

في

فقه السياسة الشرعية

تأليف

أ.د/ محمد السيد الجليند

أستاذ الفلسفة الإسلامية

كلية دار العلوم – جامعة القاهرة

في فقه السياسة الشرعية

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم . آمين.

هذا هو العدد الثالث عشر من سلسلة تصحيح المفاهيم عن (فقه السياسة الشرعية)، وما أحاط بهذا المفهوم من ملابسات أفرزتها طبيعة المرحلة التي عاشتها المنطقة العربية في ظروفها التاريخية المعاصرة، وما وقع فيها من أحداث اختلفت حولها رؤى المفكرين، وتعارضت الأهواء السياسية بين مؤيد ومعارض، وحاول كل صاحب رأى أن يبحث عن سند شرعي يُؤيد به رأيه، ويُفند رأى مخالفه، وعندما يسيطر الهوى على صاحب الرأى يضل الطريق، ويلتبس الحق بالباطل، وقد سمعنا وقرأنا كثيراً من الآراء والأفكار تتصل بالواقع المعاصر (تحليلاً وتفسيراً وتقييماً، وبعضها يحمل الاتهامات لصاحب الرأى المخالف له إما بالعمالة أو الخيانة، وإما بالنفاق للسلطة ومحاولة التقرب لها، فكان لابد من تصحيح المفاهيم للسياسة الشرعية التي تردت على ألسنة الكثير من المؤيد والمعارض على سواء من مصادرها الأصلية، ومحاولة التأصيل الشرعي لها من السنة النبوية الصحيحة التي عاشها الرسول ﷺ (من أقواله وأفعاله وتقريراته)، والتي عاشها جيل الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ من بعده.

حرصنا خلال هذه الدراسة المختصرة أن نبين أن قضايا السياسة الشرعية جاءت في مصادرها (الكتاب والسنة) مجملة، وكلية، وعامة، ولم يأت فيها نصٌ قاطعٌ من الكتاب أو السنة يتصل بتفصيلات هذه القضايا الكلية، وترك الشارع الشأن التفصيلي لاجتهاد العلماء بالشأن السياسي في كل عصر مع بيان أن الضابط الشرعي في هذا الشأن هو الحرص على تحقيق المصلحة التي يتغياها الشارع ودرء المفسدة بحسب الاستطاعة.

ومعلوم أن عدم النصوص القطعية المتعلقة بتفصيلات القضايا الكلية وتطبيقها

مقصود من الشارع الحكيم، من باب التيسير ورفع الحرج وفتح باب الاجتهاد في اختيار أنسب الطرق وأقربها إلى تحقيق مقصد الشارع عند تطبيق القاعدة الكلية، وهذا من باب فقه السياسة الشرعية ومعرفة مقاصدها دون الاقتصار على حفظ الآراء والأقوال.

وقد يجد أصحاب الأهواء السياسية في هذه الدراسة ما يخالف أهواءهم ويعارض موقفهم، وهذا أمر وارد ومتوقع؛ لكن الأهم عندي أن الموقف الذي ورد في الدراسة قد جاء موثقاً من مصادره الأصلية من أقوال الرسول ﷺ وأفعاله وتقريراته باعتبار أن حياة الرسول ﷺ كانت ولا زالت المصدر الرئيس لكل تشريع سياسى إما بشكل مباشر أو غير مباشر.

ولا يصح أن نجعل فتاوى بعض المجتهدين في عصر ما أصلاً للتشريع، ونأخذ منها حكماً عاماً صالحاً للتطبيق والعمل به في كل زمان ومكان، لأن الفتاوى تكون مرتبطة بظروفها التاريخية الخاصة بالزمان والمكان والعادات والأحوال، وهذا أمر قد وقع فيه الكثيرون من الذين خاضوا في الشأن السياسى في عصرنا، فجعلوا من الفتوى الخاصة حكماً عاماً، وأرادوا أن ينزلوه على الواقع المعاصر مع الاختلاف الكبير بين الواقع الذى حصلت فيه الفتوى والواقع المعاصر.

وجاء الاهتمام في هذه الدراسة موجهاً إلى تجلية موقف أهل السنة من قضايا الخلاف المعاصر وبيان أن فقه السياسة الشرعية يتجاوز مجرد حفظ النص أو نقل الرأى إلى الاجتهاد في تحقيق المصلحة بما يناسب عصر المجتهد وظروفه التاريخية مادام المجتهد معتصماً بحبل الله في اجتهاده لتحقيق مقاصد الشريعة وروحها.

والله من وراء القصد وهو حسبي ونعم الوكيل.

محمد السيد الجليلند

القاهرة في يوم الاثنين ٢٤ رجب ١٤٣٩ هـ

١٠ أبريل ٢٠١٨ م

تمهيد

المصطلحات ودلالاتها السياسية

[أ] السياسة الشرعية:

عرّف ابن خلدون السياسة الشرعية بأنها حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي لتحقيق مصالحهم الدينية والدنيوية. وهذا المعنى قريب مما ذكره الماوردي والفراء في الأحكام السلطانية، وقالوا: إنها سياسة الدنيا في حراسة من الدين. أو هي سياسة الدنيا وحراسة الدين. وهذه التعريفات تربط بين سياسة الدنيا وسياسة الدين ربطاً محكماً بحيث تكون المصالح الدنيوية مشمولة بالمصالح الدينية، ولا تتعارض معها.

ولفظ السياسة مأخوذ من الفعل (ساس يسوس) ^(١) إذا قام على الأمر بتدبير شؤنه وإصلاحه، يقال: ساس الأمر يسوسه إذا قام على شؤنه، وسست الأمر إذا توليت أمره، وساس القوم إذا تولّى تدبير شئونهم، وفي الحديث الذي رواه البخاري ومسلم أن الرسول ﷺ قال: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم أنبياءهم، كلما هلك نبي خلفه نبي» ^(٢). وقال النووي في شرحه للحديث: تسوسهم الأنبياء: أي يتولون أمورهم كما يفعل الأمراء والولاة مع الرعية.

يقول ابن القيم: «ومن له ذوق في فهم الشريعة، وإطلاع على كمالاتها وتضمنها

(١) راجع: لسان العرب، مادة (سوس)، والقاموس المحيط (ص ١٨٠).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه حديث رقم (٣٤٥٥)، ومسلم في صحيحه حديث رقم (١٨٤٢).

لغاية الصلاح في المعاش والمعاد، ومحيئها بغاية العدل، الذي يسع الخلائق عَلم أنه لا عدل فوق عدلها، ولا مصلحة للعباد فوق ما تضمنته من المصالح؛ تبين له أن السياسة جزء من الشريعة، وفرع من فروعها ... علم ذلك من علم، وجهل من جهل»^(١).

[ب] الخليفة:

مأخوذ من المادة اللغوية (خلف) ، يقال : خلف فلان فلاناً إذا جاء بعده، ويقال: استخلفه بمعنى جعله خليفة من بعده^(٢). وجاء في القرآن الكريم على لسان نبي الله موسى لهارون: ﴿ أَخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ﴾ [الأعراف: ١٤٢]، وقال تعالى: ﴿ نَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ ﴾ [ص: ٢٦].

والخلافة في مجال السياسة الشرعية تعني النيابة أو الوكالة عن الأمة في إدارة شئونها بما يحقق لها الصلاح في دينها ودنياها، وكان الرسول ﷺ إذا سافر يخلف على المدينة ابن أم مكتوم، أو غيره^(٣). فهي وراثه النبوة في سياسة الأمة.

وأول من لقب بالخليفة هو أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بعد أن بايعه الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في سقيفة بني ساعدة.

وكان الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ يكره إطلاق لفظ الخليفة على أحد بعد

(١) ابن القيم: الطرق الحكيمة، (المقدمة) ص ٤.

(٢) انظر: مادة (خلف) في تاج العروس للزبيدي: ٦/ ١٠٠، الصحاح للجوهري: ٤/ ١٣٥٦.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٤٢/ ٣٥.

الحسن بن علي رضي الله عنه مستدلاً على ذلك بقوله عليه السلام: « الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك »^(١).

[ج] أمير المؤمنين:

أول من تلقب بهذا اللقب عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وسبب هذه التسمية كما يرويها المؤرخون أن عمر رضي الله عنه كتب إلى عامله بالعراق أن أبعث إلينا برجلين نبيلين نسألهم عن أحوال العراق، فبعث إليه الوالي برجلين نبيلين هما: لبيد بن ربيعة، وعدى بن حاتم الطائي، فلما قدما المدينة أناخا راحلتهم بفناء المسجد، ودخلا المسجد، فلقيهما عمرو بن العاص رضي الله عنه، وسألا أن يستأذن لهما في الدخول على أمير المؤمنين. وكان عمرو بن العاص رضي الله عنه يسمع هذا اللفظ لأول مرة. فقال لهما: قد أصبتما. اسمه. إنما هو أمير المؤمنين. وصار هذا لقباً عرف به عمر، وأطلقه الصحابة رضي الله عنهم عليه، واشتهر به من هذا التاريخ.

وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك في المقدمة، فقال: إن أعرابياً جاء المدينة وسأل الصحابة رضي الله عنهم قائلاً: أين أميركم؟ فاستحسن منه الصحابة رضي الله عنهم هذا اللقب، وأطلقوه على عمر^(٢).

(١) سنن الترمذي بشرح ابن العربي: ٧٠-٧١.

(٢) المقدمة: ٦٩٠/٢.

[د] الإمامة:

مأخوذة من (أمّ يؤم) الناس إذا صلّى بهم إماماً^(١)، وأول من تلقّب به من الخلفاء هو على بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، واللفظ منقول من استعماله في إمامة الصلاة، وتُسمّى الإمامة الصغرى بالنسبة إلى الإمامة في سياسة الأمة، تُسمّى الإمامة العظمى. ولقد تنوعت تعريفات الإمامة في كتابات الشيعة، واختلفت عنها في كتابات الفقهاء والمتكلمين، فمنهم من اقتصر على المعنى اللغوي، ومنهم من نظر إلى وظيفة الإمام السياسية، ومنهم من نظر إلى مقاصد الشريعة من وظيفة الإمام.. وأشار إلى ذلك الماوردي والفراء والجويني^(٢)، ومقصود الولاية عندهم أنها موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا.

والمقصد من سرد هذه الأسماء أن ننبه إلى أمر مهم قد التبس مقصوده عند كثير من الباحثين في الشأن السياسي.

لقد ظن البعض أن الأسماء (خلافة، إمارة، إمامة) أسماء شرعية نزل بها وحى أو أمر بها الرسول ﷺ بحيث لا يسع المسلمين تجاوزها، ويأثم تاركها، أو أن الشريعة الإسلامية قد جاء فيها الدليل - صراحة أو إشارة - إلى عدم استعمال ألفاظ أخرى يطلقونها على من يتولّى شئونهم السياسية، كلفظ ملك، رئيس جمهورية،... إلخ، أو غير ذلك من الألفاظ التي تقتضيها ثقافة كل أمة أو كل بيئة.. هذا شأن لم يرد فيه أمر

(١) انظر: لسان العرب، مادة (أم) ٢٨٧/١٤ ط المؤسسة المصرية للتأليف والنشر.

(٢) انظر: الأحكام السلطانية: ص ٣، غياث الأمم في التياث الظلم للجويني: ص ١٥.

ولا نهى. والذي صدر عن الرسول ﷺ في شأن الخليفة الأول رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال ﷺ: «مروا أبا بكر فليصل بالناس، ولم يقل سموه خليفة المسلمين، ولا قال: سموا عمر أمير المؤمنين. ولا قال: سموا علياً إماماً للمؤمنين. وهذه كلها أسماء اقتضتها الظروف الثقافية والاجتماعية في عصر كل خليفة.

ولو كانت هذه الأسماء شرعية (واجب، سنة، أو مندوب) لكان الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أسرع الناس تمسكاً بها، وتواصوا بها فيما بينهم، وكان عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ومن بعده على بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أول من يرفض لفظ «أمير المؤمنين»، أو «الإمام»، وتمسكوا بلفظ «الخليفة».

وجاء في القرآن الكريم أن بعض الأنبياء طلب الملك من الله، فأعطاه الله الملك، كما حكى القرآن ذلك عن نبي الله داود، قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ [ص: ٣٥]، وفي الآية الأخرى: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَلَ الْخِطَابِ﴾ [ص: ٢٠].

والمقصود من ذلك أن ننبه أن هذه الأسماء ليست أسماء شرعية يأثم تاركها، ولا هي فرض يجب اتباعه، ولو كان الأمر كذلك لما جاز للخلفاء بعد أبي بكر أن يتركوه، وهم أحرص الناس على التمسك بسنة رسول الله ﷺ.

[هـ] أهل الذمة:

اصطلح المسلمون على إطلاق هذا اللفظ على غير المسلمين المقيمين في بلد إسلامي. والمقصود به أهل العهد الذين عاهدهم المسلمون وعاهدوا المسلمين على

الوفاء لهم بحقوقهم في ديار المسلمين ، ويقومون بواجباتهم التي يقوم بها المسلمون، فهم أهل العهد والأمان والذمة، لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، وهم في ذمة المسلمين بمعنى في عهدهم وأمانهم، فكان ﷺ يوصي أمراء الجيوش بقوله: «إن حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة رسوله فلا تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك، فإنكم أن تحفروا ذممكم وذمم أصحابكم أهون من أن تحفروا ذمة الله وذمة رسوله»^(١).

وجاء في كتاب أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى أهل نجران: «هذا ما كتب به عبد الله خليفة محمد النبي رسول الله ﷺ لأهل نجران، أجارهم بجوار الله وذمة رسوله ... على أنفسهم وأرضهم وملتهم وأموالهم وحاشيتهم وعبادتهم وغائبهم وشاهدتهم وأساقفتهم ورهبانهم وبيعتهم وكل ما تحت أيدهم من قليل أو كثير، لا يخسرون ولا يعسرون»^(٢).

وبمثل ذلك أوصى عمر بن الخطاب وعلى بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا^(٣).

وكان الإمام الأوزاعي يقول للوالى العباسى عن أهل الذمة: إنهم ليسوا بعبيد، ولكنهم أحرار أهل ذمة، فاللفظ (أهل الذمة) لا يحمل معنى يسيء إلى غير المسلمين،

(١) الإسلام وغير المسلمين، وهبة الزحيلي، ص ٦٠-٦١. والحديث أخرجه مسلم في «صحيحه»

(٢/٣) ١٣٥٧ حديث رقم (١٧٣١).

(٢) الخراج لأبى يوسف: ص ٧٩.

(٣) حقوق غير المسلمين، لصالح بن حسين العابد، ص ١١-١٣.

إنه أشبه بالدستور الضامن لحقوق المواطنين بصرف النظر عن دينهم وعرقهم، وهذا ما نصت عليه دساتير العالم في وثائق حقوق الإنسان، فلا يصح أن يأنف مسلم من استعماله؛ لأنه كان معبراً عن لغة عصره، ولا ينجل غير المسلم من ذلك؛ لأنه كان وثيقة لضمان حقوق غير المسلم في عصر لم يكن فيه أى ضمان للحقوق، وإنما كانت تؤخذ الدنيا غلاباً.

[و] الجزية:

يكثر الحديث عن موضوع الجزية بين الحين والآخر فيما يتعلق بمنهج التعامل مع غير المسلمين في السياسة الشرعية، وقد حدث لغط كبير في ذلك، وظن البعض أن الجزية فرضها الإسلام على غير المسلمين المقيمين في الدولة الإسلامية كبديل عن الإسلام أو بديل عن إقامتهم في الدولة الإسلامية، ويستدلون على ذلك بالآية الكريمة: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ [التوبة: ٢٩].

ويقتطعون هذه الآية الكريمة من سياقها العام في سورة التوبة، ومن الظرف التاريخي الذي نزلت فيه، ويجعلون منها حكماً عاماً يجب الأخذ به في كل دولة يقيم بها غير مسلم... وهذا ظن خاطئ جانبه التوفيق. ذلك أن التطبيق العملي لهذه الآية كما حدث في عصر الرسول ﷺ، وفي عصر الصحابة من بعده جاء تفسيراً عملياً لمقصود الآية، ومحققاً لغايتها كما حدث بذلك الرسول ﷺ.

ففي صحيح مسلم : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَمَرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ، أَوْ سَرِيَّةٍ، أَوْ صَاهُ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا، ثُمَّ قَالَ: «اغْزُوا بِاسْمِ اللَّهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، اغْزُوا وَلَا تَغْلُوا، وَلَا تَغْدِرُوا، وَلَا تَمْتَلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا، وَإِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، فَادْعُهُمْ إِلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ - أَوْ خِلَالٍ - فَأَيُّتَهُنَّ مَا أَجَابُوكَ فَأَقْبَلْ مِنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنْ أَجَابُوكَ، فَأَقْبَلْ مِنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ، وَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ إِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ فَلَهُمْ مَا لِلْمُهَاجِرِينَ، وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِينَ، فَإِنْ أَبَوْا أَنْ يَتَحَوَّلُوا مِنْهَا، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ يَكُونُونَ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ، يَجْرَى عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللَّهِ الَّذِي يَجْرَى عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، وَلَا يَكُونُ لَهُمْ فِي الْغَنِيمَةِ وَالْفَيْءِ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يُجَاهِدُوا مَعَ الْمُسْلِمِينَ، فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَسَلِّهِمُ الْجَزِيَّةَ، فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكَ فَأَقْبَلْ مِنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ، فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَاسْتَعِزْ بِاللَّهِ وَقَاتِلْهُمْ، وَإِذَا حَاصَرْتَ أَهْلَ حِصْنٍ فَأَرَادُوكَ أَنْ تَجْعَلَ لَهُمْ ذِمَّةَ اللَّهِ، وَذِمَّةَ نَبِيِّهِ، فَلَا تَجْعَلْ لَهُمْ ذِمَّةَ اللَّهِ، وَلَا ذِمَّةَ نَبِيِّهِ، وَلَكِنْ اجْعَلْ لَهُمْ ذِمَّتَكَ وَذِمَّةَ أَصْحَابِكَ، فَإِنَّكُمْ أَنْ تُخْفِرُوا ذِمَّتَكُمْ وَذِمَّةَ أَصْحَابِكُمْ أَهْوَنُ مِنْ أَنْ تُخْفِرُوا ذِمَّةَ اللَّهِ وَذِمَّةَ رَسُولِهِ، وَإِذَا حَاصَرْتَ أَهْلَ حِصْنٍ فَأَرَادُوكَ أَنْ تُنْزِلَهُمْ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ، فَلَا تُنْزِلْهُمْ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ، وَلَكِنْ أَنْزِلْهُمْ عَلَى حُكْمِكَ، فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي أَتُصِيبُ حُكْمَ اللَّهِ فِيهِمْ أَمْ لَا»^(١).

فبين الرسول ﷺ أنهم إذا شاركوا في القتال مع المسلمين وعاونوهم على العدو فلهم ما للمسلمين من الغنيمة والفَيْء، وليس عليهم الجزية؛ بل لهم نصيبهم في الغنم

(١) صحيح مسلم (٣/ ١٣٥٧) ح (١٧٣١).

كالمسلمين سواء بسواء، ويوضح الرسول ﷺ في وصيته لقواد الجيش أن الجزية لا تؤخذ منهم إلا إذا امتنعوا عن أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن أبوا فسلهم الجزية^(١). أي أن لا يسألهم الجزية إلا بعد أن يمتنعوا عن الجهاد مع المسلمين في لقاء العدو.

فالجزية تؤخذ بديلاً عن المشاركة في الجهاد، وليست بديلاً عن الإسلام، ولا بديلاً عن الإقامة في الدول الإسلامية.

والرسول ﷺ قد فتح الباب واسعاً أمام غير المسلمين، فإما أن يقاتلوا مع المسلمين ويتحالفوا معهم ضد العدو المشترك، وحينئذ يكونون شركاء في الغنيمة، أو يتولى المسلمون الدفاع عنهم وحمايتهم وحماية أموالهم وأعراضهم وممتلكاتهم في مقابل أن يدفعوا الجزية، أو القتال لأنهم حينئذ يكونوا حلفاء للعدو وعوناً له على المسلمين، ولذلك فإن لفظ الجزية مشتق من الجزاء، فهي جزاء أن يتولى المسلمون الدفاع عنهم وحمايتهم. ومن هنا فقد نزلت الآية الكريمة آمرة بالجزية جزاءً وفاقاً لمن يتولى المسلمون حمايتهم، والدفاع عنهم وإعفاءهم من الخدمة العسكرية^(٢).

وقد تولى الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ تطبيق هذا المبدأ بعد وفاة الرسول ﷺ، فقد أمر عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عامله سراقه على أهل أرمينيا بأن يسقط الجزية عن كل من شارك في الجهاد مع المسلمين ضد العدو المشترك؛ ذلك أن ملك أرمينيا قد طلب من سراقه أن يعفيه وعشيرته من دفع الجزية في مقابل أن يشارك المسلمين بتنفيذ ما يطلب

(١) المسلمون في بلاد الإسلام: ص ٣٠.

(٢) وهو ما أشار إليه توماس أرنولد في كتابه «الدعوة إلى الإسلام» ص ٧٧.

منهم في مواجهة العدو، فاستأذن سراقه عمر بن الخطاب، فأذن له في ذلك.

وكذلك فعل عتبة بن فرقد فاتح أذربيجان. فقد عقد معاهدة مع أهل أذربيجان أن يدفعوا الجزية على قدر طاقتهم. وإن شاركوا في الجهاد ضد العدو المشترك تسقط عنهم الجزية في العام الذي يشاركون فيه^(١).

الجزية ليست اختراعاً إسلامياً:

وفضلاً عما سبق بيانه فإن الجزية ليست خاصة بالدين الإسلامي، ولا هي بدعة اخترعها المسلمون. وقد كانت أمراً معروفاً وشائعاً ومعمولاً به في الحضارة الفارسية المجاورة للمسلمين، فقد كانت معروفة في الحضارة اليونانية، ووضعها يونان أثينا على سكان سواحل آسيا، كما وضعها الرومان على سكان (غاليا) فرنسا الآن مقابل حمايتها من الغزاة، وكانت أكثر كثيراً مما كان يأخذه المسلمون، كما عرفها الفرس قديماً، ويقال: إن كسرى أنوشروان أول من وضعها ورثب مقدارها^(٢).

ليست الجزية اختراعاً إسلامياً كما يظن ذلك البعض، وليست هي بديلاً عن الإيمان، وليست بديلاً عن الإقامة في دار الإسلام، كما يتوهم البعض، ولقد عرفت المسيحية نظام الجزية قبل الإسلام بقرون، فقد جاء في العهد الجديد حديثاً مطولاً عن الجزية، وحرى حوار طويل بين السيد المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ وبعض حواريه؛ فقد سأل السيد المسيح تلميذه سمعان قائلاً: ما تظن يا سمعان. ممن يأخذ ملوك الأرض

(١) الإسلام والآخر ص ٥٢.

(٢) الإسلام والآخر ص ٥٣.

الجزية؟ آمن بنبيهم؟ أم من الأجانب؟ فقال له بطرس: من الأجانب. قال له السيد المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ: فإذا البنون أحرار. [متى ٢٤/١٧-٢٥].

وجاء في العهد الجديد: لما سأل اليهود المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ عن رأيه في أداء الجزية؟ أقر لهم بحق القياصرة في أخذها منهم. فأرسلوا إليه تلاميذهم مع اليهود وسألوه قائلين: يا معلم، نعلم أنك صادق، ونعلم طريق الله بالحق، ولا نبال بأحدٍ لأنك لا تنظر إلى وجوه الناس. فقل لنا: ماذا تظن. (أيجوز لنا أن نعطي الجزية لقيصر أم لا؟ فقال لهم: لمن هذه الصورة والكتابة؟ قالوا له: لقيصر. فقال لهم: إذن أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله [متى ٢٦/٢٢/٢١] ولم يجد المسيح حرجاً في مجالسة ومحبة العسكريين الذين يقبضون الجزية من الأفراد، ويسلمونها للرومان [متى ١٩/١١].

[ز] المستأمن:

المستأمن (بكسر الميم) بمعنى طالب الأمان، وهو الذي يدخل البلاد من غير أهلها، ويؤذن له في ذلك من الجهات المختصة؛ كأن يُعطى تأشيرة دخول، فهي بمثابة الإذن وإعطاء الأمان له على نفسه وعرضه وماله؛ سواء كان دخوله البلاد للتجارة أو للعمل أو للزيارة، فقد ضمنت له الشريعة حق الأمان في ذلك، وقد عقد ابن القيم فصلاً خاصاً فرّق فيه بين الذمى والمستأمن والمعاهد (أهل العهد)، وبين أن لكل صنف من هؤلاء حقوقه الشرعية، وبين ما عليه من واجبات. وهي لا تختلف في مضمونها عما نصّت عليه المواثيق الدولية المعاصرة.

وكان ولي الأمر يعطى الأمان بنفسه أو من ينييه في ذلك، والرسول ﷺ قد أعطى

الأمان لأم هانئ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، وقال: «قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ»^(١)، وتعتبر تأشيرة الدخول بمثابة الإذن الرسمي لدخول البلاد؛ سواء كان الوافد إليها زائراً لشخص أو لعملٍ، أو لسياحة، أو بدعوة رسمية من الدولة. ويترتب على هذه التأشيرة (الإذن) كل الحقوق للوافد من حفظ النفس والمال والعرض وحرية الاعتقاد، كما نصّت على ذلك المواثيق الدولية المعاصرة ما لم يرتكب عملاً مخالفاً بنظام الدولة.

[ح] البغاة:

هم مجموعة (طائفة) من المسلمين يخرجون على الإمام، ولهم شوكة ومنعة وتأويل، تمردوا على الحاكم بقصد خلعه أو عصيان أوامره، ومنعه حقاً من حقوقه الواجبة له بتأويل لهم أظهره، ولم يقدر الحاكم على ردهم إلى طاعته إلا بقتالهم.. فهم حينئذٍ بغاة يجب على ولى الأمر أن يبدأ الحوار معهم، فإن ذكروا شبهتهم عملاً على إزالتها إما بنفسه أو بواسطة عالم متخصص، كما فعل على رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مع الخوارج؛ حيث أرسل لهم عبد الله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وناظرهم، وأزال شبهتهم، وإن كانت لهم مظلمة أزالتها، فإن رجعوا وتابوا قبل توبتهم، وكف عنهم، وترك قتالهم، وإن أصروا وجب قتالهم ويقاتلوا على أنهم بغاة عصاة مسلمون مخطئون، وليسوا كفاراً، وإن كان لهم شوكة بلا تأويل أو شبهة، أو كان لهم تأويل بلا شوكة؛ فحكمهم حكم البغاة، فيقاتلوا.

ولابد في صفة البغاة من شرطين:

(١) أخرجه البخارى في صحيحه حديث رقم (٣١٧١).

١- أن يكون لهم تأويل ولهم شوكة، فالتأويل كما منع المرتدون الزكاة في عهد أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بدعوى أنها كانت تدفع لشخص الرسول ﷺ وليست حقاً شرعياً للفقراء من المسلمين.

٢- وإما بشوكة بأن يكون لهم شخص يُطاع، يجمع كلمتهم، وأن لهم قوة تعينهم على الخروج، بحيث يحتاج الإمام إلى إعداد عدة ونصب الجيوش لقتالهم. والمقصود من قتالهم ردّهم إلى طاعته، فإن أمكن ذلك بوسيلة لا تُراق بها الدماء والأرواح لا يتعداها إلى غيرها، وإن أمكن ذلك بالأيسر لا يلجأ إلى الأصعب؛ لأن القصد هو ردهم إلى طاعة الإمام، وليس القتل مقصوداً لذاته. فإن أبوا إلا الخروج والعصيان، ولم يكن ردهم بوسيلة إلا القتال فقد خرج الأمر عن الضبط - كما يقول ابن جماعة - فلا يقتل أسيرهم، ولا من ألقى السلاح منهم^(١).



(١) انظر في ذلك: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، لابن جماعة، قتال أهل البغي، مسألة ٢٦٠ - ٢٦٣.

