

تصوير ابو عبد الرحمن الكروى

الفكر القانونى والسياسى

فى

القرآء الكريم

السفير الدكتور / عبد الله الأشعل



**الفكر القانوني والسياسي
في
القرآن الكريم**

الطبعة الأولى
١٤٣٠ هـ - مارس ٢٠٠٩ م



٩ شارع السعادة - أبراج عثمان - روكسى - القاهرة
تليفون وفاكس: ٢٤٥٠١٢٢٨ - ٢٤٥٠١٢٢٩ - ٢٢٥٦٥٩٢٩
المكتبة: ٢ شارع البورصة الجديدة - قصر النيل - القاهرة
تليفون وفاكس: ٣٣٩٢٨٠٧١ - ٣٣٩٢٨٠٧٢
Email: < shoroukintl @ hotmail. com >
< shoroukintl @ yahoo. com >

الفكر القانوني والسياسي في القرآن الكريم

السفير الدكتور

عبد الله الأشعل

مساعد وزير الخارجية الأسبق

أستاذ القانون والعلوم السياسية

عضو المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية

دكتوراه القانون والعلوم السياسية من جامعتي القاهرة وباريس

دبلوم أكاديمية القانون الدولي

المستشار القانوني السابق لمنظمة المؤتمر الإسلامي



البرنامج الوطني لدار الكتب المصرية
الفهرسة أثناء النشر
(بطاقة فهرسة)

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية (إدارة الشؤون الفنية)

الأشعل، عبد الله .

الفكر القانوني والسياسي في القرآن الكريم / عبد الله الأشعل .

ط ١ . - القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٩ م .

١٧٦ ص؛ ١٧ × ٢٤ سم .

تدمك 3 - 65 - 6278 - 977 - 978

١ - القرآن والقانون .

٢ - القرآن والسياسة .

أ . العنوان .

٢٢٩، ٤٣٤

رقم الإيداع ٤٧٩٢ / ٢٠٠٩ م

الترقيم الدولي 3 - 65 - 6278 - 977 - 978 - I.S.B.N.

المحتويات

الصفحة	الموضوع
٧	• تقديم
١١	• مقدمة الطبعة الأولى
١٥	• الفصل الأول : مدخل إلى الفكر القانوني والسياسي في القرآن الكريم
٣١	• الفصل الثاني : نماذج المفاهيم القانونية في القرآن الكريم
٣٣	أولاً: الخليفة
٤٠	ثانياً: السلطان
٤١	ثالثاً: الوكيل
٤٥	رابعاً: الحق في المفهومين القرآني والقانوني
٤٧	خامساً: مفهوم الرشد في القرآن والقانون
٥٢	سادساً: العهد والميثاق
٥٤	سابعاً: الأمة والقوم
٦٠	ثامناً: الحزب
٦٣	تاسعاً: الهجرة واللجوء، وبنو إسرائيل في مصر
٧٥	• الفصل الثالث : نظرية العقود في القرآن الكريم
٨٣	أولاً: مفهوم الشهادة
٨٧	ثانياً: الوضع القانوني لعقد الشهادة
٩١	• الفصل الرابع : صور الصراع في القرآن الكريم
٩٣	أولاً: الحرب والسلام والعدوان في القرآن الكريم والقانون المعاصر
٩٨	ثانياً: الجزاء في القرآن والقانون

- ١٠٢ ثالثاً: القصاص والانتقام والثأر.....
- ١٠٦ رابعاً: فكرة الإرهاب فى القرآن الكريم وفى اللغة المعاصرة
- ١٠٩ خامساً: التجسس فى القرآن الكريم وفى المعنى المعاصر
- ١١١ سادساً: الحدود فى القرآن الكريم والمفهوم المعاصر
- ١١٥ • الفصل الخامس : استخدام القوة فى العلاقات الدولية فى القرآن الكريم ..
- ١٢٧ • الفصل السادس : وسائل التسوية الودية فى القرآن الكريم والقانون
- ١٣٥ • الفصل السابع : مكانة العقل والحرية فى القرآن الكريم.....
- ١٤٣ • الفصل الثامن : القدرات البشرية والنبوية فى الرسل
- ١٥١ • الفصل التاسع : الحملة الصهيونية على المنظور الدينى للقدس
- ١٥٩ • الفصل العاشر : التحديات العملية للمفهوم القرآنى لوحدة الأمة الإسلامية ...
- ١٦١ أولاً: تحديات وحدة الأمة الإسلامية.....
- ١٦٤ ثانياً: الأمة الإسلامية وتحديات الواقع الدولى المعاصر
- ١٧١ • الفصل الحادى عشر : المركز القانونى لولى الأمر فى القرآن الكريم.....

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

شغلتنى دراسة المفاهيم القانونية والسياسية فى القرآن الكريم لعدة عقود، فعزمت أن أسطر ما تيسر منها فى كتاب عام ٢٠٠٣ أسميته المصطلح القانونى فى القرآن الكريم، ورجوت أن يكون فاتحة ومحفزاً للباحثين فى فروع العلم المختلفة لإثراء علوم القرآن حتى يخرج تعريف هذه العلوم عن الدائرة الضيقة التى سجلها الإمام الزركشى فى كتابه «علوم القرآن» بجزأيه، وأن يقف دون أمال بعض شيوخ الأزهر الذين رغبوا أن تنفصح علوم القرآن لكل العلوم، ورأيت أن الإقبال على دراسة القرآن من زوايا كل علم سوف يجعل علوم القرآن شاملة لكل علم من شأنه أن يفتح طاقة أو يلقى ضوءاً أو يسهل وصول قارئ القرآن إلى كنوزه ومعانيه، ما دام القرآن معيناً لا ينضب وكتاباً شاملاً جامعاً أسهمت فى إثرائه كل العقول والأفهام على مر العصور، وكلما مر موكب القرآن على جيل من أجيال الباحثين المسلمين وغير المسلمين.

ولكن إصدار الكتاب لم يكن نهاية عهدى بهذه القضية، فقد ظل اهتمامى بها ورغبتى فى توسيع إطارها لكى تشمل القانون والسياسة معاً، رغم أن القرآن لم يرد به لفظ قانون أو سياسة، ولكن خلو القرآن من مصطلح معين لا يعنى إغفاله أو عدم أهميته، وهو ما دفع بعضاً ممن فى قلوبهم مرض فادعوا أن القرآن ضد الديمقراطية والحرية؛ لأن الكلمتين لم يعرفهما القرآن، بل تطاول بعض الباحثين غير المسلمين بالقول بأن القرآن لا يعترف بالعقل، وأنه يفارقه لمجرد أن القرآن قد خلا من ذكر هذه الكلمة، رغم أن القرآن يؤكد فى مواضع عديدة أنه نزل لأصحاب العقول، وأورد كل وظائف العقل من تفكير وتدبير وغيرهما.

وإنه وإن كان القرآن الكريم قد خلا من لفظ القانون أو السياسة، فإن نصوص القرآن قد تضمنت المعانى المختلفة بتعابير متباينة لتدل على المفاهيم التى قد لا تلتقى أو تفتقر عن مفاهيم القانون والسياسة. والحق أن الكتاب الكريم هو قانون السماء، وأن تركيز القرآن على مصطلح الشريعة لا يعدو أن يكون جزءاً من الكل.

ولذلك رأينا أن تكون الدراسة الجديدة حول الفكر القانونى والسياسى فى القرآن الكريم شاملة ليس فقط للمفاهيم، وإنما لبعض التجارب التاريخية والممارسات التى أخبر عنها القرآن الكريم.

ولكن لهذه الدراسة ضوابط وحدود لا بد من بيانها بوضوح.

الضابط الأول: أن الدراسة لا تعالج الفكر القانونى والسياسى للقرآن الكريم، أى الفلسفة القانونية والسياسية للقرآن الحكيم، وإنما تهدف إلى تقديم بعض خصائص الفكر القانونى والسياسى واتجاهاته فى القرآن الكريم.

الضابط الثانى: اقتصرت الدراسة على الفكر القانونى والسياسى فى القرآن الكريم وليس فى الإسلام أو الشريعة الإسلامية، أو الفكر القانونى والسياسى الإسلامى، أى لعلماء المسلمين فى هذين البابين الكبيرين؛ وذلك حتى لا تتوزع الدراسة إلى خارج حدود القرآن، وحتى تكون إسهاماً مباشراً فى علوم القرآن بالمعنى الذى صدرنا به هذه الدراسة.

الضابط الثالث: هو أن هذه الدراسة قد تحررت من الاستطرادات التاريخية والمرجعية والإشهاديات القرآنية المكثفة؛ حتى لا يزدحم المقام بنصوص الذكر الحكيم ويطفى على الجهد العلمى فى هذه الدراسة؛ لأن الدراسة عمدت إلى استقراء النص، وغايتها الفكر الذى يشع به هذا النص؛ ولذلك أوردنا ما يلزم من نصوص تؤكد المعنى دون إسراف فى تخريج المعانى أو الاجتهاد.

الضابط الرابع لهذه الدراسة هو: أنها تجاور أحكام الشريعة فى المعاملات القانونية والسياسية، وتلتقى بها عرضاً أحياناً، وقصدت ذلك عمداً حتى تستطيع الدراسة أن تضيف إلى هذا الباب دون الغوص فى مواقف المذاهب والأئمة والتفاسير المختلفة للقرآن.

وأما الضابط الخامس والأخير فهو: أن اقتصار الدراسة على القرآن الكريم لم يغفل علاقة القرآن بالسنة المطهرة والدور التشريعي للرسول الكريم، ولكننا في نطاق أهداف الدراسة لم نجد ضرورة لربط الأحكام بما يدعمها من السنة، مرة أخرى حتى يكون التركيز على النص القرآني دون أن نغفل عن حقيقة العلاقة الحميمة بين القرآن والسنة. وعلى الله قصد السبيل.

د. عبد الله الأشعل

القاهرة - يونيو ٢٠٠٨



مقدمة الطبعة الأولى

أحمد الله الذي وفقنا إلى النظر في كتابه الكريم نظرة الدارس الساعى إلى فهم أدق للمفاهيم والأحداث، ومحاولة ربطها بالمفاهيم المعاصرة فى المجالات القانونية . فلقد وجدت فيمن سبقونا من الفضلاء فى النظر فى القرآن الكريم من زاوية تخصصاتهم رواداً أثروا بعملهم العلوم القرآنية، فلم تعد قاصرة على علوم اللغة والدين وما جاورها من معارف، وإنما صارت العلوم القرآنية تتسع لكل معرفة تسهم فى فهم أفضل للكتاب المعجز الذى نزل يخاطب ذوى العقول والبصائر، وحشهم على النظر فيه بمختلف أدواته الراقية وهى التأمل والتدبير، وهى أعلى مراتب النظر العقلى .

ولما كان القرآن الكريم أيضاً من المعانى والمفاهيم، فقد اخترت بعض المفاهيم والأحداث لدراستها دراسة أولية فى ضوء المصطلح المعاصر آملاً أن تكون تلك مقدمة لى أو لغيرى لتقديم عمل أكثر طموحاً وأشمل معالجة، وأجمل ما فى مثل هذه الأعمال من المتع أن يشرف الباحث فيها بصحبة كتاب الله واجتهادات السلف الصالح، وأن ينهل من فيض هذا العلم الوافر فيفوز بقطرة منه، ولعله يظفر بالفوز ببعض نفحاته وبركاته: ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَقْدَ كَلِمَاتِ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴾ [الكهف: ١٠٩].

وقد اجتهد الفقهاء المحدثون فى شرح الأحكام الإسلامية فى المسائل القانونية، المدنية والجنائية وغيرها^(١) فأفادت كثيراً من هذه الاجتهادات .

(١) انظر على سبيل المثال الدراسات المقارنة بين الشريعة والقانون، وكذلك أحمد عيسى عاشور، الفقه الميسر فى العبادات والمعاملات - الجزء الثانى .

وقد تطور مفهوم علوم القرآن على مر العصور . فكتب الزركشى مثلاً فى مقدمة كتاب «البرهان فى علوم القرآن» فى القرن الثالث عشر للميلاد (الثامن الهجرى)، «ولما كانت علوم القرآن لا تنحصر، ومعانيه لا تستقصى، وجبت العناية بالقدر الممكن» (البرهان - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - ط ٣ - دار الفكر العربى - القاهرة - بدون تاريخ - ص ٩).

ويشير الزركشى (ص ١٦-١٨) إلى اختلاف العلماء فى عدد علوم القرآن، فأقلها خمسون علماً، وأكثرها سبعون ألفاً. وحصراً بعضهم فى موضوعات كبرى ثلاثة هى: التوحيد، والتذكير، والأحكام. وفى العصر الحاضر وسع الإمام الأكبر السابق الشيخ جاد الحق تعريف علوم القرآن بأنها «كل علم يخدم القرآن أو يستند إليه»، ولكنه اعتبر العلوم الكونية «مما لا يجمل أن يعد من علوم القرآن» (كتابه: مع القرآن الكريم - رقم ٨ من سلسلة قضايا إسلامية معاصرة - القاهرة بدون تاريخ - ص ٢٦٩).

ولكننا يجب أن نفرق بين علوم القرآن بهذا المعنى، ومحاولات وصل العلوم المختلفة بنظائرها فى القرآن الكريم. وليس ضرورياً أن تدخل هذه المحاولات فى صلب العلوم القرآنية، وإنما يكفى أنها تخدم القرآن بشكل أو بآخر، وتفتح لدى القارئ آفاقاً أوسع تقوى إيمانه وتضاعف نعمته.

ولا نقصد فى هذه الدراسة بحال أن نتطرق إلى المقارنة بين الأحكام القرآنية والأحكام الوضعية، فليس هذا مجالها، وإنما غاية ما نهدف إليه هو تسليط الضوء على المفاهيم ذات الطابع القانونى قلّت أو كثرت من بين الألفاظ القرآنية؛ لعل ذلك يكشف الآفاق المختلفة للمفاهيم المتباينة فى كلا السياقين.

ولا شك أن اجتيازنا لهذا النوع من الدراسات لم يكن ممكناً لولا جهود علماء الفقه الأفاضل عبر القرون الماضية، واحتفالهم بالقرآن الكريم، حتى عد بعضهم علوم القرآن بعدد حروفه التى تربو على ثلث المليون، مما يترك الباب مفتوحاً بلا قيد لكل جديد يفيد فى إدراك المفاهيم السامية فى الكتاب العزيز.

وطبيعى أن يختلف المشروع الوضعى عن المشروع الإلهى، ولا مجال عندنا للمقارنة بين كمال الخالق ونقص المخلوق، مما جعل التشريع الإلهى واحداً غير متغير، وصالحاً لكل العصور والأجيال والشعوب، بينما لحق النظر والتطور التشريع الوضعى، كما تباينت التشريعات الوضعية تباين المجتمعات والشعوب، «وتلك أبلغ العبر على استيلاء النقص على جملة البشر» وليس إيراد التشريع الوضعى فى دراستنا سوى لمزيد من التحليل بغية تسليط مزيد من الضوء على المصطلحات المناظرة فى القرآن الكريم.



الفصل الأول

مدخل إلى الفكر القانوني والسياسي
في القرآن الكريم

تقديم

قواعد دراسة القرآن الكريم

القرآن الكريم معين لا ينضب للتدارس والفكر، ويتجاوز بعظمته عقول الأجيال وتخصصاتهم، كما يتجاوز بالقطع أفهام الدارسين في المعاهد الدينية لينفتح على كافة التخصصات . وهذه الحقيقة هي التي شجعت الكثيرين مثلى على النزول بتخصصهم إلى رياض القرآن الوارفة؛ إثراء لعلوم القرآن وخدمة لكتاب الله العظيم واستجابة لدعوة القرآن المتجددة لأولى الألباب ليعملوا عقلمهم فيزدادوا إدراكًا لعظمة القرآن وإيمانًا وخشية، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ [فاطر: ٢٨] وهو تخصيص مزدوج، فالذين يخشون الله هم عباد الله، والذين يخشونه بشكل أخص هم طبقة العلماء منهم، وهو مصطلح ينصرف في ظني إلى كل علم ينفع الإنسان في دنياه وآخرته، ويجعله أكثر قدرة على فهم صحيح لكتاب الله ومراده .

ومن نافلة القول أن احتفال القرآن بالعقل ووظائفه دون أن يورد اللفظ صراحة هو أبلغ رد على الذين تشككوا- ولا يزالون مثل بابا الفاتيكان- في علاقة الإسلام بالعقل . ذلك أن إغفال القرآن لإيراد الكلمة أو المصطلح مع إيراد خصائصه لا تعنى إغفال القرآن لوظيفة المصطلح نفسه، وأبرز مثال موضوع هذه الورقة، حيث لم يرد في القرآن مصطلح السياسة أو القانون، ولكنه زاخر بالقياسات النيرات من هذين العلمين، حيث تحدث القرآن عن النظم السياسية للأمم السابقة، وقدم لنا زادًا سياسيًا رصينًا يقوم عليه النظام السياسي الرشيد دون أن يفرض اسم النظام أو شكله، وأطلق يد الإنسان في أعمال الكون بوصفه خليفة يتمتع بالملكات والسلطات والصلاحيات وفق ضوابط صارمة أوردها القرآن الكريم .

ولقد درجت الدراسات الإسلامية والقانونية المقارنة على أن تقارن بين ما جاء به

القرآن الكريم وما جاءت به عقول المشرعين والمصلحين والفلاسفة لتنتهى فى إجلال إلى أنه لا سبيل إلى مقارنة عمل الخالق بعمل المخلوق .

هذه دراسات لازمة لكنها ليست شافية، ظهر تيار آخر من الدراسات فى هذين الحقلين لا يتأخر عن الجزم بأن القرآن بوصفه كتاباً أحاط بكل شىء، وقد سبق بالتبشير بكل فكر قانونى أو سياسى، فلماذا تحدث الغرب عن حقوق الإنسان فى الإسلام خرجت الأطروحات والمقولات والكتابات بأن الإسلام سبق الغرب بقرون فى هذا الباب، وهكذا بالنسبة لحقوق الطفل والمرأة، وقواعد معاملة ضحايا الحرب، وأحكام القانون الدولى الإنسانى، وغيرها .

وهذه نظرة تنم عن شعور اعتذارى عن هذا الفريق من علماء المسلمين بأن هناك تياراً ثالثاً اعتنق تفسيراً غريباً للقرآن الكريم تقريباً إلى الغرب وتودداً إليه، فلما ألح التيار الرابع الذى احتشد له نفر من أهل الفتوى لكى يوظفوا الدين لخدمة المواقف السياسية، أدرك الغرب عناصر هذا الموقف البانس فى العالم الإسلامى فتجراً على مقدساتنا وامتحن حضارتنا وتاريخنا، ونحن ما زلنا نلهث نحو الحوار معه، ويجهتد بعض من علمائنا فى بيان قيمة التسامح حتى اختلط الحابل بالنابل، وضاعت معه الهوية، وانعدمت الحدود الفاصلة بين ثقافة المسلم وغيره، بل صار بعض المسلمين بعد الهجمة الكبرى على كل ما هو مسلم لا يفخر بالإعلان عن هويته الإسلامية؛ إما خوفاً من المطاردة والتضييق، أو تجنباً للازدراء بعد تلك الصورة النمطية السلبية التى أسهم الإعلام الصهيونى فى رسمها للإسلام والمسلمين، وحتى أصبح التناول على القرآن والرسول الكريم من حقائق الحياة السياسية فى الغرب، بحجة حرية الفكر والتعبير .

ومن البديهي أن هذه الورقة لا تدعى أنها تطمع إلى استعراض شامل لكل القضايا السياسية والقانونية فى الإسلام أو فى الفقه، وإنما تهدف إلى اختيار عدد محدود من هذه القضايا فى القرآن الكريم باعتباره المصدر الأول للتشريع الإسلامى الذى يكتمل بسنة نبينا الكريم، عليه أفضل الصلوات وأتم التسليم . صحيح أنه يصعب الفصل بين ما هو سياسى وما هو قانونى فى القرآن الكريم، ولكن اختيار بعض القضايا قد ينجينا من هذه الصعوبة .

والحق أن اجتهاد بعض فقهاء السلطة والفقهاء المعارضين قد أسرف في توظيف آيات الذكر الحكيم؛ مما قدم القرآن للآخر على غير حقيقته .

والحق أيضاً أن ترجمة معانى القرآن بحسن نية قد أشكلت على غير المسلمين في فهم المعانى والمفاهيم، فاجتمع هذا العامل مع جهد متعمد لتشويه مقصود المعانى والمفاهيم، وهو ما يدفع علماء المسلمين إلى توضيح ما التبس والدفاع ضد الهجمة التي رافقت القرآن منذ أول يوم لنزوله وتولى القرآن نفسه الرد عليها .

الأصول الكلية في القرآن الكريم

لعل الفهم الأوفى للمصطلحات الواردة في القرآن الكريم يتأتى بفهم أسبق للأصول الكلية للقرآن الذى يخاطب الجميع: الإنسان والناس وبنى آدم والرسل والنبي الأمى بذاته وعيسى باسمه، كما يخاطب المؤمنين، وغيرها من صور الخطاب .

الأصل الأول: هو أن الله خلق الإنسان من نفس واحدة، فيرتد الناس جميعاً إلى أصل واحد هو آدم، وإلى مصدر واحد هو الأرض، منها خرج وإليها يعود، وكل مخلوق فان، وكل مولود ميت، وهذه قاعدة مطلقة .

الأصل الثانى: أن حرمة البشرية بحرمة الناس جميعاً، لا تفريق بين مسلم وغير مسلم، وأن الدين كله لله .

الأصل الثالث: أن اختلاف الناس فى اللون واللغة . . . وغيرهما دليل على قدرة الله فى التنوع، وأن هذا التنوع من آيات الله، وهدفه الأساسى التعارف والتألف والتضامن من أجل إعمار الأرض، وإنما يتفاضل الناس بدورهم فى ذلك، وليس بأصلهم أو لونهم أو غيرها من المعايير: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٣] .

الأصل الرابع: أن كل الأنبياء والرسل جاءوا بدين واحد، ولكن أتباع الأديان هم الذين تفرقوا واختلّفوا؛ ولذلك فإن الدعوة إلى الدين لا بد أن تكون بالحكمة والموعظة

الحسنة، وليس بالقتل والقهر : ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ . [النحل : ١٢٥].

الأصل الخامس : أن الناس متساوون ، أصلهم واحد ومصيرهم واحد وإلههم واحد ، وأن العبودية لا تكون إلا لخالق واحد ، وأن كرامة الإنسان وعزته جزء من كرامة الله ورسله ، فلا استرقاق ولا كهانة ولا واسطة ولا وصاية في الدين : ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ [الإسراء : ٧٠].

الأصل السادس : أن قضية الحرية لها مكانة خاصة بلغت درجة حرية الإنسان في أن يؤمن أو يكفر ما دام ذلك الاعتقاد في قلبه ولا يفتن به غيره إذا كان مخالفاً في العقيدة : ﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾ [الكهف : ٢٩].

الأصل السابع : أن العدوان بكل صنوفه العديدة في القرآن ظلم ، وهو ظلمات يوم القيامة ، وأن القانون أداة للعدل ترتهن صحته بنيل العدل أو الوصول إليه .

تلك هي بعض الأصول الكلية التي يمكن أن تمهد لفهم المصطلحات والمفاهيم التي تتضمنها هذه الدراسة .

أولاً، القرآن والديمقراطية

كشر الجدل في الغرب - ولا يزال - على أن القرآن لا يعرف الديمقراطية ، وأن التقاليد الإسلامية في الحكم والإدارة لم تعرف الممارسات الديمقراطية . ينتهي الغرب من هذا التحليل إلى أن الديكتاتورية هي القيمة العليا في القرآن يأتمر بأمره وينتهي بنواحيه . ورتب الغرب على ذلك أن هناك علاقة وثيقة بين الديكتاتورية والإرهاب ، وهذه حقيقة سياسية وتاريخية ، ولكن الغرب استخلص أن التخلص من الإسلام وثقافته - وجوهرهما القرآن الكريم - هو الطريق الثقافي الناجع للتخلص من ثقافة الإرهاب وكراهية الآخر ورفضه في الدين والسياسة والاجتماع ، استناداً إلى كتابات

إسلامية تكرر مقولاته انتزعتها الغرب من سياقها، في إطار المعالجات الإسلامية لسلطة ولي الأمر في القرآن، وفي الفقه السياسي خصوصاً .

وقد بلغ الموقف الغربي درجة أن نشر الفزع من الإسلاميين في المنطقة، فأصبح تقدم الإسلاميين في صناديق الانتخابات مفزَعاً من تسلّمهم الحكم، ولكن الغرب الذي لا يحرص على ديمقراطية حقيقية لغيره ولا حقوق لأى إنسان إلا الرجل الأبيض، وهو ما كشفتها الممارسات الأخيرة - خاصة في فلسطين مع تجربة حماس - يشترط تعهد الإسلاميين بالعمل في إطار ديمقراطى يرى أنه غريب على ثقافته .

والحق أننا يجب أن نميز بين أحكام القرآن وبين فهم بعض الفقهاء لها، وبين تطبيقات النظم الإسلامية تاريخياً لهذه الأحكام .

ثانياً، الإرهاب فى القرآن الكريم

وردت كلمة «يرهب» فى القرآن الكريم فى قوله تعالى: ﴿وَأَيُّ قَارِهُبُونَ﴾ [البقرة: ٤٠] والرهبية: هى الخشية. وفى قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَأَخْرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠].

والرهب فى هذه الآية هو الخشية من قوة المسلمين والشعور بالفزع بسبب هذه القوة إذا علم بها عدو الله وعدو المسلمين، وغيرهم من الأطراف غير المنظورة قد تشمل المنافقين أيضاً، ولا خير فى ذلك ما دام علم العدو بقوة المسلمين يمنعه من إكمال مخطط العدوان. على أن البعض قد ترجم معانى القرآن ترجمة مباشرة لكلمة يرهب بمعنى «terrorise» فتلقف المتربصون بالقرآن الكلمة على أن القرآن يحض المسلمين على الإرهاب صراحة، وربما كان هذا الاستخلاص هو الذى عزز قناعة بابا الفاتيكان بعلاقة الإسلام بالإرهاب، ولا يخفى ما قامت به مراكز الأبحاث الصهيونية فى ربط الإسلام بالإرهاب من زوايا متعددة، وهذه الأبحاث أدت إلى أن مجرد النطق باسم إسلامى تتداعى معه صفة الإرهاب حتى قبل أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م.

والحق أن كلمة «يرهب» تنصرف إلى معنى الردع، ولا تناقض بين المفهومين؛ لأن الرهب الذي يحدثه استعداد معسكر المسلمين في قلب العدو يدفع إلى رده، فأرهاب العدو يردعه عن المضي في التخطيط لاعتدائه.

ونظام الردع يتسم بالعدل والفعالية؛ لأنه يحقن دماء الطرفين: الضحية المحتمل والمتعدى المحتمل، ويشترط لتحقيق هذه النتيجة ثلاثة أشياء هي: أن يلتزم المسلمون كل سبيل لدعم قوتهم، أن يعلم العدو بذلك، وأخيراً أن يحقق هذا العلم رهبة تدفعه إلى مراجعة وإنهاء خطط عدوانه. ومعنى ذلك، أن الإرهاب يعنى الأثر النفسى وليس الفعل أو أدواته، وأنه إرهاب مشروع بشرط أن يكون جزءاً من النسق القرآنى كأثر نفسى عند العدو يحدثه استعداد المسلمين لقتاله، ويدخل فى إطار الحرب النفسية، وهو بذلك يختلف عن العمل الإرهابى المعاصر الذى يهدف إلى ترويع الأمنين الذين لم يبادثوا بعدوان أو ظلم أو مساس بالحقوق تطبيقاً للقاعدة القرآنية الصارمة: ﴿فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٣] وترتبط بها قاعدة المعاملة بالمثل: ﴿فَمَنْ عَادْتُمْ عَلَىكُمْ فَاغْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] بل أجاز القرآن تجاوز حرمة المكان والزمان حتى لا يستغله المعتدى: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ﴿وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَقَاتِلُوكُمْ فِيهِ﴾ [البقرة: ١٩١] وذلك حتى لا يستغل المعتدى حرمة المكان عند المسلمين، فيكسب ميزة حربية تضر بقدسية المكان.

ثالثاً، الشورى والديمقراطية

حاولت بعض الدراسات الإسلامية أن تجعل الشورى مرادفة للديمقراطية حتى يثبت أن القرآن شمل كل شيء، وحتى يدفعوا عن القرآن تهمة الجهل بالديمقراطية.

والحق أن كلمة شورى وردت فى القرآن الكريم فى قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨] لتثنى على صفة للمؤمنين، ولتدل على أن الشورى - أى تبادل الآراء - من محاسن الجماعة المؤمنة.

ويترتب على ذلك أن النظام الحسن من خصائصه أن تعدد فيه الآراء، ويستفاد فيه من مختلف العقول، لكنه يبين الطرق الكفيلة بتحقيق ذلك، وهذا هو صلب النظام الديمقراطي الحديث. أما قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] بعد قوله: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، فهو توجيه للرسول ولأتمته بأن فساد المشورة وعدم دقتها لا يقدر في لزومها وصحة المبدأ مهما انحرفت تطبيقاته في ظرف معين. ومعلوم أن الآية نزلت بعد أن أشار أصحاب الرسول عليه بما أحدث ضرراً للمسلمين في غزوة أحد خلافاً لما كان يراه الرسول الكريم.

وأما كلمة المشاور الواردة في الآية ٢٣٣ من سورة البقرة فتتصرف إلى المعنى العام، وهو تبادل الآراء والانتهاج إلى اتفاق يلتقون عنده. فالشورى في القرآن الكريم ليست نظاماً سياسياً عندنا خلافاً لما ذهب إليه البعض، ولكن الشورى هي مبدأ، ولكن تطبيقات الشورى في العالم الإسلامي هي التي أشارت إلى هذا المبدأ، فليس من الضروري أن تتمسك بالتسمية القرآنية ما دام القرآن لم يوح بشكل معين لنظام سياسي محدد، ولكنه شدد على خصائص هذا النظام، وأهم هذه الخصائص أن يأخذ بالشورى وتعدد الرأي وحرية وصولاً إلى رأى يفيد المصلحة العامة.

وابعاء الخلافة في القرآن الكريم

الخلافة نظام ديني وسياسي يقوم على أن الخلف يتسلم من السلف، وهو نظام سلطوى. فالخلفاء الراشدون خلفوا الرسول الكريم في الحكم والإدارة ورعاية الرسالة، ولكنهم لم يخلفوه في علاقة السماء بالأرض والتي توقفت بزول آية بالغة الدلالة على انقطاع الوحي وهي قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] ثم عرف الأمويون والعباسيون نظام الخلافة وتعنى السلطة والملك، واتصلاً بنظام الخلافة الراشدة قبل أن تتحول ملكاً عضواً كما يرى المؤرخون. وقد ارتبطت الخلافة الإسلامية كنظام سياسي بطابعه الديني؛ ولذا تمسكت الدولة العثمانية بنقل الخليفة من القاهرة إلى الأستانة حتى تخلع على حروب الدولة طابع الفتوحات الإسلامية، وظلت الخلافة حتى ألغائها كمال أتاتورك في مارس ١٩٢٤م.

أما الخلافة في المفهوم القرآني فلها معنى مغاير تماماً، فليس فيها خلف وسلف، فإذا كان الله، سبحانه، قد اختار آدم (وذريته) خليفة، ومفضلاً إياه على الملائكة الذين أعلنوا أحقيتهم في هذه المهمة، فإن الإنسان هو الذي طلب أن يحمل الأمانة التي عرضت على السماوات والأرض والجبال وليس على الملائكة. والأمانة عندنا هي حرية الإرادة في العبادة وفي غيرها. وتشير آيات الذكر الحكيم بشكل واضح إلى أن الله ألهم النفس البشرية كلاً من الفجور والتقوى، وقدم الفجور على التقوى في إشارة فسرنا علماء الاجتماع بأنها دلالة على غلبة الشر على الخير في النفس البشرية.

ولكنه يقرر سبحانه بأنه قد أفلح من زكاهها وطهرها، وقد خاب من دساها وتركها على هواها دون تقويم وردع، كما يقول الإمام البوصيري في نهج البردة.

ولما كانت الخلافة مهمة شاقة، وأن الإنسان قبل الحرية، فإن الله قرن الحرية بالعقل، كما جعل العلم حاسماً في الاصطفاء للخلافة؛ مثلما جعل القراءة أهم طرق العلم، وجعل العلم أساساً رهيناً لنجاح الخلافة، وأساساً ركيناً للتفاضل بين الناس ﴿ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الزمر: ٩] بل جعل العلم طريقاً إلى الإيمان ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ [فاطر: ٢٨].

والخلافة القرآنية هي رسالة ومهمة، وهي إدارة وإعمار الأرض بكل ما فيها وفق قواعد الإدارة التي وضعها الخالق، وهي موكولة إلى الإنسان الذي يتصف بأحظ الصفات التي فصلها القرآن الكريم، ومع ذلك كرمه الله وسخر له كل المخلوقات حتى يكون مؤهلاً لهذه الرسالة.

ولذلك استخدم القرآن الكريم الخلافة بمعنيين رئيسين: الأول: هو الإدارة والإعمار، وهو المعنى الأصلي. والثاني: هو الذي وجه به داود بأنه خليفة، أي حكم وقُدوة. فالخلافة القرآنية رسالة وليست نظاماً؛ ولذلك فهي تحرر من أركان نظام الخلافة.

والخلافة القرآنية دائمة في الأرض وليست على الأرض، ولكن الملك لله وحده على كل خلقه، فالخلافة إدارة تختلف عن الملك، الأولى للإنسان، والثانية للخالق الأعظم.

وقد ارتبطت قضية الحرية بالعقل ارتباطاً وثيقاً؛ ولذلك تدور مسئولية الإنسان عن أفعاله وجوداً وعدمًا بتوفير العقل والحرية، فلا مسئولية على فاقد العقل والحرية، ويظل قدر المسئولية متناسباً مع قدر العقل والحرية.

خامساً، الوكالة القرآنية والقانونية

الوكالة القانونية طرفاها الموكل والوكيل، حيث للموكل أن ينهى عمل الوكيل أو يعترف بتصرفاته، بالمقابل فالموكل هو الأقوى والوكيل هو التابع، كما أن لعقد الوكالة أركان صحة وانعقاد ومدة.

أما الوكالة القرآنية فهي على العكس تماماً؛ لأن الوكيل فيها هو الله والموكل هو الإنسان، ولكن الإنسان هو الذى يختار الوكيل إذا توفرت فى الموكل شرائط التوكيل، وهى أن الموكل لا بد أن يكون مؤمناً موقناً بأن الله هو الملاذ، وأن الإنسان عاجز عن الانتصاف لنفسه، وأنه سبحانه القادر على أن يحل محل الإنسان فى انتزاع حقوقه والدفاع عنه وحمايته. وإذا كانت الوكالة القانونية محددة الموضوع، فإن الوكالة القرآنية شاملة فيما يعجز الإنسان فيه ويسلم الله أمره فيه، وبذلك تختلط الوكالة مع مصطلح الولاية، فالله ولى الذين آمنوا وكافلهم والمحيط بهم، هو مصطلح يختلف عن فكرة الولاية عن القاصر أو فاقد العقل والقدرة على التصرف لعتة أو سفه أو نحوه، أو ينفذ المعنى المشترك فى الولاية القرآنية والقانونية ليتصرف إلى العجز وعدم القدرة على التمتع بالحقوق والأداءات، أى أهلية الوجوب وأهلية الأداء.

وأمامدة الوكالة القرآنية، فهي تبقى ما بقى المؤمن على إيمانه لعجزه وحاجته إلى قوة الله وقدرته. وما دام الإيمان مسألة خاصة بين الإنسان وربه، فالوكالة مسألة خاصة أيضاً لا تحتاج إلى توثيق، وتنتمى إلى طائفة العقود الخاصة بين طرفين غير متكافئين، ولا تتطوى على التزامات متقابلة، ولا يصدق عليها مبدأ توازن المراكز التعاقدية لأطراف العقد، ولا شروط إنهاء العقد.

ومن الواضح أن الله يوكل عن المؤمن دون مقابل، وأن استمرار إيمان المؤمنين هو شروط الصحة والاستمرار، فهو يدخل فى طائفة ما نسميه العقود الإيمانية التى بدأت بإقرار آدم والأنبياء بوحداية الله، وأخذ الله عليهم العهد وأحكم الميثاق.

سادساً، العقود في القرآن الكريم

العقود الواردة في القرآن الكريم نوعان : الأول: أطرافها أشخاص في معاملات متنوعة، خاصة المعاملات المالية ، والثاني: هي العقود الإيمانية، وقد أشرنا إلى أحد هذه العقود وهو عقد الوكالة التي تلتقى مع الولاية القرآنية في الكثير . من أمثلة النوع الأول من العقود التي تتعلق بالمعاملات بين الأشخاص عقد القرض أو الاستدانة الذي شدد القرآن الكريم على أن يكون مكتوباً، وأن يكتب الدائن، بينما يملى عليه المدين حتى يكون العقد إقراراً في نفس الوقت ، وأكد القرآن الكريم على ضرورة الكتابة لكل قرض مهما صغر مقداره . وبذلك يتوفر لعقد القرآن ثلاثة ضمانات الأول: الكتابة، والثاني: أنه إقرار من المدين ، والثالث: هو الشهادة عليه ، ومعلوم أن الشهادة لا تصح إلا لمن يصلح لها ولا يشوبها أحد موانع الصلاحية للشهادة كما هو معلوم .

ويوازي عقد القرض من الطائفة الأولى من العقود نوعاً آخر من الطائفة الثانية وهي العقود الإيمانية، وهو عقد القرض الحسن . فالقرض الحسن في الطائفة الأولى هو القرض الذي استوفى أركان صحته ونفاذه ، والذي تخفف قدر المستطاع لصالح المدين مع عدم التفريط في ضمانات وفاته وطمأنة الدائن . ولكن القرض الحسن في الطائفة الإيمانية هو الإنفاق في سبيل الله ابتغاء وجه الله ومرضاته، وطمعاً في الفائدة التي وعد بها في قوله تعالى: ﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يقرضُ الله قرضاً حسناً فيضاعفه له ﴾ [الحديد: ١١] ورغم أن المال هو مال الله ، إلا أن الله أوضح لنا أن انتقاله إلى حوزة الإنسان أدخله في ذمته المالية لا يتزعم منه إلا على سوء الاستخدام أو استخدامه فيما لم يخصص له . ويتسم القرض الحسن - بخلاف القرض الحسن من الطائفة الأولى - بأن فائدته مضاعفة، ولكن مضاعفة الفائدة متروكة لمطلق تقدير الله سبحانه .

ومن أهم أمثلة النوع الثاني من العقود عقد الشهادة لقوله تعالى: ﴿ إِنْ اللّٰهُ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللّٰهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبِعْثِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ ﴾ [التوبة: ١١١] .

فالطرف الأول في العقد هو الله، والطرف الثاني هو المؤمن، وفي الآية إيجاب من الله، والمطلوب القبول من المؤمن، وذلك بالأداء الفعلي وليس لمجرد الإعلان عن القبول.

فالمؤمن هو الذي يثق في عرض الله، ومع ذلك تضمن هذا العقد وعداً بالمقابل وهو الجنة، أي المؤمن الذي يموت في سبيل الله، وكلاهما: الإيمان والموت في سبيل الله مسألة خاصة بين المؤمن وربّه لا يطلع أحد عليها، ولا يجوز لأحد أن يجتهد في بيان مرتبة المؤمن، وإن كان شهيداً أم متحرراً كما يحدث في الجدل الآن حول العمليات الاستشهادية في فلسطين.

وأما ضمانات الوفاء من جانب الطرف الرئيس - وهو الله سبحانه - فهي التأكيد بأن لهم الجنة، والضمانة الثانية أن ذلك وعد عليه، وهو ثالثاً وعد حق، وهو رابعاً في الكتب السماوية الثلاثة، وهو من ناحية خاصة سؤال تأكدي بأنه ليس من أوفى من الله بين سائر خلقه، ومن ناحية سادسة دعوة للاستبشار من جانب الله سبحانه تأكيداً لتحقيق النتيجة من جانب الخالق الذي «اشترى» بالفعل، إذا قال للشئ كن فيكون.

سابعا، المشروعية القانونية في القرآن الكريم

يقول سبحانه: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عَقِبِهِ﴾ [الإسراء: ١٣]، ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧-٨]، ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: ٣٦]، ﴿كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَمِيًّا﴾ [الإسراء: ١٤].
﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النور: ٢٤].

كل هذه الآيات الكريمة تؤسس لقواعد الشرعية القانونية، وهي قاعدة الأصل في البراءة، وأن القانون لا يعنى النزاع الداخلية التي لا يعلمها إلا الله، وهو يحاسب فقط على ما تجسد منها في سلوك يعاقب عليه القانون، وقاعدة شخصية العقوبة، وتوثيق

الأفعال، وتحقيق التوافق بين الفعل الموثق وبين أعضاء الجسد التي قامت به بالنطق والشهادة، بل يشهد الإنسان على نفسه، وكلها ضمانات العدالة المطلقة .

المرجعية في التصرف هي مراعاة الله وهي أنفذ من مراعاة القانون . وقد احتوى القرآن الكريم على الكثير من أدلة الإثبات منها الحلف، أى يشهد الله، والاعتراف، والقرائن، كما فى قصة يوسف ﴿ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا ﴾ [يوسف: ٢٦] .

وللشهادة مكان مميز فى عقود البيع، عندما تسلم أموال القصر إليهم ﴿ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ ﴾ [النساء: ٦]، من الأدلة أيضاً الكتابة فى عقود الدين وإلزام الشاهد بالشهادة ﴿ وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وتوعد شاهد الزور بأشد العقاب، وهو ما تشدد عليه القوانين الجنائية، وذلك بسبب أهمية الشهادة فى استجلاء الحقيقة: ﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ﴾ [الحج: ٣٠]، وقول الزور يتجاوز مجرد الإدلاء فى شهادة تطوعاً أو طلباً.

ثامناً، الوارثة فى القرآن الكريم

يفترض التوارث أن يموت المورث، والوارث حياً، وأن تتوفر تركة تورث، ولكن المصطلح فى القرآن الكريم لا يعكس هذا التصور الشرعى فى علاقات الأحياء، وينصرف الذهن فيه إلى ثنائية العلاقة بين الوارث والمورث، كما فى قوله تعالى: ﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ ﴾ [النمل: ١٦] وكثير من المواضع . ولكن قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِنَّا يُرْجَعُونَ ﴾ [مریم: ٤٠] وقوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَرْتُونَ الْفِرْدَوْسَ ﴾ [المؤمنون: ١١]، ﴿ وَأَوْرَثْنَا الْأَرْضَ ﴾ [الزمر: ٧٤] فتعنى التمكين وليس علاقة التابع بين الوارث والمورث .

والقول بأن الله ﴿ خَيْرُ الْوَارِثِينَ ﴾ [الأنبياء: ٨٩]، ﴿ مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ ﴾ [الشعراء: ٨٥]، ﴿ وَاللَّهُ مِيرَاثُ ﴾ [آل عمران: ١٨٠] كلها تعنى الهيمنة والسيطرة .

تاسعاً، نظرية الصراع الدولي في القرآن الكريم

أورد القرآن الكريم عدداً من المصطلحات حول نظرة الصراع الدولي، منها توازن القوى، التدافع الإنساني، والعدوان والحرب والبغى والسلام والعهد والميثاق وتسوية المنازعات عن طريق الوساطة والتحكيم والضمان الجماعي مما حفلت به آيات الذكر الحكيم. (للتفصيل يرجى الرجوع إلى كتابنا «المصطلح القانوني في القرآن الكريم»، القاهرة ٢٠٠٣).

