونية تنظمه وتشرعه، وتبين المشروع منه والممنوع .

وإنما نشير إلى نشاط الحسبة التاريخي على سبيل الاستشهاد بهذه التجربة، مع وجوب التأكيد بشكل مستمر ان العمل التطوعي كله ومنه الحسبة ينبغي ان يتأطر بنصوص قانونية تقرها الأمة عبر الآليات القانونية المعتمدة .

ويجب التمييز بشكل واضح بين عمل الحسبة وعمل الشرطة، فحيث تكون الشرطة جهازاً حكومياً صارماً، تكون الحسبة جهازاً شعبياً تطوعياً، وقد تطورت هذه المفاهيم بشكل كبير في الدولة الحديثة اليوم، وباتت الأعمال الاحتسابية محررة قانوناً، تحت نظام العمل الطوعي، وهذا من أبرز مقاصد الإسلام في إدماج المجتمع في مهام توفير الأمن والأمان للناس .

المبحث الخامس التعددية السياسية

سبقت الإشارة إلى حرية الموقف السياسي في سياق الحديث عن الحريات، ولكن رأيت أن نفرّد هذه المسألة بمبحث خاص في المجتمع المدني، بعد أن أصبحت أبرز معالم الدولة الحديثة.

والحديث عن التعددية السياسية في إطار الدولة الإسلامية الحديثة يؤكد مبدأ الشراكة بين الجميع في بناء الدولة وخدمتها، ويغير الصورة النمطية التي يقدمها الاستبداد، في اعتبار التعددية شقاً وعقوباً، بل يكرس لفهم حضاري لهذه التعددية، حيث يكون جهاز الدولة الحكومي مشغولاً بالعمل والتنفيذ فيما تكون جهود الآخرين في التعددية السياسية في النقد البناء واقتراح البدائل باستمرار على أساس من المراقبة والمحاسبة.

ويجدر القول إن الكلام عن التعددية السياسية قليل في التراث الإسلامي، وغالباً ما كانت التعددية تنتهي إلى الشقاق والحروب والدماء، حيث تتناقض التعددية دوماً مع الاستبداد ويضيق بها ذرعاً الأمر الذي ينتهي عادة بالتصفية والقمع.

ولكن هذه الصورة التي كرسها الاستبداد ليست صورة الحكم الرشيد الذي قدمه الإسلام في نموذج الدولة النبوية كما قدمناه، وقد تم التفريق بشكل حكيم بين الشقاق المفضي إلى التنازع والخصام وبين التعددية السياسية الهادفة إلى إشراك الجميع في الحياة السياسية، والاعتراف بالفوارق الطبيعية بين الناس في التقدير والتدبير، وهي حقيقة صرح بها القرآن الكريم:

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِنَبْلُوَكُمْ فِي مَاءِ آتِنَكُمْ﴾ [المائدة: 48]

حيث شاء الله أن يكون الناس متعددين في موقفهم من قضايا الحياة،

وهي حقيقة مؤكدة في شؤون الدنيا، وحتى في شؤون الدين، وهي مضمون قول الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١٣٨﴾ إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ [هود: 119]

ويمكن أن نشاهد عدداً من حالات التعددية السياسية في الدولة الإسلامية الأولى، وفي وثيقة المدينة المنورة التي اعتبرت أول دستور في الإسلام تصريح واضح باستقلال الرأي والموقف والحق المشروع بالممارسة السياسية، وقد ظلت قبائل يهودية متعددة طيلة حكم النبوة تنفرد بأرائها وتصوراتها دون أن تجبر على الإسلام، والحالة الوحيدة التي نصت فيها الوثيقة على منع الاختلاف هي حالة الأمن الوطني حين تتعرض المدينة للغزو أو الاعتداء، وهذا معروف تماماً في الدولة الحديثة، وهو ما بات يعرف بقانون الطوارئ الذي يقيد الحريات في أوقات محددة لضرورة المواجهة مع التهديد الأمني للبلاد.

وهذا ما نفهمه بوضوح من نص الوثيقة كما شرحناه في فقرة الدستور:

"وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليتهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ (أي لا يهلك) إلا نفسه وأهل بيته."

وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم، وإنه لا يأثم امرؤ بحليفه، وإن النصر للمظلوم، وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وإنه من فتك فبنفسه فتك، وأهل بيته، إلا من ظلم، وإن الله على أبر هذا".

ولهذا السبب بالتحديد حاكم الرسول عدداً من قبائل اليهود وأخرجهم من المدينة وهم قينقاع والنضير وقريظة، لأنهم مارسوا الخيانة وقت الحرب وهددوا أمن البلاد، في حين أن قبائل أخرى كجشم وساعدة والشطبية والحارث لم تمارس الغدر ولم تنقض العهود وبقيت في المدينة، وهي تختلف

بشكل جذري في تصوراتها الدينية والسياسية عن برنامج الرسول الكريم، وقد اشتهر في الصحيح ان النبي الكريم مات ودرعه مرهونة عند يهودي، مما يدل على توفر التعددية السياسية والدينية وأن المختلفين كانوا في وضع اقتصادي مريح لدرجة أنهم يقرضون رئيس الدولة.

وكذلك فقد كتب الرسول الكريم وثيقة وعهداً لنصارى نجران، بعد حوار طويل في الدين والسياسة، ولم يؤد الحوار إلى دخولهم في الإسلام، وقد تمسكوا بدينهم ورؤيتهم في إدارة الدولة، ومع ذلك فقد منحهم رسول الله هذا الحق، وكتب لهم كتاباً فيه عهد والتزام بمنحهم الحرية المشروعة، وأقر التعددية السياسية والدينية في جزيرة العرب.

ولعل أوضح مظاهر التعددية السياسية ما جرى عند موت الرسول الكريم والتنازع في الخلافة، فقد اختارت الأمة أبا بكر عن شورى ورضا من أغلبية الصحابة، ولكن أجمع المؤرخون على وجود تيارين سياسيين على الأقل كان لهما رأي مختلف، الأول هو السيدة فاطمة عليها رضوان الله وخلافها في مسألة ميراث النبوة وأحقية أهل البيت بالخلافة، والثاني هو سيد الأنصار سعد بن عبادة الذي أعلن أيضاً موقفاً رافضياً لبيعة الصديق واستمر على موقفه إلى وفاته، وعارض أيضاً خلافة عمر رضي الله عنه.

ولا نعرف في كتب السير المعتمدة ان هذه التعددية السياسية كانت محرمة أو ممنوعة، ولم يرد في كتاب معتمد أن فاطمة أو سعداً قد أرغما على تغيير خيارهما السياسي، بل ظل كل منهما محل احترام وتقدير كبير على مستوى الدولة والناس.

ولا عبرة بالروايات التي تشير إلى تعرض فاطمة للأذى بسبب موقفها هذا، فقد ظلت محل احترام المسلمين كافة، ويصرح معظم فقهاء أهل السنة والجماعة أن فاطمة هي أفضل المسلمين على الإطلاق لأنها بضعة من رسول الله ﷺ، ولا زالت في أرقى درج الاحترام العالي بين السنة والشيعة على السواء.

ولا عبرة كذلك بالروايات التي يرويها بعض المؤرخين أن عمر بن الخطاب استعان بالجن لقتل سعد بن عبادة بارض الشام وأن الجن أنشدت أبياتاً من الشعر في ذلك، فهذا كله مما يرفضه العقل والمنطق، ويتناقض مع ما قام به الصحابة من مهاجرين وأنصار من احترام هذا الصحابي الجليل وحفظ مكانته وصحبته في حياته وبعد موته، وقبره اليوم في غوطة دمشق محل احترام كافة المسلمين وتقديرهم.



الباب الرابع

المسائل الإبتكالية

المسألة الأولى: الديمقراطية والشورى

المسألة الثانية: الإمامة في قريش

المسألة الثالثة: تعدد الإمامة

المسألة الرابعة : ولاية النساء

المسألة الخامسة: ولاية العبد

المسألة السادسة: الخروج على الحاكم

المسألة السابعة : الجهاد

المسألة الثامنة : الجزية

المسألة التاسعة : الحدود

الباب الرابع المسائل الإشكالية

نخصص هذا الفصل للحديث عن مسائل حاسمة اشتهرت في الفقه الإسلامي على أنها من لازم نظام الحكم في الإسلام ولكنها اليوم باتت معارضة للمشهد الحقوقي في العالم المتحضر، وبات من الواجب أن نقدم فيها موقفاً فقهياً مؤسساً على أصول الشريعة يعالج ما بين الفقه والحياة من الاتصال والانفصال.

- الديمقراطية والشورى
- الإمامة في قريش
- تعدد الإمامة
- ولاية النساء
- ولاية العبد
- الخروج على ولاة الجور
- الجهاد
- الجزية
- الحدود

المسألة الأولى: الديمقراطية والشورى

الديمقراطية حكم الشعب نفسه بنفسه، والشورى هي اشتراك الأمة في الوصول إلى الرأي السديد في حكم الناس.

ولم يستخدم الفقهاء خلال التاريخ الإسلامي مصطلح الديمقراطية، وليس لهذا المصطلح وجود في التراث العربي والإسلامي، ولكنه بات في القرون الأخيرة عنواناً على النظام السياسي التشاركي المضاد للاستبداد والديكتاتورية، وكان من المنطقي ان يتقبله المسلمون كما تقبلوا سائر السنن الكونية التي تحكم الكون على الرغم من أنها جميعاً تقريباً اكتشفت وسخرت لخدمة الناس بواسطة علماء غير مسلمين.

ومع دخول المصطلح إلى المشهد السياسي في العالم الإسلامي اشتدت نزعة المعارضة له عبر الفقهاء المعاصرين، وخاصة أصحاب الاتجاه السلفي، وتواترت فتاوى متعددة بتحريم استخدام هذا المصطلح واعتباره محادة لله ورسوله، واتباعاً لسنن أهل الكتاب شبراً بشبر وذراعاً بذراع.

ونقل بعض الفتاوى الحديثة في هذا الباب:

في عام 1953م أصدر تقي الدين النبهاني كتابه الدولة الإسلامية ويرفض فيه بشكل مطلق مبدا السلطة الديمقراطية. 88 ثم أصدر حزب التحرير بعد ذلك 1994 موقفه التفصيلي من الديمقراطية في كتاب بعنوان: الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها، وقد نص ذلك البيان على أن الديمقراطية هي أوثان القرن العشرين، وأن البرلمانات هي الأصنام الجديدة! وكتب سيد إمام في العمدة ما نصه: الديمقراطية شرك بالله وكفر أكبر صريح، إذ تسلب حق التشريع من الله وتعطيه للبشر، وقال تعالى:

[يوسف: 40]

﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾

ويكفي في كفر الديمقراطية أن قرارات البرلمان تخرج مُصدَّرةً باسم الشعب وليس باسم الله، فهم قد وضعوا الشعب موضع الله سبحانه، ولهذا فإن

الديمقراطية هي من صور تأليه البشر من دون الله، وقد حرمها الله في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَتَّخِذْ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِن دُونِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: 64] وهذا النظام الشركي قد لجأت إليه الأمم الكافرة كاليهود والنصارى بعد ما بدّلوا دينهم ولم يبق لهم شرع صحيح. (1)

وعلى الجملة فالفتوى بكفر الديمقراطية تملأ صفحات الشبكة اليوم، وهي كذلك الخطاب العلني للجماعات التكفيرية التي تمكنت من حكم أجزاء من البلاد الإسلامية في أفغانستان والشام والعراق وليبيا، وهي تقريباً موقف كل هذه الجماعات، وهناك أيضاً عدد من الشيوخ المشهورين يصرحون بذلك.

ومن كتاب الأحكام السلطانية للطرطوسي المعتمد لدى الحركات المتشددة: الديمقراطية كعقيدة، ودين، وفلسفة تنص على أن الإنسان فوق الله وأن حكمه وإرادته فوق حكم وإرادة الله وأن الإنسان هو إله نفسه يتأله هواه، وهو الإله المعبود في الأرض، يحكم نفسه بنفسه، ويشرع لنفسه بنفسه فهذا الجانب العقدي الفلسفي من الديمقراطية هو كفر بواح مخرج عن الملة، ومن يقول بالديمقراطية ويدعو إليها بهذا المعنى الوارد أعلاه، فهو كافر خارج من ملة الإسلام (2)

والواقع أن هذه الفتاوى وإن كان أصحابها مشهورين فإنها ليست إلا واقع حال يخص جماعات محددة، ولكن يعارضها واقع الأمة الإسلامية التي باتت تتقبل الوسائل الديمقراطية وتنادي بها، وتعتبرها أس النظام السياسي في هذه البلدان كما هو الحال في أندونيسيا ونيجيريا وتركيا وماليزيا وبنغلاديش وباكستان وهي بلاد تضم نحو مليار مسلم، وتتبع النظم الديمقراطية من دون نكير.

ويمكن تأويل النصوص التي تشير إلى أن الحكم لله بأنه توجيه الأمة للالتزام شرعه، وأن الله لم يسمّ حاكماً ولا نائباً ولا والياً، وأنا بحاجة إلى الانتخاب والشورى والديمقراطية لاختيار الأكفأ والأقدر من الناس.

(1) النهاني، تقي الدين، الدولة الإسلامية، ص 25 طبع دار الأمة بيروت 2002

(2) الطرطوسي أبو بصير، عبد المنعم مصطفى حليلة، الأحكام السلطانية، ص 365، نسخة

بي دي إف لا تشير إلى الطابع والناشر

ومن الواضح أن النقمة على الديمقراطية تتناول الجانب التشريعي فيها، ويمكن القول إن الديمقراطية تتألف من أمرين: الديمقراطية الانتخابية والديمقراطية التشريعية، وعادة ما يتم تقبل الديمقراطية الانتخابية على أنها لون من الشورى، ولكن يشتد الغضب عند الديمقراطية التشريعية باعتبارها تهدف إلى جعل مرجعية التشريع للناس من دن الله.

وقد ظل إشكال علاقة الإسلام بالديمقراطية يورق الباحثين منذ أمد بعيد بهدف الوصول إلى مشترك حقيقي بين الإسلام والديمقراطية، ومضى كثير من الكتاب الإسلاميين إلى تبني التناقض المطلق بين الإسلام والديمقراطية وفي هذا السياق يمكن أن نقرأ ما كتبه محمد قطب في جاهلية القرن العشرين وسيد إمام في كتاب العمدة في إعداد العدة وتقي لدين النبهي في الدولة الإسلامية.

لن نطيل هنا في تعريف الديمقراطية والمدارس السياسية التي تتولى التعريف بها، وأعتقد أنها أصبحت من باب المعروف الذي لا يعرف، وغاية ما نذكره هنا هي أنها مرادفة للعدالة في اللغة العربية، وبإمكانك أن تسقط مفردة العدل على كل مفرزات الديمقراطية فهي المساواة بين الناس وتداول السلطة واحترام القانون واحترام الحريات وتحقيق الشورى، وكذلك حقوق المرأة وحقوق الأطفال والأقليات وغيرها من الفئات التي تحتاج إلى حماية، ويدخل في مقاصدها كل ما أنجزه الإنسان في باب العدالة الاجتماعية، وقد كان من الممكن أن نكتفي بالاسم العربي القرآني وهو العدل، ولكن المصطلح اكتسب صفة عالمية إنسانية، وأصبح له تراث وتاريخ تجتهد الأمم في شرحه وتمثله والعمل في سبيله، ولا أعتقد أن من المصلحة في شيء أن يدير المجتمع الإسلامي ظهره للمنجز الإنساني في العدالة بحجة أنه يستخدم مصطلحاً آخر، بل المنطق يقتضي أن نستفيد من الكفاح الإنساني وتجارب الأمم وفق قاعدة قرآنية شريفة: نتقبل عنهم أحسن ما عملوا ونتجاوز عن سيئاتهم.

إن ما يجب تقريره أولاً هو أن الديمقراطية في مؤداها العالمي ليست منجزاً إقليمياً ولا يحق احتكارها فلسفة ولا منشأ ولا تطبيقاً لأي شكل من أشكال النظام السياسي في العالم، وعلينا إدراك أن الديمقراطية وحقوق الإنسان منجز

إنساني عالمي دفع الإنسان خلال التاريخ ثمه بدمه وكفاحه، واشترك في إنجازه وبنائه، ومن حق سائر الأمم أن تنعم بما تم إنجازه في هذا السبيل على أساس أنه تراث عالمي متاح لكل شعوب الأرض.

ولإدراك هذه الحقيقة يتعين أن نجري قراءة تحليلية للعلاقة التشريعية بين النص الديني ومصالح الناس المعتبرة التي أنتجت الديمقراطية، وإلى أي مدى يمكن أن يكون الإسلام ديمقراطياً أو تكون الديمقراطية إسلامية، وهل الديمقراطية والإسلام مصطلحان متقابلان بحيث يتعين التراجع بينهما، أم أنهما مصطلحان متوازيان لا يلغي أحدهما الآخر ويمكن أن يتعاونوا على تحقيق مصالح الناس.

