الفصل الثانى

نماذج المفاهيم القانونية
فى القرآن الكريم

تشغل نظرية النيابة فى التصرفات القانونية جزءًا عظيمًا من نظرية القانون الوضعى، كما وردت بعض مفاهيمها فى النصوص القرآنية، ولكن المفاهيم تنصرف إلى معان مختلفة فى السياقين القرآنى والقانونى، باختلاف أطراف العلاقة التى توصف بالطابعً القانونى، أى تخضع لأحكام القانون فى علاقات البشر. ولكن العلاقة بين الله، سبحانه وبين خلقه تحكمها القدرة المطلقة التى لا يمكن أن تلتقى للحظة واحدة مع معطيات العلاقة القانونية. فلا يمكن أن نتصور أن الله ـ جلت قدرته ـ ينيب أحدًا من خلقه فيما هو من سلطان الله وحده حتى ينصرف الذهن إلى أركان النيابة وأحكامها وأطرافها، بل الصحيح هو أن العبد هو الذى ينيب الله ـ تعالى ـ فى كل ما يتعلق به، وهو أعلى درجات التسليم والدرجة المتقدمة من الإسلام؛ ولذلك يحدثنا القرآن عن داود حين أدرك أنه أصدر حكمًا متسرعًا فى قضية الأخوين التى عرضها أحدهما بعد أن تسلقا عليه المحراب، فعلم داود أنه امتحن فسجد طلبًا للعفو والمغفرة عما فاته فى هذا الموقف وأناب إلى الله ـ أو أسند أمره كله إلى الله ـ للفصل فيه، فعلم داود أن الله غفر له حين ذكره الله بأنه جعله خليفة فى الأرض وليس خليفة له، سبحانه أن يكون له خلف أو سلف.

وقد اخترنا فى نظرية النيابة والتصرفات القانونية عددًا من المفاهيم التى نظن أنها تدخل فى سياقها لمعالجتها فى هذا الفصل، وهى مفاهيم الخليفة والوكيل والنائب والحق والرشد والرشادة والحدود، وأخيرًا العهد والميثاق والشاهد التى تندرج أيضًا تحت نظرية العقد.

أولاً: الخليفة

ورد لفظ الخليفة فى القرآن الكريم فى مواضع متعددة، كما ورد المعنى فى ألفاظ أخرى بحيث يكون الخليفة مرادفًا للوارث، وتكون الخلافة مساوية لمعنى الوراثة. فقد ورد لفظ «خلف» بمعنى ترك من بعده فى الأعراف ومريم والزخرف. كما ورد

استخلف بمعنى جعله خليفة، وذلك فى سورة النور (الآية٥٥)، أو بمعنى يستبدل كقوله فى الأنعام: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِن بَعْدِكُم مَّا يَشَاءُ﴾ [الأنعام: ١٣٣] وكذلك فى هود (الآية٥٧) والأعراف (الآية١٢٩).

وأما لفظ الخليفة، فقد ورد مرتين فى البقرة (آية ٣٠) حين فضل الله الإنسان على الملائكة، وجعله خليفة كما ورد فى سورة ص [آية ٢٦] ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً﴾، وجمعها خلائف ﴿خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١٦٥] ﴿خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٤]. ولا يؤثر كفر من كفر فى وضعه كخليفة ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ﴾ [فاطر: ٣٩] ومثلها خلفاء (الأعراف والنمل).

وقد ورد اشتقاق الخليفة فى معنى مقارن للمعنى الذى سنثبته حالاً، وهو معنى الوديع والأمين لقوله ـ تعالى ـ فى سورة [الحديد: ٧] ﴿وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾.

يلتقى معنى الخلافة والاستخلاف والخليفة فى الكتاب الكريم مع معنى الاستعمار ﴿وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١] فتنشأ علاقة ذات أبعاد أربعة هى أن المخلف والمستعمر والمستخلف هو الله، والإنسان هو الخليفة والمستخلف (بفتح اللام) والمستعمر (بفتح الميم) ومسرح النشاط هو الأرض.

ويختلف معنى الخلافة عن الاستعمار فى رأينا فى أن الخلافة ولاية للبناء والإعمار وحفظ سنن الله وتعاليمه بعد أن سخر الله له الأرض ذلولاً ليمشى فى مناكبها ويأكل من رزق الله ويرعى فى الأرض وما عليها وفق القواعد التى وضعها الله للإنسان من حسن الاستخدام والرعاية والرفق ببقية المخلوقات.

أما الاستعمار، فهو بذل الجهد لاستخراج مختلف الثروات واستكناه أسرار الله فى الكون، وبذلك ترتبط الخلافة والاستعمار ببعد آخر، وهو أن يكتفى الإنسان فى نشاطه على الأرض، مما يعزز إيمانه بالله بشكل محسوس.

أما الوراثة والتوريث والوارث فهى تختلف عن الخلافة فى نقطة مهمة، وهى أن الوراثة تنطوى على مفهوم مادى، على عكس الخلافة التى تنصرف إلى الولاية العامة، وهى بذلك أشمل من الوراثة.

وقد وردت الوراثة تارة لله، وتارة أخْرَى للإنسان. فالله خير الوارثين، ولكن المؤمنين هم الَّذينَ يرثون الفردوس. فِي القول الدارج يرث الله الأرض ومن عَلَيْهَا بَعْد فراغ الحياة الدنيا.

فإذا ما انتهينا إلى الفروق الدقيقة بين الخلافة والاستعمار والوراثة، فإنها تعود لتلتقى جميعًا على جسر عريض يجمعها بشكل مريح للمفكر والمتأمل وهو تلقى الإنسان درجات متفاوتة من الولاية التى يمارسها وفق قواعد الله وبرعايته، ويخضع فى ممارستها لدواعى الثواب والعقاب بحيث يخضع لذلك النظام الصارم الذى وضعه الله للكون ومن فيه وجعل التناسب واضحًا بين سمو الإنسان على غيره من المخلوقات وبين مسئولية الإنسان عن الاستقامة أو الانحراف فى ممارسة هذه الولاية.

ولقد أوضح القرآن الكريم بما لايقبل اللبس أو الإغفال أن خلافة الإنسان فى الأرض هو قرار الله واختياره. أما مسئولية الإنسان عن ولايته فى الأرض، فهى قرار الإنسان واختياره مصداقًا لقوله تعالى: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً**﴾ [الأحزاب: ٧٢].

والثابت فى تفسير الأقدمين والمحدثين أن الأمانة هى حرية الاختيار، ومناطها العقل الذى ميز الله به الإنسان على سائر مخلوقاته، وبذلك يتضح التمييز بين تنصيب الله للإنسان خليفة، وهى إجبارية بطبيعتها، رغم مجادلة الملائكة فى أحقيته لهذه الخلافة وجدارته بها، وبين اختيار الإنسان الحر لقبول الأمانة بصرف النظر عن قدرته على الوفاء بمطلوباتها، وهو أمر قدره الله من قبل حيث سجل أن قبول الإنسان لهذه الأمانة رغم ثقلها وضعفه هو ثانى صور ظلم الإنسان لنفسه بعد الظلم الأول قبل أن يقدر له أن ينزل إلى الأرض ﴿**فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا**﴾ [طه: ١١٥].

مفهوم الخلافة والوراثة والاستعمار فى المعارف الوضعية

١ ـ الخلافة: من مصطلح قانونى وسياسى. فمن الناحية القانونية تشير الخلافة إلى وجود ثلاثة أركان:

الركن الأول: هو السلف، **والركن الثانى:** هو الخلف، **والركن الثالث:** هو موضوع الخلافة.

والخلافة والتوارث والاستخلاف يعرفها فقه القانون الدولى وتمثل بابًا هامًا من أبوابه، وتعرض عند نشأة الدول من أصلاب دول أخرى مثل تفتت النظم الاتحادية كالاتحاد السوفيتى السابق والاتحاد اليوغوسلافى والإمبراطورية العثمانية والوحدة المصرية السورية وغيرها. وقد استقرت قواعد الاستخلاف الدولى على مر السنين منذ منتصف القرن التاسع عشر، وتحدد ما ينتقل من حقوق والتزامات من الدولة السلف إلى الدولة الخلف.

أما من الناحية السياسية، فقد عرفت الخلافة كنظام سياسى منذ انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى، وسمى الأربعة التالون له الخلفاء الراشدين. فقد خلفوه فى متابعة وولاية أمور الدين والدنيا، واختلطت عند المفكرين المسلمين الجوانب الدينية مع الجوانب السياسية لفكرتى الإمامة والخلافة، بحيث استقل الفكر السنى بفكرة الخلافة، بينما احتضن الفكر الشيعى مفهوم الإمامة والتى أجملها ابن خلدون فى مفهوم واحد وهو ولاية عامة فى الدين والدنيا. وقد اعتبر فقهاء السنة والشيعة الخلافة والإمامة نظمًا سياسية واجبة الاتباع، بينما ثار الجدل بين المفكرين المسلمين حول مدى اعتبار الإمامة والخلافة من أصول الحكم، ومن أمثلتها: المعركة الفكرية التى أثارها الشيخ على عبد الرازق فى عشرينيات القرن العشرين فى كتابه «الإسلام وأصول الحكم». ولا تزال القضية ضمن جدليات الفكر الإسلامى المعاصر. غير أنه يجب التنويه إلى أن مفهوم الخلافة فى القرآن الكريم يختلف اختلافًا تامًا عن مفهوم الخلافة القانونى والسياسى الذى قدمنا. ويتحصل هذا الاختلاف فى أن القرآن الكريم قد أشار إلى أن الله قد استخلف الإنسان فى الأرض، أى جعله مديرًا لها، ولا يمكن أن ينطبق على هذا المفهوم ما هو معلوم فى الدراسات الوضعية من أن الخلف لا يوجد إلا باختفاء السلف؛ ولذلك فإن معنى الإدارة التى تساوى الخلافة مع القرآن الكريم هى التى توفق بين ديمومة الله وقيوميته وبين قيام الإنسان بوظائف الخلافة كجنس يتوالد أعضاؤه منذ خلق الإنسان ابتداء ووراثة الله الأرض ومن عليها انتهاء.

ولذلك يجب الانتباه إلى أن الإنسان الذى عين خليفة فى الأرض لا يخلفه فى غيرها من ملكوت الله فى السماوات والأرض، فهى خلافة محدودة مكانيًا، كما أنها

خلافة محدودة فى الموضوع، ومحدودة فى الزمان وهى حياة الإنسان على الأرض مفهومة بمعنى النوع وليس إنسانًا معينًا، وذلك كله مع وجود الخالق المخلف.

فإذا قرأنا ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا﴾ [مريم: ٤٠] اكتملت لنا فكرة الخلافة فى القرآن ذات المعنى الخاص فى بدئها ومنتهاها، فهى تبدأ باستخلاف الله للإنسان فى الأرض، وتنتهى باسترداد الله لهذه الخلافة بمصطلح خاص لا ينصرف إلى خارج السياق، وهى وراثة الله الأرض من الإنسان، فكأن الخلافة ولاية، ووراثة الله من ناحية أخرى هى نهاية أمد الخلافة.

ولا يجوز أن نطبق المفاهيم الوضعية فى صدد الخلافة والوراثة فى هذا السياق الخاص وإلا نكون قد جاوزنا حد الأدب فى الخطاب والشطط فى التفكير؛ فسبحان الله أن يخلفه الإنسان على جزء من ملكه، وهو الإنسان وهو بعض ملكه، كما أنه لايجوز القول بأن الله تجلت أسماؤه وعلت صفاته قد أورث الإنسان الأرض، وإنما الصحيح هو أن الله قد استرد ولاية الخلافة بانتهاء حياة الإنسان على الأرض مما ندركه فى قول الحق تعالى: ﴿لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ [غافر: ١٦]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِى يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ [الروم: ٢٧].

٢ ـ الوراثة: نظم القرآن الكريم قضايا التوارث بين البشر، وبالنظر إلى دقتها فقد أوردها مفصلة، وجعلها مما لا يجوز تجاوزها، كما جاءت واضحة لا تقبل مزيدًا من الإيضاح أو الاجتهاد أو التأويل، «لا اجتهاد مع النص».

وقد ورد مصطلح الوراثة والتوارث فى أماكن متفرقة فى غير سورة النساء، ولكن المعنى جاء متفردًا، يكفى أن نتأمل قول الله سبحانه: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ ﴿١٠﴾ الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠ ـ ١١]، فكأن الوراثة تكون اختياراً من الله لبعض خلقه ومكانها الجنة. أما الخلافة، فهى قرار الله لكل نوع الإنسان ومكانها الأرض، والعلاقة بين الأرض والجنة علاقة مقدمة بنتيجة؛ فالدنيا حدث الآخرة، والأرض محل الاختبار، أما الجنة فهى مكافأة الناجحين والفائزين، كما أن النار عاقبة المكذبين والذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا.

أما معنى الوراثة والتوارث والتوريث فى القانون، فيفترض شروطًا وأركانًا أهمها:

أولا : موت المورث موتًا حقيقيًا وليس موتًا جوازيًا أو حكميًا.

وثانيا: حياة الوارث وقت وفاة المورث.

وثالثا: وجود التركة لحظة الموت.

فإن توفرت هذه الأركان الثلاثة مع تطبيق قواعد التوارث التى تتعلق بتحديد المستحقين للتركة وأحقية كلٍّ منهم فى هذه التركة وموانع الإرث وحالات الإرث الاستثنائية وقدر الوصية وأنواع الوصايا وغيرها.

ومن الواضح أن الحديث فى القرآن الكريم عن وراثة الله للأرض، وتوريث الله الجنة لمن يختار من عباده يختلف اختلافًا واضحًا عن أركان الوراثة التى أشرنا إليها. فإذا كان من السهل أن نتبين أن الله عندما يرث الأرض فإنه يستردها من ملكيتها العابرة وإدارتها المسندة للإنسان وهو الوارث الحى الذى لا يموت والذى لا يرثه أحد، بخلاف الوارث الشخص الذى يكون عرضة لأن يرثه غيره حيث تجرى عليه سنن الموت والحياة التى يجيزها الله ولا تجرى عليه، فإن توريث الله الجنة لبعض عباده يكتسب معنى خاصا، ذلك أن الجنة لم يكن بها من إذا زال أصبحت الجنة جاهزة لكى يرثها غيره، بينما أعدت الجنة ابتداءً لتتلقى من حدده الله لدخولها؛ ولذلك فقد يستغرب القارئ لفظ التوريث فى القرآن. وسبب الغرابة أنه يقيس مفاهيم القرآن على مفهوم الوراثة فى الفكر الوضعى. ومن هنا نجد التقاءً سببيًا فى حدود ما قدمنا من مفهوم الوراثة فى الآية المتعلقة بوراثة الله للأرض. بينما لا نجد أى تلاق بين المفهوم الوضعى للتوارث وبين المفهوم القرآنى لتوريث الله الجنة لبعض نوع الإنسان، فالإنسان وارث فى الأرض، وليس وارثًا لله تجلت صفاته.

