جامعة مولاي إسماعيل
UNIVERSITÉ MOULAY ISMAÏL

كلية الآداب والعلوم الإنسانية
FACULTÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES

شعبة الدراسات الإسلامية

الفصل السادس

مسار الفقه والأصول

السياسة الشرعية

ذ. عبد الرحمن قشيش

الموسم الجامعي: 1442/1441هـ – 2021/2020

الفصل الأول

قيم البناء السياسي

"إرادة العلو على الخلق ظلم، لأن الناس من جنس واحد

فإرادة الإنسان أن يكون هو الأعلى ونظيره تحته ظلم"

ابن تيمية، السياسة الشرعية

"الرئاسة إنما هي رئاسة عفو الطاعة، لا رئاسة الاستكراه

والقهر. والمملكة مملطة الرضا والمحبة، لا مملكة التسلط والقهر"

قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة

منذ أكثر من ألفين وثلاثمائة عام تساءل أرسطو: "ما الأنفع للدولة؟ أن يحكمها رجل فاضل جدا، أم قانون جيد جدا؟"[1] فرجح القانون الجيد على القائد الفاضل. وكان أرسطو موفقا في ترجيحه هذا، فأعمار الدول لا تقاس بأعمار القادة، والحضارة الإنسانية حصاد تراكم الجهود التي تبنيها الأجيال وتتوارثها، والدولة المرتبطة بالشخص لا تراكم فيها، ولا مستقبل لحضارتها. وأهم ما يضمن تراكم البناء الحضاري هو القيم السليمة، والقوانين المنصفة، والمؤسسات الثابتة. وبذلك تتعالى الدولة على هوى الحاكم والفرد، وتتجاوز أفقه الضيق وحياته العابرة.

لذا لم ينص الإسلام على سلالة حاكمة، ولم يعين النبي صلى الله عليه وسلم خليفة من بعده. وجاءت تشريعات الإسلام السياسية مرنة للغاية: فقد اتسمت بما يكفي من التعميم والتجريد ليضمن لها الصمود في وجه حركة الزمان، وبما يكفي من التخصيص والتفصيل للإجابة عن القضايا الكبرى التي تطرحها الفلسفة السياسية على المجتمعات البشرية، فأوضح النص الإسلامي بجلاء التوصيف الأخلاقي والقانوني للمنصب السياسي، وطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وغير ذلك من قيم سياسية جوهرية، ثم ترك مساحة المؤسسات والإجراءات لاجتهادات الناس وتقديراتهم ومصالحهم في كل زمان ومكان، ضمن الأسس الأخلاقية والتشريعية الإسلامية.

[1] أرسطو، السياسات، ترجمة الأب أوغسطينس بربارة (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، 1957)،164.

حصر القيم وترتيبها

سعى عدد من المؤلفين المسلمين المعاصرين إلى حصر أمهات القيم السياسية الإسلامية، فقدم الباحث الياباني حسن كوناكاتا جردا بأقوال خمسة وعشرين من هؤلاء، المؤلفين، منهم أكابر من أهل التمكن في الفقه السياسي الإسلامي كعبد الرزاق السنهوري، ومحمد أبو زهرة، ومحمد المبارك، وعبد الوهاب خلاف، ووهبة الزحيلي... وقد اتفق أكثرهم على بعض هذه القيم، واختلفوا في بعضها.[1]

فإذا حذفنا التكرار والتداخل الناتجين عن التعبير عن معنى واحد بألفاظ مختلفة، فسنجد مجمل القيم السياسية -التي ذكرها هؤلاء المؤلفون- ترجع إلى ست عشرة، هي: الشورى، والعدل، والمساواة، والحرية، والطاعة، والأخوة، والبيعة، والوحدة، والمسؤولية، والمحاسبة، وسيادة الشرع، وسيادة الأمة، والحقوق الإنسانية، والتكافل الاجتماعي، والتكامل بين الشؤون الدينية والدنيوية، والاستعانة بالأقوياء الأمناء.

ويمكن اعتبار مستوى التكرار في هذا الجرد بمنزلة استبيان عن القيم السياسية الإسلامية كما يراها الباحثون المسلمون في العصور الحديثة، إذ يدل تكرار قيمة معينة على مركزيتها في العقل المسلم اليوم. وقد نالت "الشورى" الصدارة حيث ذكرها اثنان وعشرون من أصل خمسة وعشرين من هؤلاء المؤلفين، وتلاها "العدل" الذي نال اهتمام تسعة عشر مؤلفا، ووردت "المساواة" لدى اثني عشر منهم، ولم يذكر "الحرية" سوى ستة مؤلفين فقط. وقد لا يعكس هذا الترتيب مركزية هذه القيم في النص الإسلامي، لكنه مؤشر قوي على مستوى حضورها في الوجدان الثقافي الإسلامي اليوم.

ونحن نتناول أمهات القيم السياسية الإسلامية هنا بشكل مختلف عما فعله هؤلاء السادة من عدة وجوه.

أولها: استيعاب أوسع لهذه القيم، فقد بلغ عددها عددها ثلاثين، وهذا أكثر بكثير مما ورد عند أي من المؤلفين الخمسة والعشرين الذين استقرأ حسن كوناكاتا أعمالهم. فمحمد المبارك – الذي كان أوسعهم استقراء – لم تتجاوز القيم السياسية الإسلامية عنده إحدى عشرة، وكانت عند غيره أقل، حتى إن بعضهم حصرها في اثنتين فقط! ومع ذلك فنحن نعتقد أن باحثين آخرين يمكن أن يستخلصوا من النص الإسلامي قيما سياسية أخرى وراء ما ذكرناه هنا، إذ اكتفينا بما كان له حضور بارز في نص القرآن والسنة.

وثاني الاختلافات عن منهج السابقين في دراسة القيم السياسية الإسلامية، حرصنا على استخدام المصطلح الإسلامي في التعبير عن هذه القيم في غالب الأحوال، إلا إذا اقتضى الأمر استخداما آخر يسهل الفهم على القارئ المعاصر. فمصطلحات مثل "الرد إلى الله والرسول" و"مال الله" و"قيام الناس بالقسط" و"لزوم الجماعة وإمامها" و"التزام السواد الأعظم" و"الأخذ على يد الظالم" و"النصح من الحاكم والمحكوم"

[1] انظر: حسن كوناكاتا، النظرية السياسية عند ابن تيمية (الدمام: دار الأخلاء،1994) 156- 159.

و"رفق الراعي بالرعية" ... كلها تعبر عن معان سياسية باصطلاح الوحي الإسلامي، وفي استعمال هذا الاصطلاح فائدة أكبر من مجرد الاستخدام اللفظي، فالمصطلح المستمد من نص الوحي يحمل ظلالا معنوية وأخلاقية لا توجد في غيره، إضافة إلى قوته الخطابية في مخاطبة الضمير المسلم.

وقد حاول بعض الباحثين اكتشاف القيمة الكلية التي هي جذر كل القيم السياسية الإسلامية، والرابط بينها كلها، فذهب عبد الرحمن الحاج - مثلا- إلى أن "القيمة السياسية العليا في القرآن هي المساواة."[1] ونحن نميل إلى أن العدل هو القيمة الكلية العليا في الإسلام في الحالتين، فهو قيمة القيم والجذر الذي ترجع إليه جميع القيم. ولذلك جعله القرآن الكريم غاية إرسال الرسل وإنزال الكتب.

ومن العدل كقيمة كلية تنبثق القيم الأخرى السياسية وغير السياسية. فالمساواة أداة لتحقيق العدل، وأحيانا يتحقق العدل دون مساواة. كما أن الحرية فرع عن العدل، إذ من الظلم تقييد حرية الناس دون وجه حق، ومثل ذلك يقال في الشورى، فمن الظلم أن يتصرف فرد أو قلة في الشأن العام، والتصرف باسم المجموع في المصالح الجماعية دون شورى وتراض وتفويض من جمهور الناس، أصحاب الحق الأصلي.

وهكذا يمكن إرجاع كل القيم الإسلامية - بل كل القيم الإنسانية - إلى مبدإ العدل. فالعدل - من بين كل القيم - قيمة مطلقة لا تدخلها النسبية، ولا تخضع لمنطق تزاحم القيم، وما يقتضيه من ترجيح لقيمة على أخرى؛ لأنه جذر كل القيم. وقد أدرك ابن تيمية ذلك فكتب: "إن عامة ما نهى عنه الكتاب والسنة من المعاملات يعود إلى تحقيق العدل، والنهي عن الظلم."[2] وعبر ابن تيمية تعبيرا بليغا عن خاصية العموم والإطلاق في قيمة العدل في الإسلام، فقال: "إن العدل واجب لكل أحد، على كل أحد، في كل حال. والظلم محرم مطلقا لا يباح قط بحال."[3]

أما إذا أردنا ترتيب القيم السياسية البحتة، فسنجد أن "الشورى في بناء السلطة" هي أم القيم السياسية الإسلامية وجذرها، وهي القاعدة الأخلاقية والقانونية التي ينبثق منها ما سواها من قيم سياسية؛ لأن الشورى تجعل بناء السلطة مبنيا على إرادة المحكومين، وتجعل الإرادة العامة للمجتمع مصدر الشرعية السياسية، وهذا ما يضمن البناء على أساس أخلاقي متين من القيم الكلية، ومن ثقافة المجتمع ومصالحه. أما إذا لم يكن بناء السلطة شرعيا، فمن المستحيل أن يكون أداؤها شرعيا بشكل كامل.

---

[1] عبد الرحمن الحاج، الخطاب السياسي في القرآن،294.

[2] تقي الدين ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1418هـ)، 211.

[3] تقي الدين ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية (المدينة المنورة: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1986)، 126/5.

وقد صنفنا القيم السياسية الإسلامية صنفين: قيم البناء السياسي وقيم الأداء السياسي. ويوجد تداخل بين الصنفين أحيانا، فالشورى في بناء السلطة تشبه المشاورة في أدائها، والأمانة تستعمل في النص الإسلامي توصيفا أخلاقيا وتشريعيا للمنصب العام، كما تستعمل شرطا من شروط الكفاءة السياسية. فبين الاستعمالين في الحالتين عموم وخصوص. لكن قبل بسط القيم السياسية الإسلامية في هذا الفصل والذي يليه، نحتاج التمهيد بجملة مقدمات نظرية، تبين الأسس الفلسفية والنظرية المؤسسة للقيم السياسية الإسلامية.

الأسئلة السياسية الأبدية

إن أمهات القيم السياسية الإسلامية التي نستعرضها هنا تجيب إجابة مباشرة عن الأسئلة التي سعى فلاسفة السياسة لإيجاد أجوبة عنها منذ فجر التاريخ. وهي أسئلة اتسمت بالحضور الدائم في التفكير البشري المتعلق بالاجتماع السياسي، حتى أصبحت "أسئلة أبدية" حسب تعبير المفكر السياسي الأمريكي غلين تيندر.

ويمكن إجمال هذه الأسئلة في الآتي: هل من حاجة أو ضرورة في الاجتماع الإنساني لوجود سلطة سياسية ابتداء؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فكيف تتحقق العدالة السياسية التي تضمن الإنصاف لجميع الأطراف، مع ما تقتضيه السلطة من وجود التراتبية وتقسيم الناس إلى آمر ومطيع؟ وما طبيعة المنصب العام: أهو هبة إلهية؟ أم أمانة مشروطة؟ أم ملكية شخصية؟ ومن له الحق في تقلد السلطة وفي الإكراه الشرعي؟ وما مصدر هذا الحق؟ وما الطريقة الشرعية لتقلد صاحب المنصب العام منصبه؟ وما مصدر إلزام الناس بطاعة القانون وطاعة السلطة؟ وهل لهذه الطاعة من حدود؟ وإذا كانت لها حدود فما هي؟ ومتى تتعين طاعة السلطة أخلاقيا ومتى يتعين عصيانها؟

وقد عانى فلاسفة السياسة بحثا عن أجوبة مرضية عن هذه الأسئلة الأبدية، منذ أيام أفلاطون وأوسطو إلى اليوم. وانتبه الكواكبي لشيء من تلك المعاناة فكتب: " وتقرير شكل الحكومة هو أعظم وأقدم مشكلة في البشر[1]. "وبحثا عن أجوبة للأسئلة السياسية الأبدية من منظور إسلامي، سنعتمد منهجا معياريا يستمد حجاجه من مصادر ثلاثة: هي نص القرآن الكريم، وسنة النبي صلى الله عليه وسلم القولية والعملية، وما أجمع عليه حلفاء الراشدون وأقرهم عليه جمهور الصحابة.

ورغم أن مرجعية الوحي القرآني والنبوي هي المرجعية الوحيدة الملزمة في الإسلام، فإن سيرة الخلفاء الراشدين لها مكانة خاصة لدى السواد الأعظم من المسلمين منذ فجر الإسلام، خصوصا إذا تعضدت بإقرار جمهور الصحابة ورضاهم. وهي تستمد قوتها كمرجعية من وصية النبي صلى الله عليه وسلم باتباع سنته وسنة الخلفاء الراشدين من بعده. ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: " عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين

[1] الكواكبي، طبائع الاستبداد، 166.

المهديين، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ."[1] وخص الاقتداء بأبي بكر وعمر بتوصية خاصة، فقال: "اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر وعمر."[2] على أن هؤلاء الخلفاء لم يجمعوا على أمر ذي بال إلا إذا كان مؤيدا بنص الوحي – طلبا أو إباحة- ومحققا لمصلحة الأمة.

تكريم الإنسان واستخلافه

وفي المفهوم الإسلامي تشتمل النفس البشرية على نوازع الخير والشر معا، وكلاهما جزء أصيل من تكوينها: " وهديناه النجدين."[3] فهي كائن مركب لا يصلح اختزاله في بعد واحد "وإذا كان ثمة صراع بين العدل والظلم، بين الإسلام والاستكبار، فهو صراعه يوجد في النفس الإنسانية الواحدة. فلا توجد نفس خلت من نوازع الظلم والشر خلوا مطلقا، كما لا توجد نفس أفرغت من نازعة الحق والعدل إفراغا تاما."[4]

كما نجد في الإسلام ربطا وثيقا بين وظيفتي الإنسان الدنيوية والأخروية، وهما: عبادة الله والقيام بالقسط. وقد وردت العبادة في القرآن الكريم تعليلا للحكمة من الخلق: "وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون"[5]، وورد القيام بالقسط تعليلا لإرسال الرسل وإنزال الكتب: "لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط"[6] ووردت الغايتان متلازمتين أحيانا: "قل أمر ربي بالقسط وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد."[7]

لكن الافتراضات الخيالية حول بداية الاجتماع السياسي في فجر التاريخ لا أهمية لها كثيرا من المنظور الإسلامي الذي يهمنا هنا. فالقيم السياسية الإسلامية تتأسس على أن الخالق هو الذي حدد للإنسان الأول مكانته ووظيفته على الأرض، وزوده بالهداية لشؤون حياته الفردية والجماعية. وإذا كان لا بد من تأصيل لبدء الحياة السياسية على الأرض فلسفيا، فإن الأصل الإسلامي لذلك يتلخص في مبدأي التكريم والاستخلاف.

أما مبدأ التكريم فيقضي بأن الإنسان يحتل أعلى السلم بين المخلوقات شرفا ونبلا، بحكم صلة العبودية الاختيارية التي تربطه بالخالق: "ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات

---

[1] مسند أحمد، 282/38. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "حديث صحيح".

[2] مسند أحمد، 280/38-281. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "حديث حسن بطرقه وشواهده." وصححه ناصر الدين الألباني في صحيح الجامع الصغير وزياداته (بيروت: المكتب الإسلامي بلا تاريخ)، 254/1.

[3] سورة البلد، الآية10.

[4] التيجاني عبد القادر، أصول الفكر السياسي، 96-97.

[5] سورة الذاريات، الآية 56.

[6] سورة الحديد، الآية 25.

[7] سورة الأعراف، الآية 29.

وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا."[1] كما يقتضي مبدأ التكريم أن ما سوى الإنسان من مخلوقات أرضية خادمة له ومسخرة: " وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه."[2] وطبقا لمبدإ التكريم فإن الإنسان غاية بالمقارنة بما سواه من مخلوقات. ويتفرع عن ذلك منع استعمال الإنسان وسيلة، وحق الإنسان في استعمال المخلوقات الأخرى وسائل، لتحقيق مصالحه وإثراء ذاته، ضمن الحدود الأخلاقية والتشريعية التي رسمها الخالق له.

وأما مبدأ الاستخلاف فيضع الإنسان موضع النائب عن الخالق سبحانه في تدبير الشأن الأرضي، بما يراعي صلاح الإنسان نفسه والخليقة المحيطة به، ويسهل عليه القيام بوظيفة العبودية الاختيارية لخالقه. وللاستخلاف مدلول سياسي وهو أن الإنسان كائن سياسي بفطرته، وهذا أمر أدركه ابن خلدون فلاحظ أن "الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له"[3]. فالأصل في الإنسان أنه قائد لا مقود، وسيد لا مسود، مما يعني أن إنسانية الإنسان تتنافى مع أي قهر ديني أو سياسي.

ويتفرع من مبدإ الاستخلاف تمتع الانسان بحقوق فطرية لا تقبل التنازل عنها، منها حق الحياة، وحق الحرية، وحق التملك، وحفظ الكرامة. كما يترتب على مبدأ التكريم منع امتهان كرامة الإنسان، أو انتهاك إنسانيته بأي طريقة تحط من مكانته الخاصة التي منحه الخالق إياها. ومن دون هذه الحقوق والموانع لا يتحقق مراد الخالق من هذا المخلوق العجيب. فما يعد لدى بعض فلاسفة الغرب حقوقا إنسانية طبيعية، هو في الإسلام حقوق إنسانية ذات مصدر إلهي مقدس. ولذلك لا يملك الإنسان التنازل عنها، ولا يلبها غيره من بني الإنسان. وهي في الحالتين حقوق غير تعاقدية، بل هي سابقة على التعاقد بين الناس ومتعالية عليه بحكم مصدرها الإلهي.

بل إن بعض التجارب السياسية الغربية – التي لم تتأسس على مناكفة الدين مثل الثورة الأمريكية - دمجت بين مفهوم الحق الطبيعي والحق الإلهي، وقد نصت ديباجة إعلان الاستقلال الأمريكي على أن البشر "منحهم خالقهم حقوقا لا تقبل التنازل عنها، منها حق الحياة، والحرية، والسعي إلى السعادة."[4] وبذلك اقتربت رؤية الثوار الأمريكيين كثيرا من المفهوم الإسلامي للحقوق السياسية، باعتبارها منحة من الله، لا منحة من الطبيعة.

---

[1] سورة الإسراء، الآية 70.

[2] سورة الجاثية، الآية 13.

[3] ابن خلدون، المقدمة، 185.

[4] عن جذور هذه الجملة في نص الاستقلال الأمريكي راجع:
Garry Willis, Inventing America : Jefferson's Declaration of Independence (Boston : Mariner Books, 2002), 193-206.

هدم الوثنية السياسية

ومن الأسس الفلسفية والنظرية للقيم السياسية الإسلامية ما يترتب على مفهوم التوحيد الإسلامي من نبذ الوثنية السياسية، المتمثلة في عبادة المحكومين للحكام، أو إضفاء قدسية عليهم، أو إطاعتهم طاعة عمياء. وليس من المصادفة في شيئ أن تكون أصرح آية قرآنية في المباينة بين الخالق والمخلوق – وهي قوله تعالى: "ليس كمثله شيء"_[1] قد وردت في سورة الشورى. فنبذ الوثنية السياسية، بما يتضمنه من إفراد الخالق بالتوحيد وتجريد الحكام من أي قدسية، لا يكتمل إلا بتحويل الشأن السياسي شورى بين الناس، على قاعدة المساواة والتراضي والتعاقد. فنظام الشورى الإسلامي يسد الباب أمام أي طغيان سياسي، فضلا عن تأله الحكام وادعائهم الربوبية.

صحيح أن لكل الديانات التوحيدية أثرا فسي تحرير العقل البشري من ظاهرة الوثنية السياسية، التي كان الناس بمقتضاها يعبدون ملوكهم. لكن الإسلام تجاوز في ذلك كل الديانات السابقة، فشن حربا شاملة على الوثنية السياسية حتى في لغتها ومصطلحاتها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "لا قيل ولا ملك إلا الله عز وجل."[2] واستبشع النبي صلى الله عليه وسلم لقب "ملك الملوك" أو "ملك الأملاك" الذي كان يتلقب به ملوك بلاد فارس قبل الإسلام، فقال: "أغيظ رجل على الله يوم القيامة وأخبثه... رجل كان يسمى ملك الأملاك. لا ملك إلا الله."[3] وقد فسره سفيان الثوري، فقال: هو شهنشاه يعني: شاه شاهان بلسان العجم[الفرس]."[4] وقال النبي صلى الله عليه وسلم للرجل الذي جيء به إليه وهو خائف يرتعد: "هون عليك، فإني لست بملك، إنما أنا ابن امرأة تأكل القديد."[5]

كما حذر أصحابه من الاقتداء بالفرس والروم في رسومهم المعظمة للملوك، فقال: "إن كدتم آنفا لتفعلون فعل فارس والروم: يقومون على ملوكهم وهم قعود، فلا تفعلوا."[6] وقد أعلن النبي صلى الله عليه وسلم وجوب إنهاء القيصرية والكسروية مع ظهور الإسلام، فقال: "إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده، وإذا هلك قيصر فلا قيصر بعده. "[7] فهذا الحديث خبر بمعنى الأمر، وأداة النفي "لا" الواردة في الحديث ناهية – في اعتقادنا- وليست نافية، كما يظن كثيرون. والدليل على ذلك أن القيصرية الرومية استمرت قرونا مديدة بعد

---

[1] سورة الشورى، الآية 11.

[2] مسند أحمد، 199/32. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "صحيح".

[3] مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ)، 1688/3.

[4] علي القاري، مرقاة المفاتيح، 2998/7

[5] محمد بن يزيد بن ماجة، سنن ابن ماجة (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009)، 430/4. وقال محققه شعيب الأرنؤوط: "صحيح ورجاله ثقات."

[6] صحيح مسلم، 309/1.

[7] صحيح البخاري، 85/4.

