نظرات شرعية على نظرية العقد الاجتماعي

تاريخ استلام المقال: 2016/09/22 تاريخ قبول المقال للنشر 2017/03/09

د. موفق طيب شريف –جامعة أحمد دراية أدرار

البريد الالكتروني:tmouf@yahoo.fr

• ملخص:

تختلف الفلسفات حول صاحب الأولوية في الاهتمام من حيث الحق، هل هو الفرد؟ أم الجماعة؟ فإن كان المذهب الاجتماعي والفلسفة الاشتركية قد عوّلت على الجماعة، فإن المذهب الفردي قد عوّل على الفرد.

ومدرسة العقد الاجتماعي تعتبر واحدة من أهم مدارس الفلسفة الفردية التي قدّست مصالح الفرد وقدّمت حقوقه.

وعليه ومن خلال هذا المقال يتم التعريف بهذه المدرسة ومقارنتها بما جاء في الفقه الإسلامي من خلال التعرض إلى لمطالب الآتية:

المطلب الأول: التعريف بنظرية العقد الاجتماعي.

المطلب الثاني: الفطرة ونظرية القانون الطبيعي.

المطلب الثالث: ضرورة نصب الحاكم.

المطلب الرابع: طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

المطلب الخامس: أساس السلطة وصاحب السيادة.

Abstract :

Philosophers differ about who has the priority in interesting, thus , if the social doctrine and the communist philosophy relied on the group, the individual doctrine put the emphesize on the individual.

The school of social contract is considered as one of the important and leader schools that the individual doctrine based on.

For this reason and throughout these papers I try to draw a comparison between this theory and what we have in the islamic Fikh by tackling the three important points:

* Necessity of designing the governor.
* The nature of the relation between the governor and the governed.
* The basis of power and the ruler.

المنارة للاستشارات

www.manaraa.com

- **مقدمة:**

ظهرت النّزعة الفرديّة بشكل جليٍّ خلال القرنين17و18 ميلادي على يد فلاسفة الثورة الفرنسية الذين أسّسوا لنظريّة العقد الإجتماعي، ويقوم هذا المذهب على أساس أن الفرد هو الغاية من التنظيم القانوني، فما على القانون إلاّ أن يضع القواعد التي تُحقِّق للفرد سعادته وتضمن تمتّعه بحقوقه وتحمي حريّته.

وشعار هؤلاء أن الفرد لم يُخلق للمجتمع، ولكن المجتمع هو الذي وُجد من أجل الفرد، فكل ما في المجتمع يجب أن يوجّه لخيرهذا الفرد وسعادته وخدمته، ووسيلة المجتمع في ذلك هي القانون بما يضعه من قواعد لتحقيق هذه الغاية، وذلك لأنّ الحقوق الطّبيعيّة سابقة في الوجود عن القانون، لأنّها مستمدّة من ذات الإنسان التي كان يتمتّع بها منذ الفطرة الأولى، وحسب هذا المذهب فإنّ الحقوق أساس القانون وليس العكس، لأنّ القانون ما وُجد إلاّ لخدمة الفرد وتحقيق مصالحه وتمكينه من التّمتع بها على أوسع نطاق ووفق إرادته، فالفرد هو محور القانون وغايته.

وبهذا الطريق وحده وليس بغيره تتحقّق المصلحة العامّة أو مصلحة المجتمع، لأنّ مجموع مصالح الأفراد يساوي مصلحة المجتمع، فالفرد وُلد حرّا متمتّعا بحقوقه فيجب أن يبقى كذلك. والحقوق ثابتة بالأصل وليس للقانون أن يُنقص منها، إلاّ بالقدر الذي يرفع التعارض الذي قد يحصل بين حقوق الأفراد، وعلى الدّولة أن تمكّن الأفراد من استعمال حقوقهم وحمايتها لهم، وتمكينهم من التمتّع بها عن طريق القانون الذي تضعه لهذا الغرض، وتصوغ قواعده لتحقيق هذا الهدف.

وحجَّة أهل هذا المذهب أن الفرد وُلد متمتّعا بحقوق طبيعيّة بصفته إنسانا قبل وجود القانون، بل قبل وجود المجتمع المنظّم، فوظيفة القانون ليست إنشاء الحقوق، وإنّما حماية الأفراد وتمكينهم من التمتُّع بكامل حقوقهم.

لكن حماية حريات الأفراد على هذا النّحو قد يؤدّي إلى التعارض بين حقوق الأفراد وحريّاتهم، ولهذا فإنّ الدّولة ينبغي أن تعمل على التّوفيق بينها، وذلك بتقييد هذه الحقوق بالقدر اللاّزم لتمكين كل فرد من التّمتع بحقوقه، مع عدم تعارضها في الوقت ذاته مع حقوق الآخرين، وهذا التقييد المتبادل بين الأفراد من شأنه أن يحقّق المساواة التّامة والمطلقة بينهم.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ومن هنا يتبيّن أنّ وظيفة القانون في ظل هذا المذهب تقتصرعلى بيان الحدود والقيود التي تَرِدُ على حرّيات الأفراد وحقوقهم، مع بيان دائرة نشاط كل فرد ومنعه من الإعتداء على دائرة نشاط الآخرين، أي أنّه يقرُّ لكل فرد من حرّيَّاته وحقوقه الطَّبيعيّة مالا يتعارض مع حرّيَّات وحقوق الآخرين.

ولقد كان لهذا المذهب أثره في إطلاق الحريّة الفرديّة، ومحاربة تسلّط الحكّام واستبدادهم، والتّضييق من نطاق تدخّلهم في نشاط الأفراد و سلوكهم.

وتجدر الإشارة إلى أنّ المذهب الفردي إنّما يجد أصوله الفلسفيّة في مدرستين اثنتين هما: مدرسة القانون الطّبيعي وليدة الفلسفة اليونانيّة، ومدرسة العقد الإجتماعي التي شَكَّل فلاسفتها المرجعية الفكرية والتنظيرية للثورة الفرنسيّة أواخر القرن الثّامن عشر لمناهضة الظّلم والإستبداد، وكان لها الأثر الكبير في بروز المذهب الفردي.

فما هي أسس هذه المدرسة؟

وما موقف الفقه الإسلامي منها؟

ويعرض هذا ضمن الخطة الآتية:

- مقدّمة.
- المطلب الأول: التعريف بنظرية العقد الاجتماعي.
- المطلب الثاني: ضرورة نصب الحاكم.
- المطلب الثالث: طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم.
- المطلب الرابع: أساس السلطة وصاحب السيادة.

المطلب الأول: التعريف بنظرية العقد الاجتماعي

لاشك أن نشأة السلطة السياسية وتشكل الحياة المدنية قد أثار فضول أفكار الكثير من الفلاسفة وألهم أقلام عدة علماء من رجال الفلسفة والاجتماع والقانون.

ولا شك –أيضا– أن هذا الاهتمام ما كان ليكون بتلك الدرجة العالية والواعية في الآن ذاته لولا الضرورة التي دعت إلى رسم العلاقة بين الحاكم والمحكوم وتحديد طبيعة العلاقة التي تحكمهما.

وكواحدة من هذه التجارب الفلسفية المفسرة لأصل نشأة السلطة السياسية، والمبيّنة لطبيعة العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم تقف فلسفة العقد الاجتماعي وفق رؤاها الفلسفية المتنوعة،

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

كواحدة من أهم النظريات وأبرزها على الإطلاق، خاصة وأنه كان لفلاسفتها وأفكارهم التي دونوها عظيم الأثر في قيام الثورات هنا وهناك مناداة بالحرية وطلبا للكرامة الإنسانية.

