

الباب الرابع

القضايا الفقهية السياسية المعاصرة

- (١) الرأسمالية نظامًا اقتصاديًا في البلاد الإسلامية.
- (٢) الاشتراكية نظامًا اقتصاديًا في البلاد الإسلامية.
- (٣) التأميم للصناعة ووسائل الإنتاج في البلاد الإسلامية.
- (٤) الإضرابات والاعتصامات للمطالبة بالحقوق الإنسانية.
- (٥) المظاهرات السلمية للمطالبة بالحقوق السياسية.
- (٦) إعلان حالة الطوارئ والعمل بالقوانين الاستثنائية احتياطًا للجوائح.
- (٧) العمليات التفجيرية المخرجة للنظام بين اسم العمليات الإرهابية واسم العمليات الجهادية.
- (٨) العمليات التفجيرية المقاومة للاحتلال في البلاد الإسلامية بين اسم العمليات الاستشهادية واسم الهجوم الانتحاري.
- (٩) المقاطعة الاقتصادية الشعبية للاحتجاج على السياسة المعادية.
- (١٠) اتخاذ الجنسية في الدول الإسلامية (المواطنة).
- (١١) التجنس بجنسية إحدى الدول غير الإسلامية.
- (١٢) العمل السياسي بالنظام الحزبي في الدول الإسلامية.
- (١٣) التعددية الحزبية السياسية في الدول الإسلامية.
- (١٤) المشاركة السياسية للمسلمين في الدول غير الإسلامية.
- (١٥) الاستقواء بالخارج بين التجريم والتبرير.
- (١٦) الديمقراطية في نظام الحكم الإسلامي.
- (١٧) النظام الانتخابي بديلًا عن البيعة والشورى.
- (١٨) الدعاية الانتخابية وحملتها.
- (١٩) بيع الصوت الانتخابي «العوض المالي في العملية الانتخابية».
- (٢٠) توريث الحكم على شكل النظام الديمقراطي فيه.
- (٢١) توريث الوظائف الجامعية والقضائية.
- (٢٢) تولية المسلم الرئاسة في جمهورية غير إسلامية.
- (٢٣) تولية غير المسلم الرئاسة في جمهورية إسلامية.
- (٢٤) تولية المرأة الوزارة والمناصب القيادية.
- (٢٥) تولية المرأة رئاسة الجمهورية في دولة إسلامية.
- (٢٦) عصمة جغرافيا النيل ومكاسبه التاريخية في النظر الفقهي.
- (٢٧) الحجية الشرعية لإجماع دول حوض النيل على اتفاقية تقسيم حصص مياهه وإجراءات تعديلها.
- (٢٨) البدائل الشرعية لمواجهة استقواء دول منابع النيل وإعلان اتفاقيتهم الإطارية المعطشة لدول مصبه.
- (٢٩) مكافحة الاتجار بالبشر بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي.
- (٣٠) التطبيع الإسلامي الإسرائيلي تبعًا لمعاهدات السلام مع دول الجوار.

القضية الأولى

الرأسمالية نظاماً اقتصادياً في البلاد الإسلامية

الرأسمالية كما عرفها مجمع اللغة العربية وبعض المتخصصين هي: «نظام سياسي واقتصادي قائم على الملكية الخاصة والربح الخاص». وقد ظهر مصطلح الرأسمالية في الدول الأوروبية والغربية - لأول مرة - في منتصف القرن الثامن عشر الميلادي كتطور لما كان يعرف بالنزعة التجارية التي كانت تعتمد على زيادة الصادرات عن الواردات وفرض الجمارك على السلع المستوردة لحماية المنتج الوطني ودعم الزراعة والصناعة حتى تنخفض أسعار صادراتها، فجاءت الرأسمالية لإنهاء الجمارك والدعم، وتأسيس مبدأ «حرية العمل والتجارة»، أو «دعه يعمل دعه يمر»، وانتشرت تلك الأفكار في الأوساط الأوروبية والأمريكية وكثير من دول العالم خاصة بعد أن وضع الاقتصادي الاسكتلندي «آدم سميث» كيفية العمل بالنظام الحر في كتابه «ثروة الأمم» سنة ١٧٧٦م. ولم تسلم الرأسمالية من الأزمات المالية مثل ما حدث في سنوات الكساد العظيم سنة ١٩٢٩م الذي استمر أكثر من عشر سنوات، وما حدث من انهيار البورصات العالمية سنة ٢٠٠٨م.

واختلف الفقهاء المعاصرون في شرعية العمل بالنظام الاقتصادي الرأسمالي في البلاد الإسلامية - خاصة بعد توجه بعض الحكومات العربية والإسلامية ومن أهمها مصر، إلى العمل بهذا النظام بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣م - ويرجع سبب الخلاف إلى نفس أسباب الاختلاف في قضية «الاشتراكية»، وهي: حداثة الفكرة وغربة نشأتها، والاختلاف في كون الرأسمالية مذهباً عملياً لمعالجة خلل النزعة التجارية أو أنها عقيدة فكرية تقوم على تعظيم الملكية الفردية حسب شعار «دعه يعمل دعه يمر»، بالإضافة إلى تخليط الرأسمالية بين مبادئ عادلة كالحق في التملك وحرية العمل، وبين مبادئ جائرة كإطلاق الحرية التي تمارس الربا والاحتكار.

وقد أجبنا اختلاف الفقهاء المعاصرين في قضية «الرأسمالية نظاماً اقتصادياً في البلاد الإسلامية» في اتجاهين بين الرفض والقبول، وكان ذكرنا لهذين الاتجاهين بقصد المساهمة في

إنارة الرأي العام عند المسلمين، في هذه القضية الخطيرة التي اكتنفها كثير من الغموض والتلبس، سببه المتشددون في كل اتجاه. وحيث إنني على قناعة تبلغ اليقين بأن الفقه يريح الحيارى، ويجمع بين المختلفين على كلمة سواء، وهي أن كل مجتهد - يعده أهل فنه مجتهداً - مأجور شرعاً، وقوله معتبر في منظومة الفقه، وإن خالفه من خالفه؛ لعموم ما أخرجه الشيخان من حديث عمرو بن العاص، أن النبي ﷺ قال: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر». حيث كان الفقه كما قلت فإن الاتجاهين المذكورين بالقبول والرفض للرأسمالية لهما كل الاحترام الفقهي، ويكفي أصحابهما فضلاً إبانة الأدلة والحجج الشرعية المحيطة بالقضية ليختار من يختار عن بينة. وإن كان الاختيار - بخاصة في مثل هذه القضية المتعلقة بتقلبات السوق والمتغيرات الاجتماعية والاقتصادية - قابلاً للتوقيت الزماني والمكاني، فلك أن تختار أحد الاتجاهين في زمن دون زمن، أو في مكان دون مكان حسب ما يريك الله من المصالح. وإذا كان ولادة الأمور المختصون مهتمين باستنباط آراء الفقهاء المعاصرين، واستقراء اختياراتهم فإنني أرى أن الرأسمالية - التي برز نجمها في مصر مؤخرًا حتى تسيدت بدون غطاء دستوري؛ إذ لا يزال الدستور حامياً للاشتراكية - تتضمن مبادئ حقوقية لا تختلف عليها الفطر السوية من أهمها: حرمة الملكية الخاصة، وحرية العمل. ومع ذلك فإن الرأسمالية متغالية في تعظيم هذه الحرية وتلك الحرمة بما يمكن أصحابها - إذا بلغوا شأنًا معيناً - من الديكتاتورية والسيطرة على مقاليد البلاد، فضلاً عن حالة الانفلات والفساد والسعار المادي التي تصيب المهووسين بالثروة على حساب أصول المعاملات وضوابطها، وقيم الأخلاق وإنسانيتها، وهو ما ظهر في الأزمة المالية العالمية سنة ١٩٢٩م، وما بعدها، حتى كانت الأزمة المالية الأخيرة سنة ٢٠٠٨م، والتي لا يزال العالم متأثراً بها، وما كانت تلك الأزمات المالية الكبيرة إلا بسبب الغلو في الرأسمالية. مما يمكننا القول بأن الرأسمالية في النظام الاقتصادي لا تصلح وحدها في البلاد الإسلامية إلا أن يدخلها التعديل بالضوابط الشرعية التي تعرف «الحرية المنضبطة»، ولا تعرف «الحرية المنفلتة».

القضية الثانية

الاشتراكية نظاماً اقتصادياً في البلاد الإسلامية



الاشتراكية كما عرفها مجمع اللغة العربية هي: «مذهب سياسي واقتصادي يقوم على سيطرة الدولة على وسائل الإنتاج وعدالة التوزيع والتخطيط الشامل»، وقد ظهر مصطلح «الاشتراكية» في الدول الأوروبية والغربية لأول مرة في القرن التاسع عشر الميلادي لمحاربة الأثنية أو الملكية الخاصة في النظام الحر، ثم تطور مقصودها إلى التوزيع الأمثل للثروة، واستقر العمل بها في كثير من الدول الشرقية كالاتحاد السوفيتي «روسيا حالياً» والصين وبعض الدول العربية.

واختلف الفقهاء المعاصرون في شرعية العمل بالنظام الاقتصادي الاشتراكي في البلاد الإسلامية - خاصة بعد توجه بعض الحكومات العربية والإسلامية في أوائل الستينيات من القرن العشرين للأخذ بهذا النظام كمصر وسوريا - ويرجع سبب الخلاف إلى حداثة الفكرة، وغربية نشأتها والاختلاف في كون الاشتراكية مذهباً عملياً لمعالجة خلل الحرية أو أنها عقيدة فكرية تقوم على تعظيم الملكية الجماعية حسب شعار «الدين لله والوطن للجميع»، بالإضافة إلى تخليط الاشتراكية بين مبادئ عادلة كالتعاون والأخوة وبين مبادئ جائرة كالتأميم والحدود على الملكية الخاصة. وقد أجملنا اختلاف الفقهاء المعاصرين في قضية «تحكيم الاشتراكية نظاماً اقتصادياً في البلاد الإسلامية»، في اتجاهين بين الرفض والقبول، موضحين الأدلة والحجج لكل منهما؛ ليعذر أصحاب أحد الاتجاهين أصحاب الاتجاه الآخر، كما هو الشأن في أخلاقيات الفقهاء، الذين يؤمنون بأن اختيارهم الفقهي صواب في نظرهم ولكنه يحتمل الخطأ، واختيار غيرهم خطأ يحتمل الصواب، كما روي ذلك عن الإمام الشافعي. وحيث إن قضية «الاشتراكية في النظام الاقتصادي» من القضايا الفقهية التي تتأثر سريعاً في الاختيار بتقلبات السوق وتغيرات المناخ الاجتماعي والسياسي فلا نعجب أن نرى انتقال كثير من الفقهاء من قبول الاشتراكية في زمن أو مكان معين إلى رفضها في زمن أو مكان آخر، والعكس.

ومن باب المساهمة في إنارة الرأي العام الذي يحتاج إلى استقراء آراء المتخصصين في هذه القضية العامة أرى أن الاشتراكية - وإن مات مجدها في مطلع القرن الحادي والعشرين - إلا أنها تشتمل على بعض المبادئ التي لا يستغنى عنها أي اقتصاد ولذلك وجدنا الدول الرأسمالية الصرفة تأخذ بمبدأ الدعم - وهو مبدأ اشتراكي ولا ترفضه الشريعة الإسلامية - لحماية الكيانات الرأسمالية الكبرى في الأزمة المالية التي وقعت في سبتمبر ٢٠٠٨ م. إلا أن الاشتراكية كنظام متكامل لا يصلح أن يكون طوق النجاة أو أمل الرخاء، فضلاً عن اشتماله لبعض المحاذير الشرعية كالتأميم، والتقييد من الملكية الفردية، وامتلاك الدولة لوسائل الإنتاج وخطته. مما يمكننا القول بأن الاشتراكية في النظام الاقتصادي لا تصلح وحدها في البلاد الإسلامية إلا أن يدخلها التعديل بالضوابط الشرعية التي تحمي الأموال والحريات، كما ترعى الضعفاء وذوي الحاجات.



القضية الثالثة

التأميم للصناعة ووسائل الإنتاج في البلاد الإسلامية

المقصود بالتأميم: نقل ملكية الأفراد للصناعة أو وسائل الإنتاج على الصعيد الوطني إلى ملكية الحكومة. وقد ابتدعته الثورة البلشفية في الاتحاد السوفيتي سنة ١٩١٧م أخذًا بأفكار الاقتصادي الألماني «كارل ماركس» في بيانه الشيوعي سنة ١٨٤٨م. وعندما قامت ثورة يوليو ١٩٥٢م في مصر أعلنت القضاء على الإقطاع والأخذ بالنظام الاشتراكي كوسيلة لإقامة العدالة الاجتماعية، وأمم الرئيس جمال عبد الناصر شركة قناة السويس سنة ١٩٥٦م؛ لاستخدام مواردها في بناء السد العالي، ثم قامت الحكومة بتأميم شركات ومرافق أخرى، ثم جاء في الدستور الصادر سنة ١٩٧١م أنه: «لا يجوز التأميم إلا لاعتبارات الصالح العام وبقانون ومقابل تعويض».

والفرق بين التأميم ونزع الملكية للمنفعة العامة: أن هذا الأخير نظام قديم ضيق التطبيق يختص بصورة رفع الحرج عن عموم الناس، ويستوجب تقديم التعويض العادل بسعر السوق للمتزوج ملكيته، مثل ما حدث في عهد الخلفاء الراشدين ومن بعدهم في توسعة الحرمين الشريفين، وإنشاء الطرق الضرورية للناس. أما التأميم فهو بدعة شيوعية، ويشمل قطاع الإنتاج الصناعي ووسائله بصفة عامة في حال السعة وغيرها. كما يختلف التأميم عن المصادرة التي هي عقوبة مالية عند وجود مسوغها، وقد منع الجمهور التعذيب بالمال لتعدي أثره إلى أهل المذنب وذويه، وذهب بعض الفقهاء في المذاهب الأربعة إلى مشروعيته؛ لكونه من جملة العقوبات. كما يختلف التأميم عن الخصخصة التي هي عكسه، وهي بيع ممتلكات الدولة إلى الأفراد. وقد فجر عمل الثورة في النصف الثاني من القرن العشرين الميلادي بنظام التأميم قضية من أخطر القضايا الفقهية العامة إثارة للجدل، وانتهت إلى ثلاثة اتجاهات فقهية.

أحدها: يرى المنع.

والثاني: يرى الجواز.

والثالث: يرى التفصيل بحسب عصمة المنشأة محل التأمين، فإن كانت معصومة - وهي المملوكة لمن له حق التملك شرعاً - فلا يجوز تأمينها، وإن كانت غير معصومة - وهي المملوكة لمن ليس له حق التملك شرعاً - فيجوز تأمينها. لكن يؤخذ على هذا الاتجاه: اختلاف الفقهاء في الصور التي يفقد المال فيها عصمته بما يجعله في حكم العدم.

ويرجع الخلاف في القضية إلى أسباب من أهمها:

١ - الاختلاف في العمل بمرجعية التأمين، وهي التشبه بالثورة البلشفية الشيوعية.

٢ - تعارض عصمة المال المملوك مع المصلحة العامة.

٣ - الاختلاف في تفسير المصالح والمفاسد من التأمين.

٤ - الاختلاف في تحريج التأمين على نزع الملكية للمصلحة العامة. وقد كان ذكرنا لاتجاهات الفقهاء المعاصرين بين القبول والرفض لتأمين الصناعة ووسائل الإنتاج في البلاد الإسلامية، وبيان حجج المؤيدين والمعارضين؛ لإنارة الرأي العام في هذه القضية الخطيرة التي تكون دائماً رد فعل ثوري غاضب، وقد لا يملك بعض الفقهاء - عند احتقان تلك الثورة أو الغضب - أن يعلن تحكيم القواعد العامة التي تحمي الحقوق، وتعلي سلطان الإرادة في ظل العقود والعهود المنضبطة التي بينها النبي ﷺ فيما أخرجه البخاري تعليقاً: «المسلمون عند شروطهم»؛ وأخرجه الدارقطني من حديث عوف المزني مرفوعاً، بزيادة: «إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً». فكان الاتجاه الفقهي المجيز للتأمين مستنداً إلى هذا الظرف الاستثنائي الحاقن، ولو قدر لأصحابه إعادة الاختيار - في غير هذا الاستثناء - لما اختلفوا مع أكثر الفقهاء القائلين بتحريم التأمين بالمعنى الاصطلاحي المعروف.

وحيث إن قضية «التأمين» من القضايا العامة التي يحتاج فيها ولاة الأمور المختصون استبانة آراء الفقهاء المعاصرين فإنني أرى عدم مشروعية هذا النظام الاقتصادي؛ لقيامه على

الظلم والعدوان، وتوكيل أمر إدارة المصانع إلى غير أهلها، فالحكومة تستطيع أن تدير أجهزة الأمن بالجيش والشرطة والقضاء، ولكنها لا تستطيع أن تدير مؤسسات الصناعة التي تحتاج أصحابها، الفنيين، وحسب الدولة أن تضع السياسات العامة دون تدخل في أعمال فنية لا تجيدها، ولا تجد كوادر يغيرون عليها، فقد أخرج البخاري عن أبي هريرة، أن أعرابياً قال: يا رسول الله، متى الساعة؟ فقال ﷺ: «إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة». قال: كيف إضاعتها؟ فقال ﷺ: «إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة». ومن هنا فإنه يجب على أولي الأمر إعادة الحقوق لأصحابها أو تعويضهم عنها تعويضاً عادلاً، وإذا كانوا قد رحلوا عن الدنيا فلورثتهم. قال تعالى: ﴿وَإِنْ تُبَيِّنْ لَهُمْ فَيُكْفِّرْهُمْ رُبُّهُُمْ وَأَمْوَالُهُمْ لَا تَغْلِبُهُمْ وَلَا تَغْلِبُهُمْ﴾

[البقرة: ٢٧٩].



الإضرابات والاعتصامات للمطالبة بالحقوق الإنسانية

بعد نجاح الأمم المتحدة في إعلان مبادئ حقوق الإنسان سنة ١٩٤٨ م، وما اتخذته من خطوات تمكينية لهذا الإعلان، ومنها الاتفاقات والمعاهدات الدولية التي تؤكد حماية الحريات الأساسية، والكرامة الإنسانية، والمساواة في الحقوق والواجبات، واتخاذ السبل السلمية لتحقيق تلك الأهداف. ومن بين تلك السبل حق الإضراب وفقاً لقوانين البلد المعني، وذلك للتعبير عن الاحتجاج على الظلم والتعسف. تبع ذلك إنشاء المنظمات الحقوقية التي تدعمها الأمم المتحدة لتكون سنداً للمظلومين والمضطهدين في مواجهة الإدارات والحكومات المعنية بطريق الضغط السياسي.

وقد ثار التساؤل في الفقه الإسلامي عن مدى مشروعية الإضرابات العمالية - لتحسين أوضاعهم - التي استحدثتها الأوربيون كوسيلة احتجاجية، ثم اعترف بها المجتمع الدولي حقاً إنسانياً في حدود القوانين المنظمة، مع تعارض تلك الإضرابات مع منطلق الالتزام بالشروط والعقود بين أرباب الأعمال والعاملين؛ إذ يريد العمال مكاسب إيجابية «كالمكافآت والحوافز» أو سلبية «كالعطلات وتخفيض ساعات العمل»، ولا يريدون ترك العمل بشروطه وعقوده المعلنة.

واختلف الفقهاء المعاصرون في قضية الإضرابات العمالية بمعناها الاصطلاحي على اتجاهين في الجملة. اتجاه ذهب إليه بعض الفقهاء الذين يمثلون الاتجاه السلفي المعاصر، وقالوا: بتحريم الإضرابات العمالية؛ لبدعيتها، وعدم جدواها، مع كونها عصياناً لولي الأمر، ونقضاً للعقود والعهود من طرف واحد. واتجاه آخر ذهب إليه الأكثرون، وهو ما عليه قانون العمل المصري، وقالوا: بمشروعية الإضرابات العمالية؛ لكونها حقاً إنسانياً معترفاً به دولياً في حدود القوانين المنظمة، ولأنها صارت من أقوى سبل الاحتجاج الحقوقي نظراً لتعاطف المنظمات الحقوقية المدعومة من الأمم المتحدة، ولأن عقود العمل وعهوده يطول أمدها

بشروطها الأولى دون تحديث لما يلائم المتغيرات الاجتماعية والثقافية، ولا سبيل إلى تحديثها عند أرباب الأعمال القاسية قلوبهم إلا بمثل هذه الإضرابات.

وحيث إن قضية «الإضرابات العمالية» من القضايا العامة التي يحتاج فيها أولو الأمر وذوو الشأن استبانة آراء الفقهاء المعاصرين؛ للتعرف على الاتجاه الأكثر انتشارًا وقبولًا، لإمكان الالتزام به سياسة، فإنني أرى اختيار ما ذهب إليه الأكثرون - وبه أخذ القانون المصري - القائلون بمشروعية اتخاذ الإضرابات العمالية سبيلًا للمطالبة بتحسين الأوضاع شريطة استنفاد الطرق المشروعة للتظلم، والإعلان المسبق بوقت كاف عن هذا الإضراب؛ لإعذار أرباب الأعمال وتحيطهم من الضرر المحتمل؛ وذلك لقوة أدلتهم، ولصيرورة هذا الإضراب بضوابطه القانونية حقًا إنسانيًا عامًا في هذا العصر، مع التحذير من التجاوز في الإضرابات العمالية؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾

[البقرة: ١٩٠].



