



مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي
Ibn Al Azraq Center for Political Heritage Studies

سلسلة بحوث ودراسات التراث السياسي



بداية السياسة

تأليف

د. يوسف بن عثمان بن حليم

بداية السياسة

ح يوسف بن عثمان محمد الحزيم، ١٤٢٢هـ.

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الحزيم، يوسف بن عثمان محمد

بداية السياسة / يوسف بن عثمان محمد الحزيم - الرياض ١٤٢٢هـ

٢٢٨ص، ١٤ × ٢٤ سم

ISBN 52-87000-41428-9

١- السعودية - الأحوال السياسية - العصر الحديث

٢- السعودية - الأحوال السياسية - مقالات ومحاضرات أ. العنوان

ديوي ٩٥٣١، ٢٢٠ ٥٠٧٢ / ١٤٢٢

رقم الإيداع: ١٤٢٢ / ٥٠٧٢

ISBN 52-87000-41428-9

بداية السياسة

تأليف: د. يوسف بن عثمان بن حريم

١٤٣٢هـ - ٢٠١١م

المحتويات

إهداء:	٧
المقدمة	٩
أولاً: نشأة السياسة	١١
ثانياً: تعريف السياسة	١٣
ثالثاً: تاريخ الفكر السياسي	١٥
رابعاً: السياسة في القرآن والسنة النبوية	٥١
خامساً: فصل الدين عن الدولة	٥٩
سادساً: تعريف السياسة الشرعية	٦٣
سابعاً: نطاق السياسة الشرعية	٦٧
ثامناً: الديمقراطية والسياسة الشرعية	٧٥
تاسعاً: الحكم الرشيد	٨٠
عاشراً: الحاكم في السياسة الشرعية	٨٦
الحادي عشر: النظام السياسي السعودي	٩٩
الثاني عشر: الفضيلة السياسية عند الملك عبدالعزيز	١٠٣
الثالث عشر: التراث السياسي العربي والإسلامي	١١٦
الرابع عشر: المراجع	١٢٧

إهداء :

إلى شبابنا السعودي الباحث عن:
روحنا السياسية..

إلى المثقفين السائلين:
من نحن؟

إلى أساتذتي في قسم العلوم السياسية بجامعة الملك
سعود للعام ١٤٠٣هـ - ١٤٠٨هـ:
رب كلمة صادقة صنعت حلماً..

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبي الحاكم القوي الأمين، وعلى صحابته الأعوان المجتبيين، وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، ثم أما بعد..

السياسة إن نزعنا عنها دين التوحيد أصبحت سياسة عقلية خالية من عمق الإيمان التاريخي، أي الحياة التي بدأت ذات يوم حينما خلق الله السموات والأرض ثم الإنسان، وستنتهي ذات يوم بيوم القضاء الأكبر، وقد نشأ منذ فجر التاريخ ذلك الصراع بين العقل والنقل، أي النص المقدس، فتارة يغلب العقل وينفي النقل والنبوة فتكون وثنية، وتارة يغلب رجالا النص المقدس فيقصي العقل فتصبح السياسة كهنوتاً ورهبانية مبتدعة، وبين أقصى السياسة والنبوة أنظمة حكم تتفاوت في عدلها وجورها، ثم جاء الإسلام بنظرته أو نظريته ذات الشق الأخلاقي الثابت وهي الشريعة، وذات الشق المتغير وهي الفضيلة السياسية للحاكم صاحب التجربة والعقل، ومنها حُلُّ الصراع نظرياً وممارسة ميدانية من خلال حكم النبوة والخلفاء الأربعة من بعده رضي الله عنهم وأرضاهم.

لكن تلك التجربة الفريدة تبقى إيمانية في شق منها وفي الآخر عقلانية تتغير بتغير الزمان والمكان والمصلحة يقول المصطفى صلى الله عليه وسلم: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ» أخرج البيهقي.

والسؤال والجدل تالياً في معرفة وتحقيق السنة والمصلحة المعتبرة، فالسنة نص تنتج سياسة والممارسة سياسة تنتج نصاً «نظاماً».

لقد طرحت أسئلة سياسية كبرى حاولت الإجابة عنها في هذا الكتاب الذي التمس فيه التراث السياسي العربي والإسلامي، والتجربة المجيدة لنشأة الدولة السعودية منذ ثلاثمائة عام وآخرها الدولة المعاصرة «المملكة العربية السعودية»، كل ذلك من أجل إلقاء الضوء على بعض القضايا التي تشغل الجيل والجيل الشاب القادم الذي يواجه تشكيكاً - قد تكون له مسوغاته - لهويتنا وإظهار عجزنا المصطنع أمام النظرية السياسية الغربية «الديمقراطية».

لن أقوم بلي أعناق النصوص من أجل إظهار شجاعة أكاديمية موهومة بل سأقدم رواية تاريخية مستنداً إلى مراجع معتبرة وخطاب فكري متماسك.

كتاب السياسة الذي بين يديك أرجو أن يكون البداية لا النهاية فحسب.. نحو مشروع سياسة معاصرة هو «الحكم الرشيد».. إن تاريخ السياسة بدأ من هنا مع الإنسان السامي والعربي والفاتحين، وأن له أن يعود.

أولاً: نشأة السياسة

بدأت السياسة مع نشأة الجماعات البشرية الأولى ثم القرية فالمدينة، حين أقام ثم استوطن ذلك الإنسان رقعة جغرافية محددة بدافع تحقيق إشباع حاجاته الأولية الأساسية «الضروريات» وأبرزها الطعام والأمن قال تعالى: ﴿لِيَلْأَفَ قَرِيْشٍ (١) إِيْلَافَهُمْ رَحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ (٢) فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ (٣) الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ (٤)﴾ قريش. ناهيك عن أن الإنسان اجتماعي بطبعه قد ألف التجمع فاحتاج تبعاً له للتنظيم وتقسيم العمل فكان يتولى السياسة رئيس يتمتع بقوة القبول أو القهر.

يقول (أرسطو) في كتابه (السياسة): «إن الدولة هي من عمل الطبع، وإن الإنسان بالطبع كائن اجتماعي.. وإن الذي يبقى متوحشاً -بحكم النظام لا بحكم المصادفة- هو على التحقيق إنسان ساقط، أو إنسان أسمى من النوع الإنساني».

يقول ابن خلدون: «إن الإنسان مدني بالطبع، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم وهو معنى العمران».

ثم يقول: «وإذا لم يكن له -أي الإنسان- هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء، ولا تتم حياته.. لما ركب الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته، ولما يحصل له أيضاً من دفاع عن نفسه لفقدان الصلاح فيكون فريسة للحيوانات ويعالجه الهلاك على مدى حياته» (حب البقاء).

يقرر ابن خلدون إن الدوافع الفطرية المستتيرة هي التي دفعت بالإنسان وأغرته بالدخول في حظيرة هذا المجتمع الكبير الذي نسميه أمة أو شعباً.

بينما يخالف هذا الرأي عالمان هما (ول ديورانت) و(راتشنهوفر) حيث يقرران أن القوة والعنف هما اللتان خلقتا الأمم والدول.

يقول (ول ديورانت) في موسوعته (قصة الحضارة): «ليس الإنسان حيواناً سياسياً عن رضا وطواعية، فالرجل لا يتحد مع زملائه مدفوعاً برغبته، بقدر ما يتحد معهم بحكم العادة والتقليد والظروف القاهرة... فهو لا يحب المجتمع بقدر ما يخشى العزلة، ولذلك تراه يتحد مع غيره من الناس؛ لأن اعتزاله يعرضه للخطر... وعلى ذلك فالرجل من الناس وحشي في صميمه: يتصدى للعالم كله تصدي العدو لأعدائه بكل ما يتطلب ذلك من بطولة. فلو جرت الأمور على ما يشتهي الرجل المتوسط لكان الأرجح ألا تقوم للناس قائمة.. بل إنك لتراه في يومنا هذا يمتد الدولة مقتناً، ولا يفرق بين الموت وجباية الضرائب! ويتحرق شوقاً إلى حكومة لا تحكم من أموره إلا أقلها... ولو رأيت يطالب بزيادة القوانين فما ذلك إلا لأنه يعتقد أن جاره لا بد له من قوانين!! أما هو إذا ترك لهواه فينزع إلى الفوضى التي لا يضبطها تفكير فلسفي.. ويظن أن القوانين -فيما يختص بحالته- زائدة، لا حاجة إليها»، فيما يقول (راتشنهوفر): «العنف هو الأداة التي خلقت الدولة»^(١).

(١) الخطيب، عبد الكريم، الخلافة والإمامة، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م، ص ٣٠، ص ٣١، ص ٣٢.

ثانياً: تعريف السياسة

تُعرّف السياسة لغة بأنها: القيام على الشيء بما يصلحه. والسياسة: فعل السائس، يقال: هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها، والوالي يسوس رعيته، ومن ذلك ساس الأمر سياسة، أي قام به^(٢).

وسُست الرعية سياسة: أمرتها ونهيتها، وفلان مجرب قد ساس وسييس عليه: أدب وأدّب^(٣).

وتُعرّف السياسة اصطلاحاً: فن ممارسة القيادة والحكم وعلم السلطة أو الدولة.

أو هو: النشاط الاجتماعي الذي يؤدي إلى ضمان الأمن وإقامة التوازن والتوافق من خلال القوة الشرعية والسيادة، بين الأفراد والجماعات المتصارعة «المتنافسة» في وحدة الحكم المستقلة على أساس علاقات القوة، والذي يحدد أوجه المشاركة في السلطة بنسبة الإسهام والأهمية في تحقيق المحافظة على النظام الاجتماعي وسير المجتمع^(٤).

(٢) ابن منظور، محمد بن علي، لسان العرب - حققه عبد الله الكبير ومحمد حسب الله

وهاشم الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة (بدون) مجلد ٦، عام ١٩٨١م، ص ١٠٨.

(٣) الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب - حققه أنس بن محمد الشامي وذكريات جابر

أحمد، دار الحديث، القاهرة، الطبعة (بدون)، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م، ص ٨٢٢.

(٤) الكيالي، د. عبد الوهاب وآخرين، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات

والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٥ م المجلد الثالث، ص ٣٦٢.

وتعنى السياسة^(٥) (Politics) بالتهذيب والتدبير والتنظيم ومنها:

- السياسة فن تدبير الجماعات وتنظيمها في مدن أو دول، وهي علم الصراع والتسوية بين الجماعات والأمم والشعوب والدول.
- علم السياسة هو نقد السياسة والتاريخ لها (فرانسوا شاتليه: تاريخ الأفكار السياسية) فكرياً وفكروياً «إيديولوجياً».
- السياسة: هي فن التدبّر والتدبير، وفن القوة والتقوية والاستقواء، وهي علم القدرة على تحقيق الممكن المنشود انطلاقاً من اللا ممكن إلا بحيلة أو سبب.
- تنقسم السياسة العامة للدولة إلى سياسات فرعية: «سياسة مالية وتجارية، وسياسة عسكرية، وسياسة تربوية، وسياسة إعلامية.. وغيرها».

(٥) خليل، د. خليل أحمد، معجم المصطلحات الفلسفية، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م، ص ٩٦.

ثالثاً: تاريخ الفكر السياسي

يمكن دراسة تراث الممارسة والفكر السياسي غير الإسلامي، ثم تقسيمه إلى ستة أقسام أساسية:

١. التراث الفرعوني المصري (٣٢٠٠ ق.م)

القائم على فكرة الإله السياسي الخالد الفرد المالك المطلق للمحكومين، وهو بهذه الصفة يعتبر مصدر السيادة في الدولة ومنبع الحق والعدل، قال تعالى حاكياً عن فرعون قوله للمصريين: ﴿مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ (٢٩) غافر.

يقول الأستاذ أحمد أمين سليم وآخرين^(٦): «كان الملك في عصر الدولة القديمة إلهاً وحاكماً وسيداً لشعبه حتى دعوه بالإله العظيم؛ لأن المصريين آمنوا بأن آلهة التاسوعيني قد حكموا الواحد تلو الآخر على الأرض قبل أن يعرجوا إلى السماء، وقد ترك «أوزير» آخر ملوك مصر من الآلهة، الحكم لابنه «حور» ومن هذا الأخير انحدر في زعمهم كل ملوك مصر.. كما كانت هناك ثلاثة صفات إلهية متصلة بالملكية وهي «حور» أي ذو السلطة أو الأمر الخالق، و«سيا» أي ذو الإدراك والفهم، و«ماعت» أي ذو العدل، وتستمر هذه الهالة من القداسة حتى تصل السلطة الملكية إلى قمة سطوتها وعنفوان قوتها في عهد الأسرة الرابعة.

(٦) سليم، أحمد أمين وآخرين، النظم السياسية عبر العصور، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ م، ص ٢٤.

وفي عهد الملك «من كاورع» تبدأ سياسة جديدة يظهر فيها نوع من الميل عن «الملكية الإلهية»، ويظهر ذلك في سماح الفرعون لأبناء كبار الموظفين بتلقي تعليمهم مع أبنائه في القصر الملكي، وزواج ابنته من رجل من خارج البيت المالِك وهو «تباح شبس».

ثم جاءت الأسرة الخامسة وتنازلت عن أن الفرعون هو: «آلهة الملك» إلى أن الفرعون من: «أبناء آلهة الملك» فادعت أسطورة تجعل من ملوكها أبناء للإله «رع» من صلبه، وبهذا المنصب فقد ألوهيته تدريجياً.

وبدأت الأسرة السادسة بالملك «قتي» الذي قرب إليه كهنة منف، وأضفى على نفسه لقب المحبوب «من تباح إله منف»، وفي عهد هذه الأسرة فقد الملوك الكثير مما كان لهم من المال والسلطان والقوة.

وفي عصر الانتقال الأول ظهرت اللامركزية التي أضعفت من إلهية الفرعون في الوقت الذي رفعت فيه من شأن النبلاء وحكام الأقاليم، ويقدم لنا «خيتي» ملك أهناسية في وصيته لولده «مرى كارع» صورة جديدة للاتجاه الجديد، فهو يسوغ موقفه من حادثة انتهاك حرمة المقابر المقدسة بأنها تمت من وراء علمه وهذا قدح في ألوهيته، بينما نجد الحكيم المصري «ايبو - رو» يلوم الفرعون إبان «الثورة الاجتماعية الأولى» ويقدم نصيحته بقوله: «انظر الآن لقد حدث شيء لم يحدث منذ وقت طويل لقد سرق عامة الناس الملك وأخذوه (يشير بذلك إلى مهاجمة أمراء الملوك السابقين) وأصبح الهرم خالياً مما فيه. انظر الآن، لقد وصل الأمر إلى أقصى درجات السوء، وحرمت البلاد من الملكية على يد فئة لا تعرف كيف تسيّر الأمور».

٢. التراث اليوناني الإغريقي (٥٠٠ ق.م)

إن كلمة سياسة (Politique) مشتقة من الكلمة اليونانية (Polis) التي تعني المدينة، وكانت «المدينة الدولة» عند اليونان هي الإطار ذا الطابع المقدس للحياة المشتركة الأكثر غنى بالمعاني، والتي تسير باستقلال تام عن الفئات البشرية الأخرى من غير اليونانيين، وقد شجع تقسيم بلاد اليونان إلى عدد كبير جداً من «المدن الدول» على نمو الأفكار السياسية، وبعملية تتبع تاريخية يتبين لنا أن أغلب المدن اليونانية - عدا اسبارطة - قامت بتجربة كل أشكال الحكم من الملكية الإريستقراطية إلى الأوليجاركية، فالحكم المستبد «حكومة الطغاة»، وأخيراً الديمقراطية.

وكان لمفكري اليونان دورهم البارز ومن روادهم^(٧): هيرودوت (٤٨٠ - ٤٢٥ ق.م) وبيركليز (٤٨٠ - ٤٣٠ ق.م) وسقراط (٤٧٠ - ٤٠٠ ق.م)، الذي نادى بوجوب احترام المواطنين للقوانين وطاعتها أياً كانت طبيعتها، ولا تقتصر القوانين في نظره على قوانين المدينة فحسب، بل تشمل كذلك القوانين العليا غير المكتوبة التي لا ترجع في مصدرها إلى عمل البشر وإنما ترجع إلى صنع الآلهة، وأن طاعة الجميع للقوانين بنوعيتها تحقق العدالة في المجتمع، والعدالة هي مقياس الفضيلة، كما دعا المواطنين إلى العمل الإيجابي وأداء الواجبات الملقاة على عواتقهم والمساهمة الفعالة لتحقيق النفع العام للمدينة.

(٧) سليم، أحمد أمين وآخرين، مرجع سابق ص ١٠٤.

أدان سقراط نظام القرعة المتبع في شغل بعض الوظائف العامة، وجاءت هذه الإدانة من منطلقه الفكري الذي آمن به وهو أن القوانين الإنسانية نسبية الصلاحية، في حين أن هناك عدالة مطلقة، ولكننا لا ندركها إلا بالعلم أو المعرفة التي تختلط بغايتها، بحيث تصير الفضيلة هي المعرفة، وعليه فإن طريقة الاختيار بالقرعة ليست فاضلة، بدليل عدم استخدامها في اختيار المهندسين المعماريين أو قواد السفن.

كان سقراط من أنصار النظام الأرستقراطي من وجهة نظره يجعل مقاليد الحكم في يد الفئة القادرة على تصريف الشؤون العامة للدولة نظراً لما تتمتع به من علم وحكمة وعقل رشيد.

ومن علماء اليونان البارزين أيضاً أفلاطون (٤٢٩ - ٣٤٧ - م) الذي تتلمذ على يد سقراط، وهو يرى أن كل فرد ينبغي أن يكون له عمل واحد يشغله في الدولة وفق ما تهيئه له قدرته الطبيعية، والعدالة بهذا تتمثل في انصراف كل إنسان لشأنه وعدم تدخله فيما لا يعنيه. وعلى هذين الأساسين بنى أفلاطون نظريته في سائر الأسس التي تهم الدولة وتقوم عليها، وليس معنى ذلك أن كل فرد يقوم بعمل خاص مغاير لعمل الآخر، وإنما الوضع الطبيعي والمنطقي أن ينقسم أفراد المجتمع إلى طوائف أو طبقات بحيث تقوم كل طائفة أو طبقة بعمل معين يتخصص فيه أفرادها، ويوزع نتاج هذا العمل على الجميع.

يتطلب هذا النظام الطائفي أو الطبقي وجود الحاكم الفيلسوف الذي يهيمن عليه، فالحاكم في الدولة أمرٌ يحتاج إلى معرفة نظام تقسيم العمل داخل الجماعة، والحكم فن يعتمد على المعرفة الصحيحة التي يمكن الوصول إليها بالبحث العقلي الذي يفوق في نتائجه سبيل البداهة أو الحدس أو حسن التوفيق، كما أنه لا بد للحاكم العالم الفيلسوف من سلطة نافذة في الجماعة. وأوضح أفلاطون وظائف الدولة الأساسية التي لا بد من القيام بها، وهي:

- إدارة شؤون الدولة (الحكم).
 - توفير سبل المعيشة لإشباع الحاجات الطبيعية (سد الحاجات).
 - حماية أمن الدولة.
- وتحتاج هذه الوظائف إلى من يؤديها، وبناءً على مبدأ التخصص وتقسيم العمل تظهر في المجتمع طبقات، كل طبقة تقوم بإحدى وظائف الدولة، وهذه الطبقات الثلاث تكون على النحو التالي:
- طبقة المنتجين من العمال.
 - طبقة الجنود.
 - طبقة الحكام.
- وينضوي تحت لواء الطبقة الأولى جميع القائمين بالنشاط الاقتصادي من صنّاع وزرّاع وعمّال، وتأخذ هذه الطبقة على عاتقها مسؤولية إشباع حاجات الشعب جميعاً.

أما الطبقة الثانية فتتكون من الجنود والمحاربين ومهمتها الدفاع عن الوطن وحمايته من الاعتداءات الخارجية.

وتتكون الطبقة الثالثة وهي طبقة الحكام من العقلاء والفلاسفة، ولقد أشرنا فيما سبق إلى الشروط الواجب توافرها فيهم.

وعلى الرغم من قيام هذا النظام الطبقي الذي أملت طبعاً أوضاع الدولة، فإن الطبقات ترتبط ببعضها ارتباطاً وثيقاً في الدولة كمثال ارتباط أعضاء الإنسان ببعضها فتكون جسماً واحداً.

ولتدعيم روابط المجتمع وحفظ وحدة الدولة نادى أفلاطون بفكرة العدالة، وهي فضيلة عامة وخاصة لأنها تحقق الخير للدولة والأفراد على السواء فيجب أن يكون لكل فرد عمل يتناسب مع مؤهلاته واستعداداته؛ بحيث يشغل كل إنسان المركز الملائم له ليستطيع بذلك أن ينتج إنتاجاً وافراً، وبهذه الوسيلة يتحقق النفع العام للمجتمع، كما تتحقق المصلحة الشخصية للمواطنين.

لكي يتحقق صالح الدولة في أقصى حدوده نادى أفلاطون بالقضاء على الملكية الخاصة وملكية الأسرة، لأنه يرى أن هذين الأمرين عقبة تحول دون تحقيق التوازن المطلوب بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة، فالملكية الفردية تؤدي إلى التفاوت في الثروة بين الأفراد، وقد يكون هذا التفاوت كبيراً، الأمر الذي لا يتماشى مع سلامة الحكم ويعرقل تحقيق مصالح الدولة.

لذا قرر أفلاطون إلغاء الملكية الفردية لطبقتي الحكام والمحاربين فقط، وأبقى على مبدأ التملك للعمال المنتجين، وكان

هدفه من ذلك أخلاقياً بحثاً، الغرض منه إبعاد هاتين الطبقتين عن إغراء المال ليحققوا مصلحة الدولة؛ فهي الوسيلة الوحيدة التي تمكنهم من أداء عملهم بنزاهة خالصة، إذ إن عملهم بطبيعته يتطلب تحررهم تحراً تاماً من قيود الحياة العادية.

من علماء اليونان أيضاً أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) الذي تتلمذ على يد أفلاطون الذي ذهب إلى أن السلطة طالما كانت منبثقة عن الجماعة فلا يمكن أن تكون إلا للقانون، والقانون وحده دون شخص الحاكم، وبهذا انتزع السلطة من شخص الحاكم وجعلها مركزة في القانون، مؤكداً مبدأ سيادة القانون الذي يمنع عبث الحكام وانحرافهم في تصرفاتهم، ذلك أن القانون ما هو إلا العقل مجرداً عن الهوى، وفي ذلك يقول: «القانون هو العقل مجرداً عن الهوى»، ولما كان للقانون طابع مجرد فيجب أن يكون هو السائد، لأن الإنسان مهما بلغ من الكمال والفضيلة فلا يمكن أن يتجرد من أهوائه.

انطلاقاً من هذا المبدأ يرى أرسطو أن يوكل أمر وضع القوانين إلى الشعب وعدم إعطائها للحاكم لأن الشهوات تعمي أكثر الناس استقامة.

