جُمْهُورِيَّة الْعِرَاق
دِيوَانُ الْوَقْفِ السُّـنِّيّ
الْهَيْئَةُ الْعِـلْمِيَّةُ الْاسْتِـشَارِيَّةُ



موسوعة مفهوم الدولة

مفهـوم الـدولـة القانـونيـة

بين الفكر الوضعي والدستور الإسلامي

(الدينية والمدنية)

تأليف المفكر الاستاذ الدكتور

عبداللطيف الهميم

رئيس ديوان الوقف السني

المجلد الأول

١٤٣٨هـ ٢٠١٦م

الطَّبْعَةُ الأُولى



٢، ٣٤٠
هـ ٥٤٥
الهميم، عبداللطيف
مفهـــوم الدولـــة القانونيـــة بين الفكر الوضعي والدستور الإسلامي (الدينية والمدنية)– بغداد: ديوان الوقف السني، ٢٠١٦.
٢١٣ص، مجلد ١، ٢٥سم. (موسوعة مفهوم الدولة).
١. الاسلام – قوانين. أ– العنوان – السلسلة.

جميع الآراء التي في هذا المطبوع تمثل رأي كاتبها وهي لا تعبر بالضرورة عن رأي الديوان
حقوق الطبع محفوظة للديوان

المقـــدمـــة

بسم الله الرحمن الرحيم

المقـــدمـــة

(مصطلح الدولة الدينية في مواجهة المدنية المستحدثة).

ازداد الجدل حول الدولة المدنية والدينية (الثيوقراطيـة) فـي الدول العربية والإسلامية في الفترة الأخيرة فـي ظـل الاحتـراب الدائر بين التيارين العلماني والإسلامي بخـصوص بقـاء المـواد المدرجة من الدساتير الوضعية، ومنها المادة التـي تـنص علـى الشريعة الإسلامية هي المـصدر الأساسـي للتـشريع، وازديـاد المخاوف العلمانية من صعود التيار الإسلامي وتغلغله فـي الحيـاة السياسية لاسيما بعيد انضمام أطياف عديدة من التيـار الإسـلامي كانت تُؤْثِر البعد عن المشاركة السياسية في الفتـرات الـسابقة، أو لديها موقف سلبي من العملية الديمقراطيـة، والملاحـظ أن هـذا الصراع يشوبه الكثير من الإشكاليات والتي تعـود لعـدم تحريـر مصطلح الدولة المدنية بشكل واضح مما يجعل الـبعض يعتقـد أن المقصود هو المعنى اللفظي للمصطلح وهو الدولة المتحـضرة أو الدولة المدنية في مواجهة حكم العسكر، مما قد يدفع البعض للذهاب

الى القول بالإشكالية حول الدولة الدينية والمدنية مفتلعة ولا تعـــدو الفزّاعة.

ولعل استخدام مصلح الدولة الدينية في مواجهة المدنية ليس لـــه غير تفسير واحد وهو أن الدولة المدنية المنشودة عندهم هي القائمة على العلمانية أو تنحية الدين، لأنه ليس ثمة تعارض بـــين الدولـــة الدينية والمفهومين الآخرين.

وهذه الإشكاليات ليست وليدة اللحظة بل هـــي قديمـــة متجـــدد الصراع الإسلامي الليبرالي الذي ما يلبث أن تهدأ نبراته لتبقى تحت الرماد لتعود أشد اشتعالا.

والملاحظ لجوء الكثير من السلفيين والإخوان وباقي التيـــارات الإسلامية للتهرب من هذه الفزّاعة بقولهم أن الإسلام لـــم يعـــرف الدولة الدينية قط، واستنادهم في ذلك الى نموذجين للدولـــة الدينيـــة وهما: نظرية الطبيعة الإلهية للحاكم والتي كانت سائدة في المماليك الفرعونية والإمبراطوريات القديمة وبعض مراحل الدولة الفاطمية، وتقضي هذه النظرية بأن الله موجود بين البشر ويحكمهـــم ويجـــب عليهم تقديس الحاكم وعدم الاعتراض عليه، والأخرى هي نظريـــة الحق الإلهي وهي: النظرية التي تبنتها الكنيسة في فترة صـــراعها مع السلطة الزمنية وتقضي: بأن الحاكم يتم اختياره بشكل مباشر من الله.

وبطبيعة الحال فهاتين النظريتين ليستا من الإسلام في شيء وهو ما يجعلهم يقررون في النهـــاية أن الإســـلام يـــرفض الدولة الدينية ويتبرأ منها لتهدئة الناس من الفزع الذي ينشره الإعلام العلمـــاني صباح مساء، لتنفير الناس من الحكم الإسلامي.

وهو ما أشار إليه أيضاً المفكر فهمي هويدي في كتابه الإســـلام والديمقراطية الذي صدر عام ١٩٣٣م اذ يقول: " إذا أردنا أن نحسن الظن بالذين وصفوا الدولة الإسلامية بأنها دينية، ثم اعتبروها نقيضا للدولة المدنية، فلن يكون أمامنا سوى مخرج واحد هـــو: إعـــذراهم باعتبارهم لا يعرفون دلالة تلك المصطلحات، الأمر الذي أوقعهم في الغلط، وأوردهم موارد الضلال من حيث لم يحتسبوا" لكن تمـــسك العلمانيين بالقول بان دولة الإسلام دينية (كهنوتية) تتحكم في أهل الأرض باســـم الســـماء، وتتحكـــم فـــي دنيا الناس باسم الله لمسألة (حاكمية الله) التي دعا اليها (أبـــو الأعلـــى المـــودودي) فـــي باكستان، والمفكر المصري (سيد قطب) وهي الفكرة نفسها التـــي دعا اليها الخوارج قديماً، مما يوجب أن تكون هذه الدولـــة دينيـــة، كدولة الكنيسة الأوربية فيما سمي: (العصور الوسطى).

وهناك العديد من الردود لإثبات مدنية الدولة الإســـلامية أيـــضاً بهذه الصورة التي يدعو اليها المودودي وقطب ومن ضمن ما قاله: " الحاكمية التي دعا اليها المودودي وقطب، وجعلاها لله وحـــده لا

تعني أن الله تعالى هو الذي يولي العلماء والأمراء، يحكمون باسمه، بل المقصود بها الحاكمية التشريعية فحسب، أما سند السلطة السياسية فمرجعة الى الأمة، هي التي تختار حكامها، وهي التي تحاسبهم، وتراقبهم، بل تعزلهم، والتفريق بين الأمرين مهم والخلط بينهما موهم ومضلل.

الدولة المدنية في الإسلام

لا وجود لمصطلح الدولة المدنية في التاريخ الفقهي والثقافي الإسلامي، بما في ذلك المصنفات الكثيرة على مر العصور والتي تناولت السياسة الشرعية والأحكام السلطانية، وعليه فاذا أردنا أن نفهم مدلول هذا المصطلح فلنرجع الى البيئة والظروف والملابسات التي وجد فيها لنفهم ماهيته؟

والحقيقة ان الدولة المدنية هي وليدة الصراع الغربي بين الكنيسة والعلم، والمقصود بهذا المصطلح أساساً الفصل الكامل بين القوانين والتشريعات والأجهزة عن تدخلات الكنيسة التي تمثل الدين في الغرب فهي اذاً باختصار تعني الدولة العلمانية التي لا صلة لها بدين يحكمها، بالرغم من أن علاقة الدولة بالدين وببعض الطوائف

في دول أوربا على وجه التحديد ولم ولن تنقطع كما سنبين لاحقاً في هذه الدراسة.

وهذا هو المفهوم الغربي للدولة المدنية، وهو منشأ الخلاف بين الإسلاميين والعلمانيين العرب في الاتفاق على مدنية الدولة الإسلامية، فمدنية الدولة من منظور الإسلاميين تعني قيامها على أساس اختيار القوي الأمين، المؤهل للقيادة الجامع لشروطها، يختاره بكل حرية: أهل الحل والعقد، كما تقوم البيعة العامة من الأمة، وعلى وجوب الشورى بعد ذلك ونزول الأمير أو الإمام على رأي الأمة، أو مجلس شوراها، كما تقوم كذلك على مسؤولية الحاكم أمام الأمة، وحق كل فرد في الرعية أن ينصح له ويشير عليه.

واذا ما تأملنا المدلولين السابقين وجدنا بينهما بونا شاسعاً جداً، وايقنا حقيقة الاختلاف وجدليته التي ستبقى قائمة لا محالة برغم محاولات المفكرين الإسلاميين في اقناع العلمانيين العرب بمدنية الدولة الإسلامية وهي المحالاوت التي لن تأتي بجدوى لأن استمرار المناداة بـ(إسلامية) التشريع في حد ذاته ضرب من ضروب الدولة الدينية وان لم تتحقق فيه خاصية الكهنوتية والحق الإلهي أو حتى (الإمامة) ونظام (ولاية الفقيه) عند الشيعة.

ولذا كان من المهم جدا في هذه الدراسة البحث في طبيعة العلاقة بين الدول المدنية (الغربية) والدين، وهو ما ستتكشف معه

حقائق من شأنها إزالة الكثير من اللبس والوصول الى أرضيه مشتركة يمكن الاستناد اليها وإعادة النظر لدى الرافضين للدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية، وهو ما سنعرج عليه في الأسطر القادمة.

مرجعية الإسلام... بين الدولة الدينية والمدنية

قبل الحديث عن تعارض مرجعية الإسلام مع الدولة المدنية التي يرتضيها الإسلاميون من المهم جداً أن نتساءل عن طبيعة تنظيم العلاقة بين الدين والدولة؟ وهو السؤال الذي نجيب عليه ففي ما يتعلق بتنظيم العلاقات بين الدول والدين، ثمة صيغتان كبيرتان تتسع كل منهما لتمايزات وتباينات في الجزئيات: فإما أن تكون الروابط موصولة وموثوقة بين الدولة ودين بعينه، يحكمها ويودها (وتلك هي الثيوقراطية أو الحكومة الدينية)، أو تدعمه وتقوده وتلك هي الدولة الطائفية)، وإما ان تكون بين الدولة والدين انفصال متفاوت في حديثه، بحيث لا تتدخل الدولة في مسائل الدين، ولا تمارس الطوائف الدينية أي تأثير مباشر على الشؤون العامة، والعلمانية على تعدد الأشكال التي يمكن ان تتظاهر بها على نظام الفصل والتفريق هذا. وثمة امكانية لصيغة ثالثة، ولكن يبدو أن صفحتها

طويت نهائياً مع سقوط الشيوعية، وهي اعلان الدولة لإلحاديتها والتزامها بمكافحة كل أشكال الدين، وهو التزام يمثل بحد ذاته شكلاً جديداً من أشكال الدين.

وهناك ثلاثة حلول لمشكلة علاقة الدين بالدولة (السلطة) يمكن تلخيصها في الآتي:

الحل الأول (علاقة خلط) (الثيوقراطية): ويقوم على الخلط بين الدين والدولة، ومن ممثليه الثيوقراطية والتي تعني لغويا الحكم الإلهي، ومن المذاهب الثيوقراطية نظريتي الحكم بالحق الإلهي والعناية الإلهية، وفي الفكر الإسلامي تقارب الثيوقراطية مذهب الاستخلاف الخاص أي القول بأن الحاكم ينفرد دون الجماعة بالاستخلاف عن الله في الأرض، وهو مذهب قال به بعض الخلفاء الأمويين والعباسيين، وقالت به الشيعة في حق الأئمة من أحفاد علي (ﷺ). غير ان هذا المذهب يخلط بين الاستخلاف الخاص المقصور على الأنبياء، والذي انتهى بختم النبوة ووفاة الرسول ﷺ، والاستخلاف العام للبشر، كما انه يساوي بين الأنبياء والحكام أو الائمة في الدرجة.

الحل الثاني (علاقة فصل) (العلمانية): ويقوم على فصل الدين عن الدولة، واهم ممثل له العلمانية التي كانت في الأصل جزء من الديانة المسيحية ويرى أن هذا الحل لا يعبر عن الحل الإسلامي

للمشكلة، فان جوهر الدعوة الى العلمانية في المجتمع الإسلامي هو ان تستبدل القيم والآداب والقواعد الإسلامية (التي تشكل الهيكل الحضاري لهذه المجتمعات) بالقيم والآداب والقواعد الغربية لتحقيق قدر من الشعور المستقر بالانتماء الى الحضارة الغربية (التغريب).

أما الحل الثالث فهو (علاقة وحدة وتمييز) الحل الإسلامي): ويقوم على ان علاقة الدين بالدولة علاقة وحدة (لا خلط) وتمييز (لا فصل). فهي علاقة وحده (لا خلط) لان السلطة في الإسلام مقيدة بالقواعد القانونية التي لا تخضع للتغير والتطور مكانا وزمانا وبالتالي لا يباح تجاوزها والتي تسمى في علم القانون (بقواعد النظام العام) والتي تسمى باصطلاح القرآن (الحدود) اذا هي القواعد الآمرة أو الناهية التي لا يباح مخالفتها. ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢٩] ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾ [البقرة: ١٨٧]، كما أنها علاقة تمييز (لا فصل) لان الإسلام ميز بين النوع السابق من القواعد القانونية والتي اسماها تشريعاً، وجعل حق وضعها لله تعالى وحده استناداً الى مفهوم التوحيد. والقواعد القانونية التي تخضع للتطور والتغير زماناً

ومكاناً، والتي محلها الفقه في الإسلام، والتي جعل سلطة وضـــعها للجماعة استنادا الى مفهوم الاستخلاف.

والحقيقة اننا اذا نظرنا الى هذه الصور الـــثلاث وجـــدنا بينهـــا تشابكاً كبيراً وتداخلا، وان كان لا مؤدى للعلمانية سوى هذا التفريق بين الدولة والدين، فانه يترتب عليه مظهران متكاملان: فمن وجهة أولى تستلزم العلمانية ان تكون الدولة مستقلة تماما عن كـــل ديـــن وعن كل سلطة دينية، ومن الجهة الثانية تفترض ان الأديان جميعها حرة على السواء في مواجهة الدولة، وبديهي ان هذا وضع مثـــالي، ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هل هذا الوضع متحقق؟ وقلما يقوم هذا الوضع في الواقع نظراً؛ لأن ثمة مجالا مشتركاً لكل من الدولة والدين معاً، هو المجتمع نفسه وبهذا المعنى الحصري، وكفصل تام بين الدين والدولة فان العلمانية لا تقوم إلا في قلـــة مـــن البلـــدان: فرنسا، الولايات المتحدة الامريكية، المكسيك، تركيا. وكثيرة هـــي بالمقابل الدول التي تعرف نصف علمانية مثـــل المانيـــا وبلجيكـــا وهولندا، فالدولة في المانيا مثلا حيادية من وجهة النظر الدينيـــة، لا تنتصر لدين على دين، ولا وجود فيها لدين دولة أو لكنيسة قومية، وهي بهذا المعنى دولة علمانية، ولكنها بالمقابل لـــم تبـــت صـــلتها بالكنائس، البروتستانتية والكاثوليكية حـــصراً، وتعتبرهـــا كهيئـــات اجتماعية تابعة للقانون العام، وتقر لها بحقها فـــي التعلـــيم الـــديني

لاتباعها في المدارس العمومية. وفي الوقت الذي تلتزم الدولة في بلجيكا بالحياد الديني، فانها تعقد صلة خاصة مع ديانة الغالبية (٧٠% من السكان التي هي الكاثوليكية، وتضمن التعليم الديني في المدارس العمومية لمن يطلبه من تلاميذها أو أهاليهم، وتتكفل بالاتفاق على القائمين بأمر الشعائر الدينية وان كانت تحصرهم بطوائف ست: الكاثوليكية، البروتستانتية، الأنغليكانية، اليهودية، الإسلام، الأرثوذكسية، (وهاتان الطائفتان الأخيرتان استحدثا بصفة قانونية بموجب قانونين صادرين عامي ١٩٧٤ و ١٩٨٥ على التوالي)، وهناك ايضاً دول شبه علمانية، وهي الدول اللاتينية في جنوب أوربا: البرتغال، اسبانيا، بريطانيا، فحتى الأمس القريب كانت الكاثوليكية لا تزال هي الديانة السائدة أو الرسمية في هذه الدول. فدستور البرتغال لعام ١٩٥١ ينص على أن الكاثوليكية هي " دين الأمة البرتغالية " (٩٤% من عدد السكان) ويقر لها بمعاملة خاصة. وقد تبنت اسبانيا عام ١٩٧٨ دستوراً حديثاً يضمن الحرية الدينية للأفراد ولكنه يؤكد في الوقت نفسه على وجود علاقات تعاون بين الدولة والطوائف، ولا سيما الكاثوليكية. وتعمم اسبانيا التعليم الديني في المدارس وتسمح بوجود مرشدين روحيين في الثكنات والمستشفيات والسجون، وتبيح لمواطنيها أن يقتطعوا نصفا في المائة من ضرائبهم ليقدموه على شكل عشر للكنيسة. اما في

ايطاليا التي لها وضع خاص بحكم كونها مركز البابوية، فان الدولة تعترف رسميا بان مبادئ الكاثوليكية تمثل جزءاً من التراث التاريخي للشعب الايطالي وتعفي الكهنة من الخدمة العسكرية، وتقر بمشروعية الزواج الديني وتسمح بالتعليم الديني في المدارس العمومية على نفقة التلاميذ وأهاليهم.

أما بريطانيا اخيراً فتقدم نموذجا لدولة (لا علمانية) بدون ان يعني هذا انها دولة دينية، فالكنيسة الانغليكانية ما زالت لها في انكلترا صفة الكنيسة الرسمية والملك او الملكة هو رأس الكنيسة، والبرلمان يشرف على تنظيم الكنيسة وشؤونها العبادية، والحكومة تقدم للكنيسة نصف كلفة صيانة مبانيها، وتعفي مداخيلها من الضريبة، والاساقفة الانغليكانيون اعضاء شرعا في مجلس اللوردات. وذلك هو ايضا شأن اليونان التي أقرت دستورها عام ١٩٧٥م باسم (الثالوث الأقدس، المشارك في الجوهر وغير المنقسم)، والتي تعتبر الأورثوذكسية ديانة سائدة (٩٦% من السكان أو بتعبير آخر كنيسة قومية).

وهذه الأمثلة توضح التداخل بين الدين والدولة في النظام العلماني الأوربي الذي هو أساس المدنية الحديثة ولا يختلف عليه اثنان من العلمانيين العرب، ولا يشكك احد في مدنية تلك الدول كما لم يقل بأنها دولة دينية لورود تلك الصور من التمييز أو الامتيازات

التشريعية لطائفة على حساب الأخرى ومهما تفاوتت درجة العلمانية بين (نصف علمانية) و (شبه علمانية) و (لا علمانية)، تكفل الدولة الأوربية الحرية الدينية، أي حرية اعتناق الدين وحرية تبديله كفالة مطلقة، وهذا احياناً الى حد الاخلال بمبدأ المساواة أمام القانون، كما فعلت انكلترا عندما سمحت لراكبي الدراجات النارية من طائفة السيخ بعدم ارتداء الخوذة الواقية لأن التعمم بالعمامة عندهم من مقتضيات دينهم.

وعليه فالمهم هنا هو تحقيق أصول الدولة المدنية من دون النظر الى المرجعية وهذه الامور تتلخص في:-

١. وجود دستور يعبر عن قيم ومعتقدات واعراف المواطنين في الدولة.
٢. في الفصل بين السلطات الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية).
٣. اكتساب الحقوق على أساس المواطنة، وعدم التمييز بين المواطنين لا بسبب المذهب أو الطائفة أو الثقافة أو العرق.
٤. كفالة حقوق الانسان والحريات الأساسية.
٥. احترام التعددية والتنوع.

وهذه العناصر جميعها يمكن توافرها في الدولة المدنية التي ينشدها الإسلاميون، كما ان صور التداخل بين الدين والدولة لن

تخرج عما استعرضناه سابقاً، لكنني ايضاً واثق أن تلك المحاولات والمقارنات ستبقى مرفوضة لأن غالبية هؤلاء لا يرضيهم سوى التطبيق الكامل والحرفي (العمياني) للنظام (العلماني) الغربي وهم يتناسون أو ينسون أن هناك اختلافاً جذرياً بين مجتمع مسلم وآخر مسيحي، مما يجعلنا في النهاية نصل الى قناعة بأن مصطلح الدولة المدنية التي يتم تداوله الآن ما هو إلا غطاء للتحول الى دولة (علمانية) بحتة، على غرار النموذج الأتاتوركي، ولعل اصرار القوى العلمانية في مصر على الغاء المادة الثانية من الدستور المصري بالرغم من انها خيار الشعب في الاستفتاء الذي طرح قبل مدة والاستعاضة عنها بمبادئ فوق دستورية تكون ملزمة للدساتير القادمة وتقضي بالغاء الشريعة كمصدر رئيسي للتشريع في التفاف واضح وصريح على إرادة الشعب يكشف بوضوح النيات المبيتة.

مفهوم الدولة الدينية

عرف المجتمع الانساني الدولة الدينية في مراحل معينة من التاريخ في عصور المراهقة والطفولة، ولعل ابرز تجليات الدولة الدينية وما يتبادر الى الذهن هي تلك الدولة التي قامت في اوربا في العصور الوسطى والتي قاد فيها البابا الكاثوليكي كلا السلطتين

الدينية والزمنية ومارس فيها دولة البابا ابشع صـــور الاضـــطهاد الديني والقهر الاجتماعي والسياسي، وهو ما أسس لإصطراع ديني في اوربا قدم فيه الاوربيون ثمناً باهضاً من دماء ابنـــائهم قـــرابين على مذبح حريتهم.. وهكذا استطاع الاوربيون مغـــادرة مـــوروثهم الكنسي قبل خمسة قرون.

تعريف الدولة الدينية

هـــي الدولة التي يكون الحاكم فيها ذا طبيعة الهية (إله أو ابن إله) أو انه مختار بطريقة مباشرة أو غير مباشرة مـــن الله تعـــالى حسب ما عرف بنظرية الحق الالهي ويترتب على ذلك أن يكـــون الحاكم في منزلة عالية لا يرقى اليها احد من افراد الشعب وانـــه لا يعترض على أقواله أو افعاله وليس لاحد قِبَله حقوق او التزامات بل عليهم الخضوع التام لإرادة الحاكم حيث لا حق لهم في مقاومته أو الاعتراض عليه.

وبنظرة اشمل للموضوع لابد من معرفة ان طبيعه الدولة تعتمد على نوع الدين التي هي منسوبة إليه، وعلى هذا تعتمد الاجابة عن كونها يمكن ان تكون إسلامية، وأنواع الدين الذي يمكن ان تنـــسب اليه الدولة هي أربعة في الاقل.

وتقوم الدولة الدينية على النظرية (الثيوقراطية) والتي تـــذهب الى القول بان الحاكم او الدولة تستمد سلطاتها من خلال التفـــويض الإلهي الذي يعطي شخصاً او عائلة حقها في قيادة المجتمع وتنظيم شؤونه.

هذا هو مفهوم الدولة الدينية كما استقر لـــدى فقهـــاء القـــانون الدستوري وعلماء السياسة والعلاقـــات الدوليـــة، إلا انـــه جـــرت استعمالات لدى الإعلاميين في توســـعة هـــذا المفهـــوم وبـــصورة اعتباطية وعشوائية لإطلاقها على أية دولة تكون مرجعيتها إسلامية وهذا فهم خاطئ لا يدعمه لا ما هو طوبي ولا ما هو وقائعي.

المفهوم العلماني للدين

الدين بهذا المعنى هو أمر محصور في الـــشؤون الخاصـــة ولا سيما العبادات، وعليه فلا يمكن ان تكون الدولة دينية بهذا المعنـــى. لكن بعض العلمانيين في البلاد العربية يفترضون ان هذا المفهـــوم العلماني للدين هو المفهوم الوحيد له؛ ولذلك ترى بعضهم يعتـــرض على مادة الدستور المصري التي تقرر بان دين الدولة الرسمي هو الاسلام بحجة ان الدولة ليس لها دين لأن الدين انما يكون للأفراد.

المعنى الثيوقراطي للدولة الدينية

تكون الدولة دينية بهذا المعنى الغربي اذا كان حاكمها او حكامها يزعمون انهم يصدرون في كل ما يقولون ويفعلون عن وحـــي الله تعالى اليهم مباشرة؛ ولذلك لا يمكن مناقشتهم او محاسبتهم والـــذي يدعي مثل هذه الدعوات لا يشترط فيه ان يكون رجل دين بالمعنى المعروف في الغرب، فقد ثبت عن الرئيس بوش مثلاً انه كان يدعي مثل هذه الدعاوي وبالرغم من انه كان يتصرف على اساس هـــذه الدعاوى في حدود السلطات التي يتيحها له الدستور الامريكي الا ان بعض المفكرين الغربيين وصفوا حكمه بالثيوقراطي واطلقوا عليـــه اسم الثيوقراطية الامريكية.

المفهوم الإسلامي للدولة الدينية

الاسلام دين بالمعنى العربي العام وبالمعنى الـــشائع الان وفيـــه امر بالحكم بما انزل الله تعالى في كل شؤون الحياة بما فـــي ذلـــك الامور المتعلقة بالدولة من نظام حكم وقضاء وسياسات وغير ذلك، فالدولة الإسلامية هي اذاً بالضرورة دولة دينية لكنها ليست دولـــة ثيوقراطية لان الحاكم فيها لا يحكم فيها باوامر او اخبار يتلقاها من

الله تعالى مباشرة وانما يحكم بنصوص مكتوبة يستوي هو وغيره في امكان معرفتها ولذلك يمكن ان يحاسب ويمكن للناس ان يختلفوا معه وهو في هذا يشبه الحاكم في الدولة التي تسمى بالمدنية، لان هذا الاخير انما يحكم في اطار قوانين يستوي هو وغيره في معرفتها وفي اطار صلاحيات حددت له (نفسه).

ونستطيع ان نبين ان هناك نوعين من الدولة الدينية تاريخياً هما:

١- دول او مرجعيات قام بها الانبياء لضرورات ايصال رسالتهم الربانية الى البشر كان فيها تواصل بين هؤلاء الانبياء وربهم خطوة بخطوة، وعليه لم يكن هناك امكانية لمحاسبة الانبياء على قراراتهم لانها من الله تعالى ولم تكن هذه الدولة باي شكل دولة دكتاتورية او تسلطية او تمتهن كرامة انسان وانتهى هذا الشكل بانتهاء عهد النبوات، وعليه لا يمكن اعادة هذه التجربة من بشر عادي لان البشر خطائون.

من امثلة هذه الدول:

- **دولة النبي محمد ﷺ.**
- **ملك داوود وسليمان عليهما السلام.**

٢- دول ومرجعيات قامت على أساس ديكتاتوري او ثيوقراطي ترعى مصلحة فئة متنفعة على حساب الناس وتحكمهم بما يوافق مصالحها وليس مع مصالحهم، واتخذت الدين (سواء أكان سماوياً أم غير ذلك مثل الكونفوشيوسية) رداءً لها لصد اعتراضات الناس على ظلمها لهم، ومن الظلم نسبة هذه الدول الى الدين سواء أكان ذلك بحسن نية أم بسوء نية حيث كان هناك تجارب لمثل هذه الدول قديماً وحديثاً بدون ان يكون الرداء الذي تتقي به سهام النقد دينيا مثل تجارب: اليابان قبل الحرب العالمية الثانية، كوريا الشمالية الان تجارب القائد الملهم الثوري القومي او الاشتراكي في بلاد العرب، تجارب الحكام الثوريين في جمهوريات الموز في امريكا الوسطى.

خصائص الدولة الدينية:

ان نوع الحكم وطبيعته وادواته والفلسفة التي يقوم عليها هي المحدد لطبيعة الدولة، وبالتالي فان خصائص الدولة الدينية تقوم على الآتي:-

١- ان الحاكم هو نائب عن الله او مفوضاً عنه فهو ظل الله في الارض وبالتالي فان قراراته واحكامه هي تنفيذ لاوامر الله.

٢- السلطة المطلقة فهو يملك كل شيء ولا تنازعه أية جهة اخرى سلطاته المطلقة فهو الواهب والحاجب لأي حق من الحقوق.

٣- هو المحدد للمركز القانوني لأية جهة أو شخص وهو الحاجب لهذا المركز في الوقت الذي يريد، وبالتالي فان كل المراكز القانونية الاخرى في المجتمع تستمد اختصاصاتها وسلطاتها منه.

٤- هو نائب عن الله وليس نائباً عن الامة.

٥- ليس لاحد الحق في مراجعته في أي قرار أو تصرف.

٦- في ظل الدولة الدينية تنعدم فكرة المواطنة والفصل بين السلطات؛ لأن الحاكم هو صاحب كل السلطات وهو مانحها.

المرتكزات الأساسية السنية
وفقه النظرية السياسية السنية

تقوم النظرية السياسية السنية وفقه الدولة منها على وجه الخصوص على مرتكزات اساسية ويمكن حصرها في خمسة ثوابت وهي:-

١- الحاكمية لله.

٢- السيادة مقسمة بين الأمة والشريعة.

٣- الأمة هي الجهة صاحبة الاختصاص في اختيار الأمام.

٤- الأمة هي الجهة صاحبة الاختصاص في عزل الخليفة.

٥- الأمة هي الجهة صاحبة الاختصاص في الرقابة والتفتيش على الإدارة بكل مستوياتها.

ويلاحظ ان العناصر الخمسة المتقدمة قد جرت فيها تسويات ومخارج وتوليدات كثيرة وفي مراحل تاريخية مختلفة وذلك في

سياق التوازن أو التناقض بين الطوبي – الـــواقعي، فمـــثلاً ثابـــت السيادة في معرض الاجابة هل هو للأمة أو للشريعة جرت تسويات في تقاسم السيادة بين كليهما باعتبار ان الاجماع هـــو واحـــد مـــن مصادر التشريع عند السنة وان الساحة التي يغطيها هـــي مـــساحة كبيرة وذلك في كل الوقائع والنوازل التي لم يرد فيها نص، وكذلك جرت توليدات كثيرة في مفهوم الحاكمية لله والتي قامت على ثلاث قواعد اساسية وهي:-

١. قاعدة الولاء لله والبراء عمن سواه.
٢. قاعدة الحكم عند الاصولين.
٣. قاعدة سيادة النظم الإسلامية في سياق التفريق بين الأقلـــيم الإسلامي والإقليم غير الإسلامي.

الدولة في التاريخ الإسلامي بين الطوبي والوقائعي

لا يمكن ان نتطرق الى مسألة الدولة الإسلامية في نطاق التاريخ الوقائعي وحده أو في نطاق الطوبي وحدها. الطوبي انعكاس للواقع المعاش كما يستشف لنا من خلال التاريخ المدون لذلك الواقع يفسر الطوبي والطوبي تضيء الواقع. ومن مقارنة الاثنـــين نـــستخلص التجربة التي تتجسد في سلوك فردي ينم عن تربيـــة مـــا قلنـــا إن

وصف الدولة الإسلامية صعب ان لم يكن مستحيلاً، والصعوبة لا تأتي من قلة المعلومات والمصادر بقدر ما تأتي من عملية تكون الدولة ذاتها إذ نشأت بكيفية طبيعية في المجتمع القبلي العربي، عرف العرب عدة ملوك في قرون قبل مبعث النبي محمد ﷺ . ان المؤرخين يتهمون كثيراً بالنظام المشيخي الذي كان قائماً في مكة لان النبي محمد ﷺ بعث في قريش؛ ولان قريشاً كانت تحتل مكانة خاصة في الجزيرة. بيد ان هذه الوضعية لا يجب ان تنسينا ان العرب على العموم عرفوا النظام الملكي في مناطق اخرى وفي اليمن، بخاصة بعبارة اخرى مر العرب بنفس الطور الذي عرفته مجتمعات اخرى في نظام العائلة والملكية والسلطة السياسية والذي وصفه (أنجلس) وبنى عليه نظريته.

اننا ندرك بداهة العناصر المكونة لما نسميه الدولة الإسلامية: الدهرية العربية، الأخلاقية الإسلامية، التنظيم الهرمي الأسيوي، ولا نتصور بسهولة كيف يمكن ان تتناغم وتمتزج.

والظاهر ان المؤرخين القدامى والمحدثين احسو بالاحساس نفسه حيث يتكلمون عن دولة الخلفاء الراشدين الإسلامية والدولة الاموية العربية والدولة العباسية الفارسية. هل يعني هذا ان العناصر الثلاثة لم تمتزج ابدا في تاريخ الاسلام؟ هنا نقطة عويصة جداً، من الصعب الفصل فيها. لم يبدأ التأليف التاريخي بمعنى دقيق إلا في

اواسط القرن الثاني الهجري، بعد قيام الدولة العباسية، لم يعاصر احد من الكتاب العرب صيرورة الدولة الإسلامية في مرحلتها الاولى حيث كانت الظروف مؤاتية. ان المؤرخين لاحظوا في مرحلة لاحقة اثار تساكن العناصر الثلاثة ووصفوها ربما في الوقت الذي استقل فيه كل عنصر من جديد وبدأ يسير على وتيرة خاصة.

لابد من اخذ هذه الظاهرة بعين الاعتبار قبل الحكم على الفترة الاولى من تاريخ الاسلام.

عندما نتكلم اليوم عن الدولة الإسلامية نعني بالضرورة مركبا من العناصر الثلاثة – العربي والإسلامي والاسيوي، الا اننا لا نستطيع ان ندرك ذلك المركب وهو محقق في التاريخ؛ لاننا لا نملك شهادة معاصرة عليه، وكل ما نستطيع هو ان نتصوره، ان نتخيله، اعتمادا على اخبار مؤرخين متأخرين نسبياً، بيد ان هذه الصعوبة لا تطعن في ما نقصد اليه أي وصف التجربة العربية في ميدان السياسة.

يمكننا بالفعل ان نغفل قضية تجانس او تنافر المكونات الثلاث لان فترة تفككها وانفصالها الفترة التي يحدثنا عنها التاريخ، اطول بكثير من فترة التمازج والانسجام وتنقصنا عنها الشهادات المباشرة.

وما دمنا نبحث في موضوع الدولة فلابد لنا من الرجوع الى ابن خلدون، المفكر العربي الذي قدم لنا نظرية تاريخية واجتماعية عن الحياة السياسية الانسانية بعامة والعربية والإسلامية بخاصة.

وتأتي اهمية ابن خلدون كما سنوضحه بعد قليل من كونه ينتصب في ملتقى الاتجاهات الفقهية والفلسفية والتاريخية وحتى الصوفية، لقد فكر حسب هذه الاتجاهات كلها فوفر لنا في آخر تحليل الارضية المشتركة بينها.

يقرر ابن خلدون: (ان الملك غاية طبيعية ليس وقوعه عنها باختيار انما هو بضرورة الوجود وترتيبه) ولابد لذلك الملك وهو طبيعي من (قوانين لكبح الحاكم) ثم يميز بين الأنظمة الثلاثة الآتية:-

- الملك الطبيعي وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة.
- الملك اسياسي وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار.
- الخلافة وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الاخروية والدنيوية.

الراجعة اليها اذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع الى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع

في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، وفي فصل آخر يقسم ابن خلدون السياسة العقلية الى نوعين:-

- نوع يهدف الى مراعاة المصالح على العموم.
- ونوع ثان يهدف الى مصلحة السلطان فقط.

يعني بالسياسة العقلية المعتمدة على العقل البشري وحده من دون استلهام اية دعوة دينية ربانية.

هذه نمذجة انواع الانظمة السياسية الموجودة وفي الوقت نفسه هذا ترتيب بحسب قيمة كل نظام من الوجهة الاخلاقية.

وهكذا يمزج ابن خلدون التحليل النظري بوصف الوقائع وراء كل نموذج نلمح مثلا تاريخياً. هل الترتيب التقييمي يماثل التتابع الزمني؟ على مستوى التاريخ الكوني، هناك تماثل لا ينكر، لقد جاءت الخلافة بعد السياسة العقلية وسبق هذه الحكم الطبيعي لكن في وقائع الاسلام هناك خرق وانقطاع؛ لان العرب لم يعرفوا سياسة عقلية لانهم لم يعرفوا نظرية مدنية حضرية قبل الاسلام، فالاسلام هو الذي حضرهم لذلك جاءت مرحلة الخلافة مباشرة بعد مرحلة الحكم الطبيعي.. ثم لم تلبث ان اصطدمت مع السياسة العقلية الفارسية بخاصة فاختفت تحت ضرباتها لاسباب معروفة. وهذا وضع خاص بالاسلام ستكون له آثار وخيمة في تطور الفكر السياسي الإسلامي.

نستلخص مما سبق ان الحكم الذي جربه المسلمون في الغالب هو الملك الطبيعي الممزوج بشيء من السياسة العقلية بعد ان مروا بفترة قصيرة جدا كان الحكم فيها خلافة، الواقع القائم هم باستمرار الملك الطبيعي المبني على القهر والخلافة هي في غالب الازمان امل مرتقب ليس الا.

ان مؤدى تحليل ابن خلدون هو ما اكدناه في بداية هذا المقتطف تساكن ثلاثة عناصر فيما نسميه بالدولة الإسلامية، ذكرنا الدهرية العربية والروح الإسلامي والتنظيم الاسيوي، ويذكر ان خلدون الملك الطبيعي والخلافة والسياسة العقلية ويصفها كنماذج حكومية تتعاقب زمنيا ويرتبها حسب قيمتها الاخلاقية فيجعل الملك في الاسفل والخلافة في القمة. لكن من وجهة اخرى يلح على فكرة مهمة جدا واصلية لم ينتبه اليها أي فقيه أو مؤرخ قبله وهي العناصر الثلاثة توجد بنسب متفاوتة في كل الدول التي توالت على رقعة الاسلام. ان الاساس في اية دولة إسلامية كانت او غير إسلامية هو الملك الطبيعي المبني على العصبية.

