

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الدولة الإسلامية

دراسة فقهية معاصرة

تأليف

د. أحمد عبد الله العميري



للشريعة والدراسات الإسلامية

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

حقوق الطبع محفوظة

جميع حقوق النشر والطبع والتوزيع
والحقوق المادية والفكرية والأدبية وحقوق
النسخ والتصوير الضوئي والإلكتروني
والترجمة لجميع اللغات محفوظة للمؤلف.
Ahmad-alameery@hotmail.com

رقم الإيداع : 541-2017

ردمك : ISBN:978-99966-1-610-5

الطبعة الأولى
١٤٣٨ هـ - ٢٠١٧ م



الكويت - الشويخ - شارع الصحافة - خلف مطابع القبس
هاتف : ٢٤٨١٩٠٣٧ - ٢٤٨٤٤٧٤٣ - فاكس : ٢٤٨٣٨٤٩٥
الكويت - الخالدية - ص.ب : ١٧٠١٢ - الرمز البريدي : ٧٢٤٥١
بدالة المطبوعات : 24810010

فرع القاهرة : هاتف : ٠٠٢٠١٠٠٤٢٨٩٢١١

Website: www.gheras.com

E-Mail: info@gheras.com

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الدولة المدنية

دراسة فقهية معاصرة

رَفَعُ
عبد الرحمن العجمي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الدولة المملوكية

دراسة فقهية معاصرة

تأليف

د. أحمد عبد الله العميري



أصل هذا الكتاب

أطروحةً مقدّمةً لكلية الدراسات العليا، جامعة الكوئت
بعنوان الدولة المدنية، دراسة فقهية معاصرة المقدّمة من
المؤلف، لاستيفاء جزء من متطلبات درجة الدكتوراه في
برنامج الفقه المقارن وأصول الفقه، الكويت، بإشراف
الدكتور/ أنور شعيب، ناقشها كل من الدكتور/ عادل
المطيرات، والدكتور/ محمد خالد منصور.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله الحاكم بين عباده بالحق وأحسن الأحكام، أنزل كتابه حكماً بين خلقه ليخرجهم من زيغ الأهواء إلى عدل الإسلام، فله الشكر والامتنان بإنعامه الشرائع النيرة ما توالى الأيام. وأصلي وأسلم على نبي القسط والهدى المؤيد بالحكم والسلطان، المبعوث رحمة للعالمين والداعي إلى الهدى بالحجة والبرهان، وعلى آله وصحبه أولي الفضل والرضوان.

وبعد؛ فلقد تميّز نظام الحكم في الإسلام باتصاله بالسماء في جميع شؤونه، ولم يُترك المسلمون فيه هملاً تتقاذفهم الأهواء في تدبير طرائقه، بل رتب الإسلام قواعد راسخة واضحة المعالم لكل من الحاكم والمحكوم:

- ففي القرآن الكريم تنص آيات منه على ما يجب أن يكون عليه الحكم، ﴿وَأَن أَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾^(١).
- وطبق النبي ﷺ أمور الحكم كما يريد الله تبارك وتعالى .
- وسار أصحابه رضي الله عنهم من بعده على سنته الشريفة في الحكم حتى غدا فقهاً واضحاً مستقلاً لا غنى للمسلمين عنه .

(١) سورة المائدة، الآية (٤٩).

- ووقر في قلوب المسلمين أن الحكم من أمور الدين التي جاء الإسلام بها، وإن وقع الخلل في التطبيق عند بعض مسائله - وخاصة عند التنازع على السلطان - إلا أن هذا الخلل لم يتطرق إلى ما في قلوب المسلمين من اعتقاد أن الإسلام هو مصدر الحكم ومنظّمه.

لكن مع بعد عهد المسلمين عن نور النبوة ومعينها الصافي، واحتكاكهم بأمم الغرب في حال ضعفهم وقوة أُمم الكفر، انبهر فئام من المسلمين بكل حضارة الغرب بلا استثناء ومنها شؤون الحكم، فزُعزِعَت مكانةُ الشريعة في قلوبهم، ولمّعوا ما عند الغرب من القوانين وإن خالفت الإسلام، ولا يزال هذا الأمر يدب في قلوب المسلمين حتى عَطَّلَ الحكمُ بالشريعة في أغلب بلدان العالم الإسلامي، وأحلوا محلها أنظمة الغرب التي غزتهم بشعارات براقية انخدع بها كثير من أبناء أمتنا. فأصبح يُنادى بالديمقراطية والمساواة والتعددية وغيرها من الشعارات دون التفكير بما تحويه من مخالفات، وظهر ذلك جلياً في الحقبة المعروفة بـ(الربيع العربي) والتي بلغت المطالبة فيها بالدولة المدنية مبلغاً عظيماً تلاشت مقابلها أو تكاد المطالبة بدولة تحكم بالشريعة الإسلامية.

ولما صار إقامة نظام الدولة المدنية هي أمنية كثير من المسلمين، وبدلوا لأجلها النفس والنفيس، واختلطت كثير من مصطلحات الباطل مع المفاهيم الحقّة، وجهل كثير من المسلمين أحكام الدولة الإسلامية ومنافع وبركة الالتزام بها؛ رغبت أن أقدم هذه الدراسة الفقهية كنظرة

فاحصة لما تحويه (الدولة المدنية) من مفاهيم وأحكام ومقارنتها بأحكام (الدولة في الفقه الإسلامي)؛ تبياناً لمنهج الدولة الإسلامية في الحكم، وتمييزها عن غيرها من الأنظمة الواردة على المسلمين، وإزالة اللبس الحاصل بالترويج الذي أخذ طابع الفقه لبعض أنظمة الدولة المدنية. وإنّ المسؤولية لتزداد على أهل العلم والإصلاح لبيان الحق للمسلمين بعد ما غابت كثير من مفاهيم الحكم الإسلامي عن عقولهم وأطروحاتهم، وذلك إبراء للذمة وأداءً للأمانة وسيراً على صراط الله المستقيم.

فأسألُ اللهَ -تعالى- أن يرد المسلمين إلى دينهم رداً جميلاً، وأن يوفق المسلمين حكماً ومحكومين للعمل بكتابه، والافتداء بسنة نبيه عليه الصلاة والسلام، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

* * *

الدراساتُ السابقة

كتب عن الدولة المدنية عدة دراسات منها ما يرتبط بها بشكل مباشر، ومنها ما يتعلق بجانب من جوانب موضوعها.

● فمن الدراسات التي تتكلم عن الدولة المدنية بشكل مباشر:

١- «الدولة المدنية بين الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر والاتجاه العلماني - دراسة عقديّة»؛ لمؤلفه د. ماجد الزميع.

ذكر المؤلف في دراسته أولاً الاتجاه العلماني لقضايا الدولة المدنية ومبادئها، ثم ذكر الاتجاه الإسلامي العقلاني المعاصر لقضايا تلك الدولة كالحرية والتعددية ونحو ذلك.

وهي دراسة قد غطت جانباً كبيراً من قضايا الدولة المدنية إلا أن موضوعها عقدي، ولم يناقش الأقوال المخالفة مناقشة فقهية تبعاً لمجال الدراسة، كما لم يذكر المسائل الفقهية المتعددة المصاحبة للدولة المدنية، بخلاف ما سأقوم به من دراسة فقهية لهذا الموضوع.

٢- «مقاربات في الدولة المدنية والإسلامية - السياقات الفكرية والاستراتيجية»؛ للدكتور إسماعيل السهيلي والدكتور أحمد عبدالواحد الزندان.

وهي رسالة صغيرة الحجم من (ستين صفحة)، تكلمت عن الخطوط العامة للدولة المدنية وعن أهمية المصطلحات حتى لا يقع اللبس في ذات الموضوع، ثم تكلمت عن المنهج العام للحكم الإسلامي.

وهذه دراسة مناسبة كمدخل للموضوع، إلا أنها لم تغط الجوانب المتعددة المصاحبة للدولة المدنية.

٣- «الدولة المدنية بين الإسلام والغرب»؛ للدكتور محمد الشحات الجندي.

وهو كتاب متوسط الحجم من (ثلاثمائة صفحة)، تكلم فيه المؤلف عن الدولة في الإسلام ومبادئ الدولة المدنية، إلا أن المؤلف - غفر الله له - قد جانب الصواب في التأصيل للقضايا في أكثر من موضع، الأمر الذي تفقد فيه الدولة الإسلامية هويتها.

٤- «الدولة المدنية، مفاهيم وأحكام»؛ لأحمد سالم.

وهي رسالة مهمة في بابها تقع في أقل من مائة صفحة؛ عني كاتبها بتحرير المصطلحات، وذكر أقوال الفلاسفة عن تحول المجتمع الأوروبي برفضه للدين، وذكر أقوال بعض المفكرين الإسلاميين عن الدولة المدنية ومناقشتها، ويتضح لقارئ الرسالة أن هدف الكاتب هو بحث المصطلح، لذلك لم يتعرض للجوانب الفقهية المتعلقة بمفهوم الدولة المدنية.

● دراسات لها تعلق بجانب من جوانب الدولة المدنية:

١- «التعددية السياسية»؛ للأستاذ الدكتور/ صلاح الصاوي.

وهو كتاب متوسط الحجم يقع في أقل من (مائتين صفحة)، تكلم فيه المؤلف عن الأحزاب ثم الديمقراطية، ثم ناقش مسألة التعددية الحزبية

في الدولة الإسلامية نقاشاً مستفيضاً.

وهو كتاب قد غطى جانباً كبيراً في مسألة التعددية الحزبية.

٢- «الديمقراطية في النظام السياسي الوضعي والإسلامي»؛ للدكتور

حمدي عطية مصطفى.

يقع هذا كتاب في (سبعمئة وخمسين صفحة)، تكلم فيه المؤلف عن

نشأة الديمقراطية في البشرية، ثم تكلم عن الديمقراطية في النظام الإسلامي.

والكتاب يميل إلى الثقافة أكثر من التأصيل، وفيه توسع بالاستدلال

بعمومات الشريعة.

٣- «أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام»؛ للدكتور عبد

الكريم زيدان.

وهي أطروحة علمية مقدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة، تكلم فيها

الباحث عن أحكام أهل الذمة المنثورة في كتب الفقه، وتطرق بإيجاز إلى الأحكام المستجدة كالترشيح والانتخاب لرئاسة الدولة أو البرلمان.

وهي دراسة شاملة -فيما أحسبه- لموضوعها، إلا أن بعض

ترجيحات المؤلف لم أرَ من سبقه إليها من المتقدمين، ويفتقد بعض

الدقة عن مقصد الفقهاء في بعض المسائل.

٤- «مواطنون لا ذميون»؛ لمؤلفه فهمي هويدي. :
 وهو كتاب يقع في (مائتين وخمسين صفحة)، تكلم فيه المؤلف عن
 غير المسلمين في دار الإسلام.
 وقد سلك فيه المنهج العقلاني للأحكام، وخالف من سبقه من فقهاء
 الإسلام، ويفتقر إلى العزو وتخريج الآثار، وفيه تفرغ لأحكام أهل
 الذمة من محتواها.

● أما باقي الدراسات والكتب التي وقفتُ عليها في هذا الموضوع:
 فهي إما «شرعية» لكنها متعلقة ببعض مسائل الدولة المدنية، أو هي
 «سياسية وقانونية» ولم تتطرق للجانب الشرعي.

* * *

الباب الأول

الدولة المدنية المفهوم والنشأة

وفيه فصلان:

الفصل الأول: تعريف الدولة المدنية والألفاظ ذات الصلة

الفصل الثاني: الجذور والأطوار التاريخية للدولة المدنية

الفصل الأول

تعريف الدولة المدنية والألفاظ ذات الصلة

وفيه مبحث واحد: تعريف الدولة المدنية.

تعريف الدولة المدنية

● أولاً: لفظ الدولة:

تعريف الدولة لغة:

أصل لفظ (الدولة) هو دَوْلَ يدلّ على التحوّل، ويدلّ أيضًا على الضعف والاسترخاء، كقولهم: «اندال البطن» أي اتسع ودنا من الأرض. وفي أصل التحوّل كقولهم: «تداولوا الأمر بينهم» إذا صار من بعضهم إلى بعض، وتأتي بمعنى انقلاب الزمان من حال إلى حال، والعاقبة في المال والحرب، ومعنى التحوّل من أمر إلى أمر هو المراد في التعريف الاصطلاحي للدولة، وهي مثلثة الدال^(١).

تعريفُ الدولة اصطلاحًا:

يقول يحيى الجمل: «رغم الخلاف الشديد في الفقه على تعريف «الدولة» من الناحية القانونية؛ فإن الإجماع يوشك أن ينعقد على أنه يلزم لكي نوجد في مواجهة تلك الظاهرة المعروفة باسم الدولة أن يكون هناك مجموعة من الناس تعيش مستقرة على إقليم معين تحت ظل سلطة مننظمة»^(٢).

(١) انظر: مادة (دول) في: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٢/٣١٤-٣١٥)، والقاموس المحيط للفيروزآبادي (٢/١٣٢٣)، ولسان العرب لابن منظور (١١/٢٥٢)، وتاج العروس للزبيدي (٢٨/٥٠٧).

(٢) الأنظمة السياسية المعاصرة، ل: يحيى الجمل، ص: ٢٢.

ومن تعريفات الدولة :

أنها عبارة عن رقعة من الأرض موحدة، ومنظمة سياسياً، مكونة من قبل سكان أصليين، لها حكومة وطنية ذات سيادة على جميع أطراف الدولة، ولديها القوة الكافية لحماية هذه الدولة^(١).

● ثانياً: لفظ المدنية:

تعريف المدنية لغة:

أصلها من (مَدَنَ): أي أقام ومدن بالمكان، أقام به، ومنه: المدينة، ومدن المدائن أي مصر الأمصار، من التحديد^(٢).

تعريف المدنية اصطلاحاً:

يختلف المراد بمصطلح المدني والمدنية تبعاً لما أضيف إليه، فقد يقصد بالمدني:

١- ما يقابل «الحكومي»، فيقال: «مجتمع مدني»، ويعرف عندئذ بأنه مجموع المنظمات غير الحكومية التي يقوم نشاطها على العمل التطوعي الذي لا يستهدف الربح، ولا تستند فيه العضوية على عوامل وروابط الدم والوراثة مثل الأسرة والعشيرة والقبيلة^(٣).

(١) انظر: تاريخ نشأة الدولة الشيوقراطية لمنار الحمادي، مقال لها على موقع: (جمعية العمل الوطني الديمقراطي) على الإنترنت .

(٢) انظر: لسان العرب لابن منظور (٤٠٢/١٣)، ومختار الصحاح للرازي، ص: ٦١٩، مادة: مدن، ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس (٣٢٩/٥)، مادة: مصر.

(٣) انظر: الدولة المدنية بين الاتجاه العقلي الإسلامي والاتجاه العلماني - دراسة عقدية =

ويتفرع عن هذا المفهوم ما يعرف بـ«مؤسسات المجتمع المدني» ويقصد بها النقابات المهنية الأهلية والمنظمات غير الحكومية^(١). وأحياناً يراد بالمجتمع المدني المفهوم السياسي والقانوني للدولة المدنية.

٢- ما يقابل «العسكري» فيقصد بـ«الدولة المدنية» دولة الديمقراطية والانتخاب، أما «الدولة العسكرية»: فتعني سيطرة المؤسسة العسكرية (الجيش) على مقاليد الحكم^(٢).

٣- وقد يطلق «المدني» على ما يقابل «الديني»، فيقال: «دولة مدنية» و«دولة دينية». ومصطلح «الدولة الدينية» لا بد أن يستفهم من قائله عن مراده من ذلك المفهوم، فإن كان يقصد بالدولة الدينية المفهوم الغربي لها أو ما يعرف بـ«الدولة الشيوقراطية»^(٣) فهو يقصد إذاً: الدولة التي

= لماجد الزميع، ص: ٤٥، ومفهوم المجتمع المدني لصبري محمد خليل، مقال له منشور على موقعه على الإنترنت .

(١) انظر، المرجعان السابقان .

(٢) انظر: الدولة العسكرية لشريف محمد جابر، مقال له منشور بمجلة (نون بوست الإلكترونية)، وعسكرية أم مدنية أم علمانية أم دينية؟ لمنير عزمي رزق الله، مقال له منشور بجريدة (الوفد) ٣/٩/٢٠١١م .

(٣) جاء في موسوعة العلوم السياسية: "الأصل اللغوي لمصطلح (ثيوقراطية) مشتق من الكلمة اليونانية Theocratic وتعني: (حكم الله)، ولكن في الاستعمال الشائع لهذا المصطلح يقصد به حكم رجال الدين ونظام الحكم البيوقراطي بهذا المعنى". انظر: موسوعة العلوم السياسية لمجموعة مؤلفين - إصدار جامعة الكويت (١/٢٧٦).

حكمها الكهنة والقساوسة ويزعمون أن كل ما يقولون ويفعلون إنما هو من وحي الله تعالى، لذلك لا تجوز مناقشتهم أو ردّ أمرهم^(١).

ف«الدولة الدينية» إذاً بهذا المفهوم هي الدولة الخاضعة للدين على حسب ما يراه الملوك والكهنة فقط، فالملوك وفق ذلك المنظور هم اختيار الله تعالى فهم معصومون من المساءلة والمحاسبة إلا أمام الله تعالى، وهو ما يعرف بالحق الإلهي للملوك^(٢).

وأما السلطة الدينية (الكنيسة) فهي تتولى مناصب القضاء والتشريع وإضفاء الشرعية على الملوك، وإذا قوي نفوذ الكنيسة فقد تسمو سلطتها على سلطة الملوك فتعزل وتحاكم وتحل الشعوب من يمين الوفاء لملوكهم^(٣).

وسأبين في فصل قادم كيف تم الاستغلال البشع للدين، واستبداد الكنيسة وقهر الشعوب وفرض المعتقدات المنحرفة.

وإن كان يقصد مثلاً أن الدولة في الإسلام هي دولة دينية باعتبار أنها تحكم بالشرعية الإسلامية في جميع مناحي الحياة، فهو يخالف إذن مصطلح الدولة الدينية الثيوقراطية، فكلا الدولتين مرجعيتهما الدين

(١) انظر: الدولة الدينية والدولة المدنية لجعفر شيخ إدريس، مجلة (البيان)، عدد ٢٨٧.

(٢) انظر: مقاربات في الدولة المدنية والإسلامية - السياقات الفكرية والإستراتيجية لإسماعيل علي السهيلي وأحمد عبدالواحد الزنداني، ص: ٤-٣.

(٣) المرجع السابق، وموسوعة العلوم السياسية لمجموعة مؤلفين - إصدار جامعة الكويت (١/٢٧٦).

ولكن هناك فرق بين عدل الإسلام وجور الأديان المحرفة.

يقول جعفر شيخ إدريس عن المفهوم الإسلامي للدولة الدينية: «فيه أمر بالحكم بما أنزل الله تعالى في كل شؤون الحياة، بما في ذلك في الأمور المتعلقة بالدولة من نظام حكم وقضاء وسياسات وغير ذلك.

فالدولة الإسلامية هي إذن بالضرورة دولة دينية، لكنّها ليست دولة ثيوقراطية؛ لأن الحاكم فيها لا يحكم فيها بأوامر وأخبار يتلقاها من الله تعالى مباشرة، وإنما يحكم بنصوص مكتوبة يستوي هو وغيره في إمكان معرفتها، ولذلك يمكن أن يُحاسب ويمكن للناس أن يختلفوا معه»^(١).

وبعد أن عرفت مصطلح (الدولة) و(المدنية)، وحررت مصطلح «المدنية»، ناسب أن أعرف «الدولة المدنية» باعتباره لقباً، فأقول تعددت آراء المفكرين في وصف الدولة المدنية وتعريفها:

- فعرّفها بعضهم بأنها: (الدولة التي تقوم على المواطنة وتعدد الأديان والمذاهب وسيادة القانون)^(٢).

- وعرّفها آخرون بأنها: (الدولة التي تستقل بشؤونها عن هيمنة وتدخل الكنيسة، فالدولة المدنية هي التي تضع قوانينها حسب المصالح والانتخابات والأجهزة، والتي في نفس الوقت لا تخضع لتدخلات الكنيسة)^(٣).

(١) مقالة (الدولة الدينية والدولة المدنية)، لجعفر شيخ إدريس، مجلة البيان، عدد ٢٨٧.

(٢) انظر: مقاربات في الدولة المدنية والإسلامية - السياقات الفكرية والإستراتيجية لإسماعيل علي السهيلي وأحمد عبدالواحد الزندانى، ص: ١٦.

(٣) انظر: محمد عابد الجابري، جريدة (الوطن)، العدد ٢٠٥٣، نقلاً من مقال: الدولة =

- ومن تعريفاتها أنها: (الدولة التي تستمد شرعيتها من الشعب مباشرة أو عبر نوابه وممثليه في مختلف مفاصل وتكوينات السلطة تكفل الحقوق والحريات، وتحترم التعددية، وتلتزم بالتداول السلمي للسلطة)^(١).

فهذه بعض تعريفات «الدولة المدنية»، وكلها في نظري لا تخلو من نقص لأحد ركائز «الدولة المدنية» وإن كان الأخير هو أكثرها وضوحًا. ويمكن أن أُعرّف «الدولة المدنية» بتعريف شامل فأقول:

«هي الدولة التي يكون نظام الحكم فيها، مع من يدير ذلك النظام مرجعه إلى الشعب، وفق إجراءات معينة تترجم إرادة الشعب في التشريع واختيار ممثليه في الحكم، ولا تميز تلك الدولة بين أفرادها في الحقوق والحريات».

وقد شمل هذا التعريف العناصر الأساسية للدولة المدنية التي سأتحدث عنها من خلال هذه الدراسة.

* * *

= المدنية صورة الصراع بين النظرية الغربية والمحكمات الإسلامية لمحمد شاعر الشريف، ضمن مجلة (البيان)، ١٦/٣/٢٠١١ م.

(١) انظر: دليل المواطن إلى الدولة المدنية لمحمد غالب بكاري وآخرين، ص: ١٠.

الفصل الثاني

الجدور والأطوار التاريخية للدولة المدنية

وفيه أربعة مباحث:

- المبحث الأول: حال المجتمعات الأوروبية في العصور الوسطى مع سلطة المقام الديني .
- المبحث الثاني: ظهور الحركات التحررية من سلطة المقام الديني في المجتمعات الأوروبية .
- المبحث الثالث: النظريات المؤدية لمفهوم الدولة المدنية .
- المبحث الرابع: دخول مبادئ الدولة المدنية إلى العالم الإسلامي.

المبحث الأول

حال المجتمعات الأوروبية في العصور الوسطى مع سلطة المقام الديني

لا يمكن الحديث عن «الدولة المدنية» دون ذكر الأسباب التي أدت الى نشوء هذا المصطلح ومقدماته التاريخية، فهذا المصطلح هو نتيجة لتفاعلات حدثت على مدى قرون حتى تبلور ودخل في حيز التنفيذ، وأول هذه الأسباب هو طغيان الكنيسة واستبدادها.

فالمتبع لتاريخ النصرانية بعد رفع عيسى عليه السلام يجدها قد مرت بمراحل عديدة، أولها معاناة النصارى أتباع عيسى عليه السلام من بطش اليهود واضطهادهم، واستعان اليهود على ذلك بالزعماء السياسيين وهم الأباطرة الروم الوثنيون.

وفي خضمّ هذا الاضطهاد اعتنق (بولس اليهودي) - صاحب اليد الطولى في التنكيل بأتباع عيسى عليه السلام - ديانة النصارى، مظهرًا الندم على ما اقترفته يده من ظلم المؤمنين بالسيد المسيح عليه السلام، إلا أنه - وعلى العادة اليهودية - إنما دخل في دين النصارى لإفساده، فابتدع القول ببنوة عيسى عليه السلام لله وعجل، - تعالى الله عما يقول المفترون علوًا كبيرًا - وهذه البدعة كانت هي البذرة الأولى لعقيدة التثليث، وأدخل كذلك (عقيدة الصلب والفداء) وغير ذلك من الانحرافات.

ومات (بولس شأؤول) وبقيت أفكاره حية، يصدقها ويشيرها فريق، ويحاربها آخر، إلا أن الاضطهاد لا زال مستمرًا لأتباع الديانة النصرانية من قبل الأباطرة الرومان على مدى ثلاثة قرون^(١)، إلى أن اعتلى عرش الإمبراطورية الرومانية الإمبراطور (قسطنطين) سنة ٣١٢م، فأخذ بسياسة التسامح مع النصارى وكفّ عن ملاحقتهم، بل واعتنق الدين النصراني إما دهاءً لكثرة اتباع هذه الديانة في دولته، وإما جهلاً حيث قبلها بالانحراف الذي شابها^(٢).

على أية حال تنفس النصارى الصعداء بعد دخول الإمبراطور في دينهم، وأصبحوا في مركز قوة بعد الضعف الذي ألمّ بهم، ودخل الرومان في النصرانية إلا أنهم خلطوها بشوائب وثنية طغت على الدين النصراني الذي أفسده اليهودي بولس، وهكذا أصبحت ديانة النصارى خليطاً من شريعة عيسى عليه السلام مع إفساد بولس لهذه الشريعة والتراكمات الوثنية التي لم يتخل عنها قسطنطين وشعب دولته.

ثم اختلف النصارى في شأن عيسى عليه السلام اختلافاً عظيماً، وأراد الإمبراطور أن يجمع الناس على عقيدة واحدة تكون ديناً لشعبه، فعقد (مجمع نيقية) عام ٣٢٥م ليتفق النصارى في شأن عيسى عليه السلام، وحصل

(١) انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة للدعوة العالمية للشباب الإسلامي (٢/٥٦٦-٥٦٧)، والنصرانية من التوحيد إلى التثليث لمحمد أحمد الحاج، ص: ١٤٣-١٤٤.

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٢/٤٨)، والنصرانية من التوحيد إلى التثليث لمحمد أحمد الحاج، ص: ١٣٢.

خلاف شديد في ذلك المجمع، اختار بعده الإمبراطور مذهب القائلين بألوهية عيسى عليه السلام، وحمل الناس على تلك العقيدة وأبطل ما سواها، وهكذا تحولت ديانة النصارى إلى ديانة وثنية قد لعب فيها اليهود وعباد الأوثان وليس لهم نسب مع المسيح عليه السلام سوى بالاسم^(١).

ومنذ إقرار ذلك الدين المحرف، والكنيسة تمارس الطغيان والإرهاب بأشع صورته، وفرضت (عقيدة التثليث) جبراً وجرّمت مخالفيها، وأعطت لنفسها مقام الربوبية في التحليل والتحرّيم والمغفرة بما يسمى بـ(صكوك الغفران)، وفرضت الضرائب المرهقة على النصارى بلا حرج، وليس لأحد الحق في الاعتراض أو إبداء الرأي اتجاه سياسة الكنيسة كائناً من كان وإلا أصبح منحرفاً تحلّ عليه لعنة الكنيسة. وكان من أنواع الطغيان الذي فرضته الكنيسة هو: (وجوب الطاعة المطلقة للملوك وحرمة مخالفتهم مطلقاً) آخذين بالمقولة المنسوبة إلى عيسى عليه السلام: «أعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، فأوغل النصارى على ضوئها في التنظير لوجوب طاعة الملوك وأن سلطان هؤلاء إنما هو من سلطان الله، قد سلّطه الله تعالى ليحكم بهم، وأن من يخالف هؤلاء الملوك إنما يخالف حكمة الله وأمره، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً^(٢).

(١) انظر: النصرانية في الميزان لمحمد عزت الطهطاوي، ص: ٢٣-٣٤، والفرق والمذاهب المسيحية منذ البدايات حتى ظهور الإسلام لنهاد خياطة، ص: ٨٤، ومحاضرات النصرانية لمحمد أبو زهرة، ص: ١٢٢-١٣١.

(٢) انظر: العلمانية لسفر الحوالي، ص: ١٢٨-١٢٩.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل استثمر الولاء للكنيسة والطاعة العمياء لأحكامها في تأكيد مبدأ علو الكنيسة، وسمو مرتبة البابا على الملوك؛ فاصبح للبابا سلطة الحل والعقد، وتنصيب الملوك^(١)؛ حيث جهد الباباوات والقسس في التنظير، ليس فقط لتأكيد سمو الكنيسة على السلطة الحاكمة بل لخضوع الأخيرة للسلطة الكنسية، وتحديدًا (البابا) الذي أصبح له سلطة العقد والحل في قضايا تنصيب الملوك، ومحاسبتهم وعزلهم، ويبرز في هذه المرحلة البابا (غريغوار السابع) ١٠٢٠-١٠٨٥م الذي وجد في الممارسات الاستبدادية للأباطرة الرومان تبريرا كافيا ليمارس سلطات سياسية عليا باعتباره كما يدعي مسؤولاً روحياً عن خلاص العالم، وأن المصدر الإلهي لسلطة البابا يُخول له توجيه الأباطرة والملوك ومحاسبتهم ومحاكمتهم، وحلّ الرعايا المسيحيين من يمين الوفاء الذي أقسموه لهؤلاء الحكام، وقد طبّق البابا (غريغوار السابع) عام ١٠٧٦م هذا التنظير عمليا بعزل (الملك هنري الرابع) حاكم ألمانيا وإيطاليا^(٢).

(١) انظر: المجتمع المدني - التاريخ النقدي للفكرة لجون اهرنبرغ، ص: ٧٥-٧٦، ومقاربات في الدولة المدنية والإسلامية - السياقات الفكرية والإستراتيجية لإسماعيل علي السهيلي وأحمد عبدالواحد الزندانى، ص: ٣-٤، وتاريخ الفكر السياسي لجان جاك شوفالييه، ص: ١٦٧-١٦٨، والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة للندوة للشباب الإسلامي (٦١٢/٢)، وقصة الحضارة لول ديورانت (١٦/٥٨-٦٧).

(٢) انظر: مقاربات في الدولة المدنية والإسلامية - السياقات الفكرية والإستراتيجية لإسماعيل علي السهيلي وأحمد عبدالواحد الزندانى، ص: ٤-٥.

وبعد ذلك دخل المقام الديني النصراني في صراع مع العلم، إذ إن (الكنيسة) منعت العلم إلا من قبلها وحكرت العقول والبحث، فكثير من مصادر الكنيسة إنما هي آراء الفلاسفة وخرافات جعلتها ديناً تحرم مخالفتها، لذلك عانى المفكرون وأصحاب النظر في العلوم من الهيمنة الكنسية ولم يجرؤوا على البوح بما توصلت إليه أبحاثهم ونظرهم في الطبيعة من حقائق تخالف ما عليه الكنيسة، ومن تجراً منهم فإن مصيره التنكيل والحبس بل والقتل^(١).

وثمة أمر آخر باركته الكنيسة وضلعت فيه مع ما فيه من الإجحاف والظلم، وهو (النظام الإقطاعي) الذي كان سائداً في أوروبا في العصور الوسطى، إذ كان الأوربيون في ذلك النظام ينقسمون إلى قلة وهم (السادة) وأغلبية وهم (الفلاحون) الذين يؤدون خدماتهم إما بالرق أو بالأجرة، وليس لهم من الحقوق والقوانين إلا ما يشاؤه السادة، فهم في عمل دائم أثناء النهار، وفي المساء يأوي إلى كوخه البدائي وقد هذه التعب ليستريح ويستعدّ لخدمة سيده في اليوم التالي^(٢)، هكذا كانت حياة الإنسان الأوربي المغلوب على أمره، فهو ما بين خوف دائم من

(١) انظر: العلمانية لسفر الحوالي، ص: ١٤٧-١٤٨، والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة للندوة للشباب الإسلامي (٢/٦٩٠).

(٢) انظر: قراءة في تاريخ وحضارة أوروبا في العصور الوسطى لأشرف صالح محمد سيد، ص: ٣٤-٣٧، وقصة الحضارة لول ديورانت، ص: ٤٠٨ وما بعدها، وماهية الحروب الصليبية لقاسم عبده قاسم، ص: ٦٠-٦٨.

سيّده، وفي تعب لا ينقطع لخدمته، وبين مقام ديني استغل ظروفه
لصالحه.

* * *

المبحث الثاني

ظهور الحركات التحررية من سلطة
المقام الديني في المجتمعات الأوروبية

فلأجل ما ذكرت - في المبحث السابق - من الأسباب والظروف مجتمعة، أصبح المقام الديني (الكنيسة) رمزاً للاستبداد والظلم والتخلف، وأصبح رجال الدين هم رعاة هذا الفساد بخرافاتهم وبدعهم، (وكانت الحريات الإنسانية هي الضحية الأولى لهذا الفساد الكنسي المستشري: حرية الفكر، وحرية الاعتقاد، ... وحرية التملك والتصرف الاقتصادي، بل وحرية النظر العلمي والبحث التجريبي، وكل القيود التي فرضت على تلك الحريات كانت باسم الدين والكنيسة)^(١).

وبناءً على تغوّل سلطة الكنيسة، كان من الطبيعي أن يثور الإنسان المتشوف إلى الحرية على هذه المؤسسة التي قيّدت حريته وأكلت أمواله بأهواء أناس مثله، فنأدى بعض المفكرين بضرورة فصل ما هو (ديني) عما هو (دنيوي)، ودعوا إلى تفويض سلطة الكنيسة وقصرها على أمور الشعائر والأعياد ونحوه، أما الأمور المتعلقة بأفعال الإنسان الدنيوية كالعلوم والتجارب والصناعات ونحوها فهذه تخضع لسلطة الدولة

(١) انظر: معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية لعبدالعزيم مصطفى كامل، ص: ٤٧.

تنظيمًا وقانونًا ولا دخل للكنيسة (الدين) بها.

وكان أول من بذر تلك البذرة نظريًا - فيما يعرف - هو الفيلسوف الإيطالي (مارسيلوس البادوي) ١٢٧٥-١٣٤٣م؛ فقد دعا إلى التفريق بين سلطة الكنيسة وسلطة الدولة، فحيث يتعلق الأمر بالطقوس والشعائر فمرجعها الكنيسة تسيّرها كيف تشاء، لكن إن تعلق الأمر بأفعال البشر المادية فإن السلطة الشرعية إنما تعود للحكومة حصريًا؛ لأن الحكومة (الدولة) هي المصدر السيادي الأعلى للقانون^(١).

لقد كانت نظرية مارسيلوس من أول النظريات التي دعت المفكرين الأوربيين إلى إعادة النظر في سلطة الكنيسة وسلطة الدولة وإنه من الممكن الفصل بين السلطتين وبالتالي التنظير لمجتمع مدني^(٢).

ومن رواد الفكر الداعي لتقويض سلطة الكنيسة هو القسيس (مارتن لوثر) ١٤٨٣-١٥٤٦م، وأول احتجاجات لوثر كانت على صكوك الغفران، وقد قوبل احتجاجه بالحرمان الكنسي، فلم يأبه لوثر بذلك وواصل احتجاجاته كاشفًا الانحرافات التي وصلت إليها الكنيسة الكاثوليكية، ولقيت دعوته رواجًا في ألمانيا حيث كانت ميدانًا لنشاطه، وقامت في سويسرا دعوة تماثل ما يدعو إليه لوثر، كان زعيمها القسيس

(١) انظر: المجتمع المدني - التاريخ النقدي للفكرة لجون اهرنبرغ، ص: ١١٨-١١٩ (بتصرف).

(٢) انظر: مقاربات في الدولة المدنية والإسلامية - السياقات الفكرية والإستراتيجية لإسماعيل علي السهيلي وأحمد عبدالواحد الزنداني، ص: ٧.

(هولدرينخ زونجلي) ١٤٨٤-١٥٣١م، ثم بعد ذلك حمل أفكار هذين القسيسين أحد الفلاسفة الفرنسيين المحتجين على فساد الكنيسة وهو (جون كالفن) ١٥٠٩-١٥٦٤م، ونشر مبادئه بين أتباعه.

وتعتبر آراء (لوثر - وزونجلي - وكالفن) هي أساس (المذهب البروتستانتي)، ومعنى البروتستانت أي المحتج (protestant)، وسميت دعوتهم بـ(حركة الإصلاح الديني)، وكانت من أهم مبادئهم هو التحرر من انحرافات الكنيسة، هذا التحرر الذي أصبح فيما بعد تحرراً من كل مقدس، وتحرراً اقتصادياً وسياسياً، ومن هذه الحرية أعطوا لكل نصراني الحق في فهم الكتاب المقدس بما يتوصل إليه عقله دون الرجوع لرجال الدين، وأن الإنسان قادر على معرفة الرشاد وطريق الإصلاح بنفسه ولو استقل عن الدين^(١).

وبعد هذا التصدع في البناء النصراني في أوروبا والانشقاق الجوهري عن (المذهب الكاثوليكي)؛ نتج عن ذلك صراعات مذهبية بين الكاثوليك والبروتستانت كانت أشدها على الإطلاق ما عرف بحرب الثلاثين عاماً (١٦١٨-١٦٤٨م)؛ إذ كان الاختلاف الديني سبباً من أسباب هذه الحرب الطويلة الدامية، وكانت نتائجها مؤثرة على القارة الأوروبية، ولم تسكن هذه الحرب إلا بمعاهدة وستفاليا (١٦٤٨م) التي

(١) انظر: معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية لعبدالعزیز مصطفى كامل، ص: ٤٧ وما بعدها، والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة للندوة للشباب الإسلامي (٦٢٥-٦١٥/٢).

التزمتها الأطراف المتصارعة، وبالتزام القارة الأوروبية لهذه المعاهدة تكون قد أرسيت لنفسها نظامًا جديدًا مغايرًا لما كانت عليه قبل المعاهدة، لأن هذا الصلح قد تضمن محاور أصبحت فيما بعد مبادئ للدول الأوروبية حتى يومنا هذا، ومن ضمن هذه المحاور:

١- كان تدخل الملوك لنصرة الموافقين لهم في العقيدة - ولو كانوا رعايا في ممالك أخرى - أمرًا سائدًا ويعد الملوك تلك الجماعات من الأتباع، فتم الاتفاق على إقليمية السلطة، أي ربط السيادة في حدود الإقليم، وليس لأي سلطة الحق في التدخل بشؤون دولة أخرى ولو كان لنصرة الموافقين لهم في الدين.

٢- منحت تلك الاتفاقية للأقليات الدينية الحق في ممارسة شعائرهم علنًا وبحرية وفقًا لقواعد تنظمها الدولة، ويعتبر هذا المحور والذي قبله هو البذرة الأولى للمواطنة على أساس الإقليم، وأن سكان الإقليم الواحد لهم حقوق متساوية بغض النظر عن أديانهم.

٣- ألزم صلح (وستفاليا) الملوك باحترام حقوق الأقليات الدينية، وبذلك تكون السلطة قد سلكت الحياد اتجاه المعتقدات الدينية لكل فرد يعيش ضمن حدودها، ويعتبر هذا أول انفصال بين الدين والسياسة، الذي تطور فيما بعد إلى افتراق تام بين الدين وبين السياسة، يقول جمال عبد الجواد: (ولم يقتصر الأثر العلماني لصلح ومعاهدات (وستفاليا) على خلق مجال عام يتحقق فيه حيادية الدولة إزاء العقيدة، ولكنه أيضًا حرّر الملوك من التزام ديني يقضي بالدفاع عن العقيدة، كما حرّرهم من

سلطة الكنيسة الكاثوليكية التي كانت تقضي بذلك^(١)، وهو الأمر الذي أدى إلى إضعاف سلطة الكنيسة على الملوك في أوروبا.

يقول توفيق السيف: (بموجب معاهده (وستفاليا) لم يعد للتكوين الديموغرافي أو الانتماء الديني أو القومي قيمة سياسية خارجية، في داخل كل دولة هناك مجتمعات ترتبط قومياً أو دينياً أو تاريخياً بمجتمعات في دول أخرى لكنها أصبحت الآن منفصلة سياسياً، لم تعد رابطة الدين أو القومية ذات معنى سياسي في الوطن الجديد، ألمانيا مثلاً يرتبط الكاثوليكي والبروتستانتي الذي ينحدر من أصول جرمانية أو فرنسية أو اسكوتلاندية أو بروسية أو خلافاً، أصبحوا جميعاً مواطنين وأعضاء في مجتمع سياسي واحد، يربطهم نظام علائقي واحد، وتجمعهم هوية وطنية واحدة، مع الدولة القومية أصبح لكل قطر حدود نهائية ولحكومته السيادة عليها، وأصبح الجميع سكان القطر تابعين سياسياً وقانونياً لحكومتهم فقط، بغض النظر عن أديانهم وقومياتهم وعلاقتهم السابقة)^(٢).

* * *

(١) الخارج والداخل: لمن الشرعية اليوم لجمال عبدالجواد، مقال له منشور بمجلة (الديمقراطية) ١/٣/٢٠١٣م: وانظر (المجتمع المدني) لعبدنان عويد، مقال منشور على موقع التجديد العربي على الإنترنت.

(٢) انظر: الوطن، الهوية الوطنية، والمواطنة: تفصيح للإشكاليات لتوفيق السيف، مقال له على موقع: (آفاق) على الإنترنت.

المبحث الثالث

النظريات المؤدية لمفهوم الدولة المدنية

لقد كانت حرب الثلاثين عامًا ومعاهدة (وستفاليا) إرهابًا بولادة نظام جديد سارت عليه كل الدول الأوروبية، وقوّى ذلك الوضع بروز نظريات أطلقها كبار مفكرهم في تلك الفترة تتحدث عن أصل الدولة وطبيعة سكانها وعلاقتهم مع مؤسسة الحكم، ومن أبرز تلك النظريات (نظرية العقد الاجتماعي)، ولم تتخذ تلك النظرية شكلًا واحدًا؛ إذ كل منظر قد صاغها بحسب تصوّره، إلا أنها كانت متفّقة على التحرر من سلطة الدين في إدارة الدولة.

فمن المنظرين لأصل الدولة (توماس هوبز ١٥٨٨-١٦٧٩م)، يتلخّص اعتقاده في إن الحالة الطبيعية للبشر قبل تأسيس الدولة كانت بدائية وحشية ليس لها قانون، فأقام الأفراد ذلك (العقد الاجتماعي) الذي يُكوّن الدولة، وهذا العقد تنازل عليه الأفراد بموجبه لجهة خارجة وهي (السلطة) المتمثلة بالحاكم الذي له سلطة مطلقة بلا محاسبة، ويلتزم الأفراد بالطاعة والولاء لصاحب السلطة، ولا يملك الأفراد حق تغيير السلطة ولو أساء الحاكم استخدامها، وهو بهذا يجعل الحاكم له المرجعية في السلطة المطلقة ويحرّره من أي قيود دينية أو من تأثير رجال الدين.

ونحا المفكر (جون لوك ١٦٣٢-١٧٠٤م) إلى اتجاهًا آخر لتفسير أصل الدولة خالف فيه هوبز، حيث كان يرى أن البشر قبل وجود الدولة (الحالة الطبيعية) كانوا يعيشون بسلام ويتبادلون المنافع ويتمتعون بالحرّيات وحق التملك، إلا أن هذا الشكل من العيش يعد قاصرًا لعدم وجود قوة حامية له، فتعاقد الأفراد على أن يتنازلوا لأحد أطراف العقد ليقوم بسياسة أمورهم وحفظ الأمن والقيام بمسؤوليات السلطة، ويلتزم القائم بالسلطة بالقيام بعمله على أتم وجه، فإن قصّر أو أخلّ كان للأفراد الحق في عزله والخروج عليه لإخلاله بالعقد.

وبعد (هوبز) و(لوك) برز (جون جاك روسو ١٧١٢-١٧٧٨م)، وكانت نظريته للعقد الاجتماعي هي الأشهر صيتًا والأبلغ تأثيرًا ووضع نظريته في كتابه (العقد الاجتماعي) وتتمحور نظريته في أن حياة البشر قبل تنظيم الدولة كانت تسودها السعادة وقيم العدالة والفضيلة، إلا أن الأفراد أرادوا أن يتطوروا من الحالة الطبيعية إلى حالة المجتمع المنظم الذي كوّن الدولة، لأجل ذلك تنازل الأفراد الذين لهم المرجعية في السيادة عن بعض حقوقهم لجماعة تمثلهم بصفة الوكالة، وهذه الجماعة هي من تدير دفة الحكم وفق إرادة الأفراد، فإن خالفت تلك الجماعة النّائبه حُقّ للأفراد أن يعزلوها ويستبدلوها لأن السيادة لهم^(١).

(١) انظر: علم السياسة لإبراهيم درويش، ص: ١٧٢-١٧٤.

«والملاحظ على [هذه] النظرية بشكل عام هو إغفالها لدور الدين، سواء فيما هو كائن وفيما ينبغي أن يكون، إلى درجة أن روسو لا يكتفي بإهمال الأثر الديني في توجيه المجتمع، بل يُعَدُّ الدينَ الإلهيَّ عاملاً من العوامل التي تعوق الرجوع إلى الحالة الطبيعية السوية»^(١).

● الثورة الفرنسية (١٧٨٩م) وتحوُّل النظريات إلى الواقع:

نتيجة لضروب الجور والطغيان الملكي والكنسي الذي خلف البؤس والفقر وزيادة الاستحقاقات المالية للدولة، قامت ثورة شعبية ضد النظام الملكي في فرنسا، حدّت من صلاحياته وأعطت الشعب الحق في المشاركة في السلطان، وكبر هذا الحق، حتى ألغيت الملكية بالكامل عام (١٧٩٢م) وأصبح الشعب هو مصدر السيادة.

يقول (فشر) عن (روح) الثورة:

«وكانت ثمة فكرة واحدة انتشرت في كل صقع وناد، وطربت لوقعتها الشجي النفوس، هي: أن الشعب هو صاحب السيادة، ومصدر كل سلطة، وبدت ملكية النظام القديم للناس خدعة كبرى وتدجيلاً واسع النطاق، وأن الفرنسيين لم يعودوا بعد بالأمة المستضعفة، بل إنهم لم يكونوا يوماً من الأيام من تلك الأمة، فقد صاروا مواطنين، أعضاء أخوة متظافرة حرة متساوية»^(٢).

(١) الرؤية الغربية للدولة المدنية لعبدالعزیز صقر، مقال له منشور ضمن التقرير الإستراتيجي لمجلة (البيان) ١٤٢٩.

(٢) تاريخ أوروبا في العصر الحديث . أ. ل فِشر، ص: ١٥ .

أما عن أثر تلك الثورة على الكنيسة؛ فقد حدث من نفوذها هي الأخرى، وأخضع رجالها لدستورٍ مدني، واختيارهم بالانتخاب. يقول (فِشر):

«والحق أنه لم يكن ثمة خطأ ارتكبه الجمعية التأسيسية أبعد أثرًا في نتائجه كتلك الإهانة غير المسوّغة أو الضرورية التي وجهتها إلى عقائد الشعب الدينية»^(١).

لقد أوجدت نظرية (روسو) صدىً واسعًا في القارة الأوروبية، إذ بوحى تلك النظرية سارت الثورة الفرنسية سنة (١٧٨٩م)، حيث وُصف كتاب «العقد الاجتماعي» بـ(إنجيل الثورة الفرنسية)، تلك الثورة التي تهدف إلى المساواة والحرية والعدالة دون جعل الدين مفرقًا بين شعب الوطن الواحد، ودعت هذه الثورة إلى إقصاء سلطة الدين مع سلطة الملوك بصيحتها المشهورة: «اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس»^(٢).

* * *

(١) المرجع السابق، ص: ١٨-١٩ .

(٢) انظر: معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية لعبدالعزیز مصطفى كامل، ص: ١٣٨، والعلمانية لسفر الحوالي، ص: ١٧٠.

المبحث الرابع

دخول مبادئ الدولة المدنية إلى العالم الإسلامي

عاش العالم الإسلامي في سنين عمره يستمد أحكامه من شريعة الله ﷻ فلا مرجعية له غيرها، وعليها تكون الموالاة والمعادة، وهي الفيصل بين الهدى والضلال، وكما أن الشريعة نظام للعبادة فهي نظام للإدارة والحكم بل نظام للحياة على شمولها، ومن يعيش في دولة الإسلام فهو إما مسلم وإما غيره، فالمسلم هو أساس الدولة ومادتها وله حكمها وحده، كما عليه الدفاع عنها وحده، وأما (غير المسلم) فهو من سكان هذه الدولة وله حقوق وعليه التزامات، إلا أن حقوقه دون حقوق المسلم كما تلزمه كلف مالية لا تلزم المسلم، كما سيأتي تفصيل ذلك. وبقيت تلك المبادئ لا تُنازع ولا يُعترضُ عليها، ولكن وكما قال النبي ﷺ: «لَتُنْقَضَنَّ عُرَى الْإِسْلَامِ عُرْوَةً عُرْوَةً، فَكُلَّمَا انْتَقَضَتْ عُرْوَةٌ تَشَبَّثَ النَّاسُ بِالَّتِي تَلِيهَا، وَأَوْلَهِنَّ نَقْضًا الْحَكْمُ وَآخِرَهُنَّ الصَّلَاةُ»^(١).

فبدأت تلك المفاهيم بالتضعف في أذهان المسلمين في (القرن التاسع عشر) مع احتكاك المسلمين بالحضارة الغربية وانبهار بعضهم

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٤٨٥/٣٦)، برقم: (٢٢١٦٠) من حديث أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه، وصححه ابن حبان في صحيحه برقم (٦٧١٥)، وكذا الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته برقم: (٥٠٧٥).

بها ، ولعل أبرز ميدانين ظهرت فيهما الدعوة لمبادئ الدولة المدنية هما :
«مِصر» التي كانت تتبع الدولة العثمانية ، والميدان الآخر هو حاضرة
الدولة العثمانية «اسطنبول» على الأخص ومن ثم باقي ولايات الدولة
على وجه العموم والتبع.

- التحول في مصر :

لقد مرت الحضارة الإسلامية الكبيرة بمحطات تاريخية مهمة كان لها
أكبر الأثر في زعزعة (الدولة الإسلامية) التي يعتز بها المسلمون على
مدى تاريخهم الطويل ، وأقحمت في أفكار كثير من زعمائهم مبادئ
جديدة أتتهم من الغرب الذي ثار على دينه نتيجة للاحتكاك المباشر معه ،
فمن تلك المحطات التاريخية المؤثرة :

(١) - الحملة الفرنسية ١٧٩٨-١٨٠١م :

كانت تلك الحملة الصليبية بمثابة صدمة ثقافية عنيفة وجهت للشعب
المصري ، فهذه الحملة لم تهاجم البلاد عسكرياً فحسب بل هاجمته
ثقافياً وفكرياً^(١) ، لقد رأى المصريون الفارق الحضاري والتطور في
الصناعات بينهم وبين الفرنسيين ، وجهدت القوات الغازية في إدخال
شيء من ثمرات حضاراتهم لمصر ، لا لأجل تطويرها بل لإبعادها عن
دينها على المدى البعيد ، فأدخلوا المطبعة وأنشأوا الدواوين ومرصدًا

(١) انظر : أول ظهور لمصطلح العلمانية في الوطن العربي لمحمد عمارة ، مقال له منشور
بجريدة (الشرق الأوسط) ٣/٣/٢٠٠٢م العدد : ٨٤٩٦ ، والموسوعة الميسرة في
الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة للندوة للشباب الإسلامي (١٩١/٢) .

ومختبرًا وغير ذلك لتغطية الهدف الصليبي لتلك الحملة وإظهارها كحملة علمية جاءت لتحديث مصر؛ يقول محمد قطب مبنيًا لنتائج تلك الحملة: «كانت الهزيمة الحربية التي وقعت بالمماليك على يد نابليون في إمبابه ايذانًا بالهزيمة الداخلية، هزيمة العقيدة داخل النفوس، لقد رُوِّعَ المسلمون بالمدافع الجديدة التي لم يكونوا يعرفونها، أو يتصوروا وجودها في يد الأعداء، وانقلب ميزان القوى انقلابًا عنيفًا في نفوسهم، فتلك هي المرة الأولى التي تنهزم فيها جيوش المسلمين وعن جدارة وتتغلب جيوش الصليبيين لأنها تملك قوة حقيقية من العتاد والفن الحربي والمعرفة لا يملكها المسلمون.

ولقد كان ممكنا مع كل ذلك ألا يتغير الميزان في داخل النفوس، كان ممكنًا أن تصمد النفوس للهزيمة، ريثما تتجمّع للانقراض من جديد كما حدث مرات كثيرة من قبل، ولكن (الرصيد الداخلي) للعقيدة في تلك الفترة لم يكن من القوة بحيث يصمد للصدمة ويتجمّع من جديد. حقًا لقد قام الشعب بمقاومة باسلة للحملة الفرنسية، وثارَت القاهرة بزعامة رجال الدين وتأثيرهم الروحي، وحدثت بطولات عجيبة، حقًا لقد حدث كل ذلك ولكنه كان أشبه بالأعمال الفردية الفدائية، أما الكيان الحقيقي للدولة المسلمة المقاتلة التي تنظّم القتال وتجيّش الجيوش، وتقف للغزاة بوصفها (دولة الإسلام) أما ذلك كله فكان قد ذاب في معركة إمبابه، ولم يعد له وجود، وأحسّ المسلمون بالهزيمة، حتّى وهم يرون الغزاة لم تكن الهزيمة الحقيقية في هزيمة الحرب، فقد وضع

نابليون في فترة إقامته في مصر قانوناً جديداً يحكم به المسلمون غير شريعة الله، قانوناً مستمداً من التشريع الفرنسي وحصر تشريع الله في أمور الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وميراث، وكانت تلك هي المرة الأولى في تاريخ المسلمين.

المرة الأولى: التي يحكمهم فيها قانون غير قانون الله، يضعه وينقذه قوم غير المسلمين، لقد كان الصليبيون يدخلون الأراضي الإسلامية أحياناً، ويبقون فيها في بعض الأحيان سنوات، بل وصل بهم الأمر قبيل صلاح الدين أن يقيموا بهم دويلات على شاطئ البحر المتوسط في بلاد الشام، لكنهم لم يجروها قط في أية مرة أن يضعوا قانوناً من عندهم يحكمون به المسلمين، فقد كانوا في كل مرة غزاة انتهبوا قطعة من الأرض ولم يُكوّنوا قط (دولة) حاكمة مسيطرة في الأرض، وفي هذه المرة كانوا - لأول مرة - دولة حاكمة في أرض الإسلام، بعد أن أطاحوا بالدولة المسلمة وذوّبوا في ميدان القتال.

وكان هذا بدء الهزيمة الحقيقية.. هزيمة العقيدة.. وبدء انحسارها في عالم الواقع، وانحسارها - من ثم - داخل النفوس.

وفي ظل هذه الهزيمة وتلك كان (الانبهار) الذي أحدثته الحملة الفرنسية في نفوس المصريين انبهار السلاح أولاً، وانبهار (بالعالم الغربي) الذي حمله رجال البعثة المرافقة للحملة، وانبهار بالمطبعة التي جاء بها نابليون إلى مصر، وانبهار بالتنظيمات التي أحدثها، وفي كلمة واحدة انبهار بكل ما جاء من الغرب وكل ما ليس بإسلام !!

وكانت هذه الهزيمة الحقيقية الكاملة التي مهدت لكل ما أحدثه الاستعمار الصليبي بعد ذلك من تدمير مخرب في حياة المسلمين وعقيدتهم وأفكارهم ومشاعرهم وسلوكهم في واقع الحياة. لذلك لم يكن طرد الفرنسيين من مصر أو انسحابهم حدثاً حقيقياً في عالم الواقع، بعد هذه الهزيمة الداخلية التي خلفتها الحملة في نفوس المسلمين^(١).

(٢) - حكم محمد علي باشا ١٨٠٥-١٨٤٨م^(٢):

بعد رحيل الحملة الفرنسية، حكم البلاد المصرية أحد رواد التغريب في العالم الإسلامي وهو محمد علي باشا، لقد كان حكمه الطويل (١٨٠٥-١٨٤٨م) مرحلة انتقالية مدمرة على مرجعية الشعب المصري، إذ قام بتهميش دور الشريعة وإنشاء هيئات قضائية، قامت ببعض الدور التي كانت تقوم به المحاكم الشرعية، وهذا التقليل لم يتوقف في عهد أبناء وأحفاد محمد علي، حتى جاء عام (١٨٨٣م) في عهد الخديوي

(١) هل نحن مسلمون؟ لمحمد قطب، ص: ١١٥-١١٨.

(٢) هو: محمد علي باشا (١٧٧٠-١٨٤٩م)، والي مصر ومؤسس الأسرة العلوية الحاكمة فيها، قام بتأسيس العديد من المدارس والمعامل داخل مصر، وفي خارجها دخل في معارك طاحنة مع الدولة السعودية الأولى حتى أسقطها، وحارب الدولة العثمانية فاستولى على الشام، وأجبر بعدها على الانسحاب منها مقابل جعل مصر ولاية وراثية له.

توفي بالاسكندرية بعد مرض ألمّ به.

انظر: الأعلام للزركلي (٦/٢٩٨-٢٩٩).

إسماعيل^(١) بإنشاء (المحاكم الأهلية) فأقصيت الشريعة بالكامل عن المحاكم إلا في الأحوال الشخصية^(٢).

كما تعرّض محمد علي باشا للتعليم بالتغريب تارة وبالتهميش تارة أخرى، فأنشأ مدراس على النظم الأوروبية وعيّن كثيرا من الأوربيين في الهيئات التي تُعنى برسم السياسة التعليمية في مصر، كما قلّص من دور الأزهر وخرّجيه فاستولى على أوقافه وصرف الوظائف المهمة عن خرّجيه، وهكذا تناقص دور منارة من منارات العلم في العالم الإسلامي عامة وفي مصر خاصة بدعوى التحديث.

ولم تقف محاولات نزع الثوب الإسلامي عن أرض الكنانة، فلإنشاء جيل بعيد الصلة عن دينه وأمّته؛ توسع محمد علي باشا حاكم مصر بإرسال البعثات العلمية إلى أوروبا ليعودوا منها بعقلية تغريبية غير التي ذهبوا بها، لقد كانت فترة محمد علي باشا وبالأعلى على مصر وأهلها، فمحاسن التحديث التي قام محمد علي بها مغمورة في بحار مساوئ التغريب وتهميش الشريعة الغراء التي كانت عنوانا لعهد^(٣).

(١) هو: إسماعيل باشا بن إبراهيم بن محمد علي (١٨٣٠ - ١٨٩٥م) خديوي مصر، ولي حكمها سنة (١٨٦٣م)، واهتم بتطوير مصر عمرانيا، وأنشأ مدينة الإسماعيلية، وغرقت مصر بالديون في عهده، عزله السلطان عبدالحميد الثاني سنة (١٨٧٩م)، ونفي في الاستانة سنة (١٨٩٥م). انظر: الأعلام للزركلي (١/٣٠٨).

(٢) انظر: الشريعة الإلهية لا القوانين الجاهلية لعمر الأشقر، ص: ٧٠-٧١.

(٣) انظر: قراءة جديدة في تاريخ العثمانيين لذكريا سليمان بيومي، ص: ١٧٨-١٨٠، وصفحات مطوية من التاريخ لسيد حسين العفاني (١/٨-٢٠)، والأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده (١/٨٥١-٨٥٨).

(٣) - تأثر بعض أهل العلم بالدول الأوروبية ودعوتهم تبني مبادئ

الدولة المدنية :

كان من الطبيعي في مصر. وكأي احتكاك بين أمتين أن تحدث تأثيرات على الأمة المصرية بعد احتكاكها بالفرنسيين خلال حملتهم، ثم البعثات التي أرسلها محمد علي باشا إلى أوروبا لتلقي العلوم، نعم كان من الطبيعي أن يتأثر بعض ضعاف النفوس من المسلمين بالحضارة الأوربية مع عدم التفريق بين جنة تقدمهم العلمي ونار ضلالهم الديني والخُلقي، فيستحسن الكل، لكن أن يقع ذلك التأثر والانبهار من أهل العلم والدين فذلك يكون أشد خطراً وأعظم أثراً؛ لما فيه من تلييس الحقّ بالباطل على عامة الناس، ودعوة لتبني ضلال أولئك الغرب بدعوى مواكبة حاجات العصر وإعطائها طابعاً إسلامياً بتعسف في التأويل، فمن الأمثلة على ذلك :

١- الشيخ رفاة الطهطاوي ١٨٠١-١٨٧٣م^(١) :

ينظر الكثيرون للشيخ رفاة الطهطاوي على أنه رائد الإصلاح والتحديث، وتتجلى جهوده من خلال آثاره التراثية، لقد كانت رحلته

(١) هو: رفاة بن بدوي بن علي بن محمد بن علي بن رافع الطهطاوي، الشافعي، (١٨٠١-١٨٧٣م) من علماء مصر، ولد بمدينة طهطا، وقصد الجامع الأزهر، أوفد إلى فرنسا كإمام للبعثة المصرية، فتعلم الفرنسية والجغرافيا، ثم عاد إلى مصر وتولى رئاسة الترجمة في المدرسة الطبية، من مؤلفاته: المرشد الأمين في تربية البنات والبنين، والقول السديد في الاجتهاد والتقليد. انظر: الأعلام للزركلي (٣/٢٩)، ومعجم المؤلفين لعمر كحالة (٣٨٧/١٣) .

لفرنسا - كإمام وواعظ للبعثة المصرية - علامة فارقة ومنعطفًا كبيرًا في فكر الطهطاوي الذي أُعجب بالأمة الفرنسية أشد الإعجاب، وقرب للعقل المصري الحياة الأورويّة، وأظهرها بمظهر العدالة والمساواة واحترام الإنسان.

نعم لم يدعُ الطهطاوي إلى تغيير القيم الإسلامية في الحكم والأخلاق وغير ذلك، لكن بوصفه لتلك الحضارة المنحلة بأوصاف المدح والثناء وخاصة في كتابه (تخليص الإبريز) فلا شك أنه إعجاب من هذا العالم بقيم تلك البلاد، لقد كان مدحه لتلك الأمة في كتابه واضحاً مما يؤثر على ضعاف الإيمان من المسلمين أو قد يحملهم على استحسان قيمهم فيسلكوا النهج الذي سلكوه ليصلوا إلى مصافهم، كما يظهر الشيخ إعجابه بالدستور الفرنسي، فيقول عنه:

«ولا زال متبعًا عندهم ومرضيًا لهم، وفيه أمور لا ينكر ذوو العقول السليمة أنها من باب العدل، والكتاب المذكور الذي فيه هذا القانون يسمى الشرطة... وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله ﷺ لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد. وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم فلا تسمع فيهم من يشكو ظلمًا أبدًا والعدل أساس العمران»^(١).

(١) تخليص الإبريز في تلخيص باريز لرفاعة الطهطاوي، ص: ٩٣ .

وفي نفس كتابه ترجم الدستور الفرنسي إلى اللغة العربية.

لقد بين الشيخ الطهطاوي لمن يقرأ فكره بأنه من الممكن للعقل البشري أن يصل إلى العدالة والحكم الرشيد وأن لم يتقيّد بالشرع ومثّل على ذلك بفرنسا، فيقرّب الفكر الأوربيّ لحكم الدولة لعقل الإنسان المصريّ المسلم مما يشوش عليه مفاهيم الحكم في الإسلام، فكانت أفكار الشيخ الطهطاوي ممهّدة لإدخال مبادئ الدولة المدنية إلى الأمة المصريّة.

٢- الشيخ عبدالرحمن الكواكبي ١٨٥٥ - ١٩٠٢م^(١):

كان الشيخ عبدالرحمن من أهل العلم والفقّه وله همة في التأليف والتعليم، ويوصف بأنه من روّاد الإصلاح في الوطن العربي، إلا أن مناداته للإصلاح كانت مخالفة للشريعة ومحاكية للمفاهيم الغربية، فمن مقولاته:

«يا قوم وأعني بكم الناطقين بالضاد من غير المسلمين أدعوكم إلى تناسي الإساءات والخلافات والأحقاد، وما جناه الآباء والأجداد، فقد كفى ما فعل ذلك على أيدي المثيرين، وأجلّكم من أن لا تهتدوا لوسائل

(١) هو: عبدالرحمن بن أحمد بن مسعود الكواكبي (١٨٥٥-١٩٠٢م)، ولد وتعلم في حلب، وأنشأ فيها جريدة (الشهباء) فأقفلتها الحكومة، وجريدة (الاعتدال) فعمّلت، وأسندت إليه مناصب عديدة، ساه في بلاد العرب وشرق إفريقيا وبعض بلاد الهند إلى أن استقر في مصر وتوفي بها. من مؤلفاته: (أم القرى)، و(طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد). انظر: الأعلام للزركلي (٣/٢٩٨)، ومعجم المؤلفين لعمر كحالة (٥/١١٥).

الاتحاد وأنتم المتنورون السابقون، فهذه أمم أوستريا وأمريكا قد هداها العلم لطرائق الاتحاد الوطني دون الديني والوفاق الجنسي دون المذهبي»^(١).

ويقول في موضع آخر: «دعونا نُدير حياتنا الدنيا، ونجعل الأديان تحكم الآخرة فقط، دعونا نجتمع على كلمة سواء، ألا وهي فلتحيا الأمة، فليحيا الوطن»^(٢).

٣- الشيخ محمد عبده ١٨٤٩-١٩٠٥م^(٣):

يعتبر الشيخ محمد عبده زعيم الحركة الإصلاحية - كما يُدعى - في العصر الحديث^(٤)، فجهوده التجديدية للفقهاء الإسلاميين ماثلة لكل من قرأ فتاواه ورسائله، لكن في كثير منها لم تكن موافقة للتأصيل الفقهي

(١) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد لعبدالرحمن الكواكبي، ص: ١٤٨-١٤٩.