إن الدولة الصالحة هي التي يكون القانون فيها هو السيد الأعلى، ويكون لها دستور يسير على مبادئه الحاكم والمحكوم، وعنده أن الحكم الدستوري هو أفضل صور الحكم لأنه يعتمد على رضا المواطنين ويتمشى مع كرامتهم.

ويتضمن الحكم الدستوري حسب مفهوم أرسطو ثلاثة عناصر جوهرية أولها: تحقيق الصالح العام، وأن يستند إلى القانون وهذا ثانيها، الثالث: رضا المواطنين بهذا الحكم العادل.

ويرى أرسطو وجوب سيادة القانون لأن الحكمة الجماعية لشعب من الشعوب أسمى من حكمة أعقل المشرعين، وأن المجالس الشعبية تفوق في كفاءتها السياسية كفاءة الحاكم الفرد؛ لأن الأفراد في إطار الجماعة يكمل بعضهم بعضاً في المناقشة للوصول إلى أفضل الحلول وأكثرها سلامة.

ويرتكز أساس التمتع بالسلطة السياسية عند أرسطو على الفضيلة، والفضيلة المجتمعة في الشعب كله تفوق في قوتها فضيلة أي جزء من الشعب أو فضيلة فرد منه، وبناء على ذلك يجب أن تنحصر السلطة العليا في يد الشعب دون غيره، فينتخب الحكّام ثم يحاسبهم على تصرفاتهم، في ظل سيادة القانون الذي تملو سلطته كل السلطات.

ينطلق أرسطو في تقسيمه لأنظمة الحكم من معيارين أحدهما عددي (كمّي)، والآخر كيفي (موضوعي)، وفيما يتعلق بالمعيار الأول العددي يقرر أرسطو أن السلطة قد تكون على ثلاث صور بيد فرد واحد أو بيد أقلية محددة أو بيد الأغلبية، وهذه هي الأشكال التقليدية المعروفة لأنظمة الحكم وهي الملكية والأرستقراطية والديمقراطية.

أما فيما يتعلق بالمعيار الموضوعي فإن أرسطو يميز بين الحكومات من ناحية صلاحها أو فسادها، فإن كان الهدف الذي ترمي إليه الحكومة تحقيق الصالح العام وكان حكمها مستنداً إلى القانون وحائزة على رضا المحكومين، فهي «حكومة صالحة» وإن كان الحكم غير مستند إلى القانون وغير حائز على رضا الأفراد كانت هذه «الحكومة فاسدة».

وبالاستناد إلى هذين المعيارين - العددي والكيفي - يقدم أرسطو تقسيماً ابتدائياً يتضمن ستة أشكال لأنظمة الحكم، ثلاثة صالحة، وثلاثة فاسدة، والصور الصالحة للحكومات هي:

- حكومة الفرد (النظام الملكي): نظام صالح لأن الحاكم وإن كان فرداً إلا أنه يخضع للقانون ويبتغي في حكمه الصالح العام.

- النظام الأرستقراطي: نظام الأقلية الفاضلة، ويهدف إلى تحقيق الصالح العام ويخضع للقانون.

- حكومة الأغلبية (الجمهورية): هو النظام الذي يكون الحكم فيه للأغلبية ويهدف إلى الصالح العام.

ولكن إذا انحرفت هذه الحكومات عن هدفها المشروع فإنها تنقلب إلى صور فاسدة للحكم لا تحقق النفع العام للشعب، وتحمل أسماء مغايرة لأسماء الحكومات السابقة وذلك على النحو الآتي:

- نظام الاستبداد: في هذا النظام لا يتمتع الحاكم برضا المحكومين، ولا يتقيد بالقانون ويستغل السلطة لمصلحته الشخصية، ولا يعمل للصالح العام.
 - نظام الأقلية: هي الأقلية الثرية الأوليغارشية، وهي حكومة أقلية فاسدة من الأغنياء لا هم لهم إلا مصلحتهم الخاصة دون المصلحة العامة، ويؤدي تفضيل المصلحة الخاصة إلى إهدار قيمة الحكماء والقضاء على الفضائل، محدثاً انقساماً في المجتمع بين فقراء وأغنياء يتربص كل منهم بالآخر.
 - نظام الديمقراطية الغوغائية: هو نظام الحكومة الجمهورية حين تتحول إلى حكومة أغلبية فاسدة، تكون السلطة عندها في يد الأغلبية الفقيرة التي تستغلها لمصلحتها ضد الأغنياء بعيداً عن القانون والالتزام بالفضائل.
- ورغم أن أرسطو آمن بفكرة النسبية في صلاح أنظمة الحكم السياسية -، ويتجلى ذلك حين يترك لكل مجتمع اختيار نظام الحكم الذي يعتقد أنه يتفق أكثر من غيره من الأنظمة مع بيئته -، إلا أنه يرى أن أفضل نظام للحكم يمكن أن تتبعه غالبية الدول هو الحكومة الدستورية أي الديمقراطية المعتدلة التي تتجنب التطرف في الديمقراطية أو في الأوليغارشية.

وبالرغم من الفكر السياسي الإغريقي الخلاق إلا أنه فشل في المحافظة على ديمومة الدولة، يقول الدكتور صابر محمد دياب: «إن الدولة المدينة ككيان سياسي كانت من الصغر والتنازع بحيث تقصر عن التحكم في العالم اليوناني وحل مشاكله السياسية والاقتصادية فبالرغم من تفوقهم العرقي - المزعوم - على البرابرة (غير اليونانيين) لم تكن قادرة على الحياة في شرق البحر الأبيض المتوسط بسبب تلك الروابط الاقتصادية والثقافية القديمة العهد بين المدن اليونانية والبلاد الآسيوية الداخلية، وهذا ما قام به الإسكندر المقدوني حين أسس الإمبراطورية الرومانية على الأخذ بسياسة مزج رعاياه اليونانيين برعاياه الشرقيين وهي ولا شك تناقض تعاليم أساتذة أرسطو»^(٨).

في حين يرى د. حامد عبدالله ربيع بأن الأفكار السياسية الإغريقية قامت على المثل وأهملت الحركة والتطبيق، فركزت على المدينة الفاضلة السعيدة فهناك: «تألق فكري في نطاق الأخلاقيات السياسية من جانب، ثم فشل حركي في تقديم النماذج الصالحة لحل مشكلات المجتمع اليوناني وخلق الدولة الموحدة المعبرة عن حقيقة العصر وآمال الجماعات السياسية»^(٩).

(٨) دياب، د. صابر محمد، نظام الحكم في الإسلام، مركز الحضارة العربية، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦ م، ص ٢٤.

(٩) ربيع، أ. د. د. حامد عبد الله، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م، المجلد الأول، ص ١٠٨.

٣. التراث الروماني «٤٠٠ ق.م»

ظهرت الإمبراطورية القومية ذات السيادة على الشعوب المتعددة كردة فعل معاكس لمفهوم «المدينة الدولة» في التراث الإغريقي، ولذا أعطى الرومان أولوية كبرى للعمل قبل أي شيء، كان تفكيرهم بعيداً عن الفلسفة وكانت عظمة النظام في إنجازاته المادية قبل صفاته الفكرية والسياسية.

يقول د. حامد ربيع: «إن طغيان الحركة هو المحور الوحيد الذي سيطر على الممارسة الرومانية، والحركة تعني القوة، والقوة تعني التنوع التصاعدي، والتنوع التصاعدي ليس مجرد خلق طبقات متتابعة في داخل المجتمع الواحد، وإنما هو أيضاً اتساع ونشر نفوذ لتمكين مجتمع معين من السيادة على المجتمعات الأخرى، والسيادة لا تأتي إلا من خلال الطاقة. والطاقة والقوة كلتاهما حقيقة واحدة تنصهر في إطار أكثر اتساعاً وهو القانون. هذا النموذج برغم حديثه عن الحريات ودعواه بحماية حقوق الفرد خلال العصر الجمهوري، ما كان يمكن أن يقدم إلا إطاراً واضحاً للدولة المستبدة المسيطرة في النطاق القومي والخارجي مع فشل للحراك الاجتماعي والفكر السياسي^(١٠).

إن الفكر السياسي عند الرومان انتقل لهم من الإغريق، وذلك في أعقاب انتقال السلطة السياسية والحضارة بعد هزيمة مقدونيا على يد الرومان، فأصبحت روما هي حاضرة الحضارة القديمة،

(١٠) ربيع، أ. د. حامد عبد الله، المرجع السابق، ص ١٠٩.

وقد أخذ المنتصرون بعض رجال الإغريق ومفكريهم وفلاسفتهم كأسرى سياسيين ومنهم الفيلسوف «بوليبوس» وهو ممن عاش قبل ميلاد عيسى عليه السلام، وكانوا يلقبون «بالرواقيين» حين كان يجتمعون برواق «خيمة» في أثينا، وزعيمهم آنذاك «زينون القبرصي» وكانت تعاليمهم ذات طابع ديني وإنساني فقد ساووا بين البشر، ورفضوا التقسيم العرقي الإغريقي كما رآه أفلاطون وأرسطو بين سادة آمرين، وعبيد ورعايا مطيعين، وقررروا وحدة الجنس البشري، وأن كل فرد من الناس بغض النظر عن سلالته العرقية يمكنه أن يرتفع إلى قمة الفضيلة والسمو الروحي إذا وجد المرشد والمعلم المناسب، ويؤمنون بوجود «عقل كلي» يسيطر على الكون ويهيمن عليه وأن العقول البشرية الفردية إنما هي فيض من هذا العقل الكلي ولذلك فإن عقول البشر متشابهة، وكانوا يؤمنون بوجود «قانون طبيعي» ونظام شامل من صنع وتدبير هذا العقل الكلي، ومن هنا فإنهم يرون ضرورة أن ينسجم العقل الإنساني مع قانون الطبيعة لأن كليهما يفيض عن العقل الكوني الكلي «اللّه».. ولذا يذهب البعض بالقول أن زينون هو النبي «ذا النون» واللّه أعلم..

ومن أعظم إنجازات «بوتيبوس» قانون الشعوب المختلط أو «الدستور المختلط» الذي يأخذ أحسن ما في الحكومات الثلاث الصالحة التي أشار إليها «أرسطو» ألا وهي:

١. الملكية الراشدة (ملك عادل فاضل)
٢. أرستقراطية (حكم القلة الممتازة)
٣. الديمقراطية (حكم الشعب تحت مظلة القانون)

ومن هنا اقترح دستور الدولة الرومانية بهذا الشكل المختلط:

١. قيصر، ويمثل الملك العادل، وتكون له سلطات واسعة شبيهة بسلطان الملك، إلا أنها ليست مطلقة.
 ٢. مجالس الشيوخ، ويتكون من أهل الرأي والخبرة والوجاهات الاجتماعية ومن قيادات الدولة والمجتمع، وهؤلاء يمارسون نوعاً من الرقابة والمشاركة السياسية والإدارية مع القيصر فهم الذين يوافقون على الميزانية العامة في الحرب والسلام.
 ٣. الشعب، وهو يشارك في انتخاب أعضاء مجلس الشيوخ، ولهم بعد ذلك حريات كثيرة في الكلام والخطابة السياسية وحضور جلسات مجلس الشيوخ.
- وقد امتد تأثير «بوتيبوس» السياسي والفكري وخاصة في فلسفة التشريع والقانون من خلال تأثيره على شخصية قانونية وسياسة بارزة: «شيشرون» صاحب كتاب «الجمهورية» وكتاب «القوانين» الذي صاغ القانون الروماني، وأعاد بلورة القانون المختلط لصياغات محددة أصبحت قابلة للتطبيق، فوفق بين فكرة «الدولة المدينة» فجعل كل إقليم يحكم نفسه ذاتياً أو «فيدرالياً» تحت قانون عام للجمهورية، وأكد في القانون على الحقوق الطبيعية للإنسان كالحرية والمساواة^(١١).

(١١) إمام، أ. د. زكريا بشير، مدخل إلى النظرية السياسية في القرآن الكريم، دار هوابر للنشر، الخرطوم، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٩ م، ص ٥١ ص ٥٢ ص ٥٣.

٤. التراث العبري (١٠٠٠ ق.م)

القائم على فكرة الملك النبي قال تعالى: ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب﴾ سورة ص آية ٤٩، ويبدو أن التراث السياسي هذا كان خاصاً ببني إسرائيل، وقد سقط ذلك النموذج بموت الأنبياء يقول جوستان غاردير: «وفي عام ١٠٠٠ ق.م قبل أن يكون هناك أي أثر للفلسفة الإغريقية، بدأنا نسمع عن ثلاثة ملوك في إسرائيل وكان الأول شاوول ثم جاء داوود وبعده سليمان، ومنذ ذلك الحين اجتمع شمل بني إسرائيل في مملكة واحدة وجاءتهم السعادة، لا سيما في عهد الملك داوود، على مختلف المستويات السياسية والعسكرية والثقافية. عندها كان يتم انتخاب الملك، يتلقى المسح بالزيت من قبل الشعب (أي يعمد ملكاً) ولذا يلقبونه بالمسيح (Mashiah) أي المسحوق أو المدهون أو المبارك بالزيت، وكان الملك على المستوى الديني هو النبي - نبي الله لدى شعبه - وكان في وسع الملك لهذا السبب أن يحملوا اسم ابن الله البلد: تسمى البلد: «مملكة الله» ولكن نجم إسرائيل هوى بسرعة، وقسمت إلى مملكتين: مملكة الشمال «إسرائيل»، ومملكة الجنوب واسمها (يهودا)»^(١٢).

(١٢) غاردير، جوستان، عالم صوفي، ملاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م، ص ١٦١.

قال ابن كثير في تاريخه^(١٣): «وصار الملك إلى داود عليه السلام، وجمع الله له بين الملك والنبوة بين خيري الدنيا والآخرة وكان الملك يكون في سبط والنبوة في سبط آخر فاجتمع في داود هذا وهذا، كما قال تعالى: ﴿وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَاتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (٢٥١) ﴿البقرة، أي؛ لولا إقامة الملوك حكماً على الناس، لأكل قوي الناس ضعيفهم، ولهذا جاء في بعض الآثار: «السلطان ظل الله في أرضه»، وقال أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه: «إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن».. إلى أن قال: «وقوله تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابَ﴾ (٢٠) ﴿ص، أي أعطيناه ملكاً عظيماً وحكماً نافذاً (القضاء)، قال مجاهد والسدي: هو إصابة القضاء وفهمه.. وقوله تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ (٢٦) ﴿، هذا خطاب من الله تعالى مع داود، والمراد: ولاية الأمور وحكام الناس، وأمرهم بالعدل واتباع الحق المنزل من الله لا ما سواه من الآراء والأهواء وتوعد من سلك غير ذلك وحكم بغيره، وقد كان داود عليه السلام هو المقتدى به في ذلك الزمان».

(١٣) ابن كثير، إسماعيل بن عمر -تحقيق د. عبد الله التركي، البداية والنهاية، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، المجلد الثاني، ص ٢١٢.

إن هذا النظام السياسي القائم على «الملك النبي» يبدو أنه اضمحل نتيجة تدهور مفهوم التوحيد الرباني إلى الوثنية الاجتماعية مماحوّل اليهودية من دين سماوي كوني ومنفتح إلى دين عرقي قومي منغلق منكمف على اتباعه الخالص وخاضع لثقافة أقوى هي السلوقية الاغريقية والامبراطورية الرومانية، يقول د. جورج قرم: «بعد أن كانت اسرائيل قد نزلت، في ظل الملكية، إلى التقدم -بالاعتماد على سيرورة توفيق ديني- نحو أكثر أشكال الجماعة الاجتماعية تطوراً، نعني شكل الجماعة المنفتحة من الحط الكوني، استعادت تدريجياً، بالتوازي مع انحطاطها السياسي وظاهرة تكاثر الأنبياء، جميع سمات الجماعة الاجتماعية العبادية البدائية وخصائصها.

وفي عهد السلوقيين، ثم الرومان، نجم عن بقاء هذه الجماعة على قيد الحياة مشكلات متزايدة الحدة أفضت في نهاية المطاف في سنة ٧٠، ثم في سنة ١٣٢ ب. م، إلى تدمير هيكل أورشليم، ثم إلى حظر الإقامة في هذه الأخيرة. وعلى هذا النحو تكون قد توضحت لنا كل دورة من التطور السوي للجماعات الاجتماعية في كلا الاتجاهين معاً، إن توسعاً وإن انكماشاً.

ولئن لم تتمكن الديانة اليهودية من تثبيت نفسها كديانة لجماعة قومية من النمط الأعلى أو كديانة من النمط الكوني في إطار الإمبراطورية الرومانية، فهذا في أرجح الظن لأنها احتفظت بكل الجهاز العبادي للجماعات البدائية، مع ما يترتب على ذلك من عواقب اجتماعية. ومما جعل هذا الوضع لا يطاق أن التطور

العام للعالم القديم كان يتجه، كما رأينا، نحو التوسيع المتواصل للجماعات ونحو صهرها في مجتمعات من نمط كوني؛ وفي مثل هذه المجتمعات يأخذ التكرر للعلاقات الطوائفية شكل عداء للمجتمع لا يطاق، يترتب عليه أذى اجتماعي كبير وبالتحديد لأن الديانة اليهودية لم تتمكن من الخروج في نهاية الأمر من إطار جماعة دينية - عبادية بدائية، وبالتالي حصرية، فإنها ما استطاعت أن تفرض نفسها ديانة قومية من النمط الأعلى، وكتب على جميع محاولات بعث إسرائيل سياسياً الغرق في بحر من الفشل الدموي. وبالفعل، كان من المتعذر على جماعة ضيقة ومنغلقة كالتائفة اليهودية الأورشليمية بعد ترميم الهيكل بفضل قوروش وداريوس أن تطمح إلى التحرر من سيطرة مجتمعات كونية مثل الامبراطورية السلوقية الإغريقية ثم الامبراطورية الرومانية». ثم يقول: «يؤكد ر. دي فو «De Vaux» الذي درس بعناية طبيعة المؤسسات السياسية اليهودية كما تصفها التوراة»، أن الحياة البلدية هي خاتمة المطاف والمظهر الوحيد من الحياة العامة الذي تأخذه بعين الاعتبار النصوص التشريعية... لهذا تبقى إسرائيل من أول تاريخها إلى آخره طائفة دينية: فالدين هو الذي كان يوحد القبائل المستقرة في أرض كنعان، كما أنه هو الذي سليم شعث المنفيين العائدين من بابل، وهو الذي سيحفظ لحمة الشعب في عهد الملكية رغم انقسام الممالك. والقادة البشر لهذا الشعب يتم اختيارهم وقبولهم أو تقبلهم من قبل الرب،

لكنهم يظلون تابعين له، والحكم عليهم سلباً أو إيجاباً رهن بوفائهم للحلف الذي لا فصام له، المعقود بين يهوه وشعبه. ومن هذا المنظور تبدو الدولة، وعملياً الملكية، عنصراً ثانوياً، وبالفعل استغنت إسرائيل عنها على امتداد الحقبة الأطول من تاريخها.

٥. التراث الكاثوليكي المسيحي (٥٠٠م)

يقوم النظام السياسي في التراث المسيحي على فكرتين متناقضتين وحديتين فأما «مدينة الله» أي ما يسمى بالحكم الثيوقراطي الديني والقائل بها رجل الدين «أوغسطين» أو الفكرة العلمانية الفاصلة بين الدين والحكم أي الفصل بين السلطة الروحية «الكنيسة» والسلطة الزمنية «الامبراطورية» وفق مبدأ: «دع ما لقيصر لقيصر ودع ما لله لله».

وقد عانى المسيحيون العنف والقهر نتيجة انحلال الامبراطورية الرومانية وشيكة السقوط وعندها قويت سلطة الكنيسة ورجالها حين اعترف الامبراطور لأسقف روما بطريقته المطلقة دينياً فأصبح الحبر الأعظم «pope» بابا العالم المسيحي.

وتدريجياً امتد نفوذ بابوات الكنيسة وطموحهم إلى إخضاع الممالك الأوروبية الفقيرة، وقد بلغ مداه في القرن الرابع عشر في عهد البابا «يونيغاس الثامن» بإعلان نظرية «السيفين» لحكم العالم، بمعنى إن الله خلف سيفين: سيف روحي وسيف زماني، فالأول بيد البابا والثاني بيد الامبراطور الذي يتسلمه من البابا نفسه باعتباره نائباً عن الله في الأرض وهو صاحب الولاية العامة على البشر جميعاً.

وأمام تسلط وتشدد وفساد الكنيسة ظهرت قوتان تنازعان تفردهما، وهما: رجال الإصلاح الديني ومفكرين سياسيين تأثروا بالتراث العربي والإسلامي ولا سيما في الأندلس من أمثال:

يوحنا أف لزبوري (١١١٧م - ١١٨٠م) في كتابه «الأخلاق والسياسة»، وتوماس الأكويني (١٢٢٥م - ١٢٧٤م) في كتابه «الخلاصة اللاهوتية» وبطرس ديبوا (١٢٥٠م - ١٢٢٠م) في كتابه «إستعادة الأراضي المقدسة» ودانتي اليجيري (١٢٦٥م - ١٣٢١م) في كتابه «الكوميديا الإلهية»، وهذه القوة الفكرية العلمية قد مهدت لبروز قوة إصلاحية دينية لاحقاً لم تثر على الكنيسة من داخلها فحسب كما فعل الراهب الهولندي «أرزموس» بل على مبادئها الخالدة بأن يفرض الإصلاح فرضاً على رجال الدين من خارجها بإخضاعها للسلطة المدنية وعدم احتكار تفسير الكتاب المقدس من البابا، وإباحة زواج القسس وحق الطلاق للنصارى، وعلى رأس هذا الاتجاه: «مارتن لوتر» و«زونجلي» و«كالفن»، وسمي هؤلاء بالبروتستانت «المحتجين». إن القوة الظاهرة الثانية التي نازعت سيطرة الكنيسة هم الملوك ومن أشهر ملوك أوروبا آنذاك هو ملك فرنسا فيليب الرابع (١٢٨٥م - ١٣١٤م) الذي سار على نهج أسلافه بالعمل على تقوية السلطة المركزية، وإخضاع جميع الطبقات من رجال الدين والأشراف والعامّة لحكم القانون، وفي المجال الاقتصادي شجع الصناعة والتجارة كي لا تعتمد فرنسا على الزراعة، واصطدم فيليب بالبابوية عندما فرض الضرائب على الكنيسة دون الرجوع للبابوية، فقد كانت الكنيسة تمتلك ربع الأراضي الفرنسية؛ لذلك بدأ الصراع بين فيليب الرابع والبابا يونيفاس الثامن (١٢٩٤م - ١٣٠٣م) وقد جاهد البابا

قدر استطاعته ضد الملكية الفرنسية ولكنه فشل ومات وخلفه البابا بندكت الحادي عشر عام (١٣٠٢م - ١٣٠٤م) وعند موت الأخير تدخل فيليب وعين نفسه البابا كلمنت الخامس (١٣٠٥م - ١٣١٤م) ونقل مقر البابا من روما إلى أفينيون في عام ١٣٠٩م، وظلت هذه المدينة مقراً للبابوية حتى عام ١٣٧٧م وهي الفترة التي يطلق عليها «الأسر البابوي»، وهكذا انتصرت فرنسا على البابوية بصورة لم ينتصر فيها ملك أو إمبراطور من قبل، وانقلب الوضع في هذه المرحلة، وأصبح رجال القانون هم الحاكمون على عكس العهود السابقة في أوروبا حيث كان الإقطاع، ثم استعان الحكام برجال الدين لضربهم، ثم استعان الحكام بالإصلاحيين الدينيين وبرجال القانون لضرب رجال الدين التقليديين.

