

شرعية الثورة

في الفلسفة السياسية

للدكتور محمد طه بروى

أستاذ الملاوم السياسي بجامعة الإسكندرية

تبرير وتعريف

لم يك حق المقاومة — ومن باب أولى حق الثورة — من بين الحقوق التي لاقت رواجا لدى الفكر السياسي المعاصر والنظم القائمة عليه . إن وجود هذا الحق يفترض أن تكون السلطة العامة مقيدة ، وأن تكون ثمة نواحي نشاط معينة محظمة عليها ، كما يفترض وجود ميدان مخصص للفرد محظم على هذه السلطة ، وهو كذلك ينطوى على السماح للفرد بأن يقرر عدم التضامن مع الجماعة التي ينتمي إليها إن هي جارت عليها ، في حين أن فكرة الدولة المعاصرة لا تتسع لأى من ذلك كله . ومن ناحية أخرى فإن النظم السياسية المعاصرة ، سواء في ذلك ما كان منها اشتراكى النزعة أو فردى ، تزعم جميعاً أنها قد قامت على أنقاض سلطات ونظم جائرة حركت بتحكمها حق مقاومة الجور الذى وقف للتحكم والعنف وجهها لوجه حتى قضى عليه ، ثم نشأت على أنقاضه تلك النظم الديمقратية الجديدة التى قامت بإرادة الشعوب ولا تزال تباشر في ظلها السلطات وفقاً لهذه الإرادة ، ومن ثم أصبح — تمشياً مع هذا المنطق — لا محل لحق المقاومة في ظل هذه النظم الجديدة بل وأضحى الاتتجاه إليه ينظر له على أنه وسيلة لتفرق كلية الأمة صاحبة السيادة وتعطيل للسلطة الشعبية ، وكما أنه لا يجوز أن تكون ثمة حريات ضد الحرية كذلك لا يجوز أن يكون ثمة حق مقاومة ضد سلطة هي نفسها وليدة مقاومة نظام جائز والقضاء عليه . هذا علاوة

على أن الاعتراف بحق المقاومة يتضمن الاعتراف باحتمال وقوع الجور والعنف من جانب السلطة العامة وهذا ما تبرره النظم المعاصرة سلطاتها منه بحججة أن الهيئة الحاكمة تمثل في هذه النظم الأمة صاحبة السيادة ، تباشر عنها سيادتها وتعمل بارادتها ولحسابها ، فأوامرها هي أوامر الأمة ، ولا يعقل أن يقع جور من الأمة على نفسها . واستناداً إلى ذلك تتضمن جميع التشريعات المعاصرة نصوصاً تجعل من المقاومة أمرًا غير مشروع وتصب على مزاولتها أشد العقوبات وأقصاها . صحيح أن التاريخ قد عرف ثورات عدت مشروعة ولكن لم يعرف بشرعيتها إلا بعد أن تحقق لها النصر وقبض زعماؤها على أدلة الحكم ، ولو أن الفشل كان نصيبها لما تجاءست محكمة ما في الدولة أن تبرر مادتها بحججة أن الحكومة القائمة كانت جائرة ، ومن ثم كانت الثورة عليها عملاً مشروعاً لا يقع تحت طائلة القانون .

حقيقة أن ثمة قوانين وضعية قد عنت بمسألة مقاومة الجور معتبرة بها حكم ثابت للمحكومين قبل الحكم ، حال وثائق إعلان الحقوق التي صدرت إبان الثورة الفرنسية الكبرى ، عدا أن هذه الوثائق لم تعن بتنظيم الوسائل التي تضمن لهذا الحق المزاولة بما جعل مهمة النص على المقاومة والثورة يقتصر على التعبير عن إرادة واضعى الوثيقة وتحديد طبيعة النظام السياسي الذي سيقوم على أساسها . وفيما عدا ذلك فليس ثمة دستور واحد من دساتير الديمقراطيات الشعبية التي قامت في 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 في أن حكمة تحريم القانون الوضعي للمقاومة تنحصر في حمل الفرد على تقديس النظام والتضحية من أجله . ولكن أي نظام جدير بذلك التقديس وبذلك التضحية ؟

كلنا نعلم أن سقراط قد فضل الامتثال لحكم جائز على أن يكون قدوة لا تباعه ومواطئه في التفكير للقوانين . وكلنا نعلم أن عمله هذا عد منه تضحية لا تدانيها تضحية لأنه قدم حياته في سبيل تقدس النظام . ولكن مثل هذه التضحية لا بد من أن تكون في سبيل نظام جدير بها . إن النظام لا يكون بداعه جديراً بالضحية من أجله إلا إذا كان من شأنه أن يهدف في النهاية إلى إسعاد الجماعة . إن السلطة لم تخول للحكام اصلاحهم هم وإنما لم تكن لهم في سبيل تحقيق أسباب إسعاد المجتمع بأسره . إن السلطة ليست في ذاتها هي الهدف الذي يرمي النظام إلى تحقيقه ، كما أن النظام ليس هو في ذاته الغرض الذي تسعى وراءه الجماعة ، وإنما تخول السلطة للحكام كوسيلة لتحقيق النظام ، ويتحقق النظام كوسيلة لإسعاد المجتمع . فالسلطة وسيلة إلى النظام ، والنظام وسيلة إلى إسعاد المجتمع ، وهو معاً وسيتان يهدان في النهاية إلى تحقيق غاية واحدة هي تلك الغاية التي ينشدها الأفراد ويرجونها من وراء الحياة في جماعة ، ألا وهي السعادة والأمن للجميع . فإذا فرض النظام لصالح الحكام دون المحكومين وتمكيناً للحاكمين بغير الحق فإنه يكون قد حاد عن وظيفته ، ومن ثم فهو نظام جائز والسلطة التي تهدف إلى تحقيقه غير مشروعة ، وكلها غير جدير بالضحية من أجله . بل على النقيض من ذلك بدل تقدس السلطة يتحتم منهاضتها وفي مكان احترام النظام والامتثال له تحمل النقم والثورة عليه . إن المقاومة تستمد شرعيتها من النظام نفسه ، لأنها وسيلة من وسائل تدعيمه وتطهيره أولاً بأول من كل ما يشوبه لحساب الحكام دون المحكومين فيجعله جائزاً بعد أن كان ظالماً عادلاً يرجى من ورائه الخير للمجموع . وهي لذلك تعتبر وسيلة شعبية فعالة من وسائل رقابة الهيئة الحاكمة ، وحق الشعب فيها وليد حقه في رقابة حكامه ، ومن ثم لا سبيل إلى انكارها عليه إلا إذا تقدم ذلك إنكاراً حقه في تلك الرقابة ، وليس هذا بالأمر الهين في ظل الديمقراطية الحقة ، إن مقاومة الهيئة الحاكمة إن جارت في ظل النظام الديمقراطي حق يخلص

للشعب من نفس المبادئ التي يقوم عليها هذا النظام ، وذلك دون ما حاجة إلى الاعتراف به بنص تشريعي صريح . فإذا حرم القانون الوضعي في ظل نظام ديمقراطي مزاولة هذا الحق فإنه يكون قد حرم بذلك على الشعب الاليفة عملاً ببدأ أساسى من المبادئ التي يقوم عليها النظام الديمقراطي نفسه هو مبدأ سيادة الأمة مما يجعل هذا المبدأ مجرد عبارة خاوية لانصيب لها من الواقع . كيف تكون السيادة للأمة في الوقت الذي حرم عليها مراقبة مندوبيها في مباشرة هذه السيادة عن طريق مقاومتهم إن هم حادوا عن الطريق المرسوم لهم في الحكم . إن الجمع بين النظام الديمقراطي وتحريم المقاومة جمع بين متناقضين وقضاء على ركن من أركان الديمقراطية . ولهذا فإن إنكار القانون الوضعي لحق المقاومة الشعبية وتحريم مزاولته يجافي الديمقراطية الحقة بل ويتعارض معها ، وذلك على الرغم مما يقال على نحو ما أسلفنا تبريراً لتحريم المقاومة في ظل النظم الديمقراطي المزعومة . إن الديمقراطية نظام من شأنه رد كل أمر يعني الجماعة إليها ، فحكومتها من الشعب وللشعب والسيادة للأمة فلا سلطان للحكام إلا ذلك الذي يخول لهم من المحكومين ويرضون به . ويخلص من ذلك أن مقاومة جور الحكام في ظل النظام الديمقراطي حق للشعب يستمد من النظام نفسه دون حاجة إلى الاعتراف به بنص وضعى صريح ، وأن كل قاعدة وضعية تصدر في ظل نظام ديمقراطي من شأنها تحريم مزاولة هذا الحق على الشعب تفقد النظام ركناً من أركانه الجوهرية .

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

عن النفس — شأن غريزة حب البقاء — يلزם الفرد من الولادة إلى الموت ولا سبيل إلى انكاره عليه ، إنه حق طبيعي ينشأ للفرد مجرد كونه إنساناً وليس ثمة سلطة تملك أو تستطيع نزعه منه لأنه من مقومات الإنسانية نفسها . لذلك ظل هذا الحق الطبيعي قائماً على الرغم من نشأة القانون الوضعي وسواء في ذلك أقر هذا القانون وجوده أم أنكره ، لقد كان لهذا الحق مظهراً واحداً في الحياة البدائية ينحصر في حق الفرد في مقاومة ما يقع عليه من تعدٍ من جانب فرد آخر ، فلما قامت الجماعات السياسية (نظام الدولة) وانقسمت الجماعة إلى هيئة حاكمة وأخرى محاكمة أصبح للمقاومة وظيفة جديدة هي حماية الفرد مما يقع عليه من تعدٍ من جانب الحاكم ، ومن ثم أضحت لذلك الحق الطبيعي مظهراً آخر هو حق الفرد في مقاومة هذا النوع الجديد من التعدى الذي يقع على الفرد نتيجة لتجاوز الهيئة الحاكمة لوظائفها أو لتعسفها في استعمال سلطتها . إن هذا المظهر الجديد لحق الفرد الطبيعي في الدفاع عن النفس هو حق الفرد في مقاومة جور الحكام . ولقد أقر القانون الوضعي المظير الأول من مظاهري هذا الحق الطبيعي ونظم مباشرته مطلقاً عليه اسم «حق الدفاع الشرعي» . أما المظير الثاني فإن القوانين الوضعية لم تكتشف بعدم إقراره خسب وإنما ذهبت إلى حد تحريم من اولته تحريمها مطلقاً معتمدة على فكرة حماية كيان الجماعة وصيانة النظام ودون أن يشغلها بداعه أمر التمييز بين النظام العادل والنظام الجائر لأن جميع الوسائل عندها مشروعة مادامت تتحقق في النهاية التكين للهيئة الحاكمة .

هذا وقبل العرض لرأى الفلسفة السياسية في حق الثورة ننبه إلى أن الجور ليس معناه حتى قسوة الوسائل التي تلجأ إليها السلطة العامة وشدة الاجراءات التي تتخذها إزاء الأفراد ، وإنما الجور هو تحكم السلطة فيما تتخذه من إجراءات قبل الأفراد فتأنى أوامرها بمحاجفة لروح القانون والعدالة ،

متمشية مع أهواه الحكماء ، ولا عبرة في ذلك لدرجة قسوتها . فقد تجافي أوامر الحكماء روح القانون والعدالة دون أن تكون قاسية شديدة الواقع في نفوس الأفراد ومع ذلك فهي تحكمية جائرة ، وقد تكون اجراءات السلطة العامة قاسية شديدة الواقع في نفوس الأفراد وهي مع ذلك عادلة لا جور فيها ما دامت أنها قد اتخذت وفق روح القانون والعدالة ، وعلى هذا الأساس يكفي لاعتبار النظام جائراً أن تخزع الجماعة من المبادئ التي يقوم عليها ولو لم تكن شديدة أو قاسية . ولما كان مصدر جزع الجماعة هو جزع الفرد ، هذا الجزء الذي يصدر الفرد على أساسه حكمه ويبدي رأيه في سلوك الحكومة إزاءه ، فإنه يستتبع ذلك كون المقاومة — وإن كانت جماعية في مزاولتها — فردية المنبت . إن المقاومة تنبت في نفس الفرد وتخرجها إلى حيز الوجود أحکام الأفراد وتقديرهم لدى اقتراب الوسائل والإجراءات التي تتخذها الحكومات من روح القانون والحق أو بمحافاتها إياها . إن «محرك» المقاومة وعرقها النابض ليست الجماهير ولا الخطباء وإنما هو الفرد الذي يتذوق السياسة ويفقها فلا تخدعه حيل السلطان . إن الذي يقف للسلطة العامة بالمرصاد ليس فوضويًا ولا مثيراً للفتنة ، وإنما هو على عكس ذلك يمثل روح النظام والاستقرار ، إنه يقدس القوانين والأوامر ولو كانت قاسية فيقبل أن يقرع بالعصا إن هي اقتضت ذلك ، ولكنه إن لم يك فوضويًا فإنه حريري بمدح فهو لا يقبل أن يقرع بتلك العصا قبل أن يتحقق من أية شجرة قطعت ، انه حريري على احترام القوانين والأوامر بصرف النظر عن درجة قسوتها أو شدتها ولكنه أشد حرضاً على تبين مصدرها والتأكد من شرعية السلطة التي أصدرتها وسندتها في الإصدار . وهو إذ يحرص على ذلك لا يهدف إلى شق عصا الطاعة وإنما هو التفكير والتبصر والوعي السياسي . إن الأمر بالنسبة لمواطتنا هذا لا يتطلب منه أن يجوب الطرقات متظاهراً ضد السلطة العامة فهذا من شأن غيره ، لأن الذي يتظاهر ضد هذه السلطة كثيراً ما يتظاهر هو بعينه لحسابها ، وإنما يكفي المواطن المفكر المتبصر ذا الوعي السياسي

الناضج أن يظهر أنه ليس بالبسيط الذى يخدع ولا بالتساهل الذى يرضى بالأمر الواقع فى تلك مسلكاً مناً فضلاً لسلوك المواطن المتلاعِد أو ميت الوعى الذى يرضى بكل نظام قائم يهونه على نفسه مهما كان جائراً بل ويتكلف التبسم له إن طلب إليه ذلك .

إن تحكيم العقل والتحقيق والحكم الحر السديد هى من أهم مقومات الوعى السياسى لدى المواطن ، وهى كذلك بالنسبة لمقاومة الجور . إنها هى التى تولد عنها فكرة المقاومة ، وهى التى تخرج هذه الفكرة إلى حيز الوجود ثم تظل تلازمها وجوداً وعدماً ، فتتوقف درجة نجاحها على درجة قرارة هذه المقاومات وثمة نتيجة لذلك هى أن خصم السلطة الجائرة اللذوذ والتأثير الحقيق عليهما ليس هو الذى يقيم المدارس في الطرقات ويرفع صوته بالهتافات العدائية ، وإنما هو ذلك الذى يستطيع أن يحكم على أعمالها دون تردد ولو آذاها . إن إزالة المدارس أمر ميسور والقضاء على المياح لا يكلف الحكومة الطاغية الكثير ، بل وكثيراً ما تقوم على انفاس المدارس وأشلاء الثوار سلطة أشد جوراً وأكبر دواناً . ولكن حكم حراً لا تستطيع أن تقضى عليه القوة يظل صداه مدوياً في الآذان لسلطان للطاغية عليه ، إنه يظل قائماً لا يتزحزح ولا يضعف حتى يزول سيه . وهكذا لازم في مقاومة الجور مجرد حركة جماهير وإنما هي أولاً وقبل كل شيء ضرب من ضروب سلوك المواطن اليقظ ذي الوعى السياسى الناضج الذى لا ينظر إلى السلطة العامة على أنها شيء مقدس ميدانه محروم على فكره فلا يجوز له أن يخوض فيه ، وإنما يرى فيها سلطة بشرية معرضة للزلل والخطأ ، ومن ثم يجوز الحكم على أعمالها دون تخرج ما .