(٢) طبائع الاستبداد، ص: ١٤٩.

(٣) هو: محمد عبده بن حسن خير الله، (١٨٤٩-١٩٠٥) مفتي الديار المصرية، ولد بقرية شنرا، وأتم تعليمه بالأزهر، تولى تحرير جريدة (الوقائع المصرية)، ولما احتل الإنكليز مصر ناوأمهم، ونفي إلى بلاد الشام بسبب ذلك (١٨٨١م)، وسافر إلى باريس فأصدر مع صديقه وأستاذه جمال الدين الأفغاني جريدة (العروة الوثقى)، وعاد إلى بيروت فاشتغل بالتدريس والتأليف. وسمح له بدخول مصر فعاد إليها سنة (١٨٨٨م)، ليتولى بعد ذلك منصب القضاء ثم الافتاء. توفي في الإسكندرية ودفن بالقاهرة. من مؤلفاته: شرح مقامات البديع الهمداني، والإسلام والرد على منتقديه، وله تفسير القرآن الكريم ولم يتمه. انظر: الأعلام للزركلي (٢٥٢/٦)، ومعجم المؤلفين لعمر كحالة (٢٧٢-٢٧٣).

(٤) انظر: الفكر الإسلامي المعاصر - دراسة وتقويم لغازي التوبة، ص: ١٦-١٧،

الصافي، لقد كان هدف الشيخ هو التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، وقد تعسف الشيخ رَحِمَهُ اللهُ في هذا الهدف حتى فرغ كثيرا من أحكام الإسلام عن مضمونها لكي توافق العصر كما يزعم، وتعتبر آراؤه مرجعا شرعياً - على ما يظنه المستدل - لكل من يريد التأصيل للدولة المدنية، فمن أقوال الشيخ محمد عبده التي هي في حقيقتها دعوة لدولة مدنية:

- «أصل من أصول الإسلام انتقل إليه - وما أجله من أصل - قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها، هدم الإسلام بناء تلك السلطة، ومحاثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم»^(١).

- وقال: «ليس في الإسلام سلطة دينية، سوى سلطة الموعدة الحسنة والدعوة إلى الخير والتفكير عن الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم»^(٢).

- ويقول الشيخ مفضلاً الرابطة الوطنية على ما سواها: «وأن خير أوجه الوحدة (الوطن) لامتناع الخلاف والنزاع فيه»^(٣) وغير ذلك من النقول الداعية ولو من طرف خفي إلى تبني مفهوم الدولة المدنية.

أمّا عن أدواره في الساحة المصرية، فقد كان وللأسف أداة الاحتلال الإنجليزي لبث الأفكار الوافدة، ولا أدل على ذلك من بناء المحتلين عليه رَحِمَهُ اللهُ في توليه لإصلاح القضاء على الطريقة الانجليزية؛ قال المستشار

(١) الأعمال الكاملة لمحمد عبده (٣/٣٠٤).

(٢) الأعمال الكاملة لمحمد عبده (٣/٣٠٨-٣٠٩).

(٣) انظر: تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده لمحمد رشيد رضا (٢/١٩٤).

القضائي الإنجليزي - يرثي محمد عبده - : «لا يسعني ختم ملاحظاتي على سير المحاكم الشرعية في العام الماضي بغير أن أتكلّم عن وفاة مفتي الديار المصرية الجليل المرحوم الشيخ محمد عبده في شهر يولييه الفائت، وأن أبدي شديد أسفي على الخسارة التي أصابت هذه النظارة بفقدته؛ فقد كان خير مرشد لنا في كل ما يتعلّق بالشرعية الإسلامية والمحاكم الشرعية، وفوق ذلك فقد قام لنا بخدمٍ جزيلة لا تُقدّر في مجلس شورى القوانين في معظم ما أحدثناه أخيراً من الإصلاحات المتعلقة بالمواد الجنائية وغيرها من الإصلاحات القضائية»^(١).

«وأخيراً فإن الشيخ - بقصد أو بدون قصد - قد أوجد القاعدة التي ارتكز عليها من يُسمون دعاة الإصلاح للتعلّق بأذيال الغرب، وإقصاء الإسلام عن توجيه الحياة، لم يكن محمد عبده علمانيا ولكن أفكاره تمثل بلا شك حلقة وصل بين العلمانية الأوروبية والعالم الإسلامي، ومن ثمّ فقد باركها المخطط اليهودي الصليبي واتخذها جسراً عبر عليه إلى علمانية التعليم والتوجيه في العالم الإسلامي، وتنحية الدين عن الحياة الاجتماعية، بالإضافة إلى إبطال العمل بالشرعية والتحاكم إلى القوانين الجاهلية المستوردة، واستيراد النظريات الاجتماعية الغربية، وهو ما تم جميعه تحت ستار (الإصلاح) أيضاً»^(٢).

(١) المرجع السابق (٣/٤٢٨).

(٢) العلمانية لسفر الحوالي، ص: ٥٧٩.

(٤) - سعد زغلول وثورة ١٩١٩م^(١):

يعتبر سعد زغلول باشا من أعلام الناشطين السياسيين في مصر مطلع القرن العشرين.

وهو زعيم ثورة ١٩١٩م ضد الإنجليز، إلا أن هذه الثورة لم تكن ضد الإنجليز فحسب، بل كذلك ضد مفاهيم إسلامية أضعفتها تلك الثورة، منها مفهوم (الولاء والبراء)، فقد كان من شعارات الثورة التي أطلقها سعد زغلول «الدين لله والوطن للجميع»، ومنها شعار «عناق الهلال مع الصليب»^(٢) حتى عُدَّ مفهوم (المواطنة) من أبرز منجزات ثورة ١٩١٩م، التي كانت تهدف لإقامة وطن بذلك المفهوم، يكون الناس فيه سواسية بلا تفریق بسبب دين.

(١) هو: سعد بن إبراهيم زغلول (١٨٦٠ - ١٩٢٧م)، حقوقي وزعيم سياسي، ولد في ابيانة، والتحق بالأزهر، اتصل بجمال الدين الأفغاني فلأزمه مدة، واشتغل في تحرير جريدة الوقائع المصرية مع محمد عبده، ونقل إلى وظيفة معاون بنظارة الداخلية، واشترك بالثورة العربية، وقبض عليه وسجن شهورا، وأفرج عنه، وحصل على إجازة الحقوق، فاشتغل بالمحاماة، ثم اختير قاضيا، وتولى وزارة المعارف، فوزارة الحقانية، فوكالة رئاسة الجمعية التشريعية، ثم رئيسا للوفد المصري، وطالب باستقلال مصر، فنفاه الإنجليز إلى مالطا ثم سيشل، وعاد إلى مصر وتولى رئاسة مجلس الوزراء، ثم رئاسة مجلس النواب، وتوفي بالقاهرة. من مؤلفاته: أغرب الوسائل لكسب الفضائل، ومجموعة خطب. انظر: معجم المؤلفين لعمر كحالة (٢٠٩/١٠ - ٢١٠)، والأعلام للزركلي (٨٣/٣).

(٢) انظر: الهلال عناق الصليب في شوارع المحروسة لعادل سعد، مقال له منشور بجريدة (الوفد) ٢١/٤/٢٠١٥م.

وكنتيجة لتلك الثورة ولتلك الشعارات المشؤومة، ترجمت ثمراتها بوضع دستور لمصر عام ١٩٢٣م والذي نصّت المادة الثالثة منه: «المصريّون لدى القانون سواء، وهم متساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية وبما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة، لا تمييز بينهم بسبب الأصل أو اللغة أو الدين».

يقول عبدالعزيز مصطفى كامل: «وضع الدستور المصريّ الأول عام ١٩٢٣م ليؤسّس الدولة المصريّة على مفهوم المواطنة، ولتكون مصر - كما قال سعد زغلول - للمصريّين أقباطًا ومسلمين، يستوي فيها المسلم والنصراني واليهودي في كل شيء بحكم المواطنة، أمّا رابطة الإسلام التي هُجرت، فقد أدّى استبعادها إلى عدّ المصريّ النصراني (المواطن) أولى بالرعاية والحماية والحقوق من المسلم (الأجنبي)، وانتقل هذا الهوس إلى بقية بلدان المسلمين»^(١).

- دخول مبادئ الدولة المدنية للدولة العثمانية:

كانت الدولة العثمانية في عهدها الأخير تعاني من الضعف والتفكك وتوالي الهزائم، الأمر الذي ولّد للسلطة الرّغبة الملحة للإصلاح الذي ابتداءً كما يذكر المؤرخون في عهد السلطان سليم الثالث^(٢) (١٧٨٩ -

(١) معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية، ص: ١٣٩ .

(٢) هو: السلطان سليم الثالث بن مصطفى الثالث (١٧٦٢ - ١٨٠٨م)، السلطان الثامن والعشرون من سلاطين الدولة العثمانية، تولى عرش السلطنة في غمرة الحرب مع الروس والنمساويين، وفي عهده احتلت فرنسا ولاية مصر، اهتم السلطان بتطوير =

١٨٠٧م)، وذلك بإدخال أنظمة جديدة للجيش، وتطوير الأسلحة مستفيداً من الخبرات الأوروبية^(١)، إلا أن تحديثاتهم للجيش لم تُرَق لأهم تشكيل في القوة العثمانية وهم الانكشارية، وذلك خوفاً على مركزهم المؤثر في جسم الدولة، فما كان منهم إلا أن خلعوا السلطان سليم الثالث سنة (١٨٠٧م)^(٢).

وتولّى بعده السلطان مصطفى الرابع^(٣) (١٨٠٧-١٨٠٨م) الذي بقي في سدة الحكم عامًا واحدًا.

ثم تولى بعده السلطان محمود الثاني^(٤) (١٨٠٨-١ص ٨٣٩م)،

= النظم العسكرية مما أثار سخط فرقة الأنكشارية خوفاً على مراكزهم حتى ثاروا عليه وعزلوه في يونيو (١٨٠٧م). انظر: تاريخ الدولة العلية العثمانية لمحمد فريد بك المحامي، ص: ٣٦٣-٣٩٣، والتاريخ الإسلامي - مفاهيم حول الحكم الإسلامي لمحمود شاكر (٨/١٥٤-١٥٨).

(١) انظر: تاريخ الدولة العلية العثمانية لمحمد فريد بك المحامي، ص: ٣٧٠-٣٧١، وعوامل نهوض وسقوط الدولة العثمانية لعلي الصلابي، ص: ٣٩١، وقراءة جديدة في تاريخ العثمانيين لذكريا سليمان بيومي، ص: ٢٠٥.

(٢) انظر: تاريخ الدولة العلية العثمانية لمحمد فريد بك المحامي، ص: ٣٩٢-٣٩٣.

(٣) هو: السلطان مصطفى الرابع بن عبد الحميد الأول (١٧٧٩-١٨٠٨م)، السلطان التاسع والعشرون من سلاطين الدولة العثمانية، تولى عرش السلطنة بعد الثورة التي أطاحت بالسلطان سليم الثالث، مما جعله آلة يحركها زعماء الثورة، استمر حكمه ثلاثة عشر شهرا حتى عُزل وقتل بعد ذلك. انظر: التاريخ الإسلامي - مفاهيم حول الحكم الإسلامي لمحمود شاكر (٨/١٥٨-١٥٩)، وتاريخ الدولة العلية العثمانية لمحمد فريد بك المحامي، ص: ٣٩٤-٣٩٧.

(٤) هو: محمود الثاني بن عبد الحميد الأول (١٧٨٥-١٨٣٩م)، السلطان الثلاثون من =

وتعتبر مرحلة حكم السلطان محمود مرحلة مفصلية في تاريخ الدولة؛ إذ جهد السلطان محمود على محاكاة الغرب في أنظمتهم وقوانينهم ومروراً بالعلوم العسكرية إلى أن وصل إلى محاكاتهم بزيهم^(١).

ويعتبر عصره البداية الفعلية لجنوح الدولة العثمانية نحو التغريب، وساعده على ذلك رجال دولته الذين أكملوا مسيرته التغريبية بعد وفاته. وخلفه ابنه السلطان عبدالمجيد الأول^(٢) (١٨٣٩-١٨٦١م)، وأعلن

= سلاطين الدولة العثمانية، يعتبر عهده مليء بالأحداث الجسام، فقد أعطى أوامره لوالي مصر محمد علي باشا بمحاربة الدولة السعودية الأولى فقام بهذا الأمر حتى أسقطها، وجهد السلطان لإلغاء الفرقة الإنكشارية من جيش الدولة فتم له ذلك بعد حرب داخلية في اسطنبول، وقامت في عهده ثورة اليونان والتي تدخلت في مصيرها الدول الأوربية فأعلنت استقلال اليونان عن الدولة العثمانية، ودخلت الدولة بعدها في حروب طاحنة مع محمد علي باشا والتي هددت كيان الدولة العثمانية لولا تدخل الدول الأوربية لإقرار معاهدة كوتاهية بين الخصمين خوفاً من قوة محمد علي باشا. انظر: عوامل نهوض وسقوط الدولة العثمانية لعلي الصلابي، ص: ٤٠٧-٤٤٧، والتاريخ الإسلامي - مفاهيم حول الحكم الإسلامي لمحمود شاکر (١٥٩/٨-١٧٠).

- (١) انظر: عوامل نهوض وسقوط الدولة العثمانية لعلي الصلابي، ص: ٤٠٩-٤١٠ .
 (٢) هو: عبدالمجيد الأول بن محمود الثاني (١٨٢٢-١٨٦١م)، السلطان الحادي والثلاثون من سلاطين الدولة العثمانية، تولى عرش السلطنة بعد وفاة أبيه محمود الثاني، وعمره دون الثامنة عشر، واستحدث ما يسمى بالتنظيمات الخيرية، والذي أعاد فيه تنظيم الدولة وبدأ فيه بالابتعاد عن الشريعة الإسلامية في سن القوانين، وفي عهده كانت حرب القرم مع روسيا. انظر: التاريخ الإسلامي - مفاهيم حول الحكم الإسلامي لمحمود شاکر (١٧١/٨-١٨٠)، وعوامل نهوض وسقوط الدولة العثمانية لعلي الصلابي، ص: ٤٤٨-٤٥٣ .

في أول عهده - وبدفع من وزيره مصطفى رشيد باشا - وثيقة للإصلاح سنة (١٨٣٩م) تسمي «خط شريف كلخانه»^(١).

«ولم يلق «الخط الشريف» أو الدستور الذي سانه مصطفى رشيد وقلة من المحيطين به ترحيباً أو تأييداً من الرأي العام العثماني المسلم، فأعلن رجال الدين تكفيرهم لرشيد باشا، واعتبر "الخط الشريف" منافياً للقرآن الكريم في مجمله، وبخاصة في مساواته المسيحيين بالمسلمين»^(٢).

إلا أن هذه المعارضة لم تغير من هذه الوثيقة شيئاً، بل أتى بعدها مرسومًا سلطانيًا ثانيًا عام (١٨٥٦م) عُرف بـ «منشور التنظيمات الخيرية» أكد ما جاء في «خط شريف كلخانه»، وذكر في المرسوم عبارة: «أن مساواة الخراج تستوجب مساواة سائر التكاليف، والمساواة في الحقوق تستدعي المساواة في الوظائف، فالمسيحيون وسائر التبعة الغير مسلمة يسحبون نمرة قرعة مثل المسلمين»^(٣).

"كانت الإصلاحات متعارضةً أساساً مع النظم المستمدة من أحكام الشريعة الإسلامية، والتي درجت عليها الدولة العثمانية منذ نشأتها، وقبل أن تتم البيعة للسلطان سليم الأول بالخلافة، مما كفل للمسلمين من رعايا الدولة حقوقاً وامتيازات تفوق رعاياها الذميين. وكانت الدولة

(١) انظر: العثمانيون حضارة وقانون لنجم الدين بيرقدار، ص: ٣٨١.

(٢) قراءة جديدة في تاريخ العثمانيين لذكريا سليمان بيومي، ص: ٢٠٨.

(٣) انظر: تاريخ الدولة العلية العثمانية لمحمد فريد بك المحامي، ص: ٤٨٧.

تحتم على أهل الذمة الاتّساح بزئار خاص وحمل شارة خاصة لتمييزهم عن المسلمين، كما كانت دورهم أقل ارتفاعاً من دور المسلمين لئلا يكشفوا عوراتهم، ولم تكن شهادة الذمي تقبل بحق المسلم، كما لم يكن للذمي أن يتزوج بمسلمة، وكانوا يدفعون الجزية (أو البدل النقدي) في مقابل إعفائهم من الخدمة العسكرية وتفرّغهم لتجارتهم أو مهمتهم المختلفة، وفيما بعد ذلك كانوا يتساوون في الحقوق والواجبات مع الرعايا المسلمين^(١).

وخلف السلطانَ عبدالمجيد أخوه السلطان عبدالعزیز^(٢) (١٨٦١-١٨٧٦م) وأكّد في كتاب تولّيه للسلطنة على معاملة جميع رعايا الدولة دون تفریق بسبب دين أو جنس، حيث قال: «وإني أعلن أيضاً حيث كان مرادي السلطاني لا يقبل الاستثناء كان الذين هم من الأديان والأجيال المختلفة يرون عموماً من طرفنا الهمايوني دقةً متساوية في العدالة والتأمين والمهمة وحسن الحال»^(٣).

(١) صحوة الرجل المريض لموفق بني المرجة، ص: ٧١.

(٢) هو: السلطان عبدالعزیز بن محمود الثاني (١٨٣٠-١٨٧٦م)، السلطان الثاني والثلاثون من سلاطين الدولة العثمانية، وفي عهده فتحت قناة السويس، وصدرت مجلة أحكام العُدلية، زار السلطان أوروبا، وكان عهده خالياً من الحروب، عزل في مايو ١٨٧٦م، وقتل في قصره بعد ذلك بأيام. انظر: التاريخ الإسلامي - مفاهيم حول الحكم الإسلامي لمحمود شاکر (٨/١٨٠-١٨١)، وتاريخ الدولة العلية العثمانية لمحمد فريد بك المحامي، ص: ٥٣٠-٥٨١.

(٣) تاريخ الدولة العلية العثمانية لمحمد فريد بك المحامي، ص: ٥٣١.

وهكذا يزداد تحوّل السلطنة العثمانية نحو الدولة المدنية بسبب ضغط الغرب وضعف الدولة.

وفي عام (١٨٧٦م) وفي عهد السلطان عبدالحميد الثاني^(١) أعلنت المشروطة على كره من السلطان عبدالحميد، ونصّت تلك المشروطة على أن العنصر الأساسي للدولة هي المواطنة بلا تفریق بين جنس أو دين، الأمر الذي يؤدي بالضرورة إلى إلغاء مصطلح (أهل الذمة)، فقد جاء في المادة السابعة عشر من الدستور العثماني: «أن العثمانيين جميعهم متساوون أمام القانون كما انهم متساوون كذلك في حقوق ووظائف المملكة ما عدا الأحوال الدينية والمذهبية»^(٢)، بيد أن هذا الدستور أوقف العمل به عام (١٨٧٧م) بسبب حروب الدولة، ثم أعيد العمل به في يوليو عام (١٩٠٨م)^(٣).

(١) هو: السلطان عبدالحميد الثاني بن عبدالمجيد الأول (١٨٤٢-١٩١٨م)، السلطان الرابع والثلاثون من سلاطين الدولة العثمانية، وآخر الخلفاء الأقوياء، شهد عهده العديد من الأحداث الهامة، منها الحرب الروسية العثمانية، وثورة البلقان، وقام بتشديد العديد من المرافق الهامة للدولة، ومن أبرزها خط سكة الحديد بين دمشق والمدينة النبوية، ونتيجة للموجة التغريبية التي اجتاحت الدولة العثمانية، وتم عزل السلطان في أبريل ١٩٠٩م، ونفي إلى (سالونيك).
انظر: التاريخ الإسلامي - مفاهيم حول الحكم الإسلامي لمحمود شاكر (١٨١/٨-٢٠٧).

(٢) انظر: القانون الأساسي للدولة العثمانية، مادة: ١٧، وعوامل نهوض وسقوط الدولة العثمانية لعلي الصلابي، ص: ٤٨٠.

(٣) انظر: السلطان عبدالحميد الثاني من خلال الوثائق لعمر فاروق يلماز، ص: ١٥١.

وهكذا لم تسلم الدولة العثمانية من النزعة المدنيّة التي تقلّص حكم الشريعة في ميادينها، وتزيل الفوارق بين المسلمين وبين غيرهم مما يؤدي إلى اضمحلال هوية الدولة الإسلامية.

* * *

الباب الثاني

أركان الدولة المدنية مقارنة مع الشريعة الإسلامية

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: شكل الدولة المدنية من خلال أركانها.

الفصل الثاني: الدولة المدنية والدستور.

الفصل الثالث: المواطنة.

الفصل الرابع: احترام التعددية.

الفصل الأول

شكل الدولة المدنية من خلال أركانها

وفيه ثمانية مباحث :

المبحث الأول: أركان الدولة المدنية

المبحث الثاني: سيادة الشعب، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف السيادة .

المطلب الثاني: الآثار المترتبة على مبدأ سيادة الشعب .

المبحث الثالث: الديمقراطية. تعريفها، مميزاتها، عيوبها، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الديمقراطية .

المطلب الثاني: أنواع الديمقراطية.

المبحث الرابع: مبدأ سيادة الأمة في الفقه الإسلامي.

المبحث الخامس: الممارسة العملية للسيادة.

المبحث السادس: المخالفات الشرعية للنظام الديمقراطي.

المبحث السابع: حكم الأخذ بمبدأ الأغلبية في الحكم.

المبحث الثامن: حكم المشاركة في الانتخابات البرلمانية في الدولة

المدنية.

المبحث الأول

أركان الدولة المدنية

ومن خلال التعريف السابق للدولة المدنية نجد أنها تقوم

على ركنين أساسيين هما :

١- سيادة الشعب.

٢- المواطنة.

ويتفرع عن الركن الأول (سيادة الشعب) ما يلي :

١- العملية الديمقراطية.

٢- الدستور.

ويتفرع عن الركن الثاني (المواطنة) ما يلي :

١- المواطنة المتساوية.

٢- القبول بالتعددية واحترامها.

المبحث الثاني

سيادة الشعب

وفيه مطلبان:

المطلب الأول

تعريف السيادة

● المعنى اللغوي للسيادة:

أصل كلمة السيادة مشتقة من السواد في اللون، ومنها اشتقت كذلك «السيد» و«السؤدد»، وإنما سُمِّي سيِّداً لأن الناس يلجئون إلى سواده، والسيد هو الرئيس، وساد الرجل سوداً وسيادة وسيدودة^(١) ومن خلال ما تقدّم نجد أن السيادة راجعة إلى معانٍ متقاربة هي:

١- الرئاسة. ٢- الشرف. ٣- مرجع القوم عند الملّمات.

● المعنى الاصطلاحي للسيادة:

لا يخرج المعنى الاصطلاحي للسيادة عن معناه اللغوي، ومع تعدد التعريفات لهذا المصطلح إلا أنّها تسير في نفس الاتجاه، فمن تعريف السيادة:

(١) انظر مادة (سود) في: تاج العروس للزبيدي (٨/٢٢٤-٢٢٥)، ولسان العرب لابن منظور (٣/٣٢٤-٣٢٨)، ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس (٣/١١٤)، ومختار الصحاح للرازي، ص: ٣٢٠.

- (فكرة نظام مطلق يفوض لفرد سلطة أن يفعل ما يريد وبالتالي يفرض مشيئته على الآخرين)^(١).
- ومن تعريفاتها أنها: (تلك السلطة العليا التي لا تعرف فيما تنظم من علاقات (داخل الدولة) سلطةً عليا أخرى معادلة أو منافسة لها)^(٢).
- وعرفها بعضهم بأنها: (سلطةً عليا مطلقة، لها وحدها حق إصدار الحكم على الأشياء والأفعال)^(٣).
- ويُعدّ (مبدأ سيادة الشعب) هو الركن الأساسي للدولة المدنية، فبعد تحولات كفاحية عدة انتقلت السيادة من الملوك إلى الشعوب، وظهر ذلك صراحة في الثورة الفرنسية (١٧٨٩م) فأصبح الشعب هو صاحب السيادة، أو قد يُعبّر عنه بأنه (مصدر السلطات)، ومعنى ذلك هو أن يكون للشعب السلطة العليا في تحقيق إرادته التي تظهر في صورة قانون^(٤).



-
- (١) انظر: السلطة السياسية لجان وليام لايبار، ص: ٩٢ .
- (٢) مبادئ نظام الحكم في الإسلام - مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة لعبد الحميد متولي، ص: ١٧٨ .
- (٣) قواعد نظام الحكم في الإسلام لمحمود عبدالمجيد الخالدي، ص: ٢٤ .
- (٤) انظر، مبادئ نظام الحكم في الإسلام - مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة لعبد الحميد متولي، ص: ١٧٨ .

المطلب الثاني

الآثار المترتبة على مبدأ سيادة الشعب

ويترتب على مبدأ سيادة الشعب آثارٌ على نظام الحكم في الدولة^(١) منها:

١- أن لكل فرد من أفراد الشعب جزءًا من السيادة يمارسها في العملية الديمقراطية (التصويت) سواء كانت الديمقراطية مباشرة أو غير مباشرة، وعلى هذا تكون السيادة مقسّمة على أجزاء متساوية على الأفراد الذين لهم حق المشاركة في العملية الديمقراطية، خلا من لم يبلغ السن القانوني أو يمنعه مانع كعدم أهليته العقلية أو من له سوابق جنائية تسقط بها حقوقه السياسية.

٢- تكون المشاركة في العملية الديمقراطية حقًا للفرد وليس واجبًا وظيفيًا.

٣- يعتبر الحكم والقانون في مبدأ سيادة الشعب هو ما تقرّره الأغلبية، وعلى الأقلية أن تدعّن لإرادة الأغلبية.

٤- يكون النائب الذي رشّحه أغلب الأفراد ممثلًا عن ناخبيه بصفته وكيلًا عنهم، فهو ممثل لجزء من السيادة التي يملكها ناخبوه.

(١) انظر: الديمقراطية في النظام السياسي الوضعي والإسلامي - دراسة مقارنة لحمدى عطية، ص: ١٥٨-١٦٢.

تلك هي أهم النتائج المترتبة على (مبدأ سيادة الشعب)، مما يعني أن مرجعية تلك الدولة التي تتمسك بهذا المبدأ هي ما يقرّره المواطنون دون أي قيد آخر من دين أو عرف.

قد نصت دساتير الدول التي تبني هذا المبدأ على ذلك كقاعدة لنظام التشريع:

- فقد جاء في الدستور الفرنسي (١٩٥٨م) في مادته الثالثة: السيادة الوطنية ملك للشعب، يمارسها عن طريق ممثليه.

- وكذا الدستور المصري (٢٠١٤م)، في المادة الرابعة: السيادة للشعب وحده، يمارسها ويحميها، وهو مصدر السلطات.

● الممارسة العملية لمبدأ (سيادة الشعب):

تتم الممارسة العملية لمبدأ سيادة الشعب من خلال العملية الديمقراطية وسأتناولها في المبحث الخامس.

المبحث الثالث

الديمقراطية: تعريفها - مميزاتا عيوبها-

وحكمها في الشريعة

وفيه مطلبان

المطلب الأول

تعريف الديمقراطية

كلمة (الديمقراطية) أصلها يوناني، وهي تتكون من كلمتين، الأولى (Demos) وتعني الشعب، الثانية (Kratein) وتعني حكم، فالمعنى الحرفي للديمقراطية هو (حكم الشعب)^(١).

أما المعنى الاصطلاحي فقد تعددت التعاريف لها، وهي متقاربة في معناها العام، ولعل أشملها من عرفها بأنها: هي العملية السلمية لتداول السلطة بين الأفراد أو الجماعات، التي تؤدي إلى إيجاد نظام إجتماعي مميز يؤمن به ويسير عليه المجتمع ككل على شكل أخلاقيات اجتماعية تتمحور حول الإيمان بحرية الفرد وسيادة الشعب، والمساواة القانونية، والتعددية الحزبية، والمشاركة السياسية، والتداول السلمي للسلطة والانتخاب الحر^(٢).

(١) موسوعة العلوم السياسية لمجموعة مؤلفين، إصدار جامعة الكويت (١/٣٨٨-٣٨٩).

(٢) قاموس المصطلحات السياسية لمعهد البحرين للتنمية السياسية، ص: ٣٨.

هذا هو الخط العام لمفهوم الديمقراطية، إلا أنّ الواقع المعاصر يختلف في تطبيق ذلك المفهوم، فليست الدول التي تتبنى النظام الديمقراطي تتخذ نفس طريقة الحكم، فهناك الجمهوريات، وهناك الملكيات التي تتبنى النظام الديمقراطي مع اختلافات في تطبيقها، إلا أن الخطوط العريضة لتلك الأنظمة متفق عليها، كحقّ الشعب في سنّ القوانين وغير ذلك من مبادئ الديمقراطية.

* * *

المطلب الثاني

أنواع الديمقراطية

١- الديمقراطية المباشرة:

وتسمى «الديمقراطية النقية»، وهي أن يقوم الشعب بممارسة سيادته فعلياً أو بصورة مباشرة، فيتولّى بنفسه السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وقد ساد هذا النوع من الديمقراطيات بشكل ضيق في حضارة اليونان وأكثر ما اشتهرت به هي مدينة أثينا، فكان الشعب - المحدود - يجتمع في ساحة المدينة بصفة دورية ويتخذون القرارات ثم يكلفون مجموعة بتنفيذها، وهكذا كان العدد القليل للمواطنين يسهّل تطبيق هذا النوع من الديمقراطيات الذي لم يبق له أثر بعد ذلك حتّى هذا اليوم بسبب الكثرة السكانية للدول الديمقراطية، خلا بعض المقاطعات في الاتحاد السويسري فإنها تعمل بالشكل المباشر للديمقراطية^(١).

(١) انظر: مبادئ الأنظمة السياسية - النظام البرلماني - النظام الرئاسي - النظام الإسلامي لمصطفى أبوزيد فهمي، ص: ١٢٦-١٢٧، والديمقراطية في النظام السياسي الوضعي والإسلامي - دراسة مارنة لحمدي عطية، ص: ٢٩٦، والدستور الكويتي وخصائصه الشكلية والموضوعية دراسة على الموقع الرسمي لمجلس الأمة الكويتي، والديمقراطية مالها وما عليها لمحمد توهيل فايز، ص: ٣١٣.

٢- الديمقراطية شبه المباشرة:

ويقصد بهذا النوع من الديمقراطيات أن ترجع السلطة إلى الشعب مع وجود نواب عنه في البرلمان لاتخاذ قرارٍ ما ذا أهمّية أو رسم سياسة معينة للبلاد أو غير ذلك، باعتبار أن الشعب هو صاحب السيادة وتتم ممارسة هذا الشكل من الديمقراطيات بإحدى طرق ثلاثة:

- الأولى: الاستفتاء الشعبي:

هو أخذ رأي الشعب إما بالموافقة أو الرفض في قانون صدر أو مزعم إصداره أو قضية مهمة، وقد يكون لهذه الطريقة صفة الإلزام أو مجرد الاستشارة.

- الثانية: الاعتراض الشعبي:

هو حق تتيحه بعض القوانين في الاعتراض على قانون سنّته السلطة التشريعية أو قرار اتخذته السلطة التنفيذية، فيحقّ لعدد من المواطنين الاعتراض عليه في فترة معينة، وبعد الاعتراض يعرض القانون على الشعب عن طريق استفتاء عام لمعرفة رأيه بالقبول أو الرفض.

- الثالثة: الاقتراح الشعبي:

وهو قيام عدد من المواطنين - يحدّده القانون - باقتراح قانون معين يُعرض على السلطة التشريعية موقعًا عليه بالعدد المطلوب قانونًا، وبعد مناقشته في البرلمان والتوصل إلى الموافقة أو الاعتراض يُعرض على الشعب مرة أخرى لإجراء استفتاء عليه، وتكون له صفة إلزامية إذا وافق

عليه الشعب، على خلاف بين الدساتير في تطبيق هذا النوع من الديمقراطية^(١).

٣- الديمقراطية التمثيلية (النيابية):

ويُعتبر هذا النوع من الديمقراطيات هو الشكل الأشهر تطبيقاً والأكثر تأثيراً في العالم المعاصر، وبها يُعيّن الحكام من خلال ممارسة الشعب للسيادة عن طريق الانتخابات لاختيار ممثليه للحكم، وتنقسم أشكال الديمقراطية التمثيلية إلى ثلاثة أنواع:

- الأول: النظام المجلسي (حكومة الجمعية):

وهو نظام يقوم الشعب باختيار ممثليه لتولي مهام الجمعية (السلطة)، وهذه الجمعية تقوم باختيار أعضاء يقومون بدور السلطة التنفيذية تحت رقابتها، ويكونون مسؤولين أمام الجمعية، كما تقوم الجمعية بمهمة التشريع ورسم سياسة البلاد والرقابة على تنفيذها، وتختار الجمعية كذلك قضاة المحاكم العليا في البلاد، وهكذا يكون النظام المجلسي يجمع بين السلطات الثلاث في مجلس واحد وهو مطبّق بصورة فريدة في سويسرا^(٢).

(١) انظر: مبادئ الأنظمة السياسية - النظام البرلماني - النظام الرئاسي - النظام الإسلامي لمصطفى أبوزيد فهمي، ص: ١٣١-١٣٢، والدستور الكويتي وخصائصه الشكلية والموضوعية دراسة على الموقع الرسمي لمجلس الأمة الكويتي، والديمقراطية في النظام السياسي الوضعي والإسلامي - دراسة مقارنة لحمدية عطية مصطفى عامر، ص: ٣٦٢-٣٦٨، والديمقراطية مالها وما عليها لمحمد توهيل فايز، ص: ٣١٤-٣١٧.

(٢) انظر: مبادئ الأنظمة السياسية - النظام البرلماني - النظام الرئاسي - النظام =

- الثاني : النظام الرئاسي :

ويتميز هذا الشكل من الديمقراطية بالفصل الكامل بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، فالسلطة التنفيذية مركزة فقط في شخص الرئيس الذي يستمد سلطته من الشعب عن طريق انتخابات دورية، وعليه تقع مسؤولية تعيين الوزراء ورسم السياسة العامة للبلاد، وتكون مسؤولية الوزراء أمامه فقط دون البرلمان، كما لا يحق للبرلمان عزل الرئيس أو محاسبته إلا في تهمة الخيانة العظمى، فيكون له اختصاص قضائي بذلك، وفي المقابل تكون السلطة التشريعية لها استقلال تام في سن القوانين، ولا يملك الرئيس حل البرلمان، وإنما يكون دوره اتجاه السلطة التشريعية المصادقة على القوانين وإدخالها حيّز التنفيذ، وأشهر الدول تطبيقاً لهذا النظام هي الولايات المتحدة الأمريكية^(١).

- الثالث : النظام البرلماني :

وهذا الشكل الأكثر انتشاراً من الأنظمة الديمقراطية في العالم، ويكمن جوهر هذا النظام في التعاون المرن بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية، مع تأثير كل منها على الآخر، وتبرز سمات النظام البرلماني

= الإسلامي لمصطفى أبوزيد فهمي، ص: ١٧٤-١٧٥، والديمقراطية مالها وما عليها لمحمد توهيل فايز، ص: ٣٤٢، والدستور الكويتي وخصائصه الشكلية والموضوعية دراسة على الموقع الرسمي لمجلس الأمة الكويتي .

(١) انظر: الدستور الكويتي وخصائصه الشكلية والموضوعية دراسة على الموقع الرسمي لمجلس الأمة الكويتي، والديمقراطية مالها وما عليها لمحمد توهيل فايز، ص:

بالآتي :

١. رئيس الدولة :

في الأنظمة الجمهورية يُنتخب الرئيس من قبل البرلمان، أو يكون بالوراثة في الأنظمة الملكية، وقد يكون دور الرئيس في كلا النظامين مهمًا لتحقيق التوازن بين السلطة التنفيذية وبين السلطة التشريعية وفقًا لما رسمه له الدستور، إلا أنه لا يباشر أعمال السلطة التنفيذية بنفسه، وإنما يقتصر دوره في اختيار رئيس للوزراء، وهذا المختار هو الذي يباشر مهام السلطة التنفيذية فعليًا، فالرئيس في النظام البرلماني لا يحكم وبالتالي فليس عليه مسؤولية سياسية أمام البرلمان.

٢. رئيس الوزراء :

يتم اختياره من قبل رئيس الدولة، ويكون عضوًا في البرلمان، ويباشر السلطة التنفيذية فعليًا، وعن طريقه يتم اختيار الوزراء، وعادة ما يكونون من أعضاء البرلمان، وهو مسؤول أمام السلطة التشريعية فقط عن أعماله.

وله الحق في طلب حل البرلمان من رئيس الدولة في حالة النزاع بين السلطتين وعدم تمكن حكومته من ممارسة دورها بسبب البرلمان.

٣. الحكومة :

وهي العنصر الرئيس في السلطة التنفيذية، وتتكون من رئيس الوزراء ووزرائه، ويباشرون مهام السلطة التنفيذية كل على حسب وزارته،

يعملون بشكل متضامن تجاه السياسة العامة للبلاد، وللبرلمان حق الرقابة والإشراف على عمل الحكومة، ويعتبر ثقة البرلمان بها شرط لبقاء صلاحياتها.

٤. البرلمان (السلطة التشريعية):

ويقوم بمهام سن القوانين ومراقبة أعمال الحكومة وسحب الثقة منها إذا لزم الأمر^(١).

من خلال ما تقدّم من ذكر تعريف الديمقراطية وأنواعها يمكننا إجمال مبادئها في خمسة مبادئ:

١. حكم الشعب:

ويُعبر عنه أحياناً بأن (الشعب مصدر السلطات) أو (السيادة للشعب)، فالشعب في النظام الديمقراطي هو من يتولّى الحكم وإليه مرجعيته، فهو الذي يشرع القوانين، وهو الذي يختار من ينفذها، والسلطة القضائية تحكم بالقانون الذي اختاره الشعب^(٢).

٢. حسم الأغلبية:

فالقوانين التي هي إرادة الشعب إنما تُعرف عن طريق أغليّته؛ فإذا

(١) انظر: مبادئ الأنظمة السياسية - النظام البرلماني - النظام الرئاسي - النظام الإسلامي لمصطفى أبوزيد فهمي، ص: ١٥٩-١٦٧، والديمقراطية مالها وما عليها لمحمد توهيل فايز، ص: ٣٣٨-٣٤١.

(٢) انظر: الديمقراطية مالها وما عليها لمحمد توهيل فايز، ص: ١٩٧، ونقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية لمحمد أحمد علي مفتي، ص: ٣١-٣٢.

أجمع الأكثر عددًا على إرادة واحدة، أصبح هو الأحقّ حكمًا وتشريعًا، وعلى الأقلية أن تُدعن لاختيار الأكثرية، وعلى هذا المبدأ لا يُسأل هل هذا القانون صوابٌ فيجب الإقدام عليه، أم هو خطأ فيلزم الكف عنه، بل المعوّل عليه هي إرادة الشعب فما دام أن الأغلبية اختارت أمرًا فيجب العمل به والإذعان له بغضّ النظر عن صوابه من خطئه^(١).

٣. فصل السلطات :

تتألف السلطة في النظام الديمقراطي من ثلاث سلطات : (تشريعية، وتنفيذية، وقضائية)، ومن مبادئ الديمقراطية هو الفصل بينها كي لا تكون السلطة محصورة في جهة واحدة، وبالفصل بينها يمنع التداخل في المسؤوليات والأعمال، وتحدد مسؤولية كل سلطة بما لها من أجهزة تمارس فيها دورها، كما يؤدي الفصل إلى تفعيل دور الرقابة والمحاسبة باستقلالية دون خوف من تأثير سلطة على أخرى. والغرض من هذا الفصل هو التكامل لإدارة الدولة^(٢).

٤. الحريات وحقوق الإنسان والمساواة بين أفراد الشعب :

من أسس النظام الديمقراطي احترام الحريات، (حرية الرأي والتعبير والمعتقد) دون قيد أو تضييق، وهذا المبدأ ركن أساسي في الأنظمة

(١) انظر: الديمقراطية في النظام السياسي الوضعي والإسلامي - دراسة وقارئة لحمدي عطية مصطفى عامر، ص: ٢٣١-٢٣٢ .

(٢) انظر: الفصل بين السلطات، مقال منشور على موقع: (المنظمة العربية للقانون الدستوري) على الإنترنت .

الديمقراطية لكي يتم تبادل الآراء والأفكار وتفعيل المشاركة الشعبية. ومن أسسه كذلك ضمان (حقوق الإنسان) باعتبار أن الهدف من الديمقراطية هو التوصل إلى أصلح القوانين التي بها رفاة الشعوب فكان لابد من الحفاظ على حقوق الإنسان الأساسية. وكون هذه الحريات والحقوق لجميع أفراد الشعب بلا تفرقة^(١).

٥. سيادة القانون:

وهو ضمان سير العملية الديمقراطية في الدولة وتفعيل سلطاتها، فالدولة بأكملها أفرادًا ومؤسسات وسلطات كلها خاضعة للقانون، ولا يجوز خرقه، فالقانون هو المعبر عن إرادة الشعب وعليه تسير مؤسسات الدولة، فالخروج عنه خروج عن نظام هذه الدولة وشرعيتها^(٢).

* * *

(١) انظر: دليل المواطن إلى الدولة المدنية لمحمد غالب بكاري وآخرين، ص: ١١، والديمقراطية في النظام السياسي الوضعي والإسلامي - دراسة وقارئة لحمدي عطية مصطفى عامر، ص: ٢٢٥-٢٢٧.

(٢) انظر: دليل المواطن إلى الدولة المدنية لمحمد غالب بكاري، وآخرين، ص: ١٢.

المبحث الرابع

مبدأ سيادة الأمة في الفقه الإسلامي

ذكرنا في الفصل السابق معنى (السيادة)، أن الدولة المدنية تجعل الشعب هو مصدر السيادة، فما هو حكم الإسلام في مسألة السيادة: لم يتعرض الفقهاء السابقون إلى مصطلح (السيادة) لأمرين:

- الأول: أن الدولة الإسلامية لم تتأثر بمفاهيم الغرب؛ لقوتها، وتحكيم شرع ربّها ﷻ.

- الثاني: التسليم من جميع أفراد الأمة بأن مصدر الأحكام الوحيد هو «الشريعة الإسلامية»، لكنّ ظهر هذا المصطلح (السيادة) في العصر الحديث لتوافد المفاهيم الغربية، ومحاكاة كثير من الدول الإسلامية لأنظمة الحكم الغربية، ومحاولة التوفيق قدر الإمكان بينها وبين الحكم الإسلامي؛ مما يستلزم توضيح المصطلحات حتى لا يلتبس الحق بالباطل وتهدم الشريعة باسم التوفيق بين الأصالة والمعاصرة.

يقول محمود الخالدي: «شاعت (نظرية سيادة الأمة) شيوعاً خطيراً في الحياة السياسية بوجه عام، وفي الفقه الدستوري والأنظمة الحاكمة بوجه خاص، وسيادة الأمة في الأصل مفهوم غربي، دخل إلى بلاد المسلمين بعد وقوع هذه البلاد تحت سنابك^(١) خيل جيوش الكفر التي

(١) (سنابك) جمع سنبك: طرف مقدم الحافر. مختار الصحاح (١٤١).

قدمت إلى العالم الإسلامي بعد القضاء على الدولة الإسلامية. وعندما تم للدول التي استعمرت البلاد الإسلامية فصل الدين عن واقع الحياة، أقامت النظام الديمقراطي، كوجه لنظام الحكم الرأسمالي، عوضاً عن نظام الخلافة الإسلامية الذي تم الغاؤه من حياة المسلمين.

فبرز من بين المسلمين من يتبنى ما يقدم للأمة من أفكار ويبدل الجهد على تضمن الإسلام لها، بل خلعوا عليها ثوب الشرع وأدخلوها في الفقه الإسلامي، فأصبحت (نظرية سيادة الأمة) تحتل المكان السامي في عقلية المفكرين والمثقفين ورجال القانون، بل أضحت مطلباً جماهيرياً تبذل في سبيله الدماء لأنه لا حرية للشعب بمنأى عن تحقيق السيادة للشعب»^(١).

ولا يخفى رسوخ مصدر الأحكام في وجدان الأمة، فمن ثوابت ديننا الحنيف أنه لا حكم إلا لله؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾^(٢)، وقد تضافرت على ذلك نصوص الكتاب والسنة وإجماع العلماء، بل يعدّ الاحتكام لغير ما أنزل الله من الكفر المنصوص عليه، وأذكر طرفاً من الأدلة على ذلك:

١. قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾^(٣).

(١) قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص: ٣١.

(٢) سورة الأنعام، الآية (٥٧).

(٣) سورة المائدة، الآية (٤٩).

٢. وقال ﷺ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (١).

٣. وقال تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (٢).

وغير ذلك من الأدلة الصريحة التي لا يُشك في دلالتها على ما

قدمنا.

فالسيادة في أمة الإسلام والسلطة الوحيدة التي لها مرجعية الأحكام هي «الشريعة الإسلامية» - كما تقدّم من الأدلة -، أما دور الشعب في دولة الإسلام فهو محكوم بهذه الشريعة وله سلطة تطبيقها، ورأس هذه السلطة هو ولي الأمر، الذي هو نائب الأمة في سياسة الدنيا بالدين، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ:

«وهذا ظاهرٌ في الاعتبار؛ فإنَّ الخلقَ عبادُ اللهِ، والولاية نوابُ اللهِ على عبادِهِ، وهمُ وكلاءُ العبادِ على أنفسهم بمنزلةِ أحدِ الشريكين مع الآخرِ، ففيهم معنى الولاية والوكالة» (٣).

«غير أن توصيف ولاية الأمر بأنها عقد وكالة قد لا يشمل جميع صور انعقاد الإمامة؛ إذ الإمامة قد تكون بين طرفين أحدهما الأمة، والثاني ولي الأمر، وهذه الصورة المثلى لانعقاد الإمامة، ووصف هذه الصورة بالوكالة ظاهرٌ، بيد أن الوكيل هنا لا ينزل بموت موكله ولا

(١) سورة الأحزاب، الآية (٣٦).

(٢) سورة المائدة، الآية (٤٤).

(٣) منهاج السنة النبوية (٦/٤٠٩-٤١٠).

بعزله، وليس للموكل ذلك إلا إذا حصل من الموكل كفرٌ بواح، ولم تترتب على عزله مفسدةٌ أعظم من العزل^(١).

نستنتج مما مرّ أن السيادة في (الدولة الإسلامية) تختلف اختلافاً كلياً عنها في (الدولة المدنية)، فالسيادة في الدولة الإسلامية هي للشريعة الإسلامية فقط، أما في الدولة المدنية فهي للشعب، وقد تتفق الدولة المدنية مع الدولة الإسلامية في بعض صور تولي السلطة السياسية من حيث الأصل، أي أن الأمة هي من تولي السلطان مع الاختلاف في طريقة التنصيب كما سيأتي.

● ارتباك مفهوم السيادة عند بعض المعاصرين:

نجد في بعض كتابات المعاصرين من قد خالف بلفظه - مع حسن قصد - ما تقرّر في أن السيادة للشرع، وذلك نتيجة لعدم وضوح مفهوم السيادة عندهم، وكونه من المصطلحات الواردة التي يُنازع في معانيها، وهذا التردد في المصطلح الجديد قد أفرز اتجاهين في بيان صاحب السيادة:

- الاتجاه الأول:

أن السيادة في الدولة الإسلامية إنما هي للأمة؛ يقول الشيخ محمد بخيت المطيعي رحمته الله: «إن المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة هي

(١) انظر: مفهوم ولي الأمر وتكليف العلاقة بينه وبين الشعوب لمات قاسم، بحث له ضمن أبحاث (مؤتمر فقه السياسة الشرعية) بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت

مصدر السلطات كلها قبل أن يقول ذلك غيرها من الأمم»^(١).

وهو يستند في ذلك إلى ما هو معروف ومتفق عليه بين علماء المسلمين من أن نصب الخليفة (أو الإمام) إنما يكون بمبايعة أهل الحل والعقد، وأن الإمام هو وكيل الأمة وأنهم هم الذين يولونه ملك السلطة وأنهم يملكون خلعه.

وما استند إليه أصحاب هذا الاتجاه لا يصلح أن يكون دليلاً لما ذهبوا إليه^(٢).

- وأما الاتجاه الثاني: - الذي أفرزه التردد في مفهوم السيادة -:

فهم القائلون أن السيادة للشرع وللأمة ممثلة بأهل الحل والعقد باعتبار أن الشريعة الإسلامية لم تنصّ على جميع جزئيات الحياة وإنما أحالت إلى أهل الاجتهاد استنباط الأحكام^(٣).

وبتدقيق النظر في هذين الاتجاهين نجد أنهما لا يُنازعان في مرجعية «الشريعة الإسلامية»، وإنما وقع الخلط بين مصطلح (السيادة) ومصطلح (السلطة)، خاصة عند أصحاب الاتجاه الأول، أما أصحاب الاتجاه الثاني فقد قسموا السيادة بين الشريعة وأهل الحل والعقد (أهل

(١) حقيقة الإسلام وأصول الحكم، ص: ٣٠، نقلاً من كتاب: مبادئ نظام الحكم في الإسلام - مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة لعبد الحميد متولي، ص: ١٨٩.

(٢) وقد ذكرت في (مسألة الحكم بالأغلبية) ردًا على هذا الاستدلال.

(٣) انظر: النظريات السياسية الإسلامية لمحمد ضياء الدين الرئيس، ص: ٣٨٥، ونظام الحكم في الإسلام لموسى محمد يوسف، ص: ١٣١.

الاجتهاد)، وكان الواجب عليهم أن يحصروا السيادة في الشريعة الإسلامية، وأما اجتهاد أهل الحل والعقد فهم إنما يجتهدون وفق أصول الشريعة الإسلامية والفقهاء ليستنبطوا ما يعتقدون أنه حكم الله تعالى، فلا يخرج عندئذ اجتهادهم عن سيادة الشريعة الإسلامية.

فتبين أن الخلاف بين ما تقرّر بين الاتجاهين في سيادة الشريعة هو خلاف لفظي مع وجود بعض الاختلافات بينها.

وفي مسلك مغاير لما تقدّم، ظهر اتجاه يقرّر أصحابه أنّ السيادة للأمة مطلقاً؛ حتى ولو اختارت الأمة إلغاء الشريعة فيكون اختيارها معتبراً:

- تقول الناشطة السياسية توكل كرمان: «الدين مصدر إلهام لكل أفراد المجتمع، أفضل من أن تفرضه في ظل دستور أو في ظل دولة»^(١).

- ويقول عبدالله المالكي: «إن الشريعة الإسلامية هي المرجعية العليا للتشريع في الدولة المسلمة، وهذه (المرجعية) لا يمكن أن تتجسد في إطار الدولة إلا عبر (الإرادة العامة) للأمة، والإرادة العامة لا يمكن أن تتجلى كفعل سياسي إلا نتيجة عن (سيادة الأمة)، أي وفق التخطيط التالي:

(سيادة الأمة) < < (الإرادة العامة) < < (المرجعية)

فسيادة الأمة - إذاً - مقدمة أولية وضرورية لأجل تطبيق الشريعة. وبالتالي لا يحق لأحد - وفق هذه السيادة - أن يفرض شيئاً على هذه

(١) مقابلة تلفزيونية على (قناة دريم) الفضائية .

الأمة، من دون الرجوع إلى الاحتكام إلى إرادتها وإلى الدستور الذي اختارته عبر صندوق الاقتراع، فإن اختارت الأمة منظومة القيم والمبادئ الإسلامية مرجعية عليا وإطاراً للتشريع والقوانين؛ فلا يحق لأحد أن يفتت عليها أو يفرض ما يناقض ويعارض مرجعيتها الدستورية، وإن اختارت الأمة تعطيل الشريعة، فسيكون الموقف إعلان الإنكار والاعتراض الواضح لهذا الاختيار، مع القبول والإقرار السياسي به^(١).

ويستدل على هذا الاتجاه فيقول:

«إن حرية الاختيار من المقاصد الشرعية الأساسية التي نجد تأصيلها بوضوح في آيات الاختيار التي استفاض بها القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَن تَكْفُرُ النَّاسُ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]، ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا أِهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرَجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ١٠٥]، ﴿فَمَن أَهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ [يونس: ١٠٨]، ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ [الرعد: ٤٠]، ﴿فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ الْمُبِينُ﴾ [النحل: ٨٢]، ﴿فَإِن أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلْغُ﴾ [الشورى: ٤٨]، ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾ [٢١] لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [٢٢] [الغاشية: ٢١-٢٢].

(١) سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة، ص: ١٤٣-١٤٤.

لقد جعل الإسلام الحرية مبدأً أصيلاً يضرب بجذوره في أصل الاعتقاد، وذلك عبر عقيدة (التوحيد)^(١).

ولا يخفى تهافت استدلال أصحاب هذا الاتجاه وتحميل الآيات الكريمة ما لا تحتمله؛ فالآيات التي تنفي الإكراه في الدين إنما مقصودها نفي الإكراه في إدخال الناس في الإسلام قسراً.

وأما الآيات التي فيها التخيير بين الإيمان والكفر، فليس المقصود بها تخيير الإباحة، وإنما هو تخيير يقصد به التهديد والوعيد؛ قال ابن عطية رحمته الله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾: «توعد وتهديد، أي فليختر كل امرئ في نفسه ما يجده غداً عند الله عز وجل»^(٢).

وقال ابن كثير رحمه الله: «هذا من باب التهديد والوعيد الشديد، ولهذا قال [الله عز وجل بعدها]: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا﴾: أي أُرصدنا: ﴿لِلظَّالِمِينَ﴾ وهم الكافرون بالله ورسوله وكتابه: ﴿نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾»^(٣).

فلا شك أن استدلال أصحاب هذا الاتجاه بهذه الآيات على ما ذهبوا إليه هو من أعجب الاستدلال.

أما الآيات التي تدل على أن وظيفة النبي صلوات الله عليه وآله البلاغ والدعوة؛ فنعم هو داعية وحاكم مقيم للإسلام وقوانينه، فهو عليه الصلاة والسلام يدعو

(١) المرجع السابق، ص: ١٢١-١٢٢.

(٢) المحرر الوجيز (١٠/٢٩٤).

(٣) تفسير القرآن العظيم (٥/١٥٤).

الكفار لدين الله ﷻ فَإِنْ رَفَضُوا فَلَا يُجْبِرُهُمْ عَلَى الدخول في الإسلام، وإن دخلوا في الإسلام صاروا مسلمين ملزمين بأحكام الإسلام التي قال الله تعالى فيها: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ (١).

وكذلك فإن من المتقرر أن المسلمين على شروطهم إلا شرطاً أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً، كما قال عليه الصلاة والسلام: «مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ كَانَ مِائَةً شَرْطٍ، قَضَاءُ اللَّهِ أَحَقُّ، وَشَرْطُ اللَّهِ أَوْثَقُ» (٢).

وأي تحليل للمحرّمات أعظم من تحليل الاحتكام إلى غير دين الله ﷻ، فاختيار الشعب لمرجعية غير الشريعة هو اختيار باطل لا أثر له ولا اعتبار.

* * *

(١) سورة الأحزاب، الآية (٣٦).

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: البيوع، باب: إذا اشترط شروطاً في البيع لا تحل، حديث رقم: (٢١٦٨)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الطلاق، باب: إنما الولاء لمن أعتق، حديث رقم: (١٥٠٤)، من حديث عائشة رضي الله عنها.

المبحث الخامس

الممارسة العملية للسيادة

يمارس الشعب سيادته في الدولة المدنية عن طريق العملية الديمقراطية، وقبل الكلام عن حكمها، نستعرض مميزات الديمقراطية وعيوبها.

● فمن مميزات الديمقراطية:

١- تلبية الحاجات الشعبية:

فمن تولّى السلطة أو النيابة عن الشعب بطريق الديمقراطية، تكون من أولى اهتماماته تلبية حاجات ناخبيه؛ لأنهم هم الضامنون لاستمراره في منصبه، فإن فشل في دوره الذي أنيط به، فإن الناخب سيستبدله بآخر يراه أقدر على ذلك المنصب^(١).

٢- منع الاستبداد وتفعيل دور الرقابة:

وذلك إذا تركزت السلطة في شخص واحد فإن ذلك يغيره بالاستبداد والإسراف في استعمالها، فإذا ما كانت هناك أجهزة تراقب عمله وتساؤه عن فشله؛ فإن ذلك لا شك سيكون باعثاً على حسن استغلال السلطة، وكافاً عن الاستبداد بها^(٢).

(١) انظر: مدخل إلى الديمقراطية لديفيد بيتهم، وكيفن بويلي، ص: ١٧.

(٢) انظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية لصالح الصاوي، ص: ٢٦.

٣. إيجاد الحل الوسط :

عند وجود المسائل الشائكة بين المواطنين فإن الديمقراطية تتخذ من الحوار وحرية الرأي طريقاً إلى إيجاد حلول وسط يرضى عندها الأطراف أو يحصلون على بعض ما يريدون على الأقل^(١).

● عيوب الديمقراطية :

كما يحتوي النظام الديمقراطي على بعض المميزات فإنه يحتوي على العديد من العيوب، وسنذكر هنا العيوب المتعلقة بسير العملية الديمقراطية، أما عيوب الجذور الفكرية للنظام الديمقراطي فسأتناولها في فصل خاص بتفصيل أكبر.

فمن عيوب النظام الديمقراطي :

١. بطلان دعوى التمثيل العام :

كثيراً ما يتردد أن أعضاء البرلمان هم اختيار الأمة، وإذا صدر قانون ما فيقال صدر بإرادة الأمة، وهذه الدعاوى تحتوي على كثيرٍ من المبالغة والتهويل، فمن حيث الانتخابات العامة نجد أن كثيراً من أفراد الشعب لم يشارك في هذه العملية، إما لعدم بلوغه السن القانوني، أو لعدم موافاته لشروط الانتخاب، أو لكونه لم يشارك لعدم اهتمامه بالانتخاب، أو يكون قد شارك ولكن لم يحالف مرشحه الفوز، فدعوى التمثيل العام غير صحيحة البتة، وإنما هو تمثيل من شاركوا فقط

(١) انظر: مدخل إلى الديمقراطية لديفيد بيتهم، وكيفن بويلي، ص: ١٨ .

وحالف من انتخبوه الفوز، وفي الغالب يكون هؤلاء أقلية وليسوا أغلبية. ومن حيث تشريع القوانين فإن القوانين قد تصدر بغياب كثير من الأعضاء وبأدنى أغلبية مما يُظهر بوضوح بطلان دعوى تمثيل الأمة واختيارها^(١).

٢. انعدام رقابة الشعب على الأعضاء أثناء فترة البرلمان:

إذ الشعب ينتهي دوره باختيار الأعضاء ولا يكون له سلطان على من اختاره إلى انتهاء الدورة البرلمانية، مما يناقض أسس الديمقراطية وهي سيادة الشعب، وعدم تمكن عزل الفاسد من الأعضاء أثناء الفترة النيابية^(٢).

٣- تقديم مصلحة الحزب أو الناخبين على المصلحة العامة:

فمن شأن الديمقراطية وجود تيارات وأحزاب، وأعضاء هذه التكتلات ملزمون برؤية أحزابهم وكتلهم ولو خالفت ضمائرهم والصالح العام؛ مما يؤدي إلى الإخلال بالأمانة التي تحملوها والصالح العام. كما إن معرفة العضو بأن مصيره في الدورة التالية سيكون بيد ناخبه

(١) انظر: رياسة الدولة في الفقه الإسلامي لمحمد رأفت عثمان، ص: ٢٢٩-٢٣٠، والتعددية السياسية في الدولة الإسلامية لصالح الصاوي، ص: ٢٧-٢٨، ومزايا الديمقراطية وعيوبها لعبدالناصر الجناحي، مقال له منشور بجريدة (الوسط البحرينية)، عدد: ٤٦.

(٢) انظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية لصالح الصاوي، ص: ٢٩، ورياسة الدولة في الفقه الإسلامي لمحمد رأفت عثمان، ص: ٢٣٠.

فإنه سيعمل لإرضائهم قبل كل شيء مقدمًا مصالحهم على الصالح العام^(١).

* * *

(١) انظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية لصالح الصاوي، ص: ٢٨ .

المبحث السادس

المخالفات الشرعية للنظام الديمقراطي

بالإضافة إلى ما تقدّم من عيوب النظام الديمقراطي، فهو كذلك يحتوي على مخالفات جسيمة للشرعية الإسلامية، منها:

١- جعل المرجعية إلى الشعب في أمور الحياة:

من مسلّمات النظام الديمقراطي جعل الشعب مصدر الأحكام والقوانين، وله مطلق الحرية في تشريعها بلا قيود، وهو ما يعني بالضرورة فصل الدين عن واقع حياة الأمة وتأليه إرادة البشر بجعلها هي الحاكمة دون الله تعالى.

إن تقرير مرجعية الشعب يلزم منه أحد أمرين:

(الأول): أن الحق ثابت وموجود، والشعب يهتدي إليه بعقله واختياره دون مرجعية ربانية؛ فهذا يلزم منه أنه لا حاجة لشرع أو رسول مادام أن الإنسان قادر على معرفة الحق بنفسه .

(الثاني): أن الحق والصلاح إنما يكون باختيار الشعب له، فما دام أن الشعب لم يختره فلا يكون حقًا ولا صلاحًا، وهذا يعني أنه ليس هناك حق ثابت أبدًا بل هي أمور نسبية تكون حقًا تارة ثم تنقلب باطلاً إذا أراد الشعب ذلك. وكلا الأمرين في غايه البطلان والسقوط.

فالله سبحانه تعالى هو المرجع الأوحيد في الأحكام والتشريعات؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾^(١)، وأوجب الله سبحانه وتعالى التحاكم والرجوع إليه، وبيّن دينه أتمّ بيان، وأنزل كتابه ليكون هو الحكم في كلّ شيء، ووصف كل حكم يعارض كتابه بأنه هوى وجاهلية؛ قال تعالى: ﴿وَأَنَّ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَأَحْذَرَهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾^(٢) أفحكم الجاهلية يبغون^(٣) ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون^(٤).

ونقل أهل العلم الإجماع على أن الحاكم هو الشرع^(٣).

ولا زالت أمة الإسلام على ذلك مدة عمرها، إلى أن تأثر فئام من المسلمين بالمفاهيم الغربية دون إدراك لما تحويه من الباطل والضلال. فالقول بأن الشعب له حق الحكم والتشريع بلا تقيد بالشرعية الإسلامية؛ هو كفر بالله تعالى، وشرك في ربوبيته، وإبطال لشرع الحكيم العليم سبحانه^(٤).

(١) سورة الأنعام، الآية (٥٧).

(٢) سورة المائدة، الآية (٤٩-٥٠).

(٣) انظر: نهاية السؤل للإسنوي، ص: ١٢٣، وإرشاد الفحول للشوكاني، ص: ٢٧١.

(٤) انظر: تنوير الظلمات لكشف مفاصد وشبهات الانتخابات لمحمد بن عبدالله الإمام،

ص: ٣٨-٤٠، وإشكاليات الديمقراطية- رؤية إسلامية لسامي محمد صالح الدلال،

ص: ١٦، ونقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية لمحمد أحمد علي مفتي،

ص: ٤١.

٢- المساواة المطلقة بين الشعب في التصويت والاختيار:

فمن أصول الديمقراطية التسوية بين المواطنين في اختيار الحاكم أو النواب أو الاستفتاء دون التفات لأي معيار، فلا فرق بين المتعلم والجاهل، ولا بين العدل وساقط العدالة، فما دام أنه مواطن فله حق التصويت والاختيار.

وهذه التسوية تناقض (العقل) قبل (الشرع)، فكيف يُسوّى بين العالم والجاهل في اختيار أمر يتوقف عليه مصير البلاد؟! وكيف يسوّى بين الصالح والفساد في تولية حاكم بيده مصالح الأمة؟!^(١)

إن مبدأ التسوية المطلقة في التصويت قد استشكله بعض منظري الديمقراطية إلا أنهم برّروا له من باب (الضرورة)؛ يقول عبدالفتاح العدوي:

«إن الديمقراطية لا تفترض أن الناس جميعا متساوون من حيث الفطنة والفضيلة والمعرفة، وغيرها من الصفات الموروثة المكتسبة، فلماذا إذن تقضي بمساواتهم في الحقوق السياسية؟ لماذا مع أن الاختلاف في الصفات والملكات يجر في أعقابه اختلافا في قيمة الحكم الصادر عن أصحابها؟ ذلك أيضا أمر تفرضه الضرورة، فالأغلبية العددية أمر لا مفر منه»^(٢).

(١) انظر: تنوير الظلمات لكشف مفاصد وشبهات الانتخابات لمحمد بن عبدالله الإمام، ص: ١٣٣-١٣٥.

(٢) الديمقراطية وفكر الدولة، ص: ٣٣.