وفي عهد فيليب الرابع ارتقت الجامعات في فرنسا خاصة جامعتا «باريس» و«أورليان»، وظهرت الكنائس في تحفة معمارية رائعة مثل كاتدرائية «نوتردام» و«سانت دينس»، وظهر العديد من شعراء الفروسية والعديد من المؤرخين، وسادت الوحدة الوطنية أرجاء البلاد، وحلت محل النزعة الإقليمية الإقطاعية^(١٤).

لقد خسرت الكنيسة في روما حضورها الاجتماعي السياسي بخسارتها الامبراطورية البيزنطية الأرثوذكسية في القسطنطينية والتي سقطت على يد الفاتح محمد من سلالة العثمانيين المسلمين الأتراك عام ١٤٧٠م.

(١٤) عمران، د. محمود وآخرين، مرجع سابق، ص ٢٦٦.

وتلت ذلك الحروب الدينية الأهلية وذهب ضحيتها الآلاف على يد «محاكم التفتيش» عن صحة العقيدة ومحاربة الهرطقة بزعمهم حيث قتل عام ١٥٧٢م مئة ألف مسيحي بروتستانت فيما بلغ إجمالي الضحايا حتى نهاية القرن الثامن عشر تسعة ملايين.

وأمام ذلك التراجع قامت الكنيسة بردة فعل من خلال دعم أسبانيا والبرتغال لمواجهة المد الإسلامي القادم من الشرق ومد الملكية الفرنسية بنهضته القادمة من الغرب فاحتل الاتحاد المسيحي القشتالي الأرغواني ١٤٩٢م غرناطة وأسقطت الوجود الإسلامي في إيبيريا «أسبانيا»، وفي سنة ١٤٩٣م قسم البابا إسكندر السادس الأرض «خارج المسيحية الغربية» بين أسبانيا والبرتغال بحيث كان الحد الفاصل خطأً طويلاً، وفي السنة التالية ١٤٩٤م اتفقت أسبانيا والبرتغال على حد جديد، وأخيراً عقدت معاهدة بين الدولتين عام ١٥٢٩م كانت في مصلحة البرتغال في المحيط الهادي باستثناء تبادل محدود في أن تكون الفلبين من نصيب الإسبان وملقا من نصيب البرتغال، لقد أثمر هذا التحالف الجديد برعاية الكنيسة غزو البحار فكان اكتشاف أمريكا للعالم المسيحي عام ١٤٩٢م، ودوران ماجلان بسفينته فكتوريا حول الأرض عام (١٥١٩م - ١٥٢٢م)، وازدهرت تجارة الرقيق الأوروبية كيد عاملة على حساب أفريقيا الغربية ونهب ثروات الذهب لشعوب الأزاكة «المكسيك» والأنكا «جبال الأنديز»^(١٥).

(١٥) تويني، أرنولد: ترجمة د. نقولا زيادة، تاريخ البشرية، الأهلية للنشر، بيروت، الطبعة (بدون)، ص ١٩٢.

وقد أدت كل تلك الأحداث والصراعات في النهاية إلى قرار فصل الدين عن الدولة والتمهيد لظهور مفهوم الدولة القومية وعصر التنوير الأوروبي الليبرالي، ففي صلح أوغزبرغ الذي وقّع بين البروتستانت والكاثوليك نص على حق كل إقليم في اختيار عقيدته الدينية، والامتناع عن كل محاولة لفرض مذهب ديني واحد على جميع المقاطعات الألمانية.

٦. التراث الليبرالي العلماني

إن التراث العلماني الأوروبي قائم على فكرة «الدولة القومية» المرتكز على أساس «سيادة الفرد»، وجعل حقوق المواطن تحتل المحور الأول والأخير للوجود السياسي فجعل العلاقة بين المواطن والدولة علاقة مباشرة أصيلة لا تقبل الوسيط، وهكذا فرض على الكنيسة أن تتقوقع في وظيفتها الدينية الشعائرية^(١٦).

وقاد ذلك التراث المدرسة الليبرالية ثم المدرسة الاشتراكية التي جاءت كردة فعل عليها. عرفت موسوعة السياسة الليبرالية^(١٧) بأنها: «مذهب رأسمالي ينادي بالحرية المطلقة في الميدان الاقتصادي والسياسي، ففي الميدان السياسي وعلى النطاق الفردي يؤكد هذا المذهب على القبول بأفكار الغير وأفعاله حتى ولو كانت متعارضة مع أفكار المذهب وأفعاله شرط المعاملة بالمثل.

(١٦) ربيع، د. حامد عبد الله، مرجع سابق، ص ١١٠.

(١٧) الكيالي، د. عبد الوهاب، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٧ م، المجلد الخامس، ص ٥٦٦.

وعلى النطاق الجماعي فإن الليبرالية هي النظام السياسي المبني على التعددية الأيديولوجية والتنظيمية الحزبية والنقابية التي يضمنها، النظام البرلماني الديمقراطي الذي يفصل فعلياً بين السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، ويؤمن الحريات الشخصية والعامة بما في ذلك حرية المعتقد الديني.

والواقع أن الليبرالية اكتسبت مفاهيم مختلفة مع مرور الزمن فعلى الرغم من تشديد الليبراليين الرأسماليين على أهمية الحرية فإنهم في الغالب يتصرفون ضد حريات الأفراد والشعوب في علاقاتهم الدولية لارتباط الظاهرة الرأسمالية بالإمبريالية، وما يتضمن ذلك من استغلال واستعباد للشعوب الخاضعة للاستعمار. كما أن الليبرالية تهمل مصلحة الجماعة تحت شعار اهتمامها بمصالح الأفراد. إلا أن ذلك كله لا ينفي وجود اتجاهات ديمقراطية ضمن التيار الليبرالي وميل البعض منهم نحو الإصلاح التدريجي.

وهنا لا بد من التنبيه على أن العديد من الأنظمة الديكتاتورية، خاصة في العالم الثالث، استغلت تصرفات الرأسماليين تلك لتضرب مفهوم الحرية وشكلها السياسي المتمثل في الديمقراطية، تحت شعارات «تقدمية» تؤكد على الخصوصية «المحلية التي تتطلب حسب تلك الأنظمة نوعاً خاصاً وامتيازاً من الديمقراطية، لتسوغ في الواقع تفرداها بالحكم واستمرارها الدائم فيه وتسلطها على رقاب شعوبها، وبكلمة مختصرة، لتمارس الديكتاتورية باسم الديمقراطية «الخاصة» أو ما شابه ذلك من النعوت.

أما في الميدان الاقتصادي، فإن الليبرالية تأخذ منبعها من المدرسة الطبيعية (الفيزيوقراطية) التي تؤكد على أنه يوجد على النطاق الاقتصادي نظام طبيعي يتحقق بواسطة مبادرات الفرد «الإنسان الاقتصادي» (Homo oeconomicus) الذي ينحو بشكل طبيعي نحو تلبية أقصى ما يمكن من الحاجات بأقل ما يمكن من الأتعاب. وفي مفهوم الليبراليين فإن مصالح الأفراد تتطابق تماماً مع مصلحة المجتمع، لأن القوانين الاقتصادية الطبيعية، في نظرها، تؤدي إلى إحداث التوازن بين الأسعار والإنتاج والمداخيل، أي إلى تحقيق التوازن الاقتصادي بشكل طبيعي، ومن ثم فإن تحقيق الحرية الاقتصادية يؤدي إلى تحقيق النظام الطبيعي الذي أراده الله للبشرية.

والليبرالية الاقتصادية التي تقرر دائماً بالليبرالية السياسية ولدت في القرن الثامن عشر؛ حيث نادى بها بشكل خاص كل من آدم سميث ومالتوس وريكاردو.. ثم ازدهرت في القرن التاسع عشر على أيدي نخبة من الاقتصاديين مثل «جون ستيوارت ميل وجان باتيست ساي»، وذلك إثر نجاح وازدهار الثورة الصناعية، ففي ذلك القرن أصبحت الليبرالية العقيدة الرسمية للدول التي دخلت بوتقة التطور الصناعي، وتحددت آنذاك النقاط الأساسية لذلك المذهب الاقتصادي بالتأكيد على حرية إقامة المنشآت وحرية الاستثمار، وبأن التقاء العرض بالطلب في السوق هو الذي يحدد السعر وهو ما يعرف بقانون العرض والطلب الذي يؤدي تعطيله في نظر المدرسة الليبرالية إلى

إحداث أزمات خطيرة ويمنع إقامة المجتمع الطبيعي المتناسق، إذ إن السلع في النظام الليبرالي يتم تبادلها بسلع أخرى، أما أزمات فائض الإنتاج فهي ليست إلا عوارض مؤقتة، كما أن حرية عقد العمل، في رأيها، توازي من الناحية القانونية بين رب العمل والعامل وبذلك لا يمكن التحدث عن استغلال الأول للثاني مادام العامل هو الذي وقع بمحض إرادته عقد العمل.

كما تؤكد الليبرالية الاقتصادية أيضاً على أن عدم المساواة الاجتماعية هي أمر طبيعي، بل ضروري وحتمي، وأن البطالة ليست إلا مرضاً عابراً يختفي عندما يتحقق الانسجام النهائي في المجتمع.

إلا أن الفكرة الرئيسية التي تدور حولها بقية أفكار المدرسة الليبرالية، والمتمثلة في أن حرية العوامل الاقتصادية في اختيار المبادرات والاستثمارات التي تريدها هي التي تؤدي حتماً إلى تحقيق النظام الطبيعي والتوازن العام في المجتمع أخذت تتراجع شيئاً فشيئاً كلما ازداد التركيز الصناعي الذي أدى إلى الأزمات الاقتصادية، ومن هنا ولدت المدرسة الليبرالية الجديدة بزعماء لييمان (W.lippmann)، ومع أن تلك المدرسة الجديدة تؤكد على الملكية الفردية وحرية المنافسة فإنها أدخلت عنصراً جديداً هو أن حرية المبادرات الفردية وحرية الإنسان الاقتصادي بوجه عام لا تؤدي بشكل آلي إلى إقامة النظام الطبيعي، بل أصبحت الدولة مضطرة لأن تضع الإطار القانوني الذي يضمن تطبيق المبادرات الفردية ضمن

نطاق المنافسة التي يحددها القانون أي وضع قوانين تمنع قيام الاحتكارات الكبرى، وهكذا فإن الليبرالية الجديدة تجعل من الدولة حكماً بين جميع العوامل والأطراف الاقتصادية، ولكن الواقع أثبت أن الدولة لا يمكن أن تكتفي بدور الحكم إذ إن تنامي النظام الرأسمالي وحدة المطالب العمالية ومقتضيات اقتصاد الحرب والاعمار الخ... حتمت عليها أن تكون هي المحرك والمنظم لمجمل النشاط الاقتصادي، ذلك أن الدولة الرأسمالية «الليبرالية» نفسها يتشاور بعضها مع بعض في رسم الخطوط الرئيسية العامة لاقتصادياتها آخذة بعين الاعتبار التطورات الحاصلة على النطاق العالمي بما في ذلك التطورات الحاصلة في الدول النامية التي أصبحت تتحكم بدرجات متفاوتة في ثرواتها الطبيعية وموادها الأولية، ومن ثم لم يعد أمام القطاع الخاص، رغم قوته إلا العمل ضمن الحدود المتفق عليها دولياً، وإن كان في بعض الأحيان يتجاوز تلك الحدود ولكن بالشكل الذي لا يؤثر على المصالح العامة للدولة الرأسمالية.

وفي ضوء ما سبق يمكن القول: إن الليبرالية أو حتى الليبرالية الجديدة لم تعد في الواقع إلا شعاراً يذكرنا بالسياسات الاقتصادية التي كانت متبعة في القرن الثامن عشر ثم التاسع عشر بصورة أبرز وذلك على الرغم من أن بعض السياسيين الغربيين قد حاولوا استغلال الأزمة الاقتصادية الكبيرة التي تعاني منها المجتمعات الصناعية في السبعينات ومطلع الثمانينات لإعادة الاعتبار لليبرالية بوصفها الدواء «السحري»

الذي يعيد الحيوية إلى الغرب، وما الأطروحات التي نادت بها تاتشر في بريطانيا وريغان وجورج بوش الابن في الألفية الجديدة في الولايات المتحدة وبعض الأحزاب السياسية في فرنسا سوى مظهر من مظاهر العودة والحنين إلى الليبرالية.

وظهرت النظرية الاشتراكية كنموذج ثانٍ للتراث الليبرالي العلماني الأوروبي بعد أن توحشت الرأسمالية في القرن التاسع عشر فجلبت البؤس والشقاء والاستعباد لصالح طبقة الملاك والحكام الجدد مستفيدين من تراث الإقطاع والملكية والكنيسة الأوروبية فجاءت وكررت الفعل وآمنت أن مدخل حقوق الإنسان تتمثل في مصلحة الجماعة فحسب، عرفت موسوعة السياسة «الاشتراكية»^(١٨) بأنها: إقامة مجتمع أكثر كفاية وعدلاً وتحقيقاً للمساواة بين جميع الأفراد والإخاء بين الأمم أيضاً، وتنقسم إلى قسمين:

١. الاشتراكية الخيالية «الطوباوية» :

نظرية مثالية تدعو إلى بناء مجتمع إنساني سعيد يقوم على الملكية الجماعية والتساوي في توزيع المنتجات والعمل الإلزامي لكل أعضاء المجتمع.

وأما اشتقاق المصطلح نفسه فيعود إلى كون الاشتراكية بما تتيجته من مساواة وعدالة وكفاية لأعضاء المجتمع كافة، حالة سعادة وسلام مثالية للبشر، وأما الشق الثاني من المصطلح «خيالية»

(١٨) الكيالي، د. د. عبد الوهاب، مرجع سابق، مجلد رقم " ١ "، ص ١٩٧.

فيعود إلى بعدها عن الواقع وقربها إلى الخيال من جهة وإلى ضعف تشخيص أسلوب الوصول إلى هذا الهدف عند المفكرين الاشتراكيين الخياليين من جهة ثانية، وهذا ما يفسر إجابة بابوف وسان سيمون وفورييه أعلام هذه المدرسة - في نقد المجتمع الرأسمالي وشرور الملكية الخاصة ونتائج التفاوت والاستغلال في المجتمعات القائمة، وتحديد مساهمتهم الإيجابية والقيمة في تعبئة الرأي العام التقدمي والإنساني في اتجاه تبني الاشتراكية وفي تأثيرهم اللاحق على التيارات الاشتراكية الثورية على الصعيد الأول، وفي تقصيرهم عن رسم الطريق العلمي والعملية إلى الاشتراكية على الصعيد الثاني، فلقد اعتمد هؤلاء على الدعوة إلى التغيير من خلال تقدم العلم والمعرفة ونشر الأخلاق، واعتبروا البنى الفوقية هي الأساس في عملية التطور الاجتماعي، وأهملوا الثورة كأسلوب للتغيير المنشود، واطمأنوا إلى تقدم التاريخ وانتشار الإيمان بالاشتراكية كطريق إلى تغيير النظام القائم واستبداله بالنظام الأمثل، وقد بين فرديريك انغلز أوجه التفكير لأصحاب هذه المدرسة، وأطلق عليهم لقب «الخيالية» واصفاً النظرية الاشتراكية الماركسية بـ «العلمية»؛ لأنها حددت أداة التحول التاريخي إلى الاشتراكية بالطبقة العاملة التي سوف تقوم بالثورة الاشتراكية من خلال التنظيم والبرنامج الثوري، إلا أنه لا يمكن للماركسية المعاصرة أن تحتكر صفة «العلمية» بين الحركات الاشتراكية، إذ يوجد العديد من الحركات الاشتراكية الثورية في العالم الثالث التي شقت طريقها إلى التشخيص الثوري والعلمي الاشتراكي، وإلى التطبيق في بعض الحالات، دون أن تتبنى الماركسية كلياً أو تنسب نفسها إليها.

٢. الاشتراكية الديمقراطية :

حركة وإيديولوجيا ظهرت في القرن التاسع عشر نتيجة للثورة الصناعية التي شهدتها المجتمعات الأوروبية.

واتخذت الحركة العالمية للاشتراكية الديمقراطية - طريقاً لتعبير سياسياً عن إرادتها في الدفاع عن حقوق الطبقة العاملة ضد الاستغلال الرأسمالي -، إطاراً تنظيمياً بإنشائها في باريس عام ١٨٨٩م، «الأممية الاشتراكية الثانية» هذه الأممية هي وريثة «الرابطة العالمية للعمال» التي تأسست في لندن عام ١٨٦٤م وشكلت الأممية الاشتراكية الأولى.

صدرت قبل إنشاء هذه الحركة نضالات عديدة للعمال في أوروبا، ضد شتى أشكال الاستغلال وخاصة ضد تشغيل الأطفال في المصانع، غير أن الأممية الثانية جاءت لتنظم أشكال النضال، ومع هذا فلم تكن هذه الأممية متماسكة أيديولوجياً فقد ضمت أحزاباً أوروبية ذات نزعة ماركسية وتنظيمات حرفية ونقابية... وشيئاً فشيئاً توصلت هذه الحركة إلى تبني أيديولوجية مشتركة يطغى عليها الفكر الاشتراكي.

مابين الإصلاحية والثورية: منذ نشأتها اتسمت الحركة بصراع بين تصورين للتغيير المجتمعي، التصور الأول: يحمله الخط الماركسي الساعي لإسقاط المؤسسات السياسية والاجتماعية في النظام الرأسمالي للبلوغ إلى المجتمع الاشتراكي، أما التصور الثاني: فيدعو إلى اتباع طريق طويل للتغيير من خلال المؤسسات، عبر المفاوضات والنضالات، إلى حين اكتساب الحقوق المهضومة للطبقة العاملة.

وقد انتهجت معظم الدول الاسكندنافية - وخاصة السويد - النهج الثاني، وقد عززت نهجها بمبدأ يقول بأنه في البلاد التي يقبل فيها مبدأ الديمقراطية السياسية لا حاجة إلى قلب المؤسسات السياسية والاجتماعية بالقوة.

غير أن الحرب العالمية الأولى ومن بعدها ثورة تشرين أول - أكتوبر الروسية، أدتا إلى انقسام الاشتراكية الديمقراطية في بلدان أوروبية عديدة، وإلى إنشاء الأحزاب الشيوعية التي اتهمت الزعماء الاشتراكيين الديمقراطيين بالخيانة معتبرة أنهم تخلوا عن التضامن الدولي وانحازوا إلى مفهوم المصلحة القومية الضيقة.

الانشقاق: اعتبر «لينين» «وتروتسكي» أن التوجه القومي هو برهان على تدني وتدهور الاشتراكية الديمقراطية، ونتيجة منطقية لانحرافها عن الخط الماركسي الثوري. كما اعتبرا أن التحريفية التي نادى بها «برنشتاين» وحاربتها «روزا لوكسمبورغ» قبل أن يتنبه لخطورتها لينين، قد حولت نهائياً «الاشتراكية الديمقراطية الدولية» عن الطريق الذي يؤدي إلى إنشاء المجتمع الاشتراكي.

في آذار - مارس ١٩١٩م أسس لينين في الكرملين الأممية الثالثة تحت اسم الكومنترن مرسخاً القطيعة بين التيارين، ومنذ ذلك الحين والأحزاب الشيوعية الأوروبية تنشأ مؤلفة من الأجنحة اليسارية في الأممية الاشتراكية (ألمانيا ١٩١٨م: فرنسا: عام ١٩٢٠م في «مؤتمر تور»).

غير أن حركة الاشتراكية الديمقراطية بقيت تحتل مواقع عديدة في أوروبا فنزعتها الإصلاحية من جهة جذبت إليها العديد من العمال، وبرامجها من جهة أخرى بقيت تحمل نفحة اشتراكية (كاستملاك وسائل الإنتاج مثلاً).

أصبح هدف المنظمات التابعة للأمم المتحدة الاشتراكية هو الوصول على المدى الطويل أو القصير إلى تحسين مستمر لمستوى حياة «العمال»، وشجبت هذه المنظمات العنف كوسيلة حتمية للوصول إلى أهدافها مقتنعة أن الوعي الإصلاحي لدى الطبقات الكادحة كاف لتغيير الأوضاع، وأن المجتمع الصناعي الحديث يقدم إمكانيات وظروفاً كافية لإحداث التغيير المجتمعي من خلال الديمقراطية السياسية، وبقي بعضها محتفظاً في برنامجه بإجراء تأميم بعض القطاعات الهامة لا سيما تلك التي تعمل مباشرة للخير العام.

نحو نموذج جديد: كان لإرادة الاندماج الاجتماعي وتكوين صورة مقبولة من الرأي العام الشعبي أثر في تطور النظرية لدى بعض أحزاب الاشتراكية الديمقراطية، وهذا التطور حصل بشكل خاص لدى الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني فكان نموذجاً احتذت به بعض الأحزاب الأخرى.

في عام ١٩٥٩م عقد الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني مؤتمراً في مدينة «غودسبيرغ» طور فيه برامجه السابقة، ليزيل منها المقولات الاشتراكية الكلاسيكية. فأصبح الحزب حزب الشعب الاشتراكي الديمقراطي بدل حزب الطبقة العاملة، وأقر شرعية المنافسة الحرة، والمبادرة الحرة، والسوق الحرة، وحماية ملكية وسائل الإنتاج مادامت لا تقف حائلاً دون إنشاء نظام اجتماعي عادل.

وسار على خطوات الأمان في هذا التغيير النمساويون، ثم السويسريون وبالرغم من أن هذا النموذج الجديد أصبح معتمداً أكثر فأكثر لدى معظم الأحزاب الاشتراكية الأوروبية، فإن خلافات عديدة في تصور الانتقال إلى المجتمع الاشتراكي تبقى قائمة ما بين هذه الأحزاب، ونمت داخل هذه الأحزاب معارضة جاءت من اليسار، وخاصة من أوساط الشبيبة المتأثرة بالماركسية، وعلى كل حال فإن الطابع الغالب لهذه الأحزاب يبقى طابع «البراغماتية» الطاغية على الأيديولوجية النظرية، كما أن هاجس «الاندماج» الاجتماعي يدفع تلك الأحزاب إلى التكيف باستمرار مع ظروف البلدان التي نشأت فيها.