القضية الخامسة

المظاهرات السلمية للمطالبة بالحقوق السياسية



لم يتكلم الفقهاء السابقون عن قضية «المظاهرات» كوسيلة تعبيرية للمطالبة بالحقوق السياسية؛ لعدم حاجة الناس قديماً إليها. وفي أوائل القرن العشرين الميلادي بدأت الدول العربية والإسلامية تأخذ بالنظام الديمقراطي في الحكم الذي يعتمد على مشاركة الشعب في إدارة شئون البلاد تأثراً بنجاح تجربة الديمقراطية في الدول الغربية. وكان من أوائل تلك الدول مصر التي أصدرت أول دستور لها سنة ١٩٢٣م الذي أقر بحق الشعب في إدارة شئون بلاده. وتفعيلاً لذلك صدر القانون رقم ١٤ لسنة ١٩٢٣م بشأن تقرير الأحكام الخاصة بالاجتماعات العامة وبالمظاهرات في الطرق العمومية. وبعد أن تولى الرئيس محمد أنور السادات حكم مصر سنة ١٩٧٠م عمل على تجديد وتحديث الدستور سنة ١٩٧١م، وقد أقر في مادته الرابعة والخمسين بحق الاجتماعات العامة والمواكب والتجمعات في حدود القانون، وكان قد نص في مادته الثانية على أن: «الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع» مما أثار خلافاً فقهيًا معاصرًا يدور حول مشروعية المظاهرات، حيث إن القانون المنظم للمظاهرات في مصر قد تقيد بمبادئ الشريعة الإسلامية حسب النص الدستوري. كما أن هناك من الأنظمة العربية والإسلامية ما لا يعرف شعبها معنى الديمقراطية وحقوقها.

ويذكر أن الشعب المصري قام بثورته في ٢٥ يناير ٢٠١١ م ضد نظامه، واضطر الرئيس مبارك إلى تخليه عن منصبه وتكليف المجلس الأعلى للقوات المسلحة بإدارة شئون البلاد في ١١ فبراير ٢٠١١ م، وقام المجلس بالإعلان عن تعطيل العمل بالدستور الصادر ١٩٧١م وحل مجلسي الشعب والشورى، ثم قام بإعلان دستوري مؤقت في ٣٠ مارس ٢٠١١م لحين استقرار الأوضاع وإعداد دستور دائم، وقد استقر عند أكثر القوى السياسية

والشعبية في مصر القول بحق التظاهر السلمي للتعبير عن المطالب السياسية خاصة بعد نجاح ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١م في إسقاط رأس النظام.

ويرجع سبب الخلاف في قضية «المظاهرات السلمية للمطالبة بالحقوق السياسية» إلى عدة أسباب من أهمها: حداثة وسيلة المظاهرات للتعبير، والاختلاف في بدعتها، وغريبة نشأتها، وتعارض مقاصدها في معارضة النظام الحاكم سياسياً، مع مقاصد الحكم الإسلامي في السمع والطاعة لولي الأمر، والاختلاف فيما يترتب على المظاهرات من مصالح ومفاسد.

وقد كان ذكرنا لاتجاهات الفقهاء المعاصرين في حكم المظاهرات، والتي أجبناها في اتجاهين دائرين بين المشروعية والجواز الذي أخذ به الأكثرون، وبين المنع والحظر الذي أخذ به السلفيون المعاصرون، من أجل إنارة الرأي العام في الأوساط الإسلامية بالأوجه الفقهية وأدلتها المحيطة بالقضية؛ ليختار من يختار عن بينة، ومن قدر عليه الاختيار فليعلم أنه في سعة الخلاف وبحبوحة الفقه الذي لا يعرف التزاماً بفتوى معينة دون الأخرى إلا على من اجتهدوا وبقي على اجتهاده فيها، أو يلزم ولي الأمر إذا رأى إجماع الناس على رأي سواء.

وحيث إن قضية «المظاهرات السلمية للمطالبة بالحقوق السياسية» من القضايا العامة التي يحتاج فيها أولو الأمر وذوو الشأن استبانة آراء الفقهاء؛ لمعرفة الاتجاه الغالب أو الشائع؛ لإمكان حمل الناس عليه في زمن ومكان معينين، فإنني أرى اختيار ما ذهب إليه أكثر الفقهاء المعاصرين القائلين بمشروعية المظاهرات السلمية تعبيراً عن المطالبة بالحقوق السياسية في حال وجود قانون منظم لإجراءاتها؛ لقوة أدلتهم، ولصيرورة المظاهرات وسيلة تعبيرية إنسانية عامة، فضلاً عن موافقتها لمقاصد الشريعة الإسلامية التي تعظم الشعائر الدينية الظاهرة كالأذان والجمعة والجماعة، ومن تعظيمها أن نجعلها منهجاً في الحياة، وصدق الله حيث يقول: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعِظْ شَعْبًا اللَّهُ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ [الحج: ٢٢].



القضية السادسة

إعلان حالة الطوارئ

والعمل بالقوانين الاستثنائية احتياطاً للجوائح

حالة الطوارئ عبارة عن نظام استثنائي محدد في الزمان والمكان تعلنه الحكومة لمواجهة أخطار غير عادية تهدد البلاد أو جزءاً منها، وذلك بتدابير مستعجلة وطرق غير عادية قد تكون بنقل صلاحيات السلطات المدنية إلى السلطات العسكرية بضوابط خاصة، ومن أهم تلك التدابير: تقييد حرية الأشخاص، في الاجتماع والانتقال والإقامة، ومراقبة الرسائل، والاستيلاء على أي منقول أو عقار، والأمر بفرض الحراسة. ويرجع الأصل التاريخي لحالة الطوارئ إلى: الحرب العالمية الأولى «١٩١٤ - ١٩١٨م»؛ حيث احتاجت الدول المتحاربة إلى أن تشد قبضتها على البلاد التي تحكمها بالاحتلال، فاستحدثت ما يعرف بالأحكام العرفية الذي تطور بعد ذلك إلى قانون الطوارئ. وكان السبب الرئيس لقانون الطوارئ هو حالة الحرب، ثم اتسعت دائرته لتشمل الخطر على الأمن العام أو وقوع كوارث عامة.

وقد طبق المستعمر الإنجليزي الأحكام العرفية في مصر - لأول مرة - عام ١٩١٤م، بمناسبة الحرب العالمية الأولى، واستمر بعدها حتى ألغي في ١٩٢٢م. ثم عادت تلك الأحكام سنة ١٩٤٨م بمناسبة الحرب على فلسطين واستمر لمدة عامين. ثم عادت سنة ١٩٥٢م بمناسبة حريق القاهرة الشهير، واستمر العمل بموجب تلك الأحكام حتى سنة ١٩٥٦م التي كان تاريخها نهاية لاسم الأحكام العرفية، وما جاء بعده كان باسم قانون الطوارئ. وقد ظهر قانون الطوارئ لأول مرة في مصر في سنة ١٩٥٨م بمناسبة حادث المنشية الشهير الذي تعرض فيه الرئيس جمال عبد الناصر إلى محاولة اغتيال، واستمر العمل بالطوارئ ثماني سنوات. ثم عاد استخدام القانون بعد نكسة ١٩٦٧م واستمر حتى بعد تولي الرئيس محمد أنور السادات السلطة، ثم أعلن إنهاء حالة الطوارئ بلا رجعة في مايو سنة ١٩٨٠م، إلا أن الرئيس السادات اغتيل في ٦ أكتوبر ١٩٨١م فعاد قانون الطوارئ من وقتها

دون انقطاع حتى أعلن الرئيس محمد حسني مبارك في برنامجه الانتخابي للرئاسة سنة ٢٠٠٥م أنه سيعمل على إنهاء العمل بقانون الطوارئ، والعودة إلى حياة الحرية التي كفلها الدستور.

ولكن الفرصة لم تتح بعد حتى الآن، بل أصدر مجلس الشعب تصديقه على قرار رئيس جمهورية مصر العربية رقم ١٢٦ لسنة ٢٠١٠م بمد حالة الطوارئ لمدة ستين حتى ٣١ مايو ٢٠١٢م بشكل جزئي؛ لمواجهة جريمتي الإرهاب والمخدرات.

ولم يدم الأمر طويلاً حيث اندلعت ثورة الشعب المصري في ٢٥ يناير ٢٠١١م ضد نظامه، واضطر الرئيس مبارك إلى تخليه عن منصبه، وتكليف المجلس الأعلى للقوات المسلحة بإدارة شئون البلاد في ١١ فبراير ٢٠١١م، الذي قام بتعطيل العمل بالدستور الصادر ١٩٧١م وحل مجلسي الشعب والشورى، ثم قام بإعلان دستوري مؤقت في ٣٠ مارس ٢٠١١م لحين استقرار الأوضاع وإعداد دستور دائم. وتحت الضغوط الشعبية اضطر المجلس الأعلى للقوات المسلحة بإعلان انتهاء حالة الطوارئ في ٣٠ سبتمبر ٢٠١١م.

وكان استمرار العمل بقانون الطوارئ - في غير ما وضع له من مواجهة الحرب أو الخطر على الأمن أو النظام العام لمجرد التحسب أو الخوف من حدوث ذلك في مصر - قد أثار جدلاً فقهياً واسعاً، يستوجب على الفقهاء المعاصرين تقنيته وتأصيله؛ لتعلقه بإحدى القضايا العامة المعاصرة. وقد انتهينا فيها إلى ثلاثة اتجاهات دائرة بين الجواز، والمنع، والتدرج؛ جمعاً بين المنع والجواز. ويرجع أصل الخلاف إلى عدة أسباب من أهمها:

١- تعارض وعد الرئيس في برنامجه الانتخابي سنة ٢٠٠٥م بالعمل على الاستغناء عن قانون الطوارئ، مع نظرة الرئيس المتجددة التي جعلته يعدل إلى طلب مد العمل بقانون الطوارئ - ولو جزئياً - للمصلحة العامة.

٢- اختلاف الفقهاء في قيام المظنة مقام المثنة، وهو ما يجري على قيام الخوف من «قيام حرب أو تهديد بها أو وقوع اضطرابات أو كوارث أو انتشار وباء» على وقوع ذلك بالفعل.

٣- اختلاف الفقهاء في قدرة القانون العادي على تحقيق الأمن الاجتماعي والسياسي من عدمه، خاصة في ظل الجريمة المنظمة المستخدمة للتكنولوجيا المتطورة مما يظهر الحاجة لقانون الطوارئ.

٤- الخشية من طول مدة العمل بقانون الطوارئ أن يصير الاستثناء أصلاً، والأصل استثناء، وهذا خلط للحقائق.

وحيث إن قضية إعلان حالة الطوارئ ومدها من القضايا الجامعة المتعلقة بنظام الحكم، والتي لا تحتل في الممارسة إلا قولاً واحداً يجتمع الناس عليه، ولكن طريق الوصول إلى هذا القول يبدأ من الفقه الذي يبين الأوجه المحتملة الصواب بناء على المرجعية الشرعية المعتمدة، ويترك الاختيار لولي الأمر المتمثل هنا في مجلس الشعب بناء على المصلحة التي تبدو له. فإذا اختار ولي الأمر قولاً لم يعد للمخالفين أن يختاروا قولاً آخر وإلا كان فتنة وخروجاً عن الطاعة الواجبة. ونظراً لأن اختيار ولي الأمر لأحد الأوجه الفقهية المحتملة الصواب ليس صواباً بإطلاق وليس خطأ بإطلاق فإن مبدأ التناصح يوجب على أهل العلم والاختصاص دوام المراجعة مع أولياء الأمور فيما يستقبل من الزمان سعياً إلى الأصوب دائماً، ومع ذلك فإن مجلس الشعب له مطلق الحرية في اختياره الفقهية الجديد عند تكرار العرض عليه؛ لأنه المنوط بتقرير المصلحة في حالة الطوارئ أو عدمها. وإن كان لي من نصح فهو لإنهاء حالة الطوارئ بالكلية، مع استكمال القوانين المحققة للأمان دون تقييد الحريات الشرعية والقانونية، متمثلاً دعاء سيدنا إبراهيم في قوله: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾ [إبراهيم: ٣٥]، وقول سيدنا يوسف في قوله سبحانه: ﴿ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾

[يوسف: ٩٩].



القضية السابعة

العمليات التفجيرية المخرجة للنظام

بين اسم العمليات الإرهابية واسم العمليات الجهادية



المقصود بالعمليات التفجيرية المخرجة للنظام في الاصطلاح الفقهي والسياسي: تلك العمليات الناسفة لمنفذها- أو منفذها- والمحيطين به على قدر قوة ما يحمله من مواد متفجرة، وذلك بهدف إحراج نظام معين بإمكان اختراق حماه، وكشف ضعف أجهزته الأمنية. وتتوجه تلك العمليات غالباً إلى المنشآت والقطاعات المدنية والتجارية.

وترتبط قضية «العمليات التفجيرية المخرجة للنظام» في البلاد الإسلامية وغيرها بما يعرف باسم «تنظيم القاعدة» الذي يتزعمه رجل الأعمال السعودي أسامة بن لادن. وكان في أوائل الثمانينيات من القرن العشرين بطلاً أسطورياً لمساعدته الأفغان في جهادهم للحصول على استقلالهم من المحتل السوفيتي في ظل المباركة الأمريكية التي كان من مصلحتها إضعاف السوفييت المنافسين على المركز الثاني للقوة في العالم، وتحقيق لهم الأمل بإعلان انهيار الاتحاد السوفيتي في ٣١ ديسمبر ١٩٩١م، ثم انقلبت السياسة الأمريكية وصارت تعادي المجاهدين الأفغان، وتطلق عليهم مصطلح «تنظيم القاعدة»، وتصفهم بالإرهابيين وتنسب لهم كل العمليات التدميرية والتفجيرية في كل بقاع الأرض وحملت الأنظمة الحكومية الأخرى على كراهيتهم ومعاداتهم حتى صاروا كذلك في نظر أنفسهم «أي نظر تنظيم القاعدة لنفسها أنها عدوة لكل الأنظمة الحكومية»، فاتخذوا تلك العمليات التفجيرية وسيلة لإحراج الأنظمة الحكومية المعاصرة. ولا شك أن قضية «العمليات التفجيرية المخرجة للنظام» هي أخطر القضايا التي تعرضت لها الأمة الإسلامية في الآونة الأخيرة على الإطلاق؛ لما تسببه تلك العمليات من الفساد بإهلاك الحرث والنسل للأبرياء الذين لا جريرة لهم ولا خصومة

معهم، لمجرد اختلاف وجهات النظر السياسية بين المخططين لهذه العمليات وبين النظام الحاكم المستهدف إحراجه فيما يمكن معالجته بالحوار والمشاركة والصبر، كما قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجِدْ لَهُمُ الْبَالِغَ مِنْ رَحْمَتِكَ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: ١٢٥]، وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾ [طه: ١٣٢]، وقوله تعالى: ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر: ٣]. وأخرج الشيخان عن ابن عباس، أن النبي ﷺ قال: «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية». إلا أنه عندما تضيق الصدور عن الخلاف، وتغلق العقول عن التفكير تتحول لغة الحوار إلى القوة والبطش، وقد ساعد على انتشار هذا الداء التقنيات العلمية الفائقة في المجال العسكري مع المصالح الشخصية لمروجي السلاح.

وحيث إن الفقه هو الحل لجميع القضايا العملية بالحجة والبرهان فقد ذكرنا بكل أمانة الاتجاهات المختلفة الواردة على قضية «التفجيرات لإحراج النظام» وعرفنا أن الرؤية الفقهية لم تعرف إلا اتجاهًا واحدًا، وهو تحريم تلك التفجيرات حماية للإنسان وتكريماً له مهما كان القصد وراء تلك التفجيرات، وهو ما تقتضيه ظاهر الأدلة الشرعية ومقاصدها. وكان ذكرنا للاتجاهات الأخرى التي تميز تلك التفجيرات مطلقاً أو من وجه دون وجه إنما هو لبيان ما سلكه بعض المسلمين وصار أمراً واقعاً لا يستطيع الفقه أن يغفله بالذكر، وإن كان بدون مرجعية فقهية؛ ولذلك تعقبه بالرد الحكيم ليزيل الشبه التي قد تطرأ عند البعض، وليجلي الصورة الحقيقية للإسلام، وهي أن الإنسان أولاً ثم تأتي باقي المصالح بعد؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠] وأخرج الشيخان عن ابن عمر وعن أبي موسى الأشعري قال: «من حمل علينا السلاح فليس منا». ومن هنا نعلم معنى الرحمة التي جعلها الله تعالى رسالة الإسلام في الأرض، كما قال سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

القضية الثامنة

العمليات التفجيرية المقاومة للاحتلال في البلاد الإسلامية

بين اسم العمليات الاستشهادية واسم الهجوم الانتحاري

إن قضية «التفجيرات الشخصية المقاومة للاحتلال في البلاد الإسلامية» من أشكال القضايا وأكثرها تأثيرًا بالاتجاه السياسي العالمي. وحيث إن هذه القضية في هذه الفترة التاريخية تتعلق كثيرًا بالولايات المتحدة الأمريكية التي صارت القطب الأوحـد بعد انهيار الاتحاد السوفيتي في ٣١/١٢/١٩٩١م، وتكاد تكون عمليات المقاومة الوطنية في العالم اليوم منصبة على الاحتلال الأمريكي، كما في أفغانستان والعراق، بل إن المقاومة الفلسطينية ضد الاحتلال الإسرائيلي في الحقيقة ضد الولايات المتحدة الأمريكية التي مرتت قانونًا وقعه الرئيس «جورج بوش الابن» في ١٦/١٠/٢٠٠٤م وعرف باسم «قانون تعقب معاداة السامية»، وفيه تكليف وزارة الخارجية الأمريكية بإدراج كافة الأنشطة والممارسات التي تنتقد اليهود أو تتعرض لهم في أي بقعة من بقاع الأرض ضمن تقرير سنوي حول حقوق الإنسان، ويستهدف أي سلوك بالتصريح أو التلميح يمس اليهود أو الصهيونية أو إسرائيل بشكل مباشر أو غير مباشر باعتباره تمييزًا ضد اليهود.

وحيث إن الحكومات الإسلامية وكثيرًا غيرها لا تملك في هذا العصر إلا المهادنة للنظام الأمريكي المزدوج في معاييرهِ، فقد كان يطلق على «التفجيرات النافسة» في مقاومة الاحتلال السوفيتي اسم «العمليات الاستشهادية»، وصار يطلق عليها اسم «العمليات الانتحارية» بعد أن وجدها ضد نظامه الذي يمارس الاحتلال. ومع استحضر ما سبق - مما يجب اعتباره - فإن الفقه الإسلامي لا يعرف إلا الإنصاف حتى من نفسه، وإن وافقت بعض أوجهه مأرب الآخرين. وقد ذكرنا الاتجاهات الفقهية المحتملة في قضية «التفجيرات المقاومة للاحتلال» وأجلناها في الدوران بين ثلاثة اتجاهات: بين كونها طلبًا للشهادة، أو نوعًا من الانتحار، أو طلبًا للشهادة إن كانت في صفوف الجنود المحتلين، ونوعًا من الانتحار إن كانت في صفوف المدنيين. ويرجع الخلاف إلى عدة أسباب من أهمها:

١- الاختلاف في تكييف الوسيلة بالتفجيرات الناسفة، هل هي من أدوات القتال ووسائله الممكنة للأمر ببذل كل استطاعة لمقاومة الأعداء، أم أنها وسيلة محظورة للنهي عن قتل النفس. فمن رآها من أدوات القتال المشروعة قال بأنها سبيل لطلب الشهادة. ومن رآها من الوسائل المحظورة قال بأنها نوع من الانتحار. ومن نظر إلى المستهدفين منها فرق بين المدنيين والعسكريين.

٢- الاختلاف في تقدير المصالح ودرء المفاسد من تلك التفجيرات الناسفة، حيث إن الشريعة نصبت لجلب المصالح ودرء المفاسد. فمن ترجحت عنده المصالح على المفاسد من تلك العمليات قال بأنها سبيل مشروعة للشهادة. ومن ترجحت عنده المفاسد على المصالح من تلك العمليات قال بأنها سبيل غير مشروعة فتكون انتحاراً. ومن جمع بين المصالح والمفاسد قال بالتفصيل.

٣- الاختلاف في استهداف المدنيين المحتلين أن يكون قتلهم عدواناً لعدم تأهيلهم للقتال، أو يكون قتلهم تنكيلاً بالعسكر الذين يتزعمون حمايتهم.

٤- تعارض ظاهر النصوص الشرعية الآمرة ببذل النفس في سبيل الله، والناهية عن قتل النفس وإهلاكها.