كل دولة قامت في دار الاسلام مهما بلغت من الاستبداد قد حافظت بالضرورة على قسم من الشريعة وحرصت على تطبيقها لأنها (أي الشريعة) ضامنة للنظام والامن، فتطبيق الشريعة داخل ضمن السياسة، ويجعل الدولة المستبدة نفسها ترث شيئاً من خلافة

الرسول ﷺ وكل دولة مهما خضعت للشرع تلجأ بالضرورة الى القوة وتعتمد على العصبية لتدوم وتستمر، وكل دولة مهما كانت منظمة عادلة تراعي بالضرورة العصبية وتطبق الشريعة، يعني كلام ابن خلدون انه لا يوجد في تاريخ الاسلام دولة قائمة على العصبية وحدها أو على الدعوة الدينية وحدها أو على التنظيم العقلي وحده.

الدولة باعتبارها ظاهرة سياسية
(السلطة أو الهيئة الحاكمة) في الفكر الإسلامي

لا يكفي عنصر الشعب والإقليم لإسباغ صبغة الدولة عليها بل يلزم وجود السلطة السياسية؛ وذلك لان السلطة هي الركن الأساس في تكوين الدولة بل ان فكرة الدولة يوحي اولاً وقبل كل شيء بفكرة السلطة العامة المنظمة باعتبارها صورة التنظيم السياسي والتي تقوم اساساً على حماية أمنها وأمن المقيمين عليها.

ويلاحظ ان الفكر الإسلامي لم يستعمل لفظ السلطة لكنه استعمل لفظ السلطان وهو مفهوم مرادف لمفهوم السلطة في اللغة فهو يعني الحجة والبرهان والبيئة ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَآ

﴿وَسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٖ﴾ [هود: ٩٦] ويسمى السلطان سلطاناً لتسلطه ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَسَلَّطَهُمۡ عَلَيۡكُمۡ﴾ [النساء: ٩٠] وقيل انه مأخوذ من السليط وهو ما يضاء فكأن السلطان يعرف به إظهار الحق وقمع الباطل وقيل السليط الحديد السلاطة بالكسر الحدة والسلاطة من التسليط وهو القهر والسلطان، من ذلك فأصل السلطان القوة وهكذا تكون المعاني متقاربة بحسب اشتقاقها فهي تعني القهر والتسلط والحجة والبرهان والبيئة، وتعني قدرة الملك او قدرة من جُعل ذلك له وان لم يكن ملكا وتلك هي مميزات السلطة العامة المصطلح عليها في الفقه القانوني.

وقد اجمع الفقه الإسلامي على اختلاف مذاهبه باستثناء رأي شاذ على ضرورة وجود سلطة سياسية تعنى بشؤون الأمة وبناء الجيوش وحفظ الضروريات وتحصيل الحاجات وهذه الضرورة هي من قبيل فروض الكفاية ومن طبيعة هذه الفرض انه اذا قام به البعض على سبيل النيابة سقط عن الآخرين فان لم يقم بها أحد فقد أثمت الأمة بأسرها وممن قال بوجوبها وانها فرض على الأمة يجب ان تؤديه جميع أهل السنة ورأي المرجئة جميعاً ورأي المعتزلة إلا نفرا ورأي الخوارج ما عدا النجدات، وهو كذلك رأي الشيعة وان كان لهم في معنى الوجوب فهم آخر وقد اختلف هؤلاء في مدرك وجوب الرئاسة الى خمسة مذاهب:-

المذهب الأول:

يذهب الى ايجاد سلطة سياسية معبر عنها بالخلافة أو الولاية التي مقتضاها حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة اليها واجب على الأمة شرعا وهذا هو مذهب جميع اهل السنة والمعتزلة والظاهرية.

المذهب الثاني: واجبة عقلا على الأمة

يذهب أنصار هذا الاتجاه الى أن منصب الخليفة واجب على الأمة وان هذا الوجوب يقتضيه العقل لا الشرع وهذا هو مذهب بعض المعتزلة وبعض الزيدية وقد احتجوا الى ما ذهبوا اليه أن أصل دفع المضرة واجب بحكم العقل قطعاً فكذلك المضرة المضنونة يجب دفعها عقلاً، وذلك لأن الجزيئات المضنونة المندرجة تحت أصل قطعي لحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعا وهؤلاء يرون ان الإجماع الذي وقع انما هو قضاء بحكم العقل.

ويلاحظ ان الخلاف بين هذا المذهب والذي سبقه هو في حقيقته وجوهره ليس إلا خلافاً ظاهراً أو تعبيراً آخر اكثر دقة ان هذا الخلاف هو فرع عن خلاف فلسفي آخر وهو هل ان مدرك الحسن

والقبح هو الشرع او العقل فالمعتزلة لا يرفضون الأدلة الـــشرعية لكنهم يرون ان العقل سابق بالإدراك على الشرع وان الشرع مظهر لهذا الإدراك ومؤيد لحكم العقل.

وقد يرد على احتجاجهم السابق ان هذا القدر من الوجوب انمـــا يفيد معنى كونه من مقتضيات العقول والوجوب بهذا المعنى لا كلام فيه وانما الكلام في الوجوب الذي هو خطاب التكليف والذي يفيـــد استحقاق تاركه للذم والعقاب في حكم الله تعالى.

المذهب الثالث: واجبة على اللّه عقلا

يذهب هذا الفريق الى ان الإمامة واجبة على الله عقلا، وهذا هو مذهب الإمامية و الإسماعيلية وثمرة هذا الوجوب؛ ليكون لطفا لنـــا في عمل الواجبات العقلية في ترك القبائح العقلية ولتعرف من جهة الشرائع ويكون مبيناً لها على رأي، او ليعلمنا معرفة الله ومعرفـــة سائر المطالب على رأي ثان وقد احتج هؤلاء بعين الدليل العقلـــي السابق كما احتجوا الصادق فيما يرويه عن ربه عز وجـــل: " لـــم أترك وفيها عالم يعرف طاعتي وهداي ولم أترك إبليس يضل اناس وليس في الأرض حجة وداع إليّ وهاد الى سبيلي ".

ويرد على أدلتهم والقول باللطف من عدة وجوه:

أولاً: ان الشرائع معروفة أدلتها من الكتاب والسنة والإجماع فلا حاجة بالأمة الى إمام اذا كانت الحاجة اليه لتعرف من جهته الشرائع اما اذا كان الحاجة اليه لأنه لطف في الدين فهذا على انه لا دلالة عليه فكيف يجوز ان يغيب الامام عن الأمة طول هذه الفترة مع كونه لطفاً في الدين ومع ان الحاجة اليه بهذه الشدة ان معنى اللطف كما يتصورونه يستدعي ان يكون سائسا وقاهرا يُخشى عقابه ويَرجى ثوابه وأنتم لا تقولون بمثل هذا الإمام فلا يسلم أنه لطف؛ لأن كمال اللطف إظهاره وكونه قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام فلم يجب اذ لو وجب على الله لأظهره.

ثانياً: ويرد على استدلالهم بعين الدليل العقلي الذي استدل به أصحاب المذهبين السابقين أنه ضعيف؛ لأن نصب الإمامة وان اشتملت على هذا الوجه من المنفعة فانه لا يبعد ايضا اشتماله على وجه آخر من وجوه القبح وبهذا التقرير فانه يقبح من الله نصبه وقد يجاب بان هذا ايضا يرد عليكم فانه يجاب عن ذلك ان الفرق بين الدليلين واضح ذلك ان المذهبين السابقين أوجباه على الأمة فيكفي فيه ظن كون نصب الإمام يحقق المصلحة لأن ظن المصلحة كاف في وجوب العمل فيصبح هذا الظن سببا للوجوب في حق الأمة، اما القائلون باللطف فيوجبون نصب الإمام على الله فما لم يقيموا

البرهان القاطع على خلوه من جميع المفاسد فانه لا يمكـــن ايجابـــه على الله.

ثالثاً: ان نصب الإمام لو لم يكن لطفا لكان بالتأكيد والإظهار لا يغلبه المخالفين فاذا لم يكن التأكيد وجب النصب لطفا.

المذهب الرابع: واجب على الأمة شرعا وعقلا

ذهب كثير من المعتزلة وبعض الزيدية الى ان الخلافة واجبـــة عقلا وشرعا وهذا ما ذهب اليه الجاحظ والكعبـــي وأبـــو الحـــسين البصري والبلخي، وهو الذي اعتقد رجحانه في هذا الصدد والـــذي يدفعني الى هذا الترجيح ان كل القائلين بوجوب الخلافة على الأمة سواء منهم من قال ان مدرك وجوبها العقل أو من قال ان مـــدرك وجوبها الشرع يجمعون على انها ضرورة يقتضيها بناء المجتمـــع وتكوينه واقامة التوازن بين أفراده يتضح هـــذا مـــن ان القـــائلين بالوجوب الشرعي قد كان جل اعتمادهم في الاستدلال لما ذهبوا اليه هو الاجماع ومع ذلك فان واحدا منهم لم يستطع ان يبين بـــصورة قاطعة مستندة على كتاب او سنة بل غاية ما ذهبوا اليه فـــي بيـــان مستند الاجماع هو في حقيقته وجوهره لا يخرج عن كونه استدلالا عقليا كما يتضح ذلك من البناء التكويني له يضاف الى هذا الـــدليل فضلا عن احقيته من الناحية الفنية البحتة باعتبار انه لا يغفل واقـــع

الحال من حاجة الناس الى وجود سلطة تعمل على تــوازن الهيئــة الاجتماعية تلك الحاجة التي يقتضيها المنطق العقلي فانــه لا يغفــل ايضا الطبيعة الدينية لهذا المنصب وكون الأمة وهي تعمــل علــى تحقيقه تؤدي واجبا هو قربة ويقع في نطاق خطاب التكليف وضمن دائرته.

المذهب الخامس: جواز نصب الخليفة

يذهب هذا الفريق الى أنه لا يجب نصب خليفــة لا عقــلا ولا شرعا، والى هذا ذهب النجدات من الخــوارج والاصــم وهــشام الفوطي من المعتزلة، وقد اختلف هؤلاء في توجيه ما ذهبــوا اليــه فزعم الاصم ان الناس لو كفوا عن التظالم لاستغنوا عــن الامــام، وزعم هشام ان الأمة اذا اجتمعت كلمتها على الحق احتاجت حينئــذ الى الامام واما اذا عصت وفجرت لم يجب عليهم اقامة امام، وذهب رأي ثالث الى القول بعدم وجوب الإمامة مطلقاً.

ولعل أقوى الأدلة التي ساقها هذا الاتجاه يتلخص في: ان وجوب الطاعة من الأمة إما أن يثبت بنص من الرسول ﷺ فقد دللتم علــى انه لا نص على أحد وإما أن يكون باختيار من المجتهدين والاختيار من كل واحد من الأمة اجماعاً بحيث لا يقدر فيه اختلاف وهــذا لا يتصور عقلا ولا وقوعا، فان الاختيار اذا كان مبنياً على الاجتهــاد

والاجتهاد ينبني على ما تعين لكل واحد من العقلاء من قضايا تردده في الوجوه العقلية والسمعية وذلك عدا ما كان مختلفا فـــي الطبـــاع فبالضرورة يصير مختلفاً في الحكم، ومـمـــا يؤيـــد هـــذا ويدعمـــه الاختلاف الذي حصل في واقعة الخلافة الأولى في اختيار الخليفـــة مع ماهم عليه من الفضل وقربهم من عهد النبوة.

وفي الحقيقة فان هذا الرأي يفتقر الى الدقـــة ذلـــك ان اجمـــاع الصحابة منعقد على مبدأ الخلافة وان اختلفوا فيما وراء ذلك مـــن حيث تعيين أي الصحابة هو الذي يكون خليفة، وهذا القدر المشترك المجمع عليه يكفي وحده دليلاً على وجوب الخلافة بـــل ان واقعـــة اختلافهم في الخلافة الأولى نفسها دليل على هذا الوجوب إن مبادرة الصحابة عقب انتقال النبي ﷺ الى انتخاب الخليفة على هذا الـــشكل واجتماعهم في السقيفة لابد ان يكون الصحابة قد استندوا فيه علـــى أثر نبوي علّمهم وجوب الخلافة وضرورتها، بل ان مجرد فهمهـــم ان الأمة لابد لها من رئاسة هذا بحد ذاته يعد دليلا على الوجـــوب وان مستندهم فيه يعتمد على أصل ديني لا سيما اذا علمنا ان العرب والحجازيين منهم على وجه الخصوص وهم شـــعب الدولـــة فـــي الخلافة الأولى لم يكن لهم معرفة بهذا النمط ولا بغيره من أنمـــاط السلطة السياسية.

وهكذا ومن خلال العرض المتقدم يتضح لنا ان الفكر الإسلامي على اختلاف مذاهبه مجمع على وجوب وجود سلطة عامة وذلك باستثناء رأي يذهب الى القول بجواز هذا النَصْب لا وجوبه فهي عندهم مبنية على معاملات الناس، فان تعادلوا وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى استغنوا عن الامام ومتابعته فان كل واحد من المجتهدين مثل صاحبه في الدين والإسلام والعلم والاجتهاد والناس كأسنان المشط فمن اين يلزم وجوب القناعة لمن هو مثله، ونحن نعتقد انه بمتابعة رأي الاصم والفوطي متابعة علمية نجد أنهم لم ينكروا ضرورة السلطة، غاية الأمر أنهم ربطوا بين السلطة والغرض منها فاذا دعت الحاجة اليها كانت واجبة ويتخلف هذا الوجوب اذا زال الغرض الموجب لها، ولعل المعتزلة هم أول من نبه الى هذه الحقيقة وتأسيساً على ما تقدم فان الفكر الإسلامي مجمع على وجوب السلطة المنظمة لعملية المجتمع ومسيرته وان اختلفوا في مدرك هذا الوجوب.

ويلاحظ ان أهم ما يميز هذه السلطة في الفكر الإسلامي انه يجب ان تنفرد بكل وسائل القوة والقهر بكل مظاهرها الاقتصادية أو الدينية أو العسكرية أو الفكرية، ومن هنا فقد جعل الشرع الخلافة اسما لمن له الولاية وتصريف امورها على وجه لا يكون فوق يده يد فلا قيام للدولة ما لم تكن سلطتها لا تقهر، أي لا تجد امامها في

الداخل قوة أقوى منها أو منافسة وهذه القوة التي تتمتع بها سلطة الدولة يجب ان تكون قوة مادية وواقعية، وتخلف هذه القوة يعني فناء الدولة وزوالها يقول الماوردي: ((واما القاعدة الثانية: فهي سلطان قاهر تتألف برهبته الأهواء المختلفة وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة وتكف بسطوته المتغالبة وتقمع من خوفه النفوس المتضاربة وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة لان في طباع الناس من حب المغالبة والمنافسة على ما آثروه والقهر لما عاندوه ومالا ينفكون عنه الا بمانع قوي ورادع ملي)).

ولعل أهم ما يميز السلطة السياسية في الفكر الإسلامي انه يجب ان تستند الى إرادة الأمة التي تحكمها؛ لأن قيام الدولة او بتعبير آخر تأسيس السلطة يرتبط برضاء الأفراد ومن ثم يلزم ان تظفر هذه السلطة باعتراف الأفراد وقبولها لها، وهذا ما أجمع عليه الفكر الإسلامي في كل اتجاهاته ما عدا الفكر الشيعي يستوي في ذلك من قال منهم بالوجوب العقلي أو الوجوب الشرعي أو بكليهما طالما أن الوجوب هو على الأمة على اختلاف بينهم فيمن يمثل الأمة.

وتأسيساً على ما تقدم يكون الفكر الإسلامي قد استقر في رؤيته للسلطة على انها قدرة التصرف التي تباشر بحكم سموها: مهمة حكم المجتمع عن طريق تطبيق النظام والقانون وبصورة مستمرة.

ويلاحظ ان الفكرة الأساسية التي سار عليها الشرعيون في بيان مفهوم السلطة السياسية هو اعم من مفهومها في المصطلح الحديث لأنها تنظيم سياسة الدين والدنيا فهي تعتمد في الأساس على ذلك الربط الموضوعي والتلازمي بين الدنيا والدين والمعبر عنه عندهم، أو اذا توخينا الدقة عند بعضهم بنظام الدنيا والدين، وبالتالي فان السلطة السياسية بل الدولة بكامل أنشطتها تجد شرعيتها من خلال تحقيقها لانتظام دنيوي ليس مقصوداً لذاته بل لانه يحقق غايات دينية.

ومن خلال العرض المتقدم يتضح لنا ان الدولة ظاهرة سياسية واجتماعية ومادية وقانونية فهي تتألف من كل هذه الأنشطة.

واذا كانت الدولة على هذا الشكل فما هي وظيفتها؟ وما مدى هذه الوظيفة؟ هذا ما نحاول الاجابة عليه في الصفحات الآتية.

وتأسيساً على هذا ليس للدولة ان تمنع حقا لان حقها ليس بأقوى من حق الفرد إلا في حالات التعسف، أو في حالة الاضرار بالغير أو الخروج على المشروعية كما انها ليست لها المِكْنة في ان تسلب احد حقا من الحقوق، وفي الاحوال التي تتدخل فيها الدولة فيجب ان يكون هذا التدخل ضمن الاطار الذي سمته الشريعة لولي الأمر (الدولة) من سلطات تقديرية وهذا التدخل بالجملة يرجع الى

مقتضيات الضرورة وتحقيق الصالح العام وحماية المجتمع من الاستغلال والفساد.

الأمة هي الجهة صاحبة الاختصاص في اختيار الخليفة وعزله

عرف الفقه السياسي الإسلامي نظريتان في هذا الاتجاه:

النظرية السنية:

وتذهب الى ان نَصْب رئيس الدولة راجع الى الأمة فهي صاحبة الحق الشرعي في نصبه عن رضا واختيار، وان إبرز ما يميز سلطان الأمة هو حق البيعة وهذا ما ذهب اليه أهل السنة والجماعة والمعتزلة والخوارج وبعبارة اخرى جميع المسلمين ما عدا الإمامية والإسماعيلية، ومدار دليلهم بالاضافة الى الكتاب والسنة هو الاجماع ان المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة الرسول ﷺ قد اجمعوا على امتناع خلو الوقت عن خليفة وإمام حتى قال أبو بكر كلمته المشهورة:

((أيها الناس من كان يعبد محمد فان محمد قد مات ومن كان يعبد الله فان الله حي لا يموت)) ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ﴾[آل عمران: ١٤٤] حتى قال : ((وان محمدا قد مضى بسبيله ولا بد لهذا الأمر من قائم يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم)) فناداه الناس صدقت يا أبا بكر، ولكن دعنا ننظر الى الغد ونعطيك رأينا ولم يخالف في ذلك أحد وواقعة السقيفة بما دار فيها من انقسام سياسي يثبت ان نصب رئيس الدولة غير ثابت بالنص بل بالاختيار؛ لأن أحداً من الصحابة لم يدع تفويض الإمامة إليه، غاية الأمر ان الأنصار قالوا: منا أمير ولم يحتج أحد بتفويض الإمامة الى أحد يدل على ذلك أنه لو كان هناك نص فهو اما أن يكون قطعياً أو ظنياً ومن المحال أن يكون قطعياً؛ لأن العادة لا تحيل اتفاق الأمة على تركه واهمال النظر لوجوبه والعمل به وان كان ظنياً ويدعم القول بانتفاء التنصيص إنكاره من أكثر المعتقدين لتفضيل الامام علي على غيره كالزيدية ومعتزلة البغداديين.

نظرية العقد السياسي:

اتفقت الفرق الإسلامية قاطبة ما عدا الشيعة على ان طريق الإمامة انما هو الاختيار لا النص والتعيين وان هذا الاختيار انما

يكون من الأمة لا من غيرها، يقول الجويني: وقد تحقق بالطرق القاطعة بطلان مذاهب أصحاب النصوص.

فلا تبقى بعد هذا التقسيم والاعتبار إلا الحكم بصفة الاختيار، واذا بطل النص على الإمام لم يبق إلا اختيار الأمة وقد صاغ علماء الفرق الإسلامية تلك الطريقة بصيغة قانونية وقالوا ان الإمامة عقد كما هو مقرر في منصوص كتبهم والعقد في مصطلح الفقهاء قد تواضعوا على مدلوله الخاص به وهو عبارة عن ربط بين كلامين ينشأ عنه حكم شرعي بالتزام لأحد الطرفين أو كلاهما وهذا التكييف للعقد بانه توافق بين إرادتين على إنشاء التزام أو نقله أو إنهائه فهناك ناحية مشتركة بين سائر العقود في الفقه الإسلامي وان كان كل عقد يختلف فيما وراء ذلك من حيث موضوعه وشروطه وأركانه.

وقد بحث الأستاذ السنهوري طبيعة عقد الإمامة والواقعة القانونية المنشئة لاختيار الإمام بصفة خاصة كما عرضها فقهاء الشريعة الإسلامية فقال عنه: إنه عقد حقيقي فعقد الإمامة عقد مستوف للشروط من وجهة النظر القانونية فهو مبني على الرضا، وغايته ان يكون المصدر الذي يستمد منه الإمام سلطته وهو تعاقد بينه وبين الأمة، وقد أشار الدكتور السنهوري الى أن فقهاء الإسلام لم يبتعدوا عن (نظرية روسو) في العقد الاجتماعي فالحاكم يتولى

سلطته من الامة نائباً عنها نتيجة لتعاقد فيما بينهما، وكما عرفوا نظرية السيادة كما ذهب اليها روسو مع ميزات خاصة في الفقه الإسلامي.

الطبيعة القانونية لعقد البيعة:

بادئ ذي بدء نؤكد ان جانبا من الفقه الإسلامي يرى ان العقد والبيعة بمعنى واحد، وهو إظهار الرضا والطاعة والانقياد، ويذهب رأي ثان الى ان البيعة هي صفقة اليد من المبايع ونلاحظ ان هذا النمط من الشكلية ليس بالشيء الضروري في عقد الإمامة، وانما الضروري هو الرضا وإظهار الانقياد بأن يقول: قد بايعتك بيعة رضا على اقامة العدل والانصاف ونحو ذلك مما يؤدي مضمون العقد بين أهل الاختيار وبين الإمام فالعقد هنا بمثابة الاقتراع في الانتخابات الحديثة كما هو مقرر في الفقه الإسلامي.

والحقيقة ان الفقه الإسلامي قد اعتنى بالعقود عناية خاصة؛ لأنها هي المدار الذي تدور حوله معاملات الناس وحاجاتهم وتحقيق مقاصدهم واغراضهم، ولهذا كان من تمام مقصودها ان تكون لها حرمة وان يكون الوفاء بها لازما من كلا الطرفين؛ ولهذا اعتبرت الشريعة الإسلامية عدم الوفاء بالعهد نكثا في الذمة والعقود عهود بدون ادنى شك، قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِٱلْعَهْدِ ۖ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا﴾

[لإسراء: ٣٤] والوفاء بالعقود لازم بنص القرآن اذ يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾[لمائدة: ١]، وقد بين فقهاء الشريعة انواع العقود واقسامها وبينوا شروطها واركانها وان منها عقود البيع والصلح والإجارة والوكالة والوديعة الى آخره، وبينوا ان الأصل في عقود الشريعة الإسلامية انها تقوم على القصد وإرادة العاقدين وان الرضا لازم لصحة العقد بالجملة، وقد تواضعوا على تسمية العقد الذي يتم به تنصيب الإمام باسم: (عقد البيعة) وكانهم استعاروا هذه التسمية من عقد البيع باعتباره اكثر العقود دورانا بين الناس، وفي معاملاتهم على ان هذا العقد هو اعظم العقود واكثرها اهمية في الحياة السياسية والعملية.

والمتتبع لعبارات العديد من الشرعيين يجد انها توحي بان الطبيعة القانونية لعقد البيعة هي أكثر شبها بعقد البيع نجد هذا واضحا في المقتطف الذي ساقه ابن خلدون في مقدمته وفيه: وكانوا اذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيدا للعهد فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري فسمي بيعا مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع. ونجد هذا اكثر وضوحا في عبارات (النووي) الذي يقول فيها: المراد بالمبايعة المعاهدة وهي مأخوذة من البيع، لان كل واحد من المتابعين كان يمد يده الى صاحبه وكذا هذه البيعة تكون بأخذ الكف،

وقيل: سميت بيعة لما فيها من المعاوضة لما وعد الله من عظيم الجزاء.

والحقيقة ان تكييف عقد البيعة على انه عقد يشبه البيع لا يخلو من التغليظ؛ ذلك لان مثل هذا التكييف يشكل على منهج الفقهاء أنفسهم لان عقد البيع من العقود الناقلة للملكية من ذمة الى ذمة أخرى وهو من العقود اللازمة صحيح انه يقبل الفسخ ولكن لا يجوز فسخ العقد إلا برضاء المتعاقدين، ويكون الفسخ بالنسبة لهما في حكم إبطال العقد.

وأما بالنسبة لعقد البيعة فانه لا يشبه عقد البيع إلا من وجه هو: كونه عقداً وفيما سوى ذلك فليس فيه نقل حق أو ملك من ذمة الى ذمة اخرى كما ان عقد البيعة قابل للفسخ بالعزل؛ وذلك لأنه من حق الأمة ان تعزل الخليفة من دون توقف على موافقته أو رضاه كما نص على ذلك الشرعيون على ان عنصر المعاوضة في عقد البيعة غير صحيح إلا في حالة التجوز.

ان عقد البيعة على الرغم من انه داخل ضمن الماهية المشتركة لسائر العقود في الفقه الإسلامي إلا أننا نعتقد أنه عقد تأسيسي ابتداء شأنه شأن سائر العقود، ومن مقتضياته أن تباشر الأمة بنفسها أم من تنيب بعضا منها (هيأة أهل الحل والعقد) شخصا تتوافر فيه شروط معينة؛ وذلك بهدف تدبير شؤونها ورعاية مصالحها وتحقيق

العدالة وإدارة جهاز الدولة على وفق القانون الشرعي وله على الأمة حقان حق الطاعة وحق النصرة ويكون مسؤولاً امام الأمة ومن مظاهر هذه المسؤولية أن للأمة حق عزله في حالات الإخلال بشرط من شروط العقد وما يترتب عليه من التزامات.

ومن هنا يتبين لنا ان عقد البيعة يدور بين أكثر من عقد مثل عقد الوكالة وعقد الوديعة ونحوهما، ولعل أقرب عقد له هو عقد الوكالة ذلك لأن الوكالة في عرف الشرعيين إنابة الغير في حق معلوم أو إقامة الغير في مقام نفسه في تصرف جائز معلوم، وبتعبير آخر تفويض الغير اجراء تصرف معلوم قابل للنيابة ممن يملكه غير مشروط بموته. وهذا العقد يقبل الفسخ بالعزل متى شاء الموكل من دون توقف على رضاه، وان اختلف الفقهاء في ضرورة اعلامه بالعزل كما ان يد الموكل يد أمانة وهو مقيد بالتصرف على وفق مشيئة الموكل وتكون قيود الموكل هي حدود الوكالة ونهايتها ومما لاشك فيه ان هذه العناصر المكونة لعقد الوكالة قريبة من عقد البيعة لكنها لم تصل بحال الى درجة التماثل.

وأيا كان اقرب العقود الى هذا العقد فانه من المؤكد انه يجب ان يتوفر ركن الإيجاب في عقد البيعة شأنه شأن سائر العقود، فمن هو الموجب لعقد الإمامة أو صاحب المصلحة في إيجادها؟

إن الإجابة على هذا السؤال ليس من شأنها فقط أن تحدد طبيعة العقد ولكنها بالضرورة تحدد طبيعة الدولة التي تنشأ نتيجة لهذا العقد، وتحدد مسؤوليتها ووظائفها وللإجابة على هذا نقول: ان الأمة هي الطرف الموجب في هذا العقد وهذا ما قررناه في غير مكان من هذا البحث، وقد لاحظنا في أكثر من نص أن الفقهاء كانوا يعبرون عن هذا المعنى تارة بلفظ الأمة وتارة أخرى بلفظ المسلمين وثالثة بالخلق أو الناس وندلل على ذلك بالآتي:-

أولاً: ان الفقهاء قد ذهبوا الى ان اقامة الإمامة واجب أو فرض على الأمة وان الوجوب هذا هو وجوب ثابت عن طريق السمع عند أهل السنة، أو العقل عند المعتزلة ومعلوم أن الفرض الكفائي يكون المطلوب فيه تحقيق الفعل من الجماعة فاذا وقع الفعل من البعض سقط الإثم عن الآخرين ولا يستحق أحد ذما، وان لم يقم به أحد أثم الجميع فيجب على الجماعة تحقيقها متعاونة في أدائها فالطلب من الجميع ولكن فعل الواحد يقوم مقام فعل غيره فيكون من لم يقم بالفعل فاعلا بالاعتبار والجماعة باعتبارها كلا بتعاون آحاده على أدائه يقوم به البعض، أو كما عبر الشافعي أن الواجب الكفائي مطلوب على العموم ومراد به الخصوص.

وتأسيساً على هذا فان الأمة هي التي يجب عليها اقامة الإمامة، لأنها هي المسؤولة عن اقامة هذا الفرض، وحتى في حالة انابة

الأمة بعضاً منها في انجاز ذلك فالمسؤولية دائماً وابداً تبقى مسؤوليتها، فلا خلاف بين أهل العلم من أنها فرض كفاية كالجهاد ونحوه اذا قام بها من هو أهل لها سقط فرضها عن كافة الناس، وان لم يقم بها أحد أثم من الناس فريقان أحدهما أهل الحل والعقد حتى يختاروا للأمة إماماً يقوم بأمرهم، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب للإمامة أحدهم كما عبر (الماوردي) وبنحو هذا عبر (أبو يعلى).

ثانياً: حصر الشرعيون طريق الإمامة بوسيلتين، اما النص، أو اختيار الأمة وهم في معرض حجاجهم قد أبطلوا النص فلم يبق إلا اختيار الأمة، وذلك انما يتم بالبيعة الصحيحة يقول (البغدادي): ((واختلفوا في طريق ثبوت الإمامة من نص، أو اختيار فقال الجمهور الأعظم من اصحابنا ومن المعتزلة، والخوارج والنجارية ان طريق ثبوتها الاختيار من الأمة)) ويمثل هذا عبر قول (الغزالي) في الرد على الباطنية و(الجويني) في الإرشاد وغيرها، يضاف الى هذا ان الشرعيين قد ذهبوا الى ان الأمة هي صاحبة الرئاسة العامة وذلك واضح من تعاريفهم، وهي في الوقت نفسه صاحبة الشأن في فسخ العقد وعزل الخليفة، واذا كان الأمر على هذه الصورة فان الأمة في هذه الحالة تكون المشرفة عليه وهي صاحبة الحق فيه.

وهكذا يكتشف أصحاب نظرية العقد السياسي وهم السنة والمعتزلة قيمة المجموع، والأمة والجماعة فيرون أن اختيار سلطة المجتمع العليا هي شأن من شؤون الأمة، فلم يعد المجموع من وجهة نظرهم هو مجرد حصيلة ضم مجموعة من الأرقام بعضها الى بعض، بل هو حالة كيفية متميزة يعصمها عن الخطأ والانحراف والزلل فاذا جاز على الفرد ان يقع بانفراده في الخطأ بل والانحراف، فان هذا لا يجوز على الجماعة مجتمعة فلا عصمة للفرد وانما العصمة للجماعة.

لقد عبر القاضي عبدالجبار عن هذا المعنى وبصورة تفصح عن البراعة اذ يقول: ((لا يمتنع ان يكون المعلوم من حال عشرة بأعيانهم ان كل واحد منهم لا يختار مع صاحبه إلا الصواب، وان كان قد يختار الخطأ اذا انفرد كما لا يمتنع فيهم ان يصيبوا في الرأي اذا اشتركوا فيه وان جاز ان يخطئ كل واحد منهم فيما يستبد به، واذا جاز ذلك لم يمتنع ان يرد النص بان اجماعهم حق ويكون اجماعهم مخالفاً كل واحد منهم، واذا صح ذلك في عشرة صح مثله في مئة وفي اكثر من ذلك، واذا صح في معينين صح فيمن يختص بصفة، لأن الطريقة واحدة، فما الذي يمنع من مثله في اجماع المصدقين بمحمد ﷺ (ثم يخلص الى القول في الأمة، انها الحجة وان لم تظهر المعجزات عليها ولا بانت بعلم يوجب ذلك فيها وبنحو

هذا عبر (الشهرستاني) في (نهاية الإقدام) و(الجرجاني) في (شرح العقائد النسفية).

ان دوران الرئاسة العامة بين حقوق الله باعتبار ما يعهد اليها من اداء تلك الحقوق، وبين حق الأمة جميعاً باعتبار ما تنطوي عليه من حقوق لهم لن يغير من طبيعة هذه الرئاسة شيئاً؛ ذلك لأن الأمة في المحصلة النهائية هي التي تعد العدة لتنفيذ كافة الحقوق، وإقامة التوازن فيما بينها، والأمة لن تعدم الوسيلة في اداء كل تلك الحقوق واذا صح لنا ان نعيد صياغة ما تقدم على وفق الصياغة القانونية فانه يمكننا القول: ان الأمة في الفكر السياسي الإسلامي هي صاحبة الاختصاص في اختيار الولايات ومنح السلطات، وان مرجعها الأول والأخير هو إرادتها، تلك الإرادة المعبر عنها حين تقرر ان تنشئ أو توجب العقد باختيار، وهذا هو مراد الله تعالى في اولي الأمر الوارد في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، أي إجماع الأمة على رئيس للدولة لتكون طاعته واجبة باعتباره ممثلاً لإرادة الأمة، أو نائباً عنها لا باعتبار آخر.

قيام هيأة ممثلة للأمة

ذهب الشرعيون الى ان بالإمكان الاكتفاء عن الأمة بإنابة هيأة تمثلها ويُكتفي بان يوكل اليها أمر اختيار الإمام، أو في الأقل إتمام

العقد معه، وقد تواضع الفقهاء على تسميتها بأسماء مختلفة منها أهل الحل والعقد أو أهل اجتهاد والعدالة أو فضلاء امة أو أهل الاختيار أو أهل الرأي والتدبير، وقد تأسست فكرة الإنابة هـذه أو الاكتفـاء بالتمثيل على أساس أن جُعل أمر الإمامة الى الأمة بأسرها يـؤدي الى إهمال فرض الإمامة، لأن تصور اشتراك كل الأمة في عمليـة الاختيار ثم اشتراط اجماعها على إمام واحد هو أمـر فـي نطـاق المستحيلات لا سيما اذا علمنا ظروف تلك الأعصر، واتخاء عملية الربط بن أجزاء الدولة، وتخلف المواصلات وسبل الاتصال.

ولعل فكرة الاكتفاء بالتمثيل تجد تبريراً اكثر دقـة فـي مـنهج الشرعيين أنفسهم والذي يعتمد نوعاً من تقسيم العمل الذي هو أمـر طبيعي وضروري بين أهل المجتمع الواحد والدولة الواحـدة، فقـد تعرضوا للإمامة على انها فرض من فروض الكفاية التي اذا قام بها البعض سقط الإثم عن الباقين وبالتالي من غير الممكن توجيه الأمة كلها لأداء هذا الواجب تماماً كما انه لا يمكن توجيه الأمة بكاملهـا للاشتغال بالجهاد؛ لأن ذلك معطل لحياة الامة مما يجعلها غير قادرة على القيام،

بـضروریاتها الأخـرى التـي تمـس الأنـشطة الاجتماعيـة والاقتصادية، ويضاف الى هذا ان تسميتها بـالفرض الكفـائي، أو الواجب الكفائي يشير الى أنه يُكتفى فيها بان يقـوم بعـض الأمـة

بأدائها فيكتفي في كل نشاط اجتماعي، أو سياسي، أو اقتصادي بمن يقوم به وهذا هو الشأن في الرئاسة العامة فانه بالإمكـــان الاكتفـــاء بهيأة تمثل الأمة تُتِم العقد أو يوكل اليها اختيار الإمام مع ملاحظـــة ان مثل هذه الفروض الاجتماعية العامة لها شروطها فـــي الأفـــراد الذين يقومون بأدائها بأن يكون الفرد على مستوى رفيع من المعرفة والكفاءة؛ لأن لها جوانب فنية معقدة.

صفة هذه الهيأة

درس الشرعيون الشروط التي يجب توافرها في أعضاء هـــذه الهيأة الممثلة للأمة وذلك مثل (الماوردي، والجويني، وأبي يعلـــى، والنووي، والقاضي عبدالجبار)، وغيرهم من كتاب السنة، والفقه، والكلام، وبتتبع هذه الشروط وجدناها تنحصر في ثلاثة شروط:-

أولاً: العدالة الجامعة لشروطها، وذلك بان يكون من أهل الورع والستر والصلاح، فلا يكون فاسقاً سواء كان فسقه فسق جوارح أم فسق رأي ومذهب، وان كنا نلحظ اختلاف وجهات النظر في معايير الفسق تبعاً لاختلاف الفقهاء في انتماءاتهم المذهبية، أو المدرســـية، واشتراط العدالة عندهم مبرر بأن فقدانها يقدح في الشهادة والقضاء والإمامة أعلى مقاماً.

ثانياً: العلم الذي يتوصل به الى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها.

ثالثاً: ان يكون من أهل الرأي والحكمة المؤديان الى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف.

ومن خلال هذه الشروط نستطيع أن نستنتج صفة الأفراد المكونين لهذه الهيأة، وهو أن يكونوا من ذوي الرأي في السياسة، ومعرفة الرجال، وأن تكون لهم الفطنة والكياسة في إدراك نوعية القائد المطلوب للظروف القائمة والتحديات التي تواجه الدولة والأمة.

