



القضية الثامنة

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



التعريف بالقضية ، وأهم سماتها

المقصود بالعمليات التفجيرية المقاومة للاحتلال في الاصطلاح الفقهي والسياسي المعاصر : تلك العمليات الناسفة لمنفذها - أو منفذها - والمحيطين به على قدر قوة ما يحمله من مواد متفجرة ، وذلك بهدف التنكيل بالعدو المحتل . والتفجير في اللغة هو الانبعاث . تقول : تفجر الماء ، أي انبعث سائلاً . وتقول : فجر الرجل القذيفة ، أي أشعلها لتفجر . والمتفجرات : مواد كيميائية ناسفة تصنع منها القذائف والألغام .

ومن صور تلك العمليات : ارتداء الحزام الناسف ، وقيادة السيارة المفخخة . وقد يقوم بهذه العمليات رجال وقد يقوم بها نساء
ومن أهم سمات هذه القضية :

(١) أن المنفذ للتفجيرات الناسفة يعلم من بادئ الأمر أنه سيموت حتماً أو يكاد ينعدم أمله في الحياة .

(٢) أن المنفذ يهدف بعمليته التنكيل بالعدو المحتل ، وقد يكون المنفذ أداة مستأجرة بالمال ، ويكون الأمر له هادفاً إلى التنكيل بالعدو .

(٣) أن هذه العملية توصف في وسائل القتال بالنظيفة ؛ لأنها لا تترك وراءها دليلاً للتعرف على المشاركين بسبب موت المنفذ حتماً .

حدائث القضية وتأصيلها التاريخي

لم تظهر قضية التفجيرات بالعبوات والأحزمة الناسفة في الأمة الإسلامية إلا مؤخراً ، وبالتقريب بعد معاهدة السلام « كامب ديفيد » بين مصر وإسرائيل سنة ١٩٧٩م ، ثم اتفاقية السلام « أوسلو » بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل سنة ١٩٩٣م ، وقد تعهد الجانب الإسرائيلي بحقوق معينة للفلسطينيين إلا أنه لم يوف بأكثرها حتى الآن ، بل بالعكس كان ولا يزال يضيق عليهم الخناق والحصار ، فلم يجد الشعب الفلسطيني بدءاً من اللجوء إلى أسلوب التفجيرات الناسفة ، حيث لم يجد الإغاثة الخارجية بسبب قيود معاهدات السلام ، كما لم يجد الإغاثة الداخلية بسبب جبروت الحكومات الإسرائيلية .

وكانت المقاومة الأفغانية ضد احتلال الاتحاد السوفيتي قد أخذت بأسلوب « التفجيرات الناسفة » ضمن أساليب المقاومة حتى حصلت على الاستقلال وجلاء آخر جندي سوفيتي في ١٥ فبراير سنة ١٩٨٩م . كما كانت حركة المقاومة في الشيشان تتخذ هذا الأسلوب ضد المحتل السوفيتي حتى حصلت على الاستقلال في ٢٧ نوفمبر سنة ١٩٩٠م ، وكان ذلك من أسباب انهيار الاتحاد السوفيتي في ٣١ ديسمبر سنة ١٩٩١م . ثم شاع هذا الأسلوب في العراق لمقاومة الغزو الأمريكي لبلادهم في ٩ إبريل سنة ٢٠٠٣م حتى الآن .

ويرجع تاريخ التفجيرات بالعبوات والأحزمة الناسفة إلى الحرب العالمية الثانية (١٩٣٨-١٩٤٥م) عندما قام طيارون انتحاريون من اليابان بتفجير طائراتهم بتوجيهها إلى الأساطيل الأمريكية ، وكانت تعرف بعمليات « الكاميكا » اليابانية . وكذلك استعمل هذا الأسلوب من قبل الانفصاليين في سريلانكا الذين كانوا يعرفون باسم « نمور التاميل » [موقع ويكيبيديا الموسوعة الحرة] .

تحرير محل النزاع

لا خلاف بين الفقهاء المعاصرين على مشروعية العمليات التفجيرية المقاومة للاحتلال عند التحام الصفيين في الحرب المعلنة ، وكانت هناك ضرورة أو حاجة

لهذه التفجيرات ؛ لعموم قوله تعالى : ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا ﴾ (الأنفال: ٤٥). وأخرج الشيخان من حديث أبي هريرة ، أن النبي ﷺ قال : «اجتنبوا السبع الموبقات» ، وذكر منها : «التولي يوم الزحف» . كما اتفق الفقهاء المعاصرون على عدم مشروعية التفجيرات الناسفة إذا لم تكن على وجه التنكيل بالعدو المحتل ، كما لو كانت بتقنية فاسدة لا تهلك إلا صاحبها . ثم اختلف الفقهاء المعاصرون بعد ذلك في سائر صور التفجيرات الناسفة لمقاومة الاحتلال على ثلاثة اتجاهات ، اتجه : يراها طلباً للشهادة وتنكيلاً بالأعداء ، وآخر : يراها نوعاً من الانتحار وعدواناً على الغير ، وثالث : يرى التفصيل بحسب المستهدفين من التفجير ، فإن كانوا جنوداً فهو تنكيل بهم ، وإن كانوا مدنيين فهو عدوان عليهم .

سبب الخلاف في القضية

يرجع اختلاف الفقهاء المعاصرين في حكم العمليات التفجيرية المقاومة للاحتلال في البلاد الإسلامية 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 عدوئاً لعدم تأهبهم للقتال ، أو يكون قتلهم تنكيلاً بالعسكر الذين يتزعمون حمايتهم .
- (٤) تعارض ظاهر النصوص الشرعية الأمر ببيذ النفس في سبيل الله ، والناحية عن قتل النفس وإهلاكها .

الاتجاهات الفقهية في حكم العمليات التفجيرية المقاومة للاحتلال

اختلف الفقهاء المعاصرون في حكم التفجيرات النافسة المقاومة للاحتلال في البلاد الإسلامية على ثلاثة اتجاهات في الجملة ، نوضحها فيما يلي بإذن الله تعالى :

الاتجاه الأول : يرى أن العمليات التفجيرية المقاومة للاحتلال في البلاد الإسلامية وسيلة مشروعة للتكامل بالأعداء وطلب الشهادة . وهو اتجاه ظاهر في الفقه ، وإليه ذهب أكثر الفقهاء المعاصرين ، ومن أشهرهم مجمع الفقه الإسلامي بالسودان ، والشيخ محمد متولي الشعراوي والشيخ محمد ناصر الدين الألباني ، والدكتور يوسف القرضاوي ، والدكتور أحمد هيكمل ، والشيخ عبد الله بن حميد ، والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ، والدكتور وهبة الزحيلي ، وغيرهم كثير .

ومن الأقوال المأثورة في ذلك : ما جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي في السودان : « إن العمليات الاستشهادية مشروع قام عليه الدليل الشرعي وفهمه الصحابة والسلف وعملوا به ، وفيه تحقق مصالح عظيمة له وللأمة » . وقال الشيخ محمد متولي الشعراوي : « من قال إنهم - أي القائمون بالعمليات الاستشهادية - إرهابيون ؟ إن أكبر تفنيد لهذا أن أمريكا هي التي قالت » . وقال الشيخ محمد ناصر الدين الألباني : « إن العمليات الاستشهادية من الجهاد وليست من الانتحار إذا أمر بها الأمير أو القائد المسلم » . وقال الدكتور القرضاوي : « إن هذه العمليات تعد من أعظم أنواع الجهاد في سبيل الله ، وهي من الإرهاب المشروع ، وتسميتها بالانتحارية تسمية خاطئة ومضللة فهي فدائية بطولية استشهادية » . وقال الدكتور أحمد هيكمل عضو المجلس الأعلى للشئون الإسلامية : « إن العمليات الاستشهادية جهاد من طراز فريد » . وقال الشيخ عبد الله بن حميد قاضي قضاة مكة السابق :

« إن هذا العمل ضرب من ضروب الجهاد المشروع ». وقال الدكتور البوطي : « إن هذه العمليات الاستشهادية شرعية مائة في المائة إذا كان القصد بها النكاية بالأعداء ومنفذوها شهداء وتضحيتهم إيثار ». وقال الدكتور وهبة الزحيلي : « إن العمليات الاستشهادية اليوم أصبحت ضرورة شرعية ».

وحجة أصحاب هذا الاتجاه :

(١) أن وسيلة التفجيرات النافسة من أدوات القتال ووسائله الممكنة ، بل هي خير الوسائل وأشرفها ؛ لما فيها من إيثار . قال تعالى : ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴾ (الأنفال: ٦٠) : قال ابن كثير : « أي مهما أمكنكم من قوة ». وقال تعالى : ﴿ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾ (الحشر: ٩). يقول ابن كثير : « الخصاصة هي الحاجة ، يعني يقدمون المحاريج على حاجة أنفسهم ويبدءون بالناس قبلهم في حال احتياجهم إلى ذلك ». يقول الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي : « إن العمليات الاستشهادية من الإيثار الممدوح ». ويقول الدكتور مسلم محمد جودت اليوسف - مدير معهد المعارف لتخريج الدعاة في الفلبين سابقاً - : « لعل خير السبل لصد الهجمات على المسلمين سبيل الجهاد سواء بالجهاد التقليدي أو الجهاد المبتكر كالعمليات الاستشهادية التي يقوم بها صفوة شباب القوم ».

(٢) أن التفجيرات النافسة المقاومة للاحتلال فيها من المصالح الشرعية ودرء المفسدات عن المسلمين ما يجعلها وسيلة مشروعة للتكامل بالأعداء وطلب الشهادة . ويكفي للدلالة على ذلك نجاح المقاومة الأفغانية حتى استقلالها من المحتل السوفيتي سنة ١٩٨٩ م ، ونجاح المقاومة الشيشانية حتى استقلالها من المحتل السوفيتي سنة ١٩٩٠ م ، وكان ذلك بفضل تنوع أساليب المقاومة ومنه « التفجيرات النافسة ». ونذكر فيما يلي بعض المصالح المجلوبة وبعض المفسدات المدفوعة .

(أ) فمن تلك المصالح : إقامة فرض الجهاد للدفاع عن الوطن ، والتجديد في أساليب القتال بما يناسب العصر - ففي هذا العصر لم يعد يصلح إلا هذا الأسلوب فصار ضرورة - وإظهار عزة المسلمين في مواجهة الظالمين ، وإرهاب الأعداء المحتلين ، والمنافسة في الإيثار على النفس لحماية سائر المسلمين ، وعدم ترك دليل للتعرف على المشاركين بوصفها عملية نظيفة يموت فيها المنفذ .

(ب) ومن المفاسد المدفوعة : استخفاف الأعداء بالمسلمين ، والسياسة التوسعية لهم بأرض المسلمين ، وغرور الأعداء بالاستقرار والتمكين من الأرض المحتلة .

(٣) أنه لا ضير أن تكون « التفجيرات الناسفة » مستهدفة العسكريين أو المدنيين المحتلين ؛ لأن الجميع من أهل العدوان والظلم باغتصابه الأرض أو المعاونة على اغتصابها . ثم إن استهداف المدنيين المحتلين فيه تنكيل بعسكرهم المتزعمين حمايتهم . هذا بالإضافة إلى القناعة بأن المحتلين كلهم من العسكر وإن تظاهر بعضهم بالشكل المدني ، فقد قال أحد كتاب الكيان الصهيوني الكبار : « إزرائيل شاحاك » ، وهو يصف دولته : « هي جيش بنيت له دولة ، وليست دولة لها جيش » .

(٤) أن ظاهر النصوص الشرعية في القرآن والسنة ، تدعو إلى بذل النفس والتضحية بها في سبيل الله ، وهذا ما يتفق مع ظاهر « التفجيرات الناسفة » لمقاومة الاحتلال .

أ- من النصوص القرآنية : قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ﴾ (التوبة: ١١١) قال ابن كثير : « حمله الأكثر على أنها نزلت في

كل مجاهد في سبيل الله . وقال تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ ﴾ (البقرة: ٢٠٧) . قال القرطبي : « إن كثيراً من الصحابة أنزلوها على من حمل على العدو الكثير لوحده وغرر بنفسه في ذلك » .

ب- ومن النصوص النبوية :

١- ما أخرجه مسلم من حديث صهيب في قصة أصحاب الأخدود من الغلام والملك الذي كان معه ساحراً ، حتى قال الغلام للملك : إنك لست بقاتلي حتى تفعل ما أمرك به ، وهو أن تجمع الناس ، وتصلبني ، ثم تقول : بسم الله رب الغلام ، ثم ارمني بالسهم . فلما فعل الملك وقتل الغلام قال الناس : آمنا برب الغلام ، فتحقق ما كان يخشى منه ، وأمر بالأخدود . فهذا دليل على مشروعية قتل النفس لإعلاء الدين .

٢- وما أخرجه البيهقي من أن البراء بن مالك رضي الله عنه طلب في حرب مسيلمة الكذاب أن يحمل على رءوس الأسنة ويلقى به في داخل الحديقة ، ففتحها وقتل منهم عشرة ثم قتل بعد أن جرح بضعا وثمانين جرحاً . ولم ينكر عليه أحد من الصحابة أنه ألقى بنفسه إلى التهلكة .

الاتجاه الثاني : يرى أن العمليات التفجيرية المقاومة للاحتلال في البلاد الإسلامية وسيلة غير مشروعة للتكامل بالأعداء وهي نوع من الانتحار . وهو اتجاه أكثر فقهاء السلف المعاصرين ، ومن أشهرهم الشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ مفتي عام السعودية ورئيس هيئة كبار العلماء ، والشيخ محمد بن صالح العثيمين في كتابه « فتاوى الأئمة في النوازل المدلهمة » .

وحجتهم :

(١) أن وسيلة التفجيرات غير مشروعة في الجهاد ؛ لأنه مبني على الندية ، والتفجيرات فيها خسة ، فتكون وسيلة باطلة ، وما بني على باطل يكون باطلاً ، فإذا اتبع المسلم هذه الوسيلة فمات كان منتحراً . ويدل على عدم مشروعية

تلك الوسيلة قوله تعالى : ﴿ يُقَتِّلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ﴾ (التوبة: ١١١). كما أخرج مسلم من حديث بريدة ، أن النبي ﷺ كان إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ، ثم قال : « اغزوا ولا تغلوا ، ولا تغدروا ، ولا تمثلوا ، ولا تقتلوا وليداً ». فهذه ضوابط القتال في الإسلام ، وهي تخالف مقتضى « التفجيرات الناسفة » التي تعتمد على الغدر ولا تفرق في القتل بين الرجال والنساء والأطفال . بل قد نهى النبي ﷺ عن تمني لقاء العدو ، وهو ما يحدث بالتفجيرات الناسفة ، فقد أخرج الشيخان من حديث عبد الله بن أبي أوفى ، أن النبي ﷺ قال : « لا تتمنوا لقاء العدو ، وسلوا الله العافية ، فإذا لقيتموهم فاصبروا ، واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف ».

وأجيب عن ذلك :

- أ- أن عموم قوله تعالى : ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ ﴾ (الأنفال: ٦٠) يشمل كل ما هو متاح ولو بالتفجيرات التي صارت ضرورة في هذا العصر .
- ب- وأما قوله تعالى : ﴿ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ﴾ فهو مثبت لوسيلة « التفجيرات الناسفة » وليس نافيًا لها . وأما حديث بريدة الناهي عن الغدر وقتل الأطفال فهو خاص بالفتوحات الإسلامية وليس بالدفاع عن الأرض المغتصبة .
- د- وأما حديث ابن أبي أوفى الناهي عن تمني لقاء العدو فليس فيه دلالة على منع التفجيرات الناسفة وإلا كان نهياً عن التحام الصفوف ، ولم يقل بذلك أحد ، ثم إن نهاية الحديث دالة على مشروعية « التفجيرات الناسفة » بقول النبي ﷺ : « واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف » يعني ببذل النفس للشهادة .

هـ - أن « التفجيرات الناسفة » كانت توصف بالعمليات الاستشهادية في مقاومة الأفغان والشيخان ضد الاتحاد السوفيتي حتى استقل الأفغان سنة ١٩٨٩ م ، واستقلت الشيخان سنة ١٩٩٠ م ؛ لأن أمريكا كانت ضد الاتحاد السوفيتي

حتى أسقط في ٣١ ديسمبر سنة ١٩٩١ م . أما مقاومة الفلسطينيين ضد الاحتلال الإسرائيلي ، ومقاومة العراق ضد الاحتلال الأمريكي فتسمى عملياته بالانتحارية ، وفي هذا ازدواجية للتوصيفات .

(٢) أن « العمليات التفجيرية » . بدعوى مقاومة الاحتلال فيها من المفاصد وترك المصالح ما يجعلها وسيلة غير مشروعة ، ويكون الموت بسببها نوعاً من الانتحار .

أ- فمن المفاصد : قتل الأطفال والمدنيين ، وشدة وطأة المحتلين للمسلمين المقيمين المستضعفين .

ب- ومن المصالح الفاتنة : فقد صواب الأعداء بما يحول دون المفاوضات السلمية . وأجيب عن ذلك : بأن المحتل المعتدي لا حرمة له فلا وجه للمفاصد المذكورة . وأما المصالح المزعومة فواتها فهي غير معتبرة أمام مصلحة المسلمين في إقامة شعيرة الجهاد .

(٣) أن « التفجيرات الناسفة » لا تفرق في القتل بين مدني وعسكري ، وقد ورد النهي عن قتل غير المتأهبين للقتال وإلا كان عدواناً ، كما قال تعالى : ﴿ وَقَتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾ (البقرة: ١٩٠) . وأخرج ابن حبان وأبو داود عن رباح بن الربيع ، كما أخرج ابن حبان وابن ماجه وأحمد عن حنظلة الكاتب ، قال : كنا مع رسول الله ﷺ في غزاة ، وعلى مقدمة الناس خالد بن الوليد ، فإذا امرأة مقتولة على الطريق ، فجعلوا يتعجبون من خلقها - قد أصابتها المقدمة - فأتى رسول الله ﷺ فوقف عليها فقال : « هاه ، ما كانت هذه تقاتل » . ثم قال : « أدرك خالدًا فلا تقتلوا ذرية ولا عسيلاً » .

وأجيب عن ذلك : بأن النهي عن قتل غير المتأهبين للقتال إنما هو في الفتوحات وليس في رد الظلم والعدوان ؛ لقوله تعالى : ﴿ فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾ (البقرة: ١٩٤) .

(٤) أن ظاهر النصوص الشرعية في القرآن والسنة تنهى عن قتل النفس وإلقائها في التهلكة ، وهذا دليل على تحريم « التفجيرات الناسفة » ولو بدعوى مقاومة الاحتلال بما يجعلها وسيلة غير مشروعة ، وأن يكون الموت بسببها نوعاً من الانتحار ، ولا تكون شهادة ؛ لأن طالب الشهادة لا يستيقن الموت ، بل يطلب إحدى الحسنيين ، كما قال تعالى : ﴿ قُلْ هَلْ تَرَبُّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيْنِ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَنْ يُصِيبَكُمُ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِنْ عِنْدِهِ أَوْ بِأَيْدِينَا ﴾ (التوبة: ٥٢) . ويدل من القرآن : عموم قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ۝ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا ﴾ (النساء: ٢٩، ٣٠) . وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ (البقرة: ١٩٥) . ويدل من السنة : عموم ما أخرجه مسلم عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال : « من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً ، ومن شرب سماً فقتل نفسه فهو يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً ، ومن تردى من جبل فقتل نفسه فهو يتردى في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً » .

وأجيب عن ذلك : بأن عموم النهي عن قتل النفس وإلقائها في التهلكة مخصص بالجهاد ؛ لقوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٢١٦) . يقول الدكتور مسلم محمد جودت اليوسف ، مدير معهد المعارف لتخريج الدعاة في الفلبين سابقاً : « كيف عبر البيان الإلهي على علة الحكم ، فالمنتحر ينتحر عدواناً وظلماً لا حباً لله وجنته » .

الاتجاه الثالث : يرى التفصيل في « العمليات التفجيرية » المقاومة للاحتلال بين أن تقع في صفوف العسكريين من الأعداء فتجوز ويكون القتل بها شهادة ، وبين أن تقع في صفوف المدنيين العزل فتكون غير مشروعة ويكون الموت بسببها نوعاً من الانتحار . وهو وجه محتمل في الفقه ، ونص عليه العلامة الشيعي السيد محمد حسين فضل الله .

وحجتهم :

- (١) الجمع بين حجج الاتجاهين السابقين .
- (٢) التخريج على مذهب المالكية ورواية للحنابلة أنه لا يجوز رمي الأعداء بالمنجنيق [آلة للرمي بالحجارة كالمدفع اليوم] ، وذلك إذا تترسوا بالأطفال والنساء للنهي عن قتلهم إلا لعذر .

واجب عن ذلك : بأن الفقهاء أجمعوا على مشروعية رمي الأعداء بالمنجنيق إذا تترسوا بنسائهم وأطفالهم حال قيام الحرب ، وكذلك في غير حال قيام الحرب عند الحنفية والمذهب عند الحنابلة ؛ لما أخرجه أبو داود مرسلًا وبإسناد ضعيف ، أن النبي ﷺ رمى الأعداء بالمنجنيق ومعهم النساء والصبيان . وذهب المالكية والشافعية ووجه للحنابلة إلى أنه لا يجوز رمي الأعداء بالمنجنيق إذا تترسوا بالنساء والصبيان إلا في حال الضرورة ، وهي حال قيام الحرب . وأما إذا تترس الأعداء بالمسلمين فيجوز رميهم في حال الضرورة بالإجماع . أما إذا لم تدع ضرورة إلى رميهم ؛ لكون الحرب غير قائمة فلا يجوز رميهم عند الشافعية والحنابلة وبعض الحنفية ، وذهب جمهور الحنفية ومذهب المالكية إلى جواز قتل الأعداء المتترسين بالمسلمين مع قصد الأعداء في الرمي دون المسلمين .

التعقيب والاتجاه المختار

إن قضية « العمليات التفجيرية المقاومة للاحتلال في البلاد الإسلامية » من أشكال القضايا وأكثرها تأثيراً بالاتجاه السياسي العالمي . وحيث إن هذه القضية في هذه الفترة التاريخية تتعلق كثيراً بالولايات المتحدة الأمريكية التي صارت القطب الأوحيد بعد انهيار الاتحاد السوفيتي في ٣١ ديسمبر سنة 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 مررت قانونًا وقعه الرئيس « جورج بوش الابن » في ١٦ أكتوبر سنة 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 تمييزاً ضد اليهود .

وحيث إن الحكومات الإسلامية وكثيراً غيرها لا تملك في هذا العصر إلا المهادنة للنظام الأمريكي المزدوج في معاييره ، فقد كان يطلق على « التفجيرات الناسفة » في مقاومة الاحتلال السوفيتي اسم « العمليات الاستشهادية » ، وصار يطلق عليها اسم « العمليات الانتحارية » بعد أن وجدها ضد نظامه الذي يمارس الاحتلال . ومع استحضار ما سبق - مما يجب اعتباره - فإن الفقه الإسلامي لا يعرف إلا الإنصاف حتى من نفسه ، وإن وافقت بعض أوجهه مآرب الآخرين . وقد ذكرنا الاتجاهات الفقهية المحتملة في قضية « التفجيرات المقاومة للاحتلال » وأجملناها في الدوران بين ثلاثة اتجاهات : بين كونها طلباً للشهادة ، أو نوعاً من الانتحار ، أو طلباً للشهادة إن كانت في صفوف الجنود المحتلين ، ونوعاً 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 المفاصد من تلك التفجيرات الناسفة ، حيث إن الشريعة نصبت لجلب المصالح ودرء المفاصد . فمن ترجحت عنده المصالح على المفاصد من تلك العمليات قال بأنها سبيل مشروعة للشهادة . ومن ترجحت عنده المفاصد على المصالح من تلك العمليات قال بأنها سبيل غير مشروعة فتكون انتحاراً . ومن جمع بين المصالح والمفاصد قال بالتفصيل .

- (٣) الاختلاف في استهداف المدنيين المحتلين أن يكون قتلهم عدواناً لعدم تأهبهم 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 أفثاك الناس وأفثوك » . وأخرج الإمام أحمد بإسناد جيد عن أبي ثعلبة الخشبي ، أن النبي ﷺ قال : « البر ما سكنت إليه النفس ، واطمأن إليه القلب ، والإثم ما لم تسكن إليه النفس ، ولم يطمئن إليه القلب ، وإن أفثاك المفتون » .

وحيث إن قضية « العمليات التفجيرية 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 « العمليات التفجيرية 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 بموافقة 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



التأصيل التاريخي للقضية

المقاطعة الاقتصادية من أقدم الأسلحة الاحتجاجية على السياسة المعادية في نظر المقاطعين ، فقد ذكر ابن كثير في « البداية والنهاية » أن قريشاً في احتجاجها ورفضها للدين الإسلامي الذي جاء به النبي ﷺ ائتمرت على مقاطعة بني هاشم وبني عبد المطلب بأن لا ينكحوا إليهم ولا ينكحوهم ، ولا يبيعوهم شيئاً ولا يبتاعوا منهم . وقد استمرت هذه المقاطعة قرابة ثلاث سنين . ويتوقف تأثير المقاطعة الاقتصادية على عوامل عديدة متشعبة الأطراف أقواها المستهلكون إذا تعاونوا على المقاطعة وكانوا في وضع اقتصادي يسمح بالمقاطعة ، وأضعفها الحكومة ؛ خاصة إذا ارتبطت باتفاقيات اقتصادية نافذة تمنعها من المقاطعة ، وأوسطها المنتجون ؛ إذ قد يجدون من يعينهم بالدعم أو بفتح أسواق أخرى ، وقد يغلبون على أمرهم .

والجديد في قضية « المقاطعة الاقتصادية الشعبية » في بلادنا الإسلامية - التي تعرف معنى الجماعة الواحدة حكومة وشعباً - أنها لا تتبع نظاماً حكومياً في التخطيط أو التنفيذ ، وإنما هي توجه شعبي وإدارة فردية من الشعب وإلى الشعب بما للشعوب والأفراد من حرية في التجارة لا تتمتع بها حكوماتهم . وقد اتجه بعض قيادات المجتمع المدني من الفقهاء والاقتصاديين المعاصرين - في بعض الدول الإسلامية - إلى إحياء فكرة « المقاطعة الاقتصادية » ، وإعلانها وسيلة جهاد شعبية معاصرة في مواجهة الحكومات المعتدية ومعاونيها الذين لا يجدون من

يردعهم ، حتى لا يتحقق لهم الكسب الاقتصادي في ظل عدوانهم ، أو حتى تكون المقاطعة الاقتصادية وسيلة ضاغطة لوقف العدوان أو تهدئته ، وكان ذلك في مناسبتين :

المناسبة الاولى : تعرف باستنصار الانتفاضة الفلسطينية تجاه ازدياد أعمال العنف الإسرائيلي في أواخر القرن العشرين الميلادي ، حتى كانت الواقعة الشهيرة التي دهم فيها سائق إسرائيلي بشاحنته عمداً أربعة فلسطينيين عند معبر « إيريز » بين جباليا بغزة وإسرائيل في الثامن من ديسمبر سنة ١٩٨٧ م ، وكانت الانتفاضة الشعبية الفلسطينية بالحجارة في مواجهة الرصاص واليران الإسرائيلية ، فكان النداء الشعبي بالمقاطعة الاقتصادية للمنتجات الأمريكية واليهودية استنصاراً للشعب الفلسطيني ، فأقدمت إسرائيل على تهدة الأوضاع ، وأبرمت اتفاقية السلام « أوسلو » مع منظمة التحرير الفلسطينية سنة ١٩٩٣ م ، وتعهدت بحقوق معينة للفلسطينيين إلا أنها لم توف بأكثرها حتى الآن ، بل عادت إلى العنف ، وتجدد النداء بالمقاطعة .

المناسبة الثانية : تعرف باستنصار الرسول ﷺ تجاه الرسوم المسيئة في مطلع القرن الحادي والعشرين الميلادي ، عندما قدمها الصحفي « فلمنج روس » ، ونشرتها صحيفة « يلانديس بوستن » الدانماركية المحافظة والأوسع انتشاراً في الثلاثين من سبتمبر سنة ٢٠٠٥ م تحت عنوان « وجه محمد » ﷺ ، وتشتمل على اثني عشر رسماً مسيئاً للنبي ﷺ . ورفضت الحكومة الدانماركية تقديم الاعتذار للمسلمين حتى كانت المقاطعة الشعبية الإسلامية للمنتجات الدانماركية ، فأبدت الحكومة الدانماركية أسفها لما حدث من إساءة الفهم عند المسلمين في الحادي عشر من فبراير سنة ٢٠٠٦ م عن طريق رئيس وزرائها في اجتماعه مع السفراء للدول العربية والإسلامية . ولم يكن هذا اعتذاراً مرضياً لأكثر المسلمين ؛ لعدم تضمينه الاعتراف بخطأ الصحفي أو الصحيفة .

وحيث إن « المقاطعة الاقتصادية الشعبية » تفرق في الحكم بين الشعوب الإسلامية وبين حكوماتها في بعض أمور الولاية العامة ، مما يجعل من الشعب قوة موازية لقوة الحكومة ، أو يفقد الحكومة بعض اختصاصاتها الموروثة في مواجهة شعبها ، وهو ما يخالف ما استقر عليه العمل في نظام الحكم الإسلامي الشائع بالسمع والطاعة لولاة الأمور ، لذلك كانت هذه المسألة من القضايا السياسية المعاصرة التي اتسعت للخلاف الفقهي .

تعريف المقاطعة الاقتصادية

المقاطعة في اللغة : الامتناع والهجر عن معاملة الآخرين اقتصادياً أو اجتماعياً وفق نظام جماعي مرسوم . تقول : قاطع فلاناً ، أي هجره أو امتنع عن معاملته . والقطع : الفصل . تقول : قطع الشيء قطعاً ، أي فصل بعضه وأبانه .

والاقتصاد - كما عرفه مجمع اللغة العربية - هو علم يبحث في الظواهر الخاصة بالإنتاج والتوزيع والاستهلاك ، ويكشف عن القوانين التي تخضع لها . وأصل القصد : الاستقامة والتوسط . تقول : قصد الطريق قصداً ، أي استقام . وتقول : اقتصد في أمره ، أي توسط فلم يسرف ولم يقتّر .

ويمكن تعريف المقاطعة الاقتصادية الشعبية بما يوضحها في الاصطلاح السياسي بأنها : الامتناع الشعبي عن معاملة الآخر المستهدف اقتصادياً وفق نظام جماعي مرسوم بهدف الاحتجاج على السياسة المعادية ، سواء بوقف العدوان أو الإعانة عليه من وجهة نظر المقاطعين ، أو بهدف ترضية المعتدى عليهم . وقد جاء تعريف المقاطعة الاقتصادية الرسمية في المادة (٤١) من ميثاق الأمم المتحدة بأنها : « إجراء تلجأ إليه سلطات الدولة أو هيئاتها وأفرادها المشتغلون بالتجارة لوقف العلاقات التجارية مع دولة أخرى ، ومنع التعامل مع رعاياها بقصد الضغط الاقتصادي عليها ؛ رداً على ارتكابها لأعمال عدوانية » .

ومن هذا التعريف يتضح أن المقاطعة الاقتصادية لا تكون محددة المدة غالباً ، وإنما تكون لمدة زمنية مفتوحة ، يفترض أن تنتهي بانتهاء الأسباب الباعثة عليها ، أو حدوث متغيرات اقتصادية تحول دون استمرار المقاطعة .

بيان أهم أنواع المقاطعة الاقتصادية وبعض تجاربها العملية

تنقسم المقاطعة الاقتصادية إلى أنواع كثيرة ، ومن أهم أنواعها ما يرجع إلى مصدرها ، حيث تنقسم بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام ، كما يلي :

(١) المقاطعة الشعبية أو الأهلية : وهي التي يفرضها ويتولى تطبيقها الأفراد أو الهيئات غير الرسمية بدافع من عواطفهم وحماسهم الإنساني . ومن أمثلتها : ما يذكره التاريخ الحديث من أول مقاطعة اقتصادية شعبية فيما قرره جماعات من أصحاب الحرف الدنماركيين للبضائع الألمانية احتجاجاً على الإجراءات التي اتخذتها الإدارة الألمانية للحد من استعمال اللغة الدنماركية في مقاطعة شليسفيغ الشمالية سنة ١٨٩٧ م . ومن أمثلتها أيضاً : مقاطعة الشعب الصيني للبضائع الأمريكية سنة ١٩٠٦ م بسبب وضع قيود على هجرة الصينيين واستيطانهم فيها . وقد تكررت المقاطعة الاقتصادية من الصينيين ضد اليابان ما يقارب تسع مرات خلال الأعوام ١٩٠٨-١٩٣٢ م . ومن أمثلتها أيضاً : مقاطعة الأتراك للبضائع النمساوية سنة ١٩٠٨ م بسبب ضمها إقليم بوسنويا . ومن أمثلتها أيضاً : مقاطعة الهنود الوطنيين بقيادة غاندي للمنتجات البريطانية سنة ١٩٢٠ م واستمرت حتى عام ١٩٣٢ م ، وكان من مقولات غاندي المشهورة : « كلوا مما تنتجون ، والبسوا مما تصنعون ، وقاطعوا بضائع العدو » . ومن أمثلتها أيضاً : مقاطعة المصريين للبضائع الإنجليزية سنة ١٩٢١ م احتجاجاً على اعتقال سعد زغلول ، زعيم حزب الوفد المصري ، وشمل قرار المقاطعة حث المصريين على سحب ودائعهم من المصارف الإنجليزية ، وعدم شحن التجار بضائعهم على سفن إنجليزية . ومن أمثلتها أيضاً : مقاطعة اليابانيين للبضائع الأمريكية بعد الحرب العالمية الثانية ؛ رداً على تدمير أمريكا لبعض المدن اليابانية بالقنابل الذرية (هيروشيما ونجازاكي) .

(٢) المقاطعة الرسمية أو الحكومية ، وهي التي يتقرر فرضها من قبل سلطات الدولة المسئولة ضد جماعات أو دولة معتدية . ومن أمثلتها : المقاطعة التي فرضتها البلدان العربية على المنتجات الصهيونية في فلسطين المحتلة تطبيقاً لقرار مجلس جامعة الدول العربية رقم ١٦ الدورة الثانية في الثاني من ديسمبر سنة ١٩٤٥م بغرض إعاقة تمكين الصهاينة من تحقيق وطن قومي لهم في فلسطين ، وفي عام ١٩٥١م أنشأت جامعة الدول العربية مكتباً دائماً لمتابعة تنفيذ قرارات المقاطعة مقره دمشق وله فروع في جميع الدول العربية ، وفي عام ١٩٥٤م صاغت جامعة الدول العربية الإطار القانوني والتنظيمي لهذه المقاطعة ، وتضامن مع العرب فيها أكثر من ٢٥ دولة صديقة في العالم ، مما زاد من عزلة . إسرائيل ولكن تبذرت هذه العزلة الاقتصادية خاصة بعد معاهدة السلام « كامب ديفيد » سنة ١٩٧٩م بين مصر وإسرائيل ، واتفاقية السلام « أوسلو » سنة ١٩٩٣م بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية ، واتفاقية السلام « وادي عربة » سنة ١٩٩٤م بين إسرائيل والأردن ، وما تبع ذلك من تطبيع شيئاً فشيئاً . ومن أمثلها أيضاً : قيام الملك فيصل - وتبعه سائر دول الخليج - بحظر تصدير البترول لبريطانيا وأمريكا إثر حرب أكتوبر ١٩٧٣م ؛ للضغط على إسرائيل المحتلة .