العهد النبوي، بخلاف أختها الكسروية الفارسية. ولو كان معنى الحديث هو الإخبار لكانت انتهت القيصرية والكسروية كلتاهما بعد العصر النبوي مباشرة.

ويدل بغض النبي صلى الله عليه وسلم لأبهة الملك، واستتبشاعه لقب ملك الملوك، على المناقضة الأخلاقية بين القيم السياسية الإسلامية والقيم الاستبدادية التي كانت سائدة قبل الإسلام، حتى في التسميات والمصطلحات، وهو أمر ألح عليه بعض علماء الإسلام، مثل الصنعاني الذي كتب تعليقا على ما ورد في هذا الحديث من تسمية ملك الأملاك: "تحرم التسمية بذلك، وألحق به تحريم التسمية بقاضي القضاة، وأشنع منه حاكم الحكام، نص عليه الأوزاعي. "[1]ولعل الفلسفة السياسية الغربية المعاصرة استلهمت هذا المعنى من الإسلام، فهذا توماس بين – منظر الثورة الأمريكية ومحرضها الأكبر – يكتب محاججا ضد الملكية البريطانية: "عندما يتأمل المرء جديا في التكريم الوثني الذي يسبغ على أشخاص الملوك، فلن يجد مجالا للتعجب من تحريم رب العالمين – الغيور على ملكه وكبريائه – لهذا الشكل من أشكال الحكومة الذي يتعدى بكل إلحاد على صفة سماوية."[2]

وكان الوافد إلى المدينة أحيانا لا يميز شخص النبي صلى الله عليه وسلم لأول وهلة، بسبب اختلاطه بعامة الناس وقربه منهم، وانعدام أي مظاهر لأبهة الملك في حياته، رغم أنه كان يقود دولة فتية، ويسير جيوشا مظفرة. قال أنس بن مالك: "بينما نحن جلوس مع النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد، دخل رجل على جمل، فأناخه في المسجد ثم عقله، ثم قال لهم: أيكم محمد؟ والنبي صلى الله عليه وسلم متكئ بين ظهرانيهم، فقلنا: هذا الرجل الأبيض المتكئ..."[3]وقد أخذ الصحابة رضي الله عنهم من هذا الهدي النبوي لقب "الملك" والأنفة منه، والتمسك بلقب "الأمير" الذي هو مصطلح إسلامي مجرد من ظلال الوثنية السياسية. قال أبو حامد الغزالي: "أرسل قيصر ملك الروم رسولا إلى عمر بن الخطاب لينظر أحواله، ويشاهد فعاله. فلما دخل المدينة سأل أهلها وقال: أين ملككم؟ قالوا: ليس لنا ملك، بل لنا أمير. "[4] فالتوحيد الإسلامي مناقض لأي وثنية سياسية، لأنه لا يدع مجالا لمشاركة الخالق في عظمته" والمستبدون... ينازعونه فيها،"[5]كما يقول الكواكبي.

---

[1] محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، سبل السلام (دار الحديث، دون تاريخ أو مكان طبع)، 543/2.

[2] توماس بين، المنطق السليم، 16.

[3] صحيح البخاري، 23/1.

[4] أبو حامد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)،18 وفي فضائح الباطنية أن الرسول مرسل من كسرى، لا من قيصر. أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية (الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، بلا تاريخ)، 212.

[5] الكواكبي، طبائع الاستبداد، 116.

قلب الهرمية الفرعونية

ولم يتوقف الإسلام عند هدم الوثنية السياسية في النفوس، بل قلب نظام الحكم القهري الهرمي الذي كان سائدا في الإمبراطوريات العتيقة رأسا على عقب، وسن نظاما للحكم في شكل هرم مقلوب، يجعل الأمة هي الأصل والمرجع، ويجعل الحاكم أجيرا لديها وخادما لها، تماما كما طالب ألبرت أينشتاين فيما بعد بأن "الدولة يجب أن تكون خادمة لنا، لا أن نكون نحن عبيدا لها."[1]

ولعل الحكمة من تكرار قصة موسى عليه السلام في القرآن الكريم أكثر من أي قصة أخرى هو أنها تجسد الصراع مع الهرمية الفرعونية التي كانت تحكم مصر، وهو صراع انتهى بهدم تلك الهرمية، حتى آل الأمر بالفرعون غريقا يجري الماء من فوق رأسه، بعد أن كان يفخر بأن أنهار مصر تجري من تحته: "أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي أفلا تبصرون؟"[2]

وتتألف الهرمية الفرعونية –كما يمكن استخلاصها من قصة موسى عليه السلام – من عناصر خمسة، يرد ترتيبها هنا تنازليا حسب موقعها في الهرم، الذي لا يختلف شكله كثيرا عن أهرامات مصر التي بناها فراعنتها. فالفرعون يتربع على قمة الهرم وقد تعالى على غيره، حتى وصل به الكبرياء أن أعلن نفسه ربا أعلى لرعيته: "فقال: أنا ربكم الأعلى. "[3] ثم يليه أسفل منه في الهرم مباشرة هامان، وهو يمثل النخبة السياسية المرتبطة بالفرعون، وأداته المباشرة في استعباد الناس والعلو في الأرض: "يا هامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب أسباب السماوات..."[4] ثم يلي ذلك قارون، وهو يمثل النخبة المالية التي تعتاش على الاستبداد والفساد، وتتعالى على جمهور الناس تعلقا بالفرعون. وتدخل هاتان الطبقتان –الهامانية والقارونية- ضمن "الملأ" من علية القوم المشاركين مع الفرعون في ظلمه، المستفيدين من ثمرات حكمه استفادة مباشرة.

ثم يأتي أسفل من هتين النخبتين السياسية والمالية موقع السحرة، وهم يمثلون النخبة الثقافية والقوة المعنوية المتألفة من فقراء الضمائر، الذين يسيرون في ركاب الفرعون ويسوغون له ظلمه، مقابل زاد زهيد من فتات موائده: "قالوا إن لنا لأجر إن كنا نحن الغالبين."[5] ثم يأتي موقع الجنود: " إن فرعون وهامان وجنودهما كانوا خاطئين."[6] وهؤلاء يمثلون القوة العسكرية القاهرة التي يبطش بها الفرعون، حين يلجأ إلى الإكراه بعد عجزه عن الإقناع: "فلأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ولأصلبنكم في جذوع النخل ولتعلمن أينا

---

[1] ألبرت أينشتاين، أفكار وآراء، ترجمة رمسيس شحاتة (القاهرة:الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986)،155.

[2] سورة الزخرف، الآية51.

[3] سورة النازعات، الآية24.

[4] سورة غافر، الآية36.

[5] سورة الأعراف، الآية 113.

[6] سورة القصص، الآية 8.

أشد عذابا وأبقى."[1] وتدخل هاتان الطبقتان – السحرة والجنود- ضمن القوم الفاسقين الذين يستخفهم الفرعون فيطيعونه في مسالكه الشريرة: "فاستخف قومه فأطاعوه إنهم كانوا قوما فاسقين،"[2] رغم أن كسبهم من ثمرات ظلم فرعون كسب زهيد مقابل تورطهم في جرمه الغليظ. وربما يكون التعبير القرآني ب"الاستخفاف" عن علاقة فرعون بهم إشارة إلى ذلك.

وأخيرا يأتي في قاع الهرم عامة الشعب من المستضعفين المظلومين الذين يستعبدهم الفرعون وملأه، ويهدرون إنسانيتهم. وفي حالة الرسالة الموسوية كان في قاع هؤلاء المستضعفين بنو إسرائيل، الذين بلغ استعباد الفرعون لهم مبلغا عظيما تضمن تذبيح فلذات أكبادهم. ويكفي التعبير القرآني الكريم الواصف لهذه المحنة بسوء العذاب وبالبلاء العظيم: "وإذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون أبناءكم ويستحيون نساءكم وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم."[3]

ولو أننا تأملنا بنية أي نظام سياسي استبدادي في أي عصر فسنجد الهرمية الفرعونية ذاتها، بغض النظر عن التسميات والاصطلاحات. ففي عصرنا يوجد فراعنة في صورة زعماء متأهلين، ونخب سياسية مرتبطة بهم على شاكلة هامان، وجماعات فساد مالي مستفيدة منهم على شاكلة قارون. أما "جنودهما" – الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم – فتمثلهم في دول الاستبداد المعاصر أجهزة الجيش المعاصر أجهزة الجيش والأمن و المخابرات المسلطة على رقاب الشعوب. وأما السحرة فتمثلهم مرتزقة الصحافة وفقهاء التبرير.

وقد جاء الإسلام بهدم هذه الهرمية الفرعونية، وقلب الهرم السلطوي رأسا على عقب، فجعل قاعدته فوق قمته، وذلك حين وضع المنصب السياسي بيد الأمة، تستأمن عليه من تشاء، باعتبارها صاحبة السيادة، ومصدر الشرعية السياسية. وجعل الأمير مجرد أجير لديها، يعبر عن إرادتها الجمعية، وهي تطيعه بقدر ما يطيع إرادتها تلك وينفذها. وقد أحسن الجويني التعبير عن ذلك فقال: "فالمسلمون هم المخاطبون، والإمام في التزام أحكام الإسلام كواحد من الأنام، ولكنه مستناب في تنفيذ الأحكام."[4] وسنرى في الفصل الثالث ملامح من الصراع بين الهرمية الفرعونية والقيم السياسية على الأرض الإسلامية، وذلك في سعي معاوية إلى البيعة لابنه يزيد، وفي رفض خيار أهل الإسلام لذلك.

فقد داء رفض أولئك الخيار لمساعي معاوية ضمن منظور أخلاقي مناقض تماما لمنظور الهرمية الفرعونية، "حيث إن معاوية كتب إلى مروان أن يبايع ليزيد بن معاوية، فقال عبد الرحمن [بن أبي بكر

---

[1] سورة طه، الآية71.

[2] سورة الزخرف، الآية54.

[3] سورة البقرة، الآية49.

[4] إمام الحرمين الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم (الدوحة: إدارة الشؤون الدينية في قطر، 1041هـ)، 276.

الصديق]: جئتم بها هرقلية وفوقية تبايعون لأبنائكم! "[1] فالهرقلية والفوقية تعبران أبلغ تعبير عما سميناه هنا الهرمية الفرعونية التي شرع الإسلام هدمها، وبناء عالم أفقي على أنقاضها، على قواعد الشورى والعدل والمساواة.

وإنما كانت القيم السياسية قلبا للهرمية الفرعونية رأسا على عقب، لأنها تضع السلطة السياسية تحت الأمة لا فوقها. وما استنكره عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق على معاوية ومروان من "فوقية" تعبير عن التشبث بالهرم الإسلامي المقلوب، الذي يجعل الأمة منبع الشرعية السياسية، ومصدر السلطة العليا. وقد سارت نظريات العقد الاجتماعي المعاصرة على سنة الإسلام في هدم الهرمية الفرعونية، حتى تبنت "النظر إلى مبادئ الحكم السياسي من زاوية المحكومين، لا من زاوية الحكام."[2]

ويمكن قراءة تاريخ الرسل كله باعتباره سعيا إلى تفكيك الهرمية الفرعونية، اعتقاديا: بدعوة الخلق إلى توحيد الخالق، وقانونيا: بالمساواة بين الحاكم والمحكوم أمام الشرع الإلهي. وليس من المبالغة – من المنظور الإسلامي- ما ذهب إليه التيجاني عبد القادر من أن "الرسل هم أول من جاء بفكرة الدولة، وبمفهوم الاحتكام إلى قانون غير ذاتي المصدر أو شخصي الطابع."[3] وهذا رأي يؤكده فوكوياما أيضا حين كتب: "اعتمدت حرمة القانون تاريخيا على الأصول الدينية للقانون."[4]

ولم يكن صراع الرسل في سبيل تفكيك الهرمية الفرعونية سهلا، ولا كان من غير ثمن. وكثيرا ما وجد الرسول نفسه أمام أحد خيارين لا ثالث لهما: فإما:" أن يخرج من الأرض حاملا دينه إلى حيث يشاء، وإما أن يخرج من الدين فيبقى في الأرض حيث يشاء."[5] وهي ظاهرة تكررت في تاريخ الأنبياء، كما كان الحال مع إبراهيم وموسى عليهما السلام. وكان آخر مظهر لها هو اضطرار محمد صلى الله عليه وسلم إلى الهجرة من مكة إلى المدينة.

الجمع بين العدل والفضل

لا تختلف خيرة العقول المسلمة –التي تشربت رسالة الإسلام وأدركت معناه ومغزاه- في أن السلطة السياسية جزء تكويني من الإسلام، وأن ذلك راجع إلى طبيعة التوحيد الإسلامي الذي لا يعني توحيد الخالق

---

[1] علي بن الحسن بن عساكر، تاريخ دمشق (دمشق: دار الفكر، 1995)، 35/35. وأبو القاسم البغوي، معجم الصحابة (الكويت: مكتبة دار البيان، 2000)، 184/4. وأصل القصة في صحيح البخاري 133/6 بلفظ مختلف. و"الهرقلية" نسبة إلى هرقل، قيصر الروم البيزنطيين المعاصر للإسلام.

[2] روسو، في العقد الاجتماعي، 36، من تقديم المترجم عبد العزيز لبيب.

[3] التيجاني عبد القادر، أصول الفكر السياسي، 96.

[4] فوكوياما، أصول النظام السياسي، 574/1.

[5] التيجاني عبد القادر، أصول الفكر السياسي،90.

فحسب، بل يعني أيضا وحدة الإنسانية، وتوحيد مظاهر الحياة الروحية والمادية في سياق واحد ووجهة واحدة.

وقد لاحظ الفقيه السياسي الغرناطي ابن الأزرق الفارق السياسي بين الملة الإسلامية وغيرها من الملل، حيث شؤون السلطة في الإسلام جزء من البناء التكويني ابتداء، أما الأديان الأخرى فهو يرى أن ما لابسها من شؤون سياسية جاء تطورا عرضيا في مسارها التاريخي، لا عنصرا بنائيا في تكوينها الأصلي، فالسياسة أمر جوهري من صميم ملة الإسلام "ولا كذلك غيرها من الملل، فلذلك لا ينبغي للقائم فيها [أي في تلك الملل] بأمر الدين شيء من سياسة الملك، ووجوده فيها إنما هو بالعرض. "[1]

وما ذكره ابن الأزرق يصدق على البوذية والمسيحية أساسا، وإلا فإن الإسلام لم يكن أول ديانة توحيدية ذات بعد سياسي، وقد كتب باحثون يهود معاصرون –من أمثال جوليس غليتشر- باعتزاز عن امتزاج الدين والسياسة في التوراة العبرانية.[2] إنما يحسن في هذا السياق أن نقارن بين المسيحية والإسلام من حيث المولد والنشأة والسياق التاريخي. فالدولة في تاريخ المسيحية سابقة على الدين، وهي التي أدخلت فيه عنصر الإلزام القانوني، والدين في تاريخ الإسلام سابق على الدولة وهو الذي وضع دعائم الدولة ورعاها وغذاها. وهذا أمر غدا مفهوما حتى من بعض الباحثين الغربيين في الفكر السياسي الإسلامي ممن لا يحملون للإسلام ودا، من أمثال باتريشيا كرون التي لاحظت أنه "في العالم الإسلامي كان الدين هو المصدر الأصلي للدولة."[3] واعتبر شيس روبنسون عام الهجرة النبوية من مكة إلى المدينة بداية التاريخ السياسي للإسلام، حيث بنى النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة "جماعة سياسية."[4]

لقد ولدت المسيحية من رحم إمبراطورية راسخة – هي الإمبراطورية الرومانية – وتربت في أحضانها، فلم يواجه المسيح عليه السلام- وهو يبلغ رسالته- فراغا سياسيا، بل واجه حاجزا سياسيا منيعا بينه وبين الناس، ولم تتحول المسيحية إلى دولة إلا بعد أكثر من ثلاثة قرون على ميلادها. أما الإسلام فقد ولد في فراغ سياسي، وتحول دولة بعد ثلاثة عشر عاما فقط من مولده. ومن دون أخذ هذين المولدين المختلفين في الاعتبار يعجز العديد من الباحثين في الفكر السياسي والتاريخ السياسي عن فهم الاختلاف الجذري بين الإسلام والمسيحية في المسألة السياسية والقانونية.

---

[1] محمد بن علي بن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك (بغداد: وزارة الإعلام العراقية، بلا تاريخ)، 97.

[2] انظر على سبيل المثال:

Jules Gleitcher, Political Themes in the Hebrews Scriptures (New York : Palgrave Macmillan,2010) and »Moses Politicos, » Interpretation Vol.26,no.2 (winter 1998),149-181.

[3] Patricia Crone, God's Rule : Government and Islam (New York : Columbia University Press, 2004), viii.

[4] Chase Robinson, « Civil War » in The Pinceton Encyclopedia of Islamic Political Thought. Edited by Gerhard Bowering (Pinceton: Princeton University Press, 2013), 101.

فلم تبن المسيحية دولة، بل خرجت من أحشاء دولة قائمة، ولم تأت بقانون بل ورثت القانون الروماني. بينما ولد الإسلام في أرض بكر، خالية من تقاليد السياسية والقانون، فبنى دولته الخاصة، وسن قانونه الخاص. وظل القانون الإسلامي يحكم المجتمعات المسلمة إلى مطالع العصر الحديث، بينما كان القانون الروماني هو الذي حكم المجتمعات المسيحية حتى عدلته أو استبدلت به قوانينها المعاصرة.

وقد أحسن ابن تيمية إذ بين –في مقارناته الإسلام باليهودية والمسيحية- طبيعة الشمول والاستيعاب لجميع جوانب الحياة التي اتسم بها الإسلام، فقال: "موسى جاء [في شريعته] بالعدل، وعيسى جاء بتكميلها بالفضل، وهو صلى الله عليه وسلم قد جمع في شريعته بين العدل والفضل. "[1] ثم شرح الأمر بشكل أكثر تدقيقا وإنصافا لرسالات الأنبياء السابقين، فقال: "الشرائع ثلاثة: شريعة عدل فقط، وشريعة فضل فقط، وشريعة تجمع العدل والفضل، فتوجب العدل وتندب إلى الفضل، وهذه أكمل الشرائع الثلاث، وهي شريعة القرآن الذي جمع فيه بين العدل والفضل. مع أنا لا ننكر أن يكون موسى –عليه السلام- أوجب العدل وندب إلى الفضل، وكذلك المسيح أيضا أوجب العدل وندب إلى الفضل. وأما من يقول: إن المسيح أوجب الفضل وحرم على كل مظلوم أن يقتص من ظالمه، أو أن موسى لم يندب إلى الإحسان، فهذا فيه غضاضة بشريعة المرسلين. لكن قد يقال: إن ذكر العدل في التوراة أكثر، وذكر الفضل في الإنجيل أكثر، والقرآن جمع بينهما على غاية الكمال."[2]

ولعل ابن تيمية هنا يستلهم الآية القرآنية:"إن الله يأمر بالعدل والاحسان"[3] وقد ترتب على هذا الجمع بين العدل والإحسان في الإسلام ضرورة الجمع بين الحق والقوة، بين الدين والدولة، "فلا وجود في الإسلام لسيفين، أحدهما روحي والثاني زمني"[4] كما هو الحال في المسيحية الكلاسيكية، بل يوجد سيف واحد ومملكة لله واحدة، والدين والدولة توأمان في أذهان علماء الإسلام. فالدولة ضرورة لنقل أحكام الإسلام العملية ذات الصلة بحقوق الناس من دائرة الالتزام الطوعي إلى دائرة الإلتزام القانوني. والدين ضرورة للدولة لتغذيتها بالشرعية السياسية التي تجعل طاعة الناس لسلطتهم نابعة من اقتناع لا من إكراه.

وقد عبر الماوردي عن هذا التعاضد بين الدين والدولة في الإسلام، فتحدث عن ضرورة وجود السلطة السياسية: "لما في السلطان من حراسة الدين والدنيا والذب عنهما ودفع الأهواء منه، وحراسة التبديل فيه، وزجر من شذ عنه بارتداد، أو بغى فيه بعناد، أو سعى فيه بفساد. وهذه أمور إن لم تنحسم عن الدين

---

[1] تقي الدين ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (الرياض: دار العاصمة، 1999)، 23/2.

[2] المرجع نفسه، 85/5.

[3] سورة النحل، الآية90.

[4] Rosenthal,Political Thought in Medieval Islam,23.

بسلطان قوي، ورعاية وافية، أسرع فيه تبديل ذوي الأهواء، وتحريف ذوي الآراء. فليس دين زال سلطانه إلا بدلت أحكامه، وطمست أعلامه، وكان لكل زعيم فيه بدعة، ولكل عصر فيه وهاية."[1]

إن موقف الإسلام من السياسة لا يمكن فهمه إلا إذا أخذنا هذه الطبيعة التوحيدية التركيبية للإسلام كمنظور للكون ومنهاج للحياة. وعلى عكس ما ذهب إليه باحثون معاصرون من أن "الاعتماد المتزايد على الإسلام في تسويغ السلطة... أسهم في تحويل الإسلام من عامل ثقافي واجتماعي إلى قوة سياحية راسخة،"[2] فإن الإسلام كان دائما-وسيظل- "قوة سياسية راسخة،" فتلك طبيعته ونشأته وسياقه، وليست نتاجا لصراع السلطة داخل المجتمعات المسلمة المعاصرة.

على أن هذا الاختلاف العميق بين الإسلام والمسيحية لا يعني أن الإسلام كان بدعا من الديانات التوحيدية في بعده السياسي، بل وجد من أنبياء بني إسرائيل قبل الإسلام من كانت رسالتهم متضمنة بعدا سياسيا صراحا، ومن هؤلاء موسى وداود وسليمان عليهم السلام،" وقد كان لداود وسليمان صلوات الله وسلامه عليهما الملك الذي لم يكن لغيرهما، وهما من أنبياء الله تعالى وأكرم الخلق عنده."[3] بل إن بعض النصوص الإسلامية توحي بأن الجمع بين النبوة والسياسة هو الأصل في الأنبياء من سلالة إبراهيم، ومنهم جميع أنبياء بني إسرائيل. إذ ورد في القرآن الكريم: "فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما."[4] ويؤيد الحديث النبوي هذا التعميم –بالنسبة إلى الديانت السامية على الأقل –إذ ورد فيه: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي..."[5]

فالإسلام هو وارث هذا التاريخ العريق من المزج بين النبوة والسياسة لدى الشعوب السامية، ولذلك "كان محمد صلى الله عليه وسلم مقاتلا... ومن هذه الناحية نجد محمدا صلى الله عليه وسلم يشبه موسى، النبي المقاتل."[6] أما المسيحية فهي الاستثناء في تراث النبوات السامية وليست القاعدة فيه. ومع كل ذلك تبقى للإسلام خصوصيته من بين الأديان السماوية –حتى السامية منها- في مسألتين: أولهما منحه مساحة واسعة من تعاليمه وتشريعه ونموذجه الإنساني لمسألة السلطة بما لا يقارن بالمساحة السياسية في الرسالات السابقة، والثانية نقله المسؤولية السياسية إلى يد الجماعة المؤمنة باعتبار ختم النبوة مانعا من انتظار أي نبي جديد يقود الأمة على طريق الحق والعدل.