(١) لماذا فقه السياسة الشرعية ؟

من المعلوم أن النصوص الواردة في شأن سياسة الأمة جاءت في القرآن الكريم وفي السنة النبوية عامة ومجملة وكلية ومطلقة كالأمر بالعدل وعدم اتباع الهوى، قال تعالى: ﴿لِذَاوُدَ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ﴾ [سورة ص: ٢٦].

وقال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠]، وقال سبحانه: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨].

﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلِفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٢].

وقالت ابنة شعيب في حق موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنْ أَسْتَعَجَزَتْ الْقَوَى الْأَمِينُ﴾ [القصص: ٢٦].

هذه الآيات وغيرها في القرآن الكريم أمرت: بتحقيق العدل، عدم اتباع الهوى، عدم اتباع سبيل المفسدين، الأمانة، القوة على أداء مهمة الحاكم. وهي كلها نصوص عامة ومجملة تحتاج في شرحها وتحقيق مقاصدها إلى اجتهاد العلماء في بيان كيفية تنزيلها على الواقع العملي في حياة الناس اليومية، وذلك قد يقتضى من العالم المجتهد تجاوز ظاهر النص إلى البحث عن مقصود النص وغاياته من خلال بحث المجتهد عن تحقيق مناط الحكم الشرعي وتنزيله على الوقائع الجزئية، وهنا يحتاج المجتهد

بالإضافة إلى فقه النص أن ينظر في الواقع وظروفه وملابساته ومآلات تنزيل الحكم على الواقع وما يترتب عليه من مصالح أو مفسد، وهذه الأمور كلها (فقه الواقع، فقه المآلات، فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد) لا ينفصل بحال عن فقه النص الذي يهدف بالدرجة الأولى إلى تحقيق مقاصد السياسة الشرعية من المصلحة الغالبة ودرء المفسدة.

ولذلك فإن فقه السياسة الشرعية يتجاوز مجرد حفظ النص إلى مستوى تحقيق المقاصد والغايات من النصوص الخاصة بالسياسة الشرعية للمجتمع؛ لأنها الغاية المطلوبة من وراء تنزيل النص على الواقع، ولا توجد نصوص شرعية مباشرة لا في الكتاب ولا في السنة المطهرة تحدد الملامح التفصيلية لمسمى السياسة الشرعية، ولا آليات تحقيقها، ولا تحديد للمدة الزمنية للإمام أو الخليفة، ولا آليات انتقال السلطة من حاكم إلى آخر، وإنما جاءت نصوصها عامة ومجملّة كما سبق، وهذا من باب التوسعة ورفع الحرج عن المسلمين، فترك المشرع تفصيلات ذلك كله لاختيار كل جيل ما يناسب عصره من وسائل وأدوات تحقيق المصلحة المقصودة ما دام الحرص قائماً على تحقيق المقاصد الشرعية والمبادئ العليا العامة، ويدور في فلكه، ولذلك فإن فقه السياسة الشرعية لا يتوقف عند مجرد المطالبة بحرفية النصوص دون نظر في الواقع وظروفه وملابساته، ودون نظر في عواقب الأمور عند تحقيق النص وما يترتب عليه من مفسد ومصالح، بقدر ما هو بحث عن المقاصد والغايات التي يتغياها الشرع من وراء النص ومن تنزيل الحكم على الواقع، وهذا بحث قد أشبعه الفقهاء وعلماء الأصول، ويبيّنوا أن الحكم الشرعي والسياسة الشرعية تحتاج إلى فقه المقاصد

أكثر من حاجته إلى حفظ النص الشرعي، فمقاصد الشريعة هي تحقيق المصلحة التي تمثل الغاية الشرعية الوحيدة للسياسة الشرعية بكلياتها وجزئياته، وهي التي تمنح القرار السياسي شرعيته أو تمنعها عنه... ولما كانت نصوص الشريعة في ذلك جاءت مجملة وعامة كان لاجتهاد العلماء في ذلك النصيب الأوفر ولأصحاب الرأي من أهل الذكر المجال الأكبر في الاجتهاد وصولاً إلى استنباط الرأي الذي يحقق المقاصد الشرعية في السياسة، وهي تدور كلها حول تحقيق المصالح ودرء المفاسد على قدر الاستطاعة.

وفقه السياسة الشرعية من خلال فهم المقاصد من أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته له أثر كبير في كيفية تنزيل القرارات السياسية على واقع الأمة على نحو يحقق المقاصد من السياسة الشرعية؛ لأنها تمثل المبادئ الأخلاقية وهي في صميمها كليات (أخلاقية إنسانية) قبل أن تكون إسلامية، ذلك أن مقاصد الشريعة المتمثلة في مقاصد السياسية الشرعية تتركز في حفظ الضرورات الخمس: حفظ النفس، وحفظ المال، وحفظ العرض، وحفظ النسل، وحفظ الدين، ونضيف إليها حفظ حرية الاعتقاد وكرامة الإنسان، وهذه الضروريات قد أكدتها الشرائع السماوية كلها في التوراة والإنجيل والقرآن، واستمدت منها دساتير العالم كلها مبادئها وأصولها تحت مسميات مختلفة. كالحديث عن الحرية والمساواة والحقوق الطبيعية، ووثيقة حقوق الإنسان... وغير ذلك. وفضلاً عن ذلك فإن فقه السياسة الشرعية هو النافذة الضرورية للولوج خلالها إلى الحديث مع العالم كله عن حقوق الإنسان؛ لأنها كلها مقاصد إنسانية قبل أن تكون مقاصد إسلامية، ولا ينازع في المطالبة بتحقيقها في دنيا

الناس عاقل أو متعصب لجنس أو عرق.

وليس في ظاهر الشرع ما يمنع السياسي أن يستفيد بما عند الآخر من آليات ووسائل تنفع أو تعين على تحقيق المقاصد الشرعية في سياسته للأمة، وقد فعل ذلك الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وقد امتلأت كتب الفقه الإسلامي بالكثير من الأمثلة الواقعية من اجتهادات الصحابة، والإفادة مما عند الآخرين من وسائل وآليات تحقيق المصلحة للأمة، مثل الديوان الذي أدخله عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ومثل جمع المصحف في عهد عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أعنى في مصحف واحد، ومثل اجتهادات عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في إسقاط سهم المؤلفة قلوبهم وحد السرقة عام المجاعة، وغير ذلك مما ذكره ابن القيم في كتابه العظيم «أعلام الموقعين»، وكيف اجتهد الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في فهم وفقه حديث الرسول ﷺ في غزوة بني قريظة حين استحث الصحابة على الخروج، وقال لهم: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يصلين العصر إلا في بني قريظة»، فالذين فقهوا النص علموا أن الرسول ﷺ يريد الحث على الإسراع في الخروج إلى بني قريظة ولم يرد تأخير صلاة العصر عن وقتها، ولذلك فقد صلوا العصر في وقتها، والذين حفظوا النص فقط لم يصلوا العصر حين وجب وقتها، وحل أوانها، وإنما التزموا بحرفية النص فلم يصلوا العصر إلا في بني قريظة، والرسول قد أقرهم جميعاً؛ من صلى منهم العصر في وقتها، ومن أخر الصلاة إلى ما بعد الذهاب إلى بني قريظة.

وقد أوضح لنا الرسول ﷺ الفرق بين ما هو ثابت وما هو متغير في الشأن السياسي بشكل أكثر وضوحاً في واقعة خولة بنت ثعلبة، التي نزل في شأنها صدر

سورة المجادلة، فلقد جاءت إلى الرسول ﷺ تشكو إليه زوجها الذي قال لها: أنت على كظهر أمي وشكت إلى الرسول؛ سوء معاملته لها. وأراد زوجها أن يعاشرها، فأبت وامتنعت، وقالت له لن تقترب مني ولن تنال مني شيئاً؛ حتى أحدث بذلك رسول الله ﷺ. ثم ذهبت إلى الرسول فشكت إليه حالها مع زوجها، فأمر رسول الله ﷺ ألا يقترب منها. تقول خولة: فغشى الرسول ما كان يغشاه عند نزول الوحي، ولما ذهب عنه ذلك قال ﷺ: «لقد أنزل الله فيك قرآناً»، ونزل صدر سورة المجادلة: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِمَّنِيسَايِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا آلِي وَلَدَتُهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنِيسَايِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَا ذَلِكَم تَوْعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ١-٤]^(١).

وثبت بذلك حكم الظهار لأول مرة على ثعلبة، وهو الفراق بين الزوجين. وإن أراد الزوج العودة إليها فعليه عتق رقبة، أو صيام شهرين، أو إطعام ستين مسكيناً بهذا الترتيب عتق الرقبة أولاً، فإن عجز فعليه بالصوم، فإن عجز عن الصوم لمرضه أو كبر سنه وهرمه فعليه إطعام ستين مسكيناً، ولا ينتقل من مستوى إلى مستوى آخر إلا للعجز عن الأداء وعدم الاستطاعة، وهنا في هذه الواقعة من الضروري أن نفرق

(١) انظر تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) سورة المجادلة: ٢٠ / ٢٨٠ - ٢٨٥ ط وزارة الأوقاف، قطر، وانظر مختصر تفسير ابن كثير: ٤٥٨ / ٣.

بين ما هو ثابت لا يتغير وهو الحكم الشرعى (الظهار وما يترتب عليه من مفارقة).

١- فهذا حكم شرعى لا يتبدل ولا يتغير إذا وجد المقتضى وتحققت الأسباب الموجبة.

٢- وهنا أمر آخر خاضع لظروف المسلم وأحواله، وهو طريقة تنفيذ الحكم حسب استطاعة المرء من البدء بالعق، ثم الصيام، ثم الإطعام، فالحكم ثابت ولكن طريقة التنفيذ قابلة للتغيير حسب الظروف والاستطاعة، ولعل هذه الواقعة قد أعطت المسلم فرصة أكبر من الاجتهاد في طريقة تنفيذ الحكم. فإن زوج خولة أمره الرسول ﷺ بالإطعام لستين مسكيناً، وأمر له بالتمر ليطعم به الفقراء والمساكين، فقال الرجل للرسول ﷺ: يا رسول الله، وهل في هذا الوادى من هو أفقر منى؛ حتى أطعمه بهذا التمر. وحينئذ قال له الرسول ﷺ: « اذهب فأطعمه أهلك ». وأخذ الرجل التمر، وذهب به إلى أهله.

وعلىنا أن نتأمل في هذه الواقعة التى امتزج فيها ما هو دينى خالص (الحكم الشرعى) بما هو دنيوى سياسى خاضع للظروف والأحوال، وهى كيفية تنفيذ الحكم الشرعى بالطريقة التى تحقق مقاصد الشارع... وينبغى أن يكون ذلك مثلاً يُحتذى به فى الأمور كلها، خاصة التى يمتزج فيها الحكم لدينى بالشأن السياسى الدنيوى.

والشأن السياسى للأمة هو من هذا القبيل الذى لا تخلو وقائعه من حكم شرعى يحتاج من ولى الأمر أو من يتولى هذا الشأن أن يجتهد فى تحقيق مناط الحكم وإنزاله

على الواقعة المعينة. فإذا تحقق المناط فقد وجب الحكم، وينبغي للولى أن يجتهد بوسعه في طريقة التنفيذ وإنزال الحكم على الواقع، فإذا ما اجتهد، ووصل إلى رأى يراه الأقرب إلى روح الشرع وتحقيق مقصده فقد أصاب مراد الشرع حتى وإن لم ينزل في الواقعة نص من كتاب أو سنة.

وما عليه في ذلك إلا بذل الوسع في الاجتهاد؛ ليرجح ما يراه، فيوازن بين خير الأمرين من حيث تحقيق مقاصد الشريعة وما يقتضيه الواقع من النظر في مآلات الأمور وعواقبها، والله يحب النظر الثاقب عند ورود الشهوات، والعقل الراجح عند ورود الشكوك والشبهات.

وهناك رخص ابن عباس وما عرف عنه من الأخذ بالرخصة بجانب عزائم ابن عمر وما عرف عنه، وكل ذلك اجتهاد لصحابة الرسول ﷺ في فقه النص، أو الاكتفاء بحفظ النص والعمل بحرفيته.

وهذان التياران موجودان على امتداد تاريخنا الإسلامى في كل عصوره، وما زالا يؤثران في واقعنا المعاصر، فالنصيون يرفضون كثيرًا من واقع المسلمين؛ لأنه يخالف ما معهم من نصوص يحفظونها ويتمسكون بحرفيتها دون أن يتعلموا من كتب الأصول كيفية تنزيل هذه النصوص وما تشتمل عليه من أحكام على واقع المسلمين المعاصر وما يفرضه ذلك الواقع من ملاسبات لها بالضرورة دورها المؤثر في الحكم قبولًا أو رفضًا حسب فقه المآلات والموازنات والمصالح والمفاسد.

وهذا لا يقتضى منا قدحًا في عقائدهم ولا في العاطفة الدينية التى يتمتعون بها؛

لكن ينبغي أن يواكب ذلك ويسبقه الزاد العلمى المطلوب من الفقه وأصوله ومعرفة علل الأحكام ومقاصد الشريعة منها.

ولقد أفاض الإمام ابن القيم في شرح هذه الأمور في كتابه العظيم «أعلام الموقعين»، وبيّن أن فقه النصوص - خاصة ما يتعلق منها - بالطرق الحكمية، وأن المجتهد في هذه المسائل مأجور ما دام قد بذل الجهد المستطاع في فقه النصوص وتنزيل الحكم الشرعى على واقع المسلمين، وإن أخطأ المجتهد الأجرين في ذلك فلن يخطئه الأجر الواحد على اجتهاده ما دام قد أخلص النية وحرر الإرادة لوجه الله وليس لهوى يسعى إليه ولا لذى لسلطان ينافقه.

ومن المعلوم أن للحق أمارات وعلامات دالة مرجحة، لا يجوز إهدارها ولا إهمالها بدعوى أنه لم ينزل بها شرع ولا ورد بها نص؛ لأن في إهدارها تعطيلًا للأحكام وتضييعًا للحقوق، وقد عطل بعض المشتغلين بالعلم الشرعى بعض الأحكام بدعوى أنه لم ينزل بها شرع، ولم يرد فيها نص، وأصبح لفظ الشرع عندهم خارجًا عن معناه الأصلي، ولقد أشار إلى ذلك العلماء فقالوا: ومن هنا ينبغي أن نعلم أن الشرع على ثلاثة أنواع:

١- شرع منزل؛ وهو ما نص عليه الكتاب والسنة، وهذا يجب اتباعه ولا محيد عنه، وهو أصول الدين وثوابته من الفروع والأصول. وسياسة الأمراء وحكم الحكام، فهؤلاء جميعًا يجب عليهم أن يأخذوا بالشرع المنزل، ولا يحيدون عنه.

٢- شرع مؤول؛ وهو محل اجتهاد الفقهاء وهو مورد النزاع بين الأئمة، فمن أخذ بما يسوغ فيه الاجتهاد أقر عليه، ولم يجب على جميع الناس موافقته إلا بحجة لا مرد لها من الكتاب والسنة.

٣- شرع مبدل؛ مثل ما يثبت بشهادات الزور، ويحكم فيه بالجور والظلم، أو يؤمر فيه بإقرار الباطل بالإكراه لإضاعة الحق، فهذا محرم، والحاكم إذا عرف باطن الأمر، وأنه غير مطابق للحق فحكم به كان جائراً ظالماً، أما إذا لم يكن عارفاً بباطن الأمر لم يَأْثَمُ^(١).



السنة التشريعية :

ومن المفيد في هذا السياق أن نفرق في حياة الرسول ﷺ وفي فهم سيرته العطرة بين ما هو تشريع يتعلق بالرسالة والبلاغ إلى الأمة وما هو خاص بحياته البشرية الخاصة كإنسان: يأكل، ويمشي في الأسواق، ويجب ويكره من الأطعمة، وقد فرّق العلماء بين هذين الجانبين في حياة الرسول ﷺ؛ لينبأ أن كل ما صدر عن الرسول من قول أو فعل ليس بالضرورة أن يكون كله تشريعاً يجب اتباعه ويأثم من يخالفه، ومعرفة هذه الفروق بين ما هو تشريعي وما هو غير تشريعي في حياة الرسول ﷺ أمر مهم جداً، وغياب الفرق بينهما قد أوقع الكثيرين في أخطاء جسيمة إما بالحكم بالخطأ والإثم على المخالف لما يظنه تشريعاً، وهو ليس كذلك، وإما بالإلزام والقول بالضرورة وفي هذا لزوم ما لا يلزم.

(١) « الطرق الحكمية » لابن القيم (ص ٦٢ - ٦٤).

وقد أشار القرافي إلى ذلك في كتابه « الفروق » فقال: « فرق بين تصرفه ﷺ بالقضاء وتصرفه بالفتوى وهى التبليغ (والتشريع)، وتصرفه بالإمامة، وتصرفه بهذه الأوصاف تختلف أثارها في الشريعة، فكل ما قاله أو فعله على سبيل الفتوى والتبليغ فهو تشريع وحكم شرعى يجب الالتزام به واتباعه، أما ما فعله من منطلق الإمامة والقضاء فهو داخل في السياسة الشرعية التى لا يجب اتباعها إلا إذا توفرت نفس الظروف والملايسات والمآلات. أما إذا اختلفت الظروف - وهذا أمر ضرورى - فيجوز للإمام أو القاضى أن يجتهد في تنزيل الحكم على الواقعة بظروفها وملايساتها الراهنة أمامه ما دام يحقق المقصد الشرعى من الحكم وإن اختلف اجتهاده عما فعله الرسول ﷺ^(١).

وذلك أمر مشاهد وواقع في حياة الأمة؛ مثل الإعداد للحرب وحراسة الحدود وتجهيز الجيوش، وسياسة المال في موارده ومصارفه.

فهذه سياسة الرسول من منطلق إمامته، والحكم بين المتخاصمين في قضية معينة فهذا من منطلق كونه قاضياً.

وما كان يحبه ﷺ من طعام معين أو لباس معين فهذا من منطلق كونه بشراً، وكل هذه التصرفات النبوية قد فرّق فيها الفقهاء بين ما هو تشريعى ملزم وواجب وما هو سياسة ترتبط بظروفها وملايساتها التى ساعدت على تنزيل الحكم على الواقعة وما هو تصرفات خاصة به ﷺ باعتباره بشراً يعيش حياة البشر، يأكل ويمشى في

(١) الفروق للقرافي: ١٠٦ / ١ - ١٠٧ (الفرق السادس والثلاثون).

الأسواق، وكل ما ليس تشريعاً من أفعاله وأقواله ﷺ لا يلزم الإمام أو القاضي الأخذ به إلا إذا توفرت نفس الظروف والملابسات التي تقتضي تحقيق المقصد الشرعى من الحكم كما كان يفعل ﷺ (أى إذا وجدت علة الحكم)، وهذا يتوقف على فقه أقول الرسول ﷺ وأفعاله، وفقه الظروف التي اقتضت الفتوى والحكم المعين؛ حتى لا يلجأ البعض إلى قياس خاطئ لم تتوفر فيه الشروط الواجبة للقياس الصحيح. وهذا الأمر يخطئ فيه كثير من المعاصرين؛ حيث يقولون بقياس بعض الحوادث على ما يظن أنه شابهها في عصر الرسول مع وجود الفوارق الكثيرة التي تتعلق بعضها بغياب العلة، وبعضها الآخر بعدم تحقيق المناط، أو غياب فهم مآلات الحكم وما يترتب عليه من مقاصد، واختلاف الظروف الموجبة.

ولعل من أبرز هذه المسائل في هذا السياق الذى يتعلق بفقه السياسة الشرعية، ما يتكلم بعض الشباب عن موضوع الجزية، واستعباد أسرى الحرب، وما يفعله دواعش العصر من سبى النساء فى الحروب، فهذه المسائل كلها تتعلق بالسياسة الشرعية التى تخضع للظرف السياسى زماماً ومكاناً وثقافة وعلاقات الدول بعضه ببعض.

والسؤال المهم فى هذا السياق: هل كانت هذه الأمور مقصودة بذاتها ولذاتها فى شأن السياسة الشرعية كأمر تشريعى يجب التزامه أو كان وسيلة من وسائل التعامل مع الأعداء فى ظروف معينة اقتضت ذلك، وبمعنى آخر هل هذه الأمور تمثل غاية للشارع فهى من مقاصد الغايات أو هى من الوسائل التى تتغير بتغير الظروف

والملايسات التي اقتضتها ظروف العصر والعلاقات المتبادلة بين المتحاربين.

فإذا قال الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٢] فهل الأمر برباط الخيل مقصود لذاته، فيكون غاية لا يجيد عنها في الحروب مع الأعداء أو هو وسيلة اقتضتها ظروف عصرها وما كان يتسلح به العدو والمحارب للمسلمين.. إن النظر في هذه المسائل ومحاولة التمسك بحرفية النصوص فيها بعيداً عن النظرة المتأنية الفاحصة في فهم النص بحثاً عن مقاصده الشرعية قد أوقع الكثيرين في حرج شديد؛ إذ كيف يكون استعباد الأسير مطلوباً لذاته. والشرع قد جعل عنق الرقبة عبادة يتقرب بها المسلم لربه، وكيف يكون سبي المرأة مقصوداً لذاته وظواهر الشرع تدعو إلى تكريم المرأة كإنسان ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، والرسول ﷺ نهى المحاربين عن قتل النساء إلا إذا كانت محاربة^(١) إلخ. هذه النصوص.

ونعود إلى السؤال: هل هذه الأمور مطلوبة لذاتها من الشارع الحكيم أم هي وسائل اقتضتها ظروف عصرها، فإذا تغيرت الظروف، واختلقت أساليب التعامل مع العدو في الحروب فيؤخذ في كل حالة ما يناسبها من أساليب التعامل في الحروب.

(١) رواه ابن ماجه في سننه (١٠٧ / ٤) ح رقم (٢٨٤٢) بلفظ: «عَزَّوْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَمَرَزْنَا عَلَى امْرَأَةٍ مَقْتُولَةٍ قَدْ اجْتَمَعَ عَلَيْهَا النَّاسُ، فَأَفْرَجُوا لَهُ، فَقَالَ: «مَا كَانَتْ هَذِهِ تُقَاتِلُ فِيمَنْ يُقَاتِلُ» ثُمَّ قَالَ لِرَجُلٍ: «انْطَلِقْ إِلَى خَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ، فَقُلْ لَهُ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَأْمُرُكَ، يَقُولُ: لَا تَقْتُلَنَّ ذُرِّيَّةً وَلَا عَسِيفًا».

إن تصرفات الرسول ﷺ في الحروب والغزوات من الإعداد لها وتنظيم صفوفها وتعيين قوادها؛ كانت كلها من منطلق كونه إمامًا وقائدًا وليس من منطلق كونه رسولًا مبلغًا عن ربه (ما لم يكن هناك أمر تعبدى خاص بأمور العبادات، فإن الرسول يأمر به المسلمين ليلتزموا به كحكم شرعى يجب اتباعه).

أما مسائل سياسة الجيوش والتعامل مع الأعداء فهذه سياسة خاضعة لظروف كل عصر وملايساته والهدف الأسمى في الحرب هو تحقيق المقاصد الشرعية منها وليس التمسك بحرفية النصوص الواردة فيها.

فإذا تحققت المقاصد الشرعية في عصر آخر غير عصر الرسالة بوسائل وآليات أخرى تختلف عن الوسائل التي كانت في عصر النبوة (من رباط الخيل، وسبى النساء، ودفع الجزية من غير المسلمين) كانت هذه الوسائل مشروعة وشرعية، مادامت قد حققت المقاصد الشرعية التي تغيها الشارع. ولا ضير في ذلك إن خالفت ظواهر النصوص؛ لأن النصوص التي جاءت في هذه الوسائل لم تأمر بها لذاتها إلا لأنها كانت وسيلة التعامل بين المتحاربين في عصرها، وهذا باب واسع يقتضى من العلماء بيانه وتفصيل القول فيها لمعرفة الفروق بين نصوص جاءت متعلقة بالوسائل التي ناسبت عصرها وظروفه والنصوص الأخرى التي قصدها الشارع لذاتها وليست وسيلة لغيرها، فالأمر بها ملزم وتاركها آثم، بخلاف النصوص التي تعلقت بوسائل عصرها، فإن تحققت المقاصد الشرعية بغيرها مما يناسب طبيعة العصر وظروفه، فهذا أمر مشروع؛ لأنه من سياسة الإمام وليس من فتوى البلاغ والرسالة، ولعل هذا كان

مدخلاً مشروحاً للقرافي وغيره، حين قسم السُّنة إلى ثلاثة أقسام:

١- سنة تشريعية: لا يجوز تركها، وهي تصرفات الرسول من منطلق التبليغ والرسالة.

٢- سنة اجتهادية: وهي تصرفات الرسول ﷺ من منطلق إمامته وسياسته للدولة، وهي ترتبط بظروفها وملابساتها زماناً ومكاناً وأحوالاً، فهي من باب السياسة الشرعية وليست من باب التبليغ والرسالة، كتصرفاته في الحروب والغزوات والوفود والرسل إلى القبائل... إلخ.

٣- تصرفاته في مجال حياته الشخصية كبشر يأكل ويشرب، ويجب ويكره، وما يتخذ من قرارات بشأنها، فالأحاديث والآثار الواردة عن الرسول ﷺ يجب أن تفهم في ضوء هذه الأقسام الثلاثة؛ ليفهم المسلم الفرق بين ما هو نص في موضوع الرسالة والبلاغ يجب الالتزام به وعدم تركه، وما هو متعلق منها بسياسة الدولة أو شئون القضاء فيجب الاهتمام بمقاصده الشرعية والبحث والاجتهاد في تحقيقها؛ لأن الهدف هنا هو مقاصد الشرع وليس تحقيق الوسائل نفسها أو التفصيلات الجزئية^(١).



(١) الفروق للقرافي: ١٠٧/١ مرجع سابق.

(٢) ولماذا السياسة الشرعية ؟

لقد وفد إلى الشرق الإسلامى مصطلحات سياسية كثيرة، تتردد على ألسنة السياسيين والكتّاب، مثل: الدولة المدنية، الدولة العلمانية أو الليبرالية... إلخ، ولا مانع من وجهة نظرنا من هذا التلاقح الفكرى والسياسى، فهذا شأن الثقافات والحضارات الحية، يستفيد بعضها من بعض، ويأخذ لاحقها عن سابقها، ولكن من الضرورى أن تحتفظ كل حضارة بخصائصها الذاتية التى تنعكس فى أنظمتها الاجتماعية وعاداتها وتقاليدها، وكذلك تظهر هذه الخصوصية أكثر فى أنظمتها السياسية الحاكمة التى تجسد هويتها وتميُّزها عن باقى الأنظمة السياسية الأخرى.

ومع وجود ظاهرة التبادل والتلاقح الفكرى بين الحضارات والسياسات المختلفة إلا أنك تجد فى تاريخ كل حضارة ما يميزها عن غيرها من حضارات الأمم الأخرى، ويحدد لها هويتها، ومع وجود هذه الخصوصيات الذاتية فى كل حضارة فهناك قدر مشترك تتقاسمه كل الحضارات، ولا تتردد فى ذلك أى حضارة أن تأخذ بهذا المشترك الإنسانى بين الحضارات، وهو القدر المشترك فى الأدوات والآليات والوسائل، وهذا أمر معروف فى تاريخ الحضارة الإنسانية.

ومن المعروف أن كل حضارة لها مصطلحاتها ومفرداتها اللغوية المعبرة عن واقعها والآمال المتطلعة إلى مستقبلها، وكل مصطلح منها يكون مشحوناً بكثير من المعانى المعبرة عن هموم الواقع والمتطلعة إلى المستقبل الذى تنشده هذه الحضارة أو

تلك، ومحاولة نقل المصطلح من حضارة إلى حضارة أخرى أو ثقافة إلى ثقافة أخرى يكون محفوفًا بكثير من المحاذير التي تسبب نوعًا من اللبس والتدليس أحيانًا في مجال التأثير والتأثر أو التلاقح الحضاري؛ ذلك أن كل ثقافة أو حضارة لها همومها الخاصة بها ولها ظروفها الثقافية والاجتماعية التي تفرز المصطلح المعبر عن واقعها هي وليس واقع غيرها.