وقد كان ذكرنا للاتجاهات الفقهية المختلفة في هذه القضية بقصد إنارة الرأي العام بالحقائق الفقهية المحيطة بها، وللناس حق الاختيار من بين تلك الاتجاهات ما يروق لهم بحسب طمأنة قلوبهم؛ لأن الحق في أحدها دون تعيين، مع التغير الدائم لنسبية المصالح والمفاسد، فقد أخرج الإمام أحمد عن وابصة بن معبد، أنه سأل النبي ﷺ عن البر والإثم، فقال ﷺ: «استفت قلبك وإن أفنك الناس وأفنوك»، وأخرج الإمام أحمد بإسناد جيد عن أبي ثعلبة الخشني، أن النبي ﷺ قال: «البر ما سكنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما لم تسكن إليه النفس ولم يطمئن إليه القلب وإن أفنك المفتون».

— العمليات التفجيرية المقاومة للاحتلال في البلاد الإسلامية بين اسم العمليات الاستشهادية واسم الهجوم الانتحاري —

وحيث إن قضية «التفجيرات المقاومة للاحتلال في البلاد الإسلامية» من القضايا التي يحتاج ولاية الأمور وذوو الشأن استبانة آراء الفقهاء فيها؛ لإمكان اختيار أحد اتجاهاتها وحمل الناس عليه بالزام ولي الأمر في زمن معين لمصلحة يتوخاها، فإنني أرى اختيار ما ذهب إليه الأكثرون - في الاتجاه الأول - القائلون بأن «التفجيرات المقاومة للاحتلال في البلاد الإسلامية» وسيلة مشروعة للتنكيل بالأعداء وطلب الشهادة؛ لقوة أدلتهم، ولأنها حيلة المظلومين الضعفاء في مواجهة المحتلين الأقوياء. وأرى أن مشروعية هذه الوسيلة تخص جماعات المقاومة الشعبية، ولا يجوز أن نقيدها بهم

وافقة ولي الأمر الرسمي «الحكومة»؛ لعدم إحراج الحكومات الإسلامية أمام التزاماتها الدولية؛ خاصة بعد الاعتراف الدولي بشرعية المنظمات الحقوقية والمقاومة الشعبية، وعملاً بالقاعدة الفقهية المعاصرة: «للحكومات ضروراتها وللشعوب اختياراتها».



القضية التاسعة

المقاطعة الاقتصادية الشعبية للاحتجاج

على السياسة المعادية



المقاطعة الاقتصادية تعني: الامتناع عن التعامل التجاري مع الآخر المستهدف وفق نظام جماعي مرسوم احتجاجًا على سياسته المعادية. وتعتبر المقاطعة الاقتصادية من أقدم الأسلحة الاحتجاجية في التاريخ الإنساني. وقديماً قاطعت قريش بني هاشم وبني عبد المطلب بألا ينكحوا إليهم ولا ينكحوهم، ولا يبيعوهم شيئاً ولا يبتاعوا منهم قرابة ثلاث سنين في محاولة لمنع استمرار النبي ﷺ في نشر رسالة الإسلام. كما عرف التاريخ المعاصر مقاطعة الدنماركيين للبضائع الألمانية استنصاراً للغة الدنماركية في مقاطعة شليسفيغ سنة ١٨٩٧م، ومقاطعة الصينيين للبضائع الأمريكية استنصاراً لهجرتهم إليها سنة ١٩٠٦م، ومقاطعة الهنود للبضائع الإنجليزية استنصاراً للاستقلال سنة ١٩٢٠م، ومقاطعة المصريين للبضائع الإنجليزية استنصاراً لفك اعتقال سعد زغلول سنة ١٩٢١م، ومقاطعة اليابانيين للبضائع الأمريكية بعد الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤٥م استنصاراً للكرامة بسبب تدمير أمريكا لبعض المدن اليابانية بالقنابل الذرية، ومقاطعة الدول العربية المنتجات الصهيونية في قرار جامعة الدول العربية الشهير في الثاني من ديسمبر سنة ١٩٤٥م بغرض إعاقة قيام دولة إسرائيل والعمل على عزلتها دولياً، وأنشأت جامعة الدول العربية مكتباً دائماً لمتابعة هذه المقاطعة مقره دمشق وله فروع في جميع الدول العربية. ولكن تبذرت هذه العزلة خاصة بعد معاهدة السلام «كامب ديفيد» سنة ١٩٧٩م مع مصر، واتفاق السلام «أوسلو» سنة ١٩٩٣م مع منظمة التحرير الفلسطينية، واتفاق السلام «وادي عربة» سنة ١٩٩٤م مع الأردن، وما تبع ذلك من سياسة التطبيع.

وحدث في أواخر القرن العشرين الميلادي أن ازدادت إسرائيل في عنفها الدموي على الشعب الفلسطيني الأعزل حتى كانت انتفاضته بالحجارة في مواجهة النيران والقنابل سنة ١٩٨٧م. الأمر الذي أثار حفيظة الشعوب الإسلامية فنادى بعض الفقهاء والاقتصاديين بإعلان المقاطعة الاقتصادية الشعبية لإسرائيل وأعوانها.

ثم حدث في مطلع القرن الحادي والعشرين الميلادي أن تناول أحد الصحفيين الدنماركيين على شخص الرسول ﷺ برسوم مسيئة نشرتها صحيفة «يلاندس بوستن» الدنماركية المحافظة والأوسع انتشاراً في الثلاثين من سبتمبر ٢٠٠٥م تحت عنوان «وجوه محمد ﷺ». ورفضت الحكومة الدنماركية تقديم الاعتذار للمسلمين عن نشر تلك الرسوم المسيئة، فجدد بعض الفقهاء والاقتصاديين النداء بالمقاطعة الاقتصادية الشعبية للمنتجات الدنماركية.

وقد تسبب هذا النداء في ميلاد قضية فقهية سياسية جديدة تناولها الفقهاء المعاصرون بالتأصيل والتحقيق، واستطاعوا أن يظهروا الاتجاهات الفقهية المحتملة فيها، والتي تدور بين الجواز الذي يتدرج إلى الاستحباب ثم الإيجاب حسب المقتضى وال لزوم في الدفاع عن النفس والدين، وبين المنع الذي يحول دون الإضرار بالنفس أو تحريم الحلال.

ويرجع الخلاف بين الفقهاء المعاصرين في هذه القضية إلى أسباب من أهمها:

١- الاختلاف في حداثة فكرة المقاطعة الاقتصادية وغريبة نشأتها. فمن رأى بدعيتها وأن فيها تشبهاً بغير المسلمين قال بحظرها. ومن رأى أنها من التجديد والتشبه المأذون فيه لكونه من المصالح قال بمشروعيتها.

٢- الاختلاف في تكييف «المقاطعة الاقتصادية الشعبية» هل هي حق إنساني مكفول للأفراد فيجوز ممارسته. أم أن هذه المقاطعة من مسائل الولاية في الحكم تخضع للسمع والطاعة، ويكون الانفراد بها دون إذن الحاكم من الافتئات عليه.

٣- الاختلاف في توجيه المصالح والمفاسد من «المقاطعة الاقتصادية الشعبية». فمن ترجح عنده المصلحة منها قال بمشروعيتها. ومن ترجح عنده المفسدة فيها قال بحظرها.

وحيث إن قضية «المقاطعة الاقتصادية الشعبية» من القضايا العامة التي يحتاج فيها أولو الأمر وذوو الشأن استبانة آراء الفقهاء المعاصرين للتعرف على الاتجاه الغالب الذي يفيد في إمكان جمع الناس عليه في كلمة سواء، وذلك في زمان ومكان معينين، فإنني أرى اختيار ما ذهب إليه أكثر الفقهاء والاقتصاديين المعاصرين القائلين بمشروعية «المقاطعة الاقتصادية الشعبية للاحتجاج على السياسة المعادية»؛ لقوة أدلتهم، وهذا ما فعله ثمامة ابن أثال الحنفي في مواجهة قريش قبل فتح مكة احتجاجاً على كراهيتهم للنبي ﷺ والمسلمين، فمنعها تجارتها، ومنع أهل بلده اليمامة كذلك، حتى جهدت قريش وكتبوا إلى رسول ﷺ يسألونه بأرحامهم أن يكتب إلى ثمامة ليخلي إليهم حمل الطعام، ففعل ﷺ، أخرجه البيهقي. كما أن هذا ما فعله الشعوب المعاصرة احتجاجاً على السياسات المعادية لها.

ولا يشترط في «المقاطعة الاقتصادية الشعبية» استصدار قرار حكومي، أو الحصول على إذن الحكومة؛ لعدم إحراجها أمام الحكومات الأخرى، ولأن النظام العالمي الجديد يقر بحق الشعوب في اختياراتها حتى تولدت القاعدة الفقهية المعاصرة التي تقرر أن: «للحكومات ضروراتها، وللشعوب اختياراتها».



اتخاذ الجنسية في الدول الإسلامية

(المواطنة)



الجنسية في اللغة: مصدر صناعي، مشتق من كلمة «جنس». بمعنى الأصل. والجنسية في الاصطلاح السياسي الدولي: «رابطة سياسية وقانونية واجتماعية بين فرد ودولة». ويرجع الأصل التاريخي لفكرة «الجنسية» إلى فكرة «الولاء» التي كان يدين بها الفرد في العصور الوسطى للحاكم الإقطاعي أو للملك بصفته الشخصية. ولما ظهرت فكرة «الجنسية» بمعناها الحديث في القانون الفرنسي سنة ١٧٣٥م، وأصبح الأفراد خاضعين لسلطان الدولة المباشر بدلاً من خضوعهم لسلطان الحاكم بصفته الشخصية تحولت علاقة الولاء التي تربط الفرد والحاكم إلى علاقة تبعية بين الفرد والدولة. وقد أثمر ذلك عن ميلاد مصطلح «المواطنة» أو «المواطن» التي يستحقها كل من حاز على جنسية الدولة في الجملة. والمواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة.

وكانت مصر منذ الفتح الإسلامي في أوائل القرن الثامن الميلادي إحدى ولايات الخلافة الإسلامية المتعاقبة، وكان آخرها الخلافة العثمانية التي أصدرت أول تشريع وضعي منظم للجنسية سنة ١٨٦٩م، وتنص مادته الأولى على أنه: «يعتبر عثمانياً كل من ولد لأبوين عثمانيين أو لأب عثماني». واستمر العمل بهذا القانون في مصر حتى صدر القانون ١٩ سنة ١٩٢٩م الذي طرأت عليه عدة تعديلات اقتضتها التغيرات السياسية مثل الثورة سنة ١٩٥٢م وإعلان النظام الجمهوري، والوحدة بين مصر وسوريا سنة ١٩٥٨م، والانفصال

البُلاغة في القضايا الفقهية المعاصرة

بين مصر وسوريا سنة ١٩٦١ م. حتى صدر القانون رقم ٢٦ سنة ١٩٧٥ م بشأن تنظيم الجنسية المصرية التي تكتسب بأحد ثلاثة أصول، وهي:

١- الميلاد لأب وطني، ولو في خارج الوطن «حق الدم المطلق».

٢- الميلاد لأم وطنية في الوطن المصري «حق الدم المقيد».

٣- الميلاد بالإقليم المصري لمجهول الأبوين «حق الإقليم المطلق».

ثم صدر القانون ١٥٤ لسنة ٢٠٠٤ م، بحق الجنسية المصرية لكل من ولد لأب مصري أو لأم مصرية مطلقاً.

وقد اختلف الفقهاء المعاصرون في حكم العمل بالجنسية، وما تولد عنها من مصطلح «المواطنة»، على اتجاهين في الجملة. أحدهما: يرى الجواز. والآخر: يرى المنع. ويرجع هذا الخلاف إلى عدة أسباب من أهمها:

١- حداثة مصطلح «الجنسية» وعدم إسلامية مصدره، مع الاختلاف الفقهي القديم في حكم الأصل في الأشياء المستحدثة الحظر أو الإباحة؟.

٢- تعارض مقتضيات «الجنسية» من المواطنة القانونية التي تسوي بين المواطنين في الحقوق والواجبات دون النظر إلى الجنس أو الدين مع ظاهر الأحكام الشرعية، وما استقر عليه العمل في البلاد الإسلامية من اشتراط الإسلام والذكورة لمسائل كثيرة، والاختلاف في كون البحث الفقهي لمعالجة هذا التعارض من الحيل المضیعة للدين، أو من المخارج المجددة للدين؟.

٣- تعارض مبدأ «الولاء والبراء» الإسلامي بالتفسير الموصوف بالسلفي مع فكرة «الجنسية» القانونية.

٤- تعارض تعظيم فكرة «الجنسية» للدولة المعاصرة مع مقاصد الشريعة الإسلامية في

تعظيم مبدأ العالمية أو الإنسانية وهدم دواعي العصبية المقيتة.

٥- الاختلاف في مقاصد الشريعة الإسلامية من نظام الحكم، هل يعتمد الحكم الإسلامي على تحكيم المسلمين بتوليتهم الرئاسة ولو مع صفة الظلم، أو يعتمد تحكيم الإسلام بعدله ولو بغير مسلم؟. وقد كان اختلاف الفقهاء في قضية «الجنسية» أو «المواطنة»، وما وقع بينهم من سجال فقهي كبير، مبيّنًا للأوجه المختلفة المحيطة بالقضية والتي قد يغيب بعضها عن المهتمين بها. وهذا ما يتميز به الفقه الذي يثمر الوجوه المحتملة الصواب والتي يجوز العمل بها لمرجعيتها الشرعية وإن تباينت في نتائجها، وذلك في القضايا غير الجامعة التي لم يحسمها ولي الأمر. أما تلك القضايا الجامعة، ومنها قضية «الجنسية» أو «المواطنة» فإنها تحسم بأحد الوجوه التي يختارها ولي الأمر؛ لوجوب المساواة في التعامل بين الناس.

ويسترشد ولي الأمر عند اختياره بالاتجاه الغالب عند الفقهاء مع مراعاة الوضع الدولي العام. وعندما يحسم ولي الأمر الاختيار لم يعد لأحد - وإن كان فقيها - أن يخرج عن الطاعة في الجانب العملي وإلا كان مفتنًا. أما في الجانب الفقهي فله حق الخلاف لعل الأوضاع الدولية تتغير فيجد ولي الأمر الوجه الفقهي البديل. وإن كان لي من اختيار في هذه القضية للمساهمة في خدمة الرأي العام فهو لما انتهى إليه الإمام محمد عبده وتلميذه الشيخ رشيد رضا من القول بقبول فكرة «الجنسية» المرتبطة بدولة إسلامية معينة مع التأكيد على حق الأخوة الإسلامية، والمعالجة الفقهية عند تعارض مقتضيات «الجنسية» مع بعض الأوجه الفقهية المغايرة؛ وذلك لقوة حججهم، وتأسيسًا على صحيفة المدينة التي أسس النبي ﷺ فيها أصول الجنسية والمواطنة التي تطور العمل بها في زمن الناس اليوم، وسار واقعًا عمليًا مستقرًا بها يمكن أن يعد أصلًا يبنى عليه غيره لمن أراد المزيد من التطور والتقدم، كما صار القول المخالف ضربًا من المستحيل.



التجنس بجنسية إحدى الدول غير الإسلامية



بعد انتصار الأوربيين في الحربين العالميتين الأولى والثانية في أوائل القرن العشرين الميلادي ازدادت ظاهرة هجرة المسلمين إلى الدول الغربية وتجنسهم بجنسيتها، فصارت من إحدى القضايا الفقهية التي اختلف فيها الفقهاء المعاصرون؛ لأسباب من أهمها :

(أ) اختلاف الفقه الإسلامي في حكم الهجرة لمن أسلم من أبناء الدول غير الإسلامية إلى بلاد المسلمين بعد فتح مكة، وهل يترخص في عدمها خوفاً من الضرر؟.

(ب) اختلاف الفقه المعاصر في إمكانية التغلب على آثار الجنسية القانونية الملزمة لنصرة الدولة غير الإسلامية صاحبة الجنسية بما لا يتعارض مع حكم الولاء للشرعية الإسلامية والأخوة للمسلمين.

(ج) الاختلاف في توجيه القاعدة الفقهية التي تقدم أعظم المصلحتين وأهون المفسدتين. ونظراً لمرونة الشريعة الإسلامية فقد اتسع فقهها إلى ثلاثة اتجاهات:

أحدها: يرى الجواز؛ لنسخ الأمر بالهجرة بعد الفتح كما هو مذهب الجمهور، وأن الجنسية القانونية لا تتعارض مع الولاء للإسلام والمسلمين.

والثاني: يرى المنع؛ لعدم نسخ الأمر بالهجرة كما ذهب المالكية، وأن الجنسية القانونية تتعارض مع حكم الولاء للإسلام والمسلمين.

الثالث: يرى التفصيل بجواز التجنس إذا كان لحماية إحدى الضروريات الخمس، واشترط بعضهم نية التأقيت، ولا يجوز التجنس في غير ذلك. وقد كان ذكرنا لهذه الاتجاهات الثلاثة من باب إظهار قدرة الفقهاء المعاصرين على استنباط الأوجه الفقهية المحتملة حملاً على النصوص العامة، وتخريجاً على حكم الهجرة، وتفريعاً على القواعد الشرعية. وحيث إن كل اتجاه من المانعين أو المجيزين أو المفصلين في القضية قد صدر ممن يقر المجتمع المسلم بأهليته للاجتهاد، فضلاً عن استناد كل اتجاه إلى حجج شرعية، فإن الفقه يعد كل تلك الاتجاهات مما يصح العمل بها شرعاً، وأنها لا تلزم إلا أصحابها باعتبارهم أهلاً للاجتهاد، وقد تصدوا له.

أما عموم المسلمين فلهم أن يتخيروا من تلك الاتجاهات ما يناسب أوضاعهم، أو الذي يطمئن إليه قلوبهم؛ لما أخرجه الإمام أحمد بإسناد حسن عن وابصة بن معبد، أن النبي ﷺ قال له: «استفت قلبك وإن أفتاك الناس وأفتوك»، وما أخرجه الإمام أحمد بإسناد جيد عن أبي ثعلبة الخشني أنه سأل النبي ﷺ فقال: أخبرني ما يحل لي ويحرم علي. فقال ﷺ: «البر ما سكنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما لم تسكن إليه النفس ولم يطمئن إليه القلب، وإن أفتاك المفتون».

وحيث إن قضية «التجنس بجنسية إحدى الدول غير الإسلامية» من القضايا العامة التي يحتاج فيها أولو الأمر وذوو الشأن استبانة آراء الفقهاء المعاصرين لإثبات رصيد كل اتجاه من قناعات الناس، وبيان حظه من النصرة، فإنني أرى اختيار ما ذهب إليه الدكتور يوسف القرضاوي ومن وافقه القول بمشروعية التجنس بجنسية إحدى الدول غير الإسلامية - في حكم الأصل - لقوة أدلتهم، ولأنه الاتجاه الذي يفتح للمسلمين منافذ الآخرين، ولا يجعلهم أسرى ديارهم. فضلاً عن الإيمان بعالمية الإسلام الذي لا يعرف حدود الزمان أو المكان لرسالته السامية، كما قال تعالى: ﴿قُلْ يَتَّخِذُهَا النَّاسُ فِي رَسُولِ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]. وأما مقتضيات الجنسية التي يتوهم البعض مخالفتها لأحكام الشريعة فليس هذا قاصراً على الدول غير الإسلامية، بل هو الشأن في الدول الإسلامية لوجود غير المسلمين بها فيها وقد منحوا حق المواطنة. الأمر الذي يستوجب على الفقهاء المعاصرين إعادة دراسة بعض الأحكام المتعلقة بالمواطنة، والتي أخذت شهرتها من جريان العمل بها، وهي لا تعدو أن تكون أحد الوجوه المحتملة، فلنا في الوجوه الأخرى الفرج والسعة، وعلينا ألا نضيق ذرعاً بالتغيير، فنحن لم ننتقل من شرع إلا إلى شرع مثله. وهذا هو التغيير الذي نفتقد ثقافته، والذي يعين على التجديد الوارد فيها أخرجه أبو داود عن أبي هريرة، أن النبي ﷺ قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها».

العمل السياسي بالنظام الحزبي في الدول الإسلامية



تعتمد الشريعة الإسلامية في نظام حكمها على الشورى، والاحتكام لأهل الحل والعقد في الأمور العامة، مما يشجع طوائفها حاجتهم في المشاركة السياسية. ولم تكن دول أوروبا وأمريكا على بينة من نظام الشورى الإسلامي، الأمر الذي أثار حفيظة بعض طوائف شعوبهم للمنازعة في استحقاق ولاية الحكم عن طريق ما عرف باسم الحزب السياسي. ويعرف الحزب بأنه: « مجموعة منظمة تقوم على مبادئ وأهداف مشتركة تسيطر، أو تسعى للسيطرة، على الحكم في البلاد الديمقراطية؛ لتحقيق برامج محددة تتعلق بالشئون السياسية والاقتصادية والاجتماعية للدولة ». وكان العمل السياسي بالنظام الحزبي قد عرف لأول مرة في أوروبا وأمريكا خلال القرن التاسع عشر الميلادي، وقبل ذلك ظهر حزبا الويج والتوري في بريطانيا، حيث كان في القرن الثامن عشر الميلادي مجموعات متفرقة من ذوي المصالح المشتركة تهدف للسيطرة على الحكم، ثم تطور الأمر إلى ما يعرف بنظام الأحزاب مع تطور نظام الحكم الديمقراطي الذي يجعل الحكم للشعب وبالشعب وينظم الوصول إليه عن طريق العمل الحزبي والنظام الانتخابي. وفي مطلع القرن العشرين بدأ العمل بنظام الحزب السياسي في الدول الإسلامية بعد دخول القوات العسكرية البريطانية كثيرًا من أراضيها، وما سببه هذا الاحتلال من عدوى التقليد بالمستعمر؛ خاصة مع عودة المبتعثين المصريين الذين اجتازوا مرحلة التعليم والدراسات العليا بالدول الأوروبية.