٣ـ الاستعمار: خصص القرآن الكريم بعض وظائف الإنسان فى الأرض بالقيام باستعمارها، وهو مصطلح ينصرف إلى إعمارها وطلب ما يتعلق بإتمام هذه المهمة مما صورته الحروف الثلاثة «ا س ت»، وتعنى الطلب فى اللغة، وبهذا المعنى فليس هناك حد للاجتهاد فى اختراع الوسائل اللازمة لإعمار الأرض. أما فى المفهوم المعاصر، فتنصرف كلمة الاستعمار إلى معنى منبوذ حيث أطلقت على حركات استعباد الشعوب القوية الأوروبية للشعوب الضعيفة خارج أوروبا.

أما تسمية هذه الحركة السياسية بالاستعمار، وهو مفهوم محبب فى اللغة والقرآن، فقد أحدث خلطًا بين واقع الحركة البغيض وبين ما ادعته الدول الاستعمارية من إحداث تغيرات إيجابية أخذًا بيد الدول التى اعتقدت أوروبا أنها كانت تسبح فى ظلمات الجهل وتتعثر فى مدارج الحضارة؛ ولذلك أشير خطأ فى عهد عصبة الأمم إلى أن الانتداب ـ وهو صورة أخرى من صور الاستعمار ـ يهدف إلى تأكيد مساعدة الرجل الأبيض لغيره، وهو فى ذلك يقوم بمهمة مقدسة.

وقد ورد المعنى فى ألفاظ أخرى، وهى: عَمَر، ويُعَمر، ونُعَمّرُكُم ويُعَمّر، ثُمَّ جاء فى مَعْنَى متكامل فى قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]، فالأرض التى خلق الإنسان منها (الطين) مكن الله الإنسان منها، واللفظ يعنى السيادة والتمكن من أجل الإصلاح والإعمار، وهو معنى يشبه فى معناه الأول المعنى الحقيقى للاستعمار السياسى. بينما يتذرع المستعمرون بالمعنى الثانى وهو الإعمار والإصلاح كما سنرى. وقد ورد لفظ الاستعمار مرة أخرى واحدة بالمعنى المزدوج الذى قدمنا (آية٦١ هود).

ويلاحظ أن عبارة ﴿وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١] تختلف عن عبارة «استعمرتموه»؛ ولذلك فإن المعنى الأقرب إلى الواقع بهذا المصطلح هو معنى الخلافة؛ لأنها الولاية فى الأرض وليس على الأرض، كما تتفق كلمة فى الأرض مع معنى الإعمار واستخراج كنوزها من باطنها، وهى نقلة عبقرية من صدر الآية ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ﴾ [هود: ٦١] ثم أردف بأنه استعمر الإنسان فيها، فالإنشاء منها والاستعمار فيها يعطيان معنى التفاؤل الذى حرص عليه القرآن الكريم فى أكثر من موضع بين انحطاط النشأة وسمو الإنسان فى الأرض لعله يرى فى ذلك مدعاة للاعتراف بفضل الله؛ لأنه ليس بذاته أهلاً للفضل، ولكنه فُضّل على غيره واستخلف فى الأرض وائتمن على استعمارها، منَّة من الله وفضلاً.

وتجدر الإشارة إلى أن الأستاذ محمد فريد وجدى فى تفسيره لمعنى «الخليفة» قد أثبت المعنى العام، وهو خلافة فرد لآخر، دون أن يتأمل المعنى الخاص والمتميز للخليفة فى سياق سورة البقرة. ولعله خلط بين خلافة الإنسان لله وخلافة شخص لأمر معين مثلما خاطب الله ـ تعالى ـ «داود» مؤكدًا أنه جعله خليفة أى حكمًا وملكا. وبذلك

يختلف المعنى حين يختلف السياق. فخلافة الله للإنسان ليست كخلافة الإنسان لله، وهى لا تعنى التتابع على ما أسلفنا، بينما تمليك الله لداود على سبيل الحكم والخلافة فهو أمر من الله أيضًا وفضل منه. ولكن للخلافة هنا معنى أضيق من الولاية العامة لكل جنس الإنسان، وليس لشخص معين.

ثانيًا: السلطان

السلطان لغة من التسلط والقوة والحكم. فالسلطان هو السلطة والمكانة، والسلطان هو صاحب السلطة والحكم.

وقد ورد المصطلح فى القرآن بنفس المعنى فى مواضع متعددة. فقد يكون السلطان هو الدليل والحجة والبينة، كما فى قوله تعالى: ﴿**أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ**﴾ [الأعراف: ٧١] وكقوله تعالى: ﴿**إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ**﴾ [يونس: ٦٨]. وقد يعنى الحجة الدافعة والدليل اليقينى، كقوله جل شأنه: ﴿**فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ**﴾ [إبراهيم: ١٠].

فإذا عز الدليل والسلطان والحجة، فإن القول المرسل هو افتراء وقول بغير علم كما فى قوله تعالى: ﴿**إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ**﴾ [يونس: ٦٨].

وقد ورد المصطلح فى معنى النفوذ والأثر والسيطرة، كقول إبليس فى سورة إبراهيم (آية ٢٢): ﴿**وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلاَّ أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي**﴾. وقد أكد القرآن فى حكم الآيات فى سورة الحجر (الآيه ٤٢) «السلطان بمعنى التأثير أو التوجيه أو السيادة فى قوله تعالى: ﴿**إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ**﴾ [الحجر: ٤٢]. ومعنى ذلك أن الناس فى ذلك قسمان: عباد الله الذين حفظهم من أثر الشيطان وجعل لهم مناعة إزاء غوايته، وهم أيضًا المؤمنون فى قوله تعالى: ﴿**إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ**﴾ [النحل: ٩٩]. وأما الغاوون، فهم من سقطوا فى الغواية ودخلوا معسكر الشيطان.

وقد تأكد معنى البرهان والحجة والدليل فى قصة الهدهد مع سليمان فى قوله تعالى: ﴿أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ [النمل: ٢١] وهو معنى متكرر فى أكثر من موضع فى الكتاب الكريم فى سبأ: ٢١ ـ والصافات: ٣، ١٥٦ ـ وغافر: ٢٣، ٣٥، ٥٦، ومن ناحية أخرى قد يعنى السلطان القوة أو الرخصة أو الإذن كقوله تعالى: ﴿لا تَنفُذُونَ إِلاَّ بِسُلْطَانٍ﴾ [الرحمن: ٣٣] ومعناه المتطلبات والشروط اللازمة للنفاذ. وقد يكون السلطان هو الموجه والنصير كقوله: ﴿هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهْ﴾ [الحاقة: ٢٩].

فالسلطان فى القرآن الكريم على النحو السالف إيضاحة ينصرف إلى معنى المُلك أو الملك نفسه، كما ينصرف إلى الملك والتأثير المعنوى أو العقلى بمعنى الدليل والحجة والدافع. فالسلطان على الجسد، والسلطان على القلب والعقل، كما أن السلطان هو ما يتطلبه توفر الكثير من جوانب القوة..

ثالثًا: الوكيل

الوكالة فى اللغة هى التفويض. والمسلمون مجمعون على جوازها، ويشترط لصحتها أن يكون الموكل ممن تصح فيه مباشرة ما وكل فيه إما بملك أو ولاية، فلا تصح وكالة الصبى ولا المجنون ولا المحرم فى النكاح، ويشترط ذلك نفسه فى الوكيل. والقاعدة الشرعية هى «كل ما جاز للإنسان أن يتصرف فيه بنفسه جاز أن يوكل فيه غيره أو يتوكل عنه فيه»، ولا تصح الوكالة فى المجهول. (أحمد عاشور، مرجع سابق، ص ٤٢ - ٤٤). وقد فصَّل الفقهاء حكم الوكالة وصفة الوكيل وبيع الوكيل وشراءه له ولنفسه.

وقد ورد المصطلح فى القرآن الكريم بمعان مختلفة، فهى تارة إذا تعلق الأمر بالله تعالى تعنى السند أو الشاهد أو الضامن، كما فى آل عمران والأنعام والقصص والزمر والنساء، والإسراء وغيرها كقوله تعالى: ﴿وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣] ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، أى مهيمن، ﴿اللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ﴾ [يوسف: ٦٦] أى شاهد، ﴿وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلاً﴾ [الأحزاب: ٤٨] أى سنداً ونائبًا وحسيبًا.

أما إذا تعلق الأمر بالرسول ﷺ، فقد نفى القرآن على لسانه الكريم أن يكون وكيلاً على من يدعوهم إلى الحق، ومعنى ذلك أن صفة الوكيل من مفردات صفة الله تعالى، أى لا تصح لأحد من خلقه، وقد نفى الله، تعالى، فى أكثر من موضع تأكيداً لهذا المعنى، بل إن صفة الوكيل تقترب من أن تكون حكراً لله دون غيره كقوله: ﴿**أَلاَّ تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكِيلاً**﴾ [الإسراء: ٢]. ومعروف أن كلمة دُونَ تَعْنِى الاحتكار أو الغير، كَمَا تَعْنِى كُلّ مَا هُوَ أدنى أى فرد من خلقه.

وإننا لنلمح ذلك المعنى بشكل أوضح فى قوله ـ تعالى ـ فى المزمل: ﴿**رَّبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلاً**﴾ [المزمل: ٩]. وقد لفت القرآن النظر إلى معنى الوحدانية حين يتعلق الأمر بذاته ـ تعالى ـ لا شريك له، كما نفى عن نبيه ـ عليه الصلاة والسلام ـ هذه الصفة، ليس تجريئا له، وإنما تأكيد لخصوصيتها لذات الله، وفى آية واحدة «الأحزاب» ﴿**وَدَعْ أَذَاهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلاً**﴾ [الأحزاب: ٤٨]، لتعنى ملاذا وبديلا، بينما أراد الله أن يرفع العنت عن نبيه، فجاءت كلمة الوكيل فى معنى وحيد مغاير فى قوله تعالى فى الفرقان (آية ٤٣) ﴿**أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلاً**﴾. وهذا المعنى الوحيد يعنى أن الرسول لا يمكنه أن يقهر على الإيمان من بلغ أعلى مراتب الكفر وهو الذى اتخذ الإله هواه، ويعنى ذلك الذى تجاوز قواعد الله وحدوده وركب الشطط؛ ولذلك أكد الرسول ﷺ فى حديث صحيح أن المؤمن لا يكون مؤمنًا حقّا إلا إذا كان هواه نقيّا صحيحا مطابقا لما جاء به ﷺ، بخلاف الهوى الآخر الذى يضل عما جاءت به الرسل والكتب السماوية. على أن القرآن قد استخدم لفظ وكّل بمعنى كلّف فى سورة الأنعام، والسجدة كقوله: ﴿**فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ**﴾ [الأنعام: ٨٩]، وقوله تعالى: ﴿**قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ**﴾ [السجدة: ١٥]. وهذا المفهوم يقترب من المفهوم القانونى المعاصر كما سنرى.

كذلك تجب الإشارة إلى أن التوكل ليس منقطع الصلة بلفظ الوكيل إذ يعنى إسناد الأمر إلى الله ـ تعالى ـ كما فى قوله: ﴿**عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا**﴾ [الأعراف: ٨٩] ﴿**وَعَلَيْهِ**

تَوَكَّلْنَا﴾ [الملك: ٢٩] ﴿وَمَا لَنَا أَلاَّ نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ﴾ [إبراهيم: ١٢]، ودعوته المؤمنين إلى التوكل عليه، وهذا المعنى يقترب كثيراً من معنى الإسلام أى أسلم أمره إلى الله. وأوضح الأمثلة قوله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ﴾ [يوسف: ٦٧]، وعنى السند والمصير فى قوله: ﴿قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [الزمر: ٣٨]، وقوله: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ [الطلاق: ٣] أى كفايته وسنده. وأشار القرآن إلى أن التوكل من خصائص المؤمنين والصابرين وأولى العزم والمعرضين عن الجاهلين والجانحين إلَى السلم والمرجعين الأمر كله لله، وهو فى كل ذلك نعم المولى، ونعم النصير، ونعم الوَكيل.

المفهوم القانونى المعاصر للوكيل

تعرف النظم القانونية المختلفة نظام الوكالة بأنواعها المتعددة القانونية والقضائية والطبيعية «أى الولاية»، فالوكالة القانونية ـ وهى الأكثر شيوعًا ـ تختلف عن الوكالة القضائية التى يصدر بها حكم قضائى، وتتكون الوكالة من طرفين وموضوع وإطار زمنى. **الطرف الأول** هو الموكل الذى تبدأ بإرادته الوكالة، ويشترط أن يكون رشيداً كامل الأهلية سليمة إرادته من العيوب أو القيود.

والطرف الثانى هو الوكيل الذى يعهد إليه القيام نيابة عن الموكل بأمر معين.

والركن الثالث هو موضوع الوكالة. ويشترط أن يكون مشروعًا وممكنًا وموجودا، وأن يكون فى نطاق ما يحوز الموكل، إذ أنه لا يجوز أن تتخطى الوكالة حدود ما يملكه الوكيل.

والركن الرابع هو المدى الزمنى أو الموضوعى للوكالة. فقد تنتهى بانتهاء عمل معين أو أجل معين.

وكما تكون الوكالة عامة، فقد تكون أيضًا خاصة، وكما تكون فى المسائل القانونية والمادية، تكون كذلك فى المسائل الاجتماعية، بشرط ألا تقوم موانع تحول دون صحة هذه الوكالة.