وفي محاولة نقل هذا المصطلح إلى حضارة أخرى، وهو محمل بهذه الهموم الخاصة بها، ومحاولة إضفاء الشرعية عليه وإلباسه واقعًا جديدًا يختلف في همومه وثقافته وظروفه عن الواقع الذي وفد منه هذا المصطلح والادعاء بأنه يعبر عن هذا الواقع الجديد فيه تضليل وتزييف للوعي والحقيقة؛ ذلك أن كل مصطلح يعبر عن الواقع الذي وُلد فيه وليس غيره... وهذا أمر معروف في علم المصطلحات يعرفه من يعرفه، ويجهله من يجهله.

ومن هنا وجب التمييز بين مصطلح السياسة الشرعية وغيرها من المذاهب السياسية الأخرى، قديمًا وحديثًا.

لقد قسّم ابن خلدون أنظمة الحكم إلى ثلاثة أنواع:

١- الحكم الطبيعي؛ وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة وأهواء الحاكم. وهو الحكم الاستبدادي، الذي يبدأ من منطلقات يضعها الحاكم لتحقيق أهدافه ومقاصده.

٢- النوع الثاني: وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي؛ ليحقق مصالح

الناس وتدير شؤونهم الدنيوية بحسب ما يقتضيه العقل. وهى ما يسمى بالحكم المدنى العلمانى.

٣- النوع الثالث: حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى لتحقيق مصالحهم وتدير شؤونهم بحسب ما يقتضيه الشرع ديناً ودنياً.

وبالنظر فى هذا الأنواع الثلاثة نجد أهم ما يميز السياسة الشرعية عن سابقتها أنها تحمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى لتحقيق مصالحهم فى الدين والدنيا^(١).

وكما أشار إلى ذلك الماوردى فى تعريفه للسياسة الشرعية بأنها سياسة الدنيا فى حراسة من الدين، أو هى سياسة الدنيا وحراسة الدين، وما أشار إليه ابن خلدون فى تقسيماته السابقة لا يختلف كثيراً عما هو سائد الآن من أنظمة معاصرة سواء فى المذهب الشيعى أو المذهب الرأسمالى، فكلها خاضعة لمقالة ابن خلدون (حمل الكافة على مقتضى النظر العقلى أو على مقتضى الغرض والشهوة وتحقيق الرغبة) سواء رغبة الفرد أو الحزب أو الطبقة، فكلها لا علاقة لها بحمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى، ونستبعد ذلك تماماً من مجالها السياسى.

منطلقات السياسة الشرعية وأهدافها:

ولا بد أن تختلف هذه الأنظمة السياسية فيما بينها بحسب اختلاف مصادرها

(١) المقدمة ٥٦٣/٢ ط مكتبة الأسرة سنة ٢٠٠٦ ، وأشار إلى ذلك القاضى عبد الجبار من المعتزلة فى المغنى (١/٢ - ١٧٦ - ١٧٨)، وابن تيمية فى السياسة الشرعية ص ١٢، وانظر: الوظيفة العقدية للدولة، حامد عبد الماجد، ص ١٠٨.

التشريعية والدستورية، كما تختلف أيضًا بحسب تحقيق المقاصد والأهداف التي تسعى لتحقيقها وتحصيلها، فالأنظمة السياسية الرأسمالية والاشتراكية يجمعها قاسم واحد مشترك بينها وهو أنها أنظمة مدنية علمانية تستمد دساتيرها وقوانينها من تشريعات المجالس النيابية لكل منها، فالمجالس النيابية في الأنظمة الاشتراكية تحاول في تشريعاتها أن تنتصر للطبقات العاملة، وتضع من القوانين ما يحقق لها أهدافها ومصالحها، أما في الأنظمة الرأسمالية فإنها تضع من التشريعات والدساتير ما يحقق لأصحاب رؤوس الأموال من العائد والأرباح ما يضمن لها نمو رأس المال بشكل مطرد ودائم.

ولذلك قد تجد في الأنظمة الاشتراكية أن النظرة الاقتصادية تغلب مصلحة الطبقة على مصلحة الفرد تحت مسمى الانتصار للطبقة العاملة أو الكادحة، وفي الأنظمة الرأسمالية تجد النظرية الاقتصادية تغلب مصلحة أصحاب رأس المال على مصلحة المجتمع تحت مسمى السوق الحر أو الليبرالية.

وتختلف التشريعات في هذه الأنظمة من عصر إلى عصر حسب وجود النظام الحاكم. فإن كان النظام اشتراكياً فإن الدستور يجب أن يحقق مصلحة الطبقة التي ينتمى إليها الحاكم ولو على حساب باقى طبقات المجتمع، كما هو الشأن في الدول الشيوعية، وكذلك الأمر في الدول الرأسمالية فإنها تضع من التشريعات والقوانين ما يحقق لأصحاب رؤوس الأموال مصالحهم ولو على حساب الكادحين في المجتمع.

والسبب في هذه التغيرات التي تصيب الدساتير والقوانين أنها خاضعة لأهواء

الأنظمة الحاكمة، وخاضعة لتحقيق مصالحهم.

أما في السياسة الشرعية فإن الأمر يختلف عن ذلك تمامًا من ناحية المنطلقات والمصادر من جانب ومن ناحية المقاصد والأهداف من جانب آخر.

ذلك أن السياسة الشرعية تنطلق في تشريعاتها وقوانينها من منطلق التعبد لله سبحانه وتعالى بإقامة العدل والحكم بما أمر الله في شئون عباده، فهذا جانب تعبدي يتقرب به الحاكم إلى ربه بأداء حقوق الناس وحفظها وأداء الأمانات وحراستها وإقامة العدل وحراسة الثغور وتجهيز الجيوش لدفع العدو... إلخ. فالجانب التعبدي لله بإقامة شرعه فيما بين عباده أمر ضروري، وإخلاص النية لله وتحرير الإرادة بالتعبد لله في كل تصرفات الحاكم أمر مهم في تحقيق مفهوم السياسة الشرعية؛ ليكون الحاكم وهو في مجلس الحكم كالعابد القائم في محراب المسجد، لا يرى في مجلس الحكم إلا الحرص على تحقيق أوامر الله - حسب استطاعته - بين عباد الله. إنه إذن يكون في عبادة ترفع درجته؛ ليحتل بذلك مقام القرب من الله؛ ليستظل بظل عرشه يوم لا ظل إلا ظله. قال ﷺ: « سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمْ اللهُ فِي ظِلِّهِ، يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ: الإمامُ العادلُ، وشابٌّ نشأ في عبادة ربه، ورجل قلبه معلق بالمساجد، ورجلان تحابا في الله اجتمعا عليه وتفرقا عليه، ورجل طلبته امرأة ذات منصب وجمال، فقال: إني أخاف الله، ورجل صدق، أخفى حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه، ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه»^(١).

(١) صحيح البخارى (١ / ١٣٣) حديث رقم (٦٦٠).

إن وظيفة الحاكم في السياسة الشرعية تستمد مكانتها في قلوب الناس وعند الله من حرص الحاكم على تحقيق أوامر الله - حسب الاستطاعة - بين عباد الله. فليس هدفه إذن إرضاء حزب أو تحقيق مصلحة الطبقة، أو تحصيل منفعة لقريب أو فئة، وإنما يكون الدافع له إرضاء الله بإتباع أوامره والحرص عليها، واجتناب نواهيه والزجر عنها، وإشاعة ذلك بين أفراد المجتمع.

فالدافع والباعث في السياسة الشرعية هو التقرب إلى الله تعالى، والتعبد له بتحقيق مقاصد السياسة الشرعية: العدل والمساواة وحفظ الحقوق كما أمر الله تعالى.

وهذا الباعث التعبدى هو الذى يجعل الحاكم يقف في وجه الظالم؛ سواء كان ابناً أو أخاً له؛ ليرده عن ظلمه، وينتصف للمظلوم منه. ولا يقبل في ذلك شفاعته، كما فعل ﷺ حين أراد زيد بن حارثة أن يشفع عند رسول الله في امرأة من أشراف قريش سرت؛ ليسقط عنها الحد، فقال ﷺ: «أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ، ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَإِيمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا»^(١). وقد أشار ﷺ إلى أهم أسباب سقوط الممالك وانهارها، فقال: «إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ».

وهذا الباعث الإيماني في السياسة الشرعية هو الذى يجعل الحاكم يقتص من

(١) صحيح البخارى (٤ / ١٧٥) ح (٣٤٧٥)

الظالم المسلم للمظلوم وإن كان على غير دينه، كما فعل عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين جاءه مصرى قبطى يشكو إليه ابن عمرو بن العاص، وقال لأمر المؤمنين عمر: إن ابن عمرو قد ضربنى على رأسى لأن أباه عمرو بن العاص... فاستدعى أمير المؤمنين ابن عمرو بن العاص، وطلب من القبطى أن يمسك بالدرة ويضرب بها ابن عمرو أمام أبيه؛ بل قيل: إن أمير المؤمنين أمر القبطى أن يضرب بها رأس عمرو بن العاص وهو من هو من الصحابة؛ لأن ابنه لم يضرب القبطى إلا من منطلق استقوائه بأبيه؛ لأنه قال للقبطى حين ضربه: خذها وأنا ابن الأكرمين. ولم يتوانى أمير المؤمنين من الانتصار للقبطى من ابن الصحابى الجليل عمرو بن العاص.

هذا المعنى التعبدى هو الذى منح الحاكم المسلم أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ القوة؛ ليخاطب أجلاء الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ بهذا المعنى الإنسانى الذى يجب أن يكتب بهاء الذهب: «القوى فيكم ضعيف عندى حتى آخذ الحق منه، والضعيف فيكم قوى عندى حتى آخذ الحق له» فالكل عنده سواء فى الحقوق والواجبات.

وهذا المعنى التعبدى هو الذى يجعل بين الحاكم وأموال المسلمين سداً منيعاً لا يجوز اختراقه بأى سبب، ويجعل أموال المسلمين محصنة من الاعتداء عليها سلباً أو نهباً أو استيلاءً أو... أو... إلى آخر الأساليب التى تلبس ألفاظاً اجتماعية تكتسب بها الشرعية، ولقد ضرب لنا سلفنا الصالح المثل والقُدوة فى ذلك، فكان عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يلبس الثوب مرقعة حتى كان الصحابة يلومونه على ذلك، ولا يجوز لنفسه أن يلبس ثوباً من مال المسلمين، أو يشتري من مال المسلمين شيئاً لخاصة بيته.

ولقد وصف زهده حافظ إبراهيم في قصيدته العمرية، فقال:

إِنْ جَاعَ فِي شِدَّةٍ قَوْمٌ شَرَكْتَهُمْ
 فِي الْجُوعِ أَوْ تَنَجَّلَى عَنْهُمْ غَوَاشِيهَا
 جُوعُ الْخَلِيفَةِ - وَالدُّنْيَا بَقْبُضَتِهِ -
 فِي الزُّهْدِ مَنَزَلَةٌ سَبْحَانَ مَوْلِيهَا
 فَمَنْ يُبَارِى أَبَا حَفْصٍ وَسِيرَتَهُ
 أَوْ مَنْ يُحَاوِلُ لِلْفَارُوقِ تَشْبِيهَا
 يَوْمَ اشْتَهَتْ زَوْجَهُ الْحُلُوى فَقَالَ لَهَا
 مَنْ أَيْنَ لِي ثَمَنُ الْحُلُوى فَأَشْرِيهَا

هذا المعنى التعبدي هو الذى جعل الحاكم يفضل النوم على التراب تحت ظل
 الشجرة على النوم فى القصور الفارهة ولبس الحرير من مال المسلمين خشية الله وخوفاً
 من عقابه، كما كان يفعل عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين رآه الفارسى نائماً تحت الشجرة يتوسد
 التراب بيديه، يقول حافظ إبراهيم فى ذلك:

رَأَى مُسْتَغْرَقاً فِي نَوْمِهِ فَارَأَى
 فِيهِ الْجَلَالََةَ فِي أَسْمَى مَعَانِيهَا
 فَوْقَ الثَّرَى تَحْتَ ظِلِّ الدَّوْحِ مُشْتَمِلاً
 بُرْدَةً كَادَ طُولُ الْعَهْدِ يُبْلِيهَا
 فَهَانَ فِي عَيْنِهِ مَا كَانَ يُكْبِرُهُ
 مِنَ الْأَكَاسِرِ وَالِدُنْيَا بِأَيْدِيهَا

وقال قَوْلُهُ حَقٌّ أَصَبَحْتَ مَثَلًا

وَأَصَبَحَ الْجَيْلُ بَعْدَ الْجَيْلِ يَرَوِيهَا:

أَمِنْتَ لَمَّا أَقَمْتَ الْعَدْلَ بَيْنَهُمْ

فَنِمْتَ نَوْمَ قَرِيرِ الْعَيْنِ هَانِيهَا

وحين يغيب هذا المعنى التعبدى عن قلب الحاكم ليحل محله باعث الهوى والنفاق الاجتماعى أو السياسى عندها تضييع الحقوق وتكثر المظالم وتكثر الأقاويل المزخرفة التى تزين للحاكم الظالم سوء عمله؛ ليراه الناس حسناً، ويزينون الواقع بالألفاظ التى لا أساس لها فى دنيا الناس، فتتعدم الثقة، وينصرف الناس عن العمل، ويضعف الولاء للنظام الحاكم، وتتوزع الاهتمامات بين المصالح الشخصية أو الحزبية، ويضيع من أيدى الناس الأمل فى مستقبل أكثر إنصافاً وأكثر عدلاً.

وقد ينتج عن هذا الواقع من يزيّف الوعى؛ ليرى الناس القبيح حسناً، والحسن قبيحاً، وقد أشار ابن خلدون إلى النتيجة السيئة من ذلك، وهى قلة الإنتاج وانصراف الناس عن العمل لإحساسهم بأن عملهم لا يعود ناتجاً إليهم، وليس لهم نصيب إلا الكدح والنصب، وغيرهم يجنى الثمرة، ويعيش فى رفاهية.

إن منطلقات السياسة الشرعية تبدأ مع الحاكم من هذه الآية الكريمة ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٨١] من الإيمان بالله واليوم الآخر، من الإيمان بأن الحاكم المسلم للدولة المسلمة مكلف بتحقيق المقاصد الشرعية للسياسة من العدل والمساواة وحفظ الحقوق على أصحابها

وحفظ المقاصد الشرعية على قدر الاستطاعة من منطلق إيماني وليس من منطلق حزبي أو طائفي أو فئوي.

أما في الأنظمة السياسية الأخرى فإن قضية الإيمان أو الإلحاد أو الاعتقاد فلا علاقة للدولة به لا سلباً ولا إيجاباً، إنه شأن خاص بالأفراد أنفسهم، وليس من مقاصدهم السياسية حراسة القيم الدينية أو العقدية، وليس عندهم مقدس يعملون من أجله لا في المنطلق السياسي، ولا الاقتصادي، ولا الاجتماعي، ولا الثقافي، ولا التربوي، ولا في المقاصد والغايات من وراء الحكم، وهذا خلاف جوهرى يترتب عليه كثير من الأمور الأساسية التي تميز السياسة الشرعية عن غيرها من السياسات الأخرى.

فالسياسة الشرعية لا يعمل الحاكم فيها لصالح حزب أو طائفة أو فئة، وإنما لصالح الناس، كل الناس، وإذا كانت المبادئ الكلية العامة التي أمر بها الشارع من تحقيق العدل والمساواة وحفظ الضرورات الخمس ثابتة لا تتغير فإن الشرع قد ترك تفصيلات الحديث عن وسائل تحقيقها في واقع الناس، ولم يفصل القول فيها؛ لأنها تتغير وخاضعة لظروف كل عصر وبيئة بما يناسب حالها مادام الأصل الكلي ثابتاً لا يتغير ومادام الحرص قائماً على تحقيقه.

والمقصود من هذه التفصيلات أن نبين الفرق بين ما هو ثابت وما هو متغير في السياسة الشرعية؛ حتى لا يختلط الأمر في ذهن الناس، فإن ثبات المقاصد والمنطلقات لا يقتضي بالضرورة ثبات الوسائل والأدوات، وكذلك الأسماء والمسميات، فإن هذه

وسائل تتحقق بها المقاصد، ولا بد أن تختلف هذه الوسائل من بيئة إلى أخرى ومن زمان إلى زمان آخر؛ لأنها أمارات ودلائل وعلامات على تحقيق المقاصد. وهذا أمر وقع بين الصحابة وعاشوه، وجربوه، وأفتوا بمقتضاه، والله تعالى قد أنزل الكتب وأرسل الرسل ليقوم الناس بالقسط ويحكموا بين الناس بالعدل، فإذا ظهر الحق، وبانت أماراته بأي وسيلة كانت وتحت أي مسمى فهو من شرع الله ولو لم يرد بذلك نص على هذه الوسيلة وتلك الأمانة التي ظهر بها الحق ووضحت معالمه، فإن الله سبحانه وتعالى لم يحدد لذلك وسيلة معينة ولا اسمًا معينًا أمر به ونهى عما سواه، فإن الحق أبلغ تتعدد أماراته وتتنوع دلائله، فكل أمانة دلت على الحق فهي من شرع الله ولو لم يرد بها نص، ومن هنا ننبه إلى أن تغير الأسماء في العصور المتتالية عن نظيرها في عصر الصحابة لا يعنى أبدًا تغيير الوظيفة أو تبدلها كمصطلحات أهل الحل والعقد، أهل الذكر. وما حلّ محلها من أمثال مصطلح المجامع الفقهية أو المجالس النيابية وغيرها.



(٣) فقه المعارضة السياسية

عرف التاريخ السياسى فى الإسلام المعارضة فى وقت مبكر ومنذ عصر الرسالة والمعارضة فى حقيقتها عبارة عن الرأى الآخر المخالف لرأى الحاكم أو المعارضة للنظام - حسب عبارة العصر الحاضر - وقد ظهر ذلك فى مراحل مختلفة فى التاريخ وبأشكال متنوعة، فقد تكون المعارضة فى شكل رأى يعارض رأياً آخر على المستوى الكلام النظرى والمشورة. كما حدث مع رسول الله ﷺ فى غزوة بدر؛ حيث نزل بجيشه فى مكان لم يرض عنه بعض الصحابة، فسأله يا رسول الله، هل هذا المنزل وحى من الله أم هو الرأى، وبمعنى آخر هل هو (دين) أو (سياسة) فقال ﷺ: «بل هو الرأى» فأشاروا عليه بأن ينزل عند ماء بدر؛ حيث تتحقق المصلحة للمسلمين، فتشرب الإبل ويفيد المسلمون بالماء، ويحرم منه العدو، فنزل ﷺ على رأيهم.

وعارض عمر بن الخطاب أبا بكر فى حروب الردة، وعارضه فى جمع القرآن، ولما سمع عمر رأى أبى بكر اقتنع ونزل على رأيه.

وقد تأخذ المعارضة شكلاً آخر حين يتحول الخلاف فى الرأى إلى صراع سياسى يضطر المعارض فيه إلى حمل السيف فى مواجهة الحاكم. وهذا قد وقع فى تاريخنا السياسى أيضاً كما حدث بين على والخوارج، وبين على وطلحة والزبير رضى الله عنهم، وكما حدث قبل ذلك فى الفتنة الكبرى فى عصر عثمان، رضى الله عنهم جميعاً.

وقد عالج الفقهاء والمتكلمون هذه القضية تحت عنوان «الخروج على الحاكم

وقتل البغاة» وكان مدخلهم إلى ذلك ما وقع من فتن وأحداث بين على ومعاوية باعتبار أن هذه الحوادث وقعت بين الصحابة وكلهم اعتمد في موقفه من الآخر على سند شرعى إما عن رسول الله ﷺ مباشرة أو عمن أخذ عن رسول الله ﷺ، وهذا كان مدخلاً لاختلاف الرأى بين الفقهاء والمتكلمين حول قضية الخروج على الحاكم.

في الخروج على الإمام:

إن الكتابة عن هذه القضية في عصرنا محفوفة بكثير من المحاذير لاعتبارات كثيرة، ولعل من أهمها: أن الرأى الذى ترتضيه قد لا يوافق هوى أو رؤى الآخرين، فينشأ الخلاف، وقد يتحول إلى صراع يتولد عنه الاتهام بالميل إلى أحد الفريقين وكراهية الآخر. وهذا موجود وواقع... إلخ.

ولكن الأهم من ذلك أن نوضح حقيقة موقف أهل السنة والجماعة المدعومة بالنصوص والأحاديث الصحيحة والأدلة العقلية المأخوذة من الواقع الذى سجله التاريخ. وما هو موقفهم من قضية الخروج والثورة على الحاكم؟

ويهمنى أن أيد ذلك ببيان موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من هذه القضية باعتباره ممثلاً لرأى أهل السنة من جانب ومن جانب آخر فإن هذا الشيخ قد ناله في عصرنا هذا كثير من السهام والرمى بالتعصب والشدة أحياناً وأنه مصدر الإرهاب أحياناً أخرى، ولعل السبب فى ذلك كله هو جهل الذين رموه بالتطرف والتعصب بتراث ابن تيمية، فلم يقرأوا منه إلا شذرات أو بعض فتاوى مناسبات خاصة اقتلعوها من سياقها التاريخي ومن الظرف الاجتماعى الذى قيلت فيه؛ ليجعلوا منها

حكمًا عامًا يتقولون به على ابن تيمية.

لقد عرض ابن تيمية قضية الخروج على الحاكم في كثير من مؤلفاته مثل: منهاج السنة النبوية، السياسة الشرعية، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحسبة... إلخ، وفي كل هذه المؤلفات لم يتغير موقف ابن تيمية من القول برفض الخروج على الحاكم وعدم جوازه؛ لأن السياسة الشرعية عنده مؤسسة على مبدئين أساسيين هما العمل على جلب المصالح وتكثيرها ودرء المفاسد وتقليلها، وباستقراء التاريخ وما تم فيه من ثورات وخروج على السلطان كانت المفاسد أكثر من المصالح، وكان الضرر الذي لحق بالأمة وما ترتب عليه من مفساد وإراقة الدماء وضياع الأموال وهتك الأعراض ومن سلب ونهب ما لا يحصى ضرره ولم يتحقق منها مصلحة للأمة ولم تجن منها ثمرة إلا تحقيق شهوة الباحث عن السلطة والاستيلاء على الحكم.

يقول ابن تيمية: «المشهور من مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف وإن كان فيهم ظلم، كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة المستفيضة عن النبي ﷺ؛ لأن الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل من ظلم الحاكم أو فسقه، ولعله لا يكاد يعرف طائفة خرجت على ذي السلطان إلا وكان في خروجها من الفساد أعظم من الفساد الذي إزالته (بالخروج على الحاكم) والله تعالى لم يأمر بقتال كل ظالم وكل باغٍ كيفما كان ولا أمر بقتال الباغين ابتداءً. بل قال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩].

وجاء في صحيح مسلم: «إِنَّهُ يُسْتَعْمَلُ عَلَيْكُمْ أُمَرَاءُ، فَتَعْرِفُونَ وَتُنْكِرُونَ، فَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ بَرِئَ، وَمَنْ أَنْكَرَ فَقَدْ سَلِمَ، وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ»، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلَا نُقَاتِلُهُمْ؟ قَالَ: «لَا، مَا صَلَّوْا»^(١). فقد نهى ﷺ عن قتالهم مع إخباره أنه يأتون أموراً منكراً، فدل ذلك على أنه لا يجوز الإنكار عليهم بالسيف، كالذي فعلته الخوارج مع علي، وكما يرى ذلك بعض المعتزلة والزيدية والرافضة.

وجاء في الصحيحين أن الرسول ﷺ قال: «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ بَعْدِي أَثَرَةً وَأُمُورًا تُنْكِرُونَهَا» قَالُوا: فَمَا تَأْمُرُنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «أَدُّوا إِلَيْهِمْ حَقَّهُمْ، وَسَلُّوا اللَّهَ حَقَّكُمْ»^(٢). فدل الحديث على أن الرسول أخبر بظلم الأمراء وأمرنا مع ذلك أن نؤدى الحق الذى لهم ولا نرفع السيف بالقتال خروجاً عليهم.

وفي الصحيحين عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَضْرِبْ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ، إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»^(٣).

وفي الحالات الخاصة كحالة الحرب، لما سأل حذيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الرسول ﷺ قائلاً: كَيْفَ أَصْنَعُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنْ أَدْرَكْتُ ذَلِكَ؟ قَالَ: «تَسْمَعُ وَتُطِيعُ لِلْأَمِيرِ، وَإِنْ ضُرِبَ

(١) صحيح مسلم (٣/ ١٤٨١) ح ١٨٥٤.

(٢) صحيح البخارى (٩/ ٤٧) ح ٧٠٥٢، وصحيح مسلم (٣/ ١٤٧٢) ح ١٨٤٣.

وورد في هذا المعنى أحاديث كثيرة في البخارى ومسلم والترمذى وأبى داود لا يتسع المقام لذكرها هنا.

(٣) صحيح البخارى (٩/ ٤٧) ح ٧٠٥٤، وصحيح مسلم (٣/ ١٤٧٧) ح ١٨٤٩.

ظَهْرُكَ، وَأَخِذْ مَالَكَ، فَاسْمَعْ وَأَطِع»^(١).

كما نهى الرسول ﷺ عن منازعة الأمر أهله؛ لأن أهله هم الذين أمر الله بطاعته في قوله سبحانه: ﴿تَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] وهم الذي لهم شوكة وسلطان يأمرون وينهون بها، ولهم قوة يستطيعون بها تحقيق المصلحة وإن خالط ذلك ظلم، أو أمر تنكره فإنه ليس هناك ما هو خير محض يخلو من شوائب تحيط به، وليس المراد بولي الأمر كل من يستحق الولاية وليس له سلطان ولا شوكة ولا قوة تعينه.

ويقول ابن تيمية في موضع آخر محذراً من الفساد الذي يترتب على الخروج على الحاكم: «إن الإمام يُعان على البر والتقوى ولا يُعان على الإثم والعدوان، ويُطاع في طاعة الله ورسوله دون معصيته، لكن لا يخرج عليه بالسيف... قال ﷺ: «مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ، وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ فَمَاتَ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً، وَمَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عِمِّيَّةٍ يَغْضَبُ لِعَصْبَةٍ، أَوْ يَدْعُو إِلَى عَصْبَةٍ، أَوْ يَنْصُرُ عَصْبَةً، فَقُتِلَ، فَقَتْلُهُ جَاهِلِيَّةٌ، وَمَنْ خَرَجَ عَلَى أُمَّتِي، يَضْرِبُ بَرَّهَا وَفَاجِرَهَا، وَلَا يَتَحَاشَى مِنْ مُؤْمِنِهَا، وَلَا يَفِي لِذِي عَهْدٍ عَهْدُهُ، فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ»^(٢).

فبين الرسول في أكثر من حديث أن من خرج على الجماعة فقتل كانت ميته ميتة جاهلية؛ لأن الجاهلية لا رأس لها لا يجمعها على أمر واحد، والرسول ﷺ أمر بأن

(١) صحيح مسلم (٣/ ١٤٧٦) ح ١٨٤٧.

(٢) صحيح مسلم (٣/ ١٤٧٦) ح رقم (١٨٤٨).

تتخذ الجماعة لها أميراً ورأساً حتى ولو كانوا ثلاثة على سفر^(١). وقد أوصانا الرسول ﷺ باعتزال الفتنة حرصاً على حرمة الدماء وكثرة ما يترتب عليها من مفسد، كما أوصانا في حالات الحرب بالسمع والطاعة لولى الأمر حرصاً على وحدة الجماعة إعمالاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَزَعُوا فِتْنَةً لِّتَقْتُلُوا وَتَدَّهَبَ رِيحُكُمْ وَأَصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: ٤٦].

وجاء في صحيح مسلم من حديث حذيفة حين سأله: يا رسول الله، فهل بعد هذا الخير شر؟ قال: «نعم»، فقلت: هل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: «نعم»، وفيه دخن، قلت: وما دخنه؟ قال: «قوم يستنئون بغير سنتي، ويهدون بغير هديي، تعرف منهم وتنكر»، فقلت: هل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: «نعم، دعاة على أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها»، فقلت: يا رسول الله، صفهم لنا، قال: «نعم، قوم من جلدتنا، ويتكلمون بألسنتنا»، قلت: يا رسول الله، فما ترى إن أدركني ذلك؟ قال: «تلزم جماعة المسلمين وإمامهم»، فقلت: فإن لم تكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: «فاعتزل تلك الفرق كلها، ولو أن تعض على أصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك»^(٢).

