جذر الربيع العربي

في التاريخ والشرائع السماوية

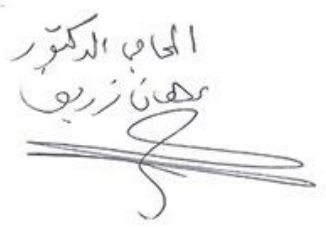
الكتاب: جذر الربيع العربي في التاريخ والشرائع السماوية
الكاتب: د . برهان زريق
الطبعة الأولى: 2018
جميع الحقوق محفوظة لورثة المؤلف
الكتاب صدر بعد وفاة المؤلف يرحمه الله
لذا لم يحظ بالتدقيق من قبله
يرجى موافاتنا بملاحظاتكم واقتراحاتكم
على البريد الالكتروني:
Burhan_zraik@yahoo.com
موافقة وزارة الاعلام السورية على الطباعة
رقم/116773/تاريخ 2019/2/11

د. برهان زريق

جذر الربيع العربي

في التاريخ والشرائع السماوية

أعيش...لأكتب



مقدمة

أطل علينا فرحاً هزجاً ضاحكاً مستبشراً وما اصطلح على تسميته الربيع العربي، والربيع الطبيعي «كما هو معلوم» يطل عادة عقب زلزال وفوران وغضب، فهل يصدق هذا الناموس الطبيعي على نواميس الاجتماع والحياة الإنسانية.

لقد غمر هذا الربيع الحياة في بعض الأقطار العربية: تونس – ليبيا – مصر – اليمن...الخ، من الدول التي عاشت تلك الحالة، وذلك في صورة هدير شعبي كاسح، بل لأول مرة يظهر تعبير «زحف مليوني أو مظاهرة كاسحة»، فهل وراء هذا الزحف الطافح الكاسح إرادة وأسياد وتفاعلات إنسانية عميقة، أم ولدته الصدفة وعوارض الأسباب.

وبمعنى آخر، هل تكمن وراء هذا الآتي[1] قرينة لا تقبل إثبات العكس أن هذه الحشود المليونية على صدق وحق وصواب قال ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي – أَوْ قَالَ: أُمَّةَ مُحَمَّد ﷺ– عَلَى ضَلَالَةٍ﴾، وفي موضع آخر قال ﷺ: ﴿سَأَلْتُ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ أَرْبَعًا فَأَعْطَانِي ثَلَاثًا وَمَنَعَنِي وَاحِدَةً: سَأَلْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ لَا يَجْمَعَ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ فَأَعْطَانِيهَا...﴾، وحقاً لا تجتمع الأمة المؤمنة، على ضلالة لأن الأخلاق والإيمان يحصانها، ولكن لماذا لا تجتمع أمة الرسول على خطأ.

---

[1]– الآتي: السيل الجارف.

وحقيقة الأمر، فالعصمة والثقة هي لمجموع الأمة، وليست لفرد من الأفراد مهما كان هذا الفرد، فمجموع الأمة ليس كماً عددياً يجوز عليه الخطأ والضلال، كما هو جائز على فرد بذاته، لأنه ليس حصيلة ضم أصفار إلى أعداد، وإنما هو حالة كيفية جديدة تختلف عن حالات أفراد المجموع إذا نظر إليهم كأفراد متفرقين.

وضربوا على ذلك الكثير من الأمثال المعنوية والمادية، فالإنسان لا يرتوي من القطرة ولكنه يرتوي من مجموع القطرات، وهو لا يشبع من اللقمة ولكنه يشبع من مجموعها، والفرق ظاهر بين قوة الشعرة ومتانتها وبين القوة والمتانة في الحبل المكون من مجموع الشعرات.

ورأي الفرد منفرداً ليس كرأي الأفراد فالأمة مجتمعة مستوى من الصواب والحكمة والعبقرية لا يتوافر للفرد أو الجماعة إذا تفرقت ولم يتوافر لها الاجتماع، فالعصمة قائمة ومتحققة للأمة ومحال أن تجتمع الأمة على خطأ أو على ضلال[1].

فالبطون الجائعة لا تخطى عندما تطالب بلقمة العيش التي تسد رمقها والجموع المقهورة لا يقبل عندما تمزق الأطواق المكثفة حول عنقها أو عندما تنشد بالحرية والكرامة التي وهبها الله لها وجعلها جزء من ماهيتها وطبيعتها وحياتها.

---

[1]- قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج17 ص159، طبعة القاهرة، أبو الفتح محمد بن أبي القاسم عبدالكريم **الشهرستاني**: نهاية الإقدام في علم الكلام ص492، التفتازي: شرح العقائد النسفية، ص127، د. محمد عمارة: والإسلام والسلطة الدينية، ص31.

صرخة الشعب ليست في واد، هي كلمة حق، و صرخة في واد إن ذهبت اليوم مع الريح لقد تذهب غداً بالأوتاد، كما قال عبد الرحمن الكواكبي في كتابه **الشهير طبائع الاستبداد**.

فليقارن معي القارئ بين يوم وفاة: الراحل جمال عبد الناصر ويوم وفاة أي حاكم معاصر ليبدو لك أن الشعب يحمل ميزان الوفاء في أعماقه، فيزن سباً الحكام والرجال.

وإن حكامنا يتجسدون السلطة فيذيبونها في شخصهم لتتوقف على إرادتهم ومواهبهم، وتزول بزوالهم.

ولكن الربيع العربي «بهذا الحس الباطني الذي يحمله» أدرك ضرورة أن يقلد السلطة شخصاً دائماً بعيداً عن الهزات والتغلبات والعواطف والأحنات، فنسب السلطة إليه لأنه صاحبها الحقيقي ولأن الحاكم مجرد وكيل يمارسها لأجلها ولمصلحتها[1].

لقد رفع الربيع العربي عقيرته ليصرخ: ﴿فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَى نَفْسِه وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيه أَجْراً عَظِيماً﴾ **الفتح/10**، ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴿7﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾ **الزلزلة/8**.

وفي هذه الدراسة سنتولى دراسة الأهداف العاجلة والملحة والقريبة والعكس ووفقاً للآتي بيانه.

فالديمقراطية والمواطنة وتداول السلطة، ثقافة المحورية الأخلاقية ثقافة الخيار الحضاري، وثقافة ترشيد المجتمع وعقلنته ومأسست ثقافة المجتمع المدني بحراكه

---

[1]- د. ثروت بدوي: النظم السياسية- النظرية العامة للنظم السياسية، ج1.

واندماجه وتوحده، ثقافة حقوق الإنسان وأنسنته، ثقافة الشرارة الإلهية والقيم الروحية، ثقافة تحرير المرأة وتعلية كرامتها وذوقها باعتباره صانعة الحياة.

تكلم أحد المفكرين عن ثقافة الموت وثقافة الحياة، وضرب مثلاً على الثقافة الأولى بتلك القيم التي كانت سائدة في إحدى القبائل المتوحشة، والتي كانت تقضي بانتحار الزوجة إذا توفي زوجها، أو التي كانت تحرم تحريماً قاطعاً، الاعتداء على أموال رئيس القبيلة، وحدث أن اعتدى أحدهم على تلك الأموال فاعتورته الأمراض الكثيرة، والغريب في الأمر أن السلطة في بلادنا العربية على العكس من ثقافة القبيلة المتوحشة تسمح أن تتغول على كل شيء، دون أن يعتورها أي إحساس أو وخزة ضمير، ثقافة الحياة هي ثقافة ذلك الصحابي الذي لم ينتظر أن يأكل بعض التمرات، فرماها وقاتل حتى استشهد في معركة أحد.

المسألة أولاً وأخيراً في الثقافة، فالثقافة العربية هي الطريق للوحدة كما يقول "تونيبي"، ورحم الله "ساطع الحصري" الذي قال: ((أضمنوا لي الثقافة أضمن لكم الوحدة))، من ذات الذي يا ترى يكون الضامن لتعليق الجرس وبناء ثقافة حية للبهجة، العمل والانطلاق بالأمة غير الربيع العربي، إذ الثقافة هي جهاد الحياة، وفي والوقت نفسه جهاد والبقاء لهذه الأمة.

العنف السياسي والثورة

تكرر ما قلناه سابقاً بأن العنف السياسي لا يدخل في مفهوم الثورة لأن هذا المفهوم ينطوي على معنى أو قيمة أما العنف فهو حال بيولوجية تدخل في إطار الفعل المادي البيولوجي.

وقد أدخلنا هذا البحث هنا قاصدين تنقية وتطهير العمل الثوري في كل عنف أي في كل فعل غربوي، ذلك أن الثقافة تلعب دوراً كبيراً في صياغة مفاهيم الإنسان ونظرته إلى الوجود وتحديد قيمه، ولهذا صح الحديث النبوي الشريف: ﴿مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلاَّ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ﴾.

ولكن السؤال المهم يتعلق بهذه الفطرة الأولى البعيدة، وهل هي مؤسسة ومبنية على الخير أم على الشر؟؟.

نسمع من القرآن الكريم أن قابيل قتل أخاه هابيل في الخبر المشهور، وهما ولدا سيدنا آدم، وهذا يدحض حجة آباء العقد الاجتماعي: "لوك، وروسو ومونتسيكو"، وبالعكس يدلل بظلامية هذه الفطرة، لكن الإنسان دخل بسرعة مرحلة الثقافة بدليل أن القتل كان بسبب تقبل الله القربان من هابيل، دون قابيل...

ثم مضى الإنسان في طريقه يبنى ثقافته لبنة لبنة في أشكال وأحزاب متنوعة فيها العنف وفيها التسامح وفيها ما دون ذلك قواماً، وكل ذلك حسب الظروف

والحافات التي أحاطت به وبمجتمعه، ونحن هنا نقيم العنف الثوري في ضوء قواعد وأحكام القتال وما عدا ذلك، فهو عنف بيولوجي مصدره الشهوة والغصب والانتقام[1].

لهذا لا يصح أن نقول أن: ((العنف قابلة التاريخ وأنه من صنع الطبيعة، وبالتالي، فهو صفة إنسانية لامتلاك زمام الحياة))[2]، بل هنالك قابلة أخرى مشرفة لولادة الحياة، وإلا فكيف نفسر هذه الإنجازات الخيرة للإنسانية عبر التاريخ، بل كيف نفسر انحسار دائرته ومشروعيته عموماً في حياتنا.

ومع ذلك يجب أن نؤكد أن العنف في التاريخ والمجتمعات لا تزال له صولات وجولات حتى في حياتنا الحديثة، أي في ثورات التكنولوجيا والاتصالات والثورة البيولوجية وغير ذلك، وبالتالي فكيف نفسر هذه الأفكار الكبرى التي طرحت في راهنيتنا أمثال: الفوضى الخلاقة وصدام الحضارات ونهاية التاريخ والحروب الاستباقية.

وإذا أردنا أن نتكلم على شرعية العنف أجبنا أن لا شرعية له اللهم إذا كان خادماً محكوماً بالشرعية الإنسانية: الحق والعدل ومصلحة الجماعة... إلخ، أوضح القرآن الكريم ذلك في سورة الحديد.

---

[1]- راجع حسن إبراهيم أحمد: العنف من الطبيعة إلى الثقافة، دمشق عالم المعرفة للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2007، ص5.

[2]- المرجع السابق، ص11.

وقصة هابيل مع أخيه قابيل مبينة أيضاً على هذه الرؤية، قال تعالى: ﴿لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَاْ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لَأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ المائدة/28.

وهنا أسجل ملاحظة سريعة، هي أن العنف يخيفني، كلما كانت الدولة شرعية، ثم أخذت في بناء مؤسساتها العامة المجردة التي تخاطب الناس بصفاتهم لا بذواتهم، وبالعكس فالسلطة المشخصة التي تمتزج بالحاكم وإراداته، وتتوقف «زعماً وزيغاً» على مواهبه، هذه السلطة تجعل العنف فعلاً بيولوجياً لا عملاً إنسانياً قانونياً، ونحن نضع في مواجهة السلطة المشخصة الدولة القانونية، حيث الشعب صاحب السلطة وما الحاكم إلا وكيل للجماعة.

وكما قلنا سابقاً فالعنف عمل تدميري وليس له مشروعية في ذاته إلا إذا كان خادماً خاضعاً للرسل والبنيات ومصالح الشعوب وممارساً في أضيق الحدود، وها نحن بالتالي نقدم هذه الدراسة للعنف في «راهنيتنا» الربيع العربي بعد أن تنفيه من كافة شوائبه وتخضعه للشرعية العربية، ونضعه في خدمة هذه الشرعية، أداة نسخرها للوصول إلى أهدافها المنشودة.

وفي الواقع يعتبر العنف ظاهرة معقدة متشابكة ذات جوانب سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، ونفسية وهو ظاهرة عامة عرّفتها المجتمعات البشرية في صور وصيغ وأشكال متعددة، ولأسباب متداخلة ومتنوعة ومتفاعلة تختلف باختلاف المجتمعات والثقافات والمراحل التاريخية.

هذا الغنى والثراء في المظاهرة أتاح ظهور العديد من الأفكار والنظريات والدراسات التي غطت مختلف جوانبها، وجاءت هذه الدراسات من قبل أساتذة

وباحثين، إلى عدة حقول معرفية مثل علوم النفس والسياسة والاقتصاد والاجتماع والقانون...إلخ.

والعنف تدمير ومع ذلك، فهل يمكن التسليم بأن كل أنواع العنف ظواهر مرضية أو سلبية على الدوام، ولا بد منها لتنفيذ أفكار وأهداف سليمة، وبالتالي ولهذا المعنى يمكن فهم التحولات الثورية الكبرى في التاريخ، التي لم تكن لتحدث لولا درجة من العنف مبسطة صورة محدودة منه.

وإثارة قضية العنف السياسي ليس في جوهرة إلا طرحاً لطبيعة السلطة والدولة في المجتمع، وبالتالي فالارتباط وثيق بين السياسة والعنف، فالسياسة لا تقوم دوماً على عنف، وإن كانت لا تقتصر عليه[1]، فهي تتكلم بلغة أخرى غير لغة العنف فكلما انكمشت لغة العنف كلما كان المجتمع معافى، وكلما سمن المجتمع سمن الحاكم وتعافى.

والمتفحص قليلاً لهذه الدراسة تتضح له الأهمية البالغة العلمية والعملية لها، وتنطلق هذه الأهمية بما يلي:

1- لا توجد في اللغة العربية دراسات سابقة تناولت هذه الموضوع بشكل مباشر وخصوصاً ما يتعلق بتحليل أمبريقياً، وذلك باستخدام مؤشرات وأساليب كمية لرصده، فضلاً عن قياس درجة شد فيه وإن كان هذا لا يمنع من القول بوجود العديد من الدراسات باللغة العربية تناولت بعض جوانب

---

[1]- بيير فيو: "العنف والوضع الإنساني" في المجتمع والعنف فريق الاختصاصين، ترجمة الياس زحلاوي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1985،.

ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، مثال ذلك الدراسات المتعلقة بالاستقرار السياسي وبالدور السياسي للعسكريين.

وبنمط انتقال السلطة، إلا أن هذه الدراسات تبقي معالجات جزئية ومحدودة لا توجد دراسات باللغة الانكليزية، تناولت ظاهرة العنف السياسي في الوطن العربي بصورة مباشرة وبشكل مستقل، وإن كان قد تم دراسة الظاهرة في بعض الأقطار العربية، وذلك في إطار دراسات[1] أوسع وأشمل تشمل بلداناً متعددة تنتمي إلى مناطق جغرافية وثقافية متنوعة وذلك بقصد المقارنة بينها ومحاول استخلاص نماذج تفسيرية عامة للظاهرة.

2- هذه الدراسة تتخذ مفهوم العنف السياسي مدخلاً لتحليل النظم السياسية، إذ من خلاله يمكن التعرض لطبيعة النخب الحاكمة، ومدى تمثيلها لمختلف القوى والتيارات الفاعلة في المجتمع، وطبيعة المؤسسات السياسية وحدود قدرتها على التكيف مع التغيرات المجتمعية، تستوعب القوى الفاعلة وتستجيب لمطالبها دون اللجوء إلى استخدام العنف.

ومن خلال هذا المفهوم أيضاً يمكن دراسة الإطار الأيديولوجي للدولة، وحدود قدرته على خلق التماسك داخل المجتمع، وتعميق الإحساس لدى أغلب المواطنين بحد أدنى من الولاء والانتماء المشترك، ومعرفة إلى أي مدى توجد أيديولوجيات بديلة تتبناها نخب وقوى اجتماعية أخرى، ترفض الأوضاع القائمة وتسعى إلى تغييرها بالقوة، كما أن مفهوم العنف السياسي يفيد في الوقوف على مدى فاعلية النظام السياسي في إنجاز المهام الملقاة على عاتقه وبخاصة تلك المتعلقة بالتنمية وتحقيق العدل الاجتماعي وصيانة الاستقلال الوطني، وتأكيد الأصالة الثقافية

---

[1]- د. حسن توفيق إبراهيم: ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1999، ص5.

والحضارية، كل ذلك مشكلات وقضايا وثيقة الصلة والارتباط بسياسات النظام على المستويين الداخلي والخارجي.

والذي لا شك فيه إن إخفاق النظام في تأسيس ما يسمى (شرعية الإنجاز) غالباً ما يؤدي إلى خلق ردود أفعال عنيفة من قبل المواطنين.

وهكذا، يرتبط مفهوم العنف السياسي بالعدد من المفاهيم الأساسية في تحليل النظم السياسي مثل: النخبة الحاكمة، والأيديولوجيا، والشرعية، والاستقرار، والفاعلية، والسياسات العامة.

3- هذه الدراسة تعتمد على منهجية تقوم على أساس الجمع والمزواجة بين التحليل الكمي الواقعي والرؤية النظرية والكيفية لظاهرة العنف السياسي، وذلك امتناعاً بأن التحليل الكمي الذي لا يرتكز على أسس نظرية واضحة، وصياغة العلاقات الارتباطية بين المتغيرات، واختيار المؤشرات، يعد محدود الأهمية، وغالباً ما تكون نتائجه مضللة.

فإذا كان التحليل الكمي يمكن أن يقدم تفسيرات جزئية لبعض جوانب أو متغيرات الظاهرة، إلا أن البحث عن تفسير كلي لها يعتبر مسألة وثيقة الارتباط بتطوير تفسيرات كيفية للظاهرة، انطلاقاً من النظريات والمقولات العامة حولها، واستناداً إلى تتبع حركتها وديناميتها في الواقع العملي، كذلك فالتحليل الكمي يساهم في تطوير الأطر النظرية وبلورتها وإغنائها من خلال إثبات أو نفي الفرضيات الخاصة بالعلاقات الارتباطية بين متغيرات ظاهرة ما، فالنظر يقترح الفرضيات والحلول والواقع يكشف عن صحتها وصدقيتها على ضوء ما التجربة والممارسة والواقع فالقضية تكمن في تعاون النظر والعمل سواء قلنا بالتوجه من الواقع إلى النظر والعكس.

4- إذاً فهذه الدراسة تقوم على أساس الانفتاح على الاتجاهات النظرية والفكرية، وذلك من منظور نقدي، سواء في ما يتعلق بنقد بعض المسلّمات والمنطلقات الفكرية التي تنطلق منها هذه الدراسات أم نقد المؤشرات والتفسيرات التي تطرحها للظاهرة والوقوف على حدود صلاحيتها وإمكانات الاستفادة منها لتحليل الظاهرة في الواقع، باعتبار أن لهذا الواقع سماته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية[1].

وبصورة أوضح فالعنف السياسي هو ترجمان الخلل التعبوي العميق للمجتمعات العربية، وبالتالي فدراستنا محاولة لاستكشاف وتلمس هذا الخلل ومسبباته ودواعيه...

هكذا تبدو العلاقة متداخلة ومتواشجة بين أزمات ومشكلات التطور السياسي والاقتصادي والاجتماعي في البلدان العربية وعلى رأسها أزمة التنمية الاقتصادية ومشكلة العدالة الاجتماعية، وأزمة الديمقراطية، وحالة التبعية وإشكالية الأصالة الحضارية من جانب، وبين ظاهرة العنف السياسي من جانب آخر، وبالتالي فإذا كانت الأزمات والإشكاليات السابقة تولد العنف السياسي وتخلق مناخاً ملائماً لممارسته، فانتشار العنف السياسي وزيادة شدته يؤديان بدورهما إلى تعميق هذه المشكلات وزيادة حدتها.

وعلى ضوء ما سبق تبدو أهمية رصد وتحليل ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية بقصد الوقوف على حجم الظاهرة وأسبابها، واقتراح استراتيجيات وأساليب فعالة لاستيعابها وتقليصها، ومن ثم ففهم الظاهر عامياً ومعرفة خطاها

---

[1]- د. حسين توفيق إبراهيم: ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية ص7.

وقوانينها وطبيعتها وعلتها هو الطريق الوحيد لحلها، وكما قال الحكيم العربي أعرف الداء وداوه بالماء.

من جماع ما تقدم فقد درسنا في العنف الجوانب الآتية:

المفهوم السياسي للعنف

لعل أغلب الباحثين والدارسين يعرفون العنف السياسي بأنه: ((استخدام القوة المادية أو التهديد باستخدامها لتحقيق أهداف سياسية))[1].

هذا وإننا نبدي « تقويماً أو نقداً» للتعاريف السابقة الملاحظات الآتية:

1- ليس اللجوء إلى القوة وحدها يولد العنف إذ قد ينجم العنف عن التجويع أو إكراه الأب لابنته بالزواج من شخص لا ترى فيه مصلحتها فقد ظهر في الأدب السياسي مصطلح العنف اللين الذي هو عنف تمارسه الثقافة والفكر، مثل عمليات الإقصاء والإبعاد أو بالانتصار لجهة دون أخرى، كما يتم بانتصار الثقافة الغربية لإسرائيل على حساب شعبنا في فلسطين.

---

[1] -Paul Wilkinson: Terrorism and the Liberal State, New York, John wiley, 1977, p 30.

Chung-si Ahn: Social development and political violence, Seoul National University Press, c1981, p 12.

أنظر أيضاً تعريفات مماثلة في:

Alex P. Schmid: Political terrorism, p 20-23.

ومن مظاهر العنف اللين العزل والحرمان والتجويع والموت لعدم وجود الغذاء والدواء وما تجره الحروب من كون تراكم الديون وانتشار البطالة وغير ذلك.

2- لماذا نقصد أو نختصر العنف في توجيهه ضد الأفراد، أليس عنفاً ذياك العنف الموجه ضد الدولة (الإرهاب ضد الدولة).

وتتعدل القوى التي قد تمارس العنف، كما تتباين بالطبع الأهداف السياسية التي تسعى إلى تحقيقها، ويمكن تصور حركة العنف السياسي بين القوى التي يمكن أن تمارسه القوى المستهدفة به على النحو التالي:

1) العنف الموجه من النظام إلى المواطنين أو إلى جماعات وعناصر معينة وذلك لضمان استمراره وتقليص دور القوى المعارضة والمناوئة[1].

ويمارس النظام العنف من خلال أجهزته القهرية كالجيش والبوليس والمخابرات والقوانين الاستثنائية... إلخ، ويعرف العنف في هذه الحالة باسم العنف الرسمي أو الحكومي[2].

---

[1] -Ted Ropert Gurr: Violent Nations and Others, p 82-84.

[2] - لمزيد من التفاصيل، أنظر:

Leslie Macfarlane's: Violence and the State, oxford, 1979.

George Lopez, Michael Stohl, Lopez. Westport: The State as Terrorist, The Dynamics of Governmental Violence and Repression, Greenwood Press, 1984.

2) العنف الموجه من المواطنين أو فئات معينة (العمال، الطلبة، الفلاحين، الأقليات، الأحزاب والتنظيمات السياسية...إلخ)، إلى النظام أو بعض رموزه، وتتخذ العنف في هذه الحالة شكل التظاهرات والإضرابات والاغتيالات والانقلابات... إلخ، ويعرف بالعنف الشعبي أو غير الرسمي.

3) العنف الموجه من بعض عناصر أو أجنحة النخبة الحاكمة إلى بعض عناصرها أو أجنحتها الأخرى، ويدخل هذا العنف في إطار الصراعات داخل النخبة، ويتخذ عدة أشكال منها، التصفيات الجسدية والاعتقالات، وانقلابات القصر، وقد يصل الأمر إلى حد الصدمات المسلحة بين العناصر والقوى الموجهة للأجنحة المتصارعة داخل النخبة الحاكمة، وقد يوظف الجيش والبوليس وبعض القوى المدنية في هذه الصراعات.

4) العنف الموجه من بعض القوى أو الجماعات ضد جماعات أخرى داخل المجتمع، نتيجة أسباب سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو دينية، قد يتدخل النظام لتصفية مثل هذه الصراعات أو ليلقي بثقله إلى جانب أحد أطرافها ويطلق البعض على هذه الحالة اسم (العنف السياسي المجتمع)[1].

أما الأهداف السياسية التي تسعى القوى التي تمارس العنف السياسي إلى تحقيقها، فتختلف طبقاً لطبيعة تلك وحدود قوتها وموقعها من السلطة السياسية، وطبيعة أيديولوجياتها.

ويمكن تصنيف هذه الأهداف طبقاً لعدة معايير على النحو التالي:

---

[1]- ضياء رشوان: مدخل حول العنف، والعنف الإسلامي: الحالة المصرية، مجلة الوحدة، السنة 4، العدد 43،نيسان/إبريل 1988، ص174 - 179.

الأهداف السياسية للعنف

وهذه الأهداف السياسية هي:

1- معيار الموقف تجاه الوضع القائم:

فهدف أي نظام سياسي، والقوى التي يعبر عنها، هو الاستمرار في الحكم، وإذا فشل النظام في تحقيق الاستمرار عن طريق تدعيم أسس ومصادر شرعية، وتطوير ذاته ومؤسساته وسياساته، لتتمكن من استيعاب القوى الجديدة الراغبة في المشاركة في السلطة، والحصول على نصيب أكبر من الثروة والنفوذ، إذا فشل في تحقيق ذلك، فإنه غالباً ما يلجأ إلى استخدام القوة لضرب القوى التي تمثل تحدياً له وتحجميها .

أما القوى التي تشعر أن النظام لا يعبر عن قيمها ومصالحها ولا يسعى إلى تحقيق أهدافها، فإنها قد تسعى إلى تغييره بالقوة، وقد يكون التغيير جزئياً، أي تغيير بعض السياسات أو القرارات أو الأشخاص أو المواقف[1]، أو كلياً، واستبداله بنظام آخر، وعادة ما يؤدي تزايد لجوء النظام (أو القوى المناوئة له لممارسة العنف إلى تزايد العنف المضاد، وفي مثل هذه الحالة يمكن أن يعيش المجتمع في دورة من العنف، وهي من أسوأ الأوضاع التي يمكن أن ينزلق إليها أي مجتمع سياسي.

2- معيار الشرعية:

يختلف الباحثون في تكييف طبيعة أهداف العنف بصفة عامة، والعنف السياسي بصفة خاصة، فيرى بعضهم أن العنف عمل غير شرعي، يمثل اختراقاً للحدود المقبولة لاستعمال القوة في العلاقات الاجتماعية، ولذلك فهو ظاهرة سيئة وغير مرغوب فيها، ومن ثم فأهدافه غير شرعية، أي لا يقرها الوعي الجماعي، وأن

---

[1] – Ernest van den Haag: Political Violence and Civil Disobedience, New York: Harper Torchbooks, 1972,p 60.

هناك طرقاً ومسالك مشروعة يمكن اللجوء إليها لحل المشكلات والقضاء على مصادر التوتر[1].

بينما يرى آخرون أن العنف وسيلة شرعية لتحقيق أهداف شرعية، فقد لا يوجد طريق سوى العنف للتخلص من أوضاع ظالمة وبائدة ومختلفة[2]، وعلى سبيل المثال، أليس من حق الشعوب أن تستخدم العنف لتحقيق استقلالها أو للتخلص من الهيمنة الاستعمارية عليها؟.

3- معيار المشروعية:

هو اتفاق الممارسات السياسية مع الإطار الدستوري – القانوني السائد في المجتمع، فالفعل يصبح مشروعاً عندما يأتي مستنداً إلى نص دستوري، والعكس هو الصحيح.

ويرى بعضهم أن العنف وسيلة لتحقيق أهداف مشروعة، أي يقرها القانون، وعادة ما يركز المساندون والمؤيدون للنظام على فكرة المشروعية لتبرير ممارسات النظام.

وتطرح في هذه السياق أهداف مثل حفظ الأمن العام والنظام والقانون، والقضاء على العابثين، وغالباً ما تتجه النظم السياسية، وبخاصة في بلدان العالم الثالث، إلى تغليف ممارساتها العنيفة بأطر قانونية ودستورية حتى يتم إضفاء المشروعية عليها.

---

[1]- د. حسين توفيق إبراهيم: ظاهرة العنف في النظم العربية، ص29.

[2]- لمزيد من التفاصيل، أنظر:

Terry Nardin: Violence and the State, a Critique of Empirical Political Theory ,Beverly Hills: Sage, 1971, p 10.

ويرى آخرون أن لجوء النظام إلى استخدام العنف على نطاق واسع أمر غير شرعي لا يقبله الرأي العام، ومن ثم فإن القوانين التي تسبغ على ممارسات النظام العنيفة صفة المشروعية تعتبر أيضاً غير شرعية، وبخاصة إذا كانت صادرة طبقاً لإرادة الحاكم ولا تعبر عن إرادة المحكومين[1].

4- معيار نوح الهدف وطبيعته:

قد تتعلق أهداف العنف بنظام الحكم مباشرة كالسعي إلى السيطرة على السلطة، أو تغيير سياسات النظام، أو إزاحة بعض الشخصيات من النخبة الحاكمة، أو المشاركة بشكل أكبر في عملية صنع القرار، وقد يكون العنف من جانب النظام للتخلص من القوى المعارضة له، كما أنه قد يكون للعنف أهداف اقتصادية واجتماعية كالمطالبة بإحداث تغيرات تتعلق بأسس توزيع الثروة والدخل في المجتمع والاستفادة من الخدمات الأساسية، وضمان حقوق المواطنين الاقتصادية والاجتماعية.

ومن هذا المنطلق، فإن العنف السياسي قد يكون منظماً (الانقلابات وعمليات الاغتيال) أو غير منظم (أحداث الشغب، وغالباً التظاهرات)، وقد يكون فردياً (الاغتيال والاختطاف) أو جماعياً (المظاهرات والإضرابات وأحداث الشغب).

علنياً (المظاهرات والإضرابات) أو سرياً (اغتيال عناصر المعارضة أو الحكم، التآمر لقلب النظام)، وقد تستغرق أعمال العنف فترة طويلة نسبياً (الحروب الثورية والحروب الأهلية)، وقد تكون سريعة ومؤقتة (المظاهرات والاغتيالات).

---

[1]- فاروق يوسف أحمد: القوة السياسية اقتراب واقعي في الظاهرة السياسية، القاهرة، مكتبة عين شمس 1979، ص38 – 39.

السلطة بوصفها حاضنة فيروس العنف

منذ أن فتح الإنسان عينيه على هذه الحياة وهو يسعى جاهداً لأن يفهم السلطة، بحرث ماهيتها وطبيعتها، بمنطقها يحدد أهدافها، يرسم غايتها، يوضح صاحبها، أي هل هي سلطة شخصيته – ظاهرة شخصية أن صاحب هذه السلطة هو الشعب، وما الحاكم سوى وكيل للشعب صاحب السلطة.

فالسلطة كما هو معلوم ضرورة اجتماعية تحتمها الحياة واستمرارها وبقائها والدفاع عنها يقول "تشيرستون": ((لو أن كل الناس قادة وزعماء أمثال نابليون وهانبيال وقيصر لوجب أن يؤمر شخص عليهم)).

وهذا ما أصّله سيدنا عليّ بن أبي طالب بقوله: ((لا بد أن يكون هنالك سلطة برة كانت أم فاجرة، فقيل له فهمنا أن تكون بره، لكن لماذا فاجرة؟؟، فأجاب، كي توفر الاستقرار وتمنع الشرور واعتداء الناس بعضهم على بعض))، ولكن السلطة الشخصية غالباً ما تتجسد السلطة وتذيبها في شخص الحاكم بالتخلل بإرادتها وتتوقف على رغباتها ومصلحتها الخاصة، بل كثيراً ما تضخم من دعاوى ومزاعم الحكم، فإذا الشعرة من التقييد تتحول إلى كبل من حديد كما قال المناضل "عبد الرحمن الكواكبي" أجل شفرة التقييد تتحول إلى كبل من الحديد، فإذا السلطة مركزاً للقسوة والاستبداد والبطش والإذلال والإرهاق والعنف بشتى أنواعه وضروبه وأشكاله.

فالسلطة كانت عبر التاريخ مناطاً للأطماع والمغالبة والتشاد لمآربه، حتى أن الإمبراطورة إيرينا «إمبراطورية بيزنطة لم تتورع أن تقتل ابنيها» في صراعها السلطة، وتضع قضيبه في فمه إمعاناً بالبطش والتنكيل.

وهكذا كان هذا الجهد الديمقراطي لشرعنة السلطة وتحديد الشعب صاحباً لها، وما الحاكم سوى وكيل عن الشعب في ممارسة السلطة.

وفي هذا المعنى لتحديد طبيعته السلطة وماهيتها وغايتها ومهماتها وصاحبها وتداولها، خفت ضروب العنف التي كانت تمارس بصددها.

ولا تزال الإنسانية تعاني ما تعاني من متعلقات العنف التي تتأتى عن إسناد السلطة وممارستها.

يقول "د. مصطفى حجازي": ((الطاغية يفترس المجتمع بما فيه من هيئات ومؤسسات وبشر، ولا يقبل أن يترك شيئاً خارجه، ويختص بشؤون الناس جميعاً، فالطاغية لا يطيق أن يرى شيئاً خارجاً عنه، إنه يكره الناس على الضحك في أفراحه والبكاء في أحزانه والرقص في أعياده، الاستبداد والطغيان ينتجان كل حالات الهدر وألوانه الممكنة، هدر الدم وهدر الكيان والوعي، وهدر المواطنة والطاقات والقدرات))[1].

لقد كانت مواقع السلطات باستمرار مليئة بالمؤامرات والعسس والجواسيس والدسائس، من أجل القضاء على كل خطر، فقد وصل الأمر في عهد بني عثمان أن يقتل السلطان الجديد الذكور من أخوته وأبنائه وأقاربه الذين يشكلون خطراً على حكمه.

هكذا وقد ذكر "ول ديورانت" أن السلطان محمد الفاتح كتب في سجل القوانين أن اللامعين من أبنائه الذين يتولون العرش لهم حق قبل أخوتهم تأميناً للسلام في الدنيا وبلغ عدد الأمراء الذين قتلوا في يوم واحد عند جلوسه على العرش أربعين

[1]- د. مصطفى حجازي: الإنسان المهدور، ص80.

أميراً، وبلغ الأمر في السلطان محمد خان الثالث أن قتل عدداً من أخوته وعشر جوار حاملات من أبيه، ولم يوفر القتل حتى على أولاده، حيث قتل اثنين منهم[1].

ويعتبر "ماكيس فيير" أن تحتكر العنف الشرعي، كما يعتبر "مكسيم رودنسون" الصراع على السلطة يستعمل كل الرسائل والوسائل والعنف وسيلة من بينها[2].

وأثر عن أحدهم قوله لأبنه: ((اقس على جميع من هم دونك، فالناس لا يعتون إلا بمن يرهبهم)).

هكذا فالأولوية للولاء وليس للأداء، وأنت جيد ما دام ولاؤك مضمونا[3] وإذا كان عدد الخلفاء من راشدين وأمويين وعباسيين بلغ واحداً وخمسين خليفة فقد اغتيل منهم وخلع تسعة عشر[4].

وقصة أبي العباس في غدره بالمستسلمين من أمراء الأمويين فقد أمر أن يفرش الخوان فوق أجسادهم، فقد أمر أن يضربوا بالعمد، فمنهم من مات، ومنهم مازال

---

[1]- حسن إبراهيم أحمد: العنف من الطبيعة إلى الثقافة، ص104 وأنظر د. فاضل الأنصاري: العبودية، الرق والمرأة بين الإسلام الرسولي والإسلام التاريخي، دار الأهالي، ط1، 2001 ص446، نقلاً عن خطط الشام لمحمد كرد علي، وقصة الحضارة لول ديورانت.

[2]- مكسيم رودنسون: بين الإسلام والغرب حوار مع د. جيرار وخوري، ترجمة د. نبيل عجان، دار كنعان، ط1، 2000، ص268.

[3]- د. مصطفى حجازي: الإنسان المهدور، ص25.

[4]- حافظ المجالي: حول المستقبل العربي، اتحاد الكتاب العرب،1967، ص 68.

يتخبط بدمائه ويلفظ أنفاسه والموالون يتناولون طعامهم فوق الفراش الوثير من أجساد المغدورين، وفي ذلك كان الشاعر يحث أبي العباس وينشد:

لا يغرنك ما ترى من رجال إن تحت الدروع داء دويا

فدع السوط وارفع السوط حتى لا ترى فوق ظهرها أمويا

لقد ضحك "معاوية" عندما نجحت خطة قتل الأشتر النخعي، وقال كلمته المشهورة: ((إن للّه جنوداً من عسل))[1].

وأثر عن "ابن خلدون" قوله: ((سياسة الملك، والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعاً بالقهر وإلا لم تستقم سياسته))[2].

ذلك أن (من يريد أن يتولى الحكم، عليه أن يفسد، فالتفاعل المتبادل بين الإفساد ومطواعيه الفاسدين بخلق الانضباط وبفسده، ففي السياسة لا محل للوجدان لأنه يعني العجز عن التصرف)[3].

---

[1]- هادي العلوي: الاغتيال السياسي في الإسلام، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي شركة F-K-A، نيقوسيا، قبرص، ط1، 1995..

[2]- د. حليم بركات: الاغتراب في السياسة العربية ومتاهات الإنسان بين الحكم والواقع، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2006، ص67 نقلاً عن المقدمة لابن خلدون.

[3]- د. روجيه غارودي: الارهاب الغربي، ص243.

هل العنف أنفى للقتل أم أدعى وأجلب له

والسؤال الذي يلح على الذهن هل العنف يقود إلى عنف آخر، مما يزيد العنف وتراكماته وأسبابه ودواعيه – أم أنه علاج للعنف وأدعى لإزالة آثاره وعلله وأسبابه.

في ناموس الطبيعة والفيزياء أن لكل فعل رد فعل مساو له في القوة ومعاكس في الاتجاه، فهل هذا قانون عام يمكن تعميمه حتى إلى نطاق الاجتماع والسياسة.

في الحقيقة لو احتكمنا إلى مدرسة التاريخ واستقرأنا أحداثه وأحكامه، لا تضح لنا أن العنف كان يجر وراءه ثأراً، والثأر يراكم ثأراً وهلم.

يقولون وتقولون، هذا يتذرع بحجة والآخر بحجة مقابلة وتتراكم الحجج والأسباب والدواعي إلى ما لا نهاية.

لقد اجترح العرب في الجاهلية منظومة العذيبة كمخدر يسكن آلام القتل وهو تسكين يتعلق بالقتل الفردي، فكيف كان الحال بالنسبة لاستشراء الأسباب العامة والنزاع الكلي.

الإسلام عالج الموضوع بتبني فكرة العفوية التي هي دفاع شرعي عام يتوهن المصلحة العامة، وقد ظهرت آثار هذا التحول العظيم ونصت الوثيقة التاريخية التي صدرت في يثرب – المدينة المنورة في السنة الثانية للهجرة على ما يلي:

وبهذا المعنى نكون تكلمنا على علاج العنف من الوجهة القانونية – الحقوقية دون أن تجتث عروقه من الأعراف.

وفي نظرنا يجب أن نقارن جميع العلوم الإنسانية «كل في ثقافة بما في ذلك علم السياسة» لاجتثاث بذور وجذور العنف من أعماقها، وليس عن طريق القوة التي هي ذراً للرماد في العيون.

فعلى سبيل المثال فيولد الفقر والقتل حالات عنف، وهنا يجب المبادرة للمعالجة من العروق – أي معالجة مشكلة الفقر التي ولدت بأعماقها المشكلة.

وكما قلنا فالرد على العنف قد لا يكون مباشراً، بل يتأخر ويوغر في الصدور ويتحين الفرص، قد يكون لغماً ينفجر عند حلول الظروف المؤاتية...

وقد يكون الرد على العنف غير مكافئ ومع ذلك، فالكرامة والذود عنها تتولى الأمر حتى في هذه الظروف القاسية غير المتكافئة، كما فعل المناضل الشهيد "يوسف العظمة" دفاعاً عن الشرف والكرامة، وتأبى النفس الجريحة أن ترى عدو يهين الحوض دون والموت فداء للوطن...

وقد لاحظ المفكر "فرانز فانون" أن الجزائري من سكان الساحل إذا ظفر بالفرنسي، فإنه يكون عنيفاً في قتله وربما مثل به، والعكس بالنسبة لسكان الجبال، وقد حلل "فرانز فانون" هذه الظاهرة بأن سكان الساحل امتلأت نفوسهم حقداً على الفرنسيين جراء الاستعمار والظلم، وتركيباته وتفاعلاته وتراكماته.

خطاب العنف

ذكرنا أن العنف الإنساني ليس نتاج البيولوجيا، والطبيعة، وإنما نتاج الثقافة ومعطياتها فالإنسان عندما يقدم على تصرف ما أو فعل ما، فإن بتصرف يدافع عن نواياه وأفكاره وتصوراته وعقائده، وبالتالي فهو لا يجترح التصرف بصورة آلية ميكانيكية عشوائية.

ومن راهنينا كثرت وتنوعت الإيديولوجيات والخطط والبرامج والأفكار والأحزاب التي تحتضن الفرد وتخاطبه ومعانقته وضمه إلى خطابها لاسيما أن الديمقراطية في جوهرها احترام وجود الفرد وعرينه ومصالحه وآلية ذلك إفراغ هذه المواقف والاتجاهات في أحزاب تبلور هذه الاتجاهات وتعلنها.

وإذا ما وجد عنف في دولة، فلم يعد هنالك مجال للقول بأن هذا مسلك فردي، بل هو عنف مما اعتنقه النظام الحاكم أو الطرف الآخر الذي يناوئه.

فالفرد قد لا يحتاج إلى إعلان نواياه أو خططه إذا كان لديه ما يدفعه إلى العنف تجاه الآخرين إلا في الوقت الذي يمارس عنفه، لكن ذلك لا يصح في حالة الجماعة لأن الجماعات لكي تكون ذات موقف موحد تجاه قضية ما.

تحتاج إلى التجييش والتحريض ومناقشة الأذكار وإشاعتها داخل الجماعة على الأقل لتأمين التكتل والتماسك لتحقيقها ما يجعل هذه الأفكار أو هذه الثقافة

وخطابها عرضة لأن تعرف من قبل الجميع بالتالي يتميز ما فيها من دعوات أو تحريض على العنف أو تبرير وتسهيل له[1].

هذه الأفكار والآراء والتوجهات والنظرة الموحدة للحياة، تفتش عن حبل سياسي يشدها ويجذبها ويمحورها.

وكلما كان خطاب العنف يحتل مساحة واسعة ويمتد في الزمان والمكان كلما شدة التوتر قوية وصلبة وعنيفة.

ولا شك فالعصبية بالمفهوم الخلدوني أو بالمفهوم الحديث نتيجة للعنف، هذا فضلاً عن أن العنف حامي بدوره العصبية.

يقول "الدكتور حجازي": ((فيروس العنف موجود دائماً في بنية العصيبة ذاتها، فهو يظل كامناً في حالات الصراع السلمي، وينتشر وباؤه في حالات حروب الهوية والتصفيات العرقية أو الإثنية أو حتى السياسية، فالعصبية من حيث بنيتها ذاتها تتضمن دائماً شحنة عدوانية قابلة لأن تتحول إلى صراعات دائمة وتصفيات مع الخارج))[2].

---

[1]- حسن إبراهيم أحمد: العنف من الطبيعة إلى العنف، ص86.

[2]- د. مصطفى حجازي: الإنسان المهدور، ص68.

وقد يرتد وباء العصبية إلى الداخل إذا فعل فيروس العنف فعله بين أجنحة العصبية الواحدة فتتشظى العصبية إلى عصبيات فرعية تصل حد التصفيات الدموية، وتنشط أسطورة الفئة الناجية والفئة الضالة[1].

لقد سمعنا «في ظل المكارثية» أن رجلاً أمريكياً كان يسمع أغنية يصدرها جهاز الراديو وكان يهز قدمه، وكان هذا كافياً لإدانته بأنه شيوعي.

المبرر الأخلاقي للعنف

هل هنالك مبرراً أخلاقي للعنف؟

هل أن هذه المبررات تقتضيها أفكار مثل (المغزى التاريخي) أو (الوظيفة الاجتماعية) أو (المدلول التاريخي) وهل إن الدين يعلو على كل ذلك، ومن ثم لا يبرر العنف تحت أي مسمى؟.

يقول "يتدهنريش": ((كانت هذه المقالات حصيلة محاولة البحث بدهن مفتوح في الأسس الأخلاقية التي يستند إليها العنف السياسي political violence أو بالأخص ذلك العنف الذي يمارسه اليمين واليسار على حد سواء، ولقد كان البحث النزيه، مع محاولة تجنب أي تصور مسبق هدفاً صريحاً لي، بحيث وجدت نفسي فعلاً وجهاً لوجه أمام بعض القضايا المؤسفة، ولكن توفيقي بالقضايا السارة، ساهم إلى حد بعيد بالكشف على أن انفتاح ذهن الإنسان لا يعني بالضرورة تخليه عن قناعاته التي يؤمن بها .

قد يقال أحياناً، بطريقة أو بأخرى، ان ليس ثمة ما يثير مسألة المبرر الأخلاقي للعنف، وهذا القول لا يعني أن الجواب هو صراحة هذا أو ذاك، بل إن المسألة

---

[1]- المرجع السابق، ص70.

برمتها غير مطروحة تماماً، فلا يمكن أن تظهر أية مشكلة حيال صواب العنف أو خطئه، باعتباره وبغاية البساطة، ليس إلا أمراً أقدم الأفراد على اختياره أو شيئاً عقدوا عزمهم عليه، إنه جانب إضافي آخر من المسيرة الحتمية للتاريخ ويعزى مذهب الحتمية التاريخية Doctrine Historical inevitability هذا دون ريب إلى ماركس، كما أن العبارات المستخدمة لتوضيحه معروفة لدينا تماماً، ولقد كان لهذا المذهب، وسوف يكون له، بعض الأهمية الأخلاقية والسياسية، ولكني لا أرى أن هذا المذهب قد بلغ مرتبة الوضوح، أو أن الإقرار بثبوت صحته قاب قوسين أو أدنى، أو أن هذا المذهب حتى ولو كان صحيحاً – يجعل من بحث الأسس الأخلاقية أمراً دخيلاً عليه في حقيقة الأمر، ولا يخفى بأن هذا الافتراض الأخير يثير بعض المشاكل الصعبة والمعقدة))[1].

وثمة فئة ثانية من فاقدي الحس الأخلاقي AMORALISTE، ممن يقرون فعلاً بقيام هذه المسألة، ولكنهم لا يضفون عليها أية أهمية، بل يعتبرونها في الواقع شيئاً تافهاً، وأن ما يسوقهم لاتخاذ هذا الموقف منها هو سوء الفهم غالباً ومن نوع خبيث، أي أنهم ينظرون إلى مسألة الأسس الأخلاقية للعنف بأنها مسألة الكيفية التي ينظر بها إلى العنف، أولئك الناس التقليديون أو السذج أخلاقياً، أو أولئك الذين يعمي أبصارهم التحيز الطبقي.

وإذا نظرنا إلى الاحتمال الأخير من زاوية مختلفة نراهم يعتبرون أن البحث أو التحقيق في صواب العنف أو خطئه من الأمور التي توجهها المعايير الأخلاقية

[1]– يتدهندريش: العنف السياسي، ص5.

المصلحية، وإن البحث في هذا الاتجاه يبدو عقيماً لا فائدة منه: إلا أن بحثي كما أعتقد ليس من هذا القبيل في شيء.

والبرهان على أن أي بحث مختار، يجب أن يكون بالضرورة من ذلك النوع الرخيص المشار إليه، أو أنه «طبقاً للاحتمالين الأخيرين» مجرد نزوع تقليدي أو ساذج، يثير جدلاً واسعاً.

وفي الواقع، جرت عدة محاولات لتوفير الأدلة لأمثال هذه الاستنتاجات أو تلك القريبة منها، بيد أن البحث القيم في تلك المحاولات برمتها، نجم عماد عوته بسوء الفهم، وهو شيء ينطوي على ظلم كبير ويعترف أفراد فئة ثالثة من فاقدي الحس الأخلاقي «ممن هم على صلة قريبة بأفراد المجموعتين السالفتين» بورود مسألة المبرر الأخلاقي للعنف، فهم لا يستبعدونها أو يقللون من شأنها بأية طريقة من الطرق الأنفة الذكر.

ويقولون أن هناك مسألة تبرير ثانية، ليست بمسألة تبرير أخلاقية لكنها أكثر أهمية منها، ولها مركز الصدارة على الأقل، ويعتقدون أيضاً بأنه ما من شك في أن العنف، إذا تم تبريره بهذه الطريقة الثانية، فإن الواقع يطغى على كون العنف مبرراً أخلاقياً أو غير مبرر[1].

نرى ما هو هذا المبرر الآخر للعنف؟
جواباً على هذا السؤال قد نسمع بتعبير (تبرير التاريخ the justification of history)، وعبارات من أمثال (الوظيفة الاجتماعية

[1]- يتدهندريش: العنف السياسي، ص9.

social function، و(المغـزى التـاريخي historical meaning) و(إعطـاء مـدلول للتاريخ meaning for history)، وربما يراد أن نفهم أن العنف الحالي يمكن تبريره، بمعنى أنه سوف ينكشف في زمن لاحق أو حقبة زمنية معينة أنه قدم فعلاً ما، أو خدمة معينة، وقد يعطي لنا، أو ينكر علينا في الوقت الراهن، أن تتبين، بطريقة أو بأخرى، انه من الممكن تبرير أي شيء من هذا المعنى.

ويبدو لي أن الغموض بسيط، إذا ما قيل لنا في جوهر الأمر، أن العنف يمكن أن يقدم، أو لا يقدم خدمة إلى فئة أو مجموعة أو التساؤل عما، إذا بالإمكان أن يفعل ذلك أم لا، بدلاً من كونه شيئاً مستقلاً، وجزءاً من مسألة التبرير الأخلاقي.

والسؤال أيضاً عما إذا كان، العنف سوف يؤدي خدمة معينة إلى حقبة زمنية ما، ليس سؤالاً مستقلاً أو سؤالاً موجهاً، بل هو شيء يجب أن يدخل في صلب البحث عن صواب العنف أو خطئه، وإنه سيحتل مكانه بلا شك، سواء أكانت الإجابة عليه الآن ممكنة أم لا.