٣- الالتزام الحزبي :

إن قيام النظام الديمقراطي يتبعه - في الأغلب - قيام أحزاب سياسية تهدف للوصول إلى السلطة أو البرلمان، ويجمع الحزب بين مواطنين لهم تصور معين لطريقة إدارة الدولة، ويكون عضو الحزب مُلزماً بكافة قرارات الحزب والدفاع عنها، ولا يسمح له بمخالفتها وهو ما يسمى بالالتزام الحزبي، وهو من أسوأ ما في الأحزاب السياسية، إذ ينبذ العضو قناعاته ومعتقداته الشخصية المعارضة للحزب وراء ظهره، ويلتزم بقرارات الحزب التزاماً أعمى؛ يقول ماجد الشربيني :

«طالما أن العضو انضم بإرادته، فعَلَيْهِ أن يلتزم بمبادئ وسياسات الحزب الذي اختاره، بل أكثر من ذلك فإن الحزبية تصل إلى درجة أن تصبح جزءاً من شخصية العضو، لا يتخلَّى عنها ولا يقدم عليها شيئاً آخر، فيسودُّ مبدأ أن الالتزام الحزبي يعلو ولا يعلى عليه»^(١).

إن الالتزام بهذا المبدأ يعني أن أعضاء البرلمان قد حددوا موقفهم سلفاً ولن تغيرها النقاشات التي تدور في قاعة البرلمان حتى ولو اعتقد العضو فساد رأيه بعد النقاش، فإنه لا يسعه مخالفة قرار حزبه^(٢).

وفي هذا إخلال بالمسؤولية والأمانة نحو الوطن والمواطن، قال الله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمْنَتَكُمْ وَأَنْتُمْ

(١) الالتزام الحزبي يعلو على المهني دائماً، مقال له منشور بجريدة (الأهرام) ٩/٥/

٢٠٠٩ م.

(٢) انظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية لصالح الصاوي، ص: ٢٤-٢٥.

تَعْلَمُونَ ﴿٢٧﴾ (١).

وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْتِنَتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ (٨) (٢)، وأي خيانة أعظم ممن ولي أمر المسلمين سواء في سلطة أو نيابة عنهم، ثم يؤيد قرارًا يعلم فساده مراعاة لمصلحة حزبه.

٤ - الافتراق والاختلاف:

«إذا نظرنا إلى الديمقراطية بواقعية فإننا لا بد مدركون حقيقة أساسية أنه لا ديمقراطية يمكن أن توجد بدون أحزاب» (٣).

فالأحزاب هي وليدة الديمقراطية، وهذه الأحزاب لم توجد إلا لتنافس على الحصول على مكاسب سياسية، وأساليب التنافس لا تخلو في الغالب من الهجوم على الآخر بالمقالات والتصريحات وأكثر من ذلك، مما يؤدي إلى النزاع والشقاق بين الأمة الواحدة، وإشاعة روح الضغينة والحقد بين المسلمين.

يقول محمد توهيل فايز: «إذا كان التنافس بين الأحزاب هو قاعدة العمل في كل ديمقراطية، فإن ما نلاحظه هنا هو غياب أي مفهوم للتآلف والتحالف والتعاون لتحقيق أهداف ومصالح وبرامج مشتركة، أي تحويل التنافس إلى حرب يخوضها الجميع بلا هوادة» (٤).

(١) سورة الأنفال، الآية (٢٧).

(٢) سورة المؤمنون، الآية (٨).

(٣) انظر: الديمقراطية مالها وما عليها لمحمد توهيل فايز، ص: ٢٥٢.

(٤) انظر: الديمقراطية مالها وما عليها لمحمد توهيل فايز، ص: ٢٤٥.

إن انتشار مثل هذه الصراعات في المجتمع الواحد تؤدي إلى الشقاق والفرقة، وإضعاف الدولة أمام أي خطر خارجي؛ وذلك بسبب انقسام الناس وتعدد الولاءات.

وسوف أناقش بتفصيل أكثر عن حكم الأحزاب في الفصول القادمة.

* * *

المبحث السابع

حكم الأخذ بمبدأ الأغلبية في الحكم

من مسلّمات النظام الديمقراطي أن الحكم والتشريع يكون عن طريق إرادة الأغلبية، دون النظر إلى كفاءة هذه الأغلبية وأهليتها، ودون النظر إلى ما في اختيار الأغلبية من صواب أو خطأ.

وبطبيعة الديمقراطية - التي ليس لها أية قيود - فإن إرادة الأغلبية معتبرة وواجبة التطبيق ولو خالفت حكم الله ﷻ، وهذا مما لا شك في بطلانه وحرمته.

ولكن يبقى السؤال: ما حكم الاحتكام إلى إرادة الأغلبية في أمر لم يتعلق به تحليل أو تحريم من قبل الشرع؟ أو بعبارة أخرى: هل يصح القول بأن تكون السيادة للشعب في غير أمور الشريعة، أو القول بأن السلطان للأمة، كأن يقترح الحاكم تشريع قانون ما، أو انتخاب حاكم للبلاد، فهل يجوز للحاكم أن يرجع إلى الشعب، ويتيح لهم مجالاً للتصويت، فيلزمه ما اختارته أغلبية الشعب؟

● اختلف في ذلك المعاصرون:

* فذهب فريق منهم إلى جواز الرجوع إلى الشعب، واعتبروه من محاسن النظام الديمقراطي، وأن هذا النهج قد دل عليه الإسلام وعمل به الصحابة رضي الله عنهم.

وممن قال بهذا القول: أبو الأعلى المودودي^(١)، ويوسف القرضاوي^(٢)، ومنير البياتي^(٣)، ومنير الغضبان^(٤)، والشيخ عبدالرحمن عبدالخالق^(٥)، وعبدالكريم زيدان^(٦)، وغيرهم^(٧).

- وأدلتهم في ذلك هي:

١- قوله تعالى: ﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾^(٨).

ووجهها دلالة بقولهم بأن في هذا «إيحاءً قوياً بأن الممدوحين يتداولون أمرهم بينهم، ويتقرر العمل فيه بينهم، فهم شركاء، وهذا لا يتحقق في صورة امتلاك فرد واحد منهم حق البت في (الأمر)، بل يظهر ويتحقق عندما يكون البت جماعياً، أو بالإجماع أو الخلاف اليسير

(١) انظر: تدوين الدستور الإسلامي لأبي الأعلى المودودي، ضمن مجموع مؤلفاته (٢/٢٨٣).

(٢) انظر: من فقه الدولة في الإسلام ليوسف القرضاوي، ص: ١٣٨.

(٣) انظر: النظام السياسي الإسلامي - مقارنة بالدولة القانونية لمنير حميد البياتي، ص: ١٧٧.

(٤) انظر: قضايا إسلامية معاصرة لمنير محمد الغضبان (١/٤٢).

(٥) انظر: الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي لعبدالرحمن عبدالخالق، ص: ٩٤.

(٦) انظر: الديمقراطية ومشاركة المسلم بالانتخابات لعبدالكريم زيدان، بحث له ضمن (مجلة المجمع الفقهي الإسلامي)، العدد: ٢٠، ص: ٥٧-٦٠.

(٧) انظر للاستزادة: حكم الأغلبية في الإسلام - دراسة أصولية لأحمد الريسوني، وقواعد نظام الحكم في الإسلام لمحمود عبدالمجيد الخالدي، ص: ١٨٤، والانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي لفهد صالح العجلان، ص: ٥٧-٥٨.

(٨) سورة الشورى، الآية (٣٨).

الذي يرتفع بالتراضي والتغاضي، وأقل ما يتحقق به ذلك: اتفاق الأغلبية»^(١).

٢- قوله تعالى - حاكيا قولَ ملكة سبأ - : ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ﴾ (٣٢) .^(٢)

وجه الدلالة: أن الله تعالى قصّ هذا القول عن الكافرة ولم يردّ عليه؛ فدلّ على صحة المحكي، وكان تصرفها أنها لا تقطع أمراً من أمور الحكم إلا بعد أن يشهده الملاء ويوافقوا عليه، ولا تكون الموافقة إلا بإجماعهم أو موافقة أغليتهم^(٣).

٣- وقائع سيرة النبي ﷺ في عرضه لكثير من الأمور على المسلمين وأخذ آرائهم، كحربه للمشركين في غزوة بدر، بعد ما أفلتت العير، فلم يقاتل حتى عرض الأمر على الصحابة ووافقوه على ذلك، وخروجه لغزوة أحد بعدما كان رأيه - عليه الصلاة والسلام - أن يقاتل المشركين داخل المدينة، فخرج لملاقاتهم استجابة لرغبة جمهور الصحابة، وغير ذلك من الوقائع التي اعتد بها النبي ﷺ برأي المسلمين^(٤).

٤- عمل الصحابة في تولية الخلفاء الراشدين، فإنهم تولوا الأمر بإرادة أغلبية الأمة؛ ف«إنه حين بويع أبو بكر ﷺ، بُويع بما يشبه الإجماع

(١) انظر: حكم الأغلبية في الإسلام - دراسة أصولية لأحمد الريسوني، ص: ١٣-١٤ .

(٢) سورة النمل، الآية (٣٢) .

(٣) انظر: حكم الأغلبية في الإسلام - دراسة أصولية لأحمد الريسوني، ص: ١٥ .

(٤) انظر: المرجع السابق، ص: ١٧-٢٤ .

ولم يُبايع بالإجماع، فمنذ اليوم الأول بقي عددٌ من الصحابة ومن غير الصحابة لا يرون هذه البيعة سليمة»، ومنهم من يراها صحيحة مع أفضلية فلان وفلان، فالذي ولى أبا بكر ليس هو الإجماع وإنما بايعته الأغلبية وانقادت له الأمة، وهكذا كان الأمر بالنسبة لتولية كافة الخلفاء الراشدين^(١).

٥- لا يوجد نص في الشريعة ينهى عن النظام الذي يحكم بالأغلبية، فيبقي حكمه هو الإباحة^(٢).

٦- في تولية عثمان رضي الله عنه للخلافة أشار عمر رضي الله عنه، لمن وصّاه في تولي أمر التنصيب، أشار عليه أن يأخذ بالأغلبية، فقال عمر لصهيب: «صلّ بالنّاس ثلاثة أيّام، وأدخل عليّ وعثمان والرّبير وسعدًا وعبدالرحمن بن عوفٍ وطلحة إن قَدِمَ، وأحضر عبدالله بن عمر ولا شيء له من الأمر، وقم على رؤوسهم، فإن اجتمع خمسة ورضوا رجلا وأبى واحد فاشدخ رأسه - أو اضرب رأسه بالسيف -، وإن اتفق أربعة فرضوا رجلا منهم وأبى اثنان، فاضرب رؤوسهما، فإن رضي ثلاثة رجلا منهم وثلاثة رجلا منهم، فحكّموا عبدالله ابن عمر، فأبى الفريقين حكم له فليختاروا رجلا منهم، فإن لم يرضوا بحكم عبدالله بن عمر فكونوا مع الذين فيهم عبدالرحمن بن عوفٍ، واقتلوا الباقين إن رغبوا عمّا

(١) انظر: الأمة هي الأصل لأحمد الريسوني، ص: ٤٣ .

(٢) انظر: الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي لعبدالرحمن عبدالخالق، ص: ٤٣،

اجتمع عليه الناس»^(١).

«فتحكيم الأغلبية عند عمر رضي الله عنه دين، والذي يخرج عن حكمها يقتل إن أصرّ على رأيه ولم يبائع لها من اختارته هذه الأغلبية التي تصل إلى الواحد والخمسين بالمائة في المجتمعات الديمقراطية»^(٢).

وقال ابنُ كثير عن حادثة تولي عثمان رضي الله عنه: «ثم نهض عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه يستشير الناس فيهما، ويجمع رأي المسلمين برأي رؤوس الناس وأقيادهم جميعاً وأشتاتاً، مثنى وفرادى ومجتمعين، سرّاً وجهراً، حتّى خلص إلى النساء المخدّرات في حجابهنّ، وحتّى سأل الولدان في المكاتب، وحتّى سأل من يرد من الرّكبان والأعراب إلى المدينة، في مدّة ثلاثة أيّام بلياليها، فلم يجد اثنين يختلفان في تقدم عثمان بن عفّان، إلا ما ينقل عن عمّار والمقداد أنّهما أشارا بعليّ بن أبي طالب، ثمّ بايعا مع الناس على ما سنذكره، فسعى في ذلك عبدالرحمن ثلاث أيّام بلياليها لا يغتمض بكثير نوم إلا صلاةً ودعاءً واستخارةً، وسؤالا من ذوي الرّأي عنهم، فلم يجد أحداً يعدل بعثمان بن عفّان رضي الله عنه»^(٣).

«وسنة عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه، دعت إلى المشاركة في شورى اختيار الخلافة النساء والصبيان والأعراب، والعييد لم يدخلوا في هذه الاستشارة، بينما نلاحظ أن كل فئات المجتمع وطبقاته حتى صبيان

(١) انظر: تاريخ الرسل والملوك للطبري (٢٢٩/٤).

(٢) انظر: قضايا إسلامية معاصرة لمنير محمد الغضبان (٣٣/١).

(٣) البداية والنهاية (١٦٤/٧).

الكتاتيب يمكن أن يشاركوا في الاستفتاء العام على الخليفة»^(١).

٧- اعتبار الخلفاء بأهل بدر رجالاً للشورى هو بمثابة انتخاب طبيعي^(٢).

٨- إن الأمة هي صاحبة السلطة فلها أن تنيب غيرها في هذا الحق وذلك يكون عن طريق الانتخاب^(٣).

٩- «أن منطق العقل والشرع والواقع يقول: لا بد من مرجح، والمرجح في حالة الاختلاف هو الكثرة العددية، فإن رأي الاثنین أقرب إلى الصواب من رأي الواحد»^(٤).

١٠- الاستئناس بحديث النبي ﷺ: «إِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ، وَهُوَ مِنَ الْاِثْنَيْنِ أَبْعَدُ»^(٥).

(١) انظر: قضايا إسلامية معاصرة لمنير محمد الغضبان (٣٣-٣٤).

(٢) انظر: الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي لعبدالرحمن عبدالخالق، ص: ٩٤.

(٣) انظر: النظام السياسي الإسلامي - مقارنة بالدولة القانونية لمنير حميد البياتي، ص: ٣٢٦.

(٤) انظر: من فقه الدولة في الإسلام ليوسف القرضاوي، ص: ١٤٢.

(٥) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٢٦٨/١)، الحديث رقم: (١١٤)، والترمذي في سننه، في أبواب الفتن، باب: ما جاء في لزوم الجماعة، الحديث رقم: (٢١٦٥)، من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وصححه ابن حبان في صحيحه (١٥/١٢٢)، الحديث رقم (٦٧٢٨)، وكذا الحاكم في المستدرک (١/١٩٧، ١٩٩)، الحديث رقم: (٣٨٧، ٣٩٠)، ووافقه الذهبي في تلخيص المستدرک.

- ١١- قول النبي ﷺ: «لَوْ اجْتَمَعْتُمَا فِي مَشُورَةٍ مَا خَالَفْتُمَا»^(١).
وجه الدلالة من الحديثين: أن الصوتين يُرَجَّحَانِ عَلَى الصَّوْتِ الْوَاحِدِ^(٢).
- ١٢- قول النبي ﷺ: «عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ»^(٣)، والسواد الأعظم يُقصد به جمهور الناس وعامتهم والعدد الأكبر منهم^(٤).
- ١٣- بيعة عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه قامت على مبايعة أغلب الناس، إذ إنه أراد أن تكون بيعته علانية أمام الناس^(٥)، وهذا الأساس قريب من أساس الانتخاب^(٦).
- ١٤- مرجعية نصب الحكام في كثير من الصور إلى أهل الحل والعقد؛ لما لهم من الشوكة والغلبة، وإذا كان مدار الأمر على الشوكة والغلبة، فلا مانع أن تنتقل هذه القوة إلى عموم الناس فتكون لهم الأهلية
-
- (١) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٥١٨/٢٩)، الحديث رقم: (١٧٩٩٥)، من حديث عبدالرحمن بن غنم الأشعري، قال محققوا المسند: "إسناده ضعيف لضعف شهر بن حوشب، وحديث عبدالرحمن بن غنم عن النبي ﷺ مرسل".
- (٢) انظر: من فقه الدولة في الإسلام ليوستف القرضاوي، ص: ١٤٣.
- (٣) أخرجه ابن ماجه في سننه، أبواب الفتن، باب: السواد الأعظم، الحديث رقم: (٣٩٥٠)، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، وضعفه الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة (٤٣٥٤/٦) الحديث رقم: (٢٨٩٦).
- (٤) انظر: من فقه الدولة في الإسلام ليوستف القرضاوي، ص: ١٤٣.
- (٥) انظر: تاريخ الرسل والملوك للطبري (٤٢٧/٤).
- (٦) انظر: الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي لفهد صالح العجلان، ص: ٧٤.

في نصب الحكام وتشريع القوانين، فلا يُؤلّى حاكم ولا يُشرّع قانون إلا ما حاز على اختيار أكثرية الشعب مصدر القوة والتأثير^(١).

١٥- مفهوم أهل الحل والعقد لم يكن في عصر النبي ﷺ، بل هو مما اصطلح عليه العلماء فيما بعد، فليس هناك دليل يوجب الرجوع إلى أهل الحل والعقد وأن البيعة منحصرة فيهم^(٢).

١٦- كما أن هناك تفاوتاً بين أهل الحل والعقد في العلم والديانة، ومع هذا التفاوت فهم سواء في التصويت حين يؤخذ برأي الغالبية، فكذلك التفاوت موجود بين عامة الناس، فلا مانع أن يشترك الناس في التصويت مع وجود التفاوت^(٣).

١٧- دخول عامة الناس في الانتخابات لا يعني تسوية صوت العالم مع صوت العامي، بل سيكون للعالم دوره المهم في التأثير على الناس لما فيه من الصالح العام وتوجيههم لأهل الكفاءة^(٤).

١٨- لا يوجد دليل ينهى عن التسوية بين الناس في اختيار الحاكم، بل الأمر راجع إلى المصلحة الشرعية، وهي موجودة في الانتخابات، وذلك بالرجوع إلى الناس لمعرفة رضاهم عن الحاكم من عدمه^(٥).

(١) المرجع السابق، ص: ٧٤-٧٥.

(٢) المرجع السابق، ص: ٧٦.

(٣) المرجع السابق، ص: ٧٧.

(٤) المرجع السابق، ص: ٧٨.

(٥) المرجع السابق، ص: ٧٩.

١٩- قصة بيعة العقبة الثانية: حيث طلب النبي ﷺ من الأنصار أن يختاروا له اثني عشر رجلاً منهم يكونون نقباء عليهم، فاختاروا له تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس^(١)، وفارق العدد بين نقباء الأوس ونقباء الخزرج مراعاة لكثرة الخزرج في بيعتهم للنبي ﷺ.

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ قد فوض الأنصار لاختيار من يرضونه دون أن يمنع أحداً، فدلّ على صحة الرجوع إلى الناس في اختيار من يلي أمرهم^(٢).

* وذهب الفريق الآخر من المعاصرين إلى عدم اعتبار اختيار الأغلبية وحرمة إرجاع الأمور إلى عامة الناس لمعرفة اختيارهم، وهو بعبارة أخرى تحريم الانتخابات العامة.

وهو قول: الشيخ صالح الفوزان^(٣)، ومحمد رأفت عثمان^(٤)، والشيخ محمود شاكر^(٥)، والشيخ مقبل الوادعي^(٦)، وغيرهم^(٧).

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٩٣/٢٥) قال محققوا المسند: (حديث حسن وهذا إسناده قوي)، والحاكم في المستدرک: كتاب: معرفة الصحابة، ذكر مناقب سعد بن عبادة، الحديث رقم: (٥١٠٠).

(٢) انظر: الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي لفهد صالح العجلان، ص: ٥٩.

(٣) جريدة الجزيرة ٨/٩/١٤٢٤، عدد ١١٣٥٨.

(٤) انظر: رياسة الدولة في الفقه الإسلامي لمحمد رأفت عثمان، ص: ٢٣٢.

(٥) انظر: التاريخ الإسلامي - مفاهيم حول الحكم الإسلامي لمحمود شاكر (٩/١١٩).

(٦) انظر: موقع: (الشيخ مقبل الوادعي) على الإنترنت.

(٧) انظر للاستزادة: تنوير الظلمات لكشف مفاصد وشبهات الانتخابات لمحمد بن عبدالله الإمام، والشورى والديمقراطية حقيقتهما وأهم الفروق بينهما لعبدالله =

واستدلوا على ما ذهبوا إليه بالأدلة التالية:

- ١- معرفة اختيار الأغلبية ثم العمل بهذا الاختيار لا يتم إلا عبر إجراء تصويت على شخصية ما لتولي مهام الرئاسة أو استفتاء في أمر معيّن يخص البلاد، وهذا التصويت يشارك فيه عامة الشعب ثم تُحصّل نتيجة التصويت، وعندئذ يكون اختيار الأغلبية هو المعمول به، أي إعطاء عامّة الناس الأهلية لاختيار الحاكم أو المشرعين أو غير ذلك من أمور الحكم، وكفى بهذا فسادًا لمبدأ حسم الأغلبية، فعامّة الناس يكثر فيهم الجهل بأمور السياسة وإدارة البلاد، والجهل بأحكام الشريعة فيما يخص ذلك، ناهيك عمّا يكون فيهم من هو ساقط العدالة أو مردود الشهادة أو من أهل المعاصي، فتحكيم عامّة الشعب في مصير الدولة تحكيم لغالبية غير مؤهلة لإعطاء القرار الصحيح في الحكم والسياسة^(١).
- ٢- نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية وصفت أكثرية الناس بمجانبة الحق والصواب؛ فقد تكرر قول الله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ

= العنقري، بحث له ضمن أبحاث (مؤتمر فقه السياسة الشرعية) - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت (١/٤٢٣-٤٩٣).

(١) انظر: رياسة الدولة في الفقه الإسلامي لمحمد رأفت عثمان، ص: ٢٣٢، والتاريخ الإسلامي - مفاهيم حول الحكم الإسلامي لمحمود شاکر (٩/٩١١)، والشورى والديمقراطية حقيقتهما وأهم الفروق بينهما لعبدالله العنقري، بحث له ضمن أبحاث (مؤتمر فقه السياسة الشرعية) - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، (١/٤٦٢-٤٦٤).

لَا يَعْلَمُونَ ﴿١﴾، وقوله: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ﴿٢﴾، وقوله: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ ﴿٣﴾، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَطَّعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ ﴿٤﴾.

كما وصف الله تعالى أهل الإيمان والعدل بأنهم قلة؛ قال الله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ﴾ ﴿٥﴾، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخَالِفَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ ﴿٦﴾.

وما تقدم من النصوص لا تعني أن الأكثرية دائما في صف الباطل وأن الأقلية عكسها، لكنّ تبيّن لنا أن أغلبية الناس يجهلون ما ينفع من أمور دينهم وأمتهم؛ فليسوا مؤهلين للرجوع إلى اختياراتهم في أمور الحكم والإدارة ﴿٧﴾.

(١) سورة الأعراف، الآية (١٨٧).

(٢) سورة هود، الآية (١٧).

(٣) سورة البقرة، الآية (٢٤٣).

(٤) سورة الأنعام، الآية (١١٦).

(٥) سورة سبأ، الآية (١٣).

(٦) سورة ص، الآية (٢٤).

(٧) انظر: تنوير الظلمات لكشف مفاسد وشبهات الانتخابات لمحمد بن عبدالله الإمام، ص: ٩٧-٩٩، ومن مفاسد الديمقراطية لعبدالرحمن الميداني، مقال له منشور على موقع: (صيد الفوائد) على الإنترنت، والشورى والديمقراطية حقيقتهما وأهم الفروق بينهما لعبدالله العنقري، بحث له ضمن أبحاث (مؤتمر فقه السياسة الشرعية) - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت (١/٤٦٢).

٣- يسهل في ميدان الانتخابات التأثير على الناخبين عن طريق دفع الأموال أو بذل الخدمات ولو من طريق غير مباشر ليكسب المرشح أصوات الناخبين، وهو أمر حتمي، فهناك أصحاب رؤوس أموال وآخرون محتاجون لها مع قلة وعيهم الديني، ومن ثمَّ يُسندُ الحكمُ ومسؤولية التشريع لمن يدفع الرشوة ويصل عن طريق خيانة الأمانة^(١).

٤- من الأمور الملازمة للانتخابات ولا تنفكُ عنها، هو شق صف المجتمع الواحد، فطبيعة المنافسة الانتخابية مع طمع النفوس البشرية ومشاركة عامّة الشعب في هذه المنافسة تُؤدّد خصومات بين أفراد الشعب الواحد، فمن ذلك بين الحاكم وحزبه وبين المعارضة، وكيد كل فريق بالآخر، وكذلك بين الأحزاب السياسية بغطاء الحرص على مقدّرات الأمة، لكن الواقع يثبت كثيرا أن دافعهم في أكثر الأحيان هو السعي للمصالح الضيقة للحزب، والناس بطبيعة الحال تبع لأصحاب القوى السياسية، فكل هذه الأمور تؤدي إلى عدم الاستقرار السياسي للدولة والانقسام الحاد بين أفراد المجتمع، بل بين أهل البيت الواحد^(٢).

(١) انظر: رياسة الدولة في الفقه الإسلامي لمحمد رأفت عثمان، ص: ٢٣٢، والشورى والديمقراطية حقيقتهما وأهم الفروق بينهما لعبدالله العنقري، بحث له ضمن أبحاث (مؤتمر فقه السياسة الشرعية) - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت (١/٤٦٢-٤٦٤)، وتنوير الظلمات لكشف مفاصد وشبهات الانتخابات لمحمد بن عبدالله الإمام، ص: ٩٢، وحكم الانتخابات والمظاهرات لصالح الفوزان، مقال له منشور بجريدة (الجزيرة)، عدد: ١١٣٥٨ .

(٢) انظر: الشورى والديمقراطية حقيقتهما وأهم الفروق بينهما لعبدالله العنقري، بحث له ضمن أبحاث (مؤتمر فقه السياسة الشرعية) - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية =

* الترجيح :

بعد النظر في أدلة الفريقين، فالذي يترجح هو قول (الفريق الثاني)؛ لوجهة أدلتهم وسلامتها من المناقشة، أما أدلة (الفريق الأول) فهي لا تخلو من استدراك ومناقشة، ويمكن أن أضيف على ما سبق، هو اضطراب المجيزين للانتخابات في تكييفها الفقهي، ولا يخلو أيًا منها من معارضة للحكم الفقهي التي كُيفت عليه، فبعض المجيزين اعتبر الانتخابات من قبيل الشهادة^(١)، فالناخب يشهد للمرشح بأنه كفؤ لتولي المسؤولية السياسية أو أنه صالح لحكم البلاد، وإذا دققنا النظر في هذا الاعتبار نجد أن للشهادة شروطًا هي غير معتبرة في الانتخابات، وأهمها عدالة الشاهد وهي استواء أحواله في دينه واعتدال أقواله وأفعاله^(٢)، فلا اعتبار لعدالة الناخب في الانتخابات، وهو من أهم شروط الشهادة، وكذلك فإن الانتخابات يكثر فيها التعصب والتحزب لقبيلة أو طائفة أو شخص على آخرين ويعتبر هذا من موانع قبول الشهادة.

واعتبر آخرون أن الانتخابات من قبيل الوكالة^(٣)، فهي توكيل

= - الكويت (١/٤٧١)، وتنوير الظلمات لكشف مفسدات وشبهات الانتخابات لمحمد بن عبدالله الإمام، ص: ٧٦-٧٣ .

(١) انظر: من فقه الدولة في الإسلام ليويسف القرضاوي، ص: ١٣٨ .

(٢) انظر: مجمع الأنهر لداماد افندي (١٨٨-١٨٩)، وشرح مختصر خليل للخرشي (١٧٥-١٧٦)، ومغني المحتاج للشرييني (٣٤١/٦)، وكشاف القناع عن متن الإقناع للبهوتي (٤١٨/٦)، والإقناع للحجاوي (٤٣٧/٤) .

(٣) انظر: النظام السياسي الإسلامي - مقارنة بالدولة القانونية لمنير حميد البياتي، ص: ١٧٧-١٧٨، والمرأة بين الفقه والقانون لمصطفى السباعي، ص: ١٥٥ .

الناخب لمن صوّت له لتولي مسؤولية إدارة البلاد باعتبار أن الشعب هو صاحب الحق في الحكم، وله أن يولي من يشاء في ذلك، وهي مقدمة غير مُسلّمة كما مرّ بنا، ولو سلّمنا بها افتراضاً فإن للوكالة أحكاماً لا تنطبق على الانتخابات، فالنائب يكون ممثلاً لجميع الشعب وليس لمن وكله فقط، ففي هذا مخالفة لمعنى الوكالة، كما أن للوكيل في الفقه أن يعزل موكله متى شاء لأنها من العقود الجائزة، وهو ما لا ينطبق على نظام الانتخابات، وكذلك فإن تولّي مسؤولية الحكم لا يصح ممّن ليس بكفؤ لفسق أو عدم كفاية علم، ومن أحكام الوكالة أنه لا يصح التوكيل إلا مما يصح أن يتولاه الموكل بنفسه، فكيف يوكل الفاسق أو الجاهل غيره في الحكم مع عدم صحته له.

فتبين لنا بطلان كلا التخريجين الفقهيين للانتخابات.

ويمكن الرد عليها بالتالي:

يمكن مناقشة الدليل الأول والثاني - وهو قولهم أن الانتخابات نوع

من أنواع الشورى - من عدة وجوه:

- الوجه الأول: ليس في قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾^(١) أي

دلالة على اعتبار رأي الأغلبية، بل يُقصد منه أن أهل الإيمان يتشاورون في أمرهم لاستخلاص أفضل الآراء بلا اعتبار لأقلية أو أغلبية، فمقصد الشورى الأساسي هو معرفة الآراء وليس جمع عدد.

(١) سورة الشورى، الآية (٣٨).

- الوجه الثاني: أن الشورى إنما تكون لعدد محدود من المؤمنين من أهل الخبرة والدراية، ولم يقل أحد من الفقهاء - فيما أعلم - أنها تكون لجميع المؤمنين، والله عَلَّمَ دعا إلى رد الأمر إلى أهل العلم وليس إلى عامة الناس، قال تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهٖ ۗ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۗ﴾^(١)، فرد الأمر إنما يكون لأهل الاختصاص من الأمة وليس لجميع الأمة^(٢).

الوجه الثالث: ليس في قصة ملكة سبأ وجه للاستدلال بتحكيم الأغلبية، ولو تأملنا الآيات لوجدناها دليلاً للشورى لأهل النخبة ثم يكون البت لولي الأمر، فنجد في الآيات قوله تعالى على لسانها: ﴿مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾^(٣) فالآية إنما نسبت الأمر إليها ونسبت للملأ الحضور والمشاورة، وليس حكم أغليبتهم، وكذلك في الآية التي بعدها أرجع الملأ البت في الأمر بعد المشاورة للملكة وليس لحكم الأغلبية، فقال تعالى على لسان الملأ ﴿وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾^(٤) ثم الظاهر من الآية أن الملكة قد خالفت رأيهم أجمع وبتت برأيها^(٥)

(١) سورة النساء، الآية (٨٣).

(٢) انظر: الشورى والديمقراطية حقيقتهما وأهم الفروق بينهما لعبدالله العنقري، بحث له ضمن أبحاث (مؤتمر فقه السياسة الشرعية) بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت (١/٤٦٢-٤٦٣).

(٣) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٦/١٨٩).

وحدها لما رأته فيه من المصلحة، ولو أخذت رأي أغليبتهم لهلكوا، فحقُّ هذا الدليل أن يكون دليلاً لفساد الرجوع إلى الأغلبية وليس دليلاً للعمل بها.

ويُردُّ على استدلالهم بخروج النبي ﷺ إلى أحد استجابة لجمهور أصحابه من وجهين:

- الوجه الأول: القول بأن الخروج لملاقاة المشركين خارج المدينة هو رغبة جمهور الصحابة، هي دعوى تحتاج إلى دليل، فليس في الحديث أن المؤيدين للخروج أكثر ممن عارضه، ولم يكن هدف النبي ﷺ من استشارة أصحابه معرفة عدد الموافق من عدد الممانع بل كان القصد منه معرفة أفضل الآراء^(١).

- الوجه الثاني: ليس في خروج النبي ﷺ للقتال خارج المدينة التزاماً بمبدأ العمل بالأغلبية، فهناك احتمالات لخروجه، كأن يكون من أراد الخروج أكثر حماساً لرأيه ممن رأى عدم الخروج، أو رأى - عليه الصلاة والسلام - بعد ذلك أن المصلحة في الخروج لملاقاة المشركين. ويُردُّ على استدلالهم بأن تولية الصحابة -رضوان الله عليهم- للخلفاء الراشدين كان بإرادة أغلبية الأمة، وفي ذلك دليل على صحة الانتخابات، فيُردُّ عليهم بما يلي:

(١) انظر: حقيقة الشورى لمحمد شاکر الشریف، مقال له منشور على موقع: (صيد الفوائد) على الإنترنت.

- تنزيل حكم البيعة على الانتخابات المعاصرة فيه كثير من المجازفة، وقياس الأمر مع الفارق، فالبيعة هي إعطاء العهد على السمع والطاعة، أمّا الانتخابات فهي اختيار لتولي السلطة، والبيعة إنما تكون لأهل الحل والعقد والناس لهم تبع في الحكم لا في أداء البيعة، أما الانتخابات فتكون لعامة الشعب، قال بدر الدين ابن جماعة - في طريقة البيعة للحكام - : «بيعة أهل العقد والحل: من الأمراء والعلماء، والرؤساء، ووجوه الناس الذي يتيسر حضورهم ببلد الإمام عند البيعة، كبيعة أبي بكر رضي الله عنه يوم السقيفة، ولا يشترط في أهل البيعة عدد مخصوص، بل من تيسر حضوره عند عقدها، ولا تتوقف صحتها على مبايعة أهل الأمصار، بل متى بلغهم لزمهم الموافقة إذا كان المعقود له أهلاً لها»^(١).

- الدعوى بأن أبا بكر رضي الله عنه تولى الخلافة بإرادة أغلبية الأمة فيه من المبالغة ما لا يخفى، فالذين بايعوا أبا بكر هم كبار الصحابة ممن كانوا في المدينة فحسب، ثم صار أبو بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم على كل المسلمين طبقاً لأحكام الإمامة، ولم يدع عامة الناس إلى بيعته ليكون خليفة بإرادة الأمة.

ويُردّ على استدلالهم بتولية عثمان رضي الله عنه بإرادة الأغلبية بناءً على ما أوصى به عمر رضي الله عنه بأخذ رأي الأغلبية، بما يلي:

(١) تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ص: ٥٢-٥٣.

- أولاً: الحادثة المذكورة هي من رواية شهر بن حَوْشَبٍ وأبي مَخْنَفٍ لُوط بن يحيى، فأما (شَهْر) فهو مُتَكَلِّمٌ فيه، قال ابن الجَوْزِي: «تركه شُعبَةُ وطعنَ فيه، وقال النَّسَائِيُّ ليس بالقوي لا يُحتج بحديثه»^(١). وأما (أبو مَخْنَفٍ) فقد ضَعَفَهُ أهل الحديث وتركوا حديثه، قال الدارقطني: «إخباري ضعيف»^(٢)، وروى أبو حاتم بسنده عن يحيى بن معين أنه قال: «أبو مخنف ليس بثقة»^(٣)، وقال الذهبي: «أبو مخنف الكوفي الرافضي الإخباري»^(٤)، وقال أيضاً: «أبو مخنف كذاب»^(٥). وقال أيضاً: «أبو مخنف أخباري تالف لا يوثق به»^(٦).

- ثانياً: قد روى البخاري^(٧) قصة تولي عثمان رضي الله عنه، ولم يذكر ما دُكر من الاعتماد على الأغلبية وغير ذلك مما رواه أبو مَخْنَفٍ.

- ثالثاً: اختيار عمر بن الخطاب رضي الله عنه لسته من أهل الشورى - ليكون الأمر محصوراً بينهم فيختارون أحدهم - مخالف لمبدأ تحكيم أغلبية

(١) الضعفاء والمتركون (٤٣/٢).

(٢) الضعفاء والمتركون (١٢٨/٣).

(٣) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (١٨٢/٧).

(٤) تاريخ الإسلام (٣٧٩/٩).

(٥) المرجع السابق (١٢/٦).

(٦) ميزان الاعتدال (٤١٩/٣).

(٧) صحيح البخاري: كتاب: المناقب، باب: قصة البيعة والاتفاق على عثمان،

الحديث رقم: ٣٧٠٠. من حديث عمرو بن ميمون.

الأمة؛ فعمر رضي الله عنه أرجع مسألة خلافته إلى ستة نفر فقط دون سائر الأمة^(١).

- رابعاً: رجوع عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه لأهل المدينة في استشارتهم في جعل الأمر بين عثمان وعلي رضي الله عنهما لا يصح جعله أصلاً لما سُمي بالاستفتاء العام؛ وذلك لأمر، منها:

١- قد روى البخاري تلك الحادثة، ولم يذكر أن عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه استشار عامة الناس، حتى النساء والصبيان، بل الثابت في البخاري أنه استشار رؤوس الناس وأشرفهم، ففي حديث المسور بن مخزومة^(٢) قال: «فأرسل إلى من كان حاضراً من المهاجرين والأنصار، وأرسل إلى أمراء الأجناد»^(٣)، فليس فيه أنه استشار عامة الناس^(٤).

(١) انظر: الديمقراطية ليست من الإسلام لعبدالعزیز الریس، مقال له منشور على موقع: (الإسلام العتيق) على الإنترنت .

(٢) هو: المسور بن مخزومة بن نوفل، القرشي الزهري، أبو عبدالرحمن، له صحبة، وخاله عبدالرحمن بن عوف، ولد بمكة بعد الهجرة بستين، وكان فقيهاً من أهل العلم والدين، ولم يزل مع خاله عبدالرحمن في أمر الشورى، وأقام بالمدينة إلى أن قتل عثمان، ثم سار إلى مكة وبقي فيها حتى قدم الحصين بن نمير إلى مكة في جيش من الشام لقتال ابن الزبير بعد وقعة الحرة، فقتل المسور، أصابه حجر منجنيق وهو يصلي في الحجر، في ربيع الأول سنة أربع وستين، وكان عمره اثنتين وستين سنة. انظر: الاستيعاب لابن عبدالبر (١٣٩٩/٣)، وأسد الغابة لابن الأثير، محمد بن محمد (١٧٠/٥)

(٣) صحيح البخاري: كتاب: الفتن، باب: كيف يبایع الإمام الناس، الحديث رقم: (٧٢٠٧) .

(٤) انظر: الديمقراطية ليست من الإسلام لعبدالعزیز الریس، مقال له منشور على موقع: (الإسلام العتيق) على الإنترنت .

٢- أن رجوع عبدالرحمن بن عوف كان لأهل المدينة فقط وليس لسائر الأمة، مع أن الخليفة يكون لسائر الأمة، وهذا يخالف مبدأ الاستفتاء العام^(١).

٣- لا يدل رجوعه ﷺ لأهل المدينة أنه جعل اختيارهم ملزماً له أو اختيار أكثرهم ملزماً، بل اعتبره مرجحاً بين اثنين من كبار الصحابة رضي الله عنهم، وهذا يخالف مبدأ تحكيم الأغلبية الذي يعتبر اختيارهم ملزماً^(٢).

ويُردّ على استدلالهم بأنه لا دليل على حرمة نظام الأغلبية، وأن الأصل في المعاملات الإباحة بالآتي:

- أنه لا يلزم من عدم وجود نص صريح في حرمة نظام الحكم بالأغلبية، أن يكون هذا كافياً لإباحته، بل حرّمه من أهل العلم لما يؤدي إليه من المفسد المتعلقة بمصير الأمة.

- كما أنه لا يسلمّ لهم القول من عدم وجود دليل يدل على المنع، بل هناك أدلة وإن كانت غير صريحة تبين فساد نظام الأغلبية ذكرناها مع قول المانعين.

ويجاب عن قولهم بأن الأمة هي صاحبة السلطان بالآتي:

إن أريد به على إطلاق المجيزين، أي لكل فرد من الأمة له الحق في

(١) المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق .

اختيار السلطان فهذا قول لم يدل عليه دليل، بل الأدلة على خلافه، كما مر في قول المانعين، ووقائع الصحابة رضي الله عنهم تنفي هذا الزعم كما بينا، وإن أريد به أن من يمثل الأمة في تولية السلطان هم أهل العلم والرأي والحكمة وهم أهل الحل والعقد، فهذا قول صحيح وهو غير مراد المجيزين، قال الماوردي:

«إذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً ومن يسرع الناس إلى طاعته، ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها، وانعقدت بيعتهم له الإمامة، فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته»^(١).

ويجاب عن استدلالهم أن المنطق يدل على الترجيح بالكثرة بالآتي:

أن هناك فرقا بين الترجيح بالكثرة وبين الإلزام بما أراد الكثرة، فالأول هو وجه من وجوه الترجيح عند تساوي الأكفاء، كما في استشارة عبدالرحمن بن عوف لأهل المدينة في توليه عثمان أو علي - رضي الله عنهم جميعاً -، أما الإلزام بالكثرة فهو ما بيننا بطلانه، ولا يلزم بالكثرة الصواب.

ويرد على قولهم أنه لا دليل على وجوب الرجوع لأهل الحل والعقد في نصب الحكام وتشريع القوانين، وأنه مصطلح حادث بالآتي:

(١) الأحكام السلطانية، ص: ٧.

لا يصح قولهم بانتفاء الدليل الدال على وجوب الرجوع إلى (أهل الحل والعقد)؛ لأنَّ أصل المسألة هو قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهٖ ۗ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (٨٣) (١).

قال العلامة عبدالرحمن السعدي: «وفي هذا دليل لقاعدة أدبية وهي أنه إذا حصل بحث في أمر من الأمور ينبغي أن يُولى من هو أهل لذلك ويُجعل إلى أهله، ولا يُتقدم بين أيديهم؛ فإنه أقرب إلى الصواب وأحرى للسلامة من الخطأ» (٢).

وكون مصطلح (أهل الحل والعقد) لم يكن في عصر النبي ﷺ لا يعتبر قاذحاً فيه، فكثير من المصطلحات لم تكن موجودة في الصدر الأول وقد تلقاها العلماء بالقبول بلا نكير، كمصطلح (أصول الفقه) ومصطلح (الخليفة) وغير ذلك من المصطلحات العديدة، فالمضمون قد دلت عليه النصوص، وإن اختلف المسمى فلا مشاحة في الاصطلاح. أما استدلالهم بحديث: (عليكم بالسواد الأعظم):

فمقصوده جماعة المسلمين الذين سلكوا الصراط المستقيم وليست أي جماعة رجحت كثرتها؛ قال السيوطي في معنى السواد الأعظم الذي

(١) سورة النساء، الآية (٨٣).

(٢) تيسير الكريم الرحمن، ص: ١٩٠.

ورد في الحديث: «أي جملة الناس، ومعظمهم الذين يجتمعون على سلوك النهج المستقيم»^(١).

ومن معانيه: أي المتمسكون بطاعة السلطان ولم ينازعوا الأمر أهله، قال ابن الأثير في معنى السواد الأعظم: «أي جملة الناس ومعظمهم الذين يجتمعون على طاعة السلطان وسلوك النهج المستقيم»^(٢).

ويجاب على استدلالهم بقصة بيعة العقبة واختيار النقباء؛ بأن هذا الاستدلال لا يستقيم مع مسألتنا لعدة أمور:

- ١- أن صاحب الأمر هو النبي ﷺ فقط، وليس في اختيار النقباء اختيار من يحكم، وإنما هو اختيار لمن يكفل لهم سير الدعوة وسلامتها في المدينة.
 - ٢- لا يلزم من كل اختيار أو ترشيح حدث في عهد النبي ﷺ أن يكون دليلاً على نظام الأغلبية، فحادثة النقباء حادثة معينة لها ظروف خاصة، ومع ذلك ليس فيها مستمسك لمن يجيز تحكيم الأغلبية.
 - ٣- ليس في تلك الحادثة أن جميع الأنصار قد رشحوا النقباء وإنما فقط من حضر البيعة، وهذا يخالف قاعدة نظام الحكم بالأغلبية.
- وباقى استدلال القول الأول لا يخرج الرد عليها مما ذكر من سائر الردود، والله تعالى أعلم.

* * *

(١) مصباح الزجاجة على سنن ابن ماجه للسيوطي (٢/٢٦٨).

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير، المبارك بن محمد (٢/٤١٩).

المبحث الثامن

حكم المشاركة في الانتخابات البرلمانية في الدولة المدنية

وأعني هنا مشاركة المسلم في البلاد الإسلامية التي حُكِّمَتْ بالقوانين المدنية، أما مشاركة المسلم في الدول غير الإسلامية فلها حكم آخر غير ما سأناقشه في هذه المسألة.

● تحرير محل النزاع:

اتفقت كلمة أهل العلم المعاصرين على حرمة البرلمانات (المجالس النيابية) التي لا تحكم بشريعة الإسلام وما فيها من تعطيل أحكام الله ﷻ. ثم اختلفوا في حكم المشاركة بتلك البرلمانات من أجل تحقيق بعض المصالح ودرء شيء من المفساد على قولين:

□ القول الأول:

مشروعية المشاركة في البرلمانات بنية الإصلاح والتغيير.

وهو قول الشيخ محمد بن صالح العثيمين^(١)، والشيخ عبدالرحمن

(١) مادة صوتية من موقع اليوتيوب على الإنترنت، ويرى الشيخ محمد العثيمين فيها وجوب المشاركة بالبرلمانات لتقليل الشر.

عبدالخالق^(١)، وعمر الأشقر^(٢)، ويوسف القرضاوي^(٣)، وصلاح الصاوي^(٤)، وهو ما أفتت به اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء^(٥).

واستدلوا بما يلي:

١- دخول الإسلاميين للبرلمان من باب السياسة الشرعية، «وهي كل فعل يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يُسنّه النبي ﷺ» فالدخول في هذه المجالس فيه تقليل للشر وتكثير للخير فتعين القول بالجواز^(٦).

٢- قاعدة (البراءة الأصلية) حتى يأتي صارف التحريم^(٧).

٣- إن كان وجود المسلم في تلك البرلمانات يحقق مصالح أو يدفع بعض الفساد وكلاهما واجب، و(ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)^(٨).

٤- الاعتبار بالمآلات، فإذا كان دخول تلك المجالس وهي مفسدة

(١) انظر: مشروعية الدخول إلى المجالس التشريعية لعبدالرحمن عبدالخالق، ص:

٤٥١، ضمن (سلسلة وكتب رسائل عبدالرحمن عبدالخالق)، المجموعة الخامسة.

(٢) انظر: حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية لعمر الأشقر، ص: ١٤٩.

(٣) انظر: الانتخابات وأخلاق العمل والتنافس ليوسف القرضاوي، على موقعه الرسمي على الإنترنت.

(٤) انظر: فتاوى السياسة الشرعية لصلاح الصاوي، ص: ٢٣٩-٢٥٢.

(٥) فتوى رقم: (٤٠٢٩).

(٦) انظر: فتاوى السياسة الشرعية لصلاح الصاوي، ص: ٤٥-٤٦.

(٧) المرجع السابق.

(٨) المرجع السابق.

يدفع بها مفسدة أعظم منها، جرياً على قاعدة (احتمال أدنى المفسدين لدفع أعلاهما)؛ فيتعين القول بالجواز^(١).

٥- إن المشاركة في النظام الديمقراطي للإصلاح هو موافق لسنة التدرج في الإصلاح، فالوصول إلى الحكم الإسلامي دفعة واحدة أمر متعسر، فلا يوجد مانع من التدرج بتطبيقه من خلال النظام الديمقراطي، وسنة التدرج قد أتى بها الشرع الحنيف وهو موافق للعقل في الإصلاح^(٢).

٦- في قصة يوسف عليه السلام في توليه خزائن مصر دلالة على جواز المشاركة في الحكم إذا كانت الدولة لا تطبق حكم الإسلام^(٣).

٧- قول بعض العلماء المتقدمين في جواز تولي الولايات إذا غلبت أحكام الكفر على دار الإسلام، من ذلك قول سلطان العلماء العز بن عبدالسلام رحمته الله: «ولو استولى الكفار على إقليم عظيم فولوا القضاء لمن يقوم بمصالح المسلمين العامة، فالذي يظهر إنفاذ ذلك كله جلباً للمصالح ودفعاً للمفاسد الشاملة، إذ يبعد عن رحمة الشرع ورعايته لمصالح عباده تعطيل المصالح العامة وتحمل المفاسد الشاملة»^(٤). فيدل

(١) المرجع السابق .

(٢) انظر: تنوير الظلمات لكشف مفاسد وشبهات الانتخابات لمحمد بن عبدالله الإمام، ص: ٢٤٠-٢٤١ .

(٣) انظر: حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية لعمر الأشقر، ص: ٤٠-٤١ .

(٤) قواعد الأحكام (١/٨٥-٨٦)، وانظر: السياسة الشرعية حالة غياب حكم إسلامي عن ديار المسلمين لأحمد محيي الدين صالح، ص: ٢٥٤ .

هذا النقل على جواز تولي المناصب السياسية - ومنها البرلمان - إذا كانت في دولة لا تحكم بالإسلام لأجل الضرورة.

٨- الاستدلال بقصة النجاشي ملك الحبشة، وذلك أنه كان يحكم أمة نصرانية لا ترضى بحكم الإسلام، ولم يكن بمقدور النجاشي أن يحكمهم بالإسلام، ومع ذلك ظل ملكاً عليهم إلى حين موته رَضِيَ اللهُ عنه، ففي هذا دلالة على جواز تولي المشاركة في أنظمة لا تحكم بشرع الإسلام ومنها الدخول بالبرلمانات^(١).

□ القول الثاني:

حرمة المشاركة بتلك البرلمانات ولو بنية الإصلاح والتغيير.

وقال به: الشيخ مقبل بن هادي الوادعي^(٢)، وعبدالسلام بن برجس^(٣)، وعبدالغني الرحال^(٤)، ومحمد قطب^(٥)، وغيرهم^(٦).

- (١) انظر: حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية لعمر الأشقر، ص: ٦٩-٨٣.
- (٢) انظر: حرمة الانتخابات لمقبل الوادعي، مقال له منشور على موقعه الرسمي على الإنترنت.
- (٣) انظر: الحجج القوية على أن وسائل الدعوة توقيفية لعبدالسلام بن برجس العبدالكريم، ص: ٤٦-٤٧.
- (٤) انظر: الإسلاميون وسراب الديمقراطية - دراسة أصولية لمشاركة الإسلاميين في المجالس النيابية لعبدالغني الرحال (١/٥٢٤).
- (٥) انظر: واقعا المعاصر لمحمد قطب، ص: ٤٦٣.
- (٦) انظر للاستزادة: نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية لمحمد أحمد علي مفتي، وإشكاليات الديمقراطية - رؤية إسلامية لسامي محمد صالح الدلال، وتنوير الظلمات لكشف مفسد وشبهات الانتخابات لمحمد عبدالله الإمام.

واستدلوا بما يلي :

١- أن المشاركة في النظام الديمقراطي فيه إقرار وإرساء لهذا النظام اللاديني المناهض لأحكام الشريعة الإسلامية، فإن الإسلاميين لا بد لهم أن ينخرطوا في أمور مخالفة للشريعة إلى أن يتوصلوا إلى مرادهم في تحكيم الشريعة ويتمثل ذلك بالآتي :

أ - القسم على احترام النظام العلماني والدستور (مصدر الديمقراطية).

ب - موافقة الإسلاميين على تحكيم القوانين الوضعية كمرحلة أولية قبل المطالبة بتحكيم الشريعة الإسلامية.

ج- في حال إرادة تطبيق الشريعة فإنها تعرض على البرلمان للإجازة أو الرد فيصبح شرع الله محكوماً من أعضاء البرلمان إن شاءوا أقروه وإن شاءوا ردوه.

د - حتى ولو تمت الموافقة على تطبيق الشريعة فإنه لا بد بعد ذلك - حسب الإجراءات الدستورية - أن يوافق على القانون رئيس الدولة ويحق له - دستورياً - رده.

فهذه الأمور مخالفة جوهرية مناقضة لأحكام الشريعة الإسلامية لا يمكن أن تكون طريقاً لتطبيقها^(١).

(١) انظر: نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية لمحمد أحمد علي مفتي، ص: ٩٩، والإسلاميون وسراب الديمقراطية - دراسة أصولية لمشاركة الإسلاميين في المجالس النيابية لعبدالغني الرحال (١/ ٣٣٤-٣٣٩).

٢- إن دخول الإسلاميين إلى البرلمانات يدخل على الناس معان مغلوبة وفهمًا باطلا عن نظام الحكم في الإسلام، وعن انفراد الشريعة في الحكم، فعامة الناس لا تفقه سبب دخول أهل الصلاح للبرلمان وأنه من باب ارتكاب أخف الضررين، ومع مرور الوقت تصبح هذه الضرورة عزيمة في أذهان الناس وأمر لا غضاضة فيه، ويحتاج تصحيح هذا المعتقد إلى زمان طويل وجهاد عريض^(١).

٣- سلوك طريق الإصلاح عبر المجالس النيابية يحتوي على محاذير تجعله طريقة مبتدعة في الدين فتكون من قبيل البدع وذلك لأمر:

أ- أن هذه المجالس تستقل بالتشريع ففيها مضاهاة لربوبية الله ﷻ.
ب- هذه الطريقة تشتمل على محرمات ولا تؤدي إلى مقصود من مقاصد الشريعة.

ج- أنها طريقة محدثة على غير أصل من أصول الدين وعلى غير عياره وقياسه.

فأجل هذه الأسباب تكون المشاركة في تلك المجالس من قبيل الابتداع في الدين^(٢).

٤- إن الخوض في الديمقراطية من خلال أدواتها ومنها الانتخابات

(١) انظر: إشكاليات الديمقراطية- رؤية إسلامية لسامي محمد صالح الدلال، ص: ٦٣-٦٥ .

(٢) انظر: الإسلاميون وسراب الديمقراطية - دراسة أصولية لمشاركة الإسلاميين في المجالس النيابية لعبدالغني الرحال (١/٤٩٦-٥١٢) .

المبنية على كثرة الأصوات، يدفع بالأحزاب والقوائم إلى التحالفات لضمان الفوز بمقاعد البرلمان، ومن تلك القوائم من تسلك المسلك الإسلامي، فهي مضطرة (سياسياً) إلى التحالف مع التيارات اللادينية للوصول إلى المكاسب الانتخابية، وفي هذا التحالف محاذير عدة، منها تمييع عقيدة الولاء والبراء، وعدم التنفير من أهل الزيغ، وإيصال أهل الضلال والفساد إلى مناصب تجعلهم أصحاب القرار في الدولة، وهكذا فبدلاً من أن يكون الإسلاميون أسواراً حصينة لصد تلك التيارات الضالة، جعلوا من أنفسهم جسوراً لهذه التيارات يتوصلون بها إلى سلطة سن القوانين في الدولة^(١).

٥- المشاركة بالبرلمانات من قبل من سلك طريق الإصلاح فيه تضييع لكثير من جهودهم الدعوية مما ينعكس على جانب الدعوة والتوجيه في المجتمعات الإسلامية^(٢).

٦- الواقع المشاهد هو عدم تمكن إقامة النظام الإسلامي من خلال البرلمانات - مع تكرار مشاركة الإسلاميين فيه - ؛ لأن الدول في العادة وإن سمحت بفوز الإسلاميين إلا أنها تمنع سعيهم لإقامة (نظام إسلامي)، وبالتالي تتراجع مطالب الإسلاميين إلى إصلاحات جزئية بعيدة عن هدفهم الأول الذي دخلوا من أجله، وهذه المصالح أقل من

(١) انظر: المرجع السابق (١/٣٤٢) .

(٢) انظر: تنوير الظلمات لكشف مفاسد وشبهات الانتخابات لمحمد بن عبدالله الإمام،

المفاسد المترتبة على مشاركتهم في البرلمان^(١).
□ الترجيح:

بعد استقراء أدلة الفريقين فإنه يترجح لي - والله أعلم - (القول الثاني) المانع من المشاركة بالانتخابات البرلمانية ترشيحًا وتصويتًا وذلك لأمر:

١- أن النظام الديمقراطي نظام متفّلت عن كل دين وقيمة، والرؤية فيه للبشر، فهم من يحللون ويحرمون فلا يمكن لنظام هذا شأنه أن يكون طريقًا لدولة الإسلام، ولا لتطبيق الشريعة، فإنه حتى لو طبقت الشريعة بهذا النظام فهي مطبقة لكونها إرادة الشعب حيث صوتوا عليها بالموافقة، وليس لأنها أحكام الله الواجبة التطبيق، وبكل سهولة سيأتي نواب آخرون تتغير إرادتهم فيُلغوا تطبيق الشريعة لأنها أيضًا إرادة الشعب الجديدة، ولهم الحق في ذلك (ديمقراطيًا).

٢- باستمرار الممارسة للعملية الديمقراطية والاحتكام إلى «الدستور الوضعي» الذي حل محل «شريعة الله تعالى»، نسي الناس الفساد الذي حل بنظام الحكم، وهانت منزلة الشريعة في قلوب المسلمين ولا بد، فإن كثرة الاحتكام للقانون الوضعي ومشاركة أهل الدين بذلك، وقلة من ينكر ذلك النظام؛ أماتت إحساس الناس بوجود تطبيق شرع الله ﷻ، واستمرار المشاركة قد أَرْضَى الناس بواقعهم^(٢).

(١) انظر: تنوير الظلمات لكشف مفسدة شبهات الانتخابات لمحمد عبد الله الإمام، ص: ١٠٧.

(٢) انظر: إشكاليات الديمقراطية - رؤية إسلامية لسامي محمد صالح الدلال، ص: ١٣٣.

٣- بمشاركة الإسلاميين في النظام الديمقراطي قد ألزموا أنفسهم حجة المعاندين الراضين لأحكام الله تعالى، فإذا أراد النائب الإسلامي الإنكار على أمر ما معروض للتصويت، فإنه يُرد عليه أن الحكم للأغلبية وهذه هي الديمقراطية التي ارتضيتها، وإذا حصل ذلك القانون المخالف لكتاب الله تعالى على الأغلبية فلن يستطيع الإنكار فهو قد رضي بحكم الأغلبية التي أفرزت هذا القانون، وعندئذ يكون الإقرار بالمنكرات بإرادة الأمة^(١).

٤- فشل التجارب الواقعية لمشاركة الإسلاميين في النظام الديمقراطي، فمشاركة التيار الإسلامي قد تمت منذ عقود إلا أنه لم يتم النظام الإسلامي في دولة شارك فيها الإسلاميون، ومع كثرة هذه المشاركات، نرى المشروع الإسلامي لا يزداد إلى ابتعاداً لعدم تهيئة الأجواء لتطبيق النظام الإسلامي، وعدم إرادة السلطات الحاكمة تطبيق هذا النظام، ولا مانع لديها من وأد نجاح الإسلاميين وحل المجالس وغير ذلك، فتبين استحالة تطبيق الشريعة من خلال الديمقراطية، يقول محمد قطب:

«ولنفرض جدلاً أننا توصلنا إلى تشكيل برلمان مسلم مائة في المائة.. كل أعضائه يطالبون بتحكيم شريعة الله، فماذا يستطيع هذا البرلمان أن يصنع بدون (القاعدة المسلمة) التي تسند قيام الحكم

(١) انظر: تنوير الظلمات لكشف مفاسد وشبهات الانتخابات لمحمد بن عبدالله الإمام،

الإسلامي، ثم تسند استمراره في الوجود بعد قيامه؟! انقلاب عسكري يحل البرلمان ويقبض على أعضائه فيودعهم السجون والمعتقلات، وينتهي كل شيء في لحظات»^(١).

ولو انتقلنا إلى رتبة أدنى وهي (تطبيق أحكام الشريعة بالتدرج)، فإننا نقول نعم قد نجحت مشاركة الإسلاميين بتطبيق بعض الأحكام، إلا أنه تطلب وقتاً وجهداً عظيمين وحراباً بين التيارات المخالفة ومرور السنين حتى يقر قانون موافق للشريعة، وكم من أمور الشريعة قد ألغيت، فكم يحتاج لنا من السنين حتى تطبق شريعة الله كاملة، ونصبح كالذي يبني ويأتي غيره ويهدم ما بناه، وله الحق (سياسياً) في الهدم^(٢).

ونستطيع أن نناقش أدلة المجيزين بما يلي:

١- لا نسلم أن الدخول في البرلمان من باب السياسة الشرعية التي هي من فروع الاجتهاد، فحتى تكون السياسة شرعية يشترط فيها أن لا تخالف نصاً من النصوص القطعية، نعم لا يوجد نص يدل على تحريم الدخول في البرلمان، لكن نصوص الشريعة طافحة بتحريم الحكم بغير ما أنزل الله واتخاذ الأرباب من دون الله عَزَّ وَجَلَّ، وهذا ينطبق تماماً - وكما مر- على النظام الديمقراطي، فلا محل للاجتهاد مع وجود نص^(٣).

(١) انظر: واقعنا المعاصر لمحمد قطب، ص: ٤٦٢-٤٦٣ .

(٢) انظر: إشكاليات الديمقراطية- رؤية إسلامية لسامي محمد صالح الدلال، ص: ١٣٠-١٣١ .

(٣) انظر: السياسة الشرعية وأثرها في الحكم الشرعي التكليفي لنسبية مصطفى البغا، ص: ٣٠٢-٣٠٤ .

٢- ليس بسديد أن يقال إن الدخول في البرلمان ارتكاب أدنى المفسدتين دفعا لأعلاهما - ؛ فقد بينا المفاصد الكبيرة الحاصلة بدخول الإسلاميين للبرلمانات والتي لا تعادل تلك المصالح الجزئية المتحققة بدخوله.

٣- ويرد على دليل تطبيق الشريعة بالتدرج من خلال النظام الديمقراطي: أن التدرج في تطبيق الشريعة إنما يكون بالطرق الشرعية وليس بالأنظمة الواردة من أهل الكفر؛ فلا تكون الجاهلية سبيلاً إلى الإسلام، وكذلك فالتدرج إنما يكون بالتطبيق والأعمال وليس تدرج المبادئ، فالإسلاميون يدخلون المجالس النيابية ويرفعون شعار الديمقراطية والمساواة وسيادة الشعب، فهذا ما يطرق أذن السامع من النواب الإسلاميين، فالقول إن هذه الشعارات من التدرج حتى يتم التمكين قول مجانب للصواب، بل المسلم مأمور بتبليغ دين الله وَعَلَيْكُمْ وإن خالفه من خالفه، قال تعالى: ﴿فَأَصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ ^(١)، فتبين لنا أن هذا ليس من التدرج في شيء.

٤- وأما استدلال المجيزين بتولي يوسف عليه السلام للوزارة فيمكن الرد على هذا الاستدلال من وجوه:

- الأول: أن هذا خارج محل النزاع، فالمسألة المختلف فيها هي في تولي التشريع تحت كيان جعل مرجعية التشريع للبشر، وليس الخلاف في تولي أعمال إدارية في دولة لا تحكم بشرع الله

(١) سورة الحجر، الآية (٩٤).

تعالى، وكان المتولي يلتزم الطرق المباحة.

- الثاني: ذكر بعض أهل التفسير أن المَلِكُ قد أسلم مع يوسف عليه السلام، أخرج الإمام الطبري عن مجاهد أنه قال: «أسلم الملكُ الذي كان مع يوسف»^(١)، فإذا صح هذا القولُ بطل الاستدلالُ بذلك.

- الثالث: وفي قوله تعالى عن الملك: ﴿قَالَ إِنَّكَ آلِيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾^(٢)، أي ذو مكانة وأمانة، وأخرج الإمام الطبري عن ابن زيد قال: «فأسلم سُلْطَانُهُ كُلَّهُ إِلَيْهِ، وجعل القضاءَ إِلَيْهِ، أَمْرُهُ وقضاؤه نافذاً»^(٣)، فدل على تمكّن يوسف عليه السلام في الأمر والنهي ولا يكون منه ما يخالف دين الله وعز وجل.

- الرابع: ليس هناك ما يدل على تولي يوسف لأعمال فيها مخالفة لدين الله وعز وجل فهو عليه السلام تولى خزائن الأرض، فأين الدليل أنه تصرف - وحاشاه - تصرفاً محظوراً.

قال ابن عطية: «قال بعض أهل التأويل: في هذه الآية ما يبيح للرجل الفاضل أن يعمل للرجل الفاجر، بشرط أن يعلم أنه يفوض إليه في فعل ما لا يعارض فيه، فيصلح منه ما شاء، وأما إن كان عمله بحسب

(١) جامع البيان في تأويل القرآن (١٥٢/١٦).

(٢) سورة يوسف، الآية (٥٤).

(٣) جامع البيان في تأويل القرآن (١٤٩/١٦).

اختيار الفاجر وشهواته وفجوره فلا يجوز له ذلك»^(١).

٥- ويمكن الرد على استدلال المجيزين بقصة النجاشي بالآتي:

- مع الاتفاق على إسلام النجاشي رضي الله عنه وحسن إسلامه، لكن وقع الاختلاف في زمن وفاته، وأقصى ما قيل أنها كانت سنة تسع من الهجرة، وروي ما يدل على أن وفاته رضي الله عنه كانت سنة أربع من الهجرة^(٢)، قال ابن كثير رضي الله عنه: «والظاهر أن موت النجاشي كان قبل الفتح بكثير»^(٣).