وهذا هو رأى جمهور سلف الأمة وأهل السنة والجماعة، وبه قال المرجئة وبه قال الإمام أحمد بن حنبل، فإنه كان يدعو المعتصم بأمير المؤمنين مع ما كان من المعتصم

(١) انظر: أبو داود، كتاب الجهاد، ص ٢٦٠٨، جامع الأصول (١٨/٥) ح رقم (٢٧٩٧).

(٢) صحيح مسلم (٣/ ١٤٧٥).

من بوائق التعذيب لابن حنبل وسجنه في محنة القول بخلق القرآن، ومنع ابن حنبل أصحابه من الخروج على المعتصم في هذه المحنة منعاً للفتنة وحفاظاً على دماء المسلمين وجمعاً للكلمة، وقال لهم: عليكم بالإنكار القلبي، ولا تخلعوا يداً من طاعة، ولا تشقوا عصا المسلمين، من أتاكم وأمركم جمع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم ويفرق جماعتكم فاقتلوه.

ونقل الماتريدي هذا الرأي عن أبي حنيفة، وهذا هو رأى الشوكاني^(١)، وحكى النووي الإجماع على ذلك ما لم يخلع الإمام ربقة الإسلام أو أمر بمعصية^(٢).

ولا يفهم مما سبق أن موقف ابن تيمية وأهل السنة من قضية الخروج على الحاكم موقف سلبي متخاذل عن مقاومة الظلم أو يفسر بمعنى معاونته الحاكم الظالم أو النفاق أو المماحلة أو الرضى بالظلم ... لا ... إنه ليس كذلك أبداً. ولكن موقفهم ينطلق من مبدأ الموازنة بين المصالح والمفاسد التي تعود على الأمة وبين مآلات الأفعال، وأى الموقفين يحقق الخير للأمة ويدفع عنها الفتن وإراقة الدماء... وفقه الموازنات في مثل هذه الأمور يستند إلى تجارب التاريخ أكثر مما يستند إلى الآراء النظرية التي لم تعتمد على قراءة الواقع التاريخي وملابساته. إن الوقائع التاريخية قد أثبتت أن الخروج على الحاكم في كل الوقائع التاريخية السابقة وقع فيها من الفساد

(١) راجع رأى ابن تيمية في الحكم والإدارة ٢٨٣/١، للدكتور حمد بن محمد بن سعد آل فريان، فقد أفاض

الحديث في ذلك بمنهج علمي، وانظر إعلام الموقعين لابن القيم ٧٤/٣.

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم ٢٣٩/١٢.

وإراقة الدماء ولم يتحقق بها مصلحة للأمة مستشهداً بذلك بخروج الحسين وابن الزبير والخوارج؛ كل ذلك لم يرفع ظلماً واقعاً ولم يحقق عدلاً منشوداً؛ بل أثار الفتن وسفك من الدماء البريئة ما لا يحصى، ولم يترتب على الخروج في أحسن أحواله إلا تمكين طالب السلطة وانتصاره على خصمه، أما مصلحة الأمة ورفع الظلم وتحقيق العدل فلم نجد لذلك نصيباً، ولا حقق هدفاً مقصوداً في معظم حالات الخروج على الحكام.

من هنا كان موقف أهل السنة هو الحرص على حقن دماء المسلمين والحفاظ على وحدة الجماعة وعدم شق عصا الطاعة بتحمل الأذى الواقع من ظلم أو فساد في مقابل دفع الشر الأكبر الحاصل من وراء الخروج على الحاكم وما يترتب عليه من فتن وفساد أعظم.

ومع ذلك فإن أهل السنة لا يقولون بطاعة ولي الأمر إلا فيما وافق طاعة الله ورسوله، فإذا أمر بمعصية فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وإنما الطاعة في المعروف؛ لأن القاعدة عندهم أن من أنكر المعصية بقلبه فقد برئ من الإثم، وقد أكدوا معنى ذلك في كل مواقفهم من القول بعدم الخروج على الحاكم، وعدم طاعته في المعصية لا يعنى حمل السيف أو الخروج، وإنما النصيح باللسان والإنكار بالقلب، يقول ابن تيمية: « أنهم لا يوجبون طاعة الإمام في كل ما يأمر به؛ بل لا يوجبون طاعته إلا فيما تسوغ طاعته فيه في الشريعة، فلا يجوزون طاعته في معصية الله وإن كان إماماً عادلاً، وإذا أمرهم الإمام الظالم أو الفاسق بطاعة الله فأطاعوه: مثل أن يأمرهم

بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، والصدق والعدل والحج والجهاد في سبيل الله، فهم في الحقيقة إنما أطاعوا الله، كالكاfer والفاسق إذا أمر بما هو طاعة الله لم تحرم طاعة الله ولا يسقط وجوبها لأجل أمر ذلك الفاسق بها، كما أنه إذا تكلم الكافر أو الفاسق بحق لم يجز تكذيبه ولا يسقط وجوب اتباع الحق لكونه قد قاله فاسق، فأهل السنة لا يطيعون ولاية الأمور مطلقاً، إنما يطيعونهم في ضمن طاعة الرسول ﷺ. ولذلك جاءت الآية الكريمة بالأمر بطاعة الله ورسوله على الإطلاق، قال تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، فأمر بطاعة الله مطلقاً وأمر بطاعة الرسول ﷺ لأنه لا يأمر إلا بطاعة الله، وجعل طاعة أولى الأمر داخلة في ذلك، ولم يذكر لهم طاعة ثالثة؛ لأن ولي الأمر لا يطاع طاعة مطلقة إنما يُطاع في المعروف، لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»^(١). هكذا ينبغي أن يفهم موقف أهل السنة من هذه القضية الشائكة في أفهام الكثيرين من أبناء عصرنا هذا، فقد شغب الكثيرون على موقف أهل السنة - خاصة لأن الذين عبروا عنه شابههم كثير من الشبهات وعدم المصادقية.

والنصوص التي أشرنا إليها فيما سبق تؤكد كلها أن أهل السنة والجماعة، ومنهم ابن تيمية يؤيدون القول بعدم الخروج على الحاكم ولو كان فاسقاً أو ظالماً لما يترتب على الخروج من الفتنة بإراقة الدماء والنهب للأموال، وهذا عندهم من باب درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة، أو من باب يحتمل أقل المفسدتين بدران أعظمها، وهكذا تطرد عندهم هذه القاعدة، ويؤكد ابن تيمية صحة هذا الموقف باستقراء

(١) منهاج السنة (١٦/٢).

التاريخ الإسلامي وما وقع فيه من ثورات وخروج على الحاكم وما نتج عن ذلك من مفاسد وفتن ظل المسلمون يكتوون بنارها إلى الآن ابتداءً من ثورة طلحة والزبير على الإمام على رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمُ أجمعين، ثم ثورة الحسين وما ترتب عليها من قتل الحسين في كربلاء، ثم ثورات العباسيين على بنى أمية، وانتقال الخلافة إلى بنى العباس وما تلى ذلك من انقلابات وثورات قديمة وحديثة وأثر ذلك في تاريخ المسلمين، ولم يترتب على واحدة منها تحقيق عدل ومصلحة ولا درء ظلم أو مفسدة، وإنما كانت فتناً كقطع الليل المظلم، مزقت شمل الأمة، وفرقت صفوفها، وهذه النظرة الواقعية كان لها أثرها في اعتزاز أهل السنة بموقفهم والرد على القائلين بالخروج على الحاكم... وكانت حرمة الدماء عندهم هي السياج الحصين الذي يحتكمون إليه في الدفاع عن قولهم؛ خاصة أن النصوص الصحيحة تؤيدهم وتعزز موقفهم، وأن الأصل في الشأن السياسي هو تحقيق المصلحة ودفع المفسدة، وليس فيها نصوص قاطعة إلا المحافظة على القواعد الكلية والمبادئ العامة، وفقه الواقع الذي تنزل عليه هذه القواعد الكلية ومعرفة مآلاتها وما يترتب عليها من نتائج والموازنة بينها، ويرون أن فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد يجب أن يكون هو الميزان الحاكم في هذه المسائل المتعلقة بسياسة الأمة والخروج على الحاكم.



(٤) هل هم خوارج أو بغاة؟

من القضايا التي تكلم حولها فقهاء العصر، وتتعلق بالثورات المعاصرة للشعوب أو الخروج على الحكام أو المعارضة السياسية، فهل يصح أن يطلق على القائمين بها اسم الخوارج؟ وهل إذا تحولت المعارضة بالكلام إلى معارضة بحمل السيف تسمى معارضة أيضًا.

إن مصطلح الخوارج لفظ تراثي له ظلال تاريخية؛ حيث كان يطلق على الذين خرجوا على الإمام علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وكانوا من شيعته، ولما حدث الخلاف بينه وبين معاوية بن أبي سفيان بسبب مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، واقتتل على ومعاوية، وحدثت واقعة التحكيم^(١) ورفعوا المصاحف على أسنة الرماح، وقالوا: لا نحكم الرجال، لا حكم إلا لله... أعلنوا خروجهم على الإمام علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وحكموا بكفره، ثم وضعوا مذهباً له أصوله وقواعده التي عرفوا بها تاريخياً بين المتكلمين، ومن أهم هذه القواعد:

١ - القول بتكفير مرتكب الكبيرة.

٢ - وأنه مخلد في النار.

٣ - لا تنفعه الشفاعة.

(١) قصة التحكيم ورفع المصاحف معروفة تاريخياً، ولا أريد الخوض في تفصيلاتها هنا. ومن أراد معرفة المزيد عنها فليرجع إلى مظانها من كتب التاريخ؛ كالبداية والنهاية لابن كثير، وكتب علم الكلام. انظر: تمهيد لدراسة علم الكلام، أ.د/ محمد السيد الجليند، الفصل الخاص بالخوارج.

٤- القول بتكفير على ومعاوية وتكفير المجتمع الذي لا يحكم بما أنزل الله.

٥- القول بتكفير من لم يقل بكفر على ومعاوية.

٦- أنكروا الشفاعة لأهل المعصية الكبير وأهل الوعيد.

٧- القول بخلق القرآن.

وهذه الأقوال قد وضعها أئمة المذهب، وقالوا بها وخالفهم في ذلك بعض الفرق التي انشقت عنهم كالإباضية المعاصرة في سلطنة عمان، وبعض مناطق في جنوب الجزائر وليبيا.

ولقد سئل الإمام على بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ما الحكم الشرعى في موقف الخوارج الذين خرجوا عليه، وقالوا: بكفره؟ أكفارهم وهل نحن نقاتلهم على الكفر؟

فقال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لا. بل من الكفر فروا، فقالوا: هل هم منافقون؟ قال: إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلاً.

فقالوا: ولما نقاتلهم؟

فقال: إخواننا بغوا علينا، فسماهم إخواننا.. لكنهم بغوا علينا^(١).

فهم بغاة وحملوا السيف على على وقتلوه، وسماهم: إخواننا، وهم مؤمنون انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ

(١) انظر: تاريخ الطبرى ١٢/٥، ابن كثير: ١٠/٥٩١٠.

إِحْدَهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِئَءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا
بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾ [الحجرات: ٩].

ونأظرهم الإمام على ليزيل ما عندهم من شبهات وشكوك. وبعث إليهم
الصحابي الجليل ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فأنظرهم، وقال لهم: ما تنقمون على الإمام
على؟

فقالوا له:

١- لما لم يسم نفسه أمير المؤمنين في خطابه لمعاوية، ورضى منهم بما طلبوه ومحا
عنه لقب أمير المؤمنين؟

٢- ولما حكم الرجال في دين الله، والله يقول: ﴿إِنْ أَحْكَمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾
[الأنعام: ٥٧]؟

٣- ولما قاتل ولم يسب ولم يغنم؟ فإن كانوا كفاراً فلما لم يسب النساء ويغنم
المال؟ وإن لم يكونوا كفاراً فقد حرم علينا دماءهم وأموالهم..

فقال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: هل عندكم غيرها؟

قالوا: لا. حسبنا هذا.

يقول ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: قلت لهم: رأيتم إن قرأت عليكم من كتاب الله
وحدثكم من سنة نبيه ﷺ ما يرد قولكم هذا هل ترجعون؟ قالوا: اللهم نعم. قلت:
أما قولكم إنه حكم الرجال في دين الله فأنا أقرأ عليكم أن الله قد صيّر حكمه إلى
الرجال في أرنب ثمنه ربع درهم. قال تعالى: ﴿نَأْيُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَفْتُلُوا الصَّدَّ

وَأَنْتُمْ حُرٌّ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ ﴿[المائدة: ٩٥] وقال في المرأة وزوجها: ﴿وَأِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَنِيهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٣٥]. وقال: أنشدكم الله أحكم الرجال في حقن دمائهم وأنفسهم أحق أم في ثمن ربع درهم؟ قالوا: اللهم بل في حقن دمائهم وإصلاح ذات بينهم. قال: أخرجت من هذه؟ قالوا: اللهم نعم. وقلت: وأما قولكم أنه قاتل ولم يسب، ولم يغنم. أتسبون أمكم عائشة، وهي أم المؤمنين، وتستحلون منها ما تستحلون من غيرها، وهي أمكم ولئن فعلتم فقد كفرتم، قال تعالى: ﴿الَّتِي أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَّعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾ [الأحزاب: ٦] فأنتم بين ضلالتين. قالوا: اللهم نعم، وأما قولكم أنه محاب عن نفسه لقب أمير المؤمنين، فإن رسول الله دعا قريشاً يوم الحديبية وكتب بينه وبينهم كتاباً، جاء فيه: من محمد رسول الله، فقالوا: لا. لو نعلم أنك رسول الله ما قاتلناك. ولكن اكتب: محمد بن عبد الله، فقال ﷺ: والله أنى لرسول الله وإن كذبتُموني. يا علي اكتب من محمد بن عبد الله، فرسول الله خير من علي وقد محاب نفسه، ولم يكن ذلك محواً من النبوة. قال: أخرجت من هذه؟ قالوا: اللهم نعم. فرجع منهم عشرون ألفاً، وبقي أربعة آلاف فقاتلهم علي، وقيل: رجع ألفان، وقاتل علي من بقي منهم وهم الحرورية من الخوارج^(١).

(١) انظر: مناظرة علي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس للخوارج رواية ودراية للدكتور: عبد الرحمن بن جميل بن عبد الرحمن قصاص، أستاذ مشارك، جامعة أم القرى مكة، ص ٣-٦، وآراء ابن تيمية في

والشاهد في القصة أن الإمام على رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يقاتلهم إلا بعد أن ناظرهم هو وابن عباس، وأزال ما عندهم من شبهات، ولم يحكم الإمام على بكفرهم مع أنهم قالوا: بكفره، ويكفر من لم يكفره هؤلاء هم الخوارج. وهذه قواعد مذهبهم. فهل كل من عارض حاكماً في عصرنا يصح علمياً أن نطلق عليه مصطلح (الخوارج) هذا سؤال مهم جداً.

والجواب - عندى بالقطع - لا يجوز ذلك إلا من باب التجوُّز في الاستعمال؛ لأن المواطنين الذين حملوا لواء المعارضة في عصرنا - بعضهم مسلم وبعضهم نصراني، والمسلم منهم لا يؤمن بقواعد المذهب الذن يؤمن به الخوارج ولا يقول به وليس بينه وبين الخوارج أى قاسم مشترك إلا المعارضة للنظام، وهؤلاء قد يسمون معارضين إن عارضوا ولم يحملوا السلاح. وإن كانت لهم شبهةٌ عمَلَ ولى الأمر على إزالتها وإيضاح ما غمض أو التبس عليهم فهمه.

فإن حمل بعضهم السلاح وعارضوا النظام كانوا بغاة ولهم حكمهم الشرعى، فإن كانت لهم شبهة أو مظلمة أزيلت الشبهة وقضيت المظلمة ﴿ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا ﴾ لكن لا يحكم عليهم بالكفر والمرجع في ذلك هو موقف الإمام على رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وكلاهما من أفاضل الصحابة الذين يقتدى بهم، وإن كانوا قلة وليس لهم قوة ولا شوكة ولا يحتاجون إلى تجهيش الجيوش

الإدارة والسياسة، ١/ ٣١١ - ٢١٢، وفي هامش ٣ رواه البيهقي في أواخر القصاص، والطبرنى في معجمه، وابن جنبل في المسند.

لمقاتلتهم كانوا قطاع طرق يجري عليهم حكم الحراة كما هو معروف في كتب الفقه. وقد أجمع الفقهاء على أن البغاة الحاملين للسلاح في وجه الحاكم إن كان لهم تأويل سائغ أو شبهة أو مظلمة نزال بالبيان والحجة، ثم بالترغيب والترهيب، وهم مع ذلك إن لم يرجعوا بعد بيان الشبهة ورفع المظلمة يقاتلوا لدفع ضررهم عن المسلمين؛ لأنهم حيثئذ بغاة، وليس قتالهم هنا لكفرهم؛ بل لبغيهم، ويعاملون في ذلك معاملة من لا يعى عواقب الأمور كالصبيان ويفعل معهم كما فعل الإمام على رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مع الخوارج، فلم يكفرهم، وقال: إخواننا بغوا علينا. والله أعلم.



(٥) عزل الإمام

يتأسس موقف أهل السنة في هذه المسألة على موقفهم العام في قضية الخروج على الحاكم، وهو مؤسس على منهجهم في فقه المآلات، والموازنة بين المصالح المعتبرة شرعاً والمفاسد، فإن مآلات الأفعال وما يترتب عليها من مصالح ومفاسد هو الحاكم والضابط لموقف أهل السنة، ولا يجوز أن يتأسس الرأي في هذه المسائل العامة التي تمس واقع الأمة ومستقبلها على هوى شخص أو انتفاء مذهب أو طائفة أو رفضاً وكرهية لحاكم قائم أو حباً ورغبة في حاكم قادم، إن مصلحة الأمة يجب أن تكون هي الحاكم الضابط للرأي الشرعي في القول بالخروج على الحاكم وعزله، وليس الأهواء ولا الانتفاءات أو العصبية والجنسيات؛ لأن هذه كلها من دعاوى الجاهلية التي جاء الإسلام للقضاء عليها، ولا ينبغي أن يتحكم في ذلك أهواء أصحاب المذاهب والولاءات العصبية، أو أصحاب الانتفاء لفئة أو طائفة؛ بل تكون المصلحة العامة مقدمة على المصالح الخاصة، ومن المقرر أن تغيير المنكر يكون حسب الاستطاعة، ولا يؤدي ذلك إلى وقوع منكر أكبر منه، وقضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لها مستوياتها التي قررها العلماء، وآخرها الإنكار بالقلب عند العجز عن تغيير المنكر باليد أو باللسان.

أما اللجوء إلى تغيير المنكر باليد - ومنها قضية عزل الإمام الظالم أو الخروج عليه - فقد وضع له العلماء شروطاً يجب أن تتحقق حتى لا يؤدي ذلك إلى وقوع فتنة أو ارتكاب منكر أكبر منه.

١- أن يملك من القوة والشوكة ما يحقق له تغيير المنكر، وتحقيق وحدة الصف، واستقرار المجتمع، وجمع الكلمة، وتحقيق المصلحة، ودرء المفسدة. وإذا لم تكن له قوة ولا شوكة يستطيع تغيير المنكر بها، فإنها ستكون فتنة، مفسدتها أكبر من المصلحة المرجوة. ويكون التغيير حينئذٍ هو عين المنكر؛ لما يترتب عليه مفاسد أكبر.

٢- أن يكون الإمام المعزول قد ارتكب ما يوجب عزله، كأن ينهى عن أداء الفرائض الشرعية، أو يأمر بكفر بواح، أو يصاب بعلّة تمنعه من أداء واجباته.

٣- ألا يؤدي عزله إلى وقوع مفسدة أكبر أو فتن أو يعرض البلاد لفساد لا يمكن دفعه^(١).

موقف الخوارج وبعض المعتزلة:

يتأسس موقف المعتزلة من قضية الإمامة على أنها وظيفة دنيوية سياسية مصلحة، وليست وظيفة شرعية خالصة، كما هو مذهب الشيعة؛ لأنها تتعلق بمراعاة مصالح المسلمين وحراستها، وهي وظيفة يصلح للقيام بها من تتوفر فيه شروط الصلاحية المؤهلة لذلك، فهي ليست بالنص، وليست وقفاً على عرق أو جنس أو فئة أو نسب، ومنصب الإمامة واختيار الإمام يمثل في نظر المعتزلة قمة الإحساس

(١) الإحكام السلطانية للماوردي ص ١٧، الفصل لابن حزم ١٤٦/٤، وانظر آراء ابن تيمية في الحكم والإدارة ١/ ٣٣١ - ٣٤٢، وقد بسط القول في هذه المسألة الإمام الجويني في كتابه «غياث الأمم». انظر: صفحات ٧٤-٧٥ مسألة (٩٦)، وص ٣٥٠-٣٦٣.

بالحرية الإنسانية في اختيار من يصلح للإمامة دون إكراه أو ضغط أدبي أو مادي، ويقدر إحساس المرء بحريته في الاختيار للإمام يكون مسئولاً عن عواقب هذا الاختيار، وما يترتب عليه من نتائج، ولقد أفاض القاضي عبد الجبار شيخ المعتزلة الحديث في تفصيلات وشرح مدى أهمية حسن اختيار الإنسان ومسئوليته عن هذا الاختيار في كتابه «المغنى»^(١)؛ حيث أفرد للقضية الجزء العشرين كاملاً، وذلك لأهمية هذه القضية وآثارها في تاريخ المسلمين وما يترتب عليها من نتائج.

والإمام في نظر المعتزلة ليس مقدساً ولا وريثاً للنبي ﷺ، هو بشر يخطئ ويصيب، والإمامة نفسها ليست أصلاً من أصول الدين، وإنما هي واجب بإجماع الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ من باب الضرورات الدينية والاجتماعية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

والإمامة عندهم وظيفة دنيوية دينية؛ حيث يقوم الإمام بإدارة شئون البلاد والسهر عليها في حراسة من مبادئ الدين والقيم الدينية، وتتم البيعة فيها من أهل الحل والعقد.

ولا يشترط في ذلك رضا جميع أفراد الأمة؛ بل يكتفى بالجمهور الأعظم منها؛ لأن رضا الجميع لم ولن يتحقق في أي موقف سياسي.

ويرى المعتزلة أن كل فرد لا يصلح لاختيار الإمام؛ بل لا بد أن يكون من أهل

(١) بالإضافة إلى كتاب المغنى: انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٧٥٠، نظرية التكليف عند القاضي عبد الجبار ص ٥٢٣.

الدين وأصحاب الرأي المشهود لهم بذلك، وأن يكون أميناً معروفاً بإخلاصه، وليس من أصحاب الأهواء المذهبية أو العنصرية، معروفاً بالصلاح والمروءة والفضل.

وهذه الشروط مهمة فيمن يعقد للإمام، ويختاره؛ لأن الإمامة في ذاتها عمل عظيم الأثر في مجريات أمور الأمة حاضرها ومستقبلها.

ويرى المعتزلة أن خطورة الإمامة تكمن في فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد في القرار والرأي الذي يميل إليه الإمام ويأخذه به بعد مشورة أهل الرأي والاختصاص، وتتحقق هبة الإمام ويكون الولاء له بقدر ما يحقق الحق ويبطل الباطل، وبقدر ما يحقق العدل ويرفع الظلم، وبقدر إحلال المساواة بين جميع الفئات والطبقات، وبقدر ما يحس الضعيف أن حقه محفوظ لا يطمع فيه القوى، وبقدر ما يتحقق قول أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لجمهور الأمة: القوى فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه، والضعيف فيكم قوى عندي حتى آخذ الحق له، وبقدر احترام الرأي المعارض الذي أكد احترامه عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين قال لمعارضيه: لا خير فيكم إذا لم تقولوها لي، ولا خير في إذا لم أقبلها منكم.

إن تحقق هذه المعاني الإنسانية هي التي تجعل منصب الإمام مهابةً مصونةً يتمتع بالولاء، ويحظى بالدعاء.

ويرى المعتزلة أن الإمام خاضع في سلوكه لرقابة الأمة، والأمة في مجموعها مسئولة عن محاسبته، فإذا ثبت أن الإمام فقد الأهلية أو بعض شروطها بأن دعا إلى معصية، أو نهى عن طاعة، أو فعل ما يُوجب فسقه أو ظلم فإن المعتزلة يقولون:

«... ثبت بإجماع الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أن الإمام يجب أن يخلع إذا أتى بحدث مجرى مجرى الفسق، ولا خلاف بين الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في ذلك^(١)».

ويتضح من قراءة موقف المعتزلة أنهم قد يتفقون مع الخوارج في القول بالخروج على الحاكم وعزله إذا هو أخلَّ بشروط البيعة، فوقع منه ما يخل بوظيفة الإمام كالفسق والظلم وعدم العدل بين الرعية. وهم في ذلك يستندون إلى الأصل الخامس من أصول المعتزلة وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومع ذلك فإنهم يراعون في تطبيق هذا المبدأ شروطه المعروفة بأنه لا يؤدي النهي عن المنكر إلى منكر أكبر منه، ولا يؤدي الأمر بالمعروف إلى مفسدة أكبر من المعروف، والأمر في ذلك كله خاضع لفقه الموازنات بين المصالح والمفاسد، وليس على إطلاقه؛ بل بضوابطه التي شرحوها تفصيلاً في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويشرح القاضي عبد الجبار موقف المعتزلة في قولهم بالخروج والثورة على الحاكم الظالم بأن ذلك الرأي منضبط بضوابط المعتزلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن أهم ضوابطه أن لا يؤدي الخروج والثورة إلى وقوع منكر أكبر ولا إلى وقوع فتنة تُستباح فيها الدماء وتُنتهك الأعراض؛ لأن القصد من الخروج على الحاكم الظالم هو درء مفسدته وظلمه، فإذا أدى الخروج على وقوع مفسدة أكبر لم يجز الخروج، ويكون الإنكار القلبي والنصح باللسان على قدر الاستطاعة، وفي التحليل الأخير لموقف المعتزلة نجد أن موقفهم كما شرحه القاضي عبد الجبار لا يفترق عن موقف أهل السنة

(١) المغني ٢٠/٩٣-٩٩، القسم الأول، وانظر: ٢٠/٢٠٢-٢٠٤.

في ذلك؛ لأنهم جميعاً ينظرون إلى المسألة كلها في ضوء تحقيق المصلحة الغالبة ودرء المفسدة، وهى منضبطة بضوابط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما سبق^(١).

ومن الملاحظ أن قضية الخروج والثورة على الحاكم المستبد الظالم ينبغي أن يخضع الرأي فيها للمبدأ العام والقاعدة الكلية الحاكمة للسياسة الشرعية، وليس لأهواء الثوار ولا لانتهاهم السياسى أو المذهبى أو الطائفى، فإن السياسة الشرعية محكومة بالقاعدة الكلية وهى «جلب المصلحة ودرء المفسدة للأمة فى دينها ودنياها، فكل رأى حقّق المصلحة المعتبرة شرعاً وليس مصلحة الحزب أو الطائفة أو درء مفسدة فهو من السياسة الشرعية، وإعمالاً لهذا المبدأ العام ينبغي أن ينظر فى واقع الأمة وأحوالها سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وعلاقة ذلك كله بالمحيط الدولى الذى يؤثر فى هذا الواقع وعلاقته سلباً أو إيجاباً ليؤسس الرأى على واقع يعيشه المجتمع وليس على خيال متوهم، فإن كثيراً من المعارضين فى البلاد كثيراً ما توهّموا واقعاً يسعون إليه دون أن يكون له سند من الحقيقة المعاشة، فأوقعوا أوطانهم فى فتن صارت فيها الدماء أنهاراً، وعمّ الفساد، وهتكت الأعراض بسبب ضياع النظرة الكلية فى الموازنات بين المصالح والمفاسد التى تترتب على الثورات والخروج على الحكام.