يفترض هذا المذهب أنّ الأفراد كانوا يعيشون على الفطرة لا يخضع أحد منهم لأيَّة ضوابط معيّنة، إلى غاية ظهور الملكيّة الفرديّة حيث كثرت الصِّراعات والنِّزاعات بسبب تضارب المصالح، فتحوّلت حياتهم إلى فوضى ممّا اضطرّهم إلى إبرام عقد بينهم، سُمِّي بـ: "العقد الإجتماعي". تمّ من خلاله تحديد الحقوق والواجبات فيما بينهم. فاستبدلوا بذلك القانون الطّبيعي الذي كان ينظّم حياتهم الطّبيعيّة بقانون وضعي بشري اتّفقوا عليه فيما بينهم، وقد أسّس هذه النّظريّة ثلاثة فلاسفة وهم الإنجليزيّان: "توماس هوبز"، "وجون لوك"، والفيلسوف الفرنسي "جان جاك روسو"، غير أنّ هؤلاء وإن اشتركت مذاهبهم في التسمية إلاّ أن كل واحد منهم اختلف عن الآخر في تفسيره لهذه النّظرية، فإذا كان لوك، وروسو قد استعانا بها لتبرير الحريّة الفردية، فإنّ هوبز وعلى النقيض من ذلك اعتمد عليها لتبرير الحكم المطلق و الإستبداد. وعليه فالمذهب الفردي لاينطبق إلاّ على مذهبي لوك، وروسو، وبالرّغم من ذلك فإنّه يتم عرض فكرة هوبز من باب الاستئناس، ثم يتم بعدها عرض مذهبي لوك، وروسو عبر العناصر الموالية[1] .

- **أولاً: نظريّة العقد عند توماس هوبز .**

ذهب هوبز إلى أنّ حياة الأفراد الأولى ورغم فطريتها كانت حياة فوضى تميّزت بالصّراع بسبب تضارب المصالح والحقوق، ولوضع حدٍّ لهذه الفوضى اهتدى الأفراد إلى فكرة العقد الذي بموجبه يتنازل الأفراد عن كل حقوقهم وحرّياتهم لشخص غير طرف في العقد يختارونه من بينهم، له سلطة مطلقة في تحديد الحقوق والواجبات، لأنّ سلطته أرحم من الرّجوع إلى حياة الفوضى[2].

ويمكن تلخيص فلسفة هوبز بخصوص نظريته من خلال النقاط الآتية[3]:

- يقسم هوبز الحياة البشرية إلى مرحلتين: المرحلة الطبيعية؛ وهي بالنسبة له حياة حرب وفوضى، أما المرحلة الثانية فهي مرحلة الاجتماع السياسي؛ وقد نتج ثمرة لعقد أبرمه

[1]. سعيد بو شعير: القانون الدستوري ، ط1 ، 1989، د م ج ، الجزائر، ص32.

[2]. نور الدين حاطوم : تاريخ عصر النهضة الأوربية ، ط1968 ، دار الفكر ، دمشق ، سوريا ، ص208.

[3]. انظر كرم يوسف: تاريخ الفلسفة الحديثة، ط1، 1957، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ص 50 / جون لويس: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، ط1، 1973، دار الحقيقة، بيروت، ص 164.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الأفراد بينهم على تنصيب حاكم له السلطة المطلقة عليهم، وقد تنازلوا له عن جميع حقوقهم الطبيعية حفظا للسلم وتحقيقا للنظام الذي افتقدوه في الحياة الطبيعية.

- الحياة الأولى حياة فطرية تتسم بالأنانية والفوضى، اعتماد البقاء فيها قائم على عنصر القوة.
- يتعذر على الناس أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم: حيث يرى هوبز أن الإنسان ذئب للإنسان والكل في حرب ضد الكل، ويصف حالتهم الطبيعية بأنها كانت حالة خصام وفوضى وهياج على الدوام؛ إذ يقول: "إن الحياة في حالة الفطرة والطبيعة كانت مقفرة، كريهة، قصيرة".
- العقد الاجتماعي ضرورة للانتقال من حياة الفوضى، اضطر إليه الأفراد جبرا، حيث تنازلوا بمقتضاه عن جميع حقوقهم الطبيعية لصالح الحاكم.
- الحاكم حسب هوبز سلطته مطلقة إذ أنه ليس طرفا في العقد الذي تم بين الأفراد بعضهم مع بعض، وبذلك فإن هوبز يافع عن الحكم المطلق للحاكم لكن ليس على أساس تفويض إلهي وإنما باسم مصلحة الأفراد وبقاء السلم.
- **ثانياً: نظريّة العقد عند جون لوك .**

على عكس مذهب هوبز الذي يُبَرِّرُ المِلْكية والطّغيان والإستبداد، يرى "جون لوك" أنّ حياة الفطرة كانت تتّسم بالمساواة والسّلام والحريّة في ظل قانون طبيعي ملزم لكل الأفراد حيث لا فرق بينهم، كما يعتقد لوك أنّ الإنسان قد خُلق حر بطبيعته، ولقد عاش طليقا من كل قيد أو حدود قبل تكوين أونشوء المجتمعات، إلى أن ظهر العنف والصّراع بسبب تضارب المصالح، فحصل التفكير في إنشاء مجتمع ذي تنظيم أحسن، يتم فيه تحديد الحقوق والحرّيات، وإنشاء هيئة تتولى تنفيذ بنود العقد التي تصاغ من قواعد القانون الطّبيعي بحيث تُطبَّق على الجميع وعلى قدم المساواة[1].

وطرفا العقد حسب لوك هما الأفراد و الحاكم المختار من قِبَلِهِم، ولذلك تكون سلطته مقيّدة بما اتُّفق عليه أثناء التعاقد، ومن واجبه أن يسخِّر كامل جهده لحماية حقوق الأفراد

[1]. حسن ملحم: محاضرات في نظرية الحريات العامة، ط1980، د.و.م.ج، الجزائر، ص21.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وحرّياتهم. فإذا أخلّ بالتزاماته يحقُّ للأفراد فسخ العقد معه وتنحيته[1]، والأفراد حسب لوك لم يتنازلوا عن كامل حقوقهم وإنّما عن الجزء الضروري لإقامة السّلطة بما يكفل احترام وحماية حقوق الغير[2].

ويمكن تلخيص فلسفة لوك بخصوص نظريته من خلال النقاط الآتية[3]:

- يولد الإنسان على الفطرة، له حقوق طبيعية ليست منحة من المجتمع .
- المجتمع الطبيعي وقانونه الطبيعي سابق عن المجتمع المدني وقانونه الوضعي.
- المجتمع المدني قام على أساس تعاقد بين الحاكم والمحكومين.
- الحقوق الطبيعية للأفراد غير قابلة للتنازل مع نشأة المجتمع المدني.
- **ثالثاً: نظريّة العقد عند جان جاك روسو .**

ذهب روسو في مؤلّفه "العقد الإجتماعي" إلى القول بأنّ الدّولة وليدة عقد اجتماعي، وبالتالي فهي متأخّرة في الوجود عن الأفراد، ولذا فلا يمكنها أن تتعالى عليهم، و قد ألحّ روسو على ضرورة إحترام حقوق الأفراد الطّبيعية التي يُدركها العقل البشري، ووضع الحريّة الفرديّة في المقام الأوّل إلى درجة أنّه كان يرى أنّ الأفراد ليسوا ملزمين بقبول ما يقرّره النّواب الذين انتخبوهم[4].

وباستثناء التفسير الذي سلكه هوبز في إطلاق سلطة الحاكم[5]، فقد كان لأفكار لوك وروسو الأثر الكبير في اندلاع الثورات، والإنقلاب على الملوك الذين حكموا شعوبهم بالغلبة والقهر، وانتشر الوعي بين الأفراد بأنّه لكل واحد منهم حقوقه التي لايجوز لأحد أن يسلبها منه حتى ولو كان حاكماً. وكان من أبرزتلك الثورات الثّورة الفرنسية التي تُوّجت بإعلان حقوق الإنسان والمواطن[6].

---

[1] . سيّد صبري: مبادىء القانون الدستوري، ط1970، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ص16./ ثروت بدوي: النظم السياسية، ط1972، دار النهضة العربية، مصر، ج1، ص58.

[2] . اندري هوريو:القانون الدستوري، مترجم الى اللغة العربية، ط2 ، 1977، ج1، ص128.

[3] . انظر جون لويس: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، ط1، 1973، دار الحقيقة، بيروت، ص 173.

[4] . جان جاك روسو: أصل التفاوت بين النّاس، ترجمة علاّل زعيتر، ط 2013، دار هنداوي، القاهرة، مصر، ص 98 – 103.

