موقف الإسلام من نظم الحكم الحديثة والمعاصرة

الأستاذ الدكتور / عبد العزيز عطا سيد أحمد

وكيل كلية الشريعة والقانون للدراسات العليا بالقاهرة

مصر

يتعلق هذا الموضوع بنظام الحكم في الإسلام، ويُعد من قبيل مسائل السياسة الشرعية التي تدور بعض قضاياها في فلك الموازنة بين المصالح والمفاسد، وسوف ألقي الضوء في هذا البحث على نظام الحكم في الفقه الإسلامي، وأتعرض فيه إلى ذكر ماهية السياسة الشرعية، باعتبار أن الأمور المتعلقة بنظام الحكم في الإسلام لها صلة وثيقة بالسياسة الشرعية، مثل: طرق اختيار الحاكم في النظام السياسي الإسلامي؛ حيث لم يتخذ طريقة معينة، بل ترك ذلك على حسب ملابسات كل عصر وفقًا لما تقتضيه الظروف الفعلية، ومثل: الأمور التي تركها الشارع ولم ينص على حكمها، وفوض للحاكم العمل بها إذا حققت مصلحة عامة للمجتمع استنادًا إلى دليل المصلحة المرسلة.

وأخيرًا أبين المبادئ العامة لنظام الحكم في الإسلام، والتي ترك الشارع تفصيلها لولي الأمر فيما يستجد من وقائع، حيث يعد من قبيل التشريع الاجتهادي المستمر وغير المقصور على زمن أو نظام بعينه.

ثم أعرج بعد ذلك إلى بيان أنواع نظم الحكم الحديثة والمعاصرة؛ حتى يتضح لنا ما هو موافق للشرع وما يخالفه؛ لأن الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوره.

أولاً: ماهية السياسة الشرعية:

من خلال الاستقراء في مدونات السياسة الشرعية وغيرها من المدونات التي تعرضت لنظام الحكم في الإسلام تبين أن الأمور التي تتعلق به لها صلة وثيقة بالسياسة الشرعية، ومن أجل ذلك كان لزامًا علينا أن نبين ماهيتها .

السياسة لغة: مأخوذة من ساس القوم سياسة: أي دبرهم وتولى أمرهم، وساس الأمر سياسة: أي قام به.

السياسة الشرعية اصطلاحًا: ذهب فريق من الفقهاء إلى أنه لا سياسة إلا ما وافق الشرع؛ أي لا سياسة إلا ما نطق به الشرع، وهذا التعريف ضَيَّق من نطاق السياسة الشرعية وجعلها قاصرة؛ حيث لا تقوم بمصالح العباد، وأنها محتاجة إلى غيرها في تدبير مصالحهم، وذهب فريق ثان إلى أنها : "فعل شيءٍ من الحاكم لمصلحةٍ يراها وإن لم يَرِد بهذا الفعل دليل جزئي"[١]، وذهب فريق ثالث إلى أنها: ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه رسول الله ﷺ ولا نزل به وحي، وهذا ما قاله ابن عقيل.

وحري بالذكر أن التعريف السابق يقوم على أساس العدالة والاستقامة، وقد رجح الفقهاء هذا التعريف لما فيه من درء المفاسد وجلب المصالح، يضاف إلى هذا أن السياسة الشرعية هي من أفعال الإمام لمصلحة يراها ويكون معه الناس أقرب للصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه رسول الله ﷺ ولا نزل به وحي، ويكون فيه أمارة على إقامة العدل دون تعدٍ لحدود الشريعة وأصولها الكلية[٢] .

تعريف السياسة الشرعية عند العلماء المحدثين: هي "علم يبحث فيه عما تدبر به شئون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام وإن لم يقم على كل تدبير دليل خاص"[٣]، وتجدر الإشارة إلى أن نطاق السياسة الشرعية متسع ليشمل كافة الأحكام والقرارات التي يتخذها ولي الأمر بشأن الوقائع التي لم يرد بشأنها دليل خاص من مصادر الشريعة الإسلامية الغراء، والتي من شأنها التغير والتبدل، سواء أكانت دستورية أم مالية أم تشريعية أم قضائية، وسواء أكانت من شئون الدولة الداخلية أم الخارجية [٤]، وهذا يفضي

بدوره إلى التوسعة على الحكام في الشئون السياسية دون مخالفة للشرع، وفي هذا الصدد قال القرافي: "واعلم أن التوسعة على الحاكم في الأحكام السياسية ليس مخالفًا للشرع بل تشهد له الأدلة المتقدمة، وتشهد له الأدلة الشرعية من وجوه؛ أحدها: أن الفساد قد كثر وانتشر بخلاف العصر الأول، ومقتضى ذلك اختلاف الأحكام بحيث لا تخرج عن الشرع بالكلية لقوله ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار" [٥] وترك هذه القوانين يؤدي إلى الضرر، ويؤكد ذلك جميع النصوص الواردة بنفي الحرج"[٦].