وطبيعى أن الوكالة من عمل الأحياء، فتنتهى بموت الموكل أو الوكيل، أو انقضاء الموضوع أو المدة. وبذلك يختلف معنى الوكالة القانونية عن الوكالة فى القرآن الكريم، حيث يفترق ما يجوز على الأحياء عما ينفرد به خالق الأحياء. فإذا كانت الوكالة تنتهى بانقضاء أحد أركانها، كما رأينا، فإن وكالة الله لا تنتهى ولا تنقضى ما دام الله حيّا لا يموت. والوكالة فى المعنى القرآنى كما رأينا لا تجوز لغير الله فهى من أسفل إلى أعلى، أى من الإنسان إلَى الله، بينما الوكالة القانونية بين الموكل والوكيل، وهى خدمة متبادلة يقوم الموكل بخدمة مصالح الوكيل مقابل تلقى الوكيل الأجر المادى المتفق عليه أو المتعارف عليه لقاء هذه الخدمة. بينما لا يتلقى الله أجرًا عن خدمته؛ لأنها من الله لعباده بل إن الرسول لا يتقاضى من النَّاس أجر دعوته، بَلْ أجره عَلَى الله. فوكالة الله لا تكُون لسائر عباده، بَلْ هىَ منحةَ لأخص عباده الذين يعترفون بوحدانية الله، ويثقون بقدرته على الحماية، ولذَلك كان طلب الوكالة من عند غير الله هو سعى للشرك بالله، ما دام الله ـ جلت قدرته ـ قد جعل الوكالة صفة من صفاته؛ لأنها تجمع القدرة والسند والحماية بشكل مؤكد إذا أحسن الإنسان الظن بالله، ووثق أنه لا سند له إلا الله.

ويتعدد الوكلاء فى القانون بَيْنَمَا ينفرد الله ـ سبحانه وتعالى ـ بالوكالة، كَمَا يتضامن الوكلاء المتعددون إذَا لَمْ تكُن الوكالة أو موضوعها قابلاً للانقسام وهو أمر لَيْسَ قائمًا فى القرآن الكريم، وفى القانون يجوز أن ينيب الموكل نائبًا عَنْهُ فِى تنفيذ التزاماته وفق قَواعد تنظمها النظم القانونية المختلفة.

وإذا كان الموكل فى عقد الوكالة القانونى هُوَ الأصل والوكيل هُوَ التابع، فَإن القانون قَد رتب التزامات عَلَى الموكل والتزامات مقابلة عَلَى الوكيل، أما التزامات المَوكل فتبدأ بدفع الأجر رغم أن الأصل فى الوكالة أنَّهَا بلا مقابل؛ لأن عقد الوكالة من عقود التبرع، وهى أثر من آثار القانون الرومانى، وقد يشترط الوكيل عَلَى الموكل قصر الوكالة عَلَيْه، فلا يوكل فى ذَاتَ العمل غيره بشرط أن يكُون ذَلك محددًا من حَيْثُ الزمان والموضوع. ومن التزامات الموكل أن يرد للوكيل مَا أنفقهَ فى تنفيذ الوَكالة مَعَ الفوائد، ولا يشترط لرد هَذه المصروفات نجاح الوكيل فى تنفيذ الوكالة، كَمَا يلتزم الموكل بتعويض الوكيل عَمَّا لحقة من ضرر، مثْلَمَا يلتزم بإعطاء الوكيل بَعْد انتهاء الوكالة مخالصة بإبراء ذمتة. ويظل للموكل دَائمًا الحْقّ المنفرد من طرف واحد بإنهاء الوكالة وإعفاء الوكيل من مهمته.

وما دَامَ الموكل هُوَ الأعلى، فَإِنَّهُ يسأل عَن أفعال وكيله، يستوى فى ذَلك أن تكُون الوكالة بتفويض فعلى أو كَانَت وَكالة ظاهرة أو مستترة، ولا يسأل الموكل عَن أفعال الوكيل خارج النطاق المشروع للوكالة.

وتنتهى الوكالة عادة بإتمام العمل الموكل فيه، أو بفسخ أو بانتهاء الأجل المعين للوكالة أو باستحالة التنفيذ أو بالإفلاس والإعسار ونقص الأهلية أو موت الموكل أو الوكيل، كَمَا تنتهى بعزل الوكيل من الوكالة، أو بنزول الوكيل عَن الوكالة. ومن الواضح أن هَذه الأوضاع القانونية لعَقد الوكالة تختلف اختلافًا جذريّا كَمَا أوضحنا عَن الوكالة القرآنية.

الخلاصة: وفى ضوء ما تقدم، فإن أركان الوكالة القانونية لا يمكن تطبيقها على معنى الوكالة القرآنية، لأنها عقد بين أكفاء، لها موضوع وزمن وأجر ومقابل، وهو ما لا نجده فى الوكالة القرآنية. وهكذا تفترق الوكالة القرآنية عن الوكالة القانونية فى مواضع متعددة.

فمن ناحية، يكون الموكل فى الوكالة القانونية هو الآمر الناهى، ولكن الموكَّل وهو الإنسان الَّذى لا يُمْكن أن يكُون كذلك فى علاقته بالوكيل وهو الله. **ومن ناحية ثانية،** تكون الوكَالة القانونَية متوقفة على إرادة الموكَّل، كما تكون لعموم الناس متى توفرت شرائطها، بينما الوكالة القرآنية من خصائص المؤمنين وهى فئة من الناس وليس لعموم الناس، كما أنها ليست قرارًا كما فى الوكالة القانونية، وإنما هى متفرعة على صفة الإيمان. **ومن ناحية ثالثة،** فالوكالة القانونية محدودة فى عمومها وخصوصها، ولكن الوكالة القرآنية مطلقة. **أما الزاوية الرابعة** التى تفرق بين الوكالتين، فهى أن إطلاق الوكالة القرآنية بجعلها غير مقيدة بزمن أو موضوع أو إرادة الموكَّل على خلاف الوكالة القانونية التى ينهيها الموكَّل متى شاء أو تنقضى بانقضاء زمنها أو موضوعها أو أطرافها.

رابعًا: الحق فى المفهومين القرآنى والقانونى

حفلت آيات الذكر الحكيم بكلمة الحق فى نصف سور القرآن الكريم تقريبًا، فهى من أسماء الله تعالى ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾ [طه: ١١٤]، ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ

الْحَقُّ﴾ [الحج: ٦]، ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المؤمنون: ٧١]، ﴿وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ [النور: ٢٥].

وهكذا تنوعت مفاهيم كلمة الحق فى القرآن الكريم، فالله هُوَ الحقّ وهو الملك الحقّ:

والحق هُوَ السر والهداية.

والحق هُوَ اليقين المطلوب والصدق.

والحق عكس الباطل أو الهزل: ﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ﴾ [الأنبياء: ٥٥].

والحق هُوَ الطريق الصحيح الَّذى لا شَكَّ فيه.

والحق هُوَ القسط المستحق للسائل والمحروم يحق لهما المطالبة به ممَّن لَدَيْه المال، وقد يكُون حقّا عامّا دُونَ تحديد، كَمَا قَد يكُون حقّا معلومًا محددًا. وحق المال هَو المستحق للغير من مستحقى الصدقة عَلَيْه.

والحق عَلَى خلاف الظن أو الشك.

والحق عَلَى خلاف الضلال.

الحق فى المصطلح القانونى

ينقسم القانون إلى قسمين: هما الحق، والواجب أو الالتزام. وتدور فروع القانون حول هذين القسمين، بل إن الحق يطغى فى الاستخدام العام على الالتزام، بحيث صار الحق مرادفًا للقانون فى اللغات الأجنبية. كما أن كليات القانون قد سميت بكليات الحقوق، وسبب ذلك أن الحق يصدق أن يكون حقّا من ناحية، والتزامًا من ناحية أخرى، فهو يستغرق قسمى القانون. فما هو حق للشخص أو الجهة التزام على جهة أخرى. ومصادر الحق فى القانون متنوعة شأنها شأن مصادر الالتزام، وهى القانون والعقد والإرادة المنفردة والفعل المنشئ للمسئولية التقصيرية بوجهيها الإيجابى

والسلبى. أما أنواع الحقوق، فهى حقوق شخصية وحقوق عينية وحقوق مختلطة بين هذا وذاك. وهكذا تتفرع أنواع الحقوق تفريعات تفصيلية ليس هذا مقامها. أما الحق نفسه فى القانون، فهو رخصة ومكنة يُخول صاحبها سلطة على شىء ويحميها القانون. ومعنى ذلك، أن الحق رخصة لشخص طبيعى أو معنوى قبل شخص آخر طبيعى أو معنوى على شىء له محل مشروع وسبب يقره القانون، وهناك العديد من الحالات التى ينتهى فيها الحق إما بالسقوط أو بالانقضاء عن طريق الاقتضاء، وذلك حسب أنواع الحقوق التى يغرق الشراح فى تفصيلها، ولكنها على الجملة تتفرع إلى حقوق أصلية وحقوق تبعية، وحقوق عينية وأخرى شخصية.

ويختلف الحق فى القوانين الداخلية عن الحق فى القانون الدولى من حيث إن مصدر الحق فى القوانين الداخلية متنوع ويدور فى سياقين هما بين الأفراد بعضهم بعضًا، أو بين الأفراد والدولة. أما فى القانون الدولى، فإن هناك نظامًا قانونيًا واضحًا للعلاقة بين الحقوق والالتزامات التى تشكل المركز القانونى لأطراف العلاقة القانونية، وهى أكثر وضوحًا فى المعاهدات الدولية الثنائية، وكذلك فى العقود الدولية على خلاف مصادر القانون الدولى الأخرى. وهناك فرق آخر يتسم بالطابع الفنى بين الحق فى القانون الداخلى، بينما لا توجد مصادر للحق فى القانون الدولى وإنما يكون للقانون الدولى نفس المصادر المعروفة.

خامسًا: مفهوم الرشد فى القرآن والقانون

استخدام القرآن الكريم كلمة الرشد تدور كلها حول النضج العقلى والوجدان والهداية والرجوع إلى الحق. وجاء الرشد مقابلاً للغى ﴿قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦]. كما جاء ليعنى سبيل الهداية «سبيل الرشد». من قوله أيضًا: ﴿يَهْدِى إِلَى الرُّشْدِ﴾ [الجن: ٢] وهو المقابل للضلال. كما جاءت كلمة الرشد بمعنى الرشادة وهى الخير والهداية، وهى تقابل كلمة الشر ﴿أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِى الأَرْضِ﴾ [الجن: ١٠]، ومن مثل قوله: ﴿قُلْ إِنِّى لا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلا رَشَدًا﴾ [الجن: ٢١]. والرشد هنا هو الخير والنفع، ومن ثم كان الرشد هو الدال على طريق الخير، وأما المعنى الثانى والذى يندرج فى سياق بحثنا مباشرة فهو ما يدور حول الرشد المتعلق

بالسن، أى العلاقة بين السن، العمر الإدراكى، والعمر الزمنى، أو كما يطلق علماء النفس العمر العقلى والعمر الزمنى. فإن تطابق العمران كان الإنسان ذا قدرة عقلية عادية، وإن تفاوتا فرجح العمر العقلى على العمر الزمنى، صار الإنسان فى مدارج النبهاء. وإن قل عمره العقلى عن عمره الزمنى عد ضمن مراتب البلهاء، وبذلك تقف البلاهة على طرف النقيض مع العبقرية عندما يختل التوازن بين العمر الزمنى والعمر العقلى. ونصادف فى القرآن الكريم ثلاثة مواضع يتكرر فيها هذا المعنى هى: (الآية ٦ النساء)، (الآية ٦٦ الكهف)، (الآية ٥١ الأنبياء). فقوله تعالى: ﴿**فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ**﴾ تنصرف إلى القصر اليتامى، ولفظ أنس لفظ معنوى ولكنه يستند إلى مظاهر القياس ودلائل السلوك. وهذا مسنود إلى ولى الأمر الذى يشرف على إدارة أموال اليتامى القصر. ولم يشأ القرآن الكريم أن يخضع هذه المسألة لقاعدة حسابية أو رياضية بأن يشترط مثلاً أن يبلغ القاصر سنّا معينة كما هو الحال فى القانون، ولكنه ترك تقدير السلوك الرشيد فى المسائل المالية بالنسبة للقاصر اليتيم إلى ولى الأمر. ولما كان ولى الأمر مستفيدًا من استمرار إدارة أموال اليتيم، فإن هناك شبهة فى أن يتعمد تأخير الإقرار بأن القاصر قد رشد. ولكن القرآن الكريم ترك هذه المسألة الحساسة إلى ضمير الولى وهى مسألة بينه وبين الله تعالى؛ ولذلك أردف بقوله ـ عز من قائل ـ عندما تحدث عن أجر الولى المدير: ﴿**وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا**﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وليس معنى ذلك أن قرار وصول القاصر إلى سن الرشد متروك كلية للولى، وإنما يجب أن يستدل أيضًا على مظاهر الرشادة وفقًا للعرف والقانون. وسوف نرى بعد قليل عند المقارنة بين القرآن والقانون فى هذه النقطة أن القانون لا يعبأ بضمير الولى ولا يقيم له وزنًا؛ لأن القانون تعبير خارجى عن حقائق موضوعية تتمثل فى سلوك محدد وليس له علاقة بما يعتمل فى الصدور إلا فى حالة واحدة وهى عندما يدق البحث عن النية الإجرامية فى القانون الجنائى، وهى الركن المعنوى للجريمة أو للعمل الإجرامى.