ويلاحظ على هذه الشروط أنها في الأعم الأغلب شروط لها طابع سياسي يكاد يحجب طابعها الديني، يقول القاضي عبدالجبار في أهل الاختيار: ((ولا يجب في حقهم أن يكونوا من أهل الفضل، أو يكونوا أفضل من في الزمان أو كالأفضل، لأنه قد ثبت أن فيمن عقد لأبي بكر من لم يقاربه في الفضل))، ويمثل هذا الجويني ايضاً.

وأياً كانت الشروط التي ذكرها الشرعيون، أو أهل الكلام الذي تحدثوا فيها عن هذه الهيأة، فان المتتبع لعباراتهم في مصادرها يدرك بصورة لا تقبل اللبس مقدار الغموض الذي يحيط بها وذلك كلما تحدثوا عنها سواء أكان هذا الغموض من حيث طبيعتها

والعناصر المكونة لها، أم من حيث اختصاصاتها، على ان المتتبع لعبارات الشرعيين في مباحث الإمامة يمكنه أن يؤشر اختصاصين بارزين لأهل الحل والعقد.

أحدهما: مبايعة من يرى أهل الحل والعقد أهليته للإمامة اذ لا ينصب الإمام إلا بمبايعة هذه الهيأة في الأعم الأغلب، وهذا ما عناه (الماوردي) بقوله: ((وان لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان، أحدهما: أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة، والثاني: أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة من حرج ولا مأثم)).

وثانيهما: الاجتهاد في الوصول الى رأي في الوقائع المعروضة يمثل الإجماع، أو في أقل تقدير يمثل الأكثرية وغالبية اتجاهات الرأي العام، على اننا نستطيع الجزم بأن هذه الهيأة ليست ذات الهيأة التي تحدث عنها الأصوليون في مباحث الإجماع والذين تواضعوا على تسميتها بعين هذا الاسم وهم أهل (الحل والعقد)، ولأن هذه الهيأة هيأة تشريعية يشترط في أفرادها أن يكونوا قد وصلوا شروطاً معينة في العلم، أما الهيأة التي تحدث عنها علماء الحقوق الدستورية فهي هيأة سياسية يشترط في أفرادها أن يكونوا عارفين بأحوال المجتمع وظروفه وأحواله السياسية، وهذا لا يمنع من أن تنتظم هذه الهيأة التشريعية، أو جانب منها ولا سيما ان علماء الحقوق

الدستورية قد نصوا على أن العلماء هم احد العناصر المكونة لهـــا، وان كان (النووي) يقدم لنا فهماً أفضل في بيان طبيعة العناصـــر المكونة لهذه الهيأة اذ يعرفهم بأنهم: ((العلماء والرؤســـاء ووجـــوه الناس الذين يتيسر اجتماعهم))، وهذا يعني انهم القوى المؤثرة في الرأي العام، او تلك التي تمثل مختلف مصالح المجتمـــع، وان كنـــا نلحظ ان (النووي) قد ذكر وصفاً اضافياً في تعريفه وذلك حـــين نص على العلماء ومثله أو قريب منه فعل (الجاحظ والجويني) اذ فرق الأول بين الخاصة والعامة في ما يتعلق بالهيأة الخاصة باختيار الإمام فنص على ان هذا الأمر من اختصاص الخاصـــة، بـــل رأى أنهم هم المقصودون بقوله: ((على النـــاس أن يتخذوا إمامـــاً وأن يقيموا خليفة))، فالناس هنا هم الخاصة دون العامة معللاً ذلك؛ بانه إنما يلزم الناس الأمر فيما عرفوا سبيله وليس للعوام خاصة معرفة سبيـــل اقامة الأئمة، وعلى هذا النحو ســـار (الجويني) اذ يقول: ((ولا تعلـــق لـــه بالعوام الذين لا يعـــدون مـــن العلمـــاء وذوي الأحلام))، واذا أردنا صياغة ما تقدم بلغة عصرنا نقول: انهم قـــد اشترطوا لمن له دور في هذا الأمر ان يكون قد بلـــغ مـــن الفكـــر والرأي والمعرفة الحد الذي جعله جزءاً من الرأي العام المـــستنير، واذا كان (أهل الحل والعقد) هم أصحاب الرأي وموضع الثقة من طبقات الأمة المختلفة ويمثلون مختلف المصالح فانه لم يكن هنـــاك

فرق كبير بينهم، وبين أعضاء المجالس النيابية في النظم الدستورية المعاصرة. ومع ذلك فان هذه الهيأة تبقى غامضة من وجهة نظرنا، وان كنا نعتقد ان الضمانة الأكيدة لنجاح مثل هذه الهيأة التي لابد من تعيينها ان الشرعيين قد تركوا امر تعيينها الى الأمة؛ وذلك بحسب ظروف الدولة وأحوالها، وواقع العصر ومستوى التطور فيه، واذا اكتملت هذه الهيأة على تلك الصفة فانها ستباشر اعمالها في اختيار الإمام ومباشرتها لهذه المسؤولية انما تتم نيابة عن الأمة فيما هو حق أصلي لها فهم منتدبون عنها وممثلون لها.

الاستخلاف

المقصود بالاستخلاف ان يعهد الإمام الى شخص بعينه او يحدد صفاته ليخلفه بعد وفاته بغض النظر عن ان يكون المعهود اليه قريباً أو بعيداً.

وقد ذهب جانب من الفكر الإسلامي الإسلامي الى اعتبار الاستخلاف طريقاً من طرائق نصب الخليفة وهذا ما ذهب اليه (أبو علي الجبائي) وبعض (المعتزلة، والنووي، وابن حزم)، وغيرهم، وقد حكى غير واحد منهم الاجماع على ذلك وهم يرونه ملزماً للأمة، ولا يشترطون لصحته ونفاذه مبايعة أو عقداً من أهل الحل والعقد.

وقد أسس هذا الفريق رأيه على سابقتين دستوريتين:

أحدهما: عهد أبي بكر ﷺ الى عمر بن الخطاب ﷺ. وثانيهما: عهد عمر وجعله الخلافة في أهل الشورى الستة، يقول الماوردي: ((وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو ما انعقد الإجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحة لأمرين – عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما – أحدهما: ان ابا بكر ﷺ عهد بها الى عمر بن الخطاب ﷺ فأثبت المسلمون إمامته بعهده والثاني: ان عمر ﷺ عهد بها الى أهل الشام فقبلت الجماعة دخولهم فيها وهم أعيان العصر اعتقاداً بصحة العهد بها، وخرج باقي الصاحبة منها)).

والذي نعتقده ان ما ذهب اليه اصحاب الآراء المأثورة من ان تولي المنصب الأكبر في الأمة يكون بالعهد من الخليفة السابق بانفراده أو تنعقد بعاقد واحد، أو ثلاثة، أو أربعة هو من قبيل التسامح في التعبير، او عدم الدقة فيه؛ ذلك لان العهد لا يخرج عن كونه ترشيحاً لا يكون له أثره إلا بالبيعة العامة، وهذا الترشيح كما يملكه الخليفة يملكه أهل الحل والعقد، بل ويملكه كل واحد من المسلمين ودلينا على هذا الذي ذهبنا اليه من وجوه:

أولاً: الوقائع التاريخية

نكتفي بواقعة العهد الى عمر بن الخطاب ﷺ برواية واحد وذلك لتشابه الروايات ونأخذها من المصادر الموثوقة، وبيان ذلك أنه لما ثقل المرض على أبي بكر ﷺ استبان له من نفسه أنه ميت جمع اليه الناس فقال: ((انه قد نزل بي ما قد ترون، ولا أظنني إلا ميتاً لما بي، وقد أطلق الله أيمانكم من بيعتي، وحل عنكم عقدتي، ورد عليكم أمركم فأمروا عليكم من أحببتم فإنكم ان أمرتم في حياتي كان أجدر ان لا تختلفوا بعدي، فقال الجميع في هذه الجلسة ولم يستقم لهم رأياً، فرجعوا الى ابي بكر فقالوا: رأينا يا خليفة رسول الله رأيك. فقال: فلعلكم تختلفون. قالوا: لا. قال: فعليكم عهد لله على الرضا، قالوا: نعم. قال: فأمهلوني حتى أنظر لله))، ولدينا ان اعادة النظر في المقتطف الأخير من الرواية تدلنا أن أهل الحل والعقد وهم الصحابة يومئذ قد أعطوا أبا بكر تفويضاً بان يختار لهم خليفة، وانه أخذ عليهم عهد الله بالرضا، وحتى نستكمل الصورة ندع الطبري يروي ما دار بعد ذلك: ((دعا أبو بكر عبدالرحمن بن عوف فقال: أخبرني عن عمر. فقال: يا خليفة رسول الله هو والله أفضل من رأيك فيه من رجل ولكن فيه غلظة، قال أبو بكر: ذلك لأنه يراني رقيقاً ولو أفضى الأمر اليه لترك كثيراً مما هو عليه، ثم دعا عثمان فقال: ((يا أبا عبدالله أخبرني عن عمر. فقال عثمان: أنا أخبر به.

فقال أبو بكر: عليّ ذلك يا أبا عبدالله. قال عثمان: اللهم علمي به ان سريرته خير من علانيته، وان ليس فينا مثله. قال: رحمك الله يا أبا عبدالله لا تذكر مما ذكرت لك شيئاً)) ولم يزل أبو بكر يدعو الناس ويشاورهم سراً حتى رأى أن الوقت للخروج عن تلك المشاورات قد حان، فخرج الى الناس، يقول الطبري: ((أشرف أبو بكر على الناس وأسماء بنت عميس ممسكته موشومة اليدين، وهو يقول: أترضون بمن استخلفت عليكم فإني والله ما آلوت من جهد رأي، ولا وليت ذا قربة، واني قد استخلفت عمر بن الخطاب فاسمعوا له واطيعوا قالوا سمعنا وأطعنا))، ثم يعلن أبو بكر عهده على الأمة فتقبل الأغلبية هذا العهد ويعارضها قلة لا يتجاوزون الخمسة في أوثق الروايات، وهذه المعارضة لم تكن معارضة الهمس وتحت جنح الظلام، بل كانت علانية وتحت ضوء الشمس وهي تدل على مقدار تمتع الأمة بالحرية السياسية التي هي غاية ونهاية ما تسعى اليه الديمقراطيات الحديثة وهذا العهد الذي أخذه ابو بكر لم يكن هو البيعة، ولا هو العقد انه مجرد تزكية من الخليفة الأول لشخص عمر ﷺ بدلالة ان البيعة قد وقعت بعد وفاة أبي بكر ﷺ.

ان نظرة متأملة في النصوص التي أوردناها والتي لم نجد ما يخالفها يدلنا على حقيقة مهمة وهي ان عهد الخلافة لم يتم من أبي بكر بانفراده، وانما بتفويض من أهل الحل والعقد وهم الصحابة

يومئذ بان يختاروا خليفة لهم واخذ عليهم عهد الله بالرضا، ثم استشار المسلمين ثانية وهم في المسجد الجامع فأكدوا التفويض الأول فلما اجمعوا على عمر ﷺ – فالإجماع أو شبه الإجماع بحسب الوثائق التاريخية التي أوردناها – لم يكن على صحة العهد وانما كان على شخص عمر، وفرق شاسع كبير بين كلا الأمرين، ومما لاشك فيه ان هذه السابقة الدستورية على الصفة التي تمت فيها والهيأة التي قامت عليها لم تتبع في اية مرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي، وانما كانت بكر الدهر ولم يعرف لها نظير ولا قرين، والاحتجاج بها على صحة العهد بانفراده على انه طريق من طرائق نصب الخليفة لا يخلو من التغليظ؛ وذلك لان النهج الحقيقي للإسلام يأبى أن يكون اختيار الإمام إلا عن طريق المبايعة الصحيحة الحرة وان الاختيار لابد أن يظفر بموافقة الإدارة العامة للأمة، وقد تفطن الى هذه الحقيقة غير واحد من المحققين. يقول ابن تيمية: ((وكذلك عمر لما عهد اليه أبو بكر انما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماماً)).

وهذا الذي حدث في استخلاف أبي بكر لعمر هو عين ما حدث حين جعل عمر الخلافة في أهل الشورى، يدل على ذلك ويرشد اليه ما رواه مسلم عن عبدالله بن عمر قال: ((حضرت أبي حين أصيب فأثنوا عليه وقالوا: جزاك الله خيراً. فقال: راغب وراهب. وقالوا:

استخلف. فقال: أتحمل أمركم حياً وميتاً لـــوددت أن حظـــي منهـــا الكفاف لا عليّ ولا لي))، ومثل هذا الخبر وغيره كثيـــر يفيـــد أن المسلمين هم الذين طالبوه بأن يعهد الى واحد منهم ثقة منهم بحسن بصيرته وإخلاصه للأمة، ومن المؤكد ان أحداً من أهل الشورى لم يعارض هذا القرار الذي اتخذه عمر، كما أن احداً مـــن الـــصحابة الآخرين لم يثر أي اعتراض عليه وذلك ما تدل عليـــه النـــصوص التي بين أيدينا، فنحن لا نعلم ان اقتراحاً قد صدر عن أحـــد أو أن معارضة ثارت حول أمر عمر خلال الساعات الأخيرة من حياته أو بعد مماته، وهذه حقيقة لا ينكرها أحد، ثم لندع مسوراً يروي جانباً مما حدث بعد وفاة عمر ﷺ يقول: ((إن الرهط الذين ولاّهم عمـــر اجتمعوا فتشاورا. فقال لهم عبدالرحمن بن عـــوف: لـــست بالـــذي أنافسكم في هذا الأمر ولكن ان شئتم اخترت لكم منكم فجعلوا ذلـــك الى عبدالرحمن فلما ولوّا عبدالرحمن أمرهم فمـــال النـــاس علـــى عبدالرحمن حتى ما أرى أحداً من الناس يتبع أولئك الرهط ولا يطأ عقبه ومال الناس على عبدالرحمن يشاورونه تلك الليالي حتـــى اذا كانت الليلة التي أصبحنا منها فبايعنا عثمان. قال المسور: طرقنـــي عبدالرحمن بعد هجيع من الليل فضرب الباب حتى استيقظت. فقال: أراك نائماً فوالله ما اكتحلت هذه الثلاث بكثير نـــوم انطلـــق فـــادع الزبير وسعداً فدعوتهما له. فقال: ادع لي علياً فدعوته فناجاه حتـــى

أبهار الليل. ثم قال: ادع لي عثمان فدعوته حتى فرق بينهما المؤذن فأصبح، فلما صحا الناس الصبح واجتمع أولئك الرهط عند المنبر فأرسل الى من كان حاضراً من المهاجرين والأنصار، وأرسل الى أمراء الأجناد وكانوا وافقوا تلك الحجة مع عمر، فلما اجتمعوا تشهد عبدالرحمن ثم قال مخاطباً: عثمان: أبايعك على سنة الله وسنة رسوله والخليفتين من بعده فبايعه عبدالرحمن وبايعه الناس المهاجرين والأنصار وأمراء الأجناد والمسلمون)).

يقول ابن تيمية: ((إن عثمان لم يصر إماماً باختيار بعضهم بل بمبايعة الناس له وجميع الناس بايعوا عثمان بن عفان لم يتخلف عن بيعة عثمان أحد))، ((وإلا لو قدر أن عبدالرحمن بايعه ولم يبايعه علي ولا غيره من الصحابة أهل الشوكة لم يصر إماماً)).

ومن هنا نعتقد ان الوقائع قد دلت على أن الاستخلاف ترسيخ من الخليفة واختيار منه لمرشح يقدمه للأمة لا على انه عقد للخلافة، ولا يكسب صاحبه صفة الإمام؛ ذلك لأنه ثبت شرعاً أن مستند التعيين ليس إلا الاختيار، لأنه لو كان عقداً لأفضى ذلك الى اجتماع سلطتين في عصر واحد وهذا غير جائز شرعاً.

الوجه الثاني: دلالة النصوص الشرعية

لقد دلت النصوص الشرعية على أن نصب الخليفة واجب على الأمة وأن عقد البيعة هي الطريق الشرعي لنصب رئيس الدولة، ومن هذه النصوص قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾ [النساء: ٥٩]، ووجه الاستدلال بهذه الآية أن المراد بأولي الأمر هم أهل الحل والعقد من المسلمين، وهم العلماء والحكام ورؤساء الجند وسائر ذوي الرأي والبصيرة، والذين يرجع اليهم الناس في حاجاتهم ومصالحهم العامة وهم الذين يشكلون القوى المؤثرة في الرأي العام والذين يمثلون مصالحه المختلفة، كما ذهب الى ذلك (الرازي والنيسابوري) وهؤلاء واحد من اختصاصاتهم مبايعة الإمام، وفي القول بالاستخلاف والاكتفاء به على الانفراد باعتباره عقداً افتيئات على هذه الهيأة وتعطيل لاختصاصها وخروج عن القاعدة الأساسية في نظام الحكم الإسلامي والتي تذهب الى أن (السلطان للأمة).

على أن العمدة في الاستدلال بالنص هو قوله عليه الصلاة والسلام: ((من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية)) فدل هذا الحديث على أن البيعة القائمة على رضا الأمة هي السبيل الى الخلافة،

وليس العهد أو النص أو الاستخلاف؛ وذلك لآن الخلافة لا تتم إلا بعقد ومن ثم لا تنعقد إلا بعاقدين أحدهما الأمة وهي الطرف الموجب، وقد سئل الإمام (أحمد) في معنى هذا الحديث المتقدم ودلالته فقال: ((أتدري ما الإمام؟ الإمام الذي يجمع عليه المسلمون كلهم يقول هذا إمام فهذا معناه)).

الوجه الثالث: حكاية الإجماع

ان ما ذهب إليه (الماوردي والنووي) من قيام الإجماع على جواز انعقاد الخلافة بعهد من قبله دون توقف على رضا الأمة واستشارة أحد يفتقر الى الدقة والقول به لا يخلو من التجوز ذلك، لأن الإجماع معارض بما ذهب اليه أصحاب الحديث (وسليمان بن جرير) من الزيدية وما ذهب اليه معتزلة البصرة من رضا أهل الاختيار لبيعته شرط في لزومها للأمة، لأنها حق يتعلق بهم فلم تلزمهم إلا برضا أهل الاختيار فهؤلاء لا يرون العهد ملزماً للأمة إلا بعد تمام الشورى فيه، وأنه لا يرقى الى مستوى العقد، ولا يكسب صاحبه سلطات الإمام، فالإمامة عندهم لا تنعقد بالعهد، لأنه بحد ذاته لا ينشئ عقداً وانما تنعقد بمبايعة المسلمين، يقول أبو يعلى: ((إن الإمامة لا تنعقد للمعهود اليه بالعقد نفسه وانما تنعقد بعهد المسلمين)).

ان دعوى الاجماع تلك غير مستساغة عقلاً ولا شرعاً بل هي معارضة باجماع الصحابة الذي انعقد على وجوب المشاورة، وان الطريق الموصل الى الخلافة هو البيعة، وانها يجب ان تتم بملء الرضا والاختيار، وقد تقرر هذا الاجماع في اجتماع السقيفة وما دار فيها من انقسام سياسي بين مختلف الفئات التي تمثل المجتمع وهذا يدل على ان البيعة وحدها هي السبيل الى الخلافة من دون الاستخلاف او العهد، وان المعتبر فيها اختيار أهل الحل والعقد وتنعقد بجماعتهم، وهذا ما أكدته البيعة العامة، وقد تقرر هذا الاجماع ثانية في خطبة عمر بن الخطاب المشهورة والتي تعد بحق وثيقة من أهم الوثائق الدستورية؛ لأنها حددت ملامح الوقائع في السابقة الدستورية التي حدثت في اجتماع السقيفة أولاً، ودلت دلالة قاطعة لا مجال فيها للريبة أو الشك ان البيعة لا يمكن ان تتم إلا بالرضا والاختيار، وان الخلافة لا سبيل لها إلا الشورى، وأي طريق آخر ما هو إلا اغتصاب لسلطات الأمة ومصادره لإرادتها، لندع ابن عباس يسوق القصة كما هي، يقول: ((كنت أقرئ رجالاً من المهاجرين منهم عبدالرحمن بن عوف فبينما أنا في منزله بمنى وهو عند عمر بن الخطاب في آخر حجة حجها، اذ رجع الى عبدالرحمن فقال: لو رأيت رجلاً أتى أمير المؤمنين اليوم فقال: يا أمير المؤمنين هل لك في فلان يقول: لو قد مات عمر فقد بايعت

فلاناً فوالله ما كانت بيعة أبي بكر إلا فلتة، فغضب عمر ثم قال: إني إن شاء الله لقائم العشية في الناس فمحذرهم هؤلاء الذين يريدون أنيغصبوهم أمورهم، قال عبدالرحمن فقلت يا أمير المؤمنين لا تفعل فان الموسم يجمع رعاع الناس وغوغاءهم فانهم هم الذين يغلبون على قربك حين تقوم في الناس، وإني أخشى ان تقوم فتقول مقالة يطيرها عنك كل مطير، وان لا يعوها، وان لا يضعوها على موضعها فامهل حتى تقدم المدينة فانها دار الهجرة والسنة فتخلص بأهل الفقه، وأشراف الناس فتقول ما قلت متمكناً فيعي أهل العلم مقالتك ويضعونها على موضعها، فقال عمر: اما والله إن شاء الله لاقومن بذلك أول مقام أقومه بالمدينة، قال ابن عباس: فقدمنا المدينة في عقب ذي الحجة فلما كان يوم الجمعة عجلت الرواح حين زاغت الشمس حتى أجد سعيد بن زيد بن عمر بن نفيل جالساً الى ركن المنبر، فجلست حوله تمس ركبتي ركبته فلم أنشب ان خرج عمر بن الخطاب فلما رأيته مقبلاً قلت لسعيد بن زيد: ليقولن العشية مقالة لم يقلها منذ استخلف قط قبله، فأنكر عليّ وقال: ما عسيت ان يقول ما لم يقل قبله، فجلس عمر على المنبر فلما سكت المؤذنون قام فأثنى على الله بما هو أهله ثم قال: أما بعد: فإني قائل لكم مقالة قد قدرت لي ان أقولها لا أدري لعلها بين يدي أجلي، فمن عقلها ووعاها فليحدث بها حيث انتهت رحلته، ومن خشي ان لا يعقلها فلا

أحل لأحد ان يكذب عليّ ان الله بعث محمد ﷺ بالحق وأنزل عليه كتاباً فكان مما أنزل الله آية الرجم ثم بعد أن بين ان آية الرجم، وآية لا ترغبوا عن آبائكم، وأنهما مما كانا قرآنا يقول: ((ثم إنه بلغني ان قائلاً منكم يقول: لو مات عمر بايعت فلاناً فلا يَفْترينَّ امرؤ ان يقول انما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمت آلا وانها كذلك، وليس فيكم من تقطع الاعناق اليه مثل أبي بكر، ومن بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذي بايعه تغرة ان يقتلا وانه قد كان من خبرنا حين توفى الله نبيه ﷺ ان الانصار خالفونا واجتمعوا بأسرهم في سقيفة بني ساعده، وخالف عنا علياً والزبير ومن معهما، واجتمع المهاجرون الى أبي بكر فقلت: يا أبا بكر انطلق بنا الى إخواننا هؤلاء من الأنصار فانطلقنا نريدهم فلما دنونا منهم لقينا رجلان صالحان فذكرا ما تمالأ عليه القوم. فقال: أين تريدون يا معشر المهاجرين؟ فقلنا: نريد إخواننا هؤلاء الأنصار. فقالا: لا عليكم ان لا تقربوهم اقضوا أمركم. فقلت: والله لنأتينهم فانطلقنا حتى أتيناهم في سقيفة بني ساعدة فاذا رجل مزمل بين ظهرانيهم فقلت من هذا؟ قالوا: هذا سعد بن عبادة، فقلت: ماله؟ قالوا يوعك فلما جلسنا قليلاً نشهد خطيبهم فأثنى على الله بما هو أهله ثم قال أما بعد: فنحن أنصار الله وكتيبة الإسلام وأنتم معشر المهاجرين رهط وقد دفت دافة من قومكم فاذا هم يريدون ان يختزلونا من

أصلنا وان يُحْفُونا من الأمر، فلما سكت كنت قد زورت [ديمـــت] مقالة أعجبتني أردت ان اقدمها بين يدي أبي بكـــر فلمـــا أردت أن أتكلم. قال أبو بكر على رسلك فكرهت أن أغضبه، فتكلم أبو بكـــر فكان هو أحلم مني وأوقر، والله ما ترك كلمة أعجبتني إلا قال فـــي بديهته مثلها، أو أفضل حتى سكت، فقال: ما ذكرتم فيكم من خيـــر فأنتم له أهل، ولن يعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قـــريش هـــم أوسط العرب نسباً وداراً وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين فبايعوا أيهما شئتم فأخذ بيدي ويد أبي عبيدة ابن الجراح وهو جالس بيننـــا فلم أكره مما قال غيرها. فقال قائل الأنصار: أنا جـــذيلها المحكـــك وعذيقها المرجب منا أمير ومنكم أمير يا معشر قريش، فكثر اللغط وارتفعت الأصوات حتى فرقت بين الأصوات، فقلت: أبسط يدك يا أبا بكر فبسط يده فبايعته وبايعه المهاجرون ثم بايعته الأنصار، فمن بايع رجلاً على غير مشورة فلا يبايع هو ولا الذي بايعه تغـــرة أن يقتلا)).

ان تتبع هذه الواقعة مع ما فيها من ظروف وتفـــصيلات تؤكـــد حقيقتين تعتبران من الحقائق المهمة في القاعدة الدستورية.

احداهما: أنه ليس لأحد أياً كان أن يغتصب من الأمة سلطاتها أو يصادر إدارتها وذلك بدلالة قول عمر ﷺ ((إني إن شاء الله لقـــائم

العشية في الناس فمحذرهم هؤلاء الـذين يريـدون أن يغـصبوهم أمورهم)).

وثانيتهما: أن البيعة لا تتم إلا برضا الأمـة وان تكـون بعـد المشورة، وذلك بدلالة قول عمر ﷺ : ((فمن بايع رجلاً من غيـر مشـورة من المسلمين فانه لا بيعة له هو والـذي بايعه تغـرة ان يقتلا)) وقوله: ((فمن بايع رجلاً من غير مشورة فلا يبايع هو ولا الذي بايعه تغرة أن يقتلا)).

والقاعدة الأخيرة التي ذكرناها قد تمت بمحضر من الـصحابة، وهم يومئذ المهاجرون والأنصار فما أنكر عليه شيء، فكان إجماعاً.

ومن خلال هذا العرض المتقدم يتضح لنا ان تولية الخلافـة لا يكون إلا ببيعة الأمة له وقبول منه، وان الاستخلاف لـيس طريقـاً للتولية شرعاً، وانه ليس ملزما بانفراده؛ ذلك لان عقد الخلافة كمـا هو واضح من طبيعته يستمد سلطانه من الأمة التي يمثلها وان الأمة هي التي وكلته للقيام بمهمات منصبه وان عقد الوكالة يقـوم علـى ايجاب من الموكل الذي هو الأمة وقبول من الوكيل، ويلاحـظ ان هذا الذي اوردناه على التولية بالعهد والاستخلاف هو بعينه على ما ذهب اليه جانب من الفكر الدستوري الإسلامي من ان الخلافة تنعقد بواحد او اثنين او ثلاثة أو أي عدد ومرد هذه الآراء قياسهم ذلـك على سوابق دستورية مثل خلافة أبي بكر واستخلاف عمر وجعلـه

الخلافة في أهل الشورى، أو قيامهم الخلافة على طرق الاثبات في بعض الحدود، او قياسهم ذلك على بعض العقود والولايات، والناظر في أدلتهم لا يجد فيها حجة ناهضة ولا دليلاً شرعياً معتبراً؛ ذلك لأن الذين عقدوا لأبي بكر يوم السقيفة لم يكونوا خمسة، أو أربعة فانه قد عقدت له الأنصار والمهاجرين ولقد صور غير واحد من المؤرخين مثل الطبري وابن قتيبة كيف ان قبيلة أسلم زحفت نحو السقيفة لتبايع أبا بكر حتى وطئوا سعد بن عبادة وكيف ان الموقف قد تغير ساعتئذ على ان الوهم الذي وقع فيه بعض الشرعيين هو تصورهم ان العقد قد تم في اجتماع السقيفة، أو باستخلاف عمر للستة في حين اننا نعتقد وكما بينا ذلك فيما سبق من ان العقد انما تم في المسجد الجامع، وذلك في البيعة العامة، نضيف الى ذلك ما رواه أنس بن مالك اذ يقول: ((انه سمع خطبة عمر الأخيرة حين جلس على المنبر وذلك الغد من يوم توفي النبي ﷺ فتشهد وأبو بكر صامت لا يتكلم قال: كنت ارجو ان يعيش رسول الله حتى يدبرنا، يريد بذلك ان يكون آخرهم فان بك محمداً ﷺ قد مات فان الله تعالى جعل بين أظهركم نوراً تهتدون به بما هدى الله محمداً ﷺ وإن أبا بكر صاحب رسول الله ﷺ ثاني اثنين فانه أولى المسلميين بأموركم فقوموا فبايعوه وكانت طائفة منهم قد بايعوه قبل ذلك في سقيفة بني ساعده وكانت بيعة العامة على المنبر، قال أنس بن مالك سمعت

عمر يقول لأبي بكر يومئذ: اصعد المنبر فلم يزل به حتى صعد المنبر فبايعه الناس عامة)).

وهكذا نرى ان اجتماع السقيفة كان اجتماعاً تمهيدياً خاصاً بالمداولة حول الأسماء المرشحة لخلافة، وان اجتماع المسجد الجامع كان الاجتماع العام الذي تم فيه العقد.

اما قياسهم الخلافة على بعض طرائق الإثبات في الحدود مثل الزنا، أو على بعض العقود مثل النكاح، فإن فيه من الفروق بين المقيس والمقيس عليه ما يدعو الى فساده، وبالتالي الى رفضه على أن القول بانعقاد الخلافة بعدد معين يَشْكُل على منهج الشرعيين أنفسهم؛ لأنهم اشترطوا في البيعة لأبي بكر حدوث الإجماع وان كانوا قد عللوا ذلك بأنه موقف استثنائي تتطلبه الحاجة الى سابقة شرعية تمنح الشرعية الدستورية لهذا النظام حتى ينسج على منوالها.

وبعد هذا كله نعتقد ان واحداً من الشرعيين الذين حددوا عدداً معيناً لانعقاد الخلافة لم يقصدوا حقيقتها؛ لأنهم في النهاية قد اشترطوا في مثل هذه العقود ان تكون موافقة للإدارة العامة للأمة فمن قال منهم ان عقد الإمامة يجوز ان يعقده واحد من أهل الحل والعقد لم يقصد غير المعنى المتقدم والذي يدل على هذا فوق ماقدمناه ما قرره اثنان من المحققين وهما الغزالي وابن تيمية يقول

الغزالي بعد مناقشته لهذه المسألة: ((نعم لا مأخذ للإمامة إلا النص والاختيار ونحن نقول مهما بطل النص ثبت الاختيار، فمذهبنا الذي نختاره انه لا يُكْتَفى بشخص واحد بعقد البيعة للإمام مهما كان ذلك الواحد مطاعاً ذا شوكة لا تطال، ولا يخالفه إلا من لا يكترث بمخالفته فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموجود بهذه الصفة اذا بايع كفى إذاً في موافقة الجماهير)) ثم استشهد ببيعة أبي بكر ((ولو لم يبايعه غير عمر وبقي كافة الخلق مخالفين أو انقسموا انقساماً متكافئاً لا يتميز فيه غالب عن مغلوب لما انعقدت الإمامة، فإن شروط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة، وانصراف القلوب الى المتابعة ومطابقة الظواهر والبواطن))، فقد اعتبر الغزالي ان شروط ابتداء الانعقاد هي موافقة الإدارة العامة لهذا العقد ويمثل هذا عبر المحقق ابن تيمية وتأسيساً على هذا نعتقد ان واحداً من الشرعيين لم يقصد العدد حقيقة وهذا ما دفعنا من بعض الوجوه الى القول بان ما ذهبوا اليه من قبيل التسامح في التعبير أو عدم الدقة فيه أو هي آراء تبريرية ذرائعية تفرضها ظروف الواقع وشروطه.

حقوق رئيس الدولة

اذا تم العقد على هذا النحو الذي قدمناه وأفضى سلطان الأمة الى الحكم وكان مستكملاً للشروط حاكماً بالعدل منفذاً لأحكام الشرع

فانه في هذه الحالة يجب له على الأمة حقان أحدهما: حق الطاعة، وثانيهما: حق النصرة، وهذا الحقان لا يتقرران للحاكم بصفته الشخصية بل بمقتضي عقد الوكالة عن الأمة يقول الماوردي: ((واذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم ووجب له عليهم حقان: الطاعة والنصر ما لم يتغير حاله))، وبمثله عبر في أدب الدنيا والدين.

حق الطاعة: وهذا الحق قد تقرر في العديد من النصوص الواردة في القرآن والسنة منها قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[النساء: ٥٩] ومنها قوله عليه الصلاة والسلام: ((اسمعوا وأطيعوا وإن اُستُعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة))، وقوله عليه الصلاة والسلام: ((من أطاعني فقد أطاع الله، ومن يعصني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعصِ الأمير فقد عصاني)) وقوله عليه الصلاة والسلام: ((من رأى من أميره شيئاً يكره فليصبر فانه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلا مات ميتة جاهلية)) وحق الطاعة هذا ليس حقاً مطلقاً بل هو مقيد بان لا تكون في معصية، وذلك بقوله عليه الصلاة والسلام: ((السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فاذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة)) وقد وردت أحاديث كثيرة في هذا السياق.

حق النصرة: وهذا الحق تقرر بالقاعدة الفقهية التي أساسها قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ﴾[المائدة: ٢] وليس هناك أعظم من معاونة الدولة في اقامة ما فيه صلاح المجتمع وخيره وبناؤه وتطوره، وتنفيذ أحكام الشرع، وإرساء قواعده، وقد جاءت النصوص الشرعية لتؤكد هذا الاتجاه وترسي أسسه فتذم من خرج من الطاعة، وشق وحدة الأمة، وفرق صفها وذلك مثل قوله عليه الصلاة والسلام: ((من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية ومن قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبية أو يدعو الى عصبية، أو ينصر عصبية فقتل فقتلة جاهلية، ومن خرج على أمتي يضرب برها وفاجرها ولا يتحاشى مؤمناً، ولا يفي لذي عهد فليس مني ولست منه))، وقوله عليه الصلاة والسلام: ((أنه ستكون هنات وهنات فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان)).

وتأسيساً على هذه النصوص عقد الفقهاء في كتبهم أبواباً خاصة لمن يخرج على سلطان الدولة، واصطلحوا على تسميتهم بالبغاة وهؤلاء كما عرفهم النووي بأنهم مخالفو الإمام بخروج عليه، وترك الانقياد، وترك حق توجب عليهم بشرط شوكة وتأويل، ومطاع فيهم، والبغي معرف في كتبهم بأنه خروج على الإمام بغير حق، فاذا ما واجهت الدولة مثل هذا الخروج على سلطانها فان الإجماع

منعقد على ضرورة مناصرة الأمة للدولة والوقوف معها في قتالهم؛ لأن هذا الخروج خطر على الأمة والدولة معاً وذلك عملاً بما أوردناه من نصوص.

واذا كانت النصرة في الصورة السابقة تتجلى في حالة الاصطفاف الفعلي من الأمة مع الدولة لمحاربة الخارجين على سلطانها؛ فان هناك وجوهاً أخرى للنصر لعل في مقدمتها إبداء المشورة للدولة فيما يتعلق بمصالح الأمة وما يجد لها من وقائع، وقد تقرر هذا المبدأ بقوله تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ﴾[آل عمران: ١٥٩] وبقوله تعالى: ﴿ فَمَآ أُوتِيتُم مِّن شَىْءٍ فَمَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٣٦﴾ وَٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا۟ هُمْ يَغْفِرُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [الشورى: ٣٦ – ٣٨] وقد جاءت الآية الأولى بصيغة يأمر فيها الله سبحانه وتعالى نبيه ﷺ بالشورى وهو الذي ينزل عليه الوحي، وتكلؤه السماء ويؤيده الملأ الأعلى وكان يمكن أن يوحى اليه بالكليات، ولكنه أراد سبحانه ان يجعل منه قدوة لأتباعه لكي لا ينفرد حاكم برأي، ولا يترك محكوم الاسهام في تحمل التبعة، فكان عليه الصلاة والسلام بأمر ربه يجتهد

في جزئيات الأمور، ويستشير حتى لا يدعي أحد العصمة، وأنه فوق الخطأ وفوق الشورى، وهذا المعنى أو قريب منه هو ما قرره الزمخشري والرازي، وهكذا قررت هاتان الآيتان أن مبدأ الشورى واجب على الحاكم من ناحية، وفي أن الوقت هو صفة لحال المؤمنين في شؤونهم عامة، وعرض أمور الأمة على الشورى ليس حقاً للحاكم بل هو واجب شرعي كما أفادته صيغة الأمر في الآية الأولى وصيغة الخبر في الثانية فهي وان كانت خبرية في اللفظ إلا أنها إنشائية في المعنى بدلالة أن الله تعالى قد وضع الشورى الى جانب ركنين مهمين من أركان الإسلام وهما الصلاة والزكاة حتى لكأنها تعد بالنية للمؤمن المسلم على احدى صفاته أو شرائطه والى هذا ذهب الرازي والنووي وصححه الرافعي، وهو ما ذهب اليه بعض فقهاء المالكية وهو مذهب غير واحد من الفقهاء المحدثين يقول ابن عطية: (ان الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، وهذا مالا خلاف فيه)، وهذا هو الحق وبه أقول واليه أذهب.