عاشراً، تأملات سياسية في قصة بنى إسرائيل في مصر

ترى في مصر اثنان من أنبياء بنى إسرائيل هما: يوسف وموسى، وتستغل الحركة الصهيونية قصتهما في مصر للقول بأن بنى إسرائيل أنقذوا مصر مرتين، المرة الأولى: من الجوع عندما دبر يوسف أحوال مصر في القصة الشهيرة، والثانية: أنقذت مصر من الضلال عندما دعا موسى فرعون وشعبه إلى عبادة الله الواحد الأحد، ولكن قصة يوسف وموسى تثير بعض الملاحظات أهمها:

- ١- أن كليهما من بنى إسرائيل، حيث كان يوسف يعيش مع أبويه وإخوته في موطنه، بينما ولد موسى في جالية من بنى إسرائيل عاشت في مصر.
- ٢- أن كليهما كان لقيطاً، أى التقط خارج دائرة انتمائه، بحيث لم يعرف لهما أهل، فقد التقط يوسف من البشر الذى ألقاه فيه إخوته للتخلص منه حتى يخلو لهم وجه أبيهم، بينما التقط موسى من النهر الذى بنى عليه قصر الفرعون بعد أن ألقته أمه فيه خوفاً عليه من القتل، وقد باع ملتقطو يوسف الصبى حتى انتهى به الأمر في بيت عزيز مصر، كما انتشل موسى إلى بيت فرعون مصر.
- ٣- كلاهما تربى في كنف السلطة والملك، حيث عاش يوسف أمام اختبار صلب نبوته وهو العفاف في مواجهة أم افتراضية هي زوجة العزيز التى أحت على مرادته عن نفسه، بينما رعى موسى زوجة الفرعون التى كانت تضمّر إيمانها، كما ورد في القرآن الكريم.

٤- عاش يوسف وموسى في قصور الحكم في مصر، ومع ذلك لم يشعرا بأنهما

مصريان، ومع ذلك اختلفت أقدارهما، يوسف الذى كانت مشكلته الأساسية تمحوش زوجة العزيز به علناً وافتراءها عليه لمعاقبته، فعوقب بالسجن، ثم قربه الملك لمعجزة لديه وهى تأويل الأحلام، فتجاوز يوسف هذا التحدى، وأصبح جزءاً أساسياً فى تركيب السلطة بعد أن وضعه الملك أميناً على خزائن الأرض (مصر). أما موسى، فقد خرج من قصر الملك عندما بلغ أشده وآتاه الله العلم والتمهيد للرسالة وهو مطارد بسبب هربه، ثم ازدادت مطلوبيته بعد أن قتل المصرى الذى كان يتصارع مع واحد من بنى إسرائيل، فهرب يترقب، ثم عاد لمواجهة الملك وتحديه فى أهم دعائم شرعية حكمه وهو ادعاء الألوهية، كما خرج من مصر مرة ثانية ببني إسرائيل مطارداً من الفرعون، فلم يكن هناك فارق بين موسى وملك مصر، على عكس وضع يوسف.

ويبدو أن بنى إسرائيل الذين استنقذهم موسى من مصر هم أولئك الذين استقدمهم يوسف قبل رسالة موسى بمئات السنين، فكان يوسف جزءاً من الحكم فى مصر دون أن يكون جزءاً من نظام احتلال وافد، كما كانت عادة الغزاة الذين توافدوا على مصر طوال تاريخ الأسرات من القرن ٣٣ قبل الميلاد.

قيسات قانونية وسياسية فى قصة موسى

كانت المواجهة بين موسى وفرعون حدثاً هائلاً انطوى على الكثير من القيسات السياسية والقانونية نوجزها فيما يلى:

- ١- وضع السحر فى النظام الطبقي فى مصر.
- ٢- كانت ألوهية فرعون ألوهية سياسية، ويدرك تماماً فى داخله أنه ليس الإله ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّئِنَّا﴾ [طه : ٤٤] واعتراض الرجل المؤمن الذى كتم إيمانه على اعترام فرعون قتل موسى، وتطور نظام الحكم فى مصر.
- ٣- إيمان السحرة يعنى الحياة العظمى ﴿آمْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ أَدْنَ لَكُمْ﴾ [الأعراف : ١٢٣].
- ٤ - خطر موسى على تفويض أساس الشرعية السياسية لحكم الفرعون ﴿يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطُرُيقَتِكُمُ الْمُثْلَى﴾ [طه : ٦٣].

الفصل الثانى

نماذج المفاهيم القانونية
فى القرآن الكريم

تشغل نظرية النيابة فى التصرفات القانونية جزءاً عظيماً من نظرية القانون الوضعى ، كما وردت بعض مفاهيمها فى النصوص القرآنية ، ولكن المفاهيم تنصرف إلى معانٍ مختلفة فى السياقين القرآنى والقانونى ، باختلاف أطراف العلاقة التى توصف بالطابع القانونى ، أى تخضع لأحكام القانون فى علاقات البشر . ولكن العلاقة بين الله ، سبحانه وبين خلقه تحكمها القدرة المطلقة التى لا يمكن أن تلتقى للحظة واحدة مع معطيات العلاقة القانونية . فلا يمكن أن نتصور أن الله - جلت قدرته - ينبى أحداً من خلقه فيما هو من سلطان الله وحده حتى ينصرف الذهن إلى أركان النيابة وأحكامها وأطرافها ، بل الصحيح هو أن العبد هو الذى ينبى الله - تعالى - فى كل ما يتعلق به ، وهو أعلى درجات التسليم والدرجة المتقدمة من الإسلام ؛ ولذلك يحدثنا القرآن عن داود حين أدرك أنه أصدر حكماً متسرعاً فى قضية الأخوين التى عرضها أحدهما بعد أن تسلقا عليه المحراب ، فعلم داود أنه امتحن فسجد طلباً للعفو والمغفرة عما فاته فى هذا الموقف وأناب إلى الله - أو أسند أمره كله إلى الله - للفصل فيه ، فعلم داود أن الله غفر له حين ذكره الله بأنه جعله خليفة فى الأرض وليس خليفة له ، سبحانه أن يكون له خلف أو سلف .

وقد اخترنا فى نظرية النيابة والتصرفات القانونية عدداً من المفاهيم التى نظن أنها تدخل فى سياقها لمعالجتها فى هذا الفصل ، وهى مفاهيم الخليفة والوكيل والنائب والحق والرشد والرشادة والحدود ، وأخيراً العهد والميثاق والشاهد التى تندرج أيضاً تحت نظرية العقد .

أولاً، الخليفة

ورد لفظ الخليفة فى القرآن الكريم فى مواضع متعددة ، كما ورد المعنى فى ألفاظ أخرى بحيث يكون الخليفة مرادفاً للوارث ، وتكون الخلافة مساوية لمعنى الوراثة . فقد ورد لفظ «خلف» بمعنى ترك من بعده فى الأعراف ومريم والزخرف . كما ورد

الركن الأول: هو السلف، والركن الثاني: هو الخلف، والركن الثالث: هو موضوع الخلافة.

والخلافة والتوارث والاستخلاف يعرفها فقه القانون الدولي وتمثل باباً هاماً من أبوابه، وتعرض عند نشأة الدول من أصلاب دول أخرى مثل تفتت النظم الاتحادية كالاتحاد السوفيتي السابق والاتحاد اليوغوسلافي والإمبراطورية العثمانية والوحدة المصرية السورية وغيرها. وقد استقرت قواعد الاستخلاف الدولي على مر السنين منذ منتصف القرن التاسع عشر، وتحدد ما ينتقل من حقوق والتزامات من الدولة السلف إلى الدولة الخلف.

أما من الناحية السياسية، فقد عرفت الخلافة كنظام سياسي منذ انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى، وسمى الأربعة التالون له الخلفاء الراشدين. فقد خلفوه في متابعة وولاية أمور الدين والدنيا، واختلطت عند المفكرين المسلمين الجوانب الدينية مع الجوانب السياسية لفكرتي الإمامة والخلافة، بحيث استقل الفكر السنّي بفكرة الخلافة، بينما احتضن الفكر الشيعي مفهوم الإمامة والتي أجملها ابن خلدون في مفهوم واحد وهو ولاية عامة في الدين والدنيا. وقد اعتبر فقهاء السنة والشيعية الخلافة والإمامة نظماً سياسية واجبة الاتباع، بينما ثار الجدل بين المفكرين المسلمين حول مدى اعتبار الإمامة والخلافة من أصول الحكم، ومن أمثلتها: المعركة الفكرية التي أثارها الشيخ على عبد الرازق في عشرينيات القرن العشرين في كتابه «الإسلام وأصول الحكم». ولا تزال القضية ضمن جدليات الفكر الإسلامي المعاصر. غير أنه يجب التنويه إلى أن مفهوم الخلافة في القرآن الكريم يختلف اختلافاً تاماً عن مفهوم الخلافة القانوني والسياسي الذي قدمنا. ويتحصل هذا الاختلاف في أن القرآن الكريم قد أشار إلى أن الله قد استخلف الإنسان في الأرض، أي جعله مديراً لها، ولا يمكن أن ينطبق على هذا المفهوم ما هو معلوم في الدراسات الوضعية من أن الخلف لا يوجد إلا باختفاء السلف؛ ولذلك فإن معنى الإدارة التي تساوي الخلافة مع القرآن الكريم هي التي توفق بين ديمومة الله وقيوميته وبين قيام الإنسان بوظائف الخلافة كجنس يتوالد أعضاؤه منذ خلق الإنسان ابتداء ووراثة الله الأرض ومن عليها انتهاء.

ولذلك يجب الانتباه إلى أن الإنسان الذي عين خليفة في الأرض لا يخلفه في غيرها من ملكوت الله في السماوات والأرض، فهي خلافة محدودة مكانياً، كما أنها

خلافة محدودة في الموضوع، ومحدودة في الزمان وهي حياة الإنسان على الأرض مفهومه بمعنى النوع وليس إنساناً معيناً، وذلك كله مع وجود الخالق المخلف.

فإذا قرأنا ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا﴾ [مريم: ٤٠] اكتملت لنا فكرة الخلافة في القرآن ذات المعنى الخاص في بدنها ومنتهاها، فهي تبدأ باستخلاف الله للإنسان في الأرض، وتنتهي باسترداد الله لهذه الخلافة بمصطلح خاص لا ينصرف إلى خارج السياق، وهي وراثة الله الأرض من الإنسان، فكان الخلافة ولاية، ووراثة الله من ناحية أخرى هي نهاية أمد الخلافة.

ولا يجوز أن نطبق المفاهيم الوضعية في صدد الخلافة والوراثة في هذا السياق الخاص وإلا نكون قد تجاوزنا حد الأدب في الخطاب والشطط في التفكير؛ فبحان الله أن يخلفه الإنسان على جزء من ملكه، وهو الإنسان وهو بعض ملكه، كما أنه لا يجوز القول بأن الله تجلت أسماؤه وعلت صفاته قد أورث الإنسان الأرض، وإنما الصحيح هو أن الله قد استرد ولاية الخلافة بانتهاء حياة الإنسان على الأرض مما ندرکه في قول الحق تعالى: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ [غافر: ١٦]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ [الروم: ٢٧].

٢- الوراثة: نظم القرآن الكريم قضايا التوارث بين البشر، وبالنظر إلى دقتها فقد أوردها مفصلة، وجعلها بما لا يجوز تجاوزها، كما جاءت واضحة لا تقبل مزيداً من الإيضاح أو الاجتهاد أو التأويل، «لا اجتهاد مع النص».

وقد ورد مصطلح الوراثة والتوارث في أماكن متفرقة في غير سورة النساء، ولكن المعنى جاء متفرداً، يكفي أن نتأمل قول الله سبحانه: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ﴾ [الذین يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ] [المؤمنون: ١٠ - ١١]، فكان الوراثة تكون اختياراً من الله لبعض خلقه ومكانها الجنة. أما الخلافة، فهي قرار الله لكل نوع الإنسان ومكانها الأرض، والعلاقة بين الأرض والجنة علاقة مقدمة بتسيجة، فالدنيا حدث الآخرة، والأرض محل الاختبار، أما الجنة فهي مكافأة التاجحين والفائزين، كما أن النار عاقبة المكذبين والذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا.

وقد تأكد معنى البرهان والحجة والدليل فى قصة الهدهد مع سليمان فى قوله تعالى: ﴿أَوْ لِيَأْتِيَنَّ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ [النمل: ٢١] وهو معنى متكرر فى أكثر من موضع فى الكتاب الكريم فى سبأ: ٢١- والصافات: ٣، ١٥٦- وغافر: ٢٣، ٣٥، ٥٦، ومن ناحية أخرى قد يعنى السلطان القوة أو الرخصة أو الإذن كقوله تعالى: ﴿لَا تَتَفَدُّونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ [الرحمن: ٣٣] ومعناه المتطلبات والشروط اللازمة للنفذ. وقد يكون السلطان هو الوجه والنصير كقوله: ﴿هَلْكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّةٌ﴾ [الحاقة: ٢٩].

فالسلطان فى القرآن الكريم على النحو السالف إيضاحه ينصرف إلى معنى المملك أو المملك نفسه، كما ينصرف إلى الملك والتأثير المعنوى أو العقلى بمعنى الدليل والحجة والدافع. فالسلطان على الجسد، والسلطان على القلب والعقل، كما أن السلطان هو ما يتطلبه توفر الكثير من جوانب القوة..

ثالثاً، الوكيل

الوكالة فى اللغة هى التفويض. والمسلمون مجمعون على جوازها، ويشترط لصحتها أن يكون الموكل ممن تصح فيه مباشرة ما وكل فيه إما بملك أو ولاية، فلا تصح وكالة الصبى ولا المجنون ولا المحرم فى النكاح، ويشترط ذلك نفسه فى الوكيل. والقاعدة الشرعية هى «كل ما جاز للإنسان أن يتصرف فيه بنفسه جاز أن يوكل فيه غيره أو يتوكل عنه فيه»، ولا تصح الوكالة فى المجهول. (أحمد عاشور، مرجع سابق، ص ٤٢ - ٤٤). وقد فصل الفقهاء حكم الوكالة وصفة الوكيل وبيع الوكيل وشراءه ولفسه.

وقد ورد المصطلح فى القرآن الكريم بمعان مختلفة، فهى تارة إذا تعلق الأمر بالله تعالى تعنى السند أو الشاهد أو الضامن، كما فى آل عمران والأنعام والقصاص والزمر والنساء، والإسراء وغيرها كقوله تعالى: ﴿وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣] ﴿وَهُوَ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، أى مهيمن، ﴿اللَّهُ عَلَيَّ مَا نَقُولُ وَكَيْلٌ﴾ [يوسف: ٦٦] أى شاهد، ﴿وَكَفَى بِاللَّهِ وَكَيْلًا﴾ [الأحزاب: ٤٨] أى سنداً وناصباً وحسيباً.

وطبيعى أن الوكالة من عمل الأحياء، فتنتهى بموت الموكل أو الوكيل، أو انقضاء الموضوع أو المدة. وبذلك يختلف معنى الوكالة القانونية عن الوكالة فى القرآن الكريم، حيث يفترق ما يجوز على الأحياء عما يفرد به خالق الأحياء. فإذا كانت الوكالة تنتهى بانقضاء أحد أركانها، كما رأينا، فإن وكالة الله لا تنتهى ولا تنقضى ما دام الله حياً لا يموت. والوكالة فى المعنى القرآنى كما رأينا لا تجوز لغير الله فهى من أسفل إلى أعلى، أى من الإنسان إلى الله، بينما الوكالة القانونية بين الموكل والوكيل، وهى خدمة متبادلة يقوم الموكل بخدمة مصالح الوكيل مقابل تلقى الوكيل الأجر المادى المتفق عليه أو المتعارف عليه لقاء هذه الخدمة. بينما لا يتلقى الله أجراً عن خدمته؛ لأنها من الله لعباده بل إن الرسول لا يتقاضى من الناس أجر دعوته، بل أجره على الله. فوكالة الله لا تكون لسائر عباده، بل هى منحة لأخص عباده الذين يعترفون بوحداية الله، ويثقون بقدرته على الحماية، ولذلك كان طلب الوكالة من عند غير الله هو سعى للشرك بالله، ما دام الله - جلّت قدرته - قد جعل الوكالة صفة من صفاته؛ لأنها تجمع القدرة والسند والحماية بشكل مؤكد إذا أحسن الإنسان الظن بالله، ووثق أنه لا سند له إلا الله.

ويتعدد الوكلاء فى القانون بيّناً يفرد الله - سبحانه وتعالى - بالوكالة، كما يتضامن الوكلاء المتعددون إذا لم تكن الوكالة أو موضوعها قابلاً للانقسام وهو أمر ليس قائماً فى القرآن الكريم، وفى القانون يجوز أن ينبىء الموكل نائباً عنه فى تنفيذ التزاماته وفق قواعد تنظمها النظم القانونية المختلفة.

وإذا كان الموكل فى عقد الوكالة القانونى هو الأصل والوكيل هو التابع، فإن القانون قد رتب التزامات على الموكل والتزامات مقابلة على الوكيل، أما التزامات الموكل فتبدأ بدفع الأجر رغم أن الأصل فى الوكالة أنها بلا مقابل؛ لأن عقد الوكالة من عقود التبضع، وهى أثر من أثار القانون الرومانى، وقد يشترط الوكيل على الموكل قصر الوكالة عليه، فلا يوكل فى ذات العمل غيره بشرط أن يكون ذلك محدداً من حيث الزمان والموضوع. ومن التزامات الموكل أن يرد للوكيل ما أنفقه فى تنفيذ الوكالة مع الفوائد، ولا يشترط لرد هذه المصروفات نجاح الوكيل فى تنفيذ الوكالة، كما يلتزم الموكل بتعويض الوكيل عملاً لحققة من ضرر، مثلماً يلتزم بإعطاء الوكيل بعد انتهائه الوكالة مخالصة بإبراء ذمته. ويظل للموكل دائماً الحق المنفرد من طرف واحد بإنهاء الوكالة وإعفاء الوكيل من مهمته.

وما دَامَ الموكل هو الأعلى، فإنه يسأل عن أفعال وكيله، يستوى في ذلك أن تكون الوكالة بتفويض فعلى أو كانت وكالة ظاهرة أو مستترة، ولا يسأل الموكل عن أفعال الوكيل خارج النطاق المشروع للوكالة.

وتنتهى الوكالة عادة بإتمام العمل الموكل فيه، أو بفسخ أو بانتهاء الأجل المعين للوكالة أو باستحالة التنفيذ أو بالإفلاس والإعسار ونقص الأهلية أو موت الموكل أو الوكيل، كما تنتهى بعزل الوكيل من الوكالة، أو بتزول الوكيل عن الوكالة. ومن الواضح أن هذه الأوضاع القانونية لعقد الوكالة تختلف اختلافاً جديراً كما أوضحنا عن الوكالة القرآنية.

الخلاصة: وفي ضوء ما تقدم، فإن أركان الوكالة القانونية لا يمكن تطبيقها على معنى الوكالة القرآنية، لأنها عقد بين أكفاء، لها موضوع وزمن وأجر ومقابل، وهو ما لا يجده في الوكالة القرآنية. وهكذا تفترق الوكالة القرآنية عن الوكالة القانونية في مواضع متعددة.

فمن ناحية، يكون الموكل في الوكالة القانونية هو الأمر الناهى، ولكن الموكل وهو الإنسان الذى لا يمكن أن يكون كذلك فى علاقته بالوكيل وهو الله. ومن ناحية ثانية، تكون الوكالة القانونية متوقفة على إرادة الموكل، كما تكون لعموم الناس متى توفرت شرائطها، بينما الوكالة القرآنية من خصائص المؤمنين وهى فئة من الناس وليس لعموم الناس، كما أنها ليست قراراً كما فى الوكالة القانونية، وإنما هى متفرعة على صفة الإيمان. ومن ناحية ثالثة، فالوكالة القانونية محدودة فى عمومها وخصوصها، ولكن الوكالة القرآنية مطلقة. أما الزاوية الرابعة التى تفرق بين الوكالتين، فهى أن إطلاق الوكالة القرآنية يجعلها غير مقيدة بزمن أو موضوع أو إرادة الموكل على خلاف الوكالة القانونية التى بنهياها الموكل متى شاء أو تنقضى بانقضاء زمنها أو موضوعها أو أطرافها.

رابعاً، الحق فى المضمومين القرآنى والقانونى

حفلت آيات الذكر الحكيم بكلمة الحق فى نصف سور القرآن الكريم تقريباً، فهى من أسماء الله تعالى ﴿ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ ﴾ [طه : ١١٤]، ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ

بالسن، أى العلاقة بين السن، العمر الإدراكي، والعمر الزمني، أو كما يطلق علماء النفس العمر العقلي والعمر الزمني. فإن تطابق العمران كان الإنسان ذا قدرة عقلية عادية، وإن تفاوتنا فرجع العمر العقلي على العمر الزمني، صار الإنسان فى مدارج النباهة. وإن قل عمره العقلي عن عمره الزمني عد ضمن مراتب البلهاء، وبذلك تقف البلاهة على طرف النقيض مع العبقرية عندما يختل التوازن بين العمر الزمني والعمر العقلي. ونصادف فى القرآن الكريم ثلاثة مواضع يتكرر فيها هذا المعنى هي: (الآية ٦ النساء)، (الآية ٦٦ الكهف)، (الآية ٥١ الأنبياء). فقله تعالى: ﴿فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ تنصرف إلى القصر اليتامى، ولفظ أنس لفظ معنى ولكنه يستند إلى مظاهر القياس ودلائل السلوك. وهذا مستود إلى ولى الأمر الذى يشرف على إدارة أموال اليتامى القصر. ولم يشأ القرآن الكريم أن يخضع هذه المسألة لقاعدة حسابية أو رياضية بأن يشترط مثلاً أن يبلغ القاصر سناً معينة كما هو الحال فى القانون، ولكنه ترك تقدير السلوك الرشيد فى المسائل المالية بالنسبة للقاصر اليتيم إلى ولى الأمر. ولما كان ولى الأمر مستفيداً من استمرار إدارة أموال اليتيم، فإن هناك شبهة فى أن يتعمد تأخير الإقرار بأن القاصر قد رشد. ولكن القرآن الكريم ترك هذه المسألة الحساسة إلى ضمير الولى وهى مسألة بينه وبين الله تعالى؛ ولذلك أردف بقوله - عز من قائل - عندما تحدث عن أجر الولى المدير: ﴿وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَخْشَ مِنْهُ شَيْئًا﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وليس معنى ذلك أن قرار وصول القاصر إلى سن الرشد متروك كلية للولى، وإنما يجب أن يستدل أيضاً على مظاهر الرشادة وفقاً للعرف والقانون. وسوف نرى بعد قليل عند المقارنة بين القرآن والقانون فى هذه النقطة أن القانون لا يعبأ بضمير الولى ولا يقيم له وزناً؛ لأن القانون تعبير خارجى عن حقائق موضوعية تمثل فى سلوك محدد وليس له علاقة بما يعتدل فى الصدور إلا فى حالة واحدة وهى عندما يدق البحث عن النية الإجرامية فى القانون الجنائى، وهى الركن المعنوى للجريمة أو للعمل الإجرامى.

على أن الرشد بالنسبة للأنبياء هو الهداية أيضاً وبدء نزول الرسالة، واتصال النبى بالله - سبحانه وتعالى - قد ارتبط فى معظم الأحوال بسن معينة، والراجح أنها الأربعة، وهى السن التى قدرها صاحب الرسالة؛ لأنها لحظة اكتمال النمو العقلى

والوجداني والتي بعدها يبدأ الطور الثالث من أطوار حياة الإنسان، كما عرفت بسن الرجل، أى التحمل المطلق للمسئولية، وأى مسئولية أكبر من أن ينوب الإنسان عن الله فى تبليغ رسالته، فهى رسالة خاصة تتطلب سناً خاصة وإعداداً خاصاً. غير أن الرشد قد ارتبط فى القرآن الكريم على وجه الإجمال بالعلم والحكمة. ويبدو أن من قبيل ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا بَلَغْ أَسْهُدُهُ وَأَسْتَوَىٰ آتِيَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا...﴾ [القصص: ١٤] فكلمة أسده واستوائه تعنى النضج والرشد العقلى والجسمانى. ومن مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٥١]. والرشد هنا ليس مرتبطاً بالسن، كما أنه من ناحية أخرى قد ربط بين الرشد والهداية من ناحية وبين الرشد والكمال العقلى من ناحية أخرى. فنحن نعلم أن إبراهيم ﷺ قد اهتدى بعقله إلى وجود الله، ثم ثبت الله إيمانه عندما طلب إبراهيم أن يريه كيف يحيى الموتى، ولا شك أن اللحظة التى توصل فيها عقل إبراهيم إلى وجود إله واحد أحد لهذا الكون هى نفس اللحظة التى هداه الله فيها إلى هذه النتيجة؛ ولذلك فالثابت أن المخ والعقل شيان مختلفان، وأن العقل قس من روح الله - تعالى - من شاء أسبغه عليه، ومن شاء قدر عليه حظه ورزقه. ومن ثم، فيكون المنكر لوجود الله إما ضعيف العقل أو ذا هوى، ويكون بذلك ظالماً لنفسه. ولكن القرآن قد أشار إلى فرضيتين مختلفتين أن الإيمان بالله عن طريق العقل مسألة طوعية، وقرار متروك للإنسان، وفى نفس الوقت أكد القرآن أن الله يهدى إليه من يشاء ويضل من يشاء. ونحن نفهم ذلك على أن الله وهب العقل ووجهه بالقدر اللازم لأداء وظيفته وهى إدراك الله أو فوات ذلك. فمن آمن فَقَد وَهَبَ عقلاً راجحاً سديداً، ومن كفر فهو من غير أصحاب العقول، إذا فهم اصطلاح «العقل» على النحو الذى قدمنا مع أنه قد يكون بمقاييس أخرى من العبارة الأعلام.

فما هى العلاقة - إذن - بين الرشد المرتبط بالعمر، وبين الرشاد الذى ينصرف إلى الهداية؟ يدلنا القرآن الكريم - بحق - على أن الارتباط بين العمر والهداية فى الظروف العادية ارتباط واضح. أما فيما يتعلق بالهداية والرسالة، فإن العمر ليس بالضرورة شرطاً لازماً، وإلا كيف يتحدث عيسى وهو فى المهد حديث الأنبياء؟ وغير ذلك كثير.

معنى الرشد فى القانون

تحرص التشريعات المدنية والتجارية والجنائية على أن تحدد سناً معينة عندها

يصبح الإنسان أهلاً لأداء الالتزامات، وتسمى شخصية الأداء، وذلك بخلاف شخصية الوجوب التي تعتمد للشخص منذ أن يكون جنيناً بحيث يكون أهلاً لتلقي كافة الحقوق من الغير. ومعنى ذلك، أن الإنسان في القانون يبدأ طفلاً بعوزه التمييز، ثم يصل إلى سن معينة هي في القانون المدني المصري سبع سنوات، ثم يصبح صبيّاً مميزاً، ثم يكتمل التمييز ويصل إلى سن تسمى سن الرشد، وهي الحادية والعشرون يكون الإنسان عندها مشلولاً عن تصرفاته المدنية. أما قبل هذه السن، فلا يتحمل تبعه أعماله الجنائية، كما يمكنه في سن مقاربة أن يمارس الأعمال التجارية أو بعضها تحت إشراف الولي.

كما تحدد قوانين العمل سناً معينة لا يجوز تشغيل الصبية قبلها مثلما تضع القوانين الجنائية سناً تفصل بين ما دون الحدث، والحدث، والراشد. وتختلف قوانين الدول المختلفة في السن التي تضعها للوصول إلى مرحلة الرشد المدني والتجاري والجنائي وما يتعلق بالعمل وذلك وفق تطور الظروف وأعراف تلك الدول، مثلما تختلف تحديد سن الرشد السياسي، أي السن التي يستطيع الإنسان عندها أن يمارس الحياة السياسية مثل عضوية المجالس التشريعية وتولي الوظائف العامة وغيرها. ولكن القانون يميز بين سن الرشد والرشادة، إذ قد يصل الإنسان إلى السن التي يعد عندها راشداً، ولكنه لسبب أو لآخر قد لا يكون رشيداً، وذلك لعله في عقله كالمجنون ونحوه، أو لعله في تمييزه كالأبله والسفيه. وتختلف القوانين في تحديد المركز القانوني لعديمي الأهلية أو ناقصيها، والتصرفات المختلفة التي تجوز ويعتد لها وتلك التي لا يجوز الاعتداد بها إذا أتاها عديم الأهلية أو ناقصها.

وتجمع قوانين الدول المختلفة على مفهوم مشترك، وهو حماية الشخص ومصالحه من تصرفاته؛ ولذلك تقسم هذه القوانين تصرفات ناقص الأهلية - بحسب نوع النقص وأسبابه - إلى تصرفات تدور بين النفع والضرر، وأخرى ذات نفع محض، وثالثة ذات ضرر محض. فتحرم الأخيرة، وتأخذ من الأولى ما ينفع الشخص، وتميز الثانية. ولكن كافة القوانين لا تعتمد بعديمي الأهلية، وإن كان بعض الفقهاء في الشريعة الإسلامية يميزون في أحوال انعدام الأهلية بسبب الجنون بين حالات الجنون المطبق، والجنون المتقطع، فتجيز التصرفات في أحوال الإفاقة في الحالة الثانية وتبطل كافة تصرفات الحالة الأولى.

وهناك نقطة هامة تتصل بالعلاقة بين درجة الرشادة والرشد وقدر المسؤولية. فالشريعة الإسلامية لا تعتد بسن الرشد، ولكنها تعتد بدرجة الرشادة حيث يعنى من المسئولية من كان مجنوناً (المريض)، ولكنها لا تعفى السكران الذى أذهب عقله بيده، بينما تعفى المكره الذى انعدمت إرادته؛ لأن مناط المسئولية فى الشريعة الإسلامية ركنان هما الإرادة والعقل؛ ولذلك نلمح فى كتاب الله إشارات متكررة إلى هذين الركنين، فإن كان الإنسان عاقلاً متحداً مركزه بعد ذلك بإرادته؛ ولذلك أشار القرآن الكريم إلى أن الله قد هدى الإنسان إلى كل من الخير والشر وترك له عمل الإرادة لكى يختار بينهما ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠]، وفى قول آخر ﴿إِنَّمَا شَاكِرٌ وَإِنَّمَا كَفُورٌ﴾ [الإنسان: ٣].

أما فى القانون، فإن مناط المسئولية أيضاً العقل والإرادة، فلا يسأل المجنون كما لا يسأل المكره الذى تعطلت إرادته أو شابهها عيب من عيوب الإكراه؛ لأن التصرف القانونى المعتبر يجب أن يكون صادراً عن إنسان عاقل مميز وعن إرادة سليمة لا تشوبها شائبة.

ومعلوم أن سلامة الإرادة من العيوب أمر لازم فى نشأة المسئولية فى كنف الأفراد والدول وهو أمر لازم فى القوانين الدولية أيضاً. فالدول إما كاملة الأهلية أى السيادة أو ناقصة السيادة كالدول الواقعة تحت الحماية، أو الأقاليم الواقعة تحت الإدارة الدوكية أو تحت صورة من صور الانتداب أو الوصاية.

الرشد

ويدو أن القرآن الكريم يفرق بين كلمة راشد ورشيد. فالراشد هو الذى بلغ عمراً معيناً يبلغ به سن الرشد المدنى أو السياسى أو العقلى، أو يفترض أنه فى هذه السن تكتمل له ملكات التمييز.

والرشد عند الرسل والأنبياء هو الحالة العمرية والعقلية واللياقة النفسية التى يكون فيها الرسول أو النبى صالحاً ومهيئاً لحمل الرسالة بما فيها من تبعات شخصية واجتماعية؛ لأن الرسالة بطبيعتها مسألة جدلية من حيث إنها رسالة إصلاح وتقويم لما اعوج من سلوك الناس وانحرافاتهم، ومن ثم فإن تصديهم لها كبير

الاحتمال، وزجرهم لحاملها أيا كانت مكاتته بينهم وإعزازهم له هو رد الفعل الأرجح المتوقع منهم.

أما الرشيد، فهو الرجل الذى أوتى من سداد الرأى وقوة العقل ما يجعله قادراً على تبين الحق والاعتصام به والعمل فى سبيله. ويحدثنا القرآن الكريم فى قصة لوط كيف ضاق لوط ذرعاً بجهالة قومه ومجادلتهم، وليس تقريره فى سؤال واضح: ﴿أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ﴾ [هود: ٧٨] سوى التأكيد على أن قومه قد عز فيهم وجود مثل هذا الرجل، مع أن رجالهم قد بلغوا - قطعاً - سن الرشد بالمعنى العمري الذى أشرنا إليه، والذى يقدره فقهاء الشريعة الإسلامية بسن الحلم وهو إجمالياً بين ١٤ : ١٥ عاماً، وهو أقل من السن المقررة فى القوانين الوضعية. ولعل هذه السن هى التى استعان بها رجال القانون الجنائى فى تحديد المسئولية الجنائية للصبي المميز البالغ خمس عشرة سنة بحيث يقضى العقوبة فى دور الأحداث.

سادساً: العهد والميثاق

وللعهد فى القرآن معانٍ شتى، منها أولاً: الأمان فى ﴿فَأَتَمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ﴾ [التوبة: ٤]، وثانيها: اليمين ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ...﴾ [النحل: ٩١]، وثالثها: الوصية ﴿إِنَّ اللَّهَ عَهْدٌ لِنا...﴾ [آل عمران: ١٨٣]، وأخيراً بمعنى الزمن ﴿أَفْطَالَ عَلَيْكُمُ الْعَهْدُ﴾ [طه: ٨٦]. وقد تأتى بمعنى التعاقد والتعاهد فى قوله: ﴿إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ...﴾ [التوبة: ١] ﴿إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ...﴾ [التوبة: ٤] ﴿إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ...﴾ [التوبة: ٧] ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ...﴾ [النحل: ٩١] ﴿وَالْمُؤْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا...﴾ [البقرة: ١٧٧]. وأخيراً قد يكون معنى العهد هو الارتباط، ويكون معنى الميثاق هو الإبرام، كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾ [البقرة: ١٧٧].

وأغلب استخدامات العهد فى القرآن جاءت بمعنى الميثاق أو الإيمان أو الميثاق المعزز باليمين الذى قطعه الناس على أنفسهم لله أو أخذه الله عليهم. وقد يأتى العهد بمعنى

المكانة والرتبة أو الضمان فى قوله تعالى: ﴿ أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا ﴾ [مريم: ٧٨]، وقوله تعالى: ﴿ لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا ﴾ [مريم: ٨٧]، وجاءت كلمة العهد بمعنى الرسالة فى قوله تعالى: ﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾ [البقرة: ١٢٤]. ولما كان الله - تعالى - أعلم حيث يضع رسالته، فقد استبعد من تصل إليهم الرسالة والإمامة للضرورة للظالمين من عباده.

تكرر لفظ الميثاق فى القرآن الكريم عدة مرات بمعنى واحد وهو العهد الذى قطعه الناس على أنفسهم أو أخذه الله منهم. كما جاءت كلمة العهد والميثاق معاً فى نفس الآيات ﴿ وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ ﴾ [الرعد: ٢٥] وفى سورة البقرة والرعد. ويعنى الميثاق هنا الإبرام، أى ينقضون عهد الله بعد إبرامه؛ لتصرف الكلمة إلى نشأته وليس مضمونه.

وقد أشار القرآن إلى كلمة الموثق لتعنى الدليل والإثبات فى قوله فى يوسف: ﴿ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُوا مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ ﴾ [يوسف: ٦٦]، ولكن كلمة الموثق جاءت فى يوسف أيضاً بمعنى العهد لقوله: ﴿ أَنْ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ ﴾ [يوسف: ٨٠]. وقد تأتى كلمة الموثق بمعنى البرهان أو كلمة السر فى قوله فى يوسف: ﴿ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ ﴾ [يوسف: ٦٦].

على أن كلمة ميثاق قد جاءت بمعنى العزم والتصميم، كقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ ﴾ [آل عمران: ٨١]، وقوله: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ﴾ [آل عمران: ١٨٧]، كذلك جاءت كلمة الميثاق بمعنى «المعاهدة» فى قوله فى النساء: ﴿ إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ ﴾ [النساء: ٩٠]، وقوله: ﴿ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ قَدِيمَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ ﴾ [النساء: ٩٢]. وبذلك أوضح القرآن الكريم النظام القانونى للعلاقة بين الأطراف المتعاهدة، ومثله فى قوله - تعالى - فى الأنفال: ﴿ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ ﴾ [الأنفال: ٧٢].

العهد والميثاق فى المصطلح المعاصر

الميثاق فى اللغة القانونية هو الاتفاق أو المعاهدة التى تبرم بين دول لتنظيم مسألة معينة تدخل فى كنف القانون الدولى، ومن أمثلتها ميثاق الأمم المتحدة والمواثيق المنشئة للمنظمات الإقليمية، كما يطلق المصطلح على المحالفات السياسية والعسكرية.

أما كلمة العهد، فقد عرف بها عهد عصبة الأمم، ويمائل فى معناه الميثاق أو المعاهدة وإن اختلف المصطلح فى اللغات الأجنبية.

وينقسم العهد والميثاق فى القرآن الكريم إلى قسمين:

القسم الأول: يتعلق بالعلاقة بين الإنسان وربّه، وأما القسم الثانى: فيتعلق بما يبرم من معاهدات، وينشأ من اتفاقات بين الجماعات والأفراد. وقد أكد القرآن الكريم على قدسية العهود والعقود والمواثيق من النوعين، وجعل احترام المعاهدات بين الجماعات والأفراد من صفات المؤمن، كما جعل عدم الوفاء بالعهد ضرباً من ضروب النفاق. وقد حاولت قواعد القانون الدولى المعاصرة والتقليدية التأكيد على قدسية المعاهدات وأهمية احترامها منذ أوضح الرومان أن المتعاقد عبد تعاقدته وهى أعلى درجات الإذعان، كما قيدت هذه القواعد حرية المتعاقدين فى التملص من التزاماتهم تحت ذرائع مختلفة وأهمها تغير الظروف، أو ما يعرف بشرط بقاء الشيء على حاله لحظة التعاقد. وقد تشدد المفهوم القرآنى فى ضرورة احترام المواثيق وترك الرخص فى أحوال محدودة يسقط فيها التكليف على النحو الذى يعرفه الأصوليون، سواء كان التكليف فى حق من حقوق الله أو فى الحقوق المتبادلة بين العباد، ويميز القرآن بين سقوط التكليف أو الالتزام التاجم عن الميثاق أو العهد وبين حالات انتفاء المسئولية، وإن كان الموضوعان يختلطان إلى حد بعيد، ويحتاج تأصيلهما إلى جهود علماء الشريعة والقانون.

سابعاً: الأمة والقوم

وردت أمة فى مواضع عدة فى القرآن الكريم، فهى تارة بمعنى الجماعة ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّة مُّسْلِمَةٌ لَّكَ﴾ [البقرة: ١٢٨] وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَجَدَّ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ

يَسْقُونَ ﴿ [القصص: ٢٣]. وأورد القرطبي والسجستاني معنى الواحد ﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا ﴾ [النحل: ١٢٠] وقال ﷺ في زيد بن عمرو بن نفيل، «بيعت أمة واحدة». وقد ترد بمعنى الدين ﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ ﴾ [الزخرف: ٢٢]. وقد ترد فى معنى رابع لتصرف إلى الزمان ﴿ وَأَذْكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ ﴾ [يوسف: ٤٥]. وقد ورد لفظ الأمة بمعنى النوع، كما فى قوله: ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ [البقرة: ٢١٣] ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ ﴾ [آل عمران: ١١٠] ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقوله: ﴿ فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ ﴾ [النساء: ٤١]، ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ [المائدة: ٤٨]. فانتساب الناس جميعاً إلى أمة واحدة هى شجرة الإنسانية وأصلها آدم وحواء، فالأمة هنا تعنى الجنس البشرى.

والأمة قد تطلق على النوع من البشر أو المخلوقات الأخرى، فهى أيضاً أم كسائر طوائف البشر. وما قوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ ﴾ إلا إشارة إلى الأمة الإسلامية ضمن الأمم الأخرى التى تشرفت بالرسول والأنبياء. فالأمة فى هذا المقام أساسها الاتحاد فى الرسالة أو الدين، فهناك الأمة المحمدية والأمة الموسوية أو اليهودية والأمة المسيحية أى النسوبة إلى المسيح ﷺ. فالأمة الإسلامية التى يجمعها الإسلام، رغم تفاوت الأعراق واللغات، هى أمة وسط فى منهجها، وليس فى ترتيب وجودها التاريخى؛ لأن الإسلام هو دين الوسطية بين الإغراق فى المادة فى الشريعة اليهودية، والإغراق فى المعنويات كما هو حال المسيحية.

والأمة بالمعنى الأشمل فى التصور الإنسانى العام، والأمة التى تجتمع على دين معين، هو المعنى الذى يتصل بالدراسة المقارنة بين مفهوم القرآن الكريم، والمفهوم السياسى والقانونى المعاصر، حيث تبتعد عنه مفاهيم الأمة الجزئية أو المفهوم الذى ينصرف إلى القوم من بنى الإنسان أو المخلوقات الأخرى، أو معنى الطائفة فى قوله: ﴿ وَقَطَعْنَا لَهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَبِطًا أُمَّةً ﴾ [الأعراف: ١٦٠]، وهو وصف منحصر فى بنى إسرائيل. وقد أشار القرآن الكريم -إذن- إلى أساسين فى تكوين الأمم، وهما إما الانتساب إلى النوع تمييزاً له عن بقية الأنواع والمخلوقات الأخرى، أو الانتساب إلى

دين معين فتكون الأمة هي جماع معتقى هذا الدين ، ومن ثم يصبح اليهود أمة ، كما يصبح المسيحيون أمة ، مثلما هو حال الأمة الاسلامية .

أما لفظ الأمة في المصطلح المعاصر القانوني والسياسي ، فيقف مقابل مصطلح الشعب ومصطلح الدولة ، وهي مصطلحات سياسية واجتماعية وقانونية حديثة . فكلمة الأمة شاعت في أوروبا في القرن التاسع عشر في إطار حركة القوميات ، وكانت تنصرف أساساً إلى سعى الأمم إلى تشكيل دولة خاصة بها .

وكانت كلمة القومية تعنى تحول الأمة إلى دولة في الوقت الذي توزعت فيه عناصر الأمة بين دول متفرقة . ونحن نعلم أن مصطلح الدولة قد نشأ في أوروبا في بدايات العصور الحديثة مقترناً بمفهوم السيادة الداخلية والخارجية ، وذلك في إطار تحول المجتمعات الأوروبية من النظم الإقطاعية في العصور الوسطى إلى نظام الدولة القومية الموحدة ، وكذلك في الوقت الذي انحسم فيه الصراع بين رجال الدين والأمراء والنبلاء والملوك لصالح الملك الواحد على دولة واحدة ذات السيادة بوجهيها ورمزها الملك رأس الدولة . فكانت الحركات القومية محاولة لتكريس سلطان الشعوب بمعنى ما في مواجهة تطرف مفهوم السيادة الداخلي المكرس في يد الملك ، وهي بمعنى ما امتداد للتيار الديمقراطي الذي بدأ في أوروبا منذ بدايات القرن الثاني عشر . ومن ناحية أخرى ، فإن الحركة القومية في أوروبا قد استهدفت توجيه أشتات الأمم ، وخاصة الأمة الألمانية التي توزعت بين ١٣٠ إمارة ، وكذلك الأمة الإيطالية التي عانت منذ العصور الوسطى من التفتت والصراع ، وهو ذات الشاغل الذي اهتم به مكيا فيللي في كتابه «الأمير» في منتصف القرن السادس عشر .

أما مصطلح «الشعب» والذي ورد في القرآن الكريم لكى يشير إلى أقسام الإنسان ﴿ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ ﴾ [الحجرات : ١٣] ، فهو عند علماء الاجتماع مجموع سكان الدولة بصرف النظر عن أعراقهم أو ثقافتهم . فإذا عدنا إلى مصطلح الأمة ، وهو ما يهمننا في هذه الدراسة ، فإن علماء الاجتماع قد اختلفوا في مقومات الأمة ، ولكن ظل الاتفاق بينهم على عدد من العوامل التي تكوّن الأمة وهي اللغة والثقافة والروح والأمال المشتركة ، مع ملاحظة أن هناك أمماً قد لا تتفق في اللغة بسبب اغتراب جزء منها ، كما يكتسب هذا الجزء ثقافة البلد الذي يعيش فيه دون

الثقافة المشتركة التي تجمع أفراد الأمة، ومن أمثلة ذلك الأمة الفلسطينية والأمة الكردية وغيرهما.