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

أولاً — شرعية الثورة في الفكر الكنسي^(١) :

«اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»^(٢)، بهذه العبارة الحالدة أعلن المسيح شرعيّة السلطة المدنية واستقلالها وأوجب طاعتها وهي عن مقاومتها، إنّها الثورة الكبرى على الماضي لحساب السيادة الزمنية ، إنّها الثورة على الفكرة القديمة التي كانت تعتبر الدين شأنًا من شؤون الدولة تتولاه كذا تتولى الشؤون المدنية على السواء ، إنّه مولد نظام ازدواج: السلطتين الزمنية والدينية : الدولة والكنيسة .

والظاهر أنّ هذا النظام الجديد لم يلق في بادئه أمره قبولاً حسناً لدى المؤمنين المسيحيين ، فقد كان صعباً على نفوسهم الإلقاء عن أفكارهم التعصبية الوثنية واليهودية القديمة ليدينو للدولة بالسمع والطاعة بوصفها سلطة مدنية دون النظر إلى أي اعتبار ديني ، مما دعا القديس پول (Saint Paul) منذ فجر المسيحية إلى أن يؤكد من جديد أنه لما كانت كل سلطة تقوم بارادة الله فإن 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) انظر في 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) انحيل متى الاصح ٢٢ آية ٢١

وظلم على أيديهم . لقد دعاهم إلى طاعة مطلقة يقبلون عليها بنفوس راضية مطمئنة لا نتيجة الا كراهة ومخافة العسف ، وإنما بمحض الإرادة وتقريراً إلى الله ، وذلك لأن كل سلطة على الأرض مردها إلى الله ؛ منشئها ومؤيدتها ، ومن ثم فلا مجال للخوض في الطريقة التي يباشر بها الحكم مهمتهم ، فهذا من شأنهم هم دون سواهم يحاسبون عنه أمام الله وحده . وهكذا لا سند للمسيحي والحال هذه يستند إليه لتبرير مقاومته لأوامر الحكم المجازة ، ولا مجال لفكرة المقاومة المشروعة ، فالمقاومة محظمة تحريمها مطلقاً بحكم ما قاله القديس بول .

ولئن كان ما قاله القديس بول قد ظل فقه الكنيسة الرومانية في 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 عدل من حدته حتى لنرى بعضهم يرفض القول بالامتثال المطلق لأوامر السلطة العامة .

لقد كان القديس بول يخاطب في عصره ضحايا العسف والاستبداد ، كان يخاطب أمواطا سياسيين ، لا يشغل بالهم أمر طريقة الحكم ولا يحملون بالتفكير في الاشتراك في الشؤون 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 في معاملتها المحكومين .

ولكن سرعان ما تبدل الحال ، لقد حل مكان جماعة المؤمنين الأول الذين كانوا لا يهدون إلا إلى ممارسة شعائرهم الدينية في عزلة وأمن عالم كاثوليكي متراهى الأطراف يتطلع رئيسه إلى عرش امبراطورية عالمية ، مما دعا رجال الكنيسة إلى تغيير موقفهم من رجال السلطة الزمية سعيأ وراء هذا الهدف ، فراح فقهاؤهم يكيفون قول القديس بول تكييفاً يجعله

صالحاً كوسيلة من وسائل تحقيق سيطرة الكنيسة وبسط نفوذها . فمنذ القرن الثامن الميلادي بدأ الفقهاء القدисون يتحدثون عن حق مقاومة الأمير الجائز على أثر ذلك النزاع الذي أخذ يشتد بين الكنيسة الرومانية والأمراء الزميين ، لكنه تصبح الكنيسة في روما في مركز أسمى من الأمراء الزمنيين وحتى تستطيع السيطرة عليهم لا بد لها من أن تكشف عن مبرر ديني ، ولقد وجدت صالتها في حق مقاومة الجور . إن الأمير مكلف برعاية القوانين الإلهية لأنه يتلقى سلطاته من الله ، والكنيسة في روما هي بداعه المكلفة من قبل الله بالاشراف على برعاية تلك القوانين ، ومن ثم مراقبة سلوك الأمراء ورعاياتهم للقوانين الإلهية . إن عدم برعاية الأمير لتلك القوانين يعد خيانة عظمى تفقده حق الحكم ومن ثم تعفي رعاياه من واجب الطاعة . ولما كانت الكنيسة هي التي تباشر سلطات الله على الأرض فإنها تملك في تلك الحالة حق خلع الأمير . ولقد أضحت هذه الفكرة الجديدة سلاحاً في يد البابا يشهره كلما استدعت الظروف ذلك في وجه الأمراء ، كما اتخذت في الفقه الكاثوليكي أساساً شرعياً للتمييز بين الملك والطاغية ، ذلك التمييز الذي ملأ به علماء القانون العام الأرض ضييجاً في عصر النهضة فيما بعد ، والذى فتح باب الجدل والمناظرة في سند السلطان في سلطته . لقد كان أحد مطارنة « رانس » أول من ميز بين السلطان الذى يراعى فى سلوكه وحكمه القوانين الإلهية فهو يحكم بارادة الله ، ومن ثم فهو ملك حقيقى لا يخضع إلا لرقابة الله وحده ، وبين الملك السفاح الجائز الغاصب الذى لا طاعة له على الرعایا . إن الذين لا يتقون الله في سلوكهم ولا في معاملة رعاياتهم مخالفين القوانين الإلهية طغاة بغاة لا طاعة لهم على أحد بل وتحق مقاومتهم . وهكذا تقطع الكنيسة شوطاً يبعدها عن القديس بول فينا نحن بصدده . فيینما كان ذلك القديس يفرض على المؤمنين واجب الخضوع والطاعة بشكل مطلق أى بصرف النظر عمّا إذا راعى الأمير في سلوكه الخاص وفي ممارسة سلطاته تعالى الميسجية

أم لا ، نرى في القرن الثالث عشر الفقيه الكنسي القديس بونافنتير (Saint Bonaventure) (١٢٢١ - ١٢٧٤) يرفض الفكرة القائلة بأنه لما كان الله هو الذي يخول الأمير السلطة فليس ثمة من يستطيع أن ينزع عنها إيمانه وذلك لأن الله لا يعطي السلطة دون قيد ، وإنما يسمح بأن تنزع عن صاحبها إذا ما تطلب ذلك النظام والعدالة ، وما جراء التعسف في مزاولة السلطة إلا سبباً من أسباب استبعادها .

سان توماس^(١) :

ولئن كان الباباوات قد جلأوا إلى هذه الأفكار على وضعها هذا كما قدروا الافادة منها لقضية سيطرة الكنيسة إلا أنها لم تصل إلى درجة من الاستقرار تجعل منها مذهب الكنيسة الرسمي فيما نحن بصدده . وإنما كان لابد للكنيسة من أن تتضرر أفكار القديس توماس لتتخذها مذهبها لها بفضل ماتوخي هذا الفقيه فيها من حكمة وحذر مكتنها من أن تقطع فيافي التاريخ دون أن يلحقها تعديل يذكر .

إن كل سلطة عند القديس توماس مصدرها الله ، لأن الله وقد شامت إرادته أن تقوم الجماعة ، قدر أن تقوم السلطة التي بدونها تعيش الجماعة في 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 أحرازاً في إسناد مهمته هذه المزاولة لمن يشاؤون من الحكام ، وثمة نتيجة لذلك هي أن السلطة السياسية أمر مدنى موكل للقوانين المدنية ، وهذا يفسر تباين أشكال الحكومات وطرق الحكم ، ذلك التباين الذى لا يتعارض من حيث المبدأ مع القول بأن الله سبحانه هو مصدر السلطة . ومع ذلك فإن ثمة فارقاً أساسياً بين طرائق مزاولة السلطة ، إن ثمة فارقاً بين الحكومات العادلة والحكومات الجائرة .

ترى أى موقف يتخذه المسيحي إزاء سلطة باغية جائرة ؟ للإجابة
على ذلك لجأ فقيهنا الدينى بادىء ذى بدء إلى التمييز بين السلطة الجائرة
بحكم مشئها 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 تعين من يتولى أمره ، ومن ثم لا طاعة له
على الرعايا ، إنه حاكم غاصب مستبد والثورة عليه مشروعة مباركة .
ولكن الفقيه الدينى لم يشاً أن يترك هذا المبدأ على إطلاقه فراح يقيده
بقيد يحد من غليانه فقال إن العيب الذى يشوب قيام الحكومة لا يظل
يلازمها إلى ما لا نهاية وإنما تستطيع الحكومة التى تنشأ على غير رضا
الشعب فهى غير شرعية أن تصبح شرعية إن هى تمنت برضا الشعب
فيها بعد أى إذا أقرها الشعب ولو كان إقراره لاحقا لقيامها . وبذلك لا تعدد
المقاومة عند سان تو ماس مشروعة إلا في حالة نادرة هي حالة قيام حكومة
غاصبة تستمر في الحكم على غير رضا الشعب ودون أن تتجدد في الحصول
على إقراره لها ولو كان ذلك الإقرار لاحقا لقيامها .

أما حالة الجور الثانية فهى حالة تعسف الأمير فى استعمال السلطة
إما بأن يتتجاوز حقوقه وإما بأن يأمر بأعمال مخالفة للقوانين الإلهية .
ويرى فقيهنا أن جزاء التعسف مختلف فى الحالتين ، فى حالة وقوع الجور
نتيجة لتجاوز الأمير لحقوقه يسقط سان تو ماس عن الرعايا واجب الطاعة
ويكتفى بتخويفهم حق مقاومة سلبية لاتصل بحال إلى حد الثورة .
وأما إذا وقع الجور نتيجة لما يصدر من الحاكم من أوامر مخالفة أو بجائحة
للقوانين الإلهية فإن المقاومة الإيجابية تصبح مشروعة ، بل وليس ثمة ما يمنع
من الالتجاء إلى المقاومة المهدومة أى إلى الثورة التى تهدف إلى إكراه
الحكومة على العدول عن سلوكها أو إسقاطها إن هى أصرت على التمسك
بنحخطها ، 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 في الأمور . إن فكرة الصالح العام التي أوردها الفقيه على هذا الوضع تعرقل إلى حد كبير من اولة حق المقاومة الذي يصل إلى شرعة الثورة في الحالة السالفة ، وذلك لأن الجور الذي يبرر المقاومة ثم الثورة أحياناً يجب عند فقيهنا ألا يترك تقديره — أى تقدير ما إذا كان كافياً لتبرير المقاومة والثورة — لضمير الفرد وهوه ، وإنما يجب حتى يبرر الجور المقاومة أن يكون من الجسامه بحيث يضر بالصالح العام . إن الصالح العام لا تدعمه العدالة وحدها وإنما يدعوه النظام كذلك ، بل ويساهم النظام في تحقيقه بقسط أوفر ، لقد وضع القديس توomas النظام في الاعتبار الأول حتى جعل منه حجر الزاوية في فكرته عن مقاومة الجور ، إن الأمر عنده ليس كما كان لدى باباوات القرنين العاشر والحادي عشر يتعلق بسياسة زمنية وإنما يتعلق عنده بحماية الصالح العام أى بحماية نظام اجتماعي يقوم وفق مقتضيات الطبيعة البشرية . إن نظرية مقاومة الجور لا تبرر الحركات المدamaة ولكنها على النقيض من ذلك تهدف إلى المحد من اضطراب النظام الذي يتولد عن الطغيان . إن العصيان — كما يخلص من أفكار القديس توomas — مباح إن قام ما يبرره ، على ألا يترب عليه اضطراب في حياة الجماعة تقاسى من جرائه أكثر مما تقاسىه من جراء استرسال الحكومة في جورها . إن المفاضلة الواقعية بين مزايَا ومضار شق عصا الطاعة على السلطات القائمة هي أهم ما أنت به وما ظلت تتميز به الفلسفة التوميسية على مر القرون . ليس الجديد في هذه الفلسفة هو الاعتراف بشرعية المقاومة وإنما الجديد فيها هو وضع ضابط لهذه الشرعية . لقد خلص ضابط « الصالح العام » من اولة المقاومة من فوضى التقديرات الفردية وأضحى حق الثورة خاضعاً في من اولته لشرط معين هو تنكر الحكماء للصالح العام ذلك الصالح الذي تعد خدمته هدف سلطتهم . ومن ناحية أخرى فإن القديس توomas بفضيله النظام ووضعه له في 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 في الحياة السياسية وهي أن في قيام النظام السياسي قرينة على صلاحيته ، ومن أقوال فقيهنا المأثوره فيما نحن بصدده أنه ليس المواطن هو الذي يحرك حق المقاومة وإنما هم الحكام أنفسهم الذين يتولون تحريك هذا الحق وإثارة المواطنين ، وذلك عندما يهدونهم من جانبهم بشق عصا الطاعة والتذكرة للنظام الاجتماعي وهكذا تعتبر أوكلار القديس توماس حافظة شديدة الحرث على النظام بعيدة كل البعد عن تحبيذ الثورات .

ولقد أضى هذا المبدأ الأساسي الذي ينحصر في 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 بفتنه فاشلة . لقد حرث رجال الكنيسة الكاثوليكية على هذا المبدأ أشد الحرث واستطاعوا أن يحافظوا عليه على مر الأجيال والقرون الطويلة حتى لنراه بعينه يسيطر على كتابات وتصرفات الباباوات إلى يومنا هذا : فترى جرجوار السادس عشر^(١) ، في الرسالة الشهيرة^(٢) ، الصادرة في ١٥ أغسطس سنة ١٨٣٢ يصب غضبه على تلك النظريات التي تضعف الإيمان بالله وبوجوب طاعة الأمراء رافعة مشاعل العصيان في كل مكان . ونرى ليون الثالث عشر^(٣) ، معتمداً على سلوك سلفه من رجال الكنيسة وفقهائهم يؤكد في الرسالة^(٤) ، الصادرة في ٢٨ ديسمبر سنة ١٨٧٨ وجوب طاعة السلطات الشرعية ، إذ يقول إنه إذا ما تعسف الأمير في استعمال سلطاته

Gregoire XVI (١)

Mirari Vos (٢)

Leon XIII (٣)

Quod Apostolici (٤)

أو تجاوز حدودها فإن الفقه الكاثوليكي لا يبيح للرعايا مقاومته مخافة أن يزيد ذلك النظام اضطراباً على أضطرابه 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 أملًا في الإصلاح فما على الرعايا إلا الاستعانة بالصبر والصلوات انتظاراً للفرج من عند الله . وفي الرسائل الصادرة في سنة ١٨٨١^(١)، وفي سنة ١٨٨٥^(٢)، يذهب نفس البابا إلى حد القول الصريح بأن زعزعة الطاعة وإثارة الفتنة ليست مجرد عيب في الذات الملكية وإنما هي عيب في الذات الإلهية . ولا تزال نفس الأفكار تتعدد في كتابات الياسو عين المعاصرين دفاعاً عن نفس المبدأ : قترى الياسوعي فيكتور شتران (Victor Chutrein) في كتابه (الفلسفة الأخلاقية)^(٣) . يقول إنه لا يجوز للفرد — أيًا كان الدافع — أن يتقدّم أو يسب السلطان الشرعي ولا للشعب مجتمعاً أن يثور عليه أو يخلعه بحجّة أنه جائز طاغية وأن أقصى ما يمكن أن يعترف به للشعب في حالة وصول السلطان إلى أقصى درجات الطغيان والجور هو حق الالتجاء إلى مجرد مقاومة دفاعية (لا هجومية) ، ثم يضيف العالم الياسوعي : وذلك لأن استرداد الأمير في جوره وطغيانه لدليل على أنه مسيطر على الموقف سيطرة لا تدع أملًا في نجاح الثورة وبالتالي فلن يكون لها من الأثر سوى إثارة الاضطراب ومن ثم فهى غير مشروعة . ولقد تمسّكت الكنيسة الكاثوليكية بهذه الأفكار وطبقتها تطبيقاً دقيقاً حتى لنرى باباً القرن التاسع عشر يصون لعناتهم على كل ثورة شعبية أو تحريرية على السواء ، إلى حد أن بعض الكتاب كاد يتشكّك فيما إذا كان للكنيسة أن تعرف لليونانيين المسيحيين حق الثورة على الآتراك المسلمين الغاصبين في نظرهم .