(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ١٤٢ - ١٤٤، ١٤٧، وانظر: قضية الخير والشر، للمؤلف ص:

٦٦٤ - ٦٦٧ ط دار قباء.

(٦) في تعدُّد الخلافة الإسلامية

يتناول الكثير من المشتغلين بالفكر السياسي الإسلامى موضوع إقامة الخلافة الإسلامية (الوحدة) الشاملة لجميع أقطار العالم الإسلامى بحيث يتلاش فيها معالم الحدود الجغرافية للعالم الإسلامى التى أقامها الاستعمار فى القرن العشرين بعد تفكيك الخلافة العثمانية وتقسيم ولاياتها إلى أقطار محدودة بحدود جغرافية، صنعها الاستعمار تحت ما يُسمّى بالدولة القطرية، وينادى البعض منهم بعودة الخلافة الإسلامية تحت هذا المسمى، إما رغبةً فى إحياء للخلافة العثمانية، وإما إحياء لمفهوم الأمة الإسلامية الواحدة، التى يظلها تاريخ واحد وحكم ودين واحد مع تعدُّد اللغات والجنسيات، وتعدُّد الأقطار والولايات وتباعد المسافات بين أطراف هذه الدولة الواحدة، ولعل نموذج الولايات المتحدة الأمريكية، والاتحاد الأوروبى يُعتبر دافعاً لهم فى تحقيق هذا الأمل، وأصحاب هذه الاتجاه يحذوهم هذا الأمل كرد فعل تاريخى على ما فعله الاستعمار الحديث من تمزيق الأمة الإسلامية، التى كان يظلها حكم الخلافة الواحدة كرمز لوحدة الأمة وتماسك بنيانها، وإن تباعدت الأقطار جغرافياً، وليس هناك ما نواجه به الاستعمار إلا عودة هذه الوحدة تحت مسمى الخلافة أيّاً كان الخليفة، ومن أى قطر كان، كى نواجه ما فعله الاستعمار بالعالم الإسلامى، إنه الأمل فى عودة الوحدة للأمة، وحدة الصف، وحدة الحكم، وبالتالى وحدة الهدف تجسيدا للقوة التى يتمتع بها العالم الإسلامى اقتصادياً وعسكرياً واجتماعياً والتى أهدرها فعل الاستعمار بالمنطقة، وبددها فى إغواء وتحقيق رغبات

وأهواء المتسلطين على العالم الإسلامي من الحكام والأمراء. هذا من جانب أو هكذا يتصورون الموقف، ومن جانب آخر فإن العالم كله يتوحد سياسياً واقتصادياً مع تعدد تباعد أقطاره، وتعدد ولاياته تحت أسماء مختلفة، مع تعدد لغاته واختلاف عقائده بها وأيديولوجياته، وأصبح هذا الاتحاد رمزاً للقوة والشوكة التي يحقق بها مصالحه وأهدافه على حساب العالم الإسلامي، ويتخذ من القرارات ما يقضى بها على مستقبل العالم الإسلامي، ويقطع الأمل في وحدته إن حاضراً وإن مستقبلاً، وهذا موقف فرض نفسه على المفكرين ليجدوا أنفسهم أمام مقارنة فرضها عليهم الواقع المؤلم الذي يعيشونه في هذا العصر: لماذا يتحد العالم كله في ولايات أو دول لا يجمعها جامع، ولا يتحد العالم الإسلامي الذي تجمعه العوامل الكثيرة والتي تدعوه عقلاً وشرعاً إلى الاتحاد... ما هو سبب هذه الفارقة وهذا الشتات الذي يسيطر على العالم العربي بالذات في الوقت الذي يتحد فيه العالم شرقاً وغرباً؟ وهذه مقارنة مشروعة. وهو سؤال مطلوب ومطروح. هل السبب يكمن في سياسة الأنظمة الحاكمة؟

هل السبب يكمن في البنية الثقافية للمجتمع العربي والإسلامي؟ أين الخلل إذن؟ هل من الإنصاف أن نعود إلى الاستعمار، ونقول: إنه يتحمل المسؤولية أمام التاريخ عما يحل بالعالم العربي والإسلامي... أم أن قابلية الأمة لفعل الاستعمار بها وفيها كان مدخلاً طبيعياً لما يجري في المنطقة... إن كان الأمر كذلك فما هو السبب الذي جعل الأمة قابلة ومستعدة لتقبل فعل الاستعمار بها وفيها وخضوعها له؟

إن هذه الأسئلة كلها تدور في أذهان المفكرين المهتمين بالشأن السياسي.. وقد

أعياهم البحث عما يستمع إليهم، ويتولى الإجابة على هذه الأسئلة سواء من المسؤولين السياسيين أو من أصحاب الرأي الشرعي، فكانت قضية الخلافة الواحدة هي الصوت الذي يحقق لهم الطموح، وهذا الأمل المفقود.

فالتف البعض حول هذه القضية، واعتبروها أملاً في الخلاص من سيطرة الاستعمار الثقافي وأملاً في عودة وحدة الأمة؛ ليواجهوا بذلك التكتلات العالمية التي سلبت العالم العربي والإسلامي أوطانه وحقوقه الدولية، ونهبوا ثرواته الطبيعية.

لعل ما سبق يوضح لنا - ولو بقدر من الحقيقة - موقف المشتغلين بالفكر السياسي والمثقفين حول قضية الخلافة من بعض الطوائف والجماعات الإسلامية على اختلاف واسع فيما بينهم في تفصيلات الأسباب والدوافع واختلاف المصادر والمنطلقات لدى كل طائفة أو جماعة، لكن يبقى أن يتعرف الجميع على التأصيل الشرعي لفقه السياسة الشرعية في ضرورة القول بوحدة الخلافة الجامعة أو تعددها وفقه الرأي في السياسة الشرعية بكل تفصيلاتها الجزئية وقضية الخلافة الواحدة، وهل هي من القطعيات في الرأي والدليل والبرهان، أو هي من قضايا الاجتهاد الخاضع لتحقيق المصلحة ودرء المفسدة بحيث يراعى في ذلك الحال والمآل والملابسات التاريخية بظروفها الزمانية والمكانية؟ وتعدد الثقافات واللغات وتباعد الأوطان.

لقد بحث القدماء هذه القضية باستفاضة، وفصلوا القول فيها وفي الأسباب

الموجبة للقول بوحدة الخلافة، والقول بتعددتها والأسباب الداعية إلى ذلك، ولم يتركوا للمحدثين في ذلك مقالاً إلاّ الاجتهاد في تنزيل الحكم الشرعي على الواقع بحسب ظروفه وأحواله السياسية والاجتماعية. وقد نشأ الحديث حول وحدة الخلافة أو تعددها منذ وقت مبكر في تاريخ المسلمين، وبعد وفاة الخليفة الثالث عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ونشأ الصراع بين علي ومعاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا. وطرح السؤال، من هو الحاكم الآن؟ هل هو علي أو هو معاوية، ومن صاحب الحق في الإمامة منهما...؟ ومن المصيب ومن المخطئ أو هل كل منهما مصيب في اجتهاده؟ وهل كل منهما إمام في موقعه...؟

وهل القتال بينهما على منصب الخلافة قتال فتنة أو قتال جهاد مشروع...؟ ومن هنا نشأ السؤال حول هذه القضية: هل الخلافة أو الإمامة واحدة... أو يجوز تعدد الخلفاء في العصر الواحد... حسب الظروف التي تعيشها الدولة الإسلامية وهل يجوز تعدد الخلافة في قطر واحد. أو في دولة متعددة الأقطار... ومن هنا وجدت أسئلة تعدد الخلافة مكاناً كبيراً لها في تراث الفقهاء والمتكلمين. وتعددت فيها آراؤهم... فكثير من الفقهاء والمتكلمين يقولون: إن القطر الواحد لا يجوز فيه تعدد الأئمة؛ بل لابد من إمام واحد، وحكى الإمام الجويني الإجماع على ذلك في كتابه العظيم «الإرشاد»^(١). ومال إلى هذا الرأي جمهور العلماء من المتكلمين والفقهاء؛

(١) الإرشاد في قواطع الأدلة: ص ٤٢٥.

كالإمام النووي^(١) وابن جماعة^(٢) وابن حزم^(٣) وغيرهم، ويقدم أصحاب هذا الرأي أدلتهم على وجوب القول بإمام واحد في القطر الواحد منعاً للفتنة وسداً للذرائع.

روى مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا بُويعَ لِخَلِيفَتَيْنِ، فَاقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا»^(٤).

وقال ﷺ: «مَنْ بَايَعَ إِمَامًا، فَأَعْطَاهُ صَفَقَةً يَدِهِ وَثَمَرَةً قَلْبِهِ، فَلْيُطْعَمْهُ مَا اسْتَطَاعَ، فَإِنْ جَاءَ آخَرُ يُنَازِعُهُ، فَاضْرِبُوا عُنُقَ الْآخَرِ»^(٥).

وقال ﷺ: «مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمَرَكُمْ بِجَمِيعٍ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ، يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ، أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ، فَاقْتُلُوهُ»^(٦).

ويرى فريق كبير من العلماء أن القول بتعدد الأئمة جائز عند تباعد الأقطار والمسافات وعند اختلاف الديار لغة وثقافة؛ حيث يختار كل صقع من الأصقاع خليفة له يكون أكثر علماً ودراية وخبرة بأحوالهم وأعرافهم. ولقد نقل القرطبي هذا الرأي عن بعض أئمة الأشاعرة كأبي إسحاق الإسفرايني^(٧)، وحكى البغدادى في

(١) شرح النووي على صحيح مسلم: ٢/٢٣٢.

(٢) عن آراء ابن تيمية في الحكم والإدارة ٢/٤٣٥.

(٣) الفصل: ٨٨/٤.

(٤) صحيح مسلم (٣/١٤٨٠) ح (١٨٥٣).

(٥) مسند أحمد (١١/٤٥) ح (٦٥٠١)، مسند عبد الله بن عمرو بن العاص.

(٦) صحيح مسلم (٣/١٤٨٠) ح (١٨٥٢).

(٧) تفسير القرطبي: ١/٢٧٣.

الفرق بين الفرق أن هذا هو رأى أهل السنة^(١).

وصرح إمام الحرمين بذلك في كتابه «الإرشاد»؛ حيث يقول: «... والذي عندي فيه أن عقد الإمام لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمخالف غير جائز، وقد حصل الإجماع على ذلك، وأما إذا بُعد المدى، وتخلل بين الإمامين شسع النوى فللاحتمال في ذلك مجال. وهو خارج عن القواطع^(٢)».

وهو رأى الجاحظ من المعتزلة وعبد الجبار، والكرامية، والزيدية، الذين يقولون بإمامة المفضول مع وجود الفاضل.

والواقع أن الفكر السياسى ومسالك التنظيمات الإدارية من نصب الخليفة، واختيار معاونين والوزراء، وتعدد الأئمة أو عدم تعددهم، وغير ذلك من التفصيلات الجزئية التى نجدها فى كتب الفقه وعلم الكلام لا نجد فيها (قواطع من الأدلة) حسب عبارة إمام الحرمين الجوينى فى كتابه «الإرشاد». والقول الفصل فى هذه التفصيلات يخضع للمبدأ الكلى «تحصيل المصالح ودرء المفسد»، وعند تعارض المصلحتين يرجح أكثرهما نفعاً، ويكون فوات الأخرى ليس مفسدة، ولا هو تفويت مصلحة، والمجتهد فى ذلك مأجور إذا أخلص النية لله.

ولا شك أن مراعاة الواقع وظروفه التاريخية له أثر كبير فى ترجيح الرأى ومراعاة مصلحة المسلمين فى هذه القضية التى يتمسك بها بعض الباحثين من القول

(١) الفرق من الفرق: ص ٣٥٠.

(٢) الإرشاد: ص ٤٢٥.

بضرورة نصب (ال خليفة الواحد) لجمع شمل الأمة وهو مطلب نفيس على القدر، ويحقق آمال المسلمين جميعاً؛ لكن السؤال: هل الواقع الذي يعيشه العالم الإسلامي الآن يسمح بتحقيق هذا الأمل المنشود؟ أم أن الأنفع والأجدى في تحقيق هذا الأمل هو أسلوب جديد في التربية التي يتحقق بها بنية ثقافية جديدة للمجتمع المسلم المعاصر، تجعل الوحدة هدفاً للسلطات الحاكمة قبل أن تكون هدفاً للشعوب المغلوبة على أمرها؟

إن النهج النبوي الذي أرسى به الرسول ﷺ دولته في صدر الإسلام لم يبدأ من فراغ، وإنما بدأ ﷺ أولاً وثانياً وثالثاً. ببناء الفرد المسلم الذي يتحمل عبء المسؤولية لبناء الدولة، وحين اطمأن ﷺ إلى تحقيق هذا المبدأ الذي استمر ثلاثة عشر عاماً في مكة أخذ يعمل على تأسيس دولته في المدينة، والواقع الذي يعيشه العالم الإسلامي الآن يواجه أسئلة ومشكلات غير التي واجهها الرسول ﷺ وهو يعمل في تأسيس الدولة... فلم يرفع سيفه ﷺ في وجه المشركين في مكة، ولا في وجه أهل الكتاب في المدينة. إما أن يُسلموا وإما أن يُقتلوا. ولم نقرأ عنه ذلك، وإنما بدأ في المدينة بعد الهجرة بالدعوة والحوار، فمن آمن منهم فقد دخل في الجوار، ومن أبى فله عصمة الدم والمال والعرض وحفظ الممتلكات مادام لم يرفع سيفاً، ولم يناصر عدواً، ووضع ﷺ وثيقته التاريخية، ونصت على حقوق غير المسلمين بالتفصيل كما نصت على واجباتهم نحو الدولة الجديدة التي تأسست. ولا أريد أن أعرض هنا لتفصيل القول في هذه الوثيقة التاريخية التي تعتبر أول مدونة رسمية لحفظ حقوق الإنسان في العالم.

والذى نريد الإشارة إليه في هذا المقام أن الرسول ﷺ قد فصل فصلاً تاماً في بناء هذه الدولة الجديدة بين ما هو ثابت في السياسة الشرعية بقواطع الأدلة لا يخضع لتغير الزمان والمكان، وما هو قابل للاجتهاد والرأى في بناء الدولة في مستقبل أيامها حسب سياقها التاريخي.

والأصل في هذا الشأن أن يكون خاضعاً للمبدأ الكلى العام الذى أجمع عليه الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ والتابعون من بعدهم، وأخذ به خلف الأمة عن سلفها، وهو العمل على تحقيق المصلحة وتكثيرها ودرء المفسدة وتقليلها^(١)؛ لأن القضية كلها ترجع في أصلها الشرعى إلى مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، كما لخصها شيخ الإسلام ابن تيمية، يقول: «لا شك أن السُّنة أن يكون للمسلمين إمام واحد والباقيون نوابه، فإذا فرض أن الأمة خرجت عن ذلك لمعصية من بعضها وعجز من الباقين أو غير ذلك، فكان لها عدة أئمة: لكان يجب على كل إمام أن يقيم الحدود، ويستوفي الحقوق». ويقول أيضاً: «والأصل أن هذه الواجبات تقام على أحسن الوجوه. فمتى أمكن إقامتها من أمير لم يحتج إلى اثنين ومتى لم يقم إلا بعدد ومن غير سلطان أقيمت إذا لم يكن في إقامتها فساد يزيد على إضاعتها... ولا يدفع فساد بفساد أكبر منه»^(٢).

ولا شك أن مبدأ تعدد الأئمة أو القول بإمام واحد عند تباعد الأصقاع واتساع المسافات واختلاف اللغات والثقافات خاضع لهذه المبدأ العام؛ بل أكاد أشك أن

(١) آراء ابن تيمية في الحكم والإدارة: ١/ ٤٣٢ - ٤٣٣.

(٢) السابق: ٢/ ٤٥٢ - ٤٥٣.

القول بخليفة واحد قد تخطاه الزمن الآن، ويأباه الواقع، والأكثر فائدة من ذلك أن يكون هناك منظمة جامعة قابلة للإحياء والعمل، وليست خاضعة لأهواء السياسيين، أو تمثل بوقاً ودعاية لبعض الدول التي تملك وسائل التأثير بالمال أو غيره. إن تفعيل هذه المؤسسة التي نسمع لها جعجعة، ولا نرى لها طحناً يكون أكثر نفعاً وفائدة لو خصلت النوايا، وتحررت الإرادات من الأهواء والتبعية، وعملت لأجل مصلحة الأمة، وليس لمصلحة قطر أو اتجاه فكري أو هوى سياسى.



(٧) ولاية الغلبة

لقد أخذت هذه القضية في تاريخنا السياسى بعدين أساسيين؛ نظرًا لأن السياسة الشرعية لا تستمد مصادرها في الأمور الجزئية التفصيلية المرتبطة بهذه القضية من نصوص قطعية بقدر ما تعتمد في ذلك على مبدأ تحقيق المصلحة ودرء المفسدة؛ لأنه ليست هناك نصوص قاطعة في هذه المسألة.

وبالإضافة إلى ذلك فإن التاريخ السياسى للأمة قد حدث فيه كثير من ولاية القهر والغلبة، وتبع ذلك اختلاف موقف العلماء والفقهاء من الإقرار بهذه الولاية المتغلبة والاعتراف بها أو رفضها ومقاومتها، وكل فريق يحاول أن يبرر موقفه ويقدم له الأسانيد العقلية والأدلة الشرعية؛ ليعطى المشروعية لرأيه بجواز ولاية القهر والغلبة أو رفضها ومقاومتها.

١ - البعد الأول نظر إلى الطريقة التى تمت بها الغلبة والاستيلاء على السلطة واستمد منها شرعية الولاية إذا تحقق بذلك مبدأ القدرة بالسلطة وكانت له الشوكة التى يتم بها تحصيل المصلحة ودرء المفسدة، فإذا تغلب ذو الشوكة والسلطان على الولاية، وتحققت بذلك مصلحة الجماعة واستقر أمرها وجبت طاعته؛ لكنهم اختلفوا في: هل لابد من البيعة لكى تكون الولاية مشروعة أم لا؟ وجمهور هذا الفريق يرى ضرورة البيعة حتى تكون الولاية شرعية، وتنعقد الولاية للمتغلب، وحينئذ تجب طاعته وعدم الخروج عليه، وهذا رأى جمهور الأشاعرة، ومنهم الإمام الأشعرى في كتابه «أصول أهل

السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر»^(١) والجويني في كتابه «غياث الأمم»^(٢) والغزالي في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد»^(٣) وابن جماعة في كتابه «تحرير الأحكام بتدبر أهل الإسلام»^(٤) وابن قدامة في كتابه «المغنى»^(٥)، وهو ما يفهم من رأى ابن حزم في كتابه «الفصل»^(٦) إذا وجدت الشوكة والقدرة، وتحققت الغلبة كما حدث في خروج طلحة والزبير والسيدة عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُنَّ أجمعين، وبعض الحنفية^(٧)، وهذا هو الرأى المختار عند جمهور السلف مع شرط الأهلية للولاية عند المتغلب، والأكثر من منهم يراعى في تبرير ذلك الموقف الحرص على تحقيق المصلحة ودرء المفسدة وصون الدماء والأعراض والأموال وعدم الفتنة التي لا يتحقق معها عدل ولا يستقيم معها حال الأمة^(٨).

٢- أما البعد الثاني فلم ينظر إلى الطريق التي تم بها الاستيلاء على السلطة، وقهر

(١) بتحقيق د. محمد السيد الجليلند، ط دار اللواء بالرياض، المسألة (٤٩).

(٢) ص: ١١٥، مسألة (١٦٣)، وص ٢٣٨.

(٣) بتحقيق د. إنصاف رمضان، ص ١٧١، ط ٢٠٠٣.

(٤) بتحقيق د. فؤاد عبد المنعم، ص ٨٥٢، الباب ١٦ في قتال أهل البغي، مسألة ٢٦٠، ٢٦١.

(٥) ج ١٠/٥٣.

(٦) ج ٤/١٧٠-١٧٥.

(٧) انظر: حاشية ابن عابدين على الدر المختار ص ٢٣٨ نقلاً عن آراء ابن تيمية في الحكم والإدارة:

٥٠٨/٢.

(٨) آراء ابن تيمية في الإدارة والحكم ١/ ٤٩٢ - ٤٩٧.

الأمة كمنطلق لمشروعية الولاية وانعقادها، ولكن نظر إلى أصل الولاية ومصدر مشروعيتها، وهى البيعة التى هى فى صميمها عقد بين طرفين راعٍ ورعية، حاكم ومحكوم، إمام ومأموم، وإلٍ وولاية، والعقد لا يصح إلا مع توفر شرط الاختيار والرضا وعدم الإكراه أو القهر بين طرفى العقد، وإذا تخلف هذا الشرط لا تتعقد الولاية ولا تصح البيعة، وهذا هو رأى جمهور المعتزلة والخوارج، أما الشيعة فإن الولاية عندهم مقررة بالنص الجلى أو النص الخفى على خلاف بينهم فى ذلك.

وقد حكى القاضى عبد الجبار عن بعض المعتزلة أن الولاية لا تنعقد مطلقاً إلا بالبيعة الخالية من الإكراه أو القهر والغلبة^(١). ونقل أيضاً عن أبى هاشم جواز إمامة المتغلب إذا كان مستكماً لشروط الإمامة وتجب طاعته والرضى به إذا تحققت المصلحة واستقرَّ أمر الجماعة^(٢)، وقال بعضهم: إن مجرد التغلب على الإمام الذى بايعته الأمة يعتبر فسقاً لا يجوز إقراره ولا السكوت عليه، وقال ابن حجر الهيتمى: «المتغلب فاسق معاقب»^(٣)، وقال بذلك رأى الشيخ عبد الوهاب خلاف؛ حيث قرر أن الولاية لا تكون شرعية إلا بالبيعة الخالية من الإكراه والإجبار^(٤).

والقاسم المشترك فى ترجيح هذا رأى عند أصحابه أن الإمامة عقد بين الإمام

(١) المغنى: ٢/ ١/ ٢٠٤، ٢٠/ ٢/ ١٤٦ عن أراء ابن تيمية ٢/ ٤٩٧.

(٢) المغنى: ٢٠/ ٢ق، ص ٢٥٥-٢٥٦.

(٣) الصواعق المحرقة، ص ٦ نقلاً عن أراء ابن تيمية، ٢/ ٤٩٨.

(٤) السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف، ص ٥٤.

والأمة، والأصل في العقود أنها قائمة على التراضي والقبول بين الطرفين، فإذا حلَّ الإكراه محل التراضي أصبح العقد باطلاً، والولاية غير صحيحة شرعاً، ويعتبرون المتغلب باغياً يجب ردّه ودفعه لا أن يقر على بغيه.

ما سبق عرضه كان استقراء لموقف الفقهاء والمتكلمين من ولاية الغلبة بشكل موجز ومختصر بحسب ما تقتضيه هذه الورقة، ولكن هناك رأى خاص بموقف شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ربما كان أكثر واقعية وأكثر نضجاً في تحقيق مقاصد السياسة الشرعية وأكثر فقهاً لوقائعها في عصر النبوة وعصر الصحابة والتابعين، فلم يفضل ابن تيمية القول المطلق بالجواز أو الرفض لولاية الغلبة، وإنما فضل استقراء الواقع وأحداث التاريخ ومآلات الأفعال والأقوال؛ لأن الرأى في هذه القضية لا يتعلق بمصلحة شخص بعينه وإنما يتعلق بمصلحة الأمة في حاضرها ومستقبلها، ولذلك فضل شيخ الإسلام أن ينطلق في رأيه حول المسألة من الواقع العملى الذى تعيشه الأمة، ويرى أن لكل حالة حكمها الخاص بها الذى قد لا يصلح لغيرها من الحالات المماثلة، والحكم في كل حالة لا بد أن يراعى فيه ملاسبات الحالة وظروفها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والآثار المرتبة على القول بقبول ولاية الغلبة ومشروعيتها، أو القول برفضها ومقاومتها.

وجعل المقياس الصحيح في كل حالة هو تحقيق المصلحة للأمة ودرء المفسدة حسب الاستطاعة في كل حالة بخصوصها وظروفها.

ويرى أن الواجب في ذلك إذا تعارضت المفسد والمصالح تقدم المصالح المعتمدة

شرعاً، وتكون أكبر المصلحتين أولى بالتقديم من غيرها، وتعطل المفسد بقدر الإمكان، ويتحمل أصغر الشرين بدفع أكبرهما، ولا بد في هذه الحالات من فقه الموازنات بين الصالح والأصلح للأمة، فيقبل الأصلح مع فوات الصالح، وبين الأكثر فساداً والأقل، فيدفع الأكثر مع اعترافنا بوجود الفاسد، وهذا من فقه السياسة الشرعية التي أمر الله بها عباده؛ فإن الله يحب النظر الثاقب عند ورود الشهوات والعقل الراجح عند ورود الشكوك والشبهات^(١).

وهذا باب واسع خاصة بعد أن اختلط الرأى الشرعى بالهوى المذهبي والانتفاء الطائفي، وغلب على الناس شهوة السلطة وحب الرياسة، وهذا واقع نعيشه في المجتمع، ونراه صباحاً ومساءً.

والذى ينبه إليه شيخ الإسلام أنه إذا تركنا المصلحة الصغرى في سبيل تحصيل المصلحة الكبرى فلم تعد الصغرى مصلحة شرعية؛ بل إذا حرصنا عليها وفوتنا المصلحة الكبرى كان ذلك عين الفساد، وكذلك الأمر إذا ارتكبنا أخف الضررين في سبيل دفع أكبر الضررين لم يكن الضرر الصغير الذى فوتناه ضرراً؛ بل هو صلاح وخير.

ويقول ابن تيمية: «إنه كلما بُعد الناس عن عهد النبوة وعصر الخلفاء الراشدين، وقلت بضاعة المسلمين من الكتاب والسنة استفحل الأمر في باب التعارض بين المصالح والمفاسد، وهذا من أوسع الأبواب في إثارة الفتن وكثرة الاضطرابات بين

(١) آراء ابن تيمية في الحكم والإدارة: ٢/ ٥٠٥-٥٢٥.

المسلمين علمائهم وعوامهم على السواء»^(١).

وهذا الموقف الواقعي لشيخ الإسلام جعل «هنري لاوست» يصرح في كتابه نظريات شيخ الإسلام في السياسة والاجتماع بان شيخ الإسلام كان على خبرة كافية وعلم واسع بأحداث التاريخ الإسلامي وما ترتب على الثورات من فتن واضطرابات وإراقة دماء، ولذلك فإن السلطة عنده لم تستمد شرعيتها من طريقة تأسيسها وإنما تتقرر عن طريق المبايعة، ومتى تمت البيعة بين الراعي والرعية وجب أن يتعاون الجميع الراعي والرعية في العمل على تحقيق المصلحة للأمة^(٢).

وإمامة المتغلب عنده نافذة بالقهر والغلبة؛ حيث يقول: «والكفاءة تحصل إما بقهر ورهبة، وإما بإحسان ورغبة»^(٣).

وعند أهل السنة الأمير والإمام والخليفة ذو السلطان الموجود^(٤). سواء تم له ذلك بالبيعة أو بالغلبة ما دامت المصلحة متحققة والمفسدة ممنوعة.

ويقول في موضع آخر: «والقدرة على سياسة الناس تتحقق إما بطاعتهم له أو بقهره لهم، فمتى ما كان صالحًا لسياستهم إما بطاعتهم له أو بقهره لهم فهو ذو سلطان

(١) انظر في رأى ابن تيمية عن فقه الموازنات: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المقدمة، بتحقيق:

أ.د/ محمد السيد الجليلند، مجموع الفتاوى، ٥٦/٢٠ وما بعدها.

(٢) ص ٢٠٦، ٢٠٧.

(٣) السياسة الشرعية ص ٢٥.

(٤) منهاج السنة ١/ ١٤٨.