(٣) المقاطعة الجماعية أو الدوائية ، وهي التي تقررها المنظمات الدولية استناداً إلى ميثاق المنظمة ؛ جزاءً على انتهاك الدولة للميثاق . ومن أمثلتها : المقاطعة الاقتصادية التي قررتها الأمم المتحدة على الصين وكوريا الشمالية سنة ١٩٥١م ، وعلى جنوب إفريقيا سنة ١٩٦٢م . [انظر : بحث المقاطعة الاقتصادية للدنمارك من الناحية القانونية لسعد بن مطر العتيبي - موقع : إسلاميات ، وبحث المقاطعة الأهداف والأبعاد لعبد الحافظ الصاوي - موقع : المسلم] .

تحرير محل النزاع

لا خلاف بين الفقهاء المعاصرين على مشروعية «المقاطعة الاقتصادية» إذا كانت من الدولة - كما في حال الحرب - أو من المنظمات الدولية - كما في حال العقوبات الاقتصادية - مراعاة لحق ولي الأمر في السياسة الشرعية ، ولما ثبت أن النبي ﷺ حاصر يهود بني النضير عندما نقضوا العهد ، كما حاصر الطائف بعد فتح مكة ، كما أقر النبي ﷺ ثمامة بن أثال في مقاطعته الاقتصادية لقريش حتى جهدت ، وذلك قبل فتح مكة . ولا خلاف بين الفقهاء المعاصرين على عدم مشروعية المقاطعة الاقتصادية إذا لم تحقق هدفها المشروع وكانت تسبب ضرراً على إحدى الضرورات ، كالنفس والعقل ؛ لعموم قوله تعالى : ﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ (البقرة: ١٩٥) . واختلف الفقهاء المعاصرون بعد ذلك في حكم المقاطعة الاقتصادية إذا كانت شعبية المصدر وليست من ولي الأمر ، ولم تكن مهلكة للنفس أو المال ونحوها من الضرورات الشرعية ، وكان القصد منها الاحتجاج على السياسة المعادية ، وذلك على اتجاهين متقابلين بين الجواز والتحريم .

سبب الخلاف في القضية

يرجع الخلاف في حكم «المقاطعة الاقتصادية الشعبية للاحتجاج على السياسة المعادية» إلى عدة أسباب من أهمها :

- (١) الاختلاف في حداثة فكرة «المقاطعة الاقتصادية الشعبية» وغريبة نشأتها .
- (٢) الاختلاف في تكييف «المقاطعة الاقتصادية الشعبية» هل هي حق إنساني مكفول للأفراد ، أم أن هذه المقاطعة من وسائل الولاية في الحكم تخضع للسمع والطاعة ويكون الانفراد بها دون إذن الحاكم من الاقتضات عليه ؟
- (٣) الاختلاف في إمكان قياس «المقاطعة الاقتصادية الشعبية» على ما اتفق عليه من جواز «المقاطعة الاقتصادية بأمر الحاكم» ؛ عملاً بالقاعدة الفقهية المعاصرة «للحكومات ضروراتها وللشعوب اختياراتها» .

_____ المقاطعة الاقتصادية الشعبية للاحتجاج على السياسة المعادية

(٤) الاختلاف في إمكان تنزيل المقاطعة الاقتصادية التي هي من العادات منزلة الجهاد الذي هو من العادات والقرب .

(٥) الاختلاف في توجيه المصالح والمفاسد من المقاطعة الاقتصادية الشعبية .

الاتجاهات الفقهية في القضية

يمكن إجمال أقوال الفقهاء المعاصرين في قضية « المقاطعة الاقتصادية الشعبية للاحتجاج على السياسة المعادية » في اتجاهين ، أحدهما : يرى الجواز في حكم الأصل ، وقد يبلغ الوجوب عند اللزوم . والثاني : يرى التحريم والمنع ، ونبين ذلك فيما يلي :

الاتجاه الأول : يرى جواز « المقاطعة الاقتصادية الشعبية للاحتجاج على السياسة المعادية » ، ويتدرج حكم الجواز إلى الاستحباب ثم إلى الإيجاب حسب المقتضى واللزوم . وهو اتجاه ظاهر في الفقه ، ذهب إليه أكثر الفقهاء والاقتصاديين المعاصرين ، ومن أشهرهم : الدكتور يوسف القرضاوي - الرئيس العام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين - والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي - الأستاذ بجامعة دمشق - والشيخ المجاهد حمود بن عقلاء الشيعي - أستاذ الشئون الإسلامية بالسعودية - والشيخ سلمان بن فهد العودة - الأستاذ بجامعة الإمام محمد ابن سعود سابقاً - والشيخ المجاهد الدكتور عبد الله عزام - الحائز على الدكتوراه في أصول الفقه من جامعة الأزهر سنة ١٩٧٣ م ، وأستاذ الشريعة بالجامعة الأردنية ، والمستشهد في أفغانستان ٢٤ نوفمبر سنة ١٩٨٩ م - والدكتور محمد عبد الحليم عمر ، مدير مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي بجامعة الأزهر الأسبق .

وحجتهم :

(١) أن فكرة « المقاطعة الاقتصادية الشعبية » كانت معروفة في عهد النبي ﷺ ، وقد ثبت إقراره لها ، فهي ليست من البدع المستحدثة ، وليست غريبة النشأة ، ويدل عليها : ما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة ، أن ثمامة بن أثال الحنفي



لما أسره المسلمون قبل نجد ، وجيء به إلى النبي ﷺ وأطلق سراحه ، استأذن النبي ﷺ في أداء العمرة ، فأذن له ، فلما قدم مكة قبل فتحها ، طلبت منه قريش أن يبيعهم الطعام ، فقال : « لا والله ، لا تأتينكم من اليمامة حبة حنطة حتى يأذن فيها رسول الله ﷺ ». زاد البيهقي في « السنن » : « أن ثمامة خرج بعد ذلك إلى بلده اليمامة فمنع قومه أن يحملوا إلى مكة شيئاً حتى جهدت قريش ، وكتبوا إلى رسول الله ﷺ يسألونه بأرحامهم أن يكتب إلي ثمامة يخلي إليهم حمل الطعام ، ففعل رسول الله ﷺ ». قالوا : فهذه مقاطعة اقتصادية فردية من ثمامة ، وقد أقره النبي ﷺ عليها .

(٢) أن « المقاطعة الاقتصادية الشعبية » حق كفله الشرع للناس وليست من وسائل الولاية التي يختص بها الحاكم ؛ لأن التجارة منوطة بالتراضي في عموم قوله تعالى : ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ﴾ (النساء: ٢٩) . وأخرج ابن حبان عن أبي سعيد الخدري ، أن النبي ﷺ قال : « إنما البيع عن تراض ». كما امتنع النبي ﷺ عن التسعير في الغلاء حتى يؤكد الحرية الاقتصادية ، فأخرج أبو داود وابن ماجه والترمذي وصححه عن أنس ، قال : غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ فقالوا : يا رسول الله ، سعر لنا؟ فقال ﷺ : « إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق ، وإنني لأرجو أن ألقى ربي وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال ».

(٣) قياس « المقاطعة الاقتصادية الشعبية » على ما اتفق عليه من مشروعية « المقاطعة الاقتصادية بأمر الحاكم » بجامع مراعاة المصلحة ، فإن نظر الشعب في المصلحة - وإن كان دون نظر النظام الحاكم - إلا أن له اعتباراً ، فلا يهدر . بل قد تكون المقاطعة الشعبية هي المصلحة التي قد يعجز الحاكم عن إعلانها لاعتبارات سياسية أو قانونية ، ومن هنا كانت مشروعية المقاطعة

الشعبية عملاً بالقاعدة الفقهية المعاصرة : « للحكومات ضرورتها ، وللشعوب اختياراتها » .

(٤) أن « المقاطعة الاقتصادية الشعبية » إحدى وسائل الجهاد الحديثة التي تتفق مع الأوضاع المعاصرة من التعقيد في النظام العسكري ، والذي قد يحول دون قيام المسلمين بواجب القتال دفاعاً عن الضرورات الخمس (الدين والنفس والعقل والعرض والمال) زمناً طويلاً حتى يتحصل المسلمون على أسباب القوة العسكرية المكافئة للأعداء ، فكانت المقاطعة الاقتصادية مندوحة للقيام بشرف الجهاد المقدس ، والامتنال لفريضته . ويمكن للمسلم أن يحول عاداته إلى عبادات بالنية ؛ لعموم ما أخرج الشيخان من حديث عمر بن الخطاب أن النبي ﷺ قال : « إنما الأعمال بالنية ، ولكل امرئ ما نوى » .

(٥) أن « المقاطعة الاقتصادية الشعبية » تتفق مع القاعدة الفقهية المقررة لدرء المفساد وجلب المصالح ، والمقدمة لأعظم المصلحتين وأهون المفسدتين .
أ- فمن مصالح تلك المقاطعة : إعلان قوة الشعوب الإسلامية حتى يتهيبها الأعداء ، والإضرار بمصالح المعتدين حتى يتوقفوا عن العدوان .
ب- ومن المفساد المدفوعة بتلك المقاطعة : التمادي في العدوان ، والاستخفاف بالمسلمين .

الاتجاه الثاني : يرى تحريم « المقاطعة الاقتصادية الشعبية للاحتجاج على السياسة المعادية » ، وأن هذه المقاطعة من الإضرار بالنفس ، وتحريم الحلال . وهو اتجاه محتمل ذهب إليه مشاهير الفقهاء السلفيين المعاصرين ، ومنهم : الشيخ عبد العزيز بن باز - المفتي العام الأسبق للسعودية - والشيخ عبد العزيز آل الشيخ - المفتي العام للسعودية والرئيس العام لهيئة كبار العلماء بها ، - والشيخ صالح بن فوزان الفوزان عضو اللجنة الدائمة للإفتاء بالسعودية - والشيخ محمد ابن صالح العثيمين [موقع : شبكة سحاب السلفية] .

وحجتهم :

(١) أن فكرة «المقاطعة الاقتصادية الشعبية» فكرة مستحدثة وغريبة النشأة ليس لها أصل متبع في سلفنا الصالح ، فتكون بدعة مذمومة ؛ للنهي عن الإحداث في الدين فضلاً عن النهي عن التشبه بغير المسلمين . يدل لذلك : ما أخرجه البخاري تعليقاً ومسلم مرفوعاً عن عائشة ، أن النبي ﷺ قال : « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد » . كما أخرج الشيخان عن عائشة ، أن النبي ﷺ قال : « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد » . وأخرج مسلم عن جابر ابن عبد الله ، أن النبي ﷺ كان إذا خطب قال : « أما بعد ، فإن خير الحديث كتاب الله ، وخير الهدي هدي محمد ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة » . وأخرج أبو داود بإسناد حسن عن ابن عمر ، أن النبي ﷺ قال : « من تشبه بقوم فهو منهم » . وما أخرجه الطبراني وصححه الألباني من حديث شداد بن أوس ، أن النبي ﷺ قال : « صلوا في نعالكم ولا تشبهوا باليهود » .

ويمكن الجواب عن ذلك :

أ- أن المقاطعة الاقتصادية الشعبية ليست من البدع والمستحدثات ، بل هي من الوسائل الشرعية التي ابتدعها « ثمامة بن أثال الحنفي » في مواجهة قريش قبل فتح مكة ، وقد أقره النبي ﷺ عليها بعد علمه بها ، كما هو ثابت في الصحيحين من حديث أبي هريرة .

ب- على التسليم الجدلي بأن المقاطعة الاقتصادية الشعبية من المستحدثات إلا أنها ليست من البدع المذمومة ؛ لتعلقها بأمور العادات دون العبادات .

ج- أن التشبه بغير المسلمين جائز في غير الأمور المنصوص عليها في شريعتنا ؛ خاصة مما يتفق مع مقاصدها ؛ لما أخرجه الشيخان عن ابن عباس « أن النبي ﷺ كان يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه بشيء » .

(٢) أن «المقاطعة الاقتصادية الشعبية» فيها افتتات على الحاكم ؛ لأن قرار «المقاطعة الاقتصادية» من أمور الولايات العامة التي هي من اختصاص النظام الحاكم ؛ نظراً لتتابعاتها السياسية والقانونية التي يدرك خطورتها الحاكم دون عموم الناس . فكانت تلك المقاطعة من الشعب دون إذن الحاكم محظورة شرعاً ؛ لعموم قوله تعالى : ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ (النساء: ٥٩). وأخرج الشيخان عن عباد بن الصامت ، قال : «دعانا رسول الله ﷺ فبايعناه ، فكان فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا ، وألا ننازع الأمر أهله . قال : إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان» .

ويمكن الجواب عن ذلك : بأن «المقاطعة الاقتصادية الشعبية» حق شعبي خالص وليس من أمور الولاية العامة في حكم الأصل ؛ لكونها من التجارات ، وقد امتنع النبي ﷺ عن التسعير عندما اشتكى له الناس الغلاء ؛ ليؤكد حرية التجارات وفقاً للضوابط الشرعية العامة من الأمانة وعدم الاحتكار والغرر والربا . وأما السمع والطاعة لولاة الأمور فهو مقيد بالمعروف وبما كان من أمور الولايات العامة .

(٣) أن «المقاطعة الاقتصادية الشعبية» تجعل الحلال حراماً ، وتخالف فعل الرسول ﷺ في عين هذه المسألة ، فلا يجوز قياسها على المقاطعة الاقتصادية التي تكون من ولي الأمر بما له من سياسة شرعية ، دون تلك المقاطعة الشعبية .

أ- ويدل على عدم مشروعية تحريم الحلال : عموم قوله تعالى : ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ﴾ (الأعراف: ٣٢). وقوله تعالى : ﴿ يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ لِمَ تَحَرَّمَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ ﴾ (التحریم: ١).

ب- ويدل على مخالفة المقاطعة الشعبية لفعل رسول الله ﷺ : ما أخرجه البخاري عن عائشة ، قالت : « توفي رسول الله ﷺ ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين

صاعاً من شعير». قالوا: والمعروف أن النبي ﷺ لم يسلم من خيانة اليهود بدس السم في طعامه، وقد ظل معه أثر السم حتى مات ﷺ، فقد أخرج البخاري عن عائشة قالت: كان النبي ﷺ يقول في مرضه الذي مات فيه: «يا عائشة، ما أزال أجد ألم الطعام الذي أكلت بخير، فهذا أوان وجدت انقطاع أبهري من ذلك السم» [الأبهر: عرق مستبطن في الصلب، والقلب متصل به، فإذا انقطع لم تكن معه حياة]. قالوا: ومع ذلك فلم يفتح النبي ﷺ على اليهود باب المقاطعة الاقتصادية الشعبية، بل تعامل معهم حتى لقي ربه.

ويمكن الجواب عن ذلك:

أ- أن المقاطعة الاقتصادية الشعبية لا تجعل الحلال حراماً، وإنما تقيّد المباح لأمر مشروع.

ب- أن فعل النبي ﷺ بشراء الطعام من اليهودي ورهنه درعه عنده بيان لأصل المشروعية في التعامل مع غير المسلمين في عموم التجارات، ولكنه لا يمنع مشروعية المقاطعة للاحتجاج على العدوان والإساءة؛ لأن النبي ﷺ لم يأمر المسلمين باستمرار التجارة مع الغير عند إساءتهم.

(٤) أن «المقاطعة الاقتصادية الشعبية» من أمور العادات كالأكل والشرب، وهذه الأمور لا تصلح أن تكون محلاً للعبادات والقرب التي توصف بالوجوب والاستحباب كالجهاد في سبيل الله. وإذا كان ذلك كذلك لم يجز استعمال تلك المقاطعة من الوسائل الشرعية التي نعبد الله عز وجل بها.

ويمكن الجواب عن ذلك: بأن هذا القول مبني على الفصل بين العادات والعبادات، والحق أن العادات تصير عبادات بالنية، وتوصف - بعد ذلك - بالأحكام الشرعية المختلفة. يقول الإمام الشاطبي في الموافقات: «المقاصد تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحرم، والصحيح والفساد،

وغير ذلك من الأحكام . والعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة ، ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك ، بل يقصد به شيء فيكون إيماناً ويقصد به شيء آخر فيكون كفرًا ، كالسجود لله أو للصنم . وأيضاً العمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية ، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها كفعل النائم والغافل والمجنون ، وقد قال تعالى : ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾ (البينة: ٥) . وقال تعالى : ﴿ فَأَعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ﴾ (الزمر: ٢) .

(٥) أن « المقاطعة الاقتصادية الشعبية » تتعارض مع القاعدة الفقهية المقدمة لدرء المفسد على جلب المصالح ، والمقررة لأعظم المصلحتين وأهون المفسدتين . فإذا كانت تلك المقاطعة تحقق بعض المصالح في نظر المجيزين لها إلا أنها في نظر المانعين مصلح موهومة لا يلتفت إليها ؛ لما تسببه من مفسد كبيرة ، ومن تلك المفسد :

أ- إنزال الضرر على غير الجاني ؛ لأن المقاطعة الاقتصادية لن تضر النظام الحاكم المعتدي ، وإنما ينصب ضررها على أرباح الشركات التجارية المستهدفة ، والتي ستضطر إلى تسريح العمال المدنيين أو تخفيض أجورهم ، وهؤلاء لا جريرة لهم ، قال تعالى : ﴿ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴾ (الأنعام: ١٦٤) . وقال تعالى : ﴿ وَقَتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾ (البقرة: ١٩٠) .

ب- التضيق على عموم المسلمين وإحراجهم بدون فائدة عملية ؛ لأن المقاطعة الاقتصادية متوجهة بصفة أساسية إلى السلع الاستهلاكية البسيطة كالمأكولات والمشروبات التي اعتادها عموم الناس ويشق عليهم تركها . وأما السلع المعمرة الثمينة كالطائرات والسيارات والأجهزة الإلكترونية فلا يشملها الحظر ؛ لعدم إمكان الاستغناء عنها . فكان الواجب هو منع المقاطعة الاقتصادية الشعبية ؛ رفعا للخرج ، كما قال تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ (الحج: ٧٨) . خاصة وأن تأثير هذه المقاطعة غير فعال

لا اعتماد الشركات المستهدفة على منافذ أخرى ، أو على دعم صندوق النقد الدولي بواسطة حكوماتها . كما أن الحكومات المستهدفة تستقوي بغيرها حتى لا تنهزم أمام تلك المقاطعة .

وأجيب عن ذلك :

أ- أن الإضرار بالشركات التجارية هو في الحقيقة إضرار بنظام الحكم الذي يرعاها في ظل النظام الرأسمالي السائد ، فلم تكن المقاطعة إضراراً بغير الجاني .

ب- وأن المقاطعة الاقتصادية الشعبية لها فائدة بالغة في تحقيق مقصودها، كما هو ثابت في التاريخ المعاصر من مقاطعة الدنماركيين للبضائع الألمانية استنصاراً للغة الدنماركية في مقاطعة شيلسفيغ الشمالية 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 احتجاجاً على تدمير أمريكا لبعض المدن اليابانية بالقنابل لذرية .

ج- وأن المقاطعة تشمل السلع الاستهلاكية والسلع المعمرة ، ولا يستثنى منها إلا ما يرفع الحرج عن الناس ؛ لأن ما لا يدرك كله لا يترك جله .

د- وأن الحكومات المستهدفة بالمقاطعة الاقتصادية إن لم تنهزم وتراجع عن عدوانها فلا تجمع بين نشوتي النصر السياسي والربح الاقتصادي .

التعقيب والاتجاه المختار

المقاطعة الاقتصادية تعني : الامتناع عن التعامل التجاري مع الآخر المستهدف وفق نظام جماعي مرسوم احتجاجاً 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 يتاعوا 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 تبددت 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 « يلاندر بوستن » الدنماركية المحافظة والأوسع انتشاراً في الثلاثين من سبتمبر ٢٠٠٥م تحت عنوان « وجه محمد » ﷺ . ورفضت الحكومة الدنماركية تقديم

الاعتذار للمسلمين عن نشر تلك الرسوم المسيئة ، فجدد بعض الفقهاء والاقتصاديين النداء بالمقاطعة الاقتصادية الشعبية للمنتجات الدانماركية .

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 بدعيته وأن فيها تشبهاً بغير المسلمين قال بحظرها ، ومن رأى أنها من التجديد والتشبه المأذون فيه ؛ لكونها 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 الأفراد بها دون إذن الحاكم من الاقتئات 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 إلى 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

المقاطعة الاقتصادية الشعبية للاحتجاج على السياسة المعادية

السياسة المعادية»؛ لقوة أدلتهم ، وهذا ما فعله ثمامة بن أثال الحنفي في مواجهة قريش قبل فتح مكة احتجاجاً على كراهيتهم للنبي ﷺ والمسلمين ، فمنعها تجارته ، 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 تفعله 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» .





القضية العاشرة

اتخاذ الجنسية في الدول الإسلامية (المواطنة)



تعريف الجنسية وبيان أصلها التاريخي

الجنسية في اللغة : مصدر صناعي ، مشتق من كلمة « جنس » . والجنس في اللغة يعني الأصل ، كما يطلق على الضرب من كل شيء . والجنس في الكائنات الحية يطلق على الذكر أو الأنثى . والجمع : أجناس و جنوس . تقول : جنس الأشياء ، أي شاكل بين أفرادها ، أو نسبها إلى أجناسها . والتجنس هو اكتساب الجنسية .

والجنسية في الاصطلاح عند أساتذة القانون الدولي تطلق على : « تلك العلاقة المحددة بين فرد ودولة ، والتي تعطي للدولة حقاً دائماً وغير مشروط في حماية الفرد في نفسه وماله في مواجهة الدول الأخرى ، وتفرض على الدولة ذاتها في علاقتها بالدول الأخرى واجب إدخاله في إقليمها » . وهذا التعريف للجنسية يجعل منها : « رابطة سياسية وقانونية بين الفرد والدولة » . وقد تطورت الجنسية بعد ذلك ، حيث أضافت محكمة العدل الدولية في السادس من إبريل سنة ١٩٥١م رابطة اجتماعية للجنسية فعرفت بأنها : « رابطة قانونية قائمة أساساً على رابطة اجتماعية ، وتضامن فعال في المعيشة والمصالح والمشاعر ، مع التلازم بين الحقوق والواجبات » .

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 .

ما يترتب على الجنسية من المواطنة

تمخضت فكرة « الجنسية » بمعناها الاصطلاحي القانوني عن ميلاد مصطلحين جديدين هما : « المواطنة والمواطن » . أما المواطنة فتكون بالحصول على جنسية الوطن بطريقة قانونية . وأما المواطن فهو الحاصل على جنسية الوطن سواء كان مقيماً فيه أو لم يكن . وجاءت العلاقة بين الجنسية وبين المواطنة بسبب الرابطة الاجتماعية التي أضيفت إلى حقيقة الجنسية من محكمة العدل الدولية سنة ١٩٥١م ، بحيث تصير الجنسية : « رابطة سياسية وقانونية واجتماعية بين الأفراد والدولة » .

والوطن أو الموطن في اللغة : هو مكان إقامة الإنسان ومقره ، سواء كان قد ولد به أو لم يكن قد ولد به . والجمع : أوطان ومواطن . والمواطنة في اللغة : هو الاتفاق على أن يعيش مع غيره في وطن واحد ، فيكون كل واحد منهم مواطناً . تقول : وطن القوم ، أي عاش معهم في وطن واحد . وتقول : وَطَنَ - بفتح الواو والطاء - بالمكان يَطِنُ - بفتح الياء وكسر الطاء - وطناً - بسكون الطاء - أي أقام به .

وتنص الدساتير في مختلف الدول على حق المساواة بين المواطنين ، ومن ذلك ما جاء في الدستور المصري الصادر عام ١٩٧١م ، في المادة (٤٠) : « المواطنون لدى القانون سواء ، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة ، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة » .

الجنسية المصرية

كانت 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 في ١٩ يناير ١٨٦٩م ، و تنص مادته الأولى على

أنه : « يعتبر عثمانياً كل من ولد لأبوين عثمانيين أو لأب عثماني ». واستمر العمل بهذا القانون في مصر حتى انفصالها عن الخلافة العثمانية بنشوب الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ م . ومرت مصر بمرحلة فراغ تشريعي حتى صدر الدستور المصري الأول سنة ١٩٢٣ م ، ونص في مادته الثانية على أن الجنسية المصرية يحددها القانون ، وقد تأخر صدور هذا القانون حتى ٢٦ مايو ١٩٢٦ م إلا أنه لقي معارضة شديدة من الأجانب المتمتعين بالامتيازات ، مما اضطر القضاء إلى تطبيق نصوص الجنسية العثمانية حتى صدر القانون رقم ١٩ سنة ١٩٢٩ م الذي طرأت عليه عدة تعديلات اقتضتها التغيرات السياسية مثل ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ م وإعلان النظام الجمهوري ، والوحدة بين مصر وسوريا في ٢٢ فبراير ١٩٥٨ م ، والانفصال بين مصر وسوريا في ٢٨ سبتمبر ١٩٦١ م . حتى صدر القانون رقم ٢٦ في ٢١ مايو 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 المقيّد) .

(٣) الميلاد بالإقليم المصري لمجهول الأبوين (حق الإقليم المطلق) .

وأما التجنس بالجنسية المصرية فقد كفله القانون بضوابط معينة وفي أحوال خاصة منها :

(١) موافقة رئيس الدولة أو وزير الداخلية على طلب المتقدم .

(٢) الزوجة الأجنبية من مصري .

(٣) ابن المرأة المصرية إذا ولد في الخارج لأب مجهول النسب والجنسية .

(٤) الأجنبي المولود في مصر وكانت إقامته العادية فيها عند بلوغه سن الرشد .

تحرير محل النزاع في قضية الجنسية

الجنسية بمعناها الاصطلاحي - وهي تلك العلاقة المحددة بالقانون بين فرد ودولة ، وما لها من آثار دولية في مواجهة الدول الأخرى ، وما تولد عن الجنسية

من مصطلح «المواطنة» الذي يسوي بين الجميع في الحقوق والواجبات ، دون التمييز بين المواطنين بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة - لم تكن معروفة قبل صدور القانون الفرنسي سنة ١٧٣٥م ، ولم تأخذ بها الخلافة العثمانية الإسلامية إلا في ١٩ يناير ١٨٦٩م ، فكانت قضية مستحدثة لم تدرك فقهاء المذاهب الأصلية . وقد عالجها الفقهاء المحدثون من السلف والخلف وفقاً لقواعد التخريج الفقهية ، والاستنباط من النصوص الشرعية العامة ، فاتفقوا على العمل بنظام الجنسية والتجنس وما يقتضيه في ظل نظرية الضرورة . أما في حال السعة والاختيار فقد اختلفوا على اتجاهين في الجملة ، بعد جدل فقهي كبير .

سبب الخلاف الفقهي في الجنسية والتجنس

يرجع الخلاف الفقهي في الأخذ بنظام الجنسية والتجنس القانوني حال السعة والاختيار 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 بعذله ولو بغير مسلم؟

الاتجاهات الفقهية في قضية الجنسية (المواطنة)

أسفر اختلاف الفقهاء المحدثين في قضية « الجنسية » وما تقتضيه من تبعات قانونية عن اتجاهين محتملين في الجملة ، نوجزهما فيما يلي :

الاتجاه الأول : يرى رفض فكرة « الجنسية » المرتبطة بدولة إسلامية معينة مطلقاً ، وأن البديل هو « الجنسية الإسلامية » التي يستحقها المسلم بإسلامه ، وغير المسلم بأمانه في الدولة الإسلامية . وقيل : لا يستحقها إلا المسلم خاصة . وإلى هذا ذهب كثير من الفقهاء المحدثين ، ومن أشهرهم الشيخ محمود شلتوت في كتابه « الإسلام عقيدة وشريعة » ، والشيخ محمد أبو زهرة في كتابه « العلاقات الدولية في الإسلام » ، والشيخ محمد ناصر الدين الألباني كما جاء في « الموقع الإلكتروني سحاب السلفية - سلسلة الهدى والنور - شريط رقم ٣٢٩ » ، والأستاذ سيد قطب في « تفسيره » ، والدكتور يوسف القرضاوي في كتابه « الأمة الإسلامية حقيقة لا وهم » .

وحجتهم :

(١) حذائفة فكرة « الجنسية » مع عموم ما أخرجه الشيخان عن عائشة ، أن النبي ﷺ قال : « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه - وفي رواية : منه - فهو رد » . وفي لفظ للبخاري تعليقاً ، ولمسلم عن عائشة مرفوعاً : « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد » . خاصة وأن هذه الفكرة المستحدثة مستوردة من غير المسلمين مع قول الله تعالى : ﴿ وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ ﴾ (آل عمران: ٧٣) . وقول الله سبحانه : ﴿ وَلَا يَزَالُونَ يَقْتُلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَعُوا ﴾ (البقرة: ٢١٧) .

ويمكن الجواب عن ذلك : بأن المنهي عنه هو الإحداث في الدين أو الخروج عن مقاصده . أما الإحداث لتمكين الدين دون العبث فيه أو الخروج عن مقاصده فهو من التجديد الممدوح شرعاً ؛ لما أخرجه أبو داود عن أبي هريرة ، أن النبي ﷺ قال : « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » . وأما التشكك في فكرة « الجنسية » لمجرد صدورها من غير المسلمين فلا وجه له ؛ لأن النبي ﷺ أخذ بفكرة « عقد السلم » اليهودية ، وامتنع عن نهى المسلمين عن الغيلة بعد أن نظر في الروم (النصارى) وفارس (الوثنية) ، فقد أخرج الشيخان عن ابن عباس ، قال : قدم رسول الله ﷺ المدينة والناس يسلفون في الثمر العام والعامين والثلاث فقال ﷺ : « من أسلف في شيء ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم » . وأخرج مسلم عن جدامة بنت وهب الأسدية ، أن النبي ﷺ قال : « لقد هممت أن أنهي عن الغيلة حتى ذكرت أن الروم وفارس يصنعون ذلك فلا يضر أولادهم » . [والغيلة هي أن يأتي الرجل زوجته وهي حامل ، أو تحمل المرأة وهي ترضع] .

(٢) أن فكرة « الجنسية » وما ترتب عليها من مبدأ « المواطنة » الذي يسوي بين الذكر والأنثى ، كما يسوي بين المسلم وغير المسلم في الحقوق والواجبات في الدولة ، فكرة تقود في النهاية إلى فساد الدين لتعارضها مع ظاهر الأحكام الشرعية التي تشترط صفة الإسلام والذكورة في كثير من المسائل والتصرفات . وأن البحث في الفقه الإسلامي عن أقوال أخرى تخالف ما جرى عليه العمل لتبرير بعض مقتضيات « الجنسية أو المواطنة » نوع من الحيل المضیعة للدين ، وقد أخرج البخاري عن جابر بن عبد الله ، ومسلم عن أبي هريرة ، أن النبي ﷺ قال : « قاتل الله اليهود لما حرم الله عليهم الشحوم جملوها ثم باعوها فأكلوها » . [وجملوها : أذابوها واستخرجوا دهنها] .

ويمكن الجواب عن ذلك : بأن مقتضيات « الجنسية أو المواطنة » القانونية لها مخارج في الفقه ، وليس معنى استقرار عمل المسلمين بوجه فقهي معين أن ما عداه من الأوجه الفقهية الصادرة عن الفقهاء المعبرين باطل في ذاته ، فكل الأوجه الفقهية محتملة الصواب لمرجعيتها الشرعية ، وأن من حق ولي الأمر أن ينتقل من وجه فقهي إلى وجه آخر إذا بدت المصلحة في ذلك ، بل من حق المجتهد أن يرجع عن اجتهاده إلى غيره إذا ترجح عنده العدول .

وقد ثبت هذا عن أصحاب المذاهب المشهورة ، ولم يقل أحد بأنهم ضيعوا الدين ، بل إنهم قد جددوا الدين . وأما لعن النبي ﷺ لليهود على حيلتهم في تحريم الشحوم عليهم بإذابتها فلأن النهي كان وارداً على الشحوم عيناً وليس لصفة تماسكها ، ومن هنا لم تكن إذابتها حيلة مشروعة . وهذا بخلاف أن تكون الحيلة متفقة مع مقاصد الشرع مثل قوله تعالى لنبيه أيوب : ﴿ وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ ﴾ (ص: ٤٤) . يقول ابن كثير : « وكان أيوب - عليه السلام - قد غضب على زوجته (قيل : باعت ضفيريها بخبز فأطعمته إياه فلامها على ذلك . وقيل غير ذلك) فحلف إن شفاه الله تعالى ليضربنها مائة جلدة ، فأفتاه الله عز وجل أن يأخذ ضغثاً - وهو الشُّمْرَاخ ، فيه مائة قضيب - فيضربها به ضربة واحدة ، وقد برت يمينه وخرج من حنثه ووفي بذاره . وهذا من الفرج والمخرج » .

ومثل هذا المخرج : ما رواه أبو داود عن أبي أمامة سهل بن حنيف ، عن بعض أصحاب رسول الله ﷺ من الأنصار ، أنه اشتكى رجل منهم حتى أضنى ، فعاد جلدة على عظم ، فدخلت عليه جارية لبعضهم ، فهش لها ، فوقع عليها . فلما دخل عليه رجال من قومه يعودونه أخبرهم بذلك ، وقال لهم : استفتوا لي رسول الله ﷺ ، فإنني قد وقعت على جارية دخلت علي ، فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ ، وقالوا : ما رأينا بأحد من الناس من الضر مثل الذي هو به ، لو حملناه إليك لتفسخت عظامه ، ما هو إلا جلد على عظم . فأمر الرسول ﷺ أن يأخذوا له مائة شمراخ فيضربوه به ضربة واحدة .

(٣) أن فكرة « الجنسية » القانونية تتعارض مع أوثق عرى الإيمان فيما يعرف بمبدأ « الولاء والبراء » المنصوص عليه فيما أخرجه الطبراني في « الكبير » والبغوي في « شرح السنة »، بسند حسن ، عن ابن عباس ، أن النبي ﷺ قال : « أوثق عرى الإيمان الموالاة في الله ، والمعاداة في الله ، والحب في الله ، والبغض في الله ». وهذا يستلزم إعلان القرب من المسلمين بمودتهم وإعانتهم ومناصرتهم والسكن معهم ؛ بقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ ﴾ (الحجرات: ١٠). كما يستلزم قطع الصلة مع غير المسلمين بعدم حبهم أو مناصرتهم أو الإقامة في ديارهم إلا لضرورة ؛ عملاً بقوله تعالى : ﴿ يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَرَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ مِنكُمْ فَإِنَّهُ مِنهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ (المائدة: ٥١) . وقال تعالى : ﴿ لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا ءَابَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ﴾ (المجادلة: ٢٢).

ويمكن الجواب عن ذلك : بعدم التسليم بالتفسير المذكور لمبدأ الولاء والبراء ؛ لأنه يقوم على قطع الصلة بين المسلمين وغيرهم ، مع أن النبي ﷺ بعث للناس كافة ، كما قال تعالى : ﴿ قُلْ يَتَأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ (الأعراف: ١٥٨). وقال تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ (الأنبياء: ١٠٧). فكما أن للمسلمين حقاً في رسول الله ، كذلك غير المسلمين ، وهذا يستلزم عدم قطع الصلة معهم بحال نشراً للدعوة . وبهذا يكون المراد من حديث ابن عباس بالموالاة في الله والمعاداة في الله هو نصر الحق ولو كان لغير مسلم ، ومنع الظلم ولو كان من مسلم ؛ عملاً بما أخرجه الشيخان من حديث أنس ، أن النبي ﷺ قال : « انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً » . قالوا : يا رسول الله ، هذا ننصره مظلوماً فكيف ننصره ظالماً؟ قال : « تأخذ فوق يديه » . وصديق الله حيث يقول : ﴿ يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَتَانُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ (المائدة: ٨).

وأما أدلة النهي عن موادة غير المسلمين فهي مقيدة بحال العدوان؛ لقوله تعالى : ﴿ لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ (المتحنة: ٨) . وأما الأخوة الإيمانية فلا تتعارض مع اختلاف « الجنسية »؛ قياساً على اختلاف الوظائف والمهن ومحال الإقامة فإن ذلك لا يتعارض مع « الجنسية » .