في النتيجة فإن الاشتراكية اليوم تبقى القاسم المشترك لجميع الأحزاب التي تهدف إلى التغيير، ويقع الخلاف حول وسائل هذا التغيير ويمكن تصنيف الأحزاب الاشتراكية في أشكال ثلاثة:

١. أحزاب «الاشتراكية الثورية»

وهي التي أصبحت الأحزاب الشيوعية التي تهدف إلى قلب المجتمع الرأسمالي وإنشاء المجتمع الاشتراكي بواسطة القوة والعنف، وإن أصبح بعضها يتخلى تدريجياً عن هذه الوسائل.

٢. أحزاب «الاشتراكية الديمقراطية» social-democr

التي لم تعد ثورية لا من حيث الوسائل ولا من حيث الأهداف، فهي إذ تحاول إصلاح المجتمع ما أمكن، فإنها تريد الإبقاء على المؤسسات السياسية والاقتصادية للمجتمع الرأسمالي.

٣. أحزاب «الاشتراكية الديمقراطية»

lesocial democraticratique

التي تدعي الثورية من حيث الغاية، لكنها ترفض اللجوء إلى وسائل العنف لتحقيق أهدافها، لا بل ترى أنه بالإمكان بناء مجتمع اشتراكي بواسطة النضال السياسي والديمقراطية.

لقد فشلت الاشتراكية الثورية فشلاً ذريعاً لأنها فكرة تحمل بذور فنائها، لكونها تصادم الفطرة البشرية وحب التملك، وقد توج ذلك الموت بسقوط الاتحاد السوفيتي فيما ازدهرت الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية من النوع الثاني في أوروبا وحافظت على زخمها الفكري والتطبيقي ولا سيما في الدول الاسكندنافية.

رابعاً: السياسة في القرآن والسنة النبوية

إن القرآن الكريم نص على «الحكم» كامتداد لحكم «الملك النبي» في الديانة اليهودية التوحيدية في مقابل الحكم «الوثني الجاهلي»، مع اختصاص كل نبي بشريعة ومنهاج مستقل عن الآخر.

قال تعالى: ﴿ سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَالُونَ لِلْسُّحْتِ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئاً وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٤٢) وَكَيْفَ يُحْكُمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ (٤٣) إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يُحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنَ اللَّهَ لَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (٤٤) وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأَذْنَ بِالْأَذْنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٤٥) وَفَقَيْنَا عَلَى آثَارِهِمُ بَعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ (٤٦) وَلَيَحْكُمَنَّ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (٤٧) وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا

بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (٤٨) وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنْ كَثُرُوا مِنْ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ (٤٩) أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ (٥٠) ﴿ المائدة.﴾

يقول الشهرستاني^(١٩) في توضيح الدين والشرعة والملة والمنهاج: «ولما كان نوع الإنسان محتاجاً إلى اجتماع مع آخر من بني جنسه في إقامة معاشه والاستعداد لمعاده؛ وذلك الاجتماع يجب أن يكون على شكل يحصل به التمانع والتعاون، حتى يحفظ بالتمانع ما هو له، ويحصل بالتعاون ما ليس له؛ فصورة الاجتماع على هذه الهيئة هي: «الملة» والطريق الخاص الذي يوصل إلى هذه الهيئة هو: «المنهاج» و«الشرعة» و«السنة» والاتفاق على تلك السنة هي: «الجماعة» قال تعالى: ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا (٤٨) ﴾ المائدة.

ولن يتصور وضع «الملة»، وشرع «الشرعة» إلا بوضع شارع، يكون مخصوصاً من عند الله بآيات تدل على صدقه، وربما تكون الآية

(١٩) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم - تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، صيدا، الطبعة (بدون)، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥ م، ص ٢٣.

مضمنة في نفس الدعوى، وقد تكون ملازمة، وربما تكون متأخرة
ثم أعلم: أن «الملة» الكبرى هي ملة «إبراهيم» الخليل عليه السلام
وهي: «الحنيفية» التي تقابل «الصبوة» تقابل التضاد قال الله
تعالى ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ (٧٨)﴾ الحج.
والشريعة: ابتدأت من «نوح» عليه السلام؛ قال الله تعالى:
﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا (١٢)﴾ نوح.

والحدود والأحكام ابتدأت من: «آدم» و«شيث» و«إدريس» عليهم
السلام وختمت الشرائع والملك والمناهج والسنن -بأكملها وأتمها
حسناً وجمالاً- «بمحمد صلى الله عليه وسلم»، قال الله تعالى:
﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ
الْإِسْلَامَ دِينًا (٣)﴾ المائدة.

إن الحكم النبوي يقوم به الأنبياء بوظائف أبرزها: «تلقي الآيات
عن رب العالمين بواسطة ملك فيبلغها للناس» منذراً ومبشراً، ثم
امتنال القدوة للتأبع في نسكه وأدبه وسلوكه، ثم حكم الناس
بتدبيرهم وسياستهم كقائد أعلى، ثم إنفاذ الأحكام الشرعية
أو التعزيرات والفصل بين الناس بالعدل بصفته قاضياً؛ لذا
تجد الإمام الماوردي يعرف السياسة الشرعية: «إمامة موضوعة
لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به».

إن القرآن الكريم يؤكد على خصيصةين للحكم، وهما:

١. سيادة الشريعة

قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا (٣٦)﴾ الأحزاب، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقَّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ (٦٢)﴾ الأنعام، قال ابن جرير: ألا له الحكم والقضاء دون سواه من جميع خلقه، وذلك حق في الدنيا والآخرة؛ لأن مبنى الحساب في الآخرة إنما يقوم على عمل الناس في الدنيا ولا يحاسب الناس على ما اجترحوا في الدنيا إلا على أساس هذه الشريعة التي جاءت أحكامها منظمة للحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وأمور المعاملات الأخرى.

٢. العدل

أبو المقاصد التي من أجلها أرسل الله الرسل وأنزل الكتب، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (٢٥)﴾ الحديد.

إن العدل قرين التوحيد في كتاب الله تعالى، وذلك لأن التوحيد أعظم العدل، كما أن الشرك أعظم الظلم، يقول ابن القيم رحمه الله: «فإن الشرك أظلم الظلم كما أن أعدل العدل التوحيد، فالعدل قرين التوحيد، والظلم قرين الشرك، ولهذا يجمع سبحانه بينهما، أما الأول ففي قوله تعالى:

﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ﴾ (١٨) آل عمران، وأما الثاني فقول الله تعالى: ﴿ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ (١٢) لقمان.

ويقول أيضاً: «إن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي به قامت السماوات والأرض، فإذا ظهرت أمارات العدل وتبين وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وعلاماته في شيء ونفى غيرها من الطرق التي هي مثلها أو أقوى منها، بل بين ما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين، لا يقال: إنها مخالفة له، فلا تقول: إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع بل موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحاتهم وإنما هي شرع حق».

ويأتي العدل في اللغة على عدة معان، منها:

- ما قام في النفوس أنه مستقيم وهو ضد الجور.
- الحكم بالحق، يقال: هو يقضي بالحق ويعدل.
- التسوية، يقال عدل الموازين والمكايل: أي سواها.
- التقويم، يقال: تعديل الشيء تقويمه وقد تستعمل مصدر العدل استعمال الصفات فيقال: رجل عدل، ونقصد المرضي المستقيم الطريقة قولاً وحكماً.

ويقصد به اصطلاحاً: إنصاف الغير بفعل ما يجب له ويستحق عليه وترك ما لا يجب عليه، وقال به أبو الحسن البصري، أو الأمر المتوسط بين الإفراط والتفريط أو هو الميل إلى الحق، وقال به الجرجاني، وعرفه وهبة الزحيلي بأنه: تنفيذ حكم الله، أي أن يحكم وفقاً لما جاءت به الشرائع السماوية الحقّة كما أوصى بها الله إلى أنبيائه ورسله، فيما عرفه الدريني بأنه: المصلحة الواقعية الحقيقية المعتبرة شرعاً خاصة كانت أم عامة، باعتبارها مقصود الشارع.

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ النحل، في هذه الآية الكريمة أمر الله سبحانه وتعالى بالعدل، والأمر يقتضي الوجوب، والآية جاءت عامة تشمل العدل بجميع صورته سواء كان عدلاً بالقول أو بالفعل، ولقد جمعت هذه الآية الكريمة مكارم الأخلاق من دعوة للعدل والإحسان ونهي عن الفحشاء والمنكر.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا (٥٨)﴾ النساء.

يقول الإمام الطبري في تفسيره: «فتأويل الآية إذا، إذا كان الأمر على ما وصفنا: إن الله يأمركم يا معشر ولاة أمور المسلمين، أن تؤدوا ما ائتمنكم عليه رعيته من فيئهم وحقوقهم وأموالهم وصدقاتهم إليهم، على ما أمركم الله بأداء كل شيء من ذلك إلى ما هو له، بعد أن تصير في أيديكم، لا تظلموها ولا تأخذوها إلا ممن أذن الله لكم بأخذها منه قبل أن تصير في أيديكم، ويأمركم إذا حكمت بين رعيته أن تحكموا بالعدل والإنصاف وذلك حكم الله الذي أنزله في كتابه وبينه على لسان رسوله فلا تعدوا بذلك فتجوروا عليهم»

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَقَوْمَ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (٨)﴾ المائدة.

ويقول أيضاً: «يأيتها الذين آمنوا بالله وبرسوله محمد، ليكن من أخلاقكم وصفاتكم القيام لله، شهداء بالعدل في أوليائكم وأعدائكم، ولا تجوروا في أحكامكم وأفعالكم فتجاوزوا ما حددت لكم في أعدائكم لعداوتهم لكم، ولا تقتصدوا فيما حددت لكم من أحكامي وحدودي في أوليائكم لولائهم لكم، ولكن انتهوا في جميعهم إلى حدي واعملوا بأمري، وأما قوله تعالى:

«ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا» سورة المائدة آية ٨، فإنه يقول: ولا يحملنكم عداوة قوم على ألا تعدلوا في حكمكم منهم فتجدوا عليهم من أجل ما بينكم وبينهم من العداوة».

وفي الحديث النبوي عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال، قال صلى الله عليه وسلم: «إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا» صحيح مسلم.

يقول الإمام النووي: «وأما قوله صلى الله عليه وسلم الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا» فمعناه: أن هذا الفضل إنما هو لمن عدل فيما تقلده من خلافه، أو إمارة أو قضاء، أو حسبة، أو نظر على يقيم، أو صدقة أو وقف، وفيما يلزمه من حقوق أهله وعياله نحو ذلك».

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله: إمام عادل، وشاب نشأ في عبادة الله، ورجل قلبه معلق في المساجد، ورجلان تحابا في الله اجتمعا عليه وتفرقا عليه، ورجل دعت امرأته ذات منصب وجمال، فقال: إني أخاف الله، ورجل تصدق بصدقه فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه، ورجل ذكر الله خالياً ففاضت عيناه» أخرجه البخاري، جاء في فيض القدير: «إمام مقسط في رعيته، أي متبع أمر الله فيهم بوضع كل شيء في محله بغير إفراط ولا تفريط، فلما عدل في عباد الله فأوى المظلوم إلى ظل عدله؛ آواه الله في ظله، ولذا كان الإمام العادل من أعلى الناس منزلة يوم القيامة بمقتضى الحديث والجائر من أخس الناس منزله يوم القيامة».

خامساً : فصل الدين عن الدولة

برزت بريطانيا وفرنسا كقوة عظمى سياسية واقتصادية بعد الثورة الصناعية ١٨٧٩ م، فاتجهتا للبحث عن أسواق جديدة باستعمار العالم القديم ذي الثروات الأولية الكبيرة، وقوة استهلاكية ضخمة السكان، والمتخلف اقتصادياً وسياسياً في حينه، تلاه احتلال بريطانيا لمصر عام ١٨٨٢ م وانتصارها على جيش أحمد عرابي بموقعة التل، تلا ذلك اندلاع الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ م، ووقوف الخلافة العثمانية بتركيا مع الألمان ضد فرنسا وبريطانيا، ثم خسارة الحرب عام ١٩١٨ م مما أدى إلى انهيار نظام الخلافة المهياً أصلاً للسقوط بفعل عوامل عديدة انتهاءً باقتسام تركية الرجل الميت بعقد اتفاقية سايكس - بيكو.

إزاء تلك الصدمة الحضارية والهزيمة العسكرية والفضل السياسي ظهرت دعوات لمحاكاة التجربة الغربية الليبرالية الوافدة، وظهور دعوة لعلمنة السياسة وفصل الدين عنها، كما في كتاب الشيخ علي عبدالرازق: «الإسلام وأصول الحكم» القائل: «ولاية الرسول على قومه: ولاية روحية، منشؤها إيمان القلب وخضوعه خضوعاً صادقاً يتبعه خضوع الجسم»، ثم يقول «ولاية الحاكم ولاية مادية تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلب اتصال»، «تلك ولاية هداية إلى الله، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة، تلك للدين وهذه للدنيا، تلك زعامة دينية وهذه زعامة سياسية، وما أبعد ما بين السياسة والدين».

ثم يقول معبراً عن إعجابه باللاهوت المسيحي المحرّف بقوله: «ولقد كان عيسى بن مريم عليه السلام رسول الدعوة المسيحية وزعيم المسيحيين، وكان مع هذا يدعو إلى الإذعان لقيصر ويؤمن بسلطانه وهو الذي أرسل بين أتباعه تلك الكلمة البالغة: أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»^(٢١).

لم تجد تلك الدعوة «العلمانية» أي قبول علمي وفكري عند المسلمين وغير المسلمين، يقول الدكتور «فتزجرالد»: «ليس الإسلام ديناً فحسب، ولكنه نظام سياسي أيضاً، وعلى الرغم من أنه قد ظهر في العهد الأخير بعض أفراد المسلمين ممن يصفون أنفسهم بأنهم عصريون يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين، فإن صح التفكير الإسلامي كله قد بني على أساس أن الجانبين متلازمان لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر»، ويقول الدكتور «شاخ»: «إن الإسلام يعني أكثر من دين، إنه يمثل نظريات قانونية وسياسية، وجملة القول إنه نظام كامل من الثقافة يشمل الدين والدولة معاً، ويقول العلامة جيب:

(٢١) الكيلاني، د. إسماعيل، فصل الدين عن الدولة، المكتب الإسلامي، بيروت،

الطبعة الثانية، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، ص ١٥٥، ص ١٥٦.

رد على الشيخ علي عبد الرزاق، الشيخ محمد الخضر حسين في كتابه الصادر عام ١٩٢٦ م عن المطبعة السلفية: "نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم".

«إن الإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية، وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل، له أسلوبه المعين في الحكم، وله قوانينه وأنظمتها الخاصة به...»^(٢٢).

ويؤكد ارتباط الدين بالسياسة والحاجة إلى إقامة الدولة لأجل إقامة الإسلام ذاته المفكر «محمد أسد» بقوله: «إن الصلة المحكمة التي تربط الدين بالسياسة والتي هي من خصائص التاريخ الإسلامي ومميزاته، لا تحظى بالقبول عند المستغربين الذين نشئوا على أساس الاعتقاد بأن لكل من مسائل الدين والحياة العلمية عالمها الخاص المستقل بها، ولكن أي إنسان لديه قسط من العلم - حتى لو كان سطحياً يسيراً - عن تعاليم الإسلام، يعرف أن هذه التعاليم لا تقف عند حد تنظيم العلاقة بين الإنسان وخالقه، ولكنها تتعدى ذلك إلى وضع نظام محدد للسلوك الاجتماعي».

«... إن هذا النظام هو الشريعة التي تحدد معاني الخير والشر أو العدل والظلم، وهي مقاييس ثابتة لا تتغير بتغير زمن المفكر «المشرع» ومحيطه، ثم إن تلك المبادئ والتعاليم وإن كانت موجهة لإصلاح الفرد الإنسان إلا أن جزءاً كبيراً منها يحتاج إلى «جهد جماعي» يتعاون أفراد المجتمع تعاوناً واعياً وأخوة لا بد لها من أن تترجم إلى حركة اجتماعية إيجابية هي: «الأمر بالمعروف والنهي

(٢٢) القرشي، باقر شريف، النظام السياسي في الإسلام، دار الكتاب الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ، ص ٢١.

عن المنكر»...: «وبمعنى أوضح: إن استعداد المجتمع للتعاون وفق مبادئ الإسلام لتحقيق غاياته سوف يظل استعداداً نظرياً ما لم تكن هناك سلطة زمنية مسؤولة عن تطبيق الشريعة الإسلامية ومنع الخروج عليها على الأقل في الأمور ذات الطابع الاجتماعي من جانب أي فرد من أفراد المجتمع، ومثل هذه المهمة لا بد لها من أن توسد إلى مرجع له من السلطة ما يتيح له الأمر والنهي في المسائل الاجتماعية وذلك المرجع هو الدولة.

من ذلك يتضح أن إقامة دولة - أو دول إسلامية - شرط لا غنى عنه للحياة الإسلامية في صورتها القادمة^(٢٣).

(٢٣) الجبري، عبد المتعال محمد، نظام الحكم في الإسلام "بأقلام فلاسفة نصارى"، مكتبة وهبه، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ ١٩٨٤ م، ص ٢٣، ص ٢٤.

سادساً: تعريف السياسة الشرعية

يدل مصطلح السياسة الشرعية أو الأحكام السلطانية عند علماء الإسلام على معانٍ، منها^(٢٤):

معنى عام يتصل بالدولة، والسلطة فيقال: هي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل، وتدبير أمورهم. قال ابن عقيل الحنبلي: «السياسة: ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحي». ويعرفها الشيخ عبد الوهاب خلاف بأنها «تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين».

وقال البجيرمي: «السياسة: إصلاح أمور الرعية، وتدبير أمورهم». ولما كانت السياسة بهذا المعنى أساس الحكم لذلك سميت أفعال رؤساء الدول، وما يتصل بالسلطة «سياسة» وعلى ذلك فإن علم السياسة: «العلم الذي يعرف منه أنواع الرياسات، والسياسات الاجتماعية والمدنية، وأحوالها من أحوال السلاطين، والملوك، والأمراء، وأهل الاحتساب، والقضاء والعلماء وزعماء الأموال، ووكلاء بيت المال ومن يجري مجراهم وموضوعه المراتب المدنية وأحكامها».

(٢٤) الموسوعة الفقهية ، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، مطابع دار الصفوة ، الكويت ، الطبعة الأولى ، ١٤١٢ هـ ، ١٩٩٢ م ، ص ٢٩٤ .

والسياسة بهذا المعنى فرع من الحكمة العملية ولعل أقدم نص وردت فيه كلمة «السياسة» بالمعنى العام المتعلق بالحكم، هو قول عمرو بن العاص لأبي موسى الأشعري في وصف معاوية - رضي الله عنهم -: «إني وجدته ولي الخليفة المظلوم، (يقصد عثمان بن عفان رضي الله عنه) والطالب بدمه، الحسن السياسة، الحسن التدبير».

وذهب الحنفية والمالكية والحنابلة إلى أن للسلطان سلوك السياسة في تدبير أمور الناس وتقويم العوج وفق معايير وضوابط ولا تقف السياسة على ما نطق به الشرع.

قال الحنفية: السياسة داخلة تحت قواعد الشرع، وإن لم ينص عليها بخصوصها، فإن مدار الشريعة - بعد قواعد الإيمان - على حسم مواد الفساد لبقاء العالم. وقال القرافي من المالكية: إن التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية ليس مخالفاً للشرع، بل تشهد له الأدلة، وتشهد له القواعد، ومن أهمها كثرة الفساد، وانتشاره، والمصلحة المرسله التي قال بها مالك وجمع من العلماء.

وقال أبو الوفاء ابن عقيل من الحنابلة: للسلطان سلوك السياسة وهو الحزم، ولا يخلو من القول فيه إمام ولا تقف السياسة على ما نطق به الشرع إذ الخلفاء الراشدون - رضي الله عنهم - قد قتلوا، ومثلوا، وحرقوا المصاحف (عند جمع القرآن)، ونفى عمر نصر ابن حجاج خوف فتنة النساء، واعتبروا ذلك من المصالح المرسله.

والمصلحة لا شك أنها مقصود الشرع، وتتمثل في خمسة أمور:
وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم؛
فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل
ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة دفعها مصلحة.

المعنى الثاني للسياسة الشرعية هو: إنفاذ الشريعة الإسلامية
بتحكيمها، فإن الكثير من الآيات جاءت أمرة بتطبيق أحكامها
واتباع ما أمرت به وترك ما نهت عنه، من ذلك قول الله تعالى:
﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ
لَا يَعْلَمُونَ (١٨)﴾ الجاثية، قال تسويد ابن جرير: فاتبع تلك
الشريعة التي جعلناها لك، ولا تتبع ما دعاك إليه الجاهلون بالله
الذين لا يعرفون الحق من الباطل فتعمل به، فتهلك إن عملت به،
وهو قول ابن عباس وقتادة وابن زيد، وقال الزمخشري: فاتبع
شريعتك الثابتة بالدلائل والحجج، ولا تتبع ما لا حجة عليه من
أهواء الجهال ودينهم المبني على هدي وبدعة، ومن ذلك قوله
تعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ (٢)﴾ الأعراف، يعني
الكتاب والسنة، وقال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا
نَهَاكُم عَنْهُ فَانْتَهُوا (٧)﴾ الحشر.

ويتصل المعنى الثالث بإنفاذ الشريعة: وهو تأديب على ذنب لا حد فيه، ولا كفارة غالباً، سواء أكان حقاً لله تعالى، أم لآدمي. ومن نظر إلى العقوبة قال: هو تأديب دون الحد. أو قال عقوبة غير مقدرة حقاً لله تعالى أو للعبد، ولذلك قال ابن القيم: التعزير لا يتقدر بقدر معلوم بل هو بحسب الجريمة في جنسها وصفتها وكبرها وصغرها وعنده أن التعزير يمكن أن يزيد عن الحد، وحجته أن الحد في لسان الشرع أعم منه في اصطلاح الفقهاء؛ فالتعزير أخص من السياسة.

سابعاً: نطاق السياسة الشرعية

إن السياسة الشرعية كما رأينا تنبثق من فكرة التوحيد «أنه لا معبود بحق إلا الله»، والخليفة أو الإمام الأعظم أو الملك أو الأمير إذا بويع منتخباً أو معيناً أو متغلباً فهو ليس حكماً مدنياً علمانياً بصيغته الليبرالية الغربية، وليس حكماً دينياً بصيغته الكنسية، أو حكماً دينياً إسلامياً بصيغته الشيعية الجعفرية الذين لم يجعلوا الإمامة من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، بل هي من أركان الدين؛ فيرون أن الإمام له مرتبة فوق البشر فهو معصوم عن الخطأ وقد ورث علوم الرسول حين علم الرسول علماً نوعياً (علم الظاهر وعلم الباطن) فعلمه باطن القرآن وظاهره، وأطلعته على أسرار الكون وخفايا المغيبات، ويعتقدون أن كل إمام ورث هذه الثروة العلمية لمن بعده، فالإمام بذلك خلف لأكبر معلم، ما يعني أن الخلافة ميراث أدبي وأن أحق الناس لخلافة النبي صلى الله عليه وسلم هم آل بيته، وأحق هؤلاء هما اثنان: العباس عم الرسول صلى الله عليه وسلم وعلي رضي الله عنه ابن عم الرسول صلى الله عليه وسلم.

