أولا: أصول النظام الدستوري الإسلامي

١ - خصائص النظام الإسلامي(*)

* الوصف الاصطلاحي للنظام الإسلامي
* الأوصاف الأساسية للنظام الإسلامي:

قيام النظام الإسلامي على التوحيد والعدل

قيام النظام الإسلامي على النظامية

قيام النظام الإسلامي على الحرية

الوصف الاصطلاحي للنظام الإسلامي

[١] لم يحدد فقهاء الإسلام وصفًا اصطلاحيًا للنظام الإسلامي، ولم يحددوا خصائصه الأساسية، فقد كانوا فى غنى عن ذلك.

إلا أن ضرورات الثقافة الإسلامية المعاصرة تقتضى هذا التحديد، لما يرتبط به من المقارنة بالنظم الحالية، ومعرفة وضعها من النظام الإسلامى.

[٢] ولا شك أن النظام الإسلامي مستقل بذاته وخصائصه

وأنه يجب أشد الاحتياط فى النظر إليه فى ضوء النظم العصرية.

إلا أن هذا الاحتياط لا يمنع من ترجمة الفكر الإسلامى بلغة المصطلحات الحديثة عند الأمن التام من المزالق؛ بأن يكون الوصف فى الإطار الإسلامى ومطابق للواقع.

(*) يراجع التصنيف الأبجدى فى كل ما يحتاجه القارئ.

[٣] ويصح أن يوصف النظام الإسلامى بالأوصاف الثلاثة الآتية :

١ – أنه قائم على التوحيد والعدل ٢ – وأنه نظامى بلا جماعية

٣ – وأنه حر بلا فردية

قيام النظام الإسلامى على التوحيد والعدل :

[٤] يعتبر قيام النظام الإسلامى على التوحيد والعدل هو أساس المشروعية الإسلامية :

فالنظام الإسلامى هو نظام إيمانى بطبيعته، والإيمان فى الإسلام هو إيمان بالتوحيد كما جاء به النبى ﷺ ؛ أى بشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله .

وهذا الإيمان ليس قولاً باللسان فقط، بل هو عمل بما يصادق العقيدة والنطق بها .

وهذا العمل يكون بتنفيذ ما أمر الله به، ومنع ما نهى الله عنه، على وجه التضامن بين المسلمين .

ومن شأن ذلك أن يجعل ما يقتضيه التوحيد من تنفيذ الأوامر ومنع النواهى معياراً للعدل والحق والصحة والبطلان بصفة عامة . فيكون التوحيد هو أساس العدل ومعياره .

[٥] وقد رأى البعض أن خصائص النظام الإسلامى التى يقوم عليها هى الشورى والتضامن .

ولكن الشورى والتضامن ليسا من خصائص النظام، بل نتائج مترتبة على خصيصتى التوحيد والعدل . فإن الشورى هى إحدى وسائل العدل وطرق تحقيقه . كما أن التضامن نتيجة لوحدة الإيمان بالتوحيد كما سنرى .

وقال البعض الآخر : إن أساس النظام الإسلامى هو العدل والإحسان لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ ﴾ [النحل : ٩٠] .

ولا خلاف فى ذلك بالنسبة للعدل، وأما الإحسان فهو فكرة متفاوتة الدرجات كما سنرى فى القسم الاجتماعى .

الخصيصة النظامية :

[٦] تنتج هذه الخصيصة فى النظام الإسلامى – كما سنرى – من وحدة الفكر التى تسود الإسلام.

فالمسلمون جميعًا يدينون عقيدة واحدة هى عقيدة التوحيد.

هذه العقيدة الشاملة توجد غرضًا اجتماعيا شاملاً يؤدى إلى توفير عناصر النظامية؛ وهى التضامن، والولاية العامة، والقواعد الملزمة.

وبذلك تسود الجماعة الإسلامية صبغة نظامية شاملة بسبب وحدة العقيدة ووحدة الفكر.

[٧] ولكن ليس معنى قيام الإسلام على النظامية أنه نظام جماعى. ولا يصح أن يوصف النظام الإسلامى بذلك.

فإن المنهج الإسلامى يعتمد على الفرد فى إدراك مقاصده، بصفة أساسية. وهو لا يعتمد على وسيلة جماعية – كالدولة والجمعيات التعاونية ونحوها – كما هو الشأن فى النظم الجماعية الحديثة، والتى يتلاشى فيها الكيان الفردى ويندمج فى الكيان الجماعى العام، ولا يقبل الإسلام ذلك لإعلائه لمظاهر الحرية الفردية.

خصيصة الحرية :

[٨] يعتبر النظام الإسلامى من النظم الحرة، لاعتماده على الفرد فى جميع نظمه وفى جميع مظاهر سير الحياة، وإيلائه ولايات عامة للفرد من نوع الولايات والاختصاصات المنوطة بالسلطات العامة فى النظم الحديثة.

[٩] إلا أن قيام النظام الإسلامى على الحرية لا يجعل منه نظامًا فرديًا.

فإن الفردية تقتضى انحصار كل فرد فى حقوقه الطبيعية ومصالحه الشخصية وانصرافه فى سعيه وفى جهوده إلى هذه الغاية.

أما فى الإسلام فإن الحقوق وظائف اجتماعية لا تستهدف المصلحة الشخصية.

كما أنه نظام يقوم على التضامن، وذلك كما يتبين فى موضعه.

* * *

٢ - قيام النظام الإسلامى على الإيمان(*)

* معنى الإيمان وقيام النظام الإسلامى عليه.
* الوظائف الاجتماعية للإيمان.
* الحتميات المختلفة فى النظم.
* الحتمية الإسلامية.

[١٠] يقوم النظام الإسلامى - كما بينا - على التوحيد والعدل، بمعنى أن يصير العمل بما يقتضيه التوحيد معياراً للعدل ومناطًا له. وكذلك الشأن بالنسبة للبطلان والصحة والحرام والحلال وما يدور بينهما، وفى العادات ومختلف الأوضاع العامة والخاصة والاجتماعية والاقتصادية فى المجتمع الإسلامى.

والتوحيد هو عبادة الله وحده دون سواه.

وهو إيمان. والإيمان هو التصديق بالغيب. والغيب: هو ما نؤمن به فوق المحسوسات ووراءها.

وهو يشمل الإيمان بوجود الله سبحانه وتعالى بأوصافه المذكورة فى كتابه وعلى لسان نبيه ﷺ، وأن نؤمن برسله وكتبه وكل ما جاء فيها، مما أنزل إلينا وما أنزل من قبل وما ذكر فيها من الثواب والعذاب والملائكة والجن والقدر خيره وشره، وغير ذلك من الغيبيات.

والإيمان عملية قلبية. وهى تختلف عن العمليات التى يقوم بها العقل من الاستنباط والاستقراء والتخريج والربط والتخيل والتذكر وغير ذلك مما تحمله الحواس

(*) يراجع التصنيف الأبجدى فى كل ما يحتاجه القارئ.

الخمس إلى العقل. نعم إن هذه المدركات الحسية والعمليات العقلية هى التى تثير فى النفس مبادئ أسباب الإيمان، ولكنها تنفصل عنها بعد ذلك وتسمو إلى مدارج أعلى من الأفق العقلى.

[١١] والواقع أن النظام الإسلامى يقوم على الإيمان قيامًا كاملاً :

وذلك بالكيفية الآتية :

١ – تقوم العقيدة السليمة كأساس عام لجميع الأصول والفروع الإسلامية فى مختلف نواحى الحياة الإنسانية الدنيوية والأخروية.

ومحل دراسة العقائد : كتب التوحيد والعقائد وأصول الدين. وقد يسمى علم التوحيد بعلم الكلام.

٢ – تربط العبادات بين العقيدة وبين العمل. سواء كان هذا العمل فيما نسميه الآن بالعلاقات القانونية أو كان فى العادات ومناهج الحياة وسننها. فكل عمل فى الإسلام وكل وضع فيه يوصف بأنه واجب أو مندوب (مستحسن) أو مباح أو مكروه أو حرام سواء وقع فى دائرة الأحكام أو فى دائرة الآداب والعادات.

٣ – لا يقوم الإيمان قيامًا كاملاً إلا بإقامة الفرائض والشرائع والحدود والسنن. فمن استكملها فقد استكمل الإيمان ومن لم يستكملها لم يستكمل الإيمان. هكذا قال الإمام البخارى فى صحيحه، وسنعرض لهذه القوائم التى ينهض عليها الإيمان إن شاء الله تعالى فى القسم الخامس الخاص بالنظم الاجتماعية.

ويرجع إلى كتب الشريعة الإسلامية لمعرفة المعاملات والجنايات والحدود والأحكام – كالأقضية والجهاد والأحوال الشخصية.

كما يرجع فى العادات إلى كتاب إحياء علوم الدين بصفة خاصة.

الوظائف الاجتماعية للإيمان :

[١٢] وإلى جانب الخصائص والصفات الكلامية للإيمان – والتى لا تدخل فى نطاق هذا المصنف بصفة أصلية – فإن للإيمان وظائف اجتماعية ترتبط به.

وهذه الوظائف أربعة :

أولها : أن الإيمان يؤدى إلى وحدة الفكر والتضامن :

فإن وحدة العقيدة تؤدى حتمًا إلى وحدة الوسائل ووحدة العمل ووحدة المنهج وإلى التضامن الإسلامى الشامل، بتماسك الأمة كلها. ولذلك فإن الاختلاف فى العقيدة يؤدى إلى تشقق هذه الوحدة أو تفتيتها، كما قد يؤدى إلى الصراع والحرب بين المسلمين. وقد تركز التوازن الدستورى فى النظام الإسلامى – وفى مختلف النظم المذهبية – فى المحافظة على وحدة الفكر وحمايتها من التشقق والتفتت، كما سنرى فى موضعه.

وثانيها : اتخاذ مشروعية تسود الجماعة كلها :

فإن التوحيد يؤدى – كما أسلفنا – إلى قيام عدل مستمد من القواعد التى يوجبها التوحيد، بحيث يصير التوحيد هو معيار العدل والصحة. ومن شأن ذلك أن يوجد مشروعية تسود جميع الأوضاع فى جماعة المسلمين.

وثالثها : إيجاد الدافع الذاتى على العمل للصالح العام :

فإن الإنسان كلما قوى إيمانه زاد انبعاثًا للعمل للأغراض التى يحدوها المجتمع الإسلامى وتقوم عليها المقاصد الشرعية. وهذا من شانه – كما سنرى – أن يؤدى إلى قوة الجماعة كلها، وإلى سيادة العدل والسلام فيها. وأما إذا ضعف إيمانه فإنه قد تخور همته عمومًا، أو تقوى وإنما فى الناحية الذاتية الأنانية أو التعصبية مما يؤدى إلى سيادة الظلم والصراع بين الناس.

رابعها : إيجاد الضمير الفردى العام :

فإن الإيمان يوجد لدى كل فرد مقياسًا للحكم على الأمور بالجواز أو عدمه وبالخير والشر، وكذا بالعدالة والظلم والصحة والبطلان.

وهذا الضمير الذى يبدأ ذاتيًا يتحول إلى ضمير جماعى بسبب وحدة الفكر والعمل والتفاهم التام بين أعضاء المجتمع مما يمنع التنازع وييسر وحدة الحكم على الأمور.

الحتميات المختلفة فى النظم

[١٣] والإيمان بالتوحيد – بمحتوياته السابقة – هو جامع الحتميات الإسلامية التى سنعرضها فى موضعها :

ومنذ بدء التاريخ والعقل البشرى مشغول بالحتمية، فهو متحقق من وجودها وتسيطر على كيانه بثقلها وتشغل باله بغوامضها. فإن الإنسان يفكر فى حتمية الموت وحتمية القضاء والقدر وحتميات الخضوع للسلطة، والغرائز، وتكوين المجتمع و« الحظ والصدفة ». وكل ذلك يجعله فى حيرة من شأنها.

وعلى مدار هذه الحتميات تفرعت الآراء والنظريات وانقسمت إلى ما لا يمكن حصره، مما كان له أثر فى العقائد والسياسة والاجتماع وغيره. ولكننا نستطيع أن نحصر التيارات الرئيسية التى عالجت هذه الفكرة فى اتجاهات ثلاثة :

النظريات الوضعية النافية للحتمية

والنظرية المادية فى التفسير المادى للتاريخ

والنظرية الإيمانية، ومنها النظرية الإسلامية

[١٤] النظريات النافية للحتمية : وهذه النظريات تعتمد الإرادة الإنسانية وظروف البيئة والحياة فى تنظيم الحوادث والنظم.

وقد بدأ تيارها فى أوروبا بالاعتراض على سلطة الكنيسة والقول بأن المجتمع قد تأسس بإرادة البشر بعقد اجتماعى وأن الشعب مصدر السلطات وأن الالتزامات مصدرها الأول هو سلطان الإرادة.

وقد أعقب هذه النظرية القول بنظرية « **التطور التاريخى** » والتى تسند القوانين إلى الظروف البيئية فى كل مكان وزمان على أساس أن القوانين هى التعبير الطبيعى عن الظروف، وقد أبرز مونتسكيو هذه النظرية فى كتابه « روح القوانين » واستيقنها المفكرون فى القرن الماضى ثم عدلوا عنها.

[١٥] **النظرية المادية فى التفسير التاريخى** : وتقابلها نظرية التفسير الروحى المذكورة بعد (بند ٢٣).

ففى منتصف القرن الماضى نادى ماركس وانجلز بوجود حتمية معينة تسيطر على البشر: وهى الدافع الاقتصادى الذى أنشأ صراعًا بين الطبقات على مر التاريخ.

وقد قال بنظرية مادية تقوم على إنكار وجود «روح» أو «إله» يسيِّر البشر والمخلوقات ويهيمن على الكون (وهو ما ينتج عما يسمى بالمثالية) وإن الكون من أعلاه إلى أدناه مادة ولا شيء غير المادة. وإن مظاهر الوعى والتفكير ما هى إلا نتيجة انعكاسات البيئة على المادة، فكما أن بعض النباتات تنكمش باللمس، أو تتحول بالضوء، فكذا فإن مظاهر الوعى والتفكير فى الكائنات العليا، ما هى إلا من هذا القبيل.

وبذلك أسندوا الحتميات البشرية وسير الأمور فى الحياة إلى هذا العامل المادى وهو الاقتصادى. وقد تقوى هذا الاتجاه – إلى أن أدى إلى إنكار الدين والكفر بالله وبالأنبياء – بما قرره فرويد من أن الغريزة الجنسية هى الدافع الأول فى الحياة وأن ما يعتقد البعض أنه مظاهر روحية هو فى حقيقته – تنفيث عن عقد مكبوتة فى العقل الباطن. وتأيد من ناحية ثالثة بما قرره داروين فى النشوء والارتقاء مما أدى إلى إنكار سفر التكوين وخلق آدم عليه الصلاة والسلام.

ويهمنا أن نزن نظرية ماركس المذكورة والتى قرر العلماء أنها منتقدة من وجوه:

منها أقوال علماء النفس: فإنهم لم يقروا أن الدافع الاقتصادى هو الدافع الأول فى الحياة. وهم المتخصصون فى الدوافع والغرائز.

ومنها أن الاقتصاد وسيط بطبيعته: فالإنسان لا يبحث عن المنفعة لذاتها، وإنما لينفقها فيما يشتهيه من لهو أو إشباع. ولا يدخر المال لذاته إلا الشواذ من الأشحاء.

ومنها أن هذه النظرية تحكمية: وذلك بتوقيف عجلة التطور عند حد إنشاء نظام سيادة البلوريتاريا (الطبقة الكادحة). وبذلك تناقضت فيما ادعته من التطور الدائم فى النظم، وقد صدق هذا النقد إذ ما لبث أن ظهرت فى الدول الشيوعية

طبقات المثقفين (الانتلجيسيا) التى اغتصبت السيادة من الطبقة الكادحة.

ومنها أن هذا القول يضحى بالغايات التى تعلو الاقتصاد: ولذلك اشتهرت النظم الشيوعية بالإرهاب والتصفيات.

الحتمية الإسلامية

[١٦] وجامع هذه الحتمية هو الإيمان بالتوحيد على الوجه السالف والاعتقاد الراسخ بما جاء به الوحى.

ويمكن تحليل هذه الحتمية - من الناحية النظامية - إلى العناصر التالية :

أولاً : حتمية العبادة.

ثانيًا : أنه يوجد صراع دائم بين الخير والشر فى هذه الحياة : وهذا الصراع مستمر ومستمد من حزبين سماهما القرآن باسم حزب الله وحزب الشيطان .

ثالثًا : الإيمان بالقضاء والقدر .

رابعًا : الإيمان بالبعث والحساب:

وهذه الحتميات متكاملة فى الإيمان بها، فلا يؤمن مؤمن إلا إذا استكمل الإيمان بهذه الأمور كلها.

فلكل منها أثره الجوهرى فى أصول النظم الإسلامية

وعدم الإيمان بأى منها يخل بأصول الحياة الإسلامية ويفسدها.

حتمية العبادة :

[١٧] وأساس هذه الحتمية هو الإيمان التام بما أوحِىَ به على النبى ﷺ، وذلك بكيفية تجعل ما أنزل عليه ﷺ قانونًا متبعًا فى جميع شئون الحياة باعتباره حتمية مؤكدة وقضاء وقدرًا فيكون إمامًا ورائدًا.

والعبادة : هى الخضوع بصورة لانهائية لغاية من الغايات ، فتكون هذه الغاية finalité هى منتهى مسعى الإنسان وآخر غاياته. وهذا الخضوع يؤدى إلى أن يصير

الإنسان مملوكًا – أى عبدًا – لهذه الغاية. غير أن العبد الرقيق ترد الملكية على جسده فقط، وأما العابد فإن الملكية ترد على روحه وعلى جسده. فإذا امتثل الإنسان لغرض وفنى فيه وجعله غاية همه وآخر منتهاه، فإن ذلك يكون عبادة، كالأب الذى يشقى ويكد ويخالف ضميره ويعادى الناس من أجل أولاده، أو العاشق الذى ينتحر من أجل معشوقته وهكذا.

وآية هذه العبادة: أنها إذا تعارضت مع المثل الطيبة، ضحى بهذه المثل من أجل معبوده الذى يتفانى فيه.

والإنسان عابد بطبيعته على أية حال، فإن لم يعبد المثَل الأعلى، عبَدَ الغايات الدنيا التى تضره ولا تنفعه.

وفى ذلك تقوم نظرية تدرج المثل

[١٨] وهى تقرر أن أدنى درجات الأهداف الإنسانية: هو الهدف العدوانى أو الإجرامى. وقد كانت ثمة دول من هذا القبيل كدولة التتر أيام جانكيز خان والتى لم يكن لها همٌ سوى التدمير.

ثم يعلوه الهدف الأنانى أو الانطوائى، وهناك دول على هذا النهج كالدول الإمبريالية التى تستنزف الشعوب المتأخرة وتمتص خيراتها.

ثم يعلوه الهدف التعصبى، وهناك دول على هذا النهج كالدول العنصرية – ومنها دولة الرومان قديمًا والدول النازية والفاشيستية حديثًا – كما يعزى إليها المظاهر الطائفية.

ثم يعلوه الدافع الإنسانى المادى – كالإنسانية والأخلاق – وهى فى الحقيقة أنانية مستترة لأنها خاضعة لهوى النفس ولتحكم الأقوياء ومتغيرة حسب الظروف وتستخدم للمصلحة الشخصية. وتعمد إليها الدول الاستعمارية رياءً لتبرير سيطرتها على الدول البدائية..

وأخيرًا فإن أعلى الأهداف هى المثل الربانية ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠] كالرحمة والحق والعلم ونحوه مما تشتق منه الأسماء العليا. فمن اتخذ

هذه الأهداف العليا غاية نهائية يفنى فى سبيلها فإن ذلك يكون تعبداً لله تعالى. وهذه المثل العليا تغطى كل ما تحتها وتحققه: فهى تحقق المصلحة الشخصية ومصلحة العصبة ومصلحة الإنسانية والمجتمع كله. كما أنها - دون غيرها - تحقق السلام وتنفى الصراعات لتوافق جميع المصالح فيها، وهى أيضاً دون غيرها تحقق العدل لهذا السبب أيضاً. فهى تحقق السلام والعدل الشاملين للمجتمع وتمنع الصراع والظلم.

والمثل الإنسانية كلما ارتفعت وعلت، كانت أوسع أفقاً وشمولاً فى استيعاب المصالح والقدرة على التوفيق بينها، ولذلك تكون لها مقدرة خارقة فى التوفيق بين ما كان يبدو متناقضاً متعذراً على التوفيق لأول وهلة. ومثلها مثل الإنسان المطل من مكان شاهق فكلما زاد المكان علواً زاد الأفق أمامه اتساعاً. وبسبب هذه الخصيصة نجد أن الإسلام أقدر على الثبات من غيره وأقدر على إعطاء الحلول ويفتح أمام الفقيه مجالات فسيحة لإعطاء الحلول المناسبة لكل نازلة، حتى قالوا: «لله حكم فى كل نازلة» وهذا هو السبب فى أنه كلما استجد مذهب أو فكر أو قضية فى هذا الزمان قالوا: «سبق الإسلام إلى هذا» بينما تفلس المذاهب الأخرى وتضيق بتطور الحوادث. لأن الهدف الأنانى أو الاقتصادى أو العنصرى كل أولئك له حدود مقيدة محدودة بمقدار قدرتها على نفى الصراع والظلم، أى على تحقيق السلام والعدل. وأما الأهداف المعنوية المجردة فلا حدود لها. فهى مستمدة من صفات الله، والله سبحانه وتعالى لا أول له ولا آخر.

وهكذا فإننا ننظر إلى استهداف الإنسان للاقتصاد على أنه عبادة دنيئة للمادة والأنانية، كما أننا ننظر إلى خضوع الإنسان نهائياً لغريزته الجنسية - على الشكل الذى قرره فرويد - كعبادة دنيئة للجنس، وكلها تضر ولا تنفع لأنها تؤدى إلى الصراع والظلم كما قدمنا.

النتائج المترتبة على إنكار هذه الحتمية:

[١٩] ويترتب على إنكار حتمية عبادة الله سبحانه وتعالى، ارتباك النظام الإسلامى من أساسه، وذلك لخطورة النتائج التى سنذكرها.

ومن أجل ذلك كانت ضرورة حفظ الدين هى أولى ضرورات الجماعة الإسلامية المتقدمة على سائر الضرورات، والتى يضحى من أجلها بالنفس والنسل والمال لأن الدين هو مصدر كل النظم الإسلامية، فإذا اختل اختلت هذه النظم من أساسها.

وأهم النتائج التى يمكن تصورها لإنكار هذه الحتمية :

النتيجة الأولى : سقوط المجتمع فى الصراع والظلم : وذلك بسبب اتخاذ العبادات الدنيئة كالأطماع (المادة والاقتصاد) أو الهوى (الجنس) أو النفس بتفشى الكبرياء فيه. فإنه إذا لم يرتبط الإنسان بالعبادة المثلى العليا تهاوى إلى العبادات الدنيا لقوله تعالى: ﴿ **وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنفَعُهُمْ** ﴾ [يونس: ١٨]. لأن العبادة حتم مقرر على الإنسان، وهو عابد على أى حال. فيجب حفظ هذه الغريزة وعصمتها من السقوط، والتسامى بها بالتوعية الدائمة بالعبادة الإلهية والتوحيد، وعدم إلباسها بشرك أو بظلم، منعًا من اختلال أحوال المجتمع.

وقد بينا فى الكلام على تدرج الأهداف (بند ١٨) أنه كلما كان الهدف دنيئًا اتسعت دائرة الصراعات والمظالم، وكلما كان رفيعًا ضاقت، حتى تتصفى تمامًا باتخاذ الغاية المثلى بالعبادة الإلهية.

النتيجة الثانية : عدم الإيمان بالحتميات الإسلامية الأخرى: لأن الإيمان بحتمية عبادة الله تعالى على وجه التوحيد هو أساس الإيمان بسائر الحتميات، وبذلك ينهار الإيمان كله بجميع أموره .

ويترتب على ذلك أيضًا ترك منهج الحياة الإسلامية وعدم الاقتداء بالنبى ﷺ فى منهج حياته وبذلك تندثر معظم معالم الدين فى الحياة .

ومثال ذلك : أن عدم الإيمان بوجود الملائكة أو عدم الإيمان بأنهم يدخلون البيوت التى تسودها العادات الحسنة – من التطهر والنظافة والمداومة على العبادات والنوافل فى حينها مع ترك الخيانة والخبائث – يؤدى إلى إغفال هذه العادات الإسلامية الطيبة. وعدم الإيمان بوجود الشياطين وأنها تستطيب أماكن الخبث والخيانة والقذارة يؤكد ترك تلك العادات.

النتيجة الثالثة : إطلاق أسباب القتال والصراع فى سبيل الأهداف الدنيا من العدوان والأنانية والتعصب وما يتبعها من الهوى والجشع والكبرياء فتفسد الحياة البشرية. وعلى العكس يؤدى ذلك إلى غلق باب العمل فى سبيل الله تعالى والجهاد والإنفاق فى سبيله بسبب عدم الإيمان به فيختل النظام الإسلامى بذلك من أساسه.

حتمية الصراع بين الخير والشر :

[٢٠] أظهرت كثير من الآيات القرآنية – وخاصة آيات القصص القرآنى – أن هناك صراعًا دائمًا بين حزب الخير – أو من سماهم الله تعالى حزب الله – وحزب الشر؛ وهم الذين سماهم سبحانه وتعالى باسم حزب الشيطان. وأن الفريق الأول يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو إلى سبيل الله تعالى بالقول والعمل، والثانى ينهى عن المعروف ويأمر بالمنكر ويصد عن سبيل الله ويريد أن تسير الأمور عوجًا. وعلى مدار هذا الصراع الأبدى تسلسل التاريخ بظهور الأنبياء والرسل ودعوتهم إلى الله والذين آمنوا معهم ومقاومة أهل الشر لهم .

[٢١] وهذه الظاهرة تقوم على أساس أن الإنسان عابد بطبيعته . فمن عبدالله تعالى – متخذاً مثله العليا فى الخير والعدل والسلام وغيرها – كان من حزب الله.

ومن عبد ما دونه – متخذاً الأغراض الدنية هدفًا له – كان من حزب الشيطان وعاملاً على الشر ومن أهله .

ولذلك فالصراع الذى أشار إليه ماركس بين الطبقات إنما هو فى الواقع نتيجة حتمية لهذه العبادة الدنيئة التى تصورها وهى الاقتصاد. وهو الذى يمكن أن يؤدى إلى الاستغلال وحرب الطبقات بين السادة والعبيد، ثم الأمراء الإقطاعيين Feudelist والفلاحين، ثم بين الأشراف والشعب، ثم بين الرأسمالية والطبقة الكادحة (البورجوازية والبلوريتاريا) على الوجه الذى تصوره .

[٢٢] كما أن القول – مع سيجموند فرويد – بأن الجنس هو الدافع الأعلى والنهائى فى الحياة – الذى يعنى بأسلوبنا أن الجنس عبادة – يؤدى إلى صراع دنىء بين

الناس لممارسة الجنس، وخاصة إذا اعتقد الولد أنه يشتهى أمه ويغار من أبيه (عقدة أوديب) وأن البنت تشتهى أباها وتكره أمها (عقدة إليكترا) فهذه النظريات يصدق عليها قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ [البقرة: ٢٥٧].

وربما كان الانهيار المحلوظ فى هذا العصر والعودة إلى مظاهر العصر الحجرى سببه هذه الأقوال:

ولا يمكننا – بطبيعة الحال – الانتقاص من قيمة الجنس كدافع، ولكن يجب أن نذكر أيضًا قيمة الموت كدافع عكسى. فالأول دافع فى شئون الحياة والثانى دافع فى الرضوخ لشئون الغيب.

[٢٣] ومن الممكن أن تسمى ظاهرة الصراع بين الخير والشر – أى بين حزب الله وحزب الشيطان – **باسم التفسير الروحى للتاريخ**.

ونحن لا نقصد بالخير والشر ما يقترن باللذة والألم. بل نقصد بالخير ما يقرّب الإنسان إلى الله نتيجة للعمل بأوامره ونواهيه. ونقصد بالشر عكسه ولو كان لذيذًا كالزنا (بالنسبة لأهله) والرفاهية والترف والأطعمة الفاخرة، وهى كلها من المهلكات.

[٢٤] وقد ضرب القرآن أمثلة متنوعة من هذا الصراع وكرر القصص المتعلق بذلك لدلالته كحتمية بشرية كبرى.

والإنسان لا يتخذ سبيل الله تعالى ما دام مولعًا بدنيَّة تخلب لبه، سواء كانت هوى مطاعًا، أو شحًّا متبعًا، أو كبرياء وعجبًا؛ فإنه من هذه الدنايا الثلاث تتفرع جميع أسباب المهلكات لما روى عنه ﷺ: «ثلاث مهلكات: هوى مطاع وشح متبع وإعجاب المرء بنفسه» أو ما قيل عنه: «إذا رأيت ثلاثًا: هوى مطاعًا وشحًّا متبعًا وإعجاب كل ذى رأى برأيه فالزم خويصة نفسك» أو «باب دارك» أو كما قال.

فمن الذين **عبدوا شهواتهم** قوم لوط. انكبوا على رذيلة قبيحة هى جماع الذكور للذكور وأعرضوا عن ذكر الله تعالى لذلك. وتفانوا فيها حتى تحدوا الله واستخفوا به فأهلكهم.

ومن الذين **عبدوا المادة** والمال والطمع آل شعيب الذين كانوا يخسرون الميزان ويقيمون الصناعات الفارهة. فلما نهاهم شعيب عن ذلك وقالوا له : أصلاتك – أو دعوتك وعبادتك – تأمرك بأن لا نفعل فى أموالنا ما نشاء؟

وما سبب ذلك إلا أن الإنسان يزن الله تعالى فى ميزان ضميره بسائر أهدافه فى الحياة. فمن ثقلت موازين الله فى قلبه فهو فى عيشة راضية. ومن خفت موازينه فإن مآله هاوية يقع فيها ويؤمها وهى النار.

فالإنسان الذى يسرق دراهم قليلة قد برهن على أن ميزان هذه الدراهم التافهة أثقل فى قلبه من الله. والذى يهوى امرأة – فيضحى فى سبيلها بعرضه وشرفه ونزاهته وتكون كيانه وأوله وآخره – قد دل على أن ميزان هذه المرأة أثقل فى قلبه من الله.

وبذلك تنهار المثل العليا فى الحياة الإنسانية، وتقع هذه الحياة فى مهاوى الدناءة وسفالة الأغراض.

[٢٥] **نتائج هذه الحتمية** : والنتائج التى يؤدى إليها إنكار حتمية هذا الصراع بين الحزبين هى بذاتها نتائج إنكار حتمية العبادة (بند ١٩).

وننبه أنه ليس معناه أن الشيطان قوة مستقلة عن قوى الله سبحانه وتعالى، ولكنه مسخر لإحداث النتائج الربانية بإذن الله. لأنه لولا ذلك لما كانت ثمة توبة؛ والتوبة باب الرقى. ولا كانت ثمة فتنة؛ والفتنة والاختبار باب الحساب. ومن قضاء الله سبحانه وتعالى أن أوجد هذا النظام الذى تترتب عليه مسيرة أحوال البشر.

حتمية الإيمان بالقضاء والقدر :

[٢٦] للإيمان بالقضاء والقدر أثر هام فى الحياة النظامية للإنسان.

وقد يبدو ذلك عجيبًا لأول وهلة، لبعد المناسبة بين ذلك وبين النظام السياسى والدستورى وغيره .

ولكن الواقع أن النظام الإسلامى قائم على الإيمان بحتمياته، لدرجة أن المراجع التى تخصصت بالكتابة فى النظم السياسية والدستورية الإسلامية، هى كتب أصول

الدين وليس كتب الشريعة الإسلامية؛ لا كتب أصولها ولا كتب فروعها، لأن النظرية السياسية الإسلامية ترتكز أصلاً على العقيدة والتوحيد. فالمعتاد فى تلك المراجع أن تتسلسل إلى الكلام فى إثبات وجود الله سبحانه وتعالى، ثم إلى الكلام فى صفاته – وأهمها صفة العدل – ثم الكلام على مطبّقى العدل من الأئمة والأمراء وغيرهم.

ومعنى القضاء: هو الحكم.

ومعنى القدر: مشق إما من القدر (بفتح القاف وبسكون الدال): أى المقدار.

أو من القدرة: وهى الجبر والتغلب،

أو من التقدير: وهو الوزن والترجيح.

وفى القرآن الكريم ما يدل على ذلك كله.

فقال الله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: ٨]

وقال أيضًا: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]

وقال: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]

فهذه الآيات الثلاث تبرز المعانى الثلاث السابق ذكرها.

والقضاء – الذى هو الحكم – يصدر على أساس من القدر بمعانيه الثلاثة السابقة.

لأن القضاء يختلف من حالة لأخرى حسب المقدار والتقدير فيصير الإجبار على هذا الأساس عند الاقتضاء؛ أى متى كان القضاء مبرمًا، ولم يكن معلقًا على فعل العبد كقوله تعالى: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم: ٧] فالزيادة هنا متوقفة على فعل العبد وهو الشكر، وكذا فى قوله: ﴿وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ﴾ [الحج: ٤٠].

وليس معنى خيرة العبد فى القضاء المعلق أنه يسيِّر الأمور بفعله فإن العبد لا يغير شيئًا باختياره لأنه قد ينوى نيةً باختياره ولكن الله ينفذ ما يشاء لقولهم:

«عرفت الله من نقض العزائم». فربما ينوى الفرار من الحرب ولكن يحاط به فيقتل حتى يظن أنه مات شهيداً. فلا ينفعه عزمه على الهرب.

ولكن لا شك أن هناك قدراً من الخيرة: وهو يتمثل فى التردد بين حدى الصفة الواحدة: فالكريم وسط بين البخيل والسفيه ولذلك فالمعتاد أنه قد يتردد بين الإمساك والانطلاق، حتى يرجّح ويعزم، وهذا هو مجال الخيرة الموجبة للحساب. وهذه طبيعة البشر. فإن كان الإنسان متقرباً إلى الله فإنه يكون منجبراً بالطاعة ولا يستطيع - بملكه - أن يعصى له أمراً. وإن كان غافلاً ناسيًا لله، فإنه يشعر باختياره وتحكيم إرادته فى الأمور، فيعتمد على نفسه ولا يتكل. وهذا باب قول الله تعالى: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧].

[٢٧] نتائج عدم الإيمان بحتمية القضاء والقدر:

وأهم نتائج الإعراض عن هذه الحتمية: عدم الأخذ بالأحكام الربانية، وتصريف الأمور بالاعتماد على غير الله والتدبير الذى لا يتصل بأحكام الله، مما يترتب عليه اندثار معالم الإسلام فى المجتمع الإسلامى.

فإن الإيمان بحتمية القضاء والقدر ضابط لتصرفات الإنسان بأحكام الشرع وحدوده وسننه؛ لأن الأخذ بأحكام الله فى ذلك - وهو سنام الأمر فى المشروعية - يقتضى التوكل على الله. والتوكل على الله عمل. لأن تعريف التوكل: هو الأخذ بالأسباب الربانية بصرف النظر عن النتائج. كمثل أم موسى لما أمرها الله بأن تلقيه فى اليَمِّ ليأخذه عدو لله وعدو له. فلم تتردد.. وكمثل إبراهيم لما أمره الله أن يذبح ولده فلم يقصِّر. نعم هذه أمثلة لتوكل الأنبياء والصديقين، ولكنه يبين لنا دقائق ما يكون عليه التوكل. وفى الكتاب أمثلة كثيرة من أحوال المعونة الإلهية لقوم قاتلوا فى سبيل الله اتكالاً عليه فنصرهم الله من عنده. [البقرة: ٢٤٩ وآل عمران: ١٢٤ والأنفال: ١٧ وغيرها] فمن آمن بالقضاء والقدر توكل على الله وأخذ بالأسباب الربانية بلا تردد. اطمأن بها نفسًا فيشكر الله ليزيده، وينصر الله لينصره، ويفعل الخير ليوفى إليه، ويتجنب المكر السيئ حتى لا يحيق به، وإن فاته أمر لايحزن ولا ييأس. وبذلك يسعى

سعيًا قويًّا مطمئنًا فى سبيل الله، يدرك به خير المقاصد. وتتسق شخصيته على النمط الإسلامى، عن يقين قوى وإرادة ثابتة، وعلم بالوسائل.

وبذلك فيمكن فهم القضاء والقدر حسب الأصول الآتية :

١ – أن الله سبحانه وتعالى قد يقدر القدر ولا يأمر به.

فهو لم يأمر اللص بأن يسرق ، ولا الشقى أن يكون شقيًّا. ولكن يقدر فيه ذلك لظروف أوجبها عليه، وافسح له نورًا من الخيرة لكى يجاهد نفسه فيها.

٢ – أن الله سبحانه وتعالى يغرس فى الإنسان الصفات ويقدر عليه الظروف وبقدر ما أوجب عليه من ذلك بقدر ما يعفيه من الحساب. إذ لا يسأل المجنون كالعاقل ولا العالم كالجاهل فإن استجاب الإنسان لضغط هذه الظروف الحتمية، فإنه قد لا يسأل إطلاقًا، أو يخفف ذلك من مسئوليته، وإن جاهد نفسه فى ذلك كان له الثواب.

٣ – أن وجود من يفعل الشر حتم لازم حتى تسير الحوادث ويتأتى الاختبار. ولذلك فقد لا يسأل المسخرون لذلك بسبب ضعف إدراكهم أو سوء نشأتهم وعواملهم الوراثية وظروفهم وتخف مسئوليتهم بقدر ظروفهم الحتمية.

٤ – إنما تكون المسئولية عن التردد بين حدَّى الفضيلة عند التصرف فإن اختار المقاتل أن يفر سئل عن ذلك بقدر السعة فى ظروفه.

٥ – إن الإنسان لا يغير شيئًا بعمله، فالأعمال المادية والنتائج مقررة ولا يغير أحدنا بنواياه شيئًا فإنه « من جاهد فإنما يجاهد لنفسه » ولذلك قيل: إن الإنسان يسأل عن نواياه دون أفعاله، أو أنه مخير فى نواياه مسير فى أفعاله، وذلك كله مع اعتبار حساب من همَّ بالفعل ولم يفعله.

٦ – إن الشعور بالجبر والخيرة حالة وجدانية فى الشخص حسب إقباله على الله أو إدباره عنه. فالمؤمن بالله يشعر بالجبر ولا يجرؤ على مخالفته. والغافل عنه يظن نفسه حرًّا. وهو يسأل عن الغفلة – إن لم تكن طبيعية فيه جبرية عليه –

بسبب توالى الإثم حتى تعود تعاطيه... فأولئك نسوا الله فنسيهم. ومن غضب الله عليه رزقه حرامًا. فإن زاد غضبه بارك له فيه.

٧ – إن ما فرضه الله علينا من أحكام هو من قضاء الله فينا وحكمه علينا فمن ساير هذا القضاء واستسلم له وعمل على مقتضاه – مع ما يقتضيه من شدة الجهد والعناء – سمى متوكلاً على الله، ومن لم يصدق بقضاء الله وعمل من عند نفسه لم يكن متوكلاً. فالتوكل على الله هو أهم دلائل الإيمان بالقضاء والقدر على وجهه الصحيح. وعدم الإيمان بذلك تندثر به معالم الحياة الإسلامية. وبسببه تختلط المادة بالمعنى فى النفوس.

[٢٨] ترك الحتميات الواردة فى الكتاب :

ومن أهم مضار عدم الإيمان بالقضاء والقدر: عدم الإيمان الحقيقى بما ورد فى القرآن والسنة المعتمدة من القوانين العليا التى تحكم البشر.

وذلك كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم: ٤٧]. وقوله تعالى: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا﴾ [البقرة: ٢٥٦]. وقوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢، ٣]. وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [الحج: ٣٨]. وقوله: ﴿إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ [محمد: ٧]. وقوله: ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ [فاطر: ٤٣].

ومن السنة كقوله ﷺ: «ألا إن فى الجسد لمضغة إذا فسدت فسد الجسد كله» وقوله: «المؤمن للمؤمن كالبنيان» وقوله: «ما من مولود يولد إلا على الفطرة» وغير ذلك.

فهذه الحتميات هى قضاء الله تعالى الذى أشرنا إليه، وحكمه فينا، وعلى أساسه تتحدد المقادير. وهذا القضاء ينزل فى الناس بقَدَرٍ حسب تحملهم وتكليفهم كما قدمناه ومن الناحية النظامية، فإن إنزال هذه الحتميات مكانها الواقعى فى الحياة

والإفادة منها فى تخطيطها وتنظيمها، تتطابق به الحياة الإسلامية مع القوانين التى جعلها الله لتسير هذه الحياة على أساسها.

وأول باب فى ذلك هو تاريخ الحياة – الإسلامية وغيرها – فى ضوء هذه الحتميات، كما فعل الشيوعيون بإخراج التاريخ على أساس حتمية حل الصراع الطبقى ومنع الاستغلال. فإنه يجب على المؤرخين الإسلاميين أن يعيدوا التأريخ على أساس حتمية العبادة وحتمية الصراع بين حزبى الله وأعدائه، وما أنتجته القوانين القرآنية والواردة فى السنة من نتائج حتمية بعد تفهم هذه القوانين. وبذلك نتتبع أسباب نهوض الأمم وأسباب انتكاصها وأسباب الثورات والحوادث فى ضوء هذه الحتميات، لا فى ضوء نظريات مؤرخى المذاهب الأخرى.

ولقد نسى المؤرخون المسلمون حقيقة التاريخ كما أبرزها القرآن وأنه يورد القصص كتجارب شعبية وآثام عامة وذلك لاتخاذ الحتميات من مغزاها ، ولم يستخرجوا من الحوادث عبرات من تطبيق هذه القوانين العليا، وكيف أنه زاد مَنْ شَكَرَ وكيف كانت عاقبة من كفر. وعمد مؤرخو الإسلام إلى طريقة السرد، إما على أساس من التأريخ الزمنى، أو عرض تراجم الأشخاص، أو البلاد والأمصار، أو العهود والملوك ونحو ذلك. ولا يعتبر ابن خلدون مفكراً إسلامياً لأنه لم يستند إلى الحتميات الدينية، إلا استشهاداً عارضاً فى النادر، وعمد إلى تقصى ظروف البيئة لاستنتاج حتميات التاريخ، على وجه يشبه ما جرى عليه الوضعيون من أنصار نظرية التطور التاريخى السابق ذكرها.

وبذلك لا تعود الأمة تفهم ماضيها ولا تفيد من تجاربها ولا تستعد لمستقبلها ولا تدرى أساساً للتخطيط بل تسلم نفسها للثقافات الأجنبية على الوجه الملحوظ.

وبذلك لا تفيد قراءة مثل هذه المصنفة شيئًا ولا حمل بعير مثلها... إذ لابد أن يقيم المسلمون الحياة الإسلامية فى أنفسهم ليفهموها وليكونوا أهلاً لأحكامها.

[٢٩] حتمية الحساب :

وكذلك فإن للإيمان بحتمية الحساب آثاراً عظيمة الأهمية فى الحياة الإسلامية. فإن الترهيب من البعث والحساب يوم القيامة وذكر ما يلقاه المجرمون من العذاب وما يلقاه المؤمنون من الثواب، من أهم القضايا التى عنى القرآن الكريم بإبرازها وتكرار الحجج المثبتة لها. لأن من آمن بذلك عن حقيقة واستيقنته نفسه خاف سوء العذاب واقشعر من الإقدام على المعصية. وإذا لم يؤمن الإنسان بحساب الآخرة عن حقيقة لم يكن ثمة رادع له ولا وازع ولا زاجر على هجر الماضى والإقبال على الامتثال لأحكام الله والأخذ بها. وبذلك فإن الإيمان بهذه الحتمية عن حقيقة – وليس عن تصور المجازية والكناية فيها مثلاً – من أهم أسباب انضباط الحياة الإسلامية والنظام الإسلامى.

والسبب فى عدم إيمان الناس بالجزاء الأخروى أنهم لا يجدون على مخالفة الدين جزاءً دنيويًا بسبب حصر المسلم فى إيمانه وعبادته كما بينا فى شكل المربع الاجتماعى الإسلامى (صفحة ٧) فهذا جعلهم يأخذون الدين – جملة – هزواً ولعبًا ، واعتبار الكلام فيه من قبيل « الإنشاء والتعبير » والخطابات المنبرية التى تستهلك فور سماعها.

ولذلك فإن عدم تكامل النظام الإسلامى بنواحيه السياسية والاقتصادية والاجتماعية يؤدى إلى عدم التصديق بالحساب وضعف أثر الدين فى النفوس.

[٣٠] فهذه هى أهمية بناء المجتمع الإسلامى على الإيمان، والوظائف الاجتماعية للإيمان، وضرورة الاعتقاد بكل أمور الإيمان وخاصة حتمية العبادة والغيبيات المقررة دينًا، والصراع بين حزبى الله وأعدائه، وحتمية القضاء والقدر وحتمية الحساب. فإن عدم الإيمان بشىء من ذلك يؤدى إلى اختلال ذلك النظام وإلى النتائج السابقة.

* * *

٣ - قيام الإسلام على العدل والسلام(*)

* تمهيد
* قيام الإسلام على السلام (إحالة)
* قيام الإسلام على العدل
* اختلاف فكرة العدالة حسب المذهب
* معايير العدالة الإسلامية :
مصادر الشريعة والاجتهاد.
الكليات الشرعية.
المقاصد الشرعية.

[٣١] بينا من قبل أن المثل والأهداف كلما ارتقت كانت أقدر على تحقيق العدل والسلام، فإن الهدف الإجرامي - وهو أدنى هذه الأهداف - يُفشي الظلم والصراع، حتى بين الإنسان ونفسه، لأن المجرم يكون ظالمًا لنفسه عدوًّا لها ويدمرها في النهاية، ثم إن الأنانية لا تفشي السلام إلا بين الإنسان وحاشيته القريبة كأسرته. والتعصبية تفشي السلام في حدود عصبة الإنسان أو طائفته وفي غير ذلك لا يكون عدل ولا سلام، وأما المتمثل بالمثل الإلهية العليا فهو عدل مع الناس أجمعين محسن لهم، سلام فيهم؛ لأن هذه المثل العليا تقوم على إفشاء الرحمة والحق والسلام في جميع المخلوقات.

[٣٢] وسنعرض للسلام بتفصيل عند الكلام على نظم العلاقات الدولية. في القسم الثاني من هذه المصنفة.

(*) يراجع التصنيف الأبجدي في كل ما يحتاجه القارئ.

[٣٣] **أما بالنسبة للعدل:** فإنه حقيقة واقعة منضبطة فى الإسلام، تقوم على معايير محققة محددة.

وليست العدالة الإسلامية ثوبًا فضفاضًا كما ذهب بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين (كعلى عبد الرازق وعبدالحميد متولى فى أقواله الأولى) ممن قالوا إن قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ ﴾ [النحل: ٩٠] هو قول مجمل مرن يتسع لمختلف معايير العدالة السائدة فى كل وقت ، وإن جميع ألفاظ القرآن – بزعمهم – جاءت على وجه المرونة والسعة ليتشكل الإسلام بالنظام السائد فى كل عصر. وقد دعم عبدالحميد متولى قوله هذا بأسانيد أخرى، منها – في المسائل الدستورية – أن أحاديث السياسة والإمامة الواردة عن النبى ﷺ إنما وردت قاصرة عليه دون غيره وأنه لا يجوز الاقتداء بها فيه من بعده، مستشهداً فى ذلك بما ورد فى الفرق السادس والثلاثين بكتاب الفروق للقرافى (يراجع) وأنه بذلك قد انعدمت شروط القياس والاجتهاد؛ إذ لا يقاس على ما ورد فى القرآن لإجماله ومرونته، ولا على السنة لانعدام النصوص التى يعمل بها بعد عصره ﷺ.

وهذا القول خاطئ للأسف، وذلك للأسباب التى سنبينها فى تحديد العدالة الإسلامية، ولأن الفرق السادس والثلاثين من فروق القرافى لا يدل إطلاقًا على ما استخلصه منه. إذ لا شك أن الأئمة من بعده ﷺ يعملون عمله، وكل ما قرره الإمام القرافى أن الأفراد لا يعملون بأحاديث الإمامة والسياسة إلا بإذن الإمام.

وهذه الدعوى خطرة تُدخل فى الإسلام ما ليس منه وتلوِّنه بكل لون فيفقد ذاتيته، إذ صرح القائلون بهذا الرأى أنه يجوز اعتبار الديمقراطية والشيوعية وغيرها من الإسلام وتطبيقها للمصلحة والعدل. وعلى أية حال فقد عدل عبدالحميد متولى عن أقواله السابقة وانتقد على عبدالرازق فى أقواله الأخيرة، ككتابه الشريعة الإسلامية كمصدر أساسى للدستور.

وكذلك فقد قال بعض الأقدمين – كالطرطوشى فى تاج السلوك – إن هناك سياسة شرعية مشتقة من أحكام الشريعة وسياسة مدنية أو إصلاحية يجوز اقتباسها مما

يجريه ملوك الأمم الأخرى. لا نرى له سنداً من الشرع، بل نراه مظهراً للضعف الذى دب فى هذه الأمة.

اختلاف فكرة العدالة حسب المذهب :

[٣٤] والعدالة تختلف فكرتها من مذهب لمذهب ومن نظام لنظام فإن ما يعتبر عدلاً فى النظام الديمقراطى الحر – الرأسمالى – قد لا يعتبر عدلاً فى النظام الشيوعى أو فى النظام الإسلامى.

[٣٥] فالملكية مثلاً تنظر إليها النظم نظرات مختلفة. فالنظام الديمقراطى الحر يرى أن الملكية المطلقة عدل. وأن تقييدها بغير القانون الذى تسنه السلطة التشريعية – أى بإرادة الشعب – ظلم. والنظام الشيوعى يرى أن الملكية الخاصة ثمرة إجرامية ووليدة الاستغلال والطبقية، ولذلك فهو يرى أن التملك الفردى ظلم، ولم يسمح على مر الأيام، إلا بملكيات خاصة ضيقة للأغراض الاستهلاكية.

والنظام الإسلامى يرى أن الملكية الخاصة عدل بشرط ألا تكون مطلقة وأن توجه للصالح العام، بمعنى أن تكون وظيفة اجتماعية أو ولاية عامة يتولى بها المالك اختصاص الإنفاق على المصلحة العامة. وقد تعجب قوم شعيب لما دعاهم لذلك وقالوا: ﴿ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَن نَّفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ ﴾ [هود: ٨٧] يعنى استنكاراً لتقييد حقوقهم فى الملكية (انظر صحيح البخارى المفسر – كتاب الاستقراض باب الحديث ٢٢٣٦).

[٣٦] وبالنسبة للزنا مثلاً : فإن النظام الديمقراطى الحر، يرى أن زنا الإنسان الحر المختار البالغ الرشيد بما لا يضر بالغير كزوج، أو يجرى على وجه العموم كمشروع، أو علانية، هو عدل ومباح لصاحبه وأن من الظلم التعرض له فيه. إذ لا يجوز تقييد هذا الحق الطبيعى – فى نظرهم – إلا بنص بقانون تصدره السلطة التشريعية.

وفى النظام الشيوعى تشجع الدول الإنجاب بأى وسيلة؛ لأنها ترى أن الأسرة

تساعد على الطبقية وعلى الإفراط فى التملك للتوريث، وهى تريد أولاداً لا يعرفون غير الدولة والمذهب أبًا وأمًا. ولذلك فهى لا تنظر – فى الأصل – إلى الزنا نظرة سيئة وخاصة وهى تذهب إلى أن جمال المرأة ثروة طبيعية وأن الاستئثار بها ابتزاز رأسمالى.

وأما فى الإسلام فإن الزنا بجميع ظروفه ظلم. وذلك لأنه محرم بالنص لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾ [الإسراء: ٣٢]. أى لا الزنا ولا طرقه التى تؤدى إليه وذلك لأن الإسلام يمنع المفاسد العامة والخاصة ويعنى بالتكوين الذاتى للفرد وكأنه البنيان يشد بعضه بعضًا، وهذا البنيان المرصوص إذا اختلت فيه لبنة هددته كله ولذلك فهو يعنى بالمتانة الداخلية للمسلم ولا يعترف بحرية الإنسان فى إضاعة نفسه – كالنظام الديمقراطى الحر – ولا يلاشى الكيان الفردى من أجل الكيان الجماعى كالنظام الشيوعى.

وهكذا فإن معايير العدالة ومضمونها يختلف اختلافًا تامًّا من نظام لآخر.

[٣٧] وتكاد النظم الديمقراطية الحرة تدمج العدالة فى النص وذلك لأنها تجعل للمشرع سلطة ذاتية فى التشريع كيف يشاء فالمرجع عندها هو النص، دون سواه. حتى ذهب بعضهم (أوستن الإنجليزى) إلى أن العلة فى أساس القانون هى الشكل الذى يتخذه، فطابع الدولة الرسمى هو أساس العدالة. ولا عدالة وراء ذلك. وهذه النظرة الشكلية الضيقة جعلتهم يفرقون بين العدل justice والعدالة equity فأما الأولى فهى مجرد الاستحسان والارتياح الذاتى للقاضى للحكم بما يراه.. وليست هناك مبادئ أو قواعد محدودة فى ذلك، وإن كان القضاء الإنجليزى قد قنن أموراً على أساسها على مر السنين. وأما الثانى – أى العدل – فهو القواعد الوضعية التى تنضبط بها معايير العدالة ووسائلها وإجراءاتها.

وأما النظم المذهبية عمومًا – ومنها الإسلام – فهى تتخذ ذات المذهب (الأيديولوجية) كمشروعية عليا ومعياراً للعدالة يفوق كل النصوص والأوضاع،

وبذلك لا مجال للتفريق فيها بين العدالة والعدل، فجميع معانى الموازنة القانونية والنظامية تُرَدُّ إلى المذهب وحده.

وقد قدمنا من قبل أن العدل يرتكز عندنا فى الإسلام على التوحيد: أى على المذهبية التى تُظِل النظام الإسلامى كله. كما قررنا كذلك أن من وظائف الإيمان إيجاد مشروعية عليا تسود النظام؛ فهذا هو.

ومن شان ذلك أن يجعل وسائل الاجتهاد فى الإسلام أكثر سعة ورحابة وانطلاقًا منه فى المذاهب الوضعية. لأن الفقيه الإسلامى يجتهد فى رحابة المثل العليا الطليقة المجردة، غير منحاز لوجهة نظر معينة ولا متقيد بمصلحة معينة يلتزمها، فإن المجتهد فى مجال المذهب الليبرالى مثلاً يضطر إلى أن ينصر الأنانية والمصالح الشخصية التى تسود هذا المذهب وأن يتجنى على العدالة ويتحايل عليها تأييدًا لهذا المذهب الاجتماعى، وكذلك من يفتى فى حِمَى طاغية مستبد فإنه يتقيد سلفًا بأن يفتى بما يرضيه. ولذلك تضيق عليه موارد العدالة ولا يلبث أن تستجد قضايا يعجز فيها عن إعطاء الحلول المناسبة، ويفتضح علمه وعدم صلاحية أحكامه. أما الإسلام فبسبب علو مقاصده وشمولها يحلق على المصالح وينظر إليها مجتمعة بعين الطير ويدرك تضاربها والأعذار المحيطة بأصحابها فيستطيع بسبب علوه وتحرره وعدالته أن يعطى الحل العادل المناسب (بند ١٨) وهذه الظاهرة هى التى أدت إلى رحابة الفقه الإسلامى واتساع حلوله وإحاطتها حتى إنها لا تعبأ أمام أية نازلة وقالوا بحق: «لله فى كل نازلة حكم» وسنرى أن هذه الخصيصة ساعدت أيضًا على ثبات الشريعة وقدرتها الغريبة على مواجهة التطورات فيها من لدن حكيم خبير، ولذلك أمكنه سبحانه وتعالى أن يوجد تشريعًا دائمًا لكل زمان ومكان.

معايير العدالة الإسلامية:

[٣٨] المعايير التى تستخلص منها العدالة الإسلامية هى:

أولاً: مصادر الشريعة الإسلامية.

ثانيًا : الكليات الشرعية.

ثالثًا : المقاصد الشرعية .

مصادر الشريعة الإسلامية :

[٣٩] مكانة هذه المصادر تشبه نظيرتها فى النظم الديموقراطية الحرة – مثلاً – فى أنها تجعل النص قمة المشروعية إذ لا اجتهاد مع النص. ولكنها فى حقيقتها كنظيرتها فى النظم المذهبية فى أنها تجعل هذه النصوص ضوابط عليا للعدالة، لأنها نصوص مذهبية وليست نصوصًا قانونية مما أدى لقيام العدل عندنا على التوحيد كما أسلفنا. فأى نص يضعه الحاكم الوقتى أو أى حكم أو عقد أو أى وضع كان، لا قيمة له فى مواجهة النص الشرعى أو الإجماع (عند من قالوا به) ولو كان هذا التنظيم دستورًا أو صادرًا من أعلى السلطات الزمانية. وكذا فإن المعايير التالية – وهى كليات الشريعة والمقاصد الشرعية – تحتل المكانة ذاتها تقريبًا؛ لأنها بمثابة روح الشريعة وفحواها وخلاصتها.

[٤٠] وبصفة عامة، فإن المصادر العامة للشريعة الإسلامية هى الكتاب، والسنة النبوية المعتمدة، والاجتماع (عند من قالوا به) وشرع من قبلنا (وهو محل خلاف أيضًا) ومذهب الصحابى (وهو مختلف فيه كذلك) والقياس (بلا خلاف) والمصالح والاستحسان والتحسين والتقبيح العقليين (وتأخذ المذاهب ببعضها دون بعضها الآخر) والعرف (بلا خلاف) والاستصحاب (بلا خلاف تقريبًا كما سنرى) وسد الذرائع والحيل (عند من يقولون بهما).

وقد جاء القرآن الكريم بذكر هذه المصادر فقال الله تعالى: ﴿ **أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ** ﴾ [النساء: ٥٩]. وقال: ﴿ **وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ** ﴾ [المائدة: ٤٩] . وقال أيضًا: ﴿ **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا** ﴾ [الحشر: ٧]. وفى الإجماع قيل إن سنده هو قوله تعالى: ﴿ **وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ**

﴿مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ١١٥]. وفى القياس ما جاء فى الآية السابقة من سورة [النساء: ٥٩]. وقوله: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]. ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩] وفى الاستحسان قوله: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر: ١٨]. وفى العرف ﴿وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ [الأعراف: ١٩٩].

[٤١] وبعض هذه المصادر قطعى الثبوت - أى لا خلاف فى وجوده - وهى القرآن والسنة والإجماع وشرع من قبلنا ومذهب الصحابى والعرف، وسائر المصادر ظنى الثبوت. وهذا يختلف عن كون النص قطعى الدلالة - أى لا خلاف فى فهمه وتفسيره - وبعضها ظنى الدلالة لما فى فهمه من خلاف. وبعض هذه المصادر نقلية - وهى الكتاب والسنة وشرع من قبلنا - وسائرها عقلية محضة، يرجع إلى العقل للحكم بها.

والمذاهب الإسلامية على نوعين تبعًا للأخذ بهذه المصادر: فمذاهب الرأى أكثر أخذًا بالمصادر العقلية ومذاهب الحديث أكثر أخذًا بالمصادر النقلية. ومن المذاهب ما زاد فى ذلك فجعل العقل فوق النقل كمذاهب الشيعة ونحوها ممن تأثروا بأقوال المعتزلة، وهو قيد خطير فى كيان المشروعية الإسلامية كما نراه فى موضعه (انظر: مشروعية).