(٤) أن تعظيم فكرة « الجنسية » أو « المواطنة » للدولة الصغيرة يتعارض مع مقاصد الشريعة الإسلامية في تعظيم مبدأ « العالمية أو الإنسانية »، وهدم دواعي العصبية . ويدل على مبدأ العالمية : عموم قوله تعالى : ﴿ وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ﴾ (آل عمران: ١٠٣) . وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ﴾ (الأنعام: ١٥٩) . ويدل على نبذ العصبية : ما أخرجه أبو داود عن جبير بن مطعم ، أن النبي ﷺ قال : « ليس منا من دعا إلى عصبية ، وليس منا من قاتل على عصبية ، وليس منا من مات على عصبية » .

ويمكن الجواب عن ذلك : بأن فكرة « الجنسية » جاءت كإجراء تنظيمي لترتيب الحقوق والواجبات التي تقرها الأديان والعقائد ، وليست « الجنسية » هي المنشئة لتلك الحقوق ؛ لأنها ليست ديناً ولا عقيدة . ومن ثم فإنها لا تتعارض مع مقاصد الشريعة من العالمية أو الإنسانية ؛ إذ يمكن للعالم أن يتحد في ظل الجنسيات المختلفة ، كما نرى نموذج الاتحاد الأوروبي المعاصر .

(٥) أن نظام الحكم في الإسلام يقوم على تولية المسلمين ولو كانوا غير مصلحين ، وهذا يتعارض مع فكرة « الجنسية » أو « المواطنة » . ويدل على شرط صفة الإسلام للحاكم على المسلمين : عموم قوله تعالى : ﴿ وَلَنْ تَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ (النساء: ١٤١) . وقد وعد الله المسلمين بهذا التمكين في قوله سبحانه : ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ

دِينُهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلِيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ﴿ (النور: ٥٥) . كما أمر الله تعالى المسلمين بقتال غيرهم حتى يملكوا زمام الحكم عليهم في قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرُواهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلٌّ مَّرْصِدٌ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (التوبة: ٥) . وقال تعالى : ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ (التوبة: ٢٩) . وأخرج البخاري من حديث أنس ، أن النبي ﷺ قال : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها وصلوا صلاتنا واستقبلوا قبلتنا وذبحوا ذبيحتنا فقد حرمت علينا دماؤهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله » .

ويمكن الجواب عن ذلك : بأن الله تعالى لم يشترط في الحاكم أن يكون مسلماً وإنما اشترط أن يكون الحكم بالعدل ، قال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾ (النساء: ٥٨) ، وقال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ﴾ (النحل: ٩٠) . وأما قوله تعالى : ﴿ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ (النساء: ١٤١) فليس دليلاً عند أكثر المفسرين على اشتراط الإسلام في الحاكم ؛ لأن الآية - كما قال الإمام على وابن عباس وأبو مالك الأشجعي وغيرهم - جاءت للإخبار عن يوم القيامة ، ويدل على ذلك السياق . قال تعالى : ﴿ الَّذِينَ يَرْتَابُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فِتْنَةٌ مِّنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَّعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعَكُمْ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللَّهُ بِحَكْمِكُمْ بَيِّنٌ يَوْمَ الْقِيَمَةِ ۚ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ (النساء: ١٤١) . وأما الأمر بقتال غير المسلمين فقد كان في بادئ الأمر عندما

استباح غير المسلمين دماء المسلمين ، فلما استقر الوضع للمسلمين نسخ هذا الأمر ونزل قوله تعالى : ﴿ وَقَتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾ (البقرة: ١٩٠).

الاتجاه الثاني : يرى قبول فكرة « الجنسية » المرتبطة بدولة إسلامية معينة ، مع المعالجة الفقهية عند تعارض مقتضيات « الجنسية » القانونية مع ما استقر عليه العمل بوجه فقهي دون غيره . وإلى هذا ذهب بعض الفقهاء السلفيين المحدثين ، ومن أشهرهم الإمام محمد عبده (ت ١٩٠٥م) وتلميذه الشيخ محمد رشيد رضا ، كما في « تفسير المنار » ، وتبعهم كثير من الفقهاء السلفيين بعدهم . يقول الشيخ رشيد رضا في تأريخه لحياة الأستاذ الإمام محمد عبده تحت عنوان « رأيه في الوطنية » : « كان يرى أن الوطنية التي هي عبارة عن تعاون جميع أهل الوطن الواحد المختلفي الأديان على كل ما فيه عمراناه وإصلاح حكومته لا يعارض الدين الإسلامي في شيء ، كما يثبت شرعه في العدل والمساواة ويشهد له تاريخه . . . وكان يرى القبط على أتم الاتحاد والتآلف والتعاون بينهم على ترقية جميع أمورهم الدينية والدنيوية من دون المسلمين ، ولم يصدر عنه قول ولا فعل في مقاومتهم أو دعوة المسلمين إلى ذلك . وإنما كان يحب أن يجتهد كل فريق بنفسه في ترقية مصالحهم المالية ويتعاون الجميع على المصالح المشتركة الوطنية » . ثم يقول في موضع آخر : « إن الإمام محمد عبده يرى أن الجنسية لا أثر لها عند المسلمين قاطبة في حقوق الأخوة الإسلامية ؛ لأن الجنسية ليست ديناً » .
وحجتهم :

(١) أن « الجنسية » ليست ديناً جديداً ، بل هي إجراء قانوني لتنظيم وترتيب الحقوق والواجبات للأفراد في الدولة الواحدة . وهي من الأصول الشرعية نصاً أو تخريجاً ، كما نوضحه فيما يلي :

أ- أما النص على أصل مشروعية الجنسية ففيما يعرف بوثيقة المدينة ، أو كتاب النبي ﷺ إلى أهل المدينة ، ويسمى بعض المعاصرين « دستور المدينة » ؛

حيث اشتملت على التقارب بين تسع قبائل أو تجمعات يهودية ، وتقرر النصح بينهم وبين المسلمين على من حارب هذه الصحيفة . وقد أخرج ابن هشام في « سيرته » عن ابن إسحاق نصاً كاملاً لهذه الصحيفة ، ومما جاء فيها : « هذا كتاب من محمد النبي رسول الله ﷺ بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم ، أنهم أمة واحدة من دون الناس ... وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم ، وأنه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً ، ولا يحول دونه على مؤمن ... وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين . وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم : مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم ... وأن لليهود بني النجار مثل ما لليهود بني عوف . وأن لليهود بني الحارث مثل ما لليهود بني عوف . وأن لليهود بني ساعدة مثل ما لليهود بني عوف . وأن لليهود بنو جشم مثل ما لليهود بني عوف . وأن لليهود بني الأوس مثل ما لليهود بني عوف . وأن لليهود بني ثعلبة مثل ما لليهود بني عوف . وأن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم . وأن لبني الشطيبة مثل ما لليهود بني عوف . وأن البر دون الأثم . وأن موالي ثعلبة كأنفسهم . . . وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة ، وأن بينهم النصح والنصيحة ، والبر دون الإثم ، وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره ، وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وأثم . وأنه من خرج آمن ، ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم أو أثم . وأن الله جار لمن بر واتقى ، ومحمد رسول الله ﷺ » .

ب- وأما التخريج لمشروعية الجنسية فإنه قد ثبت بالتجربة العملية أن الجنسية إجراء ضروري لا تستقيم حياة الدول إلا به ؛ لاختصاص كل دولة بما قدره الله لها من أقوات على أرضها ، كما قال تعالى : ﴿ وَجَعَلَ فِيهَا رِزْقًا مِنْ فَوْقِهَا وَبَرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتًا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلنَّاسِ لِيُنْفِذُوا فِيهَا نِصْرًا ﴾ (فصلت: ١٠) . ولذلك وجدنا ابن حزم في كتابه « المحلى » ينص على حق غير المسلمين

المقيمين في الديار الإسلامية مشاركة المسلمين في المصالح والعبادات العامة التي لا تختلف فيها الأديان السماوية ، وهي الدعاء إلى الله تعالى في النوازل الوطنية مثل الاستسقاء ، فيقول : « فلا يمنع اليهود ولا المجوس ولا النصارى من الخروج إلى الاستسقاء للدعاء فقط ، ولا يباح لهم إخراج ناقوس ولا شيء يخالف دين الإسلام ». ويفهم من ذلك أنهم إن أرادوا دق الناقوس فلهم ذلك في كنائسهم وليس مع المسلمين في صلاتهم حتى لا تختلط الأديان وتتخبط .

ويؤكد ضرورة اتخاذ الجنسية : منع التغالب حيث اكتشف العلم مؤخراً كنوز معادن الأرض وتربتها التي كان يراها الإنسان ولا يأبه بها قبل التطور العلمي ، مما أوجب اتخاذ نظام « الجنسية » لحسم مادة النزاع على الأقوات . هذا فضلاً عن تكليف الأفراد بحماية دولتهم ، وتكليف الدولة بحماية أفرادها . فكان نظام « الجنسية » في المجتمع الدولي بمثابة نظام « الأسرة أو العائلة » في مجتمع الدولة . وحيث إن نظام « الجنسية » مستحدث لم يرد نص بالنهاي عنه لذاته فلا مانع شرعاً من العمل به ؛ لعموم قوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ (البقرة: ٢٩) . وما أخرجه البخاري تعليقاً ، أن النبي ﷺ قال : « المسلمون عند شروطهم » . وأخرجه الدارقطني من حديث عمرو بن عوف المزني مرفوعاً ، وبزيادة : « إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً » . فإذا تضمنت « الجنسية » تبعات في ظاهرها مخالفة لأحكام الشريعة الإسلامية احتكمتنا للفقهاء الإسلامي ولم نخرج عن ضوابطه الشرعية .

(٢) أن نظام « الجنسية » لا يخضع لسلطة فوقية حتى يقال إن مقتضياته من « المواطنة » ونحوها تتعارض مع ظواهر الأحكام الشرعية أو مع ما استقر عليه العمل في البلاد الإسلامية من اشتراط الإسلام والذكورة في بعض المسائل والتصرفات ؛ إذ يمكن للسلطة الحاكمة في الدولة أن تضع الشروط المناسبة للمسألة المطروحة ، والتي لا تتعارض مع أحكام الشريعة ، وفي الوقت نفسه لا تخالف نظام « الجنسية » أو « المواطنة » مع الأخذ في

الحسبان أن الشريعة الإسلامية تقوم على التعددية الفقهية في المسائل أو الفروع ، ولا تقف عند الوجه الفقهي الواحد كأنه الدين وما عداه كفر ، بل تأمر بالعمل بهذا الوجه عند غلبة الظن على رجحانه ، وتأمر أيضاً بإبقاء باقي الأوجه الفقهية المخالفة في محاريب العلم والدراسة ذخيرة للمستقبل ، فقد يأتي الزمن أو المصير التي يغلب على ظن أهلها ضعف الوجه الساري ، وأن المصلحة في العمل بالوجه المتروك في خزنة الفقه . لو أدرك الناس ذلك لعرفوا أن مقتضيات فكرة «الجنسية» القانونية لن تتعارض مع حقيقة التعددية الفقهية غالباً .

(٣) تعظم الشريعة الإسلامية مبدأ «العدل» ، وتقدمه على مبدأ «الولاء والبراء» ، فلا وجه لادعاء التعارض بين «الجنسية» وبين مبدأ «الولاء والبراء» ، خاصة وأن هذا المبدأ لا يتعلق بالأشخاص لذواتهم وإنما بأفعالهم وتصرفاتهم ، فالعدل يحبه الإسلام خرج من مسلم أو من غير مسلم ، خرج من ذكر أو من أنثى . والظلم يبغضه الإسلام بهذه المعادلة . وهكذا سائر ما يحب الإسلام من الإيمان والمروءة والكرم وسائر خصال الخير . من تحلى بها أحبيناه بالخصلة التي هو عليها من الخير . وعكس ذلك في خصال الشر . وإذا وقع البغض لله لاتصاف صاحبها بخصلة من خصال الشر فليس هذا مسوغاً لظلمه أو العدوان عليه ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۖ اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ (المائدة: ٨) .

(٤) أن نظام «الجنسية» القانوني هو طريق إجرائي عملي لنظام «العالمية» أو «الإنسانية» الذي جاء الإسلام به في عموم قوله تعالى : ﴿ يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾ (الحجرات: ١٣) . فإذا نجحت فكرة «الجنسية» واستقرت فكرة «المواطنة» في المجتمع الدولي فإنه يتصف بالتجانس والانسجام ، وهذا هو الطريق العملي لتوحده

وتعاونوه لخدمة الإنسان وإعمار الأرض ، كما قال تعالى : ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَأَسْتَخَرَكُم فِيهَا ﴾ (هود: ٦١). وتكون « العالمية » المرجوة في ظل « تعددية الجنسيات » بحكم الطبيعة المخلوقة ، قال تعالى : ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۖ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾ (هود: ١١٨، ١١٩).

(٥) أن نظام الحكم في الإسلام يقوم على تحكيم مبادئ الإسلام العادلة ، وتمكين الناس من الحياة الآمنة ، والحرية المأمونة . نعم الأولى بإقامة هذه المبادئ المسلم الذي اهتدى بأحكام الشريعة ، وتعلم من وحي السماء ، ولكنه إن نكث عن المبادئ السوية والأصول المرعية لم يستحق البقاء في الحكم لمجرد صفته الإسلامية ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيَّهَا الْقَوْلُ فَمَزَرْنَاهَا تَدْمِيرًا ﴾ (الإسراء: ١٦).

وفي المقابل يكون الحاكم العادل غير المسلم آمناً في حكمه ، فلا نتوهم ضياعه لمجرد عدم اعتناقه الإسلام . قال تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ ﴾ (هود: ١١٧). يقول ابن كثير : « هذا إخبار من الله تعالى أنه لم يهلك قرية إلا وهي ظالمة لنفسها ولم يأت قرية مصلحة بأسه وعذابه قط حتى يكونوا هم الظالمين » . كما قال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِن قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا ﴾ (يونس: ١٣). وقال تعالى : ﴿ وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا ﴾ (الكهف: ٥٩). وأخرج البيهقي عن أم سلمة قالت : لما ضاقت علينا مكة ، وأوذي أصحاب رسول الله ﷺ ، ورأوا ما يصيبهم من البلاء والفتنة في دينهم ، وأن رسول الله ﷺ لا يستطيع دفع ذلك عنهم ، وكان رسول الله ﷺ في منعة من قومه وعمه ، لا يصل إليه شيء مما يكره ، مما ينال أصحابه ، فقال لهم رسول الله ﷺ : « إن بأرض الحبشة ملكاً لا يظلم أحد عنده فالحقوا ببلاده حتى يجعل الله لكم فرجاً ومخرجاً مما أنتم فيه » يقول

ابن عربشاه في كتابه «فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء»: «قيل: الملك يدوم مع العدل ولو كان الملك كافرًا، ولا يدوم مع الظلم ولو كان الملك مسلمًا». ونقل عن ابن تيمية هذه المقولة في «رسالة المظالم».

التعقيب والاتجاه المختار

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» ومصطلح «المواطن» اللذين يستحقهما 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 بين مصر وسوريا سنة ١٩٦١م. حتى صدر القانون رقم ٢٦ سنة ١٩٧٥م 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) .
- 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 بين الحظر والإباحة .
 - (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 بعده ولو بغير مسلم ؟

وقد كان اختلاف الفقهاء في قضية « الجنسية » أو « المواطنة » ، وما وقع بينهم من سجال فقهي كبير ، مبيناً 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 فقيهاً - أن يخرج عن الطاعة في الجانب العملي وإلا كان مفتناً . 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 الإخوة الإسلامية ، والمعالجة الفقهية عند تعارض مقتضيات « الجنسية » مع بعض الأوجه الفقهية المغايرة ؛ وذلك لقوة حججهم ، وتأسيساً على صحيفة المدينة التي أسس النبي ﷺ فيها أصول الجنسية والمواطنة التي تطور العمل بها في زمن الناس اليوم ، وسار واقعاً عملياً مستقراً بما يمكن أن يعد أصلاً يبني عليه غيره لمن أراد المزيد من التطور والتقدم ، كما صار القول المخالف ضرباً من المستحيل .





القضية الحادية عشرة

التجنس بجنسية إحدى الدول غير الإسلامية



تعريف التجنس وبيان طبيعته

التجنس في اللغة : طلب الجنسية واكتسابها . والتجنيس : منح الجنسية . والجنسية : مصدر صناعي من كلمة « جنس » . والجنس : يعني الأصل ، أو الضرب من كل شيء . وأما التجنس في اصطلاح المختصين في القانون الدولي فهو : « منح الدولة جنسيتها لأجنبي عنها بناء على طلبه وفق شروط خاصة » . والتجنس - في العادة - عمل اختياري ، إلا أنه قد يقع بدون اختيار وذلك في صورة التجنس الجماعي الذي يكون بموجب معاهدة بين دولتين تتبعها عملية تجنس جماعية لسكانها من جانب الدولة التي تستولي عليها . أو عملية فتح تتبعها ضم إلى أرض المنتصر .

تكييف التجنس وبيان آثاره

التجنس عقد بين طالب الجنسية وبين الدولة مانحة الجنسية يرتب حقوقاً وواجبات تتخلص في « صفة الوطنية » ، والتي ترتب أمرين :

- (١) خضوع المتجنس لقوانين الدولة التي تجنس بجنسيتها ، واستحقاقه لمكاسبها .
- (٢) التزام المتجنس بالدفاع عن الدولة التي تجنس بجنسيتها ، والتزامها بحمايته في مواجهة الدول الأخرى .

ومن أهم حقوق المتجنس تجاه الدولة المانحة :

- ١ - حصوله على صفة « الوطني » في الجملة ، مع استثناء بعض الوظائف العليا والأمنية .

- ٢ - التمتع بالإقامة الدائمة .

- ٣- التمتع بالحقوق السياسية .
- ٤- الحماية الدبلوماسية ورعاية أحواله الشخصية خارج الدولة .
- ومن أهم واجبات المتجنس تجاه الدولة المأذنة :
 - ١- خضوعه لقوانين الدولة .
 - ٢- مشاركته في بناء صرح الدولة .
 - ٣- الدفاع عن الدولة والمشاركة في جيشها عند طلبه .
 - ٤- تمثيل الدولة في الخارج .

الأصل التاريخي للتجنس بالدولة غير الإسلامية

يرجع الأصل التاريخي لفكرة «التجنس» إلى انتشار فكرة «الجنسية» التي ظهرت لأول مرة في القانون الفرنسي سنة ١٧٣٥م ، والتي حولت علاقة الولاء التي كانت تربط الفرد والحاكم إلى علاقة تبعية بين الفرد والدولة ، وصارت الدولة الأوربية تمارس رعايتها وحمايتها لمواطنيها . وعندما ظهرت الثورة الصناعية وتقدمت الدول الأوربية في منتصف القرن الثامن عشر الميلادي حدث أن توجه بعض رعايا الدولة الإسلامية إلى أوربا طلباً للعلم أو سعيًا على الرزق ، واحتاجوا إلى التجنس ، ثم انتشرت هذه الظاهرة بعد انتصار الأوربيين في الحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٨م) ، والحسب العالمية الثانية (١٩٣٨-١٩٤٥م) ، واستتباب أمر القوة والحضارة في الأجل المنظور للأوروبيين ، وقيل من بعض الباحثين المسلمين : إن هذا التجنس لم يكن إلا من ضعف الإيمان المفتونين بالغرب ؛ مستدلاً بمقولة لابن خلدون في مقدمته وهى أن : «المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده ، والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه » [الدكتور محمد بن يسري ابن إبراهيم - الموقع الإلكتروني Salmajed] .

الفرق بين التجنس والهجرة ، وحكم الهجرة من الديار غير الإسلامية

التجنس رابطة قانونية معاصرة يحصل بها صاحبها على صفة « المواطنة » التي ترتب حقوقاً وواجبات في داخل الدولة وخارجها . ولا يشترط في المواطن (صاحب الجنسية) بعد الحصول عليها - أن يكون مقيماً في الدولة مانحة الجنسية . أما الهجرة فهي نقل محل الإقامة من دولة إلى أخرى ، وهي من القضايا الفقهية القديمة . ولا يشترط في المقيم أن يكون مواطناً حاصلاً على جنسية الدولة التي اختار الإقامة فيها .

واختلف الفقهاء في حكم هجرة المسلم من البلاد غير الإسلامية إلى البلاد الإسلامية ، على ثلاثة مذاهب في الجملة :

المذهب الأول : يرى وجوب هجرة المسلم من الديار غير الإسلامية إلى الديار الإسلامية . وهو مذهب المالكية .

وحجتهم :

(١) عموم الأدلة الآمرة بالهجرة ، ومنها : ما أخرجه أحمد وأبو داود عن معاوية ، أن النبي ﷺ قال : « لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة ، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها » . وأخرج أحمد برجال الصحيحين من حديث جنادة بن أبي أمية ، أن النبي ﷺ قال : « إن الهجرة لا تنقطع ما كان الجهاد » .

وأجيب عن هذا : بأن وجوب الهجرة نسخ بالفتح ؛ لما أخرجه الشيخان من حديث ابن عباس ، أن النبي ﷺ قال : « لا هجرة بعد الفتح ، ولكن جهاد ونية » . وأخرج البخاري أن عبيد بن عمير سأل عائشة رضي الله عنها عن الهجرة ؟ فقالت : « لا هجرة اليوم ، كان المؤمنون يفر أحدهم بدينه إلى الله تعالى وإلى رسوله مخافة أن يفتن عليه ، فأما اليوم فقد أظهر الله الإسلام ، واليوم يعبد ربه حيث شاء ، ولكن جهاد ونية » .

(٢) أن المسلم إذا لم يهاجر من الديار غير الإسلامية فستجري عليه أحكام غير المسلمين ، فكانت هجرته منها واجبة .

وأجيب عن ذلك : بأنه إن أمن على إسلامه فلا معنى للهجرة .

المذهب الثاني : يرى التفصيل من حيث إظهار الدين في البلاد غير الإسلامية وعدمه . وهو مذهب الشافعية والحنابلة .

وحجتهم :

(١) أن المسلم إذا عجز عن إظهار دينه في البلاد غير الإسلامية وجب عليه الهجرة منها ، وحرم عليه الإقامة فيها إلا بالعجز لمرض أو إكراه ؛ لعموم قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمُ الْغَالِبِينَ أَنْفُسُهُمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴾ (النساء: ٩٧) . وأخرج أبو داود والترمذي ، عن جرير بن عبد الله ، أن النبي ﷺ قال : « أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين » . قالوا : يا رسول الله ، ولم ؟ قال : « لا تراءى ناراهما » . أي لا يكون بموضع يرى نارهم ويرون ناره إذا أوقدت . مع قوله تعالى : ﴿ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴾ (٥٦) فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا ﴾ (النساء: ٩٨، ٩٩) .

(٢) أما إن كان المسلم قادراً على إظهار دينه ، ولم يخف الفتنة في الدين ، فالهجرة في حقه غير واجبة ، ولكنها مستحبة للتخلص من مخالفة المنكر ، ولئلا يكثر سواد غير المسلمين . وإذا رجا المسلم ظهور الإسلام بمقامه في دار غير المسلمين كان مقامه فيها أفضل بالمصلحة .

المذهب الثالث : يرى التفصيل من حيث صفة الحرب وعدمها . وهو مذهب الحنفية وبعض الحنابلة .

وحجتهم :

(١) أن الهجرة من البلاد غير الإسلامية بعد الفتح منسوخة ؛ لما أخرجه الشيخان عن ابن عباس ، أن النبي ﷺ قال : « لا هجرة بعد الفتح ، ولكن جهاد ونية ، وإذا استنفرتم فانفروا » .

(٢) أما إذا كانت البلاد غير الإسلامية محاربة للمسلمين فتكون الهجرة منها واجبة ؛ لما أخرجه مسلم من حديث بريدة ، أن النبي ﷺ كان إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ، ثم قال له : « وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال ، فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم ، وكف عنهم ، ثم ادعهم إلى الإسلام ، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين . . . فإن هم أبوا فسلهم الجزية . . . فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم » .

تحرير محل النزاع

لا خلاف بين الفقهاء المعاصرين على مشروعية التجنس بجنسية إحدى الدول غير الإسلامية إذا وقع بغير اختيار ، أو كان سبيلاً للخلاص من الضرر الواقع على إحدى الكليات الخمس (الدين والنفس والعقل والعرض والمال) . كما أنه لا خلاف بين الفقهاء المعاصرين على تحريم التجنس بجنسية إحدى الدول غير الإسلامية إذا كان في ذلك نصرة لهم على إحدى الدول الإسلامية التي يصيها الضرر المباشر بهذا التجنس ، أو كان التجنس بجنسية إحدى الدول غير الإسلامية إعجاباً بدينها لا بحضارتها ، وتنكراً لدين المسلمين وأخوتهم لا لتخلفهم .

واختلف الفقهاء المعاصرون بعد ذلك في حكم هذا التجنس على ثلاثة اتجاهات في الجملة . اتجاه : يرى الجواز ، وآخر : يرى التحريم ، وثالث : يرى التفصيل .

سبب الخلاف في القضية

يرجع اختلاف الفقهاء المعاصرين في حكم التجنس بجنسية إحدى الدول غير الإسلامية إلى عدة أسباب من أهمها :

- (١) اختلافهم في حكم الهجرة بعد الفتح من الديار غير الإسلامية .
- (٢) اختلافهم في حكم الهجرة إلى الديار غير الإسلامية فراراً من الضرر على إحدى الكليات الخمس أو طلباً للعلم وسعة الرزق .
- (٣) الاختلاف في إمكان التغلب على آثار الجنسية القانونية بما لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية .
- (٤) الاختلاف في توجيه القاعدة الفقهية التي تقدم « أعظم المصلحتين وأهون المفسدتين » .

الاتجاهات الفقهية في القضية

يمكن إجمال أقوال الفقهاء المعاصرين في قضيته « التجنس بجنسية إحدى الدول غير الإسلامية » - بعد تحرير محل نزاعها - في ثلاثة اتجاهات تشمل الجواز والمنع والتفصيل ، كما يأتي بيانه :

الاتجاه الأول : يرى جواز التجنس بجنسية إحدى الدول غير الإسلامية في حكم الأصل مع شرط المحافظة على الدين والتمسك به . وإليه ذهب بعض الفقهاء المعاصرين ، ومن أشهرهم الدكتور يوسف القرضاوي والدكتور وهبة الزحيلي .
وحجتهم :

- (١) أن الهجرة بعد الفتح منسوخة الوجوب ، وهو مذهب الجمهور خلافاً للمالكية . فيجوز للمسلم الإقامة في الديار غير الإسلامية ما تمسك بدينه ، وإذا صحت الإقامة في تلك الديار صح التجنس بجنسيتها . ويدل على نسخ وجوب الهجرة بعد الفتح : ما أخرجه الشيخان من حديث ابن عباس ، أن النبي ﷺ قال : « لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية » . وأخرج البخاري أن عبيد بن عمير سأل عائشة رضي الله عنها عن الهجرة فقالت : « لا هجرة اليوم ، كان المؤمنون

يفر أحدهم بدينه إلى الله تعالى وإلى رسوله مخافة أن يفتن عليه ، فأما اليوم فقد أظهر الله الإسلام ، واليوم يعبد ربه حيث شاء ، ولكن جهاد ونية .
وأجيب عن هذا : بأن الإقامة في ديار غير المسلمين تختلف عن التجنس بجنسيتهم ، فالجنسية رابطة قانونية توجب الولاء بخلاف مجرد الإقامة .
(٢) التخرج على جواز الهجرة إلى الديار غير الإسلامية إذا كانت فراراً من الضرر على إحدى الكليات الخمس أو طلباً للعلم وسعة الرزق ، وإذا صحت الهجرة إلى تلك الديار صح التجنس بجنسيتها . ويدل على مشروعية الهجرة في ذلك :

أ - عموم قوله تعالى : ﴿ لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾
إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿ (المتحنة: ٩١، ٩٢).

ب - ما أخرجه ابن اسحاق ، قال : لما احتمل المسلمون من أذى الكفار واشتد ذلك عليهم قصد بعضهم الهجرة فراراً بدينهم من الفتنة . ولما رأى رسول الله ﷺ ما يصيب أصحابه من البلاء وما هو فيه من العافية بمكانه من الله تعالى ومن عمه أبي طالب ، وأنه لا يقدر على أن يمنعهم مما هم فيه من البلاء قال لهم : « لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكاً لا يظلم عنده أحد ، وهي أرض صدق حتى يجعل الله لكم فرجاً » .

ج - ما عزاه العجلوني في « كشف الخفاء » إلى البيهقي والخطيب البغدادي وابن عبد البر والديلمي ، وغيرهم بسند ضعيف عن أنس بن مالك ، أن النبي ﷺ قال : « اطلبوا العلم ولو في الصين فإن العلم فريضة على كل مسلم » . قال القاوقجي أبو المحاسن في « لؤلؤه » : « ذكره ابن الجوزي في « الموضوعات » ، وليس كما قال بل هو ضعيف » . قال بعض أهل العلم : هذه المقولة إن لم تكن حديثاً فهي حكمة مرعية ومعناها صحيح .

وأجيب عن هذا : بأن الهجرة للإقامة تختلف عن التجنس الموجب للولاء .

(٣) أن المتجنس بإحدى جنسيات الدول غير الإسلامية يستطيع التغلب على الآثار القانونية للجنسية التي تخالف أحكام الشريعة الإسلامية ، فلم يكن التجنس عائقاً للالتزام الشرعي ، حيث إن الالتحاق بالجيش في أكثر تلك الدول اختياري ، ولو فرض أنه أكره على ذلك فعليه المشاركة إن كان القتال بحق كدفع العدوان والظلم ، أما إن كان القتال ظلماً فعليه أن يتنازل عن الجنسية نصرة للمظلومين .

(٤) أن التجنس بإحدى جنسيات الدول غير الإسلامية فيه من المصالح الشرعية التي تقدم في المراعاة على ما يذكر من بعض المفسدات ؛ عملاً بتقديم أعظم المصلحتين وأهون المفسدتين . يقول ابن تيمية : « إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها ، وتعطيل المفسدات وتقليلها ، وإنها ترجح خير الخيرين ، وتدفع شر الشرين ، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أذاهما ، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أيسرهما » . قالوا : ومن المصالح التي يجلبها التجنس :

أ- حفظ الكليات الخمس أو بعضها من الاضطهاد أو الضنك الذي يعاني منه كثير من المسلمين في بلادهم .

ب- إعانة المسلمين المقيمين في البلاد غير الإسلامية من أهلها أو من الزائرين للمصالح ، وتقوية عزائمهم .

ج- نشر الدعوة الإسلامية .

وأجيب عن ذلك : بأن هذه المصالح غير معتبرة ؛ لما يأتي ذكره من مفسدات التجنس .

الاتجاه الثاني : يرى تحريم التجنس بجنسية إحدى الدول غير الإسلامية في حكم الأصل إلا لضرورة . وإليه ذهب أكثر الفقهاء المعاصرين ، ومن أشهرهم

الشيخ محمد رشيد رضا ، والشيخ على محفوظ عضو هيئة كبار العلماء بالأزهر الأسبق ، والشيخ إدريس الشريف محفوظ مفتي لبنان السابق ، وكل أعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ، واللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالسعودية ، والشيخ محمد بن صالح العثيمين .

وحجتهم :

(١) أن الهجرة بعد الفتح لم ينسخ وجوبها عند المالكية ؛ حماية للمسلمين من فتنة الإقامة في الديار غير الإسلامية ، ولما أخرجه أحمد وأبو داود عن معاوية ، أن النبي ﷺ قال : « لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة ، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها » . وأخرج أحمد برجال الصحيح من حديث جنادة بن أبي أمية ، أن النبي ﷺ قال : « إن الهجرة لا تنقطع ما كان الجهاد » .

وأجيب عن هذا : بأن جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة يرون نسخ وجوب الهجرة بالإسلام ؛ لعموم ما أخرجه الشيخان من حديث ابن عباس ، أن النبي ﷺ قال : « لا هجرة بعد الفتح ، ولكن جهاد ونية » .

(٢) أن الهجرة إلى الديار غير الإسلامية محظورة شرعاً ؛ لعموم ما أخرجه أبو داود والترمذي من حديث جرير بن عبد الله ، أن النبي ﷺ قال : « أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين » . قالوا : يا رسول الله ، ولم؟ قال : « لا تراهي ناراهما » . أي لا يكون بموضع يرى نارهم ويرون ناره إذا أوقدت . وأخرج أبو داود ، عن سمرة بن جندب ، أن النبي ﷺ قال : « من جامع المشرك وسكن معه فإنه مثله » . وأخرج الإمام أحمد والنسائي وابن ماجه ، عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده ، أن النبي ﷺ قال : « لا يقبل الله من مشرك أشرك بعدما أسلم عملاً حتى يفارق المشركين إلى المسلمين » . قالوا : وهذا عام يشمل الإقامة بدعوى طلب العلم أو سعة الرزق ، وإذا لم تجز الإقامة فلا يجوز التجنس .

وأجيب عن هذا : بأن حديث جرير ورد في مناسبة خاصة لحماية دماء المسلمين ، وهو كما قال جرير - راوي الحديث - أن رسول الله ﷺ بعث سرية إلى خثعم فاعتصم ناس منهم بالسجود ، فأسرع فيهم القتل ، فلما بلغ ذلك النبي ﷺ أمر لهم بنصف العقل ، وذكر الحديث . وأما حديث سمرة فهو خاص بمن وإلى المشرك وجامعه على شركه . وأما حديث بهز فواضح فيمن أشرك بعد إسلامه بسبب تلك المخالطة .

(٣) أن آثار التجنس القانونية تجعل المسلم موالياً لغير المسلمين ومحتكماً لشريعتهم دون الإسلام ، وهذا نوع كفر والعياذ بالله تعالى .

أ- أما دليل تحريم موالاة غير المسلمين فمنه قوله تعالى : ﴿ لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَنَّةً ﴾ (آل عمران: ٢٨) . وقوله تعالى : ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا ﴾ (النساء: ١٤٤) . وقوله تعالى : ﴿ لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا ءَابَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ﴾ (المجادلة: ٢٢) .

ب- وأما الدليل على تحريم الاحتكام لقوانين غير المسلمين فمنه قوله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴾ (٢) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أُنْزِلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُتَنَفِّقِينَ يُصْذَوْنَ عَنْكَ صُذُودًا ﴾ (النساء: ٦٠، ٦١) .

وأجيب عن ذلك :

أ- أن التجنس لا يقتضي موالاة غير المسلمين ، وإن اقتضى البر بهم ؛ لقوله تعالى : ﴿ لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ (المنحة: ٨) .

ب- أن التجنس وإن أوجب الاحتكام إلى القوانين غير الإسلامية إلا أنه احتكام ظاهري بحكم الضرورة ، وليس احتكاماً قليلاً ، وقد قال تعالى : ﴿ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (النحل: ١٠٦). ثم إن القوانين المنظمة للعلائق في الدول غير الإسلامية أكثرها يرجع إلى الأمور التنظيمية ، وهى لا تخالف في الجملة أحكام الشريعة الإسلامية . وأما ما كان متعلقاً بالأمور العبادية كالربا والخمر فيمكن للمسلم أن يتجنبه بالتزامه الديني دون التصادم مع القانون ، ناهيك عن ابتلاء أكثر الدول الإسلامية بذلك ، فلم تعد هناك خاصية قانونية للدول الإسلامية عن غيرها في الجملة .

(٤) أن التجنس بجنسية إحدى الدول غير الإسلامية فيه من المفساد العظيمة التي لا يلتفت بسببها إلى ما يتوهم من مصالح هذا التجنس ، وقد تقرر فقها أن : « درء المفساد مقدم على جلب المصالح » . ومن مفساد هذا التجنس :

أ- انفصال المتجنس بجنسية إحدى الدول غير الإسلامية عن جماعة المسلمين مما يسبب ضعفهم .