وقد جاءت السنة النبوية لتؤكد هذا المبدأ وترسي دعائمه وتبين فضائله وذلك مثل قوله عليه الصلاة والسلام: (ما استغنى مستبد برأيه وما هلك أحد عن مشورة) وقوله عليه الصلاة والسلام: (ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم) والنبي ﷺ وهو بصحبة من

آي القرآن الكريم قولـــه تعـــالى: ﴿ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا ﴾ [البقرة: ١١٩] لم يمنعه ذلك من ان يلتقط الحكمة من أي إنـــاء وأن يبحث عن الحق مع أولي الفطنة والفقه من صحابته والسنة العملية المليئة بالشواهد التي تفيد ان النبي ﷺ كـــان دائـــم التـــشاور مـــع أصحابه، وربما نزل في كثير من الأحيان على حكم الجماعـــة وان كان له رأي مخالف، والرجل العظيم كان يلقى الناس بآرائـــه فـــلا يبالي أن يناقشوه ويناقشهم حتى يستبين وجه الحق، ويدل على ذلك نزوله ﷺ على رأي الحباب بن المنذر بعد استشارة الـــصحابة فـــي المكان الذي ينزل فيه المسلمون يوم بدر وكذلك نزوله على مشورة السعدين اذ شارا عليه يوم الخندق بعدم مصالحة غطفان وذلك عندما سالأه يا رسول الله أشيء امرك الله به لا بد لنا من العمل به أم أمر تحبه فتصنعه، أم شيء تصنعه لنا قال: بل شيء أصنعه لكم، وبعـــد مناقشة الأمر نزل النبي على رأي السعدين ومزقا ما في الـــصحيفة من كتابه، والأمثلة على ذلك عديدة لا تحصى وعلى هذا المنـــوال نسج الخلفاء الراشدون ولا سيما أبو بكر وعمر فقـــد كانـــا اذا ورد عليهما حكم نظرا في كتاب الله فان وجدا فيه ما يقضيا به قضيا به فان أعياهما ذلك سالأ الناس هل علمتم أن رســـول الله قـــضى بـــه بقضاء فربما قام اليه القوم فقالوا: قضى بكذا فان لم يجدا في ســـنة النبي ﷺ جمعا رؤساء الناس فاستشاروهم فاذا اجتمع رأيهـــم علـــى

شيء قضى به، وقد كان القراء أصحاب مجلس عمـــر ومـــشاورته كهولاً كانوا او شباباً وهكذا تطابق العقل والنقل على حمد الشورى وصدقت الأيام عظم جدواها وحسن عقباها.

وفي الحقيقة فان طبيعة الشورى انما تكون في الأمـــور التـــي تتفاوت العقول في إدراكها ووزن ما يرتب بها من نفع أو ضـــرر، وما يتمخض عنها من نتائج دقيقة أو جليلة غير ان هناك أمـــوراً لا صلة لها بهذا الميدان ولا مكان للشورى فيها وذلـــك مثـــل حقـــائق العلوم فانها ليست موضع جدل تغلب فيه الكثـــرة، وتتـــأخر القلـــة وكذلك قواعد الدين ليست موضع أخذ ورد فما قال فيه الوحي كلمته وجب قبوله من غير تردد أو توقف يدل على ذلك النبي ﷺ في كل الوقائع التي استشار فيها أصحابه كانت وقائع داخلة في الاطار الذي يتناوله الاجتهاد العام وفيما عدا هذين الأمرين فان كل شيء واقـــع ضمن الاطار العام للمشورة وقد وهم غير واحد من الشرعيين حين خصها بشؤون الحرب فقط أو بشؤون أخرى غيره.

والواقع ان الأتجاه العام للشرعيين من مفسرين وغيرهم يتجـــه الى ان نتائج الشورى غير ملزمة ومن جانبنا فاننا ننازع هذا الاتجاه لان الشورى لن يكون لها معنى وما غناؤها في تقويم عوج الفـــرد اذا كان من حقه الا يتقيد بها وما الأدلة التي يمكن الاســـتدلال بهـــا على صحة هذا الاتجاه وصوابه، وليس في حياة الرسول ﷺ ولا في

سيرة الخلفاء من بعده ما يدل على أن الحاكم خرج على رأي مستشاريه ومضى في طريقه وحده، بل إننا نجد أن النبي ﷺ في كل الأحوال التي استشار فيها أصحابه كان يلتزم فيها رأي الأكثرية يدل على ذلك ما سبق، ان قدمناه، ونضيف هنا أن النبي ﷺ أول من التزم رأي الأكثرية في غزوة أحد، وأول من تجهز للخروج اليها برغم معارضته لهذاالخروج، وكان من رأيه أَلاَّ يخرجوا من المدينة وان يتحصنوا بها فان دخلها الكفار قاتلهم الرجال عل أفواه الأزقة والنساء من فوق البيوت ووافقه على هذا الرأي بعض الصحابة، ولكن جماعة الصحابة وأكثريتهم أشاروا بالخروج وألحوا عليه في ذلك حتى نزل عند رأي الأكثرية، ومن ثم فإن وجوب الشورى على الأمة يقتضي التزام رأي الأكثرية قياساً على هذه الواقعة وغيرها، وهكذا فانه في الشؤون التي تصح للجماعة أن تختار ما تميل اليه من أطرافها المتقابلة تقرر الكثرة أو القلة الرأي الاخير وميدان هذه الشؤون في العمليات الحياتية واسع وفسيح.

واذا كان التشاور واجباً على الدولة فان واجب التعاون المقرر في قوله ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٢]، وحق النصرة المترتب على هذا الواجب يلزم الأمة بوجوب إبداء الرأي، وإخلاص النية فيه وأي كتمان للمعلومات، أو التخلف عن إبداء الرأي عند الحاجة سيجعل الفرد في موضوع المساءلة والمؤاخذة

ذلك، لأن الفرد يدور في فلك من حفظ المسؤولية التي لا تخليه عن المشاركة في إعباء الأمة في الأحوال التي يكون فيها الفرد قـــادراً وعلى درجة من الوعي تمكنه من إسداء النصح لأولي الأمـــر، لأن كتمانه للمعلومات وتقصيره في إبداء الرأي سيعرض الأمة وكـــذلك الأفراد للخطر وذلك في حالة سوء تصرف الحاكم أو وقوعه فـــي الخطأ. ويقول الرسول ﷺ (ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم إخلاص العمل، ومناصحة ولاة الأمر، ولزوم جماعة المـــسلمين) ويقـــول أيضاً (الدين النصيحة. قلنا لمن يا رسول الله. قـــال: لله ولكتابـــه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم).

مسؤولية الحاكم

معلوم أن مسؤولية الحاكم كما يصورها الفقه الإسلامي لها طابع مزدوج وذلك باختلاف الاعتبار، فمن حيث ان للحاكم ولاية عامـــة على الأمة فهي أمانة بهذا الاعتبار، واذا كانت كذلك فكل مـــسؤول مؤتمن عما ائتمن عليه لدى صاحب الحق، وهو الله عز وجل، ومن حيث إنه إنما يمارس سلطانه بمقتضى عقد الوكالة بينه وبين الأمـــة بهذا الاعتبار مسؤول أمام الأمة.

مسؤوليته أمام الله

تحددت هذه المسؤولية بالكتاب والسنة.

فأما الكتاب فقد ورد العديد من النصوص التي توجب على الحاكم أن يتحرى تحقيق العدل وأن يرعى مصالح الناس، وأن لا يخرج على قواعد الشرع، ومقتضى الوفاء بالعهد، وأداء الأمانات، وذلك لأن الحاكم ليس بمطلوب لذاته، وانما أقيم لحفظ ما استرعاه المالك، فعلى الحاكم حفظ الرعية فيما يتعين عليه من حفظ شرائعهم عنها، والحيلولة دون تحريف معانيها أو إهمال حدودها أو تضييع حقوقهم، وترك حماية من جار عليهم، ومجاهدة عدوهم فلا يتصرف في الرعية إلا بإذن من الشارع. وقد دلت النصوص على ذلك، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ﴾[النساء: ٥٨] وقوله تعالى: ﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدُۢ بِمَا نَسُواْ يَوۡمَ ٱلۡحِسَابِ﴾ [ص: ٢٦] وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمۡ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [الأنفال: ٢٧].

وأما السنة فقوله: (إنكم ستحرصون على الإمارة وستكون ندامة يوم القيامة، فنعم المرضعة وبئست الفاطمة) وقوله عليه الصلاة والسلام: (ما من عبد يسترعيه الله رعية فلم يحطها بنصيحة لم

يجد رائحة الجنة) وقوله عليه الصلاة والسلام: (ما من وال يلـــي رعية من المسلمين فيموت وهو غاش لهم إلا حرم الله عليه الجنة) وقوله عليه الصلاة والسلام والسلام: (اللهم من ولي من أمر أمتي شيئاً فشق عليهم فاشقق عليه، ومن ولي من أمر أمتي شيئاً فرفــق بهم فارفق به) وقوله عليه الصلاة والسلام: (كلكـــم راع وكلكـــم مسؤول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته).

مسؤوليته أمام الأمة

إن هذه المسؤولية تحددها طبيعة العقد، وكون الأمة هي الطرف الموجب فيه، فسلطان الأمة قد أفضى اليه بمقتضى العقد فهي التـــي منحته الحكم وهي التي جعلته مستقر السلطة ومسؤولها، ومعلوم أن الجهة التي تملك العقد تملك الفسخ لا سيما اذا علمنـــا أن طبيعتـــه القانونية انه من العقود القابلة للفسخ، وتأسيساً على هذا فان للأمـــة ثلاث وسائل في مراقبة وتحديد دستورية أعمال السلطة وذلك مـــن خلال الشورى الذي هو واجب مقرر على الدولة وحق للأمة.

أولاً: وواجبها في النصح الذي هي مأمورة به.

ثانياً: أن الأمة ملزمة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثالثاً: يضاف الى هذا حق الأمة باعتبارها الطرف الموجب في العقد، فاذا خرج الحاكم عن قواعد العدل ولم يتمثل أداء الأمانة بصورتها التي يحددها العقد، أو فقد شرطاً من شروط الكفاية الجسمية أو النفسيه أو عطل الحدود أو خالف، الشريعة فان للأمة حق عزله وتقويمه.

وفي الحقيقة فإن مسألة عزل الحاكم يعد العامل الأساس والرئيس المحدد، لمقر السيادة واختصاصات الدولة ووظائفها بل وطبيعة الدولة عموماً، وقد قرر الفكر الدستوري الإسلامي وبصورة لا تقبل الريبة أو الشك أن الأمة لها هذه القوامة، ولها هذا الحق ولما كان هذا الموضوع من المواضيع المهمة فإننا سنستعير جانباً من نصوصهم.

١. **يقول الشافعي (ت ٢٠٤هـ):** (إن الإمام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وأمير).
٢. **يقول الماوردي (ت٤٥٠هـ):** ووجب له عليهم حقان ما لم يتغير حاله والذي يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان: أحدهما: جرح في عدالته، وثانيهما: نقص في بدنه فأما الجرح في عدالته وهو الفسق فهو على ضربين الاول: ما تابع فيه الشهوة، والثاني: ما تعلق فيه بشبهة. فأما الأول منهما فمتعلق بأفعال الجوارح وهو ارتكابه

للمحظورات، وإقدامه على المنكرات تحكيماً للشهوة وانقياده للهوى، فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها، فاذا طرأت على من انعقدت إمامته خرج منها.

٣. **يقول ابن حزم (ت ٤٥٦هـ):** (فهو الإمام الواجب طاعته ما قادنا بكتاب الله تعالى، وسنة رسول الله ﷺ فإن زاغ عن شيء منها منع ذلك وأقيم عليه الحد، والحق فإن لم يؤمن أذاه بخلعه خلع وولي غيره.

٤. **يقول الشهرستاني (ت ٥٤٥هـ):** (فكما يستدل بالأفعال على الشهادة والقضاء وكذلك يستدل على الصفات التي تشترط في الأئمة وإن ظهر بعد ذلك جهل، أو جور، أو ضلال أو كفر، انخلع منها أو خلعناها.

٥. **يقول الغزالي (ت٥٠٥ هـ):** (إن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته وهو إما معزول، أو واجب العزل، وهو على التحقيق ليس بسلطان).

مقر السيادة

ها نحن نصل الى ما كنا نسعى إليه في بيان مقر السيادة ونعتقد أنه من خلال كل العرض السابق يتضح أن الأمة هي مصدر السلطات وأن كل ما يصدر عن رئيس الدولة من سلطات فمرجعه الأول والأخير إرادتها ولا أظن أننا نتعسف في تفسير التاريخ إذا قررنا أن دستور المدينة الذي أنشأ أول دولة إسلامية في يثرب كان بلغة القوانين الدستورية الحديثة أول دستور تعاقدي في التاريخ، بل ان عقد البيعة له ميزة خاصة على التصويت الانتخابي في أنه عقد فيه الاعتبار الشخصي، ويقوم على تحري الرضا الحقيقي فلزمت منه صيغة العقود بعكس الصوت الانتخابي الذي تفسده الذاتية والشخصية.

وفي الحقيقة فانه باستقراء ما قدمناه نجد أن للإسلام طبيعته الخاصة به سواء في الواقعة المنشئة للدولة، أو في مقر السيادة، أو في اختصاصات الدولة ووظائفها، وهو في كل هذا كان أكثر تقدماً ومعاصرة من الأنظمة الدستورية الحديثة.

فالإسلام ليس نظاماً ثيوقراطياً لأنه وفقاً لهذه النظرية يرد مصدر السلطة في الدولة الى الله فله السلطان المطلق، والسيادة الكاملة على جميع البشر فهو الذي يحكمهم يوجههم، وقد اقتضت إرادته اختيار حكام للشعوب يفوضهم في مباشرة سلطانه على

عباده، وقد يكون هذا التفويض مباشراً من عند الله حيث يتم اختيار الحكام بأمره مباشرة، وهذه هي (نظرية التفويض الإلهي المباشر)، وقد يتم بطريقة غير مباشر بواسطة العناية الإلهية التي توجه إرادة البشر وجهة معينة بحيث يقع اختيارهم على شخص معين ترتضيه تلك العناية ليكون حاكماً عليهم، وهكذا تكون أقوال الحكام وأفعالهم قانوناً ودستوراً إلهياً ليس لأحد الخروج عليه أو مناقشته ويتحول الحكام الى مجموعة من الكهنة لا الساسة، وقد سادت هذه النظرية في القرون الوسطى، وصداها في الفكر السياسي الإسلامي الحديث الذي أسس لنظرية الفقيه الوالي أو الوالي الفقيه.

والإسلام من غير اللجوء الى اقامة الحجة والبرهان ليس كذلك كما هو واضح مما قدمناه، فلا وجود لكهانة كما انه ليس لاية هيأة أو جهة حق احتكار السلطة، وولي الأمر (الدولة) خاضع شأنه شأن أي فرد آخر للقانون الشرعي، وان اختيار الحاكم يتم باختيار الأمة ليتولى امورها، وإدارة شؤونها، ويتم اختياره بطريق البيعة الحرة الصحيحة وللأمة حق عزله وإنهاء وكالته، ويضاف الى ذلك أن الحقوق التي تتمتع بها الدولة والأفراد هي منحة القانون الشرعي، كما ان إجماع الأمة يعد واحداً من أهم مصادر التشريع، ومن ثم فان الدولة لا سلطان لها إلا على جهازها التنفيذي مقيدة بتنفيذ القانون الشرعي، ورعاية مصالح الناس، ومن هنا يبدو الفرق

واضحاً وكبيراً بين الإسلام والنظرية الثيوقراطية (Theocratic theory).

والإسلام ليس نظاماً ديمقراطياً بالمعنى الضيق لها، لأن التشابه بين كلا النظامين لا يصل الى حد المطابقة، ذلك لأن سلطان الأمة في النظام الديمقراطي سلطان مطلق، فهي تستطيع ان تستخدم إرادتها وتعبر عنها بما شاء من القوانين اعتماداً على أنها في غير حاجة الى تبرير لأن تصرفاتها مفروض فيها حتماً انها مشروعة من تلقاء نفسها سواء أباشرت الأمة سيادتها بنفسها، أم بواسطة نواب عنها، ام بالمزج بين الطريقتين السابقتين وهذه السلطة لا يحدها حد، فلها باسم السيادة ان تشرع ما تشاء من القوانين، ويصبح واجب النفاذ والتطبيق حتى وان اصطدم بالقانون الأخلاقي، وقد تبيح لها هذه القوانين حق الاستعمار وايجاد الأسواق، وفرض الحصار الاقتصادي على شعوب بأسرها فتستعمر وتحتكر وتعلن الحرب من أجل سيادة شعب على آخر.

ومن هنا يختلف الإسلام عن الديمقراطية في ان سلطان الأمة ليس سلطاناً مطلقاً بل هو مقيد بالعمل على وفق القانون الشرعي النافذ، فالأمة غير قادرة على الخروج عما جاء في محكم القرآن الكريم وما يثبت بالسنة، وعلى الرغم من ان الإسلام قد جعل من الإرادة العامة سنداً تعتمد عليه سواء كان هذا السند عرفاً ام خبرة ام

نصاً لأن أهل الاجماع لا ينشؤون الأحكام كما توهم بعض المستشرقين لأن حق انشاء الشرع مقيد بالله تعالى حتى بات من المقررات الشرعية البديهية ان الحكم لله، وتأسيساً على هذا لابد للإدارة العامة الكلية من مستند عليه من الأصول العامة للفقه يدل على هذا ان الصحابة في الأمور التي اجمعوا عليها كانوا يبحثون عن سند يؤسسون عليه إدارتهم العامة، مثل ميراث الجدة حيث اعتمدوا فيه على خبرة المغيرة بن شعبة، على ان منشأ هذا الحق أو الواجب للأمة انما ثبت عن طريق الكتاب والسنة او يكون سند شرعيته فيهما ومن هنا فان سلطان الأمة مقيد بقيدين أساسين:

أحدهما: ان لا تخرج الإرادة العامة للأمة على الشريعة الإسلامية.

وثانيهما: ان هذه الإدارة مقيدة بالقانون الأخلاقي.

وثمة فارق جوهري آخر بين الإسلام والنظام الديمقراطي وهي ان الغايات التي تسعى اليها الديمقراطية الغربية غايات مادية دنيوية سواء كان ذلك على مستوى تحقيق مجد حربي، ام الوصول الى رفاهية الشعب، وزيادة الأجور وانما الثروة القومية او العمل على التفوق التقني الى غير ذلك، اما الغايات التي يسعى اليها النظام الإسلامي فهي وان كانت تنتظم ما تقدم إلا انها في ذات الوقت

تسعى الى غايات أخروية بل ان أساس السلطة فيها مبرر على هذا كما وضح ذلك فيما تقدم من مباحث.

اما اذا أريد بالديمقراطية حكومة بواسطة الشعب لمصلحة الشعب والذي اصبح بمثابة دعامة واصل من الأصول الأولى في التنظيمات الدستورية الحديثة فان النظام الذي اتى به الإسلام هو الديمقراطية في أسمى وأرفع أوضاعها، ويقوم هذا النظام كما سبق ان بينا على أصول معينة ترجع في جوهرها الى طريقة انتخاب رئيس الدولة، والى تقييد سلطان هذا الرئيس فهو يختار بواسطة المبايعة الحرة الصحيحة، وذلك من خلال الانتخاب العام أو الاكتفاء بالتمثيل بواسطة أهل الحل والعقد، وتتقيد هذه السلطة بنظام الشورى وهو صورة النظام البرلماني (Parliamentary System) الحديث الذي أكده القرآن الكريم وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام ونسجت على منواله دولة المدينة، فالحاكم لا يستمد بقاءه المشروع، ولا يستحق التأييد إلا اذا كان معبراً عن روح الأمة، ومستقيماً مع أهدافها، ومن ثم فالأمة هي مصدر السلطة والنزول عند إرادتها فريضة، والخروج على رأيها تمرد، ونصوص الشريعة كلها تتضافر على توكيد ذلك.

وفي الحقيقة فان الإدارة العامة تجد مكانها لا في النظام الإسلامي حتى لتقف دونها أرقى الدساتير الحديثة، ذلك من خلال

فكرة الإجماع، وما اتفق عليه المسلمون من اعتباره واحداً من مصادر التشريع، بل ان المتتبع لعبارات الشرعيين يجد انهم اصطلحوا على وصفه بالعصمة، وذلك لورود عدة أحاديث عن الرسول ﷺ وآثار من الصحابة تدل على عصمة الأمة عن الخطأ، وهو مبرر من الوجهة العقلية على أساس ان اتفاق جميع المجتهدين على حكم واحد في الواقعة مع اختلاف انظارهم، والبيئات المحيطة بهم وتوافر عدة أسباب لاختلافهم دليل على أن وحدة الحق والصواب هي التي جمعت كلمتهم، وغلبت عوامل اختلافهم، يقول الرازي بعد ان يدلل على ان المراد بأولي الأمر في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[النساء: ٥٩] الإجماع (اذا كان الأمر كذلك علمنا ان المعصوم الي أمر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضاً من أبعاض الأمة، ولا طائفة من طوائفهم، ولما بطل هذا وجب ان يكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله تعالى: ﴿وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ﴾ أهل الحل والعقد من الأمة).

وبمثل هذا عبر النيسابوري وغيره.

وثمة نقطة اخرى تتشابه فيه الأنظمة الديمقراطية مع النظام الإسلامي وذلك بتقريره للعديد من المبادئ، مثل مبدأ المساواة، ومبدأ العدالة وتقرير الحقوق والحريات الى غير ذلك، ولعل تقرير

حق النقد وتأكيده في الشريعة الإسلامية قد وصل الى الحد الذي لم تصل اليه الشرائع الدستورية الأوربية في القرن العشرين، فقد وصل الأمر الى تبرير المقاومة الثائرة ضد الحاكم المنحرف في سبيل الدفاع عن المصلحة العامة، ووسيلة الأمة في ذلك هو جهاز الأمر بالمعروف والنهي عن المكنر المقرر في العديد من النصوص الواردة في القرآن والسنة.

وفي الحقيقة فانه اذا لم يكن النظام الإسلامي نظاماً أو تواطياً[١] (Awtuqrati) ولا نظاماً ديمقراطياً بالمعنى المحدد لهذه الكلمة فاننا نعتقد ومن استقراء ما تقدم ان النظام الإسلامي نظام نومقراطي[٢] (Nomoukrati) أي دولة قانونية، ذلك لأن الشريعة الإسلامية هي الأساس الذي يقوم عليه النظام كما انها هي غايته الجوهرية، وبالتالي فان الدولة في الفكر الدستوري الإسلامي بالأوصاف التي اوردناها دولة قانونية يخضع فيها الحاكم للقانون الشرعي، ويمارس سلطانه وفقاً لقواعد عليا تقيده ولا يستطيع الخروج عليها، والقواعد المقيدة هي الأحكام الواردة في الكتاب والسنة، وتأسيساً على هذا تكون اختصاصات الدولة في حقيقتها وجوهرها اختصاصات تنفيذية

---

١ – اصلها يوناني وتعني الحاكم الفرد وقد تترجم استبدادية.

٢ – نومقراطي: وهو نظام وسط بين الديمقراطية والثيوقراطية (حكم الالهة او حكم الكهنة او الحكومة

ذلك لأن السلطة التشريعية هي من اختصاص الله فهي بيده وقد تمثلت بالكتاب والسنة ومودعة في الأمة ممثلة بالإجماع والاجتهاد الفردي، وكذلك الشأن في السلطة القضائية فهي سلطة مستقلة عن السلطة التنفيذية يدل على ذلك ان هذه السلطة ينظر اليها في الفقه الدستوري على انها ثابتة عن الأمة في حقوقها على رأي ولذلك لا يعزل القضاة بموت الإمام، ولا بعزله بل ان الجهاز القضائي ثابت يستمد استمراره من استمرار الأمة وسلطتها (فالخليفة يستتيب القضاة في حقوق المسلمين فلم ينعزلوا بموته وتغير حاله ولذلك لا يجوز للخليفة ان يعزل القاضي بغير موجب).

وهي على رأي البعض الآخر نائبة عن الله تعالى، والنتيجة على هذين التكييفين واحدة اذ يترتب عليهما: ان أي فرد سيحضر أمام القضاء ليحاكم في أية مخالفة جنائية أو مدنية حاكماً كان ام محكوماً. والذي يؤكد مبدأ استقلال القضاء انه في الأحوال التي تكون فيها الدولة طرفاً في الخصومة، فان القضاء هو جهة الفصل في مثل هذه القضايا، لأنه جهاز له استقلال، فهو مستناب في حقوق المسلمين لا في حقوق الإمام، وان كانت التولية صادرة منه، يقول الماوردي: (فاذا أراد الإمام محاكمة خصم جاز أن يحكمه الى قضائه، لأنهم ولاة حقوق المسلمين وان صدرت عنه ولاياتهم) والذي يؤكد هذا الاستقلال انه في الأحوال التي تريد الدولة فيها

انتداب من يتولى النظر في الخصومة من خارج الجهاز القضائي كما هو الشأن في المحاكم الاستثنائية فاذا صدر أمر التقليد قبل رفع النزاع الذي هو طرف فيه مضت جهة التقاضي في النظر في هذه القضية دون ان يكون للخصم حق الاعتراض، اما اذا حدث الترافع بعد النزاع ثم أنشأ الإمام جهة التقاضي فليس لها حق الفصل بالخصومة إلا برضاء الخصم، وله حق الاعتراض في هذه الحالة يقول الماوردي: (ان حَاكَمَ الإمام خصمه الى واحد من رعيته جاز، ثم نظر، فان قلده خصوصَ هذا النظر صار قاضياً خاصاً قبل الترافع اليه فلم يعتبر فيه رضا الخصم، وان لم يقلده النظر قبل الترافع اعتبر فيه رضا الخصم).

وهكذا ومن العرض المتقدم يتضح لنا ان مقر السيادة في الدولة هي لله وحده إلا انه فوضها للأمة جميعاً، وليس الى فرد بعينه ولو كان حاكماً أو خليفة، ويعتبر ذلك نوعاً من السيادة المقدمة للأمة، وفي هذا المفهوم يعد الخليفة نائباً عن الأمة كلها وليس نائباً عن الله تعالى حيث ان التفويض كان للمجتمع كله، وهكذا فان الأمة تستطيع ان تستخدم إرادتها بمقتضى التفويض وتعبر عنها بتشريع القوانين والأنظمة مما لم يرد فيه كتاب أو سنة ثابتة وعلى هذا فان أهل الحل والعقد الذين هم بمنزلة النواب في الفقه الدستوري الحديث، هم مصدر القوانين فيما لا نص فيه والدولة وهي تمارس هذا العمل انما

تمارسه نيابة عن الأمة التي فوضت بهذه السيادة ثم معلوم بعد هذا ان المنصوص عليه في الكتاب والسنة فيما يتعلق بشؤون الأمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية قليل، كما يذكره كثير من المفسرين.

وهذا الذي ذهبنا اليه في بيان مقر السيادة وهو الذي حدد طبيعة الدولة وانها دولة القانون او حكومة القانون وهو المحدد في بيان مقر السيادة هو الذي حدد ويحدد اختصاصات الدولة ووظيفتها اذ ان هذه الوظيفة ستكون تنفيذية بالجملة وتكون المهمات الملقاة على عاتق الدولة هي مهمات تطبيق القانون، هذه هي وظيفتها التي نصبت من اجلها فاذا تجاوزتها كانت صادرة ممن فقد وظيفته وكانت باطلة بطلاناً أصلياً وتكون الحقوق المقررة لهم هي منحة هذا القانون أيضاً وسلطانهم الدولة الذي افضى اليهم بمقتضى عقد الوكالة وهكذا نجد ان تعاليم الإسلام ترد قيداً على الدولة لأنها خاضعة لسلطان الشريعة كذلك تسري قيود الشريعة الإسلامية على نشاط الأجهزة التي يتألف منها بنيان الحكومة وهكذا فان سلطة التشريع الأساسية هي أصلاً ملك الله ولكن مواجهة الحاجات الجديدة للمجتمع، وإيجاد احكام للوقائع الحادثة انما يكون عن طريق الرأي والاجتهاد وتلك وظيفة الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد في حالة الاكتفاء بالمثيل، فهم الذين يملكون استصدار تشريع فيما لا نص فيه

واستنباط الأحكام الشرعية عن مصادرها ويلعب الإجماع دوراً بازاً في انعقاده وقيامه وعند عدمه يكون للأكثرية دور حاسم في نـــزول الأمة على رأيها ومشورتها كما سبق أن قدمناه.

وظائف الدولة

بعد ان تبينت لنا طبيعة الدولة في النظام الإسلامي، وانها دولـــة القانون أو حكومة القانون وان مقر السيادة فيها لصاحب الشرع فان وظيفة الدولة قد تحددت بصورة لا لبس فيها ولا غمـــوض، اذ ان وظيفتها تحددت بسلطة تنفيذ القانون وتطبيقه فهذا القانون يرد قيـــداً على سلطانها فأي أمر أو نهي يجب ان يكون منـــسجماً مـــع هـــذا القانون، وإلا فقد شرعيته الدستورية فليس للدولة سلطة إيجـــاب أو تحريم إلا ما أوجبه الله أو نهى عنه، أما في الوقائع التـــي لا نـــص فيها فليس لها سلطان استصدار الحكم فيها بل هذا السلطان هو بيـــد الأمة كلها، أو هيأة من هيآتها العاملة مثل هيأة أهل الحل والعقـــد، وتكون الأكثرية هي المعيار المعبر عن الإدارة العامة الكلية للأمة.

وهكذا نخلص الى ان سلطة الدولة تنفيذية مهمتها تطبيق القانون ومعلوم بعد هذا ان مدلول السلطة التنفيذية لا يختلف في الـــشريعة الإسلامية عن مدلولها في النظم المعاصرة، فهي تـــشمل مجمـــوع

العاملين الذين يقومون بتنفيذ إرادة الدولة، فلا يشمل مدلول السلطة التنفيذية في الفكر الدستوري رئيس الدولة فحسب بل يشمل أيضاً جميع أعوانه من مستشارين ووزراء وولاة وموظفين تابعين لهم وعلى العموم كل من له يد في تنفيذ القانون فيدخل فيها جميع القائمين بالأعمال العامة، ما عدا هيأة أهل الحل والعقد ورجال السلطة القضائية على أننا نلحظ ان فقه القانون العام يفرق بين من يقوم بالأعمال السياسية أو الحكومية وهم رجال الحكومة ومن يقوم بالأعمال الإدارية وهم رجال الإدارة.

وظائف الدولة في الفقه السياسي الإسلامي

في الحقيقة فتن الفكر الدستوري الإسلامي على الرغم من انه حدد طبيعة سلطة الدولة تحديداً دقيقاً إلا اننا نواجه في تحديده لوظائف الدولة واختصاصاتها انه قد اتجه نحو الاقتضاب ولا تخلو بعض أفكاره من العمومية، نجد هذا واضحاً في معظم كتابات الكتاب الذين تناولوا هذا الموضوع، ولعل أول ما يواجهنا في تحديد وظائف الدولة ما ذهب اليه أبو الحسن البصري، من ان الإسلام قد اعطى الدولة من شؤونه ومجالاته أربع وظائف هي (الحكم والفيء والجمعة والجهاد)، وباعادة النظر في هذه الجملة المقتضية نجد انه

يدخل في الحكم السلطة التنفيذية وفي الفيء دور الدولة على مستوى المال والاقتصاد وفي الجمعة يأتي دور الدولة في القيادة الروحية والدينية وفي الجهاد يتحدد دورها العسكري في الدفاع والأمن القومي، ويقدم لنا المعتزلة بتنظيم آرائهم المنثورة في أكثر من موضوع واستقرائها من مصادرها تصوراً أكثر دقة لوظائف الدولة ومهماتها وذلك على لسان واحد من أكبر محقيقها وهو القاضي عبدالجبار المعتزلي اذ يقول: (الإمام مدفوع فيما يتصل بأمر السياسة الى أمرين: أحدهما أمر الدين وثانيهما أمر الدنيا وفي كل واحد منهما يلزمه النظر من جهتين: أحدهما ما يعود بالنفع وثانيهما ما يندفع به الضرر، وانما نصب لهذه الامور التي ذكرناها اذا كانت عائدة على الناس، لان ما يخص كل واحد من اجتلاب المنفعة ودفع المفسدة بالوجوه المعقولة قد يجوز له السعي فيه إلا في مواضع مخصوصة، وانما يراد الإمام لما لم يجز للإنسان السعي فيه ولمن لا يكمل التصرف في منافعه ومضاره ولما يعود النفع والضرر فيه على الجميع من دون الأعيان المخصوصة.

وهكذا يقيم المعتزلة فواصل بين تلك الاختصاصات التي يقوم بها الفرد، وبين تلك التي يجب على الدولة القيام بها، فالدولة ملزمة على سبيل الفرض لا الجواز بالقيام بالمهمات التي تحقق عائداً على المجتمع، فمجالات النفع العام وميادين النشاط فيه هو من اختصاص

الدولة، يضاف الى هذا ان الفرد هو الـــذي يـــسعى نحـــو تحقيـــق مصالحه، ودفع المضار عنه وذلك في الأمور التي تخصه ولـــيس للدولة ان تتدخل في هذا الاختصاص للحد منه أو تقليـــصه ولكـــن شريطة ان يكون سعي الفرد لتحصيل منافعه بوجه معقول وفي حالة عجز الفرد عن القيام بما هو داخل في نطاق اختـــصاصه وضـــمن دائرته باعتباره فرداً أو قام بها الفرد على نحو غير كامل فان على الدولة في مثل هذه الحالة ان تقوم بما هو من اختصاص الأفـــراد، وان تعمل على تحقيقها لهم، وثمة نقطة أخرى تعطي الدولـــة حـــق التدخل وذلك فيما للفرد خصوص السعي فيه وذلـــك فـــي أوقـــات مخصوصة ومواضيع مخصوصة، وفي الحقيقة فانه اذا أردنـــا ان نعيد صياغة ما تقدم بصورة أخرى نقول: ان المعتزلة قد فرقوا بين ثلاثة مستويات من اختصاصات الدولة وحقها في التدخل والامتناع السلبي وجعلوا من النفع العام، والمعقولية، والعجز معيـــاراً لهـــذا التدخل فكلما كان الأمر يحقق نفعاً عاماً وحيثما كان تصرف الفـــرد غير معقول وكلما عجز الأفراد عن النهوض بما هو داخـــل فـــي اختصاصهم، فان الدولة ستدخل تحقيقاً للنفع العام وتحديداً للتصرف غير المعقول، أو سعياً لتحقيق ما عجز الأفراد عن القيام به.

وتأسيساً على هذا التفريق بين اختصاص الفرد واختصاص الدولة حدد المعتزلة وظائف الدولة أو الخليفة وهي عندهم أربع وظائف هي:

١. تكوين جهاز الدولة: وذلك انما يتم من خلال رئيس الدولة، لان ذلك له وحده، وما يفعله غيره لا يؤثر لأن فعل غيره لا شرعية له لانه يستند الى سلطان الأمة وإرادتها.
٢. اقامة الحدود وتنفيذ العقوبات: فليس لأحد أياً كان الحق في تولي مثل هذا الأمر غير الإمام وجهاز دولته، ويرى المعتزلة ان تنفيذ العقوبات هو المعيار الذي يجعل الدولة حاكماً لا مجرد حكيم بين الناس.
٣. القيام على الأحكام اللازمة في اقامة الخصومة وفض النزاعات بين الرعية.
٤. تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية: وقد ذهب المعتزلة الى ان للدولة حق التدخل في الأموال الخاصة بالأفراد ثم قد يكون مظهر هذا الدخل بالأخذ من الأفراد والإزالة عنهم وقد يكون بالاضافة اليهم والتمليك إياهم يقول القاضي: (إن للإمام مدخلاً في مال أهل التمييز والعقل، لأنه قد نصب لتدبير خاص وعام في النفوس والأموال وما يتبعها)، ويفرق المعتزلة بين نوعين من الأموال: الأموال الظاهرة

والأموال الباطنة، ومظهر تدخل الدولة في الأموال الباطنة هي موارد بيت المال والخزانة العامة للدولة، فالدولة تقوم بايصال الحق الى اصحاب الحقوق في هذه الأموال وذلك بتوزيع ما يستحقونه من أنصبة وسهام وفي ان الدولة تلعب دور الجباية لهذه الأموال ممن وجبت عليهم وذلك مثل الخراج، أو العشر المفروض على الأرض الخراجية أو العشرية.

اما مظهر تدخل الدولة في الأموال الباطنة التي هي بحوزة الأفراد فان للأفراد حق التكسب فيها وتشغيلها في مختلف الأنشطة الاقتصادية طالما كانوا قادرين على ذلك بان توافرت لديهم شروط التصرف الرشيد وهي العقل والتمييز. واما في الأحوال التي لا يملك فيها الفرد القدرة على التصرف الرشيد لمانع طبيعي كالعته او الجنون او وجود عائق يمنع الفرد من ممارسة النشاط الاقتصادي فان الدولة في هذه الحالة تتدخل حفظاً لهذا المال ولتشغيله، واذا كان الأمر فيما تقدم بتعلق بتدبير الأموال فان ملكيتها على الرغم من انه حق للفرد إلا انه حق ترتيب عليه واجبات فللمالك حرية بيع ما يملك او عدم بيعه، ولكن حريته محددة بالمنفعة العامة فليس للمالك ان يبيع بسعر يؤدي الى مضرة عامة، او ان يمنع بيع ما يملك اذا كان ضرورياً للمصلحة العامة ولا يحق له إتلاف ملكه لمجرد

احتواء يده عليه بل يمنع من ذلك لما فيه ظلم، ووسيلة المنـــع هـــي الدولة ذلك لأن ملكية الأموال الباطنة مختلف فـــي عائـــديتها عنـــد المعتزلة فمنهم من جعل حق الملكية فيها للدولة ومنهم مـــن جعـــل ملكيتها للحائزين لها، وفي هذا يقول القاضي عبـــدالجبار (فـــانهم اختلفوا في الأموال الباطنة فمنهم من يقول تجري الأموال الظاهرة، ومنهم من يقول قد جعل الملك مرتهناً به).