وعندما قامت ثورة يوليو ١٩٥٢م حلت جميع الأحزاب السياسية؛ وذلك بعد إعلان النظام الجمهوري وإلغاء النظام الملكي سنة ١٩٥٣م. وفي عام ١٩٧٤م عادت مصر إلى نظام الأحزاب تدريجيًا في صورة منابر سياسية إلى أن صدر القانون رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧م بشأن نظام الأحزاب السياسية؛ والذي منع قيام الحزب على أساس ديني. وكان الشيخ حسن البنا

- مؤسس جماعة «الإخوان المسلمون» - قد أعلن بعد تأسيس جماعته سنة ١٩٢٩م رفضه لفكرة الأحزاب السياسية، ونسب ذلك إلى الشريعة الإسلامية. وعندما تولى الشيخ عمر التلمساني منصب المرشد العام للإخوان في السبعينيات أعلن اختياره للعمل الحزبي استناداً إلى أحكام الشريعة الإسلامية، وتبعه كل من جاء بعده من قيادات الإخوان حتى الآن.

وبعد قيام الشعب المصري بثورته ضد نظامه في ٢٥ يناير ٢٠١١م، اضطر الرئيس مبارك إلى تخليه عن منصبه في ١١ يناير ٢٠١١م وتكليف المجلس الأعلى للقوات المسلحة بإدارة شئون البلاد، وتحت الضغوط الشعبية تم فتح الباب للتوسع في إنشاء الأحزاب التي تستند إلى قوة دينية شعبية، ومن أهمها وأقواها حزب الحرية والعدالة، وهو الجناح السياسي لجماعة الإخوان المسلمون، وحزب النور وهو الجناح السياسي للجماعة السلفية، وحزب البناء والتنمية وهو الجناح السياسي للجماعة الإسلامية، وكلها شاركت في انتخابات مجلسي الشعب والشورى ٢٠١١م.

وقد أثارت قضية «العمل السياسي بالنظام الحزبي في الدول الإسلامية» جدلاً فقهياً واسعاً أثمر عن ميلاد اتجاهين دائرين بين الجواز والمنع. والعجيب أن هذين الاتجاهين المتقابلين قد أبرزتا سعة الشريعة الإسلامية ومرونتها باحتمال نصوصها سلامة العمل بأي اتجاه منهما، باعتباره طريقاً صحيحة لسياسة الناس والأخذ بأيديهم إلى التعاون على البر والتقوى، والتأكيد على أن الشريعة الإسلامية قابلة لتطوير نفسها دون المساس بأصولها الثابتة، وقادرة على التكيف مع كل الأوضاع عملاً بالقاعدة الفقهية المعاصرة: «سلفية المنهج وعصرية المواجهة».

ويرجع سبب الخلاف في هذه القضية إلى عدة أسباب من أهمها:

١- الاختلاف في العمل تحت اسم الحزب؛ لما يوحي لفظه من القيود العقائدية والانضباطية الصارمة.

٢- الاختلاف في قبول الشروط القانونية المنظمة للعمل بالنظام الحزبي على وفق مبادئ الديمقراطية دون المبادئ الدينية.

٣- الاختلاف في تقدير المصالح والمفاسد من العمل السياسي بالنظام الحزبي.

وحيث إن قضية «العمل السياسي بالنظام الحزبي في الدول الإسلامية» من القضايا التي يحتاج فيها أولو الأمر وذوو الشأن استبانة آراء الفقهاء المعاصرين؛ لرصد الحراك الفقهي، فإنني أرى اختيار ما ذهب إليه أكثر الفقهاء المعاصرين مؤخرًا، وما جرى عليه العمل من المسلمين النشطاء سياسيًا الذين يرون مشروعية الممارسة السياسية بالنظام الحزبي في الدول الإسلامية؛ وذلك لقوة أدلتهم، ولعدم تعارض هذا النظام مع الأحكام الشرعية في الجملة، فضلاً عن صيرورته لغة عالمية في نظام الحكم لشعوب مختلطة العقائد والمذاهب.



القضية الثالثة عشرة

التعددية الحزبية السياسية في الدول الإسلامية

تتلخص الإشكالية الفقهية في قضية «التعددية الحزبية السياسية في الدول الإسلامية» في أمرين.

الأمر الأول: أن نظام التعددية الحزبية يسمح للأحزاب اليسارية والعلمانية المتشددة والمعادية للإسلام من العمل السياسي والوصول إلى الحكم في الدول الإسلامية.

الأمر الثاني: أن نظام التعددية الحزبية يجعل من جماعة المسلمين الواحدة أحزابًا متنازعة للوصول إلى الحكم.

وقد يمكن التغلب على الإشكالية الأولى بالقول: إن كثرة المسلمين المحافظين في الدولة يمنع الأحزاب اليسارية والعلمانية من الوصول إلى الحكم تحكيمًا لإرادة الشعب. وعلى التسليم بوصولهم إلى سدة الحكم فإنهم لا يملكون الإضرار بالمسلمين في عقيدتهم؛ لأن النظام الحزبي يمنع المساس بالمشاعر الدينية سلبًا أو إيجابًا. كما يمكن التغلب على الإشكالية الثانية بأن التعددية الحزبية في الجانب السياسي تعادل التعددية المذهبية في الجانب الفقهي، فهي تشعل المنافسة العلمية والموضوعية دون التنازع الشخصي. ولو حدث فهو من سوء الممارسة لحدثة التجربة. والمنافسة الحزبية للوصول إلى الحكم ليست محظورة؛ لأن الإمام في نظام الحكم الإسلامي - بإجماع فقهاء أهل السنة - ليس معصومًا، وليس منصوبًا على التأييد؛ لأن البيعة عقد، والعقد قابل للتقييد بالشروط.

ومن مجمل هاتين الإشكاليتين والجواب عنهما - كما أوردناه آنفًا - يختلف الفقهاء المعاصرون في حكم التعددية الحزبية في البلاد الإسلامية على ثلاثة اتجاهات محتملة في الفقه:

أحدها: يرى الجواز مطلقًا؛ عملاً بالمرجعية الشعبية التي تقرها الشريعة الإسلامية في نظام الحكم من وجهة نظرهم. وأن الأحزاب اليسارية أو العلمانية لا تملك الإضرار بالمسلمين؛ لأن النظام الحزبي يمنع المساس بالمشاعر الدينية.

والثاني: يرى المنع مطلقاً؛ عملاً بالمرجعية الشرعية التي تنص على وحدة الأمة وجعل الحاكمية لله تعالى وفق شرعه.

والثالث: يرى جواز التعددية الحزبية إذا كانت ملتزمة بالإطار الإسلامي، ومنع تلك التعددية إذا اشتملت على أحزاب يسارية أو علمانية معادية للإسلام؛ لأهمية التعددية الحزبية في منع التسلط والاستبداد مع عدم تمكين المعادين للإسلام منه.

ولا شك أن هذه الاتجاهات الثلاثة نتاج اجتهاد صحيح؛ لصدورها من أهل الاختصاص، واستنادها إلى المرجعية الشرعية، مما يجعل أخذ عموم الناس بأحدها دون تعيين صحيحاً شرعاً، ولا يجب الالتزام بأحد تلك الاتجاهات الثلاثة إلا على أصحابها المجتهدين؛ للإجماع على وجوب عمل المجتهد باجتهاد نفسه إلا أن يرى ولي الأمر جمع الناس على كلمة سواء في زمن ومكان معينين، فله ذلك بالشورى، وعلى سائر المسلمين السمع والطاعة لما عليه جماعة المسلمين.

وحيث إن قضية «التعددية الحزبية في الدول الإسلامية» من القضايا العامة التي يحتاج فيها أولو الأمر وذوو الشأن استبانة آراء الفقهاء المعاصرين؛ استرشاداً بالأصوات وجمعاً للحجج والأدلة، فإنني أرى اختيار ما ذهب إليه الأكثرون أصحاب الاتجاه الأول القائلون بمشروعية التعددية الحزبية مطلقاً؛ لقوة حجبتهم، وحتى يتحمل علماء المسلمين مسئوليتهم في دعوة الناس بالحجة إلى اختيار الشريعة الإسلامية منهجاً في الحياة لعدالتها ووسطيتها، فينقاد الناس بسلطان العلم والإقناع لا بسلطان السيف والسجن. إنني أرى الاحتفاء بالقوة في حمل الناس على المنهج الإسلامي العادل إساءة إلى عدالة الإسلام ورحمته وتكريمه للإنسان، فضلاً عن تسره على كسل الفقهاء والدعاة وما يعيهم من أساليب تربوية وإرشادية تدفع الناس إلى المنهج الإسلامي ولو جزئياً شيئاً فشيئاً.



المشاركة السياسية للمسلمين في الدول غير الإسلامية



كان لانتشار نظام الحكم الديمقراطي في الدول غير الإسلامية بعد الحرب العالمية الثانية، ونجاحه بعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الأمم المتحدة سنة ١٩٤٨م، والذي يقضي بأحقية كل شخص في إدارة الشؤون العامة لبلاده، وأن إرادة الشعب - التي تكون بالانتخابات النزيهة - هي مصدر سلطة الحكومة. كان هذا سبباً في تنامي طموحات المسلمين الحاصلين على جنسيات تلك الدول وتطلعهم في التأثير على الحياة العامة بالمشاركة السياسية. وقد أثار هذا التطلع كثيراً من التساؤلات حول مشروعيته؛ إذ لا تخلو تلك المشاركة من محاذير شرعية، مع ما فيها من مصالح ضرورية. فمن المصالح المتوخاة من تلك المشاركة: استقواء الأقليات الإسلامية، ومحاولة نشر عدالة الإسلام وسماحته، والبعد عن الاعتزال الذي لا يزيد المسلمين إلا تمهيشاً. ومن المحاذير المخوفة من تلك المشاركة: الانخراط في النظم الأجنبية مما يضيع الهوية الإسلامية، ومخالطة المعاصي؛ لأن تلك المشاركة لا تخلو من اقتراف المنهيات الشرعية غالباً.

وقد أثمرت الدراسة للقضية في الفقه المعاصر عن ثلاثة اتجاهات معتبرة. اتجاه يرى التحريم، وآخر يرى الوجوب، وثالث يرى الجواز بضوابط الأمن والسلامة. وهذه الاتجاهات وإن كانت متباينة إلا أنها تستند إلى المرجعية الشرعية مما يؤهل كل اتجاه منها لمرتبة صلاحية العمل بموجبه عند عامة المسلمين؛ لعموم ما أخرج به الإمام أحمد بإسناد حسن، عن وابصة بن معبد، أن النبي ﷺ قال له: «استفت قلبك وإن أفتاك الناس وأفتوك»، وما أخرج به الإمام أحمد بإسناد جيد عن أبي ثعلبة الخشني، أنه سأل النبي ﷺ فقال: أخبرني ما يحل لي

الباب الثاني في القضايا الفقهية المعاصرة

ويحرم علي. فقال ﷺ: «البر ما سكنت إليه النفس واطمأن إليه القلب. والإثم ما لم تسكن إليه النفس ولم يطمئن إليه القلب، وإن أفتاك المفتون».

ولا يلتزم وجوباً بهذه الاتجاهات إلا أصحابها؛ للإجماع على وجوب عمل المجتهد بما بلغ إليه اجتهاده. ويجوز لجماعة المسلمين في كل دولة أن تتفق على اختيار اتجاه فقهي للعمل بموجبه خلال فترة معينة توحيداً للصف بعد استبانة آراء عموم الجماعة في الاتجاهات الفقهية المحتملة.

وحيث إن قضية «المشاركة السياسية للمسلمين في الدول غير الإسلامية» من القضايا العامة التي يحتاج فيها أولو الأمر وذوو الشأن استبانة آراء الفقهاء فيها لإثبات رصيد كل اتجاه من قناعات الناس وبيان حظه من النصرة، فإنني أرى ما ذهب إليه الأكثرون من الفقهاء المعاصرين القائلون بمشروعية تلك المشاركة؛ لقوة أدلتهم. وتختلف صفة تلك المشروعية من حيث الوجوب أو الاستحباب أو الجواز بحسب درجة المصلحة المقصودة، والمفسدة المدفوعة.



القضية الخامسة عشرة

الاستقواء بالخارج بين التجريم والتبرير



المقصود بالاستقواء بالخارج بأنه الطلب الصريح أو الضمني من بعض الطوائف الوطنية أو الأحزاب السياسية المحلية الدعم الديمقراطي والإعانة عليه بالضغط السياسي من بعض المنظمات الحقوقية الدولية، أو من بعض الإدارات الحكومية في الدول الغربية الكبرى الداعمة للديمقراطية؛ وذلك لتمكين تلك الطوائف أو الأحزاب من مكاسب سياسية تعجز أو تظن عجزها عن تحقيقها بالقنوات القانونية بدعوى الاضطهاد السياسي أو تنوء الأنياب للديمقراطية عندهم. وقد نشأت قضية «الاستقواء بالخارج» في مطلع القرن الحادي والعشرين الميلادي كتهمة موجهة إلى المعارضين للأنظمة الحكومية العربية، والذين نقلوا نطاق معارضتهم إلى الدول الغربية ذات التأثير السياسي. وقد كتب بعض المعارضين من تونس وسوريا واليمن مقالات وفتاوى عن مشروعية «الاستقواء بالخارج» ردًا على تهم بعض الأنظمة العربية لبعض معارضيهما بذلك اعتبارًا من سنة ٢٠٠٥م.

وقد ذاعت تهمة «الاستقواء بالخارج» في مصر بعد مؤتمر «مستقبل الديمقراطية في مصر» الذي عقده المصريون المعارضون المقيمون في الولايات المتحدة الأمريكية منتصف شهر مايو ٢٠١٠م، وقد خرج إليه من مصر بعض القيادات الحزبية والسياسية والقانونية. وتصارح بعض المشاركين في المؤتمر بنقد النظام المصري بما اعتبره البعض شكوى مقدمة إلى الخارج لاستدخال المنظمات الحقوقية الغربية في الشئون المصرية بسبب كون المؤتمر خارج البلاد وليس بغفلة عن الإعلام.

ويقر الفقه بأن مصطلح «الاستقواء بالخارج» لا يزال حديث النشأة، وفي حاجة إلى دراسة واستقرار في مفاهيمه؛ نظرًا لدقة مرتبته التي تقع بين المسموح وبين المحظور، خاصة

الباب الثاني في القضايا الفقهية المعاصرة

في هذا العصر الذي تشابكت فيه العلائق والمصالح بين الحكومات والمنظمات المدنية بلا حدود. ومع الاعتراف الفقهي بحدثة مصطلح «الاستقواء بالخارج» وحاجته إلى مزيد من الدراسة إلا أن الطبيعة الفقهية المرنة تلزم الفقهاء ببذل الاجتهاد في المسائل على قدر المتاح لهم من معلومات مؤثرة في أوضاع الحكم الشرعي، ولا عليهم بعد صدور الفتوى من التحول عنها إن طرأ ما يوجب التغيير، ولا يجوز التوقف عن بيان الحكم الشرعي بدعوى عدم الاستقرار في الحدث محل الحكم؛ لدوام التغيير في الأحداث، وحتى لا يفرغ زمان ولا مكان من بيان لحكم الشريعة الإسلامية.

وحسب ما لدينا من معلومات حول مصطلح «الاستقواء بالخارج» ونشأته، واتباع المنهج الاجتهادي في المستجدات من تحكيم النصوص العامة والقواعد الفقهية والمقاصد الشرعية، فإنه قد تخرج لنا اتجاه ظاهر يرى منع «الاستقواء بالخارج» وتجريمه، ووجدنا اتجاهًا آخر حمّله على الفقه بعض الفقهاء المعاصرين ذوي النشاط السياسي المعارض. ويرجع سبب الخلاف في القضية إلى عدة أسباب من أهمها:

- ١- الاختلاف في حكم الاستعانة بالأجانب غير المسلمين في القوة.
- ٢- الاختلاف في عالمية الديمقراطية باعتبارها حقًا إنسانيًا، أو محليتها باعتبارها عقدًا قابلاً للتقييد بالشرط.
- ٣- الاختلاف في تكييف الديمقراطية من أنواع المصالح الشرعية الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات. وما يترتب عليه من أثر شرعي.
- ٤- الاختلاف في طبيعة الديمقراطية هل تقبل إنبات أنياب لها، أو لا تقبل ذلك.
- ٥- الاختلاف في قياس الاستقواء للديمقراطية في المجال السياسي على الاستقواء للتدائي في المجال الصحي أو للاستثمار في المجال الاقتصادي، أو على الاستقواء للقتال في المجال العسكري.

وحيث إن قضية «الاستقواء بالخارج» من القضايا المعاصرة المرتبطة بالنظام العام، والتي يحتاج فيها أولو الأمر وذوو الشأن استبانة آراء الفقهاء المعاصرين فإنني أرى تحريم «الاستقواء بالخارج» وتجريمه حسب معناه الاصطلاحي، وهو ما عليه ظاهر الفقه وبه أخذ أكثر السياسيين والقانونيين؛ لقوة أدلتهم، ولما في هذا الاستقواء من التدخل الأجنبي في الشئون الداخلية، ومحاولة إذلال الشعب وقهر إرادته بتمكين المستقوين عليه، فضلاً عن إساءة أهل الاستقواء لشعبهم بما هو غيبة منكرة أمام الآخرين، ولو كان الأمر لهم لتضرروا من هذا الاستقواء، ناهيك عما يفضي ذلك إلى بث الفتنة بين طوائف الشعب. إن الصادقين في إرادة التغيير في حكم الشعب بالشعب لا يخرجون عن الشعب.



القضية السادسة عشرة

الديمقراطية في نظام الحكم الإسلامي



الديمقراطية كلمة إغريقية قديمة ترجع إلى القرن السادس قبل الميلاد، وتعني سلطة الشعب؛ حيث شغف الفلاسفة اليونان بفكرة حكم القانون. ولكن الديمقراطية ظلت حبيسة الفكرة حتى العصور الوسطى التي وضعت أسس الحكم الدستوري بسبب التنازع بين الولاء للكنيسة والولاء للدولة، فبدأت الديمقراطية طريقها للعمل، حتى تمكنت من الحكم بالثورة الفرنسية وإعلانها الحقوق سنة ١٧٨٩ م، ثم شاعت الديمقراطية في أكثر بلاد العالم، واستقر تعريفها الاصطلاحي مما ذكره الرئيس الأمريكي لن كولن في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بأنها: «حكم الشعب بالشعب وللشعب» فهي إذن وسيلة لتحقيق إرادة الشعوب. ويظن البعض أنها غاية لتكون بديلاً عن الأحكام الدينية.

والديمقراطية ثلاث صور:

- ١- الديمقراطية المباشرة، وهي التي يجتمع فيها الشعب لاتخاذ القرار. وتكاد تكون نادرة أو معدومة.
- ٢- الديمقراطية غير المباشرة، وهي التي ينتخب فيها الشعب نواباً له يمارسون عنه السلطة في مدة معينة قابلة للتجديد.
- ٣- الديمقراطية المختلطة، وهي التي تجمع بين المباشرة وغير المباشرة في صور دون صور.

ومن أهم مظاهر الديمقراطية:

(أ) الانتخابات الحرة.

(ب) الحكم بالأغلبية.

(ج) تداول السلطة بالتعددية الحزبية.

(د) سيادة القانون.

(هـ) الفصل ما بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية.

(و) حرية المنظمات الخاصة في المجالين الاجتماعي والاقتصادي.

وكانت الخلافة الإسلامية منذ بدايتها في القرن السابع الميلادي حتى سقوطها أوائل القرن العشرين بسبب الحرين العالميتين كانت تعتمد على نظام البيعة للإمام، واتخاذ الشورى منهجاً للحكم . وبدأت قضية الديمقراطية في نظام الحكم الإسلامي في الظهور أوائل القرن العشرين الميلادي بعدد صدور الدستور المصري الأول سنة ١٩٢٣م والذي أقر بأن دين الدولة هو الإسلام ، وأن نظام الحكم ديمقراطي ، وأكد ذلك الدستور الصادر سنة ١٩٧١م، والذي شدد في مادته الثانية على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع. وبعد قيام ثورة الشعب المصري في ٢٥ يناير ٢٠١١م ضد نظامه، واضطر الرئيس مبارك إلى تخليه عن منصبه، وتكليف المجلس الأعلى للقوات المسلحة بإدارة شئون البلاد في الحادي عشر من فبراير ٢٠١١م، أعلن هذا المجلس في الثالث عشر من فبراير ٢٠١١م تعطيل العمل بالدستور مع التزامه بالعهود والمواثيق الدولية، وفي ٣٠ مارس ٢٠١١م قام المجلس بإعلان دستوري مؤقت لحين إعلان دستور مصري جديد، ولا يزال الرأي العام في مصر متمسكاً بنص المادة الثانية من دستور ١٩٧١م، مع الحكم بالنظام الديمقراطي. مما يجدد إثارة القضية في الفقه ؛ لبيان مدى مشروعية الديمقراطية وعدم مخالفتها لأحكام الشريعة الإسلامية . وكما هو المعهود في الفقه الإسلامي الذي يستوعب القضايا المستحدثة بخيارات فقهية وتعددية مذهبية تصلح بدائل مقبولة شرعاً حسب اختلاف الأزمنة والأمكنة، فقد رأينا نتاج قواعد الاجتهاد فيه وثمرته في قضية الديمقراطية تتنوع إلى ثلاثة اتجاهات:

أحدها: يرى تحريم العمل بالديمقراطية؛ اكتفاءً بنظام الشورى الذي عرفه المسلمون.

