

الفصل الثاني

المحور السياسي

قام حكم الإسلام أول عهده على الشورى والمشاركة التى جسدها قول أبى بكر الصديق رضى الله عنه : (وليت عليكم ولست بخيركم فإن رأيتمونى على حق فأعينونى وإن رأيتمونى على باطل فقومونى)، وعلى الحرية التى جسدها قول الإمام مالك^(١) لأبى جعفر المنصور الذى أراد أن يحمل الناس على الموطأ: «لا تفعل يا أمير المؤمنين فقد سبق إلى الناس أقاويل وسمعوا أحاديث وأخذ كل قوم بما سبق إليهم فدع الناس وما اختار كل أهل بلد لأنفسهم»، وعلى العدالة الاجتماعية التى جسدها قول عمر بن الخطاب رضى الله عنه : (أنا ملك أم خليفة؟ فرد عليه سلمان الفارسى : إذا أنت صرفت درهماً فى غير وجهه فأنت ملك وإلا فأنت خليفة) ولكن هذا الحكم لم يتجاوز عهد الخلفاء الراشدين ، فمنذ عهد الخليفة معاوية بن أبى سفيان صارت العصبية لا الشورى أساس الحكم ، وصارت القوة لا العدالة فيصل الرئاسة ويفعل تراكمات الاستبداد السياسى والظلم الاجتماعى والجمود الفكرى صارت الأمة الإسلامية لقمة سائغة للاستعمار الأجنبى الذى أخضعها عسكرياً وفكرياً وحضارياً .

وكرر فعل للاستعمار الأجنبى وما صحبه من غزو ثقافى تعددت الحركات والدعوات الإسلامية المتطلعة للتحرر التام من النفوذ الأجنبى والبعث الكامل للإسلام بحيث تهتدى بتعاليمه كل مناحى الحياة بما فيها الحياة السياسية . وحتى يتحقق ذلك لا بد لحركة البعث الإسلامى أن تواجه تحديات العصر فى كل المستويات وأن تبين موقفاً إسلامياً مقنعاً مضارعاً للفكر السياسى الحديث والمؤسسات السياسية الحديثة ، وتحدد كيف يمكن أن يقام مجتمع إسلامى نصير للعلم والتكنولوجيا والعدالة والحرية والتسامح وحقوق الإنسان ، وكيف يمكن أن تتجاوز المجتمعات المسلمة حالة الاستقطاب الحاد بين موقف الانكفاء الدينى الذى يرى أن الإسلام دين ودولة ونظام اقتصادى وعلاقات دولية مستنبطة من مرحلة تاريخية معينة وهو موقف يقود لتعليب المجتمع الإسلامى المعاصر فى غمط تاريخى معين ، وموقف الأصولية العلمانية التى تريد بالمقابل تعليب المجتمع فى غمط وافد معين .

هذه المواجهة اليوم تمثلها فى الجانب الدينى أطروحتا ولاية الفقيه والحاكمية وكلاهما تضعان فى السلطة جماعات ستفرض بالقهر السياسى نمطاً وافداً . فهذا الانقسام سوف يكرس حالة الانفصام فى المجتمع ويتسبب فى استمرار الحرب الأهلية الفكرية والسياسية بين التجاهى التطرف الدينى والتطرف العلمانى اللذين إذا نجح أحدهما فإنه من ناحية يفرز تجارب معزولة مثل تجربة سعيد بن تيمور قديماً والملا عمر حديثاً، ومن الناحية الأخرى تجارب منبئة مثل الكمالية^(٢) فى تركيا .

إن التخطيط لحاضر ومستقبل النظم السياسية فى العالم الإسلامى على ضوء هداية الإسلام لا بد أن يستصحب جملة من الحقائق : أولها أن الدولة الحديثة كما نعرفها اليوم حدث جديد فى العالم ولا يوجد فى تاريخ الإسلام مثلها، وثانيها أنه ليس فى الإسلام دولة معينة يلزمنا الإسلام أن نقيم مثلها فى كل زمان ومكان بل، هناك مبادئ عامة كالشورى والعدل والوفاء بالعهد وأداء الأمانة . الخ . وشرائع محددة فالواجب هو الالتزام بهذين الأمرين، أما فيما عداهما فإن شكل الدولة التراثية الإسلامية ومؤسساتها وأجهزتها وسائل عرضية تاريخية، يمكن تجاوزها دون حرج وتبنى النظم الدستورية الحديثة مع الالتزام بالمبادئ والشرائع الإسلامية . وما دام الإسلام حياً فسيكون له دوره فى الحياة عبر العقيدة والعبادة والشريعة وعبر مبادئه السياسية والاقتصادية والاجتماعية وقيمه الخلقية .

التطبيقات الإسلامية توجب اجتهداً متجدداً فى الأحكام يراعى ظروف الزمان والمكان كما يراعى التدرج المسنون، فلا توجد تعريفة واحدة ملزمة للناس فى كل زمان ومكان . وما دام المجتمع حياً فسوف يحترم حقوق كافة مواطنيه الدينية والإنسانية والاجتماعية وسوف يطلع على منجزات وتجارب الإنسانية ويستصحبها بطريقته . وسوف يستطيع المجتمع الحى التوفيق بين هذه التطلعات والمطالب عبر اجتهاده وحركته، فالأمة منذ ختم الوحى هى مناط التكليف .

الحكم

إن فى الإسلام مبادئ سياسية وأحكاماً ولكن ليس فيه شكل معين لدولة . . الدول التى حكمت المسلمين فى الغالب كانت دولاً استبدادية غير أبهة بمبادئ الإسلام السياسية حتى كاد أن يطويها النسيان .

أما على الصعيد النظرى فقد نشأت نظريات حول الدولة الإسلامية أهمها نظريتان :

● النظرية السنية : هذه النظرية حددت معالم الدولة الإسلامية قياساً على تجربة عهد الخلفاء الراشدين . نظرية فصلها على اختلاف فى التفاصيل الإمام الشافعى^(٣) فى كتابه (الأم) ، وابن قتيبة فى كتابه (الإمامة والسياسة) ، والماوردى^(٤) فى كتابه (الأحكام السلطانية) . . الخليفة الذى يقود هذه الدولة هو خليفة النبى (ﷺ) فى حراسة الدين وسياسة الدنيا ، وينبغى أن تتوافر فيه مؤهلات أهمها أن يكون عالماً مجتهداً ، شجاعاً ، سليم البدن والحواس ، قرشى النسب وأن يختاره للخلافة أهل الحل والعقد وهم خيار الأمة بمقياس الشرع من الرجال العدول .

هذه الآراء حظيت بقبول واسع لدى أهل السنة ، ولكنها لم تطبق ولم تقم بموجبها مؤسسات بل ظلت محض نظرية ؛ لأن الحكام منذ الخليفة معاوية بن أبى سفيان أقاموا سلطانهم على القوة لا على الشورى ، وتداولوا السلطة بموجب الوراثة . هذا النهج اعترف به جمهور الفقهاء . وألزموا الناس طاعته خوف الفتنة .

● النظرية الشيعية

على التقيض من هذا رأى قرر جمهور الشيعة أن قيادة الأمة أى الإمامة ركنٌ من أركان الدين ، وهى اختيار إلهى مثل النبوة لا يفرقها منها إلا الوحى . والإمام معصوم مطاع على الأمة أن تطيعه مثلما تطيع النبى (ﷺ) ، والإمام هو الذى يبين للأمة دينها فلا حاجة لإجماع أو قياس ، بل الإمام بعلمه اللدنى هو والى الأمة فى كل شأنها . والإمامة بعد النبى (ﷺ) للإمام على بن أبى طالب رضى الله عنه ، ويليه فى هذا المنصب أحد عشر إماماً هم أبناءه الحسن والحسين وتسعة بعدهما من نسل الحسين رضى الله عنه . وآخر هؤلاء الأئمة هو محمد الحجة بن الحسن العسكرى^(٥) ، وقد غاب منذ نيف وألف سنة وسوف يعود يوماً وهو المهدي المنتظر قائم آل محمد . وفى غيبة الإمام وعلى مر الأيام نشأت مؤسسة شيعية يقودها مراجع التقليد وهم فقهاء علماء يسمون آيات الله الكبرى ، وعلى الجمهور تقليدهم فى غيبة الإمام . وبعد نجاح الثورة الإسلامية فى إيران أصبحت المؤسسة الشيعية هى المسئولة سياسياً ودينياً عن قيادة إيران . وتبنى الدستور الإيراني نظرية ولاية الفقيه التى دعا إليها آية الله

الخميني^(٦)، الفقيه صاحب الولاية صلاحياته مثل صلاحيات الإمام الغائب تولاهما آية الله الخميني حتى وفاته ثم آية الله خاميني المرشد الحالي .

إن نظام ولاية الفقيه له جذوره في الفهم الشيعي للقيادة الدينية ولكنه لن يجد قبولا في النطاق السني وإن كانت فكرة الحاكمية التي نادى بها الشيخ أبو الأعلى المودودي^(٧) تلتقي مع ولاية الفقيه في كثير من الجوانب . ولكن حتى في الإطار الشيعي توجد تحفظات على ولاية الفقيه - تحفظات جهر بها آية الله شريعة مدارى وآية الله محمد منتظري^(٨) وآخرون .

أمام التصور الشيعي للإمامة توجد التحفظات الآتية :

أولاً: لقد تولى أمر المسلمين بعد النبي (ﷺ) الخليفة أبو بكر رضى الله عنه وبايعه بعد تأخير لنصف عام الإمام على بن أبي طالب رضى الله عنه ، ولم يتول الإمام على بن أبي طالب الخلافة إلا بعد مقتل الخليفة الثالث .

أما أئمة الشيعة الآخرون فلم يتول أى واحد منهم ولاية عامة على المسلمين . والحسن بن على الذى بُيع بعد مقتل والده تنازل عن بيعته وبايع معاوية .

ومهما كان استحقاق هؤلاء الأئمة فإن الولاء لهم لم يتعد حدود شيعتهم . ثم غاب آخرهم ولم يعد متصلاً بالأئمة والحكمة فى الإمامة أن يكون صاحبها حياً وعلى اتصال بالناس لأن عليه واجب إرشادهم مثلما عليهم واجب طاعته .

ثانياً: فى غيبة الإمام التقليد لمراجع التقليد فى كل شىء من أمور الدين والدنيا . هذه الطاعة تفترض أن علمهم بعلوم الدين والدنيا أوسع من علم الناس ولكن الحقيقة هى أن معرفتهم بالعلوم التقليدية واسعة ، ولكن معرفتهم بالعلوم الحديثة متواضعة ، فكيف يفرض تقليدهم فى علوم يجهلونها؟

ثالثاً: ولاية الفقيه تقيم وصاية على الأمة وتجعل مؤسسات البلاد الدستورية المنتخبة مقيدة . هذا الموقف يمكن احتمالاه عندما يكون الفقيه صاحب الولاية هو نفسه صاحب الأغلبية الشعبية دون منازع ، ولكن منذ عام ١٩٩٧م لدى انتخاب السيد/ محمد خاتمي اختلف الأمر وصار المرشد والمحافظون المشتغلون بولاية الفقيه أمام قيادة تمثل ولاية الجمهور . هذا الموقف أفرز استقطاباً حاداً داخل مؤسسات الحكم ، وفى

الموقف السياسى فى إيران ، وهذا التوتر يضر باستقرار التجربة الدستورية الإيرانية ولا يُرجى حسمه إلا ضمن أحد ثلاثة خيارات :

- انتصار ولاية الجمهور بالسند الشعبى وتسليم الطرف الآخر بذلك وتعديل فكرة مؤسسة ولاية الفقيه على النحو الذى قال به آية الله شريعة مدارى .
 - فرض ولاية الفقيه إرادتها بالشرعية الثورية أى بالقوة وقفل باب الإصلاح .
 - الاتفاق على ولاية فقيه دستورية بمعنى أنها تملك ولا تحكم ، وترك الحكم للمؤسسات المنتخبة .
- هاتان النظريتان السنية والشيعية لا تصلحان أساساً لدولة عصرية .

الدولة فى الإسلام:

- الدولة هى سلطات تنفيذية وتشريعية وقضائية ، وشعب ، وأرض . بهذا الفهم لا توجد دولة إسلامية ملزمة للمسلمين فى كل زمان ومكان :
- فى الصدر الأول تولى النبى (ﷺ) والخلفاء الراشدون أمر المسلمين بطرق مختلفة ، ومارسوا صلاحيات مختلفة ، وحكموا شعوباً مختلفة وبقاعاً مختلفة .
 - والدول التى حكمت المسلمين لمدة أربعمئة وألف عام دول متعددة النظم ، ونظمها أشبه بنظم الحكم الوضعية المعاصرة لها منها بدولة الخلفاء الراشدين .
 - وضرورات العدالة اليوم لا تسمح لشخص واحد أن يجمع فى يده كل السلطات مثلما فعل الخلفاء تاريخياً .

وواقع الحال لم يعد يسمح ببسط دولة واحدة سلطانها على كل المسلمين ، وهى ظاهرة اختفت من دنيا المسلمين منذ سقوط الدولة الأموية فى ١٥٠ هـ وبعدها تعددت الدول التى حكمت المسلمين قبل أن يتسلط عليهم الحكم الأجنبى ويرسخ تفرق دولهم .

إن مبادئ الإسلام ، وحقائق التجربة التاريخية لا تقول بوجود دولة إسلامية معينة ملزمة للمسلمين ، إنما توجد مبادئ سياسية إسلامية كالشورى ، والعدالة ، والحرية ، والوفاء بالعهد . . . إلخ . كما توجد أحكام معينة ملزمة للمسلم .

إن مبادئ الإسلام السياسية تجعل المسلمين مسئولين عن اختيار الحاكم ، وهم المسئولون عن محاسبته ، أى أنه حاكم مدنى مفوض أمره للجمهور .

ومبادئ الإسلام السياسية تقبل الفصل بين سلطات الدولة ، قال القاضى أبو يعلى فى كتابه (الأحكام السلطانية) : «القاضى إذا ولاه الإمام صار ناظراً للمسلمين لا عن من ولاه فيكون القاضى فى حكم الإمام فى كل بلد» . هذا مبدأ استقلال القضاء .

إن مبادئ استقلال القضاء ، ومدنية الدولة ، والفصل بين السلطات توجد متناثرة فى اجتهادات فقهاء السلف ، ولكن التجربة الدستورية الغربية هى التى أجلّت هذه المفاهيم وأقامت لها المؤسسات وضبطت ممارستها .

إن العدل من أهم مقاصد الشريعة وإن الفصل بين السلطات من أهم شروط العدل وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

واقع المسلمين اليوم تحكمه دول قُطرية مسئولة عن الإدارة والمعيشة وحفظ الأمن . وهذا الواقع يقوم عليه ويدعمه نظام الأمم المتحدة .

إن المواطنة التى تقوم عليها الدولة القُطرية عهد ، كذلك موثائق ونظم الأمم المتحدة تقوم على عهود ، وليس فى هذه العهود الملزمة ما يمنع قيام اتحادات بين الدول لتحقيق مصالح معينة أو لتحقيق مبادئ معينة ، ولكنها اتحادات سوف تقوم على التراضى والمصلحة المشتركة .

التطلع لإمام واحد بالتعيين الإلهى ، أو لخليفة واحد بصلاحيات الخلافة التى عدّها الماوردى^(٩) يجمعان فى أيديهما كل سلطات الدولة ويمارسانها على كافة الشعوب الإسلامية تطلع يناسب الظروف التاريخية الأبوية ولا يناسب النظم المؤسسية الحديثة فى إدارة الشأن العام .

إن الاتفاق على شخص واحد ليقود المسلمين حتى فى الأمور الدينية وفى الوطن الواحد غير ممكن وفرضه بالقوة مستحيل ؛ لأن الاجتهادات الدينية متعددة ، كذلك الفرق والمذاهب . والمتاح فى كل هذه الأمور هو التراضى والتعاون عبر مؤسسات .

الحكم الراشد

الحكم الراشد قيمة تطلع إليها الإنسان عبر العصور وهو يقوم على أربعة أركان: المشاركة - المساءلة - الشفافية - سيادة حكم القانون. هذه القيم كلها توجد في النصوص القطعية الإسلامية. . إنها تتطابق مع مبادئ الإسلام السياسية - أى الشورى، والنصيحة، والصدق، وسيادة أحكام الشريعة. .

أخرج الطبرى^(١١) فى تاريخه وابن سعد فى الطبقات أن عمر بن الخطاب^(١٢) رضى الله عنه قال لسلمان (الفارسى): أملك أنا أم خليفة؟ قال له سلمان: إن أنت جيت من أرض المسلمين درهماً أو أقل أو أكثر ثم وضعت فى غير حقه فأنت ملك غير خليفة. . فاستعبر عمر - بكى - وأخرج ابن سعد عن عمر أيضاً أنه قال: «والله ما أدري أخليفة أنا أم ملك؟» فإن كنت ملكاً فهذا أمر عظيم! قال قائل: يا أمير المؤمنين إن بينهما فرقاً. قال ما هو؟ قال: «الخليفة لا يأخذ إلا حقاً ولا يضعه إلا فى حق. وأنت بحمد الله كذلك، والملك يعسف الناس فيأخذ من هذا ويعطى هذا»^(١٣).

هذه شواهد من ثقافتنا الإسلامية. والشواهد من الثقافة الإنسانية كثيرة. قال اللورد أكتون وهو مؤرخ بريطانى شهير: إن حس الإنسان الخلقى يضمّر كلما زادت سطوته. وقال: «عندما تتركز السلطة فى أيد قليلة غالباً ما يسيطر رجال بذهنية العصابات، هذا ما أثبتته التاريخ»، وقال: «كل سلطة تفسد، والسلطة المطلقة إفساد مطلق».