وفي الحقيقة فان هذا القصور لوظائف الدولة عند المعتزلة وهم من قال بنظرية (العقد السياسي) انما هو تصور مستقر من خلال عباراتهم، وهذا الذي قرره المعتزلة هو ما قرره أهل السنة علـــى لسان واحد من أكبر محققيها وهو الماوردي الذي يعد بحق أول من عالج وظائف الدولة من أهل الفقه معالجة شاملة وهو على ما نعتقد أول من نظم هذه الوظائف وقسمها تقسيماً قانونياً فبـــدت كأنهـــا لا تتداخل قط، وكأنها واضحة المعالم بينة الحدود وقـــد عـــالج هـــذا المـــوضوع في ثلاثـــة من أهم كتبه فعد وظائف الدولـــة في كتابه (تسهيل النظر وتعجيل الظفر)[1] أربع وظائف هي:

١. عمارة البلدان.

٢. حراسة الرعية.

---

١ – حققه د. محي هلال السرحان وحسن الساعاتي وطبع في دار النهضة – بيروت.

٣. تدبير الجند.

٤. تقدير الأموال.

وعدها في كتابه: (أدب الدنيا والدين)[١] سبعاً وهي:

١. حفظ الدين من تبديل فيه والحث على العمل به من غير إهمال له.

٢. حراسة البيضة والذب عن الأمة من عدو في الدين أو باغ في نفس أو مال.

٣. عمارة البلدان باعتماد مصالحها وتهذيب سبلها ومسالكها.

٤. تقدير ما يتولاه من الأموال السنن الذين من غير تحريف في أخذها او اعطائها.

٥. مقاضاة المظالم والأحكام بالتسوية بين أهلها، واعتماد العدل في فصلها.

٦. إقامة الحدود على مستحقيها من غير تجاوز فيها ولا تقصير عنها.

٧. اختيار خلفائه في الأمور بان يكونوا من أهل الكفاية فيها والأمانة عليها.

كما عدها المؤلف نفسه في كتابه الأحكام السلطانية عشراً هي:

١-حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة.

---

١ – طبع سنة ١٩٧٨ دار الكتب العلمية.

٢-تنفيذ الأحكام بين المشتجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم الأحكام، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم.

٣-حماية البيضة والذب عن الحريم لتصرف الناس في المعايش وينتشروا في اسفار آمنين من تعزير بنفس أو بمال.

٤-إقامة الحدود لتصان محارم الله عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده عن إتلاف واستهلاك.

٥-تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظهر الأعداء بعزة فينتهكون فيها محرماً أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً.

٦-جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم او يدخل في الذمة للقيام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله.

٧-جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف.

٨-تقدير العطايا وما يستحق من بيت المال من غير سرف ولا تقتير ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير.

٩-استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوضه اليهم من الأعمال ويكله اليهم من الأموال لتكون الاعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة.

١٠-ان يباشر بنفسه مشارفة الأمور، وتصفح الأموال ليـــنهض بسياسة الأمة وحراسة الملة وهذا التقسيم هو ما ذهب اليه أبو يعلى.

١١-وبإعادة النظر فيما تقدم يمكن القول ان وظائف الدولة تتحد في أربع وظائف هي:

أولاً: تنفيذ القانون الشرعي.

ثانياً: إيجاد الوظائف العامة الكفؤة القادرة على هذا التنفيذ.

ثالثاً: حماية أمن الدولة الداخلي والخارجي.

رابعاً: وظيفة الدولة في الأنشطة الاقتصادية.

وفي الحقيقة فان مدخل السنة في التدخل في الشؤون الاقتصادية انما يتم من محورين أساسيين:

احدهما: ان للدولة سلطاناً في عمارة البلدان بمعنى ان لها دوراً في العملية اقتصادية حفظاً وتجديداً وإنشاء ومفهوم البلدان يـــشتمل على مستويين أحدهما: النشاط الزراعي ودور الدولة فيه التي تسهل العملية الإنتاجية وذلك بتـــوفير مـــصالح الميـــاه وشـــق القنـــوات واستصلاح الأرضي، وثمة نقطة أخرى تتدخل فيهـــا الدولـــة فـــي العملية الزراعية وهي تقدير ما يؤخذ منهم بحكم الـــشرع وقـــضية العدل بحيث لا يلحقهم باخذها عسف وضيق وتـــدخل الدولـــة فـــي النشاط الزراعي مُبَرر عندهم: بان وفرة الزراعة وكثرتها يـــؤدي

الى استقلال الدولة بالوفرة وتصديرها للفائض فتصير الأموال الى البلد تجلب والأقوات منه تطلب وبالضد ان قلت اختلت، وهذا يؤدي الى توازن الاقتصاد القومي بوجود وفرة في التصدير وقلة في الاستيراد. اما عمارة الأمصار فان أهلها لا يطلبونها إلا للسكون والدعة ومن ثم فان تدخل الدولة يجد مظهره في تحقيق هذا النوع من الراحة وذلك من خلال سد الحاجات المتنوعة من سلع وخدمات على اختلافها وتنوعها على ان الدولة لها حق التدخل في اختيار مواقع المدن بما ينسجم مع شروط البيئة وسعة المياه المستعذبة واعتدال المكان الموافق لصحة الهواء والتربة.

اما المدخل الثاني للدولة في الشؤون الاقتصادية فهي تقرير الحدود بين ما تتصرف فيه من الأموال وما تدع التصرف فيه للفرد وفق حريته كما قدمنا على أننا نضيف هنا شيئاً له اهميته من وجهة نظرنا وهو ان الأصل في الفكر الاقتصادي الإسلامي ان يكون الدخل في الخزانة العامة فاضلاً عن المصروف في أية خطة تعتمدها الدولة.

وهذا عندهم يمثل قمة الاقتصاد المتوازن وهو معلل بان فاضل الدخل يكون معداً للتنبؤات غير المتوقعة من النوائب والكوارث مثل انخفاض الاسعار، او عدم الوفرة في الانتاج بسبب عارض خارج عن القدرة فاذا ما توفر الفائض المعد سلفاً، فان بامكان الدولة ان

تؤثر في مستوى النشاط الاقتصادي بالانفاق على الاستهلاك او على الاستثمار وذلك بان تأخذ الدولة على عاتقها القيام بـــاي مـــشاريع للاستثمار وبهذه الطريقة يمكن للدولة ان تمحو أثر التقلبـــات غيـــر المنتظرة. اما في حالة توازن الدخل مع الانفاق وتكافؤه فـــان آليـــة الدولة بامكانها ان تسير في زمن السلم دون زمن الحرب والكوارث لعدم وجود سيولة نقدية للدولة بالامكان توظيفها والانفاق منها.

اما في الاحوال التي تعجز فيها الخزانة العامة عن الانفاق فـــان للدولة في هذه الحالة مدخلاً في الأموال العائدة للافراد وذلك بتكليف الاغنياء بذل فصول أموالهم حتى تصل الكفاية ويسد العجز، وهـــذا التدخل مبرر عندهم على اساس التكافل الاجتماعي الـــذي اقامـــت دعائمه الشريعة الإسلامية والذي يوجب على الدولة باعتبارها ممثلاً للامة دفع الضرر عن المواطنين مسلمين كانوا ام ذميين وهو فرض من فروض الكفاية تقوم به الدولة، ففي حالة عجز الخزانة العامـــة عن الانفاق فانه يجب على الاغنياء ان يبذلوا فضول أموالهم لـــسد هذا العجز، حتى تتمكن الدولة من مواجهة مشكلاتها ســـواء كانـــت تلك المشكلات مشكلات اجتماعية مظهرها مكافحـــة الفقـــر وســـد الحاجات، ام كانت مشكلات تتعلق بالامن القومي للامة مثـــل ســـد نفقات الدفاع.

وقد حكى الاجماع على ذلك (الجويني وابن حزم) ففرض على الاغنياء في كل البلدان ان يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك ان لم تقم الزكوات بهم فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لابد منه، وفي اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، ومسكن يكنهم من المطر والشمس، وهذا المبدأ في حقيقته ذو طبيعة مزدوجة فهو يوجب على الدولة ان توفر لمواطنيها الكساء والمسكن والغذاء والعلاج، وان تقوم بالعاجزين عن العمل وغير القادرين عليه وفي ذات الوقت يعطيها الحق في التدخل في أموال الأفراد بمعنى انه يمكنها من التدخل حسب مقتضيات الضرورة والحاجة، وهو مبدأ في طبيعته الأولى ظلت كل شعوب العالم تسعى اليه وتحاول تحقيقه من خلال مشروعات الضمان الاجتماعي والذي لم تتوصل اليه أعرق الدول إلا بعد الحرب الكونية الثانية، وبعد كفاح دام من الطبقات المنكودة والمقهورة، اما في وجهه الآخر فقد ظل العالم الغربي عقوداً من الدهر يكافح حتى يجعل من تدخل الدولة او امكانية تدخلها من خلال تشريعات قومية حقيقية واقعة ولم يحدث هذا إلا بصورة جزئية ومبتسرة دفعته الى ذلك ضغوط الدورات الاقتصادية وازمات الكساد، وفي الحقيقة فان ما قدمته من مداخل صاغها الفقه الدستوري الإسلامي لوظيفة الدول الاقتصادية، او بتغيير ادق لوظائف الدولة عموماً انما جاء باستقراء نصوص

الكتاب والسنة وسيرة الخلفاء الراشدين ومرامي الشريعة واهدافها، وقد جاء هذا التقسيم منسجماً مع منهج الشرعيين في نظرية العقد السياسي وماترتب عليه من طبيعة الدولة، وانها دولة قانونية تقدم، نجد ان الفقهاء قد أسسوا مكنة تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي على الكتاب والسنة او ما هو واقع في مستوى من مستويات قواعد الشريعة الكلية.

ولما كات طبيعة الدولة انها دولة قانونية فان هذا يعني انه قد تعين عن طريق القانون الشرعي وسائل مباشرة نشاطها وحدود ذلك النشاط كما تحددت مجالات النشاط الفرجي الحر ومن ثم خضوع الدولة في جميع الدولة في جميع مظاهر نشاطها سواء من حيث الإدارة او القضاء او التشريع او النشاط الاقتصادي.

ان التدخل ثابت للدولة بمنحه القانون الشرعي الذي جعلها في مركز قانوني يمثل الأمة بمقتضى عقد البيعة ومن خلال كل العرض المتقدم نستطيع ان نستنتج ما يأتي:

أولاً: الفكر الدستوري الإسلامي كان اكثر تقدماً ومعاصرة في ابحاثه القانونية في خصوص الدولة وطبيعتها، وهذا يبدو واضحاً فيما توصلوا اليه من اعتبار الواقعة المنشئة للدولة انها واقعة عقد رضائي بين الأمة والدولة ويقوم على البيعة الحرة الصحيحة وذلك قبل ان يصل منظرو الثورة (الفرنسية هوبز وفولتير وروسو) الى

ذلك بقرون، وهذا فوق دلالته في فضل السبق فلن له دلالة أخرى وهي ان هؤلاء المنظرين كانوا قد افترضوا انها نشأت هكذا في العصور السحيقة في التاريخ، اما نظرية العقد السياسي في الفكر الدستوري الإسلامي فان هذه الواقعة قد جرت بالفعل ووجدت مصداقيتها على مستوى الواقع ومن هنا فان الانصاف والعدل يوجب علينا ان نقول انه يجب ان يؤرخ للدولة القانونية والحقوق الدستورية للامة والأفراد بظهور دولة المدينة التي اقام دعائمها النبي ﷺ والخلفاء الراشدين.

ثانياً: ان النظام الإسلامي في تحديده لطبيعة الدولة وبيان مقر السيادة فيها كان اكثر دقة وموضوعية وحماية للأمة والأفراد ومصالحها من نظرية العقد الاجتماعي ذلك انه قد توصل الى مفهوم الدولة القانونية قبل ان يتوصل اليها الفكر الوضعي بعشرة قرون ومرد هذه الدقة والموضوعية انه لم يجعل السيادة بيد الأمة بل جعلها بيد صاحب الشرع؛ ذلك لأن جعل السيادة بيد الأمة يجعل هذه السيادة عرضة للاستبداد على الرغم من سمو غرض واضعيها ونبل اهدافهم وكفاحهم وكفاح الشعوب قبلهم في سبيل الوصول الى الديمقراطية، لانه ما دامت تتصرف بواسطة الحكام الذين يمثلونها فهم قد يستغلون سيادة الأمة المطلقة ويختفون وراء فكرة عصمة إرادة الأمة من الخطأ ويتصرفون حسب اهوائهم ومطامعهم

ويلجأون الى الاستبداد بالفرد والامة اعتماداً على مبدأ سيادة الأمـــة هذا مما يعرض الحقوق والحريات لخطر، وهذا ما حصل بالفعـــل وفي أكثر من دولة اذ ان مبدأ سيادة الدولة قد أدى الى ظهور أنظمة دكتاتورية ذلك؛ لان هذا المبدأ لم يكن بالأصل أساساً لنظام سياسي معين ومحدد وهو النظام الديمقراطي.

في حين ان النظام الإسلامي حين جعل السيادة لصاحب الشرع فانه قد جعل الدولة خاضعة للقانون شأنها شأن الأفراد، وهذا هـــو مبدأ سيادة القانون وهو واحد من أهم عناصر الدولة القانونية. ومن هنا كان بالإمكان مقاضاتها أمام القضاء ورضوخها لأحكامه، كمـــا ان الدور الذي تلعبه الدولة اقتصادياً كان أم سياسياً أم اجتماعياً هو دور مرسوم سلفاً في القانون الشرعي، وهذا يعني تقييد الإدارة من ناحيتين فمن ناحية لا تستطيع الإدارة حينما تتدخل في معاملات مع الأفراد ان تخالف القانون الشرعي أو تخرج عليه ومن ناحية أخرى لا تستطيع ان تفرض عليهم شيئاً إلا اعمالاً لنص القانون الـــشرعي ومن ثم فان على الدولة قبل ان تتخذ أي اجراء يخص نشاطاً مـــن الأنشطة ان تبين النص الذي استمدت منه ذلك الاجراء.

ثالثاً: ان نظرية العقد السياسي تقدم لنا منهجاً يتسم بالواقعية في خصوص وظائف الدولة يختلف عن تلك التـــي يقـــدمها المـــذهب الفردي، الذي يجعل من الدولة مجرد دولة حارسة للحقوق الفرديـــة

وان غاية وظائفها هي المحافظة على البلاد ضد الهجمات التي تأتيها من الخارج والسهر على الأمن والنظام العام في الداخل واقامة القضاء بين الأفراد كما انه يختلف عن المفهوم الذي يقدمه المذهب الجماعي، والذي يذهب الى مد نشاط الدولة الى تنظيم الانتاج والعمل والمبادلات وجعلها مالكة لكافة أدوات الانتاج من أرض زراعية ومصانع وآلات والائها الملكية الفردية لوسائل الانتاج. ان النظام الإسلامي يقدم لنا مفهوماً محدداً ودقيقاً في وظائف الدولة فالدولة بالاضافة الى وظائفها بالدفاع وتحقيق الامن الداخلي والخارجي واقامة القضاء، فهي التي تقود مختلف الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية ولكن لا على أساس الغاء حقوق الأفراد بل على أساس توسيع مجالات السلطة وتدخلها في كل ما يهم الجماعة ويحقق أهدافها واعتبار الحقوق هي مجرد منحة من القانون الشرعي للأفرد يحدد لهم مضمونها وشروطاً استعمالها بل وامكانية ان يعدل فيها او يوقفها عندما تصطدم مع الخير العام للمجتمع وجعل لها حق اعادة توزيع الدخل من خلال ما تفرضه من ضرائب ولها حق التدخل في العملية الاقتصادية لضمان التوازن الاقتصادي والاجتماعي وذلك من طريق رقابة السوق وفرض الضوابط التي تحقق مصلحة الأمة كما انه واجب على الدولة ان تقوم بوظيفتها في الإعمار والتنمية، وفي الأحوال التي تعجز فيها المبادرة الفردية عن

القيام بنشاط اقتصادي معين فانه يتوجب عليها القيام به نيابة عن الأفراد، وبالجملة فان المبادرة الفردية لها مطلق الحرية طالما انها تعمل ضمن المشروعية ولا تصطدم مع الخير العام فاذا خرجت على المشروعية او اصطدمت مع الخير العام او عجزت عن تحقيق ماهو من اختصاصها فهنا يبدأ دور الدولة ونشاطها الإيجابي.

ومن خلال كل ما تقدم يتضح لنا ان الدولة في النظرية السياسية السنية هي دولة قانونية بامتياز، ذلك لان مفهومها قد تحدد بانه انتظام سياسي دنيوي ليس مقصوداً لذاته، وانما يسعى الى تحقيق غايات أخروية.

وكونها دولة قانونية قد بات واضحاً وبدقة من خلال خضوعها لسلطة الشريعة وبالتالي فان حقوق الدولة وواجباتها وكذلك حقوق الإفراد والجماعات مرسومة منهاجياً يستوي في ذلك الإمام والخليفة وأي مستوى آخر من مستويات الإدارة وأي فرد في المجتمع وكذلك بات واضحاً من خلال عقد البيعة والتكييف القانوني لهذا العقد ان الدولة هي نائبة عن الأمة بحكم عقد الوكالة من الأمة ومقتضاه انه نائب عنها في تسير امورها وكذلك في هيئة أهل الحل والعقد ووظائف الامام والخليفة (الدولة)، ومقر السيادة واستقلال القضاء ودور الامة في الرقابة والتفتيش وعزل الخليفة وغيرها.

ويلاحظ ان كل هذا من خصائص الدولة القانونية، والحقيقة فان هذا هو ما اكدته النصوص والقراءات الفقهية السنية وهو ما جرى عليه العمل على أقل تقدير في الخلافة، ولكن هذا لا يمنع من وجود فقه تقريظي ذرائعي[١] كان يُسوّق للحكام في مراحل متعددة وهو ما يفسر ظهور نظريات مثل (التوريث وانعقاد البيعة بالشوكة والغلبة وانعقادها ببيعة رجلين) وغيرها، وهذا ما يجعلنا نفرق بين الطوبي[٢] والوقائعي في مراحل تاريخية مختلفة.

ونحاول في الصفحات القادمة ان نعرض لبعض الاطروحات السنية في صياغة مشاريع دستورية تحت مفهوم الدولة وتصوراتها عن شكل الدولة وطبيعتها وخصائصها والتي تمثل اتجاهات وأحزاب وتيارات وذلك كما يأتي:

---

١ – الذرائعية (Pragmatism) ويطلق عليها بعض المفكرين بالعملانية وتقوم على ان الاثر العملي هو احمد والاساس في صدق المعرفة وصحة الاعتقاد، ويعتبر نجاح العمل المعيار الوحيد للحقيقة.

٢ – الطوبي: الخيالي او غير الواقعي.

المشروع الدستوري القائم على الوظائف

وهذا المشروع هو مجرد وصف لنموذج يقترب قليلاً أو كثيراً من النموذج الذي عرفه تاريخ الاسلام وحددت قواعده وأصوله كتب الفقه، ودلت عليه الممارسة منذ فجر الاسلام الى اليوم.

وقد بسط الدكتور فوزي خليل ذلك النموذج بشكل جيد في كتابه (دور أهل الحل والعقد في النموذج لنظام الحكم) منطلقاً من السؤال الاتي:

هل يمكن في ضوء المصادر الإسلامية والخبرة الحضارية الإسلامية استنباط ملامح تكوينية عامة لما تسميه الدراسة (النموذج الإسلامي لنظام الحكم)؟

واجاب عن هذا السؤال بما ملخصه:

ان تحليل مقومات النموذج الإسلامي لنظام الحكم – كما تتصوره الدراسة – ينطلق من مقدمة نظرية جوهرها ان الوجود السياسي هو محصلة للتفاعل بين كليات ثلاث هي: الفكر، والنظم، والحركة.

وان فهم أي منها استقلالاً عن الكليات الأخرى يقدم صورة مشوهة للحقيقة السياسية، فالفكر رد فعل للممارسة والحركة ومقدمة

لها في آن واحد، والنظم لابد بدورها ان تعكس الفكر او تنعكس في الفكر .

" ان العقيدة التي تشكل جوهر الوجود المعنوي للأمة في الجانب الإسلامي هي منطلق الممارسة والحركة نحو تحقيق مقاصد تشكلها هذه العقيدة وتنجزها الحركة من خلال مجموعة من الأدوار والوظائف وسيلتها النظم والأبنية المؤسسية، حيث تتدرج النظم في الرؤية الإسلامية في مستوى الوسائط والذرائع، ومن ثم يتحدد النموذج الإسلامي لنظام وبنية أو مؤسسات النظام ".

أولاً: عقيدة النظام

يبادر الباحث الى القول بان المقصود بالعقيدة الإسلامية في هذا المقام، العقيدة بالمعنى الأشمل الذي يطلق على الإسلام باعتباره ديناً، وبوصفه عقيدة وشريعة، بمعنى الاعتقادات والعبادات والمعاملات فردية كانت أو جماعية، سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، فالعقيدة بهذا المفهوم أساس للتصور الإسلامي للكون والإنسان والحياة، وربط كل ذلك بالله موجد الوجود، وهي دافع للحركة والعمل في الحياة وضابط لها.

وهي منطلق النظام في حركته، وقبلته في غايته، حيث تشيع العقيدة، وتفرض نفسها على الكيان البنائي للنظام، اذ ان الأبنية

والمؤسسات ما هي إلا تقنين لقواعد سلوكية معينة، ويؤدي تشابكها وتراكمها وانتظامها في أدوار محددة الى تشكيل قاعدة الأبنية السياسية ".

" ويتركز موقع العقيدة من النظام في النقاط الآتية:

١. التزام النموذج الإسلامي لنظام الحكم بالعقيدة الإسلامية باعتبارها هوية مذهبية وقبلة في الممارسة السياسية.

٢. الحركة بموجب العقيدة قصداً الى انجاز المقاصد العامة للشريعة الإسلامية وتجسيدها واقعاً حياً معاشاً.

٣. حماية العقيدة من كل ما يشكل انحرافاً عنها كالردة.

٤. العمل على تغلغل العقيدة في الكيان الاجتماعي والسياسي.

ثانياً: وظائف النظام

وهو ما يتعلق بمجال حركة النظام ومقاصد هذه الحركة، وهنا نجد أنفسنا امام صورة من صور التفاعل بين العقيدة والحركة.

وقد استعمل الفقه الإسلامي مصطلحات فقهية للدلالة على وظائف منها مصطلح الولاية، ومصطلح الخطة، والواجب الكفائي.

ومن خلال استعراض الدكتور فوزي خليل للمحاولات التي قام بها أئمة الفقه السياسي الإسلامي لتصور وتحليل وظائف النموذج الإسلامي يمكن استخراج وجود الوظائف الاتية:

- وظائف العقد للإمام والبيعة له وخلعه.
- استنابته للوزراء وتقليده أمراء الأقاليم، وإمارة الجهاد، وتفويض الأجهزة المختلفة للقيام بدورها نيابة عن الخليفة.
- وظائف الجهاد وتسيير الجيوش وتدبير الحرب.
- وظائف الرقابة والقضاء: وهي ولاية القضاء، وولاية الحسبة والمظالم والأوقاف العامة والخاصة.
- الوظائف الجزائية (الحدود والعزيزات).
- الوظائف الاقتصادية والمالية مثل الصدقات والزكوات، قسم الفيء والغنائم، وضع الجزية والخراج، وإحياء الأرض الموات واستخراج المياه، وإقطاع الأرض وما يختص ببيت المال من دخل وخرج، وما يختص بالأيتام والسفهاء والمجانين ومصالحهم وأموالهم.

ويأخذ الدكتور فوزي خليل بترتيب ابن تيمية لهذه الوظائف في اربع مجموعات يمكن تلخيصها كما يأتي:

١- الولايات باعتبارها أمانات.

٢- الأموال وأنواعها.

٣- حدود الله.

٤- حقوق الناس.

ثالثاً: بنية النظام

" وهو المقوم الثالث للنموذج الإسلامي لنظام الحكم، والمقصود من بنية النظام ومؤسساته الإطار التنظيمي الذي من خلاله وبه يؤدي النظام وظائفه ويمارس حركته وفعاليته نحو إنجاز مقاصده. وقد أدرك فقهاء السياسة الإسلامية قضية الأبنية والمؤسسات، وضرورة تأسيس الأدوار من خلال مفاهيم الاستعانة أو التقليد والاستبانة، وكذلك كسبيل لنهوض الخليفة – رأس النظام والنائب عن صاحب الشرع – بحراسة الدين وسياسة الدنيا.

يقول ابن خلدون: " اعلم أن السلطان في نفسه ضعيف يحمل أمراً ثقيلاً، فلابد له من الاستعانة بأبناء جنسه، واذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه وسائر مهنه فما ظنك بسياسة نوعه، ومن استرعاه الله من خلقه وعباده... " وتتجلى طبيعة نظام الوظائف في " التمييز بين تصور الوحي (القرآن والسنة) لقضية المؤسسية، وبين تصورها من خلال التراث السياسي الإسلامي وخبرة المسلمين السياسية.

" فقضية المؤسسية بالنسبة للوحي تقع أغلبها في دائرة العفو " المتروكة للاجتهاد وفقاً لمتغيرات الزمان أو طبيعة المرحلة التاريخية والتطور الحضاري، ومتغيرات المكان من حيث الأوضاع والبيئات الاجتماعية، والمكان، أما الأمور المعاشية ومنها النظم

والمؤسسات فتبقى على الأصل من الحل والإباحة الأصلية وحرية الحركة في طلب الأصلح، ومن ثم نجد الوحي لم يركز تفصيلاً على الأشكال النظامية إلا في حدود ضيقة، ولهذا حكمة مقتضاها انه لو حدد الوحي الأشكال النظامية والمؤسسية لوقع المسلمون في حرج كبير، لأنها تصبح حينئذ واجبة الاتباع والاحترام بل والتقديس، الأمر الذي يصيب التطور المؤسسي والتجديد النظامي بالجمود عبر مسيرة التطور الحضاري.

ومن خلال تتبعنا لتفاصيل هذه النظرية فكتاب الدكتور فوزي خليل يمكن تسجيل الملاحظات الاتية:

١. ان نموذج الحكم القائم على الوظائف له روح هي العقيدة.
٢. انه نموذج يجمع بين حراسة الدين وسياسة الدنيا.
٣. رأس النظام هو الخليفة وتختاره الأمة بكامل رضاها وتتعاقد معه بعقد البيعة.
٤. بقية اجهزة الدولة ومؤسساتها عبارة عن وظائف وأدوار منبثقة عن الإمامة العظمى وراجعة اليها.
٥. حركة الوظائف والأدوار مرتبطة بالعقيدة التي تمثل الأساس الخلقي وتضفي الشرعية على المؤسسات بوصفها أمانة وولاية وتقليداً.

٦. للأمة كامل الصلاحية في تحديد أشكال الوظائف والمؤسسات بحسب ما تقتضيه طبيعة المرحلة التاريخية ومتغيرات الزمان والمكان.

وبناء على ما ذكر فان الأمة يمكن ان تختار رئيسها (الخليفة) بالانتخاب العام، وتبايعه وتشترط في عقد البيعة الحكم وفق دستور معين، والالتزام بثوابت معينة في مقابل الولاء والطاعة والنصرة للرئيس.

كما يمكن داخل هذا الإطار تنظيم الوظائف والأدوار والمؤسسات وجعلها تحت سلطة الخليفة، مثل ما هو الشأن في النظام الديمقراطي الرئاسي.

ويمكن أيضاً داخل هذا الإطار تنظيم وظيفة الشورى ومؤسساتها بوصفها من ثوابت نظام الحكم. وهكذا نستطيع ان نؤكد مرة أخرى انطلاقاً من ملامح هذا النموذج ان الإسلام جاء بنظام مرن قابل للتكيف مع الظروف الزمانية والمكانية والمراحل التاريخية من حيث أنه ترك للأمة مجالاً واسعاً للتصرف والأخذ بما هو أنسب للمرحلة وأكثر تحقيقاً للمصلحة.

وننتقل الآن الى بيان نموذج المشروع الدستوري القائم على تنظيم الإجماع.

المشروع الدستوري القائم على تنظيم الإجماع

وقد ظهرت الفكرة عند بعض فقهاء القانون الدستوري للمسلمين وتطورت في الدراسة والتحليل حتى تبلورت معالمها كمشروع.

ولعل أول من التفت الى توظيف الإجماع في النظام الدستوري للدولة هو المؤلف الهندي الأستاذ عبدالرحيم في كتابه (مبادئ الفقه الإسلامي) حيث قال عن الإجماع: " الاحظ انه يوجد نقص كبير في القواعد الخاصة بهذا المصدر الشرعي المهم، ذلك هو عدم وجود جهاز محدد ومنظم تنظيماً علمياً لاختيار الفقهاء الصالحين للمشاركة في الإجماع، ولضبط مداولاتهم وإثبات الأحكام الناتجة عنها في صورة رسمية موثوق بها، وقد يرجع هذا النقص الى الظروف السياسية التي عاش فيها العالم الإسلامي بعد عهد الخلفاء الراشدين.

" ويظهر أن نظرية الإجماع كانت في مستوى فكري يرتفع بكثير عن الحالة الفكرية الي كانت تسود المجتمع الإسلامي، مما أدى الى عدم تنظيمه بصورة عملية دائمة في العصور التي ظهر فيها.

واقترح المؤلف تكوين مجلس شورى للمجتهدين سداً لهذا النقص ولفتح باب التطور والنمو في الأحكام الشرعية "

ثم تلقف الفقيه القانوني الكبير الأستاذ (عبدالرزاق السنهوري) هذه الكرة وحاول اخراجها اخراجاً دستورياً لائقاً في كتابه (فقه الخلافة وتطورها).

ومما قاله في هذا الصدد: " هذا المبدأ الذي يقوم عليه التشريع الإسلامي هو نفس المبدأ الذي يقوم عليه النظام النيابي الحديث، لكن الذي يميز النظام الإسلامي ان ممثلي الأمة في القيام بوظيفة التشريع هم المجتهدون، أي: العلماء الذين يعترف لهم بالوصول الى مرتبة الاجتهاد ".

فالسنهوري هنا يسير نحو جعل المجلس التشريعي الذي هو البرلمان مجلساً للفقهاء المجتهدين حتى يعطي الشرعية لقراراتهم بوصفها اجماعاً معتداً به شرعاً ومصدراً شرعياً من مصادر التشريع.

ثم يتقدم خطوة أخرى في الحديث عن الإجماع فيقول: " لكي يواصل الإجماع تطوره على النحو الذي أوضحناه ليقوم بوظيفته الطبيعية نرى انه لابد من خطوتين:

الأولى: تنظيم الأدارة العلمية للإجماع بطريق المداولة في مجلس شورى.

الثانية: اتخذا الإجماع أساساً للنظام النيابي في الحكم الإسلامي.

" وهذه الفكرة ليست غريبة عن المبادئ التي أشارت اليها كتب الفقهاء الأقدمين، فالمعروف ان الإجماع يشمل جميع الأحكام التي يحتاج اليها المجتمع الإسلامي، ووضع هذه الأحكام يستلزم علماً بمصادر الشريعة وأحكامها، وعلماً بأحوال الناس وحاجاتهم، وبذلك يمكن التفريق بين نوعين من المجتهدين:

أولهم رجال الفقه الذين يختصون بالمسائل الفقهية النظرية.

وثانيهم الخبراء ورجال العمل من المختصين بمعرفة مختلف نواحي الحياة الاجتماعية المعقدة، كرجال الزراعة أو الصناعة أو التجارة أو المال أو السياسة أو الحرب وأمثالهم، فهؤلاء يمكن اعتبارهم من " أهل الذكر " الذين أمر القرآن باستشارتهم في قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، فهم مجتهدون من نوع خاص.

فاذا وجدت مجالس شورية تضم رجالاً من هذا النوع، فاننا بذلك ندخل في استنباط الأحكام الإسلامية بجانب رجال الفقه النظريين عنصراً ضرورياً لكي تجيء الأحكام الشرعية ملائمة لحاجات المجتمع من النواحي الاقتصادية والاجتماعية اتي تستلزم وضع هذه الأحكام ".

وهكذا يتضح ان الفقيه السنهوري ادرك ان طبيعة النظام الذي جاء به الإسلام تفرض التشريع المنبق من الوحي، وهذا يستلزم

وضع السلطة التشريعية في يد الفقهاء المجتهدين، وانه سيكون مفيداً جداً تشكيل مجلس تشريعي شوري يضم الفقهاء المجتهدين الى جانب أهل الذكر من الخبراء النابهين.

وينتقل بنا الفقيه السنهوري خطوة أخرى حين يطرح السؤال التالي: كيف نختار أهل الذكر؟ ويجيب عنه بما يأتي:

" هذه مسألة اجتهادية تخضع لظروف المجتمع ومصالحه، ولا شك انه يمكن اختيارهم عن طريق انتخابهم بواسطة عامة المسلمين...

والواقع ان اسهام الشعب باجمعه في (الإجماع) ليست غريبة مطلقاً عن الفقه الإسلامي، فان فقيهاً مثل (أبي بكر الباقلاني) يرى ان الفقهاء ليسوا هم وحدهم الذين يشاركون في الإجماع، بل جميع المسلمين ما عدا غير العقلاء أو غير البالغين.

ويتضح مما سبق ان هذا المشروع يأتي بفكرة مجلس نيابي منتخب يتألف من الفقهاء المجتهدين والخبراء المقتدرين.

وهذا في حد ذاته تطور إيجابي يعفينا من النواب الأميين، ويعيد الاعتبار للعلم والعلماء، وهو لا يختلف كثيراً عن (نظرية ولاية الفقيه)، ولا سيما انه في ولاية الفقيه ليس شرطاً ان تكون الولاية لفقيه مجتهد واحد، بل يصح ان تكون لجماعة من كبار المجتهدين،

وهو نفسه نظام الإجماع الذي ذكر الفقيه (السنهوري) انه إجماع العلماء الذي يعترف لهم بالوصول الى درجة الاجتهاد.

ولكنه في الوقت نفسه بعيد عن التحقيق على أرض الواقع، اذ ليس لنا من العلماء ما يغطي جميع الدوائر الانتخابية، واذا كان فبأي حق نحصر حق الترشيح في العلماء والخبراء، وماذا نفعل ببقية الكفاءات السياسية التي ليست من هذين الصنفين ولها مع ذلك حضور ونضال من اجل المصلحة العامة، سواء من خلال الأحزاب أو النقابات أو الجمعيات والهيئات.

لاشك ان الفقيه (السنهوري) يدخل هؤلاء في عدد أهل الذكر لأنهم على كل حال خبراء في السياسة وهذا ربما يرفع الإشكال.

وكيفما كان الموقف من هذا المشروع القائم على تنظيم الإجماع فانه لابد من الرجوع بالإجماع الى أصله، وهو واحد من عشرين أصلاً من أصول الفقه أو ما يفوق هذا العدد، والإجماع في أصله لابد ان يستند الى دليل شرعي فلا يكون الإجماع على الرأي المجرد، وهو ليس إجماع مطلق الناس وعموم المسلمين وانما هو إجماع العلماء وأداة واحدة من أدوات التشريع العديدة، وهذه الاعتبارات كلها تجعل تنظيم الإجماع وتوظيفه دستورياً ليقوم مقام المجالس التشريعية في البرلمانات الحديثة أمراً لا يستقيم إلا

بتحريف معنى الإجماع ونقله من دلالته الأصولية الى دلالة مصطلحية سياسية يكون معناها التوافق.

نماذج من البرنامج السياسية السنية

نظرة عامة

ان قراءتنا لأدبيات الحركة الإسلامية على اختلاف ألوانها ومشاربها وقربها أو بعدها من الاعتدال أو التطرف تجعلنا نرى ان منظريها وقادة الفكر فيها اشتغلوا بالصراع دفاعاً وهجوماً، واشتغلوا بإيقاظ الشعوب ونشر الصحوة وتنبيه الغافلين، وبالحديث عن محاسن الإسلام ومبادئه وقيمه وما فيه من قدرة على اخراج الناس من ظلمات الجهل والكفر والذل والرذيلة الى أنوار المعرفة والإيمان والعزة والفضلية، وكل ذلك في عموميات أدبية تسحر الألباب بجماليتها أحياناً، وتخلب العقول بنسقها وانسجامها وتكاملها، ولكنهم تقاعدوا عن انعام النظر واعمال الفكر في جزئيات برنامج الإسلام، او في حصر القضايا التي تستعصي على الحل في هذا البرنامج، والتي لابد من تحديد موقف الدين منها بشكل واضح صريح.

كأن هؤلاء الإسلاميين يريدون من الأمة ان تعود الى الالتزام بالإسلام أولاً ثم تنظر بعد ذلك في أحوالها من منظور دينها.

ان القضية الأساسية ليست هي ان تعلن الأمة التزامها بإسلامها، لأن الأمة مسلمة فعلاً ولكن القضية هي كيف ومتى تعيش الأمة إسلامها.

اننا لا نعتقد ان الإسلاميين أخطأوا حين اكتفوا في هذه المرحلة بإحياء الصورة العامة للإسلام في النفوس وربط الآمال بالدين بوصفه المنفذ الوحيد للإنقاذ من الضلال والخروج من الأزمة والخلاص من الحالة المزرية التي يعيشها المسلمون، ولكن الإسلاميين لم يكتفوا بالوعظ والإرشاد وأصبحوا يطالبون بالحكومة الإسلامية، ويخوضون فيما يخوض فيه السياسيون.