ب- ضياع الذرية بسبب انشغال الآباء بالسعي على الرزق ، وانصهار الأطفال في المجتمع غير المسلم بعاداته وتقاليده المخالفة للشريعة .

ج- تكثير عدد غير المسلمين بالمسلمين المثقفين القادرين على العطاء ؛ لأن التجنس لا يكون إلا بشروط خاصة ، مما يجعل التجنس تفرغاً للدول الإسلامية من الثروة البشرية المنتجة .

وأجيب عن هذا : بأن هذه المفساد محتملة وليست يقينية ، ويمكن التغلب عليها بصلة الأرحام لأقارب المتجنسين في الدول الإسلامية ، وإنشاء المدارس الخاصة التي تحفظ أبناءهم ، ودفع مدخراتهم إلى بلاد المسلمين للاستثمار فيها .

الاتجاه الثالث : يرى التفصيل بالضوابط في حكم التجنس بجنسية إحدى الدول غير الإسلامية . وإليه ذهب بعض الفقهاء المعاصرين منهم الدكتور صلاح الصاوي ، الأمين العام لمجمع الفقه الإسلامي بأمريكا ، وذلك في كتابه « نوازل فقهية في المجتمع الأمريكي » ، كما ذهب إليه بعض الباحثين أصحاب الرسائل الجامعية بالسعودية ، كما ذكر الدكتور محمد بن يسري بن إبراهيم [موقع Salmajed] .

وحيثهم : الجمع بين أدلة الاتجاهين السابقين . ولكنهم اختلفوا في تحديد ضوابط الجواز على قولين :

القول الأول : يرى ضابط المصلحة الشرعية بعمومها سبيلاً لمشروعية التجنس بجنسية إحدى الدول غير الإسلامية ، ومن ذلك :

(١) حفظ الكليات الخمس من الأذى .

(٢) السعي على الرزق .

(٣) نشر الدعوة الإسلامية .

(٤) تحصيل العلوم النافعة . وإلى هذا ذهب بعض الباحثين أصحاب الرسائل الجامعية بالسعودية .

القول الثاني : يرى ضابط المصلحة الشرعية مع نية التأقيت ، فلا يجوز التجنس لمجرد المصلحة الشرعية ، بل يجب أن يعقد العزم على العود إلى البلاد الإسلامية بمجرد قضاء المصلحة المعتبرة حتى يحفظ هويته الإسلامية ، ولا ينفصل عن جماعة المسلمين . وإليه ذهب الدكتور صلاح الصاوي .

التعقيب والاتجاه المختار

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 للشريعة 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 ، وتفريراً 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 إلى استبانة آراء الفقهاء المعاصرين لإثبات رصد 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 يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ (الأعراف: ١٥٨). وقال 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 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 نتقل من شرع إلا إلى شرع مثله. وهذا هو التغيير الذي نفتقد ثقافته، والذي يعين على التجديد الوارد فيما أخرجه أبو داود عن أبي هريرة، أن النبي ﷺ قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها».





القضية الثانية عشرة

العمل السياسي بالنظام الحزبي في الدول الإسلامية



نشأة القضية

لم تكن نشأة العمل السياسي بالنظام الحزبي في الدول الإسلامية ، بل عرفته - أول ما عرف ، كما دونه الموسوعة العربية العالمية - الدول غير الإسلامية في أوروبا وأمريكا خلال القرن التاسع عشر الميلادي ، وقبل ذلك ظهر حزب الويج والتوري في بريطانيا ، حيث كانا 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 نظم الحكم الديمقراطي الذي يجعل الحكم للشعب وبالشعب وينظم الوصول إليه عن طريق العمل الحزبي والنظام الانتخابي . بيد أن كثيراً من القادة الأوربيين لم يكونوا راضين عن نشوء الأحزاب ، لكن المصالح الاقتصادية والميول السياسية والاجتماعية هي التي جمعت بعض أناس إلى بعض ، فكونوا منظمات سياسية تحولت بعد إلى أحزاب . وليس بالضرورة أن يكون النظام الحزبي علامة للديمقراطية ، ففي العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين استولت أحزاب مستبدة (فاشية) معادية للحرية على مقاليد الحكم في عدد من الدول الأوربية .

وفي مطلع القرن العشرين بدأ العمل بنظام الحزب السياسي في الدول الإسلامية بعد دخول القوات العسكرية البريطانية كثيراً من أراضيها ، وما سببه هذا الاحتلال من عدوى التقليد بالمستعمر ؛ خاصة مع عودة المبتعثين المصريين الذين اجتازوا مرحلة التعليم والدراسات العليا بالدول الأوربية . ولعل أول حزب سياسي عرفته الدول الإسلامية هو « الحزب الوطني » بمصر ، والذي أعلن إنشاءه الزعيم مصطفى كامل في حضور مؤسسيه ، ومن أبرزهم : محمد فريد وأحمد

لطفی وعبد العزيز جاویش وسط اجتماع حاشد في مدينة الإسكندرية - في زيزينيا - سنة ١٩٠٧م ، وكان من أهم أهدافه : استقلال مصر والرجوع إلى معاهدة لندن سنة ١٨٤٠م . والتي تنص على الحكم الذاتي في مصر تحت السيادة العثمانية ووضع دستور يكفل الرقابة البرلمانية على الحكومة .

كما عرفت الدولة الإسلامية العثمانية حزب الحرية والائتلاف العثماني الذي كان في الأصل مجرد كتلة للنواب العرب في البرلمان التركي سنة ١٩١١م ، وقد أسسه شيخ الإسلام مصطفى صبري (من تركيا) وعبد الحميد الزهراوي (من سوريا) ويتألف من القوميات المسلمة غير التركية . وكثرت بعد ذلك الأحزاب السياسية في مصر ، وظلت تؤدي دوراً فاعلاً في الحركة الوطنية رغم اللغظ الذي دار حول نشاط بعضها . وعندما قامت ثورة يوليو ١٩٥٢م حلت جميع الأحزاب السياسية ، واتخذت نظام الاتحاد القومي تنظيمًا سياسيًا لتحقيق أهداف الثورة ، وذلك بعد إعلان النظام الجمهوري وإلغاء النظام الملكي سنة ١٩٥٣م ، وفي ٤ يوليو ١٩٦٢ أعلن الرئيس جمال عبد الناصر إنشاء الاتحاد الاشتراكي العربي ؛ ليكون التنظيم السياسي الشعبي الذي تحالف فيه قوى الشعب العامل من جميع الطبقات ، ويكون بديلاً للاتحاد القومي .

وفي عام ١٩٧٤م أعلن الرئيس محمد أنور السادات خطة سياسية جديدة سمح بموجبها إنشاء منابر سياسية متميزة بداخل الاتحاد الاشتراكي ، تحولت فيما بعد إلى ثلاثة أحزاب أساسية : اليمين والوسط واليسار ، وذلك بعد صدور القانون رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧م بشأن نظام الأحزاب السياسية . وفي أواخر الثمانينيات من القرن العشرين ألغي الاتحاد الاشتراكي العربي ، وتمت الموافقة على تكوين أحزاب بشروط .

وكانت جماعة « الإخوان المسلمون » التي أسسها الشيخ حسن البنا (١٩٠٦- ١٩٤٩م) قد بدأت نشاطها بالدعوة في الإسماعيلية سنة ١٩٢٩م ، ثم انتقل الشيخ إلى القاهرة وأنشأ فيها دار الإخوان في صورة جماعة وليس حزباً ، فكان من أقواله

المطبوعة مؤخراً في مجموعة رسائله (ص ١٦٦ وما بعدها) : « إن لي في الحزبية السياسية آراءً هي لي خاصة ، ولا أحب أن أفرضها على الناس ، فإن ذلك ليس لي ولا لأحد . . إن الحزبية السياسية إن جازت في بعض الظروف في بعض البلدان فهي لا تجوز في كلها ، وهي لا تجوز في مصر أبداً ، وبخاصة في هذا الوقت الذي نستفتح فيه عهداً جديداً ونريد أن نبني أمتنا بناء قوياً . . . إن الإسلام هو دين الوحدة في كل شيء لا يقر نظام الحزبية ولا يرضاه ولا يوافق عليه . » ولم تكن جماعة الإخوان دعوية فقط ، فقد بدأ الشيخ حسن البنا بعد إنشاء جماعته يتصل بالجيش وتنظيم الضباط ، وفي عام ١٩٤٧م دفع الشيخ البنا بعض كتائبه إلى فلسطين حيث شاركت في الحرب العربية الإسرائيلية ، ثم اضطرت العلاقة بين الجماعة وبين الحكومة وكان من آثارها مقتل الشيخ المرشد أمام دار الشبان المسلمين بالقاهرة في ١٢ فبراير ١٩٤٩م .

وجاء المرشد العام الثاني للجماعة المستشار حسن الهضيبي وأبقى الوضع على حاله خاصة وأن الثورة قد ألغت العمل بنظام الأحزاب ، وعندما جاء المرشد العام الثالث الأستاذ عمر التلمساني في عهد السادات ، الذي أعاد نظام العمل بالأحزاب أعلن المرشد العام اختياره للعمل الحزبي ، فقال الأستاذ التلمساني : « إذا لم يكن من قيام الحزب به فمن العجز الفكري أن نقف حائرين ، بل نسلك كل طريق مشروع يمكننا من نشر دعوتنا في كل الأوساط » [التلمساني ذكريات لا مذكرات ص ١٨٦] وجاء من بعده المرشد العام الرابع الأستاذ محمد حامد أبو النصر ، فأكد هذا التوجه ، وكان مما قال : « عندما أصبح الإخوان عنصراً فاعلاً في الساحة السياسية والاجتماعية كان لابد من إيجاد قناة قانونية للممارسة ، ولذلك قرر الإخوان تكوين حزب سياسي » [جريدة الأحرار في ٨ ديسمبر ١٩٨٨ - ص ٤] . وبهذا تجسدت قضية « العمل السياسي بالنظام الحزبي في الدول الإسلامية » عند الفقهاء المعاصرين بين المؤيدين وبين المعارضين .

التعريف بالنظام الحزبي في العمل السياسي والفرق بينه وبين النظام النقابي المهني .

الحزب في اللغة : الجماعة من الناس ، وكل قوم تشاكلت قلوبهم وأعمالهم فهم أحزاب وإن لم يلتق بعضهم بعضاً . وحزب الرجل : أصحابه وجنده الذين مع رأيه ، والجمع أحزاب .

والحزب في الاصطلاح السياسي : هو كما عرفته الموسوعة العربية العالمية : « مجموعة منظمة تسيطر أو تسعى للسيطرة على الحكم في البلاد الديمقراطية » . كما تنص المادة الثانية من القانون ٤٠ لسنة ١٩٧٧م بشأن نظام الأحزاب السياسية على أنه : « يقصد بالحزب السياسي كل جماعة منظمة تؤسس طبقاً لأحكام هذا القانون ، وتقوم على مبادئ وأهداف مشتركة وتعمل بالوسائل السياسية الديمقراطية لتحقيق برامج محددة تتعلق بالشئون السياسية والاقتصادية والاجتماعية للدولة ، وذلك عن طريق المشاركة في مسئوليات الحكم » . ويجب أن يكون للحزب برنامج يعبر عن أفكاره وأهدافه - كما ذكر أكثر أساتذة القانون الدستوري - وبهذا يقوم الحزب السياسي على ثلاثة أركان رئيسة ، هي :
أ- هيكل تنظيمي .

ب- أعضاء من الشعب ينتمون إلى هذا التنظيم .

ج- برنامج يعبر عن الأهداف المرجوة من نظام الحكم . ويشترط قانون الأحزاب السياسية المصري سالف الذكر في مادته الرابعة فقرة (١) لتأسيس أو استمرار أي حزب سياسي : « عدم تعارض مبادئ الحزب أو أهدافه أو برامجه أو سياساته أو أساليبه في ممارسة نشاطه مع الدستور أو مع مقتضيات الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي والنظام الديمقراطي . وأن تكون للحزب برامج تمثل إضافة للحياة السياسية وفق أهداف وأساليب معينة وعدم قيام

الحزب في مبادئه أو برامجهم أو في مباشرة نشاطه أو في اختيار قياداته أو أعضائه على أساس ديني أو طبقي ، أو طائفي ، أو فئوي أو جغرافي أو على استغلال المشاعر الدينية أو التفرقة بسبب الجنس أو الأصل أو العقيدة» .

ويختلف الحزب السياسي عن جماعات الضغط التي تتكون من الاتحادات المهنية والنقابات العمالية في عدم سعي جماعات الضغط إلى تولي السلطة في البلاد ، ولكنها تسعى إلى الضغط على الحكومات لتحقيق مصلحة فئاتها وأعضائها .

تحرير محل النزاع

لا خلاف بين الفقهاء المعاصرين على مشروعية العمل السياسي بالضوابط الشرعية باسم الجماعة أو المذهب أو الحركة. أو نحو ذلك دون اسم للحزب . كما أنه لا خلاف بينهم أيضاً على عدم مشروعية العمل الحزبي للإضرار بالدين أو بالإنسان بصفته الإنسانية . وإنما يتحرر النزاع الفقهي في العمل السياسي بنظام الحزب تبعاً للنظام الديمقراطي دون الضوابط الشرعية ولو لم يكن برنامج الحزب ضاراً بالدين أو بالمسلمين . وقد تحصل من أقوال الفقهاء المعاصرين اتجاهان في الجملة ، أحدهما : يرى الجواز بالضوابط الشرعية العامة ، والثاني : يرى المنع والتحریم مطلقاً .

سبب الخلاف

يرجع اختلاف الفقهاء المعاصرين في قضية « العمل السياسي بالنظام الحزبي في الدول الإسلامية » 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 .

الاتجاهات الفقهية في القضية

يمكن إجمال أقوال الفقهاء المعاصرين في حكم العمل السياسي بالنظام الحزبي في الدول الإسلامية في اتجاهين متقابلين بين الجواز والمنع ، كما يأتي تفصيله .

الاتجاه الأول : يرى جواز العمل السياسي بالنظام الحزبي في الدول الإسلامية بالضوابط الشرعية العامة . وإليه ذهب أكثر الفقهاء المعاصرين ، ومن أشهرهم الدكتور يوسف القرضاوي ، والدكتور صلاح الصاوي الأمين العام لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا ، وبه أخذت الجماعات الإسلامية ذات النشاط السياسي مثل « الإخوان المسلمون » وحرارة « التحرير الإسلامي » بالأردن ، و« الجبهة الإسلامية للإنقاذ » بالجزائر ، و« الجبهة الإسلامية القومية » بالسودان ، وحرارة « المقاومة الإسلامية حماس » بفلسطين .

وحجتهم :

(١) أن العمل تحت اسم الحزب السياسي في المسائل العامة كالعمل تحت اسم المذهب الفقهي في المسائل الفرعية ؛ خاصة وأنه لا يوجد نهى شرعي للعمل السياسي تحت اسم الحزب ، فكان العمل به مشروعاً ؛ أخذاً بالإباحة الأصلية ، وأن العبرة في المصطلحات بالمعاني لا بالمباني . والحزب يقوم على تعاون بين جماعة متفقة الأهداف والأسلوب في خدمة العمل السياسي الإسلامي ، فكان في حكم المذهب الفقهي . يقول الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه : « فقه الدولة » (ص ١٥١) : « إن الأحزاب مذاهب في السياسة ، والمذاهب أحزاب في الفقه » . وهذا تطبيق للقاعدة الفقهية المعاصرة التي تعتمد : « سلفية المنهج وعصرية المواجهة » .

(٢) أن الشروط القانونية المنظمة للعمل بالنظام الحزبي على وفق مبادئ الديمقراطية دون المبادئ الدينية لا تحول دون العمل بما لا يعارضها ؛

لأمرين ، الأمر الأول : أن هذه الشروط قابلة للتحويل عليها ؛ عملاً بما يمكن الجمع بينها وبين أحكام الشريعة الإسلامية . كما أن أحكام الشريعة الإسلامية فيها من التعددية الفقهية ما يتفق في بعض أوجهها مع تلك الشروط القانونية . الأمر الثاني : أنه عند تعارض الشروط القانونية الملزمة قسراً مع بعض أحكام الشريعة الإسلامية فإن في قاعدة الضرورة مندوحة شرعاً ؛ لعموم قوله تعالى : ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾ (الأنعام: ١١٩) . وما أخرجه ابن حبان والدارقطني عن ابن عباس ، وابن ماجه عن أبي ذر ، أن النبي ﷺ قال : « إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » .

(٣) أن الشريعة الإسلامية جاءت بتقرير العمل بالمصالح المرسله وتقديم أعظم المصلحتين وأهون المفسدين ، وهذا ما يتفق مع العمل السياسي بالنظام الحزبي في الدول الإسلامية ، حيث أخذت دساتيرها - في الجملة - بنظام الحكم الديمقراطي الذي يعتمد على السياسة الحزبية والبرلمانية بطريق الانتخابات ، فلم يعد للمسلمين من طريق آمن للتغيير من أجل تحكيم الشريعة إلا مجارة النظام الحزبي . وإذا اعتزل المسلمون سبيل الأحزاب السياسية فسيتولوا غيرهم ، وسيضيعون ما تبقى من هوية إسلامية وأحكام شرعية ، وهذا أشد الفساد .

الاتجاه الثاني : يرى تحريم العمل السياسي بالنظام الحزبي في الدول الإسلامية مطلقاً اكتفاء بنظام الشورى . وإلى هذا ذهب بعض الفقهاء المعاصرين ، ومن أشهرهم الشيخ حسن البنا مؤسس جماعة « الإخوان المسلمون » ، وهو وجه محتمل .

وحجتهم :

(١) أن اسم الحزب في ذاته يشكل مانعاً شرعياً من الانضمام إليه من ثلاث جهات :

الجهة الأولى : دلالة لفظ الحزب على التفرق ، مع أمر الإسلام بالاتحاد ، ومن ذلك : قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسَتْ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾ (الأنعام: ١٥٩). وقوله تعالى : ﴿ وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ﴾ (آل عمران: ١٠٣). وأخرج الإمام أحمد والبخاري وبرجال ثقات عن النعمان بن بشير ، أن النبي ﷺ قال : « الجماعة رحمة ، والفرقة عذاب ». وأخرج البيهقي في « شعب الإيمان » وأحمد والحاكم والترمذي وصححه عن عمر بن الخطاب ، أن النبي ﷺ قال : « عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة ، فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد ».

الجهة الثانية : أن لفظ الحزب أكثر ما ورد في القرآن الكريم جاء مقترناً بالذم والوعيد إلى أعداء الدين ، قال تعالى : ﴿ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ (الروم: ٣١، ٣٢). وقال تعالى : ﴿ فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ (المؤمنون: ٥٣).

الجهة الثالثة : أن الله تعالى لم يرض للمؤمنين سوى حزبه ، فلم يكن لأحد منهم الاختيار عليه ، قال تعالى : ﴿ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (المجادلة: ٢٢) . وقد بين الله تعالى نظام الحكم في حزبه عن طريق الشورى في قوله سبحانه : ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ (الشورى: ٣٨). وأجيب عن ذلك :

(أ) أن المفهوم الحديث للحزب السياسي يختلف عن المفهوم القديم للحزب الذي كان يعتمد على العصبية الجاهلية وما ينتج عنها من تفرق ؛ حيث إن الحزب السياسي الحديث يشري الحياة السياسية قياساً على المذهب الفقهي الذي يشري الحياة الفقهية . وقد جاء مدح المذاهب الفقهية في عموم قوله تعالى : ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ (التوبة: ١٢٢) .

(ب) وأن القرآن الكريم عندما أورد الذم على أهل الأحزاب لم يكن لاسم الحزب ، وإنما كان لتفتنهم في الإضرار بالدين . أما الأحزاب السياسية فقد أنشئت لسياسة الناس وجمعهم على كلمة سواء وليس للإضرار بالدين .

(ج) وأن وصف القرآن الكريم للمؤمنين بأنهم في حزب الله تعالى لا يمنع اتخاذهم الأحزاب السياسية على اختلاف أسمائها كمنابر لإعلاء كلمة الله . وكذلك وصف المؤمنين بأن أمرهم شورى بينهم لا يمنع اتخاذهم الأحزاب السياسية لتيسير أمر الشورى على عموم الناس بالانتخابات ، وفي هذا اتساع لدائرة الشورى التي كانت قاصرة على أهل الحل والعقد ، وكثيرا ما كان بعض الحكام المسلمين في بعض الأزمنة يغفلون حق الشورى ويمارسون الاستبداد ، فكانت المندوحة في إقرار العمل الحزبي .

(٢) أن الشروط القانونية المنظمة للعمل بالنظام الحزبي على وفق المبادئ الديمقراطية دون المبادئ الدينية تجعل من ممارسة العمل الحزبي معصية لله تعالى في ذاتها من جهتين :

الجهة الأولى : تعارض مبادئ الديمقراطية ، التي تسوي بين المسلم وغيره ، مع قاعدة «الولاء والبراء» التي يدل عليها ما أخرجه الطبراني في «الكبير» والبغوي «في شرح السنة» بإسناد حسن ، عن ابن عباس ، أن النبي ﷺ قال : «أوثق عرى الإيمان : الموالاة في الله ، والمعاداة في الله ، والحب في الله ، والبغض في الله» .

الجهة الثانية : تعارض طبيعة الديمقراطية التي تشعل المنافسة في طلب الإمارة مع النصوص الناهية عن طلبها ، ومن ذلك ما أخرجه الشيخان عن أبي موسى الأشعري ، قال : دخلت على النبي ﷺ أنا ورجلان من قومي ، فقال أحد الرجلين : أُمّرنا يا رسول الله ، وقال الآخر : مثله . فقال ﷺ : «إنا لا نولي هذا من سألناه ولا من حرص عليه» .

وأجيب عن ذلك :

(أ) أن قاعدة «الولاء والبراء» لا تمنع مؤاخاة غير المسلمين في الإنسانية

والإنصاف لهم ، كما قال تعالى : ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ۤأَلَّا تَعْدِلُوا ۖ اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ ﴾ (المائدة: ٨). وقال تعالى : ﴿ لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتَلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِينِكُمْ أَنَّ تَبْرُوهُمْ ۚ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ (المتحنة: ٨). وأخرج البخاري من حديث أنس بن مالك ، أن النبي ﷺ قال : « انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً » . قالوا : يا رسول الله ، هذا نصره مظلوماً فكيف نصره ظالماً ؟ فقال ﷺ : « تأخذ فوق يديه » .

(ب) وأن طلب الولاية وإن كان مكروهاً عند جمهور الفقهاء إلا أن بعضهم يرى استحبابه لمن وجد في نفسه الأمانة والكفاءة ، وقد استدلل القرطبي على ذلك بطلب يوسف - عليه السلام - في قوله سبحانه : ﴿ قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ ۚ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْمُ ﴾ (يوسف: ٥٥). وأما الأحاديث الناهية عن طلب الإمارة فهي خاصة بمن يطلبها لمصلحة نفسه وليس للمصلحة العامة .

(٣) أن المصالح المرسله التي جاءت الشريعة الإسلامية بتقريرها - وتقرير دفع المفساد أيضاً - تستوجب الامتناع عن ممارسة العمل السياسي بالنظام الحزبي في الدول الإسلامية ؛ لأن البعد عن الحزبية السياسية يحقق للمسلمين صفة الجماعة الواحدة التي قال الله عنها : ﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾ (الأنبياء: ٩٢). وقال تعالى : ﴿ وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ ﴾ (المؤمنون: ٥٢). كما أن البعد عن الحزبية السياسية يدفع عن المسلمين شر التفرق ، كما قال تعالى : ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۚ وَاصْبِرُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾ (الأنفال: ٤٦).

وأجيب عن ذلك : بأن الاختلاف المذهبي في الفقه ، أو الاختلاف الحزبي في السياسة لا يتعارض مع وحدة الأمة ، بل هو ضرورة شرعية ؛ لعموم قوله تعالى :

العمل السياسي بالنظام الحزبي في الدول الإسلامية

﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۚ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴾ (١١٨، ١١٩). وأما القول بأن البعد عن النظام الحزبي يدفع شر التفرق فهو قول مبني على تعريف الحزب بالمعنى الجاهلي من العصبيّة ، ولا يتفق مع معنى الحزب السياسي من الاجتماع على إبانة المصالح من جهة دون جهة ، كما هو الشأن في المذاهب الفقهية .

التعقيب والاتجاه المختار

تعتمد الشريعة الإسلامية في نظام حكمها على الشورى ، والاحتكام لأهل الحل والعقد في الأمور العامة ، مما يشبع طوائفها حاجتهم في المشاركة السياسية . ولم تكن دول أوربا 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 بالشؤون السياسية والاقتصادية والاجتماعية للدولة » . وكان العمل السياسي بالنظام الحزبي قد عرف لأول مرة في أوربا وأمريكا خلال القرن التاسع عشر الميلادي ، وقبل ذلك ظهر حزبا الويج والتوري في بريطانيا ، حيث كانا في القرن الثامن عشر الميلادي مجموعتين متفرقة من ذوي المصالح المشتركة تهدف للسيطرة على الحكم ، ثم تطور الأمر إلى ما يعرف بنظام الأحزاب مع تطور نظم 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 كثيراً 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 تدريجياً في صورة منابر سياسية إلا 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 الأستاذ 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 .

وقد أثارت قضية « العمل السياسي بالنظام الحزبي في الدول الإسلامية » جدلاً فقهيًا 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 إلى استبانة آراء الفقهاء المعاصرين ؛ لرصد الحراك الفقهي ، فإنني أرى اختيار ما ذهب إليه أكثر الفقهاء المعاصرين مؤخراً ، وما جرى عليه العمل من المسلمين النشطاء سياسياً 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



نشأة القضية

تفرع عن الاعتراف الشرعي بالنظام الحزبي في مجال السياسة - والذي وقع في أوائل القرن العشرين الميلادي - قضية أخرى أثارت جدلاً واسعاً ، وهي قضية : « التعددية الحزبية السياسية في الدول الإسلامية » ، حيث إن النظام الديمقراطي يسمح بإنشاء الأحزاب وفق ضوابط قانونية عامة مجردة تفتح الآفاق لكل حزب أن يضع برنامجاً الطموح في خدمة الوحدة الوطنية والمشاركة المجتمعية والأمن القومي والنظام الديمقراطي ، وأن يتمتع عن تأسيس برنامج على أساس ديني أو طبقي أو طائفي أو فئوي أو جغرافي أو استغلال المشاعر الدينية أو التفرقة بسبب الجنس أو الأصل أو العقيدة . وهذا الإطلاق الديمقراطي قد يفرز عن ميلاد بعض الأحزاب السياسية المعادية لبعضها مما يشغلها عن البناء المجتمعي إلى التنازع والفشل ، أو ميلاد بعض الأحزاب المعادية للشريعة الإسلامية في بعض أحكامها الاجتماعية والاقتصادية ؛ إذ تستطيع تلك الأحزاب بممثليها البرلمانيين من سن القوانين المبيحة للربا وغيره من المحرمات . الأمر الذي فجر إشكالية الاعتراف بالتعددية الحزبية في الدول الإسلامية ؛ خاصة وأن الدستور المصري قد قرر العمل بالتعددية الحزبية في إطار المقومات الأساسية للمجتمع المصري ، ومنها أن مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع . حيث تنص المادة الثانية من الدستور المصري الصادر سنة ١٩٧١م على أن : « الإسلام دين الدولة ، واللغة العربية لغتها الرسمية ، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع » ، وتنص المادة الخامسة منه على أن : « يقوم النظام السياسي في جمهورية مصر العربية على أساس تعدد الأحزاب وذلك في إطار المقومات

والمبادئ الأساسية للمجتمع المصري المنصوص عليها في الدستور . وينظم القانون الأحزاب السياسية» .

وكانت التعددية الحزبية قد ظهرت لأول مرة في الدول الأوربية التي استسلمت لمطالب الديمقراطية خلال القرن التاسع عشر الميلادي ، وإن كان كثير من القادة الأوربيين لم يكونوا راضين عن نشوئها ، لكن المصالح الاقتصادية والميول السياسية والاجتماعية هي التي جمعت بعض أناس إلى بعض فكونوا الأحزاب ، وتمادوا في حقوق الديمقراطية حتى استقرت .

أنواع التعددية الحزبية

أوردت الموسوعة العربية العالمية نوعين للتعددية الحزبية :

(١) نظام الحزبين : وهذا النظام شائع في البلاد الناطقة بالإنجليزية ، ويشمل المملكة المتحدة التي ساد فيها مؤخراً حزبا المحافظين والعمال ، وهناك أحزاب صغيرة أخرى كحزب الأحرار الديمقراطيون ، غير أن النظام الانتخابي يقلل من أهميتها .

(٢) نظام الأحزاب المتعددة ، وهو نظام قائم في كثير من البلاد التي تحكم حكماً برلمانياً ، مثل فرنسا وإيطاليا واليابان . وقد يكون في كثير منها أربعة أو خمسة أحزاب كبيرة إضافة إلى عدد من الأحزاب الصغيرة ، والغالب أن يكون من بينها أحزاب يسارية تتبنى أفكاراً تحريرية أو راديكالية (متطرفة) أو أحزاب يمينية تتبنى أفكاراً محافظة . وفي ظل التعددية الحزبية يندر أن يكسب حزب واحد عدداً من المقاعد في الهيئة التشريعية يكفيها لتشكيل حكومة ؛ لذلك عادة ما يأتلف حزبان أو أكثر لتشكيل حكومة ائتلافية . غير أن كثيراً من الحكومات الائتلافية تخفق في الاتفاق على سياسة أو منهج موحد ، وتسقط الحكومة . فالتعددية الحزبية تؤدي إلى قيام حكومة أقل استقراراً ، كما هو الحال في نظام الحزبين .

تحرير محل النزاع

لا خلاف على الاتجاه المختار من أقوال الفقهاء المعاصرين على مشروعية تكوين حزب سياسي لتمكين أحكام الشريعة الإسلامية من الانتشار والعمل بموجبها . ولا خلاف بين الفقهاء المعاصرين على أنه يحرم على المسلمين تكوين أحزاب سياسية تناهض أحكام شريعتهم ، أو المشاركة في تكوينها بغير عذر شرعي .

واختلف الفقهاء المعاصرون بعد ذلك في حكم اتخاذ التعددية الحزبية نظاماً سياسياً في الدولة الإسلامية الواحدة ، سواء كانت الأحزاب السياسية لا تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية في الجملة ، أو كان بعضها كذلك وبعضها الآخر يسارياً متطرفاً أو علمانياً متشدداً يدعو إلى التحرر من القيود الدينية . ويدور هذا الخلاف بين الجواز والمنع والتفصيل .

سبب الخلاف في القضية

يرجع اختلاف الفقهاء في قضية « التعددية الحزبية السياسية في الدول الإسلامية » إلى عدة أسباب من أهمها :

(١) الاختلاف في تعارض طبيعة التعددية الحزبية (من طلب الإمارة ، ومنازعة الإمام ، وتفتيت الجماعة) مع النصوص الشرعية الناهية عن طلب الإمارة ، والامرة بالطاعة للإمام ، والحاكمة بوحدة الأمة .

(٢) الاختلاف في تكييف التعددية الحزبية من كونها بدعة منكرة أو تجديدًا مستحبًا .

(٣) الاختلاف في تقدير المصالح والمفاسد المترتبة على التعددية الحزبية .

(٤) الاختلاف في تحديد الجهة التي لها سلطة منع إنشاء الحزب أو إجازته : الشعب أم الحاكم ؟

الاتجاهات الفقهية في القضية .

يمكن إجمال أقوال الفقهاء المعاصرين في حكم التعددية الحزبية السياسية في الدول الإسلامية في ثلاثة اتجاهات دائرة بين الجواز والمنع والتفصيل ، كما نوضحه فيما يلي بإذن الله تعالى :

الاتجاه الأول : يرى جواز التعددية الحزبية السياسية في الدول الإسلامية مطلقاً حتى ولو كان بعضها يسارياً متطرفاً أو علمانياً متشدداً . وإليه ذهب بعض الفقهاء والمفكرين الإسلاميين المعاصرين ، ومن أبرزهم الدكتور يوسف القرضاوي والدكتور محمد عمارة والدكتور محمد سليم العوا ، والدكتور جابر قميحة والدكتور سيف عبد الفتاح والأستاذ فهمي هويدي ، ونصره من الحركات الإسلامية في واقعنا المعاصر « حركة الاتجاه الإسلامي في تونس » وزعيمها الشيخ راشد الغنوشي [موقع palestine] ، حيث جاء في بيانها التأسيسي : « رفض مبدأ الانفراد بالسلطة الأحادية ؛ لما يتضمنه من إعدام لإرادة الإنسان وتعطيل لطاقات الشعب ، ودفع البلاد في طريق العنف ، وفي المقابل إقرار حق كل القوى الشعبية في ممارسة حرية التعبير والتجمع وسائر الحقوق الشرعية ، والتعاون في ذلك مع كل القوى الوطنية » [أشواق الحرية لمحمد الهاشمي ص ٧٩] .

وحجتهم :

(١) أن التعددية الحزبية - التي تعطي الحق في قلب الإمارة ، ومنازعة الإمام ، وتقسيم الجماعة إلى منابر تنافسية على الحكم - لا تتعارض مع مقاصد الشريعة في نظام الحكم ، بل تتفق تلك التعددية مع النصوص الشرعية العامة والقواعد الفقهية ، وبيان ذلك :

أ- يدل على مشروعية طلب الإمارة ممن يرى في نفسه الأهلية قوله تعالى في حق يوسف - عليه السلام - لعزير مصر : ﴿ قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾ (يوسف: ٥٥). يقول ابن كثير في دلالة الآية : إنه « يجوز للرجل

مدح نفسه إذا جهل أمره للحاجة . وذكر أنه حفيظ ، أي خازن أمين ، عليم ، أي ذو علم وبصيرة بما يتولاه .

ب- ويدل على مشروعية منازعة الإمام في الحكم : العهد الدستوري بالنظام الديمقراطي المعتمد على التعددية الحزبية ؛ لأن البيعة للإمام عقد على الإمارة ، والعقد يقبل التقييد بالشرط ؛ لعموم قوله تعالى : ﴿ وَأَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (المائدة: ١) . وقوله تعالى : ﴿ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا ﴾ (الإسراء: ٣٤) . وما أخرجه البخاري تعليقاً ، أن النبي ﷺ قال : « المسلمون عند شروطهم » . وأخرجه الدارقطني من حديث عوف بن عمرو المزني مرفوعاً وبزيادة : « إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً » .

ج- ويدل على مشروعية تقسيم الجماعة إلى منابر تنافسية على الحكم : عموم قوله تعالى : ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ (التوبة: ١٢٢) . وعموم قوله تعالى : ﴿ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ ﴾ (الحجرات: ١٣) . وعموم قوله تعالى : ﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران: ١٠٤) .

(٢) أن التعددية الحزبية من التجديد المستحب وليس من البدع المنكرة خاصة وأنه لم يرد بشأنها نص يمنع ، فكان الأصل فيها الإباحة ، وإنما قلنا بالاستحباب لمكان الاجتهاد والتجديد لخدمة مقاصد الدين ، فقد أخرج أبو داود عن أبي هريرة ، أن النبي ﷺ قال : « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » . وبيان ذلك : أن التعددية الحزبية لا تسمح لنظم الاستبداد أن تبقى بخلاف ما جرى عليه العمل في الدول الإسلامية من بقاء الحاكم مدى الحياة بل وتحصينه بالنصوص الآمرة له بالسمع والطاعة المؤبدتين ، فيما أخرجه البخاري عن أنس بن مالك ، أن

النبي ﷺ قال : « اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة ». والحق أن مثل هذه النصوص مقيدة بفترة الولاية وليست مطلقة الزمن ، كما أنها مقيدة بما أخرجه الإمام أحمد برجال الصحيح عن علي ابن أبي طالب وعن ابن مسعود ، وعن عمران بن حصين ، أن النبي ﷺ قال : « لا طاعة لمخلوق في معصية الله عز وجل ». وفي رواية : « في معصية الخالق ». وكل هذا يدل على أن التعددية الحزبية تجديد مستحب في نظام الحكم الإسلامي .