وهكذا يختلف مفهوم الأمة في القرآن الكريم، الذي يقوم على أساس الدين، عن مفهوم الأمة المعاصر الذي يقوم على جماع أسس أخرى، قد يكون من بينها الأصل العرقي؛ ولذلك عندما أعلن اليهود أنهم أمة مهما تقادم عليهم العهد، وتقطعوا في الأرض، اعترض جانب كبير من الفكر السياسي العربي القومي على ادعاء الأمة أو القومية لليهود على أساس أن اليهودية دين، بينما الدين في نظرهم ليس سوى أحد عناصر الأمة أو القومية، فضلاً عن أن قيام الأمة على الدين هي نظرة عرقية تحيزية تجعل أصحاب الديانات أمماً متناحرة.

ولا شك أن هذه النظرة قد تأثرت بعاملين من الفكر العالمي، العامل الأول: هو أدب التيار القومي في أوروبا في عصر القوميات، وبشكل خاص نظرية رينان في فرنسا التي استبعدت الدين من مكونات الأمة، وأما العامل الثاني: فهو التأثير بالتيار اليساري الذي لم يكن يتعاطف مع عنصر الدين كأحد مكونات الأمم ناهيك عن التيار الشيوعي، الذي كان يعارض فكرة الأمة أصلاً بوصفها من بقايا الفكر البرجوازي الرجعي.

ولم تكن النظرية الشيوعية تعترف سوى بأمة العمال، أو بمعنى أدق أمة الطبقة البروليتارية.

وقد أدى الاختلاف بين أساس الأمة في القرآن، والاصطلاح المعاصر إلى اختلاف مماثل بين الداعين إلى قيام الأمة الإسلامية والقومية الإسلامية، على أساس أن وحدة الدين تجب وحدة العوامل الأخرى التي تتقاطع معها، بينما يستند الفكر القومي العربي على مجموعة العوامل التي تتشابه فيها الشعوب العربية دون تركيز على عامل الدين حتى يستظل بظل هذه القومية أبناء الديانات الأخرى.

ولا شك أن انتهاء عصر القوميات في أوروبا، ثم انتهاء عصر الأيديولوجيات السياسية، بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، قد أفسح المجال أمام صحوة عارمة للحركات القومية والعرقية على السواء، ومن ثم يمكن فهم تجدد الخلاف بين الوطنية والقومية، سواء القائمة على الدين أو على غيره من العوامل الأخرى في إطار المرحلة الراهنة. ولا شك أن صحوة التيارات القومية والعرقية تهدد فكرة الدولة وهبتها ودورها في

النظام الدولي، خاصة وأن الفكر السياسي الحديث الذي يوسع دائرة المجتمع الدولي على حساب المجتمعات الوطنية قد أثر على فكرة السيادة لصالح المجتمع الدولي، وبذلك تعددت العوامل التي تهدد الدولة وتضغط على وجودها مما أدى إلى انهيار بعض الدول في المناطق الحرجة مثل ألبانيا، الصومال، وليبيريا، وغيرها.

ويقوم التناقض بين القوميات التي تريد التحول إلى دول وليس بين الأم كحقيقة اجتماعية أو سياسية أو تاريخية أو دينية، ولا ضير من أن ينتمى الشعب الواحد إلى عدد من الأمم في وقت واحد، إذا توفرت مقومات ومكونات كل منها؛ لأن هذه الأمم حقائق قائمة، فلا شك في وجود الأمة الإسلامية القائمة على اتحاد الدين مع اختلاف العوامل الأخرى جميعاً، وفي وجود الأمة العربية، ولا تناقض بينهما، بل على العكس تتكامل الأمتان من حيث إن العروبة سبقت الإسلام واحتضته وصاغت من هذا المزيج الحضارة الإسلامية العربية التي اتسع صدرها لمن أسلم من أبناء البلاد المفتوحة.

وإذا كان القرآن الكريم قد أفصح عن انتماء أبناء الأمة إما للجنس البشري في إجماله، أو إلى دين معين كأساس للأمة، فإنه لم يستبعد قيام الأمم على أسس أخرى، بدليل إشارته إلى الأجناس الأخرى على أنها ﴿أُمَّمٌ مُّأْتَلُكُمْ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وهذه الأمم لا تقوم قطعاً على تفاوت الأديان، وإنما على اتحاد صفات وخصائص معينة جعلت منها أمماً متميزة، وعلى ذلك لا يجوز للتيار الإسلامي أن يفلق مفهوم الأمة على الإسلام وحده، ولا على دين بعينه.

وإذا جاز للتيار الإسلامي أن يستند إلى الإسلام في قيام الأمة الإسلامية، فلا يجوز له أن ينكر على أتباع الديانات الأخرى كاليهود والمسيحيين قيام أم على الأساس الديني، حيث يعلن اليهود أنهم أمة عرقياً ودينياً، بينما لا يتمك المسيحيون بذلك بسبب فصل الدين عن الدولة في أوروبا منذ بداية العصور الحديثة. وسوف يؤدي القول بقيام الأمم على أساس الدين وحده إلى استبعاد الطوائف الأخرى، وانتسابهم إلى أقرانهم في الدين في أصقاع الأرض.

ومن ناحية أخرى، عمدت تيارات معتبرة، وهي تؤكد الوحدة الوطنية والطابع القومي، إلى التأكيد على الأمة المكونة من شعب الدولة المتحد في الأصل واللغة

والتاريخ والعيش المشترك، كالأمة المصرية، والأمة العراقية، والأمة الفلسطينية، وغيرها، ولكن الفكر القومي العربي يعتبر تلك نعرات قظرية تصرف الانتباه عن تحول الأمة إلى دولة واحدة فيما يعبر عنه بالحركة القومية مقابل الحركات القظرية أو الوطنية، وأخيراً، تجدر الإشارة إلى أن بعض المشتغلين بعلوم التفسير والحديث يتخذون منحى مختلفاً، عندما يتصدون لمقاربة المفاهيم القرآنية بالمفاهيم المعاصرة، ومثل لذلك باجتهادات البعض فى المقابلة بين الأمة والقومية .

وقد أشار القرآن الكريم إلى كلمتين مرتبطتين بمفهومى الأمة والشعب، وهما القوم والملا . فقد وردت كلمة «القوم» تارة بمفهوم الطائفة أو جماعة الناس كقوم فرعون، وتارة بمفهوم الأمة كقوم نوح وغيره من الرسل الكرام، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ ﴾ [المائدة : ٢٢] . والغالب أن يكون القوم فى القرآن محل ذم، ولكن قد ترد فى محل مدح وهو الأندر . وقد حذر الله أن يبيد الأقوم المتعادية فى صد الرسل، ويستبدل بها أقواماً - أى أمماً - أخرى . وقد وردت كلمة «قوم» بمفهوم الجماعة القليلة أو الكثيرة كقوله : ﴿ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ ﴾ [يوسف : ٩] وقد تنصرف إلى الأحاد من الناس كقوله : ﴿ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ ﴾ [الحجرات : ٦] وأطلق القوم على بنى إسرائيل ﴿ أَنْ أَخْرَجَ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ﴾ [إبراهيم : ٥] وقوله تعالى : ﴿ وَمَا أَعْجَلَكَ عَنْ قَوْمِكَ يَا مُوسَى ﴾ [طه : ٨٣] .

وقد كثر ورود كلمة القوم على المعانى المتقدمة فى القرآن، حتى أنها تربو على المائة مرة . فإذا كان القوم هم أم الأنبياء سواء ممن آمنوا أو ضلوا، صدقوا أو كذبوا فإن لفظه الأمة قد انصرفت كما ذكرنا فى السياق المعائل إلى المؤمنين فقط بالرسالات السماوية؛ ولذلك جاز القول «قوم لوط»، وأمة محمد، كما يجوز القول قوم موسى، عندما كان الجدل حول الإيمان لا يزال قائماً . أما من آمن منهم، فقد أصبح أمة موسى، فإذا صح هذا النظر - ونرجو له كذلك - يكون القوم فى القرآن مفهوماً اجتماعياً يرادف الشعب، بينما الأمة مفهوم دينى ترادف الرسالات، وتتمشى معها . وقد أكد القرآن صراحة أن الله أرسل رسله إلى أقوامهم، يخاطبونهم بلسانهم ولغتهم ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ﴾ [إبراهيم : ١٤] . وأما الملا فهم جزء أو فشة من القوم، حيث تكررت

الإشارة إلى الملا في مواضع عدة ﴿ قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ ﴾ [الأعراف: ٦٠] - ﴿ قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا ﴾ [الأعراف: ٧٥] ﴿ قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ [الأعراف: ٦٦]. وكما ذم القرآن القوم في أكثر مواضع ورودها، فقد ذم ﴿ الْمَلَأُ ﴾ في جميع المواضع إلا قليلاً (وذلك في سورتي يوسف والنمل فقط) ﴿ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَايَ ﴾ [يوسف: ٤٣] - ﴿ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ ﴾ [النمل: ٢٩] - ﴿ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ ﴾ [يوسف: ٣٨]، والمواضع الثلاثة خاصة بالملك في قصة يوسف، وبلقيس، وسليمان على التوالي.

وقد وردت كلمة الملا على صورتين وهي: الملا، وملاه، وملته، وملتهم. وقد تعنى «القوم» أيضاً من مثل قوله: ﴿ إِلَيَّ فِرْعَوْنُ وَمَلَكِهِ ﴾ [الأعراف: ١٠٣]. والملا في اللغة هي من مالا وشايح، أو القلة المعتبرة من القوم التي تملأ العين والأذن لصداقتها، أو الصفوة وأهل الحل والعقد، كما في قول القرآن على لسان بلقيس: ﴿ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيْ كِتَابٍ كَرِيمٍ ﴾ [النمل: ٢٩]، وقوله - تعالى - على لسان ملك مصر زمن يوسف: ﴿ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَايَ ﴾ [يوسف: ٤٣]. وقد ترد لتعنى قسماً من الخاصة الذين اختاروا موقفاً سلبياً من قضية الإيمان، كقوله: ﴿ فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ [هود: ٢٧] وتوحي بأن هناك ملا آمنوا وملا كفروا.

واتصالاً بما تقدم، فقد وردت كلمة «القرن» لتعنى الأمة أو القوم. ومثال القرن بمعنى القوم أو الأمة قوله تعالى: ﴿ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا ﴾ [الأنعام: ٦] ﴿ ثُمَّ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا ﴾ [المؤمنون: ٣١] ﴿ وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ ﴾ [يونس: ١٣] ﴿ قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى ﴾ [طه: ٥١] أى الأم السابقة. وقد جاءت القرون والقرن دائماً مذمومة في القرآن.

ثامناً، الحزب

أولاً: الحزب في القرآن الكريم

وردت كلمة حزب، وحزبه، والحزبين، والأحزاب في مواضع عدة في القرآن

الكريم . ويمكن أن نقسم معانيها إجمالاً إلى ثلاثة : المعنى الأول : الحزب بمعنى الفرقة أو الجماعة المؤلفة على أمر معين . من ذلك قوله تعالى : ﴿ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [الروم : ٣٢] . ويقابل هذا المعنى معنى آخر ، فيكون الحزب بمعنى شيعته وأتباعه ، وآيات القرآن كثيرة وواضحة في تصوير هذا التقابل بين حزب الله وحزب الشيطان .

أما المعنى الثاني : فيقصد بالأحزاب الأمم أو الأقوام ، من مثل قوله تعالى : ﴿ وَتَعُوذُ بِقَوْمٍ لُّوطٍ وَأَصْحَابِ الْأَيْكَةِ أُولَئِكَ الْأَحْزَابُ ﴾ [ص : ١٣] . وكذلك ﴿ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالْأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ ﴾ [غافر : ٥] .

في معنى ثالث ، وردت كلمة «الأحزاب» لتشير إلى الأحزاب التي تألفت ضد المسلمين في غزوة الأحزاب أو الخندق . والأحزاب المقصودة هنا هي قريش وبنو عطفان وبنو النضير وأسد وسليم وغيرهم من قبائل العرب . وقد وردت «الأحزاب» بهذا المعنى الطبيعي في قوله تعالى : ﴿ وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ ﴾ [الأحزاب : ٢٢] ، وقوله تعالى : ﴿ يَحْسَبُونَ الْأَحْزَابَ لَمْ يَذْهَبُوا ﴾ [الأحزاب : ٢٠] .

ثانياً : الحزب في المصطلح المعاصر

الحزب هو اصطلاح سياسى ، ينصرف إلى جماعة من الناس ، تنتمى إلى خط سياسى معين ، وتنضوى في تنظيم اجتماعى يقره القانون ، ويشكل جزءاً من النظام السياسى أو يشكل النظام السياسى نفسه ، ويعمل على تحقيق هذا الخط السياسى عن طريق تعبئة أعضائه وأنصاره ، والحصول على أصواتهم فى الانتخابات للتوصل إلى السلطة مشاركا لغيره أو منفرداً بها .

وتنقسم الأحزاب السياسية إلى أحزاب برامج ، أى يعرف الحزب ببرنامج سياسى محدد ، كما قد يعرف الحزب بشخص معين ، فيندرج تحت مجموعة أحزاب الأشخاص ، والشائع أن أحزاب البرامج تسود فى الدول الديمقراطية العربية . أما أحزاب الأشخاص ، فتسود فى الدول حديثة العهد بالنظام الديمقراطى . وخير مثال

على هذا التصوير، هو ما كان يردده أنصار حزب الوفد المصرى فى الفترة الليبرالية السابقة على الثورة من أنه لو رشح الحزب حجراً لنجح، دلالة على وفاء الناخبين للحزب بصرف النظر عن شخصية المرشح وكفاءته، لارتباطهم عاطفياً وسياسياً بهذا الحزب، وإن كان يمكن أن تفسر العبارة، من ناحية أخرى، على الرضا للتدليل على أن حزب الوفد يتسمى إلى أحزاب البرامج.

والحزب هو الأداة الرئيسة لنظام الحكم الديمقراطى سواء اعتمد هذا النظام على الحزب الواحد، كما كان الأمر فى الدول الشيوعية السابقة والدول النامية، أو اعتمد على أحزاب متعددة تطبيقاً لفكرة التعددية الحزبية. والملاحظ أن الديمقراطيات العريقة تعتمد على أحزاب رئيسة محدودة حتى تضمن جدية المنافسة، ووضوح الفوارق بين هذه الأحزاب. وكان جورج واشنطن مؤسس الولايات المتحدة الأمريكية قد أوصى الأمريكيين بتجنب التحزب، أى كثرة الأحزاب، حتى لا يتفرقوا بعدد الأحزاب؛ لأن الشعب الأمريكى لم يكن له هوية أمريكية واضحة، وإنما كان تجمعاً لأشتات من الدول الأخرى. ورغم هذه النصيحة، فقد تأثرت القرارات الأمريكية بهذا التنوع والانتماء الاجتماعى للمجتمع الأمريكى. وتطبيقاً لما تقدم، لا تزيد الأحزاب الرئيسة فى الولايات المتحدة عن حزبين. وفى بريطانيا يسود حزبان أيضاً هما العمال والمحافظون، ويتناوبان الحكم. ويزداد العدد قليلاً فى دول أخرى مثل ألمانيا وإيطاليا وفرنسا وغيرها. وحتى عندما يزداد عدد الأحزاب، فإن الأحزاب الصغيرة لا تصيب حظاً من السلطة.

أما فى الدول النامية، فيرتفع العدد إلى أرقام فلكية حيث قدر عدد الأحزاب فى الجزائر بحوالى خمسين حزباً، ويوجد فى مصر ١٥ حزباً، وهكذا فى باقى الدول حديثة العهد بالنظام الديمقراطى.

والحزب عادة مدرسة متكاملة للتربية السياسية والثقافية. وقد نشأت الأحزاب فى الدول الديمقراطية نشأة متواضعة فى البداية، ثم تطورت هذه الأحزاب كلما نضج المجتمع، وزاد اعتقاده بأهمية الحزب السياسى؛ ولذلك عنت الدول الديمقراطية بوضع الضوابط اللازمة لسلامة أنشطة الأحزاب وعدم انحرافها عن مقاصدها. أما فى الدول النامية، فإن الأحزاب تتشابه برامجها وتتعرض لخطواتها، ولا تقوم بدورها المطلوب فى إثراء الحياة السياسية.

تاسعاً: الهجرة واللجوء، وابتداء إسرائيل في مصر

أولاً: الهجرة واللجوء

وردت كلمة الهجرة في مواضع قليلة في الكتاب الكريم، كمثل قوله ﷺ: «من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه». ثم وردت كلمة المهاجرين في صدر الحديث عن المسلمين الأوائل الذين هاجروا مع الرسول ﷺ من مكة إلى المدينة، ويكون التقابل مألوفاً بين المهاجرين والأنصار الذين ناصرهم ونصروا دعوتهم.

والهجرة تقترن حتماً باللجوء إذا كانت هجرة إجبارية، بل إن كلمة اللجوء تنوب عن الهجرة؛ لأنها تنطوي على فصل المهاجر من وطنه، واللجوء إلى وطن آخر. غير أن اللجوء قد ينفصل عن الهجرة في حالتين هما: إذا كانت الهجرة اختيارية، والحالة الثانية: إذا لم تكن الهجرة من بلد إلى آخر، وإنما انتقال مادي Physical داخل البلد الواحد، ولكن إلى ملجأ يقي اللاجئ مخاطر المطاردة التي ألجأته إلى الهرب.

والحق أن الهجرة الإجبارية والاختيارية يحتملها النص القرآني، فقد يتقل الفرد مضطراً إلى مكان آخر، اعتصاماً بدين الله، أو سعياً إلى نصرته في المكان الآخر، وله ثواب ما أجبر عليه من فراق بيئته وأهله، أما من أجبر على الهجرة من وطنه طمعا في كسب الدنيا فحظه ما قسمه الله له فيه، وليس له في الآخرة من ثواب. كما قد تكون الهجرة اختيارية لأحد هذين الأمرين أيضاً، ولا فرق بين الهجرة الإجبارية والاختيارية في هذا المقام.

وهجرة الرسول ﷺ من مكة إلى المدينة تجمع بين الطابعين الإجباري والاختياري، فهي إجبارية حيث ضاق المسلمون بكيد قريش ومطاردتهم وسعيهم إلى القضاء على الدين في مهده، وقيل أن يشتد عوده، كما أنها اختيارية إذا اعتبرنا أن نقل الدين الجديد إلى بيئته أخرى يترعرع فيها كان قراراً صائباً، ما لم تكن الهجرة قراراً من الله لرسوله في لحظة قدر فيها لهذه الدعوة أن يتهددها الفناء، فلم يكن عنها محيص، ولم يكن الاستجابة للقرار إلا إذعاناً لأمر الله في شأن من شئون دين الله.

والمهاجرون من مكة هم لاجئون إلى المدينة، ولكن القرآن احتفظ لهم باسم المهاجرين، وأسباب تسميتهم المهاجرين أربعة: السبب الأول: أنه شرف لهم في

تاريخ الدعوة أن يتركوا ذويهم وأموالهم ووطنهم هجرة بدين الله وضناً به من الضياع . والسبب الثاني: أن كلمة المهاجر تحفظ عليه كرامته أكثر من كلمة اللاجئ، والسبب الثالث: أن الهجرة كانت واقعة تاريخية محدودة المدة (سبعة أعوام فقط) حقق فيها المسلمون أروع انتصاراتهم، وبنوا فيها أولى لبنات دولتهم الشاسعة، وكان الله يعلم قطعاً أن فتح مكة آت لا ريب فيه في العام الثامن من الهجرة، وأن عمر الهجرة بالنسبة إلى تاريخ الصراع مع كفار مكة قصير غلب على صفة اللجوء، وحيث أصبحت المدينة قلعة الإشعاع الإسلامي، وليست مجرد ملجأ لاذبه المسلمون طلباً للحماية والطلب في إثرهم؛ ولذلك لا يصح أن نطلق على المهاجرين لفظ اللاجئين لعدم اكتمال عناصر اللجوء، وللاعتبارات السابق إيضاها . وأما السبب الرابع: فهو مما سبق إيضاحه يتعلق بأن الهجرة أمر مؤقت، وأنها تطلق على الفرد من زاوية علاقته ببلده، فهو بالنسبة لها مهاجر منها، وبالنسبة إلى بلد المقصود بلد الهجرة التي هاجر إليها . ولما كانت الدولة التي يهاجر منها الشخص تتوقع احتمال عودته، فقد أصدرت التشريعات التي تكفل له حق العودة بما في ذلك حقه في استرداد وظيفته خلال مدة معينة .

الهجرة في المعنى المعاصر

أدت انتقالات الأفراد عبر الحدود بعد تقدم وسائل المواصلات واستقرارهم في بلاد المهجر إلى نشوء قواعد القانون الدولي للهجرة ونشأة المنظمة الدولية للهجرة لتعالج مشاكل المهاجرين في بلد المهجر . والمهاجر هو الذي يغادر بلده الأصلي طوعاً إلى بلد آخر يتوفر فيه ما يسعى إليه ويفتقده في وطنه؛ ولذلك تفرق اللغات الأجنبية بين نزوح الفرد من وطنه emigrate ووصفه كمهاجر immigrant . وقد اتسعت ظاهرة الهجرة بحيث نظمتها تشريعات الدول المختلفة . فقد كانت بعض هذه الدول تعتبر ترك المواطن موطنه إلى بلد آخر خيانة تستحق العقاب، ويجوز إسقاط الجنسية عنه ومحاكمته بتهمة الخيانة العظمى . فأصبحت سياسات هذه الدول هي تشجيع الهجرة حتى يكتسب المواطن في مهجره ما يفيد به وطنه، وتعتبر بعض الدول مهاجريها جزءاً من رأسمالها الوطني .

وفى إطار هذه النظرة الجديدة لصالح المهاجر، عملت التشريعات على تشجيع المهاجر، والاحتفاظ له بجنسيته الأصلية والمكتسبة معاً إذا شاء، ولا يفقد عمله إذا تركه فى وطنه، فضلاً عن عدد آخر من الحوافز التى رصدتها التشريعات الوطنية للمهاجر، كما عنيت هذه التشريعات بتحديد معنى المهاجر الذى يتمتع بهذه التسهيلات والحوافز. وهكذا صار المهاجر مكرماً بعد أن كان متهماً ومذموماً.

واهتم القانون الدولى بالمهاجر، فتدخل لحمايته وتأمين حقوقه حتى لا تضيع بين وطنه الأصلى وبين بلد المهجر، والمحافظة على هويته الثقافية والدينية واللغوية وغيرها، وعلى قدر من الحقوق السياسية، خاصة إذا كانت التشريعات تتشدد فى منحها للمهاجر وتضع لثمنه بها قيوداً وعراقيل، كما يسقط بعضها هذه الحقوق عن مواطنيه بعد مضى فترة معينة قد لا يكون بعدها قد اكتسب فى بلد المهجر حقوقه فى ذلك البلد.

وهكذا، صار ممكناً التمييز بوضوح بين المهاجر واللاجئ، وهما صفتان تشبان للشخص منذ مغادرته وطنه الأصلى، بعد أن ظل الغموض واللبس يلفان اصطلاح اللاجئ والمهاجر، وكان يصعب التمييز بينهما، خاصة إذا كان اللجوء اختيارياً، ورغم ما أوضحناه من أن كلا الاصطلاحين لا يتصادمان ولا يلتبسان، من حيث إن مغادرة الفرد لوطنه هجرة، واستقراره فى بلد آخر لجوء، فالفرد الواحد يجمع بين صفتي المهاجر واللاجئ فى لحظتين مختلفتين.

أما اللجوء فى المعنى المعاصر، فينصرف إلى الشخص الذى يفر من بلده خوفاً من الاضطهاد بسبب عرقه أو دينه أو آرائه السياسية صوب بلد آخر يأمن فيه من الاضطهاد والقهر، أو أن يفر الشخص من بلده تحت وطأة الحروب الأهلية، وتدهور الأحوال الاقتصادية ملتصقاً فى البلد الآخر ما انتقده فى وطنه. ويترتب على توفر هذه العناصر عدد من قواعد القانون الدولى للجوء التى تنظم العلاقة بين اللاجئ من ناحية، وبين كل من بلده وبلد اللجوء، وعلاقة بلده ببلد اللجوء بسبب لجوئه إليها، وضوابط نشاط اللاجئ خلال مرحلة اللجوء، من ناحية أخرى.

وقد تضمن القرآن الكريم نصاً لتأمين اللاجئ، حتى لو كان كافراً. وجمع فى هذا النص بين تقاليد الطنيب المعروفة عند العرب قبل الإسلام حتى لو كان عدواً أو مخالفاً

فى المعتقد، وبيّن نوع الحماية والأمان المحدد بضوابط ثلاثة: أولها: أن يستجير المشرك بالحاكم المسلم أو بالفرد المسلم، والاستجارة هى عادة طلب الحماية، ورد ما يخشاه الطنّب بحيث يلتزم المستجار به بتوفير الحماية اللازمة، ويعتبر العدوان على الطنّب عدواناً عليه نفسه. وثانيها: أن الطنّب لا يتحدد بوقت أو دفع مصدر معين للتهديد، وإنما هو مرتبط بالوصول إلى المأمّن، أى المكان الذى يشعر فيه المستجير بعدم الحاجة إلى الطنّب، ولا بأس أن ينتهى التهديد بمضى وقت معين، وأخيراً: يتصل الضابط الثالث بمن الذى يضىفى على المكان الأمان صفة الأمان، والراجع أنه عنصر نفسى يتفرد به المستجير نفسه.

(يمكن الرجوع إلى معانى اللجوء وأوضاع اللجوء فى مقالنا (تطور الحماية الدولية للاجئ السياسى - مجلة مصر المعاصرة - أكتوبر ١٩٨٢، وكذلك مقالنا: مصر وقانون اللاجئين - مجلة السياسة الدولية - يناير ١٩٩٢) كما يمكن الاستزادة عن وضع الطنّب فى الفصل الأول من كتابنا «النظرية العامة للجزاءات فى القانون الدولى» القاهرة (١٩٩٧).

ثانياً، بنو إسرائيل فى مصر

عرضت دراسات عديدة لليهود فى القرآن الكريم، ولكننى أود أن أعالج هذا الموضوع من زاوية أخرى. وأعنى بنى إسرائيل فى هذه الدراسة يوسف وموسى عليهما السلام. ذلك أن حياتهما فى مصر أمر يثير العديد من القضايا، ويلفت النظر إلى أمور تتطلب التأمل والتحليل من الزاويتين القانونية والسياسية.

فالملاحظ أن يوسف وموسى من بنى إسرائيل، وهى جالية أجنبية عن المجتمع المصرى، فما هو الوضع القانونى للأجانب فى مصر فى ذلك الحين، وإجراءات العدالة فى قصة يوسف وطبيعة رسالته.

وإذا كان القرآن الكريم قد أكد أنه يبعث الرسل من أقوامهم، فما مدى انطباق هذه المقولة على القستين؟ مع تسليمنا المطلق بأن الله يعلم حيث يضع رسالته. ثم إن قصة موسى تثير المركز القانونى لهارون وطبيعة دوره الفريد فى تاريخ الرسالات، وتعدد

التكليفات لموسى فى مرحلتين مختلفتين ، وأساليب تنفيذ هذه التكليفات ، وتطور الجدل بينه وبين فرعون من مستوى الإله إلى مستوى إثبات أنه رسول من الله ، وما تكشف عنه القصة من بعض اللحظات القانونية والاجتماعية فى مصر آنذاك ، والآثار التى أحدثتها رسالة موسى فى مصر بعد فراره منها ، خاصة فيما يتعلق بمن آمن به ، وطبيعة الحاكم الإله فى مصر فى ذلك الوقت .

أما علاقة بنى إسرائيل باليمن ، فقد تضمنتها قصة سليمان مع بلقيس ، وهى الأخرى تشير الالتفات إلى صورة فريدة من صور نشر الرسالات والفتح ، وترتبط بطبيعة أنبياء بنى إسرائيل الملوك فى نفس الوقت .

فالملاحظ فى قصتى يوسف وموسى أنهما مجهولان فى حكم اللقطاء ، الأول عثر عليه فى البئر ، والثانى عثر عليه فى النهر ، فلم يعرف الذين التقطوهما أنهما غرباء مع اختلاف درجة الاغتراب ، حيث التقط يوسف فى زمام بلده ، ثم بيع فى مصر ، والراجع أنه نقل من فلسطين إلى مصر ، بينما فرّ أهل موسى وأجداده من فلسطين إلى مصر هرباً منها ، أو طمعاً فيما كانت تتمتع به مصر من رغد العيش . وبذلك تربى يوسف فى بيت من بيوت الرئاسة وهو عزيز مصر ، مثلما تربى موسى فى قصر فرعون ، وترعرع فيه دون أن يعلم فرعون أن موسى ينتمى إلى بنى إسرائيل ، الذين عمد فرعون إلى التكيل بهم ، وقتل مواليدهم مخافة صدق النبوءة التى أخبرت بأن نهايته ستكون على يد أحد مواليد بنى إسرائيل فى ذلك الوقت .

والراجع أيضاً أن كلاً من يوسف وموسى لم يصرحا بهويتهما وانتمائهما ، وإلا كان ذلك قد أثار القائمين على أمورهما من رجال الحكم المصريين . ونلاحظ أيضاً أن قصة يوسف لا تكشف لنا عن رسالة معينة ، ولا عن عداء بين بنى إسرائيل الذين كانوا لا يزالون فى فلسطين حينذاك وبين حكام مصر ، بينما تكشف قصة موسى عن الكثير من الأسرار السياسية . فهى توضح لنا أن الجالية الإسرائيلية لم تكن محل ترحيب فى مصر ، وأن جو التوتر والشحناء كان يود علاقة هذه الجالية بالملك الفرعون ، وأن هذا الملك كان يخشى أن يقوم باغتياله وضياع ملكه أحد الإسرائيليين . ومع ذلك لم يعمد الملك إلى طرد الجالية ، وإنما استعاض عن ذلك بالتكيل بها من قتل وسجن وتعذيب وسبى للنساء لأسباب سياسية . ولم يكن القانون المصرى مثله مثل قوانين ذلك الزمان

التي لم تحفظ للأجانب حرمة، ولا تحفظ لهم مكانة، وتتنظر إلى الغرباء نظرة الشك والحذر. وإذا قارنا القانون المصري في ذلك العهد السحيق بالقانون الروماني الذي جاء بعد قرابة ألفي عام لاتضح لنا أن القانون المصري أخف وطأة أو على الأقل لم يشذ عن تصوير نظرة المجتمعات الوطنية إلى الأجانب، خاصة إذا كان هؤلاء الأجانب لا يحفظون جميلاً أو وداً أو فضلاً لهذه المجتمعات، كما كان شأن الجالية الإسرائيلية في مصر.

فقد كان يجوز استرقاق الأجنبي في روما أو في البلاد المفتوحة الواقعة تحت سيطرتها، كما يجوز قتله أو نفيه، حيث كان يعتبر من طائفة العبيد الذين لا يتمتعون بالأهلية القانونية، وكفى أن نعلم أن إنشاء القواعد الدولية الخاصة بتقرير مركز موضوعي للأجانب هو وليد العصور الحديثة.

وقد صور لنا القرآن أن يوسف لم يتصل بأحد من بنى طائفته، مما يرجح أنه في هذا العصر المبكر لم يكن لبنى إسرائيل وجود في مصر، كما أن السلطات المصرية اعتبرته لقيطاً ولم تكن لديه أوراق تدل على هويته أو انتمائه. وإذا كان المجتمع المصري قد نظر إلى بنى إسرائيل في عهد موسى هذه النظرة المريية، فكان أولى به لو علمت شخصية يوسف أن يكون أشد قسوة معه، حيث كان الفارق الزمني بين عهدي يوسف وموسى كبيراً، وما خفف كذلك من نظرة المجتمع المصري إلى يوسف فضلاً عن طمس هويته التي لا بد أن عزيز مصر قد يكشفها استناداً إلى لغته أو عاداته، ولكان حرياً به أن يعتبره جاسوساً أجنبياً في بيته لولا أنه لحكمة إلهية تعلق به، وأوصى امرأته أن تكرم مشواه، وذلك على خلاف موسى الذي لم ينشرح فرعون في انتشاله من اليم، ولعله أجبر على قبوله لضغط من زوجته لحكمة إلهية أخرى. وليس من قبيل الصدف أن يكون فرعون وزوجه وكذلك عزيز مصر وزوجه من العواقر، وأن ينظر كل من العاهلين المصريين إلى يوسف وموسى نظرة المتبني، وأن يكون لأحد الزوجين سلطان على الآخر.

فإذا كنا نعلم من القرآن أن امرأة فرعون كانت مؤمنة صالحة، وأن تمسكها بموسى كان أحد أركان الرسالة الموسوية، وبدونها لم يكن وجوده في القصر ممكناً، مما يعني التقاء إيمان زوجة فرعون مع ظروف تهيئة موسى للرسالة، فإن القرآن لم يخبرنا بأن عزيز مصر كان مؤمناً على خلاف زوجته، وأنه تمسك بيوسف من منطلق إيماني،

ولكن المفهوم أن شخصية العزيز وتلهفه على الإنجاب كان ضرورياً لكي تكتمل قصة يوسف، كما أن خروج زوجته على مقتضيات عاطفة الأمومة كان ضرورياً أيضاً لإعداد مسرح القصة. فالتقابل الحاد بين فرعون وزوجته كان يقابله تقابل هادئ بين العزيز وزوجته، ولكننا نتحفظ كثيراً في فهم موقف العزيز، ولا يجوز أن نقفز إلى إسباغ الإيمان عليه لمجرد أنه بعد أن تكشف له خطأ زوجته نصحها بأن تستغفر لذنبها، كما رجا يوسف أن يعرض عن سقطتها.

وفي قصة موسى لقطات تستوقف القارئ والمتأمل. ذلك أن المهمة التي كلف بها موسى قد تنوعت، فكانت مهمته في المرحلة الأولى هي أن يدعو فرعون إلى عبادة الله وأن يصرفه عن طغيانه، وهو قول ينصرف إلى جانبين: الأول: إن فرعون قد طغى وتمادى في تصرفه كإله على سائر رعاياه، الجانب الثاني: إنه تمادى في التنكيل بيني إسرائيل، وبذلك كانت مهمته الأولى شاملة صيغت في بلاغة لقوله تعالى: ﴿ أَذْهَبَ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى ﴾ [النازعات: ١٧]، وفي موضع آخر كلف موسى بأن يسعى إلى تخليص الجالية الإسرائيلية من بطش فرعون، ولم يحدد النص القرآني مفهوم وحدود هذه المهمة، هل سيتفاوض موسى مع فرعون لإخراج بني إسرائيل من مصر على افتراض أن هوية موسى بوصفه من بني إسرائيل قد كشفت، وأنه يمثل «لهذه الجالية» أم أنه سيخلص الجالية والمصريين جميعاً من فرعون؟ يدلنا النص القرآني على وسيلة التنفيذ وهي غاية في الدقة، إذ كلف موسى بأن يقول لفرعون في هذا الصدد قولاً لنا، أى أن الأسلوب الدبلوماسي وليس أسلوب المواجهة والصراع هو الذي حدده القرآن الكريم، وكيف لا وأن موسى وطائفته بعض رعايا فرعون، وهم قوم عزل مستهدفون للقتل والتشريد، خاصة وأن موسى الذي خرج من قصر فرعون في ظروف غامضة لم يكشف عنها القرآن ولا المفسرون القدامى والمحدثون. والراجح أن موسى خرج من القصر عندما أتته الرسالة لقوله: ﴿ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا . . ﴾

[القصص: ١٤].

والراجح أيضاً أنه خرج من القصر في ظروف ربما أحاطتها عوامل التآمر والنيل منه، ودليلنا على ذلك أنه خرج من القصر خائفاً يترقب، ثم إنه خرج منه وقت القيلولة

فى غيبة عن العيون ﴿ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا ﴾ [القصص: ١٥]. والدليل الآخر أنه تلقى من بعض خاصته والمقربين منه يوم كان فى سدة الحكم ما يفيد بتأمر القوم عليه لسببين: الأول: بتهمة المروق السياسى والخروج على نظام الحكم، والسبب الثانى: قتله لأحد المصريين وتشيعه لخصمه من بنى إسرائيل، حيث نصحه بأن يقادر البلاد، ولعله علم أنه سوف يغتال، وهذا لا يجب أن يفسر على أن مصر فى ذلك الوقت لم يكن لديها نظام قضائى، ولكن ما كان يحاك ضد موسى من مؤامرات سياسية هو أمر طبيعى لا يزال يصدق على أيامنا فى معظم الأحيان. أما المرحلة الثالثة من التكليف، فهى بعد خروجه من مصر وهو فى سيناء عندما ترك هارون ليتلقى تعليمات هذه المرحلة.

ومن الواضح أن مهمة موسى كانت بالغة الصعوبة والحساسية لأسباب متعددة، أولها: أنه يواجه الفرعون الذى تربى فى قصره وله الفضل عليه، وثانيها: وأهمها، أنه لأول مرة يتعرض فرعون مصر للتحدى فى أسس الشرعية السياسية للحكم. فقد كان ملوك مصر فى ذلك الزمان قد بلغوا مرتبة الآلهة بعد أن مروا بمراحل ابن الإله، وظل الإله على الأرض، ويمثل الإله، ثم نصف الإله، وأخيراً الملك الإله. ويشاء الله أن يرسل موسى عندما بلغ طور الحكم فى مصر نهايته، ومعلوم ما يتمتع به الإله من سلطان على الناس فى حياتهم الدنيوية والدينية. والسبب الرابع: أن تحدى ملك مصر وإلهها ونظامها السياسى يأتى على يد أجنبى يحتقر المصريون طائفته وستكشرون عليه ما أحاطه به فرعون من رعاية. ولعل موسى قد خرج فى اللحظة التى أدرك فيها فرعون حقيقة؛ ولذلك يبدو أنه كان مطاردًا لأسباب متعددة كما رأينا، وأن غضبة مستشارى الملك لم يكن يروى ظمأها إلا قتله غيلة، وليس مجرد محاكمته مما نراه فى الرسالة الصريحة التى أبلغت إليه: ﴿ إِنَّ الْمَلَائِكَةَ يَأْتِمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ ﴾ [القصص: ٢٠]، وهى بالغة الدلالة على ما ذهبنا إليه. وأما السبب الخامس: فهو أن موسى مكلف بأن يمسى لدى الملك إما لتعديل سياسته تجاه بنى إسرائيل، أو لإخراج بنى إسرائيل من طغيان الملك.

وهذه المهمة المعقدة نفسياً وفعلياً للأسباب السابقة المتعلقة بعضها بموسى وبعضها الآخر بفرعون، وبعضها الثالث بطبيعة المهمة وبينى إسرائيل فى مصر. فقد أدرك موسى منذ البداية أنه مقدم على مخاطرة محفوفة بالندى، وأنه لا يضمن نجاحها، ولم

يخف ذلك عن ربه عندما شرح له هذه المخاوف جميعاً، فحصل منه على ثلاث ضمانات: الضمانة الأولى: الترخيص له باصطحاب أخيه هارون، والضمانة الثانية: هى تزويده بوسائل الغلبة التى لم يدركها موسى فى حينه وهى العصا وإخراج اليد بيضاء من غير سوء، وآيات أخرى لم يوضحها لنا القرآن، وإنما ذكر أنها تسع نعلم منها اثنتين فقط. وأخيراً كانت الضمانة الثالثة: هى تعهد من الله بأنه سيرعى مهمتهما ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه: ٤٦].

أما القضية الثالثة اللافتة للنظر، فهى الجدل بين فرعون وموسى التى تكشف لنا عن عدد من النقاط الهامة:

١- أن الجدل بدا فى المرحلة الأولى بين فرعون وموسى حول إنكار موسى أن يكون فرعون هو الله، ولم يكن واضحاً أن فرعون قد صدم من هذا التحدى سوى أنه انقلب إلى التهكم على مقولة موسى عندما طلب من وزيره أن يبنى صرحاً لعله يقنعه بوجود إله غيره. وقد لمسنا معرفة الله مسبقاً بذلك عندما أمر موسى بأن يلتزم فى دعوته لفرعون جانب اللين والإيضاح والتبصير، وهو طابع الرسالات جميعاً لعل من توجه إليه الرسالة يهتدى إلى سابق فطرته. فكأن الأصل هو الإيمان، وأن الكفر هو الانحراف عن هذا الإيمان، إذ شددت رسالة موسى على أن هذا القول اللين قد يدفع فرعون إلى أن يتذكر أنه ليس إلهاً، أو أن يخشى عاقبة العناد وصد الرسول.

ولم يتمسك فرعون فى جدله مع موسى طويلاً بمقولة الإله، ولم يطالبه بأن يثبت له صفات الإله المدعى، وذلك فى نظرنا تسليم من فرعون من قريب بأنه ليس الإله الحق. ثم انتقل الجدل بسرعة إلى تحدى موسى نفسه فيما ادعاه من أنه رسول من الله. وطالب موسى أن يثبت صدق ادعائه، ولعل موسى قد فرح بذلك وأدرك لأول مرة حكمة تزويده بأدوات الإثبات، فبادر بتقديم هذه الأدوات التى اعتبرها فرعون ألعاب يبيع فيها سحرته، مما يظهر أن السحر كان بضاعة رائجة، وأن المصريين كانوا سابقين فى هذا الفن.

وما دام التحكيم على هذا النحو سابقاً على القضاء، فإن ذلك يشير الشك حول اعتبار ذلك التحكيم تحكيمياً؛ لأن الخيار هو دائماً بين القضاء والتحكيم، ولا يجوز

الجمع بينهما، إلا أن يكون القضاء رقيباً على السير الدقيق لإجراءات التحكيم التجارى وفق ما رسمه القانون وإلا أ بطل القضاء حكم التحكيم .

ونحن نغيب إلى الاعتقاد بأن الإشارة إلى حكم من أهل كل من الزوجين ليعملاً معاً بحكمتهما، وما يفترض فيهما من فهم لمصالح الطرفين، ووصل ما انقطع فى علاقاتهما هو من قبيل المساعدة الحميدة أو التوفيق باعتبار الحكيم طرفاً ثالثاً يرفع إصلاح البين بين الزوجين، وليس التحكيم بالمعنى الفنى . ولم تشترط الآية الكريمة إلا أن يكون قصدهما الإصلاح وليس الانفاق على مبدأ الانفصال، وترتيب آثاره وتسهيل تحفته .

وهذا التكيف قائم على تفهم المهمة الدقيقة للتحكيم الذى يناط عادة بهيئة قد ينهض بها محكم واحد أو ثلاثة أو خمسة أو سبعة حتى تصدر حكماً بأية أغلبية، ما دام تشكيلها وترأ، وذلك رغم أن قانون الأحوال الشخصية المصرى المعدل عام ٢٠٠٠ قد تضمن النص صراحة على تحكيم مماثل يسبق الحكم القضائى، ويكون التحكيم إجراءً شكلياً لازماً لصحة صدور الحكم من الوجهة الإجرائية، ويكون الحكم القضائى عادة لصالح خلع الزوجة حتى لو اعترض زوجها وأثبت المحكمان ذلك، فهو حكم مساير لرغبة الزوجة ومناقض لحق الزوج فى الإمساك بزوجه .

ولعل لجان فض المنازعات هى أقرب إلى هذا النوع من التحكيم بين المتخاصمين والمتنازعين، خاصة فى القضايا الإدارية، ولا يمكن أن تكون توصيتها إلا ذات طابع استرشادى عند اللزوم عند تحضير الدعوى .

ويضيف القرآن كيف أن السحرة المصريين أدركوا أهمية عملهم لدى فرعون من أجل إنقاذ نظامه السياسى، وليس مجرد مسألة عقائدية؛ لذا لجئوا إلى مساومة فرعون مطالبين على الأرجح بوضع سياسى فى مجتمع طبقى صارم، لم يكن لهم فيه موضع قدم، وأقرهم فرعون على طلبهم .

وقد صور فرعون اللقاء مع موسى تصويراً يضع القضية فى إطارها القومى على أنها صراع بين الوطنية المصرية والادعاء الأجنبى ومحاولة إفساد حياة المصريين والإتيان ببدع لا يقرها المجتمع المصرى وليس مستعداً لقبولها .

٢- أما عرض فرعون على موسى أن يختار موعد اللقاء الذى عرف بيوم الزينة ﴿فَأَجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَا نُخْلَفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ﴾ [طه : ٥٨] وطلب سحرة فرعون أن يبدأ موسى بإلقاء عصاه، فهو ليس إلا من قبيل إظهار الثقة فى النتيجة، وليس تأدياً من فرعون وسحرته. وقد تعنى الإشارة إلى أن فرعون فوض موسى فى تحديد الموعد حتى لا يخلفه فرعون أولاً ولا موسى ثانياً، كما تشير إلى مرتبة الحضارة التى بلغتها مصر فى عهده.