الكليات الشرعية:

[٤٢] وهناك قواعد معينة يدور عليها الاجتهاد ويقبح الجهل بها، وتسمى عادة باسم «القواعد الكلية الشرعية» و«المصالح الكلية» المذكورة بعد.

وأهم هذه القواعد الكلية الشرعية هى:

١ - **أن الأمور بمقاصدها**: وذلك لقوله ﷺ: «الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى» (متفق عليه). أى أن الأعمال قيمتها بالنيات وهى التى تصفها فتحدد الصلاة والعبادات - فرضًا أو نفلاً - بالنية، والقتل عمدًا أو خطأ - بالنية. والعقد - هبة أو بيعًا أو شركة أو وديعة أو عارية - بالنية وهكذا: وتقرن الجزاء بالنية بقوله:

«لكل امرئ ما نوى» وقد قيل إن نصف الدين يدور على هذا الحديث لأن الأعمال تكون بأمرين النية والجوارح وهذا يحكم بالنية.

وهذا فضلاً عما أشرنا إليه فى الكلام على القضاء والقدر، من أهمية النية فيهما.

٢ - **البراءة الأصلية** : ومردها إلى أن ما ثبت بيقين لا يزول بشك، كالوضوء لا ينتقض عند الشك فى بقائه (وهو ما لم يأخذ به المالكية) وتخرَّج عليه الاستصحاب كأصل عام: أى الحكم ببقاء الشيء على ما هو عليه ما لم يطرأ ما يغيره. وبقاء القديم على قدمه. وأن الأصل فى الكلام الحقيقة، وعدم جواز رمى المسلم بالنفاق لأن الأصل أن يؤخذ المسلم بالإيمان حسب الظاهر، وأن المتهم برىء حتى تثبت إدانته، وأن البينة على المدعى ونحو ذلك مما تنضبط به العدالة. والقوانين الحديثة تأخذ بكثير من هذه الأحكام لعدالتها.

٣ - **لا ضرر ولا ضرار**: ومرجعه حديث النبى ﷺ بهذا اللفظ. وترجع إليه عدالة الضمان (التعويض) وعدم التعسف فى استعمال الحق والسلطة، وتقييد السلطة العامة وعدم افتياتها فى أوقات الطوارئ ونحوها، وأن الضرورات تقدر بقدرها، وحماية المضطر، والضعفاء، وكثير من أحكام العدالة الاجتماعية.

٤ - **المشقة تجلب التيسير** : وكلما ضاق الأمر اتسع، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وهذه القاعدة تتخذ أساسًا للاجتهاد وتراعى فى جميع الأمور.

٥ - **العادة محكمة** : أى يحتكم إليها ويرجع إليها وذلك متى كانت موافقة للشرع، فالمعروف عرفًا كالمشروط شرطًا، وأساسه قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ وقد رأينا أن المذاهب تجعل العرف مصدرًا للشريعة. فما دام العرف صالحًا يؤدى إلى جلب المصالح ودرء المفاسد فإنه يحترم ويجب إنزاله. ولما فتح المسلمون البلاد أجروا أهل الأمصار على أعرافهم فيما لا يخالف الشريعة.

٦ – وأضيف إلى ذلك : أن كل ما يؤدى إلى جمع الناس على الإيمان والمصالح هو من الإسلام ، وكل ما يؤدى إلى النزاع والخلاف ويقرر الشقاق لا يكون من الإسلام. فهذه قاعدة تجب مراعاتها فى تفهم الشريعة الإسلامية والاجتهاد فيها.

المقاصد الشرعية :

[٤٣] نقصد بذلك تفهم القصد الذى من أجله خاطب الله تعالى الناس بهذه الشريعة وأنزلها إليهم على نبيه ﷺ.

فإن هذا الفهم يؤدى بالمؤمن أن تتوافق أغراضه مع الأغراض الربانية ويتشربها فيصير من حزب الله العاملين على تنفيذ أوامره ومنع نواهيه. وأولئك هم الوارثون. لأن العلماء ورثة الأنبياء.

فليس الأمر فى أن تجرى الشريعة على ظاهر حروف نصوصها، فإن ذلك قد يكون فسقًا متى خالف المقاصد المبتغاة من إنزالها، وذلك كشهادة الزور ومحلل الزواج بل يجب إجراؤها على حقيقة من الأمر، وعلى بينة من هذه المقاصد حتى يتُشرع ويُتحقق. ويتطابق المبنى على المعنى والكلام مع الروح.

والمقصد العام من هذه الشريعة والدين كله هو جلب المصالح للناس ودرء المفاسد عنهم. وليس ذلك مطلقًا، ولكنه مقيد بمصالح شرعية مخصوصة اعتبرها المشرع – سبحانه وتعالى – فى أمور خمسة هى :

الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال.

وذلك على خلاف فى هذا الترتيب.

والمصلحة لغة هى المنفعة.

وشرعًا هى جلب المنفعة ودرء المفسدة فيما يقصده الله تعالى فى الأمور الخمسة المذكورة.

[٤٤] والمفروض – فرضًا لا يقبل إثبات العكس – أن النصوص الواردة فى الكتاب والسنة مقترنة بمصالح فى بعض هذه الأمور الخمسة سواء أدركناها أم لم ندركها. وهذه تسمى بالمصلحة المقيدة.

ولكن لنا أن نحقق هذه المصالح بدون نص، وهو ما يسمى بالمصالح المرسلة أو الغريبة: وهى المصالح التى سكت عنها الشارع سبحانه وتعالى، فلم يشهد لها نص لا باعتبار ولا بمناقضة.

وأما المصالح المناقضة للنص فهى مصالح ملغاة وباطلة، كمصلحة الإنسان فى أن تكون له الأموال الطائلة، ومصلحة المرأة فى العمل وهى غير المضطرة وذلك فيما ليس ضروريًا للمجتمع.

[٤٥] وقد بين الفقهاء أن المصالح الكلية التى يعتبر جنسها فى الاستدلال خمسة:

أولاً: اعتبار المظنة فى الأحكام: كتحريم الخلوة لأنها مظنة الزنا، وحد الشارب بحد القذف لأن الشارب من شأنه أن يهذى.

ثانيها: تقديم المصلحة العامة على الخاصة: ومنها جواز اقتداء الإمام بتعريض النفس كما فعل أبو طلحة لما حمى النبى ﷺ فى أحُد بنفسه متعرضًا للقتل، ومنها تحريم الاحتكار وجواز الحجر وتضمين الصناع وغيره.

ثالثها: وجوب دفع أشد الضررين: ومن شواهده مشروعية الجهاد على ما فيه من إتلاف النفس، والمخاشنة للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ومشروعية الحدود والعقوبات ونحو ذلك.

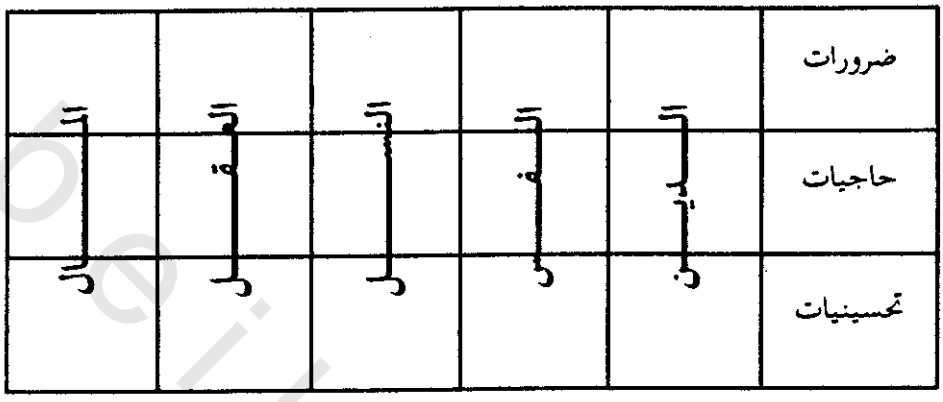
رابعها: وجوب المحافظة على الدين فالنفس فالنسل فالعقل فالمال وتيسير أمور ذلك وتحقيق تحسينياته.

خامسها: مصادرة ما ارتكبت به أو فيه الجناية: وذلك كقتل البهيمة التى جرت مواقعتها ومصادرة أموال المفسدين، وهذا الحكم فيه كلام: فإن النبى ﷺ بعد أن أمر بكسر القدور التى طبخت فيها لحوم الحمر الأهلية فى خيبر اكتفى بإراقتها.

وهذه المصالح الكلية مكملة للأحكام الكلية السابق ذكرها (بند ٤٢).

[٤٦] وقد توسع البعض – كالطوفى – فى المصالح وجعلها فوق النص مما أثار اعتراض الفقهاء ونسبوه إلى الزندقة، وهذا نزع خطر يواطئ ما ذهب إليه من قالوا: إن النص فوق العقل.

[٤٧] والمصالح الشرعية الخمس السابق ذكرها – وهى الدين، فالنفس، فالنسل، فالعقل، فالمال – مرتبة على ثلاث درجات كما هو مبين بالشكل المرفق.



[شكل رقم ٣ – المصالح وترتيبها]

الدرجة الأولى – الضرورات :

وهى الأمور التى إذا اختلت اختل المجتمع باختلالها.

وتراعى الضرورات أولاً فى حفظ الدين، ثم فى حفظ النفس، ثم فى حفظ النسل، ثم فى حفظ العقل، ثم فى حفظ المال.

فإنه لحفظ الدين يضحى بالنفس والنسل والمال فى الجهاد.

كما أن عصمة النفس والدم، والمال من أهم أسس الشريعة كما نرى فى بحث العلاقات الدولية.

الدرجة الثانية – الحاجيات :

وهى الأمور التى إذا اختلت شقت الأمور على الناس ووقعوا فى الحرج بسبب اختلالها.

وهى تراعى أيضًا فى الأمور الخمسة السابقة بترتيبها.

الدرجة الثالثة – التحسينيات :

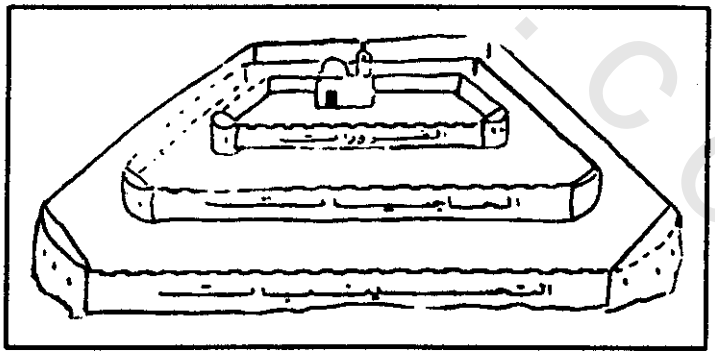
وهى الأمور التى تطلب لاستكمال الرفاهية والتحسين.

[٤٨] والملاحظ أن الضرورات تتعلق بالغرائز التى لا يجوز تعديلها ولذلك فإن أحكامها تتسم بالثبات ولا تقبل التطور على ما سنبينه فى الكلام على ثبات الشريعة وتطورها.

وأما الحاجيات والتحسينيات فتقبل التطور لتعلقها بكيفيات استيفاء هذه الغرائز ووسائل استيفائها، ولذلك فإن إمكان تطويرها وقانونه يخضع ويتقيد بهذا التدرج أيضًا؛ فقابلية تحسينيات المال للتطور أكبر من قابلية تحسينيات العقل أو النسل أو النفس أو الدين له. وهكذا بالترتيب بين الحاجيات والضرورات.

[٤٩] وهذا الترتيب مقيد بأنه لا يجوز تعدى أدنى الضرورات من أجل أول الحاجيات. ولا أدنى الحاجيات من أجل أول التحسينيات؛ فإن ضرورة حفظ المال مقدمة على رفع المشقة فى الدين. واحتياج المشقة فى المال مقدم على التحسين فى أمور الدين، بمعنى أنه لا يجوز أن تنفق النفقة الزائدة المحرجة من أجل زخرفة المساجد مثلاً.

[٥٠] وكذلك فإن حفظ أدنى التحسينيات يحمى أول الضرورات، فإن اختلال التحسين فى أمور المال – وهى آخر التحسينيات – يؤدى إلى اختلال أمور ضرورة حفظ الدين، لأن هذه الأمور كأسوار الحصن؛ الخارجى منها يؤمّن الداخلى، فإذا اختل سوره الخارجى تهدَّدَ ما يليه حتى يشعر أهل الحصن ذاته بعدم الأمن والقلق فتضطرب أمورهم. وقد يتسلسل الضرر من سور إلى سور حتى يقع الحصن كله.



[شكل رقم ٤ – التحسينيات تحفظ أعلى الضرورات]

[٥١] ولهذه الأحكام أهمية عظمى فى تنظيم أمور الجماعة الإسلامية والتخطيط لأمورها.

فمثلاً إذا كان ثمة مبلغ مدرج لشراء الدواء فى ميزانية الجهة المختصة، فإن عليها أن تشترى أولاً دواء فيه حفظ للنفس كالكورامين (الذى يحتاجون إليه فى الأزمات القلبية) ثم دواء لرفع المشقة كالإسبرين (الذى يزيل الصداع) ثم دواء يؤدى إلى التنشيط كالفيتامينات والفوارات وهكذا .

وكذا ينظر إلى أمر كتشغيل المرأة: فيسمح به فى أمور حفظ الدين والنسل والعقل: كتعليم الفتيات والتمريض، ولا يسمح به لمجرد زيادة الدخل فى عمل لا ضرورة لأن تؤديه المرأة، كأعمال الحسابات. ويمنع فيما فيه مفسدة كأعمال اللهو.

وهكذا تستقيم الأحكام الإسلامية وتنظيم الجماعة بفهم هذه المفاتيح البدائية التى قدمناها.

وما أفضنا فيما تقدم إلا لنزيل أى شك فى أن العدالة الإسلامية هى عدالة منضبطة وأنها ليست عامة مرسلة مطلقة تقبل أى نظام من تلك النظم العصرية السائدة.

بلى هى عدالة ذات معايير، لها ضوابطها الدقيقة. ولها ذاتيتها التى تستقل بها عن سائر النظم.

* * *

٤ - قيام النظام الإسلامى على النظامية

* تعريف النظامية، ونشوئها عن الحتمية (الموضوعية) واقترانها بالمذهبية.
* الحتمية والإرادية. وتطور النظام بينهما.
* نظرية النظامية أو المنظمة.
* تدرج النظم.
* النظامية فى الإسلام.
* التشكيل الاجتماعى فى ظل المذاهب الفردية.

تعريف النظامية والفرق بينها وبين الموضوعية والمذهبية الإرادية :

[٥٢] النظامية instiltutionnalite هى ظاهرة طبيعية - أى توجد خلقة وبطبيعة الأمور - فى المجتمعات المذهبية idiologiques.

فهى نتيجة تلقائية - ما لم تعقها عوائق عكسية وعوامل معارضة - فى الجماعات المذهبية التى تقوم على عقيدة موحدة وإيمان شعبى عام يعتقده جميع أفراد الجماعة.

والنظامية تعبير حديث، ولا مانع - فيما نرى - من استعماله وصفًا للإسلام. فإن نظرية النظام أو المنظمة theorie de l'institution هى نظرية إيمانية الأصل والمنشأ، وما زالت كذلك.

الموضوعية المذهبية والنظامية :

[٥٣] وقد تكون النواة الأولى، واللقاح الأول الذى أنجب النظرية النظامية التى تسود

الفكر العالمى الآن هو المدرسة الموضوعية école objectiviste أو المنهج الموضوعى لتنظيم الجماعات الإنسانية.

والموضوعية مشتقة من اعتبار موضوع معين object فى أمر من الأمور فإذا نظرنا إلى أمر معين من حيث موضوعه وغرضه بصرف النظر عن الأشخاص فهذه نظرة موضوعية؛ تؤدى إلى اعتبار الأمور بأوصافها لا بذواتها.

بعكس الحال لو نظرنا إليه على أساس الاعتبار الشخصى أو الذاتى فإن هذه النظرة تكون ذاتية subjective وتكون هذه الطريقة ذاتية.

والموضوعية تولِّد المذهبية فإنه متى وصلت الفكرة إلى حد الإيمان العام؛ بأن اعتقدت جماعة معينة فى فكرة موضوعية واعتبرتها عقيدة لها، فإن الموضوعية تؤدى إلى إنشاء نظام مذهبى.

[٥٤] والنظامية بدورها وليدة حتمية للمذهبية idiologie فإنه متى قامت المذهبية فى جماعة معينة، بأن توحَّد فكرها على عقيدة واحدة وإيمان واحد، فإن ذلك يؤدى فوراً إلى تشكيل الجماعة فى شكل نظامى معين بأن يتماسك أعضاؤه حول هذا المذهب، وتقوم فيهم قيادة واعية متشبعة بهذه الفكرة النظامية وتسير فيهم على قواعد موضوعية تستهدف خدمة هذا المذهب وإعلاءه واستدامته ورد نواقضه ويقوم بسبب ذلك تضامن شعبى تنسبك فيه الجماعة فى صورة أمة متوحدة متماسكة فالمذهبية نوع من الأفكار الموضوعية التى اعتنقتها فعلاً جماعة من الجماعات.

والنظامية هى الشكل العملى الواقعى الذى ينتج من المذهبية وتتخذها الجماعات المذهبية.

الحتمية والإرادية :

[٥٥] ويكون النظام موضوعيًّا ، على هذا الأساس – إذا هيمنت عليه فكرة عليا معينة، كحتمية يجب التنظيم على أساسها، ويجب على المشرع الوضعى

أو الوقتى – أى القائم بالتنظيم فى وقت معين – أن يتقيد بها وأن يترسمها ويتبعها.

وهذه الحتمية هى قوة عليا يخضع لها البشر جبراً وحتماً فى أوضاعه وتصرفاته.

ونقيض الحتمية : الإرادية :

وهى القول بأن المرجع فى النظم والقوانين إلى إرادة الإنسان. وإرجاع أساس الدولة وأساس النظام وأساس القانون وأساس الالتزام إلى الإرادة البشرية، وهو تفكير إلحادى قولاً واحداً.

أما التفكير الحتمى فإنه قد يكون إيمانيًا أو إلحاديًا حسب نوع الحتمية كما سنرى.

[٥٦] وقد بدأ التفكير البشرى الحديث موضوعيًا أى حتميًا.

فقد كانت الأفكار الإسلامية تسود العالم الإسلامى كله، واستمرت كذلك إلى أن نازعتها الأفكار الوضعية (أو العلمانية) فى مستهل عهد السلطان عبدالحميد خان وانتهت بعزله فى القرن الماضى.

وفى أوروبا سادت الأفكار المسيحية التى تأثرت بلا شك بالأفكار الإسلامية، فمعينهما سماوى واحد، والسيادة العالمية للإسلام كانت تفرض ثقافته على العالم، فليس بمستغرب أن يتأثر المسيحيون بعلوم المسلمين فى الأندلس وصقلية ونحوها من مواطن الاختلاط بين المسلمين والأوروبيين والتى تبدو آثارها واضحة فى أفكارهم ومصطلحات علومهم المختلفة.

وقد قامت النظرية الكنسية على القول بأن هناك قانونًا إلهيًا حتميًا يتعين التنظيم على أساسه. وأن القانون الإنسانى – أى الذى تضعه السلطة الزمنية فى كل وقت – يجب أن يسير على هدى هذا القانون الإلهى، وبحيث يكون كاشفًا ومحققًا له. وهنا نلحظ شيئًا طفيفًا من المغايرة بين الفكر الإسلامى والفكر المسيحى بسبب أن الإسلام عقيدة وشريعة، وأما المسيحية فهى عقيدة فقط، ولذلك فليست لدينا فكرة

القانون الإنسانى. وكل أحكام الديانة المسيحية إيمانية وأما نظمها فقد اقتبس بعضها من العهد القديم (التوراة) أى من الشريعة الموسوية وبعضها الآخر من صنع رجال الكنيسة الذين وضعوا القانون الكنسى statut canonique وهم الآن – على ما هو معروف – يتخذون الشريعة الإسلامية لتنظيم مواريثهم وكثير من أحوالهم الشخصية فى مصر وفى كثير من البلاد الإسلامية التى يعيشون فيها. ولذلك قالوا بوجود قانون إنسانى إلى جانب القانون الإلهى، بينما لا نعرف ذلك فى الإسلام؛ فإن أوامر السلطان وأحكام القضاء والفتاوى هى اجتهادات تقوم على أصل الشرع.

[٥٧] ثم بدأ الانسلاخ من الكنيسة فى عصر الإصلاح الدينى الذى صحبه الاعتراض على تصرفات الكنيسة الكاثوليكية ومنازعة السلطة الزمنية (الملوك والأباطرة) للسلطة الدينية ممثلة فى البابوات ورجال الكنيسة.

وكان من أثر ذلك اتجاه إلحادى فى حقيقته – إيمانى فى ظاهره – هو القول بأن البشر يخضع لحتمية أخرى غير القانون الإلهى هى ما سموه بالقانون الطبيعى droit naturel.

ويبدو فى التعريفات الأولى التى وضعها مؤسسو هذه النظرية فكرة إسناد هذا القانون الطبيعى إلى الله تعالى باعتباره خالق الطبيعة والمهيمن عليها. ولكنهم – على أية حال – باعدوا ما بين النظم والقانون الإلهى – الذى كان يمكن استنباطه من الحتميات الدينية على الوجه الذى شرحناه فى الكلام على القضاء والقدر – وأسندوه إلى العوامل الطبيعية الظاهرة، وهى عوامل مادية، مما مهد إلى إرساء النظرية المادية (بند ٦٦) وعلى مر الأيام قال أنصار هذه النظرية إن الإنسان يخضع للطبيعة كما تخضع الجوامد لقوانينها. فكما أن المعادن تسخن وتتمدد بالتسخين، فكذا الإنسان بالغضب والجوع ونحوه. وهو تفكير مادى إلحادى صرف؛ إذ أنه يغفل العناية الإلهية ويسقطها من اعتباره.

وقد انتقدت هذه النظرية جملة بأنها خيالية. وذلك أيضًا بسبب أن المسيحية لا شريعة لها. ولذلك منَّ الله على المسلمين بقوله: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ

﴿وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة: ٣] أى بعقيدة وشريعة، وليس بأحدهما كالأديان السابقة. وقال أيضًا: ﴿أَن يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيتُمْ﴾ [آل عمران: ٧٣] أى باستبعاد أن يكون لغيرنا مثل ما لنا من الدين الكامل والشريعة المحكمة.

[٥٨] ثم أخذ تيار الإلحاد مجراه إلى منتهاه بظهور فلسفات القرن الثامن عشر التى أنكرت الحتميات بأنواعها – إلهية أو طبيعية – وأسندت النظم فى أساسها ووسائلها إلى إرادة البشرية.

[٥٩] وهذه الفلسفة الإلحادية هى أساس المدرسة الفردية ecole individualiste.

[٦٠] وقد زعمت هذه المدرسة أن المجتمع قد تأسس بعقد اجتماعى contrat ou pacte sociale تعهد فيه أن يتنازل الفرد عن بعض حقوقه الطبيعية فى نظير الاحتفاظ بسائرها. فإن الإنسان كانت له فى الأصل حقوق طبيعية مطلقة فى كل شىء وكان مطلق الحرية مالكًا لكل ما حوله ملكية مطلقة. ولكن طبيعته وغريزته الاجتماعية أجبرته على التعايش، فنزل عن بعض هذه الحقوق للاحتفاظ بسائرها. ويقول هوبز – أهم مؤسسى هذه النظرية – فى كتابه اللوايتان levation أو الأخطبوط – إن الإنسان بطبيعته ذئب لكل إنسان آخر!! (وبسبب هذه النظرية غير الأدبية طرد هوبز من الكنيسة، ثم غضب عليه الملك الذى أنفق هوبز جزءًا كبيرًا من كتابه فى التملق له!!) وانتهى أنصار هذه النظرية إلى القول بأن الحريات مطلقة فى الأصل للأفراد وتقيدت بالعقد الاجتماعى الذى يمثل الإرادة العامة، وأنه لا يجوز إضفاء أى قيد بعد ذلك على الحريات والملكية – باعتبارها أهم الحريات – إلا بالإرادة العامة. ولما كان من المتعذر جمع الناس لتعديل العقد الأصلى، فإنهم قد صمموا نظامًا نيابيًا، بأن يجتمع نواب منتخبون عن الشعب فى مجلس شعبى يتولى السلطة التشريعية، ويكون له دون سواه إصدار القوانين بمعناها الشكلى lois au sence formel لتقييد الحريات والملكية وغيرها من الحقوق الذاتية.

ورتبوا على ذلك نتائج جوهرية هامة – نراها فى مواضعها – هى أساس القانون الوضعى ومقدساته التى لا يقربها أحد..

وكلها تستند على أوهام وخيال..! فإنه لم يحدث أن عقد الناس عقداً من هذا القبيل ولا كان الإنسان فى يوم من الأيام مالكًا لكل شىء ولا مخلوقًا منفرداً ذا حقوق مطلقة.

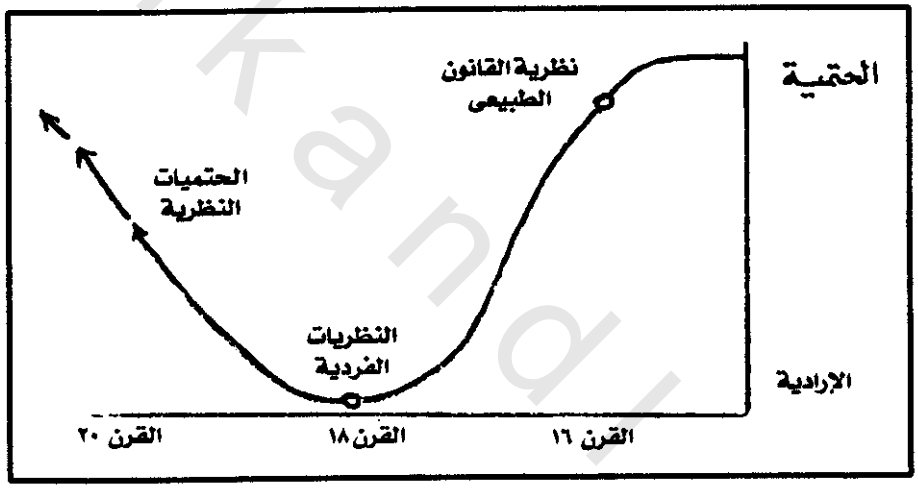
[٦١] ثم جاءت الثورة الفرنسية بعد ذلك عام ١٧٨٩م على أساس المبادئ الفردية السالفة التى أعلنها فلاسفة القرن الثامن عشر كهوبز ولوك وجان جاك روسو ومونتسكيو، واستوفى المد الإلحادى مداه فى هذه الثورة فأعلنت إلغاء الأديان. ثم قام نابليون بونابرت بتقنين مبادئ هذا النظام وإنشاء النظم الإدارية التى تتفق معها، وروجت حروبه وفتوحاته الواسعة لهذه المبادئ فى أوروبا كلها فقامت حركات شعبية للتحرر من استبداد الملوك وإنشاء نظم ديمقراطية حرة على نسق النظام الذى أعلنته الثورة الفرنسية وحقوق الإنسان الذى أصدرته سنة ١٧٨٩، وما لبث مد هذه الثورات أن امتد إلى الشرق فقامت فى تركيا جمعيات الاتحاد والترقى وتركيا الفتاة التى تأسس على نسقها جمعيات مشابهة فى البلاد الإسلامية الكبرى – فأرغموا السلطان عبدالحميد على النزول عن الحكم وأعلن الخليفة التالى محمد رشاد دستوراً ممتزجًا بالمبادئ الديمقراطية الحرة؛ ثم قامت ثورة ١٩١٩ فى مصر على أساس هذه المبادئ أيضًا وتفشى الوعى الديمقراطى الحر فى البلاد الإسلامية الأخرى كامتداد لهذا المد.

وبذلك سادت المبادئ الفردية – التى يقوم عليها نظام الديمقراطية الحر والنظام الرأسمالى – سياسيًا ودستوريًا وإداريًا وقانونيًا واجتماعيًا فى جميع أنحاء العالم فى القرن التاسع عشر. وتلونت الثقافة والفكر والتشريع والتنظيم بهذه المبادئ.

[٦٢] وفى منتصف القرن التاسع عشر أعلن كارل ماركس مبادئه الجديدة وأصدر «الإعلان الشيوعى» communist manifesto عام ١٨٤٨ دافعًا العمال جميعًا إلى الثورة لتحطيم قيودهم.

وكانت مبادئ كارل ماركس موضوعية مذهبية، بخلاف المبادئ الفردية التى انبنت عليها النظم الديمقراطية الحرة والرأسمالية وما يكملها من ثقافات ونظم قانونية وإدارية واقتصادية واجتماعية وغيرها، إذ أن أفكار ماركس كانت تخضع العالم لحتمية معينة – هى الحتمية الاقتصادية الداعية لحل الصراع الطبقى ومنع الاستغلال – ويؤكد ضرورة إنشاء نظام اجتماعى شامل ليوافق هذه الحتمية، وهو تفكير موضوعى مذهبى بحت.

وبذلك عاد نجم الحتمية إلى الظهور والتلألؤ بدلاً من نجم الإرادية، ولو أنها حتمية أشد إلحاداً وكفراً؛ لأنها تقوم على الأفكار المادية (بند ٦٦).



[شكل رقم ٥ – الاتجاه العام للنظم الإسلامية]

وقد أدى ذلك إلى ظهور أفكار موضوعية حديثة ربما لمقاومة الأفكار الشيوعية وكحرب مضادة لها؛ ولكنها – على أية حال – أدت إلى سيادة الأفكار الحتمية من جديد والتى تعتبر الآن سيدة الموقف فى القرن العشرين.

وأهم هذه الأفكار العصرية، والتى تعتبر – على التحقيق – سيدة الفكر الاجتماعى والقانونى الحديث هى نظرية النظام أو المنظمة أو النظامية théorie de l'inestitution الآتى شرحها.

نظرية النظامية أو المنظمة :

[٦٣] تعود هذه النظرية فى الأصل إلى تفكير العميد موريس هوريو (أستاذ القانون الدستورى الإدارى الفرنسى) الذى بناها فى الأصل على أساس من التفكير الدينى المستمد من النظرية الكنسية السالف ذكرها .

وهم يعرّفون المنظمة بأنها « فكرة منظمة idée organisée » .

وأساس هذه النظرية : أن الإنسان مخلوق هدّاف بطبيعته، فهو يحيا لأغراض يتفانى فى تحقيقها وتستولى عليه حتى يضحى فى سبيلها بكل شىء . . وهو يتميز بذلك عن سائر المخلوقات الأخرى بما له من التفكير والتدبير .

غير أن أهدافه تفوق حياته بعداً، وإمكانياته قوة . .

فهو يريد أهدافًا بعيدة المدى لمدة أطول من حياته، وتتطلب من الإمكانيات أكثر وأقوى مما يملك . .

ولذلك فهو يعمد إلى إحاطة أهدافه بسياج من التنظيم لغرض استدامتها وتدبير الإمكانيات اللازمة لذلك .

وهو فى البداية يتملك هذه الأغراض والقدرة على التصرف فيها، ولكن على مر الأيام فإن هذه الأغراض تملكه ويصير أسيراً للمنظمة التى أنشأها من أجلها .

وهذه الأهداف لا يعترف بها المجتمع إلا إذا كان مشروعة . وهى لا تكون مشروعة إلا إذا كانت تمثل – حسب تعبير بعضهم – أغراضًا معقولة raisonable يتقبلها العقل الرشيد طبقًا للفهم السليم للمبادئ التى أودعها الله عقول البشر، ومن هنا كان أحياؤهم لفكرة « القانون الطبيعى » التى أشرنا إليها من قبل ممتزجة بالتفكير الكنسى السابق ذكره . فهم يعرّفون القانون الطبيعى بأنه مجموعة المبادئ الرشيدة les principes raisonable التى أودعها الله فى عقول البشر وذلك على أساس أن الله سبحانه وتعالى هو خالق الطبيعة والمهيمن عليها .

[٦٤] ومن طبيعة المنظمة التى يعمد الإنسان إلى تأسيسها رعاية لأغراضه أنها تنشئ

كائنًا قانونيًّا être juridique له حياة داخلية ذات ثلاثة عناصر:

١ - **أعضاء متماسكون حول الهدف**: وهذا التماسك يجعل بينهم تضامنًا إيجابيًّا كما أنه يوجد بينهم «سرًّا داخليًّا» يحافظون عليه.

٢ - **ورياسة ترعى النظام**: وهذه الرياسة كالنواة فى الخلية الذرية، كلما كانت قوية كانت أقدر على اجتذاب أعضاء النظام وعلى الاحتفاظ بهم، فإذا ضعفت تناثروا كما تتناثر كويكبات الخلية الذرية إذا ضعفت نواتها.

ولذلك فهم يقررون أن النظم تتدرج فى قوتها حسب قوة الرياسة فيها، فليس أقواها أكبرها، بل أقواها هو ما تسيطر عليه رياسة قوية.

٣ - **وقواعد موضوعية**: فإن الحياة النظامية تتطلب تنظيمًا موضوعيًّا أى ينظر إلى الغرض الذى من أجله تأسس النظام، لا إلى ذوات الأفراد وأشخاصهم. ولذلك فإن التصرفات التى تصدرها أو تبرمها المنظمة يجب أن ينجو من عيب تجاوز السلطة excés de pouvoir ومن عيب التعسف detournement.

تدرج النظم:

[٦٥] وتخضع النظم لظاهرة التدرج hyrarchie des inestitutions فالأدنى منها يجب أن يكون فى حدود الأعلى.

ويقول رينار (أستاذ القانون العام الفرنسى) أن أسمى هذه النظم وأعلاها هو النظام الإلهى: فإن جميع الحقائق العلمية قد دلت على أن الكون من أعلاه إلى أدناه يسير على نظام دقيق. فإن الحقائق الفلكية تدل على ذلك، وكذلك الحقائق النباتية والبيولوجية والحيوانية والجغرافية وغيرها، وهذا النظام يدل حتمًا على وجود منظم وهو الله سبحانه وتعالى. وأما الإنسان فبسبب تمرده وعصيانه وعدم اتباعه للقانون الإلهى، فقد اختلت نظمه ومناهجه فى الحياة وتشعبت به الأسباب.

وبينوا أن النظام الإلهى قانونه هو قانون الإنسانية الذى يجب أن تتقيد به سائر النظم، وأهم نظمه حقوق الإنسان من الحرية والمساواة ونحو ذلك من مقومات الكرامة

الإنسانية والمبادئ العامة للقانون ، كما أنه يسير في إطار القدرة البشرية المعقولة فلا يجوز سن تشريع ينافي الغرائز – كتحريم الزواج أو الطلاق – أو يجاوز الطاقة، ومثل هذه التشريعات تصير إلى الإلغاء أو السقوط الواقعي وعدم احترام القضاء والناس لها.

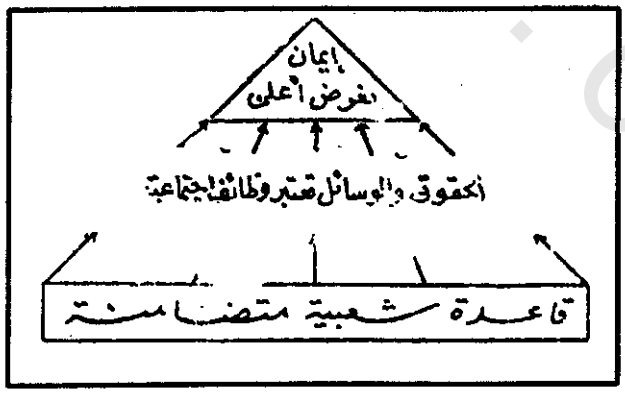
وكما قدمنا فإن قوة النظم تتوقف على قوة السلطة المهيمنة عليها. وبذلك فإن نظام الأسرة – مثلاً – هو أقوى النظم، ويفوق نظام العائلة الدولية مثلاً، أو النظام الإداري، ولذلك فإنه في التدرج، فإن النظام الأقوى يفوق النظام الأدنى علواً وترتيباً، وبحيث يكون مجال النظام الأعلى مصوناً ومحفوظاً من تعارض المجال الأدنى ومن تدخله وتعطيله. فلا يجوز للاعتبارات الإدارية أن تتطاول على حقوق الإنسان أو حقوق الأسرة أو نحو ذلك.

النظامية في الإسلام :

[٦٦] وهذه الأسس السابقة لا تعارض الحقائق الإسلامية وهي تفسر الأحكام والأوضاع الشرعية أصدق تفسير.

ولا شك أن الإسلام هو دين الفطرة الحسنة لقوله تعالى ﴿ **فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا** ﴾ [الروم : ٣٠] فكل ما يتفق مع حقيقة الأشياء وطبيعة الأمور. يوافق الإسلام وهذه نظرية تتفق – فيما نرى – مع حقيقة الأشياء وطبيعة الأمور والله أعلم.

وهذا التنظيم يؤدي إلى تشكيل الجماعة الإسلامية بالكيفية التي يوضحها الشكل المبين.



[شكل رقم ٦ – تشكيل الجماعة الإسلامية]

فإن هذه الجماعة يعلوها إيمان واحد – هو العقيدة أو الإيمان الذى يدين به المسلمون – وهو التوحيد كما جاء به رسول الله ﷺ.

ووحدة هذا الإيمان ودينونة جميع المسلمين له يجعل هذا الإيمان يهيمن على النظام الاجتماعى كله وعلى جميع الأوضاع التى توجد به، بحيث لا يتأتى أن ينشأ فيه وضع عام أو خاص مدنى وتجارى وإدارى أو اجتماعى أو اقتصادى أو غير ذلك، إلا فى إطار المذهبية العليا التى تسيطر على المجتمع، ويجعل لهذا الإيمان الوظائف الأربعة السابق ذكرها (بند ١٢) وهى إيجاد مشروعية عليا، وتضامن اجتماعى، وضمير عام وخاص، ودافع للعمل المتوافق مع المذهبية المذكورة.

وبذلك فكما هو ملحوظ من الشكل المذكور – فإن جميع الوسائل والأوضاع تكون فى إطار هذا الإيمان وفى حدوده. وكل هذه الوسائل والأوضاع تكون لإعلاء هذا الإيمان وفى سبيله.

ويؤدى ذلك – فى النهاية – **تضامن عام فى القاعدة الشعبية** أى الأمة. فإن وحدة الإيمان من شأنه أن يوجد «أمة» متماسكة متضامنة بسبب وحدة الإيمان ووحدة الأوضاع، فكلها تتكامل وتعمل لغرض واحد وبعقيدة واحدة.

[٦٧] وهذه الظاهرة النظامية متغلغلة فى التشكيل الاجتماعى الإسلامى إلى أبعد الحدود وأعمق الأغوار، وذلك بسبب هيمنة الأحكام الربانية على كل صغيرة وكبيرة فى الحياة الاجتماعية الإسلامية.

وفى أدق الصور نجد أن النبى ﷺ أمر أمته بأنه: «إذا كنتم ثلاثة فأمّروا عليكم أميراً منكم» (أخرجه ابن ماجه). ولما جاءه مالك بن الحويرث أمره هو وصحبه عند عودتهم أن يؤمهم أكبرهم (متفق عليه).

وكذلك نجد أن أوضاع الأسرة، أوضاع المعاملات والأسواق وكل مظاهر الحياة الإسلامية جليلها ودقيقها تهيمن عليها النظامية وتسودها.

ولفهم ذلك: نعرض دور المساجد فى الإسلام.

فإن الأحكام الشرعية تجعل من «أهل المسجد» تنظيمًا قانونيًّا يختص بإدارة المسجد والهيمنة على شئونه واحتياجاته وتدبيرها والتعاقد عليها – مما يتطلب وجود مال لذلك – وتيسيرها بكل طريقة.

وهذه المساجد – في الواقع – لا تقتصر رسالتها على الصلاة وإقامة شعائر العبادات فيها، ولكنها مركز الحياة الإسلامية من جميع الوجوه ووسيلة التضامن الاجتماعي فيها.

فهي تقوم بدور الإشعاع العلمي في الجماعة الإسلامية، وكانت الجوامع الكبرى جامعات حقيقية لدراسة العلوم الدينية والنظرية والعلمية والحرفية وكانت تقترن بالمستشفيات مما جعلها مراكز هامة لتعليم الطب وما يكمله من الكيمياء والفيزياء.

وفي المساجد يتحقق التضامن الاجتماعي بتآخي أهل الحي أو القرية وتعرفهم على ظروفهم الخاصة من فقر أو مرض أو حاجة ويقوم القادرون فيها بمساعدة العاجزين بما يحقق التضامن الاجتماعي ويجعله حقيقة واقعة.

والمساجد أيضًا تخرِّج القادة، وأهل الاختيار والحل والعقد في شئون المسجد وأهله، مما يمهد في النهاية – كما سنرى في موضعه – إلى تخريج أهل الاختيار للأمة كلها وأهل الشورى والبيعة.

كما أنها تعلم جمهور المصلين الطاعة والنظام وحسن الاقتداء في الحق، وتجعل كل مسجد في الواقع سرية مجهزة على تمام النظامية وتمام الائتمار للأحكام الربانية، يعرف فيهم الصالح المخلص الذي يعتمد عليه والمنافق المرتاب الذي لا يعتمد عليه وقت الشدة. فإذا دهم الأمة أمر – وكانت هذه المساجد على حقيقة رسالتها – فإنها تكون معبئة تعبئة نظامية كاملة، فلا ترتبك أمورها ولا تقع ضحية للكذابين، وإنما تنتظم صفوفها في ظل قادتها المختارين المجربين.

ولما كانت المساجد منتشرة في أرض الإسلام تتقسم أقاليمها كلها بحيث يوجد في كل حي أو قرية مسجد أو أكثر، فإن الحقيقة هي أن هذا النظام يغطي أرض البلاد

كلها بوحدات «جماهيرية» أو «سكنية» حقيقية لا كتلك الوحدات التى فشلت النظم الحديثة فى إيجادها.

وبذلك يتبين تمامًا أن المجتمع الإسلامى الحقيقى هو مجتمع نظامى من القمة إلى القاع.

كذلك الأسرة وعلاقاتها فإنها منظمة تنظيمًا دقيقًا تفصيليًا.

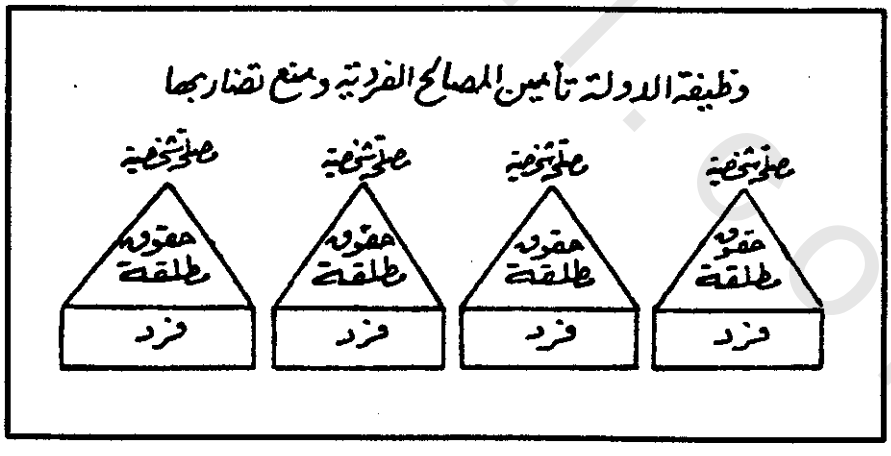
وعلاقات الجوار هى الأخرى منظمة بكل دقة.

وقس على ذلك مختلف العلاقات الاجتماعية الإسلامية؛ فهى كلها على أدق ما يكون من النظامية والترتيب.

التشكيل الاجتماعى فى ظل المذاهب الفردية :

[٦٨] وهذا التشكيل النظامى الذى توجده المذهبية يختلف تمام الاختلاف عن التشكيل الاجتماعى فى الجماعات الفردية، التى تأخذ بالنظام الديموقراطى الحر (الليبرالى) سياسيًا والنظام الرأسمالى اقتصاديًا.

فلتمام المقارنة وإيضاح الفرق، نبين أن المجتمع المذكور يتشكل حسب الشكل المبين بعد :



شكل رقم ٦ - [تشكيل الجماعات الفردية]

وطبقًا لهذا التشكيل يستقل كل فرد بحقوقه الذاتية الخاصة. بحيث تكون مجالاً داخليًا خاصًا به لا يتعداه إلى الغير. فكل فرد يمارس حقوقه وحرياته الخاصة ولا يتعداه إلا فى حدود القانون وبشرط عدم الإضرار بالغير.

وبذلك لا يوجد ذلك التضامن الاجتماعى العام الذى توجده المذهبية، والتى تجعل الأمة كلها تنسبك سبكًا واحدًا بسبب انبعاثها كلها بإيمان واحد وعقيدة شعبية عامة واحدة.

وهذا من شأنه أن يوجد الصراع بين الأفراد واشتداد عوامل الأنانية والاستئثار والمنافسة، وهى الأمور التى انتقدتها الشيوعية على الجماعات الديموقراطية الحرة.

وأما التضامن الاجتماعى الناشئ عن طبيعة الاجتماع، وعن تقسيم العمل (وهو الذى بنى عليه دوجى نظريته المعروفة فى التضامن الاجتماعى) فهو تضامن ناقص لا يمنع هذا الصراع ولا يخفيه.

وبذلك فإن هذا النظام يقسم أرض الحقل الاجتماعى - كما يقرر دوجى - بحيث يختص كل فرد بحقله لا يجاوزه إلى جاره، بعكس النظام الموضوعى المذهبى، فإنه ينظر إلى سماء المجتمع وإلى الغرض العام الذى تتغياه الجماعة كلها.

[٦٩] وهذا التخريج يؤدى إلى نتائج عظيمة الأهمية وخاصة فى إظهار الفروق بين الإسلام والنظامين الديموقراطى الحر والرأسمالى ويوضح تمام الوضوح أن الإسلام ليس نظامًا ديموقراطيًا حرًا بأى حال من الأحوال. ولا هو نظامًا رأسماليًا.

كما أنه تتضح الفروق بينه وبين الاشتراكية من نواحى عدة - نعرض لها فى مواضعها - وخاصة من حيث اختلاف المذهبية (الأيديولوجية) والوسائل فإن الإسلام لا يأخذ بالجماعية وإنما يعتمد على الكيان الفردى كما نوضحه.

* * *

٥ - قيام النظام الإسلامى على الحرية

* النظام الإسلامى هو نظام حر
* الحرية الإسلامية والحرية الديموقراطية
* الحرية الإسلامية لا تتوقف على عضوية
* الحرية الإسلامية موصوفة
شمول القيود الواردة على الحرية
والفرق بين المذهبية والنظام العام
* الحرية فى النظم المذهبية : اختلاف المذهبية
درجة الاعتماد على الكيان الفردى
درجة سمو الهدف

[٧٠] **بينا من قبل أن النظام الإسلامى هو نظام حر بلا فردية** (بند ٨) وأنه يعتمد على الكيان الفردى أكثر من اعتماده على الدولة.

والسبب الذى أدى إلى ذلك : هو أن الله سبحانه وتعالى لم يكن ليجعل قوة النظام الإسلامى متوقفة على قوة الدولة واستقامة أغراضها.

نعم إن قيام الدولة ضرورة أساسية فى المجتمع، وأنه لا تستقيم الأمور إلا بقيامها، إلا أنه قد يجيء وقت لا تكون ثمة دولة إسلامية، أو تضعف الدولة القائمة، أو تنحرف أو تتأسس جماعات إسلامية فى أطراف البلاد المعمورة بلا دولة ففى كل هذه الأحوال لم يكن الله سبحانه وتعالى ليجعل الإسلام رهينًا بالدولة، وإلا كان نظامًا سياسيًا محضًا يتوقف على رجال السياسة لا على أهل الإيمان.

(*) يرجع القارئ إلى التصنيف الأبجدى فى كل ما يهمه.

والإسلام كما هو معلوم ليس نظامًا سياسيًّا بحتًا، بل هو إيمان فى المقام الأول والإيمان أعز الحريات وأقدسها وأعلاها وأغلاها، ولذا كان النظام الإسلامى نظام حرية فى المقام الأول وقبل كل شىء.

[٧١] ومن المعلوم أن المحافظة على الحرية تدخل ضمن عناصر النظام الدستورى.

فإن الشعب والسلطة من عناصر جميع النظم الدستورية على أنواعها. وهنا بالنسبة للإسلام فقد وجدت الأمة قبل الدولة، ولذلك وُجد الإسلام منذ مولده نظامًا شعبيًّا فى صميمه وخصيصته الأولى. بينما الدولة – على أهميتها العظمى وضرورتها – ليست من لوازمه، فقد يوجد بدونها. ولما كانت الحرية هى قانون الشعب، لذلك فإن الإسلام هو نظام حر بطبيعته والحرية خصيصته التى لا غنى له عنها.

[٧٢] وأساس اتصاف الشريعة الإسلامية بالحرية، أنها خطاب مباشر للفرد وليس من خلال الدولة، لا يبرؤه من التزاماته أن يتمحل فى الدولة ويعتذر بتقصيرها كما أن هذا الخطاب للفرد والسلطة على قدم المساواة، بخلاف النظام الوضعى الذى يزود الدولة بامتيازات قوية، ولا يكاد الإسلام ينظر إلى الدولة إلا على أنها فرد قادر بما لها من أعوان ويتوفر لديها من مال، وأى فرد قادر بعزته وماله يكون مكلفًا تكليفًا مباشرًا بالمصلحة العامة لكون ذلك فرض كفاية إن لم يقم به إثم وأثم معه كل قادر قعد عن المبادرة إلى هذا الفرض الواجب.

وبذلك يجب أن تكون للفرد المسلم القدرة الكاملة على أن يستوفى هذا الفرض وأن يقوم به قيامًا كاملاً تامًّا. وحرام أن تقف السلطة فى وجه قيامه بأمر فرضه الله عليه، فيصير كالمحصر الممنوع عن أداء ما عليه من الفرض.

وبهذه الروح الشعبية المشبعة بالإيمان والحرية والإيجابية يجب أن نفهم النظام الإسلامى وندرك حقيقته.

الحرية الإسلامية والحرية الديمقراطية :

[٧٣] وتختلف الحرية الإسلامية عن الحرية فى النظم الديموقراطية الحرة (الليبرالية) والتى تتخذ شكل الرأسمالية اقتصاديًّا – من وجوه :

[٧٤] أولها : أن الحرية العامة الإسلامية لا تتوقف فى ممارستها على عضوية : سواء كانت هذه العضوية فى الدولة أو هيئة أو منشأة أو مؤسسة من أى نوع ينتمى الفرد إليه فيمارس حريته عن طريق عضويته بها وانتسابه إليها .

وهذه الظاهرة واضحة فى النظم الديموقراطية الحرة والشعبية بالنسبة للحريات العامة .

فالملحوظ فى هذه النظم أن الفرد لا يمارس أى حرية من حرياته العامة إلا كعضو فى هيئة من الهيئات، سواء كانت هذه الهيئة هى الدولة أو غيرها . فحقه فى الانتخاب يمارسه بصفته عضواً فى هيئة الناخبين وهى هيئة يحددها القانون وتحصرها الإدارة، وتكون مساهمته فيها بصفة عضوية كصوت من الأصوات التى كونت القرار العام بالانتخاب بالأغلبية، دون أن تظهر شخصيته فى هذا القرار . وكذا الحال بالنسبة لمساهمته فى المجلس النيابى إذا فاز فى الانتخاب أو فى المجلس المحلى أو فى أية لجنة أو جمعية أو مؤتمر أو غيره . . .

ولا يكاد يستثنى من ذلك إلا حقه فى التعيين فى الوظائف العامة، لأنه لا يساهم فى تكوين قرار التعيين بل هو مجرد حق فى التقدم والترشيح .

[٧٥] والحقيقة المؤسفة أن ممارسة الفرد لهذه الحريات العامة فى المجتمعات الحديثة التى تتشدق بالاعتزاز بالحرية إنما تخفى وراءها حقيقة استبدادية بشعة . . لأن الحقيقة أن السلطة التنفيذية تأسر السلطة التشريعية وتضعها تحت سلاحها منذ أن يقوم رئيس الحزب بالإعلان عن البرنامج الذى يسفر عن انتخابه وعن تشكيل مجلس يتولى السلطة التشريعية تكون أغلبيته ممن وقفوا إلى جانبه فى الانتخابات . .

وبدون ذلك لا تتأتى الحياة الدستورية ولا يتأتى التعاون بين السلطة التنفيذية والتشريعية، فإن رئيس الحزب يدخل المجلس وهو رئيس للوزراء ومعه وزراء من مؤيديه . . وسلطة تشريعية مؤيدة له، وحقيقة الحياة الحزبية بدورها تقوم على التحكم

والاستبداد؛ إذ لا يتاح التقدم فى الحزب إلا لمن حاز الرضا التام وأبدى كامل الخضوع، فينتج من ذلك أن تكون كل هذه المظاهرة الديموقراطية الضخمة هى تحكم فرد واحد أو قلة محدودة فى الشعب بأسره..

[٧٦] وأما فى الإسلام، فإن الفرد يستعمل الحقوق العامة عن سلطة وولاية مباشرة مما يمكن أن نسميه تمثيلاً لحق المجتمع يقوم به الفرد. ومن ذلك ما يملكه الفرد المسلم من دعوى الحسبة والتى يمثل بها الجماعة كلها، وواجبه فى رعاية الضعفاء واليتامى وأبناء السبيل ونحوهم، ومنه قول النبى ﷺ: «ذمة المسلمين واحدة، ويسعى بها أدناهم»، والذى جعله الفقهاء أساسًا لالتزام المسلمين كلهم بأمان المسلم ولو رقيقًا أو امرأة.

وقد عمد القانون الحديث أخيراً إلى تمكين الأفراد من وسائل مشابهة فى بعض الأمور. فأعطى للمساهم الفرد فى الشركة المساهمة الحق فى استعمال الدعوى المملوكة للشركة باسمه الخاص. ut Singuli للاعتراض على تعسف مجلس الإدارة وإثبات مسئوليته. كما اعترف للأفراد برفع الدعوى الشعبية Action populaire التى تشبه دعوى الحسبة ولكنه لم ينجح فى إقرارها، لأنها غريبة عن أصول النظم العصرية.

فإن كان القانون الحديث قد اتجه لذلك مع ما يقرره للسلطة العامة من حقوق واسعة، ومع كون الحرية العامة غير حقيقية، فإنه يكون من باب أولى فى شئون الجماعة الإسلامية، حيث يكون للمسلم أن يتولى أمور المسلمين بما يصلحها، أن يرعى المرافق العامة، وأن يراقب انتظامها واضطرادها، كما نراه فى موضعه عند الكلام فى النظام الإدارى.

فالمسلم ولى المسلمين ونائبهم وممثلهم جميعًا فى كل ما يتعلق بتطبيق الشريعة بما له من ولاية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ما استطاع لذلك سبيلاً، فله أن يفرق بين ذمى ومسلمة يحتجزها باسم الزواج، إن استطاع بيده وإلا رفع دعوى الحسبة

بذلك ولا يقال لـه لا مصلحة شخصية لك، بخلاف الدعوى فى النظم العصرية فإنه حيث لا مصلحة فلا دعوى pas d'enteret pas d'action. وللمسلم كذلك ولاية فى الدفاع عن الضعفاء وحمايتهم وإصلاح أمورهم كاليتامى والفقراء والمرضى والعجزة وسائر المحتاجين فهذا التمثيل كامل ويعطيه الصفة الكاملة فى التحدث باسم الجماعة كلها.

وهكذا، فإن استعمال الحقوق العامة واسع المدى فى النظام الإسلامى ولا يتوقف على الانتماء على عضوية تحبسه بقيود الاستبداد والتحكم، وينطلق فيها انطلاقًا تامًا عن ولاية عامة حقيقية لا تكاد تفترق عن ولاية السلطة الرسمية فى أمور كثيرة، على نحو ما نراه فى الكلام على النظام الإدارى.

ثانيها : أن الحريات موصوفة :

[٧٧] والفرق الثانى بين الحريات الإسلامية والحريات الديموقراطية الحرة، أن الحرية الإسلامية هى حرية موصوفة qualifié أى مضافة إلى المذهب، فلا يقال حرية العقيدة فقط، بل لابد أن يقال: «حرية العقيدة الإسلامية» بإضافة صفة «الإسلامية» إليها. وكذا فى الملكية - وهى من أهم الحريات - فيقال : «الملكية الإسلامية» تمييزًا لها عن غيرها.

وهذه الإضافة عامة فى جميع الأوضاع الإسلامية، فيقال كذلك: «المشروعية الإسلامية والعدالة الإسلامية» وكذلك فى مختلف النظم المذهبية هكذا..

وأما فى النظم الديموقراطية الحرة فلا تشترط هذه الإضافة، وذلك لأن هذا النظام محكوم gouvernée بالرأى السائد والأوضاع الراهنة والظروف الوضعية فى كل وقت، بعكس النظام المذهبى فهو - كما يقرر بيردو - نظام حاكم gouvernant يقيد الاتجاهات والأوضاع والظروف فى كل زمان ومكان.

فحرية العقيدة فى النظام الديموقراطى الحر هى حرية طليقة من الوصف، بمعنى أن المواطن فى ذلك النظام يستطيع أن يكون ملحدًا أو رافضًا أو مؤمنًا

بأى دين وثنى أو سماوى ولا حرج، فهى حرية طليقة فى ذلك النظام. كما يستطيع أن يكون ملكيًا أو جمهوريًا أو اشتراكيًا.

وكذا حرية الرأى فى ذلك النظام طليقة أيضًا، فهو يستطيع أن يعبر عن عقيدته الدينية أو السياسية أيما كانت وكيف يشاء فى حدود القانون ولا حرج.

وأما الحرية الإسلامية فهى حرية موصوفة بالإسلام حتمًا. فالمسلم لا يستطيع إلا أن يكون مسلمًا سواء بينه وبين نفسه – وإلا كان منافقًا إذا أظهر غير ما أبطن – أو فى مواجهة الناس وإلا كان مرتدًا. ولكل من المنافق والمرتد أوضاع خاصة أدنى من المؤمن المخلص.

[٧٨] وهذا الفارق الجوهرى بين الحريتين الإسلامية والديموقراطية يختلف عن كون الحرية مطلقة أو مقيدة.

فمعنى الحرية المطلقة: هى الحرية التى لا يقيدها القانون كحرية العقيدة، بحيث يكون لصاحبها أن يفعل بها ما يشاء. وأما الحرية المقيدة فهى التى وردت عليها قيود من القوانين والنظم.

والأصل فى حريات النظام الديموقراطى الحر أنها مطلقة ما لم يقيدها القانون أو يؤدى استعمالها إلى الإضرار بالغير، فهى حريات مطلقة فى حدود القانون وعدم الإضرار بالغير.

وهذه الحريات بعضها لا يقبل التقييد أصلاً وهى الحريات التى تعتبر من صميم حقوق الإنسان وتعتمد على الكيان الداخلى فى نفس الإنسان وهى ما يتعلق بالعقيدة والعقل والعاطفة والكرامة ونحو ذلك من الأمور الداخلية فى ذات الإنسان وفى داخليته.

وبعضها يقبل التقييد ولكن بالقانون وتحت الإشراف المباشر للسلطة القضائية، وهى من حقوق الإنسان أيضًا لكونها من الأمور اللصيقة بالإنسان والحاشية المحيطة بذاته وشخصيته، وذلك كأسرته ومسكنه وأقاربه اللاصقين وملكيته وذمته المالية

وحريته الشخصية – أى عدم القبض عليه وعدم حبسه ونحو ذلك مما يتطلب إجراءات جنائية. فهذه كلها لا يجوز تقييدها بلائحة إدارية مثلاً أو بما هو دون القانون، ولا يجوز لرجال الإدارة التعرض لها، وإنما يتعرض لها رجال القضاء ويسبغ عليهم القانون صفة الضبطية القضائية من رجال الإدارة وغيرهم.