(٣) أن التعددية الحزبية تحقق مقاصد الشريعة الإسلامية من جلب المصالح ودرء المفاسد .

أ- فمن المصالح المتحصلة من التعددية الحزبية : إشعال المنافسة بين الأحزاب لتقديم برامج إصلاحية للشعب ، وحدوث التغيير السياسي الذي يروح عن الناس في ظل الأنظمة الاستبدادية ، ونصب أحزاب المعارضة عيناً مراقبة للحزب الحاكم ضماناً للعهود ومنعاً من الفساد .

ب- ومن المفاسد التي يدفعها نظام التعددية الحزبية : الاستبداد في الحكم ، ومنع الاضطرابات والثورات المسلحة ، وعدم الانتفاع بأفكار المعارضين ، وعدم الإضرار بالمسلمين إذا فازت الأحزاب اليسارية أو العلمانية ؛ لأن النظام الحزبي قائم على عدم الإضرار بالآخرين بحسب هويتهم الدينية أو الفئوية .

(٤) أن الجهة التي يحق لها منع إقامة الحزب أو إجازته هي الشعب وليس الحكام ؛ عملاً بالعهد الدستوري الذي يتفق مع عموم النصوص الشرعية المثبتة للحريات ، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾ (البقرة: ٢٥٦) . وقوله تعالى : ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ ﴾ (الكهف: ٢٩) . وقوله تعالى : ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ۚ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ﴾ (الغاشية: ٢١، ٢٢) . وقوله تعالى : ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ (المائدة: ١٠٥) .

وينقل الدكتور صلاح الصاوي في بحثه المقدم لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا (اللقاء الثالث - إبريل ٢٠٠٦م) بعنوان «التعددية السياسية في ميزان الشريعة الإسلامية»، عن الشيخ راشد الغنوشي رئيس حركة الاتجاه الإسلامي بتونس في الندوة الصحفية المنعقدة في يونيو ١٩٨١م عندما تكلم عن التعددية السياسية والتنسيق مع المعارضة قوله : «تصورنا لنظام الحكم ليس تصوراً ثيوقراطياً ، ولكنه تصور شوري تقدمه إلى قواعد الشعب ، وللشعب أن يحكم لنا أو لغيرنا دون انحراف أو ضغوط . وهذا مبدأ إسلامي لا تراجع عنه ، والقواعد في النهاية هي التي تختار لزيد أو لعمر ، وتقدمنا نحن يكون في إطار ديمقراطي نقي ، يعني أن تتمكن كل الأطراف الأخرى من أن تدلي بدلوها ، وتقدم أطروحاتها ، وتتمكن القواعد من الاختيار . . إلى أن قال : فنحن لا نعارض البتة أن يقوم في البلاد أي اتجاه من الاتجاهات ، ولا نعارض البتة قيام أي حركة سياسية وإن اختلفت معنا اختلافاً أساسياً جذرياً ، بما في ذلك الحزب الشيوعي ، فنحن حين نقدم أطروحاتنا نقدمها ونحن نؤمن بأن الشعب هو الذي رفعنا إلى السلطة ليس إلا ، ولذلك ليس لنا الحق أن نمنع أي طرف من أن يقدم برنامجه».

الاتجاه الثاني : يرى تحريم التعددية الحزبية السياسية في الدول الإسلامية مطلقاً حتى ولو كانت جميعاً لا تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية . وإليه ذهب بعض الفقهاء والمفكرين الإسلاميين المعاصرين ، ومن أشهرهم : الدكتور بكر أبو زيد في كتابه «حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية ص ٦٥» ، والشيخ صفى الرحمن المباركفوري في كتابه «الأحزاب السياسية ص ٣٥» ، والدكتور فتحي يكن في كتابه «أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي ص ٧٤» ، والشيخ وحيد الدين خان في كتابه «الإسلام والعصر الحديث ص ٤٥» .

وحجتهم :

(١) أن التعددية الحزبية - التي تعطي الحق في طلب الإمارة ، ومنازعة الإمام ، وتقسيم الجماعة إلى منابر تنافسية على الحكم - تتعارض مع مقاصد الشريعة الإسلامية الأمرة بعكس ذلك ، وبيانه :

أ- النهي عن طلب الإمارة فيما أخرجه الشيخان عن أبي موسى الأشعري ، قال : دخلت على النبي ﷺ أنا ورجلان من قومي ، فقال أحد الرجلين : أمرنا يا رسول الله ، وقال الآخر مثله . فقال ﷺ : « إنا لا نولي هذا من سألناه ولا من حرص عليه » . وأخرج البخاري عن عبد الرحمن بن سمرة ، أن النبي ﷺ قال له : « لا تسأل الإمارة ، فإن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها ، وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها » .

ب- النهي عن منازعة الإمام فيما أخرجه البخاري عن أنس بن مالك ، أن النبي ﷺ قال : « اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة » . وأخرج مسلم عن ابن مسعود ، أن النبي ﷺ قال : « إنها ستكون بعدي أثره وأمور تنكرونها » . قالوا : يا رسول الله ، كيف تأمر من أدرك منا ذلك ؟ قال ﷺ : « تؤدون الحق الذي عليكم وتسألون الله الذي لكم » . قالوا : فهذا واضح في عدم جواز منازعة الحاكم في الحكم ؛ خلافاً للتعددية الحزبية .

ج- وأما النهي عن تقسيم الجماعة إلى منابر تنافسية على الحكم فمنه قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسَتْ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾ (الأنعام: ١٥٩) . وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ ﴾ (القصص: ٤) . وقوله تعالى : ﴿ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ (الروم: ٣١، ٣٢) . وقوله تعالى : ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَسْرِعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِجَاكُمْ وَأَصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾ (الأنفال: ٤٦) . وأخرج الإمام أحمد وابن ماجه بسند فيه مقال ، من حديث أنس بن مالك ، أن النبي ﷺ قال : « إن بني إسرائيل قد افترقت على ثنتين وسبعين فرقة ، وأنتم تفترون على مثلها كلها في النار إلا فرقة » . وفي رواية : « إلا واحدة وهي الجماعة » .

(٢) أن التعددية الحزبية بدعة منكورة ، لم يسبق في تاريخ المسلمين - منذ الخلافة الراشدة - العمل بها مع إمكانها ، حتى جاء الاستعمار وصدورها إلى المسلمين في مطلع القرن العشرين الميلادي . وقد أخرج البخاري تعليقاً ، وأخرج مسلم عن عائشة ، أن النبي ﷺ قال : « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد » . وأخرج الشيخان من حديث عائشة ، أن النبي ﷺ قال : « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد » . وأخرج مسلم عن جابر ابن عبد الله ، أن النبي ﷺ كان إذا خطب يقول : « أما بعد ، فإن خير الحديث كتاب الله ، وخير الهدي هدي محمد ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة » .

(٣) أن التعددية الحزبية تخالف مقاصد الشريعة الإسلامية من جلب المصالح ودرء المفاسد .

أ- فمن المصالح الفائتة من التعددية الحزبية : توحيد الصف الإسلامي ، والتمكين للمسلمين المصلحين .

ب- ومن المفاسد المتحصلة من التعددية الحزبية : تمكين الأحزاب اليسارية والعلمانية المتطرفة من الحكم في البلاد الإسلامية ، مع تمكين الفتنة المفرقة لجماعة المسلمين . وهذا هو الملاحظ من تجربة التعددية الحزبية في الدول الإسلامية .

(٤) أنه لا حكم فوق حكم الله تعالى ، فلا يجوز الاحتكام إلى الشعب في تكوين الأحزاب في الدول الإسلامية ، وإنما يكون الحكم لله سبحانه . ووظيفة الحاكم الأولى - في الدولة الإسلامية - هي حراسة الدين وسياسة الدنيا به ؛ عملاً بقوله تعالى : ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ۖ ﴾ (يوسف: ٤٠) . وقال تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ۖ ﴾ (الأحزاب: ٣٦) . وقال تعالى : ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ

إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥١﴾ (النور: ٥١). قالوا : ومقتضى الحكم بما أنزل الله : منع التعددية الحزبية ؛ لعدم تفرق المسلمين وعدم تمكين غيرهم من الوصول إلى الحكم .

الاتجاه الثالث : يرى التفصيل في التعددية الحزبية السياسية . فإن كانت في الإطار الإسلامي الذي يلتزم بسيادة الشريعة فهي جائزة ، وإلا فهي ممنوعة . وإلى هذا ذهب بعض الفقهاء والمفكرين المسلمين المعاصرين ، ومن أشهرهم الدكتور أحمد الفنجري في كتابه « الحرية السياسية في الإسلام ص ٢٦٦ » ، والدكتور صلاح الصاوي في بحثه عن التعددية السياسية في ميزان الشريعة المقدم لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا سنة ٢٠٠٦ م ص ١٠١ » ، والأستاذ مصطفى مشهور ، كما حكاه الأستاذ فهمي هويدي في بحثه « الإسلام والديمقراطية ص ٨٤ » .

وحجتهم :

- (١) الجمع بين أدلة الاتجاهين السابقين .
- (٢) الرد على المانعين لأصل التعددية الحزبية بزعم أنها تمكن طالب الإمارة منها وتحول دون طاعة ولي الأمر فضلاً عما تفضي إليه من التفرق ، بأن :
 - أ- المنهي عنه هو طلب الإمارة تشريعاً أما من يطلبها لخدمتها والقيام بحقها فهو جائز ، كما فعل يوسف - عليه السلام - مع عزيز مصر .
 - ب- أن طاعة ولي الأمر واجبة في فترة ولايته وبشرط عدم خروجه عن المشروعية ، وأن ولاية الحاكم بالبيعة ليست مؤبدة بل يجوز تقييدها بالشروط لكونها عقداً كسائر العقود .

ج- أن تفرق الأحزاب شكلي ، وهي في الحقيقة مجمعة على المصلحة العامة ، فهي منابر تنافسية لمصلحة المسلمين ، وقد قال تعالى : ﴿ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ ﴾ (المطففين: ٢٦) . ثم إن البديل عن التعددية الحزبية

هو الأنظمة التسلطية ، وحيث إن منع الظلم والتسلط واجب ، ولم يعد ممكناً إلا بالتعددية الحزبية ، فكانت واجبة شرعاً ؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

التعقيب والاتجاه المختار

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 أحزاباً 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 تحكيماً لإرادة الشعب . وعلى التسليم بوصولهم إلى سدة الحكم فإنهم لا يملكون الإضرار بالمسلمين في عقيدتهم ؛ لأن النظام الحزبي يمنع المساس بالمشاعر الدينية سلباً أو إيجاباً . 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 لحداثة التجربة . والمنافسة الحزبية للوصول إلى الحكم ليست محظورة ؛ لأن الإمام في نظام الحكم الإسلامي - بإجماع فقهاء أهل السنة - ليس معصوماً ، وليس منصوباً على التأييد ؛ لأن البيعة عقد ، والعقد قابل للتقييد بالشروط .

ومن مجمل هاتين الإشكاليتين والجواب عنهما - كما أوردناه آنفاً - اختلف الفقهاء المعاصرون في حكم التعددية الحزبية في البلاد الإسلامية على ثلاثة اتجاهات محتملة في الفقه ، أحدها : يرى الجواز مطلقاً ؛ 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 ، 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 حججهم ، 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 الاحتماء بالقوة في حمل الناس على المنهج الإسلامي العادل إساءة إلى عدالة الإسلام ورحمته وتكريمه للإنسان ، فضلاً عن تستره على كسل الفقهاء والدعاة وما يعيهم من أساليب تربوية وإرشادية تدفع الناس إلى المنهج الإسلامي ولو جزئياً شيئاً فشيئاً .





القضية الرابعة عشرة

المشاركة السياسية للمسلمين في الدول غير الإسلامية



النشأة التاريخية للقضية

بعد ظهور فكرة « الجنسية » في القانون الفرنسي سنة ١٧٣٥م ، وانتشار العمل بموجبها في سائر الدول بعد ذلك ، حتى صارت حقاً إنسانياً جاء النص عليه صراحة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في العاشر من ديسمبر ١٩٤٨م بعد اعتماد الجمعية العامة للأمم المتحدة ، والذي تنص مادته الخامسة عشرة على أنه :

- ١- لكل فرد حق التمتع بجنسية ما .
- ٢- لا يجوز حرمان شخص من جنسيته تعسفاً أو إنكار حقه في تغييرها -
خضع أكثر المسلمين من أبناء الدول غير الإسلامية وبعض المقيمين فيها - الأوروبية منها وغير الأوروبية - لأحكام دساتير تلك الدول وقوانينها ، ومن ذلك نظام « الجنسية » ، وازداد أعداء هؤلاء المسلمين بهجرة بعض المسلمين من الدول الإسلامية إلى الدول غير الإسلامية وتجنسهم بجنسياتها حتى يتمكنوا من الحصول على المكاسب والحقوق التي يتمتع بها المواطنون ، وكان ذلك على أشده في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بعد التقدم العلمي والصناعي المذهل في أوروبا . ولا تزال تلك الظاهرة في ازدياد حتى مع تشديد القوانين لضوابط التجنس فيما بعد .

وتنامت طموحات المسلمين الحاصلين على جنسيات الدول غير الإسلامية في أواخر القرن العشرين ، فبعد أن كانت قاصرة على التوظيف أو الإقامة المستقرة في تلك الدول صاروا متطلعين للتأثير في الحياة العامة والمشاركة السياسية خاصة

بعد أن صار هذا حقاً إنسانياً ، فتنص المادة الحادية والعشرون من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه :

١ - لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً .

٢ - لكل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد .

٣ - إن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة ويعبر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الاقتراع السري ، وعلى قدم المساواة بين الجميع ، أو حسب أي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت» .

ويرجع السبب في تطلع المسلمين الحاصلين على جنسيات الدول غير الإسلامية إلى التأثير في الحياة العامة والمشاركة السياسية إلى كثرة أعدادهم وإمكان الإفادة منه بما يحمي عقيدتهم الدينية . ففي تقرير لمنتدى بيو الأمريكي للدين والحياة في ١٨ أكتوبر ٢٠٠٩م كشف عن تزايد أعداد المسلمين في بعض الدول غير الإسلامية ، وعلى سبيل المثال بلغ عدد المسلمين في ألمانيا أربعة ملايين ، وفي فرنسا ستة ملايين ، وفي أمريكا أكثر من ستة ملايين ، وفي روسيا ستة عشر مليوناً ، وفي الصين اثنين وعشرين مليوناً ، وفي الهند مائة وواحداً وستين مليوناً .

التعريف بالقضية

المقصود بالمشاركة السياسية للمسلمين في الدول غير الإسلامية من وجهة نظري هو : عدم الانعزال عن المجتمع في الدول غير الإسلامية من المسلمين المتجنسين بجنسياتها ، بل تفاعلهم وانخراطهم فيه عن طريق التصويت لأصلح المرشحين في الانتخابات الرئاسية والبرلمانية والمحلية ، والترشح في ذلك وفقاً للنظام القانوني السائد بقصد تحصيل مصالح شرعية أو دفع مفسد دينية مع شركاء الوطن . ويعرف البعض هذه المشاركة السياسية بأنها : « السعي إلى تكوين

الأحزاب السياسية ، أو المشاركة فيما هو قائم منها ، أو الاشتراك في البرلمانات ومجالس الشورى ، وغيرها من المؤسسات السياسية والدستورية للدولة ، مع ما يستتبعه ذلك من التحالفات المؤقتة مع بعض القوى السياسية الأخرى سعياً إلى تحصيل بعض المصالح الشرعية للحركة الإسلامية ، وتعطيل أو تقليل بعض المظالم الواقعة عليها » [محمد صديق - الموقع : Shareah] .

تحرير محل النزاع

لا خلاف بين الفقهاء المعاصرين على أن « المشاركة السياسية للمسلمين في الدول غير الإسلامية » إذا كانت بقصد التماثل على الدين والتضييق على المسلمين فهي حرام ، وإذا كانت بقصد التمثيل لجماعة المسلمين - في الدول التي تعطي لهم حصة من المقاعد ، فيما يعرف بنظام الكوتا - فهي فرض كفاية ؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . [والكوتا : لفظة انجليزية Quota بمعنى الحصة ، وأطلقها الرئيس الأمريكي جون كندي لأول مرة كاصطلاح سياسي لإعطاء الأقلية السوداء حصة من الحقوق المدنية والسياسية ، ثم انتقلت إلى الطلاب الفقراء لقبولهم في المدارس بنسب معينة ، ثم انتقلت إلى الحركات النسائية للمطالبة بحصص سياسية] . ثم اختلف الفقهاء بعد ذلك في حكم تلك المشاركة على ثلاثة إتجاهات في الجملة . اتجاه يرى التحريم ، وآخر يرى الإيجاب ، وثالث يرى الجواز بالضوابط الشرعية .

سبب الخلاف في القضية

يرجع الخلاف في قضية « المشاركة السياسية للمسلمين في الدول غير الإسلامية » إلى عدة أسباب من أهمها :

(١) الاختلاف في حكم الأصل للمشاركة في الديمقراطية ، وهي حكم الشعب بالشعب التي يستند عليها نظام الحكم في الدول غير الإسلامية ، هل تخالف العقيدة الإسلامية أو لا تخالفها .

(٢) الاختلاف في طبيعة المشاركة السياسية في الدول غير الإسلامية ، هل تقوم على مبدأ الشركة الحقيقية بحسب حصص الأصوات مهما كانت النتائج ، أو تقوم على مبدأ التطويع للمواطنين في دخول القنوات السياسية المعروفة لإمكان التحكم والسيطرة من النظام الحاكم . أو بمعنى آخر : هل تلك المشاركة لها جدوى حقيقية أم هي صورة شكلية لفرض الحكم غير الإسلامي .

(٣) الاختلاف في التخرج على القواعد الفقهية الكلية ، ومن ذلك القواعد الخمس الكبرى ، وهي : « الأمور بمقاصدها » ، و « اليقين لا يزول بالشك » ، و « المشقة تجلب التيسير » ، و « الضرر يزال » ، و « العادة محكمة » .

(٤) الاختلاف في توجيه القاعدة الفقهية التي تقدم : « أعظم المصلحتين وأهون المفسدتين » .

(٥) الاختلاف في التطبيق الفقهي لقاعدتي « سد الذرائع » و « مآلات الأحكام » .

الاتجاهات الفقهية في القضية

يمكن إجمال أقوال الفقهاء المعاصرين في قضية « المشاركة السياسية للمسلمين في الدول غير الإسلامية » - بعد تحرير محل نزاعها - في ثلاثة اتجاهات تشمل التحريم والإيجاب والجواز بضوابط ، كما يأتي بيانه . وقد عالج تلك الاتجاهات بعض الباحثين ومنهم الأستاذ حسام شاكر الباحث والإعلامي المقيم بالنمسا من خلال كتابه « مسلمو أوروبا والمشاركة السياسية - ملامح الواقع وخيارات التطوير » ، الصادر عن المجلس الأوروبي للإفتاء . والأستاذ محمد صديق في بحثه « حكم المشاركة السياسية في ظل الأنظمة الوضعية » [موقع : Shareah].

الاتجاه الأول : يرى تحريم المشاركة السياسية للمسلمين في الدول غير الإسلامية . وهو وجه محتمل ذهب إليه بعض قيادات الحركة الإسلامية في أوروبا .

وحجتهم :

(١) أن المشاركة في النظام الديمقراطي تقوم على حكم الشعب بالشعب وللشعب، فيكون العمل بموجبها محرماً بل من الكبائر . حيث إن العقيدة الإسلامية تقوم على أن الحاكمية لله تعالى . قال تعالى : ﴿ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (يوسف: ٤٠) . وقال تعالى : ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ (المائدة: ٤٤) ، وقال تعالى : ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ (المائدة: ٤٥) . وقال تعالى : ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ (المائدة: ٤٧) . قالوا : وإذا كانت الحاكمية لله تعالى فلا يجوز شرعاً عرض الشريعة الإسلامية على الأفراد ليقولوا رأيهم في تطبيقها من عدمه ؛ لعموم قوله تعالى : ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ (النساء: ٦٥) . وقوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمِينَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا ﴾ (الأحزاب: ٣٦) .

ويمكن الجواب عن ذلك : بأن النظام الديمقراطي هو أخف الضررين من النظام الوثني أو الشركي ، ثم إن النظام الديمقراطي يفتح باب المناقشة والحوار مع الغير ، ولعل المسلمين المشاركين فيه يقدرّون على إقناع غيرهم بالحق الذي معهم ، فيكون ذلك سبباً للهداية .

(٢) أن المشاركة السياسية للمسلمين في الدول غير الإسلامية عديمة الجدوى ، وهي مضیعة للجهد والمال والوقت ؛ لأن هذه المشاركة لا تكون إلا من خلال قنوات سياسية معينة تزيد من إحكام غير المسلمين على قيادات الحركة الإسلامية ومراقبتهم ؛ لأن المشاركين في الغالب يكونون من النخبة . ولا يرجى من المشاركة السياسية للمسلمين في الدول غير الإسلامية تطبيق

الشريعة الإسلامية بها باسم الديمقراطية بدليل ما حدث من وأد الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالجزائر التي فازت باسم الديمقراطية في الانتخابات البلدية التي أجريت عام ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م بزعامة عباس مدني ، ووأد حركة المقاومة الإسلامية حماس بفلسطين التي فازت باسم الديمقراطية في يناير ٢٠٠٦م ،

ويمكن الجواب عن ذلك : بأن مالا يدرك كله لا يترك جُلّه ، فإن الديمقراطية تحقق مكاسب إسلامية لا تتحقق بغيرها من الأنظمة غير الإسلامية التي لا يملك المسلمون الإنكار عليها . يقول ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» : « كان يوسف الصديق - عليه السلام - نائباً لفرعون مصر ، وهو وقومه مشركون ، وفعل من العدل والخير ما قدر عليه ، ودعاهم إلى الإيمان بحسب الإمكان ».

(٣) أن التخريج على القواعد الفقهية يوجب اعتزال الأنظمة السياسية غير الإسلامية ، وبيان ذلك :

أ- قاعدة « الأمور بمقاصدها » توضح أن المشاركة السياسية للمسلمين في الدول غير الإسلامية تقوم على تعظيم النظام غير الإسلامي ؛ لأنه المقصد الرئيس من تلك المشاركة ، وهذا يخالف العقيدة الإسلامية التي تقوم على تعظيم الحاكمية لله تعالى .

ب- قاعدة : « اليقين لا يزول بالشك » تمنع من المشاركة السياسية في الدول غير الإسلامية ؛ لأن اليقين هو بقاء النظام غير الإسلامي عندهم ، والشك هو ما يتوهم من إمكان التغيير .

ج- قاعدة : « المشقة تجلب التيسير » ترفع الحرج عن المسلمين في المشاركة السياسية في الدول غير الإسلامية ؛ لأن هذه المشاركة لن تغير من واقع النظام غير الإسلامي ، فكان للمسلمين حق الاعتزال حتى يحدث الله أمراً كان مفعولاً .

المشاركة السياسية للمسلمين في الدول غير الإسلامية

د- قاعدة: «الضرر يزال» توجب عدم المشاركة السياسية في الدول غير الإسلامية؛ لأن هذه المشاركة تسبب ضرراً على الدين والعقيدة عند إصدار قانون يصادم أحكام الشريعة الإسلامية.

هـ- قاعدة: «العادة محكمة» توجب عدم المشاركة السياسية في الدول غير الإسلامية؛ لأن العادة جرت على بقاء القيادات على عقائدهم، فلن يتحول نظام غير إسلامي إلى نظام إسلامي، وهذا يستوجب توفير الوقت والجهد للدعوة الإسلامية في الأوساط العامة وليس في قياداتهم.

ويمكن الجواب عن ذلك: بأن هذا التخريج المذكور مبني على اليأس والاستسلام للواقع، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْيِسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَأْتِئُشُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْكَافِرُونَ﴾ (يوسف: ٨٧). وسيأتي في أدلة القائلين بمشروعية المشاركة السياسية للمسلمين في الدول غير الإسلامية تخريجاً لتلك القواعد بما يوجب تلك المشاركة أو يجيزها على الأقل.

(٤) أن الامتناع عن المشاركة السياسية للمسلمين في الدول غير الإسلامية يحقق أعظم المصلحتين وأهون المفسدتين، ومن ذلك: حفظ الهوية الإسلامية للمسلمين بالدول غير الإسلامية، والبعد عن معصية الله بموالاته غير المسلمين.

ويمكن الجواب عن ذلك: بأن الامتناع عن المشاركة السياسية للمسلمين في الدول غير الإسلامية لن يحقق سوى أهون المصلحتين وأعظم المفسدتين، فهو إن حفظ للمسلمين هويتهم إلا أنه حرّمهم من نشر دعوتهم وإظهار محاسن الشريعة للآخرين. فكان الامتناع عن المشاركة السياسية معصية لله تعالى وليس بعداً عن موالاته غير المسلمين؛ لأن موالاتهم تكون بنصرة دينهم وليس بمحاولة نشر أحكام الشريعة.

(٥) أن التطبيق الفقهي لقاعدتي «سد الذرائع»، و«مآلات الأحكام» يستوجب الامتناع عن المشاركة السياسية للمسلمين في الدول غير الإسلامية؛ لأن هذه

المشاركة تفتح أبواب شر باندماج المسلمين في المجتمع غير المسلم ،
وتؤول تلك المشاركة إلى ضياع الهوية الإسلامية .

ويمكن الجواب عن ذلك : بأن عدم المشاركة السياسية هو الذي يفتح أبواباً أشر
على المسلمين من مشاركتهم السياسية في الدول غير الإسلامية ؛ لأن عدم
المشاركة لن يوقف الحراك السياسي بل سيتولاه خصومهم مما يسبب في زيادة
المضايقات على المسلمين ، وربما يؤول الأمر إلى إنهاء الوجود بتلك الدول .

الاتجاه الثاني : يرى وجوب المشاركة السياسية للمسلمين في الدول غير
الإسلامية ، وأنه جهاد العصر فيها . وهو وجه محتمل ذهب إليه بعض قيادات
المراكز الإسلامية الأوروبية ، ونصره الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق الباحث في
جمعية إحياء التراث الإسلامي بالكويت والحاصل على الإجازة العالمية من كلية
الشريعة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة . وهو مقتضى كلام ابن تيمية في
تحليله لطلب يوسف الصديق - عليه السلام - أن يعمل على خزائن الأرض لغير
المسلمين .

وحجتهم :

(١) أن المشاركة في النظام الديمقراطي لا تخالف العقيدة الإسلامية ؛ لأن
الديمقراطية تجعل الحكم للمحكومين ، فإن كانوا مسلمين فعليهم أن
يختاروا الحكم الموافق لشرع الله ، وإن كانوا غير مسلمين فلهم أن يختاروا
الحكم الذي يناسبهم . فإن اعتزل المسلمون المشاركة في النظام الديمقراطي
فإنهم بذلك يتركون الساحة لغيرهم ، وينكثون العهد عن نصرة دينهم ، وقد
استقر في الفقه أن : « ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب » . ثم إن النظام
الديمقراطي لا يتدخل في العقائد بل يترك الناس وما يدينون ، وإنما يقوم
النظام الديمقراطي على التراتيب الإدارية بين الناس غالباً ، وهذه التراتيب
تقوم في الشريعة الإسلامية على التراضي والشروط المنظمة ، فلا تعارض
حقيقة بين الشريعة الإسلامية وبين الديمقراطية ؛ خاصة وأن الاعتراف

المشاركة السياسية للمسلمين في الدول غير الإسلامية

بالديمقراطية ليس تصديقاً دينياً ، وإنما هو اعتراف مرحلي بالأمر الواقع لعدم القدرة على تغييره في الأجل المنظور ، مع الحاجة إلى التعامل معه بما يدفع شره أو يقلل مفسدته ؛ تخريجاً على تعامل النبي ﷺ مع اليهود في المدينة وبطون العرب وقبائلهم ، ولم يكن إقراراً منه ﷺ بشرعية عقائدهم .

(٢) أن المشاركة السياسية للمسلمين في الدول غير الإسلامية طريق لحماية المسلمين وتقويتهم في تلك الدول التي تعتمد على نظام الشراكة في الحكم ، فإن تخلى الشريك عن حصته فقد أضاع حقه وتركه لغيره . وحيث إن المسلمين في الدول غير الإسلامية لا يزالون أقلية ، وهم في حاجة إلى إثبات وجودهم فلا يسعهم ترك حصصهم من المشاركة السياسية لغيرهم .

(٣) أن التخريج على القواعد الفقهية يوجب المشاركة السياسية للمسلمين في الدول غير الإسلامية ، وبيان ذلك :

أ- قاعدة « الأمور بمقاصدها » توجب إخلاص النية لله في كل أمر ، فإذا كان الأمر متعلقاً بالمشاركة السياسية لم يسع المسلم تركه ؛ لأن هذا الترك سيمنع إظهار محاسن الشريعة عند من يبحثون عن حكم سواء بينهم .

ب- قاعدة « اليقين لا يزول بالشك » توجب المشاركة السياسية في الدول غير الإسلامية ؛ لأن اليقين هو المشاركة في الحكم بكل ما للشريك من حقوق ، والشك هو صورة هذا النظام الذي يدعي المشاركة وهو في الحقيقة يسعى إلى السيطرة والتحكم في أمر المسلمين من أبناء تلك الدول .

ج- قاعدة : « المشقة تجلب التيسير » توجب المشاركة السياسية في الدول غير الإسلامية ، وذلك عن طريق رفع الحرج عنهم فيما يعجزون عن إثبات حكم الشريعة فيه ؛ لغلبة غيرهم بالأصوات ونحوه .

د- قاعدة : « الضرر يزال » توجب المشاركة السياسية للمسلمين في الدول غير الإسلامية ؛ لأن عدم المشاركة يسبب تهميش المسلمين بتلك الدول ناهيك عن إضرارهم بقوانين تصدر من حسادهم .

هـ- قاعدة : « العادة محكمة » توجب المشاركة السياسية في الدول غير الإسلامية ؛ لأن العادة استقرت في الدول الأوروبية ونحوها على جعل نظام الحكم فيها ديمقراطياً ، وهو نظام يعتمد على شراكة المجتمع ، فلم تعد هناك فائدة من عزلة المسلمين من تلك الشراكة ؛ تحكيمياً للعادة المتبعة .

(٤) أن المشاركة السياسية للمسلمين في الدول غير الإسلامية تحقق أعظم المصلحتين وأهون المفسدتين ، ومن ذلك : استقواء المسلمين في الدول غير الإسلامية ، وتقديم أحكام الشريعة الإسلامية لمن يبحث عن أعدل الشرائع وأوسطها من غير المسلمين ، والبعد عن الاعتزال الذي لا يزيد المسلمين إلا تهميشاً . وقد استدلل شيخ الإسلام ابن تيمية من طلب سيدنا يوسف - عليه السلام - في قوله سبحانه : ﴿ قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾ (يوسف: ٥٥)، على مشروعية المشاركة في الولاية في الدول غير الإسلامية ، فقال في « مجموع الفتاوى » : « عمل يوسف الصديق - عليه السلام - على خزائن الأرض لصاحب مصر لقوم كفار ، وذلك أن مقارنة الفجار إنما يفعله المؤمن في موضعين ، أحدهما : أن يكون مكرهاً عليها . الثاني : أن يكون في ذلك مصلحة دينية راجحة على مفسده المقارنة ، أو أن يكون في تركها مفسدة راجحة في دينه ، فيدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما » .

(٥) أن التطبيق الفقهي لقاعدتي « سد الذرائع » و « مآلات الأحكام » يوجب المشاركة السياسية للمسلمين في الدول غير الإسلامية ؛ لأن عدم المشاركة يفتح أبواب شر على المسلمين بتلك الدول بسبب انعزالهم وانغلاقهم على أنفسهم ، ويؤول ذلك إلى مضاعفة عداوة غير المسلمين للمسلمين ، ناهيك عن تقصيرهم في عرض الإسلام على غيرهم .

الاتجاه الثالث : يرى جواز المشاركة السياسية للمسلمين في الدول غير الإسلامية بضوابط الحاجة والسلامة . فيجب دراسة الجدوى والتأكد من غلبة المصلحة ، وألا تكون هذه المشاركة سبباً في تمزق المسلمين وفتنتهم ، وألا

المشاركة السياسية للمسلمين في الدول غير الإسلامية

تكون على حساب الأعمال الدعوية أو التربوية . وهو وجه ظاهر في الفقه ذهب إليه أكثر القائمين على المراكز الإسلامية بأوروبا ، ومن أشهر القائلين به من الفقهاء المعاصرين الدكتور يوسف القرضاوي والدكتور صلاح الصاوي .

وحجتهم :

(١) الأخذ بحكم الأصل في المعاملات عند أكثر أهل العلم ، وهو الإباحة ؛ لعموم قوله تعالى : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (المائدة: ١) . وقوله تعالى : ﴿ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ أَلْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا ﴾ (الإسراء: ٣٤) ، وما أخرجه البخاري تعليقا ، أن النبي ﷺ قال : « المسلمون عند شروطهم » ، وأخرجه الدارقطني من حديث عمرو بن عوف المزني مرفوعا ، وبزيادة : « إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما » .

(٢) الجمع بين أدلة الاتجاهين السابقين .

التعقيب والاتجاه المختار

كان لانتشار نظام الحكم الديمقراطي في الدول غير الإسلامية بعد الحرب العالمية الثانية ، ونجاحه بعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الأمم المتحدة سنة ١٩٤٨ م ، والذي يقضي بأحقية كل شخص في إدارة الشؤون العامة لبلاده ، وأن إرادة الشعب - التي تكون بالانتخابات النزيهة - هي مصدر سلطة الحكومة . كان هذا سببا في تنامي طموحات المسلمين الحاصلين على جنسيات تلك الدول وتطلعهم في التأثير على الحياة العامة بالمشاركة السياسية . وقد أثار هذا التطلع كثيرا 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 تهميشا . 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 أخرجه الإمام أحمد بإسناد حسن ، عن وابصة بن معبد ، أن النبي ﷺ قال له : « استفت قلبك ، وإن أفنأك الناس وأفنوك » . 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 أفنأك 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 للمصنف 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 إلى 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



نشأة القضية

عرفت مصر نظام العمل بالأحزاب السياسية في أوائل القرن العشرين الميلادي، وعندما جاءت الثورة سنة ١٩٥٢م ألغت هذا النظام سنة ١٩٥٣م، وبعد انتصار أكتوبر ١٩٧٣م أعاد الرئيس محمد أنور السادات نظام العمل بالأحزاب السياسية تدريجياً في صورة منابر سنة ١٩٧٤م حتى صدر القانون ٤٠ لسنة ١٩٧٧م بشأن إنشاء الأحزاب، وترأس حزباً انضمت إليه الأغلبية فصار هو الحزب الحاكم.

وحيث إن الحزب السياسي يسعى بطبيعته للسيطرة على الحكم في البلاد عن طريق وضع برنامج واعد يقنع الناخبين بتمكينه من السلطة فقد قامت محاولات تنافسية بين تلك الأحزاب إلا أنها لم تنهض أمام الحزب الحاكم الذي يرأسه رئيس الجمهورية والذي توعد المحاولين لمعارضة حزبه الحاكم في مسيرة السلام مع إسرائيل بمقولاته المشهورة، «إن للديمقراطية أنياباً ومخالب أكثر شراسة من الديكتاتورية» والتي أطلقها يوم ٥ سبتمبر سنة ١٩٨١م في الاجتماع المشترك لمجلسي الشعب والشورى، ثم أكدها وهو يبرر حملة الاعتقالات الواسعة التي شملت ألف وخمسمائة شخصية معارضة، أو يحتمل أن تكون معارضة، وذلك في المؤتمر الصحفي الذي عقده في قريته «ميت أبو الكوم» في ١٠ سبتمبر سنة ١٩٨١م، أي قبل اغتياله بأقل من شهر.