---

[1] أبو الحسن الماوردي، أدب الدنيا والدين (بيروت: دار مكتبة الحياة،1986)، 135.

[2] Akbarzadeh and Saeed, Islam and Political Legitimacy,6.

[3] ابن خلدون، المقدمة، 241.

[4] سورة النساء، الآية54.

[5] صحيح البخاري، 169/4. صحيح مسلم، 1471/3.

[6] علي عزت بيغوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب (بيروت: مؤسسة العلم الحديث، 1994)، 286.

وجوب السلطة السياسية

إن أولى القيم السياسية الإسلامية بالبيان هي مسألة وجود الدولة وقيام السلطة. وفي هذا المجال جاءت النصوص الإسلامية –قرآنا وسنة قولية وعملية – متعاضدة على إقامة نظام سياسي للجماعة. كما استدل بعض فقهاء السياسة على ذلك بإجماع الصحابة رضي الله عنهم، وما كان ذلك الإجماع الساحق ممكنا إلا لتعاضد نصوص الشريعة ومقاصدها على هذا الأمر. وذهب آخرون إلى أن الأمر يرجع إلى الوجوب العقلي، متبعين في ذلك منهج فلاسفة السياسة اليونان. وفيما يلي عرض المذاهب الثلاثة التي تختلف في المقدمات، وتتفق في النتائج.

أولا: الأساس النصي

تنقسم النصوص الإسلامية الدالة على وجوب إقامة سلطة سياسية للجماعة إلى أصناف ثلاثة: يتضمن الصنف الأول أمرا صريحا أو فعلا صريحا يحمل معنى لا لبس فيه يوجب إقامة جماعة سياسية ذات سلطة آمرة مطاعة، وأول هذه النصوص هي الأحاديث النبوية الآمرة بلزوم اتخاذ الإمام، أي القائد السياسي للجماعة، مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "من مات بغير إمام مات ميتة جاهلية،"[1] و"من مات وليس له إمام مات ميتة الجاهلية،"[2] و"من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة الجاهلية."[3]

فهذا الصنف من النصوص لا يتحدث عن طاعة سلطة قائمة، بل يتحدث عن تأثيم من مات بلا"إمام" أو "بيعة" بإطلاق، أي عن وجوب تأسيس الدولة ابتداء، ووجوب انضواء المسلم تحت سلطة سياسية، وعيشه جزء من جماعة سياسية. والخطاب هنا شامل للفرد المسلم والجماعة المسلمة على حد السواء، ولذلك تصدرت الأحاديث الثلاثة هنا بلفظ "من"، وهو اسم موصول يشمل في مدلوله اللغوي الفرد والجماعة كليهما.

وقد سن النبي صلى الله عليه وسلم لأمته اتخاذ قائد لهم حتى في أصغر تجليات اجتماعهم، وفي أقل أمور حياتهم شأنا، ولو كانوا ثلاثة أفراد فقط مسافرين في فلاة من الأرض، مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم،"[4] وقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "إذا كان نفر ثلاث فليؤمروا أحدهم، ذاك أير أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم."[5] وقد أدرك ابن تيمية الدلالة السياسية لهذا

---

[1] مسند أحمد، 89/28. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "حديث صحيح لغيره."

[2] علي بن بلبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988)، 434/10. وقال محققه شعيب الأرنؤوط:"صحيح."

[3] صحيح مسلم، 1478/3.

[4] أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009)، 249/4. وقال محققا الكتاب شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي: "إسناده حسن."

[5] أبو بكر بن خزيمة، صحيح ابن خزيمة (بيروت: المكتب الإسلامي، 2003)، 1213/2. وقال محققه محمد مصطفى الأعظمي: "إسناده صحيح موقوف، رجاله ثقات."

الحديث فكتب:"يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها. فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس، حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم: إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم... فأوجب صلى الله عليه وسلم تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر، تنبيها بذلك على سائر أنواع الاجتماع."[1]

وقال في تعليق آخر على الحديث ذاته:"فإذا كان [الشرع] قد أوجب في أقل الجماعات وأقصر الاجتماعات أن يولى أحدهم، كان هذا تنبيها على وجوب ذلك فيما هو أكثر من ذلك."[2] ومثله قول الشوكاني: "وإذا شرع هذا لثلاثة يكونون في فلاة من الأرض أو يسافرون، فشرعيته لعدد أكثر يسكنون القرى والأمصار، ويحتاجون لدفع التظالم وفصل التخاصم، أولى وأحرى."[3]

وامتدادا لهذه النصوص الآمرة ببناء الجماعة وإقامة السلطة السياسية، تأتي نصوص وإرادة في التعاطي مع الجماعة المسلمة القائمة، ذات السلطة السياسية الشرعية، مثل النصوص الآمرة بلزوم جماعة المسلمين وإمامهم، ثم الأحاديث الآمرة بطاعة السلطة الشرعية ونصحها، وتلك الواردة في واجبات السلطة والعلاقة بين الراعي والرعية. وقد وردت في هذا المعنى مئات الأحاديث، وجمع بعض العلماء المعاصرين طرفا منها في كتب مخصوصة.4 وسنتناول بعض الأحاديث النبوية الواردة في لزوم الجماعة وفي الطاعة فيما بعد خلال هذا الفصل.

والصنف الثاني نصوص لم تتناول وجوب إقامة السلطة السياسية بأسلوب آمر واضح، بل تعاملت مع هذا الأمر باعتباره مسلمة ضمنية، ورتبت على هذه المسلمة الضمنية أمورا شرعية وعملية كثيرة، لا يتصور تحقيقها دون وجود الدولة وقيام السلطة. ويندرج ضمن هذا الصنف كل النصوص القرآنية والحديثية المتظافرة التي تتناول أحكاما وعقوبات إلزامية لا يتحقق وجودها دون وجود سلطة تنفيذية تقوم بها. ودلالة هذا الصنف من النصوص على ضرورة وجود السلطة السياسية دلالة غير مباشرة، لكنها دلالة قوية وبليغة؛لأنها تنطلق من مسلمة ضمنية، والمسلمة الضمنية تكون أبلغ أحيانا من الأمر الصريح، لأنها شرط وجوده وتحققه.

ومجاراة لهذا الأسلوب – أسلوب المسلمات الضمنية – تحدث بعض علماء الكلام وفقهاء السياسة الشرعية عن ضرورة الدولة باعتبارها ضرورة لغيرها، وعن وجوب قيام السلطة باعتباره واجبا لغيره.

---

[1] ابن يمية، السياسة الشرعية،129.

[2] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 65/28.

[3] محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار (القاهرة: دار الحديث، 1993)،294/8.

[4] ممن جمعوا عددا كبيرا من السنن السياسية حاكم المطيري في كتابه السنن النبوية في الأحكام السياسية، الذي سبقت الإشارة إليه في المدخل ضمن كتب أخرى له

فكتب ابن تيمية مثلا: "إن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة. وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد، والعدل، وإقامة الحجج، والجمع، والأعياد، ونصر المظلوم، وإقامة الحدود، لا تتم إلا بالقوة والإمارة."[1] ومثله قول ابن جماعة:" ويجب نصب إمام لحراسة الدين، وسياسة أمور المسلمين، وكف أيدي المعتدين، وإنصاف المظلومين من الظالمين، ويأخذ الحقوق من مواقعها، ويضعها جمعا وصرفا في مواضعها. فإن بذلك صلاح البلاد وأمن العباد، وقطع مواد الفساد؛ لأن الخلق لا تصلح أحوالهم إلا بسلطان يقوم بسياستهم، ويتجرد لحراستهم."[2]

فهذه الوظائف التعبدية الكبرى والمصالح الاجتماعية الحيوية التي تحدث عنها ابن تيمية وابن جماعة لا يتصور أداؤها إلا بقيام دولة ذات سلطة تحتكر قوة الإلزام، وتملك حق الإكراه الشرعي. ويكفي ذلك في نظرهما –وفي نظر فقهاء السياسة المسلمين عموما –دليلا على وجوب قيام الدولة وتنصيب السلطة في الإسلام. فالاستدلال هنا على وجوب إقامة السلطة استدلال كلي مقاصدي، وهو أقوى من الاستدلال بالنصوص الجزئية.

والصنف الثالث من النصوص الإسلامية في وجوب السلطة السياسية هو السنة السياسية العملية، المتجسدة في فعل الرسول صلى الله عليه وسلم، في كل ما اشتملت عليه سيرته من عمل سياسي. فلم يعش محمد صلى الله عليه وسلم حياته متبتلا مترهبا كما كان شأن بوذا الذي جاء برسالة هي في جوهرها "نظام أخلاقي دون مشرع،"[3] بل استنكف صلى الله عليه وسلم عن حياة الرهبانية ونهى أصحابه عنها. ولم تنحصر رسالته في سلطان الضمير بعيدا عن الإلزام بقوة الدولة والقانون، كما كان الشأن في رسالة المسيح عليه السلام، بل جاء برسالة تجعل العمل السياسي والعسكري الخادم للحق والعدل تعبدا لله تعالى، مثل الصلاة والصيام سواء بسواء. وقد انتبه ابن تيمية لهذا المعنى فكتب:"الولاية –لمن يتخذها دينا يتقرب به إلى الله ويفعل فيها الواجب بحسب الإمكان –من أفضل الأعمال الصالحة."[4]

ولم يتنكب محمد صلى الله عليه وسلم أمواج الحياة العاتية، كما هرب من وجهها كثير من الزهاد عبر تاريخ البشرية الطويل، بل أمسك بزمام الحياة، وأرغم القوة على الإذعان للحق، وقدم منهاجا أخلاقيا وتشريعيا وسياسيا متكاملا جمع بين سلطان الضمير وسلطان المجتمع وسلطان الدولة؛ وما كان الإسلام ليقف عند سلطة الضمير فقط، ويهمل سلطة المجتمع وسلطان الدولة؛ لأنه دين واقعي يتعامل مع بشر لا ملائكة.

---

[1] ابن تيمية، السياسة الشرعية، 129.

[2] بدر الدين ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام (الدوحة: دار الثقافة،1998)، 48.

[3] فراس السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني (دمشق: دار علاء الدين، 2002)،26.

[4] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 65/28.

وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم في قول الله عز وجل: "قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا."[1]

لقد جاء محمد صلى الله عليه وسلم برسالة جامعة بين "العدل والفضل" بتعبير ابن تيمية، وعاش حياة كثيفة ملأى بالصراع، واجه فيها كثافة المادة وبطشها بقوة الروح والمادة معا، وقهر القوة الغاشمة بسلطان الحق والقوة معا، وألجم الظلم بلجام الكتاب والسيف معا، "ولما كانت رسالة عيسى مجرد دعوة تم إجهاضها قبل أن تكتمل، فإنها تحولت إلى عقيدة تابعة لدولة لا يد لها في تكوينها... لذلك فكمال الرسالة لم يتحقق إلا في الإسلام."[2]

ولم يختلف الإسلام عن المسيحية في التصور السياسي فقط، بل اختلف عنها في الإنجاز السياسي الناجز في بواكير كل من الرسالتين، ولا ينكر الباحثون الغربيون هذا الاختلاف. فقد "حقق الإسلام –بخلاف المسيحية- نجاحا سياسيا باهرا منذ بداياته" كما لاحظت لوزير مارلو،[3] و "محمد –مثل موسى ولكن بخلاف بوذا أو المسيح- أوجد دولة،" كما يقر مايكل كوك.[4] وبينما رحل المسيح عن هذا العالم وأتباعه لا يزالون قلة مضكهدة،" حول محمد قبائل العرب الضعيفة إلى أمة عزيزة،" كما لاحظ غوستاف لوبون.[5] وبينما لم تتحول المسيحية إلى دولة إلا بعد ثلاثة قرون وثلث قرن، لا يكاد يختلف أي دارس جاد لتاريخ الإسلام مع رضوان السيد في أن "الدولة قامت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم،"[6] أو مع هشام جعيط في أن محمدا صلى الله عليه وسلم قد أورث أمته والعالم" دينا مكتملا ودولة مهيمنة على الجزيرة العربية كلها، مترابطين بشكل لا يقبل الانفكاك."[7]

ولذلك كانت السياسة في عمق رسالة الإسلام منذ البداية، ابتداء من تأسيس الدولة في المدينة المنورة بعد الهجرة، ثم ما تلا تلك الخطوة التأسيسية بعد ذلك من تأمير الأمراء، وتعيين القضاة، وتسيير الجيوش، ومراسلة الملوك، وتنفيذ العقوبات، وتوقيع المعاهدات، والتصرف في المال العام بحقه، وإدارة المصالح العامة للجماعة... إلخ. والسنة السياسية العملية جزء أصيل من البيان النبوي لمعاني الوحي بيانا تطبيقيا، وجانب أساسي من حياته التي أمر الله تعالى المؤمنين بالتـأسي بها.

---

[1] سورة الإسراء، الآية 95.

[2] أبو يعرب المرزوقي، فلسفة الدين، 26.

[3] Louise Marlow, Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought (Cambridge : Cambridge University Press, 2002), 1.

[4] مايكل كوك، أديان قديمة وسياسة حديثة: الحالة الإسلامية من منظور مقارن، ترجمة محمد مراس المرزوقي (بيروت: الشبكة العربية،2017)، 474.

[5] غوستاف لوبون، روح الثورات،37.

[6] رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة،9.

[7] هشام جعيط، الفتنة، 33.

وهذه السنة السياسية العملية تدل على أن أصل وجود الدولة مقصد شرعي من مقاصد الإسلام، بل هو من أول المقاصد وأعلاها مرتبة؛ نظرا إلى ما يترتب عليه من حفظ المقاصد الشرعية الأخرى.

ثانيا: الأساس الإجماعي

وتتعضض هذه النصوص النبوية باسوابق الإجماعية في عصر الصحابة، خصوصا في مرحلة الخلافة الراشدة كانت امتدادا لدولة النبوة، فهي ذات قيمة تأسيسية أخلاقية وتشريعية لا توجد لدى غيرها من الدول التالية في التاريخ الإسلامي. وقد أجمع الصحابة رضي الله عنهم على ضرورة استمرار السلطة في المجتمع المسلم بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتصرفوا انطلاقا من التسليم الشرعي بهذا الأمر، رغم أن تاريخ عرب الحجاز وعرفهم لا يدفعانهم إلى هذا التوجه، بحكم ما اعتادوه من التسيب السياسي، والأنفة من خضوع بعضهم لبعض، كما سننبه بتفصيل في الفصل الثالث. فاقتناع الصحابة بضرورة استمرار السلطة السياسية بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، لا يمكن أن يكون استنتاجا من ثقافتهم العربية العتيقة، المناهضة لفكرة الدولة والنظام والقانون، بل هو من ثمار نصوص الوحي التي استوعبوها، والقيم الإسلامية التي تشربوها.

ولو كان الإسلام دين مواعظ مجردة تقف عند حدود تحريك الضمير، وأخلاق فردية صرفة ليس فيها إلزام لجتماعي وسياسي، لما انتهج الصحابة هذا النهج ابتداء، ولعادوا اسيرة القبائل العربية قبل الإسلام. فرغم كل الخلافات السياسية بين الصحابة، والفتن التي امتدت طوال القرن الأول الهجري، فإن وجوب إقامة سلطة سياسية للجماعة المسلمة لم يكن محل خلاف بين الخصوم السياسيين آنذاك. ولإجماع الصحابة هنا قيمة أخلاقية وتشريعية عظيمة، لا لأنه يؤسس حكما شرعيا مستقلا عن الوحي، بل لأنه يكشف عن فهم ذلك الجيل الأول للوحي بشكل لا لبس فيه.

لقد فهم الصحابة من مجموع نصوص الإسلام ومقاصده ومن سيرة النبي صلى الله عليه وسلم محورية السلطة في الإسلام، وأنه لا تقوم للإسلام قائمة دون وجود سلطة سياسية شرعية، تعبر عن الجماعة وتصون لحمتها، وتلزم الأفراد بمقتضيات الإسلام فيما يكون بينهم من حقوق والتزامات. وقد عبر الخليفة الأول أبو بكر الصديق رضي الله عنه عن محورية السلطة السياسية في المنظومة الإسلامية، حين سألته أعرابية: "ما بقاؤنا على هذا الأمر الصالح الذي جاء الله به بعد الجاهلية؟ قال: بقاؤكم عليه ما استقامت بكم أئمتكم، قالت: وما الأئمة؟ قال: أما كان لقومك رؤوس وأشراف يأمرونهم فيطيعونهم؟ قالت: بلى، قال: فهم أولئك على الناس."[1]

[1] صحيح البخاري 41/5.

وقد وقع بعض الباحثين في اللبس هنا حين خلطوا بين خلافات الصحابة في من يتولى السلطة، فجعلوه خلافا في أصل السلطة. وهذا خلط بين أمرين مختلفين تماما، فالصحابة رضي الله عنهم لم يظهر بينهم قط من شكك في ضرورة السلطة للمجتمع المسلم، وإنما اختلفوا في الأشخاص المؤهلين لتقلدها أكثر من غيرهم. وثمة فرق كبير بين الخلاف في المبدأ، والخلاف في أهلية الأشخاص لحمل أمانة ذلك المبدأ. وهذا ما لاحظه الخيربيتي فقال: " ويدل أيضا على وجوب نصب الإمام إجماع الصحابة بعد موت الرسول، ولم يقع الاختلاف في نصب الإمام، بل الاختلاف وقع في تعيين الإمام."[1]

وسار فقهاء السياسة المسلمون على خطى الصحابة في هذا، فقد امتدت خلافاتهم إلى شروط الإمام وصفاته ومصدر شرعيته، لكنهم لم يختلفوا قط في أصل "وجوب تنصيب الإمام" أي إقامة السلطة السياسية. وقد عبر القلعي عن تشبث فقهاء الإسلام بوجوب إقامة السلطة السياسية، في فصل من كتابه تهذيب الرياسة جعل عنوانه: (باب في ذكر وجوب الإمامة والاحتياج إلى السلطان وعدم الاستغناء عنه في جميع الأزمان). وفيه كتب: "أجمعت الأمة قاطبة –إلا من لا يعتد بخلافه- على وجوب نصب الإمام على الإطلاق وإن اختلفوا في أوصافه وشرائطه."[2] ثم بين القلعي –في جمل مسجوعة- ما يترتب على الفراغ السياسي من مفاسد في أمور تعبدية وعملية فقال:

"نظام أمر الدين والدنيا مقصود، والدنيا مقصود، ولا يحصل ذلك إلا بإمام موجود. لو لم نقل بوجوب الإمامة، لأدى ذلك إلى دوام الاختلاف والهرج إلى يوم القيامة. لو لم يكن للناس إمام مطاع، لانثلم شرف الإسلام وضاع. لو لم يكن للأمة إمام قاهر، لتعطلت المحاريب والمنابر، وانقطعت السبل للوارد والصادر. لو خلا عصر من إمام، لتعطلت فيه الأحكام، وضاعت الأيتام، ولم يحج البيت الحرام. لولا الأئمة والقضاة والسلاطين والولاة لما نكحت الأيامى، ولا كفلت اليتامى. لولا السلطان لكانت الناس فوضى، ولأكل بعضهم بعضا."[3]

ولا تدل النصوص التشريعية الإسلامية والسوابق الإجماعية في عصر الصحابة على ضرورة السلطة السياسية فحسب، بل تدل أيضا على ضرورة استمرارها، والتحذير من أي فراغ في السلطة يمكن أن يعصف بحياة المجتمع. وقد فهم الصحابة هذا المنحنى من نصوص الإسلام وروحه العامة، فكان من أول ما فعلوه بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم هو الاجتماع والتداول في اختيار خليفة له. وورد في قصة وفاة الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ما يدل على الحرص على استمرار السلطة، والخوف من الفراغ السياسي.

---

[1] محمود الخيربيتي، الدرة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء (الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، بلا تاريخ)،114.

[2] محمد بن علي القلعي، تهذيب الرياسة وترتيب السياسة (الزرقاء: مكتبة المنار، بلا تاريخ)،74.

[3] المرجع نفسه،95.

وفي هذا الحوار بين عبد الله بن عمر وأبيه عمر بن الخطاب-خلال الأيام التي كان فيها عمر جريحا قبيل وفاته- دلالة عظيمة على ذلك:

"عن ابن عمر، قال: دخلت على حفصة، فقالت: أعلمت أن أباك غير مستخلف؟ قال:قلت: ما كان ليفعل، قالت: إنه فاعل. قال: فحلفت أني أكلمه في ذلك، فسكت حتى غدوت ولم أكلمه، قال: فكنت كأنما أحمل بيميني جبلا حتى رجعت فدخلت عليه، فسألني عن حال الناس وأنا أخبره، قال: ثم قلت له إني سمعت الناس يقولون مقالة، فآليت أن أقولها لك، زعموا أنك غير مستخلف، وإنه لو كان لك راعي إبل، أو راعي غنم، ثم جاءك وتركها رأيت أن قد ضيع، فرعاية الناس أشد. قال: فوافقه قولي، فوضع رأسه ساعة، ثم رفعه إلي، فقال: إن الله عز وجل يحفظ دينه، وإني لئن لا أستخلف، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يستخلف، وإن أستخلف فإن أبا بكر قد استخلف. قال[عبد الله]: فوالله، ما هو إلا أن ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر فعلمت أنه لم يكن ليعدل برسول الله صلى الله عليه وسلم أحدا، وأنه غير مستخلف."[1]

فعبد الله بن عمر يعبر هنا عن فكرة سائدة لدى الصحابة، وهي إيمانهم بضرورة السلطة السياسية واستمرارها. وفي قسمه أن يكلم أباه في الأمر، وإحساسه أنه يحمل جبلا، تعبير بليغ عن خوف الصحابة من الفراغ السياسي. كما أن عمر وافق ابنه عبد الله الرأي في المبدإ، أي في ضرورة تجنيب المسلمين فراغا سياسيا لا تحمد عقباه، كما يدل عليه قوله: "فةافقه قولي." بيد أن عمر أراد أن لا يكون استمرار السلطة على حساب شرعيتها، فلم يستخلف شخصا بعينه، بل وضع أساسا إجرائيا لاختيار الخليفة الجديد بالتراضي والتشاور دون حدوث فراغ. لكن هذه البذرة الإجرائية التي بذرها عمر لم تتحول إلى صيغة ثابتة أو مؤسسة صلبة فيما بعد، لأسباب ثقافية واجتماعية سنتحدث عنها في القسم الثاني من هذه الدراسة.