فكانت وفاة النجاشي قبل اكتمال الإسلام ونزول كثير من أحكامه، فحاله كحال كثير من الصحابة الذين توفوا قبل اكتمال الدين فلم تكن عليهم التكاليف ما كانت على الذين تأخرت وفاتهم^(٤).

(١) المحرر الوجيز (٨/٥-٦).

(٢) فقد أخرج ابن حبان في صحيحه، كتاب: الهبة، باب: ذكر إباحة أخذ المهدي هدية نفسه بعد بعثه إلى المهدي إليه وموت المهدي إليه قبل وصول الهدية إليه. (١١/٥١٥-٥١٦، الحديث رقم: ٥١١٤) عن أم سلمة رضي الله عنها؛ أنها قالت: لما تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إني قد أهديت إلى النجاشي حلة وأواقي مسك، ولا أراه إلا قدمات، وسترد الهدية، فإن كان كذلك فهي لك». قالت: فكان كما قال النبي صلى الله عليه وسلم مات النجاشي، وردت الهدية، فدفعت النبي صلى الله عليه وسلم إلى كل امرأة من نسائه أوقية مسك، ودفعت الحلة وسائر المسك إلى أم سلمة. والمشهور أن النبي عليه الصلاة والسلام تزوج بأم سلمة رضي الله عنها في السنة الرابعة من الهجرة.

(٣) البداية والنهاية (٤/٣١٦)، وانظر: المشاركة في البرلمان والوزارة عرض ونقد لمحمد شاعر الشريف، ص: ٢٢٣-٢٢٩.

(٤) المشاركة في البرلمان والوزارة عرض ونقد لمحمد شاعر الشريف ص: ٢٣١-٢٣٣.

- ولم يثبت عنه أنه أتاه حكم فلم يعمل به أو ردّه معتذرا بالعجز عنه، مع ما عرف عنه من صلابه في دينه ومخالفته لقومه.

فتبين بذلك عدم صلاح الاستدلال بقصة النجاشي على المشاركة بمناصب سياسية لا تحكم بشريعة الإسلام^(١).

٦- وأما استدلال المجيزين ببعض أقوال العلماء السابقين في جواز تولي الولايات العامة فيما إذا استولى الكفار على الإقليم المسلم، كما في قول سلطان العلماء العز بن عبدالسلام؛ فالذي يظهر أن ما نقل عنه رَحِمَهُ اللهُ مغاير لما في مسألتنا هذه، فالذي قصده الإمام العز - فيما يتبين لي - هو أن يُعَيَّن الكافرُ الوالي أو القاضي المسلم ليحكم بين المسلمين فيما يدينون به ويتولى مصالحهم مع بقاء السلطة العليا بيد الحاكم الكافر، وهي حالة أشبه بالذي يسمى في زماننا بـ (الحكم الذاتي) لإقليم معين ضمن دولة أكبر منه، وليس فيما نقل عن الإمام العز أن القاضي أو الوالي يحكم بأحكام أهل الكفر. والله أعلم.

فلأجل هذه الاعتبارات فالقول الراجح هو (قول المانعين).

* * *

(١) المرجع السابق .

الفصل الثاني

الدولة المدنية والدستور

وفيه مبحثان:

- المبحث الأول: علاقة الدستور بالدولة.
- المبحث الثاني: خصائص الدساتير الوضعية مقارنة مع الدستور الإسلامي.

المبحث الأول

علاقة الدستور بالدولة

في عالمنا المعاصر لا تكاد تقوم دولة إلا على وفق تنظيم محدد ينسق العلاقات بين مكونات تلك الدولة، وعادة ما تكون قواعد تلك التنظيمات مكتوبة بما يعرف بالدستور.

● تعريف الدستور في اللغة:

كلمة (الدستور) هي لفظة فارسية، فمن معانيها بالفارسية: إجازة، إذن، أصل، قانون، منشور. ودخلت على العربية بمعنى (قانون وإذن)^(١). ويطلق أيضًا على: «الدفتر الذي تكتب فيه أسماء الجند أو الذي تجمع فيه قوانين الملك... وهو مركب من (دست) بمعنى القاعدة ومن (ور) أي صاحب»^(٢).

● تعريف الدستور في الاصطلاح:

ويعرّف الدستور اصطلاحاً بأنه: «مجموعة القواعد القانونية المكتوبة أو العرفية التي تبين شكل الدولة ونظام الحكم فيها واختصاصات السلطات العامة والعلاقة فيما بينها، وتبين الحقوق والحريات العامة والواجبات. ويعد الدستور أبا القوانين وأعلى التشريعات حيث هو

(١) انظر: المعجم في اللغة الفارسية، ترجمة: محمد موسى هنداوي، ص: ٢٠٧.

(٢) انظر: الألفاظ الفارسية المعربة للسيد آدي شير، ص: ٦٣.

الموجه للسلطات العامة التي ينشئها»^(١).

ويعتبر الدستور المرجعية العليا لكل فرد في الدولة، ولا يسمح بمخالفته، وأي إجراء يقوم على خلافه يعتبر لاغياً كأن لم يكن.

● الدولة المدنية والدستور:

بطبيعة أي كيان سياسي قائم لا بدّ له من مرجعية تنظّم طريقة عمل ذلك الكيان، وتحدّد مهام كل فئة، ومن تلك الكيانات السياسية ذات المرجعية هي الدولة المدنية، وفي حقيقة الأمر لا تتميز الدولة المدنية من غيرها بوجود الدستور الذي يمثل المرجعية، وإنما تختلف عن سواها في ماهية ذلك المرجع، أو الدستور، ويعتبر الدستور للدولة المدنية الركن الأهمّ والمقومّ الأساس لتلك الدولة وهو ضمان لتمسكها بالمبادئ المدنية، يقول رائد محمد سيف عن ضمانات الدولة المدنية: «وجود الدستور كأساس للدولة المدنية يقيم نظاماً، ويضفي الشرعية والوجود القانوني للسلطة الحاكمة في المجتمع، ويضع التنظيم وحق التصرف باسم الدولة، وينظم أيضاً وسائل ممارسة السلطة»^(٢).

● هل للدولة الإسلامية دستور؟

للجواب على هذا السؤال يحسن بنا التفصيل الآتي:

١- إذا أريد بالدستور وثيقة مكتوبة ذات بنود، فنقول لم يكن للدولة

(١) انظر: قاموس المصطلحات السياسية لمعهد البحرين للتنمية السياسية، ص: ٣٦.

(٢) ضمانات ومقومات الدولة المدنية، مقال له منشور بتاريخ ٢٩/٤/٢٠١٢م، على

موقع (مأرب برس الإخباري) على الإنترنت.

الإسلامية دستوراً بهذا المعنى إلا وثيقة المدينة^(١) - على افتراض ثبوتها - وبها بعض الأحكام، ولم تتداولها دول الخلافة كدستور للدولة الإسلامية.

٢- وإن أريد بالدستور المرجعية أو ما يسمى بالأحكام الدستورية، فنعم للدولة الإسلامية دستور يرجع إليه وأحكامه منثورة في الكتاب والسنة.

فتبين بذلك أن للدولة الإسلامية دستورا، لكنّ بخلاف الدساتير المعاصرة التي هي وثيقة مجموع فيها نصوص (بنود) دستورية.

يقول أبو الأعلى المودودي: «الذي نطالب به اليوم ونعمل على تحقيقه، هو أن يكون الدستور الإسلامي دستور هذه البلاد، ولكنا لا نعني بذلك أن الدستور الإسلامي دستور قد تم تدوينه وجئنا نطالب اليوم بتنفيذه، بل الواقع أننا نريد أن نحول دستوراً غير مدون إلى دستور مدون، فإن الدستور الإسلامي شيء لم يُعمل على تدوينه بعد، ولهذا

(١) وهي وثيقة مشهورة في كتب السير والتاريخ، وفيها أن النبي ﷺ كتبها أول مقدمه إلى المدينة، تنظم العلاقة فيما بين المسلمين ويهود المدينة. وقد نقلها ابن هشام في السيرة (١/٥٠١-٥٠٤)، وابن كثير في البداية والنهاية (٣/٣٧٣-٣٧٦)؛ كلاهما عن ابن إسحاق بلا إسناد، قال د. أكرم ضياء العمري في كتابه المجتمع المدني في عهد النبوة - خصائصه وتنظيماته الأولى، ص: ١١١: «وإذا كانت الوثيقة بمجموعها لا تصلح للاحتجاج بها في الأحكام الشرعية، سوى ما ورد منها من كتب الحديث الصحيح؛ فإنها تصلح أساساً للدراسة التاريخية التي لا تتطلب درجة الصحة التي تقتضيها الأحكام الشرعية».

الدستور غير المدون عدة مصادر علينا أن نستفيد منها عندما نرتب لبلادنا (دستورا مدونا) وفقا لأحوالنا التي نحن فيها اليوم»^(١).

● حكم وضع دستور للدولة الإسلامية منبثق من الكتاب والسنة؟

ذكرنا فيما سبق أن للدولة الإسلامية مرجعية لقوانينها تبين حدود سلطة الدولة وحقوق الأفراد وحررياتهم، ونصوص تلك القواعد منشورة في «القرآن الكريم» و«السنة النبوية» و«بعض اجتهادات أهل العلم»، ووضع الدستور الذي مصدره ما سبق إنما هو إعادة صياغة لتلك النصوص الشرعية على شكل عبارات قانونية، وجمع المنثور من أحكام السلطان والسياسة ليكون مجموعاً بوثيقة قانونية مستقلة، ويضاف على ما أخذ من الكتاب والسنة واجتهاد العلماء ما يصلح للمجتمع من الأعراف والتقاليد التي لا تنافي الشرع، وأمور تنظيمية تتعلق بشكل الدولة وهيكلها الرئيس، فلأجل هذه الاعتبارات لا مانع شرعاً من وضع دستور للدولة الإسلامية ينظم ما يتعلق بشأن هذه الدولة وحقوق أفرادها وواجباتهم.

ولقد جرى العمل عند بعض أهل العلم المعاصرين على وضع مشاريع «لدساتير إسلامية ليكون تحت طلب أي دولة تريد أن تأخذ بالشرعية الإسلامية منهاجاً لحياتها»^(٢)، وها هي نماذج من تلك

(١) تدوين الدستور الإسلامي، ضمن مجموع مؤلفاته (٢/٢٣٥-٢٣٦).

(٢) مشروع الدستور الإسلامي المقدم من الأزهر سنة ١٩٧٨م، وانظر: مشروع الدستور الإسلامي لأحمد أبو زيد، مقال له منشور بجريدة (الوفد) ٢٢/٢/٢٠١٢م.

«الدساتير» التي وضعت واجتهد واضعوها لتكون موافقة لأحكام الشريعة الإسلامية^(١):

١- «مشروع الدستور الإسلامي»: وضعه مجمع البحوث الإسلامية لجامعة الأزهر عام ١٩٧٩م، ويحتوي على ١٤٢ مادة.

٢- مشروع الدستور الإسلامي» الذي أقره المجلس الإسلامي العالمي عام ١٩٨٤م، ويحتوي على ٨٧ مادة.

ويضاف إلى ذلك جهود فردية لأعداد مشاريع لدساتير إسلامية من ذلك:

٣- «الدستور الإسلامي» وضعه الشيخ أبو بكر الجزائري.

٤- «نموذج لدستور إسلامي» وضعه على جريشة، ويتكون من ٤٩ مادة.

٥- «نموذج لدستور إسلامي» وضعه مصطفى كمال وصفي سنة ١٩٨٠م، ويتكون من ٧٤ مادة.

فتلك بعض نماذج لدساتير إسلامية صيغت لتكون النظام الأساسي لدولة الإسلام، وهي لا تخرج حسب اجتهاد واضعيها عن نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية واجتهادات أهل العلم.

(١) انظر: الدستور الإسلامي لمحمد شاعر الشريف، مقال له منشور على موقع: (صيد الفوائد) على الإنترنت.

المبحث الثاني

خصائص الدساتير الوضعية مقارنة مع الدستور الإسلامي

● أولاً: من حيث المنشأ:

أ - الدساتير الوضعية:

تختلف طرائق نشأة الدساتير الوضعية حسب الظروف والدوافع التي أدت إلى تأسيسها ضمن الطرائق المشهورة:

١- صدور الدستور عن طريق منحة من الحاكم إلى الشعب، أي برغبة صاحب السلطان في أن يتنازل عن بعض حقوق في الحكم ليشرك الشعب في إدارة البلاد، فيُصدر دستوراً بذلك، ويكون الحاكم ملزماً به لا يجوز له سحبه أو تغييره إلا بالطرق المبينة بالدستور، ومن أمثلة تلك الدساتير «الدستور الفرنسي» الصادر عام ١٨١٨م.

٢- وقد يصدر الدستور عن طريق عقد بين الحاكم والشعب وفي أغلب الأحيان يكون سبب هذا التعاقد هو ثورة الشعب على حاكمه وهزيمة الحاكم أمامه، فيقبل بهذا الدستور الذي يبقى له شيئاً من حكمه، ومن أمثلة ذلك «الدستور الفرنسي» الصادر عام ١٨٣٠م والذي وضع بعد ثورة يوليو ١٨٣٠م.

٣- وقد يوضع الدستور بواسطة جمعية تأسيسية منتخبة، وفي هذه الحالة يقوم الشعب بوضع الدستور، ولكن بطريق غير مباشر إذ إنه

ينتخب ممثلين عنه، وهؤلاء الممثلون يكونون جمعية يطلق عليه اسم «الجمعية الوطنية التأسيسية»، وتكون مهمتها وضع دستور للشعب^(١).

ب- نشأة الدستور الإسلامي:

أما «الدستور الإسلامي» فهو يفارق سائر «الدساتير الوضعية» في نشأتها، فالدستور الإسلامي كان مبدأ إنشائه مع الدين الإسلامي، فقد أتى الإسلام بأحكام الولاية وعلاقة الحاكم بالمحكوم، وعلاقة المسلمين ببعضهم البعض وبغيرهم، ومجموع هذه الأحكام تشكل أحكاماً دستورية في العرف الحالي^(٢).

● (ثانياً: من حيث المصادر)

أ - الدساتير الوضعية:

في الدساتير الوضعية تكون مصدر مواده من قبل هيئة خاصة تقوم بوضع الدستور وتسمى بالهيئة التأسيسية، وهو ما يصطلح عليه بـ (التشريع) كمصدر من مصادر الدستور، وقد يعرض بعد ذلك على الشعب للموافقة عليه أو رفضه.

ومن مصادر الدستور ما يسمى (بالعرف الدستوري) وهو «اعتیاد الناس على اتخاذ سلوك معين في موضوع معين بصورة مستمرة ولمدة من الزمن مما يجعل الناس يشعرون بأنهم ملزمون باتباع ذلك العرف في

(١) انظر: القانون الدستوري لمحمد كامل ليله، ص: ٦٣-٦٩ .

(٢) انظر: نظام الحكم في الإسلام لمحمد فاروق النبهان، ص: ١٨٣-١٨٤ .

نفس الموضوع»^(١).

فإحساس الناس بأنهم مجبرون باتباع سلوك معين يجعل له قوة القانون وإن لم يكن ذلك مدوناً، إلا أن دور العرف كمصدر للدستور ليس في التنقيص على مواده بل يكون دوراً مفسراً للغامض من مواد الدستور، فيسمى عند ذلك (بالعرف المفسر)، وقد يكون دوره مكملًا لمواضيع سكت عنها الدستور فيجري العمل بها وفقاً للعرف ويسمى عند ذلك (بالعرف المكمل)، وقد يكون دوره في تغيير بعض الأحكام المنصوص عليها في الدستور ودعت الحاجة إلى عدم العمل بها أو تعديلها ويسمى عند ذلك (بالعرف المعدل)، فتبين بذلك دور العرف كمصدر مساند لمصدر التشريع في الدستور^(٢).

ب - الدستور الإسلامي:

أما مصادر الدستور الإسلامي، فقد مرّ بنا أن تنظيم الدولة والحكم في الإسلام هو من صميم دين الإسلام، ويرشد إلى ذلك أدلة الأحكام المعروفة في الفقه الإسلامي، فمصادر الدستور الإسلامي هي مصادر الفقه الإسلامي جملة وتفصيلاً، وسنذكر على وجه الإجمال هذه المصادر:

أولاً: القرآن الكريم:

وهو المصدر الأول لأحكام الدين الإسلامي بجميع جوانبه ومنها

(١) انظر: العرف الدستوري بين رهينة التفسير ومساوئ التطبيق لمحمود ملحم، مقال له منشور بجريدة (الأنباء) الكويتية ١٨/١٠/٢٠١١ م.

(٢) انظر: القانون الدستوري لمحمد كامل ليلة، ص: ٤٠-٤٣.

الحكم والسياسة، «وقد بيّن الله تعالى فيه أحكامه وقواعد شريعته، وهذه الأحكام والقواعد شاملة لجميع شؤون الحياة البشرية... وكذلك قد أوضح للمسلمين فيها كل ما يحتاجون إليه من المبادئ التي ينبغي لهم أن يقيموا عليها دولتهم»^(١).

ثانيًا: السنة النبوية:

وهي المصدر الثاني من مصادر التشريع، وكذلك فهي مصدر للسياسة والحكم ومنها الدستور، وفي نصوص السنة تتردد كلمة الراعي والرعية والبيعة والإمارة والطاعة للأمير في غير معصية الله ﷺ، وفيها تشريعات في حقوق الحاكم ومسؤوليته، وحقوق الأفراد وحرّياتهم، والسيادة والسلم والحرب والمعاهدات والقضاء والشورى والأحكام الخاصة بالأقليات الدينية (أهل الذمة)؛ مما يقطع بأن السنة تحوي قدرًا كبيرًا من المسائل الدستورية الهامة^(٢).

ثالثًا: سير الخلفاء الراشدين:

وهي من مصادر الدستور الغنية وذلك أن «دولة الخلفاء الراشدين» هي تطور وتوسع لدولة النبي ﷺ؛ وفيها وقعت النوازل التي لم يسبق وقوعها والتي تحتاج إلى أحكام غير منصوطة عن النبي ﷺ، وفيها

(١) انظر: تدوين الدستور الإسلامي لأبي الأعلى المودودي، ضمن مجموع مؤلفاته (٢/ ٢٣٧).

(٢) انظر: النظام السياسي الإسلامي - مقارنة بالدولة القانونية لمير حميد البياتي، ص:

توسعت دولة الإسلام واختلطت بأمم أخرى في حالة الحرب أو السلم، وفيها تعددت الأعمال السلطانية والإدارية، وغير ذلك من الأحوال التي تكوّن مصدرًا ضخماً للدستور الإسلامي^(١).

رابعاً: العرف:

وهو «ما أُلِفَهُ المجتمع واعتاده وسار عليه في حياته من قول أو فعل»^(٢).

ويتفق «العرف» - بكونه مصدراً من مصادر الدستور الإسلامي - مع الدساتير الوضعية، لكنّ له تقييداً بأن لا يخالف نصّاً شرعياً أو يكون العرف ذا مفسدة راجحة.

وقد يكون العرف بكونه مصدراً للدستور الإسلامي مصدراً أصلياً عند وضع الدستور، كإقرار طرائق وعادات تعارفت عليها الدولة في أمر معين، فيكون ذلك العرف (مادة دستورية)، وقد يكون مصدراً تبعياً - كما في الدساتير الوضعية - يفسّر به بعض مواد الدستور فيكون بذلك (العرف المفسّر)، أو يكون مكماً لنقص في الدستور فيسمى عندئذ (بالعرف المكمل)، فبذلك يكون دور العرف في الدستور الإسلامي مصدراً أصلياً وتبعياً^(٣).

(١) انظر: تدوين الدستور الإسلامي لأبي الأعلى المودودي، ضمن مجموع مؤلفاته (٢) / ٢٣٨-٢٣٩.

(٢) انظر: الوجيز في أصول الفقه لعبدالكريم زيدان، ص: ٢٥٢.

(٣) انظر: نظام الحكم في الإسلام لمحمد فاروق النبهان، ص: ٤٠٢.

● (ثالثاً: من حيث تغيير الأحكام)

أ- في الدساتير الوضعية:

تختلف الدساتير في طرق تغيير أحكامها وموادها، فبعض الدساتير يكون التغيير فيها سهلاً، وبنفس الطريقة التي تشرع خلالها القوانين، ومن يتولى سلطة تعديل الدستور هم من يضع القوانين أي السلطة التشريعية.

وهذا النوع من الدساتير يسميه أهل القانون بالدستور المرن، ومثال ذلك «الدستور الإنجليزي».

ومن الدساتير ما يكون طريقة تغيير بعض أحكامها يتطلب اجراءات خاصة يحددها الدستور تكون أكثر شروطاً من مجرد سن القوانين العادية.

وهو ما يسميه أهل القانون بالدساتير الجامدة، ليس لها طريقة واحدة في التغيير، فتارة يلزم بعدد معين أكثر من مطلق الأغلبية، وتارة يحتاج التغيير إلى استفتاء شعبي، وغير ذلك من الإجراءات، ومثال ذلك الدستور الفرنسي ١٩٥٨م.

وقد تحتوي الدساتير الوضعية على مواد لا يجوز المساس بها إطلاقاً ولا اقتراح تعديلها، كالمواد المتعلقة بتوارث الحكم بالدول الملكية أو تغيير نظام الدولة كالنظام الجمهوري، ولكن هذا (التحريم الدستوري) لا يضمن لتلك المواد المحرّم تغييرها عدم حصول تعديل عليها أو إلغاء لها

بل لا يضمن إلغاء الدستور بأكمله، فطبيعة الدول هو التغير مع مرور الزمن، وينقلب ما كان محرماً بالأمس إلى ذي حاجة ملحة لتغييره، وليس إضفاء صفة التحريم على التعديل الدستوري لبعض المواد محققاً لضمان بقائها بل في أحسن الأحوال محاولة لإطالة أمد هذه المادة فحسب^(١).

ب - الدستور الإسلامي :

يختلف الدستور الإسلامي عن الدستور الوضعي من حيث التغيير، فالدستور الإسلامي يشتمل على مواد هي من قطعيات الإسلام التي لا تقبل التغيير، وهي من الثبات والرسوخ بحيث لو امتدت الأيدي الآثمة لتغيير تلك المواد القطعية فإنه لا تمكّن من ذلك، ولا يمكن أن يقبل بكونه واقعاً مفروضاً، فحيث لا يكون شأنه شأن باقي الدساتير التي هي عرضة للتغيير بين وقت وآخر حتى ولو أحيطت بهالة من القداسة على بعض موادها.

ويحتوي الدستور الإسلامي كذلك على مواد منشأها الاجتهاد والعرف ومباحات الشريعة فهذه تقبل التغيير بما يوافق المصلحة.

يقول منير البياتي: «الأحكام الدستورية التي مصدرها الاجتهاد، سواء أكان ذلك يخص التشريع الدستوري الصادر من أولي الأمر عن اجتهاد، أو الأحكام الدستورية الواردة في مذاهب المجتهدين وثبتت في

(١) انظر: القانون الدستوري لمحمد كامل ليلة، ص: ٨٠-٩٢.

الدستور، فكون هذه الأحكام تتغير بتغير الأزمان وتدور مع المصالح وجودًا وعدمًا، يجعل بالإمكان أن يتناولها التعديل وأن يعدّل رأي اجتهادي في حكم مسألة دستورية إلى رأي اجتهادي آخر يحقق المصلحة أو ينسجم مع عرف أو عادة لا تناقض نصًّا»^(١).

● (رابعًا: مبدأ سمو الدستور)

أ - الدستور الوضعي:

يعتبر مبدأ سمو الدستور الضمانة «الأهم لبقاء الدستور ومرجعيته»، ويقصد بهذا المبدأ أن يكون للدستور مكانة الصدارة بالنسبة لسائر القوانين في الدولة، ويتعيّن على جميع السلطات الحاكمة احترام نصوصه، والتصرف في النطاق الذي يرسمه^(٢).

ويتفرع عن هذا المبدأ ركنان أساسيان لطبيعة القانون في الدولة:

- أحدهما: أن تطبّق أحكام الدستور والقانون على جميع مكونات الدولة بلا استثناء (من رئيس الدولة إلى من دونه)، ولا يجوز لأي أحد أن يخالف أحكام القانون.

- الثاني: عدم مشروعية أي قانون تم تشريعه إذا خالف مواد الدستور، وهو ما يسمى بـ «مبدأ المشروعية»، فيكون الدستور هو القانون الأعلى للقوانين العادية التي تصدر من المجالس التشريعية وهو

(١) النظام السياسي الإسلامي، ص: ٧٨ .

(٢) انظر: القانون الدستوري لمحمد كامل ليلة، ص: ١١١ .

حاكم عليها بالصحة أو البطلان^(١).

ب - الدستور الإسلامي:

يتضمن الدستور الإسلامي (مبدأ سمو) ويزيد عليه بالقداسة والتدين إذا كانت المادة الدستورية هي من أصول الدين وثوابته، وإن كانت من الأمور الاجتهادية فهي مشمولة بمبدأ سمو بكونه نظاماً للعدالة وإرساء المصلحة العامة للمسلمين.

ومن سمو الدستور الإسلامي أن أحكامه نافذة على جميع الأفراد بلا فرق، فمن ثوابت الإسلام أن الناس أمام حكم الله سواسية كأسنان المشط؛ «لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا لِأَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى»^(٢).

ومن سموه أيضاً أنه لا يجوز إصدار أي قانون أو تشريع يخالف مواده التي أخذت من قطيعات الدين «وإذا صدر أي قانون عادي مخالفاً للقانون الإلهي الثابت فإنه باطل، وغير واجب التنفيذ، وتستطيع أي هيئة مكلفة بتطبيقه أن ترفضه محتجة بمخالفته للأحكام الأساسية في الشريعة»^(٣).

(١) انظر: المرجع السابق، ص: ١١-١٢.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٣٨ / ٤٧٤) الحديث: ٢٣٤٨٩، البيهقي في شعب الإيمان عن جابر بن عبد الله (٧/١٣٢)، الحديث رقم: (٤٧٧٤). وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٦/٤٤٩) رقم: ٢٧٠٠.

(٣) انظر: نظام الحكم في الإسلام لمحمد فاروق النبهان، ص: ١٩٣.

أما «الأحكام الاجتهادية» فقد ذكرنا إمكان تغييرها إذا تغير اجتهاد أهل العلم ورأوا أن الراجح غير ما اختير أولاً، أو لم يترجح لهم أمرٌ ورأوا المصلحة في اختيار أحد الأقوال والاجتهادات الفقهية؛ فعندئذ يحقّ لهم التغيير في الدستور.

* * *

الفصل الثالث

المواطنة

وفيه (ثلاثة عشر) مبحثاً

المبحث الأول: علاقة الدولة المدنية بمفهوم المواطنة

المبحث الثاني: تعريف المواطنة

المبحث الثالث حقوق المواطن في الدولة المدنية

المبحث الرابع: واجبات المواطنة

المبحث الخامس: المواطنة في الدولة الإسلامية، وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: مكونات شعب الدولة الإسلامية .

- المطلب الثاني: الرابطة بين سكان الدولة الإسلامية .

المبحث السادس: العالم الإسلامي ومفهوم المواطنة

المبحث السابع: أثر مفهوم المواطنة بالمعنى المدني على الدولة الإسلامية

المبحث الثامن: أهل الذمة في الدولة الإسلامية مقارنة مع الدولة المدنية، وفيه

أربعة مطالب:

- المطلب الأول: التعريف بأهل الذمة

- المطلب الثاني: الطوائف التي يصح معها عقد الذمة

- المطلب الثالث: الارتباط القانوني بالدولة

- المطلب الرابع: استحقاق الجنسية لسكان الدولة الإسلامية

المبحث التاسع: ممارسات أهل الذمة الدينية بين الدولة الإسلامية والدولة

المدنية، وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: إقرار أهل الذمة على أديانهم

- المطلب الثاني: ممارسة الشعائر الدينية لأهل الذمة

المبحث العاشر: الممارسات السياسية لأهل الذمة بين الدولة الإسلامية والدولة المدنية، وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: تولي أهل الذمة للمناصب العامة السيادية في الدولة الإسلامية

- المطلب الثاني: مشاركة أهل الذمة في انتخاب رئيس الدولة

المبحث الحادي عشر: مشاركة غير المسلمين من أهل الذمة في الدفاع عن الدولة الإسلامية، وفيه مطلب:

- مطلب: التحاق غير المسلمين بجيش الدولة الإسلامية بين الفقه

الإسلامي وقوانين الدولة المدنية

المبحث الثاني عشر: أخذ الجزية في الوقت الحاضر بين الدولة الإسلامية والدولة المدنية، وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: معنى الجزية

- المطلب الثاني: حكم الجزية

- المطلب الثالث: أخذ الجزية من أهل الذمة في الوقت الحاضر

المبحث الثالث عشر: المساواة بين الجنسين مبدأ من مبادئ المواطنة، وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: معنى المساواة

- المطلب الثاني: المساواة بين الجنسين في المواثيق الدولية والنصوص الدستورية وموقف الشريعة الإسلامية من ذلك.

المبحث الأول

علاقة الدولة المدنية بمفهوم المواطنة

من الأمور المسلّمة أن الدولة المدنية لا تقوم إلا على أساس المواطنة، فهوية الدولة المدنية راجعة للشعب الذي يعيش على أرض ذلك الوطن، فكل من انتسب إلى الوطن فحسب فهو مواطن له حقوق متساوية مع سائر المواطنين، وكذا الالتزامات دون أي عنصر مميز بينهم من دين أو لغة أو جنس.

فمبدأ المواطنة في الدولة المدنية هو ترجمة لمعنى (المساواة) التي تسعى لتحقيقه.

يقول يوسف مكّي: «في ظل دولة المواطنة، يعيش المتممون للدولة، تحت قيمة الوطن، يتمتعون بذات الحقوق، ولا يعود للتشكيل الديمغرافي أو الانتماء الديني أو المذهبي أو القبلي أو الإثني قيمة تفضي تمييزاً في الحقوق على الآخرين»^(١).

* * *

(١) انظر: مفهوم المواطنة بين الأيدلوجيا وبين الرؤية المدنية للدولة ليوسف مكّي، مقال له منشور بجريدة (اليوم)، العدد ١٤٨٦٨ .

المبحث الثاني

تعريف المواطنة

للمواطنة عدة تعاريف وهي متقاربة في مجملها، فمنها:

١- «انتماء إلى وطن، لك فيه مجموعة من الحقوق وعليك مجموعة من الالتزامات»^(١).

٢- «هي تمتع الشخص بحقوق وواجبات، وممارستها في بقعة جغرافية معينة، لا تمييز بينهم بسبب الاختلاف في الدين أو النوع أو اللون أو العرف أو الموقع الاجتماعي»^(٢).

٣- ومن تعاريف المواطنة: «علاقة بين فرد ودولة، كما يحددها قانون تلك الدولة، تتضمن هذه المواطنة مرتبة من الحرية مع ما يصاحبها من مسؤوليات»^(٣).

من خلال ما سبق من التعاريف يتحصل أنه بمجرد انتساب الإنسان للوطن يحصل على مبدأ المواطنة، ويُقدم هذا الانتماء على جميع المعايير الأخرى، فليس لها أي تأثير على مبدأ المواطنة المتساوية،

(١) انظر: المواطنة المسؤولة - دليل المفاهيم والمواضيع لجمال بندحمان، ص: ٦، المعهد العربي للتنمية والمواطنة .

(٢) المرجع السابق، ص: ٧ .

(٣) انظر: المواطنة وإشكالياتها في ظل الدولة الإسلامية لسامر مؤيد عبداللطيف، بتصرف يسير جداً، نقلاً عن دائرة المعارف البريطانية، مجلة الفرات، العدد السابع .

وهذا المفهوم يخوّل الإنسان لامتلاك حقوق المواطن من الحريات
وعملية صنع القرار وتداول السلطة وغير ذلك.

* * *

المبحث الثالث

حقوق المواطن في الدولة المدنية

للمواطن في الدولة المدنية حقوق مختلفة تتنوع بتنوع مجالاتها^(١)،

وهي:

١- حقوق مدنية:

وهي الحقوق التي تثبت للمواطن بحكم صفته الإنسانية، وهي حقوق ملازمة للمواطن بطبيعته البشرية وأمثلة هذه الحقوق: حق التملك، وحق الحياة، وحق التنقل واختيار السكن، وحرية التعبير، وحرية الاعتقاد، والمساواة التامة أمام القانون.

٢- حقوق سياسية:

وهي حقوق يستحقها المواطن بكونه مصدرا للسيادة، كحق إدارة شؤون البلاد عن طريق الاستفتاءات، وحق الترشح والانتخاب، وحق تشكيل الأحزاب والمشاركة فيها، وحق تولي الوظائف العامة للبلاد.

٣- الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية:

كحق المواطن في الضمانات الاجتماعية، والحق في العمل، وحق

(١) انظر: المواطنة حقوق وواجبات لمركز ماعت للدراسات الحقوقية والدستورية، موقع: (مؤسسة الحوار الإنساني) على الإنترنت، والمواطنة المسؤولة - دليل المفاهيم والمواضيع لجمال بندحمان، ص: ١١ .

تكوين النقابات المهنية، وحق المواطن في الرفاهية والعيش الكريم.
 • المواثيق الدولية لحقوق الإنسان:

جاءت حقوق المواطنة في الدولة المدنية متوافقة مع «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» الصادر عن هيئة الأمم المتحدة عام ١٩٤٨م، وكذلك «العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية» الصادر عن هيئة الأمم المتحدة عام ١٩٦٦م.

وبكون «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» وثيقة عامة مهمة بالإنسان، تضمنت حقوق الإنسان كمواطن، وحقوقه إذا كان خارج وطنه كمسافر أو لاجئ أو أسير أو غير ذلك.

فمن نصوص «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» الصادر عام ١٩٤٨م الذي يتوافق مع حقوق المواطنة المدنية، ما جاء في (المادة السابعة عشر) من الإعلان، ما نصه:

«١- لكل فرد حق التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره».

«٢- لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفاً».

وكذلك جاء في (المادة الثامنة عشر) منه ما نصه:

«لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرّاً أم مع الجماعة».

أما موافقة حقوق المواطنة السياسية مع «إعلان حقوق الإنسان» - أو العهد الدولي - لذات الموضوع، فمن أمثلتها ما جاء في «العهد الدولي» في (المادة الخامسة والعشرين) ما نصه:

«يكون لكل مواطن، دون أي وجه من وجوه التمييز الحقوق التالية التي يجب أن تتاح له فرصة التمتع بها دون قيود غير معقولة:

أ- أن يشارك في إدارة الشؤون العامة، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يُختارون في حرية.

ب- أن يَنْتخب ويُنْتخب، في انتخابات نزيهة تجري دورياً بالاقتراع العام، وعلى قدم المساواة بين الناخبين، وبالتصويت السري، تضمن التعبير الحر عن إرادة الناخبين.

ج- أن تتاح له على قدم المساواة عموماً مع سواه فرصة تقلد الوظائف العامة في بلده» .

● وتتوافق الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للمواطنة مع مبادئ «إعلان حقوق الإنسان» في موضوعها ما يلي:

فقد جاء في (المادة الخامسة والعشرين) من «إعلان حقوق الإنسان» ما نصه:

«لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته، ويتضمن ذلك التغذية والملبس والسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة، وله الحق في

تأمين معيشتة في حالات البطالة والمرض والعجز والترمل والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن إرادته».

* * *

المبحث الرابع

واجبات المواطنة

وكما أن المواطنة يستحق الإنسان بموجبها حقوقاً، فهي كذلك توجب التزامات عليه، فمن واجبات المواطنة التي يذكرها السياسيون في أطروحاتهم:

١- دفع الضرائب للدولة وحرمة التهرب منها.

٢- طاعة القوانين واحترام الدستور.

٣- الدفاع عن الوطن إذا داهمه الخطر.

٤- الحفاظ على ممتلكات الوطن ومقدراته^(١).

مما تقدّم من تعريفات المواطنة ولواحقها تبين أن الرابطة بين المواطنين في الدولة المدينة هي رابطة الوطن أي الأرض التي يسكنها المواطنون، وتسمو هذه الرابطة على غيرها من الروابط كالدين واللغة والنسب والجنس، وبصفته مواطناً فله حقوق مدنية ومالية واجتماعية وسياسية، كل المواطنين في ذلك سواء، كما أن عليه واجبات يتحملها بكونه مواطناً، يقول مجدي خليل: «في الدولة الحديثة العصرية،

(١) انظر: المواطنة حقوق وواجبات لمركز ماعت للدراسات الحقوقية والدستورية، موقع: (مؤسسة الحوار الإنساني) على الإنترنت، والمواطنة المسؤولة - دليل المفاهيم والمواضيع لجمال بندحمان، ص: ١٣-١٤.

المواطنة فقط هي معيار الحقوق والواجبات، وليس الدين أو العرق أو اللون»^(١).

وهذه الحقوق والواجبات مؤكدة بالمواثيق الدولية، ما يضيف لها صفة الشرعية الدولية والقانونية.

وقد نصّت الدساتير الوضعية على مبدأ المواطنة، وأن من يحمل صفة المواطنة فهو مساوٍ لغيره من حملة هذه الصفة، ففي «الدستور الفرنسي» الصادر عام ١٩٥٨م جاء في المادة الأولى منه:

«تكفل مساواة جميع المواطنين أمام القانون دون تمييز يقوم على الأصل أو العرق أو الدين».

* * *

(١) حقوق الإنسان وحقوق المواطنة لمجدي خليل (كاتب نصراني)، ٢٠٠٨/٦/٢م، مقال له منشور على موقع: (أهل القرآن) على الإنترنت، علما بأن هذا الموقع يتبنى اعتقاد (القرآنيين).

المبحث الخامس

المواطنة في الدولة الإسلامية

الدولة الإسلامية - كغيرها من الكيانات السياسية - تتكوّن من أرض يعيش عليها شعب يخضع لسلطان يسوسه، لكن هل الشعب الذي استوطن هذه الأرض له صفة المواطنة كتلك التي تكون في الدولة المدنية، أم له مواطنة بصفات أخرى مختلفة؟ مع الأخذ بالاعتبار أن سكّان الدولة الإسلامية مسلمون وغير مسلمين، والجواب على هذا السؤال يكون من خلال المطللين التاليين:

المطلب الأول

مكونات شعب الدولة الإسلامية

١- يتكون شعب الدولة الإسلامية من أهل الإسلام وهم أساس الدولة وبهم قامت، فالإسلام دين ودولة، فمن اعتنق الإسلام ارتبط بدولته وأصبح من رعايا دولة الإسلام بالأصالة.

٢- أما غير المسلمين في الدولة الإسلامية فهم على قسمين:

- القسم الأول: (أهل الذمة): «وهم الذين يقيمون في دار الإسلام إقامة دائمة، حتى صاروا - هم وأولادهم - بمقتضى (عقد الذمة) الذي يعقده معهم الإمام جزءاً من الوطن الإسلامي وفي ولاية الدولة وحماتها»^(١).

- القسم الثاني: (المستأمنون): «وهم الحربيون الذين يقيمون بدار الإسلام إقامة مؤقتة»^(٢).

(١) انظر: معالم الدولة الإسلامية لمحمد سلام مذكور، ص: ٩٩ .

(٢) المرجع السابق، ص: ١٠١ .

المطلب الثاني

الرابطة بين سكان الدولة الإسلامية

دين الإسلام هو أساس الدولة الإسلامية، والمسلمون هم العنصر الأساس الذي تقوم عليه الدولة، والرابطة التي تربط بين شعب هذه الدولة هو الدين فحسب، ولأن أساس الدولة هو الدين كان لأهله حق السلطة والحكم، وبه يُمَيِّزُ المسلم عن غيره ممن استوطن دولة الإسلام في الأحكام، لذلك فرّق الإسلام بين أحكام المسلمين وبين أحكام أهل الذمة، فالحقوق التي لأهل الإسلام أكثر من التي لأهل الذمة، وكذا الواجبات.

إلا أنّ المسلمين وأهل الذمة - يعتبرون مواطنين لهذه الدولة الإسلامية مع اختلاف كلا منهم عن الآخر في الحقوق والالتزامات. وهذه المواطنة تختلف عن «مواطنة الدولة المدينة» من حيث الرابطة والحقوق والواجبات والمساواة؛ فقد مرّ بنا أن الرابطة في الدولة المدنية إنما هي باستحقاق نسبة الشخص إلى الوطن، فالمواطنون جَمَعَهُم انتسابهم للوطن دون أي معيار آخر، ولاستواء الجميع في هذه الانتساب كان المواطنون كلهم سواء في الحقوق والواجبات دون تمييز بسبب دين أو عرق أو لغة أو جنس.

يقول مصطفى عبدالعزيز كامل: «تعني المواطنة بصفته مصطلحًا

ليبراليًا: عد انتماء الإنسان للوطن الذي ينتسب إليه أعلى من أي انتماء، وتقديم ذلك الانتماء على أي معيار من معايير الاحترام، ويكفي هذا الانتماء الوطني المجرد لأن يعطي (المواطن) الحق في عملية صنع القرار والمشاركة في إدارة الشأن المحلي والعام، وكذا المشاركة في عملية تقاسم السلطة وتداول الرقابة، ضمن ضوابط تفي بالمساواة بينه وبين غيره من المواطنين دون تفریق بينهم على أساس جنس أو لون أو دين أو عنصر، إنه لا إشكال في طرح هذا المفهوم في البيئات العلمانية وفق المناهج غير الإسلامية، لكن الإشكال عندنا أن مفهوم المواطنة يطرحه العلمانيون والليبراليون في بلادنا العربية والإسلامية رابطةً بديلة للرابطة الإسلامية التي استقرت في ثوابت الأمة، ويجعلون تلك الرابطة الإسلامية شأنًا مهدرًا أمام الرابطة الوطنية^(١).

* * *

(١) معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية، ص: ١٣٤ .

المبحث السادس

العالم الإسلامي ومفهوم المواطنة

دخل مفهوم (المواطنة) بنمطه الغربي على البلدان الإسلامية مع دخول مبادئ الدولة المدنية على المسلمين، أي في منتصف القرن التاسع عشر)، ونُصَّ على ذلك صراحةً في «وثيقة الإصلاح» العثمانية التي صدرت في عهد السلطان عبدالمجيد الأول عام ١٨٣٩م^(١).

وفي عام ١٨٧٦م أُعلن «الدستور العثماني» الذي أقر هذا المفهوم في مادته السابعة عشر ونصها: «أن العثمانيين جميعهم متساوون أمام القانون، كما أنهم متساوون كذلك في حقوق ووظائف المملكة ما عدا الأحوال الدينية والمذهبية».

وفي مصر بعد ثورة ١٩١٩م التي من إنجازاتها تبني مفهوم المواطنة، لتكون مصر للمصريين مسلمين ونصارى بلا تفریق، وجاء دستور ١٩٢٣م كنتيجة لتلك الثورة والذي أكدت نصوصه مفهوم المواطنة، ففي المادة الثالثة منه: «المصريون لدى القانون سواء، وهم متساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية، وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين».

(١) وقد ذكرت في الفصل الثاني بداية دخول مبادئ الدولة المدنية إلى العالم الإسلامي.

وعلى هذا السبيل سارت أغلب البلدان الإسلامية في تبنيها للمواطنة، مما يعني إلغاء الرابطة الإسلامية واستبدالها برابطة الأرض والوطن، فعلى سبيل المثال:

- جاءت المادة السادسة في «الدستور الأردني» عام ١٩٥٢م بهذا النص: «الأردنيون أمام القانون سواء لا تمييز بينهم في الحقوق والواجبات وإن اختلفوا في العرق» .

- وفي «الدستور الكويتي» جاءت المادة التاسعة والعشرين تنص على أن «الناس سواسية في الكرامة الإنسانية، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين».

وهكذا أصبحت الرابطة في الدول الإسلامية هي الرابطة الوطنية لا الدينية، وأصبح المواطن غير المسلم له حقوق وواجبات متساوية مع المسلم، وفرضَ على المسلمين واقع خطير لم يكن لهم عهد به على مرّ أزمانهم.

● مسألة مهمّة متعلّقة بالموضوع:

عند تأصيلنا للمسائل المتعلقة بالمواطنة في الدولة الإسلامية، نحتاج إلى أن ننوّه على مسألة مهمة، وهي أن الأصل أن يكون للمسلمين دولة واحدة، ويحكمهم إمام واحد، لكن ومنذ عصور متقدّمة تفرقت الأمة الإسلامية إلى دول عديدة، وتعدّدت أئمتهم في زمن واحد، حتى وصل الأمر إلى هذا التعدد الجلي في وقتنا الحاضر، وجرياً على الأصل فعامة

أهل العلم على تحريم تعدد الأئمة في وقت واحد، قال الماوردي: «وإذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما، لأنه لا يجوز أن يكون للأئمة إمامان في وقت واحد وإن شذ قومٌ فجوزوه»^(١).

وقال أبو يعلى الفراء الحنبلي: «ولا يجوز عقد الإمامة لإمامين في بلدين في حالة واحدة»^(٢).

بل نقل ابن حزم الإجماع على تحريم ذلك^(٣)، لكن الشيخ تقي الدين ابن تيمية نقد هذا الإجماع^(٤).

ولكن فريقاً من أهل العلم قد استثنوا صوراً جوزوا فيها تعدد الأئمة، بعدما عايشوا واقعهم وأدركوا مصالحه، فمن هذه الصور: اتساع بلاد الإسلام وصعوبة فرض السلطان على الأقطار النائية. وكذلك ما لو تخللت دولة كفر فرقت بين ديار المسلمين:

قال إمام الحرمين عن أسباب جواز نصب أكثر من إمام في زمن واحد: «منها اتساع الخطة، وانسحاب الإسلام على أقطار متباينة وجزائر في لُجج متقاذفة، وقد يقع قيام قومٍ من الناس نبذةً من الدنيا لا

(١) الأحكام السلطانية، ص: ٩ .

(٢) الأحكام السلطانية، ص: ٢٥ .

(٣) انظر: مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات لابن حزم، ص: ٢٠٧-٢٠٨ .

(٤) انظر: نقد مراتب الإجماع لابن تيمية - ملحق بكتاب مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات لابن حزم، ص: ٢٩٧-٢٩٨ .

يَنْتَهِي إِلَيْهِمْ نَظْرُ الْإِمَامِ، وَقَدْ يَتَوَلَّجُ خِطَّةٌ مِنْ دِيَارِ الْكُفْرِ بَيْنَ خِطَّةِ الْإِسْلَامِ، وَيَنْقَطِعُ بِسَبَبِ ذَلِكَ نَظْرُ الْإِمَامِ عَنِ الَّذِينَ وَرَاءَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَإِذَا اتَّفَقَ مَا ذَكَرْنَا فَقَدْ صَارَ صَائِرُونَ عِنْدَ ذَلِكَ إِلَى تَجْوِيزِ نَصْبِ إِمَامٍ فِي الْقَطْرِ الَّذِي لَا يَبْلُغُهُ أَثَرُ نَظْرِ الْإِمَامِ، وَيُعْزَى هَذَا الْمَذْهَبُ إِلَى شَيْخِنَا أَبِي الْحَسَنِ، وَالْأَسْتَاذِ أَبِي إِسْحَاقَ الْإِسْفَرَايِينِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَغَيْرَهُمَا، وَابْتَغَى هَؤُلَاءُ مَصْلَحَةَ الْخَلْقِ»^(١).

وفي «الشرح الصغير» ما نصه: «ولا يجوز تعدد الخليفة إلا إذا اتسعت وبعدت الأقطار»^(٢).

وفي «حاشية الدسوقي» ما نصه: «أشعر ما ذكره المصنف من جواز تعدد القاضي بمنع تعدد الإمام الأعظم، وهو كذلك ولو تباعدت الأقطار جدًا لإمكان النيابة، وقيل بالجواز إذا كان لا يمكن النيابة لتباعد الأقطار جدًا»^(٣).

وعند الحنابلة قال في «الغاية مع شرحه»: «ويتجه أنه لو تغلب كل سلطان على ناحية من نواحي الأرض، واستولى عليها كما هو واقع في زماننا فحكمه - أي المتغلب فيها، أي الناحية التي استولى عليها - كحكم الإمام من وجوب طاعته في غير معصية والصلاة خلفه وتولية القضاة والأمراء ونفوذ أحكامهم وعدم الخروج عليه بعد استقرار حاله

(١) غياث الأمم، ص: ١٧٤-١٧٥.

(٢) الشرح الصغير للدردير (٤/١٩٠).

(٣) حاشية الدسوقي (٤/١٣٤).

لما في ذلك من شق العصا»^(١).

قال الإمام الشوكاني: «وأما بعد انتشار الإسلام واتساع رقعته وتباعد أطرافه فمعلوم أنه قد صار في كل قطر أو أقطار الولاية إلى إمام أو سلطان، وفي القطر الآخر أو الأقطار كذلك، ولا ينفذ لبعضهم أمر ولا نهى في قطر الآخر وأقطاره التي رجعت إلى ولايته، فلا بأس بتعدد الأئمة والسلاطين، ويجب الطاعة لكل واحد منهم بعد البيعة له على أهل القطر الذي ينفذ فيه أوامره ونواهيته، وكذلك صاحب القطر الآخر، فإذا قام من ينازعه في القطر الذي قد ثبتت فيه ولايته وبإيعه أهله، كان الحكم فيه أن يقتل إذا لم يتب، ولا تجب على أهل القطر الآخر طاعته ولا الدخول تحت ولايته، لتباعد الأقطار»^(٢).

* * *

(١) مطالب أولي النهى لمصطفى بن سعد السيوطي (٦/٢٦٣).

(٢) السيل الجرار (٤/٥١٢).

المبحث السابع

أثر مفهوم المواطنة بالمعنى المدني على الدولة الإسلامية

في تقرير مبدأ المواطنة - وفق المفاهيم المدنية - أثر مدمر لهوية الدولة الإسلامية، فهذا المفهوم يتساوى الكافر بالمسلم في الحقوق والالتزامات مما يؤدي بالضرورة إلى تعطيل أحكام أهل الذمة.

وذلك إذا تساوى الكافر بالمسلم في الدولة الإسلامية لم يكن للمسلم تمييز أو أفضلية في كونه أصل هذه الدولة الذي التزم بدينها وبتطبيق شرع الله فيها، والمسلمون كما قدمنا هم الأساس في دولة الإسلام وارتبطوا فيما بينهم برابطة الدين لا غير، فيإلغاء هذه الرابطة يتساوى عندئذ المسلم والكافر، لكونهم جميعا سكان هذه الأرض (الدولة) لهم حقوق متساوية وكذا الواجبات، والتفرقة بينهم بالأحكام تفرقة بين شعب واحد لا تمييز فيما بينهم (مدنياً).

ولذلك كان مصطلح (المواطنة) بالمعنى الذي نصت عليه الدساتير، مستوردًا من الغرب الذي انسلخ من دينه، فليست له أي مرجعية دينية، ولم يرتض أن يحكمه الدين، فحتى يؤلف بين شعب متعدّد الأديان ألغى الروابط الدينية، واستبدلها برابطة الوطن التي عنوانها (الدين لله والوطن للجميع).

وفي إحلال هذا المفهوم في الدولة الإسلامية ضياع لهويتها، وإهدار لميزتها، ومزاحمة طقوس الكفر لشعائر الإيمان بدعوى أن لا تمييز بين المواطنين، ولا يكون هناك أحكام لأهل الذمة وأحكام لأهل الملة، وإنما هي أحكام للجميع بلا تفرقة.

ولا عجب أن يهتم الكفار أيما اهتمام بالتمسك بمفهوم المواطنة وتكريسه في الدول الإسلامية، وسعيهم الدؤوب لإلغاء مصطلح «أهل الذمة»؛ فقد قال المحامي القبطي نجيب جبرائيل عن موقف أقباط مصر في إحدى انتخابات الرئاسة المصرية: «إن الأقباط سيدعمون المرشح الرئاسي (...).»؛ لأنه حامل لواء المدنية، وهو الشخص المناسب لتكريس مبدأ المواطنة» ويضيف «إن الأقباط يتجهون إلى مرشح يدعم الدولة المدنية والمواطنة ولا يميز على أساس ديني»^(١).

وضمن ندوة أقامها مركز دراسات الشرق الأوسط في الأردن بعنوان «الإسلام والمسيحيون العرب»؛ دعا القس رياض جرجور (الأمين العام للفريق العربي للحوار الإسلامي المسيحي) إلى إقامة تحالف بين المسلمين والنصارى لوضع (عقد اجتماعي إسلامي نصراني عربي) يقيم الدولة الحديثة ويحترم الحقوق المدنية ويرسي قواعد المساواة في المواطنة^(٢).

(١) موقع (CNN) بالعربية على الإنترنت، خبر بتاريخ ٢٠١٢/٦/١٥ م.

(٢) موقع: (مركز دراسات الشرق الأوسط - الأردن) على الإنترنت، ندوة بعنوان:

الإسلام والمسيحيون العرب ٢٠١٣/٣/١٣ م.

فهذه مقولات لبعض ساسة النصارى تبين مدى اهتمامهم بمفهوم المواطنة، وما ذلك إلا أنه بهذا المفهوم تكون لهم كلمة نافذة ومشاركة في سلطان الدولة ومساواتهم مع المسلمين بلا تفرقة.

● موقف بعض المفكرين الإسلاميين من استبدال مفهوم أهل الذمة بالمواطنة:

ذهب فريق من المفكرين الإسلاميين إلى اتجاه يخالف مسالك أهل الفقه، حيث رأوا أن (مصطلح أهل الذمة) لم يعد له جدوى في واقعنا المعاصر، وبنوا هذه الرؤية على عدة أسباب:

١- أن مصطلح (أهل الذمة) ليس له أصل في الكتاب والسنة وإنما هو من اجتهاد الفقهاء.

يقول فهمي هويدي: «لا نجد في القرآن أثرًا لتعبير (أهل الذمة) ولا لصفة (الذميين)، وإنما كانت أكثر إشارات البيان الإلهي إلى الآخرين تستخدم أوصافًا أخرى مثل (أهل الكتاب) أو غيرهم من (المشركين)»^(١).

ويقول في موضع آخر عن مصطلح أهل الذمة: «إننا نقف في حقيقة الأمر، في مواجهة صيغة لا تستند إلى نص قرآني، واستخدامها في السنة النبوية كان من قبيل الوصف والتعريف، الأمر الذي لا يصنفه في أي من درجات الحكم الشرعي المُلزم»^(٢).

(١) مواطنون لا ذميون، ص: ١١٠.

(٢) المرجع السابق، ص: ١١١.

وقريب من هذا الاتجاه ذهب بعض المعاصرين إلى جواز تغيير مسمى أهل الذمة إلى غيره إذا كان فيه نوع (تحقير) لجزءٍ من مواطني الدولة، مستدلاً بفعل عمر رضي الله عنه بقبول الجزية من نصارى بني تغلب تحت عنوان الزكاة لا الجزية^(١).

٢- النصوص الشرعية التي تُعلي مكانة الإنسان وتخصه بالتكريم^(٢)، ودعوة الإسلام إلى البر^(٣) بالكفار غير المحاربين، والشواهد التاريخية في التراث الإسلامي تؤكد على احترام وتقدير الرعايا غير المسلمين في الدولة الإسلامية^(٤)، فكل هذه الأمور تؤكد على أن مصطلح (أهل

(١) انظر: الإسلام والمواطنة لراشد الغنوشي، مقال له منشور بتاريخ: ٣/٧/٢٠١٠م، على موقع: (قناة الجزيرة) على الإنترنت .

(٢) كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (٧٠/٧)، والنصوص المقررة للمساواة بين البشر، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ (النساء/١) .

(٣) كقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَالُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة/٨). وكقول النبي عليه الصلاة والسلام: (أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا، أَوْ انْتَقَصَهُ، أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ، أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بغيرِ طيبِ نفسٍ؛ فَأَنَا حَاجِبُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)؛ أخرجه أبو داود في السنن، كتاب: الخراج والإمارة والفيء، باب: تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا في التجارات، الحديث رقم: ٣٠٥٢. وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (١/٨٠٧، رقم: ٤٤٥) .

(٤) كقول علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «إنما أعطوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا»؛ قال الزَّيْلَعِيُّ في (نَضْبِ الرَايَةِ): «غريب»، وأخرج الدَّارِقُطْنِيُّ في (سننه ٤/١٧٩) عن الحكم عن حسين بن ميمون عن أبي الجنوب الأسدي، قال: قال علي بن

الذمة) وكثير من أحكامه إنما هو من قبيل الاجتهاد الذي يتغير بتغير الأحوال والأزمان^(١).

٣- تغير الأسس التي قامت عليها الدول في العصر الحالي عمّا كانت عليه في السابق، - فقد زعموا - أن الدول الحديثة تقوم الآن على أساس المواطنة^(٢) «وقد قامت دولنا الإسلامية على أساس المواطنة، أي الاشتراك في امتلاك الوطن من كل سكانه بصرف النظر عن دياناتهم، بعد أن اشتركوا في تحريره من الاحتلال، فقامت شرعية التحرير أساساً لمجتمعاتنا الإسلامية الحديثة بديلاً عن شرعية الفتح»^(٣).

٤- الرضا بالواقع المرير لأمة الإسلام والتسليم له، وعدّ الخلل الواقع في البنية الفقهية للدولة الإسلامية أمراً حتماً لازماً، ولا بد من اجتهادات معاصرة توافق هذا الخلل.

يقول فهمي هويدي: «إن هناك مصلحة أكيدة في فهم تعبير (أهل الذمة) إلى قائمة الأوصاف التاريخية التي أطلقت على غير المسلمين في

= أبي طالب: «من كانت له ذمّتنا، فدمه كدمنا، وديته كديتنا». قال الدارقطني: خالفه أبان بن تغلب، فرواه عن حسين بن ميمون، عن عبدالله بن عبدالله، عن أبي الجنوب، وأبو الجنوب ضعيف الحديث». وانظر: سنن الدارقطني (٤/١٧٩).

(١) انظر: مواطنون لا ذميون لفهمي هويدي، ص: ١٢٥-١٢٦ .

(٢) انظر: للدين والوطن - فصول في علاقة المسلمين بغير المسلمين لمحمد سليم العوا، ص: ٦٧-٧٠ .

(٣) انظر: الإسلام والمواطنة لراشد الغنوشي، مقال له منشور بتاريخ: ٣/٧/٢٠١٠م، على موقع: (قناة الجزيرة) على الإنترنت .

الأزمة السابقة، واستبعاده من قاموس البحث في مشكلات المجتمع الإسلامي المعاصر، وإذا كنا نعترف بتأثير متغيرات الزمان والمكان على الأحكام الشرعية، فليس أقل من أن تعترف بتأثير تلك المتغيرات على الأفكار والصياغات السائدة في مجتمعات المسلمين^(١).

تلك هي أهم الافتراضات التي استدلت بها من ذهب إلى عدم اعتبار مصطلح (أهل الذمة) وكثير من أحكامهم الفقهية في الوقت الحاضر. وللرد على كل ما سبق من الادعاءات أقول ما يلي:

١- عدم ذكر مصطلح (أهل الذمة) في «القرآن الكريم» لا يعني عدم أصالته في الشريعة الإسلامية، فكم هي المصطلحات والأحكام الشرعية الثابتة التي لم يأت لها ذكر في «القرآن الكريم»، لكن دلت عليها «السنة» صراحة أو كناية كمصطلح (ال خليفة)، و(جهد الطلب) وغيرها.

٢- أن مصطلح (أهل الذمة) قد ورد في «السنة النبوية» كما ذكر فهمي هويدي، بتعبير (الذميّين) أو (أهل العهد)^(٢) فهو مصطلح شرعي مصدره الوحي؛ فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أَلَا مَنْ قَتَلَ نَفْسًا مُعَاهِدًا لَهُ ذِمَّةُ اللَّهِ وَذِمَّةُ رَسُولِهِ؛ فَقَدْ أَخْفَرَ بِذِمَّةِ اللَّهِ، فَلَا يُرْخَ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ، وَإِنَّ رِيحَهَا لَيُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ سَبْعِينَ خَرِيفًا»^(٣)، وفي لفظ:

(١) مواطنون لا ذميون، ص: ١٢٥-١٢٦.

(٢) المرجع السابق.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الديات، باب: ما جاء فيمن يقتل نفساً معاهدة، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وصححه الترمذي. الحديث رقم: ١٤٠٣.

«من أهل الذمة»^(١).

٣- استعمال الصحابة - رضوان الله عليهم - لهذا اللفظ يدلّ على تأصله في التشريع وليس هو من اجتهاد الفقهاء فحسب.

٤- لفظ (أهل الذمة) إنما هو في حقيقته تكليف للمسلمين بصيانة من يعيش بينهم من الكفار، إذا قبلوا شروط الإسلام عليهم فيصبحوا أصحاب ذمة الله ﷻ وذمة رسوله ﷺ، فهم كالمحميين بهذه الذمة والعهد، ولقد عرف (أهل الذمة) مسؤولية المسلمين تجاه تلك الأمانة؛ فتجد أحدهم يذكر بأن له ذمة وعهدا لكي يصونه أهل الإسلام، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «بَيْنَمَا يَهُودِيٌّ يَعْزِضُ سِلْعَتَهُ أُعْطِيَ بِهَا شَيْئًا كَرِهَهُ، فَقَالَ: لَا وَالَّذِي اصْطَفَى مُوسَى عَلَى الْبَشَرِ، فَسَمِعَهُ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقَامَ فَلَطَمَ وَجْهَهُ، وَقَالَ: تَقُولُ: وَالَّذِي اصْطَفَى مُوسَى عَلَى الْبَشَرِ، وَالنَّبِيُّ صلّى الله عليه وآله بَيْنَ أَظْهُرِنَا؟ فَذَهَبَ إِلَيْهِ فَقَالَ: أبا القاسم! إِنَّ لِي ذِمَّةً وَعَهْدًا، فَمَا بَالُ فُلَانٍ لَطَمَ وَجْهِي؟! فَقَالَ: «لِمَ لَطَمْتَ وَجْهَهُ» فَذَكَرَهُ، «... الحديث»^(٢).

فانظر كيف ذكر اليهوديُّ بذمته وعهده لما تحويه من الأمانة لصيانة عهد الله تعالى وعهد رسوله ﷺ.

(١) أخرجه النسائي في سننه، كتاب: القسامة، باب: تعظيم قتل المعاهد، الحديث رقم: ٤٧٤٩، عن رجلٍ من أصحابِ النَّبِيِّ ﷺ. وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته رقم: (٦٤٤٨).

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: قول الله تعالى: وإن يونس لمن المرسلين، الحديث رقم: ٣٤١٤، ومسلم في صحيحه، كتاب: الفضائل، باب: فضائل موسى صلّى الله عليه وآله، الحديث رقم: ٢٣٧٣.

٥- قد يستعمل لفظ (الذمة) للمسلمين كذلك، دالاً على الرعاية والحفظ، فليس في ذلك اللفظ أدنى غضاضة كما يُتوهم، بل هو مستعمل للجميع سواء على المسلمين أو غيرهم، قال عليه الصلاة والسلام: «مَنْ صَلَّى صَلَاةَ الصُّبْحِ فَهُوَ فِي ذِمَّةِ اللَّهِ، فَلَا يَطْلُبُنْكَمُ اللَّهُ مِنْ ذِمَّتِهِ بِشَيْءٍ، فَإِنَّهُ مَنْ يَطْلُبُهُ مِنْ ذِمَّتِهِ بِشَيْءٍ يُدْرِكُهُ، ثُمَّ يَكْبَهُ عَلَى وَجْهِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ»^(١).

٦- لا يصح لنا أن نراعي أهل الكفر في مصطلحاتنا الشرعية، فتكون عند ذلك عرضة للتبديل والتغيير لإرضاء أعداء الله ﷻ، فالإسلام عزيز في نفسه وإن ضعف حملته، والواقع الواهن الذي يعيشه المسلمون لا يبرر أبداً التعرض للمصطلحات الشرعية التي توارثها المسلمون عبر تاريخهم مما زادها قوة ورسانة.

٧- وأما الاستدلال بفعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه - بأخذ الجزية من نصارى بني تغلب تحت اسم الزكاة - على جواز تغيير مصطلح أهل الذمة، فنسوق القصة كاملةً كما أخرجها أبو عبيد القاسم بن سلام في كتابه «الأموال»: «عن زرعة بن النعمان أو النعمان بن زرعة أنه سأل عمر بن الخطاب وكلمه في نصارى بني تغلب، وكان عمر قد هم أن يأخذ منهم الجزية، فتفرقوا في البلاد، فقال النعمان أو زرعة بن النعمان لعمر: يا أمير المؤمنين! إن بني تغلب قومٌ عرب يأنفون من الجزية، وليست لهم

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب: فضل صلاة العشاء والصبح في جماعة، الحديث رقم: ٦٥٧.

أموالاً، إنما هم أصحابُ حروثٍ ومواشيٍ، ولهم نكايةٌ في العدو، فلا تُعزَّ عدوُّكَ عليك بهم، قال: فصالحهم عمرُ بنُ الخطابِ على أن أضعفَ عليهم الصدقةَ، واشترطَ عليهم أن لا يُنصِّروا أولادهم»^(١).

