دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان: شرعية الثورة في الفلسفة السياسية
المصدر: مجلة كلية الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية
الناشر: جامعة الإسكندرية - كلية الحقوق
المؤلف الرئيسي: بدوي، محمد طه
المجلد/العدد: س6, ع 1,2
محكمة: نعم
التاريخ الميلادي: 1954
الصفحات: 141 - 203
رقم MD: 211413
نوع المحتوى: بحوث ومقالات
قواعد المعلومات: IslamicInfo, EcoLink
مواضيع: الفرق الإسلامية، العلوم السياسية، الشرعية الثورية، الفكر السياسي، الفلسفة، الإصلاح الديني، قرنسا، الدستور
رابط: http://search.mandumah.com/Record/211413

© 2021 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

شرعية الثورة

فى الفلســـفة السياسية

للدكتور محمد طه بدوى

أستاذ العلوم السياسية بجامعة الاسكندرية

تمهيد وتعريف

لم يك حق المقاومة — ومن باب أولى حق الثورة — من بين الحقوق التى لاقت رواجا لدى الفكر السياسى المعاصر والنظم القائمة عليه . إن وجود هذا الحق يفترض أن تكون السلطة العامة مقيدة ، وأن تكون ثمة نواحى نشاط معينة محرمة عليها ، كما يفترض وجود ميدان مخصص للفرد محرم على هذه السلطة ، وهو كذلك ينطوى على السماح للفرد بأن يقرر عدم التضامن مع الجماعة التى ينتمى اليها إن هى جارت عليها ، فى حين أن فكرة الدولة المعاصرة لا تتسع لأى من ذلك كله . ومن ناحية أخرى فإن النظم السياسية المعاصرة ، سواء فى ذلك ما كان منها اشتراكى النزعة أو فردى ، تزعم جميعاً أنهـا قد قامت على أنقاض سلطات ونظم جائرة حركت بتحكمها حق مقاومة الجور الذى وقف للتحكم والعسف وجها لوجه حتى قضى عليه ، ثم نشأت على أنقاضه تلك النظم الديمقراطية الجديدة التى قامت بإرادة الشعوب ولا تزال تباشر فى ظلها السلطات وفقاً لهذه الإرادة ، ومن ثم أصبح — تمشيا مع هذا المنطق — لا محل لحق المقاومة فى ظل هذه النظم الجديدة بل وأضحى الالتجاء اليه ينظر له على أنه وسيلة لتفريق كلمة الأمة صـاحبة السيادة وتعطيل للسلطة الشعبية ، وكما أنه لا يجوز أن تكون ثمة حريات ضد الحرية كذلك لايجوز أن يكون ثمة حق مقاومة ضد سلطة هى نفسها وليدة مقاومة نظام جائر والقضاء عليه . هذا علاوة

على أن الاعتراف بحق المقاومة يتضمن الاعتراف باحتمال وقوع الجور والعسف من جانب السلطة العامة وهذا ما تبرىء النظم المعاصرة سلطاتها منه بحجة أن الهيئة الحاكمة تمثل فى هذه النظم الأمة صاحبة السيادة ، تباشر عنها سيادتها وتعمل بارادتها ولحسابها ، فأوامرها هى أوامر الأمة ، ولا يعقل أن يقع جور من الأمة على نفسها . واستناداً إلى ذلك تتضمن جميع التشريعات المعاصرة نصوصاً تجعل من المقاومة أمراً غير مشروع وتصب على مزاولتها أشد العقوبات وأقساها . صحيح أن التاريخ قد عرف ثورات عدت مشروعة ولكن لم يعترف بشرعيتها إلا بعد أن تحقق لها النصر وقبض زعماؤها على أداة الحكم ، ولو أن الفشل كان نصيبها لما تجاسرت محكمة ما فى الدولة أن تبرىء قادتها بحجة أن الحكومة القائمة كانت جائرة ، ومن ثم كانت الثورة عليها عملا مشروعا لايقع تحت طائلة القانون .

حقيقة أن ثمة قوانين وضعية قد عنت بمسألة مقاومة الجور معترفة بها كحق ثابت للمحكومين قبل الحكام ، حال وثائق إعلان الحقوق التى صدرت إبان الثورة الفرنسية الكبرى ، عدا أن هذه الوثائق لم تعن بتنظيم الوسائل التى تضمن لهذا الحق المزاولة مما جعل مهمة النص على المقاومة والثورة يقتصر على التعبير عن إرادة واضعى الوثيقة وتحديد طبيعة النظام السياسى الذى سيقوم على أساسها . وفيما عدا ذلك فليس ثمة دستور واحد من دساتير الديمقراطيات الشعبية التى قامت فى فرنسا وغيرها من بعد ذلك حتى يومنا هذا يعترف بحق الثورة ، وإنما على النقيض من ذلك تجمع هذه الدساتير على اعتبار المقاومة جريمة تهدد سلامة الجماعة وأمنها .

وليس من شك فى أن حكمة تحريم القانون الوضعى للمقاومة تنحصر فى حمل الفرد على تقديس النظام والتضحية من أجله . ولكن أى نظام جدير بذلك التقديس وبتلك التضحية ؟

كلنا نعلم أن سقراط قد فضل الامتثال لحكم جائر على أن يكون قدوة لأتباعه ومواطنيه فى التنكر للقوانين . وكلنا نعلم أن عمله هذا عد منه تضحية لا تدانيها تضحية لأنه قدم حياته فى سبيل تقديس النظام . ولكن مثل هذه التضحية لا بد من أن تكون فى سبيل نظام جدير بها . إن النظام لا يكون بداهة جديراً بالتضحية من أجله إلا اذا كان من شأنه أن يهدف فى النهاية إلى إسعاد الجماعة . إن السلطة لم تخول للحكام لصالحهم هم وإنما لتمكن لهم فى سبيل تحقيق أسباب إسعاد المجتمع بأسره . إن السلطة ليست فى ذاتها هى الهدف الذى يرمى النظام إلى تحقيقه ، كما أن النظام ليس هو فى ذاته الغرض الذى تسعى وراءه الجماعة ، وإنما تخول السلطة للحكام كوسيلة لتحقيق النظام ، ويحقق النظام كوسيلة لإسعاد المجتمع . فالسلطة وسيلة إلى النظام ، والنظام وسيلة إلى إسعاد المجتمع ، وهما معا وسيلتان يهدفان فى النهاية إلى تحقيق غاية واحدة هى تلك الغاية التى ينشدها الأفراد ويرجونها من وراء الحياة فى جماعة ، ألا وهى السعادة والأمن للجميع . فإذا فرض النظام لصالح الحكام دون المحكومين وتمكينا للحاكمين بغير الحق فإنه يكون قد حاد عن وظيفته ، ومن ثم فهو نظام جائر والسلطة التى تهدف إلى تحقيقه غير مشروعة ، وكلاهما غير جدير بالتضحية من أجله . بل على النقيض من ذلك بدل تقديس السلطة يتحتم مناهضتها وفى مكان احترام النظام والامتثال له تحل النقمة والثورة عليه . إن المقاومة تستمد شرعيتها من النظام نفسه ، لأنها وسيلة من وسائل تدعيمه وتطهيره أولا بأول من كل مايشوبه لحساب الحكام دون المحكومين فيجعله جائراً بعد أن كان نظاماً عادلا يرجى من ورائه الخير للمجموع . وهى لذلك تعتبر وسيلة شعبية فعالة من وسائل رقابة الهيئة الحاكمة ، وحق الشعب فيها وليد حقه فى رقابة حكامه ، ومن ثم لاسبيل إلى انكارها عليه إلا إذا تقدم ذلك إنكار حقه فى تلك الرقابة ، وليس هذا بالأمر الهين فى ظل الديمقراطية الحقة ، إن مقاومة الهيئة الحاكمة إن جارت فى ظل النظام الديمقراطى حق يخلص

للشعب من نفس المبادىء التى يقوم عليها هذا النظام ، وذلك دون ما حاجة إلى الاعتراف به بنص تشريعى صريح . فاذا حرم القانون الوضعى فى ظل نظام ديمقراطى مزاولة هذا الحق فانه يكون قد حرم بذلك على الشعب الافادة عملا بمبدأ أساسى من المبادىء التى يقوم عليها النظام الديمقراطى نفسه هو مبدأ سيادة الأمة مما يجعل هذا المبدأ مجرد عبارة خاوية لانصيب لها من الواقع . كيف تكون السيادة للأمة فى الوقت الذى حرم عليها مراقبة مندوبيها فى مباشرة هذه السيادة عن طريق مقاومتهم إن هم حادوا عن الطريق المرسوم لهم فى الحكم . إن الجمع بين النظام الديمقراطى وتحريم المقاومة جمع بين متناقضين وقضاء على ركن من أركان الديمقراطية . ولذا فان إنكار القانون الوضعى لحق المقاومة الشعبية وتحريم مزاولته يجافى الديمقراطية الحقة بل ويتعارض معها ، وذلك على الرغم مما يقال على نحو ما أسلفنا تبريراً لتحريم المقاومة فى ظل النظم الديمقراطية المزعومة . إن الديمقراطية نظام من شأنه رد كل أمر يعنى الجماعة اليها ، فحكومتها من الشعب وللشعب والسيادة للأمة فلا سلطان للحكام إلا ذلك الذى يخول لهم من المحكومين ويرضون به . ويخلص من ذلك أن مقاومة جور الحكام فى ظل النظام الديمقراطى حق للشعب يستمد من النظام نفسه دون حاجة إلى الاعتراف به بنص وضعى صريح ، وأن كل قاعدة وضعية تصدر فى ظل نظام ديمقراطى من شأنها تحريم مزاولة هذا الحق على الشعب تفقد النظام ركناً من أركانه الجوهرية .

بل وثمة رابطة لا سبيل إلى انكارها تربط المقاومة بالحرية الفردية بل بالطبيعة البشرية نفسها . إن مقاومة الفرد للجور ما هى فى الواقع إلا مظهر من مظاهر مباشرة ذلك الحق الطبيعى الخالد « حق الدفاع عن النفس » . إن ذلك الحق ضرورة يقتضيها بقاء الإنسان نفسه وما هو فى الواقع إلا تعبير وتسجيل لغريزة حب البقاء ، فانكاره إنكار لغريزة بشرية ، ومن ثم فكل محاولة فى هذا الشأن مصيرها الفشل المبرم . إن حق الدفاع

عن النفس — شأن غريزة حب البقاء — يلازم الفرد من الولادة إلى الموت ولا سبيل إلى انكاره عليه ، إنه حق طبيعى ينشأ للفرد لمجرد كونه إنسانا وليس ثمة سلطة تملك أو تستطيع نزعه منه لأنه من مقومات الإنسانية نفسها . لذلك ظل هذا الحق الطبيعى قائما على الرغم من نشأة القانون الوضعى وسواء فى ذلك أقر هذا القانون وجوده أم أنكره ، لقد كان لهذا الحق مظهراً واحداً فى الحياة البدائية ينحصر فى حق الفرد فى مقاومة ما يقع عليه من تعد من جانب فرد آخر ، فلما قامت الجامعات السياسية (نظام الدولة) وانقسمت الجماعة إلى هيئة حاكمة وأخرى محكومة أصبح للمقاومة وظيفة جديدة هى حماية الفرد مما يقع عليه من تعد من جانب الحاكم ، ومن ثم أضحى لذلك الحق الطبيعى مظهر آخر هو حق الفرد فى مقاومة هذا النوع الجديد من التعدى الذى يقع على الفرد نتيجة لتجاوز الهيئة الحاكمة لوظائفها أو لتعسفها فى استعمال سلطتها . إن هذا المظهر الجديد لحق الفرد الطبيعى فى الدفاع عن النفس هو حق الفرد فى مقاومة جور الحكام . ولقد أقر القانون الوضعى المظهر الأول من مظهرى هذا الحق الطبيعى ونظم مباشرته مطلقاً عليه اسم « حق الدفاع الشرعى » . أما المظهر الثانى فإن القوانين الوضعية لم تكتف بعدم إقراره فحسب وإنما ذهبت إلى حد تحريم مزاولته تحريما مطلقا معتمدة على فكرة حماية كيان الجماعة وصيانة النظام ودون أن يشغلها بداهة أمر التميز بين النظام العادل والنظام الجائر لأن جميع الوسائل عندها مشروعة مادامت تحقق فى النهاية التمكين للهيئة الحاكمة .

هذا وقبل العرض لرأى الفلسفة السياسية فى حق الثورة ننبه إلى أن الجور ليس معناه حتما قسوة الوسائل التى تلجأ اليها السلطة العامة وشدة الاجراءات التى تتخذها إزاء الأفراد ، وإنما الجور هو تحكم السلطة فيما تتخذه من إجراءات قبل الأفراد فتأتى أوامرها مجافية لروح القانون والعدالة ،

متمشية مع أهواء الحكام ، ولا عبرة فى ذلك لدرجة قسوتها . فقد تجافى أوامر الحكام روح القانون والعدالة دون أن تكون قاسية شديدة الوقع فى نفوس الأفراد ومع ذلك فهى تحكمية جائرة ، وقد تكون اجراءات السلطة العامة قاسية شديدة الوقع فى نفوس الأفراد وهى مع ذلك عادلة لا جور فيها ما دامت أنها قد اتخذت وفق روح القانون والعدالة ، وعلى هذا الأساس يكفى لاعتبار النظام جائراً أن تجزع الجماعة من المبادىء التى يقوم عليها ولو لم تكن شديدة أو قاسية . ولما كان مصدر جزع الجماعة هو جزع الفرد ، هذا الجزع الذى يصدر الفرد على أساسه حكمه ويبدى رأيه فى سلوك الحكومة إزاءه ، فانه يستتبع ذلك كون المقاومة — وإن كانت جماعية فى مزاولتها — فردية المنبت . إن المقاومة تنبت فى نفس الفرد وتخرجها إلى حيز الوجود أحكام الأفراد وتقديرهم لمدى اقتراب الوسائل والاجراءات التى تتخذها الحكومات من روح القانون والحق أو مجافاتها اياها . إن « محرك » المقاومة وعرقها النابض ليست الجماهير ولا الخطباء وإنما هو الفرد الذى يتذوق السياسة ويفقهها فلا تخدعه حيل السلطان . إن الذى يقف للسلطة العامة بالمرصاد ليس فوضويا ولا مثيراً للفتنة ، وإنما هو على عكس ذلك يمثل روح النظام والاستقرار ، إنه يقدس القوانين والأوامر ولو كانت قاسية فيقبل أن يقرع بالعصا إن هى اقتضت ذلك ، ولكنه إن لم يك فوضويا فانه حريص ممحص فهو لا يقبل أن يقرع بتلك العصا قبل أن يتحقق من أية شجرة قطعت ، انه حريص على احترام القوانين والأوامر بصرف النظر عن درجة قسوتها أو شدتها ولكنه أشد حرصا على تبين مصدرها والتأكد من شرعية السلطة التى أصدرتها وسندها فى الاصدار . وهو إذ يحرص على ذلك لا يهدف إلى شق عصا الطاعة وإنما هو التفكير والتبصر والوعى السياسى . إن الأمر بالنسبة لمواطننا هذا لا يتطلب منه أن يحوب الطرقات متظاهراً ضد السلطة العامة فهذا من شأن غيره ، لأن الذى يتظاهر ضد هذه السلطة كثيرا ما يتظاهر هو بعينه لحسابها ، وإنما يكفى المواطن المفكر المتبصر ذا الوعى السياسى

الناضج أن يظهر أنه ليس بالبسيط الذى يخدع ولا بالمتساهل الذى يرضى بالأمر الواقع فيسلك بذلك مسلكا مناقضا لمسلك المواطن المتقاعد أو ميت الوعى الذى يرضى بكل نظام قائم يهونه على نفسه مهما كان جائرا بل ويتكلف التبسم له إن طلب اليه ذلك .

إن تحكيم العقل والتمحيص والحكم الحر السديد هى من أهم مقومات الوعى السياسى لدى المواطن ، وهى كذلك بالنسبة لمقاومة الجور . إنها هى التى تتولد عنها فكرة المقاومة ، وهى التى تخرج هذه الفكرة إلى حيز الوجود ثم تظل تلازمها وجوداً وعدما ، فتتوقف درجة نجاحها على درجة قوة هذه المقاومات وثمة نتيجة لذلك هى أن خصم السلطة الجائرة اللدود والثائر الحقيق عليها ليس هو الذى يقيم المتاريس فى الطرقات ويرفع صوته بالهتافات العدائية ، وإنما هو ذلك الذى يستطيع أن يحكم على أعمالها دون تردد ولو آذاها . إن إزالة المتاريس أمر ميسور والقضاء على الهياج لا يكلف الحكومة الطاغية الكثير ، بل وكثيراً ما تقوم على أنقاض المتاريس وأشلاء الثوار سلطة أشد جوراً وأكبر عدوانا . ولكن حكما حراً لا تستطيع أن تقضى عليه القوة يظل صداه مدويا فى الآذان لا سلطان للطاغية عليه ، إنه يظل قائما لا يتزحزح ولا يضعف حتى يزول سببه . وهكذا لا نرى فى مقاومة الجور مجرد حركة جماهير وإنما هى أولا وقبل كل شىء ضرب من ضروب سلوك المواطن اليقظ ذى الوعى السياسى الناضج الذى لا ينظر إلى السلطة العامة على أنها شىء مقدس ميدانه محرم على فكره فلا يجوز له أن يخوض فيه ، وإنما يرى فيها سلطة بشرية معرضة للزلل والخطأ ، ومن ثم يجوز الحكم على أعمالها دون تحرج ما .

ومهما يكن من الأمر فإن شرعية المقاومة كانت ولا تزال من أمهات مسائل الفكر السياسى ، حتى إنك لو تمعنت فى تاريخ هذا الفكر لوجدت أن هذا التاريخ بعينه يصلح تاريخا لحق المقاومة ، ولنا فيما يأتى بعد دليل على ذلك .

أولا — شرعية الثورة فى الفكر الكنسى[1] :

« اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله »[2] ، بهذه العبارة الخالدة أعلن المسيح شرعية السلطة المدنية واستقلالها وأوجب طاعتها ونهى عن مقاومتها ، إنها الثورة الكبرى على الماضى لحساب السيادة الزمنية ، إنها الثورة على الفكرة القديمة التى كانت تعتبر الدين شأنا من شئون الدولة تتولاه كما تتولى الشئون المدنية على السواء ، إنه مولد نظام ازدواج السلطتين الزمنية والدينية : الدولة والكنيسة .