وقد ذهب ابن خلدون إلى أن إجماع الصحابة أصل شرعي في وجوب إقامة السلطة السياسية، أو "نصب الإمام" بالاصطلاح القديم، فكتب: "إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين؛ لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه، وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر من بعد ذلك. ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار، واستقر ذلك إجماعا دالا على وجوب نصب الإمام"[2]

وامتدادا لإجماع الصحابة على وجوب السلطة السياسية، تناول فقهاء السياسة هذه المسألة في كتبهم غالبا تحت عنوان "وجوب نصب الإمام" أو "وجوب نصب الأئمة"، وجاءت آراؤهم متعاضدة على الوجوب رغم اختلاف مشاربهم ومذاهبهم، حتى قال الجويني إن نصب الأئمة واجب "بإجماع من أشرقت عليه الشمس

---

[1] صحيح مسلم،1455/3.

[2] ابن خلدون، المقدمة، 239-240.

شارقة وغاربة، واتفاق مذاهب العلماء قاطبة."[1] وقد أجمل الآمدي هذا الأمر فيما رواه عنه ابن الأزرق من قوله: إن "نصب الإمام من أهم مصالح المسلمين، وأعظم مقامات الدين."[2] ومثله قول ابن الأزرق نفسه: "الملة لا بد فيها من القائم بها عند غيبة نبيها، يكون فيها كالخليفة عنه في حملهم على ما جاء به من الأحكام والشرائع."[3]

ثالثا: الأساس العقلي

على أن بعض علماء الإسلام ومفكريه الأقدمين والمعاصرين اكتفوا بأن وجود الدولة واجب عقلي وضرورة مصلحية، ولم يهتموا بالاستدلال النصي على وجوب إقامتها شرعا، باعتبار أن الواجب عقلا واجب شرعا، وأن الضرورة الاجتماعية ضرورة شرعية. وكانا في ذلك سائرين في خط فكري سبق إليه فلاسفة السياسة اليونانيون من أمثال سقراط الذي كتب: " تنبثق الدولة –كما أتصور- من حاجات الجنس البشري،"[4] وقال إن "الخالق الحقيقي [للدولة] هو الضرورة."[5] وقد أجمل ابن الأزرق الغاية من وراء وجود السلطة السياسية، ولخصها في عشر غايات، أو حكمبتعبيره هو. واجتمع في هذه الحكم ما هو واجب بالنص الشرعي، وما هو واجب بالنظر العقلي والفطرة الاجتماعية.[6]

ونحا ابن خلدون هذا المنحى العقلي أحيانا في الاستدلال على ضرورة السلطة السياسية. ومن ذلك قوله:

"الملك منصب طبيعي للإنسان؛ لأنا قد بينا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم. وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات، ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة، ومقتضى القوة البشرية في ذلك. فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة، وهي تؤدي إلى الهرج، وسفك الدماء، وإذهاب النفوس، المفضي ذلك إلى انقطاع النوع، وهو مما خصه الباري سبحانه بالمحافظة. واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم."[7]

---

[1] إمام الحرمين الجويني، غياث الأمم، 23. وقارن مع يوسف بن حسن بن عبد الهادي في إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامة" ضمن مجموع رسائل ابن عبد الهادي (دمشق: دار النوادر،2011)،64.

[2] ابن الأزرق، بدائع السلك،109.

[3] المرجع نفسه،97.

[4]أفلاطون، الجمهورية، ترجمة شوقي داود تمراز (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994)، 102.

[5] المرجع نفسه،102.

[6] ابن الأزرق، بدائع السلك، 105-111.

[7] ابن خلدون، المقدمة، 234-235.

والطريف أن ابن خلدون يرى أن بعض الحيوانات لديها نظام سياسي، وإن كان ذلك أشبه بالغريزة فيها، فهو يعد من خصائص الإنسان "الحاجة إلى الحكم الوازع، والسلطان القاهر... من بين الحيوانات كلها، إلا ما يقال عن النحل والجراد، وهذه وإن كان لها مثل ذلك، فبطريق إلهامي، لا بفكر وروية."[1] وأحيانا يشير ابن خلدون إلى هذا المنحنى العقلي في إيجاب إقامة السلطة، دون أن يتبناه تصريحا، ومن ذلك قوله:" وقد ذهب بعض الناس إلى أن مدرك وجوبه العقل، وأن الإجماع الذي وقع إنما هو قضاء بحكم العقل فيه."[2] لكن ابن خلدون بتركيزه على التسويغ الإجماعي والعقلي، قد أغفل التأسيس النصي لذلك من الأحاديث النبوية الصريحة.

وعلى خطى ابن خلدون سار الفقيه الدستوري عبد الرزاق السنهوري المعاصر، فميز بين ما يستوجبه العقل من وجود الساطة السياسية، والدليل الشرعي الذي يضع لها شروطا وصفات مخصوصة، فقال: "نحن نعتقد بأن الدليل العقلي البحت يستوجب وجود سلطة عامة أيا كان شكلها، ولكن الدليل الشرعي هو الذي يستوجب أن تكون هذه الحكومة قد توفرت فيها الخصائص المميزة لنظام الخلافة، والتي باجتماعها تكون هذه الحكومة خلافة شرعية."[3] وهذا رأي حسن في التمييز بين الأمرين، لكن السنهوري –شأنه شأن ابن خلدون- يغفل عن النصوص النبوية الصريحة في وجوب إقامة السلطة، وقد صدرنا بها هذه الفقرة.

ونحن نرى أن ما ذهب إليه ابن خلدون والسنهوري وكثيرون غيرهما من بناء فكرة الدولة في الإسلام على الضرورة العقلية أمر صحيح، لكنه ليس أمرا سديدا. أما كونه صحيحا فلأن الدولة ضرورة عقلية حقا، ولو لم تكن كذلك لما كانت ظاهرة تتفق عليها المجتمعات البشرية باختلاف خلفياتها الدينية والثقافية والقومية. وأما كونه غير سديد، فلأنه يحرم الدولة في المجتمعات الإسلامية من أساسها الأخلاقي الصلب، وهو كونها واجبا شرعيا، لا مجرد ضرورة عملية، وما أبعد الشقة بين الواجب الأخلاقي والضرورة العملية، فالواجب استجابة للضمير، والضرورة استجابة للغريزة.

ومع تظافر النص والإجماع والمصلحة على وجوب إقامة الدولة، فلم تخل الحضارة الإسلامية من أصوات شاذة، نحت منحى الفوضوية في تفكيرها السياسي، فقالت بعدم وجوب الدولة شرعا، أو ضرورتها عقلا. وقد اشتهر بهذا القول الغريب أبو بكر الأصم من المعتزلة، وطائفة النجدات من الخوارج، الذين قال عنهم الشهرستاني: "وأجمعت النجدات على أنه لا حاجة للناس إلى إمام قط. وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما

---

[1] ابن خلدون، المقدمة، 234-235.

[2] المرجع نفسه، المقدمة، 240.

[3] السنهوري، فقه الخلافة، 84-85.

بينهم. فإن هم رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه، جاز."[1] وإلى أصوات الفوضوية السياسية هذه أشار ابن خلدون بقوله:

" وقد شذ بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا النصب رأسا، لا بالعقل ولا بالشرع، منهم الأصم من المعتزلة، وبعض الخوارج وغيرهم. والواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء أحكام الشرع، فإذا تواطأت الأمة على العدل، وتنفيذ أحكام الله تعالى، لم يحتج إلى إمام ولا يجب نصبه... والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه، من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا، لما رأوا الشريعة ممثلة بذم ذلك، والنعي على أهله، ومرغبة في رفضه."[2]

والسبب في ظهوره هذه الأقوال الشاذة في الثقافة الإسلامية يرجع إلى أمرين: أولهما عام في الثقافات البشرية كلها، وهو ما لابس السلطة السياسية من ظلم وعنت للناس، جعل بعض الضمائر تنفر من فكرة الدولة أصلا، في ردة فعل مغالية يعرف أصحابها ما لا يريدون أكثر مما يعرفون ما يريدون. وهذا ما أشار إليه ابن خلدون في نهاية الفقرة في حديثه عن "الفرار من الملك ومذاهبه."

وثانيها خاص، وهو ما اعتاده العرب قبل الإسلام من حياة التسيب وعدم الانضباط في منظومة سياسية أو قانونية ملزمة. ولذلك اشتهرت بعض طوائف الخوارج – مثل النجدات أتباع نجدة بن عامر الحنفي – بهذا المنحى الفوضوي في التفكير. وقد استمد الخوارج مادتهم البشرية من قبائل عربية بدوية، كانت تأنف من الخضوع لأي سلطة سياسية، وترفض سيادة قبيلة قريش عليها بشكل أخص. وسنفصل القول في جذور الفوضى السياسية العربية وآثارها السلبية على القيم السياسية الإسلامية في الفصل الثالث من هذه الدراسة.

ويبقى أن نؤكد على أن السواد الأعظم من علماء الإسلام وعامة المسلمين لم يصيخوا السمع لأصوات الفوضوية السياسية. ومهما كان التنازل في التراث السياسي الإسلامي في مجال شرعية السلطة - على نحو ما سنبينه في الفصل الخامس- فإنه لم يتنازل قط في موضوع شرعية الدولة وضرورة الاجتماع السياسي في ظل سلطة آمرة مطاعة.

العدل في الحكم والقسم

إن العدل هو جذر القيم الإسلامية والنبع الذي يتفرع منه ما سواه من قيم ومبادئ. وقد عبرت النصوص الإسلامية عن هذا المبدأ أحيانا بتعبيرات: "القيام بالقسط" والقيام بالحق" و"الحكم بالحق." ولتعبيري "القيام بالقسط" و"القيام بالحق" دلالة خاصة، وهي أن المقصود ليس العدل فكرة مجردة، بل

[1] الشهرستاني، الملل والنحل، 124/1.
[2] ابن خلدون، المقدمة، 240.

المقصود الجهد البشري الإيجابي لتحقيق هذه الفكرة على الأرض. ق"القيام بالقسط" و"القيام بالحق" يحمل معنى الحركة والفعل، بينما "العدل" مفهوم ساكن مجرد.

وقد جعل الله تعالى في القرآن الكريم القيام بالقسط غاية كل الرسل والرسالات:"لقد أرلسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط."[1] وألزم المؤمنين بالقيام بالحق:"يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله."[2] ثم كان من وصية النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه فيما رواه لأصحابه فيما رواه عنه عبادة بن الصامت: " وأن نقوم أو نقول بالحق حيثما كنا، لا نخاف في الله لومة لائم."[3]

والعدل في الإسلام مبدأ مطلق شامل للعدو والصديق: "ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا،"[4] وللمسلم وغير المسلم: "أن تبروهم وتقسطوا إليهم،"[5] "وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم."[6] وقد أوردنا من قبل قول ابن تيمية: "إن العدل واجب لكل أحد، على كل حال. والظلم محرم مطلقا لا يباح قط بحال."[7]

وقبل ابن تيمية جعل الماوردي مقاصد صلاح الدين والدنيا كلها ترجع إلى العدل، فنقل عن بعض الحكماء قوله: "الأدب أدبان: أدب شريعة، وأدب سياسة. فأدب الشريعة ما أدى الفرض، وأدب السياسة ما عمر الأرض. وكلاهما يرجع إلى العدل الذي به سلامة السلطان وعمارة البلدان؛ لأن من ترك الفرض فقد ظلم نفسه، ومن خرب الأرض فقد ظلم غيره."[8]

على أن ما يهمنا هنا ليس العدل كقيمة كلية –فهذا مبدأ يسري في كل تعاليم الإسلام- بل العدل السياسي تحديدا، وهو ما يعبر عنه في النصوص التشريعية الإسلامية بمصطلح "العدل في الحكم والقسم". ويتفرع من العدل السياسي العدل في التقاضي، باعتبار القضاء مرتبطا بوجود سلطة سياسية قادرة على إلزام الناس بأحكامها. وقد ورد في العدل السياسي قوله تعالى: "إن الله يامركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل."[9] واعتبر ابن تيمية أداء الأمانة والحكم بالعدل الواردين في الآية هما "جماع السياسة العادلة، والولاية الصالحة."[10] وسنعود إلى كلامه فيما بعد.

---

[1] سورة الحديد، الآية25.
[2] سورة النساء، الآية 135.
[3] صحيح البخاري، 77/9.
[4] سورة المائدة، الآية8.
[5] سورة الممتحنة، الآية 8.
[6] سورة الشورى، الآية15.
[7] ابن تيمية، منهاج السنة، 126/5.
[8] الماوردي، أدب الدنيا والدين، 134.
[9] سورة النساء، الآية58.
[10] ابن تيمية، السياسة الشرعية،6.

كما ورد في العدل السياسي أيضا قوله تعالى: "يا داود إنا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله."[1] وعن الحسن البصريأنه قال: "أخذ الله على الحكام أن لا يتبعوا الهوى، ولا يخشوا الناس، ولا يشتروا بآياته ثمنا قليلا،" ثم قرأ هذه الآية.[2]

ووردت الأحاديث النبوية آمرة بالعدل السياسي، فجعل النبي صلى الله عليه وسلم العدل والقسط شرطين في كل من يخلفه في أمته، وإلا فهو منه بريء. فعن سعد بن تميم: "قلت يا رسول الله ما للخليفة من بعدك [من الطاعة]؟ قال: مثل الذي لي إذا عدل في الحكم وقسط في القسط، ورحم ذا الرحم فخفف. فمن فعل غير ذلك فليس مني ولست منه. يريد الطاعة في الطاعة، والمعصية في المعصية."[3]

وتضافرت الأحاديث النبوية مشيدة بجزاء أئمة القسط والعدل عند الله تعالى. ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إن المقسطين عند الله على منابر من نور، عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه يمين: الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا."[4] وقوله: "سبعة يظلهم الله يوم القيامة في ظله، يوم لا ظل إلا ظله: إمام عادل..."[5] ومما أوصى به النبي صلى الله عليه وسلم معاذ بن جبل حين بعثه واليا على اليمن:" واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب."[6]

وكان صلى الله عليه وسلم شديد التحري في العدل، وكان يقول:"إني لأرجو أن ألقى الله وليس لأحد عندي مظلمة."[7] ولم يجد النبي صلى الله عليه وسلم بأسا في أن يطالبه الناس بالعدل وهو نبي معصوم، حتى وإن فعلوا ذلك بسوء نية وطوية تستبطن التطاول على المقام النبوي. عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه "قال: بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقسم قسما، أتاه ذو الخويصرة – وهو رجل من بني تميم- فقال: يا رسول الله، اعدل، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ويلك ومن يعدل إن لم أعدل؟ قد خبت وخسرت إن لم أعدل."[8]

---

[1] سورة ص، الآية 26.

[2] صحيح البخاري 67/9.

[3] محمد بن اسماعيل البخاري، التاريخ الكبير (حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، بلا تاريخ)، 64/4. وصحح إسناده ناصر الدين الألباني في إرواء الغليل، 55/5، وشعيب الأرنؤوط في هوامشه على سنن أبي داود، 592/4.

[4] صحيح مسلم، 1458/3.

[5] صحيح البخاري، 163/8.

[6] صحيح البخاري، 128/2. صحيح مسلم، 50/1.

[7] سنن أبي داود،521. وقال محققا الكتاب شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي: "إسناده صحيح."

[8] صحيح مسلم، 744/2.

إهدار المراتب الاجتماعية

لا تتحقق الحياة السياسية العادلة إلا على أساس من مبدأ المساواة الاجتماعية. وقد جاء الإسلام بهذه المساواة، ونهى القرآن الكريم عن "العلو في الارض" وهو نقيض المساواة بالمفهوم الإسلامي: "تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا."[1] وحكمة النهي عن العلو –كما لاحظ ابن تيمية- أن "إرادة العلو على الخلق ظلم؛ لأن الناس من جنس واحد. فإرادة الإنسان أن يكون هو الأعلى ونظيره تحته ظلم. ومع أنه ظلم فالناس يبغضون من يكون كذلك ويعادونه؛ لأن العادل منهم لا يحب أن يكون مقهورا لنظيره، وغير العادل منهم يؤثر أن يكون هو القاهر."[2]

وقد أرجعت الباحثة لويز مارلو روح المساواة في التراث الإسلامي إلى ما تضمنته عقيدة التوحيد من المساواة، ثم الروح العشائرية العربية التي تميل إلى التفلت من الهرمية السلطوية وتنفر منها. وبينت مارلو اتفاق القرآن والإنجيل على تأكيد مساواة الناس أمام الخالق، وادعت أن أيا من الكتابين لم يهتم بمسألة التراتبية الاجتماعية بشكل صريح.[3] ونحن نتفق مع الباحثة في أثر المبدأ التوحيدي عموما في تحقيق المساواة بين البشر، لكننا لا نتفق معها على أن الإسلام أغفل مسألة التراتبية الاجتماعية. فهذا سوء فهم مرده الغفلة عن وحدة التصور الاسلامي الذي وضع لكل من التفاضل الدنيوي والأخروي معيارا واحدا. فما يجعل الناس متفاوتين في الآخرة هو اختلاف كسبهم وجهدهم، وهو المعيار نفسه الذي ينطبق عليهم في الدنيا كذلك.

لقد اهتم النص الإسلامي بمسألة التراتبية الاجتماعية –حتى بمعناها السياسي الضيق- اهتماما واضحا، وسعى إلى محوها محوا، فأكد النبي صلى الله عليه وسلم مبدأ المساواة بصراحة لا لبس فيها في خطبة حجة الوداع، التي تضمنت قيما اجتماعية تأسيسية، حيث ورد فيها: "يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد. ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى."[4]

وجاءت السنة النبوية –قولا وفعلا- حاسمة في هدر المراتب الاجتماعية المتوارثة. ونظرا إلى التحيز الاجتماعي والعرقي الذي كان سائدا لدى أهل الجزيرة العربية يومها ضد السود والموالي والعبيد وذوي الإعاقة، وأنفة العرب من الخضوع لسلطة هؤلاء، جاءت أحاديث الطاعة السياسية مهدرة لأي تفاضل اجتماعي، إلا على أساس الكسب الشخصي، بعيدا عن الاعتبارات العرقية والعرفية والجسدية.

---

[1] سورة القصص، الآية 83.

[2] ابن تيمية، السياسة الشرعية،132.

[3] Marlow, Hirachy and egalitarianism,2.

[4] مسند أحمد، 474/38. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "إسناده صحيح."

ومن الأحاديث النبوية الواردة في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "اسمعوا وأطيعوا، وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة"[1] وعن أبي ذر رضي الله عنه: "إن خليلي[صلى الله عليه وسلم] أوصاني أن أسمع وأطيع، وإن كان عبدا مجدع الأطراف."[2] وفي رواية: "عبدا حبشيا مجدع الأطراف."[3]

واستمر هذا المنحنى المهدر للتفاضل العرقي والاجتماعي مطردا في السنة السياسية إلى ختام الحقبة النبوية، حيث كان من وصايا النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع ما ورد "عن يحيى بن حصين، عن جدته أم الحصين، قال: سمعتها تقول: حججت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة الوداع... قالت: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قولا كثيرا، ثم سمعته يقول: إن أمّر عليكم عبد مجدّع –حسبتها قالت أسود- يقودكم بكتاب الله تعالى، فاسمعوا له وأطيعوا."[4]

وجاءت السنة العملية معضدة السنة القولية، فنصب النبي صلى الله عليه وسلم أمراء شبابا، ومن خلفيات اجتماعية متواضعة بمعايير مجتمع الجزيرة العربية قبل الإسلام، ليظهر للناس تجاوز الإسلام كل التجهيزات الاجتماعية التي لا تتأسس على العمل والكسب الشخصي. ومن اشهر الأمثلة على هذه المساواة في العهد النبوي، وما لاقته من مقاومة المواريث الاجتماعية العتيقة، تعيين زيد بن الحارثة وابنه أسامة بن زيد قائدين، وهما من الموالي الذين رفعهم الإسلام، رغم أن معايير النسب والحسب السائدة يومذاك تنظر إليهم نظرة دونية.

فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، قال: "بعث النبي صلى الله عليه وسلم، بعثا، وأمر عليهم أسامة بن زيد فطعن بعض الناس في إمارته، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إن تطعنوا في إمارته، فقد كنتم تطعنون في إمارة أبيه من قبل، وايم الله إن كان لخليقا للإمارة، وإن كان لمن أحب الناس إلي، وإن هذا لمن أحب الناس إلي بعده."[5] وفي رواية "عن سالم، عن أبيه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال وهو على المنبر: إن تطعنوا في إمارته – يريد أسامة بن زيد – فقد طعنتم في إمارة أبيه من قبله، وايم الله إن كان لخليقا لها، وايم الله إن كان لأحب الناس إلي، وايم الله إن هذا لها لخليق –يريد أسامة بن زيد – وايم الله إن كان لأحبهم إلي من بعده، فأوصيكم به فإنه من صالحيكم."[6]

ولا تتضمن لائحة أمراء النبي صلى الله عليه وسلم قادة من الموالي فقط، بل تتضمن قادة من مختلف القبائل، في تجاوز لضيق الانتماء القبلي السابق على الإسلام. بل تتضمن هذه اللائحة رجلا أعمى، هو عبد

---

[1] صحيح البخاري، 62/9.
[2] صحيح مسلم، 1467/3.
[3] صحيح مسلم، 1468/3.
[4] صحيح مسلم، 944/2.
[5] صحيح البخاري، 23/5.
[6] صحيح مسلم، 1884/4.