[5] . لأنّه من مناصري عائلة استوارت الملكية.

[6] . اندري هوريو: المرجع السابق، ج1، ص129.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وبالرغم من أن البعض يعتقد أن روسو من أنصار النزعة الجماعية فإن المتأمل لفسلفته تظهر له النزعة الفردية جلية من خلال جملة من المواضع والصور أهمها[1]:

- المعروف عن روسو وفلسفته أنه يمجّد الحقبة الطبيعية (الفطرية بتعبير المسلمين)، وليس هناك كاتب أطرى الإنسان البدائي وأغدق عليه الثناء أكثر من روسو، وهو وفق نظرةٍ تأملية خالية من أي منحى تجريبي يجد أن الإنسان الطبيعي غير اجتماعي، بمعنى يعيش في عزلة عن غيره من أفراد جنسه، وهو وفق ذلك غير محكوم لا بنوازع الشر ولا بنوازع الخير فهو وفق عزلته لا تنطبق عليه هذه المفاهيم. ثم يصف هذه الحياة الفردية البدائية بأنها حياة استقرار وطمأنينة وبراءة وكل ذلك بسبب غياب المجتمع.
- حلمه وتشوقه للعودة إلى الحياة الطبيعية (الرومانسية) بعيدا عن المدنية أو الحضارة، والذي يبدو ظاهرا وجلياً من خلال كتابه "أطروحة في أصل اللا مساواة بين البشر" .
- روسو من أشهر مناصري فكرة "الحق الطبيعي" بامتياز وهو من خلال هذه النظرية يدعم المذهب الفردي، الذي يرى أنصاره أن الحقوق الطبيعية مدخل لمذهبهم على اعتبار أن الفرد وحقوقه الطبيعية سابقة عن وجود الجماعة، فمركزه بذلك أقوى من مركز الجماعة، وهو قد اختار الدخول في المجتمع بعد مرحلة الاجتماع الطبيعي تحقيقا لمصالح.
- الحرية الفردية عند روسو تُميّز الإنسان أكثر من الفهم، وهي وحدها ما يميزه عن الحيوان إذ أنه وبخلاف الحيوان الذي ينقاد للطبيعة فإن الإنسان له مطلق الحرية في الانقياد أو عدمه للطبيعة. ولا شك أن الحرية ذات بعد فردي في مواجهة الجماعة.

وانتقال الفرد من المرحلة الطبيعية إلى المرحلة المدنية لم تلغ عن الفرد حريته وإنما أدى ذلك إلى تعديل في مفهومها؛ فبعد أن كانت حياة طبيعية أصبحت حياة مدنية، بأن توضع لها حدود تمكن الجميع من ممارسة حرياته على نحو يتنافى معه التعارض.

- ثم أن روسو وبعد أن مجّد الحياة الطبيعية وأقرّ بفردية الإنسان المتوحّد، رسم من خلال مخطط ذهني أجيال . يقول روسو في أصل التفاوت: "هبات الطبيعة الجوهرية كالحياة والحرية التين يُباح لكل واحد أن يتمتع بهما، والتين يُشكُّ في أنه يحق للإنسان أن يُجرد نفسه منهما؛

[1]. انظر جان جاك روسو: العقد الاجتماعي، ترجمة علاّل زعيتر، ط2، 1995، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ص 29 – 52.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وذلك لأن الإنسان إذا ما أقصى عن نفسه إحداهما يكون قد أذل نفسه .. فإنه من إهانة الطبيعة والعقل معاً أن يعدل عنهما بأي ثمن كان" [ص 73].

- المتمعن لأفكار روسو وكتاباته يجد أنه قد ذم وانتقد بشدة حالة الاجتماع المدني التي تنقل الإنسان من حالته الطبيعية إلى فرد شرير بالاجتماع. ثم تجده يقدّم حلولا للتخفيف من أضرار هذا الاجتماع عن طريق إيجاد ضرب من الاتحاد يحمي بقوة المجتمع شخص كل عضو وحقوقه ويسمح للكل وهو متحد بالكل بأن لا يخضع إلا لنفسه وبأن تبقى له الحرية التي كان يتم عبها من قبل.

وانطلاقا من ذلك فإن سيادة الأمة هي الحل الوحيد حسب روسو لحفظ حقوق الأفراد وحرياتهم التي ثبتت لهم زمن الاجتماع الطبيعي، وبها وحدها يمكن الاطمئنان على الإنسان، فلا توكل لحاكم مطلق حسب هوبز ولا للشعب حسب لوك.

فروسو من خلال كتاباته كان همه الأكبر إيجاد السبيل الضامن لحماية حقوق وحريات الأفراد الطبيعية في مواجهة المجتمع المدني الذي تحولوا إليه قهرا من مرحلة الحياة الطبيعية. فاهتدى بفلسفته إلى فكرة "سيادة الأمة" بدل من توكيل أفراد معينين على هذه الوديعة الخطيرة. وبذلك فإن العقد حسب روسو، هو ليس عقدا بين الأفراد على النحو الذي بيّنه هوبز، ولا بين الأفراد والسلطات وفق فلسفة لوك، وإنما هو عقد يتحد فيه كل فرد مع الكل، وبذلك يضمن حماية حقوقه الطبيعية من خلال إيداعها – وليس التنازل عنها– أمانة تحت سلطة الإرادة العامة، فهي وحدها محل الثقة. فهو يفصح عن تخوفه هذا إذ يقول في كتابه " أصل التفاوت بين البشر": ولماذا نصب الناس في الحقيقة رؤساء، إن لم يكن للدفاع عنهم ضد الاضطهاد ولحفظ أموالهم زحرياتهم ..؟"، ثم يواصل فيقول: "إن مما لا جدال فيه كون المبدأ الأساسي لجميع الحقوق السياسية قائما على أن الشعوب أعطيت رؤساء للدفاع عن حريتها، لا لاستعبادها". [ص 72]،

أمّا في الفقه الإسلامي فإنّ البشر وإن كانوا يعيشون في نوع من الإتّفاق والإستقرار قبل وقوع الإختلاف كما جاء في قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾[البقرة213]. يقول ابن عبّاس: "كان بين نوح وآدم عشرة قرون كلّهم على شريعة من الحق فاختلفوا فبعث الله النّبيين

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

مبشّرين ومنذرين"[1]. إلاّ أنّ فك النّزاع بينهم لم يكن نتاج عقد صوري كما يرى أصحاب نظريّة العقد، وإنّما كان بوحي من الله، حيث بعث الرّسل، وأنزل عليهم الشّرائع ليحتكم إليها النّاس تفضُّلاً منه وإنعاما على أساس من العدل ، والموازنة بين المصالح لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[الحديد25]، ولتفصيل المقارنة بين النظامين يتم تفصيل المطالب التالية:

المطلب الثاني: الفطرة ونظرية القانون الطبيعي

اعتنق الكثير من فلاسفة العقد الاجتماعي فكرة الحق الطبيعي أو الفطري ونصبوا لها الأدلة التاريخية والواقعية ونظّروا لها تحت اسم "نظرية الحقوق الطبيعية للإنسان" على أساس أن هذه الحقوق فطرية في الإنسان وموروثة، لا يجوز له التفريط فيها ولا التنازل عنها، كما لا يجوز لأي سلطة أن تغتصبها منه أو تنتزعها.

وتعتبر مساهمات جون لوك، وجون جاك روسو، وفولتير، ومونتسكيو بارزة في مجال تمهيد الطريق أمام الاعتراف بحقوق الإنسان الطبيعية التي عُرفت فيما بعد باسم "حقوق الإنسان"، فقد قال الفيلسوف الإنكليزي جون لوك (1632-1704): "إن الحرية والمساواة طبيعية منظمة بواسطة العقل الفطري الذي احتكم إليه الإنسان البدائي، ومتضمنة في قانون الطبيعة نفسه الذي يمنع أي فرد من إلحاق الضرر بالآخرين"[2]. كما يرى أنّ حياة الفطرة كانت تتّسم بالمساواة والسّلام والحريّة، عاش معها الإنسان طليقا من كل قيد أو حدود إلاّ ما تُمليه عليه فطرته، إلى أن ظهر العنف والصّراع بسبب تضارب المصالح، فحصل التفكير في إنشاء مجتمع منظّم، يتم فيه تحديد الحقوق والحرّيات، وإنشاء هيئة تتولى تنفيذ بنود العقد التي تصاغ من قواعد القانون الطّبيعي بحيث تُطبّق على الجميع وعلى قدم المساواة[3].