على أن الرشد بالنسبة للأنبياء هو الهداية أيضًا وبدء نزول الرسالة، واتصال النبى بالله ـ سبحانه وتعالى ـ قد ارتبط فى معظم الأحوال بسن معينة، والراجح أنها الأربعون، وهى السن التى قدرها صاحب الرسالة؛ لأنها لحظة اكتمال النمو العقلى

والوجدانى والتى بعدها يبدأ الطور الثالث من أطوار حياة الإنسان، كما عرفت بسن الرجولة، أى التحمل المطلق للمسئولية، وأى مسئولية أكبر من أن ينوب الإنسان عن الله فى تبليغ رسالته، فهى رسالة خاصة تتطلب سنّا خاصة وإعداداً خاصّا. غير أن الرشد قد ارتبط فى القرآن الكريم على وجه الإجمال بالعلم والحكمة. ويبدو أن من قبيل ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا . .﴾ [القصص: ١٤] فكلمة أشده واستوائه تعنى النضج والرشد العقلى والجسمانى. ومن مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٥١]. والرشد هنا ليس مرتبطًا بالسن، كما أنه من ناحية أخرى قد ربط بين الرشد والهداية من ناحية وبين الرشد والكمال العقلى من ناحية أخرى. فنحن نعلم أن إبراهيم عليه السلام قد اهتدى بعقله إلى وجود الله، ثم ثبت الله إيمانه عندما طلب إبراهيم أن يريه كيف يحيى الموتى، ولا شك أن اللحظة التى توصل فيها عقل إبراهيم إلى وجود إله واحد أحد لهذا الكون هى نفس اللحظة التى هداه الله فيها إلى هذه النتيجة؛ ولذلك فالثابت أن المخ والعقل شيئان مختلفان، وأن العقل قبس من روح الله ـ تعالى ـ من شاء أسبغه عليه، ومن شاء قدر عليه حظه ورزقه. ومن ثم، فيكون المنكر لوجود الله إما ضعيف العقل أو ذا هوى، ويكون بذلك ظالمًا لنفسه. ولكن القرآن قد أشار إلى فرضيتين مختلفتين أن الإيمان بالله عن طريق العقل مسألة طوعية، وقرار متروك للإنسان، وفى نفس الوقت أكد القرآن أن الله يهدى إليه من يشاء ويضل من يشاء. ونحن نفهم ذلك على أن الله وهب العقل ووجهه بالقدر اللازم لأداء وظيفته وهى إدراك الله أو فوات ذلك. فمن آمن فَقَد وُهب عقلاً راجحًا سديداً، ومن كفر فهو من غير أصحاب العقول، إذا فهم اصطلاح «العقل» على النحو الذى قدمنا مع أنه قد يكون بمقاييس أخرى من العباقرة الأعلام.

فما هى العلاقة ـ إذن ـ بين الرشد المرتبط بالعمر، وبين الرشاد الذى ينصرف إلى الهداية؟ يدلنا القرآن الكريم ـ بحق ـ على أن الارتباط بين العمر والهداية فى الظروف العادية ارتباط واضح. أما فيما يتعلق بالهداية والرسالة، فإن العمر ليس بالضرورة شرطًا لازمًا، وإلا كيف يتحدث عيسى وهو فى المهد حديث الأنبياء؟ وغير ذلك كثير.

معنى الرشد فى القانون

تحرص مختلف التشريعات المدنية والتجارية والجنائية على أن تحدد سنّا معينة عندها

يصبح الإنسان أهلاً لأداء الالتزامات، وتسمى شخصية الأداء، وذلك بخلاف شخصية الوجوب التى تنعقد للشخص منذ أن يكون جنينًا بحيث يكون أهلاً لتلقى كافة الحقوق من الغير. ومعنى ذلك، أن الإنسان فى القانون يبدأ طفلاً يعوزه التمييز، ثم يصل إلى سن معينة هى فى القانون المدنى المصرى سبع سنوات، ثم يصبح صبيّا مميزًا، ثم يكتمل التمييز ويصل إلى سن تسمى سن الرشد، وهى الحادية والعشرون يكون الإنسان عندها مسئولاً عن تصرفاته المدنية. أما قبل هذه السن، فلا يتحمل تبعة أعماله الجنائية، كما يمكنه فى سن مقاربة أن يمارس الأعمال التجارية أو بعضها تحت إشراف الولى.

كما تحدد قوانين العمل سنّا معينة لا يجوز تشغيل الصبية قبلها مثلما تضع القوانين الجنائية سنا تفصل بين ما دون الحدث، والحدث، والراشد. وتختلف قوانين الدول المختلفة فى السن التى تضعها للوصول إلى مرحلة الرشد المدنى والتجارى والجنائى وما يتعلق بالعمل وذلك وفق تطور الظروف وأعراف تلك الدول، مثلما تختلف تحديد سن الرشد السياسى، أى السن التى يستطيع الإنسان عندها أن يمارس الحياة السياسية مثل عضوية المجالس التشريعية وتولى الوظائف العامة وغيرها. ولكن القانون يميز بين سن الرشد والرشادة، إذ قد يصل الإنسان إلى السن التى يعد عندها راشدًا، ولكنه لسبب أو لآخر قد لا يكون رشيدًا، وذلك لعلة فى عقله كالمجنون ونحوه، أو لعلة فى تمييزه كالأبله والسفيه. وتختلف القوانين فى تحديد المركز القانونى لعديمى الأهلية أو ناقصيها، والتصرفات المختلفة التى تجوز ويعتد لها وتلك التى لا يجوز الاعتداد بها إذا أتاها عديم الأهلية أو ناقصها.

وتجمع قوانين الدول المختلفة على مفهوم مشترك، وهو حماية الشخص ومصالحه من تصرفاته؛ ولذلك تقسم هذه القوانين تصرفات ناقص الأهلية ـ بحسب نوع النقص وأسبابه ـ إلى تصرفات تدور بين النفع والضرر، وأخرى ذات نفع محض، وثالثه ذات ضرر محض. فتحرم الأخيرة، وتأخذ من الأولى ما ينفع الشخص، وتجيز الثانية. ولكن كافة القوانين لا تعتد بعديمى الأهلية، وإن كان بعض الفقهاء فى الشريعة الإسلامية يميزون فى أحوال انعدام الأهلية بسبب الجنون بين حالتى الجنون المطبق، والجنون المتقطع، فتجيز التصرفات فى أحوال الإفاقة فى الحالة الثانية وتبطل كافة تصرفات الحالة الأولى.

وهناك نقطة هامة تتصل بالعلاقة بين درجة الرشادة والرشد وقدر المسئولية. فالشريعة الإسلامية لا تعتد بسن الرشد، ولكنها تعتد بدرجة الرشادة حيث يعفى من المسئولية من كان مجنونًا (المريض)، ولكنها لا تعفى السكران الذى أذهب عقله بيده، بينما تعفى المكره الذى انعدمت إرادته؛ لأن مناط المسئولية فى الشريعة الإسلامية ركنان هما الإرادة والعقل؛ ولذلك نلمح فى كتاب الله إشارات متكررة إلى هذين الركنين، فإن كان الإنسان عاقلاً تحدد مركزه بعد ذلك بإرادته؛ ولذلك أشار القرآن الكريم إلى أن الله قد هدى الإنسان إلى كلٍّ من الخير والشر وترك له عمل الإرادة لكى يختار بينهما ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠]، وفى قول آخر ﴿إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣].

أما فى القانون، فإن مناط المسئولية أيضًا العقل والإرادة، فلا يسأل المجنون كما لا يسأل المكره الذى تعطلت إرادته أو شابها عيب من عيوب الإكراه؛ لأن التصرف القانونى المعتبر يجب أن يكون صادراً عن إنسان عاقل مميز وعن إرادة سليمة لا تشوبها شائبة.

ومعلوم أن سلامة الإرادة من العيوب أمر لازم فى نشأة المسئولية فى كنف الأفراد والدول وهو أمر لازم فى القوانين الدولية أيضًا. فالدول إما كاملة الأهلية أى السيادة أو ناقصة السيادة كالدول الواقعة تَحْتَ الحماية، أو الأقاليم الواقعة تَحْتَ الإدارة الدُّوَلِيَّة أو تَحْتَ صورة من صور الانتداب أو الوصاية.

الرشد

ويبدو أن القرآن الكريم يفرق بين كلمة راشد ورشيد. فالراشد هو الذى بلغ عمراً معينًا يبلغ به سن الرشد المدنى أو السياسى أو العقلى، أو يفترض أنه فى هذه السن تكتمل له ملكات التمييز.

والرشد عند الرسل والأنبياء هو الحالة العمرية والعقلية والنفسية التى يكون فيها الرسول أو النبى صالحًا ومهيئًا لحمل الرسالة بما فيها من تبعات شخصية واجتماعية؛ لأن الرسالة بطبيعتها مسألة جدلية من حيث إنها رسالة إصلاح وتقويم لما اعوج من سلوك الناس وانحرافاتهم، ومن ثم فإن تصديهم لها كبير

الاحتمال، وزجرهم لحاملها أيا كانت مكانته بينهم وإعزازهم له هو رد الفعل الأرجح المتوقع منهم.

أما الرشيد، فهو الرجل الذى أوتى من سداد الرأى وقوة العقل ما يجعله قادرًا على تبين الحق والاعتصام به والعمل فى سبيله. ويحدثنا القرآن الكريم فى قصة لوط كيف ضاق لوط ذرعًا بجهالة قومه ومجادلتهم، وليس تقريره فى سؤال واضح: ﴿**أَلَيْسَ مِنكُمْ رَجُلٌ رَّشِيدٌ**﴾ [هود: ٧٨] سوى التأكيد عَلَى أن قومه قد عز فيهم وجود مثل هذا الرجل، مع أن رجالهم قد بلغوا ـ قطعًا ـ سن الرشد بالمعنى العمرى الذى أشرنا إليه، والذى يقدره فقهاء الشريعة الإسلامية بسن الحلم وهو إجماليًا بين ١٤ : ١٥ عامًا، وهو أقل من السن المقررة فى القوانين الوضعية. ولعل هذه السن هى التى استعان بها رجال القانون الجنائى فى تحديد المسئولية الجنائية للصبى المميز البالغ خمس عشرة سنة بحيث يقضى العقوبة فى دور الأحداث.

سادسًا: العهد والميثاق

وللعهد فى القرآن معان شتى، منها **أولا**: الأمان فى ﴿**فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ**﴾ [التوبة: ٤]، **وثانيها**: اليمين ﴿**وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ . .**﴾ [النحل: ٩١]، **وثالثها**: الوصية ﴿**إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا . .**﴾ [آل عمران: ١٨٣]، **وأخيرًا** بمعنى الزمن ﴿**أَفَطَالَ عَلَيْكُمُ الْعَهْدُ**﴾ [طه: ٨٦]. وقد تأتى بمعنى التعاقد والتعاهد فى قوله: ﴿**إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ . .**﴾ [التوبة: ١] ﴿**إِلاَّ الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ . .**﴾ [التوبة: ٤] ﴿**إِلاَّ الَّذِينَ عَاهَدتُّمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ . .**﴾ [التوبة: ٧] ﴿**وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ . . .**﴾ [النحل: ٩١] ﴿**وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا . .**﴾ [البقرة: ١٧٧]. وأخيرًا قَد يكُون مَعْنَى العهد هُوَ الارتباط، ويكون مَعْنَى الميثاق هُوَ الإبرام، كقوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ**﴾ [البقرة: ١٧٧].

وأغلب استخدامات العهد فى القرآن جاءت بمعنى الميثاق أو الإيمان أو الميثاق المعزز باليمين الذى قطعه الناس على أنفسهم لله أو أخذه الله عليهم. وقد يأتى العهد بمعنى

المكانة والرتبة أو الضمان فى قوله تعالى: ﴿أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾ [مريم: ٧٨]، وقوله تعالى: ﴿لا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلاَّ مَنِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾ [مريم: ٨٧]، وجاءت كلمة العهد بمعنى الرسالة فى قوله تعالى: ﴿لا يَنَالُ عَهْدِى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]. ولما كان الله ـ تعالى ـ أعلم حيث يضع رسالته، فقد استبعد ممن تصل إليهم الرسالة والإمامة للضرورة الظالمين من عباده.

تكرر لفظ الميثاق فى القرآن الكريم عدة مرات بمعنى واحد وهو العهد الذى قطعه الناس على أنفسهم أو أخذه الله منهم. كما جاءت كلمة العهد والميثاق معًا فى نفس الآيات ﴿وَالَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾ [الرعد: ٢٥] وفى سورة البقرة والرعد. ويعنى الميثاق هنا الإبرام، أى ينقضون عهد الله بعد إبرامه؛ لتنصرف الكلمة إلى نشأته وليس مضمونه.

وقد أشار القرآن إلى كلمة الموثق لتعنى الدليل والإثبات فى قوله فى يوسف: ﴿لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّىٰ تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِّنَ اللَّهِ﴾ [يوسف: ٦٦]، ولكن كلمة الموثق جاءت فى يوسف أيضًا بمعنى العهد لقوله: ﴿أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُم مَّوْثِقًا مِّنَ اللَّهِ﴾ [يوسف: ٨٠]. وقد تأتى كلمة الموثق بمعنى البرهان أو كلمة السر فى قوله فى يوسف: ﴿فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ﴾ [يوسف: ٦٦].

على أن كلمة ميثاق قد جاءت بمعنى العزم والتصميم، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ﴾ [آل عمران: ٨١]، وقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [آل عمران: ١٨٧]، كذلك جاءت كلمة الميثاق بمعنى «المعاهدة» فى قوله فى النساء: ﴿إِلاَّ الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ﴾ [النساء: ٩٠]، وقوله: ﴿وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾ [النساء: ٩٢]. وبذلك أوضح القرآن الكريم النظام القانونى للعلاقة بين الأطراف المتعاهدة، ومثله فى قوله ـ تعالى ـ فى الأنفال: ﴿فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلاَّ عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ﴾ [الأنفال: ٧٢].

العهد والميثاق فى المصطلح المعاصر

الميثاق فى اللغة القانونية هو الاتفاق أو المعاهدة التى تبرم بين دول لتنظيم مسألة معينة تدخل فى كنف القانون الدولى، ومن أمثلتها ميثاق الأمم المتحدة والمواثيق المنشئة للمنظمات الإقليمية، كما يطلق المصطلح على المحالفات السياسية والعسكرية.

أما كلمة العهد، فقد عرف بها عهد عصبة الأمم، ويماثل فى معناه الميثاق أو المعاهدة وإن اختلف المصطلح فى اللغات الأجنبية.

وينقسم العهد والميثاق فى القرآن الكريم إلى قسمين:

القسم الأول: يتعلق بالعلاقة بين الإنسان وربه، وأما **القسم الثانى:** فيتعلق بما يبرم من معاهدات، وينشأ من اتفاقات بين الجماعات والأفراد. وقد أكد القرآن الكريم على قدسية العهود والعقود والمواثيق من النوعين، وجعل احترام المعاهدات بين الجماعات والأفراد من صفات المؤمن، كما جعل عدم الوفاء بالعهد ضربًا من ضروب النفاق. وقد حاولت قواعد القانون الدولى المعاصرة والتقليدية التأكيد على قدسية المعاهدات وأهمية احترامها منذ أوضح الرومان أن المتعاقد عبد تعاقده وهى أعلى درجات الإذعان، كما قيدت هذه القواعد حرية المتعاقدين فى التملص من التزاماتهم تحت ذرائع مختلفة وأهمها تغير الظروف، أو ما يعرف بشرط بقاء الشىء على حاله لحظة التعاقد. وقد تشدد المفهوم القرآنى فى ضرورة احترام المواثيق وترك الرخص فى أحوال محدودة يسقط فيها التكليف على النحو الذى يعرفه الأصوليون، سواء كان التكليف فى حق من حقوق الله أو فى الحقوق المتبادلة بين العباد، وميز القرآن بين سقوط التكليف أو الالتزام الناجم عن الميثاق أو العهد وبين حالات انتفاء المسئولية، وإن كان الموضوعان يختلطان إلى حد بعيد، ويحتاج تأصيلهما إلى جهود علماء الشريعة والقانون.