الله بن أم مكتوم الذي استخلفه النبي صلى الله عليه وسلم على المدينة أكثر من مرة حين خرج إلى الغزو، حتى إن خليفة بن خياط ذكر أنه "استخلف على المدينة ابن أم مكتوم ثلاث عشرة مرة في غزواته، "ثم أورد أسماء تلك الغزوات.[1] وفي هذا دلالة عظيمة على سقف المساواة الاجتماعية الذي لا حدود له في الإسلام، فضمان أن الحقوق السياسية للمعاقين أمر لم تهتم به الأمم إلا في العصر الحديث.

وهكذا يتضح أن بعض شروط الأهلية السياسية ألح عليها الفقهاء في الماضي ضعيفة الأساس النصي، ومن هذه الشروط شرط الحرية الذي تكفي في نقضه الأحاديث الواردة في إمارة العبد الحبشي. ومن هذه الشروط التي تستحق توقفا عنها أيضا شرط الذكورة، وهو شرط أخذه الفقهاء من حديث:"لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة." وهذا الحديث من العام الذي أريد به الخصوص، فالعبرة فيه بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، بمعنى أنه وصف لحال فارس لما جاء الخبر بتمزق دولتهم وتولية نبلائهم بنت الملك أمرهم، وليس حكما شرعيا عاما.

فسياق الحديث يقول: " لما بلغ النبي صلى الله عليه وسلم أن فارسا ملكوا ابنة كسرى قال: لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة."[2] وكون غالبية فقهاء الإسلام في الماضي قالوا بحرمان المرأة من المناصب العامة –خصوصا منصب الإمامة- ليس دليلا شرعيا، وإنما هو انعكاس لرؤية "الجماعة التأويلية"[3] في سياق زماني ومكاني اتسم بالاستئسار لأعباء المواريث الاجتماعية السابقة على الإسلام.

والدليل على ذلك أن ظاهر القرآن يدل على أن المرأة مؤهلة لتولي كل المناصب العامة، بما فيها منصب رأس الدولة. فقد وردت قصة ملكة سبأ في القرآن في مورد الثناء، وقد كانت ملكة تامة السلطة على قومها، واسعة النفوذ عليهم، فإمارتها عليهم كانت إمارة عامة، كما يدل عليه التعبير القرآني:"إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء،"[4] قال في تفسير المنار:"قوله في ملكة سبأ: (وأوتيت من كل شيء) عام في كل ما يحتاج إليه الملوك."[5]

وقد وجد الشيخ رشيد رضا في مشاورة ملكة سبأ قومها دلالة تشريعية، فقال: "ولا يصح أن يكون حكم الإسلام أدنى من حكم ملكة سبأ العربية، فقد كانت مقيدة بالشورى، ووجد ذلك في أمم أخرى، وإن جهل ذلك من جهة من الفقهاء. ولكن ملوك المسلمين زاغوا بعد ذلك عن هذا الصراط المستقيم إلا قليلا منهم،

---

[1] خليفة بن خياط الشيباني، تاريخ خليفة بن خياط (دمشق: دار القلم، 7931هـ)، 96.

[2] صحيح البخاري، 55/9.

[3] انظر ما كتبه جونثان براون عن مفهوم "الجماعة التأويلية" ودوره في السياق الإسلامي في الفصل السابع من كتابه:
Jonathan Brown, Misquoting Muhammad : The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy (London : Oneworld, 2015).

[4] سورة النمل، الآية23.

[5] رشيد رضا، تفسير المنار، 483/7.

وشايعهم علماء الرسوم المنافقون، وخطباء الفتنة الجاهلون، حتى صار المسلمون يجهلون هذه القاعدة الأساسية لحكومة دينهم."[1]

وما ذهب إليه رشيد رضا من الاحتجاج على الأنظمة السياسية المستبدة في المجتمعات الإسلامية بما ورد في القرآن الكريم من مشاورة ملكة سبأ قومها احتجاج سديد، فقد طلبت رأي أكابر قومها، والتزمت بأن لا تقطع أمرا ذا بال دونهم:"قالت يا أيها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون."[2] ولم ترد القصة في القصة في القرآن عبثا، بل للعبرة الإيمانية والأخلاقية والتشريعية. لكن ما يهمنا هنا أكثر هو الدلالة التشريعية لإمارة هذه المرأة على قومها، لا مجرد استشارتها لهم، كما فعل الشيخ رشيد رضا.

فنحن نحتج على الأنظمة الاجتماعية الجائرة – التي تميز بين الرجل والمرأة في الأهلية السياسية- بما هو أهم من تلك المشاورة، وهو إمارة هذه المرأة لقومها، وإيراد القرآن الكريم لذلك في سياق إيجابي دون أي اعتراض، رغم اعتراضه على ما لابس حياة أهل سبأ يومها من أمر مناقض للدين الحق، وهو عبادتهم الشمس: " وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون. ألا يسجدوا لله..."[3] ولو كانت إمارة المرأة حراما –كما يقول جمهور الفقهاء الأقدمين- لاستنكرها القرآن الكريم في سياق استنكاره شركهم. ولو قلنا إن إمارة المرأة حرام –كما قالوا- لكان سكوت القرآن على هذا الأمر من تأخير البيان عن وقته، وهو أمر مستحيل شرعا، باتفاق علماء الأصول.

وفي السنة السياسة العملية ما يزكي المشاركة الكاملة للمرأة في الشأن العام دون قيد أو شرط، وفيها ما يدل على أن ذلك كان هو الواقع والحال منذ بواكير السياسة الإسلامية الأولى. فبيعة العقبة الثانية –التي هي العقد التأسيسي للدولة الإسلامية في العصر النبوي- شاركت فيها امرأتان. ففي رواية كعب بن مالك- وهو ممن حضروا تلك البيعة-: "ونحن سبعون رجلا، ومعنا امرأتان،"ثم سمى المرأتين اللتين شهدتا البيعة وهما: نسيبة بنت كعب، وأسماء بنت عمرو.[4]

وكانت نسبية ممن حضر بيعة الرضوان أيضا في أواخر العصر النبوي. وفي كل ذلك دلالة صريحة على مشاركة المرأة في الشأن السياسي خلال العصر النبوي من البدء إلى الختام، وعلى حقها الشرعي، بل واجبها الشرعي، في المشاركة السياسية في مجتمعها. وهو يكفي ردا على قول الجويني الذي أوردناه من قبل: "ما نعلمه أن النسوة لا مدخل لهن في تخير الإمام وعقد الإمامة."[5]

---

[1] المرجع نفسه، 219/11.

[2] سورة النمل، الآية 32.

[3] سورة النمل، الآيتان 24-25.

[4] مسند أحمد، 92/25. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "حديث قوي، وهذا إسناد حسن."

[5] الجويني، غياث الأمم،62.

ولم يختلف العلماء في دخول النساء تحت مدلول لفظ "الناس" المتردد في النصوص الشرعية، وهو لفظ كثيرا ما استعمل في أحاديث المشاورة: "أشيروا علي أيها الناس،" "فاستشار الناس"... إلخ. وفي تصحيح أم المؤمنين أم سلمة لجاريتها دليل طريف على ذلك، فعن أم سلمة:"سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: أيها الناس، فقلت للجارية: استأخري عني، قالت: إنما دعا الرجال ولم يدع النساء، فقلت: إني من الناس."[1]

وقد برهنت أم سلمة رضي الله عنها أنها من خيرة"الناس" وأحسنهم حصافة في الرأي وحكمة في السياسة، كما تدل عليه حادثة صلح الحديبية. فقد استشار النبي صلى الله عليه وسلم أم سلمة يوم الحديبية، ووجد فيما أشارت به تداركا للموقف وإنقاذا للمسلمين من الهلكة. فقد ورد في سياق قصة ذلك الصلح:

"قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه: قوموا فانحروا ثم احلقوا. قال: فو الله ما قام منهم رجل، حتى قال ذلك ثلاث مرات. فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة فذكر لها ما لقي من الناس، فقالت أم سلمة: يا نبي الله أتحب ذلك؟ اخرج لا تكلم أحدا منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك. فخرج فلم يكلم لأحدا منهم حتى فعل ذلك: نحر بدنه، ودعا حالقة فحلقه. فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا ةجعل بعضهم يحلق بعضا."[2]

وسواء كان ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم لأم سلمة رضي الله عنها على سبيل المشاورة –كما نفهم من السياق- أو لمجرد الإعلام، فإن أخذه بمشورتها فيه دلالة كافية على دخول المرأة في عموم المشاورة، وقيمة خبرتها ورأيها في الشأن العام. وقد استن عمر بن الخطاب بهذه السنة النبوية، فكان يستشير الصحابية الشفاء بنت عبد الله، بل "كان عمر يقدمها في الراي ويرضاها ويفضلها،" حسب عبارة ابن عبد البر حين قال: "أسلمت الشفاء قبل الهجرة، فهي من المهاجرات الأول، وبايعت النبي صلى الله عليه وسلم، وكانت من عقلاء النساء وفضلائهن، وأقطعها رسول الله صلى الله عليه وسلم دارا عند الحكاكين فنزلتها مع ابنها سليمان، وكان عمر يقدمها في الرأي ويرضاها ويفضلها، وربما ولاها شيئا من أمر السوق."[3] فكيف يتجاهل المسلمون عقل امرأة قد تنقذ برأيها الحصيف أمة كاملة من الهلكة كما فعلت أم سلمة، وكيف يتجاهلون عقل أخرى كان عمر بن الخطاب "يقدمها في الرأي ويرضاها ويفضلها" مثل الشفاء بنت عبد الله؟ !

---

[1] صحيح مسلم، 1795/4.

[2] صحيح البخاري، 978/2.

[3] أبو عمر بن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب (بيروت: دار الجيل، 1992)، 1869/4.

أما الجدال الشائع في الفكر السلفي اليوم بأن التاريخ الإسلامي لم يعرف تولي النساء المناصب العامة، فهو تقرير لواقع تاريخي، وليس استدلالا شرعيا. لقد جعل الإسلام تولية المنصب العام حقا للمحكومين، فإذا لم تؤمر المجتمعات المسلمة القديمة امرأة عليها- التزاما بأعراف اجتماعية أو مواريث ثقافية – فذلك شأنها، وهي لم تختلف في ذلك عن جل المجتمعات البشرية في تلك العصور، لكن جعل تلك الأعراف الاجتماعية والسوابق التاريخية حكما شرعيا خطأ فادح. كما أن ترك الفعل ليس دليلا على تحريمه في عهد النبوة الذي هو مرحلة التشريع، فكيف بما تلاه من عهود التاريخ الإسلامي؟!

لذلك فإن ظواهر القرآن في قصة ملكة سبأ أقوى دليلا من الأخذ بحديث آحاد مروي بالمعنى، مما يعني احتمال تغيير الراوي لدلالته من الخصوص إلى العموم. وقصة تلك الملكة دليل على أن الأنوثة ليست مانعا شرعيا من تولي أي منصب عام في الإسلام، ولو كان منصب رئيس الدولة، إذا اتسمت من تتولى ذلك من النساء بصفتي الأمانة والقوة، اللتين هما خلاصة معايير الكفاءة السياسية في النص الإسلامي. وبذلك يتضح أن ما ذكره أبو الأعلى المودودي من أن "السياسة والحكم خارجان عن دائرة أعمال المرأة"[1] تعميم خاطئ، وتحكم في غير محله؛ لا يسنده الدليل من الوحي الإسلامي.

المساواة في الأهلية السياسية

وامتدادا لهدر التفاوت في المراتب الاجتماعية، جعل النص الإسلامي القوة والأمانة معياري الكفاءة السياسية، وحرر شروط الأهلية السياسية من اعتبارات العرق والقبيلة. وقد أحسن ابن عبد الهادي الاستدلال بهذه السنن السياسية على أن متقلد المنصب العام من الأمراء ورجال الدولة –غير الخليفة- "لا يشترط له النسب، ولا أن يكون قرشيا، ولا حرية الأصل – فيجوز أن يكون من الموالي – ولا الحرية حال الولاية،"[2] لكن ابن عبد الهادي تمسك به أغلب الفقهاء من سوء فهم للأحاديث النبوية، فاشترطوا أن يكون خليفة المسلمين من قبيلة قريش، في إهدار للقيم الاجتماعية والسياسية الإسلامية التي تضافرت النصوص القرآنية والنبوية عليها. فمسألة اشتراط القرشية التي أطبق عليها جمهور الفقهاء من أخطر أنماط الانحراف عن مبدإ المساواة في الأهلية السياسية، ولذلك فهي تحتاج منا وقفة متأملة هنا. لقد أطنب ابن خلدون في التفلسف حول ما دعاه "الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه" فقال:

"وذلك أن قريشا كانوا عصبة مضر وأصلهم، وأهل الغلب منهم، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم. فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم، ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردهم عن الخلاف، ولا

[1] أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981)، 72.
[2] ابن عبد الهادي، "إيضاح طرق الاستقامة،"113.

يحملهم على الكرة، فتفرق الجماعة وتختلف الكلمة. والشارع محذر من ذلك، حريص على اتفاقهم، ورفع التنازع والشتات بينهم، لتحصل اللحمة والعصبية، وتحسن الحماية، بخلاف ما إذا كان الأمر في قريش؛ لأنهم قادرون على سوق الناس بعصا الغلب إلى ما يراد منهم، فلا يخشى من أحد من خلاف عليهم ولا فرقة؛ لأنهم كفيلون حينئذ يدفعها، ومنع الناس منها، فاشترط نسبهم القرشي في هذا المنصب – وهم أهل العصبية القوية- ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة، وإذا انتظمت كلمتهم انتظمت بانتظامها كلمة مضر أجمع، فأذعن لهم سائر العرب، وانقادت الأمم سواهم إلى أحكام الملة، ووطئت جنودهم قاصية البلاد، كما وقع في أيام الفتوحات، واستمر بعدها في الدولتين [الأموية والعباسية] إلى أن اضمحل أمر الخلافة وتلاشت عصبية العرب."[1]

وما كان ابن خلدون بحاجة إلى التكلف في هذا التعليل أصلا، لولا تسليمه السهل بالرأي الشائع في مسألة القرشية دون تمحيص، وانجراره مع نظرية العصبية والتغلب التي تهدر الأساس الأخلاقي التعاقدي للسلطة كما أرادها النص الإسلامي، وتحصر القيم الإنسانية التي جاء بها الإسلام في نطاق اجتماعي ضيق هو المعادلات القبلية بالجزيرة العربية، وفي زمان ضيق هو زمن قوة قريش وشوكتها، تلك القبيلة التي توصل ابن خلدون نفسه بالمشاهدة الحسية في أيامه إلى أنها "قد تلاشت من جميع الآفاق، ووجد أمم آخرون قد استعلت عصبيتهم على عصبية قريش."[2]

والحق أن النص الإسلامي لم يشترط أي انتماء قبلي أو عرقي في من يكون خليفة للمسلمين. ورغم أن حديث القرشية كثير الطرق متواتر الإسناد، حتى إن ابن حجر ألف كتابا في جمع طرقه،[3] فإن أيا من روايات هذا الحديث لم ترد بصيغة الأمر الصريح، بل جاءت كلها بصيغة الخبر، وبعض رواياته يستحيل حملها على الأمر الشرعي، مثل رواية:"الناس تبع لقريش في الخير والشر،"[4] و"قريش ولاة الناس في الخير والشر،"[5] و"الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبع لمسلمهم، وكافرهم تبع لكافرهم،"[6] و"الأئمة من قريش، أبرارها أمراء أبرارها، وفجارها أمراء فجارها."[7]

فهذه الروايات يستحيل حملها على الأمر بمنطق العقائد والقيم الإسلامية، إذ مقام النبوة يمنع أن يأمر النبي صلى الله عليه وسلم الناس باتباع قريش في الشر أو الكفر أو الفجور، فتعين هنا معنى الخبر. وقد أدرك ابن الأثير أن حديث القرشية جاء للخبر لا للأمر، فقال معلقا على الحديث: "هذا على جهة الإخبار عنهم، لا

---

[1] ابن خلدون، المقدمة، 244.

[2] ابن خلدون، المقدمة، 408.

[3] انظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، لذة العيش في طرق حديث الأئمة من قريش (بيروت: دار البشائر، 2012).

[4] صحيح مسلم، 1451/3.

[5] مسند أحمد، 342/29. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "إسناده صحيح."

[6] صحيح مسلم، 1451/3.

[7] الحاكم، المستدرك، 85/4 وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير، 534/1.

على طريق الحكم فيهم."[1] ونحا هذا المنحى في فهم أحاديث القرشية العالم الهندي محمد طاهر بن علي الصديقي،[2] كما رفض الباقلاني شرط القرشية في الخلافة.[3]

ومن اللافت للنظر أن الخليفة الأول أبا بكر الصديق لم يحتج على الأنصار ليلة السقيفة بأي نص قرآني أو نبوي يشرع احتكار قريش للخلافة، رغم الحاجة الماسة لذلك في تلك الليلة التي اختلف فيها المهاجرون والأنصار في اختيار الخليفة، حتى "كثر اللغط وارتفعت الأصوات."[4] وكانت التسويغات الوحيدة التي تقدم بها الصديق في جوابه على اعتراضات بعض الأنصار تسويغات عملية محضة، فقال:" ما ذكرتم فيكم من خير فأنتم له أهل، ولن يعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش، هم أوسط العرب نسبا ودارا."[5]

أما ما شاع في كتب علم الكلام والآداب السلطانية من الادعاء بأن أبا بكر الصديق احتج على الأنصار بحديث القرشية، ولا يزال المقلدون يرددونه إلى اليوم، فهو أمر لم يثبت به سند. وأقوى ما ورد فيه أثر منقطع رواه أحمد في مسنده عن حميد بن عبد الرحمن الحميري عن الصديق رضي الله عنه، وفيه أن الصديق قال لسعد بن عبادة: ولقد علمت يا سعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وأنت قاعد: "قريش ولاة هذا الأمر..." والمعروف عند علماء الحديث أن الحميري من صغار التابعين، وأنه لم يدرك حياة الصديق ولا بيعة السقيفة، وإنما روى عن متأخري ومعمري الصحابة أمثال أبي هريرة وأبي بكرة وابن عمر وابن عباس. وقد صرح بانقطاع هذا الأثر وإرساله ابن حجر من الأقدمين[6] والألباني وأحمد شاكر وشعيب الأرنؤوط من المعاصرين.[7]

إن تحويل حديث القرشية من الخبر إلى الأمر، وتبني جمهور الفقهاء هذا المنحى في تفسير الحديث، يدل على قوة الثقافة القبلية لدى أهل الجزيرة العربية وأثرها في فهم الناس الدين، كما يعبر عن مصلحة سياسية للنخبة القرشية في العصر الأموي والعباسي. ومما يدل على الأثر الاجتماعي في ظهور هذا التأويل الفاسد للحديث النبوي أن بعض الفقهاء وسع النظرية القرشية، وتشبث بظلالها حتى بعد تلاشي الوجود القرشي. قال زكريا

---

[1] مجد الدين ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر (بيروت: المكتبة العلمية، 1979)، 116/1.

[2] جمال الدين محمد طاهر بن علي الصديقي، مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار (حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1967)، 160/1.

[3] نقل هذا القول عنه ابن خلدون في المقدمة، 243.

[4] صحيح البخاري، 168/8.

[5] صحيح البخاري، 168/8.

[6] ابن حجر، فتح الباري، 114/13.

[7] ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها (الرياض: مكتبة المعارف، 1995-2002)،146/3. ومسند أحمد بتحقيق شاكر، 176/1، وبتحقيق الأرنؤوط وآخرين، 199/1.

الأنصاري: "فإن فقد [قرشي] فكناني، ثم رجل من بني إسماعيل، ثم عجمي على ما في (التهذيب)، أو جرهمي على ما في (التتمة) ثم رجل من بني إسحاق."[1]

والعجب أن يصل التشبث بشرط القرشية حد التضحية بالشروط الأخلاقية والعملية المنصوصة في الكتاب والسنة، حتى قال أبو حامد الغزالي:"لم يرد النص من شرائط الإمامة في شيء إلا في النسب، إذ قال: إن الأئمة من قريش. فأما ما عداه فإنما أخذ من الضرورة والحاجة الماسة في مقصود الإمامة إليها."[2] والغزالي هنا يتجاهل عددا من الآيات القرآنية التي تنص على شروط الكفاءة السياسية، كما يتجاهل أحاديث وافرة تنص على شرائط الإمامة، وأهمها: رضا الأمة عن إمامها، واتصافه بصفتي الأمانة والقوة.

فاندفاع الغزالي لتسويغ خلافة الخليفة العباسي المستظهر بالله الذي من أجله كتب كتابه عن فضائح الباطنية، جعله يركز على المسألة القرشية، وينسى ما هو أهم، وهو الشروط الأخلاقية والعملية للكفاءة السياسية، ولا يلام الغزالي وحده في هذا، فقد فرط جمهور فقهاء المسلمين في شروط الكفاءة السياسية المنصوصة في الكتاب والسنة، تشبثا بهذا الشرط القبلي الغريب عن روح الإسلام، حتى قال ابن خلدون:" وبقي الجمهور على القول باشتراطها، وصحة الإمامة للقرشي، ولو كان عاجزا عن القيام بأمور المسلمين."[3]

وقد لاحظ ابن تيمية تأثير الجاهلية العربية والفارسية في فهم النصوص الشرعية، فقال ضمن رده على قول الشيعة بحصر الإمامة في أهل البيت النبوي: "وإنما قال من فيه أثر جاهلية عربية أو فارسية: إن بيت الرسول أحق بالولاية، لكون العرب كانت في جاهليتها تقدم أهل بيت الرؤساء، وكذلك الفرس يقدمون أهل بيت الملك."[4] ولو لم يسلم ابن تيمية بسهولة بالفهم السائد لشرط القرشية في الخلافة، لكان أدرك أن لا فرق بين من يحصر الخلافة في البيت النبوي ومن يحصرها في القبيلة النبوية. فكلا الفهمين يخرجان من منبع واحد، هو المواريث الاجتماعية والسياسية السابقة على الإسلام، وهو منبع لا شأن له بقيم المساواة بين البشر التي جاء بها الإسلام، وأعلنها النبي صلى الله عليه وسلم صريحة مدوية في آخر خطبة إلى الأمة في حجة الوداع.