والثاني: يرى جواز العمل بالديمقراطية؛ للتجديد والبحث عن الأفضل في نظام الحكم.
والثالث: يرى التفصيل سبب اتخاذ الديمقراطية وسيلة لغاية مشروعة فيجوز ذلك .

أما إن كانت الديمقراطية هي الغاية فلا يجوز العمل بها؛ لأن غاية المسلمين هي الحكم بما أنزل الله.

ولم يكن ذكرنا للاتجاهات الثلاثة السابقة بشأن اختيار الديمقراطية نظامًا للحكم في البلاد الإسلامية من أجل تصويب أحدها وإبطال ما يخالفه، وإنما كان فتحًا للأفاق الفقهية المحتملة الصواب، وإبانة للوجوه الفقهية المحيطة بالقضية ليتحصن كل صاحب اتجاه بالحجج الشرعية التي تعذره عن اختياره يوم لقاء الله، ويتسع صدره لمن خالفه الرأي في الدنيا. وحيث إن القضية من المسائل العامة التي يحتاج فيها ولي الأمر استبانة آراء المهتمين والمتخصصين، فإن اختياري من الاتجاهات السابقة هو ما ذهب إليه أصحاب الاتجاه الثاني القائلون بجواز تحكيم الديمقراطية نظامًا للحكم في البلاد الإسلامية ؛ لقوة أدلتهم ، ولأن الديمقراطية وسيلة لتحقيق رضا الشعوب وليس غاية في ذاتها من أجل تنحية حكم الله تعالى في شرائعه السعادية كما يتوهم البعض . وعلى هذا فيجب تحكيم الديمقراطية لتخيير المسلمين غيرهم من أهل الملل والنحل في أن يكون لهم قانون محلي له سيادة يقوم بتنظيم الشعائر الدينية والأحكام العبادية كالحدود والقصاص والأحوال الشخصية «أحكام الأسرة» بالتوازي مع قانون مدني لا يتعارض مع عقائد الناس وأديانهم. فإذا كان الزواج أو الطلاق مثلاً له شروط دينية عند المسلمين أو غيرهم فلا يجوز للقانون المدني أن يغفلها عند من يريد الالتزام بها، وفي الوقت نفسه يجوز للقانون المدني أن يضيف ضوابط للزواج والطلاق تقتضيها طبيعة الحضارة والتطور مثل شرط التوثيق الرسمي وغيره، ما لم يتعارض مع النصوص الدينية عند من يرغب الالتزام بها . فهذه هي الديمقراطية التي هي حكم الشعب بالشعب وللشعب.



القضية السابعة عشرة

النظام الانتخابي بديلاً عن البيعة والشورى



تعرف المسلمون على النظام الانتخابي المعبر عن فكرة الديمقراطية في مطلع القرن العشرين الميلادي؛ بسبب تطور المواصلات وزيادة البعثات العلمية للخارج، فضلاً عن قدوم الاستعمار الأوربي إلى الديار الإسلامية. وكانت الثورة الفرنسية وإعلانها الحقوق سنة ١٧٨٩م قد بدأت في أولى تجارب الديمقراطية ونظامها الانتخابي عملياً، ثم انتقل هذا النظام إلى سائر الدول الأوربية وغيرها، حتى أصبحت سمة الحكم في النظام الحديث.

وفكرة الديمقراطية تعتمد على جعل السيادة للشعب بحسب قاعدة الأغلبية أو الأكثرية عن طريق النظام الانتخابي في أمرين.

أحدهما: اختيار الحاكم ومعاونيه لمدة محددة، وهو ما يعرف بالاقتراع «ويجوز تسميته أيضاً بالتصويت»، ويكون بحصول الفائز على نسبة معينة من أصوات الناخبين.

الثاني: حسم القرارات الجماعية في المجالس واللجان بأغلبية الآراء، وهو ما يعرف بالتصويت «ويجوز تسميته أيضاً بالاقتراع».

واختلف الفقهاء المعاصرون في إمكان اتخاذ النظام الانتخابي بديلاً عن البيعة والشورى المعروفين في السياسة الشرعية.

١- أما البيعة: فهي نظام في اختيار الحاكم كان قديماً. وأقره الإسلام، ومارسه الرسول ﷺ والخلفاء من بعده. وتتسم البيعة بالتأييد «مدى الحياة إلا لطارئ»، بخلاف الانتخابات التي تكون مقيدة بمدة زمنية. كما أن البيعة تعطي تفويضاً للحاكم في اختيار كل معاونيه وممارسة كل الوظائف الدينية والحياتية، بخلاف النظام الانتخابي الذي يقوم على اختيار الشعب لأعضاء مؤسسات الحكم، ومنها الحزب الذي يشكل الحكومة.

٢- وأما الشورى: فهي نظام شرعه الإسلام لضبط التفويض المطلق الممنوح للحاكم بالبيعة. ويؤخذ على هذا النظام:

- (أ) أن الحاكم كثيرًا ما يتدخل في اختيار أهل الشورى.
- (ب) أن الحاكم في سعة من الالتجاء إلى الشورى؛ لاختلاف الفقهاء في حكمها التكليفي. فبينما يراها الجمهور واجبة؛ لظاهر الأمر بها في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]. ذهب بعض الحنفية والشافعية إلى استحبابها وصرف الأمر بها عن ظاهره؛ لما ثبت أن الخلفاء الراشدين أبرموا بعض الأمور الخطيرة بدونها.
- (ج) أن الحاكم في سعة من الالتزام بنتيجة الشورى؛ لاختلاف الفقهاء في أثرها. فبينما يرى بعض الحنفية وجوب العمل بنتيجة الشورى حتى لا تكون عبثًا. ذهب الجمهور إلى استحبابه؛ لأن الرسول ﷺ أخذ برأيه الذي وافقه فيه أبو بكر الصديق دون رأي الأكثرية في شأن أسرى بدر.

ويمكن إجمال أقوال الفقهاء المعاصرين في حكم اتخاذ «النظام الانتخابي بديلًا عن البيعة والشورى» في اتجاهين. الأكثرون يرون الجواز أو الإباحة، والبعض يرى المنع أو التحريم. ويرجع اختلاف الفقهاء في ذلك إلى عدة أسباب من أهمها:

- ١- حداثة الانتخابات على النظام الإسلامي. فمن رأى بدعيته قال بالمنع، ومن رأى أنه تجديد في الدين، أو أن له أصلًا في السنة، أو أنه تطوير لنظام البيعة والشورى قال بالجواز.
- ٢- غربة نشأة الانتخابات. فمن رأى عدم إسلامية المصدر مانعًا من المشروعية قال لا يجوز العمل بالانتخابات. ومن رأى أن ذلك ليس مانعًا من المشروعية فيما لا نص فيه قال يجوز العمل بالانتخابات.

٣- الاختلاف في التكيف الفقهي للبيعة والشورى. فمن رآهما من العبادات التوقيفية منع تركهما إلى الانتخابات. ومن رآهما من المعاملات التقديرية أجاز تركهما للعمل بالانتخابات.

٤ - الاختلاف في اختيار الوسيلة الأصلح للحكم التي تحقق القدر الأعظم من الرضا والصلاحية الفنية، هل هي الانتخابات، أو البيعة والشورى؟. فمن رأى أن البيعة أظهر في الرضا والصلاحية الفنية منع الانتخابات. ومن رأى الانتخابات أظهر في الرضا والصلاحية الفنية أجاز العمل بها دون البيعة والشورى.

٥ - الاختلاف في معارضة طبيعة الانتخابات القائمة على التأقيت والتطلع إلى الحكم وتفتيته في منظومة جماعية مع طبيعة البيعة القائمة على التأييد وعدم منازعة الإمام في كل الشؤون الدينية والحياتية. فمن رأى التأييد والشمول في التفويض الديني والحياتي شرطاً في البيعة لم يجز الانتخابات. ومن لم ير ذلك شرطاً في البيعة أجاز الانتخابات.

وقد كان ذكرنا لاتجاهات الفقهاء المعاصرين وأدلتهم في قضية «النظام الانتخابي بديلاً عن البيعة والشورى» مساهمة لتنوير الرأي العام، ومساعدة للباحثين عن الحكم الشرعي المقنع؛ لأن خدمة الاتجاهات الفقهية المختلفة في القضية يزيد من قناعة من اختار أحدها؛ حيث كان اختياره عن بينة وليس عن تبعية أو استرسال. ولا نعيب على من اختار أحد اتجاهي هذه القضية - بعد تبصرة بأدلة الاتجاه الآخر - لما أسسه الفقه الاجتهادي من وجوب إعدار الغير إلا في صورة تدخل ولي الأمر بتعميم أحد الاتجاهات الفقهية، فلا يجوز لأحد المولى عليهم أن يخرج عن الطاعة، وإن كان اختياره الفقهي مغايراً، ولكن يبقى له حق طلب التغيير وفقاً للقواعد المتبعة.

وحيث إن قضية اتخاذ «النظام الانتخابي بديلاً عن البيعة والشورى» من القضايا العامة المستجدة، والتي يحتاج فيها أولو الأمر وذوو الشأن استبانة آراء الفقهاء المعاصرين؛ للعمل بموجبها في ظل السياسة الشرعية، فإنني أرى اختيار ما ذهب إليه أكثر الفقهاء المعاصرين، من أهل التجديد، القائلون بجواز اتخاذ النظام الانتخابي بديلاً شرعياً عن البيعة والشورى؛ لقوة أدلتهم، ولتحقق معنى البيعة والشورى في ظل النظام الانتخابي السليم، والذي ثبت بالتجربة أحقيته في تعميمه على بعض أنظمة الحكم الإسلامية المعاصرة شريطة أن يتجنب الحيل المفسدة لمقصوده من تحقيق الديمقراطية الحقة التي تمنح الشعب حق الحرية الذي يعظمه الإسلام ويضبط ممارسته بما لا يتعارض مع حريات الآخرين.



الدعاية الانتخابية وحملتها



عرفت الدول الإسلامية الدعاية الانتخابية وحملتها في أوائل القرن العشرين الميلادي؛ خاصة بعد ظهور الأحزاب السياسية المصرية ونشاطها في طلب الاستقلال والنهوض بالبلاد، ثم اتسعت الدائرة لتشمل انتخابات أعضاء المجالس البرلمانية بعد إقرارها في دستور ١٩٢٣م. وقد تحجمت الدعاية الانتخابية كثيرًا بعد إلغاء الثورة للأحزاب السياسية، واقتصرت العملية الانتخابية على المجلس النيابي إلى أن أعاد الرئيس السادات العمل تدريجيًا بنظام الأحزاب سنة ١٩٧٤م حتى صدر القانون رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧م بشأن نظام الأحزاب السياسية، فعادت قضية الدعاية الانتخابية إلى شدتها من جديد؛ خاصة بعد توسعة نطاق الانتخابات لتشمل الانتخابات الرئاسية لأول مرة في مصر سنة ٢٠٠٥م، فأخذت قضية الدعاية الانتخابية شكلًا جديدًا وصارت عملاً فنيًا وعلميًا معقدًا يمكن أن تقوم به شركات ومكاتب متخصصة، وصدر بشأنه تنظيم قانوني كما في القانون رقم ٣٨ لسنة ١٩٧٢م في شأن مجلس الشعب، والمعدل بالقانون رقم ١٧٥ لسنة ٢٠٠٥م. وبهذا استحدثت قضية من القضايا الفقهية العامة، وقد أجرينا عليها قواعد الفقه وتخريجاته لاستبانة أوجهها المحتملة، وتبين أن الأظهر هو القول بمشروعية الدعاية الانتخابية بالضوابط الشرعية العامة من حسن المقصد وسلامة الوسيلة. ومع ذلك فإن الفقه يقر باتجاه آخر محتمل يرى تحريم الدعاية الانتخابية.

ويرجع الخلاف الفقهي في قضية الدعاية الانتخابية إلى عدة أسباب من أهمها:

- ١- تبعية الدعاية الانتخابية إلى العمل بالنظام الانتخابي وما وقع في مشروعيته من خلاف. فمن رأى مشروعية العمل بالنظام الانتخابي أجاز الدعاية الانتخابية بضوابطها العامة، ومن رأى عدم مشروعية العمل بالنظام الانتخابي منع الدعاية الانتخابية وحرمها.
- ٢- تعارض بعض الأدلة المجيزة للدعاية الانتخابية في الجملة، مع بعض الأدلة الناهية عن مدح النفس وطلب الإمارة. فمن ترجح عنده العمل بالنصوص المجيزة للدعاية

الانتخابية أجازها وعمد إلى تأويل النهي عن مدح النفس وطلب الإمارة. ومن ترجح عنده العمل بهذه المنهيات منع الدعاية الانتخابية وعمد إلى تأويل النصوص المجيزة لها.

٣- الاختلاف في تقديم دليل: «المصالح المرسلة» على دليل: «سد الذرائع». فمن رأى تقديم المصالح على سد الذرائع أجاز الدعاية الانتخابية؛ لما رآه من المصلحة. ومن رأى تقديم سد الذرائع على المصالح منع الدعاية الانتخابية؛ لما رآه من المفسدة. وقد كان ذكرنا للاتجاهين الواردين في قضية «الدعاية الانتخابية وحملتها»، لخدمة الجانب الفقهي، وإبراز سعته التي ترفع الحرج عن الناس في عموم الأحوال والأزمان؛ إذ قد تظهر الرؤية لشخص برجحان وجه في زمن، ثم تختفي تلك الرؤية مع بزوغ رؤية جديدة للشخص نفسه ترجح عنده الاتجاه الآخر. فكان العمل بالاتجاهين - في ظل اختلاف الأشخاص أو الأزمنة - جائزاً شرعاً. ومع ذلك فإنه يجوز لولي الأمر جمع الناس على كلمة سواء في القضية لمصلحة يراها، وعندئذ لم يعد للمخالفين حق في الخروج عن الطاعة في الجملة.

وحيث إن قضية «الدعاية الانتخابية وحملتها» من القضايا العامة المستجدة، والتي يحتاج ولي الأمر فيها إلى استقراء آراء الفقهاء المعاصرين؛ للعمل بموجبها في ظل السياسة الشرعية، فإنني أرى اختيار الاتجاه الأظهر فقهياً، وهو ما جرى عليه العمل في واقع الناس اليوم، والذي يرى مشروعية الدعاية الانتخابية في الجملة؛ لقوة أدلتهم، ولأنها من مقتضيات الضرورية للعمل بالنظام الانتخابي الذي صار سمة نظام الحكم المعاصر، مع شرط الالتزام بالضوابط الشرعية والأخلاقية والقانونية فيها. وأرى وجوب أن تتولى إحدى المؤسسات المستقلة عملية تنظيم الدعاية الانتخابية لجميع المرشحين بالسوية حتى نتجنب السرف واللغط، بل ونتفادى سيطرة رجال الأعمال والأغنياء على العملية الانتخابية سواء بترشيح أنفسهم أو بدعم أحد المرشحين وامتلاكهم لخدماته بعد فوزه دون التسوية بينهم وبين سائر الناحيين؛ لارتفاع تكاليف الدعاية الانتخابية وتطورها بما يُعجز الصالحين للممارسة السياسية من غير رجال الأعمال ومن يرضون عنه.

بيع الصوت الانتخابي

«العوض المالي في العملية الانتخابية»



المقصود بقضية «بيع الصوت الانتخابي» ما هو أعم مما يشمل كل عوض في العملية الانتخابية من بين أطرافها، كأخذ الناخب عوضًا لتصويته، أو أخذ أحد المرشحين عوضًا في سبيل تنازله، أو أخذ أحد المرشحين عوضًا من الناخبين ليعاونوه على أعباء العملية الانتخابية.

وقد برزت إلى الساحة الانتخابية في بعض الدول الإسلامية ظاهرة بيع الصوت الانتخابي بكل صورها بعد الإقبال الملحوظ واشتعال المنافسة الانتخابية في أواخر القرن العشرين ومطلع القرن الحادي والعشرين.

وقد منع القانون المصري رقم ١٧٣ لسنة ٢٠٠٥م بشأن مباشرة الحقوق السياسية: «كل من أعطى آخر، أو عرض أو التزم بأن يعطيه فائدة لنفسه أو لغيره لكي يحمله على الامتناع عن إبداء الرأي أو إبدائه على وجه معين، أو الامتناع عنه. وكذلك كل من قبل أو طلب فائدة من هذا القبيل لنفسه أو لغيره». ولم يحرم القانون المصري عمليات التنازل بين المرشحين بالمال، أو عمليات تلقي المرشحين للمال من الناخبين إلا أن يكون مصدر الأموال أجنبيًا.

ويتفق الفقه على وجوب الالتزام بالنصوص القانونية المنظمة للعملية الانتخابية؛ لوجوب طاعة ولي الأمر في المعروف؛ استقرارًا للأوضاع. وفي حال الفراغ القانوني لتنظيم

العوض المالي في النظام الانتخابي فإن الفقه يحتمل ثلاثة اتجاهات:

الأول: يرى المنع بإطلاق.

والثاني: يرى الجواز بإطلاق.

والثالث: يرى التفصيل؛ جمعًا بين الاتجاهين الأولين بحيث يكون العوض ممنوعًا في مظنة التأثير على الإرادة كما لو كان العوض للناخب، ويكون العوض جائزًا في غير ذلك كما لو كان للمرشح وليس للناخب.

وقد كان ذكرنا للاتجاهات الفقهية المختلفة في قضية «بيع الصوت الانتخابي» هادفًا إلى تنوير الرأي العام، وإحاطته بالأوجه المختلفة والحجج المتعارضة التي يروق بعضها لبعض الناس دون بعض؛ حتى يعذر بعضهم بعضًا؛ لما استقر عليه الفقه أنه: «لا إنكار في المسائل الخلافية».

وحيث إن قضية «بيع الصوت الانتخابي» من القضايا العامة المستجدة، والتي يحتاج أولو الأمر وذوو الشأن فيها استبانة آراء الفقهاء المعاصرين فإنني أرى اختيار الاتجاه الأظهر فقهياً، وهو الذي يرى تحريم بيع الصوت الانتخابي بكل صوره؛ لقوة أدلتهم، وحماية للنظام الانتخابي من الانحراف عن مقصوده من تحقيق الديمقراطية السليمة. ولكن مع ضرورة أن تتولى الحكومة تعويض الناخبين عما يلحقهم من ضرر تعطيل مصالحهم في يوم التصويت، ولو بمنحهم عطلة يوم بأجر، ومصاريف الانتقال الفعلية، فضلاً عن دعم المرشحين بما يغنيهم عن الغير الذي يأسرهم بعطائه، ويجعلهم منتخبين لأجله دون سائر الناس.



توريث الحكم على شكل النظام الديمقراطي فيه



المقصود من قضية «توريث الحكم على شكل النظام الديمقراطي فيه» تمكين الابن من طلب السلطة بعد أبيه بالشكل الديمقراطي في الدول الإسلامية التي اتخذت نظام الحكم فيها جمهورياً. وقد ظهرت تلك القضية في أواخر القرن العشرين الميلادي بعد ظهور أبناء بعض الرؤساء العرب في العمل السياسي، وكانت التجربة الأولى لهذا التوريث في النظام السوري بعد وفاة الرئيس «حافظ الأسد» في العاشر من يونية ٢٠٠٠م ونقل السلطة إلى ابنه «الدكتور بشار الأسد» في اليوم السابع والثلاثين من وفاة الرئيس الأب طبقاً للإجراءات الدستورية والقانونية التي كان من بينها تعديل سن الترشح للرئاسة من أربعين إلى أربع وثلاثين سنة ليتفق مع سن الابن الراغب في الترشح. ويرجع سبب الخلاف في هذه القضية إلى أن ابن الرئيس مواطن كامل الأهلية وليس محجوراً عليه أن يتقدم للترشح، مع شبهة حظوته بولاء المؤسسات المنوط بها تمكين انتقال السلطة بعد أبيه دون غيره من المرشحين. وكان من مرونة الفقه الإسلامي أن اتسع لاتجاهين دائرين بين المنع والجواز بحسب ما ذكرنا من سبب الخلاف. والمتأمل يرى أن كلاً من الاتجاهين له منطق فقهي ووجه من الدليل محتمل، وهذه هي التعددية التي يتميز بها الفقه الإسلامي دائم الصلاحية؛ ليقع الاختيار على وجه دون وجه في زمن دون زمن بحسب المصلحة التي يراها أهل كل زمان. ومساهمة مني في الاستقراء العام لاختيار الناس بين وجهي هذه القضية الشائكة أرى أن منع الابن من الترشح للرئاسة لمجرد نسبه من أبيه ظلم بيّن، وإنزال بالعقوبة على غير جريمة. وأما نشأة الابن في بيت الحكم فهذا يحسب له من جهة اكتسابه ميزات لم تتوفر لغيره، وبحسب عليه من

جهة أنه الأولى بتحكيم مبدأ تكافؤ الفرص. وأن المهم في القضية أمران:

١- تفوق المرشح للرئاسة على غيره في أهلية المنصب وعبقورية الإدارة في داخل البلاد وخارجها.