سابعًا: الأمة والقوم

وردت أمة فى مواضع عدة فى القرآن الكريم، فهى تارة بمعنى الجماعة ﴿ **وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ** ﴾ [البقرة: ١٢٨] وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ **وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ**

يَسْقُونَ﴾ [القصص: ٢٣]. وأورد القرطبى والسجستانى معنى الواحد ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا﴾ [النحل: ١٢٠] وقال ﷺ فى زيد بن عمرو بن نفيل، «يبعث أمة واحدة». وقد ترد بمعنى الدين ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ﴾ [الزخرف: ٢٢]. وقد ترد فى معنى رابع لتنصرف إلى الزمان ﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ [يوسف: ٤٥]. وقد ورد لفظ الأمة بمعنى النوع، كما فى قوله: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [البقرة: ٢١٣] ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عمران: ١١٠] ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقوله: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ﴾ [النساء: ٤١]، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [المائدة: ٤٨]. فانتساب الناس جميعًا إلى أمة واحدة هى شجرة الإنسانية وأصلها آدم وحواء، فالأمة هنا تعنى الجنس البشرى.

والأمة قَد تطلق عَلَى النوع من البشر أو المخلوقات الأخْرَى، فهى أيضًا أمم كسائر طوائف البشر. وما قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ إلا إشارة إلى الأمة الإسلامية ضمن الأمم الأخرى التى تشرفت بالرسل والأنبياء. فالأمة فى هذا المقام أساسها الاتحاد فى الرسالة أو الدين، فهناك الأمة المحمدية والأمة الموسوية أو اليهودية والأمة المسيحية أى المنسوبة إلى المسيح عليه السلام. فالأمة الإسلامية التى يجمعها الإسلام، رغم تفاوت الأعراق واللغات، هى أمة وسط فى منهجها، وليس فى ترتيب وجودها التاريخى؛ لأن الإسلام هو دين الوسطية بين الإغراق فى المادة فى الشريعة اليهودية، والإغراق فى المعنويات كما هو حال المسيحية.

والأمة بالمعنى الأشمل فى التصور الإنسانى العام، والأمة التى تجتمع على دين معين، هو المعنى الذى يتصل بالدراسة المقارنة بين مفهوم القرآن الكريم، والمفهوم السياسى والقانونى المعاصر، حيث تبتعد عنه مفاهيم الأمة الجزئية أو المفهوم الذى ينصرف إلى القوم من بنى الإنسان أو المخلوقات الأخرى، أو معنى الطائفة فى قوله: ﴿وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا﴾ [الأعراف: ١٦٠]، وهو وصف منحصر فى بنى إسرائيل. وقد أشار القرآن الكريم - إذن - إلى أساسين فى تكوين الأمم، وهما إما الانتساب إلى النوع تمييزا له عن بقية الأنواع والمخلوقات الأخرى، أو الانتساب إلى

دين معين فتكون الأمة هى جماع معتنقى هذا الدين، ومن ثم يصبح اليهود أمة، كما يصبح المسيحيون أمة، مثلما هو حال الأمة الاسلامية.

أما لفظ الأمة فى المصطلح المعاصر القانونى والسياسى، فيقف مقابل مصطلح الشعب ومصطلح الدولة، وهى مصطلحات سياسية واجتماعية وقانونية حديثة. فكلمة الأمة شاعت فى أوروبا فى القرن التاسع عشر فى إطار حركة القوميات، وكانت تنصرف أساسًا إلى سعى الأمم إلى تشكيل دولة خاصة بها.

وكانت كلمة القومية تعنى تحول الأمة إلى دولة فى الوقت الذى توزعت فيه عناصر الأمة بين دول متفرقة. ونحن نعلم أن مصطلح الدولة قد نشأ فى أوروبا فى بدايات العصور الحديثة مقترنًا بمفهوم السيادة الداخلية والخارجية، وذلك فى إطار تحول المجتمعات الأوروبية من النظم الإقطاعية فى العصور الوسطى إلى نظام الدولة القومية الموحدة، وكذلك فى الوقت الذى انحسم فيه الصراع بين رجال الدين والأمراء والنبلاء والملوك لصالح الملك الواحد على دولة واحدة ذات السيادة بوجهيها ورمزها الملك رأس الدولة. فكانت الحركات القومية محاولة لتكريس سلطان الشعوب بمعنى ما فى مواجهة تطرف مفهوم السيادة الداخلى المكرس فى يد الملك، وهى بمعنى ما امتداد للتيار الديمقراطى الذى بدأ فى أوروبا منذ بدايات القرن الثانى عشر. ومن ناحية أخرى، فإن الحركة القومية فى أوروبا قد استهدفت توجيه أشتات الأمم، وخاصة الأمة الألمانية التى توزعت بين ١٣٠ إمارة، وكذلك الأمة الإيطالية التى عانت منذ العصور الوسطى من التفتت والصراع، وهو ذات الشاغل الذى اهتم به مكيافيللى فى كتابه «الأمير» فى منتصف القرن السادس عشر.

أما مصطلح «الشعب» والذى ورد فى القرآن الكريم لكى يشير إلى أقسام الإنسان ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ﴾ [الحجرات: ١٣]، فهو عند علماء الاجتماع مجموع سكان الدولة بصرف النظر عن أعراقهم أو ثقافاتهم. فإذا عدنا إلى مصطلح الأمة، وهو ما يهمنا فى هذه الدراسة، فإن علماء الاجتماع قد اختلفوا فى مقومات الأمة، ولكن ظل الاتفاق بينهم على عدد من العوامل التى تكوِّن الأمة وهى اللغة والثقافة والروح والآمال المشتركة، مع ملاحظة أن هناك أممًا قد لا تتفق فى اللغة بسبب اغتراب جزء منها، كما يكتسب هذا الجزء ثقافة البلد الذى يعيش فيه دون

الثقافة المشتركة التى تجمع أفراد الأمة، ومن أمثلة ذلك الأمة الفلسطينية والأمة الكردية وغيرهما.

وهكذا يختلف مفهوم الأمة فى القرآن الكريم، الذى يقوم على أساس الدين، عن مفهوم الأمة المعاصر الذى يقوم على جماع أسس أخرى، قد يكون من بينها الأصل العرقى؛ ولذلك عندما أعلن اليهود أنهم أمة مهما تقادم عليهم العهد، وتقطعوا فى الأرض، اعترض جانب كبير من الفكر السياسى العربى القومى على ادعاء الأمة أو القومية لليهود على أساس أن اليهودية دين، بينما الدين فى نظرهم ليس سوى أحد عناصر الأمة أو القومية، فضلاً عن أن قيام الأمة على الدين هى نظرة عرقية تحيزية تجعل أصحاب الديانات أممًا متناحرة.

ولا شك أن هذه النظرة قد تأثرت بعاملين من الفكر العالمى، **العامل الأول:** هو أدب التيار القومى فى أوروبا فى عصر القوميات، وبشكل خاص نظرية رينان فى فرنسا التى استبعدت الدين من مكونات الأمة، **وأما العامل الثانى:** فهو المتأثر بالتيار اليسارى الذى لم يكن يتعاطف مع عنصر الدين كأحد مكونات الأمم ناهيك عن التيار الشيوعى، الذى كان يعارض فكرة الأمة أصلاً بوصفها من بقايا الفكر البرجوازى الرجعى.

ولم تكن النظرية الشيوعية تعترف سوى بأمة العمال، أو بمعنى أدق أمة الطبقة البروليتارية.

وقد أدى الاختلاف بين أساس الأمة فى القرآن، والاصطلاح المعاصر إلى اختلاف مماثل بين الداعين إلى قيام الأمة الإسلامية والقومية الإسلامية، على أساس أن وحدة الدين تجب وحدة العوامل الأخرى التى تتقاطع معها، بينما يستند الفكر القومى العربى على مجموعة العوامل التى تتشابه فيها الشعوب العربية دون تركيز على عامل الدين حتى يستظل بظل هذه القومية أبناء الديانات الأخرى.

ولا شك أن انتهاء عصر القوميات فى أوروبا، ثم انتهاء عصر الأيديولوچيات السياسية، بعد انهيار الاتحاد السوفييتى، قد أفسح المجال أمام صحوة عارمة للحركات القومية والعرقية على السواء، ومن ثم يمكن فهم تجدد الخلاف بين الوطنية والقومية، سواء القائمة على الدين أو على غيره من العوامل الأخرى فى إطار المرحلة الراهنة. ولا شك أن صحوة التيارات القومية والعرقية تهدد فكرة الدولة وهيبتها ودورها فى

النظام الدولى، خاصة وأن الفكر السياسى الحديث الذى يوسع دائرة المجتمع الدولى على حساب المجتمعات الوطنية قد أثر على فكرة السيادة لصالح المجتمع الدولى، وبذلك تعددت العوامل التى تهدد الدولة وتضغط على وجودها مما أدى إلى انهيار بعض الدول فى المناطق الحرجة مثل ألبانيا، الصومال، وليبريا، وغيرها.

ويقوم التناقض بين القوميات التى تريد التحول إلى دول وليس بين الأمم كحقيقة اجتماعية أو سياسية أو تاريخية أو دينية، ولا ضير من أن ينتمى الشعب الواحد إلى عدد من الأمم فى وقت واحد، إذا توفرت مقومات ومكونات كلٍّ منها؛ لأن هذه الأمم حقائق قائمة، فلا شك فى وجود الأمة الإسلامية القائمة على اتحاد الدين مع اختلاف العوامل الأخرى جميعًا، وفى وجود الأمة العربية، ولا تناقض بينهما، بل على العكس تتكامل الأمتان من حيث إن العروبة سبقت الإسلام واحتضنته وصاغت من هذا المزيج الحضارة الإسلامية العربية التى اتسع صدرها لمن أسلم من أبناء البلاد المفتوحة.

وإذا كان القرآن الكريم قد أفصح عن انتماء أبناء الأمة إما للجنس البشرى فى إجماله، أو إلى دين معين كأساس للأمة، فإنه لم يستبعد قيام الأمم على أسس أخرى، بدليل إشارته إلى الأجناس الأخرى على أنها ﴿أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ [الأنعام: ٣٨]، وهذه الأمم لا تقوم قطعًا على تفاوت الأديان، وإنما على اتحاد صفات وخصائص معينة جعلت منها أممًا متمايزة، وعلى ذلك لا يجوز للتيار الإسلامى أن يغلق مفهوم الأمة على الإسلام وحده، ولا على دين بعينه.

وإذا جاز للتيار الإسلامى أن يستند إلى الإسلام فى قيام الأمة الإسلامية، فلا يجوز له أن ينكر على أتباع الديانات الأخرى كاليهود والمسيحيين قيام أمم على الأساس الدينى، حيث يعلن اليهود أنهم أمة عرقيّا ودينيّا، بينما لا يتمسك المسيحيون بذلك بسبب فصل الدين عن الدولة فى أوروبا منذ بداية العصور الحديثة. وسوف يؤدى القول بقيام الأمم على أساس الدين وحده إلى استبعاد الطوائف الأخرى، وانتسابهم إلى أقرانهم فى الدين فى أصقاع الأرض.

ومن ناحية أخرى، عمدت تيارات معتبرة، وهى تؤكد الوحدة الوطنية والطابع القومى، إلى التأكيد على الأمة المكونة من شعب الدولة المتحد فى الأصل واللغة

والتاريخ والعيش المشترك، كالأمة المصرية، والأمة العراقية، والأمة الفلسطينية، وغيرها، ولكن الفكر القومى العربى يعتبر تلك نعرات قطرية تصرف الانتباه عن تحول الأمة إلى دولة واحدة فيما يعبر عنه بالحركة القومية مقابل الحركات القطرية أو الوطنية، وأخيرًا، تجدر الإشارة إلى أن بعض المشتغلين بعلوم التفسير والحديث يتخذون منحى مختلفًا، عندما يتصدون لمقاربة المفاهيم القرآنية بالمفاهيم المعاصرة، ونمثل لذلك باجتهادات البعض فى المقابلة بين الأمة والقومية.

وقد أشار القرآن الكريم إلى كلمتين مرتبطتين بمفهومى الأمة والشعب، وهما القوم والملأ. فقد وردت كلمة «القوم» تارة بمفهوم الطائفة أو جماعة الناس كقوم فرعون، وتارة بمفهوم الأمة كقوم نوح وغيره من الرسل الكرام، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ**﴾ [المائدة: ٢٢]. والغالب أن يكون القوم فى القرآن محل ذم، ولكن قد ترد فى محل مدح وهو الأندر. وقد حذر الله أن يبيد الأقوام المتمادية فى صد الرسل، ويستبدل بها أقوامًا ـ أى أممًا ـ أخرى. وقد وردت كلمة «قوم» بمفهوم الجماعة القليلة أو الكثيرة كقوله: ﴿**وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ**﴾ [يوسف: ٩] وقد تنصرف إلى الآحاد من الناس كقوله: ﴿**فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ**﴾ [الحجرات: ٦] وأطلق القوم على بنى إسرائيل ﴿**أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**﴾ [إبراهيم: ٥] وقوله تعالى: ﴿**وَمَا أَعْجَلَكَ عَنْ قَوْمِكَ يَا مُوسَىٰ**﴾ [طه: ٨٣].