بل نحن نذهب في قضية المساواة السياسية في الإسلام إلى أبعد مما قال به أي من فقهاء الماضي، فنرى أن اشتراط الإسلام في تولي منصب رئاسة الدولة الإسلامية في الفقه السياسي القديم كان اجتهادا مصلحيا صحيحا في عصره، لكنه لم يكن بنيا على أساس نصي يجعله حكما دائما. فلم يعد الأخذ بهذا الشرط في الدولة المعاصرة منسجما مع قيم الإسلام السياسية-وأولاها قيمتا العدل والمساواة- بعد أن انفصل المنصب

---

[1] زكريا الأنصاري، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب (دمشق: دار الفكر، 1994)، 187/2.

[2] الغزالي، فضائح الباطنية، 191.

[3] ابن خلدون، المقدمة، 243.

[4] ابن تيمية، منهاج السنة، 455/6-456.

عن الشخص إلى حد كبير في العصر الحديث، وأصبحت منظومة القيم والقوانين تتحدد بنص الدستور، لا بذوق الحاكم واقتناعه الشخصي. وهذا أمر نؤجل تفصيله إلى الفصل الأخير، ضمن حديث موسع عن ضرورة الانتقال من فقه الإمبراطوريات القديمة إلى فقه الدول العقارية المعاصرة.

الشورى في بناء السلطة

من أصعب الأسئلة السياسية الابدية سؤال شرعية السلطة، بمعنى من يحق له أن يتقلد قيادة الدولة ابتداء؟ وقد لاحظ أرسطو قديما صعوبة هذا السؤال فكتب:"من الأمور المشكلة معرفة من يجب أن تفوض إليه السلطة العليا في الدولة؟"[1] ثم توصل إلى أن الاحتمالات الممكنة لمن تسند إليه السلطة منحصرة في خمسة:"إما أن يكون الجمهور، وإما رهط الأغنياء، وما أهل الصلاح، وإما من يفضل الجميع، وإما أن يكون الطاغية. إلا أن هذه الفروض كلها لا تخلو من صعوبة فيما يظهر."[2] وليس يهمنا هنا دقة أرسطو في تحديد الإمكانات المتصورة، ولا طريقة حله هذه المعضلة، وإنما يهمنا السؤال ذاته، ثم الجواب الإسلامي عن هذا السؤال.

لقد أسفر مسار التاريخ الإنساني عن ثلاثة سبل للوصول إلى السلطة: أولها القهر العسكري الذي يجعل السلطة من حق من يملك القوة ويستخدمها، وهذا السبيل يهدم الأساس الأخلاقي للاجتماع البشري؛ لأن القوة لا تكسب حقا. وثانيها الوراثة العرفية التي تحصر السلطة في أسرة أو عشيرة، ويسلم المجتمع بذلك بقوة الاعتياد، أو خلق الانقياد" بتعبير ابن خلدون[3] دون مساءلة لحق الك الأسرة أو العشيرة في الحكم. وثالثها التراضي والتعاقد المتأسس على اختيار حر من الجماعة لمن يحكمها، وتداول حر ينتهي بقرار لا خضوع فيه لقوة قهرية أو عرف مسيطر.

وقد قدم الإسلام رؤية واضحة للجواب عن السؤال: من له الحق في أن يحكم؟ وهو جواب يتبنى الخيار الثالث: خيار الاختيار الحر للحكام عبر التداول والتراضي والتعاقد، دون إكراه ولا إجبار. وجاءت الرؤية الإسلامية لجواب هذا السؤال بمصطلح إسلامي أصيل هو الشورى. وقد ورد مبدأ الشورى في قوله تعالى في وصف المؤمنين:"وأمرهم شورى بينهم."[4] وخلاصة مبدأ الشورى في مدلوله الأصلي –قبل أن تعبث به أهواء الحكام وتطوعه ترجيحات الفقهاء في ظروف تزاحم القيم- هو أن لا شرعية لحاكم من غير اختيار المحكومين له، وأن الحكم من غير اختيار المحكومين افتئات وغصب لحق الأمة في حكم نفسها.

---

[1] أرسطو، السياسات، 143.

[2] المرجع نفسه.

[3] ابن خلدون، المقدمة، 177.

[4] سورة الشورى، الآية38.

ولعل أدق تعريف لمبدأ الشورى وأوضحه في دلالته النصية الأصلية – قبل أن تغشاه الغواشي الاصطلاحية والفقهية – هو ما جاء في ملاحظة عرضية لابن خلدون وهو يتحدث عن "حكام بني إسرائيل بعد يوشع"، حيث وصفهم بأنهم "كان أمرهم شورى، فيختارون للحكم في عامتهم من شاؤوا، ويدفعون للحرب من يقوم بها من أسباطهم، ولهم الخيار مع ذلك على من يلي شيئا من أمرهم."[1] فقد تضمن هذا الوصف لحالة الشورى السياسية عناصر ثلاثة: أن يختار القوم ابتداء من يحكمهم بكل حرية، وأن يكون هذا الاختيار من عامة الناس دون احتكار له من فئة أو طبقة اجتماعية بعينها، ثم أن يكون لمن اختار الحاكم الحق في مراقبة أدائه وعزله إن عجز أو خان.

والشورى هي التي تحقق الانسجام بين إرادة الحاكم والمحكوم، وتضمن وحدة الوجهة في الأمة، بما يعزز قوتها ومناعتها، وهذا من أعظم غايات الشرع الإسلامي وأهدافه. وقد أحسن قدامة بن جعفر إذ جعل السلطة القائمة على التراضي والطاعة العفوية هي "الرئاسة" الحقيقية التي تستحق هذه التسمية، أما السلطة التسلطية القهرية فليست رئاسة حقيقية. يقول قدامة:" الرئاسة إنما هي رئاسة عفو الطاعة، لا رئاسة الاستكراه والقهر. والمملكة مملكة الرضا والمحبة، لا مملكة التسلط والقهر."[2] وقريب منه قول الماوردي: "السلطان إن لم يكن على دين تجتمع به القلوب حتى يرى أهله الطاعة فيه فرضا، والتناصر عليه حتما، لم يكن للسلطان لبث، ولا لأيامه صفو، وكان سلطان قهر، ومفسدة دهر."[3]

وللشورى مسوغان: أخلاقي وعملي. فمسوغها الأخلاقي هو تحقيق العدل في مسألة بناء السلطة ابتداء. ذلك أن السلطة السياسية أمر عام يمس حياة جمهور الناس، ولا يحق لفرد أن يتصرف في حياة الناس دون رضا منهم. فإن منح نفسه حق تولي هذا الأمر – بما يترتب على ذلك من إطلاق اليد في حياة الآخرين وأموالهم – فسيكون هذا في ذاته ظلما عظيما وتعديا كبيرا. وأما المسوغ العملي للشورى فهو أن الحكمة الجماعية أعظم وأقرب إلى الصواب من الحكمة الفردية، وقد توصل أرسطو إلى هذا منذ أمد بعيد، فلاحظ أن "الجماعة في تمييز أمور كثيرة والبت فيها تفضل أي فرد من الأفراد."[4]

وما ورد في القرآن الكريم من الأمر بالشورى مجملا، ورد في الأحاديث والآثار مفصلا. وأول ما يسترعي الانتباه هنا هو حرص النبي صلى الله عليه وسلم على أن يترك لأمته حق اختيار قادتها. فقد جهد النبي صلى الله عليه وسلم واجتهد لأمته نصحا، لكنه لم يلزمها باختيار شخص بعينه قائدا لها من بعده. لذلك ورد عنه صلى الله عليه وسلم: "قيل يا رسول الله من نؤمر بعدك؟ قال: إن تؤمروا أبا بكر تجدوه أمينا زاهدا في الدنيا

---

[1] ابن خلدون، كتاب العبر، 101/2.

[2] قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة (بغداد: دار الرشيد، 1981)، 453.

[3] الماوردي، أدب الدنيا والدين، 135.

[4] أرسطو، السياسات، 165.

راغبا في الآخرة، وإن تؤمروا عمرا تجدوه قويا أمينا لا يخاف بالله لومة لائم، وإن تؤمروا عليا – ولا أراكم فاعلين –تجدوه هاديا مهديا يأخذ بكم إلى الطريق المستقيم."[1]

فالنبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحوار يزكي لأمته أهل الكفاءة من أبناءها، ويضع لهم معايير الكفاءة للمناصب السياسية، من القوة والأمانة والزهد والهداية، ويرشدها إلى الاختيار الحر بإرادتها الجماعية، كما هو واضح من قوله صلى الله عليه وسلم:"إن تؤمروا...وإن تؤمروا." فهو يترك الأمر في أيدي أمته بكل حرية، وكل ما في الأمر أن على الأمة أن تتداول وتتراضى ثم تتعاقد على من تختارهم قادة لها. فهي صاحبة الحل والعقد والتأمير والعزل، فالأمر أمرها بدءا وختاما.

ورغم ورود أحاديث تشير ضمنا إلى رغبة النبي صلى الله عليه وسلم في أن يتولى أبو بكر الصديق القيادة من بعده، فإن الأمر لم يتجاوز الإشارات الإرشادية وربما الإخبار الغيبي، ولم يتحول إلى أمر وتنصيص؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم ما كان ليخالف أمر القرآن الكريم في أن يكون الأمر شورى. ومن هذه الإشارات ما ورد "عن محمد بن جبير بن مطعم، عن أبيه، أن امرأة سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا فأمرها أن ترجع إليه، فقالت: يا رسول الله أرأيت إن جئت فلم أجدك؟ -قال أبي: كأنها تعني الموت- قال: فإن لم تجديني فأتي أبا بكر."[2]

ومن هذه الإشارات حديث عائشة:"قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرضه: ادعي لي أبا بكر وأخاك حتى أكتب كتابا، فإني أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل: أنا أولى، ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر."[3] وحتى لو افترضنا أن النبي صلى الله عليه وسلم هم أن يستخلف أبا بكر، فلم يكن ذلك ليكون على سبيل الأمر الملزم، وإنما كان سيكون ترشيحا وإرشادا، يبقى الخيار والقرار النهائي فيه للأمة؛ لأن ذلك هو مقتضى كون الأمر شورى، وما كان النبي صلى الله عليه وسلم ليخالف هذا الهدي القرآني أبدا. وهذا ما يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم: "ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر." فهذا نص في أن الأمة هي صاحبة الحل والعقد والتأمير والعزل في نهاية المطاف.

وقد تعاضدت الآثار عن الخلفاء الراشدين في اعتبار الشورى مصدر الشرعية السياسية، وكثرت الآثار عن عمر بن الخطاب خصوصا في ذلك. ولأقوال عمر هنا قيمة تأسيسية مهمة لسببين: أولهما أن خلافته هي أول دولة إسلامية مستقرة بعد الدولة النبوية، فقد دامت عشر سنين، بينما كانت خلافة الصديق

---

[1] ضياء الدين المقدسي، الأحاديث المختارة (بيروت: دار خضر، 2000)، 86/2. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، 503/2. وقال محقق "المختارة" عبد الملك بن دهيش: "إسناده صحيح،" وقال ابن حجر: إن الحديث "في مسند أحمد بسند جيد،" واختلف محققوا مسند أحمد المعاصرون فيه، فصححه أحمد شاكر (538/1)، وضعفه شعيب الأرنؤوط (214/2).

[2] صحيح مسلم، 1856/4.

[3] المرجع نفسه، 1857/4.

قصيرة. والثاني أن ما قاله عمر كان على رؤوس الأشهاد وقد أقره عليه الصحابة، فأصبح إجماعا سكوتيا. ومن هذه الآثار قول عمر: "من بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذي بايعه،"[1] وقوله :"ألا وإنه بلغني أن فلانا قال لو قد مات عمر بايعت فلانا، فمن بايع امرأ دون مشورة من المسلمين فإنه لا بيعة له ولا للذي بايعه."[2] وفي رواية أن عمر قال للسنة:"من تأمر منكم على غير مشورة من المسلمين فاضربوا عنقه."[3]

وليس يشترط الإجماع في اختيار الحاكم لتعذره عادة، وإنما يكفي حصول أغلبية. وهذا هو عمل الصحابة؛ فأبو بكر اعترض على بيعته سعد بن عبادة مدة حياته، واعترض عليها علي بن أبي طالب ستة أشهر ثم بايع بعد ذلك " ولم يكن بايع تلك الأشهر،"[4] لكن ذلك لم يؤثر في شرعية قيادة الصديق ولا في وجوب طاعته على من بايعه ومن لم يبايعه، بعد أن رضيته غالبية المسلمين خليفة لهم. واعترض على بيعة علي عدد من كبار الصحابة في المدينة، كما اعترض عليها أهل الشام، ومع ذلك "فخلافته صحيحة بالإجماع، وكان هو الخليفة في وقته، لا خلافة لغيره."[5] فما جعل الخلفاء الراشدين حكاما شرعيين هو اختيار عامة الناس لهم، كما لاحظه ابن تيمية وغاب عن بال كثير من فقهاء التكيف السابقين واللاحقين. يقول الذهبي مختصرا كلاما لابن تيمية في هذا المضمار:" ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر في عمر لم يصر إماما... ولو أن أبا بكر بايعه عمر وطائفة وامتنع سائر الصحابة من بيعته لم يصر إماما بذلك، وإنما صار إماما بمبايعة جمهور الناس... وأما عهده إلى عمر فتم بمبايعة المسلمين له بعد موت أبي بكر فصار إماما."[6]

وخلاصة القول في موضوع الشورى أن لا شرعية لحاكم في الإسلام دون اختيار واع حر من المحكومين، ولا يكون الاختيار واعيا وحرا إلا بتداول مفتوح، وحرية الانتقاء بين ذوي الأهلية دون إكراه أو تهديد أو تضليل. وثمرة هذا المسار هو وحدة الإرادة بين الحاكم والمحكوم. وإلى هذا المعنى أشار الحديث النبوي:" خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلون عليكم وتصلون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم."[7] وهذه الوحدة بين إرادة الحاكم وإرادة المحكوم هي أهم مصدر لقوة الدولة.

وجوب التمثيل السياسي

---

[1] صحيح البخاري، 168/8.صحيح البخاري، 168/8.

[2] ابن لبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، 148/2. وقال محققه شعيب الأرنؤوط:"إسناده صحيح على شرط الشيخين."

[3] قال ابن حجر: رواه ابن سعد بسند صحيح. انظر: ابن حجر، فتح الباري، 68/7.

[4] صحيح البخاري، 1549/5. صحيح مسلم، 1380/3.

[5] محيي الدين النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ)، 149/15.

[6] شمس الدين الذهبي، المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال (الرياض: الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1413هـ)، 62-63. ومنهاج الاعتدال هو اختصار الذهبي لكتاب ابن تيمية، منهاج السنة.

[7] صحيح مسلم، 1481/3.

ورد النص على الشورى عاما لا مخصص له، وهو ما يعني حق الجميع في الإسهام في اختيار الحكام. فاحتكار قلة أو نخبة لها من دون الآخرين لا يجوز. وأدق معيار لتحديد من تشملهم الشورى هو التعبير القرآني ذاته:" وأمرهم شورى بينهم"؛ فكل من كان الأمر أمره، بمعنى أنه يتأثر بنتائج القرار، سواء كان اختيار قيادة للجماعة أو قرارا سياسيا آخر، فله الحق في إبداء رأيه في ذلك الاختيار، ولرأيه في هذا الشأن قيمة مساوية لآراء غيره.

لكن ممارسة الشورى والمشاورة المباشرة من الكل أمر متعذر. وقد نظر عدد من فلاسفة السياسة للحكم الشعبي المباشر، أو الديمقراطية المباشرة، لكنهم أدركوا في النهاية العوائق العملية التي تحول دون وضع هذا المثال موضع التنفيذ، كما وجدوا في العبرة التاريخية ما يدل على أن الديمقراطية المباشرة قد تؤدي إلى انهيار البناء السياسي، وفتح أبواب الفوضى، كما حدث لديمقراطية أثينا. فالديمقراطية المباشرة "مدمرة وفوضوية،"[1] كما لاحظ جون أدامز أحد أبناء الثورة الأمريكية.

ولدرء الفوضوية الهادمة للاجتماع السياسي سن الإسلام مبدأ النيابة عن الأمة، ووردت في ذلك نصوص وتطبيقات نبوية كثيرة. وأول ذلك كان في بيعة العقبة الثانية، التي هي العقد التأسيسي لدولة النبوة، فقد نظم النبي صلى الله عليه وسلم الوفد الأنصاري الذين حضروا البيعة تنظيما تمثيليا دقيقا، فاختار منهم اثني عشر نقيبا، ثم جعل على رأس النقباء قائدا هو نقيب النقباء. وقد مثل كل جماعة من جماعات الأنصار التي دخلها الإسلام في المدينة نقيب أو نقيبان في هذا التنظيم الجديد، فـ"كان نقيب بني النجار أسعد بن زرارة، وكان نقيب بني سلمة البراء بن معرور وعبد الله بن عمرو بن حرام، وكان نقيب بني ساعدة سعد بن عبادة والمنذر بن عمرو، وكان نقيب بني زريق رافع بن مالك بن العجلان، وكان نقيب بني الحارث بن الخزرج عبد الله بن رواحة وسعد بن الربيع، وكان نقيب بني عوف بن الخزرج عبادة بن الصامت، ونقيب بني عبد الأشهل أسيد بن حضير وأبو الهيثم بن التيهان، وكان نقيب بني عمرو بن عوف سعد بن خيثمة."[2]

وقد راعى هذا التنظيم التناسب الكمي بين مجموعتي الأنصار: الأوس والخزرج، فكان من بين هؤلاء النقباء الإثني عشر تسعة من الخزرج لأنهم القبيلة الكبرى، وثلاثة من الأوس لأنهم القبيلة الصغرى. ثم جعل النبي صلى الله عليه وسلم أسعد بن زرارة نقيبا للنقباء، ورأسا لهذه البنية القيادية: عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف قال:"هم اثنا عشر نقيبا، رأسهم أسعد بن زرارة."[3]

وقد راينا من قبل في قصة بيعة العقبة كيف خطب أسعد في قومه، مذكرا لهم بما يترتب على لجوء النبي صلى الله عليه وسلم إلى أرضهم، فقال: "رويدا يا أهل يثرب، إنا لم نضرب إليه أكباد المطي إلا ونحن

---

[1] Sheldon, Encyclopedia of Political Thought,5.

[2] ابراهيم بن محمد العلي، صحيح السيرة النبوية (الأردن: دار النفائس، 1992)،113.

[3] محمد بن سعد، الطبقات الكبرى (بيروت: دار صادر، 1968)، 620/3.

نعلم أنه رسول الله. إن إخراجه اليوم مفارقة العرب كافة، وقتل خياركم، وإن تعضكم السيوف، فإما أنتم قوم تصبرون على السيوف إذا مستكم، وعلى قتل خياركم، وعلى مفارقة العرب كافة، فخذوه وأجركم على الله، وإما أنتم قوم تخافون من أنفسكم خيفة فذروه، فهو أعذر عند الله."فلعل اختيار النبي صلى الله عليه وسلم لأسعد قائدا للمجموعة –رغم أنه أصغرهم سنا- مبني على صلابة التزامه بقضية الإسلام، وإدراكه العميق ما يترتب على البيعة بالعقبة.

وقد اضطلع أسعد بقيادة الجماعة المسلمة الوليدة بالمدينة قبل الهجرة النبوية، حتى إن النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة وأراد بناء مسجد فيها وجد الأرض ممهدة لذلك، بوجود مصلى "كان اسعد بن زرارة بناه، فكان يصلي باصحابه فيه، ويجمع بهم فيه الجمعة قبل مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم."[1]

وعرف ممثلو القوى الاجتماعية في العهد النبوي باسم "العرفاء". وربما يكون أصرح نص في العرفاء هو قصة تحرير سبي قبيلة هوازن بعد غزوة حنين التي أوردها البخاري تحت عنوان:"باب العرفاء للناس"، وروى فيها "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حين أذن له المسلمون في عتق سبي هوازن: إني لا أدري من أذن منكم ممن لم يأذن، فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم، فرجع الناس فكلمهم عرفاؤهم، فرجعوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرواه أن الناس قد طيبوا وأذنوا."[2]

فمسألة التمثيل السياسي أصيلة في الإسلام، والتمثيل نيابة عن صاحب الحق الأصيل، وليس بدلا عنه. وقد تحول الصحابة المقيمون في المدينة خلال الحقبة الراشدة نوابا عرفيين عن الأمة المشتتة في الأقطار الأخرى، لما كان لأولئك الصحابة من الثقة عند المسلمين، والسابقة في الإسلام. فكانوا يتولون اختيار الخليفة الراشد حين فراغ المنصب، فتتبعهم الأقطار الأخرى. واستقر هذا العرف السياسي القاضي بأن "الخوض في الأمور العمومية –في أسسها- من شأن الصحابة وأهل المدينة."[3] وهذا أمر اضطرتهم إليه الاعتبارات العملية أيضا؛ فالدول القديمة المترامية الأطراف، ذات الاتصالات والمواصلات البسيطة البطيئة، لا يمكن استشارة جميع سكانها في اختيار قائد سياسي لهم، ولا يمكن انتظار آرائهم في ظروف فراغ سياسي مفتوح على كل المخاطر.

وقد أدخل أهل المدينة غيرهم في عملية اختيار الخلفية كلما أسعفتهم الظروف بإشراك أهل الأمصار في ذلك، كما حدث في اختيار عثمان بن عفان، حيث شارك القادة وجمهور الحجيج القادمين من الأمصار في اختياره وبيعته. وكان عمر بن الخطاب حريصا على توسيع قاعدة الشورى، فأوصى الستة المشرفين على الامر باستشارة أمراء الأجناد الذين كانوا في الحج يومذاك. وكل هذا دليل على أن مبادرة أهل المدينة المنورة

---

[1] المرجع نفسه، 239/1.