وبعضها يقبل القيود النظامية باللوائح، وهى الأوضاع الاجتماعية العامة البعيدة عن الطابع الشخصى كمركزه كمرخص له بالاحتراف بحرفة أو مهنة أو عمل، كالتجار والمستوردين والمرخصين والقائمين بالمحال العامة والخطرة والمقلقة والمحامين والأطباء العامين أو الموظفين العموميين ومن يشغلون مراكز عامة تقبل التنظيم اللائحى للوائح الضبط الإدارى ولوائح الإدارة العامة ونحوها.

أما فى النظام الإسلامى فإن جميع الحريات تعتصم جميعًا بقيود الشريعة الإسلامية على قدم المساواة لا فرق فى ذلك بين الحريات الداخلية كحرية العقيدة ونحوها، أو الحريات اللاصقة بالإنسان أو الحريات التنظيمية العامة، ولا تفترق أداة عن أداة فى ذلك؛ لأن كل ما يخالف الشريعة ردٌّ وكل ما يطابقها يدرك بأى أداة.

والشريعة الإسلامية تتناول الحريات الداخلية – كالعقيدة – لأن الشريعة الإسلامية تعنى بالبناء الداخلى للفرد، فكما قدمنا هى تنظر للمسلمين كالبنيان يشد بعضه بعضًا، أو كالبنيان المرصوص. وبذلك فالوحدة الضعيفة تؤثر فى البناء كله وتهدده.

ثالثًا : مدى شمول القيود الواردة على الحرية فى كل من النظامين الديمقراطى والإسلامى:

[٧٩] وبسبب أن الأصل فى الحريات والحقوق فى النظام الديموقراطى الحر أنها مطلقة، فإن القيود التى ترد عليها تعتبر غير أصيلة فتفسر تفسيراً ضيقًا وتطبق بقدرها.

وأما فى النظام الإسلامى – وأى نظام مذهبى آخر – فإن الأصل أن جميع الحريات والحقوق تتقيد بالمذهبية العامة، كقيد عام على جميع الأوضاع التى توجد فى ظل ذلك النظام. ولذلك تفسر الحريات فيه بالتفسير المطابق للمذهبية.

وهذا يعطينا الفرق بين المذهبية ideologie والنظام العام l'ordre public.

المذهبية والنظام العامة :

[٨٠] فالمذهبية l'ideologie هى الإيمان العام بفكرة عليا موحدة بحيث تعتبر عقيدة شعبية عامة لدى أعضاء الجماعة.

والانعكاس المباشر للمذهبية هو التضامن العام كما قدمنا، والروح الشعبية الإيجابية الدافعة.

ومن شأن المذهبية أن تجعل قيداً عامًّا على كل ما يخالفها فهى تعطى مظهراً نظاميًّا وذلك بأن يتشكل المجتمع كله فى الشكل الهرمى السابق عرضه (انظر الشكل رقم ٥) فتعلو الفكرة العليا الموحدة، وتتقيد جميع الأوضاع الاجتماعية بهذه الفكرة وتتوجه لخدمتها وتتكون القاعدة الشعبية المتضامنة والمتقيدة بطبيعتها بهذا الإيمان.

كما تتميز المذهبية كذلك بأنها تكون – فى ذاتها – غرضًا نهائيًّا لا ينتمى إلى غيره ولا ينبع عن أمر وراءه.

ولا يسمح النظام المذهبى بتعدد القيم المتساوية فيه، بل تكون المذهبية فوق سائر القيم، هى فقط دون غيرها.. فلا تكون ثمة إلا مذهبية واحدة فوق سائر القيم، وبحيث يصل التمسك بها إلى حد التضحية بالحياة فى سبيلها.

ولا يؤدى ذلك أن تكون المذهبية طريقة Systeme أو منهجًا عامًّا للحياة mode de vivre وأن تؤدى إلى إنشاء وحدة حقيقية فى النظام القانونى، فلا تسمح بإيجاد نظام إدارى وآخر مدنى وآخر تجارى منفصل عنه ، أو – فى داخل النظام الواحد – إلى إيجاد نظم Norme متعددة كنظام العقود ونظام الملكية ونظام المسئولية فى داخل النظام المدنى مثلاً. بل تتصل كلها وتتجانس وتتكامل فى غرض عام وغاية واحدة على ما نبينه فى موضعه.

[٨١] **النظام العام**: Order public: هو فكرة أو اعتبار يقوم فى ذهن المشرع الوضعى – بالمعنى الواسع – يؤدى إلى أن يعتبر حكم أنه من الأحكام الآمرة لا يجوز الاتفاق على ما يخالفه.

والنظام العام محدد بنطاقه، فلا يطبق خارج النص أو العرف أو القضاء الذى قرره. وهو من ظواهر النظام الفردى – الليبرالى الحر والرأسمالى – لأن ذلك هو نظام متقطع بطبيعته، يقوم فيه كل نظام قانونى Norme مستقلاً بأهدافه ودواعيه، فالقانون المدنى مستقل عن القانون التجارى فى كل شىء. وليست قواعد الالتزامات المدنية هى القواعد العامة فى المسائل التجارية التى لا نص فيها لاستقلال القانون التجارى عن القانون المدنى. وكذلك فإن القانون التجارى مستقل تمامًا عن القواعد التاديبية. وهكذا كما نبين فى موضعه.

وبذلك فإن النظام العام يتخصص من قانون لقانون فما يعتبر من النظام العام فى القانون المدنى قد تسمح به الاتفاقيات التجارية لقيامه على أساس المضاربة (قصد الربح). بل يتخصص النظام العام داخل الفرع الواحد فما يجوز فى عقد العارية قد لا يجوز فى عقد تقرير حق الانتفاع العينى رغم تطابقهما فلا يجوز الاتفاق على التتبع فى الأول أو على عدم التتبع فى الثانى وهكذا.

[٨٢] وقد حكمت المحكمة العليا (الدستورية) فى مصر بأن الشريعة الإسلامية من النظام العام فى أحكام عديدة، منها رفضها الدفع بعدم دستورية النص الذى يقرر الحبس عند دفع النفقة (حكمها فى القضية رقم ١ لسنة ٥ بتاريخ ٢٩ / ٦ / ١٩٧٤) وهو – على أية حال – تقدير للشريعة كقيد عام لا تجوز مخالفته فى مختلف الأمور وكان الأصح أن تعتبرها مذهبية اعتباراً لنص المادة (٢) من الدستور كما يجىء فى موضعه.

الحرية فى النظم المذهبية :

[٨٣] تتفق الحرية فى مختلف النظم المذهبية – شكلاً – فى أنها حرية مذهبية موصوفة، مما يرتب فى حقها النتائج السابق ذكرها وهذا من شأنه أن يجعل الحرية الإسلامية والحرية الاشتراكية متقاربتان شكلاً ويجعلهما تختلفان عن الحرية فى الديمقراطية الحرة (والرأسمالية) فيها.

[٨٤] ولكن الحرية الإسلامية والحرية الاشتراكية تختلفان اختلافًا ظاهرًا من وجهات أخرى:

أولاً - نوع المذهبية :

فإن المذهبية الاشتراكية تصدر عن حتمية تختلف عن تلك التى تصدر عنها المذهبية الإسلامية.

فالأولى تصدر عن حتمية اقتصادية تتطلب منع الاستغلال ومنع الصراع الطبقى، والثانية تصدر عن حقيقة التوحيد ومقتضياته على الوجه الذى بيناه.

وقد ضربنا لذلك أمثلة من الملكية، ومن الزنا (بند ٣٥ و٣٦) فقلنا إن كلا منهما يختلف تمامًا فى كل من النظامين مما يؤدى إلى أن حرمة الملكية الخاصة تكون ممنوعة تمامًا أو إلى حد شبه تمام فى النظم الاشتراكية المتطرفة (الشيوعية) وإلى قدر كبير فى النظم الاشتراكية يختلف من نظام لآخر - بينما هى واسعة فى الإسلام ولكن بشرط استعمالها كوظيفة اجتماعية للصالح العام.

وكذا فإن اختلاف مضمون المذهبية جعل النظام الشيوعى يتساهل فى الزنا بعكس الإسلام الذى يشدد فيه أشد التشدد.

وهكذا، فبسبب هذا الاختلاف لا تتطابق الحرية فى النظامين مما يؤدى إلى أن تبيح الشيوعية أمورًا يحظرها الإسلام، ويبيح الإسلام أمورًا تحظرها الشيوعية، أو توجب الشيوعية أمورًا لا يوجبها أو يمنعها الإسلام، بينما يوجب الإسلام أمورًا لا توجبها تلك النظم.

وكذلك الحال بالنسبة لدرجات النظم الاشتراكية، كل فى حدها.

ثانيًا - درجة الاعتماد على الكيان الفردى :

[٨٥] فإن النظام الشيوعى هو نظام جماعى Systeme collectivitiste يعتمد على السلطات العامة والجمعيات التعاونية ونحو ذلك. وأما النظام الإسلامى فهو يعتمد على الكيان الفردى كما بينا فى موضعه (بند ٧٠).

والأصل أن تطلق كلمة «الجماعية» على الشيوعية لأنها تقرر أن الفرد المنفرد – الذى زعمته نظرية العقد الاجتماعى (بند ٦٠) لا وجود له. وأن الإنسان وليد المجتمع، وأن المجتمع هو الذى أولاه وجوده وكيانه فهو يدين له بكل مقوماته وحياته، وبذلك تستحق الجماعة كل ما للإنسان ويفقد كيانه الفردى فى سبيلها فقدانًا تامًّا بحيث يذوب فيها بكليته.

وهذا التأصيل قد أدى إلى نظرة جماعية من جهتين:

إحداها: من جهة ذوبان الفرد فى الجماعة وتلاشيه فيها، فهو مسيَّر بها منتهٍ فى أهدافها، وهذا من مواضع النقد التى وجهت إلى هذا النظام، وهو أنه يحيل الجماعة إلى قطعان. وقد يكون هذا النقد مبالغًا فيه، إلا أنه – كما يقول دو فرجيه عالم القانون الدستورى الفرنسى المعاصر – هناك فرق بين نظامية الإنسان ونظامية الحشرات والقطعان، لأن للإنسان نفسية وعقلية خلافًا للمخلوقات الحية الأخرى.

ومن شأن ذلك – على أية حال – التضييق فى الحريات إلى درجة إلغاء استعمال الإنسان لفهمه الخاص فى كثير من الأحوال إذ يعتبر المغالون من مطبقى هذا النظام أن عدم الطاعة العمياء للقيادات خيانة وطنية! وقد تُسمع الاعتراضات وأدلة النقد الذاتى ولكن ذلك ليس مأمونًا فى جميع الأحوال.

كما أن الواقع أن هذه المنظمة الكبرى الشاملة – وهى الحزب الحاكم – تتبعه الدولة.. وتدور سائر المنظمات والمؤسسات العامة فى فلكها ولا يمكن أن يتولى أى شأن من شئونها إلا من يقيمه الحزب الحاكم فى موضعه.

فهذا النظام لا يجعل للفرد إلا حرية المباراة فى إظهار الولاء والإخلاص والتفانى، وهى حرية مفروضة لا سبيل إلى حرية التحلل أو التخفف منها!! ولا مكان إطلاقًا لمن يشك فى إخلاصه ولو كانت الظروف توجب التساؤل.

وثانيها: من ناحية المسائل: فإن الجماعية تعتمد على وسائل عامة كالدولة والمؤسسات العامة والجمعيات التعاونية ونحو ذلك. ولا تعتمد على الكيان الفردى، لما رأيناه من أنها تؤدى إلى ذوبان الفرد فى المجموع.

ثالثًا – درجة سمو الهدف :

[٨٦] فبسبب أن الاقتصاد هو هدف وسيط كما قدمنا، وأنه ليس آخر مراحل السمو فى الأهداف البشرية، فإنه بطبيعته أدنى من الحرية.

وبذلك فإن القول بأن ضرورة حماية الاقتصاد أعلى من ضرورة حماية الحرية، يؤدى إلى تضحية الحرية – عند اللزوم – حماية للاقتصاد.

وقد بينا فى الكلام على تدرج الأهداف والنظم (بند ٦٥) مكانة الأهداف المختلفة من الهدف المثالى الأعلى الجامع الذى يهدى إليه الإيمان، وأن الهدف الاقتصادى هو هدف أنانى يجعل الدولة أنانية، فإن للجماعات نفسية كالأفراد تصاب هى الأخرى بالأنانية والجشع.

وقد أكثر المفكرون الليبراليون من هذا النقد، واستشهدوا بحمامات الدم المتتالية التى دخلها السوفييت فى أيام مراهقته المذهبية. وهو فيما نرى نقد وجيه يتمشى مع ما قدمنا من أصول.

[٨٧] وهكذا يتبين أن الحرية قوام أساسى للنظام الإسلامى.

وإنه فى ذلك تختلف الحرية فى النظام الإسلامى عنها فى النظم وفى درجة قيام كل نظام عليها.

فبينما نجد أن النظام الإسلامى حر بطبيعته ونشأته، نجد أن النظام الليبرالى لا يقوم على الحرية الحقيقية فى الأمور العامة، فهو يطلق الحريات – ربما أكثر مما يجب كما سنرى – فى الأمور الخاصة وبشكل أدى إلى الاستغلال والانحلال ويقيدها ويخنقها فى الأمور العامة.

وكذلك نجد أن النظام الشيوعى يكاد يضحى بالحرية العامة والخاصة فى سبيل الجماعية التى تهيمن عليها قلة مستبدة تتحكم فى الجميع.

وسنعود إلى التعرض للحرية فى الكلام على عناصر النظام الدستورى الإسلامى إذ أنها – فى الواقع – قانون الشعب ونظامه.

ثانيا : الدَّولةُ وشكلُها في الإسلام

٦ - أساس الدولة والنظام فى الإسلام

* النظريات المختلفة فى أساس الدولة
* النظريات الحتمية
* النظريات الإرادية
* النظريات الواقعية

أساس الدولة والنظام فى الإسلام : حقيقة الإسلام الحتمى
حقيقة الأساس الإرادى (فى تأسيس الدولة . فى عقدى الإسلام والذمة . فى المبايعة)

* آثار الحتمية والإرادية فى الحياة الإسلامية

النظريات المختلفة فى أساس الدولة والنظام :

[٨٨] - منشأ التفكير فى أساس الدولة والنظام : هو التساؤل عن السبب الذى يجعل إنسانًا يخضع لإنسان آخر - هذا باسم محكوم أو رعية وذاك باسم حاكم أو راع - وعن السبب الذى يجعل نظامًا معينًا يسرى على الناس جبراً عنهم؟.

وقد تنوعت الآراء فى ذلك، وتعددت النظريات، إلا أنها - فى النهاية - تنقسم إلى الأقسام الآتية :

١ - نظريات حتمية ٢ - ونظريات إرادية ٣ - ونظريات واقعية

(*) يراجع التصنيف الأبجدى فى كل ما يهم القارئ.

obeikandl.com

[٨٩] النظريات الحتمية :

وتسمى أيضًا بالميتافيزيقية، وهى التى تقوم على القول بوجود قوة جبرية عليا تسيِّر البشر وتجبرهم على سن قوانينهم وفقًا لقوانيها (انظر قبله بند ٥٥) وأهم نظرياتها : النظم الدينية السماوية وخاصة الإسلام والمسيحية . ونظرية القانون الطبيعى، وفى العصر الحديث نادى بها كلسن Kelsen صاحب مدرسة فيينا النورماتيفية، وقد اقتبس فيها كثيرًا من الأفكار المسيحية السابق ذكرها (بند ٥٦) إذ قرر أن هناك قوانين سماها « قوانين الروح » وهى القوانين الإلهية وقوانينًا سماها « قوانين الجسد » وهى بمثابة الجسد الذى لا تتحقق له الحياة إلا إذا حلته روح القوانين الأولى، وهى قوانين التنفيذ والإجراءات والوسائل التى تلزم لتحقيق النوع الأول .

وكذلك من النظريات الحتمية نظرية دوجى فى التضامن الاجتماعى والتى يقيمها على أساس أن ضرورة تقسيم العمل فى المجتمع أدت إلى التخصص، ولا يستطيع المتخصص أن يتفرغ لما تخصص له – كالطبيب والمعلم ونحوهما – إلا إذا قام سائر أعضاء المجتمع – كل فى تخصصه – بتوفير حاجاته له .

الناس للناس من بدو وحاضرة بعض لبعض وإن لم يشعروا خدم

فهو لا يستطيع أن يكون زارعًا صانعًا بناء فى الوقت نفسه كما كان الناس فى العصور القديمة والوسطى، وبسبب هذه الضرورة ووفقًا لها تأسست الجماعات، وقامت النظم وتصدر القوانين ولا تكون القوانين مشروعة عنده إلا إذا استهدفت هذا التضامن الاجتماعى وحققته .

وأخيرًا « نظرية المنظمة » السابق ذكرها والتى تجعل حتمية ميل الإنسان لاتخاذ الأهداف البعيدة المدى، أساسًا لقيام النظم ومسوغًا للقواعد التشريعية .

وهكذا فإن هذه الأصول والنظريات تسند شرعية سلطة الدولة وشرعية القواعد التشريعية إلى هذه الحتميات العليا والقوى المجبرة وتبرر السبب الذى يجعل الناس يخضعون للنظم والقوانين . وبناء على ذلك، فهم يخضعون للحكام وللنظم والقوانين

التى يصدرونها بسبب أنها تنفيذ لهذه الحتميات وتحقيق لها.

النظريات الإرادية :

[٩٠] وهى كلها مشتقة من الأصول الفردية التى قامت عليها النظم الديموقراطية الحرة (الليبرالية) والتى يسمى شكلها الاقتصادى بالرأسمالية. وهى تنكر وجود الحتميات العليا السابقة، وتجعل الدولة والنظام وليداً للإرادة البشرية الراهنة حسبما تبدو فى كل زمان ومكان. ومن أهم التخريجات التى قامت عليها هذه النظرية: القول بوجود عقد اجتماعى، التى قال بها هوبز وجان جاك روسو ومن تبعهما، والتى انبنى عليها نظام إسناد السلطة التشريعية إلى ممثلين منتخبين عن الشعب وإيلاء هذه السلطة حق إصدار القوانين.

ولا يمكن القول بأن هذه الإرادة طليقة من القهر والجبر، وأن الاختيار يكون خالياً منهما، فإن أنصار هذه النظرية يؤمنون بأن الغريزة أو الفطرة الاجتماعية للإنسان وتعذُّر الحياة الانفرادية عليه هما اللذين اضطراه إلى إنشاء المجتمع والنظام، وبذلك فإن حتمية الاجتماع هى التى وجهت الإرادة الإنسانية إلى إنشاء الدولة والجماعة، وأن أنصار هذه النظرية يقررون أن القوانين تتكيف بالبيئة وضغط الظروف وهى حتمية أخرى تسيطر على أقوالهم.

ولكن **الفارق الجوهرى** بين النظريات الحتمية والنظريات الإرادية، هو أن الأولى تقول إن الحتميات **هى التى تنشئ النظم**، وإن إرادة المشرع الوقتى أو الوضعى تكون تنفيذية وكاشفة فقط لتلك النظم التى أنشأتها الحتميات.

وأما النظريات الإرادية فهى تقول إن **إرادة الإنسان هى المنشئة للنظم**، وأن المشرع الوضعى يكون له حد ذاتى (كما يعبرون) فى التشريع كيف يشاء. نعم إنه يتعرض لضغط القوى المحيطة به – كغريزة التجمع وكظروف البيئة – ولكنه يتعرض لها كمناسبات Anticidents لصدور ما يضعه بإرادته من قوانين وما ينشؤه من نظم، فذلك لا يمنع من أن القوة المنشئة عندهم هى قوة الإرادة البشرية البصيرة بما يحيط بها من دوافع تقدرها بما تراه وتنزلها بما تريد.

كما أن أنصار الإرادية الوضعية يرون أن الحتميات هي ظروف وقتية متطورة. بينما يقرر انصار النظريات الحتمية، أن هذه الحتمية دائمة ثابتة.

فإن الله سبحانه وتعالى أنشأ أحكام الدين وأوجب الاعتقاد فيه على الناس بصورة دائمة، ولا يكون بملكهم أن يخالفوا حكمه بل يصدعون له.

[٩١] وبذلك فإن هذا الفارق يسفر عن نتيجة غاية الأهمية: فإنه إن قلنا إن النظام حتمي، فإن القواعد التشريعية والأوضاع التي تنشأ خلافًا لتلك الحتمية تكون باطلة فالقواعد التشريعية التي تصدر في دولة إسلامية مثلاً وتكون مخالفة للدين تكون باطلة لقوله ﷺ: «من جاء في أمرنا هذا بما ليس منه فهو رد» وكذا في جماعة تؤمن بالحتمية الاشتراكية فإن ما يصدر فيها من قواعد تشريعية تخالف تلك الحتمية – كان يكون النظام مؤديًا إلى الاستغلال أو الصراع الطبقي – يكون باطلاً. وإن قلنا إن إرادة الإنسان هي التي تنشئ النظام وأن دور المشرع هو دور إنشائي، وأنه يملك التشريع كيف يشاء غير متقيد بما يحيطه من الظروف وقت التشريع، فإن ذلك التفكير يكون إراديًا، وتكون القوانين التي تصدرها السلطة التشريعية معصومة من الطعن فيها بالبطلان – مع جواز الدفع بعدم دستوريتها فقط طبقًا لأوضاع خاصة.

فحرية المشرع أو تقيده وثبات الأسباب الدافعة للتشريع أو وقتيتها هما الفصل بين المدرستين. وتختلف أحكام بطلان القواعد التشريعية والنظم تبعًا لذلك.

النظريات الواقعية

[٩٢] وهناك فريق من المفكرين لم يشغل نفسه بالبحث عن الحتميات والدوافع الداعية لاتخاذ النظم وسن التشريعات والخضوع لها، ولكنه يقرر أن هذه الدنيا تقوم على القوة والواقع.. فمن غلب سبق!

وأن الدنيا تسير سيرًا عفويًا على أساس قهر الإنسان للإنسان. فمن ملك كان له أن يقهر من تغلب عليه، ومن كتبت عليه الغلبة كان عليه الطاعة لأنه لا يملك غيرها.

ويقرر دوجى – أشهر من قال بهذه النظرية – أن السلطة كالهراوة أو كالعصا الغليظة (النبوت) الذى كان يمسكه رجل الكهوف الأولى على من معه.. يقتل بها من يعارضه. ثم على مر الأيام تطور هذا (النبوت) وصار مناط القوة الاجتماعية والنفوذ هو القدرة على تخويف الناس بآيات الطبيعة وإرهابهم والزعم بأنه يملك سرها وتسليطها بالسحر أو بالمعجزات (فهو ملحد لسوء الحظ) أو بالسلطة الأبوية وهكذا تطور سر النفوذ من الهراوة والسلاح المادى، إلى السلاح الروحى، ثم تطور هذا السلاح فى العصر الحديث إلى المال فصار أصحاب النفوذ من الناس يجذبون الأنصار بالمال... وصار المال هو سر السلطة وإكسير المشروعية والشرعية... ثم تطور إلى الكثرة العددية (والكوادر) فصار أصحاب الأطماع يجيِّشون العدد، من الجهال وأبناء الطبقة الدنيا ويمتطونهم إلى مدارج التحكم والاستبداد الاجتماعى. وأخيراً... صارت المسألة تعتمد على القوة العسكرية، فصار هؤلاء الطامعون يستعملون من تحت يدهم من جند وسلاح استأمنتهم الدولة عليه فيغدرون بها. وصار كثيرون من حكام هذا العصر من طبقة قواد العسكر الذين يقهرون الناس على طاعتهم بالقوة المادية ويدعون أنهم معبرين عن إرادة الشعب.

ومن قبل اضطر الفقه الإسلامى إلى الاعتراف بما سماه «إمارة الاستيلاء» لأنه أمر واقع لابد من أن تنحسم الظروف بالخضوع له.

[٩٣] وقد أخرج بعض المفكرين القانونيين (أوتومايز وكاريه دمالبرج) أساس الدولة بناء على هذا التفكير الواقعى بنظرية سميت باسم التحديد الذاتى للدولة L'autolimitation de L'élat. وهى من أهم النظريات المعترف بها فى القانون.

وهم يقررون أن للدولة – إذا قامت – مطلق الحرية فى اتخاذ النظام الذى تراه بدون إلزام سابق عليها ولا حتمية تجبرها على اتخاذ نظام دون آخر، وهذا التحديد الذاتى من إطلاقاتها وحقها المطلق المستند إلى سيادتها. ولكنها متى قامت فعلاً بتحديد نظامها وإصدار التشريعات والنظم، التزمت بما حددته وأصدرته، ومن هنا تقوم عندهم المشروعية التى تستند إليها شرعية النظم والتشريعات.

وهذا التفكير إرادى وبعيد عن الحتميات بأنواعها، ومنكر للالتزام الدينى من أساسه، ويتمشى مع الأساس الإرادى والأساس الواقعى.

لأن الأساس الواقعى – كالأساس الإرادى – يسمح بأن تكون السلطة القائمة صاحب حق ذاتى فى التشريع، وذلك حسبما يعتقده المستولى على نظام الحكم بقوته، فإن كان يعتقد الحتمية ألزم نفسه نظامها، وإن كان صادراً من عند نفسه وإرادته ابتدع للناس ما يرتأيه.

[٩٤] وقد تمشى البعض – مثل أوستن austin – مع هذا التفكير الواقعى متخذاً نظرية شكلية محضة فى أساس النظام والقوانين، وهى أيضًا من أهم النظريات السائدة فى مجال التفكير القانونى الديموقراطى الحر.

ومقتضى قول أصحاب هذه النظرية أن أساس الالتزام بالقانون هو شكله. وأن « خاتمه الرسمى » الذى يحمله وطابع الدولة عليه هو الذى يقهر الناس على اتباعه!

لا نبحث وراء ذلك عن عدالة ولا دواعى ولا حِكَم، وإنما النص ملزم لأنه نص يحمل الطابع الرسمى. وليس للقانون المكتوب عندهم مصدراً وراء ذلك، إلا أن يكون عرفًا أو قضاء مستقرًّا.

[٩٥] والنظريات الواقعية غير أدبية لأنها تؤدى إلى إسباغ الشرعية على الاغتصاب العام. نعم إننا نعترف بالتصرفات الصادرة فى الوضع الواقعى فى وقته للضرورة – فالشريعة الإسلامية تصحح تصرفات الخوارج والبغاة – ولكن ليس معنى ذلك أن يؤول أمر الناس إلى اغتصاب إخلاصهم عنوة ورغم عقائدهم ... متى كان المغتصب كافرًا أو زنديقًا.

وكذلك فإنها تتجاهل كل القيم سواء كانت حتمية أو إرادية، وتجعل لكل متمكن أن يغدر بالمجتمع ولو كان طامعًا مستأثراً لأنانيته. ولذلك فقد نحا علماء الوقت على دوجى باللائمة وسموه بالفوضوى ذى الكرسى (يعنى كرسى الأستاذية بالجامعة التى كان بها) anarchiste de la chaise ولم يرض أحد عن منزعه هذا.

والواقع أن الإنسان لابد أن يسير فى هدى من القيم.. وأن يعتبر الظلم دائمًا ظلمًا ولو فرض بالغصب والقوة. ولا يمكن أن نقول إن الظلم قد صار عدلاً بالقوة وإن الباطل قد صار حقًا، لأن الظالم المغتصب قد استطاع فرضه على الناس. وإلا صار الناس خاضعين لقانون الغابة وتحكمت فيهم شريعة الذئاب.

ولكنى على يقين من أن دوجى قد ظُلم فيما أسندوه إليه من الفوضوية، فإنما قصد دوجى من ذلك ما يقصده كل عاقل، وهو أن الواقع سيد الموقف دائمًا.. فكما قلت فنحن كذلك نعترف فى الشريعة الإسلامية بولاية الاستيلاء وبتصرفات البغاة والخوارج، ولابد مما ليس منه بد، وأما مشروعية التصرف وقيمته عنده فهو منوط بموافقته للتضامن الاجتماعى على الوجه الذى بيناه.. وهو منزع صادق نبيل بلاشك وإن الشريعة تقوم كذلك على التضامن. فمن يقول: بهذا التفكير السليم لا يعزى إليه تبرير الفوضى، وإنما هو يعرض حكم التسليم للضرورة الواقعة حسب ما يشهده من ظلم الناس.

وما زال دوجى الرائد الأول للفكر القانونى فى العالم كله، وما زالت الأيام تكشف عن اعتناق الناس لآرائه بعد أن مات منذ زمن طويل، فآخر عهدى به أنه كان عميدًا لمدرسة الحقوق بالقاهرة فى حوالى عام ١٩٣٠ ميلادية. وما زال كتابه «مطول القانون الدستورى» هو عماد التفكير فى أصول القانون.

ولا شك أن الحتميات – أيا كانت – أدبية. وأن الإرادية أدبية أيضًا؛ لأنها تعلى الإرادة الجماعية العامة وتحترمها.. لولا أنها تسمح بالاستسلام للأمراض الاجتماعية وتسلم قيادها – فى الواقع – لغشاشين مصطنعين لإرادة الشعب.. ولكن ينبوع الفكرة فى ذاتها أدبى ولو أنه يؤدى إلى الأخطاء! بخلاف هذه الواقعية التى تحتقر القيم وكرامة الإنسان وتنصر الباطل على الحق.

أساس الدولة والنظام فى الإسلام :

[٩٦] مما تقدم يتبين أن أساس الدولة والنظام فى الإسلام هو أساس حتمى فى المقام

الأول. وقد بينا فيما سبق – من قبل – قيام النظام الإسلامى على الحتميات التى يقوم عليها الإيمان الإسلامى.

غير أن أساس الدولة والنظام فى الإسلام هو كذلك أساس إرادى، ولكن دور الإرادة هنا هو دور الدخول والالتزام فقط وليس دور الإنشاء كما فى النظام الفردى. بمعنى أن النظام الإسلامى يقتضى أن يقبل الإنسان بإرادته الخضوع له، فإذا قبل ذلك خضع للحتمية الإسلامية خضوعًا كاملاً، ودخل فى دهليز من الالتزام الذى لا تصرف – تقريبًا – لإرادته فيه.

وبذلك نبين أن حقيقة أساس الدولة والنظام فى الإسلام تقوم على وجهين :

الوجه الأول : حقيقة الأساس الحتمى للدولة والنظام فى الإسلام.

الوجه الثانى: حقيقة الأساس الإرادى فى ذلك.

حقيقة الأساس الحتمى للدولة والنظام فى الإسلام :

[٩٧] وبناء على ما تقدم فإن الشريعة الإسلامية إنما تُعتبَر خطابًا من الله تعالى للناس، وأن كونها خطاب الله تعالى – وهو الملك المتصرف فى العباد – هو الأساس الذى يجعلها ملزمة للناس، ويسبغ الشرعية Legitim ty على ما تخاطب به.

ولا يكون لأى سلطة من سند ولا قيمة إلا إذا خاطبت بخطاب الله سبحانه وتعالى لأنه يصح إذا كانت هذه السلطة تخاطب الناس من عندها، فإنهم كذلك يردون عليها خطابه من عندها، فيفتح ذلك باب الجدل والتمرد ويقلبون كلام السلطة عليه!

وفى ذلك قال الإمام الغزالى فى المستصفى :

« والحاكم (أى الله سبحانه وتعالى) هو المخاطِب (بكسر الطاء) فإن الحكم (أى الحكم الشرعى أو القاعدة التشريعية) خطاب. ولا يشترط فى وجود صورة الحكم إلا هذا القدر (أى يكفى لاعتبار الحكم خطابًا صادرًا من الله أن يثبت صدوره من الله – بصحة السند – وفى أى صورة كان). أما استحقاق النفوذ (قوة النفاذ) فلا

تكون إلا لمن له الخلق والأمر (سبحانه وتعالى) فإنما النافذ حكم المالك (الله) على مملوكه (عبده) ولا مالك إلا الخالق (لأنه بالخلق يستحق كامل كيان المخلوق فهو من صنعته وإيجاده) فلا حكم ولا أمر إلا لله (سبحانه وتعالى) وأما النبى ﷺ، والسلطان (على رعيته) والسيد (على من فى ذمته وولايته) والأب (على أولاده) والزوج (على زوجاته) فإذا أمر وأوجبوا (ألزموا) لم يجب شيء بإيجابهم بل بإيجاب الله تعالى وطاعتهم (فهذا هو أساس الدولة والنظام فى الإسلام وهو أن ما يصدره هؤلاء من أوامر إنما هى تبليغ لحكم الله تعالى وعلى مقتضى أحكامه) ولولا ذلك (لولا أن خطابهم بإيجاب من الله تعالى) لكان لكل مخلوق أوجب على غيره شيئًا كان للموجب عليه (بفتح الجيم) أن يقلب عليه الإيجاب، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر».

وهذا المعنى متفق عليه بين علماء الكلام والعقائد ولا يكاد يخلو منه مرجع، فكلهم متفقون على أن الحكم خطاب الله، وأن ذلك هو أساس الالتزام به.

[٩٨] فهذا الأصل المقرر فى أصول الدين والشريعة يقتضى أمرين أساسيين:

أولهما: أن خطاب السلطان وأى صاحب ولاية فى الجماعة الإسلامية هو تنفيذ وكشف لخطاب الله تعالى وفى إطاره وفى حدوده وليس لأحد منهم أن يجيء بشيء من عنده خاصة أى بالإضافة إليه وبابتكاره، وذلك باعتبار المصادر الذى ذكرناها فى موضعها فإن لم يكن ثمة نص أو إجماع جرى الخطاب بالاجتهاد كالقياس والمصالح ولا يسد لذلك باب فما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها، ولأن لله سبحانه وتعالى فى كل نازلة حكمًا، ولكن ينبغى لنا الاجتهاد لكشفه ولا ينبغى أن يقال: ليس فى الشريعة فى ذلك حكمًا، بل يجب كشف ذلك الحكم كان بالإباحة أو الحظر أو الوجوب أو الكراهة أو الندب.

ويترتب على ذلك أن التشريع عندنا محفوظ والمشرع الوقتى مقيد بأن يكون تنظيمه فى إطار الشريعة الإسلامية، وهو قيد مرن يسمح بمماشاة التطورات دون

مخالفة لأصول الشريعة كما سنرى، وكذلك فإن رئيس الدولة الإسلامية (الإمام) مقيد عندنا فى ولايته، فلا يملك إلا ما هو نظر (مصلحة) للرعية، وهذه قاعدة أساسية نصت عليها المجلة العدلية وتداولتها كتب الأصول كالأشباه والنظائر لابن نجيم والسيوطى. وبذلك فإن فكرة «أعمال السيادة» أو «أعمال الحكم» ليست ملحوظة على الإطلاق فى الإسلام. وقد وجدت أن القاضى شريح حكم على الجيش الإسلامى بالجلاء من مدينة، احترامًا لشرط الصلح بأن لايحتلها، رافضًا دفاعه بأن الضرورة الحربية اقتضت ذلك. كما حكم غيره على القائد قتيبة بن مسلم بعدم التمون من مدينة فتحت صلحًا بشرط التمون منها. وهذه الرقابة القضائية لا يسمح بها القانون الحديث لأن التدابير العسكرية من أعمال السيادة ولا يجوز للقضاء أن يعقب عليها.

وكذلك فإن مجال السلطة التقديرية pouvoir descrétionnaire مقيد فى الإسلام وذلك للأسباب السالف ذكرها فإن ولاية السلطة العامة مقيدة فى النظام الإسلامى بشكل لا يجعل مجال التقدير منفسحًا فى الإسلام بالشكل الذى عليه فى النظم الوضعية.

ثانيهما: أن ما يجيء لزيم هذا الخطاب الربانى – بمصادره النقلية والعقلية السابق ذكرها – يكون الصحة، وما يجيء مجانبًا ومخالفًا للأوامر والنواهى الملزمة بالنصوص والإجماع فهو باطل لا يعتد به ولا يلحقه التصحيح، وذلك على تفصيل فى المذاهب، وذلك يفسر ما بيناه من أن التوحيد هو معيار العدل والصحة على ما تقدم (بند ٤).

حقيقة الأساس الإرادى فى النظام الإسلامى :

[٩٩] – ومع أن النظام الإسلام موضوعى أو حتمى على الوجه المتقدم، والسلطات فيه مقيدة الولاية بالحكم الشرعى على الوجه الذى بيناه وتحت جزاء البطلان، إلا أن الشريعة الإسلامية – فى الوقت نفسه – وبسبب أنها نظام حر صميم فى الحرية على الوجه الذى قدمناه (بند ٧٠) تقوم على جعل الإرادة الحرة شرط

للالتزام، فيكون هذا الإفصاح الإرادى تصرف شرطى acte condition كما يقولون بالمصطلح الحديث أى شرط للدخول فى مجال الالتزام بالشريعة التزامًا لا مفك منه.

ويشبه ذلك – مثلاً – الالتزام بنظام الوظيفة العامة بالتعيين فإن من شروط صحته أن يتقدم الفرد بطلب للتعيين أو يقبله، فإن صدر القرار التزم الفرد النظام الوظيفى التزامًا كاملاً.

وكذلك فإن الالتزام بأحكام الإسلام يتطلب أولاً الرضا بالإسلام إذ لا إكراه فى الدين، فإن أسلم التزم أحكامه حتى أنه يقتل إذا ارتد عنه.

فكذلك فإن الالتزام التعاقدى عندنا أشبه أن يكون دخولاً فى نظام قانونى (أى تصرفًا شرطيًا).

وهذا الارتباط الشديد بالحرية الإرادية هو الذى جعل النظام الإسلامى يشتبه عند الكثيرين بالمبادئ الديمقراطية (الليبرالية) وهو الذى يجعل للإسلام علوًا يسمو به على سائر النظم، لأنه – كما نلاحظ دائمًا – يجمع محاسن النظم ويتوسط بينها فيفوقها.

ويبدو هذا الاشتراط الإرادى فى الإسلام فى المواضع الآتية :

أولاً : فى تأسيس الدولة الإسلامية ذاتها.

ثانيًا : فى عقد الإسلام والذمة.

ثالثًا : فى المبايعة على إقامة الإمام (رئيس الدولة).

تأسيس الدولة الإسلامية باتفاق :

[١٠٠] فإنه من الثابت أنه لما أذن الله تعالى لنبيه ﷺ فى الهجرة إلى المدينة، بايع النبى ﷺ أهل المدينة بالعقبة على الهجرة إليهم، وهى بيعة تتضمن العناصر النظامية الأساسية اللازمة لإقامة الحكم وكميثاق اجتماعى للنظام المزمع إقامته.

فقد روى عبادة بن الصامت رضى الله عنه – وهو أحد النقباء ليلة العقبة وشهد بدراً – أن النبى ﷺ قال ليلة العقبة وحوله عصابة من أصحابه:

«بايعونى على ألا تشركوا بالله شيئًا ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم ولا تعصوا فى معروف» قال عبادة ابن الصامت: فبايعناه على ذلك.

وليس هذا الميثاق عقداً اجتماعيًّا بالمفهوم الفردى، فإنه لا يتقاسم الحقوق الطبيعية المزعومة، ولكنه يضع نظاماً مذهبيًّا موضوعيًّا بمعنى الكلمة.

[١٠١] فإنه بتحليل هذا الميثاق الذى يعتبر الوثيقة الدستورية الأولى والحقيقية لإنشاء الدولة الإسلامية نجده يتضمن العناصر الأساسية اللازمة لإقامة النظام.

١ – فهو ينص على المذهبية العليا بقوله: «أن لا تشركوا بالله شيئًا» فإن التوحيد هو أساس النظام الإسلامى كما قدمنا، وتقوم العدالة على التوحيد فى هذا النظام، فهو بذلك قد أرسى النظام كله على أساسه السليم.

٢ – ونص على الحقوق الأساسية للإنسان، وهى عصمة المال والعرض والدم، بقوله: «ولا تسرقوا» فهذا باب عصمة المال من الخيانة، وبقوله: «ولا تزنوا» وهذا أيضًا باب عصمة العرض من العدوان، وبقوله «ولا تقتلوا أولادكم» أى أولاد المسلمين كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ أى أموال المسلمين وهذا باب عصمة الدم. وعلى مدار هذه العناصر الثلاثة الأساسية – عصمة المال والعرض والدم – تقوم حقوق الإنسان فى الإسلام – كما يتضح فى موضعه – ونظم المعاملات والجنايات والأحكام.

وأضاف إلى هذه الحماية السابغة للكيان الفردى عنصر الأمن والثقة والاستقرار بقوله: «ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم» أى وأنتم تنظرون. بأن يتواضعوا على إفشاء الزور والكذب وحمايته والشهادة له، وبذلك يعم الكذب والغش وتنهدم أسس الثقة والاستقرار فى المجتمع مما يهدد الاقتصار وسائر أنواع النشاط الاجتماعى.

٣ – عنصر السلطة والطاعة النظامية اللازمة لسير النظام وذلك بقوله ﷺ : «ولا تعصوا في معروف».

وبذلك فقد جمع فأوعى، وأسس هذا الميثاق المختصر عناصر المذهبية وحقوق الشعب والسلطة، بما يصلح به قيام نظام متكامل.

عقد الإسلام وعقد الذمة :

[١٠٢] ويبدو العنصر الإرادى فى النظام الإسلامى فى أن المسلم بايع على الإسلام عند دخوله فيه واعتناقه له، وقد بايع الصحابة النبى ﷺ على الإسلام أحيانًا فردًا فردًا، وأحيانًا كان يجيئه وافد قومه فيخبره أن قومه يرغبون فى الإسلام فيبايع الوفد عنهم. وقد كثرت الوفود فى العام التاسع من الهجرة حتى سمى عام الوفود. وكان أحيانًا يبايع القوم على أمر خاص، يخصه لهم بالذكر عند البيعة لحكمة من الحكم، وهو من عموم أحكام الإسلام، ولكنه متى بايعهم عليه خاصة فقد قيل: صار من أركان الإسلام بالنسبة لهم، ولم يثبت لنا ذلك فى فروع أحكام الردة. وقد ورد أن جرير بن عبدالله البجلى بايع النبى ﷺ على النصح للناس. كما ورد أن وفد بنى عبد قيس أخذ النبى ﷺ البيعة على أداء الخمس، لأنهم أهل حرب وثغور فذكر أداء الخمس فى بيعتهم خاصة.

والجارى الآن أن الإسلام بعد النبى ﷺ يكون بالنطق بالشهادة. ولا فرق، فإن الشهادة عقد بين الإنسان والله، وذلك كالقاعدة المضطردة فى سائر العقود كما يجىء. ولا يكون نقض عقد الإسلام إلا بموقف صريح يدل على الردة وهى لا تفترض ولا تستنتج ضمنًا.

عقد الذمة :

[١٠٣] وكذا الإذن لغير المسلم بالإقامة فى دار الإسلام على دينه إقامة دائمة، يكون بعقد هو عقد الذمة.

وقد قيل فى تفسير قوله تعالى: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ البقرة – هى فى أهل

الذمة لا يكرهون على عقدها. فإن الإمام قد يعقد صلحًا مع قوم على أن يصيروا ذمة. وإذا غلب قومًا فإنه تكون له الخيرة فهم كأسرى، ومن أبواب الخيرة أن يعرض عليهم الذمة فإن قبلوها فبها، وإلا نفذ فيهم ما يختاره فيهم.

وبذلك فإن الانضمام إلى دار الإسلام – كمسلم أو رعية مقيم على حريته – لا يكون إلا بالتعاقد، وهو ما يسفر عن أحكام هامة نعرضها فى موضعها.

ولا يكون نقض هذا العقد من الذمى إلا بإرادته، فيجب أن يكون صريحًا لأسباب محددة فى الفقه ولا يكون للظن والشك كما فى الهدنة.

البيعة :

[١٠٤] وتبدو هذه الخصيصة الإرادية بصفة خاصة فى بيعة الإمام. وهو عقد بين مسلم – عن نفسه أو عمن ينوب عنه – وبين من يصلح شرعًا للإمامة على أن يتولاها طبقًا للأحكام الشرعية.

ويجوز أن تجرى البيعة للاستفتاء فى نازلة خاصة (مثل الاستفتاء العام) كما فى بيعة الرضوان، إذ طلبها النبى ﷺ قبل ملاقاة قريش يوم قدم ﷺ يريد العمرة. وكانت البيعة على ألا يفروا، أو على الموت كما ورد فى بعض روايات صحيح البخارى.

وتتبين الصفة الإرادية الواضحة للبيعة التى تفرق بينها وبين انتخاب من يتولى الحكم (كحزب الأغلبية) فى الدول الديموقراطية الحرة الحديثة من فروق أهمها أن البيعة تتم بإيجاب وقبول شخصى بين طرفين يعرف أحدهما الآخر، بخلاف الانتخاب فيكون بصوت مجهل Anonyme ضمن هيئة الناخبين، بل يفسده ما ينم عن شخصية صاحبه وهذا الموقف الشخصى يحمِّل المبايع – بلا أدنى شك – التزامات البيعة بصفة شخصية مباشرة ولا يجوز له نقضها إلا لموجب يسوغ العزل بإجراءاته وقيوده الشرعية التى نراها فى موضعها. بعكس الانتخاب الذى لا يترتب عليه التزامات شخصية يتحملها المنتخب (بكسر الخاء).

كما أن البيعة تتم على منهج واضح هو منهج الإسلام الذى لا يملك الإمام خروجًا عليه وبذلك لا تتعرض العلاقة بين الأمة والإمام للهزات التى تتعرض لها العلاقة بين الشعب والسلطة فى الدول الحديثة، والتى يمتد الخلاف بسببها، لعدم وضوح المنهج السياسى فى هذه الدول على الوجه الذى عليه فى الإسلام. فيكون الأثر الإرادى الذى تقوم عليه العلاقة بين الإمام والأمة فى الإسلام كامل الوضوح لا تنال منه النوازل والأيام مما يبين لنا عمق دور الإرادة فى الإسلام، عمقًا يرتكز على النظامية والمذهبية والحتمية ولا يخل بها.

آثار الحتمية والإرادية فى الحياة الإسلامية :

[١٠٥] وهذا المزيج للتوافق بين الحتمية والإرهابية عميق الأثر فى أحكام النظام الإسلامى ومن أهم هذه الآثار :

(أ) تقيد السلطة العامة بالأحكام الشرعية.

(ب) الالتزام الشخصى بالولاء للبيعة.

(جـ) قيام النظام الإسلامى على التفويض.

(د) ضيق مجال الاشتراطات فى العقود.

[١٠٦] تقيد السلطة العامة: ونتيجة لتقيد النظام الإسلامى كله بالأحكام التى يقررها الإيمان، فإن السلطة العامة، وكذلك الأفراد – يتقيدون بهذه الأحكام. فنجد أن السلطة العامة مقيدة بطبيعتها فى الإسلام، ومجال الإطلاقات شديد الضيق – فالنظام الإسلامى لا يعرف ما يسمى بأعمال السيادة acts de souveraignte أو أعمال الحكم acets de gouvernement وهى مجال التدابير العليا – السياسية والمتعلقة بالأمن الداخلى والخارجى – والتى لا رقابة على الدولة فيها . كما أن مجال السلطة التقديرية Pouvoir descritionnaire فى الإسلام فى غير أمور التعزير – شديد الضيق، لأن السلطة العامة مقيدة بما فيه مصلحة الرعية، فإن تقرر لها – فى موضع من المواضع – حق الاختيار، فإن ذلك يكون معناه؛ أى اختيار الأكثر نظراً ومصلحة للرعية.

[١٠٧] **الالتزام الشخصى بالولاء:** فإن المسلم يلتزم، شخصيًّا بالولاء لان فى عنقه بيعة للإمام (رئيس الدولة الإسلامية) لا يستطيع شخصيًّا ان يتحلل منها أو أن ينقضها. وقد روى أن شيخًا من الأعراب جاء إلى المدينة فبايع النبى ﷺ، ثم أراد أن يقيله النبى ﷺ من هذه البيعة، فلم يقبل. ويكون على المبايعة التزام شخصى بالنصح والنصرة وسائر التزامات البيعة بخلاف النظام الوضعى فهو لا يجعل هذه الرابطة بين الفرد ورئيس الدولة.

[١٠٨] **قيام الإسلام على التفويض** : يقوم النظام الإسلامى بسبب الرابطة بين الإمام وأفراد الشعب على نظام التفويض فالشعب يفوض الإمام فى الحكم، والإمام بدوره يفوض من يعينهم بالولايات التى يعهد بها إليهم. وهذا النظام له أثر بعيد فى الأحكام.

[١٠٩] **ضيق مجال الاشتراطات** : وذلك بسبب ما بيناه من شمول قيد المذهبية – خلافًا للنظام العام – حتى تغدو الاتفاقات كأنها تصرف يدخل الفرد، فى نطاق الشريعة ولا يملك الفرد – إذا دخل فى مجالها – إلا أن ينصاع لأحكامها.

ولذلك فإن مجال الاشتراط التعاقدى شديد الضيق فى جميع المذاهب – بما فيها الحنابلة خلافًا لمن قال باتساع هذا المجال عندهم ولا يعتبر العقد شريعة المتعاقدين بذلك فى الشريعة الإسلامية إلا لمطابقته للشريعة ولشدة التقيد بالشريعة وأحكامها فى كل الأمور تقريبًا مما لا يجوز الاتفاق على مخالفته.

* * *

٧ - شكل الدولة فى النظم المقارنة

* الدولة البسيطة والدولة المركبة.

النظام الإسلامى من النوع البسيط.

* الدولة المركزية واللامركزية.

النظام الإسلامى ذو طبيعة مركزية مرنة.

* النظام الرياسى والنظام البرلمانى.

النظام الإسلامى وهذان النظامان.

* النظام الملكى والنظام الجمهورى.

النظام الإسلامى وهذان النظامان.

[١١٠] نشأت الدولة الإسلامية فى عهد النبى ﷺ فى صورة فطرية لا يكاد الإنسان يحس لها شكلاً.

واستمرت كذلك فى عهد عزها وعنفوانها - فى عهدى خليفتيه أبى بكر وعمر - بدون أى تعقيد أو تركيب أو صياغة متعمدة، ومع ذلك أنتجت فى ذلك العهد ما لا قبل لأى دولة أخرى أن تنتجه.

وكانت هذه الدولة عبارة عن جماعة شديدة الإيمان تحيط بإمام قدوة - هو جمرة عقيدتها - فى مسجد بسيط مبنى من اللبن وعريش النخل .. وكل فرد يختص بكل شيء. ومن ندب لأمر وجد نفسه تحت هيمنة هؤلاء الأفراد الذين يعنون بأى أمر وبكل شيء.

(*) يراجع التصنيف الأبجدى فى كل ما يهم القارئ.

ثم توسعت هذه الدولة وتحولت إلى السيادة العالمية وتعددت فيها التركيبات والأشكال والأوضاع . . وتحولت من المنظر الفطرى البسيط إلى المنظر المعقد المركب المعتاد فى النظم العامة .

فما هو حقيقة شكل الدولة الإسلامية ؟

الدولة البسيطة والدولة المركبة :

[١١١] أول ما نصادفه فى أشكال الدول : شكل الدولة التعاهدية confederal وشكل الدولة الفيديرالية Federal والدولة البسيطة أو الموحدة .

والدولة التعاهدية تتألف من جملة دول كاملة السيادة تجعل بينها « حكومة مركزية » ذات اختصاصات مشتركة يتفقون عليها ولكن لا يكون لقراراتها نفاذاً مباشراً فى تلك الدول إلا بعد اعتمادها من الدولة العضوة وبواسطة سلطاتها . ولذلك فهذه الهيئة ليست « حكومة » بالمعنى المفهوم، بل هى أشبه بجامعة بين هذه الدولة أو برابطة أو تحالف أو نحو ذلك من الأوضاع التى تنشؤها المعاهدات الدولية .

فإذا قويت هذه الرابطة بين هذه الدويلات، تنازلت كل منها عن جزء من سيادتها لصالح هذه الحكومة المركزية وأصبحت دويلات ناقصة السيادة، فتختص الحكومة المركزية ببعض الأمور بصفة نهائية وتكون قراراتها ذات نفاذ مباشر فى أقاليم هذه الدويلات وتختص الحكومة الولائية بأمور أخرى بصفة نهائية ببعض الأمور وتكون قراراتها ذات نفاذ مباشر فى إقليمها . وبناء على تقسيم السلطة على هذا الوجه division of powers لا يكون للحكومة المركزية أن تتدخل فى أمر من اختصاصات الولايات، ولا يكون للولايات أن تتدخل فى أمر من اختصاص الحكومة المركزية .

فإذا قويت العلاقة بين هذا التركيب تحولت الدولة إلى دولة موحدة تسودها سيادة عليا واحدة، وتحولت الدويلات إلى أقسام لامركزية decentral isee أو مركزية حسب الأحوال .

[١١٢] والواضح أن النظام الإسلامى هو من النوع البسيط؛ لأن للإمام (رئيس الدولة الإسلامية) أن يصدر الأوامر الملزمة النافذة فى جميع أنحاء الدولة، وأن يعين فيها الأمراء والولاة والقضاة ومن يشاء من العاملين. كما سنرى فى النظام الإدارى. وقد استمر الحال على ذلك فى عهد النبى ﷺ وأصحابه من الخلفاء الراشدين ومعاوية، ثم طوال الدولة الأموية – غير الأندلس لاستقلالها – ثم ردحا طويلا فى الدولة العباسية حتى كثر الخروج على الإمامة والاستقلال عنها بقيام دولة مستقلة تمام الاستقلال عنها.

وليس العمل اللاحق بعد عهد التشريع حجة ولا مصدراً للنظم الإسلامية، بل هو اجتهاد يتقيد بالنص ويجوز نسخه على أية حال، فما وافقه كان وأخذ به، وما لم يوافقه لم يكن ولم يعتبر.

فمن المقرر أننا لا نعتبر مصدراً للنظم الإسلامية – كما هو الحال فى سائر العلوم الشرعية – إلا نصًّا فى الكتاب أو السنة، سواء كان قولاً أو فعلاً أو إقراراً، ثم عمل الصحابى – عند من يعتمده (ولست من أنصار هذا الرأى بل إن عمل الصحابى عندى كأى اجتهاد) – متى لم يكن معارضًا للنص أو الإجماع، ثم الاجتهاد بعد ذلك حسب الأصول الشرعية.

الدولة المركزية واللامركزية :

[١١٣] وصفة الدولة – كمركزية أو لامركزية – يتعلق بتركيبها الإدارى – وليس بتركيبها الدولى أو الدستورى كخصيصتها السابقة.

ويتوقف هذا العنصر على مدى تركيز السلطات فى الحكومة المركزية أو الاستقلال المحلى بها، فكلما زادت ظاهرة توزيع السلطات على الهيئات المحلية كانت درجة اللامركزية أكبر فى الدولة.

غير أن المعيار الفاصل بين الفيدرالية السابق ذكرها واللامركزية : هو أن تخضع السلطات المحلية لسيادة الحكومة المركزية، وذلك بأن تمارس السلطة المركزية على

السلطات المحلية ما يسمى بالوصاية الإدارية tutel administratif بأن ترفع قرارات الهيئات المحلية إلى السلطة المركزية للتصديق عليها والغالب أنه لا يكون لها إلا أن توافق عليها كما هي أو ترفضها كما هي وتعيدها للهيئات المحلية لتعيد النظر فيها، ولا تملك الحكومة المركزية تعديلها في أغلب النظم.

وبذلك لا يكون في الدولة الواحدة سوى سيادة عليا واحدة، ولو كانت السلطات المحلية تتمتع بمظاهر الحكومة المحلية كأن يكون لها مجلس تشريعي ومجلس تنفيذي محلي ونحوه أو حتى كالتمثيل الخارجي كما في بعض الدساتير المعاصرة.

وبذلك كان نظام الدولة الإسلامية ذا طبيعة مركزية في أمورها، ولو أن الأئمة كانوا يتركون بعض الأمور أحيانًا للولاة بلا مراجعة، وذلك لعدم أهميتها أو لثقتهم. ولكن مرونة المركزية وعدم المركزية هنا لا تعتبر «لامركزية» بالمعنى الحديث لعدم وجود وصاية إدارية ونظام ثابت لما يعرض أو لا يعرض، وإنما كان مرده لمرونة التفويض الذي يتضمن – خلافًا للتوكيل – ترك التقدير لمن يفوضه. كما نذكره في موضعه في النظام الإداري.

الدولة الديموقراطية والشيوعية :

[١١٤] بينا فيما سبق أن النظام الإسلامي يختلف كل الاختلاف عن كل من النظامين الديمقراطي والشيوعي، وذلك من الناحية الموضوعية.

وكذا من الناحية الشكلية يختلف النظامان المذكوران عن النظام الإسلامي اختلافًا كبيرًا، بحيث يتعذر استعارة بعض النظم الديموقراطية أو الشيوعية وإدخالها على الإسلام.

وهذه في الواقع من أهم مشكلات العصر.

فإن الجهود مبذولة والبحوث دائرة في تطوير النظام الإسلامي بتطعيمه بوسائل ديموقراطية أو اشتراكية أو شيوعية.

ويتشوف الكثيرون إلى إقحام الانتخاب العام والمجالس الشعبية ذات السلطة التشريعية في الإسلام بدلاً من نظام البيعة والشورى، ودافعوا عن ذلك كثيرًا.

ونظراً لأهمية هذا البحث، فإننا نفرد له الموضوعين التاليين (بند ١١٨ وبند ١٣٠ وما بعدهما).

النظام الرياسى والنظام البرلمانى:

[١١٥] من الدول – كالولايات المتحدة الأمريكية – ما يتخذ ما يسمى بالنظام الرياسى، وفيه يكون رئيس الدولة هو رئيس الحكومة ويتولى مهام مجلس الوزراء وبذلك يتحمل المسئولية والرجوع عليه بها. ومن الممكن فى هذا النظام أن تتوجه المسئولية إلى أحد الوزراء، فيستقيل وحده دون اشتراط استقالة الحكومة كلها.

من الدول – كبريطانيا – ما يتخذ ما يسمى بالنظام البرلمانى وفى هذا النظام يتولى رئيس الدولة – الملك أو غيره – ولا يحكم. ولا يجوز لرئيس الدولة فى هذا النظام أن يتدخل فى أعمال الحكم ولذلك لا يجوز الرجوع عليه بالمسئولية، وكانت هذه المسألة هى عقدة الأزمات الدستورية فى مصر أيام الملك فؤاد والملك فاروق، اللذين كانا يصران على التدخل فى الحكم بكل وسيلة.

ويقوم هذا النظام على أن تجرى الانتخابات العامة لاختيار الحكومة من الحزب الفائز فى الانتخابات، وتتشكل الحكومة من أعضاء هذا الحزب برياسة رئيسه الذى يتولى رياسة الوزارة ويختار الوزراء من رجال حزبه، إلا إذا اتفق على وضع ائتلافى. وفى المجلس التشريعى – البرلمان – يوجه الأعضاء الأسئلة للوزراء فإذا عجزوا عن الإجابة المرضية وجهوا إليهم استجواباً فى ذلك، والاستجواب اتهام يسفر عن طرح الثقة. فإذا أسفر ذلك عن سحب الثقة لم يكن معدى من تشكيل الوزارة، وإلا استمرت فى الحكم إلى أن يأتى وقت تفقد الأغلبية – بسبب تسرب الأحزاب الوسط وبعض المؤيدين إلى المعارضة – فتسقط الوزارة.