إنني أذكر هذه الفئات المتقاربة الثلاث من فاقدي الحس الأخلاقي الذين يحطون من مسألتنا هذه، ليس لأنني أقصد معالجة أية قضية من قضاياهم العديدة معالجة وافية، بل لأن مقصدي بالدرجة الأولى، إسقاطهم من الحساب وبعضهم كأصدقاء مضللين، وتوضيح لذلك منذ البداية: إنه مراد بسيط، ألا وهو أن العنف السياسي يثير في الواقع مسألة المبرر الأخلاقي، وأنه ليثير تلك المسألة قبل أي شيء آخر[1].

[1]- يتدهندريش: المرجع السابق، ص7.

وفي الواقع، يخضع العنف «في مجال الأخلاق» لأقسى امتحاناته، فالعنف عندما يواجه بالعنف، فإنما يواجه بما هو من جنسه ومن حقله الوجودي والقيمي، ولذلك لا يكون أمام امتحانه العسير إلا بمقدار قدرة الطرفين المواجهين على إنجاز مشاريعهما غيره، لذلك يبقى امتحانه الحقيقي أن يدفع بالأوضاع أفق آخر، أفق سلام وطمأنينة، وإلا سيكون عنفاً من أجل العنف، ويكون امتحانه مع ذاته، وهذا ما نجده في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ البقرة/**194**.

وتعليل ذلك أننا لا نستطيع أن نفرض على الشخص العادي أن يتمتع بأخلاق عالية ويصفح عن حق إصابته لذلك أعطى حق ما خسره، وإن كان فتح أمامه الطريق الأخلاقي لا حباً أي أن يصفح عن إصابته.

لكن سؤالاً يطرح نفسه هو: هل الأخلاقي يكفي لمعالجة الأمر لا سيما في مواجهة الأشرار؟؟؟.

وحقيقة الأمر فالعنف يواجهه في الأخلاق عدوه غير المهادن، لكنه العدو الذي لا شوكة له، وبالتالي فهو قليل الهيبة خاصة عند من يرى في العنف سبيله للوصول إلى أهدافه، لذا وإن من لا يواجه إلا بالحاجز الأخلاقي أو بالقيم الرفيعة، فسرعان ما يتخطى هذا الحاجز، بل يعتبره غير موجود، وقلما منعت الأخلاق أولئك الذين كانوا مصممين على فعل الشر، أو تحقيق مصالحهم حتى لو اقتضت استخدام العنف، وإذا لم يكن في مواجهة الفاعل غير الحاجز الأخلاقي فغالباً ما يعتبر الأمر محسوماً، لأن النية في اللجوء إلى العنف، هي النية ذاتها في استبعاد اللجوء إلى حلول ذات صبغة أخلاقية.

فكلمة الإمام عليّ: ((عجبت لمن لا يجد قوت يومه، كيف لا يخرج على الناس شاهراً سيفه))، تجعل الأخلاق هنا في كف العنف، ومبرر العنف يفوق مبرر تركه، بل يفوق الضرر الناتج عنه، فالأذى في حالة عدم استخدام العنف متحقق وقد يكون الهلاك لصاحبه جوعاً، بالتالي فإن الحصول على القوت الذي يمنع الهلاك جوعاً، قد تفوق جرعته الأخلاقية مبررات الامتناع عن العنف باعتباره عملاً لا أخلاقياً[1].

لكن، العيب دائماً ليس في المعايير، بل في الأساليب التي تستخدم هذه المعايير، فالديمقراطية ومكافحة الدكتاتورية والاستبداد وتخليص العالم من أسلحة الدمار الشامل، هي أهداف تتمتع بشحنة أخلاقية عالية لا شك، لكن عندما يفوق ثمنها كل ما ينتج عنها من خير بأضعاف مضاعفة، هنا يجب التوقف لمساءلة المعايير، بل لمساءلة الجدوى المتحصلة، ولمساءلة المشروع بأكمله.

والمثال السابق تطبيقه ما حدث ويحدث في العراق، فالأضرار والدمار الذي حدث، والموت المستشري مجاناً ودون هدف أو طائل، تجعل اختيار الأهداف المعلنة لغزو العراق أمام مساءلة حقيقية لمن يستطيع ويود القيام بها، ولأن أضرار ما بعدو الغزو فاقت أضرار ما قبله كثيراً، وكأننا حيال المثل المشهور: أراد فلان أن يشفى يده فأعطب قلبه.

عندما تنعقد النوايا على العدوان، ويسيل اللعاب على الغنائم، تبقى المبررات الأخلاقية تحصيل حاصل، فالأخلاق تنبع من فوهة البندقية ونحن من يمتلك البنادق فقط، هكذا يفكر الأمريكيون كما يقول "نعوم تشومسكي"، وهم لم يضعوا

[1]- حسن إبراهيم أحمد: العنف في الطبيعة إلى الثقافة، ص258.

خططهم للتحايل على القيم الأخلاقية وتخطى عقبتها، بل للتحايل من أجل الإفلات من تبعاتها إذا لزم الأمر، فمن الحيل التي يتعلمها الأمريكي وتلجأ إليها الحكومة الأمريكية والصحافة أيضاً (عندما تضبط ويدك في جيب غيرك فاصرخ «أمسكوا اللص» ولا تحاول الدفاع عن نفسك أبداً، لأنك إن فعلت تكون كمن يقر بأن هناك قضية تستوجب الدفاع)[1].

لقد كانت القوة دائماً أمام امتحان الأخلاق، لأن القوة تغري أصحابها ومقاومة الإغراء المتمثل بتحقيق أهداف ومصالح وإنجازات وانتصارات وسيادة وغير ذلك، ليست سهلة، وصاحب القوة فرداً أكان أم جماعة، يجد نفسه في توق دائم لاختيار هذه القوة ولإفهام الناس أنهم يجب أن يكونوا على حذر، والقوة تجعل باطل صاحبها بيده حقاً والمواجهة من أجله واجبة:

والناس، من يلق خيراً قائلون له ما يشتهي، ولأم المخطئ الهبل

لا شيء في العنف يحيل إلى تصنيفه في موقع الخير، لكن العملية هنا نسبية، فعندما يتعرض الإنسان إلى خطر الموت، يمكن أن يتم اللجوء إلى عمل عنيف لإنقاذ حياته، فيتم استئصال عضو من جسمه، وهذا بحد ذاته عمل عنيف، لكنه لا يصنف في خانة الأخلاق السيئة، بل هو فعل أخلاقي بامتياز، وعندما يهاجم العدو بلداً وشعباً ما، كما حدث في العراق، وكما يحدث في فلسطين أو غيرهما، فتنتهك المقدسات الوطنية ويستولى على حقوق وخيرات البلد والشعب، يصبح العنف عملاً أخلاقياً بامتياز، لا بل يمكن اعتبار السكوت على أفعال العدوان هو اللا أخلاقي، لأن هذا المصدر للمعتدى يدخل في دائرة الدفاع عن النفس وهو حق

---

[1]- نعوم تشومسكي: العنف مستمر، ترجمة: مي النبهان، دار المدى للثقافة والنشر 1996 ص17.

كرسته كافة نواميس ومبادئ الأخلاق فالرسل ومعهم البينات أولاً، ثم يأتي الجديد دعماً وتسخيراً لخدمة الرسل والبينات.

والحرب التي هي على أشكال العنف مثالها البارز، والحرب كما يرى "دور كهايم" ظاهرة اجتماعية لا غريزية[1]، من هنا كان التركيز على إعطائها حكم قيمة إيجابياً من قبل البعض، فقد اعتبر "ايزولية" أن القوة هي المرادف للفضيلة، وأن الضعفاء غير فضلاء فتبيدهم الحرب، والحرب (أخلاق) وهي عامل للتفاعل والتجمع من أجل تطور الأنظمة ونحو الحاسة الاجتماعية والصناعية والأخلاقية عند الإنسان) ولا يبتعد رأي الفيلسوف ينتشه عن هذا الرأي[2].

و(إذا تحققت الأخلاق أحياناً في مجالا الحرب فإنها لا تتحقق في جميع المجالات) كما يرى "ولزار"، المفكر الأمريكي[3] وكلامه هذا يضمن صعوبة التلاقي بين الحرب والأخلاق، أو استحالة ذلك لأنهما من عالمين متناقضين، فغاية الحرب إلحاق القتل والدمار بالعدو، ونتائجها تلحق الأذى بالجميع، في حين غاية الأخلاق نشر السلام والطمأنينة وسعادة البشر.

عندما نقول إن العنف شر، فنحن لا نجانب الصواب، لكن من الشر ما لا بد منه، وذلك من أجل أن يتم الخير ويحافظ عليه، وهنا يجب أن تتفوق مبررات الخير على مبررات الشر، إذا كان اللجوء إلى العنف لغاية إنقاذ شخص ما، سيكون ذلك جيداً،

---

[1]- د. عبد الرحمن التليلي: الحرب معضلة، مجلة عالم الفكر، عدد2، مجلد36، أكتوبر – ديسمبر 2003، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

[2]- د. سيار الجميل: الحرب: ظاهرة تاريخية – مدخل من أجل فهم سوسيولوجي.

[3]- د. عبد الرحمن التليلي: المرجع السابق.

لكن إذا كان من المحتم أو المرجح أن يضحي بأشخاص آخرين لا يقلون عنه إنسانية وأهمية أخلاقية، عندها يصبح الامتناع، هو الذي ينتمي إلى الخير.

قد تخفي الأيديولوجيات السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية والثقافية، إرادة عنيفة، وسلوكيات عنيفة إذا كانت المصالح تقتضي ذلك.

فالجماعات التي تنضوي في ظل أيديولوجيا معينة، قد تلجأ إلى العنف لتحقيق الغلبة على الآخرين، إذ لا يسود التسامح، وأبناء الأيديولوجيات دائماً على حق في مواجهة الآخرين، لأن البناء الإيديولوجي تم على أساس التفريق بين الحق والباطل، وأننا نحن على حق إذاً فغيرنا على باطل، إذاً، هو شرير يخطط للأذى، وعلينا القضاء عليه قبل أن يقضي علينا.

في ظل هذه المبررات الأخلاقية التي شكلت غطاء جرى الانقضاض على المخالفين، وظهرت عبقريات السلطات في ابتكار أساليب القمع والتعذيب، وفي سن القوانين التي من شأنها حماية المشروع الأيديولوجي الذي يخفي مصالح وأطماع فئات تتستر به، بما يتضمن إعلان الانتماء إلى الخير ونبذ الشر، وباسم المبادئ الوطنية والقومية والطبقية والإلهية والإنسانية، جرى ارتكاب أقذر الأعمال العنيفة وألصقت بالمبادئ، من هنا ظهرت المبادئ في محنة، ودائماً كانت المبادئ في محنة، لسوء فعل معتنقيها بها، وغالباً فإن الخراب لا يأتي إلى مدينة من خارجها، كذلك خراب الإيديولوجيات يكون من داخلها، لأنها تنتمي إلى العقل الإيماني الذي ينتج منظومته العقدية والفكرية والثقافية ويغلق مجالها، فيمنع الدخول والخروج.

هكذا هو العقل الإيماني الطائفي، وهكذا هو فعل المؤدلجين، كل جهة صاغت منظومة من الأفكار والقناعات وأعلنتها عقائد منتمية إلى المتعالي، وغيرها مرذول وتافه، وأغلقت مجالها ومنعت الاجتهاد، لأن الآباء المدشنين هم الذين أرادوا ذلك،

والحفاظ على تراث الآباء والمؤسسين قيمة أخلاقية معيارية، وهذا ما يطلق عليه "محمد اركون" (السياج الدوغمائي المغلق)[1].

لقد قال الطيار الأمريكي الذي ألقى القنبلة الذرية على هيروشيما، هي أبشع جرائم التاريخ، وأكثرها هولاً، إنه لا يشعر لما فعله وإنه مستعد لأن يكرر جريمته إذا ما طلبت حكومته منه ذلك، إنه يسوغ فعلته أخلاقياً، ويعتبرها عملاً إنسانياً لأنها أوقفت الحرب، وهكذا أقنعته قيادته التي ألبست الجريمة لبوساً أخلاقياً، هكذا تفعل الإيديولوجيا، وإلى الاتجاه ذاته ينتمي موقف الجنرال الأمريكي "زامولت" الذي قاد القوات البحرية الأمريكية في فيتنام، وهو الذي أمر برش الغايات بمادة (أيجنت أورنج) السامة.

ومن عجيب الصدق والأقدار أن يكون أبنه يحارب على الأرض تحت هذا الضباب القاتل، والابن أصيب بالسرطان، وله ولد معاق عقلياً بسبب التعرض لهذه المادة.

ويعترف الجنرال أنه مسؤول، ويؤكد أنه لا شعر بالذنب وأنه مستعد لأن يصدر الأمر ثانية إذا اقتضت الحاجة[2]، وهذا موقف أخلاقي بامتياز، لكنه ينافي القيم الأخلاقية الرفيعة، لأنه منسجم مع موقف أيديولوجي ويساير توجيهات قوى العدوان التي تبرع في ابتكار الغطاء الأخلاقي لأقذر الأفعال وأشنعها، وحديث

---

[1]- مصطلح يتردد كثيراً في مؤلفات المفكر د. محمد أركون، ويشير إلى صلابة العقائد وعدم انفتاحها. وانظر حسن إبراهيم أحمد: العنف من الطبيعة إلى الثقافة، ص262.

[2]- د. حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية، ص162، وأنظر: حسن إبراهيم أحمد: العنف من الطبيعة إلى الثقافة، ص263.

الناس وموقف الإدارة الأمريكية هذه الأيام من معتقل (غوانتانامو) وما يجري فيه، وسجون القوات الأمريكية في العراق وما يجري فيها، هو استمرار للنهج ذاته.

التضحية بالأخلاق من أجل المصالح، وتسويغ أبشع الارتكابات للحصول على ما يريدون.

هكذا تبدو الأخلاق في محنتها الأزلية، فالعنف لا ينتمي إلى حيزها إلا بالمعنى السلبي، وعند اللجوء إليه حماية لما هو أخلاقي يرتبط ذلك بالنسبة شديدة المعايير، ومع ذلك يرتكب كل عنف وكل حماقة باسمها، وتستعمل غطاء لكل الذين يبحثون عن مسوغات لأفعالهم.

وإذا كانت الأخلاق نسبية من جهة ومعيارية من جهة أخرى، فهي أولاً وأخيراً، إنسانية بامتياز، وهي ما تواضعت البشرية على أن خيرها ونماءها، لا بل بقاءها مرهون بها، من هنا يبدو الحرص شديداً على نسبة كل فعل مهما كان شنيعاً إلى حقلها، ومحاولة ربطه بأقدس معاقلها وأكثرها صرامة ومعيارية، ومحنتها مع هؤلاء الذين تواضعوا عليها، لقد فعلوا بها مثلما فعل البدوي الذي صنع إلهة من تمر، لم يتوان عن التهامه عندما جاع.

وفي الوقت الذي يعلن الناس إدانتهم للعنف وميلهم إلى مجافاته، وإلى اعتباره خطأ بشرياً، واستخدامه يجب أن يكون مضبوطاً بالقوانين، كي لا يشتط الناس ويحدث الظلم، فإن هؤلاء الناس لا يذلون إلا لمن يرهبهم، كما مر في وصية فرعون إلى ولده، ولا يعيرون عن احترامهم إلا لمن يقهرهم، أو بالأحرى فإن الناس لا يزالون ينظرون باحترام وتبجيل إلى من يقدمون على عنف يرضى نزعاتهم ولا يعيرون عنه إلا بالرضا والارتياح.

ليس هناك حرب أخلاقية وحرب غير أخلاقية، وليس هناك عنف أخلاقي وعنف لا أخلاقي، كل الحروب غير أخلاقية، وكل العنف لا أخلاقي، يمكننا القول إن العنف قد يساعد في ظروف معينة على الحصول على نتائج تخدم الحقوق بالتالي قد تخدم الأخلاق وهذه تحتاج إلى الكثير من التحوطات من أن تنعكس نتائجها أو تلحق أضرارها بجهات بريئة، ما يحولها ويحول نتائجها إلى كوارث على الأخلاق.

في أكثر الحروب مشروعية أخلاقية قد تكون أعداد الضحايا كبيرة بحيث لا يمكن تبريرها بالحصول على النصر وتحقيق الأهداف[1].

قد يساهم الغطاء الأخلاقي والمبررات الأخلاقية في تأمين البعد النفسي للانخراط في العنف حماية للأوطان أو للاشتراك في حروب من أجل الإنسانية، والحروب لا تفتقد المبررات التي يسوقها من يشنون هذه الحروب سواء أكانت مبررات لها مصداقيتها أم لا، لكن أية مبررات يمكن أن يسوقها أولئك الذين يتركون الشعوب الفقيرة نهباً لعنف من نوع آخر كالجوع أو المرض، وهم ينفقون ما لا حصر له في حروبهم للسيطرة على العالم؟ وأية أهداف إنسانية يمكن أن يحققوها وهم يتساهلون ويساهمون في تلويث الطبيعة وتخريب المناخ الذي يلحق الأضرار بالبشرية؟ مثل هذه الأشكال من العنف لا تلفت الانتباه بالدرجة ذاتها التي تفعلها الحروب، وهي لا تحتاج إلى كبير جهد للقضاء عليها إذا ما قورنت بالجهود المبذولة في شن الحروب، ولا تحتاج إلى أموال كالتي تحتاجها الحروب.

[1]- حسن إبراهيم أحمد : العنف من الطبيعة إلى الثقافة، ص264.

الأخلاق هنا في امتحان عسير، لكن فيما يبدو أن الضمير الإنساني لدى القوى الكبرى أحادي الاتجاه ويستفيق على أصوات المدافع حيث لا يستطيع أن يفعل شيئاً، لكن لا يستيقظ على أصوات الأنين الخافت للجياع والمرضى، ضحايا الاستغلال والنهب وجشع الشركات.

حيث تتسبب أنشطة هذه الجهات بتخلف الشعوب وفقرها وجهلها ويحول الأطفال إلى عمالة رخيصة والنساء إلى ضحايا في سوق البغاء والاغتصاب في ظروف التنويم المتعمد للضمير ونواتجه الأخلاقية التي أصبحت تسير بالريمونت كونترول[1].

في مواجهة العنف

بدأ الإنسان يبحث في الطبيعة مما يقي به نفسه من عنف عناصرها، يوجد المأوى الذي يحميه من عنف عناصرها كالرياح والأمطار والبرد والحرارة، والذي يؤمن له الاستقرار الضروري لممارسة حياته، خاف من عنف الحيوانات المفترسة فأوجد الأساليب لمواجهتها، ومع أنها أقوى منه جسدياً.

إلا أن شدة ذكائه جعلته يهتدي إلى ما ينفي به خطرها، بل أصبح هو من يشكل الخطر عليها ويهاجمها، وأصبحت بحاجة إلى أن تلقى الحماية منه، خاف من عنف الحشرات والزواحف السامة والتي لا تحتاج مواجهتها إلى القوة البدنية الكبيرة وهي تلحق به الأذى غدراً ودفاعاً عن نفسها، فبحث في الطبيعة عما يساعده على إزالة آثار السموم وتخفيف خطرها عليه، وفتح جزئياً بفضل إمكاناته العقلية وقوة حيلته وتدبيره وعندما وجد نفسه ضحية قوى لا يراها ولا

[1]- حسن إبراهيم أحمد: العنف من الطبيعة إلى الثقافة، ص265.

يعرف عنها شيئاً ولا يستطيع التفكير بها كالجرائم الممرضة، لجأ إلى الكثير من الأساليب لمواجهتها، لم يقف عاجزاً.

كان أول ما فكر به أن هذه القوى طالما أنه لا يراها فهي مرتبطة بقوة أكبر مخيفة تسلطها عليه ولا يستطيع مواجهتها، فهو قد تعود على مواجهة مخلوقات مرئية يبتكر لها أساليب المواجهة المجدية، أما هذه فهي من صنف آخر، فتوسل الغيب أي فوق ما وراء الطبيعة.

وإذا كانت الجماعات قد طورت أساليب مواجهة العنف الذي يقوم به أو يحتمل أن يقوم به الأفراد، فهناك العنف الذي قد تخطط له وتنفذه الحكومة.

لقد قلنا إن لكل عنف شكل مواجهته وأسلوب هذه المواجهة، فالعنف الاقتصادي الذي يتمثل في محاولات قوى اقتصادية السيطرة غير المشروعة وبأساليب التلاعب أو التحايل، أو تلك التي تستغل المنتخبين والمستهلكين، وقد تواجه بقوانين من نوع آخر، وقد سعت البشرية وتسعى باستمرار لضبط الحراك الاقتصادي والمالي، وتقوم بذلك هيئات مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدول وحديثاً منظمة التجارة العالمية أو المنظمات القطاعية والإقليمية، وإن كان يبدو أن بعض هذه المنظمات أو أغلبها وجدت لتقود عدوان وعنف الكبار على الصغار، إلا أنها تبقى سعياً بشرياً لضبط الحياة الاقتصادية، ومثلها مثل غيرها من المنظمات لن تكون قادرة على إعطاء الضعيف كما تعطي القوى.

العنف الداخلي، خاصة في الدول التي لم تتطور فيها الحياة الديمقراطية إلى المستوى الذي يجعل كل القوى داخل المجتمع قادرة على ممارسته دورها، وعلى الحصول على حقوقها، تبتكر له القوى المتصارعة أساليب المواجهة.

فالجماعات التي تسعى للحصول على دور تجد أن من حقها ذلك، وقد يصل بها الأمر إلى السلاح لمواجهة السلطات المستبدة التي تعمقها.

والسلطات تسن القوانين لمواجهة هذه القوى، وتمنعها من اختراق المجتمع أو تتهمها بتخريب ثقافته وقناعاته والعمل على استمالة عقول الناس بشكل غير شرعي، وتبرر لنفسها قمع هذه الجماعات بأشهر الوسائل، والسجون شاهدة على ذلك، سجون سلطات الاستبداد ووسائل التعذيب الذي تقنن العقل المستبد بابتكار، وهذه من أكثر أشكال العنف إيلاماً.

التهجير من الأوطان من أبرز أشكال العنف الذي يمارس ضد الإنسان حيث يحرم من وطنه ومن المأوى الآمن الذي يلجأ إليه، ويقتلع من جذوره، من موقعه الطبيعي والحقوقي ليرمي في عالم التهجير، وليلاقي ما يلاقيه في هذا العالم من قبر وحرمان.

والمثال الصارخ على ذلك، مع كثرة الجماعات المهجرة في العالم هو الشعب العربي الفلسطيني الذي تم تهجيره في أضخم وأقذر عملية تهجير على امتداد التاريخ، وهذا العنف تواجهه الشعوب المهجرة أو الجماعات أيضاً بأساليب تتناسب معه فبالإضافة إلى اللجوء للمقاومة المسلحة أحياناً، وتتم مقاومات من طراز آخر كالمواجهات القانونية أو الاجتماعية والثقافية، فالحفاظ على ثقافة الجماعة وحنينها إلى وطنها والتمسك بكل العادات والفلكلور، وكل أشكال الثقافة والروابط والذكريات وإبقائها حية، هي من أبرز أشكال المواجهة التي تقوم بها الجماعة المهجرة، فالفلسطيني لم ينس تراثه الشعبي من أزياء ومأكولات وأغاني وحكايات وأدوات يستخدمها الناس في حياتهم اليومية لقد بقي الحنين تعمده مفاتيح المنازل التي أصبحت عنواناً للمواجهة والمقاومة، لقد أصبحت الكوفية الفلسطينية رمزاً

نشاهده في شوارع العالم، وهذا شكل هام من أشكال المواجهة لعنف التهجير لقد ابتكرت البشرية الأسلحة الفتاكة وكلما ابتكرت سلاحاً آملة أن يردع عنف العدو، يقوم العدو بابتكار ما هو أشد كما رأينا.

وهكذا دواليك منذ أن استخدم الإنسان الحجارة والعصي والسهام ليحمي بها نفسه، وهذه لم تلبث أن تطورت إلى السيف والرمح أبرز أسلحة العالم القديم وصولاً إلى المتفجرات التي أنجبت أسلحة الدمار الشامل، وكل أداة تم ابتكارها كان يؤمل أن تكون سلاح ردع للعنف، فلا تلبث أن تتحول من أداة ردع لعنف يحتمل إلى أن تكون محققة ودافعة إلى عنف جديد يتطلب أن يواجهه، وتبقى دوامة العنف تدور ويبقى الإنسان ضحيتها، وما يظهر حمقه فهو المخلوق الوحيد الذي يبتكر، بل ينشط ويجتهد في ابتكار ما يقتله ويقتل غيره من المخلوقات الأخرى.

الحديث عن مواجهة العنف قادنا إلى الحديث عن أشكاله التي تطلب أشكال مواجهة ملائمة، فالمواجهة التي تستجيب لتخفيف العنف تعتبر مواجهة ناجحة.

ولا نستطيع أن نعد منها تلك المواجهات التي تستخدم عنفاً أشهر في سبيل القضاء على عنف مستخدم، وبالتالي، لا نستطيع القول إن على السلطات والجهات المعينة بالضبط أن تتوقف عن استخدام عنفها المدروس لمواجهة الأخطار التي يتعرض لها الناس، فعندما نقول إن على الدولة أن تتخلى عن السجون وعن العقوبات الرادعة للمجرمين، نكون بذلك مساهمة في إفساح المجال للإجرام وعنفه، وتهديد المجتمع وتضيع أمنه أو المغامرة به.

بعيداً عن أن عنف السلطات عندما يتحول إلى شكل من أشكال الاستبداد بالمجتمع يصبح عنفاً يحتاج إلى مواجهة.

ولا يمكن القول أن العنف الذي يهدد المواطنين يقضي أن تتخلى السلطان عن دورها في إشاعة الطمأنينة وتجريب الوسائل الأقل عنفاً في سبيل الخلاص من حالة عنف، لأن اللجوء المباشر إلى أقصى العقوبات أو الوسائل في ردع العنف من شأنه أن يولد المزيد منه.

وهذا يفترض أن يكون أحد المحاذير، وكثيراً ما يعد اللجوء إلى أقصى العقوبات فشلا للسلطات في إدارة شؤون الناس، بحيث لم تتمكن من ابتكار ما به تحمي المجتمع إلا بأن تتفوق ممارستها للعنف، وهذا محل مساءلة[1].

وبما أن العنف في تجدد واستمرارية، وهو يبتكر الوسائل ولأساليب الجديدة، أو يبتكرها من يلجؤون إليه، فالبحث عن أساليب مواجهة لا تعيد دورته، وتقلل من احتمالات حدوثه يجب أن تكون إحدى المهام الأساسية لمن يبحثون عن مخرج من حلقات العنف، وهنا تحتاج من جديد إلى ابتكار أساليب متحددة، فعندما تجد الشعوب نفسها ضحية، عنف القوى العظمى، سواء أكان هذا العنف عسكرياً يستخدم السلاح.

أم كان عنفاً اقتصادياً يستخدم الشركات والأرقام والحواسيب والبورصات والمصالح، أم عنفاً إعلامياً يستخدم وسائل الميديا والفضاء السيراني أو غير ذلك، فيمكن للشعوب «الضحايا»، أو من واجبها أن تبتكر أساليبها، وأهم الأساليب هو تضامن هذه الشعوب، وعندما تكون المواجهة للعنف على مستوى داخلي أي في داخل المجتمع.

فلا شك أن استخدام الوسائل الديمقراطية وإشاعة أساليبها واحترام حقوق الإنسان وإشاعة ثقافتها وإفساح المجال للمشاركة في العمل السياسي ورفع الأحكام المسبقة عن الأشخاص بسبب ثقافاتهم أو آرائهم، واعتبار نشاطاتهم التي

---

[1]- حسن إبراهيم أحمد : العنف من الطبيعة إلى الثقافة، ص275.

ترى فيها السلطات مواجهة لها، أداء وطنياً بأسلوب مختلف، وإفساح المجال للمعارضات، على قاعدة أن كل الناس يحبون أوطانهم، مع احتمال اختلافهم في إنقاذ هذا الحب وفي خدمة الوطن وتعدد طرائق وأساليب هذه الخدمة، بحيث لا تستطيع أن تلزم الناس بشكل واحد وهذا التعدد في أساليب حب الأوطان وخدمتها يجب ألا يعتبر جريمة يعاقب عليها.

من هنا تبدو أهمية الحديث عن الديمقراطية، ومن تمكين المجتمع المدني من تدشين الخطاب حولها، بحيث تبدأ الحلول سياسياً، ومعلوم أن الحل السياسي يتضمن كل القنوات الأخرى.

ويرى "د. محمد سلام شكري": ((أن هذا يعني الانتقال عبر -العقد الاجتماعي- من حالة التوحش والعنف والطبيعة إلى حالة التحضر والسلم والثقافة، انتقال من مجتمع طبيعي إلى مجتمع مدني قامع للغريزة والعنف، ومهذب لنوازع الاقتتال والإقصاء)).

عنف آخر يحتاج إلى مواجهة، إنه العنف الإجرامي المتمثل بخروج بعضهم على الأنظمة والقوانين، والفساد بأشكاله، وهذه الانتهاكات تحدث في ظروف اجتماعية وثقافية ونفسية معقدة، ولكي يكون المجتمع ناجحاً في مواجهتها، لا بد له من دراستها جيداً، ومعرفة الأسباب التي أدت إليها ومحاولة إزالة هذه الأسباب أو تغيير الظروف كي يصبح الحال أكثر يسراً وموادعة مما يقضي على الكثير من أسباب العنف وتكون المواجهة في هذه الحالة مواجهة غير عنيفة، وإن من أساليب الأمان الاجتماعي وتقليل العنف، إيجاد الضمانات الاجتماعية للأفراد، فلا يمكن ضمان فرد من أن يلجأ إلى العنف وهو عاطل عن العمل ولا يجد ما يسد به حاجاته، كما لا ضمان لمحروم من دور سياسي أو اجتماعي يعتبر حتماً من

حقوقه، وبالتالي فإن ضمان حقوق الناس في الحياة الحرة الكريمة التي نصت عليها لوائح ومواثيق حقوق الإنسان، يعتبر ضامناً لتخفيف العنف في المجتمع[1].

قد يكون السؤال الذي لا مناص من التفكير فيه والإجابة عليه، هو: هل هناك من أفق للحد من العنف أو لإنهاء دوره؟.

السؤال مشروع، والتفكير في حل أو حلول، أو في إيجاد أفق للحد من العنف ينطلق من جذر الظاهرة فبعد أن تبينا في هذا البحث الرأي الذي يقول إن الظاهرة ثقافية، أي نفينا عنها صفة الانتماء إلى الطبيعة أو الغرائز، حتى لو لم نقدر على استبعاد فعل الطبيعة والغريزة في إحداث العنف الذي لا يحلم الإنسان بالسيطرة عليه، بل قد يحلم بالحد من أذى يلحقه بالبشرية، من هنا نقول إن أول الحلول يجب أن تتطور عبر حقول الثقافة، أي بالعمل على تغيير واضح وجذري في الثقافات التي يتلقاها الناس للسيطرة وعلى استبعاد العناصر المكونة لمنطلقات العنف، وإشاعة ثقافة أخرى يكون السلام، وإشاعة مناخه أهم مكوناتها.

لا بد من الإشارة إلى أن مثل هذا المشروع يجب أن يتضمن مواصفات مستفيضة للاتجاهات الثقافية السائدة والتي من شأنها تغذية العنف والتمييز والعنصرية وصناعة التمايز بين البشر، سواء كانت هذه الثقافة دينية أو غير دينية.

فقد ألحق الناس بالأديان أهواءهم، وأصبحت الأديان راعية للانقسام تنطوي على كل ذلك وإلا لما آمن بها البشر بداية، وبالتالي لا بد من الجرأة في المراجعة لما لحق بالأديان، وما كان وليد تجارب زمنية، لإعادة الاعتبار للتوجهات الإنسانية والقيمية الرفيعة التي يتضمنها الوحي.

إن انتشار الوعي بين الناس وتعميمه باعتباره رصيداً للأشياء الإيجابية للإنسان، هو الذي يخرج شعوب العالم إلى حالة السلام، والبديل الحضاري للعنف هو

---

[1]- حسن إبراهيم أحمد: العنف من الطبيعة إلى الثقافة، ص277.

التغيير بالحوار والبحث في الممكنات الرحبة كي يلتقي الناس على كلمة سواء بينهم.

فأهم الحصون للنجاة من العنف وتخفيف أثره ودوره، إضافة إلى إشاعة الديمقراطية هي تعميد هذه الديمقراطية بالثقافة ذات التوجه الإنساني التي تضمن إزالة النتوءات الحادة وصقل الحواف القاطعة وإذا كانت الموسيقى قد ثبت تأثيرها على الحيوانات، بحيث ثبت أن الأبقار تدر حليباً أغزر إذا أسمعت موسيقى معينة عند الحلب بحيث تسترخي ضروعها، فلا شك أن تأثير الموسيقى وغيرها من الفنون يجب أن يكون أكبر على الإنسان، وهو كتلة من المشاعر والأحاسيس.

بالثقافة نضمن أن يكون لدينا وسيلة مواجهة للعنف مضمونة العواقب، أي لا تعيد إنتاج العنف، إذا كانت ثقافة ديمقراطية، غير فئوية ولا عنصرية ولا متزمتة أو أصولية محرضة، وغير ملتحقة بالقوى المنتجة للعنف تولد لها النظريات وتزين أفعالها وتبرر توجهاتها.

كما يفعل كثير من المثقفين في الدول الامبريالية، وألا تكون الثقافة مشغولة بجني الأرباح من تسويق العنف كما تفعل الأفلام السينمائية ومسلسلات التلفزيون التي كانت من واجبها أن تستقطب الناس إلى نبذ العنف وزيادة وعي الناس بمخاطرة، والثقافة الساعية إلى مواجهة العنف، يجب أن تكون حريصة ألا تقع في نسخ إعادة إنتاجه من جانب آخر.

إنها تلك الثقافة التي تمجد الحياة والجمال للجميع، ولا نغفل أو نتراجع عن الدفاع عن حقوق الإنسان، والتي تستنهض إمكانات الناس لمناهضة كل الدعوات التي تستهدف تجييش البشر في مواجهة بعضهم، وتمجد ممكنات التعايش وقبول الآخر وتنبذ ممكنات الفرقة والتناحر ورفض الآخر.

إن المواجهة الثقافية للعنف هي التي لا تنظر وقوعه حتى تبدأ، وهي التي تبتكر الأساليب السلمية والقانونية لتلاقي أضراره، الحل الثقافي هو إشاعة ثقافة السلام حيث لا يجد العنف له موقعاً، هو حيث لا يصل الإنسان إلى التفكير بأساليب عنيفة لحل مشكلاته، حيث لا يضرب الزوج زوجته ولا يؤدب ابنه بالعصاة، ولا يتهجم على جاره، ولا يسلب حقوق زملائه أو الآخرين، هو حيث يرى من حق المحيطين به أن يعيشوا بسلام كما يحلم أن يعيش، حيث يؤمن أن عليه واجبات يجب أن تؤدي، وله حقوق من حقه الحصول عليها ولو لم يكن لديه قوة إكراه، وله حقوق من حقه الحصول عليها ولو لم يكن لديه قوة إكراه.

هو حيث لا ينحاز المثقف ضد الفقراء المضطهدين، وحيث لا يناصر المعتدين والظالمين لقد قيل: ((المتحضر هو من لا يبصق على السجادة، ولكن أيضاً هو الذي لا يدق أعناق الأسرى)).

بمواجهة العنف ثقافياً، هي حيث لا يكون للعنف دور في جزئيات الحياة وكلياتها، وهذه المواجهة في الكثير من مجرياتها لا تحتاج إلى قرارات من سلطة أياً كانت، فالكثير منها يقوم على المبادرات الفاعلة، وهذا لا يعني نفي دور السلطات المحلية والدولية في إشاعة الأمن والسلام ونبذ العنف، وتشجيع الجهات الفاعلة في هذا المجال وإفساح المجال لها ودعمها لتأدية نشاطاتها، وإتاحة الدور للجميع للمشاركة في شؤون بلدانهم ومساهمة المنظمات الراعية لحقوق الإنسان والعابرة للحدود الساعية لبلسمة جراح من تعرض للأذى من الطبيعة أو الإنسان، والمدافعة عن بيئة نظيفة لا تهدد أبناءها الكوارث، هي من أهم المداخل إلى ثقافة السلام وإنجاز التوجه إلى الحوار كمدخل لحل النزاعات[1].

[1]- حسن إبراهيم أحمد: العنف من الطبيعة إلى الثقافة، ص279.

حق المقاومة في الشرائع السماوية

نعتمد هنا على الشريعتين المسيحية والإسلامية، كما هو مبين أدناه:

أولاً- **مشروعية المقاومة في المسيحية:**

عند قيام المسيحية لاقى المؤمنون في روما صنوفاً من التعذيب، على أن شدة إيمانهم جعلتهم يصمدون، فلم يقاوموا السلطة الزمنية، وإنما اكتفوا بإعلان سخطهم في شعائرهم الدينية، ويرجع ذلك إلى أن رجال الكنيسة رفضوا في البداية حق الأفراد في مقاومة السلطات الحاكمة، مستندين في ذلك إلى أن الفلسفة المسيحية قد قامت على نوع من ازدواج الولاء لدى المسيحي، فهناك ولاء للسلطة الزمنية المتمثلة في الإمبراطور وولاء للسلطة الروحية المتمثلة في الكنيسة، وهذا الازدواج مستمد مما أعلنه السيد المسيح عليه السلام من استقلال السلطة الزمنية، وفقاً للمبدأ الشهير «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله»[1].

---

[1]- يذهب البعض إلى أن هذه العبارة تنسب أحياناً للسيد المسيح عليه السلام وتنسب أحياناً أخرى «وهو الراجح» إلى القديس بولس.

أنظر في ذلك: الحرية في المذاهب السياسية المختلفة للدكتور يحيى الجمل، بحث منشور بمجلة عالم الفكر التي تصدر من وزارة الإعلام في الكويت، المجلد الأول، العدد الرابع، سنة 1970، ص140.

فهذا المبدأ كان يفضي في نظر رجال الكنيسة إلى أن يخضع المسيحيون للسلطة الحاكمة أياً كان شاغلها، فكل سلطة تنبع من عند الله، وبالتالي فكل من يقاوم أولى الأمر، يقاوم أحكام الله، ويستحق عقاب السماء.

وقد عبّر "القديس بولس حنا" عن تلك الفلسفة بقوله: ((فلتخضع كل نفس للسلطات العليا فما السلطان إلا لله، والسلطات القائمة في الأرض إنما هي من أمره، فمن يعصى الشرعية إنما يعصى الرب، ومن يعصها حلت عليه اللعنة))[1].

ولقد كان للصراع الذي نشب بين السلطات الزمنية والسلطة الدينية آثر تحبيذ الكنيسة لفكرة المقاومة.

فغيرت الكنيسة نظرتها، وتطلع رجال الدين قوة بسط نفوذهم على الحكام الزمنيين، فاعتبروا الحاكم بشراً يخضع للقوانين الإلهية، وأعطوا لأنفسهم حق الإشراف على مدى احترامه لهذه القوانين[2].

---

[1]- يراجع في موقف القديس بولس:

Georges Bubdeau: Traité de science politique, Paris, 1950, p 452.

وأيضاً تطور الفكر السياسي لجورج سباين، ترجمة حسن حلال العروسي، دار المعارف بالقاهرة سنة 1963، الجزء الثاني، ص265.

[2]- بدأ هذا الاتجاه يظهر في الفقه الكنسي في أواخر القرن الخامس الميلادي، حيث انهارت الإمبراطورية الرومانية تحت هجمات المغول ونشأت على أنقاضها الإمارات والولايات، قضت سلطان الأمراء وبقى للكنيسة سيطرتها الدينية الكاملة على كل العالم المسيحي، وكان من نتيجة ذلك أن اعتبرت الكنيسة الأمراء وزراء الله في الأرض مفوضين في حكم رعاياها مقتضى القوانين الإلهية بحيث يحق للكنيسة عندما ترى في مسلك هؤلاء الأمراء ما يخالف هذه القوانين، أن تبرئ الأفراد من واجب الطاعة لهم.

وحينما جاء القرن الثامن الميلادي وأسس شارلمان الإمبراطورية المقدسة على حساب هذه الإمارات الممزقة، أحس بالحاجة إلى الاستعانة بسلطات الكنيسة، فأكد هذا البابا نزعته في السيطرة على المصالح للمسيحي باعتبار أنه النائب عن الله في الأرض وأنه لذلك صاحب

ولذلك قرروا أن الحاكم تجب طاعته ما دام ملتزماً بالقوانين الإلهية، أما إذا خرج عنها تعرض للعزل وكان للمحكومين حق الخروج على طاعته.

وكان زعيم هذا الاتجاه "القديس توماس الأكويني"، وكانت القاعدة عند هي احترام السلطة الحاكمة، إلا أن هذه القاعدة يرد عليها استثناء هام يبيح المقاومة، وذلك إذا كان من شأن بقاء الحكومة المتربعة على السلطة تعريض الرعية لخطر شديد، ووضع القديس توماس ضمانات لاستعمال حق المقاومة، فنطلب أن تكون المقاومة ضرورية لعدم كفاية الطريق القانوني، وأن يكون اللجوء إليها مجدياً بحيث يمكن عن طريقها القضاء على الاستبداد والظلم القائمين، وأن تتناسب مع جسامة الظلم بحيث لا تسبب ضرراً يفوق المراد دفعه[1].

الولاية العامة على العباد دينياً وسياسياً ولذلك فهو حينما يمنع الإمبراطور السلطة الزمنية فإنه يستطيع أن يستردها منه وأن يبيح للناس الحق في مقاومته والخروج عليه إذا خالف شروط السلطة الممنوحة له.

[1]- ويلعب القديس توماس إلى أنه لا شأن للكنيسة بالمفاضلة بين أشكال الحكومات، لأن ذلك من حق السلطة الزمنية تنظمه كيفما ترضاه، ولكنه يفرق بين الحكومة العادلة التي تتولى الحكم بطريقة شرعية وتهدف إلى تحقيق الصالح العام، والحكومة غير العادلة التي يلجأ فيها الأمير إلى اغتصاب السلطة دون قبول من الشعب أو يتعسف في السلطة التي تولاها بصفة شرعية ويخرج بها عن مقتضى الصالح العام سمعاً وراء مصالحه ونزواته الخاصة، وينتهي من ذلك إلى جواز مقاومة الحكومة غير العادلة، مقاومة تصل إلى حد المقاومة الدفاعية في حالة ما إذا كان خروج الحاكم يمثل اعتداء على القوانين الإلهية.

يراجع في ذلك:

Georges Bubdeau: Traité de science politique, pp 456.

Ph Braud: La notion de liberté publique en droit français, Paris 1968, p 237.

وأيضاً: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط للأستاذ يوسف كرم، القاهرة، سنة 1957، ص172 وما بعدها.

وهكذا أصبح الفكر المسيحي يرى في المقاومة عملاً مشروعاً في حالة استبداد الحاكم وخروجه على القوانين الإلهية، لأن في المقاومة في هذا الحالة ما يحقق النفع العام لمجموع الأفراد.

ولقد ذهب المتأخرون من رجال الكنيسة إلى عدم الوقوف عند المدلول السلمي للمقاومة، فذهب "بون أفانتيير" إلى أن الشعب من حقه ومن واجبه أن يعزل الحاكم المستبد ولو بالقوة، وقرر "توماس كانتر" بورى حق الشعب في قتل هذا الحاكم[1].

[1]- يراجع في ذلك: مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون الدكتور طعيمة الجرف ص264، وأنظر د. رمزي الشاعر: النظم السياسية والقانون الدستوري- النظرية العامة للقانون الدستوري، ص359.

المقاومة في الفكر الإسلامي

نظرية الدفاع الشرعي العام[1]

عرّف الإسلام حقوقاً للأفراد كما عرف للجماعة حقوقاً... أسماء الفقهاء حقوق اللّه، وكل ذلك قبل أن تعرف النظم الوضعية حقوقاً للجماعة، تنزع إلى نظرية "المنظمة" كما رسمها "رينار".

بل لقد رسم الإسلام... نظرية للحقوق لم إليها بعد أحدث النظريات... حين قسم أحد فقهائه الحقوق إلى حقوق للّه، وحقوق للعباد، وقال إنه ليس من حق للعبد إلا وللّه فيه حق، ولكن حق اللّه قد يغلب، وحق الفرد قد يغلب، فكانت حقوقاً ثلاثة: حق للّه خالص مثل حقه في التشريع ابتداء، وحقه في إقامة حد الزنى وحد شرب الخمر، وحق للّه غالب مثل حد القذف، فإنه وإن كان حقاً للّه فإن للعبد فيه حقاً أن يصان عرضه لذلك كانت الدعوى شرطاً فيه[2]، أما حق العبد الغالب مثل القصاص، فله أن يعفو، ومع عفوه لولى الأمر أن يوقع التعزيز الملائم كما أن سائر الحقوق التي يسميها الوضعيون «حقوقاً فردية» هي في الواقع حقوق للعباد غالبة لكن فيها للّه حقاً، ألا يساء استعمالها، وأن تستهدف تحقيق مقاصد الشارع الحكيم وهي مقاصد عليا عجزت الأوضاع الوضعية عن بلوغها... حتى صارت الحقوق الفردية اختصاصات أو أحكاماً يصفها بها الشارع... أو بلغة القانون

---

[1]- هذه التسمية نقلاً عن القاضي عبد القادر عودة في كتابه الرائد **التشريع الجنائي الإسلامي**، ج1، ص 489، طبعة 1368هـ/1949م.

[2]- محمد بن حمزة **شمس الدين الفناري**: البدائع في أصول الشرائع، ج7، ص52.

مراكز قانونية أو وظائف اجتماعية... لبلوغ المقصد الأسمى... الذي تتحدد به دائرة واسعة يخطو فيها الأفراد ويتحركون[1].

والاعتداء على حقوق العباد يولد حقاً في الدفاع الشرعي الخاص، والاعتداء على حقوق الله الخالصة أو الغالبة يولد حقاً بل واجباً في الدفاع الشرعي العام.

لكن إذا كانت حقوق العبادة لله فيها حق، فهي كذلك تولد حقاً في الدفاع الشرعي العام وإن لم يصل إلى المرتبة السابقة!.

والدفاع الشرعي لم تعرفه النظم الوضعية إلا حديثاً... وعرفته قاصراً على مجال الحقوق الخاصة، وفي هذا المجال كذلك يشوبه الكثير من القصور، ويكفي حتى لا تخرج عن نطاق البحث أن نضرب مثلا لرجل كان يزني بزوجة أخر.. فدخل عليهما الزوج وهما في حالة التلبس، فهم أن يقتلهما لكن الزاني عاجل الزوج بالقتل، فقضت محكمة الجنايات تطبيعاً للقانون الوضعي المصري ببراءة القاتل الزاني... لأنه بالنسبة للقتل كان في حالة دفاع شرعي، أما في جريمة الزنى فقد مات الزوج قبل أن يقدم الشكوى اللازمة لتحريك الدعوى... وهكذا في ظل القوانين الوضعية يقتل ويزنى في آن واحد...

---

[1]- الصائل هو المعتدى على غيره بغير حق بقصد سرقة ماله أو انتهاك عرضه أو سفك دمه أو اغتصاب أرضه، وللمعتدَى عليه عندئذ شرعًا أن يدفع المعتدى بما يراه، كان الإمام الشاطبي رضي الله عنه صاحب ذلك التقسيم وتلك النظرية الثانية إلى الحقوق، ولقد صاغ الدكتور مصطفى كمال وصفي نظرية للحقوق قدمها في مؤتمر علماء المسلمين السادس، 14 أبريل 1971.

وقد عالج الفقهاء الدفاع الشرعي الخاص تحت عنوان "دفع الصائل"[1] وعالجوا الدفاع الشرعي العام تحت عنوان «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو الحسبة».

هكذا نكتفي ببيان القسم الثاني، فنتناوله في مبحثين:

- ✓ مبحث أول نحاول فيه بناء نظرية عامة.
- ✓ ومبحث ثاني نتعرض فيه لمراحل الدفاع الشرعي العام.

[1]- الصائل من صال يصول صولاً ومنه المصاولة والصيال والصيالة بمعنى القتال أو الوثوب... وكلها تدور حول معنى الاعتداء، فهي أبلغ في تمثيل حقيقة الدفاع الشرعي، فهي دفع اعتداء أو دفع لمعتد، راجع القاموس المحيط، ص4، ج4، مادة صال، ومختار الصحاح، للإمام محمد الرازي ص2374، وقيل أيضاً الصائل هو المعتدى على غيره بغير حق بقصد سرقة ماله أو انتهاك عرضه أو سفك دمه أو اغتصاب أرضه، وللمعتدَى عليه عندئذ شرعًا أن يدفع المعتدى بما يراه،.

النظرية العامة

طبيعة الدفاع الشرعي العام في الشريعة الإسلامية

يكون الدفاع الشرعي العام بمناسبة عدوان على حق من حقوق الله.. فيبيح دفع هذا العدوان بما يصل إلى حد القتل أو القتال[1].

وسبب الإباحة هنا راجع إلى أن الفرد يمارس "رخصة" داخل واجب فرضه الشارع عليّه في إنكار المنكر، فكل حق في الإسلام يتضمن واجباً هو جانب من حق الله في ذلك الحق، وكل واجب يتضمن حقاً، أو بالأدق رخصة تقتضيها ممارسة ذلك الواجب.

وواجب إنكار المنكر «عند الفقهاء» واجب كفائي[2]، بمعنى أنه إذا قام به "بعض" كاف سقط عن الباقي، وإن لم يقم به ذلك البعض الكافي فقد أثمت الأمة كلها بترك هذا الواجب.

وعلى هذا الذي قاله الفقهاء، فإن شراح القانون لم يستطيعوا أن يرتفعوا "بمقاومة الظلم"«وهي إحدى صور الدفاع الشرعي العام في الإسلام» لم يستطيعوا أن يرتفعوا به أكثر من مرتبة "الحق"، فقد أعلنت الثورة الفرنسية في إعلان حقوق

---

[1]- د. علي محمد جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، القاهرة، مكتبة وهبة، ص283.

[2]- فخر الدين الرازي: التفسير الكبير، ج3 ص19، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري: تفسير الكشاف، ج1 ص319، محي الدين ابن العربي: أحكام القرآن، ج1 ص128، للقرطبي: أحكام القرآن، ج4 ص165، أحمد بن على الرازي الجصاص: أحكام القرآن، ج2 ص29، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري: أسنى المطالب في شرح روض الطالب، ج4 ص179 مواهب الجليل، ج3 ص348.