٣- عندما أدرك السحرة أن عصا موسى حية حقيقية، بينما لم يزد عملهم على أن سحروا أعين الناس بفنونهم، كانت النتيجة غير متوقعة، رغم أن الهدف من اللقاء هو إثبات جدية ادعاء موسى النبوة. فكانت النتيجة صاعقة لفرعون وهى أن بادر سحرته بإنكار ألوهيته وسلطته، والإيمان بما جاء به موسى وأخوه مما اعتبره فرعون تحدياً لسلطانه؛ لأن الإيمان بالله يعنى الطعن فى الشرعية السياسية لفرعون الذى أقام سلطانه بوصفه إلهاً.

واللافت للنظر فى هذا المقام أن فرعون قد انزعج ليس لإعلانهم الإيمان برب موسى، وإنما لإعلانهم ذلك الإيمان قبل أن يأذن لهم به، ولعله فى هذه اللفتة كان حريصاً على ألا يفقد سلطانه على شعبه؛ ولذلك وصف حركة موسى بأنها فتنة تهدف إلى إفساد المصريين وتغيير نظامهم المثالى وتحويلهم إلى نظام بعيد عن تقاليدهم، وهذه قضية سياسية واضحة.

٤- وإذا كان الذين آمنوا بموسى هم السحرة أولاً وهم من المصريين، ثم تبعهم بعض بنى إسرائيل، فإن معظم من خرج مع موسى من المصريين، ومن ثم إذا كان لمن خرج مع موسى حق تاريخى فى فلسطين على أساس الفتح، فلا يجوز أن ينفرد بنو إسرائيل بهذا الحق؛ لأن من آمن بموسى هم خليط من المصريين ومن بنى إسرائيل. وهنا يظهر الفارق بين بنى إسرائيل، وهو مفهوم عرقى، وبين اليهود، وهو مفهوم دينى.

٥- سبق أن أشرنا إلى أن تعقد مهمة موسى قد استوجبت عدداً من الضمانات النفسية والحقيقية، فضلاً عن أنها تطلبت - بناءً على رغبة موسى - أن يؤازره أخوه

هارون، ومن ثم يشور البحث حول الوضع القانوني لهارون عليه السلام، وسبب ذلك أن الأنبياء جميعاً كانوا إما أنبياء فقط أو أنبياء ورسلاً، ولم يكن يشترك اثنان في رسالة واحدة سوى الرسالة الموساوية، فجاز لنا، والأمر كذلك، أن نبحث في وضعية هارون الذي يبدو لنا من القرآن الكريم أن هارون تصور أن مهمته هي أن يشركه موسى في أمره كمهمة ثانية وأن يشدد به أزره كمهمة أولى، وهي مهمة نفسية أوضحنا ظروف وملاسات طلب موسى من ربه أن يقره عليهما. وقد من الله عليه بعد ذلك بهذا الفضل الذي لولاه لما كان قادراً على القيام بهذه الرسالة. ثم وردت إشارات لهارون بعد ذلك، وهي إشارات قليلة. فقد جاء التكليف في المرة الثانية لكل من موسى وهارون ﴿ اذْهَبْ أَنْتَ وَأَخُوكَ ﴾ [طه : ٤٢]، ﴿ فَأَنْبِيَاءَهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ . . . ﴾ [طه : ٤٧] ﴿ إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا ﴾ [طه : ٤٨]. ﴿ قَالَ فَمَنْ رُبُّكُمْ يَا مُوسَى ﴾ [طه : ٤٩]. وقد أوضح الذكر الحكيم في أكثر من موضع بأن هارون كان نبياً هو الآخر، والله - سبحانه - يعلم حيث يضع رسالته.

ونفهم من السياق القرآني أن مهمة هارون مقترنة بمهمة موسى بشقيها الأول: تحدى ألوهية فرعون، والثاني: تخليص بني إسرائيل من بطشه. وقد فهمنا أن مهمة هارون أُلصق بالشق الثاني من مهمة موسى. وهذا منطقي؛ لأن محاجة فرعون في ألوهيته هي صلب الرسالة السماوية. أما الشق الثاني، فهو شق اجتماعي وإضافي مما يليق به طلب المساعدة والمساندة مثلما قام بذلك هارون. ورغم تنبيه فرعون لقومه بأن موسى وأخاه ساحران يريدان أن يخرجوا شعب مصر من أرضهم بسحرهما ويذهبا بطريقتهم المثلى، إلا أن موسى هو وحده الذي نازل سحرة مصر في ميدان السحر، ولم يكلف موسى أخاه بشيء خلال تركه مع قومه لتلقى التكليف، وربما يكون هذا هو السبب في أن هارون قد ترك قومه وهم يتحولون عن دين موسى إلى الكفر حتى لا يكون تدخله مدعاة للجدل والتشكيك في مهمته، وأن يكون ذلك سبباً في الشقاق بين بني إسرائيل.



الفصل الثالث

نظرية العقود في القرآن الكريم

العقد هو اتفاق بين طرفين أو أكثر، أو هو التقاء إرادتين أو أكثر لتنظيم مسألة من المسائل التي تصلح للعلاقات العقدية . ودون الدخول في تفاصيل النظرية العامة للعقود والتي تؤكد في معظمها على المساواة التامة بين أطراف العقد وعلى حرية التعاقد أو ما يسمى في القانون سلطان الإرادة، فإن العقود التي تبرم بين الناس والتي تنظمها هذه النظرية العامة تختلف اختلافاً كبيراً عن طائفة أخرى من العقود التي وردت في القرآن الكريم . ومعنى ورود بعض العقود في القرآن الكريم يجب أن يفهم فهماً دقيقاً على أربعة أوجه :

الوجه الأول: أن العقود التي ذكرت في القرآن الكريم ليست هي كل العقود التي تطورت بحكم اتساع المعاملات الإنسانية . فالعقود التي لم ترد في القرآن الكريم ليست عقوداً باطلة لمجرد أنها لم ترد في القرآن الكريم .

الوجه الثاني: أن العقود التي وردت في القرآن الكريم هي تلك العقود التي تتمتع بمكانة خاصة، وحرص القرآن على ذكر بعضها، وعلى تفصيل بعضها الآخر، وترك للناس أن يستخلصوا أن ما جاء في القرآن الكريم هي توجيهات عامة . وعلى سبيل المثال، فإن عقد المدابنة أو التداين أو عقد الدين في المفهوم المعاصر من العقود الشائعة في المعاملات التجارية والمدنية، وأن عدم كتابة الدين في المعاملات التجارية هو جزء من العرف التجارى اقتضته طبيعة العلاقات التجارية التي تعتمد على الثقة والسرعة . يترتب على ذلك أنه إذا كان القرآن الكريم قد اشترط في عقد الدين، فإن عدم الكتابة لا يعتبر انتهاكاً لنص قرآني؛ لأن الكتابة ليست من الفرائض الدينية بالنظر إلى الحكمة من النص . والحكمة من النص واضحة، وهي تجنب المنازعات المترتبة على عدم وجود الدليل في مثل هذه الأحوال؛ ولذلك فليس صدفة أن الدليل الكتابي في المسائل المالية هو الدليل المعتبر بالدرجة الأولى، وبالطبع فإن الاعتراف بالدين قد يساعد على إعلانه أن يكون الدين مكتوباً؛ ولذلك يجب أن نفهم النصوص القرآنية على الأقل في مسائل

المعاملات، فهو أمر فصل فيه العلماء والفقهاء عبر العصور فهمًا معقولاً، فإذا كان القرآن الكريم قد نص فيما يتعلق بعقود الدين على نوع واحد من العقود وهو عقود الدين المحدد المدة، فهل الديون غير محددة المدة لا يسرى عليها الحكم أم أنها الأولى بالكتابة حفظاً للحقوق وقطعاً للمنازعات؟

الوجه الثالث: هو أن العقود المنصوص عليها في القرآن نوعان: نوع يدخل في النظرية العامة للعقود، وهو الذي يعقد بين الناس أى أن يكون أطراف هذه العقود من البشر، أما النوع الثاني فهو العقود التي تيرم بين بعض الناس وبين الله سبحانه وتعالى. ولما كانت هذه الفكرة تقيس على فكرة الحقوق التي تستحق بين الناس وتلك التي تستحق لله على الناس أو حقوق الله على عباده، فإننا نفضل أن نطلق على هذا النوع من العقود «العقود الافتراضية - virtual contracts» أو إن شئنا الدقة بالنظر إلى الطبيعة الخاصة لهذه العقود فإننا نطلق عليها العقود الإيمانية؛ لأنها تعتمد اعتماداً تاماً على طائفة واحدة من المتعاقدين وهي طائفة المؤمنين .

الوجه الرابع: أنه إذا كانت طائفة العقود الإيمانية تقتصر على المؤمنين مع الله - سبحانه وتعالى - فإنها تختلف عن النظرية العامة للعقود في هذا الباب من حيث إن التعاقد في النظرية العامة مفتوح لمن كان مهياً للتعاقد، ولكن في العقود الإيمانية ليس الباب مفتوحاً إلا للمؤمنين، وهذه قضية بالغة الدقة .

وربما يرى البعض أن هذا النوع من العقود، بحكم طبيعته المعنوية، لا يخضع للنظرية العامة للعقود، وهذا صحيح، ولم يكن قصدنا أن نخضع هذا النوع المتميز للقواعد التي تجرى على طوائف العقود المنظمة لعلاقات الناس، وإنما قصدنا في إيراد هذا النوع من العقود أن نثرى النظرية العامة للعقود، وأن ندخل فيها ما لم يكن جزءاً منها . بعبارة أخرى، هناك فرق بين أن نخضع العقود الإيمانية لنظرية العقود وبين أن نضيف هذه العقود إلى النظرية، فضلاً عن أننا نهدف من هذه المعالجة إلى الاستعانة بنظرية العقود لإلقاء الأضواء على ذلك الشق المتميز وهو العقود الإيمانية .

أنواع العقود الإيمانية في القرآن الكريم

أولاً : عقد الشهادة : يقول الحق سبحانه وتعالى في عقد الاستشهاد ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَا عَلَيْهِمْ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١١١﴾﴾ [التوبة : ١١١] .

هذه الآية تعلن أن الله سبحانه وتعالى قد قرر أن يكون الطرف الأول لافتتاح العقد، وأنه قدم شروط العقد وهي بسيطة : الشرط الأول أن يذلل الطرف الثاني، وهو المؤمن، ماله ونفسه في سبيل الله، فإن فقد ماله أو نفسه، اكتمل الالتزام الذي يترتب عليه، ووقع على الله - سبحانه وتعالى - بقية شروط العقد وهي أن يكون الثمن هو الجنة . فبذل النفس والمال من جانب المؤمن يؤدي بشكل أكيد ومضمون إلى قبض الجنة . وهو الجنة . ولا يجب أن يفهم من الآية الكريمة أن المؤمن يجب أن يزوج بنفسه لكى يقتل حتى يفوز بالجنة، وإنما أوضحت الآية بجلاء أن المؤمن يخرج في سبيل الله بماله ونفسه فيقاتل وقدم قتله لغيره على قتله وفنائه، ومعنى ذلك أن الآية تحرض المؤمن على أن يبادر بهذا الإيمان إلى مقاتلة الأعداء، فإن قُتل دون أن يُقتل فهو حى، وإن قُتل بعد أن يكون قد قُتل فهو فى الجنة . وقد يشق تحديد صفة المؤمن .

لقد أراحنا الآية الكريمة من مشقة هذا التحديد؛ لأن الله سبحانه وتعالى أودع الإيمان فى القلوب، كما اختص نفسه بتحديد مصير المؤمن، فهو الذى يعلن من خرج مؤمناً موقناً بشروط العقد وشروط الشهادة، ومن خرج لغير ذلك، ولم يكشف الله سبحانه وتعالى عن أسماء الذين قضاوا على حال من الإيمان أو غير الإيمان، يترتب على ذلك أنه من العيب أن نصادر على حرية الله فى تقرير مصير عباده المؤمنين فنقول هذا منتحر وهذا شهيد، ولست بحاجة إلى التذكير بأن كل الكتابات التى استعرت خلافاً واختلافاً لتحديد الصفة الخاصة للشباب الفلسطينى الذى يقوم بأعمال فدائية ضد الإسرائيليين فى الأراضى الفلسطينية وداخل الخط الأخضر واختلط النقاش على الناس، حيث خلطوا بين الطبيعة القانونية لهذا العمل وهل يوجه إلى مدنيين أو إلى عسكريين يهود وبين الطبيعة الخاصة بمصير هؤلاء الشباب بين أن يكون انتحارياً أو أن يكون استشهادياً .

ومن نافلة القول أن هناك فروقاً ضخمة بين الانتحاري وبين الاستشهادي من الناحية النفسية ما دنا قد اتفقنا على أن مصير كل منهما يتحدد عند الله - سبحانه وتعالى - وإن كنا نعرف من أحكام القرآن الكريم أن للشهداء مكانة خاصة عند خالقهم، فهم في مقاعد النبيين والصدّيقين وحسُن أولئك رفيقاً؛ ولذلك يخرج من نقاشنا أمران: الأمر الأول: الجدل حول مَنْ هو المؤمن ومن هو غير المؤمن، والأمر الثاني: الجدل حول مصير المقتول، متحرراً أم مستشهداً .

أما أوجه الاختلاف بين الانتحار والاستشهاد، فلعل أول هذه الفوارق هي أن المتحرر يصاب بحالة نفسية تفقده عقله أو صوابه أو حُسن تقديره، أو أن يصاب بحالة من اليأس، ويكون الانتحار قفزاً إلى مجهول، وخلصاً مما يؤرقه أو يحاصره .

والانتحار يعني أن صاحبه لا يعترف بالله، كما لا يعترف برحمته، فضلاً عن أنه لا يرضى بقضائه، وهذا المتحرر يريد أن يسلب لنفسه حقّاً الله - سبحانه وتعالى - هو حق الخلق والفاء، خاصة وأن الله - سبحانه - قد اختص نفسه بعدد من الأمور لا يعلمها إلا هو، ومن بينها القدر لقوله تعالى: ﴿ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ﴾ [لقمان: ٣٤]، مع ملاحظة أن كلمة «ما» تختلف عن كلمة «لا» لأن «لا» نافية وأما «ما» في اللغة فهي قاطعة لكل علم، تماماً كقوله تعالى: ﴿ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ ﴾ [لقمان: ٣٤]، فكلمة ما تنصرف إلى كل شيء، وليس فقط إلى نوع الجنين .

ومعلوم أن الانتحار خروج على قدر الله، ومصادرة على إرادته فيما يظن المتحرر، وإزهاق لنفس خلقها الله، وظن المتحرر أنه يستطيع القسمة بينه وبين الخالق، فإله يهب الحياة والمتحرر ينهبها، وهو يظن أنه يبتسر هذه الحياة ويختار هو نهايتها على غير ما ورد في الذكر الحكيم .

ومعلوم - أيضاً - أن الانتحار أعظم خطراً من الشرك بالله، وهو الخطيئة الكبرى، وهو كبيرة الكبائر، ونظن أن الانتحار يسبق هذه الكبيرة، أو هو نوع من الشرك؛ لأنه يشترك مع الله فيما اختص الله به نفسه، واستلاب لسلطة حججها الله لنفسه ولم يفوض غيره بها أو يطلع غيره عليها . يترتب على ذلك، أن الانتحار غير متصور عند المسلم ما

دام يعتقد أن الله هو الخالق وأن الله هو المميت، وهو الذى يحيى، وهو الذى يقدر للإنسان معيشته بأوسع معانيها .

وفى هذا يفترق الإسلام عن المفاهيم الغربية فى أن حرية المرء لا تشمل حرته فى القضاء على نفسه، بل على العكس إن الإسلام ألزم الإنسان بالحفاظ على ما أسماه الفقهاء بالضرورات الخمس وأولها البقاء، أى الحياة، فضلاً عن حفظ الجسد والنفس والعرض والمال والعقل، وإن هذه الضرورات الخمس مقدمة على كل تكليف . أما الحرية فى الغرب، فتعنى حرية المرء على نفسه وجسده حتى لو خالفت هذه الحرية شرائع السماء، فيجوز فى الغرب أن يتخلص الإنسان مما يعاين بالانتحار، وأن يضع حداً لحياته، كما يجوز أن تضع الجماعة حداً لحياة المرضى الذين يعانون من آلام مبرحة أو لا يطيقون المرض أو يعانون من أمراض لا يرجى شفاؤها، وهو ما يطلق عليه الموت الرحيم الذى أباحته بعض التشريعات الأوروبية التى تسع رقتها فى هذا الاتجاه .

ومن ناحية أخرى، فإن الاستشهاد حالة إيمانية؛ لأن الشهيد يهب نفسه دفاعاً عن مقدساته وهى الأرض والدين والأهل ضد الظلم وسلب الحقوق، وهو إن فعل ذلك فقد ودّع الدنيا ثقة فى ثواب الآخرة وآمن بشروط العقد فدخله طائماً مختاراً، وهذا هو السبب فى أن الله - سبحانه وتعالى - فتح هذا النوع من العقود ببيان شروطه، ثم وضع له عدداً كبيراً من الضمانات حتى يزداد إيمان المؤمن ويشد يقينه؛ لأن المتعهد هو الله - سبحانه وتعالى - الذى أمر عباده فى القرآن الكريم باحترام العقود والعهود والمواثيق، فما بالنابعهود الله ووعوده ومواثيقه .

أما الضمانة الأولى فى الآية الكريمة: **﴿بِأَن لَّهُمُ الْجَنَّةَ﴾** و«أن» هنا تعنى مقابلاً أو بشرط أو على أساس .

والضمانة الثانية: فهى كلمة **﴿وَعَدًا عَلَيَّ﴾**، وعندما يكون الوعد من الله على الله فإن الضمانة لا تحتاج إلى تأكيد، ذلك أن القضية الإيمانية لا تتجزأ، فمن آمن بالله آمن بوعده ما دام الإيمان غيبياً، وما دام الإيمان محله القلب وهو مضطرب، ولكن إذا دخله الإيمان استقر فى مكانه وثقل باليقين، واطمأن إلى هذا الوعد الحق .

أما الضمانة الثالثة: فهى التأكيد فى الآية على أن هذا الوعد الذى قطعه الله - سبحانه - على نفسه هو وعد حق، والحق من أسماء الله الحسنى، والحق فى الآية أداة تأكيد

وجاءت كلمة «وعداً» منصوبة حتى يكون لوقعها أثر أكبر، ثم جاءت كلمة حق مرفوعة حتى لا تكون صفة للوعد، وإنما تكون ضماناً إضافية .

أما الضمانة الرابعة: أن الله ضمن هذا الوعد الحق في كتبه ودياناته، وهي على الترتيب التاريخي التوراة لليهود والإنجيل للمسيحيين والقرآن للمسلمين أو للناس عامة، فلا يخلو أحد هذه الكتب المقدسة من تأكيد لعقد الشهادة، ولا يجوز أن يقول غير المسلمين إن المسلمين يتحرون لأن قرآنهم يحضهم على ذلك ما دام هذا النص القرآني يقابله نص مماثل في التوراة والإنجيل في نصوصهما الحقيقية وليست المحرفة كما أرشدنا القرآن الكريم .

أما الضمانة الخامسة: فهي قوله - تعالى - في صيغة الاستفهام التوكيدي: ﴿وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ١١١]، والتي تعني أنه لم يخلق الله أحداً أو شيئاً أشد وفاءً بعهده من الله .

الضمانة السادسة: هي قوله تعالى: ﴿فَاسْتَبْشِرُوا بِنِعْمِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ﴾ [التوبة: ١١١] وهذه العبارة بالغة الدلالة في مواضع ثلاثة:

الموضع الأول: هو أن الإيمان بشروط العقد يحقق النتيجة المرجوة، وأن الله يبشر المؤمن الذي قبل هذه الشروط باكتمال المكافأة، فهذه البشرى هي ضماناً أخرى إضافية .

الموضع الثاني: أن المصطلح الوارد في هذه العبارة - وهو البيع - قد يوحي بأن العقد يمكن أن يكون عقد يبيع أو عقد بيع؛ لأن المؤمن يبيع نفسه وماله بمقابل وهو الجنة، ومن ثم يمكن أن يصنف هذا النوع من العقود على أنه عقد بيع، أو أنه من عقود العوض أي أن الجنة هي التعويض عن التضحية بالنفس والمال أو عقود المعاوضة إذا أردنا أن نقرب نوعاً ما بين نظرية العقود القانونية وبين نظرية العقود في القرآن الكريم، ولكننا نفضل أن نطلق على هذا النوع من العقود عقد الشهادة، وإن كان جوهر المعاملة هو الشهادة فإن شكل المعاملة هو البيع حتى ننسجم في معالجتنا مع المصطلح القرآني، فيصح أن يكون العقد عقد بيع، كما يصح أن يكون عقد شهادة والشهادة محلها البيع، فلا تناقض بينهما، ولكن تفضيل عقد الشهادة على عقد البيع هو تغليب للجوهر على

الشكل ، وتجنب لما قد يساور القارئ بما قد يعرفه من عقود البيع فى القانون التى تتطلب بائعاً ومشترياً وسلعة هى محل العقد . وحتى فى هذا الوصف ، فإن المشتري هو الله - سبحانه وتعالى - وأن البائع هو المؤمن ، وأن السلعة هى النفس والمال ، بقى أن نعرف أن عقد البيع ينتهى باكتمال تسليم البضاعة . إلا أن عقد الشهادة لا ينتهى بتسليم البضاعة وإنما يبدأ بها ؛ لأن المراحل التالية على التسليم هى تلك المكافأة التى فاز بها المؤمن عند الله .

الموضع الثالث: هو هذا التأكيد السابع فى قوله تعالى: ﴿وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١١١] ، والفوز على وجه اليقين هو فوز المؤمن ؛ لأن الصفقة فى صالحه ويعنى الفوز العظيم أنه ليس فوزاً عادياً وإنما فوز من نوع خاص ؛ لأن للحياة نهاية وللمال غاية ، فإن أنفق المال فى سبيل الله حظى بهذا الفوز العظيم وهو الجنة ، وإن قتل فى سبيل الله نال نفس الشهادة ؛ ولذلك ورد النص فى قوله - تعالى - موضعاً ومكماً لمركز الشهيد عند ربه حيث أكد القرآن الكريم ﴿وَلَا تَحْسِنَ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩] .

أولاً، مفهوم الشهادة

ورد فى القرآن مصطلح الشهادة فى عبارات عديدة ومفاهيم متعددة وبألفاظ مختلفة منها شهد مع المفرد والجمع وأشهد وشاهد وأشهاد وشهود وشهيد وشهداء .

فقد جاءت شهد بمعنى حضر ، ومعنى أكد ، وبمعنى حكم ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا﴾ [يوسف: ٢٦] ، وبمعنى أقر ﴿وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا﴾ [يوسف: ٢٦] . وتأتى بمعنى علم كقوله: ﴿مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ﴾ [النمل: ٤٩] . وتكون بمعنى اعترف كقوله: ﴿فَإِنْ شَهِدُوا فَاْمَسْكُونُ فِي الْبُيُوتِ﴾ [النساء: ١٥] ، وقوله: ﴿وَشَهِدُوا عَلَيَّ أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ﴾ [الأنعام: ١٣٠] ، وقوله: ﴿فَإِنْ شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ﴾ [الأنعام: ١٥٠] . وهى تأكيد بمقولة: إن الاعتراف سيد الأدلة ، فإذا جاءت الشهادة مع الإقرار كقوله: ﴿ثُمَّ أَقْرَبْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ﴾ [البقرة: ٨٤] فهى تعنى وأنتم ترون بأنفسكم ، وهى أعلى درجات الشهادة ، حيث يجتمع فيها النظر والإدراك حقاً .

وأما قوله فى النمل: ﴿ مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ ﴾ [النمل: ٢٣] فتعنى حتى تفرونى أو حتى تشيروا علىّ، وهى إشارة إلى النظام السياسى الذى كان قائماً فى مملكة سبأ. وتعنى الشهادة هنا إبداء الرأى فى المسألة المعروضة من جانب مستشارى البلاط. ولكن هذا الرأى، وإن كان من الضرورى إيدأوه كحق للصفاة قبل الملك فإنه ليس ملزماً للملك مما نقرؤه فى قوله تعالى: ﴿ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ ﴾ [النمل: ٢٣] وقد دلت سورة النمل على أدب المشورة وقواعدها الراتية فى مملكة سبأ.

وقد تعنى الشهادة العلم مثل قوله: ﴿ لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ ﴾ [النساء: ٦٦]، « وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴾ [المنافقون: ١]. وقد تعنى الشهادة الحضور والمشاركة لقوله ﴿ وَيَشْهَدُ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [النور: ٢]. وقد تعنى الشهادة تحقيق المنفعة كقوله: ﴿ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ ﴾ [الحج: ٢٨]. وأما شهادة الزور، فتعنى مخالفة الحقيقة والإخبار بغيرها؛ ولذلك نزه الله المؤمنين عنها، كقوله فى الفرقان: ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ ﴾ [الفرقان: ٧٢]. وقد تعنى الرؤية والمشاركة كقوله: ﴿ مَا أَشْهَدُهُمْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾ [الكهف: ٥١]. وقد تعنى العلم والاطلاع كقوله: ﴿ وَيَشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ ﴾ [البقرة: ٢٠٤]. كما قد تعنى إشهاد الغير على التصرف، وهى فى الشريعة نوعان من التصرفات التى تحتاج إلى الشاهد كشرط من شروط صحة الشهادة أو صحة التصرف، سواء فى انعقاده أو فى تنفيذه. النوع الأول: هو التصرفات المالية التى يخشى عليها من تقادم العهد أو تغيير الذم أو فناء أطراف المعاملات، والنوع الثانى: هو العلاقات الاجتماعية، وأهمها الزواج والزنا.

والأمثلة على نوع المعاملات المطلوبة للشهادة وافرة فى كتاب الله. فالتداين يتطلب الشهادة مهما كان قدر الدين، وكذلك البيع ووظيفة الشاهد هى توثيق المعاملة مخافة الرجوع فيها، خاصة إذا لم يترتب على العقد التسليم الفورى، أو إذا تراخى التسليم أو اقتضاء كامل الثمن بعض الوقت.

كما تجب الشهادة من قبيل التوثيق - أيضاً - عند رد أموال اليتامى والنصّر إليهم. أما الشهادة فى الزنا، فهى لأربعة رجال. وقد أتت كلمة الشاهد بمعنى المبلغ، كقوله:

﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا ﴾ [الفتح: ٨]. وقد تأتي بمعنى الشفيع، كقوله تعالى: ﴿ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا ﴾ [النساء: ٤١]

عما تقدم يتضح أن الشهادة هي الإخبار المستند إلى علم مصدره بعض الحواس، وهذا المعنى يطابق المعنى المتداول في القانون الوضعي، فالشهادة لها أركان وشروط وأوضاع في كل من القرآن الكريم والقانون. أما أركانها في القرآن، فهي الشاهد والشهادة والسياق، والشاهد في القرآن إما أن يكون الله أو النبي، أو الإنسان مؤمناً أو كافراً، وقد يكون مجرد حضوره للواقعة هي الشهادة بعينها. وأما الشهادة، فقد تكون الإقرار بمسألة عقيدية، كما قد تكون حكماً فاصلاً أو قاعدة يقاس عليها، كما رأينا في القاعدة التي وضعها الشاهد في قصة يوسف. وأما السياق، فيدور حول المسائل العقيدية، كما يدور حول المسائل والتصرفات والمعاملات المالية والاجتماعية، كما أوضحنا. والأصل أن الشاهد قد يحضر الواقعة بنفسه وقد تتجمع معلوماتها لديه من مصادر مختلفة؛ لذلك قد يكون شاهداً مباشراً أو غير مباشر، وفي الحالين، فإنه يدلي بما يعلم، سواء بلغه العلم بأحد حواسه أو عن طريق آخر.

وكما أن الشهادة في القرآن في بعض المعاملات إجبارية يتعين على الشاهد ألا يخفيها أو ينكر العلم بها، فهي كذلك في القانون الوضعي حيث تلزم التشريعات المختلفة - من ترى سلطات التحقيق - أهمية شهادته لسير العدالة - بالمثل للشهادة. وإذا كانت شهادة الزور من الكبائر لأنها تغير عن عمد وجه الحق وتقلب ميزان العدالة - خاصة إذا كانت شهادة حاسمة - فإن كافة التشريعات الوضعية الجنائية تعاقب شاهد الزور، بل إن هذه التشريعات الجنائية تصل بالعقوبة إلى حد الإعدام إذا كانت شهادة الزور هي السبب المباشر في الحكم بإعدام البريء. كما تتطابق الآثار المترتبة على إدانة شاهد الزور في القرآن الكريم والقانون الوضعي: فلا تقبل له شهادة ويسقط عنه الاعتبار والأهلية.

أما ضرورة الشهادة في القرآن الكريم في بعض المعاملات فأمر مختلف عليه بين الفقهاء؛ فمنهم من يرى أن الشهادة في الدين وفي رد أموال اليتيم وفي الزنا والزواج إجبارية لا يجوز إبرام المعاملات أو الأحكام الخاصة بها بغير الشهادة ووفق النصاب الذي فصله القرآن الكريم وأكملته كتب الشريعة الإسلامية. كما يرى البعض الآخر

ضرورة الشهادة بنصابها المقرر في القرآن في بعض المعاملات، ولكنها تكتسب قيمة إضافية بالتوثيق وطمأنينة المعاملات في أحوال أخرى. فلا ضير لديهم أن يتداین الناس، ولكن إثبات الدين سيصبح عسيراً ما لم يدون، كما يصبح الإثبات طبعياً ما لم يُملأ الذي عليه الدين أو وليه مخافة الطعن بانعدام الإرادة أو فسادها من جانب المدین، وقطعاً للمعاملات الربوية التي تتداخل مع المداينات.

والأصل أن يكون الشاهد على غيره، قد يكون شاهداً على نفسه، وذلك في صورة الإقرار أو الاعتراف بشرط أن يكون خالياً مما يصيب الإرادة من مطاعن فلا يرغب على الاعتراف أساساً أو على الإدلاء بغير الحقيقة خوفاً أو طمعاً، أو الاعتراف على النفس أقوى من الشهادة على الغير؛ لأن الاعتراف السليم مقدم على كافة الأدلة الأخرى. أما الشهادة على الغير، فهي إحدى أدلة الإثبات في القانون، وللقاضی أن يعطيها الوزن الذي يراه في إثبات الحقيقة.

الوضع القانوني للشاهد على المعاهدات في الشريعة الإسلامية

تنقسم تصرفات الرسول ﷺ التعاقدية إلى قسمين: القسم الأول: التصرفات الفردية التي كان يقررها بنفسه، سواء لمنح الأمان أو تقرير بعض الأوقاف لبعض الطوائف، وهذه من نوع القرارات الرئاسية، ومع ذلك فقد جرت سنة الرسول على أن يشهد الله ورسوله ومن حضر من المؤمنين. وقد يُشهد بعضاً من أصحابه، كما قد يسمى الشهود دون أن يوقعوا على الوثيقة التي شهدوا عليها. وفي هذا النوع من الإشهاد كان يركز دائماً على النمط الأول، وفي القليل من الحالات كان يشهد بعض أصحابه، أما القسم الثاني من التصرفات التعاقدية فهي المعاهدات التي أبرمها، وأشهرها صلح الحديبية الذي أشهد عليه ٣٥ من كبار الصحابة بالإضافة إلى كاتب الوثيقة. وكان كاتب الوثيقة - كقاعدة عامة - ضمن الشهود. أما سبب إشهاد هذا العدد الوافر من كبار الصحابة، فهو في الغالب بناء على طلب قريش التي أرادت أن تستوثق من جدية التعاقد، ومن إجماع الصحابة على هذا الصلح الذي كان صلحاً غير متكافئ وينطوي على غبن للمسلمين، فأرادت قريش أن يكون الشهود ضماناً إضافية لاحترام هذا الصلح وإنفاذه.

ولم يشترط المسلمون عدداً مقابلاً من شهود قريش؛ لأن الرسول كان يعلم أنه صلح مؤقت، وأن قريش حتى لو اجتمعت كلها على ضمانه لا عهد لها، وهذا ما أكدته الأحداث عندما نقضت قريش هذا الصلح، فكان فتح مكة هو الجائزة الكبرى.

انظر للتفصيل: الشاهد في التقاليد الإسلامية، كتابنا باللغة الإنجليزية، المركز القانوني للشاهد على المعاهدات في القانون الدولي - تحت الطبع.

ثانياً، الوضع القانوني لعقد الشهادة

الشهيد في القرآن الكريم قد يكون شاهداً، كقوله تعالى: ﴿ وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله: ﴿ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ ﴾ [آل عمران: ٩٨]، ﴿ فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ ﴾ [النساء: ٤١]، ﴿ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [المائدة: ١١٧] ﴿ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ ﴾ [يونس: ٤٦]، وقد تكرر معنى الشهيد على أنه الشاهد في مواضع عدة من سور القرآن الكريم: (الحج: ١٧، سبأ: ٤٧ - فصلت: ٤٧، ٥٣، ق: ٢١، ٣٧، المجادلة: ٦، البروج: ٩، العاديات: ٧، البقرة: ١٤٣ - النساء: ٢٣، ٤١) وغير ذلك كثير والشاهد جمعها شهود وشهداء ﴿ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ ﴾ [البقرة: ١٣٣].

أما من يموت في سبيل الله، فهو شهيد بلغة الحديث النبوي، ولكن القرآن الكريم لم يستخدم هذا المصطلح، بل استخدم تعريفه وماهيته ومدلوله في مناسبات، وترك تحديد من يدخل في طائفة المعاملة والإكرام بسبب الشهادة إلى الأحاديث النبوية الشريفة. فقد أشار القرآن إلى الشهيد دون وصفه بهذه الصفة في حالتين: الأولى: هي التي يقتل فيها الإنسان في سبيل الله ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾ [آل عمران: ١٦٩] هي عندما يبرم المؤمن عقد الشهادة. ولكن القرآن الكريم وهو يبين مقام الشهيد استخدم لفظة الشهداء جمعاً ﴿ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا ﴾ [النساء: ٦٩].

أما الحالة الثانية: فهي ما ورد في الآية الكريمة ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوَارِيثِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ﴾ [التوبة: الآية ١١١] ومن هذه الآية الكريمة يتضح لنا ما يلي:

١- أن الله - سبحانه وتعالى - الذى منح الحياة والأموال قد اعتبر الحياة والأموال ملكاً لصاحبهما، والدليل على ذلك أن الله - وهو القادر على أن يسترد الحياة والأموال - يحب أن يقدم الإنسان طواعية حياته وماله فى سبيل الله على سبيل البيع فنكون بصدد علاقة فريدة يكون فيها المشتري هو الله - سبحانه وتعالى - ويكون فيها البائع هو الإنسان ويكون محل الشراء هو الحياة أو المال. وإذا كان القانون المدنى يشغل أساساً بعقد البيع رغم أن البيع يقابله فى وجهه الآخر الشراء، فإن المصطلح القرآنى يركز على الشراء كما يركز فى القرض على المقرض والمشتري والمقترض فى الحالتين ومن موضعين مختلفين هما الله - سبحانه وتعالى - فعندما يعرض الله على عباده صيغته القرض، فإنه يعرض عقداً متكاملأً، ويترك لمن شاء من عباده أن يصبح الطرف الآخر فى التعاقد لقله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يقرضُ اللهَ قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة﴾ [البقرة: ٢٤٥]. والقرض الحسن قد اكتسب حسنه ابتداءً من أنه قرض لله الملك الوهاب. كما أنه اكتسب هذه الصفة من أن المقرض قد حسن قصده واستقر عزمه ثقة ويقينا فى هذا العقد الذى يظهر منه محل القرض ويظل مقابل القرض غيباً، فكما آمن بالله وهو غيب فقد آمن بوعده وهو غيب أيضاً.

٢- أن الآية الكريمة تنشئ عقد الشهادة، وطرفه الأول هو المشتري وهو الله - سبحانه وتعالى، وأما طرفه الثانى فهو المؤمن دون سواه ومن الواضح أن عقد الشهادة فى الآية الكريمة يختلف عن عقد القرض، لأن عقد القرض مفتوح للمؤمن وغير المؤمن، وأما عقد الشهادة فهو قاصر على المؤمنين، وهذا أمر مفهوم لأن عقد القرض محله المال، وأما عقد الشهادة فمحله الحياة، والمال يمكن رده، وإنما الحياة إذا أخذت لا ترد إلى الدنيا وإنما يبدلها الله للشهيد حياة خالدة ومكانة متميزة. ورغم أن القرض إلى الله قد يرد فى الدنيا والآخرة مضاعفاً لمن يشاء، فإن الشهادة ومكانتها فى الآية الكريمة لا توهب إلا للمؤمن الذى أقدم طائعاً مختاراً معتمداً على أن يقوم حياته وقد وثق من أحكام العقد فيهبه الله الشهادة، ومعنى ذلك أن الشهيد يختار من بين عباد الله،

ودلينا على ذلك قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾ [لقمان: ٣٤]

٣- وقد حددت الآية الكريمة شروطاً للشهادة دُونَ أَنْ تُسَمَّى أو تصف الفعل وهو الاستشهاد، وأول هذه الشروط: أن يَكُونَ مؤمناً بالله وبوعوده واثقاً من هذه العهود ثقته في قضيته. والشَرَطُ الثاني: أن يقاتل في سبيل الله، والشروط الثالث: أَنْ يَقتل، فإذا آمَنَ وقاتل ولم يقتل فلا محل للحديث عَن الشهادة؛ لأن وصف الشهادة من الآية يَنصَرَفُ إلى أن المؤمن يشهد الله على أَنَّهُ يَقدم حياته في سبيل الله خالصة لَوَجْهه الكريم.

٤- ورد التأكيد عدّة مرات على أن الجنة والمكانة الرفيعة هُمَا مقابل القتل في سبيل الله، التأكيد الأول في لفظه (بأن) ومعناها بشرط أو على أساس. والواضح مِنَ النَفاذ الآية الكريمة أن أفعال الله - سبحانه وتعالى - أفعال متتالية إذا قال للشئ: كُنْ فَيَكُونُ، ولا يَسْرِي عَليهَا عامل الزمن، الَّذِي يعبر عَن النسبية، والذى يليق فقط بحياة الأدميين. فالإنسان وحده هو الذى يَمْلِك ماضياً وحاضراً ومستقبلاً؛ ولذلك أشارت الآية الكريمة إلى أن الله اشترى، فَهَذَا أمر مقضى وليس على المؤمن إلا أن يقبل عقد الشهادة. والقَبول بعقد الشهادة لا يَكُون بالإعلان كَمَا هو الحال في سائر العقود ولا بالنية في الارتباط بالعقد، وإنما ينفرد هَذَا العقد الفريد حقاً بأن الارتباط به يَتِمَّ عَن طريق تَنفيذِه من خلال الوفاء بالالتزام الرئيس، بَلَّ الوَحيِد فيه، وهو المبادرة إلى القتال في سبيل الله إلى أن يسقط المؤمن شهيداً قَدَّ دفع حياته أولاً، وعلى الله - سبحانه وتعالى - المَقَابِل وهو الجنة.

أما التأكيد الثاني: فَهو مَا ورد بالآية الكريمة ﴿وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ﴾ [التوبة: ١١١]. وهذا تأكيد مركب من ثلاث طبقات، الطبقة الأولى: أَنَّهُ وعد، ومن صفات الله أَنَّهُ لا يَخلف وعده، والطبقة الثانية: أَنَّهُ وعد حَقٌّ. ووعود الله جميعاً حَقٌّ، ولكن التلازم بَيْنَ الصفة والموصوف على نحو خاص في هَذَا المقام يدل على أن كلمة حَقٌّ هي تأكيد محدد وليست مجرد وصف للوعد، وأما الطبقة الثالثة: للضمان المركب، فهى النص على هَذَا الوعد في الكتب الثلاثة المُقَدِّمة وهى الكتب اليهودية والمسيحية والإسلام، ومعنى ذَلِكَ أن عقد الشهادة عقد يدخل فيه جميع

المؤمنين في كل الأديان السماوية، فهو عقد مؤبد، وهو من أركان الإيمان في هذه الأديان. نقول ذلك لكي نؤكد من خلال هذا التحليل، أن الاستشهاد ليس حكرًا على المسلمين، وليس جزءًا من ثقافتهم وحدهم كما تزعم إسرائيل والولايات المتحدة، ومن يقفون ضد فكرة الشهادة ويربطون بينها وبين الإرهاب فلا يربط بينهما إلا حقيقة واحدة وهي أن الاستشهاد يلقي الرعب في قلوب المعتدين، كما يلقي بالرعب في أفئدتهم فهو إرهاب من حيث الأثر، ولكنه ليس كالإرهاب الذي يوقع الضرر بالأبرياء ويفسد ما صلح من جوانب الحياة، ولا يميز بين المعتدى والضحية، فالإرهاب ضد المعتدى مقاومة، وليس إرهابًا كما تزعم إسرائيل والولايات المتحدة. بل إن الشهادة لاتباع العقائد الأرضية مألوفة، ولو بتصنيف مختلف؛ طلبًا لحق أو دفاعًا عن حق.

وقد ورد الوعد في القرآن الكريم في مواضع مختلفة لا مجال لحصرها وبصيغ مختلفة. فهو تارة وعد الحق كما في (النساء: ١٢٢، يونس: ٤، ٥٥) وتارة أخرى، فإن وعد الله غير مكذوب كما في هود (الآية ٦٥) وهو وعد مفعول كما في سورة الإسراء (الآية: ١٠٨) وفي موضع آخر (مريم: ٦١) كان وعده مأتيًا. ومن مثل المواضع التي وردت فيها كلمه الوعد سواء كان وعد الله مباشرة أو كان الفعل مبنياً للمجهول، ويقوم نائب الفاعل فيه مقام الفاعل مثل وعد المتقون، فإن الآية التي تتضمن عقد الشهادة تحدد أن هذا الوعد للشهيد من الله.



الفصل الرابع

صور الصراع فى القرآن الكريم

تعرف الحياة صوراً متعددة من الصراع والخلاف والنزاع واستخدام العنف، سواء كانت حياة الأفراد أو حياة الأمم؛ لذلك تعددت أساليب الضبط القانوني والاجتماعي لمواجهة صور العنف في العلاقات الفردية والاجتماعية والدولية. ونظراً لاتساع الموضوع لما لا يحتمله المقام، فقد اخترنا عدداً من صور الصراع ووسائل الضبط القانوني التي وردت في القرآن الكريم في ضوء الممارسات المعاصرة، وهي الحرب والسلام، والعدوان، والجزاء، والقصاص، والانتقام والثأر، والتجسس، ثم الحدود.

أولاً: الحرب والسلام والعدوان في القرآن الكريم والقانون المعاصر

١- الحرب

وردت كلمة الحرب أربع مرات، كما ورد فعلها يحارب مرتين. وقد جاءت الحرب في القرآن تارة ضد الله ورسوله وتارة تكون الحرب من الله ورسوله، ولكن كلمة الحرب العادية وردت ثلاث مرات، فهي تارة يوقد نار الحرب، وتارة أخرى حتى تضع الحرب أوزارها، ومعنى ذلك أن الحرب وردت في القرآن بمعان ثلاثة:

أولها: الحرب ضد الله ورسوله، وهي ما يطلق عليه فقهاء الشريعة المستحقة لحد الحرابية، ولكن الحرابية في نظرنا هي إحدى صور الحرب ضد الله ورسوله؛ لأن المعنى العام لهذه الحرب هو ليس فقط تحدى الله ورسوله والخروج على شريعته، وإنما إرغام المؤمنين على أن يحذوا حذوهم، وهم الذين وصفهم القرآن الكريم بأنهم يفسدون في الأرض، أى يخرجون الصالح عن صلاحه، ويصدون عن سبيل الله؛ ولذلك كان جزاء الحرابية هو القتل لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا﴾ [المائدة: 33].