فتبين لنا من سياقِ هذه الروايةِ جملةً من المصالحِ المتحققة، لأمر طغت مصلحته على مفسدته، ففي قصة عمر رضي الله عنه ما يلي:

- أولاً: أن حكم تغيير مسمى الجزية ليس عامًّا لكلِّ النصارى، وإنما هو خاص لنصارى بني تَغَلِبَ فحسب، وإن كان هناك خلاف جرى في غيرهم من العرب، إلا أن هذا الخلاف في فئات من الكفار وليس على كل الكفار، وكذلك فإنَّ القول الذي تؤيِّده الأدلة هو قَصْرُ هذا الحكم على نصارى بني تَغَلِبَ فقط دون غيرهم من قبائل العرب إلا أن تكون لهم علل كبنِي تَغَلِبَ^(٢)، قال ابن القيم: «وهذا الحكم يختص ببني تَغَلِبَ نص عليه أحمد»^(٣).

- ثانياً: حصول عدة مصالح محققة من هذه السياسة الراشدة منها^(٤):

- (١) كتاب: الأموال، كتاب: سنن الفيء، باب: أخذ الجزية من عرب أهل الكتاب، ص: ٣٦-٣٧، وأخرجه ابن زنجويه في الأموال، كتاب: الفيء ووجوهه، باب: أخذ الجزية من عرب أهل الكتاب، ص: ١٣٠.
- (٢) انظر: المغني لابن قدامة (٢٢٧/١٣).
- (٣) أحكام أهل الذمة (٢١٧/١).
- (٤) انظر: حتى يُعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون لإيهاب كمال أحمد؛ مقال له منشور على موقع: (الألوكة) على الإنترنت.

أ- دفع شر بني تَغْلِبَ ومنعهم من اللّحاق بالروم؛ فقد كانوا أصحاب شوكة وبأس.

ب- أخذ عمر رضي الله عنه الغرم مضاعفًا نظير إبايهم لاسم الجِزية.

ج - منع عمر رضي الله عنه من تنصير أبنائهم، فيكون سببًا لدخولهم الإسلام.

- ثالثًا: يقاس على بني تَغْلِبَ كل طائفة من أهل الكتاب لها ذات العلل التي صالح عمر رضي الله عنه بني تَغْلِبَ بسببها كما ذكر ذلك ابن قدامة^(١)، ونقله عنه ابن القيم^(٢).

فبعد هذا التفصيل في تلك الحادثة نخلص إلى أن تغيير مسمى (الجِزية) إلى (الصدقة) قد حصل في نطاق ضيق، ولمصلحة المسلمين، وليس هو أمرًا عامًا يُتوسع في الاستدلال به.

فلا يقاس تغيير مسمى (أهل الذمة) إلى المواطنة التامة أو إلغائه بحجة الاستدلال بفعل عمر رضي الله عنه، فهو قياس مع الفارق، ولا مصلحة للمسلمين في هذا التغيير، بل هو مصلحة خالصة لأهل الكفر، حيث يتساوون مع المسلمين في الحقوق والواجبات، كما أن التفريق والتمييز بين المسلمين وغيرهم في الدولة الإسلامية مقصود للشارع كما بيّنا من قبل، وفي هذا التأصيل إبطال لذلك القصد الشرعي.

٨- ويردّ على الاستدلال بأن الإسلام قد كرم بني آدم، وأنه دعا إلى

(١) انظر: المغني لابن قدامة (٢٢٧/١٣).

(٢) انظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم (٢٢١/١).

البرّ بأهل الكتاب، وغيرها من النصوص الناهية عن ظلم أهل الذمة، بما يلي:

- أولاً: أن تلك النصوص ليس لها أية دلالة على بطلان تسمية أهل الكفر غير المحاربين بـ(أهل الذمة)، وغاية ما فيها هو الأمان ونفي الظلم وإعطاء الحقوق.

- ثانياً: أن تصنيف سكان دولة الإسلام إلى «مسلمين» و «أهل الذمة» لا ينافي ما تقدّم من تلك الأدلة والمعاني، ولو افترضنا أن هذه التسمية فيها نوع من تصغير شأنهم وتحقيره، فإن إصغارهم من مقاصد الشريعة، لذلك فُرِضَتْ عليهم الجزية، قال الله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (٢٩) (١).

ففرق بين ظلمهم وهو منهي عنه، وبين إنزالهم منزلتهم -التي هي دون منزلة المسلمين- بالأحكام الثابتة وهو مأمور به.

٩- وأما القول بأن المجتمعات الإسلامية الحديثة قامت على أساس المواطنة بعدما اشتركت جميع الطوائف في تحريره من الاحتلال، فهو في الحقيقة قول في غاية السقوط والبطلان؛ فقد اعتبر المستدل بهذا المبدأ الواقع المريض دليلاً على حكم شرعي، وهو المساواة التامة في

(١) سورة التوبة، الآية (٢٩).

المواطنة، فيكون دليله هو حكمه، فهو من الدَّورِ المبطل للاستدلال؛ إذ إن غالبية دول العالم الإسلامي المعاصر قامت على أسس العلمانية وإلغاء الحكم بالشرعية، فيكون إذاً هذا المسلك دليل على صحة «العلمانية» وبطلان «الشرعية»، ناهيك عن ابتداع هذا التصنيف وهو (شرعية الفتح وشرعية التحرير)، فليس هذا التصنيف من الفقه في شيء، بل المُسَلَّمُ به أن المسلمين إذا حكموا بلدًا طبقوا أحكامَ الله فيها ومنها التفريق بين أهل الإسلام وأهل الكفر.

* * *

المبحث الثامن

أهل الذمة في الدولة الإسلامية مقارنة مع الدولة المدنية

ذكرت في المباحث السابقة الوضع القانوني بالإجمال لمواطني كلا الدولتين الإسلامية والمدنية، وسنذكر في هذه المباحث أحكام غير المسلمين من (أهل الذمة) في الدولة الإسلامية والدولة المدنية.

المطلب الأول

التعريف بأهل الذمة

● أولاً: تعريف (الذمة):

- (الذمة) لغة: هي العهد والكفالة^(١).
- و في اصطلاح الفقهاء تطلق على عدة معان:
- ١ - منها المعني اللغوي: أي العهد والكفالة والضمان^(٢).
- ٢ - الأمان: ومنه حديث: «يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ»^(٣)، أي بأمانهم.

(١) انظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي، باب الميم، فصل الذال، مادة: ذمه ذما (١٤٦٣/٢).

(٢) انظر: المصباح المنير للفيومي (٢٨٦/١).

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الجهاد، باب: السرية ترد على أهل العسكر، الحديث رقم: ٢٧٥١، والتسائي في سننه، كتاب: القسامة، باب: القود بين الأحرار والمماليك في النفس، الحديث رقم: ٤٧٣٤. وصححه الحاكم في مستدركه (١٥٣/٢) رقم الحديث: (٢٦٢٣) والألباني في صحيح الجامع الصغير (١٣١١/٢) =

٣ - صفة يصير الإنسان بها أهلاً للالتزام^(١).

● ثانياً: تعريف مصطلح (أهل الذمة):

عُرِّفَ هذا المصطلح بعدة تعاريف أختار منها الآتي:

«هم الذين يُقيمون في دار الإسلام إقامةً دائمةً حتى صاروا - هم وأولادهم - بمقتضى عقد الذمة الذي يعقده معهم الإمام جزءاً من الوطن الإسلامي وفي ولاية الدولة وحماتها، لهم مالنا وعليهم ما علينا»^(٢).

تبين لنا من التعريف السابق عدة أمور:

- أن عقد الذمة عقد أبدي وليس مؤقتاً محدداً
- يدخل في عقد الذمة العاقد ويدخل مع أولاده بالتبع.
- التزامات هذا العقد على الدولة الإسلامية هي: الحماية للذمي، وتأمين حياته وماله ومعتقدده.
- التزامات هذا العقد على الذمي هي: دفع الجزية، والخضوع لسلطان الدولة الإسلامية.
- يكون الذمي بهذا العقد من رعايا الدولة الإسلامية، وفي لغة العصر: مواطناً في هذه الدولة له حقوق وعليه واجبات^(٣).

= رقم الحديث : ٦٦٦٦

- (١) انظر: معجم لغة الفقهاء لمحمد رواس قلعجي وحامد صادق قنبي، ص: ٢١٤.
- (٢) انظر: معالم الدولة الإسلامية لمحمد سلام مذكور، ص: ٩٩، بتصريف يسير.
- (٣) انظر: الجنسية والتجنس وأحكامهما في الفقه الإسلامي لسميح عواد الحسن، ص:

● أهل الذمة في الدولة المدنية:

لا مكان لمفهوم (أهل الذمة) في الدولة المدنية على الإطلاق، إذ من مبادئها المساواة التامة بين المواطنين بغض النظر عن الدين، جاء في «الدستور الكويتي» مادة (٢٩): «الناس سواسية في الكرامة الإنسانية، وهم متساوون لدى القانون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين».

* * *

المطلب الثاني

الطوائف التي يصح معها عقد الذمة

اتفق الفقهاء على صحة عقد الذمة مع أهل الكتابين (اليهود والنصارى) والمجوس، ونقل الإجماع على ذلك ابن رشد^(١) وابن قدامة^(٢) وابن القيم^(٣)، وابن المنذر في (المجوس) خاصة^(٤).

واختلف أهل العلم في غيرهم كالوثنيين من عبّاد الملائكة وغيرهم

إلى ثلاثة أقوال:

● القول الأول:

جواز عقد الذمة مع غير أهل الكتابين والمجوس بشرط أن يكونوا

عجمًا، أما مشركو العرب فلا تقبل منهم الجزية، بل إما الإسلام وإما

السيف، وهو قول الحنفية^(٥)، ورواية عن الإمام أحمد^(٦).

(١) انظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد (٩٩٣/٢).

(٢) انظر: المغني لابن قدامة (٢٠٥/١٣).

(٣) انظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم (٨٠-٧٩/١).

(٤) انظر: الإجماع لابن المنذر، محمد بن إبراهيم، ص: ٥٩.

(٥) انظر: بدائع الصنائع للكاساني (١١٠/٧)، وتبيين الحقائق للزيلعي (٢٧٧/٣)،

ومجمع الأنهر لداماد افندي (٦٧١/١).

(٦) انظر: الإنصاف للمرداوي (٢١٧/٤).

وأدلتهم هي:

١- قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾^(١)، وهذا في عبدة الأوثان من العرب.

٢- أن القرآن قد نزل بلغة العرب، وكان النبي ﷺ منهم، فكان كفرهم أغلظ من كفر العجم، فلذلك لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف.

● القول الثاني:

عدم جواز عقد الذمة إلا مع أهل الكتاب والمجوس، أو من لهم شبهة كتاب كالسامرة، ولا يجوز عقدها للوثنيين سواء كانوا عرباً أو عجمًا، وهو قول الشافعية^(٢) والحنابلة^(٣).

وأدلتهم هي:

١- قول النبي ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيَقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ؛ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ»^(٤).

(١) سورة التوبة، الآية (٥).

(٢) انظر: مغني المحتاج للشربيني (٦/٦٣)، وروضة الطالبين للنووي (١٠/٣٠٤).

(٣) انظر: الإنصاف للمرداوي (٤/٢١٧)، وشرح منتهى الإرادات للبهوتي (١/٦٥٩)، والمغني لابن قدامة (١٣/٢٠٨).

(٤) متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم، الحديث رقم: ٢٥، ومسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله، الحديث رقم: ٣٦، من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما.

٢. قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (١).

وعموم هذه الأدلة قد خُصِّصت بالنصوص المبينة لصحة عقد الذمة مع أهل الكتاب، ويبقى من عداهم من الوثنيين على هذا العموم (٢).

● القول الثالث:

يصح عقد الذمة مع كل الكفار سواء كانوا أهل كتاب أم غيرهم، وسواء كانوا عربا أم عجمًا، وهو قول المالكية (٣)، واختاره الشيخ تقي الدين ابن تيمية (٤) وتلميذه ابن القيم (٥).

وأدلتهم هي:

١- حديث بريدة رضي الله عنه قال: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم إِذَا أَمَرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ أَوْ سَرِيَّةٍ؛ أَوْصَاهُ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا، ... وفيه: «فَادْعُهُمْ إِلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ»... وذكر الجزية (٦).

وهذه الجيوش إنما كان النبي صلى الله عليه وسلم يبعثها لقتال مشركي العرب ولم يكونوا من أهل الكتاب.

(١) سورة التوبة، الآية (٥).

(٢) انظر: المغني لابن قدامة (٢٠٩/١٣).

(٣) انظر: شرح مختصر خليل = حاشية الخرخشي للخرشي (١٤٣/٣)، والشرح الصغير للدردير (٣٠٨/٢).

(٤) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٩/١٩-٢١).

(٥) انظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم (٧٨/١-٩٠).

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، باب: تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته بأداب الغزو، الحديث رقم: ١٧٣١.

٢- القياس على أخذ الجزية من (المجوس) وعقد الذمة لهم؛ فكلما الصّنفين - المجوس وسائر الوثنيين - لا كتاب لهم وهم من عبدة الأوثان.

• الترجيح:

بعد عرض الأقوال بأدلتها فالذي يترجح - والله أعلم - هو (القول الثالث)، لأمر:

١- حديث بريدة رضي الله عنه هو نص في المسألة وفيه أخذ الجزية من مشركي العرب، وعموم آية: ﴿فَأَقْضُوا الْفِتْرَةَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ قد خُصَّصَ بهذا الحديث، فالأخذ بهذا القول - الثالث - فيه إعمال للدليلين^(١).

٢- ويناقد استدلال القول الثاني بحديث: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله» بأن المراد قتال المحاربين الذين أمر الله حربهم، ولم يُردّ قتال من عاهدتهم الذين أمر الله بوفاء عهدهم^(٢).

٣- الأخذ بهذا القول - الثالث - في زماننا المعاصر أرفق بالأمة الإسلامية، فهناك دول إسلامية توجد بها نسبة كبيرة من الوثنيين، وأحسب أنه من المشقة العظيمة إلزامهم إما (الإسلام) وإما (القتل)، وكذلك باختلاط الأجناس والأنساب فقد أصبح كثير من غير العرب -

(١) انظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم (١/٨٩).

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٩/٢٠).

أصلاً - عرباً لساناً وموطناً، هناك عربيو الأصل قد استعجموا، فتنزيل
(القول الأول) على مسألتنا لا يخلو من الحرج، والله أعلم.

* * *

المطلب الثالث

الارتباط القانوني بالدولة

في عالمنا المعاصر ظهر مصطلح قانوني وهو «الجنسية» كشهادة انتماء الفرد للدولة، ويترتب على اكتساب هذه الجنسية ما يترتب على المواطنة من آثار.

● تعريف الجنسية:

لم يتفق فقهاء القانون على تعريف للجنسية، فقد عرفت بتعاريف مختلفة، مع اتفاقهم على أنها رابطة بين الفرد والدولة، فقد عرفت بأنها:

- «الرابطة العقدية التي تربط الدولة بكل فرد من أفرادها»^(١).

- وبأنها: «علاقة بين جزء ودولة، يحكمها نظام قانوني داخلي ذو صبغة عامة، تضيي من خلالها الدولة على الفرد صفة المواطن التي يترتب عليها حقوق والتزامات في العلاقة بين الفرد والدولة، وفي العلاقة بين الدولة والدول الأخرى»^(٢).

ومن خلال هذين التعريفين نجد أن «الجنسية» هي علاقة قانونية وسياسية واجتماعية تمنح حقوقاً وتوجب التزامات.

(١) انظر: موجز الحقوق الدولية الخاصة لسامي الميداني، ص:، نقلا من كتاب الجنسية والتجنس لسامح عواد، ص:

(٢) انظر: الجنسية الكويتية لرشيد العنزي، ص: ٢٥.

المطلب الرابع

استحقاق الجنسية لسكان الدولة الإسلامية

لم يكن مصطلح «الجنسية» بواقعه الحالي معروفاً في العصور السابقة، ولم تكن الدولة الإسلامية تمنح جنسيتها لرعاياها، إلا أن آثار مصطلح «الجنسية» والارتباط بين الأفراد والدولة كانت موجودة، وارتباط المسلم بدولته هو ارتباط سياسي ديني، والرابطة الجنسية بمفهومها الحديث عُرِفَتْ في الشريعة الإسلامية كنتيجة حتمية لهذه الرابطة بين الفرد والدولة الإسلامية^(١).

فمن يحمل صفة المواطنة في الدولة الإسلامية فهو مستحق لجنسيتها، فالمسلم إنما استحق الجنسية بإسلامه وهو العنصر المؤسس والركن الأهم في هذه الدولة، وله السلطة العليا بها والمسؤولية الأعظم في حمايتها، ويستحقها (أهل الذمة) بعقد الذمة فتصبح دولة الإسلام دولته، وماله ودمه معصوم، وله حرية التدين بدينه، ويجب على المسلمين حماية حقوقه، إلا أن حقوقه والتزاماته دون المسلم.

قال الكاساني: «والذمي من أهل دار الإسلام»^(٢).

(١) انظر: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام لعبدالكريم زيدان، ص: ٦١-

. ٦٣

(٢) بدائع الصنائع (٦/٢٨١).

وقال السرخسي: «لأن المسلمين حين أعطوهم الذمة فقد التزموا دفع الظلم عنهم، وهم صاروا من أهل دار الإسلام»^(١).

وقال في موضع آخر: «الذمة خَلْفٌ عن الإسلام في التزام أحكام الإسلام به في الدنيا»^(٢).

ويجري هذا الحكم كذلك لذرايهم وأزواجهم، فذراري أهل الذمة هم من (أهل الذمة) تبعاً لذمة آبائهم.

قال ابن قدامة عن ذرية أهل الذمة: «الصغار والمجانين دخلوا في العقد»^(٣)، أي عقد الذمة بالتبع.

قال عبدالكريم زيدان: «تتصور الجنسية الأصلية للذمي في حالة ما إذا وُلِدَ للذمي ولد فإن هذا المولود يتبع أباه في الذمة من لحظة ولادته فيكتسب جنسية دار الإسلام، وإذا كان للذمي ولد صغير عند ارتباطه بعقد الذمة، فإن ولده الصغير هذا يتبعه في الذمة أيضاً، فيكتسب جنسية دار الإسلام»^(٤).

● استحقاق الجنسية في الدولة المدنية:

مر بنا قريباً بأن «الجنسية» من آثار المواطنة، وبالتالي يستحقها المواطن في الدولة المدنية لارتباطه بوطنه بعلاقة المواطنة وفي الوقت

(١) شرح السير الكبير (١/٢٠٩) .

(٢) المرجع السابق (٥/١٧٥٢) .

(٣) المغني (١٣/٢١٧) .

(٤) أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، ص: ٦٦ .

الحاضر تمنح الجنسية فيستحقها المواطن في الدولة المدنية لارتباطه بالوطن، فكذلك استحقاقاً لأهل الأرض وهو ما يسمى بـ (حق الإقليم)، ولذرائعهم تبعاً وهو ما يسمى بـ(حق الدم) لاكتساب الجنسية^(١).

فالذي يظهر أنه لا خلاف بين «الدولة الإسلامية» و«الدولة المدنية» من حيث استحقاق الجنسية كونها شهادة انتماء الفرد إلى الوطن، وإنما الخلاف في آثار هذه الجنسية^(٢).

جاء في المادة الأولى من «قانون الجنسية اللبناني»: «يعد لبنانياً كل شخص مولود من أب لبناني».

وجاء في المادة الثانية من «قانون الجنسية الكويتي»: «يكون كويتيًا كل من ولد في الكويت أو في الخارج لأب كويتي».



(١) انظر: الجنسية الكويتية لرشيد العنزي، ص: ٦١.

(٢) انظر: موجز الحقوق الدولية الخاصة لسامي الميداني، ص: ٩٢ نقلا من كتاب الجنسية والتجنس لسميح عواد، ص: ٢٥.

المبحث التاسع

ممارسات أهل الذمة الدينية بين الدولة الإسلامية والدولة المدنية

المطلب الأول

إقرار أهل الذمة على أديانهم

من الأصول الثابتة في الشريعة الإسلامية، عدم إكراه أي شخص على الدخول في الإسلام، ويدخل في ذلك (أهل الذمة)، وهم إنما أعطوا الجزية ليأمنوا على دينهم - فضلا عن أنفسهم وأموالهم - ؛ قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^(١).

قال القرطبي: «متى بذلوا الجزية لم نكرههم على الإسلام سواء كانوا عربًا أم عجمًا، قريشًا أو غيرهم»^(٢).

وعلى هذا عمل النبي ﷺ؛ فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «صالح رسول الله ﷺ أهل نجران على ألفي حلة... على أن لا تهدم لهم بيعة، ولا يخرج لهم قس، ولا يفتنوا عن دينهم؛ ما لم يحدثوا حدثًا، أو يأكلوا الربا»^(٣).

(١) سورة البقرة، الآية (٢٥٦).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (٢/٢٨١).

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الخراج، باب: في أخذ الجزية، الحديث رقم ٣٠٤١، والبيهقي في السنن الكبرى (٩/٣٣٩)، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما =

● حرية الاعتقاد في الدولة المدنية:

تكفل الدولة المدنية حرية الاعتقاد لمواطنيها باعتبار رعايتها للحريات ومنها حرية الفكر والعقيدة، وهي بذلك تعطي لأهل الذمة حرية التدين بدينهم، ومأخذها في ذلك يخالف مأخذ الدولة الإسلامية، فالدولة الإسلامية تعطي لأهل الذمة حرية التدين بدينهم بناء على حرمة (عقد الذمة) الذي يكونون بموجبه معصومي الدم والمال وتحفظ لهم حقوقهم، أما الدولة المدنية فتعتبر أهل الذمة مواطنين لهم كامل الحقوق ومنها حقوقهم الدينية.

جاء في المادة (٤٦) من «الدستور المصري» لسنة ١٩٧١م: «تكفل الدولة حرية العقيدة».

وجاء في المادة (٣٥) من الدستور الكويتي ما نصه: (حرية الاعتقاد مطلقة) وجاء تفسير المادة في المذكرة التفسيرية: (تقرر هذه المادة «حرية الاعتقاد» مطلقة لأنها ما دامت في نطاق «الاعتقاد» أي «السرائر» فأمرها إلى الله».

وبناءً على هذا المبدأ تكون حرية الاعتقاد لا زمام لها، ومنها حرية الارتداد عن دين الإسلام - والعياذ بالله -، فالقصد من تلك المادة هو الحرية المطلقة في الاعتقاد وليس مراعاة أهل الذمة، وعلى هذا نصت دساتير الدولة العربية مؤكدة هذا المبدأ.

= والحديث ضعّف إسناده الألباني في ضعيف سنن أبي داود (٤٤٤/٢).

فتحصل الفرق في حرية الاعتقاد بين الدولة الإسلامية والدولة المدنية، فالأخيرة قد أفرطت في هذه الحرية إلى حد إلغاء أية ثوابت دينية، بخلاف الدولة الإسلامية التي قامت على ثوابتها الدينية التي تصل عقوبة الإخلال بها إلى القتل (حد الردة)، وكذلك قد حفظت الدولة الإسلامية حرية التدين لمواطنيها من غير المسلمين ما داموا ملتزمين بأحكام أهل الذمة.

* * *

المطلب الثاني

ممارسة الشعائر الدينية لأهل الذمة

وفيه مسألتان

● المسألة الأولى: حكم معابد أهل الذمة في الدول الإسلامية:

ذكر الفقهاء - رحمهم الله - أن المعابد في دار الإسلام لها ثلاثة

أحوال:

(الحالة الأولى)

وهي المدن التي أنشأها المسلمون ولم يسبقهم في سكنها أحد غيرهم، أو إقليم أسلم جميعهم كالمدينة النبوية - على ساكنها أفضل الصلاة وأتم التسليم -، فقد اتفقت كلمة الفقهاء على أنه لا يجوز لأي مِصر اختطه المسلمون أن يقام فيه كنيسة ولا بيعة^(١).

وأدلتهم في ذلك:

١ - عن عكرمة قال: سئل ابن عباس رضي الله عنهما هل للمشركين أن يتخذوا كنائس في أرض العرب؟ فقال: «أما ما مِصر المسلمون فلا تُرفع فيه كنيسة ولا بيعة ولا بيت نارٍ ولا صليبٍ، ولا يُنفخ فيه بوقٌ، ولا يُضربُ

(١) انظر: رد المحتار على الدر المختار - حاشية ابن عابدين لابن عابدين (٣/٢٧١)،

وفتح القدير شرح الهداية لابن الهمام (٦/٥٧-٥٨)، وشرح مختصر خليل للخرشي

(٣/١٤٨)، ومغني المحتاج للشرييني (٦/٧٦-٧٧)، ومنهاج الطالبين للنووي (٣/

٢٩٧)، والمغني لابن قدامة (١٣/٢٣٩-٢٤٠)، والإنصاف للمرداوي (٤/٢٣٦).

فيه ناقوسٌ..»^(١).

٢ - عن توبة بن النمر الحضرمي - عمن أخبره، قال: قال رسول الله ﷺ: «لَا خِصَاءَ فِي الْإِسْلَامِ وَلَا كِنِيسَةَ»^(٢)، وَرُوِيَ مَوْقِفًا عَنْ عُمَرَ^(٣).

٣ - نقل شيخ الإسلام ابن تيمية اتفاق المسلمين على حرمة إحداث الكنائس في دار الإسلام^(٤).

٤ - ولأن في إحداث ذلك إحداثاً لمجامع الكفر والشرك فلا يسمح للكفار أن يحدثوا ذلك بدار الإسلام^(٥).

(الحالة الثانية)

في البلاد التي فتحها المسلمون عَنَوَةً، فقد اتفقت المذاهب الأربعة على عدم جواز إحداث شيء من معابد أهل الذمة^(٦)، إلا أنه نُقل عن الإمام

(١) أخرجه عبدالرازق في المصنّف، كتاب: أهل الكتاب، هدم الكنائس وهل يضربوا بناقوس (٦٠/٦)، رقم (١٠٠٠٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٠١/٩).

(٢) أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام في الأموال، كتاب: فتوح الأَرْضَيْن صلحا وسننها وأحكامها، باب: ما يجوز لأهل الذمة أن يحدثوا في أرض العنوة وما لا يجوز، رقم ٢٥٩.

(٣) أخرجه ابن زنجويه في الأموال، كتاب: فتوح الأَرْضَيْن، باب: فيما يجوز لأهل الذمة أن يحدثوا في أرض العنوة وما لا يجوز، رقم ٣٩٩.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٦٣٤-٦٣٥)، والإنصاف للمرداوي (٢٣٦/٤).

(٥) انظر: شرح منتهى الإرادات للبهوتي (١/٦٦٥).

(٦) انظر: فتح القدير شرح الهداية لابن الهمام (٥٨/٦)، ورد المحتار على الدر المختار - حاشية ابن عابدين لابن عابدين (٣/٣٧١)، وشرح مختصر خليل للخرشي (٣/١٤٨)، ومنهاج الطالبين للنووي (٣/٢٩٧)، ومغني المحتاج للشرييني (٦/٧٧٠٧٦)، وشرح =

مالك أن البلاد المفتوحة عَنوةٌ لأهله الذميين إحداث الكنائس إذا شرطوا ذلك عند ضرب الجزية عليهم ورَضِيَ الإمام، وخالف في ذلك بعض المالكية وذكروا أن المعتمد والتحقيق خلافه، أي منعهم من ذلك^(١).

وأدلتهم في ذلك:

١ - حديث توبة بن النمر الذي سبق ذكره.

٢ - ولأنها أصبحت دار إسلام فلا يُحَدَّث فيها مجامع الكفر^(٢).

أما ما كان من المعابد في البلاد المفتوحة عَنوةً؛ فقد اختلف الفقهاء في حكمها على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

وجوب هدم هذه المعابد، وهو الأصح عند الشافعية، ووجه عند الحنابلة، ورَجَّحه ابن القيم^(٣).

وأدلتهم هي:

١. قال رسول الله ﷺ: «لَا تَكُونُ قِبْلَتَانِ فِي بَلَدٍ وَاحِدٍ»^(٤).

متنهی الإيرادات لليهوتي (١/٦٦٥)، والمغني لابن قدامة (١٣/٢٣٩-٢٤٠).

(١) انظر: الشرح الصغير للدردير (٢/٣١٤-٣١٥)، والمدونة لسحنون (٤/٤٢٤)، وشرح مختصر خليل للخرشي (٣/١٤٨).

(٢) انظر: المغني لابن قدامة (١٣/٢٤٠).

(٣) انظر: مغني المحتاج للشربيني (٦/٧٦-٧٧)، والمغني لابن قدامة (١٣/٢٣٩)، وأحكام أهل الذمة لابن القيم (٣/١١٩٩).

(٤) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الخراج والإمارة والفيء، باب: في إخراج اليهود من جزيرة العرب، الحديث رقم: ٣٠٣٢، والترمذي في سننه، كتاب أبواب الزكاة، =

٢- لأن البلاد قد صارت ملكًا للمسلمين فلا يجوز أن يُقرَّ بها أمكنة الكفر^(١).

القول الثاني :

لا تُهدم هذه المعابد بل تكون مساكن لهم؛ وهو قول الحنفية. ودليلهم هو :

أنها مملوكة لهم، أما عدم هدمها؛ فلأن الصحابة قد فتحوا كثيرًا من الأمصار ولم يهدموا معابد أهل الكفر^(٢).

القول الثالث :

الإبقاء على معابد أهل الذمة وتركها لهم، وهو مذهب المالكية، والحنابلة، ووجه عند الشافعية^(٣).

وأدلتهم هي :

١. عن عكرمة قال: قيل لابن عباس: ألعجم أن يُحدثوا في أمصار المسلمين بناءً أو بيعة؟ فقال: «أيُّما مِصرٍ مَصَّرْتُهُ العَرَبُ فليس للعجم أن

= باب: ما جاء ليس على المسلمين جزية، اصلحديث رقم: ٦٣٣ والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب: الجزية، باب: لا يسكن في الحجاز مشرك، (٣٥٠/٩) من حيث ابن عباس رضي الله عنه وجود إسناد ابن القيم في أحكام أهل الذمة (١١٩٣/٣).

(١) انظر: مغني المحتاج للشرييني (٧٧/٦).

(٢) انظر: رد المحتار على الدر المختار - حاشية ابن عابدين لابن عابدين (٣٧١/٣)، وفتح القدير شرح الهداية لابن الهمام (٥٨/٦).

(٣) انظر: شرح مختصر خليل للخرشي (١٤٨/٣)، وشرح منتهى الإرادات للبهوتي (١/٦٦٥)، والمغني لابن قدامة (٢٣٩/١٣)، ومغني المحتاج للشرييني (٧٧، ٧٦/٦).

يَبْنُوا فِيهِ بِنَاءً أَوْ قَالَ بَيْعَةً، إِلَى أَنْ قَالَ: أَيُّمَا مِصْرٍ مِصْرَتُهُ الْعَجْمُ يَفْتَحُهُ اللَّهُ عَلَى الْعَرَبِ فَنَزَلُوا - يَعْنِي: عَلَى حُكْمِهِمْ - فَلِلْعَجْمِ مَا فِي عَهْدِهِمْ، وَلِلْعَجْمِ عَلَى الْعَرَبِ أَنْ يُوفُوا بِعَهْدِهِمْ»^(١).

٢- عن أَبِي بِن عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: أَتَانَا كِتَابُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ: «لَا تَهْدَمُوا كَنِيسَةً وَلَا بَيْعَةً وَلَا بَيْتَ نَارٍ، وَلَا تُحَدِّثُوا كَنِيسَةً وَلَا بَيْعَةً وَلَا بَيْتَ نَارٍ»^(٢).

٣. عمل الصحابة على ذلك؛ فقد فتحوا البلاد ولم ينقل عنهم أنهم هدموا كنيسة من البلاد التي فتحوها^(٣).

والذي يترجح - والله أعلم - هو القول الثالث؛ لأمر:

١ - الآثار الواردة التي تؤيد قولهم ولا مدفع لها.

٢ - تصديق التاريخ لهذا القول؛ فالصحابة قد فتحوا البلاد ولم ينقل عنهم إزالة المعابد منها، والله أعلم.

توضيح لقول ابن القاسم في إحداث الكنائس:

اشتبه الأمر على بعض المعاصرين^(٤) ممن كتب في أحكام أهل

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف، كتاب: الجهاد، باب: ما قالوا في هدم البيع والكنائس وبيوت النار (٤٦٧/٦).

(٢) أخرجه ابن زنجويه في الأموال، كتاب: فتوح الأرضين وسننها، باب: ما جاء فيما يجوز لأهل الذمة أن يحدثوا في أرض العنوة من أمصار المسلمين وما لا يجوز، رقم ٤٠٠.

(٣) انظر: المغني لابن قدامة (٢٤٠/١٣).

(٤) انظر: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام لعبدالكريم زيدان، ص: ٩٨-٩٩، وغير المسلمين في المجتمع الإسلامي ليوסף القرضاوي، ص: ٢٠.

الذمة، فذهب إلى جواز إحداث الكنائس في أي بلد من بلاد المسلمين مطلقاً بإذن الإمام استناداً إلى كلام لابن القاسم صاحب الإمام مالك، وهذا الترجيح غير دقيق؛ فإن ابن القاسم رَحِمَهُ اللهُ إِنَّمَا عَنِ مَسْأَلَةِ الْمِصْرِ الَّذِي فُتِحَ عَنَوَةٌ وَاتَّفَقَ أَهْلُ الذِّمَّةِ مَعَ الْمُسْلِمِينَ - عِنْدَ ضَرْبِ الْجِزْيَةِ - عَلَى إِحْدَاثِ الْكِنَائِسِ؛ فَلَهُمْ عِنْدَ ذَلِكَ إِحْدَاثُهَا بِإِذْنِ الْإِمَامِ، وَكَذَلِكَ إِذَا كَانُوا فِي قَرَاهِمٍ وَصَالِحُوا الْمُسْلِمِينَ عَلَى الْبَقَاءِ فِيهَا تَحْتَ حُكْمِ الْمُسْلِمِينَ فَلَهُمْ إِحْدَاثُ الْكِنَائِسِ، وَلَمْ يَقْصِدِ رَحِمَهُ اللهُ كُلَّ بَلَدٍ سَكَنَهُ الْمُسْلِمُونَ حَتَّى مَا مَضَّرُوهُ ابْتِدَاءً.

وها هو توضيح لهذه المسألة كما ذكرها أئمة المالكية:

- قال سحنون: «هل كان مالك يكره أن يتخذوا الكنائس أو يحدثونها في قراهم التي صالحوا عليها؟ قال: سألت مالكا: هل لأهل الذمة أن يتخذوا الكنائس في بلاد الإسلام؟ فقال: لا إلا أن يكون لهم شيء أُعْطَوْهُ.

قال ابن القاسم: ولا أرى أن يُمنعوا من ذلك في قراهم التي صالحوا عليها؛ لأن البلاد بلادهم يبيعون أرضهم وديارهم، ولا يكون للمسلمين منها شيء، إلا أن تكون بلادهم غلبهم عليها المسلمون وافتتحوها عَنَوَةٌ فليس لهم أن يحدثوا فيها شيئاً؛ لأن البلاد بلاد المسلمين، ليس لهم أن يبيعوها ولا أن يورثوها وهي فيءٌ للمسلمين، فإذا أسلموا لم يكن لهم فيها شيء، فلذلك لا يُتركون، وأما ما سكن المسلمون عند افتتاحهم وكانت مدائنهم التي اختطوها - مثل الفسطاط

والبصرة والكوفة وإفريقية وما أشبه ذلك من مدائن الشام - فليس ذلك لهم، إلا أن يكون لهم شيء أعطوه فيؤفَى لهم به؛ لأن سكك المدائن قد صارت لأهل الإسلام مالا لهم يبيعون ويورثون وليس لأهل الصلح فيها حق، فقد صارت مدائن أهل الإسلام أموالا لهم»^(١).

قال الدردير في «شرح الصغير» - مبيّنًا مقصد ابن القاسم -: «وليس لعنويّ إحداث كنيسة) ببلد العنوة، (ولا رمّ منهدم إلا إن شرط) الإحداث عند ضرب الجزية عليه، أي إن سأل من الإمام (ورضي الإمام) به، وإلا فهو مقهورٌ لا يتأتى منه شرطٌ. وهذا الذي أثبتناه هو قول مالك وابن القاسم في المدونة»^(٢).

- ونقل عن ابن القاسم ما يُخالف صراحةً المذكورَ عنه من جواز إحداث الكنائس؛ قال المواق المالكي^(٣) عن ابن القاسم: «يُمنع أهلُ الذّمة من إحداث الكنائس في بلدة بناها المسلمون»^(٤).

- بل نقل المالكية الاتفاق على حرمة إحداث الكنائس في بلاد المسلمين، قال في الشرح الكبير: «وأما البلد التي اختطها المسلمون - كالقاهرة - فلا يجوز الإحداث فيها باتفاق كما يأتي، لكن ملوك مصر

(١) المدونة (٤/٤) .

(٢) الشرح الصغير (٣١٤/٢) .

(٣) هو: محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف البغدادي الغرناطي، أبو عبدالله المواق، عالم غرناطة وصالحها وفقهها، توفي سنة (٨٩٧)، له: (التاج والإكليل)، و(سنن المهتدين في مقامات الدين). انظر: الأعلام للزركلي (٧/١٥٤) .

(٤) التاج والإكليل (٤/٥٩٩) .

لضعف إيمانهم ... مكنوهم من ذلك»^(١).

فتبين لنا من هذه النقول عدم دقة الاستدلال بقول ابن القاسم في مسألة إحداث الكنائس.

(الحالة الثالثة)

وهي البلاد التي فُتحت صلحًا، وهذه البلاد تنقسم إلى نوعين:

● النوع الأول:

أن يصلحهم المسلمون على أن الأرض لهم - أي للكفار - مقابل الجزية أو الخراج، فقد اتفقت المذاهب الأربعة على عدم إزالة المعابد القديمة، وكذا لا يمنعون من إحداث معابدهم^(٢).

وأدلتهم في ذلك:

١. كتابُ النبي ﷺ لأهلِ نَجْرَانَ وفيه: «وَلِنَجْرَانَ وَحَاشِيَتِهَا ذِمَّةُ اللَّهِ وَذِمَّةُ رَسُولِهِ، عَلَى دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ وَمِلَّتِهِمْ وَبَيْعِهِمْ وَرَهْبَانِيَّتِهِمْ وَأَسَاقِفَتِهِمْ»^(٣).

(١) حاشية الدسوقي (٢/٢٠٤).

(٢) انظر: رد المحتار على الدر المختار - حاشية ابن عابدين لابن عابدين (٣/٢٧١)، وفتح القدير شرح الهداية لابن الهمام (٦/٥٨)، وحاشية الدسوقي (٢/٢٠٤)، ومغني المحتاج للشرييني (٦/٧٧٠٧٦)، ومنهاج الطالبين للنووي (٣/٢٩٧-٢٩٨)، والمغني لابن قدامة (١٣/٢٣٩-٢٤٠)، وشرح منتهى الإرادات للبهوتي (١/٦٦٦).

(٣) أخرجه القاسم بن سلام في الأموال، كتاب: افتتاح الأرضين صلحا وسننها، باب: كتب العهود التي كتبها رسول الله ﷺ وأصحابه لأهل الصلح، رقم: ٥٠٣. من طريق أبي مليح الهذلي.

٢. الدارُ المُصَالِحُ عليها تكون دارهم فلهم الحرية في إحداث ما يشاؤون^(١).

وذهب الشافعية في وجه عندهم إلى المنع من الإحداث؛ لأن البلد تحت حكم الإسلام^(٢).

• النوع الثاني:

أن يصلحهم المسلمون على أن الدار للمسلمين مع بقاء أهل الذمة فيها ويؤدون الجزية لهم، وقد اختلف العلماء في إحداث المعابد لهم على قولين:

- القول الأول: الحكم في إحداث هذه المعابد على ما يقع عليه الصلح من السماح بالإحداث أو عدم ذلك، وهو قول الحنفية والحنابلة ووجه عند الشافعية^(٣).

ودليلهم: أنه إذا جاز أن يقع الصلح على أن يكون كل البلد لهم؛ جاز أن يصلحوا على أن يكون بعض البلد لهم^(٤).

- القول الثاني: المنع مطلقاً، وهو وجه عند الشافعية صرح به

(١) انظر: المغني لابن قدامة (٢٤٠/١٣).

(٢) انظر: مغني المحتاج للشرييني (٧٦/٦ - ٧٧).

(٣) انظر: رد المحتار على الدر المختار - حاشية ابن عابدين لابن عابدين (٢٧١/٣)، وفتح القدير شرح الهداية لابن الهمام (٥٨/٦)، وشرح منتهى الإرادات للبهوتي (١/٦٦٥)، ومغني المحتاج للشرييني (٧٦-٧٧).

(٤) انظر: المغني لابن قدامة (٢٤٠-٢٤١/١٣).

الماوردي^(١).

وبعد استعراضنا لآراء الفقهاء في مسألة إحداث المعابد في بلاد المسلمين، نتوصل إلى أن المواطن غير المسلم ليس له الحق في إحداث معبد لدينه داخل الدولة الإسلامية، وهذا للأسف ما لا تلتفت إليه دساتير العالم الإسلامي - خلا المملكة العربية السعودية - بل نجد بعض هذه الدول تتفاخر بإنشاء هذه المعابد بدعوى سماحة الإسلام.

● مفاسد إقامة المعابد في الدولة الإسلامية:

- ١ - الدولة الإسلامية يجب أن يكون أساس نشأتها إقامة الإسلام وحراسته، ودين الإسلام هو الدين الحق الذي لا يرضى ربنا غيره، فواجب هذه الدولة حراسة معالم هذا الدين ومقاومة ما يضاده وما فيه رفع لشعار الكفر، وبالسماح لمثل هذه المعابد سماح لأن يُكفَرَ بالله تعالى في دولة الإسلام، وهذا لا يتفق أبدًا مع أساس قيام هذه الدولة.
- ٢ - كما أن حفظ البلاد من الكفر وما يؤدي إليه من آكد واجبات ولاية الأمر، فكذلك حفظ العباد من تلك الأدران من واجباتهم أيضًا، ووجود هذه المعابد يُضعِفُ عقيدة البراء من الكفر وأهله، ويجعل شعائر الكفر أمرًا مستساغًا لا غضاضة فيه.

● شبهة وردها:

قد يقول البعض: إن العالم النصراني يسمح بوجود المساجد في

(١) انظر: الحاوي الكبير للماوردي (٣٢٥/١٤).

دَوْلَه، فحتى لا يمنعوا مساجدنا عندهم؛ فلنسمح ببناء معابدهم عندنا
جلبًا لهذه المصلحة، أو من باب مكافأتهم.

وَتُرِدُّ هَذِهِ الشَّبْهَةَ بِالْآتِي:

١ - إذا سمح العالم النصراني بالمساجد فإنه يسمح بالإسلام
وشعائر الدين الذي يرضاه الله، وإذا سمحنا بمعابدهم فإننا نسمح
بالكفر وما يغضب الله وَعَلَيْكُمْ، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ
الْكَفْرَ﴾^(١)، فالفرق بين الحالين ظاهر.

٢ - إن تلك الدول قامت على أساس ليبرالي، يرون فيه حرية
الأديان وممارسة الشعائر لكل أحد، فالمساجد حكمها عندهم مثل
الكنائس؛ كونها شعيرة لدين معين له أتباع فقط لا أكثر.

٣ - لو سلمنا بمنع المساجد عندهم لِمَنْعِنَا المعابد؛ فلا يعتبر هذا
حرجًا شرعيًا لأن الأرض كلها مسجد فيصلي المسلمون حيثما تيسر
لهم.

● بناء المعابد لأهل الذمة في الدولة المدنية:

في قوانين الدولة المدنية ليس هناك ما يمنع من إقامة أي معبد لأي
دين ما دام أن هناك مواطنين يدينون بهذا الدين؛ جاء في المادة (٤٦) من
«الدستور المصري (١٩٧١)»: «تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية
ممارسة الشعائر الدينية».

(١) سورة الزمر، الآية (٧).

المسألة الثانية: إظهار شعائر أهل الذمة الدينية

إن الدولة الإسلامية تمنع إظهار أي شعيرة تخالف دين الإسلام، كأعياد أهل الذمة والجهر بترانيمهم؛ حفاظاً على هوية وثقافة الدولة الإسلامية، ووصوناً لخصوصيتها وشعائرها، وحماية لجناب دينها، وعلى ذلك اتفقت المذاهب الأربعة، ولا يمنع ما استتر منها في المساكن أو الكنائس^(١).

ودليل ذلك:

١ - عن عكرمة قال: سئل ابن عباس رضي الله عنهما هل للمشركين أن يتخذوا كنائس في أرض العرب؟ فقال: «أما ما مَصَّرَ المسلمون فلا تُرْفَع فيه كنيسة ولا بَيْعَةٌ ولا بيت نارٍ ولا صليبٌ، ولا يُنْفَخُ فيه بوقٌ، ولا يُضْرَبُ فيه ناقوسٌ...»^(٢).

٢ - ما جاء في الكتاب الذي كتبه عبدالرحمن بن غنم^(٣) ومنه إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه من نصارى الشام وفيه: «... وأن لا تُضْرَبَ

(١) انظر: فتح القدير شرح الهداية لابن الهمام (٥٨/٦)، وشرح مختصر خليل للخرشي (١٤٨/٣)، ومغني المحتاج للشربيني (٨٢/٦)، وشرح منتهى الإرادات للبهوتي (٦٦٦/١).

(٢) تقدم تخريجه ص: ١٦٢.

(٣) هو: عبدالرحمن بن غنم الأشعري، من أئمة أهل الشام، وهو الذي فقه عامة التابعين في الشام، اختلف في صحبته، وكان فاضلاً كبير القدر، روى عن عمر وعلي وعثمان، توفي سنة ثمان وسبعين للهجرة. انظر: الاستيعاب لابن عبدالبر (٢/٨٥٠-٨٥١)، وأسد الغابة لابن الأثير، محمد بن محمد (٣/٤٨٢).

ناقوسًا إلا ضربًا خفيًا في جوف كنائسنا، ولا نُظهِرَ عليها صليبا، ولا نرفع أصواتنا في الصلاة ولا القراءة في الصلاة فيما يحضره المسلمون، وأن لا نُخرَجَ صليباً ولا كتاباً في سوقِ المسلمين، وأن لا نُخرَجَ باعوثاً ولا شعانين^(١)...»^(٢).

قال ابن القيم: «وشهرة هذه الشروط تغني عن إسنادها، فإن الأئمة تلقَّوها بالقبول وذكروها في كتبهم واحتجوا بها، ولم يزل ذكر الشروط العمريّة على ألسنتهم وفي كتبهم وقد أنفذها بعده الخلفاء وعملوا بموجبها»^(٣).

نعلمُ مما تقدّم من أقوال الفقهاء وما استدلوا به من الآثار وجوب منع الكفار من إظهار شعائرهم في المجتمع المسلم؛ وذلك صيانة للعقيدة، ولا يعتبر ذلك من سلب حقوق أهل الذمة، فهم لا يُمنعون من ممارسة شعائرهم داخل مساكنهم أو معابدهم وإنما يمنعون من إظهارها، وذلك - كما قلنا - حماية للعقيدة وللّهوية الإسلامية للمجتمع المسلم.

(١) الباعوث: هو كالأستسقاء عند المسلمين، وهُوَ اسْمٌ سُرْيَانِي. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير، المبارك بن محمد (١/١٣٩)، مادة: بعث). والشعانين، ورد بالسين في (النهاية لابن الأثير) (مادة سعن ٢/٣٦٩)، قال: (هُوَ عَيْدٌ لَهُمْ معروفٌ قَبْلَ عَيْدِهِمُ الكَبِيرِ بأُسْبُوعٍ. وَهُوَ سُرْيَانِي معرَّب. وَقِيلَ هُوَ جَمْعٌ وَاحِدُهُ سُعُنُون).١.

(٢) أخرجه الخلال في أحكام أهل الملل والردة، كتاب: الفتوح، باب: جامع الشروط الواجبة عليهم، ص: ٣٥٧-٣٥٩.

(٣) أحكام أهل الذمة (٣/١١٦٤)

● حرية العبادة وإظهار الشعائر في الدولة المدنية:

تعتبر ممارسة العبادة للمواطن في الدولة المدنية من الحقوق العامة ومن الحرية الشخصية التي لا يحق لأحد أن يمنع أو ينكر على الآخر مزاولتها إلا أن يمنع القانون من ذلك، ومن الأمثلة على ذلك في الدساتير المدنية:

- جاء في المادة رقم (٣٥) من الدستور الكويتي : «حرية الاعتقاد مطلقة، وتحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان طبقاً للعادات المرعية على ألا يخل ذلك بالنظام العام أو ينافي الآداب».
- جاء في «الدستوري المصري» مادة (٤٦) سنة (١٩٧١م): «تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية».

المبحث العاشر

الممارسات السياسية لأهل الذمة بين الدولة المدنية والدولة الإسلامية

من مبادئ الدولة المدنية - كما مر - المساواة المطلقة بين المواطنين بلا تفریق، ونظام هذه الدولة يقف على الحياد مع كل دين وجنس، فلاجل ذلك ليس للدولة المدنية أي قيد على تولّي أيّ من المواطنين للحكم، فلا التفات لدين الحاكم ما دام أنه مواطناً رشحه المواطنون لتولي الرئاسة.

وقد نصت الدساتير المدنية - ضمناً - على هذا الأصل:

- ففي المادة الأولى من «الدستور الفرنسي» ما نصّه: «فرنسا جمهورية علمانية اجتماعية غير قابلة للتجزئة، تكفل مساواة جميع المواطنين أمام القانون دون تمييز يقوم على الأصل أو العرف أو الدين».
- وسار «الدستور المصري» (١٩٧١م) على نفس النسق؛ فجاء في مادته الخامسة والسبعين: «يشترط فيمن ينتخب رئيساً للجمهورية أن يكون مصرياً من أبوين مصريين، وأن يكون متمتعاً بحقوقه المدنية والسياسية، وألا يقل سنّه عن أربعين سنة ميلادية».

على أن أغلب دساتير الوطن العربي قد اشترطت فيمن يتولى رئاسة

الجمهورية أن يكون مسلماً^(١)، وهذا الشرط في حقيقته من التناقض الكبير في تلك الدساتير، فتجد في الدستور الواحد النص على أن المواطنين سواسية في الحقوق والواجبات بلا تمييز، ثم في نص آخر يقصر حق الرئاسة في فئة دون أخرى، وهذا التناقض يعبر عن استحالة الجمع بين الدولة المدنية والإسلام.

فبناء على ما سبق يحق لغير المسلمين - من أهل الذمة - في الدولة المدنية تولي (الحكم) وهو من حقوقهم المكفولة لهم في القانون، ومن باب أولى تولي الوظائف العامة (كرئاسة الحكومة والوزارة)؛ لأنهم مواطنون، وجميع المواطنين سواء في الحقوق والواجبات.

لذا سأتناول في المطلبين التاليين حكم توليهم الوظائف السيادية، والمشاركة في انتخاب الرئيس في الدولة الإسلامية.

* * *

(١) فقد جاء في المادة (٧٣) من دستور ١٩٩٦ الجزائري باشتراط الإسلام لرئيس الجمهورية، وكذلك في المادة (١٠٧) من دستور ١٩٩١ اليمني

المطلب الأول

تولي أهل الذمة للمناصب العامة
السيادية في الدولة الإسلامية

● أولاً: تولي أهل الذمة منصب رئاسة الدولة الإسلامية:

من الأصول المقررة في الإسلام اشتراط العدالة فيمن يتولى الإمامة العظمى (رئاسة الدولة)، وأول شرط من شروط العدالة هو الصلاح في الدين، فلا يجوز تمكين أهل الذمة من ولاية المسلمين لأن غاية الولاية هي «خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»^(١)؛ فكيف يُؤمّن الكافر على حراسة الإسلام ومصلحة معتقيه، وعلى هذا تضافرت نصوص القرآن والسنة، وأجمع أهل العلم على ذلك.

● أولاً: نصوص القرآن الكريم:

١- قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾^(٢).

قال القرطبي: «إن الله سبحانه لا يجعل للكافرين سبيلاً شرعاً، فإن

وُجِدَ فبِخِلَافِ الشَّرْعِ»^(٣).

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي، ص: ١٥ .

(٢) سورة النساء، الآية (١٤١) .

(٣) الجامع لأحكام القرآن (٥/٤٢٠) .

٢- قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾^(١).

فقوله تعالى ﴿مِنكُمْ﴾ : فيه دليلٌ على وجوب أن يكون من يتولى الإمامة من المؤمنين؛ لأن الخطاب في الآية موجه لهم^(٢).

٣- قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأُولُونَكُمْ خَبَالًا وَدُوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٣).

قال القرطبي: «نهى الله ﷻ المؤمنين بهذه الآية أن يتخذوا من الكفار واليهود وأهل الأهواء دخلاء وولجاء يُفاوضونهم في الآراء ويُسندون إليهم أمورهم»^(٤).

● ثانيًا: نصوص السنة النبوية:

حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: دَعَانَا النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم فَبَايَعَنَا، فَقَالَ فِيمَا أَخَذَ عَلَيْنَا: «أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا وَأَثَرَةَ عَلَيْنَا، وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ، إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا

(١) سورة النساء، الآية (٥٩) .

(٢) انظر: الرد المبين فيمن أجاز ولاية الكافر على المسلمين لإيهاب كمال أحمد، مقال له منشور على موقع: (الألوكة) على الإنترنت.

(٣) سورة آل عمران، الآية (١١٨) .

(٤) الجامع لأحكام القرآن (٤/١٧٨) .

بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ»^(١).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ علّق جوازَ منازعة الإمام لخلعه على كفره، وذلك لأن الكافر لا يكون إمامًا على المسلمين^(٢).

ثالثًا: الإجماع:

نقلَ الإجماعَ على ما ذكّرَ القاضي عياض^(٣) وابن حزم^(٤).

رابعًا: من المعقول:

١- أن الغاية من الإمامة هي خلافة النبوة وإقامة معالم الدين وحمل الناس على الامتثال لشعائر الله ﷻ، فكيف يتولى ذلك من لا يؤمن بهذا الدين ولا يعتد بتلك الشعائر.

٢- اشترط الإسلامُ العدالة في كثير من الولايات الخاصة كولاية النظر في مال اليتيم وناظر الوقف وغير ذلك، فكيف يشترطها في الأمر الخاص ويتركها في الأمر العام الذي هو أشد خطرًا وإلحاحًا.

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الفتن، باب: قول النبي ﷺ: (سترون بعدي أمورًا تنكرونها)، الحديث رقم: ٧٠٥٥-٧٠٥٦، ومسلم في صحيحه، كتاب: الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، الحديث رقم: ١٧٠٩.

(٢) انظر: الرد المبين فيمن أجاز ولاية الكافر على المسلمين لإيهاب كمال أحمد، مقال له منشور على موقع: (الألوكة) على الإنترنت.

(٣) انظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم لعياض بن موسى اليحصبي القاضي (٦/٢٤٦).

(٤) انظر: مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات لابن حزم، ص: ٢٠٨.

● قول شاذ يبيح تولي الكافر حكم المسلمين:

ذهب بعض من تصدر للفتوى وبعض الكُتَّاب^(١) إلى منحى غريب ومسلك شاذ أجازوا فيه تولي الكافر حكم المسلمين، مخالفين بذلك الكتاب والسنة وإجماع الأمة، وقد استدلوا على ما ذهبوا إليه بأدلة واهية، منها^(٢):

١- في تولي يوسف عليه السلام لخزائن مصر، كان تحت إمرة حاكم كافر، ففيه دلالة على جواز أن يكون المسلم تحت حكم الكافر.

٢- نصوص الفقهاء الذين صنّفوا في السياسة الشرعية وخاصة في اشتراط الإسلام، إنما يعنون منصب الخلافة، ولا ينطبق ما ذكروا على الدول في زماننا.

٣- أن الشرط الأهم لتولي الحاكم هو العدالة والإصلاح، والعدالة قد توجد من الكافر كما توجد من المسلم.

٤- أن المسلمين وغيرهم أصبحوا شركاء في الوطن وهي شراكة تقتضي المساواة في الحقوق.

ويُرد على تلك الشبه بما يلي:

١- لا يصح الاستدلال بقصة يوسف عليه السلام بجواز تولي الكافر حكم

(١) منهم: (سعد الدين الهلالي)، انظر: جريدة الوطن الكويتية ٢٥/٢/٢٠١٤م، ويقترب من هذا الرأي (محمد سليم العوا) في مقابلة تلفزيونية على قناة (أون تي في)، و د. يوسف القرضاوي في مقابلة له على قناة BBC عربي.

(٢) المرجع السابق.

المسلمين؛ فإن يوسف عليه السلام لم يُنصَّب هذا الحاكم الكافر، فقد كانت تلك الدولة دولة كفر أهلها كفار يحكمهم من هو على دينهم^(١)، فهناك فرق بين الصورتين^(٢).

٢- وأما قولهم أن نصوص الفقهاء المتعلقة بالحكم إنما يعنون منصب الخلافة ولا ينطبق على زماننا، فيجاب بصحة قولهم من حيث تعلقها بمنصب الخلافة، ولكن العلماء ذكروا أيضًا ولاية الاضطرار والتغلب، وهو ما إذا استولى على قطر من الأقطار من له القوة والغلبة وانتظم له الأمر، فقالوا بصحة ولايته للاضطرار ونفوذ أحكامه كما ينفذ حكم الخليفة حتى ولو تخلفت بعض الشرائط كالاتجاه والقرشية.

قال الإمام أحمد: «وأمر المؤمنين البر والفاجر ممن ولي الخلافة واجتمع الناس عليه ورضوا به ومن خرج عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين»^(٣).

وقال الرحيباني السيوطي^(٤) - من الحنابلة - : «يتجه أنه لو تغلب

(١) انظر: الرد المبين فيمن أجاز ولاية الكافر على المسلمين لإيهاب كمال، مقال له منشور على موقع: (الألوكة) على الإنترنت .

(٢) وتقدم توجيه تولي النبي يوسف عليه السلام للوزارة في مبحث حكم المشاركة في الانتخابات البرلمانية في الدولة المدنية .

(٣) انظر: طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى الفراء (١/٢٤٤) .

(٤) هو: مصطفى بن سعد بن عبده الرحيباني، الحنبلي، المشهور بالسيوطي، فقيه، فرضي، ولد سنة (١١٦٤) بالرحيبة من أعمال دمشق، تولى نظارة الجامع الأموي والإفتاء على مذهب أحمد بن حنبل، وتوفي بها في ربيع الثاني سنة (١٢٤٣) من مؤلفاته: مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، وتحفة العباد فيما في اليوم والليلة من الأوراد. انظر: معجم المؤلفين لعمر كحالة (١٢/٢٥٤) .

كل سلطان على ناحية من نواحي الأرض، واستولى عليها كما هو واقع في زماننا فحكمه - أي المتغلب فيها، أي الناحية التي استولى عليها - كحكم الإمام من وجوب طاعته في غير معصية والصلاة خلفه وتولية القضاة والأمراء ونفوذ أحكامهم وعدم الخروج عليه، بعد استقرار حاله، لما في ذلك من شق العصا^(١).

وقال السعد التفتازاني^(٢) عن شروط الإمامة: «وأما إذا لم يُوجد في قريشٍ مَنْ يَصْلُحُ لذلك أو لم يُقْتَدِرْ على نصبه لاستيلاء أهل الباطل وشوكة الظلمة وأرباب الضلالة؛ فلا كلام في جواز تقلد القضاء وتنفيذ الأحكام وإقامة الحدود وجميع ما يتعلّق بالإمام من كل ذي شوكة... كما إذا كان الإمام القريشي فاسقاً أو جائراً أو جاهلاً فضلاً عن أن يكون مجتهداً، وبالجملة مبنى ما ذكر في باب الإمامة على الاختيار والاعتدال، وأما عند العجز والاضطرار، واستيلاء الظلمة والكفار والفجار، وتسلب الجبارة الأشرار؛ فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبيةً، وبُنيت عليها الأحكامُ الدنيوية المنوطة بالإمام ضرورةً، ولم يُعبأ بعدم

(١) مطالب أولي النهى لمصطفى بن سعد السيوطي (١٧٠/٢).

(٢) هو: مسعود بن عمر التفتازاني، سعد الدين، ولد سنة سبعمائة واثنى عشر بتفتازان من أعمال خراسان، عالم بالنحو والتصريف والمعاني والبيان والأصلين والمنطق وغيرها، شافعيّ، تقدم في الفنون واشتهرت تصانيفه، منها: تهذيب المنطق والتلويح إلى كشف غوامض التنقيح وغيرها، توفي سنة سبعمائة واثنين وتسعين. انظر: بغية الوعاة للسيوطي (٢/٢٨٥)، والدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة للعسقلاني (٦/١١٢)، والأعلام للزركلي (٧/٢١٩).

العلم والعدالة وسائر الشرائط، والضرورات تُبيح المحظورات، وإلى الله المشتكى في النائبات، وهو المرتجي لكشف الملمات»^(١).

ولكنَّ الشرط الأهم في كلا الولايتين (وهي ولاية الخليفة وولاية المتغلب) هو الإسلام؛ لأن واجبات الإمام حراسة الدين والقيام بشعائره وإمامة الصلاة وإقامة الحدود وتولية القضاة ورفع راية جهاد أهل الكفر وحماية الحُرْم والأخذ على يد المفسدين، الأمر الذي لا يمكن أن يتم إلا بإسلام الإمام، فكيف يسوغ أن يتولّى الكافر وهو من يُعيّن إمام الصلاة ومن يحرس الدين ويقيم شعائره، فهذا والله ما أبعدَه عن المعقول فضلاً عن المنقول.

٣- وأما قولهم (أن المعول عليه في تولي السلطة هو العدالة والإصلاح وإن لم يكن مسلمًا)؛ فهو قول بعيد عن الصواب، فإن العدالة هي استقامة في الدين فشرطها الأهم هو الإسلام والشرع إنما علق الأحكام على أوصاف ظاهرة منضبطة، ولم يعلقه على الحكْم والمعاني التي تختلف باختلاف النظر والأفهام، وإلا اختل نظام الشريعة واختلطت الأحكام وتحلل الناس من التكاليف بدعوى حكمة الشرع.

وزيادة على ما مرّ فإن أهل الكفر أبعد ما يكونون عن نفع المسلمين والعمل على مصالحهم، فإن الرجل يَحْنُ إلى أهل دينه ويعادي غيرهم، فأى إصلاح أو عدالة تُرجى ممن خالفك في الدين، وسُلمت إليه مقاليد السلطة.

(١) شرح المقاصد لمسعود بن عمر التفتازاني (٥/٢٤٥).

٤- وأما قولهم (أن المسلمين وغيرهم أصبحوا شركاء في الوطن وهي شراكة تقتضي المساواة في الحقوق)؛ فقد تقدم بطلان هذا القول، وهو اجتهاد مع النص.

ثانياً: تولى أهل الذمة الوظائف العامة، كأن يكونوا وزراء ومحافظين وغير ذلك:

وقريب من المسألة السابقة، مسألة تولى أهل الذمة الوظائف العامة، فقد ذهب عدد من الباحثين والمفكرين^(١) إلى جواز توليتهم مثل هذه المناصب، واستدلوا بالآتي:

١- بقوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١١٨﴾﴾^(٢).

ووجه دلالتها أنه «نزلت هذه الآية فيمن كان لهم ذمة وعهد من رسول الله ﷺ، وهي لم تنه المسلمين عن اتخاذ بطانة منهم بصورة مطلقة، وإنما قيدت النهي بالقيود الواردة فيها، أي أن النهي منصب على من ظهرت عداوتهم للمسلمين فهؤلاء لا يجوز اتخاذهم بطانة، ومعنى هذا أن الذميين الذين لا تعرف لهم عداوة للدولة الإسلامية يجوز

(١) هم: عبدالكريم زيدان في أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، ص: ٧٩-٨٢، ويوسف القرضاوي في غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص: ٢٣، ومحمد سلام مذكور في معالم الدولة الإسلامية، ص: ١٠٤.

(٢) سورة آل عمران، الآية (١١٨).

للمسلمين اتخاذهم بطانة يستودعونهم الأسرار ويستعينون برأيهم في شؤون الدولة المهمة، ومعنى هذا أيضاً جواز إسناد الوظائف العامة إليهم التي هي دون البطانة في المركز والأهمية»^(١).

٢- واستدلوا من السنة النبوية بحادثة أسرى بدر، وذلك أن النبي ﷺ جعل فداء من لا مال له أن يعلم عشرة من صبيان المسلمين^(٢).

٣- واستدلوا من وقائع السيرة أيضاً أن النبي ﷺ لما توجه إلى مكة سنة ست للهجرة ووصل إلى مكان يُدعى ذي الحليفة «بعث عيناً له من خُزاعة»^(٣) يخبره عن قريش، وكان هذا العين كافراً، ومع هذا أسند إليه النبي ﷺ هذه المهمة الخطيرة، ولا شك أن النبي ﷺ آمنه ووثق به واطمأن إليه، مما يدل على جواز إسناد وظائف الدولة العامة إلى الذميين ما داموا أهلاً لها من حيث الكفاءة والثقة والأمانة^(٤).