الإنسان الصادر في سنة 1799 أن حقوق الإنسان هي الحرية، والملكية والمساواة، ومقاومة الظلم.

"Liberté، Propriété، égalité، résistance، à l'oppression"

وبقي الإسلام متفرداً بجعل مقاومة الظلم وغيره من صور المنكر في المجتمع الإسلامي واجباً وليس مجرد حق، فيرتفع بالمجتمع إلى مستوى من الإيجابية لا يصل إليه نظام آخر، ويحقق بذلك كفالة القضاء على كل انحراف يظهر من جانب السلطة[1].

بيد أننا نرى أن واجب الدفاع الشرعي العام، ليس مجرد واجب كفائي بحيث إذا قام به البعض الكافي سقط عن الباقين، فذلك ما قد يؤدي إلى شيء من "التواكل" يضعف فاعليّة ذلك الواجب الخطير... لذلك فقد رأى بعضهم أن ذلك الواجب واجب عيني على كل فرد من أفراد الأمة إذا تحققت شروطه على النحو الذي سنشير إليه[1].

وهذا التكييف لذلك الواجب يعطيه دفعة وفاعلية تتحقق به أهداف ذلك الواجب الخطير ونحن نستند في ذلك التكييف إلى ما يلي[٢]:

1- إن أكثر من حديث نفى الإيمان عمن لا ينكر المنكر ولو بقلبه، فقال أحدهما ليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل[٣]، وقال الآخر وذلك أضعف الإيمان[١].

---

[1]- د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص285.

[2]- المرجع السابق، ص285.

[3]- من حديث رواه مسلم.

أما جاء في الحديث من أنه: ﴿لما وقعت بنو إسرائيل في المعاصي نهتهم علماؤهم فَلَمْ يَنْتَهُوا، فَجَالَسُوهُمْ فِي مَجَالِسِهِمْ، وَوَاكَلُوهُمْ، وَشَارَبُوهُمْ، فَضَرَبَ اللَّهُ قُلُوبَ بَعضهِمْ بِبَعْضٍ، وَلَعَنَهُمْ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ، ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَكَانُوا يَعتَدُونَ﴾[2]، ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ﴿78﴾ كَانُواْ لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾ المائدة/78-79.

والتناهي على النحو الموضح آنفاً، هو حد أدنى... لا بد منه... فإن تخلف فقد حقت لعنة الله.

ولا يكون ذلك إلا إذا كان واجب التناهي، أو إنكار المكر، واجباً عينياً على كل فرد من المسلمين كل حسب قدرته.

1-أن حديثاً جاء فيه: ﴿سَتَكُونُ عَلَيْكُمْ أَئِمَّةٌ، تَعْرِفُونَ مِنْهُمْ وَتُنْكِرُونَ، فَمَنْ أَنْكَرَ، قَالَ أَبُو دَاوُد: قَالَ هِشَامٌ بِلِسَانِه فَقَدْ بَرِئَ، وَمَنْ كَرِهَ بِقَلْبِه، فَقَدْ سَلِمَ، وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ، فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّه، أَفَلَا نَقْتُلُهُمْ ؟، قَالَ ابْنُ دَاوُدَ: أَفَلَا نُقَاتِلُهُمْ؟، قَالَ: لَا، مَا صَلَّوْا﴾ فقد دل الحديث... أن من كره بقلبه فقد برئ من الإثم وإن من أنكر بما هو أكثر من الكراهية فقد تحققت له السلامة والنجاة ثم عقب بعكس الكراهية والإنكار فقال ولكن، من رضي وتابع أي من رضي فقد وقع في الإثم، ومن تابع فقد انتفت عنه السلامة والنجاة، وحقت عليه المسؤولية والعقاب.

---

[1]- من حديث رواه مسلم.

[2]- رواه الترمذي وأبو داود وابن ماجه واللفظ للترمذي مقال حسن غريب.

2-إن هناك قدراً من إنكار المنكر يقدر عليه الجميع وهو إنكار القلب فإن تخلف عنه فقد خالف أمر رسوله الله ﷺ الذي جاء على سبيل الوجوب ولم يصرفه عن الوجوب صادق.

3-أنه بغير تحقق قدر من الإنكار... فإن المسلم يعد بسكوته مشاركاً في الإثم مع مرتكب المنكر وهو بذلك إما فاعل أصلي أو شريك... وكلا الصنفين مسؤول في فقه الإسلام وفي الفقه الحديث، وهو ما بحثه الفقهاء في «الجريمة بالترك أو بالامتناع».

4-إن الحجة الرئيسية لأصحاب التكيف الآخر لهذا الواجب هو ورود في النص القرآني الكريم ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ **آل عمران/104**، فقد قالوا إن من تفيد التبغيض[1] فدل ذلك على أن قيام البعض بهذا الواجب يسقطه عن الآخرين.

والأمر بعد ذلك أمر استطاعة[2]:

فمن استطاع التغيير باليد فقد وجب عليه ذلك ولا ينتقل إلى المرحلة الأخرى إلا في حالة عدم الاستطاعة، ومن استطاع التغيير باللسان فقد وجب عليه ذلك ولا ينتقل إلى المرحلة الأخرى إلا في حالة عدم الاستطاعة، فمن لم يستطع هذا ولا

---

[1]- على سبيل المثال كتاب إحياء علوم الدين لأبو حامد الغزالي، بمجلد 2 ج7، ص5.

[2]- والاستطاعة لا تؤثر على عينية الواجب، لأن الله جعل شرط الحج الاستطاعة، ولم يقل أحد أنه ليس بواجب عيني، بل أن الأمر أكبر من ذلك... إن الاستطاعة شرط في كل الواجبات الشرعية عينية وكفائية، إذ لا تكليف إلا بمقدور، راجع كتاب تفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا، ج4 ص34، 35، أحمد بن علي أبو بكر الرازي **الجصاص**: أحكام القرآن، 4 ج3 ص29، القاضي عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي، ج1 ص494، وأنظر د. محمد علي جريشة: المشروعية الإسلامية العليا.

ذاك فإن هناك درجة يستطيعها الجميع، ولا يعذر أحد بتركها وإلا افتقد الإيمان، وهي أن ينكر بقلبه.

بيد أننا في علاج المنكر بين مراحل علاجه بما يتفق مع ترتيب الضرورات.

ضرورات تتنازع الدفاع الشرعي العام:

1) الدفاع العام دفاع عن الشرعية التي يقوم عليها النظام الإسلامي، ومن ثم فهو دفاع عن أولى ضرورات الدين...

2) لكنه قد يصطدم بضرورة أخرى هي من ضرورات الدين... وهي ضرورة الحفاظ على وحدة الأمة الإسلامية وسلامة الدولة الإسلامية إذ قد يترتب على الدفاع الشرعي في أقصى مراحله تفتيت وحدة الأمة الإسلامية بتقاتل بعضها مع البعض الآخر، كذلك قد يترتب عليه المساس بسلامة الدولة الإسلامية... إذ قد يغرى التقاتل الأعداء بالتدخل واحتلال أراضي الدولة الإسلامية أو بعض أراضيها.

3) كذلك قد يصطدم الدفاع الشرعي بضرورة أخرى تلي ضرورة الدين، وهي ضرورة الحفاظ على النفس بما يرتبه القتال من تضحية بهذه الضرورة، من أجل ذلك... كان لا بد للدفاع من شروط وكان لا بد له من مراحل.

شروط الدفاع الشرعي العام:

1-وقوع المنكر: وقد فضل البعض[1] تعبير المنكر على تعبير المعصية باعتباره أعم، تأسيساً على أن إنساناً قد لا يكون مكلفاً كمجنون أو صبي ويرتكب معصية كزنى مثلاً... فإنه يكون واجباً دفع ذلك المنكر وإن كان الفاعل غير مسؤول.

وتقدير المنكر يكون بالرجوع إلى شرع الله...، فكل ما أنكره شرع الله فهو منكر ولو تعارف عليه الناس وكل ما عرفه شرع الله فهو معروف وإن أنكره الناس.

فالناس الآن يتعارفون على منكرات كثيرة، مثل شرب الخمر، ولطم الحدود، ومثل ما تتابعوا عليه منذ استعمرهم أعداء الإسلام من الحكم بغير ما أنزل الله، وترك التشريع ابتداء لشركاء غير الله وهم من ناحية أخرى ينكرون كثيراً من العرف... ينكرون أن يكون للإسلام نظامه السياسي والاجتماعي ونظامه الاقتصادي... ظناً منهم أنه جاء ليحبس بين جدران المساجد فلا يتعداها إلى حياة الناس.

2- دفع المنكر بالقدر اللازم والمناسب: أي بالقدر اللازم كماً والمناسب كيفاً.

---

[1]- الإمام أبو حامد محمد **الغزالي**: إحياء علوم الدين، ج2، ص285، ويضيف الإمام الغزالي شروطاً لوقوع المنكر:

أ- أن يكون ذلك في الحال لأنه إذا كان قد وقع... فإن الأمر يغدو عقاباً على الفعل لا تملكه إلا السلطة وقد استغنينا لذلك بقولنا: وقوع المنكر.

ب- أن يكون ظاهراً بغير تجسس... وإلا وقع المتسبب فيما نهى عنه الشارع وينهى عنه المنكر.

ت- أن يكون معلوماً بغير اجتهاد وإلا منحتنا باباً للصراع بين الآراء والمذاهب، ص285-286، المرجع المذكور.

3- ألا يؤدي الدفع إلى ما هو أنكر منه: وهو شرط هام... لأنه إذا أدى دفع المنكر لما هو أنكر منه فقد وجب دفع الأشد بالأخف، ووجب الانتهاء عن دفع المنكر وإلا كان الدافع واقعاً في معصية أشد من التي ينهى عنها.

وهذا الشرط مأخوذ من قول الله ﴿ولا تَسُبُّوا الَّذينَ يُدْعَوْنَ مِنْ دُونِ اللّه فَيَسُبُّوا اللّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ علم﴾ **الأنعام/108**، ومن الآيات الأخرى الجارية في نفس المعنى.

كما أنه مأخوذ من القواعد الكلية التي قامت عليها شواهد من أدلة الشريعة الجزئية: مثل دفع الضرر الأكبر بالضرر الأصغر، ودفع الضرر مقدم على جانب المنفعة.

4-شروط في المحتسب:

العلم قبل الإنكار، والحلم عند الإنكار، والصبر بعد الإنكار، وذلك عدا الشروط العامة الواجبة في كل تكليف.

- أما العلم قبل الإنكار: فلازم ليستبين الحق من الباطل والمعروف من المنكر!.
- أما الحلم عند الإنكار: فلازم لمواجهة كل حالة بما يقتضيها... من غير غضب ولا انفعال ويدخل البعض مع هذا الشرط شرط الورع وحسن الخلق[1]، ولا شك أنها أعم لكن في مجال التخصيص فإن الألزم فيها هو الحلم.
- وأما الصبر بعد الإنكار:

[1]- الغزالي: إحياء علوم الدين، ص292.

فلما قد يجبره الإنكار من أذى أو إيذاء... وهو ابتلاء يتوقعها من سلك سبيل الداعين إلى الله على بصيرة... ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ لقمان/17[1].

إنكار القلب

طبيعة هذا الجزاء:

هذا الجزاء واجب وليس مجرد حق، وهو واجب عيني في مواجهة كافة المسلمين، إذ لا يملك أحد أن يعتذر بعدم القدرة عليه.

على الأعم بالنسبة لشطره الأول وهو إنكار القلب، وعلى الأغلب بالنسبة لشطره الثاني.

دليل ذلك... أن حديثنا عن إنكار القلب، بأنه أضعف الإيمان، وحديثاً آخر عبر عنه بأنه ليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل فضلاً عن أن الحديث الأول قيد إنكار اليد، وإنكار اللسان بالاستطاعة بينما لم يرد هذا القيد بالنسبة لإنكار القلب، ومن ثم فيمكن أن يقال بانتقاء الإيمان مع تخلف إنكار القلب، ومن هنا يمكن القول بأنه واجب عيني بالنسبة لغير القادر على إنكار اليد أو إنكار اللسان.

وهو بالنسبة للجميع كذلك واجب عيني إذ لا يصح إنكار اليد أو اللسان مع رضى القلب وإلا تخلف عن العمل ركنه المعنوي، وكان ثلمة في إيمان المسلم أن يرضى قلبه بمنكر يخالف شرع الله[2]!.

---

[1]- د. علي محمد جريشة: المشروعية الإسلامية العليا.

[2]- المرجع السابق.

أحكام هذا الجزاء:

أو ما يرتبه المنكر من آثار خارجية... هو إنكار القلب، وهو عمل قلب لا يعذر المسلم بتركه... إلا أن يكون في قلبه مرض!.

وهو أول رد فعل للمنكر في المجتمع القائم على شريعة الله وهو يتم تلقائياً في مجتمع ربي على المعروف، فكان على الفطرة السليمة التي تنكر كل منكر!.

وكل مسلم مطالب بهذا الواجب... باعتباره المرحلة الأولى لرد العدوان على شريعة الله!.

وهو قائم بالنسبة للقادر على غيره وغير القادر.

ذلك أن القادر لا يستطيع «طبيعة» أن ينطلق إلى إنكار اللسان وإنكار اليد، وقلة مطمئن بالمنكر راض به.

ذلك، وهو لا يستطيع شرعاً- أن يهم بعلم وقصده متجه إلى خلافه، ونيته منعقدة على غيره... إذ يفقد العمل ركنه المعنوي... ويغدو حاطاً بغير ثواب!.

أما غير القادر... فإنه يتعين عليه هذا الواجب... وإلا فقد الحد الأدنى للإيمان، فليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل، فليحذر الذين يظنون أنهم ناجون من غضب الله وعقابه... وقلوبهم راضية بما حولهم من منكر... وأحياناً مستبشرة به أو لاعبة وساخرة!.

ويلازم عمل القلب عمل الجوارح... لكنه عمل سلبي هو الاعتزال... أي اعتزال المنكر... واعتزال أصحابه ولقد حرص رسول الله ﷺ أن يقر الاعتزال بإنكار القلب حين قال: ﴿سَيَكُونُ أُمَرَاءُ فَتَعْرِفُونَ مِنْهُمْ وَتَنْكَرُونَ، فَمِنْ كُرِهَ بَرِيءٍ وَمَنْ أَنْكَرَ سُلِّمَ، وَلَكِنَّ مِنْ رَضِّي وَتَابِعٌ﴾.

فمن رضى فقد انتفي عنده إنكار القلب، ومن تابع فقد انتفى عنده اعتزال الجوارح... ومن ثم حق عليه الإثم وانتفت عنه السلامة!.

والاعتزال هو الترجمة العملية لإنكار القلب، وهو الشاهد على صدقة بغيره يغدو إنكار القلب من قبيل الأماني... أو يغدو مرحلة أخرى يتناقض فيها عمل القلب مع عمل الجوارح، فيكون لوناً من ألوان النفاق!

شرعية هذا الجزاء:

يجد هذا الجزاء أساس مشروعيته في:

1- ما قدمنا من حديث: ﴿مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِه، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِه، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِه، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ﴾ فَبِلِسَانِه، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِه، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ﴾ وحديث: ﴿... ثم تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل﴾.

2- نهى القرآن عن الركون إلى الظالمين: ﴿وَلاَ تَرْكَنُواْ إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللّهِ مِنْ أَوْلِيَاء ثُمَّ لاَ تُنصَرُونَ﴾ **هود/113**، والركون يبدأ بعمل القلب بالرضى عنهم وعن ظلمهم، وينتهي إلى عمل الجوارح... وهو متابعتهم... فنهيه عن الركون نهى عن الرضى بإنكار القلب، ونهى عن المتابعة بالاعتزال.

3- نهى الحديث صراحة عن الرضى والمتابعة في قوله ﷺ ﴿ وَلَكِنَّ مَنْ رَضِّي وَتَابِعٌ﴾، أي من رضي وتابع فقد وقع في الإثم والمعصية ومن أنكر فقد سلم... أي سلم من الإثم والمعصية، وما وراءهما من غضب وعذاب!.

4- إن عدم التناهي عن المنكر «على هذا النحو» يستوجب لعنة الله: فقد ورد في الحديث: ﴿لما وقعت بنو إسرائيل في المعاصي نهتهم علماؤهم فَلَمْ يَنْتَهُوا، فَجَالَسُوهُمْ في مَجَالِسِهِمْ، وَوَاكَلُوهُمْ، وَشَارَبُوهُمْ، فَضَرَبَ اللَّهُ قُلُوبَ بَعضهمْ ببَعْضٍ، وَلَعَنَهُمْ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ، ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَكَانُوا يَعتَدُونَ﴾[1].

5- ما في الرضى والمتابعة من اشتراك... اشتراك معنوي يتوافر الرضى، واشتراك مادي يتوافر المتابعة، وللشريك «في فقه الشريعة وفقه القانون» عقوبة الفاعل الأصلي!.

آثار هذا الجزاء:

هذا الجزاء إن توفر كفيل يهز أركان الظالمين... الذين يفارقون الفحشاء والمنكر!، وإن بدا في ظاهره أنه سلبي – ضعيف!، فلو توافر في مجتمع... عدم الرضى بالمنكر قلباً، وعدم المتابعة عملاً، فإنه تتم "مقاطعة" إيجابية المنكر، لا يملك أمامها إلا أن يحق أو يختفي، لكنه لا يملك معها «أبداً» أن يتبجح ويتعالى.

وهو مع توافر سائر أنواع الإنكار «من البعض- كفيل بحول الله» يرد كل عدوان على شريعة الله... وردعه، وبغيره لا يستطيع البعض بألسنتهم أو بأيديهم أن يحققوا ما يبتغون إنهم بغير إنكار القلب من الجميع واعتزالهم المنكر، يبدون خارجين على رأى الكثرة التي ارتضت ذلك المنكر، وهذا ما يضعف من الحق ومن حملة الحق، ويفسح الطريق أمام الباطل ليبطش بالحق وأصحابه متمسكاً بما هو عليه من باطل ومنكر.

---

[1]- المعنى الوارد في سورة **المائدة/78**، وأنظر د. علي محمد جريشة: المشروعية الإسلامية العليا.

ولنا في التطبيق أن تتصور أثر هذا الجزاء إذا صدر تشريع – يرخص في فتح مجال لشرب الخمر فأنكر الجميع بقلوبهم ذلك، ثم امتنع "الجميع" عن ممارسة ذلك المنكر واعتزلوه، أيمكن أن يعيش بعد ذلك مثل هذا التشريع!.

إنكار اللسان "أو جهاد الكلمة"

شرعية هذا الجزاء:

1) من كل النصوص التي شرعت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فلا شك أن من صور هذا وذاك إنكار اللسان.

2) من نصوص خاصة صرحت ﴿مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ﴾[1]، وصرحت ﴿... ثم تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل﴾[2].

وأخيراً تلك القمة الساحقة: ﴿سَيِّدُ الشُّهَدَاءِ حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَرَجُلٌ قَامَ إِلَى إِمَامٍ جَائِرٍ فَأَمَرَهُ وَنَهَاهُ فَقَتَلَهُ﴾، و عندما سئل ﷺ أي الجهاد أفضل، قال: ﴿أَفْضَلُ الجِهَادِ كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ﴾ [3].

---

[1]– جزء من حديث رواه مسلم.

[2]– جزء من حديث رواه مسلم.

[3]– رواه النسائي بإسناد صحيح.

3) إن السكوت كتمان... وكتمان الحق حرام، والساكت عن الحق شيطان أخرس...

والسكوت من ناحية أخرى – إعانة على المعصية... إعانة بالسكوت والترك كما تكون الإعانة بالفعل والقول[1].

طبيعة هذا الجزاء:

هو واجب وليس مجرد حق، وهو واجب على كل من يستطيعه، وهو إن كان – في رأي بالنسبة للعامة واجباً كفائياً[2] فهو بالنسبة للخاصة من أهل الاجتهاد ذو النظر واجب عيني، إذ لا يتبقى لعالم أن يسكت على منكر والأصح فيه وعيد الله فيمن كتم العلم وكتم الحق... فمن كتم العلم ألجمه الله يوم القيام بلجام من نار، ومن كتم الحق فهو شيطان أخرس وهو إن اشترى به ثمناً قليلاً من حرص على دنيا أو عرض فإنما يأكل في بطنه ناراً... يصلاها يوم القيام سعيراً[3].

مراحل الكلمة: كما كان الجهاد المنكر مراحل... ففي جهاد الكلمة مراحل كذلك!.

---

[1]- يقول الغزالي أن الاعانة على المعصية معصية ولو بشطر كلمة، (إحياء علوم الدين، ج2 ص112).

[2]- وهذا هو الغرض الكفائي للدكتور ضياء الدين الريس إشارة جميلة إلى قيمة هذا الفرض باعتباره فرضاً جميعاً وتقدمه على الفروض الفردية التي يطلق عليها اصطلاحاً الفروض العينية (راجع النظريات السياسية – الطبعة الرابعة، ص262 وما بعدها) وأنظر د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا.

[3]- الأحاديث والآيات في هذا المعنى معروفة.

مرحلة التعريف:

ويقصد بها تعريف مرتكب المنكر بأن ما يرتكبه منكر... وهذه تكون في عبارة رقيقة غير جارحة...

﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلاً لَّيِّناً لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ **طه/44**، ﴿يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا﴾ **الأحقاف/31**، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ **الحديد/28**، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَجِيبُواْ لِلّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ **الأنفال/24**.

وفي هذا اللون من الأداء الرقيق أعذار إلى الله: ﴿قَالُواْ مَعْذِرَةً إِلَى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ **الأعراف/164**، وفيه عون للمنصوح على الشيطان وهو في النهاية حجة على من يوجه إليه[1].

مرحلة الوعظ والنصح:

وهنا أيضاً رفق ولين ﴿ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ **النحل/120**.

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ **آل عمران/64**.

---

[1]- د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا.

﴿قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴿24﴾ قُل لَّا تُسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴿25﴾ قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ﴾ سبأ/**24-26**.

من دعوة محمد عليه الصلاة والسلام خاتم الأنبياء والمرسلين – وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء[1].

وفي هذه المرحلة كذلك يتحقق الأعذار، والعون وإقامة الحجة.

مرحلة التعنيف في القول:

مثل قول هود لقومه عاد بعد أن طالب عليهم الأمد:

- ﴿وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُوداً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـهٍ غَيْرُهُ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ مُفْتَرُونَ﴿50﴾ يَا قَوْمِ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِنْ أَجْرِيَ إِلاَّ عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴿51﴾ وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُواْ إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاء عَلَيْكُم مِّدْرَاراً وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلاَ تَتَوَلَّوْاْ مُجْرِمِينَ﴾ هود/**50-52**.
- ﴿لَّوْلاَ كِتَابٌ مِّنَ اللّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ **الأنفال/68**.

---

[1]- أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري: الخراج، ص10، أبو الحسن علي بن محمد الشهير **بالماوردي**: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص15، شمس الدين محمد بن **أبي العباس الرملي**: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج7، ص182، أبو محمد علي بن محمد **ابن حزم**: كتاب الفصل في الملل والأهواء، ج2 ص171 وينسب هذا الرأي إلى كبار الصحابة، أبو عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي البغدادي: الأموال، ويضع شرطاً على النصح: ((من أراد أن ينصح لذي سلطان فلا يبده له علانية ولكن ليأخذ بيده فيخلو به فإن قبل بذلك وإلا فقد أدى الذي عليه)).

- ﴿أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ **الأنبياء/67**.

ولهذه المرتبة ثلاثة آداب:

- أولهما: ألا يلجأ إليها إلا للضرورة أي بعد فشل المرحلتين السابقتين.
- ثانيهما: ألا تتعدى جانب الصدق فلا يقول له أو عنه ما ليس فيه.
- ثالثهما: ألا تتعدى إلى مرحلة الفحش في القول فالمؤمن «تحت كل الظروف» ليس بسباب ولا لمان!.

أثر هذا الجزاء:

الكلمة الطيبة... بذرة طيبة تؤتي أكلها إن أحسن اختيار أرضها وأحسن وضعها وأحسن رعايتها: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴿24﴾ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ **ابراهيم/24-25**.

تحدث أثرها في نفس سامعها أو قارئها أو ناظرها... إن توافرت لها شروط الأمر بالمعروف وآدابه.

وهي كفيلة بإحداث التغيير المطلوب... من داخل النفس إلى داخل المجتمع!

ونحن أولى... برعاية الكلمة الطيبة... وفينا نزلت كلمات الله![1] أولى برعايتها... مسموعة، ومقروءة، ومنظورة، أولى بتوجيهها إلى الغاية الكريمة التي يتغياها المجتمع الإسلامي في حياته ووجوده... وصولاً إلى الله... وحرصاً على كل ما يرضاه!.

---

[1]- د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا.

وعلى العكس من ذلك... الكلمة الخبيثة... نار تحرق... بغير نور يضيء!

حتى تجتث ما على الأرض من خير وقيم ومثل... لتبقى الدار دار بوار:

﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ﴿26﴾ يُثَبِّتُ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللّهُ مَا يَشَاءُ﴿27﴾ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُواْ نِعْمَةَ اللّهِ كُفْراً وَأَحَلُّواْ قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ﴾ ابراهيم/**26-28**.

الامتناع أو إسقاط حقوق الحاكم

طبيعة هذا الجزاء:

قد يبدو هذا الجزاء سلبياً- وهو كذلك في مظهره... لأنه لا يقتضي فعلاً... لكنه يقتضي تركاً أو امتناعاً!.

... لكن فاعليته لا تنكر... إن إسقاط حقوق الحاكم في الطاعة والنصر،... يؤدي بالضرورة إلى سقوطه أو إسقاطه! إذا لم يتوقف ويبعد عن غية!، وهو «كالنهي عن المنكر» ليس مجرد رخصة أو حق!، إنه كذلك واجب... واجب على المسلمين... يقرع به أذناهم... آنف أعلاهم.

وهو ليس كما يتبادر واجباً كفائياً إن أتاه البعض سقط عن الآخرين، لكنه واجب عيني بالنسبة لكل من توافرت فيه شروطه... وأولها القدرة! فكل من قدر على الامتناع وجب عليه وإلا تحقق فيه الإثم وحقت عليه المسؤولية باعتباره شريكاً للحاكم في إثمه!.

شرعية هذا الجزاء:

آ- يجد هذا الجزاء أساسه الشرعي في كل نصوص الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، لأنه لون من الأمر أو النهي بالفعل السلبي – وهو الامتناع.

كما يتحقق الأمر والنهي بألوان أخرى من الفعل الإيجابي سوف ترد بعد قليل بمشيئة الله.

ب- وإلى جوار ذلك نصوص خاصة بهذا اللون من الإنكار مثل قول الرسول ﷺ: ﴿سَتَكُونُ عَلَيْكُمْ أَئِمَّةٌ، تَعْرِفُونَ مِنْهُمْ وَتُنْكِرُونَ، فَمَنْ أَنْكَرَ، قَالَ أَبُو دَاوُد: قَالَ هِشَامٌ بِلِسَانِهِ فَقَدْ بَرِئَ، وَمَنْ كَرِهَ بِقَلْبِهِ، فَقَدْ سَلِمَ، وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ﴾ [1].

فقد أثبت السلامة لمن أنكر، وعلى العكس من رضي تابع لم يسلم من الإثم – ومن ثم كان واجباً على المسلم ألا يرضى وألا يتابع قوله عليه الصلاة والسلام: ﴿اسْمَعُوا، هَلْ سَمِعْتُمْ أَنَّهُ سَيَكُونُ بَعْدِي أُمَرَاءُ؟ فَمَنْ دَخَلَ عَلَيْهِمْ فَصَدَّقَهُمْ بِكَذِبِهِمْ وَأَعَانَهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ وَلَيْسَ بِوَارِدٍ عَلَيَّ الحَوْضَ، وَمَنْ لَمْ يَدْخُلْ عَلَيْهِمْ وَلَمْ يُعِنْهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَلَمْ يُصَدِّقْهُمْ بِكَذِبِهِمْ فَهُوَ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُ وَهُوَ وَارِدٌ عَلَيَّ الحَوْضَ﴾ [2].

فهذا الحديث نص في فضل الامتناع وثوابه «من لم يدخل عليهم، ولم يصدقهم ولم يفهم» – ونص كذلك في أثم عدم الامتناع... من دخل عليهم وصدقهم وأعانهم...

وقوله عليه الصلاة والسلام في حديث عن الأمراء الظالمين: ﴿مَنْ نَابَذَهُمْ نَجَا وَمَنْ اعْتَزَلَهُمْ سُلِّمَ أَوْ كَادَ يَسْلَمُ وَمِنْ وَقَعٍ مَعَهُمْ فِي دُنْيَاهُمْ فَهُوَ مِنْهُمْ﴾ [3].

فقد جعل الحديث مرحلتين: مرحلة تتحقق بها النجاة تماماً... وهي لمن نابذ الظالمين وأقض مضجعهم.

---

[1]- جزء من حديث رواه مسلم وأنظر د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا.

[2]- رواه أحمد والنسائي.

[3]- رواه الطبراني من حديث ابن عباس بسند ضعيف، ويقوى منه آثار كثيرة وردت في معناه.

ومرحلة تتحقق بها السلامة أو تكاد... وهي لمن لم يقدر على هذه النابذة فتحقق منه الاعتزال لهم.

وإلا إذا لم تتحقق هذه وتلك... فقد وقع في دنياهم فهو منهم... يأخذ نفس حكمهم.

يؤكد المعنى السابق قول الله سبحانه: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلاَ تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ **الأنعام/68**.

فقد أمر بالإعراض وعدم العقود... وكان ذلك في فترة مكة.

فلما كانت فترة المدينة... وضع الجزاء: ﴿إِنَّكُمْ إِذاً مِّثْلُهُمْ﴾ **النساء/140**، ﴿إِنَّ اللّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعاً﴾ **النساء/140**، ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلاَ تَقْعُدُواْ مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذاً مِّثْلُهُمْ إِنَّ اللّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعاً﴾ **النساء/140**.

قول رسول الله ﷺ: ﴿انْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْصُرُهُ إِذَا كَانَ مَظْلُومًا، أَفَرَأَيْتَ إِذَا كَانَ ظَالِمًا كَيْفَ أَنْصُرُهُ ؟ قَالَ: تَحْجِزُهُ عَنِ الظُّلْمِ فَإِنَّ ذَلِكَ نَصْرُهُ﴾ [1].

والمنع عن الظلم يتحقق بوسائل عديدة... أولها الامتناع...

---

[1]- رواه البخاري.

إن الامتناع عن المشاركة في أمر غير شرعي نتيجة طبيعية لإخلال الحاكم بواجباته وفي مقدمتها التزام الشرعية بإقامة شريعة الله... والنظام الإسلامي يقوم على تبادل الالتزامات... فإذا أسقط الحاكم واجبه... سقط واجب الرعية في طاعته ونصرته، وهو ما يؤكد آيات وأحاديث الطاعة، ويؤكده كذلك ما ورد في إثم من لم يمتنع عن الطاعة في حالة انتفاء الشرعية، وهو ما روى من أن النبي ﷺ بعث سرية وأمر عليهم رجلاً من الأنصار وأمرهم أن يطيعوه[1]، وحدث أن غضب الرجل عليهم فأمرهم أن يجمعوا حطباً ويوقدوه ثم أمرهم بأن يلقوا بأنفسهم في النيران، فلما هموا بالدخول قام بعضهم ينظر إلى بعض، وقال بعضهم: ((إنما تبعنا النبي ﷺ فراراً من النار أفندخلها فبينما هم كذلك إذ خمدت النار، وسكن غضب الأمير، فلما ذكر ذلك للنبي ﷺ "لو دخلوها ما خرجوا منها إنما الطاعة في المعروف))[2].

فقد أقر رسول الله ﷺ امتناع هؤلاء عن طاعة أميرهم، ووضح حدود الطاعة بأنها في «المعروف».

د- إن الامتناع يتحقق به انتفاء الاشتراك في جريمة مخالفة الشريعة أو انتهاك الشرعية وانتفاء الامتناع «مع القدرة عليه» تتحقق به المشاركة في جريمة انتهاك الشرعية...

---

[1]- د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا.

[2]- رواه البخاري.

تتحقق المشاركة بالترك أو بالامتناع، وهي جريمة سلبية عرفها فقه الإسلام قبل أن يعرفها الفقه الحديث[1].

نطاق هذا الجزاء:

الامتناع... حق... بل واجب... على كل من تجب عليه الطاعة وأول من يجب عليهم الطاعة... من يعطي الأمر بالمنكر ممن هم في موضع المسؤولية.

فهؤلاء أول المخاطبين بالامتناع، الامتناع عن تنفيذ الأمر غير الشرعي، وبذا تشل حركة الظالم تماماً... إذ لا يجد من ينفذ أوامره، والأمة كلها مطالبة بالامتناع.

بالامتناع عن تنفيذ أمر غير شرعي أو قانون أياً كان درجه يتسم بعدم الشرعية، والامتناع ليس قاصراً على الامتناع عن الطاعة.

إنه يمتد إلى الامتناع عن نصرته في مواجهة الخارجين بحق على سلطانه لأنه امتناع عن الوقوف إلى جانب الباطل، وامتناع عن الوقوف في وجه الحق.

والامتناع في مواجهة الضرورات التي أشرنا إليها... هو الآخر ضرورة حفاظاً على الشرعية، لذا وجب أن تقدر بقدرها.

فيكون الامتناع جزئياً... إن كانت المخالفة جزئية... فيقتصر على الأمر أو التصرف أو القانون غير الشرعي.

ويصير الامتناع كلياً... إذا تتابعت المخالفة أو اتسم النظام كله بعدم الشرعية!.

وهناك صورة من الامتناع تستحق شيئاً من التفصيل هي امتناع القاضي عن تطبيق قانون أو أمر غير شرعي.

---

[1]- ويسميها شراح القانون الجريمة بالترك أو بالامتناع أو الجريمة السلبية وقد عرفت في الفقه الإيطالي أكثر من غيره من ألوان الفقه الغربي.

الدفع والدعوى بعدم الشرعية:

في فقه القانون عرفت بعض البلاد الدفع بعدم الشرعية... إذا خالفت اللائحة قانوناً، والدفع بعدم الدستورية إذا خالفت نصاً دستورياً... وذلك عند نظر قضية أمام القضاء يكشف التطبيق فيها أن النص المطلوب تطبيقه يخالف النص الأعلى منه، أو يكون التشريع المطلوب تطبيقه لم يصدر وفقاً "للشكل" المنصوص عليه...

ويتفق الجميع في قبول الدفع في الحالة الأخيرة، ويختلفون في الحالة الأولى، فالبعض يرى أن ليس للقضاء الخوض في شرعية التشريع المعروض أمامه للتطبيق[1].

لأن وظيفة القاضي أن يحكم بالقانون، لا أن يحكم على القانون... ولأن في ذلك إخلالاً بمبدأ الفصل بين السلطات إذ تغدو السلطة القضائية رقيبة على السلطة التشريعية فيما تصدر من تشريعات!.

ويرد أنصار الشرعية على ذلك[2]:

أولاً- بأن القاضي يؤدي وظيفته... إذ يعرض أمامه قانونان متعارضان، أحدهما أدنى والآخر أعلى... ولا بد أن يفصل في هذا التعارض ليطبق القانون... فيطبق النص الأعلى ويطرح الأدنى... فالمسألة لا تزال في مجال تطبيق القانون.

يؤكد ذلك أن القاضي يكتفي بمجرد الامتناع عن تطبيق القانون المخالف، ولا يتعدى ذلك إلى الحكم عليه بإلغائه أو إبطاله.

---

[1]- راجع مبادئ القانون الدستوري: الدكتور السيد صبري، ص219 وما بعدها، والمبادئ الدستورية العامة: الدكتور عثمان خليل عثمان، ص47 وما بعدها، نظرية القانون: الدكتور عبد الفتاح عبد الباقي، ص206 وما بعدها.

[2]- المرجعان السابقان.

ثانياً- القول بأن في ذلك اعتداء على مبدأ فصل السلطات وهو مبدأ هام تقوم عليه الدولة القانونية... فإن الرد على ذلك أن هذا المبدأ ليس على إطلاقه... بل رغم هذا المبدأ فإن ثمة تعاوناً واتصالاً بين السلطات واضحاً في أشد الدول، آخذاً بهذا المبدأ... فضلاً عن أن هذا الاعتراض قد يجد محلاً فيما لو قضى القاضي بإعدام القانون المخالف أو إلغائه... لكنه إذ يكتفي بمجرد الامتناع عن تطبيقه... فهو لا يجاوز حقه، ولا يعتدي بذلك على السلطة المصدرة له بما يخل بمبدأ الفصل بين السلطات، بل إنه يمتنع عن مجاراة السلطة المؤسسة في عدوان وقع منها على السلطة المؤسسة إذ خالفت الأولى نص الدستور الصادر عن الثانية وإذا كان ذلك هو طريق الدفع voie d'exception وهو الذي يكون لمناسبة نظر قضية أصلية، يعرض أثناءها مثل ذلك الدفع فإن هناك طريقاً آخر هو طريق الدعوى الأصلية voie d'action وتكون أمام محكمة خاصة، يطلق عليها "المحكمة الدستورية" أو "المحكمة العليا" وتختلف طريقة تشكليها من نظام لآخر، وتختص بالفصل في دعوى عدم دستورية قانون ما.

الشرعية أمام القضاء الإسلامي

القضاء «شأن كل مسؤول في دولة الإسلام» مخاطب بالامتناع عن تطبيق كل نص غير شرعي احتراماً للشرعية الإسلامية التي تقف في مقدمة ضرورات الحفاظ على الدين.

كذلك القضاء مسؤول عن إهدار كل أمر أو قرار غير شرعي يتظلم منه الأفراد احتراماً لنفس المبدأ.

وذلك ليس مجرد حق بل هو واجب لا بد أن يأتيه.

وكما يمكن أن تثار عدم الشرعية بطريق الدفع voie d'exception فليس ما يمنع أن يكون كذلك بطريق الدعوى الأصلية vioe d'oction أما محكمة عليا يتوافر في أعضائها أهلية الاجتهاد ... لتحكم بإعدام كل تشريع غير شرعي.

بيد أن الأمر الذي ينبغي أن ننبه إليه أن الشرعية التي يستند إليها الدفع أو الدعوى هي أصلاً شرعية موضوعي... بمعنى أن الأصل في البحث حول مخالفة لقانون أياً كانت درجته... للنص القطعي – في الكتاب والسنة – أو للإجماع... وذلك بغض النظر عن درجة التشريع، فقد يكون النص الشرعي نصاً دستورياً، وهو ما لا يمكن تصوره في النظام الوضعي.

وعلى العكس من ذلك لا يقبل الدفع أو الدعوى بعدم الشرعية للائحة إذا خالفت قانوناُ متى أنفقت هذه اللائحة مع الشرعية وكان القانون هو المخالف... بل تجنب طاعة هذه اللائحة وإعدام ذلك القانون المخالف.

إلا أنه من ناحية أخرى فإن القانون إذا لم يكن مخالفاً للشريعة... فإن على السلطات الأدنى طاعته فإن خالفت عن ذلك – في لائحة أو قرار إداري أو أمر...

كانت موصومة بعدم الشرعية لمخالفتها للأمر الأعلى – دستوراً أو قانوناً أو لائحة – ذلك أن الطاعة في الإسلام تجب – في حدود الشرعية – من الأدنى للأعلى. وهنا تكون الشرعية شكلية إذا راعت التدرج الهرمي.

لكن الشرعية الموضوعية الأغلب... باعتبار أن النظرة الأولى هي مخالفة التشريع لشرع الله «نص أو إجماع أو عدم مخالفته، ثم تأتي النظرة الثانية إلى التدرج الهرمي في حالة انتفاء المخالفة لشرع الله».

أثر هذا الجزاء:

يترتب على امتناع المحكومين والحاكمين عن طاعة الحاكم فيما يخالف شرع الله... سقوط ذلك التشريع أو الأمر المخالف لشرع الله... إذ يترتب على الامتناع وأد ذلك الأمر المخالف.

فإذا كانت المخالفة لشرع الله متتابعة... فإن الامتناع يكون كلياً عن طاعة الحاكم ونصرته... وذلك يؤدي «إذا أحسن أداء هذا الواجب» إلى سقوط الحاكم... وإلا فإن المرحلة الثانية تكون إسقاطه.

والامتناع «كوجه سلبي» يكون أعم من جانب الحاكمين والمحكومين ومن ثم فإن أثره قد يكون أفضل مما سبقه من جزاءات.

فإن لم تؤت هذه المرحلة ثمارها انتقلنا إلى المرحلة التالية.

إسقاط الحاكم أو عزله

تكييف هذا الجزاء:

تحدث الفقهاء عن أن الخليفة ينعزل بفسقه... وتحدثوا عن فسق العقيدة وفسق الجوارح... وتحدثوا عن نقص الأطراف كأسباب للعزل[1]، وتحدثوا عن عزل الحاكم لجوده وظلمه[2].

وهم بذلك يجعلون العدالة شرطاً في الابتداء وشرطاً في الاستمرار ونحن نجد أساساً آخر أهم للعزل.

هو الواجب الأول من واجبات الحاكم الذي يقوم عليه شرعية النظام الإسلامي أعنى إقامة شرع اللّه... فإذا أخل الحاكم بواجبه فعدل عن شرع اللّه أو معدل به

---

[1]- هذا قول الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص16.

[2]- روى ذلك عن الأحناف "ويعزل به أي بالفسق والجور – إلا لفتنة" محمد بن عبد الرحمن **الحصفكي**: الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار المختار، ج1 ص115، الكمالان ابن الهمام وابن أبي شريف: المسامرة شرح المسايرة، ص167.

وروى ذلك عن الشافعية وعن الشافعي رحمه اللّه أن الإمام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وأمير – شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني، ص145، وقال البغدادي: ((ومتى زاغ عن ذلك كانت الأمة عياراً عليه في العدول به من خطئه إلى صواب، أو في العدول عنه إلى غيره – وسبيلهم معه فيها كسبيله مع حلفائه وقضائه وعماله وسعاته أن زاغوا عن سنته عدل به أو عدل عنهم)).

وقال الغزالي في كتابه **إحياء علوم الدين**: ((أن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته وهو إما معزول أو واجب العزل وهو على التحقيق ليس بسلطان))، ج2، ص13.

وقال محمد بن عبد الكريم أبو الفتح **الشهرستاني** في كتابه **نهاية الإقدام في علم الكلام**: ((وإن ظهر بعد ذلك جهل أو جور أو ضلال أو كفر انخلع منها أو خلعناه نهاية الإقدام))، ص496.

فقد ترتب للطرف الآخر الذي أعطاه البيعة حق... بل واجب في أن يعدلوا به أو يعدلوا عنه.

ولا شك في هذا الحق... لقيام النظام الإسلامي على أساس من الرضا ابتغاء غاية محددة هي إقامة شرع الله... ومن ملك التولية في الابتداء لهذه الغاية، ملك العزل في الانتهاء لنفس الغاية – وهو ما قد يبدوا من عبارات بعض الفقهاء[1].

ولا شك أن العزل «بهذه المثابة» وسيلة لسياسة لتصحيح الوضع ورد الحق إلى نصابه.

---

[1]- وقال عبد الرحمن بن أحمد **الإيجي** للأمة خلع الإمام وعزله بسبب المواقف، ج8، ص352، وأضاف الشارح مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين كمالهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها ويقول ابن حزم فهو الإمام الواجب طاعته ما قادنا بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فإن زاغ عن شيء منهما منع من ذلك وأقيم عليه الحد والحق فإن لم يؤمن أذاه إلا بخلعه خلع وولى غيره، كما في كتاب **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج4، ص102، راجع الدكتور عبد الرزاق السنهوري في كتاب **الخلافة**، ص224، والدكتور فؤاد النادي: مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الاسلامي، ص 245 – 246، وأنظر د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص315.

من يمارس هذا الجزاء:

شرعية النظام الإسلامي غاية يضحى من أجلها، وعزل حاكم وسيلة من أجل هذه الغاية.

لكنها وسيلة خطيرة قد تؤدي إلى فتنة تهدد الغاية نفسها، ومن ثم وجب استعمال الوسيلة على نحو دقيق... بحيث لا تتاح للعام والخاص على السواء، وإلا عدلنا عن الوسيلة سداً للذريعة.

وكما لا يمسك بالمبضع أي إنسان لبتر عضواً من الأعضاء... فإنه لا ينبغي أن يقرر العزل كذلك أي إنسان...

وإذ نرى أن يكون أمر المسلمين إلى هيئتين... أهل الاجتهاد يستنبطون الأحكام من أدلتها لمواجهة الحاجات الجديدة، وأهل الحل والعقد يواجهون سائر الأمور العامة التي تهم المسلمين، وإذا كان أفراد هاتين الهيئتين على مستوى من العلم والمسؤولية يؤهلهم لأن يتقدموا الناس، وإذا كان أفراد هاتين الهيئتين هم الذين يعقدون البيعة للحاكم أو الخليفة في الابتداء... فإنه يكون إليهم «باعتبارهم ممثلين للأمة» أن ينقضوا بيعة الحاكم في الانتهاء إذا أخل بالشرعية وخرج على النظام واستنفذت سائر الوسائل في تقويمه[1].

---

[1]- ويرى الزميل الدكتور فتحي عبد الكريم: ((أن يكون العزل إلى محكمة عليا في بعض الحالات ومع تقديرنا لهذا الرأي فإننا نرى أن العزل لرئيس الدولة أمر سياسي... هو حق الجهة التي ولته وإذا كان أهل العقد والحل هم الذين يولون نيابة عن الأمة فإننا نرى أنهم الأحق بأن يعزلوا كذلك نيابة عن الأمة))، راجع ص302 – 303 – 320 من كتابه **نظرية السيادة في الفقه الدستوري الإسلامي** – بحث مقارن.

وعلى ذلك لا نرى العزل للعامة يقررونه... لما قد يؤدي إليه ذلك من الفوضى والفتنة والحرج... وإنما يقرر العزل من أولتهم الأمة تفتها وائتمنهم على أعز ما لديها، وجعلتهم بذلك شهداء على الشرعية التي يقوم عليها نظام الإسلام كله.

ويمكن كتفضيل "تنظيم" ممارسة هذا الجزاء بما يناسب الزمان والمكان!.

أثر هذا الجزاء:

يترتب على هذا الجزاء... نزع السلطة من الحاكم الخارج على شرعية الإسلام... باعتباره أخل بواجبه... في إقامة شرع الله إخلالها جسيماً لم تفلح معه وسائل التقويم المتقدمة!.

ولا شك أنه يلزم مع عزل الحاكم... تولية غيره في الوقت نفسه حتى لا يبقى الأمر فوضى ولا تتعرض الأمة للفتنة ولا نظامها لهزة عنيفة قد تورثه شرخاً في جداره أو تأتي بنيانه من القواعد والأمر بيد المجتهدين وأهل الحل والعقد ليوازنوا بين الأضرار... أضرار الإخلال بالشرعية وأضرار عزل الحاكم وما قد يترتب عليه... فإن رجحت الأولى أقدموا على العزل وإن تساوت أقدموا كذلك باعتبار الشرعية غاية والعزل وسيلة... لكن إن رجحت أضرار العزل امتنعوا عنه... حفاظاً على الغاية نفسها من أن تتهددها الوسيلة وتؤدي بها!.

النظرية التقليدية:

يتنازع الجمهور فيها رأيان:

رأي يرى الصبر، ورأي يرى الخروج، والأول عليه «حسبما تذكر المراجع العلمية» جمهور أهل السنة والثاني عليه ابن حزم والمعتزلة والخوارج وبعض من أهل السنة وإن كان ابن حزم يذكر غير ذلك ونشير إلى حجج الطرفين على التوالي:

حجج أهل الصبر:

وهم يرون وجوب الصبر وتحريم الخروج استناداً إلى ما يلي:

1) أمر الله بطاعة أولى الأمر وبالرد إلى الله والرسول عند التنازع ﴿يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُواْ أَطيعُواْ اللّهَ وَأَطيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلي الأَمْرِ منكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ في شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ **النساء/59**.

2) قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه أبو هريرة: ﴿سَتَكُونُ فتَنٌ، الْقَاعدُ فيهَا خَيْرٌ منْ الْقَائم، وَالْقَائمُ فيهَا خَيْرٌ منْ الْمَاشي، وَالْمَاشي فيهَا خَيْرٌ منْ السَّاعي، وَمَنْ يُشْرفْ لَهَا تَسْتَشْرفْهُ، وَمَنْ وَجَدَ مَلْجَأً أَوْ مَعَاذًا فَلْيَعُذْ به﴾ [1].

3) قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه حذيفة بن اليمان: ﴿انَ النّاسُ يَسْأَلُونَ رَسُولَ اللّه ﷺ عَن الْخَيْر، وَكُنْتُ أَسْأَلُهُ عَن الشّرّ، مَخَافَةَ أَنْ يُدْرِكَني، فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللّه إنّا كُنّا في جَاهليّة وَشَرّ فَجَاءَنَا اللّهُ بهَذَا الْخَيْر، فَهَلْ بَعْدَ هَذَا الْخَيْر منْ شَرّ؟ قَالَ: « نَعَمْ »، قُلْتُ: وَهَلْ بَعْدَ ذَلكَ الشّرّ منْ خَيْرٍ؟ قَالَ: «نَعَمْ، وَفيه دَخَنٌ»، قُلْتُ: وَمَا دَخَنُهُ؟ قَالَ: «قَوْمٌ يَهْدُونَ

---

[1]- البخاري ج9، ص64.

بِغَيْرِ هَدْيٍ، تَعْرِفُ مِنْهُمْ وَتُنْكِرُ»، قُلْتُ فَهَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الْخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: «نَعَمْ، دُعَاةٌ عَلَى أَبْوَابِ جَهَنَّمَ، مَنْ أَجَابَهُمْ إِلَيْهَا قَذَفُوهُ فِيهَا»، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللّه صِفْهُمْ لَنَا، قَالَ: «هُمْ مِنْ جِلْدَتِنَا، وَيَتَكَلَّمُونَ بِأَلْسِنَتِنَا»، قُلْتُ: فَمَا تَأْمُرُنِي إِنْ أَدْرَكَنِي ذَلِكَ؟ قَالَ: «تَلْزَمُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ»، قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ جَمَاعَةٌ وَلاَ إِمَامٌ؟ قَالَ: «فَاعْتَزِلْ تِلْكَ الْفِرَقَ كُلَّهَا، وَلَوْ أَنْ تَعَضَّ بِأَصْلِ شَجَرَةٍ، حَتَّى يُدْرِكَكَ الْمَوْتُ، وَأَنْتَ عَلَى ذَلِكَ﴾[1].

4) قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه ابن عمر: ﴿لا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ﴾ [2].

5) وقوله فيما رواه ابن عباس: ﴿مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ، فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ فَمِيتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ﴾ [3].

6) وقوله فيما رواه زيد بن وهب: ﴿إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ بَعْدِي أَثَرَةً وَأُمُورًا تُنْكِرُونَهَا قَالُوا فَمَا تَأْمُرُنَا يَا رَسُولَ اللّهِ قَالَ أَدُّوا إِلَيْهِمْ حَقَّهُمْ وَسَلُوا اللّهَ حَقَّكُمْ﴾[4].

7) وقوله فيما رواه عبادة بن الصامت: ﴿دعانا النبي ﷺ فبايعناه فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا

---

[1]- البخاري: ج9 ص65، وأنظر د . جريشة: المشروعية الإسلامية العليا .

[2]- البخاري: ج9، ص60.

[3]- البخاري: ج9، ص63.

[4]- البخاري: ج9، ص59.

ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان﴾ [1].

8) قوله عليه الصلاة والسلام: ﴿السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمُ فِيمَا أَحَبَّ أَوْ كَرِهَ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَتِهِ فَإِنْ أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ﴾ [2].

9) ما ذكر من أن الرسول ﷺ: ﴿خِيَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ، وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ، وَشِرَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ، وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَلَا نُنَابِذُهُمْ

---

[1]- البخاري: ج9 ص59.

كفراً بواحاً: أي ظاهراً «وقد اختلف العلماء في المراد بالكفر هنا» هل هو الكفر الحق، أو المعصية والإثم فقد جاء في بعض روايات البخاري لهذا الحديث إلا أن تروا معصية بواحاً، وفي بعضها إلا أن يأمروا بإثم بواح، واستظهر العلامة ابن حجر في شرحه المعروف بصحيح البخاري حمل الكفر على حقيقته إذا كانت المنازعة في الولاية أي ليس لأحد أن يتصدى لنزع الولاية من الخليفة أو الإمام إلا إذا ارتكب الكفر الظاهر الذي لا يحتمل التأويل كما استظهر حمل الكفر على معنى المعصية كما جاء في بعض الروايات.

فيما عدا الولاية أي فينازعه فيما عداها إذا رأي منه معصية أو إثماً فينكر عليه ويتوصل إلى تثبيت الحق بلا عنف ويذكر الإمام النوري في شرحه لصحيح مسلم أن معنى ألا تنازعوا ولاة الأمور في ولايتهم ولا نعترض عليهم إلا أن تروا منهم منكراً محققاً، فإذا رأيتم ذلك فأنكروه عليهم وقولوا الحق أينما كنتم...

وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام وإن كانوا فسقة ظالمين وسبب التحريم ما يترتب على ذلك من الفتن وإراقة الدماء وهذا ما عليه جمهور العلماء، بل وقد ادعى أبو بكر ابن مجاهد فيه الإجماع... وقد رد على دعوى الإجماع على هذا بقيام الحسين وأهل المدينة على بني أمية وبقيام جماعة عظيمة من التابعين والصدر الأول مع ابن الأشعث على الحجاج راجع د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص146 وما بعدها.

[2]- متفق عليه.

بالسَّيْف، فَقَالَ: لَا، مَا أَقَامُوا فيكُمُ الصَّلَاةَ وَإِذَا رَأَيْتُمْ مِنْ وُلَاتكُمْ شَيْئًا تَكْرَهُونَهُ، فَاكْرَهُوا عَمَلَهُ وَلَا تَنْزِعُوا يَدًا مِنْ طَاعَةٍ﴾، ولا شك أن الإشارة إلى إقامة الصلاة إشارة إلى إقامة الدين كله... وإنما اقتصر النص عليها باعتبارها عمود الدين[1].

ويذكر ابن حزم روايات أخرى: ﴿أَنُقَاتِلُهُمْ يَا رَسُولُ اللّه؟ قَالَ: "لَا، مَا صلُوا"، وَفِي بَعْضهَا: إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بواحا عِنْدَكُمْ فيهُ مِنْ اللّهُ بُرْهَانٌ كُنَّ عَبْد اللّه المَقْتُولَ وَلَا تَكُنْ عَبْدَ اللّه القَاتلُ، وفي بعضها: فَإِنْ خَشيتُ أَنْ يُبْهرَك شُعَاعَ السّيفُ فَاطْرَحْ ثَوْبَكَ عَلَى وَجْهِكَ وَقُلْ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَاب النَّارِ﴾.

10) قوله عليه الصلاة والسلام: ﴿مَنْ بَايَعَ إِمَامًا فَأَعْطَاهُ صَفْقَةَ يَدِه وَثَمَرَةَ قَلْبِه فَلْيُطِعْهُ مَا اسْتَطَاعَ، فَإِنْ جَاءَ آخَرُ يُنَازِعُهُ فَاضْرِبُوا عُنُقَ الآخَرِ﴾ [2].

11) وعن الزبير بن عدى قال أتينا أنس بن مالك فشكونا إليه ما نلقى من الحجاج فقال: ((اصبروا فإنه لا يأتي عليكم زمان إلا الذي بعده شر منه حتى تلقوا ربكم، حديث سمعته من نبيكم ﷺ))[3].

12) وقوله عليه الصلاة والسلام فيما يرويه ابن عمر وأبي موسى: ﴿مَنْ حَمَلَ عَلَيْنا السِّلاَحَ فَلَيْسَ مِنّا﴾ [4].

13) واعتزال عدد غير قليل من الصحابة لفتنة الخروج على علي بن أبي طالب رضي الله عنه كعبد الله بن عمر، ومحمد بن مسلمة وأسامة بن زيد وعدم

---

[1]- في هذا المعنى الدكتور محمد يوسف موسى المرجع السابق، ص163 والحديث رواه مسلم..

[2]- رواه مسلم وأنظر د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا.

[3]- البخاري.

[4]- البخاري.

استجابة عثمان من قبل لطلب الثوار وما حدث للحسين ومن خرجوا معه، وقد نصحوا من عدد من الصحابة بعدم الخروج.

14) الحفاظ على وحدة الأمة وتجنبيها الفتنة... غاية كبيرة ضرر التقريط فيها كبير... والضرر الأكبر يدفع بالضرر الأصغر[1].

حجج أهل السيف[2]:

وهم يرون وجوب الخروج بالسيف استناداً إلى ما يلي:

1- قول الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ **المائدة/2**.

2- قوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ ﴾ **الحجرات/9**.

3- قوله عليه الصلاة والسلام: ﴿مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ﴾، ليس وراء ذلك من الإيمان شيء[3].

4- ﴿لَا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةٍ إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ وَعَلَى أَحَدِكُمْ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ فَإِنْ أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ﴾ [4].

---

[1]- الدكتور محمد يوسف موسى: المرجع السابق، ص164.

[2]- يذكر ابن حزم أن على هذا الرأي طوائف من أهل السنة على رأسهم علي بن أبي طالب، وكل من كان معه وعائشة وطلحة والزبير وكل من كان من الصحابة ومعاوية وعمرو بن العاص والنعمان بن بشر وكل الذين كانون معهم من الصحابة والأئمة الثلاثة أبو حنيفة ومالك والشافعي وشريك وداود، وجميع المعتزلة والخوارج والزيدية.

[3]- رواه مسلم.

[4]- رواه مسلم.

5- ﴿مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دَمِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دِينِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ أَهْلِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [1].

6- ﴿لتأمرن بالمعروف والَّذي نَفْسي بيَده، لَتَأْمُرُنَّ بالْمَعْرُوف، ولَتَنْهَوُنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ، أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللَّه أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْهُ، ثُمَّ تَدْعُونَهُ فَلا يُسْتَجَابُ لَكُمْ ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن اللّٰه أن يبعث عليكم عقاباً منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم﴾ [2].

ويقول ابن حزم إنه لما كانت مجموعة الأحاديث الأولى توافق معهود الأصل فهي تتفق مع طبيعة المرحلة التي لم يؤمر فيها المسلمون يقتال، وكانت مجموعة الأحاديث الثانية قد جاءت بشريعة زائدة هي القتال والخروج... فإن المجموعة الثانية ناسخة للأولى... ومن قال بغير ذلك فقد قفا ما ليس له به علم... إلخ[3] ويوافق ابن حزم في رأيه مجموعة من المحدثين[4].

---

[1]-رواه مسلم.

[2]- رواه الترمذي.

[3]- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج4، ص171 وما بعدها.

[4]- الإمام محمد عبده: الإسلام والنصرانية، ص65، الشيخ محمد رشيد رضا: الخلافة، ص42، الشيخ عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية، ص58 الدكتور عبد الرزاق السنهوري: الخلافة، ص182 بالفرنسية محمد أسد: منهاج الإسلام في الحكم، ص142 – 146، محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص107، أحمد هويدي: نظام الحكم في الإسلام، ص140 وأنظر د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا.

ويقدم بعضهم أدلة أخرى[1]:

- مثل قوله عليه الصلاة والسلام فيما روى عن عبد الله بن عمر: ﴿ كُنّا إِذَا بَايَعْنَا رَسُولَ اللّه ﷺ عَلَى السّمْعِ وَالطّاعَةِ، يَقُولُ لَنَا رَسُولُ اللّهِ صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ: فِيمَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [2].
- وقوله عليه الصلاة والسلام فيما روى عن معاذ: ﴿لَا طَاعَةَ لِمَنْ لَمْ يُطِعْ اللّهُ﴾ [3].
- وقوله عليه الصلاة والسلام فيما روى عن عبادة بن الصامت: ﴿لَا طَاعَةَ لِمَنْ عَصَى اللّه تَعَالَى﴾ [4].
- وقوله عليه الصلاة والسلام فيما روى عن علي بن أبي طالب: ﴿لَا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةٍ إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي المَعْرُوفِ﴾ [5].
- وقوله عليه الصلاة والسلام فيما روى عن أبي سعيد الخدري: ﴿أَفْضَلُ الجِهَادِ كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانَ جَائِرٍ﴾ [6].

مذهب وسط:

وبين القول بوجوب الخروج، والقول بوجوب الصبر وتحريم الخروج، رأى البعض جواز الخروج دون أن يرتفع به إلى مستوى الوجوب ولا أن يهبط به إلى مستوى التحريم.

---

[1]- محمد أسد : في منهاج الإسلام في الحكم.

[2]- رواه مسلم.

[3]- رواه أحمد .

[4]- رواه أحمد .

[5]-البخاري مسلم.

[6]-رواه داود وابن ماجة والترمذي.

وهم في ذلك مستندون إلى مسلك بعض الصحابة الذين لم يشاركوا في الخروج، وفي الوقت نفسه لم ينكروا على الخارجين... فعبروا بذلك عن الإباحة دون الوجوب أو التحريم[1].

[1]- أبي محمد عبد الله بن عبد الله بن سلمون الكناني الغرناطي: العقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهم من العقود والأحكام، ج2 ص113، ورسالة الدكتور فتحي عبد الكريم في نظرية السيادة في الفقه الدستوري الإسلامي، ص314 وأنظر د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص314.

المشروعية على صعيد الربيع العربي

وأول ما نشير بداية إلى أن الشرعية Legitimacy غير المشروعية Legality، فالشرعية هي المبادئ والأحكام العليا لدى الجماعة والتي تكون عند المجتمع والتأسيس فالقرآن الكريم بالنسبة للمسلمين شرعية والأحكام التي تنبثق عنه شرعية.

والشرعية «كما قلنا» تكون عادة عند تأسيس الجماعة كإعلانات الحقوق: declarations التي تسبق وضع الدستور، بل كثيراً ما يتغير أو يتعدل الدستور وتبقى إعلانات الحقوق قائمة.

وقد أحسنت اللغة العربية صنعاً إذ عبرت عن الشرعية بطبيعة المصدر بينما عبرت عن طبيعة المشروعية بطبيعة المفعولية هذا وسنتناول دراسة المشروعية على مستوى قيام وتأسيس الربيع العربي، ثم على مستوى حركة الحياة بعد ذلك أي على مستوى الممارسة.

فالشرعية هنا تعني شرعية حق المقاومة وإقامة الدولة بعد إسقاط الحاكم، وثانياً تعني شرعية الأداء ممثلة في الدولة القانونية.

وهكذا تتحدد مواضيع الدراسة لدينا في الآتي:

شرعية المواطنين في مقاومة طغيان السلطات الحاكمة

كما قلنا سابقاً قد تسوء نية الحكام فيسلكون سبيلاً ينم عن مخالفة القانون وعدم احترام الأوضاع الدستورية المقررة وإهدار الحقوق والحريات الفردية، ويهدرون نتيجة لذلك كافة الضمانات القانونية التي تكفل حسن احترام وتطبيق القواعد الدستورية ولا يعتّدون باتجاهات الرأي العام.

وإزاء هذه الأوضاع يصبح هدف الأفراد في مجموعهم تغيير هذا المسلك وإحلال الأوضاع الدستورية السليمة محل الأوضاع التي تعتنقها السلطات الحاكمة وتدافع عنها بوسائلها الخاصة، أمام عدم استطاعتهم اللجوء إلى الوسائل المنظمة المقررة سلفاً في الأنظمة الدستوري.

تظهر مقاومة الطغيان «التي ظلت كامنة خلف تنظيمات القانون الوضعي» لتكون الضمانة الأولى والأخيرة لحسن تطبيق قواعد القانون الدستوري، ومن ثم كانت مقاومة الطغيان هي رد الفعل الاجتماعي للإخلال بالقاعدة الدستورية المقررة، والحريات الأساسية، إخلالاً على درجة كبيرة من الجسامة.

ولا شك أن الاعتراف بحق مقاومة الأفراد للطغيان، يفترض الاعتراف بسيادة الشعوب وبحقها في المشاركة في تنظيم السلطة السياسية في الدولة وفي الرقابة الدائمة على الحكام لضمان احترامهم لأحكام هذا التنظيم، إلا أن هذا الحق ينطوي في الوقت نفسه على تهديد دائم للسلطة السياسية، وتمرد من المواطنين على أوامرها، ولذلك كانت الأسس التي يقوم عليها هذا الحق أسساً سياسية أكثر من كونها أسساً واعتبارات قانونية فنية، لأنه ليس من السهل على الحكام أن

يضمنوا دساتيرهم الاعتراف بمثل هذا الحق الذي يكفل للمحكومين الاعتراض على تصرفاتهم ومقاومة سلطاتهم بالقوة عند الاقتضاء[1].

وأمام هذه الاعتبارات تجري أغلب الأنظمة القانونية الوضعية على تجريم المؤامرات والانقلابات السياسية والاضطرابات وعلى الوقوف من حق المقاومة موقف الحذر والريبة والشك، ومن هنا كانت القاعدة العامة في القانون الوضعي أن صفة المشروعية لا يمكن أن تتحقق لأي عمل من أعمال التمرد والعصيان لأوامر الحكام.

فتعتبر هذه الأعمال مما يهدد أمن الدولة ويأتي على خلاف نظامها السياسي، مما يوقع القائمين بها تحت طائلة قانون العقوبات، ولكن هذا لا يمنع من ضرورة الاعتراف بأن مقاومة الطغيان تعد وسيلة واقعية ومجدية في بعض الأحيان، بل ويتعذر تفاديها بصفة دائمة دون أن يكون في ذلك تجاهل للتاريخ وأحداثه.

وهذه الضمانة وإن كان من الجائز ألا تتحقق بصفة منتظمة، إذ ليس من المؤكد عند كل إخلال خطير بالقواعد الدستورية أن يتمرد الرأي العام ويلجأ إلى مقاومة الطغيان، إلا أن مجرد احتمال حصولها وما يفضي إليه ذلك من نتائج خطيرة هو في حد ذاته ضمان هام يحجم معه الحاكمون على التمادي في طغيانهم، وقد يحملهم على التراجع عن موقفهم الاستبدادي.

وواضح من هذا أنه من المتعذر تبرير الحق في المقاومة وفقاً للنظم القانونية أو الدستورية القائمة، وبذلك يمكن لنا أن نقرر بأن البحث في إيجاد سند للمقاومة يجب أن يبتعد عن مجال القانون الوضعي، وينصرف إلى دائرة القانون الطبيعي.

---

[1]- د. رمزي الشاعر: النظم السياسية والقانون الدستوري- النظرية العامة للقانون الدستوري، ص355.

نحو نظرية محكمة للخروج[1]

عيب في صياغة النظرية التقليدية

يعيب النظرية التقليدية عدم التحديد... إذ تبين لنا... موقفنا إزاء نظام يقيم الشرعية في أسسها لكنه تقع منه بعض الأخطاء، كما لا تبين لنا موقفنا إزاء نظام يرفض الشرعية تماماً وهل يكون فيه الاختلاف السابق بين الصبر والسيف، ثم لا تحاول التوفيق بين أحاديث الصبر والسيف وهو إذا أمكن لزم، ثم لا تبين كيفية الخروج إذا وجب وهو ما نحاوله بإذن الله فيما يلي:

أولاً- **إزاء نظام شرعي:**

لا شك أن نظاماً شرعياً على أسس الشرعية الثلاثة: إقامة شرع الله، دولة مسلمة، أمة مسلمة... هو نظام يحرم الخروج عليه وبعد الخروج عليه خيانة عظمى... عقوبتها حد الحرابة: ﴿إِنَّمَا جَزَاء الَّذينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ **المائدة/33**.

وهو ما ناقشه الفقهاء تحت جريمة البغى أو حد الحرابة وإزاء النظام الشرعي... فإن المسلمين جميعاً مدعوون لطاعة النظام ونصرته... وافتدائه بكل عزيز من دم أو مال وحراسته حراسة مهج وقلوب... قبل حراسة عساكر وضباط!!.

ثانياً- **إزاء نظام غير شرعي:**

فإنه على قدر خروجه على الشرعية الإسلامية يكون التقويم... ويتدرج ابتداء... من إنكار القلب مع الاعتزال... إلى إنكار الكلمة بمراحلها من تعريف... إلى نصح... إلى تعنيف... ثم يأتي إسقاط حقوق الحاكم في الطاعة والنصرة... إزاء

---

[1]- أنظر في ذلك د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص329.

كل عمل غير شرعي ثم إزاء النظام كله إن تتابع في عدم الشرعية... ثم تأتي مرحلة إسقاط الحاكم وعزله وهو إجراء سياسي يلجأ إليه إن فشلت الوسائل السابقة وكل هذه الوسائل تصح إن كنا في حالة من عدم الشرعية لا تصل حد الكفر البواح، أما إن بلغ الأمر حد الكفر البواح... فلا محل للصبر، ولا مناص من الخروج، بيد أنه في الأمر تفصيل... نقدم بين يديه ببعض من المسلمات.

ثالثاً- **مسلّمات**:

الاعتراف بالغلبة اعتراف ضرورة حيث تقوم السلطة الشرعية في الإسلام على ركنين:

1) أولهما: إقامة شرع الله، وثانيهما: الرضى.

ولقد قامت في تاريخ الإسلام سلطات «متغلبة» على غير رضى من المسلمين، ورغم تخلف الرضى كأساس ثان لشرعية السلطة فلقد اعترف بها الفقهاء وتعاملوا معها.

واعترافهم هذا اعتراف ضرورة تماماً «كتناول الميتة فإنه محظور ولكن الموت أشد منه»[1].

أو هو بتعبير آخر «اعتراف واقع»، ودفع ضرر أكبر بضرر أصغر ولذا أجازوا الخروج على هذا الوضع المتغلب بالشروط التي سوف نشير إليها بعد قليل بإذن الله.

ومن ثم فلا حجة تستمد من سبق قيام مثل هذه الأنظمة المتغلبة ولا من بقائها.

---

[1]-في هذا المعنى – على سبيل المثال تحليل رائع لحجة الإسلام الإمام الفقيه الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص116.

2) الخروج على نظام غير شرعي ليس بغياً:

فمهما كان الخروج غير موافق للشروط... فإنه لا يعد بغياً... لأن البغي كما عرفه الفقهاء هو «الخروج على إمام حق بغير حق»[1]... والخروج في مثل هذه الحالة هو بحق وعلى إمام غير حق!.

3) الاعتراف بشرعية الخروج عند نجاحه[2]:

إذا لم تتوافر للخروج شروطه... لكنه نجح في تغيير الوضع غير الشرعي، فإما أدى ذلك إلى قيام نظام شرعي فهم يعترفون به اعترافاً قانونياً، وإما أدى إلى قيام وضع لا تتوافر فيه الشرعية الكاملة فهم يعترفون به اعتراف ضرورة أو اعترافاً واقعياً كما كان اعترافهم بالنظام السابق.

---

[1]- إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحَلَبي مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر، شرح عبد الرحمن بن محمد شيخ زادة، ص707 باب البغاة « فخروج الحسين على يزيد لم يكن بغياً» مقدمة ابن خلدون، ص240 وما بعدها.

[2]-ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، الطبعة الرابعة، ص305.

متى يكون الخروج

رفع للتعارض بين الرأيين:

الذين قالوا بالصبر أعملوا الأحاديث السابقة، وخشوا الفتنة وتفتيت وحدة الأمة.

والذين قالوا بالخروج أعملوا أحاديث أخرى وقالوا بنسخ السابقة وقدموا الشرعية على كل اعتبار آخر.

وبين هؤلاء وأولئك نرى إعمال هذه الأحاديث وتلك وتأخذ بالصبر والخروج في آن واحد.

أما الصبر:

فأننا نأخذ بأحاديثه كلها إذا كان الخروج على الشرعية دون الكفر البواح.

لأن الخروج على الشرعية في هذه الحالة لا يكون قد بلغ مبلغاً يستحق التضحية بالنظام كله والتضحية معه بوحدة الأمة... وبالعزيز العزيز من دماء أبنائها!.

لأن قيام نظام إسلامي «وإن أصابه ثلمة»، خير من الإطاحة به كله من أجل مظلمة فرد أو معصية حاكم!.

وليس معنى ذلك التضحية بمظلمة الفرد أو السكوت على معصية الحاكم... ولكن هذا وذاك يقوم... بالتعريف، والنصح، والتعنيف، والاعتزال والامتناع، وإسقاط حقوق الحاكم في الطاعة والنصرة، وعزله إن اقتضى الأمر واستطعنا إلى ذلك سبيلاً!.

وأما الخروج:

فإننا نأخذ بأحاديثه كلها إذا بلغ الخروج على الشرعية حد الكفر البواح بحيث سقطت الشرعية تماماً من النظام القائم... وأصبح وصفه بأنه إسلامي وصفاً غير صحيح... وذلك يكون إذا انهار أساس الشرعية الأولى وهو إقامة شرع الله.

لكن إذا قام هذا الأساس الأول وكانت معصية أو معاص تنال من أي من الأساسين الثاني والثالث... فإننا نكون لا زلنا فيما دون الكفر البواح فلا يصح لنا الخروج.

وسندنا في هذا الرأي[1]:

1- التوفيق بين أحاديث الصبر وأحاديث الخروج:

فكلها صحيحة... والتعارض بينها تعارض ظاهري... والقول بالنسخ لا يلجأ إليه إلا إذا تعذر التوفيق بينها، والتوفيق ميسور يجعل أحاديث الصبر قاصرة على ما دون الكفر، مع اصطحاب ذلك بوسائل النهي عن المنكر بمراحله المختلفة، وجعل أحاديث الخروج قاصرة على حالة الكفر البواح الذي عندنا فيه من الله برهان.

2- التوفيق بين بناء الشرعية وبين بناء الأمة والدولة:

فلا شك أن الحفاظ على الشرعية مما يدخل في المرتبة الأولى من الضرورات... لأنها حفاظ على الدين نفسه والحفاظ على وحدة الأمة والدولة حفاظ كذلك على الدين لأنه لا قيام له بدونهما كما أن الحفاظ على الأنفس من أن تزهق حفاظ على ضرورة أخرى هي ضرورة حفظ النفس وهي تأتي في المرتبة الثانية بع حفظ الدين.

---

[1]-د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص329.

وإذا أمكن الحفاظ على هذه الضرورات جميعاً كان ذلك أدعى لتحقيق مقاصد الشارع الحكيم فإن تعارضت هذه الضرورات فلا شك أن ضرورة للدين تتقدم، وإذا كان في محيط ضرورة الدين ثمة تعارض... فإنه يرفع قدر الإمكان.

ومن هنا حصرنا الخروج في أضيق الحدود «وهي حدود الكفر البواح» باعتبار أن ذلك أعلى مراتب العدوان على الشرعية أما فيما دون ذلك فالحفاظ على كيان الأمة والدولة حفاظ على كيان الدين والحفاظ على الأنفس حفاظ على الضرورة التالية لضرورة الدين...

ومن ثم تقدمت هاتان الضرورتان فيما دون الكفر البواح، وبقيت الوسائل الأخرى تعمل لتقويم الانحراف عن الشرعية.

3- إن أكثر الأحاديث والأدلة تقف مع عدم الخروج... ومن هنا جعلنا القاعدة عدم الخروج.

أما أقل الأحاديث فتقمع الخروج ومن هنا قصرنا الخروج على حالة الكفر البواح مع شروط سنقدم لها فيما بعد بمشيئة الله.

4- إننا بذلك نرفع التعارض الظاهر بين الأئمة.

فما كان السلف الصالح ليرضوا بالصبر إذا رأوا كفراً بواحاً عندهم فيه، من الله برهان وما كانت وحدة الأمة أو سلامة الدولة... بأهم من سلامة الدين، وما كان ذلك السلف الصالح ليرضى بأن يظهر الكفر على الإيمان... ويكتفي المسلمون بالصبر والدعاء!!.

لكن الواقع أنهم قالوا ما قالوا وهم في ظل نظام يقيم شرع الله... فلم يتصورا أن يقوم نظام للمسلمين فيه شريعة الله معطلة!، لم يتصوروا خروجاً على شريعة الله تصل إلى حد الكفر البواح...

وأقصى ما وجد في عصور هؤلاء الأئمة خروج جزئي على شريعة الله أو مظالم للأفراد... مع بقاء شريعة هي العليا... قائمة وحاكمة!! كذلك فإن الذين قالوا بالخروج «فيما عدا طوائف الخوارج ومن سار نهجهم» لا يتصور منهم التضحية بنظام قائم على شرع الله من أجل معصية حاكم أو مظلمة فرد... إن ذلك كله يمكن تقويمه بغير هدم للنظام وإلا كنا كما قال قائلهم: ((كمن بنى قصراً وهدم مصر))!![1]، وننتقل بعد ذلك إلى شروط الخروج...

شروط الخروج:

1) كفر بواح:

ونحن نقصد بالكفر البواح: الكفر الأكبر وليس الكفر الأصغر أو الكفر الذي دونه كفر.. لأن الأخير ليس سوى معصية بولغ في وصفها للتنفير منها.

---

[1]-الكمالان ابن الهمام وابن أبي شريف: المسامر شرع المسايرة، ص172- 173، ونرجع هذا الرأي على رأي آخر يدعو إلى اعتبار أحاديث الصبر في حالة الضرورة وأحاديث الخروج إلى حالة السعة، لأن معنى ذلك أن يكون الخروج هو الأصل، وأن يكون الصبر هو الاستثناء، وهو ما نراه مخالفاً لمقاصد الشارع هذا فضلاً عن أن الضرورة مقررة بمقتضى القواعد العامة، والنصوص الخاصة بها ولم تكن بحاجة إلى كل هذه النصوص لتقريرها راجع في ذلك د. فؤاد النادي: مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الاسلامي، ص285، أحمد هريدي: نظام الحكم في الإسلام، مذكرات لكلية حقوق القاهرة سنة 1965 ص139 – 140، والدكتور فتحي عبد الكريم: نظرية السيادة في الفقه الدستوري الإسلامي، ص318.

ويتحقق الكفر البواح في رأينا في نظام إذا تحقق فيه أحد أمرين:

آ- أن يعدل عن شرع الله:

فيمتنع عن إقامته ويجعل من دون الله آلة أخرى يطيعها من دون الله بتنفيذ نظامها وشرعها فينهار بذلك أساس الشرعية الأول وتنهار الشرعية كلها... وقد قدمنا الدليل على ذلك.

ب- أن يعدل عن شرع الله شرعاً آخر...

فيجعل له نفس مرتبته ونفس قوته فلا يجعل الشرع ابتداء لله وحده بله يجعل معه آلهة أخرى يطيعها مع الله بإقامة شريعتها مع شريعة الله.

2) استنفاد الطرق السابقة وآخرها العزل:

لأنه إذا أمكن عزل الحاكم الذي يرتكب الكفر البواح... فإنه بلا شك يتم تغيير ذلك المنكر دون ما حاجة إلى إراقة الدماء فنحفظ بذلك ضرورة النفس وتحفظ معها ضرورة أخرى هي من الدين، وهي كيان الأمة وكيان الدولة.

3) أن يتحقق الإمكان والقدرة[1]:

فيرجح بذلك احتمال نجاح التغيير ولا يلزم أن يتوافر اليقين... لأن توافر اليقين عسير ورجحان النجاح يجعل ضرورة الحفاظ على الدين والحفاظ على الشرعية تتقدم، ورجحان عدم النجاح يؤخر هذه الضرورة ويقدم عليها ضرورة أخرى هي

---

[1]- عبد الرحمن بن محمد **ابن خلدون**: المقدمة، ص129 وما بعدها، ويضيف البعض أن خروج غير القادر يغري بقتله ويوهن من عزائم سائر المفكرين كما جاء في كتاب الشيخ أويس وفا الارزنجاني **المعروف بخان زاده**: منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين، الدكتور محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص96 وما بعدها، راجع محمد الخضر حسين: نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، القاهرة المكتبة السلفية، 1344هـ/1925م، ص35.

الحفاظ على وحدة الأمة ووحدة الدولة وهي من الدين فوق الحفاظ على ضرورة النفس وهي تلي ضرورة الدين!.

ويكاد يتفق الفقهاء جميعاً على شرط الإمكان والقدرة، وإن اختلفوا في تصوير الإمكان والقدرة بصورة مختلفة: فبعضهم قال يتوافر ذلك إذا توافر مثل عدد بدر... فقد تم النصر لهذا العدد رغم الأضعاف من العدو، وقالوا يتوافر ذلك إذا كان عدد الخارجين نصف عدد من سيخرجون عليهم ولعلهم استمدوا ذلك من قول الله تعالى: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُواْ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللّهِ وَاللّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ **الأنفال/65**.

فإذا توافرت هذه الشروط... فكيف يكون الخروج... من الذي يقرره وكيف يتوقف.

كيفية الخروج:

لا شك أننا إزاء أمر خطير، قد يطيح بالنظام كله، وقد يترتب عليه تدخل أعداء الإسلام فيحتلون أراضيه أو جزءاً من أراضيه إذا رأوا المسلمين بأسهم بينهم شديد.

من أجل ذلك وإذ كان الخروج حفاظاً على ضرورة الدين بإقامة الشرعية... فإن الضرورة تقدر بقدرها ... ويكون استعمال الخروج تماماً كما يكون استعمال مبضع الجراح...

وكما لا يسمح لأي إنسان أن يباشر عملية جراحية في جسم إنسان... حتى لا يؤدي الأمر إلى إنهاء حياته بدلاً من إنقاذ جسمه ببتر جزء منه – كذلك لا ينبغي

لأي إنسان أن يباشر عملية الخروج لما قد يترتب عليها من إنهاء حياة الأمة والدولة جميعاً.

ولما كانت جماعة الاختيار هي التي تتولى «العقد»، فينبغي أن يكون إليها كذلك الحل... ومن ثم فإننا نرى أنه لا يمكن أن يسمح لأقلية من المسلمين بالخروج حتى تقرر ذلك جماعة «أهل الحل والعقد» وهي معروفة في كل مجتمع إسلامي... إذ يظهر في هذا المجتمع تلقائياً من يتولون توجيهه ويتوافر فيهم العلم والحكمة والرأي... فيكون إليهم مباشرة العقد مع الخليفة في الابتداء... ويكون إليهم كذلك عزلة في الانتهاء أو تقرير الخروج.

وإذا قرر أهل الحل والعقد الخروج على الإمام الباغي فقد وجب على المسلمين جميعاً طاعتهم... باعتبار سقوط طاعة الإمام وباعتبارهم بهذه المثابة «أولى الأمر» الذين نص الله تعالى على وجوب طاعتهم.

ويتولى أهل الحل والعقد إدارة المعركة مع الكفر البواح الفارض سلطانه على الأمة بغير حق، ويقررون هم كذلك إنهاء المعركة في الوقت المناسب... بحيث لا يؤدي الخروج لإقامة الشرعية إلى ضرر أشد ... لأن الضرر الأكبر يدفع بالضرر الأصغر، وإلا كنا كما قيل بنينا قصراً وهدمنا مصراً.

ويمكن لأهل الحل والعقد أن يشكلوا هيئة القيادة التي تدير المعركة والتي تنهيها في الوقت الملائم بما يحقق مصلحة الدين ومصلحة الأمة، وهذه مسألة تفصيل تترك لكل زمان ومكان بحسب ظروفه.

آثار الخروج:

لا بد أن يؤدي الخروج إلى إزالة الكفر البواح الذي كان قائماً، ومن ثم يؤدي إلى إقامة الشرعية بأسسها: إقامة شرع الله، إقامة الأمة المسلمة، إقامة الدولة المسلمة... كل بسماته وشروطه.

فإذا أدى ذلك فقد وجب عودة الجميع إلى الحياة الطبيعة في ظلال شرع الإسلام وشرعيته، ووجب الضرب على يد أية عناصر مخربة بعد ذلك وإعمال حد الحرابة فيها باعتبارها مرتكبة جريمة بغى.

وقفة مع الخروج:

حاولنا إقامة نظرة للخروج تحقق ضرورة الدين بإقامة الشرعية وتحقق في نفس الوقت الحفاظ على كيان الأمة والدولة باعتبارهما من ضرورات الدين، كما تحقق الحفاظ على ضرورة تلي ضرورة الدين وهي الحفاظ على أنفس المسلمين.

ووقفنا بذلك موقفاً وسطاً بين أولئك الذين رأوا الخروج لأي معصية وبين أولئك الذين رفضوا مبدأ الخروج، وأظهروا الإسلام بمظهر الضعف والاستكانة والرضى بالظلم والكفر!!.

ولا شك أننا نحس الرضى «بحمد الله» إذ وفقنا الله لرسم خطوط هذه النظرية بعدما أحجم الكثيرون، وخاض فيها الأقلون... على استحياء أو على وجل، أو بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير!.

ولم يعرف فقه القانون الدستوري نظرية كنظرية الخروج... أولاً لأنه استعاض عن الخروج بعدم التجديد للرئيس في النظم الجمهورية، لكنه لم يوجد لها بديلاً في النظم الملكية وإن كان تطور الملكية إلى ملكية مقيدة وضع قيوداً كبيرة على سلطة

الملك انتهت به إلى أنه يملك ولا يحكم... لكنه حتى الآن في النظامين... لا يوجد بديل عن نظام الخروج فيما إذا بلغ الرئيس أو الملك حد الكفر البواح الذي عند نافيه من الله برهان.

ولقد نص إعلان حقوق الإنسان على أن من حق الإنسان مقاومة الظلم لكنه لم يرسم لذلك نظرية ولا وضع له الخطوط، كما أنه يجعل ذلك مجرد حق بينما يرتفع به الإسلام إلى مستوى الوجوب... وهي مرحلة تتضمن «الحق» بالضرورة وإن كانت تسمو عليه!.

ويبقى أن نقول إنه إذا كان التاريخ الإسلامي قد شهد أكثر من خروج لم تتوافر له الشروط والضمانات السابقة... فلقد كانت نتيجة إراقة دماء المسلمين دون تحقيق لهدف.

موقف الفكر السياسي من المقاومة

وجدت إن فكرة المقاومة الجماعية لطغيان السلطات الحاكمة مؤيدين من الفلاسفة والمفكرين السياسيين باعتبارها جزءاً سياسياً للخروج على أحكام الدستور ولقد اختلف هؤلاء المؤيدين في أساس تبرير هذا الحق، لا في تحديد الطبيعية القانونية للفكرة الدستورية التي تطور تكييفها مع تتابع التطور التاريخي... وإذا كان الغالبية من رجال الفكر السياسي نادى به فالبعض منهم ينكر على الشعوب استخدامها، ويرى أن إقراره تهديد للسلطة السياسية والاعتداء على القانون القائم والخروج على الثورة وتعديله بغير الوسائل المقررة لذلك، وأمام هذا الخلاف نستعرض تباعاً رأى المعارضين لحق الأفراد في مقاومة طغيان السلطات الحاكمة، ثم رأى المؤيدين لهذا الحق.

المعارضون للحق في مقاومة الطغيان:

ذهب فريق من فقهاء القرن السادس عشر وبعض فقهاء القرنين السابع عشر والثامن عشر إلى إنكار حق الشعوب في رقابة حكامهم أو في التمرد عليهم ومقاومة طغيانهم، وشايعهم في ذلك بعض فقهاء العصر الحديث.

1) ويعتبر مكيافيللي زعيم هذا الاتجاه في القرن السادس عشر، حيث كان هدفه الأساسي توحيد إيطاليا، والسبيل إلى ذلك هو وجود حاكم قوي مستبد لا يقيم وزناً في حكمه للاعتبارات الإنسانية، ويخضع الوسائل للغايات إخضاعاً

كاملاً، فيمكن له أن يلجأ إلى أي وسيلة مهما كانت بشاعتها ما دامت تؤدي إلى تحقيق الهدف المنشود أو تقرب منه.

وخيال ذلك دعى إلى وجوب سيطرة الأمير على كل مصادر السلطة في الدولة، وبالتالي إلى تقوية السلطة الزمنية إلى حد الاستبداد[1].

ولقد أخذ سنة 1576م، بهذا الاتجاه "جان بودان jehan Bodin"، حيث دافع في مؤلفه الجمهورية عن السيادة وتقديس سلطة الملك وامتدح الحكم المطلق، فالسيادة عنده هي السلطة المطلقة الدائمة، ومن ثم لا صاحبها لأي إرادة أخرى،

---

[1]-يراجع في موقف مكيافيللي:

Jean-Jacques Chevallier: Les grandes oeuvres politiques- De Machiavel à nos jours, paris 1966, P 7.

وشعار مكيافيللي هو أن القوة تعتبر عدلاً إذا كانت ضرورية بصرف النظر عن حقيقة الضرورة وهو في سبيل تدعيم السلطة الزمنية والحكم المطلق يضع سلوك الأمير فوق المبادئ الأخلاقية، فليس عليه جناح في أن يلجأ إلى الرذائل في سبيل التمكين لدولته، لأن العبرة بالغاية لا بالوسيلة، ونتيجة لذلك اقترن اسم مكيافيللي بكل سياسة مرذولة لا يراعي فيها الحاكم ولا يقي فيها وزناً لصوت الضمير.

ولقد بقيت هذه الفلسفة التي تدعو إلى السلطان المطلق حسن القبول عند الكثيرين من أمراء وملوك ذلك العهد، ووجدوا فيها سنداً لهم في توسيع نفوذهم وإطلاق سلطاتهم.
يراجع من بين المراجع العربية:

النظم السياسية الدولة والحكومة للدكتور محمد كامل ليلة، القاهرة سنة 1969، ص464 وما بعدها، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب الكبرى للدكتور ثروت بدوي، وانظر د. رمزي الشاعر: النظم السياسية والقانون الدستوري- النظرية العامة للقانون الدستوري ص364.

فهو الذي يضع القوانين لرعاياه ويلزمهم بها عنهم، ويعدلها حسب مشيئته، دون أن يلزم نفسه بها، وهو متى وضع القواعد التنظيمية التي تطبق على الجميع، أو في وضع قواعد بأفراد يعينهم وفقاً لهواه دون حاجة إلى الحصول على رضاء أحد.

وإذا كان أنصار النظام الملكي المطلق ومن الداعين لإتباعه ومن المنادين بفكرة السيادة المطلقة الدائمة للأبد، فإنه يتطلب في الوقت نفسه أن تتقيد سيادة الملك بالقوانين الطبيعية، وبمبادئ العدالة، فيجب عليه أن يتقيد عند وضع القوانين بأحكام القانون الطبيعي وأن يعمل بمقتضاها، وإلا فكل مخالفة لها تعد خيانة عظمى في حق الله[1].

1- وإذا انتقلنا إلى الفكر السياسي في القرنين السابع عشر والثامن عشر نجد أن "توماس هوبز" قد حمل لواء الدعوة إلى تأييد السلطان المطلق للحكام، في مقاومة الأفراد لهم[2]، فالدولة تقوم على أساس الخوف من الحياة

---

[1]- ولقد سمح "بودان" بقيام هيئات ومنظمات اجتماعي تحقق تعاون الجماعة وتضامنها لإعطاء المشورة للملك إذا طلب إليها الرأي، ولكن هذه الهيئات لا توجد إلا برضاء الحاكم، ولا تعتدى على سلطاته، ودورها استشاري محض.

وأيضاً: النظم السياسية الدولة والحكومة للدكتور محمد كامل ليلة، بيروت سنة 1969، ص471، وراجع أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب الكبرى للدكتور ثروت بدوي، ص139 وما بعدها، راجع رواد الفكر السياسي الحديث و آثارهم في عالم السياسة الدكتور محمد طه بدوي، القاهرة سنة 1967، ص45 وما بعدها، للدكتور طعيمة الجرف: مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ص244، القانون الدستوري والنظم السياسية. محمد علي آل ياسين، ص29.

[2]-يراجع في فكر هوبز:

البدائية قاسى منها الإنسان كثيراً بسبب ما يسيطر عليها من صراع وأنانية وحروب، وحين اختار الأفراد حياة الجماعة السياسية لتخليصهم من شرود المجتمع البدائي، تنازل كل فرد بالعقد عن حقوقه الطبيعية المطلقة للحاكم، والتنازل عن حق مطلق لا يكون إلا تنازلاً كلياً ومطلقاً، لأنه بغير هذا التنازل الكلي ستستمر الحروب والمصادقات بين الأفراد إذا احتفظوا بأجزاء من حقوقهم وحرياتهم وتكون نتيجة ذلك عدم تغير وضع الجماعة السابق على التعاقد، ومن ثم فإن العقد الاجتماعي يفقد قيمته لعدم تحقق الهدف المنشود من ورائه.

وإذا كان الأفراد قد تنازلوا نهائياً وكلية عن حقوقهم وحرياتهم للحاكم بمحض مشيئتهم، فإن هذا يجعل الحاكم صاحب حق مطلق في ممارسة مقتضيات هذا التنازل النهائي دون قيود ودون أن يكون مسؤولاً إلا أمام ضميره وأمام الله، وأمام ذلك فمن غير المنطق الإقرار للأفراد بحق مقاومة الحاكم، إذ يجر عليهم هذا الحق شروراً تفوق مساوئ الحكم المطلق، حيث يعرضهم إلى هدم السلطة والنظام

George H. Sabine, Thomas Thorson: A History of Political Theory, 1949, p399.

وأيضاً، المرجع السابق للدكتور محمد كامل ليلة، ص477 وما بعدها، ثروت بدوي، المرجع السابق، ص147 وما بعدها، المرجع السابق الدكتور محمد طه بدوي، ص56 وما بعدها، المرجع السابق للدكتور طعيمة الجرف، ص244.

الجماعي، مما يعيدهم من جديد إلى الحياة البدائية وما يتحكم فيها من شرور وما يسيطر عليها من خوف[1].

ولقد اتفق "بوسييه Bosseut مع هوبز" في تمجيد السلطان المطلق للحكام هادفاً بذلك إلى تأكيد الملكية في فرنسا كما كان "هوبز" يرمى إلى تأييد عرش "آل ستيورات" في انجلترا ولكن "بوسييه" لا يرجع هذه السلطة المطلقة إلى مصدر شعبي أي عقد تنازل فيه الأفراد عن سيادتهم للحاكم، وإنما يرد السلطة إلى مصدر إلهي، ويقيم السلطان المطلق على أساس ديني[2]، فكل سلطة مصدرها الله وجميع الحكومات تقوم على فكرة الحق الإلهي، وبذلك فإنه ليس للأفراد حقوق في مواجهة الحاكم، وليس لهم أن يطالبوه بشيء أو يحاسبوه على تصرفاته، فالسلطة مطلقة ويجب الخضوع لها، وبالتالي فلا يجوز للشعب مقاومة الحاكم

---

[1]- وعلى ذلك يختلف "هوبز" عن "بودان" وإن دعا كلاهما إلى السلطان المطلق للحاكم، فقد كان بودان يقيده بالقوانين الدينية والطبيعية ويلزمه باحترام الحريات والملكية، في حين أن "هوبز" يرى أن الحاكم غير مقيد بأي قانون لأنه هو الذي يضع القانون ويعد له ويلغيه وفق رغباته.

Jean-Jacques Chevallier: Les grandes oeuvres politiques- De Machiavel à nos jours, paris 1966, p 79.

Georges Bubdeau: Traité de science politique, P 477.

[2]-يراجع في موقف "بوسييه" من فكرة المقاومة:

وأيضاً: المرجع السابق للدكتور كامل ليلة، ص485 وما بعدها، المرجع السابق للدكتور ثروت بدوي، ص151 وما بعدها، المرجع السابق للدكتور محمد طه بدوي ص89 وما بعدها.

مهما تعسف واستبد وتجبر وظلم، وإنما يجب أن يقابل هذه التصرفات بالقبول والرضاء[1].

2) وإذا رجعنا إلى مفكري العصر الحديث:

نجد بعضهم قد عاد حق الأفراد في مقاومة طغيان السلطات الحاكمة، استناداً إلى أنه لا يوجد لتبريرها في ظل الديمقراطية الحرة التي تسود البلاد في الوقت الحاضر.

فيذهب "تشالرز إسمان" إلى أنه في الأنظمة الديمقراطية الحرة يوجد دائماً طريق للوقوف أمام طغيان السلطات الحاكمة، يتمثل على الأقل في الرجوع إلى أن التشريعية في الدولة، ولا يجوز الاستناد إلى حالات المقاومة الناجحة في شرعيتها لأننا نكون بذلك قد خرجنا من النطاق القانوني إلى الواقع العادي فواجب الأفراد يتمثل في احترام القانون للمحافظة على المجتمع، ويمكن أن تحصل على تأييد الرأي العام لتعديل القوانين التي لا تتلاءم في نظرها مع المجتمع[2].

---

[1]-ولكن "بوسييه" يميز بين الحاكم المطلق والحاكم المستبد، فيؤيد الأول ويستنكر الثاني المستبد يستحل أموال الأفراد ويعتدى على حرياتهم، الأمر الذي يعد مخالفة للقوانين الأساسية الحكومة المشروعة فلا يمكن أن تعتدي على حريات الأفراد وأموالهم وتخضع للقوانين.

[2]-يراجع في ذلك:

A. Esmein et: Eléments de droit constitutionnel, paris 1921, p533.
Philippe Braud: La notion de liberté publique, P 238.

ويؤيد "كاريه دو مالبرج" هذا الاتجاه، استناداً إلى أن القانون قاعدة لا يمكن المساس بها، لأنه تعبير عن الإرادة العامة لمجموع الأفراد، وبالتالي لا يجوز المساس به، ولا يجوز للأفراد الامتناع عن طاعته[1].

ويعترض "أيزكمان" على حق الأفراد في مقاومة طغيان السلطات الحاكمة ويقرر أن الاعتراف به خلط بين الأخلاق والقانون، ولا يجيز أن المقاومة إلا إذا اعترف بها القانون أو جعل منها نظاماً قانونياً، كأن يعتبر القانون الجنائي (الجزائي) طغيان السلطات الحاكمة عذراً ينزع عن المقاومة الصفة غير المشروع، وأنه بغير هذه الصفة القانونية لا يمكن الاعتراف بالحق للأفراد في مقاومة السلطات الحاكمة[2].

---

[1]-يراجع في ذلك:

Raymond Carré de Malberg: Contribution à la théorie générale de l'État , Paris 1923, P8.

وراجع د. رمزي الشاعر: المرجع السابق، ص367.

[2]- يراجع في ذلك:

Eisenmann (Ch.), La justice constitutionnelle et la Haute-Cour constitutionnelle d'Autriche, Préface de M. Hans Kelsen, Paris, Libr. gén. de droit, 1928, p 46.

كما أن وجود "ديبوي Georges Dupuis" أخذ هو الآخر بهذا الاتجاه استناداً إلى أن المشرع الجنائي قد اعتبر المقاومة الإيجابية للسلطات الحاكمة جريمة تمرد، كما أن الدولة وحدها هي التي يحق لها استخدام القوة المسلحة[1].

المؤيدون لحق المقاومة:

إذا كانت فكرة المقاومة الجماعية لدفع طغيان السلطات الحاكمة قد وجدت بعض المعارضين لها في العصور المختلفة.

إلا أن الغالبية من رجال الفكر السياسي في العصور المتعاقبة قد نادوا بهذا الحق، استناداً إلى أنه يقوم على أسس وقواعد سياسية أكثر مما يقوم على اعتبارات قانونية.

1- ولقد كان للكنيسة الكاثوليكية «كما ذكرنا» أثر عظيم في التمهيد لتحديد مفهوم حق المقاومة، سواء بنظريتها في الولاية العامة باعتبارها النائبة عن صاحب التشريع، أو بنظريتها في التفويض الإلهي للسلطة وحدود هذا التفويض، فلقد أوحت هذه النظريات بأفكار لفقهاء القرن السادس عشر، فقامت المحاولات الفقهية لتبرر حق المقاومة على أساس عقدي، باعتبار أن الشعب هو صاحب السيادة، وقد تنازل عنها في العقد للحاكم وفقاً لشروط وحدود فإن هو خرج عليها، فللشعب حق الفسخ جزاء لمخالفته لبنود الاتفاق.

---

[1]- يراجع في عرض هذا الرأي:

Philippe Braud: La notion de liberté publique, p. 239.

فذهب "تيودور دي بيز Theodore de beze" في كتابه عن حق الملوك ورعاياهم سنة 1575، إلى أن الملك للشعب وليس الشعب للملك، فإن الحكام لا يملكون على رعاياهم سلطة استبدادية لا حدود لها، وإنما بعقد أبرم بينهم وبين الشعب، فإن خرجوا عليه وجب على الشعب ولو بالقوة[1]، بل وأكثر من ذلك فمن حق الأقلية الواعية أن تلجأ ولو بضد رغبة الأغلبية، متى كانت هذه الأغلبية لا تملك وسيلة المقاومة لا يجوز أن تكون الأغلبية غير الواعية سنداً لعدم حسن تنفيذ الملوك إلى العقد وإخلالهم به[2].