مطاع إذا أمر بطاعة الله^(١). ويحكى عن ابن حنبل قريباً من ذلك الرأى والذى يقرأ ما كتبه شيخ الإسلام في رسائل السياسة الشرعية، والحسبة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما شرحه تلميذه ابن القيم في كتابه «الطرق الحكمية» يعلم أن رأى هذه المدرسة في السياسة الشرعية وفقه مسائلها يرتبط بمصلحة الأمة وجوداً وعدماً بصرف النظر عن مصلحة أصحاب المذهب أو الطائفة أو الجماعة، والقواعد العامة التى ينطلقون منها فى الجزئيات التفصيلية والكليات العامة ترتبط بالقاعدة السابقة، ولذلك فهم يختلفون فى موقفهم من قضايا السياسة عن مدرسة الخوارج الذين يقولون بالخروج والثورة على الحاكم الظالم، ولا يبالون بمآلات الأمور وعواقبها، ويختلفون عن مدرسة الأشاعرة الذين يقولون بقبول ولاية الغلبة والقهر على إطلاقه، وكذلك يختلفون عن بعض رجالات المعتزلة الأوائل فى قولهم بالخروج والثورة وعدم الاعتراف بولاية الغلبة على الإطلاق.

ويجعلون الأصل الذى ينطلقون منه أن السياسة من الأمور المصلحية، ومتى تحققت المصلحة بذى السلطان والشوكة وجبت الطاعة فى غير معصية، ولا يجوز الخروج عليه، وليس عندهم رأى مطلق وعام يصلح لكل حالة يقولون به، إلا إذا ارتبط بالمصلحة الكلية. وهذا هو فقه السياسة الشرعية عندهم.



(١) منهاج السنة ١ / ١٤٢.

(٨) اختيار الولاية

من خصائص السياسة الشرعية مراقبة الله تعالى في حسن اختيار المعاونين لولى الأمر في إدارة شئون الدولة، فيقدم الأكفأ، والأكثر خبرة بإدارة أمور الدولة، ولا يجوز أن يشغل هذه المناصب من ليس كفأ ولا يملك القدرة والخبرة على إداء الأمور، وقد نصّ الشرع على ذلك، وحذر من خطورة وضع الأمور في غير موضعها المناسب لها، كأن يقدم أهل الثقة على أهل الخبرة والكفاءة، أو يقدم الأقربون على ذوى الخبرة؛ لأن في ذلك مدخلاً لوقوع الخلل في الشأن السياسى للأمة، وتضييع الثقة في ولاية الأمر، ويترتب على ذلك افتقار الأمل في تحقيق المصالح ودرء المفاسد ما دام الأمر قد أسند إلى غير أهله من ذوى الكفاءات؛ لأن في عدم ضبط هذه الأماكن بضوابط الشرع ظلمًا للرعية وظلمًا للمنصب وظلمًا لمن يتولاه من غير أهل الكفاءات، وظلمًا لولى الأمر نفسه، قال ﷺ: «مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا فَأَمَرَ عَلَيْهِمْ أَحَدًا مُحَابَاةً فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلَا عَدْلًا حَتَّى يُدْخِلَهُ جَهَنَّمَ»^(١).

وقال ﷺ: «إِذَا وُسِّدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ»^(٢).

وقد يطرح هنا سؤال مشروع: إذا تعارض واجبان: أيهما أولى بالاختيار هل الأفضل أن يختار أهل التقوى والورع والصلاح لكنه ليس بذى خبرة ولا كفاءة أو الأفضل أن يختار صاحب الخبرة والكفاءة ولكنه ليس بتقى ولا ذى صلاح؟ وهذا

(١) المستدرک علی الصحیحین للحاکم (٤ / ١٠٤).

(٢) صحیح البخاری (١ / ٢١) ح (٥٩).

التعارض وارد وموجود، وللعلماء في هذا مقال وآراء.

فالذين فضلوا القول بتولية التقى ذى الصلاح قالوا: إن تقواه عاصم له من الظلم، وصلاحه يأمره بالاستعانة والاستشارة بأهل الخبرة إذا أعياه الأمر.

ولكن هناك من فضّل القول بتولية صاحب الخبرة والكفاءة، فإن خبرته وكفاءته يتحقق بها صلاح المجتمع، ويدرء عنه المفسدة، وعدم تقواه أو قلة صلاحه فإن سوء عاقبته على نفسه؛ لأنه يتحمل مسؤولية ذلك أمام الله، أما خبرته وكفاءته فلصلاح الأمة، ولا تضيع مصلحة الأمة بالانتفاع بكفاءته وخبرته في سبيل ذلك، أما التقى فاقد الخبرة والكفاءة فإن تقواه لنفسه هو، وعدم خبرته تنعكس آثارها على الأمة بتقويض المصالح وجلب المفاسد.

وهذه القضية لها أثر كبير في تأسيس الولاء للوطن أو الانصراف عنه، وهذا ما يعاني منه الواقع المعاصر أن يتولى شئون الناس من ليس أهلاً لها، ولا صاحب خبرة في إدارة شئونها، وكم عانت شعوب العالم الثالث من مظالم بسبب هذه السياسات، وكم ضاعت حقوق، وسُلبت أموال، ودفعت رشاوى بسبب إسناد الأمر إلى غير أهله.



(٩) فقه السنن الإلهية

في ازدهار الممالك وانهارها

من الأمور المستقرة في الإسلام أن السنن الإلهية هي قانون الله في كونه أن هذا العالم يسير وفق قانون إلهي ثابت، ويحكمه نظام مطرد لا يتخلف، غاب عنه المسلمون في أوقات كثيرة رغم الإشارات المتكررة التي في القرآن الكريم. ورغم ورود القصص القرآني الحامل لهذه السنن والمعبر عن نتائجها إذا تحققت لها شروطها ومقتضياتها، ويحمل في الوقت نفسه معنى الإنذار والتحذير من الغفلة عنها.

قال تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨]، وقال سبحانه: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦٢]، وقل جل شأنه: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٧].

وهذه السنن سارية آثارها في أنواع الوجود كله، حاکمة لهذا العالم من سمائه إلى أرضه لا تتخلف ولا تتبدل، هي القوانين الحاكمة لعالم الجهاد. نعرف منها كيف خلق الله النار، وجعلها مؤثرة بقدرته وفاعلة للإحراق، وخلق القطن، وجعله قابلاً للاحتراق.

وكذلك الأمر في قوانين الطبيعة الأخرى، كيف يتحول الجهاد إلى سائل، وكيف يتحول السائل إلى بخار وغاز... وكيف... وكيف... هذه القوانين الحاكمة هي

كلمات الله الكونية السارية في أشياء هذا العالم كله الجماد والحيوان والنبات والإنسان وكلها تعمل وفق نظام ثابت ومستقر ومطرده؛ ليستقر بثباته واطراده نظام العالم. وليستقر في عقلية الإنسان أن هذا العالم لم يُخلق عبثًا بلا قانون حاكم ولا سُنّة مطردة وأنه إذا أخذ في المقدمات الصحيحة ينتظر النتائج المتوقعة منها.

وإذا توقع النتائج بدون الأخذ في المقدمات فقد خدع نفسه وخان واقعه وضيع مستقبله؛ لأن سنن الله ماضية ومستقرة، فمن يزرع ويتعهد الزرع سوف يجني الثمرة، ومن لم يزرع، ولم يتعهد الزرع فمن العبث أن يتوقع جنى الثمرة.

[١] سنن الله في العمران:

وهذه السنن كما تقع آثارها ونتائجها في عالم الجماد والنبات والحيوان، تقع آثارها كذلك في عالم الإنسان، وفي الاجتماع البشري، فإن الاجتماع البشري له أيضًا سنن وقوانين يسير بمقتضاها نحو التحضر والتقدم، إذا هو أخذ بمنطق السنن، وعمل بقانونها، أو يتراجع ويتخلف إذا هو أهمل الأخذ بأسباب التقدم والتحضر، وتغافل عن قوانين السنن الإلهية. إن سنن الله وقوانينه حاكمة في حركة التاريخ لا يتخلف عنها - كما هي حاكمة في عالم الجماد - سواء بسواء. والفرق بين العالمين إن سنن الله وقوانينه يشاهدها الإنسان مباشرة في عالم الطبيعة إذا أحسن استخدام المقدمات ليصل إلى النتائج. فإن العالم في معمله لا يلاحظ كيف يتحول الماء السائل إلى جماد في شكل الثلج، وكيف يتحول الماء إلى غاز في شكل بخار، وكيف تنصهر المعادن.

هذه أمور يلاحظها العالم مباشرة وفي نفس الوقت إذا أحسن توظيف قوانينها

أما في عالم الإنسان والاجتماع البشرى فقد تأخذ المقدمات شكلاً مختلفاً؛ لأن ذلك الأمر قد يستغرق وقتاً طويلاً؛ حتى تتحقق الأسباب الموجبة لوقوع السنة والقانون. كما قال ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُمَهِّلُ الظَّالِمَ حَتَّى إِذَا أَخَذَهُ لَمْ يُفْلِتْهُ»^(١). فإمهال الظالم مرة ومرة لا يعنى أن سنة الله في إهلاك الظالم قد تتخلف... لا بل إن الإمهال رحمة من الله كي يتراجع الظالم عن ظلمه، ولكنه ليس إهمالاً ولا تحللاً للقانون، قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [النحل: ١١٢].

فسنة الإهلاك للظالمين ماضية لا تتخلف؛ لكنها قد تأخذ وقتاً أطول، فيغفل الإنسان عنها، ويتمادى في ظلمه، فيحل به قانون الله وسنته، والقصص القرآنى يحكى لنا نتائج السنن الإلهية في حركة التاريخ؛ لنأخذ منها الدرس والعبرة، حتى لا يحل بالأمة الإسلامية ما حلّ بالأمم السابقة، وسنن الله ماضية في حياة الأفراد كما هي ماضية في حياة الشعوب والأمم.

فقد حكى القرآن الكريم عن حضارات كثيرة كيف بادت وانهارت ممالكها، قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا﴾ [الكهف: ٥٩]، وقال سبحانه: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةٌ بِمَا ظَلَمُوا﴾ [النمل: ٥٢] وقال سبحانه: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ﴾ [إبراهيم: ١٣]، وقال سبحانه: ﴿وَأَسْتَفْتَحُوا

(١) الأسماء والصفات للبيهقى (١/ ١١٤) ح رقم (٦٥).

وَحَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيْدِهِ ۖ مِّنْ وَرَآيِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَىٰ مِنْ مَّآءٍ صَدِيْدٍ ۖ يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَمِنْ وَرَآيِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ ﴿١٥﴾ [إبراهيم: ١٥-١٧]، وقال تعالى: ﴿وَكَمْ مِّنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَتًّا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ، فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ۖ فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ ۖ فَلَنَقْصُصَنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ ۖ﴾ [الأعراف: ٤-٧].

هذه الآيات وغيرها كثير في القرآن الكريم جاءت؛ لتجسد لنا أحد قوانين العمران البشري، وهو أن الظلم مؤذن بخراب العمران وانهيار الممالك، ويحذر الظالم أن يظن إمهال الله له إهمالاً، أو تخلفاً للسنة الإلهية. فإن الله سبحانه وتعالى كما في الأثر «يمهل ولا يمهمل»، ومن يقرأ تاريخ الأمم وتاريخ الشعوب والحضارات يدرك تماماً هذه الحقيقة الوجودية ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦٢].

ونجد مفكراً كبيراً مثل ابن خلدون يحلل هذه السنة الكونية ويفسرها تفسيراً رائعاً باعتبارها بسنة من سنن الله في الاجتماع البشري، وهو الارتباط الوثيق بين خراب الممالك وظلم الملوك والحكام؛ ذلك أن النفوس قد جبلت على الولاء لمن يحفظ حقوقها، أو يؤدي لها معروفاً، وإذا أمن الناس على أن سعيهم في طلب المعاش وتحصيل الرزق يعود نفعه إليهم بالرفاه ورغد العيش جدوا في السعي، واجتهدوا، وتحملوا الصعاب في تحصيل الرزق؛ لتعمر الأسواق بالخيرات، وينشط سوق البيع والشراء. وهذا من أهم مظاهر العمران. أما إذا فقد الناس الأمان في تحصيل أرزاقهم،

وأصبح سعيهم وعملهم يعود نفعه إلى غيرهم إما نهباً، وإما رشوةً، وإما غصباً، وإما بتشريع قانون ظالم، فإن ذلك يؤدي إلى ضياع آمالهم في اكتساب الرزق فلا يسعون في تحصيله، وتخرب الأسواق، ويعم الكساد بسبب ضياع آمال الناس، ومعلوم أن العمران يكون بوفرة العمل وكثرة السعى في تحصيل المنفعة، فإذا قعد الناس عن ذلك كسدت الأسواق، وخربت الديار، وقد لا يظهر أثر هذه المظالم في حينه، وقد يستغرق جيلاً وجيلًا؛ لأن الظواهر الاجتماعية قد تستغرق آثارها أعمارًا؛ لكنها لا محالة واقعة وحاصلة؛ لأنها من سنن الله في كونه. قال تعالى: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةٌ بِمَا ظَلَمُوا﴾ [النمل: ٥٢]، وقال سبحانه: ﴿فَكَأَيُّ مِّنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَبُنُّ مَعْظَلَةٌ وَقَصْرٌ مَّشِيدٌ﴾ [الحج: ٤٥]، وقال تعالى: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ﴾ [إبراهيم: ١٣].

ويتسع مفهوم الظلم عند ابن خلدون ليشمل كثيرًا من السلوك الاجتماعي من غير عوض ولا سبب، كما هو المشهور؛ بل الظلم أعم من ذلك، وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقًا لم يفرضه الشرع فقد ظلمه، فجباة الأموال بغير حقها ظلمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، وغُصَّاب الأموال على العموم ظلمة.. ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لإذهابه الآمال من أهله^(١).

ويرى ابن خلدون أن الظلم – عادة – لا يقع إلا من قادرٍ ذي شوكةٍ على ضعيف

(١) انظر: المقدمة: ص ٥٦٧ – ٥٧٠ ط مكتبة الأسرة.

لا سلطان له على مدافعة الظالم؛ ولذلك كانت تحذيرات القرآن من عواقب الظلم كثيرة الورد في القرآن الكريم، لارتباطه بتنظيم العلاقات الاجتماعية بين الغنى والفقير، والقوى والضعيف، والحاكم والمحكوم، ولما يترتب على ذلك من خراب البلاد وكساد أحوالها.

ويشير ابن خلدون في مقدمته إلى ظاهرة خطيرة لها آثارها في إفساد أحوال الناس وخراب عمرانهم «فمن أعظم أنواع الظلم وإفساد العمران والدولة اللسلط على أموال الناس بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الغصب والإكراه في الشراء والبيع»^(١).

ويترتب على ذلك انصراف الناس عن التجارة وعن البيع والشراء، فتكسد الأسواق، ويبطل معاش الناس، وينصرف الناس عن ذلك إلى أحوالهم الشخصية، فلا ترفع للدولة راية، ولا تصد عنها غائلة، ويؤدي ذلك في النهاية إلى خراب الدول وانهيار الممالك...

ويرى أن انهيار المملكة وضياع شوكتها يكون بانتشار الظلم بين الرعايا كما يكون بظلم الحاكم للمحكومين؛ بل أن تفشى الظلم بين الرعايا وعدم مقاومته أشد فتكاً في بنية المجتمع وأكثر أثراً في التعجيل بخراب العمران؛ ذلك أن تفشى الظلم بين الرعية يعمل على شيوع روح الحقد والبغضاء والكراهية وضياع الولاء والانتفاء وروح الأخوة، ويصبح المجتمع كله أشبه بالدوائر المتنافرة التي لا يجمعها جامع، ولا

(١) المقدمة: ص ٧٠١.

يربط بينها إلا عامل النفور والإقصاء.

ولقد ضرب القرآن مثلاً لذلك وبيان أثره في المجتمع بالكلمة الطيبة والكلمة الخبيثة، قال تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ، تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ، وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾ [إبراهيم: ٢٤-٢٦].

[٢] سنة التنوع والاختلاف:

أما السُّنَّة الكونية الثانية فهي: (سنة التنوع والاختلاف بين الناس) وفي الاجتماع البشري، والذي أود الإشارة إليه في هذا المقام أن من سنن الله في كونه «ضرورة الاختلاف والتنوع» بين الأجناس والأنواع، وبين الأفراد كذلك؛ لأن هذا الاختلاف آية من آيات الله في كونه، قال تعالى: ﴿وَمِنْ عَائِلَتِهِ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتَلَفَ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الروم: ٢٢]، وكذلك من آياته أنه سبحانه ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾ [النجم: ٤٥].

وقد اقتضت مشيئة الخالق سبحانه وتعالى أن يختلف الناس في عقائدهم، كما يختلفون في ألوانهم وألسنتهم ولغاتهم. قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]، وقال سبحانه: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [السجدة: ١٣]، وقال سبحانه: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [إلا من رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ

جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾ [هود: ١١٨-١١٩].

هذه الآيات وغيرها كثير في القرآن الكريم تؤسس لنا قانونًا كونيًا وسنةً من سنن الله في هذا الوجود البشرى هي سنة الاختلاف والتنوع تعبيرًا وتجسيدًا لطلاقة المشيئة الإلهية، وكما أن من خصائص النار الإحراق، ومن خصائص القطن قابلية الاحتراق، فكذلك من خصائص الاجتماع البشرى الاختلاف والتنوع في السلوك والثقافة والاعتقاد، ومن لوازم الاختلاف في السلوك والاعتقاد أن ينشأ الحوار الذى يعبر عن هذا الاختلاف، ويجسد آثاره في التعامل اليومي بين البشر، وهذا الحوار قد يأخذ أحيانًا شكل الجدل النظرى، وقد يأخذ أحيانًا شكل الصراع الذى يتطور إلى حروب طاحنة، وهذا كله بسبب غياب الفهم الصحيح لآثار السنن الإلهية في حركة التاريخ، وينبغى أن نعلم أنه من لوازم الإيمان بهذه السنن الإلهية في الاختلاف ضرورة الإيمان بما يترتب عليها من لوازم تقتضى التعامل معها بمنهج علمى قرآنى نبوى، وليس بمنطق الهوى والشهوة والمذهب.

إن الإيمان بالسنن الإلهية باعتبارها آية من آيات الله دالة على طلاقة القدرة وعموم المشيئة، يعنى الإيمان بأنها ضرورة وجودية لا انفكاك للوجود البشرى عنها؛ لأنها من معالم صلاح هذا الوجود، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى الدقيق فيما يسمى (سنة التدافع): ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْذَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: ٤٠].

فالاختلاف والتنوع والتدافع بين الحق والباطل سُنَّة وجودية يجب الإيمان بها والتعامل معها على أنها آية من آيات الله، والسؤال المطروح هنا هو عن منهج التعامل مع هذه السنن.

والمنهج النبوي في التعامل مع هذه السنن يجب أن يكون هو الرائد للمسلم في المسيرة التاريخية، وليس فتوى الفقيه التي تعبر عن حالة خاصة لها ظروفها الخاصة التي لا توافق بالضرورة الحالات الجزئية المشابهة.

ولا يجوز أن نجعل الفتوى الخاصة بظروفها الخاصة حكماً عاماً نؤسس عليه موقفاً شرعياً أو حكماً فقهياً يصدق على كل الحالات؛ لأن الفتوى - كما هو معلوم - تتغير بتغير الزمان والمكان والحال والأعراف والعادات... ومن هنا فإن المرجع في منهج التعامل مع المخالف في العقيدة والدين يجب أن يكون مصدره سلوك الرسول ﷺ وأقواله وأفعاله، وما فعله صحابة رسول الله ﷺ باعتبارهم الجيل الذي شاهد سلوك النبي ﷺ، ورأى ما كان يفعله الرسول ﷺ مع المخالف في الدين من أهل الكتاب وغيرهم.

والرسول ﷺ كان يتعامل مع أهل الكتاب على مستويات عديدة، فكان ﷺ يتعامل معهم من مستوى النبوة والبلاغ باعتباره مبلغاً عن ربه، وأحياناً كان يتعامل معهم من مستوى أنه إمام سياسى يتصرف معهم كسياسى له اجتهاده ورؤاه، وأحياناً معهم باعتباره قاضياً حكماً بين خصمين، وأحياناً باعتباره بشراً يعيش حياة البشر، يتعامل مع جيرانه، ويبيع ويشترى في مجتمع مركب من عناصر بشرية فيها المؤمن

برسالته، وفيها غير المؤمن. وفي مثل هذا المجتمع المركب لابد أن نتوقع سلوكيات وعلاقات اجتماعية مركبة تجسد ثقافة هذا المجتمع، وتجسد عقائده، وتعبّر عن مقدساته.

وفي هذا الإطار لابد أن نفرق في أفعال الرسول ﷺ مع المخالفين له في العقيدة بين ما هو ديني رسالي يجب الأخذ به والالتزام به، وما كان يفعل معهم من منطلق أنه بشر يعيش حياة الناس، يبيع ويشترى معهم، ويتعامل مع جيرانه كسائر البشر.

وهذه التفرقة مهمة جداً في استلهاهم منهج النبوة في التعامل مع المخالفين في العقيدة؛ لأن هذه التفرقة تبين لنا كيف كان يتعامل الرسول مع المخالفين من منطلق بشريته كإنسان يعيش حياة البشر في صورتها المثلى؛ ليجسد لنا القدوة الواجب اتباعها لمن أراد أن يتبع الرسول ﷺ.

هذه التفرقة تبين لنا ما هو واجب الاتباع الذي يأثم تاركه، وما هو خاضع لظروف الحياة التي عاشها الرسول ﷺ باعتباره إماماً، أو قاضياً، أو بشراً (قدوة) يعيش حياة البشر. وأن نتلقى ذلك كله من مصادره الأصلية، وليس من أقوال الفرق وأصحاب المذاهب المختلفة، أو الانتفاء السياسي المعاصر، وقد ذكرنا في هذه الدراسة الموجزة نماذج كثيرة من سيرته ﷺ وأمثلة عديدة لسلوكه مع غير المسلم تبين لنا كيف كان ﷺ يتعامل مع غير المسلم على المستوى الإنساني الخالص، وكيف كان يتعامل معهم على مستوى الدعوة والتبليغ. فما أجبر ولا أكره أحداً على الإسلام، ولا رفع سيفه ولا أمر بذلك أحداً من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وهذا السلوك كان تطبيقاً عملياً

لمنهج القرآن في الدعوة ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: ١٢٥]. وبعد أن يقوم ﷺ بوظيفته في الدعوة والتبليغ كانت هناك القواعد القرآنية الحاكمة مثل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، و ﴿لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُصْطَرٍّ﴾ [الغاشية: ٢٢]، ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦]، ثم كانت علاقته بغير المسلمين بعد ذلك كما سبق أن أشرنا، يقبل منهم هداياهم، ويزور مرضاهم، ويقف احتراماً لجنازتهم، وكان الصحابة يشيعون موتاهم، ويعزونهم في مصابهم، ويجعلون من هذا السلوك الإنساني الراقى وسيلة من وسائل الدعوة إلى الله، فلا إكراه في الدين، ولا إجبار، ولكن سلوك إنساني راقٍ ودعوة بالتي هي أحسن.

هذه أمور نضعها بين يدي المسلمين لكي يتخذوا منها المثل الأعلى في الاقتداء بسيرة الرسول ﷺ في تعامله مع غير المسلمين، فما خرب لهم كنيسة ولا أمر بذلك، ولا أتلف لهم مالا ولا أمر بذلك، ولا أهدر لهم دمًا إلا بحقه ولا أمر بذلك، هذه سنة الله وسنة رسوله في تعامله مع غير المسلمين لمن أراد الاقتداء بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢١].



(١٠) فقه السياسة الشرعية

في التعامل مع غير المسلمين في الدولة الإسلامية

لقد أرسّت الشريعة الإسلامية القواعد العامة للتعامل مع غير المسلمين خاصة أهل الكتاب، ووضعت لذلك أصولاً وقواعد عامة كانت المنهج العمل للرسول ﷺ في تعامله مع غير المسلمين في المدينة المنورة، وتتضح معالم هذا المنهج في إشارات القرآن الكريم التي فرقت بين مستويين في التعامل:

١ - المستوى الأول وهو المستوى الإنساني العام الذي حدد القرآن الكريم معاملة في قوله تعالى: ﴿ تَأْيِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحجرات: ١٣]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَلَدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ [الإسراء: ٧٠].

هاتان الآيتان الكريمتان تضعان أمام القارئ قاعدتين أساسيتين للتعامل مع الإنسان بصفة عامة: المسلم وغير المسلم على سواء.

القاعدة الأولى: المساواة بين البشر، بصرف النظر عن اللغة والدين والعرق والجنس. وهذا المعنى قد أكدّه الرسول ﷺ في خطبة الوداع، فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمري على أسود، ولا أسود على أحمري، إلا بالتقوى أبلغت»،

قالوا: بلغ رسول الله، ثم قال: «أى يوم هذا؟»، قالوا: يوم حرام، ثم قال: «أى شهر هذا؟»، قالوا: شهر حرام، قال: ثم قال: «أى بلد هذا؟»، قالوا: بلد حرام، قال: «فإن الله قد حرم بينكم دماءكم وأموالكم» - قال: ولا أدري قال: أو أعراضكم، أم لا - كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا أبلغت»، قالوا: بلغ رسول الله، قال: «ليبلغ الشاهد الغائب»^(١).

وأكد ذلك المعنى الحديث الشريف: «النَّاسُ سَوَاءٌ كَأَسْنَانِ الْمُشْطِ، وَإِنَّمَا يَتَفَاضِلُونَ بِالْعَافِيَةِ»^(٢).

القاعدة الثانية: أن الإنسان مخلوق مكرم من الله بقرار إلهي، نصَّ عليه القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَلَدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠].

وعموم اللفظ في هذه الآية لا يفرق بين مسلم ويهودى ونصرانى، فالكل مخلوق لله. مكرم من الله، فلا يجوز إهانته أو الانتقاص من كرامته إلا إذا فعل ما يوجب ذلك، فيصبيه ما نصَّ عليه الشرع من عقوبات محددة، ومن هذا المنطلق قام ﷺ لجنازة اليهودى، ولما سئل عن ذلك قال: «أليست نفساً».

هاتان القاعدتان تمثلان المبدأ الكلى العام الذى رسم به الرسول ﷺ معالم المنهج

(١) مسند أحمد ط الرسالة (٣٨ / ٤٧٤) ح ٢٣٤٨٩.

(٢) أمثال الحديث لأبى الشيخ الأصبهاني (ص ٢٠٣) ح ١٦٦.

النبوى في التعامل مع غير المسلمين ، وأخذ به الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ بعد وفاته.

٢- والقرآن الكريم قد أشار في آياته الكريمة إلى أمرين مهمين جداً في التعامل مع أهل الكتاب بصفة خاصة، هما:

الأمر الأول: أنه أباح للمسلمين أن يتزوجوا من الكتابيات، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ وَلَا مَتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [المائدة: ٥].

ولا يخفى على ذي لب أن التزوج من الكتابية يترتب عليه أمورٌ لابد منها؛ لتستقيم الحياة الزوجية، من الإنجاب، وحسن المعاشرة بالمعروف، وكذلك الأمور الوجدانية من التعبير عن العواطف الإنسانية في معاملة أهل الزوجة، وما يترتب على ذلك من احتكاك يومي في المعاشرة والتعامل، وإذا كان القرآن الكريم قد أجاز زواج الكتابية، فقد أجاز بالضرورة ما يترتب على ذلك من سلوك طيب في حسن المعاشرة والتعامل بالحسنى ما لم يرتكب في ذلك محظورات شرعية.

الأمر الثاني: أن القرآن الكريم قد أحل للمسلمين أن يأكلوا من طعام أهل الكتاب، قال تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾ [المائدة: ٥] ومن هنا فقد أجاز الفقهاء الأكل من ذبائح أهل الكتاب ومؤاكلتهم، وبالتالي فقد أجاز ما يترتب على مؤاكلتهم من تبادل التحية وتبادل كلمة الشكر على

الأكل من طعامهم، والقرآن الكريم قد أمرنا أن نقدّم التحية لمن قدّم لنا معروفاً، قال تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾ [النساء: ٨٦]. والأمر جاء في الآية الكريمة بلفظ العموم، فليس خاصاً بالمسلم فقط دون غيره. وإنما هو عام في كل من قدّم لنا التحية أو معروفاً مسلماً كان أو غير مسلم، باعتبار ذلك منهجاً إسلامياً في التعامل الإنساني.