ان القرآن والسنة هما المصدران الاساسان للبرنامج.

ولكن اين هو البرنامج المستمد منهما والمفصل على القضايا والمشكلات والخطط التنموية والاجتماعية والثقافية؟

ليس من السهل وضع هذا البرنامج وبالتالي فان الإسلاميين دعاة الحكومة الإسلامية لن يكون لهم مستقبل في المجال السياسي مالم ينكبوا على اعداد هذا البرنامج، وحتى اذا نجحوا في بلد من بلدان الإسلام بدون برنامج فلن يدوم نجاحهم وسيكون ذلك النجاح شراً من الفشل.

ونرى صندوق النقد الدولي والبنك الدولي يحاسبان الحكومات ويأمران بتقويم السياسات المالية والاقتصادية على وفق برنامج ومعايير معينة.

ليس من السياسة ولا من الحكمة التمسك بأحكام مسبقة كلها شك وريبة وتخوف ونفور من حكومة العمامة، كما انه ليس من العقل والمنطق التحمس لهذه الحكومة والسعي اليها لمجرد ما ترمز اليه العمامة من التزام بالدين.

ان الأمر يتعلق بواقع الأمة ومصيرها ومستقبلها، ويهم حياة مئات الملايين من المسلمين، ويرتبط بالأسلوب الذي علينا ان نتبعه لتحقيق التقدم والتنمية وتحصيل العزة والقوة والكرامة، وتحصين المكتسبات والقدرة على التنافس واثبات الوجود.

واذا كانت الحكومة المعممة مطلباً للفكر الظلامي عند البعض، ونذير شؤم ينذر بالدولة الدينية المتطرفة التي ترعى الارهاب وتمارسه عند البعض، فان الجميع لا ينكر ان تيار الصحوة الإسلامية الذي انتشر واتسع وتعاظم وتقوى واصبح له جمهور عريض يجعل على رأس مطالبه تطبيق الشريعة الإسلامية بواسطة حكومة إسلامية منبثقة من الشعب الذي هو شعب مسلم عريق في الإسلام.

وهذا الوضع يفرض على العلماء الدارسين ان ينكبوا على دراسة هذه المطالب بشكل موضوعي، بدءاً بالسؤال العادي البسيط الذي يفرض نفسه في الفكر الديمقراطي الحديث وهو: ما هو برنامج هذه الحكومة التي تطالبون بها؟

وقد اخترنا ثلاثة نماذج نعرضها حسب الترتيب الاتي:

أولاً: البرنامج السياسي لجماعة الإخوان المسلمين كما وضعه مرشدها العام حسن البنا.

ثانياً: برنامج جبهة الإنقاذ الإسلامية بالجزائر.

ثالثاً: برنامج حزب العدالة والتنمية بالمملكة المغربية.

نص برنامج الأخوان المسلمون

أولاً: في الناحية السياسية والقضائية والإدارية

١. القضاء على الحزبية وتوجيه قوى الأمة السياسية في وجهة واحدة وصف واحد.

٢. إصلاح القانون حتى يتفق مع التشريع الإسلامي في كل فروعه.

٣. تقوية الجيش والإكثار من فرق الشباب وإلهاب حماستها على أسس من الجهاد الإسلامي.

٤. تقوية الروابط بين الأقطار الإسلامية جميعاً، وبخاصة العربية منها تمهيداً للتفكير الجدي العملي في شأن الخلافة الضائعة.

٥. بث الروح الإسلامي في دواوين الحكومة بحيث يشعر الموظفون جميعاً بأنهم مطالبون بتعاليم الإسلام.

٦. مراقبة سلوك الموظفين الشخصي وعدم الفصل بين الناحية الشخصية والناحية العملية.

٧. تقديم مواعيد العمل في الدواوين صيفاً وشتاءً حتى يعين ذلك على الفرائض ويقضي على السهر الكثير.

٨. القضاء على الرشوة والمحسوبية والاعتماد على الكفاية والمسوغات القانونية فقط.

٩. ان توزن كل اعمال الحكومة بميزان الأحكام والتعاليم الإسلامية، فتكون نظم الحفلات والدعوات والاجتماعات الرسمية والسجون والمستشفيات بحيث لا تصطدم بقاعدة بتعاليم الإسلام، وتكون الدوريات في الأعمال على تقسيم لا يتضارب مع أوقات الصلاة.

١٠. استخدام الأزهريين في الوظائف العسكرية والإدارية وتدريبهم.

ثانياً: في الناحية الاجتماعية والعملية

١. تعويد الشعب احترام الآداب العامة، ووضع ارشادات معززة بحماية القانون في ذلك الشأن، وتشديد العقوبات على الجرائم الأدبية.

٢. علاج قضية المرأة علاجاً يجمع بين الرقي بها والمحافظة عليها على وفق تعاليم الإسلام، حتى لا تترك هذه القضية التي هي أهم قضايا الاجتماع تحت رحمة الأقلام والآراء الشاذة من المفرطين والمفَرّطين.

٣. القضاء على البغاء، بنوعيه السري والعلني، واعتبار (الزنا) مهما كانت ظروفه جريمة منكرة يجلد فاعلها.

٤. القضاء على القمار بكل أنواعه من ألعاب ويانصيب ومسابقات وأندية.

٥. محاربة الخمر كما تحارب المخدرات، وتحريمها وتخليص الأمة من شرورها.

٦. مقاومة التبرج والخلاعة وارشاد السيدات الى ما يجب ان يكون، والتشديد في ذلك بخاصة على المدرسات والتلميذات والطبيبات والطالبات ومن في حكمهن.

٧. اعادة النظر في مناهج تعليم البنات ووجوب التفريق بينها وبين مناهج تعليم الصبيان في كثير من مرحل التعليم.

٨. منع الاختلاط بين الطلاب والطالبات، واعتبار خلوة أي رجل بأمرأة لا تحل له جريمة يؤاخذان بها.
٩. تشجيع الزواج والنسل بكل الوسائل المؤدية الى ذلك، ووضع تشريع يحمي الأسرة ويحض عليها ويحل مشكلة الزواج.
١٠. اغلاق الصالات والمراقص الخليعة وتحريم الرقص وما الى ذلك.
١١. مراقبة دور التمثيل وأفلام السينما والتشديد في اختيار الروايات والأشرطة.
١٢. تهذيب الأغاني واختيارها ومراقبتها والتشديد في ذلك.
١٣. حسن اختيار ما يذاع أو يعرض على الأمة من برامج ومحاضرات وأغانٍ وموضوعات واستخدام الإذاعة والتلفاز في تربية وطنية خلقية فاضلة.
١٤. مصادرة الروايات المثيرة والكتب المشككة المفسدة والصحف التي تعمل على اشاعة الفجوز وتستغل الشهوات استغلالاً فاحشاً.
١٥. تنظيم المصايف تنظيماً يقضي على الفوضى والإباحية التي تذهب بالغرض الأساسي من التصييف.

١٦. تحديد مواعيد افتتاح واغلاق المقاهي العامة، ومراقبة ما يشتغل به روادها، وارشادهم الى ما ينفعهم وعدم السماح لها بهذا الوقت الطويل كله.
١٧. استخدام هذه المقاهي في تعليم الأميين القراءة والكتابة ويساعد في ذلك هذا الشباب المتوثب من رجال التعليم الإلزامي والطلبة.
١٨. مقاومة العادات الضارة اقتصادياً أو خلقياً أو غير ذلك، وتحويل تيارات الجماهير عنها الى غيرها من العادات النافعة، أو تهذيب نفسها تهذيباً يتفق مع المصلحة وذلك كعادات الأفراح والمآتم والموالد والزار والمواسم والأعياد وما اليها، وتكون الحكومة قدوة صالحة في ذلك.
١٩. اعتبار دعوة الحسبة ومؤاخذة من يثبت عليه مخالفة شيء من تعاليم الإسلام أو الاعتداء عليه، كالإفطار في رمضان وترك الصلاة عمداً أو سب الدين وأمثال هذه الشؤون.
٢٠. ضم المدارس الإلزامية في القرى والمساجد وشمولها معاً بالإصلاح التام من حيث الموظفين والنظافة وتمام الرعاية، حتى يتدرب الصغار على الصلاة ويتدرب الكبار على العلم.

٢١. تقرير التعليم الديني مادة أساسية في كل المدارس على اختلاف أنواعها كل بحسبه وفي الجامعة أيضاً.
٢٢. تشجيع تحفيظ القرآن في المكاتب العامة الحرة، وجعل حفظه شرطاً في نيل الإجازات العلمية التي تتصل بالناحية الدينية واللغوية، مع تقرير حفظ بعضه في كل مدرسة.
٢٣. وضع سياسة ثابتة للتعليم، تنهض به وترفع مستواه، وتوحد أنواعه المتحدة الأغراض والمقاصد، وتقرب بين الثقافات المختلفة في الأمة، وتجعل المرحلة الأولى من مراحله خاصة بتربية الروح الوطنية الفاضلة والخلق القويم.
٢٤. العناية باللغة العربية في كل مراحل التعليم وافرادها في المراحل الأولى عن غيرها من اللغات الأجنبية.
٢٥. العناية بالتاريخ الإسلامي، والتاريخ الوطني، والتربية الوطنية، وتاريخ حضارة الإسلام.
٢٦. التفكير في الوسائل المناسبة لتوحيد الأزياء في الأمة تدريجياً.
٢٧. القضاء على الروح الأجنبية في البيوت من حيث اللغة والعادات والأزياء والمربيات والممرضات... الخ، وتصحيح ذلك وبخاصة في بيوت الطبقات الراقية.

٢٨. توجيه الصحافة توجيهاً صالحاً وتشجيع المؤلفين والكاتبين على طرق الموضوعات الإسلامية.
٢٩. العناية بشؤون الصحة العامة من نشر الدعاية الصحية بمختلف الطرق والإكثار من المستشفيات والأطباء والعيادات المتنقلة وتسهيل سبل العلاج.
٣٠. العناية بشأن القرية من حيث نظامها ونظافتها وتنقية مياهها ووسائل الثقافة والراحة والتهذيب فيها.

ثالثاً: في الناحية الاقتصادية

١. تنظيم الزكاة دخلاً ومنصرفاً بحسب تعاليم الشريعة، والاستعانة بها في المشروعات الخيرية التي لابد منها كملاجئ العجزة والفقراء واليتامى وتقوية الجيش.
٢. تحريم الربا وتنظيم المصارف تنظيماً يؤدي الى هذه الغاية، وتكون الحكومة قدوة في ذلك بالتنازل عن " الفوائد " في مشروعاتها الخاصة بها كبنك التسليف والسلف الصناعية وغيرها.
٣. تشجيع المشروعات الاقتصادية والإكثار منها، وتشغيل العاطلين من الوطنيين فيها واستخلاص ما في أيدي الأجانب منها للناحية الوطنية البحتة.

٤. حماية الجمهور من عسف الشركات المحتكرة والزامها حدودها والحصول على كل فائدة ممكنة للجمهور.
٥. تحسين حال الموظفين الصغار برفع مرتباتهم واستبقاء علاواتهم ومكافآتهم وتقليل مرتبات الموظفين الكبار.
٦. حصر الوظائف وخصوصاً الكثيرة منها، والاقتصار على الضروري، وتوزيع العمل على الموظفين توزيعاً عادلاً والتدقيق في ذلك.
٧. تشجيع الارشاد الزراعي والصناعي والتجاري، والاهتمام بترقية الفلاح والصانع من الناحية الإنتاجية.
٨. العناية بشؤون العمال الفنية والاجتماعية، ورفع مستواهم في مختلف النواحي الحيوية.
٩. استغلال الموارد الطبيعية كالأرض البور والمناجم المهملة وغيرها.
١٠. تقديم المشروعات الضرورية على الكماليات في الإنشاء والتنفيذ.

قراءة في البرنامج

وهذا البرنامج يمتاز بنظرته الشمولية التي تستوعب العالم الإسلامي وتستهدف إصلاح أحوال المسلمين بصفة عامة، فهو ليس برنامجاً خاصاً بمصر التي هي مهد الإخوان المسلمين، ومن هنا جاءت أهميته، لأنه يشكل مرجعاً يمكن للحركات الإسلامية في جميع انحاء العالم الإسلامي ان تقتبس منه أو في الأقل ان تراعي موافقته وعدم مخالفته.

وينقسم هذا البرنامج الى ثلاثة أقسام

القسم الأول: يتعلق بالناحية السياسية والقضائية والإدارية.

والقسم الثاني: يتعلق بالناحية الاجتماعية والعملية.

والقسم الثالث: يتعلق بالناحية الاقتصادية.

ومما يلفت النظر ويدعو الى الاستغراب هو ان أول بند في هذا البرنامج هو " القضاء على الحزبية " وهذا من شأنه القضاء على التعددية في الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وفرض الحزب الوحيد، وما يجر اليه من استبداد واحتكار للعمل السياسي، مع ان تاريخ الإسلام حافل بمظاهر التعددية منذ عهد الرسول ﷺ وما بعده، فكان هناك الأنصار والمهاجرون وكان بعد ذلك الخوارج والمرجئة والمعتزلة والسنة والشيعة... الخ.

وواضح ايضاً ان البرنامج يخطط لتطبيق الشريعة وبث الـــروح الإسلامية في الإدارة والمجتمع، لكنه يركز على الجهـــاد وتجنيـــد الشباب والهاب حماسهم على أسس من الجهاد الإسلامي وتأطيرهم بالأزهريين الذين ستسند اليهم وظائف عسكرية.

اما القسم المتعلق بالناحية الاجتماعية والعملية فأهم ما فيه منـــع الاختلاط بين الطلاب والطالبات، واعتبار خلوة أي رجل بامرأة لا تحل له جريمة يؤاخذان بها، كما ان البرنامج يضرب ببرامج تنظيم الاسرة عرض الحائط، ويدعو الى تشجيع الـــزواج والنـــسل بكـــل الوسائل المؤدية الى ذلك ومن اجل تكثير سواد الأمة!!

ويدعو البرنامج الى مصادرة الروايات المثيرة والكتب المشككة المفسدة...

ومن الطريف المثير ان البرنامج ينص علـــى تحديـــد مواعيـــد افتتاح وغلق المقاهي العامة واستخدامها في تعليم الأميين القـــراءة والكتابة!

كما ينص على توحيد الأزياء في الأمة تدريجياً!!

وننتقل مع البرنامج الى الجانب الاقتصادي فلا نجده يأتي بـــأي تصور اقتصادي شامل، ولا بأي برنامج مفصل متكامل، وانما هي مطالب بسيطة ساذجة تنحصر في تنظيم الزكاة والاستعانة بها فـــي المشروعات الخيرية، وتحريم الربا وتنازل الحكومة على الفوائـــد،

وحماية الجمهور من عسف الشركات المحتكرة وتحسين أحوال الموظفين والعناية بشؤون العمال وتشجيع الإرشاد الزراعي وتقديم المشروعات الضرورية على الكمالية!!

ولا يتحدث البرنامج لا عن الديمقراطية ولا عن الحقوق الأساسية للإنسان.

كما ان البرنامج ينم عن روح قهرية استبدادية تتجلى في العبارات التي تتصدر بنوده مثل (القضاء على.../ مراقبة كذا/ محاربة كذا/ مقاومة كذا/ منع كذا/ إغلاق كذا/ مصادرة كذا/ تحريم كذا/ حصر كذا... الخ.

وهذا من شأنه ان يجعل البرنامج برنامجاً مخيفاً يعطي صورة قاتمة عن الإسلام، ويؤدي الى الإنغلاق والانكماش. ويكفي ان تجد الأمة نفسها في يوم من الأيام بزي موحد مثل الجيش الأحمر، وشبابها يأكله الجهاد بدلاً من توجيهه الى الجامعات والمدارس العليا واعداده لبناء مجتمع متمدن آخذ بأسباب التقدم والرقي، يكفيها ذلك للنفور من الدين جملة والتشوف الى ما عند الآخرين.

برنامج الجبهة الإسلامية للإنقاذ

مدخل

تقدم الجبهة الإسلامية نفسها بمواصفات محددة في ما يلي كمدخل لبرنامجها:

١. انها تعمل على وحدة الصف الإسلامي وتحافظ على وحدة الأمة.

٢. تقديم بديل كامل شامل لجميع المعضلات والإيدلوجيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في نطاق الإسلام.

٣. تمتاز منهجيتها بالاعتدال والوسطية والشمول.

٤. وتمتاز طريقتها بالاعتدال في الجمع بين المطالبة والمغالبة دون إفراط أو تفريط.

٥. ومن طرقها العملية العمل الجماعي وجودة توظيف الجهد الكلي للإدارة الكلية للأمة.

٦. ومن مهماتها تشجيع روح المبادرة وتوظيف الذكاء والعبقرية وجميع الإرادات الخيرة في البناء السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والحضاري.

٧. ومن خصائصها الإنقاذ الرسالي التاريخي الحضاري الشامل أسوة برسول الله ﷺ.

برنامج الجبهة ومشروعها الشامل

أولاً: الضوابط المنهجية

١. الشرع: فالمشروع يلتزم بالشرع الإسلامي ومنهجه في العدل والاعتدال والكفاية والشمول.

٢. العلم: فلابد من توظيف العلم ومنهجيته في ضبط المسائل وتحديد المشكلات وتحليلها واستخدام التقنيات وفنياتها لتتوفر لدى المحاور شروط الخبرة والكفاءة.

٣. نفسية الشعب في المرحلة: فلابد من ضرورة إعادة الاعتبار الى طموح الشعب للتخلص من التخلف بكل أشكاله بفضل ايمانه وقوة قناعته بإسلامه.

٤. حيثيات التطبيق وشروط إنجازه: فلابد من استحضار الشروط المنهجية بتطبق النماذج أو البدائل والحلول باعتبارها خطة عملية سياسية انطلاقاً من العمل مع الشعب في كل خطوة إجرائية.

٥. المعيار السياسي: لمراعاة الواجهة السياسية شـــريطة عـــدم التعارض مع المعايير الـــسابقة، وذلـــك بتحديـــد العلاقـــة والمواقف بكل مـــا بالـــساحة مـــن الهيئـــات والجمعيـــات والمؤسسات في ضوء الوضوح المنهجي لرؤياها العقائديـــة والسياسية والاقتصادية والثقافية والحضارية فـــي النطـــاق الإسلامي الشامل والمصالح الكبرى للشعب وثوابته.

محاور العمل السياسي للجبهة

أ – الإطار العقائدي

الإسلام هو النطاق العقائدي والـــضابط الإيـــديولوجي للعمـــل السياسي في جميع مجالات الحياة، واذا كانت الأزمة التـــي تجتـــاح العالم وتهز الحضارة من أقوى الأدلة على القصور الإيـــديولوجي الذي آلت اليه النظم والأمم فان الإسلام هو النطاق العقائدي الأقوم للمشروع السياسي الذي يقوى على مواجهة الأزمة.

ب – المحور السياسي

والسياسة في مفهوم البرنامج هي السياسة الشرعية، والتي تتمثل في حكمة التدبير وجودة التنسيق وإحكام التوقع ومرونة الحوار للوصول الى الحق والحقيقة.

ولتجاوز تناقضات سياسة الإيديولوجيات المستوردة يعمل البرنامج السياسي على تحقيق ما يلي:

١. القضاء على الاستبداد، بتبني البرنامج مبدأ الشورى وإفساح المجال للعبقرية والإدارة الكلية للأمة، ووضع معايير للمسؤوليات، وضمان حرية التعبير والنقد الذاتي، وتوعية الشعب وإشعاره بالمسؤولية، وإحياء نظام الحسبة الإسلامي ومبدأ من أين لك هذا في حدود الشرع.

٢. ولتحقيق ذلك لابد من تصحيح النظام السياسي ابتداء من الميادين الاتية:

- جعل التشريعات السياسية خاضعة لأحكام الشريعة مع مراعاة مستجدات مرحلة التعددية الحزبية.
- إصلاح الجهاز التنفيذي في الرئاسة والوزارة والولاية.
- إصلاح السياسة الأمنية حتى تخلو من كل قهر أو تعسف.
- إصلاح المنظومة الإعلامية إصلاحاً يجنب البلاد التبعية الثقافية ويحفظها من الغزو الثقافي.

- إصلاح المنظومة الاقتصادية توزيعاً وظيفياً سياسياً واقتصادياً وحضارياً.
- إصلاح السياسة التجارية لوضع حد للاحتكار والربا والرشوة والتبذير والضياع.
- إصلاح المنظومة الإدارية لتسيير المهمات وكفالة الحقوق وإزالة عقبة البيروقراطية[1].
- إعادة النظر في السياسة الزراعية بكفالة الدعم الفلاحي وضمان العلاقة الوظيفية بينها وبين الصناعة التحويلية.
- إصلاح المنظومة التربوية لكفالة حقهم في الحد الأعلى من جودة التحصيل والتوعية التربوية التي تجعلهم ورثة حضارة ومسهمين في حمل الرسالة.
- إصلاح المنظومة القضائية بإعادة الاعتبار لاستقلالية القضاء وحصانة القاضي كما حددته الشريعة الإسلامية.
- إعادة النظر في قانون الانتخابات فلا يجبر أحد على الانتخاب وتضمن شرعية الانتخابات.

---

١ – (bureaucracy) وتعني المكتبة او التسلط المكتبي او هي اسلوب العمل الهرمي المكتبي.

ج – منظور السياسة الاقتصادية

تقوم السياسة الاقتصادية للبرنامج على مفهوم ضمان التجاوب بين الانتاج والاستهلاك والتكامل بين النوعية والكمية، وتحقيق الاستقلال الاقتصادي والتوازن بين الصادرات والواردات، وتشجيع الاستثمار في نموذج اقتصادي إسلامي في جميع مجالات الحياة.

١. الزراعة

وتتلخص الجهود السياسية الزراعية للبرنامج في الإجراءات الاتية:

- وضع حد لأخذ ارض غصباً من أصحابها وعملية توزيعها بالطرق الإقطاعية.
- جدية استصلاح الأرضي بالطرق الفنية التكنولوجية وتوزيعها على ذوي الاستحقاق.
- العناية بتربية المواشي.
- تدعيم الزراعة والصناعة التحويلية وتشجيع المركبات الإنتاجية الصغرى والمتوسطة.
- إنشاء المخازن الكبرى.
- وضع خطة زراعية ضامنة للمصالح حتى لا تكون الحاجات الآجلة على حساب العاجلة.
- إنشاء مراكز للبحوث العلمية الزراعية في مزارع نموذجية.

- إصلاح المؤسسات التربوية الزراعية.
- وضع خطة لتطوير العتاد الزراعي.

وهذا في مجال عالم الأسباب، مع العلم أن توبة الشعب الجزائري التي تجسدها هذه الروح التي انطلقت من اعماق ضميره في شوق الى العودة للإسلام، فان الله سبحانه وتعالى قادر بذلك ان يدر علينا خيراته وأنعمه وأفضاله لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ٩٦].

٢. الصناعة

لا ينبغي أن تكون الصناعة على حساب الزراعة ولا تكون على حساب الإنسان المسلم في قيمته ومكانته، وتتلخص السياسة الصناعية في المحاور الاتية:

- جعل الصناعة تتكامل فيها قوى الإنتاج الصناعية وغيرها.
- تشجيع المعامل الصغرى والمتوسطة لضمان الشغل، وتوظيفها الى حد الكفاءة دون أن تفتقر الى المواد الأولية الأجنبية، ودون أن يكون ذلك على حساب النوعية.
- تشجيع التنوع الوظيفي للهياكل الصناعية والمؤسسات ليشغل بعضها بعضا.

- إنماء الخبرات التكنولوجية.
- مراعاة حاجة وثروات البلاد الطبيعية الى صناعة مصنعة.
- إنشاء معامل نموذجية للبحوث العلمية والتكنولوجية.
- إخضاع تسيير المؤسسات للشورى والشعور بالمسؤولية من طرف جميع العاملين.
- إعادة الاعتبار الى للعامل.
- إعادة النظر في سياسة الجمارك في ضوء تحقيق وحدة المغرب العربي وتشجيع إنشاء سوق عربية وإسلامية دون أن نغفل التفتح على جيراننا الأفارقة لتعميق سياسة الوحدة الإفريقية.
- إنشاء مؤسسات إدارية ذات اعتمادات مالية لرعاية المبادرات الصناعية للبحث والاكتشاف والتجديد والتطوير.
- إعادة النظر في سياسة الملكية العامة للحفاظ عليها من الوقوع في يد الأجنبي.
- وضع معايير تحدد مجالات تدخل الدولة في الملكية الصناعية وحماية مبادرات القطاع الخاص.
- وضع معايير لحماية الجودة وحق المستهلك.

٣. التجارة

والتجارة هي شرايين الاقتصاد وبفضلها تتكامل المصالح ويتم التوازن، ولتحقيق هذه المقاصد تنضبط التجارة حسب البرنامج على وفق الطرق الاتية:

أولاً: إصلاح المنظومة التجارية بإزالة الربا والوسطاء.

ثانياً: إعادة تنظيم التوزيع والعمل على تحقيق لا مركزية المؤسسات.

ثالثاً: تحقيق اللامركزية في التسويق، وإزالة السوق السوداء، وتشجيع التنافس والوفرة، وإعطاء الأولوية للسوق الداخلية في توزيع المنتجات الوطنية.

رابعاً: إعادة النظر في سياسة السعير.

خامساً: التوفيق بين البيع والشراء حسب ما تنص عليه الشريعة.

سادساً: إعادة الاعتبار الى نظام المساهمة، وتشجيع ظهور الشركات التجارية الحرة.

سابعاً: إعادة الاعتبار الى الضوابط الشرعية والمنهجية الفقهية في إبرام العقود التجارية وتنظيم الشركات وضبط المعاملات.

ثامناً: إيجاد المؤسسات الإعلامية الاقتصادية والتجارية لمساعدة التجار والمنتجين والمستهلكين.

تاسعاً: وضع جهاز استقبال إداري تقني اقتصادي للإشراف على هذه المؤسسات.

عاشراً: وضع سياسة التجارة الخارجية بناء على متطلبات استقلالية الاقتصاد وحمايته ويحدد البرنامج شروط ذلك.

٤. المالية

ينطلق البرنامج من كون السياسة النقدية تشكل أخطر العوامل التي تساعد في التحكم المنهجي في الاقتصاد، وتنضبط هذه السياسة حسب الطرائق الاتية:

أ – إعادة النظر في القيمة النقدية لإعطائها قيمتها الحقيقية الموحدة في الخارج، على ان ذلك يخضع الى التحديدات الشرعية الإسلامية للسياسة النقدية.

ب – إعادة النظر في تسعير العملة داخلياً وخارجياً لحماية القدرة الشرائية للمواطن وتقوية الحافز لجهد المنتج وحماية القيم الاقتصادية.

ولضمان القرار السياسي تعتمد ميزانية الدولة على المصادر التالية:

١. الثروات الطبيعية.

٢. المنتوج الزراعي والصناعي والتجاري.

ولذلك يعاد النظر فيما:

أ – سياسة الضرائب الجمركية.

ب– اعتبار الزكاة والأوقاف من الموارد الشرعية للدولة.

ج– الاعتماد على صندوق التكافل الاجتماعي والقرض الشرعي في وقت الأزمات.

د– تشجيع ذوي الثروة من المواطنين وسائر المسلمين في الخارج بما فيهم المهاجرون على وضع أموالهم في صالح تحريك الاقتصاد الوطني من باب الجهاد بالمال.

هـ– إعادة الظر في سياسة البنوك.

و– إنشاء بنوك إسلامية وصناديق القرض والتوفير الخالية من الربا بكل أشكاله.

ز– تعديل وسيلة الجباية التي صارت فوق مستوى طاقة المواطنين وصارت عاملاً من عوامل الغلاء الفاحش والتضخم وسياسة نهب المواطنين وصارت عاملاً من عوامل الغلاء والتضخم.

السياسة الاجتماعية

وتنطلق من مبدأ تكريم الإنسان بدءاً بكفالة الحقوق والحريات المحققة لنموذج الخيرية القائم على التكافل الاجتماعي المانع للصراع الطبقي الطائفي.

وتتمحور هذه السياسة في العناصر الاتية:

١. حق الوجود.

٢. حق الرعاية والعناية.

وهو ما يتطلب إصلاح المنظومة التربوية لتصبح ملزمة بما ألزمتها به مقاصد الشريعة الإسلامية من ضرورة كفالة حق التربية لجميع من في الوطن دون تمييز عنصري أو طائفي أو عرقي أو ديني أو نوعي، وتصفية المحتوى التربوي من الأيديولوجيات الغازية والمفاهيم التي تحمل فيما تتعارض وقيم الأمة الإسلامية.

ولقد أسهب البرنامج في بيان التفاصيل المتعلقة بالسياسة التعليمية في إطار السياسة الاجتماعية الشاملة التي تفتح المجال للمواطنين للمشاركة عن طريق ممارسة حقهم في الانتخاب وفي التسيير وحقهم في الشغل وإصلاح الأسرة والعناية بالأم وبالمرأة بصفة عامة.

وتحدث البرنامج في إطار السياسة الاجتماعية عن المنح العائلية والمتقاعدين، والعناية بالعجزة والمعوقين، وطرق معاملة المساجين،

وإحياء نظام الحسبة في الشارع والسوق والمصنع والحقل والإدارة والمسجد، والعناية بالصحة بما في ذلك وضع علامات على صدر المريض وتوفير الدواء والأجهزة لضمان خدمة عالية للمرضى.

المحور الثقافي والحضاري

الثقافة في هذا البرنامج تتلخص في حماية الأمة من الغزو الثقافي والحضاري، ويتكامل فيها العقل مع الشرع والأخلاق مع الفن والعلم نظر وتطبيق.

والى جانب الدين والأخلاق يؤكد البرنامج على ضرورة إعادة الاعتبار الى العلم وتقنياته: " برد الاعتبار الى العلماء من حيث هم أهم الذكر وهو أولو الأمر فلا يبث في أمر عظيم من أمور الأمة إلا بعد استشارتهم، وفي ضوء حكمتهم، وفي نطاق توجيهاتهم ما أطاعوا الله ورسوله وأجادوا وأصلحوا وبينوا ". وهذا يدل على ان العلم الذي تريد الجبهة إعادة الاعتبار اليه في المنظور الإيديولوجي للبرنامج ليس هو التكنولوجيا والعلوم المسخرة للإنتاج والصناعة والتنمية الاقتصادية والمالية، وإنما هي العلوم الشرعية أي علوم الفقه والتفسير والحديث وغيره.

كما يهتم البرنامج بالسياسة الإعلامية على أساس ان حرية التعبير من أعلى المكاسب مما يوجب:

١. إصلاح الصحف وضمان حصانة الصحافي.

٢. تشجيع التخصص في الصحافة.

والاستجابة لضرورة إنشاء جرائد وصحف تكون في مستوى وظيفة الدعوة الإسلامية المعطلة وترشيد صحوته المظفرة، إن غياب الصحافة الإسلامية الحرة ترك ثغرة خطيرة نفذ منها الغزو الثقافي لعرقلة سير النهضة الإسلامية.

" إن من يُرِدْ الغناء في كل وقت يجده ومن يُرِدْ الأفلام يلقاها، وأما من يُرِدْ البحث عن دينه أو ينشد علماً ينتفع به لا يجدهما لأن وسائل الإعلام ضاقت وأوصدت نوافذها أمام طلاب الحرية والحقيقة والراغبين في الإسلام والشريعة والباحثين عن العلم والتقنية.

ثم أفرد البرنامج فقرتين للحديث عن الجيش وعن السياسة الخارجية بما يؤدي الى أسلمة الجيش وجعل حقوق الإنسان كما جاءت في القرآن والسنة من أهم مقاصد السياسة الخارجية للبلاد.

قراءة في البرنامج

هذا البرنامج برنامج حزب سياسي كان قاب قوسين أو أدنى من تشكيل الحكومة بعد النتائج المدوية التي أحرز عليها في الانتخابات،

وكان هذا البرنامج هو برنامجه الانتخابي الذي صوتت عليه الجماهير!

وهو برنامج طموح، يقدم نفسه بديلاً كاملاً وشاملاً للمعضلات " محققاً للإنقاذ الرسالي التاريخي الحضاري " كما في ديباجته.

ومن خصائصه أنه ينطلق من الإسلام ويرجع إليه.

فالإسلام هو (النطاق العقائدي والضابط الإيديولوجي)، ولذلك فالبرنامج يتعهد بجعل التشريعات السياسية خاضعة لأحكام الشريعة، ويقدم النموذج الاقتصادي بما في ذلك إزالة الربا والوسطاء وإعادة الاعتبار الى الضوابط الشرعية والمنهجية الفقهية في إبرام العقود التجارية وإحياء نظام الحسبة في الشارع والسوق والمصنع والحقل... ويقوم بإخضاع السياسة النقدية للتحديدات الشرعية الإسلامية، ويعتبر الزكاة من الموارد الشرعية للدولة، ويأتي بنظام جديد للتعبئة الشعبية في مجال الاقتصاد عن طريق مبدأ الجهاد بالمال، ويؤكد على إنشاء بنوك إسلامية وصناديق القرض والتوفير الخالية من الربا بكل أشكاله، كما انه يرفض الخصخصة للحفاظ على الملكية العامة من الوقوع في يد الأجنبي.

والبرنامج يهتم كثيراً بالبحث العلمي ويوظفه في الإصلاح، وقد أكد على هذا في حديثه عن الضوابط المنهجية " فلابد من توظيف

العلم ومنهجيته في ضبط المسائل وتحديد المشكلات وتحليلها واستخدام التقنيات وفنياتها...

كما انه أكد أثناء حديثه عن إصلاح المنظومة التربوية على الحق في الحد الأعلى من جودة التحصيل وأثناء حديثه عن الإصلاح الزراعي تعهد بإنشاء مراكز للبحوث العلمية الزراعية في مزارع نموذجية.

وكذلك في الميدان الصناعي تحدث عن إنماء الخبرات التكنولوجية وإنشاء معامل نموذجية للبحوث العلمية والتكنولوجية.

وأما في المجال السياسي والاجتماعي فالبرنامج لا يذكر الديمقراطية، وانما يذكر الشورى والعمل الجماعي وجودة توظيف الجهد الكلي للإدارة الكلية للأمة، وضمان حرية التعبير والنقد الذاتي وتوعية الشعب.

وهو إن كان بديلاً للإيديولوجيات ويفرض جعل التشريعات السياسية خاضعة لأحكام الشريعة الإسلامية، فانه يحرص على التدرج والمرونة في التطبيق، ولذلك فالبرنامج يؤكد على ما يأتي:

١. مراعاة مستجدات مرحلة التعددية الحزبية.

ونلاحظ هنا انه يعد التعددية الحزبية مجرد مرحلة سيتعامل معها بما تقتضيه الظروف من المرونة التي تسمح بتجاوز المرحلة بسلام.

٢. الجمع بين المطالبة والمغالبة من دون إفراط أو تفريط.

وهذا يعني وجود إرادة لفرض البرنامج عن طريق المغالبة اذا اقتضى الأمر ذلك.

٣. استحضار الشروط المنهجية لتطبيق النماذج أو البدائل والحلول باعتبارها خطة عملية سياسية انطلاقاً من العمل مع الشعب في كل خطوة إجرائية.

وهذا يشير الى اخذ البرنامج بنظام التعبئة الشعبوية لفرض مبادئه على بقية العناصر التي قد ترفض أو تقاوم.

٤. المعيار السياسي لمراجعة الواجهة السياسية شريطة عدم التعارض مع المعايير السابقة، ومنها الالتزام بالشرع، وذلك بتحديد العلاقة والمواقف بكل ما بالساحة من الهيئات والجمعيات والمؤسسات في النطاق الإسلامي الشامل، والمصالح الكبرى للشعب وثوابته.

وهذا يعني عزم البرنامج على مراجعة الواجهة السياسية وتحديد العلاقة بالأحزاب ومنظمات المجتمع المدني، على أساس الإسلام والمصالح الكبرى والثوابت.

وأما بالنسبة للمرأة، وهي معيار تفتح البرنامج أو تعلقه في عرف الديمقراطيين الحداثيين، فان البرنامج لم يستعمل أي مصطلح من المصطلحات التي تجسد مطالب النساء مثل الحرية أو المساواة

أو الإدماج في التنمية أو إشراك المرأة في مركز القـــرار أو غيـــر ذلك، وإنما ركز على ما يأتي:

١. رفع مستواها العقائدي وجودة تكوينها.

٢. رفع مستوى وعيها السياسي والتربوي والحضاري.

٣. إعادة الاعتبار الى مكانتها الإسلامية بحفظها مـــن التعـــسف والانحلال وآفة التقليد الأعمى.

٤. توعية المجتمع كي يدرك أهمية طاقتها وعظيم رسالتها.

وأما في الجانب الثقافي فالبرنامج جاء لرد الاعتبار للعلماء أهل الذكر الذين هم أولو الأمر " فلا يبت فـــي أمـــر عظـــيم إلا بعـــد استشارتهم ".

كما أنه يسعى " لإنشاء جرائد وصحف تكون في مستوى وظيفة الدعوة الإسلامية المعطلة وترشيد الصحوة المظفـــرة " لأن غيـــاب الصحافة الإسلامية الحرة ترك ثغرة خطيرة نفذ منها الغزو الثقافي لعرقة سير النهضة الإسلامية ".

وعبر البرنامج عن ذلك بقوله:

" ان من يُرِدْ الغناء في كل وقت يجده، ومن يُرِدْ الأفلام يلقاها، وأما من يُرِدْ البحث عن دينه أو ينشد علماً ينتفع به فلا يجدهما...".

هذه باختصار قراءة سريعة للبرنامج السياسي للجبهة الإسلامية للإنقاذ بالجزائر وهو برنامج من شأنه أن يبث الفزع والرعب فـــي

نفوس الديمقراطيين الحداثيين ويرون فيه نذيراً بالمذابح والمشانق التي طالت " المارقين " من " الملاحدة " و " الشيوعيين " في تجارب أخرى للحكومة الإسلامية في بعض البلدان.