ثانيًا: طرق اختيار الإمام في الفقه الإسلامي:

من خلال الاستقراء تبين أن رسول الله ﷺ لم ينص على طريقة معينة في اختيار الإمام، كما أن الصحابة قدموا لنا طرقًا مختلفة غير ملزمة لاختيار الإمام في النظام السياسي الإسلامي، مثل طريقة البيعة الخاصة لأهل الحل والعقد، وطريقة الاستخلاف المسماة بولاية العهد، وطريقة البيعة العامة، حيث كانت كل طريقة من هذه الطرق مناسبة لوقتها، كما أنهم لم يذكروا لنا طريقة معينة على سبيل الحصر نقتدي بها في هذا الشأن، وعليه يكون المجال فسيحًا واسعًا للاجتهاد ولصياغة النظام المفضل المناسب لكل مجتمع بحسب الأحوال والأزمان، ودليل ذلك أنه لم يوجد نص في الكتاب والسنة ينص على اتباع طريقة معينة في اختيار الإمام.

حري بالذكر أن طرق الاجتهاد في اختيار الإمام سندها السياسة الشرعية التي يكون معها أفعال الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد شريطة ألا تعارض أحكام الشرع، وإلقاء الضوء على هذه الطرق في عصر الخلافة الراشدة فيما يلى:

الطريق الأول: البيعة الخاصة وتكون من أهل الحل والعقد، قال ابن قدامة في المغني: "وكانت البيعة على عهد رسول الله ﷺ بالمصافحة" [٧]. ويراد بأهل الحل والعقد الفئة التي تختار رئيس الدولة، ويطلق عليها تارة أهل الحل والعقد، وتارة أهل الاجتهاد، وأخرى أهل الاختيار، وشرطهم العدالة والعلم الموصل إلى معرفة مستحق الإمامة، وأن يكونوا من أهل الرأي والتدبير المؤديين إلى اختيار من هو أصلح للإمامة[٨]. وفي هذا الصدد قال الماوردي: "فأما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة: "أحدها: العدالة الجامعة لشروطها، والثاني: العلم الذي

يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها، والثالث: الرأى والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أعرف"[٩].

وذهب العلماء إلى أن اختيار الخليفة عن طريق أهل الحل والعقد مجمع عليه، وفي هذا الصدد قال النووي وغيره :"أجمعوا على انعقاد الخلافة بالاستخلاف وعلى انعقادها بعقد أهل الحل والعقد لإنسان حيث لا يكون هناك استخلاف غيره"[١٠] .

الطريق الثاني: الاستخلاف، وهو تعيين الخليفة عند موته خليفة بعده أو يعين جماعة ليتخيروا واحدًا، مثل: اختيار عمر ﷺ من قبل أبي بكر ﷺ، وما قام به عمر بن الخطاب ﷺ حين عهد إلى ستة من الصحابة بالخلافة وطلب منهم اختيار واحد منهم إلى أن اختاروا عثمان بن عفان ﷺ .

ويرى بعض الفقهاء أن ولاية العهد من قبل الخليفة القائم بالسلطة إنما هو ترشيح لمنصب الإمامة فحسب، وليس تعيينًا للإمام، وإنما يصبح إمامًا بمبايعة الناس، وفي هذا الصدد يقول القاضي أبو يعلى:"إن إمامة المعهود إليه تنعقد – بعد موت الخليفة باختيار أهل الوقت"[١١] .

الطريق الثالث: البيعة العامة، ويراد بها حصول الموافقة من الجمهور على المرشح لرئاسة الدولة بإظهار الرضا به والطاعة له، وسميت هذه البيعة بهذا المسمى تمييزًا لها عن البيعة الخاصة لأهل الحل والعقد في اختيار رئيس الدولة. وحكم هذه البيعة أنها فرض كفاية إذا قام به البعض سقط الطلب والإثم عن الباقين؛ يدل على ذلك ثبوت غياب بعض من الصحابة في أحد البيعات، وبالأخص في بيعة سيدنا عليّ ﷺ إذ حدثت بالمدينة بينما كان بعض الصحابة موجودين بالشام.

حري بالذكر أننا لم نجد بعد العهد النبوي والخلافة الراشدة طريقًا واحدًا لاختيار الإمام أيضًا، بل كان الاختيار في كل عصر بما يلائمه ويناسبه، فقد اختلفت طرق اختيار الإمام في عهد الأمويين بعد الخلافة الراشدة، ثم في العصر العباسي، ثم في العصور اللاحقة بعده.