ومع حملة الاعتقالات هذه التي شهدتها مصر في خريف الغضب - حسب تعبير شيخ الصحفيين محمد حسنين هيكل - إلا أن الحياة السياسية في مصر قد أخذت طريقاً إلى الديمقراطية بسبب الاعتراف القانوني بالأحزاب. ثم أخذت

الديمقراطية طريقها في التقدم شيئاً في عهد الرئيس محمد حسني مبارك الذي تولى الرئاسة سنة ١٩٨١م، ثم فتح انفراجة ديمقراطية جديدة بجعل منصب الرئيس بالانتخاب المباشر من الشعب لأول مرة سنة ٢٠٠٥م بعد أن كان قبل ذلك بالاستفتاء (وهو تصويت الناخبين على اختيار مجلس الشعب)، إلا أن الحزب الحاكم لا يزال برئاسة رئيس الجمهورية الأمر الذي جعل باقي الأحزاب شكلية ليس لها مقاعد برلمانية إلا نادراً. وقد استثمر الحزب الحاكم سيطرته بالأغلبية في المقاعد البرلمانية فاتخذ من القوانين التمكينية ما تضمن بقاء السلطة عنده أمداً طويلاً، مثل الشروط التي يجب توفرها فيمن يترشح للرئاسة (المادة ٧٦ المعدلة من الدستور).

ومع زيادة الحراك السياسي والقانوني والثقافي من النخب المصرية ازدادت المطالبات بالتغيير في الأنظمة القانونية؛ لتتمكن سائر الأحزاب من المنافسة الحقيقية للحزب الحاكم، ويتحقق حلم بعضها بتداول السلطة.

وحاولت أحزاب المعارضة المصرية أن تتقوى ببعضها ودون جدوى، ربما لاختلافات فيما بينها، وربما لأسباب أخرى. وعندما أنهى الدكتور محمد البرادعي - الحاصل على جائزة نوبل للسلام - عمله رئيساً للوكالة الدولية للطاقة النووية في الثاني من يوليو سنة ٢٠٠٩م راهنت عليه أحزاب من المعارضة للضغط على الحزب الحاكم من أجل التغيير، واستقبلته مع بعض الجماهير عند عودته إلى مصر في ١٩ فبراير ٢٠١٠م، وبعد مشاوراته مع بعض النخب ورموز المعارضة أعلن عن إنشاء «الجمعية الوطنية للتغيير» في ٢٣ فبراير ٢٠١٠م - أي قبل مضي أسبوع من عودته إلى مصر - وفتح الباب لمن يمنحه توكيلاً رسمياً للمطالبة بالتغيير. وحدث أن عدداً من المفكرين والسياسيين المصريين (من المسلمين والأقباط) المقيمين بأمريكا قد نادوا بعقد مؤتمر تحت عنوان «مستقبل الديمقراطية في مصر» لمناقشة حقوق أحزاب المعارضة وحقوق الأقباط من وجهة نظرهم بمدينة نيويورك، ودعوا إليه بعض رموز الحزب الوطني الحاكم

ورموز المعارضة ، وقد اعتذر عن عدم الحضور الدكتور محمد البرادعي لارتباطه بإلقاء محاضرة في إحدى الدول الإفريقية في نفس موعد المؤتمر الذي بدأ أعماله في نيويورك أيام ١٦ : ١٤ مايو ، ثم عقد جلسة ختامية في واشنطن يوم ١٩ مايو ٢٠١٠م معلناً بدء نشاط « الجمعية المصرية للتغيير » والداعمة لترشيح الدكتور محمد البرادعي رئيساً للجمهورية .

ويرجع انعقاد مؤتمر « مستقبل الديمقراطية في مصر » بأمريكا إلى اعتقاد إمكان الضغط بالإدارة الأمريكية على الحكومة المصرية لإحداث التغيير القانوني الذي يمكن أحزاب المعارضة من تداول السلطة كلياً أو جزئياً ، كما يمكن الأقباط من اقتسام السلطة مع المسلمين . ولعل هذا الاعتقاد مرجعه إلى التصريح الذي كان الرئيس السادات يعلنه كثيراً بعد انتصار ١٩٧٣م على إسرائيل ، وقبل التوقيع على معاهدة السلام سنة ١٩٧٩م وهو أن « ٩٩٪ من أوراق اللعبة بيد الولايات المتحدة الأمريكية » . والتصريح الشهير الذي أطلقه الدكتور مصطفى الفقي في جريدة « المصري اليوم » بتاريخ ١٢ يناير ٢٠١٠م ، وهو : « أن الرئيس القادم لمصر لابد أن يحصل على مباركة أمريكا » . كما أعلنت السفارة الأمريكية بالقاهرة « مارجريت سكوبي » في أوائل مايو ٢٠١٠م : « أن واشنطن تتابع باهتمام حالة الجدل المحتدمة حول قضية خليفة الرئيس مبارك » [جريدة الوفد - العدد ١٣٦٦ في ٦ مايو سنة ٢٠١٠م] .

وكان رد فعل الحزب الوطني الحاكم للمشاركين في مؤتمر « مستقبل الديمقراطية في مصر » بأمريكا أنهم متهمون بجريمة « الاستقواء بالخارج » ، وأنها نوع خيانة وطنية للحديث عن تفاصيل محلية بالخارج ، والاستعانة بالقوى الأجنبية للتدخل في الشؤون المحلية . وحاول البعض الدفاع والتبرير ، فكانت من أحدث القضايا العامة المعاصرة الجديرة بالدراسة الفقهية .

ويبدو أن قضية « الاستقواء بالخارج » لم تكن مصرية النشأة فقد وقعت في بعض المدونات في شبكة الإنترنت على مصطلح « الاستقواء بالخارج » الذي

اتهمت به بعض طوائف المعارضة في بعض الأنظمة العربية منذ بضع سنين ، ومن ذلك : ما قدمه « سامي صلاح » السوري ، رئيس منظمة حزب الإصلاح في الساحل السوري بتاريخ ١٦ مايو ٢٠٠٥م بعنوان : « الاستقواء بالخارج واجب شرعي » [موقع العاصفة]. وما قدمه الدكتور « منصف المرزوقي » التونسي يوم الاثنين ٢٣ يناير ٢٠٠٦م بعنوان « إشكالية الاستقواء بالخارج بين الاستلاب والسذاجة » [موقع المؤتمر من أجل الجمهورية]. وما قدمه الدكتور « خالد شوكات » التونسي ، والمقيم في هولندا ، وعضو المجلس البلدي الهولندي ومدير مركز دعم الديمقراطية في العالم العربي بلاهاي في ٣٠ أغسطس ٢٠٠٦م تحت عنوان « الاستقواء بالخارج أو استضعاف الداخل » ، وقد نسب في هذا المقال إلى النظام السوري توجيه تهمة الاستقواء بالخارج إلى معارضيه . [موقع ملتقيات اللجنة السورية لحقوق الإنسان] . وما قدمه الدكتور « محمد معافي المهدي » اليمني بعنوان : « الاستقواء بالخارج ضرورة شرعية أم تبعية فكرية » في مارس ٢٠١٠م ، أي قبل استعمال هذا المصطلح في مواجهة المعارضين المصريين الذين عقدوا مؤتمرهم عن « مستقبل الديمقراطية في مصر » بنيويورك في ١٤-١٦ مايو ٢٠١٠م ، وجلسة ختامية في ١٩ مايو ٢٠١٠م بواشنطن ، والذي تطوع فيه الدكتور « أحمد صبحي منصور » - زعيم القرائيين في مصر ، والمقيم في واشنطن - أن ينسب للإسلام القول بمشروعية الاستقواء بالخارج . [جريدة المصري اليوم ٢٠ مايو ٢٠١٠م] .

التعريف بالاستقواء بالخارج وشروطه :

لم أقف على تعريف اصطلاحى للاستقواء بالخارج نظراً لحدأة المصطلح . وإن كان الاستقواء في اللغة يعني طلب القوة ، والقوة ضد الضعف ، والجمع : قوى وقوات . ويمكنني وضع تعريف للاستقواء بالخارج من خلال نشأة المصطلح والغرض الذي صدر من أجله ، 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 نسوء الأنساب للديمقراطية عندهم» .

وبهذا يجب لتحقيق ما يعرف بالاستقواء بالخارج الشروط الخمسة التالية :

- (١) أن يوجد طلب للإعانة ، سواء كان الطلب صريحاً أو ضمناً كمجرد الشكوى أو الإخبار الإعلامي .
- (٢) أن يكون طلب الإعانة صادراً من بعض الطوائف الوطنية أو الأحزاب المحلية، فإن كان من جهات حكومية أو من منظمات أجنبية فلا يكون استقواءً .
- (٣) أن يكون طلب الإعانة موجهاً إلى جهات أجنبية ، فإن كان موجهاً إلى الأفراد أو إلى جهات محلية فليس استقواءً .
- (٤) أن يكون المقصود من الإعانة الدعم الديمقراطي والإعانة السياسية ، فلا يدخل في مفهوم الاستقواء بالخارج طلب الدعم المالي أو العسكري لمنع ذلك قانوناً ، كما لا يدخل في مفهوم الاستقواء بالخارج طلب الدعم العلاجي أو الإنساني لتأصيله في حقوق الإنسان .
- (٥) أن يكون طلب الإعانة مبرراً بالاضطهاد السياسي الذي يظهر النظام الحاكم بمعاداة الديمقراطية .

تحرير محل النزاع في القضية

لا تتعلق قضية « الاستقواء بالخارج » بالنظام الحاكم الذي يتبع المنهج الديمقراطي في الإدارة ، وإنما تختص هذه القضية بالتصرفات التي لا تستند إلى غطاء ديمقراطي كالتي تصدر من أحزاب المعارضة ، أو من مؤسسات المجتمع المدني ، أو من الأفراد ذوي الشأن والقدرة على تحريك المنظمات الدولية ضد النظام الحاكم . ولا خلاف في الفقه على مشروعية طلب المواطنين الإعانة من الخارج في مجال الصحة والتعليم والاستثمار ونحوها مما يدخل في نطاق الحرية

الشخصية والحقوق الإنسانية ، وذلك بضوابط الأمن والسلامة . ولا خلاف أيضاً على تحريم طلب المواطنين الإعانة من الخارج في مجال السلاح والاستخبارات ونحوها مما يدخل في نطاق السيادة والأمن . وإنما وقع الخلاف في حكم الاستقواء بالخارج في نطاق الأعمال السياسية والتنظيمية . وحسب المتبع في المرجعية الشرعية في القضايا المستجدة من أعمال النصوص العامة ، والتخريج على القواعد الفقهية ، ومراعاة المقاصد الشرعية ، فإنه يمكن أن يجري في هذه القضية اتجاهان أظهرها : يرى المنع باعتبارها جريمة وطنية ، ومشتبهها يرى الجواز باعتبارها حقاً إنسانياً . كما يأتي بيانه بإذن الله تعالى .

سبب الخلاف في القضية

يرجع الخلاف الفقهي في قضية « الاستقواء بالخارج بين التجريم والتبرير » إلى عدة أسباب من أهمها :

- (١) الاختلاف في حكم الاستعانة بالأجانب غير المسلمين في القوة العسكرية .
- (٢) الاختلاف في عالمية الديمقراطية باعتبارها حقاً إنسانياً ، أو محليتها باعتبارها عقداً 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 للتداوي في المجال الصحي أو للاستثمار في المجال الاقتصادي ، أو على الاستقواء للقتال في المجال العسكري .

الاتجاهات الفقهية في القضية

يمكن إجمال الاتجاهات الفقهية المحتملة ، أو التي تحمل على الفقه ، في قضية « الاستقواء بالخارج بين التجريم والتبرير » في اتجاهين يدوران بين المنع والجواز ، ونوضح ذلك فيما يلي :

الاتجاه الأول : يرى منع وتجريم الاستقواء بالخارج في المجال السياسي أو الديمقراطي ، وهو الأظهر في الفقه ، وإليه ذهب أكثر السياسيين والقانونيين .
وحجتهم :

(١) أن الاستعانة بالأجانب غير المسلمين في القوة العسكرية غير جائزة ، خاصة في مواجهة المسلمين بالمسلمين ؛ وذلك تخريجاً على مسألة الاستعانة بغير المسلمين في القتال ، حيث ذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة إلى تحريم الاستعانة بغير المسلمين في قتال البغاة من المسلمين ؛ لأن هذا القتال شرع للضرورة من أجل كفهم لا من أجل قتلهم ، ولهذا لا يجوز اتباع مدبرهم ، وهذا المعنى لا يستوعبه غير المسلمين ، فلهذا منعناهم . كما ذهب المالكية في المشهور والحنابلة في رواية وابن المنذر إلى تحريم الاستعانة بغير المسلمين في قتال الأعداء من غير المسلمين ؛ لما أخرجه مسلم عن عائشة ، أن النبي ﷺ خرج قبل بدر ، فلما كان بحرة الوبرة أدركه رجل قد كان يذكر منه جرأة ونجدة ، ففرح أصحاب رسول الله ﷺ حين رأوه ، فلما أدركه قال لرسول الله ﷺ : جئت لأتبعك وأصيب معك ، فقال ﷺ : « تؤمن بالله ورسوله » ؟ قال : لا . قال ﷺ : « فارجع فلن أستعين بمشرك » . فمضى الرجل ثم عاد ، حتى الثالثة فقال الرجل : نعم ، وأمن بالله ورسوله . فقال ﷺ : « فانطلق » .

ويمكن الجواب عن ذلك : بأن التخريج على مسألة الاستعانة بغير المسلمين في القتال باطل لسببين ، أحدهما : اختلاف محل الاستعانة ، ففي الاستقواء تكون الاستعانة سياسية أما في القتال فإن الاستعانة تكون عسكرية . السبب الثاني : أن مسألة الاستعانة بغير المسلمين في القتال محل خلاف في الفقه ، فلا يجوز التخريج عليها .

(٢) أن الديمقراطية عقد محلي على نظام معين في الحكم يتم فيه ترتيب أوجه حكم الشعب بالشعب وفق ضوابط انتخابية معينة ، فلا يجوز لأحد طرفي

العقد أن يستقوي بطرف أجنبي لفرض شرطه على الآخر ؛ لعموم قوله تعالى : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (المائدة: ١). وقوله تعالى : ﴿ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا ﴾ (الإسراء: ٣٤). وما أخرجه البخاري تعليقا ، أن النبي ﷺ قال : «المسلمون عند شروطهم». وأخرجه الدارقطني من حديث عمرو بن عوف المزني ، مرفوعا ، وبزيادة : «إلا شرطا وأحل حراما أو حرم حلالا».

(٣) أن الديمقراطية من المصالح التحسينية ، وليست من المصالح الضرورية أو الحاجة ؛ إذ يمكن للإنسان أن يعيش بدونها وبغير وقوع ضرر أو حرج عليه ؛ خاصة وأن الأكثرية قد لا تصلح أو لا ترغب في ممارسة الديمقراطية بالانتخاب أو الترشح لتولي الشؤون العامة ، مما يجعل الصراع في الديمقراطية بين النخب ، ولذلك قلنا إن الديمقراطية من المصالح التحسينية ، فلا يجوز لطائفة أن تترخص للتوسل إليها بالاستقواء بالخارج إسنادا إلى قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات» ؛ لأن هذه القاعدة ترد على المصالح الضرورية أو الحاجة ، والديمقراطية ليست منها ، فقد مضت الحكومات - على مدار التاريخ - لا تعرف الديمقراطية وإنما تعرف ما يجب عليها من تأمين الناس وخدمتهم وتيسير مصالحهم والاستجابة لمطالبهم ؛ لما أخرجه الأصبهاني والطبراني بسند فيه مقال ، عن ابن عمر ، أن النبي ﷺ قال : «أحب الناس إلى الله أنفعهم للناس».

(٤) أن طبيعة الديمقراطية التي تقوم على حكم الشعب بالشعب ، تقبل إنبات أنياب لها مثل اتخاذ الإجراءات الديمقراطية من التصويت الحر على إنشاء قوانين مقيدة للحريات كقانون الطوارئ وقانون لمكافحة الإرهاب يتضمن منع الاستقواء بالخارج ؛ لأن الديمقراطية تحتاج إلى حماية نفسها بالديمقراطية .

(٥) أن الاستقواء للديمقراطية في المجال السياسي أشبه قياسا بالاستقواء للقتال في المجال العسكري ، فيكون محظورا ؛ لما فيه من انتهاك السيادة والأمن

العام بغير حق ظاهر . ووجه الشبه : هو أن الجهات الأجنبية المتدخلة باسم الديمقراطية تجدها ذريعة للتدخل في الشؤون الخاصة للدولة الإسلامية تحت مظلة حقوق الإنسان والديمقراطية لتحقيق مصالح أجنبية يسعون إليها ؛ لأنهم أبعد ما يكون عن مراعاة مصالح غيرهم ، وصدق الله حيث يقول : ﴿ وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ ﴾ (آل عمران: ٧٣).

الاتجاه الثاني : يرى جواز الاستقواء بالخارج في المجال السياسي أو الديمقراطي ، وهو اتجاه حملة على الفقه زعيم تيار القرآنيين في مصر والمقيم بواشنطن الدكتور أحمد صبحي منصور ، كما حملة أحد من وصف نفسه بالمعارض السوري من دمشق وهو سامي صلاح الذي قدم فتوى بعنوان « الاستقواء بالخارج واجب شرعي » ، وأحد الباحثين اليمينيين الحاصل على الدكتوراه في بعض المسائل الفقهية من جامعة أم درمان الإسلامية في يوليو ٢٠١٠م وهو الدكتور محمد معافي المهدي .

وحجتهم :

(١) أن الاستعانة بغير المسلمين في القوة لدفع الظلم والعدوان جائز شرعي ، بل هو أمر فطري وسنة الطبيعة ، وضرب من العادات العربية العريقة التي أقرها الإسلام فيما يعرف بالاستجارة ، كما قال تعالى : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (التوبة: ٦). وأخرج الشيخان عن أم هانئ بنت أبي طالب ، أنها قالت : يا رسول الله ، زعم ابن أُمِّي « علي » أنه قاتل رجلاً قد أجرته فلان بن هبيرة . فقال ﷺ : « قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ » . وفي مسألة الاستعانة بغير المسلمين في القتال : ذهب الحنفية إلى جواز الاستعانة بهم في قتال البغاة من المسلمين ؛ لأنه قتال مشروع ، ويجوز فيه اتباع المدبرين منهم عند الحنفية . كما ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والمشهور عند المالكية والحنابلة إلى جواز الاستعانة بغير المسلمين في قتال

الأعداء من غير المسلمين ؛ لما أخرجه ابن هشام عن ابن إسحاق ، أن النبي ﷺ استعان في غزوة حنين سنة ثمان بأدراع وأسلحة صفوان بن أمية ، وهو مشرك . وكان ما استعان به منه مائة درع وما يكفيها من السلاح . قالوا : وأما قوله ﷺ : « ارجع فلن أستعين بمشرك » ، فربما كان لحمله على الإسلام وقد كان ، وربما لعدم ائتمان جانبه لأمر خاص .

ويمكن الجواب عن ذلك : بأن الاستعانة في قضيتنا ليست لدفع الظلم والعدوان ، وإنما لتحقيق مكاسب سياسية يطمح أصحابها في الوصول إلى الحكم باسم الديمقراطية . وبالتأكيد فإن الحكومة التي تأتي بالاستقواء من الخارج ستمارس الظلم والعدوان على الشعب ؛ لأنه لم ينصبها عليه ، بل سيجد الشعب حكومته موالية للخارج الذي تفضل عليها بالتمكن منه .

(٢) أن الديمقراطية حق إنساني مثل حق الحياة ؛ لأن الديمقراطية تقوم على الحرية ، والحرية صنو الحياة . ومن هنا جاز لكل إنسان أن يستقوي ببني جنسه للحصول على حقه الإنساني . ومما يؤكد على إنسانية الديمقراطية : وجود هيئة أمم متحدة ، وقانون دولي ، وميثاق حقوق الإنسان الذي اعتمدته الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨م ، وقد نص في مادته الحادية والعشرين على أنه : « ١- لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده ، إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً . . . ٢- إن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة ، ويعبر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الاقتراع السري ، وعلى قدم المساواة بين الجميع ، أو حسب أي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت » .

ويمكن الجواب عن ذلك : بأن الديمقراطية ليست حقاً إنسانياً في ذاتها ، وإنما هي تستند إلى حق إنساني آخر وهو حق الحرية الذي يظهر في صورة عقود واتفاقات منظمة حتى لا تتعارض المصالح ، ومن ذلك الديمقراطية التي هي عقد على ممارسة معينة في نظام الحكم تقوم على الانتخابات بضوابط خاصة .

(٣) أن الديمقراطية من المصالح الضرورية أو الحاجة التي يستعان على التوسل إليها بكل السبل ولو كانت محظورة ؛ عملاً بالقاعدة الفقهية « الضرورات تبيح المحظورات » . فلو كان الاستقواء بالخارج محظوراً - في حكم الأصل - فإنه يجوز لتحصيل أمر ضروري وهو حماية المعارضين من السجن والتعذيب والاضطهاد ؛ إذ لا ينكر أحد تأثير المجتمعات المدنية الغربية عبر الصحافة ومنظمات حقوق الإنسان وبعض السياسيين في دعم الديمقراطية في الدول الإسلامية .

ويمكن الجواب عن ذلك : بأن الديمقراطية من المصالح التحسينية وليست من المصالح الضرورية أو الحاجة ؛ لأنها متعلقة بسياسة تدوير الحكم بين الأحزاب ، وهذا من الرفاهية والتي لا يستفيد منها إلا النخب . أما عامة الناس فيحتاجون إلى حكومة ترعى مصالحهم المعيشية دون فساد أو إفساد . وأما دعوى الاحتماء من السجن والتعذيب فهي خارجة عن محل النزاع الذي يختص بالديمقراطية ، ويمكن لمن يزعم وقوعه في الاضطهاد الاحتماء بالقضاء والقانون وليس بالاستقواء بالخارج .

(٤) أن طبيعة الديمقراطية لا تقبل أن يكون لها أنياب ؛ لأن الديمقراطية تقوم على التمكين للحريات ، وهي طبيعة لا تعرف الديكتاتورية .

ويمكن الجواب عن ذلك : بأنه لا توجد حرية مطلقة ، فكل الحريات منضبطة بضوابط حتى لا يهلك بعضها بعضاً ، ومن ذلك الديمقراطية التي تحتاج إلى حماية نفسها بالديمقراطية حتى لا تتغلب الفئة القليلة على الأكثرية ، المهم أن تكون أنياب الديمقراطية بالديمقراطية .

(د) أن الاستقواء للديمقراطية في المجال السياسي له شبهان :

أ- الأشبه أنه يقاس على الاستقواء للتداوي والتعليم والاستثمار في المجالات الصحية والتقنية والاقتصادية . وقد أجمع الفقهاء على مشروعية الاستعانة بغير المسلمين في هذه المجالات الخدمية ، فقد أخرج البخاري عن عائشة ، أن

الرسول ﷺ استأجر وأبا بكر رجلاً من بني الدليل هادياً خريئاً - يعني ماهراً - وهو على دين كفار قريش ، في هجرتهم من مكة ، فدفعاً إليه راحلتيهما وواعداه غار ثور بعد ثلاث ليال ، فأتاهما براحلتيهما صبح ثلاث ، وانطلق معهما عامر بن فهيرة والدليل ، فأخذ بهم طريق السواحل .

ب- قد يشبه الاستقواء للديمقراطية في المجال السياسي الاستقواء للقتال في المجال العسكري ، وهنا يكون الاستقواء للديمقراطية من المعارضة قياساً على استقواء النظام الحاكم بجلب الخبرة والأجهزة الأمنية من الغرب لقمع المعارضين .

ويمكن الجواب عن ذلك :

أ- أن الاستقواء للتداوي والتعليم والاستثمار وغيرها من الخدمات الإنسانية ليس كالاستقواء للديمقراطية التي تتعلق بنظام الحكم وسيادة الدولة ، فهو قياس مع الفارق .

ب- وأن قياس استقواء المعارضة على استقواء النظام الحاكم قياس مع الفارق ؛ لأن المعارضة لا تستند إلى شرعية ديمقراطية بل تقهر إرادة الشعب بالأجنبي . أما استقواء النظام الحاكم فيستند إلى شرعية ديمقراطية ، ولا يكون الاستقواء بإدخال الأجنبي في شئون داخلية وإنما يقف عند شراء التقنية والمعدات .

التعقيب والاتجاه المختار

المقصود بالاستقواء بالخارج : 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 الحكومة 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» رداً على تهم بعض الأنظمة العربية لبعض معارضيه بذلك اعتباراً من سنة ٢٠٠٥ م .

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 ٢٠١٠ م ، 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 ؛ نظراً لدقة مرتبته التي تقع بين المسموح وبين المحظور ، خاصة في هذا العصر الذي تشابكت فيه العلائق والمصالح بين الحكومات والمنظمات المدنية بلا حدود . ومع الاعتراف الفقهي بحدائث 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 العسكرية .
- (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 للتداوي 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 إلى استبانة آراء الفقهاء المعاصرين فإنني أرى تحريم « الاستقواء بالخارج » وتجريمه حسب معناه الاصطلاحي ، وهو مما عليه ظاهر الفقه وبه أخذ أكثر السياسيين والقانونيين ؛ لقوة أدلتهم ، ولما في هذا الاستقواء من التدخل الأجنبي في الشؤون 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



تاريخ الديمقراطية وتعريفها

يرجع الأصل التاريخي لكلمة « ديمقراطية » إلى كلمتين إغريقيتين هما : « ديموس » ، ومعناها الشعب . و « كراتوس » ومعناها سلطة . وبضم الكلمتين يكون معنى الديمقراطية : سلطة الشعب . وكانت الديمقراطية قد بدأت ونمت في اليونان القديمة منذ القرن السادس قبل الميلاد ؛ إذ شغف المفكرون السياسيون فيها بفكرة حكم القانون ، وعَدُّوا الاستبداد أسوأ أنواع الحكم ، فنشأت في أثينا وبعض المدن اليونانية حكومات ديمقراطية . كما عرف الروم القدماء الديمقراطية ولكنهم لم يمارسوها كما مارسها أهل أثينا ، فقد تحدث المفكرون السياسيون الرومان عن استناد السلطة السياسية إلى موافقة الشعب ، وأوجبوا على الدولة احترام الحقوق الطبيعية للناس . وكانت روما قد تأسست سنة ٧٥٤ قبل الميلاد وطبق فيها بعض مظاهر الديمقراطية سواء في العهد الملكي أو العهد الجمهوري حتى سنة ٢٧ قبل الميلاد حيث قام النظام الإمبراطوري وانتهت التجربة الديمقراطية .

وفي العصور الوسطى في التاريخ الأوروبي - التي بدأت في نهاية الإمبراطورية الرومانية في القرن الخامس الميلادي واستمرت حتى قيام الدولة الملكية سنة ١٥١٧م - بدأت الديمقراطية طريقها العملي بعد أن أدى التنازع بين الولاء للكنيسة والولاء للدولة إلى وضع أسس الحكم الدستوري . ولم تتمكن الديمقراطية من الحكم إلا بعد الثورة الفرنسية وإعلانها الحقوقي سنة ١٧٨٩م ،

ثم شاعت الديمقراطية في أكثر بلاد العالم بعد الحرب العالمية الثانية [١٩٣٨ : ١٩٤٥] وبخاصة بعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي اعتمدته الجمعية العامة للأمم المتحدة في العاشر من ديسمبر سنة ١٩٤٨م ، وجاء في مادته الحادية والعشرين فقرة (٣) : « إن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة » . وينص الدستور المصري الصادر سنة ١٩٧١م في مادته الثالثة على أن : « السيادة للشعب وحده ، وهو مصدر السلطات ، ويمارس الشعب هذه السيادة ويحميها » . وقد استقر تعريف الديمقراطية في الفقه الدستوري بما ذكره الرئيس الأمريكي « أبراهام لنكولن » [الذي ولد سنة ١٨٠٩م وتولى المنصب ١٨٦١ : ١٨٦٥م ومات ١٨٦٥ عن ست وخمسين عاماً] بأنه : « حكم الشعب بالشعب وللشعب » . فالديمقراطية لا تجعل السلطة في يد فرد أو مجموعة تدعي تميزها عن بقية الشعب ، وإنما يكون الحكم للشعب بحسب قاعدة الأغلبية أو الأكثرية .

تكييف الديمقراطية

استطاع الأستاذ عباس محمود العقاد أن يستنبط من النشأة التاريخية للديمقراطية تكييفين لها . فهي إما أن تكون وسيلة أو نظاماً عملياً يقوم على ضرورات الواقع لتحقيق مراد الناس ، وقد يكون مرادهم تحكيم الشريعة ، وإما أن تكون غاية أو نظاماً فكرياً أو فلسفياً يقوم على مبادئ معينة من أهمها ترسيخ سيادة الشعب وسيادة القانون وحرية المواطن والمساواة بين المواطنين دون التمييز بالجنس أو الاعتقاد .

يقول الأستاذ العقاد في الفصل الأول في كتابه « الديمقراطية في الإسلام » : « بدأ النظام في أسبرطة من بلاد اليونان ، ولم يبدأ في أثينا موطن الفلاسفة وأصحاب الدراسات الفكرية ، وتقرير هذه الحقيقة مهم جداً للعلم بطبيعة النظام الديمقراطي الذي نشأ في ذلك الزمن ، فهو نظام عملي قائم على ضرورات الواقع ، وليس بالنظام الفكري القائم على توضيح المبادئ وتمحيص الآراء » .

صور الديمقراطية

توجد ثلاث صور للديمقراطية هي :

(١) الديمقراطية المباشرة أو الصرفة أو القديمة ، وفيها يجتمع الناس في مكان واحد ليسنوا قوانين مجتمعهم بحسب الأغلبية أو الأكثرية . وقد طبقت في المدن الإغريقية القديمة ، ولا توجد حالياً إلا نادراً ، كما في بعض المقاطعات السويسرية المحدودة المساحة والضئيلة العدد في السكان .

(٢) الديمقراطية غير المباشرة أو النيابية أو الحديثة ، وفيها ينتخب الشعب عدداً معيناً من بينهم ؛ لينوبوا عنهم في ممارسة السلطة خلال مدة معينة قابلة للتجديد ، ويكون الحكم للأغلبية أو الأكثرية . ويجوز تسمية هؤلاء النواب برلماناً أو مجلساً أو هيئة تشريعية . وأول ما نشأ هذا النظام في إنجلترا ابتداء من القرن الثاني عشر الميلادي ، وتطور حتى صار من التقاليد المعروفة .

(٣) الديمقراطية شبه المباشرة أو المختلطة ، وفيها يرجع إلى الشعب في بعض الأمور ، ويرجع إلى البرلمان المنتخب في بعض الأمور ، وذلك بهدف الحد من سلطات البرلمان . وأول ما نشأ هذا النظام في القرن التاسع عشر الميلادي في الولايات المتحدة الأمريكية ، ثم انتشر في الدول الديمقراطية عقب الحرب العالمية الأولى رغبة في إصلاح النظام النيابي .

مظاهر الديمقراطية

تختلف صور الديمقراطية ، ولكنها تتفق في المظاهر الأساسية والتي من أهمها:

- (١) الانتخابات الحرة لاختيار القادة والنواب .
- (٢) الحكم للأغلبية في اتخاذ القرارات ، وكثيراً ما تشترط الديمقراطية حكم الأكثرية في التغييرات الدستورية أو الأساسية .
- (٣) تداول السلطة عن طريق التعددية الحزبية السياسية ويكون الحكم لحزب الأغلبية ومن يأتلف معه . ويقوم الحزب أو الأحزاب التي لا تشارك في

الحكومة بدور المعارضة المخلصة . أما في الدول الدكتاتورية والحكومات الاستبدادية فإنها تتهم المعارضة بالخيانة .

(٤) تحكيم القانون الذي يتضمن الحقوق والواجبات ولا يخرج عن حكمه رجال الحكومة ، بل تمنع الحكومة من التعدي عليه .

(٥) وجود هيئة قضائية مستقلة لحراسة القانون وتسييده .

(٦) الفصل ما بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية .

(٧) حرية المنظمات الخاصة في المجالين الاجتماعي والاقتصادي دون سيطرة الحكومة على أغلبها ، ويجوز تكوين جماعات للتأثير على الرأي العام حول مسائل وسياسات عامة .

(٨) أكثر الأعمال التجارية في المجتمعات الديمقراطية ممتلكات خاصة ، مع جواز إدارة الحكومة لبعض الصناعات والمرافق والخدمات المهمة .

نشأة قضية الديمقراطية في الدول الإسلامية ، وتحرير محل النزاع فيها

قضية « الديمقراطية في نظام الحكم الإسلامي » لم تكن معروفة في البلاد الإسلامية لاستغنائها بما جرى عليه العمل في الخلافة الإسلامية منذ بدايتها في القرن السابع الميلادي حتى سقوطها أوائل القرن العشرين بسبب الحريين العالميتين . وكان نظام الخلافة الإسلامية يقوم على البيعة للإمام الذي يحتكم إلى المرجعية الشرعية واجتهادات الفقهاء والعمل بنظام الشورى . وكانت مصر قد فتحها عمرو بن العاص سنة ٦٤١ هـ وصارت إحدى الولايات في الخلافات الإسلامية المتعاقبة حتى انفصلت عن الخلافة العثمانية بنشوب الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ م ، وإزاء الجهود الوطنية صدر الدستور المصري الأول سنة ١٩٢٣ م ، وأقر بأن دين الدولة هو الإسلام ؛ مراعاة للواقع . كما قرر أن نظام الحكم ديمقراطي ؛ جرياً على نظام الدول الحديثة ؛ خاصة وأن مصر كانت تحت الاحتلال البريطاني الذي وقع سنة ١٨٨٢ م ، ثم جاء الدستور المصري الحالي الصادر سنة ١٩٧١ م وأكد ديمقراطية الحكم ؛ حيث تنص مادته الأولى على أن : « جمهورية مصر العربية دولة نظامها اشتراكي ديمقراطي يقوم على تحالف قوى

الشعب العاملة»، ثم شدد في مادته الثانية بالنص على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع . فصارت قضية «الديمقراطية» من أهم القضايا العامة الفقهية المعاصرة .

ولا خلاف بين الفقهاء المعاصرين على أن تحكيم «الديمقراطية» كنظام للحكم في البلاد الإسلامية إن كان لضرورة مثل الحصول على الاستقلال أو درء الفتن كالحروب الأهلية صراعاً على السلطة ، أن ذلك جائز ؛ لعموم قوله تعالى : ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ إِلَيْهِ ﴾ (الأنعام: ١١٩) . وقوله تعالى : ﴿ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ (البقرة: ١٧٣) . وقوله تعالى : ﴿ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (الأنعام: ١٤٥) . أما في حال الاختيار لنظام الحكم في البلاد الإسلامية فقد اختلف الفقهاء المعاصرون في حكم العمل بالنظام الديمقراطي على ثلاثة اتجاهات ، اتجاه يبيح ، واتجاه يمنع ، واتجاه يرى التفصيل بين الديمقراطية كنظام عملي ، أو كونها وسيلة فيجوز ، وبين الديمقراطية كنظام فكري أو كونها غاية فلا يجوز .