Duturnum illud (١)

Immortale Dei (٢)

La Philosophie Morale (٣)

وهكذا نستطيع أن نقطع بأن رأى الكنيسة الكاثوليكية سلوكها
 في هذا الصدد ينحصران في تحريم مقاومة الحكومات أيا كان شكلها تحريراً
 لا يتسرّب إليه الشك . على أن الفقه الكاثوليكي لا يحرم على نفسه تصور
 استثناءات لهذا المبدأ ولكنّه يقدم على ذلك بحذر شديد وحيطة بالغة ،
 فهو لا يبيح مقاومة إلا إذا كان لا مفر من الالتجاء إليها و كان الالتجاء إليها
 مجدياً وبقدر معين : لا بد لكي تكون مقاومة مباحة من أن يكون الالتجاء
 إليها أمراً لازماً ، وثمة حالة واحدة تعد فيها مقاومة لازمة هي حالة ضرورة
 الالتجاء إليها لإعادة النظام الذي اضطرب من جراء جور الحكام .
 ولما كان حق مقاومة لا ينشأ إلا لإعادة النظام فإن من أونته لا تجوز
 إلا إذا كانت الفرصة سانحة لتحقيق هذا الهدف وفي هذه الحالة فحسب
 تعتبر مقاومة مجدية وفيها عدتها فإنها لا تؤدي إلا إلى زيادة الاضطراب
 الناجم عن الجور والبغى ومن ثم فهي غير مشروعة . وأخيراً لكي تكون
 من أونته مقاومة مشروعة يجب ألا تسبّب اضطراباً يفوق ذلك الذي ينشأ
 عن الطغيان . وفي هذا المعنى جاء في الرسالة البابوية الصادرة في ٢٨ مارس
 سنة ١٩٣٧^(١) والموجهة إلى المؤمنين المكسيكين أنه يجب أن تتناسب
 الوسائل مع الهدف ، فلا تستخدم إلا بالقدر اللازم لتحقيقه وبطريقة
 لا تسبّب للجماعة أضراراً تفوق تلك التي تهدف إلى تخلص نفسها منها .
 وما من شك في أن الفقه الكاثوليكي يرمي من وراء تطلب توافر هذه الشروط
 وتلزمهها لاعتبار مقاومة مشروعة تضيق الخناق على حق مقاومة .

وفيما يتعلق بأشكال مقاومة لا يزال التمييز قديماً عند علماء اللاهوت
 قائماً . لا يزال التمييز بين مقاومة الدفاعية والمقاومة الهجومية متبعاً في الفقه
 الكاثوليكي . والمقاومة الدفاعية إما أن تكون سلبية وإما أن تكون إيجابية
 وتحصر المقاومة الدفاعية السلبية في عدم الطاعة بمخالفة القوانين الجائزة .

وهي جائزة إذا ما توافرت الشروط الالزمة لاعتبار المقاومة مشروعة على النحو السالف . أما المقاومة الداعية الإيجابية فتحصر في مقابلة القوة بالقوة . إن عدوان الطاغية واستبداده يبرر هذا الشكل من المقاومة لأن المواطن في هذه الحالة لا يقاوم السلطة وإنما يقاوم العنف والإكراء ، لا يقاوم الحق وإنما يقاوم البغي ، لا يقاوم الأمير وإنما يقاوم الجائر المعتمد ، كل ذلك على شرط توفر الشروط الواجب تلازمها لكي تعتبر المقاومة مشروعة . أما المقاومة الهجومية فهي أخطر أشكال المقاومة لأنها تتحصر في أن يبدأ المواطنون من جانبهم بمحاجمة الحكم ليصلوا عن طريق الثورة إلى خلع الحكم أو تغيير النظام وذلك قبل أن يستند سعادتهم فيضحوا بغباء طغاة . ويدو أن الفقه الكاثوليكي شأن علماء الاهوت يبيح هذا الشكل من المقاومة إذا توافرت شروط المقاومة المشروعية وكانت نزعة الحكومة القائمة ضارة بالصالح العام لا يرجى من ورائها خير أو كان في مجرد وجودها هدر للقيم التي يقوم عليها النظام الاجتماعي أو ثبت بشكل قاطع عدم قدرتها على مباشرة السلطة والمحافظة على كيان الجماعة .

قادة الإصلاح الديني وشرعية الثورة :

وما يستدعي الدهشة أن قادة حركة الإصلاح الديني الأول على عكس ما كان يتوقع منهم قد ذهبوا في تحريم المقاومة إلى أبعد مما ذهب إليه السلوك والفقه الكاثوليكي . إن لوثر لا يبيح المقاومة حتى ولو كانت للدفاع عن قضية عادلة لأنها يأخذ عليها أنها وسيلة عمياء لسلط سلاحها على رقب من تسوههم الصدقة إلى طريقها فلا تميز بين الأبراء والمذنبين ، وأنها مصدر اضطراب يفوق خطره ضرر البغي ، وهو بذلك يعلن صراحة أنه سيكون دائماً في جانب الذي تقوم الثورة في وجهه ولو كان باغيًا ضد التأثير ولو كان حفناً ، وهكذا يحرم لوثر المقاومة تحريماً مطلقاً لا يدع مجالاً لتصور أية حالة تعد فيها المقاومة مشروعة . وهو بذلك يكون قد ذهب في تحريم المقاومة

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

ولقد ذهب كلفن إلى ما ذهب إليه لوثر فيما نحن بصدده فعنده واجب الطاعة مطلقاً حتى إزاء الحكم الصغاة لأن الله يأمر به وينهى عن العصيان ، إن بمعنى الأمير لا يعنى الرعية من واجب الطاعة لأنه ليس ثمة واجبات مترقبة بيهما . لقد كان يرى أنه ينبغي على الرعايا أن يتبعوا تحت نير الجور والبغى في صمت وسكتينة ، لا احتراماً لذات الأمراء فحسب وإنما تديننا كذلك ، وإلا أخروا عصاة للأمراء وألأوامر الله على السواء .

ولكينا سترى كيف أن خلف قادة حركة الإصلاح الديني ومن تلمندوها عليهم لم يتخذوا من رأي قادتهم فيما نحن بصدده مثلاً أعلى يتطلعون إليه ويدافعون عنه وإنما على النقيض من ذلك راحوا يؤيدون حق المقاومة ويناصرون الشعوب ضد الأمراء الجائرين . لقد اتبعوا في ميدان السياسة منهج قادتهم في الميدان الديني . لقد قاد لوثر وكلفن حركة تحرير الفكر من نير تعاليم الكنيسة في الميدان الديني دون السياسي ولكن خلفهم أبووا أن يقتربوا التحرير على أحد هما دون الآخر فراحوا يدافعون عن سيادة الشعب وجعلوا من حق المقاومة حديث زمانهم على نحو ما سترى .

ثانياً - شرعية الثورة في الفكر الإسلامي :

إن ثمة كلمة يجب أن نقولها في هذا الشأن أولاً ، هي أنه على الرغم من توافر عوامل ازدهار علم السياسة لدى العرب بعد الإسلام فإن هذا

العلم لم يك موضع عنایة علمائهم فلم يتخذ عندهم مكاناً يذكر في حركتهم العلمية الكبيرة حتى إننا لا نكاد نعثر لهم على مصنف مخصص لعلم السياسة أو على بحث ذي شأن يرتبط به ، اللهم إلا مؤلفات تعد على أصابع اليد الواحدة وتقاد تكون خالية من الروح العلمية . إن ولع العرب بفلسفه الإغريق التي تفيفض بعلم السياسة ، وحركات معارضة الحكم التي لازمت نشأة الدولة الإسلامية وظلت تلازمها حتى لا يكاد يمضي جيل إسلامي قبل أن يشاهد ثورة على دولة أو مصراعاً ل الخليفة ، وعنایة القرآن دستور الإسلام والمسلمين بشئون السياسة على قدر عنايته بالشئون المدنية ، فهو منهل في تلك الشئون لا ينضب معينه لمن شاء أن يجتهد ، وعلى عكس المسيحية التي فصلت بين الدين والدولة فدعت منذ البداية إلى ترك ما لقيصر لقىصر ، كل هذه العوامل مجتمعة للعرب بعد الإسلام كانت كفيلة بأن يتخد علم السياسة في حركتهم العلمية مكاناً بارزاً ، ولكن ذلك لم يحدث^(١) . فلقد جاءت كتاباتهم في هذا العلم وما يتصل به هزيلة مبعثرة علاوة على إغراض الكثير منها كتب تبرر لسياسة السلاطين الواقعة من باب الجحارة والمداراة والمراءة مخالفًا الإسلام روحًا ونصًا معتمداً عليه كذباً وعدواناً ، وإليك ما كتبه بعض فقهاء المسلمين في شأن المقاومة :

أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي المتوفى سنة ٤٥٠ هجرية :

«الأحكام السلطانية» كتاب خصصه صاحبه أقضى القضاة «الماوردي» ، لأصول الحكم فهو أحد الكتب الإسلامية النادرة التي قصرها أصحابها على هذا العلم بل وهو أهمها قاطبة . لقد ورد أكثر ما كتب في علم السياسة وما يتصل به في الإسلام بين ثنايا مصنفات جامعة لفنون متباعدة من أدب وتاريخ ودين وسياسة وغيرها ، فـ «كتاب الأحكام»

(١) فـ هذا المعنى : الشيخ علي عبد الرزاق في «الإسلام وأصول الحكم» .

السلطانية» نادراً في عصره من حيث قصر أبوابه على فن واحد هو علم الحكم وذلك كما قال المؤلف نفسه في خطبة الكتاب: «ولما كانت الأحكام السلطانية بولاة الأمور أحق وكان امتناعها بجميع الأحكام يقطعهم عن تصفحها مع تشاغلهم بالسياسة والتدير أفردت لها كتاباً امتنعت فيه أمر من لزمه طاعته لعلم مذاهب الفقهاء فيما له منها فيستوفيه وما عليه منها فيوفيه توخيلاً للعدل في تنفيذه وقضائه ، وتحريها للنصفة في أخذه وعطائه هكذا ينقل لنا «الماوردي» في كتابه هذا ما كان شائعاً في زمانه من أفكار بقصد أصول الحكم فيشخص لنا الأفكار المنتشرة إذ ذاك عن طبيعة الخلافة وعما يترتب عليها من آثار ، فيقول^(١): «إن الإمامة موضعه لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع» ، 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 يعلوها العقل أى طبيعة الإنسان ، أم هي من خلق السياسة والقانون . فيقول إن طائفه قالت إنها وجبت بالعقل لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظلم ويفصل بينهم في التنازع والتناقض ولو لا الولاية لكانوا فوضى مهملين وهمجاً مضاعفين ، وقالت طائفه أخرى بل وجبت بالشرع دون العقل لأن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مجازاً في العقل أن لا يرد التقيد بها فلم يكن العقل موجباً لها» .

وينتهي المؤلف إلى وجوب الإمامة وإن اختلفت دواعي 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 إماماً للأمة ،

(١) في الباب الأول في عقد الإمامة .

والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامية وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم . وإذا تميز هذان الفريقيان من الأمة في فرض الإمامة وجب أن يعتبر كل فريق منها بالشروط المعتبرة فيه . فأما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة : أحدها العدالة الجامعة لشروطها : والثاني العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها : والثالث الرأى والحكمة المؤدية إلى اختيار من هو للإمامية أصلح وبتدير المصالح أقوم وأعرف ، وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة : أحدها العدالة على شروطها الجامعة ؛ والثاني العلم المؤدي إلى الاجتهد : والثالث سلامه الحواس . . . ليصح معها مباشرة ما يدرك بها : والرابع سلامه الأعضاء . . . والخامس الرأى المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح ؛ والسادس الشجاعة والنجد ؛ والسابع النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الاجتماع عليه . . . والإمامية تنعدم من وجهين أحدهما باختيار أهل العقد والخل والثاني بعهد الإمام من قبل . . . فإذا اجتمع أهل العقد والخل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطاً ، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيته ، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداء الاجتهد إلى اختياره عرضوها عليه فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت بيعتهم له الإمامة فلزم كافة الأمة الدخول في بيته والانفciاد 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 الحرمين . . . ; والرابع إقامة الحدود . . . ; والخامس تحصين الشغور ؛ والسادس جهاد من عائد الإسلام . . . ; والسابع جباية الفيء والصدقات . . . ؛ والثامن تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال . . . ؛ والتاسع استكمالهاتحة وتقليد الفصحاء فيما يفوضه إليهم من الأعمال . . . ؛ والعالىء أن يياشر بنفسه

مشاركة الأمور وتصفح الأحوال ليهض بسياسة الأمة . . . وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيها لهم وعليهم ووجب له عليهم حقان : الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله والذى يتغير به حاله ، فيخرج به من الإمامة شيئاً ، أحدهما جرح في عدالته ، والثانى نقص في بدنـه . فأما الجرح في عدالته وهو الفسق فهو على ضربين أحدهما ما تابع فيه الشهوة والثانى ما تعلق فيه بشبهة . فأما الأول منها فتعلق بأفعال الجوارح وهو ارتکابه للبحظورات وإقدامه على المذكرات تحكيمـاً للشهوة وانقياداً للهوى ، فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامـتها فإذا طرأ على من انعقدت إقامته خرج منها ، فلو عاد إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة إلا بعد جديـد

ويخلص من ذلك كله أن الرأى عند جمهور فقهاء جماعة المسلمين في زمن المؤلف هو أن الخلاقة تنشأ بعقد يبرم بين الأمة والإمام على أوضاع وبشروط معينة وأن هذا العقد إذا انعقد نشأت عنه حقوق وواجبات مترقبـة ! واجبات عشرة على الإمام هي في نفس الوقت حقوق للأمة يسأل الإمام عن أدائها قبل الأمة فإن أدى الإمام واجباته هذه فإنه يكون قد أدى حقوق الأمة قبلـه . وفي مقابل آداء واجباته هذه تنشأ له حقوق قبلـالأمة تتلخص في واجب الطاعة بما في ذلك «تفويض الأمور العامة إليه من غير افتياـت ولا معارضـة» ولكن واجب الطاعة هذا يقابلـه التزام يرتبط به ألا وهو التزام الإمام عدم الانقياد إلى الهوى وعدم الخروج على أحكـام الشرع فإنـ هو اتبع هواه وفسق فظلم وجـار خـرج من الإمـامة وبالإجمال فرأى المؤلف ينحصر في أنه لا طاعة على الأمة ولا نصرة إلا بقدر حرص الخليفة على عدالته فإنـ هو جـار سقطـ عن الأمة واجب الطاعة والنصرة بل وإنـزلـ عنـ الخلاقة ، ومن ثمـ كانـ للأمة حقـ إبعـادـ عنها وخلـعـ منها . وثـمةـ نتيجةـ منطقـيةـ لـذلكـ هيـ أنـ تـصبحـ كلـ وسائلـ المقاومةـ مشروـعةـ مـاـدـامتـ أنهاـ تـهدـفـ إـلـيـ إـخـرـاجـهـ منـ الخـلاـقةـ بـعـدـ أنـ أـضـحـيـ بـقاـوـهـ فـيهـ غـيرـ شـرـعـيـ .ـ هـذـاـ هوـ رـأـيـ المؤـلـفـ كـاـ يـيدـوـ ضـمـنـاـ مـنـ طـرـيـقـ عـرـضـهـ لـفـكـرـةـ الإـمـامـ وـعـقـدـهـاـ وـلـوـاجـبـاتـ الإـمـامـ وـحـقـوقـهـ وـوـاجـبـاتـ الـأـمـةـ

وحقوقها قبله . ولئن كان مؤلفنا قد تحاشى التعبير عن فكرته هذه بصرح العبارية فلأنه — شأن بقية علماء السنة والجماعة فيسائر 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 الفتنة والثورات المدamaة فعرض لها في فصل خاص^(١) من فصول الباب الخامس^(٢) جاء فيه «إذا بعث طائفة من المسلمين وخالفوا رأي الجماعة وانفردوا بهذب ابندعواه فإن لم يخرجوا به عن المظاهره بطاعة الإمام ولا تحييزوا بدار اعتزلوا فيها وكانوا أفراداً متفرقين تناهم القدرة وتمتد إليهم اليدين تركوا ولم يحاربوا وأجريت عليهم أحكام العدل فيما يحب لهم وعليهم من الحقوق والحدود . وقد عرض قوم من الخوارج لعلي بن أبي طالب لخلافة رأيه وقال أحدهم وهو يخطب على منبره : لا حكم إلا لله فقال علي رضي الله عنه : كلمة حق أريد بها باطل لكم علينا ثلاث لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله ولا نبدؤكم بقتل ولا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم معنا . فإن تظاهروا باعتقادهم وهم على اختلاطهم بأهل العدل أوضح لهم الإمام فساد ما اعتقدوا وبطلان ما ابندعوا ليرجعوا عنه إلى اعتقاد الحق وموافقة الجماعة ، وجاز للأمام أن يعذر منهم من تظاهر بالفساد أبداً وزجرأ ، ولم يتتجاوزه إلى قتل ولا حد . روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «لا يحل دم امرء مسلم إلا بأحدى ثلاث : كفر بعد إيمان أو زنا بعد احسان أو قتل نفس بغير نفس » فإن اعتزلت هذه الفتنة الباغية أهل العدل وتحيزت بدار تميزت فيها عن مخالطة الجماعة فإن لم تتمكن عن حق ولم تخترق عن طاعة لم يحاربوا ما أقاموا على الطاعة وتأدبة الحقوق .. وإن امتنعت هذه الطائفة

(١) الفصل الثاني .