ولم يشترط السنة أن يكون الحاكم معصوماً أو عالماً بالشريعة الإسلامية، فالتاريخ السياسي السني مليء بالحكام من غير العلماء باستثناء الخلفاء الراشدين الأربعة الذين جمعوا الوظائف معاً؛ وهي تأويل الأحكام وتنفيذها وتدبير شؤون الرعية وفق المصلحة فكانوا التطبيق الأقرب لنموذج

«الملك النبي» الذي امتدحه القرآن في عهد سيدنا داود وسليمان عليهم السلام أو نموذج «النبي الحاكم» في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم القائل فيما رواه أبو هريرة رضي الله عنه: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر» ، قالوا: فما تأمرنا ؟ قال: «فوا ببيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم» أخرجه البخاري.

إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يحفز العلماء الصالحين على السعي لطلب السلطة، فعن عبدالرحمن بن سمرة قال: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يا عبدالرحمن لا تسأل الإمارة، فإني إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها» أخرجه الشيخان. بل إن النبي صلى الله عليه وسلم منع أحد كبار الصحابة الصالحين من الحكم وهو أبو ذر لافتقاده القوة السياسية في تقدير المصلحة والقدرة على إنفاذها، فعن أبي ذر رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «يا أبا ذر إني أراك ضعيفاً، وإني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تأمرن على اثنين، ولا تولين مال يتيم» صحيح مسلم، وفي رواية أخرى قال: قلت: يا رسول الله ألا تستعملني ؟ قال: فضرب بيده على منكبي، ثم قال: «يا أبا ذر إني ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها» صحيح مسلم.

ويذكر المؤرخون أن البابا أنو سنت الثالث في مطلع القرن الثالث عشر، حينما كان يراوده حلم السيادة على العالم، قد استغل ما غشى نجم الإمبراطورية من أفول مؤقت فرفع شأن البابوية وسلطانها، فاستطاع أن ينزل الحرمان الديني بانجلترا وفرنسا، وأن يحصل من ملوك انجلترا والبرتغال على الاعتراف بأنهم يتولون حكم بلادهم إقطاعاً من لدنه، فكانت بابوية أنوسنت الثالث كما يقول المؤرخ البريطاني فيشر - «ثيوقراطية استبدادية تقبلها الناس في ذلة وخنوع»، ولقد كان ذلك البابا يعتقد (كما يقول ذلك المؤرخ) «إن البابا ملك في أمور الدين والدنيا وإن للبابا السلطة المطلقة في كل شيء»^(٢٥).

إن السياسة الشرعية اقتربت واستقلت عن المفهوم المدني الصرف أو الديني الصرف للحكم؛ فاستوعبت القوة البارزة الظاهرة والتحول والتبدل في أحوال الأمم والمجتمعات بحسب ظرف الزمان والمكان فأعطت هامشاً عقلاً نياً واسعاً يقدر فيها السلطان الأعظم أو الأمير المصلحة بحسب الإمكانيات المتاحة ومبادئه الكلية وهي: سيادة الشريعة والعدل.

إن السياسة الشرعية أولت الاستعدادات الفطرية للقادة وإرث الحكم والممارسة والخبرة والحنكة السياسية اعتباراً؛ فالنص الديني المقدس «القرآن» وفقهه لا يكفي لوحده لإقامة دولة الإسلام، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «الناس تبع

(٢٥) متولي، د. عبد الحميد، مرجع سابق، ص ١٢٢.

لقريش في هذا الشأن، مسلمهم لمسلمهم وكافرهم لكافرهم» صحيح مسلم والتبعية «الغلبة» نشأت من الفضيلة السياسية لقريش حينها، وهذا ما يسميه الفارابي بالتجريبية حيث يقول: إن المهنة الملكية الفاضلة تلتئم بقوتين: إحداها القوة على القوانين الكلية، والأخرى القوة التي يستفيد بها الإنسان بطول مزاوله الأعمال المدنية وبممارسة الأفعال في الآحاد والأشخاص، فإن الطبيب إنما يصير معالجاً كاملاً بقوتين: التي استفادها من كتب الطب والأخرى بالقوة التي تحصل له بطول المزاوله لأعمال الطب في المرضى، والحنكة فيها بطول التجربة والمشاهدة لأبدان الأشخاص، كذلك المهنة الملكية إنما يمكنها أن تقدر الأفعال بحسب عارض وحال وحال ومدينة مدينة في وقت وقت وهي التجريبية «يقول د. الكبسي»: «.. فقد دفعت ضرورات تأسيس الخلافة إلى توظيف مالكي هذه الخبرة لتوطيد الحكم، فكانت الكفاءة الإدارية على حد وصف المقريري هي العامل الذي سيستند إليه الرمز (قائد التيار) في هذا الزمن الجديد، فقد احتج معاوية على الذين طعنوا على عثمان رضي الله عنه وعلى عماله بأن الرسول صلى الله عليه وسلم انتدبه لكفاءته وخبرته قائلاً لهم: «إني مصير عليكم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان معصوماً فولاني، ثم استخلف عمر فولاني، ثم عثمان فولاني، فلم آل لأحد منهم ولم يولني إلا وهو راضي عني، وإنما طلب رسول الله صلى الله عليه وسلم للأعمال أهل الأجزاء من المسلمين والفناء، ولم يطلب لها أهل الاجتهاد والجهل بها

والضعف عنها، وإن الله ذو سطوات بمن يمكر به فلا تعرضوا للأمر وأنتم تعلنون من أنفسكم غير ما تظهرون».

ويقول معاوية للحسن بن علي رضي الله عنهم «ولو علمت أنك أضبط مني للرعية وأحوط على هذه الأمة، وأحسن سياسة وأقوى على جمع الأموال، وأكيد للعدو، لأجبتك إلى ما تدعونني إليه»، يدل هذا الجواب على أن المشكلة ليست مشكلة «قربة» بل مشكلة «دراية» ومقدرة على إدارة شؤون الناس، وهذه الأخيرة لا تخضع إلا لمن يملك خبرة وكفاءة كافيتين.

إن معاوية رضي الله عنه لا يخضع القضية بينه وبين الحسن إلى القربة بل إلى مبدأ الكفاءة الذي يندرج في إطار التحول والتطور الذي عرفه المجتمع السياسي وقواه؛ حيث تصبح الكفاءة أشد قوة وفعالية من العدد والعدة لأنها تصبح قدرة، والقدرة ليست عصبية بل أمر يتأتى من الخبرة والممارسة اليومية لشؤون الناس فيمكننا القول: إن فشل ابن الزبير وقبلة الحسين بن علي بن أبي طالب نتيجة انعدام هذه الصفة لديهما^(٢٦).

إن السياسة الشرعية أعطت للفضيلة السياسية حصانة من أجل الوحدة السياسية، فعن نافع قال: جاء عبد الله بن عمر إلى عبد الله بن مطيع حين كان من أمر الحرّة ما كان، زمن يزيد بن معاوية، فقال: اطرحوا لأبي عبد الرحمن وسادة فقال: إني لم

(٢٦) الكبيسي، د. محمد علي، نشأة الفكر السياسي عند العرب، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، ص ١١٦.

أتك لأجلس، أتيتك لأحدثك حديثاً، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية» أخرجه مسلم.

وهذه الحصانة السياسية تتبعها حصانة عسكرية، فعن عرفة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إنه ستكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع، فاضربوه بالسيف، كائناً من كان» أخرجه مسلم.

إن الحصانة السياسية والعسكرية لصاحب الفضيلة السياسية ملزمة للعامة، وإن انحدرت العلاقة بين الحاكم والمحكوم إلى درجة البغض المتبادل فعن عوف بن مالك رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «خيار أئمتكم الذي تحبونهم ويحبونكم، ويصلون إليكم وتصلون عليهم وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم» قيل: يا رسول الله أفلا نناذبهم بالسيف؟ فقال: «لا ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئاً تكرهونه فاكرهوا عمله، ولا تنزعوا يداً من طاعة» أخرجه مسلم.

إن هذه الحصانة لم تتركها السياسة الشرعية مطلقة تستخدمها الفضيلة السياسية للاستبداد والظلم، فنزعت الشرعية السياسية عن الحاكم إن لم تكن السيادة للشريعة الإسلامية،

قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (٤٤)﴾ المائدة. ثم وضعت حوافز للنظام السياسي العادل؛ عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن المقسطين عند الله على منابر من نور، عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا» أخرجه مسلم.

وقد شجع خلفاء النبي صلى الله عليه وسلم - في سياسة الدنيا وحراسة الدين من الخلفاء الراشدين - العامة على القيام بالنصح، فقد ذكر عن عمر رضي الله عنه حيث ولي الخلافة أنه خطب في الناس فكان مما قال: «من رأى منكم في أعوجاجاً فليقومه»، فقال له أعرابي: «والله لو رأينا فيك أعوجاجاً لقومناه بسيوفنا».

ويذكر عن أبي بكر رضي الله عنه حين تمت بيعته أنه قام في الناس خطيباً فكان مما قال: «إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن زغت فقوموني، ثم قال: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإن عصيت الله فلا طاعة لي عليكم».

ثم حذرت السياسة الشرعية النظام السياسي الجائر من عواقب الظلم، عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اللهم من ولي من أمي شيئاً فشق عليهم فاشقق عليه، ومن ولي من أمي شيئاً فرفق بهم فارفق به» أخرجه مسلم. وعن الحسن قال: عاد عبيد الله بن زياد معقل بن يسار المزني في مرضه الذي مات فيه، فقال معقل: إني محدثك

حديثاً سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم، لو علمت أن لي حياة ما حدثتك به، إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «ما من عبديسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته، إلا حرم الله عليه الجنة» أخرجه مسلم.

ثم توجهت السياسة الشرعية للعامة بأمرين: أولهما حرية التعبير عن الرأي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «النصيحة» لولاة الأمر. فعن تميم الداري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الدين النصيحة، قلنا: لمن؟ قال: لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين، وعامتهم». أخرجه مسلم.

والثاني: حصّنت السياسة الشرعية الناصح وكفلت له الجنة إذا تعرض للإيذاء الجسدي بالقتل، عن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «سيد الشهداء حمزة بن عبدالمطلب، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله» أخرجه الحاكم.

إن السياسة الشرعية لم تفرض القدسية على النظام السياسي، بل جوّزت - في أضيق الحدود - حق التغيير إذا اكتملت شروطه بأقوال أهل العلم المعتبرين وإجماع غالبية أهل الحل والعقد، قال الدسوقي: يحرم الخروج على الإمام الجائر؛ لأنه لا يعزل السلطان بالظلم والفسق وتعطيل الحقوق بعد انعقاد إمامته، وإنما يجب وعظه وعدم الخروج عليه، إنما هو لتقديم أخف المفسدتين، إلا أن يقوم عليه إمام عدل، فيجوز الخروج عليه وإعانة ذلك القائم.

ثامناً: الديمقراطية والسياسة الشرعية

تُعرّف الديمقراطية بأنها: «نظام سياسي - اجتماعي يقيم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة وفق مبدأي المساواة بين المواطنين ومشاركتهم الحرة في صناعة التشريعات التي تنظم حياتهم وبما يضمن حقوقهم وحرياتهم المدنية، أما أساس هذه النظرة فيعود إلى المبدأ القائل بأن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر الشرعية، أما اشتقاق التعبير فيعود إلى كلمة يونانية بنفس اللفظ وتعني حرفياً «حكم الشعب» أي حكم «الأكثرية» كي تميز نفسها عن الحكم الفردي أو حكم الأقلية «الأرستقراطية».

تقوم الديمقراطية على مبدأ فصل السلطات؛ فإن أي نظام حكم يقوم على ثلاثة وظائف: التشريع، التنفيذ، القضاء. والفصل يقصد بها ألا تجتمع مختلف وظائف الدولة أي سلطاتها في يد أوهيئة واحدة، ويعتبر أرسطو هو أول من نادى بمبدأ فصل السلطات إلا أنه نسب إلى «مونتسكو» صاحب كتاب «روح القوانين» حيث أعطى المبدأ صياغة وعرض دقيقاً جديداً، وفي ذلك يقول مونتسكو: «لقد أثبتت التجارب الأبدية أن كل إنسان يتمتع بسلطة يسيء استعمالها إذ يتمادى في هذا الاستعمال حتى يجد حدوداً توقفه، إن الفضيلة نفسها في حاجة إلى الحدود، وللوصول إلى عدم إساءة استعمال السلطة يجب أن يكون النظام قائماً على أساس أن السلطة تحد السلطة»^(٢٧).

(٢٧) عمران، د. محمود سعيد وآخرين، مرجع سابق، ص ٢٠٩.

إن الديمقراطية الغربية نبتت من تطور تاريخي سياسي وعسكري وفكري ممثله المدرسة الاجتماعية الليبرالية التي ركزت على حقوق الفرد كأساس لتأمين المساواة والمشاركة في الحياة العامة، ومنها حرية الكلام والتعبير والاعتقاد وحق التجمع وحق الاقتراع وحق الترشيح للمناصب العامة، كما تصون الفكرة الديمقراطية حقوق الفرد من الناحية السلبية، فتحميه من تعسف السلطة ومن الاعتقال الكيفي، ولا يدان الفرد إلا بموجب ما نص عليه القانون إزاء وجود دليل قضائي وبموجب الإجراءات القانونية الأصولية.

فجاء النظام الديمقراطي نتيجة عملية تدريجية تمخضت عن الصراع السياسي الاجتماعي بين الدولة والكنيسة فتغلبت الملكية التي مهد لانتصارها علماء الإصلاح الديني ثم عصر التنوير فالثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م ثم الثورة الصناعية الرأسمالية عام ١٨٧٩م.

إن الديمقراطية تجربة غربية وتطور سياسي اجتماعي للشعوب الهندو أوربية، وفي تلك التجربة مفاهيم فلسفية وفكرية كالليبرالية، وتطبيقات ووسائل إنسانية كمبدأ فصل السلطات، وتأخذ بآلية الانتخاب، ورقابة الرأي العام، وكلها وسائل محايدة.

إن الديمقراطية كنظام أخلاقي وسياسي للحكم حقق نجاحات وإخفاقات متفاوتة بحسب الظروف المحيطة بكل أمة قومية غربية، بل إن الديمقراطية برغم جاذبيتها الفكرية إلا أن

استقراء سياقها التاريخي يثبت أن الديكتاتورية انتقلت من سلطة الكنيسة «الحكم الإلهي» إلى الإمبراطورية ثم إلى الملك ونبلاء الإقطاع، وأعيد إنتاج احتكار السلطة في يد البرجوازية الرأسمالية، يقول كارل ماركس: «إن الديمقراطية مرحلة تاريخية تبرز نتيجة نشوء المجتمع الرأسمالي البرجوازي الذي يقوم بتولي مهمة إنهاء النظام الإقطاعي والأنظمة الأرستقراطية، فتلجأ إلى استخدام الدول كأداة قهر طبقية للحفاظ على الملكية، وتتحوّل مع تغير طبيعة علاقات الإنتاج تدريجياً إلى نظام تسلط غير ديمقراطي يحول دون حصول الطبقة العاملة على حقوقها».

لقد أصابت الاشتراكية في انتقادها للديمقراطية الليبرالية، ولا سيما عندما ذهبت إلى القول بأن الديمقراطية لا تكون حكماً للأغلبية إلا إذا كانت نتائجها الاقتصادية والاجتماعية لصالح الأغلبية، فجوهر الفكر الديمقراطي هو المساواة الذي لا يمكن أن تستخدمه في السياسة وتبعده اقتصادياً واجتماعياً فتفرغ الديمقراطية من مضمونها، وهذا ما دفع بكثير من الأنظمة السياسية وبالتحديد في أوروبا حينما اكتشفوا أن الديمقراطية فشلت في تحقيق المساواة الاقتصادية والاجتماعية إلى إدخال تعديل استراتيجي بالأخذ بالنظام الاشتراكي الديمقراطي كما في فرنسا، أو الديمقراطي المسيحي كما في ألمانيا.

ويمكن القول بأن الأنظمة الديمقراطية الليبرالية قد تمكنت في العديد من الحالات البارزة من التغلب على بعض المصاعب

البنوية والسياسية إلا أن امتلاك القلة الغنية لوسائل الإعلام والتأثير والرأي العام أثرت على المقترعين، ومن ثم على صنّاع القرارات.

إن الطبقات الفقيرة ومحدودة الدخل في المجتمعات الرأسمالية أقل وعياً وحماسة وقدرة على المشاركة في الحياة العامة للمجتمع، كما أنها أضعف إمكانيةً في توفير المصادر الضرورية والكافية لبناء التنظيمات السياسية والفئات الضاغطة فانفردت النخب السياسية بهذا؛ مما جعل الديمقراطية طريقاً آخر لإعادة تمركز الملكية ووسائل الإنتاج التي جاءت الديمقراطية للقضاء عليها.

أما في العالم النامي فإن تطبيق الديمقراطية بشقيها الفلسفي الفكري الليبرالي والعلماني استدعى إلغاء سيادة الشريعة الإسلامية في العالم الإسلامي، وعدم اعتراف الحكومات العلمانية والعلمانية العسكرية بالقدس خلق صراعات دموية دائمة تضعف وتقوى أحياناً أخرى، أما في الشق التطبيقي كفصل السلطات والإدارة المدنية والانتخاب الحر والنزاهة فإنه يصطدم بمعضلات بنوية اجتماعية وهيكلية اقتصادية في المجتمع النامي، ومنها افتقاد التنظيم السياسي والحزبي والمهني، وتفاوت الطبقات الحاد بين الملاك القلة والفقراء الأكثرية، مع افتقاد الطبقة الوسطى لدرجة من العمق الذي يحقق لها الاستقرار والتماسك الاجتماعي، فضلاً عن انتشار الأمية، وإعلاء قيم العشائرية والطائفية والقبائلية.

إن كل تلك العضلات تعمل على ممارسة ديمقراطية غير حقيقية، بل إن أغلب الممارسات في العالم النامي جاءت تحت ضغط العالم الغربي كشرط للحصول على المساعدات الاقتصادية أو الحماية السياسية، وأبرزت تلك التجارب تمثيلات سطحية.

إن السياسة الشرعية لها مبادئ هي: سيادة الشريعة فهو الإطار القيمي والفلسفي والأخلاقي للمسلمين الذي ربط بين الدولة والدين فحقق الكرامة والعدالة والنمو والحضارة، كما أنهى الأحكام أو الحق المطلق الذي يرجع إليه الناس عند التخاصم والمتضمن كافة الحقوق والحريات الأساسية التي يحتاجها الإنسان إنفاذاً للمقدس. والمبدأ الثاني هو العدل المنصوص عليه أو اجتهاد الحاكم أو من ينوبه باستخدام الأدوات الأصولية في فقه التعزير أو المصلحة التي هي مقصود الشرع.

إن المبدأين يعملان في فضاء الفضيلة السياسية المستقاة من النشأة الاجتماعية وروح القيادة والتجربة والممارسة والحكمة والحنكة والتدبير. ويمكن لتلك الفضيلة تقدير المصلحة في الاستفادة من أي تجربة إنسانية موضوعية مستقلة وتأخذ حكم الوسائل.

إن التخلف السياسي قد حصل للمسلمين إما بإقصاء العدالة الإلهية الممثلة في الشريعة الربانية، أو قصور علمائها عن الاجتهاد المشروع بما يحقق التبدل والتغير المطلوب لمحاكاة العصر، أو أن الفضيلة السياسية قد ضعفت مع ضعف القيادة السياسية وظروف أفولها.

تاسعاً: الحكم الرشيد^(٢٨)

قام المجتمع الدولي من هيئات ومؤسسات وفعاليات سياسية واقتصادية وتنموية اجتماعية بتقييم تجربة الديمقراطية في العالم النامي، وقد اكتشف أنها ضعيفة في الجوهر قوية في الشكل؛ ذلك أن أغلب الدول استجابت لرغبات تلك القوى طمعاً في مساعدات اقتصادية أو بحثاً عن استقرار سياسي «شرعية»، فقامت بسن تشريعات وقوانين باستثناء مؤسسات وهياكل مدنية مثل البرلمانات والنقابات والجمعيات المدنية، ثم كانت النتائج ضحلة مما دفع للتفكير جدياً في احترام خصوصية وتجربة كل مجتمع إنساني، وإطلاق مفهوم الحكم الرشيد - أو الصالح أو الجيد - الذي يركز على أسلوب إدارة الحكم، ووضع معايير كمؤشرات لقياس مدى تحقيق الحكم لمخرجات تسهم في تنمية إنسانية مستدامة.

يُعرف البنك الدولي مفهوم الحكم الصالح بأنه: «الطريقة التي تباشر بها السلطة إدارة موارد الدولة الاقتصادية والاجتماعية بهدف تحقيق التنمية». أما الحكم الصالح من منظور التنمية الإنسانية فيقصد به: «الحكم الذي يعزز ويدعم ويحقق رفاه الإنسان، ويقوم على توسيع قدرات البشر وخياراتهم وفرصهم وحررياتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ولا سيما أفراد المجتمع الأكثر فقراً».

(٢٨) أنظر برنامج إدارة الحكم في الدول العربية ، هيئة الأمم المتحدة
www.undp.progar.ohg/arabic

أركان الحكم الرشيد:

تتمثل أركان الحكم الرشيد في الإدارة الحكومية والقطاع الخاص ومؤسسات المجتمع المدني، فعلى هذه القطاعات الثلاثة أن تعمل معاً بالتنسيق والتناغم لتحقيق الأهداف الوطنية في المجتمع، على أن يحدد دور كل قطاع ومهامه تحديداً واضحاً ودقيقاً.

الإدارة الحكومية (القطاع العام):

على الإدارة الحكومية أن تضطلع بالمهام التالية:

- سن القوانين والأنظمة التي ترعى أنشطة المؤسسات العامة والمؤسسات الخاصة ومؤسسات المجتمع المدني.
- التأكد من حسن تطبيق القوانين والأنظمة.
- تحقيق الأمن والاستقرار.
- تحقيق العدالة الاقتصادية والاجتماعية.
- تحقيق تكافؤ الفرص بين جميع المواطنين وجميع الأقاليم.
- اعتماد النموذج اللا مركزي في الحكم والادارة.
- التأكيد على العمل بنظام السوق الذي تسوده المنافسة.
- الحفاظ على البيئة والحد من تلوثها.
- العمل على تنمية الموارد البشرية.

القطاع الخاص:

على القطاع الخاص أن يضطلع بالمهام التالية:

- الاضطلاع بجميع الأنشطة الاقتصادية الإنتاجية في مجالي السلع والخدمات التي تحقق الربحية للمجتمع في ظل نظام السوق الذي تسوده المنافسة والانفتاح.
- الاضطلاع بدوره الاجتماعي والبيئي في المجتمعات المحلية التي يمارس أنشطته الاقتصادية فيها.