والظاهر أن هذا النظام الجديد لم يلق فى بادىء أمره قبولا حسناً لدى المؤمنين المسيحيين ، فقد كان صعباً على نفوسهم الاقلاع عن أفكارهم التعصبية الوثنية واليهودية القديمة ليدينوا للدولة بالسمع والطاعة بوصفها سلطة مدنية ودون النظر إلى أى اعتبار دينى ، مما دعا القديس پول (Saint Paul) منذ فجر المسيحية إلى أن يؤكد من جديد أنه لما كانت كل سلطة تقوم بارادة الله فان كل من يقاومها يعد مقاوماً لارادة الله ، ومن ثم ينصب عليه غضبه ، وذلك بصرف النظر عن عقيدة الذين يتولون مباشرة هذه السلطة . ولقد دعا القديس پول الرومان المسيحيين بقوله هذا إلى طاعة الحكام حينذاك على الرغم من عسفهم وما كان يلحق المحكومين من جور

---

(١) أنظر فى هذا الصدد :

1. C. Zeiler, L'idée de L-Etat dans Saint Thomas, 1910,
2. E. Chenon, Le Role social de L'Eglise, 1921.
3. O. Von, Gierke, Les theories politiques du moyen Age, 1914.
4. E. P. Booth, Luther 1934.
5. P. Mesnaord L'essor de La Philosophie Politique au 16 me siecle 1936.
6. H. Lureau, Des doctrines democratiques chez Les ecrivains protestants français de la secande moitié du 16 me siecle. Burdeau 1900.
7. G. De Lagard, Recherches sur L'esprit politique de la reforme Paris 1926.
8. Atgar, Essai sur L'histoire des doctrines du Contrat social, Mantpelier, 1906.
9. G. Gesamane, La resistance a L'oppressian, Paris, 1933.
10. Georges Burdeau, Traité de science politique T III, Paris 1950 p. 450, S.

(٢) انجيل متى الاصحاح ٢٢ آية ٢١

وظلم على أيديهم . لقد دعاهم إلى طاعة مطلقة يقبلون عليها بنفوس راضية مطمئنة لا نتيجة الاكراه ومخافة العسف ، وإنما بمحض الإرادة وتقربا إلى الله ، وذلك لأن كل سلطة على الأرض مردها إلى الله ؛ منشئها ومؤيدها ، ومن ثم فلا مجال للخوض فى الطريقة التى يباشر بها الحكام مهامهم ، فهذا من شأنهم هم دون سواهم يحاسبون عنه أمام الله وحده . وهكذا لا سند للمسيحى والحال هذه يستند اليه لتبرير مقاومته لأوامر الحكام الجائرة ، ولا مجال لفكرة المقاومة المشروعة ، فالمقاومة محرمة تحريما مطلقا بحكم ما قاله القديس بول .

ولئن كان ما قاله القديس بول قد ظل فقه الكنيسة الرومانية فى هذا الصدد من حيث المبدأ فقد ظلت تدعو إلى وجوب احترام كل سلطة قائمة ، إلا أن كتاباتاً وأفكاراً صدرت عن رجال هذه الكنيسة على مر القرون عدلت من حدته حتى لنرى بعضهم يرفض القول بالامتثال المطلق لأوامر السلطة العامة .

لقد كان القديس بول يخاطب فى عصره ضحايا العسف والاستبداد ، كان يخاطب أمواتا سياسيين ، لا يشغل بالهم أمر طريقة الحكم ولا يحلمون بالتفكير فى الاشتراك فى الشئون العامة ، لذلك كان من الميسور عليه أن يجعل من اطاعة السلطة فضيلة يتسم بها المؤمن بصرف النظر عن شرعية هذه السلطة ومدى حرصها على احترام فكرة القانون والعدالة فى معاملتها المحكومين .

ولكن سرعان ماتبدل الحال ، لقد حل مكان جماعة المؤمنين الأول الذين كانوا لا يهدفون إلا إلى ممارسة شعائرهم الدينية فى عزلة وأمن عالم كاثوليكى مترامى الأطراف يتطلع رئيسه إلى عرش امبراطورية عالمية ، مما دعا رجال الكنيسة إلى تغيير موقفهم من رجال السلطة الزمنية سعياً وراء هذا الهدف ، فراح فقهاؤهم يكيفون قول القديس بول تكييفا يجعله

صالحا كوسيلة من وسائل تحقيق سيطرة الكنيسة وبسط نفوذها . فمنذ القرن الثامن الميلادى بدأ الفقهاء القديسون يتحدثون عن حق مقاومة الأمير الجائر على أثر ذلك النزاع الذى أخذ يشتد بين الكنيسة الرومانية والأمراء الزمنيين ، لكى تصبح الكنيسة فى روما فى مركز أسمى من الأمراء الزمنيين وحتى تستطيع السيطرة عليهم لابد لها من أن تكشف عن مبرر دينى ، ولقد وجدت ضالتها فى حق مقاومة الجور . إن الأمير مكلف بمراعاة القوانين الإلهية لأنه يتلقى سلطاته من الله ، والكنيسة فى روما هى بداهة المكلفة من قبل الله بالاشراف على مراعاة تلك القوانين ، ومن ثم مراقبة سلوك الأمراء ومراعاتهم للقوانين الإلهية . إن عدم مراعاة الأمير لتلك القوانين يعد خيانة عظمى تفقده حق الحكم ومن ثم تعفى رعاياه من واجب الطاعة . ولما كانت الكنيسة هى التى تباشر سلطات الله على الأرض فإنها تملك فى تلك الحالة حق خلع الأمير . ولقد أضحت هذه الفكرة الجديدة سلاحا فى يد البابا يشهره كلما استدعت الظروف ذلك فى وجه الأمراء ، كما اتخذت فى الفقه الكاثوليكى أساساً شرعياً للتمييز بين الملك والطاغية ، ذلك التميز الذى ملأ به علماء القانون العام الأرض ضجيجا فى عصر النهضة فيما بعد ، والذى فتح باب الجدل والمناظرة فى سند السلطان فى سلطته . لقد كان أحد مطارنة « رانس » أول من ميز بين السلطان الذى يراعى فى سلوكه وحكمه القوانين الالهية فهو يحكم بارادة الله ، ومن ثم فهو ملك حقيق لايخضع إلا لرقابة الله وحده ، وبين الملك السفاح الجائر الغاصب الذى لاطاعة له على الرعايا . إن الذين لايتقون الله فى سلوكهم ولا فى معاملة رعاياهم مخالفين القوانين الإلهية طغاة بغاة لا طاعة لهم على أحد بل وتحق مقاومتهم . وهكذا تقطع الكنيسة شوطا يبعدها عن القديس پول فيما نحن بصدده . فبينما كان ذلك القديس يفرض على المؤمنين واجب الخضوع والطاعة بشكل مطلق أى بصرف النظر عما إذا راعى الأمير فى سلوكه الخاص وفى ممارسة سلطاته تعاليم المسيحية

أم لا ، نرى فى القرن الثالث عشر الفقيه الكنسى القديس بونافنتير (Saint Bonaventure) (١٢٢١ — ١٢٧٤) يرفض الفكرة القائلة بأنه لما كان الله هو الذى يخول الأمير السلطة فليس ثمة من يستطيع أن ينزعها إياه وذلك لأن الله لا يعطى السلطة دون قيد ، وإنما يسمح بأن تنزع عن صاحبها إذا ماتطلب ذلك النظام والعدالة ، وما جزاء التعسف فى مزاولة السلطة إلا سحبها ممن أساء استعمالها .

سان توماس[1] :

ولئن كان الباباوات قد لجأوا إلى هذه الأفكار على وضعها هذا كلما قدروا الافادة منها لقضية سيطرة الكنيسة إلا أنها لم تصل إلى درجة من الاستقرار تجعل منها مذهب الكنيسة الرسمى فيما نحن بصدده . وإنما كان لابد للكنيسة من أن تنتظر أفكار القديس توماس لتتخذها مذهبا لها بفضل ماتوخى هذا الفقيه فيها من حكمة وحذر مكنها من أن تقطع فيافى التاريخ دون أن يلحقها تعديل يذكر .

إن كل سلطة عند القديس توماس مصدرها الله ، لأن الله وقد شاءت إرادته أن تقوم الجماعة ، قدر أن تقوم السلطة التى بدونها تعيش الجماعة فى فوضى ، وبذلك يكون جل شأنه قد قدر الغاية والوسيلة ، ولكن الله لم يخول هذه السلطة مباشرة للحكام الذين يزاولونها ، وإنما على العكس من ذلك ترك الناس أحراراً فى إسناد مهمة هذه المزاولة لمن يشاؤون من الحكام ، وثمة نتيجة لذلك هى أن السلطة السياسية أمر مدنى موكول للقوانين المدنية ، وهذا يفسر تباين أشكال الحكومات وطرائق الحكم ، ذلك التباين الذى لا يتعارض من حيث المبدأ مع القول بأن الله سبحانه هو مصدر السلطة . ومع ذلك فإن ثمة فارقا أساسياً بين طرائق مزاولة السلطة ، إن ثمة فارقا بين الحكومات العادلة والحكومات الجائرة .

---

(١) Saint Thomas

ترى أى موقف يتخذه المسيحى إزاء سلطة باغية جائرة ؟ للاجابة على ذلك لجأ فقيهنا الدينى بادىء ذى بدء إلى التمييز بين السلطة الجائرة بحكم منشئها وبين الجور الذى يقع نتيجة لطريقة استعمال السلطة . إن الأمير الذى يصل إلى السلطة على غير رضا الشعب غاصب أثيم لأن الشعب هو صاحب الحق الأول فى تعيين من يتولى أموره ، ومن ثم لاطاعة له على الرعايا ، إنه حاكم غاصب مستبد والثورة عليه مشروعة مباركة . ولكن الفقيه الدينى لم يشأ أن يترك هذا المبدأ على إطلاقه فراح يقيده بقيد يحد من غلوائه فقال إن العيب الذى يشوب قيام الحكومة لايظل يلازمها إلى ما لا نهاية وإنما تستطيع الحكومة التى تنشأ على غير رضا الشعب فهى غير شرعية أن تصبح شرعية إن هى تمتعت برضا الشعب فيما بعد أى إذا أقرها الشعب ولو كان إقراره لاحقا لقيامها . وبذلك لاتعد المقاومة عند سان توماس مشروعة إلا فى حالة نادرة هى حالة قيام حكومة غاصبة تستمر فى الحكم على غير رضا الشعب ودون أن تنجح فى الحصول على إقراره لها ولو كان ذلك الإقرار لاحقا لقيامها .

أما حالة الجور الثانية فهى حالة تعسف الأمير فى استعمال السلطة إما بأن يتجاوز حقوقه وإما بأن يأمر بأعمال مخالفة للقوانين الإلهية . ويرى فقيهنا أن جزاء التعسف يختلف فى الحالتين ، ففى حالة وقوع الجور نتيجة لتجاوز الأمير لحقوقه يسقط سان توماس عن الرعايا واجب الطاعة ويكتفى بتخويلهم حق مقاومة سلبية لاتصل بحال إلى حد الثورة . وأما إذا وقع الجور نتيجة لما يصدر من الحاكم من أوامر مخالفة أو مجافية للقوانين الإلهية فإن المقاومة الإيجابية تصبح مشروعة ، بل وليس ثمة مايمنع من الالتجاء إلى المقاومة الهجومية أى إلى الثورة التى تهدف إلى إكراه الحكومة على العدول عن سلوكها أو إسقاطها إن هى أصرت على التمسك بخطتها ، والشعب إذ يفعل ذلك يقوم بعمل عادل مشروع ، لأن الحكومة المستبدة الطاغية — كما يقول الفقيه — جائرة لأنها لا تعمل للصالح العام وإنما لصالح الحاكم .

ولكن العبارة الأخيرة هذه تستلفت نظر الممحص فى الأمور . إن فكرة الصالح العام التى أوردها الفقيه على هذا الوضع تعرقل إلى حد كبير مزاولة حق المقاومة الذى يصل إلى شرعية الثورة فى الحالة السالفة ، وذلك لأن الجور الذى يبرر المقاومة ثم الثورة أحيانا يجب عند فقيهنا ألا يترك تقديره — أى تقدير ما إذا كان كافيا لتبرير المقاومة والثورة — لضمير الفرد وهواه ، وإنما يجب حتى يبرر الجور المقاومة أن يكون من الجسامة بحيث يضر بالصالح العام . إن الصالح العام لا تدعمه العدالة وحدها وإنما يدعمه النظام كذلك ، بل ويساهم النظام فى تحقيقه بقسط أوفر ، لقد وضع القديس توماس النظام فى الاعتبار الأول حتى جعل منه حجر الزاوية فى فكرته عن مقاومة الجور ، إن الأمر عنده ليس كما كان لدى باباوات القرنين العاشر والحادى عشر يتعلق بسياسة زمنية وإنما يتعلق عنده بحماية الصالح العام أى بحماية نظام اجتماعى يقوم وفق مقتضيات الطبيعة البشرية . إن نظرية مقاومة الجور لا تبرر الحركات الهدامة ولكنها على النقيض من ذلك تهدف إلى الحد من اضطراب النظام الذى يتولد عن الطغيان . إن العصيان — كما يخلص من أفكار القديس توماس — مباح إن قام مايبرره ، على ألا يترتب عليه اضطراب فى حياة الجماعة تقاسى من جرائه أكثر مما تقاسيه من جراء استرسال الحكومة فى جورها . إن المفاضلة الواقعية بين مزايا ومضار شق عصا الطاعة على السلطات القائمة هى أهم ما أتت به وما ظلت تتميز به الفلسفة التومسية على مر القرون . ليس الجديد فى هذه الفلسفة هو الاعتراف بشرعية المقاومة وإنما الجديد فيها هو وضع ضابط لهذه الشرعية . لقد خلص ضابط « الصالح العام » مزاولة المقاومة من فوضى التقديرات الفردية وأضحى حق الثورة خاضعا فى مزاولته لشرط معين هو تنكر الحكام للصالح العام ذلك الصالح الذى تعد خدمته هدف سلطتهم . ومن ناحية أخرى فإن القديس توماس بتفضيله النظام ووضعه له فى الاعتبار الأول يحرم مقاومة السلطة القائمة والقضاء

عليها بحجة إقامة نظام جديد مقامها يبدو أصلح منها من الناحية النظرية . ولقد كان ذلك أساساً لقاعدة استقرت فيما بعد فى الحياة السياسية وهى أن فى قيام النظام السياسى قرينة على صلاحيته ، ومن أقوال فقيهنا المأثورة فيما نحن بصدده أنه ليس المواطن هو الذى يحرك حق المقاومة وإنما هم الحكام أنفسهم الذين يتولون تحريك هذا الحق وإثارة المواطنين ، وذلك عندما يبدءون هم من جانبهم بشق عصا الطاعة والتنكر للنظام الاجتماعى وهكذا تعتبر أفكار القديس توماس محافظة شديدة الحرص على النظام بعيدة كل البعد عن تحبيذ الثورات .

ولقد أضحى هذا المبدأ الأساسى الذى ينحصر فى وجوب احترام النظام مذهب الكنيسة الكاثوليكية من بعد القديس توماس . إن الاضطراب أسوأ من حكومة سيئة وأخطر من حكومة جائرة ، إن الأفضل للجماعة الإبقاء على حكام جائرين عن تعكير صفو السلام العام بفتن فاشلة . لقد حرص رجال الكنيسة الكاثوليكية على هذا المبدأ أشد الحرص واستطاعوا أن يحافظوا عليه على مر الأجيال والقرون الطويلة حتى لنراه بعينه يسيطر على كتابات وتصرفات الباباوات إلى يومنا هذا : فنرى جرجوار السادس عشر[١]، فى الرسالة الشهيرة[٢]، الصادرة فى ١٥ أغسطس سنة ١٨٣٢ يصب غضبه على تلك النظريات التى تضعف الإيمان بالله وبوجوب طاعة الأمراء رافعة مشاعل العصيان فى كل مكان . ونرى ليون الثالث عشر[٣]، معتمداً على سلوك سلفه من رجال الكنيسة وفقهائها يؤكد فى الرسالة[٤]، الصادرة فى ٢٨ ديسمبر سنة ١٨٧٨ وجوب طاعة السلطات الشرعية ، إذ يقول انه إذا ما تعسف الأمير فى استعمال سلطاته

---

(١) Gregoire XVI

(٢) Mirari Vos

(٣) Leon XIII

(٤) Quod Apostolici

أو تجاوز حدودها فإن الفقه الكاثوليكى لا يبيح للرعايا مقاومته مخافة أن يزيد ذلك النظام اضطرابا على اضطرابه وأن يلحق الجماعة ضرر بسبب العصيان يفوق بكثير ما يلحقها من جراء تجاوز الأمير لحدود سلطاته وأنه إذا ما وصل تعسف الأمير إلى حد لا يدع أملا فى الإصلاح فما على الرعايا إلا الاستعانة بالصبر والصلوات انتظاراً للفرج من عند الله . وفى الرسائل الصادرة فى سنة ١٨٨١[١]، وفى سنة ١٨٨٥[٢]، يذهب نفس البابا إلى حد القول الصريح بأن زعزعة الطاعة وإثارة الفتن ليست مجرد عيب فى الذات الملكية وإنما هى عيب فى الذات الإلهية . ولا تزال نفس الأفكار تتردد فى كتابات الياسوعيين المعاصرين دفاعا عن نفس المبدأ : فنرى الياسوعى فيكتور شتران (Victor Chutrein) فى كتابه (الفلسفة الأخلاقية)[٣]. يقول إنه لا يجوز للفرد — أيا كان الدافع — أن ينتقد أو يسب السلطان الشرعى ولا للشعب مجتمعاً أن يثور عليه أو يخلعه بحجة أنه جائر طاغية وأن أقصى ما يمكن أن يعترف به للشعب فى حالة وصول السلطان إلى أقصى درجات الطغيان والجور هو حق الالتجاء إلى مجرد مقاومة دفاعية (لا هجومية)، ثم يضيف العالم الياسوعى : وذلك لأن استرسال الأمير فى جوره وطغيانه لدليل على أنه مسيطر على الموقف سيطرة لا تدع أملا فى نجاح الثورة وبالتالى فلن يكون لها من الأثر سوى إثارة الاضطراب ومن ثم فهى غير مشروعة . ولقد تمسكت الكنيسة الكاثوليكية بهذه الأفكار وطبقتها تطبيقاً دقيقاً حتى لنرى باباوات القرن التاسع عشر يصبون لعناتهم على كل ثورة شعبية أو تحريرية على السواء ، إلى حد أن بعض الكتاب كاد يتشكك فيما إذا كان للكنيسة أن تعترف لليونانيين المسيحيين بحق الثورة على الأتراك المسلمين الغاصبين فى نظرهم .