(٢) «قتال أهل البغي» .

الباغية عن طاعة الأمام ومنعوا ما عليهم من الحقوق ، وتفردو باجتباهم الأموال وتنفيذ الأحكام ، فإن فعلوا ذلك ولم ينصبو لأنفسهم إماما ولا قدموا عليهم زعيما كان ما اجتبوه من الأموال غصبا لا تبرأ منه ذمة وما نفذوه من الأحكام مردود لا يثبت به حق . وإن فعلوا ذلك وقد نصبوا لأنفسهم إماما اجتبوا قوله الأموال ونفذوا بأمره الأحكام لم يتعرض لأحكامهم بالرد ولا لما اجتبوه بالمطالبة ، وحوربوا في الحالين على سواء ليزعوا عن المبادئ ويفشووا إلى الطاعة . قال الله تبارك وتعالى : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بعثت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تنتهي إلى أمر الله فإن فاتت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المحسنين » .

وهكذا يتحتم على ولí الأمر ألا يلجأ إلى وسائل الظهر والعنف مع الطائفة الباغية لردها عن بغيهما دفاعا عن كيان الجماعة إلا إذا استفحلا أمر الفتنة حتى أضحت هدامه واتخذت من التدابير المادية ما يتأنى كد معه نيتهم الصادقة على تقويض كيان الجماعة وتهديد وحدتها ، وقبل هذه المرحلة لا يجوز لولí الأمر أن يقاتل المعارضين له . ومعنى هذا أن المؤلف يرى أن الإسلام يبيح معارضته الهيئة الحاكمة بل ويبين هذه المعارضة على نطاق واسع ، فلها أن تخذل 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 المعارضه إلى الحروب الأهلية .

الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري المتوفى سنة ٤٥٦ هجرية : في مصنفه « الفصل في الملل والأهواء والنحل » أودع ابن حزم رأيه فيما نحن بصدده بطريقة صريحة قاطعة^(١) لقد رد ابن حزم في مصنفه هذا

(١) ص ١٧١ ج ٤ تحت عنوان « الأسر بالمعروف والنهي عن النكر » .

على القائلين بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الإسلام لا يكون من آحاد الناس إلا قبل آحاد الناس . أما السلطان إن جار فليس لأحد من الناس أن ينهى عن ذلك وإنما على المحكومين الصبر على جوره . لقد سفه ابن حزم أفكارهم وأبطل حجتهم . لقد قال رداً عليهم « احتجت الطائفة المذكورة أولاً بأحاديث فيها : أنفاثهم يا رسول الله ؟ قال : لا ما صلوا . وفي بعضها إلا أن تروا كفراً بوالها عندكم فيه من الله برهان ، وفي بعضها وجوب الضرب وإن ضرب ظهر أحدنا وأخذ ماله ، وفي بعضها فإن خشيت أن يهلك شعاع السيف فاطرح ثوبك على وجهك وقل إني أريد أن تبوء بيئتي وإلهك فتكون من أصحاب النار . وفي بعضها : كن عبد الله المقتول ولا تكون عبد الله القاتل . وبقوله تعالى (واتل عليهم نأي إبني آدم بالحق إذ قرباناً فقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر » الآية . كل هذا لا حجة لهم فيه لما قد تقصيناها غاية التفصي خبراً خبراً بأسانيدها ومعاناتها في كتابنا الموسوم بالاتصال إلى فهم معرفة الحصول وذكر منه إن شاء الله ها هنا جملة كافية وبالله تعالى تأيد . أما أمره صلى الله عليه وسلم بالصبر علىأخذ المال وضرب الظاهر . 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 يباطل فعاذ الله أن يأمر رسوله صلى الله عليه وسلم بالصبر على ذلك ، برهان هذا قول الله عز وجل « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » وقد علمنا أن كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخالف كلام ربنا تعالى . قال الله عز وجل (وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحي يوحى) وقال تعالى : (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) فصح أن كل ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو وحي من عند الله عز وجل لا اختلاف فيه ولا تعارض ولا تناقض فإذا كان هذا كذلك فيقين لا شك فيه يدرى كل مسلم أن أخذ مال مسلم أو ذمي بغير حق وضرب ظهره بغير حق إثم وعدوان وحرام ،

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم فإذا لاشك في هذا ولا اختلاف من أحد من المسلمين ، فالمسلم ماله للأخذ ظليماً وظاهره للضرب ظليماً وهو يقدر على الامتناع من ذلك بأى وجه أمكنه ، معاون لظلمه على الأشيم والعدوان وهذا حرام بنص القرآن ، وأما سائر الأحاديث التي ذكرنا وقصة ابني آدم فلا حجية في شيء منها ، أما قصة ابني 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 فليسنه فإن لم يستطع فبقبله وذلك أضعف الإيمان ليس وراء ذلك من الإيمان شيء . وصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا طاعة في معصية إنما الطاعة في الطاعة وعلى أحدهم 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 مظللة شهيد ، وقال عليه السلام لأمرئ بالمعروف ولتهنون عن المنكر أو ليعنكم الله بعذاب من عنده . فكان ظاهر هذه الأخبار معارضًا للأخر فصح أن إحدى هاتين الجملتين ناسخة للأخرى لا يمكن غير ذلك فوجب النظر في أيهما هو الناسخ فوجدنا تلك الأحاديث التي منها النهي عن القتال موافقة لمعهود الأصل . ولما كانت الحال عليه في أول الإسلام بلا شك وكانت هذه الأحاديث الآخر واردة بشرعية زيادة وهي القتال .

هذا ما لا شك فيه ، فقد صح نسخ معنى تلك الأحاديث ورفع حكمها حين نطقه عليه السلام بهذه الآخر بلا شك فمن الحال الحرم أن يؤخذ بالمنسوخ ويترك الناسخ وأن يؤخذ الشك ويترك اليقين ، ومن ادعى أن هذه الأخبار بعد أن كانت هي الناسخة فعادت منسوخة فقد ادعى الباطل وفاما 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 في القرآن تبياناً لكل شيءٍ وبرهاناً آخر ، وهو أن الله عز وجل قال : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بعثت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تفني ». لم يختلف مسلمان في أن هذه الآية التي فيها فرض قتال الفئة الباغية محكمة غير منسوخة فصح أنها الحاكمة في 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 في اللصوص دون السلطان . وهذا باطل متيقن لأنه قول بلا برهان وما يعجز مدع أن يدعي في تلك الأحاديث أنها في قوم دون قوم وفي 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 سائله سأله عن طلب ماله بغير حق فقال عليه السلام : لا تعطه ، قال فإن قاتلني ؟ قال قاتله ، قال فإن قتلتني ؟ قال إلى النار ، قال فإن قتلني ؟ قال فأنت في الجنة أو كلاماً هذا معناه ، وصح عنه عليه السلام أنه قال : المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يظلمه . وقد صح أنه عليه السلام قال في الزكاة من سألهما على وجهها فليعطيها ، ومن سألهما على غير وجهها فلا يعطيا وهذا خبر ثابت رويناه من طريق الثقة عن أنس بن مالك عن أبي 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 يطلبون السلطان فاقتصر عليه السلام معها إذا سألهما 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 شيءٍ من الجور وإن قل أن يكلم الإمام في ذلك ويعن منه فإن امتنع وراجح الحق وأذعن للقوド من البشرة أو من الأعضاء ولا قامة حد الزنا والقذف والخنز عليه فلا سبيل إلى خلعه وهو أمام كما كان لا يحل خلعه فإن امتنع من انفاذ شيءٍ

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

وهكذا يرى ابن حزم وجوب مقاومة السلطان الجائز مقاومة إيجابية تنتهي بوجوب خلعه إن هو أصر على الجور ، متمشياً في ذلك مع الإسلام نصاً وروحاً .

الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ :

في مصنفه من مصنفاتة الجامعة هو « إحياء علوم الدين » وضع الإمام أبو حامد الغزالى رأيه فيما نحن بصدده . لقد ضمن مصنفه هذا « في كتاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر في الباب الرابع منه » : « قد ذكرنا درجات الأمر بالمعروف؛ وأن أوله التعريف؛ وثانية الوعظ؛ وثالثة التخزين في القول؛ ورابعه المنع بالقهر في الحال على الحق بالضرب والعقوبة، والجائز من جملة ذلك مع السلاطين الرتبان الأوليان وهم التعريف والوعظ . وأما المنع بالقهر فليس ذلك لأحد الرعية مع السلطان فإن ذلك يحرك الفتنة ويفتح الشر ويكون ما يتولد منه من المذور أكثر ، وأما التخزين في القول كقوله : يا ظالم يا من لا يخاف الله وما يحرى 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 فقبله ، وذلك أضعف الإيمان » مقصور على طائفه من الناس دون طائفة ، على المحكومين دون الحكماء . وكأنه أراد توضيحاً للحديث أن يقول : من رأى منكم منكراً وقع من آحاد الناس فليغيره بيده . . . والحق إن مصنفنا لم يتردد في أن يأخذ على مسؤوليته الشخصية تحريم مقاومة الحاكم الجائز مقاومة جماعية إيجابية بالقهر أو بالتخزين في القول ، فهو لم يقدم للقارئ سندأ

من الكتاب أو من السنة لهذا التحرير وإنما يعرضه — كما يبدو من عباراته — على أنه رأيه الخاص ثم يبرره بفكرة شخصية هي الخوف من تحريك «الفتنة» وتهيج الشر ومن أن يكون المتولد منه من المحدود أكثر . وما أشبه هذا القول بما جاء في رسالة البابا ليون الثالث عشر الصادرة في سنة ١٨٧٨ ميلادية . ونحن لا يسعنا إلا أن نحترم رأى فقيهنا هذا ما دام أنه رأى شخصي يقيمه صاحبه على أساس اجتماعي لا ديني ، فهو لم يحاول أن يسنده إلى الإسلام مفتريا عليه كما فعل غيره على نحو ما سترى . فرأى فقيهنا هذا يميل إلى الاجتهد دون التقليد وكل ما يقال عنه أن فيه حذراً شديداً وحيطة بالغة ، وقد تكون فيه مجازة ومداراة مردها إلى أن الفقيه قد عاش فترة لا يستهان بها من حياته في ظل «نظام الملك» الوزير السنجوقى في بغداد ودرس في المدرسة النظامية بها ، فكان لا مناص من أن يتحاشى فيما يكتبه على من يكتبه ما يغضب الحكام . ومهمها يكن من أمر فإن إمامنا فضلاً يتتساز 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 الإسلام علماً منه بأنه ليس فيه ما يستند إليه لتحرير 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 الطرطوشى المتوفى سنة ٥٢٠ هـ :

لأبي بكر محمد الطرطوشى مصنف خصصه لأصول الحكم شأن كتاب الأحكام السلطانية لأبي الحسن الماوردى 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 . والذى يستعرض ما جاء في «سراج الملوك» بقصد مسألتنا يلاحظ أن فقيهنا الطرطوشى متناقض مع نفسه لا يستقيم مع منطقه إلى النهاية لقد خصص فى مصنفه بابا «لفضل الولاية إذا عدلوا» حض فيه السلطان على العدل وحرم عليه الجور وأشاد بفضل السلطان العادل وحط من قدر

الجائز حتى قال : « وليس فوق السلطان العادل منزلة إلا نبي مرسى ... وليس الله سلطان إلا وقد أخذ عليه شرائط العدل ومواثيق الانصاف وشرائع الاحسان . وكأنه ليس فوق رتبة السلطان العادل رتبة كذلك ليس دون رتبة السلطان الشيرير الجائز رتبة لأن شره يعم كما أن خير الأول يعم » . يقول فقيهنا : « وليس الله سلطان إلا وقد أخذ عليه شرائط العدل ومواثيق الانصاف وشرائع الاحسان » . وهذه العبارة وما تتطوى عليه من فكرة يستتبعها : إن أراد فقيهنا أن يختارى منطقه غير معرض فيما يذهب إليه أنه لما كان السلطان لا يباشر سلطته إلا وفق شرائط العدل ومواثيق الانصاف وشرائع الإحسان التي 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 في الباب الخامس عشر من كتابه يناقض هذه الفكرة فيقول إن « من إجلال الله إجلال السلطان عادلاً كان أو جائزأ ... الطاعة عصمة من كل فتنة ونجاة من كل شبهة ، طاعة الأئمة عصمة لمن جاؤها ، وحرز لمن دخل فيها ، ليس للرعاية أن ت تعرض على الأئمة في تدبيرها وإن سولت لها أنفسها بل عليها الانقياد وعلى الأئمة الاجتهد ... » كيف يتفق هذا القول مع عبارة المؤلف نفسه « ليس الله 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 الجائز . لعله يقصد بعبارة « الطاعة عصمة من كل فتنة ونجاة من كل شبهة » : تبرير عدم بحراطته لمنطقه إلى النهاية ليحضر الناس على إجلال السلطان وإن كان جائزأ على الرغم من أنبقاء سلطاته معلق على عمله بمقتضى شرائط العدل ومواثيق الإنصاف الذي أخذها الله عليه ، لعله يقصد بهذه العبارة أن يقول ولو أن الأصل أن للأئمة أن تقاوم السلطان إن جار إلا أن إجلاله حتى في هذه الحالة فرض لأن في ذلك محاشاة للفتن وهو بذلك يكون

قد أقرب من فكرة الإمام الغزالى . ولكن الظاهر أن المؤلف لم يقصد ما رمى إليه الغزالى وإنما كل ما هدف إليه من وراء عبارته وأفكاره هذه المتناقضة مع فكرته الأولى كما يبدو واضحًا من العبارات نفسها هو مداراة السلطان ومراءاته . ولقد ذهب الفقيه إمعاناً في المداراة والمراءة إلى حد القول بأنه « ليس للرعاية أن تعرّض على الأئمة في تدييرها وإن سوت لها نفسها بل عليها الانقياد » . هذا كلام غريب عن الإسلام . إن فقيهنا بقوله هذا يحرم على الناس حق المعارضة ويأمرهم بالانقياد للحاكم وإن شجر وظلم متناسياً قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « أفضل شهداء أمتي رجل قام إلى إمام جائز فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله في ذلك فذلك شهيد » ، لقد حرم فقيهنا على المسلم ما اعتبره رسول الله من أعمال البطولة التي يثاب عليها القائم بها أجزل الثواب ، وكذلك تناهى قوله صلى الله عليه وسلم : « إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك أن يعمهم الله تعالى بعذاب » . لقد حرم الفقيه على المسلمين حق المعارضة وقد أحلاها رسول الله بل وحضر على مباشرتها ، وكذلك فعل الخلفاء الراشدون

ويذهب فقيهنا إلى حد التحمس للاستكانة والتقادم عن معارضته الحاكم الجائز فيفرد ببابا خاصاً^(١) لما « يجب على الرعية إذا جار السلطان » يقول فيه : « إذا جار عليك السلطان فعليك الصبر وعليه الوزر » . ولو أنك راجعت فقه رجال الكنيسة الكاثوليكيَّة في هذا الصدد لوجدت فيه مثل هذا القول . عدا أن صاحب سراج الملوك قد عز عليه أن يسلك هذه الجرأة داعيَا الناس إلى الصبر على الجور دون أن يستند إلى الدين فراح يسرد على القارئ أحاديث عن النبي إن تمعنت في قرأتها لوجدت بعضها لا يتصل بمسألة مقاومة الحاكم الجائز أصلاً وبعضها يصلح أن يقوم دليلاً على عكس ما يدعى . ومع ذلك فقد استدعاها فقيهنا من باب المغالطة والافتراض

(١) الموقف أربعين .