مؤسسات المجتمع المدني:

تشمل مؤسسات المجتمع المدني جميع التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع بأشكالها المختلفة (كالمجالس والغرف والاتحادات والنقابات والجمعيات التعاونية والتطوعية) التي يشارك في عضويتها أفراد المجتمع. وعلى مؤسسات المجتمع المدني أن تضطلع بالأدوار التالية:

- المشاركة في إدارة الشؤون العامة للمجتمع (صنع القرارات واتخاذها وتنفيذها).
- المساءلة والمراقبة، ومن ثم التأكد من حسن تنفيذ القرارات بما يحقق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع والاستخدام الأمثل للموارد الاقتصادية والمالية.
- تقديم الخبرات الإدارية والاقتصادية والفنية لمؤسسات القطاع العام.
- ممارسة الديمقراطية والتعبير البناء والحر عن الآراء والمعتقدات واحترام آراء الآخرين ومعتقداتهم.

مبادئ الحكم الرشيد:

بالرغم من التباين بين الباحثين فيما يتعلق بمبادئ الحكم الرشيد من حيث عددها ولكن، هناك توافق تام في مضمونها، وقد اعتمدوا الإطار النموذجي وتتمثل فيما يلي:

المشاركة:

حق المواطن في المشاركة المباشرة وغير المباشرة، من خلال مؤسسات المجتمع المدني، في اتخاذ القرارات على الصعيد الوطني.

التشارك:

اشتراك الأطراف الثلاثة في تحمل المسؤولية عن إدارة شؤون المجتمع: القطاع العام والقطاع الخاص والمجتمع المدني.

الإدامة:

استمرارية العمل المؤسسي المبني على المشاركة والتشارك في تحمل مسؤولية تحقيق التنمية المستدامة في المجتمع.

الشرعية:

تأطير العمل المؤسسي من خلال إصدار القوانين والأنظمة وحصول العمل المؤسسي على القبول العام من المجتمع وفقاً لموروثه الثقافي والديني والاجتماعي.

الشفافية:

التأكيد على حرية تدفق المعلومات وإمكانية وصول المواطن إليها بسهولة تامة وبسرعة فائقة، بحيث يتمكنون من المتابعة والتقييم والتأثير على القرارات.

المساءلة:

وضع الأطر والأسس التي تجعل متخذي القرارات مسؤولين أمام أصحاب المصلحة التي تمسهم هذه القرارات.

العدالة والمساواة:

تحقيق مبادئ العدالة والمساواة وضمان تحقيق الرفاه الاقتصادي لجميع فئات المجتمع.

سيادة القانون:

العمل على إحلال سيادة القانون في المجتمع وضمان عدالتها ونزاهة تنفيذها.

الكفاية والفاعلية:

الاستخدام الأمثل للموارد الاقتصادية بما يضمن تحقيق أهداف المجتمع.

التمكين والتحويل:

تمكين المواطنين من متابعة تنفيذ الأهداف المشروعة وتهيئة البيئة الضرورية التي تمكنهم من رفع مستوى الرفاه.

اللامركزية:

إعطاء الصلاحيات التنفيذية الكافية للمستويات الإدارية الدنيا، وخصوصاً الإدارة المحلية وحصر دور الإدارة العليا في رسم السياسات وسن التشريعات والإشراف والمتابعة.

الخدمات:

مهمة الإدارة الحكومية تتمثل في تقديم الخدمات العامة التي يعجز القطاع الخاص عن تقديمها لجميع فئات المجتمع، ولا سيما الفقراء وذوي الدخل المحدود وذوي الاحتياجات الخاصة.

إن الأنظمة السياسية الإسلامية ذات المرجعية الدينية تحتاج إلى مؤسسة أكبر لإبراز مفهوم الحكم الصالح عبر وزارة مختصة تسمى: «وزارة التنمية السياسية» تعمل برؤية سياسية منهجية موحدة في إطار زمني محدد، قابل للقياس والمراجعة والتقييم، ثم التقويم على أن تضطلع هذه الوزارة بالتحديث السياسي باجتراح معايير الحكم الصالح الخاصة بنا، ومنها: تطبيق الشريعة الإسلامية والحسبة والاستقرار السياسي، والزكاة، والآثار التوزيعية للاقتصاد، وجودة التعليم، وكفاءة الإدارة الحكومية، وفاعلية الرقابة، ومساهمة المؤسسات الطوعية «مما يحتاج إلى تضافر جهود علماء الشريعة الأصوليين ذوي الخلفية القانونية الدولية المتينة، وكذلك جهود كبار الساسة من أجل إبراز النظام السياسي القادر على استيعاب التحديات الدولية والإقليمية والمحلية، ليس ذلك فحسب، بل تقديمه في قوالب عصرية على أنه البديل الصالح للعالم العربي والإسلامي.

عاشراً: الحاكم في السياسة الشرعية

أول ما يتبادر إلى الذهن عند البحث في اسم الخليفة هو التساؤل عما إن كان القرآن قد أوجبه أو عن السنة النبوية قد أقرته ؟ أم إنه إفراز للوقائع التاريخية التي حدثت بعد موت الرسول صلى الله عليه وسلم ؟^(٢٩).

يعد لقب الخليفة أشهر الألقاب التي أطلقت على من يخلف الرسول في حراسة الدين وسياسة الدنيا، ومدلول الكلمة واضح، فالذي يُختار شغل هذا المكان يُعتبر خليفة للرسول في هذا الوضع، وقد أطلق هذا اللقب على أبي بكر رضي الله عنه عند انتخابه عقب بيعة «السقيفة» ليخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم في قيادة المسلمين ورعاية مصالحهم.

ومما هو جدير بالذكر أن لقب الخليفة لم يرد في القرآن الكريم أو السنة النبوية بهذا المدلول، بل ورد بمدلول الخلافة العامة التي للبشرية في قوله تعالى: ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً (٢٠) ﴾ البقرة، وقوله: ﴿ جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ (١٦٥) ﴾ الأنعام، ومنع الجمهور منه لأن معنى الآية ليس عليه، وقد نهى عنه أبو بكر لما دُعي به، وقال: لست خليفة الله ولكني خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولأن الاستخلاف إنما هو في حق الغائب وأما الحاضر فلا.

(٢٩) حافظ، د. أشرف، إيدولوجيا النظم السياسية والإسلام، دار كنوز المعرفة، عمان،

الطبعة بدون، ٢٠٠٨ م، ص ١٥٦، ص ١٥٧، ص ١٥٨.

الحزيم د. يوسف بن عثمان، حكمنا الصالح بديل الديمقراطية، جريدة الاقتصادية، العدد، الرياض، ١٤٢٠هـ.

وفي أول عهد عمر بن الخطاب كان الصحابة يخاطبونه قائلين:
يا خليفة خليفة رسول الله، وقد ظهر الثقل في تكرار لفظ
«خليفة» وكان واضحاً استحالة الاستمرار في ذلك التكرار كلما
توالى الخلفاء، وكان لفظ «أمير» معروفاً عند المسلمين بمعنى
قائد وزعيم، فكانوا يطلقونه على قائد الجيش، فيقولون «أمير
الجيش» وربما استعملوه استعمالات أخرى مشابهة.

ولقب بعض الناس عمر رضي الله عنه بأمير المؤمنين فاستحسنه
الناس واستصوبوه ودعوه به، وقالوا: إنه أمير المؤمنين حقاً فذهب
لقباً له في الناس وتوارثه الخلفاء من بعده سمة لا يشاركهم فيها
أحد سواهم، ولم يبلغ لقب أمير المؤمنين لقب الخليفة بل عاش
اللقبان معاً، ولكن عند التحليل اللفظي لكلمة أمير المؤمنين فهي
تعبر عن مجموعة من المؤمنين لهم أمير يحكمهم، وبالقطع
ليس كل أفراد المجتمع بمؤمنين، بل هناك من هو مؤمن ومسلم
ومنافق ومنهم من أهل الكتاب ومن ثم فإن هذا اللفظ لا يتعلق
تماماً بمدلوله هذا على المراد بوصفه حاكماً لمجتمع إسلامي.

ثم ظهر لقب ثالث هو لقب «الإمام»، ويمكن ربط هذا اللقب
من حيث اللفظ بعمل من أجل الأعمال التي يقوم الخليفة بها،
وهو إمامة الصلاة، ومن الثابت تاريخياً أن من بين الحجج التي
رجّحت اختيار أبي بكر للخلافة أن الرسول صلى الله عليه وسلم
اختاره أو استخلفه في أثناء مرضه ليصلي بالناس، فهتف عمر
في السقيفة قائلاً: رضيه رسول الله لديننا، أفلا نرضاه لديننا؟

ولقب «الإمام» بالمفهوم السياسي لم يظهر ليستعمله أبو بكر أو عمر، وإنما ظهر مرتبطاً بقيادة الشيعة، فقد أخفق الشيعة في الحصول على الخلافة لعلّي رضي الله عنه عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، كما أخفقوا في الحصول عليها لعدد من أولاده من بعده، فأراد الشيعة تمييز هؤلاء بلقب فيه سيادة ورياسة فاختروا لقب الإمام، ومن الواضح أنه أكثر التصاقاً باسم علي بن أبي طالب، وانحدر هذا اللقب من علي إلى الأئمة من نسله، وكذلك أخذته أكبر الفرق الشيعية اسماً لها وهي الإمامية.

ولقب الإمام يعني عند الشيعة صاحب الحق الشرعي سواء أكان متولياً السلطة بالفعل أم لا، أما «ال خليفة» فكان معناها صاحب السلطة الواقعية سواء أكان صاحب حق شرعي أم لا، ومن أجل هذا كانوا يدعون قاداتهم أئمة ما دامت السلطة بعيدة عنهم، فإذا استولوا على الدولة أضافوا إلى الوصف السابق لقبى خليفة وأمير المؤمنين كما حدث لعبد الله السفاح عندما خلف أخاه الذي أمضى حياته مكتفياً بلقب إبراهيم الإمام، ومن الواضح أن هذا اللقب احتفظ به الشيعة واستعملوه وحده إذا لم تكن الخلافة معهم واستعملوه مع لقب خليفة أو أمير المؤمنين إذا آلت إليهم مقاليد الحكم.

ومن الملاحظ أن الوقائع التاريخية هي التي فرضت هذه الألقاب، كالخليفة باعتبارها صفة للحاكم الذي يأتي بعد الأول، والإمامة لمشابتها إمامة الصلاة، وهذه الألفاظ والألقاب لم تفرض فرضاً عن طريق النص عليها والنهي عما عداها، ولقد أتت ألقاب لم

ينكرها النص القرآني في حد ذاتها، بل قبل ما هو صالح في مضمونها
ورفض ما هو فاسد في تطبيقها، وفقاً لقاعدة العدل والعدالة، وذلك
كلقب الملك.

لقد نص القرآن على أن الملك هبة من الله تعالى، يهبها من يشاء
وينزعها ممن يشاء، وآتاه الله لبعض الأنبياء مما يدل على أن
لقب الملك ليس بمذموم في حد ذاته، وإلا لمُنعه الله عن الأنبياء
والصالحين، وذلك في الآيات: ﴿ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ
مَلِكًا ﴾ (٢٤٧) البقرة، وفي معرض الشفاء على طالوت: ﴿ وَآتَاهُ
اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ ﴾ (٢٥١) البقرة. وفي تبيان
إتيان الملك والمدح لمن كان صالحاً والذم لمن كان طالحاً يقول
تعالى: ﴿ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا
عَظِيمًا ﴾ (٥٤) فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ بِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ صَدَّ عَنْهُ ﴿ النساء.

ويقول تعالى في الحث على حسن استخدام الملك والشكر على
إتيانه: ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ
إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُوْتِ أَحَدًا مِنَ
الْعَالَمِينَ ﴾ (٢٠) المائدة، وفي الحديث عن داود النبي يقول تعالى:
﴿ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ ﴾ ص، وكذلك
وصف الله تعالى داود عليه السلام بأنه خليفة وذلك في قوله
تعالى: ﴿ يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ
النَّاسِ بِالْحَقِّ ﴾ (٢٦) ص، وفي دعاء سليمان عليه السلام: ﴿ قَالَ
رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ
الْوَهَّابُ ﴾ ص.

ولقد سخر الله ليوسف عليه السلام ملك مصر ليتمكنه في الأرض، قال تعالى: ﴿ وَقَالَ الْمَلِكُ اتَّبُونِي بِهِ أَتَخَلِّصُهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ (٥٤) قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ (٥٥) وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ (٥٦) ﴾ يوسف، ولم يأت الذم في حق ملك يوسف.

وفي معرض ذم ورفض الظلم وسوء مضمون الحكم قال تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (٢٥٨) ﴾ البقرة، إذن الذم واقع على المضمون وكذلك المدح، ولم يكن الذم أو المدح في حق اللقب ولكن في مضمون اللقب من حيث تحقيق الخير والعدالة للرعية ومدى صلاح الحاكم، فلم ينكر الإسلام لقب الملك، وكذلك لم ينص على لقب الخليفة أو الإمام أو الأمير.

ويتضح من ذلك أن الفكر السياسي الإسلامي في هذا الصدد لم يفرض لقباً محدداً معيناً ولم ينه عن الألقاب الأخرى للحاكم، فوفقاً للقواعد الكلية للسياسة أو الحكم في الإسلام والتي تكمن في مضمون الحكم في تحقيق العدالة والخير للمجتمع وفقاً لأوامر ونواهي الإسلام، فإنه يجوز إطلاق العديد من الألقاب كالرئيس أو الملك أو القائد أو السلطان أو الأمير، أو الخليفة أو الإمام، فكلها تعبر عن وجود حاكم للمجتمع، والأهم من ذلك هو مضمون الحكم وليس لقب الحاكم، فالقواعد الأساسية

للكم في الإسلام إنما تهتم بالشروط التي ينبغي أن تتوافر في الحاكم المسلم بوجه عام والتزاماته تجاه مسؤولية الحكم، وصلاحه للمجتمع ومدى اتباعه لأوامر الله وتجنبه نواهيه، والتي تتضمن تحقيقه لمبدأ العدالة في المجتمع.

شروط الحكم

عقد الولاية لحاكم واجب بالإجماع، وللحاكم شروط تنقسم إلى صفات أصلية وأخرى مكتسبة، فأما الأصلية فهي:

(١) الحرية

لأن العبد مستحق بين الناس مشغل بخدمة سيده، والإمام يجب أن يكون مكرماً ليكون مطاعاً، أما ما يعارضه من قول المصطفى صلى الله عليه وسلم: «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة» أخرجه البخاري، فقال العلماء: إنه خرج مخرج التمثيل للمبالغة في الحث على الطاعة لا يملك أمر نفسه، فكيف يتولى أمر أمة محمد صلى الله عليه وسلم، وهذا ما ذهب إليه الإمام القسطلاني: «... المراد به الإمام الأعظم على سبيل الفرض والتقدير وهو مبالغة في الأمر بطاعته والنهي عن شقاؤه ومخالفته».

(٢) الذكورية

أجمعت الأمة على أن المرأة لا يجوز لها أن تلي رئاسة الدولة لقوله صلى الله عليه وسلم: «لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة» أخرجه البخاري.

(٣) البلوغ

لأن الصبي غير مكلف ولا يملك أمر نفسه فلا تكون له ولاية على البالغين.

(٤) الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو: قال ابن خلدون: أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب بصيراً بها، كفيلاً بحمل الناس عليها، عارفاً بالعصبية وأحوال الدهاء، قوياً على معاناة السياسة ليصح له بذلك ما جعل إليه من حماية الدين وجهاد العدو وإقامة الأحكام وتدبير المصالح.

أما الصفات المكتسبة:

(١) العلم

اختلف العلماء في المراد بالعلم وحدود هذا العلم، فقالت طائفة: يجب أن يكون الإمام مجتهداً في أصول الدين وفروعه؛ ليتمكن من إيراد الدليل وحل الشكوك والشبه، وليتمكن من الفتوى واستنباط الأحكام من الفروع. وذكر ذلك الماوردي وأبو يعلى وابن خلدون.

وذهب آخرون إلى عدم اشتراط مرتبة الاجتهاد في الإمام لتعذرها وخاصة في الأزمان المتأخرة، يقول الإمام الشهرستاني: ومالت جماعة من أهل السنة إلى ذلك حتى جوزوا أن يكون الإمام غير مجتهد ولا خبيراً بمواقع الاجتهاد، لكن يجب أن

يكون معه من أهل الاجتهاد فيراجعه في الأحكام ويستفتي منه في الحلال والحرام، وهذا هو الأرحم بزماننا.

(٢) العدالة

عرفها الماوردي بقوله: «أن يكون صادق اللهجة ظاهر الأمانة، عفيفاً عن المحارم، متوقياً المآثم بعيداً من الريب، مأموناً في الرضا والغضب، مستعملاً لمروءة مثله في دينه ودنياه.

(٣) العصبية

إن العصبية أدعى لاستقرار الحكم وانتظام أمور الدين والدنيا؛ يقول المصطفى صلى الله عليه وسلم: «الأئمة من قريش» أخرجه الإمام أحمد، ومن حكمته صلى الله عليه وسلم في ذلك والله أعلم أن قريش في وقته صاحبة السيادة ولها الزعامة والرفادة أي الخبرة والفضيلة السياسية، وإلى هذا يذهب ابن خلدون بقوله: «إن الأحكام الشرعية لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها، ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصله النبي صلى الله عليه وسلم كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلًا لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصود من مشروعيتها وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها»^(٢٠).

(٢٠) القلعي، محمد بن علي - تحقيق إبراهيم يوسف عجو - ، تهذيب الرياسة وترتيب

وأضيف إليها صفات أخرى هي في حق الحاكم فرض عين، فما يتم به الواجب فهو واجب، ويمليها العصر الحديث من تعقد وتداخل النظم والسياسات الإدارية وكثرة الشعوب وبروز الاقتصاد كموجه رئيس للعلاقات الدولية وإدارة التنمية القومية، وهذه الصفات التي ينبغي أن تتوافر في الحاكم هي:

• الإدارة:

إذ يتطلب أن يكون عارفاً بالعملية الإدارية من تخطيط وتنظيم وتنفيذ وإشراف وقيادة ورقابة.

• الاقتصاد:

حيث ينبغي أن يكون ملماً بالمشكلة الاقتصادية كقانون العرض والطلب والنقود والمصارف والتجارة الخارجية والسكان والتنمية والموازنة التقديرية التخطيطية «والمالية العامة».

• العلاقات الدولية:

فمما يجب عليه أن يكون مطلعاً على صراع القوى والتحالفات العالمية وأسباب قوتها وضعفها والمنظمات والهيئات الدولية وقوانينها، والملل والنحل وعلاقتها بالسياسة والاقتصاد.

السياسة، مكتبة المنار، الأردن (الزرقاء) الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، ص ٨١، ص ٨٢، ص ٨٣.

واجبات الحاكم:

يُجمل الإمام الماوردي واجباته في عشر مهمات - مع تصويب لتناسب الواقع - وهي:

١. حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم متبع أو زاع ذو شبهة أوضح له المحجة وبين له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروساً من خلل والأمة ممنوعة من زلل «رعاية العقيدة».
٢. تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة «العدل»، فلا يعتدي الظالم ولا يضعف مظلوم، «نصب القضاء وتمكين المواطنين منه».
٣. حماية البيضة والذب عن الحريم ليتصرف الناس في المعاش وينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال «الأمن».
٤. إقامة الحدود لتصان محارم الله عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك «إنفاذ الشريعة».
٥. تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا يظفر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرماً أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهداً دماً «الجيش وسلاح الحدود».
٦. جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة، ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله «هذا متعذر لضعف الحال، وهناك إنفاذ العهود والمواثيق الدولية ورفقاً بالأمة»، والدولة الإسلامية تستعيض عنه

- بالدعوة لدين الله باستخدام الإمكانيات والأدوات المتاحة وأبرزها الإعلام «الفضائيات» والشبكة العنكبوتية.
٧. جباية الفيء (الرسوم والضرائب والإيرادات الأخرى) والزكاة والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف.
٨. تقدير العطايا (الإنفاق الحكومي) وما يستحق في بيت المال (وزارة المالية) من غير سرف ولا تقتير، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير.
٩. استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء (القوي الأمين) فيما يفوض إليهم من الأعمال وما يوكله إليهم من الأموال؛ لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة، والأموال بالأمناء محفوظة.
١٠. أن يباشر بنفسه (أو من ينبيه) مشاركة الأمور وتصفح الأحوال، لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يعول على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة فقد يخون الأمين ويغش الناصح، وقد قال الله تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (٢٦) ص، فلم يقتصر الله سبحانه وتعالى على التفويض دون المباشرة ولا عذره في الاتباع حتى وصفه بالضلال، وهذا وإن كان مستحقاً عليه بحكم الدين ومنصب الخلافة فهو من حقوق السياسة لكل مسترع، قال النبي صلى الله عليه وسلم: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» أخرجه مسلم، (الرقابة) (٢١).

(٢١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٧.

وأضيف إليها واجبات أخرى يملئها العصر الحديث، وهي:

١. الشورى:

إقامة المؤسسات والهيئات المتخصصة كمجلس الأعيان لزعماء القبائل ووجهاء العشائر، أو مجلس الشورى لكبار رجالات الدولة السابقين، أو المتقاعدين وكبار المهنيين والتجار والأدباء والمفكرين، أو الجمعيات العلمية لكبار العلماء في كل فن.

٢. التنمية:

تخطيط التنمية وفق مراحل زمنية لتحقيق أهداف إستراتيجية قابلة للقياس من أجل بناء الإنسان وإسعاده، والمحافظة على طبقته الوسطى الأكبر بالمجتمع، وتطوير الفقر ووضع البرامج الخيرية الكفيلة برعايته ثم تنميته وتمكينه.

٣. سن التشريعات والأنظمة:

ما عاد بإمكان الحاكم مباشرة تدبير الدولة بالإدارة مباشرة فحسب، بل عليه سن التشريعات والأنظمة بفضيلته السياسية والمؤسسات والهيئات المتخصصة الاستشارية من أجل حل المشكلات جذرياً، والتجديد والإصلاح وانسياب العمليات بين وحدات المجتمع كافة.

حقوق الحاكم

يترتب على الواجبات حقوق للحاكم على المحكومين، وهي:

١. أن على جميع أفراد الدولة أن يقفوا وراء إمامهم يؤيدونه ويكونون معه فيما أحبوا وكرهوا، فلا يجوز لأي مواطن أن يتهاون بأداء هذا الحق الشرعي لإمامه؛ لأن هذا التهاون يؤدي إلى الضعف ووجود شرخ في وحدة الدولة، ونفور بين المواطنين وإمامهم أو من ينيبه، وتنازع بين أفرادها وبروز قوى مناهضة، مما يؤدي للتنازع والفشل الذي حذرنا الله منه في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ (٤٦) الأنفال، وقوله صلى الله عليه وسلم: «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية» أخرجه البخاري، والمفارقة هي كل ما يوهن الوحدة الوطنية ويعطل مسيرة نموها.
٢. يخصص للإمام حق معلوم من بيت المال.
٣. إخلاص النصيحة له سراً دون تأليب العامة أو الحط والتقليل من شأنه، فهو رمز الدولة ووحدتها، أو تشكيل الأحزاب السرية أو التحالف مع العدو وهي خيانة للدين والوطن فعن المصطفى صلى الله عليه وسلم أنه قال: «الدين النصيحة، قلنا: لمن؟ قال: لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم» أخرجه مسلم.