ويرى جون جاك روسو J.J. Rousseau أن دخول الإنسان إلى عالم الحياة الاجتماعية أفسد من طبيعته الإنسانية التي كان عليها في مرحلة الحياة الطبيعية –الفطرية–، فالحياة

---

[1]. تفسيرابن كثير: تحقيق مصطفى سعيد الخن، ط1، 2001 ، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ص164، (طبعة من مجلّد واحد).

[2]. سليمان مرقس: المرجع السابق، ج1، ص285 .

[3]. حسن ملحم: المرجع السابق، ص21.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الاجتماعية بُنيت على الأنانية والتسلط والمكر والخديعة، حيث أن "حياة الطبيعة" كانت "حياة خير" مقارنة مع ما آلت إليه الحياة الاجتماعية، فالإنسان موجود حر وبمحض إرادته اختار أن يوجّه حياته تلك الوجهة، لكن بوسعه أن يخرج من حالة الصراع من خلال إقامة الحياة الاجتماعية على أساس تعاقد اجتماعي يحتكم إلى "سلطة الشعب"، حيث يختار هذا الشعب من ينوب عنه ويحكم باسمه طبقا لقوانين عادلة[1].

ومع ذلك فقد وُجد من الفلاسفة من أنكر وجود هذه الحياة الفطرية مثل الفيلسوف ليفي ستراوس (Lévi-Strauss)[2] الذي يختلف طرحه مع الطروحات السابقة في اعتباره أن التفكير في "حالة الطبيعة" يجعلنا ندخل في متاهات فلسفية يصعب الخروج منها، ويرى أن فكرة "حالة الطبيعة" لا تعدو أن تكون مجرد طروحات فلسفية لعبت دورا تاريخيا، لأنها حاولت أن تفسر أوضاعا اجتماعية معينة[3].

إلاّ أنّ هذا التفسير لتلك الأوضاع الاجتماعية له ما يُبرره، أما تخوّف ستراوس من الدخول في متاهات فلسفية –وإن لم يكن له مبرر– جعله يعجز عن إيجاد مبرر علمي لرفضه نظرية الحق الطبيعي، وفي المقابل عجزه عن إيجاد بديلٍ لها في تفسير تلك الأوضاع الاجتماعية التي كان يسلكها الإنسان البدائي.

وعليه يمكن القول أن الحياة الطبيعية في عالم الإنسان البدائي لم تؤهله إلى أن يُلبي حاجياته البيولوجية فقط، فإنه إلى جانب ذلك وجدت له مجموعة الاستعدادات الفطرية التي مكّنته من الاعتراف بوجود قيمٍ إنسانية كان عليه أن يحترمها وليس له أن يتجاوزها، فالإنسان يشحن ملكاته الفطرية كي يوجهها نحو أهداف نبيلة وغايات تُرضي الإنسان خاصة في جانب القيم والأخلاق.

فحقوق الإنسان قبل أن تُصاغ في صكوك قانونية كانت لدى المجتمعات البدائية قواعد فطرية يتعامل بها الناس ويحتكمون إليها ويطبقونها في واقعهم دون أن يعرفوها نصاً.

---

[1] - Jean Jaque Rousseau: Du contrat Social, Edition paris, 1963, liv1, p62.

[2] – ليفي ستراوس (1908 – 2009): مفكر أنتروبولوجي فرنسي، عمل أستاذاً في جامعة ساو باولو البرازيلية، الأمر الذي مكّنه من القيام برحلات استكشافية في غابات الأمازون في الفترة ما بين (1935 – 1939) حيث التقى بالهنود، وأخذ من ذاكرتهم وحياتهم وأساطيرهم.

[3] - Lévi- Strauss, Claude : Structural Anthropologie. Transe. Claire Jacobson. New York, Basic Books, 1963, P 432-444.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

هذه القواعد الفطرية أو الطبيعية كما يسميها البعض وبفعل تكرار التعامل بها، ومع الشعور بالالتزام نحوها تطوّرت إلى قواعد عرفية ثم إلى قواعد قانونية مدوّنة بعد مرور حقب زمنية طويلة.

أما في الإسلام فتطلق الفطرة على الهيئة التي خُلق بها الإنسان، والجبلّة التي أنشئ عليها. فالله –عز وجل– خلق الإنسان بهيئة خاصة، تجعله يُدرك بها الأحكام ويميّز صحيحها من فاسدها، قبل أن يُفسدها بشوائب الفكر، ويقيّدها بأغلال الهوى، ويُعطّل عملها باتّباع الشهوات. يقول ابن عاشور: ".. ذلك أن الحق مستقر في فطرة الإنسان، وإنما ينصرف الناس عنه بالهوى فيُبدّلون ويغيّرون"[1].

وقد أطلق فقهاء وعلماء الإسلام على الفطرة مفاهيم متعدّدة منها:

- تعريف ابن عاشور: "الفطرة الخلقة، أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، ففطرة الإنسان هي ما فطر عليه: أي خلق عليه الإنسان ظاهراً وباطناً، أي جسداً وعقلاً .."[2].
- تعريف السعدي: "هي الخلقة التي خلق الله عباده عليها وجعلهم مفطورين عليها وعلى محبة الخير وإيثاره وكراهية الشر ودفعه، وفطرهم حنفاء مستعدين لقبول الخير والإخلاص لله والتقرب إليه"[3].
- تعرف الكفوي: "هي الصفة التي يتصف بها كل موجود في أول زمان خلقته"[4].

يستفاد من هذه التعاريف أن الفطرة هي دليل الإنسان النقي، والطبع الذي خُلق عليه والذي يدلُّه على الحق واجتناب الباطل، وهي الأساس الذي قام عليه دين الإسلام، وارتسمت من خلالها أصوله ومقاصده. يقول ابن عاشور: "وكانت أصوله–الإسلام– مبنية على الفطرة، بمعنى ألا تكون ناظرة إلا إلى ما فيه الصلاح في حكم العقل السليم، غير مأسور للعوائد ولا للمذاهب"[5].

---

[1] – التحرير والتنوير: ج2، ص 568.

[2] – مقاصد الشريعة الإسلامية: تحقيق محمد الطاهر الميساوي، ط2، 2001، دار النفائس، بيروت، لبنان، ص 261.

[3] – السعدي (عبد الرحمن بن ناصر): بهجة قلوب الأبرار وقرّة عيون الأخيار في شرح جوامع الأخبار، ط4، 2002، وزارة الأوقاف، السعودية، ص 64.

[4] – الكفوي (أبو البقاء أيوب بن موسى): كتاب الكليات، تحقيق عدنا درويش محمد المصري، ط1998، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ص 697.

[5] – التحرير والتنوير: ج3، ص 50.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

فالفطرة هي الأساس الذي قامت عليه أصول الإسلام، بل هي الإسلام نفسه، فقد قال غير واحد في تفسير قوله تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم 30] أن الفطرة هي الإسلام[1]، ذلك أن الله خلق الإنسان بما يُمكّنه من معرفة الحق واتباع دينه. قال ابن القيم: "فقد تبيّن بدلالة الكتاب والسنة والآثار واتفاق السلف على أن الخلق مفطورون على دين الله الذي هو معرفته والإقرار به ومحبته والخضوع له، وأن ذلك بموجب فطرهم ومقتضاها، يجب حصوله فيها إن لم يحصل ما يعارضه ويقتضي حصول ضده .. وحصول الحنيفية والإخلاص ومعرفة الرّب والخضوع له لا يتوقف أصله على غير الفطرة، وإن توقف كماله وتفصيله على غيرها"[2]. ذلك أن الله –عز وجل– خلق البشر وجعلهم مهيئين لقبول هذا الدين.