أما المعنى الثاني: فينصرف إلى الحرب التي يشنها الله ورسوله على العصاة من عباده، خاصة الذين رفضوا ترك الربا وأصروا عليه، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٧٨]. وقد نظمت هذه الآية وما بعدها أحوال التوبة عن الربا وأحوال العسرة، وما يجب أن يتبع من نظام القروض فى مثل هذه الأحوال، أو رد الدين إذا كان المدين معسراً، ويكون البديل عن انتضاء الربا من المدين المعسر هو انتظار يسره ﴿فَنظِرَةٌ إِلَىٰ ميسرة﴾ [البقرة: ٢٨٠].

وهكذا، نرى أن الحالتين السابقتين هى أقصى درجات الحرب لأنها تتعلقها بالله ورسوله، إما حرب ضدهما وإما حرب معهما، ويكون أطراف الحرب الأخرى هم عتاة العصاة: الحرابيون والمرابيون. ويجمع المفسرون على أن اتصال الله ورسوله بالحرب ضد هؤلاء سببه عظم الجرم الذى يرتكبه فى حق المجتمع. فالخرابة هى إفساد فى الأرض وتعطيل لوظيفة الإنسان كخليفة فى الأرض، والربا هو الآخر من أشد الممارسات التى يقوم بها المرابى ظلماً وعتاً على المدين المحتاج، مما يورث العداوة بين الموسر والفقير فى المجتمع ويقضى على فضائل التضامن والتراحم التى يحث عليها الإسلام وعلى فلسفة المجتمع التى يتغيا الإسلام تشييده، لكى يكون كالجسد الواحد «إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى» ولا يمكن أن تضامن أعضاؤه ما دام الربوى ينظر إلى المدين تلك النظرة الدنيئة، ويتسلط عليه رغبة متعطشة إلى زيادة ماله، واستثمار أوقات الحاجة عند المعسرين.

أما المعنى الثالث للحرب: فهو المعنى العادى الذى تعرفه الشعوب والدول على مر العصور، وهو الصراع الذى يتخذ من الأسلحة أداة والاشتباك وساحات المعارك والضحايا موضوعاً، ولكن القرآن أشار إلى معنى آخر للحرب لعله يقصد بها الفتنة، وذلك فى قوله تعالى: ﴿كَلِمًا أَوْ قَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾ [المائدة: ٦٤].

أما المعنى العادى، فقد ورد فى سورتى الأنفال ومحمد، وفى الأولى يحث الله نبيه - عليه الصلاة والسلام - على أن يسلك بأعدائه إذا تقفهم فى الحرب سلوكاً يكفل تشريدهم وتمزيق صفوفهم والالتفاف عليهم، فهو درس من الله فى فنون الحرب. وأما فى الثانية - أى فى سورة محمد - فقد وضع القرآن القاعدة التى يجب اتباعها فى معاملة الأسرى فى أوقات الحروب، وهى إما المن عليهم بإطلاق سراحهم وذلك بعد انتهاء

الحرب حتى لا يعود إلى الانضمام إلى صفوف المحاربين من مواطنيهم، وإما أن يتم دفع الفدية عن كل منهم، ويكون التسريح والفداء كلاهما بعد انتهاء الحرب. والمعروف أن الأسرى في زمن نزول القرآن كانوا يقتلون أو يترقون، ولكن القرآن استحدث قاعدة تبقى على حياتهم، بحيث يمكن بعد ذلك منحهم حريتهم تكريمًا من المسلمين أو عن طريق افتدائهم بالمال، وقد يشمل الافتداء أيضًا مبادلتهم بأسرى المسلمين.

وإذا كان معنى الحرب العادية مفهومًا، فإن الذي يحتاج إلى بعض الإيضاح هو أن يحارب الله ورسوله أحدًا من عباده، ومعنى ذلك أن الحرب هنا تعنى التصدى بطرق الله لأحد خلق الله، ولا يكون معناها معنى حرفيًا.

الحرب في المصطلح المعاصر

انشغل فقهاء القانون الدولي طوال القرون الماضية بتنظيم قواعد الحرب التي كانت القاعدة في العلاقات الدولية وكان السلام استثناء. غير أن فكرة الحرب قد تراجمت لصالح السلام حتى أن ميثاق الأمم المتحدة لم يتضمن هذه الكلمة بعد أن مر المجتمع الدولي بمراحل متعددة لتقييد استخدام الحرب.

والحرب بوصفها صراعًا مسلحًا قد تكون مصطلحًا قانونيًا، بحيث تعنى قيام حالة الحرب حتى لو لم يتخللها القيام بأعمال عسكرية، وبذلك أصبح الفصل ممكنًا بين الحرب بالمعنى القانوني والصراع المسلح الذي يمكن ألا يكون حربًا بالضرورة. وقيام حالة الحرب ترتب آثارًا قانونية كثيرة سواء في علاقات المتحاربين أو في العلاقة بين المتحاربين وغيرهم على تفصيل يعرفه المتخصصون في هذا الباب من أبواب القانون الدولي.

وإذا كان للحرب معنى في سياق القرآن الكريم دون أن يفصل مضمونها والجوانب المتعلقة بها، من حيث إنه ليس كتابًا مدرسيًا، فليس معنى ذلك أن القرآن لم يهتم بإيضاح قواعد سلوك المتحاربين مثلما حرصت على ذلك القوانين الحديثة التي أصبحت تعرف بالقانون الدولي الإنساني. فالمعلوم أن تعليمات الرسول - عليه الصلاة والسلام - والخلفاء الراشدين - خاصة أبو بكر وعمر - قد تركت لنا تراثًا زاخرًا بالقيم الرفيعة التي تفوقت على أحدث ما توصلت إليه القوانين الحديثة.

٢- السلام

استخدم القرآن كلمات متعددة لتدل على معنى السلام، وهى السلم بكسر السين والسلم بفتح السين. والسلام فى القرآن هو لغة أهل الجنة، والجنة هى دار السلام؛ ولذلك يُجمع الشراح على أن الإسلام هو دين السلام وليس الحرب، بل إن الإسلام هو السلام نفسه على النحو الذى أثبتته أستاذنا المرحوم الدكتور طلعت العتيمى فى مطولة قانون السلام فى الإسلام، منشأة المعارف، ١٩٨٩. ولكن كلمة السلم هى الأقرب إلى معنى الصلح والسلام بالمفهوم المعاصر، وما جاء فى سورة البقرة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً﴾ [البقرة: ٢٠٨] إلا تصديقاً لذلك. ولكن القرآن لم يفصل شروط السلام كما لم يفصل حالات الحرب، وإن كان قد توسع بعض الشيء فى مسيبتها، كما سترى عند تناول [صلاح العدوان].

أما السلام، فى المفهوم المعاصر، فهو نظام قانونى يعقب الحروب وله مقدمات، كما أنه يستند إلى اتفاقات السلام التى تسوى قضايا الحرب وتستشرف مرحلة العلاقات الجديدة، والأمثلة على ذلك لا تحصى، وأحدثها اتفاقات السلام العربية الإسرائيلية (مصر والأردن من ناحية، وإسرائيل من ناحية أخرى).

٢- العدوان

اقترن العدوان فى القرآن الكريم بالإثم، كما اقترن أحياناً بالظلم فى حالة واحدة ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهُ نَارًا﴾ [النساء: ٣٠]. وأجاز القرآن العدوان على الظالم وحده ونهى عن الإثم والعدوان، بينما حث على البر والتقوى. وفى سورة القصص أخذت الكلمة معنى مغايراً فى قوله تعالى: ﴿قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلِينَ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ﴾ [القصص: ٢٨] ويستشف من الآية أن العدوان هنا يعنى الجور وتجاوز طرف لحقه إلى حقوق الطرف الآخر، أى أخذ طرف من الآخر ما لا حق له فيه. وهذا ينسجم مع المعنى العام للعدوان فى اللغة والاصطلاح من حيث إنه عدوان شخص على غيره بمعنى التجاوز، ولكن اللافت للنظر قوله

تعالى: ﴿ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ ﴾ [البقرة: ١٩٣] إذ إن العدوان مذموم وهو تجاوز كما ذكرنا، ولكنه في الآية محمود؛ ولذلك نرجح أن يكون المعنى المقصود لكلمة العدوان هو المبادأة، وهذا يدخلنا إلى معنى الكلمة في الاصطلاح المعاصر.

وكلمة عدوان في القانون الدولي من الكلمات والمصطلحات التي تفلتت من كل محاولات الضبط والتنظيم؛ ولذلك لم تستخدم الكلمة في ميثاق الأمم المتحدة إلا مرة واحدة في المادة ٣٩ من الميثاق حيث رخص الميثاق لمجلس الأمن أن يحدد تصرفات الدول المعنية ويصفها وفق تقديره باعتبارها حالة من حالات العدوان؛ ولذلك اجتهد الفقهاء والدول في محاولة تعريف العدوان حتى قبل الميثاق ومنذ عصبة الأمم، وكان الاختلاف بين منهجين:

الأول: هو تعريف العدوان عن طريق حصر كافة الأعمال التي تعتبر عدواناً، ويخرج من التعريف ما لم يدخل فيها، وهو التعريف عن طريق الحصر.

والمنهج الثاني: هو تعريف العدوان عن طريق وضع معيار يؤدي تطبيقه إلى التعرف على حالة العدوان عن طريق التمثيل له ببعض الأعمال مع الحرص على تطبيق بعض المعايير.

ولم يعتبر هذا القرار نهاية المطاف في كشف الغموض والتعقيد الذي يسود هذا الاصطلاح في بعض الأحيان غير أن بعض التصرفات لا شك تدخل في طائفة العدوان وهي الهجوم المسلح والغزو والاحتلال بصرف النظر عن الدوافع والملايسات، وتطبيقاً لذلك لم تعتبر إسرائيل قيامها عام ١٩٦٧ باحتلال أجزاء من مصر وسوريا وفلسطين عدواناً رغم أن جانباً من الفقه القانوني المؤيد لإسرائيل قد أصر على عدم الأخذ بمعيار الطلقة الأولى، وإنما بمعيار آخر وهو توفرية الحرب والإعلان عنها بالقول والفعل عن طريق الحشد العسكري والتعبئة العامة المادية والمعنوية في الطرف العربي حتى لو لم يكن هذا الطرف جاداً في شن الحرب، ولكن تصرفه أوقع في روع إسرائيل أنه عازم على الهجوم، فقررت أن تستبق هجومه بضربة وقائية تدخل في عرف هذا الفريق في دائرة الدفاع الشرعي الوقائي. وليس في القانون الدولي اصطلاح الدفاع الشرعي الوقائي.

وقد ترتب على الخلاف في تعريف العدوان في عام ١٩٦٧ آثار متعددة اضطر مجلس الأمن إزاءها أن يعبر عن الموقف بعبارات تجنب التعرض لهذه الواقعة، وذلك بالإشارة في قراره رقم ٢٤٢ لعام ١٩٦٧ (إلى أراض احتلت في النزاع الأخير). ولكنه أشار بوضوح إلى

علامات العدوان عندما قرّر عدم شرعية الاحتلال مما يعنى ضرورة الانسحاب . أى أن الانسحاب ليس له مقابل مما يناقض صنيعة الأرض مقابل السلام .

والصحيح أن ما حدث ليس نزاعاً ، ولكنه عدوان من إسرائيل تمكنت بموجبه من احتلال الأراضى العربية ، والمساومة بها لفرض شروط وفق مصالحها ، رغم أن كلمة الحرب ليست فى قاموس القانون الدولى المعاصر ، وأن الاحتلال الناجم عن الحرب أو العدوان لا يعترف به من جانب المجتمع الدولى . والحق أنه رغم تجاهل مصطلح الحرب لَيْسَتْ فى قاموس القانون الدولى المعاصر ، وأن الاحتلال الناجم عن الحرب أو العدوان لا يعترف به من ميثاق الأمم المتحدة أماً فى عدم وقوعها ، فقد وقعت حروب عديدة راح ضحيتها الملايين منذ عام ١٩٤٥ .

ثانياً : الجزاء فى القرآن والقانون

١- الجزاء فى القرآن الكريم

وردت كلمة الجزاء فى القرآن الكريم بمعان ثلاثة ، فقد يعنى الجزاء العقوبة ، كما قد يعنى الثواب أو المكافأة ، ويعنى من ناحية ثالثة أيضاً معنى محايداً ، ولكنه أميل إلى معنى العقوبة . ومن قبيل الجزاء بمعنى العقوبة قوله تعالى : «وكذلك نجزي المجرمين - نجزي الظالمين - نجزي المفترين - نجزي كل كفور - تجزون عذاب الهون - جزاء الكافرين - ذلك جزاؤهم جهنم» وقد تعنى المكافأة والثواب والحسنى لقوله تعالى : «يجزي المتقين - يجزي المحسنين - يجزي الشاكرين - أولئك جزاؤهم مغفرة» .

أما المعنى الثالث المحايد المائل إلى معنى العقوبة ، فهو فى قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [التحریم : ٧] ، أما قوله : ﴿ الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ﴾ [غافر : ١٧] وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْمَى ﴾ [طه : ١٥] ﴿ وَتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ [الجاثية : ٢٢] ، فمعنى الجزاء فيها أقرب إلى الحياد ، وتتلون بلون العمل الذى قدمه الإنسان فى دنياه ولا تظلمون قليلاً ، ويكون الجزاء هو عين الحكم مستنداً إلى حيثيات العمل فى الدنيا .

٢- الجزاء فى القانون

الجزاء فى القانون له معنى واحد وهو العقوبة التى تنزلها السلطة العامة على متتهك القانون لكفالة احترام القانون بالقوة عند الاقتضاء؛ ولذلك يصر فقهاء القانون الداخلى - خلافاً لفقهاء القانون الدولى - على أن القاعدة القانونية لا تكون ملزمة ولا تتمتع بوصف القانون ما لم يتوفر لها عنصر الجزاء ضمن عناصرها الأخرى، وهى أن تكون عامة مجردة موجهة للكافة.

وتطبيقاً لذلك يقترن الحكم القانونى بالجزاء المناسب على مخالفته، سواء كان الجزاء مدنياً أو قانونياً أو جنائياً، ولا يستثنى من الأسرة القانونية فيما يتعلق باشتراط توفر الجزاء سوى الدستور.

٢- الضوابط بين القرآن والقانون

وهكذا يتضح أن كلمة الجزاء تختلف فى القرآن الكريم عنها فى القانون الوضعى من عدة وجوه أبرزها:

الوجه الأول: أن الجزاء فى القرآن يحتمل أحد معان ثلاثة، أما فى القانون، فلا يحتمل المصطلح سوى معنى العقوبة.

والوجه الثانى: هو أن نوع الجزاء فى القرآن الكريم هو عذاب الآخرة بعد الحساب ويوقعه الله تعالى، بينما الجزاء فى القانون يقع إما على البدن كالإعدام أو على الحرية كالحبس أو على المال كالغرامة، فهى - إذن - عقوبة إما سالبة للحياة أو سالبة للحرية أو متقصة من الكرامة أو سالبة للمال. وكل هذه العقوبات يقررها المشرع قرين كل مخالفة للقانون بحسب ما تراه السياسة الجنائية ويحكم بها القاضى وتنفذها السلطة التنفيذية بما لديها من صور السلطان والنفوذ وأدوات السلطة.

أما الوجه الثالث لافتراق كلمة الجزاء فى القرآن عنها فى القانون، فيتحصل فى أن وظيفة الجزاء فى القرآن هى بيان عقوبة المخالف لشريعة الله والخارج على طاعته لعله يرتدع فيتوب فيفلى من العقوبة فى الآخرة، فضلاً عن عقوبات الدنيا التى رصدها القرآن الكريم لبعض أنواع الأثام.

أما وظيفة الجزاء فى القانون فهى الردع أولاً، فإن لم يرتدع المخالف وارتكب المخالفة أنزلت به العقوبة المقررة فى القانون لإصلاحه وردّه إلى جادة الصواب،

والفصل بينه وبين المجتمع الذى لا يحترم نظمه وأحكامه ، لعل حرمانه من الحرية يمنعه من تكرار المخالفة . أما إذا كانت مخالفته لواحدة من الأحكام الأساسية فى قانون المجتمع ، لم يقع المشرع بصور العقوبات المعنوية والمادية ، وإنما يعمد إلى بتره من المجتمع ما دام جرمه قد دل على فساده كعضو فيه لا يجدى معه الإصلاح والتقويم .

ويتحصل وجه الخلاف الرابع بين معنى الجزاء فى القانون والقرآن فى أن الجزاء فى القانون متنوع يتنوع المخالفة ، ذلك أن مخالفة القوانين الإجرائية مثلاً ترتب بطلان التصرف القانونى أو سقوط حقوق أو ترتيب حقوق للخصم ، بينما مخالفة أحكام القانون الإدارى ترتب الفصل من الوظيفة أو الخصم من المرتب أو غيرها من العقوبات المعنوية كلفت النظر والإنذار والتنبيه . وهكذا فى فروع القانون المختلفة تنصب العقوبة إما على التصرف القانونى أو على شخص المخالف أو على ماله ، بينما العقوبة فى القرآن الكريم تنصب على أحد وجهين : إما الجنة ، أو النار .

وأما الوجه الخامس للتباين بين معنى الجزاء فى القرآن والقانون ، فهو اختلاف قواعد تقرير العقوبة ، ففى القانون يقرر المشرع العقوبة المناسبة للمخالفة ، ثم يقدر القاضى قدر العقوبة المقررة فى القانون تخفيفاً أو تشديداً ، فقد يحكم ببراءة المتهم عما نسب إليه .

أما قواعد العقاب والثواب وتحديد موقف الإنسان فى القرآن الكريم ، فهى تسوية مجمل الحسنات والسيئات ، فإن رجحت الأولى دخل الجنة ، أما إذا رجحت الثانية ألقى فى النار . ولا شك أن القاضى فى القانون الوضعى هو الذى يبرىء أو يجرم فعل المتهم على قدر قناعته من خلال ما يقدم من أدلة الإثبات أو النفى فى نسبة الفعل المجرم إلى فاعله ، أو تحديد قدر الانتهاك فى الفعل المعين ، ويحتمل الحكم الصواب أو الخطأ ، والظلم أو الإنصاف وفق عدد كبير من العوامل تتصل بالفعل المجرم وظروف عرض ودفاع القضية أو تحقيقها ، كما يتصل بعضها بالقاضى أو نظام التقاضى وإجراءاته .

أما مقاضاة الإنسان فى الآخرة ففيها كل ضمانات الدقة ، حيث تسجل أعمال الإنسان أولاً بأول فى كتاب يُفتح عند بلوغه ويغلق عند موته ، ثم يجد الإنسان كتابه عند العرض منشوراً يقرأه بنفسه وعلى نفسه حساباً ، وتنهض أعضاؤه للشهادة عليه ، فلا خلل فى العريضة ولا إجراءات الدعوى ، ثم يكون القاضى هو الله ، وكفى به قاضياً

عادلاً، فهو - سبحانه - ليس طرفاً ثالثاً كالقاضي الوضعي بين المتهم والمجتمع . والله هو خالق الصالح والفاسق، ولم يكن معذباً إلا بعد النذر وفرص التوبة قبل الرجوع إليه .

وأخيراً، فالوجه السادس للاختلاف هو أنه لا يمثل في القانون أمام القاضي سوى المتهم لكي تبرأ ساحته أو يوقع عليه الجزاء، أما في الآخرة فالعرض والفصل لكسب الناس جميعاً على أساس المقاصة بين مجمل أعماله، وليس للفصل فقط فيما استوجب مثول المتهم أمام القضاء .

ولزيد من إيضاح الفوارق بين معنى الجزاء في القرآن الكريم والقانون يمكن الإشارة إلى عدد من الحقائق المتعلقة بالجزاء الدنيوي في القانون الوضعي في مصادره المختلفة، وهي:

(أ) أصل فكرة الجزاء هي أنه رد فعل الفرد أو المجتمع أو الدولة أو المجتمع الدولي على انتهاك قاعدة من القواعد التي تحمي مصالحه من جانب الفرد أو الدولة المعنية . وقد يكون الانتهاك لقاعدة مكتوبة أو عرفية؛ ولذلك تتنوع صور الجزاءات وفق تنوع صور الانتهاك .

(ب) صور الجزاء متنوعة، فقد يكون الجزاء قانونياً وفق قاعدة مكتوبة في القانون، كما قد يكون الجزاء هو امتعاض المجتمع دفاعاً عن أعرافه وقيمه ضمن ترسانة يحتفظ بها كل مجتمع لضبط تصرفات أعضائه . وقد يكون الضبط الاجتماعي أشد صرامة من الضبط القانوني . وعادة ما يعمل المجتمع على تحويل الضبط الاجتماعي إلى ضبط قانوني، وذلك بتقنين أعرافه في أحكام قانونية ملزمة .

(ج) وجدت الجزاءات في كافة المجتمعات البشرية منذ بدء الخليقة، حيث عرفت الجزاءات الدينية في الحضارات القديمة جميعاً، وهي عقاب الآلهة لمن يجرؤ على مخالفة المقدسات التي ترعاها الآلهة . كما عرفت بعض المجتمعات جزاء الطرد من حماية القبيلة كما حدث عند العرب، مثلما عرفت الجزاءات المالية والجسدية، أما في العصور الوسطى فقد عرفت الكنيسة عقاب الطرد من رحمتها ex-communication .

(د) أما الجزاء في القانون الدولي، فيختلف عنه في القانون الداخلي للاختلاف بين القانونين، فلا يوجد مشرع دولي، ولا سلطة عليا تعلق الدول وتفرض عليها الجزاء . غير أن الممارسات الدولية عرفت عدداً من الإجراءات والضغوط التي تمارسها

دول ضد دول أخرى وتسمى الإجراءات المضادة، كما تمارس الدولة ضد غيرها إجراءات الانتقام أو المعاملة بالمثل إذا أساءت الدولة الأخرى إلى قواعد للمعاملة المطلوبة في علاقات الدول.

وقد نظمت الجزاءات في بعض المنظمات الدولية السياسية والفنية، وأهمها الأمم المتحدة وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي وغيرها. وتقرر بعض المنظمات الإقليمية نظاماً للجزاءات يطبق في أحوال انتهاك الميثاق تصل إلى حد الطرد في حالة الانتهاك الجسيم والإصرار عليه، ويتخذ قرار الجزاء لخطورته بمعرفة أعلى سلطة في المنظمة وفق نظام أشد صرامة في التصويت. فالسلطة المختصة في الأمم المتحدة مثلاً هي مجلس الأمن الذي يقرر وحده إجراءات القمع والمنع في الفصل السابع، أما الجزاءات الأخرى - خاصة النظامية - فيشارك مع الجمعية العامة في تقريرها.

(لمزيد من التفاصيل حول الجزاءات يرجى الرجوع لكتابنا « النظرية العامة للجزاءات في القانون الدولي » القاهرة ١٩٩٧).

ثالثاً، القصاص والانتقام والثار

١- في القرآن الكريم

ورد مصطلح القصاص في القرآن الكريم في مواضع قليلة لكنها واضحة وحاسمة كقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ﴾ [البقرة: ١٧٨]، وقوله: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وقوله ﴿ وَالْحُرْمَاتُ قِصَاصٌ ﴾ [البقرة: ١٩٤] وقوله أيضاً: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ﴾ [المائدة: ٤٥].

يتضح من الآيات الكريمة أن القصاص واجب في أحوال القتل والجرح، أي العدوان على النفس والجسد. والقصاص هو إنزال بالجاني نفس ما أصاب المجنى عليه

بفعل الجاني إن قتلاً أو جرحاً وفي ذات الموضع، وهي قمة العدل، غير أن القصاص قد أوكل لولى الأمر، أى الحاكم؛ ولذلك نظم القرآن الكريم طريقة تنفيذ القصاص، بحيث تباح الدية إذا قتل ولى أمر القاتل (ولى الدم) أو الجريح. وتحدد الدية وفق ظروف كل حالة وكل عصر، ولكن فى كل الأحوال لا يترك القصاص لأهل المجنى عليه كما هو الحال فى عادة الثأر المنتشرة فى جنوب مصر.

كذلك يختلف القصاص الذى يتولاه الحاكم وينظمه عن الحدود التى ينزلها الحاكم أيضاً بمرتكب ما يوجب الحد. فالقصاص هو عمل السلطة العامة ضد الجاني (مرتكب القتل أو محدث الجرح) وهو عمل محدد بنص القرآن وهو قتل القاتل وجرح الجراح بنفس الموضع، وقد بين القرآن حكمة القصاص فى إيجاز بليغ بقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ١٧٩] أى أن القصاص هو وسيلة ضمان الحياة السليمة الحالية من اعتداء أفراد المجتمع بعضهم على بعض، ولن يدرك حكمة هذه الوسيلة سوى أرباب العقول النيرة (أولو الألباب).

أما الحد: فهو العقوبة المقررة للحدود المنصوص عليها فى القرآن الكريم على النحو الذى أوضحناه فى غير هذا الموضع من هذه الدراسة، والتى ينزلها الحاكم بمن استوجب حده. وكلتا العقوبتين - القصاص والحد - منصوص عليهما وموكل تنفيذهما للحاكم وليس للأفراد، على خلاف ما أفتى البعض عند تفسير الحديث الشريف «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان».

ويتحصل الفرق الأهم بين القصاص والحدود فى أنه فى القصاص يجوز التصالح، ودفع الدية بين الجاني والمجنى عليه أو بين وليهما، أما فى الحدود فلا يجوز التصالح ويرتد هذا الفارق إلى الفرق بين طبيعة الحق المعتدى عليه، ففى القصاص وقع الاعتداء من فرد على آخر فأزحق روحه أو أصابه بجرح فى أحد أعضاء جسده، فهو عدوان على حق الإنسان فى الحياة أو فى سلامة جسده وصونه من الأذى، وهما من الضرورات الخمس المقررة للإنسان فى الشريعة الإسلامية، وحفظها من الأذى مقدم على جلب المنفعة لها. أما فى الحدود، فإن العدوان وقع من فرد على حق من حقوق الله تعالى، وهى حقوق لا يجوز التصالح عليها، فلا ينوب فرد حتى لو كان ضحية العدوان عن الله - تعالى - فى التصالح على خلاف ما أكده الله نصاً فى كتابه العزيز.

ولكننا نلاحظ أن القتل موجب للحد والقصاص معاً، ولكن الله شاء التخفيف فأبدل القصاص بالدية في القتل، وأجاز بذلك التصالح بين الطرفين (القاتل والقتيل)، وأوضح آداب تعيين الدية وأدائها وسلوك دافع الدية ومتلقيها باعتبار الدية مقابلاً مادياً لروح بشرية، وهى مسألة غاية فى الدقة، وحتى لا تمتهن كرامة الميت فتجرى المساومة على ثمن إزهاق روحه، فعبر عن آداب ذلك بلغة راقية عذبة فى قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٨]. فوجه دافع الدية إلى أن يؤديها بالقدر والطريقة التى تتناسب مع جلال الموقف، كما أمر مستحق الدية أن يتابع الحصول عليها بالمعروف والحسنى، وترك لدافع الدية تحديدها، ولكنه أمره بأن يكون التحديد والأداء يتسم بالإحسان، وهى درجة تعلو حتى القدر المعتاد أو المألوف ودون الإعلان مسبقاً عن قدرها. وكل من المعروف والإحسان من سلوك المؤمن الراقى.

ويفرق الفقهاء عادة بين القتل العمد- وهو الموجب للحد والقصاص دون الدية، وبذلك يتفق القصاص والحد فى عقوبة واحدة فى أحوال القتل العمد- والقتل الخطأ فهو الذى تجوز فيه الدية، وذلك على خلاف بين الفقهاء فى التفاصيل.

والملاحظ أن كافة التشريعات فى العصور القديمة فى العراق ومصر وروما والهند والصين وغيرها قد أخذت بقاعدة القصاص دون تمييز بين القتل العمد والخطأ أحياناً، بل إن شريعة حمورابى قد أقرت بقطع العضو الذى أحدث الجرح أو الإصابة بالطرف الآخر، كما أجازت القتل لعدد كبير من الجرائم، بل والقتل حرماً إمعاناً فى تغليظ العقوبة وردعاً للغير. وهذا التطابق بين موقف هذه التشريعات وموقف القرآن الكريم لم يكن سببه - قطعاً - تأثر القرآن بالشرائع السابقة كما زعم المستشرقون أو سنه لتشريعات ألفتها البشرية قبله، فذلك يناقض الواقع ونتائج الدراسات المقارنة، وإنما سببه - كما نرى - هو أن التشريعات القديمة كانت أقرب فى بعض توجهاتها إلى الفطرة التى اعتمدت عليها الشريعة الإسلامية، أو أنها كانت أقرب إلى الفهم الصحيح للطبيعة البشرية التى أنشأها الخالق وأحسن التشريع لها.

ولا شك أن القصاص ينطوى على معنى المعاملة بالمثل reciprocity مع قيام ولى الأمر بتنفيذه، كما ينطوى على معنى الانتقام نيابة عن المجنى عليه لإحقاق حقه أولاً،

ولحماية المجتمع من الجاني ثانياً، ولردع الجناة المحتملين أخيراً، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾. كذلك ينطوي القصاص على معنى الثأر، ولكنه ثأر المجتمع من الجاني الذي تجرأ على قوانينه.

٢- في المصطلح المعاصر

شاع في المجتمعات حتى وقت قريب ممارسات القصاص الفردي والجماعي والانتقام والثأر الذي يمارسه الأفراد إزاء الجناة مباشرة، وذلك قبل أن تستقر سلطة القانون وهيبة السلطة العامة، وتظهر السياسات الجنائية وأساليب تنفيذها. ولا شك أن الثأر والانتقام الفردي لا يزال من أثار المرحلة السابقة ومن علامات ضعف السلطة العامة أو ضعف جهاز العدالة لديها، إذ إن السلطة العامة التي تحتكر أدوات القوة في المجتمع وتحتكر إدارة العدالة وتحقيقها لا تترك مجالاً لقيام الأفراد بأخذ الحق بأيديهم to take law by its own hands وقد شاعت في المجتمعات المختلفة فكرة القصاص والثأر ضد المعتدين على ذويبهم في المجتمعات الأخرى، فكان الاعتداء على أحد الفرنسيين مثلاً في الخارج يوجب اعتداء الفرنسيين في بلادهم على كل من يتهم إلى جنسية المعتدى، ثم ظهرت فكرة «خطابات الانتقام - lettres de represailles» التي كان يعطيها الملك لأحد رعاياه الشاكين من الاعتداء عليه أو على حقوقه في الخارج لتعقب ظالميه، وذلك قبل أن تتبلور قواعد حماية الأجانب وحماية الدولة دبلوماسياً لرعاياها المضرورين في الخارج خاصة على أيدي سلطات الدول الأجنبية.

أما في التشريعات الجنائية المعاصرة، فإن القتل والجرح هما من جرائم القانون العام تتولى السلطة العامة تحقيقها والعقاب عليها، حيث تقوم الدعاوى الجنائية إلى جانب المدنية وفق أوضاع وشروط ينظمها قانون الإجراءات الجنائية، وحيث يباح التصالح أو إسقاط الدعوى المدنية دون الجنائية. وطبيعي أن التشريعات المعاصرة التي تصدر وفق رؤية جنائية معينة تأخذ إلى حد ما بفكرة القصاص في القتل إذا توفرت شرائطه، وتفرق أيضاً بين القتل العمد والخطأ استناداً إلى طبيعة الركن المعنوي، وتقرر الغرامات والعقوبات الأخرى - بديلاً عن الدية. وتشترك التشريعات الجنائية المعاصرة في مبادئ

أساسية سواء في فلسفة العقوبة أو قواعد الإثبات، أو مراحل الدعوى أو سلطة القاضى وفق التشريع الجنائى فى إنزال العقوبة التى تنال مال الجانى (غرامة وتعوياً) أو حياته (الإعدام) أو حرياته (سلبها مؤقتاً أو مؤبداً بأشغال أو بدونها) ولكن هذه التشريعات لا تنال أعضاء الجانى كالعقاص فى أحوال الجروح . (نحيل فى التفاصيل إلى الدراسات المقارنة بين الشريعة والقوانين الوضعية فى المسائل الجنائية)^(٥).

رابعاً: فكرة الإرهاب

فى القرآن الكريم وفى اللغة المعاصرة

فى إطار الحمى التى ظهرت بعدَ حوادث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ م، والتى أشاعتها الولايات المتحدة، تحولت الحملة الدُولِيَّة لمكافحة الإرهاب إلى حملة أمريكية محمومة ضدَّ الإسلام والمسلمين، وتطوّرت الحملة إلى استخلاص خطير، وهو أنَّ ثقافة الإسلام المرتكزة على تعاليم الإسلام وطقوسه وأحكامه هى التى تولد أجيالاً من الإرهابيين.

وقد أشارت الأوساط الإعلامية كمّا جاهرت الأوساط الرسمية أحياناً بعدد من صور تشكيل الصورة الإرهابية، وأوضحت بشكل خاص أن القرآن الكريم - وهو المصدر الأول للشريعة الإسلامية - قد تضمن إشارة صريحة وحقاً واضحاً على أن «يرهب» المسلمون أعداءهم وأعداء الله، ويستشهدون على ذلك بالآية الكريمة: ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠] وقد نقلت تراجم القرآن الكريم بالفعل هذه الآية بحيث تُرجمت كلمة «ترهبون» بأنّها Terrorize فالفعل يرهب والاسم إرهاب، ويستطرد هؤلاء بأنّه ما دامت أحكام القرآن تعالج الكليات والأمور الجوهرية، فإنَّ معالجتها لهذه القضية دليل على أن «الإرهاب» جزء من العقيدة الواجب على أتباعها احترامها. بيرون، لفرط، الآية تبه سنة وسأى ١ - (الامر بأعداد العود بالسلاح

(٥) راجع مثلاً كتاب د. محمد أبو العلا عقيدة أصول علم العقاب، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٩٥. ١-٤ استدلال به فاعلمنا منها الآية وتعدّ الخيل والسلاح وأقاربه الخرافة لها ١-٤ راجع ١٠٠٠ ع بعد الصغر نأيه عن الله وسيدكم ... ١٠٠٠ الخرافة تتفرغ من أنسك أو عظم ... لا ... سوى الحكيم

والحق أن هذه الحملة التي تستهدف العقيدة في حصونها الرئيسة ليست جديدة ؛ فقد ظلت العقيدة والشكك فيها وفي مصادرها الرئيسة طوال القرون الماضية ، خاصة من جانب بعض المستشرقين الذين بثوا سمومهم في كل مناسبة وحاولوا زعزعة عقيدة المسلمين ، بل والعبث بنصوص القرآن نفسه . ولكن الجديد في الحملة الجديدة أن الإعلام والحكومات الغربية دخلت طرفاً في القضية بحجة أن الجميع لا بد أن يتضافروا لاجتثاث الإرهاب ، وعدم التسامح والكرهية والتحرير ، وهذه كلها لم يلمسها الغرب إلا في الإسلام وأتباعه .

وَتناول بعض أحكام القرآن بالإيضاح - خاصة فيما يتعلق بترجمة معانيها للغات الأجنبية - واجب على كل مسلم قادر ، دون أن يعنى ذلك أننا نسد ذريعة أو نفوت فرصة على الأوساط التي تصيد الخطأ ، حتى في الكتاب الكريم . ولكنها مناسبة لتحرى الدقة في الترجمة ، ولندرك أن إجادة اللغة الأجنبية وحدها لا تجعل صاحبها أهلاً لترجمة معاني القرآن ، فترجمة هذا النوع من النصوص تتطلب تأهيلاً خاصاً للمترجم وإدراكاً واعياً بأنه يقدم نصوصاً نزلت باللغة العربية ، وأن بيانها أحد أهم وجوه إعجازها ؛ ولذلك فإن قراءة القرآن مترجماً يفقده هذا الوجه الهام من وجوه الإعجاز وهو الإعجاز البياني .

وقد يشير الاتهام الدافع ووجه الترضية أو ما تريده الأوساط الغربية التي تستدل بوجود لفظة الإرهاب في القرآن على أن الكتاب الكريم يحض على العنف المطلوب تربية المسلم على تحببه . ولا نظن أن يكون الدافع سوى إذلال المسلمين وإشعارهم بالدونية ، كما لا نظن أن تكون الترضية إلا تعطيل هذا النص الذي فهمه الغرب من ترجمته فهماً يجافي الحقيقة . وليس معنى ذلك أن بياننا لحقيقة المعنى سوف يصرّف الغرب عن المماحكة ، وإنما وجب هذا البيان في كل وقت .

أما قضية تعطيل النصوص دون المطالبة بذلك صراحة ، فهو أمر مفهوم ما دام تنفيذها سيصبح مستحيلاً استحالة مادية أو قانونية ، ومثال ذلك هذا الشق من الحملة ضد الجمعيات الخيرية والمنظمات الإسلامية ذات النفع العام في مجالات التنمية والبر ، وما نراه اليوم من تمجيد للأموال وتعطيل للأنشطة وإرهاب للقائمين عليها وللدول التي تنسى إليها حتى بات الاعتقاد وارداً بأن تتوسل هذه الهيئات لواشنطن كي تعطيها

شهادة براءة من شبهة التحريض أو ممارسة الإرهاب . وفي ذلك - على سبيل المثال - تعطيل لقوله تعالى : ﴿ وَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ [آل عمران : ١٠٤]

وأما معنى «يرهب» فلا بد أن يفهم في سياق نظرية الردع التي أشارت إليها الآية ومعناها أن الإعداد الجيد من جانب الدولة المستهدفة لعدوان من دولة أخرى ، بحيث تعلم الدولة التي تنوي العدوان هذا الاستعداد سوف يردع هذه الدولة ويدفعها إلى الكف عن الاتجاه إلى شن هذا العدوان ، فتحقق دماء الطرفين معاً ، تماماً كما هو حادث في حالة توازن الردع أو الرعب النووي بين الدول النووية الكبرى .

وأظن أن كلمة «يرهب» في هذا المقام تعني «يردع - deter» أو يدخل الفرع في قلب الطرف الذي يتأهب للعدوان ، وللردع أثر نفسي يتكون في نفس الطرف الذي ينوي العدوان ، وأن التأهب من جانب الطرف المستهدف إنما هو رسالة يجب نقلها إلى المعتدى حتى يغير خططه ، ويكف عن نواياه العدوانية ، ويعيد النظر في حساباته .

كما أظن أن هذه النظرية يمكن أن تنطبق على عموم العلاقات الدبلوماسية . فقد مارسها الدول فعلاً على مر العصور ، مما لا يتسع معه المقام لأمثلة للدلالة والتصوير .

وأرجو ألا يكون في بيان المعنى الذي أراه أكثر رجحاناً للفظ «يرهب» شبهة في محاولة إرهاب ألفاظ القرآن ، وتبرئتها مما قد يوجه إليها من اتهام نعلم دواعيه ، فلا يجوز لكتاب الله أن يفسره وفق مقتضيات الحال . كما لا أظن أنني أضيف شيئاً في هذا الباب ، ولكني أظن أن الجديد هو : تصحيح ترجمة اللفظ حتى يستقيم المعنى . ومن واجب المفكرين المسلمين أن يقدموا هذا المعنى الصحيح لمن يحاول تصيد مصطلحات بسبب سوء النية ، أو يلتبس عليه اللفظ بحسن النية ، وكلاهما بحاجة في كل الأحوال إلى توضيح وبيان .

وأخيراً ، فإن الرهبة هي الخشية مما يحدثه الموقف في النفس من فزع ، وتشير مشتقات لفظ «رهب» في المصطلح العربي إلى الفزع والخوف والميل إلى تفادي هذه الحالة ، وهي في كل حال حالة نفسية قد يتلقاها الإنسان بغريزته ، كما قد يتلقاها بحسابات العقل . وما أروع أن يحاول القرآن رد المعتدى وحقن دماء المعتدى

والضحية، وتجنب القتال لمجرد أن المستهدف يظهر قوته وبأسه إظهاراً لا يخفى على المعتدى الذي توفرت عنده نية العدوان، ولكن تجسيد هذا العدوان توقف لاعتقاده بأن من سيعتدى عليه من القوة بحيث يجعل قرار العدوان وبالاً عليه هو.

وختلاصة القول: أن معنى «الإرهاب» في القرآن الكريم لا ينصرف إلى فعل، ولكنه ينصرف إلى أثر القوة وظهورها في رد المعتدى قبل أن ينفذ عدوانه. وهذا المعنى القرآني يفترق افتراقاً بيناً عن معنى الإرهاب في لغتنا المعاصرة. فالإرهاب هو فعل يحظره القانون وتأباه الشرائع والقوانين ضد أشخاص أو جماعات أو منشآت أو دوك بقصد التخريب وإثارة الرعب، وخاصة بين الأبرياء. وقد اختلف الشراح حول مشروعيته ما دام يلحق الأذى بأشخاص، فمنهم من ركز في بيان المشروعية على غايته، ومنهم من احتفل بأسبابه، كما أن منهم من اهتم بوسائله وآثاره. وهذا هو السبب في أن تعريف الإرهاب يكتبه الغموض وتحركه دوافع سياسية متناقضة. فمما يعد إرهاباً ضد طائفة، قد يعد انتقاماً من جانب طائفة أخرى، أو دفاعاً عن حق لدى طائفة ثالثة. ومهما يكن من شأن هذا الاختلاف، فلا شبهة لدينا في أن من حق المعتدى عليه أن يدافع عن نفسه بكل سبيل، وأن يظل العدوان إرهابياً. وبعبارة أدق، فإن كفاح الشعب الفلسطيني بكل السبل ضد جيروت إسرائيل حق مشروع مهما تنوعت وسائل هذا الكفاح، ما دامت إسرائيل تستهدف إبادة هذا الشعب، وتبذل في ذلك كل ما تستطيع.

خامساً: التجسس

في القرآن الكريم وفي المعنى المعاصر

التجسس لغة: هو أن يجوس في أمور أو أماكن خلسة، وأن يتخلل هذه الأماكن عنوة. والتجسس في المصطلح هو: نعد الحصول بالمبارك والحواس على معلومات بطريقة لا يستشعرها الطرف الآخر ولا يرضيه أن يعلمها عنه غيره؛ ولذلك ذكرها القرآن في باب النهي مما يدل على أن الفعل مذموم من نواح ثلاث على الأقل:

الناحية الأولى: هي أن يفكر شخص في الحصول على معلومات تضر بشخص آخر، ولو بمجرد الإفصاح والإعلان عنها.

الناحية الثانية : أن يقع الفعل على شيء يحرص صاحبه على إخفائه لأسباب قد تمس خصوصيته، وفي ذلك دليل على حرص الإسلام على حماية الخصوصيات.

الناحية الثالثة : هي اصطناع الحيل والتلصص للحصول على المعلومة المطلوبة، ولو ترك الأمر لصاحبها لما باح بها أو وافق على نشرها.

والأصل في التجسس بالمعنى القرآني، هو انتهاك الحرمات، والأقرب إلى إمكانية الانتهاك هو الجار، الذي كفل له الإسلام عدداً من ضمانات الأمان حتى لا يأتيه الضرر من مأمته وهو الجار، وقرن القرآن الكريم في صيغ متتالية بين التجسس والغيبة. فليس معنى الاكتفاء بالنص عن التجسس وتشجيع فعل الغيبة من قبيل التمايز بين العاملين المنهى عنهما، وحيث لا يليق بالمسلم أن يقتربهما. ذلك أن التجسس - وهو الحصول على المعلومة - سوف يؤدي إلى الغيبة إن ذكر الإنسان غيره بما يكره، وربما كانت هذه الرابطة بين التجسس والغيبة - مع الفارق الفنى بينهما - هو الذي استوجب ذكرهما في سياق واحد.

أما في السياق العام، فقد أباح الرسول ﷺ التجسس على العدو وعلى خططه ونواياه المعادية في أوقات الحرب، ولكنه كره التجسس على خصوصيات الغير، حتى لو لم يكن مسلماً. ولذلك جاء النهي عن التجسس مطلقاً لحماية لأفراد المجتمع المسلم وغير المسلم، وهو نهى صادر لعموم الناس ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ [الحجرات : ١٢] وهو أمر مذموم حتى لو ارتكبه غير مسلم.

أما التجسس في المصطلح المعاصر: فهو أمر شائع في العلاقات الدولية، خاصة عند اختلاف النظم الاجتماعية والسياسية للدول، ونشوء المصالح المتناقضة بينهما، والتي تسبب في التوترات والعداوات والحروب.