كما أيد فقهاء آخرون من فقهاء القرن السادس عشر، ممن مهدوا العقد الاجتماعي، تقرير هذا الحق للشعب، ومن هؤلاء هوتمان Hotman وهوبرت لانجويت Habert longuet وسواريس suores[3] فلقب هؤلاء الفقهاء نظرية العقد الاجتماعي على أساس أن الشعب هو صاحب ولم يتنازل عنها، وإنما فوض

---

[1]- ويلاحظ أن هذه الفكرة قد وجدت من قال بها قبل القرن السادس عشر فلقد تعاليم مارسيل دى بادو Marsil de padoue في أواخر القرن الرابع عشر، حين أكد هو أساس السلطة المدنية وأنه لذلك يبقى بصفة دائماً مراقباً لمباشرة الملوك لها.

أنظر في ذلك:

القانون الدستوري والاداري للدكتور طعيمة الجرف، ص242 القانون الدستوري والنظم السياسية للدكتور محمد علي آل ياسين، ص28.

[2]- يراجع في ذلك:

Georges Bubdeau: Traité de science politique, P 456- 467.

[3]- يراجع في آراء هؤلاء الفقهاء:

د. طعيمة الجرف: المرجع السابق، ص243، المرجع السابق للدكتور محمد آل ياسين ص28.

الحكام في ممارسة مظاهرها تحت رقابته وفي وحدود معينة، تتمثل في الخضوع للقوانين الإلهية والقوانين الأساسية للمملكة التي تفرض عليهم احترام حريات الناس وأرواحهم وتحقيق الصالح العام، ولذلك وجب على الحكام أن يلتزموا حدود التفويض المقررة في بنود العقد، فإن تجاوزوا هذه الحدود أو انحرفوا عنها، جاز للشعب أن يفسخ العقد، وأن يسترد التفويض ويعلن عليهم العصيان والتمرد.

2- ومع بداية النصف الثاني من القرن السابع عشر وطلائع القرن الثامن عشر، وجدت فكرة مقاومة طغيان السلطات الحاكمة من أيدها ودافع عن حق الشعوب في اللجوء إليها، باعتبار أن الغاية من السلطة السياسية هي حماية الحقوق والحريات الفردية، وأن الخروج على هذه الغاية يبرر خروج الأفراد على الحاكم ومقاومة طغيانه.

ويمثل لوك نقطة بدء في صياغة جديدة لحق مقاومة الطغيان[1]، فيرى أن الإنسان البدائي كان ينعم في حياته قبل الجماعة السياسية بالخير والحرية والمساواة،

---

[1]- يراجع في موقف "لوك" من المقاومة:

Georges Bubdeau: Traité de science politique, p482.

Jean-Jacques Chevallier: Les grandes oeuvres politiques- De Machiavel à nos jours, p 85.

George H. Sabine, Thomas Thorson: A History of Political Theory, P 399.

وأيضاً: النظم السياسية للدكتور كامل ليلة، ص491 وما بعدها، أصول الفكر السياسي للدكتور ثروت بدوي، ص161 وما بعدها، الأنظمة السياسية المعاصرة للدكتور يحيى الجمل،

ولكنه قد رغب في حياة أفضل، فأنشأ الجماعة حتى يضمن تنظيم الحريات التي كان يتمتع بها في حالة الفطرة وليمنع الاعتداءات الممكن وقوعها عليها، وسلك في سبيل ذلك طريق التعاقد لإقامة سلطة تتولى الحكم وتقيم العدل، ومن ثم كانت الحقوق والحريات بمثابة الغاية من السلطة السياسية وهي لذلك تقيدها وتحدها.

فالسلطة التي تمنح للحاكم لا تكون مطلقة وإنما هي مقيدة بفرض معين ويجب استخدامها في تحيق هذا الغرض، فإذا خرج الحاكم على هذا الغرض حق للأفراد مقاومته.

ومن ذلك نرى أن "لوك" يؤيد حق الشعوب في مقاومة الطغيان ويبرر الثورة إذا ما خرج على الرسالة التي كلف بها، ولذلك يؤيد ثورة البرلمان الإيطالي آل ستيورات، ويدعو إلى استخدام القوة ضد الحاكم المستبد الذي لا يطالب مصلحة الجماعة وسار على هذا الاتجاه في القرن الثامن عشر رينال Raynal وميرابو Mirabeau، مؤيدين حق الأفراد في مقاومة استبداد الحكام.

3- ولم يعدم فقه القرن التاسع عشر أنصاراً لهذا الحق، فلقد مثل بنجامين Benjamain، وآرتوكايل Arnaud Carrel، و varilles Sounmierce.

فلقد ذهب "بنجامين" إلى أن مخالفة الحكومة لدستور الدولة ينفي القانونية، ويبيح للأفراد الحق في القوة رداً على القوة التي تعتمد عليها في السلطة.

ص80 وما بعدها رواد الفكر السياسي الحديث للدكتور محمد طه بدوي، ص116 وما بعدها، القانون الدستوري للدكتور طعيمة الجرف، ص245.

وذهب "كاريل" إلى أنه كان على المواطن واجب الطاعة للرئيس، فإن عليه أيضاً واجب المقاومة عند الحاجة إليها ضد الحكومة غير الشرعية في ذلك دفاعاً عن حقوق المواطنين، ويؤكد "سومير" أن من حق الحكومة التالية لثورة مشروعة ضد حاكم مستبد أن تقتله، إذا كانت أخطاؤه وعبثه بالمقدسات من النوع الذي يثير الضمير العام في الجماعة ويدفعه إلى طلب القصاص.

4- واستمر حق الأفراد في مقاومة الطغيان يجد له أنصاراً في الفقه الحديث، فأيده "موريس هوريو" و"ليون ديجي" و"جيني" و"لوفور" وجورج بيردو".

ولقد برر موريس هوريو هذا الحق بفكرة الدفاع الشرعي[1]، مقرراً أن مقاومة الشعب لطغيان السلطات الحاكمة يعد عذراً مانعاً من العقاب، وإذا كانت القاعدة المقررة في الوقت الحاضر أنه لا يجوز لأحد أن يقتص لنفسه، فإن هذه القاعدة مشروطة بأن يكفل النظام في الدولة حمايتها، فإذا لم تتوافر للفرد حماية الدولة أو إذا كان يجد نفسه في حالة دفاع شرعي ضد إساءة استعمال السلطات الحاكمة لسلطاتها، ويسترد بذلك حقه القديم في القصاص.

أما "ديجي Duguit" فيؤمن بسيادة القانون، ويرى أن القانون مسألة ضرورية في كل دولة، وبدونه لا يستقيم أمرها، ولا تستقر أوضاعها، ونتيجة لهذه السيادة يعطى دوجي الحق للمحكومين في هدم الحكومة المغتصبة بالقوة، لأنهم حين يفعلون ذلك فإنهم يؤكدون ويضمنون سيادة القانون، فإذا خالفت السلطة

---

[1]- يراجع في ذلك:

Maurice Hauriou: Précis de droit constitutionnel, 1929, P 712 -713.

الحاكمة القانون، فإن مجموع الأفراد يحلون محل تلك السلطة في المحافظة على القانون وسيادة ورد الحق إلى نصابه، وبالتالي حماية الدولة في مجموعها[1].

ويذهب "جيني Geny" إلى أن إعطاء الأفراد الحق في المقاومة الجماعية عندما يتعرضون لاعتداء صارخ على حرياتهم وحقوقهم، يؤمن حين تطبيق القانون، ويجعل للفكرة القانونية المستندة إلى العدالة سمواً على قواعد القانون الوضعي[2].

ويرى "لوفور Lefur" أن عدم الاعتراف للمواطنين بالحق في السلطات الحاكمة، يؤدي إلى الاعتراف بمشروعية الاستبداد من الناس ويثبت دعائمه من الناحية العملية، وينتهي من ذلك للقول بأن مقاومة الطغيان الحقوق الطبيعية التي يتمتع بها الأفراد.

أما "جورج بيردو Burdeau"، فيذهب إلى أن الاعتراف في مقاومة طغيان السلطات الحاكمة يمثل ضماناً أساسياً وفعالاً لحماية القانون التزام السلطة

---

[1]-يراجع في ذلك:

Léon Duguit: Traité de droit constitutionnel, P791.

[2]- أنظر في ذلك:

François Geny: Science et technique en droit privé positif, Paris 1924, P 129 -134.

وأنظر د. رمزي الشاعر: النظم السياسية والقانون الدستوري- النظرية العامة للقانون الدستوري، ص372.

الحاكمة بالنظام القانون[1]، ويرى أن هذا الحق لا يختصر من الحقوق التي يتمتع بها الأفراد، فلا تجوز ممارسته على النحو الذي النظام الاجتماعي في الدولة[2].

وإذا كان الفقه قد اختلف في نظرته إلى فكرة مقاومة الطغيان البعض بحق الأفراد في اللجوء إليها، بينما أنكر البعض الآخر وجوده فلا شك أن الاعتراف بحق المقاومة فيه فائدة واضحة، فهو يحمي الفرد الدولة واستبدادها، كما أنه يقيد في الوقت نفسه الدولة بطريق غيره يحملها دائماً على احترام الحقوق الفردية والمحافظة على القانون، حدوث انفجار مفاجئ يعصف بكيانها نتيجة تذمر الأفراد وتعبئة ضدها، وفضلاً عن ذلك فإن الاعتراف بهذا الحق فائدة واضحة وازدهارها، فالطاعة العمياء تمكن الحكام أحياناً من الاستبداد وعدم التفكير في الإصلاح مما يؤخر المجتمع وتطوره نحو الرقي[3].

---

[1]- راجع في ذلك:

Georges Burdeau: Traité de Science Politique, P 519.

Droit constitutionnel et institutions politiques, paris, 1976, P 44.

[2]-راجع ص 509-510 من مطوله السابق في علم السياسية.

[3]-يراجع في هذا المعنى: نظرية التنفيذ المباشر للدكتور كامل ليلة، ص574- 575، وأنظر د. رمزي الشاعر: النظم السياسية والقانون الدستوري- النظرية العامة للقانون الدستوري، ص374.

حق المقاومة في النصوص التشريعية

ذكرنا أنه لا يتصور أن يضمن الحكام نصوص الدستور اعترافاً بحق الأفراد في مقاومة الطغيان، ويبرر الفقه ذلك بأنه لا محل لمثل هذه النصوص، لأن الدستور باعتباره التنظيم الوضعي لاحتياجات الصالح المشترك، يهدف إلى أن يحيل المقاومة من ظاهرة قوة وعنف إلى وسائل وإجراءات وضعية معترف بها، حتى يتفادى بلوغ المجتمع إلى مرحلة الانسداد التي تفضي إلى ظهور مقاومة الطغيان كظاهرة قوة، لذلك فإن تسجيل الدستور لمقاومة الطغيان كضمانة معترف بها وضعياً ينطوي على مصادرة للمطلوب.

فهو بحسب غايته يسعى إلى رسم وتقدير السبل التي تغني عن حدوث مقاومة الطغيان فكيف يعتبر بها في نصوصه، وفضلاً عن ذلك فالدستور الذي يتضمن نصاً على إباحة التمرد ضد الاستبداد، هو دستور يحمل في ثناياه بذور الفوضى لأنه يحاول تنظيمها، وهذا غير معقول وغير مستساغ وليس في الإمكان تحقيقه[1].

---

[1]- يراجع في هذا التبرير:

Léon Duguit: Traité de droit constitutionnel, p 802 – 806.

وأيضاً: نظرية التنفيذ المباشر في القانون الإداري للدكتور كامل ليله، ص578.

وفي الواقع فإضفاء صفة المشروعية على المقاومة أو عدم إضفائه لا يعرض على القضاء، لأن تحقيق نجاح المقاومة واستيلاء القائمين بها فعلاً على السلطة لا يدع مجالاً للبحث عن مدى مشروعيتها، لأنه لا يعقل أن يحاسب الذين وصلوا إلى الحكم على أنهم متمردون أو متآمرون وأنهم قلبوا نظام الحكم بالقوة وأخلوا بأمن الدولة.

كما أن فشل المقاومة يؤدي إلى معاقبة القائمين بها باعتبار أن عملهم غير مشروع في نظر الحكام الأصليين، ولا يمكن في هذه الحالة أن تمجد المحاكم المقاومة أو العصيان زعماءها أبطالاً وطنين، وتعتبر الحكومة القائمة مستبدة، بما يبرر التمرد والطغيان ويجعلها عملاً مشروعاً[1].

---

[1]- ولقد عرض البحث في مشروعية المقاومة أمام القضاء الإنجليزي بصدد قضية مشهورة قضية sacheverell.

وتتلخص وقائع القضية في أن "ساشفريل" كان أحد رعاة الكنيسة، وكان ضد الأنفال التي ظهرت في انجلترا، وقام بإلقاء خطب ومواعظ يهاجم فيها الحكومة والنظام السياسي الذي قام ثورة سنة 1688، وكان رأيه يتمثل في تحريم المقاومة الشعبية لتصرفات الحكام وضرب الأفراد لحكامهم طاعة مطلقة، ورأت الحكومة في ذلك الوقت أن خطب ساشفريل عليها وتنديداً بتصرفاتها، وقدم نتيجة لذلك إلى المحاكمة.

وتضمن قرار الاتهام أنه قد خرج على القانون وسلك سلوكاً شيئاً، إذ أنه وصف اتخذت لتأمين الثورة والعمل على نجاحها بأنها وسائل ممقوتة وظالمة، كما أنه أعلن أن الكنيسة عملاً هادفاً من ذلك إلى إحداث اضطرابات وإعلان الحرب ضد الأنظمة الوطنية الجديدة

والنتيجة التي تصل إليها المقاومة هي التي تحدد وتنظم وهي التي تحكم لها أو عليها دون اهتمام في ذلك بالتنظيم القانوني الذي يسبق ويبين مشروعيتها أو عدم مشروعيتها، ومن هنا كانت القاعدة في القانون الوضعي أن المشروعية لا يمكن أن تتحقق لأي عمل من أعمال التمرد والعصيان لأوامر الحكام نجاحه واستيلاء القائمين به فعلاً على السلطة، أما قبل ذلك، فتعتبر هذه الأعمال من تحققت أركانه المادية والمعنوية.

وأهمها شعور الحكام والمحكومين بأن الدستور قد سقط، ويعطي هذا الرأي مثالاً لذلك بدستور فرنسا الصادر في سنة 1793، حيث لم يطبق هذا الدستور في العمل منذ صدوره[1].

وذلك على الكنيسة، وفضلاً عن ذلك فإنه قد ذهب إلى أن الحكومة اعتدت على دستور المملكة والآراء الشاذة والمخالفة للكنيسة وأكد قرار الاتهام بذلك فكرة المقاومة الشعبية غير المستبدة، وحبذ ثورة سنة 1688، وقرر مشروعيتها لأنها قامت ضد الظلم والاستبداد ورد الدفاع عن ساشفريل على الاتهامات الموجهة إليه.

موضحاً علاقة رأيه في تحريرها على أساس مبدأ عدم مسئولية الملك، وهو مبدأ من مبادئ الدستور الانجليزي، وتحريم الحكومة يعتبر نتيجة لهذا المبدأ وانتهت القضية بحكم ضد ساشفريل يقضى بمنعه من الوعظ مدة ثلاث سنوات، وقد رأى الحكم نصراً له ولأعوانه.

راجع في تفصيلات هذه القضية: نظرية التنفيذ المباشر للدكتور كامل ليلة، راجع د. رمزي الشاعر: النظم السياسية والقانون الدستوري، ص375.

[1]-أنظر في هذا الاتجاه المبادئ الدستورية العامة للدكتور محمود حلمي، القاهرة، 1964، ص93.

فالعرف لا يمكنه أن يلغي نصاً دستورياً، وبمعنى آخر لا يترتب على عدم استعمال نص دستور سقوط هذا النص، وإذا كان الأمر كذلك فلا يتصور أن يلغي العرف دستوراً مكتوباً بأكمله، وبالتالي فليس هناك ما يمنع من تطبق الدستور الذي حالت بعض الظروف دون تطبيقه لفترة معينة، ما دام قد وضع بواسطة هيئة مختصة[1] وإذا كان الرأي العام قد ساد لديه الاعتقاد بأن هذا الدستور لم يعد يمثل الفكرة القانونية السائدة في الجماعة، فما عليه إلا أن يعمل على إصدار دستور جديد يلغي به الدستور القائم.

2- وإذا كان هذا هو الوضع بالنسبة للدول ذات الدساتير المكتوبة، فالدول ذات الدساتير العرفية لا تتطلب مثل هذه الإجراءات لإلغاء القواعد العرفية التي تمثل دستورها العرفي، حيث تنتهي هذه الدساتير بطريقة ميسرة تتفق مع طريقة نشأتها، إذ يكفي أن ينشأ عرف مخالف للقواعد الدستورية السابقة، وإن كان من الصعوبة أن نتصور إمكان إلغاء الدستور العرفي بصورة كاملة عن طريق نشوء عرف مخالف، فالعرف يتولد بالنسبة لحالات جزئية وحق يستقر يأخذ وقتاً طويلاً.

ولكن بالإضافة إلى إمكان إلغاء الدستور العرفي بعرف جديد، فمن الممكن أن ينشأ دستور مكتوب يلغي جميع القواعد العرفية التي كانت سائدة قبل ذلك، ليحل مكانها قواعد صادرة عن هيئة من الهيئات التي تمارس السلطات في الدولة، فالبرلمان الانجليزي يملك «من الناحية القانونية» أن يعدل الأحكام الدستورية الإنجليزية عن طريق قانون عادي، تعديلاً شاملاً، مما يعتبر إلغاء كلياً للدستور الإنجليزي.

---

[1]- يراجع في هذا المعنى: القانون الدستوري والنظم السياسية للدكتور محمد آل ياسين، ص231، وراجع د. رمزي الشاعر: المرجع السابق ص376.

إسقاط نظام الحكم بالأداة الثورية

يعتبر الأسلوب الثوري وسيلة غير طبيعية لإنهاء القواعد الدستورية، فالدساتير لا تنص في العادة على هذه الطريقة كوسيلة مشروعة لنهاية الدستور فلفظ الثورة يعني بذاته الخروج على الدستور والقانون وكل الأنظمة القائمة، فالثورة تتم خارج نطاق الشرعية القائمة، وتبدأ بنجاحها مرحلة جديدة من مراحل الشرعية.

إلا أن موقف الدساتير من هذا الأسلوب لا ينفي أنه يلعب دوراً رئيسياً في الحياة العملية، حيث انهار كثير من الدساتير نتيجة لقيام الشعب بالثورة، ولا أدل على ذلك من أن معظم الدساتير الفرنسية منذ عصر الثورة، والتي خمسة عشر دستوراً قد سقطت بهذه الطريقة، ومن ذلك دستور سنة 1791 ودستور السنة الثالثة للثورة، ودستور السنة الثامنة، ودستور سنة 1814، ودستور سنة 1830، ودستور سنة 1848، ودستور سنة 1852[1]، كما نجد الكثير من دساتير الدول العربية قد سقط نتيجة للثورات التي قامت بها .

---

[1]- حتى أن "توماس هوبز وهنري بارتلمي" قد ذهبا إلى أن الأسلوب الثوري أسلوب جاز لإلغاء الدساتير.

وإذا كانت الثورة وسيلة من وسائل إنهاء القاعدة الدستورية، فهي تختلف عن حق الأفراد في مقاومة طغيان السلطات الحاكمة، فالحق في مقاومة الطغيان وسيلة من وسائل حماية القاعدة الدستورية القائمة وضمان نفاذها، فهو الفعل الاجتماعي للإخلال بالقاعدة الدستورية المقررة، وبالحريات الأساسية إخلالاً على درجة كبيرة من الجسامة، وعلى العكس من ذلك فالثورة ظاهرة قانونية، تمثل فكرة قانونية جديدة تريد أن تستقر كأساس للنظام القانوني المقبل.

وعلى ذلك فإذا كان الهدف من الثورة هو تغيير النظام الدستوري القائم، فالهدف من مقاومة الطغيان هو حماية هذا النظام من العبث به ومخالفته[1].

وتتعدد الأسباب التي تؤدي إلى قيام الثورات، وإن كانت ترجع جميعها إلى شعور الأفراد بالظلم، وبأن الأوضاع السائدة في الجماعة لم تعد تلاحق ما طرأ على المجتمع من أفكار جديدة.

وعلى ذلك فلا يمكن أن ترجع كل الثورات إلى التناقض بين الإنتاج والعلاقات الاجتماعية الخاصة به، وبمعنى آخر ليست العوامل الاقتصادية هي السبب

يراجع في ذلك: د. رمزي الشاعر: المرجع السابق ص377.

[1]- يفرق جورج بيردو بين الثورة ومقاومة الطغيان في كتابه:

Georges Burdeau: Droit constitutionnel et institutions politiques, p42.

الوحيد لقيام جميع الثورات[1]، فأسباب الثورة متعددة وتختلف باختلاف المجتمعات، فتارة تقوم الثورة لسبب اجتماعي، وتارة تقوم على سبب عقائدي،

---

[1]- يُرجع الفكر الماركسي أسباب الثورات إلى سبب واحد هو العامل الاقتصادي.

فيذهب كارل ماركس إلى أن أساس كل مجتمع نظام الإنتاج الذي يشمل قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج المترتبة عليها.

ويرى أن قوى الإنتاج، التي تتمثل في وسائل الإنتاج والأفراد الذين يباشرون العمل الإنتاجي، هي السبب الأساسي والمصدر الأصيل الذي يجب الرجوع إليه لتحليل كافة التغيرات في النظم الاجتماعية والسياسية فنظام الإنتاج هو الذي يؤدي إلى توجيه وقيادة كافة مظاهر الحياة الاجتماعية.

ويضرب الماركسيون مثلاً لذلك بالطاحونة اليدوية والطاحونة البخارية، على أساس أن الأول هي التي أوجدت مجتمع السيد الإقطاعي، وأن الثانية قد أدت إلى مجتمع الرأسمالية الصناعية، وينتهي كارل ماركس من عرضه لنظريته إلى أن الثورات جميعاً مهما اختلفت أشكالها ذات طبيعة واحدة، وترجع جميعها إلى أسباب اقتصادية.

ولا شك أن الأسباب الاقتصادية هي أهم أسباب الثورات، إلا أنها ليست هي كل أسباب الثورات التي تختلف الثورات فالظواهر الأخرى من سياسية ودينية واجتماعية تؤثر كل منها في الأخرى، وإقامة الدليل على أن إحدى هذه الظواهر هي المحرك لكافة الظواهر الأخرى.

ولو بحثنا الثورات التي قامت في العالم حتى وقتنا الحال، ومحصنا أسبابها، لوجدنا أنها لا جميعها إلى الأسباب الاقتصادية.

فالثورات الدينية التي تعتبر أشمل ثورات عرفها التاريخ، لا يمكن القول بأنها ترجع أساساً إلى اقتصادية.

وإذا كانت العوامل الاقتصادية هي دائماً سبب قيام الثورات – كما يذهب الفقه الماركسي، تطور قوى الإنتاج الذي أدى إلى ظهور المسيح عليه السلام في الشام، وسيدنا محمد ﷺ في الجزيرة العربية؟ فما لا شك فيه أن العوامل الاقتصادية لم تكن هي المحرك لهذه الثورات الدينية، فلقد كانت هذه الحركات ثورة على القيم الاجتماعية الفاسدة في كافة المجالات من اقتصادية

وأحياناً أخرى يكون سبب الثورة سياسياً أو اقتصادياً واجتماعياً[1] وأمام الأهمية التي تحتلها الثورة بين وسائل إنهاء الدساتير، رأينا أن تتصدى دراستها على النحو التالي:

- ✓ المطلب الأول: تعريف الثورة.
- ✓ المطلب الثاني: أنواع الثروات.

وغيرها، ويمكن القول كانت أقرب إلى الثورة في مجال القيم الأخلاقية منها إلى الأفكار الاقتصادية المادية.

ويطالعنا التاريخ أيضاً بصورة من كفاح الشعوب، وبعدد من الثورات السياسية، قامت بعيدة تماماً عن المعنى الاقتصادي، بل قد تكون الأسباب الاقتصادية العاجلة أدعى إلى الإبقاء والمحافظة على الأوضاع السياسية قبل الثورة، ومن هذه الثورات، الثورة الإنجليزية ضد أسرة آل ستيورات سنة 1988 التي حصل الشعب بمقتضاها على الوثيقة الشهيرة المعروفة باسم وثيقة الحقوق، والثورة ضد انجلترا سنة 1766 التي صدر على أثرها دستور الولايات المتحدة الأمريكية، والثورة الفرنسية التي قامت للقضاء على طغيان الملكية ولتقرير الحقوق والحريات الفردية.

[1]- د. رمزي الشاعر: ص379.

المطلب الأول:

تعريف الثورة

الثورة لغة هي الهيجان والوثب تعبيراً عن عدم الرضا، ويطلق الاصطلاح الفرنسي Rèvolution، وهو المقابل لكلمة ثورة في اللغة العربية للدلالة على التغييرات المفاجئة التي تحدث في النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فضلاً عن النظريات والأفكار العلمية والفنية، لكن هذا الأصل اللغوي لم يعد هو السائد في الوقت الحاضر، بل أصبح لها الآن مدلول آخر واضح، ومفهوم محدد.

أولاً- المعاني المختلفة للثورة:

كأن أسلوب القوة هو الأسلوب الذي يحكم المجتمعات في القرون الوسطى، لذلك ارتبطت الثورة في تلك العصور بفكرة العنف، فكانت الثورة مجرد عمل قهري من أعمال السطوة، إذ فحينما ترفض الجماهير طاعة حكامها لسبب من الأسباب، وتزيلهم من مراكز السلطة بالقوة، يكون أمام ثورة.

إلا أن انتشار المذهب الفردي في القرن الثامن عشر، أدى إلى تغيير المقصود بالثورة، مجرد حركة سلبية لمقاومة الظلم أو إعلان السخط، ولكنها تحولت إلى حركة جماعية إيجابية تقوم على أسس محددة، وتستهدف إحداث تغيير في نظم الجماعة، ولقد ركز كتاب هذا القرن اتجاهاتهم بالنسبة للتغير على المطالب السياسية المتعلقة بنظام الحكم، وأساس السلطة، ومبدأ الفصل بين السلطات، فضلاً عن مبدأ السيادة الشعبية وأن الأمة هي مصدر السلطات، وإراداتها فوق الجميع باعتبارها هي القانون نفسه، وذلك على اعتبار أن هذه الحقوق والحريات هي الكفيلة بتحقيق الرخاء الاقتصادي والفكري للإنسان[1].

---

[1]- د. رمزي الشاعر: النظم السياسية والقانون الدستوري، ص380.

وواضح من هذا أن الثورة في هذا العصر قد أخذت مضموناً سياسياً فقط يستهدف أساساً حل المشاكل السياسية وبهذا المدلول السياسي قامت الثورة الإنجليزية في سنة 1688، والثورة الأمريكية في سنة 1776، والثورة الفرنسية في سنة 1789.

ولقد ترتب على الثورة الفكرية التي سادت أوروبا خلال القرن التاسع عشر وعلى بدء ظهور الفكر الاشتراكي في هذه الفترة، أن بدأت الأفكار تتجه نحو توكيد الضمانات الاجتماعية والاقتصادية للأفراد كشرط أساسي لتمكنيهم من أخذ حقوقهم السياسية، وأدى هذا إلى تغيير معنى الثورة، فلم يعد يقصد بها المضمون السياسي، بل امتدت لتشمل التغيير الجذري في النظام الاجتماعي والاقتصادي، وأصبح لا ينظر إلى تغيير نظام الحكم كهدف في ذاته، بل كوسيلة تسهل تغيير النظام الاجتماعية والاقتصادي القائم بنظام أكثر عدالة.

وحينما جاءت الماركسية أقامت بناء متكاملاً لنظرية الثورة، على أن ماركس في الثورة تحاول أن تؤصل نظريته المادية، لهذا استندت إليها، ولا تفسيراً لغيرها من النظريات، ويعطي الفكر الماركسي للثورة مدلولاً خاصاً يفرق بين الثورة السياسية والثورة الشاملة، ويقصد بالثورة السياسية، الثورة تحقق سيادة بعض الطبقات في المجتمع على باقي الطبقات، أما الثورة الشاملة فيقصد بها الثورة التي تحقق سيادة طبقة البروليتاريا، والقضاء على جميع الطبقات الأخرى، وخلق المجتمع الخال من الطبقات، ولن يتم ذلك إلا إذا بلغ المجتمع مرحلة الشيوعية، التي تعتبر نهاية التطور في الفكر الماركسي.

ويلاحظ أن ماركس يجعل من الثورة السياسية مرحلة من مراحل التطور التاريخي نحو الثورة الشاملة ولذلك بالطابع المستمر للثورة[1].

وواضح من هذا أن مفهوم الثورة صاحبة التطور، فكان يقصد به في البداية مقاومة الظلم أو إعلان السخط، ثم أخذ الثورة بعد ذلك مدلولاً سياسياً، ثم تطور مفهوم الثورة وأخذ مضموناً اجتماعياً، ولم تعد الثورة تستهدف مجرد تغيير الفئة الحاكمة، بل أصبحت تستهدف تحقيق تغيير جذري في الأوضاع الاجتماعية بقصد تحقيق حياة أفضل للمواطنين، وإذا كان لا بد للثورة من الاستيلاء على السلطة، إلا أن هذا الاستيلاء لي هدفاً تنتهي عنده الثورة، بل وسيلة لكي تقوم الثورة بعملية التغيير الاجتماعي[2]، إذ من المستحيل أن تبقى في السلطة القوى التي

1- وفي هذا يقول كارل ماركس إن من مصلحتنا، بل من واجبنا، أن نجعل الثورة مستمرة حتى نطرد جميع الطبقات الممتازة من مراكز المنظمة، ليس في دولة واحدة، ولكن في جميع الأساسية في العالم، وفي كلمة واحدة، إذا ما حققت طبقة البروليتاريا نصراً في معركة من المعارك من المتعين عليها أن تركز عدم ثقتها «لا في الفريق المهزوم» ولكن بالنسبة إلى حليفها في المجتمع الذي قد يريد استقلال النصر الذي حققناه معاً، ويجب أن تكون صيحة الحرب، الثورة مستمرة.

يراجع في التفرقة بين الثورة الجزئية والثورة الشاملة:

Touchard (Jean): Histoire des idées politiques, paris 1963, p658.

وأنظر د. رمزي الشاعر: المرجع السابق، ص381.

2- وهذا هو المعنى الذي اعتنقه ميثاق العمل الوطني المصري الصادر في سنة 1962 حيث أوضح في الباب الخامس الخاصتين الأساسيتين للثورة الشعبية والتقدمية بما لا يدع مجالاً للشك، فلقد ذهب إلى أن الثورة بالطبيعة عمل شعبي وتقدمي، إنها حركة شعب بأسره يستجمع قواه ليقوم باقتحام عنيد لكل العوائق والموانع التي تعترض طريق حياته كما يتصورها وكما يريدها، كما أنه قفزة عبر مسافة التخلف الاقتصادي والاجتماعي تعويضاً لما فات، ووصولاً إلى الآمال الكبرى التي تبدو خلال المثل الأعلى لما يريده الأجيال القادمة،

من مصلحتها إبقاء المجتمع على ما هو عليه ثم تتصور إمكان حدوث تغيير في هذا المجتمع، لأن هذا يعني أن تلك القوى قد حكمت على نفسه بالإعدام.

من هنا فالعمل الثوري الصادق لا يمكن بغير سمتين أساسيتين أولهما شعبيته وثانيهما تقدميته.

إن الثورة ليست عمل فرد، وإلا كانت انفعالاً شخصياً بائساً ضد مجتمع بحاله... والثورة ليست عمل فئة واحدة، وإلا كانت تصادقاً مع الأغلبية... وإنما قيمة الثورة الحقيقة بمدى شعبيتها، بمدى ما تعبر به عن الجماهير الواسعة، وبمدى ما تعئبه من قوى هذه الجماهير لإعادة صنع المستقبل...، وبمدى ما يمكن أن توفره لهذه الجماهير من قدرة على فرض إرادتها على الحياة.

والثورة تقدمية بالطبيعة، إن الجماهير لا تطالب بالتغيير ولا تسعى إليه وتفرضه لمجرد التغيير نفسه خلاصاً من الملل، وإنما تطلبه وتسعى إليه وتفرضه تحقيقاً لحياة أفضل وتحاول بها أن ترتفع بواقعها إلى مستوى أمانيها.

إذ التقدم هو غاية الثورة، والتخلف المادي والاجتماعي هو المفجر الحقيقي لإرادة التغيير والانتفاع بكل قوة وتصميم مما كان قائماً بالفعل إلى ما ينبغي أن يقوم بالأصل، والديمقراطية هي الترجمة الصحيحة لكون الثورة عملاً شعبياً، لذلك فالاشتراكية هي الترجمة الصحيحة لكون الثورة عملاً تقدمياً.

ولا شك أن هذا المدلول الذي أخذ به الميثاق في تحديده لمعنى الثورة يختلف عن المدلول الذي اعتنقه المذهب الماركسي، حيث تفسر الماركسية الثورة على طبقة بعينها من طبقات المجتمع، هي طبقة البروليتاريا التي يقودها العمال لتصفية المجتمع الرأسمالي وإقامة مجتمع الشيوعية، وهذا المدلول الذي يأخذ به الماركسيون غير سليم في اعتقادنا، إذ أن البروليتاريا طبقة كغيرها من طبقات المجتمع، راجع د. رمزي الشاعر: المرجع السابق، ص382.

ثانياً- تمييز الثورة من المفاهيم القريبة منها:

نتناول هنا الفرق بين منطق الثورة ومنطق الإصلاح ودور كل منهما توضح الفرق بين الثورة والانقلاب، وأخيراً تحدد المقصود بالثورة والفرق بينها وبين الثورة الحقيقية.

1- منطق الثورة ومنطق الإصلاح:

القاعدة أن فكر الإنسان يتغير دائماً، وأنه كلما تغير هذا الفكر فإنه بصدد الضروري أن تتغير المنظمات القانونية والاجتماعية والسياسية التي تحكم حياته وتدور علاقاته في إطارها بالقدر الذي يسمح بتحقيق مطالبه وأهدافه.

ويمكن أن نميز في هذا المجال بين طريقين لهذا التغيير: طريق الثورة يتضمن تغييراً جذرياً في الأوضاع، إذ تعني الثورة هدم بناء، وإقامة بناء يختلف عن البناء القديم، وطريق الإصلاح الذي يتضمن تغييرات جذرية المحافظة على البناء الأساسي للمجتمع، ولكنه يأخذ من الماضي ويعدل فيه إليه أو الخلاف منه طبقاً لمقتضيات الحياة المتجددة[1].

وتحاول الطبقات الحاكمة باستمرار أن تلجأ إلى طريق الإصلاح بقصد إمكانية عدم رضاء الطبقات المغبونة، إذ نرى في هذا الطريق سبيلاً تغلق به أسباب الثورة وإمكانياتها، فتلجأ الطبقات الحاكمة إلى تضمين وثائقها الدستورية من حين لآخر ما يحقق ما تتطلع إليه الجماهير من إصلاح.

---

[1]- يراجع في الفقرة بين منطق الثورة ومنطق الإصلاح:

د. سليمان الطماوي: ثورة يوليو سنة 1952 بين ثورات العالم، القاهرة 1965، هارولد لاسكي: تأملات في ثورات العصر، ترجمة الأستاذ عبد الكريم أحمد، ص30.

غير أن هذا المنطق الإصلاحي في تحقيق التطور الهادئ والبطيء، لا يكون مقبولاً في جميع الظروف وعند كل الاحتمالات، فمنطق الإصلاح لا يتحرر في حالات نادرة، إذا لم يكن التفاوت الطبقي قد وصل إلى حد لا رجعة فيه فالترميم لا يجدي في بناء انهارت أسسه، بحيث صار مآله الحتمي إلى الاتصال ولكنه يجدي لتدعيم بناء وما تزال أسسه سليمة، وقادرة على تحمل الظروف الجديدة.

وفضلاً عن ذلك فإنه مما يقف عقبة أمام سبيل الإصلاح، العناد والإصرار اللذين قد تتصف بهما الأفكار الجديدة الباحثة لنفسها عن طريق إلى موقع الحكم، فهذه الأفكار المتجددة تجعل معتنقيها يرفضون دائماً منطق المهادنة وأسلوب التخدير الذي تلجأ إليه القوى المسيطرة والمستفيدة من الأفكار التقليدية السائدة، مما يؤدي بالضرورة إلى صراع ثوري حاد تكون الغلبة فيه دائماً للأفكار الجديدة المتقدمة، وعلى ذلك فمنطق الإصلاح لا يصلح في غالبية الأحيان لأن يحل محل منطق الثورة.

2- الثورة والانقلاب:

رأينا أن الثورة لها مدلول سياسي ومدلول اجتماعي، تبعاً لما إذا كنا سنقف عند الوسيلة التي تقوم بها، أو ما إذا كنا سنتعدى ذلك للبحث عن الغاية من قيام الثورة، ولا شك أن مناط التفرقة بين الثورة والانقلاب يختلف باختلاف المدلول الذي سنقف عنده لمعنى الثورة.

آ- الثورة السياسية والانقلاب:

ذكرنا أن الثورة السياسية هي التي تهدف تغيير الفئة الحاكمة، دون أن تكون غايتها إحداث تغيير جذري في الأوضاع الاجتماعية.

ونتيجة لهذا المفهوم للثورة يغرق البعض بين الثورة والانقلاب على أساس القوة التي تقوم بالحركة السياسية، وحيث أن الثورة عمل شعبي فإنها لا تتحقق إلا إذا

كان مصدر هذه الحركة السياسية هو الشعب نفسه، أما إذا كانت لا تستند إلى قوى الشعب، وإنما تستند إلى الهيئة الحاكمة نفسها أو جزء منها فعندئذ تسمى الحركة السياسية انقلاباً[1].

فالانقلاب طبقاً لهذا المنطق هو حركة تصدر عن فئة معينة غير شعبية (هيئة حاكمة أو أقلية من أفراد الشعب تسندهم القوة المسلحة أو التنظيمات الإرهابية)، ضد السلطة الحاكمة القائمة بقصد الاستيلاء على الحكم، وبمعنى آخر هو تغيير في شؤون الحكم أحدثه بعض ذوي السلطان من غير أتباع الأحكام الدستورية.

ولا شك أن الوقوف عند هذا المعيار للتفرقة بين الثورة والانقلاب إلى خلط من الناحية العملية بينهما، لأنه لا يوجد ثورة شعبية خالصة، إذ ما تعتمد الثورات على بعض العناصر الحكومية، كما أن الانقلاب الذي تصدر الهيئة الحاكمة أو جزء منها ما يحتاج دائماً لاستقراره إلى قدر من التأييد الشعبي.

أدى هذا الخوف من الخلط بين المفهومين إلى أن اتجه التفكير نحو التمييز بين أسباب الهدف الذي تبغيه الثورة.

ب- الثورة الاجتماعية والانقلاب:

إذا كانت لا بد للثورة من الاستيلاء على السلطة، فهذا الاستيلاء أوضحنا – ليس هدفاً تنتهي عنده الثورة الحقيقية، بل وسيلة تمكن الثورة، من التغيير الاجتماعي، لأنه من المستحيل أن تبقى في السلطة القوى التي من، أجلها إبقاء المجتمع على ما هو عليه، ثم نتصور إمكان حدوث تغيير في هذا المعنى لأن هذا يعني أن هذه القوى قد حكمت على نفسها بالإعدام.

---

[1]- د. رمزي الشاعر: النظم السياسية والقانون الدستوري، ص384.

ونستطيع بذلك أن نفرق بين الانقلاب والثورة، لا على أساس مصدر في الحركة السياسية، ولكن على أساس الهدف النهائي لها[1].

فتهدف إلى تغيير جذري وأساسي في النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي كالثورة سنة 1789، والإسبانية 1931، والمصرية سنة 1952، أما الانقلاب إلى مجرد إحلال فريق محل آخر في السلطة، فهو لا يحمل مثلاً جديدة، من أجل التغيير الجذري في أسس العلاقات والهياكل والتركيبات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

3- الثورة الحقيقية والثورة المضادة:

الثورة الحقيقية «كما أوضحنا» عملية اجتماعية مستمرة لا تنتهي بمجرد وصول القوة التي قامت بالحركة السياسية إلى السلطة، وذلك لأن الوصول إلى السلطة ليس هدفاً في حد ذاته، بل هو في الحقيقة وسيلة وأساس جوهري لتبدأ هذه القيادة في إعادة صياغة المجتمع بما يحقق أغراض الغالبية العظمى من الشعب ومصالحها.

ولكن التغييرات التي يجب أن تقوم بها قوى الثورة وإن تميزت في أغلب الحالات بالسرعة والجذرية، إلا أنها مع ذلك لا تتم ولا يمكن أن تتم فجأة بين يوم وليلة

---

[1]- يراجع في هذه الفقرة:

د. عبد الحميد متولي: القانون الدستوري والأنظمة السياسية مع المقارنة بالمبادئ الدستورية في الشريعة الاسلامية، د. مصطفى أبو زيد فهمي: النظام الدستوري للجمهورية العربية المتحدة، ص214، د. عبد الفتاح حسن: مبادئ النظام الدستوري في الكويت، القانون الدستوري للدكتور كامل ليلة، ص94 -95، د. فؤاد العطار: النظم السياسية و القانون الدستوري، ص355، د. رمزي الشاعر: المرجع السابق، ص385.

وعلى مستوى واحد من العمق والفاعلية، فعملية التغيير شاملة وليست وقتية، إذ أن تحقيق الثورة الاجتماعية يتطلب عملاً متواصلاً، يستغرق سنوات عديدة حتى تتخلص الثورة من القوى السياسية والاجتماعية الموروثة من العهود السابقة عليها، وبمعنى آخر فقوى الثورة الحقيقية تجد أمامها عقبة في سبيل تحقيق أهدافها، تتمثل في القوى المعادية التغيير والتي تحاول أن تنتهز الفرصة للقضاء على المكاسب التي حققتها الثورة[1].

ويطلق على هذه القوى المعادية للتغير اصطلاح الثورة المضادة، فالثورة المضادة حركة عكسية لمنطق التطور التقدمي الذي تحدثه الثورة الحقيقية، تهدف إلى استمرار المجتمع القديم بتركيباته وهياكله الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، دفاعاً عن مراكز القوى والسيطرة والامتيازات التي تهددها الثورة الحقيقية بالتغيير الجذري ومما لا شك فيه أن كل ثورة حقيقية تثير بالضرورة ظاهرة الثورة المضادة التي تعمل على صعيدين: الصعيد الداخلي ويتزعمه ذوو المصالح المتعارضة مع الفلسفة الثورية الجديدة، والصعيد الخارجي الذي تتزعمه قوى الاستعمار والاستغلال.

وتأسيساً على ذلك فإن الثورات الحقيقية مطالبة دائماً بتحليل واقعي للمجتمع وقواه المختلفة بحيث يمكن تحديد القوى الاجتماعية الثورية القادرة على القيام بالأعمال الأساسية اللازمة لتحقيق الأهداف التي قامت من أجلها الثورة، والقوى

---

[1]- يراجع في ذلك: ثورة يوليو سنة 1952 بين ثورات العالم للدكتور سليمان الطماوي، د. طعيمة الجرف ثورة 23 يوليو ومبادئ النظام السياسي في الجمهورية العربية المتحدة، القاهرة سنة 1966، ص7، د. رمزي الشاعر: المرجع السابق ص286.

المعادية لهذه الأهداف، حتى يمكن الوقوف أمام وسائل هذه القوى المعادية التي تلجأ إلى المراوغة والتآمر وأحياناً إلى أساليب الإرهاب السري، ومما يساعد القوى الثالثة الحقيقية على القضاء على الثورة المضادة توثيق ارتباطها بالجماهير ديمقراطياً، بما يساعد بتوسيع القيادة الثورية ويخلق قاعدة ثورية صلبة تكون خط الدفاع الأساسي للمكاسب الثورية، مما يساعد على أن تصل إلى أهدافها المقررة.

ويجب أن يلاحظ أن موقف القوى الاجتماعية من العمل الثوري يتغير في مراحله، فبعض القوى التي تظهر قدرتها على العمل في مرحلة من المراحل من هذه القدرة في مرحلة تالية، بل قد تصبح قوى معادية، وكذلك فبعض المراحل تكون سلبية في مرحلة معينة قد تصبح إيجابية وقادرة على العمل الثوري في مرحلة تالية[1].

[1]– د. رمزي الشاعر: النظم السياسية والقانون الدستوري، ص387.

المطلب الثاني:

أنـــواع الثورات

يمكن أن نقسم الثورات إلى أنواع متعددة وفقاً للاتجاه الغائب لكل ثورة فيمكن تقسيمها إلى ثورات عقائدية وثورات اقتصادية وثورات سياسية أو ثورات اجتماعية.

أولاً- **الثورات العقائدية (الدينية)**:

ثار الإنسان أول ما ثار بسبب العقيدة، فقد كان منذ بدء الخليفة في بحث عن ربه وعقيدته، وتعد الثورات الدينية في العصور الوسطى خير مثال للثورة العقائدية، فهي في جميعها ثورات استهدفت شرف الإنسان وسعادته وأحيت انقلاباً في فكره ونظرته لكافة الأمور[1]:

1) فقبل انتشار المسيحية كانت القاعدة التي تحكم المجتمع هي أن للدولة أو مدينة، فالدول هي التي تملك في يدها أمور الدين والدنيا، وتتحكم في رزق رعاياها وأموالهم وفي زواجهم وأولادهم وفي معتقداتهم وشعائرهم، دون أي مسؤولية على الحكام أو محاسبة لهم، وجاءت المسيحية، فوجد الإنسان فيها أول مشاعل هدايته على الطريق لأنها أحدثت ثورة جذرية في أسس العلاقات المستقرة في المجتمع الروماني[2]، فدعت إلى رفض عباده الأباطرة وإلى استقلال العقيدة عن سلطان الدولة.

---

[1]- د. رمزي الشاعر: النظم السياسية والقانون الدستوري، ص387.

[2]- يراجع في ذلك: الحريات العامة بين المذهبين الفردي والاشتراكي للدكتور طعيمة الجرف، مكتبة نهضة مصر بالقاهرة، ص13 وما بعدها.

وفصلت بذلك بين تبعية الفرد السياسية للدولة في شؤون حياته، وبين حرية الإنسان في امتلاك ضميره وعقيدته وروحه، فله أن يفكر بحرية وأن يؤمن بالعقيدة التي يختارها لنفسه وهكذا فقد كانت المسيحية أثر كبير أيضاً في النظام السياسي، ففصلت بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية بعد أن كانت السلطة الحاكمة تملك السلطتين معاً[1].

2) وجاء الإسلام ليغير تاريخ العرب بأجمعه، وليضع لهم قيماً وتقاليد لتحكم علاقة الإنسان بربه، وعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان وبالمجتمع الذي يعيش فيه.

ولم يكن الإسلام ثورة دينية فقط، ولكنه كان كذلك ثورة سياسية واجتماعية غيرت وجه المجتمع البشري تغييراً أساسياً وجوهرياً، ودفعته في حركة التطور التقدمي إلى كل آمال الانطلاق الحضاري الممكنة[2]، وتمثلت دعوة الإسلام في عقيدة الإيمان بالله، وفي تكريم الإنسان، وفي احترام الفرد مع صيانة الجماعة ورعاية مصالحها، على أسس من الحرية والشورى، والعدل والسلام، حيث رفض الإسلام مبدأ الازدواج في السلطة الذي دعت إليه المسيحية، فكان الرسول عليه الصلاة والسلام، فضلاً عن كونه داعياً إلى الدين الحنيف، زعيماً سياسياً عسكرياً للمسلمين، وكانت الخلافة الإسلامية خلافة في شؤون الدين والدنيا،

---

[1]- يراجع في تفصيلات ذلك:

Georges Bubdeau: Traité de science politique, paris 1950, p 452.

[2]- يراجع في ذلك تفصيلاً من بين المراجع المتعددة:

النظريات السياسية الإسلامية للدكتور محمد ضياء الدين الريس، ص24 وما بعدها، نظام الحكم في الإسلام للدكتور محمد يوسف موسى، ص15 وما بعدها، وأيضاً مؤلفه في الإسلام والحياة، القاهرة سنة 1961، فجر الإسلام للأستاذ أحمد أمين، القاهرة 1961.

الإسلام الحاكم بإتباع الدين الحنيف وعدم الظلم وإقامة العدل بين الناس، وقد أمر المسلمين بالوقوف في وجه الظالم، فيقول الرسول ﷺ إذاً رأوا الظالم، فلم يأخذوا على يده، أوشك أن يعمهم الله تعالى بعقاب[1].

وبذلك حول الإسلام العرب من قوم أميين، حفاة غلاظ الأكباد للأصنام والأوثان، إلى «خير أمة أخرجت للناس».

3) وقامت ثورات بعد ذلك للدفاع عن العقيدة وعن مبادئ العدالة والواردة في الأديان السماوية.

ففي القرن السادس عشر قام الفيلسوف الألماني مارتن لوثر وعارض التي أعطت لنفسها سلطة غفران ذنوب المخطئين وسلطة الحرمان من الرحمة أن الله وحده هو صاحب حق المغفرة، وأن صكوك الغفران حبر على ورق وعبث لا يقره الدين المسيحي، ورغم ما لاقى مارتن لوثر من الأضرار فالكنيسة قد عدلت عن مسلكها وألغت صكوك الغفران.

وفي القرن السادس عشر ثار كل من جال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده على استخدام الحكام للدين لتبرير نفوذهم وتحكمهم، وعلى التفسير الخاطئ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ **النساء/59**.

وأوضحنا أن هذه الطاعة لا يتطلبها الخالق إذا كان الحاكم ظالماً، كما أوضح الذين لا يتعارض مع العلم وأنه يسير مع المدينة ولا يقف في طريقها إصلاح الأمة لا يكون إلا بإصلاح عقولها بالعلم الصحيح، وقالوا: الصحيح، والسبيل إلى ذلك هو

---

[1]- د. رمزي الشاعر: النظم السياسية والقانون الدستوري.

إحداث نهضة دينية وعلمية معاً وكان لآراء الأفغاني ومحمد عبده أثر كبير في الحركات التحررية التي قام المصري في القرنين التاسع عشر والعشرين.

ثانياً- الثورات الاقتصادية:

يقصد بالثورات الاقتصادية تلك التي تقوم ضد التخلف الاقتصادي ونقصد بلوغ مستوى معيشة أفضل للمواطنين.

كما تهدف إلى إعادة صياغة العلاقة الاقتصادية بما يحقق تحرير الإنسان من كل الضغوط الاقتصادية، ومنذ نهاية الحرب العالمية، والعالم المعاصر يعيش في ثورة عارمة تطالب بتغيير المجتمع الرأسمالي وتصفية قيمه وأخلاقياته.