٢- ارتياح الناس وانتخابهم الحر لرئيسهم. وهذا يستلزم أمرين:

الأمر الأول: عقد المناظرات بين المرشحين؛ لتتضح الرؤية عند الناس في التفضيل.

الأمر الثاني: نزاهة الانتخابات؛ لتجسيد ارتياح الناس في شخص رئيسهم.

ويستوي بعد ذلك أن يكون المرشح للرئاسة ابنًا للرئيس السابق أو لا؛ لأن المانعين من ترشح ابن الرئيس - صاحب الأهلية والقبول - لو كان الأمر لهم لما قالوا بالمنع، وقد أخرج الشيخان من حديث أنس بن مالك، أن النبي ﷺ قال: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه».



القضية الحادية والعشرون

توريث الوظائف الجامعية والقضائية



المقصود بقضية «توريث الوظائف الجامعية والقضائية» هو تمكين أبناء هيئة التدريس الجامعي والسلك القضائي من التعيين الوظيفي في جهة عمل آبائهم بالشكل القانوني. وقد تفجرت هذه القضية على الساحة المصرية في أواخر القرن العشرين الميلادي، بعد كشف وسائل الإعلام عنها، مما لم يعد للفقهاء عذر أن يسكتوا عن بيان حكمها. وبالنظر الفقهي تبين أن سبب الخلاف يرجع إلى تكييف عمل لجان الاختبارات والمقابلات الشفوية، وهي لجان تركية لترتيب المتقدمين، أم هي لجان شهادة تعطي كل متقدم الدرجة المناسبة له، وعند التعارض تكون القرعة، فضلاً عن قاعدة جلب المصالح ودرء المفسد. ولأجل هذا اختلف الفقه في قضية «توريث الوظائف الجامعية والقضائية» على ثلاثة اتجاهات:

الأول: يرى الجواز من باب التزكية.

الثاني: يرى المنع من باب الأمانة في الشهادة.

والثالث: يرى الجمع بين الجواز والمنع بتخصيص عدد من الوظائف لأبناء أعضاء هيئة التدريس والسلك القضائي بنظام الكوتا؛ مراعاة للمصالح ودرء للمفسد.

وقد استند كل اتجاه من تلك الاتجاهات إلى حجج وأدلة، ما يجعلها اتجاهات محتملة الصواب عند أصحابها. ولما كان الاجتهاد حقاً مكفولاً لأهله فإن ذلك يقتضي احترام تلك الأوجه في الفقه، وعلى المتلقي أن يستبين منها ويختار أحدها لاستحالة الجمع بين المتعارضين في الزمن الواحد للشخص الواحد، مع كون الحق لا يتعدها غالباً. ويكون الاختيار بمعيار الضمير والقلب في البحث عن الأصلح زماناً ومكاناً؛ عملاً بما أخرج الإمام أحمد عن وابصة، أن النبي ﷺ قال له: «استفت قلبك وإن أفنك الناس وأفتوك»، كما أخرج الإمام أحمد برجال ثقات عن أبي ثعلبة الخشني أنه سأل النبي ﷺ عما يحل لي وما يحرم؟ فقال ﷺ:

«البر ما سكنت إليه النفس واطمأن إليه القلب. والإثم ما لم تسكن إليه النفس ولم يطمئن إليه القلب، وإن أفتاك المفتون». وعلى ضوء اختيار الناس من تلك الاتجاهات الفقهية المحتملة في هذه القضية أو غيرها من القضايا الخلافية يجوز لولي الأمر أن ينقل المسألة من ساحة الفقه إلى ساحة الإمارة والقضاء فيختار أحد تلك الأوجه ليحسم الجدل الفقهي ويجمع الناس عليه وجوباً؛ عملاً بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]. وليس معنى اختيار ولي الأمر لأحد الاتجاهات الفقهية المحتملة الصواب أن ما عداها يكون باطلاً في ذاته، بل هي أيضاً محتملة الصواب فقهاً لا قضاءً. بمعنى أنه يجوز لولي الأمر أن ينتقل من اتجاه فقهي إلى اتجاه فقهي آخر إذا بدا له ما يستلزم ذلك من المصالح.

ومساهمة مني في الاستقراء العام لاختيار الناس بين أوجه هذه القضية أرى أن نشأة الابن في بيت أهل العلم أو رجال القضاء تحسب له من جهة اكتسابه مهارات قد لا تتوفر لغيره، كما تحسب عليه من جهة أنه الأولى باختيار معيار المساواة والكفاءة في تولي الوظائف وليس معيار النسب، إذ لو كان معيار النسب له تأثير في التعيين لما كان الأب من رجال العلم أو القضاء. فإذا كان الأب قد وصل إلى منصبه بكفاءته وموهبته فكذلك يجب أن يكون الابن، خاصة وأن فرصته في تحصيل الكفاءة أوفر من حظ أبيه بحكم النشأة، وبهذا يترجح عندي ما ذهب إليه أكثر الفقهاء المعاصرين القائلون بمنع توريث الوظائف الجامعية والقضائية بالمعنى الاصطلاحي، مع ثقتي بأن أبناء رجال العلم والقضاء قادرون على تحصيل الكفاءة الوظيفية بذواتهم لا بأنسابهم. ويحرم على الآباء ملاحقة لجان التعيين بما لهم من حظوة الزمالة من أجل أبنائهم على حساب دفن المواهب المستحقة من عامة المتقدمين. وعلى الآباء أن يستحضروا قول الله عز وجل: ﴿لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ يَفْصَلُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [المتحة: ٣]. وللآباء أن يقولوا لأبنائهم إذا ضغطوا عليهم ما قال رسول الله ﷺ لابنته فاطمة: «يا فاطمة بنت محمد سليني ما شئت من مالي لا أغني عنك من الله شيئاً».



القضية الثانية والعشرون

تولية المسلم الرئاسة في جمهورية غير إسلامية

كان من آثار تنامي الديمقراطية في كثير من دول العالم غير الإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين الميلادي أن برزت إلى الساحة الفقهية قضية جديدة متعلقة بتولية المسلم الرئاسة في جمهورية غير إسلامية. ومن تلك الدول: جمهورية الهند التي انتخبت ثلاثة رؤساء مسلمين في فترات متقاربة «الدكتور زاکر حسین أعوام ٦٧: ١٩٦٩ م، والدكتور فخر الدين علي أحمد أعوام ٧٤: ١٩٧٧ م، والسيد/ أبو بكر زين العابدين عبد الكلام سنة ٢٠٠٢ م، ٢٠٠٧ م»، مع أن المسلمين لا يمثلون إلا نسبة ١٢٪ من إجمالي سكان الهند البالغ عددهم مليار و٢٨ مليوناً «إحصائية ٢٠٠١». ومن تلك الدول أيضاً: جمهورية موريشيوس، وهي الجزر الواقعة في المحيط الهندي، والتي انتخبت السيد/ قاسم يوتيم ليكون أول رئيس مسلم لها في فترتين من ١٩٩٢ : ٢٠٠٢ م، مع أن المسلمين لا يمثلون إلا نسبة ٢٠٪ من إجمالي سكانها البالغ عددهم مليون و ٢٠٠ ألف. والقضية لا تزال بكراً لم يتعرض لها الفقهاء المعاصرون بالبحث - فيما أعلم - ونظراً لأهميتها فقد أجرينا عليها قواعد الاجتهاد الفقهي، وحررنا النزاع في صورة تولية المسلم رئاسة جمهورية غير إسلامية مع احتفاظه بإسلامه والتزامه بدينه، بقصد المشاركة في إقامة الديمقراطية.

وقد تخرج لنا بالنظر الفقهي ثلاثة اتجاهات محتملة:

أظهرها من جهة المصلحة: الجواز.

والثاني من حيث احتمال المفسدة: المنع.

والثالث: التفصيل بحسب وجود مسلمين في الدولة فيجوز وإلا فلا. ويرجع الخلاف

في ذلك إلى أسباب من أهمها:

١ - الاختلاف في مشروعية الديمقراطية، وما يترتب عليها من مشروعية الاستئجار

البيان في القضايا الفقهية المعاصرة

على حراستها. فمن ترجح عنده مشروعية الديمقراطية أجاز حراسة المسلم لها في صورة رئاسة الدولة. ومن ترجح عنده عدم مشروعية الديمقراطية منع ولاية المسلم فيها.

٢- الاختلاف في تكييف وظيفة رئاسة الجمهورية، هل هي في حكم الإمامة العظمى نصبت لإقامة الدين وحراسة الدنيا فيشترط لصحة توليها أن يكون مسلماً وأن تكون بين المسلمين. أو هي في حكم وزارة التنفيذ فيجوز توليها مع اختلاف الدين.

٣- الاختلاف في حكم هجرة المسلم من الديار غير الإسلامية إلى الديار الإسلامية، حيث أوجب ذلك المالكية خلافاً للجمهور. فمن أوجب الهجرة إلى الديار الإسلامية منع إقامة المسلم في الديار غير الإسلامية ولو في وظيفة الرئيس. ومن أجاز إقامة المسلم في الديار غير الإسلامية لم يمنع توليته الرئاسة فيها.

٤- الاختلاف في توجيه المصالح والمفاسد من تولية المسلم للجمهورية غير الإسلامية. فمن ترجحت عنده المصالح في ذلك أجاز تولية المسلم رئاسة الدولة غير الإسلامية. ومن ترجحت عنده المفسدة منع تلك الرئاسة.

وحيث إن قضية «تولية المسلم رئاسة جمهورية غير إسلامية» من القضايا العامة التي يحتاج فيها أولو الأمر وذوو الشأن استبانة آراء الفقهاء؛ لإنارة الرأي العام، والمساهمة في توضيح الرؤى السياسية الشرعية، فإنني أرى اختيار أظهر الاتجاهات القائل بمشروعية تولي المسلم رئاسة جمهورية غير إسلامية؛ لقوة أدلته، ولأنه الاتجاه الذي يحقق مقاصد الشريعة من نجاح المسلمين في خدمة الإنسانية في كل احتياجاتها الحضارية والأخلاقية، ومن تفعيل الدعوة إلى هذا الدين الوسطي الذي يجمع الناس على كلمة سواء. وأما ما يقال من عجز الحاكم المسلم في التغيير إلى الإسلام في الجمهورية غير الإسلامية فهو مردود بقوله تعالى: ﴿فَأَنقُذُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وحسبنا يوسف الصديق - عليه السلام - الذي طلب من فرعون مصر أن يكون وزيره أو نائبه في دولة لم تكن إسلامية حينئذ في شريعة يوسف، عليه السلام، فقال: ﴿أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْهَا﴾ [يوسف: ٥٥].

تولية غير المسلم الرئاسة في جمهورية إسلامية



بدأت قضية «تولية غير المسلم الرئاسة في جمهورية إسلامية» في الظهور بعد ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢م وإلغائها النظام الملكي وإعلان النظام الجمهوري على مبادئ منها: «إقامة حياة ديمقراطية سليمة»، وتم تسجيل ذلك في الدستور الأول بعد الثورة سنة ١٩٥٦م.

والنظام الديمقراطي يفتح الأمل لكل مواطن أن يجتهد ليتمكن من المشاركة في إدارة شئون الدولة ورئاستها دون أن يكون الجنس أو الدين عائقاً. وفي أواخر شهر أغسطس ٢٠٠٧م أعلنت جماعة «الإخوان المسلمون» بمصر عن برنامج حزب تضمن عدم صلاحية غير المسلمين في مصر لرئاستها أو لرئاسة مجلس وزرائها، ونسبت ذلك للشريعة الإسلامية، مما أشعل القضية وفتح مجال البحث الفقهي فيها.

ويتحرر النزاع في صورة رئاسة الجمهورية في دولة إسلامية تجعل السيادة للقانون، ورئيس الدولة أحد منظومتها المؤسسية. أما الإمامة العظمى التي يملك بها صاحبها الولايات الدينية من إمامة الصلوات وقيادة الحج وممارسة الاجتهاد في الدين ونحو ذلك، فهذا بالإجماع عمل ديني لا يتولاه إلا أهل الملة، وهو ما يعرف بولاية الفقيه. ويتفق الفقه - أيضاً، في الجملة، على المختار- أن يتولى غير المسلم الوظائف التنفيذية العليا في الدولة الإسلامية كالوزارة وقيادة بعض فرق الجيش بالشرط العام وهو الصلاحية الفنية. ويبقى محل النزاع في رئاسة غير المسلم للدولة الإسلامية التي اتخذت النظام الجمهوري أساساً لحكمها. حيث ذهب الأكثرون إلى المنع؛ وذهب البعض إلى الجواز، ومن هؤلاء المجيزين الدكتور محمد سليم العوا الأمين العام لاتحاد علماء المسلمين، والشيخ راشد الغنوشي، رئيس حركة النهضة الإسلامية التونسية والمقيم بلندن، والأستاذ مسعود صبري الباحث الشرعي

الباب الثاني في القضايا الفقهية المعاصرة

بالمركز العالمي للوسطية بالكويت، وينسب هذا القول مؤخرًا للدكتور يوسف القرضاوي، ويميل إليه الدكتور محمد عمارة.

ويرجع اختلاف الفقهاء المعاصرين في هذه القضية إلى أسباب من أهمها:

- ١- الاختلاف في طبيعة الوظيفة الرئاسية في الدولة الإسلامية هل هي وظيفة دينية ذات رسالة جهادية في مواجهة غير المسلمين. أم هي وظيفة حياتية ذات رسالة تأمينية إيمارية، فيشترط فيمن يتولاها الحكمة والإبداع ولو لم يكن مسلمًا.
- ٢- الاختلاف في تكييف الموروث التاريخي من رئاسة المسلمين لدولتهم، هل يعد إجماعًا دينيًا يحرم الخروج عليه. أم يعد هذا الموروث قدرًا مراعيًا لمقتضى الحال؛ لما كان عليه غير المسلمين من عصبية دينية واضطهاد للمسلمين.
- ٣- الاختلاف في تكييف رئاسة الجمهورية، هل هي في حكم الإمامة العظمى التي تؤم المسلمين في الجمع والجماعات والحج فيشترط فيمن يتولاها الإسلام. أم أن رئاسة الجمهورية في حكم وزارة التنفيذ التي يجوز لغير المسلم أن يتولاها في الدولة الإسلامية.
- ٤- الاختلاف في حجية الاتفاق الدستوري على النظام الجمهوري الديمقراطي هل هو اتفاق باطل لمخالفته ظاهر النصوص الشرعية المانعة من تولية غير المسلمين على المسلمين. أم أنه عقد صحيح واجب الوفاء؛ لأن المسلمين عند شروطهم.
- ٥- الاختلاف في تكييف العلاقة بين المسلمين وغيرهم في الدولة الإسلامية، هل هي علاقة موالة وذمة واستعلاء تجعل المسلمين نصراء أو أولياء على غيرهم. أم أن العلاقة بين المسلمين وغيرهم في الدولة الإسلامية تقوم على الشراكة والمساواة، فيجوز أن يتولى الحكم أكثر الشركاء عطاء وخدمة في حراسة الأمن والتمكين للإعمار ولو لم يكن مسلمًا.

وقد كان ذكرنا للاتجاهين الفقهيين في قضية «تولية غير المسلم الرئاسة في جمهورية إسلامية» من باب التقدير والتكريم لأصحابها الذين نجحوا في ممارسة الاجتهاد لإحدى أخطر القضايا المستجدة بالعمق الفقهي الذي كان عليه أئمة المذاهب والسلف الصالح، حيث أبانوا بالتأصيل والتدليل والتحليل ما يخطر ببال طالب الحكم الشرعي بالحجة والبرهان؛ ليختار من يختار عن بيته، ومن قدر عليه اختياره فليعذر أصحاب الاتجاهين ليجمع خيرهما، فإن كل اتجاه كان يرى الحق مع اجتهاده، ولا يزال يرى غيره معذورًا؛ لتكافؤ الأوضاع المؤثرة في الحكم.

وحيث إن قضية «تولية غير المسلم الرئاسة في جمهورية إسلامية» من القضايا العامة والخطيرة؛ لتعلقها بالعاطفة الدينية فإن الحاجة لأولي الأمر تزداد لاستبانة آراء الفقهاء المعاصرين فيها؛ لإنارة الرأي العام صاحب الشأن في القضية. وإنني أرى أن يترك الرأي العام للاختيار الحر في صناديق الاقتراع دون تأثير أو توجيه من علماء أو أمراء؛ لأن أمر الرئاسة مبناه التراضي العام وليس التعبد، والفقه قدم ما عنده من أوجه ظاهرة أو محتملة. فلا حرج على من اختار المرشح المسلم العادل؛ لظاهر الأدلة. ولا ضرر على من منح صوته لمرشح غير مسلم يرى فيه الأمل لإقامة العدل والأمن أكثر من غيره من سائر المرشحين؛ لما تحتمله الأدلة بشرط أن يكون اختيارًا حرًا حقيقيًا على أساسين.

الأول: أن الرئاسة في النظام الجمهوري عمل تنفيذي شأن سائر الوظائف الفنية يخضع صاحبها للمساءلة، ويلتزم بضوابط الوظيفة الرسمية والعرفية، بخلاف الإمامة العظمى التي تحتاج إلى فقيه بارع وليس مجرد موصوف بالإسلام.

الثاني: أن العلاقة بين المسلمين وغيرهم في الدولة الإسلامية قائمة في الأصل على الشراكة والمساواة دون الاستعلاء، ويراعى التفاوت الديني في الوظائف العبادية المحضة التي يشترط في صحتها نية خاصة كالصلاة والحج.

ويجب التحذير من أن الاستقواء ببعض نصوص الشرع تحميلاً وليس تصريحاً لجعل وظيفة رئاسة الدولة وظيفه دينية عبادية وليست وظيفة تعاقدية رضائية سيسعلها عصبية جاهلية؛ إذ من حق غير المسلمين أن يعاملوا المسلمين بالمثل فيرفضون من يرأسهم من غير ملتهم - كما ينادي بذلك بعض المتطرفين منهم - وتكون فتنة مهلكة، والعياذ بالله تعالى. هذا بالإضافة إلى أن الاستقواء بالمفهوم من بعض نصوص الشرع لمنع اختيار الناس رئيسهم من غير المسلمين يتعارض مع منطوق الشرع في مقاصده المؤكدة التي تعظم مبدأ التراضي وحرية الاختيار؛ لأن الرضا سبيل لاستقامة الأمور ومنع الفتن. وللمسلمين - كما لغيرهم - الحق في المنافسة الشريفة لإثبات الصلاحية في تولي رئاسة الجمهورية بما يقنع عقول الناس ليختاروا من يحقق لهم آمالهم من الأمن والإعمار. وأما الدين فحراسته بالموعظة الحسنة التي تتمكن في قلوب المؤمنين وعقولهم؛ وليس بسيف السلطان، وصدق الله حيث يقول: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦]. ومع ذلك فإن المسلمين يملكون نصوصاً شرعية إعجازية، ليست عند غيرهم، تبث روح الأخوة الإنسانية، وتدعو إلى العالمية على مبادئ الرحمة والعدل بما يعجب الآخر. لو أحسن المسلمون فقهها والعمل بموجبها لملكوا وظائف الرئاسات في العالم برضا الناس واختيارهم دون الاستعلاء عليهم. قال تعالى: ﴿قُلْ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨].



القضية الرابعة والعشرون

تولية المرأة الوزارة والمناصب القيادية



انطلقت حركة تحرير المرأة بدعوتها إلى الخروج بصفة جماعية إلى طلب العلم وممارسة العمل والتكسب في العالم الإسلامي من مصر في مطلع القرن العشرين الميلادي. وما انفك الفقهاء المعاصرون من دراستها إلا وبرزت إلى الساحة قضية «تولية المرأة الوزارة والمناصب القيادية»، وساعد على ظهورها - بعد نجاح المرأة في إثبات وجودها - صدور الدستور المصري الأول سنة ١٩٢٣م الذي نص على أن: «المصريين لدى القانون سواء، وإلهم وحدهم تعهد الوظائف العامة مدنية كانت أو عسكرية .. ويشترط في الوزير أن يكون مصرياً». وجاء من بعده الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة ١٩٤٨م والذي تقرر فيه: «استحقاق كل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في بلاده»، وجاءت الدساتير المصرية بعد ذلك لتأكيد هذا الحق، حتى نص الدستور الصادر سنة ١٩٧١م على أنه: «لا تمييز بين المواطنين في الحقوق والواجبات العامة بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة». وتولت المرأة المصرية كثيرًا من المناصب القيادية في العصر الحديث، ومن أوائل تلك القيادات: السيدة نبوية موسى، أول ناظرة للمدرسة المحمدية الابتدائية للبنات بالفيوم سنة ١٩٠٩م. والدكتورة سميرة موسى، أول عالمة ذرة مصرية ومؤسسة هيئة الطاقة الذرية بعد إعلان دولة إسرائيل سنة ١٩٤٨م. والأستاذة أمينة السعيد، أول صحفية ترأس تحرير «مجلة حواء» سنة ١٩٥٤م. والدكتورة حكمت أبو زيد، أول وزيرة في مصر والوطن العربي، تولت وزارة الشؤون الاجتماعية سنة ١٩٦٢م. وكثير غيرهن في مجالات شتى. وقد تحرر النزاع عند الفقهاء المعاصرين في صورة تولية المرأة منصبًا وزارياً أو قيادياً من دون ضرورة أو ضرر يتعلق بحقوق الله أو بحقوق الأدميين. وانقسم الفقهاء في ذلك إلى فريقين أحدهما يجيز، والآخر يمنع.