[2] صحيح البخاري، 71/9.

[3] جعيط، الفتنة، 180.

خلال الحقبة الراشدة باختيار الخليفة، وعدم انتظار التشاور مع بقية الأمصار الإسلامية، لا ينفي عموم الشورى، فقادة المدينة من الصحابة كانوا يتصرفون بصفتهم نواب الأمة وممثليها، وهو أمر كانت الأمة تقر لهم به يومذاك.

وقد أدرك الماوردي أن استئثار أهل المدينة المنورة باختيار الخليفة خلال فترة الخلافة الراشدة كان أمرا عرفيا عمليا، ولم يكن تشريعا نصيا، إذ النص صريح بعموم الشورى. ومثل ذلك استئثار أهل عاصمة الخلافة فيما بعد باختيار الخليفة، بحكم وجود النخبة السياسية فيها. قال الماوردي:"وليس لمن كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزية تقدم بها عليه، وإنما صار من يحضر ببلد الإمام متوليا لعقد الإمامة عرفا لا شرعا، لسبوق علمهم بموته، ولأن من يصلح للخلافة في الأغلب موجودون في بلده."[1]

عقد البيعة السياسية

تشكل الشورى قاعدة الاختيار وأرضية التداول والتراضي لإيصال أهل الأمانة والقوة إلى قيادة الأمة. لكن التعبير الإجرائي عن ثمرة هذا الاختيار والتداول يتم عبر مبدإ سياسي آخر هو البيعة. والبيعة تجسيد للعقد الاجتماعي الإسلامي، وبيان للطبيعة التعاقدية في العلاقة بين الحاكم والمحكوم في هذا الدين. ولسنا نقصد العقد الاجتماعي الافتراضي الذي قال به بعض فلاسفة السياسة الغربيين، وإنما نقصد عملية التعاقد الفعلي الذي يمنح الحاكم شرعية الحكم.

وقد انقسم الفكر الغربي تاريخيا في مسألة شرعية السلطة إلى ثلاث مدارس: مدرسة نفعية تربط شرعية السلطة بتحقيقها أعظم سعادة ممكنة لأعظم عدد من الناس، ومدرسة ماركسية تجعل أساس الشرعية السياسية هو منع السلطة الطبقات الاجتماعية القوية من استغلال الطبقات الاجتماعية الضعيفة، ومدرسة العقد الاجتماعي التي تربط شرعية السلطة بفكرة التراضي والتعاقد بين المحكومين.[2] وهذه المدرسة الأخيرة هي الأقرب إلى فكرة الشورى المفضية إلى البيعة في الإسلام.

وقد توصل الفكر الغربي –بعد معاناة فكرية طويلة – إلى نظرية شبيهة بفكرة التعاقد السياسي الإسلامية، وهي نظرية العقد الاجتماعي فإن الأساس القانوني للدولة هو تنازل الأفراد عن صلاحيات طبيعية كانوا يملكونها، لجهة محايدة هي السلطة السياسية، لتتولى إنصاف المظلوم من الظالم، بدلا من أن ينصف المظلوم نفسه فينفتح باب الفوضى وحرب الكل على الكل. وهذا التنازل –كما يراه جان جاك روسو –ليس قيدا على حرية الفرد، بل هو في جوهره نوع من الحرية؛ لأن الأفراد حين يتنازلون بعضهم لبعض،

[1] أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: دار الحديث، بلا تاريخ)، 18.

[2] Shapiro, The Moral Foundations of Politics, 2-4.

ويطيعون سلطة عامة ناشئة عن اختيار منهم وتعاقد ومعبرة عن إرادتهم الجمعية، فهم إنما يطيعون أنفسهم وإرادتهم المشتركة في نهاية المطاف.[1]

ويرى روسو أن الحالة الطبيعية السابقة على الدولة تتسم بالمساواة والحرية. فالمطلوب هو "التأمل في ما أقامت الطبيعة من مساواة بين البشر، وفي ما استحدثوه هم من تفاوت"[2] من أجل التوصل إلى نوع من المصالحة بين الإثنين، من خلال إقامة نظام سياسي عادل. فالعقد الاجتماعي عند روسو "يستعيض عن حرية طبيعية رخوة بحرية مدنية أقوى وأثبت ةأعقل. وإنما ما تغير هو وضع الحرية، وليس طبيعتها."[3]

فالعقد الاجتماعي –شأنه شأن البيعة الإسلامية- تنازل إجرائي من الأفراد عن صلاحياتهم في أخذ حقوقهم بأنفسهم، وعن الانتقام لأنفسهم، وليس تنازلا منهم عن حقوقهم ذاتها، بل هو سعي للحصول على تلك الحقوق بطريقة أكثر انضباطا. ولذلك كان من خصائص الدولة احتكار الاستعمال الشرعي للقوة. أما الاستبداد فهو يجرد البشر من حق الانتصاف المباشر من الظالم، ثم لا ينتصف لهم لهم، فهو أسوأ من حالة الفوضى الطبيعية، كما لاحظ –بحق- الفيلسوف السياسي جون لوك.[4]

وأول شرط من شروط البيعة السياسية الشرعية في الإسلام هو أن تنبني على حرية الاختيار، شأنها شأن أي عقد آخر. ففكرة التعاقد تتنافى مع أي نوع من الإكراه، وقد عبر الحديث النبوي عن ذلك تعبيرا بليغا، حيث قال صلى الله عليه وسلم:" من بايع إماما فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع."[5] فالتعبير ب"صفقة اليد" و"ثمرة القلب" في هذا الحديث دليل دامغ على أن البيعة لا تتم إلا بالرضا النابع من القلوب، وبالتعاقد الصريح الذي لا لبس فيه. قال ابن الجوزي في شرح هذا الحديث: "صفقة اليد المبايعة، وثمرة القلب الإخلاص في المعقد والمعاهدة."[6] وقال ابن الأثير: "ثمرة قلبه أي خالص عهده."[7] وأحسن الماوردي التعبير عن الجوهر التعاقدي الاختياري للبيعة السياسية، إذا كتب أن البيعة "عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار."[8] وإن كان الماوردي –للمفارقة أورد هذا القول في سياق التأكيد على منع إكراه المرشح للخلافة على قبولها، لا في سياق منع إكراه الأمة على البيعة لمن لا ترضاه.

ثم من شروط البيعة أيضا –شأنها شأن بقية العقود- أن لا يلابسها تضليل أو تدليس من جهة أحد المتعاقدين. فالتضليل والتدليس يجعل العقد غير مستوف لشروط التعاقد الشرعي، وغير ملزم للطرف الذي مورس

---

[1] Rousseau, Du Contrat Social, 127.

[2] روسو، خطاب في أصل التفاوت، 37.

[3] روسو، في العقد الاجتماعي، 40 من تقديم عبد العزيز لبيب.

[4] انظر : جون لوك، في الحكم المدني، 144.

[5] صحيح مسلم، 1472/3.

[6] عبد الرحمن بن الجوزي، كشف المشكل من حدديث الصحيحين (الرياض: دار الوطن، بلا تاريخ)، 124/4.

[7] ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 641/1.

[8] الماوردي، الأحكام السلطانية، 26.

التضليل أو التدليس في حقه. فإذا كذب المترشح للمنصب السياسي –مثلا – على الناس، فقدم معلومات مضللة عن كفاءته السياسية أو خبرته العملية فإن ذلك تضليل وتدليس يجعل الأمة في حل من بيعته، ويحرمه من تقلد المنصب الذي اختاره الناس له بناء على ما قدمه إليهم من معلومات مضللة، كما يوقعه ذلك تحت طائلة عقوبات أخرى، لما في فعله من خديعة وإضرار بالمصلحة العامة.

ولأن البيعة عقد مراضاة، فيمكن فسخها طبقا لطبيعة العقد وشروط المتعاقدين بشروطها. وكما لاحظ الشيخ حاكم المطيري:"لا يوجد عقد في الشريعة يستلزم الاستدامة ولا يمكن فسخه... فعقد الإمامة كغيره من العقود التي يجوز فسخها."[1] ومن باب أولى القول إنه يجوز تقييد عقد البيعة زمانيا، بحيث تحدد الأمة لحكامها مدى زمنيا لحكمهم، قابلا لتمديد أو غير قابل.

والنصوص الواردة في البيعة –شأنها شأن النصوص الواردة في الشورى – نصوص عامة، لم تخصص حق البيعة بنخبة دون عامة المجتمع، أما ما ورد في كتب التراث السياسي والفقه من ازدراء للعلوم، ولإقصائهم من الشورى والبيعة، فلا تسنده النصوص الشرعية، بل هو خروج على عموم تلك النصوص بلا دليل. ومن أمثلة تلك الآراء قول الجويني: "ما نعلمه قطعا أن النسوة لا مدخل لهن في تخير الإمام وعقد الإمامة... وكذلك لا يناط هذا الأمر بالعبيد، وإن حووا قصب السبق في العلوم، ولا تعلق له بالعوام الذين لا يعدون من العلماء وذوي الأحلام، ولا مدخل لأهل الذمة في نصب الأئمة. فخروج هؤلاء عن منصب الحل والعقد ليس به خفاء."[2]

فلم يدرك الجويني –على ما يبدو –أن النظام السياسي السليم يحتاج عقول النخبة وقلوب الجماهير. لكن الأغرب من ذلك أن الجويني يبتدئ كلامه بمصادرة: "ما نعلمه قطعا"! ويختمه بمصادرة أخرى:"ليس به خفاء"! بينما تدحض السنن السياسية ما ذهب إليه هنا. ويكفي النظر في بيعة أول خليفة في الإسلام أبي بكر الصديق، حيث لم يكتف ببيعة نخبة الصحابة في اجتماع السقيفة، بل أردفها ببيعة عامة في المسجد في اليوم التالي. وقد تكررت الإشارة إلى عموم بيعة الصديق في رواية البخاري، فورد فيها: "وكانت طائفة منهم قد بايعوه قبل ذلك في سقيفة بني ساعدة، وكانت بيعة العامة على المنبر. قال الزهري: عن أنس بن مالك، سمعت عمر يقول لأبي بكر يومئذ: اصعد المنبر. فلم يزل به حتى صعد المنبر فبايعه الناس عامة."[3] وما ينطبق على كلام الجويني من مصادرة وضعف استدلال ينطبق على قول ابن حجر الهيثمي: "أما بيعة غير

---

[1] المطيري، الحرية أو الطوفان، 28.

[2] الجويني، غياث الأمم، 62-63.

[3] صحيح البخاري، 81/9.

أهل الحل والعقد من العوام فلا عبرة بها."[1] والغريب أن يتقاطع فقهاء مسلمون في ازدراء العوام مع ماكيافيلي الذي يقول: "من يبني على الشعب يبني على الطين."[2]

كما يشترط في البيعة أن يكون المبايع والمبايع كلاهما ممن يملكون الأهلية الشرعية للتعاقد. فلا تكون البيعة الشرعية من غير العاقل، ولا من الصبي، ولا ممن ثبت عليه جرم أفقده أهليته الشرعية. وقد وردت أحاديث في بطلان بيعة الصغير. منها ما جاء:" عن زهرة بن معبد، عن جده عبد الله بن هشام، وكان قد أدرك النبي صلى الله عليه وسلم، وذهبت به أمه زينب بنت حميد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالت: يا رسول الله بايعه، فقال: هو صغير. فمسح رأسه ودعا له."[3] ومنها ما ورد عن الهرماس بن زياد قال:"مددت يدي إلى النبي صلى الله عليه وسلم وأنا غلام ليبايعني: فلم يبايعني."[4]

وإذا كان الصبي غير مؤهل شرعا ليبايع غيره –كما هو منطوق هذين الحديثين – فمن باب أولى أن لا يكون مؤهلا لأخذ البيعة لنفسه، واستلام أمانة الشأن العام. فما تكرر في التاريخ الإسلامي من بيعة للصبيان أحيانا –حفظا لتوارث السلطة في أسرة بعينها- عبث بأمر الأمة، وخضوع ذليل لأعراف اجتماعية لا صلة لها بالقيم السياسية الإسلامية. وهوأمر ورثه المسلمون ضمن ما ورثوه من الثقافة السياسية، التي بلغ رسوخ النظام الملكي وتوارث السلطة فيها أن وضع رجال البلاط ورجال الدين التاج على بطن والدة الملك الساساني شابور الثاني قبل أن يولد.[5]

لقد كانت أول بيعة سياسية في الإسلام هي بيعة العقبة الثانية، وحاصل قصتها –كما أوردها الإمام أحمد في حديث طويل – هو الآتي:

"عن جابر بن عبد الله، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لبث عشر سنين يتبع الحاج في الموسم، وبمجنة وبعكاظ، وبمنازلهم بمنى، يقول: من يؤويني؟ من ينصرني حتى أبلغ رسالات ربي وله الجنة؟ فلا يجد أحدا ينصره ويؤويه، حتى إن الرجل يرحل من مضر، أو من اليمن، إلى ذي رحمه، فيأتيه قومه، فيقولون: احذر غلام قريش لا يفتنك، ويمشي بين رحالهم يدعوهم إلى الله عز وجل يشيرون إليه بالأصابع. حتى بعثنا الله عز وجل له من يثرب، فيأتيه الرجل فيؤمن به، فيقرئه القرآن، فينقلب إلى أهله، فيسلمون بإسلامه، حتى لم يبق دار من دور يثرب إلا فيها رهط من المسلمين يظهرون الإسلام، ثم بعثنا الله عز وجل، فائتمرنا واجتمعنا سبعون رجلا منا، فقلنا: حتى متى نذر رسول الله صلى الله عليه وسلم يطرد في جبال مكة ويخاف؟ فرحلنا

---

[1] ابن حجر الهيثمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1983)، 410/7.

[2] ماكيافيلي، الامير، 58.

[3] صحيح البخاري، 141/3.

[4] احمد بن شعيب النسائي، السنن الصغرى (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1986)، 150/7. وقال الألباني:"حسن الإسناد."

[5] صحيح البخاري، 141/3.

حتى قدمنا عليه في الموسم، فواعدناه شعب العقبة، فقال عمه العباس: يا ابن أخي، إني لا أدري ما هؤلاء القوم الذين جاؤوك؟ إني ذو معرفة بأهل يثرب، فاجتمعنا عنده من رجل ورجلين، فلما نظر العباس في وجوهنا، قال:هؤلاء قوم لا أعرفهم، هؤلاء أحداث. فقلنا: يا رسول الله، علام نبايعك؟ قال تبايعوني على السمع والطاعة في النشاط والكسل، وعلى النفقة في العسر واليسر، وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعلى أن تقولوا في الله لا تأخذكم فيه لومة لائم، وعلى أن تنصروني إذا قدمت يثرب، فتمنعوني مما تمنعون منه أنفسكم وأزواجكم وأبناءكم، ولكم الجنة. فقمنا نبايعه، فأخذ بيده أسعد بن زرارة وهو أصغر السبعين، فقال: رويدا يا أهل يثرب، إنا لم نضرب إليه أكباد المطي إلا ونحن نعلم أنه رسول الله. إن إخراجه اليوم مفارقة العرب كافة، وقتل خياركم، وأن تعضكم السيوف، فإما أنتم قوم تصبرون على السيوف إذا مستكم، وعلى قتل خياركم، وعلى مفارقة العربكافة، فخذوه وأجركم على الله، وإما أنتم قوم تخافون من أنفسكم خيفة فذروه، فهو أعذر عند الله. قالوا: يا أسعد بن زرارة أمط عنا يدك، فوالله لا نذر هذه البيعة ولا نستلقيها. فقمنا إليه رجلا يأخذ علينا بشرطة العباس، ويعطينا على ذلك الجنة."[1]

ويمكن اعتبار بيعة العقبة الثانية هي العقد التأسيسي لدولة الإسلام، إذ بمقتضاها هاجر النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، وبمقتضاها أصبح قائدا سياسيا وعسكريا للدولة الجديدة، رغم أن الأنبياء لا يكتسبون شرعيتهم السياسية من الخلق، بل من الخالق، كما بيناه من قبل. ولكن البيعة تأكيد من الخلق على التزامهم بما ألزمهم به الخالق من طاعة الأنبياء، أي تحويل هذا الالتزام من الحيز الأخلاقي وسلطة الضمير، إلى الحيز القانوني وسلطة الدولة. وقد أدرك المبايعون بالعقبة المدلول السياسي لبيعتهم، وما يترتب عليها من مخاطر سياسية وعسكرية، فقبلوها عن طيب خاطر، ثم صدقوا ما عاهدوا الله عليه.

لزوم الجماعة وإمامها

نشأ الإسلام من أول يوم دينا جماعيا اجتماعيا، لا يقف عند حدود خلاص الفرد في الآخرة، بل يسعى إلى خلاص الجماعة في الدنيا أيضا، وإلى بناء حياتها الجماعية على أسس صحيحة. ففي فجر الدعوة التأم المسلمون الأولون في مكة في جماعة قليلة العدد، تتلاقى سرا في دار الأرقم بن ابي الأرقم لعبادة ربها، ومدارسة شأنها العام. وفي المدينة كان من أول ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم إعلان المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، وهي مؤاخاة صهرت العناصر المكونة لجماعة المسلمين من أهل مكة ويثرب في كيان واحد.

ويظهر من حوار حية بنت أبي حية مع أبي بكر الصديق رضي الله عنه –يوم كان خليفة – عمق التغيير السياسي الذي أدخله الغسلام على حياة العرب، وكيف نقلهم من حياة الاقتتال العدمي إلى الأخوة

[1] مسند أحمد، 24/23. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون:"حديث صحيح."

والروح الجماعية. كما يظهر من الحوار أهمية العدل السياسي وضرورته للحفاظ على روح الجماعة: "قالت [حية بنت أبي حية]: فذكرت غزونا خثعما، وغزوة بعضنا بعضا في الجاهلية، وما جاء به الإسلام من الألفة... فقلت يا عبد الله! حتى متى ترى أمر الناس هذا؟ قال [أبو بكر]: ما استقامت الأئمة."[1]

وقد أسس دستور المدينة – الذي أمر النبي صلى الله عليه وسلم بكتابته بعيد الهجرة – وحدة الجماعة، فنص في صدره على أن "المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم... أمة واحدة دون الناس."[2] وظهر مصطلح"جماعة المسلمين" في وقت مبكر جدا من تاريخ الإسلام، فقد جاء في الحديث الذي أوردناه من قبل الأمر النبوي ب"إخلاص العمل لله، ومناصحة أولي الأمر، ولزوم جماعة المسلمين."[3] كما ورد مصطلح "جماعة المسلمين" في وثيقة عهد بعث بها النبي صلى الله عليه وسلم إلى آل مرحب، وهم قوم حضرموت: "وإن نصر آل ذي مرحب على جماعة المسلمين، وإن أرضهم بريئة من الجور."[4] كما ورد في رسالة معاذ بن جبل إلى عمر بوفاة أبي عبيدة، ففي ختام الرسالة:"فجزاك الله عن جماعة المسلمين، وعن خاصتنا وعامتنا، رحمته ومغفرته ورضوانه وجنته."[5]

وقد تظافرت الأحاديث النبوية الخاصة على لزوم الجماعة، المرغبة فيه وفي ثمراته. ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم:" سيكون بعدي هنات وهنات، فمن رأيتموه فارق الجماعة، أو يريد أن يفرق بين أمة محمد صلى الله عليه وسلم وأمرهم جميع، فاقتلوه كائنا من كان، فإن يد الله مع الجماعة، وإن الشيطان مع من فارق الجماعة يرتكض،"[6] وقوله: "أيها الناس! عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة، أيها الناس! عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة، [قالها] ثلاث مرار،"[7] وقوله: "وعليكم بالجماعة والعامة والمسجد."[8] ثم تضافرت أحاديث أخرى بالنكير الشديد على مد شذ عن الجماعة، وفرق كلمتها، وخرج على نظامها. ومنها قول النبي صلى الله عليه وسلم: "أنا آمركم بخمس، الله أمرني بهن: بالجماعة، والسمع، والطاعة، والهجرة، والجهاد في سبيل الله. فإنه من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه إلا أن يرجع، ومن دعا بدعوى

---

[1] عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، سنن الدارمي (الرياض: دار المغني،2000)، 292/1. وقال محققه حسين أسد:"إسناده حسن."

[2] انظر نص دستور المدينة عند محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة (بيروت: دار النفائس، 1407هـ)، 59.

[3] مسند أحمد، 60/21-61. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون:"صحيح لغيره."

[4] انظر نص الوثيقة لدى محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، 246.

[5] المرجع نفسه، 490.

[6] ابن بلبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، 438/10. وقال محققه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "حسن لغيره."

[7] مسند أحمد، 221/38. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "حسن لغيره."

[8] المرجع نفسه، 358/36. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "حسن لغيره."

الجاهلية، فهو من جثاء جهنم. وقالوا: يا رسول الله، وإن صلى؟ قال: وإن صام، وإن صلى، وزعم أنه مسلم. فادعوا المسلمين بأسمائهم بما سماهم الله عز وجل المسلمين المؤمنين عباد الله عز وجل."[1]

ومنها أيضا قول النبي صلى الله عليه وسلم لحذيفة حين استفسره عن واجب المؤمن وقت الخلاف والفتن السياسية:"تلزم جماعة المسلمين وإمامهم، قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: فاعتزل تلك الفرق كلها."[2] فمن لزوم الجماعة لزوم قيادتها الشرعية، حتى وإن بدا من هذه القيادة الشرعية ما يخالف راي الفرد في الأمور الاجتهادية المصلحية، وجل الأمور السياسية العملية تختلف الاجتهادات والتقديرات في وجوه المصالح منها. فكان من الحكمة أن يصبر الفرد، ويتهم نفسه أحيانا، ويسير مع الجماعة وقيادتها الشرعية، حتى وإن لم يقتنع بوجه المصلحة في اختياراتهم السياسية. وقد ورد في هذا المعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم:" من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبرا فمات، إلا مات ميتة الجاهلية."[3] وفي رواية:"من كره من أميره شيئا فليصبر، فإنه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية."[4]

ولا تخفى دلالة التطابق في المعنى بين "الخروج من السلطان"و "مفارقة الجماعة" في روايتي هذا الحديث؛ لأن السلطان الشرعي الذي ألزم الشرع المسلم بلزومه والصبر عليه هو سلطان الجماعة، أي السلطة الشرعية النابعة من اختيار الجماعة وتراضيها وتعاقدها، وليس السلطة القهرية المتغلبة التي هي من غليظ المنكر الواجب تغييره. وربما كان هذا المعنى هو ما يشير له الحديث النبوي الذي جمع بين مفارقة الجماعة وامتهان الإمارة في سياق واحد، وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم:" من فارق الجماعة واستدل الإمارة لقي الله ولا وجه له عنده."[5]

ولا بد من تأكيد أن جماعة المسلمين أو الأمة السياسية –في معناها الإسلامي- لا تقتصر على المسلمين، بل هي تشمل كل من ضمه مع المسلمين ولاء سياسي وعقد اجتماعي، كما هو الحال في الطوائف غير المسلمة التي عاشت ضمن المجتمع المسلم خلال أكثر من أربعة عشر قرنا من تاريخ الإسلام. والمتأمل في دستور الدولة النبوية يجد سعة في مفهوم الأمة، فهو يؤسس للأمة بكل أبعادها وظلالها المتعددة، ومن ذلك: الأمة الاعتقادية التي ينتمي إليها كل المسلمين داخل المدينة وخارجها، حيث نص دستور المدينة[6] على أن "المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس" (المادة15). والأمة السياسية التي يدخل فيها المسلم وغير

---

[1] المرجع نفسه، 406/28. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "حديث صحيح."