الديمقراطية في الجوهر هي شرح ما بيناه في خصائص الحكم الرشيد من أن السلطان للأمة، وهي في الجوهر غير متعارضة مع قيم الإسلام في الشورى والعدالة، فالإسلام لا يسعى في جوهره ومقاصده لفرض نمط ثيوقراطي ميتافيزيقي يحكم الناس بقواعد الغيب ويقاسمهم ما يجمعونه في عالم الشهادة، والثيوقراطية الدينية مرفوضة في الإسلام، وإن إقامة حكم ديني في الإسلام بالمعنى القروسطي الذي عرفته أوروبا هو منطوق مرفوض إسلامياً، وأن ما يتوجه الإسلام لبنائه في الأرض هو نظام مدني، بشروط من الشورى تتفاوت اتساعاً وضيقاً بين علماء السياسة الشرعية في الإسلام.

لقد بدا إنكار الديمقراطية بمعناها (السلطان للأمة) منذ عصر الصحابة، وذلك حين أنكرت الخوارج أي دور للإنسان في التشريع، ورفعت شعار: لا حكم إلا لله، وهو بالضبط الشعار الذي تقاتل تحت لوائه اليوم الحركات الراديكالية في العالم الإسلامي، وهو ما أسس مباشرة لثقافة الإلغاء والإقصاء ولموجات متلاحقة من العنف والعنف المضاد الذي اصطلق به العالم الإسلامي في العقود الأخيرة، ولكن شعار لا حكم إلا لله على طهارته ومصداقيته هو شعار حاربه الوعي الإسلامي إبان الرشد وخاض الإمام علي حرباً ضروساً في مواجهة الخوارج دفاعاً عن حقوق الناس في الحريات والإرادة الشعبية،

مع عدم الاعتراض على الشعار من جهة المبدأ، وهو ما قال عنه الإمام علي: كلمة حق أريد بها باطل .

وباختصار فإن القيم الديمقراطية ليست في الحقيقة إلا خلاصة ما أنجزه الإنسان في كفاحه من أجل العدالة والمساواة، وهي ليست احتكاماً إلى الشعب ضد إرادة الله، وإنما هي اكتشاف إرادة الله من خلال خيار الجماعة، أو البحث عن حكم الشريعة من خلال الإجماع، أو قراءة الفطرة التي فطرها الله في ضمائر الناس .

ومع ذلك فإن الإقرار بمشروعية الديمقراطية واختيارها من قبل أكثر من مليار مسلم لا يعني أنها كاملة من كل وجه، وهي باعتراف أصحابها أقل الحلول سوءاً، ومن حقنا أن نشير إلى بعض نقاط الالتقاء والافتراق بين الشورى والديمقراطية، وما امتازت به الشورى على الديمقراطية .

مقارنة بين الشورى والديمقراطية:

إن مقارنة الديمقراطية بالشورى أمر فيه تجوز فالمرادف الدقيق لكلمة الديمقراطية ليس الشورى بل العدالة الاجتماعية، والديمقراطية مصطلح تطور بالاستعمال وصار يطلق اليوم في الغرب على كل قيم الحكم السياسي من عدالة ومساواة وتنمية وتكافؤ فرص وحقوق أقليات وحقوق المرأة والطفل والمعاقين وغيرهم من الفئات الاجتماعية التي تحتاج لحماية خاصة، ولا شك ان مصطلح الشورى يضيق بكل هذه المطالب، وهو مختص بتقديم الرأي والمشورة في قضايا الحكم .

ومع ذلك فإن الديمقراطية والشورى تلتقيان في وجه واضح وهو الحديث عن اختيار الهيئة الحاكمة والمشاركة في صدور القرارات السياسية للأمة، ويمكننا التمييز بين النظامين من خلال هذه المحددات الخمسة:

- تتميز الشورى بأنها ممارسة قائمة على الخبرة والمسؤولية، فليس كل أحد يستشار ورأي الجاهل هدر، فيما تقوم الديمقراطية على التساوي الأعم في الأصوات بغض النظر عن خبرات الناس ومعارفهم وتجاربهم وحكمتهم .

• والشورى تفترض معايير محددة لتمييز الصوت العالم من الجاهل وصوت النخبة من الدهماء وصوت القار من المرتحل، فيما تكون الديمقراطية معياراً كميّاً محضاً.

• والشورى تقتضي الحصول على الراي مؤيداً بالبراهين والحجج والدراسات العميقة، فيما تقصد الديمقراطية غالباً إلى التأكد من راي النواب دون السؤال عن براهينهم أو حججهم.

• والشورى أكثر تنزهاً عن المنافسات السياسية والتمثيلية العاجلة، وليس من شأنها تحقيق تمثيل كمي للناس، فقد تتراكم الخبرة في طبقة وتضمّر في طبقة أخرى، وقد يقتضي الوصول إلى الشورى اعتماد معايير صارمة تتجاهل التمثيل الشعبي ولكن الديمقراطية لا تمنح التكنوقراط هذه الأهمية وتركز على تمثيل الشعب.

• إن إمكانية التأثير في النظام الديمقراطي الكمي أكبر بكثير من إمكانية التأثير في النظام الشوروي، وهذا ما تثبتته التجارب الانتخابية في كل العالم وخاصة في الديمقراطيات الأكثر حرية، حيث تنجح الهيئات المالية القادرة في شراء أصوات الناس بأساليب مختلفة قانونية، فيما يتعذر الأمر في مؤسسات الشورى التي يهتم أصحابها بسمعته ومكانتهم ويكونون عادة أقل عرضة للابتزاز والتضليل.

والحقيقة أن النظم الحديثة باتت تفيد من خصائص الديمقراطية وخصائص الشورى وهي وإن كانت لا تزال تلتزم عموماً مبدأ الأصوات المتساوية في الانتخاب الرئاسي والبرلماني، ولكنها باتت تقيم المجالس المتخصصة في كل قطاع مجتمعي وتقتصر الصوت على أهل الاختصاص فيه، بل إن غرف البرلمانات تعددت وصار لكل غرفة منها شروط وخصائص، وهذا كله في الواقع يعزز الصلة بين الديمقراطية والشورى، ومن يراقب اليوم تطور الديمقراطية في الحياة السياسية في الدول المتحضرة يدرك ان النظام الديمقراطي الحديث يزداد قرباً من مفهوم الشورى الإسلامي كل يوم.

المسألة الثانية: الإمامة في قريش

ومن المسائل الإشكالية في اختيار السلطة التنفيذية النص المشهور الائمة من قريش⁽³⁾ وكذلك نص: الناس تبع لقريش في الخير والشر⁽⁴⁾، وحديث لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي فيه اثنان.⁽⁵⁾

وعن معاوية عن النبي ﷺ أنه قال: إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه ما اقاموا الدين.⁽⁶⁾

ويلزم ظاهر هذا الحديث الأمة باختيار الأمير من قريش، ومن المشهور أن هذا الحديث قد استدل به أبو بكر الصديق عند وفاة الرسول الكريم بعد أن نازعت الأنصار في الخلافة، فكان أن دعا الناس لبيعة رجل من قريش وأن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش.

وقد نقل الماوردي الإجماع على أن الإمامة لا تكون إلا في قريش، واشتراط في الإمامة النسب وهو أن يكون من قريش؛ لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه . . . لأن أبا بكر الصديق -رضي الله عنه- احتج يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن عبادة عليها بقول النبي ﷺ: "الأئمة من قريش" فأقلعوا عن التفرد بها ورجعوا عن المشاركة فيها حين قالوا: منا أمير ومنكم أمير، تسليما لروايته وتصديقا لخبره ورضوا بقوله: نحن الأمراء وأنتم الوزراء، وقال النبي ﷺ: "قدموا قريشا ولا تقدموها"⁽⁷⁾.

ولكن الإجماع الذي نقله الماوردي لا يسلم به، وقد ذهب الفقهاء

(3) حديث صحيح أخرجه الإمام أحمد في مسنده ج 4 ص 188

(4) حديث صحيح أخرجه البخاري في الجامع الصحيح ج 4 ص 178

(5) حديث صحيح أخرجه البخاري في الجامع الصحيح، ج 4 ص 179

(6) حديث صحيح أخرجه البخاري في الجامع الصحيح عن معاوية ج 4 ص 179

(7) حديث صحيح: ذكره الحافظ ابن حجر العسقلاني في الفتح، ج 2 ص 188 وقال: أخرجه عبد الرزاق بإسناد صحيح، لكنه مرسل وله شواهد، وصححه الشيخ الألباني في صحيح الجامع "2966".

مذاهب شتى في المسألة، وقبل أن نحرر أقوالهم لا بد من الإشارة أن المقصود بالنص المذكور هو الخلافة بما هي منصب ديني في وراثة الرسول، وليس رئاسة الدولة التي هي عقد رضائي بين الناس.

وقد أنكر هذا الإجماع الإمام أبو بكر الباقلاني المالكي، واستدل بقول عمر بن الخطاب: لو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً لوليته عليكم،⁽⁸⁾ وكذلك حديث: اسمعوا وأطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة.⁽⁹⁾

وقد أشار ابن خلدون إلى ربط الأمر بعلمته وهي أثر العصبية القرشية في ذلك العصر، والحاجة إلى وجود العصبية لإنفاذ الأمر ونجاح الحكم، ولكن الحكم الذي ثبت بعلة يزول بزوالها، وما كانت قريش ترمز إليه من قوة في الحجاز في تلك المرحلة من التاريخ لا يشبه الواقع الحضاري للامم والشعوب في العصور التالية التي لا تدين لقريش بشيء من ذلك، وفي ذلك قال ابن خلدون:

ومن القائلين بنفي اشتراط القرشيّة القاضي أبو بكر الباقلانيّ لما أدرك ما عليه عصبية قريش من التلاشي والاضمحلال واستبداد ملوك العجم من الخلفاء فأسقط شرط القرشيّة وإن كان موافقا لرأي الخوارج لما رأى عليه حال الخلفاء، وبقي الجمهور على القول باشتراطها وصحة الإمامة للقرشيّ ولو كان عاجزا عن القيام بأمر المسلمين، وردّ عليهم سقوط شرط الكفاية التي يقوى بها على أمره لأنّه إذا ذهبت الشوكة بذهاب العصبية فقد ذهبت الكفاية وإذا وقع الإخلال بشرط الكفاية تطرّق ذلك أيضا إلى العلم والدين وسقط اعتبار شروط هذا المنصب وهو خلاف الاجتماع⁽¹⁰⁾

وتجدر الإشارة أن ظاهر نص الحديث وهو حديث آحاد معارض لظاهر

(8) حديث صحيح أخرجه البخاري عن أنس في الجامع الصحيح ج 2 ص 188

(9) الزيلعي، عبد الله بن يوسف، تخريج الأحاديث والآثار ج 2 ص 250

(10) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون ج 1 ص 244

النص القرآني: إن أكرمكم عند الله أتقاكم، كما يجدر القول بأن استدلال أبي بكر به في السقيفة لم يثبت بإسناد صحيح، ولو كان إجماعاً لما خرج عليه سعد بن عباد الذي تمسك بحق الأنصار في الخلافة، ولم يقبل حصر الأمر بقريش، وكان معه كما هو معلوم جماعة من الصحابة الكرام.

وقد اختار هذا الرأي الأصولي الأزهري الشيخ عبد الوهاب خلاف فقال: والمسلمون لما اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة على أثر وفاة الرسول واختلفوا فيمن يلي الأمر بعده كانت حجج الفريقين المختلفين ناطقة بأنهم لا يعرفون الأمر حقاً لمعين حتى إن بعض الأنصار دعا إلى بيعة سعد بن عباد، وبعضهم قال للمهاجرين: منا أمير ومنكم أمير وأبو بكر لما حجهم بأن الأئمة من قريش لم يحجهم به على أنه نص من الدين ولكن على أنه نظر صحيح لما لقريش إذ ذاك من العصبية والمنعة. وقد بين أبو بكر نفسه وجهة هذا النظر إذ قال: "إن هذا الأمر إن تولته الأوس نفسته عليهم الخزرج وإن تولته الخزرج نفسته عليهم الأوس ولا تدين العرب إلا لهذا الحي من قريش" ولو كان نصاً من الدين ما خفي على جميع من كان في السقيفة من الأنصار والمهاجرين ما عدا أبا بكر وما احتاج أبو بكر إلى حديث المنافسة بين الأوس والخزرج وما ساغ لعمر أن يقول وهو يفكر زمن خلافته فيمن يستخلفه: "لو كان سالم مولى حذيفة حياً لوليته" إذ كيف يولي مولى بعدما سمع في السقيفة أن الأئمة من قريش. ويؤيد هذا النصوص الواردة بالاعتماد على الأعمال لا على الأنساب وبالتبرؤ من عصبية الجاهلية وبأن أكرم الناس عند الله أتقاهم.

وبالجملة فإن نص الأئمة من قريش لا يلزم الناس اليوم في اختيار حكامهم، بل يختار الأكفأ والأحزم والأعلم، ويمكن تأول النص أيضاً بأنه ورد عن الرسول الكريم على جهة الخبر وليس على جهة الإنشاء، أو أن الأمر كان كذلك في الحجاز في تلك المرحلة ولكن توسع الإسلام في الأمصار فرض واقعاً جديداً لا معنى لتقييده بالعرف الذي كانت عليه الحجاز آنذاك، وهكذا تجاوز الصحابة هذا النص.

وأياً ما كان فالنص محمول عند من التزموه على الإمامة المطلقة، وهي وجود حكومة واحدة للمسلمين في العالم، وهو أمر لم يعد موجوداً في الواقع منذ مقتل الخليفة عثمان رضي الله عنه.

ولا يخفى أن الأخذ بظاهر هذا النص يلزم منه ضرورة بطلان شرعية الحكم في الدول الإسلامية قاطبة الا بلداً أو اثنين وهذا بالطبع غير مراد.

ومع ذلك فقد ظل الملوك والسلاطين يتجنبون اسم الخليفة، وخاصة في العهد المملوكي والعثماني، حيث رأوا ان هذا اللقب خاص بقریش، ولم يجر استخدام اسم الخليفة العثماني إلا لدى المتأخرين من السلاطين العثمانيين.

المسألة الثالثة: تعدد الإمامة

ومن المسائل المشكلة في نظام الحكم في الإسلام مسألة تعدد البيعة فقد وردت أحاديث كثيرة في هذا المعنى ومنها: إذا بويع لاميرين فاقتلوا الآخر منهما⁽¹¹⁾

وروي من حديث أبي سعيد الخدري ان رسول الله ﷺ قال اذا بُويعَ لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما وفي رواية له من حديث عرفة بن شريح قال سمعت رسول الله ﷺ يقول من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد ان يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه⁽¹²⁾

وهذا الحديث هو المؤسس لفكرة الخلافة الإسلامية الجامعة، وهو ما كانت تطالب به دوماً عاصمة الخلافة.

وقد نقل الماوردي الإجماع على ذلك فقال: وإذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما؛ لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد، وإن شذ قوم فجوزوه⁽¹³⁾

(11) حديث صحيح، رواه الامام مسلم في الصحيح، الجامع الصحيح، ج 2 ص 1480

(12) حديث صحيح، رواه الإمام مسلم، الجامع الصحيح، ج 2 ص 1481

(13) الماوردي، علي بن محمد، الأحكام السلطانية ص 7

واختلف الفقهاء في الإمام منهما؛ فقالت طائفة: هو الذي عقدت له الإمامة في البلد الذي مات فيه من تقدمه؛ لأنهم بعقدتها أخص، وبالقيام بها أحق، وعلى كافة الأمة في الأمصار كلها أن يفوضوا عقدتها إليهم، ويسلموها لمن بايعوه لئلا ينتشر الأمر باختلاف الآراء وتباين الأهواء.

وقال آخرون: بل على كل واحد منهما أن يدفع الإمامة عن نفسه ويسلمها إلى صاحبه طلباً للسلامة وحسماً للفتنة؛ ليختار أهل العقد أحدهما أو غيرهما، وقال آخرون: بل يقرع بينهما دفعا للتنازع وقطعا للتخاصم، فأيهما قرع كان بالإمامة أحق.

ولا يخفى أن الماوردي إنما يتحدث عن الخلافة بوصفها رابطة جامعة لكل المسلمين وليس عن منصب الرئاسة في بلد إسلامي، ومع ذلك يلزم القول إن هذا الأمر لم يطرد في أي مرحلة في التاريخ الإسلامي ومنذ فجر العصر العباسي قامت دول إسلامية حقيقية خارج الخلافة في عدد من البلدان الإسلامي كدولة الأمويين في الأندلس والأدراسة في المغرب والمرينية في تونس وبعد ذلك الطولونيون والأخشيديون والفاطميون والخورزميون وكلها دول إسلامية شاركت في بناء الحضارة الإسلامية وكانت خارج دائرة الخلافة وقد ظهر فيها فقهاء وعلماء لا حصر لهم.