ولذلك كانت حكمة الله –عز وجل– أن يُظهر دينه في أمة أميّة نقية غير متلبّسة بشوائب الفكر، وخالية من معظم رعونات الجماعات البشرية، يقول ابن عاشور: "فأظهر الله دين الإسلام في وقت مناسب لظهوره، واختار أن يكون ظهوره بين ظهراني أمة لم تسبق لها سابقة سلطان، ولا كانت ذات سيادة يومئذ على شيء من جهات الأرض، ولكنها أمة سلمها الله من معظم رعونات الجماعات البشرية، لتكون أقرب إلى قبول الحق.."[3]، فوصف الإسلام بأنه فطرة لأنَّ أحكامه جارية على وفق ما يُدركه العقل ويشهد به[4].

وإذا كانت الفطرة أساس مقاصد الإسلام، فهي بذلك أساس حقوق الإنسان، لأن الشريعة الإسلامية ما جاءت إلاّ لتكريم الإنسان، وحفظ حقوقه التي تقوم عليها آدميته. يقول ابن القيم: "الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلّها، ورحمة كلّها، ومصالح كلّها، وحكمة كلّها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، و عن الرحمة إلى ضدّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظلّه في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله الكريم –صلى الله عليه وسلم– ، أتمّ دلالة

---

[1] – القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج14، ص29 / البغوي: معالم التنزيل، ج6، ص269 / ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج21، ص49.

[2] – شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل: ط1978، دار الفكر، بيروت، لبنان، ص604.

[3] – التحرير والتنوير: ج3، ص 50.

[4] – ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص260.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وأصدقها.."[1]. ويقول العز بن عبد السلام: "ولو تتبَّعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة، لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقه وجله، وزجر عن كل شر دقه وجله، فإن الخير يُعبَّر به عن طلب المصالح ودرء المفاسد، والشّر يُعبّر به عن جلب المفاسد ودرء المصالح"[2].

وقد كانت الفطرة دليل الإنسان إلى الحق في الزمن الأول من خلقه قبل أن يدنّسها بالشرك والهوى واتباع الشهوات. يقول العز بن عبد السلام: "لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء المفاسد فأفسدها محمود حسن .. واعلم أن تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في طبائع العباد"[3].

وتبقى الفطرة دليلاً يسترشد به الإنسان ويستهدي به إلى الخير وصالح الأعمال في كل مكان وزمان، وقد دلّ على ذلك حديث النبي –صلى الله عليه وسلم- : (البر ما اطمأن إليه القلب واطمأنت إليه النفس والإثم ما حاك في القلب وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس)[4]، ما لم يدنّس فطرته بميل النفس وحكم الهوى لقوله –صلى الله عليه وسلم-: (ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب)[5]. يقول ابن تيمية: "والله سبحانه خلق عباده على الفطرة التي فيها معرفة الحق والتصديق به ومعرفة الباطل والتكذيب به ومعرفة النافع الملائم والمحبة له ومعرفة الضار المنافي والبغض له بالفطرة. فما كان حقا موجودا صدقت به الفطرة، وما كان حقا نافعا عرفته فأحبته واطمأنت إليه. وذلك هو المعروف، وما كان باطلا معدوما كذّبت به الفطرة فأبغضته فأنكرته"[6].

وعلى ذكر قول فلاسفة القانون بوجود حياة طبيعية سبقت الاجتماع السياسي، فإن علماء التفسير يذكرون أن الناس في البدايات الأولى للحياة البشرية على الأرض كانوا يعيشون على توافق ليس بينهم نزاع أو خلاف على الحقوق أو غيرها فقد قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً

---

[1] – أعلام الموقعين: ج4، ص14.

[2] – ابن عبد السّلام: قواعد الأحكام، ج2، ص160.

[3] – شفاء العليل: ص604.

[4] – رواه أحمد بن حنبل: ج29، ص528، رقم 18001.

[5] – رواه البخاري: كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، رقم 52 / ورواه مسلم: كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، رقم 1599.

[6] – مجموع الفتاوى: ط3، 2005، دار الوفاء، ج4، ص32.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة213]، وقال أيضاً: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾[يونس 19] قال ابن عبّاس: "كان بين نوح وآدم عشرة قرون كلّهم على شريعة من الحق فاختلفوا فبعث الله النّبيين مبشّرين ومنذرين"[1]، وقال قتادة والضحاك: "كانوا أمّة واحدة على الحق فاختلفوا"[2].

فقبل بعث الرسل والأنبياء كان الناس أمة واحدة يتّبعون دين الله الذي فُطر عليه الناس قال تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم 30]، ولم ينشأ عندهم ما يوجب اختلاف أهوائهم، فالعالم كان واسعاً، وكان خير العالم يسع الموجودين، فمن يريد شيئاً يأخذه، وكانت الملكية مشاعة للجميع، لأنه لم تكن هناك ملكية لأحد، فمن يريد أن يبني بيتاً فله أن يبنيه، ومن يريد أن يأكل فاكهة أو يأخذ ثمراً فله أن يأخذ ما يريد دون أن يستأثر به لوحده دون البقية.

فالفطرة أساس الوصول إلى الحق، وإنما شغله عن ذلك ما اعترضه من شهوات الدنيا. يقول ابن تيمية: "فأما لو ترك –الإنسان– وحاله التي فطر عليها .. فقد كان يقبل العلم الذي لا جهل فيه، ويرى الحق الذي لا ريب فيه ..، وإنما يحول بينه وبين الحق في غالب الحال شغله بغيره من فتن الدنيا، ومطالب الجسد، وشهوات النفس"[3].

وبقي الأمر على هذا النحو من حياة الفطرة إلى أن ظهر الطمع واختلف الناس حول الحقوق والمنافع، فانتقل الناس من تحكيم الفطرة إلى تحكيم الهوى، فأنزل الله عز وجل عليهم الرسل بالشرائع لترفع عنهم هذا الخلاف، وبسبب الغفلة والنسيان التي أفسدت الفطرة انتقل البشر من تحكيم الفطرة إلى تحكيم الشرع المبيّن في الكتب التي أنزلها الله على الرسل، قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ

[1]. ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج1، ص 569.

[2]. الجصاص: أحكام القرآن، ج1، ص 441.

[3] – مجموع الفتاوى: ط3، 2005، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ج9، ص305.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة213].

وتجدر الإشارة إلى أن بعثة جميع الأنبياء والرسل كان أساسها دعوة أقوامهم للعودة إلى حياة الفطرة. قال الربيع بن أنس في قوله تعالى: ﴿فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة 213]: "أي عند الاختلاف أنهم كانوا على ما جاءت به الرسل قبل الاختلاف"[1].

فمن هنا يمكن القول أن الفطرة هي الموجّه للإنسان تفكيراً وتصرفاً وأخلاقاً، فهي المصدر الأساسي للقيم.

وهذا الجانب المهم والمتعلق بضبط السلوك الباطني بالفكر والعقل الواعي لم يُعطَ حقّه من التنظير والتأصيل مع أن له آثاره في حياة الإنسان؛ سواء كانت ايجابية بإعماله والانسياق في موارده، أو سلبية في إنكاره ومخالفة منزعه الفطري المكوّن لحقيقة الفرد الإنساني، ولعل الدور المقاصدي أن يُعيد الاهتمام بهذا الجانب العرفاني ويضبطه من الانحراف أو التعدي في تقديره واعتباره.

المطلب الثالث: ضرورة نصب الحاكم :

ذهب أصحاب نظرية العقد إلى القول بأنّ الضَّرورة هي التي دفعت إلى تنصيب الحاكم لحفظ الحقوق، ووقف النّزاع، ولا خلاف بين فقهاء الإسلام في وجوب نصب الحاكم، وضرورة قيامه بالحدود وتنفيذ الأحكام، وحفظ الحقوق. واستنادهم في ذلك إلى مبادرة أبي بكر الصّديق. رضي الله عنه. بعد وفاة النّبي. صلى الله عليه وسلم. بقوله: (لابدّ لهذا الأمر ممَّن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم .. فقالوا من كل جانب في المسجد: صدقت)[2].