والتجسس: هو محاولة الدولة الحصول على معلومات معينة عن دولة أخرى، تستفيد منها؛ إما لإضعاف الدولة الثانية، أو لتطوير قدرات الدولة الأولى. ولا يقف التجسس عند ميدان معين، فقد شمل المسائل الاقتصادية والصناعية والتكنولوجية والعسكرية وغيرها. وكما يقوم التجسس بين الدول، فإنه قد يقوم بين الشركات الصناعية الكبرى. ومن أمثلة التجسس الشبكات الدولية بين الدول الرأسمالية والشيوعية إبان الحرب الباردة وبين الدول المتحاربة.

كما قد يمارس التجسس بين الدول الصديقة والمسالمة مثل التجسس الإسرائيلي على الولايات المتحدة. وقد تطور التجسس وأساليبه بتطور العلوم والتكنولوجيا، كما تطورت فنون التجسس وميادينه وأصبح مهنة وتخصصاً يستفيد بالعلوم المعاصرة وتحرص الدول على تطوير شقيه الهجومي والدفاعي، أي الموجه إلى الدول الأخرى، وذلك الذي يهدف إلى مقاومة تجسس الدول الأخرى. كذلك تضمنت التشريعات الجنائية في الدول المختلفة عقوبات على هذه الجريمة، خاصة إذا تورط فيها أحد المواطنين ضد دولته، وبشكل خاص إذا كانت الدولة التي يعمل لحسابها في حالة حرب مع دولته، أو لا توجد معها علاقات أي كانت العلاقات مقطوعة.

سادساً: الحدود

في القرآن الكريم والمفهوم المعاصر

الحد في اللغة هو: الخط الذي يفصل بين منطقتين، فهو مفهوم إقليمي، كما أنه الخط الفاصل بين أمرين، ومنه قول أبي بكر لعمر يوم الحديبية «الزم غرزك يا عمر» أي الزم حدك، فلا تتجاوز ما ليس مباحاً لك الخوض فيه، وذلك عندما استفسر عمر مكظوماً لما تضمنه صلح الحديبية من إجحاف.

والحدود في القرآن الكريم لها معنى واحد، ووردت في عدة آيات، خاصة البقرة والنساء، ثم في التوبة والمجادلة والطلاق، فأمر الله - تعالى - ألا تقرب هذه الحدود، أي تجتري عليها أو تعتديها أو تتعداها، أي تتجاوزها مروراً من المنطقة الواقعة قبلها إلى داخل الحد نفسه، أي المنطقة المحظورة والمحترمة، وامتدح الحافظين لحدود الله، أي المدركين لوجودها الحريصين على البعد عنها وحفظها.

فالحد في القرآن الكريم هو أيضاً الخط الفاصل بين الحلال والحرام، ولكنه يكتسب معنى أكثر عمقاً ليعني حد الوقاية ضد الاعتداء على حقوق وقيم أساسية، وهي تشبه في القانون الوضعي القواعد الأمرة الحامية للقيم العليا والتي لا يجوز مطلقاً تحت أي ظرف تجاوزها أو الاعتداء عليها، كما لا يجوز الاتفاق على مخالفتها، ويصبح باطلاً

بطلاناً مطلقاً كل اتفاق على خلافها، فلا عبء بأى اتفاق بين البشر على تجاهل هذه الحدود. ونظراً لخطورة الحدود، فقد حذر القرآن الكريم من مجرد الاقتراب منها أو تجاوزها إلى ما بداخلها من حقوق وقيم، وحث المؤمنين على مراعاة هذه الحدود واحترامها والوقوف دونها. كما أن خطورة القيم التي تحميها هذه الحدود استوجبت النص عليها حصراً في القرآن الكريم، فأصبحت بمثابة النص الجنائي أو التجريم القانوني.

يترتب على هذا النص الحصري النتائج الآتية:

١- أنه لا يجوز الاجتهاد فيما يتعلق بمهيتها وعددها وعقوباتها وجوهرها حتى لا يؤدي اختلاف التعريفات والتحليلات على مر العصور إلى تقليص نطاقها أو الجور على أساسياتها. فالزنا اعتداء على حرمة العرض مهما اختلفت التعريفات وأركان الزنا، كما أن السرقة هي الحصول على مال الغير مهما اختلفت صور الحصول على المال، ومهما اختلفت أسباب الفعل وظروفه، ونوع المال ومقداره، وهي أمور فرعية تركت للمدارس الفقهية لضبطها دون المساس بجوهر الفعل المجرم. وهكذا في شأن باقي الحدود كالقتل العمد وشرب الخمر والردة.

٢- لا يجوز القياس عليها، مما يستبعد إمكانية إضافة ما لانص فيه، ومن ثم لا تخضع الحدود لتغير السياسات التشريعية وطبائع البشر عبر العصور.

٣- أن القيم التي تحميها الحدود هي حقوق لله تعالى، فليست حقوقاً لأحد على أحد، وليست حقوقاً مشتركة بين الناس والله، ومن ثم فإن الاعتداء عليها هو أقصى درجات الجرم؛ لأنه اجترأ على ذات الله جلّت عظمته.

٤- أن ارتكاب المعاصي داخل نطاق هذه الحدود كباثر من الدرجة الأولى التي لا يجوز التصالح بين المعتدى والضحية بشأنها، كما أنها جرائم لا تسقط بمضى المدة.

٥- أن الحدود واضحة في النص على نوع الفعل وعقوبته، فليس للقاضي سلطة تقديرية في تكييف الفعل أو مقدار العقوبة، كما أنه ليس للعقوبة حد أقصى وأدنى لاختار بينها، وليس له حق التخفيف أو التغليب ما دامت العقوبة ذات حد واحد منصوص عليه.

٦ - الحد في القرآن يعنى الجريمة والعقوبة معاً، فيُحد مرتكبُ الفعل، ويقام فيه الحد، ونظراً للآثر الديني والديني لجرائم الحدود، يرى بعض الفقهاء أن عقاب الدنيا مما يتوسل به المذنب لمغفرة الله في الآخرة، وهذه أمور متروكة لله تعالى ما دامت حدود الله هي حقوقه ومحارمه ﴿إِنْ تَعَذَّبْتَهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٨].

٧ - حذر القرآن الكريم والرسول الكريم من الالتفاف على الحدود بما يشبهه معها ويلتبس بها، أو مجرد الاقتراب المؤدى إلى الوقوع فيها أو الحوم حول حياضها؛ ولذلك عكست دقة اللفظ القرآني ﴿فَلَا تَقْرِبُوهَا﴾ [البقرة: ١٨٧] هذا التحذير الصارم.

الحدود في المفهوم المعاصر

تطلق كلمة الحدود على الخطوط الفاصلة بين الدول. وللحد الدولي دلالات ووظائف متعددة فالحد بين دولتين هو الفاصل بين مجتمعين ووحدتين سياسيتين مختلفتين، كما أنه الفاصل بين سيادات الدول ونطاقها الإقليمي؛ ولذلك كان الحد أرضياً (بحرياً أو نهرياً أو برياً أو جويّاً)، وفي إطار حدود الدولة تمارس سيادتها التشريعية والتنفيذية والقضائية على كل ما يوجد على إقليمها من شعب وموارد، ويمتنع على غيرها ممارسة سيادتها داخل هذه الحدود، ويحظر التدخل فيما يعد من أمورها الداخلية. بل إن بعض فقهاء القانون الدولي يضع الحدود في سياق أوسع وهو النظرية العامة للاختصاصات، ويعتبر القانون الدولي كله معنياً أساساً بتحديد هذه الاختصاصات وتوزيعها بين الدول.

أما توزيع الحدود بين الدول أو تقسيم الأقاليم المتنازع عليها بين الدول، فقد تحكمت فيه الاعتبارات العرقية والاجتماعية، ثم الاعتبارات الإستراتيجية والاقتصادية. وتشكل منازعات الحدود بين الدول جزءاً هاماً من أسباب الصراعات والحروب الدولية لأسباب أمنية واقتصادية أساساً، كما أنها تمثل موضوعاً هاماً من موضوعات القانون الدولي منذ نشأته، حيث يعنى بنشأة الحدود ووظائفها وتخطيطها وترسيمها ومنازعاتها ووسائل تسويتها.

ويهتم بقضايا الحدود المتخصصون في القانون الدولي والعلوم الإستراتيجية والجغرافيا السياسية الذين يفرقون بين الحدود والتخوم التي تعنى مناطق الحدود المحيطة بعلامات الحدود من الجانبين، وقد تكون مستقر الثروات الاقتصادية عبر الحدود، أو تقيم فيها جماعات مختلطة من الدولتين، كما هو الحال في معظم الدول، خاصة إذا كانت الحدود برية متصلة، وليست حدوداً طبيعية جبلية أو نهريّة أو بحرية.

ويبدو أن القرآن الكريم قد نوه إلى فكرة «التخوم» Boundaries التي تحيط بالحدود؛ ولذلك حذر من الاقتراب من الحدود، أى الدخول في منطقة التخوم، كما حذر مما يقترب أو يشابه في المنطقة الواقعة بين بدايات التخوم حتى اختراق الحدود الفاصلة بين المباح والحلال وبين الحرام.

وإذا كان اجتياز حدود الدولة من خارجها يعتبر عدواناً على الدولة وشعبها بما يحظره مشروع لجنة القانون الدولي بشأن الجرائم المخلة بسلم الإنسانية وأمنها ووفق ميثاق الأمم المتحدة والنظام الأساسى للمحكمة الجنائية الدوكية - فإن اجتياز حدود الله يعتبر أيضاً اعتداء من العبد على خالقه، وقد عبر القرآن الكريم عن واقعة الاجتراء هذه كما رأينا بنفس المعنى بوصفه تارة بأنه تعدُّ، ويقول: ﴿ تَلِكْ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ﴾ [البقرة: ٢٢٩] بل حذر من مجرد الاقتراب منها بغية الاجتراء عليها لقوله تعالى: ﴿ تَلِكْ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا ﴾ [البقرة: ١٨٧].

وإذا كَانَ العدوان في القانون الدولي يعد من جرائم النظام العام الدولي، لأنه انتهاك لواحدة من القواعد الأمرة الحامية لسلامة الدولة الإقليمية وسيادتها، فإن العدوان على حدود الله موجب لأشد العقاب المقرر لكل جرم في القرآن الكريم، على أساس أن هذا العدوان من الكبائر؛ لأنه عدوان على قاعدة أمرة، والقاعدة الأمرة هي القاعدة التي لا يجوز الاتفاق على مخالفتها، وهي التي تحمى النظام العام داخل الدول وخارجها.



الفصل الخامس

استخدام القوة في العلاقات الدولية
في القرآن الكريم

ينقسم العالم المعاصر إلى دول ونظام دولي، وقواعد للقانون الدولي ملزمة لكل الدول. ولذلك، فإن الكتابة عن الأحكام القانونية الدولية في الإسلام لا بد أن تراعى أن الزمن الذي كُتبت فيه كتب التراث غير الزمن الذي نكتب عنه، كما أن مجمل التراث بحاجة إلى إعادة قراءة بعقل مستنير يستلهم وظيفة الدين في المجتمع من حيث إن الأديان نزلت لوضع ضوابط السلوك، حتى يسعد أفراد المجتمع جميعاً، ولم تنزل الأديان لشقاء الإنسان أو التضيق عليه، كما يزعم بعض المعاصرين؛ ولذلك، فإنني أبدأ هذه الدراسة بالتأكيد على أن تقسيم العالم وفقاً لفقهاء الإسلام القدامى إلى دار الإسلام ودار الحرب، هو تقسيم تاريخي. ويقول الدكتور الغنيمي في هذا الصدد: «لا معنى لأن نبتعث أفكاراً تتعاصر عن تحقيق الصالح العام، أو أن ننشئ بآراء غدت من الركاهة»^(١). كما أن المسلمين لم يصفوا غيرهم من أتباع الديانات الأخرى بالكفر في أي عصر من العصور، ولكن أتباع الديانات الأخرى هم أهل كتاب؛ وتسرى في حقهم القواعد العامة في العلاقات بين المجتمعات، بل إن القرآن الكريم أوصى بهم، وميزهم في المعاملة على غيرهم من غير أهل الكتاب؛ ولذلك، نؤمن بأن كل الكتب من مصدر واحد، وتتجاوز الديانات وتكاتف للمساهمة في إعداد المواطن الذي يتحلى بالتسامح والإنسانية وحب الغير ومساعدته والرحمة به والإشفاق عليه، وأن يعذر بعضنا بعضاً عندما يحدثم الجدل والخلاف، فلا أحد يحتكر الحقيقة.

الأصل أن الإسلام يقوم على أصول كلية، أهمها أن الله واحد، وأن آدم هو أصل الخلق، وأن آدم من تراب، وأن الأنبياء والرسل جاءوا من عند الله لهداية مسيرة البشر إلى الخير. يقوم الإسلام أيضاً على افتراض أن الخلق جميعاً - بصرف النظر عن ألوانهم وألسنتهم وأعراقهم - يتفاضلون بقدر صلاحيتهم لإعمار الكون، وأن الإنسان الذي خاطبه القرآن الكريم بلغة مطلقة هو عموم البشر، وليس خصوص الناس، وأن الدنيا

(١) الدكتور محمد طلعت الغنيمي «قانون الإسلام» منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٨٩، ص ٤٣٤.

مزرعة للأخرة، وأن الإيمان بالحياة بعد الموت جزء من العقيدة أيًا كان مصدرها، وأن كلمة المؤمنين في القرآن الكريم تنصرف إلى المؤمنين في جميع الأديان، كما أن كلمة الكفار تنصرف إلى كل من أنكر وجود الله، أي كفر بوجود الله. وأما المشرك، فهو من أشرك مع الله إلهًا أو آلهة آخرين، أي فارق العقيدة والتوحيد. يقوم الإسلام أيضاً على أن التعاون لإعمار الكون والتباين بين الناس في ألوانهم وأعرافهم ولغاتهم هو دليل على قدرة الله على الخلق والتنوع. وقد ركز الإسلام -الذي يدين به كل الأنبياء- على هذه الحقائق؛ ولذلك أقر كل الأنبياء بأنهم مسلمون، بل إنهم دعوا الله أن يكونوا مسلمين.

كذلك جعل الإسلام ضمير المسلم - وليس القانون - هو المرجعية في ضبط التصرفات، وهو وعاء القيم، كما أن الإسلام يؤكد على أن كل المؤمنين في جميع الأديان يلتقون عند نقطة واحدة، وبذلك ربط الإسلام ربطاً محكمًا بين وظيفة القانون وبين إدراك العدالة وتحقيقها. وورد في الأثر النبوي أن التلاعب بالقانون يمكن أن يجعل الحق باطلاً والباطل حقاً، ولكن الضابط في هذه القضية هو ضمير المتقاضى الذي يؤمن بالغيب ويدرك أن متاع الدنيا قليل إذا قيس بنصيبه في الآخرة. تلك هي الأسس الكلية التي يقوم عليها الإسلام.

وهذه الأسس الكلية لا يفترق فيها فقهاء السنة عن فقهاء الشيعة؛ لأن مصدرها هو القرآن الكريم، وتسانده السنة المطهرة؛ ولذلك، فإن هذه الدراسة تعالج موقف الإسلام بشكل عام من الموضوع.

تنقسم الدراسة إلى قسمين: القسم الأول: حالات السماح باستخدام القوة. والقسم الثاني: عن ضوابط سلوك المحارب في الإسلام.

القسم الأول: حالات استخدام القوة المسموح بها

لا بد من الإشارة في البداية إلى أن النصوص الدينية من القرآن والسنة تصور موقف الإسلام الذي يحاول أتباعه التقيد بها، ولكن فقهاء المسلمين انشغلوا في معظم التاريخ الإسلامي بقضايا متغيرة مرتبطة بتطور قوة الدولة الإسلامية وضعفها، كما أن

الجزء الأكبر من اجتهادات الفقهاء ركز على حالات الخروج على الحاكم، واستهلك جزءاً كبيراً من وقته وعلمه في خدمة هذه القضية، وهي في نهاية المطاف قضية سياسية، فإذا كان الفقيه قريباً من السلطان أفتى بأن الخروج عليه يعتبر تحدياً لله ولرسوله، وكان جزاؤه جزاء الخارج هو القتل، كما أجمع الفقهاء على أن الحرابة - وهي محاربة المجتمع والعودة لمصالحه وأفراده مقعد المتربص، وهو الذى يعرف فى عصرنا بالجريمة الإرهابية - عقوبتها هي النفي من الأرض فى بعض العصور أو القتل المغلظ، أى إما أن يُقْتَلُوا أو يُصَلَّبُوا أو تُقَطَّعَ أيديهم وأرجلهم من خلاف أو النفي من الأرض؛ لأن هذا العمل يعد حرباً لله ولرسوله.

إن الإسلام يعتبر بنى آدم منذ آدم وحتى انتهاء الحياة متساوين فى الكرامة وفى حق الحياة، كما أن الحياة بيد الله وحده، وهي منحة للإنسان يجب أن يحافظ عليها، ولا يمتد حقه إلى التخلص من حياته. والإسلام يقوم على افتراض أساسى آخر، وهو أن الإسلام روح وجسد، والروح جزء من الله سبحانه وتعالى، وأما الجسد فهو من مكونات الأرض وإليها يعود؛ ولذلك جعل القرآن قتل نفس واحدة فى مقام قتل الناس جميعاً، ومن أحياناً نفساً واحدة، فكأنما أحيانا الناس جميعاً. كما يقوم الإسلام على فكرة القصاص، والقصاص جانبان: الجانب الأول: يتعلق بمن يقوم بالقصاص، وهو ولى الأمر، وليس أهل المضرور. وأما الجانب الثانى: فهو أن يلتزم ولى الأمر فى تنفيذ القصاص بالمعاملة بالمثل، فالجروح قصاص، والأعضاء قصاص ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [النحل: ١٢٦]، والخطاب هنا للحاكم.

ولما كان الإسلام قد منح الحاكم سلطة واسعة باعتبار أنه يضبط الأمور ويسوس المجتمع وينفذ شرائع الله، فقد اختل ميزان الفكر السياسى الإسلامى، فمن قرب من السلطان من الفقهاء زين له سوء عمله، وحشد له من القرآن والسنة ما شاء الله له أن يحسد، أما من تضرر من السلطان نفث عداه فى كتاباته.

١ - استخدام القوة: لحماية البلاد من العدوان أياً كان مصدره. ويفرق المسلمون بين العدوان المحتمل وبين العدوان الفعلى، فيسمحون باستخدام القوة لرد العدوان الفعلى، والذى يعتبر فى الإسلام معاملة بالمثل، كما يعتبر العدوان ظلماً. والعدوان المقصود فى الإسلام هو العدوان الحربى، وأما صور العدوان الأخرى، فإن ردها يكون

عن طريق أعمال النار أو المعاملة بالمثل . ويؤكد الفقهاء أن القتال لرد العدوان هو قتال في سبيل الله ، وهو إحدى الصور التي سُمح فيها بالجهاد، ثم أكد الإسلام الأساس الديني، حيث اعتبر القتل في هذه الحرب شهيداً، وللشهيد مكانة خاصة، وهو حي عند الله؛ ولذلك، فإن رد العدوان عن الأرض والنفس والمال والدين ليس مجرد قرار سياسي، ولكنه التزام ديني .

أما النوع الثاني من العدوان: فهو العدوان المحتمل . وفي هذه الحالة، فإن القرآن الكريم أمر المسلمين بأن يعدوا للمعتدين المحتملين عليهم ما استطاعوا من صور القوة، وأن يجهزوا أنفسهم لرد العدوان، ولا بد أن يعلن المسلمون مظاهر استعدادهم لعل المعتدى المحتمل يغير قراره، ويؤثر السلامة فيحقق بذلك دماء المعتدى المحتمل والضحية المحتملة؛ لأن الإسلام حريص على أي روح إنسانية، سواء في صفوف المعتدين أو في صفوف الضحايا؛ وذلك للأسباب التي ذكرناها في علاقة الله بتكوين الإنسان وفقاً لنظرة الشريعة الإسلامية . وهذا النوع من الاستعداد لملاقاة العدو هو في نظرنا أهم من القتال؛ لأنه يؤسس لنظام الردع؛ ولذلك تُرجمت الكلمة في الآية الكريمة ﴿ وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ ﴾ [الأنفال: ٦٠] ترجمة خاطئة، حيث تُرجمت يرهب وهي في الواقع يردع، فالعبارة بالمعنى وليس بخصوص اللفظ، كما يقول الأصوليون .

٢- الدفاع الشرعي^(٢): يسمح الإسلام باستخدام القوة للدفاع الشرعي بشروط أقرب إلى شروط المادة ٥١ من ميثاق الأمم المتحدة، فلا بد أن يكون الهجوم مقصوداً، ويهدف إلى العدوان، وأن يكون هجوماً فعلياً . ويستبعد الإسلام الهجوم المحتمل ويستعيض عنه بنظام الردع، فإن أحجم المعتدى المحتمل عن العدوان فقد كفى الله المؤمنين القتال، أما إذا واصل المعتدى المحتمل خطط العدوان أصبح العدوان فعلياً، وجاز مواجهته بأقل قدر من القوة وبالقدر اللازم فقط لصد المعتدى تطبيقاً لفكرة التناسب والرد بالمثل . وقد اقترن العدوان في القرآن الكريم بالإثم، وأجاز للضحية أن يرد العدوان، كما توعد المعتدى بالنار . وتستخدم كلمة العدوان في القرآن الكريم بمعنى الحيف والتجاوز والجور في حقوق طرف تجاه طرف آخر .

(٢) انظر لبعض التفاصيل د. الغنيمي، مرجع سابق، ص ٣٨٩ .
 (١) من شأنه أن يكون للمسلمين شروط قتال القتال، ثم يكتفى بالجهاد لهم أي أملاق ولا عهد المادة (٥١) جاء بعد شروط المسلمين بالعهود والاتفاقيات .

٣- الحرب: وردت كلمة الحرب في القرآن الكريم لتعني أموراً ثلاثة: أولها: الحراية، وهي حرب ضد الله ورسوله، أي الخروج على شريعة الله واستخدام القوة من جانب الخارجين لإرغام المؤمنين على أن يحدوا حذوهم. ووصف القرآن هذا القتل بأنه إفساد في الأرض، أي إخراج الصالح عن صلاحه. وأجاز الإسلام قتال أهل البغي والخوارج بعد الدعوة إلى الرجوع إلى صفوف المسلمين، وإلا اعتبروا مارقين على طاعة الإمام. أما قتال أهل الردة، إذا كانوا في جماعة فهو ادعى إلى رد الفتنة والمحافظة على الدين، وأما الارتداد في الإسلام ومعايرته والآثار المترتبة عليه بالنسبة لأحد الناس، فهي من الأمور الخلافية عند الفقهاء^(٣). أما المعنى الثاني في القرآن لكلمة الحرب: فهي تلك التي تشن، ولا تكون بالضرورة استخداماً للقوة المسلحة مثل مناهضة الذين يصرون على الربا، فالحرب تتعلق بالله ورسوله، أو حرب ضدهما، أو حرب لنصرتهم. والملاحظ أن القرآن يحث على الحرب ضد تصرف يرى أنه بالغ الخطر في حق المجتمع، فإذا كانت الحراية إفساداً في الأرض وتعطيلاً لوظيفة الإنسان كخليفة، فإن الربا هي ظلم وعنت وقهر للمدين المحتاج، وهذا علاج لجانب نفسى واجتماعي بالغ الخطر حتى لا تشيع العداوة والأحقاد بين الأغنياء والفقراء، فيقضى على قضية التضامن والتراحم، وعلى فكرة الجسد الواحد الذي يتداعى سائر أعضائه بالسهر والحمى إذا اشتكى أحد أعضائه. وأما المعنى الثالث: فهي الحرب بين الدول، فقد وصفها الله في القرآن أنها فتنة لعن الله من أيقظها، وحث القرآن على تجنبها قدر المستطاع. وقد قام الإسلام أساساً على معنى السلام، والسلام هو أحد أسماء الله الحسنى، والجنة هي دار السلام، والسلام هو لغة أهل الجنة؛ ولذلك يرى الدكتور الغنيمي رحمه الله^(٤) أن الإسلام هو السلام نفسه، وعبر القرآن عنه بألفاظ مختلفة، وأمر المؤمنين بأن يتهزوا كل فرصة للسلام ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [الأنفال: ٦١].

(٣) انظر للتفاصيل: د. الغنيمي، مرجع سابق، ص ٣٨٦-٣٨٧، وانظر أيضاً كتاب ابن الفراء: «الأحكام السلطانية» القاهرة ١٣٥٧، ص ٣٥-٤١.

(٤) للتفاصيل: د. الغنيمي «قانون السلام في الإسلام» منشأة المعارف ١٩٨٩.

الحرب بين الدول الإسلامية

يقول الحق - سبحانه - فى كتابه الكريم: ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغْت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْآخَرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغَى حَتَّى تَقْبِءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ ﴾ [الحجرات : ٩] وتشير هذه الآية إلى نظام الضمان الجماعى . والخطوة الأولى : هى التزام الدول الإسلامية بالسعى بالصلح بين الدولتين المتنازعتين . ونحن نعتقد أن هذا الالتزام يمتد إلى الدول الإسلامية فى مواجهة أى حرب تقوم بين دول حتى ولو لم تكن إسلامية ، لأن الحرب تخلف ضحايا بشرية ، وتعتبر عدواناً على حق الإنسان فى الحياة . أما الخطوة الثانية : فهى أنه إذا عادت إحدى الدولتين المتحاربتين إلى استئناف القتال انتهائاً لأحكام الصلح ، فقد وصف القرآن الكريم هذا السلوك وصفاً أشد من العدوان ، وهو البغى ، وهو الإمعان فى الظلم والعدوان . فى هذه الحالة ، فإن السلم العام يهدد ، وتلتزم مجموعة الدول بالتصدى للطرف الثانى . وقد اعتبر الدكتور الغنيمى أن هذه الحرب هى بين المسلمين ، فهى حرب أهلية ، ورأى أن قتال الفئة الباغية يختلف عن قتال المشركين والمرتدين من عدة أوجه ، فيجب ردعهم ولا يجوز قتلهم ، كما يجب مقاتلتهم وهم مقبلون ، أى مهاجمون ، ولكن لا يجوز تعقبهم وهم فارون .

والحقوق فى الإسلام تنقسم إلى حقوق للأفراد ، وحقوق لله ، وحقوق مشتركة ، ويؤدى الاعتداء على الحقوق المقررة للأفراد إلى القول بجواز التصالح بينهما . وأما الاعتداء على حقوق الله - أى الحدود - فلا تصالح فيها ، والأمر متروك لله سبحانه وتعالى .

القصاص (الانتقام أو الثأر فى المضموم المعاصر)

القصاص نظام قانونى عرفته الحضارات القديمة^(٥) فى العراق ومصر وروما والصين وغيرها ، فيما تواتر إلينا من شريعة حمورابى التى اتسمت بالقسوة . والسبب فى التماثل بين ما ورد فى القرآن وبين ما كان يحدث فى الحضارات القديمة ، ليس كما

(٥) انظر للتفاصيل ، العزيز عبد السلام «قواعد الأحكام» الجزء الأول ، ص ١٦٨ - ١٧٠ - انظر : الماوردى

«الأحكام السلطانية» القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٢٤٣ - ٢٥٨ ، أورده الغنيمى فى ص ٣٦٨ - ٣٦٩ .

رأى بعض المستشرقين أن القرآن تأثر بهذه التشريعات؛ لأن القرآن ليس صناعة بشرية، كما يزعم بعض العلمانيين والمستشرقين.

وينطوى القصاص على معنى المعاملة بالمثل، مع التأكيد على أن المعاملة بالمثل بين الأفراد في مفهوم الإسلام محظورة حظراً تاماً، وإنما الذي يطبق هذا المعنى هو ولي الأمر.

وقد شدد الإسلام على قدسية العهود والعقود والمعاهدات، ولا يعترف بالمعاهدات غير المتكافئة، ولا يقر الفسخ لهذا السبب. ومن الواضح أن الجهاد يقصد به القتال في سبيل الله، ولكن الإسلام واضح في تحديد الحالات التي تكون في سبيل الله، ويستبعد منها الحالات التي يتم فيها تسييس الجهاد. ولهذا السبب، فلا يجوز أن يلتفت إلى الكثير من فتاوى الكثير من الفقهاء والمجتهدين والمتطوعين في ساحة الإفتاء، مما أشاع فوضى في تناول ما يجوز وما لا يجوز في الدين، ودفع مؤتمر القمة الإسلامي الاستثنائي في مكة المكرمة في الأسبوع الأول من ديسمبر ٢٠٠٥ إلى المطالبة بتوحيد الفتوى. والحق أن الفتاوى قد تكاثرت، وأصبح معظمها يتسم بالطابع السياسي، وعلى سبيل المثال، فإن البعض دعا شباب المسلمين إلى مقاتلة الاحتلال في العراق، بينما دعاهم البعض الآخر إلى عدم الانخراط في الأعمال الإرهابية التي تحدث في العراق، كما أن الدول المجاورة للعراق التزمت في المؤتمرات المتتالية بمنع تسلل أبنائها إلى الساحة العراقية، فأدى الإفتاء بتشجيعهم على الذهاب إلى العراق إلى إحراج هذه الحكومات، مثلما حدث في السعودية التي تعاني الإرهاب، ويصعب عليها أن تميز بين الإرهاب الذي تغذيه شبكة القاعدة في الأراضي السعودية، والإرهاب الذي تغذيه نفس الشبكة في الأراضي العراقية، حتى لو كان من الواضح تماماً أن الإرهاب في السعودية يستهدف المجتمع، كما أن الإرهاب في العراق يستهدف المجتمع والاحتلال معاً.

وقد كثر اللفظ والتأويل والاجتهاد حول معنى الجهاد، والثابت أن الجهاد هو الحرب الدفاعية التي نشن لأسباب مشروعة كما أوضحنا، وأنها وصفت بالجهاد حتى تكتسب صبغة دينية، فيثاب المجاهد من الله في دنياه وآخرته. ولا يمكن أن يكون الجهاد هو مقاتلة المخالفين في الدين، أو مقاتلة غير المسلمين بلا سبب مشروع. وقد استخدمت

كلمة الجهاد استخداماً سنياً فى الماضى والحاضر، ولم يرد فى القرآن الكريم ما يفيد التفسير المتطرف لمعنى القتال^(٦). ومن التفسيرات الخاطئة قول بعضهم فى تفسير الآية ١٩٣ من سورة البقرة ﴿وَيَكُونُ الَّذِينَ لِلَّهِ﴾ أن يقاتل المسلمون غيرهم حتى يصبح الإسلام دين الجماعة الدولية، وهذا التفسير خاطئ لأسباب عديدة، أولها: ما ورد فى الآية نفسها من قوله تعالى: ﴿فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٣] وهذا ما ذهب إليه بعض الفقهاء مثل العيني وغيره^(٧). السبب الثانى: أن السمة العامة فى الإسلام هى التزهيد فى القتال؛ لقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ...﴾ [البقرة: ٢١٦]، وحديث الرسول الشريف «لا تمشوا لقاء العدو» أى أن لقاءه إرغام وضرورة وليس طرفاً وطلباً. وأما القول بأن القتال قد كتب على المسلمين فهو تقرير حقيقة ترد على المسلمين وعلى غيرهم فى الحياة الدولية، علماً بأن الآية استخدمت لفظ القتال، ولم تستخدم لفظ الجهاد. ويرى الدكتور الغنيمى أن آيات القتال فى سورة التوبة الآيات من ١-١٣ قد وردت فى ظروف معينة تاريخية فى إطار الصراع بين الرسول وقريش^(٨). بل إن القرآن الكريم ندد بالمشاقلين عن القتال والمتخلفين عنه إذا كان دفاعاً مشروعاً، وأسبغ طابعاً دينياً على تصرف هذا الفريق الذى تخلف وهو قادر على القتال، مما يعنى أن المسلم يذهب إلى القتال المشروع مقتنعاً وليس منساقاً بحكم انتظامه فى جيش نظامى. واعتبر الحديث الشريف الفرار أو التخلي يوم الزحف أحد الكبائر، وهو فى القوانين المعاصرة جريمة الفرار من ميدان القتال. وقد أكد توماس أنورود فى كتابه الشهير عن الإسلام أن النظرة السلبية إلى الجهاد ترجع إلى الأقوال المضطربة لبعض فقهاء المسلمين، ويؤكد أن هذه النظرة لا أساس لها فى القرآن، وإنما ترجع إلى اجترار بعض الآيات من مواقعها بعيداً عن كامل مضمونها^(٩).

(٦) الغنيمى، مرجع سابق، ص ٤٢ وما بعدها.

(٧) الغنيمى، مرجع سابق، ص ٤٤ - ٤٥.

(٨) الغنيمى، مرجع سابق، ص ٤٦-٤٧، وانظر أيضاً: عزت داروزة «الدستور القرآنى فى شئون الحياة» القاهرة، ٢٣٥.

(9) Arnold, Sir. Thomas, The Preaching of Islam, ed. London 1935, P. 352.

وعلى أية حال، فإن القتال في الإسلام مقيد بقيدتين، أولهما: أن يكون في سبيل الله وفقاً للتفسير الصحيح لكتاب الله، وثانيهما: ألا ينطوى على أى اعتداء أو ظلم أو إجحاف. كما يبدو لنا أن بعض اللبس الذي وقع فيه المستشرقون يرجع إلى أن ترجمة معانى القرآن الكريم ليست دقيقة في بعض المواقع، فإذا كان تفسيرها ملتبساً عند المسلمين، فهو أشد التباساً عند المستشرقين؛ ولذلك أكدنا أن فهم الآيات المتعلقة بصور استخدام القوة في القرآن الكريم يجب أن تكون في حدود المبادئ العامة التي يهدف إليها الإسلام، ونظرتة للكون وللناس، وتأكيده على أن اختلاف الناس في اللون واللغة والعرق والآراء السياسية والثقافية هي دليل على قدرة الله، ومن ثم فليست مطلقاً سيئاً مقبولاً للتمييز بينهم أو القتال لهذا السبب، مما نراه اليوم من جرائم إبادة العرق.

ومن المفيد أن نشير إلى أن دستور المدينة الذي وضعه الرسول ﷺ، والذي يرى البعض أنه معاهدة بين المسلمين وغيرهم^(١٠) - ولكنى أميل إلى أنه دستور لأبناء المدينة المنورة - يضع قواعد مثالية للعلاقة بين الحاكم والمحكوم وفكرة المواطنة، والتحالف بين كل الطوائف على أرضهم مع احتفاظ كل طائفة بدينها، حيث أكدت هذه الوثيقة على تعاهدتهم جميعاً «على النصر على من دهم يشرب، وإذا دعوا إلى صلح فإنه يصالحونه، وأنه يلبسونه، وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإن لهم ما على المؤمنين إلا من حارب في الدين، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم، وأن يكون على الأوس ومواليهم ولهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة»^(١١). وهذه الوثيقة وضعت مفهوم الأمة الصحيح، الذي يقوم على العيش المشترك ومبادئ التعايش والمساواة، وهو نفس المفهوم الذي يوافق المفهوم الصحيح المعاصر، والذي هجر المعايير السابقة لفكرة الأمة في الأدب الأوروبي. وأكدت الصحيفة على أن ذمة الله واحدة بالنسبة لكل سكان يثرب، ولم تفرق بين قبائل اليهود، كما لم تفرق بين اليهود وغيرهم، بل اعتبرت اليهود أمة من المؤمنين مثل المسلمين وغيرهم، وقررت النصر للمظلوم أيًا كان دينه، وأن النزاع بينهم مرده إلى الله وإلى رسوله.

(١٠) انظر: محمد حميد الله «وثائق العهد النبوي» بدون تاريخ، الذي يعتبر هذا الدستور معاهدة.

(١١) ابن هشام «السيرة النبوية» الجزء الثاني، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ص ٦٤ - ٦٥.

القسم الثاني: مبادئ القانون الدولي الإنساني في الإسلام

إذا كان الإسلام قد قام على المبادئ الشاملة التي أشرنا إليها في صدر هذه الدراسة، وأهمها عدم العدوان والعدل وقديسة الحياة الإنسانية، فمن الطبيعي أن نتصور أن يكون فقهاء المسلمين قد استنبطوا مبادئ القانون الدولي الإنساني من هذه المبادئ الكلية، وكذلك من التوجيهات التي التزم بها قادة الجيوش الإسلامية في حروبهم، ونشير بشكل خاص إلى توجيهات الرسول - عليه الصلاة والسلام - والخلفاء الراشدين. فقد نهى القرآن الكريم عن مقاتلة الذين يلتقون السلاح والسلام ﴿فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً﴾ [النساء: ٩٠] كما أمر القرآن بالجنوح إلى السلم إذا جنح الطرف الآخر إليه ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها﴾ [الأنفال: ٦١]. أما السنة النبوية المشرفة، فقد حفلت بتوجيهات السلوك الأخلاقي في الحروب، فهي الرسول ﷺ عن الغدر والتمثيل بالقتلى وعن الغلول لقوله: «اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا»^(١٢). ونهى الرسول الكريم عن الإساءة إلى وجه المقاتل: «إذا قاتل أحدكم فليجنب الوجه». كذلك نهى النبي عن قتل النساء والولدان في الحروب: «لا تقتلوا وليدة، ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً صغيراً». ولا تقتلوا الولدان ولا أصحاب الصوامع». ولعل أبا بكر الصديق الذي وجه جيش المسلمين بقيادة أسامة بن زيد لمحاربة الروم وجد مناسبة للتوجيه المفصل لسلوك المحارب المسلم فأوصاهم بعشر وهي: «لا تخونوا، ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا طفلاً صغيراً، ولا شيخاً كبيراً، ولا امرأة، ولا تعقروا نخلاً ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تلبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا لمأكلة. وسوف تمرّون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له». كما نصح علي بن أبي طالب جنوده في حربه مع معاوية بنفس المبادئ الإنسانية، فأوصاهم بالألا يقتلوا مدبراً ولا يجهزوا على جريح، ولا يكشفوا عورة، ولا يمثلوا بقتيل، ولا يهتكوا ستراً.



(١٢) رواه مسلم، وأحمد في مسنده، الجزء الخامس، ص ٣٥٢.

الفصل السادس

وسائل التسوية الودية للمنازعات
في القرآن الكريم والقانون

القضاء والتحكيم

ذكر القرطبي أن كلمة القضاء وردت في القرآن على خمسة عشر وجهاً هي الفراغ من الشيء، والأمر من الله، والإتمام ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ﴾ [الأحزاب: ٢٣] أى أتم أجله، والفصل وإمضاء الأمر، والهلاك، والوجوب، والإبرام، والإعلام ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [الإسراء: ٤]، وتعنى الوصية أو الأمر والإلزام ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقد تعنى الحكم ﴿قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ﴾ [سبأ: ١٤] ﴿فَأَقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢]، ومنها الخلق، والفعل، والعهد ﴿إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَى الْأُمُورَ﴾ [القصص: ٤٤]. وأخيراً قد تعنى الإرادة ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا﴾ [آل عمران: ٤٧]. (محمد السيد الداودي - من كنوز القرآن - دار المعارف - ١٩٨١، ص ٥١).

والقضاء على العموم ينصرف إلى الفصل فى الأمر، إما ابتداء كمبدأ أو حكم لا سبيل لإغفاله، وإما بمناسبة النزاع. ومن أمثلة القضاء بمعنى الفصل ابتداء قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الإسراء: ٢٣] ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٤٧]. ومثال المعنى الثانى، أى الفصل فى نزاع قائم بالفعل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥] وقوله سبحانه أيضاً: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

يتضح من السياق القرآنى أن القضاء لله ولرسوله، وأن كل الأحكام قد قضى بها ابتداء، أو يجب فصل المنازعات بموجبها إذا نشبت، وجعل من الإيمان التسليم بما قضى به الله ورسوله وليس للمؤمن خيار آخر. وكما أشار القرآن فى أكثر من موضع إلى سلطة الرسول ﷺ فى التشريع، فللرسول أيضاً سلطة القضاء فى نص بالغ

الدلالة ﴿إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ...﴾ [الأحزاب: ٣٦] لتدل على أن ما يقضى به الرسول هو قطعاً قضاء الله، وذلك استثناء من الأحكام الأخرى التي يرد فيها اسم الرسول مقترناً بلفظ الجلالة، فيتكرر الفعل له وللرسول لبيان أن الفعل ليس واحداً لكليهما. وهذا من الأدلة القاطعة على مكانة السنة المشرفة في القرآن الكريم.

وقد ورد لفظ التحكيم في القرآن الكريم مرادفاً لفظ القضاء في أحد معانيه وهو الفصل عند الخلاف أو النزاع. فقد أكد القرآن مكانة السنة بتأكيد الاحتكام إليها كأحد شروط الإيمان ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

وقد ورد الحكم بمعنى القضاء في الكثير من آيات الذكر الحكيم ﴿إِنْ رَيْكَ بَقَضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ﴾ [النمل: ٧٨]، ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكِّمُوهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]. فتحكيم الرسول فيما شجر بين المؤمنين هو الرجوع إلى السنة المطهرة في كل العصور، وليس بالضرورة أن يكون الرسول حكماً بينهم في حياته، وبذلك يكون التحكيم في هذا الموضوع هو الإسناد والرجوع والتسليم.

أما التحكيم فلم يرد في القرآن إلا مرة واحدة في الخلافات الزوجية ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّي اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾ [النساء: ٣٥]. والحكمان هنا هما هيئة التحكيم الخاصة. حيث يعين كل طرف في النزاع محكماً يمثل وجهة نظره. والتحكيم في الخلافات الأسرية عمل احترازي إذا بدا أن الشقاق بين الزوجين يوشك أن يستفحل، وهي طريقة سابقة على القضاء. وإذا كان القضاء لله والتحكيم للبشر، وفق مفهوم الآيات الكريمة، فمعنى ذلك أن الحكم والقضاء في المنازعات بين الأفراد والجماعات يتم بموجب أحكام الله وتعاليم رسوله الكريم، وهي قواعد المعاملات التي حفل بها الذكر الكريم.

وقد أوضح القرآن أهم ما يجب على القاضى مراعاته وهو العدل ﴿وَإِذَا حَكَّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]، ﴿يَا دَاوُدَ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ﴾ [ص: ٢٦]، والأمر باتباع العدل قاعدة جامعة فصلها الرسول الكريم والخلفاء الراشدون، فالعدل واجب في معاملة الخصوم

بالمساواة وفي تحرى جوانب القضية، وفي إعمال حكم القانون فيها بغير هوى. وقد نبه الرسول الكريم إلى أن ضمير المتخاصمين هو مناط العدل وليس ما يقرره القاضى؛ ففعل أحدهم الحن في حجته فيقتنع القاضى بغير حق، وجاء هذا التنبيه حاسماً محذراً بأن من حكم له بغير حق فما يحصل عليه بهذا الطريق هو قطعة من النار. وقد شدد القرآن الكريم على صفة العدل المطلق بوصفه أحكم الحاكمين في وضعه لقواعد الثواب والعقاب، وفي استيفاء كل ذى حق حقه ﴿وَلَا تَقْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [النساء: ٧٧]. وفي هذا السياق، فقد أحال الإسلام إلى ضمير المدعى وليس إلى نص القانون، فكان الإسلام بذلك أوضح في تحديد العلاقة بين القانون والعدل، فقد يقصر القانون عن تحقيق العدل. فيرجع إلى الضمير وهو مخزن القيم.

أما في المصطلح المعاصر: فنحن نعلم أن القضاء هو عملية الفصل في المنازعات بين المتخاصمين داخل الدول أو بين الدول، فيما يعرف بالقضاء الوطنى أو القضاء الدولى. كذلك يلجأ المتخاصمون فى بعض المنازعات التجارية إلى التحكيم التجارى، وفق أحكام العقود الخاصة بينهم، كما تلجأ الدول والشركات إلى التحكيم الدولى السياسى أو التجارى.