ولو كانت كل بيعة خارج الخلافة بيعة شقاق وردة فإن الشعوب الإسلامية إذن كانت تعيش هذا الواقع منذ فجر التاريخ، ولكان هؤلاء الفقهاء والعلماء الذين نشأوا في هذه الدول خوارج ومرترقة وهو أمر يشوش على التاريخ الإسلامي ويعاند مقاصد النصوص.

ومنذ سقوط الخلافة العباسية ببغداد فإن معظم الشعوب الإسلامية كانت خارج سلطة الخلفاء، يعيشون في دول إسلامية مختلفة تعظم حرمانات الله وتقيم شعائره، وعلى الرغم من وجود خلافة رمزية ولكن سواد المسلمين الأعظم في الأرض ظلوا خارج سلطة الخلفاء، ينتمون إلى دول إسلامية متعددة وخاصة في العصر المملوكي والعثماني.

وفي مطلع القرن العشرين كانت الخلافة قد باتت هيكلاً ضعيفاً وباتت أعجز من أن تمد يد العون إلى أي من البلاد الإسلامية المتوزعة في العالم، وقد صار الانتماء أقل من صورة رمزية كما أن تركيز السلطة بيد شخص واحد لا يحقق قيم الإسلام الكبرى في العدالة والحرية والمساواة.

ولا شك أن ما ينقله الماوردي هنا من بطلان بيعة الآخر محمول على ظروف حياته في القرن الخامس، وما يشتمل عليه من منازعة الخليفة الذي استقرت له بيعة صحيحة في مصره ومحله، ولكن هذا الموقف في الفتوى لا يستقيم في عالمنا المعاصر بعد ان صار انتشار المسلمين من أندونيسيا إلى الجاليات في البرازيل والأرجنتين يتطلب الإذن بوجود أكثر من أمير وأكثر من دولة، وفق مقتضى العقل والواقع، ووفق العهود التي التزمها المسلمون مع الأسرة الدولية، وهذا هو العموم المفهوم من قوله تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: 1]

المسألة الرابعة: ولاية النساء

ومن المسائل التي اختلف فيها الفقهاء مسألة إمامة المرأة، بمعنى ولايتها على الأمة، فقد ورد في الحديث النبوي الشريف قوله ﷺ: ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة. (14)

وكذلك فقد ورد في الحديث يا معاشر الناس اتقن الله فإني أريت أكثر أهل النار منكن، قلن بم يا رسول الله؟ قال إنكن تكفرن العشير، ما أريت من ناقصات عقل ودين أخلب لب الرجل الحازم منكن (15)

وقد استدلل الفقهاء على منع الإمامة المطلقة على المرأة بهذا الحديث، وبات من المشهور عند الفقهاء منع تولي المرأة الإمامة، بمعنى الرئاسة.

(14) رواه الإمام أحمد في مسنده عن أبي بكر، مسند أحمد بن حنبل ج 23 ص 144

(15) حديث صحيح رواه البخاري في الجامع الصحيح، ج 1 ص 68

وقد اعتبر بعض المعاصرين هذا الموقف تمييزياً ضد المرأة وترسيخاً للعقل الذكوري الذي يفرض على النساء الطاعة للرجال ويجرمهن من حقوقهن .
واستقر عند الفقهاء منع المرأة من الولاية العامة استدلالاً بحديث ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة .

ولكن هذا الخيار الفقهي لم يكن موقف الإجماع الإسلامي ، وقد أجاب عدد من الفقهاء المسلمين على هذه المسألة بإجابات متعددة منها :

العموم الوارد في نص القرآن الكريم : ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة: 71]

والآية نص على جواز ولاية المرأة على الرجل وولاية الرجل على المرأة ، ومفهوم النص أن الأولى بالولاية هو الأكثر علماً وفضلاً وكفاءة بغض النظر عن الجنس .

وقد أجابوا عن حديث ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة الذي رواه أبو بكره بأنه مما انفرد به أحمد بن حنبل وأعرض عنه أصحاب الصحاح ، فكان ذلك أمارة وهنه وضعفه ، كما استدلوا بانه ورد حين أخبر النبي الكريم بمقتل كسرى يزدجرد وتولي امرأته من بعده فأشار إلى ذلك ، وبالفعل فلم يدم حكمها إلا اياماً ثم انهارت الدولة ولم يستطع ابنها من بعدها أن يحمي بلاد فارس من الفتح الإسلامي ، وأن العبرة في هذا النص بخصوص السبب لا بعموم اللفظ ، ولكن تمسك المانعون بقواعد اللغة العربية حيث النكرة في سياق النفي تفيد العموم .

كما أن حديث ناقصات عقل ودين كما هو وارد بصيغته إنما هو نص أدبي ورد من الرسول الكريم في يوم عيد على سبيل البهجة والمباشطة للنساء وليس على أساس تقرير نقص العقل والدين بدليل أنه قال إنكن تخلبن لب الرجل الحازم وهذا لا يكون من نقص العقل بل من وفوره ، وغاية الأمر أن الرسول

كان يباسطن بهذه العبارة تألفاً لقلوبهن ومباسة لهن في يوم عيد وسرور .
وفي التاريخ الإسلامي نستدل بخروج السيدة عائشة يوم الجمل على رأس جيش كبير من الصحابة للانتصار من قتلة عثمان، ومع أن الخروج كان من الناحية السياسية غير حكيم، ولكن لم يعترض أحد على الأصل الشرعي الذي سمح لها بالمشاركة المباشرة في قيادة الجيوش وفي إمامة الأمة .
كما اشتهرت في التاريخ ولاية السيدة ثمل لمنصب قاضي القضاة أيام الخليفة العباسي المقتدر .

وفي القرآن الكريم إمامة بلقيس وقد كانت ملكة على اليمن، وهي وإن تكن من شرع من قبلنا ولكنها معارضة لحديث ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة لكونه نكرة في سياق النفي فتفيد العموم، وهو ما يرجح الشك في سنده لمخالفته الواقع الذي أخبر عنه القرآن الكريم، كذلك فإن اليمن سجل مرة أخرى حكم النساء على يد الملكة أروى الصليحية التي حكمت اليمن خمسين عاما وتوفيت عام 532 هجرية واعتبرت فترة حكمة ورشد وسلم وأمن، حتى قال العارفون إن اليمن لا يصلحه إلا حكم النساء .

وكذلك فإن المرأة وصلت إلى منصب الرئاسة في عدد من البلدان الإسلامية الكبرى اليوم كأندونيسيا وتركيا وباكستان وبنغلاديش، وإلى مناصب رئاسة البرلمان أو الوزراء في الامارات ومصر سوريا وإلى مناصب وزارية في معظم دول العالم الإسلامي، ولكل دولة من هذه الدول الإسلامية فقهاؤها وعلمائها ومفتوها وجامعاتها الإسلامية العريقة .

المسألة الخامسة: ولاية العبد

ومن المسائل التي أثارها الفقهاء في معرض أهلية الحاكم إمامة العبد فقد اشترطوا فيمن يلي أمر الامة أن يكون حراً ولهذا الشرط بالطبع أسبابه وموجباته، حيث يتعين أن يكون الحاكم مستقلا في قراره وليس مدينا لملك أو مدير .

وقد عد الفقهاء من الشرائط التي لا بد منها في الحاكم أن يكون ذكراً بالغاً، ويكون عاقلاً، لأن بالبلوغ يخرج من الصبا وبالعقل يصير مكلفاً. لأن من ليس بعاقل فهو مولى عليه كالمجنون والصغير.

ومنها أن يكون حرّاً، لأن العبد مملوك المنافع، يتصرف فيه بالعقود ويمنع من التصرف في الأمور، فمن لا يملك التصرف في نفسه فكيف يتصرف في غيره؟ وهذه الجملة لا خلاف فيها نعلمه.

ومنها أن يكون مسلماً، لأن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه ولأن الكافر لا يلي على المسلم. (16)

ومع أن هذا الأمر لم يعد له ما يبرره اليوم بعد ان انتهى الرق في العالم اليوم، ولكن من المفيد أن نشير إلى عدد من الملاحظات المتصلة بالأمر.

فقد كانت رسالة النبي الكريم هي محاربة العبودية وقد بدأ الإسلام مع إعتاق العبيد على يد خديجة ويد أبي بكر، وكان إعتاق العبيد واحداً من أهم أسباب غضب قريش وحربها للنبي ﷺ.

وتأكد تحرير النبي الكريم للإماء والسبايا قبل موته، ولا يعرف في تراث النبي الكريم أنه ترك من بعده عبداً ولا أمة، وكذلك هو حال كبار الصحابة.

وتجدر الإشارة إلى موقف عدد من متأخري المالكية الذين انفردوا بالقول بأن الرق بات حراماً بالمطلق وأن الاسترقاق منسوخ بكامله وفق دلالة الآية الكريمة: فإما منا بعد وإما فداء، وهي آخر ما نزل في أمر الأسارى وقد خيرت الإمام بين المن أو الفداء، ولم يعد الخيار يشتمل على القتل أو الاسترقاق وهو المستقر في فقه الشافعية والحنابلة.

ولا نجد فائدة من نقاش هذه المسألة وحشد آراء السلف فيها، بعد أن دخل العالم الإسلامي كله في موثيق واضحة تحرم العبودية بكل أشكالها،

(16) الرحبي أبو القاسم المعروف بابن السمناني، علي بن محمد، روضة القضاء وطريق النجاة، ج 1 ص 53

وبات الاسترقاق وكل أشكال العبودية محرماً في المجتمع الإسلامي بما التزمته الدول الإسلامية من عقود يتوجب شرعاً الوفاء بها.

المسألة السادسة: الخروج على الحاكم

حظي عنوان الخروج على ولي الأمر باهتمام كبير من قبل فقهاء الشريعة عبر العصور، وذلك كما هو واضح وبين، ويعكس ذلك حيوية هذه المسألة وأثرها البالغ في على الدولة والناس.

ولا خلاف بين الفقهاء ان الخروج على الدولة المستقرة الآمنة هو عمل محرم بإجماع الفقهاء، وهذا هو ما دل عليه الحديث الشريف: عن عرفجة، قال: سمعت رسول الله ﷺ، يقول: «من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد، يريد أن يشق عصاكم، أو يفرق جماعتكم، فاقتلوه»⁽¹⁷⁾

ولا يخرج عن هذا الإجماع إلا الخوارج ومن نهج نهجهم من حركات التكفير والتطرف الذين أجازوا الخروج على الحاكم لمجرد اختلافه في اي مسألة يعتبرونها من لازم الدين كما لو ترك جهاد المشركين أو أوقف العمل بالحدود، فهؤلاء الذين أذنوا بالخروج على الولي الأمر لأسباب كهذه لا يستندون إلى أي وجه شرعي متين، ولا يعتد بخلافهم، ويصفهم جمهور الفقهاء عبر التاريخ بوصف واحد وهو أنهم الخوارج الذين يتعين على الدولة المسلمة معاملتهم كبغاة وقتالهم حتى ينقطع شرهم، وهذا بالضبط ما فعله علي بن ابي طالب في قتالهم ومن بعده خلفاء بني امية وقد أجمع الصحابة على صواب مقاتلتهم وأطلقوا عليهم وصف الخوارج بدون استثناء.

إذن فالخروج على الدولة المستقرة العادلة التي يصرح حاكمها بالإيمان حرام بالإجماع دون خلاف، ولو ظهر فيها بعض التقصير في شعائر الدين، ويستمر هذا التحريم قائماً طالما كان الحاكم لا يستعلن بالكفر البواح، ولا يظلم في الأرض بغير الحق.

(17) حديث صحيح رواه الإمام مسلم في الصحيح عن عرفجة، النيسابوري، مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، ج 3 ص 1480

ولكن وقع الخلاف في الخروج على الحاكم الذي اشتدت مظالمه واستهان بالشرعية واستهزأ بالدين .

ويمكن أن نشير إلى ثلاثة آراء فيما يتصل بالخروج على الحاكم الظالم :

1. تحريم الخروج على أئمة الجور، وهو المشهور من مذهب الشافعي، وقد أخذ به معظم الفقهاء، حتى نقل الإمام النووي الإجماع عليه، وقال ابن تيمية المشهور من مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف وإن كان فيهم ظلم⁽¹⁸⁾

2. وجوب الخروج على أئمة الجور، وقد نسب إلى أبي حنيفة، وأخذ به كذلك عدد من الفقهاء أشهرهم ابن حزم، واستدلوا بخروج الحسين على يزيد وعبد الله بن الزبير على مروان وعبد الملك وسعيد بن جبيرة والحسن البصري على الحجاج .

3. القتال مع العدل منهما، الأول أو الثاني، وهو مذهب الامام مالك كما نقله عنه ابن العربي: إنما يقاتل مع الإمام العدل، سواء كان الأول، أو الخارج عليه، فإن لم يكونا عدلين، فأمسك عنهما إلا أن تراد بنفسك أو مالك أو ظلم المسلمين فادفع ذلك⁽¹⁹⁾

والواقع أن من يتابع كلام الأئمة في هذه المسألة يأخذه العجب، فقد تواترت الرواية عن أئمة المذاهب بجواز الخروج تارة والنهي عنه تارة والتخيير فيه تارة أخرى، ولكل من هذه القتاوى دليله وبرهانه، ومدار المسألة في تقديري إذن على ظروفهم واحوالهم واشتداد المظالم عليهم .

والمختار الذي نذهب إليه هو تحريم الخروج المسلح على ولي الأمر مهما ظهر من مظالمه وفسقه، سداً لذريعة الدخول في مظالم أشد وعناء أكبر .

وهذا الموقف لا يتناقض مع الواجب الشرعي في نصحه وإرشاده ونقده، واحتمال الأذى في سبيل ذلك فهذا كله من واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي أمرنا به شرعاً .

(18) ابن تيمية، أحمد بن عبد السلام، منهاج السنة ص3 ج 390

(19) ابن العربي المالكي القاضي، محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، ج 4 ص 153

وتشهد لهذا المعنى آيات وأحاديث كثيرة وأدلة شرعية متعددة نورد طائفة منها:

فمن القرآن الكريم عموم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ
الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59]

واستدلوا بعموم قوله تعالى: ﴿لِيَنْبَسُطَ إِلَيْكَ يَدَكَ لِتَقْنُتَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطِ يَدِي إِلَيْكَ
إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ [المائدة: 28]

ومن السنة عن سلمة بن يزيد الجعفي قال: يا نبي الله، أرأيت إن قامت
علينا أمراء يسألونا حقهم ويمنعونا حقنا، فما تأمرنا؟ فأعرض عنه، ثم سأله،
فأعرض عنه، ثم سأله في الثانية أو في الثالثة، فقال: اسمعوا وأطيعوا، فإنما
عليهم ما حملوا، وعليكم ما حملتم⁽²⁰⁾

واستدلوا أيضاً بأحاديث منها: أنقاتلهم يا رسول الله؟ قال: لا، ما
صلوا، وفي بعضها: إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم فيه من الله برهان، وفي
بعضها: فإن خشيت أن يبهرك شعاع السيف فاطرح ثوبك على وجهك
وقل: إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار، وفي رواية:
كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل.⁽²¹⁾

ولا شك أن الخروج بالسيف جلب خلال التاريخ كثيراً من المظالم والمآثم
وإزهاق الأرواح البريئة، وفي زماننا هذا فإن الخروج المسلح أدى إلى دمار
كثير من البلدان وهلاك آلاف الأبرياء، وجر فتناً عظيمة عادت بأشأم الأخطار
والأضرار.

ويتعين الأخذ بسد الذرائع في هذا الباب بعد ان عرف الناس ما يترتب
على الخروج من مظالم خطيرة خاصة في هذا الزمان الذي تطور فيه السلاح
بشكل مدمر وصار ضحاياه من الأبرياء أكثر بكثير من المقاتلين.

(20) حديث صحيح رواه الإمام مسلم في الجامع الصحيح، ج 3 ص 1474

(21) قال السخاوي في المقاصد الحسنة حديث مشهور ولكنه لم يثبت بإسناد صحيح المقاصد

الحسنة ج 2 ص 134

وقد اختار هذا المذهب جماهير الفقهاء، وقال الإمام أحمد بن حنبل: أجمع سبعون رجلاً من التابعين وأئمة المسلمين وأئمة السلف وفقهاء الأمصار، على أن السنة التي توفي عليها رسول الله . . . فذكر منها: والصبر تحت لواء السلطان على ما كان منه من عدل أو جور، ولا نخرج على الأمراء بالسيف وإن جاروا (22)

وقال الإمام أبو الحسن الأشعري: وأجمعوا على السمع والطاعة لأئمة المسلمين وعلى أن كل من ولي شيئاً من أمورهم عن رضى أو غلبة وامتدت طاعته من برّ وفاجر لا يلزم الخروج عليهم بالسيف جار أو عدل، وعلى أن يغزوا معهم العدو، ويحج معهم البيت، وتدفع إليهم الصدقات إذا طلبوها ويصلّى خلفهم الجمع والأعياد (23).