والنصوص الإسلامية التى تؤكد مبادئ الشفافية وتحرص على نقاء ذمة الحكام وانتفاء المحسوبية وغير ذلك من مصادات الفساد كثيرة، ومع اختلاف تفسيرات الآية: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» [البقرة: ١٨٨]، إلا أن البعض يذهب إلى أن المقصود منها رشوة الحكام للحصول على منافع بالباطل. . وقد روى عدد من الصحابة أحاديث نبوية عن لعنة الراشى والمرتشى فى الحكم، ومع أن الهدية وتقبل الهدايا مما أثار عن النبى (ﷺ) كما أثار عنه حثه على التهادى، إلا أن الإمام البخارى^(١٤) أفرد باباً «فى مَنْ لَمْ يَقْبَلْ الْهَدِيَّةَ لَعَلَّه» وَأَنَّ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ^(١٥) قَالَ: «كَانَتِ الْهَدِيَّةُ فِى زَمَنِ رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) هَدِيَّةً وَالْيَوْمَ رِشْوَةٌ»، مما يؤكد الحرص على براء ذمة الحكام من الرشوة. أما

المحسوبية فقد روى عن النبي (ﷺ) قوله: «إِنَّمَا ضَلَّ مَنْ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ الضَّعِيفُ فِيهِمْ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَأَيُّمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعُ مُحَمَّدٌ يَدَهَا»^(١٥) وكذلك القرآن غنى بالآيات عن أداء الأمانات إلى أهلها، والعدل رغم الشنآن، ولا يمكننا فى هذا المقام بالطبع حصر كافة النصوص التى تحارب فساد الحكم وتحث على نزاهته فى الإسلام، فتكفى الإشارة لهذه المبادئ الحاكمة للمعاملات الاقتصادية والمالية والإدارية فى السياسة الشرعية.

وحيثما افتقد المسلمون هذه المبادئ طالبوا بها واحتجوا على الحكام. . لقد احتج بعض الصحابة على ممارسات الخليفة الثالث عثمان بن عفان^(١٦) عندما أقطع أرض كسرى الخاصة لنفسه وجعل منها عطايه وصلاته. وكان أبو ذر الغفارى^(١٧) كبير المحتجين حتى أن عثمان نفاه من المدينة. . هذا الاحتجاج كان أكثر حدة لدى الخليفة الأموى الأول^(١٨) الذى جعل الخلافة ملكا وتوالت بينه وبين أبى ذر المواجهات: قال أبو ذر لمعاوية: ما يدعوك أن تسمى مال المسلمين مال الله؟ قال معاوية: يرحمك الله يا أبا ذر. قال أبو ذر: فلا تقله. قال معاوية: فإنى لا أقول إنه ليس لله ولكن سأقول مال المسلمين.

ثم جاء حكم بنى مروان الذى أوغل فى الاستبداد وبالتالي فى الفساد:

مهر الفتاة بألف ألف كامل وتبيت سادات الجنود جياعا
لولا أبى حفص أقول مقاتلى وأقص ما سأقصكم لارتاعا

المشاركة تنفى الانفراد بالرأى الجالب للفساد كما بينا آنفا، قال تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ﴾ [العلق: ٦-٧]، والمثل السودانى يقول «القادر عايب».

والمساءلة نافية للتصرف دون وجه حق وهو ما يسمح به الانفراد بالأمر ويصوره المثل السودانى الخاص بـ «نعامة الملك»، ونعامة الملك هذه تتحرك بحرية تقتحم مزارع الناس ومحصولاتهم ولا يجرؤ أحد على طردها: «منو البقدر يقول ليها تك!!».

وإذا غابت الشفافية استطاع الطغاة أن يخفوا أعمالهم الظالمة. . إن البشر يحبون أن يخفوا الأعمال السيئة، والشفافية تصدهم عن ذلك، لذلك قيل إن «الليل قواد» بمعنى أنه يساعد على التخفى، وإن «النهار غمام» بمعنى أنه كاشف للخفاء.

أما سيادة حكم القانون فهي التي تؤكد للكافة أنه لا كبير على القانون فيخضع الجميع له .

بين الشورى والديمقراطية

الشورى هي المبدأ الدينى المنصوص عليه فى القرآن لتحقيق مشاركة المسلمين فيما يليهم من أمور (وأمرهم شورى بينهم) . وقيل أنه استشارة أهل الرأى ثم اتباع ما يشيرون به . ولكن اختلف حول هذا الأمر هل الشورى معلمة؟ أم ملزمة؟ ومن هم أهل الرأى؟ .

أقول : الشورى هي إشراك الآخرين فى الأمر الخاص والعام ، إنها مبدأ المشاركة ، وهي مبدأ خلقى سياسى كالعدالة ، وهما ضمن مبادئ أخرى يمثلان منظومة مبادئ الإسلام السياسية ، كالوفاء بالعهد ، والقيادة الرشيدة ، والرعاية الاجتماعية ، وهلم جرا .

لا معنى للشورى إذا لم تتوافر معها ثلاثة أسس مساندة لها هي :

● الحرية : إذ لا فائدة من شورى مكرهين مرعوبين . الحرية التي تكفلها نصوص إسلامية ناصعة : ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة : ٢٥٦] . ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ ۖ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [الغاشية : ٢١ - ٢٢] . ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف : ٢٩] .

● منع الانفراد بالسلطة أو باتخاذ القرار والتزام ولى الأمر بتداول الأمر بينه وبين الآخرين : قال النبى ﷺ : «ثَلَاثَةٌ لَا تَرْتَفَعُ صَلَاتُهُمْ فَوْقَ رُءُوسِهِمْ شَبْرًا» منهم «رَجُلٌ أَمَّ قَوْمًا وَهُمْ لَهُ كَارِهُونَ»^(١٩) وتدل السيرة النبوية على أنه كان أكثر الناس استشارة لأصحابه «وكان أبو هريرة يقول ما رأيت أحدا قط كان أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله»^(٢٠) . يروى الإمام أحمد^(٢١) أن النبى ﷺ قال لصاحبيه أبى بكر وعمر رضى الله عنهما : «لَوْ اجْتَمَعْتُمَا فِي مَشُورَةٍ مَا خَالَفْتُمَا»^(٢٢) .

● الاعتراف بمشروعية تعدد الآراء والتعددية الاجتهادية : قال ﷺ : «اسْتَفْتِ نَفْسَكَ» إلى أن قال : «وَأَنْ أَفْثَاكَ النَّاسُ وَأَفْثَوْكَ»^(٢٣) وقال : «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهِدْ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ»^(٢٤)

إن ولاية الأمر العام في الإسلام تقوم على الشورى على نحو ما قال عمر (رضي الله عنه): «مَنْ بَايَعَ رَجُلًا عَنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلَا يُبَايَعُ هُوَ وَلَا الَّذِي بَايَعَهُ تُغْرَةُ أَنْ يُقْتَلَ»^(٢٥) وأن على الحاكم أن يمارس الشورى في كل أمره. قال أبو بكر (رضي الله عنه): «وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني وإن أخطأت فقوموني».. هذا مناخ فيه المخاطبون أحرار.

الشورى كمبدأ سياسى لاختيار الحاكم ولإدارة الشأن العام مورس ثم اختفى وصار فريضة غائبة. يروى الدارمي^(٢٦) عن أن الحاكم الأموى سليمان بن عبد الملك^(٢٧) مر بالمدينة وسأل عن كبار التابعين ف قيل له عن أبى حازم^(٢٨) فلقيه، وسأله عن أمور شتى حتى قال له: «مَا تَقُولُ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ؟» قَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَوْ تُعَفِّنِي قَالَ لَهُ سَلِيمَانُ لَا وَلَكِنْ نَصِيحَةٌ تُلْقِيهَا إِلَيَّ قَالَ: «يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّ آبَاءَكَ قَهَرُوا النَّاسَ بِالسَّيْفِ وَأَخَذُوا هَذَا الْمَلِكَ عُنْوَةً عَلَيَّ غَيْرَ مَشُورَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَلَا رِضَاهُمْ حَتَّى قَتَلُوا مِنْهُمْ مَقْتَلَةً عَظِيمَةً فَقَدْ ارْتَحَلُوا عَنْهَا فَلَوْ أَشْعَرْتُ مَا قَالُوا وَمَا قِيلَ لَهُمْ»^(٢٩) لقد صار نظام الحكم في عهد بنى أمية ثم بنى العباس نظاماً سلطانياً شبيهاً بما كان عليه نظام الحكم البيزنطى والفارسى. قال المغيرة بن شعبة^(٣٠) لمعاوية بن أبى سفيان^(٣١) مؤسس الدولة الأموية: «لقد رأيت ما كان من سفك دماء واختلاف بعد عثمان. وفي يزيد منك خلف فاعقد له فإن حدث بك حادث كان كهفًا للناس وخلفاً منك. فلا تسفك دماء ولا تكون فتنة»^(٣٢). وأخذت البيعة ليزيد بوسائل صورها ابن الأثير في ذكره لمجلس معاوية مع زعماء القبائل. قال يزيد بن المقفع في المجلس: «أمر المؤمنين هذا» وأشار إلى معاوية، «فإن هلك فهذا» وأشار إلى يزيد. ثم قال: «ومن أبى فهذا» وأشار إلى سيفه. فقال له معاوية: «اجلس فإنك سيد الخطباء»!!^(٣٣).

هذا النهج الوضعى طبع نظم الحكم في البلدان الإسلامية على طول التاريخ مع استثناءات قليلة:

- معاوية الثانى^(٣٤) خلع نفسه ليبيع غيره.
- عمر بن عبد العزيز^(٣٥) خلع نفسه من بيعة الإكراه وبويع اختيارياً.

● المأمون^(٣٦) حاول تعديل التسلسل الوراثي بأخذ البيعة لعلی الرضا^(٣٧) بعده كمحاولة للمصالحة مع الشيعة ولكن خطته أجهضت .

● الأباضية منذ القرن الثامن الميلادي إلى القرن الخامس عشر اختاروا أربعة وثلاثين إماماً منتخباً .

هذه الاستثناءات التاريخية بسيطة ، والحقيقة هي أنه مع وضوح مبادئ الإسلام السياسية وواجبية الشورى ، غابت الشورى عن نظم الحكم في البلدان الإسلامية . على المستوى النظري صور الماوردي^(٣٨) في الأحكام السلطانية نهجاً لولاية الأمر يقوم على شورى أهل الحل والعقد . لكن نظريته لم تعرف طريقها إلى الواقع . أما النظرية الشيعية فهي تعتبر الأئمة المعصومين مختارين إلهياً وطاعتهم واجبة ديناً^(٣٩) .

في واقع الحال غابت الشورى من ولاية الأمر وصارت ولاية الأمر للمتغلب على شفرات السيوف وأسنة الرماح ، فقتل الأخ أخاه كما فعل المأمون بالأمين^(٤٠) ، وقتل الابن أباه كما فعل المنتصر^(٤١) بالموكل^(٤٢) وقتلت الأم ابنها كما فعلت الخيزران^(٤٣) بالهادي^(٤٤) إلى آخره . حتى قال الشهرستاني^(٤٥) صاحب الملل والنحل : « وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة ، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثلما سل على الإمامة » .

تكاثر الفتن وسفك الدماء جعل بعض العلماء يقولون بالاستغناء عن الإمامة نفسها . قال هشام بن عمرو الغوطي^(٤٦) : « إن الإجماع ضروري لهذا الأمر . وما دام الإجماع محال . فلا داعي أن نحتكم لأمر مشير للفتنة » . وتغنى أبو بكر الأصم أمنية مماثلة قائلاً : « إذا تكاف الناس عن التظالم استغنوا عن السلطان » .

الشورى وأخواتها المساعدة مبادئ سياسية إسلامية سميتها فرائض الإسلام السياسية^(٤٧) . الشورى نص قرآني يتلى وتذكر معه الأحاديث النبوية المطالبة به ، ولكنه انقطع من الواقع الممارس في البلدان الإسلامية قبل أن تمسها الفتوحات الغربية . إن الصدمة التي هزت المجتمع المسلم باختلافات الصحابة الدامية حول ولاية الأمر وما صحب الفتنة الكبرى من نزاعات صارخة أفضت إلى العهد الأموي ، ثم نزاعات العهد الأموي ، وما انتهى إليه من صراعات أدت إلى العهد العباسي ، ثم صراعات العباسيين

وما صاحبها من نزاعات أدت إلى ميل رأى عام كبير فى ديار الإسلام يفضل الاستقرار الذى يحققه المتغلبون على أية نزاعات تلهبها المبادئ السياسية السامية كالشورى والعدالة .

الديمقراطية

باستثناء تجربة أثينا القديمة ، فإن الحكم فى العالم القديم قام على الوراثة والاستبداد . النظام السياسى الأوروبى الحديث نشأ مع صلح وستفاليا ، ثم الثورتين الأمريكية والفرنسية ما أسفر عن نظم دستورية نيابية مؤسسية تقوم على فصل السلطات ، صاحبها الثورة الصناعية فى بريطانيا . كل ذلك أدى للدولة الوطنية والنظام الديمقراطى والنيابى والنظام الرأسمالى الحديث . واجه النظام الديمقراطى التحدى الفاشستى ثم التحدى الشيوعى الذى انتهى فى ١٩٩١ م . أهم إنجازات العقل والتجربة السياسية الغربية هى : الاعتراف بحقوق الإنسان الذى تطور عبر درجات ، التداول السلمى للسلطة ، القوات المسلحة المنضبطة الخاضعة للقرار المدنى ، وتحقيق معادلة تعايش بين الدين والسياسة .

ضج القرن العشرين بالاضطرابات ثم انتهى إلى أهمية الحكم الصالح وأفضل وسائله الديمقراطية كما جاء فى إعلان الأمم المتحدة للألفية الثالثة . ولكن البلدان الإسلامية التى غيب الشورى قبل الاتصال بالحضارة الغربية ، غيب الديمقراطية بعده ، دفعها لذلك : النظم الأوتقراطية الحاكمة - العزوف الغربى عن الديمقراطية خارج الغرب - موقف بعض الإسلاميين العدائى تجاه الديمقراطية - وزهد الصفوة فى البلدان العربية فى الديمقراطية .

أخفقت نظم الوصاية الاشتراكية والقومية والإسلاموية التى فرضت نفسها بالقوة ، وتعددت اعترافات مختلف الفصائل فى الآونة الأخيرة برجحان الديمقراطية . أما مواقف الغرب فإنها خاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ م تحولت وأظهرت العديد من المقالات فكرة أن الإرهاب ينمو فى ظل القهر ، والقضاء عليه يتطلب الإطاحة بالطغاة .

المجتمعات العربية تعاني من كساد اقتصادى مظاهره ارتفاع نسب النمو السكانى مقارنة بالاقتصادى - بلدان النفط ريعية الاقتصاد - وارتفاع نسبة الأموال المغربة . وتوجد مظاهر اجتماعية سالبة مثل تهيمش النساء والشباب والعطالة والتطلع الكبير للهجرة للغرب . . هذه المؤشرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية السالبة تهدد السلام الاجتماعى .

نشرت منظمة الأمم المتحدة للتنمية تقريراً عن التنمية البشرية فى الشرق الأوسط فى عام ٢٠٠٢م ، وآخر فى عام ٢٠٠٣ ، هذان التقريران وضعاً نظم الحكم العربية من حيث توافر الحكم الصالح بمقياس ديمقراطى فى خانة الإدانة . أربع مقولات تدفع هذه الإدانة هى :

المقولة الأولى : مقولة هجومية ترى أن الديمقراطية جزء من غزو فكرى وثقافى دخيل . وهى مرفوضة إسلامياً بل الدعوة إليها دعوة للخروج من الدين . هذا هو موقف حركات الغلو الإسلامى التى صار يمثل صوتها الأعلى جماعة القاعدة^(٤٨) وطالبان .

المقولة الثانية : مقولة تبريرية ترى أن الديمقراطية لا تناسبنا . وعندنا الشورى وهى أفضل منها وأكثر ملاءمة لأحوالنا . هذا ما نقول به أكثرية نظم الحكم فى البلدان العربية .

المقولة الثالثة : مقولة اعتذارية ترى أن الديمقراطية غير مجدية فى مجتمعات جاهلة ومسكونة بالولاءات الطائفية والقبلية فهى لا تفهم معنى الديمقراطية وتسوقها ولواءات وعصبيات موروثية . وبلداننا محتاجة لنظم حكم مستقرة وفاعلة لتحقيق أهدافها الوطنية مثل التنمية ، والتحديث ، والعدالة ، والتأصيل . هذا ما تدفع به النظم الانقلابية التى تفرض وصاية يسارية (التنمية ، والتحديث ، والعدالة .) أو نظم يمينية (التأصيل ، والتنمية) .

المقولة الرابعة : حجة هيكلية هجومية أخرى فحواها أن الديمقراطية زائفة . فلا أحد يستطيع النيابة عن أحد . والتكتل الحزبى يمزق الشعب . والمطلوب هو أن يحكم الشعب نفسه بنفسه مباشرة والتخلى تماماً عن آليات الحكم التى تتطلبها الديمقراطية كالنيابة وحرية التنظيم السياسى وغيرها .

ما هي حقيقة هذه المقولات؟

المقولة الأولى: الهجومية: من حيث المبدأ فإن رفض المفاهيم والنظم بحجة أنها آتية من مصادر غير إسلامية موقف يناهض مبادئ الإسلام والتجارب الإسلامية التاريخية. قال تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: ٢٠] وقال: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [يوسف: ١١١] ومنذ الصدر الأول استصحب المسلمون نظاماً وممارسات وافدة مثل استخدام النقود، وسك العملة، وجباية الخراج، وتدوين الدواوين.

وفي هذا الصدد قال ابن قيم الجوزية: «قال الشافعي^(٤٩): لا سياسة إلا ما وافق الشرع». قال ابن عقيل^(٥٠): «السياسة ما كان فعلاً يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يصفه الرسول ﷺ ولا نزل به وحى. فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع أى لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح. وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط، وتغليط للصحابة. فقد أحرقت عثمان المصاحف وكان رأياً اعتمد فيه على مصلحة الأمة». ومضى يشجب هذا التضييق ويرمى أصحابه بأنهم «جعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة لغيرها، وسدوا على نفوسهم طرقاً صحيحة من معرفة الحق والتفذية له»^(٥١).

قال المستشرق البريطاني الضليع مونتجمرى واط: إن الكيفية التي استصحب بها الإسلام حضارات الشرق الأوسط القديم طريقة مدهشة معجزة؛ لأنه استطاع أن يستصحبها وأن يهضمها وأن يثرى بها فكره وثقافته^(٥٢).