وفى القضاء تقوم المحاكم الوطنية أو الدولية بالفصل فى المنازعات وفق أحكام القانون الوطنى أو الدولى، الذى يحدده نظام المحكمة فى حالة القضاء الدولى. ويختلف القضاء - سواء الوطنى أو الدولى - عن التحكيم فى أن القضاء ونظام المحكمة والقانون الواجب التطبيق والإجراءات جاهزة سلفاً قبل نشأة المنازعات وعرض القضايا، أما فى التحكيم فيقوم أطراف النزاع بالاتفاق على تشكيل هيئة التحكيم ونظام عملها ودفع نفقات التقاضى وتحديد القانون الواجب على المحكمين تطبيقه، ويلاحظ أن القضاء فى النظم الداخلية إجبارى وفق قانون المرافعات وقواعد الاختصاص، وليس من حق الأفراد رفضه، كما لا يجوز لهم الفصل فى منازعاتهم عن طريق التحكيم، إلا فى حدود ضيقة ينظمها قانون التحكيم التجارى والبحرى. أما فى القضاء الدولى، فلا يجبر الخصوم على اللجوء إليه ما لم تقبل الدول المتنازعة باختصاص المحكمة إما مسبقاً قبل بدء المنازعات أو بمناسبة النزاع، كما أن التحكيم يفتقر عن القضاء فى هذه الزاوية، حيث يلعب سلطان إرادة أطراف النزاع متفقة الدور الرئيس فى عملية التحكيم.

وأخيراً، تجدر الإشارة إلى أن العدل هو غاية كل قاضٍ ومحكمٍ في الأطر الوطنية والدولية، ولكن شتان بين عدل الخالق وعدل المخلوق، فالأول عدلٌ حقٌ يقيمه من يعلم خاتمة الأعين وما تخفى الصدور، أما الثاني فهو عدلٌ أوراق، فلا يحكم القاضي بعلمه، ولكن بما يطلبه الخصوم، وتكشف عنه أوراق الدعوى، وأدلة الإثبات، كما أنه عدلٌ محكوم بإرادة المشرع نقصاً وكمالاً.

وقد ضرب لنا القرآن الكريم أمثلة من الأحكام القضائية في قصة داود وسليمان، الأولى التي قضى فيها داود على عجل لصالح أحد الخصوم الذي عرض القضية وتعجل بحكمه خوفاً وجزعاً دون أن يسمع حجة صاحبه، ويوازن بين الأقوال، ثم يهتدى إلى الصواب، بعد تقلب وجوه المسألة؛ ولذلك أشار القرآن إلى أن متطلبات الحكم بين الناس بالحق هو سماع كل الخصوم وتحقيق دفاعهم وتمحيص أقوالهم وأدلتهم. أما عندما عرض على كل من داود وسليمان قضية غنم القوم التي نفست في الحرت التبت على داود، ودل الله سليمان عليها ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ﴾ [الأنبياء: ٧٩] ليظهر الفرق بين حكم بشرى عادى وبين حكم يستند إلى توجيهه الإلهي. ولعل إشارة القرآن الكريم إلى أن الله هو الذي وجه سليمان تدل على حكمة عظمى، وهي أن الابن لا يجوز له أن يخالف حكم والده إلا أن يكون بتكليف من الله، كما تدل على أن حكم الله الذي أجراه على يد سليمان أكثر براعة من حكم داود، فكلاهما ملك ونبي.

وتجتهد النظم الوضعية - نظراً لخطورة وظيفة القضاء - في تهيئة مناخ الحيدة والاستقلال للقضاء، ما دام بيده العدل ورقابة تصرفات السلطين التنفيذية والتشريعية وفق أوضاع معينة، وما دام العدل هو أساس الملك واستمراره، فإن في فساد القضاء فساداً للحكم كله، وفي صلاحه صلاح أركانه.

وسائل التسوية السلمية للمنازعات الدولية

أشار القرآن الكريم إلى التزام المسلمين في صراعاتهم مع غيرهم أو فيما بينهم، جانب السلم واللين، ولكنه شرح الحرب والعدوان لاسترداد الحق ونصرة الدين، وحسم المنازعات إذا لم يكن مفر من استخدام القوة.

وإذا كَانَ القانون الدُّوکی المعاصر يعرف وسائل سلمية لا حصر لَهَا، وهی التحقیق والمسامحة الحميدة والوساطة والتوفیق والتحكیم والقضاء بديلاً عَن استخدام القوة، فَإِنَّ القرآن لا يمانع فی استخدام كُلِّ وسيلة تحقن الدماء . بَلْ إِنَّا نعتقد أن من بَيْنَ وسائل حقن الدماء تمهید الاتفاق عَلى تسوية المنازعات نظام الردع detemence الَّذی ورد بِالآية الكريمة: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ وَعَدُوُّ اللَّهِ وَعَدُوُّكُمْ ﴾ [الأنفال: ٦٠] . والرهب فی هَذَا المقام هُو الَّذی يدفع المعتدى لِأن يعيد النظر فی مخطط عدوانه، فتحقن دماء المسلمين وأعدائهم عَلى السواء لمجرد علم العدو بِأن لَدَى الضحية المحتمل قوة كفيلة برده عَلى أعقابهِ .

أما نظام الضمان الجماعی، فَقَدْ عرفه القرآن الكريم عَندمَا أشار بقوله: ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ﴾ [الحجرات: ٩] والإصلاح يَكُون بِمختلف السبل لإعادتهما إلى السلم وإعاد شبح الصِّراع الملح ﴿ فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبَغَى حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ ﴾ [الحجرات: ٩] وهذا تكليف فی القرآن لسائر المؤمنين بالتضامن مَعَ الطرف الَّذی قبل التسوية واحترم شروطها ضدَّ الطرف الَّذی رفض الإذعان لَهَا، ويستمر التضامن مَعَ الطرف الأول حَتَّى تعود الفتنة الباغية إلى أمر الله وتقبل التسوية العادلة . وهذا نظام محكم للضمان الجماعی فيما بَيْنَ المؤمنين ضدَّ طائفة منهم . أما الوجه الآخر للتضامن ضدَّ الطرف الأجنبي فَهُوَ عادة الطرف الكافر أو المعتدى، وفي القرآن إشارات موجّهة لعلَّ أقربها إلى المعنى قوله تعالى فی وصف علاقة المؤمنين فيما بَيْنَهُم وعلاقتهم بغيرهم من الكفار: ﴿ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكُوعًا سَاجِدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا ﴾ [الفتح: ٢٩] .



الفصل السابع

مكانة العقل والحرية
في القرآن الكريم

فى مجال الطعن فى القرآن الكرىم عمد بعض المستشرقىن إلى مقولة بأن القرآن الكرىم ىخلو من كلمة العقل ومن كلمة الحرية، ومن ثم فإن أتباعه لا يؤمنون بالعقل ولا بالحرىة، وأنهم يعبدون النصوص، فلا مجال للإبداع، كما لا مجال للتطور ما دامت النصوص قائمة وجامدة، ومن هذا المنطلق عمد الغرب بشكل عام إلى تشجىع جمىع الباشىن فى العالم الإسلامى من أسموهم المصلحىن لكسر الجمود فى العقىدة الإسلامىة وشجعوا هؤلاء على تحدى النصوص أو ما ىسمى بسلطة النص فى الإسلام. وقد تعددت موجات الخارجىن على النصوص والداعىن إلى هجرها أو الثورة عىلها، واحتفل الغربىون احتفالاً كبرىاً بهذه الشخصىيات؛ لأنها اخترعت جدىداً وسدت نقصاً خطىراً فى القرآن الكرىم !! .

من ناحية أخرى، شهد العالم الإسلامى انشقاقاً كبرىاً بىن مفكرىه منذ القرن الرابع الهجرى بعد انتهاء عصر النبوة مباشرة بىن الفرق الفكرىة المختلفة التى تمحور الخلاف بىنهما حول فكرة الجبر والاختىار. ولا ىخفى أن هذا الجدل لا ىزال ىجد ظلالة فى الجدل الدائر بىن الإسلامىىن والعلمانىىن، فالعلمانىون ىروجون لعقل ىكسر القىود الحدىدبة أو ىقفز فوق الشغرات النصىة التى ىعانى منها القرآن !! .

أما الإسلامىون، فىتمسكون بأن النص القرأنى صالح إلى يوم الدىن، وأن التطور لا ىمكن أن ىشمل النص بأى حال، كما لا ىمكن أن ىمس مبادئ التفسىر المعترف بها عند الفقهاء ولا قواعد الاستىباط التى اجتهد فىها السلف الصالح.

وهذه المعارك لىست جدلاً فكرياً خالصاً، ولكنها تؤدى أحياناً إلى تصفىات جسدىة وأعمال إرهابىة ىبرأ منها الإسلام والثقة من المسلمىن كما تم تكفىر الكثرىىن، واعتقد بعض الإسلامىىن أنهم أوصىاء على هذا الدىن فى نظر التىار العلمانى مما مزق الصفوف بىن أبناء الأمة الإسلامىة وشغلها عن معركة حقىقىة فى بناء الحىاة الصحبىة التى تنسجم مع المفاهىم الحقىقىة للقرآن الكرىم.

من ناحية أخرى، فإن هذا الجدل قد ألقى بظلال قائمة على فهم الغرب للإسلام، وأن هذا الفهم يبدأ أولاً بتمحيص النصوص القرآنية؛ ولذلك اخترنا التركيز على القرآن الكريم باعتباره المصدر الأول للشريعة الإسلامية والفكر الإسلامي تماماً مثلما يركز آخرون على السنة النبوية المطهرة باعتبارها الركن الثاني المفسر والمكمل للمجسد لأحكام القرآن الكريم، واستأذاً إلى ما يتمتع به الرسول ﷺ من سلطة تشريعية مصدرها القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، وجاءت الصيغة في القرآن عامة في نصها حتى لو كانت خاصة في سبب نزولها، وما بين خصوصية السبب وعمومية النص وقعت معارك فكرية طاحنة، كذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

واختلف المفكرون والمفسرون والفقهاء حول ما إذا كان هذا النص يتعلق بالرسول الكريم في حياته وتدخله الشخصي فيما يعرضه المسلمون من منازعات أم أنه يمتد امتداداً زمنياً مطلقاً حتى بعد التحاق الرسول الكريم بالرفيق الأعلى. وكذلك اختلف المسلمون حتى اليوم حول ما كان يعد في نظرنا بديهيًا، وهو ما إذا كان الإسلام هو تلك الرسالة التي نزلت على محمد ﷺ أم أنها رسالة العامة الأساسية التي خرجت منها كل الرسائل الأخرى والتي حملتها شجرة الأنبياء - عليهم جميعاً الصلوات والتسليم - مثلما اختلف الفقهاء حول ما إذا كان الدين هو الإسلام بالمعنى السابق الذي يأتي فيمحو بقية الأديان الأخرى، أم أن الدين واحد وهو الإسلام في معناه العام، وأن رسالة محمد ﷺ كانت خاتماً لهذا الدين، وكتبت السطر الأخير فيه، فاكتمل بناء الدين الذي حمله الأنبياء جميعاً

نحن نعتقد أن جوهر هذه الخلافات يعود إلى طريقة النظر للقرآن الكريم نظرة كلية تحليلية تنفذ إلى فلسفته العامة، ونظن أن قضية العقل والحرية تقع في صلب هذه النظرة الأساسية والتأصيلية للقرآن الكريم، فقد ذكرنا في مرات عديدة أن القرآن ليس كتاباً أو قاموساً للمصطلحات، وأن ما يرد ويتجدد في دنيا الناس قد لا يجد له مرادفاً في القرآن أو نصاً مماثلاً؛ لأن القرآن يتحدث عن كليات وليس عن خصوصيات إلا فيما

يتطلبه المقام ، فقد فصل مثلاً فى قضايا التركات ؛ لأن الله يعلم بحكم علمه الأزلى بمن خلق أن المال يؤدى إلى الشقاق ، وما دام قد حُبب إلينا المال وجعل الإنسان يحب المال حباً جمّاً ويأكل التراث أكلًا لَمّاً ، فإن هذه الخصيصة المتردية فى طبيعة الإنسان تجعل الخلاف حول المال أمراً شائعاً ؛ ولذلك جعل الله قواعد الميراث من الحدود التى لا يجوز الاقتراب منها أو التجرؤ عليها أو الاعتداء على ما تتطلبه من التزامات ، ولكن القرآن الكريم تضمن كل وظائف العقل .

وعندما أصر بعض المستشرقين على إغفال القرآن لكلمة العقل كان رد بعض المتقدمين من الفقهاء أن العقل ليس موجوداً أصلاً ضمن أعضاء الإنسان ، وأنه كطاقة فكرية مصدرها المخ ، ولكن تحليل المخ لا يقدم شيئاً مفيداً بالنسبة لتلك الطاقة الإلهية التى تنبعث منه تماماً كما يحمل الجسم الروح ، فليس صحيحاً أنه كلما صلح الجسم صلحت الروح ، ولكن المحقق أن الجسد هو وعاء الروح ، فإذا تحطم بالقتل أو فنى بالموت فإن الروح تصعد إلى بارئها . كذلك رد هؤلاء المتقدمون بأن كلمة العقل وإن لم توجد فى القرآن الكريم إلا أن مرادفات العقل ووظائفه كثيرة الورد فيه ، ولم يجد بعض العلمانيين المنتطعين ما يفيد حججهم عندما خصصوا جزءاً من مؤلفاتهم لمكانة العقل فى الإسلام ، ولعلمهم بذلك قد انبهروا بعبادة العقل فى الغرب ونسيان خالق العقل ومبدعه كما أن هؤلاء لا يقرءون القرآن ، وكان قلوبهم غلف .

والحق أن العقل والحرية مقترنان فى القرآن الكريم ؛ لأن الله - سبحانه وتعالى - عندما وجد الإنسان أضعف للمخلوقات وأقلها شأنًا ولكنه بتسخير الله لهذه المخلوقات له جعله أفضل للمخلوقات والسيد عليها والمتحكم فيها ، وعندما تطوع بحمل الأمانة بعد أن أبى من هو أشد منه قوة أن يحملها وأشفق على نفسه منها ، فإن الإنسان قد تجاسر على حملها وطلب دون أن يطلب منه ذلك ، فأراد الله - سبحانه - أن يحصنه بما يمكنه من حمل هذه الأمانة ، فأعطاه الأمانة وهى حرية العبادة والاختيار ، ولكن الحرية والاختيار لا يمكن وجودها بغير العقل ؛ لأن العقل هو مناط الاختيار وهو إطار الحرية ؛ ولذلك فإن اقتران العقل بالحرية فى القرآن الكريم اقتران لا يقبل الجدل وسوف يضيق المقام إن نحن حشدنا الآيات الكريمة التى تدلل على ذلك ، يكفى أن نشير إلى أن القرآن الكريم قد هدى الإنسان إلى الطريقين : الخير والشر ، ولكن الهداية هى

هداية طريق ، وأما التوفيق فى القيام بأعباء الطريق فهى هداية خاصة ، بعبارة أخرى فإن اختيار الطريق هو شأن إنسانى ، وأما توفيق الله له فى القيام بأعباء الطريق هو شأن إلهى ، فإن اختار الإنسان طريق الشر وأصر عليه أعانه الله عليه ، وإن اختار طريق الخير وتمسك به يسره الله له . فهى هداية توفيق ، وليست هداية طريق .

والحق أن القرآن كان واضحاً وضحاً مطلقاً فى بيان دور الإنسان الذى لا يمكن أن يقوم به بغير العقل والحرية ، كما فى قوله تعالى : ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴾ (٧) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿ [الشمس : ٧- ٨] فالإلهام فى هذه الآية لإلهام للفجور والتقوى ، وقدم الفجور على التقوى لأسباب وتفسير اختلف عنده المفسرون والمحققون ، فمن قائل بأن تقديم الفجور على التقوى هو إقرار بغلبة الشر على الخير فى نفس الإنسان ، ومن قائل بأن التقديم والتأخير ليس له دلالة ؛ لأن تقديم أحدهما على الآخر لا بد أن يستدعى من المفسرين تفسيراً ، ولكننا نعلم أن القرآن هو كلام الله ، وأن الله يضع العبارات بالدقة التى تتفق مع قدرته وجلاله ، فيقدم ويؤخر لغاية يعلمها ، وقد تقصّر أفهامنا عن إدراكها ولكن اجتهادنا فى نيلها مقدر ومطلوب . ونحن نظن أنه قدم الفجور على التقوى على خلاف ما جاء فى كل الآيات المتصلة فى القرآن الكريم كالتمايز بين أهل النار وأهل الجنة ، كما فى قوله تعالى : ﴿ فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ﴾ (٦) فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ ﴿٧) وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ﴿٨) فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ ﴿ [القارعة : ٦ - ٩] ، وقوله تعالى : ﴿ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ ﴾ [الشورى : ٧] وقوله تعالى : ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ﴿٥) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ﴿٦) فَسَنِيَرُهُ لِلْيُسْرَى ﴿٧) وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ﴿٨) وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ﴿٩) فَسَنِيَرُهُ لِلْعُسْرَى ﴿ [الليل : ٥ - ١٠] . . . إلى آخر تلك الآيات الدالة على هذه القاعدة

ولما كانت النفس الإنسانية لغزاً مستغلقاً على صاحبها وأن أقسام النفس فى القرآن الكريم مصنفة وفقاً لمعايير الخير والشر ، فإن الله لم يصنف هذه النفس إلا بعد أن احترم إرادة أصحابها ، فإن شاء الإنسان أن تكون نفسه نفساً طيبة أو نفساً لوامة وأن تكون رقية عليه فى تصرفاته وأن تضبط هذه التصرفات وفقاً للمقاييس التى اختارها ، فإن هذه النفس هى النفس المطمئنة التى انسجمت مع ناموس الله فى الأرض ، وأما إذا أراد

الإنسان أن يستمع إلى هوى نفسه وأن يطلق العنان لهواه، فإن نفسه تصيح في مصافح الأشقياء، وقد أوضح القرآن الكريم ذلك بشكل لا لبس فيه عندما أكد - سبحانه وتعالى - بشكل مباشر في كثير من آيات الذكر الحكيم أن من نهى النفس عن الهوى، ومن خاف مقام ربه واتقى هو الذى عمد إلى تربية نفسه وتقويمها وتزكيتها خلافاً للذى تركها على سجيته وشجع على اندفاعها. ومعلوم أن النفس البشرية مطبوعة على كل ما هو يسير وأن النفوس الأبية هي التي تلزم نفسها بالكثير من القيود الأخلاقية.

وإذا كان الله - سبحانه وتعالى - قد أحب للإنسان أن يعبد به يرادة، وأن يتهل إليه في صلواته وأن يدعوه عند الحاجة، وأن يوقن بالإجابة، وأن الله يستمتع لذلك من عباده تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونِ ﴿٥٧﴾ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينِ ﴾ [الذاريات: ٥٦ - ٥٨]، فإن الله - سبحانه وتعالى - من ناحية أخرى ولثقته في ألوهيته قد خير الإنسان بين أن يعبده وبين أن يكفر به، ولم يرتب أى نتيجة في علاقة الإنسان بخالقه على القاعدة التي وضعها الله في علاقة الإنسان بربه، فالرزق ليس مقترناً بالإيمان بل إن رزق غير المؤمن قد يتسع ويشير الفتنة لدى ضعاف النفوس.

كذلك، فإن اقتران الحرية بالعقل قد جعلت وجود العقل والحرية سبباً للمسئولية، فلا مسئولية على غير العاقل ولا مسئولية على غير الحر، وإنما يتوقف قدر المسئولية على قدر توفر العقل والحرية بأقدار متفاوتة كما هو معلوم عند فقهاء الشريعة، بل إن مناهج المسئولية في جميع التشريعات الوضعية هو توفر العقل والحرية، فلا مسئولية على غير العاقل ولا مسئولية على من حرم حرته في التصرف، وهذا ما راعته جميع التشريعات الوضعية والجنائية، فكيف يمكن - إذن - أن تصور عقلاً مبدعاً بلا حرية، وكيف تصور حرية بغير ضابط عقلي يوجهها التوجيه الصحيح ويضع لها ذلك العقل الذى نشأ بمعناه تاصيل لكلمة العقل، فالعقل هو ضابط الحرية، والحرية هي الوعاء الطبيعي لعمل العقل.

كذلك حسم القرآن الكريم قضية انطلاق العقل بحرية مطلقة نحو الإبداع، فأجاز ذلك وأوضح في محكم آياته أن خشية الله تزداد كلما ازداد الإنسان علمًا؛ لقوله

تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨] والعلم هو مطلق العلم، وليس صحيحاً أو معقولاً ما قيده البعض من أن العلم المراد في هذه الآية هو العلم الديني فقط، وإذا كان العقل منحة من الخالق، فيجب أن يعلم الإنسان أن المانع يجب أن يشكر ويحمد ويعبد لهذه المنحة، ولا يمكن أن يستخدم العقل الممنوح للشطط، وإلا كان ذلك مخالفة لمنطق الأشياء؛ ولذلك لا يجوز بعد هذا الإيضاح أن يتحدث بعضنا عن محاولات التوفيق بين العلم والإيمان، فالإيمان يزداد بقدر زيادة العلم، وينقص بقدر نقص العلم.

وأخيراً أطلق الله - سبحانه - عقل الإنسان وحرية فيما قدر له عندما قرر في محكم آياته ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [النار: ٢٢] حتى يحرر الإنسان من الآلهة البشرية وأصنام الدنيا، فلا يعبد سواه، ولا يخضع لغيره، ولا يحنى جبهته إلا عند الركوع في الصلاة.



الفصل الثامن

القدرات البشرية والنبوية في الرسل

الثابت أن الأنبياء والرسل اختارهم الله منذ خلق الإنسان ورتب لكل قدره، وما دام الله - سبحانه وتعالى - يعلم حيث يضع رسالته، كما أنه - سبحانه - يختار رسله من الملائكة ومن عامة الناس، فقد أحاطهم بكل الضمانات التي تكفل لهم حمل الرسالة بالكفاءة المطلوبة. وهذا هو الذى دفع بعض الفقهاء إلى تقرير العصمة المطلقة للأنبياء والرسل. غير أن حكمة الله قد اقتضت أن يكون الأنبياء بشرًا من بين الناس في أقوامهم، فيجمع النبي بين قدر من البشرية وقدر من النبوة، أو إن شئت الدقة أنه نبي أو رسول مع بعض الخصائص البشرية.

وقد فصل القرآن الكريم أسباب اختيار الأنبياء من أقوامهم، وبين الحكمة من بشرتهم حتى تكون التكليف التي يأتون بها للناس في مقدور عامة الناس، وهذه البشرية والنبوة حيرت الناس على مر العصور، كما حارت أفهامهم في سر اختيار أشخاص بذواتهم بعد سنوات من نشأتهم بين أقوامهم، فأخذ البعض حمية الحقد والغيرة، كما دفع البعض الآخر إلى التصدى أو السخرية ما دام أمر الأديان حادًا جليلاً ليس من السهل القبول به على خلاف العادة والإلف في هذه المسائل الحرجة.

والثابت أيضاً أن المظاهر البشرية فى الأنبياء تدعم تأهلهم للنبوة ولا تناقض ما جاءوا به من تكليفات، وكثيراً ما حار الناس بين بشرية الأنبياء ونبوتهم والتبس الأمر على أقرب المقرين منهم، كما أدى ذلك إلى اختلاف الفقهاء والباحثين حول مدى العصمة التي يتمتعون بها، حيث العصمة لما يلحق الرسالة وليس لما يلحق الرسول نفسه عند البعض، وهي مطلقة عند البعض الآخر على سبيل التحوط والقداسة، وحتى لا يفتح باب الاجتهاد فى هذه المسألة إلى تجاوزات غير مقبولة فى هذا الصنف من البشر.

كذلك أدت ثنائية الطابع البشرى والنبوى فى أسرة الأنبياء - هداة البشرية من الضلال - إلى الاختلاف حول حدود البشرية وحدود النبوة والخط الفاصل بينهما.

وفي مساحة البشرية المدخل إلى موضوع هذه المقالة، وهو اللحظات الحرجة في حياة الأنبياء والرسل، وكلهم واجه هذه اللحظات، فكان إدراكهم لرسالتهم، وتكوينهم النفس والعصبي عاصمًا لهم من الاستطراد في تصرفات البشر ونسيان جوهر الرسالة وما أحاطها الله - سبحانه - من ضمانات النجاح والخاتمة الطيبة. صحيح أن معظم الأقسام التي كذبت رسلها وعجز معهم الرسل والأنبياء عن هدايتهم قد حاق بهم العذاب ونالهم غضب الله مصداقًا لما توعد به الرسل والأنبياء، إلا أن القليل منهم هو الذي اهتدى وبقي موصولًا بطريق الحق عبر أجيال البشرية. ويضيق المقام عن تفصيل هذه النقطة، ولكن القرآن الكريم فصل مصائر هذه الأقسام حتى تكون عبرة للأقسام اللاحقة، بل إن القرآن الكريم قد لفتنا إلى ضرورة السير في الأرض والبحث في جولوجيا الأرض حتى نرى عاقبة المكذبين من أقوام عاد وثمود وقوم نوح وغيرهم.

وقد أوضح لنا القرآن الكريم أن لحظات الضعف والشدة في تبليغ الدعوة قد دفعت ببعض الأنبياء إلى مواقف هي في الحقيقة أقرب إلى طبيعتهم البشرية، ولكن سرعان ما كان إدراكهم لنبوتهم عاصمًا لهم من الانزلاق في عصية البشر وضعفهم.

وقد أخبرنا القرآن الكريم أن أنبياء الله قسمان: الأول: هم أولو العزم، والقسم الثاني: هم الأنبياء غير ذلك، ولم يقل القرآن «دون ذلك» حتى لا يسمح لنا نحن عامة الخلق أن يرد في أذهاننا فطنة التمييز بين أنبياء الله، فنرفع بعضهم من أولى العزم، ونخفض في المرتبة الفريق الآخر؛ ولذلك شدد القرآن على رسوله الكريم بأن يشدد بدوره على المسلمين بأنهم ملتزمون بتوقيع كل الرسل والأنبياء والإيمان برسالاتهم جميعًا، وألا يفرقوا بين أحد من رسله، وهم الله مسلمون.

وأرجو ألا يقع في روع القارئ أن هذه الإطلالة الفكرية تعطيه الانطباع بتصنيف الرسل بين أولى العزم وبين غيرهم، ولكن الهدف الأساسي هو إيضاح أن لحظات الضعف والحرج في حياة الأنبياء كانت تجرد تعبيراً في الجزء البشري، فلم يلبث حتى يعتصم بطبيعة النبوة والصنعة الخاصة والعصمة المؤكدة.

ولذلك لا يجوز أن ينطلي علينا أوصاف الخبثاء من الكتاب المسلمين الناقلين عن المستشرقين حين يعتبرون رسولنا الكريم مصلحًا اجتماعيًا وسياسيًا فذاً وعسكرياً قديراً وأحد عظماء التاريخ؛ لأن هذه الأوصاف تنطبق على من هو بشر كله، أما النبي فإن

بشريته جزء من نبوته، ونؤكد في هذا المقام مرة أخرى أن النبي ليس مقسوماً بنسب مختلفة بين النبوة والبشرية، وأن التنازع قائم بين الشقين، ولكن الصحيح هو أن النبي أوتي الصفات البشرية بالقدر اللازم لكي يجعل الرسالة بتكاليدها في مقدور البشر؛ ولذلك لا تنازعه بشريته في مقام النبوة، وإنما الصحيح أن النبوة تطيع بشريته ما دام أن الأصل هو الطابع النبوي والإعداد الخاص لحمل الرسالة نفسياً وعصبياً. ولعل أبلغ الأدلة في رسولنا الكريم أنه لا ينطق عن الهوى وهو حكم مطلق دفع عدداً من الأئمة إلى إسباغ العصمة المطلقة التي تناسب هذا الحكم المطلق، وإلا فأتى لرجل أمي أن تكون أحاديثه من أبلغ ما عرفت اللغة، وأن تتضمن أحكاماً تقررت لها وظائف رئيسة في علاقتها بالقرآن الكريم، وأن يكون التمايز بين لغة القرآن الكريم المنزل والأحاديث القدسية والأحاديث النبوية في اللغة وليس في صلب الأحكام، حتى التبس عند عامة الناس أحياناً مفردات القرآن والأحاديث وردوها في غير موضوعها الأصلي.

في ضوء المقدمة الطويلة الضرورية في المقال السابق، يكفى في هذا المقال أن نضرب أمثلة سريعة للحالات الحرجة التي يتعرض لها أنبياء الله ورسله. فقد واجه نوح عليه السلام جحود قومه ورفضهم وإنكارهم جيلاً بعد جيل فرفع تقريره إلى الله بعد ٩٥٠ عاماً فضرب بذلك مثلاً في الصبر في تبليغ الرسالة واللين في أسلوب الدعوة والصبر على الأذى على التفصيل الذي أوردته آيات الذكر الحكيم، سواء في مرحلة الدعوة أو في مرحلة صناعة السفينة.

ونال من الهوان والنهكم ما تعجز طبيعته البشرية عن احتماله. ثم تعرض نوح لمحنة أخرى حين حاول أن يحمل ابنه معه في الفلك وفضل ابنه أن يظل كافراً مع قومه وغرق أمام عينيه، واستمع للمعيار الذي يحدد علاقته بابنه وهو ليس علاقة الدم بين الوالد والولد كسائر الناس، ولكن علاقة الهداية إلى رسالته، فعمل الله سبحانه - عند نوح ما غرسه سبحانه في عموم الناس من غريزة حب البنين.

نبي الله موسى الذي صنعه على عينه سبحانه، واجه لحظات حرجة كانت بشريته تتجلى في هذه اللحظات، فكانت اللحظة الأولى عندما استجاب لاستنجد أحد بني إسرائيل به ضد أحد المصريين، فتصرف تصرف البشر العادي وليس البشر المشمول بالنبوة. وكانت اللحظة الثانية المتسقة مع روح النبوة عندما بث همه إلى الله من الجوع

والضياح والغربة وهو عند البشر في قرية شعيب . ودفعته بشرته بعد ذلك إلى التماس النار لتدفئة زوجته وهما في سيناء، حيث تلقى التكليف وفرغ من صوت الله، ثم من عصاه عندما تحولت حية تسعى ولم يعهد ذلك فيها . ثم تردد مرة أخرى بمنطق البشر عندما طلب من ربه أن يرسل معه أخاه هارون، وأفصح عن خشية من عقاب فرعون له بعد فراقه فراراً سياسياً من مصر، وقتله ظلماً أحد المصريين وهو ما دعا الملأ للالتزام به وليس التأمير عليه، وهما عمelan مختلفان حسبما أخبره رجل جاءه من أقصى المدينة يسعى . ثم ساور موسى القلق على حياته وأخيه، فأمنه ربه بأنه معهما يسمع ويرى . ثم فرغ موسى مرة أخرى وهو يرى ما ألقاه سحرة فرعون الذين قال فيهم القرآن الكريم إنهم سحروا أعين الناس، فسحرت عين موسى كسائر الناس، ولكن الله الذى يرافقه ويحرسه ثبت ليلقى عصاه لتلتهم عصيهم وجبالهم . وعندما بدا أن جيش فرعون يقترب من موسى وقومه على حافة الماء أدرك موسى بإدراك البشر أنهم لمدركون، ولكن الله ثبت يقينه مرة أخرى وأمره بأن يضرب بنفس العصا البحر لتظهر له وظيفة جديدة للعصا وهى صناعة المسارب البرية فى قلب الماء لينجو بها موسى وقومه .

أما سيدنا يوسف، فقد يبدو للقارئ أن بشرته كانت تغلب عليه حين همت به امرأة العزيز فهُمَّ بها هو الآخر ﴿لَوْلَا أَن رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ [يوسف : ٢٤] . فدل ذلك على أن الأنبياء يتمتعون بعصمة خلقية ذاتية، كما يتمتعون بحماية إلهية عند الشدائد، وأن العصمة الذاتية تسمح بإبداء الخصائص البشرية فى التفاصيل ولكنها عصمة النتائج؛ ولذلك عندما أحس يوسف بالحصار الخائق والإصرار المعلن من زوجة العزيز والتسليم العام فى المدينة لرغباتها، ضاقت به الأرض بما رحبت فلدجأ إلى الله مستجيراً ﴿وَالْأَنْصَارُ يَكْفِيهِمْ﴾ [يوسف : ٣٣] .

وهناك لحظة حرجة أخرى غشيت يوسف عندما أضناه طول البقاء فى السجن ظلماً حتى ظن أنه أصبح منسياً يقضى فيه بقية عمره وهو بعد لا يزال شاباً يافعاً، فطلب من زميل السجن - الذى فسر يوسف رؤياه أنه سوف يكون ساقى الملك - أن يذكر الملك به لعله يطلق سراحه . وأخيراً حزن يوسف كما يحزن الناس عندما اتهمه إخوته ظلماً وبهتاناً بأنه كان سارقاً، وشوهوا سمعته لدى أخيه الذى وضع المكياال فى ركبه وفق خطة يوسف .

وأما سيدنا يونس فقد ضاق ذرعاً وكاد يخرج من عقال النبوة، حيث أخبر القرآن الكريم أنه ذهب مغاضباً وظن أن لن نقدر عليه. في هذا المشهد غلبت بشرية يونس على إدراكه لنبوته؛ لأن الظن محله القلب الذي لا يطلع عليه إلا الخالق؛ ولذلك استدرك يونس بالسيح فأنجاه الله من بطن الحوت، وإلا لمكث كما يقول القرآن الكريم في بطن الحوت إلى يوم الدين.

وأما نبي الله لوط، فقد كبير عليه فعل قومه أمام ضيوفه وخشى أن يغلبوه بفعلهم وهم يطلبون الضيفين عنوة وبالقوة، وتجلت بشريته في تمنيه أن يكون أقوى منهم فيردهم أو يأوى إلى من هو أشد منهم، وكانت تلك نهاية المطاف التي دفعت الملكين أن يطمئنا لوطاً بأنهما رسل ربه وأن القوم لن يصلوا إليه، وأخبراه أنهما مكلفان بإهلاك قومه، إذ وجهاه إلى أن يتسلل بأهله، أي يمر آمنًا بدعوته - إلا أمر أنه وهى من جنسيتهم - تحت جناح الظلام، وأخبراه أن موعد إهلاكهم هو الصبح أي بعد ساعات.

وسيدنا إبراهيم حين ألقى في النار لم يشك لحظة أن القادر على تعطيل خاصية الإحراق في النار قادر على إحياء الموتى، وهو الذي جادل الملك بعقله ومنطقه، وليس بمنطق النبوة وهو الذي اهتدى إلى الله بعقله، أراد أن يظهر للناس قدرة الله على الإحياء والإماتة، وأن يطمئن قلبه إلى ما وقر في قلبه، فأجابه الله إلى طلبه. ثم توجس من ضيفيه فأزالا الرهب من قلبه عندما أخبراه أنهما مرسلان لإهلاك قوم لوط، وشعر شعور البشر خوفاً على ابن أخيه لوط فنبههم إلى ذلك.

ويبدو أن إبراهيم الخليل جزع من رؤياه التي تأمره بذيح ابنه الوحيد الذي أنجبه بمشقة وتركه مع أمه وحيداً في رعاية ربه في أرض غريبة معزولة ليس فيها زرع ولا ماء بالقرب من بيت الله الحرام ودعا الله لهما وانصرف وقلبه ينفطر. ولعله أبلغ ابنه إسماعيل ولم ينفذ الرؤيا مباشرة؛ حتى يختبر مدى ثقة ابنه في رؤيا أبيه؛ لأن ابنه هو الآخر نبي، وربما دفعت إبراهيم بشريته إلى التراخي في التنفيذ لعل ابنه يرفض هذا الأمر فيجد عذراً في تعطيل التنفيذ، رغم أن هذا التفسير مستبعد مع خليل الرحمن.

وأخيراً، في رسولنا محمد ﷺ الكثير من اللحظات الحرجة، وتجلت بشريته في الكثير من المواقف، ولكنها كانت بشرية نبيلة لم تل من جوهر الرسالة، بل اتسقت تماماً مع عظم الرسالة ونبيلها، فكان الرسول قدوة في الحزن على فلذات الأكباد.

وحزن الرسول لأن عليًا اعتزم الزواج على فاطمة، بل بلغ حبه لفاطمة وحده عليها أن أنب عليًا على المنبر بقوله: «ما بال أناس يؤذون رسول الله في حياته». إلى آخر صور بشرية الرسول التي أفاض فيها الشارحون وكُتِّب سيرته العطرة، ولكن المهم في موضوعنا أن اللحظات الحرجة لم تززع إيمانه بأنه نبي، وأن تصرفه في هذه اللحظات لا يأتيه إلا نبي أوتى الرسالة بيقين.

وقد لقي نبينا - صلى الله عليه وعلى آله أطيّب السلام والتسليم - من العنت وعاش لحظات من المعاناة، ولكنه كان دائماً مدركاً للنبوة مستحضراً الله في كل حياته، فبلغ الرسالة وحفظ الأمانة، وكان خاتم أنبياء الله ورسله إلى خلق الله، فانقطعت به علاقة السماء بالأرض، وظل كتاب الله وسنة نبيه نبراسين للهدى ويقين المترددين إلى يوم الدين.



الفصل التاسع

الحملة الصهيونية
على المنظور الديني للقدس

الثابت أن القدس هي كل ما يحيط بالمسجد الأقصى من مساحات اتسعت أو ضاقت، والدليل على ذلك أن الله - سبحانه - في القرآن الكريم أكد على أن الإسراء تم بعده محمد ﷺ من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، وكان المسجد الأقصى في ذلك الوقت هو قبلة الصلاة قبل أن تتحول القبلة إلى المسجد الحرام في مكة المكرمة .

واستهلت الآية الكريمة الحديث عن الإسراء برفعة ذات الله وتمجيده وتنزيهه عن كل شك فيما يقول، وذلك بقوله تعالى: ﴿سَبْحَانَ الَّذِي﴾ [الإسراء: ١] وهو استهلال يأتي في مقام العمل المعجز الذي لا يأتيه إلا الخالق، وسبحان الله عما يصفون، في مقام التنزيه عن كل شك في قدرته، فهو القادر الذي لا يُسأل، ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو بكل شيء عليم . بهذه الإشارة أكد القرآن أن الإسراء حق وإن تجاوز أفهام الناس وتحدى مواقف الكفار ومعهم اليهود الذين أوغرت صدورهم منذ نزول الوحي بالدين الخاتم على النبي الأمي، ما يعنى انتقال السيادة منهم إلى غيرهم حسب فهمهم الضيق .

النقطة الثانية، هي أن الله بارك في كل رقعة تحيط بالمسجد الأقصى، فتمتد المباركة إلى كل رقعة مهما اتسعت ويطلق عليها بيت المقدس . ونعالج هذين الموضوعين في الحلقات التالية، حيث نحاول إسرائيل أن تطمس العلاقة الدينية بين المدينة المقدسة وسائر المسلمين وتخزلها في مضمون سياسى يخضع لقواعد اللعبة السياسية وميزان القوة المختل بين الطرفين الإسرائيلى والفلسطينى، ما دام من شأن هذا المسعى الإسرائيلى حصر المشكلة بين الطرفين دون أن يكون للعالم الإسلامى دخل في ذلك .

فقد كرمَّ الله المكان إكراماً لهذه البقعة الطاهرة . وإذا كان القرآن لم يذكر القدس فلأن المدينة نفسها اكتسبت التقديس والاسم من جوارها للمسجد الأقصى الذى كان مسجداً حتى قبل أن يبنى فى شكل المساجد المعروفة . فقد كان مكاناً يسجد فيه لله بصلوات الأمم السابقة قبل أن يصدر التكليف فى رسالة محمد بالصلاة وما تتضمنه من

السجود في مسجد كما هو معلوم . ويدلنا القرآن الكريم على أن تغيير القبلة من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام يشير إلى ثلاث دلالات : **الدلالة الأولى** : أن الله - جلّت قدرته - يتمتع بطلاقة القدرة ، وهو سبحانه صاحب الأمر والنهي في تحديد القبلة للمصلين ﴿ فَأَيَّمَا تَوَلَّوْا فَمُ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ١١٥] مؤكداً في بيانه الحكيم ﴿ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ﴾ [البقرة: ١١٥] ، فلا يجوز مناقشة ما يعد من صميم تدبير الله - تعالى - عظمت قدرته ، أو المجادلة البشرية فيما لا يفيد .

الدلالة الثانية : هي أن سبب تحويل القبلة ليس قطعاً أن الله فضل البيت الحرام على بيت المقدس ، فكلها بيوت الله . وقد حاول المستشرقون أن يقدموا تفسيراً لهذه الحادثة أى تغيير القبلة - يتفق مع تفكيرهم المادى ، فقالوا إن القبلة تعنى الرئاسة الدينية والتجارية والسياسية ، وقد ظلت فترة في يد الشام في عهد المسيحية ، وجاء الدور على العرب بعد أن نزل الدين الجديد ، هذا هو السبب في نظرهم في تصدى اليهود والمسيحيين للدين الجديد .

الدلالة الثالثة : هي أن القرآن أشار صراحة إلى أن الله - سبحانه - قرر تغيير القبلة إلى المسجد الحرام في مكة رغم أن بيت المقدس كان لا يزال تحت سيطرة الرومان قبل أن يفتح في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وسبب ذلك التحويل هو لفتة إكرام لرغبة نبيه في أن تظل صلواته صوب مكة ، لقوله تعالى : ﴿ قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا ﴾ [البقرة: ١١٤] وهو سر ظل رسولنا - عليه الصلاة والسلام - يحتفظ به بينه وبين ربه ولا يصارح أو يجاهر به أحداً ، حتى من الله عليه بتحويل القبلة . ولا نزاع في أن بيت المقدس مقدس عند أتباع الدين من أصحاب الرسالات السماوية الثلاث ، ولكل منهم آثار تدل عليه . وقد ركزت إسرائيل على ما تدعيه من آثار في القدس ؛ لكن تدلل على أحقية اليهود دون غيرهم بها . وحتى بهذا المعيار فإن للمسلمين والمسيحيين آثارهم القاطعة في أهمية المدينة المقدسة لهم . ولكن القضية لا يمكن أن تحسم في صدد تبعية المدينة بقدر ما فيها من آثار لأى من أتباع الرسالات الثلاث ، فتجربى المفاضلة بينهم على هذا الأساس ، وإنما حولت إسرائيل الأمر هذه الزاوية حتى تحطم مقدسات المسلمين ، كما أن كل هذه المقدسات في مكان يتبع فلسطين تحت الحكم العربى . ولو طبقنا معيار إسرائيل ، لأصبح بيت لحم والمقدس

ملكاً للمسلمين في العالم، ولأصبحت المقدسات الإسلامية في مكة والمدينة ملكاً لعموم المسلمين، وهو قول يتناقض مع السيادة الإقليمية للدول التي يقوم عليها النظام الدولي. ولكن الحديث عن معايير تبعية المدينة سياسياً أو دينياً شيء والموضوع الذي نعالجه اليوم شيء مختلف، حيث تحاول إسرائيل بكل الطرق أن تنتهي البعد الديني القرآني بالذات في علاقة المسلمين ببيت المقدس، وهي تعلم قطعاً أن استعمار فلسطين بأكملها كبلد إسلامي أثار كل العالم الإسلامي، واطلعت على مذكرات وزير الدفاع الأمريكي عام ١٩٤٧ الذي حذر حكومته من مساندة قرار تقسيم فلسطين وتحويل اليهود من مهاجرين إلى مشاركين في أرض فلسطين من غضبة الشرق الإسلامي الذي يشعر أن جزءاً من الأمة الإسلامية يتعرض للإغارة والاستلحاق.

في ضوء الحقائق الدينية السابقة الثابتة ثبوت الحقائق القرآنية، عمدت إسرائيل - بعد حملاتها المتكررة لفصم العلاقة بين الإنسان والمكان في القدس، وذلك بتهويد المدينة المقدسة بكل معنى الكلمة، وتغيير هويتها الجغرافية والحضارية والسكانية، حتى تعدها لوهما السياسي بالادعاء بأنها العاصمة الأبدية والدائمة لإسرائيل - عمدت إلى فك الارتباط بين الإسلام والمدينة المقدسة، تماماً كما حاولت أن تدعى بأوهام الحقوق التاريخية التي تستعيدها في هذه الأيام. ولا شك أن الباحثين الصهاينة يبذلون جهوداً خارقة لتزوير الحقائق القرآنية وترويج نتائج أبحاثهم على أنها اكتشافات علمية وفكرية، جنباً إلى جنب مع محاولات طمس الأسماء والأماكن حتى تنتهي الذاكرة الجغرافية والتاريخية.