وقد نجد في كتب الفقه بعض الآراء التي تنقل أساليب معينة في معاملة أهل الكتاب، مثل: أن يضيق عليهم في الطرق، أو إلزامهم بلباس معين، أو غير ذلك مما نجده ميثوثاً في بعض كتب الفقه، وهذه كلها آراء تعبر عن اجتهاد شخصي لبعض الفقهاء في ظروف الحرب مع العدو، وفي وقائع خاصة، وإذا بحثت عن أصل هذه الفتاوى تجدوها واقعة تحت ما يسميه الفقهاء (واقعة عين)، بمعنى أنها حالة خاصة بظرف خاص، وربما لشخص خاص، ولا تمثل حكماً شرعياً عاماً، يصدق القول به في كل زمان ومكان... إن هذه الفتاوى مرتبطة بظروفها التاريخية واللحظية التي تؤكد للمفتي أن مناط الفتوى بما يقوله متحقق واقعياً، ولا تجد فقيهاً أو مجتهداً يقول إن فتواه هذه هي الحكم العام.. في التعامل مع غير المسلمين في كل الأحوال؛ لأنه لا يملك دليلاً شرعياً على قوله.

وأقوال الرسول ﷺ وأفعاله ووصاياه تعارض ذلك، وترفضه، وما ينقل عن الرسول ﷺ في حروبه مع اليهود من بنى قريظة وبنى النضير فإن ذلك كان في حالة حرب مع اليهود، حين قال: «ضيقوا عليهم في الطرقات» ليشعرهم بقوة المسلمين..

ولا يمثل هذا الموقف حكمًا عامًا في التعامل مع غير المسلمين، وليس من الإنصاف أن يتخذ البعض من هذه الفتاوى ذريعة؛ ليشنع بها على الإسلام كعقيدة وشريعة، ومن المعلوم أن خطأ المجتهدين في تطبيق المبدأ أو تنفيذ الحكم لا ينسحب خطأهم على المبدأ أبدًا. وإنما يُنسب الخطأ إلى المجتهد نفسه، وليس إلى الدين أو العقيدة التي يدين بها.

وليس في الكتاب ولا في السُّنة الصحيحة أمر أو إشارة إلى وجوب معاملة غير المسلمين إلاّ بالحسنى كمبدأ عام، أما في حالات الحروب ومدافعة العدو فيعاملون بما تقتضيه الحاجة وما يفرضه الظرف التاريخي من ملاسبات، وهذا خاضع لاجتهاد الشخص المسئول وما يراه مناسبًا لرد العدوان، وإظهار القوة أمام العدو، ومن المعلوم أن ما يتخذ من قرار أو فتاوى أثناء الحرب لا تمثل قاعدة عامة ولا حكمًا شرعيًا مطردًا، وإنما هو استثناء تقتضيه ظروف ملاقات العدو

وفضلاً عما سبق فإن المصدر الذي يجب الرجوع إليه في معرفة الحكم الشرعي في معاملة غير المسلمين هو أقوال الرسول ﷺ وأفعاله ومعرفة كيف كان يتعامل الرسول ﷺ معهم. ثم معرفة أحوال الصحابة وكيف كانوا يتعاملون مع غير المسلمين في حالات السلم وحالات الحرب، ولا يجوز أن يكون المصدر التشريعي الذي نرجع إليه هو فتاوى بعض العلماء في حالات استثنائية خاصة بحالات الحروب؛ لأن فتاوى الفقهاء تختلف من عصر إلى عصر، وهي مرتبطة بظروفها وملاسباتها التي تقتضيها، وقد لا تقتضى نفس الفتوى في نفس الحكم في موقف

آخر مخالف.

وقد أرشدنا القرآن الكريم إلى منهج التعامل مع غير المسلمين في حالة السلم والمودعة، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِينِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨].

وقد أشار القرافي في كتابه «الفروق» إلى مفهوم البر في هذه الآية، فقال: «وأما ما أمر به من برهم ومن غير مودة باطنية، فالرفق بضعيفهم، وسد خلة فقيرهم، وإطعام جائعهم، وإكساء عاريهم، ولين القول لهم على سبيل اللطف لهم والرحمة لا على سبيل الخوف والذلة، واحتمال أذيتهم في الجوار مع القدرة على إزالته، لطفًا مناهم لا خوفًا وتعظيمًا، والدعاء لهم بالهداية، وأن يجعلوا من أهل السعادة، ونصيحتهم في جميع أمورهم في دينهم ودنياهم، وحفظ غيبتهم إذا تعرض أحد لأذيتهم، وصون أموالهم وعيالهم وأعراضهم وجميع حقوقهم ومصالحهم، وأن يعانون على دفع الظلم عنهم وإيصالهم لجميع حقوقهم»^(١).

وقد كفل الإسلام لجميع المقيمين في الدولة الإسلامية جميع الحقوق المتعلقة بالعقائد الدينية لأصحاب كل دين يهوديًا كان أو نصرانيًا، فلا إكراه لأحد على الإسلام، ولا مانع لأحد من ممارسة طقوسه وشعائره الدينية انطلاقًا من القواعد الكلية العامة في القرآن الكريم ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦].

قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ

(١) الفروق للقرافي: ٣ / ١٥.

حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾ [يونس: ٩٩]، وقال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ، لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصْطَرٍ﴾ [الغاشية: ٢٢ - ٢٣]، وقال تعالى: ﴿إِنْ عَلَنكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ [الشورى: ٤٨]، وقال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

هذه الآيات وغيرها كثير في القرآن الكريم تقرر المبادئ العامة:

- ١ - وظيفة الرسول البلاغ.
 - ٢ - الحرية الكاملة لمن شاء أن يؤمن ومن شاء فليكفر.
 - ٣ - لا إكراه في الدين حتى تتحقق مسئولية الإنسان عما يفعل بكامل حريته.
- ولذلك كانت وصايا الرسول ﷺ للجيوش المحاربة، إذا وجدوا صوامع أو بيعة أو صلوات يقيم فيها أو يمارس فيها العباد طقوسهم وشعائهم أن يتركوهم وشأنهم، ولا يتعرضوا لهم...
- وكذلك أوصى الرسول ﷺ معاذ بن جبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بأهل اليمن من النصارى خيراً، فلا تهدم كنائسهم، ولا يمنعون من عباداتهم.
- وسار على هذا النهج صحابة الرسول ﷺ من بعده، فكانوا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ يوصون عمالهم وقادة الجيوش بما أوصى به الرسول ﷺ معاذ بن جبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقد أشار عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ صراحة في وثيقته لأهل إيلياء، فقال: «هذا ما أعطى عبد

الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم، وسقيمتها وبريئتها وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم، ولا ينتقص منها ولا من حيزها، ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود، وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطى أهل المدائن، وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوص، فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم، ومن أقام منهم فهو آمن، وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية، ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلى بيعهم وصلبهم فإنهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعهم وصلبهم، حتى يبلغوا مأمنهم، ومن كان بها من أهل الأرض قبل مقتل فلان، فمن شاء منهم قعد، وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية، ومن شاء سار مع الروم، ومن شاء رجع إلى أهله فإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم، وعلى ما في هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية شهد على ذلك خالد بن الوليد، وعمر بن العاص، وعبد الرحمن بن عوف، ومعاوية بن أبي سفيان وكتب وحضر سنة خمس عشرة»^(١).

وثيقة المدينة:

لقد تضمنت وثيقة المدينة المبادئ الكلية والخطوط العامة للتعامل مع غير المسلمين في الدولة الإسلامية، وإذا كان مصطلح (المواطنة) قد كفل بعض الحقوق

(١) تاريخ الرسل والملوك، للطبري: ٦٠٩ / ٣.

المتعلقة بالحريات الشخصية لجميع المواطنين، فإن وثيقة المدينة قد نصت صراحة على ضرورة تمتع غير المسلمين بكل الحقوق التي يتمتع بها المسلم المقيم في الدولة الإسلامية.

١ - فمن ناحية الحقوق الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فقد تقرّر المبدأ الكلي العام « لهم ما لنا وعليهم ما علينا »، وإذا كان هذا المبدأ جاء بهذه الصيغة الكلية العامة فقد فصلته الوثيقة، وبينت جميع الحقوق والواجبات التي يلتزم بها المواطن المسلم وغير المسلم على حد سواء بدون تفرقة بين هذا أو ذاك.

٢ - أما من الناحية الدينية العقائدية فقد قررتها القاعدة العامة التي أشار إليها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾ [الكافرون: ٦].

ومن منطلق هاتين القاعدتين الجامعتين شرحت الوثيقة حقوق وواجبات المواطن المقيم في الدولة الإسلامية، وبينت ما عليه من واجبات تجاه الدولة وما يجب له من حقوق كفلتها هذه الوثيقة، وهي نفس الحقوق والواجبات التي يلتزم بها المواطن المسلم من وجوب النصرة على الأعداء وعدم مناصرة العدو أو مظاهرته، وكانت معاملة الرسول ﷺ نموذجاً للتطبيق العملي لكل ما جاء في هذه الوثيقة، من كفالة الحقوق لهم فيما يخص عقائدهم ودور عبادتهم وعدم المساس بها أو النيل منها، وكذلك حفظ حقوقهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية ما داموا ملتزمين بواجباتهم التي نصت عليها الوثيقة تجاه الدولة.

والشروط التي نصّت عليها الوثيقة تصدق على غير المسلم كما تصدق على المسلم نفسه سواء بسواء، فإن المسلم إذا خان أو غدر، أو ظاهر العدو وعاونه على المسلمين فإنه يخضع لنفس العقوبة التي نصت عليها الوثيقة بالنسبة لغير المسلم سواء كان كتابياً أو غير كتابي. وهذه شروط عامة، تأخذ بها كل الدول قديماً وحديثاً، وتعدّ الوثيقة التي وضعها الرسول ﷺ تأسيساً لعرف سياسي معمول به في الأنظمة السياسية المعاصرة.

ولقد تناول الرسول ﷺ كل القبائل المقيمين بالمدينة من أهل الكتاب وغيرهم، وذكرها بأسمائها، ونصّت الوثيقة على ما لها من حقوق وما عليها من واجبات نحو الدولة الناشئة، وليس من هدفنا هنا التعرض بالتفصيل أو الشرح لهذه الوثيقة، ولكن الذي نؤكد عليه أن الحقوق والواجبات التي نصّت عليها الوثيقة قد أكدتها جميع الوثائق الدولية المعاصرة، واعتبرتها وثائق دولية تحت ما يُسمّى بوثيقة حقوق الإنسان، أو حقوق الأقليات، وتتميز وثيقة المدينة بخاصية تنفرد بها عن جميع الوثائق الدولية وهي أن (الالتزام العقدي) بها حكم شرعي، فما جاء فيها من التزام بالحقوق والواجبات يمثل أمراً دينياً بالإضافة إلى الالتزام السياسي، فالعدوان على ما فيها من حقوق لأهل الكتاب يعتبر معصية دينية ومجاوزة لحدود الله، ويأثم صاحبها، وهذا الالتزام العقدي يعطى الوثيقة بعداً دينياً لا ينبغي تجاوزه، فالحقوق والواجبات التي نصّت عليها الوثيقة تكون محصنة بأوامر الله ورسوله.

وعلى هذا الأساس أخذ الرسول ﷺ يوضح معالم هذا المنهج على مستوى

التطبيق في سلوكه مع أهل الكتاب في المدينة، فوضع وثيقة المدينة بينه وبين اليهود، بيّن فيها معالم هذا المنهج الذي يمكن أن نلخصه على المستوى السياسي في القاعدة الكلية (لهم ما لنا وعليهم ما علينا) في الحقوق والواجبات ما لم يخونوا أو يغدروا أو يظاهروا عدوًا، ويكونون سلمًا على المسلمين عدوًا على من عادهم ... إلخ. وعلى المستوى الديني ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦] أول وثيقة عرفها التاريخ البشري تضع قواعد عامة للتعامل وبيان حقوق الإنسان وواجباته نحو الدولة والوطن الذي يظله وقيم فيه... إنه المستوى الإنساني في التعامل مع الإنسان بصرف النظر عن دينه وجنسه ولغته. وعلى الجانب التطبيقي العمل وجدنا سلوك الرسول ﷺ وصحابته رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ تعطينا النموذج والقدوة في تطبيق هاتين القاعدتين المشار إليهما.

١ - فلقد مرت عليه ﷺ جنازة يهودي، فقام لها واقفًا، فقال له الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ: إنها جنازة يهودي. فقال ﷺ: «أليست نفسًا؟!». بمعنى أنها نفس بشرية مكرمة من الله تعالى مخلوقة لله تعالى. وجواب الرسول ﷺ يحمل في صيغته معنى الاستنكار للسؤال... يعني ما حملكم على هذا السؤال، وأنتم تعلمون أنها نفس مخلوقة لله مكرمة من الله؟!!

وثبت عن الرسول ﷺ من حديث أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «كان غلام يهودي يخدم النبي ﷺ فمرض فأتاه النبي ﷺ يعوده، فقعد عند رأسه، فقال له: أسلم، فنظر إلى أبيه وهو عنده، فقال له: أطع أبا القاسم، فخرج النبي

ﷺ وهو يقول: « الحمد لله الذي أنقذه بي من النار »^(١).

وقد جاء في سنن أبي داود والحاكم في المستدرک والبيهقي في دلائل النبوة وابن كثير في تاريخه أن الرسول ﷺ عاد عبد الله بن أبي سلول - وهو رأس النفاق في المدينة في مرضه الذي مات فيه، ولما حضرته الوفاة جاء ابنه إلى الرسول ﷺ وطلب منه أن يخلع قميصه ليكفن به أباه، فخلع الرسول ﷺ قميصه وأعطاه لابن أبي سلول، فكفن فيه رأس النفاق (ابن أبي سلول)^(٢).

٢- ولقد حرص الرسول ﷺ أن يعلم صحابته رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ حسن معاملة أهل الكتاب. فقد جاء يهودى اسمه زيد بن سعة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قبل أن يسلم إلى رسول الله ﷺ يطالبه بدين له، يقول زيد بن سعة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: « فلما حل الأجل أتيت فأخذت بمجامع قميصه، وردائه وهو في جنازة مع أصحابه، ونظرت إليه بوجه غليظ، وقلت: يا محمد ألا تقضيني حقي؟ فوالله ما علمتكم بنى عبد المطلب لمطل قال: فنظر إليه عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وعيناه يدوران في وجهه كالفلك المستدير، ثم قال: يا عدو الله، أقول لرسول الله ﷺ ما أسمع، وتفعل ما أرى؟ فوالذى بعثه بالحق لولا ما أحاذر فوته لضربت بسيفي رأسك، ورسول الله ﷺ ينظر إلى عمر في سكون وتؤدة وتبسم، ثم قال: أنا وهو كنا أحوج إلى غير هذا منك يا عمر، أن تأمرنى بحسن الأداء، وتأمره بحسن التباعة، اذهب به يا عمر فاقضه حقه، وزد عشرين صاعاً من

(١) سنن أبي داود (١٤/٥) ح ٣١٩٥.

(٢) انظر في ذلك أحكام أهل الذمة ص ٤٣١ هامش ٢. والحديث أخرجه الحاكم في المستدرک: ٣٢/٢.

تمر، فأسلم زيد بن سحنة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وشهد بقية المشاهد مع رسول الله ﷺ، وتوفي عام تبوك رحمه الله^(١).

٣- وأذن الرسول ﷺ لأساء أن تزور أمها، وتمرضها، وكانت مشركة.

٤- وأجاز عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لمن سأله عن تشييع جنازة النصراني، فأجازه، وكان السائل يسأل عن جنازة أمه، وقال له عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اركب دابتك، وتقدم الجنازة».

٥- وكتب ابن القيم فصولاً كاملة يحكى فيها جواز عيادة المرضى وتشيع الجنازة والتعزية والتهنئة في غير الشعائر الدينية^(٢)، وذكر كثيراً من الأمثلة في تشييع جنازة المسلم لغير المسلم وتعزيته وعيادة المريض وتهنئته في غير الشعائر الدينية، كما حكى في ذلك الكتاب أقوال أئمة الفقه من التابعين وتابعيهم، وكان يختار من بينها ما وافق قول الرسول ﷺ وفعله وما وافق روح القرآن من العدل في التعامل، ويرفض من الآراء ما لم يقم عليه دليل من الكتاب والسنة، خاصة فتاوى بعض الفقهاء التي صدرت عنهم في ظروف استثنائية خاصة، كالفتاوى في حالات الحرب مع العدو.

٦- ولقد أذن الرسول ﷺ لوفد نجران (وهم نصارى) أن يقيموا بمسجده، وأن يؤدوا شعائرهم وصلواتهم بالمسجد^(٣).

(١) البداية والنهاية لابن كثير: ٥٠٧/٣.

(٢) انظر في ذلك أحكام أهل الذمة: ص ٤٢٧ - ٤٤١.

(٣) انظر: المواهب اللدنية: ٥٨٨/١.

٧- ولقد ضرب الرسول ﷺ لوفد ثقيف قبةً في مسجده ليقيموا بها. وأراد عمر

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنْ يَخْرِجَهُمْ مِنَ الْمَسْجِدِ، فَقَالَ الرَّسُولُ ﷺ: «دَعِهِمْ يَا عُمَرُ»^(١).

٨- ويحذر الرسول ﷺ من قتل المعاهد والمستأمن، فيقول: «من قتل معاهدًا لم

يرح رائحة الجنة وإن ريجها توجد من مسيرة أربعين عامًا»^(٢).

٩- وقد أمر القرآن بإجارة المشرك في حالة الحرب، قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ

الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: ٦].

١٠- وقد أجاز كثير من الفقهاء لأهل الذمة في بناء الكنائس واستحداث دور

العبادة لهم - ولو في البلاد التي فتحوها عنوة - إذا اقتضت المصلحة ذلك،

قال بذلك الزيدية وبعض أصحاب مالك كالإمام ابن القاسم^(٣).

وقد جرى على ذلك العرف عبر التاريخ، فقد بنيت في مصر عدة كنائس في القرن

الأول الهجري، مثل: كنيسة مارى مرقص بالإسكندرية ما بين عام ٣٩، ٥٦ هجرية،

كما بنيت أول كنيسة بالفسطاط في مصر القديمة في حارة الروم في ولاية مسلمة بن مخلد

على مصر عامى ٤٧، ٦٨ هجرية، ولقد بنى في عهد عبد العزيز بن مروان أول كنيسة

في حلوان بعد تأسيس مدينة حلوان في ولايته، وبنى ديرين للأساقفة ليقيموا بها.

(١) انظر البحث القيم بعنوان: «التعامل مع غير المسلمين في العهد النبوى» للأستاذ/ ناصر محمدى محمد

جاد، فيه نماذج كثيرة لتعامل الرسول ﷺ مع غير المسلمين، وخاصة أهل الكتاب.

(٢) أخرجه البخارى في صحيحه، كتاب الجزية، باب إثم من قتل معاهدًا بغير جرم (٤/ ١٢٠).

(٣) أحاكم الذميين والمستأمنين: ص ٩٦ - ٩٩.

وذكر المقرئى العءىء من الأمثلة لبناء الكنائس والأءىرة فى مصر فى القرن الأول الهجرى؁ ثم قال: «وءمىع الكنائس الموءوءة بالقاهرة مءءة فى عهد المسلمين»^(١).

والقصد من سرء هذه النماء من سلوك الرسول ﷺ أن نءعلم منها أن السلوك الدعوى يقتضى منهج الترغىب ولىس الترهىب؁ كما كان يقول ﷺ: «بشروا ولا تنفروا؁ يسروا ولا تعسروا»^(٢).

وىقتضى هذا المنهج أن يعلم المسلم أنه حامل رسالة تتمثل فى سلوكه مع الغىر؁ مقتءىاً فى ذلك بسىرة الرسول ﷺ؁ ولىس بفتاوى المناسبات التى صءرت من أصحابها فى ظروف استثنائية خاصة؁ ولو أن أصحاب هذه الفتاوى عاشوا ظرفاً تارىخىاً غير الذى صءرت فىه الفتوى لتغىر رأىهم تبعاً لتغىر الظرف التارىخى؁ وعدم التفرقة بىن ثبات الحكم الشرعى واطراؤه وتغىر الفتوى حسب تغىر أءوال المستفتى وتغىر ظروفه أءء لبساً كبرىاً فى عقلىة المسلم المعاصر.

والله من وراء القصد وهو الهاءى إلى أقوم السبىل.



(١) عن الإسلام وأهل الءمة؁ لعل حسن الخربوطلى.

(٢) سنن أبى ءاوء (٧/٢٠٥) ءءىث رقم (٤٨٣٥).

(١١) الشورى

من خصائص السياسة الشرعية

من أهم خصائص السياسة الشرعية أن تأخذ أنظمتها بمبدأ الشورى الذى يمثل ركناً أساسياً فى كل نظام سياسى رشيد، ومن فضول القول فى مثل هذه الورقة الموجزة أن نتحدث بالتفصيل عن أهمية الشورى وآثارها فى الإصلاح السياسى للراعى والرعية معاً؛ لكن أرى من المفيد أن نشير هنا إلى بعض النقاط التى أراها ضرورية فيما تتميز به السياسة الشرعية بخصوص الأخذ بمبدأ الشورى.

إن الأخذ بمبدأ الشورى فى هذا المستوى من السياسة الشرعية لم يكن من قبيل العمل الشكلى أو الذى يعنى بالمظهر؛ لكى يتغنى به كل نظام سياسى معاصر يدعى الديمقراطية، ويجعلها من مفاخره السياسية وفى واقع الأمر ليس فى العالم الثالث منها إلا الشكل والمظهر الخارجى فقط، أما فى الحقيقة التى يعيشها النظام مع جمهوره فعلى النقيض من ذلك تماماً، وتمثل قمة الاستبداد السياسى والدكتاتورية المتحكمة، كما هو الشأن فى كثير من بلدان العالم الثالث مثلاً.

إن الأخذ بمبدأ الشورى - فى السياسة الشرعية - ينطلق أساساً من الأمر الإلهى الذى يوجب على ولى الأمر أن يأخذ بمبدأ الشورى، ويحقق ذلك قولاً وعملاً فى رعيته تعبدًا لله سبحانه وتعالى وتنفيذًا لأمره سبحانه وتعالى لرسوله الكريم ﴿...وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ٥٩]، ولأنها إحدى خصائص المجتمع المؤمن،

ومن أهم صفاته، قال تعالى في وصف المجتمع المسلم: ﴿... وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ...﴾ [الشورى: ٣٨] واقتداء بسنة الرسول ﷺ وسيرته في صحابته، فقد كان ﷺ يستشير صحابته في مهام الأمور ما عظم منها وما صغر، فقد استشارهم في غزوة بدر وفي تحديد المكان الذي تنزل فيه الصحابة استعداداً للمعركة. ونزل ﷺ على رأى الصحابى الجليل سعد بن عباد، كما استشارهم في شئون الأسرى، وأشاروا عليه بما رأوه صواباً، ونزل القرآن الكريم معاتباً الرسول ﷺ؛ لأنه لم ينزل على رأى الصحابة. قال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى لَهُوَ أَشْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٧].

وكان ﷺ يجمع الصحابة عند الحاجة إلى الرأى والاستشارة، ويجلس بينهم، ويقول لهم: «اشيروا على أيها القوم»، ويسمع منهم، ويحاورهم، كما فعل مع الأنصار قبل غزوة بدر... فقالوا: كأنك تريدنا يا رسول الله، والله لا نقول لك كما قالت بنو إسرائيل لموسى: اذهب أنت وربك فقاتلا إنا هاهنا قاعدون، ولكن نقول لك: اذهب أنت وربك فقاتلا إنا معكم مقاتلون.

وكما حدث أن استشار أصحابه في غزوة الخندق، فأشار عليه سلمان الفارسي بحفر الخندق عند مداخل المدينة؛ ليكون حاجزاً للعدو دون دخول المدينة.

إن الأخذ بمبدأ الشورى يتحقق به أمران مهمان جداً في تحقيق مفهوم السياسة الشرعية:

الأمر الأول : طلب مرضاته الله سبحانه وتعالى بتنفيذ أوامره واقتداء بسنة

الأمر الثاني: هو إشراك الأمة في رسم سياستها حاضراً ومستقبلاً لما في ذلك من خلق روح التعاون وخلق الولاء والمودة والألفة وتحمل المسؤولية وإشاعة روح المسؤولية على الجميع، وينبغي أن يسهم الجميع في رسم سياستها لكي يصح القول بأنه مسئول عنها. أما إذا انفرد ولي الأمر باتخاذ القرارات ورسم السياسة فليس له أن يسأل غيره في تحمل المسؤولية، ولا عن نتائج أفعاله، وإذا خلصت النوايا لله وتحررت الإرادة من المصالح الشخصية فإن اختيار أعضاء (مجلس الشورى) الذين يصطفيهم ولي الأمر ليكونوا أهلاً لذلك ومرجعاً له عند طلب النصيحة والاستشارة يشترط فيهم أن يكون الواحد منهم من أهل الذكر، وليسوا من أهل الثقة، ومصطلح أهل الذكر له دلالة شاملة لكل أهل فن من الفنون، فليس المقصود به أهل الذكر في العلوم الشرعية كما قد يتوهم البعض. ولكن يُقصد به أهل الاختصاص في كل فن بخصوصيته. فإذا كان الأمر يتعلق بالحرب والدفاع عن الوطن كان أهل الذكر هنا هم قادة الجيوش وأصحاب الخبرة بالحروب وفنونها، وإذا كان الأمر يتعلق بالتعليم أو الطب والصحة فيكون أهل الذكر هنا هم أصحاب الخبرة في هذه الفنون دون غيرهم. وليس من الصواب أن يصطفى ولي الأمر مجموعة من أهل الثقة ليكونوا مستشاريه في جميع شئون السياسة ما يعلمونه منها وما يجهلون، وقد تجد بين هذه الصفوة من الأسماء أصحاب خبرة في استشعار مواضع رضا ولي الأمر، ويسارعون بالإشارة إليها والمطالبة بها نيابة عنه... وهذا أمر واقع ومشاهد في كثير من البلاد النامية؛ بل لم يكد ينج منها بلد إلا ما رحم ربي. وهذا السلوك كان سبباً في خلق روح

من الإحباط وافتقاد الأمل في أى إصلاح سياسى في هذه البلاد؛ لأن هذه الفئة المختارة تتلون مع كل نظام باللون المناسب له، وتتنافس في البحث عن مواضع الرضا لولى الأمر لتكون أسبق من غيرها في تحقيقه كمطلب جماهيري حتى تضفى عليه روح الشرعية السياسية، وكم عانت الشعوب النامية من هذه الفئة ومن سوء اختيار الحكام لها وحظوتهم عندهم.

ولقد أثار الفقهاء سؤالاً مهماً حول الأخذ بمبدأ الشورى.. وهو هل الشورى ملزمة لولى الأمر؟ أو هى معلمة له فقط، ومن حقه أن يتجاوزها ويكتفى بما يراه هو؟ والرايان مطروحان في ساحة الحوار الفقهي حول هذه القضية. وكل رأى له ما يبرره من الأدلة والبراهين. لكن السؤال الأهم من وجهة نظرنا ما فائدة الشورى إذا لم تكن ملزمة لولى الأمر؟ إن المصلحة تقتضى أن ينزل ولى الأمر على رأى المستشارين ما دام قد اصطفاهم وفقاً للضوابط الشرعية بأن يكونوا عدولاً من المؤهلين علمياً في نفس التخصص المطلوب فيه الرأى والمشورة، مشهوداً لهم بالسيرة الحسنة وإخلاص الوجه لله وللمصلحة المسلمين.



(١٢) حراسة قيم النهضة (الدين ، الأخلاق ، العلم)

من وظائف الدولة الإسلامية

إن من خصائص السياسة الشرعية أن تعمل جميع أجهزة الدولة في النظام الحاكم على صيانة المجتمع من تفشى الأمراض الاجتماعية وحمايته من شيع الرذائل والأخلاق المنافية للفطرة السليمة؛ لأن هذه الأمراض إذا تفشت أو شاعت في مجتمع ما كان ذلك نذيراً بانتهياره وسقوطه، فسلامة المجتمع وقوته مؤسسة على سلامة الأفراد وقوتها.