---

(١) Duturnum illud

(٢) Immortale Dei

(٣) La Philosophie Morale

وهكذا نستطيع أن نقطع بأن رأى الكنيسة الكاثوليكية وسلوكها فى هذا الصدد ينحصران فى تحريم مقاومة الحكومات أياكان شكلها تحريماً لا يتسرب إليه الشك . على أن الفقه الكاثوليكى لا يحرم على نفسه تصور استثناءات لهذا المبدأ ولكنه يقدم على ذلك بحذر شديد وحيطة بالغة ، فهو لا يبيح المقاومة إلا إذا كان لا مفر من الالتجاء إليها وكان الالتجاء إليها مجديا وبقدر معين : لا بد لكى تكون المقاومة مباحة من أن يكون الالتجاء إليها أمراً لازما ، وثمة حالة واحدة تعد فيها المقاومة لازمة هى حالة ضرورة الالتجاء إليها لإعادة النظام الذى اضطرب من جراء جور الحكام . ولما كان حق المقاومة لا ينشأ إلا لإعادة النظام فإن مزاولته لا تجوز إلا إذا كانت الفرصة سانحة لتحقيق هذا الهدف وفى هذه الحالة فحسب تعتبر المقاومة مجدية وفيما عداها فإنها لا تؤدى إلا إلى زيادة الاضطراب الناجم عن الجور والبغى ومن ثم فهى غير مشروعة . وأخيراً لكى تكون مزاولة المقاومة مشروعة يجب ألا تسبب اضطرابا يفوق ذلك الذى ينشأ عن الطغيان . وفى هذا المعنى جاء فى الرسالة البابوية الصادرة فى ٢٨ مارس سنة ١٩٣٧[1] والموجهة إلى المؤمنين المكسيكيين أنه يجب أن تتناسب الوسائل مع الهدف ، فلا تستخدم إلا بالقدر اللازم لتحقيقه وبطريقة لا تسبب للجماعة أضراراً تفوق تلك التى تهدف إلى تخليص نفسها منها . وما من شك فى أن الفقه الكاتوليكى يرمى من وراء تطلب توافر هذه الشروط وتلازمها لاعتبار المقاومة مشروعة تضييق الخناق على حق المقاومة .

وفيما يتعلق بأشكال المقاومة لا يزال التمييز المتبع قديماً عند علماء اللاهوت قائماً . لا يزال التمييز بين المقاومة الدفاعية والمقاومة الهجومية متبعاً فى الفقه الكاتوليكى . والمقاومة الدفاعية إما أن تكون سلبية وإما أن تكون إيجابية وتنحصر المقاومة الدفاعية السلبية فى عدم الطاعة بمخالفة القوانين الجائرة .

---

(١) Vos es muy

وهى جائزة إذا ما توافرت الشروط اللازمة لاعتبار المقاومة مشروعة على النحو السالف . أما المقاومة الدفاعية الإيجابية فتنحصر فى مقابلة القوة بالقوة . إن عدوان الطاغية واستبداده يبرر هذا الشكل من المقاومة لأن المواطن فى هذه الحالة لا يقاوم السلطة وإنما يقاوم العنف والإكراه ، لا يقاوم الحق وإنما يقاوم البغى ، لا يقاوم الأمير وإنما يقاوم الجائر المعتدى ، كل ذلك على شرط توفر الشروط الواجب تلازمها لكى تعتبر المقاومة مشروعة . أما المقاومة الهجومية فهى أخطر أشكال المقاومة لأنها تنحصر فى أن يبدأ المواطنون من جانبهم بمهاجمة الحكام ليصلوا عن طريق الثورة إلى خلع الحكام أو تغيير النظام وذلك قبل أن يشتد ساعدهم فيضحوا بغاة طغاة . ويبدو أن الفقه الكاتوليكى شأن علماء اللاهوت يبيح هذا الشكل من المقاومة إذا توافرت شروط المقاومة المشروعة وكانت نزعة الحكومة القائمة ضارة بالصالح العام لا يرجى من ورائها خير أو كان فى مجرد وجودها هدر للقيم التى يقوم عليها النظام الاجتماعى أو ثبت بشكل قاطع عدم قدرتها على مباشرة السلطة والمحافظة على كيان الجماعة .

قادة الإصلاح الدينى وشرعية الثورة :

ومما يستدعى الدهشة أن قادة حركة الإصلاح الدينى الأول على عكس ما كان يتوقع منهم قد ذهبوا فى تحريم المقاومة إلى أبعد مما ذهب إليه السلوك والفقه الكاثوليكى . إن لوثر لا يبيح المقاومة حتى ولو كانت للدفاع عن قضية عادلة لأنه يأخذ عليها أنها وسيلة عمياء تسلط سلاحها على رقاب من تسوقهم الصدفة إلى طريقها فلا تميز بين الأبرياء والمذنبين ، وأنها مصدر اضطراب يفوق خطره ضرر البغى ، وهو لذلك يعلن صراحة أنه سيكون دائماً فى جانب الذى تقوم الثورة فى وجهه ولو كان باغياً وضد الثائر ولو كان محقاً ، وهكذا يحرم لوثر المقاومة تحريماً مطلقاً لا يدع مجالا لتصور أية حالة تعد فيها المقاومة مشروعة . وهو بذلك يكون قد ذهب فى تحريم المقاومة

إلى أبعد مما ذهبت إليه الكنيسه الكاثوليكية ، فهو لا يبيحها حتى فى الحالات الضيقة وبالشروط القاسية التى تبيحها فيها تلك الكنيسة : فقد كان يرى فى الثورة عصيانا لله وتجاوزاً لحدود العباد لأن الله وحده هو الذى يملك فصم الرابطة التى ربط بها الأمير بالرعايا ، هذا علاوة على أن فى الثورة خلطاً بين الحق وجزائه وبين العدالة ووسائل تحقيقها وأنه لا يجوز لأحد أن ينصب نفسه قاضياً ليفصل فى قضيته الخاصة فيكون خصما وحكما فى نفس الوقت . ولقد كان سلوك لوثر إزاء حركات تمرد الفلاحين التى وقعت فى زمانه متفقاً تمام الاتفاق مع آرائه فى المقاومة .

ولقد ذهب كلفن إلى ما ذهب إليه لوثر فيما نحن بصدده فعنده واجب الطاعة مطلق حتى إزاء الحكام الطغاة لأن الله يأمر به وينهى عن العصيان ، إن بغى الأمير لا يعفى الرعية من واجب الطاعة لأنه ليس ثمة واجبات متقابلة بينهما . لقد كان يرى أنه ينبغى على الرعايا أن يئنوا تحت نير الجور والبغى فى صمت وسكينة ، لا احتراما لذات الأمراء فحسب وإنما تديناً كذلك ، وإلا أضحوا عصاة للأمراء ولأوامر الله على السواء .

ولكننا سنرى كيف أن خلف قادة حركة الإصلاح الدينى ومن تتلمذوا عليهم لم يتخذوا من رأى قادتهم فيما نحن بصدده مثلا أعلى يتطلعون إليه ويدافعون عنه وإنما على النقيض من ذلك راحوا يؤيدون حق المقاومة ويناصرون الشعوب ضد الأمراء الجائرين . لقد اتبعوا فى ميدان السياسة منهج قادتهم فى الميدان الدينى . لقد قاد لوثر وكلفن حركة تحرير الفكر من نير تعاليم الكنيسة فى الميدان الدينى دون السياسى ولكن خلفهم أبوا أن يقصروا التحرير على أحدهما دون الآخر فراحوا يدافعون عن سيادة الشعب وجعلوا من حق المقاومة حديث زمانهم على نحو ما سنرى .

ثانياً — شرعية الثورة فى الفكر الإسلامى :

إن ثمة كلمة يجب أن نقولها فى هذا الشأن أولا ، هى أنه على الرغم من توافر عوامل ازدهار علم السياسة لدى العرب بعد الإسلام فإن هذا

العلم لم يك موضع عناية علمائهم فلم يتخذ عندهم مكانا يذكر فى حركتهم العلمية الكبيرة حتى اننا لا نكاد نعثر لهم على مصنف مخصص لعلم السياسة أو على بحث ذى شأن يرتبط به ، اللهم إلا مؤلفات تعد على أصابع اليد الواحدة وتكاد تكون خالية من الروح العلمية . إن ولع العرب بفلسفة الإغريق التى تفيض بعلم السياسة ، وحركات معارضة الحكام التى لازمت نشأة الدولة الإسلامية وظلت تلازمها حتى لا يكاد يمضى جيل إسلامى قبل أن يشاهد ثورة على دولة أو مصرعا لخليفة ، وعناية القرآن دستور الإسلام والمسلمين بشئون السياسة على قدر عنايته بالشئون المدنية ، فهو منهل فى تلك الشئون لا ينضب معينه لمن شاء أن يجتهد ، وعلى عكس المسيحية التى فصلت بين الدين والدولة فدعت منذ البداية إلى ترك ما لقيصر لقيصر ، كل هذه العوامل مجتمعة للعرب بعد الإسلام كانت كفيلة بأن يتخذ علم السياسة فى حركتهم العلمية مكانا بارزاً ، ولكن ذلك لم يحدث[1]. فلقد جاءت كتاباتهم فى هذا العلم وما يتصل به هزيلة مبعثرة علاوة على إغراض الكثير منها كتب تبريراً لسياسة السلاطين الواقعة من باب المجاراة والمداراة والمراءاة مخالفاً الإسلام روحا ونصاً معتمداً عليه كذبا وعدوانا ، وإليك ما كتبه بعض فقهاء المسلمين فى شأن المقاومة :

أبو الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى البغدادى الماوردى المتوفى سنة ٤٥٠ هجرية :

« الأحكام السلطانية » كتاب خصصه صاحبه أقضى القضاة « الماوردى » لأصول الحكم فهو أحد الكتب الإسلامية النادرة التى قصرها أصحابها على هذا العلم بل وهو أهمها قاطبة . لقد ورد أكثر ما كتب فى علم السياسة ومايتصل به فى الإسلام بين ثنايا مصنفات جامعة لفنون متباينة من أدب وتاريخ ودين وسياسة وغيرها ، فجاء كتاب « الأحكام

(١) فى هذا المعنى : الشيخ على عبد الرازق فى « الاسلام وأصول الحكم » .

السلطانية » نادراً فى عصره من حيث قصر أبوابه على فن واحد هو علم الحكم وذلك كما قال المؤلف نفسه فى خطبة الكتاب : « ولما كانت الأحكام السلطانية بولاة الأمور أحق وكان امتزاجها بجميع الأحكام يقطعهم عن تصفحها مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير أفردت لها كتابا امتثلت فيه أمر من لزمت طاعته ليعلم مذاهب الفقهاء فيما له منها فيستوفيه وما عليه منها فيوفيه توخيا للعدل فى تنفيذه وقضائه ، وتحريا للنصفة فى أخذه وعطائه . . . » . هكذا ينقل لنا « الماوردى » فى كتابه هذا ما كان شائعا فى زمانه من أفكار بصدد أصول الحكم فيلخص لنا الأفكار المنتشرة إذ ذاك عن طبيعة الخلافة وعما يترتب عليها من آثار ، فيقول[1] : « إن الإمامة موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا وعقدها لمن يقوم بها فى الأمة واجب بالاجماع » ، ثم يسجل ما كان قائماً من خلاف نظرى حول ما إذا كانت الخلافة واجبة « بالعقل أو بالشرع » أى على حد تعبيرنا الحديث : ما إذا كانت الدولة ضرورة يمليها العقل أى طبيعة الإنسان ، أم هى من خلق السياسة والقانون . فيقول إن طائفة قالت إنها وجبت بالعقل لما فى طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم فى التنازع والتخاصم ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين وهمجاً مضاعين ، وقالت طائفة أخرى بل وجبت بالشرع دون العقل لأن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مجوزاً فى العقل أن لا يرد التقيد بها فلم يكن العقل موجباً لها » .

وينتهى المؤلف إلى وجوب الإمامة وإن اختلفت دواعى هذا الوجوب ، ثم يضيف مصنفنا أنها فرض كفاية « كالجهاد وطلب العلم فإذا قام بها من هو من أهلها سقط فرضها عن الكافة ، وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان : أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماما للأمة ،

(١) فى الباب الأول فى عقد الإمامة .

والثانى أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة فى تأخير الإمامة حرج ولا مأثم . وإذا تميز هذان الفريقان من الأمة فى فرض الإمامة وجب أن يعتبر كل فريق منهما بالشروط المعتبرة فيه . فأما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة ؛ أحدها العدالة الجامعة لشروطها ؛ والثانى العلم الذى يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها ؛ والثالث الرأى والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف ، وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة : أحدها العدالة على شروطها الجامعة ؛ والثانى العلم المؤدى إلى الاجتهاد ؛ والثالث سلامة الحواس . . . ليصح معها مباشرة ما يدرك بها ؛ والرابع سلامة الأعضاء . . . ؛ والخامس الرأى المفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح ؛ والسادس الشجاعة والنجدة ؛ والسابع النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الاجماع عليه . . . والإمامة تنعقد من وجهين أحدهما باختيار أهل العقد والحل والثانى بعهد الإمام من قبل . . . فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطاً ، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته ، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت بيعتهم له الإمامة فلزم كافة الأمة الدخول فى بيعته والانقياد لطاعته ، وإن امتنع عن الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها لأنها عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار . . « والذى يلزم الخليفة من الأمور العامة عشرة أشياء ، أحدها حفظ الدين . . ؛ والثانى تنفيذ الأحكام . . ؛ والثالث حماية البيضة والذب عن الحريم . . ؛ والرابع إقامة الحدود . . ؛ والخامس تحصين الثغور ؛ والسادس جهاد من عاند الإسلام . . ؛ والسابع جباية الفىء والصدقات . . ؛ والثامن تقدير العطايا وما يستحق فى بيت المال . . ؛ والتاسع استكفاء الاحقاء وتقليد الفصحاء فيما يفوضه اليهم من الأعمال . . ؛ والعاشر أن يباشر بنفسه

مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة . . . وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم ووجب له عليهم حقان : الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله والذى يتغير به حاله ، فيخرج به من الإمامة شيئان ، أحدهما جرح فى عدالته ، والثانى نقص فى بدنه . فأما الجرح فى عدالته وهو الفسق فهو على ضربين أحدهما ما تابع فيه الشهوة والثانى ما تعلق فيه بشبهة . فأما الأول منهما فمتعلق بأفعال الجوارح وهو ارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات تحكيما للشهوة وانقياداً للهوى ، فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها فإذا طرأ على من انعقدت إقامته خرج منها ، فلو عاد إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة إلا بعقد جديد . . . » .

ويخلص من ذلك كله أن الرأى عند جمهور فقهاء جماعة المسلمين فى زمن المؤلف هو أن الخلافة تنشأ بعقد يبرم بين الأمة والإمام على أوضاع وبشروط معينة وأن هذا العقد إذا انعقد نشأت عنه حقوق وواجبات متقابلة ! واجبات عشرة على الإمام هى فى نفس الوقت حقوق للأمة يسأل الإمام عن أدائها قبل الأمة فإن أدى الإمام واجباته هذه فإنه يكون قد أدى حقوق الأمة قبله . وفى مقابل آداء واجباته هذه تنشأ له حقوق قبل الأمة تتلخص فى واجب الطاعة بما فى ذلك « تفويض الأمور العامة إليه من غير افتيات ولا معارضة » ولكن واجب الطاعة هذا يقابله التزام يرتبط به ألا وهو التزام الإمام عدم الانقياد إلى الهوى وعدم الخروج على أحكام الشرع فإن هو اتبع هواه وفسق فظلم وجار خرج من الإمامة وبالإجمال فرأى المؤلف ينحصر فى أنه لا طاعة على الأمة ولا نصرة إلا بقدر حرص الخليفة على عدالته فإن هو جار سقط عن الأمة واجب الطاعة والنصرة بل وانعزل عن الخلافة ، ومن ثم كان للأمة حق إبعاده عنها وخلعه منها . وثمة نتيجة منطقية لذلك هى أن تصبح كل وسائل المقاومة مشروعة مادامت أنها تهدف إلى إخراجه من الخلافة بعد أن أضحى بقاؤه فيها غير شرعى . هذا هو رأى المؤلف كما يبدو ضمناً من طريقة عرضه لفكرة الإمامة وعقدها ولواجبات الإمام وحقوقه وواجبات الأمة

وحقوقها قبله . ولئن كان مؤلفنا قد تحاشى التعبير عن فكرته هذه بصريح العبارة فلأنه — شأن بقية علماء السنة والجماعة فى سائر عصور الإسلام — فقيه محافظ لا يرى إلا أن يترك الحال على ما هو عليه مؤيداً القائم من الأمر مداراة للسلطان ، وخاصة إذا كان شأن فقيهنا مقرباً إلى الملوك ذا منزلة عندهم .

ولم يهمل فقيهنا حالة الفتن والثورات الهدامة فعرض لها فى فصل خاص[1] من فصول الباب الخامس[2] جاء فيه « إذا بغت طائفة من المسلمين وخالفوا رأى الجماعة وانفردوا بمذهب ابتدعوه فإن لم يخرجوا به عن المظاهرة بطاعة الإمام ولا تحيزوا بدار اعتزلوا فيها وكانوا أفراداً متفرقين تنالهم القدرة وتمتد إليهم اليد تركوا ولم يحاربوا وأجريت عليهم أحكام العدل فيما يجب لهم وعليهم من الحقوق والحدود . وقد عرض قوم من الخوارج لعلى بن أبى طالب لمخالفة رأيه وقال أحدهم وهو يخطب على منبره : لا حكم إلا لله فقال على رضى الله عنه : كلمة حق أريد بها باطل لكم علينا ثلاث لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله ولا نبدؤكم بقتال ولا نمنعكم الفىء ما دامت أيديكم معنا . فإن تظاهروا باعتقادهم وهم على اختلاطهم بأهل العدل أوضح لهم الأمام فساد ما اعتقدوا وبطلان ما ابتدعوا ليرجعوا عنه إلى اعتقاد الحق وموافقة الجماعة ، وجاز للأمام أن يعذر منهم من تظاهر بالفساد أدباً وزجراً ، ولم يتجاوزه إلى قتل ولا حد . روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « لا يحل دم امرىء مسلم إلا باحدى ثلاث : كفر بعد ايمان أو زنا بعد احصان أو قتل نفس بغير نفس » فإن اعتزلت هذه الفئة الباغية أهل العدل وتحيزت بدار تميزت فيها عن مخالطة الجماعة فإن لم تمتنع عن حق ولم تخرج عن طاعة لم يحاربوا ما أقاموا على الطاعة وتأدية الحقوق . . : وإن امتنعت هذه الطائفة

(١) الفصل الثانى .

(٢) « قتال أهل البغى » .