لكن الفرق بين اليوم والأمس هو أن المسلمين كانوا يستصحبون ثقافات أمم مغلوبة. واليوم نحن بصدد استصحاب ثقافة أمة أو حضارة غالبية.

إن التعامل مع الحضارة الغربية يتعدى مجرد قضية التواصل الحضارى ويثير سلبيات مرتبطة بالتعامل بين الإسلام والغرب.

وبصرف النظر عن السلبيات القديمة المتبادلة مثل الحملات الصليبية، وما جرى فى الأندلس، وفتح القسطنطينية، والحرب الدينية والثقافية الباردة المستمرة بين الطرفين. أقول: بصرف النظر عن تلك المنازلات التاريخية وما ترسب بعدها فى العقول والقلوب من تنافر فإن العصر الحديث جاء بأسباب جديدة للتنافر.

عندما أزمع الحلفاء إبرام اتفاقية فرساي بعد الحرب الأطلسية الأولى ، وعلم جان سمّس بمحتوياتها . قال للويد جورج رئيس وزراء بريطانيا : «إن اتفاقية مثل هذه سوف تؤدى لحرب أخرى بعد جيل من الزمان» . واقتنع لويد جورج بالحجة . وكتب مذكرة لزملائه قال فيها : «إن الغزو والظلم الذى يصحب انتصاراتنا لن ينسى وسوف تكون له عواقب وخيمة» هذه المذكرة سربت للرأى العام وثار ضدها ٢٠٠ من نواب البرلمان البريطانى . ووقف إلى جانبهم اللورد نورثكيلف صاحب جريدة التايمز ، وأندرو لويد جورج فى برقية نشرتها التايمز فوراً جاء فيها : «إننا نعارض أية محاولة لتخفيف شروط السلام» . فترجع لويد جورج . وأبرمت اتفاقية فرساي بشروطها المجحفة . فكانت البذرة الأولى التى فرخت النازية فالحرب الأطلسية الثانية . إن غرور المنتصرين الفائق وظلم المهزومين المبالغ فيه ولّد إحساساً بالإهانة والإذلال ومهد للنازية وحماسها الانتقامية .

إن معاملة الغرب للمسلمين عامة وللعرب خاصة سلسلة من إهانات أسوأ من «فرساي» لذلك فرخت غضباً هو الكامن وراء حملات الاحتجاج الواسعة النطاق .

إن رفض الظلم واجب وكذلك الاحتجاج عليه . ولكن المهم ألا تكون وسائل الاحتجاج من النوع الذى يآباه الشرع ، ولا من النوع الذى يهزم مقاصده ويأتى بنتائج عكسية .

الاحتجاج على سياسات الدول الغربية الظالمة ومقاومتها المشروعة ينبغى ألا تعمينا عن منجزات الحضارة الغربية واستصحاب النافع منها ؛ لأنه إذا كان لتلك المنجزات قيمة موضوعية فإن رفضها يجعلنا نحن الخاسرين .

الإسلام يجيز استصحاب النافع من التراث الإنسانى ، «الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها فهو أحق بها»^(٥٣) . وهيمنة الحضارة الغربية ورفض ظلاماتها ينبغى ألا تحملنا على مقاطعة عمياء لها . المقاطعة العمياء للحضارة الغربية انقطاع من تيار حى فى حضارة الإنسان وانكفاء يحيط صاحبه بقوقعة مميّنة .

هذا علاوة على ما سنتطرق له لاحقاً من أن هذه المنجزات الإنسانية التى بلورتها الحضارة الغربية الحديثة قد اعتمدت فيها على إرث حضارى متنوع كانت الحضارة الإسلامية من أهم روافده .

المقولة الثانية: التبريرية: نعم الشورى مبدأ سياسى عظيم كالعدالة . ولكن العدالة لا تتحقق إلا عبر مؤسسات القضاء المستقل . فما هى المؤسسة المماثلة للشورى؟ كل الحديث عن أهل الحل والعقد وعن استشارتهم حديث عام؛ لذلك الذين ينادون بأفضلية الشورى يجدون متسعاً للمناداة بها دون الالتزام بضوابط معينة .

الديمقراطية تتفق مع الشورى فى نقاط عديدة: منع الانفراد بالحكم، وإيجاب حقوق للإنسان، واحترام سيادة القانون وغيرها من المبادئ ولكن مع الاتفاق فى هذه الأشياء فالديمقراطية ملحقه بها آليات ومؤسسات لتطبيق تلك المبادئ وهذا ما لم يتحقق للشورى . هنالك نوعان من الناس يحرصون على مقولة أن الشورى والديمقراطية مختلفان اختلافاً جوهرياً:

النوع الأول: الذين يخافون الديمقراطية وآلياتها الملزمة ويريدون أن يواصلوا الانفراد بالحكم تحت راية الشورى التى لا تلزمهم بمؤسسات وآليات محددة .

النوع الثانى: علمانيون يرون أن الإنجازات الإنسانية أغنت عن المفاهيم التراثية ولذلك علينا أن نأخذ بالديمقراطية وكفى فالشورى فى نظرهم غلط تقليدى تجاوزه الزمن وأتى بمفهوم محدد هو الديمقراطية وآلياتها وهى ثمرة التطور الإنسانى وعن طريقها يمكن للمجتمع أن يقرر ما يشاء فى حياته العامة والخاصة .

المنادون بالشورى الحريصون على نفى الديمقراطية يقبلون هذا المنطق ويقولون إنه من عيوب الديمقراطية أنها تتيح لأصحاب الأغلبية البشرية حرية بلا سقف مما يتيح لهم تعطيل قطيعات الشريعة وإبطال دور الدين فى الحياة العامة .

ولكن لا توجد ديمقراطية تعمل دون سقف . فالديمقراطية حيثما وجدت يصحبها توازن ويضبطها دستور وقوانين وتهيمن عليها حقوق مستعيلة إلى درجة التقديس، كالسيادة الوطنية، وحقوق الإنسان، والحقوق الدينية، والحقوق الثقافية، وهلم جرا . لا توجد فى العالم ديمقراطية سائدة متفلتة ولا توجد إلا فى خيال غلاة العلمانية وغلاة الإسلاموية . فالديمقراطية الممارسة فى الواقع توجد دائماً مسترشدة بقيم وثوابت المجتمع .

المقولة الثالثة : الاعتذارية :- هؤلاء يقولون : الديمقراطية فى الغرب سبقها تكوين أفق سياسى محدد هو الدولة الوطنية ، وسبقها تمكين اقتصادى حققته الثورة الصناعية ، وسبقها بلوغ درجة عالية من محو الأمية وانتشار التعليم ، وهى جميعها عوامل أدت لانحسار الولاءات الموروثة وفتحت الطريق لنجاح الديمقراطية . أما فى بلدان «العالم الثالث» فإن الدولة الوطنية كوعاء للممارسة السياسية ما زالت هشة تتنازعها ولاءات أوسع من الوطن كالولاء للأمة ، وولاءات ضيقة جداً كالولاء للطائفة أو العشيرة . وما زالت هذه البلدان غاطسة فى مستنقع الفقر وشعوبها جاهلة أمية . لذلك فإن هذه المجتمعات غير مستعدة للديمقراطية ولا تناسبها إلا نظم حكم أبوية ترعاها حتى تتسق مع الديمقراطية فى مستقبل بعيد . هذه الحجة استخدمتها انقلابات عسكرية استولت على السلطة وفرضت سلطتها بالقوة منفردة أو متحالفة مع تيار فكرى شمولى يسارى أو يمينى أو قومى .

هذه الأطروحة كامنة فى مبررات كثير من النظم العربية ، ومن فرط ما استخدمت فى السودان جعلته أشبه بحقل تجارب عرف النسخة اليسارية منها والنسخة اليمينية . إن حالة التردى التى آل إليها السودان الآن بعد أن خضع لحكم استبدادى فى ٧٥٪ من عمر حياته المستقلة تعود بلا نزاع للشمولية والأيدولوجية بوجهيها اليسارى واليمينى .

أصدرت فى عام ١٩٨٩م كتاباً بعنوان «الديمقراطية فى السودان عائدة وراجعة» . استعرضت فى الكتاب أداء ثلاثة نظم ديمقراطية وعمرها القصير وأداء ثلاثة نظم دكتاتورية وعمرها الطويل ، وقارنت بينها ، وقدمت الدلائل على أن النظم الديمقراطية مع هشاشتها كانت أفضل أداءاً فى معالجة قضايا الوطن والمجتمع من النظم الديكتاتورية . وأوضحت كيف أن النظم الديمقراطية عجزت عن الدفاع عن نفسها لالتزامها بحقوق الإنسان وسيادة القانون ، بينما النظم الدكتاتورية استطاعت حماية نفسها مهددة سيادة القانون وحقوق الإنسان . وأوضحت أن النظم الديمقراطية سمحت بالتطور السياسى بحيث كان أداؤها صاعداً من التجربة الأولى ، صعوداً للثانية ، فالثالثة . ولكن النظم الديكتاتورية منعت التطور السياسى لذلك كان أداؤها متدنياً من الأولى تديناً للثانية ، وتديناً للثالثة .

إن أقوى دليل على بطلان الحجة الاعتذارية هذه هو التجربة الهندية . الهند مع فقرها وتنوع ولاءاتها الموروثة بصورة مبالغ فيها ، مارست تجربة ديمقراطية ناجحة ،

بينما تردت الباكستان في ظلمات الانقلابات المتكررة ونشهد اليوم دلائل متكررة لجدوى الديمقراطية، فأكبر دولتين في أفريقيا وهما جنوب أفريقيا ونيجييريا ديمقراطيتان. وتقف تجربة إندونيسيا - وماليزيا وبنجلاديش في آسيا، والسنغال وبنين في أفريقيا دليلاً على أن البلدان الإسلامية تستطيع أن تمارس الديمقراطية.

المقولة الرابعة: الحجة الهيكلية: هذه تعتبر أن النيابة التي تقوم عليها الديمقراطية مسألة زائفة، وأن التكتل الحزبي الذي يوجبه التنافس الديمقراطي مسألة ممزقة للشعوب. والبديل الصحيح لهذا التزييف هو أن يحكم الشعب نفسه بنفسه مباشرة.

في نطاق قرية محدودة رقعة وسكاناً وإذا لم يوجد اختلافات فكرية بين سكان القرية، فإن هؤلاء يمكن أن يستغنوا عن التحزب وأن يحكموا أنفسهم حكماً مباشراً. أما في نطاق وطن مترامي الأطراف كثير السكان فإن النيابة هي الآلية الوحيدة للمشاركة في الشأن العام. كذلك إذا وجدت في المجتمع تعددية فكرية وهي ظاهرة لا يخلو منها مجتمع فإن الحزبية هي الوسيلة الوحيدة لتنظيم التنافس بين الجماعات المختلفة. إن المجتمعات البشرية سوف تظهر فيها حتماً ثلاثة أنواع من الاختلافات:

- اختلافات موروثية دينية وقبلية وهي أكثر شيوعاً في المجتمعات التقليدية.
- اختلافات فكرية وحتى داخل المنظومة الفكرية الواحدة اختلافات بين محافظين ومعتدلين وتقدميين.
- اختلافات طبقية.

لا سبيل لإلغاء هذه الاختلافات إلا بإلغاء الحرية.

الديمقراطية وآلياتها هي وسيلة لإدارة هذه الاختلافات بوسائل سلمية. إن التعددية الحزبية نتيجة حتمية للحرية لكيلا تؤدي للفوضى. وهذا يعني ضرورة ترشيد التعددية. كما يمكن تقصير ظل النيابة بوسائل مختلفة بين النائب وناخبة.

إن للديمقراطية بحق عيوباً كثيرة ولكن عيوب البدائل المتاحة لها كلها أفدح.

«الديمقراطية أسوأ نظام حكم إذا استثنينا النظم الأخرى البديلة»^(٥٤).

مقاربة ومقارنة بين الشورى والديمقراطية

بين الشورى والديمقراطية عوامل مشتركة أهمها :

● كلاهما يوجب اعترافاً بكرامة الإنسان ويكفل حقوق الإنسان . حقوق الإنسان في الإسلام تنطلق من قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾ [الإسراء : ٧٠] ، وقوله : ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ [التين : ٤] وتبدأ منذ الحمل به أو قبل ذلك باختيار الأبوين الصالحين حتى لا ينشأ في منبت السوء ، ثم تستمر وهو في المهد حيث يولد في عش الزوجية المفروش بالسكينة والرحمة والمودة وجوياً ، إلى مشواه الأخير حيث يشيع في جنازة مهيبة : « إِذَا رَأَيْتُمُ الْجَنَازَةَ فَقُومُوا لَهَا »^(٥٥) ، إلى الصلاة على الميت ودفنه بطريقة تستر جثمانه . وفيما بين المولد والدفن للإنسان حق الحياة ، وسلامة الجسد ، والحرية ، والمساواة في المعاملة ، والملكية الخاصة ، وحرية الضمير ، وسماع أقوال المدعى والمدعى عليه قانوناً وبراءة المتهم حتى تثبت إدانته ، وأن لا عقاب بلا سابق إنذار ، وحمايته من التعذيب ، وحق التنقل ، وحق اللجوء .

● كلاهما يمنع الانفراد بالسلطة .

● كلاهما يوجب احترام استقلال القضاء وسيادة حكم القانون .

مع هذه العوامل المقاربة هناك قطعاً اختلاف بحيث يمكن القول : أن الشورى ماثلة للديمقراطية ولكنها ملتزمة بسقوف كما أن الديمقراطية ماثلة للشورى ولكنها مرتبطة بآليات تطبيقية . بل أقول إن التأقلم الثقافي يوجب على الديمقراطية أن تراعى سقوف الشورى . وأقول إن الجدوى التطبيقية توجب على الشورى استصحاب آليات الديمقراطية . وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

ولكن مع هذا اللقاح بين المفهومين فبالإشارة للتجربة الغربية تبقى ثلاثة خصوصيات يوجبها الالتزام الإسلامى هى :

أ- حقوق الإنسان وحرياته الأساسية وإن تطابقت إلى حد كبير في الحالين فإنها في المفهوم الإسلامى تستند إلى جذور روحية وخلقية تعطيها قدسية وعمقاً إضافياً .

ب- التوجه الإسلامى يراعى التربية الروحية والخلقية على الصعيد الفردى ، ويهتم بالرعاية الاجتماعية والعدل والتكافل وبنهج موزون يصون الإنسان والحيوان والنبات والجماد . وهى معانٍ لا يلتزم بها النهج الغربى الفردى . ولكن الفكر الغربى المستنير لا يغفلها .

ج- لقد أشرت كثيرا لخصور الدين فى السياسة الغربية وفق معادلة تجعل للكنائس دورا غير مصدق به رسميًا فى قيادة المجتمع . ولكن من الجانب النظرى ، فإنه وفى إطار التجربة الغربية يقوم التعايش بين الأديان على أساس إبعادها من الشأن العام أى مساواة سلبية . فى الإطار الإسلامى يقوم التعايش نظريا على أساس إيجابى ؛ لأنها تعبر عن قيم روحية وخلقية وتعبر عن غايات الحياة العليا وهى مسائل هامة لحياة الإنسان الخاصة والعامة . أى أن التعايش هنا يقوم على أساس إيجابى .

تجارب تطبيق الشريعة فى العصر الراهن

فى العصر الحديث وقعت تجارب تطبيق التشريع الإسلامى فى عدة مناطق من العالم الإسلامى منها تجربة الإمام المهدي فى السودان والسوسية فى ليبيا والفولانية فى نيجيريا والشيخ عمر الفتوى فى غرب أفريقيا وحركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب فى الجزيرة العربية ، ولكن فى هذه المناسبة نهمنا التجارب المعاصرة وتتمثل فى أربع : السودان - باكستان - إيران - أفغانستان ، أما الخامسة فهى التجربة فى الدولة السعودية وهى امتداد لحركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب . . نتناول جانباً منها بالتحليل :

أولا السودان : تجربة تطبيق الشريعة الأولى فى السودان الحديث بدأها نظام نميرى فى سبتمبر ١٩٨٣ م . كان الديكتاتور نميرى فى مأزق فقد كان يواجه معارضة سياسية واسعة وإضرابات نقابية . ولإرباكه قدم القضاة استقالات جماعية لذلك لجأ نميرى للشريعة الإسلامية كأداة تمنح نظامه شرعية يفتقدها . ولإرباك خصومه وإرهابهم بالإسلام كمؤسسة عقابية . لقد فاجأ نميرى الجميع بإصداره قانون العقوبات الجنائية الإسلامية بمرسوم فى سبتمبر ١٩٨٣ م . وتبعته سلسلة من القوانين فى الأمور المدنية والزكاة وغيرها . وأعلن أنه بتطبيقه للشريعة فقد صارت سلطته مقدسة ومن الآن فصاعداً : «إن الذين يطيعوننى إنما يطيعون الله والذين يخالفوننى إنما يخالفون الله» .

أدخل نميري قانون أمن الدولة الوحشى فى القانون الجنائى . لقد تمت صياغة القانون بعجلة شديدة وتمت إجازته بمرسوم بالرغم من وجود برلمان يصمم على كل ما يريده .

لقد استهل نميري تطبيق الشريعة بالقانون الجنائى وأسرف فى تقطيع الأيادى حتى بلغت مائتى حالة فى ستة أشهر فى عام ٨٣ - ١٩٨٤م حينما كان السودان يمر بمجاعة . قال الشيخ حسن البنا^(٥٦) :

(لا يجب قطع الأيدى حتى توفر للشخص حقوقه فى الصحة والتعليم والسكن والملبس وأن توفى ديونه إن كان مديناً) .^(٥٧)

لقد ألغت تشريعات نميري الفوائد على الديون ، ولكن لأنه لم يسن نظاما بديلاً فقد سمح باستثناءات خاصة فى التعامل مع البنوك الأجنبية . وسن قانوناً للزكاة يطبق على المسلم كزكاة وعلى غير المسلم كضريبة اجتماعية .

لقد ألغى قانون الزكاة كل الضرائب المباشرة واستبدلها بالزكاة . وكما لم يتقيد بالضوابط الإسلامية الخاصة بتحصيل الزكاة ، لم يتقيد أيضاً بتلك الضوابط فى صرفها .