وقد بينا من قبل أن حقيقة هذا النظام تعتمد على تحكُّم رئيس الحزب القائم بالحكم فى أعضاء الحزب؛ الذين يتكون منهم الوزراء والنواب الذين رشحوا أنفسهم على أساس برنامجه.

ومن الواضح أن الطريقة البرلمانية لا تتفق إطلاقًا مع النظام الإسلامى كما يجىء فى الموضوع التالى.

وأما النظام الرياسى فهو يشبه أن يقارب النظام الإسلامى، مع التحفظ. فالنظام الإسلامى يقوم على مسئولية الإمام (رئيس الدولة) وهو يفوض الوزراء والأمراء والولاة ونحوهم فيكون مسئولاً عنهم. ولا شك أن ذلك يترتب عليه كثير من الفوارق فى التفاصيل كما يجىء فى موضعه.

النظام الملكى والنظام الجمهورى:

[١١٦] هذا التقسيم ثانوى محض ولا قيمة له.

ولا يتفق الإسلام مع معظم الطرازات الشائعة فى الملكية من حيث عدم المسئولية إلا إذا كان الملك مسئولاً كما فى السعودية (حيث يتخذ نظامًا رياسيًّا) وإلا إذا كان يجرى تعيينة بغير طريق الوراثة.

وكذا لا يتفق مع النظام الجمهورى من حيث تعيين رئيس الجمهورية بالانتخاب ومن حيث توقيت مدته.

* * *

٨ - الإسلام والشكل الديمقراطى للدولة

* الأمور التى تتأثر بتطبيق الشكل الديموقراطى.
* البيعة والانتخابات العامة.
* التأثير فى الأداة العامة.
* التأثير فى الأداة الفردية.

الأمور التى تتأثر بالتطبيق الديموقراطى :

[١١٧] بينا فيما مضى أن المبدأ الديموقراطى الحر (الليبرالى) يختلف تمام الاختلاف عن المبدأ الإسلامى وأن الحريات والحقوق الفردية فى النظام الديموقراطى مختلفة فى الإسلام عنها فى الديموقراطية الحرة. وأن المشروعية مختلفة فيهما أيضًا إذ أن المشروعية الإسلامية هى مشروعية تقوم على العدل والتوحيد، وأما المشروعية الديموقراطية فهى رهينة المشرع الوضعى يوجهها كيف يشاء.

[١١٨] ويترتب على ذلك أن تختلف الوسائل الإسلامية فى جوهرها عن الوسائل الديموقراطية الحرة. لأنه إذا اختلفت الأصول اختلفت الوسائل تبعًا لها.

فإن لكل نظام وسائله الخاصة، واستعارة بعض الوسائل الخاصة بنظام من النظم لتطبيقها فى نظام آخر، يؤدى إلى ارتباك شديد وتناقضات وتعقيدات متتالية تتطلب فى ذاتها حلولاً خاصة بها. وهكذا يتزايد الارتباك بسبب الاقتباس الأعمى والنقل غير المحكم.

[١١٩] فإن النظام الديموقراطى يقوم على الإرادة الشعبية وإنكار الإرادة الإلهية،

(*) يراجع التصنيف الأبجدى فى كل ما يحتاجه القارئ.

ووسائل هذا النظام الديموقراطى الحر معدة ومهيئة على أساس إعلاء السلطة الشعبية كمصدر للتشريع وأن الشعب هو وحدة مصدر السلطات.

ولذلك فمن المستحيل تطبيقها بذاتها فى نظام حتمى يقوم على إعلاء الحتمية الإلهية. ويؤدى هذا التطبيق حتمًا إلى إفساد جوهر النظام الإسلامى وإخراجه عن طبيعته.

[١٢٠] والمسائل التى يدور البحث فيها فى هذا الصدد هى ما يلى:

١ - البيعة والانتخابات العامة.

٢ - تأثير التطبيق الديموقراطى فى الأداة العامة.

٣ - تأثير التطبيق الديموقراطى فى الأداة الفردية.

وهذه الوسائل التى تبدو شكلية لأول وهلة ولكنها تؤثر فى موضوع النظام الإسلامى وتخرجه عن طبيعته كما يتبين مما يلى:

البيعة والانتخابات العامة :

[١٢١] قدمنا أن البيعة هى تعاقد شخصى بين الإمام وجماعة المسلمين - فردًا فردًا أو فى جماعات ينوب عنها المبايع - لاختيار الإمام ، أو للاستفتاء فى نازلة عامة تهم الجماعة.

وليس من شأن البيعة أن تستخدم فى اختيار أهل الشورى خلافًا للنظم الحديثة التى تستعمل فيها الانتخابات العامة الحديثة فى انتخاب المجلس النيابى الشعبى الذى يتولى السلطة التشريعية وفى انتخاب تشكيلات أخرى عديدة.

وتحوير البيعة إلى انتخاب عام للمجلس النيابى الشعبى المذكور هو عمل لا أصل له فى الشريعة الإسلامية.

وأهل الشورى لا يعينون بالانتخاب العام، لأن هذا الإجراء ضار بنظام الدولة الإسلامية.

فإن الانتخاب العام يؤدى إلى إقامة أفراد من أهل الترويج للدعايات والمبادئ المختلفة وتشكيل المجالس منهم. لأن المنتخبين يمثلون حال الناخبين.. وما دامت هذه انتخابات عامة يشترك فيها البار والفاجر، فإنها بالضرورة قد تأتى بناس غير ملتزمين بالشريعة فتؤول إليهم السلطة العليا فى الدولة الإسلامية، وسرعان ما تتطور قوانين الدولة وأحكامها حسب أهواء هذه الفئة التى تتولى السلطة التشريعية، فيفسد النظام من أساسه.

[١٢٢] ومن الغريب أن نجد أن الدساتير المخلصة للمبدأ الإسلامى لم تنج من هذا العيب.

فالدستور المصرى الصادر سنة ١٩٧١ نص على تشكيل مجلس للشعب ينتخب أعضاؤه بالانتخاب العام.

والدستور الكويتى الصادر فى ١١ نوفمبر ١٩٦١ أيضًا قد نص فى المادة (٨٠) على أن: « يتألف مجلس الأمة من خمسين عضواً ينتخبون بطريق الانتخاب العام السرى المباشر وفقًا للأحكام التى يبينها قانون الانتخاب ».

كما نص الدستور الأندونيسى الصادر فى ٣٠ سبتمبر ١٩٥٦ فى المادة (٨٦) على « أن ينتخب مجلس النواب فى انتخابات عامة بواسطة كل مواطن أندونيسى تتوفر لديه جميع الشروط التى تقررها القوانين » وبينت المادة (٧٧) أنه: « ينتخب عضو مجلس الشيوخ بطريقة مباشرة حسب القوانين لمدة أربع سنوات ».

تأثير التطبيق الديمقراطى فى الأداة العامة الإسلامية :

[١٢٣] ويؤدى المبدأ الديمقراطى إلى التأثير فى الأصول الإسلامية المتعلقة بالأداة العامة.

وذلك من وجوه :

١ - فإن السلطات العامة لها قدرة إنشائية فى النظام الديمقراطى: وذلك بسبب أنها سلطة وضعية وهذه القدرة تبتدى بالسلطة التشريعية فتجعل لها أن تسن

من التشريعات ما تشاء، وتجعل بالنسبة للسلطة السياسية العليا أن تمارس ما يسمى بأعمال السيادة أو أعمال الحكم دون تعقيب عليها ودون رقابة قضائية، بل تذهب بعض النظم إلى عدم جواز التعويض عنها كلها أو بعضها. وهى غالبًا تتعلق بالعلاقات الخارجية والأمن الخارجى، وتدابير الأمن الداخلى فى أحوال الطوارئ ونحوها وعلاقة الحكومة بالسلطة التشريعية. تجعل للجهات الإدارية سلطة تقديرية واسعة، وذلك بأن يكون ثمة حيز تتركه النصوص للإدارة لتلائم بين تطبيق النصوص وبين الواقع الذى تصادفه.

والإسلام ليس نظامًا وضعيًا ولا يعرف هذه الخصيصة الإنشائية التى ترتب عليها الاعتراف للسلطات العامة بهذه التوسعات. كما قدمنا (بند ٩٩).

[١٢٤] وبطبيعة الحال فإن مزج المبدأ الإسلامى بالمبدأ الديمقراطى يولد النزاع حول هذه النقطة إذ لابد أن يدعو أنصار الديموقراطية إلى الدفاع عن وجهة نظرهم، واتهام العلماء بالجمود والتزمُّت والرجعية وهذا أمر أصبح ملحوظًا لسوء الحظ لأن الناس أصبحوا يضيقون بالقيود الأدبية التى يضعها الدين عليهم. ويريدون أن ينطلقوا فى سبل التكسب وسبل الهوى.

وهذا الصراع ليس فى صالح النظام الإسلامى لأن مؤشر الزمن وعقارب الساعة تتجه دائمًا نحو إعلاء المادة والضيق بالمعنويات، فيخشى أن يأتى وقت تقضى هذه البذرة الخبيثة – الديموقراطية الحرة – على النظام الإسلامى؛ فإن النظام الديموقراطى الحر يوصى بالحرية المطلقة فى العقيدة وسائر الحريات ويجعل للإنسان الحق فى أن يكفر وأن يفسق وأن يزنى بشرط عدم مخالفة القيود الباهتة التى ينص عليها القانون.

[١٢٥] ومن المظاهر التى تصحب التطبيق الديموقراطى حتمًا: تغيير الوسائل العامة من أساسها وإسباغ قوة معينة على هذه الوسائل لا يعرفها الإسلام.

فالتطبيق الديموقراطى الحر ينشئ تدرجًا بين القواعد التشريعية والتصرفات الفردية على وجه معين، فيجعل الدستور هو قمة الأحكام.

وقد تضمنت بعض دساتير الدول الإسلامية الحديثة ذات الطابع الإسلامى نصوصًا تجعل الأمة مصدر السلطات، وتجعل الدستور قمة الأحكام ونظمت السلطات تنظيمًا ديموقراطيًا بحتًا لا يتقبل الإسلام معظمه فيما أرى.

ولكن هذا لا يعطل النص على ان الشريعة الإسلامية هى المصدر الأساسى الأول أو مصدر أساسى فقط كما نبينه فى موضعه (بند ١٧٧).

وهذه النصوص ملحوظة فى دساتير مصر والكويت واندونيسيا وهى النماذج التى اخترناها كأخلص الدساتير للفكرة الإسلامية.

ويؤدى النظام الديموقراطى الحر إلى تحكيم السلطة العامة وتغليبها على حريات الأفراد، لأن انتظام الأدوات العامة – أى التشريعات والقرارات التى تصدرها الدولة – على الوجه السابق ذكره يؤدى إلى تعطيل حق الفرد فى التصرف المباشر طبقًا للشريعة، ولا يعرف النظام الديموقراطى الحر الآن محكمة تختص بحل التنازع بين قاعدة عليا مخالفة للشريعة وتصرف فردى مطابق لها.

وبالجملة فإن ذلك يؤدى إلى أن تدخل الدولة الإسلامية فى سلك البلاد الديموقراطية وتلبس لبوسها وتتحول إليها حتمًا فى فرعياتها؛ لأنه ما دامت الأصول قد نظمت على مبدأ معين، فلابد أن تتحول إليها الفروع، إلا أن يحصل صراع أهلى للحيلولة دون ذلك.

تأثير التطبيق الديموقراطى فى الأداة الفردية :

[١٢٦] ويؤدى ما سبق إلى تحويل الحقوق العامة للفرد إلى أن تكون عضوية فى هيئة وبذلك تتعطل تمامًا بالضرورة أحكام الحسبة وتصبح النظرة إليها أنها تطفل على الحرية الشخصية. وينزوى القائمون بها – على مر الزمان – بضغط سخرية الذين لا يؤمنون بها وينتقدونها.

[١٢٧] وأهم الآثار المترتبة على مزج المبدأ الديموقراطى بالإسلام : إنشاء أحزاب، وهو مخالف تمام المخالفة للإسلام لأن كل ما يؤدى إلى الانقسام مخالف لديننا

وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩] ولا يحتج بقيام المذاهب والطرق الصوفية، لأنها تفقه فى العقائد وتطبيقها، وأما قيام الفرق المتطرفة من الخوارج والشيعة فإن هذا أمر آخر لا نعرض له. وهى ليست طرقًا ولا مذاهب فقهية فقط بل فرق عقيدية مختلفة الأسس.

ومن الملحوظ أيضًا أن بعض الدساتير ذات الصبغة الإسلامية لا تمانع فى إنشاء الأحزاب وإن كنا لا نجد فيها نصًّا صريحًا على ذلك، أو تنص على الحزب الواحد أو التنظيم الشعبى السياسى الواحد.

[١٢٨] كما أنه يترتب على ذلك تعوُّد الأفراد الاعتماد على الدولة فى إدارة المرافق العامة، وبالتالى إعطاء الإدارة امتيازات prerogatives و previleges يختلف نظامها مما فى الشريعة.

وبالتالى تتطور الحياة العامة والفردية فى النظام الإسلامى تطوراً تامًّا بسبب إقحام المبدأ الديمقراطى فى نظام الحكم الإسلامى.

* * *

٩ - الإسلام والشكل الديموقراطى الشعبى

* عدم موافقة الشكل الديمقراطى الشعبى للإسلام
* اختلاف المذهبية فى كل منها
* اتباع نظام الحزب الواحد أو المنظمة الشعبية فى النظام الديمقراطى الشعبى
* التحول الاجتماعى والاقتصادى فى النظام الديموقراطى الشعبى

[١٢٩] الشكل الديموقراطى الشعبى هو الشكل السياسى للدول الاشتراكية على اختلاف درجاتها وتطرفها يساراً أو اعتدالها يميناً.

وهى كلها تقوم على الخصائص التالية :

(أ) وجود مذهبية عليا تسيطر على المجتمع.

(ب) اتباع نظام الحزب الواحد، أو المنظمة الشعبية السياسية، مع عدم السماح بتعدد الأحزاب.

(جـ) اتخاذ المبادئ الاشتراكية أساساً لنظامها الاقتصادى بالدرجة التى نصت عليها مذهبيتها، وما يتبع ذلك من المقتضيات الاجتماعية.

[١٣٠] وعلى الرغم من تشابه كل من النظام الإسلامى وتنظيم الديموقراطية الشعبية شكلاً، إلا أن فوارق المذهبية واختصاص النظام الإسلامى بتنظيم خاص - هو نظام المساجد - يجعل إقحام النظام الديموقراطى الشعبى غير موافق للنظام الإسلامى وضار به.

(*) يراجع التصنيف الأبجدى فى كل ما يهم القارئ.

obeikandl.com

وتتبين تفاصيل هذه المسألة مما يلى :

[١٣١] **اختلاف المذهبية** : مع أن المذهبيات الاشتراكية متفاوتة – من الشيوعية يساراً إلى الاشتراكيات المختلفة يميناً – إلا أن الاشتراكية تكف عن أن تكون جديرة باسمها متى كانت لا تقوم على منع الصراع الطبقى والاستغلال بإجراءات فعالة . ولذلك فإن اليساريين من الاشتراكيين لا ينظرون بعين الاعتبار إلى الاشتراكية المسيحية والاشتراكية الأدبية أو المعنوية، وكذا للاتجاهات الاشتراكية التى تدعم بها الدول الرأسمالية نفسها، والتى لا تؤدى إلى اشتراكية فى الواقع للأسباب التى سنذكرها فى موضعها، وقد قرر الاشتراكيون أن الأخلاق طوطمية رأسمالية وصنفوا دستوراً أخلاقيًّا أصدره الاتحاد السوفيتى عام ١٩٦١ وهم يرون أن ذلك يعطل ثورة البلوريتاريا وأنه من « أنصاف الحلول » التى تلجأ إليها الرأسمالية فى خداعها .

ولذلك فإن « الوسائل الاشتراكية الحقيقية » وطريقة التنظيم على الأساس الديموقراطى الشعبى السابق ذكره لابد من أن يكون لمصلحة الطبقة الكادحة ولتسويدها وإعلانها على كراسى الحكم وإبلاغها مراتب السيطرة على المراكز الحساسة .

ومتى عمدت دولة من الدول إلى اتخاذ هذا النظام فالغالب فى الأمر أنه يؤدى إلى إنشاء انقسام فى الرأى بين المتمسكين بالإسلام والمتشيعين لهذه المذهبية الطارئة مما يضر بالنظام كله .

[١٣٢] **اتباع نظام الحزب الواحد أو المنظمة الشعبية** : فالنظم الديموقراطية الشعبية تعمد إلى تشكيل تنظيم سياسى واحد يمارس « الشعب » من خلال نشاطه السياسى . كالاتحاد الاشتراكى المصرى . وسواء وصف هذا التنظيم بأنه حزب واحد – كما فى بعض البلاد – أو وصف بأنه هو الشعب ذاته وتجسيد لكيانه السياسى، فإنه فى جميع الأحوال إنما يصمم وينظم وفقًا للهدف الاشتراكى، بسيادة الطبقة الكادحة وإعطائها الأغلبية فى ذلك التنظيم، كأن يكون للعمال والفلاحين نسبة ٥١٪ على الأقل من المقاعد أو المراكز القيادية . وأن يجرى التشكيل فيها بالانتخاب العام .

وهذا التنظيم يختلف تمامًا عن التنظيم الذى يؤدى إليه نظام المساجد، والتى تعتبر بمثابة الوحدات الشعبية فى النظام الإسلامى؛ إذ يؤدى هذا التنظيم الإسلامى إلى ترشيح الكفايات لإيمانية بإعلاء أهل العلم والتقوى، فهو يعطى ناتجًا من طبيعة تربة البيئة الشعبية فى هذا النظام، وذلك على ما نبينه فى الكلام عن الأمة وتنظيمها فى الإسلام.

والغالب أنه إذا كان الشعب على الولاء للمساجد فإنه ينفر من الوحدات السياسية المذكورة فلا تلبث أن تصير أشكالاً جوفاء لا قيمة لها ولا محتوى بها. وأما إذا لم يكن الشعب متمسكًا بالمساجد أو منع عنها قهرًا فإنها تتحول إلى أماكن للذكرى لا يؤمها إلا الشيوخ والمنقطعون. وبذلك تصير خطرًا داهمًا يهدد النظام الإسلامى فى صميمه وجذوره.

[١٣٣] **التحول الاقتصادى والاجتماعى**: ويترتب على إعلاء المذهبية الاشتراكية ضرورة اتخاذ تشكيلات معينة لإجراء التحول الاقتصادى والاجتماعى الذى تمليه هذه المذهبية.

ويكون ذلك بتقييد الملكية الخاصة أو بإلغائها، وإنشاء المؤسسات اللازمة لتنظيم القطاع العام، وبالتالى الانزواء بالكيان الفردى والنزول به إلى المرتبة الثانية فى النظام، أو ربما القضاء عليه بصورة شبه تامة فى النظم المتطرفة.

وهذا كله مما يعارض التنظيم الإسلامى الذى بينا أنه تنظيم حر فى صميمه (بند ٧٠).

فإن النظام الديموقراطى الشعبى يتخذ الوسائل التى تحرم الملكية الفردية من عناصرها الطبيعية.

[١٣٤] ولما كانت الاشتراكية تستطيع أن تتجه اتجاهًا دينيًّا كما قدمنا، فإنه قد يقال جدلاً: ولنفرض أنها تغالت فى اتجاهها حتى صارت إسلامًا، فما يمنع من اتخاذ الشكل الديموقراطى الشعبى، والأشكال من ملاءمات الزمان؟

والرد على ذلك أن الاشتراكية الإسلامية لا وجود لها؛ لاختلاف المذهبية وتناقضها، وأن الأشكال ليست من ملاءمات الزمان البحتة، بل لكل مذهب وسائله وأشكاله وحتى لو فرض فإن اتخاذ هذا النظام السابق ذكره جدير بأن ينتكس بالنظام عن الإسلام وأن ينافس المساجد فيوقع الخلاف والفرقة، ويلبس التطبيق الدينى بما يخالفه.

وسنعود إلى هذا كله بتفصيل أوفى فى موضعه عند الكلام على الأمة.

١٠ - معيار الدولة الإسلامية

* الدستور هو المرجع فى معيار الدولة
* التدرج فى النصوص التى تفيد معيار الدولة الإسلامية
* المقدمات واستفادة المعيار منها

الدستور هو المرجع فى معيار الدولة :

[١٣٥] يتحدد معيار نظام دولة من الدول، والشكل الذى يوصف به هذا النظام من الوضع الدستورى للدولة، سواء كان وضعًا محددًا بدستور مكتوب، أو كان مستشفًا من عملها وعرفها الدستورى كما هو الحال فى النظام البريطانى وكما كان الشأن فى الدول الإسلامية قديمًا، وفى المملكة السعودية وغيرها حديثًا حيث لا يوجد دستور مكتوب كالدساتير الموجودة فى معظم الدول الحديثة.

تدرج النصوص الدستورية :

[١٣٦] والنصوص الدستورية ليست سواء، بل هى متدرجة فيما بينها فى قيمتها المنظمة لأوضاع الدولة.

والغالب فى الدساتير هو أنها تتضمن ما يلى :

١ - ميثاق يصدر به الدستور ويبين الفكرة العليا الجامعة التى صدر بها هذا الدستور. ومقدمات الدساتير لها قيمة المذهبيات والمبادئ العليا.

٢ - نص أو أكثر يبين شكل الدولة ونظامها الأساسى والأوضاع الأساسية فى الدولة. وهذا النص أو هذه النصوص حاكمة لما عداها.

(*) يراجع التصنيف الأبجدى فى كل ما يهم القارئ.

٣ – النصوص التى تبين حقوق الأفراد ومقومات المجتمع ونحو ذلك. وهى نتيجة مباشرة للنص السابق ذكره أو طائفة النصوص التى تبين شكل الدولة ونظامها، وهذه النصوص بدورها حاكمة لما يليها.

٤ – النصوص التى تبين حقوق السلطة وتنظيمها الأساسى، من حيث بيان السلطات الرئيسية والعلاقة بينها واختصاصاتها التى تباشرها على الأفراد ونحو ذلك. وهى بطبيعتها محكومة فى إطار ما تقدم من النصوص المتعلقة بشكل الدولة ونظامها الأساسى وحقوق الأفراد، لما يقتضيه مبدأ المشروعية من تقييد السلطات العامة بالنظام الأعلى للدولة.

٥ – طائفة من النصوص التشريعية في موضوعها، والنصوص الوقتية والانتقالية ونحوها، ولها وضع أدنى مما تقدم، لطبيعتها النازلة عن النصوص الدستورية موضوعًا.

المقـــومـــات :

[١٣٧] والغالب فى الدساتير هو تصديرها بمقدمات تعبر عن إيمان الشعب وجهاده فى سبيل قيمه ودستوره، وما أدى إليه ذلك من إعلانه لإرادته فى إصدار هذا الدستور، ونحو ذلك مما تورده هذه المقدمات عادة.

وهذه المقدمات فى منزلة المذهبية والبرامج العليا ونحوها.

وهذه المقدمات ليست قطعًا إنشائية لا داعى لقراءتها كما يظن الكثيرون.. وقل من رجال الدستور والتشريع من يعنى باستيعابها، بل أحيانًا يحذفها الناشرون من بعض طبعات الدستور، مع أنها تحدد النظريات الأساسية التى تحكم النظام الدستورى المذكور.

فهى تبين اتخاذ العقيدة الإيمانية الحتمية أو العقيدة الإرادية الإنسانية وتبين نوع هذه الإيمانية الحتمية وهل هى حتمية سماوية إلهية، أم هى حتمية مادية – اقتصادية أو غير ذلك – وتبين موقف الشعب من السلطة فى حصوله على هذا الدستور، وربما ما وراء ذلك من ظروف ومحيطات دولية وغيرها مما له أعظم القيمة فى تفهم النظام الدستورى وتصنيف هذا النظام بين النظم السابق ذكرها.

ولكن قد يصاب محرر المقدمة بنوع من الصفسطائية الروحية أو غير ذلك مما يدخل على هذه المقدمات شيء من التناقض أو الرطانة أو نحو ذلك مما تضيع معه الثمرة المرجوة من هذه المقدمة.

وفى هذه الأحوال يجب استحضار القيم الشعبية الحقيقية والظروف التاريخية والمباشرة التى صدر فيها الدستور لتغليب المعانى الحقيقية على الألفاظ الإنشائية الدخيلة التى تتألق بها لجان الصياغة.

[١٣٨] وبمراجعة بعض الدساتير الديموقراطية الشعبية – التى تقوم فى دول شيوعية أو اشتراكية عتيدة – نلاحظ أن الدستور السوفيتى لم يتضمن كلمة واحدة كمقدمة.

وأما دستور الصين الشعبية الصادر فى ٢٠ سبتمبر ١٩٥٤ فقد تضمن مقدمة مختصرة عن نضال الصين مبيناً أن نظام الديموقراطية الشعبية يضمن للصين أن تتمكن من تصفية الاستغلال والبؤس وبناء مجتمع اشتراكى مزدهر سعيد عن طريق سلمى. وأن الشعب الصينى قد انتظم فى هيئة جبهة ديموقراطية شعبية موحدة يقودها الحزب الشيوعى الصينى وأن الصين قد أقامت صداقات مع الاتحاد السوفيتى وبلدان الديموقراطية الشعبية، لا تنفصم عراها..

بينما عنى الدستور اليوغسلافى الصادر فى سنة ١٩٦٣ بتدبيج مقدمة طويلة فى صورة باب تمهيدى من تسعة فصول، أثبتت أن شعوب يوغوسلافيا استناداً إلى حق كل شعب فى تقرير مصيره، وامتثالاً لإرادة يوغوسلافيا الحرة قد « خلقت » المجتمع اليوغوسلافى الاشتراكى الفيدرالى للعمال. ومن الدواعى الأساسية التى أشارت إليها المقدمة أن هذا النظام يقوم على: « تحرير العمل والقضاء على التفاوت الاجتماعى والاقتصادى الموروث وعلى تبعية الأفراد للعمل بإلغاء نظام العمالة وتحقيق الإرادة الذاتية للعمال وتطوير قوى الإنتاج إلخ. » وانتهت هذه المقدمة الطويلة المفيدة الممتعة إلى تقرير أن: « هذا الجزء من الدستور – إذ يقرر المبادئ الأساسية للمجتمع الاشتراكى

ولتطويره – يعتبر المرجع الأساسى فى تفسير الدستور والقوانين كما يعتبر الأساس لتقييم نشاط الفرد والمجموع».

[١٣٩] وفى الجانب الآخر من النظم نجد أن دستور الولايات المتحدة الأمريكية الصادر سنة ١٧٧٨ قد تضمن مقدمة أو ديباجة مختصرة هى: «نحن شعب الولايات المتحدة، رغبة منا فى تأليف اتحاد أكمل وفى إقامة العدل والطمأنينة الداخلية، وتهيئة وسائل الدفاع المشتركة، ورعاية الخير العام، وضمان حركات الحرية لنا ولأولادنا، رسمنا وقررنا هذا الدستور». وهذا الدستور يتكون من مواد قليلة تتعلق – فى الغالب – بالتنظيم الفيدرالى. ثم تناولت تعديلاته الكثير من المبادئ الأساسية فى الحرية.

وكذلك فإن للدستور الفرنسى الصادر فى ٤ من أكتوبر ١٩٥٨ مقدمة من خمسة سطور، فيها أن الشعب الفرنسى يعلن بصفة رسمية تمسكه بحقوق الإنسان ومبادئ السيادة الوطنية بالصورة التى حددها إعلان ١٧٨٩ والتى أكدتها وأكملتها مقدمة دستور ١٩٤٦، والمبدأ الثابت المشترك للحرية والمساواة والإخاء بما يساير التطوير الديموقراطى لهذه الأقاليم».

ومن الدساتير الليبرالية (الديموقراطية الحرة) التى تفسر مقدماتها عن روح هذا النظام. الدستور اليابانى الصادر فى ٣ نوفمبر ١٩٦٣ والذى جاء فى مقدمته: إن الشعب اليابانى قد وطد العزم على أن يحقق لنفسه وللأجيال المقبلة النتائج المرجوة للتعاون السلمى مع غيره من الشعوب وأن يؤمن نعمة الحرية لجميع البلاد – ويعلن أن السيادة إنما يختص بها الشعب.. وكذا الدستور التركى الصادر فى ٩ يوليو ١٩٦٢ الذى جاء فى مقدمته أن هذا الدستور صدر بحافز روحى من القومية التركية» وفى سبيل إقامة حكم ديموقراطى سليم بكل مقوماته القانونية والاجتماعية الكفيلة بتحقيق وضمان حقوق وحريات الإنسان والتضامن الوطنى والعدالة الاجتماعية وأمن ورخاء الفرد والمجتمع».

فهذه المقومات تطل من ورائها الليبرالية بمقوماتها: فهى تستند إلى إرادة الشعب وجعلها إرادة منشئة، وتعلى مبادئ الحرية الفردية وحقوق الإنسان.

[١٤٠] فإذا انتقلنا إلى دساتير الدول الإسلامية – خاصة الدول الثلاثة التى نعرضها عادة، وهى مصر والكويت وأندونيسيا – نجدها تأثرت بخليط من مبادئ النظامين الديمقراطى الشعبى والديمقراطى الحر (الليبرالى).

فمما جاء فى مقدمة الدستور المصرى الصادر فى ١١ من سبتمبر ١٩٧١ : « نحن جماهير مصر: باسم الله وبعون الله نلتزم إلى غير ما حد (هذه نزعة إيمانية إلهية) وبدون قيد أو شرط أن نبذل الجهود لنحقق؛ (١) السلام لعالمنا.. (٢) والوحدة أمل أمتنا العربية.. (٣) والتطوير المستمر للحياة فى وطننا عن إيمان بأن التقدم لا يحدث تلقائيًا وإنما القوة الدافعة لهذا التقدم هى إطلاق جميع الملكات والإمكانيات الخلاقة والمبدعة لشعبنا (هذه نزعة مادية واضحة) وأن ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ التى قادها تحالف القوى العاملة وشعبنا المناضل (هذه نزعة ديمقراطية اشتراكية) قد عبرت عن نفسها إلخ.. (٤) الحرية الإنسانية المصرية عن إدراك الحقيقة أن إنسانية المصرى وعزته هى الشعاع الذى هدى ووجه خط سير التطور الهائل الذى قطعته البشرية نحو مثلها الأعلى.. إن كرامة الفرد انعكاس طبيعى لكرامة الوطن، ذلك أن الفرد هو حجر الأساس فى بناء الوطن بقيمة الفرد (ليبرالى حقًا) وبعمله وبكرامته تكون مكانة الوطن وقوته وهيبته... إن صيغة تحالف قوى الشعب العاملة ليست سبيلاً للصراع الاجتماعى نحو التطور التاريخى ولكنها صمام أمان يصون وحدة القوى العاملة فى الوطن ويحقق إزالة المتناقضات فيما بينها فى التفاعل الديمقراطى (اشتراكى متطرف وديمقراطى شعبى للغاية!) نحن جماهير شعب مصر. عرفانًا بحق الله ورسالاته وباسم الله وبعون الله نعلن فى هذا اليوم إلخ (إيمانى إلهى).. إلخ.

وفى مقدمة دستور الكويت الصادر فى ١١ من نوفمبر ١٩٦٢ نجد أن النزعة الليبرالية (الديمقراطية الحرة) هى السائدة وحدها. فليس فيها استمداد من القوة

الإلهية – من ناحية – ولا ذكر للتحالف بين القوى العاملة أو حل الصراع من ناحية أخرى وإنما جاء ذكر السعى إلى مزيد من الحرية السياسية والمساواة والعدالة الاجتماعية والاعتزاز لكرامة الفرد.

وجاء فى مقدمة الدستور الأندونيسى الصادر فى ٣٠ سبتمبر ١٩٥٦ بأنه «قد بذلنا الجهد لصياغة هذا الدستور مع اعترافنا بأن المنبع الأعلى للحكم هو كتاب الله وسنة رسوله البينة (إسلامية خالصة) وأن تكون الجمهورية الأندونيسية دولة عادلة متحدة تحكم بالشورى كأسرة واحدة فى تنظيم حياتها الاجتماعية خالية من الشعور بالخوف وتبسط العدالة ذراعيها لتشمل جميع المواطنين لحياة كريمة ومعيشة متساوية (شىء من الليبرالية)..» انظر كذلك الدستور التونسى الصادر فى أول يناير ١٩٥٩.

وأما الدول ذات الأغلبيات الإسلامية، والتى تعتنق النظام الوضعى؛ ونضرب لها مثلاً من تركيا فإنها تحرص على إظهار هذه الروح المحايدة فقد نص الدستور التركى فى المادة (٢) على أن «الجمهورية التركية دولة قومية ديموقراطية علمانية (أى غير دينية) واجتماعية تستند على حقوق الإنسان وعلى المبادئ المنصوص عليها فى المقدمة». وكذلك نجد أن التنظيم الذى يسفر عنه دستور المغرب (١٤ ديسمبر ١٩٦١) هو تنظيم وضعى بحت لا إشارة فيه للحتمية الإلهية وكذا دستور لبنان الصادر فى أول سبتمبر ١٩٢٦ وهما ذات نزعة ليبرالية محضة.

شكل الدولة ونظامها :

[١٤١] وقد انعكس ما تقدم على نصوص دساتير الدول الإسلامية المعاصرة فقد نص دستور مصر (١٩٧١) على أن جمهورية مصر العربية دولة نظامها ديمقراطى اشتراكى يقوم على تحالف قوى الشعب العاملة.. وأن الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع. ثم تبدو النزعة الجماعية – بقدرها المحدد لها – فى أحكام الباب الثانى الخاص بالمقومات الأساسية للمجتمع (مادة ٧ وما بعدها) كما تبدو النزعة الفردية

بقدرها أيضًا فى الباب الثالث الخاص بالحريات والحقوق والواجبات العامة، والباب الرابع الخاص بسيادة القانون.

وكذلك نص الدستور العراقى المؤقت (٢٩ أبريل ١٩٧٤ ومع اعتبار التطورات اللاحقة) على أن الجمهورية العراقية دولة ديمقراطية اشتراكية تستمد أصول ديمقراطيتها واشتراكيتها من التراث العربى وروح الإسلام (؟!) وأن الإسلام دين الدولة والقاعدة الأساسية لدستورها، واللغة العربية لغتها الرسمية. ثم عبر عن مقدار نزعته الجماعية فى الباب الثانى الخاص بالمقومات الأساسية للمجتمع، وعن مقدار نزعته الفردية فى الباب الثالث الخاص بالحقوق والواجبات العامة.

ويشبه ذلك - وبنزعة ليبرالية - الدستور السورى (٥ سبتمبر ١٩٥٠ ومع اعتبار التطورات اللاحقة) الذى جاء فى مقدمته - بعد إشارات للمبادئ الليبرالية أن غالبية الشعب تدين بالإسلام وأن الدولة تعلن استمساكها بالإسلام ومثله العليا. وعلى ذلك فقد نص الدستور على أن «سورية جمهورية عربية ديمقراطية نيابية ذات سيادة تامة» وأن «السيادة للشعب لا يجوز لفرد أو جماعة ادعاؤها، وتقوم السيادة على مبدأ حكم الشعب بالشعب وللشعب» ثم نصت المادة ٣ بعد ذلك على أن «الفقه الإسلامى هو المصدر الرئيسى للتشريع».

وأما الدستور الأندونيسى فقد نص على أن «جمهورية أندونيسيا المستقلة هى الدولة الديموقراطية العادلة المتحدة، وكتاب الله وسنة رسوله الكريم هو المرجع الأول والأعلى لنظام الجمهورية الأندونيسية، ويباشر الشعب الأندونيسى سيادته بواسطة مجلس الشورى جنبًا إلى جنب مع الحكومة» وقد نص الدستور على أن يختص مجلس الشورى بإصدار القوانين العامة، كما نص على مجلس نيابى يتكون من مجلس النواب ومجلس الشيوخ، يختص بإصدار القوانين الاقليمية. ونصت المادة ٩ على «حرية الأديان واعتناقها والدعوة لها مكفولة للجميع فى حدود القانون» كما نصت المادة (٤٧) على أن الأمة مصدر السلطات. ونصت المادة (٥١) على أن تعمل الدولة لتنمية المشاريع الاقتصادية.. وذلك للوصول إلى المستوى اللائق لجميع

المواطنين، ومنع تراكم الغنى ومصادر الثروات فى أيدى طبقة حتى تتهدد المصلحة العامة أى على محو الرأسمالية (؟!)

الصفات اللازمة فى الدستور الإسلامى :

[١٤٢] وإزاء هذا التضارب فى المبادئ التى ذكرتها دساتير الدول الإسلامية الحديثة، والوسائل المتعارضة التى اتخذتها والتى تشعر بأن هذه الدول تائهة فى بحر متلاطم من النظم الحديثة، لا تعرف موضع الإسلام بها، فإنه يكون من الواجب أن نبين المعيار الصادق الفاصل بين النظام الإسلامى وغيره، وما يجعل الدستور إسلاميًا – وبالتالى يكون به النظام دستوريًا – وما يكون طرديًا لا يضر وجوده بشكل الدولة ولا يسلبها إسلامية دستورها.

وبالرجوع إلى ما ذكرناه فى خصائص الدولة الإسلامية (بند ١ وما بعده) وإلى تقسيم الأحكام الدستورية المتدرج والحاكمية فى هذه الأحكام (بند ١٣٧).

يتبين لنا أن الدستور الإسلامى الكامل يجب أن يستوفى ما يلى :

فى مقدمته : تكفى الإشارة إلى الحتمية الإسلامية بصفة مجملة وإلى كتاب الله وسنة رسوله. وقد لاحظنا من قبل أن الدساتير الكبرى لا تتضمن مقدمات كالدستور السوفياتى – أو لا تزيد مقدمتها على سطور قليلة كدستور الولايات المتحدة ودستور فرنسا، وأنها فقط أشارت إلى مواثيقها الكبرى كوثيقة إعلان حقوق الإنسان ١٧٨٩ أو إلى مبدأ الحرية بصفة مجملة.

ونحن لدينا القرآن ميثاقنا الأعظم الأعلى مع الله رب العالمين.

وليس القرآن دستوراً كما يجىء، فإن هذا خطأ شائع، وإنما هو ميثاق وعهد يأتى للدستور وسائر التنظيمات والتشريعات الوقتية فى حدوده.

بسم الله الرحمن الرحيم

مشروع دستور إسلامى :

[مقدمة : إن هذا الدستور تعبير عن الإيمان بالله والتضامن فى تنفيذ أوامره ومنع نواهيه. وأن القرآن والسنة المعتمدة هما ميثاق الجماعة. وأن جلب المصالح ودرء المفاسد تحقيقا للمقاصد الشرعية واجب. وأن الاجتهاد يكون وفقًا للقواعد المقررة شرعًا. وأن من جاء بغير ذلك فهو رد. =

= ويشار إلى إجراءات إصداره: بأن يعرض كمشروع للاستفتاء العام على أهل المساجد والجوامع مدة معينة، ثم تجرى مناقشته جامعًا جامعًا فى وقت واحد محدد. وتسجل قرارات الجوامع ويتكون منها الرأى العام والإرادة العامة فى الموافقة على هذا الدستور ثم يجرى التنسيق بينها].

١ - الدولة :

المادة ١ : دولة إسلامية، دينها الإسلام، ولغتها الرسمية هى اللغة العربية. وأصول الإسلام هى المصدر الرئيسى للتشريع (*).

المادة ٢ : شعب هذه الدولة جزء من الأمة الإسلامية، ويعمل على تحقيق وحدتها الشاملة(*) والجنسية ينظمها القانون(*).

ومحافظة الدولة على قوة الإسلام، ومكانته الدولية واجب مقدس.

٢ - المقومات الأساسية للجماعة :

المادة ٣ : تقوم جميع الأوضاع، والتصرفات العامة والفردية، والأحكام والوسائل. على الإيمان بالله، وتحرى مقاصده.

والسلطة العامة مقيدة بأصول الإسلام، ولا يجوز لها التجاوز والتعسف أو الاثرة. وكل ما يخالف أصول الإسلام فهو رد مهما طال الزمان.

المادة ٤ : العلم والإيمان أساس المجتمع.

وأحكام الله أساس العدل.

وسيادة القانون مستمدة من أصول الإسلام.

ولا يجوز تطوير أصول الدين وما تعلق باستيفاء الضرورات من أحكام.

الاجتهاد واجب لمماشاة تطور الظروف فى كيفيات استيفاء الغرائز وطرقها وملاءمتها.

المادة ٥ : تقوم الجماعة على التضامن الاجتماعى والتمسك بالإيمان.

وتكفل الدولة تكافؤ الفرص لجميع المواطنين(*) فى حدود الإسلام.

وتجنب كفالة الضعيف والمحتاج والغريب.

وللمضطر أن يحصل على ضروراته بأى وجه. وتحميه الدولة فى ذلك.

المادة ٦ : تشرع الدولة فوراً فى إعادة بناء الجماعة على الإيمان طبقًا لخطة لا يزيد مداها على (خمس وعشرين أو كذا سنة).

ويراعى فى هذه الخطة ما يتطلبه الدين، فالنفس، فالنسل، فالعقل، فالمال؛ حفظًا للضرورات، ثم تيسيراً للحاجيات، ثم تحقيقًا للتحسينات.

كما يراعى فى كل ذلك تحقيق العدل واستطلاع النظم الحديثة بما يطابق الإسلام.

المادة ٧ : جميع الحريات العامة والخاصة والحقوق بانواعها مكفولة طبقًا لأصول الإسلام لجميع المواطنين.

وتكون ممارستها على وجه التكليف والمسئولية كوظائف اجتماعية لصالح الجماعة طبقًا للأصول الإسلامية.

المادة ٨ : الوحدة الإسلامية والوطنية واجب مقدس على الجميع(*). =

(*) هذه العلامة تعنى أن هذا الحكم مطابق أو مستمد من دستور مصر الدائم الصادر سنة ١٩٧١.

= وكل ما يؤدى إلى الفتنة والانقسام والخلاف ممنوع.
والأحزاب، والطائفية، والعصبية ممنوعة.

المادة ٩ : يعتبر أهل كل مسجد وحدة سياسية واجتماعية ذات شخصية قانونية فى تدبير مصالح القرية أو الحى أو الناحية التى بها المسجد، والإنفاق على هذه المصالح.
وتعتبر الطرق والمياه وسائر المباحات الواقعة فى زمامها ملكًا مشتركًا لاهلها.
ويقوم أهل الاختيار بالمسجد بحل الأمور والعقد فى شئون المنطقة.

المادة ١٠ : يجتمع أهل الاختيار من كل مسجد، وفى الجامع الذى تقام فيه الجمعة فى صلاتها.
وتقام جوامع الجمعة بإذن ولى الأمر وبقدر الضرورة اللازمة.
ويقوم ولى الأمر بنفسه بخطبة الجمعة وبإمامة صلاتها فيها، واستشارة أهل الاختيار فيها.
والمساجد والجوامع قوى شعبية حرة خالصة لا يجوز التدخل الرسمى فيها.

المادة ١١ : يتمتع جميع المواطنين والمتواجدين فى إقليم الدولة بعصمة النفس، وعصمة الدم، وعصمة العرض، وعصمة المال بصرف النظر عن دينهم وجنسياتهم.
والثقة العامة والأمن الاجتماعى والاقتصادى والاستقرار الاجتماعى والثبات تكفلة الدولة والقوانين ويعمل عليه الأفراد.

مادة ١٢ : الحرية الشخصية مكفولة لجميع المواطنين طبقًا لاصول الإسلام وعلى الوجه الذى يحدده القانون.
ومن ارتد عن الإسلام يقتل بعد استتابته فى الحدود الشرعية.
ولا يجوز لغير المسلم أن ينقض عهده.
وتغيير نظام الحكم بالقوة غير مشروع مهما طال الزمان، ولكن تصح الاعمال التى تبرم فى ظله بقدر ما تصح أعمال السلطة الشرعية.

مادة ١٣ : على المسلمين واجبات نصح الإمام وأولياء الأمور، ونصرتهم، والإنفاق العام على من تجب كفالتهم، والإنفاق العام على المرافق العامة، والقيام بها، والقيام بالمهن الضرورية وجميع فروض الكفاية.

مادة ١٤ : الملكية وظيفة اجتماعية موجهة لصالح الجماعة طبقا لاصول الإسلام، ولا يجوز نزعها، أو تقييدها أو توجيهها، أو الترخيص فى استعمالها إلا طبقًا لأصول الإسلام، ويصدر قانون فى شأنها.

مادة ١٥ : لا تجوز الفرائض المالية إلا طبقًا لاصول الإسلام ويحددها القانون.
ويجوز للإمام فرض الفرائض فى النوازل والنوائب طبقًا للقانون.
وتراقب الدولة قيام الأفراد بالمرافق العامة وتشرف عليهم فيها، وتجبرهم على القيام بها. وتمولهم عند قدرتها على ذلك، وتقوم بها عند الاضطرار.

٣ - نظام الحكم :

مادة ١٦ : الإمام هو رئيس الدولة. وتفوض إليه الأمة جميع السلطات، وهو يفوضها إلى نوابه، ووزرائه، وإلى الأمراء، والولاة، والعمال طبقا للقوانين.
ويختص الإمام بسياسة أمور الجماعة سياسة شرعية طبقًا لاصول الإسلام، وهو ولى من لا ولى له وله وحده - أو من ينيبه صراحة - عقد المعاهدات، والإذن بالجهاد، والإذن فى الإحياء والحمى والقطائع، وتوليه نوابه ووزرائه والأمراء، وكذا ما تجعله له أصول الإسلام أو هذا الدستور أو القوانين. =

= **مادة ١٧** : يجب أن يكون الإمام حائزاً لشروط ولاية القضاء.

ويكون تنصيبه بيعة بالصيغة الشرعية.

وتكون بيعته بالرضا العام لأهل البيعة فى جميع أنحاء البلاد.

مادة ١٨ : يكون الرضا العام فى الإقليم ببيعة الإمام بمبايعة مجلسه الأعلى للبيعة. أو بمبايعة أهل الاختيار من كل مسجد أو جامع. أو بمبايعة من يعتبر أفضل أهل البيعة ولو لم يكن من مجلس البيعة، أو بمبايعة أى مسلم لو كان الإمام أفضل المسلمين.

وتجب إذاعة أى مبايعة فوراً ونشرها فى الصحف السيارة.

وتفصل المحكمة الدستورية العليا على وجه السرعة فيما يقدم لها من طعون وعند تعدد المبايع لهم، بشرط أن تقدم خلال سنة من إعلان فتح باب البيعة أو صيرورتها نهائية حسب نوع الطعن.

ولا تجوز بعدها المبايعة لإمام آخر غير من تمت بيعته نهائياً.

مادة ١٩ : تكون مدة الإقامة مدى الحياة، ويحدد القانون أحوال عزله، ومن يقوم مقامه فى أحوال غيبته أو امتناع قيامه بمهمته.

مادة ٢٠ : يختار الإمام أهل الشورى ليستعين برأيهم فى الملاءمات.

ويقوم بالتشريع مجلس من العلماء، ويكون رأيهم ملزماً، بعد الرجوع إلى أهل الشورى والمجالس المتخصصة وأهل الخبرة.

مادة ٢١ : يقوم الإمام بعرض مشروعات القوانين على المحكمة الدستورية العليا وأهل الشورى ومجلس البيعة، فإن لم يعترضوا عليه خلال شهرين اعتبرت موافقتهم عليها.

ويكون القانون نافذاً بمجرد نشره بتوقيع الإمام ما لم يحدد له أجل آخر.

ويكون النشر فى الجريدة الرسمية والجرائد السيارة السائدة.

مادة ٢٢ : يعتبر القانون اجتهاداً ينقضه الإمام بمثله، ومن يراه مناقضاً لأصول الإسلام من القضاة وأولياء الأمور والعاملين.

كما يرده المذكورون والأفراد بأن يمتنعوا عن تطبيقه فى واقعة بعينها.

وتفصل المحاكم، والمحكمة الدستورية العليا على وجه السرعة فى نقض القوانين والتشريعات الأخرى وردها وفى المنازعات الناشئة عن ذلك.

مادة ٢٣ : يقوم أهل الاختيار فى كل مسجد وجامع برقابة شئون الحكم وحماية الوحدة وموازنة نظام هذا الدستور بتحقيق الوحدة بين الناس والعمل عليها.

ويختار أهل كل جامع ممثلاً لهم من العلماء لتكوين مجلس للبيعة عن كل أقليم اختياراً خالصاً من أى تدخل رسمى، ولا تزيد الأقاليم فى الدولة على ثلاثة.

ويتكون مجلس أعلى للبيعة من خمسة عن كل أقليم.

ولا يجوز أن يكون ممثل الجماعة عاملاً فى السلطة العامة أو مخالفاً لها.

ولأهل المسجد أو الجامع حرية تغيير ممثليهم فى أى وقت بدون قيد أو شرط.

مادة ٢٤ : تشرف مجالس البيعة على مرافق الدين والتعليم والثقافة والشئون الاجتماعية، والأعلام ومراقبة الإمام وأولياء الأمور والأفراد فى التزامهم للحياة الإسلامية فى معيشتهم. وأمور الحسبة.

وتكون لها أوسع السلطات فى أحوال الطوارئ طبقاً للقانون. =

بالنسبة لشكل الدولة ونظامها الأساسي: فإنه يكفى وصف الدولة بأنها دولة إسلامية «وأن أصول الإسلام المصدر الرئيسى للتشريع».

وهذه العبارة الأخيرة هى معيار إسلامية الدستور كما يجيء.

بالنسبة لسائر الأحكام: تحرر تحريراً خالصاً من التأثيرات الشرقية والغربية. وقد تقدمت للأمة بمشروع الدستور الإسلامى المرفق كمحاولة يستنار بها فى سن هذا الدستور، كل دولة وظروفها. فهو محرر على وجه الإجمال والاختصار والتجريد، تاركاً الموافقة لمناسبتها.

القرآن ليس دستوراً :

[١٤٣] ومن الخطأ الشائع أن يتمسك البعض بأن القرآن هو دستور الإسلام، وأنه حاجة للدولة الإسلامية بدستور غيره.

والواقع أن القرآن أعلى من أن يكون دستوراً، فهو الميثاق الشامل، والعهد

= **مادة ٢٥** : يحدد القانون شروط ولاية القضاة وتعيينهم وضماناتهم وحقوقهم وحصاناتهم ونظامهم وولايتهم.

ويكون تعيين رؤساء الهيئات القضائية ومستشارى المحكمة الدستورية العليا بموافقة المجالس العليا البيعة، أو مجلس البيعة المختص.

ولا يجوز أن يكون مقر المحكمة الدستورية العليا بمقر الإمامة أو أن يكون للإمام تأثير فيها.

مادة ٢٦ : جميع القضاة والعاملين بالدولة يجب أن يستوفوا شروط ولاية الحسبة على الأقل، وان يكونوا جميعاً من أهل مسجدهم. فإن كانوا من غير المسلمين وجب أن يكونوا من أهل الإيمان والتقوى.

وجميع الولايات غير القضائية يجب أن يراعى فى أدائها أصول الحسبة.

مادة ٢٧ : لا تظل جميع القوانين الحالية نافذة لأكثر من خمس وعشرين سنة من تاريخ صدور هذا الدستور وكذا التصرفات والعقود والأوضاع المترتبة عليها، ما لم تنقض أو ترد أو تبطل قبلها.

فإذا انقضت هذه المدة أخذ بأصول الإسلام بدلاً من الساقط منها:

مادة ٢٨ : ويكون تعديل هذا الدستور بموافقة مجالس البيعة بأغلبية الثلثين. ومع ذلك تجرى أحكام النقض والرد على ما يخالف اصول الشريعة والإسلام من أحكامه وتعديلاته.

هذا ميثاق وعهد بين الله والمسلمين. ومن وفى به فاجره على الله.

ويعمل به فور نشره فى الجريدة الرسمية والجرائد السيارة السائدة.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

(الإمام)

الأعلى الذى أخذ الله تعالى على الناس، من آمن به واتبعه كان حجة له ومن لم يؤمن به كان حجة عليه. وهو بحكم شموله يتضمن أموراً تخرج عن نطاق هذه الحياة، من أمور الآخرة وغيب السماوات، كما أنه – فى نطاق هذه الحياة – يتضمن أموراً تخرج عن نطاق التنظيم الدستورى، من أدنى علاقات التنظيم التشريعى المعتاد، كأمور الزواج والطلاق والمواريث ونحوه وتوثيق الديون والشهادة والوصية وغير ذلك مما فصل فيه القرآن ولا يعتبر من قبيل الشئون الدستورية، إلى أعلى علاقات الإيمان ودخائل النفوس.

وفى كثير من النظم نجد مواثيق وضعية – وإن كانت وحاشا لله لا تقارن بالقرآن – إلا أنها تتضمن المذهبية العليا والعقيدة الأساسية التى ترتكز عليها الجماعة. ومن ذلك «ميثاق العمل الوطنى» الصادر فى مصر عام ١٩٦٢ والذى تضمن جزءاً طويلاً عن التاريخ المصرى وشواهده وما ارتآه من حتميات النظام وتدعوه إلى مصيره، فكذلك فالقرآن تضمن آيات عن المواقف الكبرى فى تاريخ البشر والتى تستنتج منه حتمياته العليا وقوانينه الإلهية الربانية ثم أسس العقيدة الإسلامية وأحكامها الجوهرية، مؤيداً بما ورد فى السنة المحمدية الشريفة.

وليست هذه المذهبية عمل الدستور ولا موضوعه.

وإنما يقتصر الدستور – كما قدمنا – على أمور ثلاثة جوهرية تورد وتصاغ باختصار وإجمال وتجريد: وهى شكل الدولة ونظامها، ثم قانون الشعب وهو الحرية ثم السلطات ونظامها والعلاقة بينها، فهذه فقط هى أحكام الدستور. والتى يجب أن توضع واضحة محددة بلا خفاء ولا غموض حتى يسهل تطبيقها بلا تأويل ولا خلاف.

وأما إذا أخذنا القرآن كما هو كدستور، فإننا نفتقد هذه الأحكام المحددة حين نحاول استخلاصها ونعمد بلا أدنى ريب إلى التأويل المؤدى للخلاف.

فإن الحكم الدستورى المستفاد من قوله تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي

الأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ [ص : ٢٦] يحتمل التأويل وما يدخل به أهل الخلاف فى متاهات، كتكييف ماهية: «خليفة فى الأرض» وما إذا كان هذا حكمًا قاصرًا على داود وحده؛ أم الأنبياء فقط أم أئمة كل زمان، ثم مقارنة هذا النص بالنصوص المشابهة المتداخلة فى الكتاب والسنة. وهكذا لانعدم أن نحتاج حكمًا مصاغًا بطريقة واضحة مستخلصة لا من هذا لانص وحده بل من جملة النصوص والمبادئ التى تقتضيها المذهبية الإسلامية والحتمية الربانية.

العنصر الأساسى فى الدستور الإسلامى :

[١٤٤] والعنصر الأساسى فى كل الأحكام، والذى عليه المدار فى إسلامية الدستور، والذى إذا وجد كان الدستور به إسلاميًا، وإذا لم يوجد لم يكن إسلاميًا، هو النص على أن تستمد التشريعات من الشريعة الإسلامية.

لا أقول «التشريعات» بل: الأحكام ذاتها سواء كانت فى صورة تشريعات أم لم تكن. فكل الأحكام لا مصدر لها إلا الشريعة فقط سواء كانت أوامر أو أحكامًا قضائية أو عقودًا أو غير ذلك.

والنص على أن تستمد التشريعات من الشريعة موجود – كما هو ملاحظ – فى الدساتير الإسلامية الثلاثة التى نعرفها: وهى دستور مصر، ودستور الكويت، ودستور أندونيسيا. وكذا نص دستور سورية على ذلك.

نعم إن هذه الدساتير جاءت بعد ذلك مشوبة بأخلاط من الأحكام بسبب تفاعل المذهبيات وعدم وضوح الرؤية الدستورية فى المسائل الإسلامية. ولكن هذا النص الأساسى كفيل بأن يعدل الوضع كله وأن يزنه على الصراط الإسلامى المستقيم، لأنه فى موضع حاكم من الدستور: وهو موضع النص على شكل الدولة ونظامها الأساسى وهذا الموضع كما قدمنا حاكم على ما عداه من النصوص، وهى التى تتعلق بحقوق الشعب وحقوق السلطة ومن باب أولى ما عداهما، فإنه ما دمنا قررنا أن

جميع التشريعات والأوضاع تستمد من الشريعة الإسلامية، فإن كل ما سطره الدستور بعدها لابد من أن يفسر تفسيراً إسلامياً لفوره، فإذا اقترن هذا النص بنص يحتمل المعارضة تغلب التفسير الإسلامى على ما عداه.

ومثال ذلك : أن الدستور المصرى ينص - فى الوقت نفسه - على أن الشعب مصدر السلطة، فإن ذلك لا يعارض المبدأ الإسلامى إذا فسرت هذه المصدرية بأنها الرضا بالأحكام الإسلامية لما بينا من قبل من أن الإسلام يقوم على أساس إرادى هو الرضا بالانضمام لأحكامه ، ولا يفسر - والحالة هذه - تفسيراً ليبرالياً بأن الشعب هو السلطة العليا فى التشريع كيف يشاء، لأن التشريع عندنا محفوظ لله رب العالمين، ومقيد إذن بأن تستمد الأحكام كلها والتشريعات من الشريعة الإسلامية.

ومثاله أيضاً : ما نص عليه الدستور المذكور فى المادة (٤) منه على أن « الأساس الاقتصادى لجمهورية مصر العربية هو النظام الاشتراكى القائم على الكفاية والعدل بما يحول دون الاستغلال ويهدف إلى تذويب الفوارق بين الطبقات ».

فإن هذا النص لا يصعب وضعه تحت وطأة نص المادة (٢) القاضى بأن « مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع » لأن المادة (٤) المذكورة خاصة بالنظام الاقتصادى فقط والمادة (٢) نص عام فى كل العلاقات فهو ينطبق فى جميع الأوضاع التشريعية والاجتماعية والثقافية وغيرها، وهذه لابد أن تقيد النظام الاقتصادى وتحدده.

وكذا فإن « النظام الاشتراكى » ليس محدداً تحديداً أصمًّا بل من الممكن أن يتجه اتجاهًا إسلاميًّا كما قدمنا. وهذا وجه آخر لتحكم المادة (٢) المذكور فى المادة (٤) والمواد (٢٣) وما بعدها المتعلقة بالمقومات الاقتصادية. وقد حرصت المادة (٤) على خصيصتين أساسيتين لهذا النظام الاشتراكى وهما « الكفاية » « والعدل » وهناك « كفاية إسلامية » و« عدل إسلامى » فيهما يتقيد هذا النص ويفسر بقوة المادة (٢) المذكورة.

وكذلك الأحكام الإجرائية التنفيذية التى تضمنها الدستور من النص على «الاتحاد الاشتراكى» و«تشكيل مجلس الشعب» و«الانتخاب العام» كل ذلك ليس فى قوة الحكم المهيمن الوارد فى المادة (٢) المذكور ويتعين إعلاء النص المذهبى المذكور على هذه النصوص الإجرائية التنفيذية.

[١٤٥] ولقد تطلب وضع نص المادة (٢) من الدستور المصرى وهو أن «**الإسلام دين الدولة.. ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع**» قدراً كبيراً من الجهاد والجهد.