الباغية عن طاعة الأمام ومنعوا ما عليهم من الحقوق ، وتفردوا باجتباء الأموال وتنفيذ الأحكام ، فإن فعلوا ذلك ولم ينصبوا لأنفسهم إماما ولا قدموا عليهم زعيما كان ما اجتبوه من الأموال غصباً لا تبرأ منه ذمة وما نفذوه من الأحكام مردود لا يثبت به حق . وإن فعلوا ذلك وقد نصبوا لأنفسهم إماما اجتبوا بقوله الأموال ونفذوا بأمره الأحكام لم يتعرض لأحكامهم بالرد ولا لما اجتبوه بالمطالبة ، وحوربوا فى الحالين على سواء لينزعوا عن المباينة ويفيئوا إلى الطاعة . قال الله تبارك وتعالى : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين » .

وهكذا يتحتم على ولى الأمر ألا يلجأ إلى وسائل القهر والعنف مع الطائفة الباغية لردها عن بغيها دفاعا عن كيان الجماعة إلا إذا استفحل أمر الفتنة حتى أضحت هدامة واتخذت من التدابير المادية ما يتأكد معه نيتهم الصادقة على تقويض كيان الجماعة وتهديد وحدتها ، وقبل هذه المرحلة لا يجوز لولى الأمر أن يقاتل المعارضين له . ومعنى هذا أن المؤلف يرى أن الإسلام يبيح معارضة الهيئة الحاكمة بل ويبيح هذه المعارضة على نطاق واسع ، فلها أن تتخذ ما تشاء من الأشكال والوسائل ما دامت أنها لا تصل إلى درجة شق عصا الطاعة على الدولة ، والانفصال عنها مهددة كيان الجماعة ووحدتها ، لأنها عند ذلك تخرج من نطاق المعارضة إلى الحروب الأهلية .

الإمام أبو محمد على بن أحمد بن حزم الظاهرى المتوفى سنة ٤٥٦ هجرية :

فى مصنفه « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » أودع ابن حزم رأيه فيما نحن بصدده بطريقة صريحة قاطعة[1] لقد رد ابن حزم فى مصنفه هذا

---

(١) ص ١٧١ ج ٤ تحت عنوان « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » .

على القائلين بأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى الإسلام لا يكون من آحاد الناس إلا قبل آحاد الناس . أما السلطان إن جار فليس لأحد من الناس أن ينهاه عن ذلك وإنما على المحكومين الصبر على جوره . لقد سفه ابن حزم أفكارهم وأبطل حججهم . لقد قال رداً عليهم « احتجت الطائفة المذكورة أولا بأحاديث فيها : أنقاتلهم يا رسول الله ؟ قال : لا ما صلوا . وفى بعضها إلا أن تروا كفراً بواحا عندكم فيه من الله برهان ، وفى بعضها وجوب الضرب وإن ضرب ظهر أحدنا وأخذ ماله ، وفى بعضها فإن خشيت أن يبهرك شعاع السيف فاطرح ثوبك على وجهك وقل إنى أريد أن تبوء بإثمى وإثمك فتكون من أصحاب النار . وفى بعضها : كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل . وبقوله تعالى (واتل عليهم نبأ ابنى آدم بالحق إذ قربا قرباناً فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر » الآية . كل هذا لا حجة لهم فيه لما قد تقصيناه غاية التقصى خبراً خبراً بأسانيدها ومعانيها فى كتابنا الموسوم بالاتصال إلى فهم معرفة الخصال ونذكر منه إن شاء الله ها هنا جملا كافية وبالله تعالى نتأيد . أما أمره صلى الله عليه وسلم بالصبر على أخذ المال وضرب الظهر . فإنما ذلك بلا شك إذا تولى الإمام ذلك بحق وهذا ما لا شك فيه أنه فرض علينا الصبر له وإن امتنع من ذلك بل من ضرب رقبته إن وجب عليه فهو فاسق عاص لله تعالى ، وأما إن كان ذلك بباطل فمعاذ الله أن يأمر رسوله صلى الله عليه وسلم بالصبر على ذلك ، برهان هذا قول الله عز وجل « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان » وقد علمنا أن كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخالف كلام ربه تعالى . قال الله عز وجل (وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحى يوحى) وقال تعالى : (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً) فصح أن كل ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو وحى من عند الله عز وجل لا اختلاف فيه ولا تعارض ولا تناقض فإذا كان هذا كذلك فبيقين لا شك فيه يدرى كل مسلم أن أخذ مال مسلم أو ذمى بغير حق وضرب ظهره بغير حق إثم وعدوان وحرام ،

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم فإذا لا شك فى هذا ولا اختلاف من أحد من المسلمين ، فالمسلم ماله للأخذ ظلماً وظهره للضرب ظلماً وهو يقدر على الامتناع من ذلك بأى وجه أمكنه ، معاون لظالمه على الأثم والعدوان وهذا حرام بنص القرآن ، وأما سائر الأحاديث التى ذكرنا وقصة ابنى آدم فلا حجة فى شىء منها ، أما قصة ابنى آدم فتلك شريعة أخرى غير شريعتنا ، قال الله عز وجل : لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا . وأما الأحاديث فقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : من رأى منكم منكراً فليغيره بيده إن استطاع فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان ليس وراء ذلك من الإيمان شىء . وصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا طاعة فى معصية إنما الطاعة فى الطاعة وعلى أحدكم السمع والطاعة ما لم يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة ، وأنه عليه السلام قال : من قتل دون ماله فهو شهيد والمقتول دون دينه شهيد والمقتول دون مظلمة شهيد ، وقال عليه السلام لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليعمنكم الله بعذاب من عنده . فكان ظاهر هذه الأخبار معارضاً للآخر فصح أن إحدى هاتين الجملتين ناسخة للأخرى لا يمكن غير ذلك فوجب النظر فى أيهما هو الناسخ فوجدنا تلك الأحاديث التى منها النهى عن القتال موافقة لمعهود الأصل . ولما كانت الحال عليه فى أول الاسلام بلا شك وكانت هذه الأحاديث الأخر واردة بشريعة زايدة وهى القتال .

هذا ما لا شك فيه ، فقد صح نسخ معنى تلك الأحاديث ورفع حكمها حين نطقه عليه السلام بهذه الأخر بلا شك فمن المحال المحرم أن يؤخذ بالمنسوخ ويترك الناسخ وأن يؤخذ الشك ويترك اليقين ، ومن ادعى أن هذه الأخبار بعد أن كانت هى الناسخة فعادت منسوخة فقد ادعى الباطل وقفاً ما لا علم له به ، فقال على الله ما لم يعلم وهذا لا يحل ولو كان هذا لما أخلى الله عز وجل هذا الحكم عن دليل وبرهان يبين به رجوع المنسوخ

ناسخاً لقوله تعالى فى القرآن تبياناً لكل شىء وبرهاناً آخر ، وهو أن الله عز وجل قال : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء » . لم يختلف مسلمان فى أن هذه الآية التى فيها فرض قتال الفئة الباغية محكمة غير منسوخة فصح أنها الحاكمة فى تلك الأحاديث فما كان موافقاً لهذه الآية فهو الناسخ الثابت وما كان مخالفاً لها فهو المنسوخ المرفوع . وقد ادعى قوم أن هذه الآية وهذه الأحاديث فى اللصوص دون السلطان . وهذا باطل متيقن لأنه قول بلا برهان وما يعجز مدع أن يدعى فى تلك الأحاديث أنها فى قوم دون قوم وفى زمان دون زمان ، والدعوى دون برهان لا تصح وتخصيص النصوص بالدعوى لا يجوز لأنه قول على الله تعالى بلا علم ، وقد جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن سائلا سأله عمن طلب ماله بغير حق فقال عليه السلام : لا تعطه ، قال فإن قاتلنى ؟ قال قاتله ، قال فإن قتلته ؟ قال إلى النار ، قال فإن قتلنى ؟ قال فأنت فى الجنة أو كلاماً هذا معناه ، وصح عنه عليه السلام أنه قال : المسلم أخو المسلم لا يثلمه ولا يظلمه . وقد صح أنه عليه السلام قال فى الزكاة من سألها على وجهها فليعطها ، ومن سألها على غير وجهها فلا يعطها وهذا خبر ثابت رويناه من طريق الثقاة عن أنس بن مالك عن أبى بكر الصديق عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهذا يبطل تأويل من تأول أحاديث القتال عن المال على اللصوص فاللصوص لا يطلبون الزكاة وإنما يطلبه السلطان فاقتصر عليه السلام معها إذا سألها على غير ما أمر به عليه السلام ، ولو اجتمع أهل الحق ما قاواهم أهل الباطل .

ثم انتهى ابن حزم إلى القول بأن « الواجب إن وقع شىء من الجور وإن قل أن يكلم الامام فى ذلك ويمنع منه فإن امتنع وراجع الحق وأذعن للقود من البشرة أو من الأعضاء ولاقامة حد الزنا والقذف والخمر عليه فلا سبيل إلى خلعه وهو امام كما كان لا يحل خلعه فإن امتنع من انفاذ شىء

من هذه الواجبات عليه ولم يراجع وجب خلعه واقامة غيره ممن يقوم بالحق لقوله تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان » ولا يجوز تضييع شيء من واجبات الشرائع » .

وهكذا يرى ابن حزم وجوب مقاومة السلطان الجائر مقاومة إيجابية تنتهى بوجوب خلعه إن هو أصر على الجور ، متمشياً فى ذلك مع الإسلام نصاً وروحا .

الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ :

فى مصنف من مصنفاته الجامعة هو « إحياء علوم الدين » وضح الإمام أبو حامد الغزالى رأيه فيما نحن بصدده . لقد ضمن مصنفه هذا « فى كتاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى الباب الرابع منه » : « قد ذكرنا درجات الأمر بالمعروف ؛ وأن أوله التعريف ؛ وثانيه الوعظ ؛ وثالثه التخشين فى القول ؛ ورابعه المنع بالقهر فى الحمل على الحق بالضرب والعقوبة ، والجائز من جملة ذلك مع السلاطين الرتبتان الأوليان وهما التعريف والوعظ . وأما المنع بالقهر فليس ذلك لآحاد الرعية مع السلطان فإن ذلك يحرك الفتنة ويهيج الشر ويكون ما يتولد منه من المحذور أكثر ، وأما التخشين فى القول كقوله : يا ظالم يا من لا يخاف الله وما يجرى مجراه فذلك إن كان يحرك فتنة يتعدى شرها إلى غيره لم يجز وإن كان لا يخاف إلا على نفسه فهو جائز » .

ومعنى ذلك أن الغزالى يرى أن الحديث المشهور « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان » مقصور على طائفة من الناس دون طائفة ، على المحكومين دون الحكام . وكأنه أراد توضيحاً للحديث أن يقول : من رأى منكم منكراً وقع من آحاد الناس فليغيره بيده ... والحق إن مصنفنا لم يتردد فى أن يأخذ على مسئوليته الشخصية تحريم مقاومة الحاكم الجائر مقاومة جماعية إيجابية بالقهر أو بالتخشين فى القول ، فهو لم يقدم للقارىء سنداً

من الكتاب أو من السنة لهذا التحريم وإنما يعرضه — كما يبدو من عباراته — على أنه رأيه الخاص ثم يبرره بفكرة شخصية هي الخوف من تحريك « الفتنة وتهييج الشر ومن أن يكون المتولد منه من المحذور أكثر » . وما أشبه هذا القول بما جاء في رسالة البابا ليون الثالث عشر الصادرة في سنة ١٨٧٨ ميلادية . ونحن لا يسعنا إلا أن نحترم رأي فقيهنا هذا ما دام أنه رأي شخصي يقيمه صاحبه على أساس اجتماعي لا ديني ، فهو لم يحاول أن يسنده إلى الاسلام مفتريا عليه كما فعل غيره على نحو ما سنرى . فرأي فقيهنا هذا يميل إلى الاجتهاد دون التقليد وكل ما يقال عنه أن فيه حذراً شديداً وحيطة بالغة ، وقد تكون فيه مجاراة ومداراة مردها إلى أن الفقيه قد عاش فترة لا يستهان بها من حياته في ظل « نظام الملك » الوزير السنجوقي في بغداد ودرس في المدرسة النظامية بها ، فكان لا مناص من أن يتحاشى فيما نحن بصدده ما يغضب الحكام . ومهما يكن من أمر فإن لإمامنا فضلا يمتاز به على من أنكر من علماء المسلمين على الأمة حق مقاومة الجور هو أنه قد برر انكاره لهذا الحق بفكرة شخصية صرفة ، فلم يفتر على الاسلام علماً منه بأنه ليس فيه ما يستند إليه لتحريم هذه المقاومة — وذلك على عكس ما فعل غيره كما سيأتي — فكان هذا منه أقرب إلى الشجاعة والأمانة .

أبو بكر محمد بن محمد بن الوليد القهري الطرطوشي المتوفى سنة ٥٢٠ هـ :

لأبي بكر محمد الطرطوشي مصنف خصصه لأصول الحكم شأن كتاب الأحكام السلطانية لأبي الحسن الماوردي هو « سراج الملوك » . لقد عرض فقيهنا في سفره هذا لمسألة جور الحاكم بطريقة مباشرة عارضاً رأيه فيها بصريح العبارة ، وذلك على عكس صاحب الأحكام السلطانية . والذي يستعرض ما جاء في « سراج الملوك » بصدد مسألتنا يلاحظ أن فقيهنا الطرطوشي متناقض مع نفسه لا يستقيم مع منطقه إلى النهاية لقد خصص في مصنفه بابا « لفضل الولاة إذا عدلوا » حض فيه السلطان على العدل وحرم عليه الجور وأشاد بفضل السلطان العادل وحط من قدر

الجائر حتى قال : « وليس فوق السلطان العادل منزلة إلا نبي مرسل . . . وليس لله سلطان إلا وقد أخذ عليه شرائط العدل ومواثيق الانصاف وشرائع الاحسان . وكما أنه ليس فوق رتبة السلطان العادل رتبة كذلك ليس دون رتبة السلطان الشرير الجائر رتبة لأن شره يعم كما أن خير الأول يعم » . يقول فقيهنا : « وليس لله سلطان إلا وقد أخذ عليه شرائط العدل ومواثيق الانصاف وشرائع الاحسان » . وهذه العبارة وما تنطوى عليه من فكرة يستتبعها : إن أراد فقيهنا أن يجارى منطقه غير مغرض فيما يذهب إليه أنه لما كان السلطان لا يباشر سلطته إلا وفق شرائط العدل ومواثيق الانصاف وشرائع الإحسان التى أخذها الله عليه ، فإن سلطته لا تظل قائمة إلا بقدر حرصه على العمل وفق شرائط العدل ومواثيق الانصاف . فإن أخل بذلك زالت عنه السلطة فإن ظل قابضاً عليها عد غاصباً لا طاعة له على أحد . ولكن فقيهنا أبى أن يتمشى مع منطق فكرته هذه إلى النهاية ، فراح فى الباب الخامس عشر من كتابه يناقض هذه الفكرة فيقول إن « من إجلال الله إجلال السلطان عادلا كان أو جائراً ... الطاعة عصمة من كل فتنة ونجاة من كل شبهة ، طاعة الأئمة عصمة لمن لجأ اليها ، وحرز لمن دخل فيها ، ليس للرعية أن تعترض على الأئمة فى تدبيرها وإن سولت لها أنفسها بل عليها الانقياد وعلى الأئمة الاجتهاد ... » كيف يتفق هذا القول مع عبارة المؤلف نفسه « ليس لله سلطان إلا وقد أخذ عليه شرائط العدل ومواثيق الإنصاف كيف يكلف الله السلطان بالعدل ويحرم عليه الجور ثم يقره على جوره فيكون من إجلاله جل شأنه إجلال السلطان الجائر . لعله يقصد بعبارة « الطاعة عصمة من كل فتنة ونجاة من كل شبهة » : تبرير عدم مجاراته لمنطقه إلى النهاية ليحض الناس على إجلال السلطان وإن كان جائراً على الرغم من أن بقاء سلطانه معلق على عمله بمقتضى شرائط العدل ومواثيق الانصاف الذى أخذها الله عليه ، لعله يقصد بهذه العبارة أن يقول ولو أن الأصل أن للأمة أن تقاوم السلطان إن جار إلا أن إجلاله حتى فى هذه الحالة فرض لأن فى ذلك محاشاة للفتن وهو بذلك يكون

قد اقترب من فكرة الإمام الغزالى . ولكن الظاهر أن المؤلف لم يقصد ما رمى إليه الغزالى وانما كل ما هدف اليه من وراء عبارته وأفكاره هذه المتناقضة مع فكرته الأولى كما يبدو واضحاً من العبارات نفسها هو مداراة السلطان ومراءاته . ولقد ذهب الفقيه إمعاناً فى المداراة والمراءاة إلى حد القول بأنه « ليس للرعية أن تعترض على الأئمة فى تدبيرها وإن سولت لها أنفسها بل عليها الانقياد » . هذا كلام غريب عن الاسلام . إن فقيهنا بقوله هذا يحرم على الناس حق المعارضة ويأمرهم بالانقياد للحاكم وإن فجر وظلم متناسياً قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « أفضل شهداء أمتى رجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله فى ذلك فذلك شهيد » ، لقد حرم فقيهنا على المسلم ما اعتبره رسول الله من أعمال البطولة التى يثاب عليها القائم بها أجزل الثواب ، وكذلك تناسى قوله صلى الله عليه وسلم : « إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك أن يعمهم الله تعالى بعقاب » . لقد حرم الفقيه على المسلمين حق المعارضة وقد أحلها رسول الله بل وحض على مباشرتها ، وكذلك فعل الخلفاء الراشدون

ويذهب فقيهنا إلى حد التحمس للاستكانة والتقاعد عن معارضة الحاكم الجائر فيفرد بابا خاصا [1] لما « يجب على الرعية إذا جار السلطان » يقول فيه : « إذا جار عليك السلطان فعليك الصبر وعليه الوزر » . ولو أنك راجعت فقه رجال الكنيسة الكاثوليكية فى هذا الصدد لوجدت فيه مثل هذا القول . عدا أن صاحب سراج الملوك قد عز عليه أن يسلك هذه الجرأة داعياً الناس إلى الصبر على الجور دون أن يستند إلى الدين فراح يسرد على القارىء أحاديث عن النبى إن تمعنت فى قراءتها لوجدت بعضها لا يتصل بمسألة مقاومة الحاكم الجائر أصلا وبعضها يصلح أن يقوم دليلا على عكس مايدعى . ومع ذلك فقد استدعاها فقيهنا من باب المغالطة والافتراء

(١) الموفى أربعين .