وصفوة القول: " إن اختيار الإمام في النظام السياسي في الفقه الإسلامي لم يتخذ شكلاً معينًا، بل كان اختياره بناء على اجتهادات من قبيل السياسة الشرعية روعي فيها وجه

المصلحة التي يكون الناس معها أقرب للصلاح وأبعد عن الفساد، وبناء عليه فأي طريقة لاختيار الإمام تحقق مصلحة المجتمع في أي عصر يُعْمَل بها شريطة أن تقوم على المبادئ الأساسية لنظام الحكم الإسلامي من الشورى والعدل والمساواة ، إذ إن أحكام السياسة الشرعية تتغير بتغير الأوضاع والأحوال الزمنية، وهذا من جملة المصالح المرسلة التي سكت عنها الشارع ولم يشهد لها باعتبار ولا بإلغاء، ولكن لوحظ فيها جهة المنفعة، وعليه يجوز العمل بها وإن لم يتقدمها نظير في الشرع يشهد لها بالاعتبار [١٢].

وبناء عليه يكون المقنن الدستوري المصري حالفه الصواب عندما نص على صيغة معينة لاختيار رئيس الدولة في المواد : ١٤١،١٤٢،١٤٣، ومفاد هذه الصيغة أن الدستور نص على الأخذ بالبيعة العامة في انتخاب رئيس الجمهورية بالاقتراع السري المباشر وذلك بالأغلبية المطلقة لعدد الأصوات الصحيحة للناخبين، وترك للقانون بيان إجراءات الانتخاب، كما نص على الأخذ بنظام البيعة الخاصة في الترشيح، ومفادها تزكية المرشح لرئاسة الجمهورية من عشرين عضوًا من أعضاء مجلس النواب على الأقل، كما نص على البيعة العامة النسبية من المواطنين الذين لهم حق الانتخاب، ومفادها أن يؤيد المترشح لرئيس الجمهورية ما لا يقل عن خمسة وعشرين ألف مواطن ممن لهم حق الانتخاب في خمس عشرة محافظة على الأقل، وبحد أدنى ألف مؤيد في كل محافظة منها، وفي جميع الأحوال لا يجوز للمواطن تأييد أكثر من مترشح.

ثالثًا: الأحكام الشرعية المتعلقة بالنظام السياسي في الفقه الإسلامي:

إن أحكام التشريع الإسلامي تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: أحكام غير متعلقة بالنظام السياسي في الفقه الإسلامي، مثل: الأحكام التعبدية والأحكام المنظمة لشئون العباد؛ حيث إن الأحكام التعبدية تكون بين العبد وربه كالصلاة والزكاة والحج والصوم والصدقات والتبرعات وغيرها من العبادات، وأما الأحكام المنظمة لشئون العباد مع بعضهم البعض فهى كالمعاملات المالية من بيع ورهن وإجارة ووصية وهبة وميراث وغير ذلك من العقود المالية، والأحوال الشخصية كالزواج والطلاق والنفقات، وأحكام الجنايات والحدود والقضاء .

القسم الثاني: أحكام خاصة متعلقة بالنظام السياسي في الفقه الإسلامي وتشمل الأحكام التي لم يرد بشأنها نص خاص وأحكام المبادئ العامة؛ فأما الأحكام التي لم يرد بشأنها نص خاص فتتمثل في تدبير أحوال الرعية وتدبير شئونهم الداخلية وتدبير شئون الدولة الخارجية، وهذه الأحكام منوطة بالقادة من الملوك والرؤساء والأمراء، وهي تنظم حياة المجتمع بأسره دون الاختصاص بطائفة دون أخرى، ومن قبيل هذه الأحكام أيضًا الأحكام المبنية على العوائد حيث لم يرد فيها دليل خاص لأنها تتغير بتغير الزمان. والعادة تطلق على ما تعود عليه المسلمون، وما تعود عليه أهل بلد بعينها، وتطلق أيضًا على ما تعود عليه شخص بعينه، والعرف ما شاع بين الناس واعتادوه من قول أو عمل وكان مستحسنًا مرغوبًا فيه"[١٣]؛ وعليه فالعادة أعم من العرف، وأما الأحكام التي تتعلق بالمبادئ العامة في التشريع الإسلامي مثل: العدل والمساواة والشورى وغير ذلك فوردت في نصوص من الكتاب والسنة تتسم بالعموم، ولم يرد دليل خاص في تفصيلاتها، وترك الشارع لولي الأمر العمل بها، بالإضافة إلى هذا فإن هذه المبادئ تمتاز بأنها متغيرة ومن المرونة بمكان؛ حيث تتسع مجالاتها لتستوعب كل ما يستجد من قضايا وأحداث في كل زمان، ومن قبيل المبادئ العامة أيضًا القواعد الفقهية التي تنص على مبدأ عام من مبادئ السياسة الشرعية، مثل: تصرف الإمام منوط بمصلحة الرعية، وسندها العمل بالمصلحة المرسلة التي لم يشهد لها الشارع بالإلغاء ولم يصرح فيها بالقبول.