الحادي عشر: النظام السياسي السعودي

إن النظام السياسي في الإسلام يقوم على مبدأين هما سيادة الشريعة الإسلامية فهي الإطار القيمي والفلسفي والأخلاقي للحكام والمحكومين، هي الحق المطلق الذي يرجعون إليه عند الفصل أو التخاصم، والمتضمن كافة الحقوق والحريات الأساسية التي يحتاجها الإنسان. والمبدأ الثاني: هو العدل بإنفاذ الحكم الثابت المنصوص عليه أو اجتهاد الحاكم أو من ينوبه؛ باستخدام الأدوات الأصولية في فقه التعزير أو المصلحة التي يتوصل لها الحاكم بقوة فضيلته السياسية، وهي النسبة الأغلب من القرارات السياسية للحاكم أو للمؤسسات التي ينشئها.

إن النظام السياسي السعودي يتمثل تلك السياسة الشرعية، وهو النموذج المعاصر للتراث السياسي العربي والإسلامي كامتداد لدولة الإسلام من عصر الراشدين ثم بني أمية فالعباسيين فالعثمانيين.

إن النظام السياسي السعودي يركز في ممارسته السياسية على النظام الأساسي للحكم وهو دستور الدولة الذي يتكون من ثلاث وثمانين مادة، وقد جاءت هذه المواد موزعة في تسعة أبواب: «المبادئ العامة - نظام الحكم - مقومات المجتمع - المبادئ الاقتصادية - الحقوق والواجبات - سلطات الدولة - الشؤون المالية - أجهزة الرقابة».

حدد النظام الأساسي للحكم في مادته الأولى هوية الدولة السعودية: «دولة عربية إسلامية ذات سيادة تامة دينها الإسلام ودستورها كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم».

في تلك الهوية تأكيد على سيادة الشريعة الإسلامية كمبدأ أساس، ثم نصت المادة الثامنة على المبدأ الثاني: العدل «يقوم الحكم في المملكة العربية السعودية على أساس العدل والشورى والمساواة وفق الشريعة الإسلامية». ونصت المادة السادسة والأربعون على أنه لا سلطان على القضاة في قضائهم لغير سلطان الشريعة الإسلامية. وجاء في مواده الثالثة والعشرين والرابعة والعشرين والخامسة والعشرين على التوالي التزام الدولة بأداء الوظائف التالية:

١. حماية عقيدة الإسلام وتطبيق شريعته، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقيام بواجب الدعوة إلى الله تعالى.
٢. إعمار الحرمين الشريفين وخدمتهما، وتوفير الأمن والرعاية لقاصديهما وتمكينهم من أداء الحج والعمرة والزيارة بيسر وطمأنينة.
٣. تحقيق آمال الأمة العربية والإسلامية في التضامن وتوحيد الكلمة.

وجاء في المادة الخامسة والأربعين النص على أن مصدر الإفتاء في المملكة العربية السعودية كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

أما عن تكوين الفضيحة السياسية وممارستها فقد نص النظام الأساسي للحكم في مادته الخامسة على «أن يكون الحكم في أبناء الملك المؤسس عبدالعزيز بن عبدالرحمن الفيصل آل سعود وأبناء الأبناء، وبياع الأصلح منهم للحكم على كتاب الله تعالى وسنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم» وذلك وفقاً لنظام هيئة البيعة ونصت المادة السادسة من النظام الأساسي للحكم على أن (بياع المواطنون الملك على كتاب الله وسنة رسوله، وعلى السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره).

فهذان النظامان يوفران ترتيبات وإجراءات الانتقال السلمي للسلطة.

والسلطات «المؤسسات» في النظام السياسي السعودي ثلاث سلطات مرجعها الملك، ففي المادة الرابعة والأربعين «تتكون السلطات في الدولة من: السلطة القضائية، والسلطة التنفيذية، والسلطة التنظيمية وتتعاون هذه السلطات في أداء وظائفها وفقاً لهذا النظام وغيره من الأنظمة، والملك هو مرجع هذه السلطات»^(٢٢).

(٢٢) آل سعود ، د . فيصل بن مشعل بن سعود بن عبد العزيز ، قراءة في النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية ، الجمعية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة ، بريدة ، ١٤٣١ هـ ، ص ١٧ .

ومن تلك السياسة سن الأنظمة واللوائح؛ فنصت المادة السابعة والستون من النظام الأساسي للحكم على أن «تختص السلطة التنظيمية بوضع الأنظمة واللوائح فيما يحقق المصلحة أو يرفع المفسدة في شؤون الدولة وفقاً لقواعد الشريعة الإسلامية، وتمارس اختصاصاتها وفقاً لهذا النظام ونظامي مجلس الوزراء ومجلس الشورى».

الثاني عشر: الفضيلة السياسية عند الملك عبدالعزیز

إن الفضيلة السياسية عند الملك عبدالعزیز نبعت من تنشئته الأسرية ذات الخمسمائة عام من التجربة، وفن ممارسة الحكم منذ أن عاد جده الأكبر مانع بن ربيعة المريدي وأسس الدرعية عام ٨٥٠هـ، وسيطروا على وادي العرض، ثم تنامى الحكم فشمل أغلب الجزيرة العربية بعد نشوء الدعوة السلفية للإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب ١١٥٧ هـ حين تبناها الإمام محمد بن سعود فأصبحت مشروعاً لتجديد التوحيد بالله ثم توحيد الناس بإنشاء الدولة السعودية الأولى.

إن الفضيلة السياسية عند الملك عبدالعزیز هي كل هذا وذاك في التاريخ العربي والإسلامي الذي أدركه عبدالرحمن الكواكبي في كتابه (أم القرى) ونقل عنه في مجلة (المنار)^(٣٣): «وحيث كانت الجمعية لا يعنيتها غير أمر النهضة الدينية بناء عليه رأت الجمعية من الضروري أن تربط آمالها بالجزيرة العربية وما يليها وأهلها ومن يجاريهم، وأن تبسط لأنظار الأمة ما هي خصائص الجزيرة العربية»، يقول الأستاذ عبدالرحمن الكواكبي صاحب كتاب (طبائع الاستبداد) ووافقه عالم التجديد السلفي الإمام رشيد رضا صاحب مجلة (المنار) ولخصها عالمنا

(٣٣) أبو زيد، د. بكر، خصائص جزيرة العرب، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الثانية، ١٤٢١ هـ.

الفذ بكر أبو زيد رحمه الله - عضوية كبار العلماء - في كتابه
(جزيرة العرب) بقوله:

١. الجزيرة هي مشرق النور الإسلامي.
٢. الجزيرة فيها الكعبة المعظمة.
٣. الجزيرة فيها المسجد النبوي، وفيه الروضة المطهرة.
٤. الجزيرة أنسب المواقع لأن تكون مركزاً للسياسة الدينية لتوسطها بين أقصى آسيا شرقاً وأقصى إفريقيا غرباً.
٥. الجزيرة أسلم الأقاليم من الأخلاط الجنسية، والأديان والمذاهب.
٦. الجزيرة أبعد الأقاليم عن مجاورة الأجانب.
٧. الجزيرة أفضل الأراضي لأن تكون دياراً أحراراً لبعدها عن الطامعين والمزاحمين نظراً ل فقرها الطبيعي.
٨. عرب الجزيرة هم مؤسسو الجامعة الإسلامية لظهور الدين فيهم.
٩. عرب الجزيرة مستحكم فيهم التخلق بالدين.
١٠. عرب الجزيرة أعلم المسلمين بقواعد الدين لأنهم أعرفهم فيه، ومشهود لهم بأحاديث كثيرة بالمتانة في الإيمان.
١١. عرب الجزيرة أكثر المسلمين حرصاً على حفظ الدين وتأيينه والفخار به خصوصاً والعصبية النبوية لم تزل قائمة بين أظهرهم في الحجاز، واليمن، وعمان، وحضرموت، والعراق، وإفريقية.
١٢. عرب الجزيرة لم يزل الدين عندهم حنيفاً، سلفياً، بعيداً عن التشدد والتشويش.

١٢. عرب الجزيرة أقوى المسلمين عصبية، وأشدّهم أنفة لما فيهم من خصائص بدوية.
١٤. عرب الجزيرة أمراؤهم جامعون بين شرف الآباء والأمهات والزوجات فلم تختل عزتهم.
١٥. عرب الجزيرة أقدم الأمم مدنية مهذبة بدليل: سمو لغتهم وحكمتهم وأدبياتهم.
١٦. عرب الجزيرة أقدر المسلمين على تحمل قسوة المعيشة في سبيل مقاصدهم، وأنشطتهم على التغرب والسيارات، وذلك لبعدهم عن الترف المذل أهله.
١٧. عرب الجزيرة أحفظ الأقوام على جنسيتهم، وعاداتهم، فهم يخالطون ولا يختلطون.
١٨. عرب الجزيرة أحرص الأمم الإسلامية على الحرية والاستقلال وإباء الضيم.
١٩. العرب عموماً لغتهم أغنى لغات المسلمين في المعارف ومصونة بالقرآن الكريم من أن تموت.
٢٠. العرب لغتهم هي اللغة العمومية بين جميع المسلمين وغير المسلمين.
٢١. العرب أقدم الأمم اتباعاً لأصول تساوي الحقوق، وتقارب المراتب في الهيئة الاجتماعية.
٢٢. العرب أعرق الأمم في أصول الشورى في الشؤون العمومية.
٢٣. العرب أهدى الأمم لأصول المعيشة.
٢٤. العرب من أحرص الأمم على احترام العهود عزة، واحترام الذمة إنسانية، واحترام الجوار شهامة، وبذل المعروف مروءة.

٢٥. العرب أنسب الأقوام لأن يكونوا مرجعاً في الدين، وقدوة للمسلمين، حيث كان باقي الأقوام قد اتبعوا هديهم ابتداءً فلا يأنفون عن اتباعهم أخيراً.

والفضيلة السياسية عند الملك عبدالعزيز^(٢٤) تتمثل فيما يلي:

١. يملك فكرة خلق منها رؤية

فالفكرة عند الملك عبدالعزيز استعادة ملك آبائه وأجداده أي استرجاع حق سلب منه.. ولماذا هذا حق؟ لأنه يملك الشرعية الدينية المستمدة من الدعوة الإصلاحية السلفية، وهو الحاكم المتغلب، ويملك الشرعية السياسية فقد سبقته دولتان تاريخيتان لآل سعود ثم القبول العام، وذلك لسببين: حيث لم يرَ المواطنون في ظل الدولة السعودية الأولى والثانية إلا الأمن والاستقرار والرخاء والعزة حين أصبحت نجد كذلك في قلب الجزيرة العربية لأول مرة في تاريخها البشري، كما أن هؤلاء قد جربوا من جاء بعدهما فعرفوا قدرهما.

عاد الملك عبدالعزيز إلى الرياض فاتحاً عام ١٩٠٢م وهو يعلم من خلال تربيته أنه لا خير في حكم يقوم على الباطل قال تعالى: ﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ (٥٠) المائدة، ولذا فإن الرؤية أداتها الشريعة الإسلامية المستمدة من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ولكن الملك عبدالعزيز استعاد قراءة الدعوة مرتين أولها:

(٢٤) الحزيم، د. يوسف بن عثمان، خمسة عشر مبدأ للقيادة عند الملك عبد العزيز، دار السلام، الرياض، الطبعة الأولى، انظر الصفحات من ٢٨ إلى ١٠٩.

الأخطاء التاريخية التي وقعت في الممارسة، والثانية: في قدرتها نحو بناء مجتمع مدني يتناغم مع تطورات العصر الحديث ويكفل الاستقرار والعمران الطويل.

ولذا فإن القائد أعاد تأكيد الهوية والرسالة مع عقلية علمية وفهم دقيق لفقه المصالح والمفاسد، وتباين أحياناً لدور الملك عن دور العالم والفقهاء والمبادرة في خطط دائرة الاختصاص السياسي.

٢. اختيار الرجال:

اختار الملك عبدالعزيز رجاله في الحرب من العصابة المقربين المخلصين من أمثال آل جلوي، وآل بيته، ورجال القبائل ذوي الشجاعة والإقدام، فحفظ مقام رؤوسهم وأجل كبيرهم وقدر تسلسلهم القبلي الهرمي، بالإضافة إلى الحاضرة ممن ملك هذه وتلك، أما في السلم حيث العمران والبناء فكان الانتماء والولاء والكفاءة، والانتماء يعني أنك تحب الملك عبدالعزيز والكفاءة هي المهارة ولذلك كان القصر الملكي (بيت الحكم) يعج بأمم متحدة مصغرة يجمعهم الرأي والعقل والحكمة والمهارة مشغولين بهمّ النجاح، وقد وهبوا حياتهم لابن سعود فقد بلغ عدد المستشارين في الديوان السياسي للملك ثمانية وعشرين مستشاراً من سعوديين وغير سعوديين.

٣. فهم البيئة الدولية:

عاش الملك عبدالعزيز جزءاً من شبابه في الكويت، وتعرّف على صراع القوى العظمى بين بريطانيا وألمانيا وتركيا، وكذلك

التجربة المدنية المتقدمة في البحرين، وبدء الحضور السياسي الأمريكي.. إن السفر والتجوال غالباً ما يكون الخير فيه، ففي ظني لولا سفر الإمام محمد بن عبد الوهاب للعراق لما انقذت الحاجة للدعوة ونضج الوعي الإقليمي عنده، ولولا إقامة الإمام فيصل بن تركي في مصر لما وجدت هذا الفهم المدني الواسع لمصالح الدولة. إن الملك عبدالعزيز كان يتعلم وفي ذهنه حلم وفكرة العودة، ولذا فإن المعاشة كانت تختلف عن أي حافز آخر، فنجد شدة الإنصات والتأمل والتحليل وطرح الأسئلة والمقارنة بين الأخبار القادمة من نجد، وماذا يحدث مع القوى الإقليمية والعظمى، ولذا كان التحرك ذكياً في الزمان والمكان وذكياً في فهم العلاقات الدولية، وأين يقف؟ وأين يتحرك؟ وكيف يفاوض؟ وكيف ينقل التحالف من مكان إلى آخر؟.

٤. فهم التفاصيل المحلية:

هناك فرق بين أن ترث النجاح أو أن تصنعه، لقد صنع الملك عبدالعزيز التوحيد، والصناعة تحتاج إلى دقة، والدقة تحتاج إلى فهم التفاصيل، وقد فهمها القائد على مهل وتؤدة، فهو مراقب لسيكولوجية المجتمع البدوي والحضري والنجدي وغير النجدي والإقليمي والدولي.. لقد عاش ابن سعود التهجير القسري في الصحراء والبحر، وخلق عنده وعياً بالتفاصيل وكان ذخيرة الإدارة المحلية وحسن الاتصال والتأثير، ومن ثم كان ردة الفعل وطريقة التفكير بمجرد أن يعرف من أين أنت..

٥. الشخصية الملهمة:

تُعرّف الكاريزما بأنها الشخصية المؤثرة والجاذبة، وإذا كان هناك شيء بارز في الملك عبدالعزيز كالشمس في رابعة النهار فهو «الهيبة».

الهيبة القائمة من الجسم في طوله الفارع، والعريض المنكبين، والعيون الحادة النظر، وإدامة الصمت مع طرح الأسئلة كأنما هو الهدوء الذي يسبق العاصفة.. إنها هيبة الإيمان بالله ثم بقضيته العادلة التي يرى فيها خيره وخير الجزيرة العربية.. إنها هيبة العلم بما يحدث في العالم فهو متفوق على غيره بالمعلومات وفريق عمل ومستشارين عالي الجودة والإخلاص. إنها هيبة الرمزية حيث الموكب المهيّب والبريق والخويا والثقة المفرطة بالله ثم بالنفس والأتباع.. إنها إرادة الحياة بطريقة خاصة.

٦. الاستقامة:

يقول النبي الأمي محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم حينما جاءه رجل يطلب النصيحة قال: «قل: آمنت بالله ثم استقم» صحيح مسلم.

إن استقامة الملك يعني حسن السيرة بعد الإيمان بالتوحيد التي هي دعواه أصلاً، والاستقامة تعبيراً (سلوك) لصحة الدعوة فالبعرة تدل على البعير، وآثار الأقدام تدل على المسير.

إن الملك عبدالعزيز يعلم أنه في مجتمع يشكل لهم زعامة دينية وليست زعامة سياسية فحسب، ولذلك هم يرقبون تفاصيل

حياته لأن حياتهم هي حياة الملك عبدالعزيز، وهو الظاهرة والمستقبل في آن معاً بل إن شعورهم تجاهه تحول إلى أسطورة. قديماً كان المجتمع النجدي لا يفرق أحياناً بين الفروع والأصول، فطول الثوب أو قصره يعني الشيء الكثير، لذلك كان الملك عبدالعزيز صارماً في حياته الشخصية من الصلاة والصوم وقراءة القرآن وطلب العلم.

يقول القائد البريطاني مونتجمري Montgomery: «هل الحياة الخاصة للقائد إحدى أسباب نفوذه ونجاحه؟» ويرد على تساؤله: «في رأيي الخاص في هذه القضية بعينها، بل جميع القضايا الأخرى، إن العامل الأكبر هو إخلاص المرء ونفوذه وكونه قدوة، وخاصة فيما يتعلق بالفضائل الدينية ولا يهم أن يكون من الطبقة العليا أو السفلى في مجتمعنا... إنني لا أدري كيف يستطيع امرؤ أن يكون قائداً، إن لم تكن حياته الخاصة فوق الشبهات؛ فإن لم تكن حياته الخاصة فوق الشبهات، فلن يحترمه الذين يقودهم، ويسحبون ثقتهم منه، وإذا ما حدث ذلك فستفقد قيادته تأثيرها»^(٢٥).

(٢٥) خطاب، اللواء محمود شيت، بين العقيدة والقيادة، دار القلم، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٩٨م، ص ٦٤.

٧. الاحتواء:

تتمثل في قدرتك على استقطاب وتأليف قلوب أعدائك أو مخالفيك إما بتحبيدهم وكف شرهم أو نقلهم إلى صفك، والأخيرة صعبة جداً ولا تستطيعها إلا شخصيات ذات همّة عالية ومرونة كبيرة وحلم شديد طاردة للحقد والكراهية أن تتمكن من قلبها مع سماحة وحب خير للصديق والعدو، بمعنى آخر أن تكون نفساً كبيرة.

٨. تنوع أساليب الإدارة:

الملك عبدالعزيز من رواد من رواد الإدارة بالمواقف، بالرغم من ثبات مبادئه إلا أنه يتعاطى مع الموقف بحسب النتائج، فهو ليس قائداً جامداً بل كان ذا شخصية يمكن قراءتها ببساطة بل شخصية متعددة تظهر كل شخصية بما يناسب الموقف بين حزم ولين فتجده أحياناً لطيفاً مبتسماً وأحياناً أخرى يعزر بالقتل..

٩. المخاطرة المحسوبة:

الملك عبدالعزيز لم يكن مغامراً البتة، فالسياسة تخضع للحسابات المدروسة والمتأنية، مستجمعاً لظرف الزمان والمكان والأشخاص والتاريخ، ولذلك قلما هُزم وإذا هاجم أوجع وانتصر، فهو يحترم قدرات العدو والمخالف، ويؤمن بالاستنزاف والتكتيك والمبادرة الفردية، والمناوشة دون الدخول في مواجهة إلا أن تكون مخاطرة محسوبة يمكن التنبؤ بنتائجها سلفاً.

١٠. الوفاء للتاريخ:

أن تكون قائداً سياسياً، يعني أنك قارئٌ جيدٌ للتاريخ، محترمٌ سنته، مجالسٌ لخبرائه، تقيس الحاضر على الماضي لأن التاريخ غالباً ما يعيد نفسه.

لذا فإن الملك عبد العزيز كان مستوعباً ما جرى في الماضي ولهذا تجده وفياً مع أشخاصه، ولا سيما عند نشأة الدولة الأولى، محترفاً في التعاطي مع الجغرافية السياسية.

إنك حين تعلم أن القائد وفيٌّ وأنت أحد الأتباع، فإنك سوف تعمل بإخلاص؛ لأن الانقلاب والغدر هي سمة الساسة الطارئین أما الوفاء وتجده عادة في الملوك، لأنهم يتطلعون للمستقبل وتوريث السلطة فهم حريصون على التمهيد الدائم للقادم التالي.

١١. الإصرار:

هو الوجه الآخر للصبر والجلد، وحسن الظن بالله، ثم بالمستقبل القريب، والإصرار سمة القادة فليس هناك غالباً فرق بين معظم الناس في الاستعدادات والقدرات القيادية، ولكنهم يختلفون عن بعضهم بالإصرار.

١٢. الإصغاء:

الإصغاء مهارة متقدمة في فن الاستماع، والمستمعون والمصغون جيداً؛ هم أولئك القادرون على الفعل والراغبون في تحقيقه وكثيرو الهرج والكلام غالباً هم أقل الناس إنتاجية.

كان الملك عبدالعزيز يصغي وهمّه ليس إظهاراً بنفسه للناس من هو وماذا يفعل ؟ بل فعله ينبئ الناس عنه، وإصغاء الملك عبدالعزيز جاء نتيجة لطرح أسئلته الذكية، فكم من مصفين وهم في الحقيقة (نفذ الخرج) فليس في جعبتهم أصلاً شيئ يتحدثون عنه.

١٣. الزهد:

الزهد زهدان: فالأول زهد اضطرار، والثاني زهد اختيار، وكل واحد منهما هو خير.

أن تكون زاهداً وأنت للتو أنجزت توحيداً لجزيرة العرب في ظرف أممي غير مواتٍ حيث القوى العظمى (بريطانيا - فرنسا) تسعى إلى التفيت، ثم تنتمي إليك قبائل وحضر العرب وأعني بالانتماء هو: (الحب) وليس القبول بالأمر الواقع ونفوذ القهر والتسليم بالزعامة.

كل ذلك يدفعك دفعاً شديداً باتجاه رؤية الذات، وافتقاد التوازن، ولكن الملك عبدالعزيز يحتفل بالإنجاز بطريقته الخاصة، من حيث المزيد من الثقة، والمزيد من تعزيز محبة الناس له، فقد أدرك السعادة وفلسفتها بأنك (كي تكون سعيداً فأفضل وسيلة لذلك هي أن تدخل السعادة للناس).

لذا كان الملك عبدالعزيز زاهداً حقيقياً بالاختيار، حيث الكنز الحقيقي واستثماره كان في البشر.