على الإسلام تمسحًا فيه شأن أغلب علماء أهل السنة والجماعة المحافظين ، ولو أن ما أتى به مصنفنا من أحاديث في هذا المقام صحيحة كدليل على أن النبي قد حرم مقاومة الحاكم الجائز وأمر بالصبر على الجور فكيف يوفق المؤلف بينها وبين ماروی عنه صلى الله عليه وسلم من أحاديث تفيض بالأمر بالضرب على يد الظالم وترفع من يقتل في سبيل مقاومة الجور إلى أعلى مرتب الشهادة ، كل ذلك بتصريح العبارة دون لبس أو غموض ، ثم كيف فاتت الأحاديث التي ذكرها صاحب سراج الملوك — تعزيزاً لوجوب الصبر على الجور — على أبي بكر عند ما خطب الناس قائلًا : « فإن أحسنت فأعنيوني وإن أساءت فقوموني » ولم يقل لهم : وإن أساءت فاصبروا » وكيف فاتت على عمر عند ما حمد الله أن جعل في المسلمين من يقوم اعوجاج عمر بسيفه ولم يحمده أن جعل في المسلمين من يصبر على اعوجاج عمر ، وهل فات على فقيهنا أن سياسة الخلفاء الراشدين إزاء أمر معين تعتبر جزءاً من تعاليم الإسلام وأن مaudاها بدعة وكل بدعة ضلاله .

ولكن يكفيك أن تعلم أن فقيهنا قد كتب مصنفه هذا في كتف أمير وقدمه لأمير^(١) لكن تقف على مادفعه إلى المغالطة التي أدت به إلى التناقض مع نفسه .

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

(١) كما يبدو من خطبة الكتاب .

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

شرعية الثورة عند الفرق الإسلامية الأخرى

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

المتوفى سنة ٤٢٩ هجرية في كتابة « الفرق بين الفرق ») – هم أصحاب الدين القويم والصراط المستقيم « ثبّتهم الله تعالى بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي 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 هي جوهر الخلاف وأصله بين أهل السنة والجماعة وأغلب الفرق الخارجـة . ثم إن الأمر لم يخل بالنسبة لفرقـ الأخرـى من اختلاف حول مسألة سياسية ولو بطريقة غير مباشرة . ولقد ترتب على ذلك اختلاف هذه الفرق مع الجماعة على مركزـ الفردـ منـ الحـاـكـمـ الـجـائـرـ مما يستدعي أن نعرض لرأـىـ الرئـيـسـيـ منـ هـذـهـ الفـرـقـ فيـ هـذـاـ الصـدـدـ .

الخوارج : لقد اختلفـ الخوارجـ معـ الجـمـاعـةـ وـخـرـجـواـ عـلـيـهـاـ بـسـبـبـ الخـلاـفـ وـاـخـلـافـ وـجـهـةـ النـظـرـ فـيـهاـ . ولـقـدـ ذـهـبـواـ بـدـورـهـمـ فـرـقـاـ مـتـعـدـدـةـ ،ـ وـلـكـنـهـمـ ظـلـوـاـ جـيـعـاـ مـتـفـقـيـنـ فـيـ رـأـيـهـمـ عـنـ الـخـلاـفـ وـفـيـ مـقاـوـمـةـ الـحـاـكـمـ الـجـائـرـ .ـ لقدـ كـانـ رـأـيـهـمـ فـيـماـ يـتـعـلـقـ بـالـخـلاـفـ أـنـ إـذـ كـانـ لـابـدـ مـنـهـاـ فـإـنـ أـصـلـحـ النـاسـ لـهـاـ هـوـ أـحـقـهـمـ بـهـاـ قـرـشـيـاـ كـانـ أـوـ غـيرـ قـرـشـيـ ،ـ عـرـيـاـ كـانـ أـوـ أـعـجمـيـاـ ،ـ بـلـ وـذـهـبـ بـعـضـهـمـ إـلـىـ عـدـمـ وـجـوبـ الـخـلاـفـ أـصـلـاـ فـالـوـاجـبـ عـنـهـمـ هوـ إـمـضـاءـ أـحـكـامـ الشـرـعـ إـذـاـ توـطـأـتـ الـأـمـةـ عـلـىـ الـعـدـلـ وـتـنـفـيـذـ أـحـكـامـ اللهـ تـعـالـىـ لـمـ يـتـحـجـ إـلـىـ اـمـامـ وـلـاـ يـجـبـ نـصـبـهـ ،ـ (٢)ـ إـذـ لـاحـكـمـ إـلـاـ اللهـ .ـ

ولـهـذـاـ الـأـمـرـ عـنـهـمـ تـارـيخـ يـيـداـ مـعـ تـارـيخـ نـشـأـتـهـمـ .ـ لـقـدـ اـجـتـمـعـواـ فـيـ مـنـزـلـ أحـدـهـمـ مـنـذـ قـيـامـهـمـ وـخـطـبـ فـيـهـمـ خـطـيـبـهـمـ يـقـولـ :ـ (ـأـمـاـ بـعـدـ :ـ فـوـالـلـهـ مـاـ يـنـبـغـيـ لـقـوـمـ يـؤـمـنـ بـالـرـحـمـنـ وـيـنـسـبـونـ إـلـىـ حـكـمـ الـقـرـآنـ تـكـوـنـ هـذـهـ الدـنـيـاـ .ـ آـثـرـ عـنـهـمـ مـنـ الـأـمـرـ بـالـمـعـرـوفـ وـالـنـهـىـ عـنـ الـمـنـكـرـ وـالـقـوـلـ بـالـحـقـ .ـ فـاـخـرـجـواـ بـنـاـ اـخـوـانـاـ مـنـ هـذـهـ الـقـرـيـةـ الـظـالـمـ أـهـلـهـاـ .ـ مـنـكـرـيـنـ لـهـذـهـ الـبـدـعـ الـمـضـلـةـ)ـ .ـ ثـمـ خـرـجـواـ إـلـىـ قـرـيـةـ قـرـيـةـ مـنـ الـكـوـفـةـ اـسـنـكـارـاـ لـمـ اـعـتـقـدـواـ أـنـهـ باـطـلـ .ـ

(١) ص : ٢٠٣

(٢) مـقـدـمـةـ اـبـنـ خـلـدونـ الـفـصـلـ السـادـسـ وـالـمـشـروـنـ .ـ

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 في مقالاته أن الذى يجمع الخوارج على افتراق مذاهبا إِكفار على وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل وكل من رضى بالتحكيم الحكمين والا كفار بار تکاب الذنوب ووجوب الخروج على الإمام الجائر . وقال شيخنا أبو الحسن الذى يجمعها إِكفار على وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين ومن رضى بالتحكيم وصوب الحكمين أو أحدهما ووجوب الخروج على السلطان الجائر ،^(١) .

ولقد ظلت البداوة تغلب على الخوارج لعدم تأثيرهم — على عكس غيرهم من الفرق الإسلامية — بالفلسفة اليونانية أو ثقافة الفرس فظلوا محتفظين بالشجاعة العربية إلى أبعد حدودها والصراحة البدوية في القول والفعل يثورون ويموتون دفاعاً عن مبادئهم ولا يخافون في الحق لومة لائم . لقد كان من مبادئهم كأسلافنا ووجوب الخروج على السلطان الجائر . إن الخروج على السلطان إن جارليس عندهم مجرد حق للفرد وإنما هو واجب يكلف ب مباشرته 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 — كتأثير غيرهم من العرب — بفلسفة الإغريق وثقافة الفرس مع حرصهم على شجاعة البداوة وفهم الإسلام مجردأ عن الأهواء لوصلت اليانا عنهم من الأبحاث ما يفيض بمعالجة حق مقاومة الحاكم الجائز في الإسلام . وما من شك في أن قد كانت لهم خطب وحكم في هذا الصدد ، ضاعت مع الزمن .

(١) ص : ٥٥

عن الشيعة : لقد نشأت هذه الفرقـة هي الأخرى ولـيدة اختلاف وجهات النظر في الخلافـة . لقد كان جوهر الخلاف بين الشيعة وغيرـهم من المسلمين ينحصر في مسألـة الخلافـة ، مـن تكون ؟ فـكان أساس التشـيع الاعتقـاد بأنـه عليهـا وذرـيـته أـحق النـاس بالخلافـة . ثم إنـ هذه الفـرقـة الـخارـجة على الجـمـاعة كانت تـرى « أنـ الإمامـة ليست منـ المـصالـح العـامـة التي تـفـوض إلى نـظرـ الـأـمـة ، وـيـتعـينـ القـائـمـ بـتـعـيـينـهـ ، بلـ هـى رـكـنـ الدـينـ ، وـقـاعـدـةـ الإـسـلامـ ، وـلـا يـجـوزـ لـنـبـيـ اـغـفـالـهـ ، وـلـا تـفـويـضـهـ إـلـىـ الـأـمـةـ ، بلـ يـجـبـ عـلـيـهـ تـعـيـينـ الـإـمـامـ لـهـمـ ، وـيـكـونـ مـعـصـومـاـ مـنـ الـكـبـائـرـ وـالـصـغـائـرـ . وـإـنـ عـلـيـاـ رـضـىـ اللـهـ عـنـهـ هـوـ الـذـي عـيـنـهـ صـلـواتـ اللـهـ وـسـلـامـهـ عـلـيـهـ »⁽¹⁾ ، ثم رـاحـوا يـقـولـونـ بـفـضـلـ عـلـىـ وـعـصـمـتـهـ إـلـىـ أـنـ رـفـعـوهـ إـلـىـ مـرـتـبـةـ أـسـمـىـ مـنـ مـرـتـبـةـ الـبـشـرـ . يـقـولـ ابنـ أـبـيـ الـحـدـيدـ فـيـ شـرـحـهـ عـلـىـ نـهـجـ الـبـلـاغـةـ (ـوـهـ شـيـعـيـ مـعـتـدـلـ) « إـنـ عـلـيـاـ أـفـضـلـ الـخـلـقـ فـيـ الـآـخـرـةـ وـأـعـلـاهـ مـنـزـلـةـ فـيـ الـجـنـةـ ، وـأـفـضـلـ الـخـلـقـ فـيـ الـدـنـيـاـ وـأـكـثـرـهـ خـصـائـصـ وـمـزـايـاـ وـمـنـاقـبـ وـكـلـ مـنـ عـادـهـ أوـ حـارـبـهـ أـوـ بـعـضـهـ فـإـنـهـ عـدـوـ اللـهـ سـبـحـانـهـ وـتـعـالـىـ وـخـالـدـ فـيـ النـارـ مـعـ الـكـفـارـ .. وـالـحاـصـلـ أـنـ لـمـ نـجـعـلـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ النـبـيـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـسـلـمـ إـلـاـ رـتـبـةـ النـبـوـةـ وـأـعـطـيـنـاهـ كـلـ مـاـ عـادـاـ ذـلـكـ مـنـ الـفـضـلـ الـشـتـرـكـ بـيـنـهـ وـبـيـنـهـ » . وـيـقـولـ الشـهـرـسـتـانـيـ فـيـ «ـ الـمـلـلـ وـالـنـحـلـ»ـ إـنـ مـنـ الشـيـعـةـ مـنـ قـالـ إـنـهـ «ـ حلـ فـيـ عـلـىـ جـزـءـ إـلهـيـ وـاتـحدـ بـجـسـدـهـ فـيـهـ ، وـبـهـ كـانـ يـعـلـمـ الغـيـبـ .. وـبـهـ كـانـ يـحـارـبـ الـكـفـارـ .. وـالـرـعدـ صـوـتهـ وـالـبـرـقـ تـنـسـمـهـ »ـ . ثمـ إـنـ فـرقـةـ مـنـ فـرقـ الشـيـعـةـ غـالـتـ فـيـ ذـلـكـ إـلـىـ حدـ أـنـ فـقـهـهـ يـدـورـ كـلـهـ حـولـ الـإـمـامـ وـصـفـاتـهـ حـتـىـ سـمـواـ «ـ بـالـإـمامـيـةـ»ـ نـسـبةـ إـلـىـ الـإـمـامـ . وـلـوـ أـنـكـ تـصـفـحـ كـتـابـ «ـ أـصـوـلـ الـكـافـيـ»ـ لـمـحمدـ بـنـ يـعقوـبـ الـكـلـيـنـيـ الـمـتـوفـيـ سـنـةـ ٣٢٨ـ هـجـرـيـ وـهـوـ مـنـ رـؤـسـاءـ الشـيـعـةـ وـحـجـجـهـ فـيـ الـفـقـهـ لـلـاحـظـتـ أـنـ الـكـلـامـ عـنـ الـإـمـامـ قدـ اـسـتـنـدـ أـكـثـرـ مـنـ نـصـفـ السـفـرـ . وـلـاحـظـتـ أـنـ مـاـ جـاءـ فـيـهـ عـنـ الـإـمـامـ يـدـورـ كـلـهـ حـولـ رـفـعـ الـإـمـامـ فـوـقـ مـرـتـبـةـ

(1) مـقـدـمةـ اـبـنـ خـلـدونـ .