حري بالذكر أنه إذا تغيرت المصلحة تغير الحكم؛ لأن المصلحة كالعلة للحكم تدور مع الحكم وجودًا وعدمًا، ودليل القاعدة السابقة ما روي عن رسول الله ﷺ:"ما من أمير يلي أمر المسلمين ثم لا يجهد لهم وينصح، إلا لم يدخل معهم الجنة"[١٤]، وما رواه البراء بن عازب قال: "قال عمر ﷺ : إني أنزلت نفسي من مال الله بمنزلة ولي اليتيم إن احتجت أخذت منه، فإذا أيسرت رددته، فإن استغنيت استعففت"[١٥]، فقد شبه عمر ﷺ موقفه من مال المسلمين بولي اليتيم من ماله؛ فلا يأخذ منه إلا عند الحاجة، فإن لم تكن له حاجة فلا يأخذ منه شيئًا.

ويشترط للعمل بالمصلحة المرسلة الشروط التالية:

أ- أن تكون مصلحة حقيقية لا وهمية، وذلك بأن يكون الحكم فيها يجلب نفعًا ويدفع ضررًا .

ب- أن تكون مصلحة عامة وليست مصلحة شخصية، وبناء الحكم عليها يجلب نفعًا لغالب الناس أو يدفع ضررًا عنهم.

جـ- أن لا يعارضها نص من الكتاب أو السنة أو من الإجماع، فإن عارضت ذلك ففي هذه الحالة تكون وهمية، ولا يعدل عن المصلحة الحقيقية التي ثبتت بالنص والإجماع إلى مصلحة وهمية .

رابعًا: المبادئ الأساسية لنظام الحكم في الفقه الإسلامي[١٦] :

المبدأ الأول: الشورى؛ وللشورى في اللغة عدة معان منها: استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض، يقال: شرت العسل إذا اتخذته من موضعه واستخرجته منه، ومنها: استخراج الرأي وتغليبه[١٧]، وفي الاصطلاح: عرفها البعض بقوله: "تقليب الآراء المختلفة ووجهات النظر المطروحة في مسألة من المسائل، واختبارها من أصحاب العقول والأفهام حتى يتوصل إلى الصواب منها أو إلى أصوبها وأحسنها؛ ليعمل به لكي تحقق أحسن النتائج"، أو هي: "طلب الرأي من أهله حتى يتوصل إلى الصواب".

والشورى تعتبر من القواعد الأساسية التي يبنى عليها النظام الإسلامي، ويرى فريق من العلماء أن الشورى واجبة، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾[١٨]، وظاهر الأمر ﴿ وَشَاوِرْهُمْ﴾ يقتضي الوجوب، وعليه يجب مشاورة العلماء فيما أشكل من أمور، ومشاورة وجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب، ومشاورة وجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح، وكذا مشاورة وجوه الكتاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها"[١٩]، بينما يرى البعض الآخر من الفقهاء والعلماء أن الشورى مستحبة، واستدلوا بأن المعنى الذي من أجله أمر النبي ﷺ بمشاورة أصحابه كان في الحرب ولقاء العدو تطييبًا لنفوسهم[٢٠]، والراجح هو القول الأول[٢١] .

وقد اختلف العلماء في محل الشورى إلى عدة آراء منها: أن محل الشورى في كل شيء ليس فيه نص، ومنها: أن محلها في الأمور الدنيوية فقط، وصفوة القول: إن مبدأ الشورى يُعمل به

في الوقائع التي لم يرد فيها نص بحكم معين وكانت على أصل الإباحة، بمعنى أن الواقعة محل الشورى تحتمل الفعل والترك احتمالاً واحدًا، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾[٢٢] وقوله تعالى: ﴿ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾[٢٣]، ومن الملاحظ أن هذه النصوص وغيرها جاءت عامة حيث أثبتت مبدأ الشورى وتركت وسائل تطبيقه لاجتهاد الحاكم وغيره من الناس بما يلائم ظروفهم في الزمان والمكان، بالإضافة إلى هذا فإن الوقائع الحادثة التي تستلزم الشورى في زمن معين قد تختلف في زمن آخر؛ لأن كل زمان تستجد فيه وقائع تستلزم شورى غير الكائنة في الزمن الماضي، فلو كانت نصوص الشورى مقصورة على زمان أو مكان معين لانسد باب الشورى وهذا ينافي صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، ومما تجدر الإشارة إليه مراعاة التحري عند العمل بمبدأ الشورى؛ حيث ينبغي استشارة الأمناء؛ لأن غير المؤتمن لا يستشار ولا يلتفت لقوله، ويعمل في الشورى بأسهل الأمور إذا كان يحقق المصلحة؛ لعموم النصوص الآمرة بالأخذ بالتيسير والتسهيل والنهي عن التشديد الذي تلحقه المشقة.