وقال الإمام المزني صاحب الإمام الشافعي: والطاعة لأولي الأمر فيما كان عند الله عزّ وجل مرضياً واجتناب ما كان عند الله مسخطاً وترك الخروج عند تعديهم وجورهم والتوبة إلى الله عزّ وجل كيما يعطف بهم على رعيتهم (24).

وقال الإمام النووي: أما الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين وإن كانوا فسقةً ظالمين، وقد تظاهرت الأحاديث بمعنى ما ذكرته، وأجمع أهل السنة أنه لا ينزل السلطان بالفسق

ثم نقل الإمام النووي عن القاضي عياض قوله: وقال جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين لا ينزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق ولا يخلع ولا يجوز الخروج عليه بذلك بل يجب وعظه وتخويله للأحاديث الواردة في ذلك (2)

(22) جلاء العيينين في محاكمة الأحمدين، ص 226

(23) الأشعري، أبو الحسن، رسالة لاهل الثغور، ص 168

(24) المزني، شرح معتقد أهل السنة جص 84

(25) النووي، يحيى بن شرف، شرح صحيح مسلم، ج 12 ص 229

والقول نفسه مروى عن ابن تيمية: ولهذا استقرَّ أمر أهل السنَّة على ترك القتال في الفتنة للأحاديث الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ وصاروا يذكرون هذا في عقائدهم ويأمرون بالصَّبْر على جور الأئمَّة وترك قتالهم وإن كان قد قاتل في الفتنة خلقٌ كثيرٌ من أهل العلم والدين (26)

أما أصحاب القول بوجوب الخروج على أئمة الجور فقد استدلوا بعموم النصوص في القرآن الكريم ومنها قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْصَرُونَ﴾ (٣٩) وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَعَدَّى عَلَيْكُمْ فَأَعِدَّوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعَدَّى عَلَيْكُمْ﴾ (١١٤)

[البقرة: 194]

ومن السنة استدلوا بحديث: من رأى منكم منكراً فليغيره بيده إن استطاع، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان، ليس وراء ذلك من الإيمان شيء (27) وصح عن رسول الله ﷺ قال: " لا طاعة في معصية إنما الطاعة في المعروف، وعلى أحدكم السمع والطاعة ما لم يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة" (28) وإنه عليه السلام قال: " من قتل دون ماله فهو شهيد، والمقتول دون دينه شهيد، والمقتول دون مظلمة شهيد" (29)

والحقيقة أن الاستدلال بهذه الأدلة عموم وإطلاق طراً عليه تخصيص وقيّد في غير موضع، وهو مخصوص بما ليس فيه بيعه، ومقيّد بأن لا تكون فيه فتنة وإراقة دماء ومفسدة أعظم، وهو ما دلت عليه نصوص الفريق الأول على سبيل الخصوص والمباشرة.

ويجدر التأكيد على أن تحريم الخروج على أئمة الجور لا يعني ضرورة الرضا بجورهم ومظالمهم، بل إن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر، وإن نصحهم وتحذيرهم والعمل على وقف مظالمهم من أبرك القربات إلى الله

(26) ابن تيمية، أحمد بن عبد السلام، منهاج السنة النبوية، ج 4 ص 429+

(27) حديث صحيح رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري ج 4 ص 188

(28) حديث صحيح رواه البخاري في الجامع الصحيح عن ابن عمر ج 4 ص 49

(29) حديث صحيح رواه البخاري في الجامع الصحيح عن عبد الله بن عمرو، ج 3 ص 136

تعالى، وهو مضمون الحديث السابق فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه، وقد نهينا عن تغيير الحاكم باليد والسلاح كما دلت الأحايث السابقة، فبقي العمل باللسان والقلب، وإن قيام الأمة بمجموعها بهذا الواجب من نصح الحاكم ورفض مظالمه وعدم طاعته في المعصية هو ما يعيده إلى جادة الصواب ويقطع مظالمه عن الناس.

المسألة السابعة: الجهاد

يعتبر الجهاد أكثر الأسئلة إلحاحاً في إطار العلاقات الخارجية للدولة المسلمة، حيث يتم الحديث عن الجهاد وفق خيارات الإسلام السياسي على أنه مسؤولية الدولة المسلمة لإدخال الناس في الدين الحق، وقد صرح بهذا المعنى عدد من الفقهاء في تعريف الجهاد بأنه الدعاء إلى الدين الحق وقتال من لم يقبله⁽³⁰⁾

ولا شك أن هذا الفهم يعتبر تأييداً مباشراً لمقولة نشر الإسلام بالسيف التي يتبناها كثير من المستشرقين، الأمر الذي يتطلب قراءة واعية لموقف الإسلام من الإكراه على الدين.

وتعتبر سيرة النبي الكريم أفضل سبيل لفهم رؤيته وموقفه من الجهاد وتطبيقه له في الظروف المختلفة، ولا شك أن ما روي في جهاده الكريم يعتبر كافياً لرسم ملامح الجهاد كما هو في التكليف الشرعي الأول.

ومن المؤكد أن النبي الكريم لم يمارس أي لون من الجهاد المسلح ضد أخصامه خلال وجوده بمكة المكرمة وهي فترة تزيد عن نصف عمر الاسلام، والروايات متضافرة بأنه لم يقبل من أصحابه أي توجه نحو العنف، بل لم يأذن لهم في الرد المسلح على خصومهم، وقد قام المشركون بتعذيب فقراء آل ياسر وثوية وخباب بن الأرت وبلال بن رباح وآخرين ولكنه كان يكتفي بالقول: صبراً آل ياسر فإن موعدكم الجنة، وهناك آيات كثيرة أجمع المفسرون

(30) الغنيمي الميداني، عبد الغني، اللباب في شرح الكتاب ج 2 ص 114، وانظر كذلك السمرقندي، علاء الدين، تحفة الفقهاء ج 3 ص 293 والتعريف نفسه في الدر المختار للحصكفي وفي رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين

أنها نزلت في وجوب الصبر واحتمال الأذى دون الإذن بالقتال، ونشير إلى عدد من الآيات الكريمة نزلت في ذلك:

- ﴿قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿١٤﴾﴾
 - ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿١٣٨﴾﴾ [آل عمران: 139]
 - ﴿فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾﴾ [الزخرف: 89]
 - ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴿١٣١﴾﴾ [الأعراف: 199]
- تأسيس الجيش الإسلامي الأول:

اتفق الفقهاء على أن العهد المكي لم يكن عهد جهاد وأن الجهاد من شأن العهد المدني، ولم يأذن الشرع بالقتال إلا عندما تحولت الجماعة المسلمة إلى دولة مستقلة يجب عليها الدفاع عن وجودها الوطني، وباختصار فإن قيام الدولة يكون أولاً بحوار سلمي وشورى مع الناس وتعاون في بناء الاوطان حتى إذا ما استقرت البيعة لصاحب الدولة تعين عليه القيام بواجبه في المسؤولية العسكرية في بناء الجيش، فالدولة هي من يأتي بالجيش وليس الجيش هو من يأتي بالدولة.

وكان قيام الدولة الإسلامية الأولى جهاداً سلمياً رائعاً، لغته الحوار والإقناع والحجة، ومن المؤكد أن رسول الله لو لم يحقق الدولة في المدينة لاستمر في دعوته السلمية، ولن يسمح لمسلم واحد أن يحمل السلاح، ولاستمر في الإنكار على سعد وعمر وحمزة الذين دفعهم حماسهم لبعض المناوشات مع المشركين.

وهكذا فإن السلاح من مستلزمات الدولة وليس من مستلزمات النبوة، وقيام الدولة هو الذي فرض قيام جيش، وليس العكس، الدولة هي التي تنشئ الجيش وليس الجيش هو الذي ينشئ الدولة.

ويلزم القول إن دولة الرسول الكريم لم تكن كتلك الدول التي قامت

بالسيف واستمرت بالسيف، وتحولت الى خلافة وسلطان، لقد كانت دولة حوار وبرهان رضيها غالب أهل المدينة، ودخلوا في الإسلام راغبين، وقاموا بعد ذلك مشتركين ببناء الدولة .

لا يشبه هذا الفهم على الإطلاق فهم الحركات الإسلامية المسلحة، التي تختار قراءة التاريخ بشكل منكوس، وتعتبر كل ما ورد في أمر الحوار والحجة والبرهان منسوخاً، وأن آية السيف نسخت سبعين آية، ولم يعد ثمة سبب للعمل بآيات الغفران والتسامح بعد أن انتشرت كلمة الإسلام وقامت حجة الله على العالمين .

تعزيز السلم ورفض الحرب في برنامج الرسول:

وبعد وصوله إلى المدينة المنورة وبيعة الناس له إماماً وقائداً، نهضت في وجهه مسؤوليات حقيقية من حماية الأمن وقيام العدالة التي لا يمكن أن تكون بدون ظهير من القوة والسلطان .

وخلال قيادته للدولة الإسلامية التي استمرت عشرة أعوام يمكننا رصد واقع الجهاد من خلال متابعة أحداث السيرة النبوية كما دونها كبار الرواة ابن إسحق وابن هشام وابن سعد والبخاري ومسلم وأصحاب السنن وابن كثير والذهبي وغيرهم من أئمة السيرة النبوية الكريمة .

فقد خرج في غزوات كثيرة ليعزز الميثاق والصلح مع جيرانه من زعماء القبائل العربية، ومن المؤسف أن هذه الجهود السلمية الحكيمة تم ادراجها في كتب السير تحت عنوان غزوات، غزوة بدر الأولى وغزوة السويق وغزوة ودان وغزوة العشيرة وغزوة عمرة القضاء وغزوة الحديبية، وفي الواقع فلم يقع في هذه الغزوات أي قتال ولا اشتباك، بل كانت مفاوضات مع جيران الدولة الإسلامية، انتهت بتوقيع عقود واتفاقات صلح ومواعدة، ولكن هذه الدبلوماسية النبوية الحكيمة تم فهمها بطريقة خاطئة وتم إطلاق اسم الغزوة على كل خروج خرج فيه النبي من المدينة، مع أنه من أصل سبع وعشرين

غزوة دونها كتاب السير فإن الاشتباك المسلح قد وقع في خمس منها فيما كانت اللقاءات الأخرى تنتهي جميعاً بالمصالحة والوثام.

وفي سياق السرايا التي أرسلها وهي 32 سرية فإن التحقيق سيقدم لك النتيجة نفسها وهي أن كثيراً من السرايا لم تكن بهدف الحرب، ولم تكن الحرب في هدفها ولا في وقائعها، وإنما كانت سفارات قام بها رجال الرسول من أجل تحقيق مصالح الدولة الناشئة.

أما الالتحام الذي جرى بينه وبين أعدائه فلم يكن في الواقع إلا الدفاع المشروع عن النفس، ومن العجيب أن استخدام السلاح في هذا الدفاع المشروع عن النفس ظل حراماً على المسلمين خمسة عشر عاماً من عمر الإسلام، ولم يكن مسموحاً لهم حتى في الدفاع المشروع عن النفس، وذلك في موقف فريد يعكس وعي النبي الكريم بالجانب السياسي والأصول الاجتماعية، فمن غير الوارد أن يخول الأفراد تحصيل حقوقهم بأيديهم عن طريق العنف مما يؤسس لشريعة الغاب، وهكذا فقد ظل استخدام القوة حراماً حتى في إطار الدفاع عن النفس إلى أن أسس النبي الكريم دولته وجيشه وعند ذلك شرع القتال.

جهاد الدفع وجهاد الطلب

ويقسم الفقهاء الجهاد وفق أدلة الشرع إلى نوعين: جهاد الدفع وجهاد الطلب، فجهاد الدفع هو الدفاع عن المقاصد الخمسة من الدين والنفس والعرض والعقل والمال، وهذا اللون من الجهاد تدركه اليوم الأنظمة الحديثة على اختلافها وفي كل دولة في العالم وزارة دفاع معنية ومسؤولة عن جهاد الدفع لحماية الأوطان والإنسان ورد كيد الطغيان وهو أمر لا خلاف فيه ولا مزيد عليه.

أما جهاد الطلب وهو ما تتمسك به عادة حركات التكفير العنيفة فيتم تفسيره عادة على أنه قتال الناس لإدخالهم في الدين الحق، ويستند ذلك التعريف مباشرة إلى ما نقله عدد من الفقهاء منهم ابن قدامة من أن الجهاد هو

قتال الناس لإدخالهم في الدين الحق، أو تعريف الحنفية كما نقله الغنيمي في الباب: هو دعاء الناس إلى الإسلام وقتالهم حتى يسلموا،⁽³¹⁾ ومقتضى ذلك فإن من رسالة الجهاد أن يطارد غير المسلمين لإجبارهم على الإسلام، وهذه أهم بعض النصوص التي يستندون إليها الذي يوجب قتال الناس لإدخالهم في الإسلام:

﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتَدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولَىٰ بِأْسِ شَدِيدٍ نَقْتُلُوهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ﴿١٦﴾﴾

[الفتح: 16]

﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِئْتَهُ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ﴿١١٣﴾﴾ [البقرة: 193]

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿١٢٣﴾﴾ [التوبة: 123]

﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾

[التوبة: 29]

والحق أن التأويل الذي اختاروه يتناقض تناقضاً حاداً مع قيم الإسلام الكبرى في العدل والرحمة والإحسان ويتناقض مباشرة مع قول الله عز وجل:

﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴿٥١﴾﴾ [البقرة: 256]

﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾﴾ [يونس: 99]

﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ﴿١١﴾ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ﴿١٢﴾﴾ [الغاشية: 22]

﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ ﴿٢٩﴾﴾ [الكهف: 29]

(31) الغنيمي الميداني، عبد الغني، الباب في شرح الكتاب ج 2 ص 114، وانظر كذلك السمرقندي، علاء الدين، تحفة الفقهاء ج 3 ص 293 والتعريف نفسه في الدر المختار للحصكفي وفي رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين

وغيرها من النصوص التي تدعو إلى الإيمان بالحكمة والموعظة الحسنة وتكل أمر الحساب إلى الله سبحانه في الدار الآخرة.

وفي الواقع فإن قراءة واعية لسنة الرسول الكريم تكشف لك الموضوع الذي تعثرت فيه فهوم هؤلاء وانحرفت عن السياق الصحيح للوعي الإسلامي بالرسالة الخاتمة، فقد كان الرسول الكريم يرسل دعواته في الآفاق ليقوموا بواجب الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، ولكن ذلك كان يصطدم مباشرة بمواقف أعداء الإسلام الذين كانوا يحرمون على الناس مخالفة الملوك في الدين فالناس على دين ملوكها، وهذا ما قام به كسرى والحارث الغساني حين قاما بقتل رسول النبي الكريم على الرغم من أن الرسل لا تقتل، بل على مستوى الجزيرة العربية فإن عدداً من قوافل الدعوة قتلوا بالكامل على يد القراصنة واللصوص والصعاليك، ففي يوم الرجيع قتل الدعاة الثمانية الذين أرسلهم النبي الكريم على يد أشرار من العرب، وفي يوم بئر معونة أرسل النبي الكريم ثمانية وثلاثين من خيار الصحابة ولكنهم قتلوا عن بكرة أبيهم على يد عضل والقارة وما نجا إلا عمرو بن أمية الضمري الذي تظاهر أنه بين الأموات، وأمام هذا الواقع فمن المنطقي أن يكون لقوافل الدعاة قوة تحميها من الحرس والجند وهذا بالضبط ما حصل حين توجهت جيوش الفتح مع الدعاة الذين كانوا يصدون عن أداء رسالتهم وتمكنوا من توفير الحماية الكافية للدعاة والمهتدين الجدد الذين كانوا يستظلون بهم في رحلة الدعوة والهداية.

ولكن هذه الحقائق تغيرت تماماً مع الزمن ولم يعد يحال بين الناس وبين أديانهم التي يريدون، وأجمعت شعوب الأرض على موثيق حازمة تحمي حرية التدين، واليوم يتحرك الدعاة في القارات الخمس، ليبلغوا رسالة الله، ويمنحون الفيز من الدول المختلفة للدخول إليها والتعريف بالإسلام، وتبنى المساجد في كل مكان في العالم، ويمكن لأي منظمة أن تستأجر ما شاءت من العقارات والفنادق والقاعات لإقامة الشعائر الإسلامية في كل مكان في الأرض، ولهذا الأمر بالطبع استثناءات ولكنها محدودة ولا تغير شيئاً من طبيعة الحرية الممنوحة

اليوم للدعاة في الدول الديمقراطية في أوروبا وأمريكا وأفريقيا للتبشير بالإسلام، ولا يوجد أي سبب ليكون برفقة كل داعية بندقية لإقناع الناس أو لحماية الدعاة، فحماية الدعاة هنا لا تتم بينادق المجاهدين بل تتم باحترام الأنظمة والقوانين السائدة في بلدان العالم المختلفة والتي توفر للزائر حق النشاط الثقافي والديني والدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة.