وتعتبر ثورة كارل ماركس من أكبر الثورات الاقتصادية التي عرفها العالم[1]، فلقد ركّز ماركس فلسفته على الناحية الاقتصادية، وينصب تحليله في هذا المجال على بيان كيفية سير القوى الاقتصادية الكامنة في النظام الرأسمالي نحو القضاء عليه وإفساح المجال لقيام الاشتراكية ويبدأ كارل ماركس بحثه في هذا المجال بالحديث عن نظرية قيمة العمل وفائض القيمة، ويرى أن أساس القيمة ومصدرها هو العمل، وكل سلعة تتحدد قيمتها في السوق بمقدار العمل الذي أنفق في صنعها، ويعتبر العمل في النظام الرأسمالي سلعة مثل بقية السلع، إذ أن العامل يبيع قوته

---

[1]- يراجع في عرض النظرية الماركسية:

د. عبد الحميد متولي: القانون الدستوري والأنظمة السياسية، ص304 وما بعدها، د. رفعت المحجوب: الاشتراكية، القاهرة 1966، ص168 وما بعدها، د. عز الدين فوده: خلاصة الفكر الاشتراكي، القاهرة 1967، ص214 وما بعدها، د. أحمد جامع: المذاهب الاشتراكية، القاهرة 1967، ص169 وما بعدها، د. محمود عاطف البنا: المذاهب والنظم الاشتراكية، القاهرة 1969، د. مصطفى أبو زيد فهمي: الاشتراكية والفكر الاشتراكي العربي، الاسكندرية سنة 1968 ص5 وما بعدها، وأنظر د. رمزي الشاعر: النظم السياسية والقانون الدستوري.

العاملة للرأسمالي، وهذه القوى العاملة التي يبيعها العامل للرأسمالي تتحدد قيمتها «كغيرها من السلع» بعدد ساعات العمل اللازمة لإنتاجها.

ويتحدد هذا العدد من الساعات بما يلزم العامل من ضرورات الحياة من مأكل وملبس ومسكن، ويتمثل بذلك (فائض القيمة) في الفرق في القيمة الزمنية بين مقدار العمل اللازم لتمكين العامل من العيش والإنتاج ومقدار العمل المبذول فعلاً.

فلو افترضنا أن العامل يعمل سبع ساعات في مقابل خمس وحدات نقدية في حين أنه ينتج في أربع ساعات ما يساوي هذه الخمس وحدات، فقيمة العمل المبذول في الثلاث ساعات الباقية تكون فائض القيمة، وهذا يعود لأرباب الأعمال وكبار رجال الصناعة، مما يترتب عليه زيادة أرباح على حساب استغلال العمال.

ويترتب على النظام الرأسمالي فضلاً عن ذلك، تركيز رؤوس الأموال في فئة قليلة العدد من كبار الرأسماليين، وتحويل عدد كبير من صغار المنتجين إلى مجرد عمال يعيشون على بيع قوتهم العاملة، ويطلق كارل ماركس على الوضع اسم قانون تركيز رؤوس الأموال، أو قانون تحويل الغالبية إلى عمال.

ونظراً لإحلال الآلة محل الأيدي العاملة فإن عدد العمال العاطلين في الدولة ويؤدي هذا إلى عدم استجابة الرأسماليون لمطالب العمال بزيادة أجورهم، إحلال غيرهم محلهم، هذا يترتب عليه أن يشعر العمال بالظلم عليهم والاستغلال الذي يستنزف دماءهم، فيحقدون على أصحاب رؤوس الأموال وتترتب في أعماقهم فكرة الانتقام منهم، وتدفعهم هذه الفكرة إلى التكتل في صفوفهم وخلق قوة تكون قادرة على مصارعة الطبقة الرأسمالية والعمل عليها، ويبدأ كفاح الطبقة العاملة في صورة صراع اقتصادي، يشمل المطالبة في المصالح اليومية المباشرة، مثل زيادة

الأجور، وتحديد ساعات العمل، في التأمينات الاجتماعية والصحية، ويتم ذلك عن طريق النقابات والاتحادات المختلفة، ولا يلبس هذا الصراع الذي ينشب بين الطبقة العاملة والطبقة الرأسمالية يتطور ويشتد ويعنف وينقلب إلى ثورة عارمة من جانب العمال وهم يكونون وتنتهي هذه الثورة باستيلاء العمال البروليتاريا على الحكم، وبانتزاعها رؤوس الأموال من الرأسماليين.

وستقوم هذه الثورة بإلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وعلاقات الرأسمالية وإحلال الملكية الاشتراكية وعلاقات الإنتاج الاشتراكية محلها، وينتهي المجتمع من النظام الرأسمالي إلى مرحلة الاشتراكية، وحتى تستطيع ثورة العمال رسالتها، لا بد لها من فترة انتقالية، تقوم فيها بتهيئة المجتمع للانتقال من الرأسمالي إلى النظام الاشتراكي، وهذه هي مرحلة ثورة البروليتاريا .

كانت تحل محل الأداة الرأسمالية البرجوازية، وتعتبر الماركسية أن مرحلة دكتاتورية البروليتاريا هي من الحتميات التاريخية للانتقال من النظام الرأسمالي إلى النظام الاشتراكي، فلقد تضمن الفكر الماركسي «منذ المنشور الشيوعي سنة 1848» تأكيداً لأهمية وضرورة هذه المرحلة، حتى أن لينين قد اعتبر أن صفات الماركسي الاعتراف بالصراع بين الطبقات ودكتاتورية البروليتاريا، ويطبق من خلال هذه المرحلة مبدأه من كل حسب قدرته ولكل بحسب إنتاجه.

وإذا كانت مرحلة دكتاتورية العمال مرحلة حتمية إلا أنها مرحلة مؤقتة يصل بانتهائها المجتمع إلى الشيوعية الثورة الشاملة التي تعتبر نهاية المطاف في سلسلة التطور التاريخي للمجتمعات البشرية، والتي يتحقق فيها القضاء على جميع الطبقات الأخرى (غير البروليتاريا) فتصبح الحكومة لا طبقية، إلا أن هذه الحكومة لا تلبث أن تتلاشى هي الأخرى، لأن المجتمع لن يكون في حاجة إليها بعد

أن يصبح طبقة واحدة ذات دخل وفير، ولن يكون هناك سيد ولا عبد ولا غني ولا فقير، كما ستنتج السلع وفقاً للمطالب الاجتماعية دون عرقلة لإنتاجها من نزوات الأفراد.

فاختفاء الصراع الطبقي بفقد السلطة السياسية أساس وجودها، إذ أنها ليست إلا سلطة منظمة في يد طبقة لاستغلال طبقة أخرى[1].

وفي هذه المرحلة التي هي نهاية المطاف، يطبق المبدأ الشيوعي المعروف من كل حسب قدرته ولكل حسب حاجته.

ويعتقد الماركسيون أن الإنسان سيصل إلى درجة من الرقي والنضج بحيث لن يطالب إلا بإشباع الحاجات المعقولة، ولن يجنح إلى المبالغة في الترف.

ونخلص من ذلك إلى أن الثورة التي نادى بها كارل ماركس، ترجع إلى الصراع الطبقي بسبب الاستغلال الاقتصادي الذي تمارسه الطبقة البرجوازية «طبقة الرأسماليين» على طبقة البروليتاريا «طبقة العمال».

وبمعنى آخر أن الثورة الماركسية هي ثورة تهدف أساساً إلى إعادة صياغة العلاقات الاقتصادية في المجتمعات ولا شك أن الثورة البلشفية في روسيا عام 1917، تعد أول ثورة وتاريخي للمذهب الماركسي، فهل تمثل أو نجاح للبروليتاريا في مقاليد الحكم وتسيير دفنه نحو النظام الشيوعي الكامل.

---

[1]- يراجع في موقف الفكر الماركسي في الدول:

Georges Burdeau: Droit constitutionnel et institutions politiques, p35.

وأيضاً: النظم السياسية للدكتور كامل ليلة، ص216 وما بعدها.

ورغم أن هذه الثورة الاقتصادية التي قال بها كارل ماركس قد وقف لها في روسيا السوفيتية، كما امتد سلطانها السياسي والفكري إلى ما يقرب سكان العالم في الوقت الحاضر، إلا أن كارل ماركس قد وقف وجه من أوجه النقد، شملت جميع النواحي والأسس التي قامت عليها النظرية سواء في ذلك الأسس الفلسفية أو الاقتصادية أو الاجتماعية[1].

فلقد أقام كارل ماركس نظرية القيمة على أساس عنصر العمل وهذا إهمال لباقي عناصر الإنتاج.

فالعمل ليس العنصر الوحيد في الإهمال هو أحد عناصره فقط وتوجد بجانبه عناصر أخرى مثل الأرض والتنظيم، وفضلاً عن ذلك فإن كارل ماركس يغفل جانب الطلب في السلعة وتأثيره على هذه القيمة، فتحديد قيم السلعة لا يتوقف فقط ما أنفق عليها من عمل، وإنما يتم نتيجة للتفاعل بين قوى العرض وإذا كان كارل ماركس قد اعتبر مرحلة دكتاتورية الطبقة انتقالية فإنه لم يحدد متى تنتهي هذه المرحلة.

كما أن كارل ماركس قد اعتبر الشيوعية مرحلة ختامية ينتهي عندها الطبقي، ويغيب ذلك أنه لم يسر مع التطور الديالكتيكي – الذي يعتنقه فلم يطبقه على المجتمع الشيوعي الذي سيخلف المجتمع الرأسمالي بعد فنائه نتيجة حتمية

---

[1]- يراجع في هذه الأوجه من النقد:

La pensée de Karl Marx, Paris, 1959.

وأيضاً: الاشتراكية للدكتور رفعت المحجوب، ص287 وما بعدها، النظام الدستوري والأنظمة السياسية للدكتور عبد الحميد متولي، ص335، والنظم السياسية للدكتور كامل ليلة، ص624 وما بعدها، ثورة 23 يوليو في العالم للدكتور سليمان الطماوي، ص91 و115 و137 و149.

التطور، ومما لا شك فيه أن هذه الحتمية التي يقوم عليها المذهب الماركسي يجب أن يسري مفعولها على الشيوعية أيضاً، فتجري عليها سنة الفناء كما جرت على الرأسمالية قبلها، فالمتناقضات تظهر في أي نظام وتحمل معها بذور فنائه وتؤدي بالضرورة إلى القضاء عليه، وفضلاً عن ذلك فمن العسير أن تتصور وقوف التطور البشري عند مرحلة معينة، بل الأصل أن تطور البشرية ونظمها الاجتماعية سوف يستمر إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

وبالإضافة إلى ذلك فكارل ماركس يقرر أن التطور التاريخي سيصل إلى مرحلة تلغي فيها الدول، لزوال الأساس الذي قامت عليه والسبب الذي وجدت من أجله، وهذا الذي ذهب إليه ماركس من قبيل الخيال، ولم يؤمن به حتى أنصاره المتحمسين لفكره، حيث يسلمون بأن المجتمع الشيوعي ليس مجتمعاً فوضوياً، وأنه سيوجد باستمرار في المجتمع الشيوعي بعض الموجهين المنتخبين، وفي الحقيقة أنه يصعب أن نتصور وجود علاقات اجتماعية سليمة بدون سلطة سياسية الحكومة.

ومع أن الثورة الشيوعية تعتنق المذهب الماركسي، فإنها بدلاً من أن تسير نحو القضاء على الدولة، تتجه إلى تقوية سلطانها بصورة لا تعرفها غيرها من الدول.

ولقد أعلن "مالينكوف" في المؤتمر التاسع عشر للحزب الشيوعي سنة 1952 أن النظرية الخاطئة التي تقضي بإضعاف الدولة والقضاء عليها، في ظروف الحصار الرأسمالي للمعسكر الاشتراكي، قد رفضت.

هذه هي الثورة الروسية التي قامت على هدي المبادئ التي تضمنها المذهب الماركسي، والتي أحدثت آثاراً بارزة المعالم في ميادين الاقتصاد والاجتماع والسياسة، اتخذناها مثالاً للثورات الاقتصادية التي تقوم ضد التخلف الاقتصادي.

وتهدف إلى إعادة صياغة العلاقات الاقتصادية، بما يحقق تحرير الإنسان من كل الضغوط الاقتصادية.

ثالثاً- **الثورات السياسية والتحررية:**

تقوم الثورات السياسية بقصد تغيير النظام السياسي للبلاد، كأن يكون الحكم ملكياً وتقوم الثورة بقصد الأخذ بالحكم الجمهوري، أو كأن يكون الحكم استبدادياً فتقوم الثورة بقصد تطبيق الديمقراطية السياسية.

وتقوم الثورات التحررية في البلاد المحتلة مستهدفة بتحرير الوطن من السياسي الأجنبي المباشر أو غير المباشر الذي تقيمه وتسند قوات احتلال تحتل أرض الوطن، وإقامة حكم سياسي وطني تنتقل فيه السلطة من الاحتلال إلى أهل الوطن.

والتاريخ حافل بالثورات السياسية التي قامت بها الشعوب ضد طغيان الاحتلال أو ضد الأجنبي الغاصب من أجل إقرار السيادة الشعبية ومن أمثلة الثورات السياسية التي قامت منذ عدة قرون، ثورة الشعب الإنجليزي سنة 1215 على الملك "جان سانتير"، الذي كان يسيطر على اقتصاد برلماني ويتحكم في فرض الضرائب لحسابه.

ولقد ترتب على هذه الثورة أن اضطرب إلى إعلان العهد الأعظم، وحدد به ماله من حقوق وما للشعب من الحقوق.

ومن ذلك أيضاً الثورة الإنجليزية ضد أسرة ستيورات سنة 1688، حصل الشعب بقيامها على مشروع الحقوق، الذي قضى بحرمان الملك من وقف العمل بالقوانين أو الإعفاء منها، ومن سلطة فرض الضرائب أو جيش دائم في وقت السلم ما لم يوافق البرلمان على ذلك، وأيضاً ثورة الاستقلال في الولايات المتحدة الأمريكية.

ولقد كان السبب المباشر عليها صدور دستور الولايات المتحدة الأمريكية، ولقد كان السبب المباشر في هذه الثورة الخلاف بين انجلترا وأمريكا حول حق المستعمرات في أن تمثل في أن الإنجليزي الذي يملك فرض الضرائب، إعمالاً للقاعدة المسلم بها في الفقه الدستوري البريطاني، والتي تقضي بأية «لا ضريبة بدون تمثيل في البرلمان»[1].

وتعد الثورة الفرنسية التي قامت في/14يوليو1789/، من أهم الثورات السياسية التي قامت في العالم.

والتي كان لها أثرها الكبير على العالم أجمع، وخاصة على دول أوربا وأمريكا، فلقد قام الشعب الفرنسي بهذه الثورة ضد الملك لويس السادس عشر، مطالباً بالحكم الديمقراطي وتقييد سلطات الحكم بحماية الحقوق والحريات الفردية.

ونجحت الثورة في الإطاحة بالحكم الملكي في أغسطس سنة 1792، وإعلان مبادئ الحرية والمساواة والإخاء.

رابعاً- **الثورات الاجتماعية:**

تقصد بالثورات الاجتماعية بصفة عامة تلك التي تقوم لإعلان السخط على عرف وتقاليد فاسدة مفروضة على الناس، إما بحكم العادة أو نتيجة سيطرة فكرية أو مادية من فئة معينة عليهم، والثورة بهذا المعنى ليست ثورة على نظام حكم قائم أو على نظام اقتصادي، وإنما هي ثورة على تقاليد تنافي مصالح الإنسان المادية أو المعنوية.

---

[1]- يراجع في ذلك:

Touchard (Jean): Histoire des idées politiques, P 451.

وإذا كان هذا هو المعنى الدارج للثورة الاجتماعية، فإن هناك معنى فنياً لها، ظهر نتيجة للثورة الفكرية التي سادت أوروبا خلال القرن التاسع عشر، والتي اتجهت إلى توكيد الضمانات الاجتماعية والاقتصادية للأفراد كشرط أساسي، لتمكينهم من ممارسة حقوقهم السياسية، وأصبح يقصد بالثورة الاجتماعية، الثورة التي تهدف إلى تغير جذري وأساسي في النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي[1]، عن طريق هدم المجتمع الفاسد وإحلال مجتمع جديد محله تسوده العدالة الاجتماعية.

والثورة بهذا المعنى الاجتماعي تتطلب لنجاحها القيام بعملين، أحدهما سلبي يتمثل في هدم أنقاض المجتمع الفاسد، وثانيهما عمل إيجابي يتمثل في إقامة بناء جديد تحقق به الأهداف التي قامت من أجلها، عن طريق إعادة صياغة العلاقة الاجتماعية بما يحقق الرفاهية والعدالة في المجتمع.

ولا شك أن عملية هدم الأنقاض عملية سهلة وميسرة تتحقق في معظم الأحيان بمجرد نجاح الثورة، ولكن الصعوبة كلها في إقامة البناء الجديد حيث تواجهه صعوبات متعددة تتطلب جهداً مضاعفاً للقضاء عليها.

والأمثلة على الثورات الاجتماعية متعددة في العالم، فمن هذه الثورات يمكن أن نذكر الثورة الفرنسية التي قامت في/14 يوليو 1789/، فبالإضافة إلى كونها ثورة سياسية، فإنها تضمنت أيضاً عناصر الثورة الاجتماعية، ومن ذلك أيضاً الثورة المصرية في/23 يوليو 1952/، التي هدفت إلى إقامة حكم ديمقراطي بدلاً من الديمقراطية الزائفة، وإلى إقامة مجتمع يقوم على أساس الكفاية والعدل.

---

[1]- د. رمزي الشاعر: النظم السياسية والقانون الدستوري- النظرية العامة للقانون الدستوري.

خامساً- **العلاقة بين الثورة السياسية والثورتين الاجتماعية والاقتصادية:**
رأينا أن الثورة السياسية في الدولة، دون أن تكون غايتها إحداث تغيير جذري في الأوضاع الاجتماعية، وإذا كانت الثورة الاجتماعية والاقتصادية تهدف إلى إحداث جذري في الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، فهذا الهدف يصعب إليه بدون تغيير الأوضاع السياسية والفئات الحاكمة، لأنه من المستحيل أن يكون في السلطة القوى التي من مصلحتها إبقاء المجتمع على ما هو عليه، ثم نتصور ذلك إمكان حدوث تغيير في المجتمع.

ومن هذا تتضح العلاقة الوثيقة بين الثورة السياسية والثورتين الاجتماعية والاقتصادي، فالثورة السياسية هي خطوة ضرورية لتحقيق التغيير الاجتماعي والاقتصادي، ويظهر ذلك بصفة خاصة في الثورات السياسية ضد الاستعمار، الشعوب لا تستطيع أن تنهض بأحوالها الداخلية قبل أن تعود إليها سيادتها .

ولذلك فإن من المنطق أن تسبق الثورة السياسية قيام الثورة الاجتماعية، فالسيطرة على مقاليد السلطة السياسية هي التي تمكن من تحقيق التغيير الاجتماعي والاقتصادي المنشود، وتسهل طريق الوصول إليه، وإذا كان الوضع الغالب في معظم ثورات العالم هو اندلاع الثورات السياسية قبل الثورات الاجتماعية والاقتصادية إلا أن الثورة السياسية قد تصاحب أحياناً الثورة الاجتماعية والاقتصادية، ولا بد أن قيام الثورتين جنباً إلى جنب، يمثل صعوبة على القائمين بالثورة، وذلك الثورة السياسية تحتاج دائماً إلى تكتل من كل أفراد الشعب حتى يتمكنوا من الحاكم المستبد والمستعمر الغاضب، والسير في الثورة الاجتماعية يؤدي إلى وجود بعض أفراد ذوي مصالح متعارضة مع الفلسفة الثورة الجديدة لا يرجى بها الوقوف بجانب الثورة خوفاً من نجاحها على مصالحهم الخاصة.

نطمئن إلى القول بممارسة حياة حديثة معقدة انطلاقاً من الفاعلية الإنسانية، لاسيما أمام تعاظم الثورة التكنولوجية، على شباب الربيع العربي أن يعتنقوا القيم التكنولوجية الإنسانية الحية يحتذوا لصالح الإنسانية وهدفها ومعبرها.

وعلى المفكرين الإسلاميين «وهم من القوى الاجتماعية التي أنجزت الربيع العربي وأسندت إليهم السلطة في مصر وتونس» أن يحسموا مسألة الفعل الإلهي والفعل الإنساني، وأن يحددوا دائرة كل واحدة منهما، وأن يتخلوا عن مطالبهم الجذرية ويقبلوا بمركبات تمثل فيه التطلعات القومية والاجتماعية أركاناً صحيحة ومن ثم فعليهم أن يدركوا الحقائق الجذرية الآتية في وجودنا الاجتماعي.

1- الإسلام ثقافة وحضارة.

2- القومية العربية انتماءً تاريخياً.

3- العدالة (بآفاقها العصرية أي العدالة الاجتماعية والاقتصادية) أي ضرورة إنسانية لقضايا الفوضى والظلم والاستغلال.

4- التخلي عن المطالب الجذرية، فلربما يكون ذلك هدفاً يمكن الاقتراب منه في حينه والقبول بمركبات هدفية تقوم على ما يلي:

- الأصول الإسلامية ثقافة وحضارة.
- القومية العربية انتماءً تاريخياً.

5- الحرية الإنسانية أساساً للفعل السياسي أو لنقل الديمقراطية الحرة أي تلك الحرية التي هضمت الديمقراطية وتمثلاتها ووازنت بين منطلقها وبين قيم الحرية.

العدل الاجتماعي للقضاء على الفوضى والظلم والاستغلال على مستوى الثروة والمجتمع.

المقاربة الإسلامية، حيث نمو المجتمع وتطوره في إطار الحرية الاجتماعية والديمقراطية الحية، وهذه المقاربة، تعطي شيئاً فشيئاً على شكل جرعات تراعي منطق التطور بعكس الحال بالنسبة لمفهوم التطور الإيديولوجي الذي يتيسر بالواقع ويلوى عنقه.

إن الجوهر الاجتماعي لحياتنا هو العروبة والإسلام، فلندع هذا الجوهر يتخلق على ضوء التفاعل الطبيعي الحي، ولندع روحنا ترتشف هذا المعطى الطبيعي على ضوء خبرتنا الطبيعية والسياسية، وسيتأكد لنا بالفعل أن هذا الجوهر واحد، وأن التباعد النكد الذي قد يجذب بين هذين العنصرين هو تباعد سياسي، وليس حضارياً، وتاريخياً، قاصدين بالعروبة المعنى الواسع، الذي يشمل كل من عاش على أرض الوطن، وقاصدين أيضاً بالإسلام المبادئ والمثل العليا وهو ما ردد المطران جورج خضر بقوله: هنالك حضارة واحدة هي الحضارة العربية الإسلامية ونحن ننتمي إليها وردد المفكر أمين نخلة بقوله: هنالك إسلامان، إسلام بالدين وإسلام بالحضارة وكأننا كنا مسلمون.

و**الخلاصة**، فمن المتعذر في هذه الرفعة الضيقة إعطاء معالجة جذرية لجميع ما تعرضنا، ولكننا نلفت الانتباه إلى منطقة أساسية هي أن كثيراً من الأشياء عالجناها بمنطق لردود الفعل الحادة للإيديولوجيا، لا بمنطق الخصائص الثانية للأمة...

فلقد أحببنا الاشتراكية كثيراً على حساب الديمقراطية السياسية، ثم دالت الدول الاشتراكية فكانت الحلول معاكسة بالنسبة للسلطات التالية، فقد بلغ الأمر أنها عبثت بالقطاع العام وابتاعت أهم ما فيه.

والمهم معالجة الأمور من خلال المصلحة الثانية للأمة... ومن خلال مبدأ التراكم والتجدد، وهذه دروس وحققناها أمام ناظري الربيع العربي آملين أن يمحصها حرثاً وتكتيكاً وإمعاناً.

ومن جهة ثانية، فالنهضة في المقام الأول حركة ومقبلة وتخطيط وتنفيذ، وهي بالتالي رؤية استراتيجية حسب المصطلح المنتشر عند الغرب المقاربة، وأخيراً فهي رؤية متسعة العالم والكون والمجتمع تصاغ على أساسها سياسيات اقتصادية وثقافية متكاملة من شأنها إعادة تشكيل المجتمع وفق خطوط ترقى إلى مستوى التحدي الراهن الذي تمثله.

وعلى الرغم من هذه المقدمة الطويلة فقد يتساءل أحدهما قائلاً، ما علاقة ذلك بموضوعنا، بل ما علاقة التطور الاجتماعي والروحي والاقتصادي، وغير ذلك، بالتطور السياسي.

وحقيقة الأمر، ليس التطور السياسي وهو إطار واقع الأمة، إلا التقنية أو الفيزياء لصياغة التقدم الاجتماعي والفكري "أوغست كانت"، وبالتالي فاجتماع اليوم، هو سياسة " جاستون بوتول" والسياسة إبرة مغناطيسية تحركها الساحة المغناطيسية التي هي المجتمع، أو كما قال "ريمون بولان": ((الدولة حضارة بأسرها، وقد استجمعت قواها وأفصحت عن نفسها في مؤسسات)).

وإذا اتخذت أنموذجاً لدراستنا انكلترا وفرنسا مثلاً لاحظنا أن انكلترا بها التطور السياسي الآمن مواكباً للتطور الاجتماعي والاقتصادي الفكري.

ثم كانت انكلترا أخيراً بلد العرف الدستوري الذي هو إفرازاً كاملاً للظروف الاجتماعية.

أما فرنسا فقد كانت جمهورياته الخمس إفرازاً لعواملها وبيئتها وظروفها من جماع ما تقدم يمكننا أن نؤكد أن هذا التطور الكبير في واقعنا الاجتماعي والثقافي والاقتصادي لا يمكن إلا أن يتأتى عنه هذا التطور السياسي الكبير.

تكييف روح الربيع العربي وهل نحن حيال ثورة

مما لا شك فيه أن الشعب هو ذلك الكائن البحر الحقيقي الزاخر بالحركة المدرك لمسؤوليته المتفهم لدوره ومهمته الاجتماعية الذي يواجه المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية مواجهة السياسي المحتك الأريب والذي يفهم أن المطالب والاحتياجات الشعبية إنما ترتكز على الإمكان المنطقي لدعمها وبقائها أكثر من ارتكانها على القوة المادية الغاشمة أو على الصيغ الأيديولوجية البراقة.

والشعب يحجم عن تعريض الصالح المشترك «والمصلحة العليا للبلاد» لأي خطر ولأية زعزعة مقابل انتصار رتان عابر مؤقت أو مصلحة طارئة وأخيراً فالإرادة الشعبية حكيمة مستنيرة وقادرة على أن تقود وتهدي وتستبد وتبني[1].

لقد هب الشعب العربي في دول الربيع العربي، وانتفض وخلع عنه كابوس الذل والهوان والانطلاق نحو مستقبل حضاري، فهل هذه الوثبة ترقى إلى مستوى الثورة.

الثورة هي تقويض حلقة اللباب والعروة الوثقى وقلعة الفساد، ثم تعقب الزنخ في جسد الأمة حتى تطهير الجسم كاملاً، ثم الانطلاق به نحو الأهداف الراسخة للأمة، فهي الجهاد الأكبر، كما حدده الرسول الأعظم ﷺ.

1- د. نعيم عطية: مساهمة في دراسة النظرية العامة للحريات الفردية، ص99، وأنظر جورج بوردو: المطول في علم السياسية، ج4، ص113.

ولنمعن النظر في أحداث انطلاق الربيع العربي نرى أنها اكتست صوراً متنوعة في صورة إضرابات حاشدة وكاسحة وعريضة وتخللها بعض مظاهر العنف، لكنها أحدثت صور نزاع مسلح وعمل ثوري عنيف بين نقيضين كما في ليبيا تراوحت بين الإضرابات التي تخللها قدر بسيط من العنف كما في اليمن.

ومن جهة ثانية فهي إضرابات ذات نوازع مطلبية كما في عمان، حيث استجيب بسرعة لهذه المطالب من قبل السلطة، أما في البحرين فقد نادت الانتفاضة بحقوق سياسية جذرية، وحملت معها قدراً من الحدة والحرارة، وإن كان النظام استجاب لجزء من هذه المطالب، ولكن الأغلبية رفضت ذلك مشتعلة من النفوس وبقيت النيران.

ولقد آثر حاكم تونس أن يولي الدبر وأن يمتطي مركبة النجاة لإدراكه، أنه لا قبل له بمواجهة هذا الآتي «السيل العرم» أجل لقد حاولنا مقاربة هذه الظواهر من خلال إعطاء وصف تقريبي لها، حيث اتضح لنا أنها اختلفت في المظهر، إلا أنها تنعق من حيث الجوهر، أي من حيث وجود خط عريض ينظمها فهي هبة ووثبة جماهيرية عريضة رفضت عقيدتها وعقدت إرادتها مطالبة بحقوقها الأساسية وحرياتها العامة وكرامتها الإنسانية التي هي سر الحياة وأعز أخلاق الدنيا وجوهره المكنون فثورة الربيع العربي بالمدلول الواسع والعريض ثورة مركبة حلقتها الأساسية ولبابها وعروتها الوثقى.

الحرية السياسية يدعمها ويجليها ويشد أزرها المطلب الاجتماعي متمثلاً في إملاء البطون العمال والفلاحين والمستضعفين أهل الأرض والوطن.

واستطراداً وإذا كانت الحقوق الاجتماعية لا تمثل متفردة مادة الكتل الشعبية المحركة للشارع العربي فعلى المسؤولين في الربيع العربي «وكل حسب موقعه

وظروف بلده» ألا يقللوا من أهمية هذا المطلب الاجتماعي، وبالتالي أن يسرعوا المعالجة وامتصاص غضب هذا المطلب قبل أن يستعصي ويتعزز التدارك.

فالربيع العربي من حيث مآلاته وعقابيله الإصلاحية هو وكل ما هو مسلوب من حقوق سياسية كانت أم اجتماعية.

والواقع أن سيرورة الديمقراطية عبر العصر الحديث قطعت أشواطاً متعددة، فقد عرف التاريخ الإنساني في الحديث صراع الملوك ضد الشعوب وتمخض عن ذلك بروز السيادة الشعبية التي تعني مماهاة الإنسان بالمواطن مماهاة تامة، أي مماهاة المجتمع بالدولة، ولقد نشأت هذه السيادة في مواجهة الملك أو المقاومة الأجنبي، لكن هذا التطور أسفر عن معنى ثانٍ للديمقراطية نشأ وبرز في انكلترا مثبتاً داعماً في ذلك حق الفرد والمجتمع المدني[1].

وبصورة عامة، فلم تبرز في الأرض العربية حديثاً الدولة القانونية بخصائص العلمية، ونحن نجد السيادة الشعبية المتماهية في الدولة والمستغرقة للمجتمع المدني والفرد، كما نجد نموذجاً ثانياً فمثلاً من الدول العربية الملكية، ومظهر ذلك في ربيعنا العربي بأحدث في البحرين.

كما نجد مظهراً ثالثاً في بيروقراطية متأسنه ممثلة في نظام حسني مبارك، أما ليبيا القذافية فقد كانت كائناً غريباً عجيباً عن الدولة الحديثة خلت من قبلها الأمثال إذ قد ثرت شكلاً وزعماً بثبوت حزب جماهيري يترأسه فرد نقول إنه لا يحكم في حين تمثله كل خيوط القدرة يتصرف بها على هواه ومشيئته.

---

[1]- آلان تورين: ما هي الديمقراطية، ترجمة حسن قبيسي، بيروت، دار الساقي، ط1، 1995، ص55 وما بعدها.

وبالإضافة إلى ذلك ففي البلاد العربية دساتير مدونة وغير ذلك من الشرعيات الباهتة، لكن هذه الشرعيات لم تنشئ لنا أنظمة سياسية وقانونية ذات خصائص عليه تؤطر للواقع وتعّبر عن خيوطه، فهنالك النظام الدستوري «الرئاسي» وهنالك النظام البرلماني في إنكلترا وهنالك النظام المختلط «فرنسا»، ومن ثم فرئيس جمهورية الولايات المتحدة يتمتع بصلاحيات قانونية فاقت صلاحيات بوليوس قيصر، لكن تلك الصلاحيات والاختصاصات مؤسسة ومؤطرة قانونياً بصورة علنية متوازنة تجعل مآل الاختصاصات والتصرفات لصالح الشعب، خلافاً لما وجدناه في البلاد العربية حيث ظاهرة التلفيق وليس التوفيق لتنهي هذه البلاد إلى نتائج في منتهى الغرابة وإلا ما معنى أن يحكم القذافي في هذه المدة الطويلة كأنه تبوع ملك ملوك أفريقيا التي أنفقها مقابل هذه الضرورة.

وفي النتيجة، فالأهداف الكبرى العظيمة لا بد لها وصولاً لأهدافها أن تجترح أدوات ووسائل فذة وعظيمة إذ الوسيلة تتكافأ شرقاً مع الغاية، وعلى الربيع العربي أن يخوض معركة الوسائل إلى جانب معركة الغايات وأداته في ذلك الدولة القانونية بالمعنى الذي صوبه الفكر العلمي الدستوري المحض كما سنحدد ذلك في المستقبل لقد كانت أداة الربيع العربي التي أشعلت وحركت أحداثه سيل عدم وقوة كاسحة من الجماهير تراوحت بين جماهير أشعلت الثورة المسلحة وأخرى حركت رأياً عاماً ساحقاً وديناميكياً جامعاً لعدد كثير التنوع من القطاعات الحية المجتمعية وتضاعيفها وتضاريسها.

لقد قلنا أن الهبّات التي قامت في الوطن العربي رغم تعدد وتنوع المطالب اتحدت في مصلحة مشتركة هي إسقاط نظام الحكم، لكن هذا الوصف السابق يصدق

على الربيع العربي عند الإسقاط، فهل يصدق ذلك أبداً ودائماً لاسيما في حركية المستقبل؟؟.

لا شك أنه حتى تتوفر السلطة التمثيلية ينبغي أن يكون هنالك تضامن شديد للطلبات النابعة من عدد شديد التنوع من أفراد وقطاعات الحياة المجتمعية، وفضلاً عن ذلك يكون للديمقراطية أسس مجتمعية شديدة المتانة، كما ينبغي دفع هذا المبدأ حتى غايته القصوى والتوصل إلى تحارب معينة بين مجتمعات معينة وعروض سياسية معينة[1].

فهل على الربيع العربي أن يراعي هذا المبدأ ويعبه ويتقيد به؟، والشيء الأهم هو أننا تطوقنا في تفاصيل الربيع العربي، وبقي علينا أن ندرسه في كليته، وبالتالي نتساءل تساؤلاً كبيراً ما هي الكلية لهذه الروح طبيعتها – ماهيتها – تكوينها – غايتها إلى غير ذلك من الأسئلة.

وبصورة عامة نستطيع القول إن الربيع العربي وإن قطع شوطاً هاماً في إسقاط حكومات الخريف العربي، إلا أن أمامه «كما قال الرسول ﷺ» طريقاً طويلاً لا يقطعها إلا المخفون وزمان صعب تملك فيه الفسقة واستبد فيه الظلمة، وقد انتهينا من الجهاد الأصغر، وأمامنا الجهاد الأكبر الذي هو بناء النفس أساس كل بناء وغايته وفحواه ومجلاه، لكن أول سمة في الربيع العربي أنه أبرز الإرادة الشعبية كقوة يحسب لها حساب، ويتجلى ذلك في التظاهرات التي خصّ بها الشارع العربي والتي يحسب لها حساب، هذا بالإضافة إلى إصرار هذه المظاهرات

---

[1]– آلان تورين: ما هي الديمقراطية، ص73.

على مطالبها الكثيفة الجادة خصوصاً في مواجهة الفساد «الأردن مثلاً» وثاني النتائج التي ترتب في الربيع العربي هو الانفصال الواضح لإرادة الشعب عن إرادة الحاكم بحيث أن هذا الحاكم يعامل كوكيل عن الشعب ويعمل لصالحه، وبيان ذلك أن الربيع العربي لم يفرز حاكماً يحكم لمصلحته أو لمصلحة حزبه، بل رئيس دولة، وها نحن نرى الأحزاب التي تنجح في انتخابات رئيس الجمهورية «مصر مثلاً» تكتلت منذ الآن ضد الإخوان المسلمين استعداداً للانتخابات المقبلة وهذا أصول أشكال التصميم الديمقراطي وممارسته.

والإرادة الشعبية الواثقة بنفسها برزت في السعودية فلأول مرة تقود المرأة السيارة علناً على مرأى ومسمع السلطة الصلبة التي لا تتساهل في تطبيق القانون، كل ذلك أسمى حيال حسابات دقيقة للإرادة الشعبية التي أصبح يحسب لها كل حساب.

أن أي حزب في الوطن العربي لم يتم بعد ولم يتوفر به الكوارث، الأمر يمكنه من أن يحكم منفرداً القطر الذي هو فيه، ويمخض عن ذلك النتائج الآتية:

1) لا يمكن اعتبار نجاح الحزب في الانتخاب فرصة لنظام «الأسلاب والغنائم» واستحواذ الحزب للوظائف، فالوظيفة العامة هي تكليف ومسؤولية لصالح الأمة لا تشريف لصالح الحزب.
2) إن بعض الكوادر في الحزب يجب أن يدفعه للتضامن الكامل والتساند مع بقية الأحزاب لمعالجة الأعطاب والعلل في البلد... ولسد الفراغات بالكوادر الغنية والمعلم من كافة الفئات.
3) إن التضامن الداخلي فضلاً عن أنه يحقق الوحدة للوطنية، فهو مدخل للديمقراطية أو لنقل للنظام الديمقراطي، وتدليلاً للنهج السابق فقد صرح

الدكتور راشد الغنوشي زعيم حزب النهضة في تونس بأن الأحزاب الليبرالية في تونس لا زالت تهيمن على الحياة الاقتصادية في تونس بالإضافة إلى الكوادر والوظائف في الدولة، وهذا مبرر لإقامة الوحدة على أسس فنية ومتعاضدة واستطراداً فقد طرأ على سياق هذا الكتاب واقعه، هي الحكم الذي صدر في مصر بخصوص «موقعه الجمل» وما تأتي على ذلك من تداعيات واحتجاجات شعبية، ثم آل الأمر إلى النائب العام في مصر، ثم تراجع رئيس الجمهورية عن قراره وطبعاً فأهمية الحدث يكمن فيما يلي وراؤه من حساسية الشارع والرأي العام حساسية تعبر عن أعين مفتوحة تراقب وتسهر على الصالح العام ونحن لا نقول أن الربيع العربي أثمر عن كل شيء لكننا نؤكد أن الأقدام وضعت على الطريق الصحيح القويم.

وعلى الرغم من كل ما قلناه وتكلمنا عليه إلا أننا لم نجب عن ماهية هذا التحرك الشعبي العريض، بل هذا الانفعال الجماهيري العام وفي الواقع لو أننا شممنا رائحة/9و10 يونيو 1967/ورائحة مؤتمر الخرطوم «مؤتمر اللاءات الثلاث» ورائحة رحيل الرئيس جمال عبد الناصر ورائحة الاعتداء الأخير على غزة أنموذجاً للانفعال الجماهيري، لأدركنا العروة الوثقى التي تربط بين هذه الأحداث، وشممنا في الوقت نفسه رائحة الشعب العربي وعطره الفواح وأريجه المنعش متمثلاً ذلك في الربيع العربي كأصفى وأنقى وأخلص وأتقى ظاهرة شعبية ترنوا إلى مستقبل مجيد في الكرامة والعزة.

لقد انفجرت المشاعر الوطنية والقومية عقب نكسة/حزيران 1967/طالبة الثأر والكرامة، لكننا شممنا في الوقت نفسه، شممنا تلك الرائحة المأفونة المقيتة التي كانت تخرج من الحجور لتعرقل المد الشعبي وروح القتال، ولتضع العصي في دواليب الانطلاق كما شممنا تلك الرائحة المأفونة التي نالت من صمود أهلنا في غزة بلد الكرامة والعزة.

وفي كل ذلك لم يتوان المعوقون المرجفون العقدة عن أن يتذرعوا – نفاقاً – بمنطق الحكمة والمناورة والنفس الطويل والمراوغة والأسلوب غير المباشر بديلاً عن الصمود والتحدي والمواجهة، انطلاقاً من بعض رواسب التخلف والاستكانة والعقود في تاريخنا.

إن الجماهير العربية في مصر صرخت ونادت معلنة في يوم/9و10 يونيو/المواجهة والتحديث وأدركت مغزى العدوان على الثورة وتركيبها الشعبي والقيادي، ومن هذا المنطق بدأ الشعب التفكير، وفي قلبه وروحه ولبه أشرقت الحلول الصحيحة، وانبثق التفكير السليم.

والجماهير العربية في مصر لم تخف عليها السلبيات التي تجرعتها، لكنها استمسكت بالإيجابيات، وتشبثت بها حتى الموت.

هذا وننوه بأنه حين يتعالى المفكر على إرادة الجماهير وانفعالية الجماهير يظن أنه ينشد صفاء الرؤيا والتفكير الهادئ، وهذا هو عين الخطأ لأن انفعالية الجماهير وغضبها ليس كانفعالية الأفراد، إنها انفعالية من نوع خاص ترقى إلى أعلى درجات التفكير والموضوعي والعلمي والحساب الدقيق.

ولا يخفى أن هؤلاء المعوقين ضنوا على شعبنا العربي في غزة بأبسط الأشياء، ألا وهو عقد قمة للملوك والرؤساء العرب، كما سدوا آذانهم «كما فعل أوديسيوس» بمصهور الرصاص، لكي يشيحوا وجههم عن كل خبر يتعلق بغزة، كل ذلك مقابل حركة الجماهير الهادرة المزمجرة، وانفعالها الصاخب وألمها المحض.

ولا يمكننا فهم فكرة الانفعال العام للجماهير العربية، إلا بربطها بفكرة الشعب العربي...

فالشعب هو ذلك الكائن الحقيقي الزاخر بالحركة الذي ينبع منه الرأي العام وأن ما يضفي على التيار ما من الأفكار أو المعتقدات أو على حركة مبنية على تصارع المصالح صفة الرأي العام، ليس هو فحسب مصدرها بل أيضاً موضوعها ...

فالرأي العام إرادة شعبية نحافظ على ما هو مرغوب فيه في الحدود الممكنة، ومن ثم كان الرأي العام قبل كل شيء إرادة شعبية مدركة لمسؤولياتها، فأهمية لوظيفتها الاجتماعية، هذا فهي تواجه المشكلات الاجتماعية والاقتصادية السياسية مواجهة السياسي المحنك الأريب الذي يفهم أن المطالب والاحتياجات الشعبية إنما ترتكن على الإمكان لإيفائها أكثر من ارتكابها على القوة الغاشمة أو على الصيغ الأيديولوجية البراقة.

وهكذا يحجم الرأي العام عن تعريض الصالح المشترك الذي يقوم عليه النظام الاجتماعي للخطر أو الزعزعة، فهو رأي تكون من انضمام مواطنين أحرار في نيتهم ممارسة حريتهم الفكرية على خير وجه لتوجيه النشاط الحكومي التوجيه الصائب السليم، وليس لزعزعة النظام الذي يربط به صالحهم المشترك كل الارتباط، ولهذا فالرأي العام وهو مدرك تماماً لقوته يضع نصب عينه ألا يعرض المصالح الدائمة للجماعة للخطر بانتصار رنان عابر مؤقت فالرأي العام القويم إرادة شعبية حكيمة مستنيرة قادرة على أن تقود وتهدي في الوقت ذاته تقنع ولا تتهجم.

فتعاون وتعاضد الحكومة في أدائها لمهامها مدركة ميثاق الحكم وصعوبته[1] وبيان ذلك أنه في حمى المعارك يصلب عود الشعب وإرادته وروحه وتصميمه على أخذ

---

[1]- بوردو: المطول في علم السياسة، باريس، ج4، ص113.

الثأر، وإذا كان رسول الله ﷺ قد علمنا، ألا نتمنى الموت، فقد علمنا أيضاً ننشده جهاداً عادلاً دفاعاً عن الأرض والعرض.

ولقد أفصح الشعب العربي عن إرادته وانفعاله تجاه حدث غزة مستشعراً آفاق هذه التجربة وروحها وأبعادها ونتائجها، مصمماً على القتال مدركاً إدراكاً بعيداً وعميقاً أن لا فائدة ترجى إلا بكسر إرادة العدو وعتوه واستكباره مشيحاً وجهه عن أراجيف المرجفين والعقدة والمعوقين والمتخاذلين.

إن صمود شعبنا في غزة وانتصاره يجب أن لا يورثنا الكسل والخمول والدعة والخلود إلى الراحة والسكينة، بل يدفعنا إلى مزيد من رباطة الجأش والاعتزاز بالنفس والقوة والصبر وروح التمسك بالحق.

إن الواقعية التي يتمسك بها عرب الإرجاف والتعويض والفرملة، هي في الحقيقة واقعية وقوع، إذ الفرق كبير جداً في آداب الصمود بين الواقعية والوقوع بين السلم والاستسلام إننا نشتم الرائحة العطرة تبوح وتفوح من حدث غزة المجيد، كما سبق أن شممنا رائحة 9 يونيو ورائحة مؤتمر الخرطوم ورائحة يوم الرحيل والوداع للقائد الأب.

ونحن ندرك تماماً أن رأينا هذا ليس نتيجة انفعال حماسي أو نتيجة مخاطرة بلهاء اختارت الاصطدام المباشر دون الحلول الأخرى الممكنة والمحسوبة حساباً دقيقاً.

نعود ونكرر نظراً لأهمية الموضوع أنه إذا وجد هذا الإحساس على المستوى الجماهيري، فينبغي الوقوف عنده وتأمله.

فالانفعال الجماهيري شيء، والانفعال الفردي شيء آخر، الانفعال الجماهيري العام شيء هام، فهو لا يتكون بقصيدة شعر ولا بخطبة حماسية ولا بعامل وقتي ولا بحادث عارض، كالهزيمة العسكرية، بل هو ينشأ نتيجة تراكمات موضوعية على مسار تاريخ الأمة يتخطى العديد من المراحل الفكرية والانفعالية حتى يتبلور في شكله النهائي كقوة جماهيرية انفعالية، لكنها واعية ومنطقية وموضوعية إننا نؤكد بمحض؟ وعينا؟ أن الانفعال العام في المجتمع هو الثورة بعينها، والولادة بحقيقتها وذاتها، وهذا الانفعال لا يتحقق بمجرد وجود العوامل الداعية للثورة كالفقر والتخلف والمظالم الاجتماعية، بل حين تصبح الثورة ممكنة، أي حين يعي المجتمع مشكلته، وحين تصمم الإرادة الشعبية العامة على التغيير.

أي حين تجمع الجماهير العريضة صاحبة المصلحة في الثورة على إحداث التغيير الاجتماعي وإجماع الجماهير الكاسح على إحداث التغيير الاجتماعي لا يتم إلا نتيجة تفاعلات اجتماعية مختلفة، هي الفكر الثوري والتنظيم الثوري والمخطط الثوري.

وفي النهاية النضج الثوري، وهذا النضج هو ما يسمى بالانفعال الجماهيري، أي تلك الحركة المنفعلة التي تقدم على العمل الثوري وتحدث التغيير.

فالانفعال الجماهيري إذن ليس هبة عاطفية كالتي تتوافر في الحياة الفردية، وبالتالي فحين ننعته بالحماسة ونضعه في مرتبة الحماقة تقع في سذاجة مفرطة وجهالة مطلقة، لأننا نقوم بقياس خاطئ للحياة الفردية على الحياة الجماهيرية.

وعلم الثورة الحديث ليس له دوراً أو وظيفة إلا تحقيق هذه الانفعالية على المستوى الجماهيري.

وكما أن للثورة الحديثة نظريتها العلمية، كذلك فالثورة المضادة لها نظريتها، وهي مقلوب نظرية الثورة، أي أنها تستعمل نفس أدوات التحليل، وتسلم بنفس القوانين الاجتماعية، وتختار الطبقة المضادة للثورة وتستعملها، وفي الوقت نفسه تسخر كل

جهودها لتحقيق غاية مضادة، أي لتفتي الانفعال الجماهيري بصرفه في اتجاهات غير صحيحة.

وعمل الثورة المضادة ليس سهلاً، ولا يمكن أن يتم في يوم وليلة ولا نتيجة لحادث عارض، بل بنفس الطريقة التي يتم بها الثورة عملها من التراكمات الفكرية والانفعالية، إلا أن عمل الثورة المضادة فيها – مثل كل ما في كل عمل زائف – عدم القدرة على الصمود طويلاً، لأنه مضاد لمقومات الواقع الاجتماعي ولطبيعة القوانين الاجتماعية ومسارها التاريخي، فهي في أحسن نجاحاتها تأجيج للثورة الاجتماعية.

والثورة المضادة شيء كامن وملازم للثورة، فهي في جدل ديكالكيتكي متصل مع الثورة، وحين يتم الانفعال الجماهيري تنتصر الثورة، ويبقى للثورة المضادة المقاومة، ولا يمكن أن يتم انتصار للثورة المضادة حين يتم هذا الانفعال الجماهيري إلا إذا كانت الثورة مجرد تغيير في مواقع السلطة.

فإذا وجد انفعال جماهيري عام بالمواجهة العسكرية، فهذه هي الثورة في تمام نضجها، وينبغي على قيادة الجماهير أن تطيع الجماهير وتلتحم بها وتزحف معها وتسير إلى جنبها.

وحين تحاول القيادة السياسية تفتيت هذا الانفعال الجماهيري تساعد «دون أن تدري» عمل الثورة المضادة الثورة وتنفيسها، وتصريفها في اتجاهات مغايرة، وهذا غير ممكن لأن أقصى ما تستطيعه الثورة المضادة هي مزملة الثورة مؤقتاً وتعويقها وتبطئ حركتها، وكثيراً ما يحدث في الثورات أن يتجه انفعالها الاجتماعي وجهة تراها القيادة الثورية غير صحيحة، ولكن علم الثورة يطلب من هذه القيادة أن تخضع لهذا الميل وتسير معه وتحاول تصحيح الاتجاه في المسيرة ذاتها، وليس هناك أكثر من التحذيرات التي أطلقت في هذا الصدد للقيادات الثورية بألا تتجه وجهة مضادة لاتجاه الجماهير حتى لو كانت هذه الوجهة المضادة هي الصحيحة،

فالرسول الكريم ﷺ نزل عند إرادة الشباب، وذلك بخوض معركة أحد وقرر القتال مع أنه بالأصل كان لا يرغب ذلك من الناحية العملية والتاريخية لم يحدث أن كان الانفعال الجماهيري العام في الاتجاه الخطأ في خطوطه العريضة والأساسية، لأن هذا الانفعال لا يتحقق إلا بشروط موضوعية، وبعديد من التراكمات المتبادلة بين الفكر والعاطفة بين الحساب الدقيق ودوافع الحركة.