وقد كثر ورود كلمة القوم على المعانى المتقدمة فى القرآن، حتى أنها تربو على المائة مرة. فإذا كان القوم هم أمم الأنبياء سواء ممن آمنوا أو ضلوا، صدَّقوا أو كذبوا فإن لفظة الأمة قد انصرفت كما ذكرنا فى السياق المماثل إلى المؤمنين فقط بالرسالات السماوية؛ ولذلك جاز القول «قوم لوط»، وأمة محمد، كما يجوز القول قوم موسى، عندما كان الجدل حول الإيمان لا يزال قائمًا. أما من آمن منهم، فقد أصبح أمة موسى، فإذا صح هذا النظر ـ ونرجو له كذلك ـ يكون القوم فى القرآن مفهومًا اجتماعيًا يرادف الشعب، بينما الأمة مفهوم دينى ترادف الرسالات، وتتمشى معها. وقد أكد القرآن صراحة أن الله أرسل رسله إلى أقوامهم، يخاطبونهم بلسانهم ولغتهم ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾ [إبراهيم: ١٤]. وأما الملأ فهم جزء أو فئة من القوم، حيث تكررت

الإشارة إلى الملأ في مواضع عدة ﴿قَالَ الْمَلأُ من قَوْمِه﴾ [الأعراف: ٦٠] ـ ﴿قَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا﴾ [الأعراف: ٧٥] ﴿قَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [الأعراف: ٦٦]. وكما ذم القرآن القوم في أكثر مواضع ورودها، فقد ذم ﴿الْمَلأُ﴾ في جميع المواضع إلا قليلاً (وذلك في سورتي يوسف والنمل فقط) ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَايَ﴾ [يوسف: ٤٣] ـ ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ﴾ [النمل: ٢٩] ـ ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلأُ﴾ [يوسف: ٣٨]، والمواضع الثلاثة خاصة بالملك في قصة يوسف، وبلقيس، وسليمان على التوالي.

وقد وردت كلمة الملأ على صور شتى وهي: الملأ، وملأه، وملئه، وملئهم. وقد تعني «القوم» أيضًا من مثل قوله: ﴿إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ﴾ [الأعراف: ١٠٣]. والملأ في اللغة هي من مالأ وشايع، أو القلة المعتبرة من القوم التي تملأ العين والأذن لصدارتها، أو الصفوة وأهل الحل والعقد، كما في قول القرآن على لسان بلقيس: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ [النمل: ٢٩]، وقوله ـ تعالى ـ على لسان ملك مصر زمن يوسف: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَايَ﴾ [يوسف: ٤٣]. وقد ترد لتعني قسمًا من الخاصة الذين اختاروا موقفًا سلبيًا من قضية الإيمان، كقوله: ﴿فَقَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [هود: ٢٧] وتوحي بأن هناك ملأ آمنوا وملأ كفروا.

واتصالاً بما تقدم، فقد وردت كلمة «القرن» لتعني الأمة أو القوم. ومثال القرن بمعنى القوم أو الأمة قوله تعالى: ﴿وَأَنشَأْنَا مِن بَعْدِهِمْ قَرْنًا﴾ [الأنعام: ٦] ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَا مِن بَعْدِهِمْ قَرْنًا﴾ [المؤمنون: ٣١] ﴿ولقد أهلكنا القرون﴾ [يونس: ١٣] ﴿قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الأُولَىٰ﴾ [طه: ٥١] أي الأمم السابقة. وقد جاءت القرون والقرن دائمًا مذمومة في القرآن.

ثامنًا: الحزب

أولاً: الحزب في القرآن الكريم

وردت كلمة حزب، وحزبه، والحزبين، والأحزاب في مواضع عدة في القرآن

الكريم. ويمكن أن نقسم معانيها إجمالاً إلى ثلاثة: **المعنى الأول:** الحزب يعنى الفرقة أو الجماعة المؤلفة على أمر معين. من ذلك قوله تعالى: ﴿**كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ**﴾ [الروم: ٣٢]. ويقابل هذا المعنى معنى آخر، فيكون الحزب بمعنى شيعته وأتباعه، وآيات القرآن كثيرة وواضحة فى تصوير هذا التقابل بين حزب الله وحزب الشيطان.

أما المعنى الثانى: فيقصد بالأحزاب الأمم أو الأقوام، من مثل قوله تعالى: ﴿**وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ الأَيْكَةِ أُولَئِكَ الأَحْزَابُ**﴾ [ص: ١٣]. وكذلك ﴿**كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ**﴾ [غافر: ٥].

فى معنى ثالث، وردت كلمة «الأحزاب» لتشير إلى الأحزاب التى تألفت ضد المسلمين فى غزوة الأحزاب أو الخندق. والأحزاب المقصودة هنا هى قريش وبنو عطفان وبنو النضير وأسد وسليم وغيرهم من قبائل العرب. وقد وردت «الأحزاب» بهذا المعنى الطبيعى فى قوله تعالى: ﴿**وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الأَحْزَابَ**﴾ [الأحزاب: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿**يَحْسَبُونَ الأَحْزَابَ لَمْ يَذْهَبُوا**﴾ [الأحزاب: ٢٠].

ثانيًا: الحزب فى المصطلح المعاصر

الحزب هو اصطلاح سياسى، ينصرف إلى جماعة من الناس، تنتمى إلى خط سياسى معين، وتنضوى فى تنظيم اجتماعى يقره القانون، ويشكل جزءًا من النظام السياسى أو يشكل النظام السياسى نفسه، ويعمل على تحقيق هذا الخط السياسى عن طريق تعبئة أعضائه وأنصاره، والحصول على أصواتهم فى الانتخابات للتوصل إلى السلطة مشاركا لغيره أو منفردًا بها.

وتنقسم الأحزاب السياسية إلى أحزاب برامج، أى يعرف الحزب ببرنامج سياسى محدد، كما قد يعرف الحزب بشخص معين، فيندرج تحت مجموعة أحزاب الأشخاص، والشائع أن أحزاب البرامج تسود فى الدول الديمقراطية العريقة. أما أحزاب الأشخاص، فتسود فى الدول حديثة العهد بالنظام الديمقراطى. وخير مثال

على هذا التصوير، هو ما كان يردده أنصار حزب الوفد المصرى فى الفترة الليبرالية السابقة على الثورة من أنه لو رشح الحزب حجراً لنجح، دلالة على وفاء الناخبين للحزب بصرف النظر عن شخصية المرشح وكفاءته، لارتباطهم عاطفيّا وسياسيّا بهذا الحزب، وإن كان يمكن أن تفسر العبارة، من ناحية أخرى، على الرضا للتدليل على أن حزب الوفد ينتمى إلى أحزاب البرامج.

والحزب هو الأداة الرئيسة لنظام الحكم الديمقراطى سواء اعتمد هذا النظام على الحزب الواحد، كما كان الأمر فى الدول الشيوعية السابقة والدول النامية، أو اعتمد على أحزاب متعددة تطبيقًا لفكرة التعددية الحزبية. والملاحظ أن الديمقراطيات العريقة تعتمد على أحزاب رئيسة محدودة حتى تضمن جدية المنافسة، ووضوح الفوارق بين هذه الأحزاب. وكان جورج واشنطن مؤسس الولايات المتحدة الأمريكية قد أوصى الأمريكيين بتجنب التحزب، أى كثرة الأحزاب، حتى لا يتفرقوا بعدد الأحزاب؛ لأن الشعب الأمريكى لم يكن له هوية أمريكية واضحة، وإنما كان تجمعًا لأشتات من الدول الأخرى. ورغم هذه النصيحة، فقد تأثرت القرارات الأمريكية بهذا التنوع والانتماء الاجتماعى للمجتمع الأمريكى. وتطبيقًا لما تقدم، لا تزيد الأحزاب الرئيسة فى الولايات المتحدة عن حزبين. وفى بريطانيا يسود حزبان أيضًا هما العمال والمحافظون، ويتناوبان الحكم. ويزداد العدد قليلاً فى دول أخرى مثل ألمانيا وإيطاليا وفرنسا وغيرها. وحتى عنْدَمَا يزداد عدد الأحزاب، فَإن الأحزاب الصغيرة لا تصيب حظّا من السلطة.

أما فى الدول النامية، فيرتفع العدد إلى أرقام فلكية حيث قدر عدد الأحزاب فى الجزائر بحوالى خمسين حزبًا، ويوجد فى مصر ١٥ حزبًا، وهكذا فى باقى الدول حديثة العهد بالنظام الديمقراطى.

والحزب عادة مدرسة متكاملة للتربية السياسية والثقافية. وقد نشأت الأحزاب فى الدول الديمقراطية نشأة متواضعة فى البداية، ثم تطورت هذه الأحزاب كلما نضج المجتمع، وزاد اعتقاده بأهمية الحزب السياسى؛ ولذلك عنيت الدول الديمقراطية بوضع الضوابط اللازمة لسلامة أنشطة الأحزاب وعدم انحرافها عن مقاصدها. أما فى الدول النامية، فإن الأحزاب تتشابه برامجها وتتعثر خطواتها، ولا تقوم بدورها المطلوب فى إثراء الحياة السياسية.

تاسعًا: الهجرة واللجوء، وبنو إسرائيل فى مصر

أولاً: الهجرة واللجوء

وردت كلمة الهجرة فى مواضع قليلة فى الكتاب الكريم، كمثل قوله ﷺ: «من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه». ثم وردت كلمة المهاجرين فى صدد الحديث عن المسلمين الأوائل الذين هاجروا مع الرسول ﷺ من مكة إلى المدينة، ويكون التقابل مألوفًا بين المهاجرين والأنصار الذين ناصروهم ونصروا دعوتهم.

والهجرة تقترن حتما باللجوء إذا كانت هجرة إجبارية، بل إن كلمة اللجوء تنوب عن الهجرة؛ لأنها تنطوى على فصل المهاجر من وطنه، واللجوء إلى وطن آخر. غير أن اللجوء قد ينفصل عن الهجرة فى حالتين هما: إذا كانت الهجرة اختيارية، والحالة الثانية: إذا لم تكن الهجرة من بلد إلى آخر، وإنما انتقال مادى Physical داخل البلد الواحد، ولكن إلى ملجأ يقى اللاجئ مخاطر المطاردة التى ألجأته إلى الهرب.

والحق أن الهجرة الإجبارية والاختيارية يحتملهما النص القرآنى، فقد ينتقل الفرد مضطرّا إلى مكان آخر، اعتصامًا بدين الله، أو سعيًا إلى نصرته فى المكان الآخر، وله ثواب ما أجبر عليه من فراق بيئته وأهله، أما من أجبر على الهجرة من وطنه طمعا فى كسب الدنيا فحظه ما قسمه الله له فيه، وليس له فى الآخرة من ثواب. كما قد تكون الهجرة اختيارية لأحد هذين الأمرين أيضًا، ولا فرق بين الهجرة الإجبارية والاختيارية فى هذا المقام.

وهجرة الرسول ﷺ من مكة إلى المدينة تجمع بين الطابعين الإجبارى والاختيارى، فهى إجبارية حيث ضاق المسلمون بكيد قريش ومطاردتهم وسعيهم إلى القضاء على الدين فى مهده، وقبل أن يشتد عوده، كما أنها اختيارية إذا اعتبرنا أن نقل الدين الجديد إلى بيئة أخرى يترعرع فيها كان قرارا صائبا، ما لم تكن الهجرة قرارا من الله لرسوله فى لحظة قدر فيها لهذه الدعوة أن يتهددها الفناء، فلم يكن عنها محيص، ولم يكن الاستجابة للقرار إلا إذعانا لأمر الله فى شأن من شئون دين الله.

والمهاجرون من مكة هم لاجئون إلى المدينة، ولكن القرآن احتفظ لهم باسم المهاجرين، وأسباب تسميتهم المهاجرين أربعة: **السبب الأول:** أنه شرف لهم فى

تاريخ الدعـوة أن يتـركـوا ذويهم وأمـوالهـم ووطنهم هجـرة بدين الله وضـنّا به مـن الضياع. **والسبب الثانى:** أن كلمة المهاجر تحفظ عليه كرامته أكثر من كلمة اللاجئ، **والسبب الثالث:** أن الهجرة كانت واقعة تاريخية محدودة المدة (سبعة أعوام فقط) حقق فيها المسلمون أروع انتصاراتهم، وبنوا فيها أولى لبنات دولتهم الشاسعة، وكان الله يعلم قطعًا أن فتح مكة آت لا ريب فيه فى العام الثامن من الهجرة، وأن عمر الهجرة بالنسبة إلى تاريخ الصراع مع كفار مكة قصير غلب على صفته اللجوء، وحيث أصبحت المدينة قلعة الإشعاع الإسلامى، وليست مجرد ملجأ لاذ به المسلمون طلبًا للحماية والطلب فى إثرهم؛ ولذلك لا يصح أن نطلق على المهاجرين لفظ اللاجئين لعدم اكتمال عناصر اللجوء، وللاعتبارات السابق إيضاحها. **وأما السبب الرابع:** فهو مما سبق إيضاحه يتعلق بأن الهجرة أمر مؤقت، وأنها تطلق على الفرد من زاوية علاقته ببلده، فهو بالنسبة لها مهاجر منها، وبالنسبة إلى بلد المقصود بلد الهجرة التى هاجر إليها. ولما كانت الدولة التى يهاجر منها الشخص تتوقع احتمال عودته، فقد أصدرت التشريعات التى تكفل له حق العودة بما فى ذلك حقه فى استرداد وظيفته خلال مدة معينة.

الهجرة فى المعنى المعاصر

أدت انتقالات الأفراد عبر الحدود بعد تقدم وسائل المواصلات واستقرارهم فى بلاد المهجر إلى نشوء قواعد القانون الدولى للهجرة ونشأة المنظمة الدولية للهجرة لتعالج مشاكل المهاجرين فى بلد المهجر. والمهاجر هو الذى يغادر بلده الأصلى طوعًا إلى بلد آخر يتوفر فيه ما يسعى إليه ويفتقده فى وطنه؛ ولذلك تفرق اللغات الأجنبية بين نزوح الفرد من وطنه emigrate ووصفه كمهاجر immigrant. وقد اتسعت ظاهرة الهجرة بحيث نظمتها تشريعات الدول المختلفة. فقد كانت بعض هذه الدول تعتبر ترك المواطن موطنه إلى بلد آخر خيانة تستحق العقاب، ويجوز إسقاط الجنسية عَنْهُ ومحاكمته بتهمة الخيانة العظمى. فأصبحت سياسات هذه الدول هى تشجيع الهجرة حتى يكتسب المواطن فى مهجره ما يفيد به وطنه، وتعتبر بعض الدول مهاجريها جزءًا من رأسمالها الوطنى.