وخلافا لبعض الخوارج الذين قالوا: لا يلزم فرض الإمامة وإنّما على المسلمين تعاطي الحقوق بينهم[3]. فإنّ وجوب نصب الحاكم هو النُّقطة المحوريّة التي اجتمعت حولها آراء الفرق الكلاميّة والمذاهب الإسلاميّة، حيث اتّفقت جميع الفصائل من سنّة وشيعة ومعتزلة على وجوب نصب

[1] – ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج1، ص 425.

[2] . جلال الدين السيوطي: تاريخ الخلفاء ، ط1، 1976، دار النفائس، بيروت، ص67.

[3] . الشهرستاني: الشهرستاني (أبو الفتح محمد): الملل والنحل، ط1988، دار الفكر بيروت، تحقيق محمد بن فتح الله، ج1، ص158.157.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الإمام للحاجة الضرورية إلى نصبه، إذ لا يمكن ترك الولاية شاغرة بعد وفاة الرّسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ، وإنّما الخلاف بينهم دار حول أساس الوجوب: هل هو الشّرع أم العقل أم هما معاً ؟.

أ. ذهب أهل السنّة ومن وافقهم من المعتزلة كالقاضي عبد الجبّار إلى وجوبه شرعاً، وقد نصبوا الأدلّة على ذلك من بينها الآيات الآمرة بتنفيذ الحدود، وحفظ الحقوق ممّا لايضطلع به أحدٌ غير الإمام، لأنّ ذلك من واجبه دون سائر النّاس. وما ورد في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[النّساء59] ، فالأمر بطاعة أولي الأمر يقضي بوجوب نصب الأئمّة وإقامتهم بعد وفاة الرّسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ .[1]

ب ـ وذهبت الإماميّة[2] من الشّيعة ومن وافقها إلى وجوب نصب الإمام عقلاً، وقالوا بأنّه لايجوز أن يخلو عصر من العصور من إمام مفروض الطّاعة منصوب من الله تعالى..!!، سواء أحبّ البشر ذلك أم أبوه، وسواء كان الإمام حاضراً أم غائباً عن أعين النّاس ..!!. وفرض الإمام عندهم أصل من أصول الدّين لايتمُّ الإيمان إلاّ بالإعتقاد بها، كما قالوا بوجوب نصب الإمام عقلاً لأنّه هو الذي يؤدّي عن الله، وهو غاية الأدلّة إلى الله، فهو حجّة وبيان، والزّمان لا يخلو منه[3].

وقد استعان الشّيعة بنظريّة اللُّطف الإلهي التي عرفها المعتزلة[4]، وقالوا بأنّ عدل الله ووجوب صدور الأصلح منه يُوجبان عليه أن يُنصِّب إماماً من لدنه لطفاً منه وحجّة له على عباده، لأنّ الحاكم يُلزمهم بالطّاعة والإمتثال لشرع الله[5].

ولكن تمّ الرّد عليهم بأنَّ التكليف ومعرفة الأحكام وبيانها للنّاس غير متوقّفٍ على وجود الحاكم، وإنّما ذلك متوقف على وجود الفقهاء والمجتهدين[6].

---

[1] ـ أحمد محمّد صبحي: الإمامة، ط2 ، 1976، دار المعارف، مصر، ص452 .

[2] ـ الإماميّة: هم الذين قالوا بأن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ نصّ على خلافة علي من بعده، وساقوها بعد ذلك في أولاده وصولاً إلى الإمام الثاني عشر: محمد بن الحسن المهدي المنتظر، والإمامة عندهم أهم أركان الدين، كما يقولون بعصمة الأنبياء والأئمّة . / الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص278.277 .

[3] ـ محمّد رضا المظفّر: عقائد الإمامية، ط2، 1972، دار النهضة، القاهرة، مصر، ص71.

[4] ـ قال المعتزلة بوجوب الأصلح على الله، كما قالوا باللطف، وهو كل ما يوصل الإنسان إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية، لأنّ الله يريد السعادة والنفع لعباده، ولما كان الله عادلا في حكمه، رؤوفا بعباده فهو لا يدّخر عنهم شيئا فيما يعلم أنّه إذا فعله أتوا طاعته وأبعدهم عن معصيته. ومن هنا ذهبوا الى القول بوجوب فعل الأصلح من الله لعباده. / الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص107 .

[5] ـ أحمد محمد صبحي: الإمامة، ط2 ، 1976، دار المعارف، مصر، ص454 .

[6] ـ عبد الكريم جبار: نظرية التكليف، ط1971، دار الكتاب، بيروت، ص526 .

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ج . أمّا أبو الحسن الماوردي من المعتزلة[1] فقد ذهب إلى وجوب الإمامة شرعا وعقلا. فإلى جانب الأدلّة الشرعيّة التي ساقها استدل أيضا بالأدلّة العقليّة، ومن بينها أنّ الحاكم ضروري لدفع الأضرار والفوضى وإيصال الحقوق، ولأنّه من طباع العقلاء أن يخضع النّاس لزعيم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم أثناء التّنازع والتّخاصم[2].

والحقيقة أن الأصل في وجوب نصب الحاكم إنما يفرضه العقل والذي أكدته نصوص الشرع، لأنه لم يثبت في كلام من حضر اجتماع سقيفة بني ساعدة ما ينم عن ظاهرة دينية ينشد لها المجتمعون حلاً، فقد دار الكلام بين الصحابة عن خلافة رسول الله دون أن يكون بين أيديهم ما يفرض عليهم ذلك من نصوص الكتاب أو السنة.

فاجتماع الصحابة من مهاجرين وأنصار في سقيفة بني ساعدة كان لأمر يتعلق بأمور دنياهم، وإجماعهم على أن يتولى أمورهم من يقع عليهم اختيارهم لم مما جاء فيه الشرع ببيانٍ أو تفصيل وإنما هو إجماع أملته الضرورة، ضرورة إدارة الجماعة والقيام بأمورها. وهو ما يقتضيه قانون الاجتماع البشري. فالحكومة ظاهرة تُمليها الضرورة والعقل ولا يمليها القانون أو الشرع.

المطلب الرابع: طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم :

إتّصالا بمسألة الحاجة إلى الإمام، فإنّ البحث في العلاقة بينه وبين الرّعيّة التي يحكمها، وطبيعة العقد الذي يربطه بهم أمرٌ مهمٌّ أيضاً.

فقد شبّه البعض العقد الحاصل بين الحاكم والمحكوم في نظريّة العقد الإجتماعي بنظام البيعة في الإسلام[3]. إلاّ أنّ الفارق بين الإثنين واضح من عدّة جوانب أبرزها ما يلي:

أ. البيعة تعبير ومظهر من مظاهر الطّاعة، فهي كما قال ابن خلدون: "العهد على الطّاعة، لأنّ المبايع يعاهد أميره على أن يسلّم له النّظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه في ما كلّف به من الأمر في المنشط والمكره"[4]، أمّا العقد فهو: "اتّفاق بين

[1] . ذكر ذلك صديق بن حسن القنُّوجي: أبجد العلوم، تحقيق عبد الجبار زكّار، ط1978، دار صادر، بيروت، ج3، ص128.

[2] . أبو الحسن الماوردي : الأحكام السلطانية، ط1 ، 1990 ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ص605 .

[3] . فؤاد العطّار: النظم السياسية و لبقانون الدستوري ، ط1975 ، دار النهضة العربية، القاهرة ، ص109 .

[4] . ابن خلدون : المقدّمة ، ط1982 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ص174.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

منظَّمات اجتماعيّة سابقة على وجود الدّولة لإقامة سلطة سياسيّة مركزيّة"[1]، وعليه فالبيعة مظهر من مظاهر العقد، وركن من أركانه والمتمثّل في الرِّضا وليست العقد نفسه.

ب . إذا كان هوبز يرى أنّ الحاكم ليس طرفا في العقد، فإنّه في الإسلام لابدّ أن يقترن العقد بقبول المرشَّح للإمامة ورضاه، لأنّه ما لم يقبل ذلك لا يمكن أن يصير كذلك[2].