المبدأ الثاني : المساواة؛ ويقصد به تساوي جميع أفراد المجتمع في الحقوق والواجبات دون اعتبار لفوارق الجنس أو اللون أو اللغة أو العقيدة، وقد أقر النظام الإسلامي هذا المبدأ بين كل أفراد المجتمع سواء أكانوا من المسلمين أم من أهل الذمة دون تفرقة بين حاكم ومحكوم.

وقد وردت أدلة من الكتاب والسنة تدل على هذا المبدأ، فمن الكتاب قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[٢٤]، ومن السنة ما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال بمنى في وسط أيام التشريق وهو على بعير: "أيها الناس ألا إن ربكم واحد ألا إن أباكم واحد ألا لا فضل لعربي على عجمي ولا فضل لأحمر على أسود إلا بالتقوى ألا قد بلغت" قالوا: نعم، قال: "ليبلغ الشاهد الغائب"[٢٥]، وهذا الخبر يدل على إقرار مبدأ المساواة بين المسلمين وغيرهم دون تمييز بين لون أو عرق أو عقيدة، وهذا ما نادت به حاليًا منظمات حقوق الإنسان ونصت عليه المواثيق الدولية مثل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وبالنسبة للمساواة مع أهل الذمة فقد جاء ما يؤيد ذلك، ومن هذا كتاب عن رسول ﷺ ورد فيه :"هذا كتاب كتبه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب رسول الله إلى الناس كافة وبشيرًا ونذيرًا ومؤتمنًا على وديعة الله في خلقه ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل والبيان وكان عزيزًا حكيمًا ... ولا يجبر أحد ممن كان على ملة النصرانية كرهًا على الإسلام، ولا تجادلوا إلا بالتي هي أحسن، ويخفض لهم جناح الرحمة ويكف عنهم أذى المكروه حيث كانوا وأين كانوا في البلاد، ولا يرفضوا ولا يخذلوا ولا يتركوا هملاً؛ لأني أعطيتهم عهد الله على أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، وعلى المسلمين ما عليهم بالعهد الذي استوجبوا حق الذمام والذب عن الحرمة، واستوجبوا أن يذب عنهم كل مكروه حتى يكونوا للمسلمين شركاء فيما لهم وفيما عليهم"[٢٦]، وما ذكره البلاذري أنه كان لأهل مصر عهد وعقد حيث كتب لهم عمرو بن العاص:" أنهم آمنون على أموالهم ودمائهم ونسائهم وأولادهم لا يباع منهم أحد، وإن فُرِضَ عليهم خراجٌ لا يزاد عليهم، وأن يدفع عنهم خوف عدوهم، وأنا شاهد على ذلك"[٢٧]، وهذه الآثار تدل على مشروعية حق المواطنة الذي نص عليه الدستور المصري في المادة الأولى منه، وحق المواطنة لخصه لنا رسول الله ﷺ في قاعدتين، الأولى: " لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين"، والثانية : "حتى يكونوا للمسلمين شركاء فيما لهم وفيما عليهم"، والشركة تقتضي المساواة في جميع الحقوق والواجبات والحقوق العامة، كما حرصت الشريعة على حق المساواة في حرية الفكر والتعبير بيننا وبين أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وأن تكون لغة الحوار بأحسن الكلمات المهذبة التي تحمل في طياتها الأدب الجم والذوق الرفيع، قال تعالى: ﴿ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾[٢٨].

وكذلك أقر الشارع الإسلامي الحنيف مبدأ المساواة بين الرجال والنساء في الحقوق الشخصية والكرامة الإنسانية والحقوق المدنية في المعاملات والأموال، فالمرأة تتمتع بشخصية حقوقية كاملة، فهي تمتلك وتتصرف وتجري المعاملات المالية باستقلال إذا كانت بالغة راشدة، وتتقاضى أجرًا مساويًا لأجر الرجل في حالة تساوي عملهما، وتكون طرفًا في الدعوى المدنية سواء أكانت مدعية أو مدعى عليها، وقد نص الدستور المصري على ذلك

حيث نص على أن: تكفل الدولة تحقيق المساواة بين المرأة والرجل في جميع الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وفقًا لأحكام الدستور.

ومما لا شك فيه أن مبدأ المساواة يحقق مصالح الناس في كل زمان ومكان؛ لأن صيغته وردت عامة غير محددة لتشمل كل أنواع المساواة بين أفراد المجتمع .