وفى سبتمبر عام ١٩٨٤م احتفل بمرور عام على تطبيق الشريعة ودعا ضيوفاً من أنحاء العالم الإسلامى المختلفة . لقد هنا هؤلاء الضيوف نميري على إنجازته ولكن بعد سقوط نظامه دعوت فى فبراير ١٩٨٧م علماء ومفكرين من كل أنحاء العالم الإسلامى ليأتوا ويراجعوا مغامرة نميري الإسلامية . وبعد أن درسوها قالوا إنها معيبة فى جوهرها وصياغتها وتطبيقها . كان الشيخ صلاح أبو إسماعيل أحد الذين دعاهم جعفر النميري للسودان فى عام ١٩٨٤م للمشاركة فى الاحتفال بمرور عام على ماسماه بتطبيق الشريعة فى السودان ، ثم جاء ضمن وفد العلماء الذين دعوناهم فى عام ١٩٨٧م لدراسة تجربة التشريع المايوية المسماة إسلامية ولتبيان مدى موافقتها للشرع أو من مخالفتها له . وقد شارك فى الحكم عليها وإظهار عيوبها حيث خلصت اللجنة إلى أن تلك التجربة معيبة فى تنظيمها وفى تطبيقها وأنها شوهت الشرع . وهو ذات رأى الذى صدعنا به فى وجه السلطان المايوى المستبد ونكل بنا جراء ذلك . قلنا له كيف تسنى لك أن تحتفل بها فى عام ١٩٨٤؟؟ وأن تدينها فى عام ١٩٨٧؟؟ قال : فى عام ١٩٨٤ لم

نطلع على أية تفاصيل بل غمرتنا البهجة بتطبيق الشريعة فلم نسأل أو نجر تحرياً ولكن عام ١٩٨٧ اطلعنا على الحقائق فظهرت لنا العيوب .

التجربة الثانية : لتطبيق الشريعة كانت في عهد الحكومة الديمقراطية . لقد وضعنا أربعة مبادئ هادية لمداولاتنا :

المبدأ الأول : أن يكون التشريع بوسائل ديمقراطية .

المبدأ الثاني : أن يراعى التشريع الإسلامى الظروف المتغيرة فى العصر الحديث ، وأن يستصحب اجتهادا جديدا .

المبدأ الثالث : ألا تقام العلاقات الخارجية على تلك الأسس التى صاغها الفقهاء فى الماضى والتى تقسم العالم إلى معسكرين : دار الإسلام ودار الحرب .

نحن نسعى لتأسيس العلاقات الخارجية على قاعدة : ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾ [المتحنة : ٨] .

المبدأ الرابع : مناقشة الأسس الدستورية مع المواطنين غير المسلمين والضمانات المطلوبة لتطمينهم على حقوقهم الدينية والمدنية .

ولكن قبل الانتهاء من هذه المهمة اغتصب انقلاب عسكري السلطة فى السودان فى يونيو ١٩٨٩ م . لقد كان نقدهم الأساسى هو استبطاء برنامجنا فى التطبيق الإسلامى .

التجربة الثالثة لتطبيق الشريعة فى السودان :

بعد عام ونصف من استيلائه على السلطة ، طلب النظام البيعة لقائده . قال عمر رضى الله عنه : «من بايع أميراً من غير مشورة المسلمين فلا بيعه له ولا للذى بايعه» .

لقد وصفوا المسلمين الذين لم يقبلوا برنامجهم القهرى كمارقين فخلقوا صدعاً عميقاً بين الأغلبية المسلمة فى السودان .

لقد سموا الحرب الدائرة الآن فى جنوب السودان جهاداً فنتج عن ذلك للمرة الأولى المطلب الجنوبى بتقرير المصير بحجة أن البلد الذى تقوم هويته على الإسلام وحده يستبعد غير المسلمين بالضرورة .

لقد أصدروا قانوناً للزكاة لم يلتزموا فيه بالضوابط الإسلامية، فعلى سبيل المثال يقتطع القانون الزكاة من المرتبات والأجور من مصدرها من غير أية مراعاة لحاجة الموظف. كذلك فرضوا الزكاة على المستغلات مثل عربات التاكسي، وتتم جباية الزكاة منهم في بداية السنة، ودون مراعاة لحالتهم الاجتماعية.

إن قانون الزكاة جعلها ضريبة مزدوجة على المسلمين، وبما أنه لا تؤخذ زكاة من غير المسلمين سوى الضرائب المعتادة فقد فرض القانون عبثاً مالياً على الشخص لكونه مسلماً؛ لأنه يدفع الزكاة والضرائب في نفس الوقت. كذلك يتم صرف عائد الزكاة عبر قنوات حزبية. وأصدروا قانوناً للعقوبات «القانون الجنائي لسنة ١٩٩١» من غير مشاركة المواطنين الآخرين.

كذلك تبنوا نظام المربحة والسلم في البنوك بدلاً عن سعر الفائدة، فكانت فوائدهم والضمانات المطلوبة أعلى من تلك التي تؤخذ في البنوك العادية.

وقع النظام السوداني اتفاقية سلام في يناير ٢٠٠٥. هذه الاتفاقية مكونة من بروتوكولات أولها: بروتوكول ميثاكوس الذي نص على تطبيق الشريعة الإسلامية في شمال السودان وتطبيق أحكام وضعية في جنوبه.

المسلمون السودانيون في الغالب متعلقون بالشريعة الإسلامية ولكنهم في الغالب لا يرضون اجتهاد النظام الحاكم في كثير من جوانبه. مثلاً قانون المصارف وقانون الزكاة وقانون العقوبات والتطبيق الجغرافي للأحكام وهلم جرا. اتفاقية السلام توجب كفالة حقوق الإنسان وحياته الأساسية وتوجب تحولاً ديمقراطياً في البلاد. إن الأغلبية المسلمة في السودان سوف تتخلص سلمياً من التطبيقات الخاطئة للشريعة وتستبدلها بتطبيقات أصيلة في إسلاميتها وواعية بعصرها وبواقعها الوطني التعددي ديانة وثقافة، إن كل التجربة بحاجة للمراجعة.

التجربة الباكستانية

منذ البداية كان هنالك تناقض بالنسبة لمفهوم التطلعات الإسلامية الباكستانية بين الرابطة الإسلامية (جناح^(٥٨)) التي نظرت إلى تلك التطلعات على أسس قومية، والجماعة الإسلامية (المودودي^(٥٩)) التي نظرت إليها على أسس إسلامية أصولية.

فى عهد ذى الفقار على بوتو وفى منتصف السبعينيات اتحدت تسعة أحزاب مكونة التحالف الوطنى الباكستانى لمنافسة حزب الشعب الباكستانى (حزب بوتو).

وخاض كلا الجانبين انتخابات ١٩٧٧ مستخدمين الشعار الإسلامى . انتهت الانتخابات بفوز حزب الشعب الباكستانى وشكك التحالف الوطنى الباكستانى فى نزاهتها، وقاد ذلك الانقسام فى النهاية للانقلاب الذى أتى بضياء الحق^(٦٠) للسلطة . لقد حكم ضياء الحق بشرعية ضعيفة للغاية ؛ لذلك وعد بإجراء انتخابات حرة خلال ثلاثة أشهر، ولكنه لم يف بذلك وكذلك أخلف هذا الوعد مرتين لاحقيتين . فأخذ يبحث عن الشرعية من خلال تطبيق الشريعة، وأعد برنامجا لتطبيق الشريعة وأجرى عليه استفتاء شعبياً واشترط بأنه إذا صوت المواطنون لتطبيق الشريعة فسيكونون تلقائياً قد صوتوا له ليحكم خمس سنوات أخرى . هذا هو الضرر الأساسى الذى سببه للإسلام، وهو أن يربط الإسلام بالديكتاتورية .

كان يقول بأن الإسلام فوق الديمقراطية وكأنهما من جنس واحد . وتبنى سياسات مركزية قابضة انتهت بزيادة التوتر الإثنى والسياسى مما جعل حكم باكستان أكثر صعوبة من ذى قبل .

التجربة الأفغانية

أما تجربة الأسلمة الأفغانية فقد شوشت عليها قضايا الحرب الباردة والنزاع العميق بين الأطراف الأفغانية والانقسام الإثنى . وبالرغم من توارى عوامل النزاع المذكورة أثناء المواجهة مع القوات السوفيتية، ولكن حينما انسحب الجيش السوفيتى فى فبراير ١٩٨٩م وأعقبه سقوط النظام الدمية فى ١٩٩٢م سرعان ما أدارت الفصائل الأفغانية سلاحها ضد بعضها البعض ومزقت بعضها البعض .

ساعدت باكستان كثيراً من الطلبة الأفغان بالمدارس الدينية فى باكستان تنظيمًا وتدريبًا فكونوا حركة طالبان . وفى فترة وجيزة اكتسحت طالبان الأحزاب الأخرى وسيطرت على ٨٠٪ من أراضى أفغانستان وحققت نوعاً من الاستقرار .

ولكن الحركة اعتبرت عملها جهاداً وتبنت برنامجاً غاية في الانكفاء فكفرت الآخرين . وحظر العلماء الأحزاب السياسية واعتبروا الديمقراطية تقليدا لا يمت للإسلام بصله . وأحرقوا الكتب الإسلامية الأخرى بما فيها تفسير سيد قطب^(٦١) وفي ظلال القرآن» وكتاب «فهم القرآن» للمودودي^(٦٢) . وأغلقت الحركة مؤسسات التعليم المدني وحظرت التصوير الفوتوغرافي ، وأغلقت محطات التلفزيون واعتبرت الفنون الجميلة رجساً منكراً . وألزمت النساء المنازل ، ومنعت خروجهن . حركة طالبان راعاها تمزق الحركات الإسلامية التقليدية وعجزها عن حكم البلاد بعد تحريرها من الاحتلال السوفيتي وعجزها عن حفظ الأمن والنظام لذلك قدمت قيادة بديلة استطاعت أن تفرض نفوذها على ٨٠٪ من أراضي أفغانستان وأن تحقق درجة من حفظ الأمن في البلاد . استعادت الحركة بالدعم الرسمي الباكستاني وبالعصية الباشتونية القبلية وأظهرت درجة عالية من الإقدام والحماسة الإسلامية . ولكن إمامها بالمعارف الإسلامية كان محدوداً كذلك إمامها بالسياسيات الدولية كان قاصراً . إن التجربة الإسلامية الطالبانية صفحة من أعماق التاريخ غريبة على العصر الحديث .

التجربة الإيرانية

تمثل الثورة الإسلامية في إيران انتفاضة أصيلة ضد الظلم الداخلي والتبعية الأجنبية . كذلك مثلت استعادة راديكالية لهوية البلاد الإسلامية . ومثلت ميلاً نحو العدالة الاجتماعية وخطوات على طريق الديمقراطية .

وهي تمثل التعبير الأكثر جدية والأكثر أصالة والأكثر وضوحاً للقوة الشعبية من بين التجارب الإسلامية المعاصرة ولكن الفشل في استيعاب الآخر قاد لتواصل جولات العنف .

القيد الآخر الذي كبح التجربة من الانطلاق هو التزام النظام العميق بالقيد المذهبي إذ التزم بمذهب شيعي محدد . ويواجه النظام تناقضات معينة مثل التناقض بين الملالي وأصحاب التعليم المدني ، وبين المحافظين والإصلاحيين ولكن بصورة خاصة بين ولاية رجال الدين وولاية الجمهور . والقوة الشعبية الغالبة التي ساندت آية الله الخميني^(٦٣) حتى النصر تقف الآن خلف الرئيس خاتمي والذي يقف برنامجه إلى

جانب الحريات المدنية وحرية الصحافة وحكم القانون والعدالة الاجتماعية والشفافية والانفتاح على العالم وحوار الحضارات .

يمكن حل النزاع القائم فقط بالقبول بولاية الجمهور وإعطاء ولاية الفقيه وضعاً رمزياً

الدروس المستفادة من هذه التجارب

- ١ - تطبيق الشريعة ملزم شرعاً للمسلم .
- ٢ - تطبيق الشريعة فى النطاق الخاص والشخصى أمر يتعلق بالمجتمع المتدين .
- ٣ - مسألة الشريعة مسألة هامة للغاية وخطيرة ، ويجب الشروع فيها بعد جهد مكثف لوضع البرنامج الذى يمكن تحقيقه ، والأولويات التى يجب اتخاذها ، والتطمينات المطلوبة . ذلك أن فشل تلك التجارب يرجع إلى أسباب منها أنها رفعت شعارات دون أن تضع برامج مسبقة من ثوابت الإسلام فجاء العمل سابقاً للفكر .
- ٤ - استغلال الإسلام لخدمة الطموحات السلطوية إساءة بالغة للإسلام .
- ٥ - لا وصاية لأى شخص أو حزب لفرض برنامجه على الآخرين ، ولكن يجب أن يحصل على ذلك التفويض من الشعب ويسعى للتغيير المطلوب بالوسائل الديمقراطية .
- ٦ - ولكن فى النطاق العام هناك جوانب يجب مراعاتها مثل : تغير الزمان والمكان - حقوق غير المسلمين - أحوال المجتمع الدولى وغيرها . وعلى المسلم أن يعى بأنه فى مثل هذه الأمور فإن هامش التطبيق واسع يجعل بعض الالتزامات ضرورية فى حالات معينة وبعضها أقل ضرورة وأخرى غير ضرورية لأنها قد تضر بمقاصد الشريعة النهائية . إن نص الإسلام الموحى (القرآن) يسمح للمسلم فى بعض الأحيان بالتصريح بالكفر وقلبه مطمئن بالإيمان . وفى أحيان أخرى يتوقع منه اتباع كل المبادئ والتعاليم . والقرآن يشير إلى تقوى الله ما استطعنا وكذلك إلى تقواه حق تقاته . وهو يتحدث عن : كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة فى مكة ، وعن مواجهة الظلم فى المدينة ، وهكذا . على المسلم بلا شك الرجوع للنصوص ، ولكن عليه أيضاً استخدام ملكات ومواهب وهبها الله له مثل الحكمة والميزان والقسط .

. . هذه التجارب حبلى بالدروس فهناك جهات عديدة داخليا وخارجيا ينبغي تظمينها وهناك مصالح كثيرة ثابتة يجب أن توضع فى الحسبان ، لقد اقترحت على عدد من المؤتمرات العلمية الإسلامية عقد مؤتمر خاص يبحث الدروس المستفادة من تجارب تطبيق الشريعة المعاصرة ولبضع تحليلاً موضوعياً للتجارب ويصدر إعلاناً ليكون موجهاً للعالم الإسلامى قاطبة .

الوطنية

الدولة الوطنية شكل سياسى جديد اتخذته الكيانات الأوروبية بعد أن تخلصت من وحدة أكبر هى الإمبراطورية الرومانية المقدسة ، وتخلصت من وحدات أصغر هى المقاطعات الإقطاعية ، هذا التطور فى أوروبا تم بعد حروب كثيرة انتهت إلى « صلح وستفاليا » فى عام ١٦٤٨م والاعتراف المتبادل بين الدول الأوروبية .

لقد عرف الإسلام رابطة الأسرة والقبيلة ويمكن اعتبار صحيفة المدينة مؤسسة لدولة مدنية يقوم الولاء فيها على التناصر والأمن المتبادل لا على الانتماء الدينى أو القبلى ، ولكن عبر دولة الخلفاء الراشدين تأسس خضوع المسلمين لدولة واحدة . هذا الشكل استمر لمدة ١٥٠ عاماً فقط ومنذ نهاية العهد الأموى فى عام ١٥٠ هـ عاش المسلمون تحت سلطات سياسية متعددة ، أى أن هذا التعدد فى الكيانات السياسية سبق الاستعمار ولم يكن نتيجة له . ولكن الاستعمار عزز هذا التوجه وقتنه . الوطنية الحديثة التى تشكل الأساس للدولة الوطنية تقوم على أساس ثقافة مشتركة ، وتاريخ مشترك ، ومصالح مشتركة لشعب معين مرتبط بأرض معينة . المواطنة هى الرابطة التى تجمع بين شرائح هذا الوطن فى ظل سلطة سياسية موحدة هى الدولة الوطنية .

لقد قام مفهوم الدولة الوطنية على أساس صارم للسيادة الوطنية . ولكن عوامل كثيرة جعلت هذا المفهوم يتراجع بحيث غمت وحدات جهوية داخل الدولة على أساس جهوى أو فدرالى أو كنفدرالى ، كما غمت روابط أوسع بين الدول على أساس اتحادات تضم عدداً من الدول .

إن الدولة الوطنية تكوينٌ اكتسب وجوداً ودوراً مفيداً فى تحقيق الأمن وكفالة سبل المعيشة والتنمية والنظرة إليه من منطلقات طوباوية لا تنجدى . والنظرة الأسلم هى اعتبار

الرابطة الوطنية تطويراً أوسع لرابطة الأسرة والقبيلة صالحاً لأداء وظائف أمنية وتنموية معينة وقابلاً لاستيعاب وحدات جهوية أصغر وقابلاً للتطور إلى وحدات تضم أكثر من دولة لأغراض ترضاها الدول الأعضاء .

ينبغي أن نحدد أساساً واضحاً للتعامل مع الآخر الملى فى أوطاننا . إنهم وجدوا معنا فى هذه الأوطان واستمروا فيها باختيارهم ، وإن هذا الموقف أكسبهم موقف أهل العهد - عهد المواطنة - وإن نحن سحبنا منهم هذا الحق فإنهم فى نطاق القانون الدولى المعاصر سوف يسعون إلى حق تقرير المصير . إن عهد المواطنة يقتضى الاتفاق على حد أدنى من الحقوق لكل المجموعات الوطنية ، وإلا دفعناهم دفعاً نحو العمل لتقرير المصير ومن ثم التمزق الحتمى . علينا إذن أن نقر عهد المواطنة وحق المواطنة كأساس للكيان الوطنى ، فالوطن لكل سكانه بموجب عهد المواطنة ، ولكن هذا لا يتعارض مع الحقوق الدينية والثقافية للمجموعات الوطنية المختلفة ما دامت لا تطالب بوضع يتفصص من حقوق المجموعات الأخرى .