سبب الخلاف في تحكيم الديمقراطية في نظام الحكم الإسلامي

يرجع اختلاف الفقهاء المعاصرين في تحكيم الديمقراطية نظاماً للحكم إلى عدة أسباب من أهمها :

- (١) الاختلاف في مشروعية استحداث أنظمة وعقود جديدة لم يرد اسمها أو شرطها في المرجعية الإسلامية الأصلية من الكتاب والسنة .
- (٢) الاختلاف في مشروعية التشبه بغير المسلمين فيما يكون علامة لهم أو منسوباً إليهم ولو لم يكن مخالفاً للقواعد الشرعية العامة .
- (٣) الاختلاف في طبيعة الولاية أو الحكم في الشريعة الإسلامية ، أهى وظيفة دينية مؤبدة تخضع لشرط الإسلام وشرط الذكورة على الخلاف لمن يتولاها ، أم هي وظيفة حياتية مدنية كالطب والهندسة والزراعة والصناعة والتجارة لا يختلف فيها الناس بالعقيدة أو الجنس ، وإنما يحتكم فيها إلى اختيار الناس .

(٤) الاختلاف في تكيف الديمقراطية ، أهى وسيلة أو نظام عملى يحقق مراد الناس ولو بتحكيم الشريعة الإسلامية لمراعاة الاختلاف في ضرورات الواقع ، أم هى غاية أو نظام فكرى يقوم على مبادئ معينة ترسخ سيادة الشعب والقانون وتسوى بين المواطنين دون التمييز بالجنس أو الاعتقاد ، وهو ما يعرف بفصل الدين عن الدولة .

الاتجاهات الفقهية في تحكيم الديمقراطية في الدول الإسلامية
يمكن إجمال أقوال الفقهاء المعاصرين واحتمالاتهم الفقهية في تحكيم الديمقراطية نظاماً للحكم في البلاد الإسلامية في ثلاثة اتجاهات ، كما يلي .

الاتجاه الأول : يرى عدم مشروعية تحكيم الديمقراطية نظاماً للحكم في البلاد الإسلامية ، وأن البديل الشرعى هو نظام الشورى . وهذا اتجاه غالب عند عامة الفقهاء المعاصرين ؛ خاصة المتأثرين بالحركات الوطنية الراضة للاستعمار الغربى بايجابياته وسلبياته ، والمنادية بمنع التطبيع مع الغرب ضغطاً للحصول على الاستقلال أو تمييزاً للهوية الإسلامية .

وحجتهم :

(١) أن مصطلح الديمقراطية ومدلوله غريب عن المصطلحات الإسلامية ودلالاتها ، فهو بدعة مردودة ؛ لما أخرجه الشيخان عن عائشة ، أن النبى ﷺ قال : « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد » . وفي لفظ : « منه » . وفي رواية لمسلم بلفظ : « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد » . وأخرج مسلم عن جابر بن عبد الله ، أن النبى ﷺ كان إذا خطب يقول : « أما بعد ، فإن خير الحديث كتاب الله ، وخير الهدى هدى محمد ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة » .

ويمكن الجواب عن ذلك : بأن المحدث أو البدعة المردودة هو ما خالف نصاً مقصوداً أما ما استحدث لتمكين النص المقصود فهو من الوسائل المشروعة ، مثل

الديمقراطية التي تحقق مقصود الشارع من الشورى في الحكم والتراضي في العقود .

(٢) أن مصطلح الديمقراطية غربي النشأة ، ومرتب بأفكار وعقائد غير المسلمين ، فكان التعامل به محظوراً على المسلمين ؛ لنهيهم عن التشبه بغير المسلمين ، فقد أخرج الطبراني والترمذي وضعفه ، من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، أن النبي ﷺ قال : « ليس منا من تشبه بغيرنا ، ولا تشبهوا باليهود ولا بالنصارى ، فإن تسليم اليهود الإشارة بالأصابع ، وإن تسليم النصارى بالأكف » . وأخرج الشيخان عن أبي سعيد الخدري ، أن النبي ﷺ قال : « لتبعن سنن من قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع حتى لو سلكوا جحر ضب لسلكتموه » . قلنا : يا رسول الله ، اليهود والنصارى؟ قال ﷺ : « فمن ؟ »

ويمكن الجواب عن ذلك :

أ- أن حديث عمرو بن شعيب الذي ورد فيه النهي عن التشبه بغير المسلمين قد وضعفه الترمذي والهيثمي .

ب- وعلى التسليم بصحة النهي عن التشبه بغير المسلمين - كما في حديث أبي سعيد في الصحيحين - فهو خاص بالأمور الدينية أو العبادية المحضة التي ورد في شريعتنا نص خاص بها ؛ لعموم قوله تعالى : ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ (المائدة: ٤٨) . وقوله تعالى : ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾ (الكافرون: ٦) . أما ما لم يرد فيه عندنا نص فقد كان النبي ﷺ يحب موافقة أهل الكتاب ؛ لما أخرجه الشيخان من حديث ابن عباس : « أن النبي ﷺ كان يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه بشيء » . يقول النووي في « شرح مسلم » : « اختلف العلماء في تأويل موافقة أهل الكتاب فيما لم ينزل عليه شيء . فقيل : فعله استئلاً لهم في أول الإسلام وموافقة لهم على مخالفة عبدة الأوثان ، فلما أغنى الله تعالى عن استئلافهم وأظهر الإسلام على الدين كله صرح بمخالفتهم في غير شيء منها صبغ الشيب . وقال آخرون : يحتمل

أنه أمر باتباع شرائعهم فيما لم يوح إليه شيء ، وإنما كان هذا فيما علم أنهم لم يبدلوه ، واستدل بعض الأصوليين بهذا الحديث على أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد شرعنا بخلافه . وقال آخرون : بل هذا دليل أنه ليس بشرع لنا ؛ لأنه قال : « يحب موافقتهم » ، فأشار إلى أنه إلى خيرته ، ولو كان شرعاً لنا لتحتم اتباعه . ونحو ذلك ذكر ابن حجر في « فتح الباري » .

(٣) أن طبيعة الديمقراطية تجعل الحكم وظيفة مدنية مؤقتة ؛ لأن الديمقراطية هي حكم الشعب بالشعب ، ويتوسل إلى ذلك بنظام الانتخابات ، فلا يشترط في الحاكم إلا أن يكون مختاراً من الشعب ، ولا فرق بعد ذلك بين الناس بالعقيدة أو الجنس . ثم إن نظام الانتخابات يقوم على فكرة منازعة ولي الأمر والخروج عليه فيما يعرف بالمنافسة الانتخابية ، وهذا يخالف طبيعة الشريعة الإسلامية التي تمنع منازعة ولي الأمر ، كما تجعل الحكم وظيفة دينية مؤبدة ؛ لما أخرجه البخاري عن عبادة بن الصامت قال : « بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في المنشط والمكره ، وألا ننازع الأمر أهله ، وأن نقوم بالحق حيثما كنا ، لا نخاف في الله لومة لائم » . ويدل على أن الحكم وظيفة دينية : أن الإمام يقوم على حكم الله وإقامة شعائره وحدوده ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (يوسف: ٤٠) . وقال تعالى : ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ (المائدة: ٤٤) . وقال تعالى : ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ (المائدة: ٤٥) . وقال تعالى : ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ (المائدة: ٤٧) . ومقتضى الحكم بما أنزل الله أن يكون الحاكم مسلماً ؛ لعموم قوله تعالى : ﴿ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ (النساء: ١٤١) . وقوله تعالى : ﴿ لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَنَّةً وَيُحَذِّرْكُمْ

اللَّهُ نَفْسَهُ^١ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (آل عمران: ٢٨). وقوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾ (الأنفال: ٧٣) . مع قوله تعالى : ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ (التوبة: ٧١) . ولأن فاقد الشيء لا يعطيه . كما يشترط في الحاكم شروط أخرى دلت عليها النصوص الشرعية من أهمها : الرضا كما في بيعة أبي بكر الصديق ، والذكورة ؛ لما أخرجه البخاري عن أبي بكر ، قال : لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله ﷺ أيام الجمل بعدما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم . قال : لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى ، قال : « لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » .

ويمكن الجواب عن ذلك :

(١) عدم التسليم بالقول إن الحكم في الشريعة الإسلامية يمنع المنافسة في التطوير للأحسن ، وإن كان يمنع منازعة ولي الأمر في مدة ولايته لمجرد الاختلاف في الفروع ، أما المنافسة على فترة ولاية تالية فالأصل فيها الإباحة . ولا يقال إن ذلك يؤدي إلى التنازع المفضي إلى الفشل ، بل إنه يؤدي إلى المنافسة في البذل والعطاء لصالح الشعب ، فعندما سئل الرئيس محمد حسني مبارك عن سلبات الممارسة الديمقراطية في بعض الصحف الحزبية أجاب بقوله : « نثق أن الممارسة الديمقراطية كفيلة أن تصحح نفسها » [جريدة القوات المسلحة في السادس من أكتوبر سنة ٢٠٠٦م الموقع الإلكتروني للهيئة العامة للاستعلامات] .

(٢) عدم التسليم بالقول إن الحكم في الشريعة الإسلامية وظيفة دينية ، بل هي وظيفة مدنية في حكم الأصل ، تحتاج إلى من تأهل بفنيته ولو باعتناق الإسلام دون أن تكون صفة الإسلام شرطاً تعبدياً في وظيفة الحكم . يقول الأستاذ علي عبد الرازق - وزير الأوقاف المصري في الفترة من ٢٨ ديسمبر ١٩٤٨ - ٢٥ يوليو ١٩٤٩م ، وذلك في كتابه : « الإسلام وأصول

الحكم» ، ما نصه : «نشأ بين المسلمين منذ الصدر الأول الزعم بأن الخلافة مقام ديني ونيابة عن صاحب الشريعة ﷺ . وكان من مصلحة السلاطين أن يروجوا ذلك الخطأ بين الناس حتى يتخذوا من الدين دروعاً تحمي عروشهم وتزود الخارجين عليهم» .

وتعارض أدلة القائلين بأن الحكم في الإسلام وظيفة دينية بوجوه منها :

أ- أن قوله تعالى : ﴿ وَلَنْ تَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ (النساء: ١٤١) لا يدل على اشتراط الإسلام في الحاكم ؛ لأنه ورد عن أوضاع يوم القيامة - كما ذكر أكثر المفسرين وهو ما روي عن ابن عباس وغيره - ويدل لذلك سياق الآية كما قال تعالى : ﴿ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ ۚ وَلَنْ تَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ (النساء: ١٤١) .

ب- أن النهي عن موالاة الكافرين إنما يتعلق بنصرة ما يعتقد المسلمون فساده فيهم من ادعاء النبوة لله أو التشريك معه ، أو الظلم لأحد من الناس ، أو معاداة المسلمين . أما ما يعتقد المسلمون صلاحه وصحته من تصرفات غير المسلمين فلا مانع من التعاون معهم فيه ؛ لعموم قوله تعالى : ﴿ لَا يَنْهَىٰكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتُلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ (٢٤٠) إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ (المتحنة: ٨، ٩) .

ج- أن الإخبار عن موالاة المؤمنين بعضهم بعضاً إنما يتعلق بنصرة بعضهم بعضاً في أداء رسالتهم الإبلاغية وليس في تولية الحكم ، كما قال تعالى : ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (التوبة: ٧١) .

د- القول بأن فاقد الإسلام لا يعطيه مبنى على أن وظيفة الحاكم هي نشر الدين ، وليس كذلك ، بل إن وظيفة الحاكم - كما ذكر الماوردي وغيره ممن كتب في الولايات الشرعية - هي حراسة الدين والدنيا ، وهذه الحراسة يقدر عليها أهل الإنصاف والعدل في كل ملة ، وإن كان أكثر ما تكون في المسلمين بحسن إسلامهم لا لمجرد إسلامهم . يقول ابن تيمية في « الفتاوى الكبرى » : « الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام ، وقد قال النبي ﷺ : « ليس ذنب أسرع عقوبة من البغي وقطيعة الرحم » . [أخرجه البيهقي والخطيب عن أبي هريرة] . . . وذلك أن العدل نظام كل شيء ، فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق ، ومتى لم تقم بعدل لم تقم وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة » .

هـ- وأما اشتراط الذكورة في الحاكم ؛ لعموم الحديث : « لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » فليس قاطعاً في الاستدلال ؛ لاحتمال خصوصية الحديث ، حيث ورد في مناسبة بلوغ النبي ﷺ خبر أنه لما قتل شيرويه أباه كسرى لم يستقر له الملك سوى ثمانية أشهر ، وقيل : ستة أشهر ، ثم هلك فملك بعده ابنه أردشير ، وكان عمره سبع سنين فقتل ، فملك بعده بوران بنت كسرى ، فقال النبي ﷺ : « لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » .

(٤) أن التكليف الفقهي للديمقراطية هو أنها غاية أو نظام فكري يقوم على مبادئ معينة ترسخ سيادة الشعب في الحكم وتسوي بين المواطنين دون التمييز بينهم بالجنس أو الاعتقاد ، وهو ما يعرف بفصل الدين عن الدولة ، وهذا يتعارض مع التكليف الفقهي للشرعية الإسلامية ، وهو أنها نظام سماوي جاء لإصلاح الدين والدنيا ، فالإسلام دين ودولة ، قال تعالى : ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأُمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الحاشية: ١٨) .

ويمكن الجواب عن ذلك : بأن الديمقراطية لها تكييفان - بحكم النشأة ، كما ذكر ذلك الأستاذ عباس العقاد - أحدهما أنها غاية أو نظام فكري ، وهذا قد

يتعارض مع بعض أوجه الفقه . والتكييف الثاني هو أن الديمقراطية وسيلة أو نظام عملي يقوم على ضرورات الواقع لتحقيق مراد الناس ، فلو كانت إرادتهم متوجهة لتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية فإن الديمقراطية تمكنهم من ذلك ، ومن هذا التكييف لا يوجد تعارض بين الديمقراطية والشريعة الإسلامية .

(٥) أنه لا حاجة لنظام الديمقراطية في ظل الكمال الذي تتصف به الشريعة الإسلامية في قوله تعالى : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ (المائدة: ٣). وقد تضمنت أحكام الشريعة نظام الشورى الذي يغني المسلمين عن أفكار غيرهم لمنع الاستبداد في الحكم ، قال تعالى : ﴿ فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِنْ لَمْ يَأْمُرْهُمْ فِي أَمْرٍ فَرَأَوْهُ مُتَكَلِّفِينَ ﴾ (آل عمران: ١٥٩). وقال تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ (الشورى: ٣٨). وأخرج ابن ماجه بإسناد فيه ضعف عن جابر بن عبد الله ، أن النبي ﷺ قال : « إذا استشار أحدكم أخاه فليشر عليه » . وأخرج ابن ماجه والترمذي وحسنه عن أبي هريرة ، أن النبي ﷺ قال : « المستشار مؤتمن » . والشورى في اللغة : تطلق على الاستخراج والعرض والتقليب. تقول : شرت العسل ، واشترته : اجتنيته من موضعه واستخرجته . وشار الدابة شوراً ، أي عرضها للبيع ، أو إذا قلبها . وتقول : فلان حسن الشارة أو الشورة ، إذا كان حسن الهيئة . والشورى في الاصطلاح : هي كما عرفها الراغب الأصفهاني في « المفردات في غريب القرآن » : « استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض » . وقال ابن عابدين في حاشيته : هي « استخراج رأي على غالب الظن » .

ويمكن الجواب عن ذلك : بأن الشورى أضيق من الديمقراطية في أمرين :
أ- أن نطاق الديمقراطية أصيل وبدون حد ، فهي أكثر قبولاً للناس خاصة في حال تعدد عقائدهم ؛ ذلك أن الديمقراطية نابعة من الشعب ، وهو الذي يختار

حكامه والمؤسسات المعاونة لهم ، وتكون قراراتها بالديمقراطية أيضاً التي تظهر بتصويت الأغلبية أو الأكثرية . أما نطاق الشورى في الإسلام فمقيد بالمسائل المحالة إلى أهل الشورى المعينين من قبل الإمام صاحب التفويض المطلق في الحكم الإسلامي ما لم يكن بمعصية . كما أن الشورى في الإسلام مقيدة بالمسائل المسكوت عنها أو التي تحتل التأويل . يقول الفخر الرازي في تفسيره : « اتفقوا على أن كل ما نزل فيه وحي من عند الله لم يجز للرسول ﷺ أن يشاور فيه ؛ لأنه إذا جاء النص بطل الرأي والقياس » . وعلى هذا فالأمر بالشورى مخصص بالأحكام النصية ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ (الأحزاب: ٣٦) . يقول ابن كثير : « هذه الآية عامة في جميع الأمور ، وذلك أنه إذا حكم الله ورسوله بشيء فليس لأحد مخالفته ، ولا اختيار لأحد هنا ولا رأي ولا قول » .

ب- أن نتيجة الديمقراطية فيما يعرف بالانتخابات ملزمة حتماً . أما نتيجة الشورى فقد اختلف الفقهاء في مدى وجوب العمل بها مما يجعلها أقل ضماناً من الديمقراطية . فبينما يرى الجصاص والسرخسي وبعض أهل العلم وجوب العمل بما انتهى إليه أهل الشورى ؛ أخذاً بظاهر الأمر بها في قوله تعالى : ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ (آل عمران: ١٥٩) . نرى الأكثرين يقولون بعدم وجوب العمل بما انتهى إليه أهل الشورى ، وإن كان العمل بالشورى مستحباً ، ومن هؤلاء : قتادة وذهب إليه الشافعي والطبري والبيضاوي والزمخشري ، وغيرهم ؛ استدلالاً بعموم قوله تعالى : ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾ (آل عمران: ١٥٩) . يقول قتادة : لقد أمر الله تعالى نبيه ﷺ أن يمضي فيما عزم عليه ويتوكل على الله تعالى لا على مشورتهم » . كما صح أن النبي ﷺ استشار في أسرى بدر ، هل يأخذ الفداء منهم أو يقتلهم؟ ولم يأخذ برأي غالبيتهم ، وإنما أخذ برأيه الذي كان يشاركه فيه أبو بكر الصديق .

الاتجاه الثاني : يرى جواز تحكيم الديمقراطية نظاماً للحكم في البلاد الإسلامية . وهو اتجاه محتمل لا يرى تعارضاً بين الديمقراطية والأصول الشرعية الإسلامية ، وبه أخذ « الإخوان المسلمون » في مصر ، ونصوا عليه في برنامج حزبهم الذي أعلنوه في ٢٥ أغسطس ٢٠٠٧م [موقع : إسلام أون لاين]. وحجتهم :

(١) أن الديمقراطية نظام مستحدث يهدف إلى تنظيم العلاقة بين أفراد الشعب بالشعب حسب اختيارهم ، ولا يوجد نص في الشريعة الإسلامية ينهي عن هذا النظام بالاسم ، فكان الأصل فيه الإباحة ؛ لعموم قوله تعالى : ﴿ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَتْ مَسْئُولًا ﴾ (الإسراء: ٣٤). وقوله تعالى : ﴿ وَأَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (المائدة: ١). وعموم ما أخرجه البخاري تعليقاً ، أن النبي ﷺ قال : « المسلمون عند شروطهم ». وأخرج أحمد والبراز والطبراني برجال ثقات ، عن ابن مسعود ، قال : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن ، وما رأوه سيئاً فهو عند الله سيئ » .

ويمكن الجواب عن ذلك :

أ- أن الشرع جاء أمراً للمسلمين بالامتثال لأحكامه وإن خالفت اختياراتهم ، فلا اختيار مع اختيار الشرع ، وهذا نهى عن معنى أو حقيقة الديمقراطية التي هي حكم الشعب بالشعب وللشعب ، فالعبرة بالمعاني لا بالمباني . وقد قال تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ (الأحزاب: ٣٦).

ب- أما الأدلة الآمرة بالوفاء بالعهود والعقود والشروط وما يستحسنه المسلمون فهي مقيدة بما لا يخالف نصوص الشريعة ؛ لما أخرجه الشيخان من حديث عائشة ، في قصة بريدة ، أن النبي ﷺ قال : « ما بال أقوام يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله . من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فليس له - وفي رواية : فهو باطل - وإن اشترط مائة مرة ». وفي رواية : « وإن كان مائة شرط ،

قضاء الله أحق ، وشرط الله أوثق » . وأخرج الترمذي وصححه عن عمرو ابن عوف المزني ، أن النبي ﷺ قال : « المسلمون على شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو حلّ حراماً » . وعند الدارقطني عنه بلفظ : « المسلمون عند شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً » .

ويعارض هذا الجواب : بأن الشرع الإسلامي الأمر أتباعه بالامتناع لأحكامه إنما كان تحية مظلة الإرادة والمشية ، وليس بالقوة أو السيف ؛ لقوله تعالى : ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾ (البقرة: ٢٥٦) . وقوله تعالى : ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾ (الكهف: ٢٩) .

(٢) أن الديمقراطية وإن كانت نظاماً غريباً من حيث النشأة إلا أنه إنساني المصدر ، وهو الأصلح للتطبيق في البلاد متعددة العقائد ، حتى لا تشعر الأقليات بالتمييز وقد كان النبي ﷺ يأخذ الأصلح في أمور الحياة من غير المسلمين ، فقد أخرج الشيخان عن ابن عباس ، أن النبي ﷺ قدم المدينة والناس يسلفون في الثمر العام والعامين والثلاثة ، فقال ﷺ : « من أسلف في تمر - وفي رواية : في شيء - فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم » . وأخرج مسلم عن جدامة بنت وهب ، أن النبي ﷺ قال : « لقد هممت أن أنهي عن الغيلة ، حتى ذكرت أن الروم وفارس يصنعون ذلك فلا يضر أولادهم » . وفي رواية : « فنظرت في الروم وفارس فإذا هم يغيلون أولادهم فلا يضر أولادهم ذلك شيئاً » . [والغيلة هي أن يأتي الرجل زوجته وهي حامل ، أو تحمل المرأة وهي ترضع] . وأخرج الشيخان عن ابن عباس ، قال : « كان رسول الله ﷺ يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه بشيء » . ويمكن الجواب عن ذلك : بأن إلزام الأقلية غير المسلمة بالحكم الإسلامي ليس تهميشاً لهم بل هو الأكثر أماناً من الديمقراطية ؛ لأن الحكم الإسلامي يقسم للأقليات مثل ما يقسم للمسلمين في الحقوق والواجبات حتى يقال لهم : « لكم مالنا وعليكم ما علينا » ، وأما بشأن ما يعتقدون من أمور دينية من أحكام الحلال والحرام فلهم ما يدينون وللمسلمين ما يدينون .

ويعارض هذا الجواب: بأن إقرار غير المسلمين في نظام الحكم الإسلامي بأن لهم ما يعتقدون من أمور دينية ولو كانت مخالفة للشريعة الإسلامية هو نفسه معنى الديمقراطية .

(٣) أن الولاية أو الحكم في الشريعة الإسلامية ليست وظيفة دينية تخضع لضوابط دينية كالصلاة والحج ، بل هي وظيفة مدنية كالطب والهندسة والتجارة والصناعة والزراعة لا يختلف فيها الناس بالعقيدة أو الجنس ، إنما يشترط في أهلها إمكان القيام بها حسب رؤية الناس واختياراتهم ، وجاء الإسلام فوضع شرط إقامة العدل لصحة الحكم ، فمن صلح لإقامة العدل صلح أن يكون حاكماً في النظام الإسلامي . قال تعالى : ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ﴾ (النساء: ٥٨) . قال ابن إسحاق : لما رأى رسول الله ﷺ ما يصيب أصحابه من البلاء ، وما هو فيه من العافية بمكانه من الله تعالى ومن عمه أبي طالب ، وأنه لا يقدر على أن يمنعهم مما هم فيه من البلاء قال لهم : « لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكاً لا يظلم عنده أحد ، وهي أرض صدق حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه » . [قال ابن إسحاق : فكانت أول هجرة في الإسلام ، وقال الواقدي : كانت في رجب سنة خمس من النبوة] .

ويقول ابن تيمية في « الفتاوى الكبرى » : « الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام . . . وذلك أن العدل نظام كل شيء ، فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق ، ومتى لم تقم بعدل لم تقم وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة » . وبهذا يتضح أن نظام الحكم في الإسلام لا يتعارض مع الديمقراطية .

ويمكن الجواب عن ذلك : بأن الحكم في النظام الإسلامي يحتمل أن يكون وظيفة دينية ؛ لأن إقامة الشعائر والحدود من الوظائف الدينية المتعلقة بالحاكم لا بالأفراد .

ويعارض هذا الجواب : بأن الشعائر والحدود من الأحكام المتعلقة بنظام الحكم لا بشخص الحاكم ، فلو أقرت الدول غير الإسلامية للمسلمين فيها أحكام الشعائر والحدود الإسلامية لوجب عليهم الامتثال لها ؛ ولذلك عرف الفقهاء - كما في حاشية « البجيرمي » و « نهاية المحتاج » - الدولة الإسلامية بأنها : « كل أرض سكنها مسلمون وإن كان معهم فيها غيرهم ، أو تظهر فيها أحكام الإسلام » .

واختلف الفقهاء في تحول دار الإسلام إلى دار غير إسلامية على ثلاثة مذاهب : المذهب الأول : يرى أن الدولة الإسلامية تتحول إلى دولة غير إسلامية بظهور أحكام الكفر فيها وعدم ظهور أحكام الإسلام ، وهو مذهب الجمهور ، قال به أبو يوسف ومحمد من الحنفية وهو مذهب المالكية والحنابلة . وحجتهم : أن العبرة بظواهر الأحكام .

المذهب الثاني : يرى أن الدولة الإسلامية لا تتحول إلى دولة غير إسلامية بحال مهما سقط حكم الإسلام وظهر حكم الكفر ، وهو مذهب الشافعية . وحجتهم : ما أخرجه الدارقطني بإسناد حسن عن عائذ بن عمرو المزني ، أن النبي ﷺ قال : « الإسلام يعلو ولا يعلى » .

المذهب الثالث : يرى أن الدولة الإسلامية لا تكون دولة غير إسلامية إلا بثلاثة شروط ، هي : ظهور أحكام الكفر ، وأن تكون متاخمة لدار غير إسلامية ، وأن لا يبقى فيها مسلم آمن بإسلامه ولا ذمي آمن بالأمان الأول ، وهو أمان المسلمين ، وهو قول أبي حنيفة وبعض أصحابه .

وحجتهم : أن المقصود من إضافة الدولة إلى الإسلام وغيره ليس هو عين الإسلام والكفر ، وإنما المقصود هو الأمن والخوف ، فصاحب الأمن هو صاحب الدولة . وأما اختلاف الفقهاء في حكم من أصاب حداً في دار الحرب فلعدم الأمان فيها الذي أوردت شبهة إسقاطها عند الحنفية . أما عند الجمهور فيجب الحد بالرجوع إلى دار الإسلام ؛ لعدم التمكن من إقامته في دار الحرب .

(٤) أن الديمقراطية لو كانت وسيلة أو نظاماً عملياً يحقق مراد الناس فهي وسيلة مباشرة لتحكيم الشريعة الإسلامية للشعب المسلم . أما إن كانت الديمقراطية غاية أو نظاماً فكرياً يقوم على مبادئ معينة ترسخ سيادة الشعب وتسوي بين المواطنين دون التمييز بالجنس أو الاعتقاد ، وهو ما يعبر عنه بفصل الدين عن الدولة فإن الديمقراطية تكون صفة للدولة الأم التي تضم بداخلها دويلات : دويلة للمسلمين ودويلة للنصارى ودويلة لليهود ، وهكذا سائر الملل التي يعيش أهلها في حرية دينية ويمارسون شعائهم في ظل الديمقراطية التي تكون قاسماً مشتركاً بين الجميع . فإذا كانت الديمقراطية تسوي بين الرجال والنساء وبين المسلمين وغيرهم في الحقوق والواجبات فإن من حق المسلم أو غيره أن يتمتع عن أخذ ما لا يعتقد حله في دينه . وهذا هو الوضع القائم حالياً للمسلمين المقيمين في البلاد غير الإسلامية .

ويمكن الجواب عن ذلك : بأن الديمقراطية لو كانت غاية أو نظاماً فكرياً فهي قاضية على اسم الإسلام ، ومانعة من علوه وتسيده ، وهذا ممنوع ؛ لما أخرجه الدارقطني بإسناد حسن عن عائذ بن عمرو المزني ، أن النبي ﷺ قال : « الإسلام يعلمو ولا يعلى » . مع قول الله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ الْأَسْلَمُ ﴾ (آل عمران: ١٩) . وقوله تعالى : ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ﴾ (النور: ٥٥) . ويقول ابن كثير : « هذا وعد من الله تعالى لرسوله بأنه سيجعل أمته خلفاء الأرض ، أي أئمة الناس والولاية عليهم ، وبهم تصلح البلاد ، وتخضع لهم العباد . وليبدلهم من بعد خوفهم من الناس أمناً وحكماً فيهم ، وقد فعله تبارك وتعالى وله الحمد والمنة » . وأخرج مسلم عن ثوبان ، أن النبي ﷺ قال : « إن الله زوى لي الأرض فرأيت مشارقتها ومغاربها ، وإن أمتي سيبلغ ملكها ما زوى لي منها ، وأعطيت الكنزين الأحمر

والأبيض . وإني سألت ربي لأمتي ألا يهلكها بسنة عامة ، وألا يسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم فيستبج بيضتهم ، وإن ربي قال : يا محمد ، إني إذا قضيت قضاء فإنه لا يرد ، وإني أعطيتك لأمتك ألا أهلكهم بسنة عامة ، وألا أسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم يستبج بيضتهم ولو اجتمع عليهم من بأقطارها - أو قال : من بين أقطارها - حتى يكون بعضهم يهلك بعضاً ويسبي بعضهم بعضاً » .

ويعارض هذا الجواب : بأن اسم الإسلام محفوظ بحفظ الله ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ (الحجر: ٩) . ولكن الوصول إلى انتشاره في هذا العصر قد يكون عن طريق الديمقراطية .

الاتجاه الثالث : يرى التفصيل بحسب تكييف الديمقراطية ، فإن كانت وسيلة أو نظاماً عملياً يحقق مراد الناس فهي مشروعة ، وإن كانت غاية أو نظاماً فكرياً يقوم على ترسيخ فصل الدين عن الدولة فهي غير مشروعة . وهو اتجاه محتمل في الفقه .

وحجتهم :

(١) الجمع ما بين أدلة الاتجاهين السابقين .

(٢) العمل بالقاعدة الفقهية « للوسائل حكم المقاصد » . ولما كانت الديمقراطية وسيلة مسكوت عنها ، نظرنا في مقصدها ، فإن كان لتمكين المسلمين من العمل بشريعتهم كانت الوسيلة مشروعة ، وإن كانت غاية لتمكين الفكر الغربي من تنحية الدين الإسلامي عن الدولة كانت غير مشروعة ؛ لأبطال الدين .

ويمكن الجواب عن ذلك : بما سبق من مناقشة أدلة الاتجاهين السابقين ، وأن فصل الدين عن الدولة له معنيان خاص وعام . أما المعنى الخاص فهو فصل الدين عن الحكومة أو نظام الحكم ، فهذا قول باطل بالإجماع ؛ لأن الأحكام الشرعية

منها ما يتعلق بالأفراد كالصلاة والصيام ، ومنها ما يتعلق بالجماعة كنظام عام لها كالشعائر والحدود . أما المعنى العام لفصل الدين عن الدولة فهو بمثابة فصل الحكومات عن الدولة الكبرى الجامعة لها ، حتى تظل الدولة الكبرى أمًا لكل الحكومات ، فلا تفرض حكومة بعينها منهجا عليها . وهذا المعنى العام محتمل في الفقه ، بل هو الواقع اليوم في ظل استقلال الدول وعدم تدخل بعضها في شئون بعض ، وأن الأمم المتحدة هي الأم الراعية لسائر الدول .

التعقيب والاتجاه المختار

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 ١٧٨٩م ، ثم شاعت الديمقراطية في أكثر بلاد العالم ، واستقر تعريفها الاصطلاحي مما ذكره الرئيس الأمريكي « لنكولن » 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 .

للديمقراطية 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 الحربين 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 الحالي الصادر سنة ١٩٧١م ، والذي شدد في مادته الثانية على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع . مما أعاد 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 فإن كان 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 نظاماً للحكم في البلاد الإسلامية من أجل تصويب أحدها وإبطال ما يخالفه ، وإنما كان فتحاً للآفاق 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 نظاماً للحكم في البلاد الإسلامية ؛ لقوة أدلتهم ، ولأن الديمقراطية وسيلة لتحقيق رضا الشعوب وليس غاية في ذاتها من أجل تنحية حكم الله تعالى في شرائعه السماوية 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



نشأة القضية

بعد نجاح الثورة الصناعية الأوربية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي ، وما تبعها من تطور وسائل المواصلات وزيادة البعثات العلمية ، فضلاً عن قدوم الاستعمار الغربي بعد ذلك إلى أكثر الديار الإسلامية - ومن هذا استعمار بريطانيا لمصر سنة ١٨٨٢م - عرف المسلمون كثيراً من الأوضاع والأنظمة الأوربية التي لم يكونوا على عهد بها ، ومن ذلك النظام الانتخابي الذي يتخذ سبيلاً لاختيار النخب التي تشارك في إدارة الحكم - فيما يعرف بنظام الاقتراع في الصناديق - كما يتخذ سبيلاً لاستبانة آراء أعضاء المجالس المتخصصة فيما يعرف بنظام التصويت . ومن الاقتراع في اختيار النخب الحاكمة ، والتصويت في حسم القرارات الجماعية تتكون ما يعرف عند الغرب بالديمقراطية . وكان تصور المسلمين أن حقهم - في إدارة الحكم - يقف عند اختيار الحاكم بالبيعة ، ثم هو شأنه في اختيار من شاء في معاونته أو عزله . وأما حق المسلمين في المجالس المتخصصة فلا يعدو أن يكون استشارياً في ظل ضوابط الشورى الشرعية . وعندما طالب بعض المصريين في مطلع القرن العشرين بالعمل بالنظام الانتخابي بديلاً عن البيعة والشورى ، واستجاب النظام المصري لهذا المطلب جزئياً بصدور دستوره الأول سنة ١٩٢٣م ، الذي قرر تكوين البرلمان من مجلسين : مجلس الشيوخ الذي يعين الملك خمسيه ، وينتخب الثلاثة أخماس الباقون بالاقتراع العام . ومجلس نواب يكون أعضاؤه بالانتخاب عن طريق الاقتراع العام على مقتضى أحكام قانون الانتخاب . قامت فتنة بين الفقهاء حينئذ ، وتبادلوا الاتهامات بين الحداثة أو الابتداع ، وبين التجديد أو الإبداع ، فكانت من أخطر القضايا الفقهية السياسية .

تأصيل النظام الانتخابي

يقوم النظام الانتخابي على فكرة الديمقراطية التي تجعل السيادة للشعب ، وهو الذي يمارس هذه السيادة ويحميها فيما يعرف بنظرية «العقد الاجتماعي» ، فالديمقراطية لا تجعل السلطة في يد فرد أو مجموعة تدعي تميزها عن بقية الشعب ، وإنما يكون الحكم للشعب بحسب قاعدة الأغلبية أو الأكثرية عن طريق نظام الانتخابات . وقد صدر في سبيل اختيار أعضاء المجلس النيابي القانون رقم ٧٣ لسنة ١٩٥٦ بشأن مباشرة الحقوق السياسية وتعديلاته الصادر بشأنها القانون رقم ١٧٣ لسنة ٢٠٠٥ م . كما صدر بشأن نظام الأحزاب في مصر القانون رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧ ، وقد ورد في بابه الخامس (نظام الحكم) ، وفي فصله الثالث (السلطة التنفيذية) مقسماً إلى أربعة فروع . الأول : (رئيس الجمهورية) ، والثاني (الحكومة) ، والثالث : (الإدارة المحلية) ، والرابع (المجالس الشعبية المتخصصة) . وتنص المادة (١٦٢) من الفرع الثالث على أنه : «تشكل المجالس الشعبية المحلية تدريجياً على مستوى الوحدات الإدارية عن طريق الانتخاب المباشر على أن يكون نصف أعضاء المجلس الشعبي على الأقل من العمال والفلاحين ، ويكفل القانون نقل السلطة إليها تدريجياً» .