ملخص البرنامج الانتخابي لحزب العدالة والتنمية
تحت شعار " نحو مغرب أفضل " الانتخابات التشريعية ٢٠٠٢

أصالة

رؤية " حزب العدالة والتنمية " للأصالة

ان شعار الأصالة لدى حزب العدالة والتنمية يعني ان يكون جميع مشاريعنا في الإصلاح مصطبغة بمرجعيتنا الإسلامية ومنسجمة مع قيمنا الثقافية والحضارة مع استيعاب واحترام جميع الخصوصيات الثقافية واللغوية داخل فضاء الأخوة الإسلامية.

ويقترح حزب العدالة والتنمية العمل على ست مجالات ذات أولوية على هذا الصعيد وهي:

١. تعزيز المرجعية الإسلامية.

٢. تقوية التدين والأخلاق في المجتمع.

٣. العناية بالمساجد وبالقيمين عليها.

٤. تركيز الهوية الإسلامية في نظام التعليم.

٥. تخليق الحياة العامة.

٦. تنمية ثقافة وطنية أصيلة.

تعزيز المرجعية الإسلامية

إجراءات وتدابير

تفعيل إسلامية الدستور وذلك عبر إعطاء النصوص الدستورية المتعلقة بالإسلام مدلولها الفعلي وأثرها الملموس في جميع جوانب الحياة، وسن نص صريح يقضي بأن الشريعة الإسلامية هي المصدر الأسمى لجميع التشريعات والقوانين، واعتبار كل ما يتعارض مع أحكامها لاغياً.

قراءة في البرنامج

كنا نتطلع الى برنامج فريد وجديد يتقدم به حزب العدالة والتنمية المغربي للانتخابات سنة ٢٠٠٢، على اعتبار أنه أول حزب إسلامي في المغرب، وبالنظر الى ما يحتضنه من أطر شابه معظمها له تكوين جامعي جيد.

ولكن يبدو ان الحزب كان يطمح فقط الى التشبه ببقية الأحزاب الموجودة في الساحة طلباً للندية لا أقل ولا أكثر، ولقد سمعنا بعض زعماء الحزب بعد الانتخابات يتبرأ حتى من الوصف الإسلامي لحزبهم.

وعلى كل حال فلا نريد هنا تقييم سلوك الحزب، وانما نريد تقييم برنامجهم السياسي، وقد قرأناه قراءة فاحصة وسجلنا الملاحظات الاتية:

الملاحظة الأولى: يحرص الحزب على موقعه التاريخي كحزب من ضمن الأحزاب الوطنية التقليدية ذات المرجعية التاريخية بحمولتها النضالية، والتي منها تكتسب الشرعية خلافاً للأحزاب التي تسمى عادة بأحزاب الإدارة ويقول في مقدمة برنامجه: " يواصل حزب العدالة والتنمية الانتخابات التشريعية (٢٠٠٢) مسيرته النضالية والإصلاحية بعزم وثبات، وفياً للمساهمة الفعالة للرعيل الأول من قياديية ومؤسسية في محاربة الاستعمار، ولانخراطه القوي منذ بداية عهد الاستقلال لصالح الحقوق والحريات العامة، ومناهضة الإقصاء السياسي، رافعاً شعار نحو مغرب أفضل ".

وهذا الموقف في نظرنا من رواسب التأسيس على أنقاض حزب الدكتور عبدالكريم الخطيب (الحركة الشعبية الديمقراطية). وتلك الرواسب لابد أن يبقى لها تأثير على مسار الحزب وسلوكه وبرنامجه.

الملاحظة الثانية: يرتكز برنامج الحزب على خمسة محاور:

١. أصالة.

٢. سيادة.

٣. ديمقراطية.

٤. عدالة.

٥. تنمية.

والبرنامج في معالجته لهذه المحاور الخمس، يسعى الى خلق الانطباع لدى الجمهور وعموم الشعب بان الحزب حزب إسلامي ديني.

فالمحور الاول للبرنامج يحدد منطلقاته الأولية بشكل يجعله حزباً إسلامياً بامتياز، وهكذا نجد أربعاً من بين عشر منطلقات تنص على ما يأتي:

١. إن أي إصلاح سياسي لابد ان ينطلق من أصالتنا الدينية والتاريخية وخصوصيتنا الثقافية، فتكون المرجعية الإسلامية قاسماً مشتركاً بين الجميع.

٢. إعطاء النصوص الدستورية القانونية المتعلقة بالإسلام مدلولها الفعلي.

٣. العمل على تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية.

٤. تأكيد الانتماء للأمة الإسلامية.

كما يعود البرنامج في محور الأصالة الى التأكيد على ما يأتي:

- إعادة الاعتبار للمرجعية الإسلامية في توجيه السياسة الاقتصادية ومراجعة القوانين المخالفة للإسلام.

- تطهير موارد الدولة من المحرمات كالخمور والقمار.
- دعم نمط للسياحة يراعي القيم.
- مناهضة الأنشطة السياحية والفنية المنافية لأحكام الدين، والحشمة، والوقار، والتقاليد، والأعراف المغربية الحسنة.
- مناهضة مختلف صيغ التعامل الربوي.
- حظر إنتاج وبيع الخمور للمسلمين وإشهارها وإغلاق الحانات والخمارات.
- سن قوانين لزجر مختلف مظاهر الاستخفاف بالمقدسات والمشاعر الدينية.

ونلاحظ هنا ان البرنامج وقع في ما وقع فيه من برنامج الإخوان المسلمين وجبهة الإنقاذ من استعمال كلمات موحية بالتشديد والتسلط من قبيل: تطهير – مناهضة – حظر – إغلاق – زجر...

وهي كلمات غير سياسية وتوحي بالعدوانية والتطرف، ولعلها موجهة الى الجماهير الشعبية لكسب أصواتها، فالشارع تعجبه هذه العبارات التي توحي بالخلاص والقضا التام على كل المظاهر التي تزعجه، ولعل استعمال البرنامج لتلك العبارات المتشددة إنما هو تعمية عن كلماته المتساهلة في المنطلقات.

ولكن حزب العدالة والتنمية ما يزال مقيماً في البرلمان منذ سنة ٢٠٠٢ وما تزال القوانين التي قال عنها أنها مخالفة للإسلام سارية

المفعول، وحتى نظام السلفات الصغرى ما يزال العمل جارياً بـــه، وما تزال الخمور والقمار، وما زالت مختلف صيغ التعامل الربوي كما أشار اليها البرنامج.

وننتقل الى المحور الثاني المتعلق بالسيادة فيلفت نظرنا أمران:

أولهما: ما ينص عليه البرنامج من وجوب بنـــاء العلاقـــة مـــع الغرب على أساس شراكة حقيقية محكومـــة بمبـــادئ الاعتـــراف المتبادل، وبالحق في الاختلاف مع التمايز عنه بشكل يـــؤدي الـــى تحقيق المصالح المشتركة بدل الرغبة في الهيمنة والإلحاق الثقـــافي والسياسي.

وثانيهما: التعاطي الإيجابي مع العولمة.

وهاتان النقطتان تدلان على رغبة صادقة في التعاون مع الغرب في إطار (شراكة حقيقية) والقبول بالعولمة بشكل إيجـــابي وهـــي رسالة لها مغزى سياسي عميق.

ويتحدث البرنامج في هذا المحور عن استكمال الوحدة الترابيـــة ولكنه لا يقدم أي تصور أو مشروع عملي، وإنما يردد مطالب فـــي إطار الوضع الحالي.

ونجده يطالب بتفعيل الدبلوماسية المغربية، ولكنه فـــي الوقـــت نفسه يطالب بترشيد الميزانيات المخصصة للسفارات.

وننتقل الى المحور الثالث المتعلق بالديمقراطية.

ويظهر ان الحزب يتبنى الديمقراطية بدون أي تحفظ، وتبنى رؤية الحزب في المسألة الديمقراطية على ما يأتي:

١. الإصلاح الدستوري.

٢. التأهيل السياسي والحزبي.

٣. توطيد الحريات العامة.

٤. تخليق تدبير الشأن العام.

٥. تنمية ودعم المجتمع المدني.

وفي حديثه عن الإصلاح الدستوري ترد عبارة غريبة عجيبة لعله أراد بها تغطية قبوله للديمقراطية بحجاب شرعي شفاف فيقول: " مسألة الإصلاح الدستوري والسياسي تبقى قائمة حتى تتحقق أعلى صورة ممكنة من الحكم الراشد " فما المقصود بالحكم الراشد؟ وبأعلى صورة ممكنة منه؟

لكن البرنامج في المقابل ليست فيه أدنى إشارة الى سلطات الملك ومراجعة بعض الفصول الحساسة المرتبطة بها، والتي كانت وما تزال موضوع جدل، وبالخصوص إمارة المؤمنين التي كان واجباً على الحزب أن يهتم بترسيخها وتوسيع مدلولها الدستوري، وانما هناك مطالبة بمراجعة نظام الغرفتين، وتوسيع سلطات المؤسسات المنتخبة، وتقوية دور مؤسسة الوزير الأول، دون أن يبين طبيعة وكيفية ومدى تلك التقوية.

كما أنه في مسألة التأهيل السياسي والحزبي لا يخرج عن الشعارات المألوفة، ولكنه عند حديثه عن توطيد الحريات العامة يطالب بتعزيز حقوق الإنسان والمصادقة على المواثيق الدولية إلا ما عارض منها أحكام الشريعة ومقاصدها " بشكل صريح " وهذا الشكل الصريح هو محل الإشكال.

ويتقدم البرنامج خطوات في تعزيز حقوق الإنسان بطريقته الخاصة، وذلك عندما ندد " بحرمان المواطنين من حق الاستجمام والاصطياف بما يناسب مقتضيات الحشمة والآداب الإسلامية.

ولا ندري كيف سيعالج الحزب هذا الموضوع في البرلمان وفي الحكومة، هل باقتراح الفصل بين الرجال والنساء في الشواطئ؟ أم بفرض لباس خاص للاصطياف بما " يناسب الحشمة والآداب الإسلامية؟ أم بمنع الرجال من التعري والزامهم بستر أجسامهم في الشواطئ مساواة لهم بالنساء المحجبات؟ ان هذه الأمور تبدو بسيطة في الكتابة والخطب، ولكنها ليست كذلك في التطبيق، وتحتاج الى اجتهاد وإعمال الفكر المتفتح المبدع الخلاق الذي يفهم الشريعة والأخلاق ويفهم المجتمع وحاجياته.

وننتقل الى محور العدالة

والبرنامج يجعل من مبدأ العدالة منطلقاً لرؤيا الحزب في معالجة الأزمات الاجتماعية المتفاقمة ببلادنا، فهو مبـــدأ موجـــه لمختلـــف التدابير والإجراءات ويندرج تحته ما يأتي:

١. إقرار سياسة عادلة في التشغيل.

٢. العمل على ضمان الصحة للجميع.

٣. إرساء أسس مجتمع متكافل لمحاربة الفقر.

٤. قضاء قوي ومستقل.

٥. النهوض بأوضاع الأسرة والمرأة والطفولة: امرأة فاعلـــة، أسرة متماسكة، طفولة آمنة.

٦. تأهيل الشباب.

٧. سكن لائق.

ومما يلفت النظر في هذا المحور ما جاء فـــي البنـــد الخـــاص بالنهوض بأوضاع الأسرة والمرأة والطفولة حيث ينص البرنـــامج على ما يأتي: " يتحفظ حزبنا على النهج الذي عالجت به الحكومات السابقة قضايا الأسرة والمرأة والطفل، والذي يقوم في غالبيته على مرجعية المواثيق الدولية التي تتنافى في بنودها وقراراتها مع تعاليم ديننا الإسلامي، واستيراد المفاهيم الدولية ذات الحمولـــة الإباحيـــة، مثل مقاربة النوع بأبعادها ومـــضامينها الفلـــسفية وتـــسويقها فـــي

مجتمعنا، ويطالب الحزب بالاجتهاد داخل منظومتنا من أجل بلـــورة مشاريع وطنية بدل التبعية والتغريب ".

وهذا كلام جميل، وانتقاد للمنهج الذي يقوم في غالبيتـــه علـــى مرجعية المواثيق الدولية، وانتقاد تلك المرجعية التي تتنـــافى فـــي بنودها وقراراتها مع تعاليم ديننا الإسلامي.

لكن البرنامج مقصر في هذه النقطة من جهتين:

الأولى: أنه يكتفي بالمطالبة بالاجتهـــاد، مـــع أنـــه كـــان مـــن المفروض أن يعرض نماذج من اجتهاد الحزب في هذا الموضوع.

والثانية: أنه اعتبر هذه القضية من قضايا " التبعية والتغريب " مع ان القضية لا علاقة لها بالتبعية والتغريب، وانما لهـــا علاقـــة بالقانون، وسيادة المواثيق الدولية، وامتياز القـــانون الـــدولي علـــى القوانين الداخلية، والاجتهاد كان ينبغي ان ينصب على إيجاد صيغة لتطبيق المواثيق الدولية بطريقة تحفظ قيمنا وتعاليم ديننا؛ فالمـــسألة اذاً مسألة قانون وليست مسألة ثقافية تتعلق بالتبعية والتغريب.

وننتقل الى محور التنمية

ان التنمية التي يتطلع اليها الحزب تتعدى المفهوم التقليدي الـــى مفهوم أبعد وأعمق دلالة يرتكز على الإنسان كأساس كل إصـــلاح منشود، ومن ثم وجبت تنميته من كافة أبعاده الروحيـــة والفكريـــة

والسلوكية حتى يكون منطلقاً لتحقيق التنمية الشاملة في كافة المجالات الاقتصادية والاجتماعية.

وبذلك تكون مقاربة حزب العدالة التنمية للإصلاح مقاربة مندمجة، تتقاطع فيها أبعاد المرجعية والهوية والثقافة مع الأبعاد المالية والاقتصادية والاجتماعية على اعتبار أن الإنسان هو غاية التنمية وأداتها في نفس الوقت.

ويقترح الحزب العمل على المجالات الاتية:

١. تحقيق تنمية اقتصادية مستديمة.
٢. تعلم في خدمة التنمية البشرية.
٣. إصلاح الإدارة وتأهيل الموارد البشرية.
٤. مناخ ملائم للاستثمار.
٥. إصلاح النظام المالي.
٦. تفعيل دور الزكاة والوقف.
٧. تطوير وتأهيل القطاع الفلاحي.
٨. صناعة وطنية قوية.
٩. سياحة ثقافية نظيفة.
١٠. تأهيل وتحديث قطاع الصيد البحري.
١١. تكنولوجيا المعلومات.
١٢. الإعلام والاتصال.

الملاحظة الثالثة: البرنامج لم يأت بمنظور شامل وبناء متكامل وانما هو عبارة عن مطالب وشعارات متفرقة نجد الكثير منها مذكوراً في برامج وأهداف مختلف الوزارات والمؤسسات، ونجد الكثير قد تحقق منه جزء غير يسير قبل وضع برنامج الحزب، وجزء آخر لم تسمح الإمكانات المادية والبشرية بتحقيقه. وفي البرنامج مطالب ظرفية، فهو عند حديثة عن العناية بالمساجد وبالقيمين عليها، كان من المفروض ان يأتي بمخطط لإصلاح الحقل الديني بصفة عامة، ولكنه لم يفعل.

وكذلك عند حديثه عن تركيز الهوية الإسلامية لنظام التعليم، كنا ننتظر ان يعالج الإشكالات القائمة في إصلاح نظام التعليم بصفة عامة، ولكنه اكتفى بإشارات تنحصر في التعليم العتيق، وإتمام هياكل جامعة القرويين، وإخراج أكاديمية محمد السادس للغة العربية، وإقرار وحدة اللغة العربية، والثقافة الإسلامية في جميع مسالك التعليم العالي، وإعادة ربط التعليم بالتربية... وكأنه لا علم له بما يهيأ في شأن التعليم العتيق والأصيل والعام واللغة العربية والمادة الدينية بصفة عامة داخل اللجان المنكبة على إصلاح التعليم.

وحتى عندما تحدث البرنامج عن الإصلاح الدستوري، كنا ننتظر المطالبة بمراجعة بعض البنود الحساسة في الدستور والمتعلقة بالهوية واللغة والدين والإثنية والملكية الدستورية، وتفعيل

نظام الشورى الإسلامي، وتقديم مقترحات لمنع التزوير، ومنع شراء الذمم، ومراجعة شروط الترشيح للانتخابات... فاذا بنا أمام برنامج يكرر المطالبة بالتنصيص على ان الشريعة الإسلامية هي المصدر الأسمى للتشريع، ويطالب بمراجعة نظام الغرفتين[1]، وتوسيع سلطات المؤسسات المنتخبة، وتقوية دور مؤسسة الوزير الأول، وتعزيز سلطات الحكومة في وضع السياسات وتنفيذها، وتأكيد استقلالية القضاء، وتطور نظام الجهوية... ومعظم هذه المطالب موجودة في البرنامج الانتخابي للأحزاب الأخرى.

أما في الميدان الاقتصادي، فيكتفي البرنامج بمعالجة ما هو قائم بنفس الحلول المطروحة، والتي لم تؤدِ الى أية نتيجة، مع أن إصلاح النظام المالي الذي هو عنوان من عناوين محور التنمية، كان يجب أن يستمد من النظام الاقتصادي الإسلامي الذي جاء بمفهوم خاص للمال، وميز بين الكنز والادخار، وكان له موقف من النظام الربوي، ونظام البنوك الإسلامية، وتوجيه الملكية نحو النفع العام، والتمييز بين الضريبة والزكاة، وجعل العمل قيمة مالية

---

١ – نظام الغرفتين: وهو نظام برلماني في المغرب ويتكون من مجلسين مجلس المستشارين ومجلس النواب مثل الذي في بريطانيا مجلس اللوردات ومجلس البرلمان مع وجود فوارق مافي الغرب وما في بريطانيا.

واقتصادية، وتشجيع المبادرة الحرة، وتداول المال في الطيبات، وجاء بنظرية الفضل أو العفو وربط النظام الاقتصادي بالتكافل الاجتماعي ونظام اقتصاد الدارين الذي شرحناه في فصل سابق، وغير ذلك من قواعد النظام الاقتصادي الإسلامي.

جاء برنامج حزب العدالة والتنمية، بمطالب تتعلق بافتحاص المالية العمومية للسنوات الخمس الأخيرة، وإنشاء جهاز للإحصاء وتخليص الميزانية من الاعتماد الكلي على موارد غير قادرة، وترشيد النفقات العمومية الموجهة للتسيير ومواصلة التقليص من حجم المديونية الخارجية، وتوسيع الوعاء الضريبي، وتقوية الرقابة البرلمانية... وهذه المطالب أيضاً لا تخلو منها برامج الأحزاب والحكومات القائمة منذ فجر الاستقلال.

ونكتفي بهذا القدر في هذه القراءة الأولية مسجلين أننا كنا نتطلع الى برنامج أكثر جرأة، وأكثر دقة وشمولاً، يقدم مشروعاً جديداً من منظور إسلامي خالص، ويأتي بالبديل لما سبق ان قدمته سائر الأحزاب الوطنية.

ان المواطنين صوتوا على حزب العدالة والتنمية ليكون حزباً إسلامياً يقدم البرنامج الإسلامي ويدافع عنه.

وصوت المواطنون على حزب العدالة والتنمية ليقدم البديل في برنامجه، ولم يصوتوا عليه ليتشبه بالأحزاب القائمة.

وصوت المواطنون على حزب العدالة والتنمية، ليتمكن من تشكيل حكومة تبرهن على قدرة النظام الإسلامي على إحداث التغيير الذي تريده الملكية الدستورية القائمة على إمارة المؤمنين، وتحقيق الإصلاح وإنجاز النهضة الشاملة في جميع المجالات: الاجتماعية، الثقافية، الاقتصادية والمالية، بما يتضمنه ذلك النظام من قواعد ومبادئ وشروط وآليات وتقنيات وبما يحدثه في الإنسان من تغيير وتفجير لطاقة الخلق والإبداع فيه.

وصوت المواطنون على حزب العدالة والتنمية، ليضيف قيمة جديدة ويغير المشهد السياسي، المقرف، الذي يئس المواطنون من بؤسه. ونحن نؤمن بأن النظام الملكي في المغرب قادر على استيعاب هذا التغيير وان الديمقراطية، الراسخة في الملكية الدستورية، كفيلة بتمكينهم من مقاليد حكومة تناوب إسلامية، شريطة الوضوح في المواقف، وترك النفاق واحترام شروط النظام الديمقراطي والإخلاص في بناء مجتمع حديث، متقدم، سمح، تتعايش فيه الثقافات والحضارات والتوجهات السياسية المختلفة في فضاء التعددية والمواطنة، التي لا تعرف التمييز ولا الإقصاء.

ثانيهما: النظرية السياسية الشيعية

وتذهب الى ان الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض الى نظر الأمة وبتعين القائم بها بتعيين الأمة بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام فلا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه بل يجب عليه تعيين الإمام لهم وهذا الإمام يشترط فيه أن يكون معصوماً من الصغائر والكبائر فهم يرون أنها واجبة على الله تعالى بالنص عليه وليست واجبة على الأمة بالعقد والاختيار وهذا ما ذهب إليه الشيعة الإمامية غير أنهم اختلفوا منذ البداية اختلافاً أساسياً فقالت الإمامية: ان التعيين على علي وبنيه كان بالنص وقالت الزيدية: إن التعيين كان بالوصف.

وقد استدل هذا الفريق على ما ذهب اليه بعده أدلة من الكتاب والسنة والمعقول.

أما الكتاب فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥] ووجه الاستدلال بها أن المعنى بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ الى آخرها هو علي لوقوع التواتر بذلك من المفسرين وأهل التواريخ واطباق العترة وشيعته على ذلك ورد بلفظ الجمع من باب اطلاق العام على

الخاص ولها نظائر في العربية ومن جملة معاني ولي مالك التصرف.

وأما السنة فقد استدلوا بحديث غدير خم والذي فيه ان النبي ﷺ قال: " إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى بهم من أنفسهم فمن كنت مولاه فعلي مولاه " ثم قال: " اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وأحب من أحب وأبغض من أبغض ".

ووجه الاستدلال به أن كلمة مولى مشتركة في عدة معان منها: مالك التصرف فهو مفيد لمعنى الإمامة على قواعد كل مذهب ذلك لأن المشترك يحمل على أحد معانيه إن دلت عليه قرينة لقوله عليه الصلاة والسلام في نفس الحديث: " ألست أولى بكم من أنفسكم " وقوله: " وانصر من نصره "..

وأيضا استدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام: " أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا انه لا نبي بعدي " ووجه الاستدلال به أن النبي ﷺ قد أثبت له جميع ما ثبت لهارون من موسى إلا النبوة ولو كان هناك شيء لم يكن لعلي لأخرجه ومن جملة ما لهارون الخلافة بدلالة قوله تعالى: ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ [الأعراف: ١٤٢].

أما المعقول: فإنهم قد استدلوا بعدة أدلة منها أنهم قالوا إن الإمام هو حجة الله في الأرض أو حجته على خلقه ذلك لأن الإمامة كالنبوة فلابد في كل عصر من هاد يخلف النبي ﷺ في وظائفه

جميعاً سواء منها ما تعلق بهداية البشر أو ما كان النبي ﷺ من ولاية عامة على الناس في تدبير شؤونهم ومصالحهم فهي استمرار للنبوة والأدلة التي توجب بعثة الرسل هي بعينها التي توجب النص على الإمامة فالإمام هو البرهان على أن الله قد أراد أن يبلغ شرعه لعباده وأنه يخاطبهم وكلفهم باتباع الأوامر واجتناب النواهي وإلا كان للناس العذر بالعصيان فكما أن إرسال الرسل حجة على عباده فكذلك الأئمة وقد استدلوا على تأويله لقوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ [الرعد: ٧] وقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٤] وقوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].

وقد رد أهل السنة على هذه الأدلة من وجوه:

أحدها: أن لفظ الولي الوارد في الآية وكذلك الحديث يطلق على الناصر وعلى المحب وعلى المتصرف في اللغة فهو من الألفاظ المشتركة ولابد من حمل اللفظ على واحد من معانيه وذلك ضرورة عدم إمكان حمله على كل معانيه المشتركة وليس حمل لفظ الولي على المتصرف بأولى من حمله على غيره بل إن نسق الآية قوي الدلالة على حمل لفظ الولي على معنى الناصر، والذي يرشد الى هذا هو ما قبل هذه الآية وما بعدها فالذي قبلها هو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ

﴿وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ﴾ [المائدة: ٥٧] و معلوم أنه من غير المعقول أن يكون المراد لا تتخذوا اليهود والنصارى أئمة متصرفين لآن هذا ظاهر البطلان لإنه معلوم بالضرورة بل المراد لا تتخذوا أنصاراً وأحباباً ثم لما بالغ في النهي قال: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ﴾ الآية فالظاهر أن المراد بالولاية هنا الولاية المنهي عنها فيما قبله وهي الولاية بمعنى النصرة.

وأما ما بعد هذه الآية فهي: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ﴾ والولاية المنهي عنها هنا هي النصرة أيضاً فمقدمة الآية ومؤخرتها يدلان دلالة قوية على أن المراد بالولي الناصر والمحب ومن غير الممكن أن يكون بذلك الإمام لآن ذلك يكون إلقاء كلام أجنبي فيما بين كلامين مسوقين لغرض واحد وذلك في غاية الركاكة ومخالف للنسق القرآني مما يجب تنزيه الله عنه على أنه ذكر الموصوفين بصيغة الجمع في سبعة مواضع وحمل ألفاظ الجمع وان جاز على الواحد على سبيل التعظيم لكنه مجاز لا حقيقة، واصل حمل الكلام على الحقيقة يضاف الى هذا أن سبب النزول منازع فيه فتحصل لدينا أن القرآن قد دلت على أن المراد بالولي هو الناصري المتصرف.

ثانياً: أن النصوص التي استدل بها من السنة نصوص ضعيفة وموضوعة غايتها وفي أحسن الأحوال أنها أخبار آحاد يقول ابن خلدون: وهم يستدلون بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم لا يعرفها جهابذة السنة ولا نقلة الشريعة بل أكثرها موضوع أو مطعون في طريقه أو بعيد عن تأويلاتهم. فهي بطريقها تلك لا تقوى على إثبات أمر مهم كالذي نحن بصدده وليس في واحد منها نص قاطع لا يحتمل التأويل ذلك لأن قوله ﷺ: أنت مني بمنزلة هارون من موسى. إنما هو وارد على سبب مخصوص وهو أن النبي ﷺ لما نهض لغزوة تبوك استخلف علياً على المدينة فشق عليه ذلك فقال ما قال موسى لميقاته ثم لم يل هارون أمراً من بعد موسى بل مات قبله في التيه على أن علياً ليس الوحيد أي استخلف أو قيل له ما قيل اذ يشاركه غيره في الاستخلاف وفي المديح والثناء مثل ابن مكتوم في الأولى وأبو بكر وعمر في الثاية أما حديث المولاة فان لفظ الولي من الألفاظ المشتركة وحمله على الناصر أولى من حمله على غيره كما سبق أن قدمنا بدلالة أنه لم يخصص ذلك بما بعد وفاته بل قضى بما قاله ناجزاً ولا شك أنه لم يكن ولي الأمر في حياة النبي ﷺ وقد رد الشهرستاني دعوى النص بدليلين:

الأول: " من المحال من حيث العادة أن يسمع الجم الغفير كلاماً عن رسول الله ﷺ ثم لا ينقلونه في مظنة الحاجة وعصيان الأمة

بمخالفته والدواعي بالضرورة تتوفر على النقل خصوصاً وهم في نأنأة الإسلام وطراوة الدين وصفوة القلوب وخلوص العقائد من الضغائن والأحقاد. وان كانت الدواعي على النقل موجودة والصوارف عنه مفقودة ولم ينقل دليل على أنه لم يكن في الباب نص أصلاً.

الثاني: لو أن شخصاً كان قد عين لكان يجب على ذلك الشخص المعين أن يتحدى بالإمامة ويخاصم عليها ويخوض فيها ولم ينقل أن أحداً تصدى للإمامة وادعاها نصاً عليه وتسليماً اليه.

ثالثاً: وقد ردوا على أدلتهم من المعقول بأن جملة ما احتج به أصحاب هذا المذهب وعمدته أنهم قالوا: لابد من أن يكون إمام معصوم الى يوم القيامة وأما دعوى نيابة الإمامة عن الله وبالتالي توقفها على الإذن فقد أجابوا عليه بأنهم لم لا يجوز أن يكون اختيار الأمة شخصاً معيناً يكشف عن كونه نائب الله تعالى.

وفي الحقيقة فان مذهب النص والتعيين والذي يذهب الى القول بوجوب الأمامة على الله على الرغم من أنه مثير للغرابة فانه قد أسس هذه المسألة على (نظرية فعل الصلاح) فهي ليست إلا تفريعاً على نظرية المعتزلة والتي تذهب الى أن فعل الصلاح أو الأصلح على خلاف بينهم واجب على الله تعالى تلك النظرية التي احتدم النزاع فيها وثار الجدل حولها بين المعتزلة من جهة وبين

أهل السنة من جهة أخرى وبين المعتزلة أنفسهم وقد أسس المعتزلة نظريتهم هذه على القانون العقلي الذي له القدرة في إدراك الحسن والقبح والصلاح والفساد ومن ثم فان أفعال الله هي الأخرى يجب أن تكون متلازمة مع هذا القانون فيجب عليه تعالى فعل أقصى ما يمكنه في استصلاح عباده في دينهم ودنياهم على رأي المعتزلة البغداديين وفي الدين فقط على رأي معتزلة البصرة وقد استعار أصحاب مذهب النص والوجوب العقلي منهج واحدة من مدارس المعتزلة ورتبوا عليه قضية أخرى وهي ان فعل اللطف واجب على الله وهو معروف عندهم بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبقية الأنبياء.

وأياً ما كان المنهج الذي استعاره أصحاب مذهب النص فانه من المؤكد أنهم هم الذين ابتدعوا نظرية الحق الإلهي في الفكر الإسلامي فالإمام معين من الله لا مختار من الناس والامامة من أركان الدين وانها تتفق مع النبوة في الطبيعة والمهمات قائم مقام النبي ﷺ فالنبي كان مبلغاً والإمام هو الحافظ والحجة والمصدر الأول بل المصدر الوحيد للشرع والدين وان سلطان الإمام السياسي مترتب على سلطانه الديني اذ الأصل فيه أن يكون إماماً حتى لو لم يتمكن من تولي السلطة الزمنية ومن ثم فان إمامته نابعة من كونه حافظاً للشريعة والدين وبالتالي فالأمة ليست هي الحجة وهكذا

تكتمل نظرية الحق الإلهي في الفكر الإسلامي بكافة أركانها و عناصرها على يد مذهب النص مع ملاحظة أن هناك اختلافاً ظاهراً بين نظرية الحق الإلهي في الحضارة المسيحية في العصور الوسطى وبين هذه النظرية في الحضارة الإسلامية من حيث نشأة كلا النظريتين والظروف المحيطة بهذه النشأة اما فيما سوى هذا فهما متحدان في الفكر والغاية.

والحقيقة فان نظرية الوصية والنص والتي تعد المرتكز الأساسي في الفقه الشيعي كانت تعد الوصية قد انتهت باخر الأئمة الأثني عشر وهو الأمام المهدي وبعد غيبته انتهى الأهتمام بشؤون الولاية العامة وأنهم ينتظرون عودة الأمام من غيبته.

وفي العصر الحاضر وبعد قيادة الامام الخميني للثورة الايرانية عمد الى صياغة نظرية جديدة تقوم على قاعدة ولاية الفقيه وقد تم بناء هذه النظرية من خلال اعادة قراءة عدد من الروايات الشيعية واستنطاقها وتوليدها وكذلك الوصول الى تخريجات وتسويات مع الوقائع التاريخية.

ان نظام الحكم الإسلامي في ايران ينطلق من حفريات التاريخ الإسلامي، ويقوم على أنقاض التجارب الإنسانية مع النظرية الدستورية الاشتراكية، والنظرية الدستورية الديمقراطية، والأنظمة الليبرالية والشيوعية، ليعلن عن نظام إسلامي فريد من نوعه، ذي

فلسفة خاصة به، يتحدى بها ما يسميه بالفلسفات المستنسخة، ويقدم نفسه تحت عنوان كبير هو " ولاية الفقيه ".

الأسس النظرية لولاية الفقيه

وسوف اسوق في كلامي هنا الاسس النظرية كما وردت في كتاب الإمام الخميني الموسوم بالحكومة الإسلامية (ولاية الفقيه).

نظام الحكم الإسلامي
امتيازه عن سائر الأنظمة السياسية

الحكومة الإسلامية لا تشبه الإشكال الحكومية المعروفة فليست هي حكومة مطلقة يستبد فيهارئيس الدولة برأيه عابثاً بأموال الناس ورقابهم فالرسول ﷺ وأمير المؤمنين علي عليه السلام وسائر الأئمة ما كانوا يملكون العبث بأموال الناس ولا برقابهم فحكومة الإسلام ليست مطلقة وانما هي دستورية، ولكن لا بالمعنى الدستوري المتعارف الذي يتمثل في النظام البرلماني أو المجالس الشعبية وانما هي دستورية مشروطة بمعنى ان القائمين بالامر يتقيدون بمجموعة الشروط والقواعد المبينة في القرآن والسنة والتي تتمثل في وجوب

مراعاة النظام وتطبيق احكام الاسلام وقوانينه ومن هنا كانت الحكومة الإسلامية هي (حكومة القانون الإلهي).

ويكمن الفرق بين الحكومة الإسلامية والحكومات الدستورية الملكية منها والجمهورية في ان ممثلي الشعب أو ممثلي الملك هم الذين يفتون ويشرعون في حين تنحصر سلطة التشريع بالله عز وجل وليس لاحد أياً كان ان يشرع وليس لاحد ان يحكم بما لم ينزل الله به من سلطان؛ لهذا السبب فقد استبدل الاسلام بالمجلس التشريعي مجلساً اخر للتخطيط يعمل على تنظيم سير الوزارات في أعمالها وفي تقديم خدماتها في جميع المجالات.

وكل ما ورد في الكتاب والسنة مقبول مطاع في نظر المسلمين وهذا الانصياع يسهل على الدولة مسؤولياتها في حين، ان الحكومات الدستورية الملكية أو الجمهورية اذا شرعت الأكثرية فيها شيئاً فان الحكومة بعد ذلك تعمل على ان تحمل الناس على الطاعة والامتثال بالقوة اذا لزم الأمر، فحكومة الإسلام حكومة القانون والحاكم هو الله وحده وهو المشروع وحده لا سواه وحكم الله نافذ في جميع الناس، وفي الدولة نفسها كل الإفراد الرسول ﷺ وخلفاؤه وسائر الناس يتبعون ما شرعه لهم الاسلام الذي ينزل به الوحي ويبينه الله في القرآن أو على لسان الرسول ﷺ.

والرسول الكريم ﷺ وقد استخلفه الله في الأرض ليحكم بين الناس بالحق ولا يتبع الهوى، قد كلمه الله وحياً أن يبلغ ما أنزل اليه فيمن يخلقه في الناس وبحكم هذا الأمر اتبع الرسول ما أمر به وعين أمير المؤمنين علياً للخلافة، ولم يكن مدفوعاً الى ذلك بحكم أنه صهره أو ان له يداً لا تنسى وخدمات جليلة بل لأن الله أمره بذلك.

أجل فالحكومة في الإسلام تعني اتباع القانون وتحكيمه والسلطات الموجودة عند النبي ﷺ وولاة الأمر الشرعيين من بعده انما هي مستمدة من الله، وقد أمر الله بإتباع النبي وأولي الأمر من بعده: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[النساء: ٥٩] فلا مجال للآراء والأهواء في حكومة الإسلام، وإنما النبي والأئمة والناس يتبعون إرادة الله وشريعته.

وحكومة الإسلام ليست ملكية ولا شاهنشاهية، ولا امبراطورية لأن الإسلام منزه عن التفريط والاستهانة بأرواح الناس وأموالهم بغير حق، ولذلك لا يوجد في حكومة الإسلام نظير ما يكثر وجوده عند السلاطين والأباطرة من قصور ضخمة وخدم وحشم وبلاط ملكي وديوان لولي العهد وأمثال ذلك من المستلزمات التافهة التي تلتهم نصف أو غالبية ثروة البلاد. حياة الرسول الأعظم ﷺ كانت في منتهى البساطة كما تعلمون، بالرغم من انه كان يرأس الدولة

ويسيرها ويحكمها بنفسه واستمرت هذه السيرة من بعده الى حد ما، الى ما قبل استيلاء الأمويين على السلطة.

وكانت حكومة علي بن أبي طالب عليه السلام حكومة اصلاح كما تعرفون وكان يعيش ببساطة تامة وهو يدير دولة مترامية الاطراف تكون فيها ايران ومصر والحجاز واليمن مجرد ولايات واقاليم تابعة لحكمه ولا اظن ان احداً من فرقائنا يستطيع ان يمارس أسلوب العيش الذي كان عليه الامام عليه السلام فقد نقل انه عندما اقتنى ثوبين أعطى أجودهما لخادمه (قنبر) وارتدى الاخر واذ وجد في ردنه فضلاً فقطعه ولو كانت تلك السيرة مستمرة الى الان لعرف الناس طعم السعادة ولما نهبت خزائن البلاد لتصرف في الفحشاء والمنكر ومصارف ونفقات البلاط وانتم تعلمون ان أكثر مفاسد مجتمعنا يعود سببها الى فساد الاسرة الحاكمة والعائلة المالكة.