مبادئ الوحدة للدولة الوطنية

١ - المساواة فى المواطنة .

٢ - المواطنة أساس الحقوق الدستورية .

٣ - حرية الانتماء الدينى والهوية الثقافية ، ولهذه ثلاثة شروط :

● لا تنال أية مجموعة امتيازاً بسبب انتمائها الدينى أو الاثنى أو الثقافى .

● لا تجور على حقوق غيرها .

● تحقق تطلعاتها بآلية ديمقراطية لا تحكماً .

٤ - التكوينات السياسية التى تسعى لتداول السلطة تكون بحكم دستورها والدستور القومى مفتوحة لكل مواطن .

٥ - أساس العلاقة : عهد المواطنة مكتوباً أو غير مكتوب .

الصحيح عدم النظر للرابطة الوطنية بريبة وعدم وضعها فى مقابل الولاء للأمة الأكبر ، بل تعتبر الرابطة الوطنية صالحة فى حدودها المختارة قابلة للتوسع .

القومية

إن في رحاب الأمة الإسلامية قوميات عديدة ، الإسلام لم ينف الانتماء القومى بل استصحبه بصورة جعلت العرب يحققون بالإسلام أمجد أيامهم ، كذلك حققت القوميات الأخرى الطورانية ، والفارسية ، والهندية ، والأفريقية ، بالإسلام أمجد أيامها وأفضل عطائها .

إن علينا الاعتراف بأهمية الانتماء القومى لا سيما على أساس ثقافى ولغوى لا عرقى ، وهذا بالفهم المرن لا يتعارض مع انتماءات أوسع للأمة ، ولا أضيق للوطن ، اللهم إلا إذا ارتبطت القومية بالعصبية ، العصبية هى الشعور الذى يمقته ويرفضه الإسلام . قال الإمام على ابن أبى طالب : «ليست العصبية أن يحب المرء قومه ، بل العصبية أن يرى أشرار قومه خيراً من خيار الآخرين» .

الفهم الحصرى أى الذى ينفى غيره هو الذى يؤدى للتناقض فى الانتماء الوطنى والقومى والإسلامى ، ولكن الفهم الوسطى يسمح بتكامل هذه الروابط .

حقوق الإنسان

انفرد الإسلام بين كافة الأديان العالمية بالاعتراف بالإنسان كإنسان إذ قال تعالى : ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء : ٧٠] . . . وترتب على هذا الاعتراف حقوق عملية ورد النص بها فى صحيفة المدينة التى كتبها النبى صلى الله عليه وسلم مع أهل يثرب بعد الهجرة . وفى عام ضربت فيه المجاعة مكة أرسل النبى صلى الله عليه وسلم لأهلها إغاثة إنسانية . ووقف إذ مرت به جنازة يهودى فراجع بعض الصحابة فقال : «إذا رأيتم الجنازة فقفوا» وقال : «ثلاث الكفر والإيمان فيهن سواء : إذ عاهدت فأوف بالعهد ، وإذا أؤتمنت فأد الأمانة ، وأد حق الرحم» ، فى هذه الحالات الثلاث أد الواجب سواء كان الطرف الآخر مؤمناً أو كافراً .

وفى نصوص الإسلام حقوق واجبة الأداء لأهل الذمة وحقوق واجبة الأداء للأرقاء ولكن ظروف الركود الفكرى ، والاستبداد السلطانى ، أدت إلى إهدار حقوق الإنسان المطلقة ، وحقوق المؤمنين وحقوق أهل الذمة ، وحقوق الأرقاء فالرق فى الإسلام كان أصلاً نتيجة الأسر فى حروب شرعية وسلطت عليه أحكام من شأنها إبطاله . ولكن

الرق في التجربة الإسلامية التاريخية صار مؤسسة دائمة وركناً من أركان النظام الاجتماعي .

هذه التجربة سلبت الإنسان والمؤمن والزمى والمملوك حقوقاً أوجبتها لهم مبادئ الإسلام وأحكامه .

وفي العصر الحديث حرصت كثير من حركات تطبيق الشريعة على أولويات خاطئة إذ أعطت الأولوية للعقوبات الشرعية مع أن الأولوية الصحيحة هي للمبادئ السياسية والاقتصادية أى للنظام الاجتماعي الإسلامى الذى يقوم على الشورى والعدالة، والنصيحة، والحرية، ثم تأتى العقوبات لتحتمى نظام الحرية والعدالة الإسلامية .

لقد بدأ الإسلام من حالة فاضلة بالنسبة لحقوق الإنسان، وحقوق المؤمنين، وحقوق الفصائل الأخرى وتدنت الحالة عبر التجربة التاريخية .

كانت التجربة الغربية على العكس من هذا تماماً . فالمسيحية تحبس الإنسان فى الخطيئة الأولى التى تجرده من أية كرامة ما لم يؤمن بفداء السيد المسيح عليه السلام، واليهودية تقسم البشر إلى قسمين بنى إسرائيل وهم المختارون، والأميين وهم المفضلون . وتجربة الغرب مع الإنسان كانت فى غاية الفظاعة فالشعب الأحمر فى أمريكا أبعد إقلىلاً، والشعوب السوداء التى سيقّت فى التجارة عبر المحيط الأطلسى واجهت قسوة واضطهاداً لم تعرف الإنسانية مثله . والحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت والطوائف الأخرى كانت الأكثر دموية وديمومة .

إن تراث الاقتتال الغربى لا يماثله شئ فى كل التاريخ الإنسانى وقد بلغ قمته فى الحرب الأطلسية الأولى (١٩١٤-١٩١٨) والحروب الأطلسية الثانية (١٩٣٩-١٩٤٥) كانت التجربة الأمريكية والأوروبية والغربية كما فى هاتين الحربين، وكما فى استعمار وإخضاع الشعوب، وكما فى النازية، وكما فى الشيوعية، قمة الإهدار لكرامة الإنسان، وسفك دمه، وتحقيره وإذلاله .

إن فظاعة هذه التجربة الطامة هى التى أيقظت الضمير الإنسانى فى أمريكا وأوروبا والغرب فاندفع فى اتجاه التكفير والاعتراف بكرامة الإنسان وحقوقه . هكذا اتجهت حقوق الإنسان فى التجربة الغربية من الحرمان والإنكار إلى الاعتراف والتقنين .

لن أخوض في التجربة الغربية في تطورها منذ بدايتها ولكن أبدأ بمحطة الحرب الأطلسية الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٥). بعد الحرب تنادت الدول لإبرام ميثاق الأمم المتحدة في ١٩٤٥، وانطلاقاً من مبادئ تضمنها الميثاق صدر الميثاق العالمي لحقوق الإنسان الذي صدر في ١٩٤٨ م. هذا الميثاق مكون من ثلاثين بنداً جسدت المبادئ الإنسانية كما تصورها الفكر الليبرالي الغالب على مثقفي تلك المرحلة. ولكن بعد الحرب تمد نفوذ الطبقات العمالية وعلت أصوات المثقفين الاشتراكيين فتطورت المعاهدات الخاصة بحقوق الإنسان لتجسد هذه التطورات فصدر في عام ١٩٦٦ عهدان: العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الذي فصل بصورة أكبر هذه الحقوق والمدفوع بالفكر الليبرالي، والعهد الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المدفوع بالفكر الاشتراكي.

صار هذان العهدان (بإضافة البروتوكولين الملحقين بالعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية) والإعلان العالمي، يشكلون الصكوك الدولية المرجعية فيما يسمى الشرعة الدولية لحقوق الإنسان.

واستناداً إلى هذه النصوص المرجعية أعلنت عهود ومواثيق ذات موضوع واحد مثل: اتفاقية الإبادة الجماعية واتفاقية الحقوق السياسية للمرأة، واتفاقية القضاء على التفرقة العنصرية، واتفاقية مناهضة التعذيب، وهلم جرّاً.

الدول الإسلامية جزء من النظام العالمي المعاصر ولكن أمامها وأمام شعوبها تساؤل هام: هل يجيز الإسلام للمسلمين قبول هذه الأدبيات الحقوقية الإنسانية أم لا؟

كثير من البلدان الإسلامية وغير الإسلامية يجيبون بالنفي ويستشهدون بتناقض بعض ما جاء في هذه الإعلانات والمواثيق وبين أحكام إسلامية معينة ويحتجون بالخصوصية الثقافية مانعاً لهم من قبول ما جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

إن النظم الاستبدادية في عالم اليوم ترفض كثيراً من بنود الميثاق العالمي لحقوق الإنسان؛ لأنها تسلبهم امتيازاتهم الاستبدادية ويحتجون بالخصوصية الثقافية.

نعم هناك خصوصية ثقافية ولكنها ليست جامدة فالإسلام الذي جاء بنصوص واضحة في الكتاب والسنة أوجب على المسلمين مراعاة الحكمة، والعقل، والمصلحة، وظروف الزمان والمكان: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤].

نعم هناك تناقض بين بعض ما جاء في المواثيق الدولية في حقوق الإنسان وبين أحكام إسلامية استنبطت في الماضي وكرسها اجتهاد بعض الأقدمين ولكن اجتهادهم مع صحته في ظروف الماضي ليس ملزماً في الحاضر ولا في المستقبل .

التناقض بين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وفقه الجمهور

إذا استعرضنا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لوجدنا على الأقل نقطة واحدة في المقدمة وخمسة بنود في أصل الإعلان يمكن أن تتعارض مع فقه الجمهور لأحكام الإسلام . لقد بينت في كتابي «العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعي الإسلامي» أن فقه الجمهور يشكل لنا ذخيرة ومرجعاً هاماً في فهم نصوص الدين ولكنه ليس ملزماً للمسلمين اليوم ، بل عليهم الاجتهاد بشكل مؤسسي فصلته في الكتاب المذكور لمعالجة ما يطرأ من مشاكل وللخروج وفقه يتناسب مع عصرنا ومع ظروفنا .

أما النقطة في المقدمة التي تتعارض مع فقه الجمهور فهي تلك التي تنص على ضرورة إقامة العلاقات بين الأمم على المودة . أما البنود الخمسة في أصل الميثاق فهي البنود ٤، ٥، ١٦، ١٨، و١٩ .

العلاقات الدولية القائمة على المودة

يرى بعض المسلمين أن الإسلام لا يمكن أن يتعايش مع الملل والنحل الأخرى سلمياً . قال : سيد قطب^(٦٤) «إن سورة براءة هي السورة الفاصلة في بيان التعامل بين الإسلام والأمم الأخرى» . وفي سورة براءة ثلاث آيات سميت آيات السيف حددت أساس التعامل مع غير المسلمين . تلك الآيات هي الآيات : الآية ٥ : ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ والآية ٢٩ : ﴿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﴾ ، والآية ٣٦ : ﴿إِنْ عَدَا الشُّهُورَ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ

وَالْأَرْضُ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلَمُوا فِيهِمْ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿٤﴾

الآية ٥ سبقتها الآية ٤ : ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مَدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ وقد استنتت من حكم الآية الخامسة أولئك الذين أوفوا بعهدهم . وأعقبها الآية ٦ : ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ وقد أعطت الأمان لأولئك الذين لم يكن اتصالهم بالمسلمين عدائياً . أى أن الآية الخامسة معنية بفتنة معينة بدأت المسلمين بالعدوان وهمت بإخراجهم من ديارهم .

الآية ٢٩ المقصود بها ليس كل أهل الكتاب بل فريق منهم له شروط ذكرتها الآية .

قال صاحب المنار الشيخ محمد رشيد رضا تفسيراً للآية : «إنها تعنى قاتلوا الفريق من أهل الكتاب، عند وجود ما يقتضى وجوب القتال كالاتعاء عليكم أو على بلادكم أو اضطهادكم وفتنتكم عن دينكم أو تهديد أمنكم وسلامتكم» . أما الآية ٣٦ فهي بنصها نفسه لا تأمر بهجوم بل تقول : ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ . ومما يؤكد صحة ما ذهبنا إليه أن فى القرآن مائة آية موزعة على ٤٨ سورة تأمر بالتعامل مع الآخرين بالتى هى أحسن . مثلاً الآية : ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة : ٨] .

أضف إلى ذلك أسباباً عملية فى عالم اليوم ، فإن الإسلام اليوم وفى مناخ التسامح الدينى أوسع الأديان انتشاراً فى أغلب القارات . كما أن ثلث المسلمين فى عالم اليوم يعيشون أقليات فى البلدان مما يجعل التعايش والتسامح الدينى فى مصلحتهم .

إن حقائق الوحى الإسلامى تحت على قيام المعاملات بين المسلمين والآخرين على المودة والبر والعدل . نعم هنالك مسلمون لا يرون ذلك . وهنالك تجارب تاريخية بين المسلمين والآخرين لم تلتزم بذلك . لكن تلك الآراء والتجارب ليست حجة ملزمة .

الرق

المادة ٤ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تنص على الآتى : «لا يجوز استرقاق أو استعباد أى شخص ، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعها» . إن فى نصوص الإسلام اعترافاً بالرق وقد مارست المجتمعات الإسلامية تجارة الرقيق . إن أحكام الإسلام حول الرق لم تأمر به بل نظمت واقعا ممارسا ووضعت أحكاما يمكن أن تؤدى إلى التخلص منه بالتدريج . إننا نستطيع أن نجد سنداً قوياً للمادة الرابعة هذه من القرآن : ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات : ١٣] .

الحدود

المادة ٥ من الإعلان نصها : «لا يعرض أى إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة» .

بعض الناس يصفون الحدود الإسلامية والقصاص بأنها عقوبات قاسية ووحشية وحاطة بالكرامة .

إن العقوبة فى الإسلام إنما تؤدى دورها الهام ضمن خمسة عوامل أخرى تساهم معها مساهمة فاعلة وجادة فى حماية الفضيلة وإبادة الرذيلة . هذه العوامل الخمسة هى : الإيمان ، العبادات ، الأخلاق ، الرعاية الاجتماعية ، والرأى العام . وللرأى العام دور فى محاربة الجريمة ؛ لأن شدة عقوبات الشريعة مقترنة بدقة الشروط اللازمة لتنفيذها مما يجعل استيفاءها الفعلى قليلا ولكن أثرها الترهيبى كبير . إن الحدود يحاصر تطبيقها بالشبهات فيكون نادرا جدا . لم يثبت الزنا بالبينة على طول تاريخ الشريعة الإسلامية . وإقامة حد السرقة فى عهد الإسلام الأول كان نادر الحدوث جداً . كما أن القصاص يحاصر استيفاؤه بالشبهات وبالعفو . وكلما ضاق استيفاء الحدود والقصاص اتسع نطاق العقوبات التعزيرية وهى عقوبات مرنة للغاية تتيح أكبر مجال لأخذ اختلافات الزمان والمكان فى الحسبان .

من رأى كثير من فقهاء المسلمين أن ثمة ستة حدود بالإضافة لقاعدة القصاص : العين بالعين والسن بالسن .

الحدود الستة فى نظرهم هى :

■ قتل المرتد .

■ قطع يد السارق .

■ القطع من خلاف أو الصلب أو النفى من الأرض للحرابة .

■ ٨٠ جلدة لشرب الخمر .

■ الرجم للزانى المحصن و ١٠٠ جلدة للزانى غير المحصن .

■ ٨٠ جلدة ونفى الشهادة للقاذف .

سوف أتناول الردة لدى تناول المادة ١٨ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان .

لا يوجد حد للخمر فى الإسلام . إنها محرمة ولكن عقوبتها تعزيرية . أما عقوبة الحرابة فيمكن أن تكون نفيًا من الأرض ويقاس عليه الحبس أى أن تكون حبسًا .

كان رجم الزانى المحصن فى الإسلام تطبيقًا لشرع من قبلنا كالشريعة الموسوية . ولكن الحكم الإسلامى واضح فى نص الآية : ﴿ مَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكَحِ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أَحْصَيْتُمْ فَإِنْ أُتِيَتْ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [النساء : ٢٥] .

إن جمهور الفقهاء قد أخذوا بحديث آحاد فى إثبات الرجم . ولكن هنالك من الفقهاء المسلمين من أنكروا وجود عقوبة الرجم هذه . هؤلاء هم بعض فقهاء الإباضية وبعض فقهاء الشيعة وبعض فقهاء المعتزلة . وحجة الذين أنكروا وجود عقوبة الرجم هذه : أن الرجم عقوبة متناهية لا تثبت إلا بدليل قطعى . والسنة التى وردت فى الرجم أحاديث آحاد ، وهى أحاديث لم يأخذ بأشهرها فقهاء الحنفية . ويقولون إن رواية هذه الأحاديث فى شك أكانت قبل أم بعد سورة النور : « حدثنا إسحاق حدثنا خالد عن

الشيبياني قال : سألت عبد الله بن أبي أوفى : هل رجم رسول الله قبل أو بعد سورة النور؟ قال : لا أدري^(٦٥) . وقال هؤلاء : قال تعالى : ﴿إِذَا أَحْصَيْنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء : ٢٥] . هذه الآية تشير إلى عقاب الإماء وتحدد عقوبتهن إن زنين بأنها نصف عقوبة المحصنات ، أى خمسون جلدة ، لأنه لا يمكن أن يكون نصف الرجم . فالجلد مائة جلدة هو عقوبة الزنا حتى للمحصن .

إن قطع يد السارق عقوبة قاسية إذا عزلت مما يحيط بها من ظروف . إنها تشترط وجود مجتمع تكافلى مُحيت فيه الحاجة المادية . إن شروط إثبات السرقة الحدية تجعلها تشريعاً جنائياً لحماية الأموال عسير التطبيق . لذلك سيكون عقاب السرقة تعزيراً . إن غلظة حد السرقة تأتى من أن السارق المعنى يتعدى على حجر السارق وهذا يجعل المواجهة الدامية بينه وبين الصاحب أو الحارس داخل الحجر أمراً محتملاً .

إن دقة الشروط المطلوبة لإقامة حد الزنا وصعوبتها تجعل توافرها مستحيلاً .

إن القصاص كعقوبة للقتل عقوبة مستحقة . وحتى هنا فإن لأصحاب الدم أن يقبلوا الدية .

أما القصاص فيما دون القتل فمعلوم أن إنفاذه بصورة مطابقة من المستحيلات فلا يكون كسر كالكسر أبداً . هذا يجعل الدية البديل العقابى الوارد .