وتجنباً للتعميم فهذا على الأقل هو شكل الدعوة الإسلامية في أمريكا وأوروبا وهي أكبر دول العالم الحر اليوم وفي كل هذه البلاد دعاة وواعظون ومرشدون يعملون في ظل حماية الدول التي هم فيها، ويستخدمون المساجد والجامعات والإذاعات والمحطات التلفزيونية والصحافة ويطبعون الكتب ولا يمكن القول إن أحداً منهم أجبر على دين غير دينه أو منع من نشر رسالته وفق القوانين التي تحكم تلك البلدان في الإقامة والعمل.

المسألة الثامنة: الجزية

ومن المسائل التي كان لها أثر كبير على العدالة والمساواة في المجتمع الإسلامي فرض الجزية على أهل الكتاب.

وقد تم فرض الجزية استناداً للآية الكريمة: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: 29]

ولكن الجزية التي أعلنتها الآية هي تلك التي تكون بعد الحروب الطاحنة، وبعد أن اشتبك المسلمون مع أعدائهم في سلسلة حروب متتالية وكان من نتيجتها أن تكون المصالحة بعد الحرب الدامية عن طريق فرض شروط مهينة على المهزومين حتى لا يفكروا بالانقلاب مرة أخرى، وهذه طبيعة الحروب والمعارك.

ولكن تعميم حكم الجزية على كل مختلف في الدين هو موقف واهن ولم يصدر عن النبي الكريم أي جزية إذلال وصغار بحق نصارى نجران، وكذلك فإن عمر افتتح القدس مسلماً ولم تكن هناك جزية مذلة، وإنما كان

هناك اتفاق مالي على تأمين موارد حماية المدينة المقدسة، وهذا أمر مفهوم ولا يتطلب اي لون إذلال أو صغار.

وللإمام ابن رشد توضيح بالغ الأهمية في هذه المسألة:

الجزية ثلاثة أصناف:

جزية عنوية: وهي هذه التي تكلمنا فيها، أعني التي تفرض على الحربيين المقاتلين بعد هزيمتهم.

وجزية صلحية: وهي التي يتبرعون بها ليكف عنهم، وهذه ليس فيها توقيت لا في الواجب، ولا فيمن يجب عليه ولا متى يجب عليه وإنما ذلك كله راجع إلى الاتفاق الواقع في ذلك بين المسلمين وأهل الصلح

وأما الجزية الثالثة فهي العشرية: وذلك أن جمهور العلماء على أنه ليس على أهل الذمة عشر ولا زكاة أصلاً في أموالهم إلا ما روي عن طائفة منهم أنهم ضاعفوا الصدقة على نصارى بني تغلب، أعني أنهم أوجبوا إعطاء ضعف ما على المسلمين من الصدقة في شئ من الأشياء التي تلزم فيها المسلمين الصدقة، ومن قال بهذا القول الشافعي وأبو حنيفة وأحمد والثوري، وهو فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه بهم⁽³²⁾

المسألة التاسعة: الحدود

يشد الجدل اليوم بين التيارات السلفية والحدائثة في العالم الإسلامي حول وجوب تطبيق الحدود، وترتفع المطالبة بتطبيق الحدود الجسدية بوصفها معياراً للالتزام بالدولة بالاسلام أو تنكبها عنه.

ولعل هذا السؤال هو أكثر الأسئلة إشكالية في الراهن الحقوقي والقانوني في العالم الإسلامي، حيث تزداد مطالبات الحركات المتشددة بوجوب تحكيم الشريعة الإسلامية والعمل بما أنزل الله في القضاء والتشريع، وهي مطالبات

(32) ابن رشد، محمد بن أحمد أبو الوليد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج 2 ص 428

تستند إلى فهم خاص تبنته الحركات التكفيرية التي اعتبرت أن الدول الإسلامية المعاصرة لها قد تنكبت عن تحكيم الشريعة وحكمت غير شرع الله تعالى وأنها خرجت من الإسلام بهذا التحكيم الجاهلي، وأن علينا جهاد المرتدين الذين لا يحكمون شرع الله حتى يعودوا إليه راغبين أو راغمين⁽³³⁾

وقد تجددت هذه المطالبة في القرن الماضي تحت عنوان الحاكمية التي تقتضي كفر التشريعات الوضعية ووجوب اتباع ظاهر النص في مسائل الحدود تحديداً، وقد انطلقت عدة حركات إسلامية سياسية تحمل هذا التوجه الذي قام بتأصيله عدد من الكاتبين منهم أبو الأعلى المودودي في كتابه المصطلحات الأربعة في القرآن، ثم تلت ذلك سلسلة من كتب التشدد الديني بدءاً من سيد قطب ومحمد قطب وعبد السلام فرج وتقي الدين النبهاني وغيرهم من الكتاب الذين تبنا وجوب تطبيق الحدود الجسدية بدون تأويل، وأن أي احتكام إلى قانون وضعي يخالف فهمهم للقرآن والسنة فهو محادة لله ولرسوله.

وقد أطلق هذا التساؤل جدلاً كبيراً على مستوى الدول الإسلامية، وتعاقب السؤال: هل هذه الدول تحكم بما أنزل الله أم أنها عدلت إلى قوانين كافرة، وتم تصنيف البلدان الإسلامية على ضوء هذه التساءلات إلى دول تطبق الشريعة ودول لا تطبق الشريعة، وتالياً تم تصنيفها أصولياً إلى دول إسلامية ودول غير إسلامية.

ويتعين تركيز الجدل حول مسألة القصاص والحدود الخمسة وهي تحديداً الرجم والجلد في الزنا والقذف والقطع في السرقة وعقوبة الحراة.

وقد التزمت الدول الإسلامية بتطبيق عقوبة القصاص، وكذلك الجلد في الزنا أو القذف عند ثبوته ولا زال معمولاً به في كثير من البلدان الإسلامية.

أما الرجم فلم يرد في القرآن الكريم، والجدل في اعتباره منسوخاً من

(33) عبد الرحمن بن محمد، تحقيق لفتاوى علماء نجد، الدرر السنية في الاجوبة النجدية،

شرائع الأمم الأولى مشهور، وسيأتي بيانه بعد قليل، وهذا ما يتيح للقاضي وللمؤسسة التشريعية التوقف في إيقاع هذا الحد لمكان الاختلاف فيه، ولأن قضايا الدماء يطلب فيها أعلى درجات الاحتياط.

ويتركز الجدل حول عقوبتي الحرابة والسرقة

ففي عقوبة الحرابة جاء النص القرآني: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ﴾ [المائدة: 33]

ومن الواضح أن الآية ترتب العقاب تخييراً على الجاني وتفوض الاختيار لولي الأمر، وقد جرى العمل في البلدان الإسلامية كلها تقريباً على معاقبة المحارب بالقتل أو النفي من الأرض، وهذا اجتهاد صحيح صادر بشرطه ومن أهله وفي محله، ولا يوجد أي حرج فقهي في اختيار الهيئة الحاكمة لواحد من هذه العقوبات، فهي قد وردت في القرآن الكريم على سبيل التخيير، والقتل والنفي عقوبتان يقرهما القانون الدولي والأعراف الحقوقية في العالم.

وتبقى المسألة الوحيدة في العقوبات التي تتناقض مع النظم الحديثة في العقاب هي مسألة قطع يد السارق، وتجدر الإشارة أن الفقهاء لم يقبلوا أبداً التساهل في إيقاع هذه العقوبة بل تم إخضاعها لأربعة عشر شرطاً مفصلة في كتب الفقه، ومن تأملها سيجد أنها تشبه في استحالتها ثبوت فاحشة الزنا، وعند غياب أي من هذه الشروط يتعين على ولي الأمر العدول إلى عقاب تعزيري رادع وهو ما تقوم به الدول الإسلامية كافة.

وتجدر الإشارة أن الفقهاء جميعاً متفقون على صرف آية القطع عن ظاهرها، فظاهر الآية: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلْبَسُونَ ﴾، يفيد قطع كلتا اليدين من المرفقين، وهذا مرفوض عند الفقهاء كافة، وقد أجمعت كلمتهم على أن المقصود خلاف الظاهر، واختاروا اليد الواحدة والقطع من المفصل، فيما اختار بعضهم الأصابع، وهذا كله قيد على النص بحكم العقل، وهو اجتهاد

مشروع بدليله وبرهانه، ولا يمتنع أيضاً القول بأن الشبهة الناشئة عن الخلاف في التأويل توجب درء الحد، وتوجب على القاضي اختيار العقاب التعزيري.

وقد قدمنا أنه وقع الجدل في عقوبة الرجم للزاني المحصن وجلد شارب الخمر وقتل المرتد،⁽³⁴⁾ ولا يتسع المقام هنا لسرد خلاف الفقهاء في هذه المسائل.

ولا خلاف أن وقوع الجدل بين الفقهاء بأدلة شرعية معتبرة يوجب وقف أعمال الحد، وخاصة في الدماء لمكان الشبهة فيه ويوجب التحول إلى العقاب التعزيري.

وغاية ما نقوله ان الخلاف في هذه المسائل وحده إذا كان صادراً من أهله وفي محله موجب لوقف الحد، لانه شبهة تدرأ الحد، وأن الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال.

الدول الإسلامية من العقاب الجسدي إلى العقاب الإصلاحية:

قامت الدولة الإسلامية خلال التاريخ بمواجهة ثقافات وحضارات مختلفة، ولم يكن الإسلام في جانبه التشريعي يتناقض مع العرف، وكانت أحكامه التشريعية تتشابه مع الانظمة السائدة في العالم، التي كانت تتقبل العقوبة الجسدية، ولم يكن هناك انتقاد محدد للإسلام في قضايا الحدود، حيث كان هذا اللون من العقاب معروفاً وسائداً في العالم كله.

وكانت عقوبات الرجم والجلد والصلب معروفة تماماً في الحضارات السائدة وكانت تطبق في الامبراطورية اليونانية الفارسية والرومية، ولا زالت المقصلة بنوعها لقطع الرؤوس وقطع الأيدي وقطع الأرجل موجودة في المتاحف وبجوارها إحصاءات لا تنتهي من تطبيقات هذه الحدود.

(34) انظر كتابنا العقوبات الجسدية وكرامة الإنسان، وفيه الإشارة إلى أن عدداً من الأئمة ذهبوا إلى أن حد الرجم منسوخ وقد حرر المسألة الإمام محمد أبو زهرة رحمه الله، كما أن حد الردة مرتبط بالحراية، وكلاهما ليس منصوصاً عليه في القرآن الكريم، وأن شرب الخمر ليس له حد مقدر في القرآن ولا في السنة.

والتأمل في جوهر التطبيق الحقوقي لهذه الأحكام يكشف لنا أن الفقه الإسلامي العملي، وبالتحديد القضاء الشرعي قد توقف تماماً عن تنفيذ الرجم، حيث يستحيل إثباته بالبيّنة، ولم يثبت خلال التاريخ بالإقرار.

وعلى الرغم من كثرة الروايات بوقوع القطع والصلب في الجرائم السياسية ولكن تطبيقها كحدود شرعية مقابل السرقة أو الحراة كان نادراً للغاية، ومن العسير الوقوف على وقوعات محددة في إقامة حد القطع والرجم والصلب على أساس قضائي محض.

وهكذا فإن ما مارسه القضاء الشرعي الإسلامي خلال التاريخ كان يقضي بتجنب قطع اليد ورجم الزناة، وكانت العقوبة دوماً تذهب إلى التعزير حيث يقرر ولي الأمر العقوبة المناسبة بعيداً عن القطع أو الرجم.

فما الذي جعل الأمة الإسلامية تعرض عن إقامة القطع والرجم والصلب أكثر من ألف عام حتى قامت الحركات الثورية الإسلامية بإعادة إحيائه من جديد؟

الجواب التقليدي الذي تقدمه هذه الحركات المتشددة هو أن الأمة أعرضت عن شريعة الله قروناً طويلة، وتركت الحاكمة واختارت الكفر والشرك، (ويشمل هذا سائر الدول الإسلامية القائمة كما يشمل الدول الإسلامية التي قامت تاريخياً كالأموية والعباسية والحمدانيين والفاطميين والأخشيديين والطولونيين والسلاجقة والخورزمية والنورية والزنكية والأيوبية والمملوكية والعثمانية) وعطلت الجهاد والحدود ولا بد من ثورة إسلامية جديدة لإعادة تطبيق شرع الله.

وخلال العقود الأخيرة تطور الأمر إلى مستوى غير معهود وقامت الحركات الجهادية الجديدة بإعلان إحياء الجهاد وإقامة الحدود، واعتبرت العالم الإسلامي كله مرتداً يجب قتاله حتى يعلن الحاكمة ويبدأ تطبيق الحدود، وذلك تحت عنوان: عموم الردة وهو حكم يشمل سائر أبناء الأمة الإسلامية الذين لم يبايعوا أمير الجهاد، وتم اعتبار المسلمين حكماً ومحكومين مرتدين

عن قوس واحدة، لأنهم أقروا دولهم على حكم وضعي كافر لا يستمد من كتاب الله وسنة رسوله، على حد التعبير الشائع للحركات المتشددة. (35)

وقد شرح سيد قطب هذا المعنى بوضوح: إن الحياة الإسلامية قد توقفت منذ فترة طويلة في جميع أنحاء الأرض، وأن وجود الإسلام ذاته من ثم قد توقف كذلك، ونحن نجهر بهذه الحقيقة الأخيرة على الرغم مما قد تحدثه من صدمة وذعر وخيبة أمل ممن لا يزالون يخبون أن يكونوا مسلمين.

وفي تصريح أشد وضوحاً يقول: إنه ليس على وجه الأرض اليوم دولة مسلمة ولا مجتمع مسلم قاعدة التعامل فيه هي شريعة الله والفقهاء الإسلامي.!! (36)

والمقصود هنا بالشريعة هو تطبيق الحدود على الطريقة التي يدل لها ظاهر الكتاب، وفق تفاسير السلف وهي تشتمل بالطبع على قتال الكفار (العالم كله بما فيه الحكومات الوطنية) حتى تنبذ التشريعات الوضعية وتقيم الحدود.

وهذا بالضبط هو التصور الذي تقوم عليه الحركات الجهادية التكفيرية المختلفة بدءاً من القاعدة والمحاكم الإسلامية في الصومال والجماعة السلفية للدعوة والقتال في الجزائر وتنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام.

ولكن هذا الفهم العنيف لم تقبله المؤسسات الدينية في العالم الإسلامي خلال التاريخ، وكان الفقهاء والعلماء المستشارون يقدمون للدول الإسلامية المتعاقبة بدائل مشروعة للعدول إلى عقوبات إصلاحية ليس فيها قطع أو صلب أو رجم، وبدا خلال التاريخ الإسلامي أن حد القطع في السرقة وحد الرجم في الزناة والصلب وقطع الأيدي والأرجل من خلاف هي حدود زجرية أقرها المشرع الإسلامي الأول في إطار مواجهة الجريمة، في سياق ما كان شائعاً في العقوبة..

(35) انظر كتاب معالم في الطريق لسيد قطب ص 158 وما بعدها

(36) معالم في الطريق، سيد قطب ص 158 وانظر في ظلال القرآن ج 2 ص 1057

وعلى كل حال فإن تطبيق حد القطع أو الرجم كان نادر الحدوث، ولا نكاد نقف على حوادث تذكر في التاريخ الإسلامي، ولم نعثر في تاريخ الخلافة الراشدة والخلافة الأموية والعباسية على أسماء بعينها تم قطع يدها حداً، ولا نساء حكم عليهن بالرجم وتم تنفيذ ذلك، مع احتمال أن يكون ذلك قد جرى ولم يتم تدوينه، وفي استعراض دقيق لأهم كتب التاريخ الإسلامي: تاريخ الأمم والملوك للطبري والبداية والنهاية لابن كثير والكامل في التاريخ لابن الأثير وتاريخ دمشق لابن عساكر ولابن منظور وتاريخ اليعقوبي وتحفة النظر لم أعثر على قطع يد واحدة تمت في حد السرقة في إطار قضاء دولة إسلامية، مع أن الرواة ذكروا عدداً من جرائم قطع اليد التي كانت لأسباب سياسية واضحة⁽³⁷⁾

وهناك حادثة واحدة رويت بسند واهن ونسبت إلى علي بن أبي طالب أن علياً رجم شراحة بنت مالك الهمدانية، ضربها يوم الخميس، ورجمها يوم الجمعة، وقال: جلدها بكتاب الله ورجمتها بسنة رسول الله، وقد لقي هذا الموقف اعتراضاً شديداً من الصحابة⁽³⁸⁾

واليوم يبلغ عدد الدول الإسلامية 57 دولة، كلها تعلن احترام قيم الإسلام، وتنص على ذلك في دساتيرها أو قوانينها، ولكن 52 دولة منها لا تطبق هذه الحدود الجسدية من الرجم والقطع، وهي تختار التحول إلى العقاب الإصلاحي بدلاً من العقاب الثاري أو الانتقامي، وتعتبر هذه الحدود آلات لتطبيق العدالة تم تطبيقها في الماضي ولكنها خضعت للتطوير والتحديث.