المبدأ الثالث : العدل؛ وله عدة معانٍ في اللغة، منها: الإنصاف، وهو إعطاء المرء ما له وأخذ ما عليه[٢٩]، ومنها: أنه ما قام في النفوس أنه مستقيم[٣٠]، وفي الاصطلاح عبارة عن: الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط [٣١]، ويراد به هنا العدل في الحكم لقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾[٣٢]، قال محمد بن كعب :"إن هذه الآية نزلت في الأمراء، يعنى الحكام بين الناس في القضاء"[٣٣]، والشخص العدل هو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم.

والتشريع الإسلامي أمر بالحكم بالعدل بين المسلمين وغيرهم، وكذا عند الحكم بين الأقارب والأباعد، وبين الأصدقاء المحبين والأعداء الكارهين، وسند ذلك قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾[٣٤] دلت هذه الآية بعمومها على أمر الله سبحانه وتعالى بالحكم بالعدل بين الناس سواء أكان بين المسلمين أم بين غيرهم، وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾[٣٥] وهذا نص صريح في الأمر بالحكم بالعدل ولو على الأقارب، ومن الآيات التي تحث على الحكم بالعدل دون هوى نفس، قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [٣٦]، ومن السنة ما رواه جابر: أن امرأة من بني مخزوم سرقت فأتي بها إلى رسول الله ﷺ فعاذت بأم سلمة زوج النبي ﷺ فقال النبي ﷺ: "والله لو كانت فاطمة لقطعت يدها"[٣٧].

ومن مفاخر الشريعة أيضًا أن يؤخذ بمبدأ العدل في مراعاة المقدرة المالية لأهل الذمة عند فرض تكليف مالي عليهم، وعدم إرهاقهم بزيادة تثقل كاهلهم، يدل على ذلك ما روي عن رسول الله ﷺ أنه وَلَّى عبد الله بن أرقم على جزية أهل الذمة، فلما انصرف من عنده ناداه فقال: "ألا من ظلم معاهدًا أو كلفه فوق طاقته أو انتقصه أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفسه فأنا حجيجه يوم

القيامة"[٣٨]، وهو مبدأ يسري على جميع مواطني الدولة، وهذا ما نصت عليه المادة ١٧من الدستور المصري حيث ورد فيها "ولكل مواطن لا يتمتع بنظام التأمين الاجتماعي الحق في الضمان الاجتماعي بما يضمن له حياة كريمة إذا لم يكن قادرًا على إعالة نفسه وأسرته، وفي حالات العجز عن العمل والشيخوخة والبطالة، وتعمل الدولة على توفير معاش مناسب لصغار الفلاحين والعمال الزراعيين والصيادين والعمالة غير المنتظمة وفقًا للقانون.

ومن جملة ما سبق نستطيع أن نقول: إن نظام الحكم في الإسلام يمتاز بالعمومية والشمولية والمرونة التي تحمل في طياتها صلاحية التطبيق في كل زمان ومكان ومختلف البيئات والمجتمعات، ولقد شهد بذلك المشاركون في مؤتمر القانون المقارن المنعقد بمدينة لاهاي في سنة ١٩٣٧م، في قرارهم التاريخي بالنسبة إلى رجال التشريع الأوربي؛ حيث جاء فيه: اعتبار الشريعة الإسلامية مصدرًا من مصادر التشريع العام، وأنها حية قابلة للتطور، وأنها شرع قائم بذاته ليس مأخوذًا من غيره[٣٩]، وبناء عليه فأي نظام حكم معاصر يحقق مصلحة عامة ويستند إلى مبادئ الشورى والمساواة والعدل في اتخاذ القرارات وتدبير شئون البلاد والعباد يكون قريبًا من نظام الحكم في الفقه الإسلامي .

خامسًا: أنواع نظم الحكم المعاصرة :

توجد أنواع كثيرة لنظم الحكم المعاصرة، ولكني سأذكر أشهر ثلاثة أنظمة منها فيما يلي:

النظام الأول: نظام الأوتوقراطية؛ وهو نظام يقوم على الاستبداد، ويقصد بالأوتوقراطية حرفيًّا حكم الفرد، ومرادفها الديكتاتورية التي تعني إملاء الإرادة، وعليه فهذا النظام يتجاهل إرادة المحكومين، وهو الذي سماه ابن خلدون بالملك الطبيعي، وعرفه بأنه حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة[٤٠]، وهذا لا مجال له في نظام الحكم فى الفقه الإسلامي، فالحاكم في الإسلام يخضع للرقابة سواء من نفسه أو من الرعية، فهذا أبو بكر ﷺ يقرر مبدأ رقابة الحاكم على نفسه فيقول: " أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم"[٤١]، ويقول عمر ﷺ في مجال رقابة الحاكم على نفسه أيضًا: " إني أنزلت نفسي من

مال الله بمنزلة ولي اليتيم إن احتجت أخذت منه، فإذا أيسرت رددته فإن استغنيت استعففت"[٤٢].