أما عقوبة القذف فهي من شقين غليظين حسى والآخر معنوى وأهميتها أنها توجب التفريق بين تحریم وتجريم الفساد الخلقي وبين السماح للناس الخوض فى الأعراض وتسميم المجتمع . إن طبيعة الاتهامات بالمخالفات الجنسية تجعلها وسيلة سهلة يستخدمها الخصوم والمتنافسون للاغتيال الأدبى .

إن حملات الاغتيال الأدبى تشكل خطراً تربوياً على الأجيال الناشئة وتفضى إلى إشاعة الفاحشة بين الناس تماماً كالتجارة فى المشاهد والصور الفاضحة . إننا نشاهد خطر هذا النوع من السلوك اليوم فى الولايات المتحدة وفى ماليزيا . إن ما خيم على المسرح العام فى أمريكا أثناء ولاية الرئيس بيل كلينتون لا يمكن وصفه إلا بأنه جلد للذات ورواج انفجارى للمشاهد الفاضحة . إن طبيعة النظام الدستورى الأمريكى

الوافرة فى الفصل بين السلطات، القاصرة فى التوازنات، فتحت لجلد الذات وترويح الفاضحات أوسع المجالات .

هذا النوع من الفجوات غير وارد فى نطاق الأحكام الإسلامية التى تقيم فاصلاً واضحاً بين تحريم وتجريم المخالفات الجنسية وبين إتاحة الفرص للمهارات والقذف .

إن مجتمعنا اليوم ودوله بما فيها مجتمعات ودول تدعى أنها إسلامية غارقة فى التوظيف السياسى للقذف وإشانة السمعة . فى هذا المجال ينبغى جعل حماية الكرامة والخصوصية بنداً هاماً فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان .

عندما لا تتوافر الشروط المطلوبة لإقامة الحدود فإن البديل الذى يحله الفقه الإسلامى هو التعزير . إن الحدود عقوبات غليظة تعبيراً عن الوزن الأخلاقى للجرائم الحدية . ولكن شروط تطبيقها تجمدها من الناحية العملية .

إن القانون الجنائى الإسلامى، من الناحية العملية يُمكن القضاء من قياس العقوبة للجريمة وأخذ التطورات الاجتماعية فى الحسبان . هذا هو أساس العقوبات التعزيرية .

المراة

البند ١٦ من الإعلان العالمى يقرر للرجل والمرأة حقوقاً متساوية فى الزواج وتأسيس أسرة، وقد بينا آنفاً أن هذا لا يناقض الفهم الصحوى للدين فى شىء، وأن الإسلام يقر بوجود اختلافات بيولوجية، وفسيولوجية، ونفسية بين الرجل والمرأة، اختلافات استشهد بها بعض الناس لدونية المرأة والصحيح أن تكون أساساً لتكامل دور المرأة فى المجتمع والأسرة .

إن توزيع المهام والاختصاصات والحقوق والواجبات يبلغ مداه فى مجال تكوين الأسرة والمحافظة عليها .

القاعدة الأولى: والأهم هى أن الزواج تعاقد اختياري بين طرفيه .

القاعدة الثانية: هى أن الأسرة هى اللبنة الاجتماعية الأولى للمجتمع وهى عرش تفريخ أجيال الإنسان فى المستقبل . لذلك وجب إقامة هذه اللبنة على المودة والرحمة .

قال تعالى : ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم : ٢١].

القاعدة الثالثة : هي أن الأمومة هي محور الأسرة هذه الحقيقة اقتضت أمرين .
الأول : أن يكون بر الذرية للأُم مقدماً على من سواها . والثاني : أن يكون على الأب واجب النفقة .

ينبغي تأسيس الأسرة كوحدة اجتماعية على المودة ، والرحمة ، والثقة والشورى . ولكن لا بد للجماعة أية جماعة من رئاسة . الأسرة كجماعة رئيسها الأب . وإن الموازنات في الحقوق والواجبات المادية والمعنوية التي أقامها الإسلام هي لإقامة وحماية الأسرة لتصبح كياناً اجتماعياً ذا جدوى . هذا هو الهدف لا دونية المرأة . ستتطرق في الباب الرابع لمسألة تعدد الزوجات ، وبقي لنا سؤالان هامين :

١- لماذا يجوز للرجل المسلم أن يتزوج بامرأة يهودية أو مسيحية ولا يجوز للمرأة المسلمة أن تتزوج رجلاً يهودياً أو مسيحياً؟

٢- لماذا أعطى حق الطلاق للرجل وحده؟

الرد على السؤال الأول : إن الزواج في الإسلام عقد مدني وليس شعييرة دينية . لذلك جاز لظرفيه أن يكون لهما ملتان مختلفتان . إن الإسلام معترف باليهودية والمسيحية ، قال تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة : ٦٢] . إن الزوج وهو رب الأسرة إن كان مسلماً فإنه سوف يحترم حقوق زوجته الكتابية الدينية . اليهودية والمسيحية لا تعترفان بالإسلام . الزوج الكتابي سوف يهدر حقوق زوجته المسلمة الدينية .

الرد على السؤال الثاني : الزواج عقد تراض مدني . لذلك يمكن أن ينص فيه على حق الطلاق للطرفين ويكون النص ملزماً .

الخلاصة : إن أحكام الشريعة معنية بالتصدي لعلاج مشاكل حقيقية وليس من مقاصدها امتهان حقوق المرأة . بل تكريمها من مقاصد الشريعة .

البند ١٨ ينص على: «لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر، ومراعاتها، سواء أكان ذلك سرا أم مع الجماعة».

هنالك آيات كثيرة في القرآن تكفل حرية الفكر، والضمير، والعقيدة. مثلاً، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦]. ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [الغاشية: ٢١-٢٢] ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] وغيرها.

إن القرآن في كثير من آياته ينكر الردة لما فيها تلاعب بالعقيدة وإباحة للنفاق وتهديداً لاستقرار الجماعة. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغَيِّرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٣٧]. وقال: ﴿قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهِ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [آل عمران: ٧٢]. وقال: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ﴾ [آل عمران: ٨٦]. وقال: ﴿مَنْ يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسِمَتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٢١٧]. وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤]. ولكن القرآن على كثرة ما ذكر الردة لم يذكر لها عقوبة دنيوية. لكن هنالك من المجتهدين والفقهاء من أوجبوا حداً للردة هو القتل استناداً لأحاديث آحاد.

وقد رأى ابن القيم - وهو يؤيد قتل المرتد - أن المسألة لا علاقة لها بحرية العقيدة المقررة في الإسلام، وأنها مسألة سياسية قصد بها حياة المسلمين وحياطة تنظيمات الدولة الإسلامية وأسرارها، من تدرع أعدائها المتربصين بها للنيل منها بادعاء الإسلام. فإسناد القتل في الردة في الماضي يرجع للسياسة الشرعية لعقوبة الخيانة.

اليوم فليس للمسلمين فيها مصلحة . أولاً: لأن العقوبة فيها تناقض مقاصد الشريعة التي تؤسس الاعتقاد على الاختيار الحر . وثانياً: لأسباب عملية فالذين يدخلون إلى الإسلام أضعاف الذين يخرجون منه . وثالثاً: لأن ثلث المسلمين يعيشون أقليات في المجتمعات غير المسلمة فإن عاقبتا الردة من الإسلام لعاقبوا المرتد من أديانهم معاملة بالمثل .

مقاصد الشريعة ومصالح الإسلام توجب أن نلتزم بحرية الفكر والضمير والاعتقاد .

نفس المبررات تؤيد المادة ١٩ من الإعلان الخاصة بحرية الرأي .

الخلاصة: إن الإسلام مع كرامة الإنسان والإخاء الإنساني .

إن المسلم المعاصر المفاخر بدينه المتحمس له يمكنه أن يؤيد جوهر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، بل يمكنه بحق أن يقول إن المبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مرابط إسلامية تمنحها جذوراً خلقية وروحية وتجعلها أبقي وأقدس وأعصى على الإهدار .

البند ٩ : لا يجوز القبض على أى إنسان أو حجزه أو نفيه تعسفياً .

البند ١٠ : لكل إنسان الحق ، على قدم المساواة التامة مع الآخرين ، فى أن تنظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة نظراً عادلاً علنياً للفصل فى حقوقه والتزاماته وأية تهمة جنائية توجه إليه .

البند ١١ :

١- كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئاً إلى أن تثبت إدانته قانونياً بمحاكمة علنية تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه .

٢- لا يدان أى شخص من جراء أداء عمل أو الامتناع عن أداء عمل إلا إذا كان ذلك يعتبر جريمة وفقاً للقانون الوطنى أو الدولى وقت ارتكاب ، كذلك لا توقع عليه عقوبة أشد من تلك التى كان يجوز توقيعها وقت ارتكاب الجريمة .

البند ١٢ : لا يعرض أحد لتدخل تعسفى فى حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو لحملات على شرفه وسمعته، ولكل شخص الحق فى حماية القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الحملات .

البند ١٣ :

١ - لكل فرد حرية التنقل واختيار محل إقامته داخل حدود كل دولة .

٢ - يحق لكل فرد أن يغادر أية بلاد بما فى ذلك بلده كما يحق له العودة إليه .

البند ١٧ :

١ - لكل شخص حق التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره .

٢ - لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفيًا .

البند ١٩ : لكل شخص الحق فى حرية الرأى والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أى تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقيد بالحدود الجغرافية .

البند ٢٠ :

١ - لكل شخص الحق فى حرية الاشتراك فى الجمعيات والجماعات السلمية .

٢ - لا يجوز إرغام أحد على الانضمام إلى جمعية ما .

البند ٢٣ :

١ - لكل شخص الحق فى العمل، وله حرية اختياره بشروط عادلة مرضية كما أن له حق الحماية من البطالة .

٢ - لكل فرد دون تمييز الحق فى أجر متساو للعمل .

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

٤ - لكل شخص الحق فى أن ينشئ وينضم إلى نقابات حماية لمصلحته .

إن الدولة الفاشستية النازية من اليمين والدولة الشيوعية من اليسار أقامت الدولة البوليسية كأداة قهر وإذلال للإنسان في العصر الحديث . الدولة البوليسية قد نجحت عبر أيديولوجيتها الشمولية ، وحزبها الأوحده ، وإقامتها لمؤسسات دفاعية وأمنية قاهرة ، واستغلالها للمؤسسات المدنية ، وللاقتصاد ، وللإعلام ، فى خلق أداة قهر للإنسان وتهديد وتسخير له . هكذا كونه الدولة البوليسية تجربة ظلامية أفرغت الإنسانية المعاصرة . إن تلك التجربة الظلامية قد انحسرت اليوم من أمريكا الشمالية ، وأمريكا الجنوبية ، وأوروبا . ولكن أجزاء كبيرة من آسيا وأفريقيا لا سيما فى كثير من أجزاء العالم الإسلامى استصحبته الدولة البوليسية فى نظام حكمها .

إن الآباء المبادرين بالإعلان العالمى لحقوق الإنسان تمسكوا بمبادئه لكى يتخذوا منها حائلاً دون فظائع الدولة البوليسية ولتأكيد اختفائها إلى الأبد .

إن دول العالم الإسلامى التى استصحبته مفاهيم ونظم الدولة البوليسية تخشى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان وتعتبره هجوماً معنوياً على سلطانها وشرعيتها .

وفى عالم اليوم إذ تنحسر اعتبارات السيادة أمام اعتبارات حقوق الإنسان ، فإن الإعلان العالمى لحقوق الإنسان يشكل تهديداً سياسياً للدول التى تقيم نظامها على أساس الدولة البوليسية . هذه الدول تجد نفسها فى الحصار وفى قفص الانتهام أمام الإعلان العالمى لحقوق الإنسان . إنها ترفض فكرة عالمية حقوق الإنسان وتحتج بها بالهويات الدينية والثقافية لتحتمى بها وتختفى وراءها من مقتضيات ومبادئ الإعلان العالمى لحقوق الإنسان .

إنها ترى مبادئ الإعلان لاسيما عشرة مبادئ من الإعلان خطراً على نظام حكمها وتقويضاً لاستقرارها . تلك البنود العشرة هى : ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، و ٢٣ .

هذه المبادئ مبادئ شريفة . نعم استخلصت من نظم الحكم الديمقراطى الممارسة فى الغرب .

لقد أوضحت آنفاً أنه لا يوجد فى الإسلام نص على دولة معينة . هنالك مبادئ سياسية إسلامية يجب أن تراعى فى إقامة النظام السياسى .

إن مبادئ الإسلام السياسية تتكامل مع المبادئ الديمقراطية المذكورة هنا .

فى محاضرة ألقيتها فى الورشة الفكرية فى القاهرة فى مارس ١٩٩٧ تحدثت عن الديمقراطية، وأوضحت أن ثمة ديمقراطية معيارية لا ينتظر أن تستقر ممارستها فى بلداننا ولكن ثمة ديمقراطية مستدامة هى التى تستصحب مبادئ الديمقراطية الجوهرية وتهتم بالتوازن وتتأقلم مع العوامل الثقافية والاجتماعية لتصير ديمقراطية مستدامة قادرة على البقاء والتطور.

إن الديمقراطية المستدامة لا تشير إلى تلك التجاوزات التى جعلت نظاماً عديدة تدعى الديمقراطية اسماً بينما تحرم شعوبها من المبادئ العشرة المذكورة هنا من مواد الإعلان العالمى لحقوق الإنسان.

لقد آن الأوان ليستمع العالم لأصوات الشعوب المغلوبة على أمرها ويتضامن معها فى وجه الدولة البوليسية الحديثة التى تمارس الظلم والقهر والاضطهاد للشعب وتحاول أن تحتفى وراء مزاعم عن السيادة الوطنية والخصوصية الدينية والثقافية.

نعم لقد اكتسبت مزاعم تلك الدول بعض الصداقة؛ لأن الإعلان العالمى لحقوق الإنسان صدر فى وقت كانت فيه دول كثيرة غائبة من الأسرة الدولية.

كذلك إن المناخ الفكرى السائد يومئذ مناخ تهيمن عليه العلمانية بمدرستها الرأسمالية والشيوعية. فى ذلك الوقت كانت الانتماءات الدينية والهويات الثقافية نسبياً مهمشة.

اليوم ونحن نستقبل القرن الجديد نجد تزايداً فى اهتمام الإنسان بمعنى الحياة ومصيرها. عالم اليوم يشهد صحوة روحية وخلقية، واهتماماً أكبر بالبيئة الطبيعية وتحديات الأيكولوجيا.

المطلوب أن نراجع الإعلان العالمى لحقوق الإنسان لدعمه باعتبارات الصحوة الروحية والخلقية والأيكولوجية لأخذ مصلحة الأجيال الإنسانية وحقوقها فى الاعتبار.

إذا لم تتمكن قوى الاستنارة الإنسانية من السعى نحو القوى الروحية والثقافية التى يدين لها الناس بالولاء والانتماء فإن هذا التقصير يتيح الفرصة للقوى الظلامية لمحاولة استغلال الأديان والثقافات وتوفير الحماية للجلادين والطغاة.

إن أهم نقاط ضعف العلمانية أنها تغفل الغايات ولا تهتم بالمقاصد ومعانى الحياة.

الإنسان لا ينفك مشغولاً بالغايات ومعانى الحياة . لذلك سوف يكون الإنسان باحثاً مستمراً عن معنى الحياة متعلقاً بما يجد من إجابات . الدين للإنسان ضرورة حياتية .

يجب أن تتنادى الأديان التى يلتف حولها ولاء الإنسانية لتحقيق عهد استنارة جديد . ينبغي أن توجه الوكالة المناسبة من وكالات الأمم المتحدة الدعوة لمؤتمر دينى جامع لدراسة حقوق الإنسان بصورة مشتركة والاتفاق على إثرائها روحياً وخلقياً والحصول على مباركتها للإعلان العالمى لحقوق الإنسان بعد إثرائه روحياً وخلقياً .

إن مثل هذا اللقاء الجامع يمكن أن يحقق :

• إثراء الإعلان العالمى لحقوق الإنسان روحياً وخلقياً .

• قفل الباب محكمًا أمام الطغاة من جلادى الإنسان لكى لا يجدوا لأنفسهم ونظمهم ملجأ فى ساحة الخصوصية الدينية والثقافية .

التشريع

إن الوسيلة الأفضل فى ظروفنا المعاصرة لتطوير الفقه الإسلامى وجعل أحكامه مادة للقوانين هى تكوين مؤسسة مكونة من ثلاث شعب :

الشعبة الأولى : هيئة الموسوعة . وهى هيئة للموسوعة الإسلامية مهمتها إحصاء كل آراء المجتهدين المسلمين عبر العصور ، وإحصاء وتنظيم أدلة الآراء المختلفة وبيان الآراء التى كانت محل اتفاق الجمهور وآراء الأحاد والأقليات ، وجعل كل تراث الفقه الإسلامى وتفسير القرآن والأحاديث مبوباً ومرتباً ، بحيث يسهل الرجوع إليها بسرعة ودون عناء .

الشعبة الثانية : هيئة الخبراء . وهى تتكون من علماء فى الشريعة الإسلامية وفقهاء ومتخصصين فى القانون الوضعى وفى الاقتصاد وفى السياسة وفى الإدارة وفى العلاقات الدولية وسائر العلوم الاجتماعية وينظم هؤلاء أنفسهم داخلياً بحيث يستطيعون استنباط أحكام من الكتاب والسنة واقتراح ديوان شامل : جنائى ، مدنى ، شخصى ، دولى ، وحيشما لا يتفق رأيهم حول الاستنباطات المختلفة يسجلون الآراء المختلفة .

الشعبة الثالثة: هيئة تشريعية . وهى هيئة تنوب عن الأمة نيابة صحيحة وحرّة ، هذه الهيئة هى التى تنظر فى ديوان القوانين الذى تعدّه هيئة الخبراء وتشرع بأغلبيتها القوانين . ولها أن تبادر ما تشاء فى سن التشريعات ، على أن تستعين بهيئة الخبراء للتأكد من أن تشريعاتها لا تعارض أصلاً قطعياً من أصول الشريعة الإسلامية .