على الاسلام تمسحاً فيه شأن أغلب علماء أهل السنة والجماعة المحافظين ، ولو أن ما أتى به مصنفنا من أحاديث فى هذا المقام صحيحة كدليل على أن النبى قد حرم مقاومة الحاكم الجائر وأمر بالصبر على الجور فكيف يوفق المؤلف بينها وبين ماروى عنه صلى الله عليه وسلم من أحاديث تفيض بالأمر بالضرب على يد الظالم وترفع من يقتل فى سبيل مقاومة الجور إلى أعلى مراتب الشهادة ، كل ذلك بصريح العبارة دون لبس أو غموض ، ثم كيف فاتت الأحاديث التى ذكرها صاحب سراج الملوك — تعزيزاً لوجوب الصبر على الجور — على أبى بكر عند ما خطب الناس قائلا : « فإن أحسنت فأعينونى وإن أسأت فقومونى » ولم يقل لهم : وإن أسأت فاصبروا » وكيف فاتت على عمر عند ما حمد الله أن جعل فى المسلمين من يقوم اعوجاج عمر بسيفه ولم يحمده أن جعل فى المسلمين من يصبر على اعوجاج عمر ، وهل فات على فقيهنا أن سياسة الخلفاء الراشدين إزاء أمر معين تعتبر جزءا من تعاليم الإسلام وأن ماعداها بدعة وكل بدعة ضلالة .

ولكن يكفيك أن تعلم أن فقيهنا قد كتب مصنفه هذا فى كنف أمير وقدمه لأمير [1] لكى تقف على مادفعه إلى المغالطة التى أدت به إلى التناقض مع نفسه .

وبعد فهذا بعض مما كتب فى عصور الإسلام المختلفة عن مشروعية الثورة على الجور وما يتصل بها ، وهو يعبر عن الأفكار السائدة فى تلك العصور لدى علماء جمهور المسلمين ، أى لدى علماء أهل السنة والجماعة الذين يكونون أضخم فرقة إسلامية وما دونها فرق صغيرة متفرقة أعظمها شأناً لايعتد به بجوارهم ، حتى إننا إذا ذكرنا جماعة المسلمين فإنما نقصد بها أهل السنة والجماعة . وأهل السنة والجماعة فرقة محافظة خطتها التسليم والتقليد ، تسليم بما كان وما يكون ، وتقليد للسابقين ، وفى ذلك إنكار لسلطة العقل ، وتعظيم

(١) كما يبدو من خطبة الكتاب .

للجمود . ولقد استطاع علماء فرقة المحافظين هذه أن يتسلطوا على المجتمع الاسلامى أكثر من ألف سنة قاسى فيها الإسلام أقبح ألوان الجمود ، فلو أنك استعرضت ما كتبه فى ناحية معينة علماء السنة والجماعة على مر العصور لوجدته واحداً لا يتغير فى فكرته ولا حتى فى طريقة عرضه وعباراته وكثيراً ما يقتصر الاختلاف على خطبة المؤلف أو مجرد درجة البسط فى الموضوع على الرغم من اتساع شقة الزمن بين تاريخ المصنفين ، ولما كان من الطبيعى أن يلاقى مثل هذا المسلك رواجا لدى الخلفاء والسلاطين والملوك فى تلك العصور فقد كانوا أشد من علماء الدين حرصاً على أن تظل الأمة جامدة تسلم بما كان وما يكون لأن فى ذلك تسليما منها بسلطانهم وتقديساً لسيادتهم فقد احتضنوا علماء المحافظين ونصروهم على مخالفيهم من ذوى الرأى والشخصية ، وكان لزاما على العلماء والحال هذه اعترافا بفضل الخلفاء والسلاطين أن ينكروا على الناس حقاً اعترف الله والرسول به لهم وحضهم رسول الله على مباشرته وأقره الخلفاء الراشدون ، ألا وهو حق مقاومة الجور والثورة عليه ، ناصحين لهم بالصبر على نحو ما أسلفنا فى الوقت الذى يدعون فيه أنهم يتميزون على الفرق الإسلامية الأخرى بتمسكهم بسنة الرسول وخلفائه الراشدين .

شرعية الثورة عند الفرق الأسلامية الأخرى

هذا ما كان من أمر أهل السنة والجماعة وهم المسالمون من المسلمين الذين كانوا يرضون بالأمر الواقع مفضلين السلام على نصرة الحق والدفاع عن الرأى . ومثل هؤلاء يكونون فى كل زمان ومكان الغالبية العظمى من الأمة . أما ذوو الرأى والشجاعة والإقدام فإنهم لا يرضون بالتسليم بالأمر الواقع والانتظام فى قطيع الجماعة من غير قيد ولا شرط . ولقد كان ذلك شأن بعض الفرق التى خرجت على جماعة المسلمين وهم لذلك يعتبرون فى نظر علماء السنة والجماعة فى ضلال بين فى حين أن أهل السنة والجماعة — على حد قول أحد علمائهم (أبو منصور عبد القادر بن طاهر بن محمد البغدادى

المتوفى سنة ٤٢٩ هجريه فى كتابة « الفرق بين الفرق ») — هم أصحاب الدين القويم والصراط المستقيم « ثبتهم الله تعالى بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة . . »[١]. والذى يعنينا من أمر الذين خرجوا على جماعة المسلمين اختلافهم مع أهل السنة والجماعة على المسائل السياسية ، لقد كانت مسألة الخلافة ووجهة النظر فيها هى جوهر الخلاف وأصله بين أهل السنة والجماعة وأغلب الفرق الخارجة . ثم إن الأمر لم يخل بالنسبة للفرق الأخرى من اختلاف حول مسألة سياسية ولو بطريقة غير مباشرة . ولقد ترتب على ذلك اختلاف هذه الفرق مع الجماعة على مركز الفرد من الحاكم الجائر مما يستدعى أن نعرض لرأى الرئيسى من هذه الفرق فى هذا الصدد .

الخوارج : لقد اختلف الخوارج مع الجماعة وخرجوا عليها بسبب الخلافة واختلاف وجهة النظر فيها . ولقد ذهبوا بدورهم فرقا متعددة ، ولكنهم ظلوا جميعاً متفقين فى رأيهم عن الخلافة وفى مقاومة الحاكم الجائر .

لقد كان رأيهم فيما يتعلق بالخلافة أنه إذا كان لابد منها فإن أصلح الناس لها هو أحقهم بها قرشياً كان أو غير قرشى ، عربياً كان أو أعجمياً ، بل وذهب بعضهم إلى عدم وجوب الخلافة أصلا فالواجب عندهم هو « إمضاء أحكام الشرع فإذا توطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يحتج إلى امام ولا يجب نصبه »[٢] إذ لاحكم إلا لله .

ولهذا الأمر عندهم تاريخ يبدأ مع تاريخ نشأتهم . لقد اجتمعوا فى منزل أحدهم منذ قيامهم وخطب فيهم خطيبهم يقول : (أما بعد : فوالله ماينبغى لقوم يؤمنون بالرحمن وينسبون إلى حكم القرآن تكون هذه الدنيا . . . آثر عندهم من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والقول بالحق . . . فاخرجوا بنا اخواننا من هذه القرية الظالم أهلها . . . منكرين لهذه البدع المضلة) . ثم خرجوا إلى قرية قريبة من الكوفة استنكاراً لما اعتقدوا أنه باطل .

(١) ص : ٢٠٣ .

(٢) مقدمة ابن خلدون الفصل السادس والعشرون .

ثم إن الخوارج على اختلاف فرقهم اتفقوا على وجوب الخروج على السلطان الجائر . قال صاحب كتاب « الفرق بين الفرق » : « قد اختلفوا فيما يجمع الخوارج على افتراق مذاهبهم فذكر الكعبي فى مقالاته أن الذى يجمع الخوارج على افتراق مذاهبها إكفار على وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل وكل من رضى بتحكيم الحكمين والاكفار بارتكاب الذنوب ووجوب الخروج على الإمام الجائر . وقال شيخنا أبو الحسن الذى يجمعها إكفار على وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين ومن رضى بالتحكيم وصوب الحكمين أو أحدهما ووجوب الخروج على السلطان الجائر »[1].

ولقد ظلت البداوة تغلب على الخوارج لعدم تأثرهم — على عكس غيرهم من الفرق الاسلامية — بالفلسفة اليونانية أو ثقافة الفرس فظلوا محتفظين بالشجاعة العربية إلى أبعد حدودها والصراحة البدوية فى القول والفعل يثورون ويموتون دفاعاً عن مبادئهم ولا يخافون فى الحق لومة لائم . لقد كان من مبادئهم كما أسلفنا وجوب الخروج على السلطان الجائر . إن الخروج على السلطان إن جار ليس عندهم مجرد حق للفرد وإنما هو واجب يكلف بمباشرته كل مسلم ولا تسقط عنه هذا الواجب قوة السلطان وعدته ، وإنما يتحتم على المسلم مقاومة الإمام الجائر بالخروج عليه جهاراً ولو كان هلاك الجماعة الخارجة محققاً لقوة السلطان ، لأن واجب النهى عن المنكر الذى يكلف به المسلم يقضى بذلك . ولو أن الخوارج تأثروا — كما تأثر غيرهم من العرب — بفلسفة الإغريق وثقافة الفرس مع حرصهم على شجاعة البداوة وفهم الإسلام مجرداً عن الأهواء لوصلت الينا عنهم من الأبحاث ما يفيض بمعالجة حق مقاومة الحاكم الجائر فى الإسلام . وما من شك فى أن قد كانت لهم خطب وحكم فى هذا الصدد ، ضاعت مع الزمن .

---

(١) ص : ٥٥

عند الشيعة : لقد نشأت هذه الفرقة هى الأخرى وليدة اختلاف وجهات النظر فى الخلافة . لقد كان جوهر الخلاف بين الشيعة وغيرهم من المسلمين ينحصر فى مسألة الخلافة ، لمن تكون ؟ فكان أساس التشيع الاعتقاد بأن علياً وذريته أحق الناس بالخلافة . ثم إن هذه الفرقة الخارجة على الجماعة كانت ترى « أن الإمامة ليست من المصالح العامة التى تفوض إلى نظر الأمة ، ويتعين القائم بتعيينهم ، بل هى ركن الدين ، وقاعدة الإسلام ، ولا يجوز لنبى اغفالها ، ولا تفويضها إلى الأمة ، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم ، ويكون معصوما من الكبائر والصغائر . وإن عليا رضى الله عنه هو الذى عينه صلوات الله وسلامه عليه »[1]، ثم راحوا يقولون بفضل على وعصمته إلى أن رفعوه إلى مرتبة أسمى من مرتبة البشر . يقول ابن أبى الحديد فى شرحه على نهج البلاغة (وهو شيعى معتدل) .... « إن عليا أفضل الخلق فى الآخرة وأعلاهم منزلة فى الجنة ، وأفضل الخلق فى الدنيا وأكثرهم خصائص ومزايا ومناقب وكل من عاداه أو حاربه أو بغضه فإنه عدو الله سبحانه وتعالى وخالد فى النار مع الكفار .. والحاصل أنا لم نجعل بينه وبين النبى صلى الله عليه وسلم إلا رتبة النبوة وأعطيناه كل ما عدا ذلك من الفضل المشترك بينه وبينه » . ويقول الشهرستانى فى « الملل والنحل » إن من الشيعة من قال إنه « حل فى على جزء إلهى واتحد بجسده فيه ، وبه كان يعلم الغيب ... وبه كان يحارب الكفار ... والرعد صوته والبرق تنسمه ... » . ثم إن فرقة من فرق الشيعة غالت فى ذلك إلى حد أن فقههم يدور كله حول الإمام وصفاته حتى سموا « بالإمامية » نسبة إلى الإمام . ولو أنك تصفحت كتاب « أصول الكافى » لمحمد بن يعقوب الكلينى المتوفى سنة ٣٢٨ هجرية وهو من رؤساء الشيعة وحججهم فى الفقه للاحظت أن الكلام عن الإمام قد استنفد أكثر من نصف السفر . ولاحظت أن ما جاء فيه عن الإمام يدور كله حول رفع الإمام فوق مرتبة

(١) مقدمة ابن خلدون .

البشر « فالأئمة شهداء الله على خلقه وهم الهداة ، ولاة أمر الله وخزنة علمه . هم نور الله عز وجل ، أركان الأرض ، وهم أهل الذكر والراسخون فى العلم . اصطفاهم الله من عباده وأورثهم كتابه ، وهم معدن العلم وورثته فهم الذين ورثوا علم النبى وغيره من الأنبياء ، وهم يعلمون علم ما كان وما يكون ولا يخفى عليهم شىء ، وليس شىء فى أيدى الناس من الحق إلا ما يخرج من عند الأئمة وإن كل شىء لم يخرج من عندهم فهو باطل ، وإن الأرض كلها للإمام . ويقول صاحب « الكافى » فى باب جامع لفضل الإمام وصفاته عن « الرضا » إن « الإمامة أجل قدراً وأعظم شأنا وأعلى مكانا وأمنع جانبا وأبعد غوراً من أن يبلغها الناس بقولهم أو ينالوها بآرائهم ويقيموا إماما باختيارهم ، إن الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول عليه الصلاة والسلام . الإمام كالشمس الطالعة بنورها للعالم وهى فى الأفق بحيث لاتنالها الأيدى والأبصار . الإمام البدر المنير والسراج الظاهر والنور الساطع والنجم الهادى فى غياهب الدجى وأجواز البلدان والقفار ولجج البحار . الإمام الماء العذب على الظماء والدال على الهدى والمنجى من الردى ، الإمام السحاب الماطر والغيث الهاطل والشمس المضيئة والسماء والأرض البسيطة والعين الغزيرة ، الإمام أمين الله فى خلقه وحجته على عباده وخليفته فى بلاده والداعى إلى الله ، الإمام المطهر من الذنوب والمبرأ من العيوب المخصوص بالعلم الموسوم بالحلم ، نظام الدين وعز المسلمين ... الإمام واحد دهره لايدانيه أحد ولا يعادله عالم ولا يوجد منه بدل ولا له مثل ولا نظير ، مخصوص بالفضل كله من غير طلب منه له ولا اكتساب بل اختصاص من المفضل الوهاب فمنذا الذى يبلغ معرفة الإمام أو يمكنه اختياره ، هيهات هيهات ضلت العقول وتاهت الحلوم وحارت الألباب وخست العيون وتصاغرت العظماء وتحيرت الحكماء وتقاصرت الحلماء وحصرت الخطباء وجهلت الألباب وكلت الشعراء وعجزت الأدباء وعييت البلغاء عن وصف شأن من شأنه أو فضيلة من فضائله وأقرت بالعجز والتقصير ، وكيف يوصف بكله أو ينعت بكنهه أو يفهم من أمره أو يوجد من يقوم

مقامه ويغنى غناه ، لا كيف وأنى وهو بحيث النجم من يد المتناولين ووصف الواصفين ، فأين الاختيار من هذا وأين العقول عن هذا ، وأين يوجد مثل هذا ... إن العبد إذا اختاره الله لأمور عباده ... فهو معصوم مؤيد موفق مسدد قد آمن من الخطأ والزلل والعثار » .

وفى باب فرض طاعة الإمام يقول الكلينى عن أبى جعفر أنه قال : دورة الأمر وسناه ومفتاحه وباب الأشياء ورضاء الرحمن تبارك وتعالى الطاعة للإمام . وعن أبى عبد الله أنه قال : « أشرك بين الأوصياء والرسل فى الطاعة ، وأنه قال : « نحن قوم فرض الله عز وجل طاعتنا لنا الأنفال ولنا صفو المال ، ونحن الراسخون فى العلم » وعن الرضا أنه قال : « إن الناس عبيد لنا فى الطاعة موال لنا فى الدين فليبلغ الشاهد الغائب » ، وأنه قال : « نحن الذين فرض الله طاعتنا لا يسمع الناس إلا معرفتنا ولا يقدر الناس بجالتنا من عرفنا كان مؤمنا ومن أنكرنا كان كافراً ومن لم ينكرنا كان ضالا حتى يرجع إلى الهدى الذى افترضه الله عليه من طاعتنا الواجبة فإن يمت على ضلالته يفعل الله به ما يشاء » .

هذا ومجرد ميل ابن عبد ربه الأندلسى المتوفى سنة ٣٢٨ هـ إلى التشيع المعتدل جعله يعرف السلطان فى مصنفه الجامع « العقد الفريد » ، فى كتاب اللؤلؤ فى السلطان بأنه « القطب الذى عليه مدار الدنيا وهو حمى الله فى بلاده وظله الممدود على عباده . وأن لزوم طاعته فى السر والجهر فرض واجب وأمر لازم لا يتم إيمان إلا به ولا يثبت إسلام إلا عليه » .

وإذا أنت انتقلت إلى شعر الشيعة لوجدته يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه فقهاؤهم فى تقديس الأئمة والخلفاء ، فهذا ابن هانىء الأندلسى الشيعى يقول فى المعز لدين الله الفاطمى :

ماشئت لا ما شاءت الأقدار ... فاحكم فأنت الواحد القهار
هذا الذى ترجى النجاة بحبه ... وبه يحط الإصر والأوزار
هذا الذي تجدي شفاعته غداً ... حقا وتحمد أن تراه النار

أنتم أحباء الإله وآله خلفاؤه فى أرضه الأبرار
أهل النبوة والرسالة والهدى فى البينات وسادة أطهار

شرفت بك الآفاق وانقسمت بك الـ أرزاق والآجال والأعمار
جلت صفاتك أن تحد بمقول ما يصنع المصداق والمكثار

فرضان من صوم وشكر خلافة هذا بهذا عندنا مقرون
فارزق عبادك منك فضل شفاعة واقرب بهم زلفى فأنت مكين

وإذا كان الإمام عند الشيعة فوق البشر « يحل فيه جزء إلهى ... من عاداه فإنه عدو الله خالد فى النار ... اختاره الله لأمور عباده فهو معصوم مؤيد موفق مسدد ... الواحد القهار ... تشرف به الآفاق وتنقسم به الأعمار والأرزاق » . تحتم أن يطاع طاعة عمياء فليس لأحد أن يناقش ما يفعل أو يعترض على مايشاء ، إن التفكير فى هذا يعد انكاراً لعصمته وتعديا على قداسته . إذ كيف ينعت بالظلم من حل بجسمه جزء إلهى وهل يعصى لمن اختاره الله لأمور عباده . إن تعاليم الشيعة على هذا النحو تريح قاموسهم الفقهى من عبارة « مقاومة الإمام » لأن المقاومة تفترض جور الإمام ، والإمام عندهم معصوم وسلطته لاحد لها والعدل ما فعله . والاعتقاد بذلك وطاعته على هذا الأساس جزء من الإيمان لايكمل إيمان إلا به ، فلا جور من الإمام ولا احتجاج من الرعية ، ومن ثم فلا وجود لعبارة مقاومة الإمام فى فقه الشيعة إلا فى باب الكفر بداهة . وعلى هذا الأساس كان الناس يخضعون لجور الخلفاء الفاطميين وظلمهم بنفوس راضية مطمئنة فى حين أن الإسلام برىء من هذا كله ، فالعصمة لا يعرفها الإسلام إلا على أساس أنها لله وحده دون عباده حتى الأنبياء والمرسلين منهم ، والمفاضلة بين الناس لاتكون إلا على أساس العمل الطيب : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » ، « ليس لعربى فضل على أعجمى إلا بالتقوى » ، وكيف يؤله على وتقدس الأئمة من ذريته فى حين أن الاسلام لم يؤله محمداً نفسه ،

قال الله تعالى فى كتابه العزيز يخاطبه : « قل إنما أنا منذر ، وما من إله إلا الله الواحد القهار »[1] . و « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى إنما إلهكم إله واحد فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ، ولا يشرك بعبادة ربه أحداً »[2] .