٤- وأيد من رأى جواز تقليد أهل الذمة الوظائف العامة، بما قرره الإمام الماوردي رحمه الله في كتابه «الأحكام السلطانية»^(٥)، فقد قسم الوزارة إلى وزارة تفويض ووزارة تنفيذ، فذكر أن (وزير التفويض) يجوز له أن يباشر الحكم ويقلّد الولاية ويسير الجيوش ونحو ذلك، وقال عن

(١) انظر: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام لعبدالكريم زيدان، ص: ٧٩.

(٢) المرجع السابق. (٧٩-٨٠)

(٣) البداية والنهاية لابن كثير (٤/١٩٧)

(٤) أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام لعبدالكريم زيدان، ص: ٧٩-٨٠.

(٥) ص: ٥٦.

(وزارة التنفيذ): «أما وزارة التنفيذ فحکمها أضعفُ وشروطها أقلُّ، لأن النظرَ فيها مقصورٌ على رأي الإمام وتدييره، وهذا الوزيرُ وسطٌ بينه وبين الرعايا والولاية؛ يُؤدي عنه ما أمرَ، وينفذُ عنه ما ذكَرَ، ويُمضي ما حكم، ويُخبر بتقليد الولاية، وتجهيز الجيوش، ويعرضُ عليه ما وردَ من مُهم وتجددَ من حَدثٍ مُلم؛ ليعملَ فيه ما يُؤمَرُ به، فهو مُعينٌ في تنفيذ الأمور، وليس بوالٍ عليها ولا متقلداً لها»، ثم قال: «ويجوزُ أن يكونَ هذا الوزيرُ من أهلِ الذمة، وإن لم يَجْزُ أن يكونَ وزيرَ التفويضِ منهم». فتلك هي أبرزُ استدالات المجيزين، وسيأتي الردُّ عليها.

ولكن تقارير الفقهاء - رحمهم الله - على خلاف ما ذهب إليه المجيزون؛ فقد اتفقت المذاهب الأربعة على عدم جواز استعمال أهل الذمة في المناصب العامة لما فيه من الخطر على المسلمين، وإعلاء أهل الكفر عليهم، وإليك نصوص الفقهاء وما استدلوا به على هذه المسألة:

● أولاً: مذهب الحنفية:

قال الجصاص في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١١٨﴾^(١)، «وفي هذه الآية دلالة على أنه لا تجوز الاستعانة بأهل الذمة في أمور المسلمين من

(١) سورة آل عمران، الآية (١١٨).

العمالات والكتبة، وقد روي عن عمر أنه بلغه أن أبا موسى استكتب رجلاً من أهل الذمة فكتب إليه يُعنفه وتلا: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ﴾ أي لا تردوهم إلى العز بعد أن أدلهم الله تعالى، وروى أبو حيان التيمي عن فرقد بن صالح عن أبي دهقانة قال قلت لعمر بن الخطاب: «أن هاهنا رجلاً من أهل الحيرة لم نر رجلاً أحفظ منه ولا أحظ منه بقلم فإن رأيت أن نتخذهُ كاتباً؟» قال [أي عمر] قد اتخذت إذاً بطانةً من دون المؤمنين»^(١).

وقال ابن نجيم: «قال في الغاية: «ويشترط في العامل أن يكون حراً مسلماً غير هاشمي، فلا يصح أن يكون عبداً لعدم الولاية، ولا يصح أن يكون كافراً لأنه لا يلي على المسلم بالآية، ولا يصح أن يكون مسلماً هاشمياً لأن فيها شبهة الزكاة»، بلفظه، وبه يُعلم حكم تولية اليهود في زماننا على بعض الأعمال»^(٢).

● المذهب المالكي:

قال سحنون: «قلت: أرأيت القاضي، أكره له مالك أن يتخذ كاتباً من أهل الذمة؟ قال: سمعت مالكا يقول: لا يُستكتب أهل الذمة في شيء من أمور المسلمين»^(٣).

(١) أحكام القرآن (٢/٣٢٤).

(٢) البحر الرائق (٢/٢٤٨).

(٣) المدونة (٤/٢١).

● المذهب الشافعي :

قال الشبراملسي^(١) : «قوله : "لأنه يُحرّمُ تسليطه على المسلم" ، وكذا يُحرّمُ جعله جلاّدًا يقيّمُ الحدودَ على المسلمين . . . أقول : وكذا يُحرّمُ نصبه في شيءٍ من أمور المسلمين»^(٢) .

وقال الشربيني : «(ولا يُستعانُ عليهم) [أي على البغاة] في قتالٍ (بكافر) ذميٍّ أو غيره؛ لأنه يُحرّمُ تسليطه على المسلم؛ ولهذا لا يجوزُ لمستحقّ القصاصِ من مُسلمٍ أن يُوكّلَ كافرًا في استيفائه، ولا للإمام أن يتخذَ جلاّدًا كافرًا لإقامة الحدود على المسلمين»^(٣) .

● المذهب الحنبلي :

قال أبو طالب^(٤) : «سألتُ أبا عبد الله : يُستعملُ اليهوديُّ والنصرانيُّ

(١) هو : علي بن علي الشبراملسي ، نور الدين ، من أهل شبراملس بمصر ، من فقهاء الشافعية ، ولد سنة ٩٩٧ ، وكف بصره في طفولته ، تعلم وعلم بالأزهر ، من تصانيفه : حاشية على المواهب اللدنية للقسطلاني ، حاشية على نهاية المحتاج ، وغيرها ، توفي سنة ١٠٨٧ .

انظر : الأعلام للزركلي (٤/٣١٤) .

(٢) حاشيته على نهاية المحتاج (٧/٤٠) .

(٣) مغني المحتاج (٥/٤٠٧) .

(٤) هو : أحمد بن حميد المشكاني ، أبو طالب ، صاحب الإمام أحمد والمقرّب منه ، قال ابن أبي يعلى : المتخصص بصحبة إمامنا أحمد ، روى عن أحمد مسائل كثيرة ، وكان أحمد يكرمه ويعظمه ، توفي سنة (٢٤٤) .

انظر : طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى الفراء (١/٣٩) ، والمدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبلٍ وتخریجات الأصحاب لبكر بن عبد الله أبو زيد (٢/٦٢٥) .

في أعمال المسلمين مثل الخراج؟ قال: لا يُستعان بهم في شيء»^(١).
وقال البهوتي: «ولا يكونُ الذمُّ بوابًا ولا جلاذًا ولا جهبذا - وهو
النقادُ الخبير - ونحو ذلك؛ لخيانَتِهِمْ، فلا يُؤْمَنُونَ. ويَحْرُمُ توليتُهُمْ
الولاياتٍ من ديوانِ المسلمين وغيره؛ لِمَا فيه من إضرارِ المسلمين
للعداوةِ الدينية»^(٢).

وقال ابنُ قدامة: «ولأنه ولايةٌ على المسلمين فاشترط لها الإسلامُ
كسائر الولايات؛ ولأن الكافر ليس بأمينٍ، ولهذا قال عمرُ: «لا تأمَنُوهُمْ
وقد خَوَّنَهُمُ اللهُ»، وأنكرَ على أبي موسى توليةَ الكتابةِ نصرانيًا»^(٣).

فتبيّن لنا أن مسلكَ العلماء من المذاهب الأربعة هو تحريمُ الاستعانة
بأهل الذمّة على شيء من الولايات والمناصب العامة في الدولة
الإسلامية.

وعليه فلا يصحُّ القولُ بالجواز، كما قاله بعضُ المعاصرين، ولا تستقيم
استدلالُهم التي رأوها تؤيدُ قولهم وتدل عليه، ويردّ عليها بما يلي:

١- قولهم: أن النهي في قوله تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا
بِطَانَةَ مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِّنْ أَفْوَاهِهِمْ
وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾^(٤)، إنما هو مقيّد بمن ظهرت عداوتهم». فما

(١) انظر: أحكام أهل الذمّة لابن القيم (١/٤٤٨).

(٢) كشف القناع عن متن الإقناع (٣/١٣٩).

(٣) الشرح الكبير (٢/٦٩٥).

(٤) سورة آل عمران، الآية (١١٨).

ذهبوا إليه ليس بسديد؛ فإن السلف فهموا منها العموم بلا تقييد:
وقد روى ابنُ أبي حاتم^(١) في «تفسيره»: «أنه قيلَ لعمرَ بنِ الخطاب: أن هاهنا غلامًا من أهل الحيرة حافظًا كاتبًا فلو اتخذته كاتبًا؟ قال: قد اتخذت إذا بطانةً من دونِ المؤمنين»^(٢).

وقال ابنُ كثير: «ففي هذا الأثرِ مع هذه الآية دلالةٌ على أن أهل الذمة لا يجوز استعمالهم في الكتابة، التي فيها استطالةٌ على المسلمين وإطلاعٌ على دواخلِ أمورهم التي يُخشى أن يُفشوها إلى الأعداء من أهل الحرب، ولهذا قال تعالى: ﴿لَا يَأْتُونَكُمْ خَبْرًا وُدُّوْا مَا عَنِتُّمْ﴾»^(٣).

وقال القرطبي: «نهى الله ﷻ المؤمنين بهذه الآية أن يتخذوا من الكفار واليهود وأهل الأهواء دخلاءً وولجاءً يُفاوضونهم في الآراء، ويُسندون إليهم أمورهم، ويقال: كل من كان على خلاف مذهبك ودينك فلا ينبغي لك أن تُحادثه»^(٤).

٢ و ٣- وأما استدلالهم بوقائع السيرة النبوية في الاستعانة بأهل

(١) هو: عبدالرحمن بن محمد أبي حاتم ابن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي، أبو محمد، العلامة الحافظ، ولد سنة (٢٤٠)، صنف في الفقه، وفي اختلاف الصحابة والتابعين، توفي بالري سنة (٣٢٧)، من تصانيفه: (الجرح والتعديل)، و(الكنى)، و(الرد على الجهمية)، و(علل الحديث). انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (١٣/٢٦٥-٢٦٩)، والأعلام للزركلي (٣/٣٢٤).

(٢) التفسير (٣/٧٤٣).

(٣) تفسير القرآن العظيم (٢/١٠٧).

(٤) الجامع لأحكام القرآن (٤/١٧٨).

الكفر وحادثة تعليم أسارى بدر المشركين لصبيان المسلمين؛ فليس له وجه في مسألتنا:

- أولاً: لأن (حادثة تعليم المشركين للمسلمين) إنما هو استعانة واستفادة من أهل الكفر فيما لا يستطيعه المسلمون، فتختلف صورتها عن مسألة التولية في شؤون المسلمين العامة.

- ثانياً: أنّ في (حادثة الاستعانة بأهل الكفر) وبعث النبي ﷺ عَيْنًا له على قريش من خزاعة عام الحُدَيْبِيَّة؛ فإن أكثر الفقهاء على جواز الاستعانة بأهل الكفر في القتال بشروط اشتراطها، وفرقوا بين مسألة الاستعانة بهم في القتال ومسألة توليتهم الولايات والمناصب العامة في الحكم، فأجازوا المسألة الأولى ومنعوا الأخرى، مما يدلّ على التفرقة بينهما، وبعد يُقال في مثل تلك الوقائع أنها من باب الضرورات.

٤- استخدام قول الإمام الماوردي على غير مراده؛ إذ قد عضد المجيزون حكمهم بالجواز، بتقسيم الإمام الماوردي - رحمه الله - لتقليد الوزارة، كما سبق من قبل، وأنزلوا (وزارة التفويض) على رئيس الوزراء في زماننا^(١)، و(وزارة التنفيذ) كوزير عادي في الحكومة^(٢)، فيجوز تولي أهل الذمة لوزارة التنفيذ ومن باب أولى توليه المناصب العامة طبقاً لتقسيم الماوردي.

(١) انظر: معالم الدولة الإسلامية لمحمد سلام مذكور، ص: ١٠٤.

(٢) انظر: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام لعبدالكريم زيدان، ص: ٨٠.

ولكن الناظر إلى ما قاله الماوردي رحمه الله يجد أن مقصده في (وزارة التنفيذ) يختلف تمامًا عن الوزارة في زماننا؛ فقد بين أن وزير التنفيذ إنما يقتصر دوره على تبليغ أمر الإمام - فقال - : «ويخبر بتقليد الولاية وتجهيز الجيوش، ويعرض عليه ما ورد من مهم وتجدد من حدث ملم؛ ليعمل فيه ما يؤمر به، فهو معين في تنفيذ الأمور، وليس بوال عليها ولا متقلدا لها»^(١).

ولأن (وزير التنفيذ) ليس له صفة الولاية، فإن الإمام الماوردي - رحمه الله - قد بين أنه لا يجوز لوزير التنفيذ أن ينظر في المظالم ولا يقلد الولاية ولا يسير الجيوش أو يدبر الحروب ولا يتصرف في أموال بيت المال، فليس له صفة الولاية، وإنما هو يُنفذ ما أمر به ويبلغ تكليف السلطان، فأين هذا التوصيف من أعمال الوزراء في الواقع المعاصر، فهم رجال دولة يهيمنون على مصالح البلاد ويرسمون سياستها ويعملون على تنفيذها:

- ففي المادة (١٢٣) من «الدستور الكويتي»: (يُهيمن مجلس الوزراء على مصالح الدولة، ويرسم السياسة العامة للحكومة ويتابع تنفيذها، ويشرف على سير العمل في الإدارات الحكومية).

- وفي المادة (١٦٨) من «الدستور المصري» لسنة ٢٠١٤م: «يتولى الوزير وضع سياسة وزارته بالتنسيق مع الجهات المعنية ومتابعة تنفيذها، والتوجيه والرقابة، وذلك في إطار السياسة العامة للدولة».

(١) الأحكام السلطانية، ص: ٥٦ .

فهل بعد ذلك يستقيم إنزال كلام الإمام الماوردي رحمه الله على الوزراء في الوقت الحالي؟

وقد جرى عمل الصحابة والسلف على إبعاد أهل الذمة وعدم توليتهم شيئاً من الولايات العامة، ومن أمثلة ذلك ما أخرجه البيهقي أن أبا موسى وفد إلى عمر بن الخطاب - رضي الله عنهما - ومعه كاتب نصراني، فأعجب عمر رضي الله عنه ما رأى من حفظه، فقال: «قُلْ لِكَاتِبِكَ يَقْرَأُ لَنَا كِتَابًا»، قال: إنه نصراني لا يدخل المسجد، فانتهره عمر رضي الله عنه وهم به، وقال: «لا تُكْرِمُوهُمْ إِذْ أَهَانَهُمُ اللَّهُ، وَلَا تُدْنُوهُمْ إِذْ أَقْصَاهُمُ اللَّهُ، وَلَا تَأْتِمِنُوهُمْ إِذْ خَوَّنَهُمُ اللَّهُ وَعَجَلٌ»^(١).

* * *

(١) البيهقي في السنن الكبرى، كتاب: آداب القاضي، باب: لا ينبغي للقاضي ولا للوالي أن يتخذ كاتباً ذمياً (١٠/٢١٦).

المطلب الثاني

مشاركة أهل الذمة في انتخاب رئيس الدولة

- أولاً: انتخاب غير المسلمين لرئيس البلاد في الدولة المدنية:
- لا تفرق الدولة المدنية بين المواطنين في حقهم في انتخاب الحاكم، إلا بموانع حددها القانون كالجرائم المخلة بالشرف أو الأمانة:
- ففي المادة (٨٧) في «الدستور المصري» (٢٠١٤م): «لكل مواطن حق الانتخاب والترشح» .
- وجاء في المادة (٣) من «قانون الانتخابات اليمني»: «يتمتع بحق الانتخاب كل مواطن بلغ من العمر ثماني عشر سنة شمسية كاملة».
- فالدساتير المدنية قد ساوت بين جميع المواطنين على اختلاف أعراقهم وأجناسهم وأديانهم في حق انتخاب حاكمهم.
- ثانياً: حكم انتخاب أهل الذمة لرئيس الدولة في الدولة الإسلامية:
- تحدثنا في فصل سابق عن حكم اختيار الرئيس عن طريق الأغلبية، وبيننا رجحان عدم جواز العمل بمبدأ حسم الأغلبية الشعبية أو الاختيار الديمقراطي للحاكم، فمن باب أولى زيادة على ما سبق أن نقول بحرمة تمكين أهل الذمة من انتخاب رئيس الدولة في الدولة الإسلامية، وأسباب ذلك:

١- اختلاف المعاصرين في تكييف الانتخابات، فعدها بعضهم شهادة^(١) وبعضهم وكالة^(٢):

- فعلى القول بأنها (شهادة): فإن من أهم شروطها العدالة ولا عدالة بلا إسلام، قال تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾^(٣)، وقال في موضع آخر: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾^(٤)، فإذا كانت العدالة والرضا بالشهود مشروط في المعاملات العادية بين البشر فكيف بتنصيب الحاكم؟!!

- وعلى القول بأنها (وكالة): فإن من شروط الوكالة أن يكون الموكل يصح تصرفه فيما وَكَّلَ فيه، والكافر لا يصح منه أن يحكم بلدًا مسلمًا فكيف يوَكَّلَ في حكمه؟

٢- وظيفة الحاكم في الدولة الإسلامية هي (خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا)^(٥)، والانتخابات إنما تكون لاختيار الأصلاح، فهل يُمكنُ أن يختارَ أهلُ الكفر الأصلاح لحراسة الإسلام وهم أعداؤه؟!!

٣- بطبيعة الحال سيحرص أهل الذمة - إن مُكِّن لهم في الانتخابات

(١) انظر: من فقه الدولة في الإسلام ليويسف القرضاوي، ص: ١٣٨، والديمقراطية ومشاركة المسلم بالانتخابات لعبدالكريم زيدان، ص: ٦٤.

(٢) انظر: النظام السياسي الإسلامي - مقارنة بالدولة القانونية لمنير حميد البياتي، ص: ١٧٧-١٧٨، والمرأة بين الفقه والقانون لمصطفى السباعي، ص: ١٥٥، والديمقراطية ومشاركة المسلم بالانتخابات لعبدالكريم زيدان، ص: ٦٤.

(٣) سورة الطلاق، الآية (٢).

(٤) سورة البقرة، الآية (٢٨٢).

(٥) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي، ص: ١٥.

- أن يختاروا من يكون أقرب لهم في السعي لمصالحهم والتمكين لهم، بل وإفساد دين المسلمين قال تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١١٨﴾^(١)، وغيرها من الآيات التي تُبين حرص أهل الكفر على إفساد دين المسلمين ودنياهم.

بل لربما سيكون أهل الذمة ورقة ضاغطة بيد الدول التي تدينُ بدينهم كما هو مُشاهدٌ في عصرنا؛ مما يجعل اختيارهم تبعًا لمصلحة تلك الدولة.

٤- حتى لو قلنا بجواز الانتخابات، فهو حق خالص للمسلمين؛ لأن الحق لهم في الحكم، وهم أعلم بمن يصلح لإقامة الدين وحراسته في حكمه.

وبهذا نعلمُ بطلانَ قولٍ من أجاز مشاركة أهل الذمة في اختيار الحاكم مستدلاً بأن «رئاسة الجمهورية في الوقت الحاضر ليست له صبغة دينية كما كانت في السابق، فليس هي إذن (الخلافة) التي تحدث عنها الفقهاء وإن بقي لها شيء من معانيها، فرئاسة الجمهورية رئاسة دنيوية وليست هي خلافة صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، وإذا كان الحال هكذا، فلا نرى منع الذميين من انتخاب رئيس

(١) سورة آل عمران، الآية (١١٨).

الجمهورية، وعلى هذا يجوز للذميين المشاركة في هذا الانتخاب لأنهم غير ممنوعين من المشاركة في شؤون الدولة الدنيوية»^(١).

وهذه الاستدلالات في حقيقتها مجانية للصواب:

فلا يُسَلَّمُ أن (رئاسة الدولة) في الوقت الحالي ليست لها صبغة دينية، بل وكما قرّر العلماء - قديمًا وحديثًا - أن كل من تولّى مصرًا من أمصار المسلمين ودان له فله حكمُ الإمام الأعظم^(٢)، أي (ال خليفة) من حراسة الدين وسياسة الدنيا به، وإلا لا اضطرب منصبُ الإمامة واختلت شعائرُ الإسلام كالجهاد والحسبة والصوم والفطر وغير ذلك، فليس منصب (الإمامة) من المناصب الدنيوية البحتة حتى يشارك في صنعه الذميُّ بل هو منصبٌ ديني دنيوي.

* * *

(١) أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام لعبدالكريم زيدان، ص: ٨٤ .
(٢) انظر: ص ١٧٤ - ١٧٧، ٢٢٧ - ٢٢٨ من هذا الكتاب.

المبحث الحادي عشر

مشاركة غير المسلمين من أهل الذمة في الدفاع عن الدولة الإسلامية

لا شك أنه من حق الدولة على المواطن أيًا كان، أن يدافع عنها ويحمي أراضيها سواء كان هذا المواطن مسلمًا أو ذميًا، وهذا مما تمليه الفِطْرُ قبل أن يمليه التزامُ العهود والمواثيق.

والدفاع قد يتخذ أشكالًا مختلفة، فهناك الالتحاق بالجيوش، وهناك التطوع في سبيل حماية الدولة وغيرها، لكنّ سأحدث - في المطلب التالي - عن نوع خاص من الدفاع، وهو التحاق أهل الذمة بجيش الدولة المسلمة، والاستعانة بهم في القتال

* * *

التحاق غير المسلم بجيش الدولة الإسلامية بين الفقه الإسلامي وقوانين الدولة المدنية

أولاً: التحاق أهل الذمة بالجيش في قوانين الدولة المدنية:

إن الدولة المدنية - كما مر بنا سابقاً - لا تفرّق بين المسلمين وغيرهم في الحقوق والالتزامات، ومن هذه الالتزامات الدفاع عن الوطن والتجنيد لحمايته، فيحق للذمي الالتحاق بالجيش بلا تفریق بينه وبين المسلم، بل عليه التزام الخدمة العسكرية الإجبارية كما نصت بذلك «الدساتير»:

- ف جاء في المادة (٨٦) من «الدستور المصري» لسنة ٢٠١٤م: «الحفاظ على الأمن القومي واجب، والتزام الكافة بمراعاته وحماية أرضه شرفاً وواجب مقدس، والتجنيد إجباري وفقاً للقانون».
 - وجاء في المادة (٦٢) من «الدستور الجزائري»: «التزام المواطن إزاء الوطن وإجبارية المشاركة في الدفاع عنه؛ واجبان مقدسان».
- فهذه النصوص الدستورية المدنية قد أناطت مسؤولية الدفاع عن الوطن وحمايته بوصف المواطنة، بلا التفات لشيء آخر.

● ثانياً: حكم الاستعانة بأهل الذمة بالقتال في الشريعة الإسلامية:

اختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين:

- القول الأول:

يَحْرُمُ الاستعانة بأهل الكفر في القتال، وهو قول الحنفية والمالكية والحنابلة، وأجاز الحنفية والحنابلة الاستعانة بهم عند الحاجة، وهو مروى عن الإمام مالك^(١).

واستدلوا بما يلي:

عن عائشة رضي الله عنها قالت: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَبْلَ بَدْرٍ، فَلَمَّا كَانَ بِحَرَّةِ الْوَبَرَةِ أَدْرَكَهُ رَجُلٌ، قَدْ كَانَ يُذَكِّرُ مِنْهُ جُرْأَةً وَنَجْدَةً، فَفَرِحَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم حِينَ رَأَوْهُ، فَلَمَّا أَدْرَكَهُ قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: جِئْتُ لِأَتَّبِعَكَ وَأُصِيبَ مَعَكَ، قَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: «تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ؟» قَالَ: لَا، قَالَ: «فَارْجِعْ، فَلَنْ أَسْتَعِينَ بِمُشْرِكٍ»، قَالَتْ: ثُمَّ مَضَى حَتَّى إِذَا كُنَّا بِالشَّجَرَةِ أَدْرَكَهُ الرَّجُلُ، فَقَالَ لَهُ كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ، قَالَ: «فَارْجِعْ، فَلَنْ أَسْتَعِينَ بِمُشْرِكٍ»، قَالَ: ثُمَّ رَجَعَ فَأَدْرَكَهُ بِالْبَيْدَاءِ، فَقَالَ لَهُ كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ: «تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ؟»

(١) انظر: رد المحتار على الدر المختار - حاشية ابن عابدين لابن عابدين (٣/٢٣٥)، والمبسوط للسرخسي (١٠/٢٣)، وفتح القدير شرح الهداية لابن الهمام (٥/٥٠٢)، وشرح مختصر خليل للخرشي (٣/١١٤)، ومنح الجليل لعليش (٣/١٥١)، والمغني لابن قدامة (٣/١٥١)، وشرح منتهى الإرادات للبهوتي (١/٦٣١).

قَالَ: نَعَمْ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «فَانْطَلِقْ»^(١).

٢- وعن خبيب بن عبد الرحمن عن أبيه عن جدّه، قَالَ: أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يُرِيدُ غَزْوًا، أَنَا وَرَجُلٌ مِنْ قَوْمِي، وَلَمْ نُسَلِّمْ فَقُلْنَا: إِنَّا نَسْتَحْيِي أَنْ يَشْهَدَ قَوْمُنَا مَشْهَدًا لَا نَشْهَدُهُ مَعَهُمْ، قَالَ: «أَوْ أَسْلَمْتُمَا؟»، قُلْنَا: لَا، قَالَ: «فَلَا نَسْتَعِينُ بِالْمُشْرِكِينَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ»، قَالَ: فَاسْلَمْنَا وَشَهِدْنَا مَعَهُ^(٢).

وجه الدلالة: أن امتناع النبي ﷺ يدل على حرمة الاستعانة بالمشركين في القتال.

٣ - لا يُؤْمَنُ جَانِبُ الْمُشْرِكِينَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ، فَيُمنَعُ مِنَ الْقِتَالِ مَعَهُمْ كَمَا يُمنَعُ الْمَخْذَلُ وَالْمَرْجَفُ^(٣).

وأما جواز الاستعانة بهم عند الحاجة فدليله:

١- أن صفوان بن أمية شَهِدَ حُنَيْنًا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَكَانَ صَفْوَانٌ لَا يَزَالُ عَلَى شِرْكِهِ^(٤).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، باب: كراهة الاستعانة بالغزو بكافر، الحديث رقم: ١٨١٧.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٤٢/٢٥)، الحديث رقم: ١٥٧٦٣. وصححه الحاكم في المستدرک (١٣٢/٢)، رقم: ٢٥٦٣، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير. رقم الحديث: ٢٢٩٢.

(٣) انظر: المغني لابن قدامة (٩٩/١٣).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الفضائل، باب: ما سئل رسول الله ﷺ شيئاً قط فقال لا وكثرة عطائه، الحديث رقم: ٢٣١٣، والإمام أحمد في المسند (١٧/٢٤) - ١٨، الحديث رقم: ١٥٣٠٤.

٢- روى الزهري أن النبي ﷺ استعان بناس من اليهود في حربه (١).

- القول الثاني :

جواز الاستعانة في القتال إذا أُمنِتْ خيانتهم، وهو مذهب الشافعية (٢).

واستدلوا بما يلي :

١- أن النبي ﷺ غزا بيهود بني قَيْنَقَاعَ بعد غزوة بدر (٣).

٢- شهود صفوان بن أمية حُنيئاً مع النبي ﷺ، واستعارة النبي ﷺ منه أدرعاً (٤).

٣- عموم قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ (٥)(٦).

٤- تنزيلهم منزلة الخدم فيجوز الاستعانة بهم في القتال وغيره (٧).

(١) أخرجه سعيد بن منصور في السنن، كتاب: الجهاد، باب: ما جاء في سهمان النساء، الحديث رقم: ٢٧٩٠ .

(٢) انظر: مغني المحتاج للشربيني (٦/٢٧)، والحاوي الكبير للماوردي (١٤/١٣١)، ونهاية المحتاج للرملي (٨/٦٢) .

(٣) انظر: السنن للبيهقي، كتاب: السير، باب: ما جاء في الاستعانة بالمشركين (٩/٦٣) .

(٤) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٢٤/١٢-١٤، الحديث رقم: ١٥٣٠٢)، وأبو داود: كتاب البيوع /باب تضمين العور رقم الحديث: ٣٥٦٢، وصححه الألباني في إرواء الغليل (٥/٣٤٤) حديث رقم: ١٥١٣ .

(٥) سورة الأنفال، الآية (٦٠) .

(٦) انظر: الحاوي الكبير للماوردي (١٤/١٣١) .

(٧) المرجع السابق .

وردوا على أصحاب القول الأول بما يلي :

- ١- حديث رد النبي ﷺ المشرك عن القتال معه كان حثاً له على الإسلام أو لاستغنائه عنه^(١).
 - ٢- ولم يستعن النبي ﷺ بالمشركين في غزوة بدر لأنه لم يأمن جانبهم، وكان مبدأً خروجه للقافلة وليس للقتال^(٢).
 - ٣- أنه ﷺ استعان بهم بعد بدر؛ فتكون الاستعانة بهم ناسخةً للحكم المتقدم^(٣).
- الترجيح :

بعد عرض أدلة الفريقين، فالذي يترجح - والله تعالى أعلم - هو القول الأول؛ لقوة أدلته وضعف استدلال القول الآخر:

- ١- فالحديث الذي فيه استعانة النبي ﷺ بيهود بني قَيْنُقَاع لا يصح وهو من طريق (الحسن بن عمارة) وهو ضعيف كما قال البيهقي^(٤)، بل ورد ردهم بحديث أصح، وهو ما نبه عليه البيهقي بقوله:

وقد أخبرنا محمد بن عبدالله الحافظ، (فساق إسناده إلى) أبي حميد الساعدي رضي الله عنه قال: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى إِذَا خَلَفَ ثَنِيَّةَ الْوَدَاعِ إِذَا كَتِيبَةٌ، قَالَ: «مَنْ هَؤُلَاءِ؟». قَالُوا: بَنُو قَيْنُقَاعَ وَهُمْ رَهْطُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ.

(١) المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق .

(٤) السنن الكبرى (٦٤-٦٣/٩) .

قَالَ: «وَأَسْلَمُوا؟». قَالُوا: لَا. قَالَ: «بَلْ هُمْ عَلَى دِينِهِمْ». قَالَ: «قُلْ لَهُمْ فَلْيَرْجِعُوا؛ فَإِنَّا لَا نَسْتَعِينُ بِالْمُشْرِكِينَ». ثم قال البيهقي - عقبه - : «وهذا الإسنادُ أَصَحُّ»^(١).

وقال ابن المنذر: «والذي ذُكِرَ أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ استعانَ بِهِمْ؛ غيرُ ثابتٍ»^(٢).

٢- غزو صفوان بن أمية مع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحْمَلُ عَلَى خُرُوجِ صَفْوَانَ طَوَاعِيَةً؛ إِذِ الْمَمْنُوعُ هُوَ اسْتِعَانُهُ الْإِمَامَ بِهِمْ ابْتِدَاءً، أَمَا إِذَا قَاتَلُوا مِنْ أَنْفُسِهِمْ فَلَا يَلْزَمُ الْإِمَامَ مِنْعُهُمْ^(٣)، أَوْ يَحْمَلُ عَلَى الضَّرُورَةِ لَهُ^(٤).

٣- الآية المستدل بها عامة قد خصصت بأدلة الامتناع عن الاستعانة بالمشركين.

٤- وأما القياس على الاستعانة بالخدم، فقياس مع الفارق، لأن شأن الحروب أشد ضرراً، وأكثر خطراً، وهي تتعلق بمصلحة عامة المسلمين، وليست مصلحة خاصة .

فتحصّل أن في القول الأول جمعاً بين الأدلة وإعمالها كلها.

فالذي يترجح أن تمتنع الدول الإسلامية عن إلحاق غير المسلمين بالجيش لورود الأخبار بذلك، ولعدم الطمأنينة لهم وخشية خيانتهم فإن واقع حال هذه الطائفة (أهل الذمة) أنها تشفق وتحنّ بقلبها إلى أتباع

(١) السنن الكبرى (٦٤/٩) .

(٢) انظر: المغني لابن قدامة (٩٩/١٣) .

(٣) انظر: التاج والإكليل للمواق المالكي (٥٤٥/٤) .

(٤) انظر: شرح منتهى الإرادات للبهوتي (٦٣١/١) .

ديانتها وإن فرقتهم الحدود واللغات، فالحزم في ذلك هو قصر جيش الدولة الإسلامية على المسلمين فقط، والله أعلم.

ومن الفروع المتعلقة بهذه المسألة أخذ الجزية من الذمي في حال مشاركته في القتال أو التحاقه بجيش الدولة الإسلامية، وهو ما سأناقشه بالتفصيل في المبحث القادم.

* * *

المبحث الثاني عشر

أخذ الجزية في الوقت الحاضر بين الدولة
المدنية والدولة الإسلامية

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

معنى الجزية

- أولاً: الجزية لغة:

اتفق أهل اللغة مع أهل الفقه في تعريف الجزية؛ أنها: «خراج الأرض وما يؤخذ من الدَّمِيِّ، والجمعُ جزي»^(١).

- ثانياً: الجزية اصطلاحاً:

مَا لَزِمَ الْكَافِرَ مِنْ مَالٍ لِأَمْنِهِ بِاسْتِقْرَارِهِ تَحْتَ حُكْمِ الْإِسْلَامِ وَصَوْنِهِ^(٢).

(١) انظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي، باب: الواو والياء، فصل الجيم، مادة: الجزاء، ص: ١٢٧٠.

(٢) انظر: شرح حدود ابن عرفة للرصاع، ص: ١٤٥.

المطلب الثاني

حكم الجزية

● أولاً: حكم الجزية في الشريعة الإسلامية:

هو وجوب أخذها ممن استحقت عليه، ونقل ابن حزم الإجماع على وجوب أخذها من اليهود والنصارى^(١).

الأصل في مشروعية الجزية:

دل على مشروعية الجزية الكتاب والسنة والإجماع:

- أما الكتاب:

فقوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾^(٢).

- وأما السنة:

عن بريدة رضي الله عنه: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم إِذَا أَمَرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ أَوْ سَرِيَّةٍ؛ أَوْصَاهُ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا، ثُمَّ قَالَ: «اغْزُوا بِاسْمِ اللَّهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، اغْزُوا وَلَا تَغْلُوا، وَلَا

(١) انظر: مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات لابن حزم، ص:

تَعْدِرُوا، وَلَا تَمَثَّلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا، وَإِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، فَادْعُهُمْ إِلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ - أَوْ خِلَالٍ - فَأَيُّتُهُنَّ مَا أَجَابُوكَ فَأَقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنْ أَجَابُوكَ فَأَقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ...»
 وفيه «فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَسَلِّهُمْ الْجِزْيَةَ، فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكَ فَأَقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ»^(١).

وغير ذلك من الأحاديث الكثيرة في الصحيحين والسنن وأخبار الصحابة كلها دالة على مشروعية الجزية.

وأما الإجماع:

ونقل الإجماع على مشروعية الجزية في الجملة ابن حزم^(٢) وابن المنذر^(٣) وابن قدامة^(٤).

● ثانيًا: الجزية في القانون:

تقدّم معنا أن «دساتير الدولة المدنية» نصّت على المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات، ولا يُفرق بينهم بدين أو أصل، فبناءً على تلك النصوص الدستورية لا يجوز في القانون أخذ الجزية من المواطن الذمي؛ للمساواة بينه وبين المسلم.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الجهاد، باب: تأمير الإمام والأمراء، الحديث رقم: ١٧٣١.

(٢) انظر: مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات لابن حزم، ص: ١٩٦.

(٣) انظر: الإجماع لابن المنذر، محمد بن إبراهيم، ص: ٥٩.

(٤) انظر: المغني لابن قدامة (٢٠٢/١٣).

المطلب الثالث

أخذ الجزية من أهل الذمة في الوقت الحاضر

يرى بعض المعاصرين أنه في حال التحاق أهل الذمة في الخدمة العسكرية فإن الجزية تسقط عنهم؛ وذلك لأنها شرعت بدلاً عن حمايتهم في دار الإسلام، وعلى هذا أوجدوا للأنظمة المعاصرة التي تحكم الدولة الإسلامية مسوّغاً شرعياً - على ما يرون- في عدم أخذها للجزية.

يقول عبدالكريم زيدان: «في البلاد الإسلامية في الوقت الحاضر ذميون، وهؤلاء لا تؤخذ منهم جزية في معظم الدول الإسلامية كما في العراق والجمهورية المتحدة، ويمكن توجيه عدم أدائهم الجزية توجيهاً شرعياً، بأن يقال: إن الذميين في هذه الدول يشتركون مع المسلمين في واجب الدفاع عن دار الإسلام، والمساهمة في هذا الواجب تسقط عنهم الجزية بعد وجوبها أو تمنع وجوبها أصلاً، كما رأينا في بعض السوابق التاريخية»^(١).

ويقصد بتلك السوابق:

- ما حكاه الإمام الطبري في (تاريخه) عن مكاتبة عتبة بن فرقد إلى أهل أذربيجان وفيه: «ومن حُشِر^(٢) منهم في سنةٍ وُضِعَ عنه جزاءُ تلك السنة»^(٣).

(١) أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، ص: ١٥٦.

(٢) يأتي الحشر بمعنى الخروج في النفي إذا عم. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر

(١ / ٣٨٨)

(٣) تاريخ الرسل والملوك (٤/١٥٥).

- وكذلك كتاب سراقه بن عمرو لأهل أرمينية وفيه: «وينفذوا لكل أمر ناب أو لم يُنَبِّ رآه الوالي صلاحًا، على أن تُوضَعَ الجزاءُ عمن أجابَ إلى ذلك إلى الجسرِ، والحشرُ عَوْضٌ من جزائهم، ومن استغنى عنه منهم وقعد فعلية مثل ما على أهل أذربيجانَ من الجزاءِ والدلالةِ والنزْلِ يومًا كاملاً، فإن حشروا وُضِعَ ذلك عنهم»^(١).

فيرى أصحاب هذا الاتجاه أن هذه السوابق دليلاً على سقوط الجزية في الوقت الحاضر بسبب المشاركة في الدفاع عن الوطن، باعتبار أنها بدل عن الحماية لهم، فإن قاموا بهذا الدور سقطت عنهم الجزية.

والحقيقة أن سبب مشروعية الجزية تحتاجُ إلى مزيد تأمل؛ فقد اختلف أهل العلم في السبب الذي شرعت لأجله الجزية إلى اتجاهات عدة.

● الحكمة من مشروعية الجزية:

قبل الدخول في حكم أخذ الجزية من المواطنين الذميين في الوقت الحاضر، ينبغي لنا أن نعرف أن الحكمة الأهم لشرع الجزية هو وقوع الصغار على أهل الكفر، وإذلالهم وإظهار خضوعهم لحكم الإسلام، وهو معنى دلّ عليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿فَنَلُوا الذِّبَّ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الذِّبِّ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾^(٢).

فالصغار ملازمٌ لدفع الجزية أيا كان دافعها، ومن معاني الصغار أن تجري عليهم أحكام الإسلام مع أنهم لم يدخلوا فيه، قال الشافعي:

(١) انظر: المرجع السابق (٤/١٥٧).

(٢) سورة التوبة، الآية (٢٩).

«سمعت رجلاً من أهل العلم يقولون: "الصغارُ أن يجريَ عليهم حكمُ الإسلام»، وما أشبه ما قالوا؛ لامتناعهم من الإسلام، فإذا جرى عليهم حكمه فقد أصغروا بما يجري عليهم منه»^(١).

قال ابن القيم: «وُضِعَتِ الْجِزْيَةُ صِغَارًا وَإِذْلَالًا لِلْكَفَّارِ، لَا أَجْرَةَ عَنِ سُكْنَى الدَّارِ»^(٢).

هذا بالنظر إلى حكمة شرع الجزية، أما إذا نظرنا إلى الجزية كعقد له طرفان فقد اختلف أهل العلم في سبب أخذ الجزية إلى عدة اتجاهات:

- الاتجاه الأول: شرعت الجزية بدلاً عن قتلهم.

وهذا القول نسبه القرطبي إلى المالكية، كما نسب إلى الشافعي في أحد قوليهِ، وقال به بعض الحنفية^(٣).

- الاتجاه الثاني: شرعت الجزية بدلاً عن سُكْنَى دار الإسلام.

قال به بعض الشافعية^(٤)، ونسب إلى الشافعي كذلك^(٥).

- الاتجاه الثالث: شرعت الجزية بدلاً عن النُصرة والجهاد، أي بدلاً عن مناصرة أهل الذمة للمسلمين.

(١) أحكام القرآن للشافعي - جمع البيهقي (٦٠/٢).

(٢) أحكام أهل الذمة (١٢٢/١).

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٨/١١٣-١١٤)، وفتح القدير شرح الهداية لابن الهمام (٥٢/٦).

(٤) انظر: تحفة المحتاج في شرح المنهاج للهيتمي (٧٩/٩)، وتحفة الحبيب على شرح الخطيب = حاشية البَجْرَمِيِّ لِلْبَجْرَمِيِّ (٢٧٤/٤).

(٥) انظر: فتح القدير شرح الهداية لابن الهمام (٥٢/٦).

وقال به بعض الحنفية، واختاره القاضي أبو زيد^(١) وقال: «إنه سِرُّ الله في المسألة»^(٢).

وقد جمع بعض الفقهاء بين الاتجاهين فقالوا: هي بدلاً عن قتالهم وسكنى الدار، قاله بعض المالكية^(٣).

وعند الحنابلة: هي بدل عن القتل والنصرة^(٤).

مناقشة هذه الاتجاهات:

بالتأمل في هذه الاتجاهات نستطيع أن نستخلص سبب مشروعية

الجزية، بما يلي، فنقول:

- أولاً: القول بأن سبب مشروعية الجزية لأجل السكنى، فيه بُعد،

لأن الجزية لا تؤخذ من الأعمى والزّمن والراهب وهم من سكان دار الإسلام، ولو كانت الجزية لأجل السكنى لفرضت عليهم^(٥).

- ثانياً: أما من قال (هي بدل القتل)؛ - فأقول والله أعلم - أن الكفّ

عن القتل ليس هو السبب الرئيس لمشروعية الجزية، بل الكفّ عن الحرب

(١) عبد الله بن عمر بن عيسى، القاضي أبو زيد الدبوسي، شيخ الحنفية، وأشهر من أبرز علم الخلاف، توفي سنة ٤٣٠ هـ، له (تأسيس النظر). سير أعلام النبلاء (١٧/٥٢١)، الأعلام (١٠٩/٤).

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٨/١١٤).

(٣) انظر: شرح مختصر خليل للخرشي (٣/١٤٣).

(٤) انظر: كشف القناع عن متن الإقناع للبهوتي (٣/٣٦-٣٧، ١٢٠).

(٥) انظر: فتح القدير شرح الهداية لابن الهمام (٦/٥٤-٥٥)، والشرح الكبير لابن قدامة (١٠/٦٠٣).

والقتال هو السبب الرئيس لمشروعية الجزية، كما قاله بعض الشافعية^(١)؛ لأنه بالحرب والقتال قد يكون القتل أو قد يكون الأسر، ثم بعد الأسر إما القتل أو الاسترقاق أو الفداء حسب ما يراه الإمام من مصلحة، فلو قيل (هي بدلاً عن القتال) لكان أولى وهو الموافق للظاهر الآتية.

فالذي يترجح - والله أعلم - أن الجزية سُرعَت لسببين:

- الأول: هو (الكف عن القتال)؛ لظاهر آية سورة التوبة، ولأحاديث أخذ الجزية إذ أوصى النبي - صلى الله عليه وسلم - سراياه بالكف عن الكفار إذا أعطوا الجزية.

- الثاني: هو (الدفاع عنهم ووقوعهم تحت حماية المسلمين)، لأن الشأن في أهل الذمة أنهم لا يقاتلون مع المسلمين، بل المسلمون هم من يدافع عن الدار بمسلميها وذييها، وقد ورد في سير الصحابة - رضوان الله عليهم - ما يدل على هذا السبب؛ فقد روى الطبري رحمه الله في (تاريخه) - في ذكر فتوح العراق - أنه لما صالح خالد بن الوليد - رضى الله عنه - أهل الحيرة، جاء في كتاب الصلح:

«.. إني أعاهدكم على الجزية والمنعة على كل ذي يد... وفيه:

فتلك الذمة والمنعة، فإن منعناكم فلنا الجزية وإلا فلا حتى نمنعكم»^(٢).

(١) انظر: تحفة الحبيب على شرح الخطيب = حاشية البجيرمي للبجيرمي (٤/٢٧٤).

(٢) تاريخ الرسل والملوك (٣/٣٦٧-٣٦٨).

وأكد هذا المعنى الماوردي - رحمه الله - فقال: «فيجب على وليّ الأمر أن يضع الجزية على رقاب مَنْ دخلَ في الذمة من أهل الكتاب؛ ليقرّوا بها في دار الإسلام، ويلتزم لهم ببذلها حقّان: أحدهما الكفّ عنهم، والثاني الحماية لهم؛ ليكونوا بالكفّ آمنين، وبالحماية محروسين»^(١).

ولا ينفك معنى الإذلال والصغار عن الجزية، فإن خضوع الكافر لسلطان الإسلام وهو لا يعتقده ولا يؤمن به فيه علوّ وإعزاز للإسلام عليه مع كراهته له، وهي حكمة منصوص عليها في القرآن الكريم .

فإذا تقرّر ما ذكرنا في شأن الجزية - أي إن من حكّمها حماية أهل الذمة - فهل تسقط عنهم إذا شاركوا في القتال مع المسلمين كما ذكره بعض المعاصرين؟

المتأمل في حكم الجزية يجد أنّ لها حكماً تزيد عن مجرد أنها بدل عن الحماية، فمن مقاصدها الكفّ عن قتال أهل الذمة، وإظهار خضوع أهل الذمة لسلطان المسلمين، فعلى ذلك لا يصح إسقاط الجزية عن أهل الذمة إذا شاركوا في الجيش أو القتال، ولا يعني هذا أنهم لا يصيبون من الغنيمة أو يكافؤوا على بلائهم، بل ذلك من حقوقهم الواجبة لهم .

قال الشلبي الحنفي: «فإن قلت: " لا نسلم أن الجزية بدل عن النصر؛ ألا ترى أن الإمام لو استعان بأهل الذمة سنةً فقاتلوا معه لا تسقط عنهم جزية تلك السنة؟ فلو كانت بدلاً لسقطت " ، قلت: إنما لم

(١) الأحكام السلطانية، ص: ١٤٣.

تسقط لأنه يلزم حينئذ تغير المشروع وليس للإمام ذلك، وهذا لأن الشرع جعل طريق النصر في حق الذمي المال دون النفس»^(١).

وأما الاستدلال بالحوادث التاريخية في إسقاط الجزية عن أعان المسلمين في قتالهم؛ فلم يحتج بها أحد من الفقهاء - فيما أعلم - لإسقاط الجزية عن أهل الذمة لأعانتهم المسلمين في القتال، فلم يذكرها الفقهاء من مسقطات الجزية، مما يدل على عدم صلاحيتها للاحتجاج، وإن كانت صالحة للاحتجاج فغاية ما تدل عليه هو سقوطها عن آحاد الذميين المشاركين في القتال، لا عن جميع أهل الذمة في تلك البلد المعينة لفعل بعض أفرادهم، والله أعلم .

* * *

(١) تبين الحقائق (٣/٢٧٨)

المبحث الثالث عشر

المساواة بين الجنسين مبدأ من مبادئ المواطنة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول

معنى المساواة

● أولاً: المساواة لغة:

من مصدر (سوي)، قال ابن فارس: «السين والواو الياء أصل يدلّ على استقامةٍ واعتدالٍ بين شيئين، يقال: "هذا لا يساوي هذا"، أي: لا يعادله، و«فلان وفلان على سويةٍ من هذا الأمر» أي: سواء... والسي: المثل، وقولهم سيان: أي مثلان»^(١).

وقال ابن منظور: «سواء الشيء مثله»^(٢).

وساويت بينهما مساواة^(٣).

وقال العسكري: «المساواة تكون المقدارين اللذين لا يزيد أحدهما على الآخر ولا ينقص عنه، والتساوي التكافؤ في المقدار»^(٤).

(١) معجم مقاييس اللغة (٣/١١٢).

(٢) لسان العرب، باب (الواو والياء) فصل: السين، مادة: سوا (١٤/٤٠٨).

(٣) انظر: تاج العروس للزبيدي، باب (الواو والياء) فصل: السين، مادة: سوو (٣٨/٣٢٥).

(٤) الفروق اللغوية، ص: ١٥٥-١٥٦.

فتحصّل لنا أن لفظ «المساواة»، يدلّ على العدل بين شيئين،
والمماثلة بينهما والتكافؤ.

لفظ المساواة بين الجنسين كمبدأ من مبادئ الدولة المدنية:
نستطيع أن نفهم مقصد الدولة المدنية في المساواة من خلال
المواثيق الدولية والنصوص الدستورية التي تضمنت معنى المساواة.

* * *

المطلب الثاني

المساواة بين الجنسين في المواثيق الدولية والنصوص الدستورية وموقف الشريعة الإسلامية من ذلك

نصت المواثيق الدولية على ضرورة المساواة بين الرجل والمرأة، وألزمت الدولة الموقعة عليها بالأخذ بنود تلك الاتفاقيات، فمن هذه الاتفاقيات (اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة) والتي اعتمدها الجمعية العامة في الأمم المتحدة عام ١٩٧٩م، فقد جاء فيها: «على الدول الأطراف في العهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان واجب ضمان مساواة الرجل والمرأة في حق التمتع بجميع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية والسياسية».

وغير ذلك من بنود هذه الوثيقة التي تؤكد على وجود المساواة وعدم التمييز بين الرجل والمرأة في كافة شؤون الحياة.

وجاء في (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان) ما يؤكد المساواة التامة بين الرجل والمرأة، ففي المادة الثانية من هذا الإعلان:

«لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر دون أية تفرقة بين الرجال والنساء».

- وقد سارت النصوص الدستورية على هذا المنوال، مؤكدة على عدم التمييز بين الرجل والمرأة في كافة الحقوق والواجبات:
- فقد جاء في المادة (١) من الدستور الفرنسي (١٩٥٨م):
«يضمن القانون المساواة بين النساء والرجال في تقلد الولايات الانتخابية والوظائف الانتخابية، وكذا ممارسة المسؤوليات المهنية والاجتماعية».
 - وجاء في المادة (٣) من «الدستور الألماني»: «الرجال والنساء متساوون في الحقوق. وتشجع الدولة التطبيق الحقيقي للمساواة بين النساء والرجال، وتسعى جاهدة لإزالة أي غبن قائم في هذا المجال».
 - من خلال ما تقدّم من النصوص يتضح معنى المساواة في القوانين الوضعية، وهو استحقاق كل من الرجل والمرأة حقوقًا متساوية في جميع مناحي الحياة بلا تمييز أو تفضيل.
 - وقد دلت تلك النصوص على عدم التفرقة بين الرجل والمرأة في الحقوق والمسؤوليات، وهو ما يسعى إليه بعض المفكرين والناشطين في العالم الإسلامي لإقحام هذا المبدأ بلا اعتبار للمرجعية الإسلامية:
 - فعلى سبيل مثال جاء في بيان وقّعه المنظمات الفاعلة في المملكة المغربية ما نصه: «الدستور مدخل أساسي لإقرار وضمان المساواة بشكل واضح وبدون أي التباس، فإن المساواة الفعلية بين النساء

والرجال، واعتماد مبدأ عدم التمييز في الدستور؛ يتماشى مع تشبث المغرب بالقوانين والصكوك الدولية ذات العلاقة بحقوق الإنسان بصفتها كونية وشاملة وغير قابلة للتجزؤ»^(١).

- وأصدر (المركز المصري لحقوق المرأة) بياناً يطالب فيه بضمان حقوق المرأة في الدستور، ومن ضمن هذه المطالب: «النص على بعض التدابير والإجراءات الإيجابية التي يجب أن تمتد من قبل الحكومة لتدعيم وتأكيد المساواة بين الرجل والمرأة في كافة مجالات الحياة»^(٢).

● موقف الشريعة الإسلامية من مبدأ المساواة بين الجنسين:

مبدأ المساواة بين الجنسين له (جانب محق) دعت إليه الشريعة وقرّرت، وله (جانب باطل) يناقض الشريعة الإسلامية:

- أما الجانب المحق فهو: أن يكون الرجل والمرأة متساويان من حيث إيجاب الأحكام الشرعية بالجملة، وأمام القضاء بما يحقه لهم أو عليهم، وكمال أهليتهما المالية، فهذه الأمور قرّرتها الشريعة وحكمت بها.

- وأما الجانب الباطل فهو: أن تكون المساواة بين الجنسين شاملة لكل مناحي الحياة؛ فيتساوى الرجل والمرأة في الولايات العامة، وفي

(١) عريضة وقّعت من المنظمات غير الحكومية بالمملكة المغربية باسم: المرافعة من أجل تسيّد جميع الحقوق للجميع في الدستور المغربي، موقع: (جريدة بيان اليوم المغربية) على الإنترنت .

(٢) موقع المركز المصري لحقوق المرأة على الإنترنت .

أحكام الأسرة والميراث، وفي أحكام الحرب، وأحكام القضاء والشهادات، وغير ذلك، ولا شك في بطلان هذه المساواة ومخالفتها للشريعة ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ﴾^(١)، فضلاً عن الفطر السليمة.

وما مر معنا من الاتفاقيات الدولية إنما تدعو إلى الجانب الباطل من المساواة بين الجنسين، وكذلك النصوص الدستورية، فهي تحت بل وتوجب العمل بمبدأ المساواة وإلغاء أي عائق يعوق العمل بهذه الاتفاقيات، ومن ذلك ما جاء في نص (اتفاقية سيداو):

«وقد عَقَدَت العزم (أي الدول الأطراف) على تنفيذ المبادئ الواردة في إعلان القضاء على التمييز ضد المرأة، وعلى أن تتخذ لهذا الغرض التدابير التي يتطلبها القضاء على هذا التمييز بجميع أشكاله ومظاهره». إن الأخذ بمبدأ المساواة في العالم الإسلامي طبقاً للاتفاقيات الدولية والنصوص الدستورية يؤدي بها إلى عدة عواقب وخيمة منها:

- ١- إلغاء المرجعية الإسلامية فيما يتعلق بالمرأة، وجعل هذه الاتفاقيات هي القانون الأعلى الذي يُعتمد عليه في حقوق المرأة وواجباتها.
- ٢- هدم كيان الأسرة، وإضاعة دور الرجل والمرأة على السواء، واضطراب الحقوق؛ فترفع ولاية الزوج عن زوجته، وتُحرم المرأة من حقها في النفقة، ويفقد الأب ولايته على ابنته في الزواج، إلى غير ذلك من الإخلال بنظام الأسرة في الإسلام.

(١) سورة آل عمران، الآية (٣٦).

٣- تهدف هذه الاتفاقيات إلى تعميم (النموذج الغربي) على العالم؛ فبعد أن هيمنوا على العالم اقتصاديا وعسكريًا جاء دور الهيمنة الاجتماعية بأنعم وألطف الأساليب ظاهريًا، وهي تبطن شرًا مستطيرًا.^(١)

● علاقة هذا المبدأ بالدولة المدنية:

يتعلق مبدأ المساواة بين الجنسين كونه أحد فروع المواطنة المتساوية التي يجب اعتمادها كمقومٍ أساسي من مقومات الدولة المدنية، وهو ما تدعو إليه بعض الجماعات الضاغطة متخذةً من تلك الاتفاقيات الدولية مرتكزًا للأخذ بهذا المبدأ، كما مرّ معنا من بيان المرافعة للمنظمات غير الحكومية في المملكة المغربية، واعتباره مرحلة متطورة وصل إليه النضج والرقي البشري.

* * *

(١) انظر: للتوسع في هذه النتائج إلى (قراءة في اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة) لهنى قاطرجي، موقع: (صيد الفوائد) على الإنترنت .

الفصل الرابع

احترام التعددية

وفيه ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: مفهوم التعددية.
- المبحث الثاني: التعددية والدولة المدنية.
- المبحث الثالث: موقف الشريعة الإسلامية من التعددية،
وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: التعددية الدينية.

- المطلب الثاني: التعددية الحزبية.

المبحث الأول

مفهوم التعددية

● التعددية في اللغة:

هي أصلها من (عدّ) والعدّ هو الإحصاء، فعَدّ الشيء أحصاه، والعدد: هو الكمية المتألّفة من الوحدات^(١)، ومنه: تعدد: أي صار ذا عدد^(٢).

● أما التعددية كمصطلح سياسي:

فُعُرِّفَتْ بأكثر من تعريف، وسأكتفي من ذلك بتعريفين هما أوضح ما يدل على المراد:

- التعريف الأول: أنها «مشروعية تعدد القوى والآراء السياسية، وحقها في التعايش والتعبير عن نفسها، والمشاركة في التأثير على القرار السياسي في مجتمعها»^(٣).

- التعريف الثاني: - عرفها سامي خشبة بأنها - «الاعتراف في إطار المجتمع الواحد والنظام السياسي الواحد بوجود تيارات سياسية

(١) انظر: تاج العروس للزبيدي، باب: الدال، فصل العين مع الدال مهملتين، مادة: عدد (٣٥٣/٨).

(٢) انظر: المعجم الوسيط لإبراهيم مصطفى وآخرين، باب العين (٥٨٧/٢).

(٣) انظر: النزعة العالمية للتعددية السياسية، ورقة بحثية على موقع: (مركز التنوير المعرفي) على الإنترنت، نقلا عن سعد الدين إبراهيم.

متعددة، ذات برامج وأفكار ومنطلقات فكرية مختلفة، تعبر كل منها عن نفسها بحرية، وتتجاوز بتكافؤ أحوال الصالح العام، وتحتكم إلى الجمهور وإلى الرأي العام، دون أن يسعى أحدها إلى قهر أو قمع الآخرين، وتنظم جميعا في مؤسسات المجتمع المختلفة^(١).

من خلال التعريفين السابقين نستنتج من معنى التعددية الآتي:

١- الإقرار بوجود عدة تيارات وثقافات سياسية في المجتمع الواحد.

٢- احترام الثقافات المتعددة في ذلك المجتمع.

٣- حرية إبداء الرأي لكل فرقة دون قيود وبمساواتها مع باقي الفرق.

٤- حق كل تيار في المشاركة في القرار السياسي والحكم.



(١) مصطلحات فكرية، ص: ١٨٣.

المبحث الثاني

التعددية والدولة المدنية

لا يمكن لنظام الدولة المدنية أن يقوم دون أن يقر بالتعددية، ويعمل على تنظيمها بمختلف أشكالها، فهناك «تعددية دينية» أي تعدد الأديان والعقائد داخل الدولة الواحدة، ومن تلك التعددية ما يعرف بـ«التعددية المذهبية» أي تعدد مذاهب في الدين الواحد^(١).

ومن أبرز أشكال التعددية «التعددية السياسية»، كما مر في تعريف التعدد كمصطلح سياسي.

ولا يزال المنظرون للدولة المدنية يؤكدون على ضرورة الإقرار بالتعددية وأنها مرحلة راقية من مراحل التطور البشري؛ ويقول محمد الحداد: «لقد توصلت البشرية عبر تاريخها الطويل وتجاربها المتنوعة إلى أن التعددية هي القاعدة، وأن وظيفة الدولة في إدارة التعدد وليس جعل المواطنين نمطا واحداً، فإذا كان الإنسان مدنياً بالطبع كما قال أرسطو وابن سينا وابن خلدون، فإن تعايش البشر مع بعضهم بعضاً يستند إلى قواعد مدنية لإدارة الاختلاف بينهم وليس لإلغائه»^(٢).

(١) انظر: التعددية والتنوع الإنساني لنيل نعمة الجابري، مقال له على موقع:

Shrsc.com.

(٢) ولكن ما معنى الدولة المدنية؟، مقال له منشور بجريدة (الحياة) ٢/٣/٢٠١٤ م.

ونتيجة للتعددية السياسية والتي هي لا تتعدى الرأي والفكر السياسي؛ تتولد الأحزاب السياسية وتكون لها الصفة الرسمية بالمشاركة السياسية: يقول أمجد أبو العلا: «لقد تم بناء الأحزاب السياسية على نظرية التعددية السياسية، وحق كل فصيل سياسي وطني على تقديم بديل للنظام الحاكم، وتبني وجهات نظر مغايرة أو وسائل بديلة لما هو مطروح على الساحة في إطار الوسائل السلمية»^(١).

وستحدث بتفصيل عن الأحزاب السياسية في مبحث (حكم الأحزاب السياسية).

كما يقرّر مؤيدو التعددية أن العمل بها سلامة للمجتمعات من النزاع والفتن، فيقول أحدهم: «التعددية كجزء من النظام العام والمنظومة الوطنية، ضماناً لوأد افتعال الحروب الداخلية والفتن الطائفية والسياسية والحزبية، فالتعددية ليست حركة في حد ذاتها، إنها مولد الحركة التي تديم للمجتمع حيويته، وتظلل الوطن بمنجزاتها المتميزة والباهرة»^(٢).

وهكذا نجد أن مبدأ احترام التعددية ركناً أساسياً في الدولة المدنية، ولا تتم العملية الديمقراطية إلا من خلالها.

وأضيف زيادة على ما سبق من سمات التعددية، أنه بإقرارها يلزم أن

(١) التعددية السياسية والعمل السياسي، مقال له منشور بتاريخ: ٥/٤/٢٠١٠م، على موقع: (نقطة فكر) على الإنترنت .

(٢) مفهوم التعددية والتنوع للعين محمد البندقجي، مقال له منشور بجريدة (الرأي الأردنية) ٢٨/١/٢٠١٥م .

لا يكون هناك حق مطلق، فلا يجوز لأي تيار في المجتمع التعددي أن يدّعي بأنه يحتكر الحقيقة، بل يكون الحق نسبياً حسب كل تيار يدافع عنه كما يراه، ثم يكون الحسم في العملية الديمقراطية.

يقول شاكر النابلسي - أحد دعاة المدنية - : «إن القيم في المجتمع المدني نسبية، هذه النسبية تجعل القيم متغيرة غير ثابتة، لا احتكار للحقيقة في المجتمع المدني، وعدم الاحتكار يقود المجتمع المدني إلى التسامح لا للتعصب، وإلى الانفتاح لا الانغلاق»^(١).



(١) صعود المجتمع العسكري، ص: ٢٠٥-٢٠٦، نقله عنه موقعُ: (طريق الإسلام) على الإنترنت، من مقال بعنوان ثقافة التليس لسليمان الخراشي .

المبحث الثالث

موقف الشريعة الإسلامية من التعددية

وفيه مطلبان:

المطلب الأول

التعددية الدينية

مصطلح (التعددية الدينية) في دولة الإسلام من المصطلحات التي لها وجه مقبول ووجه باطل مرفوض.

● التعددية الدينية في دولة الإسلام:

لا يمنع الإسلام غير المسلمين من أن يكونوا من رعايا دولة الإسلام، وأن يبقوا على دينهم لا يجبرون على تغييره، ولهم الحق في ممارسة شعائرهم، وغيرها من الحقوق الدنيوية، يعاملون بالعدل والإحسان، كما في أحكام أهل الذمة في الشريعة الإسلامية.

أما المعنى المرفوض في مفهوم «التعددية الدينية»، هو ما يقصده دعاة المدنية من المساواة بين جميع الأديان والمذاهب داخل المجتمع المسلم، وإعطاء الحرية لكل التيارات والأفكار في إبداء الرأي والمشاركة في القرار السياسي، وإعطاء الحرية الكاملة لأتباع الديانات، وغير ذلك من المطالب التي تتعارض مع الإسلام تعارضاً صارخاً.

فيلزم من إقرار التعددية الدينية وفق تعريف دعاة المدنية المعاصرين داخل الدولة الإسلامية ما يلي:

١- الإقرار بالكفر والرضا به، ليس إقرار وجود وواقع، بل إقرار رضا واحترام؛ كونه اختيار حر لمجموعة من المواطنين، فيجب احترام حرية الآخر، والقبول بالآخر.

٢- نسبة الحق، فلا يكون هناك حق مطلق، بل يكون الحق نسبياً عند كل طائفة من طوائف المجتمع، فالمسلمون اختاروا «الإسلام» لأنهم يرونه حقاً، والنصارى اختاروا «النصرانية» لذات السبب، وغيرهم من أصحاب الديانات اختاروا دينهم لأنهم توصلوا إلى أنه الحق، فالحق على حسب رؤية كل طائفة، ولا يجوز لأي طائفة أن تدعي أن معها الحق المطلق.

٣- يُنحَى وصف الكفر عن أهله؛ إذ الكل - وفقاً لمفهوم التعددية - يرون الحق فيما اختاروه، فلا يجوز لأي طائفة أن تخطأ الأخرى وتكفرها لعدم الجزم بالحق.

٤- مساواة الإسلام بالكفر داخل المجتمع المدني؛ فكل دين له حقوق متساوية في ممارسة شعائره دون أن يكون له الحق في أن ينكر على الآخر.

٥- يكون لكل طائفة الحق في المشاركة السياسية وإدارة الدولة على حسب فكرها ورؤاها.

٦- تلغى عن «دولة الإسلام» هويتها الدينية، وتصبح «دولة» لكل الأديان والطوائف بلا تمييز لدين عن الآخر.