هذه المؤسسات ذات الشُعَب الثلاث هى المؤسسة التشريعية الإسلامية الملزمة لمبادئ الإسلام والمناسبة للعصر الحديث .

القضاء

نتيجة لمجهود واجتهاد المؤسسة التشريعية المقترحة أعلاه سوف ينمو الفقه فى أحضان الشريعة وفى ظروف العصر الحديث ، وسوف تتكون قوانين شرعية وعصرية .

قال الشيخ عبد الوهاب خلاف : « ليس فى الإسلام ما يمنع وضع نظام للسلطة القضائية يحدد اختصاصها ويكفل تنفيذ أحكامها ويضمن لرجالها حريتهم فى إقامة العدل بين الناس »^(٦٦) . ولكننا نقول : استناداً لما قاله القاضى أبو يعلى ، وائتماظاً بالتاريخ الذى أضاع فيه العدالة تدخل الحكام فى شئون القضاء ، واعتباراً لمقاصد الشريعة التى توجب إقامة العدل وسيادة القانون على الجميع . . نقول إن الإسلام يوجب استقلال القضاء . لقد كان القضاء تابعاً لرئاسة الدولة فى عهد النبوة وفى عهد النبوة قامت عوامل روحية وخلقية بكفالة العدالة رغم توحيد السلطات فى يد واحدة . وفى العهود اللاحقة ضاعت الشورى وأدى توحيد السلطات فى يد الحاكّم إلى فساد السياسة وضياع العدالة .

وامتثالاً لمقاصد الشريعة نادى بعض الفقهاء النابهين باستقلال القضاء ولكن نداءهم لم يجد أذاناً صاغية ، لأن النظام السياسى القائم على الإكراه يجعل كل مؤسسات الدولة أدوات للإكراه .

لا سبيل لكفالة العدالة التى يوجبها الإسلام إلا إذا تحققت الأسس الآتية :

١ - **استقلال القضاء :** أن يكون القضاء مستقلاً بحيث يطبق القانون بنزاهة تامة دون رغبة أو رهبة .

٢- **حياد القضاء**: والشرط المكمل لاستقلال القضاء هو حياده، لأنه إذا لم يكن محايدا حيادا تاما صار استقلاله باب مفسدة كبيرة تسخر الاستقلال ضد العدالة.

٣- **توحيد القضاء**: ينبغى توحيد القضاء تحت إدارة واحدة لتمكين من تنظيم إجراءاته على أسلم الوجوه لكيلا يسمح بنشأة فروع للقضاء إلا من جنسه. أما الفروع الموازية له التى تسلب منه بعض صلاحياته فإنها وسائل تحايل على استقلال القضاء. وإذا أوجبت الظروف تكوين محاكم خاصة فلا بد أن تكون فيها نفس ضوابط العدالة التى فى القضاء.

٤- **هيئة قضائية**: وينبغى تأمين القضاء فتكون له هيئة يعترف بها ويحدد صلاحياتها النظام السياسى. هيئة من شأنها أن توفر للقضاة توظيفا يكفل معيشتهم وينظم مطالب الحياة بمستوى يريح بالهم ويطمئن نفوسهم ويعدل فى ترقياتهم وتنقلاتهم ومحاسبتهم، لأن من تجربته ضرورات الحياة يضعف أمامها، ومن لا يجد العدالة فى معاملته الخاصة به فلن يوفرها للآخرين.

٥- **تقنين الأحكام**: تقاليد القضاء الإسلامى تترك القاضى لتقديراته، وتقاليد القضاء الوضعى تحد صلاحيات القاضى بتضييق خياراته فيما ينزل من عقاب.

واليوم مع كثرة التقاضى واتساع مهام القضاء ينبغى تقنين الأحكام تقنينا مفصلا فى مراجع قانونية يستند إليها القضاة، على أن يراعى فى التقنين تقليد القضاء الإسلامى. ويمكن للهيئة التشريعية أن تراعى ذلك فى تقنين الأحكام. وسوف تكون صلاحيات القاضى مع تلك المراعاة أوسع من نظيرتها فى النظم الوضعية وسوف تستمر المرونة لسببين: الأول: لأن الأحكام المقننة نفسها قابلة للمراجعة من وقت لآخر بواسطة المؤسسة التشريعية وبواسطة السوابق القضائية. الثانى: لأن الأحكام المقننة ستبقى على مقدار من الخيار للقاضى فى تطبيق العقوبات على الجرائم المختلفة.

٦- **اختيار القضاة**: القضاء ولاية هامة فى نظام الإسلام، بل وفى أى نظام ينشد العدالة، ولا يصلح لمهنة القضاء كل الناس، ولا حتى كل المؤهلين بعلم الفقه والقانون، ولا كل الذين يصلحون لتولى المسؤوليات والمناصب العامة. ينبغى أن تتوافر فى الذين يختارون للقضاء - على الأقل - الصفات الآتية: العدالة،

والاستقامة ، والعلم بالقوانين ، والوعى بأحوال الناس النفسية والاجتماعية ، وحسن التصرف الذى يوحى بالثقة فيه .

٧- التنسيق بين المؤسسات : إن استقلال القضاء لا يعنى سيادة القضاء ، بل لا بد أن ينسق النظام السياسى بين كل أجهزة الدولة ومؤسساتها تنسيقاً يوفق بينها فى الأداء العام ويضع الضوابط التى تمنع التنسيق أن يصير مدخلا لتدخلات تضر بالعدالة . هذا التنسيق الذى تكفله نظم دقيقة أمر ضرورى ، ولكنه لن يجدى إلا إذا كان الأشخاص أنفسهم - فى المجالات المختلفة التنفيذية والتشريعية والقضائية - ملتزمين بالتصرف فى حدود صلاحياتهم ومراعين الضوابط ومدركين أن مصلحتهم ومصلحة الجماعة ومصلحة العدالة تقتضى احترام اختصاصات الآخرين .

هذه الأسس السبعة ينبغى أن ينص عليها ويحميها النظام السياسى الإسلامى ويضع القوانين اللازمة لذلك ، فإن لم يفعل بكل الوضوح والحزم فإنه لن يستطيع توفير العدالة ، فيفوته ركن هام من مقاصد الشريعة .

وسائل النظام القضائى الوضعى

لقد استحدث نظام القضاء الوضعى وسائل لضمان مزيد من العدالة مثل نظام الاستئناف من محاكم دنيا إلى محاكم عليا وتعدد القضاة فى المحكمة الواحدة ونظام المحاماة فما هى النظرة الإسلامية لهذه الوسائل؟

أولاً: نظام تعدد القضاة فى المحكمة الواحدة ونظام الاستئناف

إن نظام القضاء الإسلامى يقوم غالباً على انفراد القاضى بقراره فلا يشاركه فيه أحد ولا يرفع الحكم لمحاكم أعلى استئنافاً وذلك لأن ضمانات العدالة فى البينات كانت دقيقة جداً وواضحة والقاضى يعتبر نفسه محاسباً أمام الله فيستحضر محكمة أعلى روحية ويجهده نفسه فى تحقيق العدل . وكان هذا الانفراد بالقرار سبباً فى تبسيط إجراءات المحاكمة والإسراع بالحكم ، لأن من رأى كثير من الفقهاء إن تأخير إجراءات

المحاكمة يقوض العدالة بل كثيرون يرون أن التأخير إذا بلغ شهرا واحدا يكفى لإسقاط العقوبة نفسها . هذه هى المعانى المرتبطة بتبسيط إجراءات المحاكمة والإسراع بها ورغم ذلك فإن ما يشبه نظام الاستئناف نشأ فى العهد العباسى عندما تولى أبو يوسف القضاء وكان أبو يوسف يشرف على القضاء دونه وربما نقض أحكامهم^(٦٧) .

كذلك دخلت الشورى والمشاركة فى بعض ممارسات القضاء فلم ينفردوا دائما بالقرار ، بل كان القاضى أحيانا يستشير رجال الفقه قبل أن يقضى بحكمه فيما يعرض عليه من قضايا^(٦٨) . وهذه الحقائق تدل على أن تاريخ القضاء الإسلامى عرف كلا من : تعدد القضاء فى القضية الواحدة ، والاستئناف من مرحلة قضائية أدنى إلى مرحلة أعلى . ونحن إن رأينا أن ذلك أجلب للعدالة يمكننا أن نفصل ما شئنا من تلك الوسائل فى نظمنا القضائية الإسلامية الحديثة .

ثانياً : نظام المحاماة

نظام المحاماة نظريا ذراع من أذرع العدالة الوضعية ويسمونه القضاء الواقف ، باعتبار أن القضاء العادى هو القضاء الجالس والنظرية هى أن للمحاماة مساهمة حقيقية فى تحقيق العدالة بما تقوم به من تبصرة المتهمين بحقوقهم فى القانون ، وبما تقوم به من دفاع عنهم أمام القضاء الجالس وبما تقوم به من توضيح نقاط قانونية لينظر فيها القضاء . فالمحاماة نظريا تتكامل مع القضاء فى تحقيق العدالة . ولكن هذا الدور النظرى لا ينطبق على الواقع . صحيح أن يقال إن المحاماة لعبت دورا حقيقيا فى تطوير التفسيرات التى أوضحت القانون وفى الدفاع عن موكلى المحاميين من المتهمين خدمة لهم وبالتالى خدمة للعدالة ولكن :

أ - صارت المحاماة مهنة تجارية وساققتها المصالح فى بعض الأحيان إلى عرقلة العدالة وتعطيلها خدمة لموكلهم ولقد اتسع دور المحاماة كطرف فى صفقة تجارية ينال بموجبها المحامى منافع مالية ويحقق بموجبها براءة موكله بصرف النظر عن العدالة .

ب - وفى ظل النظام الرأسمالى أو أى نظام اقتصادى يسمح باستقطاب الثروة بين قلة موسرة وكثرة فقيرة فإن الأغنياء يستطيعون الحصول بأموالهم على أفضل وأقوى خدمات المحاميين فيدعمون موقفهم دعما كبيرا فى حالتى الدفاع والاثام وهذا يميل بالعدالة إلى جانب المال .

إن للمحاماة دوراً قانونياً هاماً ويمكن أن تكون مهنة يعيش منها أفرادها ويخدمون العدالة ولكن ينبغي أن تصان من مضار التحايل على القانون وترجيح المصلحة التجارية . وهذه المضار طبعاً واردة في شأن كل مهنة وإن كانت فرص الإفساد في المحاماة أوسع من غيرها - هذا ما يعترف به قادة المهنة ويحاولون إصلاحه .

لقد عرف تاريخ الفقه الإسلامى نظائر لدور المحاماة :

أ- باختلاف الآراء الفقهية نفسه يلعب دوراً في تبرئة المتهمين كما لعب دوراً في تطوير الفقه ولذلك قال الناس : اختلاف الأئمة رحمة .

ب- كان القضاة كما ذكرنا يستشيرون غيرهم من الفقهاء ، وطبعاً كان المتهمون يلتمسون مشورة العارفين بالمسائل الفقهية وهذان الإجراءان يساعدان في توضيح مسائل قانونية للقضاة وفي تبصرة المتهمين بحقوقهم القانونية .

ج- ويجيز كثير من الفقهاء ما يسمى بالحيل الشرعية وهي تصرفات فيها التزام بشكل الأحكام لا بروحها وقد برع فيها فقهاء الحنفية ؛ لأنهم كانوا يميلون إلى الجانب القانوني من الشريعة .

هذه السوابق وتجربة المحاماة الوضعية يمكن أن يوفرنا مادة لإصلاح نظام المحاماة فيكون - قدر المستطاع - مبرأ من الأضرار التي ذكرناها ويكون - قدر المستطاع - موجهاً لخدمة العدالة وتطوير القانون وتبرئة البريء وإدانة المذنب ومساعدة القاضى لإصدار الحكم الصحيح وإتاحة مجال مهني نافع للمشتغلين بالمحاماة .



الهوامش

- ١ - مالك بن أنس (٩٣ - ١٧٩ هـ / ٧١٢ - ٧٩٥ م): هو مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر . من أئمة الحديث ، ألف أول كتاب فى الفقه الإسلامى هو (الموطأ) ، من الأئمة الأربعة .
- ٢ - نسبة إلى مصطفى كمال أتاتورك (١٨٨١ - ١٠ نوفمبر ١٩٣٨) هو مصطفى بن على ريزا ، ولد فى مدينة سالونيك اليونانية التى كانت جزءا من الإمبراطورية العثمانية ، قاد معارضة الخلافة العثمانية وفى ١٩٢٣ تم إعلان قيام الجمهورية التركية وعاصمتها أنقرة وانتخاب أتاتورك رئيسا لها بالإجماع ، وحكم البلاد حتى وفاته عاملا على علمنة الحياة السياسية والقضائية والتربوية والاجتماعية فى تركيا .
- ٣ - الشافعى (١٥٠ - ٢٠٤ هـ / ٧٦٧ - ٨١٩ م): هو محمد بن إدريس العباسى بن عثمان بن شافع بن السائب القرشى بن عبد المطلب بن مناف ، ولد فى غزة ونشأ فى مكة ، تفقه على الإمام مالك وأخذ عن محمد حسن الشيبانى صاحب أبى حنيفة واجتمع بأحمد بن حنبل فى بغداد ، انتقل إلى مصر وفيها صنف كتاب (الأم) وهو من الأئمة الأربعة .
- ٤ - الماوردى (٣٦٤ - ٤٥٠ هـ / ٩٧٥ - ١٠٥٨ م): هو على بن محمد بن حبيب البصرى ، كان معتزليا فى الأصول وشافعيا فى الفروع .
- ٥ - محمد الحجة بن الحسن العسكرى (٢٣١ - ٢٦٠ هـ) بن على (الهادى) بن محمد (الجواد) بن على (الرضا) بن موسى (الكاظم) بن جعفر (الصادق) . أبوه الحسن هو الإمام الحادى عشر من أئمة الشيعة الإمامية ، والعسكرى نسبة إلى (العسكر) وهو الاسم الذى كان يطلق على (سامراء) التى بناها الخليفة المعتصم لجنوده الأتراك ونقلهم إليها ، وقد أقام فيها جده على (الهادى) عشرين سنة . اختفى وهو صغير .
- ٦ - الخمينى - آية الله هو السيد روح الله الموسوى الخمينى (١٩٠٢ - ١٩٨٩) ، فى خمسينيات القرن العشرين لقب بأية الله ، تسبب انتقاده لسياسات الشاه محمد رضا بهلوى فى نفيه خارج البلاد عام ١٩٦٤ م ، وقاد الثورة الدينية الإيرانية الشعبية - التى أسقطت الشاه عام ١٩٧٩ - من المنفى . بعد ذلك عاد الخمينى لإيران وتم تكوين الحزب الإسلامى الجمهورى وكتابة دستور جديد أعلنت بموجبه إيران جمهورية إسلامية ، وسمى الخمينى إماما وقائدا أعلى للجمهورية .
- ٧ - أبو الأعلى الموددى (١٩٣٠ - ١٩٧٩ م): انظر هامش : ١٤ - المقدمة .

٨- حسين على منتظري - آية الله - الذي بلغ الآن - 2002م - الثمانين من العمر كان قاب قوسين أو أدنى من خلافة آية الله الخميني ، لكن انتقاداته لولاية الفقيه التي يستمد منها النظام الحاكم في إيران شرعيته ، وموقفه الذي وصفه المحافظون باللين فيما يتعلق بمسألة حقوق الإنسان ، كانت مبررا لعزله عام ١٩٨٨ .

٩- الماوردي (٣٦٤- ٤٥٠ هـ / ٩٧٥- ١٠٥٨ م) : انظر الهامش : ٤ .

١٠- الطبري (ت ٦١٣ هـ / ١٢١٦ م) : هو أبو جعفر محمد بن جرير . ولد في طبرستان جنوب بحر قزوين ورحل إلى بغداد لتلقي العلم ، كان محدثا ومؤرخا ، أشهر كُتبه «تاريخ الرسل والملوك» . كما له تفسير للقرآن يقع في ثلاثين جزءا .

١١- عمر بن الخطاب (٤٠ ق . هـ - ٢٥ ذو الحجة ٢٣ هـ / ٥٨٢ - ٣ / ١١ / ٦٤٤ م) : انظر هامش : ٩ المقدمة .

١٢- ابن سعد الطبقات الكبرى الجزء الثالث - دار بيروت للطباعة والنشر ١٩٥٧م - صفحة ٣٠٦ - ٣٠٧ . وأيضا في : تاريخ الطبري «تاريخ الرسل والملوك» الطبعة الخامسة - دار المعارف - الجزء الرابع ص ٢٨٣ .

١٣- البخاري (الإمام) (١٩٤ - ٢٥٦ هـ / ٨٠٩ - ٨٦٩ م) : انظر هامش : ٨ - للمقدمة .

١٤- عمر بن عبد العزيز (٦١ - ١٠١ هـ) : هو عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم الأموي القرشي . أبو حفص . تولى الخلافة من سليمان بن عبد الملك عام ٩٩ هـ ، كان خليفة صالحا له اهتمام بالعلم ، كان يضرب المثل بعذله ، أزال مظالم بني أمية وبدأ بنفسه أولا ، وقد شدد على بني أمية وأغلظ لهم وأمرهم برد ما اغتصبوه . توفي بدير سمعان من أرض معرة النعمان ودفن هناك . مدة خلافته سنتان ونصف . في عهده تم إسلام البربر وتعليمهم شريعة الإسلام ، عم اليسر والرخاء في زمانه حتى كان المسلم لا يجد مستحقا لركاته .

١٥- متفق عليه

١٦- عثمان بن عفان (٤٧ ق . هـ - ٣٥ هـ) : هو عثمان بن عفان بن أبي العاص بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي الأموي ، أسلم بعد البعثة ، ثالث الخلفاء الراشدين ، كان عهده عهد فتوحات ، جمع القرآن في مصحف واحد . وقتل في داره بعد حصار دام شهرين .

١٧- أبو ذر الغفاري (ت ٣٢ هـ) : هو جندب بن جندة بن قيس الغفاري ، من كنانة أبو ذر . صحب النبي ﷺ حتى وفاته ، ثم هاجر إلى الشام وأقام بها إلى ولاية عثمان ، أمره عثمان بالرحيل إلى الريزة من قرى المدينة فسكنها إلى أن مات .