وكان الدستور المصري الأول الصادر سنة ١٩٢٣م قد نص في مادته الثالثة والسبعين على أنه : «يتكون البرلمان من مجلسين مجلس الشيوخ ومجلس النواب» . وفي عهد الثورة صار برلماناً واحداً (مجلس الأمة) إلى عهد الرئيس السادات الذي أصدر الدستور الحالي سنة ١٩٧١م ، وتنص مادته (٨٦) على أنه : «يتولى مجلس الشعب سلطة التشريع ، ويقرر السياسة العامة للدولة والخطة العامة للتنمية . . . كما يمارس الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية» . وتنص المادة (٨٧) على أنه : «يحدد القانون الدوائر الانتخابية التي تقسم إليها الدولة . . .» .

ويرجع أصل الديمقراطية إلى فكر فلاسفة الإغريق القدماء ، الذين قسموا الحكومات إلى ملكية (وراثية) ، وأرستقراطية (الأمراء) ، وجمهورية التي يتولى

فيها الشعب زمام نفسه . إلا أن هذا المعنى الديمقراطي كان حبيس الفكر ولم ينتقل إلى حيز التطبيق العملي إلا على يد الثورة الفرنسية وإعلانها الحقوقي سنة ١٧٨٩م ، ثم انتقلت الديمقراطية إلى سائر الدول الأوربية وغيرها حتى أصبحت سمة الحكم في العصر الحديث .

نطاق النظام الانتخابي (الاقتراع والتصويت)

الانتخاب في اللغة : هو الاختيار . تقول . انتخب الشيء ، أي اختاره . والانتخاب في النظام الديمقراطي يختلف بحسب نوعي الممارسة من تعيين من يتولى الحكم ، وإدارة المجالس المتخصصة .

أ- أما الانتخاب في تعيين من يتولى الحكم فهو : اختيار المرشح أو بعض المرشحين لتولي المنصب في محرر يودع صناديق الانتخاب وفق ضوابط خاصة ، ويعرف هذا النظام أيضاً بنظام الاقتراع . والاقتراع في اللغة هو الاختيار وقد يطلق عليه نظام التصويت أيضاً .

ب- وأما الانتخاب في إدارة المجالس المتخصصة (مثل مجلس الوزراء ومجلس الشعب ومجلس الإدارة ونحوها) فهو : اختيار رأي المجلس في موضوع أو فكرة معينة ، عن طريق أغلبية أصوات أعضائه الفعليين أو الحاضرين وفق نظام اللائحة المقررة ، ويعرف هذا النظام أيضاً بنظام التصويت ، وقد يطلق عليه نظام الاقتراع أيضاً .

تأصيل نظام البيعة وتطور العمل به في الدولة الإسلامية

نظام البيعة في الحكم عرفه العرب قديماً ، وأقره الإسلام ، وعمل به الرسول ﷺ والصحابة من بعده ، على أساس أنه عقد اجتماعي مشدد الالتزام ؛ ولذلك أطلق عليه البعض اسم العهد الذي هو أوثق العقود وأغظها .

وقد مهد النبي ﷺ لهجرته إلى المدينة المنورة بثلاث بيعات تسمى بالعقبة ، كما سردها الثعالبي في « تفسيره » . بيعة العقبة الأولى : كانت مع ستة من الأنصار

قدموا مكة حجاجاً ، فعرض النبي ﷺ نفسه عليهم ، كما كان يصنع مع قبائل العرب ، فأمنوا به ، وأراد الخروج معهم ، فقالوا : يا رسول الله ، إن قدمت بلدنا على ما بيننا من العداوة والحرب خفنا ألا يتم ما نريده بك ، ولكن نمضي نحن ونشيع أمرك ونداخل الناس ، وموعدا وإياك العام القابل . وأخذوا العهد على ذلك ، وكانت العداوة بين الأوس والخزرج مستمرة منذ مائة وعشرين سنة حتى رفعها الله بالإسلام . بيعة العقبة الثانية : في العام القابل من العقبة الأولى ، وكانوا اثني عشر رجلاً منهم خمسة من الستة الأولين . بيعة العقبة الثالثة : وهي المعروفة بالعقبة الكبرى ، كانت في العام القابل من العقبة الثانية ، حضرها سبعون وفيهم اثنا عشر نقيباً . وفيها قال عبد الله بن رواحة : يا رسول الله ، اشترط لك ولربك . فاشترط النبي ﷺ حمايته مما يحمون منه أنفسهم ، واشترط لربه التزام الشريعة وقتال الأحمر والأسود في الدفع عن الحوزة - وفي رواية : « أشترط لربي أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً » - فقالوا : مالنا على ذلك يا نبي الله ؟ فقال ﷺ : « الجنة » . فقالوا : نعم ، ربح البيع لا نفيل ولا نقال - وفي رواية - ولا نستقيل . فنزل قول الله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾ (التوبة: ١١١) .

وفي السنة السادسة من الهجرة كانت بيعة الرضوان تحت شجرة سمرة بالحديبية ، وكان الصحابة الذين بايعوا النبي ﷺ يومئذ ألفاً وأربعمائة على الأصح كما ذكر ابن كثير ، وفيها نزل قول الله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمُسَوِّتُهُ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ (الفتح: ١٠) .

وهيأ الله تعالى للمسلمين طريق البيعة في تنصيب أبي بكر رضي الله عنه بعد موت النبي ﷺ دون أن يبين طريقاً لاختيار أخطر وظيفة وأهمها من بعده ﷺ . فقد

اجتمع وجهاء المسلمين في سقيفة بني ساعدة ، وقال عمر لأبي بكر : امدد يدك أبايعك ، فبايعه الناس . ثم استخلف أبو بكر من بعده عمر ، وجعلها عمر من بعده في ستة (علي وعثمان والزبير وطلحة بن عبيد الله وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص) ، ثم وقعت الخلافة لعلي ، ثم لمعاوية ، وصارت من بعده ملكاً في الأمويين ثم العباسيين ثم في العثمانيين ، ثم سقط نظام الخلافة بعد الحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٨) تقريباً . وكانت مصر قد استقلت عن الخلافة العثمانية في عهد محمد علي الذي جعل الحكم فيها وراثياً من ذريته إلى قيام ثورة يوليو ١٩٥٢م وإعلانها النظام الجمهوري سنة ١٩٥٣م الذي يجعل الرئاسة في المصريين بالانتخاب حتى الآن .

تعريف البيعة وبيان حكمها في الإمامة العظمى

البيعة في اللغة : هي العهد على السمع والطاعة بين المتبايعين ، كأن كل واحد منهما باع ما عنده لصاحبه ، وأعطاه خالصة نفسه وطاعته ، ودخيلة أمره .

والبيعة في اصطلاح الفقهاء : هي كما عرفها ابن خلدون في «مقدمته» : «العهد على الطاعة ، كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين ، لا ينازعه في شيء من ذلك ، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه» . ويرى الرحيباني في «مطالب أولي النهى» أن البيعة عقد ملزم لجانيه يلتزم المبايع بإقامة العدل والإنصاف والقيام بفروض الإمامة ، ويلتزم المبايعون بالسمع والطاعة والإقرار بإمامته . وأجمع الفقهاء في الجملة على وجوب بيعة المسلمين لإمام لهم يمثلهم ويقوم على أمورهم ؛ حتى لا تذهب ريحهم . ويتولى أمر البيعة في بادئ الأمر بعض وجهاء المسلمين من أهل الحل والعقد الذين يختارون الإمام الصالح بحسب اجتهادهم ومشورتهم ، ثم يدعون عموم الناس لمبايعته ؛ لما أخرجه البخاري عن عمر بن الخطاب قال : «من بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذي يبايعه» . وأوجب جمهور الفقهاء على عموم المسلمين مبايعة الإمام بعد اختيار النخبة من أهل الحل

والعقد . وذهب المالكية إلى عدم وجوب هذه المبايعة على عموم الناس ، ولكن حسبهم أن يعتقدوا أنهم تحت أمر الإمام المبايع ، وأنهم ملتزمون بالطاعة له . ويرى الإمام البهوتي الحنبلي في « كشف القناع » الاكتفاء بمبايعة أهل الحل والعقد من العلماء ووجوه الناس الذين بصفة الشهود من العدالة وغيرها ولا نظر لمن عدا هؤلاء ؛ لأنهم كالهوام . ويدل على وجوب البيعة : ما أخرجه البخاري عن عبادة بن الصامت ، قال : « بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في المنشط والمكره ، وألا ننازع الأمر أهله ، وأن نقوم بالحق حيثما كنا ، لا نخاف في الله لومة لائم » . وأخرج مسلم من حديث ابن عمر ، أن النبي ﷺ قال : « من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له ، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية » .

ضبط الإسلام للبيعة بالشورى

البيعة أوثق العهود وأغلظها ، وفيها تفويض بمطلق المصلحة للإمام مع طاعته ، وعدم منازعته على الأبد ما لم تنخلع عنه الإمامة بفقد شرط من شروط صلاحيتها . ولو ترك الأمر على ذلك لضاعت الرعية في حقوقها الإنسانية ؛ إذ ستكون السلطات جميعاً في يد الإمام ، ما كان منها تنفيذياً أو قضائياً أو تشريعياً واجتهادياً ، فضلاً عن إعلان الجهاد وإبرام المعاهدات . ومن هنا جاءت الشريعة الإسلامية باتخاذ الشورى منهجاً للحكم في الجملة . والشورى كما عرفها الراغب الأصفهاني في « مفرداته » : « استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض » . واتخاذ الشورى في منهج الحكم الإسلامي ليس قاطعاً أو حاسماً ؛ لدخوله في الخلاف الفقهي خاصة فيما يتعلق في حكمها التكليفي ولزوم العمل بها .

١- أما الحكم التكليفي للشورى : فقد اختلف فيه الفقهاء على مذهبين في الجملة :

المذهب الأول : يرى وجوب الشورى على الحاكم . وبه قال بعض الحنفية وهو مذهب المالكية واختاره ابن تيمية .

وحجتهم : عموم الأمر بالشورى في قوله تعالى : ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ (آل عمران: ١٥٩). وقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ (الشورى: ٣٨). وأخرج ابن ماجه والترمذي وأحمد والحاكم وصححه عن علي بن أبي طالب ، أن النبي ﷺ قال : « لو كنت مستخلفاً أحداً عن غير مشورة لاستخلفت ابن أم عبد ». [يقول ابن كثير في « تفسيره » : ابن أم عبد هو عبد الله بن مسعود ، وكان يعرف بذلك] .

المذهب الثاني : يرى استحباب الشورى للحاكم ، فليست بواجبة . وإليه ذهب بعض الحنفية ، وبه قال الإمام الشافعي ، واختاره ابن حجر العسقلاني .

وحجتهم : أن الآية الآمرة بالشورى تجمع أموراً مستحبةً بالإجماع ، فكانت الشورى كذلك ، قال تعالى : ﴿ فِيمَا رَحِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ (آل عمران: ١٥٩). ثم إن الشورى لو كانت واجبة لفعلها الرسول ﷺ والخلفاء من بعده في كل الأمور ، ولكنه لم يحدث ، فدل على استحبابها . ومن الأمور الكبيرة التي فعلها النبي ﷺ بدون استشارة أصحابه صلح الحديبية مع المشركين ، وأمره ﷺ بالسير إلى بني قريظة لقتالهم دون استشارة أحد من أصحابه ، كما حكى ذلك ابن هشام في « سيرته » .

٢- وأما إلزامية العمل بنتيجة الشورى : فقد اختلف فيها الفقهاء على مذهبين في الجملة .

المذهب الأول : يرى أنه يجب على الحاكم أن يتبع رأي غالبية أهل الشورى . وبه قال بعض أئمة الحنفية منهم الجصاص والسرخسي .

وحجتهم : أن العمل بنتيجة الشورى لو لم يكن واجباً لما كان للأمر بها فائدة ، ولأن الحاكم وكيل عن الأمة والوكيل يجب أن يلتزم بشرط الموكل .

المذهب الثاني : يرى أنه لا يجب على الحاكم أن يعمل بنتيجة الشورى ، بل له أن يعمل باجتهاد نفسه ولو كان منفرداً عن اجتهاد أهل الشورى . وهو مذهب

الجمهور قال به الإمام الشافعي والإمام الطبري ، ومن الحنفية : البيضاوي ، والإمام الزمخشري المعتزلي . وبه قال من المعاصرين : الطاهر بن عاشور في « تفسيره » .

وحجتهم : أن الأمر بالشورى على سبيل الاستحباب أصلاً فلزم ألا يكون العمل بنتيجتها واجباً . ولأن النبي ﷺ أخذ في أسرى بدر برأيه الذي وافقه فيه أبو بكر دون الأكثرية .

علاقة الانتخابات بالبيعة

تتفق الانتخابات مع البيعة في تعيين الحاكم العام في ظل مبدأ الرضائية ، ولكنهما يختلفان في أمور منها :

- (١) الانتخابات عقد مؤقت ، والبيعة عقد مؤبد .
- (٢) نطاق الانتخابات يتسع لاختيار الحاكم بالاقتراع ، وحسم الرأي عند الاختلاف بالتصويت . أما البيعة فتقتصر على اختيار الحاكم .
- (٣) الانتخابات قد تكون مباشرة من الناخبين ، وقد تكون غير مباشرة عن طريق ترشيح المجلس النيابي ثم دعوة الناخبين للاستفتاء . والناخبون هم كل المواطنين البالغين للسن القانونية (١٨ سنة) عدا ثلاثة أصناف ، وهم : المعافون [أفراد القوات المسلحة وهيئة الشرطة طوال مدة خدمتهم] ، والمحرومون [المحكوم عليهم بالحراسة أو في جنائية أو حبس أو فصل في جريمة مخلة بالشرف] ، والموقوفون [المحجور عليهم ، والمشهر إفلاسهم ، والمصابون بأمراض عقلية] ، وذلك كما في القانون [٣٨ لسنة ١٩٧٢ بشأن مجلس الشعب ، والقانون ١٧٥ لسنة ٢٠٠٥ بشأن تعديل بعض أحكام القانون ٣٨ سالف الذكر ، والقانون ٧٣ لسنة ١٩٥٦ بشأن تنظيم مباشرة الحقوق السياسية ، والقانون ١٧٣ لسنة ٢٠٠٥ م بشأن تعديل بعض أحكام القانون ٧٣ سالف الذكر] . أما البيعة فتتخذ الطريق غير المباشر مطلقاً ؛ إذ تبدأ من أهل الحل والعقد وتنتهي بالعامّة ، وقيل : لا حاجة للعامّة في البيعة .

علاقة الانتخابات بالشورى

تتفق الانتخابات مع الشورى في استطلاع رأي الآخرين ، ولكنهما يختلفان في أمور منها :

(١) نتيجة الانتخابات حاسمة لأغلبية الأصوات . أما نتيجة الشورى فمحل خلاف فقهي ، ويمكن للحاكم أن يستند إلى قول من يرى عدم إلزامية نتائجها ، فيستشير ويخالف النتيجة استبداداً .

(٢) النظام الانتخابي ملزم بالديمقراطية ، فلا يملك الحاكم إلغاءه . أما نظام الشورى فمحل خلاف فقهي ، ويمكن للحاكم أن يستند إلى قول من يرى عدم وجوبها أصلاً فيستبد بالحكم .

(٣) الناخبون هم العموم من ذوي الشأن البالغين دون التمييز بالجنس أو اللغة أو الدين أو العلم . أما أهل الشورى فهم النخب ومن تتوافر فيهم شروط خاصة ، وكثيراً ما يتدخل الحاكم في اختيارهم .

(٤) الانتخاب في آراء مجالس الإدارة واللجان يكون في كل الموضوعات المطروحة . أما الشورى فلا تكون إلا في المسائل المحالة إلى أهل الشورى .

تحرير محل النزاع في القضية

لا خلاف بين الفقهاء المعاصرين على تحريم اتخاذ الانتخابات وسيلة للوصول إلى أمر محظور شرعاً ، مثل الانتخابات على عدم إقامة صلوات الجمعة والجماعات ، أو على كشف العورات المجمع على تحريمه . كما أنه لا خلاف بين الفقهاء على مشروعية العمل بالانتخابات عند الإلزام بها ؛ لعموم قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ أَضْطَرُّهُ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (البقرة: ١٧٣) .

واختلف الفقهاء المعاصرون - بعد ذلك - في حكم اختيار سبيل الانتخابات بديلاً عن البيعة والشورى على اتجاhein دائرين بين المنع والجواز في الجملة .

سبب الخلاف في القضية

يرجع اختلاف الفقهاء في قضية اتخاذ « النظام الانتخابي بديلاً عن البيعة والشورى » 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 أصلاً في السنة ، أو أنه تطوير لنظام البيعة والشورى قال بالجواز .

(٢) غربة نشأة الانتخابات . فمن رأى عدم إسلامية المصدر مانعاً من المشروعية قال لا يجوز العمل بالانتخابات ، ومن رأى أن ذلك ليس مانعاً من المشروعية فيما لا نص فيه قال بجواز العمل بالانتخابات .

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

(٤) الاختلاف في مدى تحقق الرضا والصلاحية الفنية بالقدر الأعظم من الوسيلتين : الانتخابات من جهة والبيعة والشورى من جهة أخرى . فمن رأى أن البيعة أظهر في الرضا والصلاحية الفنية منع الانتخابات . ومن رأى أن الانتخابات أظهر في الرضا والصلاحية الفنية أجاز العمل بها دون البيعة والشورى .

(٥) الاختلاف في معارضة طبيعة الانتخابات القائمة على التأييد والتطلع إلى الحكم مع طبيعة البيعة القائمة على التأييد وعدم منازعة الإمام . فمن رأى التأييد شرطاً في البيعة لم يجز الانتخابات ، ومن لم ير التأييد شرطاً في البيعة أجاز الانتخابات .

الاتجاهات الفقهية في القضية

يمكن إجمال أقوال الفقهاء المعاصرين في قضية اتخاذ « النظام الانتخابي بديلاً عن البيعة والشورى » في اتجاهين ، أحدهما : يرى الجواز . والآخر يرى المنع . كما سنوضحه بإذن الله تعالى ، فيما يلي :

الاتجاه الأول : يرى جواز العمل بنظام الانتخابات بديلاً عن البيعة والشورى . وهو الاتجاه الأظهر في الفقه ، وإليه ذهب أكثر الفقهاء المعاصرين ، ومن أشهرهم الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه « فتاوى معاصرة - الجزء الثاني » ، والأستاذ أبو الأعلى المودودي في كتابه « تدوين الدستور الإسلامي » ، والدكتور عبد الكريم زيدان في بحثه « الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات - مجلة مجمع الفقه الإسلامي بمكة - الدورة ١٦ » ، وهو ما انتهى إليه برنامج الحزب الذي أعلنه « الإخوان المسلمون » بمصر في الخامس والعشرين من شهر أغسطس سنة ٢٠٠٧م ، [موقع إسلام أون لاين] ، وغير هؤلاء كثير .

وحجتهم :

(١) أن النظام الانتخابي نظام ورد أصله في السنة فيكون مشروعاً . وعلى التسليم بأنه نظام مستحدث فالأصل فيه المشروعية ؛ لعدم النهي عنه . وبيان ذلك :

أ- أن السنة وردت بأصل مشروعية الانتخابات فيما أخرجه الإمام أحمد من حديث كعب بن مالك الأنصاري ، أن النبي ﷺ قال للمجتمعين في العقبة الكبرى : « أخرجوا إلي منكم اثني عشر نقيباً يكونون على قومهم » . فانتخبوا تسعة من الأوس وثلاثة من الخزرج . قالوا : ولم يكن ذلك بالبيعة وإنما وقع بالانتخابات أو معناها .

ب- إن سلمنا بأن النظام الانتخابي مستحدث فهو نظام لم يرد فيه نهى ، ثم إنه يهدف إلى حسن اختيار ولاية الأمور ، كما يهدف إلى تحقيق الرضا في الأمور الخلافية بالتصويت ، فكان الأصل فيه الإباحة ؛ لعموم قوله تعالى : ﴿ أَوْفُوا

بِالْعُقُودِ ﴿ (المائدة: ١). وقوله تعالى : ﴿ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنََّّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا ﴾ (الإسراء: ٣٤) . وعموم ما أخرجه البخاري تعليقاً ، أن النبي ﷺ قال : « المسلمون عند شروطهم » . وأخرجه الدارقطني من حديث عمرو ابن عوف المزني مرفوعاً ، وبزيادة : « إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً » . وأخرج أحمد والبزار والطبراني برجال ثقات عن ابن مسعود ، قال : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن ، وما رأوه سيئاً فهو عند الله سيئ » .

(٢) أن النظام الانتخابي وإن كان غربي النشأة إلا أنه إنساني المصدر ، وهو الأصلح في أمور الحكم ، فلزم الأخذ به ؛ لما أخرجه ابن ماجه والترمذي بسند فيه مقال ، عن أبي هريرة ، أن النبي ﷺ قال : « الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها فهو أحق بها » . وعدم إسلامية النشأة ليست مانعاً من أصل المشروعية ، فقد أخرج الشيخان عن ابن عباس قال : « كان رسول الله ﷺ يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه بشيء » . وقد فعل النبي ﷺ ذلك في أكثر من مسألة ، ومن ذلك ما أخرجه الشيخان عن ابن عباس ، أن النبي ﷺ قدم المدينة والناس يسلفون في الثمر العام والعامين والثلاثة ، فقال ﷺ : « من أسلف في تمر - وفي رواية : في شيء - فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم » . وأخرج مسلم من حديث جدامة بنت وهب ، أن النبي ﷺ قال : « لقد هممت أن أنهى عن الغيلة ، حتى ذكرت أن الروم وفارس يصنعون ذلك فلا يضر أولادهم » . وفي رواية : « فنظرت في الروم وفارس فإذا هم يغيلون أولادهم فلا يضر أولادهم ذلك شيئاً » . [والغيلة : هي أن يأتي الرجل زوجته وهي حامل ، أو تحمل المرأة وهي ترضع] .

(٣) أن البيعة والشورى من نظم المعاملات التقديرية كالبيع والإجارة وغيرهما من العقود غير التعبدية ، فيجوز للمسلمين أن يتخذوا ما شاءوا منها ، وأن يتركوا ما شاءوا بحسب المصلحة التي يقدرونها طالما التزموا بالمقصود الشرعي من العقود ، وهو التراضي دون مخالفة أمر منصوص عليه . ثم إن النظام

الانتخابي في الحقيقة يجمع بين البيعة والشورى فلم يخرج عنهما إلا بالاسم ، وتوسعة نطاق العمل بهما في اختيار كل المناصب العامة ، وفي اختيار رأي الأغلبية بالتصويت .

(٤) أن النظام الانتخابي يحقق الرضا والصلاحية الفنية بالقدر الأعظم من نظام البيعة والشورى ؛ فكانت الانتخابات أولى بالعمل . ويدل على ذلك :

- (أ) التأقيت في الانتخابات دون البيعة ، والتأييد فيه غرر وجهالة بخلاف التأقيت .
(ب) نطاق الانتخابات أوسع من نطاق البيعة ؛ لأن الانتخابات تشمل ولاية الأمور في المناصب ، كما تشمل استطلاع الرأي في المجالس واللجان بالتصويت . أما البيعة فلا تكون إلا لشخص الإمام أو الحاكم الأعلى ، ثم هو بعد ذلك يختار من دونه . وليس في هذا توسعة لدائرة الرضا .
(جـ) الإلزام في اتخاذ نظام الانتخابات ونتيجته تمنع التلاعب الذي يهدر الرضا . أما تردد الشورى بين الإلزام والاختيار في أصل المشروعية ، وفي العمل بنتيجتها ، فإنه حيلة قد يستند إليها الإمام في فرض رأيه دون رضا الناس .
(د) القاعدة في الانتخابات أوسع ؛ إذ تشمل عموم الناس وكل الموضوعات المطروحة في المجالس . أما القاعدة في الشورى فلا تشمل إلا النخبة ، وغالباً ما يكون اختيارهم من قبل الحاكم ، فلا تتحقق الحكمة من مشورتهم . كما أن الشورى لا تكون إلا في الموضوعات المحالة إلى أهل الشورى من الحاكم ، ويمكنه ألا يحيل إليهم ما يرغب في إلزام الناس به ، فلا يتحقق الرضا .

(هـ) أن أهل الشورى يعينهم الحاكم لضمان ولائهم ، أما الانتخابات فتضمن نزاهة الرأي ؛ لأن الناخبين هم كل الشعب ، فيكون ولاء الفائزين من المرشحين للشعب الذي اختارهم وليس للحاكم .

(٥) أن البيعة المؤبدة أدت إلى ظهور نظام توريث الحكم البائد . كما أن البيعة الشاملة لتفويض الإمام بمقاليد الأمور الدينية والحياتية فيها ظلم على الإمام ؛

لعجزه عن الوفاء ، وظلم على الرعية ؛ لحرمانهم من الحقوق السياسية . ثم إن إطلاق البيعة عن التحديد بالمدة أو الموضوع جاء وفاقاً ، فلا يوجد نص يوجب تأييد البيعة أو يمنع من تأقيتها ، بل إن صفتها للعقد أقرب ، والعقود يجوز تقييدها بالشرط . ومن ثم يجوز التطلع للحكم بعد انتهاء المدة الانتخابية ؛ لفراغ المنصب بانتهائها . ويدل على جواز تقييد مدة البيعة وموضوعها ما أخرجه البخاري تعليقاً ، أن النبي ﷺ قال : « المسلمون عند شروطهم » . وأخرجه الدارقطني من حديث عمرو بن عوف المزني مرفوعاً ، وبزيادة : « إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً » . ولذلك وجدنا الرحيباني في « مطالب أولي النهى » يوضح أن البيعة عقد ملزم لجانيه يلتزم المبايعون بالسمع والطاعة للمبايع والإقرار بإمامته ، ويلتزم المبايع بإقامة العدل والإنصاف والقيام بفروض الإمامة .

الاتجاه الثاني : يرى تحريم العمل بنظام الانتخابات بديلاً عن البيعة والشورى ؛ إذ لا يجوز تركهما ديانة . وهو اتجاه جرى عليه عمل بعض المسلمين ، وممن صرح به بعض مشايخ اليمن ، منهم الشيخ مقبل بن هادي الوادعي في كتابه : « تحفة المجيب عن أسئلة الحاضر والغريب » ، والشيخ محمد بن عبد الله الإمام في كتابه : « تنوير الظلمات بكشف مفاصد وشبهات الانتخابات » .

وحجتهم :

(١) أن مصطلح الانتخابات ومدلوله غريب عن المصطلحات الإسلامية ودلالاتها ، فهو بدعة مردودة ؛ لما أخرجه الشيخان من حديث عائشة ، أن النبي ﷺ قال : « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد » . وفي لفظ : « منه » . وفي رواية لمسلم بلفظ : « من عمل عملاً ليس أمرنا فهو رد » . وأخرج مسلم عن جابر بن عبد الله ، أن النبي ﷺ كان إذا خطب يقول : « أما بعد ، فإن خير

الحديث كتاب الله ، وخير الهدي هدي محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة .

ويمكن الجواب عن ذلك : بأن المراد من البدع هو ما خالف نصاً مقصوداً أو ما كان في أمور العبادات الخالصة أما ما استحدث لتمكين النص المقصود ، ولم يكن تغييراً لأمر عبادي فهو من الوسائل المشروعة مثل الانتخابات التي تحقق مقصود الشارع في نظام الحكم من التراضي والشورى .

(٢) أن مصطلح الانتخابات غربي النشأة ومرتبطة بأفكار وعقائد غير المسلمين ، فكان محظوراً على المسلمين التعامل به ؛ لنهيهم عن التشبه بغير المسلمين ، فقد أخرج الطبراني والترمذي وضعفه من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، أن النبي ﷺ قال : « ليس منا من تشبه بغيرنا ، ولا تشبهوا باليهود ولا بالنصارى ، فإن تسليم اليهود الإشارة بالأصابع ، وإن تسليم النصارى بالأكف » . وأخرج الشيخان عن أبي سعيد الخدري ، أن النبي ﷺ قال : « لتبعن سنن من قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع حتى لو سلكوا جحر ضب لسلكتموه » . قلنا : يا رسول الله ، اليهود والنصارى؟ قال : « فمن؟ » وأما حديث ابن عباس في الصحيحين المثبت لحب النبي ﷺ في موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه بشيء فقد حكى النووي في « شرح مسلم » عن بعض أهل العلم أن النبي ﷺ فعل ذلك ؛ استئلاً لهم في أول الإسلام ، وموافقة لهم على مخالفة عبدة الأوثان ، فلما أغنى الله تعالى عن استئلافهم وأظهر الإسلام على الدين كله صرح بمخالفتهم في غير شيء منها صبح الشيب .

ويمكن الجواب عن ذلك : بأن حديث النهي عن التشبه بغير المسلمين ، الذي رواه عمرو بن شعيب ، قد وضعفه الترمذي والهيثمي . وعلى التسليم بصحته - كما في حديث أبي سعيد - فهو خاص بالأمور الدينية أو العبادية المحضة التي ورد في شريعتنا نص خاص بها . وأما ادعاء نسخ حب النبي ﷺ موافقة أهل الكتاب فيما

لم يؤمر فيه بشيء فليس له دليل ، وقد حكى النووي في « شرح مسلم » عن بعض أهل العلم أن النبي ﷺ كان يحب ذلك فيما علم أنهم لم يبدلوه . قال النووي : « واستدل بعض الأصوليين بهذا الحديث على أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد شرعنا بخلافه . وقيل : بل هذا دليل أنه ليس بشرع لنا - وإن كان جائزاً - لأنه قال : « يحب موافقة » ، فأشار إلى أنه إلى خيرته ، ولو كان شرعاً لنا لتحتّم اتباعه » .

(٣) أن البيعة والشورى من العبادات التوقيفية ؛ للنص عليهما في القرآن الكريم والسنة المطهرة ، فلا يجوز العدول عنهما إلى غيرهما .

أ- أما دليل البيعة فمنه قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِنَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ ۚ وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾ (التوبة: ١١١) . وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ (الفتح: ١٠) . وأخرج مسلم من حديث ابن عمر ، أن النبي ﷺ قال : « من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية » .

ب- وأما دليل الشورى : فمنه قوله تعالى : ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ (آل عمران: ١٥٩) . وقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ (الشورى: ٣٨) . وأخرج ابن ماجه والترمذي وأحمد والحاكم وصححه ، عن علي بن طالب طالب ، أن النبي ﷺ قال : « لو كنت مستخلفاً أحداً عن غير مشورة لاستخلفت ابن أم عبد » . [قال ابن كثير : ابن أم عبد هو عبد الله بن مسعود ؛ حيث كان يعرف بذلك] .

ويمكن الجواب عن ذلك : بأن تشريع الإسلام للبيعة والشورى لم يمكن لأمر عبادي ، وإنما للتوصل إلى الرضا والحكمة في نظام الحكم ، فإن أمكن الوصول إليهما بالانتخابات فقد تحقق مقصود الشرع ، ولم يكن في ذلك حرج .

(٤) أن البيعة والشورى صمامان للأمان في تحقق الرضا والصلاحية الفنية في نظام الحكم . أما البيعة فلأنها تقوم على اختيار أهل الحل والعقد ، ثم مبايعة

عموم الناس . وأما الشورى فلأنها تكون من أهل الخبرة والاختصاص وليس من عموم الناس كما هو الشأن في الانتخابات .

ويمكن الجواب عن ذلك : بأن الانتخابات أكثر تحقيقاً للرضا والصلاحية الفنية في نظام الحكم ؛ إذ يؤخذ على البيعة أنها أبدية ، كما أنها من تسلط النخبة (أهل الحل والعقد) ، وأما عموم الناس فلا يملكون إلا المبايعة . بخلاف الانتخابات التي تكون من عموم الناخبين ، ولا تكون مؤبدة بل تقوم على تعيين الحكام لفترة محدودة . كما يؤخذ على الشورى اختلاف الفقهاء في إلزاميتها ، فضلاً عن أن الحاكم هو الذي يختار أعضائها الذين يحرصون على رضائه غالباً ، بخلاف الانتخابات التي تجعل الأعضاء مدينين للشعب وليس للحاكم .

(٥) أن البيعة عقد مؤبد جامع لشئون الدين والدنيا ؛ لمنع تطلع الآخرين إلى مقاليد الأمور التي يجب أن تكون مستقرة عند شخص واحد ؛ منعاً من الفتن والتنازع ؛ بخلاف النظام الانتخابي القائم على المنافسة القاتلة التي تضع حقوق الناس . ويدل على أبدية البيعة ومنع المنافسة في الحكم : بيعة الخلفاء الراشدين التي كانت إلى آجالهم . قال تعالى : ﴿ وَلَا تَتَزَعَوْا فَنَفْسُكُمُ أَوْ تَدْهَبَ رِجْلُكُمْ ﴾ (الأنفال: ٤٦) . وأخرج البخاري عن عبادة بن الصامت قال : « بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في المنشط والمكره ، وألا ننازع الأمر أهله ، وأن نقوم بالحق حيثما كنا لا نخاف في الله لومة لائم » . وأخرج مسلم من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ، أن النبي ﷺ قال : « من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع ، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر » . وأخرج الإمام أحمد والحاكم وصححه عن أبي أمامة الباهلي ، أن النبي ﷺ قال : « لَتَنْقُضَنَّ عَرَى الْإِسْلَامِ عُرْوَةَ عُرْوَةٍ ، فَكُلَّمَا انْقَضَتْ عُرْوَةٌ تَشَبَّثَ النَّاسُ بِالَّتِي تَلِيهَا ، وَأُولَئِنَّ نَقَضْنَا الْحُكْمَ ، وَآخَرَهُنَّ الصَّلَاةَ » .

ويمكن الجواب عن ذلك :

أ- أن البيعة المؤبدة للخلفاء الراشدين إن صحت لهم فلا تصح لغيرهم ؛ لما لهم من خصوصية ورد النص عليها فيما أخرجه ابن حبان وأحمد وأبو داود وابن ماجه والترمذي وصححه من حديث العرباض بن سارية ، أن النبي ﷺ قال : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ » .

ب- أن النظام الانتخابي بالتدوير لا ينافي الحاكم في حكمه ، وإنما يرتب منافسة للتطوير والتجديد وليست للإفساد .

ج- أن النظام الانتخابي الذي يجعل الحكم في منظومة وليس في يد شخص واحد لا يجعل أمور الحكم منفلة أو ضائعة ؛ لأن تلك المنظومة مترابطة ومتدرجة بما يجعلها كالشخص الواحد .

التعقيب والاتجاه المختار

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 بدلاً 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 لطارئاً] ، 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 كثيراً 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 عبثاً . 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 بدلاً 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) حادثة الانتخابات على النظام الإسلامي . فمن رأى بدعيته قال بالمنع ، ومن رأى أنه تجديد في الدين ، أو أن له أصلاً في السنة ، أو أنه تطوير لنظام البيعة والشورى قال بالجواز .

(٢) غريبة نشأة الانتخابات . فمن رأى عدم إسلامية المصدر مانعاً من المشروعية قال لا يجوز العمل بالانتخابات . ومن رأى أن ذلك ليس مانعاً 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 والصلاحيية الفنية ، هل هي الانتخابات ، أو البيعة والشورى ؟ فمن رأى أن البيعة أظهر في الرضا والصلاحيية الفنية منع الانتخابات . ومن رأى الانتخابات أظهر في الرضا والصلاحيية 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 التأيد وعدم منازعة الإمام في كل الشؤون الدينية والحياتية . فمن رأى التأيد 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 وأدلّتهم في قضية « النظام الانتخابي بديلاً عن البيعة والشورى » مساهمة لتتوير 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 نغيب على من اختار أحد اتجاهي هذه القضية - بعد

تبصره بأدلة الاتجاه الآخر - لما أسسه الفقه الاجتهادي من وجوب إغذار 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 إلى 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.