فتلك هي أبرز اللوازم الباطلة الذي يلزم منها تبني مفهوم «التعددية الدينية» بنمطها المدني، ولا يخفى ما فيها من الشرور والمفاسد وتضييع معالم الدين، والرضا بالكفر وانتشاره، وتغييب رسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغش المسلمين بتسمية الأشياء بغير مسمياتها، وإعلاء لأهل الكفر، وغير ذلك من محصّلات تلك التعددية.

* * *

المطلب الثاني

التعددية الحزبية

ذكرنا في الفصل السابق أن «التعددية السياسية» ينشأ عنها «التعددية الحزبية»، وتكون هذه الأحزاب أكثر وضوحًا في الرؤية السياسية، ولها الصفة الرسمية للمشاركة في السياسة والحكم.

وسنبين معنى الأحزاب والأحكام المتعلقة بها في المسائل الأربعة

التالية.

● مفهوم الحزب:

- الحزب لغة:

قال ابن فارس: «الحاء والزاء والباء أصل واحد، وهو تجمع الشيء، فمن ذلك الحزب: الجماعة من الناس، قال الله تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾^(١)، والطائفة من كل شيء: حزب^(٢)، ويقال: حِزْبُ الرجل: أصحابه وجنده الذين على رأيه، ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ أي: كل طائفة هواهم واحد^(٣).

(١) سورة المؤمنون، الآية (٥٣).

(٢) معجم مقاييس اللغة (٢/٥٥).

(٣) انظر: لسان العرب لابن منظور، باب: الباء، فصل: الحاء المهملة، مادة: حزب

(١/٣٠٨)، والقاموس المحيط للفيروزآبادي، باب (الباء)، فصل: الحاء، مادة:

حزب، ص: ٧٤.

فتحصّل من خلال هذه المعاني أن معنى الحزب في اللغة هو جماعة من الناس جمّعهم رأيٌّ أو فكر معيّن.

- أما مفهوم الحزب في الاصطلاح السياسي:

فهو «تجمع أشخاص على آراء سياسية متشابهة يتضمنها برنامج سياسي، ينضم هؤلاء الأشخاص في الحزب بغرض تحقيق برنامجه في عمل مشترك من أجل تسلم السلطة وممارستها وفقا للأحكام الدستورية والقانونية المنظمة لحرية العمل السياسي في الدولة»^(١).

وقد يعرف بأنه: «مجموعة من الأفراد تتعاون في تشكيل منظم يتبنى أفكارًا وبرامج سياسية واجتماعية، ويعمل على استقطاب المزيد من الأفراد للانضمام إليه، كما يعمل على استمالة الرأي العام من أجل الوصول إلى السلطة أو المساهمة فيها لتحقيق أهدافه»^(٢).

يتلخّص من خلال هذه التعاريف أن الحزب السياسي يحتوي العناصر التالية:

- ١- يتكون من جمعٍ من الأفراد فلا يكون الفرد بنفسه حزبًا.
- ٢- السبب الذي يتجمّع الأفراد لأجله هو اتفاق الرؤية السياسية.
- ٣- الهدف الأساس من الحزب هو المشاركة السياسية لصنع القرار، أو الوصول إلى السلطة، ولا يُعدُّ حزبًا في الاصطلاح التجمعُ لأمرٍ اجتماعي أو علمي.

(١) انظر: التعددية الحزبية لقائد محمد طربوش، موقع: (جور سيديا) على الإنترنت .

(٢) المرجع السابق .

● التعددية الحزبية:

تعرف التعددية الحزبية بأنها: النظام الذي يُسمح فيه بقيام أكثر من حزب في الدولة للتنافس على السلطة^(١).

ويعرف بشكل أوسع فيقصد بها: قيام أحزاب مختلفة في الدولة تعمل بكافة الوسائل الديمقراطية على نشر أفكارها في الواقع من أجل كسب الرأي العام واستمالة المواطنين في اختيار أعضاء الأحزاب والمنظمات السياسية في الانتخابات الرئاسية والنيابية والمحلية، والتعبير عن آرائهم بحرية في نطاق أحكام الدستور والقوانين النافذة^(٢).

● الأحزاب والتعددية الحزبية في الدولة المدنية:

يعتبر وجود الأحزاب وتعددها جوهرًا مهمًا للديمقراطية والدولة المدنية؛ إذ بدون الأحزاب يغيب التنافس السياسي وعرض الرؤى السياسية التي تدار من خلاله، يقول السيد ياسين: «إن الديمقراطية تقوم على أساس الأحزاب السياسية المتعددة التي تتميز عن بعضها البعض بتوجهاتها الأيدولوجية وبيرامجها السياسية التي تدعو الجماهير للانضمام إليها بناءً عليها»^(٣).

(١) انظر: قاموس المصطلحات السياسية لمعهد البحرين للتنمية السياسية، ص: ٣٤، والمرجع السابق، ص: ٢٤.

(٢) انظر: التعددية الحزبية لقائد محمد طربوشي، موقع: (جور سيديا) على الإنترنت.

(٣) الديمقراطية والأحزاب السياسية، مقال له منشور بجريدة (الأهرام) ٢٧/٣/٢٠١٠م.

لذلك نصت الدساتير في الدول الديمقراطية على الاعتراف بالنظام الحزبي وتعدد الأحزاب، فمن ذلك:

- جاء في المادة (٧٤) من «الدستور المصري» لسنة ٢٠١٤م: «للمواطنين حق تكوين الأحزاب السياسية بإخطار ينظمه القانون».

- وجاء في المادة (٥) من نفس الدستور: «يقوم النظام السياسي على أساس التعددية السياسية والحزبية».

- وجاء في المادة (٥) من «الدستور اليمني»: «يقوم النظام السياسي للجمهورية على التعددية السياسية والحزبية». أما عن قانونية الأحزاب ففي نفس المادة ما نصه: «وينظم القانون الأحكام والإجراءات الخاصة بتكوين التنظيمات والأحزاب السياسية وممارسة النشاط السياسي».

فالدولة المدنية تعتبر الأحزاب هي اللاعب الأساسي في ممارسة الديمقراطية وبالتالي شؤون الحكم والسلطة.

● حكم الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية:

من المسائل التي كثر فيها الحديث، وتشعبت بها الرؤى وشغلت التيارات الإسلامية مددًا متطاولة مسألة إقامة الأحزاب في الدولة الإسلامية، وذلك لأن الدخول في المعتركات السياسية لا يتم إلا عن طريق الأحزاب، والوصول إلى السلطة في البلدان الديمقراطية إنما يكون من خلال الأحزاب، وتشتهر الرؤية السياسية بثقل الحزب ومدى

قبوله في الرأي العام، فلأجل ذلك برزت أهمية الأحزاب لدى كثير من التيارات الإسلامية.

وقد قدّمت في البحث رجحان حرمة المشاركة في الانتخابات النيابية، الأمر الذي يلزم منه ضرورة حرمة الأحزاب، إلا أنه لا يمنع أن أذكر الاتجاهات في المسألة مع أدلتها، فأقول وبالله التوفيق:

● اختلف المعاصرون في حكم الأحزاب في الدولة الإسلامية على ثلاثة أقوال:

القول الأول: حرمة إنشاء الأحزاب داخل الدولة الإسلامية مطلقاً، ولو كانت تدعو إلى الإسلام.

وهو قول: الشيخ عبدالعزيز بن باز^(١)، ومحمد بن صالح العثيمين^(٢)، ومحمد ناصر الدين الألباني^(٣)، وبكر أبو زيد^(٤)، وغيرهم، وهو ما أفتت به اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء^(٥)، ومال إلى هذا القول الشيخ صفي الرحمن المباركفوري^(٦).

(١) انظر: مجموع فتاوى الشيخ عبدالعزيز بن باز (١٧٧/٧).

(٢) انظر: مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن العثيمين (٤٤٣/٢٦).

(٣) انظر: فتاوى الشيخ الألباني ومقارنتها بفتاوى العلماء لعكاشة عبدالمنان الطيبي، ص: ١٠٦.

(٤) انظر: حكم الإنتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية لبكر بن عبدالله أبو زيد، ص: ٩٨.

(٥) فتوى رقم (١٦٧٤).

(٦) انظر: الأحزاب السياسية في الإسلام، ص: ٩٠-٩٣.

وأدلتهم في ذلك :

١- ما ورد في القرآن الكريم من الآيات الناهية عن التفرق والاختلاف والأمر بالوحدة والاتلاف، كقوله **وَعَجَبٌ** : ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿١٥٩﴾﴾^(١) ، وقوله تعالى : ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾﴾^(٢) ، وقوله تعالى : ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾^(٣) ، وقوله تعالى : ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾^(٤) .

٢- ومن «السنة» قول النبي **ﷺ** : «الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا»^(٥) .

فدلت هذه الأدلة على وجوب الاتلاف والوحدة على الصراط المستقيم، ونهت عن التفرق والاختلاف، والأحزاب السياسية نوع من أنواع الاختلاف والفرقة المؤدية إلى الخصام والتنازع^(٦) .

(١) سورة الأنعام، الآية (١٥٩) .

(٢) سورة آل عمران، الآية (١٠٥) .

(٣) سورة آل عمران، الآية (١٠٣) .

(٤) سورة المؤمنون، الآية (٥٢) .

(٥) متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: المظالم والغصب، باب: نصر المظلوم، الحديث رقم: ٢٤٤٦، ومسلم في صحيحه، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تراحم المؤمنين وتعطفهم وتعاضدهم، حديث رقم: ٢٥٨٥؛ عن أبي موسى الأشعري **رضي الله عنه** .

(٦) الأحزاب السياسية في الإسلام لصفي الرحمن المباركفوري، ص: ٣٤-٣٨ .

٣- الأصل في الإسلام هو التزام الجماعة وجمع الكلمة، وقرن الإسلام الاختلافَ والافتراق بالضلال والوعيد^(١)؛ كما قال النبي عليه الصلاة والسلام: «افترقت اليهود على إحدَى أو ثنتين وسبعين فرقةً، وتفرقت النصارى على إحدَى أو ثنتين وسبعين فرقةً، وتفرقت أممي على ثلاث وسبعين فرقةً»^(٢).

٤- محصلة الأحزاب هي هدم أخوة الدين ولا بد؛ فإذا تفرق المسلمون على أحزاب يخالف بعضهم بعضاً، ثم يوالي المسلم أهل حزبه ويتعصب لهم وينقّر من غيرهم وهي سمة طبيعية في البشر عند المنافسة لا انفكاك عنها، فيكون عندئذ الولاء للحزب والبراءة من غيره ممن خالف الحزب، كما كان من شأن الجاهلية من النصرة للقبيلة في الحق والباطل وجعلها أساس الولاء والبراء^(٣).

«وهذه الفرقة مشعرة بتفرق القلوب المشعرة بالعداوة والبغضاء ولذلك قال: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾^(٤) عند الائتلاف على التعلق بمعنى واحد، وأما إذا تعلق كل شيعة بحبل

(١) حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية لبكر بن عبدالله أبو زيد، ص: ٧٨ .

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: السنة، باب: شرح السنة، الحديث رقم: ٤٥٩٦، والترمذي في سننه، كتاب: أبواب الإيمان، باب: ما جاء في افتراق الأمة، الحديث رقم: ٢٦٤٠؛ عن أبي هريرة رضي الله عنه، والحديث صححه الترمذي .

(٣) انظر: الأحزاب السياسية في الإسلام لصفي الرحمن المباركفوري، ص: ٤٦ .

(٤) سورة آل عمران، الآية (١٠٣) .

غير ما تعلقت به الأخرى فلا بد من التفرق، وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾^(١) «(٢)»، وما يصحب وذلك من تزكية النفس وبيان صلاح الحزب ومواهبه والتنفير من الأحزاب الأخرى وتتبع عوراتها وبيان فسادها، مما يورث الضغائن والأحقاد ويشتت شمل الأمة ويفرق جمعهم المفضي للفشل وذهاب قوتها وهيتها^(٣).

٥- قول النبي ﷺ: «لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ، وَأَيُّمَا حِلْفٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً»^(٤).

ووجه الدلالة من هذا الحديث أن النبي ﷺ قد أبطل كل حلف يتميز به بعض المسلمين عن سائرهم، فإن كانوا ما تحالفوا عليه من أمور الجاهلية فالنهي في حقهم أشد والتحذير من صنيعهم أكد، وإن كان التحالف على أمر من أمور الإسلام فإن الإسلام قد اشتمل على ما تحالفوا عليه فلا حاجة لتمييزهم عن باقي المسلمين بهذا الحلف، والأحزاب السياسية هي من قبيل الحلف في الإسلام الذي نهى عنه النبي ﷺ^(٥).

(١) سورة الأنعام، الآية (١٥٣).

(٢) انظر: الاعتصام للشاطبي، ص: ٧٠١.

(٣) انظر: الأحزاب السياسية في الإسلام لصفي الرحمن المباركفوري، ص: ٤٨.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: فضائل الصحابة، باب: مؤاخاة النبي ﷺ بين أصحابه، الحديث رقم: ٢٥٣٠؛ عن جبير بن مطعم رضي الله عنه.

(٥) انظر: الأحزاب السياسية في الإسلام لصفي الرحمن المباركفوري، ص: ٤٦.

يقول الشيخ صفى الرحمن المباركفوري: «الإسلام لا يتحمل في داخله تنظيمًا آخر بحيث تكون أسس ذلك التنظيم وقواعده أساسًا للولاء والبراء؛ لأن هذا النوع من التنظيم يقتضي أن من انتظم فيه يستحق العون والنصرة والإخاء وغيرها من الحقوق، ومن لم ينتظم فيه لا يستحق تلك الحقوق، مع إن الإسلام أعطى المسلم جميع هذه الحقوق لمجرد كونه مسلمًا لا لسبب آخر، ومن هنا يتبين معنى قوله ﷺ: «لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ، وَأَيُّمَا حِلْفٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً»^(١).

٦ - مخالفة الأحزاب للأدلة الناهية عن طلب الإمارة والحرص عليها، كما قال - عليه الصلاة والسلام - : «لَا تَسْأَلِ الْإِمَارَةَ؛ فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيَتْهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وَكِلْتَا إِلَيْهَا، وَإِنْ أُعْطِيَتْهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا»^(٢)، وقوله عليه الصلاة والسلام: «إِنَّكُمْ سَتَحْرِصُونَ عَلَى الْإِمَارَةِ، وَسَتَكُونُ نَدَامَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَنِعْمَ الْمُرْضِعَةُ وَبِئْسَتِ الْفَاطِمَةُ»^(٣)، وغير ذلك من النصوص الزاجرة عن طلب الولايات والتنافس عليها.

(١) المرجع السابق، ص: ٤٥-٤٦ .

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الأحكام، باب: من لم يسأل الإمارة أعانه الله عليها، الحديث رقم: ٧١٤٦، ومسلم في صحيحه، كتاب: الإمارة، باب: النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها، الحديث رقم: ١٦٥٢؛ عن عبدالرحمن بن سمرة رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الأحكام، باب: ما يكره من الحرص على الإمارة، الحديث رقم: ٧١٤٨ .

وعلاقة ذلك بالأحزاب أن الهدف من إقامة الأحزاب هو الوصول إلى السلطة والتنافس عليها، وهو أمر مذموم، ولا يخفى ما مرت به أمتنا من إهلاك الحرث والنسل بسبب الحرص على الإمارة والحكم^(١).

ولابد للأحزاب أن تروّج لنفسها كي تكسب ثقة الناخبين، وذلك غير الخُطب والشعارات والمقالات وغيرها من الوسائل، ولابد من هذه الدعاية أن تشمل على تزكية النفس وبيان قوة وأمانة الحزب، وأنه الأصلح للسلطة والأقدر على فهم الإسلام وتطبيقه، وهو ما ينافي الأدلة الناهية عن تزكية النفس، منها:

- قول الله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾^(٢).

- وورد النهي في الحديث أن يمدح الرجل أخاه في وجهه فكيف بمن يمدح نفسه، كما في حديث أبي بكر^{رضي الله عنه} أن رجلاً ذكّر عند النبي ^{صلى الله عليه وسلم} فأثنى عليه رجل خيراً، فقال النبي ^{صلى الله عليه وسلم}: «ويحك! قَطَعْتَ عُنُقَ صَاحِبِكَ»، يقولها مراراً^(٣).

(١) انظر: التعددية الحزبية في ضوء الكتاب والسنة لوليد سيف النصر، بحث له ضمن أبحاث (مؤتمر فقه السياسة الشرعية) بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت (١٣٣٦/٣)، والأحزاب السياسية في الإسلام لصفي الرحمن المباركفوري، ص: ٤٨-٥٠.

(٢) سورة النجم، الآية (٣٢).

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الشهادات، باب: إذا زكى الرجل رجلاً كفاه، الحديث رقم: ٢٦٦٢، ومسلم في صحيحه، كتاب: الزهد والرقائق، باب: النهي عن المدح، الحديث رقم: ٣٠٠٠.

وأيضاً؛ فلأتمام ثقة الناخبين فإن الأمر لا يخلوا من الطعن بالأحزاب الأخرى، ورميها بالجهل والفساد وعدم التدبير، وكفى بهذا غروراً بالنفس^(١).
 ٧- أساس فكرة الأحزاب إنما ترجع إلى أمم الغرب، الذين بنوا دولهم على العلمانية وعاشوا في التيه العقدي والحروب الدينية، وألغوا مرجعيتهم الدينية حتى أصبحوا بلا مرجعية، لذلك فصلوا الدين عن الدولة، واتخذوا من الأحزاب طريقاً لإدارة الدول وفق رؤية الأحزاب وليس مبادئ الدين^(٢).

وأما (الحكم الإسلامي)؛ فإنه على أصول ومبادئ كلية، فرضها القرآن والسنة في تنظيم شؤون الحكم، وعلى التزام مناهج وخطوط رسمها رسول الله ﷺ وخلفاؤه الراشدون المهديون بعده^(٣).

٨ - كان المسلمون في عهدهم الأول حزبا واحداً متناصراً متكاتفاً، وأي أمر يدعو إلى الفرقة يُجابّه بكل حزم، ولم يكن هناك من يعارض إلا جماعة المنافقين الذين أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر، ثم بعد مرور عقود من الزمن بدأت بوادر التفرق وعظمت حتى

(١) انظر: الأحزاب السياسية في الإسلام لصفي الرحمن المباركفوري، ص: ٤٨-٥٠، وحكم الإنتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية لبكر بن عبدالله أبو زيد، ص: ٩٤-٩٥.

(٢) انظر: حكم التعددية الحزبية في الإسلام لحمد الهاجري، بحث له ضمن أبحاث (مؤتمر فقه السياسة الشرعية) بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت (٣/ ١٢٨٦)، ومدى شرعية الإنتماء إلى الأحزاب والجماعات السياسية لصالح الصاوي، ص: ٨٨-٨٩.

(٣) انظر: الأحزاب السياسية في الإسلام لصفي الرحمن المباركفوري، ص: ١٥.

صارت فرقا وطوائف تحزبوا لبعض البدع التي خالفوا فيها جماعة المسلمين، وحصل وراءهم كل شر، ففكرة الأحزاب لم تكن على عهد النبي ﷺ ولم يعرفها سلف الأمة؛ فهي من قبيل البدع المحدثّة التي ذاق المسلمون من شرورها^(١).

القول الثاني: وهو مشروعية الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية، بشرط أن تكون موافقة للأصول الشرعية، فإن كانت مخالفة لها كالأحزاب العلمانية والإلحادية فلا يجوز تأسيسها داخل دولة الإسلام.

قال بهذا الاتجاه: محمد عمارة^(٢)، وصلاح الصاوي^(٣)، ومحمد سليم العوا في أحد قوليّه^(٤)، ويوسف القرضاوي في أحد قوليّه^(٥)، وصباح مصطفى المصري^(٦)، ومحمد الجندي^(٧)، وغيرهم.

(١) انظر: حكم الإنتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية لبكر بن عبدالله أبو زيد، ص: ١٢٧٧-١٢٨٠، والأحزاب السياسية في الإسلام لصفي الرحمن المباركفوري، ص: ٦٣-٦٦.

(٢) انظر: الإسلام وحقوق الإنسان ص ٨٧-٩٠.

(٣) انظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية لصلاح الصاوي، ص: ١٢٢.

(٤) انظر: النظام السياسي في الإسلام لمحمد سليم العوا، وبرهان غليون، ص: ١٤٤-١٤٥.

(٥) انظر: من فقه الدولة في الإسلام ليوسف القرضاوي، ص: ١٤٧-١٤٨.

(٦) انظر: النظام الحزبي في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية لصباح مصطفى المصري، ص: ٧-٧١.

(٧) انظر: معالم النظام السياسي في الإسلام - مقارنة بالنظم الوضعية لمحمد الشحات الجندي، ص: ٢٢٧.

وقد ذهب بعض أنصار هذا الاتجاه إلى وجوب إيجاد الأحزاب السياسية؛ كونها من أشكال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ يقول القطب محمد طبلية: «الإسلام دين ودولة، والحرية والشورى ليستا فيه حقاً فقط بل واجب أيضاً، ومن المسلم أن رأي الجماعة خير من الرأي الواحد، ومن هنا كانت الشورى واجبة، والقاعدة الشرعية: «أن ما لا يتم الواجب إلا به واجب هو الآخر»، فإذا كانت الشورى هي واجبة لا تتم إلا بقيام المعارضة وتعدد الأحزاب فقيامها واجب»^(١).

وحجتهم فيما ذهبوا إليه من جواز الأحزاب في الدولة الإسلامية إذا كانت لا تحارب الإسلام ما يلي:

١- مسألة الأحزاب السياسية من مسائل السياسة الشرعية التي تختلف باختلاف الزمان والمكان، والتي يدور حكمها مع المصالح والمفاسد، فإن ثبت في الواقع صلاحية هذه الأحزاب؛ كانت حينئذ مشروعة في العمل السياسي^(٢).

٢- إن التنوع والاختلاف من سنن الله في الكون كما قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافُ أَسْمِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٣)، وقد شاء الله تعالى أن يختلف الناس في دينهم كما

(١) الإسلام وحقوق الإنسان- دراسة مقارنة، ص: ٣٠٩.

(٢) انظر: فتاوى السياسة الشرعية لصلاح الصاوي، ص: ٢١٨-٢١٩، انظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية لصلاح الصاوي، ص: ٩١-٩٤، والإسلام وحقوق الإنسان لمحمد عمارة، ص: ٩٤.

(٣) سورة الروم، الآية (٢٢).

قال تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْلِفينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَنْ رَجَمَ رَبُّكَ﴾^(١)، فاختلاف الأنواع هو أمر يقوم عليه الكون كله، واختلاف التنوع لا بد أن يوجد في الحياة السياسية بل الحياة السياسية قابلة للتنوع أكثر من غيرها^(٢).

٣- الأصل في كل اجتماع لغاية ليست محرمة هو الحِلُّ، فإن كانت محرمة كانت الوسيلة حينئذ محرمة، أما إذا كانت واجبة أو مشروعة كالعامل السياسي لأجل الإصلاح وتحقيق المنافع الدنيوية فهي مشروعة، فإن كانت لتحقيق واجب كفائي لا يحصل إلا بالعمل الجماعي فهي واجبة وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب^(٣).

٤- التعددية الفقهية الحاصلة في المذاهب الفقهية الموجودة في الدولة الإسلامية لهو دليل على وجود التعددية السياسية واحتواء الأمة لها، فالمذاهب الفقهية إنما هي مدارس لها أصول معينة تستنبط منها الأحكام، فلكذلك الأحزاب فكل حزب له رؤية سياسية تختلف عن غيره خاصة^(٤)، وأن أغلب أمور السياسة الشرعية إنما تقوم على الموازنة بين المصالح والمفاسد، وللاجتهاد في هذه الموازنات مجال كبير^(٥).

(١) سورة هود، الآيات (١١٨-١١٩).

(٢) انظر: التعددية الحزبية السياسية في الإسلام ليوסף القرضاوي، مقال له على موقعه الرسمي على الإنترنت.

(٣) انظر: إلى الطبطائي مع التحية ٣ لحاكم المطيري، مقال له على موقعه على الإنترنت.

(٤) انظر: التعددية الحزبية السياسية في الإسلام ليوסף القرضاوي، مقال له على موقعه الرسمي على الإنترنت.

(٥) انظر: الإسلام والتعددية - الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة لمحمد عمارة، ص: ١٥٠-١٥٥.

٥- في السماح بالتعددية الحزبية أمان للبلاد من طغيان واستبداد الحاكم؛ إذ بوجود الأحزاب يستطيع المسلمون أن يختاروا الأصلاح، ويصبح هناك قوى قادرة على محاسبة الحاكم إذا قصر، وتغييره بالطرق السلمية عن طريق الانتخابات، وفي ذلك جلب للمصالح ودرء للمفاسد، فيصبح الحزب مرحباً به في الشرع^(١).

٦- في سيرة النبي ﷺ كان المسلمون يتكثرون من عدة مجاميع، فهناك المهاجرون، وهناك الأنصار، وهناك القبائل، فلم يحرم الانتساب إلى هذه المكونات، بل حرمت العصبية لها؛ وذلك لأن ميل الإنسان وانتسابه للمجموعة الأقرب فكراً وصفة أمر جبلي لم يأت الإسلام بمنعه، وقد جرى تقسيم المسلمين إلى تلك المكونات في الغزوات لما له من أثر في نفوس العرب^(٢).

٧- حث الإسلام على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في غير ما آية وحديث، بل وندب إلى تكوين جماعات تقوم بهذه الشعيرة الضرورية لأي مجتمع مسلم، لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(٣). فإذا كانت هذه

(١) المرجع السابق، ص: ١٥١.

(٢) انظر: إلى الطبائبي مع التحية ٤ لحاكم المطيري، مقال له على موقعه على الإنترنت.

(٣) سورة آل عمران، الآية (١٠٤).

الأدلة توجب على الأمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتؤكد الشرعية على وجود جماعة للإصلاح ومحاربة الفساد؛ فإن هذه الصورة للجماعة في الوقت الحاضر هو الأحزاب السياسية^(١).

٨- لا يلزم من تعدد الأحزاب الفرقة والاختلاف؛ (فهذه دول الغرب من أكثر الدول وحدة واستقراراً مع وجود الأحزاب والتعددية السياسية فيها، بينما نجد الدول التي لا وجود فيها للأحزاب من أكثر الدول استبداداً وظلماً وانتهاكاً لحقوق الأفراد فيها)^(٢)، خاصة وأن من شروط التعددية السياسية في إطار الأصول الإسلامية أن تلتزم الأحزاب (بدستور خلقي يحكم أعمال المنافسة الحزبية يكون موضع قبول والتزام من الكافة)^(٣).

القول الثالث: هم القائلون بإباحة التعددية مطلقاً ولو كانت مخالفة للإسلام كالأحزاب العلمانية والاشتراكية، بشرط الالتزام بالنظام العام للدولة الإسلامية الذي يقوم على احترام الجميع لقيم الإسلام الأساسية. ومن أبرز أصحاب هذا القول: راشد الغنوشي^(٤)، وفهمي هويدي^(٥)،

(١) انظر: النظام الحزبي في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية لصباح مصطفى المصري، ص: ٤٧-٤٨.

(٢) انظر: إلى الطببائي مع التحية ٤ لحاكم المطيري، مقال له على موقعه على الإنترنت (٣) انظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية لصالح الصاوي، ص: ٦٩.

(٤) انظر: الحريات العامة في الدولة الإسلامية لراشد الغنوشي، ص: ٢٩٣-٢٩٤.

(٥) انظر: الإسلام والديمقراطية لفهمي هويدي، ص: ١٦٩-١٧٠.

ومحمد سليم العوا^(١)، ويوسف القرضاوي^(٢)، وهو مسلك حركة الاتجاه التونسية^(٣).

وأدلة هذا القول :

١- أن الاختلاف بين البشر أمر قدره الله تعالى، وهو سنة من سنن هذا الكون، ومن ذلك الاختلاف بين التيارات السياسية، ولا يستطيع المسلمون أن يمنعوا التيارات السياسية المخالفة لأطروحاتهم من إنشاء الأحزاب والعمل بمقتضى رؤاهم السياسية، وإنما يمنعون من هدم النظام الإسلامي الذي تقوم عليه الدولة^(٤).

٢- إن الإسلام في الأساس هو مشروع هداية قبل أن يكون مشروعاً سياسياً، ومن ثم فالعمل السياسي ليس هدفاً في ذاته^(٥)، ومسؤولية المسلمين في ذلك إنما في الدعوة والبلاغ كما قال تعالى: ﴿مَّا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا أَلْبَلُغُ﴾^(٦)، فإن لم يستجب الناس لدعوة الإسلام فحكمهم عند الله تعالى، وعلى هذا لو كان هناك تيار علماني فله الحق في إنشاء الحزب والوصول إلى السلطة ما دام أن الناس قد اختاروه، قال فهمي

(١) المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق، وله رأي يوافق القول الثاني، ص: ١٤٤-١٤٥ .

(٣) انظر: الحريات العامة في الدولة الإسلامية لراشد الغنوشي، ص: ٣٣٨ .

(٤) انظر: الإسلام والديمقراطية لفهمي هويدي، ص: ٨٢-٨٣.

(٥) انظر: المرجع السابق .

(٦) سورة المائدة، الآية (٩٩) .

هو يدي: «ويتعين على الإسلاميين في هذه الحالة أن يسلموا السلطة إلى الفريق الذي اختاره الناس وأعطوا أصواتهم بإرادتهم الحرة، حتى لو كان علمانياً وله تحفظاته على تطبيق الشريعة، ولا محل للدعاء بأن بقاء الإسلاميين في السلطة ضروري لحراسة الدين، حيث تلك مهمتهم ومسؤوليتهم طالما رضي بهم الناس، ولا محل لاستمرارهم في السلطة بعدما انفض الناس حولهم، وأعطوا ثقتهم لغيرهم، وإذا كان الله قد قرّر (لا إكراه في الدين) فالأولى ألا يكون هناك إكراه في سياسة الدنيا، فضلاً عن ذلك فإن للدين رباً يحميه»^(١).

والقصد من كلام (فهومي هو يدي) أن المسلمين ليس لهم منع أي مجاميع من التشكل على أحزاب بل والوصول للسلطة، مادام أن الإسلام دين هداية في المقام الأول، ووظيفة المسلمين هي التبليغ وليس الإجبار على الإسلام في الحياة السياسية.

٣ - أن دولة الإسلام في تاريخها قد شملت أديانا مخالفة لدينها وأصبحوا من رعايا الدولة، ومثال على ذلك الوثيقة التي تأسست عليها دولة المدينة وهي المعروفة بـ«الصحيفة» التي عقدها رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أهل المدينة من المسلمين واليهود ومن دخل في عهدهم؛ يقول راشد الغنوشي: «إن المذهبية الإسلامية التي استوعبت في داخلها اليهود والنصارى لهي من المرونة بحيث تستوعب داخل

(١) الإسلام والديمقراطية، ص: ١٦٩-١٧٠.

إطارها الشيوعيين والعلمانيين، إذ لم يكونوا أكفر من اليهود والنصارى»^(١).

فيدل ما سبق على مرونة الفقه السياسي للدولة الإسلامية ومنها السماح بالتعددية الحزبية ولو لمن خالف دين الدولة.

● الترجيح:

بعد استقراء أدلة كل اتجاه، فالذي يترجح في هذه المسألة هو القول الأول القائل بحرمة الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية مطلقاً، وسبب رجحان هذا القول الأمور التالية:

١- وضوح الأدلة التي نصّت على حرمة التفرق والتشردم في الإسلام وصراحتها، مع ورود الأدلة الخاصة على الاجتماع وعدم التنازع.

٢- واقعية هذا الاتجاه (القائل بالتحريم) وبعد نظره؛ فإن التحزب عموماً - ولو كان ضمن الأصول الإسلامية - سيؤدي قطعاً إلى التنازع وإلى مفاسد أخرى لا تحمد عقباها.

٣- ضعف استدلالات القولين الثاني والثالث؛ فقد استدلوا بعمومات الشريعة على المسألة دون الأدلة الخاصة، ومع ذلك فإنه بتدقيق النظر نجد حتى تلك العمومات لا تسعف هذين الاتجاهين.

٤- بنى أصحاب الاتجاه المجيز للأحزاب ضمن الأصول الإسلامية ما ذهبوا إليه على الظنون غير الواقعية، فقد اشترطوا مع جواز التحزب

(١) الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ينقل عن (البيان التأسيسي لحركة النهضة) التي يرأسها الغنوشي، ص: ٢٥٩.

الاتفاق على الأخلاق الإسلامية في المنافسة وهو شرط لا يلبث أن يزول ويتلاشى في أول ممارسة؛ وذلك لأن الاختلاف إذا قوى وازداد فإنه يؤدي إلى التنازع ولا يسلم من شره أحد وهذه هي طبيعة البشر، وها هم سادة هذه الأمة وخيارها أصحاب النبي محمد ﷺ لما وقع الافتراق في الرؤى السياسية حدث بينهم قتال ودماء -رَضِيَ اللهُ عنهم أجمعين-، فنتيجة التحزب هي حتمية التنازع ولو وضع لذلك شروط وموائق.

وتناقش أدلة الفريقين - الثاني والثالث - المجيزين لإنشاء الأحزاب داخل الدولة الإسلامية بالآتي:

١- قولهم أن التعدد والتنوع والاختلاف سنة كونية قد ذكرها الله في كتابه، وينسحب هذا على الاختلاف والتعدد في الأمور السياسية فلذلك يجوز تعدد الأحزاب تبعاً لتعدد الرؤى السياسية. فيرد عليهم بالآتي:

أ- ليس كل ما أَرَادَهُ اللهُ قَدْرًا قَدِ رَضِيَ بِهِ شَرْعًا؛ فالله ﷻ قد أَرَادَ خَلْقَ إبليس، وأَرَادَ وجود الكفر والظلم، ولكنه نهى عن ذلك شرعًا وأمر بمحاربتة والبعد عنه، فإرادة الله القدرية لا تدلّ على رِضَى اللهِ أو كراهيته للمراد، والإرادة الأخرى الشرعية هي التي تدل على الرضا والتكليف^(١).

(١) انظر: حكم التعددية الحزبية في الإسلام ل: د. حمد الهاجري، بحث له ضمن أبحاث (مؤتمر فقه السياسة الشرعية) بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت (٣/١٢٨٨-١٢٨٩).

ب - الآيات التي استدلوها بها إنما تدل على الاختلاف في اللغات والأجناس والألوان، وقد سقت سياق الإنعام والامتنان، أما الآيات التي تدل على اختلاف الدين والأمر فقد سقت سياق التحذير من الفرقة والأمر بالتزام صراط الله كقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّيْنَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (١).

٢ - أما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (١١٨) إِلَّا مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ (٢)، ففي هذه الآية دليل على هذا القول وليس له؛ فالله ﷻ قد ذكر أنه قدّر الاختلاف على الناس ولكن عصم من رَحِمَهُ من هذا الاختلاف، فدلّ على أن الاختلاف ليس بمحبوب عند الله ﷻ، قال ابن عطية في تفسير هذه الآية: «المعنى: لجعلهم أمة واحدة، قاله قتادة، حتى لا يقع بهم كفر ولا تنزل بهم مثلثة، ولكنه ﷻ لم يشأ ذلك فهم لا يزالون مختلفين في الأديان والآراء والملل، وهذا تأويل الجمهور، قال الحسن وعطاء ومجاهد وغيرهم: المرحومون المستثنون هم المؤمنون ليس عندهم اختلاف» (٣).

٣ - وأما استدلالهم بأن الأحزاب أمان للبلاد من استبداد الحاكم وفيها طريق لمحاسبتة إن قصر؛ فأقول:

(١) سورة الأنعام، الآية (١٥٣).

(٢) سورة هود، الآيات: (١١٨ - ١١٩).

(٣) المحرر الوجيز (٤٢٣/٧).

ما من مشكلة نازلة إلا وأتى الإسلام بحكمها وعلاجها، ومن ضمن ذلك طغيان الحكام واستبدادهم، فلم يأت في الشرع الدعوة إلى تكوين الأحزاب للوقاية من استبداد الحاكم، بل أرشدنا إلى الصبر على الجور ودعاء الله أن يرفع هذا البلاء، فعن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «سَتَكُونُ أُمَّةٌ وَأُمُورٌ تُنْكَرُونَهَا»، قالوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! فَمَا تَأْمُرُنَا؟ قَالَ: «تُؤَدُّونَ الْحَقَّ الَّذِي عَلَيْكُمْ، وَتَسْأَلُونَ اللَّهَ الَّذِي لَكُمْ»^(١).

ثم إن المفساد المترتبة على تكوين الأحزاب - من تفرق المسلمين وما يتبع ذلك من التنازع والتنافر ولا يأمن من وصل إلى السلطة بعد ذلك من أن يستأثر بالأمر ويستبد به - لهي أعظم مفسدة من استبداد حاكم أو جوره، فثُمَّ إِنَّ الْمَفْسَادَ الْمَتْرَبَةَ عَلَى تَكْوِينِ الْأَحْزَابِ - مِنْ تَفَرُّقِ الْمُسْلِمِينَ وَمَا يَتَّبِعُ ذَلِكَ مِنَ التَّنَازُعِ وَالتَّنَافُرِ وَلَا يُأْمَنُ مِنْ وَصَلَ إِلَى السُّلْطَةِ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْ أَنْ يَسْتَأْثِرَ بِالْأَمْرِ وَيَسْتَبِدَّ بِهِ - لَهِيَ أَعْظَمُ مَفْسَدَةً مِنْ اسْتِبْدَادِ حَاكِمٍ أَوْ جَوْرِهِ، فَتُحْتَمَلُ هَذِهِ الْمَفْسَدَةُ دَفْعًا لِمَفْسَادِ التَّحْزِبِ الَّتِي تَرْبُو عَلَيْهَا وَتَفُوقُهَا.

٤ - وأما استدلالهم بأن الأحزاب إنما تقوم بالدور الذي أمر الله به بقوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(٢).

فيرد على هذا الاستدلال الشيخ صفي الرحمن المباركفوري فيقول: «أن هذا الأمر موجه إلى الأمة كلها، فإذا كان هذا يقتضي الانتظام في

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: المناقب، باب: علامات النبوة في الإسلام، الحديث رقم: ٣٦٠٣، ومسلم في صحيحه، كتاب: الإمارة، باب: بالوفاء ببيعة الخلفاء، الحديث رقم ١٨٤٣ .

(٢) سورة آل عمران، الآية (١٠٤) .

سلوك وحزب واحد، فمعناه أن تنتظم الأمة كلها في هذا الحزب، فأين يبقى مجال تكوين الأحزاب داخل الأمة»^(١).

كما أن هذه الآية موجهة إلى عموم الأمة من حكام ومحكومين، فإذا قامت السلطة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فأين يبقى مجال التحزب وتكوين الجماعات؟ فإن هذا عدول عن التعاون على البر والتقوى، وافتراق واختلاف فيما يجب فيه التضامن والتكاتف^(٢).

ثم إن الآية إنما تدعو إلى وجود من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ولم تدع إلى تكوين جماعات تهدف للوصول إلى السلطة للقيام بهذه المهمة، فهذا بعد في الاستدلال.

٥ - ويردُّ على استدلالهم بأن (الأصل في كل اجتماع هو الحلُّ، وأن الغاية هي الإصلاح، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)، فنقول:

- أولاً: أنه لا يُسَلَّم أن الأحزاب تدرج ضمن (قاعدة الأصل في كل اجتماع هو الحل)؛ لأن نظام الأحزاب يعني أن هناك مجموعات متفرقة تتنافس للوصول إلى السلطة، وتقدّم ما يؤدي إليه ذلك النظام من المفاسد.

- ثانياً: أما قولهم (الغاية هي الإصلاح وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)؛ فإن الواجب على عموم الناس إنما هو الإصلاح كلِّ

(١) الأحزاب السياسية في الإسلام، ص: ٧٩.

(٢) المرجع السابق.

بحسبه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصح لولاية الأمور ونحو ذلك، وليس بطرق لا يتأتى منها الإصلاح.

٦ - ويناقد قياسهم الأحزاب على المذاهب الفقهية؛ بأنه قياسٌ مع الفارق جملة وتفصيلاً؛ فالمذاهب الفقهية قائمة على فهم النصوص الشرعية من الكتاب والسنة^(١)، واختلافها إنما هو لاختلاف فهم أصحابها للكتاب والسنة، وهو من الرحمة الواسعة التي اتصفت بها هذه الأمة. وأصحاب هذه المذاهب هم أئمة الدين ومصايح المؤمنين، قد أجمعت الأمة على فضلهم وإمامتهم وتكاثرت الآثار المبيّنة لرفيع منزلتهم بما لا يخفى على أحد، فلا وجه للمقارنة أبداً بين «الأحزاب» و«المذاهب الفقهية» ولا بين أصحاب الأحزاب وأصحاب المذاهب الفقهية، كما أن المذاهب الفقهية إنما قامت طاعةً لقول الله ﷻ: ﴿وَمَا كَانُ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(٢).

فهي تعلم الناس أمر دينهم، وتبيد عنهم الجهل والخطأ، كل ذلك من مأمورات الشارع، ولم تتنافس على السلطة وكسب الأصوات وغير ذلك من لوازم التحزب، أما «الأحزاب السياسية» فإنها سلكت ما نهى

(١) انظر: التعددية الحزبية في ضوء الكتاب والسنة لوليد سيف النصر، بحث له ضمن أبحاث (مؤتمر فقه السياسة الشرعية) بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت (١٤١٦/٣).

(٢) سورة التوبة، الآية (١٢٢).

الشرع عنه من التفرق والتنابد، وسلكت ما نهى من التنافس على السلطة والزعامة وغير ذلك من المنهيات التي تقدمت أدلتها، فكيف تقاس المذاهب الفقهية على الأحزاب السياسية؟!

٧ - ويناقد استدلالهم باستقرار العالم الغربي مع وجود الأحزاب السياسية، ووقوع الدول التي لا وجود للأحزاب فيها في دركات الظلم وانتهاك حقوق الإنسان، فأقول إن هذه النظرة ينقصها كثير من التحقيق، فكما توجد دول بها تعددية سياسية مستقرة، توجد أيضًا دول على نفس ذلك النظام مضطربة مستبدة، وعلى العكس فكما توجد دول لا وجود للأحزاب فيها ظالمة مضطربة توجد دول لا تسمح بالأحزاب آمنة مستقرة، فلا يلزم من وجود الأحزاب الاستقرار ودفع الظلم واحترام حقوق الإنسان.

وكذلك، فثقافة العالم الغربي العلمانية، التي نحت الدين عن حياتها، فغاب معه الحماس لأجله، فوجد بسبب ذلك مساحات كبيرة لنشر الآراء وتقبلها ولو كانت معارضة للدين، فيقبل السياسي بعضها ويتنازل عما التزمه في السابق تبعاً للمواقف السياسية، لعدم تمسكه بثوابت مقدسة، أما في «عقيدة المسلمين» فإن التزامهم بالدين لا يقبل التنازل، بل يتحمس المسلم للموقف المبني على الدين ويغار لأجله ولا يبدل موقفه لذلك، فتكون إذاً التعددية السياسية في بلاد المسلمين وسيلة للتنازع والتنافر، بعكس العالم الغربي الخالي من الغيرة الدينية^(١).

(١) انظر: الأحزاب السياسية في الإسلام لصفي الرحمن المباركفوري، ص: ٦٦ -

٨ - ويُردُّ على من أجاز تعدد الأحزاب بإطلاق بشرط أن لا يهدموا النظام الإسلامي؛ بأن هذا الشرط يناقض تقريرهم، فكيف يمكن لحزب يخالف الإسلام بحكم البلاد وفق سياساته ورؤاه ثم يُشترط عليه أن لا يمَسَّ الإسلام، وهل الحكم بما ترى هذه الأحزاب المخالفة للإسلام إلا هدم لنظام الإسلام.

٩ - وأما استدلالهم بأن دولة الإسلام في تاريخها قد شملت طوائف من غير المسلمين ووُثِّقت هذه الحقيقة (بوثيقة المدينة) فبالتالي لا مانع للأحزاب غير الإسلامية من التشكل والممارسة السياسية. فُردَّ عليهم بما يلي:

أولاً: (وثيقة المدينة) المذكورة لا تصلح للاحتجاج:

- فقد ذكرها ابن هشام^(١) وابن كثير^(٢) عن محمد بن إسحاق بلا إسناد.
 - ورواها البيهقي مسندة دون ذكر البنود المتعلقة باليهود (موطن الشاهد)^(٣).
 - وأخرجها أبو عبيد القاسم بن سلام مرسلة^(٤).
- وعلى فرض ثبوت تلك الوثيقة، فليس فيها مستند لما ذهب إليه

(١) السيرة (١/٥٠١-٥٠٤).

(٢) انظر: البداية والنهاية لابن كثير (٣/٣٧٣-٣٧٦).

(٣) السنن الكبرى للبيهقي (٨/١٨٤) رقم الحديث: ١٦٣٦٩.

(٤) الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام، ص: ٢٦٠، الحديث رقم: ٥١٨. انظر للاستزادة: المجتمع المدني في عهد النبوة - خصائصه وتنظيماته الأولى لأكرم ضياء العمري، ص: ١٠٩-١١١.

المجيزون للأحزاب بإطلاق، فغاية ما تدلّ عليه هي المعاهدة بين النبي ﷺ وبين اليهود لتوضيح معالم المجتمع الناشئ، لا التسوية بين المسلمين واليهود في الحقوق والحكم، وذلك لأن دولة الإسلام لا تمنع من إقامة غير من تدبّر بدورها في دولتها، ولا تجبر أحداً على اعتناق الإسلام، لكن وكما قال الله تعالى: ﴿أَفَجَعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْجَاهِلِيِّينَ﴾ (٣٥) مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾ (١).

فهذه الطوائف من غير المسلمين لها أحكام تخالف أحكام المسلمين، فلا يعني وجودهم مع المسلمين التسوية بينهم في الحقوق والواجبات، فغير المسلمين لا يمكنون من حكم البلاد وتولي الأمور ومهام الحرب وغير ذلك، فالاستدلال بما سبق قياس مع الفارق (٢).

١٠ - وأما استدلالهم بجواز إنشاء الأحزاب العلمانية لأن (الإسلام في الأساس مشروع هداية قبل أن يكون مشروعاً سياسياً).

ففي هذا القول إلغاء لجملة عظيمة من أحكام الإسلام وجعله ديناً (طقوسياً) فحسب، بل الإسلام دين هداية وسياسة وحرب وسلم واقتصاد وكل شيء مما يصلح الدين والدنيا، قال تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (٣)، ولا يجوز تقليل أي جزء من أجزائه أو إلغائه.

(١) سورة القلم، الآيات (٣٥-٣٦) .

(٢) انظر: مؤتمر فقه السياسة الشرعية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت (٣/١٢٨٩) .

(٣) سورة الأنعام، الآية (٣٨) .

وقد بينتُ في (مبحثِ حكم تولي غير المسلم لحكم الدولة الإسلامية) ما فيه ردٌّ على هذا الاستدلال.

وأما استدلالهم بقاعدة (لا إكراه في الدين) على ما ذهبوا إليه؛ فهو استدلال في غير محله، نعم لا يُجبر أحدٌ على الدخول في الإسلام، لكنّ في الدولة الإسلامية هناك أحكام يجب على الحاكم تطبيقها ويجبر الحاكمُ المحكومَ على الالتزام بها، بل قد يصل الإخلال بها إلى استحقاق العقوبات، وإلا لما قامت دولة الإسلام أبداً، والإسلام إنما شرع ليسود ويحكم وليس ليكون تبعاً لهوى الناس، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلًّا مُبِينًا﴾ (٣٦) (١).

فتبين لنا ضعفُ استدلالات (الفريقين) المجيزين للأحزاب، وقوةُ أدلة (الفريق الأول) المانع من إقامتها في دولة الإسلام، لذلك كان قولهم هو الراجح، والله تعالى أعلم.

(١) سورة الأحزاب، الآية (٣٦) .

الباب الثالث

نوازل الدولة المدنية

وفيه فصلان:

- الفصل الأول: أحوال المطالبة بالدولة المدنية.
- الفصل الثاني: هل الدولة الإسلامية دولة مدنية بمرجعية إسلامية.

الفصل الأول

أحوال المطالبة بالدولة المدنية

وفيه أربعة مباحث:

- المبحث الأول: حكم المطالبة بالدولة المدنية عند تأسيس نظام الحكم.
- المبحث الثاني: حكم المطالبة بالدولة المدنية مع نظام حكم مستبد ظالم.
- المبحث الثالث: المطالبة بالدولة المدنية في دولة غير إسلامية لا تسمح بشعائر الإسلام.
- المبحث الرابع: الدولة المدنية كمرحلة انتقالية لدولة إسلامية.

• مَهَيِّدٌ

نوازل الدولة المدنية

مرت على العالم الإسلامي في العقود الأخيرة ظروف لم يكن للمسلمين عهد بها، ومنها التعامل مع واقع الدولة المدنية، وألقى هذا النظام بثقله في واقع المسلمين، مما يلزم بيان موقف المسلم من هذا النظام باختلاف أحواله.

المبحث الأول

حكم المطالبة بالدولة المدنية

عند تأسيس نظام الحكم

عند تأسيس أنظمة حكم جديدة أو إعادة تدوين الدستور - وعادة ما يكون ذلك بعد ثورة أطاحت بالحكم السابق - تقوم نخبة من أعيان الدولة وتتظافر جهودهم في تكوين «جمعية تأسيسية» لتشكيل نظام حكم جديد، وتتألف تلك الجمعية من ممثلين من جميع فئات المجتمع، فهل يجوز الرضا بدستور يقر بمدنية الدولة كما حصل في بعض الدول العربية بعد مرحلة ما يسمى (بالربيع العربي)؟

تقدّم فيما سبق أن الموافقة على قيام دولة مدنية في المجتمع المسلم

تعني:

- إلغاء الاحتكام إلى الشريعة الإسلامية واستبدالها بالقوانين الوضعية.
- جعل السيادة والمرجعية للشعب بدلا من أن تكون لله وحده سبحانه وتعالى.
- وغير ذلك من المحظورات التي تأتي بها الدولة المدنية.
- فلا شك في حرمة هذه الحالة.

لكن تتطرق الشبهة والاختلاف إذا قيل إن الموافقة على مدنية الدولة في بعض الحالات إنما هو مفسدة تدفع بها مفسدة أعظم منها، والموافقة على مدنية الدولة إنما هو من باب الضرورة.

فالجواب:

أن المفسدة الأعظم هي الرضا بربوبية غير الله عز وجل، وذلك من خلال جعل التشريع والتحاكم إلى البشر، فلو افترضنا أن هناك مفسدة إذا اعترض الإسلاميون أو انسحبوا من تدوين الدستور، فإن موافقتهم على دستور يخالف الإسلام وجعله مرجعاً للحكام واقتداء العامة بهم في الموافقة دون التمييز بين الحق والباطل؛ لهو أشد خطراً وأعظم ضرراً. ولا يعد انتصاراً ومكسباً إذا قيل لدستور به كفر وإسلام، فيفرح لأجل الإسلام الذي به ويعد ذلك مكسباً شرعياً، فالتنازل في الموافقة بالدولة المدنية يعني السماح بمفاسد عظيمة وأباطيل جسيمة لها أسوأ الأثر على المسلمين في تلك الدولة.

وأما دعوى (الضرورة)؛ فهي منتفية في هذه الحالة، إذ تُعرف الضرورة بأنها:

- «بلوغه (المكلف) حداً إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب»^(١).
- ومن تعريفاتها أيضاً: «أن تطراً على الإنسان حالة من الخطر أو

(١) انظر: المنشور في القواعد الفقهية للزرکشي (٢/٣١٩).

المشقة الشديدة، بحيث يخاف حدوث ضرر أو أذى بالنفس أو بالعضو أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال وتوابعها، ويتعين أو يباح عندئذ ارتكاب الحرام، أو ترك الواجب أو تأخيره عن وقته؛ دفعا للضرر عنه في غالب ظنه ضمن قيود الشرع»^(١).

فليس في الامتناع عن الموافقة على مدنية الدولة ضرراً يباح لأجله المحظور ضرورةً، نعم هناك نوع مشقة وضرر، ولكن الموافقة على المخالفات الشرعية في الدولة المدنية أكثر ضرراً وسوءاً.

فتبين عندئذ أنه لا يجوز القبول ببعض التنازلات في هذه المسألة لأجل تحقيق بعض المصالح؛ إذ المفسدة بتلك التنازلات أعظم.

وقد أخرج الطبري في تفسيره «أن الوليد بن المغيرة، والعاص بن وائل، والأسود بن المطلب، وأمّية بن خلف لقوا رسول الله ﷺ، فقالوا: يَا مُحَمَّدُ! هَلُمَّ فَلْنَعْبُدْ مَا تَعْبُدُ، وَتَعْبُدْ مَا نَعْبُدُ، وَنُشْرِكَكَ فِي أَمْرِنَا كُلِّهِ، فَإِنْ كَانَ الَّذِي جِئْتَ بِهِ خَيْرًا مِمَّا بِأَيْدِينَا كُنَّا قَدْ شَرَكْنَاكَ فِيهِ، وَأَخَذْنَا بِحِطَّنَا مِنْهُ؛ وَإِنْ كَانَ الَّذِي بِأَيْدِينَا خَيْرًا مِمَّا فِي يَدَيْكَ، كُنْتَ قَدْ شَرَكْتَنَا فِي أَمْرِنَا، وَأَخَذْتَ مِنْهُ بِحِطِّكَ؛ فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿قُلْ يَتَّيِبُهَا لِكُفْرُونًا﴾ ﴿١﴾ حَتَّى انْقَضَتِ السُّورَةُ»^(٢).

وليس هذا الخبر دليل سقته في حكم المسألة، وإنما هو من باب

(١) انظر: نظرية الضرورة الشرعية - مقارنة مع القانون الوضعي لوهبة الزحيلي، ص:

٦٦-٦٧.

(٢) جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (٦٦٢/٢٤).

الاستثناس؛ لبيان التمسك بكامل الحق، وعدم تقديم تنازل، ولبيان تمام المفاصلة عن الباطل.

والحل هو التمسك بخيار الدولة الإسلامية وحسب، فإن قُبِلَ فهو ما يُرضي الله تعالى ويرضي الأمة، وإن رُفِضَ كان المصلحون قد بذلوا المجهود وأبرأوا الذمة وتقع عليهم مسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبذل النصح والوعظ لجميع فئات المجتمع حتى يهيء الله جل وعلا الأجواء المناسبة للدولة الإسلامية^(١).

* * *

(١) انظر: بيان د. عبد العزيز السعيد في الرد على الشيخ عبد الرحمن البراك في مسألة التصويت على الدستور المصري. موقع الإسلام العتيق على الانترنت.

المبحث الثاني

حكم المطالبة بالدولة المدنية مع

نظام حكم مستبد ظالم

قد يجثم على دولةٍ ما أنظمة قمعية ظالمة تكون سبباً لمعاناة الشعوب، وقد يخيل للبعض أن المطالبة بدولة مدنية تشيع شيئاً من الحرية والعدالة، فيطالب الشعبُ بدولة مدنية وهو ما قد حصل في الدول العربية التي ثارت على أنظمة حكمها فيما يُعرف بـ (الربيع العربي)، وانتشرت المطالبات بدولة مدنية خروجاً من جحيم الاستبداد لتلك الأنظمة، فهل كانت تلك المطالبات وما شابهها جائزة؟

الإجابة على هذا السؤالٍ من وجوه:

- أولاً: تقرّر في (قواعد الفقه الإسلامي) أن المفسدة لا تُزال بمفسدة أعظم منها، والمطالبة بدولة مدنية أعظم مفسدةً من استبداد أنظمة الحكم - كما مرّ معنا - وظلمها، لما يحويه نظامها من ضياع الهوية الإسلامية، والجمع بين الكفر والإسلام، ومساواة الكافر بالمسلم، وغير ذلك من المفاسد، فلاجل ذلك تُحتمل مفسدةٌ ظلم الحاكم، ولا يجوز المطالبة بالمفسدة الأعظم وهي الدولة المدنية.

- ثانياً: قد أرشدنا الشرع الشريف إلى الطريقة الشرعية في التعامل مع جور السلاطين وظلمهم، وهو الصبر عليهم والالتجاء إلى الله تعالى في إصلاح أحوال البلاد والعباد، فقد تقرّر عند السلف أن جور

السلاطين هو من البلاء الذي يتلي الله به عباده، كالحط والجفاف والفقير، وإنما يزول ذلك بالصبر والدعاء وإصلاح العمل، وقد صح الخبر عن النبي ﷺ في التعامل الصحيح مع ظلم الحكام واستشارتهم بالأموال؛ فعن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «سَتَكُونُ أَثَرَةٌ وَأُمُورٌ تُنْكَرُ وَنَهَا»، قالوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! فَمَا تَأْمُرُنَا؟ قَالَ: «تُؤَدُّونَ الْحَقَّ الَّذِي عَلَيْكُمْ، وَتَسْأَلُونَ اللَّهَ الَّذِي لَكُمْ»^(١).

قال الإمام النووي رحمته الله في شرحه فيلحديث: «فيه الحث على السمع والطاعة وإن كان المتولي ظالماً وعسوفاً، فيعطى حقه من الطاعة، ولا يُخرج عليه، ولا يُخلع، بل يُتضرع إلى الله تعالى في كشف أذاه، ودفْع شره وإصلاحه»^(٢).

وقال الإمام الحسن البصري - رحمه الله - : «اعلم - عافاك الله - أن جورَ الملوكِ نِقْمَةٌ من نِقْمِ اللهِ تعالى، ونِقْمُ اللهِ لا تُلاقى بالسيوفِ، وإنما تُتَقَى وتُستدْفَعُ بالدعاءِ والتوبةِ والإنابةِ والإقلاعِ عن الذنوب»^(٣).

* * *

(١) متفق عليه، وتقدم تخريجه .

(٢) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (١٢/٢٣٢) .

(٣) آداب الحسن البصري لابن الجوزي، ص: ١١٦ .

المبحث الثالث

المطالبة بدولة مدنية في دولة غير إسلامية لا تسمح بشعائر الإسلام

إذا وجدت دولة لا تدينُ بالإسلام ولا تسمح بشعائره وقامت مطالبات بدولة مدنية تعددية فهل يجوز للمسلمين في تلك الدولة أن يطالبوا بتلك المطالبات؟

وللجواب على ذلك نقول:

تختلف الغايات في إرادة تبني نظام الدولة المدنية من قطر إلى آخر، فالمطالبة بها في الدولة الإسلامية تعني إلغاء مرجعية الشريعة وعدم اعتبار الفرق بين المسلم والكافر، أما إذا كانت المطالبة بالدولة المدنية في دولة كافرة فيختلف حكمها تبعاً لاختلاف المحل وأوجه الاختلاف كالتالي:

١ - المطالبة بنظام المدنية في الدولة الإسلامية هي إلغاء لمرجعية الشريعة، أو منعها من أن تكون هي المرجعية، أما في الدول غير الإسلامية فليست هناك مرجعية شرعية حتى يطالب بإلغائها، كما أنهم غير مأمورين بالحكم بالشريعة.

٢ - مرتبة المسلم في الدولة الإسلامية أعلى من الكافر، فالمطالبة بالمدنية فيها رفع مرتبة الكافر وإلغاء الأحكام المتعلقة به، أما في

الدول غير الإسلامية فالكافر في الأصل أعلى عندهم من المسلم، فالمطالبة من المسلمين بالمساواة والتعددية فيه مكسب لهم.

٣ - الشوكة والمنعة في الدول الإسلامية هي للمسلمين، أما في الدول الكافرة فالمسلمون أقلية والشوكة لغيرهم، فقوانين الدول المدنية فيها حماية لهم.

فإذا تبيّنت الفروق بين محالّ المطالبة، فالراجح - والله أعلم - هو جواز المطالبة بالدولة المدنية في الدول غير الإسلامية، وما يتفرّع عنها من المشاركة في الانتخابات، بشرط عدم ارتكاب ما يخالف الشرع الإسلامي. وقد نص الشيخ عبدالرحمن السعدي - رحمه الله - على مسألة قريبة من هذه المسألة وهي فائدة الأنظمة الجمهورية للمسلمين في دول الكفر، فقال:

«فعلى هذا لو ساعد المسلمون الذين تحت ولاية الكفار وعملوا على جعل الولاية جمهورية يتمكن فيها الأفراد والشعوب من حقوقهم الدينية والدينية؛ لكان أولى من استسلامهم لدولة تقضي على حقوقهم الدينية والدينية وتحرص على إبادتها وجعلهم عملة وخداما لهم، نعم إن أمكن أن تكون الدولة للمسلمين وهم الحكام فهو المتعين، ولكن لعدم إمكان هذه المرتبة فالمرتبة التي فيها دفع ووقاية للدين والدنيا مقدمة والله أعلم»^(١).

(١) انظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان لعبدالرحمن بن ناصر السعدي، ص: ٣٨٨، تفسير سورة هود.

وفي نفس هذا السياق ذهب فريق من الباحثين إلى جواز المشاركة للمسلم في الانتخابات مع غير المسلمين إذا رجي بذلك تقليل المفسد وتكثير المصالح، منهم الشيخ محمد السبيل^(١)، وعبدالكريم زيدان^(٢)، وحثهم في ذلك:

١ - ما في المشاركة من تحقيق مصالح العباد ودرء المفسد عنهم وهي أساس أحكام الشريعة^(٣).

٢ - قول الله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام ﴿قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ﴾^(٤).

ووجه الدلالة من الآية أن يوسف عليه السلام طلب من النظام الكافر أن يوليه على خزائن البلاد؛ لأنه علم من نفسه أنه سيقوم العدل ويؤدي الحقوق، ففي ذلك جواز المشاركة السياسية إذا علم أنه سيقوم العدل^(٥).

٣ - قوله تعالى: ﴿الْمَرْءَ الَّذِي غَلَبَتِ الرُّومُ فِي آدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾^(٦) فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ﴿٤﴾ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿٥﴾﴾^(٦).

(١) انظر: مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد الثامن عشر، ص: ٣٢٩-٣٣٠.

(٢) انظر: مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد العشرين، ص: ٧٧.

(٣) المرجع السابق، ص: ٧٩-٨٠.

(٤) سورة يوسف، الآية (٥٥).

(٥) انظر: مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد الثامن عشر، ص: ٣٢٧.

(٦) سورة الروم، الآيات (١-٥).

ووجه الدلالة من هذه الآيات أن الله سبحانه وتعالى أخبر بانتصار الروم على الفرس وفرح المسلمين بذلك، وسبب فرح المؤمنين هو أن الروم هم أهل كتاب فهم أقرب إليهم من الفرس الوثنيين، فكانت مشاركة الروم فرحتهم بالنصر نوع من المشاركة المشروعة^(١).

٤ - امتناع المسلمين عن المشاركة في الانتخابات لن يغير الحكم الوضعي إلى حكم إسلامي، ولكن بمشاركتهم قد تقلّ المفاصد؛ فهي أولى من الامتناع، وربما قوى شوكة المسلمين وأثر في التيسير عليهم في أمور عباداتهم وعلى دعوتهم، ومما يرجح جواز المشاركة السياسية^(٢).

فلأجل هذه الأدلة كان الحكم هو جواز المشاركة في الانتخابات في الدول غير الإسلامية إذا أمن من الوقوع في المحرمات، وهذه المسألة متفرعة من جواز المطالبة بالدولة المدنية مع الأنظمة غير الإسلامية.

* * *

(١) انظر: مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد الثامن عشر، ص: ٣٢٧ .

(٢) المرجع السابق، ص: ٣٢٩ .

المبحث الرابع

الدول المدنية كمرحلة انتقالية لدولة إسلامية

ذهب بعض المعاصرين من أصحاب التيارات الإسلامية إلى الدعوة إلى الحريات والديمقراطية وغيرها من مكونات الدولة المدنية قبل العمل للدعوة والمطالبة بالدولة الإسلامية، يقول راشد الغنوشي - رئيس حزب النهضة التونسي - : «ليس في برنامجنا تطبيق الشريعة الإسلامية، فأولويتنا هي إقامة نظام ديمقراطي حقيقي يضمن الحريات لجميع المواطنين من دون تمييز على أي أساس، نحن نعتقد أن تشريعات الإسلام لا يجب أن تفرض لأنها تقوم على الإقناع والإيمان بها فلا إكراه في الدين»^(١).

وهذا الرأي الذي تبناه راشد الغنوشي - وغيره من المعاصرين^(٢) - هو رأي مجانب للصواب؛ لا تأتي الشريعة بمثله، ووجه بطلانه ما يلي: نظام الدولة المدنية وما يتفرع عنه نظام جاهلي علماني، لا يمكن أن يكون طريقا لدولة إسلامية تقوم على الإيمان بالله وربط الناس بدينهم في العقيدة والعمل والحكم، فإذا كان أنصار هذا الاتجاه يريدون إقامة دولة إسلامية بمثل هذا الطريق، فهو طريق خاطئ لا يقيمون به إلا دولة

(١) مجلة المجلة ٣/١٠/٢٠١١ م .

(٢) انظر: ص (٨٦) .