فإن الدساتير المصرية السابقة لم تكن تتضمن هذا النص. ولما شرعت البلاد فى وضع دستور سنة ١٩٧١ – عقب التصحيح الثورى – انهالت البرقيات على مجلس الشعب ومشيخة الأزهر مطالبة بأن تكون الشريعة الإسلامية هى المصدر الأساسى أو الرئيسى للتشريع. فأصدر الإمام الأكبر شيخ الأزهر – الشيخ محمد الفحام – بياناً نشرته الصحف فى ٢ من يونيو ١٩٧١ بذلك. وقد أثار هذا البيان حماسة الشعب وتبينت الإرادة الشعبية العامة بالمطالبة بأن تكون الشريعة الإسلامية هى المصدر الأساسى أو الرئيسى للتشريع، قاصدة من ذلك أن تكون هى المصدر الوحيد لذلك (بدلالة التعريف لكلمة «المصدر»). وساهم بعض المسيحيين فى هذه المطالبة.

وفى جلسات مجلس الشعب تناوب المعارضون لهذه الفكرة الحجج لدحضها بأسانيدهم المصطنعة.. وكان أكثر استنادهم على حجج مصاغة من العبارات الخلابة عن مبادئ الحرية والمساواة والأخلاق والإنسانية وأنها تغنى عن الدين.

ولكن مجلس الشعب أعرض عن ذلك وأصدر قراره واضحًا بأن تكون الشريعة الإسلامية هى المصدر الأساسى (يعنى الوحيد) للتشريع. هكذا معرفة على سبيل القصر والحصر.

وفى جلسات المؤتمر القومى للاتحاد الاشتراكى – التى نوقش فيها مشروع الدستور – بذل أولئك المعارضون أقصى جهودهم وأمانيهم ونفوذهم لإحباط هذا النص، ولكن المؤتمر وقف إلى جانب النص على أن تكون الشريعة الإسلامية هى وحدها المصدر الأساسى للتشريع، وأصدر قراره بذلك. وأصبح النص نهائيًا.

فواقع الأمر أن هذه هى حقيقة النص وهذا هو التعبير الإرادى الشعبى الصحيح الذى وضع به النص.

ولكن لجنة الصياغة – وكانت مكونة من : جافظ بدوى، وبدوى حمودة ومحمد عبدالسلام الزيات، وفتح الله الخطيب، ومحمد شلبى يوسف – غيرت هذا التعبير المحدد وأبدلته بالنص الذى جرى عليه الاستفتاء، وهو أن مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر أساسى للتشريع، بدون «أل» التعريف فى كلمة مصدر وبإضافة «مبادئ» إلى «الشريعة».

وكان قد سبق أن صيغ الدستور الاتحادى على هذه العبارة ذاتها، لأن من ضمن أعضاء الاتحاد – كما قيل – دول للإسلام فيها وضع خاص بسبب كثرة الطوائف.

ومع ملاحظة أن لجنة الصياغة ليس من وظيفتها تغيير الإرادة الشعبية ولا من اختصاصاتها أن تنال منها بل إن قرارها فى ذلك لا يمكن أن يوجد قانوناً لأنه usurpation de pouvoif بكل معنى، ومع ملاحظة أن الاستفتاء الشعبى ليس فى قدرته أن ينسب إلى الإرادة الشعبية الموافقة على تحليل قانونى دقيق إلى هذه الدرجة – بالفرق بين كلمة معرفة وغير معرفة – لأن هذا الاستفتاء إنما يجرى على مبدأ سياسى عام تكون أجابته جملة: «نعم» أو «لا» أو ما فى معناهما فقط، مستمداً وقائماً على الثقة فى وضع سياسى معين. فهو فى الحقيقة استفتاء على الثقة بنظام الرئيس محمد أنور السادات بعد التصحيح الثورى، ولا يدخل فى نطاقه ولا يمكن أن ينسب له أن فى قدرته اعتماد مثل هذه التفاصيل. فهو لا ينسخ الموافقة الواعية ا لتى صدر على أساسها قرار مجلس الشعب والمؤتمر القومى السالف الذكر بعد المناقشة واستيعاب حجج الخصوم.

فمع ملاحظة ذلك كله، فإن قرارها هذا فى نظرى لم يغير كثيراً من الجوهر، بل ربما يجعل بعض الفسحة، لأن الواقع أن العودة إلى تطبيق الشريعة كنظام كامل للحياة العصرية يحتاج لجهد شديد وزمن.

فإن الشريعة قد وقف الاجتهاد فيها منذ زمن طويل، وفى هذا الوقت استحدثت أوضاع ونظريات برمتها لم تكن تعرفها الشريعة ولابد من تعرفها قبل

التطبيق، وذلك كنظرية الحرية ونظرية الملكية والاختلاف التام فى النظريات السياسية المعاصرة، وأوضاع المعاملات والحقوق والمؤسسات والمنشآت المالية والتجارية العصرية، فكل ذلك لم تكن الشريعة الإسلامية تستطيع أن تستقل بتنظيمه يوم صدور الدستور، وكان يتطلب وقتًا للبحث وإن كنت ألاحظ أن الجهود المبذولة ليست كافية لمواجهة هذه الثورة التشريعية.

وسواء نص الدستور على أن الشريعة هى المصدر الوحيد أو هى إحدى المصادر، فإن المعول هو أن يقوم العلماء بواجبهم الذى يجعل المشرع يضطر إلى الاقتباس من الشريعة. فجهدهم هو الذي يجعل المشرع يضطر إلى الاقتباس من الشريعة؛ كما كان جهد الفقه الفرنسى داعيًا لاقتباسنا من تشريعات تلك البلاد دون دعوة تشريعية فهذه الدعوة التشريعية تحصيل حاصل متى كان المصدر قويًّا غنيًّا عن الدعوة إليه، وهو إحراج وتازيم متى أهمل فقهاء العلم تغذية المشرع بالموارد اللازمة للتشريع.

وقد قرر عبدالحميد متولى فى كتابه «الشريعة كمصدر أساسى للتشريع» (ص١٦) أنه طالما ورد النص فى الدستور على أن الشريعة مصدر للتشريع ولم ينص على سواها فإنه ينبنى على ذلك أن الشريعة هى وحدها المصدر الرئيسى ذو المرتبة العليا، وبيَّن أن سمو الشريعة الإسلامية من الأسباب التى تدعو إلى اتخاذها مصدراً، وأنها كانت أساسًا للحضارة العربية المعترف برقيها. وسد الفراغ التشريعى والثقافى.

[١٤٦] وتفسر عبارة «مصدراً رئيسيًّا» فى النظام المذهبى بأنها المصدر الأول الذى لا يجوز الالتجاء إلى غيره إلا بصفة احتياطية وعند الضرورة القصوى، وذلك بسبب أن النظام المذهبى يقتضى وحدة الفكر ويعتمد على وسائله الخاصة المناسبة له – فإن لكل نظام وسائله كما قدمنا – وهذا يقتضى أن يكون الاعتماد الأول فى النظام الإسلامى على الشريعة الإسلامية، وأن المشرع لا يكون حرًّا – عند التشريع – فى التلفيق كيف يشاء من المذاهب، وإلا تعرض للتناقض والتضارب وبذلك فالواقع أن عبارة «مصدراً رئيسيًّا» تضارع عبارة «المصدر الرئيسى» وتقاربها إلى حد كبير فى النظام المذهبى بخلاف النظم الليبرالية فإنه نظراً لاتساع حرية المشرع فى التشريع فإنه يجوز أن يكون ثمة

أكثر من نظام رئيسى في وقت واحد، فيجوز للمشرع هناك أن يعتمد فى اقتباسه على المصادر اللاتينية والأنجلوساكسونية والجرمانية والإسلامية على وجه المساواة كما حدث فى القانون المدنى المصرى. ويخرج بشىء لا هو شرقى ولا غربى لأن الدولة نفسها نظامها حر وغير مقيد بمذهبية معينة.

[١٤٧] كما تفسر عبارة « مبادئ الشريعة » بأنها « أصول الشريعة ».

فنحن لا نعرف فى الإسلام كلمة « مبادئ الشريعة » ولا كيان لهذه العبارة فى العلوم الشرعية وليست من مصطلحاتها ولا دلالة لها. وأما أصول الشريعة فهى الأدلة التى تستقى منها الأحكام وهى ما سبق أن ذكرناها فى الكلام على مصادر الشريعة أى الكتاب والسنة والقياس والإجماع والمصالح وسائر المصادر . كما تنصرف أيضًا إلى الكليات الشرعية والمصالح الكلية السابق ذكرها والتقيد بهذه المفاتيح يؤدى إلى استقامة الفروع على أسسها. وبذلك يجرى إعمال هذه العبارة على مفهوم واضح بدلاً من إهمالها باجرائها على معنى لا مفهوم له ولا دلالة له وهو « مبادئ الشريعة ».

[١٤٨] وأخيرًا لا تفوتنا الدلالة القوية لعبارة « الإسلام دين الدولة » فلهذه العبارة معنى آخر غالب فى النظام المذهبى. وهى أن الإسلام هو المذهبية العليا (الأيديولوجية) فى هذا النظام ولها مكانتها كإيمان شعبى وعقيدة عامة بحيث تؤدى الوظائف السابق ذكرها، وهى وحدة الفكر، والتضامن الشعبى، وإيجاد مشروعية عليا. وإيجاد الدافع الذاتى، والضمير الاجتماعى والذاتى. ولها أيضًا دلالة خاصة فى كل النظم: وهى أن الإسلام دين أغلبية الشعب، والشعب مصدر السلطات.

وبذلك فليست هذه العبارات (تزويقًا) أو شعارًا أجوف كما يفهمه الذين يذكرون كلمة سخيفة قالها قانونى فرنسى من زمن بعيد فى القرن الماضى، وهى: إن الشخص المعنوى لا وجود له فى الواقع، لذلك لا يقال إن لها دين أو عقيدة! فهذا الكلام قد أصبح متخلفًا مع جو النظامية المذهبية والموضوعية الذى ساد أفكار هذا القرن، ولم يعد من يردده يستحق بأن يوصف بأنه مثقف ثقافة قانونية عصرية.

ثالثا : عَنَاصِرُ النِّظَامِ الدِّسْتُورِيِّ الإِسْلَامِيِّ

١١ - عناصر النظام الدستورى بصفة عامة

* العناصر التقليدية للنظام الدستورى
* عناصر النظام الدستورى المذهبى
* عناصر النظام الدستورى الإسلامى

[١٤٩] المشهور أن عناصر النظام الدستورى - بصفة عامة - هى الشعب، والسلطة، والتوازن الدستورى.

فإن الشعب بطبيعته تواق للحرية والتقدم والتغيير، وهو يبحث دائماً عن حريته وأسباب الحرص عليها، ولذلك فقانونه هو الحرية.

والسلطة بطبيعتها تميل إلى المحافظة على الأوضاع كما هى عليه بدون تغيير، لأن التغيير يؤدى إلى المسئوليات والمخاطر والأخطاء وإلى تعديل جهاز العمل وتبديله وبالتالى إلى النفقات والتجارب، ولذلك فقانونها هو المحافظة والرجعية.

ولا بد من التوازن بينهما، لأنه إذا ظهرت النزعة التقدمية الفوارة وانطلق الشعب بها مال النظام إلى القلقلة وعدم الاستقرار وربما أدى ذلك إلى الفوضى.

وإذا ظهرت النزعة الرجعية المتحفظة وتمكنت الحكومة من كبت رغبات التقدم وصمَّت آذانها عن صيحات الحرية فإن النظام ينغلق إلى التزمت والتعنت والاستبداد.

(*) يراجع التصنيف الأبجدى فى كل ما يهم القارئ.

ولذا فإن الأمور تتوازن بطريقة تسمح للشعب بممارسة حريته والسير فى طريق التقدمية بلا فوضى، وللحكومة بممارسة عملها فى جو من الاستقرار والثبات دون أن يفضى ذلك إلى الرجعية والتعنت.

وقد وجد النظام الليبرالى (أو الديمقراطى الحر) ذلك فى الوسيلة البرلمانية المعروفة وهى وسيلة لا تلائم النظام الديمقراطى الشعبى أو الاشتراكى الذى لا تقوم فيه أحزاب، وصار المتعين تحديد عناصر هذا النظام الأخير وتبين طريقته فى التوازن.

[١٥٠] وبالرجوع إلى الشكل العام للمجتمع المذهبى – الذى ينظم على الطريقة الديمقراطية الحرة فى العصر الحديث – يتبين أن هذا الشكل هو مثلث هرمى واحد أعلاه الإيمان أو المذهب الذى يهيمن على النظام، وأدناه أمة أو قاعدة شعبية متضامنة متماسكة: (شكل رقم ٦ وبند ٦٦).

فهذان هما العنصران الأساسيان فى النظام المذهبى، وفى الديمقراطية الحديثة، وكذا فى الإسلام باعتباره نظامًا مذهبيًّا.

وما دام أن الأمة أو القاعدة الشعبية متمسكة بالإيمان أو المذهب فإن النظام يظل متماسكًا ويظل قائمًا على وحدة الفكر (أو الوحدة الوطنية كما تسميها بعض التشريعات الحديثة ومنها التشريع المصرى) ويظل التوازن محفوظًا فى النظام. أما إذا انفكت الأمة أو القاعدة الشعبية عن الإيمان أو المذهب، فإن النظام يختل ويتشقق ويتفتت وتقوم فيه الصراعات والخلافات وربما الحرب الأهلية.

وبذلك فإن عناصر النظام الدستورى فى النظم المذهبية – سواء فى الإسلام أو النظم الديمقراطية الشعبية – هى الإيمان أو المذهب ثم الأمة أو القاعدة الشعبية ثم التوازن الدستورى: الذى يتمثل فى تمسك الأمة أو القاعدة الشعبية بالإيمان أو المذهبية تمسكًا يؤدى إلى وحدة الفكر أو إلى الوحدة الوطنية.

وخليق بنا أن نذكر أن الأمة أو القاعدة الشعبية – فى الإسلام – تضم كلا من الشعب والسلطة على قدم المساواة، لأن كلا منهما يؤمن إيمانًا واحدًا أو يعتقد مذهبية

واحدة ولذلك فإن الشعب والسلطة يتكاملان فى هذا النظام ويتوازيان فى أهدافهما ولا يقوم بينهما الصراع المعروف فى النظم الليبرالية أو الديمقراطية الحرة والذى يجعل الشعب ينظم معارضة تستهدف قلب الحكومة وإسقاطها والتربص لأخطائها.

ولما كان الإيمان أو المذهبية يشكلان مشروعية عليا فى النظم المذهبية كما قدمنا فإن عنصر الإيمان أو المذهبية يسمى – من الناحية الدستورية – باسم المشروعية العليا.

[١٥١] وعلى ذلك فإن عناصر النظام الدستورى الإسلامى هى:

أولاً : المشروعية أو الإيمان.

ثانيًا : الأمة؛ وتشمل الشعب والسلطة.

ثالثًا: التوازن؛ ويتمثل فى إقرار الإيمان فى الأمة.

فنبحث هذه العناصر الثلاثة على التوالى.

* * *

١٢- المشروعية الإسلامية - معناها

* المشروعية والشرعية
* المشروعية فى النظم الليبرالية (الديمقراطية الحرة)
* المشروعية فى النظم المذهبية.

[١٥٢] لفظة «مشروعية» مشتق من فعل «شرع يشرع» (كفتح يفتح) وهو فعل يفيد البدء فى السير على أساس منظم، أى على أساس من التنظيم المسبق ومنه الشارع وهو الطريق المعد للسير، والمشروع وهو الفكرة المنظمة، والتشريع وهو القاعدة العامة المنظمة (بكسر الظاء) وكذا منه الشرع والشريعة والمشرع أو الشارع وهم معروفون.

والمشروعية Legality - légalité هى الأساس الذى يجعل أمراً من الأمور مشروعًا، أو يبين حكمه من حيث الفرضية أو الندب أو الإباحة؛ فقوله تعالى: ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ بين مشروعية العقود ووجوب الوفاء بها. وقوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ بيَّن مشروعيته وكونه مباحًا حلالاً. وقوله: ﴿ إِنَّ الصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا ﴾ بين مشروعية الصلاة وفرضيتها. وقوله: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾ بين مشروعيته وفرضيته. وكذا فى الصوم وغيره؛ فهذه النصوص أدلة على مشروعية الحكم وإيجابه فرضًا أو ندبه أو إباحته.

وشرعية الشيء legitimity légitimité هى أن يكون مشروعًا على أساس من

(*) يراجع التصنيف الأبجدى فى كل ما يهم القارئ.

المشروعية بمعناها السابق بأن يوجد دليل على مشروعيته وحكمه وأن يوجد تنظيم مسبق ينظمه. وقد يسبغ الإنسان ثوب الشرعية على أمر لم يكن مشروعًا فإن كان يعاشر خليلة مثلاً، فإنه قد يسبغ على علاقته بها ثوب الشرعية بزواجه منها، وإن كان له ولد من غير زواج، فإنه يسبغ على علاقته به ثوب الشرعية بإقراره بنسبه. وإن كان قد غصب أرضًا فإنه قد يسبغ الشرعية على حيازته لها بشرائها لها وهكذا.

والمشروعية تمنع من الاستبداد الناشئ عن عدم سيادة القانون. فإنها تؤدى إلى منع السلطة التنفيذية من الانطلاق حسب هواها واعتباراتها الخاصة. لأن سيادة القانون تؤدى إلى حماية حق الحرية – حيث يعلم الفرد سلفًا حدود حقوقه، وتؤدى إلى المساواة حيث يكون جميع الخاضعين لقاعدة واحدة فى مركز متساوٍ. وبذلك تتقيد السلطة العامة ويمتنع الاستبداد.

المشروعية فى النظم الليبرالية (الديموقراطية الحرة) :

[١٥٣] والمشروعية فى النظم الليبرالية (أو الديموقراطية الحرة) هى ما نسميه بسيادة القانون souvereignty of law.

والأصل فى هذه السيادة أنها شكلية، أى قائمة على التدرج بين القواعد التشريعية hyrarchie des règles بحيث يكون الدستور هو قمة هذه القواعد وأعلاها. فلا يجوز لما أدناه – من قانون أو لائحة – أن يخالفه. ثم يليه القانون بمعناه الشكلى – أى القانون الذى تصدره السلطة التشريعية – ولو كان فرديًا فى موضوعه، فإنه يكون فى حدود الدستور، ولكن لا يجوز للائحة أن تخالفه. ثم يليه اللائحة التى تصدرها السلطة التنفيذية فإنها تكون فى حدود القانون، واللوائح على تدرجها تلتزم بأن يتقيد أدناها بأعلاها. فلائحة يصدرها المحافظ أو المدير تكون فى حدود لائحة أصدرها الوزير. ولائحة الوزير تكون فى حدود لائحة لمجلس الوزراء، وهذه تكون فى حدود لائحة صدرت بقرار جمهورى أو أمر ملكى أو نحو ذلك.

وكلها تكون فى حدود القانون والدستور.

[١٥٤] وهذا التدرج الشكلى – أى المقيد بجهة الإصدار – قد اعتراه النظر إلى المبادئ العامة للقانون principes generaux du droit أو حقوق الإنسان droits de l'homme أو النظام العام ordre public ونحو ذلك من المبادئ العليا التى قصدت بها الديموقراطية الحرة (الليبرالية) منافسة الحتميات المذهبية المهيمنة على النظم المذهبية.

وقد نشطت هذه النزعة نحو إيجاد أشباه مذهبيات غير حقيقية بعد ظهور الشيوعية منافسة لها.

فالمبادئ العامة للقانون هى قواعد عليا تتقيد بها النظم القانونية ولو لم ينص عليها. وذلك كالحرية، والمساواة خاصة – المساواة فى التكاليف – واحترام الحقوق المكتسبة ونحو ذلك. وقيل إنها فى مستوى القواعد الدستورية التى لا يجوز للقوانين مخالفتها والتى – إن خالفها القانون – كان مشوبًا بعيب عدم الدستورية. وقيل هى أعلى من الدستور بحيث لا يسوغ للدستور مخالفتها لكونها من القانون الطبيعى وهو التنظيم الإلهى الأعلى للبشر.

وكذلك حقوق الإنسان فهى فى مستوى الدستور أو أعلى منه حسب التفصيل السابق. وقد تبين لنا أن مقدمات دساتير الدولة الليبرالية العريقة كفرنسا تشير إليها.

وأما النظام العام فهو قيد على مستوى القانون بلا خلاف، وهو إذن من قبيل المشروعية التى تقوم فى النظم الليبرالية (الديموقراطية الحرة) على هذا المستوى.

[١٥٥] وسيادة القانون بالمعنى الشكلى الليبرالى – مع استبعاد أشباه المذهبيات المذكورة – تقتضى إيجاد تنظيم مسبق règlementation préalable أى قواعد تنظيمية موضوعية توضع سلفًا لتحكم جميع الأوضاع والمراكز القانونية والتصرفات التى تصدر أو تبرم فى الجماعة المنظمة، وذلك حتى لا يكون ثمة وضع هو نسيج وحده لا تحكمه قواعد مسبقة ولا يستند إلى قاعدة عامة تحكمه. والتصرف العام الفردى الذى لا يستند إلى قاعدة عامة مسبقة من قبل

يكون منعدمًا inexis'ant ويكون قرين التعسف والتحكم، إذ أن ذلك يعدم أساس المساواة والعمومية بين الناس.

[١٥٦] والسبب فى أن المشروعية شكلية فى النظام الديموقراطى الحر (الليبرالى) هو أن المشرع فى ذلك النظام يتمتع بسلطة مطلقة. فهو حر فى إنشاء الأوضاع كيف يشاء ولذلك فالنصوص التى يصنعها – بناء على هذه الحرية – تكون مرجع المشروعية ومناطها ومعيارها.

المشروعية فى النظم المذهبية :

[١٥٧] وتتخذ المشروعية المذهبية صورة ما يسمى بالمشروعية العليا légalité superiuere, super legality. وهى مشروعية فوق الدستور ذاته وفوق القوانين واللوائح، أى أنها لا تستمد من النصوص ولا تندمج فيها كما هو الحال فى مشروعية الدول الديموقراطية الحرة. فإنه فى الدول المذهبية إذا خالف الدستور ذلك الإيمان الأعلى وذلك المذهب، فإنه لا يعتد به ويطبق الصحيح طبقًا للمذهب. ومثاله أن ينص دستور الدولة الإسلامية على أن حرية العقيدة مطلقة، ويأتى مسلم فيرتد عن دينه. فإن المشروعية الإسلامية العليا تعلو على هذا النص الدستورى. وقد سار قضاء مجلس الدولة المصرى – بالنسبة للموظف المرتد – على أن من لا يؤتمن على دينه لا يؤتمن على وظيفته ومن ثم فإنه يرفض الدفع بحرية العقيدة فى هذه الحالة مع أنه دفع مستمد من الدستور. كما قدمنا أن المحكمة العليا (الدستورية) تسير على أن الشريعة الإسلامية تعتبر نظامًا عامًا فى مصر (قضية سامية عبدالعال ضد الدكتور عمر محمود الحكم الصادر فى ٢٩ / ٦ / ١٩٧٤ – قضية رقم ١ لسنة ٥).

وقلنا إنها أعلى من ذلك لأن النظام العام من مستوى القانون فقط.

وهذه مدهبية شاملة فوق الدستور ذاته.

وكذلك فى الدول الديموقراطية الشعبية الشيوعية أو الاشتراكية اليسارية، يجوز الدفع بعدم دستورية القوانين، إذا خالفت المذهبية العليا، وكذلك يجوز الدفع بعدم تطبيق الدستور إذا خالف هذه المذهبية. فلو فرض أن الدستور تضمن نصًا يؤدى إلى

الاستغلال أو الطبقية فإنه لا يطبق إزاء المذهبية السائدة. ولو كان ثمة لائحة تخالف الدستور فى ذلك وتواطئ هذا الهدف الأعلى، فإنها تسرى ولا يسرى الدستور فى موضوعهما المشترك.

فالمشروعية هنا موضوعية وليست شكلية كما فى النظام الليبرالى (الديموقراطى الحر). فهى فكرة قانونية عليا، ومبدأ عام وليست نصًا أو عرفًا، وهى فوق النصوص وحاكمة لها، بخلاف الحال فى النظام الفردى (الليبرالى أو الديموقراطى الحر) فإن المشروعية فيه مستمدة من النصوص وتحتها. فعلة العدالة فى النظام الفردى هى النص والشكل. وعدالة القانون فى ذلك النظام هى نصه وليست حكمته وروحه. وأما فى النظام المذهبى فعلة العدالة هى الإيمان الأعلى والمذهبية المقررة. وعدالة القانون فى النظم المذهبية فوق الدستور والنصوص. ولذلك فقد عبروا عن هذه المشروعية الموضوعية أو المذهبية باسم المشروعية العليا لأنها فوق النصوص وفوق الدستور وفوق جميع الأوضاع.

وليس لأشباه المذهبيات التى أوجدها شراح الديموقراطية الحرة – كمبادئ القانون وحقوق الإنسان والنظام العام – هذه القوة لأنها آراء فقهية مختلف فيها وليست لها قوة نفاذ.

ولا يختلف الأمر إذا كانت المذهبية ذاتها مقررة بنصوص، فإن ذلك لا يؤدى إلى القول بأنها مشروعية شكلية، وذلك كما هو الحال بالنسبة لنصوص القرآن والحديث. أو بالنسبة للنصوص البرنامجية المقررة فى الميثاق أو مقدمة الدستور أو إعلان حقوق الإنسان ونحو ذلك.

والملاحظ أن كثيراً من المواثيق والنصوص البرنامجية مصاغة فى صورة الترغيب والترهيب فى كثير من الأحيان، ولذلك فهى خطاب لأولياء الأمور والأفراد لكى يعملوا على مقتضاها ولكى تكون التنظيمات اللازمة فى إطارها، ولو صيغت التشريعات المنفذة للمواثيق والبرامج فى صورة دستور أو قانون أو مرسوم أو أمر من رئيس الدولة، فإنها تكون كلها في مرتبة الاجتهاد الذى يجب أن يلتزم إطار هذه المشروعية العليا.

١٣- المشروعية الإسلامية - مضمونها

*** مضمون المشروعية الإسلامية :**
التضامن فى تنفيذ ما أمر الله به ومنع
ما نهى عنه أو العدل والتوحيد
*** المشروعية فى بعض الفرق الإسلامية**

[١٥٨] تقوم المشروعية الإسلامية على المبدأ الأعلى المستمد من الإيمان بالتوحيد طبقًا للرسالة المحمدية، وهو المبدأ الحاكم للجماعة الإسلامية والذى يعتبر بمثابة العقيدة العامة والإيمان الشعبى الذى يلتزمه جميع أعضاء الجماعة الإسلامية.

[١٥٩] وكما قدمنا، فإن هذه المشروعية - التى تجعل الأوضاع والتصرفات مشروعة - هى العمل على أساس التوحيد وعدم الإشراك بالله كما أبلغه رسول الله ﷺ وذلك بأدلة أكثر من أن تحصى.

منها: قوله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿ **وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا** ﴾ [النساء: ٣٦]

وقوله تعالى: ﴿ **وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلا تَفَرَّقُوا** ﴾ [آل عمران: ١٠٣] ﴿ **وَلْتَكُنْ مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

وأفاد بأن ذلك هو الغرض الوحيد بقوله تعالى: ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ** ﴾ [الذاريات: ٥٦].

(*) يراجع التصنيف الأبجدى فى كل ما يهم القارئ.

ومنها فى الحديث قوله ﷺ لأصحابه يوم أن بايعوه بيعة العقبة: «بايعونى على الا تشركوا بالله شيئًا» (متفق عليه).

[١٦٠] فالتوحيد هو المبدأ الأعلى والأسمى (بفتح الميم والياء المقصورة) الذى يجمع المسلمين، وتحقيقه هو الغاية المقصودة العليا، وذلك بالدعوة إليه وبيانه وتفصيله واستدامته وإقامة أحكامه والعمل على استدامته والجهاد فى سبيله.

وهذا التوحيد ليس نية إيمان فقط، ولا هو نطق باللسان فحسب، فإن هذا لا تبنى عليه المجتمعات، ولا يغنى عن الجد والاجتهاد والعمل البناء، فإن بناء الجماعة يكون بالعمل الشاهد على صدق الاعتقاد والمصادق لما وقر فى القلب. وقد استشهد الإمام البخارى رضى الله عنه على ذلك بما أورده فى باب حين قال إن الإيمان هو العمل (صحيح البخارى المفسر بعد الحديث ٦٥).

فإن الإنسان إذا صدق اعتقاده فى التوحيد، وخلص لسانه فى النطق به، استمد من هذه العقيدة معايير عمله، وعمل على تنفيذ ما أمر الله به ومنع ما نهى الله عنه. وهذا الذى يجعل من الإيمان مشروعية عليا فى الجماعة الإسلامية، وهى الوجهة الاجتماعية للإيمان التى ترتسم على صفحة جماعته وتبدو على مسرح حياته، بخلاف مجرد النية فهى أمر داخلى محض، وإن كان لها أهمية كبرى فى التكوين الذاتى أو الفردى للمسلم، لما بيناه من أن من وظائف الإيمان تكوين الضمير الفردى والاجتماعى وإيجاد الدافع على العمل الموافق للمقاصد الإسلامية.

وبذلك فإن حقيقة المشروعية الإسلامية هى: «التضامن فى تنفيذ ما أمر الله به ومنع ما نهى الله عنه»[١]. وهذه المشروعية تضامنية لطبيعة التكوين التضامنى فى الجماعة الإسلامية بسبب الالتزام بإيمان واحد ووسائل واحدة. وقد قالت الآية السابقة من سورة آل عمران: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾ والأمة هى الأصل أو الجماعة المتماسكة.

---

(١) هذه العبارة استفدتها من فضيلة الأستاذ الشيخ صادق عرجون ونحن فى السودان وكان ذلك أول ما فتح الله لى به فى باب هذه البحوث.

[١٦١] وتؤدى سيادة هذه المشروعية – نية وقولا وفعلاً – إلى أن تصير أوامر الله تعالى ونواهيه – أى نصوص القرآن والسنة وما جرى مجراها من مصادر الشريعة الإسلامية من طرق الاجتهاد – أساسًا للمشروعية ومعيارًا للحق والعدل والإباحة والآداب ومناهج المعيشة. فما قام على أساسها كان شرعيًا. وما خالف هذا الأساس كان مجافيًا للشرع. وما طابقهما كان صحيحًا وما جافاها كان باطلاً أو فاسداً. وما اتفق معها كان عدلاً، وما ناقضها كان ظلمًا، وكذا فى اعتبارات الآداب والأمور المندوبة، والعادات الحسنة المقبولة فى مناهج الحياة فما لم يوافق هذه المشروعية لم يوافق الآداب.

[١٦٢] ومن الممكن أن نسمى هذا الأساس بسياسة « العدل والتوحيد » أى العدل القائم على التوحيد.

وهذه العبارة فى الأصل من عبارات المعتزلة، ولكنا لا نقصد هنا المعنى الخاص الذى قصدوه، والمتعلق – بالنسبة للتوحيد – بقدم الصفات وحدوثها والقضاء والقدر، وبالنسبة للعدل بنسبة الأفعال إلى الله سبحانه وتعالى أو إلى العباد وقد ألف القاضى عبد الجبار المعتزلى كتابًا مطولاً من أكثر من عشرين مجلداً سماه المغنى فى العدل والتوحيد.

ولكن المعنى الذى نقصده هنا هو اعتبار التوحيد مناطًا للعدل ومعيارًا له فما وافق أوامر الله ونواهيه كان عدلاً، وما جافاها كان ظلمًا.

وقد بينا من قبل معنى العدل الإسلامى وقيام النظام الإسلامى عليه، وأن العدل فى الإسلام ليس ثوبًا مرنًا فضفاضًا يصلح لكل زمان كما ذهب البعض، وإنما له معايير محددة وأصول مقيدة يستمد منها وهى مصادر الشريعة الإسلامية، وكلياتها، ومقاصدها الشرعية.

[١٦٣] **المشروعية فى بعض الفرق الإسلامية** : وبعض الفرق الإسلامية لم تجعل النص قمة النظام الإسلامى، بل جعلت العقل فوق النص، فقالوا: إن العقل

حاكم والنص كاشف له ، فلو تعارض النص والعقل أخذوا بما يقتضيه العقل عندهم، وذلك بالتقبيح والتحسين العقلى.

وهذا قول المعتزلة؛ وكذا بعض الفرق الأخرى كالكرّامية (بتشديد الراء) وهم من الصفاتية. وقد أخذ بعض الشيعة بأقوال المعتزلة كالشيعة الزيدية (أتباع الإمام زيد ابن على بن الحسين بن على بن أبى طالب رضى الله عنهم[1]) وبعض الإمامية، كالشيعة الإمامية الجعفرية (نسبة للإمام جعفر الصادق بن محمد الباقر بن على ابن الحسين بن على بن أبى طالب رضى الله عنهم[1]) وقد ذهب نجم الدين الطوفى إلى هذا القول فى المصالح، فقدم فيها برهان العقل على برهان النص، وانتقده الفقه لذلك انتقاداً مرًّا. كما ذهب إليه بعض المرجئة ممن يميلون إلى المعتزلة ويسمون القدرية المرجئة. ومنهم الصالحية أصحاب صالح بن عمرو أبى شمر ومحمد بن شبيب وغيلان.

وهذا القول مردود بأن العقل قاصر وأنه ليس فوق حكمة الله حكمة، وقد يخطئ الناس فيما تواضعوا عليه، وقد جُعلت الشريعة صيانة من أمراض الجماعات وانحرافاتها بتوفيق بين الثبات والمرونة كما سنرى.

[١٦٤] كذلك ترى الشيعة الإمامية أن للإمام أن يجرى ما يشبه النسخ فى نصوص القرآن والسنة وذلك بالإطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص وبالتأويل المناسب لكل زمان. وأساس ذلك عندهم أنه لابد لكل زمان من قائم على الوقت، وأن الإمام الحق هو قائم الوقت – كل فى عهده – بعد النبى ﷺ، وأن ذلك القائم معصوم، وأن له أن يجرى ما أسلفنا من مواءمة الشريعة لتطورات الزمان وهذا يقتضى إعلاء ما يُؤثر عن الإمام فى كل وقت على النصوص التى نزلت بها أصول الشريعة!

* * *

(١) ليس هذا معناه أن هذه الآراء منسوبة للإمام زيد أو جعفر نفسه ولكن انتهى المذهب لذلك نتيجة لتطورات لاحقة.

١٤ - المشروعية الإسلامية - صفاتها

* مضمون المشروعية الإسلامية : الثبات والشمول
* ثبات المشروعية الإسلامية ومرونتها
النظرية الإسلامية فى الثبات والمرونة
* اضطراب المعايير فى النظم الحديثة

[١٦٥] بينا من قبل إن المشروعية الإسلامية تستجمع صفات المشروعية العليا، أى أنها تسود النظام كله وتعلو على الدستور ذاته، وبحيث يتقيد نصوص الدستور بهذه المشروعية العليا أو تسرى هى من دونها إذا تعارضا تعارضًا يتعذر معه التوفيق بينهما. وأن القانون المتعارض معها يكون غير دستورى، فيجوز الطعن فيه بالإلغاء فى البلاد التى بها محكمة دستورية عليا ، أو بالدفع دفعًا فرعيًا بعدم سريانه فيما عدا ذلك.

إلا أن الصفة الجديرة بالاعتبار - والتى تتميز بها الشريعة الإسلامية عن سائر المشروعات العليا فى هذا العصر - هى أنها مشروعية دائمة ثابتة مستمرة.

وبذلك فإنه يمكن القول بأن للمشروعية الإسلامية صفتين أساسيتين:

أولاهما : ثباتها واستقرارها، مع قابليتها للمرونة والتطويع لتطورات الزمان فى بعض الأمور.

ثانيهما: تقيد جميع الأوضاع والمراكز القانونية والتصرفات بهذه المشروعية، كما سنرى فى البحث التالى.

(*) يراجع التصنيف الأبجدى فى كل ما يهم القارئ.

[١٦٦] ومن حيث ثبات الشريعة ومرونتها: فإن المشروعية الإسلامية – حسبما رأينا – تقوم أساسًا على النصوص، وأن وسائل الاجتهاد وطرقه تتقيد بهذه النصوص. وهذا هو رأى الجماعة كما قدمنا، وذلك مع ما بيناه من عدم اقتناعنا بالرأى المخالف.

ولما كانت النصوص الإسلامية – وهى الكتاب والسنة المعتمدة – قد نزلت من عهد بعيد هو عهد التشريع فى زمنه ﷺ، فإن هذا من شأنه أن يجعل هذه المشروعية تتصف بالثبات والاستقرار.

ولهذا الثبات فائدة عظمى، لأنه يؤدى إلى اطمئنان الأفراد وأمنهم من المفاجئات والتقلبات ووضوح أسس العدالة والنظام للكافة من أهل الدار والمقيمين الأجانب وهذا كله يؤدى إلى الثقة والازدهار وينتج أفضل الظروف للتقدم الاجتماعى والاقتصادى وحسن العلاقات الدولية، وسيادة الأخلاق والآداب والفضيلة بسبب معرفة كل ذى حق حقه، فتمتنع أسباب الصراع والاستغلال والغدر، وغير ذلك مما يحرض على الرذيلة وانتهاز الفرص بسبب ضعف القانون والعدالة.

وهذا الثبات يؤدى إلى الصفة الحافظة للشريعة، فهى بطبعها تحفظ المجتمع من الأمراض الاجتماعية لأن المشرع الوقتى مقيد فيها ولأن الحريات والمراكز القانونية محددة موصوفة بخلاف القانون الوضعى فهو تطويرى، يساعد على تبنى الأمراض الاجتماعية وتقنينها. وسبب ذلك أن المشروع الوقتى مطلق الحرية يشرع كيف يشاء. كما أنه يشرع من فراغ لأن الحقوق والمراكز فيه مطلقة وهذا الإطلاق يفتح أمامه حقلاً واسعًا من الغموض والإبهام يساعده على التشريع كيف يشاء ويساعد القاضى والفقيه كذلك على أن ينطلقا فى الرأى بلا حدود بينما السائد عندنا أن لله تعالى حكمًا فى كل نازلة.

[١٦٧] والواقع، فإن فكرة ثبات المشروعية الإسلامية وعدم التغيير فيها تبعًا للتطورات كانت سائدة فى النظم الاجتماعية القديمة، ففى العصور الوسطى

كان الرأى سائداً على خضوع المجتمع لتعاليم ثابتة لا تتغير. إذ قال رجال الكنيسة – كما قدمنا – أن المجتمع يخضع لقانون إلهى ثابت، أن ما يوضع من القوانين الإنسانية – يجب أن يتحرى هذا القانون الإلهى ويترسمه. ثم ظهرت نظرية القانون الطبيعى – التى أشرنا إليها – فى القرن السادس عشر وهى أيضًا تؤدى إلى القول بوجود مثل ثابتة مستقرة تخضع لها المجتمعات الإنسانية.

ولكن ظهور النظريات الفردية – بما تقتضيه من حرية المشرع الوضعى فى التشريع كيف يشاء – أدت إلى العدول عن فكرة المثل العليا الثابتة. وقد قال مونتسكيو فى كتابه روح القوانين – كما قدمنا – إن القانون الذى يصلح للمناطق الحارة لا يصلح للمناطق القطبية، وإن ما صلح لزمان لا يصلح لآخر. وكان ذلك سببًا فى نشوء ما يسمى بنظرية التطور التاريخى، والتى أخذت بهذه الفكرة وازدهرت فى القرن التاسع عشر. ثم انتقدت هذه النظرية من وجوه عديدة، منها أن الغرائز الإنسانية والدوافع الأصلية لا تختلف فى أساسها باختلاف الأزمنة والأماكن ، وإنما الخلاف يكون فى أمور ثانوية لا تستتبع الانفكاك عن المثل. وأدت هذه الانتقادات إلى العودة إلى الاعتراف بوجود مثل عليا ثابتة أو قانون طبيعى ثابت – وخاصة بظهور نظرية ماركس بما فيها من القول بوجود حتمية ثابتة، هى الصراع بين الطبقات، وهى التى أدت – بظهورها – إلى نشاط الفكر المضاد – على ما بينا – وظهور النظريات الموضوعية الحديثة وأهمها نظرية المنظمة أو النظرية النظامية ونظرية المبادئ العامة للقانون ، حتى أصبح الفكر القانونى الحديث تحت سيادة النظريات الموضوعية التى تعترف بثبات الأهداف الإنسانية.

وقد أخرج بيردو هذه الفكرة الموضوعية فى مجال الفكر السياسى فقرر أن الجماعات إنما تنعقد على غرض اجتماعى but social وهذا الغرض في البداية كان رابطة الدم، ثم صار رابطة الإقليم، ثم ارتقى بعد ذلك لإدراك أغراض سياسية مجردة كالحق والعدل والمساواة، ثم انتهى إلى ما سماه المال المشترك bien commun وهو الغرض الاجتماعى الحقيقى عنده. والمال المشترك عنده هو ما تبلغه قيمة الأموال

المختلفة بسبب العمران والأمن والثقة العامة ونحو ذلك. يؤخذ على هذه النظرية أنها تهمل العناصر المعنوية كالحرية والتضامن بين الناس وهي عناصر تضاف إلى الإنسان فتزيده مدنية – كما قرر هو نفسه – مما يتجافى مع تسمية الغرض الاجتماعي باسم «المال المشترك» وهي تسمية مادية بحتة.

[١٦٨] ومما يدل على ثبات المشروعية الإسلامية قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] وحفظه يقتضي ثباته.

وقوله تعالى: ﴿لا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ [يونس: ٦٤].

وقوله جل ذكره أيضًا: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلاً﴾ [فاطر: ٤٣]

ولكن لا شك أن الثبات والاستقرار لا يجب أن يذهبا إلى حد الجمود، حتى لا يأتي وقت لا يكون فيه النظام ملائمًا لحالة المجتمع، فيكون عنصراً رجعيًّا عائقًا للتقدم وحائلاً دونه.

ومن أجل ذلك يجب أن يمتزج ثبات النظام أيضًا بعناصر من المرونة تساير التطور الملائم للحياة.

وهذا التطور يختلف عن الهدم والانطلاق بلا حدود، الأمر الذى تتخذه بعض الاتجاهات المعاصرة.

والواقع أن العناصر الثابتة تصون المجتمع من الانطلاق وراء أمراض المجتمع ونزوات مراكز القوى المتحكمة. كما أنها تصون تلك القيم العزيزة الغالية التى لم يصل إليها المجتمع إلا بعد تجارب عديدة، والتى لم تثبت إلا لكونها حازت مقاييس الكمال الاجتماعي وطابقت أبعاده المثالية، ولم يستقر المجتمع عليها إلا لهذا السبب، والتى يصح أن نشبهها فى ذلك بنماذج الفن التقليدى Style classique. ولذلك فليس من المصلحة أن يضيق المجتمع بها ذرعًا – إذا أصابه مرض اجتماعي – فيعمد إلى التخلص منها دفعة واحدة بالهدم، بل يجب أن يقوم التطور فى حده الضرورى وعلى أساس احترام هذه المثل والقيم.

[١٦٩] ومسايرة للنظرية الحديثة – التى تجرى على تشبيه النفسية الجماعية بالنفسية الإنسانية – نقول : إنه كما يتطور الإنسان من طور محبة الذات إلى محبة جنسه إلى محبة الجنس الآخر إلى تعشق المثل المعنوية، كذلك تتطور الدول من دور الأنانية الليبرالية الرأسمالية والإمبريالية، إلى دور العنصرية والتعصب للطائفية، إلى دور عبادة المثل الإلهية التى تعتبر أرقى الأهداف الإنسانية.

وبذلك فإن مجال التطور مفتوح فى النظم الليبرالية الرأسمالية والإمبريالية، ثم أمام النظم العنصرية والطائفية، ثم النظم الإنسانية المجردة، مع ما لاحظناه أن حقيقة النظم الماركسية هى أنها نظم أنانية ولكنها تتخفى وراء عناصر إنسانية منتحلة. وأن النظم الإلهية لا تحتمل تطوراً لأنها القمة التى لا تطور بعدها.

النظرية الإسلامية وثبات الشريعة وتطورها :

[١٧٠] وقد عرض الإمام الشاطبى – رحمه الله – فى كتابه « الموافقات » لنظرية مقنِعَة فى ثبات الشريعة وتطورها.

وتقوم هذه النظرية على القول بأن هناك عادات غريزية – أو جِبليَّة بكسر الجيم والباء وتشديد اللام المكسورة – فى الإنسان لا تتغير بتغير الزمان والظروف، وذلك كالأكل والشرب والنوم والحاجة إلى الأمن والجنس والمأوى والمال وغير ذلك من الصفات الطبيعية الفطرية التى قامت فى الإنسان منذ بدء الخليقة والتى ستظل فيه إلى آخر الزمان. مهما صعد إلى القمر والكواكب.

وبسبب ثبات هذه الغرائز والصفات، فإن الأحكام التى جاءت تنظيماً لها تكون ثابتة أيضاً.

ثم بين الإمام الشاطبى أن هناك عادات أخرى تبعية أو ثانوية للعادات أو الصفات الطبيعية الأولى، وهى تتعلق بكيفية استيفاء هذه الاحتياجات من حيث القدر والنسبة والسرعة والوسيلة ونحو ذلك ، وأخرى تتعلق بالمناسبة والملاءمة والراحة وما إليه، وهذه العادات التبعية أو الثانوية لا حرج فى تطويرها وتطويعها لظروف المكان والزمان، ولكن بما لا يخالف المقاصد الشرعية وفى حدودها.

[١٧١] وقد لاحظ الإمام الشاطبى – رضى الله عنه – أن الضرورات تتعلق بهذه الغرائز والصفات الجِبِلِّيَّة السابق ذكرها.

ولذلك فالأحكام المتعلقة بحفظ الضرورات لا تتغير.

ولما كان الإنسان عابداً بطبيعته فإن الأحكام الضرورية المتعلقة بحفظ الدين هى أحكام لا تقبل التغيير. وفى مقدمة هذه الأحكام: ما تعلق بالعقائد والعبادات والجهاد والمساجد وكل ما يؤدى إلى ضرورة حفظ الدين.

وكذلك ما تعلق بضرورات حفظ النفس؛ كأحكام الحدود والجنايات، والنسل؛ كأحكام النكاح – على أهميتها أيضًا فى حفظ ضرورة الدين – وحفظ العقل؛ كالعلم وتحريم المفسدات العقلية والملاهى، والمال؛ ككثير من أحكام المعاملات وبعض الحدود، كل ذلك فى أساسه غير قابل للتطور.

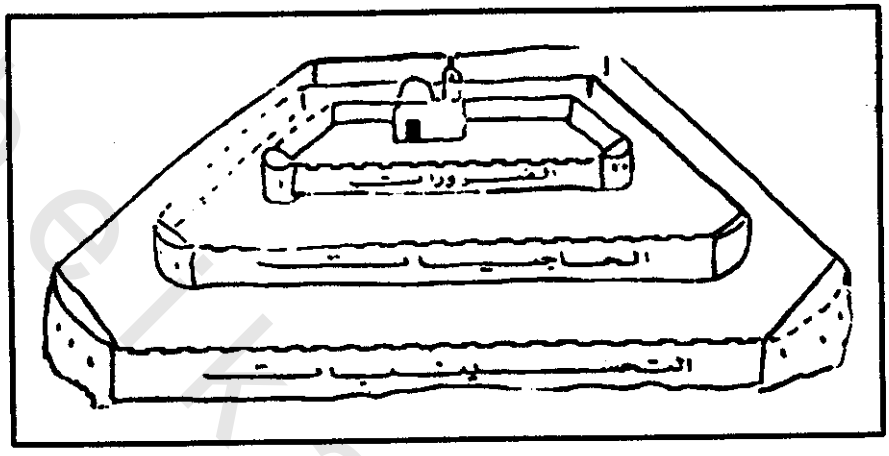
ثم بين الإمام الشاطبى رحمه الله أن الأمور الحاجية تتعلق بكيفية استيفاء هذه المتطلبات الأساسية، كالحج بالطائرة أو استعمال الوسائل الإعلامية الهوائية فى الدعوة للدين ونحو ذلك، وهى تقبل التطور. وبين أن الأمور التحسينية تتعلق بمناسبة استيفاء هذه الأمور وملاءمتها والراحة فيها، وكل ذلك يقبل التطور والمرونة كل حسب مقتضيات الزمان ومتطلباته.

والتطور فى الأمور التحسينية أكبر وأطوع منه فى الأمور الحاجية. وهو فى أدنى التحسينيات – وهى التى تتعلق بالمال – أطوع وأكثر مما يعلوها وهى التحسينيات المتعلقة بالعقل وهكذا بالترتيب العكسى لجدول المقاصد الشرعية.

وسنرى لذلك كله تطبيقات مختلفة على مر الصفحات، فى الأمور الاقتصادية والاجتماعية وغيرها.

ولكن الشاطبى أوضح أن انضباط أدنى التحسينات (أى التى تتعلق بالمال) يؤدى إلى انضباط ما فوقها. فإن اضطراب هذه الشئون فى المال مثلاً – كسوء وسائل الإقراض – يؤدى إلى الحرج فى المال مما قد يهدد التعامل بالربا فتفسد ضرورة عليا متعلقة بالدين فى المجتمع. وكذا شدة غلاء أقمشة النساء يهدد بقصر الثياب، مما

يؤدى إلى الفتنة. فهذه المصالح كالحصن، سورها الخارجى هى التحسينيات وقلبها الضرورات وخاصة حفظ الدين.



وقد بينا من قبل أنه بسبب رقى المثل الإسلامية وارتفاعها وشمولها، كانت أقدر على الثبات واستيعاب الأفكار والقضايا الجديدة، وأن هذا قد ساعده على تدبير الحلول المناسبة لأمور كانت تبدو متناقضة لأول وهلة. فقانون أن كل حل يؤدى إلى تناقض جديد يتطلب حلاً ليس مطبقًا فى الحلول الإسلامية المتجردة من الأنانية والعنصرية وسائر المثل الدنيئة وإنما هذا القانون ينطبق على التجارب الفطيرة التى تحدث بسبب الوقوع فى الأخطاء. ومثال ذلك فإنه فى مجال علاقات العامل برب العمل فإنه تتطور بسبب الوقوع فى أخطاء الأنانية فيسعى رب العمل إلى استغلال العامل ويسعى العامل إلى الثورة على رب العمل، ومن ثم تقوم أدوار الصراع بين الطرفين بسبب الأنانية. ولكن متى وضعت العلاقة من البداية على بساط العدل الذى يقتضى التوازن وإبصار كل طرف بمصالحه وظروفه وتقدير مشروعية أو عدم مشروعية دوافعه، فإن ذلك يؤدى إلى الحسم من البداية وصيانة العلاقة من التناقض، فإن الإسلام قد شدد فى وصية رب العمل بالعامل وشدد فى وصية العامل برب العمل

وصالح بين المنافع المادية التى يتغياها كل فريق ووفق بينها، ولذلك فقد أقام بنيانًا متينًا يتحمل فجاءات الزمان وتطورات الأحداث ويقدر على الصمود والثبات، ويعطى الفقيه قدرة على ابتداع الحلول فى حدود الوسائل الشرعية فى الاجتهاد. وهذا سبب من أهم الأسباب التى تؤدى إلى ثبات الشريعة مع مرونتها فى تجددها.

[١٧٢] اضطراب المعايير فى النظم الحديثة: ولا شك أن اضطراب الأفكار الحديثة يؤدى إلى اضطراب معايير سيرها وتطويرها. فقد بينا من قبل أن النظريات السياسية الحديثة تميل إلى تشبيه النفسية الاجتماعية بالنفسية البشرية. وإذا لاحظنا أن سيجموند فرويد يقول مثلاً بأن الجنس هو الغريزة المتحكمة فى الإنسان، فإن معنى ذلك - بلغتنا الإسلامية - أن الإنسان عابد للجنس لأنه المحرك والمقصد، والدافع والغاية حسب رأيه. وبذلك تغدو الأحكام العليا فى المجتمع الذى يعتقد هذا الرأى هى التى تتعلق بهذه الغريزة وحفظها وتنظيمها فتصير أعلى الضرورات، وهذا فساد كبير. يؤدى إلى الانطلاق والتنفيث عن الجنس فى فوضى اجتماعية هدامة.

وكذلك فإن القول بأن الاقتصاد هو المتحكم الأول فى الدوافع الإنسانية وفى التطور التاريخى، يؤدى إلى القول بعبادة المادة والمال ووضعهما موضع الضرورة الاجتماعية العليا.

وقد تكون هذه النظريات صحيحة نسبيًا فى دوافع الحياة. ولكن هناك دوافع أخرى تنشأ عن الشعور بالقهر والفناء مما يعلى فى النفس الدوافع المعنوية الدائمة أو البعيدة الأثر، فكل ذلك يورد الإنسان أسباب الاضطرار للتعبد والخوف من الانغماس فى الماديات والجنوح إلى إعلاء المعنويات والخضوع للذات الإلهية بصفاتها الكاملة الدائمة القادرة فى الحياة وما بعدها. لذلك أنشأ الموت والفناء غرائز ودوافع أخرى. وسبحان من قال: ﴿ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ ﴾ فالموت أنشأ غريزة التعبد الإلهى تتبع الأغراض المثالية الدائمة، الحياة أنشأت إعلاء غريزة الجنس، والتصارع بين الغرض المعنوى المالى والأغراض المادية هو الذى يرسم حتمية القضاء والقدر.

ولله فى خلقه شئون!.

١٥- القاعدة التشريعية وآثارها فى الإسلام

* الحكم الشرعى
* تعريف القاعدة التشريعية فى النظام الوضعى
* المراكز القانونية المترتبة على القواعد التشريعية والمراكز القانونية الذاتية أو الخاصة
* حرية المشرع
* تدرج القواعد التشريعية
* المذهبية والنظام العام
* وحدة النظام وتعدده
* المراكز القانونية فى الإسلام

[١٧٣] من المقرر لدى علماء أصول الفقه: أن الحكم الشرعى هو خطاب الله تعالى للعباد، وما من حاكم ولا ولى أمر - على أية درجة - يخاطب بحكم من عنده، وإنما هو يخاطب بحكم الله، وذلك هو الذى يجعل خطابه مشروعًا.

وتتركز بحوث فقهاء الأصول على ما يدل عليه هذا الخطاب من الأحكام المرادة وهى خمسة: الواجب والمندوب والمباح والمحظور والمكروه، يضيف إليهم البعض: الصحيح والفاسد - وأن هذا الخطاب قد يكون اقتضاء من المكلف - بالأمر أو النهى - أو تخييراً (وهو قد يكون للإباحة أو يخفى وراءه نهيًا) وقد يكون وضعًا، وهو الوارد سببًا أو شرطًا أو مانعًا، كالجناية سببًا فى الحد، والإتلاف سببًا فى الضمان،

(*) يراجع التصنيف الأبجدى فى كل ما يهم القارئ.

ودخول الوقت شرطًا للصلاة، والجنون أو الصغر أو النسيان مانعًا من التكليف. كما يبحث علم الأصول في كيفية الاستدلال ببحث الكلام من حيث كونه عامًّا وخاصًّا ومجملاً ومبينًا ومطلقًا ومقيدًا ومن حيث كونه ناسخًا أو منسوخًا وخبرًا أو استخبارًا ومجازًا أو حقيقة.

[١٧٤] وأما شراح القانون فهم يتجهون في بحوثهم إلى تحليل طبيعة القاعدة التشريعية (أو التنظيمية). فيقررون أن القاعدة – عمومًا – هي التلازم بين النتيجة والسبب. وأن القاعدة القانونية هي خطاب أو تكليف على وجه العموم والتجريد أو الدوام.

ويترتب على صفة العموم أن يكون الخطاب في مواجهة الكافة erga omnes فينشئ ذلك وضعًا أو مركزًا قانونيًّا يحترمه الجميع ويلتزمه صاحبه في مواجهة الجميع.

ويترتب على صفة الدوام أن تصير القاعدة مصدراً للإلزام والالتزام منذ صدورها وإلى وقت انتهائها، فلا تؤثر على ما كان قبلها ولا ما جرى بعدها، فهي محدودة في سريانها الزمني بوقت الصدور ووقت الانتهاء.

[١٧٥] والقاعدة التشريعية (أو القانونية) بهذا الشكل يترتب عليها أثر هو إنشاء مركز قانوني عام أو تنظيمي situation juridique, ou règlementaire وهو وضع يترتب بسبب سند موضوعي وهو القاعدة التنظيمية مباشرة أو بأداة تلحقه بها. وهذه القاعدة تجعل لصاحب المركز وصفًا في نظر القاعدة التشريعية. فإن هذا الوصف يترتب عليه ثلاثة آثار هي: انعقاد المزايا، والتكاليف، والحقوق الذاتية لصاحب المركز نتيجة له. فالموظف العمومي مثلاً له مزايا معينة من استحقاق الراتب أو الترقية بشروطها، وعليه تكاليف من التزام واجبات الوظيفة ومقتضياتها. فإذا تحققت شروط مزاياه اكتسبت ذمته حقوقًا ذاتية كاستحقاقه للراتب أو الترقية مما يعطيه الحق في الطعن والمطالبة بآثاره.

وهذا المراكز التنظيمي العام له ثلاث صفات مستمدة من ذات صفات القاعدة

التشريعية التى أنشأته: فهو عام فى مواجهة الكافة بسبب أن القاعدة التى أنشأته هى قاعدة عمومية، وهو على وجه المساواة بين الخاضعين لقاعدة واحدة. وهو يتبع القاعدة التى أنشأته فى وجودها وانتهائها فلا يكون رجعيً الأثر – أى مؤثراً فى الأوضاع السابقة عليه – ولا يعتصم من الإلغاء اللاحق على صدوره.

[١٧٦] وهذا الوضع أو المركز القانونى الموضوعى أو التنظيمى العام يختلف عن المركز القانونى الخاص الشخصى أو الذاتى situation juridique speciale ou personnelle ou subjective وهو المركز الذى ينشأ عن سند خاص أو ذاتى. أى عن عقد أو عن واقعة قانونية. أو حكم قضائى فى منازعة ذاتية وهذا السند يختلف عن القاعدة التنظيمية فى أوصافه، فهو ليس عموميًا بل نسبيًا inter alios، وهو ليس مجرداً بل مقيداً بحالة معينة وذلك فمن طبيعيته أن يختلف من حالة لأخرى وكذلك فهو يؤدى إلى إكساب صاحبه حقوقًا مكتسبة ولذلك فهو يعتصم من التعديلات التشريعية اللاحقة لأنه لم ينشأ عن قاعدة تنظيمية فيتبعها، بل عن سند خاص باعتبار أن القانون الخاص الذي ينظم هذا المركز، كقولهم – بالنسبة للعقد – أنه شريعة المتعاقدين.

حرية المشرع :

[١٧٧] وتختلف القاعدة التشريعية الإسلامية عن القاعدة التشريعية الوضعية، فى أن الأولى خطاب من الله، فلا تصرف لأية سلطة فيها، فلا يجوز لحاكم أو ولى أمر أو مشرع وضعى أو مفتٍ أو قاض أن يخالفها، وعليه أن يحترس فى تفسيرها من أن يتأول على الله سبحانه وتعالى فى مقصده، فينصب نفسه مقامه.

وأما القاعدة التشريعية الوضعية، فبوصفها وضعية فإنها تتقرر بحرية المشرع الوضعى.

فإن كان ذلك فى النظام الليبرالى (الديمقراطى الحر) فإن هذه الحرية تكون

كاملة مطلقة لا معقب عليها ولذلك فلا يجوز الطعن فى القوانين فى ذلك النظام، وإذا وجدت فيه محكمة دستورية فإنها لا تكون لمناقشة المشرع الوضعى فى حريته التشريعية بل تكون لأمور أخرى، كالمحكمة الدستورية فى الولايات المتحدة فإنها لمراقبة التزام كل من الحكومة المركزية والولايات لحدود تقسيم السلطات الفيدرالية.