أما الدول التي لا زالت تطبق العقاب الجسدي في الرجم والقطع والصلب فهي السعودية وإيران وموريتانيا والسودان واليمن بشكل جزئي.

(37) تم إجراء هذا الإحصاء عبر برنامج المكتبة الشاملة، وقد تم إجراء الإحصاء المذكور بتعقب كلمة قطع يده في 730 مرجعاً إسلامياً تشتمل على أهميات كتب التاريخ والفقهاء الإسلامي.

(38) رواه النسائي وأحمد، وهي في النسائي ج 4 ص 269 ولم يأت الصحيحان على ذكره.

ومن الواجب أن نقول إن العقوبات الجسدية التي يقرها القضاء السعودي والإيراني ويأمر بتنفيذها بشكل مستمر قد تراجعت تراجعاً كبيراً في العقود الأخيرة، خاصة في عقوبات الصلب والرجم وقطع اليد، وقد توقفت عقوبة الرجم منذ عقود، ولم أف على دليل بتنفيذ عقوبة الرجم في السعودية خلال الثلاثين عاماً الأخيرة، وآخر حكم بالرجم صدر عن محكمة بحائل عام 2006 ولكن لم يتم تنفيذه.

ويمكن القول إن توقف تطبيق قطع يد السارق قد تأسس على مبدأ مقاصد الشريعة ومصالح الأمة، ويعتبر تشريع الأحكام استناداً على المصالح الضرورية الخمس منهج الفقهاء خلال التاريخ، وقد سبق إليه الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات تحت عنوان أنواع المصالح، حيث اعتبر المصالح في أنواع ثلاثة: الضرورية والحاجية والتحسينية، وفصل القول بأن غاية الشريعة هي تحقيق كل مصالح العباد، وأن الحكم إذا جاء عكس مصالح الناس فهو من الزلل في فهم الشريعة، ولا بد أن يقوم المجتهد برفع التناقض بين مصالح العباد وبين ظواهر النصوص.⁽³⁹⁾

وقد أكد ذلك الامام ابن القيم بقوله: "والشريعة عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، ومصلحة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل"⁽⁴⁰⁾

بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق، أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين، وليست مخالفة له فلا يقال: إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها

(39) الشاطبي، ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، الموافقات، ج3 ص209
(40) ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، اعلام الموقعين عن رب العالمين؟ ج3 ص

سياسة تبعاً لمصطلحهم، وإنما هي عدل الله ورسوله، ظهر بهذه الأمارات والعلامات. « (41)

وواضح من اختيارات الشاطبي وابن القيم أن الهدف الأسمى في الحدود هو العدالة، وهو المراد بكل تشريع الحدود، وأن آلة الحد ينبغي أن تستجيب لتطور الحياة وتنوع الجرائم وتعددتها، وحاجة الناس للعدالة، وهذا أصل مقاصدي يمكن الاعتماد عليه في مناقشة أحكام الحدود.

واليوم ومع تطور القانون الجنائي، وما رافقه من تطور فقهي وتشريعي في عدد من البلدان الإسلامية، فإن الحاجة تتأكد لمراجعة الأحكام الفقهية، والتخير مما حرره الفقهاء الكرام ما يحقق هدف الشريعة في قمع الجريمة، وإقامة العدالة، ومناقشة ما وصل إليه المجتمع الإنساني من إقرار سلسلة من المواثيق والحقوق والبيانات التي وقعت عليها معظم الدول الإسلامية، وذلك عبر مجموعات من العلماء والفقهاء في كل دولة إسلامية، وكذلك ضرورة التحفظ على بعض الاجتهادات التي ثبت بالعقل والواقع أنها تناقض أهداف الشريعة الغراء.

وهذا الانتقال من العقوبة الجسدية إلى العقاب الإصلاحية يمكن تأييده بجملة مؤيدات شرعية نختار منها:

• منهج النبي ﷺ: ادروا الحدود بالشبهات، ومنها حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مدفعاً (42) وعن عمر بن الخطاب أنه قال: لأن أعطل الحدود بالشبهات أحب إلي من أن أقيمها بالشبهات (43) وعن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة. (44)

(41) ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ج1 ص 31

(42) رواه ابن ماجه في السنن عن أبي هريرة، قال في بلوغ المرام: سنده ضعيف، سنن ابن

ماجة ج2 ص 579

(43) رواه ابن أبي شيبة في المسند وهو موقوف ج9 ص 567

(44) رواه الترمذي عن عائشة في الجامع الصحيح، ج4 ص 33

• إن إقرار عدد كبير من الدول الإسلامية التحول إلى العقاب الإصلاحي يعتبر مظنة شبهة توجب على القضاء درء الحد لمكان الشبهة فيه وتعين وجوب اللجوء إلى العقاب التعزيري.

• حق ولي الأمر في تأجيل العقاب لمصلحة يراها، وحقه في اختيار عقوبة تعزيرية تردع الجاني وتكف أذاه.

• إن عقوبات الحرابة جاءت على سبيل التخيير للإمام، ويمكن للدولة عبر مؤسساتها التشريعية الاختيار بين العقوبات الأربعة الموقعة على جريمة الحرابة:

﴿الْأَرْضُ ٣٣﴾ [المائدة: 33]

فالقتل جزاء القاتل، أو النفي من الأرض وهو السجن.

• وقد جاءت عقوبة السرقة على سبيل رفض التوبة، وهذا تأويل متصل بروح الآية: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا تَكْلَافًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٢٨﴾ فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣٩﴾

[المائدة: 38-39]

• إن التسوية بين السارق في العقاب بجانب للعدالة وروح التشريع، فهناك سارق الاضطرار وسارق الاحتراف، وهناك سارق البيضة وسارق البلد، وهناك السارق بالخلع والكسر والسارق من المال الداشر، وقد مضى الفقهاء إلى تقييد السرقة بالقيود الشرعية المعتمدة ومنعوا الحد على المختلس والغال والنشال والنباش وغيرهم مع أنهم سارق، لوجود الشبهة فيه، وهذا أمر مستقر وبدهي، ولا يوجد شرعاً ما يمنع من الاجتهاد في آلة الحد واختيار ما يحقق العدالة في تفاوت الجرائم شكلاً ومضموناً وكماً وكيفاً.

• تحقيق قمع الجريمة وردع الجناة ولو تغيرت الآلة، وهو ما عبر عنه ابن القيم بقوله في كتابه الطرق الحكيمة يقول ابن القيم: "إن الله سبحانه أرسل

رسله، وأنزل كتبه، ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات... إذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه، والله سبحانه أعلم وأحكم، وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة، وأبين أمارة، فلا يجعله منها، ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها.

• إن العدول عن العقاب البدني إلى العقاب الإصلاحية مشروع استحساناً، بالنظر لما توفر من وسائل حقوقية وتدييرية تدرأ خطر المجرم عن الناس وتوقف احتمال إيذائهم وتحقق إمكان تأهيله وتوبته وصلاحه، وهذا هو جوهر الاستحسان عند الحنفية.

• إن قطع شر السراق بات ممكناً بالوسائل الحديثة من السجون والمراقبة والتأهيل والتشغيل لتوفير التعويض للمجني عليه، ويمكن بناء على هذه المستجدات والمستحدثات يمكن استخراج قيد على إطلاق النص، والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما، وهذا التقييد لإطلاق النص ليس جديداً فقد سبق إليه كل المفسرين بلا استثناء حين قاموا بإلقاء القيد الضروري على إطلاق الآية فقالوا بأن المراد اليد وليس الأيدي، وأن المراد الكف وليس اليد.

وهكذا تتضح قدرة الفقه الإسلامي على الاستجابة للتطور الحقوقي، وقدرة الأصول الفقهية التي حررها الفقهاء خلال التاريخ الإسلامي على تحقيق قفزة حقوقية صحيحة باتجاه تعزيز العدالة عبر الأدوات والوسائل الكثيرة في قمع الجريمة وتأهيل الخطة التي توفرت للعقاب الإصلاحية.

وبعد فهذه مطالعات سريعة في نظام الحكم في الإسلام، حاولنا أن نقارب فيها تجارب المسلمين الحضارية في بناء الدولة والإسهام الحضاري.

وقد قدمنا في هذه الدراسة بوضوح أن نظام الحكم في الإسلام هو رؤية وأسس وقيم، يمكنها أن تتبياً في أي ظرف حضاري، وأنها ليست هياكل جامدة تعاند التطور الحضاري والمجتمعي.

وكل ظرف أمكن فيه تحقيق قيم الإسلام في العدالة والمساواة والرحمة والشورى فهو هدف لهذه الرسالة، يحقق أهدافها وغاياتها، بغض النظر عن شكل المؤسسة وأنظمتها وهيكلها.

وقد قامت الدولة العادلة في الإسلام في حكم ملكي وأميري وجمهوري وبرلماني، وأن هذه الأشكال من الحكم محكومة بالظروف التاريخية والاجتماعية للأمم، وأنها لا تحول بالضرورة دون تحقيق الحكم الرشيد.

وقدمنا في هذه الدراسة سرداً للدول الإسلامية عبر التاريخ وتمسكنا بدولة الرسول الكريم مرجعاً قيمياً وأخلاقياً ومنازة هدى ورشاد، واسترشدنا بالحكم الرشيد الذي حققه الخمسة الراشدون في التاريخ الإسلامي.

أما ما ظهر في التاريخ الإسلامي من دول وحضارات فهي تجارب بشرية وسلوك إنساني له ما له وعليه ما عليه، ولا يمكن أن يكون حكماً وفصلاً لمجرد أنه قطعة من التاريخ فكل أحد يؤخذ منه ويرد عليه إلا رسول الله ﷺ.

والحكم الفصل في كل ما نزويه من أخبار الدول الإسلامية التاريخية في قيامها وعمارها وسقوطها هو قول الله تعالى:

﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُنتَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [البقرة: 134]

ملحة

في تطبيق الشريعة في القانون الإماراتي

المصادر التشريعية الأصولية لأهم القوانين الإماراتية

بين المرجعية الفقهية والتطبيق الإصلاحي

يعتبر القانون الإماراتي أحد القوانين الصريحة التي نصت على تطبيق الشريعة في كل أشكال التقاضي، وفي جميع التشريعات والمحاكم.

وينص الدستور الإماراتي في المادة السابعة منه على أن دين الدولة الإسلام وأن الفقه الإسلامي هو مصدر رئيسي للتشريع في الإمارات، وقد أكد النشيد الوطني هذه الحقيقة:

عاش اتحاد اماراتنا

عشت لشعب دينه الإسلام هديه القرآن

حصنتك بسم الله يا وطن

وسنئين في الفصل اللاحق موقف المشرع الإماراتي في التشريع تأسيساً على الفقه الإسلامي ولكننا نخص هذا الفصل بالحديث عن قانون العقوبات تحديداً، لأنه يقع في جوهر المطالبة المستمرة للتيارات المتشددة بتطبيق أحكام الشريعة ولأن كلمة تطبيق الشريعة تنصرف ذهنياً إلى قانون العقوبات، نظراً لأن أحكام العقوبات محددة بالنص، وهي تبدو معياراً للالتزام بالشريعة أو الإعراض عنها.

وقد اختار المشرع الإماراتي أسلوباً حكيماً في التعاطي مع المسألة حيث نص صراحة على أن أحكام الحدود والديات والقصاص يرجع فيها إلى الشريعة الإسلامية .

وتنص المادة الأولى من قانون العقوبات الاتحادي الصادر عام 1987 في 474 مادة على التالي :

مادة 1

تسري في شأن جرائم الحدود والقصاص والدية أحكام الشريعة الإسلامية، وتحدد الجرائم والعقوبات التعزيرية وفق أحكام هذا القانون والقوانين العقابية الأخرى

والمادة صريحة وواضحة في مرجعية الشريعة الإسلامية في أمر الحدود والقصاص والديات، وقد أبقى المشرع الإماراتي في مواد القانون حكم الإعدام على عدد من الجرائم، ومنها على الأخص ما أمرت به الشريعة الإسلامية في باب القصاص .

أما ما يتصل بعقوبات الحدود وبشكل خاص قطع يد السارق ورجم الزاني وصلب المحارب، فقد أورد المشرع الإماراتي في المواد التالية عقوبات تعزيرية متنوعة لسائر الجرائم بما فيها جرائم الحدود، وقد جرى القضاء الإماراتي على تطبيق العقوبات التعزيرية وتجاوز عقوبات القطع والرجم والصلب .

ففي حد السرقة نص قانون العقوبات الاتحادي على التالي :

المادة 381

إذا امتنع توقيع حد السرقة عوقب الجاني تعزيراً بحسب وصف الجريمة وفقاً لأحكام هذا القانون .

وأشارت المواد التالية إلى تفصيلات مختلفة في العقوبة التعزيرية تتراوح بين السجن المؤقت وقد تبلغ السجن المؤبد على جريمة السرقة المسلحة .

وفي حد القذف وردت المواد التالية:

المادة 371

مع عدم الإخلال بأركان وشروط جريمة القذف المعاقب عليها حداً، يعاقب من امتنع توقيع حد القذف في شأنه بحسب وصف الجريمة وفقاً لأحكام المواد التالية.

ونصت المواد التالية على عقوبة القاذف بالسجن لمدة تتراوح بين سنتين إلى ستة أشهر أو الغرامة.

أما في حد الزنا

فلم ترد مواد قانونية بالنص على عقوبة تعزيرية خاصة به، كما أن القانون لم يفصل سبيل الادعاء والترافع فيما يتصل بدعوى الزنا.

وقد وردت عدة مواد تعاقب على جريمة الدعارة

المادة 363

يعاقب بالحبس مدة لا تقل عن سنة وبالغرامة من حرص ذكراً أو أنثى أو استدرجه أو أغواه بأية وسيلة على ارتكاب الفجور أو الدعارة أو ساعده على ذلك.

ولا شك أن غياب عقوبة تعزيرية في جريمة الزنا يعني حكماً الذهاب إلى الحد الشرعي، ومذهب المالكية ينص على الجلد مائة للأعزب والرجم للمتزوج، ولكن لم يحصل أن رفعت قضية بهذا المعنى في القضاء الإماراتي وذلك نظراً لاستحالة الإثبات المنصوص عليه شرعاً، ومن المعلوم أنه لم تجر في التاريخ الإسلامي عقوبة زنا بالإثبات عن طريق البينة، واقتصرت الروايات على الإثبات بالإقرار.

وفي حد شرب الخمر

أشار القانون الإماراتي إلى عقوبة الجلد في شرب الخمر عرضاً في سياق تقسيمه للجرائم والجنح حيث أدرجها في الجنح، وكذلك القذف، وذلك في المادة 29 من قانون العقوبات الاتحادي.

المادة 29

الجنحة هي الجريمة المعاقب عليها بعقوبة أو أكثر من العقوبات الآتية:

1- الحبس .

2- الغرامة التي تزيد على ألف درهم .

3- الدية .

4 - الجلد في حدي الشرب والقذف .

ولكن هذا النص تم تعديله حيث حذفت الفقرة الرابعة التي تنص على الجلد نهائياً بالتعديل الذي صدر عن رئيس الدولة في 28/12/2016 .

وبذلك يتعين عقاب شارب الخمر بالعقاب التعزيري وفق المادة 313 الذي نص على العقوبة التعزيرية فقط، ولم يشر إلى الحد:

المادة 313 مكرر

لا يقام حد شرب الخمر على غير المسلم .

مع مراعاة الأحوال المصرح بها، يعاقب بالحبس مدة لا تقل عن ستة أشهر وبالغرامة التي لا تقل عن عشرة آلاف درهم أو بإحدى هاتين العقوبتين كل من شرب الخمر أو حاز أو أحرز أو أدخل أو أخرج من الدولة أو صنع المشروبات الكحولية بغرض الاستعمال الشخصي أو تقديمها للغير .

وقد كان أسلوب القانون الإماراتي دقيقاً في النص على تطبيق الحدود بوجه عام في المادة الأولى، ثم في تشريع العقاب التعزيري عند تعذر إقامة الحد، ومن المؤكد انه لم يتم تطبيق الحدود بالمعنى الفقهي المعروف .