علمانية كالتي عانى منها المسلمون ولكن هذه المرّة بوجه إسلامي. وإن كان قصد أنصار هذا الرأي هو الدعوة أولاً إلى الحريات والديمقراطية حتى يتمكن المسلمون عن طريقها من السلطة ثم يعلنوا الدولة الإسلامية مع ما علم من التناقض بين الدولة المدنية وبين الدولة الإسلامية؛ فهي إذا دعوة خادعة وتلون في المبادئ لا يقره الإسلام، بل الأولى هو الدعوة إلى دولة إسلامية دون مدهانة لأحد، ودون تقديم تنازلات، كما قال الله ﷻ: ﴿فَأَصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ (١).

ولا يعني إنكارنا لهذا الرأي إنكار التدرج في تطبيق الشريعة في الدول التي بعد عهدّها عن تطبيقها، بل التدرج أمر تقتضيه السنن الكونية والمقاصد الشرعية، وذلك يكون بتهيئة الأجواء لتقبّل الناس لهذا الأمر والعمل المتزن الصحيح لتحكيم كتاب الله ﷻ (٢)، مع جعل المرجعية في التدرج إلى «الإسلام»، فالتدرج هو تدرج في الأحكام والعمل، وليس تدرجاً في المبادئ والطرح، فلا يصح أن تكون الدولة المدنية مقبولة اليوم ومرفوضة غدا بدعوى التدرج.

كما لا يصح الادعاء بأن «الشريعة» لا تفرض على الناس إلا إذا ارتضاها الشعب، ففي هذا تأليه لإرادة الشعب وإشراك في ربوبية الله وحكمه، وجعل دين الله أمر اختياري، بل الواجب هو الزام الناس

(١) سورة الحجر، الآية (٩٤).

(٢) انظر: كيفية تطبيق الشريعة الإسلامية في الدول التي تطبق القوانين الوضعية لعبدالله بن فوزان بن صالح الفوزان، ص: ١٣-٣١.

بحكم الله ﷻ بعد تهيئة الأجواء لذلك، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا﴾ (١).

* * *

(١) سورة المائدة، الآية (٤٨).

الفصل الثاني

هل يصح أن يقال إن الدول الإسلامية
هي دولة مدنية بمرجعية إسلامية؟

الفصل الثاني

هل يصح أن يقال إن الدول الإسلامية هي دولة مدنية بمرجعية إسلامية؟

قرّر بعض المعاصرين تصورًا بأن شكل الدولة في الإسلام إنما هو دولة مدنية ومرجعيتها الإسلام، وأرادوا بهذا المفهوم أن يبعدوا صورة الدولة الدينية (الثيوقراطية) بالمفهوم الذي ساد في أوروبا في العصور الوسطى، حيث يعتبر الحاكم معصومًا يحكم نيابة عن الإله (الحق الإلهي)، ومصدر الدين الوحيد هو الكنيسة، فهي مصدر الدين ومصدر فهمه، ولا يجوز معارضتها بأية حال، لذلك أبعاد بعض المعاصرين مصطلح الدولة الدينية عن الدولة في الإسلام. ولكن هل يسلم لهم ما ذهبوا إليه في هذا التصور؟

- مما لا شك فيه أن الحاكم في الدولة الإسلامية بشر يصيب ويخطئ، ولا يجوز له أن يتجاوز الحلال إلى الحرام في سلطته، وعليه أن يشاور ويأخذ بالصواب، كما أنه يُعزل في حال عدم أهليته، وليس هناك تقديس للأشخاص كما في العالم النصراني، ومصدر الدين هو «نصوص الوحيين الكتاب والسنة»، ولا حكر على أحد أن يفسّر النصوص إذا كان مالكا لآلة الاجتهاد.

فالاختلاف ظاهر بين الدولة الدينية الكنسية وطبيعة الحكم في الإسلام، ونقول بكل وضوح أن الدولة في الإسلام هي دولة دينية لرجوعها

إلى الدين في جميع أمورها، وكما لا يتساوى الدين النصراني المحرّف بالإسلام فكذلك لا تتساوى الدولة الدينية في الغرب الأوروبي مع الدولة الدينية الإسلامية.

● أقوال بعض المعاصرين في أن (الدولة في الإسلام دولة مدنية مرجعها الإسلام):

- يقول د. يوسف القرضاوي: «فالخطأ كل الخطأ الظن بأن الدولة الإسلامية التي يدعو إليها الإسلاميون: دولة دينية، إنما الدولة الإسلامية كم بينت ذلك من قديم - إذا نظرنا إلى المضمون لا الشكل، وإلى المسمى لا الاسم - «دولة مدنية» مرجعها الإسلام، وهي تقوم على أساس الاختيار والبيعة والشورى، ومسؤولية الحاكم أمام الأمة، وحق كل فرد في الرعية أن ينصح لهذا الحاكم، يأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر... والحاكم في الإسلام واحد من الناس ليس بمعصوم ولا مقدس»^(١).

- وقال محمد عمارة: «الدولة الإسلامية دولة مدنية تقوم على المؤسسات، والشورى هي آلية اتخاذ القرارات في جميع مؤسساتها، والأمة فيها هي مصدر السلطات، شريطة ألا تحل حراما أو تحرم حلالاً... فالأمة في هذه الدولة المدنية هي مصدر السلطات؛ لأنه لا كهانة في الإسلام، والحكام نواب عن الأمة وليس عن الله، والأمة هي التي تختارهم وتراقبهم وتحاسبهم، وتعزلهم عند الاقتضاء، وسلطة الأمة

(١) التطرف العلماني في مواجهة الإسلام، ص: ٧٥.

التي تمارسها بواسطة ممثليها الذين تختارهم بإرادتها الحرة لا يحدها إلا المصلحة الشرعية المعتبرة . . . ولأن الدولة الإسلامية دولة مؤسسات، كانت القيادة فيها والسلطة جماعية ترفض الفردية» اهـ^(١).

- وقال محمد سليم العوا: «الدولة الإسلامية ليست إلا دولة مدنية يدير الحكم فيها المتخصصون، ويديرونه وفقا للقانون الذي مرجعته القرآن والسنة، والدولة في عهد النبي ﷺ كانت دولة مدنية، الدولة كانت تدار بالكفاءة»^(٢).

فذكر من نقلنا عنهم أن الدولة في الإسلام هي دولة مدنية لأن:

- ١- الحاكم فيها تختاره الأمة، فهو وكيل عنها، ولهم عزله إذا تبين انحرافه عن الصراط المستقيم.
- ٢- الحاكم غير معصوم فيصيب ويخطئ، وللأمة النصح للحاكم وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر.
- ٣- يدير الدولة أهل الاختصاص والكفاءة.
- ٤- الأمة في الدولة الإسلامية هي مصدر السلطات بشرط ألا تخالف قطيعات الإسلام.

(١) انظر: في النظام السياسي الإسلامي للدولة الإسلامية لمحمد عمارة، ص: ٤٥-٤٧،

باختصار، نقلا من كتاب الدولة المدنية مفاهيم وأحكام لأحمد سالم، ص: ٥٥.

(٢) مقابلة تلفزيونية مع (يسري فودة) على القناة التلفزيونية (أون تي في).

٥- القيادة والسلطة جماعية لا فردية.

ولو تأملنا في هذه الأسباب التي جعلت الدولة في الإسلام (دولة مدنية) عند القائلين بهذا المصطلح نجدها أسباباً بعيدة وغير مقبولة، وبعضها غير مطابق للدولة الإسلامية أصلاً.

وقد تبين لنا في مبحث سابق بطلان القول بأن عموم الأمة هم أصحاب الحق في اختيار الحاكم وفي عزله، وما يترتب على هذا القول من أن السلطة في الدولة الإسلامية سلطة جماعية، وكذلك فليس من لوازم الدولة المدنية أن تكون المناصب فيها لأهل الاختصاص، بل ذلك غير معتبر إلا إذا أراد الشعب، كما أنه في اشتراطهم أن المرجعية للإسلام في تلك الدولة هو هدم معنى مدنية الدولة، إذ الشرط الأهم للدولة المدنية هو أنها لا مرجعية لها إلا الشعب وليس لأي دين سلطان على اختيار الشعب.

فتحصل لنا أنه لا يستقيم الجمع بين «الدولة المدنية» وأن تكون مرجعيتها «الإسلام»، وهذا كقولنا إذن: (دولة لا دينية مرجعها الدين)، فعجزت تلك العبارة التي يُروّج لها يُناقض صدرها.

إلا إذا كان معنى الدولة المدنية هو اصطلاح خاص في عرف أصحاب هذه العبارة، فالمفهوم إذاً خارج نطاق البحث والدراسة، وهو يخالف كلياً المصطلح العلمي للدولة المدنية، فلا يصح الاحتجاج على أصحاب التوجهات العلمانية بأن ما يدعون إليه موجود في دولة الإسلام؛ لاختلاف مفهوم المدنية عند أصحاب التوجهات الليبرالية عن مفهومها عند أصحاب التوجهات الإسلامية، مع ما أوضحناه من خطأ هذا التعبير وإصاقه بدولة الإسلام.

وهذا المعنى الجديد لم نسمع به إلا مع الموجة القوية لتسويق الدولة المدنية، فكانت ردة الفعل الخاطئة أن تسمى الدولة الإسلامية بأنها دولة مدنية بمرجعية إسلامية وسبق ذلك ردود أفعال مشابهة فعندما قويت (الفكرة الاشتراكية) أصبح من يقول أن الإسلام يحمل المبادئ الاشتراكية. لكن من نوع خاص، وقل مثلها في (الديمقراطية) حتى قيل أن روح الديمقراطية من الإسلام، ولما توجه العالم إلى إلغاء (الرق) ظهر كثير من المفكرين بدعوى أن الإسلام سبق العالم أجمع بإلغاء الرق. والحضارة الإسلامية بجميع فروعها غنيّة عن أسلمة هذه المصطلحات، وكأننا نحاول أن نتقرب من الغرب فتحوّر المعاني وتكيّف الأحكام وفق أهوائهم، بل «الإسلام» أسّس حضارة لها استقلاليتها التامة، وإن استفادت من حضارات غيرها فاستفادت بما يخدم الإسلام وليس بما يهدم أحكامه.

والواجب على من حمل لواء العلم والدعوة أن لا يسلكوا سبيل (تشريع) المصطلحات الآتية من أمم الكفر، بل عليهم أن يبيّنوا عوارها وفسادها وأن أنظّمه الإسلام تخالف ما يأتي منهم من الضلالات والانحرافات؛ ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ ﴿٥٠﴾!؟

* * *

فهرس المصادر والمراجع

أولاً: الكتب

- الإجماع، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري ؛ تحقيق : فؤاد عبدالمنعم أحمد دار المسلم للنشر والتوزيع الطبعة : الطبعة الأولى ١٤٢٥م.
- الأحزاب السياسية في الإسلام، صفي الرحمن المباركفوري (ط١). (١٤٠٧م). الهند : الجامعة السلفية .
- أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، عبدالكريم زيدان، (ط٢). (١٣٩٦م) بغداد.
- الأحكام السلطانية، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي. القاهرة : دار الحديث .
- الأحكام السلطانية للفراء، أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف القاضي أبو يعلى ابن الفراء ؛ صححه وعلق عليه : محمد حامد الفقي. (ط٢). (١٤٢١م) بيروت : دار الكتب العلمية .
- أحكام القرآن، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي ؛ تحقيق : عبدالسلام محمد علي شاهين. (ط١) (١٤١٥م). بيروت : دار الكتب العلمية.
- أحكام القرآن للشافعي - جمع البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجَرْدِي الخراساني، أبو بكر البيهقي ؛ كتب هوامشه : عبدالغني عبدالخالق. بتقديم الكوثري. (ط٢). (١٤١٤م) القاهرة : مكتبة الخانجي.

- أحكام أهل الذمة، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبدالله المعروف بابن قَيْمٍ ؛ تحقيق : يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري. (ط١). (١٤١٨م) الدمام : رمادى للنشر .
- أحكام أهل الملل والردة من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل ، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخَلَّال البغدادي الحنبلي ؛ تحقيق : سيد كسروي حسن. (ط١). (١٤١٤م) بيروت : دار الكتب العلمية .
- آداب الحسن البصري وزهده ومواعظه، عبدالرحمن بن علي بن محمد جمال الدين أبو الفرج ابن الجوزي. (ط١). (١٤٢٦م) دمشق - سوريا.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الشُّوكَانِيُّ ؛ تحقيق : الشيخ أحمد عزو عناية. (ط١). (١٤١٩م) دمشق - كفر بطنا : دار الكتاب العربي.
- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل محمد ناصر الدين بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم الأشقودري الألباني) (ط١). (١٤٠٥-١٩٨٥) بيروت : دار الكتب العلمية .
- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف بن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْبَرِّ أَبُو عَمْرِو الْقُرْطُبِيُّ ؛ تحقيق : علي مُحَمَّدُ الْبِجَاوِيِّ. (ط١). (١٤١٢م) بيروت : دار الجيل .
- أسد الغابة في معرفة أسماء الصحابة، علي بن مُحَمَّدِ عَزَّ الدِّينِ ابْنِ الْأَثِيرِ أَبُو الْحَسَنِ الشَّيْبَانِيُّ الْجَزْرِيُّ. تحقيق : علي محمد معوض - عادل أحمد عبدالموجود. (ط١). (١٤١٥م) بيروت : دار الكتب العلمية .

- الإسلام والتعددية - الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة، محمد عمارة. (ط١). (١٤٢٩م) مصر : مكتبة الشروق الدولية .
- الإسلام والديمقراطية، فهمي هويدي. (ط١). (١٤١٣م) مصر : مركز الأهرام للترجمة، مؤسسة الأهرام .
- الإسلام وحقوق الإنسان - دراسة مقارنة، القطب محمد طبلية. (ط٢). (١٤٠٤م) دار الفكر العربي .
- الإسلام وحقوق الإنسان، محمد عمارة الكويت : إصدارات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب .
- الإسلاميون وسراب الديمقراطية - دراسة أصولية لمشاركة الإسلاميين في المجالس النيابية، عبدالغني بن محمد بن إبراهيم بن عبدالكريم الرحال. مؤسسة المؤتمن. ١٤١٣هـ)
- إشكاليات الديمقراطية - رؤية إسلامية، سامي محمد صالح الدلال. الكويت : مركز المستشار الإعلامي .
- الاعتصام، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي ؛ تحقيق : سليم بن عيد الهلالي. (ط١). (١٤١٢م) السعودية : دار ابن عفان.
- الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ط١٥ - ٢٠٠٢م). بيروت : دار العلم للملايين.
- الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، محمد عبده ؛ تحقيق : محمد عمارة. (ط١). (١٤١٤م) بيروت : دار الشروق .

- الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم الحجراوي المقدسي ثم الصالحي، شرف الدين، أبو النجاء، الحجراوي؛ تحقيق: عبداللطيف محمد موسى السبكي. بيروت: دار المعرفة.
- إِكْمَالُ الْمُعَلِّمِ بِفَوَائِدِ مُسْلِمٍ، عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن أبو الفضل السبتي، اليحصبي؛ تحقيق: الدكتور يحيى إسماعيل. (ط١). (١٤١٩م) مصر: دار الوفاء.
- الألفاظ الفارسية المعربة السيد ادي شير (١٩٨٨م).
- الأمة هي الأصل، أحمد الريسوني (ط٣). (١٤٣٥م). المنصورة - مصر: دار الكلمة.
- الأموال، حميد بن مخلد بن قتيبة بن عبدالله الخرساني المعروف بابن زنجويه؛ تحقيق: شاكر ذيب فياض. (ط١). (١٤٠٦م) الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.
- الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، فهد صالح العجلان. (ط١) (١٤٣٠م). الرياض - السعودية: دار كنوز إشبيليا.
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي الدمشقي الصالحي الحنبلي. (ط٢). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الأنظمة السياسية المعاصرة، يحيى الجمل: بيروت لبنان - القاهرة مصر: دار الشروق.

- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، وبذيله : (تكملة البحر الرائق) لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري. وبالْحاشية : (منحة الخالق) لابن عابدين. (ط٢). دار الكتاب الإسلامي .
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (١٤٢٥م) ؛ تحقيق : عبدالله العبادي. (ط١). القاهرة : دار السلام .
- البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي أبو الفداء ابن كثير الدمشقي ؛ تحقيق : علي شيري. (ط١) ((١٤٠٨م)). دار إحياء التراث العربي.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، الكاساني. (ط٢). (١٤٠٦م) بيروت : دار الكتب العلمية .
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين أبو الفضل عبدالرحمن بن كمال الدين بن أبي بكر المصري الشافعي ؛ تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم. لبنان : المكتبة العصرية .
- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبدالرزاق الحسيني أبو الفيض الملقب بمرتضى الزبيدي ؛ تحقيق : مجموعة من المحققين. دار الهداية.

- التاج والإكليل لمختصر خليل ، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي ، أبو عبدالله ، المواق المالكي . (ط). (١٤١٦م) بيروت : دار الكتب العلمية .
- تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده ، محمد رشيد رضا (ط٢). (١٤٢٧م) ، السعودية : دار الفضيلة .
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَإِماز الذهبي . المكتبة التوفيقية .
- التاريخ الإسلامي - مفاهيم حول الحكم الإسلامي ، محمود شاكر بيروت : المكتب الإسلامي . (١٤٢١م) .
- تاريخ الدولة العلية العثمانية ، ابن أحمد فريد (باشا) المحامي ، محمد فريد ؛ تحقيق : إحسان حقي . (ط١). (١٤٠١م) الأردن : دار النفائس .
- تاريخ الرسل والملوك - تاريخ الطبري ، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي ، أبو جعفر الطبري . ومعه (صلة تاريخ الطبري) لغريب بن سعد القرطبي . (ط٢). (١٣٨٧م) بيروت : دار التراث .
- تاريخ الفكر السياسي ، جان جاك شوفالبيه ؛ ترجمة : محمد عرب صاصيلا (ط٤) (١٤١٩م) .. بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع .
- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ، عثمان بن علي بن محجن البارعي ، فخر الدين الزيلعي (حنفي) . معه : حاشية الشُّلبيِّ شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشُّلبيِّ . (ط١). (١٣١٣م) القاهرة : المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق .

- تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، أبو عبدالله محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكناني الحموي الشافعي ؛ تحقيق : تحقيق ودراسة وتعليق : فؤاد عبدالمنعم أحمد. (ط٣). قطر - الدوحة : دار الثقافة بتفويض من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر .
- تحفة الحبيب على شرح الخطيب = حاشية البجيرمي على الخطيب، سليمان بن محمد بن عمر البُجَيْرِمِيّ المصري الشافعي، البجيرمي. دار الفكر. (١٤١٥م).
- تحفة المحتاج في شرح المنهاج، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، الهيثمي تصحيح : لجنة من العلماء. مصر : المكتبة التجارية الكبرى لصاحبها مصطفى محمد. تصوير : دار إحياء التراث العربي بيروت. (١٣٥٧م). معه :
- (حاشية الإمام عبدالحميد الشرواني) و (حاشية الإمام أحمد بن قاسم العبادي) .
- تخلص الإبريز في تلخيص باريز، رفاعه رافع الطهطاوي. (طبعة خاصة). (٢٠٠٢م) دمشق - سوريا : دار المدى للثقافة والنشر .
- تدوين الدستور الإسلامي - بالأردنية، أبو الأعلى المودودي ؛ نقله إلى العربية : محمد عاصم الحداد .
- التطرف العلماني في مواجهة الإسلام، يوسف القرضاوي (ط١). (٢٠٠١م) . القاهرة - مصر : دار الشروق .
- التعددية الحزبية، قائد محمد طربوشي. موقع : (جور سيديا) على الإنترنت .
- التعددية الحزبية في ضوء الكتاب والسنة، وليد سيف النصر. بحث له ضمن أبحاث (مؤتمر فقه السياسة الشرعية) بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت .

- التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، صلاح الصاوي (١٤٣٢م).
- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي ؛ تحقيق : سامي بن محمد سلامة دار طيبة للنشر والتوزيع. (ط٢).
- تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي أبو الفداء ابن كثير الدمشقي ؛ تحقيق : سامي بن مُحَمَّد سلامة. (ط٢). (١٤٢٠م) الرياض : دار طيبة للنشر والتوزيع .
- تفسير القرآن العظيم، مسند عن رسول الله ﷺ والصحابة والتابعين، عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ (أبي حاتم) بن إدريس بن المُنْذِرِ التَّمِيمِيِّ، أبو مُحَمَّد ابن أبي حاتم الحنظلي الرّازي ؛ تحقيق : أسعد محمد الخطيب. (ط٣). بيروت : المكتبة العصرية.
- تنوير الظلمات لكشف مفاصد وشبهات الانتخابات، محمد بن عبدالله الإمام. دار الآثار.
- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبدالرحمن بن ناصر بن عبدالله، السعدي ؛ تحقيق : عبدالرحمن بن معلا اللويحق. (ط١). (١٤٢٠م) بيروت : مؤسسة الرسالة.
- جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري ؛ تحقيق : أحمد محمد شاكر. (ط١). (١٤٢٠م) بيروت : مؤسسة الرسالة

- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) ؛ اعتناء : محمد زهير بن ناصر الناصر. (ط ١) (١٤٢٢). الرياض : دار طوق النجاة.
- الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين، القرطبي ؛ تحقيق : أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. (ط ٢). (١٣٨٤م) القاهرة : دار الكتب المصرية .
- الجرح والتعديل ، عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ (أبي حاتم) بن إدريس بن المُثَنِّرِ التَّمِيمِيّ، أبو مُحَمَّدِ ابْنِ أَبِي حَاتِمِ الحَنْظَلِيّ الرَّازِيّ ؛ تحقيق : جماعة من العلماء. (ط ١). (١٣٧١هـ) : بحيدر آباد الدكن، مصورة عن طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية .
- الجنسية الكويتية - دراسة للنظرية العامة للجنسية والمرسوم الأميري رقم ١٥ ، لسنة ١٩٥٩م، بشأن الجنسية الكويتية وتعديلاته، رشيد حمد العنزوي. الكويت . (١٩٩٥م)
- الجنسية والتجنس وأحكامهما في الفقه الإسلامي ، سميح عواد الحسن (ط ١) (١٤٢٩م). دمشق سوريا - بيروت لبنان : دار النوادر .
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للشيخ أحمد الدردير على مختصر خليل، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي. دار الفكر .

- الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي - شرح مختصر المزني، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي؛ تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبدالموجود. (ط١) (١٤١٩م) بيروت: دار الكتب العلمية.
- الحجج القوية على أن وسائل الدعوة توفيقية، عبدالسلام بن برجس العبدالكريم، دار المنهاج.
- الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي (ط١). (١٩٩٣م)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- حكم الأغلبية في الإسلام - دراسة أصولية، أحمد الريسوني (ط٣). (١٤٣٥م). المنصورة - مصر: دار الكلمة.
- حكم الإنتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر بن عبدالله أبوزيد. مصر: دار ابن حزم. (١٤٣٢ م)
- حكم التعددية الحزبية في الإسلام، حمد الهاجري. بحث له ضمن أبحاث، (مؤتمر فقه السياسة الشرعية) بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت.
- حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، عمر سليمان الأشقر (ط٢). (١٤٢٩م). الأردن: دار النفائس.
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، العسقلاني؛ تحقيق: محمد عبدالمعيد ضان. (ط٢). (١٣٩٢م) مجلس دائرة المعارف العثمانية. الهند: حيدر آباد.

- دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإيرادات، منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن إدريس البهوتى الحنبلى (ط١)، (١٤١٤م). عالم الكتب .
- دليل المواطن إلى الدولة المدنية، محمد غالب بكاري، وآخرين(ط١). (٢٠١١م)، صنعاء - اليمن : مؤسسة تمكين للتنمية.
- الدولة الدينية والدولة المدنية، جعفر شيخ إدريس، مجلة (البيان)، عدد : ٢٨٧.
- الدولة المدنية - مفاهيم وأحكام، أبي فهر السلفي، أحمد سالم (ط١). (١٤٣٢م). مصر : دار عالم النوادر .
- الدولة المدنية بين الاتجاه العقلي الإسلامي والاتجاه العلماني - دراسة عقدية، ماجد بن علي بن إبراهيم الزميع (ط١) (١٤٣٤م) .. مصر - السعودية : دار الهدى - دار الفضيلة.
- الديمقراطية في النظام السياسي الوضعي والإسلامي - دراسة مقارنة، حمدي عطية مصطفى عامر. (ط١). (٢٠١٤م) الإسكندرية - مصر : مكتبة الوفاء القانونية .
- الديمقراطية مالها وما عليها، محمد توهيل فايز عبدأ سعيد (ط١). (١٤٢٢م). بيروت : مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع .
- الديمقراطية وفكر الدولة، عبدالفتاح العدوي. القاهرة - مصر : مؤسسة سجل العرب .
- الديمقراطية ومشاركة المسلم بالانتخابات، عبدالكريم زيدان. بحث له ضمن (مجلة المجمع الفقهي الإسلامي)، العدد : ٢٠ .

- رد المحتار على الدر المختار = حاشية ابن عابدين ، محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز عابدين الدمشقي الحنفي ، (ط ٢). (١٤١٢م) بيروت : دار الفكر .
- روضة الطالبين وعمدة المفتين ، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف ، النووي ؛ تحقيق : زهير الشاويش. (ط ٣). (١٤١٢م) بيروت : المكتب الإسلامي .
- رياسة الدولة في الفقه الإسلامي ، محمد رأفت عثمان. مصر : مطبعة السعادة .
- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها محمد ناصر الدين بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم الأشقودري الألباني (ط ١). (١٤١٥-١٤٢٢م). الرياض : مكتبة المعارف للنشر والتوزيع (ط ٢) بيروت : المكتب الإسلامي .
- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء على الأمة أبو عبدالرحمن محمد ناصر الدين بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم الأشقودري الألباني (ط ١) الرياض ، دار المعارف
- السلطان عبدالحميد الثاني من خلال الوثائق ، عمر فاروق يلماز ؛ ترجمة : طارق عبدالجليل ، مراجعة : الصفصافي أحمد المرسي. (ط ٣). استنبول - تركيا : دار عثمانلي .
- السلطة السياسية ، جان وليام لابار ؛ ترجمة : إلياس حنا إلياس. (ط ٣). (١٩٨٣م)، بيروت : منشورات عويدات .
- سنن ابن ماجه، مُحَمَّد بن يزيد ابن ماجه أبو عَبْدِالله القزويني ؛ حقق نصوصه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلق عليه : مُحَمَّد فؤاد عبدالباقي. دار إحياء الكتب العربية - (١٤١٤م) فيصل عيسى البابي الحلبي .

- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني ؛ تحقيق : محمد محيي الدين عبدالحميد، بيروت : المكتبة العصرية .
- سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاك الترمذي أبو عيسى ؛ تحقيق وتعليق : أحمد محمد شاكر (١ ، ٢) ومحمد فؤاد عبدالباقي (٣) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (٤ ، ٥). (ط٢). (١٣٩٥م) مصر : شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي .
- سنن الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني ؛ حققه وضبط نصه وعلق عليه : شعيب الأرناؤوط، وحسن عبدالمنعم شلبي، وعبداللطيف حرز الله، وأحمد برهوم. (ط١). (١٤٢٤م)، بيروت : مؤسسة الرسالة.
- السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني أبو بكر البيهقي ؛ تحقيق : محمد عبدالقادر عطا. (ط٣). (١٤٢٤م)، بيروت : دار الكتب العلمية.
- سنن سعيد بن منصور، أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني ؛ تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمي. الهند : الدار السلفية (ط١). (١٤٠٣م)
- سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة، عبدالله المالكي (ط١). (٢٠١٢م)، بيروت : الشبكة العربية للأبحاث والنشر .
- السياسة الشرعية حالة غياب حكم إسلامي عن ديار المسلمين، أحمد محيي

- الدين صالح (ط١). (١٤٣٢م). مصر : دار السلام .
- السياسة الشرعية وأثرها في الحكم الشرعي التكليفي، نسبة مصطفى البغا (ط١). (١٤٣٣م). سوريا - لبنان - الكويت : دار النوادر.
- سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي ؛ تحقيق : مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط. (ط٣) (١٤٠٥م). بيروت : مؤسسة الرسالة.
- السيرة النبوية لابن هشام، عبدالملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري أبو محمد جمال الدين ؛ تحقيق : مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي. (ط٢). (١٣٧٥م) مصر : شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده .
- السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الشُّوكَانِيُّ ؛ تحقيق : محمود إبراهيم زايد. بيروت : دار الكتب العلمية (١٤٠٠) .
- الشرح الصغير على أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك، أحمد بن محمد بن أحمد العدوي، أبو البركات الشهير بالدردير المالكي، وعليه : (بلغة السالك لأقرب المسالك) المعروف بحاشية الصاوي لأبي العباس أحمد بن محمد الخلوتي الشهير بالصاوي المالكي، دار المعارف.
- الشرح الكبير على متن المقنع، عبدالرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الحنبلي أبو الفرج شمس الدين ؛ أشرف على طباعته : محمد رشيد رضا صاحب المنار. دار الكتاب العربي .

- شرح المقاصد، مسعود بن عمر التفتازاني ؛ تحقيق : عبدالرحمن عميرة، بيروت : عالم الكتب.
- شرح مختصر خليل للخرشي، محمد بن عبدالله الخرشي المالكي أبو عبدالله، بهامشه (حاشية العدوي). بيروت : دار الفكر للطباعة.
- الشريعة الإلهية لا القوانين الجاهلية، عمر سليمان الأشقر (ط١). (١٤٠٦م)، الكويت : دار الدعوة .
- شعب الإيمان، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسرُو جردى الخراساني، أبو بكر البيهقي ؛ حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه : الدكتور عبدالعلي عبدالحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخريج أحاديثه : مختار أحمد الندوي صاحب الدار السلفية ببومباي الهند. (ط١). (١٤٢٣م) الرياض : مكتبة الرشد بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند .
- الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، عبدالرحمن عبدالخالق، الكويت : دار القلم. (١٤٠٢م)
- صحوة الرجل المريض - أو السلطان عبدالحميد الثاني والخلافة الإسلامية، موفق بني المرجة. (ط٩) (١٤٢٠م). الأردن : دار البيارق .
- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، مُحَمَّد بن حَبَّان بن أحمد أبو حاتم ابن حَبَّان التميمي البستي ؛ تحقيق : شعيب الأرنؤوط. (ط١) (١٤٠٨م)، بيروت : مؤسسة الرسالة .
- صحيح الجامع الصغير وزياداته، محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح، بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني بيروت : المكتب الإسلامي.

- صعود المجتمع العسكري، شاعر النابلسي نقلا عن موقع : (طريق الإسلام) على الإنترنت .
- صفحات مطوية من التاريخ، سيد حسين العفاني. (ط١). (١٤٢٩م)، جدة - السعودية : دار ماجد عسيري .
- الضعفاء والمتروكون، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود، بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني ؛ تحقيق : د. عبدالرحيم محمد القشقري. نُشر مفرقا في الأعداد : ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٣ - ٦٤ لسنة ١٤٠٣ من مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية.
- الضعفاء والمتروكين، عبدالرحمن بن علي بن محمد جمال الدين أبو الفرج الجوزي ؛ تحقيق : أبو الفداء عبد الله القاضي. (ط١) (١٤٠٦م) بيروت : دار الكتب العلمية .
- ضعيف أبي داود محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح، بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ط١).. (١٤٢٣) الكويت : مؤسسة غراس للنشر والتوزيع.
- طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، عبدالرحمن بن أحمد بن مسعود الكواكبي يلقب بالسيد الفراتي. حلب - سوريا : المطبعة العصرية .
- طبقات الحنابلة، مُحمّد بن محمد بن الحُسَيْن القاضي أبو الحُسَيْن المعروف بابن أبي يعلي ؛ تحقيق : مُحمّد حامد الفقي. (ط). (١٩٥٢م) القاهرة : مطبعة السنة المُمحمّدية .
- العثمانيون حضارة وقانون، نجم الدين بيرقدار. (ط١). (١٤٣٥م) ،

- بيروت : الدار العربية للموسوعات.
- علم السياسة ، إبراهيم درويش. القاهرة - مصر : دار النهضة العربية. (١٩٩٢م)
- العلمانية - نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، سفر بن عبدالرحمن الحوالي. الكويت : الدار السلفية. (١٤٠٨م)
- عوامل نهوض وسقوط الدولة العثمانية، علي محمد محمد الصلابي الإمارات - مصر : مكتبة الصحابة - مكتبة التابعين .
- الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين ؛ تحقيق : عبدالعظيم الديب. (ط٢). (١٤٠١م مكتبة إمام الحرمين .
- غير المسلمين في المجتمع الإسلامي يوسف القرضاوي (ط١). (١٤٠٥م)، بيروت : دار الشروق.
- فتاوى السياسة الشرعية، صلاح الصاوي (ط١). (٢٠١١م) .
- فتاوى الشيخ الألباني ومقارنتها بفتاوى العلماء، عكاشة عبدالمنان الطيبي. (ط١). (١٤١٤م) مصر : مكتبة التراث الإسلامي .
- فتح القدير شرح الهداية، كمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، ومعه : (الهداية للمرغيناني)، و(نتائج الأفكار تكملة فتح القدير) لقاضي زاده. دار الفكر .
- الفرق والمذاهب المسيحية منذ البدايات حتى ظهور الإسلام، نهاد خياطة. (ط١). (٢٠٠٢م) دمشق : دار الأوائل.

- الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن بن عبدالله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران، العسكري؛ تحقيق: محمد إبراهيم سليم. القاهرة: دار العلم والثقافة.
- الفكر الإسلامي المعاصر - دراسة وتقويم، غازي التوبة. (ط٢). (١٩٧٧م). بيروت: دار القلم.
- في النظام السياسي الإسلامي للدولة الإسلامية، محمد سليم العوا. (ط١). (١٤١٠م) القاهرة - مصر: دار الشروق.
- القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، الفيروزآبادي؛ تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي. (ط٨). (١٤٢٦م) بيروت: مؤسسة الرسالة.
- قاموس المصطلحات السياسية، معهد البحرين للتنمية السياسية (٢٠١٤م).
- القانون الأساسي للدولة العثمانية، القانون الأساسي للدولة العثمانية، بيروت: المطبعة الأدبية. (١٩٠٨م)
- القانون الدستوري، محمد كامل ليلة. دار الفكر العربي.
- قراءة جديدة في تاريخ العثمانيين - التحالف الصليبي الماسوني الاستعماري وضرب الاتجاه الإسلامي، زكريا سليمان بيومي. (ط١) (١٤١١م).. جدة - السعودية: عالم المعرفة.
- قراءة في تاريخ وحضارة أوروبا في العصور الوسطى، أشرف صالح محمد سيد، (طبعة الالكترونية الأولى). شركة الكتاب العربي الالكتروني.

- قصة الحضارة، ويليام جيمس ديورانت. تقديم : الدكتور محيي الدين صابر. ترجمة : الدكتور زكي نجيب محمود وآخرين. بيروت (١٤٠٨م) : دار الجيل. تونس : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم .
- قضايا إسلامية معاصرة، منير محمد الغضبان (ط١). (١٤٣٣م)، مصر : دار السلام .
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، أبو محمد عز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي الملقب بسليطان العلماء ؛ راجعه وعلق عليه : طه عبدالرؤوف سعد. القاهرة (١٤١٤م) : مكتبة الكليات الأزهرية .
- قواعد نظام الحكم في الإسلام، محمود عبدالمجيد الخالدي.(ط١). (١٤٠٠م). الكويت : دار البحوث العلمية.
- كتاب الأموال، القاسمُ بنُ سلام بن عبدالله أبو عبيد الهروي البغدادي ؛ تحقيق : محمد خليل هراس. القاهرة (١٣٩٥) : مكتبة الكليات الأزهرية .
- كشف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي. بيروت : دار الكتب العلمية.
- كيفية تطبيق الشريعة الإسلامية في الدول التي تطبق القوانين الوضعية، عبدالله بن فوزان بن صالح الفوزان. (ط١). (١٤٢٩م) الكويت : اللجنة الاستشارية للعمل على تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية .
- لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ط٣). (١٤١٤م) بيروت : دار صادر .

- للدين والوطن - فصول في علاقة المسلمين بغير المسلمين، محمد سليم العوا. (ط٢). (٢٠٠٦م) مصر : نهضة مصر .
- ماهية الحروب الصليبية - الأيديولوجية - الدوافع - النتائج، قاسم عبده قاسم. (ط٢). (١٩٩٣م) الكويت : دار السلاسل .
- مبادئ الأنظمة السياسية - النظام البرلماني - النظام الرئاسي - النظام الإسلامي، مصطفى أبوزيد فهمي. الإسكندرية (٢٠٠٩م) - مصر : دار المطبوعات الجامعية .
- مبادئ نظام الحكم في الإسلام - مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، عبدالحميد متولي. الإسكندرية - مصر : منشأة المعارف. (٢٠٠٨م)
- المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، السرخسي بيروت : دار المعرفة. (١٤١٤م).
- المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي بحاشية السيوطي والسندي، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي. القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى. ترقيم : عبدالفتاح أبو غدة. (ط٢). (١٤٠٦م) حلب - سوريا : مكتب المطبوعات الإسلامية .
- المجتمع المدني - التاريخ النقدي للفكرة، جون، اهرنبرغ ترجمة : علي حاكم صالح وحسن ناظم. (ط١). (٢٠٠٨م) بيروت : المنظمة العربية للترجمة .
- المجتمع المدني في عهد النبوة - خصائصه وتنظيماته الأولى، أكرم ضياء العمري. (ط١). (١٤٠٣م) المدينة - السعودية : منشورات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة - المجلس العلمي .

- مجلة المجمع الفقهي الإسلامي .
- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبدالرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده ويعرف بداماد أفندي. دار إحياء التراث العربي .
- مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام، أحمد بن عبدالحليم الحراني ؛ جمع وتحقيق : عبدالرحمن بن محمد بن قاسم وابنه. (ط١). الرياض : تصوير مجمع المصحف الشريف بالمدينة النبوية.
- مجموع فتاوى، عبدالعزيز بن عبدالله بن باز ؛ أشرف على جمعه وطبعه : محمد، بن سعد الشويعر .
- مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين . جمع وترتيب : فهد بن ناصر بن إبراهيم السلیمان. الرياض : دار الوطن (١٤١٣ دار الثريا .
- محاضرات في النصرانية - ، محمد أبو زهرة (ط٣). (١٣٨١م). القاهرة : دار الفكر العربي .
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبدالحق بن غالب بن عبدالرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي ؛ تحقيق : عبدالسلام عبدالشافى محمد. (ط١). (١٤٢٢ بيروت : دار الكتب العلمية .
- مختار الصحاح، زين الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الحنفي الرازي ؛ تحقيق : يوسف الشيخ محمد. (ط٥) (١٤٢٠م). بيروت : المكتبة العصرية - الدار النموذجية .
- المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل وتخريجات الأصحاب، بكر بن عبدالله أبو زيد. (ط١). (١٤١٧م) الرياض - السعودية : دار العاصمة .

- مدخل إلى الديمقراطية، ديفيد بيتهام وكيفن بويلي. ترجمة أحمد رمو. سوريا : وزارة الثقافة السورية .
- المدونة، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ط٢). (١٤١٥م)، بيروت : دار الكتب العلمية
- مدى شرعية الإنتماء إلى الأحزاب والجماعات السياسية، صلاح الصاوي (ط١). (١٤٣٢م) .
- المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى بن حسني السباعي(ط٧). (١٤٢٠م) - بيروت : دار الوراق .
- مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، الظاهري. (يليه : نقد مراتب الإجماع لشيخ الإسلام - ابن تيمية). (ط١). (١٤٠٣م) بيروت : دار ابن حزم .
- المستدرك على الصحيحين، أبو عبدالله الحاكم محمد بن عبدالله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع، الحاكم؛ تحقيق : مصطفى عبدالقادر عطا. (ط١). (١٤١١١٩٩٠م) بيروت : دار الكتب العلمية .
- المسند، أحمد بن مُحَمَّد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني ؛ تحقيق : جماعة بإشراف شعيب الأرنؤوط. (ط١). (١٤٢١م)، بيروت : مؤسسة الرسالة.
- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري ؛ تحقيق : محمد فؤاد عبدالباقي. بيروت : دار إحياء التراث العربي .

- المشاركة في البرلمان والوزارة عرض ونقد، محمد شاكر الشريف. منشور بموقع، (طريق الاسلام) على شبكة الإنترنت .
- مصباح الزجاجة على سنن ابن ماجه، جلال الدين أبو الفضل عبدالرحمن بن كمال الدين بن أبي بكر المصري الشافعي ؛ تحقيق : محمود توفيق تكله. (ط١). (١٤٣٣م) سوريا - بيروت - الكويت : دار النوادر .
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي أبو العباس. بيروت : المكتبة العلمية .
- مصطلحات فكرية، سامي خشبة.(ط١) (١٩٩٤م).. القاهرة - مصر : المكتبة الاكاديمية .
- المصنف، أبو بكر عبدالرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني، الصنعاني تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمي. (ط٢). (١٤٠٣؛ الهند : المجلس العلمي، بيروت : المكتب الإسلامي .
- المصنف في الأحاديث والآثار، عَبْدالله بن مُحَمَّد بن أبي شيبة أبو بكر الكوفي ؛ تحقيق : كمال يوسف الحوت. (ط١). (١٤٠٩ الرياض : مكتبة الرشد .
- مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، الرحيباني، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي شهرة الرحيباني مولدا الدمشقي الحنبلي (ط٢). (١٤١٥م)، بيروت : المكتب الإسلامي .
- معالم النظام السياسي في الإسلام مقارنا بالنظم الوضعية، محمد الشحات، الجندي. (ط١) (١٤٠٦م).. القاهرة - مصر : دار الفكر العربي.

- معجم المؤلفين، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبدالغني كحالة
الدمشقي، بيروت : مكتبة المثنى - دار إحياء التراث العربي .
- المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرين، إبراهيم مصطفى، أحمد
الزيات، حامد عبدالقادر، محمد النجار مجمع اللغة العربية بالقاهرة : دار
الدعوة.
- المعجم في اللغة الفارسية، محمد موسى هنداوي. ترجمة : محمد موسى
هنداوي، مصر : مكتبة الأنجلو ودار مطابع الشعب .
- معجم لغة الفقهاء، قلعجي وقنيبي (١٤٠٨/١٩٨٨م). محمد رواس قلعجي
- حامد صادق قنيبي. (ط٢). الأردن : دار النفائس .
- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين القزويني
الرازي؛ تحقيق : عبدالسلام محمد هارون. دار الفكر. (١٣٩٩م)
- معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية، عبدالعزيز مصطفى كامل مجلة
البيان .
- المغني، أبو محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة
الجماعيلي المقدسي الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي. مكتبة
القاهرة (١٣٨٨م) ..
- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج - شرح منهاج النووي، شمس
الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ط١) (١٤١٥م) ..
بيروت : دار الكتب العلمية .

- مفهوم ولي الأمر وتكليف العلاقة بينه وبين الشعوب، مات قاسم. بحث له ضمن أبحاث (مؤتمر فقه السياسة الشرعية) بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت .
- مقاربات في الدولة المدنية والإسلامية - السياقات الفكرية والإستراتيجية، السهيلي إسماعيل علي، والزندانى أحمد عبدالواحد.
- من فقه الدولة في الإسلام، يوسف القرضاوي (ط٣). (١٤٢٢م)، القاهرة - مصر : دار الشروق.
- المنثور في القواعد الفقهية، أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر الزركشي (ط٢). (١٤٠٥م). الكويت : وزارة الأوقاف الكويتية.
- منح الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن أحمد بن محمد عيش، أبو عبدالله المالكي، عيش بيروت : دار الفكر. (١٤٠٩م).
- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، شيخ الإسلام، أحمد بن عبدالحليم الحراني ؛ تحقيق : محمد رشاد سالم وجماعة. (ط١). (١٤٠٦م) الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .
- منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، النووي. تحقيق : عوض قاسم أحمد عوض. (ط١). (١٤٢٥م) دار الفكر .
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، النووي (ط٢). (١٣٩٢) بيروت : دار إحياء التراث العربي .

- المواطنة المسؤولة - دليل المفاهيم والمواضيع، جمال بندحمان. المعهد العربي للتنمية والمواطنة. (٢٠١٣م).
- المواطنة حقوق وواجبات، مركز ماعت للدراسات الحقوقية والدستورية.
- موقع: (مؤسسة الحوار الإنساني) على الإنترنت .
- المواطنة وإشكالياتها في ظل الدولة الإسلامية، سامر مؤيد عبداللطيف. نقلاً عن دائرة المعارف البريطانية، مجلة الفرات، العدد السابع .
- مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي. (ط١). (١٤٠٥م) بيروت : دار الشروق .
- موسوعة العلوم السياسية، مجموعة مؤلفين. إصدار جامعة الكويت. (١٩٩٣ - ١٩٩٤م)
- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي؛ إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني. (ط٤). (١٤٢٠م الرياض: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع .
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي؛ تحقيق: علي محمد البجاوي. (ط١). (١٣٨٢م) بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر .
- النزعة العالمية للتعددية السياسية، مركز التنوير المعرفي. ورقة بحثية على موقع: (مركز التنوير المعرفي) على الإنترنت، نقلاً عن سعد الدين إبراهيم .
- النصرانية في الميزان، محمد عزت الطهطاوي (ط١). (١٤١٦م)، دمشق - بيروت: دار القلم - الدار الشامية .

- النصرانية من التوحيد إلى التثليث، محمد أحمد الحاج. (ط١). (١٤١٣م)، دمشق - بيروت : دار القلم - الدار الشامية .
- النظام الحزبي في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، صباح مصطفى المصري (ط١). (٢٠٠٥م). القاهرة .
- نظام الحكم في الإسلام، محمد فاروق النبهان. الكويت : جامعة الكويت. (١٩٨٧م)
- نظام الحكم في الإسلام، محمد يوسف موسى. دار الفكر العربي .
- النظام السياسي الإسلامي - مقارنا بالدولة القانونية، منير حميد البياتي (ط٤). (١٤٣٤م). الأردن : دار النفائس .
- النظام السياسي في الإسلام، محمد سليم العوا، وبرهان غليون. بيروت - دمشق : دار الفكر المعاصر - دار الفكر .
- النظريات السياسية الإسلامية، محمد ضياء الدين الريس (ط٧). القاهرة - مصر : دار التراث .
- نظرية الضرورة الشرعية، وهبة الزحيلي (ط٤). (١٤٠٥م)، بيروت : مؤسسة الرسالة .
- نقد مراتب الإجماع، شيخ الإسلام، أحمد بن عبدالحليم الحراني، ملحق بكتاب (مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات) لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري. (ط١). (١٤٠٣م) بيروت : دار ابن حزم .

- نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، محمد أحمد علي مفتي (ط١). (١٤٢٣م).
- نهاية السؤل شرح منهاج الوصول. عبدالرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعيّ أبو محمد جمال الدين. (ط٢). (١٤٢٠م) القاهرة - مصر : دار العرب .
- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي). معه : حاشية أبي الضياء نور الدين بن علي الشبراملسي الأقهري، وحاشية أحمد بن عبدالرزاق المعروف بالمغربي الرشيدي. (١٤٠٤م) بيروت : دار الفكر.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، المبارك بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد مجد الدين المعروف بابن الأثير أبو السعادات الشيباني الجزري ؛ تحقيق : طاهر أحمد الزاوي ومحمود مُحَمَّد الطناحي. (ط). (١٣٩٩م) بيروت : المكتبة العلمية .
- الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية - المعروف بشرح حدود ابن عرفة للرصاع، محمد بن قاسم الأنصاري، أبو عبدالله، الرصاع التونسي المالكي. (ط١). (١٣٥٠م) المكتبة العلمية .
- هل نحن مسلمون؟، محمد قطب بيروت : دار الشروق. (١٣٩٨م).
- واقعنا المعاصر، محمد قطب. (ط١). (١٤٠٧م) السعودية : مؤسسة المدينة .
- الوجيز في أصول الفقه، عبدالكريم زيدان (ط٧) (١٤٢٠م) .. بيروت : مؤسسة الرسالة ناشرون .

المقالات

- الإسلام والمواطنة، راشد الغنوشي. مقال له منشور بتاريخ : ٣/٧/٢٠١٠م،
على موقع : (قناة الجزيرة) على الإنترنت .
- الالتزام الحزبي يعلو على المهني دائماً، ماجد الشربيني. مقال له منشور بجريدة
(الأهرام) ٥/٩/٢٠٠٩م.
- إلى الطبطباتي مع التحية ٣ و ٤ ، حاكم المطيري. مقالان له على موقعه على
الإنترنت .
- الانتخابات وأخلاق العمل والتنافس، يوسف القرضاوي. على موقعه
الرسمي على الإنترنت.
- أول ظهور لمصطلح العلمانية في الوطن العربي، محمد عمارة. مقال له منشور
بجريدة (الشرق الأوسط) ٣/٣/٢٠٠٢م، العدد : ٨٤٩٦ .
- تاريخ نشأة الدولة الشيوقراطية، منار الحمادي. مقال له على موقع : جمعية
العمل الوطني الديمقراطي) على الإنترنت .
- التعددية الحزبية السياسية في الإسلام، يوسف القرضاوي . مقال له على
موقعه الرسمي على الإنترنت.
- التعددية السياسية والعمل السياسي، أمجد أبو العلا، مقال له منشور
بتاريخ : ٥/٤/٢٠١٠ م، على موقع : (نقطة فكر) على الإنترنت.
- التعددية والتنوع الإنساني، نبيل نعمة الجابري، مقال له على .موقع :
Shrsc. com.
- حتى يُعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون، إيهاب كمال أحمد، مقال له

- منشور، على موقع : (الألوكة) على الإنترنت .
- حرمة الانتخابات، مقبل الوادعي. مقال له منشور على موقعه الرسمي على الإنترنت.
- حقوق الإنسان وحق المواطنة، مجدي خليل (نصراني). مقال له منشور ٢/٢٠٠٨م، على موقع : (أهل القرآن) على الإنترنت الذي يتبنى اعتقاد (القرآنيين) .
- حقيقة الشورى، محمد شاكر الشريف. مقال له منشور على موقع : (صيد الفوائد) على الإنترنت.
- حكم الانتخابات والمظاهرات، صالح الفوزان. مقال له منشور بجريدة (الجزيرة) عدد : ١١٣٥٨ .
- حكم التصويت على الدستور المصري، عبدالرحمن البراك، مقال له على موقعه الرسمي على شبكة الإنترنت .
- الخارج والداخل - لمن الشرعية اليوم، جمال عبدالجواد. مقال له منشور بمجلة (الديمقراطية) ١/٣/٢٠١٣م، على موقع : (التجديد العربي) على الإنترنت .
- الدستور الإسلامي، محمد شاكر الشريف. مقال له منشور على موقع : (صيد الفوائد) على الإنترنت .
- الدولة العسكرية، شريف محمد جابر مقال له منشور بمجلة (نون بوست الإلكترونية) .
- الدولة المدنية صورة الصراع بين النظرية الغربية والمحكمات الإسلامية، محمد

- شاكرا. الشرف. مقال له ضمن مجلة (البان)، ١٦/٣/٢٠١١ م .
- الديمقراطية ليست من الإسلام، عبدالعزف الرفس. مقال له منشور على، موقع : (الإسلام العفوق) على الإنترنت .
- الديمقراطية والأحزاب السفساسة، السفد ياسفن. مقال له منشور بجرففة (الأهرام) ٢٧/٣/٢٠١٠ م .
- الرء المفن ففمن أجاز ولاية الكافر على المسلمفن، إهاب كمال أحمد، مقال له منشور على موقع : (الألوكة) على الإنترنت .
- الرؤفة الغربية للدولة المءنفة، عبدالعزف صقر. مقال له منشور ضمن، (القفرفر الإسفراطفجف) لمجلة (البان) لسنة (١٤٢٩) .
- ضماناا ومقوماا الدولة المءنفة، رائء محمد سفف مقال له منشور بارفف ٢٩/٤/٢٠١٢ م على موقع (مأرب برس الإخبارف) على الإنترنت .
- العرف الدستورف بفن رهفنة الففسفر ومساوئ الففطفوق، محمود ملحم. مقال له منشور بجرففة (الأبناء الكوففة) ١٨/١٠/٢٠١١ م .
- عسكرف أم مءنفة أم علمانفة أم ءنفة؟، مفنر عزمف رزق الله. مقال له منشور بجرففة (الوفء) ٣/٩/٢٠١١ م .
- الفصل بفن السلطاا، المنظمة العربفة للقانون الدستورف. مقال منشور على موقع : (المنظمة العربفة للقانون الدستورف) على الإنترنت .
- قراءفة فف اافاقفة القضاا على جمفع أشكال الفمففز ضء المرأة، نفى قاطرجف، موقع : (صفء الفواءء) على الإنترنت .
- المجمع المءنف، صبرف ءلفل محمد مقال له منشور على موقعه على الإنترنت .

- المجتمع المدني، عدنان عويد. مقال له منشور بمجلة (الديمقراطية) ١/٣/٢٠١٣م، على موقع : (التجديد العربي) على الإنترنت .
- مزايا الديمقراطية وعيوبها، عبدالناصر الجناحي. مقال له منشور بجريدة الوسط، البحرينية، عدد : ٤٦.
- مشروع الدستور الإسلامي، أحمد أبو زيد، مقال له منشور بجريدة (الوفد) ٢/٢/٢٠١٢م .
- مفهوم التعددية والتنوع، العين محمد البندقجي. مقال له منشور بجريدة (الرأي الأردنية) ٢٨/١/٢٠١٥م .
- مفهوم المواطنة بين الأيدلوجيا وبين الرؤية المدنية للدولة، يوسف مكي. مقال له منشور بجريدة (اليوم) - العدد ١٤٨٦٨ .
- من مفاصد الديمقراطية، عبدالرحمن الميداني. مقال له منشور على موقع : (صيد الفوائد) على الإنترنت .
- الهلال عائق الصليب في شوارع المحروسة، عادل سعد. مقال له منشور بجريدة (الوفد) ٢١/٤/٢٠١٥م .
- الوطن، الهوية الوطنية، والمواطنة : تفصيح للإشكاليات، توفيق السيف. مقال له على موقع : (آفاق) على الإنترنت .
- ولكن ما معنى الدولة المدنية؟، محمد الحداد. مقال له منشور بجريدة (الحياة) ٢/٣/٢٠١٤م

فهرس الموضوعات

- المقدمة ٥
- الدراساتُ السابقة ٨
- من الدراسات التي تتكلم عن الدولة المدنية بشكل مباشر: ٨

الباب الأول

الدولة المدنية المفهوم والنشأة

١٣ - ٦٠

- الفصل الأول: تعريف الدولة المدنية والألفاظ ذات الصلة ١٥
- المبحث الأول: تعريف الدولة المدنية. ١٥
- أولاً: لفظ الدولة: ١٧
- تعريف الدولة لغة: ١٧
- تعريف الدولة اصطلاحاً: ١٧
- ثانياً: لفظ المدنية: ١٨
- تعريف المدنية لغة: ١٨
- تعريف المدنية اصطلاحاً: ١٨
- الفصل الثاني: الجذور والأطوار التاريخية للدولة المدنية ٢٣
- المبحث الأول: حال المجتمعات الأوروبية في العصور الوسطى مع سلطة المقام الديني ٢٥
- المبحث الثاني: ظهور الحركات التحررية من سلطة المقام الديني في

- ٣١ المجتمعات الأوروبيّة
- ٣٧ ● المبحث الثالث: النظريات المؤدية لمفهوم الدولة المدنية
- ٣٩ - الثورة الفرنسية (١٧٨٩م) وتحول النظريات إلى الواقع
- ٤١ ● المبحث الرابع: دخول مبادئ الدولة المدنية إلى العالم الإسلامي ...
- ٤٢ - التحول في مصر:
- ٥٤ - دخول مبادئ الدولة المدنية للدولة العثمانية

الباب الثاني

أركان الدولة المدنية مقارنة مع الشريعة الإسلامية

٦١ - ٣١٠

- ٦٣ □ الفصل الأول: شكل الدولة المدنية من خلال أركانها
- ٦٥ ● المبحث الأول: أركان الدولة المدنية
- ٦٧ ● المبحث الثاني: سيادة الشعب
- ٦٧ - المطلب الأول: تعريف السيادة
- ٦٩ - المطلب الثاني: الآثار المترتبة على مبدأ سيادة الشعب
- ● المبحث الثالث: الديمقراطية تعريفها مميزاتها عيوبها وحكمها
- ٧١ في الشريعة
- ٧١ - المطلب الأول: تعريف الديمقراطية
- ٧٣ - المطلب الثاني: أنواع الديمقراطية
- ٧٣ ١- الديمقراطية المباشرة:
- ٧٤ ٢- الديمقراطية شبه المباشرة:

- المبحث الرابع: مبدأ سيادة الأمة في الفقه الإسلامي ٨١
- ارتباك مفهوم السيادة عند بعض المعاصرين: ٨٤
- المبحث الخامس: الممارسة العملية للسيادة ٩١
- فمن مميّزات الديمقراطية: ٩١
- عيوب الديمقراطية: ٩٢
- المبحث السادس: المخالفات الشرعية للنظام الديمقراطي ٩٥
- المبحث السابع: حكم الأخذ بمبدأ الأغلبية في الحكم ١٠١
- المبحث الثامن: حكم المشاركة في الانتخابات البرلمانية في الدولة المدنية ١٢٥
- الفصل الثاني: الدولة المدنية والدستور ١٣٩
- المبحث الأول: علاقة الدستور بالدولة ١٤١
- تعريف الدستور في اللغة ١٤١
- الدولة المدنية والدستور: ١٤٢
- هل للدولة الإسلامية دستور؟ ١٤٢
- حكم وضع دستور للدولة الإسلامية منبثق من الكتاب والسنة؟ ١٤٤
- المبحث الثاني: خصائص الدساتير الوضعية مقارنة مع الدستور الإسلامي ١٤٧
- (أولاً: من حيث المنشأ) ١٤٧
- (ثانياً: من حيث المصادر) ١٤٨
- (ثالثاً: من حيث تغيير الأحكام) ١٥٢
- (رابعاً: مبدأ سمو الدستور) ١٥٤

- ١٥٧ الفصل الثالث: المواطنة
- ١٥٩ ● المبحث الأول: علاقة الدولة المدنية بمفهوم المواطنة
- ١٦١ ● المبحث الثاني: تعريف المواطنة
- ١٦٣ ● المبحث الثالث: حقوق المواطن في الدولة المدنية
- ١٦٤ - المواثيق الدولية لحقوق الإنسان
- ١٦٧ ● المبحث الرابع: واجبات المواطنة
- ١٦٩ ● المبحث الخامس: المواطنة في الدولة الإسلامية
- ١٧٠ - المطلب الأول: مكونات شعب الدولة الإسلامية
- ١٧١ - المطلب الثاني: الرابطة بين سكان الدولة الإسلامية
- ١٧٣ ● المبحث السادس: العالم الإسلامي ومفهوم المواطنة
- ١٧٤ - مسألة مهمّة متعلّقة بالموضوع
- ● المبحث السابع: أثر مفهوم المواطنة بالمعنى المدني على الدولة الإسلامية
- ١٧٩ - موقف بعض المفكرين الإسلاميين من استبدال مفهوم أهل الذمة بالمواطنة... ١٨١
- ● المبحث الثامن: أهل الذمة في الدولة الإسلامية مقارنة مع الدولة المدنية
- ١٩١ - المطلب الأول: التعريف بأهل الذمة
- ١٩١ أولاً: تعريف (الذمة):
- ١٩٢ ثانياً: تعريف مصطلح (أهل الذمة)
- ١٩٣ أهل الذمة في الدولة المدنية:
- ١٩٤ - المطلب الثاني: الطوائف التي يصح معها عقد الذمة
- ١٩٩ - المطلب الثالث: الارتباط القانوني بالدولة

- ١٩٩ تعريف الجنسية -
- ٢٠٠ المطلب الرابع: استحقاق الجنسية لسكان الدولة الإسلامية ...
- ٢٠١ استحقاق الجنسية في الدولة المدنية
- المبحث التاسع: ممارسات أهل الذمة الدينية بين الدولة الإسلامية
والدولة المدنية ٢٠٣
- ٢٠٣ المطلب الأول: إقرار أهل الذمة على أديانهم
- ٢٠٤ حرية الاعتقاد في الدولة المدنية
- ٢٠٦ المطلب الثاني: ممارسة الشعائر الدينية لأهل الذمة
- ٢٠٦ المسألة الأولى: حكم معابد أهل الذمة في الدول الإسلامية
- ٢٠٦ (الحالة الأولى)
- ٢٠٧ (الحالة الثانية)
- ٢١٠ - توضيح لقول ابن القاسم في إحداث الكنائس
- ٢١٣ (الحالة الثالثة)
- ٢١٥ مفسد إقامة المعابد في الدولة الإسلامية:
- ٢١٥ شبهة وردها:
- ٢١٦ بناء المعابد لأهل الذمة في الدولة المدنية
- ٢١٧ المسألة الثانية: إظهار شعائر أهل الذمة الدينية
- ٢١٩ حرية العبادة وإظهار الشعائر في الدولة المدنية
- المبحث العاشر: الممارسات السياسية لأهل الذمة بين الدولة المدنية
والدولة الإسلامية ٢٢١
- ٢٢١ المطلب الأول: تولي أهل الذمة للمناصب العامة السيادية في
الدولة الإسلامية ٢٢٣

- أولاً: تولي أهل الذمة منصب رئاسة الدولة الإسلامية ٢٢٣
- ثانياً: تولي أهل الذمة الوظائف العامة ٢٢٣
- المطلب الثاني: مشاركة أهل الذمة في انتخاب رئيس الدولة .. ٢٤٠
- المبحث الحادي عشر: مشاركة غير المسلمين من أهل الذمة في الدفاع
- عن الدولة الإسلامية ٢٤٥
- المطلب: التحاق غير المسلم بجيش الدولة الإسلامية بين
- الفقه الإسلامي وقوانين الدولة المدنية ٢٤٦
- أولاً: التحاق أهل الذمة بالجيش في قوانين الدولة المدنية .. ٢٤٦
- ثانياً: حكم الاستعانة بأهل الذمة بالقتال في الشريعة الإسلامية ٢٤٧
- المبحث الثاني عشر: أخذ الجزية في الوقت الحاضر بين الدولة
- المدنية والدولة الإسلامية ٢٥٣
- المطلب الأول: معنى الجزية ٢٥٣
- المطلب الثاني: حكم الجزية ٢٥٤
- أولاً: حكم الجزية في الشريعة الإسلامية ٢٥٤
- ثانياً: الجزية في القانون ٢٥٥
- المطلب الثالث: أخذ الجزية من أهل الذمة في الوقت الحاضر . ٢٥٦
- الحكمة من مشروعية الجزية ٢٥٧
- المبحث الثالث عشر: المساواة بين الجنسين مبدأ من مبادئ المواطنة . ٢٦٣
- المطلب الأول: معنى المساواة ٢٦٣
- أولاً: المساواة لغة: ٢٦٣
- المطلب الثاني: المساواة بين الجنسين في المواثيق الدولية
- والنصوص الدستورية وموقف الشريعة الإسلامية من ذلك ٢٦٥
- موقف الشريعة الإسلامية من مبدأ المساواة بين الجنسين ٢٦٧

- علاقة هذا المبدأ بالدولة المدنية ٢٦٩
- الفصل الرابع: احترام التعددية ٢٧١
- المبحث الأول: مفهوم التعددية ٢٧٣
- التعددية في اللغة ٢٧٣
- التعددية كمصطلح سياسي ٢٧٣
- المبحث الثاني: التعددية والدولة المدنية ٢٧٥
- المبحث الثالث: موقف الشريعة الإسلامية من التعددية ٢٧٩
- المطلب الأول: التعددية الدينية ٢٧٩
- التعددية الدينية في دولة الإسلام ٢٧٩
- المطلب الثاني: التعددية الحزبية ٢٨٢
- مفهوم الحزب: ٢٨٢
- التعددية الحزبية ٢٨٤
- الأحزاب والتعددية الحزبية في الدولة المدنية ٢٨٤
- حكم الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية ٢٨٥

الباب الثالث

نوازل الدولة المدنية

٣١١ - ٣٣٧

- الفصل الأول: أحوال المطالبة بالدولة المدنية ٣١٣
- تمهيد: نوازل الدولة المدنية ٣١٥

- المبحث الأول: حكم المطالبة بالدولة المدنية عند تأسيس نظام الحكم ٣١٧
 - المبحث الثاني: حكم المطالبة بالدولة المدنية مع نظام حكم مستبد ظالم ٣٢١
 - المبحث الثالث: المطالبة بدولة مدنية في دولة غير إسلامية لا تسمح بشعائر الإسلام ٣٢٣
 - المبحث الرابع: الدول المدنية كمرحلة انتقالية لدولة إسلامية ٣٢٧
- الفصل الثاني: هل يصح أن يقال إن الدول الإسلامية هي دولة مدنية بمرجعية إسلامية؟ ٣٣١
- فهرس المصادر والمراجع ٣٣٩
- فهرس الموضوعات ٣٧١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

www.moswarat.com

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com