ج . لم يشترط فلاسفة نظريّة العقد الإجتماعي شروطا خاصّة في المتعاقدين، أمّا في الفقه الإسلامي فلا يملك أن يختار الحاكم إلاّ من كان من جماعة "أهل الحلّ والعقد" الذين يجب أن تتوفّر فيهم شروطا خاصّة وأهمها: العدالة، والعلم، سداد الرّأي، وحسن التّدبير[3].

المطلب الخامس: أساس السلطة وصاحب السيادة :

ذهب توماس هوبز إلى القول بإطلاق سلطة الحاكم، ليكون وحده الذي يحدّد الحقوق ويبيّن الواجبات، لأنّ سلطته حتّى مع الإستبداد أرحم من الرُّجوع إلى حياة الفوضى والهمجيّة، كما أنّه لا يجوز للشّعب عزل الحاكم ولا الثّورة ضدّه لأنّ سلطته مطلقة. فيكون بذلك هوبز قد وضع السلطة والسِّيادة معا في يد الحاكم، وذلك لما كان عليه من مناصرة لعائلة "استوارت"[4].

وقد تأثّر بهذا الطّرح الكثير من الملوك والحكّام، وهو ما دفع الملك الفرنسي لويس الخامس عشر يقول: "نحن لانملك شرعنا إلاّ من الله"، وقبله قال سلفه لويس الرّابع عشر مقولته المشهورة: "الدّولة أنا "[5]، فالحاكم لا يملك مباشرة السلطة فحسب بل هو المالك للسيّادة أيضا"[6].

أمّا روسو فيرى أنّ السِّيادة للأمّة وليست للحاكم أو الملك، ولما كانت الأمّة لا تستطيع ممارستها لتعذُّر ذلك فإنّها تُعهَد إلى هيئة تستخدمها لصالح الكل[7]. وقد نصّت وثيقة إعلان حقوق الإنسان والمواطن في فرنسا عقب الثورة على أنّ الأمّة هي مصدر كل سيادة [8].

---

[1]. اندري هوريو : المرجع السابق ، ص128 .

[2]. ظافر القاسمي : نظام الحكم في االشريعة والتاريخ الإسلامي ، ط5 ، 1985 ، دار النفائس ، بيروت ، ص241.

[3]. الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص8.7 .

[4]. ثروت بدوي: المرجع السابق، ص56.55.

[5]. محسن خليل: النظم السياسية والقانون الدستوري، ط2 ، 1987، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص101.

[6]. سعيد بو شعير: المرجع السابق، ص91.

[7]. جان جاك روسو: المرجع السابق، ص40.38 .

[8]. ثروت بدوي: المرجع السابق، ص68./عمر صدوق: مصادر حقوق الإنسان، ط1، 1995، د.و.م.ج، الجزائر، ص65.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وحتّى هذا الطّرح انتقد، لأنّ القول بسيادة الأمّة يدفع إلى منح الشّخصيّة المعنويّة لها، ممّا ينتج عنه وجود شخصيتن معنويتين هما: الأمّة والدّولة، كما أنّ هذا القول يبرّر ما قد يقع من استبداد باسم الأمّة، حيث يتحتّم على الأفراد الخضوع لها ولو كان في ذلك مساس بحقوقهم، ولذلك ذهب البعض إلى أنّ سيادة الأمّة ما هي إلاّ حيلة استعملتها الطبقات الأرستقراطيّة حفاظا على مصالحها[1].

وبسبب الانتقادات الموجّهة لطرحي هوبز ورسو ، ظهر اتّجاه جديد يرى أنّ السّيادة للشّعب وتقرّر ذلك في المادة 25 من الدستور الفرنسي لسنة1792 حيث جاء فيها: " أنّ السّيادة تكمن في الشّعب وليس لأيّ قسم من الشّعب أن يمارس سلطة الشّعب بأكمله"[2] .

أمّا في الفقه الإسلامي فقد فرّق الفقهاء بين السّيادة والسّلطة، فالسّيادة فيه ليست للحاكم ولا للأمّة ولا للشّعب، وإنّما هي للشّرع. لأنّ الخليفة ملزم بنصوص الشّرع وعليه أن يتعهّد أمام الرّعيّة

بتطبيق جميع ما ورد فيها من أوامر ونواهٍ، وإلاّ فلا تصحّ مبايعته، ودليل ذلك ما ورد من قول أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ عند تولّيه الخلافة: " أطيعوني ما أطعت الله فيكم"[3]، وما ورد من قول عمر بن الخطّاب ـ رضي الله عنه ـ: "فوربّ الكعبة لأحملنّ العرب على الطّريق"، وهو يريد أحكام الشّرع[4]، ولما ورد من أن عبد الرّحمن بن عوف وقف على المنبر ودعا عثمان بن عفّان ـ رضي الله عنهما ـ وقال له: " أتبايعني على الكتاب والسّنة وسيرة الشّيخين ـ يعني أبا بكر وعمر."[5]. أمّا علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ فقد كان أكثر صراحة في هذا الأمر عندما جاءه ربيعة بن أبي شدّاد الخثعمي لمبايعته، فخاطبه علي ـ رضي الله عنه ـ قائلاً: "بايع على كتاب الله وسنّة رسوله" فقال ربيعة: "على سنّة أبي بكر وعمر"، فقال علي: "ويلك..!! لو أنّ أبا بكر وعمر عملا بغير كتاب الله، وسنّة رسوله لم يكونا على شيء من الحق"[6].

---

[1] . ثروت بدوي: المرجع السابق، 42 .

[2] . اندري هوريو: المرجع السابق، ص318.

[3] . السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن): تاريخ الخلفاء، ط1، 1976، دار النفائس، بيروت، ص48.

[4] . الطبري: تاريخ الأمم و الملوك، دار صادر، بيروت، ج3، ص119.

[5] . نفس المرجع، ج4، ص227 .

[6] . نفس المرجع، ج4، ص433. / السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص132.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وسيادة الشّرع ثابتة بقوله تعالى : ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ﴾، وقوله أيضاً: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ وقوله أيضا: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[المائدة44.45.47]، وقد جاءت في سورة واحدة بشكل متعاقب تقريبا.

ولهذا فإنّه لكل مسلم الحق في تذكير الخليفة بالرّجوع عن كل أمر خالف به شرع الله. وقد أُثر عن الخلفاء جميعا أنّهم كانوا إذا نزلت بهم النّوازل بحثوا في كتاب الله، فإن لم يجدوا بحثوا في سنّة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، فإن لم يجدوا رجعوا إلى استشارة من عاصرهم من الصّحابة والفقهاء[1].

وإذا كانت السّيادة راجعة للشّرع، فإنّ السُّلطة وإن كان الخليفة هو الذي يُمارسها فإنّها تعود للشّعب أو للرّعيّة، لأنّه هو من يختار الخليفة وهو الذي يعزله متى حصل ما يدعو لذلك.

وخلافاً للإماميّة التي قالت بنظرية الحق الإلهي، وعصمة الإمام[2]، فإنّ جميع الفقهاء ذهبوا إلى أنّ الإمامة منصب سياسي وديني، وعليه فالإمام غير معصوم من الخطأ والزّلل، ومقياس أهليته للحكم متوقف على مدى إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام، فإذا ما أخطأ في الحدود الشّرعية أو تباطأ عن تنفيذ الأحكام فإن من حق الأمّة وواجبها أن تنبّهه على الخطأ و العدول عنه إلى الصّواب عبر ممثّليها الذين أنابتهم في اختياره، ومن حقّها أيضا عزله إذا تجاوز واجباته، أو أخلّ بشرط من شروط المبايعة، كأن تُجرح عدالته بفسق ونحوه، ومثاله أن يُقدم على المنكرات تحكيما للشّهوة، وانقيادا للهوى[3]. والقاعدة في ذلك قول الرّسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ: (لاطاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق)[4] .

---

[1] . الغزالي: المستصفى، ج2، ص103. / الآمدي : الإحكام، ج2، ص145.