عند المعتزلة : لقد كان الخوارج والشيعة كما هو واضح مما سبق على طرفى نقيض فيما نحن بصدده ، فالشيعة يؤلهون الإمام فينزهونه عن الزلل لا يتصور منه جور وبالتالى لا محل عندهم لمسألة مقاومة الإمام ، فى حين أن الخوارج رأوا فى الخليفة فرداً كآحاد الناس يخطىء ويصيب ، فإن أصاب فبها وإلا وجبت مقاومته بحد السيف . أما الفرقة الإسلامية الثالثة وهى فرقة المعتزلة التى عاصرت فرقتى الخوارج والشيعة إلى أن قضى عليها على أثر إعلان المتوكل سنة ٢٣٤ هجرية إقفال باب الجدل وأمر الناس بالتسليم والتقليد ، فإنها تختلف عن هاتين الفرقتين من حيث سبب نشأتها ومن ثم من حيث نظرها إلى مسألة مقاومة السلطان الجائر . لقد كان سبب نشأة كل من فرقتى الخوارج والشيعة الاختلاف مع الجماعة على أمر الخلافة من يستحقها وما وصفه من الناس ؟ أما المعتزلة فلم تأت مسألة الخلافة عندهم فى المرتبة الأولى ، فهم لم يعتزلوا الجماعة بسببها شأن غيرهم ، وإنما اختلفوا مع الجماعة أى مع المحدثين والفقهاء من أهل السنة والجماعة على مسائل فقهية أغلبها لا يمس علاقة الخليفة بالرعية اللهم إلا القليل منها وبطريقة غير مباشرة .

ولقد ذهب المعتزلة أنفسهم مذاهب مختلفة ولكنهم اتفقوا جميعاً على رأى واحد فى أمور خمسة خالفوا بها أهل السنة هى : التوحيد ، والوعد والوعيد والأسماء ، والأحكام ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . ومنشأ

---

(١) ص : ٦٥
(٢) الكهف ١١٠

الخلاف بينهم وبين أهل السنة على هذه الأمور الخمسة هو احترام المعتزلة لسلطان العقل وإنكار كل ما لا يقبله ، فى حين أن أهل السنة كما أسلفنا يحافظون على القديم لقدمه ولا يرضون إلا به .

والذى يعنينا من آراء المعتزلة فى هذه المسائل الخمسة ، وكلها دينية ، مسألة واحدة هى مسألة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فهى تتصل اتصالا مباشراً بمسألة المقاومة . لقد أله الشيعة الإمام فليس من المعقول أن ينهى عن المنكر لأن الأصل فيه أنه معصوم وأن العدل ما يفعله ، وذهب الخوارج إلى النقيض من ذلك فأوجبوا الخروج على السلطان الجائر ونهيه عن المنكر بحد السيف واتخذ علماء السنة والجماعة من مسألة نهى السلطان عن المنكر موقفاً كله حذر فهم ينصحون فى أسفارهم السلطان بالعدل لأنهم يتوقعون منه الجور ، ولكنهم من باب الحذر والمداراة يرون عدم جواز نهى السلطان عن المنكر باليد (بالقهر) بل وبالتخشين فى القول فليس ذلك للرعية مع السلطان وإنما على السلطان الوزر وعلى الرعية الصبر على نحو ما أسلفنا ، فهم وإن كانوا أحسن حالا من الشيعة فيما يتعلق بموقف الأمة من الخليفة الجائر إلا أنهم قد ظلوا مع ذلك بعيدين عن الإسلام وحكمه فى هذا الصدد تزلفاً للخلفاء والسلاطين واستسلاما الأمر الواقع . أما المعتزلة فلهم فى مسألة النهى عن المنكر رأى أجرأ من رأى علماء أهل السنة ولكنه لم يصل إلى تطرف رأى الخوارج فى هذا الصدد . كان الخوارج يرون أن استعمال السيف لنهى السلطان عن المنكر فرض عين يتحتم على كل مسلم متى اقتنع بجور السلطان دون النظر إلى نتيجة المقاومة سواء لديهم حققت غرضها أم لم تحققه ، ولقد ظلوا مؤمنين بذلك المبدأ حريصين عليه حتى أبيدوا ، أما المعتزلة فقد كانوا أقل منهم إقداما فى هذا المقام . يرى الزمخشرى وهو من أكبر علماء المعتزلة فى تفسير قول الله تعالى : « ولتكن منكم امة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » . أن النهى عن المنكر من فروض الكفايات لا فرض عين لأنه

لا يصلح له إلا من علم كيف يرتب الأمر فى إقامته وكيف يباشره ، وشروط وجوب النهى عن المنكر أن لا يغلب على ظن من يباشر النهى أنه إن أنكر لحقته مضرة عظيمة[1]. وجاء فى « مقالات الإسلاميين »[2] أن المعتزلة أوجبوا على الناس الخروج على السلطان على الإمكان والقدرة إذا أمكنهم ذلك وقدروا عليه ، وأنه لا يجوز الخروج على إمام جائر إلا لجماعة لهم من القوة والمنعة ما يغلب على ظنهم معها أنها تكفى للنهوض وإزالة الجور .

ومن العجيب أن المعتزلة مع ما اختصوا به من حرية فى الرأى وفلسفة عميقة مع إكثار فى التأليف لم يخلفوا لنا مصنفاً ما فى طبيعة الخلافة وما يتصل بها من مسائل كموقف الأمة من الخليفة الجائر اللهم إلا ما وصلنا عنهم من أفكار مبعثرة فى ثنايا كتب إخبارية جامعة ، كأن يذكر الشهرستانى فى « نهاية الإقدام » : أن أبا بكر الأصم وهشام القوطى شاركا بعض الخوارج فى « أن الأمامة غير واجبة فى الشرع وجوبا لو امتنعت الأمة عنه استحقت اللوم . بل هى مبنية على معاملات الناس فإن تعادلوا وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه استغنوا عن الإمام » ، أو من رسالات قصيرة لا تعالج هذه المسألة مباشرة كرسالة الجاحظ فى بنى أمية — وهو من فطاحل المعتزلة — فقد احتج فيها على النابهة من أهل عصره ، ومبتدعة دهره الذين يقولون « بأن سب ولاة السوء فتنة ولعن الجورة بدعة » يجمعون على أنه ملعون من قتل مؤمناً متعمداً أو متأولا ، فإذا كان القاتل سلطانا جائراً أو أميراً عاصياً لم يستحلوا سبه ولا خلعه ولا نفيه ولا عيبه ، وإن أخاف الصلحاء وقتل الفقهاء وأجاع الفقير وظلم الضعيف ، وعطل الحدود والثغور ، وشرب الخمور ، وأظهر الفجور » .

---

(١) الكشاف .

(٢) ٢/٤٦٦

ولعل السبب فى ذلك يرجع لا إلى تقصيرهم فى هذا الميدان فنحن نستبعد ذلك منهم وإنما نرجح أنه على أثر القضاء على مذهبهم بمقتضى أمر تحريم الجدل للرجوع إلى التسليم والتقليد الذى أصدره « المتوكل » سنة ٢٣٤ هجرية لاقت كتاباتهم اضطهاداً من أهل السنة لتعصبهم البغيض ، ذلك الاضطهاد الذى لاقى رواجا لدى السلاطين وخاصة بالنسبة لكتاباتهم فى هذه الناحية بالذات فكان ذلك كفيلا بالقضاء عليها .

ثالثاً — شرعية الثورة فى الفلسفة السياسية :

كتابات القرن السادس عشر والأفكار البروتستانتية[1]

لقد عاصرت منذ العصر الوسيط الفقه الكنسى فيما نحن بصدده كتابات مدنية ، دارت منذ البداية حول فكرة العقد السياسى وما يترتب عليه من حقوق للجماعة : فمنذ فجر العصر الوسيط كانت كل مملكة تعد جماعة عليا أو وحدة جامعة تضم جماعات حرفية وسياسية وكنسية وجامعية ، لكل منها استقلالها الذاتى يربطها عقد ضمنى بالملك الذى يحمى لها بمقتضاه حقوقها ويؤمنها عليها ، وفى نظير ذلك تدين هذه الجماعات للملك بالطاعة والنصرة ومن ثم فلا طاعة ولا نصرة إلا بقدر حرص الملك على حماية حقوق الجماعات الداخلة فى المملكة ؛ فإن هو باشر سلطانه بشكل فيه تعد على هذه الحقوق فأخل بالتزامه سقطت عن الجماعات التزاماتها الناشئة عن العقد ، فكان لها أن تثور على هذا التعدى لتسترد استقلالها وكثيراً ما لجأ الكتاب فى العصر الوسيط إلى هذه الفكرة لتبرير مقاومة تلك الجماعات للسلطة الملكية . ثم إن المؤلفين والكتاب ذهبوا إلى أبعد من ذلك فخرجوا فكرة العقد الضمنى هذه تخريجاً أدى إلى نظرية جديدة تتلخص فى أنه لما كان الملك يباشر السلطة بمقتضى عقد يبرم بينه وبين الرعايا ، فإن ذلك معناه أن الشعب كان صاحب هذه السلطة فى بادىء الأمر

(١) راجع بهذا الصدد الصفحات ٥ و ٦ و ٧ و ٨ و ٩ و ١٠ المشار اليها فى هامش ص ١٤٨

ثم خول للملك مباشرتها بعد أن بين فى هذا العقد طريقة المباشرة محتفظاً لنفسه بحق نقلها من يد إلى يد إذا ما بوشرت على وجه يضر بالأمة . وتبدوهذه الفكرة واضحة فى كتابات بعض مؤلفى القرن الرابع عشر ، ففى «حامى السلام»[1] الذى أخرج سنة ١٣٢٤م يؤكد مؤلفه مارسيل دى بادو[2] أن الشعب هو صاحب السيادة لا لأنه مصدر قيام السلطة المدنية فحسب وإنما لأنه يظل يملك مراقبة نشاط هذه السلطة بعد قيامها . ولكن الحق أن فكرة سيادة الشعب كأساس لحق مقاومة الجور لم تظهر بشكل جدى إلا فى كتابات القرن السادس عشر حين بدأت الفلسفة السياسية تتصدى لحقوق الشعب قبل الحاكم الفرد ولسلطان هذا الأخير قبل الشعب وحين بدأ الكتاب البروتستانت خاصة ينبرون لمهاجمة الأمير الجائر على أسس فلسفية لا دينية ، وذلك على أثر اضطهاد البروتستانت فى فرنسا اضطهاداً مروعا . وإليك أبرز ما كتب فى هذا القرن بصدد مقاومة الحكومات الجائرة على أسس فلسفية صرفة :

فى مصنف عنوانه « حق ولاة الأمور على الرعايا »[3] صدر سنة ١٥٧٥ م أعلن تيودور دى بيز (de Beze) أن الأمراء للشعوب لا الشعوب للأمراء فلا ملك إلا بالشعب وللشعب ؛ أى عن طريق الشعب ومن أجل الشعب وأن الأمراء تربطهم بالشعوب عقود حقيقية تخضع لمصير سائر العقود ، فإذا طرأ ما يبطل العقد انقضت الالتزامات الناشئة عنه ، وهكذا يكون للشعب حق مقاومة الملك إذا ما أخل بشروط العقد التى تنحصر فى القوانين الإلهية والأساسية للمملكة . ولكن حق المقاومة هذا عند دى بيز لا تترك مباشرته لأفراد الشعب وإنما يتولاه عنهم ممثلوهم فهو يرى فيهم الصورة الصادقة لسيادة الشعب ، وهم الذين يقع عليهم واجب مقاومة

---

(١) Le Defensor Pacis

(٢) Marsile De Padoue.

(٣) Du Drait des magistrats sur leurs sujets.

الأمير الذى يخل بشروط العقد . ولا يشترط دى بيز لكى تكون الثورة على الأمير الجائر مشروعة أن تشعر الأغلبية بالجور وتحس به فكثيراً ما تكون الأغلبية فاقدة الوعى ولا يصح أن يقف فى وجه الأقلية الرشيدة الأكثرية القاصرة البليدة .

وفى مصنفه التاريخى ذى الهدف السياسى عن فرنسا القديمة الذى صدر سنة ١٥٧٣م وضح المؤلف البروتستانتى فرنسوا أوتمان[١] كيف أن نظام فرنسا القديم كان يعترف للشعب بالسيادة التى كان يباشرها عن طريق مجلس طبقات الأمة ، ومن ثم كان لممثلى الشعب حق خلع الملك ونقل التاج من أسرة إلى أسرة . إن الشعوب هى التى نصبت لنفسها الملوك ، ثم ان المواطنين ينصبون الملك ليكون حامياً عادلا لا فاجراً جائراً ؛ فإن هو أخل برسالته ففجر وجار كان للمواطنين بوصفهم ذوى المصلحة أولا وآخراً أن يثوروا عليه ويخلعوه ليختاروا غيره . وهكذا نرى « أوتمان » يخالف « دى بيز » فى أن مباشرة المقاومة إنما تكون للمواطنين جميعاً فلا يقصرها على ممثليهم .

وللفقيه البروتستانتى إيبير لانجو[٢] مصنف يفيض بالاحتجاج على الطغيان وضعه باللاتينية ثم ترجم إلى الفرنسية عام ١٥٨١ م اعتمد فيه صاحبه على فكرة العقد الذى يربط الشعب بالملك ليؤكد حق مقاومة الأمير الجائر مضيفاً أنه لا يرى فى نقل سيادة الشعب إلى الملك تصرفا نهائياً لا رجعة فيه ، وإنما الأمر لا يتعدى تفويض الأمير فى مباشرة هذه السيادة ، ومن ثم كان للشعب أن يستردها منه إن هو أساء استعمالها . وفيما يتعلق بكيفية مباشرة المقاومة يميز فقيهنا البروتستانتى فى مصنفه هذا بين الجور الذى يقع من الأمير الغاصب والجور الذى يقع من الأمير الشرعى : والأمير الغاصب هو الذى لم يتول بحكم مولده أو بالانتخاب

---

(١) Fr Hotman, Le Franco gallia

(٢) Hubert Languet Les Vindiciae Cantra Tyrannos.

فهو لا يملك أية سلطة حقة ، ومن ثم فللرعايا حق رده ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا ، ولا حرج على أى فرد منهم فى أن يقاومه بحد السيف ، فإن استطاع أن يخلص منه وطنه كان جديراً بالتكريم .

وأما بالنسبة للأمير الذى تولى منصبه بسند شرعى ولكنه جار فى حكمه فلم يراع فى حكم البلاد العدالة والانصاف فأمره يختلف عن الحالة الأولى : لأن الأمير هنا يستمد سلطته من عقد أبرمه مع الشعب قاطبة ، ومن ثم فأمر تقدير الجور وما يجب أن يتخذ نحوه من مقاومة ليس من شأن كل فرد على حدة وإنما هو من شأن الشعب كوحدة لا تتجزأ . يجوز أن تكون المقاومة الفردية على حق وعادلة ولكنها مع ذلك تعد عصيانا غير جائز لأن الإرادة العامة (إرادة الشعب) هى وحدها صاحبة الحق فى الأمر بالمقاومة ، ولكن المؤلف يعود فيقول إن الإرادة العامة ليست هى إرادة الشعب فى مجموعه أو إرادة الغالبية من أفراده ، ليست الإرادة العامة هى إرادة هذا الوحش الكاسر ذى الملايين من الرءوس ، وإنما الإرادة العامة يتولى التعبير عنها ممثلو الأمة الذين فوضهم الشعب فى مباشرة حقه فى الإشراف على تصرفات الملك ومراقبتها فى مجلس طبقات الأمة والبرلمان ، إن لهؤلاء وحدهم حق تقدير الجور والأمر بالمقاومة بما فى ذلك خلع الملك وتولية غيره .

وفى رسالة صدرت فى فرنسا عام ١٥٧٣ م بعنوان « موقظ الفرنسيين وجيرانهم »[1] يعلن مؤلفها البروتستانتى أسفه على ما جرى عليه الناس من الرضا والامتثال للطغاة وجورهم فى حين أنهم يستطيعون أن يعيشوا فى ظل قوانين صالحة عادلة . ثم يضيف أنه لما كان الأمل ضعيفاً فى أن يجتمع مجلس طبقات الأمة الممثل لها بطريقة منظمة وذلك بسبب شدة طغيان الملك الجائر ، فإنه يخالف غيره فى وجوب ترك تقدير المقاومة

---

(١) Le reveille matin des français et de leurs voisins

ومزاولتها لهذا المجلس وإنما للمواطنين أنفسهم — ولكل على حدة — أن يعارضوا الجائر ، ثم يقوموه ، ثم يعادوه ، ثم يحاربوه إن استدعى الأمر ذلك . على أن صاحب « موقظ الفرنسيين » ينصح الشعب بأن ينظم جبهة المقاومة تنظيما يكفل لها النجاح .

وفى خارج فرنسا يتأثر بعض الكتاب بأفكار الكتاب الفرنسيين البروتستانت فى هذا الصدد فيكتب الاسكتلاندى بيشامان[1] سنة ١٥٥٧ م فى رسالة عنوانها « قوانين الملكية لدى الاسكتلانديين » قائلا : إن الشعب الذى يتلقى منه الملك جميع حقوقه أسمى منه ، وإن لمجموع المواطنين قبل الملك ما له من سلطان قبل الواحد من المجموع ، وإن الملك إذا جار يكون قد نكث بالميثاق الذى ربطه بشعبه ومن ثم يسترد الشعب حريته . وفى حربه الشرعية ضد الملك الجائر يستطيع الشعب أن يقبض عليه ويخلعه عن العرش ليعين غيره .

وفى المانيا نقرأ لجون آتيسيوس[2] عام ١٦٠٣ فى « السياسة المثلى » نفس الأفكار البروتستانتية . إن الإخلال بشروط العقد الذى يربط الأمير بالشعب يتمخض عنه واجب الثورة على الأمير ، لأن الشعب لم يفوضه فى مباشرة السيادة تفويضاً مطلقاً نهائياً وانما تفويضه فيها كان مقروناً بشرط فاسخ .