ما هي شرعية هؤلاء الحكام الذين يعمرون بيوت اللهو والفساد والفحشاء والمنكر ويخربون بيوتاً اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه؟ ولولا ما يبذره البلاط وما يختلسه لما دخل ميزانية البلاد أي عجز يحمل الدولة على الاستدانة من أمريكا وانكلترا بما يصاحب ذلك من ذل ومهانة. فهل قل نفطنا؟ أم هل نضبت معادننا المذخورة تحت الأرض الطيبة؟ نحن نملك كل شيء ولا نفتقر الى مساعدة من امريكا وغيرها لولا نفقات البلاط واسرافه في اموال الشعب هذا من

جهة ومن جهة اخرى هناك دوائر في الدولة لا حاجة اليهـــا وهـــي تستهلك أموالاً وطاقات وورقاً وأدوات وذلك اسراف محـــرم فـــي شريعتنا لان ذلك يزيد في مشاكل الناس ويأخذ عليهم وقتاً وجهـــداً ويستنزف منهم اموالاهم أحوج ما يكونون اليها.

ففي الاسلام ايام حكمه كانت يجري القـــضاء وتقـــام الحـــدود والتعزيزات، ويفصل في النزاعات ببساطة تامة كان القاضي يكتفي ليقوم بكل ذلك ببضعة اشخاص يضاف الى ذلك قلم وقليل من الحبر والورق، ومن وراء ذلك كان يوجه الناس الى العمل من اجل حياة شريفة فاضلة، أما الان فالله يعلم عدد دوائـــر العـــدل ودواوينهـــا وموظفيها وكلها عقيمة لا تقدم للناس نفعاً سوى ما تسببه لهم مـــن اتعاب ومصاعب وتضييع للاوقات والاموال وبالتالي تضييع للقضايا والحقوق.

شروط الحاكم

والشروط الي ينبغي توفرها في الحاكم نابعة من طبيعة الحكومة الإسلامية فانه بصرف النظر عن الشروط العامة كالعقل والنبـــوغ وحسن التدبير هناك شرطان مهمان هما:

١. العلم بالقانون الإسلامي.

٢. العدالة.

١. بما ان الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون كـــان لزامـــاً على حاكم المسلمين ان يكون عالماً بالقانون كما ورد ذلـــك في الحديث وكل من يشغل منصباً أو يقوم بوظيفة معينة فانه يجب عليه ان يعلم في حدود اختصاصه وبمقـــدار حاجتـــه والحاكم أعلم من كل من عداه وكان أئمتنا قد اثبتوا جدارتهم بامامة الناس بما سبقوا اليه من العلم وما اخذه علماء الشيعة على غيرهم من مؤاخذات انما يـــدور اكثـــر ذلـــك حـــول المستوى العلمي الذي بلغه أئمتنا وقصر عنه سواهم.

فالعلم بالقانون والعدالة من أهم أركان الامامة واذا كان الشخص يعلم الكثير عن الطبيعة واسرارها ويحسن كثيراً من الفنون ولكنـــه يجهل القانون فليس علمه ذاك مؤهلاً اياه للخلافة ومقدماً اياه علـــى غيره ممن يعلم القانون، ويعمل بالعدل وقد اصبح من المسلمات لدى المسلمين من اول يوم وحتى يومنا هذا ان الحاكم أو الخليفة ينبغـــي ان يتحلى بالعلم بالقانون وعنده ملكة العدالة مع ســـلامة الاعتقـــاد وحسن الخلق، وهذا ما يقتضيه العقل السليم خاصة ونحن نعـــرف الحكومة الإسلامية تجسيد عملي للقانون وليس ركوب هوى فالجاهل بالقوانين لا أهلية فيه للحكم، لانه ان كان مقلداً في احكامه فلا هيبة لحكومته وان لم يقلد يعجز عن تنفيذ الاحكام مع فرض جهله التـــام بها ومن المسلم به أنّ (الفقهاء حكام علـــى الملـــوك) واذا كـــان

السلاطين على جانب من التدين فما علـــيهم الا ان يـــصدروا فـــي اعمالهم واحكامهم عن الفقهاء وفي هذه الحالة فالحكام الحقيقيون هم الفقهاء، ويكون السلاطين مجرد عمال لهم.

وطبيعي انه ليس واجباً على كل موظف ايا كانـــت وظيفتـــه ان يحيط علماً بجميع القوانين ويتفقه فيها بل يكفيه ان يتبصر بما يهمه منها في شغله أو عمله أو المهمة التي عهد بها اليـــه بهـــذا جـــرت السيرة على عهد الرسول ﷺ .

وعلى عهد أمير المؤمنين فالحاكم الاعلى يحيط بجميع الاحكـــام الإسلامية ويكتفي المبعوثون والمرسلون والعمال والولاة بالعلم بمـــا يتصل بمهمتهم من احكام وتشريعات ويرجعون فيما لا يعلمون الى مصادر التشريع المرسومة لهم.

٢. وعلى الحاكم ان يتحلى باقصى حد من كمال العقيدة وحسن الاخلاق مع العدل والنزاهة من الاثام لأن من يتصدى لاقامة الحدود وانفاذ الحقوق وينظم موارد بيـــت مـــال المـــسلمين ومصارفه لا ينبغي ان يكون ظالماً لان الله تعالى يقول فـــي كتابه العزيز: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] فالحاكم اذا لم يكن عادلاً فانه لا يؤمن ان يخون الأمة ويحمل نفـــسه وذويه واله على رقاب الناس.

فرأي الشيعة فيمن يحق له ان يلي الناس معـــروف منـــذ وفـــاة رسول الله ﷺ وحتى زمن الغيبة فالامام عندهم فاضل عالم بالاحكام والقوانين وعادل في انقاذها لا تأخذه في الله لومة لائم.

الحاكم في زمن الغيبة

واذا كنا نعتقد ان الاحكام التي تخص بناء الحكومة الإسلامية لا تزال مستمرة وان الشريعة تنبذ الفوضى كان لزاماً علينـــا تـــشكيل الحكومة والعقل يحكم بضرورة ذلك خاصة فيما اذا دهمنا عـــدو أو اعتدى علينا معتد لابد من جهاده ودفعه، وقد أمر الشرع بان نعـــد لهم ما استطعنا من قوة نرهب بها عدو الله وعدونا ويشجعنا علـــى ان نرد من اعتدى علنا بمثل ما اعتدى علينا وكذلك يدعو الاســـلام الى انصاف المظلوم واستخلاص حقه وردع الظـــالم، وكـــل ذلـــك يحتاج الى اجهزة قوية واما نفقات الحكومة التي يراد تشكيلها مـــن اجل خدمة الشعب مجموع الشعب فمن بيت المـــال الـــذي تكـــون موارده من الخراج والخمس والزكاة وغيرها واليوم في عهد الغيبة لا يوجد نص على شخص معين يدير شؤون الدولة فما هو الرأي؟ هل نترك احكام الاسلام معطلة أم نرغب بانفسنا عن الاســـلام؟ أم نقول ان الاسلام جاء ليحكم الناس قرنين من الزمان فحسب ليهملهم بعد ذلك؟ أو نقول ان الاسلام قد أهمل أمور تنظيم الدولة ونحن نعلم

ان عدم وجود الحكومة يعني ضياع ثغور المسلمين وانتهاكها ويعني تخاذلنا عن حقنا وعن ارضنا هل يسمح بذلك في ديننا؟ اليست الحكومة ضرورة من ضرورات الحياة؟ وبالرغم من عدم وجود نص على شخص من ينوب عن الامام عليه السلام حال غيبته إلا ان خصائص الحاكم الشرعي لا يزال يعتبر توفرها في أي شخص مؤهلاً اياه ليحكم في الناس وهذه الخصائص التي هي عبارة عن: العلم بالقانون والعدالة موجودة في معظم فقهائنا في هذا العصر فاذا اجمعوا امرهم كان في ميسورهم ايجاد وتكوين حكومة عادلة عالمية منقطعة النظير.

ولاية الفقيه

واذا نهض بامر تشكيل الحكومة فقيه عامل عادل فانه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبي صلى الله عليه وآله منهم ووجب على الناس ان يسمعوا له ويطيعوا.

ويملك هذا الحاكم من أمر الادارة والرعاية والسياسة للناس ما كان يملكه الرسول صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام على ما يمتاز به الرسول والأمام من فضائل ومناقب خاصة لأن فضائلهم لم تكن تخولهم ان يخالفوا تعاليم الشرع أو يتحكموا في الناس بعيداً عن أمر الله وقد فوض الله الحكومة الإسلامية الفعلية المفروض تشكيلها في

زمن الغيبة نفس ما فوضه ال النبي ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام من أمر الحكم والقضاء والفصل في المنازعات وتعيين الولاة والعمال وجباية الخراج وتعمير البلاد غاية الأمر أن تعيين شخص الحاكم الان مرهون بمن جمع في نفسه العلم والعدل.

الولاية الاعتبارية

ولا ينبغي ان يساء فهم ما تقدم فيتصور أحد ان أهلية الفقيه للولاية ترفعه الى منزلة النبوة أو منزلة الأئمة لأن كلامنا هنا لا يدور حول المنزلة والمرتبة وانما يدور حول الوظيفة والعملية فالولاية تعني حكومة الناس، وإدارة الدولة، وتنفيذ أحكام الشريعة وهذه مهمة شاقة، ينوء بها من هو أهل لها من غير أن ترفعه فوق مستوى البشر. وبعبارة أخرى (الولاية) تعني الحكومة والإدارة وسياسة البلاد، وليست – كما يتصور البعض – امتيازاً أو محاباة أو اثرة، بل هي وظيفة علمية ذات خطورة بالغة.

ولاية الفقيه امر اعتباري جعله الشرع كما يعتبر الشرع واحداً منا قيماً على الصغار فالقيم على شعب بأسره لا تختلف مهمته عن القيم على الصغار الا من ناحية الكمية واذا فرضنا النبي ﷺ والامام عليه السلام قيما على صغار فان مهمتهما في هذا المجال لا تختلف كما ولا كيفا من أي فرد عادي آخر اذا عين للقيمومة على نفس أولئك

الصغار وكذلك قيمومتها على الأمة بأسرها من الناحية العمليـــة لا تختلف عن قيمومة أي فقيه عالم عادل في زمن الغيبة.

واذا فرض فقيه عادل متمكنا من اقامة الحدود فهل يقيمها علـــى غير الوجه الذي كانت تقام عليه ايام الرسول ﷺ وعلى عهد الامـــام أمير المؤمنين عليه السلام هل كان النبي ﷺ يجلد الزاني غيـــر المحـــصن أكثر من مائة جلدة؟ وهل على الفقيه أن ينقص منها مقـــداراً كـــي يثبت تفاوت بينه وبين النبي ﷺ كلا لان الحاكم نبياً كـــان أم امامـــاً فقيهاً عادلاً ليس إلا منفذاً لامر الله وحكمه.

والرسول ﷺ كان يجبي الضرائب والخمس والزكـــاة والجزيـــة والخراج، هل هناك تفاوت بين ما يجبيه النبي وما يجبيه الامام عليه السلام او فقيه العصر؟

فالله جعل الرسول ﷺ واليا للمؤمنين جميعاً وتشمل ولايته حتـــى الفرد الذي سيخلفه ومن بعده كان الامام عليه السلام ولياً ومن ولايتهما أن أوامرهما الشرعية نافذة في الجميع واليهما يرجع تعيـــين القـــضاة والولاة ومراقبتهم وعزلهم اذا اقتضى الامر.

نفس هذه الولاية والحاكمية موجودة لدى الفقيه بفارق واحد هو ان ولاية الفقيه على الفقهاء الاخرين لا تكون بحيث يستطيع عزلهم أو نصبهم؛ لأن الفقهاء في الولاية متساوون من ناحية الاهلية.

بعد هذا ينبغي للفقهاء ان يعملوا فرادى أو مجتمعين من اجل اقامة حكومة شرعية تعمل على اقامة الحدود وحفظ الثغور واقرار النظام، واذا كانت الاهلية لذلك منحصرة في فرد كان ذلك عليه واجباً عينيا وإلا فالواجب كفائي وفي حالة عدم امكان تشكيل تلك الحكومة فالولاية لا تسقط؛ لأن الفقهاء قد ولاهم الله فيجب على الفقيه ان يعمل بموجب ولايته قدر المستطاع فعليه أن يأخذ الزكاة والخمس والخراج والجزية ان استطاع أن يقيم حدود الله وليس العجز المؤقت عن تشكيل الحكومة القوية المتكاملة يعني بأي وجه أن ننزوي بل التصدي لحوائج المسلمين وتطبيق ما تيسر تطبيقه فيهم من الاحكام كل ذلك واجب بالقدر المستطاع.

الولاية التكوينية

وثبوت الولاية والحاكمية للامام عليه السلام لا تعني تجرده عن منزلته التي هي له عند الله ولا تجعله مثل من عداه من الحكام فان للامام مقاماً محموداً ودرجة سامية وخلافة تكوينية تخضع لولايتها وسيطرتها جميع ذرات هذا الكون وان من ضروريات مذهبنا أن لأئمتنا مقاماً لا يبلغه ملك مقرب ولا نبي مرسل وبموجب ما لدينا من الروايات والاحاديث فان الرسول الاعظم صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام كانوا قبل هذا العالم أنواراً فجعلهم الله بعرشه محدقين وجعل

لهم من المنزلة والزلفى مالا يعلمه إلا الله وقد قال جبرئيل كما ورد عنهم عليهم السلام: (أن لنا مع الله حالات لا يسعها ملك مقرب ولا نبي مرسل) ومثل هذه المنزلة موجودة لفاطمة الزهراء عليها السلام لا بمعنى أنها خليفة أو حاكمة أو قاضية فهذه المنزلة شيء آخر وراء الولاية والخلافة والامرة وحين نقول: أن فاطمة عليها السلام لم تكن قاضية أو حاكمة أو خليفة فليس يعني ذلك تجردها عن تلك المنزلة المقربة كما لا يعني ذلك أنها أمرأة عادية من أمثال ما عندنا واذا قال قائل: النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم قد اقر بمرتبة هي فوق كونه ولياً أو حاكماً على المؤمنين ونحن لا نود الخوض في ذلك الان، وان كان ذلك مما استأثر الله بعلمه.

المشروع الدستوري القائم على ولاية الفقيه

وخير مثال تطبيقي لهذا المشروع هو نظام الحكم الإسلامي في إيران، فهو قائم على نظرية(ولاية الفقيه)، ولذلك نعتقد ان برنامج أية حكومة في ظل نظام الجمهورية الإسلامية لن يخرج عن فلسفة ولاية الفقيه في الحكم، وعن القواعد والضوابط التي يسهر عليها قائد الثورة آية الله (علي خامنئي)، كما كان يسهر عليها آية الله (الخميني)، وكما سيسهر عليها كل قائد للثورة في المستقبل.

هذا الفقيه ذو السلطات الواسعة، الوصي على التشريع، الساهر على استمداد جميع القوانين من مصادرها الإلهي، والذب تقف الحكومة والبرلمان تحت قدميه من أجل تطبيق الأحكام التي يطبع عليها بطابع الشرعية. " وبذلك يضمن الدستور صيانة الأجهزة المختلفة من الانحراف عن وظائفها الأصلية ".

فالتمثيل الشعبي في هذا النظام ينحصر في انتخاب النواب القادرين على تطبيق ما توصل اليه المشرع الفقيه العالم بأحكام الله.

يعتقد الشيعة اليوم أن " ولاية الفقيه هي العمدة الأساسية في النظام الإسلامي المتصل بعالم الجماعة ودور الدولة ووظيفة الحكم ".

وهذا النظام قائم على وجود فقيه ولي ساهر على استمداد التشريع من الكتاب والسنة، ويكلف بحفظ الشرع في الدولة والأمة، وله سلطات واسعة تمكنه من ذلك.

جاء في المادة الخامسة من دستور الجمهورية الإسلامية في إيران: " في زمن غيبة الإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه) تكون ولاية الأمر وإمامة الأمة في جمهورية إيران الإسلامية بيد الفقيه العادل، المتقي، البصير بأمور العصر، الشجاع القادر على الإدارة والتدبير وفقاً للمادة ١٠٧ ".

وجاء في المادة السابعة والخمسين: " السلطات الحاكمة في جمهورية إيران الإسلامية هي: السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية، وتمارس صلاحيتها بإشراف ولي الأمر المطلق وأمام الأمة... ".

وتحت هذا السقف يوجد مجلس الشورى الإسلامي، ومهمته شرح مراد الفقيه الولي وتنزيله على الوقائع.

ثم الحكومة ومهمتها التنفيذ

وقد نصت المادة الثامنة والسبعون على انه: " لا يحق لمجلس الشورى الإسلامي أن يسن القوانين المغايرة لأصول ومحاكم المذهب الرسمي للبلاد أو المغايرة للدستور، ويتولى مجلس صيانة الدستور مهمة البت في هذا الأمر طبقاً للمادة السادسة والتسعين من الدستور ".

ومهمة مجلس صيانة الدستور هي ضمان مطابقة ما يصادق عليه مجلس الشورى الإسلامي مع الأحكام الإسلامية والدستور. ويتكون من:

١. ستة أعضاء من الفقهاء العدول العارفين بمقتضيات العصر وقضايا الساعة ويختارهم القائد.

٢. ستة أعضاء من الحقوقيين المسلمين من ذوي الاختصاص في مختلف فروع القانون يرشحهم رئيس السلطة القضائية، ويصادق عليهم مجلس الشورى الإسلامي.

وهذا المجلس أقوى من مجلس الشورى الإسلامي، فبحسب المادة الثالثة والتسعين: " لا مشروعية لمجلس الشورى الإسلامي دون وجود مجلس صيانة للدستور... ".

كما أن الفقهاء هم ذوو اليد الطولى في هذا المجلس بحسب المادة السادسة والتسعين التي تنص على ما يأتي: " تحديد عدم تعارض ما يصادق عليه مجلس الشورى الإسلامي مع أحكام الإسلام يتم بأغلبية الفقهاء في مجلس صيانة الدستور. أما تحديد عدم التعارض مع مواد الدستور فيتم بأكثرية جميع أعضائه ".

وهذا قيد مهم جداً.

ثم تأتي مؤسسة القضاء ومهمتها إقامة العدل على وفق مراد الشرع.

" والولي الفقيه هو أساس النظام والقائم مقام المخ من الجسد هو العالم القادر على استنباط الحكم الشرعي من مداركه المقررة، وتشترط فيه شروط تتعلق بالحياة، والعدالة، والعلمية ذات التوصيف الخاص والضبط وغيره، مضاف اليه أنه العالم بحوادث الحال، ومعاني الحكم الولايتي وشروطه. وبمعنى آخر هو من أهل الخبرة

العالية جداً في استنباط الأحكام الشرعية من جهة، وتوصيف الوقائع والصيغ الحادثة من جهة أخرى، ذات الصلة بمواثيق الشريعة بكل معانيها وشموليتها التي منها قسم يتعلق بعالم الفرد والجماعة والاجتماع العام ".

ولا شك أن المجتهد واحد من معانيه فيما اذا تم فيه شرط بيان الحكم التكليفي الولايتي.

وما دام الولي الفقيه لابد ان تكون مجتهداً فقد قام إشكال يتعلق ببقية المجتهدين في نفس الزمان والمكان، هل يعتبر كل واحد منهم ولياً؟

وقد أجاب عن هذا الإشكال الشيخ جعفر حسن عتريسي في كتابه (ولاية الفقيه والنظام الدستوري الإسلامي) بقوله: " إن قيام أمر الجماعة وتأسيس نظام الحكم لا يمكن أن يتم على قاعدة كل مجتهد ولي أمر، فهذا مما يحول دون إقامة النظام واتخاذ القرارات ذات الصلة بالشريعة الموجهة لحكم الجماعة في كل حاجاتها الاجتماعية السياسية النقدية المالية الاقتصادية، وعليه مما يحكم به العقل وهو بلا شك مقرر على وفق معالم والشريعة في مضامين مطالبها بإقامة أمرها بكل ما تعنيه من حكم الفرد والجماعة، أن ضرورة قيام النظام وتطبيق والشريعة يعني؛ قيام فرد مجتهد عالم، أو مجموعة من المجتهدين العلماء ضمن مؤسسة يناط بهم إقامة أمر

الجماعة على وفق شريعة الله تعالى ضمن مفهوم ولي الأمـــر... اذ أننا مأمورون بإقامة أمر الله تعالى وشريعته. وهذا مما يتعذر القيام به على وفق تعددية الولي الفقيه المأخوذ على وفــق نمــوذج كــل مجتهد ولي أمر، بحيث يؤدي هذا الى اضطراب الحكم ومنع قيــام النظام ".

إن ولاية الفقيه في المجتمع السياسي تجعل سلطته تــصل الـــى حدود كل ما يتعلق بتطبيق الشريعة في شقيها الفردي والاجتمـــاعي بالمعنى العام، فهي سلطة واسعة، وهو فقيه وحاكم.

ولا يمكننا بحال ان نقول بولاية الأمة على نفسها بعد ما ثبــت من متن القرآن أن الولاية للعارف بأحكام الله ومواثيق شريعته.

واذا كان الفقيه يحتل موقع القيادة في رأس الحكم والدولة فــان صلاحياته ليست مطلقه، فالدولة الإسلامية لها دستور شرعي ونظام وأحكام لا يجوز الخروج عليها من أحد، وقد نصت المادة ١٠٧ من الدستور على ما يلي: " يتساوى القائد مع كل أفــراد الــبلاد أمـــام القانون ". ومع أن ولاية الفقيه تعنـــي ان ســلطة قيــادة المجتمــع الإسلامي والحكم فيها للقانون السماوي المتمثل في شريعة الإسلام، إلا انها مع ذلك تتسع الأحكام فيها للتمثيل الشعبي.

وهذه الجمهورية الإيرانية الإسلامية نفذت بطريقة عالية النظام التمثيلي، مع حفاظها الدقيق على نظام ولاية الفقيه العارف بأحكام الله، ومن دون المس بواحد من أركان هذه النظرية.

ولا بأس ان نستكمل نظرتنا الى ولاية الفقيه بإطلالة على ما ورد في شأنه في الدستور وهو يعبر عنه بالقائد.

ويتم تعيين القائد من طرف الخبراء المنتخبين من الجامعين للشرائط المذكورة في المادتين الخامسة والتاسعة بعد المائة.

وتنص المادة التاسعة بعد المائة على ما يأتي:

" الشروط اللازم توفرها في القائد وصفاته هي:

١. الكفاءة العلمية اللازمة للإفتاء في مختلف أبواب الفقه.

٢. العدالة والتقوى اللازمتان لقيادة الأمة الإسلامية.

٣. الرؤية السياسية الصحيحة، والكفاءة الاجتماعية والإدارية، والتدبير والشجاعة والقدرة الكافية للقيادة، وعند تعدد من تتوفر فيه الشروط المذكورة يفضل من كان منهم حائزاً على رؤية فقهية وسياسية أقوى من غيره ".

أما وظائف القائد وصلاحياته فتحددها المادة ١١٠ من الدستور، وهي وظائف وصلاحيات خطيرة وواسعة فيها مثلاً:

- تعيين السياسات العامة لنظام جمهورية إيران الإسلامية والإشراف على حسن إجرائها.

- إصدار الأمر بالاستفتاء العام.
- القيادة العامة للقوات المسلحة.
- إعلان الحرب والسلام والنفير العام.
- نصب وعزل وقبول استقالة كل من: فقهاء مجلس صيانة الدستور، أعلى مسؤول في السلطة القضائية، القيادات العليا للقوات المسلحة.
- عزل رئيس الجمهورية.

وكثير من الناس ينتقدون هذا النظام ويعتبرونه نشازاً في المنظومة الدستورية الدولية الحديثة.

ولكننا برغم ذلك لا نفتأ نعبر عن إعجابنا بجرأة إخواننا الشيعة وقدرتهم على الإبداع والابتكار في هذا الباب، وحرصهم على فرض وجودهم، والاعتزاز باختياراتهم، وتمسكهم بالتمييز الذي منحهم إياه الإسلام.

وهذا لا يمنعنا من تسجيل بعض الملاحظات التي نقصد بها إغناء المشروع والتنبيه على ما يكون فيه خير وصلاح إن شاء الله.

أولاً: إن اختيار الفقيه الولي يتم من قبل مجموعة من الفقهاء، وهؤلاء الفقهاء هم من إفراز الحوزات العلمية، فيكون الولي الفقيه ذو السلطات الواسعة تجسيداً لهيمنة الفقهاء على الدولة، وهذا فيه

نظر من حيث حصر الولاية العامة في فئة معينة من الناس وحرمان الأئمة من كفاءات أخرى.

ثانياً: إن إقرار أمر الجماعة والنظام وإقامة حكم الله وتطبيق مواثيقه يتوقف فعلاً على ولاية الفقيه المجتهد اذا وجد، فهو شرط اكمال وليس شرط صحة، وليس بين أيدينا نص ملزم بهذا الشرط لا من الكتاب ولا من السنة، وإنما اشترطه الفقهاء استنتاجاً من أحوال الكمال التي يجب أن يكون عليها الخليفة.

جاء في كتاب تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام لابن جماعة:

" لو كانت شروط الخلافة في جماعة صالحة لها، قَدّم أهل الحل والعقد أصلحهم للمسلمين، فان عقدت للمفضول جاز عند أكثر العلماء.

ولو كان أحدهم أعلم، والآخر أشجع مثلاً: فالأولى أن يقدم منهما من يقتضيه حال الوقت، فإن كان عند ظهور العدو وخوفه وخلل الثغور، فالأشجع أولى من الأعلم.

وإن كان عند ظهور البدع وقلة العلم مع الأمن من العدو وظهوره فالأعلم أولى ".

نعم اشترط إمام الحرمين (الجويني) في الإمام أن يكون مجتهداً بالغاً مبلغ المجتهدين مستجمعاً صفات المفتين. قال: " ولم يؤثر في اشتراط ذلك خلاف ".

وإنما كان ذلك عنده من أجل استقلال الإمام بنفسه، وعدم جواز احتياجه لغيره. قال: " لو جاز ذلك لساغ الا يكون الإمام ذا كفاية واستقلال بنفسه، ثم يراجع الكفاءة ويستشير ذوي الأحلام والدهاة.

وهذا لا قائل به، فاذا كانت الإمامة زعامة الدين والدنيا وحسب استقلاله بنفسه في تدبير الأمور الدنيوية، فكذلك يجب استقلاله بنفسه في الأمور الدينية ".

وهذا في نظرنا موقع الزلل، لأن استقلال الإمام بنفسه في الأمور الدنيوية والدينية لا مصلحة فيه، وليس من أجله نصب الإمام والخليفة، إنما نصب ليستشير أهل العلم والرأي والبصر بالأمور كما كان يفعل رسول الله ﷺ مع أصحابه، فاذا عزم توكل على الله واتخذ القرار وأمضاه.

وقوله: (ولم يؤثر في اشتراط ذلك خلاف) خالفه بعض الحنفية فقالوا: ليس من الضروري أن يكون الخليفة مجتهداً ويكفي أن يكون له معرفة كافية بالشرع.

كما ان مما يستخلص من فقه الخلافة ان العلماء اتفقوا على خمسة شروط في المرشح للخلافة هي:

١. التكليف ويدخل فيه البلوغ والعقل.
٢. الذكورة.
٣. العدالة.
٤. السلامة من العيوب.
٥. القرشية.

وليس من بين الشروط العلم أو بلوغ درجة الاجتهاد.

ثم أضاف جمهور أهل السنة شروطاً أخرى منها:

١. الشجاعة.
٢. الرأي والتدبير.
٣. العلم، قال (ابن خلدون): " فأما اشتراط العلم فظاهر، لأنه إنما يكون منفذاً لأحكام الله تعالى، اذا كان عالماً بها، وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها، ولا يكفي من العلم إلا ان يكون مجتهداً، لأن التقليد نقص، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال ".

وهذا الذي قاله (ابن خلدون) ينصرف من دون شك الى جهة الكمال والأفضلية في الأوصاف والأحوال، فان وجد فهو قرة العين وثلج الصدر، وان لم يوجد إلا العالم الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد وله أوصاف أخرى تؤهله ويصلح بها لتحمل المسؤولية فقد تحقق المقصود.

وقد دل على صحة ذلك ما جرى على مدى التاريخ من تنصيب خلفاء لا يزعم أحد أنهم بلغوا درجة الاجتهاد أو اقتربوا منهـــا. واذا كان شرط بلوغ درجة الاجتهاد قد بقي ثابتاً في الفقه، فان ذلك مـــن باب الإشارة الى درجة الكمال التي لا تغيب عـــن الاعـــين حـــين تنصيب الخليفة وان كانت لا تتحقق دائماً.

السلطة

تعتبر السلطة في النظام الإسلامي في الأصل جزءاً من الأمـــة، يقوم بينها وبين الشعب تضامن في رعاية المصلحة العامة وتكامـــل بينهما، لكن بانقضاء عهد الشرعية الكاملـــة ودخـــول الأمـــة فـــي الشرعية الناقصة، بدءاً من الأمويين والعباسيين ومن بعدهم تغيرت الأمور وتحولت السلطة الى الاستبداد والـــتحكم والانفـــصال عـــن الشعب.

وفي النظام الإسلامي لا تنحصر السلطة في السلطة الرســـمية للحكومة، فعلى كل مستوى يكون ثمة سلطة، حيث يقول النبي ﷺ : (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام راع وهو مـــسؤول عن رعيته، والرجل في أهله راع وهو مسؤول عن رعيته والمرأة في بيت زوجها راعية وهي مسؤولة عن رعيتها والخادم في مـــال سيده راعٍ وهو مسؤول عن رعيته، الا كلكم راع وكلكم مسؤول)،

وهذا المبدأ يسمح بملء الفراغ عند انقطاع الصلة بالسلطة الرسمية أو عدم قيام الدولة.

والأصل في السلطة الإسلامية أنها تقوم بالاسهامة الشعبية بحيث ان عناصرها الأساسية، هي: الإمام ومن يعينه في أعمال التنفيذ، وأهل الشورى، لكن باتساع الدولة الإسلامية بعد الفتوح، اتخذ الخلفاء الراشدون الأجهزة الإدارية والدواوين اقتباساً من نظم البلاد المفتوحة، وتطورت أجهزة الإدارة عبر العصور وتعقدت بالتدريج، لكن هذه الأشكال المختلفة التي اتخذها التنظيم في تاريخ الإسلام ليست ملزمة شرعاً، فليس واجباً على السلطة الآن – مثلاً – أن تسمي وزراء التفويض أو وزراء التنفيذ على النسق الذي سبق في التاريخ، لان المصدر الوحيد للشريعة الإسلامية هو الكتاب والسنة وسائر ما يتخذ على وجه الاجتهاد يجوز تركه لاجتهاد آخر.

ولكن هناك قواعد أصلية تلتزمها السلطة في جميع الأزمنة.

قواعد السلطة

أهم القواعد التي تلتزم بها السلطة في النظام الإسلامي ثلاثة:

- **أولاً: تقييد السلطة في الإسلام.**
- **ثانياً: إبطال التصرفات القائمة على تجاوز السلطة أو التعسف.**

يترتب على تقييد السلطة إبطال التصرفات القائمة على تجاوز السلطة أو التعسف، ففي تجاوز السلطة قال النبي ﷺ : (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد)، وفي تعسف السلطة قال ﷺ أيضاً: (إنكم سترون من بعدي أثرة شديدة فاصبروا)، والأثرة هي الاستئثار بالمنافع، بان يصدر صاحب السلطة قراره لمصلحة خاصة غير المصلحة العامة المقصودة.

- **ثالثاً: شروط الوظائف العامة.**

ويترتب على ما تقدم أن الإسلام حرص على التشديد في شروط الوظائف العامة، ومنع تقليد الولاية لمن يطلبها، قال ﷺ : (إنا لا نولي هذا الأمر لمن يطلبه)ـ كما وجد نظام دقيق لمسؤولية العاملين مع السلطة كان يطبقه ديوان المظالم الذي يرأسه الخليفة بنفسه في كثير من الأحيان، وكانت قراراته مصحوبة بالتنفيذ الفوري.

التوازن

يختلف التوازن الدستوري في النظام الإسلامي عن النظم الغربية من حيث المبدأ، ففي النظام الليبرالي يكون التوازن الدستوري عبر نظام الأحزاب، لمنع تغول السلطة وتوسعها على حساب الشعب وكذا العكس، بحيث يطرح كل حزب برنامجه في

الانتخابات، ثم تشكل الحكومة من الحزب الذي يعتبر معبـراً عـن إرادة الشعب، وفي البرلمان تقوم المعارضة بمراقبة الحكومة وتتبع أخطائها ومساءلتها حتى يأتي وقت تتغلب فيها على الحكومة فتسقط، فتعود الانتخابات مرة أخرى وتشكل الحكومة من جديد من وجهـة النظر الفائزة في الانتخابات، وبذلك يظل التوازن قائماً بين الحكـم والشعب.

وهذه الوسيلة التي تبدو عملية على الورق يعوق تنفيـذها فـي الواقع أمور كثيرة، اذ تحرص الحكومات على أية حال وبأية وسيلة أو ينجح حزبها في الانتخابات، وان تتحكم في التحـرك الـشعبي، ولذلك فلا يعتقد الكثيرون انها حقيقة تؤدي الى التوازن الدستوري، ولكنها – على أية حال – تضع نظاماً يسهل تطبيقه على ظاهره.

اما في النظم المذهبية الوضعية فيكون التوازن بترقي أعـضاء الحزب الواحد الى قمة تسيير السلطة وألا يتسرب المعادي للمذهبية اليها، وتختار التشكيلات الشعبية للحزب أفرادهـا بـالأكثر تـشبعاً بالمذهبية، لكن الحاصل واقعياً ان التشكيل الحزبي الرسمي (اللجنة المركزية للحزب الشيوعي مثلاً) يسيطر على التشكيلات الحزبيـة الشعبية سيطرة تامة.

بالنسبة للنظام الإسلامي قامت السلطة بالهيمنة على السلطة دون توازن مع الشعب، وظهرت طبقات الحكام المـستبدين، وانفـصل

الشعب عن السلطة، حيث كان يلجأ الى استعمال القوة والخروج عن السلطة القائمة، مما أعاق التقدم الإسلامي.

ولكن مع ذلك توجد في النظام الإسلامي عدة وسائل للمحافظة على التوازن الدستوري، تتلخص في نوعين من الوسائل: الوسائل المذهبية والوسائل المادية.

وسائل الحفاظ على التوازن الدستوري.

١. الوسائل المذهبية

وتتلخص في العمل على ترسيخ الروح الوطنية والإسلامية في الشعب، عبر وسائل الإعلام والتوعية والتعليم والإرشاد الديني، وبكل الوسائل التي تؤدي الى تعزيز الإيمان في النفوس وتقوية الروح المعنوية والمعرفة الضرورية بالإسلام وعلومه.

ولا يجوز الاقتصار على المبادئ الخلقية المجردة، أو العبادات بل يجب تدريس نظم المعاملات والأحكام في الإسلام وما يرتبط بها من وسائل الالتزام وطرق التطبيق العلمي.

٢. وسائل المادية

وذلك عن طريق إجبار السلطة على الالتزام بأحكام عامة معينة، فقد عرف في الإسلام أن الاستناد الى المبادئ الدينية دون إجبار لا ينجح، قال عثمان ﷺ : (يزع الله بالسلطان مالا يزع بالقرآن).

ومحتوى الوسائل المادية هو عمل السلطة على احترام رسوم الدين وشعائره وأحكامه الظاهرة وإكسابها الهيبة في النفوس، وذلك لا يتحقق إلا بالأوضاع الاتية:-

١. أن تتمتع الدولة الإسلامية بمكانة دولية لائقة، وإلا فقدت شرطاً مهما من شروط تحقيق الوسائل المادية للنظام الإسلامي.
٢. بناء النظام الاقتصادي على أسس وقواعد الشريعة الإسلامية، لأن النظام السياسي والنظام الاقتصادي متلازمان، لا يقوم نظام ما إلا بالجمع بينهما.
٣. تحقيق التضامن الدولي الإسلامي، لضمان حد أدنى من الوحدة الإسلامية اللازمة كوسيلة مادية للنظام الإسلامي، (عد مؤتمر الرباط سنة ١٩٦٩ وعيا سياسيا جماعياً من القادة نحو التضامن الإسلامي...).
٤. العمل على تحقيق الانسجام بين القوانين والشريعة الإسلامية، ويمكن ذلك بجعل الدفع بمخالفة الشريعة دفعاً

بمخالفة الدستور نفسه، لأن المذهبية تعلو على الدستور كما سبق.

على ان هذه الافكار المتعلقة بالنظام الإسلامي وان بدا بعضها غريباً عن مسار الحياة السياسية والحزبية والإعلامية واقتصادية، فانها مبادئ تتميز بأنها محررة نظرياً وبأنها طبقت تاريخياً، وبالتالي فهي لا تدخل في اليوتوبيات[1] ولا في الأفكار مستحيلة التنفيذ، بل يمكن العمل والاجتهاد لتحقيق ما أمكن منها، مضافاً الى ماهو موجود فعلاً من أنظمة وأوضاع، أو موروث ومحافظ عليه في واقع العال الإسلامي.

اذ بالرغم من ضعف العالم الإسلامي وتبعيته لأنظمة الغرب في القانون والاقتصاد وغير ذلك، فان الشريعة الإسلامية بسعتها ومرونتها تساعد على " تصحيح " هذه الأوضاع، وتمنح للمسلمين إطارات وأنظمة قانونية لتطويق أحوال الضعف والتدرج بها الى حال أقوى وأحسن وأكثر استقراراً وانسجاماً مع قواعد الشرع الكريم.

والله الموفق والمعين

---

١ – اليوتوبيات: الخيالات والامور غير الواقعية.