ومع أن القانون لم يشر إلى تفصيل معنى التعذر ووجهه الشرعي، ولكن يمكن التماس ذلك في الحجج الشرعية التالية:

صعوبة إثبات الحدود بالوجه الشرعي المعترف، وخاصة في جريمة الزنا مما ألزم القضاة بالتحول إلى العقاب التعزيري .

عدم توفر الشروط الشرعية لإقامة الحد، وأولها اختلاف القوانين القضائية في وجوب إقامة الحد في البلدان المجاورة، الأمر الذي يجعله شبهة تدرأ الحد، وتوجب على القضاة العدول إلى العقوبة التعزيرية.

حق الحاكم في وقف تنفيذ حدود الدماء، حيث جرى العمل منذ عهد عمر بن عبد العزيز على أن قضايا الدماء لا تبرم من القضاة وتحتاج إلى إقرار الخليفة نفسه، وحقه في وقف هذه الحدود.

تشجيع الشريعة على العفو والتسائر فيما يتصل بحقوق الله، فحقوق الله مبنية على المسامحة وحقوق الناس مبنية على المشاححة، وقد اعتبرت قضايا القتل والسرقة والقذف من حقوق الناس فيما اعتبرت قضايا الزنا والخمر والردة من حقوق الله تعالى.

وقد استدرك القانون الإماراتي في شأن توضيح العلاقة بين العقاب الأصلي والعقاب التعزيري فعدل المادة 66 في 2016/12/28

المادة 66 معدلة: العقوبات الأصلية هي:

أ- عقوبات الحدود والقصاص والدية.

ب- عقوبات تعزيرية، وهي:

1- الإعدام.

2- السجن المؤبد.

3- السجن المؤقت.

4- الحبس.

5- الحجز.

6- الغرامة.

واشتمل التعديل بشكل أساسي على إلغاء عقوبة الجلد التي كان منصوصاً عليها من قبل.

ويجب على المحكمة أن تقضي بالعقوبات التعزيرية المنصوص عليها في هذا القانون إذا لم تتوافر الشروط الشرعية للحكم بعقوبات الحدود والقصاص والدية.

ولم يمض القضاء الإماراتي إلى إصدار أحكام بالرجم أو الصلب أو القطع خلال ثلاثين سنة من تطبيق قانون العقوبات، وقد استقر العمل على درء العقوبة بالشبهة والتحول إلى العقاب الإصلاحية التعزيري.

وقد استمرت الأحكام بالجلد، باعتباره عقوبة شرعية لعدد من الجرائم والجنح، إلى نهاية عام 2016 حيث أُلغيت المادة 70 بالكامل.

وكانت المادة 70 التي أُلغيت تنص على عقوبة الجلد دون تسمية العقوبة، وتحددها بما دون الأربعين مما يجعلها دون الحد المقرر شرعاً للذذف أو للشرب أو للزنا، وكان النص هو التالي:

المادة 70

1. الجلد هو ضرب المحكوم عليه بالسوط.
2. ولا يجوز أن تقل عقوبة الجلد تعزيراً عن عشر جلدات ولا أن تزيد على أربعين جلدة ما لم ينص القانون على خلاف ذلك.
3. وللمحكمة عند الحكم في جريمة بالحبس الذي لا تزيد مدته على ثلاثة أشهر أو بالغرامة التي لا تزيد على عشرة آلاف درهم أن تستبدل الجلد بتلك العقوبة.

ولانزال بعض القوانين المحلية في أمانة الشارقة ورأس الخيمة تحكم بالجلد في عدد من الجنح والجنايات، ومن المتوقع أن تعدل عن ذلك إلى ما اختاره القانون الاتحادي فيما يأتي من الأيام.

أما العقوبة بالقصاص فقد بقيت سائدة ولا تزال المحاكم الإماراتية تحكم بالإعدام على المدانين بجرائم القتل، على الرغم من أن تنفيذ الحكم يكاد يكون معدوماً، وقد سجل في عام 2017 اعدام امرأة قتلت سائحة في جزيرة الريم في أبو ظبي، ورجل اغتصب صبياً وقتله في دبي، وقد تم تنفيذ الحكم بالمدانين نظراً لبشاعة الجريمة واشتغال الرأي العام بها فيما لا يزال محكومون كثير ينتظرون في الاعتقال.

تذهب هذه الدراسة إلى تقرير أن القوانين الإماراتية كلها بدون استثناء تبني على المصادر الشرعية المعتمدة بوجه خاص عند المالكية وفق قاعدة المصلحة المرسله (الاستصلاح) وهو الاجتهاد في المسكوت عنه نصاً، وهو غالب الأحكام التي تحتاجها الأمة في الزمن المعاصر.

فأما القوانين المستنبطة من الكتاب والسنة مباشرة وفق فهم السلف الصالح فيمكن الإشارة إلى عدد من القوانين وأبرزها بالطبع قانون الأحوال الشخصية فقد توفر المشرع على دليل نصي إزاء كل مسألة من مسائل قانون الأحوال الشخصية واعتمد الراجح في المذهب المالكي، وفق المدونة الكبرى لسحنون التي طبعت عدة مرات بإشراف رئاسة الدولة، مع الاستعانة بالمذاهب الأخرى وخاصة المذهب الحنبلي.

وفد صدر قانون الأحوال الشخصية بالقانون الاتحادي لعام 2005 في 364 مادة ونص في المادة الثانية منه:

المادة رقم 2

- 1- يرجع في فهم النصوص التشريعية في هذا القانون، وتفسيرها، وتأويلها، إلى أصول الفقه الإسلامي وقواعده.
 - 2- تطبق نصوص هذا القانون على جميع المسائل التي تناولتها في لفظها أو فحواها، ويرجع في تفسيرها واستكمال أحكامها إلى المذهب الفقهي الذي أخذت منه.
 - 3- وإذا لم يوجد نص في هذا القانون يحكم بمقتضى المشهور من مذهب مالك ثم مذهب أحمد ثم مذهب الشافعي ثم مذهب أبي حنيفة.
- كما أحال القانون في المادة الأولى منه فيما يتصل بوقوعات الزواج والطلاق والإرث التي أنشئت في محاكم أخرى خارج البلاد على المحاكم المتخصصة التي أنشأت هذه العقود، أيّاً كانت الأديان أو المذاهب التي تنتمي إليها تلك المحاكم، واعتبر تصرفها في إنشاء العقد أو إبطاله مشروعاً وناظراً بقوة القانون.

المادة رقم 1 فقرة 2:

2- تسري أحكام هذا القانون على مواطني دولة الإمارات العربية المتحدة ما لم يكن لغير المسلمين منهم أحكام خاصة بطائفتهم وملتهم، كما تسري أحكامه على غير المواطنين ما لم يتمسك أحدهم بتطبيق قانونه.

ومع أن كل القوانين السائدة في الإمارات لا تتعارض مع الكتاب والسنة، ولكن لا بأس أن نشير إلى عدد من القوانين التي اعتمدت بشكل كبير على القرآن والسنة وهي:

- قانون الأحوال الشخصية: الزواج والطلاق والهبات والموارث
- قانون الهيئة العامة للشؤون الإسلامية
- قانون الأوقاف الإسلامية⁽¹⁾

كما لجأ المشرع الإماراتي إلى تشريع عدد من القوانين التي لا نص فيها من كتاب ولا سنة إلى المصادر الشرعية المعتمدة في أصول الفقه ويمكنني أن أشير على سبيل المثال إلى القوانين التالية:

ففي التشريع على قاعدة الإجماع

تستند كثير من قوانين الإمارات العربية المتحدة للإجماع، والإجماع هنا يشمل إجماع الفقهاء المجتهدين وإجماع أهل الاختصاص في كل مجال علمي أو عملي، ونشير هنا إلى أن القانون الواحد قد يستدل له بالإجماع وبالقياس وبالمصلحة وبالاستحسان فضلاً عن عموم القرآن والسنة

ومن أهم التشريعات التي استندت إلى الإجماع:

دستور الإمارات العربية المتحدة صادر بتاريخ 1971 م، والذي يعكس اتفاقاً تاماً بين حكام الإمارات السبعة والهيئات الفقهية والتشريعية التي قدمت الاستشارة الشرعية والقانونية في هذا السبيل.

أما التشريع بالقياس . . .

تستند قوانين كثيرة في الإمارات على مبدأ القياس، حيث يكون القياس

(1) رواه الترمذي عن عائشة في الجامع الصحيح، ج 4 ص 33

على الأصل المنصوص عليه أو المجمع عليه هو أحد المصادر التي استند عليها
المشرعون في إقرار هذا القانون .

ومن القوانين التي استندت إلى القياس كمصدر لاستنباط الحكم :

قانون مكافحة المواد المخدرة والمؤثرات العقلية ، وهو قانون اتحادي رقم
(14) صدر عام 1995م

تم تحريم هذه المواد كلها قياساً على تحريم الخمر بجامع العلة بينهما، في
شأن مكافحة المواد المخدرة والمؤثرات العقلية وتم تعديله بالقانون الاتحادي
رقم (1) لسنة 2005

قانون تجريم غسل الأموال ، وهو قانون اتحادي رقم (4) لسنة 2002 م

تم تجريم غسل الأموال قياساً على جريمة السرقة بجامع العلة بينهما،
فاعتبرت السرقة أصلاً محرماً، وجرى قياس غسل الأموال عليها باعتبارها
فرعاً من أصل، وتم بذلك إلحاق فرع بأصله في التحريم بجامع العلة بينهما
أما التشريع بالاستحسان

فيمكن الإشارة إلى عدد من القوانين في الإمارات تستند إلى
الاستحسان :

● قانون مكافحة جرائم الاتجار بالبشر قانون اتحادي رقم (51) لسنة 2006 م .

ووصف المسألة أن الاتجار بالبشر جائز شرعاً قياساً على جواز الرق
والسبي في الغزو والغنائم⁽²⁾ ولكن القانون الإماراتي اعتبر أن كرامة الإنسان
محفوظة وفق قيم القرآن ومبادئه، فأبطل القياس الجلي المبيح للاتجار بالبشر
ولجأ إلى قياس خفي يحرم هذا الاتجار قياساً على ثبوت المسؤولية الشرعية
للمكلف وتحريم نزعها منه، فأقر القياس الخفي وأبطل القياس الجلي، وعدل
عن القياس إلى الاستحسان وحرّم الاتجار بالبشر.

(2) صحيفة البيان الاماراتية 14/7/2015

ومن المؤيدات لذلك أيضاً نصوص عامة: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً، وكذلك الإجماع والمصلحة.

● قانون مكافحة جرائم تقنية المعلومات قانون اتحادي رقم 2 لعام 2006

الأصل أن العلم حق للناس وأن المعرفة مباحة للبشر، ومن كتم علماً أجمه الله بلجام من نار يوم القيامة، وعلى ذلك فيكون احتكار المعرفة والمعلومات ممنوعاً.

ولكن القانون الإماراتي عدل عن هذا القياس الجلي إلى قياس خفي أكثر عدالة وحكمة، ذلك أن المعلومات لم تعد رواية ونشراً، وإنما هي اليوم بحث وتحليل واستقصاء يكلف الجهد والوقت والمال، ولو لم نحمى هذه المعلومات فستكون مفسدة كبيرة من انحطاط البحث العلمي وسرقته من قبل من ليس أهلاً له، وراى المشرعون وجوب حماية هذه المعرفة ومعاقبة من يعتدي عليها استحساناً ومخالفة للأصل المباح.

ومما يقوي استدلالهم عموم الآيات القرآنية الكريمة: ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾ [هود: 85] ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: 188] وكذلك حديث: لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه⁽³⁾

أما التشريع تأسيساً على المصلحة المرسلة

فهو أكثر ما نشاهده في قوانين الإمارات تأسيساً على مرجعية المذهب المالكي في الاستنباط، وقد تم إصدار عشرات القوانين في الإمارات تأسيساً على قاعدة المصالح المرسلة، وهي الجوانب التي لم يرد فيها نص شرعي بالإباحة فتكون في المصالح المعتبرة ولا بالمنع فتكون في المصالح الملغاة.

ومن هذه القوانين:

- قانون السير والمرور - اتحادي رقم (21) لسنة 1995
- قانون تنظيم نقل وزراعة الأعضاء البشرية - اتحادي رقم (15) لسنة 1993م

(3) تم إقراره في المجلس الوطني الاتحادي في 26/12/2017 ولم يصدر بعد

• قانون ترخيص مراكز الإخصاب بالدولة -اتحادي رقم (11) لسنة 2008
فهذه القوانين سنت على غير مثال سابق في الشرع، لأنه لم يرد في
الشريعة ما يأمر بها، ولم يرد ما ينهى عنها، وفيها مصلحة حقيقية للناس، وهي
مصلحة مرسله، وهذا ما قصده الإمام مالك بالمصلحة المرسله في التشريع.
أما التشريع تأسيساً على مصدر الاستصحاب

فقد أقر القانون الإماراتي كثيراً من القوانين على أساس اصطحاب
الأصل، والحكم لو اضع اليد، ولا ينسب لساكت قول، والمتهم بريء حتى
يدان استصحاباً لأصل البراءة، والأشياء مباحة حتى يثبت ما يحرم، لأن
الأصل في الأشياء الإباحة، ويطلب الحاضر بالدليل ولا يطلب المبيح، وغير
ذلك من القواعد الشرعية الاتفاقية التي نجدها في القوانين الإماراتية وخاصة
في القوانين التالية:

• قانون الإثبات في المعاملات التجارية والمدنية قانون إتحادي رقم (10)
لسنة 1992 ويستند هذا القانون على حق الإنسان في إثبات ملكه بوضع اليد،
والاستعمال الطويل بدون اعتراض، على أساس اصطحاب حقه المكتسب
بالممارسة والاستهلاك والعرف، والأصل أن الإنسان مالك لحقوقه
بالاستصحاب، وواجب ولي الأمر أن ينظم هذا اللون من العلاقات بين
الناس، لتمييز الحقوق المصطحبة من الحقوق الناشئة عليها.

• قانون العلامات التجارية وهو قانون اتحادي رقم (37) لسنة 1992
ويستند هذا القانون على استصحاب حق الإنسان في حماية أملاكه،
بوصفها منسوبة إليه بنص الكتاب في مئات المواضع (أموالكم وبيوتكم
وأرزاقكم)، ومنع الناس من التعدي عليها، وواجب ولي الأمر في تشريع ما
يحمي الإنسان في اصطحاب حقه التجاري والمالي والاجتماعي.

• قانون حماية المستهلك وهو قانون اتحادي رقم (24) لسنة 2006 م
ويستند هذا القانون على استصحاب الحق الأصلي للمواطن بالتمتع بكل

ما خلقه الله وسخره لعباده، ومنع أي أحد من التعدي على حقه في الانتفاع بما أباحه الله، ومعاقبة من يعتدي على حق المواطن في استهلاكه، تأسيساً على اصطحاب حق الإنسان في الانتفاع بنعم الله .

أما التشريع تأسيساً على العرف

فقد أقر القانون الإماراتي كثيراً من القوانين تأسيساً على العرف، واحترم ما توافق عليه الناس، وأصله في مواد قانونية، تحمي حقوق الناس، وتستنتق ما سكتت عنه العقود، برسم قواعد النوايا، وفق أعراف المهن والعقود والأنشطة المتنوعة .

ومن القوانين التي استندت أساساً إلى الأعراف المتبعة دولياً ومحلياً:

قانون تنظيم علاقات العمل وهو قانون اتحادي رقم 8 عام 1980

ويهدف هذا القانون إلى إنصاف العامل ورب العمل، وذلك عن طريق تطبيق الأعراف المتبعة وتنظيمها ليصل كل ذي حق إلى حقه، ويمتنع البغي والعدوان بين العمال وأصحاب العمل، ويتأسس هذا القانون على النظر في الأعراف المحلية والدولية في حقوق العمال وواجباتهم

قانون المعاشات والتأمينات الاجتماعية، وهو قانون اتحادي رقم 7 عام 1999

ويهدف هذا القانون إلى تنظيم ما استقر عليه العمل والعرف في التجارب المتقدمة في حقوق الإنسان وتوفير معاشه ومستقبله والتأمين على ما يحتاجه في مواجهة الأقدار المريرة، ومستند هذا القانون بشكل رئيس هو العرف الذي استقر عليه واقع الإنسان في العالم المتحضر .