البشر ، فالأنتمة شهداء الله على خلقه وهم المداة ، ولاة أمر الله وخزنة علمه .
هم نور الله عز وجل ، أركان الأرض ، وهم أهل الذكر والراسخون في العلم .
اصطفاهم الله من عباده وأورثهم كتابه ، وهم معدن العلم وورثته فهم الذين
ورثوا علم النبي وغيره من الأنبياء ، وهم يعلمون علم ما كان وما يكون
ولا يخفى عليهم شيء ، وليس شيء في أيدي الناس من الحق إلا ما يخرج
من عند الأئمة وإن كل شيء لم يخرج من عندهم فهو باطل ، وإن الأرض
كلها للإمام . ويقول صاحب «الكاف» في باب جامع لفضل الإمام وصفاته
عن «الرضا» إن «الإمام أجل قدرًا وأعظم شأنًا وأعلى مكانًا وأمنع جانباً
وأبعد غوراً من أن يبلغها الناس بقولهم أو ينالوها بأرائهم ويقيموا إماماً
باختيارهم ، إن الإمامة خلاة الله وخلافة الرسول عليه الصلاة والسلام .
الإمام كالشمس الطالعة بنورها للعالم وهي في الأفق بحيث لا تناهى الأيدي
والأبصار . الإمام البدر المنير والسراج الظاهر والنور الساطع والنجم
المادي في غياب الدجى وأجوار البلدان والقفار ولحج البحر .
الإمام الماء العذب على الظاء والدلال على المدى والمنجى من الردى ،
الإمام السحاب المباطر والغيث الماطل والشمس المضيئة والسماء والأرض
البسطة والعين الغزيرة ، الإمام أمين الله في خلقه وحجه على عباده وخلفته
في بلاده والداعي إلى الله ، الإمام المطهر من الذنب والمبرأ من العيوب
المخصوص بالعلم الموسوم بالحلم ، نظام الدين وعز المسلمين ... الإمام واحد
دهره لا يدانيه 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 فتنا الذي يبلغ معرفة الإمام أو يمكنه اختباره ،
هيئات هيئات ضلت العقول وتأهت الحلوم وحاررت الألباب وخست
العيون وتصاغرت العظام وتحيرت الحجاء وتقاصرت الحلماء وحصرت
الخطباء وجهلت الألباب وكلت الشعراً وعجزت الأدباء وعييت البلغاء
عن وصف شأن من شأنه أو فضيلة من فضائله وأقرت بالعجز والتقصير ،
وكيف يوصف بكاه أو ينعت بكنته أو يفهم من أمره أو يوجد من يقوم

مقامه ويعنى غناه ، لا كيف وأى وهو بحث النجم من يد المتأولين 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 والعار » .

وفي باب فرض طاعة الإمام يقول الكليني عن أبي جعفر أنه قال : دورة الأمر وسننه ومفتاحه وباب الأشياء ورضاه الرحمن تبارك وتعالى الطاعة للإمام . وعن أبي عبد الله أنه قال : « أشرك بين الأووصياء والرسل في الطاعة » ، وأنه قال : « نحن قوم فرض الله عز وجل طاعتنا لنا الأنفال ولنا صفو المال ، وننحن الراسخون في العلم » وعن الرضا أنه قال : « إن الناس عبيد لنا في الطاعة موالي لنا في الدين فليبلغ الشاهد الغائب » ، وأنه قال : « نحن الذين فرض الله طاعتنا لا يسمع الناس إلا معرفتنا ولا يقدر الناس بحالتنا من عرفا كان مؤمنا ومن أنكرنا كان كافرا ومن لم ينكرنا كان ضالا حتى يرجع إلى المهدى الذي افترضه الله عليه من طاعتنا الواجبة فإن يمتن على ضلالته يفعل الله به ما يشاء » .

هذا وبجرد ميل ابن عبد ربه الأندلسى المتوفى سنة ٣٢٨ هـ إلى التشيع المعتمد جعله يعرف السلطان فى مصنفه الجامع « العقد الفريد » ، فى كتاب اللؤلؤ فى السلطان بأنه « القطب الذى عليه مدار الدنيا وهو حمى الله فى بلاده وظلله المدود 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 لوجده يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه فقهاؤهم فى تقدير الأئمة والخلفاء ، فهذا ابن هانى الأندلسى الشيعى يقول فى المعز لدين الله الفاطمى :

ماشت لا ما شامت الأقدار
فاحكم فأنت الواحد القهار
هذا الذى ترجى النجاة بحبه
وبه يحيط الإصر والأوزار
هذا الذى تتحدى شفاعته غداً
حقاً وتحمد أن تراه النار

أتم أحباء الإله وآله
أهل النبوة والرسالة والمهدى
خلفاؤه في أرضه الأبرار
في البينات وسادة أطهار

شرفت بك الآفاق وانقسمت بك الـ
أرزاق والأجال والأعمار
ما يصنع المصدق والمكثار

جلت صفاتك أن تحد بمقول
فرضان من صوم وشکر خلافة
فارزق عبادك منك فضل شفاعة

وإذا كان الإمام عند الشيعة فوق البشر « يحل فيه جزء إلهي ...
من عاداه فإنه عدو الله خالد في النار ... اختاره الله لأمور عباده فهو معصوم
مؤيد موفق مسدد ... الواحد القهار ... تشرف به الآفاق وتنقسم به الأعمار
والأرزاق ». . تحتم أن يطاع طاعة عميماء فليس لأحد أن يناقش ما يفعل
أو يعترض على ما يشاء ، إن التفكير في هذا يعد انكاراً لعصمته وتعدياً
على قداسته . إذ كيف ينعت بالظلم من حل بجسمه جزء إلهي وهل يعصى
لمن اختاره الله لأمور عباده . إن تعاليم الشيعة على هذا النحو تريح قاموسهم
الفقهي 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 لا يكمل إيمان إلا به ،
فلا جور من الإمام ولا احتجاج من الرعية ، ومن ثم فلا وجود لعبارة
مقاومة الإمام في فقه الشيعة إلا في باب الكفر بداهة . وعلى هذا الأساس
كان الناس يخضعون لجور الخلفاء الفاطميين وظالمهم بنفوس راضية مطمئنة
في حين أن الإسلام بريء من هذا كله ، فالعصمة لا يعرفها الإسلام
إلا على أساس أنها لله وحده دون عباده حتى الأنبياء والمرسلين منهم ،
والمفاضلة بين الناس لا تكون إلا على أساس العمل الطيب : « إن أكرمكم
عند الله أتقاكم » ، « ليس لعربي فضل على أعمى إلا بالتفوى » ، وكيف
يؤله على وتقديس الأئمة من ذريته في حين أن الإسلام لم يؤله محمدآ نفسه ،

قال الله تعالى في كتابه العزيز يخاطبه : « قل إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ ، وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ
الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ »^(١) . و « قل إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيْيَنِ إِلَهُكُمْ إِلَهٌ
وَاحِدٌ فَنَّ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلَيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً ، وَلَا يَشْرُكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ
أَحَدًا »^(٢) .

عند المعتزلة : لقد كان الخوارج والشيعة كما هو واضح مما سبق على طرفي نقیض فيما نحن بصدده ، فالشيعة يؤلهون الإمام فينزلونه عن الزلل لا يتصور منه جور وبالتالي لا محل عندم لمسألة مقاومة الإمام ، في حين أن الخوارج رأوا في الخليفة فرداً كآحاد الناس يخطيء ويصيب ، فإن أصاب فيها وإلا وجبت مقاومته بحد السيف . أما الفرق الإسلامية الثالثة وهي فرقـة المـعتـزلـة التي عـاصـرـت فـرقـيـ الخـوارـجـ وـالـشـيعـةـ إـلـىـ أـنـ قـضـىـ عـلـيـهاـ
عـلـىـ أـثـرـ إـلـاعـانـ المـتوـكـلـ سـنـةـ ٢٣٤ـ هـجـرـيـةـ إـقـفـالـ بـابـ الجـدلـ وـأـمـرـ النـاسـ
بـالـتـسـلـيمـ وـالتـقـلـيدـ ، فـإـنـهاـ تـخـتـلـفـ عـنـ هـاتـيـنـ الفـرـقـتـيـنـ مـنـ حـيـثـ سـبـبـ نـشـأـتـهـاـ
وـمـنـ ئـمـ منـ حـيـثـ نـظـرـهـاـ إـلـىـ مـسـأـلـةـ مـقاـوـمـةـ السـلـطـانـ الـجـائـزـ . لـقـدـ كـانـ سـبـبـ
نشـأـةـ كـلـ مـنـ فـرـقـيـ الخـوارـجـ وـالـشـيعـةـ الـاخـتـلـافـ معـ الجـمـاعـةـ عـلـىـ أـمـرـ الـخـلـاقـةـ عـنـدـهـمـ
مـنـ يـسـتـحقـهـاـ وـمـاـ وـصـفـهـ مـنـ النـاسـ ؟ أـمـاـ الـمـعـتـزلـةـ فـلـمـ تـأـتـ مـسـأـلـةـ الـخـلـاقـةـ عـنـدـهـمـ
فـيـ الـمـرـتـبةـ الـأـوـلـىـ ، فـهـمـ لـمـ يـعـتـزـلـوـ الجـمـاعـةـ بـسـبـبـ شـأـنـ غـيرـهـ ، إـنـماـ اـخـتـلـفـواـ
مـعـ الجـمـاعـةـ أـىـ مـعـ الـمـدـحـيـنـ وـالـفـقـهـاءـ مـنـ أـهـلـ السـنـةـ وـالـجـمـاعـةـ عـلـىـ مـسـائلـ فـقـهـيـةـ
أـغـلـبـهـاـ لـاـ يـمـسـ عـلـاقـةـ الـخـلـيقـةـ بـالـرـعـيـةـ اللـهـمـ إـلـاـ قـلـيلـ مـنـهـاـ وـبـطـرـيـقـةـ
غـيرـ مـباـشـرـةـ .

ولقد ذهب المـعـتـزلـةـ أـنـسـهـمـ مـذـاهـبـ مـخـتـلـفـةـ وـلـكـنـهـمـ اـتـفـقـوـاـ جـيـعـاـ
عـلـىـ رـأـيـ وـاحـدـ فـيـ أـمـرـ خـمـسـةـ خـالـفـوـاـ بـهـ أـهـلـ السـنـةـ هـيـ : التـوـحـيدـ ، وـالـوـعـدـ
وـالـوـعـدـ وـالـأـسـمـاءـ ، وـالـأـحـكـامـ ، وـالـأـمـرـ بـالـمـعـرـوفـ وـالـنـهـيـ عـنـ الـمـنـكـرـ . وـمـنـشـأـ

(١) ص : ٦٥

(٢) السكف ١١٠

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

والذى يعنينا من آراء المعتزلة في هذه المسائل الخمسة ، وكلها دينية ، مسألة واحدة هي مسألة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فهى تتصل اتصالاً 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 ونبهه عن المنكر بحد السيف واتخذ علماء السنة والجماعة من مسألة نهى السلطان عن المنكر موقفاً كله حذر فهم ينصحون في أسفارهم السلطان بالعدل لأنهم يتوقعون منه الجور ، ولكنهم من باب الحذر والمداراة يرون عدم جواز نهى السلطان عن المنكر باليد (بالفهر) بل وبالتحشين في القول فليس ذلك للرعاية مع السلطان وإنما على السلطان الوزر وعلى الرعية الصبر على نحو ما أسلفنا ، فهم وإن كانوا أحسن حالاً من الشيعة فيما يتعلق بموقف الأمة من الخليفة الجائر إلا أنهم قد ظلوا مع ذلك بعيدين عن الإسلام وحكمه في هذا الصدد تزلفاً للخلفاء والسلطaneين واستسلاماً للأمر الواقع . أما المعتزلة فلهم في مسألة النهى عن المنكر رأى أجرأ من رأى علماء أهل السنة ولكنهم لم يصل إلى تطرف رأى الخوارج في هذا الصدد . كان الخوارج يرون أن استعمال السيف لنهى السلطان عن المنكر فرض عين يتحتم على كل مسلم متى اقتضى بحور السلطان دون النظر إلى نتيجة المقاومة سواء لديهم حقيقة غرضها أم لم تتحقق ، ولقد ظلوا مؤمنين بذلك المبدأ حريصين عليه حتى أيدوا ، أما المعتزلة فقد كانوا أقل منهم إقداماً في هذا المقام . يرى الزمخشري وهو من أكبر علماء المعتزلة في تفسير قول الله تعالى : « ولتكن منكم أمة 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 في إقامته وكيف يبasherه ، وشروط وجوب النهى عن المنكر أن لا يغلب على ظن من يبasher النهى أنه إن أنكر لحقته مضررة عظيمة^(١) . وجاء في «مقالات الإسلاميين»^(٢) أن المعتزلة أوجبوا على الناس الخروج على السلطان على الإمكان والقدرة إذا أمكنهم ذلك وقدروا عليه ، وأنه لا يجوز الخروج على إمام جائز إلا بجماعة لهم من القوة والمنعة ما يغلب على ظنهم معها أنها تكفي للنهوض وإزالة الجور .

ومن العجيب أن المعتزلة مع ما اختصوا به من حرية في الرأي وفلسفة عميقة مع إكثار في التأليف لم يختلفوا لنا مصنفًا ما في طبيعة الخلاة وما يتصل بها من مسائل كوقف الأمة من الخليفة الجائر اللهم إلا ما وصلنا عنهم من أفكار مبعثرة في ثنايا كتب إخبارية جامدة ، كأن يذكر الشهريستاني في «نهاية الإقدام» : أن أبا بكر الأصم وهشام القوطى شاركا بعض الخوارج في «أن الأمامية غير واجبة في الشرع وجوياً» لو امتنعت الأمة عنه استحقت اللوم . بل هي مبنية على معاملات الناس فإن تعادلوا وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى واشتعل كل واحد من المكلفين بواجبه استغنووا عن الإمام ، أو من رسالات قصيرة لا تعالج هذه المسألة مباشرة كرسالة الجاحظ في «بني أمية» — وهو من فطاحل المعتزلة — فقد احتاج فيها على النابة من أهل عصره ، ومبتدعة دهره الذين يقولون « بأن سب ولادة السوء فتنة ولعن الجورة بدعة » يجمعون على أنه ملعون من قتل مؤمناً متعمداً أو متاؤلاً ، فإذا كان القاتل سلطاناً جائراً أو أميراً عاصياً لم يستحلوا سبه ولا خلعه ولا نفيه ولا عييه ، وإن أخاف الصلحاء وقتل الفقهاء وأجاع الفقير وظلم الضعيف ، وعطل الحدود والشغور ، وشرب الخمور ، وأظهر الفجور .

(١) الكثاف .

(٢) ٤٦٦/٢

ولعل السبب في ذلك يرجع لا إلى تقصيرهم في هذا الميدان فتحن نستبعد ذلك منهم وإنما نرجح أنه على أثر القضاء على مذهبهم بمقتضى أمر تحريم الجدل للرجوع إلى التسليم والتقليد الذي أصدره «المتوكل» سنة ٣٤٢ هجرية لاقت كتاباتهم اضطهاداً من أهل السنة لتعصيم البعض ، ذلك الاضطهاد الذي لاقى رواجا لدى المسلمين وخاصة بالنسبة لكتاباتهم في هذه الناحية بالذات فكان ذلك كفيلا بالقضاء عليها .