وإن كان ذلك النظام الوضعى مذهبيًّا – كالنظام الاشتراكى – فإن هذه المذهبية تكون من وضع المشرع الوضعى. وتوجد فى هذا النوع من النظم محكمة دستورية عليا لمراقبة مشروعية القوانين – بل والدستور – ومراقبة مطابقتها للمذهبية، فإن كانت القوانين مخالفة لها أمكن الطعن فيها وصدور حكم بالإلغاء لدى ثبوت المخالفة. فهى هنا محكمة لحماية المشروعية العليا ومراقبة مطابقة الأوضاع القائمة لها.

ولما كان الدفع بعدم مطابقة الأحكام والأوضاع للشريعة الإسلامية فى النظام الإسلامى بمثابة دفع بعدم الدستورية، فإنه يجوز فى النظام الإسلامى إنشاء محكمة يطلب أمامها إلغاء أى نص – فى الدستور أو القانون أو اللائحة – يخالف الشريعة الإسلامية. ولكن الفقه الإسلامى لم يتطلب محكمة دستورية وعقد هذه الولاية للقاضى العادى، الذى يجوز له أن ينقض حكمًا سابقًا صدر بالمخالفة للنص أو الإجماع. ولا يحوز الحكم القضائى حجية تمنع من العودة لنظر المنازعة التى صدر فيها، متى كان مخالفًا لنص أو لإجماع، مهما طال الزمان، ودون اشتراط أن يكون ذلك طعنًا أمام محكمة أعلى، بل هو كذلك لنفس الدرجة. بخلاف الحال فى القانون الوضعى، فإن الحكم يحوز قرينة على صحته تسمى حجية الشىء المقضى فيه autorite de la chose jugée وهى غير قابلة لإثبات العكس مهما كان الخطأ ظاهراً واضحًا.

وذلك لأن الحكم – فى النظام الإسلامى – هو اجتهاد فإن كان خاطئًا نقض بغيره لقولهم: ولا يمنعك قضاء قضيت فيه بالأمس أن تعود فيه اليوم متى خالف كتاب الله وسنة رسوله.

وكذلك أى تصرف عام، سواء سمى باسم الدستور أو باسم المرسوم أو الأمر

(الجمهورى أو الملكى) أو غير ذلك، إنما هو اجتهاد، والاجتهاد ينقض بمثله، فإن لم يكن مطابقًا للنص أو الإجماع نقضه أى اجتهاد آخر – مهما اختلفت الدرجة – متى كان هو المطابق للنص أو الإجماع.

وأما ما دون النص أو الإجماع فالغالب أنه لا يجوز إعادة النظر فيه متى صدر من قاض عالم، منعًا من الاضطراب وعملا على استقرار الأوضاع.

التـــدرج :

[١٧٨] وكذلك يختلف تدرج المشروعية فى كل من النظامين الإسلامى والوضعى على ما بينا. فالتدرج بين القواعد الشرعية عندنا موضوعى والكلمة العليا هى لما فيه أكثر مطابقة للشريعة الإسلامية. وأما فى النظم الوضعية، فإن هذا التدرج يكون شكليًّا – كما قدمنا – فى النظام الليبرالى (الديمقراطى الحر) فهى مشروعية شكلية تعتمد على المصدر أو الجهة التى أصدرت النص كما قدمنا. فالدستور يعتمد القواعد العليا، والقانون يتقيد بالدستور ويقيد اللوائح، واللوائح تتقيد بالدستور والقانون، وتقيد ما دونها حسب ترتيب جهة الإصدار.

المذهبية والنظام العام :

[١٧٩] والمشروعية الإسلامية – بوصفها مشروعية عليا – تنشئ وضعًا مذهبيًّا شاملا.

فالمشروعية الإسلامية – كذا أى مشروعية مذهبية أخرى – تشرف على جميع الأوضاع والمراكز القانونية والتصرفات التى تقوم فى الدولة، فتكون كلها موصوفة Qualifié بتلك المشروعية مرقمة بها.

فهى مذهبية شاملة تنطبع بها الحياة الاجتماعية والقانونية بأسرها فى جميع تفاصيلها.

والسبب فى ذلك أن جميع الوسائل والإمكانيات فى النظم المذهبية تعتبر

وظائف اجتماعية، فهى تتوجه إلى تحقيق الهدف الأعلى الذى تتخذه الجماعة عقيدة شعبية وإيمانًا عامًا لها. وهذه الإحاطة الشاملة تجعل جميع الوسائل والجهود والإمكانيات والأوضاع مقيدة بهذا الإيمان محكومة به موصوفة بوصفه متوجهة إليه. وبذلك فإن التصرفات العامة من قوانين وأوامر وغيرها وما نشأ عنها من الحريات والملكية والعقود، كل ذلك يتقيد بالأصول العليا التى يقررها الإيمان وتكون موصوفة به ومحكومة بأحكامه.

وهذا الأمر ملحوظ ومراعى فى جميع النظم الإسلامية سواء الدستورية أو الإدارية أو الدولية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، وكذا فى العلاقات الفردية من عقود وغيرها والحريات والملكية والعقود فإن العقد عندنا، هو عهد مع الله، تنفيذه مع الطرف الآخر، وليس التراضى عليه إلا دخولاً فى تنظيم قانونى شامل مسبق هو النظام الإسلامى المقرر بالنهوض والمقاصد الشرعية والمقاصد الخاصة التى يعتبر هذا العقد – نوعيًا – وسيلة لها.

[١٨٠] وبذلك فإن قيد المذهبية يختلف عن قيد النظام العام المعروف فى النظم الديموقراطية الحرة (الليبرالية).

فالقيود المستمدة من المذهبية هى قيود عامة شاملة على مستوى الدفع بالمشروعية العليا، فهى كالدفع بعدم الدستورية فى علوها على جميع النصوص والأوضاع، بل يعلو على الدستورية ذاتها ولأنها لا حجية للنص الدستورى المخالف لها، فإن أمكن تفسير الدستور بالموافقة له فإنه يتقيد به. وإن لم يمكن، وطعن فى الدستور أو دُفِعَ بمخالفته للمذهبية، فإن ذلك النص الدستورى يهدر اعتباراً للمذهبية.

وأما القيد المستمر من النظام العام – فى النظم الحرة – فإنه قيد على مستوى القانون فهذا القيد يفسر قاعدة قانونية بأنها آمرة لا يجوز مخالفتها imperative وأخرى بأنها مقررة declarative يجوز مخالفتها. كما أنه إذا وجد مستقلاً عن نص فى القانون، تكون له قيمة القانون فيما يقرره. فلا يجوز لما هو أدنى من القانون أن

يخالفه، ويجوز أن يقيد قانونًا، بل يجوز أن ينسخه. فإذا قرر قانون أمرًا ثم تطور ذلك الأمر فصار ينظر إليه على أنه من النظام العام، فإن ذلك يؤثر فى سريان القانون السابق ولا تعود له قيمته التى كانت له من قبل.

[١٨١] والقيد المستمر من المذهبية عام شامل لجميع الأوضاع، وأما القيد المستمد من النظام العام – فى النظم الحرة – فهو موضعى مقيد.

فالاعتبار الشرعى الذى يجعل أمرًا من الأمور ممنوعًا يقوم فى جميع العلاقات. وأما الاعتبار الذى يجعل أمرًا من النظام العام فى علاقات العمل مثلاً، فإنه يقتصر على هذه العلاقات بالذات ولا يتعداها إلى العلاقات المماثلة فى مجال القانون المدنى أو القانون التجارى، وذلك بسبب ما سنراه من أن كل قانون من هذه القوانين – بل كل مجموعة متميزة من النظم normes إنما هى مستقلة باعتباراتها عن غيرها.

وبذلك فإن النواهى الشرعية – بصفة خاصة – وكذا الأوامر، وخاصة ما تقرر منها بنص فى الكتاب والسنة أو قامت على أصل من الأصول الشرعية السابق ذكرها أو على مقصد من المقاصد الشرعية المعتبرة (بند ٣٨) هذه النواهى والأوامر تشكل قيودًا مذهبية عامة تجب مراعاتها فى جميع أنواع العلاقات سواء كانت دولية أو داخلية من أى نوع، فالاعتبار المذهبى محترم فى أى علاقة كمشروعية عليا.

وهذا لا يمنع من أن يكون الأمر جائزًا أحيانًا فى بعض الأمور لا يكون جائزًا فى أشباهه ونظائره، كما فى ضمان الحائز فإن كانت يده يد أمانة لم يضمن وإن كانت يده يد ضمان فإنه يضمن كالأجير الخاص والمشترك مثلاً. وهذا الأمر يتضح برمته من كتب الأشباه والنظائر وكتب الفروق. وهو – على أية حال – ليس هو تمامًا النظام العام الذى يجعل الاتفاق سائغًا فى علاقته، وغير سائغ فى علاقة أخرى.

وحدة النظام وتعدده :

[١٨٢] والمراعى فى الشريعة الإسلامية هو وحدة نظامها. كذلك فى النظم المذهبية بصفة عامة ذلك للاعتبار السابق وهو شمول القيود المذهبية.

أما فى النظم الحرة فإن الجارى هو تعدد النظم، فإن النظام الإدارى – مثلاً – مستقل بدواعيه تمام الاستقلال عن القانون المدنى، وهذا بدوره مستقل بدواعيه عن القانون التجارى. وكذا فإن هذه القوانين مستقلة عن القانون الدولى العام تمام الاستقلال وهكذا.

بل إنه فى داخل القانون الواحد نجد أن نظام التأديب – مثلاً – مستقل عن النظام الإدارى استقلالاً تامًا يجعل بينهما ستاراً كثيفًا (كما يقول فالين) وكذا نجد الأنظمة المتشابهة مستقلة عن بعض تمامًا. فنظام الأموال العامة مستقل تمام الاستقلال عن نظام الأموال التى تملكها الدولة ملكية خاصة والأموال التى يملكها الأفراد وكذا فى مختلف القوانين والنظم.

وبذلك تقوم فى النظم الحرة مجموعة من النظم normes مختلفة فى دواعيها واعتباراتها وأما المذهبية فهى تؤدى إلى إيجاد طريقة للحياة mode de vivre أو منهج systeme عام . ولو مع اختلاف أطراف العلاقة ونوعيتها فى الغالب.

فالقانون الإدارى – مثلاً يقوم على اعتبار سير المرافق وتسييرها واضطرادها بينما يقوم القانون الجنائى – من ناحية أخرى – على اعتبار صيانة الأمن العام. فما يتبناه القانون الإدارى لاعتبار مرفقى قد لا يرتضيه القانون الجنائى. وذلك كالترخيص الإدارى فإنه لا يعفى من العقاب الجنائى. أمر كالمخالفات الإدارية التى يرتكبها الموظفون على الأموال العامة فإنها قد لا تستجمع أركان جريمة الاختلاس أو التبديد وكالقانون التجارى فإنه يقوم على اعتبارات الثقة والائتمان وسرعة التعامل ومنع التوقف (اقتصاد). وهى اعتبارات تختلف عما يتبناه القانون المدنى من الحرص والتثبت والتدقيق ولذلك تختلف أحكام الأوضاع المتشابهة فى كل من القانونين تمام الاختلاف وربما جاز هنا الربح المركب، دون أن يجوز هناك (كما فى القانون المصرى).

وأما فى الشريعة الإسلامية فإن الاعتبارات التى تقدم فى المجال الإدارى، تقوم

بذاتها فى المجال المدنى وفى المجال التجارى وفى كل مجال آخر، كل فى نطاقها بسبب شمول المذهبية الإسلامية وبسط اعتباراتها على كل العلاقات، ولذلك فليس فى الإسلام قانون إدارى مستقل عن القانون العادى، وهو النظام المسمى بازدواج القانون، وتطبق على الإدارة ذات القواعد العادية التى تطبق على غيرها فى سائر العلاقات – وهو النظام المتبع الآن فى بريطانيا والولايات المتحدة والبلاد الآخذة بالنظام الأنجلوساكسونى – وكذا فليس فيها قانون مدنى وآخر تجارى، ولا يختص التاجر بقواعد خاصة به، وإنما يعامل الجميع معاملة واحدة، هى فى الواقع المعاملة التى يتطلبها القانون التجارى من الثبات والاستقرار والائتمان، بمعنى أن الشريعة الإسلامية ترفع المعاملة إلى المستوى الذى يتطلبه القانون التجارى.

ومن ذلك أن الشريعة الإسلامية تعتبر الصيغة ركنًا فى العقد ولا تعتد بالسبب الباعث (بخلاف القانون المدنى الحديث) وهذا يجعل العقد الإسلامى العادى يشبه الورقة التجارية فى شكليتها وعدم تأثرها بالدفوع الذاتية وهى رقى عظيم، إلى جانب ما حفلت به الشريعة الإسلامية من ضمانات التعاقد والوفاء والسرعة والتيسير.

المراكز القانونية فى الإسلام :

[١٨٣] بينا فيما سبق أن المراكز القانونية لها ثلاثة آثار، أحدها المزايا، وثانيها التكاليف، وثالثها الحقوق الذاتية.

وترتيب هذه المراكز مختلف من حالة لأخرى.

فبعض المراكز يغلب فيه عنصر التكاليف، وذلك مثلاً كالمركز القانونى للمجند، فإنه يلتزم بالطاعة الدقيقة لرؤسائه وبتعليمات متعددة متراكبة تكاد تسلبه حريته الشخصية، فأوقات العمل والبقاء فى الثكنات متصلة، وأوقات الراحة والأجازات قليلة وتحسب بالساعة، خاصة فى أوقات الحرب فإن هذه التكاليف تزيد إلى حد تضحية النفس.

وهذا المركز يختلف عن مركز الحرية. فإن هذا المركز تغلب فيه المزايا والقدرة وإفساح المجال والإطلاق، فهو مركز قانونى يختلف فى ترتيب عناصره من مركز المجند.

وهذان يختلفان عن مركز ثالث تغلب فيه الحقوق الذاتية: كالملكية أو الإيجار؛ فإن المالك فى مركز المستغل المنتفع المتصرف على الدوام فى مال هو فعلاً عنصر من عناصر ذمته المالية داخل فيها. وكذا المستأجر، فإن انتفاعه يدخل على الدوام فى ذمته أولاً بأول لحق ذاتى له.

وفى كل هذه المراكز الثلاثة عناصر المزايا والحقوق والتكليف، ولكنها أقل ظهوراً بالنسبة للعنصر الظاهر فيها. فالمجند يتمتع بمزايا كثيرة: كالعلاج المجانى، والركوب المجانى، وأولويات كثيرة له ولأولاده وأسرته، كما أنه يكتسب حقوقًا ذاتية فى كل ما يدخل ذمته فعلاً - لدى تحقق شروطه - من هذه المزايا، وذلك كأجره إذا عمل وترقيته (ترفيعه) فى دوره واستحقاقه العلاج مجانًا إذا مرض فعلاً وهكذا.. وكذلك الحرية فإنها توجب تكاليف كالتزام القانون وعدم الإضرار بالغير وتوجب حقوقًا إذا قام فعلاً بما يؤدى إليها كاستعمال حرية الرأى بنشر كتاب فإنه يكتسب فعلاً حقوق المؤلف، وكذا المالك فهو يلتزم بالقيود العامة المقررة على حق الملكية وله المزايا المقررة للملاك كعدم دخول الغير أرضه إلا بإذنه أو كالحصول على الأسمدة والآلات الزراعية قبل غيره، وهكذا بالنسبة للمستأجر بما له من مزايا وما عليه من تكاليف.

والملحوظ فى الشريعة الإسلامية عمومًا هو غلبة عنصر التكليف فإن المجتمع الإسلامى - كما يقول الدكتور ضياء الدين الريس - هو مجتمع من المكلفين، ويغلب فيه عنصر التكليف.

فإن الفقه الإسلامى قد نظر إلى القاعدة التشريعية (الحكم الشرعى) على أنه تكليف. وبرزت بحوث التكليف فى أصول الفقه وأخذت مكانًا واضحًا، فى نظير بحوث الحرية التى أخذت مكانة كبيرة فى كتب النظم الديموقراطية الحرة، لأن هذا المجتمع الأخير يقوم على تمتع الفرد بالمزايا والحقوق الذاتية بعكس الشريعة الإسلامية التى تقوم على التكليف.

وهكذا نجد أن الأوضاع فى ظل الشريعة الإسلامية تتلون عمومًا بلون التكليف والالتزام.

[١٨٤] وسبب ذلك أن المراكز القانونية هى وظائف اجتماعية Fonctions saociales بالمعنى الحقيقى فى الشريعة الإسلامية، فهى فى الحقيقة وسائل متوجهة إلى تحقيق المشروعية الإسلامية العليا والعقيدة العامة للمسلمين وهى عقيدة الإيمان بالتوحيد كما جاء به رسول الله ﷺ. فإن الإنسان يسخر ذاته وكل إمكانياته وأمواله وجهوده فى سبيل نصر هذا الإيمان وإعلائه والجهاد فى سبيله فلا تكون المراكز القانونية والحقوق متوجهة إذن للنفع الشخصى - كما فى النظام الديموقراطى - وإنما تكون وسيلة أو وظيفة اجتماعية لخدمة المبدأ الاجتماعى.

فلهذا السبب فإن عنصر التكليف يغلب على المراكز القانونية فى الإسلام.

ولكن ليست الحريات والحقوق فى الإسلام وظائف اجتماعية بالكيفية المفهومة فى النظام الشيوعى، فإنها فى ذلك النظام تكون وظائف اجتماعية بلا مقابل وكأنها تسخير تام للدولة ولصالحها المحض تمامًا. وأما فى الإسلام فهى وظائف اجتماعية تقابلها واجبات للأفراد الآخرين. لأن كل واجب لابد أن يقابله واجب لآخرين، والواجب فى النظام الشيوعى تستنفده الدولة باسم المجموع، وأما فى الإسلام فهو يؤدَّى للأفراد الآخرين بما يحقق الصالح العام.

ومن ثم فإنه تنشأ بذلك حريات وحقوق لسائر المسلمين من حصيلة هذه الوظائف الاجتماعية على وجه التبادل. فواجب المسلم فى كفالة الفقير يقابله حق للفقير فى هذه الكفالة وهو قوله تعالى: ﴿ وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴾ وواجب المسلم فى الإنفاق العام يقابله حقوق لمصارف هذا الإنفاق وأصحاب هذه المصارف تحقيقًا للمقاصد الشرعية. وواجب المسلم فى رعاية المسجد يقابله حقوق أهل المسجد والمستفيدين من هذه الرعاية. وهذا غير ما يقرره النظام الشيوعى من وقف هذه الاستفادة على الدولة فقط وتسخير الفرد كلية لهذا المجموع.

وهذا أيضًا يجعل الحريات والحقوق مختلفة عنها فى النظام الرأسمالى الليبرالى (الديمقراطى الحر) لأن إطلاق الحقوق والحريات فى ذلك النظام، وتقيدها بالمصلحة

الشخصية لصاحبها بصفة أصلية. ينشئ مجالات لاستغلال الغير. فإن التاجر الذى يغالى فى تسعير سلعته لا حرج عليه فى ذلك النظام ما دام القانون لا يمنعه فهو حر فيما يرعى مصلحته الشخصية ولا واجب عليه نحو المجموع فى هذا الشأن. وبالعكس ففى النظام الإسلامى يتقيد بواجب عام نحو سائر الناس، لأن وظيفته الاجتماعية يترتب عليها حقوق للآخرين بأن يلتزم حدود هذه الوظيفة، ولذلك فالتاجر ليس حرًّا فى أن يسعر سلعته كما يشاء؛ لأن الأصل أنه يقيم مصلحة للكافة عندما يمارس تجارته، فإذا حقق الربح المعقول الكافى المحقق لاستمراره فى تجارته والذى يجزيه الجزاء الكافى على قيامه بوظيفته الاجتماعية، فإنه لا يكون له أن يغالى بعدها فى السعر، وأخشى أن يكون ذلك حرامًا كلما منع مضطرًا عن قضاء حوائجه وكلما تسبب فى الغلو العام باقتداء غيره به، وأن يكون مكروهًا فى ذاته وبصفة عامة.

وبذلك فإن هذه الخصيصة – وهى مقابلة الوظيفة الاجتماعية بحقوق عامة للكافة – يؤدى إلى منع الصراع الاجتماعى وفشو الاستغلال والظلم والأسباب التى نشأت عنها الأفكار الشيوعية والاشتراكية. لأن هذه الأفكار قد نشأت عن إطلاق الحقوق والحريات لأصحابها مما أدى إلى اعتراض الطبقة العاملة بصفة خاصة وانفجار الثورة الشيوعية بصفة عامة.

فإذا فحصنا مركزًا قانونيًّا كمركز الملكية، وجدنا أن علماء الإسلام يعرفون الملك (بكسر الميم) بأنه اختصاص شرعى. أو أنه وصف شرعى أو حكم شرعى يجعل للمالك اختصاصًا على مال يملكه أو نحو ذلك من التعريفات (انظر كتابنا: الملكية فى الإسلام).

ولكن جناية المصطلح أدت إلى تغيير الأحكام فإن كلمة «اختصاص» تفهم بأنها الولاية على شىء لإصلاحه.

وعلى هذا الأساس كانت أحكام الملكية فى الإسلام تجعل من المالك كأنه حارس على الشىء للصالح العام. ولولا أن له سبق – من حيازته له وقيامه بمؤونة حراسته

والإنفاق عليه وتعهده – لكان فيه كسائر المسلمين، لا تقدم له عليهم. ولكنه إن قصده غير المضطر كان هو أولى لسبق يده وتكلف مؤونته. وإن قصده مضطر كان هذا المضطر أولى منه حتى إنه إذا منع عنه ما يسد اضطراره جاز له أن يقاتله على ذلك. وبذلك فإن الملكية فى الإسلام – ولو أنها ملكية خاصة – إلا أنها ملكية عادلة لأنها متوجهة للصالح العام ومقيدة به، وليست ملكية استغلالية أنانية كما هى فى النظام الرأسمالى.

ثم تطور الزمان، وأصبحت كلمة «اختصاص» تفهم على أنها استئثار.

وظهر ذلك فى المراجع الإسلامية المتأخرة.

وبذلك فهم المتأخرون نظام الملكية فى الإسلام على أنه نظام استئثارى، فتشابهوا مع الفهم الرأسمالى، وفسدت الأحكام كلها بهذا الفهم وتلونت به. وخرجت الشريعة الإسلامية عن روحها الأصيلة التى قامت عليها ومسخت أحكامها.

وإننا نجد فى كتاب مرشد الحيران لقدرى باشا يذكر فى الملكية – حسب ما أخذه من هذه المراجع المتأخرة – بأنها: «الملك التام من شأنها أن يتصرف به المالك تصرفًا مطلقًا فيما يملكه عينا ومنفعة واستغلالاً...» (مادة ١١) وهذا التعريف رأسمالى محض ويلتقى تمامًا مع الأصول الفردية ومستمد منها مباشرة. فإن هذه الأصول تجعل حق الملكية حقًا مطلقًا، وتخيل له ثلاثة عناصر: التصرف، والاستعمال أو الانتفاع، والاستغلال. وهذا بالضبط ما حددته المادة المذكورة، وبذلك اختفت معالم الوظيفة الاجتماعية المستفادة من المعنى الأصلى وهو أن الملكية اختصاص شرعى أو ولاية شرعية بالتعهد والإصلاح، وحل محلها هذا المعنى الاستئثارى المطلق.

* * *

١٦- الأمـــــة

* الأمة، تكوينها فى الإسلام من السلطة والشعب
* الانفصال والاتصال بين السلطة والشعب فى النظم الأخرى
* أدلة اتصال السلطة والشعب فى الإسلام

[١٨٥] تتكون الأمة فى النظام الإسلامى من كل المخاطبين بالأحكام الإلهية: أى من الشعب والسلطة. وقال الإمام ابن تيمية فى كتابه السياسة الشرعية: «أولو الأمر صنفان: الأمراء والعلماء إذا صلحوا صلح الناس».

والسبب فى ذلك أن كلا منهما مخاطب خطابًا واحدًا لغاية واحدة ولهدف واحد هو العمل على نصرة الإيمان والعمل فى سبيله بجعل كلمة الله - سبحانه وتعالى - هى العليا.

وهذا من شأنه أن يجعل الأسباب متوازية ومتجهة إلى غاية واحدة، فتكون متكاملة فى هذه الغاية.

ولا يجعل بينها تعارضًا أو تضاربًا يجعل كل واحد منهما منتقصًا للآخر، بمعنى أنه كلما زادت حرية الشعب نقصت حقوق السلطة، وكلما زادت حقوق السلطة نقصت حرية الشعب، فيعمل كل منهما على زيادة حقوقه ويتضاربان بذلك.

[١٨٦] وفى النظم الديموقراطية الحرة (الليبرالية) لا يعتبر الشعب والسلطة عنصرًا واحدًا، بل عنصران متقابلان.

فالسلطة فى ذلك النظام تعمد إلى المحافظة على الأوضاع الراهنة وإلى مناهضة

(*) يراجع التصنيف الأبجدى فيما يهم القارئ.

أسباب التطور (التى تتطلبها الحرية) حتى لا يؤدى ذلك إلى مشاكل فى الحكم والإدارة. والشعب يتوق إلى الانطلاق والتطور ويطالب بالمزيد من الحرية. فالسلطة تضغط على الشعب بوسائلها، والشعب يحاول التنصل من هذا الضغط بالتقدم والحرية، ولذلك يتعارض كل من العنصرين فى اتجاهه.

وأما فى النظم المذهبية - ومنها النظام الإسلامى - فإن الجميع يعتقدون حتمية واحدة محددة المعالم والوسائل، ولذلك فلا يكون لأحد العنصرين السابقين - الشعب والسلطة - فرصة الافتيات على الآخر لأن حدودهما مرسومة واضحة، ولذلك فإن العنصرين يتوازيان ويتكاملان ويتآلفان فى غاية واحدة محددة. وبدلاً من أن يقوم النظام على المعارضة وتربص الأخطاء لإسقاط الحاكم، يقوم على النقد الذاتى وإصلاح العيوب، مما يؤدى إلى تثبيت الحاكم لا إلى محاولة خلعه.

[١٨٧] وكون الشعب والسلطة عنصر واحد، يقوم عليه فى الإسلام دليلان :

أحدهما: دليل من النصوص الشرعية، بقوله سبحانه وتعالى فى أولى الأمر ونحوهم من الأنبياء: «منكم» أو «من أنفسكم» للدلالة على أنهم من الشعب، كما جاء فى قوله عز وجل: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، وقوله: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾ آخر التوبة، وقوله: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٦٤] وغيره.

والآخر: أن الشعب يتولى سلطات فعلية فى الإسلام إلى جانب السلطة الرسمية، فهذا التعاون يؤدى إلى امتزاجهما فى قاعدة واحدة هى الأمة.

* * *

١٧ - الشـــعب

* النظام الإسلامى هو نظام شعبى
* الاستدلال بالسيرة النبوية على شعبيته
* القاعدة الشعبية والقوة الشعبية فى الإسلام

[١٨٨] النظام الإسلامى - فى الواقع - هو نظام شعبى بحت.

فهذا النظام أساسه الرضا الشعبى، فإن الإنسان يدخل فى النظام الإسلامى برضاه، ويقيم الإمام (رئيس الدولة الإسلامية) ببيعة رضائية، ويجرى النظام على الشورى، وهى موافقة فى الرأى بين الإمام وأهل الشورى، كما أن أساس النظام هو أن الأمة تفوض السلطة للإمام، فيكون نائبًا عنها فى أعماله، وهو بدوره يفوض عنه الوزراء أو الأمراء والولاة والقضاة ونحوهم، فالسلطة كلها مستمدة من الشعب، والجميع مقيدون بحكم الله متبعون لما أنزل وما تقتضيه شريعته.

[١٨٩] غير أن الفقه الإسلامى لم يقنن الأحكام المتعلقة بالشعب، فليس فى المراجع الإسلامية أى إشارة إلى الشعب كعنصر دستورى، وإنما تناولت هذه المراجع الكلام على الإمامة والوزارة والولايات والعمال، ووصفت كتب التاريخ الدواوين والإنشاءات والإدارات، ولم تشر إلى الشعب من قريب أو بعيد.

حتى البيعة والشورى - وهما من مظاهر العمل الشعبى - لا نجد فى المراجع كلامًا مشبعًا عنها.

[١٩٠] ولكن إذا رجعنا إلى كتب السيرة والحديث، والتى تصف واقع الحال أيام رسول الله ﷺ وصدرًا من أيام صحابته، فإننا نجد أمامنا صورة حية للحكم

الشعبى الحقيقى الذى كان يدور فى تلك الأيام، فمن هذه الكتب نستمد الأصول الحقيقية الشعبية للحكم الإسلامى الصحيح.

وقد لا نعدم أيضًا بعض المعالم التى تفيد فى تكوين هذا البحث الهام، فى أبواب الكلام على العلم، فإن العلماء هم الجماعة وهم القوة الشعبية الفعالة فى الحكم الدستورى الإسلامى، وعليهم المدار الأكبر فيه.

[١٩١] ونحن فى كلامنا عن الشعب نميز بين أمرين :

أحدهما : ما نسميه الآن «القاعدة الشعبية» على اتساعها وهى التى تضم كل أفراد الأمة الإسلامية.

ثانيهما : القوة الشعبية الإسلامية، وهى القوة المؤثرة من الشعب؛ وهم الجماعة الخاصة ذات الأثر والقيادة والتى تباشر الممارسة الفعلية للحياة السياسية والدستورية فى الإسلام: وهم العلماء.

فنتكلم عليهما بالتوالى.

* * *

١٨- القاعدة الشعبية الإسلامية - تكوينها

* تكوينها من الأمة كلها
* التماسك فى الأمة الإسلامية وعوامله
* قوانين تكوين القاعدة الشعبية :
تمتعها بالسيادة، التدرج الاجتماعى،
التضامن الاجتماعى
* منع الأحزاب فى الإسلام

[١٩٢] تتكون القاعدة الشعبية الإسلامية من الأمة كلها، أى من عموم المسلمين فهؤلاء هم أعضاء النظام الإسلامى، يدخل فى ذلك علماؤها - وهم قادتها - وأولياء أمورها من إمام وولاة ووزراء وأمراء وعاملين. وأما غير المسلمين من أهل الذمة الذين يقيمون إقامة دائمة فى الدولة الإسلامية، فإنهم ليسوا أعضاء فى الأمة بل إن وضعهم الحقيقى فى الإسلام أنهم معاهدون بمعاهدة خاصة هى عقد الذمة. وهم وإن كانوا من رعايا الدولة الإسلامية إلا أنهم ليسوا من الأمة الإسلامية.

[١٩٣] وهذه الأمة - فى حقيقتها أمة واحدة. فقد قام النظام الإسلامى فى عهده ﷺ وهم أمة واحدة.

ولذلك فإن الأشكال السياسية التى طرأت بعد ذلك على النظام الإسلامى وجعلت المسلمين دولاً مستقلة عن بعضها، لا تؤثر فى وحدة الكيان الإسلامى - كما

(*) يراجع التصنيف الأبجدى فيما يهم القارئ.

سنرى فى العلاقات الدولية – ولا تنقض الوحدة الطبيعية بين جميع المسلمين كأمة واحدة فى العالم كله، لأنه لا يعتد بأى عمل وضعى فى تغيير الأحكام الإسلامية التى أنزلها الله. فهى باطلة وردٌّ متى خالفت حكم الإسلام.

[١٩٤] وعنصر الأمة هو عنصر « الأعضاء المتماسكون » الذى يعتبر أحد العناصر الثلاثة الأساسية فى التكوين الاجتماعى لأى منظمة institution طبقًا للنظريات الاجتماعية الحديثة كما قدمنا (بند ٦٣) فطبقًا لهذه النظريات تتكون المنظمات من ثلاثة عناصر: أعضاء متماسكون حول غرض معين (هم الأمة بالنسبة للدولة الإسلامية) والسلطة الحاكمة، ونظام معين تسير عليه الجماعة طبقًا لقواعد موضوعية غرضها خدمة المبدأ الأعلى للجماعة. وهذا لا يمنع أن تكون الأمة والسلطة شيئًا واحدًا فى خصوص المنظمات الشعبية، وأن تكون السلطة من الأمة وتختار منهم وتستخرج من أنفسهم، خلافًا لبعض المنظمات الأخرى التى تستقل السلطة بأصلها عن المجموع.

[١٩٥] والتماسك الإسلامى بين أعضاء الأمة من أهم مقومات النظام الإسلامى وهو الذى ينشئ التضامن بينها، وهو ليس تضامنًا ظاهريًا فقط، بل هو تضامن روحى وقلبى على ما نذكر فى النظام الاجتماعى وهذا التماسك الطبيعى ناشئ عن وحدة الإيمان، إذ أنه – كما بينا – فإن وحدة الإيمان تؤدى إلى وحدة الفكر والفهم ووحدة الوسائل والتضامن بسبب ذلك وبسبب وحدة العمل. ويساعد نظام المساجد على التماسك المتين وعلى تنظيم الخلايا الاجتماعية فى جسم الأمة الإسلامية بشكل دقيق.

فالمساجد وحدات شعبية منتشرة على طول القاعدة الشعبية وعرضها، وهى تقسم أفراد الأمة وتوزعهم فيما بينها على ذات الهيئة والأساس الذى نراه فى الوحدات الشعبية (الجماهيرية والسكنية فى المنظمات السياسية الشعبية الحديثة).

وفى النهاية يكون كل مسلم منتم إلى مسجد من المساجد إذ أن صلاة الجماعة

فى المسجد – فى حقيقتها – فرض عين على كل مسلم، وهو عندى أرجح من القول بأنه فرض كفاية أو سنة مؤكدة (على خلاف فى المذاهب).

وهذه المساجد هى أداة التنظيم والتضامن الاجتماعى، لأنه فى المسجد يتعلم الناس الطاعة والنظام، وهى من أهم خصائص صلاة الجماعة كما يتفقهون فى الدين وهو المذهبية العليا ويتعلمون القيادة وإدارة مسائلهم على أساس أحكام الدين ويتكون من المسجد وحدة نظامية لها شخصية قانونية وقدرة على التصرف تسمى «أهل المسجد» وتؤدى المساجد وظيفة دستورية ذات أهمية عظمى فى ترتيب القاعدة الشعبية، وذلك بإخراج من نسميه «أهل الاختيار» أو «أهل الحل والعقد» ففى كل مسجد نجد جماعة من ذوى الشأن يثق فيهم مجموع المصلين لما عرف عنهم من حسن الاتباع والصدق، فيرجعون إليهم فى أمورهم، ولا يبرمون شيئًا إلا بهم، فهؤلاء يمكن أن يطلق عليهم: «أهل الاختيار» لأن الناس قد اختاروهم لأمورهم ورضوا بهم لثقتهم فيهم. كما يطلق عليهم «أهل الحل والعقد» لأنهم يتصرفون فى الأمور الداخلية المتعلقة بالمسجد، بل فى مختلف أمور أهله وأمور الحى الذى به بلا قيد. فإذا اجتمع المسلمون فى الجامع الذى تعقد فيه الجمعة – وهو الجامع الكبير العتيق فى المدينة أو المصر كما هو الأصل فى الأحكام الشرعية – فإنه يترشح من مجموع الحاضرين مستوى أعلى من أهل الاختيار وأهل الحل والعقد، فيعرف فى كل مدينة أو مصر من يثق فيهم المسلمون من هؤلاء. وفى قصبة الإقليم أو عاصمته يظهر أهل ثقته الذين اختارهم الأقليم ويحلون فى أموره ويعقدون.

وفى قصبة الإمامة (التى بها رئيس الدولة الإسلامية) يظهر علماء الأمة وأهل الاختيار العام فيها وأهل الحل والعقد منهم، ممن يكون لهم الرأى فى شوراه وبيعته، إذ العادة أن يرحل كبار العلماء إلى القصبة الكبرى ويتولون المهام الكبرى فى القضاء والتدريس والإمارة ونحوها. ويختار منهم أهل الشورى وبذلك فإن أهل الشورى أخص من أهل الاختيار أو الحل والعقد.

وهكذا تترتب القاعدة الشعبية الإسلامية على هذا الأساس النظامى التضامنى البديع.

قوانين تكوين القاعدة الشعبية :

[١٩٦] والقاعدة الشعبية – بالترتيب الذى ذكرناه – إنما تصل إلى دورها الطبيعى ويتحقق لها هذا الترتيب الضرورى لممارستها لوظيفتها فى ظل القوانين التالية :

[١٩٧] التمتع بالسيادة فيجب أن تتواجد لها الظروف التى تجعلها تتمتع بالسيادة فإن الإسلام يتيح للأمة « حاكمية شعبية مقيدة » كما يقول الدكتور فؤاد النادى نقلاً عن أبى الأعلى، لأنها تعمل فى حدود السيادة الإلهية ونطاقها، وذلك تأسيساً على قوله تعالى : ﴿ **وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ** ﴾ [النور : ٥٥] وهذا يؤدى – فى تعبيرهم – إلى « خلافة عمومية » أو شعبية لكل فرد من أفراد الأمة، مما يؤدى إلى القول بأن كل مسلم يعد خليفة بهذا المعنى العام. وهذا القول – فيما أرى – يؤيد قوله ﷺ : « ذمة المسلمين واحدة ويسعى بها أدناهم ». وتجعل إقامة الإمامة بإرادة المسلمين يفوضون إليه من السلطات العامة دون أن يسقط ذلك عنهم ولايتهم العامة الأصيلة. وهو يفوض الأمراء والعاملين دون أن تسقط عنه الولاية الأصيلة. وهذا يتلاقى إلى حد ما مع تشكيل السلطة والوحدات الشعبية فى النظم الشعبية الحديثة.

ولكن لا شك فى أن هذا النظام لا يعمل عمله الطبيعى إلا إذا سارت الظروف على إطلاق الأسباب التى تؤدى إلى تمتع الأمة بهذه السيادة الربانية التى جعلها الله لها. ولذلك فإن الافتيات عليها جرم تصغر إلى جانبه الجرائم، لأنه يعطل القوى الأساسية التى تحرك الجماعة الإسلامية ويقتل فاعليتها ويجعلها جسداً بلا روح، أى كغثاء السيل. ومن جملة الأثر الذى أنذر به رسول الله ﷺ « متى تركتم كتاب الله وسنة رسوله ».

التدرج الاجتماعى :

[١٩٨] وثمة ظاهرة أخرى – أو قانون آخر – لابد من الاعتراف به للأمة الإسلامية

حتى تؤدى عملها وهى الظاهرة المسماة بقانون التدرج الاجتماعى hyrarchie sociale.

ومنطوق هذا القانون هو: «إذا لم تكن ثمة عوائق خاصة – أى عند تكافؤ الفرص بحرية تامة – فإن الأفراد يتدرجون فى مجتمع معين طبقًا للكفايات المناسبة لهذا المجتمع».

فإذا عملت عوامل «تكافؤ الفرص» عملها الطبيعى الكامل بحرية مطلقة كاملة، فإن الطبيعى أن يكون أعلى الناس هم أفضلهم فى نظر أهل هذا المجتمع، وهذا يؤدى إلى تولى الأفضل لشئون هذه الجماعة. تمامًا كما توضع أجسام فى سائل، فالأثقل يهبط تلقائيًا إلى القاع ولو كان مكانه الأول على سطحه. والأخف يطفو حتمًا وفى النهاية إلى السطح ولو كان مكان الأول فى القاع ومهما حالت الحوائل دون صعوده. وهذه الكفايات تختلف من جماعة لأخرى، ففى جماعة تعتمد على القوة والبطش يطفو أكثرهم قوة وبطشًا، وفى جماعة تعتمد على الدهاء والخداع يعلو أكثرهم لؤمًا وخداعًا. فليس للعالم أو التقى مكان فى تلك الجماعات بل يغدو فيها غريبًا مغلوبًا. وعلى العكس ففى مجتمع التقوى والعلم يبرز أكثرهم تقوى وأكثرهم علمًا بسبب أن كفايته مناسبة لهذا المجتمع.

وهذا قانون طبيعى Natural law أى علاقة ثابتة بين ظواهر اجتماعية معينة. ومثل هذه القوانين الطبيعية يجب تمهيد الظروف البيئية لعملها، واتخاذ التدابير وسن التشريعات اللازمة لها وفى هداها.

وسريان هذا القانون – بتمهيد ظروفه اللازمة – يؤدى إلى استخراج أهل الاختيار وأهل الحل والعقد فى كل مستوى أو طبقة من طبقات الأمة الإسلامية، كما أنه يؤدى فى النهاية وبلا شك إلى إقامة الأفضل إمامًا للمسلمين، ومتى صلحت الرياسات، فإن هذا يؤدى إلى عمل هذا القانون من ناحية أخرى، ويسهل مسالكه، لأن الإمام سيقرب إليه الأفضل ويصغى إلى البطانة الصالحة دون البطانة الفاسدة، ثم إن هؤلاء الذين صارت لهم المكانة عند السلطان يقربون الأفضل من الذين على شاكلتهم

وهكذا، حتى يتلون المجتمع كله بلون الفضيلة وحتى يضطر أهل السوء إلى التدارؤ والمصانعة.

فمن أهم ما ييسر تطبيق هذا القانون: أولاً: عدم تعرض الأمة للضغط وإطلاق المسارب أمام سيادتها الحقيقية، وثانيًا: وصول الصالحين الأفضلين إلى الرياسات، حتى يكون التدبير والحل والعقد الفعلى فى أيديهم. وثالثًا – وبطبيعة الحال – أن تطبق الوسائل الإسلامية السليمة بأيدى هؤلاء الفاضلين وفى هذه البيئة الحرة، فتؤدى هذه الظروف إلى إيجاد البيئة الصالحة التى يعمل فيها قانون التدرج الاجتماعى عمله الطبيعى ويغذى الجماعة الإسلامية بأفواج متتالية من ذوى الكفاية المناسبة فلا يفتقر إليهم ولا يشعر بنقصهم وبالحاجة إلى افتقادهم؛ إذ الواقع أن الرجل الصالح المناسب موجود دائمًا ولكنه يكون محجوزًا من عائق من العناصر غير الصالحة التى وثبت زوراً إلى القمة.

وهذه نقاط هامة فى الإصلاح الاجتماعى على الأساس الإسلامى.

التضامن الاجتماعى:

[١٩٩] وهذا التضامن – باعتباره أهم أسس النظام الإسلامى – يتطلب شروطًا لكى يجرى عمله ويحدث أثره فى الجماعة الإسلامية.

وقد بينا أنه ظاهرة طبيعية فى الجماعة الإسلامية نتيجة لوحدة العقيدة، التى تؤدى حتمًا إلى وحدة الأمة وتماسكها. ولذلك فلابد من العمل على توفير أسباب وحدة الإيمان وسلامته حتى تجرى هذه الظاهرة آثارها فى الأمة الإسلامية.

وهذه الآثار التى يحدثها التضامن الإسلامى على نوعين:

تضامن رأسى بين الحاكم والمحكوم: ومعناه الثقة والإفضاء وحسن الظن فى السلطة، وهو ما يجب أن تعمل على تأييده وتمكينه.

لأن السلطة إذا لم تكن رحيمة فإن ذلك يؤدى إلى إصابة الأمة بالعقد النفسية.

فعلى طريقة تطبيق علم النفس الفردى على المجتمع نبين أن الفرد إذا أصابه ما يؤلمه أو يخجله فإنه يسارع بكبته فى عقله الباطن. وطريقة البشرية فى هذه العقد

هو أن يجد الإنسان رقيبًا حنونًا يستخرج له هذه العقد على حقيقتها فتتحلل وتنقضى.

وهذا «الرقيب» بالنسبة للمجتمع هو الرأى العام، وحسن ظن الإنسان فى السلطة وحنان هذه السلطة عليه.

فإذا كان الرأى العام شديد التزمت تعقد وجدان الأمة وتحولت تجاربها المختزنة إلى أمراض نفسية مدمرة. وإذا كان الفرد قليل الرجاء فى السلطة (خاصة فى الله سبحانه وتعالى لأنه مصدر السلطات وألصقها بالإنسان وأدخلها فيه) فإن حياته تتدمر مما قد يدفعه إلى الانتحار. وإذا كانت السلطة الواقعية غير متفهمة وعاملت الفرد بقسوة فإنها تزيد من رصيد هذه العقد جيلاً فوق جيل، وبذلك تتأصل هذه العقد فى الأخلاق الشعبية.

ولذلك فإن هذا التضامن الرأسى الذى يؤدى إلى تكامل السلطة والشعب واعتبارهما سويًا من الأمة (بند ١٨٦) لا يعمل عمله إلا بهذه الرأفة وهذا الحنان الذى يجعل الحاكم عاملاً بروح شعبية، أى شاعراً بأنه من الشعب وإلى الشعب.

تضامن أفقى: أى بين الأفراد. وهو بدوره على نوعين:

(أ) **تضامن إيجابى**: فى الوسائل والتكليف؛ بأن يقوم كل مسلم بالوظيفة الاجتماعية المعقودة بوسائله وإمكانياته. فالمالك ينفق فى سبيل الله، والقادر الكفؤ يعمل فى سبيل الله وبذلك تتحقق الأغراض والمقاصد الربانية التى تدرس عليها الشريعة بلا أثرة ولا أنانية ولا غلول. فإنه يتنافى الإسلام أن يكون ثمة فقير بلا مورد أو يتيم بلا كافل أو مريض أو مريض بلا علاج أو محتاج بلا معين أو ضعيف بلا ولى.

ولذلك فإن «الإنفاق» من أهم أسس النظام الاجتماعى الإسلامى، وخصه الله تعالى بالذكر مع أمور الإيمان فقال فى وصف المتقين: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ أوائل البقرة. وقال فى أمور الإيمان: ﴿وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ﴾ [البقرة: ١٧٧] وصحيح البخارى باب أمور الإيمان. (انظر كذلك آل عمران: ٩٢ والنساء: ٩٥].

وليس الإنفاق بالمال فقط بل بالجهد وسائر الوسائل.

(ب) **تضامن سلبى**: وذلك لرفع الإثم العام الناشئ عن عدم القيام بالمصالح الشرعية، ولكنه إيجابى من حيث إنه يتطلب العمل.

وأساس هذه المسئولية عن الإثم العام هو التكليف بفرض الكفاية. فإن الامتناع عن القيام بها – كترك الطرق بلا تعبيد أو عدم استقدام طبيب لعلاج المرضى فى الحى البعيد أو القرية أو الناحية – كل ذلك يؤدى إلى إثم عام بين جميع القادرين على تلافى الموقف والآثار المترتبة عليه.

كما أن هذا الإثم العام قد ينشأ عن ممارسة المجتمع كله لخطيئة واحدة كالقعود عن صد العدو أو الخضوع للطاغية، أو ممارسة كل فرد من الجماعة لنوع متشابه من الإثم، بحيث يفشو فيهم، كالزنا واللهو الحرام، فإنه عند ذلك لا يتناهون عن منكر فعلوه حتى لا يضيقون على بعضهم سبل هذا الإثم، أو تفشى الكبرياء والتقاطع بحيث يغضب المنتصح من الناصح فيتواضعون على الاقتصار والسكوت. وهذه الظواهر إذا استفحلت تراهم يميلون إلى تقنين الإثم لاستدامته وإنشاء مشروعية فاسدة منه بأن يتولوه الذين كفروا [المائدة: ٨٠] حتى يستمدوا منهم العون المادى أو النظرى لتحليل هذا المحظور.

وبذلك ينقض التضامن الإسلامى.

وهكذا فإن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من أهم أسباب التضامن، ومن أهم اللوازم الضرورية لكى يقوم هذا التضامن فى جماعة المسلمين. فهذا أيضًا من أهم قوانين العمل الإسلامى ولوازمه.

منع الأحزاب فى الإسلام:

[٢٠٠] يترتب على وحدة القاعدة الشعبية الإسلامية (الأمة) وتماسكها وتضامنها أن امتنع الاعتراف بالأحزاب فى الإسلام.

فالكل متوجهون متوافقون على غرض واحد.

نعم قد يختلفون فى الوسائل، ولكن ذلك لا يؤدى إلى التحزب، بل يؤدى إليه الاختلاف فى المبدأ، فإن المختلفين فى المبدأ يهدمون بعضهم بعضًا، وأما المختلفون فى الوسيلة فإنهم يتكاملون فى النقد والبناء.

ولما اختلف المسلمون فى الأصول العقيدية نشأت الفرق وتحولت هذه الفرق إلى أحزاب سياسية من الشيعة والخوارج وغيرهما.

وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩]

ومنه ما ورد عن النبى ﷺ: أنه لا حلف فى الإسلام، إذ يكفى المسلمين عقد واحد هو عقد الإسلام فإن تحالف بعض منهم يقضى على المساواة بين المسلمين ويؤدى إلى إقصاء بعضهم من دائرة هذه المساواة وبالتالى إلى التفريق بينهم.

وقد نشأت ظاهرة الأحزاب فى المجتمع الليبرالى (الديموقراطى الحر) بسبب حرية العقيدة والرأى حيال القضية العامة، فيتجمع كل حزب من أصحاب العقيدة الواحدة والرأى الواحد فى فريق، يسمى باسم الحزب السياسى. وكلما تطورت القضايا العامة تغيرت الأحزاب.

وأما فى المجتمعات المذهبية فإن القضايا العامة لا تظهر هذا التجمع. وذلك بسبب وحدة الفكر التى توجب المذهبية. وخاصة فى الإسلام حيث تظل القضية العامة الأساسية ثابتة، وهى قضية العمل لعقيدة مثالية لا نهاية لها ونصرتها، وكل القضايا الأخرى التى تظهر تكون فرعًا عن هذه القضية وتتكفلها الوسائل الواسعة التى يسمح بها المذهب. ولهذا السبب فإننا نجد فى الإسلام حلاً لكل نازلة كما قدمنا، وكلما تطور الزمان واستجدت الأحداث وجدنا فى الإسلام متسعًا لحلها، لأن علو المذهبية واتساع آفاقها ورحابتها يؤدى إلى هذا الشمول ويسمح بالتالى برحابة الأحكام والتصنيف فيها. وهى ميزة لا تتمتع بها المذهبيات الدنيئة التى سرعان ما تضيق بالتطورات.

وبسبب هاتين الظاهرتين – المذهبية وعلو المثل – تنعدم الحاجة إلى الأحزاب فى الإسلام. فالمذهبية تؤدى إلى تجمع العقيدة والرأى فى الزمن القصير، وعلو المثل يؤدى إلى انعدام القضايا الجديدة التى تستلزم انحلال المذهبية القديمة والانتقال بها إلى غيرها. وكل ما يظهر من أسباب التطور يحله الاجتهاد المعتاد دون حاجة إلى الانقسام الاجتماعى.

* * *

١٩ - القاعدة الشعبية الإسلامية - وظائفها

* أهمية الحقوق السياسية لقيام القاعدة الشعبية بوظائفها.
* واجب إقامة المرافق العامة.
* واجب الحسبة.
* واجب تولى الوظائف.
* واجب النصح.
* واجب النصرة.
* البيعة والشورى.
* واجب الصلاة بالمساجد والنصح والشورى.
* واجب القيام بالتضامن.

[٢٠١] يتمتع أفراد الشعب - تمكينًا لهم من ممارسة حقوقهم السياسية - بنوع من الحريات والحقوق يسمى «الحقوق السياسية» وذلك كحق الانتخاب، وحق العضوية فى المجالس الشعبية والمحلية والسياسية لدى نجاحه فى الانتخابات وكذا حق ممارسته الأعمال السياسية العامة لدى استحقاقه لها - كتعيينه وزيراً أو أميناً لنظام سياسى أو وحدة سياسية أو عمدة أو نحو ذلك - وإن كانت الصفة التقديرية تطغى على كثير من هذه الحقوق فتحرم الفرد من حقه فى الطعن لدى تخطيه فيها، وخاصة ما لم يكن التعيين فيه بالانتخاب.

[٢٠٢] والواجبات السياسية فى الإسلام - هكذا نسميها واجبات لا حقوقًا لغلبة

(*) يراجع التصنيف الأبجدى فيما يهم القارئ.

obeikandl.com

عنصر التكليف على المراكز القانونية فى الإسلام (بند ١٨٤) – تختلف اختلافًا عظيمًا على مثيلاتها فى القانون الحديث، فإن الحقوق السياسية – كما قدمنا لا تعدو أن تكون مساهمة فى أغلبية معينة – أى كصوت من الأصوات – يخضع فيها لقرار تصدره الأغلبية، حتى الانتخاب العام فإنه ينظر إلى الناخبين كهيئة ويكون الفوز فيها بقرار جماعى يتساوى فيه العالم والجاهل والبر والفاجر.

ولا يكون للفرد بعد ذلك وسائل إيجابية أخرى لممارسة حقوقه السياسية فى المجتمع الحديث، أما فى الإسلام – فلما قدمنا – يكون للفرد ولاية عامة فى إدارة المرفق، وفى القيام بالصالح العام بمختلف الصور وفى تمثيل الجماعة والتحدث باسمها حتى يأتى وقت يكون إذا بايع بعض المسلمين – ممن يعترف بأنهم من أهل الاختيار أو الحل والعقد – فكأنما بايع المسلمون كلهم أو بايع من هو منهم . وكان النبى ﷺ يبايع الوفد عن القبيلة كلها.

[٢٠٣] **إقامة المرافق العامة**: وهو من ضمن واجبات القاعدة الشعبية الإسلامية لأن ذلك واجب وفرض على وجه الكفاية فيقوم به الفرد فيما يقدر، ويقوم به أهل المسجد للمسجد وأهل القرية للقرية وأهل المصر للمصر، بل كل أولئك يقوم بالواجب للإسلام والمسلمين فيما استطاع، وكل واحد ما استطاع إليه سبيلاً – وللسلطان أن يجبر عليه الناس إن تقاعدوا عنه، وذلك كما نراه فى الكلام على النظم الإدارية.

وهذا الواجب لا مقابل له فى القانون الحديث، إذ أن إدارة المرافق العامة – فى النظم الحديثة – احتكار للسلطات العامة فإنه يجوز للأفراد القيام بالخدمات العامة كبيع الخبز والثياب والنقل بالسيارات ونحو ذلك. ولكن متى رفعت الدولة إحدى الخدمات إلى مرتبة العامة – بقرار تصدره بذلك – فإنها تحتكرها ولا يجوز للأفراد القيام به ، ما لم تقم به على سبيل المشاركة أو المنافسة. وفيما عدا ذلك فإن الفرد لا يقوم بمرفق تتولاه الدولة إلا كمتعاقد معها – كالقائم بالالتزام بالمرفق العام أو نيابة عنها أو موظفًا لديها أو نحو ذلك.

وهذه الظاهرة من شأنها أن تورث الأفراد عيب **التواكل على السلطة العامة**، والتذمر من تقصيرها، وتؤدى إلى أزمات القانون الإدارى والأزمات الدستورية بين الشعب والحكومة وبالتالى إلى النشاط الحزبى المؤدى إلى سقوط الحكومات والاضطرابات ونحوه.

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر (الحسبة) :

[٢٠٤] والحسبة واجب شعبى من الواجبات العامة أيضًا، يتزود الأفراد فيها بأوسع السلطات فى مراتب محددة، وتساندهم فيها السلطة العامة والقضائية.

وقد كان هذا الواجب شعبيًّا محضًا ومطلقًا فى البداية، فلما فسدت قلوب الناس، عين له أصحاب الولايات. فلما فسد أولئك عين عليهم الرقباء، حتى فسدوا بدورهم، فلم يغن فى ذلك شىء.

تولى الوظائف العامة :

[٢٠٥] تعتبر الوظائف العامة – من طبقة الولاية والإمارة ونحوها من الوظائف الرئيسية – واجبًا عامًّا تكليفًا وليس تمتعًا. ولذلك فلا يليها من يطلبها . ولها شروط دقيقة نصت عليها كتب الفقه. ولما كان النظام الإسلامى نظامًا مذهبيًّا، فإن وظائف الولاية العامة لا تستند إلا لأهل العقيدة، فلا تسند أمور الناس لمغموص بنفاق أو لفاسق، بل تسند لثقة يطمئن إليه. ويجوز إسناد بعض الوظائف التنفيذية لغير المسلمين. ولذلك فتولى الوظائف العامة ليس حقًّا عامًّا مباحًا فى الإسلام على وجه المساواة .

النصح :

[٢٠٦] يعتبر إسداء النصح للهيئة الحاكمة هو الصورة التى توجب الاحتكاك بين أصحاب الرأى والسلطات فى كل زمان. فليس ثمة اعتراض جدى فى هذا المجال إلا حيث يعتقد الممارس لحرية الرأى أنه يقوم بواجب مشروع ، وذلك فى مسائل العقيدة السياسية والدينية، وفيما عدا ذلك فلا تثير أمور حرية الرأى

إشكالاً فى المسائل الأخرى، كما فى التعبير عن رأى مخالف للآداب، والتى تكون عدم مشروعية التعبير واضحة.

وفى الوقت الذى يعتبر فيه التعبير عن الرأى حقًّا سياسيًّا أو عامًّا، يدفع به فى مواجهة السلطة إذا اعترضت عليه، نراه يتخذ فى الإسلام صورة الواجب، الذى يقابله حق لأولياء الأمور فى أن يتلقوا نصح الناس، لقوله ﷺ: «الساكت عن الحق شيطان أخرس» فمن يسكت عن واجب النصح فقد أثم وأخل بحق ولاة الأمر فى الاسترشاد برأيه.

وهذا الحق – أو الواجب – عام مفتوح للكافة لقوله تعالى: ﴿إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٩١] ولقوله نبيه ﷺ: «الدين النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم» (رواه البخارى معلقًا). وهذا الحق بذاته هو الذى يوجد مناسبة الشورى، وذلك إذا طلبها الإمام ممن يتطلب رأيه، أو إذا وجد فى نصح أبدى له ما يتطلب الإيضاح والتفصيل.

ولحق النصح آداب، فلا تجوز مخاشنة أولياء الأمور فيه وذلك لما يجب للسلطان من الاحترام والهيبة.

النصـــــرة :

[٢٠٧] والنصرة واجب أيضًا على الأمة بمقتضى بيعتها للإمام وقيامًا بواجب الجهاد، وهى حق للإمام ومن معه بناء على ذلك.

وبمقتضى هذا الواجب تجب مساندة الإمام الحق ضد الخوارج والبغاة، والدفاع عن الدار ضد المعتدين، وهو فرض عين على كل مسلم ولو شيخًا أو مريضًا رجلاً أو امرأة ولو بدون إذن الوالدين أو الزوج.

وكذلك فيجب على المسلمين أن يتناصروا فى أحوال ثلاثة ذكرها الفقه. فقد قال أبو عبيد بن سلام فى كتابه الأموال: إن النازلات التى على أهل الفىء والعطاء – أى الذين يعطون من بيت المال – هى الدهم أو غارة العدو، والجائحة وهى الآفة

السماوية العامة، والفتق أى الفتنة والاشتباك بين الناس. ولا نرى أن هذه الأحوال على سبيل الحصر أو هى على أهل الفيء والعطاء فقط ولكنها عامة فى كل ما يستدعى التناصر والنجدة – كلص كاسر أو حريق مدمر – وعلى كل مسلم.

[٢٠٨] **البيعة والشورى** : وهما واجبان عامان على المسلمين، فالبيعة واجبة على كل مسلم إلا أنه قد يثبت فيها أهل الاختيار والحل والعقد كما يجيء. وقد يتقدم بها بنفسه ولا حرج. وكذا الشورى إذا طلبت منه على ما قدمنا فى النصح (بند ٢٠٧) وسنعرض لذلك فى الكلام على السلطة.