لذلك تحتقر الثورة المضادة الجماهير وتزدريها، وتعتقد أن قوة الضغط العسكرية أو البوليسية هي العامل الحاسم ما دام الانفعال الجماهيري لم يتحقق، فإذا تحقق فإن جميع القوى تنهار أمامه، وأعظم ما تستطيع أن تحققه الثورة المضادة من انتصار، هو المزيد من الحديث عن الحكمة، وظهور العشرات من الحكماء المحنكين، وترديد كلمة العلم والحساب الدقيق والتعقل وما إلى ذلك، كأن انفعال الجماهير حماقة فردية ترتد إلى نزف شخصي.

إن الحكمة الحقيقية والعلم الحقيقي هو الإدراك بأن الوعي الجماعي مشروط بشروط حاسمة ويتحرك بميكانيزم غاية في الدقة يتضاءل أمامه أي حساب دقيق لعشرات من الحكماء الفرديين، وهذا كل حقيقة ماثلة ومستقرأة من دراسة الثورات، وتزخر به تجارب واكتشافات علم الثورة العالمية.

لقد أطلقت الجماهير الرأي الوحيد الصحيح واستمرار النضال، وبالمقابل للحكماء أن يفسروا ظاهرة الانفعال الجماهيري العربي كما يشاؤون، ولكن هذه الظاهرة هي الثورة ذاتها، والحكماء يعلمون بأن هذه الجماهير ستتحرك بتلقائية تفوق كل حساب عندما يحتاج الأمر إلى ذلك، وبالفعل كان مخاض الأمة وكانت الولادة السليمة، وكان يوم العزة يوم حدث غزة، يوم الكرامة والصمود والتضحية...

إن تحرك الجماهير العربية دعماً لأهلنا في غزة ليس تصرفاً عاطفياً محضاً، بل هو إرادة الصمود والدفاع عن النفس والكرامة، وعن الأرض والعرض، إنه عمل طبيعي جداً لأنه الثورة بينها إن هذا التحرك الواسع والعميق لشعبنا العربي في

الثورات التي أشرنا إليها ومنها الربيع العربي هو من قبيل تلك الظواهر الكونية العظمى التي تحرك الأفلاك وتنظم ملايين الحيوان في الكون بتلك النفحة المقدسة الكامنة التي من بعض مظاهرها أن تتفق نتائجها وتختلف تفصيلاتها مع الحساب الدقيق.

إن الثورة ظاهرة كونية مثلما هو انغلاق وانبلاج نور الصبح، فهي في الحياة على مختلف درجاتها وأنواعها، وهي في البشر وفي الكون، ذلك القانون الأعظم الذي يرتقي بالحياة، والذي يتخذ سبيله لتلك الحركة الراقية بالمتناقضات، ومن الظلام الكئيب والألم المحض واليأس المطلق تحدث الطفرة، ويولد شيء جديد هو خطورة عظمى إلى الإمام، وهذا هو مغزى القول بحق إن إرادة الشعب من إرادة الله...

ليس هذا صحيحاً، بل هو جانب من المشكلة، والقضية الأساسية هي كرامة هذا الشعب، فما هو المقصود بكرامة الشعب، وما هو دلالتها ومغزاها ومبتغاها، ومقتضى أمرها ومرتجاها؟.

هنالك ذرى عديدة لسنام المجد في تاريخنا: اليرموك – حطين – عين جالوت – ميسلون – عدوان 1956 على مصر، وهناك خط واضح يربط هذه الذرى بعضها ببعض يلحمها في وحدة تؤلف بينها وهي الدفاع عن المصير عن الشرف والكرامة.

إن الشعب العربي في مصر تمكن في وثبة من وثباته، حين تكاملت عناصر ثورته أن ينفض التبعية التي جثمت على أنفاسه قروناً، وبقدر ثقل هذه القرون ووطأتها كانت انتفاضته، فلم تستطع كل القوى الاستعمارية والقوى المضادة الأخرى بالأشكال القديمة والأشكال الحديثة أن تزحزحه عن هذه الانتفاضة وثم خمسة عشر عاماً من التركيز الشديد والتواطؤ المبيت وتطبيق اكتشافات علم الثورة المضادة اخترق الشعب بثورته كل العتبات وخرج من كل المأزق وسخر من كل الغربان الناعقة والحكماء الذين الكلمات، وفي الوقت نفسه كانوا يفزعون من تلك

الكلمات الصاعقة التي كان يلقيها عبد الناصر في وجه القيادة العالمية للثورة المضادة، والذين قالوا ما قالوا من أقاويل كان تخرس بعد كل انتصار، فتنسب نجاحات الثورة إلى الحظ أو الخوارق أو القدر الأعمى، لقد تقدم الشعب المصري في 9 يونيو وقال قولته الحاسمة بأن الكلمات التي خرجت من القيادات والقرارات التي صدرت عنها هي كلمات الشعب وقراراته، وإن المعركة لم تنته ولن تنتهي إلا بمزيد من حق هذا الشعب في الوجود الحر الكريم وما حدث لغزة رد على أعقابه بكل طاقة الثورة الكامنة، حتى أخر قطرة، حتى الموت الشامل، وهكذا كانت غزة وقفة صمود.

واستبسال وتمسكاً بالحق وبالأرض والشرف، وهكذا ستكون مآلات الربيع العربي والعدوان الإمبريالي الإسرائيلي على غزة لم يمس الأرض والمصالح العربية بقدر ما مس هذا المعنى الإنساني، ولذلك فصده هو العمل الحاسم، والمواجهة هي الشيء الوحيد الجوهري، هي السبيل لتأكيد الذات، ولإطلاق طاقات الشعب إلى ما لا نهاية في البناء والتقدم والارتقاء، والثورة هي مواجهة التحديات، هي فناء حتى الموت حتى يتحقق الوجود الإنساني، ولذلك لا تتم الثورة إلا بأعلى مستوى للوعي الاجتماعي، لأنها قدمت في غزة الروح فدية للمعنى الإنساني، وثمناً لكيان جديد يتبلور فيه معنى كرامة الإنسان، وهذا هو مدلول ذلك التأييد العالمي لصمود شعبنا في غزة وهذه الكرامة التي مات في سبيلها ثوار العالم، دون أن تدفعهم حكومة أو تكرههم قوة هي التي قدمت من أجلها الأرواح في غزة، وهنا يتحدد المعنى الحقيقي لحياة الإنسان وموته وشرفه ونبله، وهذا هو عين ثورة الربيع العربي معناها وبناها وفحواها وغايتها ومبتغاها وإذا كانت الثورة كظاهرة كونية تقدم الحياة البشرية فدية لحياة أرقى ومعاني أرقى، فكيف تحرص على منشآت مهما عظمت، إن الحياة البشرية هي التي تبنى، والكرامة البشرية هي

التي تبتكر وتبدع، فإذا جرحت الكرامة فكيف تقوم مؤسسة، وكيف يبتكر مجتمع، بل كيف يمكن أن يحافظ على ما أنشأه في لحظة الحياة الحقيقية.

مع أن العدو الصهيوني يدمر كل مؤسسة ويطمس إرادة كل فرد هي فلسطينية.

إن دعاة التعقل والحكمة يقتلون روح الشعب ليحتفظوا ببعض الجدران وبعض من قطع الحديد والحياة أغلى من ذلك بكثير، فهي ليست خبزاً مأدوماً بالمذلة، إذ ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان.

والذي يتآمر على روح هذه الأمة عليه بأن يتوقع أمة من الحشاشين والسكارى والمنحلين، كما عليه أن يتوقع في هذه الأمة الكآبة والتخلف والدمامة...

ولكن قبل أن ترفع الأقلام فلنذكر هؤلاء المتآمرين بمقولة المناضل الكواكبي بعد تعديلها قليلاً:

((إن صيحة وغضب وانفعال الشعب العربي وليست صيحة في وادٍ، وإنما هي صيحة ستطيح حتماً بذي الأوتاد)).

هذه مقدمة متسعاً لتدلل بالسمات المضيئة التي يتحلى بها الشعب العربي والتي تكمن جميعها «ومثلها معها» في الربيع العربي لكن السر الحقيقي المناقض في هذا الربيع هو تلك التضحية بالنفس من أجل الوطن، ما سرها، ما معناها ومغزاها، ما ثمنها وقيمتها، لماذا فقد هذه الروح بإباء على مذبح الحرية والكرامة والإباء؟.

ما هي الدوافع التي تدفع بالمرء لأن يضحى بنفسه في سبيل بلاده وإصلاح ما فسد منها.

قال الشاعر أبو تمام:

عليكَ سلام الله وقفاً فإنني رأيت الكريم الحر ليس له عمر

وقريب من ذلك قول الشاعر الجاهلي عبد الشَّارق بن عبد العزَّى الجهني:

وكان أخي جوين ذا حفاظ وكان القتل للفتيان زينا

فالموت في منظومة القيم عند أمتنا زين الشباب، ومجد الشباب وحلية الشباب.

ولا عجب إذن أن يعطي الإسلام الشهيد أرفع درجة عند اللّه، قال تعالى: ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاء عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ آل عمران/**169**.

جذر الربيع العربي في التاريخ القريب

نكرر ونكرر ما قاله ابراهيم بن أبي عبلة[1]: ((رجعنا من الجهاد الأصغر، إلى الجهاد الأكبر))، فجهاد النفس وغلبة شهواتها هو الجهاد الأكبر.

إذاً والحالة هذه فلنضع أمام أعيننا إخفاقات النهضة الأولى والثانية، تحرثهما وتحفر في طبقاتهما لمعرفة الأسباب التي دعت إلى الإخفاق.

ونتعرف على العاهات ثم نستعين بصمامات الأمن في كل محظور وطارئ.

فما هي الأسباب التي حالت دون نجاح النهضتين الأولى والثانية؟ يستعرض عصام محفوض الموضوع لتوضيح المطلوب فيقول: ((بقدر ما يزداد الإعجاب لدى بعضهم بقدر ما يزداد السخط لدى البعض الآخر الذي يتهم هؤلاء الرواد باستلهام الغرب بدلاً من استحياء التراث، لذا يحملهم فشل العصر وخسارة الأصالة معاً، في حين يرى البعض الآخر أن فشل طروحات الرواد يعود إلى الأجيال التي أعقبتهم، والتي لم تكن في مستوى المهمة التي حملها أولئك الرواد تحت شعار عصرنة العالم العربي)).

فإذا كان ثمة مسؤول فنحن المسؤولون لأنه لم يكن ثمة طريق لدخول العصر غير تلك الطريق، ولأنني من رأي البعض الآخر، وجدت من الإنصاف تقديم هؤلاء الرواد في قراءة جديدة لأعمالهم وإلى اشتراك الأجيال القادمة معي في الدخول إلى عمالهم مباشرة.

---

[1]- يظن البعض أن هذه المقولة هي حديث للرسول ﷺ، فقد رواه البيهقي بسند ضعيف، لكن الحافظ ابن حجر ينسبه لإبراهيم بن أبي عبلة.

ونحن بدورنا لن نضيع السمع إلى صوت الإيديولوجيا لتحمل هذه الثورة أو تلك مسؤولية الإخفاق، بل فلنكشف عن أسباب وجذور الإخفاقات لنتجاوزها، ثم نضع ونركب جهاز المناعة "أنتيوبيك" لصالح الربيع العربي درءاً لكل خطر أو مكروه يتعرض له هذا الربيع.

وفي هذ المقام يبنري الدكتور ماهر الشريف يصور هذا الجمود والانحراف في الفكر العربي فيقول: ((خيّم على الفكر العربي روح التسامح والانفتاح والحرية والتعددية والاقتناع بنسبية الحقيقة وبأهمية التفاعل الحضاري، فهذه الروحية حالت دون انتصاب الحواجز بين المعبرين عن فكر النهضة، كما أن هذه الروح سمحت بقيام مناظرات غنية، وجعلت واحداً مثل أديب اسحق يشدد على أهمية التفاعل الحضاري بين الأمم، ويرى أهمية الإخاء الإنساني ومبدأ الاعتماد المتبادل، على الرغم من أنه من أكبر المعارضين للاستعمار)).

ولقد تعزز ذلك بموقف قاسم أمين في تحرير المرأة، إذ قال: ((لا يوجد عقبة في طريقنا إلى السعادة أصعب، اجتيازاً من شدة تمسكنا بعادات من سلفنا، من غير أن نميز بين تلك العادات ما لها وما عليها))، نعم إن الماضي لا يصلح أن يطرح جملة، لكن يجب أن ننظر فيه بروية لمعرفة ما أظهر من منافع ومضار، لا أرى أعجب من حالنا، هل نعيش للماضي أو للمستقبل، نرى العالم في تقلب مستمر، ونحن ننظر إلى ما يقع فيه بعين شاخصة وفكرة حائرة ونفس ذاهبة لا تدري ما تصنع.

ولكن هذه الروحية تخلت عن مكانها شيئاً فشيئاً منذ مطلع عشرينيات القرن الماضي لروحية أخرى تميزت بالواحدية والانغلاق والتشبث بالحقيقة المطلقة والتشكك تجاه الآخر، وقد ساعد على ذلك الاستعمار الغربي المحتل في أعقاب الحرب العالمية الأولى.

هكذا ركّز الفكر القومي «قبل الحرب العالمية الأولى» على مبررات النهضة، ولكنه انتقل بها «فيما بين الحربين» إلى الدعوة الإيديولوجية ومن أبرز هؤلاء ساطع الحصري الذي أبرز الفكرة القومية ضد الاتجاهات الإقليمية، وهنالك من ركز على دور التدخل الأجنبي في تردي أوضاعنا، كما وجد آخرون هذا السبب في تخلف الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، بينما شدد فريق على إخفاق المشروع الثقافي، وفي مطلع هؤلاء المفكر العربي عبد الله العروي في مؤلفه أزمة المثقفين العرب.

ولقد دعا الأستاذ إسماعيل عبد الله إلى نهضة عربية ثانية، وفي الوقت ذاته تحدث عن النهضة الأولى التي قامت على أكتاف الناس لا الحكام، وأشار إلى إنجازاتها المتعددة، مثل ظهور المسرح العربي وحركة الترجمة والتأليف والصحافة والرواية والفن التشكيلي ونشأة الصحافة وتكوين عدد من الجمعيات العالمية ونشر التعليم، وظهور مفكرين كبار جمعوا بين الثقافة التراثية والثقافية المعاصرة، وانكبوا على دراسة تاريخنا الحضاري.

ولكن يا للأسف، «والقول للأستاذ إسماعيل عبد الله» انشغلنا بعد الاستقلال السياسي بالصراع على السلطة وبالأساليب غير المشروعة واستخدام القوة وتبينا شعارات عزيزة ثابتة ودائمة كالحرية والاشتراكية والوحدة، وغلب علينا الظن أن مثل هذه الاختبارات يمكن أن تتحقق بمجرد الحصول على القرار السياسي، وأن مجرد تحقيق هدف من الأهداف الكبرى كافٍ بذاته لحل مشاكل المجتمع.

وزيادة في التأكيد على هذا التحول الفكري يرى بعضهم أن المنطقة العربية شهدت منذ مطلع عشرينات القرن الماضي تحولاً في علاقة كل من الثقافة والسياسة والفكر والإيديولوجيا والحداثة والتحديث، وإن السياسة أخذت تهمين هيمنة كاملة على الثقافة وصار الفكر ينحصر انحصاراً كلياً في مسار الإيديولوجيا، وتسارع

الركض وراء التحديث على ترسيخ قيم الحداثة، وساهم هذا التحول في انتكاسة التنوير.

فالاضطراب إذاً عميق الجذور ونحن نرى «وبعد أخذنا بالاعتبار النقد الشديد الذي وجه إلى ثورة 23 يوليو» أن هذه الثورة بالمعيار الفكري العام، وبعد إزاحة غطائها الايديولوجي، هي حركة توفيقية تنطلق من التوفيقية الأم العربية – الدينية – الفلسفية، وتمثل رافدها السياسي الاجتماعي، فهي مركب وسطي تصالحي وتطوري، وسقوط تجربتها ينتمي إلى سقوط التيار الأم، توفيقية المعتزلة والأفغاني والإمام ومحمد عبده والكواكبي، ويؤكد ذلك ما تلا عصرها من جمود وتطرف وأحادية النظرة وانطلاق وسيادة النزعة المتصلبة المحافظة، هذا فضلاً عن أن الثورة المذكورة بالمعيار الإيديولوجي قامت على الثورتين الاجتماعية والسياسية الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، فهاتان الثورتان هما جناحا الطائر الذي يطير بهما إلى الغد المرتقب المأمول، ولكن التطبيق كان لصالح الديمقراطية الاجتماعية.

مع أن التأسيس يجب أن يقوم على الديمقراطية السياسية أو بالأصح على الديمقراطية الحرة، فهذه الديمقراطية هي التي يجب أن تحمل الديمقراطية الاجتماعية فتحقق بذلك الديمقراطية المبدعة كما سنشرحه مفصلاً في المستقبل.

وإضافة إلى كل ذلك فعصر النهضة الحديثة في عالمنا العربي لم يشهد حركة عربية تحديثية خالصة تعمل على الاستيعاب الكلي والجوهري للحضارة العربية وذلك بإحلال النظرة العقلية محل النظرة العينية، ولعل ذلك مرده عدم نشوء تيار علماني مستقل في تاريخ الإسلام، أو عدم سماح الإطار الجامع المانع للإسلام بظهور مثل ذلك التيار.

فالعلمانية والماركسية بقيتا محصورتين اجتماعياً وفكرياً إلى حد كبير ضمن الأقليات في حدود البيئات ذات الأوضاع الخاصة، ولم يقم تيار علماني أو ماركسي بشكل طبيعي، متأصل وراسخ في البيئات السلفية والتوفيقية، لأن الفكرتين لم تحسما علاقتهما بالإسلام بصورة ناجعة، فقد ارتبطت العلمانية سياسياً وإيديولوجياً بالغرب الرأسمالي كما ارتبطت الماركسية بالمعسكر الشيوعي.

وفي الحقيقة لقد كانت قوة التحدي الأوروبي الحضاري والسياسي أعظم من أن تصمد لها توفيقية الشيخ محمد عبده في معادلته التي حاولت الجمع بين الإسلام والغرب في صيغة تصالحية واحدة، فمنذ الاحتلال البريطاني لمصر حتى عام 1918 عام السيطرة الكاملة على المشرق العربي، استطاع الغرب أن يصغي تدريجياً لكيان العربي الإسلامي الموحد نهائياً لأول مرة في التاريخ، وأن يحكم أقطار الشرق العربي بصورة مباشرة، وأن يفرض أسلوبه في الإدارة والتشريع، ومنهجه في التربية ونمطه في الاقتصاد وأن يلحق المنطقة بدورته الرأسمالية العالمية مصدراً للمواد الخام وسوقاً استهلاكية لمنتوجاته وممراً استراتيجياً لطرقه التجارية.

زد على ذلك فقد أخذت مؤثراته الحضارية تنفذ إلى المجتمعات العربية بقوة واندفاع دون أن يكون لها طريق الرفض في ظل شخصية جماعية متماسكة.

لقد حارب الغرب الوحدة العربية، كما لم يسمح بأية حركة تحديثية تصنيعية في الوطن العربي، وغلب عليه الاهتمام بمصالحه الاقتصادية والسياسية أكثر من اهتمامه بالقيم الإنسانية، وقد تبين لكثير من أبناء الجيل الذي تربى في الغرب أنه كان مخدوعاً.

ويصور لنا الدكتور قسطنطين زريق هذا الاختلال البنيوي للحضارة العربية في تلك الفترة إن الأمة العربية مقسمة إلى عناصر متباينة يفكر بعضها تفكيراً لاتينياً، والآخر انكلوساكسونياً ويحيا فريق ثالث حياة شرقية محافظة والآخر حياة غربية، ويسلك بعض جماعاتها سلوكاً دينياً والآخر سلوكاً علمانياً لقد أخفقت التجارب البرلمانية الدستورية في الأوطان المجزأة لأنها لم تتم نمواً طبيعياً من الداخل، هذا فضلاً عن أن الغرب أحجم عن دعمها، وشرح في مقاومتها عندما حست مصالحه، كذلك فالمجتمع العربي بتكوينه الاجتماعي وإرثه الديني السياسي لم يظهر استعداداً لتقيل هذه التجار الليبرالية.

والتيار التجديدي العلماني الذي نما في ظل التجارب الوطنية والذي اعتنق الديمقراطية الإصلاحية بمبرراتها الفكرية لم يتحول إلى تيار تراثي اجتماعي فاعل، ولم يشكل مقاومة ضد الغرب السياسي، وظل ينتظر من الغرب أن يكون وفياً لمبادئه وهذا ما أبعده عن القطاعات الواسعة للأمة، وجعله مرتبطاً بالوجود الغربي، وقد لاحظ المؤرخون أن الحركة العلمانية بدأت تضمحل مع اضمحلال نفوذ الغرب.

وفضلاً عن ذلك يرى الدكتور فهمي جدعان أن التغريب يعني الخروج من الدائرة العربية الإسلامية خروجاً كاملاً أو شبه كامل، وتبني بصورة كاملة القيم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية للمدينة الغربية، فقد اشتعلت رؤوسهم أصحاب التغريب ذكاءً ونقداً للمدينة العربية الإسلامية بينما تقلص هذا الذكاء تقلصاً كاملاً إزاء المدينة الغربية، وهذا الأمر مرده إلى هزيمة نفسية ثقافية ولدتها الهزيمة السياسية، وحين اتصلوا بالغرب لم يتصلوا إلى لفترة قصيرة.

ويجب أن نضيف إلى كل ذلك تراجع المبادئ التنويرية التي عززت النزعة الإنسانية الحديثة، وغياب هذه النزعة غياباً كاملاً عن سياسة القوى العظمى التي تنشط

على المستوى الكوني، وسيادة سيادة سياسة حساب المصالح الذاتية على المستوى العام والخاص فقد هذه المؤرخة الطويلة نسبياً يبقى علينا أن نتساءل عن مقومات التأسيس لمجتمع الربيع بحيث يبعده عن كل انحراف أو عداء أو بمعنى أوضح رغم تكرار مضمونه وفحواه يجب أن تلقح.

وقد ذكرنا سابقاً أن الثورة المضادة ظاهرة كونية تحفز دائماً للانتفاض والافتراس والمدماك الأول في البناء هو الحرية بكل مضمونها ومعناها وامتدادها وشمولها، وعلى هذه الصحراء الصلبة «الديمقراطية الحرة»، تقيم الدعامة الذاتية ألا وهي الديمقراطية الاجتماعية التي تشرك كافة المواطنين بثروة الأمة حسب مدلول الديمقراطية الاجتماعية، لا حسب منطق الاقتصاد الريعي الذي يحول الاقتصاد إلى مكنات توزع باسم السلطان أو الحاكم والديمقراطية الحرة تعني الحرية بكافة امتدادها ونطاقها وآفاقها وخاصة حق الإضراب بعد أن أصبح هذا الحق سلاحاً ماضياً في أيدي الجماهير فيم تظهر في إضرامات كاسحة تملؤ القلوب.

وما أسهل ما يتأمن اجتماع هذه الحشود بواسطة الهواتف النقالة وغيرها من الأجهزة الحديثة، ثم علينا أن نقيم أجهزة الرقابة الشعبية وغيرها كمؤسسات الشبان ومخيماتهم والبرلمانات الشعبية مما سنعرض له إلا أن أهم مسألة في تحصين ذاتنا أمام المصائب والإحن أن تبلور نظرية ثقافة تعبر بأصالة عن حياتنا وأن نبتعد عن العنف ذلك الموجه السيئ في الاجتماع والسياسة.
دون غيرها هذا وسنبحث الموضوعين المذكورين من المواضيع كنموذجين لتحصين ذاتنا ودرقة تصدعنا عند الشدائد كل مكروه لاسيما دون غيرها.
أن العنف هو ضد الثقافة، إنها السوسيولوجيا والغرائز وكلما دخلنا منطقة البيولوجيا خرجنا من الثقافة.

نحو نظرية ثقافة الربيع العربي

ومسألة ثقافة الحبور والثبور والقبور

كان الشعر عند عرب الجاهلية ديوان ثقافتهم، من خلاله ينظرون إلى أنفسهم وإلى الحياة الكون والمجتمع، ولا عجب فالثقافة بالنسبة لأية أمة هي – مجازاً – أجهتها وروحها وعقلها وسمعها وبصرها ووجدانها وضميرها الذي يربطها بالموجودات...

فالثقافة – والحالة هذه – أريج الأمة الروحي وزفيرها المتنوع ونبل حياتها وديوان حماسهم ونظرتها إلى الوجود وقصصها الشعبية وموطن مختارها وملحمة يومياتها.

وأمام هذا الوصف فلا عجب أن نسمع المفكر العربي ساطع الحصري يقول: ((أعطوني الثقافة أعطكم الوحدة)).

لهذا فبناء نظرية للربيع العربي تعبر عن أريج وعبق مستقبله وزفير آلامه ولجنة تصد عنه المصائب وتفرش له دروب النجاح ووسائل تحقيق الأهداف، هذا المطلب من أهم السبل التي تضرب حياة الربيع العربي نحو الهدف المنشود.

قال أحدهم: ((لو أردت قرض الشعر لما تمكنت لأنني لم أبق أرى من ألوان الحياة إلا لوناً واحداً)).

من رأى السلاسل تمزق أجساد العبيد لم يفكر إلا في الحرية الحمراء فهل فرض علينا الخريف العربي هذا اللون من الثقافة، وهل يجب أن يعبر هذا الربيع علينا لون الحياة؟؟.

وقال "ماوتسي تونغ: ((المستضعفون هم عماد أمتي والهاجس الكبير، والزخم الوهاج، والسؤال المقلق الملح الكثيف حضوره هو أن أمتي نفسها مستضعفة وبروليتارية، ومحاولات التهميش والإقصاء والطمس لأنها تعزز مشروعاً بعد مشروع لتسحق عظامها)).

وعلى الرغم من أن أمتنا مستضعفة ذاتياً وطوعياً للحق فقد امتلكت عاصمتها المدينة العربية أو يثرب، لكنها لم تسرق من كنوز الأمم شيئاً وبقيت شوارعها هي بعكس شوارع لندن وباريس وبرلين، حتى أن الزكاة التي كانت تستخرج من أموال أغنياء بلد كانت تصرف لفقرائه ولا تستخرج لفقراء يثرب[1] ثقافة الحرية الحمراء هي الخطورة الأولى من أجل تكسير السلاسل، وزحزحة الصخرات العاتية من على صدر المستضعفين في دارنا المحبوبة من أجل بلسمة العاهات والجراح التي زلزلت المواطن العربي، حيث اهتزت بوصلة حياته، واختل توازنه، وانخلع عن محوريته وتاريخه وتراثه، وثقافة الحرية الحمراء ضرورية بقدر ما لإعادة الثورات بعد أن زلزلت الأرض زلزالها من قبل أجهزة السلطة العربية التي أريد لها أن تخون الأمانة.

ومع ذلك لا يمكن تبسيط الثقافة بالأيديولوجيا، واختزالها من جانب واحد من جوانبها، ألا وهو ثقافة الحرية الحمراء، فنظرية الثقافة أعرض من ذلك، أعرض من الثقافة الحمراء لأنها نفس ثقافة الفساد الأكبر حسب قول الرسول الأعظم ﷺ.

---

[1]- محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية- جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2004.

فالثقافة في نظرنا كل ما يحيط بمبادرات الإنسان وأبعاده وخياراته وشوقه للحياة وتصميمه على اكتناه أسرار الطبيعة ومعانقته المطلق واندراجه في التاريخ وانخراطه في صميم الحياة.

على هذا الأساس تعددت الرؤى حول هذه الظاهرة، وحسبنا تحديد مالك بن بني لها بأنها فلسفة الإنسان والمجتمع، أما عناصرها فهي الدستور الخلقي – الذوق الجمالي – المنطق العملي – الصناعة، وهذا ما ذهب إليه "بارسوز" بأنها مجموعة الرموز التي توجه العقل، وتدفع العناصر الذاتية في الشخصية، وتسوس الأنظمة الاجتماعية وتحكم الأفكار والمعتقدات والرموز التعبيرية والمعايير العلمية وآليات الضبط الاجتماعي.

وإذا انتقلنا إلى الدائرة التقويمية أمكننا القول إن الثقافة هي أساس كل بناء، والحامل الذي يقوم عليه صرح المجتمع والثقافة الحية أهم من النظم السياسية والمناهج الاقتصادية والخطط الدستورية والقوالب القانونية، وإنه لا انبثاق إلا بالشخصية الحضارية للأمة.

بهذا الشرط الإنساني القائم على قصور متكامل للحياة ومنظومة متكاملة للقيم، نفهم وثبة أمتنا في صدر الإسلام، كما نفهم انطلاقة ألمانيا واليابان بعد الحرب العالمية الثانية، حيث أحيت اليابان ثقافة الشنتو، ورجعت الصين إلى الكونفوشية.

ويمكن التأكيد على أن أي مشروع اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي محمول على الشرط الإنساني وأن ملحمة النهوض ومغامرة الانطلاق والعملقة والتجوهر، إنما تزكو ويصلب عودها بهذا الناهض، وبالتالي فالأمم بالثقافات والجامعات قبل أن تكون بالثكنات والمدافع والتقنيات، والقيم للأمة قبل الدواء والهواء، والثقافة هي المضاد الحيوي الأنتيبوتيك والجنة التي تحمي الأمة ضد الملمات، والتنمية وما أدراك ما التنمية؟؟ ما قيمتها دون مشروع ثقافي، والديمقراطية وما الديمقراطية

ما جدواها إذا لم تحمل على ثقافة ديمقراطية، تكفل حرية التعبير، وإذا لم يتم الالتفاف حولها كقيمة إنسانية تسمو بالحياة وتمجدها وتفعل مسيرة التقدم.

إن امتلاك العقول والقلوب أشد مراساً وتمرساً ومنعة في وجه العدو من الدبابات والمدافع، أجل لقد سيطرت فرنسا على الشيء الكثير من الجزائر الشقيقة، ولكنها ارتدت على أعقابها أمام مملكة الروح وعملقتها، وهذا ما وجدنا في شموخ شعبنا في مصر والأردن في مواجهة التطبيع وإخطبوطه.

تاريخنا العربي حافل بتخاذل السياسة وأعطابها وعاهاتها، بالمقارنة مع الرواسي الشامخات للروح الشعبية أمام عاديات التفتيت والطمس والتهميش والإقصاء.

أية شفافية هي التي تعتبرها رافعة لحياتنا؟؟.

الثقافة كأية ظاهرة إنسانية تخضع لما تخضع له سنن الحياة من التمدد والتقلص، الموت والحياة.

على هذا الأساس، فالثقافة التي تشف عن روح أمتنا، وتستشرف آفاق تطورها هي ثقافة الإبداع والعمل والإنجاز والعقلانية وترشيد الحياة وترسيخ الروح العلمية، وتجذير الشعور بالمواجهة لمقاومة التطبيع والاختراق والعدوان والغزو.

فعلى هذا الأساس، نقول لا لثقافة اليأس والتشاؤم والانتظار، ثقافة المنفعة والذيلية والسمسرة، ثقافة الخواء والزمن الضائع والاستلاب والاغتراب، ثقافة الوعي المزيف غير المطابق، المتعثر والمتخلع.

والحديث عن الثقافة يقودنا إلى تلمس جدلية: ثقافة/سلطة، بل إلى إشكالية هذه المزدوجة.

وحقيقة الأمر أن الصراع سرمدي بين هاتين المقولتين، وهو ما تفرضه طبائع الأشياء، إذ الثقافة حرية والسلطة قوة، الثقافة إنتاج المعنى وإسباغه على الحياة، والسلطة هي الهيمنة على المعنى والقيمة.

وهذا ما عبرت عنه أسطورة جالينوس في صورة رأس ذي وجهين، الأول يفيض بالنور، والآخر تعلوه قسمات الفترة والكدرة.

لقد استطاعت مغامرة الروح الإنسانية الخالدة أن تروض السلطة، فإذا هي لعبة الشطرنج التي تقوم على مبادئ العقل والمعنى، لا على شحنات الغرائز، ومع ذلك فنحن في دارنا العربية لما نرق إلى مرحلة تأسيس السلطة، حيث تذوب في المشروع المجتمعي التاريخي، وحيث هي جهاز في خدمة فكرة ليس إلا، وحيث تصفي إلى قول الثقافة، وتشترك معها في صنع القرار، وبالعكس، فالحاصل لدينا أن المشروع يذوب في إرادة السلطة، ويتوقف على نزواتها العارضة ولاسيما في حقل اغتيال الثقافة وتدجينها وإخضاعها لدواعي الهيمنة، وفي حقل حشر المثقفين في أقفاص من ذهب وفي خطائر الصمت وفي أجهزة الإعلام والدواوين من أجل ثقافة التسويغ والتسبيح بحمد السلطان.

بيان ذلك أن الثقافة هي المقدمة الأولى للحرية، وبالمقابل فالحرية هي المقدمة الطبيعية لروح الأمة، لطريق الذات الفردية والجماعية لها، إنها الكريات الحمراء والحرية هي الكريات البيضاء، ولا معافاة للأمة بدون دمها ونسغها.

الثقافة العربية الحقة المعبرة عن شخصيتنا الحضارية التي تضعنا أمام وقفة دقيقة حيال جدلية العروبة والإسلام، على قاعدة الإسلام في العروبة، والعروبة في الإسلام، العروبة انتماء وإطاراً، والإسلام هو الروح والصورة التي تزين وتتزين بالإطار، العروبة هي الغمد والإسلام هو الحسام، وكم هي معاقد للعزة في تاريخنا عندما كان الحسام الإسلامي يمتشق من الغمد العربي من أجل العطاء والكرامة

الإنسانية، وعلى هذا فإن أية محاولة لضرب العروبة بالإسلام أو الإسلام بالعروبة، إنما هي ثقافة الخواء والفوت والاستلاب والاغتراب عن مبادئ الحياة التي صاغتها العروبة والإسلام على أرضنا، حيث يتماهى الإسلام في العروبة والعروبة في الإسلام.

وحيث تعاونا على صياغة ذوقنا الجمالي وأريجنا الروحي وزفيرنا المقموع، ومنطقنا العام وقصصنا الشعبية وحماسنا الوطني وموسوعتنا العلمية ونظرتنا إلى الوجود وتصورنا للحياة.

والتأصيل الثقافي الحي هو الذي يربط بين وحدات الزمن الثلاث حيث الماضي – حافزاً- لا عبئاً، الماضي نقطة انطلاق، أما المستقبل فهو المرتجى والهدف المنشود بما يترتب على ذلك ن نتيجة هامة، هي أن الثقافة عملية إبداع لا نقل، ولا يمكن لثقافة أن تثرى الحياة على أساس النقل الميكانيكي الصرف.

وهذه هي جدلية الأصالة والمعاصرة وهي جدلية نتنفس هواءها اليومي، ونعيشها في دقائق حياتنا .

على هذا فهناك عملية فصل ووصل ضرورية لقراءة التراث، فصل نقرأ فيه التراث «حقيقة موضوعية» ووصل حيث تتم القراءة المعاصرة من أجل توظيفه «ناهضاً ورافعة» لحركة الحياة على أرضنا دون أن نعني قراءة التراث لذاتها من أجل التراث، ومع التنويه بأن هذا التراث لا يخلو من السلبيات الداكنة والظلامية المنحدرة إلينا من العصر الوسيط والنظر النقدي والمنهجي هو الذي يقوم بعملية الغربلة والتمحيص وفرز القمح عن الزؤان.

والحديث عن الثقافة يقودنا إلى العلاقة الجدلية، بين الثقافة والتنمية إذ الاستلاب الاقتصادي يقود إلى الاستلاب الثقافي، وبالمقابل فالتنمية الحرية، لا تنطلق إلا من ثقافة حية، كذلك فالثقافة لا تزكو وتنمو إلا بتنمية تحقق إشباع

الحاجات العامة لكل مواطن إضافة إلى تحقيق التراكم المعرفي الذي لا يتحقق في عصر الكمبيوتر وهندسة العلوم، إلا بمأسسة المجتمع العربي على قاعدة قومية المعرفة وقومية المؤسسات، وقومية السوق، وقومية المناهج التربوية والقيم التعليمية.

إننا نعيش ولا شك حالة نهضة واستثمار حضاري في الوقت الذي يطرح فيه سؤال الوجود والهوية، والحداثة لا التحديث، قبل أن نطرح التنمية بالمفهوم الاقتصادي الضيق، حسب رأي فلاسفة التغريب وسماسرته، وهذه النهضة لا تتم إلا بالخيار الحضاري، والشرط الإنساني بمضمونه الشامل بما في ذلك الإصلاح الديني تماماً، كما حدث في أوربا، حيث أرهص عصر التنوير والنهضة للثورة الصناعية، وحيث كان إصلاح العقيدة على يد اللوثرية، هو المدخل الطبيعي ورافعة الانطلاق وديناميةالاندفاع للثورة الصناعية حيث مقولة عالم الاجتماع "ماكس فيبر" الذائع صيتها : علم – استشراق – قدرة.

وبالطبع فليس المقصود من إصلاح العقيدة مس المقدس الإسلامي بقدر ما نقصد النعي على بعض الشوائب والحشويات وروح الجمود والتكلس والجبرية والغيبيات والشعوذات التي علقت على تراثنا الديني، والدين منها براء.

واستطراداً فالاقتصاد هو عنوان الحضارة السيئة، في حين أن الثقافة هي عنوان حضارة الضمير، والشعوب التي لا تمتلك ثقافة حية، تعتورها عقد الأمراض النفسية، فينخفض توترها الروحي، وتركن إلى الخنوع والتمزق والتواكل واليأس، وتضعف لديها روح المبادرة والعمل والإقدام على الحياة والشوق إلى بهجتها .

فضلاً عن أن أي تأسيس اقتصادي لا يقوم على تأصيل الهوية، لا يعني إلا الاغتراب والخواء والاستلاب.

والحديث عن الثقافة يقودنا إلى سمة أساسية في ثقافة أمتنا هي وريقة ثقافات الحضارات القديمة ولاسيما الحضارات التي ترعرعت على تراب أمتنا، حيث

صهرت هذه الثقافات، وصبت عليها عصارتها الهاضمة، لتنتج لنا الحضارية العربية الإسلامية، تلك الحضارة التي تمتلك مخزوناً تراثياً إنسانياً ضخماً، وتعد من أهم الحضارات في العالم، وهي مرشحة لأن تلعب أعظم دور في هذه المسكونة وما صراع الحضارات الذي يطرحه الغرب حالياً، الأطلنطي إلا للحيلولة بين هذه الحضارة وبين أن تلعب دورها المنشود.

على هذه القاعدة الرصينة نفهم التعامل مع النظام العالمي الجديد، على قاعدة دعوا الأزهار تتفتح ولنتبار، وليس على قاعدة المركزية الأطلنطية، مع التنويه بأن هذا النظام الجديد إلا صورة جديدة للرأسمالية في مرحلة ما بعد الحداثة، وهذا النظام يفتقر إلى أدب الحوار ومقوماته، وبذلك فالقضية بيننا وبينه ليست قضية ثقافية بقدر ما هي سياسية مع العلم بأن الخيارات الحضارية تثري الحياة الدولية وتزيدها غناء خلافاً لموقف النظام العالمي الذي يقتصر على المفهوم الاقتصادي الاستغلالي، وما يتصل به من أنساق قيمية، وأنماط سلوكية وحياتية رخيصة ومبتذلة وركيكة في الفن والحب وروابط الأسرة والمجتمع والدين.

إنها ثقافة الكوكا كولا والجينز التي لا ترقى إلى صعيد الشخصية القومية، التي أبدعت تاريخياً روائع الحياة والارتقاء بها وتعزيزها، وهذا ما أكده المفكر القومي د. عصمت سيف الدولة، تدليله بأن الغرب تحول على صعيد المجتمع إلى الفردية وعلى صعيد الاقتصاد إلى الرأسمالية وعلى صعيد الدين إلى العلمانية.

والمشروع الثقافي العربي لا يمكن أن يكون محمولاً إلا على عبقرية اللغة العربية وفقاً لجدلية لغة/فكر، وليس على المشروع القائم على التفرنج والتغرب، لما في ذلك من ارتباط وشيج بين اللغة والأمة، بين المشروع الاجتماعي والسياسي ومشروع اللغة/الفكر.

والثقافة العربية هي التي تحيط بجميع مبادرات الإنسان، وأبعاده: العلم، الدين، العلم ومملكته الأسباب، الفلسفة ومناطها الغايات، الدين ووجهته إعطاء روح وضمير المجال: الاقتصادي السياسي.

الثقافة العربية هي التي تحترم حق الروح وحق العقل في معانقة الطبيعة واكتشاف أسرارها بمنهج التجربة: الملاحظة والنقد ورصانة العقل وأنسنته، وهذا هو مغزى تسخير السماوات والأرض للإنسان واستخلافه لعمران الحياة.

والمشروع الثقافي العربي لا يتعارض مع الثقافات الفرعية التي تعيش في كنف وطننا إذا ما التزمت بمبدأ الأمة وحقوقها وقيمها ومصيرها على قاعدة إذا كان في الوحدة قوة فإن في التنوع قوة أخرى تزيد القوة قوة ومضاء على قاعدة التنوع هي التشابه، والتشابه في التنوع والأمر نفسه بالنسبة للإيديولوجيا إذا كانت هذه الأيديولوجيات تعانق معنى من معاني الأمة، وتبقى الأمة وقيمها وضميرها ومستقبلها تمثل معنى المعاني والمشروعية العليا التي تسوس وتحكم وتوجه كل أيديولوجيا، خلافاً للطائفية والقبلية والفئوية التي تتعارض قيمها وثقافتها مع تحقيق المواطنة – كرابطة – سياسية وحقوقية وحيدة بين الفرد والدولة.

والثقافة العربية لا تترسخ وتتوطن إلا على آلية المشروع القومي واستراتيجيته العليا، وفقاً لجدلية ارتباط الوظيفة بالعضو، أي لا تترسخ إلا على أساس استراتيجية ثقافية وقيمية وتربوية تستهدف أهداف الأمة العربية وتنمي القيم الضرورية لتحقيق هذه الأمة، مثل حب العمل والإنجاز واتخاذ القرار والتفاؤل والإقبال على الحياة، والحرص على الأموال العامة وعدم هدرها، ودفع الضرائب، وغير ذلك من القيم التي تعطي بهجة الحياة.

والحديث عن الثقافة العربية يقودنا إلى التعريج على المثقفين قاصدين من ذلك المثقفين العضويين المبدعين لا القوالين، أي صانعي الكلمة الحية ومهندسيها، وحراس قيم الأمة والممتلكين لرأس المال الرمزي لها.

وبالتالي فالثقافة مسألة أكاديمية بقدر ما هي انتماء وفعل جماعي واندماج في روح الأمة والانخراط بين ظهراني جماهيرها والتعبير عن مطالبهم، وليس تعالياً على هذه الجماهير، كما تفعل النخب المغتربة التي تجيد الهرولة وتقبيل الأقدام، مشيرين إلى أن الاختلاف بين المثقفين يجب ألا يؤدي إلى الانشطار في الثقافة، وهكذا فعلى المثقفين العضويين أن ينسجوا فكرياً قضايا الأمة على قاعدة الإيلاف والحشد والوعي الوطني مع التأكيد بأن حوار المثقفين مقدمة للحوار السياسي.

أجل، لقد تكلمنا حتى الآن عن الثقافة العامة وعليها الآن أن نتكلم عن الثقافة الشعبية التي تمثل النسيج الحضاري لأمتنا وعمادها وقوامها ومادتها.

وإذا أمكن القول إن ثقافة المرايا والبلاط والقصر والثقافة المخملية مثلت نقطة الاختراق في تاريخنا، فإن الثقافة الشعبية هي الحصن الحصين، لأمتنا والمخزون الرمزي الاحتياطي الذي يقف منيعاً ضد محاولات الاختراق والإقصاء والطمس.

لذلك فالمشروع الثقافي العربي هو الذي يعانق حركة الجماهير ويجيش أفكارها، ويعبئ طاقاتها، ويستفز حماسها ويحرك كوامنها وعبقرية الثقافة الشعبية يجب أن تكون موضع اهتمام وترسيخ لأن القيم الشعبية هي الفلسفة الأخلاقية والوطنية للجماهير، ولاسيما أن هذه الجماهير بقيت مسكونة في العروبة والإسلام، ورفضت التحديث على حساب التغريب، لذلك فإن تفجير برميل الثقافة الشعبية هو الأساس لكل انطلاقة سياسية واجتماعية واقتصادية كم هي المرات «في تاريخنا» التي سقط فيها العسكري والسياسي وبقي الشعبي بإرادته وقيمه؟ نجد ذلك جلياً في حقبة الربيع العربي حيث هبت الجماهير العربية، حيث سقط العسكري وبرزت جلية الروح الشعبية.

وعلى هذا فالتحصين السوسيولوجي الثقافية يتم من خلال العض بالنواجز على منطقنا الشعبي، وما انتخبته روح الجماهير من أهازيج وأفراح وتقاليد وأساطير

ورموز وحماس وشهامة وثقة بالنفس والاعتزاز بالكرامة، وغير ذلك من القيم وأساليب الحياة الشعبية.

والخلاصة فالثقافة ماضٍ وحاضر ومستقبل وزحف يفجر ثورة ثقافية عربية، تقوم على ثقافة الوحدة، ثقافة حرية التعبير، ثقافة الديمقراطية والمواطنة وتداول السلطة، ثقافة المحورية الأخلاقية، ثقافة الخيار الحضاري، ثقافة ترشيد المجتمع وعقلنته ومأسسته، ثقافة المجتمع المدني بحراكه واندماجه وتوحده، ثقافة حقوق الإنسان وأنسنته، ثقافة الشرارة الإلهية والقيم الروحية، ثقافة تحرير المرأة وتعلية كرامتها وذوقها باعتبارها صانعة الحياة.

تكلم أحد المفكرين عن ثقافة الموت وثقافة الحياة، وضرب مثلاً على الثقافة الأولى بتلك القيم التي كانت سائدة في إحدى القبائل المتوحشة، والتي كانت تقضي بانتحار الزوجة إذا توفى زوجها، أو التي كانت تحرم تحريماً قاطعاً، الاعتداء على أموال رئيس القبيلة، وحدث أن اعتدى أحدهم على تلك الأموال فاعتورته الأمراض الكثيرة، والغريب في الأمر أن السلطة في بلدي على العكس من ثقافة القبيلة المتوحشة تسمح أن تتغول على كل شيء، دون أن يعتورها أي إحساس أو وخزه ضمير ثقافة الحياة هي ثقافة ذلك الصحابي الذي لم ينتظر أن يأكل بعض الثمرات، فرماها وقاتل حتى استشهد في معركة أحد.

المسألة أولاً وأخيراً في الثقافة، فالثقافة العربية الواحدة هي الطريق للوحدة "تونيبي" ورحم الله "ساطع الحصري" الذي قال: ((اضمنوا لي الثقافة أضمن لكم الوحدة)).

من ذا الذي يا ترى يكون الضامن لتعليق الحرية وبناء ثقافة حية للبهجة والعمل والإتلاف بالأمة، غير الربيع العربي، إذ الثقافة هي جهاد والحياة، وفي الوقت نفسه جهاد والبقاء لهذه الأمة متى تحققت أركانه المادية والمعنوية، وأهمها شعور الحكام والمحكومين بأن الدستور قد سقط، ويعطى هذا الرأي مثالاً لذلك بدستور فرنسا الصادر في سنة 1793، حيث لم يطبق هذا الدستور في العمل منذ صدوره[1].

---

[1]- أنظر في هذا الاتجاه: المبادئ الدستورية العامة للدكتور محمود حلمي، القاهرة سنة 1964، ص93.

الدولة القانونية

لاحظ مؤرخو القانون أن هذه الظاهرة تسمو «محددات وتجليات» كلما ارتقت الجماعة في مدارج النمو والازدهار والتقدم، وليس ذلك عجباً فالقانون هو إطار الجماعة المعبر عن حالة الاستقرار وتحقيق العدل[1] في الجماعة، وهذان المطلبان جذعان كبيران يقوم عليهما ازدهار الأمة ونموها.

والقاعدة القانونية تقوم على عنصرين العنصر الأول هو العنصر المادي ثم العنصر الرسمي أو الملزم وكثيراً ما يتوفر بالقاعدة العنصر الملزم، ومع هذا يمسك المؤرخون عن تطبيقها فتسقط بعدم الاستعمال وسبب عدم هويتها فملائمة القاعدة وحيويتها يتعلق بعنصرها المادي غير الملزم هذه الاعتبارات يحدد بالدراسة ما يلي:

- ✓ شرعية الملائمة أو شرعية الأداء.
- ✓ عناصر الدولة القانونية.

---

[1]- د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد (بحث في الشرعية الدستورية) مركز دراسات الوحدة العربية، طـ1، بيروت، 1987.

شرعية الأداء أو شرعية الملائمة

وسنتكلم هنا على المواضيع الآتية:

- ✓ شرعية الانجاز.
- ✓ السمات الشخصية للقائد الحاكم.
- ✓ المكون الإيديولوجي.

شرعية الإنجاز:

حدد "الدكتور غسان سلامة" معنى هذا المفهوم أو المصطلح بقوله: ((مشروعية الإنجاز يقوم على الأعمال التي أقدم عليها الحاكم بصرف النظر عن مدى الاعتقاد بصحة وجود في السلطة أو مدى تمثيله للمواطنين))[1].

والواقع أننا لو تأملنا قليلاً في الموضوع لا تضح لنا أن «شرعية الإنجاز» قاعدة بل مبدأ[1] سياسي باعتباره لا يتضمن أي عنصر شكلي، في حين أن القاعدة القانونية، متألف من عنصرين موضوعي بالإضافة إلى العنصر الشكلي أو حسب تحديد "الفقيه جيني": ((القانون علم وفن))، فالعلم يقوم على عنصر موضوعي، والتقنية تقوم على عنصر شكلي.

فشرعية الإنجاز لا تقوم فحسب على الأعمال التي أقدم عليها الحاكم بصرف النظر عن مدى الاعتقاد بصحة وجوده في السلطة، أو مدى تمثيله للمواطنين، بل تمتد هذه الشرعية إلى الأعمال الصالحة دون أن تعتمد على نص قانوني شكلي.

---

[1]- المبدأ كمفهوم قانوني هو قاعدة القواعد، أي هذا الذي تنشق عنه مجموعة من القواعد.

وفي الحقيقة فعلينا أن نقف عند هذه المسألة قليلاً، تلك المسألة التي أقامت هيكل القانون على العنصرين الشكلي والقانوني ومزقت بناته إلى أنصار الفقه الموضوعي وأنصار الفقه الشكلي.