وقد عالج ابن خلدون هذه القضية في مقدمته الرائعة، وأشار إلى أن أهم عوامل ازدهار العمران وسلامته تكمن في نقاء المجتمع وسلامته من هذه الأمراض، واعتبرها جزءاً أساساً من مسئولية الحاكم كما أشار إليها الفارابي في حديثه عن المدينة الفاضلة وخصائصها، وجعل سلامة المدينة من الجهل والفسق من مؤهلات المدينة الفاضلة، كما نبه إليها القرآن الكريم في أكثر من آية، قال تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. والدعوة إلى الخير في هذه الآية الكريمة هي العنوان العام للعمل على سلامة المجتمع وتحصينه من جميع الأمراض التي من شأنها أن تقوض بناء وتهد من كيانه، فإن شيع الأمراض الاجتماعية تفقد المرء روح الولاء للوطن وللدين ولكل قيمة أخلاقية تتعارض مع هواه ومع رغباته، وهذا ما يؤكد الواقع المعاصر الذي نعيشه في زماننا هذا، كان غياب الدول عن حراسة القيم الدينية والأخلاق

الفاضلة جعل الساحة خالية ومهيأة لأن تملأ بكل ما يشيع الرغبة الدنيا في الإنسان، ويحقق له نزواته، فانتشر في المجتمعات المعاصرة سلوكيات هابطة تقتل في الشباب روح الرجولة والمروءة والولاء، وأصبح الهم الأكبر لكل شخص هو العمل على إشباع رغبته دون مراعاة لأي قيمة دينية أو أخلاقية.

وقد حذر القرآن الكريم من خطر هذا السقوط الاجتماعي، وأشار إلى أنه نذير فناء الأمم، وعامل انهيار الممالك وسقوط الحضارات، وهذا ما حدث لبنى إسرائيل حين انتشر فيهم هذا المرض، وشاعت بينهم الفاحشة، فسقطوا في عين الله تعالى، وبالتالي طردوا من رحمته بعد أن فضلهم على العالمين. قال تعالى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ^{٧٨} كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ^{٧٩}﴾ [المائدة: ٧٨-٧٩].

وقد كانت الدولة الإسلامية في أول عهدها تحرص على أداء هذه المهمة وتعتبرها رُكنًا أساسيًا من أركان البناء الذي يركز عليه نظام الدولة؛ لتيقن القائمين عليها من خطورة غياب القيم الدينية والأخلاقية عن المجتمع وعدم التزام الأفراد بها في سلوكهم الشخصي وعلاقاتهم الاجتماعية. وقد كانت وظيفة المحتسب إحدى الوظائف الهامة التي يقوم عليها نظام الدولة الإسلامية سابقًا، فكان المحتسب يقوم هو وأعوانه بالإشراف على حراسة القيم والأخلاق في سلوكيات الأفراد والجماعات وحراسة المجتمع من تفشي الأمراض الاجتماعية، وربما كانت وظيفة النائب العام في الدولة المدنية الحديثة تقوم ببعض مهام المحتسب ووظيفته، ولكن هناك فارق كبير بين مهمة المحتسب الأساسية ووظيفة النائب العام في الدولة الحديثة؛ ذلك أن النائب

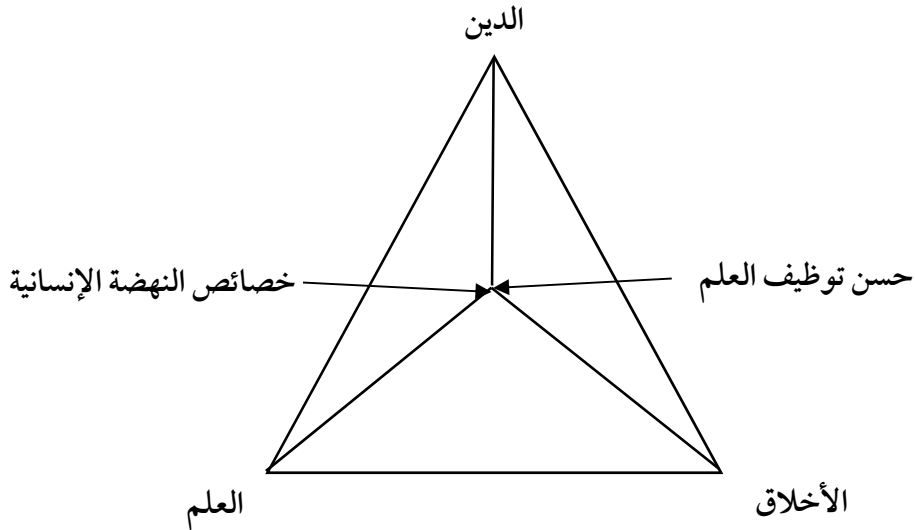
العام في الدولة المدنية ينتمى بدوره إلى الحزب الحاكم، وهو موظف بشروط الحزب الذى ينتمى إليه، بخلاف مهمة المحتسب فإنه لا ينتمى إلى حزب ولا طائفة، ومن مهامه أنه يحتسب على الحاكم نفسه؛ لأن الحاكم لا سلطان له على المحتسب، بخلاف النائب العام في الدولة المدنية الحديثة، فإنه خاضع لشروط الحزب الحاكم وخاضع لسلطانه، أما المحتسب فإنه جزء وركن هام من أركان السياسة الشرعية إعمالاً لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤].



وليس المراد بالقيم هنا المعنى التقليدى لها فقط (قيمة الحق/ والخير والجمال)، ولكن الذى أريده في هذا المقام تلك القيم التى تؤسس ركائز وأركان النهضة والنهوض بالمجتمع، وهى من وجهة نظرنا قيم عملية أكثر منها نظرية، ولكل قيمة منها أثرها الفاعل في النهوض بالمجتمع. إنها قيم (الدين والتدين)، (الأخلاق والتخلق)، و(العلم والتعلم)، إن هذه القيم الثلاثة تمثل أركان النهضة في أى أمة مع وجود تفاوت بين الأمم في الاهتمام بالأوليات في ترتيب الاهتمام بهذه القيم – فهناك أمم اهتمت بالعلم والتعلم على حساب القيم الأخرى (الدين والأخلاق)، وهناك أمم اهتمت بقيم (العلم والأخلاق) على حساب الدين والتدين. ولكن النهضة التى تأسست على هاتين القيمتين (العلم والأخلاق) وأهملت الدين والتدين، كانت نهضةً تسير على قدم واحدة، تمثل الجانب المادى في الإنسان، وإن كانت تهتم ببعض القيم الأخلاقية فهى الأخلاق النفعية فقط التى تحقق لها مصالحها فقط على حساب الأمم الأخرى، كما هو شأن النهضة الأوروبية والأمريكية. إنها نهضة الصناعات

والتكنولوجيات التي تحقق لها الغلبة والقهر والتسلط على الآخرين؛ لأنها خالية من قيم التخلق ومن قيم التدين. وإن كانت تمثل مظهرًا من مظاهر العلم ونتائج التعلم، فهي في حاجة ضرورية إلى قيمة (الدين والتدين)؛ لكي يحسن أهلها توظيفها لصالح الإنسان من حيث هو إنسان بصرف النظر عن جنسه ودينه ووطنه، وليس لتحقيق مصلحة خاصة على حساب الآخرين. إنها نهضة خالية من المعنى الإنساني الموجود في تعاليم (القيم الدينية) والتدين، ولذلك كان أثرها في العالم هو الخراب والتدمير وليس البناء والتعمير الذي أرشدت إليه القيم الدينية ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَأَسْتَخِرُكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١].

إن مفهوم النهضة في السياسة الشرعية يقوم على هذه الأركان الثلاثة (الدين - الأخلاق - العلم)، فلو تخيلت مثلًا له زوايا ثلاثة، فإن زاوية الرأس هي (قيمة الدين والتدين)، أما زوايتا القاعدة فهما (الأخلاق والتخلق) و(العلم والتعلم).



ومن المهم أن نشير هنا إلى أن قيمة (الدين والتدين) يكمن فيها بالضرورة الإيمانية قيمة الأخلاق والعلم باعتبارهما فرائض دينية وأوامر إلهية.

فكل قيمة أخلاقية فاضلة هي بالضرورة أمر ديني، ولا ينقصها إلا إرادة التعبد لله لتتحول إلى عبادة دينية يُثاب عليها المرء يوم القيامة.

وقد أشار الرسول ﷺ إلى الارتباط العضوي بين الدين والخلق، فقال: «إن المؤمن ليدرك بحسن خلقه درجة الصائم القائم»^(١).

وأشار ﷺ إلى هذه الأهمية بقوله: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»^(٢).

إن هذه القيم الثلاثة إذا أُحسن توظيفها فسوف تنتج إنساناً مؤمناً بقيمة العمل المتقن لإيمانه بقوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا أَنْ يُتَّقَنَهُ»^(٣)، وسوف تنتج لنا إنساناً متخلقاً بأخلاق هذا الدين خالياً من عوامل الحقد والكراهية، مملوءاً بالمودة والمحبة لإيمانه بقوله ﷺ: «لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ، حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ»^(٤)، وسوف تنتج لنا إنساناً عالماً يعمل بعلمه، ويوظف علمه لصالح الإنسان كل الإنسان بصرف النظر عن دينه وجنسه ولونه. إن هذه القيم تمثل أركان النهضة الإنسانية.

(١) أخرجه أبو داود في سننه (١٧٦ / ٧) حديث رقم (٤٧٩٨).

(٢) أخرجه البزار في مسنده (٣٦٤ / ١٥) حديث رقم (٨٩٤٩).

(٣) أخرجه أبو يعلى الموصلي في مسنده (٣٤٩ / ٧) حديث رقم (٤٨٣٦).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه (١٢ / ١) حديث رقم (١٣).

إن القيم الدينية والإيمان بأهميتها في بعث النهضة تبعث الإيمان بأهمية العلم والتعلم، فإن القرآن الكريم في آياته الكثيرة أشار إلى أهمية العلم وضرورة التعلم واكتشاف قوانين العلم في كل التخصصات العلمية؛ ليتحقق بها الوظيفة الوجودية للكون باعتباره آية من آيات الله وبرهاناً علمياً على وجوده ومظهرًا من مظاهر تجليات صفاته العليا وأسمائه الحسنى من العلم، الحكمة، القدرة، الإرادة،... إلخ، وقد أشار القرآن الكريم إلى أن العلم والتعلم هو المدخل الكوني للتعرف على الله بصفاته وأسمائه، وهو مفتاح خشية الله، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ [فاطر: ٢٨].

إن حضور القيم الدينية بمعانيها الأخلاقية في ذهن العالم في محراب العلم تجعل منه خادماً بعلمه للإنسانية كلها وليس لحزب ينتمي إليه، أو طائفة أو فئة معينة، إنه يعمل في محراب العلم وهو مزود بالأخلاق الدينية وليس الأخلاق النفعية أو الفتوية، إنه يريد أن يؤسس لحضارة إنسانية متكاملة وليس لحضارة الأشياء الصناعية في ذاتها، إن التقدم الصناعي الهائل في بلاد الغرب وأمريكا عمل جليل الشأن لو أنه استحضر معه القيم الدينية والأخلاقية في توظيفه هذا التقدم العلمي لصالح الإنسان وليس لصالح وطن معين على حساب الأوطان الأخرى، فتهلك به أمة لتحيى أمة، ويفنى به شعوباً ليحيى به حزباً أو شعباً، ولذلك فإن كثيراً من مؤرخي الحضارات لا يرضى الواحد منهم أن يسمى هذا التقدم العلمي الهائل (حضارة) وإن كان يسمى نهضة علمية؛ لأن الحضارة عندهم سلوك إنساني وليس التقدم الشيئي في الصناعة أو المصنوعات.

وفي هذا المقام لابد أن نشير إلى أن السياسة الشرعية تحرص على بناء النهضة العلمية المؤسسة على الدين والأخلاق، وهذا يكون بتأسيس المراكز المتخصصة في العلوم الكونية كلها (فيزياء، كيمياء، طب، تشريح، فلك، جيولوجيا، علوم البيطرة، الرياضيات... إلخ) باعتبار أن هذه المجموعة من العلوم هي قاطرة النهضة في كل الأمم. وأن توفر الأنظمة السياسية في العالم الإسلامي الحياة الكريمة هؤلاء العلماء هم وأولادهم، وأصبح هذا الأمر فرضاً عينياً على ولاية الأمر في العصر الحاضر، فلا نهضة بغير العلم والعلماء، ويجب أن يتعلم المسلمون من الأمم الأخرى كيف نهضت بعلمائها وتوفير الحياة الكريمة لهم.

إن عناصر المثلث النهوضي لابد أن يتكامل وجودها جميعاً في تحقيق نهضة شاملة يتغياها ولي الأمر في السياسة الشرعية (الدين، الأخلاق، العلم). فإن الدين والتدين الصحيح هو الحارس الأمين للقيم من (الإخلاص في العمل، الأمانة، الصدق، نبل الهدف والغاية... إلخ). وهذه القيم هي التي تجعل العالم في محراب العلم يطلب بعلمه تعمير الأرض والأوطان وليس خراب العالم ولا تدمير الأوطان.

إن إحياء هذه المعاني الإنسانية في عقل العالم وفي توظيف العلم أمر ضروري لينعم الإنسان في حياته بعطاء العلم، ولا يشقى بتوظيفه في خراب العالم وقتل الأبرياء من النساء والأطفال والشيوخ.

إن عجلة التقدم العلمي الآن تخرب ولا تعمر، تدمر وتهدم ولا تبنى؛ لأن توظيف العلم فارغ من القيم الدينية والأخلاقية، وهلاك البشرية كلها يكمن في

توظيف العلم بلا قيمة دينية ولا أخلاق، وهذا ما نشاهده صباحًا ومساءً في العديد من بلاد المسلمين التي أصبحت مسرحًا وميدانًا لتجارب التقدم العلمي في البلاد الأخرى على أرض المسلمين وأوطان المسلمين، وكم من بلادٍ دُمِّرت ونساء رُمِّلت وأطفال يُتَمَّت وشيوخ قُتلت بسبب توظيف العلم والتقدم العلمي خاليًا من القيم الدينية والأخلاقية. ولا خلاص للبشرية إلا بأن يكون العلم والتقدم العلمي تحت رقابة القيم (الدينية والأخلاقية)؛ ليكتمل بذلك مثلث النهضة الإنسانية (الدين، الأخلاق، العلم).



(١٣) علاقة الراعى بالرعية

بين الحقوق والواجبات

لقد تأسست العلاقة بين الحاكم والمحكوم في السياسة المعاصرة بناءً على الدساتير التي ارتضاها كل نظام سياسى، وللحاكم حقوقه الدستورية وعليه واجباته نحو مواطنيه، وكذلك الأمر بالنسبة للمواطن له حقوقه التي كفلها له الدستور وعليه واجباته نحو وطنه ونحو الحاكم.

وفي بداية التأسيس للدولة الإسلامية بالمدينة المنورة نزل القرآن الكريم بتوضيح العلاقة القائمة بين الحاكم والمحكوم، ويضع لها قاعدتين أساسيتين يستقيم بها الأمر:

القاعدة الأولى: توضح واجبات ولى الأمر، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَنِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠].

القاعدة الثانية: واجبات المحكوم، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

فالآيتان الكريمتان أشارتا إلى أن حق الحاكم على الرعية الطاعة في غير معصية،

وحق الرعية على الحاكم تحقيق العدل، وحفظ الحقوق.

وقد تولى الخليفة الأول أبو بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الخلافة، وكان أول لقاء له مع المسلمين أن خاطبهم بتحقيق هذين المبدئين، فقال: «أطيعوني ما أطعت الله فيكم، القوى فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه، والضعيف فيكم قوى عندي حتى آخذ الحق له».

ولما تولى عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الخلافة قال للمسلمين نفس المعنى الذي أشار إليه أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ووضع معالم السياسة العامة بأن يقبل الصوت المعارض، ويفتح للمسلمين باب المعارضة السياسية ليستبين للكل الحق من الباطل، وتزول الشبهات، وتتجلى معالم الحق في الأمور المطروحة للنقاش، وحين وقف أحد الصحابة ليعارض عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في رأيه وهم الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ بأن يمنعه من ذلك وقف أمامهم عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ونهاهم عن ذلك، وقال عبارته الشهيرة: «لا خير فيكم إذا لم تقولوها لي، ولا خير في إذا لم أقبلها منكم».

ووقفت امرأة بين الصحابة في المسجد، وصححت لعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بعض الآراء التي كان يقول بها، وحاول الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أن يمنعوها، فنهاهم عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وقال: «أصابك امرأة، وأخطأ عمر»^(١).

وبهذا المستوى من قبول الرأي والرأي الآخر كانت العلاقة قائمة بين الخليفة عمر والمسلمين من الصحابة، فللحاكم حقه في الطاعة ما لم يأمر بمعصية، وللرعية

(١) مسند الفاروق : ٥٧٣ / ٢.

حقها في حفظ الحقوق وتحقيق العدل.

ومن الدعائم التي تؤسس لهذه العلاقة واستقرارها حسن اختيار الحاكم لمن يعاونه في إدارة شئون الأمة بأن يقوم باختيار معاونين على أساس الأكفاء وصاحب الخبرة، وليس على أساس الثقة أو القرابة أو الموافقة على الغرض والهوى المذهبي أو الطبقي أو الفئوي... إلخ. فإن حسن اختيار معاونين يجعل من الأفراد عوناً له وظهيراً له، وليسوا عوناً عليه، ولا بد للحاكم من ذلك حتى يستطيع أن يتخذ من الأفراد عوناً له لقضاء مصالح الناس في دينهم ودنياهم، وإن أخطأ الحاكم صوبه ولم ينافقوه، وإن خرج عليه البعض عاونوه في محاربته ومقاومته، وهذا حقه عليهم إن أحسن اختيار معاونيه. أما إذا قام الاختيار للمعاونين على أساس القرابة أو الهوى الشخصي أو المذهبي أو الفئوي... إلخ فإن سوء هذا الاختيار سوف يجنيه الحاكم حسرة وندامة في الدنيا والآخرة.

ومن معالم المعاملة الطيبة بين الحاكم والرعية الرفق بهم وعدم اللجوء إلى ما يشق عليهم. قال ﷺ: «اللَّهُمَّ، مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا فَشَقَّ عَلَيْهِمْ، فَاشْقُقْ عَلَيْهِ، وَمَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا فَرَفَقَ بِهِمْ، فَارْفُقْ بِهِ»^(١).

وقد أوصى الرسول ﷺ الحاكم بحسن اختيار عماله ومعاونيه؛ لأنه مسئول عن ذلك أمام الله يوم القيامة، وفضلاً عن ذلك فإن استقرار الأمر في الحكم لا يقوم إلا بذلك، قال ﷺ: «وَمَنْ تَوَلَّى مِنْ أُمَرَاءِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا فَاسْتَعْمَلَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا وَهُوَ يَعْلَمُ

(١) صحيح مسلم (٣/ ١٤٥٨) ح ١٨٢٨.

أَنَّ فِيهِمْ مَنْ هُوَ أَوْلَى بِذَلِكَ وَأَعْلَمُ مِنْهُ بِكِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ، فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَجَمِيعَ الْمُؤْمِنِينَ»^(١).

وجاء في المستدرک للحاکم: «مَنْ اسْتَعْمَلَ رَجُلًا مِنْ عَصَابَةِ وَفِي تِلْكَ الْعَصَابَةِ مَنْ هُوَ أَرْضَى اللَّهَ مِنْهُ فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَخَانَ رَسُولَهُ وَخَانَ الْمُؤْمِنِينَ»^(٢).

وقال عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «مَنْ اسْتَعْمَلَ رَجُلًا لَمُودَّةً، أَوْ لِقْرَابَةً، لَا يَسْتَعْمَلُهُ إِلَّا لَذَلِكَ؛ فَقَدْ خَانَ اللَّهَ، وَرَسُولَهُ، وَالْمُؤْمِنِينَ»^(٣).

وقد جاء في الصحيحين أنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ دخل عليه ناس يطلبون منه أن يوليهم إحدى الولايات، فقال لهم: «إِنَّا لَا نُوَلِّي أَمْرًا هَذَا مِنْ طَلَبِهِ»^(٤).

وقال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لعبد الرحمن بن سمرة: يا عبد الرحمن، لا تسأل الإمارة، فإنك إن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها، وإن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها^(٥).

وكلُّ من يولى غير الأصلح مع وجود الأصلح، وعدل عن الأحق الأصلح إلى

(١) المعجم الكبير للطبراني (١١ / ١١٤) ح ١١٢١٦.

(٢) المستدرک على الصحيحين للحاکم: ٤ / ١٠٤ ح ٧٠٢٣.

(٣) مسند الفاروق: ٢ / ٤١٦ ح ٧٤٠.

وانظر تفصيلات من آراء ابن تيمية في الإدارة والحكم: ٢ / ٦١٤ - ٦٦٥.

(٤) فتح الباری على شرح صحيح البخاری ١٣ / ١١٢ باب الأحكام، مسلم، باب الإمارة رقم (١٧٣٣).

(٥) فتح الباری: ١٣ / ١١٠، باب الأحكام.

غيره، لأجل قرابة بينهما، أو ولاء أو صداقة، أو مرافقة في بلد أو مذهب؛ أو طريقة، أو لرشوة يأخذها منه من مال أو منفعة، أو غير ذلك من الأسباب، أو لضغن في قلبه على الأحق، أو عداوة بينهما: فقد خان الله ورسوله والمؤمنين، ودخل فيما نهى عنه في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: ٢٧]»^(١).

والمقصود بالأصلح هنا هو أصلح الموجودين للقيام بالمهمة المطلوبة، فإن لم يجد من هو صالح، فيختار الأمثل فالأمثل في كل الذي يقوم به، والأصلح في كل ولاية بحسبها وبحسب طبيعة العمل الذي يقوم به، فولاية الجيش والحرب غير ولاية المال والاقتصاد، وولاية القضاء غير ولاية الأموال. والواجب هو اختيار الأمثل والأصلح في كل ولاية بحسب طبيعتها، ويقدم الأكفأ وصاحب الخبرة وإن كان فيه ما يشينه من فسق أو فجور؛ لأن كفاءته وخبرته للمسلمين، وفسقه على نفسه، فيقدم في الحروب القوى الشجاع وإن كان فيه فجور وفسق على الأمين الضعيف وإن كان فيه تقوى وورع، فقد سئل الإمام أحمد عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو، فمع أيهما نغزو، فقال مع القوى الفاجر، أما الفاجر القوى فقوته للمسلمين وفجوره على نفسه، وأما الضعيف الأمين فضعفه على المسلمين وصلاحه لنفسه، وقد قال ﷺ: «إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر وبأقوام لا خلاق لهم»^(٢).

(١) انظر: السياسة الشرعية في إصلاح الراعى والرعية (ص ١١-١٤، آراء ابن تيمية: ٢/٦٦٦.

(٢) انظر: السياسة الشرعية لابن تيمية: ص ٢١-٢٢.

وقد يولى المفضول مع وجود الفاضل لتحقيق مصلحة راجحة، وهذا كان الرسول ﷺ يولى خالد بن الوليد على الجيوش منذ أن أسلم لشجاعته وقوة قلبه، وسمّاه سيف الله المسلول مع وجود من هو أسبق منه إلى الإسلام، وكان أحياناً يقع من خالد بن الوليد رَضَائِلُهُ عَنْهُ ما ينكره عليه الرسول ﷺ حتى أنه ﷺ رفع يديه إلى السماء، وقال: «اللهم إني أبرأ إليك مما يفعل خالد»^(١). ومع إنكاره ﷺ فما زال يقدم خالدًا في الحروب؛ لأنه كان أصلح الناس في هذا الباب.

ولقد أشبع شيخ الإسلام ابن تيمية قضية اختيار الأصلح في كتابه العظيم السياسة الشرعية، وبيّن معايير الصلاح في اختيار الأصلح للولاية، فيقول: «ويقدم في ولاية القضاء: الأعلم الأورع الأكفأ؛ فإن كان أحدهما أعلم، والآخر أورع؛ قدم - فيما قد يظهر حكمه، ويخاف فيه الهوى - الأورع؛ وفيما يدق حكمه، ويخاف فيه الاشتباه: الأعلم. ففي الحديث عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات، ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات». والكفاءة تكون إما بقهر ورهبة؛ وإما بإحسان وبرهان ورغبة»^(٢).

ولقد أشار الإمام على رَضَائِلُهُ عَنْهُ في رسالته إلى عامله على مصر مالك بن الأشتر إلى ما ينبغي أن يتجلى به الولاية من فقه للسياسة الشرعية وعلاقة الراعي بالرعية، فقال: «... وإياك والإعجاب بنفسك والثقة بما يعجبك منها، وحبّ الإطراء، فإن

(١) سنن الترمذی، حدیث رقم (٣٨٤٥) باب مناقب خالد رَضَائِلُهُ عَنْهُ، وانظر: آراء ابن تيمية: ٢/ ٦٦٩.

(٢) آراء ابن تيمية: ٢/ ٦٧٠.

ذلك من أوثق فرص الشيطان في نفسه؛ ليمحق ما يكون من إحسان المحسنين، وإياك والمنّ على رعيّتك بإحسانك، أو التزيّد فيما كان من فعلك، أو أن تعدّهم فتتبع موعذك بخلف، فإن المنّ يبطل الإحسان، والتزيّد يذهب بنور الحقّ، والخلف يوجب المقت عند الله والناس.

وإياك والعجلة بالأمر قبل أوانها، أو التساقط فيها عند أوانها وإمكانها، أو اللجاجة فيها إذا تنكرت، أو الوهن عنها إذا استوضحت، فضع كلّ أمر موضعه، وأوقع كلّ عمل موقعه.

وإياك والاستئثار بما الناس فيه سواسية، ولا تطولنّ احتجاجك عن رعيّتك، فإن احتجاج الولاة عن الرعية شعبة من الضيق، وقلة علم بالأمر ... حتى لا يصغر عندهم الكبير، ولا يكبر عندهم الصغير لقلة علمهم بما احتجّوا عنه، ويقبح عندهم الحسن، ويحسن عندهم القبيح، ويشاب الحقّ بالباطل»^(١).



(١) الراعي والراعية، لتوفيق الفلكي: ص ١٦٨ ط مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣.

في فقه السياسة الشرعية

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	٣
تمهيد: المصطلحات ودلالاتها السياسية	٥
[أ] السياسة الشرعية:	٥
[ب] الخليفة:	٦
[ج] أمير المؤمنين:	٧
[د] الإمامة:	٨
[هـ] أهل الذمة:	٩
[و] الجزية:	١١
الجزية ليست اختراعاً إسلامياً:	١٤
[ز] المستأمن:	١٥
[ح] البغاة:	١٦
(١) لماذا فقه السياسة الشرعية ؟	١٨
(٢) ولماذا السياسة الشرعية ؟	٣٢
منطلقات السياسة الشرعية وأهدافها:	٣٤
(٣) فقه المعارضة السياسية:	٤٣
في الخروج على الإمام:	٤٤
(٤) هل هم خوارج أو بغاة ؟	٥٣
(٥) عزل الإمام:	٥٩

الموضوع	الصفحة
موقف الخوارج وبعض المعتزلة:	٦٠
(٦) في تعدد الخلافة الإسلامية	٦٥
(٧) ولاية الغلبة	٧٤
(٨) اختيار الولاية	٨١
(٩) فقه السنن الإلهية في ازدهار الممالك وانهارها	٨٣
[١] سنن الله في العمران:	٨٤
[٢] سنة التنوع والاختلاف:	٨٩
(١٠) فقه السياسة الشرعية في التعامل مع غير المسلمين في الدولة الإسلامية	٩٤
وثيقة المدينة:	١٠١
(١١) الشورى من خصائص السياسة الشرعية	١٠٩
(١٢) حراسة قيم النهضة (الدين ، الأخلاق ، العلم) من وظائف الدولة الإسلامية	١١٣
(١٣) علاقة الراعي بالرعية بين الحقوق والواجبات	١٢١
فهرس الموضوعات	١٢٩