وفى أوائل القرن السابع عشر نقرأ نفس الأفكار ولكن بأوصاف جديدة . فها هو فرانسوا سواريز يقول عام ١٦١٣ م فى مؤلفه « الدفاع عن العقيدة »[3] إن السلطة العامة إنما خلقت للصالح العام فإن هى تخلت عن هدفها تخلى عنها التأييد الشعبى ، ومن ثم فليس الأمر مقصوراً على أن يتولى الفرد مقاومة السلطة الضالة ، وإنما الأمر أخطر من ذلك

---

(١) Buchaman, Le de Jure opud Scotas

(٢) Johaus Athusiust la politica methodice

(٣) Fr, Suarez, la Defensio Fidei.

لأن الهيئة السياسية هى التى تنحل من تلقاء نفسها إذا ما ذهبت السلطة العامة إلى العمل على تحقيق هدف آخر غير صالح الشعب ، وما الثورة فى هذه الحالة إلا مجرد العودة الى الحالة الاجتماعية السابقة على قيام السلطة العامة .

وقبل أن ننتقل إلى القرن السابع عشر يجب أن ننوه إلى كتاب « العبودية الاختيارية » الذى صدر عام ١٥٥٢ م لصاحبه آتين دى لابواتيي[1]. يقول المؤلف إن العبودية الاختيارية هى ذلك الوضع السياسى الذى يبدو غريباً رغم انتشاره ، إنها هى ذلك الوضع الذى يقبل فيه الشعب جور الحاكم وطغيانه . إنه هو الوضع الذى يقبل فيه الناس السلطة القائمة قبولا لا يقوم على الإيمان بصلاحيتها والرضا عنها وإنما من باب الخمول والجبن . إن الناس فى مثل هذا الوضع السياسى عبيد بإرادتهم ولكن ذلك لا يفقدهم حقهم فى الحرية التى يتلقونها من الطبيعة فلا يفقدونها لمجرد عدم الاستعمال . إن صرف الناس عن التمسك بحقهم فى الحرية لا يكلف الحكومات الجائرة الطاغية أمراً شاقاً وإنما يكفيها أن تعرف كيف تستغل خمول الجماعات السياسى وجبنها . ولما كانت السلطة الجائرة لا تقوم ولا تبقى إلا بقبول الناس إياها كسلا وجبناً فإنه يكفى لكى يسترد الشعب حريته أن يعدل عن تأييده لها . إن التصميم على عدم احترام السلطة القائمة وعدم الاذعان لها لكاف لأن يصبح الناس أحراراً . إن الأمر لا يستدعى دفع الحاكم الجائر أو مهاجمته إنما يكفى لكى يصبح الشعب حراً أن يتخلى عن هذا الحاكم . إن مجرد التخلى عن نصرة الجائر والانفضاض من حوله لكاف للقضاء على جوره ، بل وعليه هو . إذا تخلى الناس عن الأمير الجائر فلم يناصروه تداعى ملكه وانهار من تلقاء نفسه دون ما حاجة إلى عمل قهرى من جانب الشعب . إن أقصى ما يطلب إلى الشعب من مقاومة هو أن يتخلى عن الأمير الجائر بأن يرفض التعاون معه وذلك عن طريق عدم السمع والطاعة .

---

(١) Estienne de la Boetie, la servitude Volontaire

لقد صحب فجر القرن السابع عشر بدء إذعان شعوب أوروبا للنظام والامتثال لسلطة مركزية سرعان ما اشتد ساعدها ، فكان نظام الملكية المطلقة ، ذلك النظام الذى لا ينتظر لفكرة المقاومة فى ظله تأييد من الكتاب والفلاسفة ، ولا أن يكون أمرها من بين ما يشغل الجماهير . ولذا فإننا لو استثنينا الفيلسوف الانجليزى (لوك) الذى ينتمى بأفكاره إلى فلسفة القرن التالى للاحظنا إجماع فلاسفة القرن السابع عشر وكتابه على تحريم المقاومة تحريماً مطلقاً تقديساً للسلطة وصاحبها .

توماس هوبز[1]:

فى مؤلفه عن (الوحش الشعبى) الذى أخرجه سنة ١٦٥١ م ، أسس الفيلسوف الانجليزى هوبز الجماعة على عقد أبرم بين أفرادها نزلوا بمقتضاه عن سلطاتهم جميعاً لشخص لم يكن طرفاً فيه فاجتمعت هذه السلطة لهذا الشخص ومن ثم أصبح رئيساً أعلى ينفرد بالسلطة دون أعضاء الجماعة الذين تجردوا بمقتضى العقد من كل سلطة . وقد ترتب على ذلك أن خضع المجموع لهذا الشخص دون أن يخضع هو لهم لأنه لم يكن طرفاً فى العقد . وفى مجتمع يقوم على هذا الأساس لا مجال بداهة لحق الثورة على الحاكم إن جار . إن الحكام فى مجتمع (هوبز) يتمتعون بسلطة مطلقة لا حدود لها ولا حقوق للرعايا إلا تلك التى تخولهم إياها القوانين الوضعية . إن مجرد عدم طاعة السلطة عند هوبز يؤدى إلى تعكير صفو الجماعة مما قد يؤدى إلى فض الرابطة السياسية التى تربط أعضاءها ، راجعة بهم إلى حالة الفوضى الأولى التى لاقوا للخلاص منها صعاباً ومشاقاً جمة . ولما كان المفروض أن أفراد الجماعة لا يرضون لأنفسهم هذا الضرر البالغ فإنه لا مفر من التزام الجميع طاعة السلطان وإن فجر وجار ، ذلك السلطان الذى لا سلطة قبله للرعايا .

---

(١) Thomas Hobbs, Levathan راجع J. J. chevalier, Les grandes Oeuvres politiques, Paris 1949 .

بوسى[1] :

فى مصنفه « السياسة المستمدة من الكتاب المقدس » الذى نشر سنة ١٧٠٩ م وعن طريق أسس ومبررات غير تلك التى لجأ اليها هوبز وصل الفقيه الفرنسى « بوسى » إلى نتائج لا تختلف عما وصل إليه الفيلسوف الانجليزى عن طريق « عقده الاجتماعى » . إن السيادة عند « بوسى » تتولد كما هى الحال عند « هوبز » عن نزول الأفراد عن حرياتهم جميعاً للسلطان ولكن السلطة التى نشأت عن هذا النزول — كما يدعى « بوسى » — تقوم فى نفس الوقت بمشيئة الله . ان الملكية — كما يقول « بوسى » — نظام مقدس وإن الملوك يباشرون مهامهم كوزراء لله فى الأرض فالتعدى عليهم عيب فى الذات الهية . إن شخص الملك مقدس لأن مهمته مقدسة فهو يباشرها بوصفه ممثلا للعناية الالهية ونائبا عنها فى تنفيذ ارادتها ومن ثم فطاعة الملوك طاعة لله وأن الملوك بوصفهم هذا مكلفون بداهة بأن يكونوا أمناء فى أداء رسالتهم وهم يسألون عن ذلك أمام الله وحده . إنه يتحتم عليهم ألا يستعملوا ما خولهم الله من سلطة إلا تحقيقا للصالح العام . ثم يضيف « بوسى » : ولكن عدم مراعاتهم لذلك لا يسقط عن الرعايا واجب احترام رسالتهم المقدسة ، إنه يتحتم على الرعايا طاعة الأمير حتى ولو كان فاجراً ظالماً بل حتى ولو كان كافراً فلقد كان ذلك مسلك المسيحيين الأول فقد كانوا يرون فى أباطرة الرومان المختارين من عند الله الذى خولهم قيادة الناس والحكم فيهم .

ثم يسترسل الفقيه فيقول إن الأمير لا يكلف بتقديم حساب عن مهمته لأى من آحاد الناس مهما عظم قدره ، إن سلطته المطلقة أمر لازم لإشاعة الأمن والطمأنينة والقضاء على الفوضى . يجب أن تطلق سلطته بشكل لا يتمكن معه أحد من التخلص منها . إذا حكم الأمير فلا حكم لغيره . للأمير أن يقوم نفسه إذا ماشعر بأنه جار فى حكمه اذ ليس ثمة سلطة ضد سلطته ولا حدود

---

(١) Bassuet, Politique tirée de L'ecriture Sainte

لهـا إلا مخافة الله فالأمير يتحتم عليه أن يخاف الله فى أداء رسالته بقدر عدم مخافته لغيره مهما عظم شأنه ، إن طاعة الأمير فرض واجب مطلق لا استثناء له عند بوسى . ليس ثمة سبب أو ظرف مهما كان شأنه يبيح الخروج على هذه الطاعة لأن مهمة الأمير مقدسة حتى ولو كان كافراً . إن كفر الأمير أو فجوره وجوره لايعفى الرعايا من واجب الطاعة . ليس للرعايا ازاء جور الأمير وبغيه إلا الصلوات والصبر أو تقديم التمـاسات لاتتضمن أدنى معنى للاحتجاج وذلك إن فاض بهم الأمر .

بيير جيريه[1] :

وفى وسط هذه الأفكار التى تزعم أصحابها فى فرنسا « بوسى » لحساب الاستبداد والمستبدين ينبرى الفقيه البروتستانتى بيير جيريه فى رسائله الدينية ١٦٨٩ م للأخذ بنصرة الشعب وللدفاع عن حق المقاومة باعثا أفكار القرن السادس عشر بعد أن كاد يقضى عليها . لقد اعتمد جيريه كما فعل « ايتمان » و « لانجو » و « بيشامان » من قبله على فكرة العقد المبرم بين الشعب والأمير لتبرير مقاومة الجور . فى أى ميثاق كان — يقول جيريه — يترتب على اخلال أحد طرفيه بتعهداته إبراء ذمة الطرف الآخر من التزاماته . إن سيادة الشعب — عند جيريه — حقيقة لاخلاف عليها ولا تحتاج إلى إقامة الدليل على وجودها . إن الشعب لم يتخل فى الميثاق الذى أبرمه مع الأمير عن سيادته وإنمـا اقتصر الأمر على تفويض الأمير فى مزاولة هذه السيادة مع احتفاظ الشعب بحق الرقابة .

ويقول جيريه رداً على القائلين بأن سلوك المسيحيين الأول لا يقر المقاومة بأن عدم استعمال هؤلاء لحق المقاومة لايصلح كدليل على تحريم المقاومة فى المسيحية وإن سكوتهم عن استعمال حقهم فيهـا لا يكفى كسند

---

(١) راجع : Pierre Jurieu. Les lettres pastorales. R. Lureau, Les doctrines Politiques de Jurieu, Bardeax, 1906.

لتحريمها على غيرهم ثم يضيف أن المسيح نفسه قد أقر هذا الحق . ورداً على الذين ينكرون على الشعب حق المقاومة على أسس سياسية يقول جيريه إن سلامة الشعب وصيانته هما هدف الميثاق المبرم بينه وبين الأمير ودستور الجماعة ، ومن ثم فالكل مكلف بطاعة السلطان فيما يحقق هذا الهدف وفى حدود هذا الدستور فان هو تعدى هذه الحدود فلا طاعة له على أحد وجازت مقاومته . إن الأوامر التى تهدف إلى اسعاد الشعب هى التى تستحق وحدها الطاعة وأما ما عداها فالثورة عليها مشروعة لأن الأمير لا يملك الخروج على القوانين الالهية والطبيعية .

ولكن (جيريه) بعد إقراره لحق المقاومة والدفاع عنه بجرأة ورباطة جأش بالغتين تعتريه الحيطة والتبصر بل والتردد عند ما ينتقل إلى الكلام فى مباشرة هذا الحق فتراه يحرم على الفرد منعزلا مزاولته قاصراً ذلك على المجتمع كوحدة مبرراً هذا بأن الاعتراف للفرد بالثورة على السلطات العامة إن آذته فى شخصه أو ماله يؤدى إلى هدم كل سلطة فى الدولة . وحتى بالنسبة للمجتمع نفسه نرى جيريه لا يقصد به مجموع الأفراد وإنما يعنى به ممثلى الأمة وحدهم أى مجلس طبقات الأمة فى زمانه[1] . ثم نراه لا يبيح مزاولة حق المقاومة إلا إذا كان جور السلطان من الجسامة بحيث يهدد سلامة الجماعة بأسرها وأن يكون فيه خروج فاحش على القوانين والدين . هذا علاوة على تعليق فقيهنا شأن علماء اللاهوت مباشرة هذا الحق على التحقق من أن ما سيلحق الجماعة بسبب المقاومة أقل خطراً عليها مما يلحقها من جراء السكوت عن جور الساطان والاذعان له .

جون لوك :

لقد قال الفيلسوف الانجليزى لوك فى مؤلفه (الحكومة المدنية)[2] الذى ظهر سنة ١٦٩٠ كما قال هوبز من قبله بحالة الطبيعة التى عاش فيها الأفراد

---

(١) Les Etats Géneraux

(٢) Lock, Civil Government. راجع Les Grandes Oeuures Politiques P. 85

قبل قيام الجماعات السياسية وبأن ثمة عقد أبرم انتقل الناس بمقتضاه من حالة الطبيعة هذه إلى الحياة فى جماعة سياسية . ولكن لوك خالف هوبز فى تصويره لحالة الطبيعة وفى مضمون العقد وآثاره .

لقد وصف لوك حالة الطبيعة بطريقة تختلف عن تلك التى سلكها هوبز لقد صورها بشكل جعل منه طوال القرن الثامن عشر أستاذ الفكر السياسى عامة والمذهب الفردى خاصة . قال هوبز انه فى حالة الطبيعة كانت تعم الفوضى ولا ينقطع الصراع بين الأفراد وكانت الكلمة العليا للغلبة والقوة . أما لوك فقد ذهب فى هذا الشأن إلى النقيض من ذلك فقد قال إن حالة الطبيعة بعيدة كل البعد عن الفوضى التى وصفها بها هوبز لأن قانون الطبيعة يحرم على الأفراد الشر والتعدى وإنما هى حالة الحرية المطلقة فيها يتمتع الفرد بمطلق التصرف فى شخصه فلا يخضع لسلطان غيره والمساواة تامة إذ يتمتع الجميع بنفس الحقوق والسلطات . ولما كان الأفراد أحراراً متساوين مستقلين بحكم الطبيعة فانه لا يجوز اخضاع أحد منهم لسلطان غيره من غير رضاه . وعلى أساس هذا الرضا تنشأ الجماعة السياسية مكلفة بأن تكفل للجميع الحرية والملكية لأن غرضها الرئيسى ينحصر فى تحقيق السلام وصالح الشعب ، والشعب هو مصدر السلطة منه تستمد وجودها وإليه ترجع ، فإن تعسف من يتولون مباشرة هذه السلطة أو استعملوها على غير مقتضيات العقد الذى أبرم بين أعضاء الجماعة بما فى ذلك من يتولى مباشرة تلك السلطة كان للشعب أن يباشر سلطته العليا ، فيغير شكل الحكومة أو يسند الحكم إلى غير القائمين به . وعلى الشعب أن يلجأ فى ذلك إلى الوسائل القانونية ، فإن كان القانون عاجزاً فى هذا الصدد وكان أغلب المواطنين مهددين فى حرياتهم وأموالهم وعقائدهم أصبح من المشروع أن يلجأ الشعب إلى القوة . لقد أراد لوك أن يجعل من الدولة حامياً لحريات الأفراد وحقوقهم لاتظل سلطتها مشروعة وطاعتها واجبة إلا بقدر حرصها على صيانة تلك الحريات والحقوق وإلا فمقاومتها مشروعة وواجبة .

وكذلك خالف لوك هوبز فى مضمون العقد وأطرافه وآثاره ، لقد رأى أن جميع أفراد الجماعة أطرافا فيه بما فى ذلك الملك ، وأنهم لا ينزلون بمقتضاه عن حقوقهم كلها وإنما عن الجزء اللازم منها لخلق السلطة العامة التى لايجوز لها أن تمس ما احتفظوا به من هذه الحقوق ، وأن الملك قد تعهد فى هذا العقد بصيانة ما بقى للأفراد من حقوقهم وحرياتهم مقابل التزام هؤلاء بطاعته ، ومن ثم لايظل العقد قائما والطاعة واجبة إلا بقدر استمرار الملك فى تنفيذ تعهداته .

منتسكيو وروسو[1]:

لقد انتقلت أفكار « لوك » إلى فرنسا ، ولكن فقهاء فرنسا وفلاسفتها لم يكتفوا بنقل تلك الأفكار وإذاعتها كما هى وإنما توسعوا فيها مجارين المنطق إلى النهاية مجتهدين فى الكشف عن كل ما يصح أن يترتب عليها من آثار . لقد خرج فلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسيون الأفكار الإنجليزية تخريجاً جديداً ، فقالوا بأن صيانة حرية الفرد هى الهدف الرئيسى لكل نظام اجتماعى . ثم كادوا يجمعون على العناية بالكشف عن نظام أو كيان سياسى يحقق هذا الهدف دون أن يشغلهم أمر شرعية المقاومة أو عدم شرعيتها وذلك لأنهم فضلوا العناية بأمر المستقبل على الاشتغال بأمر الحاضر ، لقد فضلوا الالتجاء إلى خلق جماعة لا احتمال لوقوع الجور فى ظلها ومن ثم لا مجال فيها لفكرة المقاومة ، على الاجتهاد فى مسألة المقاومة تلك المسألة العتيقة التى أضحت فى نظرهم قضية جدلية بحتة ، لا فائدة ترجى من وراء مناقشتها وإبداء الرأى فيها ، مجتهدين فى ابتكار مجتمع أو كيان سياسى جديد يكون من شأنه جعل الجور أمراً مستحيلا ومن ثم يكون فى قيامه القضاء المبرم على مسألة المقاومة ، لقد فضلوا عدم الاشتغال بالوصول إلى حل لمشكلة

---

(١) Montesqieu, L'esprit des lois راجع المرجع السابق ص ... ؛ Rousseau, le contrat Social راجع المرجع السابق ص ١٤٢

المقاومة جادين فى الكشف عن وسيلة للقضاء عليها حتى لا تعد من بين المسائل التى تستدعى حلا ، ولقد ذهبوا فى ذلك مذهبين : المذهب الحر والمذهب الديمقراطى .