الصلاة بالمساجد وترشيح أهل الاختيار :

[٢٠٩] والصلاة فى المساجد عندنا فرض عين لا يجوز التخلف عنه عند توافر شروطه.

وفى بعض المذاهب الصلاة بالمساجد (أى الفروض الخمسة اليومية) هو فرض كفاية، يكفى أن يقوم به بعض المسلمين ليسقط عن الباقين. وهذا الرأى يؤدى إلى ترك الأغلبية لهذا الواجب مع ما هو معقود عليه من بناء التضامن الإسلامى، إذ الثمرة من ارتياد المساجد هو ما بيناه من ترابط القوى بالضعيف، وتساند القادر مع المحتاج، فيستشعر حاجته فيوده ويواسيه بسد حاجته، وما بيناه من قيام النظامية بالتزام المأمومين آداب الطاعة وتدرب الأئمة وأهل الاختيار على الحل والعقد، وهذا كله لا ينتج من تسلت الغالبية من هذا الواجب بأداء الصلاة فى أوقاتها بالمسجد وإلقائه إلى الأقلية التى تكون – فى الغالب وعلى ما هو ملحوظ – من العجزة والمنقطعين، مما يجعل هذا الواجب إلى رسوم ويفوت الفوائد التى أشرنا إليها.

وقال البعض الآخر : هو سنة مؤكدة : وهو أفضل من حيث تكليف كل مسلم بأدائه بنفسه.

ويجب أن ينظم منهج المعيشة وأوقات العمل على أساس قيام كل مسلم بهذا الواجب اليومى فى أوقاته الخمس. إذ يجب أن تجرى الحياة والعوائد فى حدود قواعد

الإسلام وإطارها. فإن لم يمكن فعلى الأقل يفرغ للمسجد وقتًا – كالمغرب والعشاء – لضرورة حفظ الدين وإقامته.

وبأداء هذا الواجب مستمرًا منتظمًا يترشح هل الاختيار بكل مسجد – وهم فى الوقت ذاته أهل الحل والعقد – وهؤلاء يصلون جميعًا يوم الجمعة فى المسجد الكبير، فيجرى التسلسل والتدرج فى الاختيار على الوجه الذى بيناه. ولا يصلح أن يكون ترشيح أهل الاختيار أو الحل والعقد بالانتخاب العام كما قدمنا، لأنه يجمع بين البر والفاجر ويتأثر بمؤثرات الضغط والداعية، والجماعة الإسلامية هى جماعة مذهبية لا يصح أن يؤول أمرها إلى الغافلين عن الدين والفاسقين والمخالفين له، وإلا ساءت الأحوال بذلك.

القيام بواجبات التضامن :

[٢١٠] وكذلك من واجب الأمة القيام بواجبات التضامن الإسلامى على اتساعها، سواء فى ذلك إقامة المصالح والمرافق العامة، أو القيام بواجبات النصح والنصرة ونحوها، أو إعانة الضعفاء من الفقراء والمساكين واليتامى والمرضى وأبناء السبيل ونحوهم. وهذا كله ينشر حقوقًا مباشرة لمستحقى هذا التضامن.

وقد ثار الخلاف فى الفقه فيما إذا كان على المسلم فى حالة حق بعد الزكاة؟ ونرى أن الواجبات المذكورة تؤول إلى أصل آخر، هو أنها من فروض الكفاية التى يأثم القادرون عليها جميعًا بعدم القيام بها. وبذلك فإن الإنفاق فيها والقيام بها متعين على جميع القادرين، ويجب أن يدبروه فيما بينهم حتى لا يشيع فيضيع.

* * *

٢٠ - القوى الشعبية الإسلامية

* تكوينها
* واجباتها

[٢١١] القوى الشعبية - بالمصطلح الحديث - هى العناصر المؤثرة والعاملة لنصرة الإيمان.

فإن القاعدة الشعبية - أى عموم الأمة - لا تساهم كلها فى العمل السياسى، فالناس متفاوتون فى علمهم وظروفهم وميولهم ولكن لا يمنع أحد من هذه المساهمة برغبته وسعيه. فالباب مفتوح لمن أراد وسعى واجتهد.

[٢١٢] وقد ورد فى صحيح البخارى (كتاب الاعتصام)[١] أن الجماعة هم العلماء وعليه يفسر ما ورد من اتباع الجماعة، وأن من فارق الجماعة شبراً مات ميتة الجاهلية ونحوه.

وباب الانتماء إلى العلماء مفتوح، وإنما هو بقبول الأمة.

فالعلم فتوح من الله، وقبول من الأمة. فمن تعلم (لقوله ﷺ : إنما العلم بالتعلم) وسعى فى ذلك واجتهد، واعتمدت الأمة علمه وقبلته فهو ذلك. وليس العلم بمؤهل دراسى فقط - وإن كان بلا شك قرينة ومبدأ ثبوت إلا إذا تبين عكسه.

والمقصود هنا علماء الإسلام بوصفه التنظيم الاجتماعى - السياسى والتشريعى للمسلمين - وليس علماء المهن والحرف والفنون والآداب واللغة، فهؤلاء - مع أشد

(*) يراجع التصنيف الأبجدى فيما يهم القارئ.

(١) طبعة دار الشعب الجزء ٩ ص ١٣٢ (البخارى المفسر رقم ٦٨٣٦).

التقدير – أهل الصناعة. ومع أشد الحاجة إليهم إلا أنهم قد يجهلون أمور النظم الإسلامية ولا رأى لهم فى الشريعة التى تنبع منها أصول هذه النظم.

والعلماء – بوصفهم القوة الشعبية فى الجماعة الإسلامية – هم الذين يناط بهم حفظ أساس النظام الإسلامى وخدمته وولاية الحكم فيه. فهم – من ناحية – يسهرون على حفظ الشريعة والقيام بها وتعليمها وشرحها وبسطها للناس علمًا وعملاً: وبذلك فهم الذين يرفعون عن الأمة حرج الجهل بها وحرج التحيز فى النوازل الجديدة. وهذا أمر يتوقف عليه حياة الإيمان فى قلوب العامة وبالتالى فى حياة الأمة وانبعاث همتها.

وهم – من ناحية أخرى – يقومون بولاية الحكم، إذ يتعين أن يكون الإمام منهم، وكذلك الوزراء والأمراء والولاة بدرجاتهم، وإن كانت بعض الولايات لا تتطلب أن يكون القائم بها العلم فى كل الفروع بل علمًا خاصًا بما يقوم به .

وهم كذلك أهل الشورى والبيعة وبطانة السلطان الناصحون له.

وبذلك فهم مفاتيح النظام وضوابط صماماته وقلب الأمة النابض. إذا صلحوا صلح النظام كله، وإذا فسدوا – أو منعوا عن العمل – فسد النظام كله وتحول عن مجراه.

وهم شعب وسلطة، وذلك لما بيناه من امتزاج العنصرين وتآلفهما.

[٢١٣] ولا شك أن جوهر هذه الهيئة – فى هذا العصر – هم أهل العلم الدارسون الحائزون لمؤهلات الدراسات الدينية المعتمدة، وذلك متى زكاهم ما عرفوا به من الفضيلة والتقوى والآثار المنشورة ونحوها.

وذلك بصفة خاصة – فى رأيى – بمداومة المساجد والجوامع حتى يترشحون من أدنى خلايا الجماعة الإسلامية وهى المساجد، ثم يعرفون بذاتهم فى كل عصر، فإذا لم يكن من أهل المساجد فإنه – فيما أرى – لا يسهل أن يدخل فى القوة الشعبية. ثم ما يزال العالم يتدرج فى المسلمين حتى يكاد يكون أحدهم إذا قال قال المسلمون، وإذ رضى رضوا، فهو نائبهم.

واجبات القوى الشعبية :

١ – دراسة العلم وتدريسه وشرحه :

[٢١٤] وهذا بلا شك صلب واجب العلماء وأساس مهمتهم. وقد عنيت الكتب

الإسلامية ببيان هذا الواجب وتفصيله، وبيان مراتبه وتحديد آدابه وآداب المتعلمين وأفاضت فى ذلك وأطنبت.

٢ - الدعوة والتوعية :

[٢١٥] والأصل فى الدعوة هى الطلب إلى الإسلام، وهى توجه إلى غير المسلم لكى يدخل الإسلام. ويمكن - فى هذه الأيام - أن تكون لمسلم جاهل بدينه لا يعلم عنه شيئاً. والدعوة فى الأصل من وظائف الإمام (رئيس الدولة الإسلامية) ولكنها فرض كفاية على كل المسلمين. وهى فى الأصل عمل النبوة ولها أكبر الثواب لقوله ﷺ : «لئن يهدى الله بك رجلاً واحداً خير لك من حمر النعم» أو «من الدنيا وما فيها». ولذلك يجب أن تكفل لها ضمانات الحرية والاحترام والاستقلال، كما أنها عمل شعبى، ولذلك فلا يصح أن تدخل فى المجال الإدارى، بإشراف رجال الإدارة عليها بمعاييرهم الضيقة. بل تخضع للإمام مباشرة يوجهها بسعة رأيه وصفتيه العليا والشعبية ويزودها بإمكانياته.

والتوعية هى تفهيم المسلم بدينه وإزالة الشبهات عنه. وهى توجه إلى المسلم العارف ببعض دينه أو يريد الاستزادة فيه. وهى أيضاً من اختصاصات رئيس الدولة الإسلامية ويجب بذلك أن تحاط بالضمانات السابقة.

وهذا كله ينطبق على أئمة المساجد والوعاظ والمرشدين ورجال الإعلام والتوعية ورجال الطرق الصوفية وكل من تصدى للدعوة والتوعية بمختلف أنواعها، فيجب أن يتمتعوا أولاً بالتبعية المباشرة لرئيس الدولة والحرية والاستقلال فى عملهم وتوسيع الإنفاق على هذا المرفق الهام الضرورى، وكذلك يجب توحيد جهات الدعوة والتوعية حتى لا تتضارب ولا تتناقض. وأن يعتبر هذا المرفق من السياسة العليا فى البلاد، فلا تتدخل فيه السلطة الإدارية.

٣ - الحسبة والقضاء والتقنين والإفتاء :

[٢١٦] ونحو ذلك من خدمات تطبيق الشريعة ومعظمها يتطلب الاجتهاد ولابد من الاجتهاد فى هذا العصر فمن المعلوم أن الاجتهاد كان قد أغلق بابه من قرون بعد أن كثر الافتراء على العلم والادعاء ممن لا يستجمعون شروط المجتهدين. وفى الوقت ذاته توالت التطورات والثورات وبذلك فقد وجب إعادة النظر فى حكم

الشريعة فى هذه التطورات وإخضاعها لحكم الشريعة، وهى فتنة كبرى يجب على العلماء مواجهتها بالجهد والجد وإلا فحسابهم على الله رب العالمين.

وإذا لم يوجد مجتهد بشروطه فإن فى الهيئات الجماعية – كمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف ونحوها – من هيئات كبار العلماء – ما يسد مسدَّ الاجتهاد، ففيها يتكامل العلماء بعلمهم وتخدمهم المراجع العديدة بعد انتشار المطابع – وتغنيهم الفهارس والمعاجم والمواسيع عن الحفظ الغيبى.

وقد قام علماء الشريعة بتقنينها فى هيئة «متون»[1] تستوعب أصول المذهب ولا يكاد يغيب منها شيء ذو بال فى صياغة مركزة كأنها الجوهر المنضود، وهى أساس الشروح والحواشى المطولة. ومن الواجب موالاة هذا الجهد، ولكن على أن يسبقه العمل فالتشريع لا يقوم على الخيال والفروض الجوفاء، وإنما يكون تركيزًا وتلخيصًا لما استقر عليه العمل. وخاصة فى هذا العصر الذى اصطرعت فيه الشريعة والتشريعات الوضعية. ولذلك فإن جميع المحاولات التى بذلت إلى الآن باءت بالفشل؛ لأنها قامت على الخيال وسبقت العمل.

البيعة والشورى :

[٢١٧] وبابهما مفتوح – كما قدمنا – لغير العلماء فهما ليسا قصرًا عليهما.

وسنفرد للبيعة فصلاً خاصًّا هو الفصل التالى.

وأما الشورى، فنعرض لها عند الكلام على السلطة بوصفها عمل من أعمالها.

---

(١) ففى المذهب الحنفى: قام شرح الدرعلى متن الدر، ثم قامت حاشية ابن عابدين على شرح الدر، كما قام الزيلعى وابن نجيم وغيرهما على شرح الكنز، والهداية على البداية، ثم فتح القدير على الهداية.

وفى المذهب المالكى: قام شرح الخرشى والحطاب وغيرهما على متن خليل والشرح الصغير والشرح الكبير على أقرب المسالك. وشروح أخرى وحواشى – كعرفة والدسوقى – على هذين الشرحين، وشروح وحواشى على متن الأخضرى والرسالة وغيرهما.

وفى المذهب الشافعى: قام المجموع على المهذب، وشرح المنهج وشرح المنهاج على متن المنهج والمنهاج، وشرح الغمزى على متن الغاية والتقريب وعليه حواشى للبيجرمى وغيره.

وعند الحنابلة: قام كشاف القناع على متن الإقناع، وشروح على متون دليل الطالب للمقدسى والمحرر لابن تيمية الكبير وغير ذلك.

٢١- البيعة

* مشروعية البيعة
* البيعة فى عهد الصاحبين
* المبايعة - صفتها وكيفيتها

[٢١٨] البيعة كما قدمنا هى عقد بين مسلم عن نفسه أو من ينوب عنهم - وبين من يصلح للإمامة على أن يتولاها طبقًا للأحكام الشرعية.

وهى من أهم الواجبات الشعبية فى الإسلام، يتولاها العنصر المؤثر فى الجماعة - وهم العلماء - عن غيرهم. ويجوز أن يتولاها كل مسلم عن نفسه فلا يمنع - كما قدمنا - أن يتقدم غير العلماء لها. ولكن ذلك مكروه لأنه من باب مفارقة العلماء وهم الجماعة. ولا يجوز مفارقتهم. وإنما تكون المبايعة الفردية مندوبة إذا كانت للتعبير عن الشعور.

مشروعية البيعة :

[٢١٩] وقد نزل القرآن الكريم بمشروعية البيعة بقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا**﴾ [الفتح : ١٠].

وبايع الصحابة رضوان الله عليهم النبى ﷺ منذ أن كان بمكة. كما بايعوه وفودًا أو جماعات. وخاصة ببيعة العقبة التى هاجر بعدها إلى المدينة، وكثرت بيعة الوفود فى العام التاسع حتى سمى عام الوفود، ودخل الناس فى دين الله أفواجًا وبذلك مضت السنة على مبايعة الناس الإمام.

وبايع النبى ﷺ على النوازل (مثل الاستفتاء العام) فبايع الصحابة رضوان

الله عليهم مع الصبر معه – وقيل على الموت – بيعة الشجرة يوم الحديبية فكانت هذه بيعة عزم لا بيعة انتظام فى الإسلام .

البيعة فى عهد الصاحبين :

[٢٢٠] وكانت البيعة فى عهده ﷺ على الإسلام متضمنة بيعته ﷺ على القيام بإمامة الأمة. ثم صار من يدخل الإسلام يشهد بذلك فقط، وابن المسلم ولقيط دار الإسلام مسلم.

ولم يعهد النبى ﷺ صراحة بالإمامة من بعده لأحد.

وقالت الشيعة : بل نص وأوصى لعلى بن أبى طالب رضى الله عنه. وقال غيرهم: صدر منه ما يدل على العهد لأبى بكر، ولكل استشهاداته.

فلما مات رسول الله ﷺ اجتمعت الأنصار يومًا فى سقيفة بنى ساعدة وأرادوا أن يعهدوا لأحدهم، فأسرع إليهم الشيخان أبو بكر وعمر رضى الله عنهما وذكروهما بما قاله رسول الله ﷺ إن هذا الأمر فى قريش، ودعاهم عمر لبيعة أبى بكر فبايعوه.

ثم عهد أبو بكر من بعده لعمر بن الخطاب، واستشار فى ذلك أصحابه عبدالرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وسعيد بن زيد وغيرهم، ثم أشرف على الناس فقال لهم: لقد وليت عليكم عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا.

فلما أصيب عمر بن الخطاب عهد إلى ستة من أصحابه أن يختاروا أحدهم، فجعلوا ذلك إلى عبدالرحمن بن عوف، فبايع عبدالرحمن بن عوف عثمان بن عفان وبايعه المهاجرون والأنصار وأمراء الجنود والمسلمون.

وأما على بن أبى طالب فقد بايعه عمه العباس.

[٢٢١] ثم صارت البيعة بعد الخلفاء الراشدين تتم بعهد الخليفة إلى من بعده ولكن جاء فى صحيح البخارى[١] إنه لما اجتمع الناس على عبدالملك بن مروان كتب

---

(١) كتاب الأحكام جزء ٩ صفحة ٩٦ طبعة دار الشعب – وبتفسير رقم ٦٦٧٩ إن شاء الله.

له عبدالله بن عمر بن الخطاب: «إنى أقر بالسمع والطاعة لعبدالله عبدالملك أمير المؤمنين على سنة الله ورسوله واستطعت وإن بنى على قد أقروا بمثل ذلك».

كيفية المبايعة وصفتها:

[٢٢٢] والمبايعة عقد، وهى مشتقة من البيع. وهى تجرى بصيغة، فيقول له: «بايعتك إمامًا للمسلمين» أو أميرًا للمؤمنين أو خليفة لرسول الله ﷺ ونحوه فيقول الآخر قبلت. ولا تصح - كالعقود. بأبايعك أو سأبايعك ونحوه.

ولا يغنى عنها الانتخاب العام لما قدمناه من أن الإسلام نظام مذهبى يتطلب أن يقوم به أهل الإسلام وليس مجهلين فيهم الفاسق والفاجر. فإن جرى التعيين بهم جاء الإمام على شاكلتهم. وكذلك فإن المبايعة عقد فيه الاعتبار الشخصى، ويقوم على تحرى الرضا الحقيقى فلزمت فيه صيغة العقود بعكس الصوت الانتخابى فيجب أن يكون سريًا وتفسده الذاتية والشخصية.

[٢٢٣] ويقوم بالبيعة أهلها. وهم المسلم البالغ المختار (غير المكره) ويجوز بيعة النساء - الممتحنة - وجرت السنة به وببيعة العبد. وقيل لا تجوز بيعة العبد. والمعول فى البيعة على من يكون ذا رأى فى المسلمين فيبايع عن نفسه ومن يرون رأيه كوافد قوم (رسولهم) أو نائب عنهم، وكذا من عرف فى ناحية أو مدينة أو مصر أو إقليم يتقدم الناس وأنه أهل اختيارهم وحلهم وعقدهم على ما أوضحناه من ترشيح المساجد والجوامع بصفة خاصة.

[٢٢٤] ولا يستقل أهل الاختيار بالمبايعة من غير رضا الشعب، لقول عمر ابن الخطاب: «من بايع رجلاً من غير مشورة المسلمين فلا يبايع ولا الذى بايعه» أى أن واجب الاقتناع على الطرفين وعلل ذلك بقوله: «تغره (بفتح التاء وكسر الغين وتشديد الراء المفتوحة) أن يقتلا» أى أن ذلك يعرضهما للمخاطرة بحياتهما فيقتلان.

ولا نذهب إلى ما ذهب إليه أبو بكر الأصم - وهو أحد المعتزلة الفوطية - باشتراط رضا جميع المسلمين بالإمام - فهذا شذوذ وحرج ولا يتيسر أن تقوم به إمامة - وإنما قيل ذلك طعنًا فى إمامة على بن أبى طالب رضى الله عنه.

[٢٢٥] ولكن الرضا العام ينتج من أمور، ولو ببيعة رجل واحد – مع ما يخشى من هذه الحالة من الافتعال – وذلك فى الأحوال الآتية :

١ – إذا كان المبايع له (بفتح الياء) هو الأفضل بلا نزاع. فلو بايعه رجل من غمار المسلمين تنصب بذلك ولا كلام لأحد. ويفهم من الماوردى أن النزاع فى ذلك يعرض على القضاء. وهو ما نراه أيضًا؛ لأنه لا قيود على ولاية القضاء فى الإسلام من اعتصام أعمال الحكم أو السيادة كما فى القانون الحديث.

وقد تكون هذه الطريقة متعذرة فى هذا العصر لاتساع العالم الإسلامى وكثرة الأجواء والتيارات فيه وخاصة باستقلال دول الإسلام عن بعضها.

٢ – إذا كان (المبايع (بكسر الياء) هو الأفضل، بأن كان حائزًا لثقة الأمة. فإنه تكفى بيعته لمن يختاره فهى شهادة له بغاية الفضل الكافى للإمامة، وهى تعبير عام عن الإرادة العامة. وذلك هو ما شرعت به بيعة أبى بكر، فإن أبا بكر كان أفضل المسلمين فلم يتنازعوا فى بيعته يوم السقيفة وكذلك هو ما شرعت به بيعة عمر؛ فإن أبا بكر بايعه وحده وكان أفضل أهل الإسلام ، وبايع الأفضل من بعده فوقعت به البيعة[١]. أى ليس السبب فى مشروعية بيعته وحده هنا لأنه إمام، بل لأنه الأفضل، وهو ما يقدح فى بيعة معاوية لولده يزيد.

وهو أيضًا ما شرعت به بيعة العباس بمفرده لأمير المؤمنين على بن أبى طالب. فهذا عم رسول الله ﷺ وبايع لابن عمه وصهره. وهذا الغرض أيضًا يتعذر فى زماننا كسابقه ولذات العلة.

[٢٢٦] فإن لم يكن ذلك، فإن البيعة يجب أن تتم بعدد – قل أو كثر – من أهل الاختيار يمثلون رضا عموم المسلمين.

---

(١) فى صحيح البخارى: قال عمر: بلغنى ان قائلاً منكم يقول: والله لو مات عمر بايعت فلانًا: فلا يغترن امرؤ ان يقول: إنما كانت بيعة أبى بكر (لعمر) فلتة وتمت، ألا إنها كانت كذلك ولكن الله وقى شرها، وليس منكم من تقطع الأعناق إليه مثل أبى بكر» بخارى الشعب جزء ٩ صفحة ٢٠ رقم ٦٣٦٤ بإذنه تعالى.

ولا أرى أن يتحدد ذلك بعدد معين – من ثلاثة أو خمسة أو غير ذلك مما حدده الفقهاء – بل يجب أن يكون عدداً ممثلاً فعلاً وحقيقة لرضا الكافة لا رمزاً فقط[1].

وأرى أن ذلك ينتج بالشروط الآتية :

١ – أن يكون هؤلاء المبايعون من أقاليم مختلفة بحيث يغطون فعلاً فى مجموعهم رضا المسلمين، فلا يغنى ألف من مدينة واحدة، وهذا يردُّ به على من قالوا: يكفى أهل دار الخلافة لعلمهم بالأحوال. فإن هذا يمهد لتزييف البيعة قبل أن يقول المسلمون كلمتهم، بل يجب اتخاذ إجراء دعوة المسلمين جميعًا للبيعة.

٢ – أن يكون من يمثلون المبايعة قادرون على عصمة الإمام ومنعته، وذلك حتى يمكن أن تكون له كلمة نافذة فى المسلمين. فإن لم يكونوا أهل دار الخلافة أو فى إقامة المبايع (بفتح الياء) وجب أن ينتقل إليهم أولاً حتى تتم بيعته ويستتب له الأمر تمامًا، وينقشع خطر المعارضين لتنصيبه.

٣ – أن يستجمع المبايعون (بكسر الياء) شروط أهل الاختيار بأن يكونوا ممن ينتمون إلى أهل مسجد ثم أهل جامع ارتضوهم ووثقوا بهم وولوهم الحل والعقد فى أمورهم على ما أوضحنا وأن يكونوا من أهل العلم ممن يصلحون للقول فى بيعة الإمام.

ونكرر – للأهمية – أنه لا يتيسر إقامة الإمام بالانتخاب العام لأن الناخبين لا تتوفر فيهم شروط أهل الاختيار وهذا أمر من أركان الدين لا يوكل إلى العامة، ولا يتم إلا بأهل الاختيار فى الأمة وهم عدد محصور دائمًا معروفون بذاتهم قلوا أو كثروا. ولا بأس – كما قدمنا – أن يتقدم آحاد الناس فيبايعون، وبيعتهم بيعة ولاء فردى وبركة ولا يمثلون إلا أنفسهم وربما بنوهم وخاصة أسرتهم عائلتهم. وهذه مجاملة وترحيب يسر به الإمام وتعبير خاص عن مشاعر الرضا. ولكنه لا يحسب فى ميزان المسلمين.

---

(١) وقد ضمنت مشروع الدستور الإسلامى نصوصًا فى ذلك (انظر قبله هامش ١١١).

وقد ذهب بعض المفكرين العصريين إلى أن بيعة أهل الاختيار ترشيح، وبيعة الأفراد تعيين. ولا دليل فى الشرع على ذلك فإن المعول على بيعة أهل الاختيار فيها يتنصب الإمام بلا خلاف.

[٢٢٧] وليس للمبايع أن يستقيل من بيعته، لأن الاستقالة عزل للإمام وخروج عليه وشق لعصا الطاعة الواجبة له.

وليس للإمام أن يقيله منها إن طلب الاستقالة، هكذا روى عن رسول الله ﷺ لما طلب شيخ أن يستقيل من بيعته فلم يجبه لذلك.

وأما الغدر فيها فقد توعده النبى ﷺ أشد الوعيد. وقد غضب رسول الله ﷺ أشد الغضب على من غدروا ببيعته (وهم من بنى سليم – رعل وزكوان) وظل يقنت فى صلاته يدعو عليهم شهرًا (صحيح البخارى).

وإذا اختلف أهل البيعة فيما بينهم، فالغالب أن يسوى الخلاف بالتحكيم، ولا تنقض البيعة الأولى (كإعادة الانتخاب) ولا تخضع الأقلية للأغلبية، وإنما يخضعون جميعًا لما تبين من الحق، ولذلك وجب أن يكون التحكيم مسببًا على أساس من أحكام الشريعة الإسلامية.

وفى الأحكام السلطانية، يفيد أنه يجوز أن يعرض النزاع فى ذلك – وكذا إذا بويع لخليفتين فى وقت واحد – على القضاء وهو ما نفضله، ويحسن أن ينص الدستور الإسلامى على أوضاعه.

وإذا تشبث الطرفان رغمًا من ظهور أحقية أحدهما بالتحكيم أو الحكم القضائى، ساغ قتل المرجوح لحديث : « إذا بويع لاثنين فاقتلوا أحدهما » أو كما قال.

وإنما يتطلب تنفيذه تنظيمًا خاصًا أمنًا من الفتنة ومنعًا لها. وفى نظرى يعتبر المبايع له الراجح هو الإمام الحق ويعتبر المرجوح من البغاة بذلك ويجرى تطبيق حكم البغاة بإجراءاته المنصوص عليها فى سورة الحجرات – ٩.

٢٢- السلطة - خصائصها فى الإسلام

* التشكيل الأساسى للسلطة
* خصائصها : أن ولايتها مقيدة
* تمتع الشعب بولاية عامة
* قيام السلطة على نيابة تفويضية من الشعب

[٢٢٨] ليست السلطة - أو الولاية العامة - حكراً على التشكيل الرسمى أو الحكومى فى الإسلام - كما قدمنا - وإنما إدارة المصالح العامة والقيام بها موكولة - فى الحقيقة - إلى الشعب كما أسلفنا، فإن الأصل فى النظام الإسلامى أن القيام بهذه المصالح فرض كفاية، ولا تقوم السلطة العامة بها إلا إذا لم يتيسر ذلك للأفراد، وكذا ما يتطلب الجبر العام كالعدالة وحفظ الأمن وتوجيه الغزو وقيادته وجباية بعض أنواع الموارد العامة وحفظها وتوزيعها على المستحقين.

ومن الظواهر الملحوظة فى النظام الإسلامى أنه كلما ضعف الدافع الفردى عن رعاية الصالح العام بسبب غفلة الناس وضعف إيمانهم، اضطرت السلطة العامة إلى التدخل فى شئون الحياة وممارستها، وبذلك ظهرت فى النظم الإسلامية - على مر الأيام - أنواع جديدة من الولايات والإمارات والدواوين لم تكن معروفة من قبل. فإن الأصل أن التضامن الاجتماعى يكفل تسيير المصالح العامة بنسيج أفقى - غير رياسى - يغطى الجماعة كلها. فإذا تهدل هذا النسيج ، وتقطع، لم يكن ثمة مناص من أن تشكل الإمامة نسيجاً رئاسيًا من العمال والموظفين يقومون بما أهمله عامة المسلمين من واجباتهم.

(*) يراجع التصنيف الأبجدى فيما يهم القارئ.

وبذلك فإن جوهر السلطة العامة فى الإسلام ولبها الذى لا غنى عنه: إمام، وأهل شورته

وينصب الإمام من يثق فيهم للعمل فيما يراه من الولايات التى كانت محدودة قليلة فى الأصل، ثم اتخذت على مر الزمان – باتساع الفتوح وانصراف الناس عن الدين – شكل الدولاب الإدارى المنظم.

[٢٢٩] وبتتبع الخصائص الرئيسية للسلطة العامة فى الإسلام نجد أنها ثلاثة:

أولها: أنها مقيدة الولاية.

ثانيها: أن الشعب يقوم فعلاً بقسط وافر منها، وهو الأصل فيها.

ثالثها: أنها تفويضية نيابة عن الشعب.

الولاية المقيدة للسلطة العامة[١]:

[٢٣٠] يؤدى التركيب الأساسى للنظام الإسلامى إلى تقييد السلطة.

أولاً: فإن الدولة فى الإسلام وليدة النظام الإسلامى، فالشريعة الإسلامية هى التى أوجدت الدولة وحددت وظائفها ودورها، وكان وجودها أسبق من وجود الدولة. فإن النبى ﷺ لم يهاجر إلى المدينة حتى أخذ على الأنصار ميثاق بيعة العقبة، وهو كما قدمنا قد تضمن العناصر الأساسية للحكم الإسلامى. وهذا الأمر يخالف تمامًا المنطق الوضعى الذى أوحى بنظرية التحديد الذاتى والنظرية الشكلية التى سبق بيانها.

ثانيًا: أن الشريعة الإسلامية خطاب عام للحاكم والمحكوم، وليس فيها أحكام للقانون العام وأخرى للقانون الخاص بل تخضع جميع العلاقات فيها لقانون عمومى واحد Commun Law واختصاص قضائى واحد على نحو ما نراه الآن فى النظام الأنجلوساكسونى، فلا يتأتى أن تتمتع الإدارة فى هذا النظام بسلطات مطلقة، بل تتقيد السلطة بما يتقيد به الأفراد فى أعمالهم إلى حد كبير.

---

(١) انظر بحثنا فى مؤتمر علماء المسلمين السابع سنة ١٩٧٢.

ثالثًا: أن الشريعة الإسلامية هى شريعة نظامية محضة تسيطر عليها مشروعية عليا واحدة مما يؤدى إلى وحدة النظام (بند ٥٢).

رابعًا: أن السلطة العامة تخضع للسلطة التشريعية خضوعًا لا مفك منه، فالفصل فى الإسلام محكم تام لكون هذه السلطة محفوظة لله تعالى، فلا يتيسير للسلطة التنفيذية السيطرة على الجهاز التشريعى وتوجيهه حسب رغباتها كما هو ملحوظ الآن.

[٢٣١] وقد ترتب على ذلك أن الولاية العامة فى الإسلام منوطة بمصلحة الرعية، وهذه قاعدة أصولية مقررة فى الإسلام، نصت عليها، المجلة العدلية (وهى تقنين عثمانى للشريعة) وقررها ابن نجيم والسيوطى فى كتابيهما الأشباه والنظائر. وفى فروع الشريعة شواهد كثيرة على ذلك فى أبواب مختلفة كأحكام الجهاد والقضاء وغيرها.

[٢٣٢] ولهذا التقييد نتائج وآثار عامة فى النظام الإسلامى :

فقد تطلب ذلك شروطًا شديدة فى العاملين والأمراء والولاة وذلك حتى لا تضيع الأمانة بإسنادها لمن ليس أهلاً لها، كما ترتب عليها بطلان القرارات التى تصدر بالتجاوز والتعسف على ما يجىء فى موضعه عند الكلام على النظام الإدارى. ويقرر الإسلام مبدأ مسئولية متولى الوظائف العامة عن صدور ما يخالف الشريعة وضمانهم لهذا السبب، وقامت أدوات الرقابة العامة وديوان المظالم ونحوه لرقابة التصرفات الإدارية.

قيام الشعب بأعمال السلطة العامة :

[٢٣٣] والخصيصة الثانية للسلطة العامة فى الإسلام أن الشعب يقوم بقسط وافر من أعمال السلطة العامة.

وتحميهم السلطة العامة والقضاء والحسبة فى ذلك.

وسنعرض لتفاصيله فى الكلام على النظام الإدارى.

السلطة نيابة تفويضية من الشعب :

[٢٣٤] فالشعب يفوض الإمام فى السلطات، وهو بدوره يفوض الأمراء والولاة على ما نذكره فى الكلام على الإمام.

٢٣- الفصل بين السلطات فى الإسلام

* الفصل بين السلطات فى النظم المختلفة ومعناه
* صورية الفصل بين السلطات فى النظم الحديثة
* انضباط الفصل بين السلطات فى الإسلام

[٢٣٥] يعتبر الفصل بين السلطات الثلاث – التشريعية والقضائية والتنفيذية – أصلاً من أرسخ الأصول الثابتة فى النظام الديموقراطى الحر (الليبرالى) .

فإن الملوك فى أوروبا قديمًا – فى العصور الوسطى ومستهل العصر الحديث – كانوا يجمعون السلطات الثلاث فى أيديهم واشتهر فى فرنسا لويس الرابع عشر الذى كان يقول : « أنا الدولة » moi est l'etat كما اشتهر آل تيودور، ثم آل ستيوارت – بصفة خاصة – فى إنجلترا بالاستبداد على أساس ادعاء الحق المقدس للملك divine right of the king بان الملك ظل الله فى أرضه وقد فوضه فى السلطات فلا يسأل فى مواجهة أحد ويفعل ما يشاء لأنه لا يخطئ .

وقد قام صراع طويل فى هاتين الدولتين بالذات – فرنسا وإنجلترا – للحد من هذه السلطة الاستبدادية المطلقة، وكانت أول محاولة ناجحة فى ذلك انتزاع العهد الأعظم magna cbaita من الملك جون الثانى سنة ١٢١٥ ثم تقرير مبادئ مكملة له عند طرد جيمس الثانى من إنجلترا . وظهرت فكرة الفصل بين السلطات فى كتابات فلاسفة القرن الثامن عشر الذين قامت الثورة الفرنسية على أساس أفكارهم .

وهكذا استقر هذا المبدأ كأصل من أعرق أصول هذا النظام؛ فإن الحاكم إذا ملك

(*) يراجع التصنيف الأبجدى فيما يهم القارئ .

السلطات الثلاث جعل تنفيذه وقضاءه تشريعًا . . فيشرع لكل حالة قاعدة خاصة يقضى بها وينفذها ولا معقب على حكمه . ثم لا يلبث فى الحالة التالية أن يشرع أمرًا جديدًا ليقضى به وينفذه وبذلك يتحكم فى المصائر.

ولما كان هذا هو منتهى الظلم والاستبداد، فإنه قد تقررت قاعدة التنظيم المسبق reglamentation prealable من سلطة غير التى تقضى، غير الثالثة التى تنفذ، وهذا هو أساس سيادة القانون. فإن هذه العبارة معناها باختصار أن تصدر التصرفات الفردية بناء على تنظيم مسبق، وهذا هو أساس المشروعية.

[٢٣٦] ولما قامت المذهبيات الحديثة – فى الدول الشيوعية والاشتراكية – تخفف فقهاء هذه المذاهب من الفصل بين السلطات. فإن المشروعية العليا تضمن إبطال أية قاعدة أو قرار أو تصرف يخالفها، وبذلك فإن أصول التشريع والتنظيم محفوظة مكفولة بهذا الضمان وعاد القضاء لا ينظر إليه كسلطة دستورية بل كمرفق عام وتحول الفصل بين السلطات إلى ما يشبه التوزيع العضوى للاختصاص destribution organicque competence وزادت هذه الروح بتحكم السلطة التنفيذية وهيمنتها بيد من حديد على النظام، فصار القضاء يخضع للتعليمات الإدارية وصار التشريع أشبه بالفتاوى الخاصة للأحوال، ثم ظهرت حركة التقنين فى الاتحاد السوفيتى خاصة بتأثير فيشنسكى عام ١٩٣١ .

[٢٣٧] ولا شك أنه ليس هناك فصل حقيقى منضبط بين السلطة التشريعية والسلطتين القضائية والتنفيذية كما فى الإسلام، وذلك لسبب أن السلطة التشريعية محفوظة تمامًا لله تعالى. وانتهى عهد التشريع بوفاة النبى ﷺ ولم يعد إلا الاجتهاد فى ضوء الأصول التشريعية التى تقررت فى ذلك العهد.

والواقع أن جوهر الفصل بين السلطات هو استقلال السلطة التشريعية وصيانتها. وأما السلطتان القضائية والتنفيذية فكلاهما تنفيذيتان بالنسبة للسلطة التشريعية التى تقوم بسن القواعد التى تطبقها هاتان السلطتان. كما أن عملهما

كثيراً ما يمتزج فى العمل ولذلك فليس الفصل بينهما أمراً ذا بال كما هو بالنسبة لفصل السلطة التشريعية. فإن القضاء يقوم بكثير من الأعمال الإدارية وهى التى نسميها بالأعمال الولائية. والقضاء الجنائى برمته من هذا القبيل؛ لأنه إنشاء المراكز وليس فصلاً فى منازعات بالمعنى الحقيقى. كما تقوم الإدارة بالقضاء فى كثير من المسائل وتملك التنفيذ المباشر أيضاً فى أحوال كثيرة..

[٢٣٨] والفصل بين السلطات معناه – قانوناً – ألا تقوم سلطة من السلطات بعمل تختص به الأخرى وألا توقف عملاً من سلطات أخرى أو تعطله. فإن الواقع أن السلطة التشريعية تقوم بأعمال إدارية – كإقرار الميزانية والعفو الشامل ومنح الامتياز والاحتكار. كما أن هذه السلطة تقوم بأعمال قضائية كالفصل فى الطعون الانتخابية وكثير من المنازعات التى تقررها الدساتير المختلفة. وكذلك السلطة القضائية تقوم بأعمال إدارية فى طبيعتها ومادتها – وإن اعتبرت قضائية من حيث شكلها – وهى المسائل الولائية السابقة الذكر. وتقوم السلطات الإدارية بأعمال تشريعية بطبيعتها، وذلك بسن اللوائح. وتقوم بأعمال قضائية كثيرة وهناك لجان إدارية ذات اختصاص قضائى. ولكن هذه الحدود الشكلية محترمة بمبدأ الفصل بين السلطات وليس لسلطة واحدة أن تعتدى عليه.

[٢٣٩] وهذا الفصل غير حقيقى من الناحية الدستورية.

لأن الواقع هو أن السلطة التنفيذية تستولى حتماً على السلطة التشريعية. فإن تشكيل المجلس الشعبي الذى يتولى السلطة التشريعية – كالبرلمان ومجلس الشعب – رهين دائماً بالموافقة على برنامج الحكومة، سواء عنده إذا كانت الحكومة مستبدة، أو نتيجة للانتخابات إذا كانت الحكومة ديموقراطية فيوافق الناخبون على برنامج الحزب الذى انتخبوه والذى يشكل الحكومة تبعاً لذلك. وبذلك تأتى كل حكومة ومعها مجلسها التشريعى الذى يرتبط بتأييدها وهذا أمر يتطلبه الواقع وضرورة التعاون بين السلطتين التشريعية والتنفيذية.

ولما كان هذا الفصل يؤدى إلى التعطيل أحيانًا فإن النظم تحاول أن تتفادى ذلك بوسائل مختلفة كاللوائح التفويضية والتوسع فى السلطة اللائحية حتى غدت هذه الظاهرة سهولة الحكم والمقدار فى هذا العصر وأصبحت كثير من الوسائل التى كانت تتطلب قانونًا فى الماضى تصدر الآن بلوائح، وبذلك تحول هذا الفصل فى كثير من الأحوال إلى مجرد **توزيع وظيفى للاختصاص** وبهتت قوته الأولى.

[٢٤٠] والنظام الإسلامى يتفادى النقد الأول الموجه إلى النظم الحديثة بسبب أن السلطة التشريعية إلهية مقدسة ومصونة تمامًا عن التيارات البشرية بأنواعها، فلا يأتى كل عهد بعدته التشريعية. وبذلك تأمن السلطة التشريعية فى الإسلام أن تتأثر بانحرافات الرأى العام وأمراضه، وأن تستولى عليها السلطة التنفيذية.

كما أنه يتفادى التعطيل الناشئ من ضرورة العرض على السلطة التشريعية، لأن هذا الإجراء يستبدل به الاجتهاد سواء صدر فى شكل فتوى أو أمر أو ما شابه، وكلها سواء فى قوتها الموضوعية وبذلك تستطيع دولة الإسلام أن تواجه ضغط العمل بيسر تام.

[٢٤١] وأما السلطتان التنفيذية والقضائية فلم يكن الفصل بينهما واضحًا فى بدء عهد الإسلام، وكان رسول الله ﷺ – وكذا الأئمة من بعده – يجمعون بين السلطتين معًا. ثم صار الخلفاء بعد ذلك يفوضون القضاة فى أعمال القضاء والولاة فى أعمال التنفيذ. واعتمد الأمر فى بعض الظروف على العرف وقوة القاضى أو الوالى فربما اعتبرت بعض المسائل من اختصاص الولاة فى المشرق واعتبرت من اختصاص القضاة فى المغرب (كقضاء الجيش والحسبة والمظالم والتعزير) وربما اتسع اختصاص القاضى بسبب قوته فى وقت، أو اتسع اختصاص الوالى بسبب قوته فى وقت آخر فى ذات المكان.

وعلى العموم فقد استقر الرأى بعد ذلك على تحديد ولاية القضاء على الوجه المقرر الآن فى النظم الحديثة. إذ اعتبر أن هذه الولاية تتعلق بفض المنازعات وذلك

بتطبيق أحكام الشرع عليها بالنظر فى المنازعات المالية المتعلقة بالعقود والغصب والحيازة والتعدى والإتلاف والضمان. وكذا المنازعات المتعلقة بالنكاح والطلاق وما يلحق بهما من ظهار ونفقة وكفالة، والعتق والحجر والتفليس. وأيضًا منازعات الجنايات والحدود وما تعلق بهما، وهو ما يساوى - تقريبًا - اختصاصات القضاء العام حاليًا بنظر المنازعات المدنية والتجارية، ومنازعات الأحوال الشخصية والمواد الجنائية.

[٢٤٢] وبذلك فالواقع أن الفصل تام وحتمى ونهائى فى الإسلام بين السلطة التشريعية - أم السلطات وأولاها - وبين السلطتين القضائية والتنفيذية. وأما توزيع السلطات بين السلطتين القضائية والتنفيذية فقد جرى تنظيم الفصل بينهما - تدريجيًا - على ما يشبه التنظيم الحديث، وهو أمر اجتهادى يجوز تنظيمه لخضوعه للملاءمات والظروف فى كل زمان، وهما تخضعان - على أية حال - لمشروعية واحدة وتتلاقى فى أغراضها ومن ثم استحقاقها لدرجة واحدة من الضمانات والاهتمام خلافًا للنظرة العصرية التى تفاضل بينهما بتقديم القضاء على الإدارة.

* * *

٢٤- تشكيل السلطة فى النظام الإسلامى

* اعتماد تشكيل السلطة فى الإسلام على إمام وأهل شورته
* الازدياد اللاحق للمصالح الرسمية فى الإسلام
* الصفة اللامركزية للنظام الإسلامى

[٢٤٣] قدمنا أن التشكيل الأساسى للسلطة، والذى لا غنى عنه هو أن تتكون من إمام، وأهل شورته، وأفراد من الشعب يقومون بالمصالح حسبة وتطوعًا، أو بتكليف من الإمام.

وكان هذا التشكيل هو القائم فى عهد النبى ﷺ. وكان المقربون من أهل شورته - كأبى بكر وعمر وعثمان وعلى - هم وزراؤه. وكان يبعث الولاة إلى الأمصار كما بعث معاذ بن جبل وأبو موسى الأشعرى إلى اليمن للدعوة للإسلام وجمع الزكاة وإقامة القضاء، وقد تركوا الناس على أعرافهم فى الإدارة والنظم، وظلت نظم الفرس والروم سائدة فى البلاد التى فتحها المسلمون بعد ذلك. فإن نظم الإدارة بصورة عامة - لا تخالف أصول الشريعة ، وأشكالها من الملاءمات الوقتية والزمانية التى لا بأس بها فى نظر الإسلام بصفة عامة.

ثم إن عمر بن الخطاب أدخل اصطلاحات إدارية عديدة - بطبيعة الحال - بسبب اتساع الفتوح، كنظم البريد والدواوين، وإن كان الثابت من صحيح البخارى أن رسول الله ﷺ دون الدواوين. وعلى مر الأيام زادت الدواوين والإنشاءات الإدارية ولكن كثيراً ما كان لخدمة السلطان نفسه.

(*) يراجع التصنيف الأبجدى فيما يهم القارئ.

وهذا إلى جانب دور الشرطة والقضاء والحسبة وسك النقود وبيت المال وبعض المرافق والأشغال الضرورية.

وعلى العموم فإن ظاهرة ازدياد المصالح الرسمية وتدخل الدولة ليست ظاهرة صحية فى الإسلام - كما تقدم وكما تكرر - لأنها دليل على انصراف القاعدة الشعبية عن القيام بواجباتها التضامنية، ولم تكن هذه الزيادة تؤدى إلى الإصلاح لأن الموظفين هم حصيلة الحالة الشعبية الفاسدة فكانوا هم ورقباؤهم آية فى الفساد وأكبر عوامله.

[٢٤٤] والنظام الإسلامى فى الأصل هو نظام لامركزى descentralisé فهو جميعه يخضع لسيادة السلطة المركزية - الإمام - وهيمنتها . ولكن هذه السلطة تنظم على وجه مرن لأن أساسها التفويض delegation، والتفويض يقتضى إفساح السلطة التقديرية للمفوض له، وترك الحرية له فى التنفيذ ما دام فى حدود الصالح المقرر.

[٢٤٥] وهكذا، فإن قوام النظام الدستورى الإسلامى هو الإمام وأهل شورته.

أما أشكال النيابة والوزارات بأنواعها والولايات والإمارات، فكل ذلك تشكيلات وضعية ليست من الأصول التى تلتزم، وما قام منها فى الإسلام يمكن تغييره حسب المصلحة، مما نعرض للقدر اللازم منه فى النظام الإدارى الإسلامى.

٢٥- الإمـــــام

* الإمام تعريفه وسلطته
* تعيين الإمام : اختيار، النص، الاستيلاء
* شروط الإمامة
* اختصاصات الإمام
* انتهاء الإمامة

[٢٤٦] الإمام هو رئيس الدولة الإسلامية.

وهو بذلك يقابل رؤساء الدول فى النظم العصرية، من ملك أو رئيس جمهورية أو مجلس سيادة أو نحو ذلك مما تنص عليه الدساتير.

[٢٤٧] والإمام يعين برضاء الشعب كما قدمنا فى باب البيعة.

ولذلك فهو يسأل عن أعماله، وليس كالملك وغيرهم ممن يعين عن غير طريق الشعب – بالميراث مثلاً – ممن يتولى الحكم ولا يحكم ولا تجوز مسئوليته.

وأما الإمام فهو مسئول عن الحكم، ويمكن توجيه المسئولية إليه لسبب أنه معين برضا الشعب ويمكن عزله.

وبذلك فإن نوع الحكومة الإسلامية قريب فى هذا من نوع الحكومات الرياسية كما قدمنا (بند ١١٦) ومن التناقض أن يولى الإمام بالميراث – أو بحيلة تشبه الميراث كمبايعة السالف للخالف والاضطراد على ذلك – ثم يأتى هذا الذى تولى بسر أبيه فقط ويقبض على الحكم ويحكم. فإن صلاحية المعين بالميراث من أمور الصدفة.

---

(١) يراجع التصنيف الأبجدى فيما يهم القارئ.

وأما الرضا العام فلا يكون إلا بعد التحقق من الصلاحية ومن ثم يكون أهلاً للمسئولية.

تعيين الإمام :

[٢٤٨] اتفقت الآراء وأجمعت الأمة على ضرورة الإمامة وأنه لا تصلح الأمور إلا بها. ولم يخرج عن ذلك إلا من لا يعتد بهم من شواذ الناس، من بعض الخوارج قديمًا وبعض المفكرين حديثًا. كما أن المفروض أن يكون الإمام هو أعلى المسلمين إيمانًا – طبقًا لقانون التدرج الاجتماعى – ولأنه هو الجمرة التى تشع منها الحمية الإسلامية.

وقد بلغ من التشدد فى شرط إقامة الإمامة أن ذهب الشيعة إلى أن الإمامة من أركان الدين، وهو ما نراه وجيهًا، لأن الدين لا ينضبط إلا بذلك فإمامة الإمام من ضرورات حفظ الدين التى تختل الأمور بدونها. وعند بعض الشيعة أنه يجب أن يعرف الإمام كل واحد من الأمة معرفة عين – وهو ما يتعذر فى الواقع – وقال البعض تكفى معرفته إجمالاً.

[٢٤٩] ويعترف الفقه – بصفة عامة – بثلاثة طرق لتعيين الإمام، هى: الاختيار، والنص، والاستيلاء.

الاختيار :

[٢٥٠] أما الاختيار فقد تكلمنا عنه فى البيعة وقال الجماعة (الأشاعرة) : إن الاختيار هو الطريق الأول لتعيين الإمام. ووافقهم فى ذلك الجبائية والبشهمية – من المعتزلة – وسار عليه المتأخرون من المعتزلة، كالقاضى عبدالجبار المعتزلى صاحب المغنى فى العدل والتوحيد وغيره.

[٢٥١] وتعتبر **ولاية العهد** من قبيل الاختيار من الناحية الشرعية. وهى أن يقوم الإمام باختيار من يليه للإمامة على نحو ما فعل معاوية بن أبى سفيان بتنصيب ابنه يزيد وليًّا للعهد محتجًا فى ذلك بأبى بكر عندما عهد إلى عمر

ابن الخطاب، ولأن الإمام وقد ائتمن على شئون المسلمين لا يتهم فى اختيار من يليه، ولكن الواقع أن ذلك يقلب الملك وراثة تصديقًا لقوله ﷺ: «الخلافة بعدى ثلاثون عامًا ثم تصير ملكًا عضودًا» أو كما قال. فقد اضطرد الخلفاء من بعد ذلك على تولية العهد لأبنائهم وإخوتهم أو أقرب أقاربهم، وهو تصرف كان مبنيًا على التهمة بلا شك إذ ليس فيهم مثل أبى بكر فى فضله حتى تنتفى التهمة عنه، ولا مثل عمر فى أولياء العهود حتى يصلح لأمور المسلمين. ولذلك آل الأمر فى النهاية إلى استخفاف الوزراء والجند بالخلفاء والحجر عليهم وقتلهم وسمل أعينهم وسقطت هيبة الخلافة نهائيًا وضاعت بذلك مصالح المسلمين. وانقطع تعيين الخليفة عن الاختيار القائم على رضا الشعب، وصار الاختيار يطبق بظاهر تصويرى دون المعنى الحقيقى لهذا الحكم.

النـــص :

[٢٥٢] وأما النص فهو الطريق الأصلى عند الشيعة.

فقد قالوا إن رسول الله ﷺ نص على تعيين على بن أبى طالب من بعده، وساقوا أدلة لذلك. ثم قالوا إن الشريعة يلزمها قائم عليها فى كل وقت، كقيامه ﷺ عليها حال حياته، وأن الإمام ينص على من يليه فى كل وقت، وأن الإمامة من المصالح الكبرى التى لا تترك لعامة الشعب ليتولاها.

وقد تفرع الشيعة فى قولهم بالنص بين الكيسانية الذين جعلوها لمحمد ابن الحنفية وذريته، والإمامية الذين جعلوها فى أولاد جعفر الصادق رضى الله عنه وذلك على خلاف فى أى أولاده.

والنص يؤدى إلى ذات النتائج التى يؤدى إليها عهد الإمام إلى من يليه، إذ مؤداهما أن يقوم الإمام بتولية من يليه سواء بالاختيار أم بالنص. وقالوا إنه لا يخطئ لأنه معصوم، وهو قول لم توافق عليه الجماعة.

الخروج والاستيلاء :

[٢٥٣] وهذا الطريق هو الطريق الأصلى عند الخوارج – وظاهره أنه بالنسبة لمن

يخالفهم فى عقيدتهم وقيل مطلقًا يعنى يرفضون مبدأ الإمامة – حتى قال الميمونية (وهم من الخوارج العجاردة) بوجوب قتال السلطان وتوقيع الحد عليه (أى معاقبته) وعقاب من رضى بحكمه!

ومن الشيعة من قال بوجوب الخروج على أى إمام ليس منهم. فقال الزيدية – أصحاب الإمام زيد بن على رضى الله عنهما – إنه يجب اتباع كل فاطمى عالم شجاع سخى خرج على الإمام.

وبعض المعتزلة يرون رأى الخوارج، ومنهم من لا يرى رأيهم.

[٢٥٤] وعلى أية حال فقد اعترف الفقه عمومًا بولاية الاستيلاء إقرارًا للأمر الواقع، لأنه يؤدى إلى نفوذ الكلمة والطاعة، ولأن معارضته تؤدى إلى سفك الدماء.

وهذا – بطبيعة الحال – لا يكفى لتبريرها فى ذاتها والقول بمشروعيتها وإنما السكوت عليها إكراه وصبر حتى تتاح الفرصة للعودة للوضع المشروع. ونجد أن الإمام الماوردى – فى كتابه الأحكام السلطانية – لا يصرح بإقرارها لمن ليس حائزًا لشروط الإمامة، وأما إذا كان حائزًا لشروطها وتصدى للاستيلاء لإصلاح الوضع فإنه يرى جوازها إذا تميز صاحبها بنفسه، كانعقاد الولاية للقاضى إذا لم يكن يصلح غيره قاضيًا، فإنه يصح أن يصير قاضيًا بتفرده عند البعض وهو بذلك – فيما يبدو – يشير إلى مثل ولاية عبدالله السفاح مؤسس دولة بنى العباس لما انتزعها من الأمويين. وهذا موضوع نعود إليه فى حكم استعمال القوة. بينما يصرح صاحب شرح الدر المختار وابن عابدين بأن ولاية الاستيلاء تنعقد ولو لم يكن صاحبها حائزًا لشروط الإمامة حقنًا للدماء، لأنه إذا انعزل عاد بالقهر فلا يفيد عزله.

شروط الإمامة :

[٢٥٥] يفترض فى النظام الإسلامى أن يكون الإمام أفضل أهل وقته وأكثرهم تحققًا بالعقيدة الإسلامية وذلك بناء على ما قررناه من أن ظاهرة التدرج الاجتماعى ترشح أنسب الناس كفاية للنظام لكى يتولى أعلى مراتبه، كما يجب أن يكون

أقدر الناس على مواجهة أحداث الزمان ومتطلباته، فإن كان وقت حرب لزم أن يكون ذا حنكة فى الحرب، وإن كان وقت سياسة وجب أن يكون ذا تدبير، وإن كان وقت حزم وجب أن يكون ذا حزم. والتوفيق – أولاً – بيد الله.

ونظرًا لأنه قل أن يعمل قانون التدرج الاجتماعى عمله خالصًا، أى أنه نظرًا لأنه لا يتيسر للأصلح الأفضل أن يصل إلى الإمامة، فإن الفقه قد عدل عن التمسك بإمامة الأفضل، وأجازوا إمامة من يكون فاضلاً فى ذاته، أى ولو كان مفضولاً ووجد الأفضل منه.

[٢٥٦] والشروط الواجب توافرها فى الإمام ثلاثة.

١ – أن يكون قرشيًّا، وهو شرط أرى أنه لابد منه لأنه قد ورد به النص، فإن تعذر وجود القرشى الصالح، فمن عامة المسلمين. والسبب فى اشتراط القرشى أن قريشًا جمرة العرب وأهل رسول الله ﷺ، ففى إقامة قرشى بعث الحمية وتقوية للروح العامة. وقد أنكر الخوارج هذا الشرط وقالوا بأحاديث منها: «اسمع وأطع ولو كان عبدًا حبشيًّا» وهو حديث صحيح ولكنه محمول على ولاية الأمراء لا الخلفاء ويخصصه حديث إسناد الإمامة العظمى لقريش، وهو الذى احتج به أبو بكر وعمر على الأنصار يوم السقيفة فأقروا به. واشترط الشيعة أن يكون الإمام من آل البيت لأحاديث فى مسانيدهم ولكن الجماعة لا يأخذون بمسانيد الشيعة.

٢ – أن يكون صحيح البدن: وذلك على الوجه الذى فصل فيه الفقه فتسامحوا فى بعض العيوب وتمسكوا بأخرى.

٣ – أن تتوفر فيه شروط الصلاحية لهذا المنصب، وخيرها – فيما أرى – هو ما ضبط بشروط ولاية القضاء.

ولا يكفى فى رأيى – كما قال البعض كالسليمانية من الشيعة الزيدية – أن يكون مع الإمام ناس من أهل العلم دون اشتراط أن يكون هو نفسه عالمًا، لأن ذلك يجعل لديه مساغًا للمحتالين ومدعى العلم يتجوزون لديه ويقصون المخلصين من العلماء ولا يكون لديه معيار ذاتى يميز به . فتفسد الحال.

اختصاصات الإمام :

[٢٥٧] يقوم الإمام – بصفة عامة – بسياسة الرعية سياسة شرعية ، وذلك بمعرفة أسرار تطبيق الأدلة وطرق جلب المصالح ودرء المفاسد فى الأمور الخمسة السابق ذكرها – الدين والنفس والنسل والعقل والمال – لحفظ الضرورات ورفع المشقة وتحقيق الحاجيات والتحسينات.

وقد قيل إن للإمام أن يأخذ ما سموه بالسياسة المدنية أو السياسة الإصلاحية وهى التى يسير عليها غير المسلمين فى أحوالهم وأدت بهم إلى التقدم والعمارة، وهو قول الطرطوشى فى تاج الملوك، وربما قال به غيره. ولا نعرف لهذا القول أصلاً ولا فائدة لأن الأخذ بالسياسة الشرعية كفيل بتحقيق جميع المصالح بشكل منضبط ولا حاجة لنا غيره – فضلاً عن أنه يهدم أساس النظام الإسلامى الذى لا ينضبط إلا بإقامته على المشروعية السابق ذكرها.

وقد حدد البعض الأمور التى يختص بها الإمام، فقال الماوردى إنه يختص بعشرة أمور. هى حفظ الدين، والرد على المبتدعين وذوى الشبهة، وتنفيذ الأحكام بين المتخاصمين وقطع النزاع بينهم (القضاء) وإقامة الحدود، وحماية البلاد والدفاع عنها ، وتحصينها وعمارة الثغور والحصون وجهاد المعاندين وجباية الزكاة والفيء، والصرف من بيت المال على أوجه الاستحقاق، وتعيين الولاة ونحوهم.

ولكنا نرى أن هذه التحديدات على سبيل المثال لا الحصر. إذ يتعذر الوقوف بأعمال الإمام عند حد؛ لأن ذلك يكون كعدم الإمامة جزئيًا فيما يمتنع على الإمام من السياسة الشرعية، وما يستجد من أمور تتطلب ولايته،، فيفسد الأمر بعجز الإمام عنها، وقصر اختصاصه دونها.