فقد سبق للباحثين الصهاينة أن نشروا عام ٢٠٠٢ بحثاً مطولاً حول القدس في القرآن الكريم، وحجتهم باختصار هي أنه بعد الاحتفال الكبير بالقرآن الكريم كأنهم اكتشفوه وهم الذين عملوا على طمسه واختراقه بمختلف الإسرائيليات لزعة قدسيته في نفوس المسلمين، عمدوا إلى الاحتفاء به من جديد. وسبب الاحتفاء الجديد هو أن القرآن أنصفهم وأكد لهم مقولاتهم على أنهم شعب مختار تعدد فيه أنبياء حكام على خلاف الأمم الأخرى. ولكن البحث الجديد قال ببساطة إنه ما دام أن القرآن لم يرد به كلمة بيت المقدس أو القدس فليس للمسلمين علاقة دينية أو تاريخية بها، وأن العلاقة سياسية، بدأت عندما استولى المسلمون من الرومان على بيت المقدس وأبى حكامها أن

يسلموها لقائد الجيش، وأصروا على أن يكون التسليم سياسياً، فتسلم منهم عمر مفتاح بيت المقدس بعد أن قدم لهم ما عرف في التاريخ الإسلامي بالعهد العمرية التي أمنهم فيها على أملكهم ودينهم وكرامتهم، وهو عهد يشبه تماماً دستور المدينة الذي وضعه الرسول ﷺ فإذا أوهم اليهود العالم أن المسلمين لم يشر قرأتهم إلى بيت المقدس، فإن القضية هي قضية سياسية لا قدسية فيها، وتكون القدس لمن غلب، وما دام اليهود هم الغالبين، فلا مجال - إذن - لإثارة مشاعر المسلمين وتحفيزهم للدفاع عن مكان لا قدسية له في كتاب المسلمين، وبذلك تظل القدس مدينة السلام لليهود وعاصمة ملكهم القديم، وتكون مطالبتهم بها امتثالاً لأمر مقدس في كتابهم.

ولما كان بيت المقدس مرتبطاً بالمسجد الأقصى، وأن الرابطة الدينية بين رسولنا حريم وسجد الأقصى هي واقعة الإسراء ثم المعراج، فقد ركزت الأبحاث الصهيونية الحديثة على نفس واقعة الاساء، والتأكيد على أنه حتى لو كان المسجد الأقصى قد اختير حقاً قبلة للمسلمين عندما فرضت عليهم الصلاة، فقد استمرت سخوية قليلة منذ واقعة الإسراء التي تراها الأبحاث الصهيونية أكذوبة لبسط السيادة الدينية على بيت المقدس. ولكن الرد على هذه الترهات مرتبط بمرجعية المعلومات، وهو القرآن الكريم الذي لا يعترفون به، بل إنهم كتبوا بأيديهم توراتهم حتى يكون على هواهم كما أخبرنا القرآن الكريم.

فقد أشرنا إلى أن الإسراء ثابت بنص القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأن الإخبار عن هذا الإسراء قد جاء بعبارة استهلال لإجلال الله وقدرته عن مقاييس العقول البشرية. فالذي خلق الإنسان من طين وخلق السماوات بغير عمد ترونها، وجعل عيسى وأمه آيتين لقادر على أن يسرى بعبدته ﷺ ولو كره المشركون، وما تقوله الدراسات الصهيونية الحالية لا تزيد على ما قيل عند وقوع الإسراء الذي اتخذته كفار مكة سنداً للطعن في صدق الرسول الكريم والتشكيك في عقيدة أبي بكر الذي صدقهم بمنطقه «أنصدقه في خبر السماء ولا تصدقه في الإسراء».

ولعلنا نلاحظ أن الدراسات الإسرائيلية المعروفة بالإسرائليات قد بدأت منذ بداية الرسالة الإسلامية، ولكن التشكيك هذه المرة في الإسراء دون المعراج؛ لأن الإسراء هو الانتقال الإلهي بالرسول ﷺ انتقالاً مادياً من مكة إلى بيت المقدس، والذي سماه

القرآن الكريم الإسراء من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ، فهي علاقة بين اثنتين من أقدس بيوت الله على هذه الأرض ، وليس انتقالاً من مدينة إلى أخرى . وهو انتقال بين إقليمين متنافسين في السيادة والتجارة . أما المعراج ، فهو لا يهم اليهود ؛ لأنه انتقال بالنبي الكريم من المسجد الأقصى إلى السماء ، حيث جرت الأحداث التي أخبر عنها النبي الكريم ، وأخبر عنها القرآن الكريم أيضاً . ومن الملاحظ أيضاً ، أن اليهود لم يشككوا في القرآن الكريم نفسه بصفته معجزة النبي ، وإنما شككوا في بعض رواياته بطريقة انتقائية ، كما هي سنتهم في النظر إلى الأشياء .

القصة كلها لن تنتهي ، ولكنها تهدف إلى فصم كل علاقة بين المسلمين وبيت المقدس ؛ للقول بأن القضية سياسية . وقد أفصحت هذه الدراسات صراحة عن ذلك بقولها إنه يخلص إلى أن قضية القدس لم تكن قضية دينية عند الفلسطينيين ، ولكنها أصبحت قضية سياسية منذ احتلال القدس الشرقية عام ١٩٦٧ ، كما صارت هذه القضية جزءاً هاماً من مشروعات التسوية ، والهدف من هذه النتيجة واضح ويمكن تلخيصه فيما يلي :

أولاً : أن القضية تخص الشعب الفلسطيني وحده ولا علاقة لها ببقية المسلمين ؛ لأنها ليست قضية دينية بعد أن أكدت الدراسات الصهيونية عدم وجود رابطة دينية في القرآن الكريم .

ثانياً : أن القضية ما دامت سياسية لا دينية ، فإن تسويتها تخضع للقواعد السياسية وأوضاع وموازين القوة ، وهي تسوية ثنائية بين إسرائيل والفلسطينيين ، وليس في القضية مقدس يمتنع المساس به أو التضحية في سبيله .

ثالثاً : فك الارتباط بين الدين والسياسي في قضية القدس يعد أكبر انتصار لإسرائيل ؛ لأنه يفتح الطريق إلى إزالة العداء بينها وبين العالم الإسلامي الذي لا تربطه بالقضية الفلسطينية سوى قضية القدس ، وبالتحديد منذ حريق المسجد الأقصى عام ١٩٦٩ .

وأخيراً : فإن مؤدى الطرح الصهيوني هو أن منظمة المؤتمر الإسلامي لم يعد لها سبب للبقاء ؛ لأنها قامت من أجل القدس باعتبارها الرابط لكل المسلمين ، بل إن ميثاق

المنظمة جعل عاصمتها القدس الشريف، وإن بقاءها في جدة مؤقت إلى أن يتم تحرير القدس التي تحررت مرة من الصليبيين، ويرجى تحريرها من الصهاينة الغاصبيين.

والفرق بين الغضب الصليبي والغضب الصهيوني هو أن الغضب الصهيوني يعتبر كل فلسطين هي إسرائيل القديمة وعاصمتها أورشليم، أي مدينة السلام، أي القدس، وأن إسرائيل هي التجسيد الحي لاسترداد فلسطين والقدس.

ألا تلاحظ أن اجتهاد البحوث الصهيونية في نفى الصلة الدينية الإسلامية يتناقض مع اعتماد المشروع الصهيوني على الرابطة الدينية الموهومة بفلسطين والقدس؟ أم أن الصهاينة أحرار في حشد الدين وتسخيره لحججهم، بينما يُزوّون الحقائق القرآنية على هواهم؟

وقد أعلن د. محمود حمدي زقزوق وزير الأوقاف المصري في محاضرة بدار الأوبرا المصرية يوم ٢٧/٩/٢٠٠٧ ما سبق أن أعلنه شيخ الأزهر عام ٢٠٠١ من أنه قد يكون من المفيد أن يقوم المسلمون بزيارة القدس والمجد الأقصى دعماً للفلسطينيين ولشد أزهم في التصدي للصهاينة الذين يتأمرّون على المدينة ومسجدها الأقصى، كما سوف يستفيد الفلسطينيون من المساندة السياسية للمسلمين في هذا الشأن، فضلاً عن الدعم الاقتصادي إذا تدفق السياح المسلمون إلى هذه الأراضي المقدسة.

ولا شك أن الدوافع لهذه الدعوة نبيلة ومراميتها مشكورة، ولكن استغلال إسرائيل لها سوف يفسد الآثار المتوقعة، خاصة وأن إسرائيل ماهرة في استغلال كل المناسبات، وسوف تمنح تأشيرات الدخول للداخلين، مما يفتح الباب لأوسع عملية تطبيع إسلامية مع إسرائيل، فيكون الاقتراح فتحاً مبيئاً لها، وتدميراً كاملاً لجدار العزلة الإسلامية ضدها.



الفصل العاشر

التحديات العملية للمفهوم القرآني
لوحدة الأمة الإسلامية

أولاً، تحديات وحدة الأمة الإسلامية

انعقد في مكة المكرمة - وفي رحاب البيت الحرام - الملتقى الأول لوحدة الأمة الإسلامية، الذي قرر في نهاية أعماله خلال الأيام الثلاثة الأولى من شهر أبريل ٢٠٠٦ أن يعقد هذا الملتقى مرة كل ثلاث سنوات، ويتولى مجلس تنفيذى متابعة ما يصدره الملتقى من قرارات، وذلك في إطار رابطة العالم الإسلامي. ولا شك أن التقاء علماء المسلمين وغيرتهم على واقع الأمة الإسلامية أمر هام، ولكن الأهم منه أن يلتقى هؤلاء العلماء على حلول عملية للخروج من مأزق التشتت والتشرذم في الفكر والرؤية والعمل، مما أشاع الفتنة بين شبابنا الذي افتقد المؤشر الصحيح والقُدوة الحقيقية. وقد شخّصت أبحاث هذا الملتقى صورة الأمة الإسلامية كما جسدها القرآن الكريم وأبدعتها السُّنة النبوية المطهرة، فهى صورة مثالية لجسد واحد يتلذع بالمهر والحمى كل أعضائه إذا اشتكى منه عضو واحد، وهى أمة كالبنيان المرصوص يشد بعضها بعضاً، كما يسقط البنيان إذا سقط حجر واحد، وهى أمة، كما وصفها القرآن الكريم، تتراحم فيما بينها، ولكنها تكون أشد بأساً على غيرها إذا ناصب هذا الغير هذه الأمة العداء، أو اعتدى على مقدساتها. وإذا كانت صورة الأمة الإسلامية فى القرآن والسُّنة صورة مثالية، فإن هذه الصورة تفتقر تماماً عن الواقع المعاصر. وربما أصبح هذا الواقع هو ما حذر منه الرسول الكريم ﷺ فى حديث بالغ الدلالة، حذر فيه الرسول الكريم من أن هذه الأمة سيأتى عليها زمن تكالب عليها فيه الأم الأخرى كما تكالب الأكلة على قصعتها، وهم حيثذ كثرة وليسوا قلة، ولكن هذه الكثرة تفتقر إلى الفاعلية، ويكون شأنها كشأن غشاء السيل بعد أن ينزع الله الخوف والمهابة لهذه الأمة من قلوب أعدائها، فيستخفون بها. ولكن ما يحدث لها يكون سببه الرئيس هو انصراف هذه الأمة نفسها إلى الدنيا، والانصراف عن الآخرة، وهى حالة عبر عنها الحديث الشريف تعبيراً دقيقاً بليغاً، بأن الأمة سوف تصاب فى هذا الزمن بالوهن، وهو ليس كالوهن، وهو النصب والتعب، الذى يصيب الإنسان. وليس معنى الحديث أن هذا الزمن هو ما نحن فيه، أو أن زمن الضعف والانحسار هو قدر مكتوب، ولكنه تحذير من رسول

الله ﷺ من أن الأمة الإسلامية إذا انصرفت عن الحق فيما بينها وفي سلوكها، فإنها تصبح مأكلة للأمم الأخرى. ومعنى الحديث الشريف أن الاستخفاف بالأمة الإسلامية يبدأ بمرض في داخلها. ولهذا السبب، فإن دراسة أحوال هذه الأمة، والأسباب التي أدت إلى هذه الحالة هي المخرج الصحيح مما تعانيه. وقد قدم الملتقى عدداً من الحلول في المجالات الاقتصادية وغيرها، ولكنني أعتقد أننا نحتاج إلى حلول أكثر نجاعة. فلا يكفي أن نطالب بإنشاء سوق إسلامية مشتركة دون أن ندرك أن اقتصاد الدول الإسلامية أصبح جزءاً من منظومات عالمية، وهذا الاقتصاد يعتمد أساساً على المواد الأولية، وأن النظام الاقتصادي الدولي يكرس عدم التوازن والعدل بين حقوق الدول النامية وحقوق الدول الصناعية؛ ولذلك فإن علماء الأمة مطالبون بالبحث الجدي في الطريقة التي يمكن بها تحرير الاقتصاد في الدول الإسلامية من الهيمنة التي يعانيها في جميع المجالات، وأن تصحیح موارد الأمة خالصة لمشروعاتها التنموية.

كذلك يجب على علماء الأمة أن يبحثوا في الإشكاليات الفقهية التي يختلط مصطلح الأمة الإسلامية بها مع غيرها من المصطلحات. ويبدو أن حل هذه المشكلة الفقهية يعتمد على التفسير المسور للمفاهيم القرآنية، ولا بد أن يدرك هؤلاء العلماء أن هذه الأمة تعيش بين أم أخرى، وأنهم جميعاً أعضاء في المجتمع الدولي، ولا بد أن يفسروا قول الله سبحانه وتعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] تفسيراً صحيحاً، حتى تعنى أنها خير أمة بما أتاح الله لها من سبيل الخير والرشاد، فإن عملت بها استحققت أن تكون خير أمة، وإن قصرت في ذلك فإن الله يفاضل بين الأمم والأفراد بأعمالهم، ولم يكتب على أم معينة وضعاً دائماً، وإنما هو يرشدها حتى يختبر إيمانها. وهذا ينطبق على مقولة «شعب الله المختار»، وعلى الأمة الإسلامية، وغيرها من الأمم التي ورد ذكرها في القرآن الكريم. كذلك، فإن حل هذه الإشكاليات الفقهية يعتمد اعتماداً كبيراً على التفسير المستير، كعلاقة الإسلام بغيره من الأديان الأخرى. فقد سمعت في المؤتمر من يقول بما يمكن أن يؤدي إلى التصادم والصراع، وتكبح طريق الضلال السياسي، وذلك بالإصرار على أن الأمة الإسلامية أرقى من غيرها بنص القرآن الكريم، حتى لو جلست في الطرقات، أو استجلدت غيرها من الأمم، وهذا تفسير معيب. كذلك، فإن تعدد الوصف الشرعي لبعض التصرفات، مثل القتال إلى جانب المقاومة، أو مواجهة نظام الحكم داخل الدولة أدى إلى سُحْب من الغموض

والإبهام حول شبابنا، ولهذا السبب، فإن حرص الشباب على التأسى بتوجيهات علماء المسلمين لا يجب أن يصاب بالإحباط أو بالانصراف عن هؤلاء العلماء، ولهذا السبب أيضًا، فإن العلماء هم عنوان الحقيقة، التي تتنوع طرق الوصول إليها، ولا يجب لأن يكون اختلاف اجتهادهم سببًا في تمزيق شمل الأمة. والطريق إلى ذلك هو العلم الصافي النقي، الذي لا يقصد إلا وجه الله ومصالح الأمة، والتسامح فيما يديه غيرهم من آراء، والسير على منهج علماء السلف الصالح، الذين كانوا يؤكدون ضرورة التعاون على ما اتفقوا عليه، وأن يعذر بعضهم بعضًا فيما اختلفوا فيه، وأن يتعلموا أدب الاختلاف في تراثهم المجيد، وأن يكونوا خير ناصح للحاكم في غير خوف أو طمع، فإذا صلح الراعي بنصحهم صلحت الرعية، كما يجمع الفقهاء.

وقد رأيت أن مفهوم الأمة الإسلامية، كما رسمه القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة يواجه تحديات على الأرض في عالمنا المعاصر. فكيف يمكن أن نوفق بين انتماء المسلم إلى أمة واحدة، وأن نحدد حدود الولاء لها والتزاماته إزاءها، وبين حقوق المواطنة والانتماء إلى دولة إسلامية قد يختلف موقفها عن مواقف غيرها، ما دامت فكرة الأمة الإسلامية فكرة معنوية.

ويجب أن يبحث العلماء في العلاقة بين الأمة الإسلامية وبين غيرها من الأمم. فالمسلم في إحدى الدول الأوروبية يتمى ويخلص إلى الأمة التي يعيش فيها، كما أنه مطالب بالإخلاص إلى الأمة الإسلامية، وهو ما حدث في بريطانيا - مثلاً - بمناسبة الغزو الأمريكي للعراق، فقد شعر المسلم البريطاني والأمريكي بأن هناك تناقضًا بين ولائه لبريطانيا أو الولايات المتحدة، اللتين تقومان بالغزو، وبين العراق الذي تم غزوه والاعتداء عليه ظلمًا وعدوانًا، وأدى هذا التمزق في المواقف، مع غياب اجتهادات علماء المسلمين، إلى أن بعض أبناء الجالية الإسلامية ذهبوا إلى العراق للانضمام إلى المقاومة العراقية - من منطلق إسلامي - ضد الجيوش البريطانية، فحكمت عليهم المحاكم البريطانية بالخيانة العظمى، واعتبر بعضهم أن هذا الحكم حكم دنبوى، وهو جزء من الثمن الذي يدفعه المسلم في سبيل نصرته؛ ولذلك، فإن علماء الأمة يجب أن يعالجوا هذه القضايا، وهذا هو السبب في أن معالجة القضايا الشائكة، وما تنطوي عليه من مخاطر توجب توحيد الفتاوى بشأنها، كما طالب بذلك خادم الحرمين

الشريفيين الملك عبد الله بن عبد العزيز في كلمته أمام القمة الإسلامية الاستثنائية في مكة المكرمة في الأسبوع الأول من ديسمبر عام ٢٠٠٥

ومن القضايا التي يجب ألا يتوقف عندها علماء المسلمين طويلاً هي العلاقة بين الإسلام والديمقراطية، إذا فُهم الإسلام على أنه تنظيم للمجتمع وطريق لسعادته، بصرف النظر عن الأشكال والإجراءات والأساليب التي تحقق ذلك. ورأيت أنه على علماء المسلمين أن يوثقوا العلاقة بين العروبة والإسلام، فقد سمعت بعضهم يتبنى خطاباً لا يتفق مع مصالح المجتمع العربي والإسلامي، فيردد مقولات جوفاء، وهي أن الفكر القومي - وهو فكر علماني بطبيعته كما يقولون - لا يتفق مع الإسلام، وخلص هؤلاء إلى أنه لا التقاء بين العروبة والإسلام. وقد يكون هذا النفر من العلماء قد وقع أسيراً لبعض المفاهيم، أو توقف عند فصل واحد من فصول استخدام الدين لخدمة الأطروحات السياسية، مثلما أوعز الرئيس السادات إلى الأزهر بأن يؤيده في صلحه مع إسرائيل، فأفتى شيخ الأزهر بأن اتفاقية السلام بين مصر وإسرائيل تشبه صلح الحديبية بين رسولنا الكريم، وبين كفار قريش؛ ولهذا السبب بالذات، فقد ركزت على تجنب استخدام الدين في أغراض سياسية متغيرة، وإنما يجب استخدامه في التربية الصحيحة، وتنشئة المسلم تنشئة راقية.

وأخيراً، فإن القضايا التي تنتظر اجتهاد علماء المسلمين تتغير بتغير الليل والنهار؛ ولذلك رأيت أن ينشأ مركز للدراسات الإسلامية ينشغل بهذه القضايا، فضلاً عما انتهى عليه الملتقى من دراسة اقتراح بإنشاء هيئة كبرى للإغاثة الإسلامية، وتحرير العمل الخيري الإسلامي من المؤامرات السياسية، ومن القيود التي استحدثتها بعض من استهدف الإسلام وأهله في العقد الأخير.

ثانياً: الأمة الإسلامية وتحديات الواقع الدولي المعاصر

رسم القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة صورة لنموذج الأمة التي جعلها الله خير أمة أخرجت للناس، وهذا التمييز يرجع إلى مقدار علمها واجتهادها عندما تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتوفرت لهذه الأمة ضمانات النجاح في هذه المهمة بتوجيهات نبوية مفصلة وقوائم إسناد قرآنية متينة لا تضل الأمة بعد ذلك عن نيل

غاياتها. وأوضح القرآن والسنة أن هذه الأمة تفخر بمجتمع كالبيان الواحد المرصوص، والجسد الواحد الذى يتساند ويتضامن أعضاؤه. ويقصد بالأمة الإسلامية مجموع المسلمين الأفراد أيًا كان مكان وجودهم على الأرض، وأن انتشارهم فى بقاع غير إسلامية يرفعون فيها راية التوحيد، ويظهرون فيها عالية الدين وحيوية الدعوة هو من تدبير الله، وسبباً فى انتشار أبناء الأمة فى ربوع المعمورة. وهذا الانتشار، فضلاً عن تطور البيئات الاجتماعية والثقافية، وتسارع التطورات التكنولوجية تفرض قضايا جديدة وتحديات متجددة، مما يفرض تحديات وواجبات على القيادات الإسلامية كى تدير شئون المسلمين فى قضايا دينهم، وتنصح أمور المسلمين بما ينفع المسلمين فى دينهم وديناهم.

ولا شك أن العالم الإسلامى - وهو المصطلح الذى يمكن أن يقتصر فى نطاق مفهوم الأمة على الدول الإسلامية فى إطار العلاقات الدولية، أو الأمة الإسلامية فى هذا السياق - يتعرض لهجمة متعمدة تشبه الهجمة الصليبية التى استهدفته فى القرن الخامس عشر الميلادى، والتى أعقت موجات من الهجوم على الشرق الإسلامى طوال ستة قرون (من التاسع إلى الخامس عشر)، ولكن الهجمة فى القرن الخامس عشر اقترنت بدمعة وذريعة جديدة، وهى الكشوف الجغرافية، فاقترن الاستعمار الأوروبى بهذه الكشوف، ونال العالم الإسلامى من هذه الهجمة الكثير، حيث خلفت الاستعمار الغربى الذى لم يرحل عن معظم عالمنا الإسلامى إلا منذ سنوات قليلة.

وهذه الهجمة الجديدة التى أعقت أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ تميزت بالتركيز والشمول، فهى تتوجه إلى العالم الإسلامى فى عقيدته وأصول دينه ورموزه وشخص نبيه الكريم، ﷺ، بعد أن استهانت بيقية أنبياء الله ورسله، فضلاً عن استهدافها للمحضرة والتاريخ الحاضر والأوطان والثروات، تارة تحت شعار «مكافحة الإرهاب» بعد أن قرنت الإرهاب بالإسلام عبر عقود من العمل الجاد لتوثيق هذا الربط، وتارة أخرى تحت ذريعة «فك الارتباط» بين الإسلام والاستبداد، وإشاعة النظم الديمقراطية التى تحرر الإنسان من الكبت والقهر السياسى، فتتعدم لديه نوازع الإرهاب، كما تعظم عنده الحاجة إلى المحافظة على مكتسبات الآخرين. وكان العنوان الأكبر الذى يحتوى كل هذه المقاصد هو «حركة الإصلاح والتجديد»، وبلغ الأمر فى

التجديد أحياناً إلى اقتلاع الإسلام نفسه عبر التشكيك في كل مقدساته وبنائيه، وعبر الربط الملتق بين كل سلبيات حياتنا وبين الإسلام، وتجاهلت هذه المؤامرة دور الإسلام في نقل الإنسان من حياة الجاهلية العامة إلى حياة الإنسانية الزاكية التي يتوحد فيها الجميع في عبودية الخالق، بعد أن أنهى عبودية المخلوق بصوره العديدة، وبعد أن حصن الأرزاق والأقدار عند خالق الكون والمهيمن على شئونه. وبذلك تجاهلت هذه المؤامرة قروناً عديدة من حضارة المسلمين، ونماذج مشرقة من تاريخهم يوم كانت أوروبا تسبح في ظلمات الجهل والضلال طوال العصور الوسطى.

في ضوء هذه الهجمة والقفزات السياسية والتكنولوجية، وما طرحته العولة من تحديات إضافية، فإن واجب العلماء من كل التخصصات في ربوع العالم الإسلامي البحث عن كيفية المحافظة على نموذج الأمة في القرآن والسنة من كل صور التشويش، ثم مقارنة هذا النموذج مع الواقع الذي يعيشه الناس. وقد حاول البعض أحياناً، لكن محاولة أظهرت فشلاً وآتت نتائج سلبية أحياناً. وعلى سبيل المثال، عندما بدأ الغرب يتحدث عن حقوق الإنسان، انبرى عدد من المؤسسات الإسلامية وانطلقت الكتابات والمقررات الدراسية والمؤلفات والرسائل الجامعية تفاخر الغرب بأن في القرآن والسنة أفضل مما يقولون عن حقوق الإنسان، الذي كرمه الله، وامتدعت الدراسات الأحكام والنصوص الدالة على تميز ومكانة بنى آدم، فانتشرت الدراسات المقارنة في هذا الباب. ورغم أن هذه الدراسات كانت تقارن بين نصوص دينية في الإسلام وواقع المجتمع الغربي، إلا أنها أفادت في بيان موقف الإسلام من هذه القضية ومن غيرها، ولعلها تساهم أيضاً في تطوير واقع الدول الإسلامية.

ولكن التحديات الجديدة متعددة، وتفرض علينا المزيد من التبصر والبحث. ولعل أهم هذه التحديات هي كيفية التوفيق العملي والفكري بين مفهوم الأمة القرآني ومفهوم الأمة في الأدبيات القانونية والسياسية، وكذلك في الواقع السوسولوجي والسياسي المعاصر يمكن في هذا الصدد أن نشير إلى أن مفهوم الأمة الإسلامية يقوم على وحدة الدين مع تنوع الأعراق والثقافات والدول والوحدات السياسية. وهذا المفهوم الذي فصله القرآن والسنة قُدم إلى جانب أحكام أخرى، أهمها أن الله خلق بنى آدم وأبدع في تنوعهم اجناساً وقبائل وألواناً شتى، لا لكي يتنازعو أو يتفاضلوا على

هذه الأسس - كما يحدث في عالم الواقع - ولكن ليكون ذلك دليلاً على طلاقة القدرة في الخلق المتنوع والبعد عن النمطية، ولكي يسعوا جميعاً إلى التعارف والتعاون والتقارب، سواء كانوا في إطار أمة واحدة أو في أم شتى يتشتمون جميعاً إلى آدم، وهو من تراب، كما يتفاضلون جميعاً عند الله بعبادته واحد هو التقوى والعمل الصالح.

وأعتقد أن مفهوم الأمة في القرآن يجب أن يحظى بمزيد من الدراسات المتعمقة؛ لأنه لو كان الناس يقسمون إلى أم على أساس أديانهم، فإن ما ينطبق على الأمة الإسلامية ينطبق على غيرها من الأمم المسيحية واليهودية، ولكن نظراً لأن الإسلام والمسيحية واليهودية دين واحد، ولم يرد في القرآن تجزئة الدين، فإن الإسلام في جوهره هو ما جاء عليه كل الأنبياء والرسل، قبل أن تأتي الرسالة الإسلامية المحددة لآخر رسله، وخاتم أنبيائه، وأخر صلة بين إضاءات السماء واستقبال الأرض محمداً ﷺ. فمفهوم الأمة الإسلامية في القرآن الكريم مفتوح لكل من يستجيب لرسالة الإسلام العالمية التي تخاطب الإنسان وبنى آدم والنفس والمؤمنين بإطلاق.

تضارب الولاءات في مفهوم الأمة الإسلامية

إذا كان المسلم عضواً في الأمة الإسلامية، فإنه لا بد أن يدين لهذه الأمة بالولاء والانتماء، فكيف نترجم هذا الولاء والانتماء في عصر يقسم المجتمع الدولي فيه على أساس الدول وليس الأديان؟ وكيف نفسر مفهوم التضامن ومجالاته، بحيث لا يتضارب مع قواطع أخرى؟ وهل يظل هذا المفهوم مطلقاً يرتب النتائج المطلقة في عالم نسبي وواقع متربص؟

فالدول الإسلامية تسهم مع بقية الدول في المجتمع الدولي في صناعة القانون الدولي، فكيف يتمييز عطاء وسلوك الدول الإسلامية عن غيرها في صناعة هذا القانون؟ صحيح أن التقاليد الإسلامية كانت أسبق من الكثير من قواعد القانون الدولي المعاصر، وخاصة في المجال الإنساني وفي الصراعات المسلحة، ولكن هل يختلف سلوك الدول الإسلامية الحالي عن التقاليد الإسلامية أم يتطابق معها؟ وإذا كان الدين مرجعياً في هذا الباب، فكيف تلتزم الدول الإسلامية بالدين على مستوى السلوك الدولي في عالم يعتبر الدين نزعة عنصرية، وخاصة الإسلام، في الوقت الذي تحكم

بعض الدول الأوروبية فيه أحزاب مسيحية، ولا يجدون ضيراً في ذلك، بل ويفخروا بوش العراق بادعاء أنه مبعوث السماء والعناية الإلهية، وفي وقت جعل الغرب الاعتراف بالهوية الإسلامية ضرباً من المخاطرة بعد أن ألصق تهمة الإرهاب بأى اسم إسلامي .

الواقع أن السبب الرئيس في تربص الغرب بالإسلام والمسلمين هو حالة الضعف غير المبرر، والهوان الذي وصل إليه الدول الإسلامية بعد أن فارقت في حياتها صحيح الدين، فأصبح سلوكها الدولي يتسم بالتردد وعدم الشعور بالاعتزاز لانتسابها لهذا الدين، فأصبحت صورة الإسلام والمسلمين عند الغرب لأسباب كثيرة من دوافع التربص بهذه الصورة والنيل منها؛ ولذلك، فإن المعالجة للصورة المسيئة للرسول الكريم يرجع إلى الاختلاف في تقييم نظرة الغرب إلينا، وهو عين السبب الذي يجعل الاختلاف في النظر إلى الحوار مع الغرب هو القاعدة، فيقعدها ذلك عن العمل بدلاً من أن نتفق على تشخيص واحد وعلاج متنوع؛ لأن اختلاف التشخيص يجعل العلاج مجازفة خطيرة .

الأمة الإسلامية والأمة العربية

كان الصراع - ولا يزال نسبياً - محتدماً بين أبناء الأمة الواحدة على مفاهيم متباينة فرقت شملهم عهداً طويلاً. فقد رفض الإسلاميون وبعض العلماء أى مفهوم عرقى أو ثقافى يناقض مفهوم الأمة الإسلامية الذى يجب أن يسود على غيره من التقسيمات والولاءات بدون النظر إلى واقع لا يؤيد هذه النظرة المثالية عند البعض، والجمامة عند البعض الآخر، وغير الواقعية عند البعض الثالث، فرفضوا الاعتراف بالفكر القومى والعروبة. وفى مقابل ذلك، تمسك القوميون بأن العروبة تجمع المسلمين وغيرهم؛ ولذلك يجب أن تكون الدعوة القومية دعوة علمانية. وبالغ هؤلاء وهؤلاء فى الخصومة فيما بينهم، ولكن بعدما ينفى على ثلاثة عقود، ومع ظهور عالم جديد يناصب الجميع العدا، ويستهدف كل الرموز الإسلامية والقومية، ويعمل بانتظام على تقويضها جميعاً، بدأت عملية المراجعة العقلية فى نموذجين للفكر الإسلامى والفكر القومى، وهما المملكة العربية السعودية وسوريا، حيث أكد الرئيس بشار الأسد فى

يناير ٢٠٠٦ أن العروبة هي وعاء الإسلام، والعلاقة بينهما علاقة تفاعل وحماية متبادلة، وهو نفس ما أكده الأمير سعود الفيصل في كلمة شهيرة عام ١٩٨٥، ولذلك، فإن المفكرين المسلمين يجب أن يؤصلوا للعلاقة الحميمة بين العروبة والإسلام. وإن كان بعض العلماء مثل د. وهبة الزحيلي لا يزال يتبنى النظرية التقليدية التي تؤدي إلى رفض كل ما ليس إسلامياً، وهو ما يسعد أصحاب نظريات التمزيق الذين ردوا ثنائيات متعددة، عربية مقابل إسلامية، عربية مقابل إفريقية، إفريقية مقابل إسلامية، وغيرها من المصطلحات والثنائيات.

الأمة الإسلامية والولاء للدولة

هل يتناقض الولاء والانتماء لأمة إسلامية واحدة مع الولاء للأوطان والدولة القطرية؟ لا يزال الانقسام قائماً بين أنصار فكر الأمة الإسلامية الجامدة، وبين من يرون الولاء للدولة وحدها، وهي حالة واقعية، بينما الأمة مفهوم نظري. ولكن هناك من لا يرى تمايزاً بين الأمة الإسلامية والدولة، وأن الولاء لهما معاً واجب، ولكن كل هذه الآراء تحتاج إلى تأصيل وتعميق، ولا ضرر أن تتغير هذه الآراء مع تغير المعطيات في كل حالة على حدة، ولا يلزم أن تكون هناك نظرية عامة حاکمة لكل صور العلاقة بين الأمة الإسلامية والدولة. وقد حدث خلط كبير بين مفهوم الأمة الإسلامية ومفهوم الأمة في الفقه السياسي والقانوني، وعلاقة كل من الأمة والدولة في الحالتين؛ ولذلك يجب التعمق في الدراسة والتبصير في الاستنتاج على أساس أن العلم غائي، أي أن الهدف من الدراسة هو التعرف على معوقات الانسجام بين الأمة الإسلامية وغيرها من المفاهيم المعاصرة.

الأمة الإسلامية والأمم الأوروبية (أمم مهاجرة)

تحتاج الأقليات الإسلامية - في الغرب بوجه خاص - إلى عناية خاصة وفكر منفتح ورؤية عملية تجعل المسلم في المجتمع الغربي كما قال ولي عهد بريطانيا: «عضواً كاملاً في المجتمع الغربي، ويحتفظ في نفس الوقت بهويته الإسلامية».

أعتقد أن علماء الأمة يجب أن يولوا هذه المعادلة ما تستحقه من اهتمام، وما يتطلبه التوفيق من الجانبيين من جهد حقيقي، والبحث عن حلول عملية تحافظ على الولاء للأمة الغربية التي يعيش فيها وهو عضو فاعل فيها، وعلى ولأته للأمة الإسلامية. ولا شك أن فشل تحقيق هذه المعادلة يرجع إلى صعوبات التكيف مع عالم جديد، وإلى تخلي الدول الإسلامية عن هذه القضية، وإلى الصورة السلبية التي ترسخت لدى الغرب عن الإسلام وسلوك المسلمين. أعتقد أن هذا الملف بأكمله يحتاج إلى إدارة خاصة ودراسات جادة وقائمة على مسح ميداني لتنوعية المشاكل التي تواجهها الأقليات، وترشيد سياسات الهجرة، بعد أن بدأت الدول الغربية تشعر بأنها بحاجة إلى وضع سياسات سليمة تتعد بها عن الاحتكاك بالعالم الإسلامي، فتصبح الأقلية عبئاً على مجتمعها الجديد، ودولتها الأصلية، بل وعلى العلاقات بين الدول الإسلامية والغرب.



الفصل الحادى عشر

المركز القانونى لولى الأمر

فى القرآن الكريم

فى إطار النسق القرآنى، حفل القرآن الكريم بالآيات الصريحة التى تؤكد مكانة ولى الأمر فى الدين والدنيا على أساس أن ولى الأمر هو المسئول على كل المستويات، وهو يوازى قيادة الإنسان فى خلافة الأرض. كما يدل هذا المركز على أن لكل أمر ولياً، وأن الناس لا يعملون فرادى، وأن الرسول ﷺ قد ألزم الأفراد بأن يؤمروا عليهم أحدهم، بما يشير إلى أن القيادة واجبة ولازمة، كما أن القيادة تكون بالتراضى بين الناس وقائدهم. ذلك أن نص الحديث ألزم الناس بأن يؤمروا أحدهم، أى أن يؤمروا واحداً من بينهم، وأن يتم ذلك بالاتفاق بينهم، ولكن الحديث الشريف لم يلزمهم بشكل الاتفاق أو طريقته. ومؤدى هذا الحديث أن تعيين القيادات أو اختيارهم أمر واجب، ولكن توفر الشروط اللازمة للقيادة تنوف على قدر الجماعة وتقديرها، أو على تقدير القيادة الأعلى إن كان من سلطاتها الاختيار والتعيين.

ومن السهل أن نستعرض الآيات القرآنية الكثيرة التى تشير إلى ولى الأمر، والتى تؤكد أن مكانة ولى الأمر تاتى بعد الله سبحانه وتعالى، ثم رسوله الكريم، ثم يلى ذلك ولى الأمر. بل إن الإشارة إلى ولى الأمر جاءت فى مجال الطاعات، وهو أدق المجالات فى الإسلام. كما أنها جاءت فى مجال النواهي؛ ولذلك فإن هذه الدراسة تحاول أن تضع لمسات عملية على مركز ولى الأمر فى القرآن الكريم وفى الحياة العملية، واضعة فى اعتبارها ذلك القدر الكبير من الأحاديث النبوية الشريفة التى تؤكد النص القرآنى وتدعمه وتضفى عليه الشروح والإيضاحات. فالتوجيه القرآنى بأن ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أَوْلِيَّ الْأَمْرِ﴾ [النساء: ٥٩] تعد إشارة مطلقة، فلم يحدد القرآن الكريم مستوى ولى الأمر، ونكاد نقول فى ضوء الإشارات القرآنية إن ولى الأمر هو نفسه الراعى فى الحديث الشريف: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته». ومعنى ذلك أن ولى الأمر لا يقصد به الحاكم وحده، وإنما يعد الحاكم هو ولى أمر الأمة، ثم تتدرج الولاية إلى أصغر التجمعات البشرية عندما أشار الرسول

الكريم ﷺ إلى أن ولى الأمر فى الجماعة لأكثر من ثلاثة، إذا كنتم فوق ثلاثة فأمرنا أحدكم. فما هى الشروط الواجب توافرها فى ولى الأمر إن كان معيّنًا؟ وما هى الصلاحيات التى يتمتع بها ولى الأمر على من يليه، ومتى تجب الطاعة، ومتى تحجب عنه الطاعة، وما هى الشروط اللازمة لتوليته، والعلاقة بينه وبين رعيته، والأسباب الموجبة للخروج عليه؟

القاعدة العامة التى تحكم العلاقة بين ولى الأمر ومن يليه، وهى التى تردت فى الأحاديث النبوية، وفى سلوك السلف الصالح من الخلفاء الراشدين، فى قول أبى بكر: **أطيعونى ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لى عليكم.** وإذا كان القرآن الكريم لم يفصل لنا صور ولاية الأمر وإنما تركها مطلقة فى أحوال دنيا الناس، فإن الصورة الأقرب فى حياتنا هى الحاكم والوالدين؛ ولذلك خص القرآن الكريم الحاكم والوالدين بمكانة خاصة، من حيث إن الوالدين هما أيضاً الصورة الأولى لولاة الأمر فهما اللذين يتعهدان الطفل حتى يشب عن الطوق. ونبهنا القرآن الكريم إلى علاقتنا بالوالدين فى الطاعة والمعصية، فأمرنا بأن نخفض لهما جناح الذل بسبب الرحمة الوافرة التى نستشعرها تجاههما، أى الخضوع طلباً للرضى، والخشوع طمعاً فى رضى الخالق، وليس خوفاً منهما أو طمعاً فى كسب أو مال أو غيره. فدل ذلك على أن خفض الجناح للوالدين هو امتثال لتوجيه الله سبحانه. وما دام الأمر كذلك، فإن صبر الولد على بعض عقوق الوالدين هو جزء من المجاهدة للانسجام مع التوجيه القرآنى، رغم أن القرآن الكريم قد خلا تماماً من أى توجيه للوالدين للرفق بالولد؛ لأن الولد يتجه إلى الأمام، فيهتم بما يأتى من قابل أيامه، ويعتبر الوالدين خلفه وجزءاً من ماضيه، لا يلتفت إليه إلا لماماً؛ ولذلك ورد الحث على رعاية الوالدين أكثر من الحث على طاعتهم، بل لفتنا القرآن الكريم إلى أن كفر الوالدين لا يلزم الأبناء، كما لا يقطع الصلة بينهما، كذلك لفتنا القرآن الكريم إلى أن سعى الوالدين لتكفير الأبناء لا يجوز أن يقابله عداء الأبناء، وإنما الصبر وحسن المعاملة. وجاءت الآيات القرآنية دقيقة فى معناها رقيقة فى مبنائها، لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا﴾ [لقمان: ١٥] (أى لا تطعهما فيما يذهبان إليه فى التكفير) ﴿وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَأَتَىٰ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ [لقمان: ١٥]. وهذه

الإشارات الثلاث في هذه الآية تتحدث عن أخرج لحظات العلاقة بين الوالدين والولد، حيث لا يلتفت الولد إلى تكفير الآباء، ولكن ذلك لا يكون سبباً في مقاطعتها. وكلمة يصاحبهما، هي أعلى درجات الحنان؛ لأن المصاحبة والصاحب هي التلازم في العيش رغم أن كلا منهما يتنى إلى عالم مختلف، ولا يجمعهما سوى العلاقة الطبيعية بين الآباء والأبناء. فيظل الولد متبعاً سبيل من أناب إلى الله، ولكنه لا يقطع سبيل المصاحبة لوالديه. فالآيات الكريمة التي ورد بها الحديث عن بر الوالدين والأحاديث النبوية الشريفة التي اعتبرت عقوق الوالدين هي الكبيرة التالية بعد الشرك بالله، لتشير إلى المكانة السامية التي يتمتع بها الوالدان والتوجيه للأبناء بالحدب على الآباء. ومن الواضح أن مركز الوالدين في القرآن الكريم يجمع في بعض منه جزءاً من مركز ولى الأمر، ولكن الجزء الأكبر ينصرف إلى التشديد على الأبناء برعاية الآباء، ورعاية حقوقهم حتى لو كانوا كفاراً، وحتى لو سعوا إلى تكفير الأبناء رغم أن كلا منهما في معسكر مختلف، ورغم أن علاقة الزوج والزوجة تنفصم إذا اختلف الزوجان إلى معسكر الإيمان أو الكفر، حيث يتم إهدار التكافؤ بينهما، ويسير كل منهما إلى المعسكر الذي قدر له أن يتنى إليه. وهذا على خلاف العلاقة العضوية بين الأبناء والآباء، حيث لا يفصلها الخط الفاصل بين الكفر والإيمان.

في الحلقات التالية بيان أوفى بعد هذه المقدمة لتفاصيل المركز القانوني لولى الأمر في القرآن وفي الممارسات المعاصرة.



تصوير ابو عبد الرحمن الكروى

هذا الكتاب

● يهدف هذا الكتاب إلى تقديم بعض خصائص الفكر القانونى والسياسى واتجاهاته فى القرآن الكريم .

● وقد اقتصرت الدراسة على الفكر القانونى والسياسى فى القرآن الكريم وليس فى الإسلام أو الشريعة الإسلامية، أو الفكر القانونى والسياسى الإسلامى، وتحررت من الاستطرادات التاريخية والمرجعية والاستشهادات القرآنية المكثفة؛ حتى لا يزدحم المقام بنصوص الذكر الحكيم ويطلقى على الجهد العملى فى هذه الدراسة؛ لأن الدراسة عمدت إلى استقراء النص، وغايتها الفكر الذى يشع به هذا النص؛ ولذلك أوردنا ما يلزم من نصوص تؤكد المعنى دون إسراف فى تخريج المعانى أو الاجتهاد. هى أيضاً تجاوز أحكام الشريعة فى المعاملات القانونية والسياسية، وتلتقى بها عرضاً أحياناً، وقصد ذلك عمداً حتى تستطيع الدراسة أن تضيف إلى هذا الباب دون الغوص فى مذاهب الأئمة والتفاسير المختلفة فى القرآن .

● واقتصار الدراسة على القرآن الكريم لم تفضل علاقة القرآن بالسنة المطهرة والدور التشريعى للرسول الكريم، ولكننا فى نطاق أهداف الدراسة لم نجد ضرورة لربط الأحكام بما يدعمها من السنة، مرة أخرى حتى لا يكون التركيز على النص القرآنى دون أن نفضل عن حقيقة العلاقة الحميمة بين القرآن والسنة .

وعلى الله قصد السبيل