ثالثاً — شرعية الثورة في الفلسفة السياسية :

كتابات القرن السادس عشر والأفكار البروتستانتية^(١)

لقد عاصرت منذ العصر الوسيط الفقه الكنسي فيها نحن بصدده كتابات مدينة ، دارت منذ البداية حول فكرة العقد السياسي وما يتربّ عليه من حقوق للجماعة : فمنذ بirth العصر الوسيط كانت كل مملكة تعد جماعة عليها أو وحدة جامعة تضم جماعات حرفية وسياسية وكنسية وجامعية ، لكل منها استقلالها الذاتي يربطها عقد ضمni بالملك الذي يحمي لها بمقتضاه حقوقها ويؤمنها عليها ، وفي نظير ذلك تدين هذه الجماعات للملك بالطاعة والنصرة ومن ثم فلا طاعة ولا نصرة إلا بقدر حرص الملك على حماية حقوق الجماعات الداخلة في 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 التعدي ل تسترد استقلالها وكثيراً ما لجأ الكتاب في العصر الوسيط إلى هذه الفكرة لتبرير مقاومة تلك الجماعات للسلطة الملكية . ثم إن المؤلفين والكتاب ذهبوا إلى أبعد من ذلك خرجنوا فكرة العقد الضمني هذه تخرجاً أدى إلى نظرية جديدة تتلخص في أنه لما كان الملك يباشر السلطة بمقتضى عقد يبرم بينه وبين الرعايا ، فإن ذلك معناه أن الشعب كان صاحب هذه السلطة في بادئ الأمر

(١) راجع بهذا الصدد المصنفات ٥ و ٦ و ٧ و ٨ و ٩ و ١٠ المشار إليها في مامش س ١٤٨

لهم خول للملك مباشرتها بعد أن بين في هذا العقد طريقة المباشرة محتفظاً لنفسه بحق نقلها من يد إلى يد إذا ما بوشرت على وجه يضر بالأمة . وتبدو هذه الفكرة واضحة في كتابات بعض مؤلفي القرن الرابع عشر ، في « حامي السلام »^(١) الذي أخرج سنة ١٣٢٤ م يؤكد مؤلفه مارسيل دي بادو^(٢) 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 جدي إلا في 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 لهاجمة الأمير المحائز على أسس فلسفية لا دينية ، وذلك على أثر اضطهاد البروتستانت في فرنسا اضطهاداً مروعاً . وإليك أبرز ما كتب في هذا القرن بقصد مقاومة الحكومات المجازرة على أساس فلسفية صرفة :

في مصنف عنوانه « حق ولادة الأمور على الرعایا »^(٣) صدر سنة ١٥٧٥ م أعلن تيودور دي 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 حقيقة تخضع لمصير سائر العقود ، فإذا طرأ ما يبطل العقد انقضت الالتزامات الناشطة عنه ، وهكذا يكون للشعب حق مقاومة الملك إذا ما أخل بشروط العقد التي تنحصر في القوانين الإلهية والأساسية للمملكة . ولكن حق المقاومة هذا عند دي بيز لا ترك مباشرته لأفراد الشعب وإنما يتولاه عنهم ممثلوهم فهو يرى فيهم الصورة الصادقة لسيادة الشعب ، وهم الذين يقع عليهم واجب مقاومة

Le Defensor Pacis (١)

Marsile De Padoue. (٢)

Du Drait des magistrats sur leurs sujets. (٣)

الأمير الذى يخل بشروط العقد . ولا يشترط دى ييز لكي تكون الثورة على الأمير الجائز مشروعة أن تشعر الأغليمة بالجور وتحس به فكثيراً ما تكون الأغليمة فاقدة الوعي ولا يصح أن يقف في وجه الأقلية الرشيدة الأكثرية القاصرة البليدة .

وفي مصنفه التاريخي ذى الهدف السياسى عن فرنسا القديمة الذى صدر سنة ١٥٧٣م وضع المؤلف البروتستانتى فرنسوأ أوتمان^(١) كيف أن نظام فرنسا القديم كان يعترف للشعب بالسيادة التى كان يشاشرها عن طريق مجلس طبقات الأمة ، ومن ثم كان لممثل الشعب حق خلع الملك ونقل التاج من أسرة إلى أسرة . إن الشعوب هى التي نصبت لنفسها الملوك ، ثم ان المواطنين ينصبون الملك ليكون حامياً عادلاً لا فاجرأ جائراً ؛ فإن هو أخل برسالته فقير وجار كان للمواطنين بوصفهم ذوى المصلحة أولاً وأخراً أن يتوروا عليه ويخلووه ليختاروا غيره . وهكذا نرى « أوتمان » يخالف « دى ييز » ، فى أن مباشرة المقاومة إنما تكون للمواطنين جميعاً فلا يقتصرها على منهم .

وللفقىء البروتستانتى إبير لأنجو^(٢) مصنف يفيض بالاحتجاج على الطغيان وضعه باللاتينية ثم ترجم إلى الفرنسية عام ١٥٨١م اعتمد فيه صاحبه على فكرة العقد الذى يربط الشعب بالملك ليؤكد حق مقاومة الأمير الجائز مضيفاً أنه لا يرى في نقل سيادة الشعب إلى الملك تصرفًا نهائياً لا رجعة فيه ، وإنما الأمر لا يتعدى تقويض الأمير في مباشرة هذه السيادة ، ومن ثم كان للشعب أن يستردها منه إن هو أساء استعمالها . وفيها يتعلق بكيفية مباشرة المقاومة يميز فقيهنا البروتستانتى في مصنفه هذا بين الجور الذى يقع من الأمير العاصب والجور الذى يقع من الأمير الشرعى : والأمير العاصب هو الذى لم يتول بحكم مولده أو بالانتخاب

Fr Hotman, Le Franco gallia (١)

Hubert Languet Les Vindiciae Cantra Tyrannos. (٢)

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

وأما بالنسبة للأمير الذي تولى منصبه بسند شرعى ولكنه جار في حكمه فلم يراع في حكم البلاد العدالة والانصاف فأمره مختلف عن الحالة الأولى : لأن الأمير هنا يستمد سلطته من عقد أبرمه مع الشعب قاطبة ، ومن ثم فأمر تقدير الجور وما يجب أن يتخد 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) هي وحدها صاحبة الحق في الأمر بالمقاومة ، ولكن المؤلف يعود فيقول إن الإرادة العامة ليست هي إرادة الشعب في مجتمعه أو إرادة الفالبية من أفراده ، ليست الإرادة العامة هي إرادة هذا الوحش الكاسر ذي الملايين من الرءوس ، وإنما الإرادة العامة يتولى التعبير عنها ممثلو الأمة الذين فوضهم الشعب في مباشرة حقه في الإشراف على تصرفات الملك ومراقبتها في مجلس طبقات الأمة والبرلمان ، إن هؤلاء وحدهم حق تقدير الجور والأمر بالمقاومة بما في ذلك خلع الملك وتوليه غيره .

وفي رسالة صدرت في فرنسا عام ١٥٧٣ م بعنوان « موقف الفرنسيين وجيرانهم »^(١) يعلن مؤلفها البروتستانتي أسفه على ما جرى عليه الناس من الرضا والامتثال للطغاة وجورهم في حين أنهم يستطيعون أن يعيشوا في ظل قوانين صالحة عادلة . ثم يضيف أنه لما كان الأمل ضعيفاً في أن يجتمع مجلس طبقات الأمة الممثل لها بطريقة منتظمة وذلك بسبب شدة طغيان الملك الجائر ، فإنه يخالف غيره في وجوب ترك تقدير المقاومة

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

وفي خارج فرنسا يتأثر بعض الكتاب بأفكار الكتاب الفرنسيين البروتستانت في هذا الصدد فيكتب الاسكتلندي بيشامان^(١) سنة ١٥٥٧ م في رسالة عنوانها « قوانين الملكية لدى الاسكتلنديين » قائلاً : إن الشعب الذي يتلقى منه الملك جميع حقوقه أسمى منه ، وإن لمجموع المواطنين قبل الملك ما له من سلطان قبل الواحد من المجموع ، وإن الملك إذا جاز يكون قد نكث بالميئات الذي ربطه بشعبه ومن ثم يسترد الشعب حريته . وفي حربه الشرعية ضد الملك الجائز يستطيع الشعب أن يقتص عليه ويخلعه عن العرش ليعين غيره .

وفي المانيا نقرأ لجون آتيسيوس^(٢) عام ١٦٠٣ في « السياسة المثلى » نفس الأفكار البروتستانتية . إن الإخلال بشروط العقد الذي يربط الأمير بالشعب يتمخض عنه واجب الثورة على الأمير ، لأن الشعب لم يفوظه في مباشرة السيادة تفوياً مطلقاً نهائياً وإنما تفوياً فيه كان مقروناً بشرط فاسخ .

وفي أوائل القرن السابع عشر نقرأ نفس الأفكار ولكن بأوصاف جديدة . فها هو فرانسوا سواريز يقول عام ١٦١٣ م في مؤلفه « الدفاع عن العقيدة »^(٣) إن السلطة العامة إنما خلقت للصالح العام فإن هي تحلت عن هدفها تخلي عنها التأييد الشعبي ، ومن ثم فليس الأمر مقصوراً على أن يتولى الفرد مقاومة السلطة الضالة ، وإنما الأمر أخطر من ذلك

Buchaman, Le de Jure opud Scotas (١)

Johaus Athusiust la politica methodice (٢)

Fr, Suarez, la Defensio Fidei. (٣)

لأن الهيئة السياسية هي التي تحصل من تلقاء نفسها إذا ما ذهبت السلطة العامة إلى العمل على تحقيق هدف آخر غير صالح الشعب، وما الثورة في هذه الحالة إلا مجرد العودة إلى الحالة الاجتماعية السابقة على قيام السلطة العامة.

و قبل أن ننتقل إلى القرن السابع عشر يجب أن نتوه إلى كتاب « العبودية الاختيارية » الذي صدر عام ١٥٥٢ م لصاحب آرén دى لا بواتي^(١). يقول المؤلف إن العبودية الاختيارية هي ذلك الوضع السياسي الذي يبدو غريباً رغم انتشاره ، إنها هي ذلك الوضع الذي يقبل فيه الشعب جور الحكم وطغيانه . إنه هو الوضع الذي يقبل فيه الناس السلطة القائمة قبولاً لا يقوم على الإيمان بصلاحيتها والرضا عنها وإنما من باب المخول والجبن . إن الناس في مثل هذا الوضع السياسي عبيد يارادتهم ولكن ذلك لا يفقدهم حقهم في الحرية التي يتلقونها من الطبيعة فلا يفقدونها بمجرد عدم الاستعمال . إن صرف الناس عن التسلك بحقهم في الحرية لا يكلف الحكومات الجائرة الطاغية أمراً شاقاً وإنما يكفيها أن تعرف كيف تستغل خمول المحميات السياسية وجبنها . ولما كانت السلطة الجائرة لا تقوم ولا تبقى إلا بقبول الناس إياها كسلال وجينا فإنه يكفي لكي يسترد الشعب حريته أن يعدل عن تأييده لها . إن التصميم على عدم احترام السلطة القائمة وعدم الاعذان لها لكاف لأن يصبح الناس أحراراً . إن الأمر لا يستدعي دفع الحاكم الجائر أو مهاجمته إنما يكفي لكي يصبح الشعب حراً أن يتخل عن هذا الحاكم . إن مجرد التخل عن نصرة الجائز والانقضاض من حوله لكاف للقضاء على جوره ، بل وعليه هو . إذا تخلى الناس عن الأمير الجائز فلم يناصروه تداعى ملوكه وانهار من تلقاء نفسه دون ما حاجة إلى عمل قهري من جانب الشعب . إن أقصى ما يطلب إلى الشعب من مقاومة هو أن يتخل عن الأمير الجائز بأن يرفض التعاون معه وذلك عن طريق عدم السمع والطاعة .

المقاومة في فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر

لقد صحب في القرن السابع عشر بدء إذعان شعوب أوروبا للنظام والامتثال لسلطة مركبة سرعاً ما اشتد ساعدها ، فكان نظام الملكية المطلقة ، ذلك النظام الذي لا يتطرق لفكرة المقاومة في ظله تأييد من الكتاب وال فلاسفة ، ولا أن يكون أمرها من بين ما يشغل المجاهير . ولذا فإننا لو استثنينا الفيلسوف الانجليزي (لوك) الذي ينتهي بأفكاره إلى فلسفة القرن التالي للاحظنا إجماع فلاسفة القرن السابع عشر وكتاباته على تحريم المقاومة تحريماً مطلقاً تقديساً للسلطة وصاحبها .

توماس هوبز^(١) :

في مؤلفه عن (الوحش الشعبي) الذي أخرجه سنة ١٦٥١ م ، أسس الفيلسوف الانجليزي هوبز الجماعة على عقد أبرم بين أفرادها نزلوا بمقتضاه عن سلطتهم 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 الجميع لهذا الشخص دون أن يخضع هو لهم لأنهم لم يكن طرفاً في العقد . وفي مجتمع يقوم على هذا الأساس لا مجال بداعه لحق الثورة على الحاكم إن جاز . إن الحكام في مجتمع (هوبز) يتمتعون بسلطة مطلقة لا حدود لها ولا حقوق للرعايا إلا تلك التي تخوّلهم إياها القوانين الوضعية . إن مجرد عدم طاعة السلطة عند هوبز يؤدي إلى تعكير صفو الجماعة مما قد يؤدي إلى فض الرابطة السياسية التي تربط أعضاءها ، راجعة بهم إلى حالة الفوضى الأولى التي لا يقوى للخلاص منها صعباً ومشاقاً جمة . ولما كان المفروض أن أفراد الجماعة لا يرضون لأنفسهم هذا الضرر البالغ فإنه لا مفر من التزام الجميع طاعة السلطان وإن في وجار ، ذلك السلطان الذي لا سلطة قبله للرعايا .

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

في مصنفه « السياسة المستمدّة من الكتاب المقدس » الذي نشر سنة ١٧٠٩ م وعن طريق أنسن ومبرات غير تلك التي جأ إليها هو بز وصل الفقيه الفرنسي « بوسي » إلى نتائج لا تختلف عمّا وصل إليه الفيلسوف الانجليزي عن طريق « عقده الاجتماعي ». إن السيادة عند « بوسي » تتولد كا هي الحال عند « هوبر » عن نزول الأفراد عن حرياتهم جميعاً للسلطان ولكن السلطة التي نشأت عن هذا النزول — كما يدعى « بوسي » — تقوم في نفس الوقت بمشيئة الله . إن الملكية — كما يقول « بوسي » — نظام مقدس وإن الملوك يباشرون مهامهم كوزراء الله في الأرض فالتعدي عليهم عيب في الذات الحية . إن شخص الملك مقدس لأن مهمته مقدسة فهو يباشرها بوصفه بمثابة للعناية الإلهية ونائباً عنها في تنفيذ ارادتها ومن ثم فطاعة الملوك طاعة الله وأن الملوك بوصفهم هذا مكلفوون بداعه بأن يكونوا أمناء في أداء رسالتهم وهم يسألون عن ذلك أمام الله وحده . إنه يتحرم عليهم ألا يستعملوا ما خوّلهم الله من سلطة إلا لتحقيقها للصالح العام . ثم يضيف « بوسي » : ولكن عدم رءايتهم لذلك لا يسقط عن الرعایا واجب احترام رسالتهم المقدسة ، إنه يتحرم على الرعایا طاعة الأمير حتى ولو كان فاجراً ظالماً بل حتى ولو كان كافراً فلقد كان ذلك مسلك المسيحيين الأول فقد كانوا يرون في أباطرة الرومان الختارين من عند الله الذي خوّلهم قيادة الناس والحكم فيهم .

ثم يسترسل الفقيه فيقول إن الأمير لا يكفي 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 يمكن معه أحد من التخلص منها . إذا حكم الأمير فلا حكم لغيره . للأمير أن يقوم نفسه إذا ما شعر بأنه جار في حكمه إذ ليس ثمة سلطة ضد سلطته ولا حدود

لها إلا مخافة الله فالامير يتحتم عليه أن يخاف الله في أداء رسالته بقدر عدم مخافته لغيره مهما عظم شأنه، إن طاعة الامير فرض واجب مطلق لا استثناء له عند بوسى. ليس ثمة سبب أو ظرف مهما كان شأنه يبيح الخروج على هذه الطاعة لأن مهمته الامير مقدسة حتى ولو كان كافراً. إن كفر الامير أو خوره وجوره لا يعفي الرعاعيا من واجب الطاعة. ليس للرعاعيا ازاء جور الامير وبغيه إلا الصلوات والصبر أو تقديم التماسات لا تتضمن أدنى معنى للاحتجاج وذلك إن فاض بهم الأمر.

ببير جيري (١) :

وفي وسط هذه الأفكار التي تزعم أصحابها في فرنسا «بوسى»، حساب الاستبداد والمستبددين ينبع الفقيه البروتستانتي ببير جيري في رسائله الدينية ١٦٨٩ م للأخذ بنصرة الشعب وللدفاع عن حق المقاومة باعثاً أفكار القرن السادس عشر بعد أن كاد يقضى عليها. لقد اعتمد جيري كما فعل «أيتان»، و«لانجيو»، و«بيشامان» من قبله على فكرة العقد المبرم بين الشعب والأمير لتبرير مقاومة الجور. في أي ميثاق كان — يقول جيري — يترب على اخلال أحد طرفيه بتعهداته إبراء ذمة الطرف الآخر من التزاماته. إن سيادة الشعب — عند جيري — حقيقة لا خلاف عليها ولا تحتاج إلى إقامة الدليل على وجودها. إن الشعب لم يتخل في الميثاق الذي أبرمه مع الأمير عن سيادته وإنما اقتصر الأمر على تفويض الأمير في مزاولة هذه السيادة مع احتفاظ الشعب بحق الرقابة.