ويرجع الخلاف في هذه القضية إلى أسباب كثيرة، من أهمها:

١- الاختلاف في حكم خروج المرأة للعمل أصلاً. فمن رآه محظوراً منع تولية المرأة الوزارة وما دونها. ومن رآه مشروعاً احتمل عنده جواز تولية المرأة الوزارة؛ لكونها من الوظائف التنفيذية، واحتمل المنع؛ لكون الوزارة من الولايات العامة.

٢- الاختلاف في مفهوم القوامة وتعارضه مع تولية المرأة الوزارة أو منصباً قيادياً. فمن رأى هذا التعارض؛ لأن القوامة عنده رئاسة منع تولية المرأة. ومن رأى عدم التعارض؛ لأن القوامة عنده نصرة وإنفاق أجاز تولية المرأة.

٣- الاختلاف في تكييف العمل الوزاري أو القيادي، هل يدخل في حكم الولاية العامة؛ لأنه بعض منها، والبعض في حكم الكل، فلا يجوز للمرأة توليه. أو لا يدخل في حكم الولاية العامة؛ لأنها كل لا يتجزأ، فيجوز للمرأة توليه.

٤- الاختلاف في تقديم دليل «سد الذرائع» على دليل «المصلحة المرسلة». فمن قدم «سد الذرائع» ترجح عنده منع تولية المرأة الوزارة ونحوها خشية الفتنة والفساد. ومن قدم «المصلحة المرسلة» ترجح عنده جواز تولية المرأة الوزارة ونحوها؛ للاستفادة من طاقاتها في رسالة الإسلام الإيمانية.

وقد استعرضنا بكل أمانة الاتجاهين الفقهيين الواردين على القضية بالمنع والجواز؛ إجلالاً لأصحابها الذين أثروا الفقه، وأحيوا سنة الاجتهاد في إحدى القضايا المعاصرة، فهم جميعاً أصحاب أجر عند الله تعالى، وإن كان أصحاب أحد الاتجاهين - بدون تعيين - متميزاً بأجر زائد مكافأة لموافقة اجتهاده الحق المستور علينا والمستكن في علم الله سبحانه. وهذا الستر الإلهي للقول الصائب تشريع للعمل بالاتجاهين حسب اختيار من يختار وفق ارتياح ضميره وتوجه قلبه؛ لما أخرجه الإمام أحمد عن وابصة بن معبد، أن النبي قال له: «استفت قلبك وإن أفنك الناس وأفتوك»، كما أخرج الإمام أحمد برجال ثقات عن أبي ثعلبة الخشني، أنه سأل النبي ﷺ عما يحل لي وما يحرم؟ فقال ﷺ: «البر ما سكنت إليه النفس واطمأن إليه القلب. والإثم ما لم تسكن إليه النفس ولم يطمئن إليه القلب، وإن أفنك المفتون».

وليس على من يختار اتجاهًا أن يتحول إلى الاتجاه الآخر متى تغيرت قناعته، فقد كان للإمام الشافعي مذهبًا في العراق، وعندما جاء مصر جدد مذهبه. وفي مسألتنا كان الشيخ محمد الغزالي من أشد أنصار المانعين لتولي المرأة الوزارة والمناصب القيادية سنة ١٩٥١م، وصار من أشد أنصار المجيزين للمرأة أن تكون في منصب وزاري أو قيادي بحسب كفاءتها سنة ١٩٨٦م. والفقه يعذر أصحاب الاجتهاد في الاتجاهين، كما يعذر من تبعهما. ولا يعطي الفقه حقًا لأحد المجتهدين أن ينكر على مجتهد آخر، وإن فتح باب المناقشة للتناصح. ويجيز الفقه لولاية الأمور وحدهم الحق في توحيد العمل بإحدى الفتاوى المختارة عند المصلحة، مع قبول تغير هذا الاختيار عند المقتضى. وحيث إن قضية «تولية المرأة الوزارة والمناصب القيادية» من القضايا العامة التي يحتاج أولو الأمر وذوو الشأن فيها استبانة آراء الفقهاء المعاصرين؛ لدراسة الاتجاهات المختلفة، وتوجيه السياسة العامة على ضوءها، فإنني أرى اختيار ما ذهب إليه أكثر الفقهاء المعاصرين من مدرسة التجديد التي يمثلها - في هذه القضية - الشيخ محمد الغزالي والدكتور يوسف القرضاوي والدكتور عبد الكريم زيدان، وغيرهم. القائلون بجواز تولي المرأة الوزارة والمناصب القيادية إذا كانت هي الأصلح من وجهة نظر ذوي الشأن واجتهادهم؛ لقوة أدلة هذا الاتجاه. ولأن القوامة لا تعني الرئاسة وإنما تعني البذل والعطاء، أو تعني انتصار الإنسان على نفسه، كما قال ابن عجيبة في تفسيره «البحر المديد». كما أن الشرع لا يمانع من تدوير الولاية بين الرجال والنساء بحسب المصلحة المتوخاة؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١]، وما أخرجه الشيخان عن ابن عمر، أن النبي ﷺ قال: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته». ثم إن الوزارة والمناصب القيادية في حكم إجارة الأشخاص وليس في حكم الإمامة الكبرى. كما أن تمكين المرأة من تولي الوزارة والمناصب القيادية يجمع عنصري الإنسانية في رسالة الإعمار التي تحتاج إلى الرجال والنساء على السواء، وإهمال أحد هذين العنصرين فيه إهدار للطاقات والمواهب؛ لمجرد شبهة تبدد بالخبرة والزمن.



القضية الخامسة والعشرون

تولية المرأة رئاسة الجمهورية في دولة إسلامية



لم تقف حركة تحرير المرأة التي بدأت في العالم الإسلامي من مصر في مطلع القرن العشرين الميلادي عند دعوتها للخروج تحصيلًا للعلم وطلبًا للعمل، وما تبع ذلك من مطالبها بتولي الوزارة والمناصب القيادية التي حصلت عليها في النصف الثاني من القرن العشرين، بل تطورت الحركة النسائية تطورًا طبيعيًا، وصارت تطمح في أحقية المرأة لتولي رئاسة الدولة بمجرد أن أتيحت لها الفرصة بإسقاط الملكية وإعلان النظام الجمهوري، وصدور الدستور الذي يمنح المصريين الترشح لانتخابات رئاسة الجمهورية في مطلع القرن الحادي والعشرين، وتقدمت المرأة بالفعل في صورة الدكتورة نوال السعداوي للانتخابات الرئاسية الأولى في التاريخ المصري سنة ٢٠٠٥م. وكانت السيدة ميجاواتي سوكارنو قد انتخبها شعبها الأندونيسي سنة ٢٠٠١ : ٢٠٠٤م كأول سيدة تتولى رئاسة واحدة من أكبر الجمهوريات الإسلامية. وحدث أن أعلن «الإخوان المسلمون» في مصر عن برنامج حزبهم سنة ٢٠٠٧م الذي نص على عدم أحقية المرأة لرئاسة الجمهورية، ونسب ذلك إلى اتفاق الفقهاء المسلمين مما أثار القضية من جديد، وعمل على تعميق البحث فيها، فقد كان بعض الفقهاء المعاصرين قد تناولها في هدوء، وتدرج في أقواله على عدة عقود من الزمن في قرابة أربعين سنة، مثل الشيخ محمد الغزالي الذي أصدر كتابه «من هنا نعلم» سنة ١٩٥١م وكان من أشد أنصار المانعين لتولية المرأة الوزارة والمناصب القيادية فضلًا عن رئاسة الجمهورية. وفي سنة ١٩٨٦م أصدر كتابه «سر تأخر العرب والمسلمين» الذي أجاز فيه بقوة أحقية المرأة في تولي الوزارة والمناصب القيادية عدا رئاسة الدولة. وفي سنة ١٩٨٩م أصدر كتابه «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» الذي تحول فيه عن خبرة وتعمق إلى القول بأحقية المرأة في تولي كل المناصب المعاصرة حتى رئاسة الجمهورية. ولا يزال الفقه المعاصر بين اتجاهاين المنع والجواز في القضية.

ويرجع السبب في الخلاف إلى عدة أسباب بعضها يقترب من أسباب اختلاف الفقهاء في تولية المرأة للوزارة، نذكرها هنا دون الإحالة تيسيراً على القارئ الكريم، ومن أهم تلك الأسباب:

١ - الاختلاف في دلالة بعض النصوص الشرعية على تولية المرأة للرئاسة. فمن رأى تلك الدلالة قال بجواز تولية المرأة. ومن لم ير هذه الدلالة، أو رأى دلالة المنع أظهر قال بعدم جواز تولية المرأة للرئاسة.

٢ - الاختلاف في مفهوم القوامة وتعارضه مع تولية المرأة للرئاسة. فمن رأى التعارض؛ لأن القوامة عنده رئاسة منع تولية المرأة. ومن رأى عدم التعارض؛ لأن الولاية عنده نصرة وإنفاق أجاز تولية المرأة.

٣ - الاختلاف في تكييف العمل الرئاسي، هل يدخل في حكم الولاية العامة أو الإمامة الكبرى؛ لأنه بعض منها، والبعض في حكم الكل، فلا يجوز للمرأة توليه. أو لا يدخل في حكم الولاية العامة؛ لأن الولاية كل لا يتجزأ، وإنما يدخل في حكم إجارة الأشخاص، فيجوز للمرأة توليه.

٤ - الاختلاف في تقديم دليل «سد الذرائع» على دليل «المصلحة المرسلية». فمن قدم «سد الذرائع» ترجح عنده منع تولية المرأة خشية الفتنة والفساد. ومن قدم «المصلحة المرسلية» ترجح عنده جواز تولية المرأة للاستفادة من طاقاتها في رسالة الإسلام الإصلاحية. وبهذا التأصيل الفقهي يثبت قول المجيزين كما يثبت قول المانعين، ولا يملك أحد الاتجاهين أن يتهم الآخر بالبطلان، وإنما أقصى ما يملك أحدهما على الآخر أن يقول بما قال الإمام الشافعي: «قولي صواب يحتمل الخطأ، وقول غيري خطأ يحتمل الصواب». فتبقى مشروعية العمل بالاتجاهين معاً بحسب اختيار الناس وقناعاتهم؛ لما أخرج الإمام أحمد عن وابصة بن معبد، أن النبي ﷺ قال له: «استفت قلبك وإن أفنك الناس وأفتوك»، كما أخرج الإمام أحمد برجال ثقات عن أبي ثعلبة الخشني، أنه سأل النبي ﷺ عما يحل لي وما يحرم؟ فقال ﷺ: «البر

ما سكنت إليه النفس واطمأن إليه القلب. والإثم ما لم تسكن إليه النفس ولم يطمئن إليه القلب، وإن أفتاك المفتون». ومع ذلك فإنه يجوز لأولياء الأمور جمع الناس - المولى عليهم - على كلمة سواء لمصلحة مرجوة باختيار أحد الاتجاهات الاجتهادية وتعيينه، دون أن يؤثر ذلك في صلاحية الاتجاهات الأخرى للعمل بها في أزمته أو أمكنة أخرى.

وحيث إن قضية «تولية المرأة رئاسة الجمهورية في دولة إسلامية» من القضايا العامة التي يحتاج فيها أولو الأمر وذوو الشأن استبانة آراء الفقهاء المعاصرين للاسترشاد بها في القرارات السياسية، فإنني أرى أن يترك الرأي العام للاختيار الحر في صناديق الاقتراع دون تأثير أو توجيه من علماء أو أمراء؛ لأن أمر الرئاسة مبناه التراضي العام وليس التعبد، والفقهاء قدم ما عنده من أوجه ظاهرة أو محتملة. فلا حرج على من اختار مرشح الرئاسة من الرجال؛ لظاهر الأدلة. ولا ضير على من منح صوته لمرشح الرئاسة من النساء اللاتي يرى فيهن الأمل لإقامة العدل والأمن أكثر من غيرها من سائر المرشحين ذكوراً أو إناثاً؛ لما تحتمله الأدلة بشرط أن يكون اختياراً حرّاً على أساس أن كل المناصب في هذا العصر لم تعد ذات سلطة تقديرية أو تفويضية مطلقة، كما كان الأمر قبل الدولة الحديثة التي تعتمد على التقنين والتقييد والتسجيل، مما يجعل الوظائف الرئاسية في الدولة، أو بين مجموعة من الدول، أو حتى رئاسة الأمم المتحدة، في حكم إجارة الأشخاص مدة معينة. ولا خلاف عند الفقهاء على جواز استئجار الرجال والنساء على السواء للقيام بأعمال محددة في حدود الضوابط العامة للمشروعية.

أما الحديث عن الإمامة العظمى التي تجمع سلطات الحكم التنفيذية والتشريعية والقضائية في يد الحاكم، وما يترتب على ذلك من اشتراط الذكورة فيه، فقد بات سراً، ولا يعدو الحديث عنه إلا تراثاً، وعلى المسلمين ألا يضيعوا وقتاً أكثر مما ضاع، ولينظروا إلى الأمام.



القضية السادسة والعشرون

عصمة جغرافيا النيل ومكاسبه التاريخية

في النظر الفقهي

المقصود بعصمة جغرافيا النيل ومكاسبه التاريخية: حماية وضع نهر النيل بحسب الطبيعة المخلوقة، وما ترتب عليه من مكاسب مستقرة عند الناس. وقد أثرت هذه القضية بعد مطالبة إسرائيل بحصة من مياه النيل عبر الحدود المصرية باسم التطبيع المنصوص عليه في معاهدة السلام «كامب ديفيد» سنة ١٩٧٩م، وعندما لم تجد استجابة مصرية اتخذت سياسة بث الفتن بين دول حوض النيل، وتقدمت لدول منابه بعروض تمويلية لإنشاء مشاريع استثمارية قد تغير من طبيعة مجرى النيل أو يكون من شأنها أن تقلل حصة دول مصبه منه. بما يستوجب على الفقهاء تقديم الأوجه الشرعية في القضية لتحسين المسلمين من الانزلاق في هاوية الفتن أو الابتزاز.

ويرجع الخلاف في هذه القضية إلى أسباب من أهمها:

- ١- أن النيل ليس من حضارة أو صنع الإنسان حتى يدعي ملكيته أو التصرف فيه، وإنما هو ظاهرة طبيعية استقرت عليها أوضاع إنسانية تجعلها شريكة في الطبيعة. ولكنها طبيعة مختلفة الوظائف؛ إذ توجد منطقة لاستقبال الأمطار، ومناطق يجري فيها مياه الأنهار فيما يعرف بحوض نهر النيل.
- ٢- أن النيل لا يقع في دولة واحدة، وإنما يشترك فيه تسع دول. وهذا الاشتراك الدولي في حوض النيل قد يفضي إلى التنازع لسبب أو آخر، ولذلك أضيف إلى دول حوض النيل التسع دولة إريتريا لتقوم بدور المراقب.
- ٣- أن المتغيرات السكانية والسياسة والحضارية كثيرًا ما تدفع الإنسان إلى معالجة الطبيعة وتغيير ما استطاع منها، ومن ذلك ما يتعلق بمجاري النيل الطبيعية بإنشاء السدود والمجاري الصناعية على غير الجغرافيا الطبيعية.

٤- أن الأطماع الإسرائيلية تمتد من أجل الوصول إلى مياه النيل، ولو كان على حساب تغيير الجغرافيا والتاريخ، وإذا لم يحدث فقد طرحت فكرة «تدويل مياه الأنهار». وقد انتهينا في دراستنا لقضية: «عصمة جغرافيا النيل ومكاسبه التاريخية» إلى ثلاثة اتجاهات فقهية:

أحدها: جرى عليه العمل قرابة قرن من الزمان، وهو أن دول حوض النيل هي صاحبة القرار في ترتيب مكاسبهم وتقسيم حصصه بشرط حصول الإجماع بينهم حتى لا تضار دول المصب.

والاتجاه الثاني: يرى منع التدخل البشري في ترتيب مكاسب نهر النيل وتركه هبة للطبيعة باعتباره جزءاً من المحميات البيئية.

والاتجاه الثالث: يرى جواز التدخل البشري في ترتيب مكاسب نهر النيل باعتباره مسخراً لخدمة الإنسان ويجرى عليه ما يجري على سائر المسخرات للإنسان.

وقد يكون كل اتجاه من تلك الاتجاهات صحيحاً في ذاته؛ لاستناده إلى حجج شرعية معتبرة. ونظراً لحداثة القضية واحتياجها إلى الاستقراء العام لتمكين أولي الأمر من الحسم واتخاذ الوجه المناسب، فإنني أختار ما ذهب إليه الأكثرون من جعل «عصمة جغرافيا النيل ومكاسبه التاريخية» مرهونة بحق دول حوضه، فإن اتفقت على التغيير فلها ذلك، وإلا فتبقى العصمة هي الأمان من الضرر أو الإضرار؛ وذلك لقوة حججهم، ولأنه الاحتمال الأقرب إلى التطبيق، كما أنه يتفق مع مقاصد الشريعة من تكريم الإنسان بتسخير الطبيعة له وليس بتسخير الإنسان لحماية الطبيعة، في ظل مقصد شرعي آخر وهو التعاون بين البشر في مصالحهم المشتركة مهما اختلفت عقائدهم وألوانهم، كما قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٢]، وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: ١٣]. وإنما كان شرطنا في ذلك هو حصول الإجماع بين دول حوض النيل؛ لمنع الضرر أو الإضرار بين المشتركين الحقيقيين في حوض النيل. وإذا استحال الإجماع فللدول المضرورة حق طلب التعويض واتخاذ ما تملك من أساليب آمنة لتعويضها.



— الحجية الشرعية لإجماع دول حوض النيل على اتفاقية تقسيم حصص مياهه وإجراءات تعديلها

القضية السابعة والعشرون

الحجية الشرعية لإجماع دول حوض النيل

على اتفاقية تقسيم حصص مياهه وإجراءات تعديلها



كان العمل جارياً في مياه النيل منذ فجر التاريخ على استقبال مصر وأهلها سيول وفيضانات ومجرى منابع النيل الطبيعية، وكان الاعتقاد أنه هبة الطبيعة المخلوقة لمصر. ولم يرتض العلماء التسليم بهذا الوهم، فانشغلوا بالبحث عن منابعه إلى أن تحقق الأمل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي باكتشاف المنابع الأصلية لنهر النيل، وهي بحيرة فيكتوريا جنوب شرق أفريقيا، وبحيرة تانا وسط شرق أفريقيا، وأنه يجري إلى الشمال ليصب في البحر الأبيض المتوسط، وبذلك تشترك تسع دول في حوضه، وهي: تنزانيا ورواندا وبوروندي والكنغو الديمقراطية وكينيا وأوغندا وأثيوبيا والسودان ومصر.

وبعد نجاح الثورة الصناعية في أوروبا واحتياج حكوماتها إلى تسويق المنتجات وجلب المواد الخام حدث غزوها الاستعماري لدول آسيا وأفريقيا في أواخر القرن التاسع عشر، وكان من ذلك استعمار بريطانيا لأربع دول من حوض النيل وهي مصر والسودان وأوغندا وكينيا، واستعمار ألمانيا لثلاث دول من حوض النيل وهي تنزانيا ورواندا وبوروندي، واستعمار بلجيكا لدولة من دول حوض النيل وهي الكونغو الديمقراطية التي كانت تعرف باسم زائير، وبقيت أثيوبيا وهي إحدى الدول التسع لحوض النيل مستقلة. وأدركت الدول المستعمرة لدول حوض النيل (بريطانيا وألمانيا وبلجيكا) أهمية مياهه واستخدامها سلاحاً قتالياً ومصدراً لتوليد الطاقة الكهربائية بفضل العلم، فظهر -لأول مرة- ما يعرف باتفاقيات المياه بين دول حوض النيل، والتي كان يمثلها في التوقيع المفوض من قبل المستعمر. وكان آخر تلك الاتفاقات ما وقع في شهر مايو سنة ١٩٢٩م بين مصر الحاصلة على الاستقلال سنة ١٩٢٢م وإنجلترا بصفتها المعبرة عن إرادة دول حوض النيل تحت احتلالها، وكان من بين بنود هذه الاتفاقية أنه: «يتمنع على دول المنابع إقامة سدود أو ما من شأنه إنقاص مقدار المياه

الذي يصل إلى مصر بدون موافقتها المسبقة ، ويجوز لمصر إقامة أعمال في السودان على النيل وفروعه لزيادة مياه النيل لمصلحة مصر». كما تقرر في هذه الاتفاقية أن حصة مصر من مياه النيل ٥٥,٥ مليار م^٣. وبعد الحرب العالمية الثانية «١٩٣٩: ١٩٤٥ م» حصلت دول حوض النيل على الاستقلال تدريجيًا، واحتاجت تلك الدول إلى زيادة حصصها ونفوذها على مياه النيل بسبب الزيادة السكانية التي عمت دول الحوض، فضلًا عن مشاريع الطاقة والتنمية الشاملة؛ خاصة وأن هناك يدًا إسرائيلية خفية تنخر وتعبث للإضرار بمصالح مصر والسودان من أجل ابتزازهما وأخذ حصة من مياه النيل، فأعلنت أكثر دول المنبع رفضها حجية اتفاقات دول حوض النيل المبرمة بشأن تقسيم حصص المياه إلا أن هذا الرفض كان مجرد رفض سياسي إلى أن حدث يوم الجمعة الرابع عشر من مايو ٢٠١٠ م أن وقعت أربع دول من دول المصب هي أثيوبيا وأوغندا ورواندا وتنزانيا، على اتفاقية إطارية جديدة من جانب واحد بشأن تقسيم حصص مياه النيل، وبعد أيام وقعت كينيا على تلك الاتفاقية، ومن المنتظر توقيع باقي دول المنبع على تلك الاتفاقية الأحادية في مواجهة دول المصب التي مُنحت مهلة سنة للتوقيع عليها وإلا كانت نافذة في مواجهتها. واختلف الفقه في حجية تلك الاتفاقية الإطارية بين الإثبات والنفي والتفصيل بحسب دخول طرف أجنبي من عدمه. ويرجع الخلاف في ذلك: إلى عدة أسباب من أهمها:

١- الاختلاف في مساواة دول حوض النيل في الحقوق المتعلقة به، أو تفضيل دول المنبع باعتبارها المصدرة أو المانحة، أو تفضيل دول المصب باعتبارها الأضعف والأكثر تضررًا.