١٨- معاوية بن أبي سفيان هو معاوية بن أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس القرشي الأموي (٢٠ ق . هـ - رجب ٦٠ هـ) : أسلم هو وأبوه يوم فتح مكة واجه الإمام علي بن أبي طالب في حرب صفين سنة ٣٧ هـ ، أسس الدولة الأموية .

١٩- الحديث عن ابن عباس ، رواه ابن ماجه - موسوعة الحديث - ابن ماجه رقم ٩٦١ . حديث

آخر رواه عبد الله بن عمرو عن رسول الله ﷺ يذكر ثلاثة لا تقبل لهم صلاة، منهم: «الرجل يوم القوم وهم له كارهون» رواه ابن ماجه وأبو داود.

٢٠- رواه أحمد عن الزهري - رقم ١٨١٦٦.

٢١- أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١هـ / ٧٨١ - ٨٥٥ م): انظر هامش: ٦ - المقدمة .

٢٢- موسوعة الحديث - سابق أحمد رقم ١٧٣٠٩.

٢٣- أخرجه الإمام أحمد .

٢٤- رواه ابن ماجه وأبو داود .

٢٥- رواه ابن عباس - أخرجه البخاري ٦٣٢٨ - وأحمد ٣٦٨ .

٢٦- السمرقندي الدارمي (١٨١ - ٢٥٥هـ) : هو عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي السمرقندي أبو محمد . من أعلام المحدثين ، ولد ونشأ بسمرقند ورحل إلى الحجاز والشام والعراق ومصر وخراسان وسمع من كبار المحدثين في تلك البلاد وقضى زمنا طويلا في الرحلات والأسفار ، يستزيد من العلم ويفيد من أهله حتى برع فيه وأضحى من الحفاظ ، روى عنه مسلم بن الحجاج وأبو داود والترمذي من أصحاب السنن . تولى قضاء سمرقند ثم زهد في القضاء من تصانيفه : الجامع الصحيح في السنن المعروف بسنن الدارمي ، وتفسير القرآن ، وغيرهما ، توفي في سمرقند .

٢٧- سليمان بن عبد الملك (٥٤هـ - ٩٩هـ) : هو سليمان بن عبد الملك بن مروان بن الحكم الخليفة الأموي القرشي ، ولي الخلافة بعد وفاة أخيه الوليد سنة ٩٦هـ ولم يتخلف عن مبايعته أحد ، أحسن إلى الناس فأطلق سراح الأسرى وأخلى السجون وفي عهده فتحت جرجان وطبرستان .

٢٨- أبو حازم المخزومي (ت ١٤٠هـ) : هو سلمة بن دينار المخزومي بالولاء ، فارسي الأصل وأمه رومية . عالم المدينة وقاضيه ، كان زاهداً عابداً شديداً في نصيح الخلفاء له حوار طويل مع الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك تطرق فيه لقهر الأمويين وأخذهم الملك عنوة ورد هذا الحوار في كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة ، والعقد الفريد لابن عبد ربه وغير ذلك . نشأ بالمدينة ومات بها .

٢٩- موسوعة الحديث الدارمي رقم ٦٤٥.

٣٠- المغيرة بن شعبه (ت ٥٠هـ) : هو المغيرة بن شعبه بن أبي عامر بن مسعود الثقفي . أبو عبد الله . من كبار الصحابة أولى الشجاعة والمكيدة والدهاء . أسلم عام الخندق وقدم مهاجرا وشهد الحديبية وبيعة الرضوان . شهد عدة غزوات . ولاه عمر بن الخطاب على البصرة بعد وفاة عتبة بن غزوان سنة ١٦هـ . بعد التحكيم لحق بمعاوية . ولاه معاوية على الكوفة فظل فيها إلى أن مات ، وكان معاوية ينوي عزله ، لكنه أبقاء بعد أن أشار عليه بمقد ولاية عهده لابنه يزيد فلاقت الفكرة هواه . . قيل في وصف دهاء المغيرة : لو أن مدينة لها ثمانية أبواب ، لا يخرج أحد من بابها إلا بمكر ، لخرج المغيرة من أبوابها كلها . توفي بطاعون الكوفة ودفن فيها .

٣١- معاوية بن أبي سفيان (٢٠ ق. هـ - رجب ٦٠ هـ): انظر الهامش: ١٨.

٣٢- ابن الأثير الكامل فى التاريخ - ج ٣ ص ١٩٨. ابن الأثير عز الدين (٥٥٩ - ٦٣٠ هـ): هو على بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانى الجزرى (نسبة إلى جزيرة ابن عمر) حيث ولد. أبو الحسن عز الدين. انتقل مع أسرته إلى الموصل وأتم تحصيل علمه فيها وفيها توفى. من تصانيفه: كتاب (الكامل) فى التاريخ و(أسد الغابة فى معرفة الصحابة) و(اللباب فى تهذيب الأنساب) وهو مختصر لكتاب السمعانى فى الأنساب وله (تاريخ الدولة الأتابكية) التى عاش فى ظلها.

٣٣- نفسه.

٣٤- معاوية بن يزيد (٤١ - ٤٦ هـ): هو معاوية (الثانى) بن يزيد بن معاوية (الأول) بن أبي سفيان الأموى القرشى، عهد إليه أبوه بالخلافة، ولكنه شعر بالضعف ودنو الأجل فجمع الناس وأخبرهم أنه أراد أن يستخلف عليهم مثل عمر بن الخطاب أو أن يحدد لهم ستة (كسرة الشورى) ليختاروا من بينهم فلم يجدوا لذلك قال للناس: أنتم أولى بأمركم فاخاروا من أحببتهم ثم دخل منزله ومات بعد قليل.

٣٥- عمر بن عبد العزيز (٦١ - ١٠١ هـ): انظر الهامش: ١٤.

٣٦- المأمون (١٧٠ - ٢١٨ هـ): هو عبد الله بن هارون الرشيد بن محمد المهدي بن عبد الله المنصور الهاشمى القرشى أبو العباس، كان أحد عظماء الملوك فى سيرته، اشتهر عهده بازدهار العلوم والمعارف والترجمة، قرب إليه العلماء والفقهاء والمحدثين والمتكلمين وأهل اللغة والأخبار والمعرفة بالشعر والأنساب. وكان ميالاً للتشيع.

٣٧- على الرضا (١٥٢ - ٢٠٣ هـ): هو على بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن على بن زين العابدين بن الحسين بن على بن أبى طالب، ثامن الأئمة الاثنى عشرية عند الإمامية، أحبه الخليفة المأمون وعهد إليه بالخلافة مما أدى إلى ثورة أهل بغداد وخلعهم للمأمون احتجاجاً على انتقال الخلافة إلى العلويين، ولكن المأمون اعتذر لأهل بغداد ودعاهم للعودة إلى طاعته بعد وفاة على الرضا فى طوس.

٣٨- الماوردى (٣٦٤ - ٤٥٠ هـ / ٩٧٥ - ١٠٥٨ م) انظر الهامش: ٤.

٣٩- لتفاصيل النظرية السنية والنظرية الشيعية انظر: الصادق المهدي العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعى الإسلامى - الزهراء للإعلام العربى - القاهرة ص ١٧٩ - ١٩٠. وأيضاً الصادق المهدي جدلية الأصل والعصر - الخرطوم ٢٠٠٢ م

٤٠- محمد الأمين (١٧٠ - ١٩٨ هـ): هو محمد بن هارون الرشيد سادس خلفاء بنى العباس، تولى الخلافة بعد أبيه سنة ١٩٣ وعزل أخويه المأمون والمؤمن عن ولاية العهد، كما أرسل جيشاً لمحاربة المأمون فى خراسان فوجه المأمون جيشاً للقائد فحاصره فى بغداد وقتله.

٤١ - المتنصر بالله (٢٢٣ - ٢٤٨هـ): هو محمد بن جعفر المتوكل على الله بن محمد المعتصم بالله بن هارون الرشيد الخليفة العباسي الحادي عشر، بوع بالخلافة بعد قتل أبيه وعزل أخويه المعتز والمؤيد عن ولاية العهد ومات بعد توليه الخلافة بستة أشهر.

٤٢ - المتوكل على الله (٢٠٦ - ٢٤٧هـ): هو جعفر بن المعتصم بالله بن هارون الرشيد، الخليفة العباسي العاشر، ولد ببغداد، رفع محنة خلق القرآن بمنعة للمناظرات في هذه المسألة كان عنيفاً في معاملة العلويين حيث هدم قبر الحسين ومنع الناس من زيارته، أنفق أموالاً طائلة في بناء القصور، وكان منهمكاً في الشراب والملاذات، مات مقتولاً بمؤامرة من ابنه المتنصر؛ لأنه أراد أن يقدم ابنه المعتز على المتنصر في الخلافة.

٤٣ - الخيزران (ت ١٧٣هـ): هي الخيزران بنت عطاء، كانت من جوارى المهدي، الخليفة العباسي فأعتقها وتزوجها وأنجبت له ولديه الهادي والرشيد، وكانت محبة للسلطان والنفوذ وبعد وفاة المهدي منعها ابنها من التدخل في شئون الدولة وعزم على عزل أخيه الرشيد ليعهد بالخلافة لابنه حقدت عليه وتسببت في قتله.

٤٤ - الهادي (١٤٦ - ١٧٠هـ): هو موسى بن محمد المهدي بن عبد الله المنصور رابع خلفاء بني العباس، تولى الخلافة بعد أبيه المهدي وكانت مدة حكمه سنة وبضعة أشهر، كان غيوراً شديداً البطش وكما عرف باللهو في مجالسه، وتعددت الروايات بشأن وفاته وأحدها: أن أمه سمعته عندما عزم قتل أخيه الرشيد ليعهد بالخلافة إلى ابنه جعفر.

٤٥ - الشهرستاني الملل والنحل - ج ١ ص ٢٠. أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ / ١١٥٣م) دارت حوله بحوث كثيرة، وخاصة فيما يرتبط بمذهبه. فالأقدمون بين متهم إياه بالغلو في التشيع، وبين مدافع عنه ومؤكد بأنه أشعري شافعي. والمتأخرون منهم من دافع عن نزاهته، ومنهم من طعن فيه.

٤٦ - من أئمة المعتزلة في القرن الثاني على عهد المأمون - تنسب له فرقة الهشامية.

٤٧ - انظر للتبحر: الصادق المهدي العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعي الإسلامي - الزهراء للإعلام العربي - القاهرة - ١٩٨٧م.

٤٨ - تنظيم أسسه أسامة بن لادن (ولد ١٩٣٠ بجدة من أب من أصل يمني وأم سورية) بدأت علاقة بن لادن مع أفغانستان منذ الأسابيع الأولى للغزو الروسي في ديسمبر ١٩٧٩م، وكان له حضور كبير في معركة جلال آباد التي أرغمت الروس على الانسحاب من أفغانستان. عام ١٩٨٨م أسس بن لادن ومعاونوه «سجل القاعدة» كقاعدة معلومات لحركة المجاهدين العرب، وصار الاسم يطلق على التنظيم الدقيق الذي أنشأ تحالفا مع حكومة طالبان، وحينما تبنى تنظيم القاعدة أحداث الحادي عشر من سبتمبر في أمريكا، تعرضا - القاعدة وطالبان - للهجمة الأمريكية الشرسة التي أسفرت عن القضاء على طالبان، وتم اعتقال المئات من المتهمين بالانتماء للقاعدة - ولا زال مصير بن لادن مجهولاً.

٤٩ - الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤هـ / ٧٦٧ - ٨١٩م): انظر الهامش: ٣.

٥٠- ابن عقيل (٤٣١ - ٥١٣ هـ): هو على بن محمد بن عقيل البغدادي. أبو الوفا، ويعرف بابن عقيل. عالم العراق وشيخ الحنابلة في وقته. كان إماماً مبرزاً في كثير من العلوم، وكان خارق الذكاء، قوى الحجّة، فصيح اللسان. اشتغل بمذهب المعتزلة في شبابه وانهزم بالانحراف عن السنة، حتى أراد الحنابلة قتله، فاستتر ثم أعلن توبته فظهر. كان بارعاً في الفقه وأصوله وله في ذلك استنباطات حسنة. من تصانيفه كتاب (الفنون) وكتاب (الواضح في الأصول) و(الفصول) في فقه الحنابلة، وله (الرد على الأشاعرة) و(الانتصار لأهل الحديث) و(تهذيب النفس) وغير ذلك.

٥١- ابن قيم الجوزية الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ابن قيم الجوزية (١٠ صفر ٦٩١ - ٢٣ رجب ٥٧١ هـ): الإمام ابن قيم الجوزية هو الفقيه، المفتي، شيخ الإسلام الثاني أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، الزُرعي، ثم الدمشقي، الشهير بابن قيم الجوزية. تتلمذ على يد والده - ثم الشَّهاب العابر (ت ٦٩٧ هـ) ثم على شيخ الإسلام ابن تيمية الذي لازمه، منذ عام (٧١٢ هـ) حتى توفي. من مؤلفاته: اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية - أحكام أهل الذمة - إغاثة اللهفان من مصادد الشيطان - بدائع الفوائد - تحفة المودود في أحكام المولود - تهذيب مختصر سنن أبي داود - جلاء الأفهام - حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح - حكم تارك الصلاة - الرسالة التبوكية - روضة المحبين ونزهة المشتاقين - الروح - زاد المعاد في هدى خير العباد - شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل - الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة - طريق الهجرتين وباب السعادتين - الطرق الحكمية في السياسة الشرعية - عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين - الفروسية - الفوائد - الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية - الكلام على مسألة السماع - مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين - مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة - المنار المنيف في الصحيح والضعيف - هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى - الوابل الصيب في الكلم الطيب. حُبس مع شيخه ابن تيمية في المرة الأخيرة في قلعة دمشق منفرداً عنه بعد أن أهدى أمينه وطيف به على جمل مضروباً بالدرّة سنة (٧٢٦ هـ) وأفرج عنه بعد موت شيخه. وحُبس مرة لإنكاره شد الرحال إلى قبر الخليل. توفي ودفن بدمشق بمقبرة الباب الصغير.

٥٢- مونتجرمرى واط: «أثر الإسلام على أوروبا العصور الوسطى» (بالإنجليزية) وهو: Watt, W. Montgomery: The Influence of Islam on Medieval Europe, Islamic Surveys no. 9, Edinburgh University Press, 1972, p. 10.

٥٣- موسوعة الحديث، مرجع سابق، رواه الترمذى ٢٦١١ «فحببت وجدها فهو أحق بها»، وابن ماجه ٤١٥٩.

٥٤- يقول السير ونستون تشرشل Sir Winston Churchill «رجل الدولة البريطاني الشهير مقولة Many forms of Government have been tried, and will be tried in this world of: ماثلة: sin and woe. No one been said that democracy is the worst form of government

except all those other forms that have been tried from time to time. وذلك في:

Hansard, November 11, 1947. مقتطفات من أحاديث تشرشل على الموقع:

http://www.quotationspage.com/quotes/Sir_Winston_Churchill/21

pretends that democracy is perfect or all-wise. Indeed, it has

٥٥ - حديث شريف رواه مسلم - الترمذى - أبوداود - ابن ماجه - وأحمد . وروى البخارى بصيغة «إذا رأيتم الجنازة فقوموا» - موسوعة الحديث الشريف - مرجع سابق.

٥٦ - حسن البنا (شعبان ١٣٢٤ - ربيع الثانى ١٣٦٨ هـ / أكتوبر ١٩٠٦ - ١٢ فبراير ١٩٤٩ م) : مؤسس جماعة الإخوان المسلمون بمصر - كون مع ستة آخرين أول نواة لجماعة الإخوان المسلمين فى شوال ١٣٤٦ هـ مارس ١٩٢٨ م فى الإسماعيلية . اغتيل ولم تسمح الدولة بخروج أحد من الرجال فى جنازته .

٥٧ - الإمام حسن البنا (دستورنا ص ١١) .

٥٨ - محمد على جناح (١٨٧٦ - ١٩٤٨) : ولد بكراتشى التحق فى عام ١٩٠٥ م بحزب المؤتمر الوطنى الهندى ، وقطع علاقته به عام ١٩٢٠ ليرأس العصبة الإسلامية . وطالب فى عام ١٩٢٩ بتخصيص ثلث مقاعد للمسلمين فى المجلس التشريعى المركزى للمسلمين ووضع تشريع دستورى لهم . كما طالب عام ١٩٣٧ بالاستقلال التام للمسلمين ضمن اتحاد فدرالى هندى إسلامى ، وفى ١٩٤٧ أصبح أول رئيس لجمهورية باكستان الإسلامية .

٥٩ - أبو الأعلى المودودى (١٩٣٠ - ١٩٧٩ م) : انظر هامش : ١٤ - المقدمة .

٦٠ - ضياء الحق ، محمد - الجنرال . (١٩٢٤ - ١٩٨٨ م) : القائد العسكرى والسياسى الباكستانى . أطاح ضياء الحق من خلال انقلاب دموى بنظام بوتو وسيطر على مقاليد الحكم فى باكستان فى أغسطس ١٩٨٨ قتل مع عدد من ضباطه اثر انفجار الطائرة التى كانت تقله . وخلفه غلام إسحاق خان .

٦١ - سيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦ م) : انظر هامش ١٥ - المقدمة .

٦٢ - أبو الأعلى المودودى (١٩٣٠ - ١٩٧٩ م) : انظر هامش : ١٤ - المقدمة .

٦٣ - الخمينى - آية الله هو السيد روح الله الموسوى الخمينى (١٩٠٢ - ١٩٨٩) : انظر الهامش : ٦ .

٦٤ - سيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦ م) : انظر هامش : ١٥ - المقدمة .

٦٥ - البخارى على هامش فتح البارى ، ج ١٢ ص ١٨ . ورواه مسلم .

٦٦ - خلاف ، مرجع سابق ص ٥٠ .

٦٧ - الأستاذ محمد سلام مذكور القضاء فى الإسلام - ص ٤٨ .

٦٨ - الشيخ عبد الوهاب خلاف السياسة الشرعية - ص ٤٧ .