قانون مزاوله مهنة الطب البيطري، وهو قانون اتحادي رقم 10 عام 2002

ويهدف هذا القانون إلى ضبط الأعراف التي يتعامل بها الناس في سياق العمل البيطري، وتحويل الأعراف الشفهية بين الطبيب والناس إلى حقوق والتزامات متبادلة

وأما التشريع تأسيساً على مبدأ الذرائع فتحاً وسداً

• قانون النباتات التي ينتج عنها مواد مخدرة، فالأصل في الزراعة الإباحة، ولكن لما كان هذا النوع من النبات يكثر استخدامه في المخدرات تعين إغلاق هذه الذريعة، وهذا ما دلت له المادة 35 من القانون السابق رقم 14 الصادر عام 1995 في شأن مكافحة المواد المخدرة

• قانون الأسلحة والذخائر والمتفجرات وهو قانون اتحادي رقم (3) لسنة 2009 فالأصل في السلاح الإباحة، وتواترت الأخبار في الكتاب والسنة بامتلاك السلاح لكل أحد يدافع عن نفسه وأرضه وعرضه، ولكن لما اتخذ الناس هذا الحق ذريعة للبغي والبطش والعدوان، كان من واجب ولي الأمر سد هذه الذريعة وتنظيم قانون عادل ينظم حمل السلاح واقتنائه والترخيص بذلك ومنعه من ولي الأمر.

• قانون الوقاية من الأمراض السارية قانون اتحادي رقم (27) لسنة 1981 ويقوم هذا القانون بمنع كثير من المباحات، في المطاعم والمشارب والمصافحة سداً للذريعة انتشار الأمراض السارية، ويخول بعض موظفي الدولة التدخل في منع الناس من ملكيات خاصة أو تقييد تصرفهم بها، وهذا كله ممنوع قياساً، ولكن الواجب يقتضي سد الذرائع الموصلة إلى هذا الفساد، ولذلك اقتضى صدور تشريع يمنح ولي الأمر حق التصرف في بعض ما يملكه الناس سداً للذرائع.

• كما يمكن القول إن سائر أحكام الجوائز العلمية والمنح والمكافآت والأوسمة التشجيعية التي تعلن عنها الدولة قائمة على قاعدة فتح الذرائع، حيث يتم فتح أبواب توصل إلى الخير وتعتبر قرابة دينية على الرغم من أنها في أصل استحداثها مجرد عمل ترويجي لبعض القطاعات التجارية أو الحكومية.

ولم نجد قوانين في الإمارات تأسست على مصدر: قول الصحابي أو

شرع من قبلنا أو إجماع أهل المدينة أو إجماع العترة وهي مصادر أشار إليها الأصوليون في معرض ذكر المصادر التشريعية المؤسسة للفقهاء الإسلامي.

وتجدر الإشارة أننا نذكر أصلاً من الأصول المعتمدة في التشريع دون أن يكون قصدنا أن القانون مستند في هذا المصدر دون سواه، بل يمكن القول إن هذا المصدر هو محور التشريع في القانون المذكور، ولكن يرد في كل مادة من مواد القانون استدلال بمصادر أخرى من الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان والاستصحاب والمصالح المرسلة إلى آخر ذلك من المصادر المعتمدة.

نتائج البحث

- انتهى هذا البحث إلى عدد من النتائج العلمية والموضوعية نذكر منها:
- تأكيد الحاجة إلى دراسة نظام الحكم في الإسلام لطلبة كليات القانون للوقوف على أهم النظريات الإسلامية في الحكم ومقارنتها بما انتهت إليه الدراسات الحديثة.
- التفريق بين مصطلحات الأمة والدولة والخلافة، وبيان المتفق والمفترق في كل منها.
- شرح طبيعة الأمة الإسلامية وعناصر القوة والوحدة، وحاجة المسلمين إلى التمسك بمفهوم الأمة وضرورة ترشيده وتطويره.
- شرح طبيعة الخلافة ومعناها ومقارنتها بالنظم الحديثة في الحكم والإدارة، واقتراح حلول عملية لتعزيز معنى الوحدة الإسلامية الذي كانت تقوم به الخلافة.
- التأكيد على الفصل بين الهياكل التقليدية للحكم في الدول الإسلامية وبين جوهر الفقه الإسلامي في نظرية الحكم في الإسلام
- بسط القول في نظرية الحكم الرشيد في الإسلام، ودراستها رؤية وأسساً وقيماً.
- تحديد رؤية نظام الحكم الرشيد في الإسلام بالوعي بالرسالة وحقوق الإنسان وكرامة الأوطان وحوار الأديان والإحسان في الأرض والعالم كونه أرض الرحمن.
- تحديد أسس الحكم الرشيد بأنها السيادة لله والسلطان للامة والاحترام للتاريخ والتشريع بالواقع والعقد الاجتماعي
- التعريف بأهم قيم الحكم الرشيد في الإسلام من العدل والشورى والسلم والمساواة والتكافل والطهارة والعفاف والحرية والنظام والخير
- بسط القول في دولة الرسول الكريم بوصفها التمثيل الأصدق لنظرية الحكم الرشيد في الإسلام

- تطبيق أسس الحكم الرشيد ورؤيته وقيمه على الدولة النبوية والتأكد من مشروعية هذه الأسس والرؤية والقيم وتحقيقها في سلوك الرسول الكريم ورسالته .
- التعريف المجمل بالخلفاء الراشدين ودورهم في امتداد المشروع النبوي واستحقاقهم للقب الراشدين
- التعريف المجمل بالخلفاء بعد العصر الراشدي وتحول الخلافة إلى ملك عضوض، وظهور الهياكل السياسية وتراجع القيم والأسس التي قام عليها الحكم الرشيد .
- التعريف المجمل بالدول الإسلامية التي قامت في التاريخ والتأكيد على أنها كفاح بشري فيه من الشريعة وفيه من الهوى، وأنه ليس حجة على الإسلام في شيء تلك أمة خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسالون عما كانوا يعملون .
- تحديد الطبيعة السياسية للدولة الإسلامية وهويتها وتمييزها عن النظم الأخرى السائدة في العالم، وتحديد الموقف الفقهي من هذه النظريات .
- بيان موقف الشريعة الإسلامية من النظم الحديثة في الحكم، وبيان موقف الشريعة من الدستور الحديث ومن تقسيم السلطات إلى ثلاث سلطات مستقلة وتقديم الظهير الشرعي لهذه المؤسسات الدستورية وفق مقاصد الشريعة .
- بيان مكان المجتمع المدني في الفقه السياسي الإسلامي، وشرح المؤسسات التي تشكل المجتمع المدني وتعزيز دوره وممارسته وفق مقاصد الشريعة .
- تحديد موقف الفقه الإسلامي من المسائل الإشكالية، وبيان الواقعية السياسية التي قدمها الفقه الإسلامي في علاج هذه المسائل الإشكالية
- التفريق بين الديمقراطية وبين الشورى، وإظهار محاسن الشورى التي أمرت بها الشريعة وعناصر تفوقها وحاجة العالم إليها .
- مناقشة مسألة الإمامة في قريش بين قول الفقهاء وبين واقع الأمة الإسلامية اليوم، وشرح العلة التي دفعتهم لهذا الموقف وطبيعة الحكم الشرعي في هذه المسألة اليوم .

- مناقشة مسألة تعدد الدول الإسلامية وتعدد البيعة وتعدد الإمامة، والاصول الشرعية لمبدأ تعدد البيعة وتعدد الدول الإسلامية.
- مناقشة مسألة ولاية النساء في الحكم والقضاء، وبيان رأي المانعين والمجيزين والترجيح بينهما وفق روح الشريعة ومقاصدها.
- مناقشة مسألة ولاية العبد، وحكم الرق عموماً وبيان موقف الشريعة في إلغاء الرق كله، وتمكين الموالي من حقوقهم كاملة
- مناقشة مسألة الخروج على الحاكم الجائر وتبعاتها الشرعية والسياسية، واستعراض مواقف الفقهاء من الخروج على حاكم الجور والتأكيد على وجوب طاعة حاكم العدل.
- مناقشة مسألة الجهاد والأدلة الشرعية الموجبة للجهاد وبيان شروطه وأصوله وتوضيح الجوانب التي انحرف إليها الغلاة والمتشددون في فهم الجهاد وآثارها المدمرة.
- مناقشة مسألة الجزية ومقاصد الشريعة منها والتطبيق التاريخي لها، والتفريق بين ما ينعقد من الجزية في السلم وما ينعقد في الحرب.
- مناقشة مسألة الحدود الجسدية المنصوص عليها وبيان مذاهب الفقهاء في إمكان الانتقال من العقاب البدني إلى العقاب الإصلاحي التعزيري، وموقف الدول الإسلامية من ذلك.
- استعراض موقف المشرع الإماراتي والقضاء الإماراتي في مسائل الحدود، والأصول الشرعية التي ارتكز عليها المشرع الإماراتي.
- التعريف باهم المصادر الشرعية التي أسهمت في إغناء المشرع الإماراتي ووفرت له إصدار القوانين الحديثة التي تجمع بين روح الشريعة وحاجة المجتمع.

المراجعة

القرآن الكريم

الكتب التسعة

- البخاري، محمد بن اسماعيل، الجامع الصحيح ، دار ابن كثير دمشق 2002
- مسلم القشيري النيسابوري، مسلم بن الحجاج، دار إحياء الكتب العربية بيروت 1991
- الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الصحيح، دار الغرب الإسلامي بيروت 1996
- النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي، دار المعرفة ، بيروت 2000
- أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، دار الرسالة بيروت 2009
- ابن ماجه القزويني، محمد بن يزيد، دار الرسالة بيروت 2010
- مالك بن أنس، الموطأ ، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1997
- الشيباني، أحمد بن حنبل، المسند، دار الحديث القاهرة 1995
- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي، دار الرسالة بيروت 2017
- المناوي، محمد عبد الرؤوف بن علي، فيض القدير، نشر دار الكتب العلمية
بيروت 1988
- ابن كثير، اسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية بيروت 1999
- القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، 1964
- الموسوعة العربية الصادرة عن هيئة الموسوعة العربية في رئاسة الجمهورية العربية
السورية دمشق 1990
- ابن منظور الإفريقي، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، طبع دار صادر 1994
- ابن عربي، محمد بن علي الحاتمي الطائي، ديوان ترجمان الأشواق، ص 99 طبع
بيروت 1996
- الخزرجي، ثامر كامل، العلاقات السياسية الدولية واستراتيجية الأزمات، دار المنهل
- عمان 2009
- الماوردي القاضي، علي بن محمد، الأحكام السلطانية والولايات الدينية -، دار
ابن قتيبة، الكويت 1989

- المقدسي، المطهر بن ظاهر، البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينية - بورسعيد
 البزار العتكي، أحمد بن عمرو، البحر الزخار مسند البزار، دار العلوم والحكم -
 المدينة المنورة
- السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله، الروض الأنف، دار الكتب العلمية بيروت 2000
 البصري الماوردي البغدادي، علي بن محمد، الحاوي في الفقه الشافعي نشر دار
 الكتب العلمية بيروت 1999
- الفاكهي الكناني، محمد بن إسحق، أخبار مكة، دار خضر بيروت 1999
 ابن سينا، أبو علي الشيخ الرئيس، الحسين بن عبد الله، مجموع في السياسة
 تحقيق فؤاد عبد المنعم، مؤسسة شباب الجامعة الاسكندرية
 القاضي، حسين المهدي، الشورى في الشريعة الإسلامية،
 ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل بن عمر، السيرة النبوية، طبع دار المعرفة بيروت، 1976
 السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة،
 دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1967
- المبارك فوري، صفى الرحمن، الرحيق المحتموم، دار الهلال بيروت 2007
 الواقدي، محمد بن عمر، مغازي الواقدي، دار الأعلمي بيروت 1989
 الزحيلي، وهبة، موسوعة الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر دمشق 2011
 نهاية الأرب، أحمد بن عبد الوهاب النويري دار الكتب العلمية بيروت 2004
 ابن طباطبا الطقطقي، محمد بن علي، الفخري في الآداب السلطانية، دار القلم
 العربي بيروت 1997
- الشرقاوي، محمود علي، النمو الاقتصادي وتحديات الواقع، ص 94 طبع المركز
 العربي للأبحاث ودراسة السياسات 2013
- ابن هشام، عبد الملك بن هشام المعافري، السيرة النبوية دار الجيل بيروت 1991
 السرحاني، د. راغب، قصة الإسلام، الصفحة الرئيسية للكاتب.
 ابن أبي شيبه، عبد الله بن محمد، المصنف في الأحاديث والأخبار، دار الوطن
 الرياض 1997
- المقرئزي، تقي الدين أحمد بن علي، إمتاع الأسماع، دار الكتب العلمية بيروت 1999
 العدوي الشافعي، عبد الرحمن بن نصر، المنهج المسلوك في سياسة الملوك، دار
 الكتب العلمية بيروت 1983

- الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله، غياث الأمم في التياث الظلم تحقيق عبد العظيم الذيب، دارالمنهاج، جدة 2011
- القلعي الشاقعي، أبو عبد الله، محمد بن علي، تهذيب الرياسة وتدريب السياسة، مكتبة المنار، الأردن
- خلاف، عبد الوهاب، السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية دار القلم، دمشق، 1988
- الفراء، القاضي ابو يعلى، محمد بن الحسين الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000
- الموردي، أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية، دار ابن قتيبة، الكويت، 1989
- ابن تيمية، أحمد بن عبد السلام الحراني، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، طبع وزارة الشؤون الإسلامية في الرياض، 1998
- الخياط، عبد العزيز، نظام الحكم في الإسلام، دار السلام القاهرة 2000
- المغربي، أبو القاسم الوزير الحسين بن علي، مجموع في السياسة، مؤسسة شباب الطامعة بالاسكندرية 1977
- ابن حجر العسقلاني، المطالب العالية، دار الغيث، الرياض 2000
- ابن الموصلبي البعلي، محمد بن محمد، حسن السلوك الحافز لدولة الملوك عثمان، محمد رأفت، النظام القضائي في الفقه الإسلامي دار البيان القاهرة 1994
- الطحاوي، أحمد بن محمد، شرح مشكل الآثار مؤسسة الرسالة بيروت 1994
- زيدان، عبد الكريم، الحسبة في الإسلام، جامعة المدينة العالمية، دار الكتب العلمية بيروت
- النبهاني، تقى الدين، الدولة الإسلامية طبع دار الأمة بيروت 2002
- الشريف، سيد إمام، عبد العزيز بن عبد القادر، العمدة في إعداد العدة، موجود فقط على النت
- الطرطوسي أبو بصير، عبد المنعم مصطفى حليلة، الأحكام السلطانية، نسخة بي دي إف لا تشير الى الطابع ولا الناشر
- الزيلي، عبد الله بن يوسف، تخريج الاحاديث والآثار، دار ابن حزيمة، الرياض 1996

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون، دار الفكر، بيروت 1988
- الرحبي أبو القاسم المعروف بابن السمناني، علي بن محمد، روضة القضاة وطريق النجاة، دار الكتب العلمية بيروت 1984
- ابن تيمية، أحمد بن عبد السلام، منهاج السنة، نشر جامعة محمد بن سعود، 1986
- ابن العربي المالكي القاضي، محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية بيروت 2003
- جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، دار البشائر الإسلامية بيروت 2011
- الأشعري، أبو الحسن، رسالة لاهل الثغور، دار البيان بيروت 1981
- المزني، شرح معتقد أهل السنة، دار طيبة للنشر الرياض 1981
- النووي، يحيى بن شرف، شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي بيروت 1972
- الغنيمي الميداني، عبد الغني، اللباب في شرح الكتاب دارالكتب العلمية بيروت 2010
- السمرقندي، علاء الدين، تحفة الفقهاء دار الكتب العلمية بيروت 1994
- ابن رشد، محمد بن أحمد أبو الوليد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار السلام 1996
- عبد الرحمن بن محمد، تحقيق لفتاوى علماء نجد، الدرر السنية في الاجوبة النجدية، الدار العربية للموسوعات، بيروت 2007
- حبش محمد، العقوبات الجسدية وكرامة الإنسان، طبع المعهد الاسكندنافي لحقوق الإنسان 2014
- الشاطبي، ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، الموافقات، دار الكتب العلمية بيروت 2004
- ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، اعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية بيروت 2010
- ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية نشر مجمع الفقه الإسلامي بجدة 2008
- قوينس، نعيمة، النظام الدستوري والمؤسسات الدستورية في المملكة العربية السعودية، دار الكتاب الجامعي 2018 الرياض
- وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

﴿وَإِذَا حَكَّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا
يَعْظُمُ بِهِ﴾ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾

[النساء: ٥٨]

إن بناء الدولة الإسلامية المنشودة يكون بالبحث عن الدولة الأكثر نجاحا وتنمية وازدهارا وعدالة في العالم في هياكلها وهيئاتها ونظامها وقوانينها ثم إضافة الرؤية والأسس والقيم التي حققها النموذج الإسلامي في دولة النبوة! وبذلك فإن الإسلام قيمة مضافة للدولة الحديثة وليس نقیضا سالبا لما حققه المجتمع الإنساني من تطور ونجاح.