ولقد جرى العمل في عهد النبوة، وفي عهد الخلفاء الراشدين، بسؤال أفراد الناس لإمامهم وأميرهم، بل إن النبي ﷺ نفسه كان يُسْأَل عن سبب تصرفه تصرفًا معينًا، كسؤال الأنصار النبي ﷺ عن سبب إعطائه من الغنائم للمهاجرين ما لم يعط للأنصار، وسؤال الحباب ابن المنذر عن سبب نزوله حين نزل في موقعة بدر، وكانت الأسئلة ترد أحيانًا في معرض الاعتراض الذي يطلب الجواب عليه، وأحيانًا في معرض الاستفسار، وأحيانًا أخرى في معرض إبداء الرأي والشواهد في عهد الخلفاء الراشدين التي تدل على ذلك كثيرة، ومنها ما روي أن رجلاً قال لعمر بن الخطاب ﷺ : اتق الله يا عمر، وأكثر عليه، فقال له قائل: اسكت فقد أكثرت على أمير المؤمنين، فقال له عمر: دعه، لا خير فيهم إن لم يقولوها لنا ولا خير فينا إن لم نقبل[٤٣]، وفي الدستور المصري حق الرقابة بكافة صورها مكفول لنواب الشعب- أعضاء مجلس النواب- على السلطة التنفيذية في المواد ١٢٩إلى١٣٥ وعلى رئيسها في المادة ١٥٩.

النظام الثاني : نظام الثيو قراطية؛ وهو نظام يستند إلى الحكومة الدينية الإلهية، وهي الحكومة التي تخضع لسيطرة كهنوتية، وفي هذا النظام يسيطر رجال الدين على الحكومات، ويصبغون تصرفاتهم بالصبغة الإلهية، ويجعلونها فوق مستوى المناقشة أو النقد؛ لأنها إرادة عليا تسمو على عقول البشر، كما أن رجال الدين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة هم الذين ينصبون رئيس الدولة بطقوس دينية خاصة، ويتولون القضاء، ويستأثرون بسن النصوص التشريعة، ولهم جملة امتيازات خاصة، وفي الدول الدينية لا مجال لمناقشة الملك أو الرئيس؛ لأنه يستمد سلطته من الله سبحانه وتعالى بسبب أن توليته كانت من قبل رجال الدين وهم يمثلون الإرادة الإلهية، وكل هذا مرفوض رفضًا تامًّا في الإسلام؛ حيث إن نظام الحكم في الفقه الإسلامى يغاير هذا النظام تمامًا؛ لأنه في نظام الحكم في الدولة الإسلامية لا يوجد لرجال الدين أي امتيازات خاصة، وليس لهم تنصيب رئيس الدولة، وإنما يتم ذلك بإجراء البيعة من أهل الحل والعقد الذين منهم العلماء وغيرهم، ويبايعهم الشعب .

النظام الثالث: نظام الديمقراطية؛ وهو نظام يقوم على حكم الشعب بالشعب؛ حيث إن إرادة الشعب في هذا النظام تعلو فوق كل إرادة، ويفرق رجال الفقه الدستوري بين مبادئ الحكم وبين نظامه، فبالنسبة للمبادئ فهي القواعد العامة الكبرى والأسس التي يبنى عليها الحكم، أما النظام فيشمل التفصيلات الدقيقة التي يتم منها بناء الحكم كله، ومن الملاحظ أن دولاً مختلفة تشترك في المبادئ العامة للنظام الديمقراطي، ولكن كل دولة منها تصوغ من هذه المبادئ نظامًا يخالف نظام الدولة الأخرى المشاركة لها في المبادئ.

وبعد استعراض بيان طرق اختيار الحاكم في النظام السياسي في الفقه الإسلامي والمبادئ الأساسية له، وبيان أنظمة الحكم في الدول المعاصرة، يتبين لنا أن نظام الأوتوقراطية ومرادفها الديكتاتورية يقوم على الاستبداد، ونظام الثيوقراطية يسيطر فيه رجال الدين على الحكومات ويصبغون تصرفاتهم بالصبغة الإلهية، وقد رفضت الشريعة الإسلامية هذين النظامين جملة وتفصيلاً؛ لأن كلاً منهما يتنافى مع أحكام النظام السياسي في الفقه الإسلامي، أما مبدأ النظام الديمقراطي فهو قريب من النظام السياسي في الفقه الإسلامي؛ حيث إن هذا النظام مبني على الاجتهادات التي تقبل التغير وفقًا لما تقتضيه المصلحة العامة، وقد نص المقنن الدستوري المصري على العمل بهذا النظام الديمقراطي مع مبادئ النظام السياسي في الفقه الإسلامي .

الهوامش :

(١) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم المصري، دار الكتاب الإسلامي ،ط٢، ١١/٥.