كان أصحاب المذهب الحر يجتهدون فى الكشف عن الوسائل التى إن اتبعت لجعلت الاستبداد أمراً مستحيلا ومن ثم كان فيها القضاء المبرم على مسألة المقاومة فاهتدوا إلى أن أضمن الوسائل فى هذا الصدد هى ألا يجمع ولى الأمر بين جميع السلطات ، وإنما يجب العمل بمبدأ فصل السلطات وتوزيعها حتى لا ينفرد بها السلطان ويستبد دون أن يكون عليه رقيب ولقد كان منتسكيو إمام هذا المذهب ، فقد قال فى كتابه « روح القوانين » الذى أخرجه سنة ١٧٤٨ : إنه ما من فرد يتمتع بسلطة إلا ويميل إلى التعسف فى استعمالها وهو لا شك مستمر فى تعسفه مصر عليه حتى يصطدم بما يقفه ، ولا يقف السلطة إلا السلطة ولا سبيل إلى وقف السلطة بالسلطة إذا تولى مباشرة السلطات الثلاث (عمل القوانين وتنفيذها والفصل فى منازعات الأفراد) رجل واحد أو هيئة واحدة سواء أكانت من النبلاء أو من الشعب . وهكذا وضع منتسكيو مبدأ فصل السلطات على أنه وسيلة فعالة للحد من تعسف ولى الأمر ولضمان الحريات الفردية . ولكن منتسكيو لم يؤسس هذا المبدأ على أساس من المنطق والفلسفة وإنما أقامه على أساس من الواقع والملاحظة ، فهو إذ يتساءل فى كتابه السالف الذكر عن كيفية كفالة الحريات نراه يقرر أن صيانتها فى انجلترا ترجع إلى أن سلطات الدولة هناك موزعة بين عدة هيئات بشكل لا يمكن إحداها أن تطغى على حريات الأفراد ، وذلك على عكس الحال فى البلاد التى تتجمع فيها سلطات الدولة فى يد واحدة .

أما المذهب الديمقراطى فقد اجتهد على أساس فلسفى — لا على أساس من الواقع والملاحظة — فخرج فكرة سيادة الشعب تخريجاً جديداً حتى أضحت صالحة كمبدأ للحكم ، لقد تخيل إمام هذا المذهب « جان جاك روسو »

فى مؤلفه « العقد الاجتماعى » الذى نشر سنة ١٧٦١ عقداً اجتماعياً يختلف عن عقدى « هوبز » و « لوك » إذ تخيل نزول كل فرد ليخرج من حالة الطبيعة — بمقتضى هذا العقد — عن حقوقه الشخصية لا لفرد معين وإنما للمجموع ، فى نظير أن يصونها له ، ورتب على ذلك أن لهذا المجموع إرادة وسيادة تولدتا عن هذا العقد وأنه ينفرد وحده بهذه السيادة ، لأن الحكومة ليست طرفا فى العقد ، وإنما هى وسيط بين المجموع صاحب السيادة (الشعب) وأعضائه (الأفراد) الخاضعين لسلطانه (أى سلطان المجموع) . وهكذا يستطيع المجموع أن يعزل الوسيط متى شاء لأنه ليس طرفا فى العقد ولا سلطان له ، وإنما السيادة للشعب (المجموع) وحده . وهكذا لا مجال للجور فى مجتمع روسو لأنه لا يتصور وقوع الجور من صاحب السيادة الحقيقى وهو المجموع لأن إرادته هى فى نفس الوقت إرادة الجميع أى الإرادة العامة ومن ثم فتصرفاتها مشروعة لا جور فيها ، وكذلك لا مجال لوقوع الجور من الوسيط أى الحكومة لأنها لا تبقى فى الحكم إلا بقدر إبقاء المجموع عليها .

ولئن كانت أفكار روسو هذه صالحة لتبرير نظام سياسى معين هو « الديمقراطية » إلا أنها لا تقل صلاحية لتبرير الاستبداد والجور الذى يقع على الأفراد ، وذلك لأن كل تصرف يقع من السلطة العامة فى مجتمع روسو يعتبر معبراً عن إرادة الأمة أو الأغلبية على الأقل ولا يعقل أن يقع جور من الشعب على نفسه . وبذلك يكون روسو قد قضى على مسألة الجور والمقاومة بالنسبة للحاكم الفرد الذى لا يستمد سلطانه من الشعب فاسحاً المجال لجور السلطة العامة فى مجتمع ديمقراطى بحجة أنه مهما بلغ استبداد هذه السلطة فإنه لن يكون غير مشروع ومن ثم لا جور فيه ولا مقاومة له ويكون بذلك قد استبدل جور الحاكم المطلق باستبداد ديمقراطى لا تجوز مقاومته . وهكذا ليست أفكار روسو كفيلة فى ذاتها بالقضاء على مسألة المقاومة أصلا كما يصور لنا صاحبها .

ولكن إذا استبعدنا منتسكيو وروسو والنفر القليل الذى آمن بأفكارهما فيما نحن بصدده للاحظنا أن السواد الأعظم من معاصريهم كان يؤمن إيماناً لا يتزعزع بأن الثورة على الجور حق طبيعى يترتب للشعب كنتيجة حتمية لذلك العقد الذى يربط الحكام بأفراد الجماعة . لقد انتشرت فى كتابات العصر عبارات تفيد كلها أن الثورة على الحكومة المستبدة واجبة لأن الاستبداد ليس شكلا من أشكال الحكومات وإنما قيامه معناه خلو الجماعة من أية حكومة حقيقية . لقد شاعت هذه الأفكار فى كتابات ذلك العصر بشكل نستطيع معه القول بأن الفلسفة السياسية قد استقرت إبانه على إجازة الثورة كوسيلة مشروعة لمكافحة التحكم والطغيان . ولقد اقترن انتشار هذه الأفكار والإيمان بها باشتداد وطأة جور الحكام فى ذلك القرن حتى أضحى العامة والخاصة من ذوى الرأى الحر على السواء يرون فى المقاومة واجباً حال الأداء .

وثمة كتاب ثلاثة كان لكتاباتهم أثر بين فاق بكثير أثر كتابات منتسكيو وروسو فى توجيه الفكر السياسى فيما نحن بصدده شطر التنفيذ والعمل هم : راينال ومابلى وميرابو .

راينال :

لقد كان مصنف راينال الذى نشر سنة ١٧٨٥ (التاريخ السياسى والفلسفى لمؤسسات الأوربيين التجارية فى الهندين)[١] من بين المؤلفات التى كان لها أثر بين فى إذاعة فكرة وجوب قلب النظم السياسية القائمة . لقد أعلن راينال فى مصنفه هذا أن الطغيان لا يعدو أن يكون وليد تساهل الشعب وتهاونه أكثر من أن يكون نتيجة لقسوة الملوك واستهتارهم . إن موقف الشعب السلبى هو الذى يمكن المستبد من استبداده .

---

(١) L'histoire Philosophique et Politique des Etabilsements de cmmerce des Europiens dans les deux indes, L'Abblé de Raynal.

ومن ثم لا علاج للاستبداد إلا مقاومة إيجابية عنيفة . إن الطغيان لا يقضى عليه إلا بالعنف والاكراه ، إن الحاكم الجائر لا سند له فى حكمه ومن ثم فالثورة عليه واجب مقدس ، وآية ذلك — كما يقول المؤلف — إن فى الهند قاعدة عرفية قديمة تقضى بإعدام الملك الذى يخالف قوانين الدولة . إن الحاكم الطاغية — يقول راينال — وحش ذو رأس واحد يقتل بضربة واحدة .

مابلى[1]:

ولقد كانت كتابة مابلى أبعد أثراً فيما نحن بصدده عن كتابة راينال . لقد فتح فى مصنفه «حقوق المواطن وواجباته» الباب على مصراعيه لمقاومة الجور . لقد نقل المؤلف أفكار لوك فيما يتعلق بمبررات حق المقاومة ولكن الجديد فى مصنفه هو ما ورد فيه بصدد مزاولة هذا الحق . لقد كان فلاسفة القرن السادس عشر وفقهاء مذهب قانون الطبيعة القائلين بحق المقاومة يجمعون على قصر مزاولة هذا الحق على الأمة فى مجموعها دون الفرد منعزلا ، أما فقيهنا فقد دافع عن الاعتراف بحق المزاولة لكل فرد على حدة بوصفه إنساناً ، ولقد تأثر بهذه الفكرة الجديدة واضعوا وثائق إعلان حقوق الإنسان والمواطن فى مستهل الثورة الفرنسية . فأوردوا حق الثورة ضمن حقوق الانسان . إن الثورة على السلطان الجائر حق للفرد له أن يزاوله كلما تعدى السلطان حدود وظيفته ولا يشترط لذلك أن يكون الجور قد وصل إلى درجة متقدمة ولا أن يستنفد الشعب جميع الوسائل الكفيلة بالقضاء على الجور قبل الالتجاء إلى الثورة . ولذلك كان لكتاب (حقوق المواطن وواجباته) أثر أبعد فى قيام الثورة الفرنسية من أثر كتابى (روح القوانين) و (العقد الاجتماعى) فى ذلك .

---

(١) نشر فى السنة الثالثة من تقويم الثورة الفرنسية Mably, Des droits et des devoirs du Citoyen.

ميرابو :

ولم تكن أفكار ميرابو خطيب الثورة الفرنسية أقل أثراً فى وثائق إعلان حقوق الإنسان والمواطن ، لقد جاء فى كتابه عن الحكم المطلق[١] أن الثورة على الجور واجب مقدس .

الفقه الفرنسى المعاصر

ولقد أضحى حق المقاومة لدى فقهاء المذهب الحر فى القرن التاسع عشر ركناً من أركان هذا المذهب فى فرنسا . يقول بنجامان كونستان فى « دروس السياسة الدستورية » المنشورة عام ١٨٧٢ م[٢] بأن انتهاك الحكومة لحرمة الدستور يفقدها وجودها فى نظر القانون ، وأنه يتحتم على المواطنين والحال هذه أن يقابلوا القوة بالقوة لاجئين إلى العنف فى إبعادها إن هى اعتمدت عليه للبقاء فى الحكم رغم ذلك . وفى كتاب (أصول القانون العام) الذى نشر سنة ١٨٤٦ يعلن الفقيه سيرينى أن فى إنكار حق المقاومة الشعبية قضاء على جل الوسائل البشرية التى يمكن الالتجاء إليها ضد الطغيان . إن الضرورة تبيح هذه الوسيلة وتجعلها مشروعة على نحو إباحتها للحرب بين الدول[٣]. وفى مؤلفه (مبادىء القانون الأساسية)[٤] الذى نشر عام ١٨٨٩ م يعتمد فارى سوميير على فكرة الدفاع الشرعى لتبرير حق المقاومة ذاهباً إلى حد القول بأن للحكومة التى تقوم على أثر ثورة شرعية حق إعدام الطاغية المعزول إذا كان فى ذلك إرضاء للضمير العام .

هذا ، ولا يقل تحمس الفقه المعاصر فى فرنسا عن تحمس فقه القرن التاسع عشر فى هذا الصدد ، فى كتابه (أصول القانون الدستورى)

---

(١) Mirabeau, Essai sur le Despotisme.

(٢) Cour. de politique Constitutionnelle - Benjamin Constant I, I, P, 354.

(٣) Serrigng Traité de droit Public des Français P. 465.

(٤) Principes Fondamentaux du droit, 1889 P. 246. Vareille, Sommiere

يقرر العميد ديجى أن حق الثورة ما هو إلا نتيجة منطقية لخضوع الحكام للقانون . إن كل إجراء يتخذه الحكام مخالفاً للقانون يخول للمحكومين سلطة قلب الحكومة بالاكراه ، وهم إذ يحاولون ذلك يهدفون إلى إعادة سيادة القانون وسموه [١] . ويرى هوريو فى كتابه (الوجيز فى القانون الدستورى) أن حق المقاومة ما هو إلا امتداد لحق الحرية البدائية القديمة يعود بعد الانتقال إلى الحياة فى جماعة سياسية ليخول للمواطنين حق الدفاع الشرعى ضد تعسف الحكام فى استعمال السلطة[٢]. ويقرر (ليفير)[٣] إن المقاومة ما هى إلا وسيلة من وسائل مزاولة حق الرقابة الذى يجب الاعتراف به للمحكومين قبل الحكام ويضيف أنه وإن كانت هذه الوسيلة تؤدى إلى استعمال القوة إلا أنها مع ذلك مشروعة ما دامت تهدف إلى ضمان تطبيق القانون ، وذلك لأن فى إنكارها تسليما بإخضاع القانون الذى تدعمه العدالة للتشريع الوضعى .

أثر فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر فى الدساتير المعاصرة لها

ولقد كان من أثر هذه الفلسفة أن اعترفت الدساتير المدونة فى عصرها بحق مقاومة الحكومات الجائرة والثورة عليها .

ولقد كان لدساتير أمريكا الشمالية قصب السبق فى هذا الصدد ، كان النابهون من سكان المستعمرات الإنجليزية الثلاث عشرة الواقعة على ساحل الأطلنطى بأمريكا الشمالية قد قرأوا كتابات لوك ومنتسكيو وروسو ، فآمنوا بأن للإنسان حقوقاً طبيعية خالدة لا تنتزع وبأن له الحق بمقتضى العقد الاجتماعى أن ينسلخ عن الجماعة إذا ما حاولت أن تعبث بتلك الحقوق . فلما أعلنت هذه المستعمرات استقلالها فى ٤ يوليه سنة ١٧٧٦ تضمنت وثيقة اعلان الاستقلال ديباجة تعبر تعبيراً صادقا

(١) Duguit, Traité de droit Constitutionnel.

(٢) Haureau, Precis de droit Constitutionnel, 1923.

(٣) Le Fur, Reponse a L'enquete de Riquete. La majesté La Loi 1927.

عن أفكار لوك وروسو ، لقد جاء فيها أن الناس قد خلقوا جميعاً سواسية متمتعين بحقوق خالدة لا تنتزع ، من هذه الحقوق الحياة والحرية والسعى لبلوغ السعادة . ولقد نشأت الحكومات لتصون لهم هذه الحقوق مستمدة سلطانها من رضا المحكومين ، فاذا ما أصبح نظام الحكم خطراً يهدد بلوغ هذه الغاية كان للشعب أن يعدله أو يلغيه ويقيم حكومة جديدة تكفل له السلام والرفاهية . حقيقة أن الحكمة تقتضى عدم تغيير الحكومات القائمة من قديم لأسباب واهية عابرة ولكن استرسال الحكومات فى التعسف فى استعمال السلطة واغتصابها بقصد إخضاع الشعب لاستبداد مطلق يجعل من حق هذا الشعب بل ومن واجبه أن يسقط تلك الحكومات مهيئاً لنفسه من الوسائل الجديدة ما يكفل له الأمن فى المستقبل .

ولقد جاء فى ديباجة اعلان الحقوق الصادر مع دستور (ماساشوسيت) سنة ١٧٨٠ م أنه لما كان هدف كل حكومة هو ضمان بقاء الجماعة السياسية وحمايتها وتمكين الأفراد من التمتع بحقوقهم الطبيعية فى أمن وسلام فإن للشعب حق تغيير الحكومة واتخاذ ما يراه لازماً من تدابير تضمن له الأمن والرفاهية إذا ما قصرت هذه الحكومة فى تحقيق تلك الأهداف .

وكذلك وردت نفس الأفكار فى اعلان الحقوق الصادر فى ولاية ماريلاند والصادر فى كاليفورنيا وفى نيو هامبشير وفى فرجينيا .

ولقد كان للثورة الفرنسية الكبرى فضل وضع أفكار فلاسفة القرن الثامن عشر موضع التطبيق . لقد نجح رجال أعوام ١٧٨٩ — ١٧٩٣ فى صياغة تلك الأفكار فى شكل مبادىء عامة أودعوها وثيقة جديرة بالتسمية التى حملتها (اعلان حقوق الإنسان والمواطن) . ولقد أقرت الجمعية الوطنية هذه الوثيقة فى ٢٧ أغسطس ١٧٨٩ ثم أصبحت جزءاً من الدستور الصادر فى سبتمبر سنة ١٧٩١ . لقد أعلنت تلك الوثيقة

فى مادتها الثانية أن هدف كل جماعة سياسية هو صيانة حقوق الانسان الطبيعية الخالدة ، وأن هذه الحقوق هى الحرية والملكية والحق فى الأمن وفى مقاومة الجور . وهكذا تقرر الوثيقة أن مقاومة الجور من بين حقوق الفرد الطبيعية التى يتحتم على الحكومة صيانتها له . وهى إذ تعلن ذلك تسجل أفكار الفيلسوف الانجليزى لوك . ولقد ذهب اعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر مع دستور ٢٤ يونيه سنة ١٧٩٣ فيما يتعلق بتسجيل حق مقاومة الجور إلى أبعد من ذلك متمشياً مع أفكار لوك إلى النهاية فجاء فى مادته ٣٣ أن مقاومه الجور نتيجة حتمية لحقوق الإنسان الطبيعية الأخرى ، وفى مادته ٣٥ جاء أنه إذا ما عبثت الحكومة بحقوق الشعب كانت الثورة له ولكل جزء منه أقدس الحقوق وألزم الواجبات . وهكذا لا يقتصر هذا الاعلان على الاعتراف للأفراد بحق مقاومة الجور كما فعل إعلان عام ١٧٨٩ وإنما ذهب إلى حد الاعتراف لهم بأقصى صورة من صور مزاولة هذا الحق « هى الثورة » لا على أنها حق فحسب وإنما على أساس أنها واجب وطنى أيضاً يحل أداؤه إذا ما عبثت الحكومة بحقوقهم . ولا يقصر الاعلان حق الثورة على الشعب بأسره وإنما يخوله لكل جزء منه (م ٣٥) بل ولكل فرد على حدة : لقد جاء فى مادته الحادية عشرة أن كل اجراء يتخذ على غير ما يقتضيه القانون يعد تحكمياً واستبدادياً يحق لمن يتخذ ضده بالاكراه أن يرده بالقوة . ويقرر الاعلان أنه لا ضرورة لكى يعتبر الجور قائماً فيستدعى المقاومة أن يقع على الجماعة بأسرها وإنما يكفى لوقوعه أن يلحق أحد أعضائها فالجور يعد واقعاً على الجماعة إذا ما لحق واحداً من أعضائها وهو يعد كذلك واقعاً على كل عضو إذا ما وقع على الجماعة بأسرها (م ٣٤) . ولقد كتب مقرر مشروع الاعلان لدى الجمعية بهذا الصدد قائلا إن الثورة حق مقدس خالد أسمى من التشريع وإن مزاولة هذا الحق لا تخضع لمنظم غير ضمير الذين وقع عليهم الجور وفضائلهم . إن بالثورة قد حطمنا أغلالنا عام ١٧٨٩

وبهـا أيضاً قضينا على الطغيان عام ١٧٩٢ ، واعترافا لهـا بهذا الفضل وعبرة للشعوب والأجيال المقبلة يجب أن يقام للثورة نصب تذكارى على مقربة من نصب الحرية حتى يذكر الشعب دائمـا بحقوقه وينبه ذوى الأطماع بعاقبة الغاصبين .