وفى إطار هذه النظرة الجديدة لصالح المهاجر، عملت التشريعات على تشجيع المهاجر، والاحتفاظ له بجنسيته الأصلية والمكتسبة معًا إذا شاء، ولا يفقد عمله إذا تركه فى وطنه، فضلا عن عدد آخر من الحوافز التى رصدتها التشريعات الوطنية للمهاجر، كما عنيت هذه التشريعات بتحديد معنى المهاجر الذى يتمتع بهذه التسهيلات والحوافز. وهكذا صار المهاجر مكرمًا بعد أن كان متهمًا ومذمومًا.

واهتم القانون الدولى بالمهاجر، فتدخل لحمايته وتأمين حقوقه حتى لا تضيع بين وطنه الأصلى وبين بلد المهجر، والمحافظة على هويته الثقافية والدينية واللغوية وغيرها، وعلى قدر من الحقوق السياسية، خاصة إذا كانت التشريعات تتشدد فى منحها للمهاجر وتضع لتمتعه بها قيودًا وعراقيل، كما يسقط بعضها هذه الحقوق عن مواطنيه بعد مضى فترة معينة قد لا يكون بعدها قد اكتسب فى بلد المهجر حقوقه فى ذلك البلد.

وهكذا، صار ممكنًا التمييز بوضوح بين المهاجر واللاجئ، وهما صفتان تثبتان للشخص منذ مغادرته وطنه الأصلى، بعد أن ظل الغموض واللبس يلفان اصطلاح اللاجئ والمهاجر، وكان يصعب التمييز بينهما، خاصة إذا كان اللجوء اختياريًا، ورغم ما أوضحناه من أن كلا الاصطلاحين لا يتصادمان ولا يلتبسان، من حيث إن مغادرة الفرد لوطنه هجرة، واستقراره فى بلد آخر لجوء، فالفرد الواحد يجمع بين صفتى المهاجر واللاجئ فى لحظتين مختلفتين.

أما اللجوء فى المعنى المعاصر، فينصرف إلى الشخص الذى يفر من بلده خوفًا من الاضطهاد بسبب عرقه أو دينه أو آرائه السياسية صوب بلد آخر يأمن فيه من الاضطهاد والقهر، أو أن يفر الشخص من بلده تحت وطأة الحروب الأهلية، وتدهور الأحوال الاقتصادية ملتمسًا فى البلد الآخر ما افتقده فى وطنه. ويترتب على توفر هذه العناصر عدد من قواعد القانون الدولى للجوء التى تنظم العلاقة بين اللاجئ من ناحية، وبين كل من بلده وبلد اللجوء، وعلاقة بلده ببلد اللجوء بسبب لجوئه إليها، وضوابط نشاط اللاجئ خلال مرحلة اللجوء، من ناحية أخرى.

وقد تضمن القرآن الكريم نصا لتأمين اللاجئ، حتى لو كان كافرًا. وجمع فى هذا النص بين تقاليد الطنيب المعروفة عند العرب قبل الإسلام حتى لو كان عدوّا أو مخالفًا

فى المعتقد، وبين نوع الحماية والأمان المحدد بضوابط ثلاثة: **أولها:** أن يستجير المشرك بالحاكم المسلم أو بالفرد المسلم، والاستجارة هى عادة طلب الحماية، ورد ما يخشاه الطنيب بحيث يلتزم المستجار به بتوفير الحماية اللازمة، ويعتبر العدوان على الطنيب عدوانًا عليه نفسه. **وثانيها:** أن الطنب لا يتحدد بوقت أو دفع مصدر معين للتهديد، وإنما هو مرتبط بالوصول إلى المأمن، أى المكان الذى يشعر فيه المستجير بعدم الحاجة إلى الطنب، ولا بأس أن ينتهى التهديد بمضى وقت معين، **وأخيرًا:** يتصل الضابط الثالث بمن الذى يضفى على المكان الآمن صفة الأمن، والراجح أنه عنصر نفسى ينفرد به المستجير نفسه.

(يمكن الرجوع إلى معانى اللجوء وأوضاع اللاجئ فى مقالتنا (تطور الحماية الدولية للاجئ السياسى ـ مجلة مصر المعاصرة ـ أكتوبر ١٩٨٢، وكذلك مقالنا: مصر وقانون اللاجئين ـ مجلة السياسة الدولية ـ يناير ١٩٩٢) كما يمكن الاستزادة عن وضع الطنيب فى الفصل الأول من كتابنا «النظرية العامة للجزاءات فى القانون الدولى» القاهرة ١٩٩٧).

ثانيًا: بنو إسرائيل فى مصر

عرضت دراسات عديدة لليهود فى القرآن الكريم، ولكننى أود أن أعالج هذا الموضوع من زاوية أخرى. وأعنى ببنى إسرائيل فى هذه الدراسة يوسف وموسى عليهما السلام. ذلك أن حياتهما فى مصر أمر يثير العديد من القضايا، ويلفت النظر إلى أمور تتطلب التأمل والتحليل من الزاويتين القانونية والسياسية.

فالملاحظ أن يوسف وموسى من بنى إسرائيل، وهى جالية أجنبية عن المجتمع المصرى، فما هو الوضع القانونى للأجانب فى مصر فى ذلك الحين، وإجراءات العدالة فى قصة يوسف وطبيعة رسالته.

وإذا كان القرآن الكريم قد أكد أنه يبعث الرسل من أقوامهم، فما مدى انطباق هذه المقولة على القصتين؟ مع تسليمنا المطلق بأن الله يعلم حيث يضع رسالته. ثم إن قصة موسى تثير المركز القانونى لهارون وطبيعة دوره الفريد فى تاريخ الرسالات، وتعدد

التكليفات لموسى فى مرحلتين مختلفتين، وأساليب تنفيذ هذه التكليفات، وتطور الجدل بينه وبين فرعون من مستوى الإله إلى مستوى إثبات أنه رسول من الله، وما تكشف عنه القصة من بعض اللمحات القانونية والاجتماعية فى مصر آنذاك، والآثار التى أحدثتها رسالة موسى فى مصر بعد فراره منها، خاصة فيما يتعلق بمن آمن به، وطبيعة الحاكم الإله فى مصر فى ذلك الوقت.

أما علاقة بنى إسرائيل باليمن، فقد تضمنتها قصة سليمان مع بلقيس، وهى الأخرى تثير الالتفات إلى صورة فريدة من صور نشر الرسالات والفتح، وترتبط بطبيعة أنبياء بنى إسرائيل الملوك فى نفس الوقت.

فالملاحظ فى قصتى يوسف وموسى أنهما مجهولان فى حكم اللقطاء، الأول عثر عليه فى البئر، والثانى عثر عليه فى النهر، فلم يعرف الذين التقطوهما أنهما غرباء مع اختلاف درجة الاغتراب، حيث التقط يوسف فى زمام بلدته، ثم بيع فى مصر، والراجح أنه نقل من فلسطين إلى مصر، بينما فرّ أهل موسى وأجداده من فلسطين إلى مصر هربًا منها، أو طمعًا فيما كانت تتمتع به مصر من رغد العيش. وبذلك تربى يوسف فى بيت من بيوت الرئاسة وهو عزيز مصر، مثلما تربى موسى فى قصر فرعون، وترعرع فيه دون أن يعلم فرعون أن موسى ينتمى إلى بنى إسرائيل، الذين عمد فرعون إلى التنكيل بهم، وقتل مواليدهم مخافة صدق النبوءة التى أخبرت بأن نهايته ستكون على يد أحد مواليد بنى إسرائيل فى ذلك الوقت.

والراجح أيضًا أن كلاّ من يوسف وموسى لم يصرحا بهويتهما وانتمائهما، وإلا كان ذلك قد أثار القائمين على أمورهما من رجال الحكم المصريين. ونلاحظ أيضًا أن قصة يوسف لا تكشف لنا عن رسالة معينة، ولا عن عداء بين بنى إسرائيل الذين كانوا لا يزالون فى فلسطين حينذاك وبين حكام مصر، بينما تكشف قصة موسى عن الكثير من الأسرار السياسية. فهى توضح لنا أن الجالية الإسرائيلية لم تكن محل ترحيب فى مصر، وأن جو التوتر والشحناء كان يسود علاقة هذه الجالية بالملك الفرعون، وأن هذا الملك كان يخشى أن يقوم باغتياله وضياع ملكه أحد الإسرائيليين. ومع ذلك لم يعمد الملك إلى طرد الجالية، وإنما استعاض عن ذلك بالتنكيل بها من قتل وسجن وتعذيب وسبى للنساء لأسباب سياسية. ولم يكن القانون المصرى مثله مثل قوانين ذلك الزمان

التى لم تحفظ للأجانب حرمة، ولا تحفظ لهم مكانة، وتنظر إلى الغرباء نظرة الشك والحذر. وإذا قارنا القانون المصرى فى ذلك العهد السحيق بالقانون الرومانى الذى جاء بعد قرابة ألفى عام لاتضح لنا أن القانون المصرى أخف وطأة أو على الأقل لم يشذ عن تصوير نظرة المجتمعات الوطنية إلى الأجانب، خاصة إذا كان هؤلاء الأجانب لا يحفظون جميلاً أو ودّاً أو فضلاً لهذه المجتمعات، كما كان شأن الجالية الإسرائيلية فى مصر.

فقد كان يجوز استرقاق الأجنبى فى روما أو فى البلاد المفتوحة الواقعة تحت سيطرتها، كما يجوز قتله أو نفيه، حيث كان يعتبر من طائفة العبيد الذين لا يتمتعون بالأهلية القانونية، ويكفى أن نعلم أن إنشاء القواعد الدولية الخاصة بتقرير مركز موضوعى للأجانب هو وليد العصور الحديثة.

وقد صور لنا القرآن أن يوسف لم يتصل بأحد من بنى طائفته، مما يرجح أنه فى هذا العصر المبكر لم يكن لبنى إسرائيل وجود فى مصر، كما أن السلطات المصرية اعتبرته لقيطا ولم تكن لديه أوراق تدل على هويته أو انتمائه. وإذا كان المجتمع المصرى قد نظر إلى بنى إسرائيل فى عهد موسى هذه النظرة المريبة، فكان أولى به لو علمت شخصية يوسف أن يكون أشد قسوة معه، حيث كان الفارق الزمنى بين عهدى يوسف وموسى كبيراً، ومما خفف كذلك من نظرة المجتمع المصرى إلى يوسف فضلاً عن طمس هويته التى لا بد أن عزيز مصر قد يكشفها استناداً إلى لغته أو عاداته، ولكان حريّا به أن يعتبره جاسوسًا أجنبيّا فى بيته لولا أنه لحكمة إلهية تعلق به، وأوصى امرأته أن تكرم مثواه، وذلك على خلاف موسى الذى لم ينشرح فرعون فى انتشاله من اليم، ولعله أجبر على قبوله لضغط من زوجته لحكمة إلهية أخرى. وليس من قبيل الصدف أن يكون فرعون وزوجته وكذلك عزيز مصر وزوجته من العواقر، وأن ينظر كلٌّ من العاهلين المصريين إلى يوسف وموسى نظرة المتبنى، وأن يكون لأحد الزوجين سلطان على الآخر.

فإذا كنا نعلم من القرآن أن امرأة فرعون كانت مؤمنة صالحة، وأن تمسكها بموسى كان أحد أركان الرسالة الموسوية، وبدونها لم يكن وجوده فى القصر ممكنًا، مما يعنى التقاء إيمان زوجة فرعون مع ظروف تهيئة موسى للرسالة، فإن القرآن لم يخبرنا بأن عزيز مصر كان مؤمنًا على خلاف زوجته، وأنه تمسك بيوسف من منطلق إيمانى،

ولكن المفهوم أن شخصية العزيز وتلهفه على الإنجاب كان ضروريّا لكى تكتمل قصة يوسف، كما أن خروج زوجته على مقتضيات عاطفة الأمومة كان ضروريّا أيضًا لإعداد مسرح القصة. فالتقابل الحاد بين فرعون وزوجته كان يقابله تقابل هادئ بين العزيز وزوجته، ولكننا نتحفظ كثيراً فى فهم موقف العزيز، ولا يجوز أن نقفز إلى إسباغ الإيمان عليه لمجرد أنه بعد أن تكشف له خطأ زوجته نصحها بأن تستغفر لذنبها، كما رجا يوسف أن يعرض عن سقطتها.

وفى قصة موسى لقطات تستوقف القارئ والمتأمل. ذلك أن المهمة التى كلف بها موسى قد تنوعت، فكانت مهمته فى المرحلة الأولى هى أن يدعو فرعون إلى عبادة الله وأن يصرفه عن طغيانه، وهو قول ينصرف إلى جانبين: **الأول:** إن فرعون قد طغى وتمادى فى تصرفه كإله على سائر رعاياه، **الجانب الثانى:** إنه تمادى فى التنكيل ببنى إسرائيل، وبذلك كانت مهمته الأولى شاملة صيغت فى بلاغة لقوله تعالى: ﴿ **اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ** ﴾ [النازعات: ١٧]، وفى موضع آخر كلف موسى بأن يسعى إلى تخليص الجالية الإسرائيلية من بطش فرعون، ولم يحدد النص القرآنى مفهوم وحدود هذه المهمة، هل سيتفاوض موسى مع فرعون لإخراج بنى إسرائيل من مصر على افتراض أن هوية موسى بوصفه من بنى إسرائيل قد كشفت، وأنه ممثل «لهذه الجالية» أم أنه سيخلص الجالية والمصريين جميعًا من فرعون؟ يدلنا النص القرآنى على وسيلة التنفيذ وهى غاية فى الدقة، إذ كلف موسى بأن يقول لفرعون فى هذا الصدد قولا لينا، أى أن الأسلوب الديبلوماسى وليس أسلوب المواجهة والصراع هو الذى حدده القرآن الكريم، وكيف لا وأن موسى وطائفته بعض رعايا فرعون، وهم قوم عزل مستهدفون للقتل والتشريد، خاصة وأن موسى الذى خرج من قصر فرعون فى ظروف غامضة لم يكشف عنها القرآن ولا المفسرون القدامى والمحدثون. والراجح أن موسى خرج من القصر عندما أتته الرسالة لقوله: ﴿ **وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا** . . ﴾ [القصص: ١٤].