[2] صحيح البخاري، 199/4.

[3] صحيح البخاري، 47/9. صحيح مسلم، 1477/3.

[4] صحيح البخاري، 47/9. صحيح مسلم، 1478/3.

[5] مسند أحمد، 320/38. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: إسناده حسن."

[6] انظر نص دستور المدينة مرقم المواد في كتاب محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، 59/1-62.

المسلم على قدم المساواة، لذلك نصت الوثيقة على أن "يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم" (المادة 25)، ثم عممت الوثيقة هذا الوضع ليشمل جميع القبائل اليهودية بالمدينة (المواد 25-35).

فدستور المدينة جعل كلا من المسلمين واليهود أمة بالمعنى الاعتقادي، لكنه دمجهما في أمة سياسية واحدة تجمع بينها الجغرافيا والحقوق السياسية. ومن هذه الحقوق والواجبات السياسية أن "اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين" (المادة 24)، وأن "بينهم النصر على من دهم يثرب" (المادة44)، وأن "بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم" (المادة37).

وحتى مفهوم الأمة بالمعنى الجغرافي –الذي لم يعرف بصيغته الواضحة إلا في العصر الحديث- فإننا نجد له أساسا في دستور المدينة؛ فقد نص ذلك الدستور على أن "المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم... أمة واحدة من دون الناس" (المادتان1،2). فكون المسلم –أينما كان – عضوا في تلك الأمة الاعتقادية، لا يعني أنه عضو في الأمة الجغرافية أو السياسية التي تأسست في المدينة آنذاك، إذ الانتماء بالمعنى الجغرافي يستلزم تحيزا مكانيا، وهذا معنى " ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم." وللأمة بهذا المعنى الجغرافي شاهد من القرآن الكريم يتضمن اشتراط الهجرة، وتقديم المواثيق مع الدول الغير مسلمة على نصرة المسلم غير المهاجر:" والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا، وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق."[1]

فلزوم الجماعة مبدأ سياسي إسلامي يشمل الجماعة بكل أبعادها الواردة في دستور المدينة النبوية، ويشمل هذا المبدأ الجماعات غير المسلمة التي تشكل جزء من التجربة التاريخية، والنسيج الاجتماعي، والتعاقد السياسي لجماعة المسلمين. وقد ورد أن عدم الوفاء بعهد ذي العهد غير المسلم من أنماط الخروج على الجماعة المسلمة، والتخلي عن مبدأ لزوم الجماعة؛ إذ جاء في الحديث: "من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة، ثم مات مات ميتة جاهلية. ومن قتل تحت راية عمية –يغضب للعصبة ويقاتل للعصبة- فليس من أمتي. ومن خرج من أمتي على أمتي، يضرب برها وفاجرها، لا يتحاشى من مؤمنها، ولا يفي بذي عهدها، فليس مني."[2]

طاعة السلطة الشرعية

يتفرع عن مبدأي الشورى والبيعة مبدأ ثالث من أمهات القيم السياسية الإسلامية، وهو طاعة السلطة الشرعية. فللسلطة الشرعية حق الطاعية على الناس في كل ما يحقق مصلحة عامة، ولا يناقض بنود العقد

[1] سورة الأنفال، 72.
[2] صحيح مسلم، 1476/3.

بين الطرفين. والطاعة هي الشق الثاني من العقد السياسي بين الحاكم والمحكوم بعد الأمانة والعدل؛ فقد أمر القرآن الكريم الحكام بأداء الأمانة والحكم بالعدل، ثم أمر الرعية بطاعة السلطة الشرعية، تأكيدا على تلك المعادلة ذات الشقين، التي تجمع بين واجبات الحاكم وواجبات المحكوم: "إن الله يامركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا. يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم."[1]

إن ربط الطاعة بأداء الأمانة وبالحكم بالعدل فيه دلالة صريحة على أن متولي السلطة بغير رضا المحكومين لا طاعة له، إذ هو يتصرف خارج مفهوم الأمانة، وداخل مفهوم الغصب في الشريعة الإسلامية. كما يدل أيضا على أن المتصرف في السلطة بغير أمانة وعدل لا طاعة له، إذ هو ناقض للعهد بينه وبين الأمة، عاص لله تعالى في فعله. ولعل الزمخشري كان أبلغ المفسرين تعبيرا عن هذا المعنى في آيتي الأمانة والطاعة، إذ وصف حكام الجور بأنهم "لصوص متغلبة،" ورفض أي إسباغ للشرعية عليهم، أو إلزام للناس بطاعتهم. قال الزمخشري:

"لما أمر [الله] الولاة بأداء الأمانات إلى أهلها وأن يحكموا بالعدل، أمر الناس بان يطيعوهم وينزلوا على قضاياهم. والمراد بأولي الأمر منكم أمراء الحق؛ لأن أمراء الجور الله ورسوله بريئان منهم، فلا يعطفون على الله ورسوله في وجوب الطاعة لهم. وإنما يجمع بين الله ورسوله والأمراء الموافقين لهما في إيثار العدل، واختيار الحق، والأمر بهما، والنهي عن أضدادهما، كالخلفاء الراشدين ومن تبعهم بإحسان... وكيف تلزم طاعة أمراء الجور وقد جمع الله الأمر بطاعة أولي الأمر بما لا يبقى معه شك، وهو أن أمرهم أولا بأداءالأمانات، وبالعدل في الحكم، وأمرهم آخرا بالرجوع إلى الكتاب والسنة فيما أشكل. وأمراء الجور لا يؤدون أمانة، ولا يحكمون بعدل، ولا يردون شيئا إلى كتاب ولا إلى سنة، إنما يتبعون شهواتهم حيث ذهبت بهم، فهم منسلخون عن صفات الذين هم أولوا الأمر عند الله ورسوله، وأحق أسمائهم اللصوص المتغلبة."[2]

فإذا تمت البيعة بشروطها الشرعية كانت عهدا وميثاقا غليظا يجب الالتزام بمقتضاه، ولا يجوز التحلل منه. وقد ورد النكير الشديد في الأحاديث النبوية على من ينقضون البيعة الشرعية دون مسوغ شرعي، ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له."[3] لكن الطاعة لا تكون واجبة إلا لمن كانت بيعته ملزمة بشروطها الشرعية التي عرضنا لها من قبل. وأهم تلك

---

[1] سورة آل عمران، 59-60.

[2] جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ)، 524/1.

[3] صحيح مسلم، 1478/3.

الشروط هو أن تكون البيعة اختيارية، ليست فيها شبهة إكراه. وهذا هو مدلول الحديث النبوي السابق الاستشهاد به: "من بايع إماما فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع."[1]

وهي ليست طاعة مطلقة على النمط الإمبراطوري الذي يجعل إرادة الحاكم قانونا، بل هي "طاعة مستثناة" بتعبير الإمام الشافعي. يقول الشافعي في شرح آية الطاعة: "كل من كان حول مكة من العرب لم يكن يعرف إمارة، وكانت تأنف أن يعطي بعضها بعضا طاعة الإمارة. فلما دانت لرسول الله بالطاعة لم تكن ترى ذلك يصلح لغير رسول الله. فأمروا أن يطيعوا أولي الأمر الذين أمرهم رسول الله، لا طاعة مطلقة، بل طاعة مستثناة، فيما لهم وعليهم."[2] وقد أكد هذا المعنى الحسن البصري من قبل حين سأله والي العراق عمر بن هبيرة "عن الكتاب يرد عليه من سلطانه بما فيه مخالفة [للشرع]، هل له سعة في تقديم الطاعة له؟ فقال [الحسن]: الله أحق أن نطيعه، ولا طاعة له في معصية الله. فاعرض كتاب أمير المؤمنين على كتاب الله، فإن وجدته موافقا له فخذ به، وإن وجدته مخالفا فأبعده."[3]

وقد نحا الفكر الديمقراطي الغربي المعاصر هذا المنحى في مسألة الطاعة، فكتب جون لوك – وهو رائد الديمقراطية المعاصرة- أن "الولاء [السياسي] ليس إلا الطاعة وفقا للقانون. فإذا خرقه [الحاكم] لم يكن له حق بالطاعة، أو بالمطالبة بها."[4] ثم بين لوك أن الحاكم "يجب أن يعتبر صورة للدولة... المنبثقة من إرادة المجتمع، كما تتجلى قوانينها. فلم يكن له إذن أو إرادة أو سلطة سوى إرادة القانون وسلطته، فإذا تخلى عن هذا التمثيل وعن هذه الإرادة العامة، وراح يعمل وفقا لإرادته الخاصة، فقد حط من قدره، وأصبح فردا عاديا لا سلطة له ولا إرادة؛ لأن أفراد المجتمع ليسوا ملزمين إلا بطاعة إرادة المجتمع العامة."[5]

وكثر التأكيد على طاعة السلطة الشرعية في الأحاديث النبوية، بسبب ضمور تقاليد الدولة وثقافتها في الجزيرة العربية عند ظهور الإسلام؛ مما جعل العرب آنذاك يأنفون من طاعة أي سلطان عموما، ويأبون طاعة القادة الذين لا ينتمون إلى قبائلهم أو قومهم على وجه التخصيص. ومن تلك الأحاديث قول النبي صلى الله عليه وسلم:"من خرج من الطاعة وفارق الجماعات فمات، مات ميتة جاهلية."[6] وقوله:" من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني."[7] وفي رواية :"ومن أطاع الأمير –وقال وكيع:الإمام –فقد أطاعني، ومن عصى الأمير –وقال وكيع: الإمام-

---

[1] المرجع نفسه، 1472/3.

[2] محمد بن ادريس الشافعي، الرسالة (القاهرة: مكتبة الحلبي،1940)، 79/1.

[3] ابن الأزرق، بدائع السلك، 96/2.

[4] لوك، في الحكم المدني، 230.

[5] جون لوك، في الحكم المدني، 230-231.

[6] صحيح مسلم، 1476/3.

[7] صحيح البخاري، 61/9.

فقد عصاني."[1] وقد أدرك بدر الدين العيني حكمة هذا التأكيد على الطاعة في الأحاديث النبوية، وصلته بالسياق السياسي والاجتماعي في الجزيرة العربية آنذاك، فكتب:

"كانت قريش ومن يليهم من العرب لا يعرفون الإمارة، ولا يطيعون غير رؤساء قبائلهم، فلما ولي في الإسلام الأمراء أنكرته نفوسهم، وامتنع بعضهم من الطاعة. وإنما قال لهم صلى الله عليه وسلم هذا القول ليعلمهم أن طاعة الأمراء الذين كان يوليهم وجبت عليهم لطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم. وليس هذا الأمر خاصا بمن باشره الشارع بتولية الإمام به... بل هو عام في كل أمير عدل للمسلمين، ويلزم منه نقيض ذلك في المخالفة والمعصية."[2]

كما تضافرت الأحاديث النبوية المقيدة لطاعة السلطة الشرعية بالتزام تلك السلطة بمقتضى الشريعة. وفي هذا المعنى ورد قول النبي صلى الله عليه وسلم:"إنما الطاعة في المعروف،"[3] و"لا طاعة في معصية الله، إنما الطاعة في المعروف،"[4] و"من أمركم منهم بمعصية الله فلا تطيعوه،"[5] و"لا طاعة لأحد في معصية الله."[6]

وهكذا فإن الطاعة السياسية في الإسلام مقيدة بقيدين اثنين: قيد الشرعية وقيد الشريعة. فلا طاعة لسلطة ليست نابعة من اختيار الناس، ولا طاعة فيما يخالف الشريعة حتى وإن كانت السلطة الآمرة به كاملة الشرعية السياسية. والحق أن القيدين يرجعان لقيد واحد، وهو قيد الشريعة؛ لأن الشرعية السياسية في الإسلام نابعة من الشريعة ومتفرعة عنها، فنصوص الشرع هي التي جعلت اختيار الناس حكامهم شرطا في شرعيتهم وفي لزوم طاعتهم. ومن قيود الطاعة أن تكون في حدود الاستطاعة، فلا تتضمن ما فيه رهق بالرعية وإعنات لها. وذلك أمر نتركه للفقرة الخاصة برفق الراعي بالرعية.

منع الحرص على الإمارة

ولأن المنصب العام أمانة، كان الحرص عليه مظنة الخيانة. فإغراء السلطة وإغواؤها مما يوجب على المجتمع اليقظة الدائمة، وسوء الظن بالطامعين في المناصب السياسية، خصوصا مع ما انتبه إليه ابن خلدون ونبه عليه من أن" الملك منصب شريف ملذوذ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية، والشهوات

---

[1] مسند أحمد، 405/12. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون:"إسناده صحيح على شرط الشيخين."

[2] بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1998)، 222/14.

[3] صحيح البخاري، 63/9. صحيح مسلم، 1469/3.

[4] صحيح مسلم، 1469/3.

[5] سنن ابن ماجة، 956/2. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "حسن صحيح"

[6] مسند أحمد، 252/34. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون:"إسناده صحيح."

البدنية، والملاذ النفسانية، فيقع فيه التنافس غالبا."[1] وحري بموقع هذا إغراؤه أن لا يمنح للحريصين المتلهفين.

ولذلك جاءت السنن النبوية محذرة من الحرص على الإمارة، ومنها قول النبي صلى الله عليه وسلم:"إنكم ستحرصون على الإمارة، وستكون ندامة يوم القيامة، فنعم المرضعة وبئست الفاطمة،"[2] وقوله صلى الله عليه وسلم للصحابي عبد الرحمن بن سمرة:"يا عبد الرحمن بن سمرة، لا تسأل الإمارة، فإنك إن أوتيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أوتيتها من غير مسألة أعنت عليها."[3]

وقد سن الإسلام سنة سياسية لا مثيل لها في فلسفات الأخلاق السياسية، وهي منع كل حريص على المنصب من تولي المنصب. فقد رفض النبي صلى الله عليه وسلم تأمير من طلبوه إمارة أو أظهروا بين يديه حرصا عليها، وجعل ذلك مبدأ ثابتا في سياسته وسنة ماضية في أمته:"عن أبي موسى رضي الله عنه، قال: دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم أنا ورجلان من قومي، فقال أحد الرجلين: أمرنا يا رسول الله، وقال الآخر مثله، فقال: إنا لا نولي هذا [الأمر] من سأله، ولا من حرص عليه."[4] وفي رواية: "فقال أحد الرجلين: يا رسول الله، أمرنا على بعض ما ولاك الله عز وجل، وقال الآخر مثل ذلك، فقال: إنا والله لا نولي على هذا العمل أحدا سأله، ولا أحدا حرص عليه."[5]

وبدلا من تأمير هذين الطامحين الحريصين أمر النبي صلى الله عليه وسلم على اليمن اثنين من عظماء الصحابة الزاهدين في الإمرة، وهما: أبو موسى الأشعري ومعاذ بن جبل، كما تدل عليه رواية أخرى للحديث ذاته:

"عن أبي موسى، قال: أقبلت إلى النبي صلى الله عليه وسلم ومعي رجلان من الأشعريين، أحدهما عن يميني والآخر عن يساري، ورسول الله صلى الله عليه وسلم يستاك، فكلاهما سأل[أن يتولى على اليمن] فقال: يا أبا موسى أو يا عبد الله بن قيس! قال: قلت: والذي بعثك بالحق ما أطلعاني على ما في أنفسهما، وما شعرت أنهما يطلبان العمل، فكأني أنظر إلى سواكه تحت شفته قلصت، فقال: لن، أو لا نستعمل على عملنا من أراده، ولكن اذهب أنت يا أبا موسى، أو يا عبد الله بن قيس إلى اليمن. ثم أتبعه معاذ بن جبل."[6]

---

[1] ابن خلدون، المقدمة،193.
[2] صحيح البخاري، 63/9.
[3] صحيح البخاري، 63/9. صحيح مسلم، 1456/3.
[4] صحيح البخاري، 64/9.
[5] صحيح مسلم، 1456/3.
[6] صحيح البخاري، 15/9. صحيح مسلم،1456/3.

وقد منع النبي صلى الله عليه وسلم أبا ذر الإمارة لما سألها إياه:"عن أبي ذر، قال: قلت: يا رسول الله، ألا تستعملني؟ قال: فضرب بيده على منكبي، ثم قال: يا أبا ذر، إنك ضعيف وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها."[1] وفي رواية "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: يا أبا ذر، إني أراك ضعيفا، وإني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تأمرن على اثنين، ولا تولين مال يتيم."[2]

لكن قول يوسف عليه السلام لملك مصر: "اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم،"[3] يدل على أن منع طلب الإمارة ليس منعا مطلقا، إذ قد تظهر ظروف استثنائية تجعل طلب الإمارة مقبولا، وربما متعينا شرعا. قال الطرطوشي:

"يستفاد من الآية أن من حصل بين يدي ملك لا يعرف قدره، أو أمة لا يعرفون فضله، فخاف على نفسه، لو أراد إبراز فضله جاز له أن ينبه على مكانته وما يحسنه، دفعا للشر عن نفسه، وإظهارا لفضله، فيجعل في مكانه. وفيه فائدة أخرى وهو أنه إذا رأى الأمر في يد الخونة اللصوص ومن لا يؤدي الأمانة، ويعلم من نفسه أداء الأمانة مع الكفاية، جاز له أن ينبه السلطان على أمانته وكفايته. ولهذا قال بعض العلماء من أصحاب الشافعي رضي الله عنه: من كملت فيه آلات الاجتهاد وشروط القضاء، جاز له أن ينبه السلطان على مكانه ويخطب خطبة للقضاء. وقال بعضهم: بل يجب ذلك عليه إذا كان الأمر في يد من لا يقوم به."[4]

وهكذا يدل الجمع بين الأحاديث النبوية المانعة من سؤال الإمارة والحرص عليها، وما ورد في قصة يوسف –عليه السلام- من طلب المنصب، على أن النص الإسلامي جمع بين المبدئية والروح العملية هنا، فحرم المتلهفين إلى تولي المنصب العام من الحصول على مبتغاهم، لما في تلهفهم من مظنة الطمع والطموح الشخصي، لكنه فتح الباب لأهل الأمانة والقوة في طلب الإمارة في حالة الفراغ من أهل الكفاءة.

المدافعة ضد الفساد

من أعظم الظواهر في القرآن الكريم ذلك التوتر الدائم بين العدل والظلم في قصص الأنبياء وفي ثنايا النص القرآني كله. وقد بين الله عز وجل في القرآن الكريم أن المدافعة هي التي تعصم من الفساد: "ولولا دفع الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين."[5] فهذه الآية درس بليغ في أن السياسة مواقف وموازين قوى، لا مجرد مواعظ ونيات حسان، فما يعصم من الفساد ليس التزام الحاكم الفرد بالقيم السياسية، بل إلزامه بها من خلال المدافعة الاجتماعية. فلا يحصل العدل وتتحقق الحرية بوعظ الظالم أن

---

[1] صحيح مسلم، 1457/3.

[2] المرجع نفسه.

[3] سورة يوسف، 55.

[4] أبو بكر الطرطوشي، سراج الملوك (القاهرة: دون ذكر الناشر، 1872)، 44.

[5] سورة البقرة،251.

يترك ظلمه، بل بإقناع المظلوم أن ينتزع حقه. ولم يخدم قوم الإنسانية، ولا أثر قوم في مسار الحياة البشرية أكثر مما خدمها وأثر فيها أولئك الذين راهنوا بحياتهم في سبيل الحق والعدل والحرية.

وقد ورد الترخيص في القتال في القرآن الكريم – أول ما ورد- ضمن الحديث عن مبدأ المدافعة. فالقتال في الإسلام مجرد أداة لتحقيق مبدأ المدافعة الضرورية لتحرير البشر وصيانة الأرض من الفساد. فالسلم مقصد من مقاصد الإسلام الكبرى، ومظلة شرعية يجب على كل المؤمنين الدخول فيها والاستظلال بظلالها: "يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة."[1] لكن لا سلم ولا حاجز أمام الاستبداد والفساد إلا بمدافعة. وما سوى ذلك أحلام زاهية وأقاصيص وردية، لا قاعدة عملية للحياة. فلو لم يكتب الله تعالى الجهاد على العباد، لقرت أعين الظالمين بخنوع المظلومين.

وقد حصر الإسلام مسوغات القتال في ثلاثة أمور: أولها حق الدفاع عن النفس ورفع الظلم عنها، وهذا واضح من أولى آيتين نزلتا في الجهاد: "أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله."[2]

وفي ختام هاتين الآيتين جاء مبدأ المدافعة مفسرا حكمة القتال في الإسلام: "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا."[3]

وثاني مسوغات القتال في الإسلام هو نصرة المستضعفين العاجزين عن الدفع عن أنفسهم:" وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا."[4] وثالثها ضمان حرية العبادة للجميع، وهذا أمر سنعود إليه في الفقرة الخاصة ب"منع الإكراه في الدين."

---

[1] سورة البقرة، 208.

[2] سورة الحج، 39-40.

[3] سورة الحج،40.

[4] سورة النساء، 75.