١٤. الموازنة بين المصالح والمبادئ:

مضى زمن ونحن نطالع جميعاً بعض قليلي الفهم في السياسة الدولية وضعيفي القراءة في السياسة الشرعية، حيث لم يفلحوا في إنشاء دولة وحينما أنشأوها فشلوا في إدارتها، ويطلب منا الاقتداء به والتضحية بمنجز ناجح نلمسه ونتعائش معه، ونساهم ونشارك فيه، أما المنغلقي على ذواتهم في أبراج عاجية (روحانية) طالبين بصفاء العقيدة مقحمين الولاء والبراء عنوة في فقه المصالح والمفاسد وعلم أصول الفقه. وهؤلاء كأنما لم يطلعوا على إرث محمد صلى الله عليه وسلم في صلح الحديبية... وكأنما لم يطلعوا على سيرة الدولة الأموية حينما استدعى الوليد بن عبد الملك القائد الفاتح موسى بن نصير من الأندلس خشية أن يكبر جيشه فيفقد السيطرة عليه... وكأنما لم يطلعوا على سيرة الدولة العباسية حينما قتل أبي جعفر المنصور أبناء عمومته من العلويين بتسميمهم خشية استيلائهم على الخلافة بالرغم من الاتفاق المسبق معهم... وكأنما لم يطلعوا على سيرة الدولة العثمانية حينما أقصى الفاتح محمد خصومة السياسيين من أسرته.... وما فعل السلطان عبد الحميد في إقالة أخلص رجاله (مدحت باشا) خوفاً من الشورى.

إن سياسة وإدارة الدول لم تكن قط مؤسسة خيرية، إنها صراع التدافع والمكائد والدهاء والتدبير، فهي مسؤولية الأمن أمام الفتنة والخوف، ومسؤولية الاقتصاد أمام الكساد، ومسؤولية البناء أمام قوى الهدم الداخلية والإقليمية والدولية، على الصالحين تدريس وغرس المبادئ والقيم في المدرسة والجامعة والمسجد، وإذا تولى منصباً قيادياً فعليه أن يتفهم أصول الفقه وفقه المصالح والمفاسد والنسبية والموازنة بين تحقيق أقصى منفعة والمحافظة على أسس المبادئ، وإن خرج فهو خروج تكتيكي سرعان ما يعود والضرورات تبيح المحظورات.

إن الملك عبدالعزيز يعلم أين المصلحة فيحافظ على العمران، ويعلم أين المبدأ فيحافظ على الآخرة، وأكبر دليل على ذلك علاقتنا بالقوى العظمى والمؤثرة في العالم الجديد.

الثالث عشر: التراث السياسي العربي والإسلامي

يُعرّف التراث السياسي بأن: «مجموعة المؤلفات» الآثار «والرسائل والوثائق والنصائح ذات الأهمية الخاصة التي ترتبط بتلك الأسماء الخلاقة التي بلورت فصول الفلسفة الإسلامية والتاريخ الحضاري للوجود الإسلامي»، في حين يرفض د. حامد ربيع التعريف المذكور ويقول: «إن الوثائق الرسمية والكتابات الكبرى المشهورة لا تعبر إلا عن قسط محدود من التراث فهي تصف الوضع القانوني، أي ما يجب أن يكون، كما أنها تعكس النبوغ الفردي الفكري المتداول.. إن دراسة التراث إنما تعني اكتشاف الخبرة ودلالاتها؛ بل وتفترض تقييم تلك الدلالة من حيث النجاح والفشل، وهذا يعني نتائج متعددة: يعني أولاً النصوص طالما أنها لم يقدر لها التطبيق الواقعي والتجارب النفسية الجماعية فهي محدودة القيمة، كما أنها قد تعبر عن سياسة تشريعية، ولكنها لا تصف ولا تقنن الممارسة السياسية».

بينما يعرف التراث السياسي بقوله: «إن التراث الفكري هو مرادف لمجموعة المدركات التي سادت المجتمع الإسلامي منذ بدايته حتى نهاية العصر العباسي، وهذا يعني أن المصادر التاريخية للفكر السياسي أكثر اتساعاً من الفلسفة السياسية الإسلامية.. إن الفقهاء والوزراء والكتاب هم فلاسفة الحكم فهي أكثر أهمية في تحليل التراث وتعبيراً عن الوعي الجماعي والتصورات والمدركات السائدة لأنهم أقل ذاتية ونبوغاً وتميزاً

وقدرة على الأصالة والاستقلال من أولئك الذين ارتفعوا إلى مستوى أئمة الفلسفة الذين على العكس تفوقوا في ذاتيتهم وانفصلوا ولو بقسط معين عن الواقع الاجتماعي والاقتصادي لعصرهم.

فأما الفقهاء ونقصد أولئك الذين كانت وظيفتهم تخريج الأحكام؛ أي وضع القواعد السلوكية لتنظيم العلاقات الفردية ابتداءً من المبادئ التي صاغها القرآن، والنماذج التي فرضتها السنة، مع متابعة المنطق الفردي من خلال القياس لخلق الترابط، إن وظيفة الفقيه تفترض تصوراً سياسياً دينياً ينعكس في أسلوب تخريج الأحكام وقواعد التشريع. «ليس تخريج الأحكام نصاً من السياسة يورد في كثير من الأحيان بكلمة السياسة الشرعية»^٥.

بدأ التأليف والتصنيف في السياسة في التراث العربي والإسلامي منذ أن احتدم الخلاف حول منصب الإمامة والخلافة في عهد الدولة الأموية وكان الأمر من قبل أحاديث تروى أو توضع وخطباً تلقى، ورسائل يتبادلها أطراف النزاع.

كان فقهاء الشيعة هم طلائع المؤلفين في الفكر السياسي الإسلامي عندما ألفوا في «الإمامة» مؤلفات مستقلة أو تناولوها في مباحثهم الكلامية وأول من يذكره ابن النديم في «الفهرست» من مؤلفي السياسة هو علي بن إسماعيل بن هيثم الطيار، صاحب كتاب «الإمامة» و«الاستحقاق» وبعده هشام بن الحكم صاحب كتاب «الإمامة» و«الرد على من قال بإمامة المفضول»

و«اختلاف الناس في الإمامة» و«الوصية والرد على من أنكرها» ثم توالى مؤلفات الشيعة السياسية في الإمامة وقضاياها^(٣٦).

والخلافة كما يراها الشيعة هي ميراث أدبي، ثم تطورت الفكرة فيما بعد فقالوا: إن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الإمام بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام ولا يجوز لنبي إغفالها ولا تفويضها إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر، وإن الإمام هو علي رضي الله عنه الذي عينه الرسول صلى الله عليه وسلم، بناء على نصوص أحاديث يذكرها الشيعة، وينسبون صدورها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم على أن غالبيتها مطعون في صحتها، وباقيها مطعون في طريقة تفسيرها.

أما السنة وهم غالبية المسلمين فلم يشعروا بالخطر والتهديد إلا بعد سيطرة الشيعة البويهيين والقرامطة والفاطميين والحشاشين والحمدانيين على الدولة العباسية أما قبلها فكانوا مهتمين بالتأليف والتصنيف الاقتصادي والإدارة لاستيعاب حركة الفتوحات الإسلامية،

(٣٦) الكيالي، د. عبد الوهاب، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٥ م، مجلد رقم (١).

ومن هؤلاء القاضي أبو يوسف في كتابه «الخراج» ، ويحيى ابن آدم في كتابه «الخراج» ، وأبو عبيد القاسم بن سلام في كتابه «الأموال» ، والحافظ النسائي في كتابه «الأموال» ، وأبو الفرج قدامة بن جعفر في كتابه «الخراج وصناعة الكتابة»^(٢٧).

يقول د. رضوان السيد: «انصرف العلماء على مختلف فئاتهم للعمل في مجال الشريعة وتولوا القضاء وعُرفوا بالولاء للخلافة والدولة بشكل عام، وما اقتربوا من «السياسة» إلا إبان ضعف الخلافة وبناء على استدعائها لهم للنصرة والمؤازرة فكان من بينهم وزراء أمثال عون الدين ابن هبيرة الفقيه الشافعي المعروف، ومع ذلك فإن علاقات السلطة الإسلامية بهم ظلت أكثر قلقاً من علاقتها بكتاب الديوان والوزراء.

ويرجع ذلك إلى أن الفقيه الذي كان يحرص أشد الحرص على الاستقرار والوحدة كان يعتبر نفسه في الوقت نفسه مسؤولاً عن المشروع الكبير للأمة، ومدخله للنهوض بأعباء تلك المسؤولية مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» إذ لا طاعة عنده لمخلوق في معصية الخالق، ومع أنه كان يسلم للسياسة بمجال خاص وشبه مستقل؛ إلا أنه ما كان مستعداً للسكوت عن تجاوزات السياسة التي تبلغ حد تهديد الأعراف العامة للجماعة، أو مشروع الأمة الكبير، ومن هنا كانت مساعيهِ في المجال السياسي منصبّة دائماً على إبقاء السياسة في حدود الشريعة أو ما سمي فيما بعد: السياسة الشرعية».

(٢٧) الكيالي ، د . عبد الوهاب ، مرجع سابق ، ص ٦٧٢ .

ومن أولئك الفقهاء الذين تدخلوا في السياسة لنصرة الخليفة الشرعي الإمام الباقلاني والإمام الشافعي الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية» و«تسهيل النظر» و«قوانين الوزارة وسياسة الملك» و«الرتبة في الحسبة» والإمام الجويني في كتابه «غياث الأمم والفتايات الظلم» إن هؤلاء الفقهاء قاموا بإحياء سني يتضمن إعادة التأكيد على وحدة الأمة والجماعة ودار الإسلام في وجه فاطمي مصر وبويهي وشيعة ومعتزلة بغداد وفارس، كما قام بهذا الدور أيضاً شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه «منهاج السنة النبوية» في نقض كلام الشيعة والقدريّة الذي كان رداً على كتاب بن المطهر الحلي: «منهاج الكرامة في معرفة الإمامة»، وهذان الكتابان يعكسان موقفين سياسيين بين المغول الجاتيو خدا بنده الذي أبدى اعترافاً بعلي وذريته فكان الحلي الناطق باسمهم، وبين المماليك كآخر معقل للسنة حيث كان ابن تيمية المدافع عنهم، حيث كان الحلي مدافعاً عن الملك الثامن للمغول الجاتيو خدا بنده ملك الدولة الإيلخانية في فارس، كما كان ابن تيمية مدافعاً عن الملك الناصر الذي عهد إليه بتدريس الفقه الحنبلي في دولة المماليك^(٢٨).

(٢٨) الكبسي، د. محمد، مرجع سابق، ص ٦٤.

ثم أصبحوا والا حقاً يجعلون الخلافة في كتب العقائد وعلم الكلام ومنهم ابن حزم في كتابه «الفصل في الملل والنحل» والشهرستاني في كتابه «الملل والنحل». فأما الكتاب والوزراء فيقول عنهم د. حامد ربيع: «نضيف لمجموعة الفقهاء طائفة أخرى تعرضت للسياسة والسلطة بالدراسة والتحليل دون أن تتصف لا بصفة الفلسفة ولا بصفة الفقه، هؤلاء الذين نستطيع أن نصفهم بالمفكرين، هم قوم غلبت عليهم صفة الكتابة أو القرب من الحاكم، ففكروا وتأملوا السلطة وصناعة الحكم وسجلوا تفكيرهم في مؤلفات أو انطباعات».

يقول د. محمد الكبسي: «لقد حفظ لنا التاريخ عديداً من المؤلفات التي ألفت بأمر من الخليفة أو للرد على فرقة أو لغرض مذهب على الجماعة: كتاب «الخراج» للقاضي أبي يوسف يعقوب ابن إبراهيم كتبه بأمر من هارون الرشيد، وكتاب «سراج الملوك» للطرطوشي أهداه إلى الوزير المأمون البطائحي، وكتاب: «المنهج السلوك» لعبد الرحمن نصر الشيرازي أهداه لصالح الدين الأيوبي. وكذلك أبو حامد الغزالي وكتابه «التبر المسبوك في نصيحة الملوك» كتبه برغبة السلطان (ابن ملكشاه)، وكذلك الشأن لكتاب أحمد ابن أبي ربيع: «سلوك المالك في تدبير الممالك» كتبه للمعتصم الخليفة الثامن، كذلك كتاب الباقلاني «التمهيد» أهداه لابن عهد الدولة، وكتاب ابن طباطبا المعروف بابن الطقطقي وهو كتاب «الفخري» كتبه لأمير الموصل عز الدين عيسى بن إبراهيم وكذلك كتاب البيروني أبو الريحان

«القانون المسعودي» أهدها إلى السلطان مسعود بن محمد بن سبكتكين، كما ألف الفراء كتاب «الحدود» بأمر من المأمون، وغيرهم كثير».

ويسمى د. رضوان السيد بعضاً من هذه الكتب بمرايا الأمراء والتي ينظر فيها إلى السلطة والسلطان بمرآة واقعية، فتقدم العلائق في مجتمعات «مرايا الأمراء» على قوة المحبة وتوازنها دونما تنظير كثير لقضايا الشرعية والمشروعية وحقوق السلطان وواجباته. فالسلطان «جبل وسعادة» فلا علة لكون السلطان سلطاناً غير أنه سلطان في الواقع ونفس الأمر.

يقول أيضاً: إذ ليس للسلطة في كتب «مرايا الأمراء» أيولوجية أو مشروع عدا الاستمرار في السلطة وتبعاً لذلك فإن أولئك الذين يريدون الاقتراب منها من فئات المثقفين فيحاولون بذلك إثبات اعتبارهم وأنهم إنما يسهمون بوجودهم في حاشية السلطان في استقراره واستمراره، كما أنهم يحاولون كل الوقت أن يثبتوا للسلطان أن أهدافهم من وراء الاقتراب منه محدود أيضاً بحدود شخوصهم ومطامحهم القريبة؛ لكيلا يثيروا الشكوك والمخاوف في نفس السلطان، أو يثيروا عنف السلطة الكامن عندما نحس أنها مهددة على نحو ما.

إن هذا الاتجاه من الكتاب صادر عما يسمى بـ «مثقفي السلطة» الذين تربوا في الديوان بالدولة الإسلامية حسب النموذج الفارسي الساساني فكرةً وأدواتٍ كان في الأعم الأغلب مثقفاً ديوانياً أداتياً يطمح للجاه والمال ويتوسل لذلك بالتقرب للسلطان بخبراته في تحصيل المال، وخدمة السلطة بالحفاظ على استقرارها. وكانت الرؤية الفارسية القديمة للملك تجعل للملك ماهية «إلهية» يستحيل على البشر العاديين أن يطمحوا بأبصارهم إليها فيما باقي البشر يتصارعون على المركز الثاني (رئاسة الديوان أو الوزارة).

الجدير بالذكر أنه ليس كل الكتاب كانوا «مثقفي سلطة» بل منهم من كان «مثقف دعوة» وشغل وظائف بارزة في الديوان بالدولة الإسلامية، ومنهم عبد الحميد بن يحيى، وابن المقفع، والوزير نظام الملك، والوزير رشيد الدين، وإن كانت غايتهم المحافظة على الملك، والاستقرار «كمثقف السلطة» إلا أن دافعهم هو «الدعوة» وليس «المال والسلطة».

لم يكن الفقهاء والفقهاء السياسيون والكتاب والوزراء هم من اعتنى بالتراث السياسي العربي والإسلامي، بل شاركتهم طبقة أخرى من الفلاسفة والأخلاقين الذين تأثروا بعلوم اليونان وفلسفتهم، وبخاصة أفلاطون وأرسطو، ومن فلاسفة الإسلام أبو نصر الفارابي صاحب كتاب «أراء أهل المدينة الفاضلة»، وإخوان الصفا في «رسائل إخوان الصفا»، ونظام الملك في كتابه «سياسة نامه»، وشهاب الدين السهروردي في كتابه

«حكمة الإشراق»، ونصر الدين الطوسي الشيعي الذي دخل في حزمة هولاء التتاري، وحثه على إزالة الخلافة العباسية وصحبه في حصار مدينة بغداد سنة ٦٥٦ هـ، فقد وصف في كتابه «أخلاقي ناصري الإمام» كحاكم مثالي كما فعل أفلاطون وأرسطو^(٣٩).

إلا أن من أولئك الفلاسفة من كانت لديه نزعة شرعية بيّنة لكونه فقيها ومنهم ابن رشد صاحب كتاب «تلخيص السياسة»، وهو تلخيص وشرح، بالتعليق على كتاب أفلاطون «الجمهورية» وكتاب أرسطو «الأخلاق النيقوماخية».

(٣٩) حسن، د. حسن إبراهيم، مرجع سابق، ص ٣٤.

أما عن موقفنا من التراث السياسي والعربي والإسلامي
فنقسمه إلى ثلاثة اتجاهات، هي:

١. الاتجاه التاريخي:

حيث الفضول يسيطر على تعاملنا مع التراث السياسي الفكري
إنما ينبع من كونه جعبة تاريخية ومرحلة من مراحل الوجود
الإنساني، وبهذا المعنى لابد أن يقودنا إلى فهم أكثر دقة لذلك
العالم الذي ننتمي إليه (ويساعدنا على فهم من نحن ؟ بما
يسمى «روح الأمة» كما يسميه د.جوستاف لوبون)، ثم لا توجد
جامعة في العالم المعاصر لم تفرد في تخصصاتها السياسية
قسماً مستقلاً تمكّن العالم والمفكر أن يتصدى للمشكلات
السياسية دون أن يلم بالحلقات التأملية المتتابة السابقة على
وجود تلك المشكلة^(٤٠).

٢. الاتجاه التحليلي:

وهي قراءة النص السياسي من أجل فهم أعمق للعلاقات
التفاعلية بين الحاكم والمحكومين، وبين الحكّام والفقهاء
والكتّاب والوزراء والقواد، وبين قوى المولاة والمعارضة وبين كل
الأطراف والجغرافيا السياسية، وبين القراءة السنية والشيعية
والمعتزلة والخوارج، وبين المدارس الفقهية السنية من مالكية
وشافعية وحنبلية وحنفية أي بين أهل الحديث وأهل الرأي، وبين
القومية العربية والقومية الفارسية والتركية «العجم».

(٤٠) ربيع، د. حامد، مرجع سابق، مجلد (١)، ص ٣٢٤.

إن كل ذلك التحليل سيقود إلى فهم أكثر للشرعية والمشروعية والفعل وردات الفعل مما يحقق من اكتساب الخبرة وتراكمها.

٣. الاتجاه التنظيري:

إن استخدام الاتجاه التاريخي والتحليلي بخبرته الفكرية وبتفاعله مع الممارسة والتطبيقات المعاصرة سيمكن من ابتداء أو ابتكار حلول سياسية في شكل نظرية، أو تطبيقات تمكّنا من التجديد والتحديث والتطوير السياسي.

يقول د. عبدالحميد متولي: «إن النهوض بالفقه الدستوري الإسلامي لا يمكن أن يكون سبيله الجمود والتقليد، ولا يمكن بداهة أن يتم في العصر الحديث - عصر التخصص - إلا على أيدي أساتذة متخصصين بالقانون الدستوري ممن جمعوا إلى جانب الثقافة القانونية الثقافة الفقهية الإسلامية، وبعيداً عن الادعاء بأن في مقدور أساتذة القانون الدستوري القيام بهذه المهمة وحدهم، فهم لن يكونوا في غناء عن الاستعانة ببعض علماء الفقه الإسلامي، وكذلك الرجوع إلى بعض مؤلفات علماء الفقه القدامى التي وزعت بل بعثرت فيها بعض المواضيع الدستورية في مختلف المواضع في غير نظام معلوم، إذا نجدها موزعة بين أبواب القضاء، والإمارة، والسير، والحدود، والفيء»^(٤١).

أضيف إلى ذلك بأن الفقيه الدستوري عليه أن يرجع إلى علماء السياسة لفهم أعمق للواقع السياسي والاجتماعي المعيش فضلاً عن تلخيص تجارب الأمم والدول ومستوى التقدم الذي وصلوا إليه وأسبابه تحت مفهوم السنن الكونية.

(٤١) متولي، د. عبد الحميد، مرجع سابق، ص ٢٤.

الرابع عشر: المراجع

١. أبوزيد، د. بكر، خصائص جزيرة العرب، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الثانية، ١٤٢١ هـ.
٢. آل سعود، د. فيصل بن مشعل بن سعود بن عبدالعزيز، قراءة في النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية، الجمعية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة، بريده، ١٤٣١ هـ.
٣. إمام، أ. د. زكريا بشير، مدخل إلى النظرية السياسية في القرآن الكريم، دار هوابر للنشر، الخرطوم، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٩ م.
٤. ابن منظور، محمد بن علي، لسان العرب - حققه عبد الله الكبير ومحمد حسب الله وهاشم الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة (بدون).
٥. تويني، أرنولد: ترجمة د. نقولا زيادة، تاريخ البشرية، الأهلية للنشر، بيروت، الطبعة بدون.
٦. الجبري، عبدالمتعال محمد، نظام الحكم في الإسلام بأقلام فلاسفة نصارى، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ ١٩٨٤ م.
٧. حافظ، د. أشرف، إيدلوجيا النظم السياسية والإسلام، دار كنوز المعرفة، عمان، الطبعة بدون، ٢٠٠٨ م.
٨. الحزيم، د. يوسف بن عثمان، خمسة عشر مبدأ للقيادة عند الملك عبدالعزيز، دار السلام، الرياض، الطبعة الأولى، عام ١٤٢٩ هـ.
٩. خطاب، اللواء محمود شيت، بين العقيدة والقيادة، دار القلم، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٩٨ م.

١٠. الخطيب، عبد الكريم، الخلافة والإمامة، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.
١١. خليل، د. خليل أحمد، معجم المصطلحات الفلسفية، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م.
١٢. دياب، د. صابر محمد، نظام الحكم في الإسلام، مركز الحضارة العربية، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦ م.
١٣. ربيع، أ. د. حامد عبد الله، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
١٤. سليم، أحمد أمين وآخرين، النظم السياسية عبر العصور، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ م.
١٥. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم - تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، الملل والنحل، المكتبة العصرية، صيدا، الطبعة (بدون)، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥ م.
١٦. شموط، د. حسن تيسير، السلطة القضائية وتطبيقاتها في الشريعة الإسلامية، دار النفائس، عمان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٦ م.
١٧. غاردير، جويستان، عالم صوفي، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م.
١٨. الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب - حققه أنس بن محمد الشامي وذكريات جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة، الطبعة (بدون)، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
١٩. القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، المجلد الثاني.

٢٠. القرشي، باقر شريف، النظام السياسي في الإسلام، دار الكتاب الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.
٢١. القلعي، محمد بن علي - تحقيق إبراهيم يوسف عجو -، تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، مكتبة المنار، الأردن (الزرقاء) الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
٢٢. الكبسي، د. محمد علي، نشأة الفكر السياسي عند العرب، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
٢٣. الكيالي، د. عبد الوهاب، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٥ م، مجلد رقم (١).
٢٤. الكيالي، د. عبد الوهاب وآخرين، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٥ م.
٢٥. الكيلاني، د. إسماعيل، فصل الدين عن الدولة، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
٢٦. الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطابع دار الصفوة، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ، ١٩٩٢ م.