والراجح أيضًا أنه خرج من القصر فى ظروف ربما أحاطتها عوامل التآمر والنيل منه، ودليلنا على ذلك أنه خرج من القصر خائفًا يترقب، ثم إنه خرج منه وقت القيلولة

فى غيبة عن العيون ﴿عَلَىٰ حِينِ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا﴾ [القصص: ١٥]. والدليل الآخر أنه تلقى من بعض خاصته والمقربين منه يوم كان فى سدة الحكم ما يفيد بتآمر القوم عليه لسببين: **الأول:** بتهمة المروق السياسى والخروج على نظام الحكم، **والسبب الثانى:** قتله لأحد المصريين وتشيعه لخصمه من بنى إسرائيل، حيث نصحه بأن يغادر البلاد، ولعله علم أنه سوف يغتال، وهذا لا يجب أن يفسر على أن مصر فى ذلك الوقت لم يكن لديها نظام قضائى، ولكن ما كان يحاك ضد موسى من مؤامرات سياسية هو أمر طبيعى لا يزال يصدق على أيامنا فى معظم الأحيان. أما المرحلة الثالثة من التكليف، فهى بعد خروجه من مصر وهو فى سيناء عندما ترك هارون ليتلقى تعليمات هذه المرحلة.

ومن الواضح أن مهمة موسى كانت بالغة الصعوبة والحساسية لأسباب متعددة، **أولها:** أنه يواجه الفرعون الذى تربى فى قصره وله الفضل عليه، **وثانيها:** وأهمها، أنه لأول مرة يتعرض فرعون مصر للتحدى فى أسس الشرعية السياسية للحكم. فقد كان ملوك مصر فى ذلك الزمان قد بلغوا مرتبة الآلهة بعد أن مروا بمراحل ابن الإله، وظل الإله على الأرض، وممثل الإله، ثم نصف الإله، وأخيرًا الملك الإله. ويشاء الله أن يرسل موسى عندما بلغ طور الحكم فى مصر نهايته، ومعلوم ما يتمتع به الإله من سلطان على الناس فى حياتهم الدنيوية والدينية. **والسبب الرابع:** أن تحدى ملك مصر وإلهها ونظامها السياسى يأتى على يد أجنبى يحتقر المصريون طائفته ويستكثرون عليه ما أحاطه به فرعون من رعاية. ولعل موسى قد خرج فى اللحظة التى أدرك فيها فرعون حقيقته؛ ولذلك يبدو أنه كان مطاردًا لأسباب متعددة كما رأينا، وأن غضبة مستشارى الملك لم يكن يروى ظمأها إلا قتله غيلة، وليس مجرد محاكمته مما نراه فى الرسالة الصريحة التى أبلغت إليه: ﴿إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ﴾ [القصص: ٢٠]، وهى بالغة الدلالة على ما ذهبنا إليه. **وأما السبب الخامس:** فهو أن موسى مكلف بأن يسعى لدى الملك إما لتعديل سياسته تجاه بنى إسرائيل، أو لإخراج بنى إسرائيل من طغيان الملك.

وهذه المهمة المعقدة نفسيًا وفعليًا للأسباب السابقة المتعلق بعضها بموسى وبعضها الآخر بفرعون، وبعضها الثالث بطبيعة المهمة وببنى إسرائيل فى مصر. فقد أدرك موسى منذ البداية أنه مقدم على مخاطرة محفوفة بالنذر، وأنه لا يضمن نجاحها، ولم

يخف ذلك عن ربه عندما شرح له هذه المخاوف جميعًا، فحصل منه على ثلاث ضمانات: **الضمانة الأولى:** الترخيص له باصطحاب أخيه هارون، **والضمانة الثانية:** هى تزويده بوسائل الغلبة التى لم يدركها موسى فى حينه وهى العصا وإخراج اليد بيضاء من غير سوء، وآيات أخرى لم يوضحها لنا القرآن، وإنما ذكر أنها تسع نعلم منها اثنتين فقط. وأخيرا كانت **الضمانة الثالثة:** هى تعهد من الله بأنه سيرعى مهمتهما ﴿**إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى**﴾ [طه: ٤٦].

أما القضية الثالثة اللافتة للنظر، فهى الجدل بين فرعون وموسى التى تكشف لنا عن عدد من النقاط الهامة:

١ ـ أن الجدل بدا فى المرحلة الأولى بين فرعون وموسى حول إنكار موسى أن يكون فرعون هو الله، ولم يكن واضحًا أن فرعون قد صدم من هذا التحدى سوى أنه انقلب إلى التهكم على مقولة موسى عندما طلب من وزيره أن يبنى صرحًا لعله يقنعه بوجود إله غيره. وقد لمسنا معرفة الله مسبقًا بذلك عندما أمر موسى بأن يلتزم فى دعوته لفرعون جانب اللين والإيضاح والتبصير، وهو طابع الرسالات جميعًا لعل من توجه إليه الرسالة يهتدى إلى سابق فطرته. فكأن الأصل هو الإيمان، وأن الكفر هو الانحراف عن هذا الإيمان، إذ شددت رسالة موسى على أن هذا القول اللين قد يدفع فرعون إلى أن يتذكر أنه ليس إلهًا، أو أن يخشى عاقبة العناد وصد الرسول.

ولم يتمسك فرعون فى جدله مع موسى طويلاً بمقولة الإله، ولم يطالبه بأن يثبت له صفات الإله المدعى، وذلك فى نظرنا تسليم من فرعون من قريب بأنه ليس الإله الحق. ثم انتقل الجدل بسرعة إلى تحدى موسى نفسه فيما ادعاه من أنه رسول من الله. وطالب موسى أن يثبت صدق ادعائه، ولعل موسى قد فرح بذلك وأدرك لأول مرة حكمة تزويده بأدوات الإثبات، فبادر بتقديم هذه الأدوات التى اعتبرها فرعون ألاعيب يبرع فيها سحرته، مما يظهر أن السحر كان بضاعة رائجة، وأن المصريين كانوا سباقين فى هذا الفن.

وما دام التحكيم على هذا النحو سابقًا على القضاء، فإن ذلك يثير الشك حول اعتبار ذلك التحكيم تحكيمًا؛ لأن الخيار هو دائمًا بين القضاء والتحكيم، ولا يجوز

الجمع بينهما، إلا أن يكون القضاء رقيبًا على السير الدقيق لإجراءات التحكيم التجارى وفق ما رسمه القانون وإلا أبطل القضاء حكم التحكيم.

ونحن نميل إلى الاعتقاد بأن الإشارة إلى حكم من أهل كلٍّ من الزوجين ليعملا معًا بحكمتهما، وما يفترضَ فيهما منَ فهم لمصالح الطرفين، ووصل ما انقطع فى علاقاتهما هو من قبيل المساعدة الحميدة أو التوفيق باعتبار الحكيم طرفًا ثالثًا يرجو إصلاح البين بين الزوجين، وليس التحكيم بالمعنى الفنى. ولم تشترط الآية الكريمة إلا أن يكون قصدهما الإصلاح وليس الاتفاق على مبدأ الانفصال، وترتيب آثاره وتسهيل تحققه.

وهذا التكييف قائم علَى تفهم المهمة الدقيقة للتحكيم الذى يناط عادة بهيئة قَد ينهض بها محكم واحد أو ثلاثة أو خمسة أو سبعة حتَّى تصدر حكمًا بأية أغلبية، ما دام تشكيلها وترًا، وذلك رغم أن قانون الأحوال الشخصية المصرى المعدل عام ٢٠٠٠ قَد تضمن النص صراحة علَى تحكيم مماثل يسبق الحكم القضائى، وليكون التحكيم إجراءً شكليًا لازمًا لصحة صدور الحكم من الوجهة الإجرائية، وليكون الحكم القضائى عادة لصالح خلع الزوجة حتَّى لَوْ اعترَض زوجها وأثبت المحكمان ذَلك، فَهُوَ حكم مساير لرغبة الزوجة ومناقض لحقِّ الزوج فِى الإمساك بزوجته.

ولعل لجان فض المنازعات هىَ أقرب إلَى هَذَا النوع من التحكيم بَيْنَ المتخاصمين والمتنازعين، خَاصَّة فِى القضايا الإدارية، ولا يمكن أن تَكُون توصيتها إلاَّ ذَاتَ طابع استرشادى عِنْدَ اللزوم عِنْدَ تحضير الدعوى.

ويضيف القرآن كيف أن السحرة المصريين أدركوا أهمية عملهم لَدَى فرعون من أجل إنقاذ نظامه السياسى، وليس مجرد مسألة عقائدية؛ لذَا لجئوا إلى مساومة فرعون مطالبين على الأرجح بوضع سياسى فى مجتمع طبقى صارم، لم يكن لهم فيه موضع قدم، وأقرهم فرعون على طلبهم.

وقد صور فرعون اللقاء مع موسى تصويرًا يضع القضية فى إطارها القومى على أنها صراع بين الوطنية المصرية والادعاء الأجنبى ومحاولة إفساد حياة المصريين والإتيان ببدع لا يقرها المجتمع المصرى وليس مستعدًا لقبولها.

٢ ـ أما عرض فرعون على موسى أن يختار موعد اللقاء الذى عرف بيوم الزينة ﴿ فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لاَّ نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلا أَنتَ ﴾ [طه: ٥٨] وطلب سحرة فرعون أن يبدأ موسى بإلقاء عصاه، فهو ليس إلا من قبيل إظهار الثقة فى النتيجة، وليس تأدبًا من فرعون وسحرته. وقد تعنى الإشارة إلى أن فرعون فوض موسى فى تحديد الموعد حتى لا يخلفه فرعون أولاً ولا موسى ثانيًا، كما تشير إلى مرتبة الحضارة التى بلغتها مصر فى عهده.

٣ ـ عندما أدرك السحرة أن عصا موسى حية حقيقية، بينما لم يزد عملهم على أن سحروا أعين الناس بفنونهم، كانت النتيجة غير متوقعة، رغم أن الهدف من اللقاء هو إثبات جدية ادعاء موسى النبوة. فكانت النتيجة صاعقة لفرعون وهى أن بادر سحرته بإنكار ألوهيته وسلطته، والإيمان بما جاء به موسى وأخوه مما اعتبره فرعون تحديًا لسلطانه؛ لأن الإيمان بالله يعنى الطعن فى الشرعية السياسية لفرعون الذى أقام سلطانه بوصفه إلهًا.

واللافت للنظر فى هذا المقام أن فرعون قد انزعج ليس لإعلانهم الإيمان برب موسى، وإنما لإعلانهم ذلك الإيمان قبل أن يأذن لهم به، ولعله فى هذه اللفتة كان حريصًا على ألا يفقد سلطانه على شعبه؛ ولذلك وصف حركة موسى بأنها فتنة تهدف إلى إفساد المصريين وتغيير نظامهم المثالى وتحويلهم إلى نظام بعيد عن تقاليدهم، وهذه قضية سياسية واضحة.

٤ ـ وإذا كان الذين آمنوا بموسى هم السحرة أولاً وهم من المصريين، ثم تبعهم بعض بنى إسرائيل، فإن معظم من خرج مع موسى من المصريين، ومن ثم إذا كان لمن خرج مع موسى حق تاريخى فى فلسطين على أساس الفتح، فلا يجوز أن ينفرد بنو إسرائيل بهذا الحق؛ لأن من آمن بموسى هم خليط من المصريين ومن بنى إسرائيل. وهنا يظهر الفارق بين بنى إسرائيل، وهو مفهوم عرقى، وبين اليهود، وهو مفهوم دينى.

٥ ـ سبق أن أشرنا إلى أن تعقد مهمة موسى قد استوجبت عددًا من الضمانات النفسية والحقيقية، فضلا عن أنها تطلبت ـ بناءً على رغبة موسى ـ أن يؤازره أخوه

هارون، ومن ثم يثور البحث حول الوضع القانونى لهارون عليه السلام، وسبب ذلك أن الأنبياء جميعًا كانوا إما أنبياء فقط أو أنبياء ورسلاً، ولم يكن يشترك اثنان فى رسالة واحدة سوى الرسالة الموساوية، فجاز لنا، والأمر كذلك، أن نبحث فى وضعية هارون الذى يبدو لنا من القرآن الكريم أن هارون تصور أن مهمته هى أن يشركه موسى فى أمره كمهمة ثانية وأن يشدد به أزره كمهمة أولى، وهى مهمة نفسية أوضحنا ظروف وملابسات طلب موسى من ربه أن يقره عليهما. وقد منَّ الله عليه بعد ذلك بهذا الفضل الذى لولاه لما كان قادرًا على القيام بهذه الرسالة. ثم وردت إشارات لهارون بعد ذلك، وهى إشارات قليلة. فقد جاء التكليف فى المرة الثانية لكل من موسى وهارون ﴿**اذْهَبْ أَنتَ وَأَخُوكَ**﴾ [طه: ٤٢]، ﴿**فَأْتِيَاهُ فَقُولا إِنَّا رَسُولا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ . . .**﴾ [طه: ٤٧] ﴿**إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا**﴾ [طه: ٤٨]. ﴿**قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَا مُوسَىٰ**﴾ [طه: ٤٩]. وقد أوضح الذكر الحكيم فى أكثر من موضع بأن هارون كان نبيًا هو الآخر، والله ـ سبحانه ـ يعلم حيث يضع رسالته.

ونفهم من السياق القرآنى أن مهمة هارون مقترنة بمهمة موسى بشقيها **الأول:** تحدى ألوهية فرعون، **والثانى:** تخليص بنى إسرائيل من بطشه. وقد فهمنا أن مهمة هارون ألصق بالشق الثانى من مهمة موسى. وهذا منطقى؛ لأن محاجة فرعون فى ألوهيته هى صلب الرسالة السماوية. أما الشق الثانى، فهو شق اجتماعى وإضافى مما يليق به طلب المساعدة والمساندة مثلما قام بذلك هارون. ورغم تنبيه فرعون لقومه بأن موسى وأخاه ساحران يريدان أن يخرجا شعب مصر من أرضهم بسحرهما ويذهبا بطريقتهم المثلى، إلا أن موسى هو وحده الذى نازل سحرة مصر فى ميدان السحر، ولم يكلف موسى أخاه بشىء خلال تركه مع قومه لتلقى التكليف، وربما يكون هذا هو السبب فى أن هارون قد ترك قومه وهم يتحولون عن دين موسى إلى الكفر حتى لا يكون تدخله مدعاة للجدل والتشكيك فى مهمته، وأن يكون ذلك سببًا فى الشقاق بين بنى إسرائيل.

* * *