[2] . ترى الإمامية أن الإمام يجب أن يكون منصوبا من الله، لأنّه لو كان غير ذلك لم يؤمن من الفساد واتّباع الهوى، ولأنّ الإمام يجب أن يكون معصوما، وعندهم تكفير من لم يقل بهذا المبدأ أو امتنع عن إقراره./ الشهرستاني: المرجع السابق، ج1، ص92.

[3] . الماوردي: الأحكام السلطانية، ص217 .

[4] . رواه الترمذي: كتاب الجهاد، باب لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، رقم1707، ج4، ص209. كماجاء بألفاظ مختلفة ، منها قوله صلى الله عليه وسلم . : (السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحبّ وكره ما لم يُؤمر بمعصية ، فإذا أُمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة). رواه البخاري: كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام، رقم6725، ج6، ص2612. / و مسلم: كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء ، رقم 1839، ج3 ، ص1469 .

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

لكن وقع الخلاف بين الفقهاء حول كيفيّة عزل الحاكم، فذهب الأشاعرة إلى أنّ عزل الإمام يكون من صلاحيّة أهل الحل والعقد[1]، في حين ذهب المعتزلة[2]، والخوارج إلى وجوب عزله ولو بحدّ السّيف ، وجعلوا ذلك من باب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر[3].

● وعليه ومن خلال ما سبق فإنّه ولما كانت السّيادة للشّرع، والسّلطة للشّعب فإنّ الحكم في الإسلام ليس تيو قراطيّا ولا ملكيا أو قيصريا وإنّما هو نظام إسلامي خالص له قواعده وحدوده. فهو ليس تيوقراطيا لأنّ الإمام ليس مفوّضا من الله، بل تختاره الأمّة بواسطة أهل الحل والعقد ، ولم يكن ملكيّا لأنّ التّاريخ يُثبِتُ عزوف الصّحابة وزهدهم عن تولّي الخلافة، وخير مثال على ذلك ما وقع قبل مبايعة أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ بالخلافة حيث قال للنّاس: "هذا عمر، وهذا أبو عبيدة فأيّهما شئتم فبايعوا" فقالا: "لا والله لانتولّى هذا الأمر عليك، فإنّك أفضل المهاجرين، وثاني اثنين إذ هما في الغار، وخليفة رسول الله على الصّلاة، والصّلاة أفضل دين المسلمين، فمن ذا ينبغي له أن يتقدّمك، أو يتولّى هذا الأمر عليك، ابسط يدك نبايعك"[4]، كما أنّه لم يكن قيصريا بالمعنى الذي عرفه الرّومان، إذ لم يكن الجيش هو الذي يختار الخلفاء، فهو نظام إسلامي خالص لم يُسبق إليه[5].

■ **خاتمة:**

وختاما، وممّا لاشكّ فيه أنّ نظرية العقد الاجتماعي بمختلف آراء فلاسفتها تعتبر منتهى ما رسى عليه الفكر القانوني بخصوص نشأة السلطة السياسية ومبرّرات وجودها والعلاقة التي تحكمها بالأفراد، وقد كان لهذه النظرية وفلاسفتها في إرساء أبعاد جديدة لمختلف المفاهيم المتعلقة بها، مثل الحق الطبيعي، الحرية، الأمة، الشعب، الملكية، والتي شكلت فيما بعد مواضيع خصبة للنقاش الفكر والفلسفي، وقد شكّلت هذه المحاولة تناولا لبعض أسس هذا النظرية مقارنة بالفقه الإسلامي، وقد خلصت إلى جملة من النتائج أهمها:

---

[1] . الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر): مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ط3، 1994، دارإحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ص2523 .

[2] . القاضي عبد الجبار المعتزلي : المغني ، ط1988، دار العلوم، بيروت، ص148 .

[3] . الشهرستاني : المرجع السابق ، ج1 ، ص158.157 .

[4] . السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص66 .

[5] . ظافر القاسمي: نظام الحكم في االشريعة والتاريخ الإسلامي، ط5، 1985، دار النفائس، بيروت، ص394 .

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

- تنصيب الحاكم السياسي ضرورة اجتماعية فرضها العقل وأكدها النص، بسبب انتقال البشر من مرحلة الاجتماع الفطري إلى مرحلة الاجتماع السياسي أو المدني.
- العلاقة بين الحاكم والرعية تحكمها مبادئ الخضوع والطاعة في إطار احترام الحقوق والحريات العامة.

السيادة في الفقه الإسلامي لنصوص الشرع والسلطة للرعية في اختيار الحاكم أو عزله، خلافا لما أقرته نظرية العقد الاجتماعي على اختلاف فلسفاتها.

- **مصادر ومراجع البحث:**

1. ابن خلدون : المقدّمة ، ط1982 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت.
2. ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق مصطفى سعيد الخن، ط1، 2001 ، مؤسّسة الرسالة، بيروت.
3. أبو الحسن الماوردي : الأحكام السلطانية، ط1 ، 1990 ، دار الكتاب العربي ، بيروت .
4. أحمد محمد صبحي: الإمامة، ط2 ، 1976، دار المعارف، مصر.
5. أحمد محمّد صبحي: الإمامة، ط2 ، 1976، دار المعارف، مصر.
6. الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر): مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ط3، 1994، دارإحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
7. اندري هوريو:القانون الدستوري، مترجم الى اللغة العربية، ط2 ، 1977.
8. ثروت بدوي: النظم السياسية، ط1972، دار النهضة العربية، مصر.
9. جان جاك روسو: أصل التفاوت بين النّاس، ترجمة علاّل زعيتر، ط1984، دار المعارف، مصر.
10. جلال الدين السيوطي: تاريخ الخلفاء ، ط1، 1976، دار النفائس، بيروت.
11. حسن فرج: المدخل للعلوم القانونيّة، ط4 ، 1993، الدّار الجامعيّة، بيروت، لبنان.
12. حسن كيرة : أصول القانون، ط1978، منشأة المعارف، الإسكندريّة، مصر.
13. حسن ملحم: محاضرات في نظرية الحريات العامة، ط1980، د.و.م.ج، الجزائر.
14. سعيد بو شعير: القانون الدستوري ، ط1 ، 1989، د م ج ، الجزائر.
15. سيّد صبري: مبادىء القانون الدستوري، ط1970، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر.
16. السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن): تاريخ الخلفاء، ط1، 1976، دار النفائس، بيروت.
17. الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد بن فتح الله، ط1988، دار الفكر، بيروت.
18. صديق بن حسن القنُّوجي: أبجد العلوم، تحقيق عبد الجبار زكّار، ط1978، دار صادر، بيروت.
19. الطبري: تاريخ الأمم و الملوك، د ت، دار صادر، بيروت.
20. ظافر القاسمي : نظام الحكم في االشريعة والتاريخ الإسلامي ، ط5 ، 1985 ، دار النفائس ، بيروت .
21. ظافر القاسمي: نظام الحكم في االشريعة والتاريخ الإسلامي، ط5، 1985، دار النفائس، بيروت.
22. عبد الكريم جبار: نظرية التكليف، ط1971، دار الكتاب، بيروت.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

23. عبد المنعم البدراوي: مبادىء القانون، ط1976، منشأة المعارف الإسكندرية، مصر.

24. عمر صدوق: مصادر حقوق الإنسان، ط1، 1995، د.و.م.ج، الجزائر.

25. فتحي الدريني : نظرية التعسف في استعمال الحق ، ط2 ، 1998 ، مؤسّسة الرسالة، بيروت.

26. فتحي الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ط2، 1994، مؤسسة الرسالة، بيروت.

27. فؤاد العطّار: النظم السياسية و لبقانون الدستوري ، ط1975 ، دار النهضة العربية، القاهرة .

28. القاضي عبد الجبار المعتزلي : المغني ، ط1988، دار العلوم، بيروت.

29. محسن خليل: النظم السياسية والقانون الدستوري، ط2 ، 1987، منشأة المعارف، الإسكندرية..

30. محمّد رضا المظفّر: عقائد الإمامية، ط2، 1972، دار النهضة، القاهرة، مصر.

31. نور الدين حاطوم : تاريخ عصر النهضة الأوربية ، ط1968 ، دار الفكر ، دمشق ، سوريا.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com