٢- الاختلاف في حجية الإجماع الواقع بين دول حوض النيل سنة ١٩٢٩ م بسبب أن الذي قام بالتوقيع عليه هو الدول المستعمرة «إنجلترا وألمانيا وبلجيكا» وليست دول حوض النيل بإرادتها الحرة.

٣- الاختلاف في حجية اتفاقية دول حوض النيل على تقسيم مياهه سنة ١٩٢٩ م دون تعديل تقتضيه التغيرات السكانية والحضارية، خاصة مع تضمن تلك الاتفاقية شروطًا تعسفية لصالح مصر تعطيها الحق في منع إقامة أي مشاريع على نهر النيل في دول المنبع من شأنها أن تقلل حصة مصر دون أن يكون لدول المنبع حق مماثل.

— الحجية الشرعية لإجماع دول حوض النيل على اتفاقية تقسيم مياهه وإجراءات تعديلها
وقد فصلنا الأوجه الفقهية المحتملة في هذه القضية، والتي يرى أحدها:

الوجه الأول: حجية ما اتفق عليه بإجماع دول حوض النيل سنة ١٩٢٩م؛ عملاً بالإجماع
واستقراراً للأوضاع، وحماية للطرف الأضعف.

والوجه الثاني: يرى عدم حجية إجماع دول حوض النيل على اتفاقيتهم؛ لبطلان الإجماع
الذي وقع بإرادة المستعمر وليس بإرادة تلك الدول الحرة، كما أنه يتضمن شرطاً تعسفياً
لصالح دول المصب، وليس في صالح دول المنبع مع مركزها الأقوى باعتبارها دولاً مانحة.

والوجه الثالث: جمع بين الوجهين السابقين باختلاف الأحوال، فإن كان الأمر خالصاً بين
دول حوض النيل فالاتفاقية ليست حجة، لإمكانهم تعديلها. أما إن كان الحال قد دخل فيه
طرف أجنبي يفسد دول حوض النيل بعضهم على بعض فإن الاتفاقية تكون حجة لأنها
الأصل. وكل وجه من تلك الأوجه الثلاثة يحتمل الصحة والصواب في ذاته؛ لاستناده إلى
حجج شرعية معتبرة، ونظراً لحداثة القضية واحتياجها إلى الاستقراء العام لتمكين أولي الأمر
من الحسم واتخاذ الوجه المناسب، فإنني أرى اختيار ما ذهب إليه أصحاب الاحتمال الأول
القائلون بحجية إجماع دول حوض النيل على اتفاقيتهم في تقسيم مياهه وإجراءات تعديلها؛
لقوة حججهم، ومنعاً من الانفلات أو الخروج على الشرعية أو الحضارة الإنسانية إلى حرب
لا تبقي ولا تذر. ومع ذلك فإنه يجب على دول حوض النيل أن تلتزم مع بعضها البعض بما
يحقق مصالح شعوبها وألا تمكن لطرف أجنبي أن يفسد الود والتراحم بينها، وعلى دول
المصب أن تقدم شيئاً من التسامح لدول المنبع؛ ليدوم الوفاء بين دول حوض النيل، فقد
أخرج الحاكم وصححه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «من كان هيناً لنا قريباً حرمه الله على
النار»، وأخرج أحمد برجال الصحيح إلا مهدي بن جعفر، عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال:
«اسمع بسمع لك».



البدائل الشرعية لمواجهة استقواء دول منابع النيل وإعلان اتفاقيتهم الإطارية المعطشة لدول مصبه

القضية الثامنة والعشرون

البدائل الشرعية لمواجهة استقواء دول منابع النيل

وإعلان اتفاقيتهم الإطارية المعطشة لدول مصبه



كان لاستقواء دول منابع النيل في مطلع القرن الخادي والعشرين الميلادي بالتمويل الإسرائيلي لإنشاء مشاريع استثمارية على مياه النيل من شأنها أن تؤثر بالتعطيش لدول مصبه، وخاصة مصر التي تعتمد بنسبة ٩٥٪ من مواردها المائية على نهر النيل، أن أعلنت دول منابع النيل في منتصف شهر مايو ٢٠١٠م عن اتفاقيتهم الإطارية المعطشة لمصر والتي تعطي للدول الأجنبية عن دول حوض النيل لمجرد استثمارها بأموالها في دول منابع النيل حقاً عليه بما تسبب في أزمة حقيقية بين دول حوض النيل «المنبع والمصب»، ومن هنا نشأت قضية البدائل أو الخيارات الشرعية لمواجهة هذا الاستقواء. ونظرًا لسعة الفقه الإسلامي ومرونته فقد وجدناه محتملاً لثلاثة اتجاهات:

أحدها: يرى أن يواجه الاستقواء بمثله؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾

[الشورى: ٤٠].

والثاني: يرى المواجهة بالقوة الناعمة عن طريق بذل الاستثمارات من دول المصب في دول

المنابع حتى تستغني عن الدول الأجنبية؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾

[المائدة: ٢].

والثالث: يرى الجمع بين الاستقواء والبذل؛ جمعًا بين المعاملة بالمثل والتعاون. ويرجع الخلاف الفقهي إلى أسباب كثيرة، من أهمها:

- ١ - الخلاف في طبيعة العلاقة بين دول حوض النيل، هل تقوم على معنى الشراكة بحيث يكون لكل شريك حق في مواجهة الآخر لانتزاع حقه، أو تقوم على معنى الهبة من دول المنبع إلى دول المصب بحيث لا تملك دول المصب سوى الدبلوماسية والأساليب الناعمة لاستمرار حصولها على خير دول المنبع.

٢- الخلاف في حجية اتفاقية حوض النيل سنة ١٩٢٩م بشأن تقسيم حصص مياه النيل فيما بينهم، ومن له حق تعديلها.

٣- تعارض حق دول المنبع التي تعتبر استقبالتها للأمطار مانعاً لها حق الاختصاص عليه، مع حق دول المصب التي تعتبر جريان مياه الأمطار في مجرى النهر حقاً تاريخياً لها.

٤- الخلاف في استحقاق دول منابع النيل ما يفيض عن حاجة دول المصب من الغاز الطبيعي مقابل استحقاقها ما يفيض عن حاجة دول المنابع من المياه؛ لقياس الغاز الطبيعي على المياه الطبيعية.

ولم نورد الاتجاهات الفقهية المختلفة في القضية لكي نصصح أحدها ونبطل الباقي، فكلها اتجاهات محتملة الصواب لاستنادها على أدلة شرعية ومقاصد مرعية. ونظراً لحداثة القضية واحتياجها إلى الاستقراء العام لتمكين أولي الأمر من الحسم واتخاذ الوجه المناسب فإنني أرى اختيار الاتجاه الثالث الذي يجمع ما بين الاستقواء والدبلوماسية (القوة الناعمة) واتخاذ الأسباب المرشدة لاستهلاك المياه وتخزينها كبدائل شرعية لمواجهة استقواء دول منابع النيل، وإعلان اتفاقيتهم الإطارية المعطشة لدول مصبه، وذلك لتعدد البدائل في هذا الاتجاه مما يقوي احتمال صحته وصوابه.



مكافحة الاتجار بالبشر بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي

المقصود بقضية الاتجار بالبشر في الاصطلاح القانوني: كل تصرف بطريق القوة الخشنة أو الناعمة يقع على إنسان بقصد استغلال جسده فيما يمس حياته أو حريته أو كرامته في داخل البلاد أو عبر حدودها الوطنية. وأكثر ما يكون هذا الاتجار في النساء والأطفال وعديمي الأهلية وسائر الضعفاء.

ويرجع النظر القانوني لمكافحة الاتجار بالبشر إلى تفعيل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في العاشر من ديسمبر سنة ١٩٤٨م، وقد جاء في مادته الثالثة على أنه: «لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه».

وقد تأخرت مصر في إصدار قانون لحماية الإنسان من استغلال جسده حتى ظهرت الجريمة المنظمة عبر الحدود والمستغلة للنساء والأطفال وعديمي الأهلية وسائر الملجأين، وتربحت تلك العصابات الملايين من وراء استغلال النساء في الجنس، والأطفال في التهريب، وتجارة الأعضاء البشرية. فصدر مؤخراً القانون المصري رقم ٦٤ لسنة ٢٠١٠م بشأن مكافحة الاتجار بالبشر، وقد عرفته مادته الثانية بأنه: «الاستغلال في أعمال الدعارة وسائر أشكال الاستغلال الجنسي، واستغلال الأطفال في ذلك وفي المواد الإباحية أو السخرة أو الخدمة قسراً، أو الاسترقاق أو الممارسات الشبيهة بالرق أو الاستعباد، أو التسول، أو استئصال الأعضاء أو الأنسجة البشرية أو جزء منها». ويعاقب القانون جريمة الاتجار في المواد (٢٧:٢١) وتشمل تلك المواد على:

١- عدم إغفال العقوبة الأشد المنصوص عليها في أي قانون آخر.
٢- وضع عقوبة عامة لجريمة الاتجار بالبشر، وهي: السجن المشدد وغرامة لا تقل عن خمسين ألف جنية ولا تتجاوز مائتي ألف جنية، أو بغرامة مساوية لقيمة ما عاد عليه من نفع أيهما أكبر.

٣- زيادة العقوبة إلى السجن المؤبد والغرامة التي لا تقل عن مائة ألف جنية ولا تتجاوز خمسمائة ألف جنية في حالات خاصة منها: الجريمة المنظمة، أو باستعمال التهديد بالقتل، أو كان الجاني زوجاً للمجني عليه أو من أحد أصوله أو فروعه أو ممن له الولاية عليه، أو كان الجاني موظفاً عاماً واستغل الوظيفة لجريمته، أو نتج عن الجريمة وفاة المجني عليه، أو كان المجني عليه طفلاً أو عديم الأهلية.

ويرى الفقه الإسلامي أن المصطلح المعاصر لجريمة «الاتجار بالبشر» يشتمل على عدة جرائم متباينة تحتاج إلى تفصيل وتدرج في العقوبة. ويمكن إجمال الرؤية الفقهية الإسلامية لعقوبة جريمة «الاتجار بالبشر» حسب اصطلاحها المذكور في مبدأين، كما يلي.

المبدأ الأول: مبدأ الفصل بين الحد والعزير وما يترتب عليه من آثار فقهية. فإن كانت صورة «الاتجار بالبشر» يثبت في حقها موجب الحد بشروطه الشرعية لم يملك ولي الأمر المختص - حسب الاحتكام إلى الشريعة الإسلامية - أن يحيد عنه أو أن يقبل فيه الشفاعة؛ لثبوت تقدير العقوبة قطعاً، ويبقى مجال الفقه والقضاء في إثبات موجب الحد حسب شروطه الشرعية من عدمها، والحكم بسقوطه عند الشبهة.

المبدأ الثاني: مبدأ المناسبة بين العقوبة ونوع الجريمة التعزيرية وصفة مرتكبها؛ لتحقيق صورة العدالة ومعنى التأديب. وهذا يستوجب التعددية في تلك العقوبة، فاستخدام الأطفال قسراً ليس كاسترقاقهم. واستخدام القوة والعنف والاختطاف السالب للإرادة بالكلية ليس كاستغلال حالة الضعف أو الطيش أو الحاجة. وممارسة الدعارة ليس كتأسيس شبكة لممارستها ونشرها. وارتكاب الجريمة التعزيرية مرة ليس كتكرارها. ووقوع ذوي الهيئات فيها ليس كالمحترفين.

ومن أهم نتائج المقارنة بين الفقه والقانون في مكافحة جريمة «الاتجار بالبشر»:

١- أن الفقه الإسلامي يعتمد في مكافحة «الاتجار بالبشر» على الدين والقضاء. أما الدين فيتوعد المجرم بالعقاب الأخروي، وهو رادع لذوي العقيدة الدينية. وأما القضاء فيقتاد من المجرم في الدنيا، وهو زاجر لأصحاب الممارسات المخاطئة.

٢- أن القانون قد رأى جمع صور الجرائم المتعلقة باستغلال جسد الغير في جريمة واحدة أسماها «الاتجار بالبشر»، ووضع لها عقوبة عامة. أما الفقه الإسلامي فيرى تمييز صور «الاتجار بالبشر» في جرائم مختلفة، مما يستوجب على القانون الاستئثار به، ولعل القانون قد صدر على عجلة وكان يحتاج إلى مزيد من الدراسة والتفصيل في صورة تلك الجريمة، كما هو منهج الفقهاء الإسلاميين.

القضية الثلاثون

التطبيع الإسلامي الإسرائيلي

تبعاً لمعاهدات السلام مع دول الجوار



المقصود بالتطبيع الإسلامي الإسرائيلي: اعتراف الدول الإسلامية بإسرائيل كدولة مستقلة ذات سيادة، وأن لها شرعية البقاء وحق التعامل مع حكومتها وشعبها في شتى المجالات، كسائر الدول المسالمة والصديقة. وقد بدأ الحديث عن التطبيع مع إسرائيل - لأول مرة - بعد معاهدات السلام بين الدول العربية المجاورة لإسرائيل وحكومتها، وكانت أولى تلك المعاهدات «كامب ديفيد» سنة ١٩٧٩ م بين مصر وإسرائيل، والثانية «أوسلو» سنة ١٩٩٣ م بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل، والثالثة «وادي عربة» سنة ١٩٩٤ م بين الأردن وإسرائيل.

وقد اختلف الفقهاء المعاصرون في التوصيف الشرعي لهذا التطبيع، كما اختلفت الحكومات والشعوب الإسلامية في العمل به على ثلاثة اتجاهات:

أولها وأظهرها: يرى المنع مطلقاً.

الثاني: يرى الجواز مطلقاً.

والثالث: يرى التفصيل باختلاف جهة التطبيع، فإن كان من الحكومات جاز، وإن كان من الشعوب فلا يجوز. وقيل: إن كان التطبيع من دول الجوار التي أبرمت معاهدة سلام فيجوز، وإن كان من غيرها فلا يجوز.

ويرجع سبب الخلاف إلى عدة أسباب، من أهمها:

- ١ - تعارض الأمر بطاعة أولي الأمر بشأن التطبيع مع النهي عن الطاعة عند معصية الله. فمن رجع الطاعة قبل التطبيع، ومن رجع المعصية في التطبيع منعه. ومن جمع بين الأمرين قبل التطبيع في أحوال دون أحوال.

٢- تعارض الأمر الواقع للكيان الصهيوني مع الأمر الأمثل لفريضة الجهاد. فمن رجع العمل بالواقع قبل التطبيع، ومن رجع العمل بالجهاد منع التطبيع. ومن جمع بين الأمرين قال بالتفصيل.

٣- تعارض حق دول الجوار المحاربة للكيان الصهيوني مع حق سائر الدول الإسلامية الداعمة لها. فمن رجع حق الدول المحاربة في قرار التطبيع قبله، ومن رجع حق الدول الإسلامية الداعمة لدول الجوار المحاربة منع أن يكون التطبيع منها دون سائر الداعمين. ومن جمع بين الأمرين قال بالتفصيل.

٤- تعارض المصالح والمفاسد في التطبيع. فمن رجع مصالح التطبيع على مفاسده قال به، ومن رجع مفاسده على مصالحه منعه. ومن جمع بين الأمرين قال بالتفصيل.

٥- اختلاف الفقهاء في شروط صحة الهدنة مع الأعداء المحاربين، فمن رأى موافقة معاهدة السلام مع إسرائيل لشروط الهدنة الشرعية قال بالتطبيع، ومن رأى مخالفتها قال ببطالان التطبيع، ومن رأى موافقة بعض الشروط دون بعض قال بالتفصيل.

والحقيقة إن قضية «التطبيع الإسلامي الإسرائيلي تبعاً لمعاهدات السلام مع دول الجوار» من أشكال القضايا الفقهية العامة التي تواجه الفقهاء المعاصرين. وحيث إن الفقه يسعى إلى بيان سعة الشريعة الإسلامية في تعديد الاختيارات للمكلفين عن طريق فحص الأدلة وتحقيقها واستنباط الأوجه المختلفة التي تحملها تلك الأدلة، مع بيان درجة تعلقها بها قوة وضعفاً من وجهة نظر الفقيه المختص، ثم ترك الناس وما يختارون عملاً بما أخرجه الإمام أحمد عن وابصة بن معبد، أنه سأل النبي ﷺ عن البر والإثم، فقال ﷺ: «استفت قلبك البر ما اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب. والإثم ما حاك في القلب وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك». وأخرج الإمام أحمد بإسناد جيد عن أبي ثعلبة الخشني، أنه سأل النبي ﷺ عما يحل له وعما يحرم عليه؟ فقال ﷺ: «البر ما سكنت إليه النفس واطمأن إليه القلب. والإثم ما لم تسكن إليه النفس ولم يطمئن إليه القلب، وإن أفتاك المفتون».

وعلى هذا نقول: إن الفقيه المختص لا يستنبط من الأدلة الرأي الصائب في نظره، وإنما يستنبط من الأدلة الأوجه المحتملة الصواب، ولو من وجه ضعيف بحسب غلبة ظنه، ثم في مرحلة تالية يختار من بين تلك الأوجه وجهًا يعتقد رجاحته على سائر الأوجه، ويكون هذا الاختيار التزامًا منه لنفسه دون سائر الخلق؛ إذ الفتوى ليست حكمًا قضائيًا، وإنما هي رؤية شرعية استرشادية. أما عامة الناس - غير الفقهاء - فليسوا مكلفين بالنظر في الأدلة لفنييتها، وإنما يكفيهم النظر في اختيارات الفقهاء، والانتقاء منها بحسب ما أعطاهم الله من حسن الظن في الفقيه الذي يقلدونه، أو من المصلحة التي قد تظهر لهم، أو من كثرة أصحاب الوجه الذي يتبعونه؛ لعموم قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

وحث إن قضية «التطبيع» من القضايا العامة التي يحتاج فيها أولو الأمر وذوو الشأن استقراء آراء الفقهاء المعاصرين فإنني أرى وجوب التضييق في تفسير «التطبيع» قدر المستطاع عملاً بالقاعدة الفقهية «الضرورة تقدر بقدرها»، وهو ما عليه بعض أصحاب الاتجاه الثالث سالف الذكر؛ جمعًا بين أدلة المانعين للتطبيع والمجيزين له؛ إذ لا ينكر أحد العواقب الوخيمة للتطبيع الإسلامي الإسرائيلي في شتى الأصعدة، والذي يحتاج إلى دراسات متخصصة على جميع المستويات وفي كل المجالات خلال حقبة زمنية طويلة، كما لا ينكر أحد فضل معاهدات السلام التي أعادت أرض مصر المغتصبة سنة ١٩٦٧م وبعض حقوق الفلسطينيين وإن كانت قليلة. وعلى ضوء تلك الرؤية أقول فيما أراه مناسبًا للفترة الزمنية الحالية والمستقبل المنظور:

(أ) إن الحكومات المرتبطة بمعاهدات السلام عليها المساومة بدرجات التطبيع على قدر درجات المكاسب للحقوق المغتصبة حتى استرداد القدس الشريف.

(ب) أما الأفراد ومؤسسات المجتمع المدني من النقابات والجمعيات والمؤسسات

الأهلية الأخرى كالصحافة الحرة ودور النشر والأندية الرياضية وغيرها فلا يجوز لهم ممارسة التطبيع اختيارًا كالزواج أو التجارة أو المشاركات بكل صورها؛ حفاظًا على هوية الأمة، وحماية لها من تسلل الانحرافات الأخلاقية، وأخذًا بحيلة الضعفاء في مقاومة المغتصبين، وعملاً بالقاعدة الفقهية المعاصرة «للحكومات ضروراتها وللشعوب اختياراتها». وأخرج مسلم عن أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيوان».