[٢٥٨] والأمة تفوض الإمام فيما يقوم به، وهذا لا يمنعها من أن تقوم بما فوضت به لأنها أصل السلطات إلا إذا كان فى ذلك فتنة أو افتئات كتوجيه الغزو وقيادة الجند وإقامة العدل وحفظ الأمن ونحوه. وفيما عدا ذلك يقوم الإمام بما يقوم به

الناس إلا أنه يكون كمسلم قادر بماله من الأعوان والرجال والشرطة، وبما تحت يده من مال وخاصة الفيء والخمس الذين يجعلهما لنوائب المسلمين. فيقوم بما يقصر عنه الأفراد من شق الطرق وإقامة الحصون فيعرض الإمام لذلك بما تحت يده من مال لنوائب المسلمين.

والتفويض هو الوكيل مع ترك الأمر الموكل فيه لإرادة الوكيل المفوض ومشيئته ودون تقيد بإرادة الموكل. ولكن ذلك لا يمنع من أن إرادة المفوض مقيدة بالعمل على صالح الموكل، أى لصالح الرعية – وطبقًا للأصول الشرعية وفى حدودها. كما أنه لا يمنع من سؤال الوكيل المفوض إن هو أخل بذلك، ولا يمنع من أن يباشر الموكل ما قدر عليه عند أمن الفتنة والفساد كما قدمنا. وأى واحد من المسلمين له ذلك لقوله ﷺ «ذمة المسلمين واحدة ويسعى بها أدناهم». وقد وضع الفقه ضوابط لما يجوز للفرد فى ذلك فقالت بعض المذاهب: ليس لفرد أن يؤمن إلا عددًا محدودًا (كمائة مثلاً) وقال بعضها الآخر (كالحنفية) بل له أن يؤمن الجيش العظيم إذا كان من أهل الأمان العارفين بمصالحه.

وقد جاء فى الأحكام السلطانية للماوردى ولأبى يعلى أنه إذا انتصب الإمام فإنه «على كافة الأمة تفويض الأمور إليه، من غير افتيات عليه ولا معارضة ليقوم بما وكل إليه من وجوه المصالح».

وتتم سائر الولايات الإسلامية بطريق الإنابة والتفويض فالإمام يفوض الولاة ووزراء التفويض والقضاة، وهؤلاء يفوضون من دونهم وهكذا فإن ترتيب السلطة فى الإسلام يقوم على أساس النيابة والتفويض عن الشعب أصلاً، وبذلك يتحقق ما يرتبط بالتفويض والنيابة من أحكام فى تنظيم هذه السلطة، فيصح أن يقال إن قيامه بذلك نيابة عن الكافة يقتضى أن يكون لهم حسابه وسؤاله نحو ذلك. وقد قرر أستاذنا المرحوم عبدالوهاب خلاف: «أن الخليفة يستمد سلطانه من الأمة الممثلة فى أولى الحل والعقد، ويعتمد بقاء هذا السلطان على ثقتهم به ونظره فى مصالحهم».

كما قال أستاذنا الشيخ أحمد هريدى إن الإمام يستمد سلطانه من الأمة صاحبة الحق فى إقامته وتوليته. وقال: «إن الخليفة بمنزلة الوكيل أو النائب عن الأمة يستمد صفته فى العمل وسلطته فى التصرف من الموكل فى نطاق عقد الوكالة وحدوده. والخليفة بهذه المثابة تختاره الأمة وتوليه ثقتها وتفيض عليه الصفة الشرعية وتمده بالسلطة والسيادة التى تخوله حق التصرف فى شئون الأمة ويعتبر منصرفًا بولاية الأمة وفى حقوقها الصالحة». وعن أبى الأعلى المودودى أن للأمة خلافة عمودية وإنها – بإقامتها الإمام – تفوض واحداً منها لينفذ أحكام الشريعة.

وألفاظ التفويض والإنابة والتوكيل قد تستعمل فى مكان بعضها سواء فى الشريعة أو فى القانون. ولكن تحديداً للمعانى الشرعية للنيابة والوكالة والاستخلاف نبين – بعد أن بينا معنى التفويض – أن الإنابة أو النيابة أوسع من التفويض، فالتفويض نوع فيها. والإنابة هى إقامة الإنسان غيره مقامه عمومًا أو فى فعل أو تصرف، أما التوكيل؛ فهو إقامة الإنسان غيره فى تصرف أو عمل معلومين جائزين له شرعًا حال الحياة، وأما الاستخلاف فهو إقامة الشخص من يخلفه بعده، سواء كان بعد وفاته كالإيصاء له حال الحياة، أو بعد أن يترك هو العمل فى حياته كالاستخلاف فى الصلاة.

[٢٥٩] والأصل أن الإمام لا ينوب عن الأفراد فيما لا يدخل فى السياسة الشرعية من شئونهم الخاصة، وذلك كداخلية علاقة المسلم بزوجته أو أبويه أو بنيه، ولكن النبى ﷺ كان يتلطف مع أصحابه حتى فى هذه الأمور ليبين لهم حلالها وحرامها. وقال الله تعالى: ﴿ **وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ** ﴾ [آل عمران: ١٥٩] وكذا الإمام يفضى – بنصيحة ومشورة – للناس فى ذلك ولا حرج، فإذا ترافعوا إليه فى أمر من ذلك حكم فيه بولايته القضائية فى الأحوال الشخصية كالقاضى لأن تفويضه له لا يسقط ولايته القضائية.

[٢٦٠] والإمام بوصفه خليفة النبى ﷺ عليه أن يتألف الناس، وهو فيهم كأحدهم،

لأن الشريعة الإسلامية – كما قدمنا – هى خطاب للجميع فى إقامتهم للمصالح.

ولو قام الإمام بعمل مخالف للشرع وقام به الفرد صوابًا مطابقًا له، فإن الشريعة هى التى تحكم فيصح عمل الفرد ولا ينفذ عمل الإمام.

انتهاء الإمامة :

[٢٦١] تنتهى الإمامة لأسباب مختلفة هى :

١ – أن يعتريه نقص أو عيب يتعلق بأهليته أو جسده.

٢ – أن يصير مقهوراً تحت يد العدو أو محجوراً عليه تحت يد أعوانه.

٣ – أن يطرأ عليه ما يجرحه فى عدالته.

٤ – أن يعتزل الإمامة بنزوله وإرادته.

أما ما يعتريه من نقص يتعلق بأهليته أو جسده فحسبنا فيه ما فصله الفقهاء كالماوردى وأبى يعلى فى الأحكام السلطانية.

وأما قهره تحت العدو بالأسر ونحوه ، فالمشهور أنه إذا وقع فى الأسر ويئسوا منه، خرج من الإمامة، مع تفصيل فى جواز عهده وهو مأسور وكذا فيما لو خلص من الأسر بعد تعيين غيره.

وأما **الحجر عليه** تحت يد أعوانه فلا يقدح فى صحة إمامته. ولكن إذا حملوه على أفعاله خارجة عن حكم الدين وجب تخليصه من قبضة الحاجرين عليه.

وأما الجرح فى عدالته بطروء الفسق عليه واتباعه الشهوات فالغالب أنه يخرجه من إمامته وإن عاد إلى العدالة لم يعد إلا بعقد جديد فى الغالب. وإن كان الجرح فى عدالته للتأول والشبهة المتعلقة بالاعتقاد فقد ذهب البعض إلى أنه لا ينعزل به، وذهب آخرون – وهو ما نرجحه – إلى أنه يخرج بذلك منها. والظاهر لنا بلا شك هو الرأى الثانى لأن المفروض فى الإسلام – وهو نظام مذهبى – أن يكون الإمام أثبت الناس إيمانًا وأقواهم عقيدة لأنه حصن الدين.

[٢٦٢] وإذا طرأ على الإمام ما يوجب عزله، فإن الأصل أن يكون العزل برضاه. فيعرض عليه أهل الاختيار والحل والعقد أنه لم يعد صالحًا للإمامة وعليه أن يعتزل. وقد حدث ذلك للملك سعود بن عبدالعزيز فاستجاب رحمه الله طواعية وأعلن العلماء ذلك للأمة بالمذياع. ويكون ذلك بلا مخاشنة لقوله تعالى: ﴿ فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَّيِّنًا ﴾ [طه : ٤٤].

فإن لم يعتزل طواعية فإن العلماء يعلنون عزله، وتولية الإمام الجديد، وبذلك يكون على العامة عدم طاعة القديم لكون معزولاً وطاعة الجديد لأنه حصلت بذلك بيعته.

وإذا استعان بأهل الشر والإرهاب وجب على العلماء والعامة أن يواجهوه. والبلاء يتحمله الأمثل فالأمثل، ولا حجة لهم عند الله والناس إذا لم يقفوا دونه، وإنما حكمهم ما ارتضوه لأنفسهم. والمفرط أولى بالضرر. وعليهم فى هذه الحالة اتخاذ الإجراءات التى تجعل المخلوع باغيًا خارجًا [الحجرات : ٩] وتجعل الجديد إمام حق، وذلك على ما سنبينه (بند ٢٧٢).

وإذا تغلب المخلوع بالقوة فحكمه حكم ولاية الاستيلاء.

[٢٦٣] وإذا كان للإمام أن يعتزل من تلقاء ذاته، فإن عزله يقع إذا اختاره ولا يجبر على البقاء. ولكنه قد يكون حرامًا إذا كان هو الأفضل وكان يترتب على اعتزاله تسليمها إلى من يخشى منه. وقد عاقب الله يونس عليه السلام لما ترك قومه وذهب مغاضبًا والله أعلم.

* * *

٢٦- الشـــورى

*** أهل الشورى وأهل البيعة.**

*** وظائف الشورى.**

[٢٦٤] تعتبر الشورى عنصراً هامًا فى تكوين السلطة فى النظام الإسلامى، فما الوزراء إلا من شورى الإمام. ولذلك، ورغم أنها عمل يقوم به العلماء - وهم أهل القوة الشعبية - إلا أننا ندرجها فى أعمال السلطة لأنها مساهمة فى الحكم ومشاركة فى تكوين التصرفات العامة، وتقتضى الاتصال الدائم المستمر بالإمام، فهم مستشاروه وأهل بطانته.

[٢٦٥] وأهل الشورى - ولو أن منشأهم كأهل البيعة من صميم الشعب أهل المساجد - إلا أنهم يختلفون فى طبيعة صفتهم وعملهم عن أهل البيعة من وجوه : فالشورى يتطلبها الإمام ، والبيعة تعرض من جانب الأمة، ولذلك فالشورى تدخل فى أعمال الحكم والبيعة شعبية بحتة.

وبذلك فلابد أن يكون أهل الشورى من البطانة الخالصة المصطفاة بينما البيعة تجمع القاصى والوافى وقد يبايع بعضهم وهم كارهون. ولذلك فالإفضاء والالتصاق والإخلاص قرين أهل الشورى، بخلاف أهل البيعة فهم من الأمة على اختلاف مواقفهم من الإمام.

وأهل الشورى لهم عمل دائم وشغل مستمر مع الإمام، وأما أهل البيعة فعملهم مرة واحدة قبل الحكم يؤدونه وينتهى.

(*) يراجع التصنيف الأبجدى فيما يهم القارئ.

وكذلك فالبيعة عقد عن إيجاب وقبول، والشورى ليست كذلك، فهى مرحلة لإصدار قرار معين.

ولذلك فيخطئ من يظن أن أهل الشورى هم أهل البيعة وأن صفاتهم واحدة، وإن كان أهل الشورى يشتركون فى البيعة وهم وجوه أهلها، ولكن صفاتهما وطبيعة عملهما واحدة.

[٢٦٦] وكان رسول الله ﷺ يستشير من حضر من صحابته. وكان – بطبيعة الحال – يسأل أكثرهم حضوراً وأوفرهم حكمة كأبى بكر وعمر وكان إذا حز به أمر قال: أشيروا على أيها الناس. وإذا تعلق الأمر بحقوقهم تطلب موافقتهم، كما كان الأمر عندما سألته هوازن أن يرد إليها سبيها، فسأل الناس فوافقوا جملة، فقال: «إنا لم نعرف من وافق ممن لم يوافق، فأخرجوا إلى عرفاءكم» فاجتمع الناس إلى عرفائهم، وتشاوروا وأبلغوه موافقتهم.

ولم يعرف أن هيئة منتظمة تعينت لذلك، ولم نعثر على مر الأيام على كيان منظم على الأساس الصحيح باسم هيئة الشورى أو جماعة الشورى أو ما يشبه ذلك. فإن الشورى عمل أساسه الارتياح والثقة والإفضاء، فقد يأتى فى صورة مداولة بين الإمام ووزيره ، أو أميره أو أحد خلصائه، وليست الاستشارة شرطًا لصحة التصرف وإنما هى رخصة للإمام إن شاء أتاها وإن شاء لم يؤتها لقوله تعالى: ﴿ **فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ** ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

ومع ذلك فإن الشورى من أهم الواجبات والفروض الإسلامية. قال لى الإمام عبدالله بن حميد – عالم السعودية – إن الله تعالى ذكرها فى سورة الشورى بين فرضين: الصلاة والزكاة، فقال: ﴿ **وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ** (بالإيمان) **وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ** ﴾ « بالزكاة وغيرها » [الشورى: ٣٨].

ولم نجد أن علماء الإسلام قد أشبعوا هذا الموضوع ، بل نجدهم يعرضون له لمامًا

دون إفاضة أو تعمق. وربما كان أكثر من فصل فيه الإمام البخارى – على شدة إيجازه – وذلك فى كتاب الاعتصام من جامعه الصحيح(١).

وظائف الشورى :

[٢٦٧] وللشورى ثلاث وظائف رئيسية :

أولها : أنها تؤدى إلى توثيق الإخلاص بين الإمام وأهل شورته :

ويتبين ذلك من قول الله تعالى : ﴿ **فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ** ﴾ [آل عمران : ١٥٩] فقوله « فاعف عنهم » يقتضى الصفح الظاهر وقوله : « استغفر لهم » يقتضى رضا القلب. وقوله : « وشاورهم » يقتضى المشاركة فى العمل وهو غاية الرضا. وبذلك يتصل الإمام ببطانته بصلات الإخلاص والتوجه إلى الله ومحبة القلب.

ويحسن بالإمام أن يوسع دائرة أصحابه فقد كان النبى ﷺ لا يحتجب عن الناس بل يخالطهم فى المساجد ويلاقيهم ويتقربهم فيألفونه ولا ينفضون من حوله.

ثانيًا : أنها تودى إلى تكريم أهل العلم: فإن إفساح المجلس لهم وتقريبهم يتوج الدولة تاج العلم وشرفه وبهائه؛ فليس المقصود حتمًا أن يتخذ الإمام هيئة محددة بالتعيين من أهل الشورى (بصورة بيروقراطية) – وإن كان لا يمتنع ذلك – بل المقصود هو المخالطة المفتوحة لأشراف الأمة من علمائها وأهل الرأى فيها والتذاكر معهم واستحضار الحلول الصائبة بالعرض عليهم، فيكون الإمام فى مشاورة دائمة ومدارسة قائمة مما يزيده علمًا ويزيد خلقه حسنًا. وهذا أمر التوفيق فيه لله. ولذلك فإنه تجب إحاطته بالتنظيم والضمانات لاستدامته عند ضعف الروح الإسلامية. وذلك كأى نظام إسلامى آخر.

---

(١) طبعة دار الشعب الجزء التاسع صفحة ٣٨، – باب الحديث ٦٨٥٥ من كتابنا صحيح البخارى المفسر إن شاء الله.

ثالثها: توكيد المشروعية واستدامتها: فإن الاستشارة تؤدى إلى سلامة التصرف لقولهم: «لا خاب من استشار».

وإن إحاطة الحكم بكوكبة محبة مخلصة من أهل العلم من شأنه أن يبنى دولة الإسلام على الشريعة.

صفات أهل الشورى:

[٢٦٨] لخص الإمام البخارى هذه الصفات بقوله فى الباب السابق ذكره: «وكانت الأئمة بعد النبى ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم فى الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها».

وبذلك فإن شروط أهل الشورى هى:

١ – أن يكونوا من أهل الاختيار أو أهل الحل والعقد، وهم فى أصل من أهل مسجد وجامع، ثم من أهل البيعة. فيجب أن يكونوا من صميم الشعب ومن غمار المختلطين بقاعه ليكون الحكم من الشعب وللشعب.

٢ – أن يكونوا من أهل العلم. وقد قدمنا أن العلم قبول من الأمة، وقرينته فى الأصل التخرج من دور العلم الإسلامية والتتلمذ على العلماء والفقهاء كما هو ملحوظ عندنا خلفًا عن سلف.

٣ – أن يكونوا من الأمناء. وهم القادرون على حمل أمانة العلم، وهى أمانة خاصة للخواص، تجمع – فوق شروط الأمانة العامة – ما يجعله يليق بأن يكون من الأمناء فى العلم الذين لم ينسب لهم تقرب لحاكم أو مجاراة أو ممالئة ولا حبا لمطمع ولا سعيًا لدنيا، وهم الذين يطلبون (بضم الياء) ولا يطلبون (بفتحها) ويسعى إليهم ولا يسعون. علمهم عن نزاهة وحق وعدل واعتدال وتوسط.

محل الشورى:

[٢٦٩] حدد الإمام البخارى – رضى الله عنه – محل الشورى بأمرين، أحدهما بقوله: وأن المشاورة قبل العزم والتبين لقوله تعالى: فإذا عزمت فتوكل على الله.

والثانى بقوله: «وكانت الأئمة... يستشيرون فى الأمور المباحة» أى الأمور التقديرية التى تخضع للملاءمة.

وبذلك فمحلها أمران.

١ - أنها عمل تمهيدى قبل إصدار القرار أو التصرف.

٢ - أنها فى الأمور المباحة أى التقديرية التى تخضع للملاءمة:

[٢٧٠] أن الشورى قبل العمل: وفى ذلك يقرر الإمام البخارى رضى الله عنه وأرضاه فى باب الشورى (كتاب الاعتصام الموضع السابق ذكره) :

« ... وأن المشاورة قبل العزم لقوله تعالى: ﴿ **فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ** ﴾ - فإذا عزم رسول الله ﷺ لم يكن لبشر التقدم على الله ورسوله. وشاور النبى ﷺ أصحابه يوم أحد فى المقام، والخروج فرأوا له الخروج، فلما لبس لأمته (بفتح اللام وسكن الهمزة وفتح الميم أى الخوذة وهى غطاء حديد للرأس) وعزم، قالوا: أقم. فلم يمل (من مال يميل) إليهم بعد العزم وقال: لا ينبغى لنبى يلبس لأمته فيضعها حتى يحكم الله ».

وهذه القاعدة تدعم ثبات التصرفات العامة واستقرارها والبت فيها ومنع التردد والتراجع فيها، فلا يكون الإمام كقصبة فى مهب الريح بين أصحابه يستقدموه فيقدم ويثنونه فيعود.

وبذلك فإن القرار الصادر بقبول المشورة هو قرار قطعى نهائى لا رجوع فيه. لقوله تعالى: ﴿ **فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ** ﴾ لأن العزيمة هى استقرار النية واتضاح توجه القلب. وقبل ذلك تجرى المداولة والمناقشة ومقارعة الحجة بالحجة بأوسع صدر، ولكن متى استقر الرأى وتبين وأفصح عنه الإمام فإنه لا يجوز الرجوع بعدها وقد نضج الرأى واستنفذت الملاءمات. وذلك إذا لم يكن هناك حكم ثابت شرعًا ينقل أصل المسألة كلها من الملاءمة إلى المشروعية كما يجىء. وكذا إذا لم يكن ثمة ضرر محقق من القرار لأن اتخاذ القرار مع تحقق الضرر يخرجه عن وضعه بأنه من الأمور المباحة إلى

الأمور المحرمة أو المكروهة على الأقل، والضرر مرفوعًا شرعًا، وشرط المباح ألا يكون مكروهًا أو حرامًا.

[٢٧١] **أن الشورى في الأمور المباحة** : أى التى يستوى فيها حدى الحكم، فلا هى واجبة أو مندوبة، ولا هى حرام أو مكروهة. وذلك لأن الواجب واجب بحكم شرعى، وكذا المندوب أو الحرام أو المكروه، كل ذلك حكمه بدليل شرعى، فيكون اتباعه مسألة مشروعية وهذه المسائل يجب تطبيق الشرع فيها.

وأما المسائل التقديرية فهى التى تصح فيها الشورى.

وقد أوضح الإمام البخارى ذلك فى كلامه السابق بقوله:

« فإذا عزم رسول الله ﷺ لم يكن لبشر التقدم على الله ورسوله » لأنها قد صارت مسألة نص ومسألة مشروعية لا شورى فيها.

وقال أيضًا: « وكانت الأئمة بعد النبى ﷺ يستشيرون الأمناء أهل العلم فى الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها، فإذا وضح الكتاب أو السنة لم يتعدوه إلى غيره » واستشهد بأبى بكر لما لم يلتفت إلى مشورة عمر فى قتال من منع الزكاة أخذًا بحديث رسول الله ﷺ : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا... ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة » (صحيح البخارى كتاب الإيمان) ولاعتبارهم مرتدين غيروا حكم الدين. ثم قال: « وكان القراء (العلماء) أصحاب مشورة عمر كهولاً كانوا أو شبانًا، وكانوا وُقَّافا (كثيرو الوقوف) عند كتاب الله عز وجل ».

[٢٧٢] والواقع أن السلطة التقديرية قد تكون أوسع من المفهوم الضيق لمعنى « الأمور المباحة » وهى التى ليس فيها دليل بوجوب أو ندب، ولا بتحريم أو كراهة.

فإن السلطة التقديرية – بتعريفها – هى حيز يتركه النص (أو الدليل الشرعى) للملاءمة بين تطبيق النص (أو الدليل) وبين الواقع.

وبذلك فإن الدليل الشرعى الآمر أو الناهى قد يترك هذا الحيز فى التطبيق للملاءمة تخييرًا، وعند ذلك لا يخرج من المباح كقوله تعالى: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ

﴿ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ ﴾ وقوله: ﴿ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم ﴾ ليس ما يكون للقاضى من حرية التعزير لأن الوزن هنا ليس إباحة له فهو وزن قرين بدرء المفاسد، ولا تخيير الإمام فى الأسرى لأنه أيضًا مقيد بجلب المصالح للمسلمين وكلاهما ليس من مطلق الإباحات بل يجب أن تكون لنظر المسلمين فهى مسائل مشروعية شرعية وليست مسائل إباحة. ولا تكون من المباحات التى تجرى فيها المشورة لدى خفاء الضرر والمصلحة فيها، لأن استيضاح المصلحة هو اجتهاد يجب أن يجرى بطرق الاجتهاد الشرعية وقد بين الإمام البخارى فى النص السابق أن الأئمة كانوا يستشيرون أهل العلم فى الأمور المباحة «ليأخذوا بأسهلها» لا بأوفقها للشرع.

وكذلك مما يلتبس بالأمور المباحة: البحوث التمهيدية التى يجريها أهل الخبرة لتقرير الحكم الشرعى - كبحوث الإحصاء والاجتماع والاقتصاد ونحوها مما يلزم للتنظيم، فمثلاً قد يكون محل تحديد النسل - عند من قالوا بجوازه - أن ينظروا فى الاحتياج إلى السكان وتعرف نسبة تكاثرهم بالنسبة للموارد أولاً. فهذا البحث يجرى لا على وجه المشورة، ولكن لكونه شرطًا لتطبيق النص على وجهه.

[٢٧٣] وأما المسائل الشرعية التى فيها نص، أو التى يطبق فيها النص بالقياس، أو فيها إجماع عند من قالوا به، أو تحقق مصلحة شرعية أو درء مفسدة، فهذه تتم بطرق الاستدلال الشرعى والاجتهاد المقرر فى أصول الفقه على درجة الدقة، وليس على وجه الشورى بسعتها وحرية التقدير فيها لكونها فى أمور مباحة يستوى فيها طرفى الحكم.

والاجتهاد ليس شورى. وشتان بين الأمرين:

وقد يحتاج العلماء فى اجتهادهم إلى بحوث الخبراء - كما قدمنا - لتكوين الحكم الشرعى، وهذا أيضًا جزء من الاجتهاد، وليس من مطلق الشورى.

ومع ذلك فقد جرى البعض على التوسع واعتبار المداولة فى الاجتهاد شورى، وسؤال أهل الخبرة شورى وإنشاء المجالس المتخصصة. وما تحرجنا إلا للحرص على مجال تطبيق قواعد الاستدلال والاجتهاد فى مجالها وإخضاع أمور المشروعية لأحوال الاجتهاد ضبطًا لتطبيق الشريعة والله أعلم.

٢٧ - التوازن الدستورى

*** التوازن فى النظام الديمقراطى الحر**

*** التوازن فى النظم المذهبية وفى الإسلام**

[٢٧٤] بينا من قبل أن التوازن الدستورى هو أحد عناصر النظام الدستورى، وأنه يجرى فى النظام الديموقراطى الحر بأن يتولى الحزب الفائز فى الانتخابات أعباء تشكيل الوزارة وممارسة السلطة، فإذا كثرت أخطاء الوزارة فربما تقدم المجلس الشعبى (البرلمان أو مجلس الشعب أو نحوهما) باستجواب فإذا أخفقت فيه الحكومة سحب المجلس منها الثقة - وكذا إذا رفض الميزانية أو الرد على خطابها أو أحرجها بشكل يحتم استقالتها - وإذا استقالت الحكومة عادت الانتخابات العامة وتشكل الحكومة من الحزب الفائز وهكذا . . .

وبينا أنه نظرًا لعدم توافر هذه الأدوات فى النظم المذهبية - ومنها النظام الإسلامى - حيث لا أحزاب، فإن التوازن الدستورى يتم رأسيًا بالتزام الأمة (القاعدة الشعبية) شعبًا وسلطة للإيمان الذى تعتنقه الجماعة.

[٢٧٥] وبذلك فليس التوازن فى النظام الإسلامى - وسائر النظم المذهبية - هو معادلة كفتى ميزان حقوق الشعب وحرياته وبين التزام السلطة حدودها واحترامها هذه المصالح، بل الميزان هنا هو أن تتوازن كفتى الإيمان والأمة (شعبًا وحكومة) بأن تقوم إحدى الكفتين - وهى الإيمان - بالسيطرة على الأمة، وأن تقوم الأخيرة بالعمل الصادق والجهد المؤمن بالتمسك بالإيمان وذلك من جانب كل من الشعب والحكومة لأنهما يعملان لغاية واحدة وبوسائل واحدة.

(*) يراجع التصنيف الأبجدى فيما يهم القارئ.

فخلاصة التوازن فى النظام المذهبى هى أن يظل المبدأ الأعلى حيًّا فى قلب الأمة حكومة وشعبًا. وبذلك تظل وحدة الفكر قائمة وتظل القاعدة الموضوعية ملازمة لموضوعها وغرضها، وتظل الأمة متضامنة متماسكة.

[٢٧٦] ومن المستحيل أن يظل الناس على إيمان الملائكة، وكما كانوا فى طفرة الإيمان الأول عند ظهور الدين، بل لابد أن تفسد الكثير من القلوب – والعياذ بالله – إن عاجلاً أو آجلاً . وخاصة بسبب الترف المادى الذى يعقب نجاح هذا النظام وما يؤدى إليه من رخاء وسيادة. ومن المستحيل أن يربط الإنسان نفسه بالمثل العليا وهو منصرف إلى ملاذه وشهواته وأطماعه وعجبه بنفسه.. فعند ذلك – إذا بردت حمية المذهب فى القلوب – يضطر الأمر إلى معادلة النظام بوسائل مادية تحفظ عليه توازنه، وللضرورة أحكام.

ولذلك نجد أن الشريعة الإسلامية تتوقع هذه الحالة وتحرص على التوسط وتحذر من المغالاة، لأنه إذا تغلب المتشددون حملوا على الناس إصراً وأرهقوهم من أمرهم عسراً، وإذا تغلب أهل الدنيا والأهواء، انفكوا عن الدين وسوغوا أسباب الفساد.

فهذا هو التوازن فى الإسلام، فنبحث أولاً العيوب المؤدية إلى عدم التوازن ، ثم الوسائل المؤدية إلى المحافظة عليه.

* * *

٢٨ - العيوب المؤدية إلى الاختلال

* اختلال المبدأ
* اختلال السلطة
* اختلال القاعدة الشعبية

[٢٧٧] يختل النظام المذهبى بسبب ثلاثة أنواع من العيوب :

عيوب تصيب المبدأ وقواعده .

أو عيوب تصيب السلطة .

أو عيوب تصيب القاعدة الشعبية .

اختلال المبدأ وقواعده :

[٢٧٨] ويعتبر المبدأ هو المحرك الذى يدفع الجماعة المذهبية، وقد ذكرنا ذلك فى الكلام على وظائف الإيمان، ولذلك فالعيوب التى تصيب الجماعة المذهبية فى مبادئها يؤدى بها إلى الضعف أو الانحراف أو تعدد الكتل فى القاعدة أو تفتتها .

ولما كان المبدأ هو الذى يولد القواعد الموضوعية والأحكام، فإن اختلال المبدأ يؤدى إلى إنشاء قواعد مختلفة تبعًا لذلك .

فإذا ضعف المبدأ فإن النظام يخرج قواعد جديدة باهتة تسوغ الانحلال والضعف، وذلك كقولهم الآن أنه لا يوجد دار حرب ودار سلام وأن الجهاد قد انقضى . وإذا انحرف المبدأ أخرجوا قواعد منحرفة كالباطنية الذين جعلوا يأولون القرآن

---

(١) يراجع التصنيف الأبجدى فيما يهم القارئ .

تبعًا لأهوائهم، وجعلوا يحوِّرون فى القرآن والسنة لنصرة أئمتهم وإنشاء الأدلة ضد أعدائهم. وإذا تعدد الإيمان وشاع الخلاف فيه تنازعت الأمة الشيع والفرق – كما حدث فى الفتنة التى قامت بين على ومعاوية – فتضطرب التشريعات وتتحير بين شتى الاتجاهات.

[٢٧٩] وأسوأ ما تصاب به أمة هو تشريع الرذيلة وتقنينها.

فإنه إذا تغلبت الأهواء على النفوس امتنع الناس عن التناصح كقوله تعالى: ﴿ كَانُوا لا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ﴾ فعند ذلك يجنحون إلى البحث عن وسائل استدامتها وتأمين التمتع بها، فيلجئون إلى المضللين وأهل الإرهاب المأجورين لحماية هذه الأوضاع الفاسدة، وهو كقوله تعالى: ﴿ تَرَىٰ كَثِيراً مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ وعند ذلك يستقر الإثم وتسانده الفلاسف الكاذبة والتبجح الوقح ووسائل الإغراء الجذابة وينقلب الوضع فتسوده المشروعيات الكاذبة بدلاً من المشروعية الصادقة النافعة.

كما من ناحية أخرى، فإنه حمل الناس على المغالاة والتشدد فوق ما يطيق أواسطهم يؤدى إلى تنفيرهم. وقد قال الله تعالى: ﴿ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا ﴾ وكثرت الأحاديث النبوية فى التحذير من التشدد والمغالاة وندد به ابن القيم فى إعلام الموقعين أشد تنديد. وقد قلنا من قبل إن هذه المغالاة تفسد ضمير الأمة وتجعله يرزح تحت وطأة العقد النفسية المدمرة.

ومن ثم فإنه يجب الحرص على ما اتصف به الإسلام من التوسط واليسر.

اختلال السلطة :

[٢٨٠] تفسد السلطة فى النظام المذهبى – بصفة خاصة – إذا فقدت صبغتها الشعبية سواء بالانحراف عن العقيدة العامة التى هى محل الإيمان إلى اعتناق البدع، وذلك كما خرج المأمون على الناس بقوله إن القرآن مخلوق وذلك – كما أخاله – ليسوغ الانفكاك عن الارتباط بالدين وجعل العقل (أو الهوى) فوق

النص. أو يكون بانفصالها عن المصالح العامة والشعور بها إلى الترف والهوى والمحاباة والأثرة التى تؤدى إلى قسوة القلب وعدم الشعور بأحوال الناس والتعسف، وقد قال الطرطوشى: كلما كثر الحجاب حول السلطان كثرت المظالم وطال الطريق إلى الإنصاف.

ومن شأن ذلك أن يقلب قانون التدرج الاجتماعى السابق ذكره ويجعله عملاً عكسيًا باستخراج الكفايات الفاسدة بتشجيع أهل الفساد فيتغلبون على أهل الفضل ويضطهدونهم.

اختلال القاعدة الشعبية :

[٢٨١] ينعكس كل ما تقدم على أفراد الشعب فينصرفون عن الإيمان ويخبو نوره فى قلوبهم فتفسد أحوالهم. كما قد يفسدون بسبب الظروف الاقتصادية إما بالثراء البالغ أو الفقر المدقع.

ويترتب على ضعف الإيمان فى قلوب العامة، انصراف الكافة عنه فتخفى قواعده وتندثر شرائعه، مما يسهل تقنين الرذائل وتشريعها وحمايتها والوقوع فى الإثم العام وتفشى المنازعات بين الناس واختلاط أمورهم، ويصير القابض على دينه فيهم كالقابض على الجمر. إذ يصير عليه أولاً عدم الوفاء والناس مخسرون ويلتزم وهم لا يلتزمون ثم يكون عليه عبء تحمل أذى الناس واستهزائهم وانتهازهم فرصة غفلته فيزيدون ثراء ويزيد فقرًا، فلا يلبث المؤمنون أن يفروا من الدين ويعتقدوا كذبه وعدم جدواه والعياذ بالله. فلا يعود الإيمان يؤدى وظائفه الاجتماعية، ويؤول أمر الأمة إلى هجر الدين والانقسام والتضارب والتنازع وإلى شر ما يكون عليه حال الناس والعياذ بالله.

* * *

٢٩- وسائل المحافظة على التوازن

* الوسائل الإيمانية للمحافظة على التوازن
* الوسائل المادية للمحافظة على التوازن

[٢٨٢] تنقسم وسائل المحافظة على التوازن الإسلامى إلى قسمين :

وسائل إيمانية :

ووسائل مادية، ومنها استعمال القوة للمحافظة على التوازن :

الوسائل الإيمانية :

[٢٨٣] وحجر الزاوية فيها هو العمل على إقامة بيئة إسلامية إيمانية ممكن أن تحمل أمانة إنزال القواعد الإسلامية على أحوالها .

ثم بذر البذور السليمة القوية فى هذه الأرض، وهو الدين الخالص السليم الخالى من البدع والآفات .

فمثله كمثل الأرض الزراعية، يجب أن تكون صالحة للزراعة وتحسن تهيئتها - وهذه هى البيئة - وأن تختار لها أحسن البذور وأفضلها ، وهو الدين الخالص المطابق لنوازل العصر واحتياجاته على ما بينا فى كيفية الموازنة بين الثبات والتطور فى الإسلام .

وسنعود لذلك - بإذنه تعالى - عند البحث فى النظام الاجتماعى .

الوسائل المادية :

[٢٨٤] تتميز الوسائل المادية للمحافظة على توزان النظام الإسلامى - أى إلزام الأمة

(*) يراجع التصنيف الأبجدى فيما يهم القارئ .

بالاتباع – بأنها وسائل تجرى جبراً على الأمة، سواء من جانب السلطة العامة أو جانب الجماعة (علماء الأمة) بحالهم من الولاية على العامة لإلزامهم كلمة التقوى، أو على الإمام إذا خالف الدين.

فإنه إذا لم تكن روح الإيمان كافية لدفع النظام الإسلامى فإنه لابد من إحلال الوسائل المادية محل الوسائل المذهبية لإنقاذ النظام.

[٢٨٥] والشريعة الإسلامية تقبل التنظيم المادى فى مرونة عجيبة لأنها تعتمد على الظاهر وعلى المعايير المادية فى كثير من الأمور والعلاقات. كأخذ الناس بظاهر إسلامهم وأعمالهم وعدم التفتيش فى النوايا، وكما فى المعاملات وبذلك فإن النظام الإسلامى يمكن أن يستقر على أساس رصين من الظاهر وحساب الناس على الله كما قال النبى ﷺ فى بيعة العقبة: «فمن وفى منكم فأمره على الله ومن أصاب من ذلك شيئًا فعوقب فى الدنيا فهو كفارة له ومن أصاب من ذلك شيئًا ثم ستره الله فهو إلى الله إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه».

ويشترط لذلك سيادة المقاصد الشرعية ومنها التضامن بين المسلمين، وألا ينحدر النظام فى ماديته إلى اتخاذ وسائل فردية (أى نظر كل فرد لخاصة مصلحته فقط) وإلى إقرار الأنانية والاستغلال، حتى لا يصبح النظام أعرجًا ويصير نظامًا مشوهًا لا ينتمى إلى نوع من النظم.

[٢٨٦] وهذه الوسائل المادية التى يستعان بها لتقديم النظام بدلاً من الاعتماد على الوازع الإيمانى هى المقصودة بقولهم «إن الله يزع بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن».

ويمكن أن نحصى من هذه الوسائل :

١ – إقامة النظم الدستورية والإدارية لتيسير المصالح العامة بدلاً من قيام الأفراد بها.

٢ – إقامة أنواع الرقابات لهذا الغرض ومنها الحسبة.

٣ – تحكيم الشروط الشرعية على ظاهرها والجزاءات فى تطبيق الشريعة. وقد جرى تقنين الشريعة بالمتون لسد النقص عند ضعف الأخذ بالشريعة.

٤ – الرقابة الدستورية لتطبيق المشروعية الإسلامية.

١ – إقامة النظم الإدارية :

[٢٨٧] فعلى الرغم من أن أساس النظام الإسلامى هو المسلم المخلص فى البيئة الإسلامية الصحيحة، إلا أنه إذا افتقد المسلمون ذلك فإنهم يعمدون إلى إقامة الأدوات الدستورية الإدارية التى تحفظ أسباب تطبيق الشريعة الإسلامية.

ومن ذلك ، ما رأيناه من تحول شروط الإمامة من الأفضلية المطلقة إلى شروط الفضل المحدد بشروط، والذى قد يتوافر فى الآلاف، ويفضل فى غير الإمام أكثر مما يفضل فيه، وأن يستعاض بشروط الإمام – عند الضرورة – بمجالس المعاونة المتخصصة من المستشارين ورجال الحرب ورجال الاجتهاد ونحوهم مما يؤدى إلى إقامة جهاز كبير إلى جانب الإمام لمعاونته.

ومنها إقامة مؤسسات التعاون والتضامن الاجتماعى بدلاً من الاعتماد على روح الأفراد التى هى الأصل فى كفالة هذه الأغراض. وذلك كمؤسسات التأمينات الاجتماعية غير المنافية للشرع ومشروعات البر والإحسان العام والأوقاف، وكذا إقامة المصالح العمومية والمؤسسات العامة التى تقوم بالمرافق العامة كالطرق والجسور والرى والمواصلات ونحوها وإقامة النظم الاقتصادية التى تستلزمها المصلحة العامة.

ولا تعتبر كثرة الأدوات الدستورية والإدارية دائمًا ظاهرة صحة فى النظام الإسلامى، قد تكون للاستعاضة عن الإخلاص الذاتى والدافع القوى الذى ينشؤه الإيمان فى النفوس والذى رأينا أنه من وظائفه كما قد تكون ظاهرة عمرانية لتنظيم الإيمان وتغذيته وتقويته.

٢ – الرقابات :

[٢٨٨] وكذلك فإن إقامة الرقابات من الوسائل المادية التى يستعاض بها عن الضمير الإيمانى الذى رأينا أن من شأن الإيمان أن يقيمه .

وهذه الرقابات أنواع فى النظم الحديثة :

منها الرقابة الدستورية التى تمارس المجالس النيابية المنتخبة من الشعب، على الحكومة. وهذه الرقابة ليست من وظائف جهاز الشورى الإسلامى، فهى ليست لتربص الإمام بالمعارضة لدى الخطأ، ولكن يمكن أن يعهد بها إلى أهل البيعة، فيجوز أن تنشأ منهم مجالس لممارسة واجب النصح السابق ذكره ولمراقبة التزام الإمام وحكومته لشروط البيعة وحسن السياسة الشرعية، وذلك كما بينا فى مشروع الدستور الإسلامى السابق تقديمه.

ومنها الرقابة القضائية التى يقوم بها مجلس الدولة فى النظم الحديثة وغيره من جهات الاختصاص القضائية، ويقوم بها ديوان المظالم فى الإسلام. وهى ولاية مشتقة من ولاية الإمام فى الأصل، ولكن نظراً لما بيناه من أن الإمام مفوض من الشعب، وأنه من الممكن أن يفوض إليه الشعب بعض السلطات ويفوض بعضها الآخر لغيره، وأن الضرورة تقتضى استقلال هذا القضاء الرقابى عن الإمام استقلالاً تامًّا، فإنه لذلك نرى أن توفير أسباب التوازن المادى فى هذه الرقابة تتطلب أن تكون هذه الرقابة القضائية مستقلة تماماً عن الإمام فى هذا العصر.

ومنها الرقابة الإدارية التى تجرى بالتفتيش والتحقيق مع المخالفين وتقديمهم للمحاكمات التأديبية وهى سائغة شرعًا وقد أجراها الإمام عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى شكوى قدمها أهل الكوفة ضد سعد بن أبى وقاص (صحيح البخارى المفسر الحديث ٧١٣).

ومنها الرقابة الشعبية وهى أهم هذه الرقابات فى الإسلام، ولم توفق إليها النظم الحديثة توفيقًا كافيًا وإن كانت قد تأكدت أخيراً بإنشاء مراكز الأمبودزمان فى السويد والمدعى العام فى بعض النظم الأنجلوساكسونية والأنترميديير فى فرنسا – ويقوم عليها نظام الحسبة فى الإسلام . ولذلك فتوكيد هذا النظام فى الإسلام من أهم أسباب التوازن المادى ووسائله ويجب توجيه أشد العناية إليه فى الدول الإسلامية الحديثة.

٣ - التقنين والجزاءات :

[٢٨٩] ومن الممكن أن يستعاض عن عدم وضوح الإيمان فى النفوس - والعياذ بالله - بتقنين أحكام الشريعة فى نصوص تبين أركان الأحكام وشروطها وأوضاعها، والجزاءات المترتبة على مخالفتها، وذلك بنصوص تفرض بالقوانين والأوامر الملزمة، وشرحها الشرح اللازم.

وقد قام التقنين الإسلامى أولاً بمتون وضعها الفقهاء تحديداً للأحكام. وكان لها من الاحترام والهيبة ما حفظها دون حراسة من السلطة الرسمية. ثم عنت الحاجة إلى أن يصدر السلطان قوانين ملزمة بتطبيقها، فأصدر سلاطين آل عثمان فرمانات وخطوط همايونية ونحو ذلك بالأحكام اللازمة، وأهمها مجموعة الأوامر التى سميت باسم «المجلة العدلية» والتى ما زالت مطبقة إلى الآن - بصفة أصلية أو احتياطية - فى بعض البلاد الإسلامية كالكويت والأردن.

٤ - الرقابة الدستورية للمشروعية :

[٢٩٠] وهذه الوسيلة أساسية فى النظام الإسلامى الحديث، وخاصة فى البلاد التى تنص دساتيرها على أن تستمد التشريعات من الشريعة الإسلامية، كالدستور المصرى والأندونيسى والكويتى وغيرها مما أشرنا إليه.

وهذه الرقابة تكون - فى نظرنا - على نوعين :

نوع مسبق وقائى : وذلك قبل صدور التشريع، بعرضه على هيئات الشورى والعلم التى تراقب موافقته للشريعة.

وقد أبدى مجلس الشعب المصرى تمسكه بذلك فى تقرير لجنة الرد على بيان الحكومة (فى نوفمبر ١٩٧٥) بأن اللجنة تدارست ما جاء فى التقارير السابقة للجان الرد وبيانات الحكومة التى تؤكد أهمية العمل على تطبيق نص الدستور الذى قرر أن الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع واللجنة فى ذلك تتطلع إلى الدور الذى يمكن أن يؤديه مجمع البحوث الإسلامية بالاشتراك مع أساتذة القانون وتوصى بأن

تبادر وزارة العدل إلى تشكيل لجنة على مستوى عال من فقهاء الشريعة وأساتذة القانون ورجال القضاء لوضع منهاج التطور وأساساته وربطه بالدراسات الجامعية فى كليات الحقوق والشريعة حتى يمكن أن تعد من رجال القانون جيلاً قادراً على تحمل مسئولية التطبيق»[1].

ونوع لاحق علاجي: بإمكان الطعن أمام هيئة قضائية دستورية تختصر بإلغاء ما يصدر مخالفًا للشريعة الإسلامية باعتبار أن الإسلام هو المشروعية العليا.

وقد أوضحنا أن محكمتنا العليا فى مصر فى سبيل الأخذ بذلك وأن من أحد أحكامها فى ذلك الحكم الصادر فى القضية رقم ١ لسنة ٥ فى ٢٩/٦/١٩٧٤ (سامية عبدالعال ضد الدكتور عمر محمود).

[**٢٩١**] وإنما تؤكد فى النهاية عدم الإفراط فى هذه الوسائل المادية والعمل على البناء الإيمانى للنظام وخاصة بالعناية بتوفير البيئة الإسلامية الحقيقية القادرة على تخريج المسلمين فإن قوام النظام الإسلامى هو الرجل المسلم، والرجل المسلم تخرجه البيئة الإسلامية، وحيث لا بيئة إسلامية فلا نظام إسلامى. وهذا هو القول الفصل فى الموضوع.

* * *

(١) انظر مقال الأستاذ الدكتور على راشد «الشريعة الإسلامية بين الدستور ومجلس الشعب والحكومة» أهرام ٣٠ نوفمبر ١٩٧٥.

٣٠- استعمال القوة لحفظ التوازن

* مشروعية استعمال القوة فى الإسلام والنظم المختلفة
* الفروض التى تتاح لاستعمال القوة لصالح النظام الإسلامى
* إذا وجد المسلم فى جماعة مشتركة
* إذا وجد المسلم فى جماعة مرتدة
* إذا وجد المسلم فى جماعة مسلمة فاسقة
* إذا طرأ على الإمام ما يوجب عزله بالقوة
* متى يعتبر الإمام من البغاة أو أهل البغى؟
* شروط عزل الإمام بالقوة

[٢٩٢] ليس استعمال القوة مشروعًا فى الإسلام إلا بقيود شديدة وبشرط أن يكون لصالح الشريعة الإسلامية وإقراراً لها من الكفر البواح.

أما الفقه الوضعى الحديث فيعترف بمشروعية استعمال القوة، متى أدى ذلك إلى نجاح القائمين باستعمالها. أيًّا كانت الأغراض والمبادئ التى يستهدفونها. ولذلك فإن القانون الوضعى يعاقب على الشروع فى قلب نظام الحكم ولا يعاقب على الفعل التام. لأنه إذا نجح القائمون بالانقلاب فإن معاقبتهم تكون متعذرة.

[٢٩٣] وأما فى الإسلام فإن الأمر يختلف عن ذلك، إذ أن المشروعية لا تسبغ على هذا الفعل أبداً إذا كان لدافع غير إسلامى، بأن يتناول الخارجون على السلطة فى اتباعها للدين، ويتهمونها بمخالفته ويتبعون فى ذلك إجراءات خاصة نص عليها القرآن الكريم [الحجرات : ٩] وفسرها الفقه وضبطها.

وبدون ذلك يكون الخروج حرابة تستحق العقاب.

[٢٩٤] والمذاهب الإسلامية على ثلاثة ضروب فى هذه المسألة :

١ – فرأى الشيعة أنه يجب الخروج مع أى مسلم من آل البيت خرج يطالب بالخلافة وتوفرت له شروطها. ولم يرد أنه جائز مع غير آل البيت. وقد استغلت بعض الفرق الباطنية من الدجالين ذلك وأنشأوا تأولات خطيرة على القرآن والسنة.

٢ – ورأى الخوارج وجوب الخروج عمومًا حتى آلت آراؤهم إلى الفوضى والتخريب. فقد فسروا أحاديث عدم الطاعة بأن معناها الخروج بالسلاح. وتعللوا بها لأول مرة بادرة من بوادر الاعتراض على الأئمة.

٣ – رأى السلف الصالح : أن الخروج يكون دفاعًا عن المشروعية الإسلامية، أى فى حالة ما إذا تأولوا على الإمام أنه يخالف الدين. وفيما عدا ذلك فإن استعمال القوة يكون للحسبة فقط لا لاستبدال الإمام بشروط خاصة، إلا إذا كان الإمام مستحقًا للعزل فيتبع فيه ما نذكره بعد فى الكلام على الخروج لعزل الإمام.

[٢٩٥] والفروض التى يمكن أن تثور فيها مسألة الخروج على السلطة القائمة يمكن أن تنحصر فى ثلاثة :

أولها : أن يكون المسلم فى جماعة مشركة أو مرتدة.

ثانيها : أن يكون فى جماعة مسلمة فاسقة.

ثالثها : أن يطرأ على الإمام ما يوجب العزل.

[٢٩٦] **فإن وجد فى جماعة مشركة شركًا أصليًا** : فإن هذه الجماعة تكون آمنة منه أمانًا أصليًا لوجوده فيهم. ولا يجوز للمسلم أن يغدر بأمانه، سواء كان أمانًا أصليًا – استحقه لكونه منهم وهم قومه – أو طارئًا دخل إليهم به . وله أن يدعوهم للإسلام أو يهاجر وقد أقام النبى ﷺ بمكة ثلاثة عشر سنة فما خرج عليهم بسلاح وإنما قاتلهم بعد أن انعزل عن دارهم بداره بالمدينة المنورة. وليس ذلك لأمن مكة وإنما لأن الله لم يأذنه بقتاله. وقد أذنه بعد هجرته أن يقاتلهم.

[٢٩٧] **وإذا جد فى جماعة كانت مسلمة وارتدت:** فإنهم يصيرون حربيين ويجوز قتالهم. فإن شهد المسلم ردتهم وكان مقهوراً مغلوباً على أمره – وكذا القلة من المسلمين فإن حكمهم حكم الأسرى والأسير لا يغدر. وإن كان المسلمون كثرة أو فى قدرتهم أن يقاتلوهم ويعيدوهم للإيمان قاتلوهم، وذلك بشرط أن تثبت ردتهم شرعًا بموجب لها، وهى كلها تبنى على ارتكاب المرتد أعمالاً ظاهرة معينة يعتبر بها مرتداً كإنكار الألوهية أو التوحيد أو الرسالة أو ما ورد فى الكتاب أو أحد أركان الدين أو ما علم من الدين بالضرورة ونحوه كما ذكرته المذاهب حصراً وبيانًا. ولا يصح الاستنتاج والتاويل فى ذلك.

ومن ولد بعد ذلك فهم مسلمًا فحكمه حكم من ذكرنا من حال المسلم وقومه مشركون، لا يقاتلهم لأنهم فى أمان أصلى منه. فله أن يدعوهم أو يهاجر.

[٢٩٨] **وإن وجد فى جماعة مسلمة فاسقة:** فإنه لا يسوغ له قتالهم على الفسق لأن المسلمين جميعًا على عهد يعصمهم من بعضهم، فى دمائهم وأموالهم. وإنما عليه أن يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر فى حدود الحسبة الشرعية، وهى للإصلاح وليس للانقلاب.

ولا عبرة بما قالته الفرق المغالية – كالخوارج – من أن المسلم يكفر بارتكابه الكبائر وأن دار الإسلام تصير دار فسق بظهور المعاصى فيها فهذا الرأى حرام وينقض وحدة المسلمين وأمنهم ويخالف إجماع المذاهب الأربعة. وإنما يكفى فى وصف الإنسان بالإسلام أن ينطق بالشهادة ولو على ظاهرها، كما يكفى فى وصف الدار بالإسلام أن تظهر فيها شعائر الإسلام، أى مظاهر العبادات الجماعية العلنية – كالأذان والصلاة فى المساجد وصلاة الجمعة والعيدين ونحوهما والصوم وقيام الحجاج. لا طاعة الناس للدين فإن إظهارهم الخمر والزنا والقبائح لا يخرج الناس عن وصف الإسلام ولا الدار عن وصفها بدار الإسلام. ويعتبر المسلم معصومًا بنطقه بالشهادة وتعتبر الدار معصومة بظهور الشعائر فيها.

والغالب فى هذه الحالة أن يكون الإمام مخطئًا فى تركه المفاسد وعدم قمعها

بماله من أعوان كرجال الشرطة والحسبة والقضاة والعلماء ونحوهم ممن يستعين بهم على حالة الفساد والفسق. ولكن لا يسمى كافرًا بذلك ولو كان هو نفسه فاسقًا، لأنه لا يسمى كافرًا إلا إذا ثبت كفره بالردة، وذلك بموجباتها الشرعية المقررة وبالأوجه والطرق المقررة فى أحكام الردة. فلا يقاتل إذا تهاون فى الفسق أو ساهم فيه باعتباره قد كفر وإنما يتصدى له أهل الحسبة لإصلاحه لا لقتاله واستبدال غيره به. وإذا حكم الإمام بغير ما أنزل الله واعتبر بذلك كافرًا فقد قيل إن المسلم لا يقاتل الجماعة الكافرة الآمنة منه، وقيل له أن يقاتله ولا عبرة للاحتجاج الخاطئ بقوله ﷺ: «من رأى من أميره ما يكره فليصبر إلا أن يرى كفرًا بواحًا» فهذا الحديث لم يصرح بالخروج بالسلاح إن رأى كفرًا بواحًا، وإنما تطبق فيه الأحكام المذكورة كل بقدرها وفى مناسبتها. وكذا حديث «لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق» فإن عدم الطاعة ليس معناها الخروج بالسلاح وإنما معناه الامتناع عن الطاعة بأن يرفض تنفيذ أوامره وأمره إلى الله فيما أصابه. كما أنه لا عبرة أيضًا بما وقع من خروج بعض آل البيت رضوان الله عليهم على بنى أمية أو بنى العباس لأن الغالب أن ذلك كان بتطبيق الأحكام الآتى ذكرها وأنهم خرجوا بإقليم مستقل.

[٢٩٩] وإذا وجد المسلم فى جماعة مسلمة فيها الطائع والعاصى فالواضح عدم جواز الخروج كالفرض السابق ومن باب أولى. وإنما يكون العلاج بالحسبة وإصلاح البيئة بالطرق المقررة. وهذا هو حال أهل مصر اليوم وخاصة أن حكومتها تقيم شعائر الإسلام وتحترمها وتزمع تطبيق أحكامه، وأن ظهور الطاعة أغلب وخاصة فى الأرياف ومقاومة الفساد متيسرة بالمناهج الحسنة، فلا يجوز إحداث الفتنة فى المسلمين والخروج عليهم باسم الإسلام مما لا سند له من الدين.

[٣٠٠] **إذا طرأ على الإمام ما يوجب عزله بالقوة:** والأصل أنه يجب الصبر على الإمام إذا رأى منه الناس ما يكره لحديث رسول الله ﷺ. «من رأى من أميره ما يكره فليصبر إلا أن يرى كفرًا بواحًا».

كما أن الأصل أن المقاومة إنما تكون للإصلاح حسبة لا للعزل. فقوله ﷺ: «من

رأى منكم منكرًا فليغيره بيده» مقصود به الحسبة لا العزل. ولا بد للنهى عن المنكر من الزجر أولاً قبل العزل، فمقصود الحسبة هو تغيير الفعل لا القضاء على الفاعل ولا من انتظار ظهور أثر الزجر قبل العزل.

والقول بغير ذلك يضيع على الإمام فرصة الانصلاح والتراجع فيكون ذلك افتئات عليه وتضييع به مرتبة هامة من مراتب الحسبة، ولا يبادر بالعزل قبل الزجر إلا طامع ظالم.

وقد أجاز الإمام العزالى المقاومة بالقوة للحسبة – أى للإصلاح فقط بقيود شديدة ومنعه آخرون لاحتمال الفتنة.

[٣٠١] وإذا قام بالإمام سبب من أسباب العزل وامتنع عن الاعتزال والاستجابة لعزله (انظر قبله بند ٢٣٢) فإنه فى هذه الحالة يصح اعتباره باغيًا بعد اتخاذ ما نصت عليه الآية الكريمة: ﴿ **وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا** ﴾ [الحجرات: ٩]

وقد تعرض الفقهاء لأحكام هذه الآية فى باب البغاة أو الخوارج على ما هو موضح فى كتب الفقه فى المذاهب الأربعة.

[٣٠٢] ولم تفترض المذاهب مطلقًا أن يكون الخارجون على جانب الحق **وأن يكون الإمام هو الباغى الظالم**. ولذلك فإنه يجب أولاً إثبات بغى الإمام القائم وظلمه ثم يصدر القرار بعزله ويعلن ذلك ويظهرونه للعامة، فيمكن اعتباره باغيًا بعد عزله.

وأحب لهم أن يعينوا فورًا إمامًا يبايعونه وتكون له منعة فى أهل بيعته، ثم يجرى تطبيق أحكام الآية الكريمة بأن يضيقوا على المعزول السبل بعدم طاعة العامة له، وأن يتصدى المسلمون للإصلاح بين الطائفتين، فإن اصطلحا وإلا فإذا بغى المعزول قاتلوه حتى يفىء إلى أمر الله ويرجع إلى الحق.

وقد رجح البعض جواز إقامة حكومة إسلامية بالقوة دون هذه القيود محتجًا

بأحاديث عدم الطاعة وأحاديث تغيير المنكر باليد، (انظر كتاب الدكتور فؤاد النادى فى المشروعية). وقد فصلنا فى الرد عليها فيما سبق.

[٣٠٣] وبذلك فإن الواضح لى هو أن تقوم الجماعة أولاً بزجر الإمام حسبة لله تعالى، أى بقصد تقويمه لا عزله، فإن لم يمتثل فيعزل ويعين غيره إن أمكن فإن لم يعتزل طواعية جرت بينهما محاولة الصلح وجوبًا كقول الشافعى وهم فى منعة من المعزول وأن يكون الإمام الجديد ومبايعوه من أهل الحق وذوو الشوكة والمنعة والقوة. فإن كان الجديد من غير أهل الحق فهو ليس أولى من القديم ولا وجه لنصرته وإن لم يكن أنصاره ذوى قوة كان ضرر الفتنة أكبر من ضرر الخروج على المعزول. وأحب أن يكون قتالهم فى غير الدار ولا بين ظهرانى المسلمين بل ينعزلون إلى إقليم بعيد ما أمكن حتى لا يعرضون الناس للخطر وحتى لا تستشرى الفتنة وتعم الفوضى لما قدمنا من عصمة دماء المسلمين.

فإن الإمام الحسن بن على بن أبى طالب رضى الله عنهما كان بإقليم العراق لما بايع له أهلها ثم نزل عن الخلافة لمعاوية حقنًا للدماء، وخرج أخوه الإمام الحسين رضوان الله عليه إلى العراق وقتل دون الماء أى لكونه مضطراً إليه. وكان الإمام عبدالله ابن الزبير بن العوام رضى الله عنهم بالحجاز وبعض العراق أى أنه استقل بإقليم عن الخلافة، وبايعوه، حتى قضى الله أن يقتل بمكة. وكان معاوية بن أبى سفيان مستقلاً بإقليم الشام لما خرج على الإمام على بن أبى طالب. وأما أعمال من بعد الصحابة فلا خلاف أنه لا يحتج به فى الدين.

فإن قدر الله أن ينتصر المخلوع فحكمه حكم إمام الاستيلاء.

وإن انتصر الإمام الجديد، فإنه يبادر بالعفو عن المعزول لأن حد القتال هو أن يعجز ويفىء إلى أمر الله.

فإن الله عفو ويحب العفو.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

[تم القسم الأول بحمد الله]