(٢) الموارد المالية في الدولة الإسلامية، أ.د/يوسف عبد المقصود، ١٤٠٠هـ -١٩٨٠م، ص٦.

(٣) يراجع: السياسة الشرعية، الشيخ عبد الوهاب خلاف، دار القلم، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ص٢٤.

(٤) يراجع: السياسية الشرعية، الشيخ عبد الوهاب خلاف، ص٢٠ .

(٥) أخرجه ابن ماجه في سننه عن عبادة بن الصامتﷺ أبواب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، حديث رقم ٢٣٤٠، ٤٣٠/٣.

(٦) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، إبراهيم بن علي بن فرحون، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ٢/ ٢٥٣.

(٧) المغني، ابن قدامة، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م، ٦٢٠/٩.

(٨) شرح منتهى الإرادات، البهوتي، ٢٧٤/٦.

(٩) الأحكام السلطانية، الماوردي، دار الحديث، القاهرة، ص١٨.

(١٠) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، ٢٢١/١٣.

(١١) الأحكام السلطانية، القاضي أبو يعلى، ص ١٠.

(١٢) المحاضرات الندية في القواعد الفقهية، أ.د/عبد العزيز عزام، ص١٩٩، شرح القواعد الفقهية، أ.د مصطفى الزرقا، ص٢٨٨.

(١٣) أ. د/ عبد العزيز عزام، مرجع سبق، ص١٧٣ .

(١٤) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، حديث رقم ١٤٢.

(١٥) الأشباه والنظائر ، السيوطي، تحقيق/ محمد المعتصم بالله البغدادي، ١٩٨٧م، ص٢٣٣، الخراج، القاضي أبو يوسف، ص٣٦.

(١٦) يراجع: دراسات في الحضارة والنظم الإسلامية، أ . د / عبد الرحمن سالم ، ١٤٣٨هـ- ٢٠١٧م، ص ٢٣١.

(١٧) يراجع: المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني ٥٠٧/٢، لسان العرب، ابن منظور، ١٥٩/٨.

(١٨) آل عمران : ١٥٩.

(١٩) الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي، ٢٤٩/٤، أحكام القرآن، الجصاص، ٤٨/٢، تفسير الفخر الرازي، ٦٧/٩، مواهب الجليل ، ابن الحطاب، ٣٣٩/٥.

(٢٠) تفسير الرازي، ٣٣٠/٢، الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي، ٢٥٠/٤ ، أحكام القرآن، الجصاص، ٤٩/٢ .

(٢١) نظام الحكم، أ.د/فؤاد النادي، ص٢٣٠ ، التنمية الإدارية في الفقه الإسلامي، د.حسين بن علي بن أحمد، ص١٦٩ .

(٢٢) الشورى: ٣٨.

(٢٣) آل عمران: ١٥٩.

(٢٤) الحجرات: ١٣.

(٢٥) عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، ابن العربي، ١٥٦/١٢.

(٢٦) مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، د/محمد حميد الله الحيدر آبادي، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ص٢٠٥.

(٢٧) فتوح البلدان، أبو الحسن البلاذري، لبنان، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م، ص٢١٩.

(٢٨) العنكبوت: ٤٦ .

(٢٩) المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، ص٤٠٩.

(٣٠) لسان العرب، ابن منظور، ٦١/١٠.

(٣١) التعريفات ، الجرجاني، ص١٩١ .

(٣٢) النساء: ٥٨، المعجم الوجيز ، مجمع اللغة العربية، ص٤٠٩.

(٣٣) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن كثير، القاهرة، دار مصر للطباعة، الناشر مكتبة مصر، ٥١٦/١ .

(٣٤) النساء: ٥٨ .

(٣٥) الأنعام: ١٥٢.

(٣٦) المائدة: ٨ .

(٣٧) صحيح مسلم بشرح النووي، ٢٠٣/٦.

(٣٨) الخراج ، القاضي أبو يوسف، ص ١٢٩ ، والحديث أخرجه أبو داود في سننه عن صفوان بن سليم عن عدة من أبناء أصحاب رسول الله ﷺ عن آبائهم، حديث رقم ٣٠٥٢، ١٧٠/٣.

(٣٩) المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا، ٣٠٧/٢٣ .

(٤٠) تاريخ ابن خلدون، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر بيروت، ط الثانية، ١٤٠٨هـ – ١٩٩٨م ، ٢٣٨/١٠.

(٤١) جامع معمر بن راشد، المجلس العلمي بباكستان،ط٢، ١٤٠٣هـ، حديث رقم ٢٠٧٠٢، ٣٣٦/١١ .

(٤٢) الأشباه والنظائر ، السيوطي، ص ١٣٤.

(٤٣) الخراج، القاضي أبو يوسف، ص١٤ .