فعلى مستوى الدولة القانونية، هنالك الدولة المشروعة، أو الدولة القانونية، وهي الدولة التي تسير على مقتضى القانون وسيلة وغاية أشكالاً وطرقاً محددة مرسومة من أجل الغايات والأهداف والأغراض التي حددها القانون.

وهنالك الدولة البوليسية وهي الدولة التي تلتزم بالقانون غاية لا وسيلة، وأخيراً الدولة الاستبدادية وهي التي لا تلتزم بالقانون وسيلة وإجراء[1].

لقد رحبت الجماهير العربية المسحوقة كثيراً بالدولة المهمشة المغموسة بهموم المواطن وغاياته ولقمة عيشه، ولم يكن ليهمشها قوماً ما إسناد السلطة بالوسائل الديمقراطية، بل كان السهم الأساسي الذي يقلقها هو السلطة، وهل ذلك لمصلحة الشعب، أم لا، ومثالنا على ذلك الخليفة الأواه المنيب عمر بن عبد العزيز إذ تسند إليه الخلافة على طريق الاختيار الشعبي، ومع ذلك اعتبر أنه من الخلفاء الراشدين.

ولقد تضمنت في مذكرات "الفريق محمد فوزي" القائد العسكري المشهور[1] أن عبد الناصر كان يلجأ عند الحاجة إلى تصليح نعل حذاءه البالي.

واذكر أنني احتجت إلى لوح صابون عندما كنت طالباً في القاهرة في عهد السادات ومضيت بنفسي لشرائه من السوق وكنت أسأل الباعة أصحاب الحوانيت عنه،

---

[1]- د. ثروت بدوي: النظم السياسية- النظرية العامة للنظم السياسية، ج1، القاهرة، دار النهضة العربية، 1964، ص631.

لكن كان الجواب يأتي بعدم وجود إلا الصابون الأمريكي مع العلم أنني كنت أطلب من المواطنين السوريين بشراء الصابون المصري في عهد حكم الرئيس عبد الناصر وفي إحدى جلسات مجلس الوزراء المصري حضر عبد الناصر الاجتماع وفتح محفظته التي كانت ممتلئة خبزاً ثم رمى الخبز على الطاولة ليخاطب وزير التموين قائلاً: ((أهكذا يكون خبز الشعب))[1]، وتضمن جدول أعمال إحدى جلسات مجلس الوزراء في مصر رفع سعر مادة الطحينة فأصر الرئيس عبد الناصر بقوة بعدم رفع القيمة لأن الطحينة شيء أساسي بالنسبة لحياة الإنسان المصري المحروم من أشياء كثيرة هكذا تريد الدولة في مجتمع الربيع العربي أن تكون مشدودة مستفزة بهموم أبسط حاجات المواطن وجادة وراء تحقيق أشمل حاجاته ومصالحه ولنتذكر قليلاً فقه المصالح لدى الشريعة الإسلامية ودوره وأهميته ولكن ما يشغلنا الآن حصراً وتحديداً هو إنجاز الدولة في بعض الدول العربية الغنية.

وعلى إثر انتفاضة الطلاب في 30/ مارس 1968/أمر أن لا تفرق المظاهرة بالرصاص، وكان حواره الودي المشهور مع الطلاب إن أمتنا لا تزال تحفظ الذكرى الطيبة لنموذج عمير بن سعد والي حمص الذي هو من أرقى نماذج القيادة العربية الإسلامية التي جسدت معاني (الخروج)، فلا يكون استعلاء عرقياً ولا طبقياً ولا نهباً لثروات الشعوب، ولكن تحقيقاً للعدالة بينها في إعادة توزيع الثروة[1] وفق منطق التشريع الإسلامي.

لكن قبل أن نخوض في غمار هذه المسألة لا بد أن نشير إلى فكرة أساسية هي أن الحاكم العربي كثيراً ما تنتابه فكرة هي أنه أنجز كامل كيان البلد لنفسه، ويرى الملوك والأمراء والحكام الذين أطاح بهم الربيع العربي، ثبت أنهم ظلمة فاسدون

---

[1]- محمد أبو القاسم حاج حمد :: العالمية الإسلامية الثانية- جدلية الغيب والإنسان والطبيعة.

يطبق ذلك على ابن علي تونس وعلى قذافي ليبيا وعلى حسني مبارك مصر وغيرهم وغيرهم.

فالقذافي تارة أمين القومية العربية وأخرى قائد قادة أفريقيا، ذلك القائد المزعوم الذي أتلف وبذر أموال الشعب في خدمة أوهامه وغروره.

وحسني مبارك ورد صفقات الغاز إلى العدو الإسرائيلي بأقل من السعر العالمي...

إن شعبنا الذي عركته وضررته الحياة أبداً ودائماً يميز بين إسناد السلطة وبين ممارسته آلية السلطة، والمعول والأهم عند هو الممارسة، فهل هو البطل صلاح الدين، بطل حطين لم تسند إليه السلطة عن طريق صندوق الانتخاب، ومع ذلك عانقت ذكراه القلوب والعيون والأفئدة.

لم يكن الفتح العربي الإسلامي فتحاً مغولياً همجياً لنهب ثروات الشعوب، فمن كافة تلك الأرجاء المفتوحة لم تعرف وقائع التاريخ جيشاً من العبيد يرسل لبناء أعمدة ومدرجات في المدينة المنورة كتلك التي بنيت في أثينا أو روما أو مدائن كسرى، ولا أرسل من يبني حول المدينة سوراً كسور الصين ولا سخر من يبني مؤقتاً للخلفاء كمداخن فراعنة مصر في الأهرامات[1].

سأل الخليفة عمر الوالي عمرو بن سعيد لماذا تتغيب في بعض الأيام عن الصلاة فأجابه واضطر للبقاء في البيت لأغسل ثوبي الوحيد.

وها هو الخليفة عمر بن عبد العزيز «ذلك الأواه المنيب» اعتبر امتداداً للخلفاء الراشدين مع أنه من خلافة بني أمية...

---

[1]- محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية- جدلية الغيب والإنسان والطبيعة ص353.

هذا وسنقسم هذه الأهداف إلى قسمين في القسم الأول عن الأهداف الغربية والعاجلة والمسلحة، ونضيف إليه بحثاً هل الربيع العربي عقد اجتماعي أم أهداف.

أما في القسم الثاني من الأهداف فسنتكلم عن الأهداف البعيدة وغير المباشرة للربيع العربي.

يمثل ذلك تفجر الربيع العربي وربيع الوجدان العربي حاملاً في أعماق ضميره ميزاناً حساساً يزن بها الحسن والقبيح ويحكم بها على كل إنسان: والله لو وجدنا فيك اعوجاجاً لقومناك بحد سيوفنا... خطاب موجه من شخص عادي إلى الخليفة عمر بن الخطاب.

وعلى هذا الأساس شطر التاريخ العربي الدمى الإسلامي إلى شطرين: شطر الخلافة والراشدة وشطر الملكية العضود، إن شرعية الإنجاز نعني في وطننا العربي بناء مداميك الدولة وتراكيبها وخروجها وهياكلها ومقوماتها وكيانها على أساس أنها دولة منتجة «كما حدث في نهضة اليابان» وليس دولة مريضة، فما المقصود بالدولة أفريقيا تلك التي نموذجها الأمثل في الوطن العربي لا سيما في الدول النفطية.

السمات الشخصية للقائد الحاكم

لاحظ عالم الاجتماع "ماكس فيبر" أن الكارزما هي الهالة المحيطة والحافة بالرجل العظيم والممتلئة حباً وإعجاباً، عامل هام لشرعية وخاصة في المجتمعات غير القائمة على أسس تامة من العقلانية، أو لنتحدث عن الدولة الوظيفية حيث نجد كل شيء وسنن كل شيء وحصر كل شيء في قواعد منطبقة ويأتي الرئيس لينفذ هذه القواعد[١].

ولقد طور "ايستون" هذه الفكرة بعض الشيء كي يدخلها في عملية بناء الشرعية من دون أن يكون الزعيم يتمتع بوضع فذ واستثنائي، فالمكون الشخصي في الحاكم يدخل بالضرورة في بناء مشروعية الحكم، أياً تكون كارزما ذلك الحاكم[٢].

وما من شك أن أحداً لا ينكر الدور العظيم الذي اجترعه ولعبه البطل أو الزعيم في التاريخ، كما أن مثالنا العربي التقليدي الحق عن هذه الشخصية الكارزمية التي لا يناقش أحد في وجودها وتأثيرها والممثلة في جمال عبد الناصر، وإن كان علماء الاجتماع بأنفون من التقدم خطوة أبعد من هذا المثال الواضح[٣].

وإذا كانت العوامل الموضوعية والذاتية قد لا تتوفر لتنفيذ ظاهرة الكارزما، فإن بروز هذه الظاهرة في الوطن العربي محتملة جداً لأسباب عدة أهمها الهاجس الكبير لتحقيق الوحدة العربية ذلك الهاجس الذي يغض مطاجع الجماهير العربية التي ترنو شرقاً وتطمع أملاً لتحقيق هذا الأمل والمطمع الكبير.

وبسبب ثورة الاتصالات التي آذنت شمسها بالشروق، فقد لعبت ثورات الاتصال هذه دوراً كبيراً في سرعة إنجاز التجمهرات والتجمعات الشعبية، ومكنت من

---

[1] – Max Weber: The Theory of Social and Economic Organization.

[2] – د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، ص15.

[3] – المرجع السابق، ص15.

حشدها السريع في أوقات قياسية، وهذا ما يبشر بولادة الرأي العام العربي المسلح بالرؤية والفاعلية والصلابة وعمق الرؤية، ويتيح بالتالي لهذا الرأي العام أن ينغمس بالقضايا الهامة للأمة، وفي طليعتها لقمة عيش المواطن العربي ثم قضية فلسطين قضية الوحدة اللتين تلهبان الوجدان، هذا التفتح لمعضلات الوطن العربي وإشراقها وحيويتها سيؤذن بولادة القائد العربي المرتبط بحركة الجماهير اليومية والمتهجس بتفاعلات الحركة اليومية وحمولاتها وهمومها وحقوقها على المستوى الدقيق والعريض.

والربيع العربي في الحدود التي أظهرتها وولدتها سوابق انترنت عدة بناجحات ملموسة، مما ولدت في ضمير الشعب العربي الثقة والأمل والشعور والاعتزاز بالذات، وهذا ما يشير ببروز ظاهرة «القائد» كأداة مقترنة ولصيقة بالشارع العربي وبالرأي العام العربي.

وولادة ظاهرة القائد العربي» ترتبط بولادة أخرى ملازمة لها هي ظاهرة القائد» بامتياز.

وتعليل ذلك أننا سنواجه تحقق الكيان العربي من خلال الساعات العربية وبأداة الجماهير العربية، وتحقيق هذا الكيان بمظاهره المتعددة لا يتم إلا بزحف عربي عريض سيعزز بالملازمة والنتيجة حتماً بروز القائد بامتياز»، والفارق واضح تماماً بين حل معضلة في دولة خليجية مثلاً، وبين حل هذه المعضلة في مصر أو على مستوى الوطن العربي، ولعل نضج وتفتح كارزما عبد الناصر واستوائها تم من خلال ارتباطها الشديد بالهم العربي والألم العربي، تعتبر عن هذا التفتح.

وما نريد أن نقوله معياراً نهائياً في القائد أو الكارزما هو أن نضج الظروف الموضوعية لصالح الأمة، يؤذن ويمهد لولادة الشعب الحقيقي القابض على قضاياه ومصيره، وهذا الشعب الحقيقي المناخ الموضوعي لولادة الزعيم.

المكون الإيديولوجي

لا شك أن طريق معرفة الحقيقة والقبض عليها هو الحوار، فالحوار هو فرع الحجة بالحجة والبرهان بالبرهان، والرأي بالرأي لا فرق في ذلك «على المستوى السياسي والاجتماعي» بين الفقير والغني الفاضل والمفضول، حيث صغير القول يقرع أنف أعلاهم والعكس[1] هذا الانفتاح في عالم الحوار قد لا نجده في الحياة الإيديولوجية التي تعني «بدل الانسجام أصلاً وأساساً في الأفكار» جمود الأفكار وانغلاقها وتزينها، بل تناقضها.

وحيال التناقض مع مضمون الايدلوجيا يتساءل "إيستون" في ثلاثيته عن مضمون هذه الكلمة وهل يعني مجموعة الأفكار والاعتقادات التي تتضح من سياسات النظام القائم، أم أننا نعني بها المنظومة المؤلفة من أفكار وشعارات والتي يبني النظام أنه أداتها ...

"الواقع أن "إيستون" يتأرجح بين هذين التحديدين، ويتبعه "هيدسون" في تأرجح هذا مع العلم أن الفارق بين التحديدين كبير، فقد يضل محلل لمضمون الخطاب الرسمي إلى القول بأنه يعبر مثلاً عن دعوة إلى القومية العربية، بينما قد تكون الإيديولوجيا، هي مجمل آمال وتطلعات وأفكار ما يسميه المحللون الماركسيون «بورجوازية صغيرة».

---

[1]- د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي جديد ص18.

ذلك أن الايديولوجيا، كما قال ماركس في أحد تشبيهاً الشعرية النادرة، هي كالغرفة السوداء، حيث يتم تظهير الصور الفوتوغرافية، في قرينة العين تظهر الأمور رأساً على عقب.

ولقد أدركت الجماهير العربية هذه الفكرة الأخيرة «قلب الأفكار والقول دون الفعل» وظهر ذلك لنا جلياً في مظاهرات الربيع العربي وخاصة مصر، حيث أظهرت الجماهير العربية المستضعفة المآلات السلبية للإيديولوجيا وفرضها مجمدة على الواقع السياسي المصري.

والحق فالأديولوجيا ظاهرة حية إذا ترعرعت ونمت وعاشت بين ظهراني الشعب مع سواها من الإيديولوجيات في المناخ الديمقراطي الحي والحر، وأداة ذلك أن تفرع الحجة بالحجة.

وأن يتم انتقال السلطة وتداولها وإسنادها عن طريق «صندوق الانتخاب»، وأن لا تخضع ممارسة السلطة لإملاءات الأيديولوجيا خلافاً لما تدعيه البرجوازية بأن عملية الانتخاب تطهر الممثل المنتخب وتحرره من انتماءاته السابقة.

لقد أدرك الوجدان العربي خطورة الإيديولوجيا فلم يودع بها السلطة «ليبيا»، كما أنه انتخبها بتحفظ شديد في ثورة مصر مع الإشارة أن السلطة الغربية لم تعتنق أيديولوجيا تحولها إلى دين دولة، أي إلى مجموعة من الأفكار المفروضة على المجتمع بأسره، والخارج عن ذلك يعتبر خارجاً على دين الدولة، وبالتالي معارضاً خطراً، علماً أن الدين واحد، في حين أن الوطن للجميع.

إن الزمن يمر على الأيديولوجيا كلها ويعمل فيها صبراً وتأكلاً ونحن نشهد تراجعاً ملحوظاً لدور الأيدولوجيات، أية إيديولوجيا في تكوين الشرعية السياسية[1].

الدولة والقانون

ومهما يكن الأساس الذي يقوم عليه مبدأ خضوع الدولة للقانون، فلا شك في كونه مبدأ من المبادئ الأساسية للدولة الحرة، غير أن عناصره لا يمكن حصرها في قائمة موحدة وثابتة، لأن الدولة القانونية في الواقع، ليست إلا نظاماً مثالياً لم يتحقق بصورة مكتملة العناصر في القانون الوضعي، كما أن مضمون المبدأ وعناصره تخضع لسنة التطور مع تطور الفكر الإنساني، كما تختلف من فقيه إلى فقيه آخر.

ونظرية الدولة القانونية قد أخذت صورتها العلمية على يد الكتّاب الألمان، وعلى الأخص "مول Mohl وستال stahl وجنيست Gneist"، ويعرفها "ستال" بأنها تلك التي تعين عن طريق القانون وسائل مباشرة نشاطها وحدود ذلك النشاط كما تحدد مجالات النشاط الفردي الحر[2].

بينما يعرفها "جيركه Gierke: ((بأنها الدولة التي تخضع نفسها للقانون وليست تلك التي تضع نفسها فوق القانون)).

على أنه يجب ألا يغرب عن البال أن التعبير قد استعمل في معان مختلفة في كتب الفقه، فمن الفقهاء من قصد به مجرد خضوع الإدارة للقانون بالمعنى الضيق، أي خضوع الإدارة للعمل الصادر من السلطة التشريعية، وهو ما نسميه نحن "مبدأ

---

[1]- د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي جديد، ص24.

[2]- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ج1، القاهرة، 1964، ص128.

سيادة القانون" والذي لا يعدو في نظرنا أن يكون عنصراً من عناصر الدولة القانونية وقد عد هوريو خضوع الدولة للقضاء صورة من صور الدولة القانونية، ومرحلة من مراحل تطورها.

ونحن نرى أن خضوع الدولة للقضاء، أو إمكان مقاضاتها أمام القضاء ورضوخها لأحكامه شأنها شأن الأفراد، يكون عنصراً آخر من عناصر الدولة القانونية بغيره يغدو مبدأ خضوع الدولة للقانون وهمياً أو نظرياً.

لذلك نرى من اللازم أن نعرف من الآن ماهية الدولة القانونية أو مبدأ خضوع الدولة للقانون، وأن نميزه من غيره من المبادئ التي قد تختلط به في الأذهان.

أولاً- تعريف الدولة والقانون:

القول بنظام الدولة القانونية معناه خضوع الدولة للقانون في جميع مظاهر نشاطها، سواء من حيث الإدارة أو القضاء أو التشريع، وذلك بعكس الدولة البوليسية، حيث تكون السلطة الإدارية مطلقة الحرية في أن تتخذ قبل الأفراد ما تراه من الإجراءات محققاً للغاية التي تسعى إليها وفقاً للظروف والملابسات (وهذا هو النظام الذي عرفته الملكيات المطلقة في القرنين السابع عشر والثامن عشر وبعض كبرى الإمبراطوريات في القرن التاسع عشر).

على أن الانتقال من نظام الدولة البوليسية إلى نظام الدولة القانونية لا يتم إلا على مراحل، ففي كثير من البلاد نجد حتى اليوم خليطاً من عناصر الدولة القانونية وعناصر الدولة البوليسية.

لأن الكثير من الدول لم تخضع للقانون إلا في بعض مظاهر نشاطها دون البعض الآخر، ومع ذلك يمكن أن نعد الثورة الفرنسية وما تبعها من إعلان الحقوق، الحدث الذي حقق الانتقال من نظام الدولة البوليسية إلى نظام الدولة القانونية،

لأن الثورة قد هدفت إلى هدم كل ما يتعلق بالماضي وما خلفه من أنظمة استبدادية وأقامت نظاماً جديداً على أسس جديدة.

ورغم ما خلفته الثورة الفرنسية من آثار في مختلف الدول الأوروبية فإن غالبية هذه الدول قد عاشت في ظل النظام البوليسي طوال القرن التاسع عشر، ولم تأخذ بنظام الدولة القانونية إلا تدريجياً وحديثاً[1].

ويجب التمييز «في نظرنا» بين الدولة البوليسية والدولة الاستبدادية[2]، ففي هذه الأخيرة تعسف الإدارة بالأفراد حسب هوى الحاكم أو الأمير وتستبد بأمورهم، أما في الدولة البوليسية فليس للأفراد حقوق قبل الدولة، وللإدارة سلطة تقديرية مطلقة في اتخاذ الإجراءات التي تحقق للصالح العام للجماعة، وذلك على أساس أن الغاية تبرر الوسيلة، أي أنه بينما تستهدف السلطة في الدولة البوليسية مصلحة المجموع، نجد الحاكم المستبد لا يبغى إلا مصلحته الشخصية.

ومن ثم يكون الحاكم في الدولة الاستبدادية مطلق التصرف وغير مقيد بأي قيد، لا من حيث الوسيلة ولا من حيث الغاية، أي أنه يعمل كل ما يحلو له ولو كان فيه إساءة إلى الجماعة التي يتولى أمرها، أما في الدولة البوليسية فالحاكم وإن كان غير مقيد من حيث الوسيلة، فهو مقيد من حيث الغاية، لأن حريته في اتخاذ ما يراه من الإجراءات مشروطة بأن يتغيا في هذه الإجراءات مصلحة الجماعة وليس مصلحته الشخصية.

---

[1]- راجع في هذا المعنى فيما يخص النظام الألماني كتاب الفقيه الألماني أوتومايرotto mayer القانون الإداري الألماني، الطبعة الفرنسية، الجزء الأول، ص24.

[2]- يسوي الكثير من الفقهاء بين التعبيرين، راجع مثلاً الوسيط في القانون الدستوري للدكتور عبد الحميد متولى، الطبعة الأولى، 1956، ص298.

على العكس من كل ذلك في الدولة القانونية حيث لا تستطيع الإدارة أن تتخذ أي إجراء قبل الأفراد وفقاً لقواعد قانونية موضوعية مقدماً، تحدد حقوق الأفراد وتعين وسائل تحقيق الأهداف الإدارية، كما أن نشاط الدولة محدود بتحقيق الخير العام للمجموع، فالسلطة مقيدة من حيث أهدافها ووسائلها على السواء.

ولعل أهم ما يميز الدولة القانونية هو أن السلطات الإدارية لا يمكنها أن تلزم الأفراد بشيء خارج نطاق القوانين المعمول بها، وذلك يعني تقييد الإدارة من ناحيتين: فمن ناحية لا تستطيع الإدارة حينما تدخل في معاملات الأفراد، أن تخالف القانون أو تخرج عليه ومن ناحية أخرى لا تستطيع أن تفرض عليهم شيئاً إعمالاً لنص القانون أو بموجب قانون.

فعلى رجل الإدارة إذن قبل أن يتخذ أي إجراء ضد أحد الأفراد، أن يتبين له القانون الذي استمد منه سلطة اتخاذ ذلك الإجراء، وبعبارة أخرى ليس على الإدارة فقد أن تمتنع عن مخالفة القانون، بل يجب عليها فوق ذلك ألا تتصرف إلا بموجب نص قانوني.

على أن ذلك لا يكون إلا عنصراً من عناصر الدولة القانونية، إذ أنه للوصول إلى نظام الدولة القانونية الكامل لا يكفي إخضاع الإدارة للقانون، بل يلزم إخضاع جميع السلطات العامة الأخرى، كذلك وعلى الأخص السلطة التشريعية، أي سلطة عمل القوانين.

ثانياً- التمييز بين مبدأ خضوع الدولة للقانون أو نظام الدولة القانونية وبين مبدأ سيادة القانون:

1- مبدأ خضوع الدولة للقانون كما سبق يعني خضوع جميع السلطات في الدولة للقانون، وهو مبدأ قانوني قصد به صالح الأفراد وحماية حقوقهم ضد تحكم السلطة.

أما مبدأ سيادة القانون فينبع عن فكرة سياسية تتعلق بتنظيم السلطات العامة في الدولة، وتهدف إلى وضع الجهاز التنفيذي في مركز أدنى بالنسبة للجهاز التشريعي، ومنع الأول من التصرف إلا تنفيذاً لقانون أو بتخويل من القانون.

وهذه الفكرة السياسية منشؤها أن البرلمان يمثل الإرادة العامة، إرادة الشعب صاحب السيادة، وحيث أن كل تنظيم في الدولة وكل نشاط لها يجب أن يصدر عن إرادة الشعب، فإنه ينبغي خضوع السلطة التنفيذية للبرلمان، وكل عمل للسلطة التنفيذية لا يمكن إلا أن يكون تنفيذاً للقانون المعبر عن الإرادة العليا.

وهذا الخضوع، أي خضوع الجهاز التنفيذي للجهاز التشريعي لا يقتصر على ما يتعلق بأعمال الإدارة التي تنتج آثاراً خاصة تجاه الأفراد، بل يمتد إلى جميع الإجراءات الإدارة بما فيها تلك التي تخص مجرد التنظيم الداخلي للمرافق الإدارية والتي لا تتعدى أثارها نطاق الجهاز الحكومي.

2- مبدأ خضوع الدولة للقانون وإن كان أضيق نطاقاً من مبدأ سيادة القانون من حيث أن الأول يقتصر تطبيقه على الإجراءات التي تمس مصالح الأفراد بينما يمتد المبدأ الثاني إلى جميع أعمال الإدارة كما سبق البيان، فإن مبدأ خضوع الدولة للقانون أوسع نطاقاً من نواح أخرى:

فمبدأ سيادة القانون إنما يهدف إلى جعل الجهاز التشريعي «بوصفه منتخباً من الأمة» الجهاز الأعلى في الدولة، وأن يجعل إرادته الإرادة العليا فيها.

ومن ثم فهو لا ينطبق إلا على السلطة التنفيذية، في حين أن نظام الدولة القانونية يقضي بإخضاع جميع السلطات العامة للقانون، أي أن هذا المبدأ الأخير لا يقيد السلطات الإدارية فقط، بل يقيد السلطة التشريعية أيضاً.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن مبدأ سيادة القانون يعني خضوع الإدارة للقوانين الشكلية فقط.

بيد أن نظام الدولة القانونية يعني تقييد الإدارة ليس فقط بالقوانين، بل أيضاً باللوائح الإدارية، وذلك لأنه وفقاً لمبدأ خضوع الدولة للقانون لا يجوز للإدارة أن تلزم الأفراد إلا في حدود القوانين واللوائح المعمول بها، ومن ثم فهي تخضع للوائح الإدارية كما تخضع للقوانين طالما بقيت تلك اللوائح معمولاً بها.

3- مبدأ سيادة القانون خاص بالنظم الديمقراطية حيث يتكون الجهاز التشريعي الذي يعمل القوانين من نواب عن الأمة يمثلون إرادتها العليا.

أما مبدأ خضوع الدولة للقانون فهو يصلح في النظم المختلفة للحكم، ديمقراطية أو دكتاتورية، ولذلك فنحن نرى مع "الأستاذ روجر بونار" أن الفقه الاشتراكي القومي الألماني «النازي» لا يتعارض كلية مع مبدأ خضوع الدولة للقانون وإن لم يأخذ بمبدأ سيادة القانون بمعنى سيادة البرلمان[1].

---

[1]- راجع روجر بونار: القانون والدولة في فقه الاشتراكية القومية، باريس،1939، ص252 وما بعدها.

ورغم كل هذه الفروق فإن الكثيرين يسوون بين مبدأ خضوع الدولة للقانون بين مبدأ خضوع الدولة للقانون ومبدأ سيادة القانون، ونجد الكثير من كتب الفقه المصري والفرنسي على السواء، تستعمل التعبيرين على أنهما مترادفان[1].

ولعل ذلك راجع إلى حسبان النظام الفرنسي، وهو الذي يأخذ بمبدأ سيادة البرلمان، النظام المثالي للدولة القانونية، وهو نظر غير سليم في رأينا، لأن المشرع الفرنسي في الواقع لا يعرف قيوداً حقيقية على حريته، إذا تنعدم الرقابة على دستورية القوانين، ولا يكون نظام الدولة القانونية متحققاً بصورة كاملة ما لم تتقرر الضمانات التي تكفل احترام الدستور، وتضمن عدم مخالفة المشرع لنصوصة.

ثالثاً- عناصر الدولة القانونية ووسائل تحقيقها:

للقول بخضوع الدولة كلية للقانون، أو لتحقيق نظام الدولة القانونية الكامل ينبغي توافر عناصر مختلفة وتقرير ضمانات معينة نجملها فيما يلي:

1) وجود دستور:

وجود الدستور يعني إقامة نظام في الدولة وبيان قواعد ممارسة السلطة فيها ووسائل وشروط استعمالها، ومن ثم يمتنع كل استخدام للسلطة العامة لا تراعي فيه هذه الشروط أو تلك القواعد، وبعبارة أخرى، إذا كان دستور الدولة يبين

Roger Bonnard: Le Droit et l'État dans la Doctrine Nationale-Socialiste, Paris, 1939, p 252.

[1]- التفرقة التي تقول بها في المنن جديدة لم يسبقنا أحد في الفقه المصري إليها.

اختصاصات كل عضو من أعضائها، فهو في الوقت نفسه يحرم عليهم جميع السلطات التي تخرج عن ذلك البيان(١).

من ذلك يتضح أن وجود الدستور بعد الضمانة الأولى لخضوع الدولة للقانون، لأن الدستور يقيم السلطة في الدولة، ويؤسس وجودها القانوني الذي يحيط نشاطها بإطار قانوني لا يستطيع الحياد عنه، وليس ذلك راجعاً إلى أن الدستور يقيم حكماً ديمقراطياً، إذ أنه لا ارتباط بين وجود الدستور وقيام الحكم الديمقراطي، كما أنه ليس ثمت تلازم بين خضوع الدولة للقانون وإعمالها للمبدأ الديمقراطي.

ولكن وجود الدستور يؤدي إلى تقييد سلطات الدولة إذ سينظم السلطة فيها ووسائل ممارستها، كما يعين حقوق الحاكم ويحددها.

والدستور بطبيعته أسمى من الحاكم لأنه يحدد طريقة اختياره والصفة الشرعية، كما يبين سلطاته وحدود اختصاصه، ومن ثم فإن السلطة التي مصدرها الدستور لا بد أن تكون مقيدة، لا لأنها يجب أن تمارس وفقاً للأوضاع الديمقراطية ولكن لوجوب احترامها لوضعها الدستوري وإلا فقدت صفتها القانونية[1].

فإذا ما نص الدستور على أن أموراً معينة لا يمكن تنظيمها إلا بقوانين تصدر من السلطة التشريعية في الدولة، فإن ذلك يستتبع حتماً تقييد سلطان الدولة في هذا الشأن، لأنها لا تستطيع تنظيم هذه الأمور عن طريق السلطة التنفيذية.

كما أن الدستور إذا فصل بين سلطة سن القوانين وسلطة عمل الدستور، أي أنه إذا ما أخذ بفكرة الدستور الجامد وفرق بين القوانين العادية والقوانين الدستورية،

---

[1]- راجع في هذا المعنى جورج بيردو، العلوم السياسية، الجزء الثالث، ص20، ص44 و 46.

كان ذلك أكثر تقييداً لسلطات الدولة بقدر جمود الدستور وبقدر ما توضع من قيود على تعديله[1].

ووجود الدستور يعني تقييد جميع السلطات المنشأة، في الدولة، أي السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية، لأن الدستور هو الذي أنشأها ونظمها وبين اختصاصاتها، ولأنها سلطات تابعة للسلطة التأسيسية.

2) الفصل بين السلطات:

وإذا كان الدستور يعني السلطات في الدولة وتحدد اختصاص كل منهما، فإنه ينبغي ضمان احترام هذه القواعد وعدم خروج السلطة عن حدود اختصاصها.

ولعل الضمانة الأولية لذلك تنحصر في الفصل بين السلطات فصلاً عضوياً أو شكلياً، بمعنى تخصيص عضو مستقل لكل وظيفية من وظائف الدولة، فيكون هناك جهاز خاص للتشريع، وجهاز خاص للتنفيذ، وجهاز ثالث للقضاء.

ومتى تحقق ذلك، أصبح لكل عضو اختصاص محدد لا يمكنه الخروج عليه دون الاعتداء على اختصاص الآخرين.

ولا شك في أن الفصل بين السلطات يمنع ذلك الاعتداء لأن كلا منها سيوقف عدوان الأخرى[2].

أما إذا تجمعت السلطات في يد واحدة، فإنه حتى لو قيدناها بقواعد معينة في الدستور فلن تكون هناك أية ضمانة لاحترام هذه القواعد، ولن يقف في سبيل الحاكم شيء إذا استبد بالسلطة.

---

[1]- راجع في انتقاد الرأي القائل بتقييد سلطات الدولة بالدستور.

[2]- وفي هذا يقول مونتسكيه.

فمثلاً إذا اجتمعت وظيفة التشريع ووظيفة التنفيذ في يد واحدة، فإن التشريع قد يفقد ضمانته الأساسية، ألا وهي أنه يضع قواعد عامة مجردة لتطبق على الحالات المستقبلة.

وقد يحدث أن تصدر القوانين لتسري على حالات خاصة، أو أن يعدل القانون وقت التنفيذ على الحالات الفردية لأغراض شخصية، وبصدق نفس الشيء على حالة اجتماع وظيفي التشريع والقضاء في يد واحدة، إذ يستطيع المشرع أن يسن قوانين مغرضة تتفق مع الحل الذي يريد تطبيقه على الحالات الفردية التي تعرض أمامه للقضاء فيها، فيحابي من يشاء ويعسف بمن يريد.

3) خضوع الإدارة للقانون:

خضوع الإدارة للقانون أو مبدأ سيادة القانون يكون عنصراً من عناصر الدولة القانونية كما سبق البيان، فلا يجوز للإدارة أن تتخذ إجراء وقراراً إدارياً أو عملاً مادياً، إلا بمقتضى القانون وتنفيذاً للقانون.

ومرد ذلك إلى أمرين: الأول هو أنه حتى يتحقق مبدأ خضوع الدولة للقانون يلزم أن تكون الإجراءات الفردية التي تتخذها السلطات العامة فيها منفذة لقواعد عامة مجردة موضوعية سلفاً، وبذلك تسود العدالة والمساواة.

والأمر الثاني هو أن القانون في الدول الديمقراطية يصدر عن هيئة منتخبة تمثل الشعب وتمارس السيادة باسمه.

وخضوع الإدارة للقانون يحقق لتلك الهيئة المنتخبة الهيمنة على تصرفات الإدارة على أنه يجب ألا يفهم من ذلك ضرورة خضوع الجهاز الإداري بوصفه هيئة للجهاز التشريعي بوصفه هيئة، وإنما يكفي أن تكون الوظيفة الإدارية أو التنفيذية تابعة للوظيفة التشريعية، فالخضوع في الواقع هو خضوع وظيفي وليس حتماً خضوعاً عضوياً، ولذلك فنحن نرى أن الجهة الإدارية ليست ملزمة قانوناً بما قد تتلقاه من أوامر من المشرع بشأن تنفيذ القوانين على وجه معين في حالات فردية.

ومن تطبيقات مبدأ خضوع الإدارة للقانون، أن التفويض التشريعي يجب أن يكون خاصاً محدداً، لأن التفويض العام أو غير المقيد يعني نقل السلطة التشريعية من البرلمان إلى الإدارة، كما يكون من نتيجته إعفاء الإدارة من الخضوع للبرلمان.

((ووجوب التفويض التشريعي وتحديده بمدة معينة كانت تقرره المادة 136 من الدستور المصري الصادر في سنة 1956)).

4) تدرج القواعد القانونية[1]:

كان للمدرسة النمساوية، وعلى رأسها "كلسن Kelsen" و"مركل Merkl" الفضل في استخلاص هذه النظرية التي تقول إن القواعد القانونية التي يتكون منها النظام القانوني في الدولة ترتبط ببعضها ارتباطاً تسلسلياً.

بمعنى أنها ليست جميعاً في مرتبة واحدة من حيث القوة والقيمة، بل تتدرج فيما بينها مما يجعل بعضها أسمى مرتبة من البعض الآخر، فنجد في القمة القواعد الدستورية[2]، التي تكون أعلى مرتبة من القواعد التشريعية العادية أي الصادرة

---

[1]- راجع في هذه النظرية:

Raymond Carré de Malberg: Contribution à la théorie générale de l'État.

Roger Bonnard: La Théorie de la formation du droit par degrés, dans l'oeuvre d'Adolf Merkl, p 663.

Hans Kelsen: Aperçu d'une théorie générale de l'État, RDP, 1926, p 561.

[2]- يقول البعض وجود قواعد فوق دستور supra- constitutionnelle تسمو على الدستور وتقيد السلطة التأسيسية.

عن السلطة التشريعية، وهذه بدورها أعلى مرتبة من القواعد القانونية العامة «اللوائح» التي تصدرها السلطات الإدارية.

ونستمر في هذا التدرج التنازلي حتى نصل إلى القاعدة الفردية، أي القرار الفري، الصادر من سلطة إدارية دنيا.

ويترتب على مبدأ تدرج القواعد القانونية وجوب خضوع القاعدة الأدنى للقاعدة أسمى من حيث الشكل والموضوع، أي صدورها من السلطة التي حددتها القاعدة الأسمى وبإتباع الإجراءات التي بينتها، وأن تكون متفقة في مضمونها مع مضمون القاعدة الأعلى، كما أن القرار الفردي لا بد أن يكون تطبيقاً لقاعدة عامة مجردة موضوعة سلفاً.

وأخيراً فإن العمل المادي التنفيذي نفسه لن يكون إلا تنفيذاً للقرار المطبق للقواعد العامة على الحالة الفردية، أي أنه لا يجوز للجهة الإدارية عند تطبيقها للقاعدة القانونية العامة على الحالات الفردية، أن تلجأ إلى اتخاذ هذه الإجراءات أن تصدر قبلاً قرارات فردية تعلن فيها أن الحالات الفردية المعروضة تندرج تحت القاعدة القانونية وتخضع لأحكامها.

وبعبارة أخرى أن التنفيذ المادي يسبقه دائماً قرار إداري فردي يحدد مجال انطباق القاعدة القانونية وبعين الأفراد الذين تسري عليهم[1].

---

[1]- راجع في هذا المعنى حكم محكمة القضاء الإداري الصادر في 27 مايو سنة 1956 في القضية رقم 1147 السنة 7 قضائية وتقرير مفوض الدولة الدكتور ثروت بدوي، مجموعة المبادئ القانونية السنة العاشرة ص339، وراجع أيضاً ميشيل ستاسينوبولس: القرارات الإدارية، ص22 وما بعدها.

ولعل في هذا الارتباط بين القواعد القانونية التي تكون النظام القانوني للدولة ما يحقق نظام الدولة القانونية على أحسن وجه، لأن كل قاعدة قانونية تتولد عن قاعدة قانونية أعلى منها مرتبة، كما تولد في نفس الوقت قاعدة أخرى تأخذ مرتبة أدنى.

أي أن القواعد القانونية تتابع في حلقات تنازلية أو تتدرج في نظام قانوني هرمي، وهذا النظام كله يقوم على أساس قانوني هو الآخر، فإذا كانت القواعد الدستورية توجد في قمة هذا النظام الهرمي، فإن ذلك لا ينفى خضوعها للقانون، لأنه لا بد أن تكون هناك ثمت قاعدة قانونية ترتكز إليها، قاعدة تعد خارج النظام الهرمي.

ففي حالة تعديل الدستور لا بد من مراعاة القواعد التي نص عليها الدستور السابق، وإذا كان التعديل نتيجة ثورة أو انقلاب فإن الدستور الجديد لا بد أن يلتزم المبادئ والأهداف التي قامت من أجلها الثورة أو حدث الانقلاب[1].

5) الاعتراف بالحقوق الفردية:

قلنا فيما سبق إن نظام الدولة القانونية يهدف إلى حماية الأفراد من عسف السلطات العامة واعتدائها على حقوقهم، فهو يفترض وجود حقوق للأفراد في مواجهة الدولة، لأن المبدأ ما وجد إلا لضمان تمتع الأفراد بحرياتهم العامة وحقوقهم الفردية غير أن الحقوق الفردية في الدولة الحديثة قد فقدت مدلولها التقليدي الحر الذي كان يجعل منها حواجز منيعة أمام سلطان الدولة، ويسد في وجهها مجالات معينة يحظر عليها الاقتراب منها، وبالتالي يحدد سلطاتها،

Michael D. Stasinopoulos: Traité des actes administratifs, Athènes, 1954, p 22.

[1] – قارن الفقيه جورج فيدل: القانون الدستوري، باريس 1949 ص819، حيث يقرر أن السلطة التأسيسية سلطة أصلية ومطلقة وبالتالي غير مقيد بأي قيد .

وأصبحت الحقوق الفردية بمدلولها الجديد لا تتطلب حتماً تقييد سلطات الدولة، بل على العكس توجب تدخل الدولة في بعض الأحيان، كما أنه ظهرت حقوق فردية جديدة، الحقوق الاقتصادية، تفرض على الدولة التدخل من أجل تحقيق مستوى مادي معين للأفراد يسمح لهم بممارسة حرياتهم الأخرى التقليدية.

ولا شك في أن الحقوق الفردية بمدلولها التقليدي الحر هي الأقرب إلى تحقيق نظام الدولة القانونية الكامل، لما تفرضه من قيود على سلطات الحاكم ولما تتضمنه من امتيازات للأفراد، ومع ذلك فإن الحقوق الفردية بمدلولها الحديث «وإن كانت تحد من مبدأ خضوع الدولة للقانون بما تتضمنه من توسع في اختصاصات الدولة» فهي لا تتنافى كلية مع ذلك المبدأ.

بل على العكس تدعمه وتقويه من حيث أنها تفرض على الدولة التزامات معينة، وبالتالي تخضع نشاطها لقواعد معينة يمتنع عليها أن تخالفها، غاية الأمر أن مدلول المبدأ قد تغير، فبعد أن كان خضوع الدولة للقانون خضوعاً سلبياً، إذ يمتنع عليها الاعتداء على الحقوق الفردية إعمالاً لمبادئ المذهب الفردي الحر، أصبح الخضوع إيجابياً في الدولة الحديثة ذات النزعات الاشتراكية نظراً لما يفرضه عليها القانون من التزامات إيجابية بقصد تحقيق مستوى مادي معين للأفراد، ففي كلتا الحالتين تخضع الدولة للقانون، وإن كان خضوعها في الوقت الحاضر أضيق نطاقاً من خضوع الدولة الحرة التي تقوم على المذهب الفردي، إذ أن الدولة الحديثة قد اتسع اختصاصها يعكس الدولة الحرة التي كانت مقيدة في اختصاصاتها إلى حد بعيد.

6) تنظيم رقابة قضائية:

وأخيراً فإنه لتحقيق نظام الدولة القانونية، يجب تنظيم حماية مناسبة للقواعد المقيدة لنشاط السلطات العامة، إذ أنه ما لم يوجد جزاء منظم لتلك القواعد، فإنها لن تكون قيداً حقيقياً على نشاط الدولة.

على أنه من الممكن تنظيم صور مختلفة لهذه الحماية، فهناك الرقابة البرلمانية وهناك الرقابة الإدارية وهناك الرقابة القضائية، والحماية التي تحققها كل من الرقابة البرلمانية والرقابة الإدارية غير كافية، لأن الأولى سياسية يتحكم فيها حزب الأغلبية وتخضع لأهوائه، والثانية تحمل الأفراد تحت رحمة الإدارة، إذ تقيم من الإدارة خصماً وحكماً في وقت واحد.

أما الرقابة القضائية فهي وحدها التي تحقق ضمانة حقيقية للأفراد، إذ تعطيهم سلاحاً بمقتضاه يستطيعون الالتجاء إلى جهة مستقلة تتمتع بضمانات حصينة من أجل إلغاء أو تعديل أو التعويض عن الإجراءات التي تتخذها السلطات العامة بالمخالفة للقواعد القانونية المقررة.

واستقلال السلطة القضائية وتمتعها بالضمانات الكافية لصيانة هذا الاستقلال، ضروريات لتحقيق رقابة فعالة ومنتجة.

ولا شك أن ما يتمتع به القضاء في بلد مثل بريطانيا من حصانة واستقلال، وعلى الخصوص تجاه السلطة التنفيذية، كفيلان بتحقيق رقابة قوية على الإدارة البريطانية.

وبإخضاع الحكام البريطانيين لأحكام القانون وتحديد سلطاتهم تحديداً فعالاً، أما حيث يفقد القضاء استقلاله، ويكون رجاله من حيث اختيارهم أو ترقيتهم أو ممارسة اختصاصاتهم خاضعين للسلطة التنفيذية، فإن الرقابة القضائية تفقد معناها، على الأقل بالنسبة للحكام، ويصبح مبدأ خضوع الدولة للقانون وهمياً لا وجود له.

إلا أن البحث يثور مع ذلك حول المفاضلة بين تخصيص قضاء مستقل للنظر في أقضية ومنازعات السلطة العامة (أي بين فكرة القضاء المزدوج التي تقيم إلى جانب القضاء العادي الذي يفصل في منازعات الأفراد، قضاءً إدارياً خاصاً بمنازعات الجهات الإدارية)، وبين فكرة توحيد القضاء وجعل جميع المنازعات

الخاصة والعامة، أي سواء كانت السلطة العامة طرفاً أو لم تكن، من اختصاص جهة قضائية واحدة، ومهما تكن نتيجة هذا الجدل، فلا شك أن الضمانة الأساسية لتحقيق نظام الدولة القانونية هو خضوعها للقضاء في جميع مظاهر نشاطها، يستوى في ذلك نشاطها التشريعي ونشاطها الإدارية، ومن ثم يكون من اللازم حتى يكتمل خضوع الدولة للقانون، أن تنظيم رقابة قضائية على القوانين وعلى الأعمال الإدارية معاً.

وبذلك نكون قد انتهينا من بيان العناصر الأساسية لنظام الدولة القانونية الكامل وما يكفل تحقيقه من ضمانات، على أنه يجب التنبيه إلى أن تخلف عنصر من هذه العناصر، أو إغفال ضمانة من تلك الضمانات، لا يعني خضوع الدولة للقانون، وإنما يعني فقط أن نظام الدولة القانونية ليس كاملاً، فقد سبق لنا القول بأن نظام الدولة القانونية نظام مثالي لم يتحقق بصورة في القانون الوضعي، وإنما تأخذ الدول ببعض مظاهره دون البعض الآخر.

كما أن قائمة العناصر والضمانات، ليست سوى محاولة فقهية من جانبنا، أردنا بها أن نبرز العناصر والضمانات التي نرى ضرورة توافرها لقيام ذلك النظام، وقد يرى غيرنا أن هذه العناصر أو تلك الضمانات ليس من اللازم توافرها جميعاً لتحقيق نظام الدولة القانونية، بينما من الممكن أن يحدها آخرون غير كافية لإقامة ذلك النظام.

مبدأ خضوع الدولة للقانون
في الأنظمة السياسية المعاصرة

بالرجوع إلى العناصر والضمانات المختلفة المشار إليها، يتبين لنا مدى الارتباط بين نظام الدولة القانونية والنظام الحر liberal، فلا شك في أن مبدأ خضوع الدولة للقانون وما يتضمنه من وجوب الاعتراف بالحقوق الفردية وضرورة الفصل بين السلطات فعلاً عضوياً، كان وليد المذهب الحر الذي يقدس الحريات الفردية ويمنع الدولة من المساس بها أو الاعتداء عليها، ويجعل من مبدأ الفصل بين السلطات الوسيلة إلى حماية تلك الحريات من استبداد الحاكم.

ولكن المذهب الحر قد أخلى السبيل لمذاهب التدخل وأخذت الأنظمة السياسية الحديثة بمفهوم جديد للحقوق الفردية وأهدرت مبدأ الفصل بين السلطات، فهل مقتضى ذلك انهيار نظام الدولة القانونية، وأن الدولة الحديثة لا تخضع للقانون؟

لا شك في أن النظم السياسية الحديثة قد وسعت في اختصاصات الحاكم ورفعت عنه الكثير من القيود التي كانت تكبله، وكلما اتجهت الدولة نحو الأخذ بالمبادئ الاشتراكية.

ضعفت القيود التي تقي الحاكم، ولكن ذلك لا ينفى استمرار خضوعه لقواعد تقيده، فالنظم السياسية الحديثة «الاشتراكية وغير الاشتراكية» تعترف بالحقوق الفردية، وسواء كونت هذه الحقوق مجالاً يمتنع على الدولة التعرض له كما يقول دعاة المذهب الفردي، أم مجرد قدرات في يد الأفراد على مطالبة الدولة بالتزامات إيجابية معينة من أجل الارتفاع بمستواهم المادي، ودفع الفقر والمرض عنهم، وتحريرهم من الاستغلال والسيطرة.

كما يقول المذاهب الاشتراكية، فإنها «أي الحقوق الفردية» إذ تفرض على الدولة التزامات معينة، سلبية أو إيجابية، تقيد سلطانها في نفس الوقت وتعمل مبدأ الخضوع للقانون.

ولئن كانت الأنظمة السياسية الحديثة لم تعد تؤمن بالفصل بين السلطات وتتجه نحو تقوية الجهاز التنفيذي وتوسيع اختصاصاته على حساب السلطة التشريعية، فإن ذلك لا يعني بالضرورة انهيار نظام الدولة القانونية، لأن مبدأ الفصل بين السلطات وليس إلا وسيلة لتحقيق ذلك النظام الذي يمكن أن يتحقق دونها، فخضوع الدولة للقانون يتم بمجرد احترام الهيئات الحاكمة لقواعد اختصاصها وعدم خروجها على حدود سلطاتها، الأمر الذي يمكن أن يحدث دون الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات، وما فصل السلطات إلا ضمانة من بين ضمانات أخرى لإجبار السلطة على احترام قواعد اختصاصها وعدم الخروج عليها[1].

[1]- د. ثروت بدوي: النظم السياسية- النظرية العامة للنظم السياسية، ص143.

السيرة الذاتية

الدكتور برهان خليل زريق

ولد في محافظة اللاذقية – قضاء الحفة– قرية الجنكيل (القادسية حالياً)، 1933.

المؤهلات العلمية:

- الثانوية العامة الفرع العلمي – ثانوية البنين(جول جمال) اللاذقية عام 1951.
- إجازة في الآداب – قسم اللغة العربية وعلومها – جامعة دمشق عام 1958.
- إجازة في الحقوق – جامعة حلب عام 1965.
- ماجستير في القانون الإداري من كلية الحقوق جامعة القاهرة عام 1970.
- دكتوراه في الحقوق – جامعة المنصورة عام 1984.

العمل المهني:

- التدريس في ثانويات محافظة اللاذقية عامي 1952–1953.
- العمل في المديرية العامة للتبغ والتنباك حتى عام 1975.
- العمل في مهنة المحاماة من بداية عام 1976 حتى آذار 2007.

النشاط المجتمعي:

- عضو في الاتحاد الاشتراكي فرع سوريا حتى عام 1975.
- عضو نقابة المحامين حتى عام 2007.
- عضو المؤتمر القومي العربي حتى وفاته 2015.
- شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات أبرزها ندوة الوقف التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام 2002.

✓ تم الاستعانة بخدمات محرك البحث Google لتدقيق وتصويب أسماء المراجع والمؤلفين، وبعض محتويات هذا المؤَلف بسبب رحيل الكاتب قبل النشر، فالشكر كل الشكر للقائمين على هذا المحرك للخدمات الجليلة التي تقدم للإنسانية.

محتوى الكتاب

المقدمة:.....5

الفصل الأول: العنف السياسي والثورة 9

الفصل الثاني: حق المقاومة في الشرائع السماوية 51

الفصل الثالث: المشروعية على صعيد الربيع العربي 95

الفصل الرابع: تكييف روح الربيع العربي وهل نحن حيال ثورة.....159

الفصل الخامس: نحو نظرية ثقافة الربيع العربي 183