ويقول جيري ردأً على القائلين بأن سلوك المسيحيين الأول لا يقر المقاومة بأن عدم استعمال هؤلاء لحق المقاومة لا يصلح كدليل على تحريم المقاومة في المسيحية وإن سكوتهم عن استعمال حقوقهم فيها لا يكفي ك Kund

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

لتحريها على غيرهم ثم يضيف أن المسيح نفسه قد أقر هذا الحق . ورداً على الذين ينكرون على الشعب حق المقاومة على أساس سياسية يقول جيرييه إن سلامة الشعب وصيانته هما هدف الميثاق المبرم بينه وبين الأمير ودستور الجماعة ، ومن ثم فالكل مكاف بطاعة السلطان فيما يتحقق هذا الهدف وفي حدود هذا الدستور فان هو تعدى هذه الحدود فلا طاعة له على أحد وجازت مقاومته . إن الأوامر التي تهدف إلى اسعاد الشعب هي التي تستحق وحدها الطاعة وأما ما عادها فالثورة عليها مشروعة لأن الأمير لا يملك الخروج على القوانين الالهية والطبيعة .

ولكن (جيرييه) بعد إقراره حق المقاومة والدفاع عنه بجرأة ورباطة جأش بالغتين تعتبره الحيطة والتبصر بل والتعدد عند ما ينتقل إلى الكلام في مباشرة هذا الحق فتراه يحرم على الفرد منعولاً مزاولته قاصراً ذلك على المجتمع كوحدة مبرراً لهذا بأن الاعتراف للفرد بالثورة على السلطات العامة إن آذنه في شخصه أو ماله يؤدي إلى هدم كل سلطة في الدولة . وحتى بالنسبة للمجتمع نفسه نرى جيرييه لا يقصد به بمجموع الأفراد وإنما يعني به بمثلي الأمة وحدهم أي مجلس طبقات الأمة في زمانه^(١) . ثم نراه لا يبيح مزاولة حق المقاومة إلا إذا كان جور السلطان من الجسامنة 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 التتحقق من أن ما سيلحق الجماعة بسبب المقاومة أقل خطراً عليها مما يلحقها من جراء السكوت عن جور السلطان والإذعان له .

جون لوك :

لقد قال الفيلسوف الانجليزي لوك في مؤلفه (الحكومة المدنية)^(٢) الذي ظهر سنة ١٦٩٠ كما قال هو بز من قبله بحالة الطبيعة التي عاش فيها الأفراد

Les Etats Généraux (١)

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

قبل قيام الجماعات السياسية وبأن ثمة عقد أبرم انتقل الناس بمقتضاه من حالة الطبيعة هذه إلى الحياة في جماعة سياسية . ولكن لوك خالف هو بز في تصويره حالة الطبيعة وفي مضمون العقد وآثاره .

لقد وصف لوك حالة الطبيعة بطريقة تختلف عن تلك التي سلكها هو بز لقد صورها بشكل جعل منه طوال القرن الثامن عشر أستاذ الفكر السياسي عامة والمذهب الفردي خاصة . قال هو بز انه في حالة الطبيعة كانت تعم الفوضى ولا ينقطع الصراع بين الأفراد وكانت الكلمة العليا للغلبة والقوة . أما لوك فقد ذهب في هذا الشأن إلى التفاصيل من ذلك فقد قال إن حالة الطبيعة بعيدة كل البعد عن الفوضى التي وصفها بها هو بز لأن قانون الطبيعة يحرم على الأفراد الشر والتعدى وإنما هي حالة الحرية المطلقة فيها يتمتع الفرد بطلق التصرف في شخصه فلا يخضع لسلطان غيره والمساواة تامة إذ يتمتع الجميع بنفس الحقوق والسلطات . ولما كان الأفراد أحراضاً متساوين مستقلين بحكم الطبيعة فإنه لا يجوز اختصار أحد منهم لسلطان غيره من غير رضاه . وعلى أساس هذا الرضا تنشأ الجماعة السياسية مكلفة بأن تケفل للجميع الحرية والملكية لأن غرضها الرئيسي ينحصر في 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 الذي أبرم بين أعضاء الجماعة بما في ذلك من يتولى مباشرة تلك السلطة كان الشعب أن يباشر سلطته العليا ، فيغير شكل الحكومة أو يسند الحكم إلى غير القائمين به . وعلى الشعب أن يلجأ في ذلك إلى الوسائل القانونية ، فإن كان القانون عاجزاً في هذا الصدد وكان أغلب المواطنين مهددين في حرياتهم وأموالهم وعقائدهم أصبح من المشروع أن يلجأ الشعب إلى القوة . لقد أراد لوك أن يجعل من الدولة حاميًّا لحريات الأفراد وحقوقهم لا تتصل سلطتها مشروعة وطاعتتها واجبة إلا بقدر حرصها على صيانة تلك الحريات والحقوق وإلا فقاومتها مشروعة وواجبة .

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

منتسكيو وروسو^(١) :

لقد انتقلت أفكار «لوك» إلى فرنسا ، ولكن فقهاء فرنسا و فلاسفتها لم يكتفوا بنقل تلك الأفكار وإذاعتها كما هي وإنما توسعوا فيها بمحارين النطق إلى النهاية مجتهدين في الكشف عن كل ما يصح أن يترتب عليها من آثار . لقد خرج فلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسيون الأفكار الإنجليزية تخرجاً جديداً ، فقالوا بأن صيانة حرية الفرد هي الهدف الرئيسي لكل نظام اجتماعي . ثم كادوا يجمعون على العناية بالكشف عن نظام أو كيان سياسي يتحقق هذا الهدف دون أن يشغلهم أمر شرعية المقاومة أو عدم شرعيتها وذلك لأنهم فضلوا العناية بأمر المستقبل على الاشتغال بأمر الحاضر ، لقد فضلوا الاتجاه إلى خلق جماعة لا احتمال لوقوع الجور في ظلها ومن ثم لا مجال فيها لفكرة المقاومة ، على الاجتهد في مسألة المقاومة تلك المسألة العتيقة التي أضحت في نظرهم قضية جدلية بحثة ، لا فائدة ترجى من وراء مناقشتها وإبداء الرأي فيها ، مجتهدين في ابتكار مجتمع أو كيان سياسي جديد يكون من شأنه جعل الجور أمراً مستحيلاً ومن ثم يكون في قيامه القضاء المبرم على مسألة المقاومة ، لقد فضلوا عدم الاشتغال بالوصول إلى حل مشكلة

Rousseau, Montesquieu, L'esprit des lois (١) داجع المرجع السابق ص ٠٠٠ ; ١٤٢ D'après le contrat Social

المقاومة جادين في الكشف عن وسيلة للقضاء عليها حتى لا تعد من بين المسائل التي تستدعي حلا ، ولقد ذهبوا في ذلك مذهبين : المذهب الحر والمذهب الديمقراطي .

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

أما المذهب الديمقراطي فقد اجتهد على أساس فلسفى – لا على أساس من الواقع والملاحظة – بخرج فكرة سيادة الشعب تخريجاً جديداً حتى أضحت صالحة كبداً للحكم ، لقد تخيل إمام هذا المذهب «جان جاك روسو»

في مؤلفه « العقد الاجتماعي »، الذي نشر سنة ١٧٦١ عقداً اجتماعياً يختلف عن عقدي « هوبرز » و « لوك » إذ تخيل نزول كل فرد ليخرج من حالة الطبيعة – بمقتضى هذا العقد – عن حقوقه الشخصية لا لفرد معين وإنما للمجموع ، في ظل أن يصونها له ، ورتب على ذلك أن لهذا المجموع إرادة وسيادة تولدت عن هذا العقد وأنه ينفرد وحده بهذه السيادة ، لأن الحكومة ليست طرفاً في العقد ، وإنما هي وسيط بين المجموع صاحب السيادة (الشعب) وأعضائه (الأفراد) الخاضعين لسلطانه (أي سلطان المجموع) . وهكذا يستطيع المجموع أن يعزل الوسيط متى شاء لأنه ليس طرفاً في العقد ولا سلطان له ، وإنما السيادة للشعب (المجموع) وحده . وهكذا لا مجال للجور في المجتمع روسو لأنه لا يتصور وقوع الجور من صاحب السيادة الحقيقي وهو المجموع لأن إرادته هي في نفس الوقت إرادة الجميع أي الإرادة العامة ومن ثم فتصرفاتها مشروعة لا جور فيها ، وكذلك لا مجال لوقوع الجور من الوسيط أي الحكومة لأنها لا تبقى في الحكم إلا بقدر إبقاء المجموع عليها .

ولئن كانت أفكار روسو هذه صالحة لتبير نظام سياسي معين هو « الديمocratie »، إلا أنها لا تقل صلاحية لتبير الاستبداد والجور الذي يقع على الأفراد ، وذلك لأن كل تصرف يقع من السلطة العامة في المجتمع روسو يعتبر معتبراً 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 الذي لا يستمد سلطانه من الشعب فاسحاً المجال لجور السلطة العامة في المجتمع ديمocrati بحججة 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 ديمocrati لا تجوز مقاومته . وهكذا ليست أفكار روسو كافية في ذاتها بالقضاء على مسألة المقاومة أصلاً كما يصور لنا صاحبها .

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

وثمة كتاب ثلاثة كان لكتاباتهم أثر بين فاق بكثير أثر كتابات متسكيو وروسو في توجيه الفكر السياسي فيما نحن بصدده شطر التنفيذ والعمل هم : راينال وماليل وميرابو .

راينال :

لقد كان مصنف راينال الذى نشر سنة ١٧٨٥ (التاريخ السياسي والفلسفي لمؤسسات الأوربيين التجارية في الهندن)^(١) من بين المؤلفات التي كان لها أثر بين إذاعة فكرة وجوب قلب النظم السياسية القائمة . لقد أعلن راينال في مصنفه هذا أن الطغيان لا يعود أن يكون ولد تساهل الشعب وتهاونه أكثر من أن يكون نتيجة لفسوة الملوك واستهتارهم . إن موقف الشعب السبلي هو الذى يمكن المستبد من استبداده .

L'histoire Philosophique et Politique des Etablissements de commerce (١)
des Européens dans les deux Indes, L'Abblé de Raynal.

ومن ثم لا علاج للاستبداد إلا مقاومة إيجابية عنفية . إن الطغيان لا يقضي عليه إلا بالعنف والاكره ، إن الحكم الجائر لا سند له في حكمه ومن ثم فالثورة عليه واجب مقدس ، وآية ذلك — كما يقول المؤلف — إن في الهند قاعدة عرفية قديمة تقضي بإعدام الملك الذي يخالف قوانين الدولة . إن الحكم الطاغية — يقول راينال — وحش ذو رأس واحد يقتل بضربة واحدة .

ما بلي^(١) :

ولقد كانت كتابة ما بلي أبعد أثراً فيما نحن بصدده عن كتابة راينال . لقد فتح في مصنفه «حقوق المواطن وواجباته» الباب على مصراعيه لمقاومة الجور . لقد نقل المؤلف أفكار لوك فيما يتعلق بمبررات حق المقاومة ولكن الجديد في مصنفه هو ما ورد فيه بصدره من اواله هذا الحق . لقد كان فلاسفة القرن السادس عشر وفقهاء مذهب قانون الطبيعة القائلين بحق المقاومة يجمعون على قصر مزاولة هذا الحق على الأمة في جموعها دون الفرد منعزلاً ، 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 في مستهل الثورة الفرنسية . فأوردوا حق الثورة ضمن حقوق الإنسان . إن الثورة على السلطان الجائر حق للفرد له أن يزاوله كلما تعدد السلطان حدود وظيفته ولا يتشرط لذلك أن يكون الجور قد وصل إلى درجة متقدمة ولا أن يستنفذ الشعب جميع الوسائل الكافية بالقضاء على الجور قبل الاتتجاه إلى الثورة . ولذلك كان لكتاب (حقوق المواطن وواجباته) أثر أبعد في قيام الثورة الفرنسية من أثر كتابي (روح القوانين) و (العقد الاجتماعي) في ذلك .

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

ميرابو :

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

الفقه الفرنسي المعاصر

ولقد أضحي حق المقاومة لدى فقهاء المذهب الحر في القرن التاسع عشر ركناً من أركان هذا المذهب في فرنسا . يقول بنجامان كونستان في « دروس السياسة الدستورية » المنشورة عام ١٨٧٢ م^(٢) بأن اتهام الحكومة لحرمة الدستور يفقدها وجودها في نظر القانون ، وأنه يتهم على المواطنين والحال هذه أن يقابلوا القوة بالقوة لا جنين إلى العنف في إبعادها إن هي اعتمدت عليه للبقاء في الحكم رغم ذلك . وفي كتاب (أصول القانون العام) الذي نشر سنة ١٨٤٦ يعلن الفقيه سيريني أن في إنكار حق المقاومة الشعبية قضاء على جل الوسائل البشرية التي يمكن الالتجاء إليها ضد الطغیان . إن الضرورة تبيح هذه الوسيلة وتجعلها مشروعة على نحو إباحتها للحرب بين الدول^(٣) . وفي مؤلفه (مبادئ القانون الأساسية)^(٤) الذي نشر عام ١٨٨٩ م يعتمد فارى سومير على فكرة الدفاع الشرعي لتبرير حق المقاومة ذاهباً إلى حد القول بأن للحكومة التي تقوم على أثر ثورة شرعية حق إعدام الطاغية المعزول إذا كان في ذلك إرضاء للضمير العام .

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

Mirabeau, *Essai sur le Despotisme.* (١)

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

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

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

يقرر العميد ديجي أن حق الثورة ما هو إلا نتيجة منطقية لخضوع الحكام للقانون . إن كل إجراء يتخذه الحكام مخالفًا للقانون يخول للمحكومين سلطة قلب الحكومة بالاكراء ، وهم إذ يحاولون ذلك يهدفون إلى إعادة سيادة القانون وسموه^(١) . ويرى هوريو في كتابه (الوجيز في القانون الدستوري) أن حق المقاومة ما هو إلا امتداد لحق الحرية البدائية القديمة يعود بعد الانتقال إلى الحياة في جماعة سياسية ليخول للمواطنين حق الدفاع الشرعي ضد تعسف الحكام في استعمال السلطة^(٢) . ويقرر (ليفير)^(٣) إن المقاومة ما هي إلا وسيلة من وسائل مراولة حق الرقابة الذي يجب الاعتراف به للمحكومين قبل الحكم ويضيف أنه وإن كانت هذه الوسيلة تؤدي إلى استعمال القوة إلا أنها مع ذلك مشروعة ما دامت تهدف إلى ضمان تطبيق القانون ، وذلك لأن في إنكارها تسليمها بياخضاع القانون الذي تدعمه العدالة للتشريع الوضعي .

أثر فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر في الدساتير المعاصرة لها

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

ولقد كان لدساتير أمريكا الشمالية قصب السبق في هذا الصدد ، كان السابرون من سكان المستعمرات الإنجليزية الثلاث عشرة الواقعة على ساحل الأطلنطي بأمريكا الشمالية قدقرأوا كتابات لوك ومنتسيكيو وروسو ، فآمنوا بأن للإنسان حقوقاً طبيعية خالدة لا تنزع وبأن له الحق بمقتضى العقد الاجتماعي أن ينسليخ عن الجماعة إذا ما حاولت أن تعبث بتلك الحقوق . فلما أعلنت هذه المستعمرات استقلالها في ٤ يوليه سنة ١٧٧٦ تضمنت وثيقة اعلان الاستقلال ديباجة تعبيراً صادقاً

Duguit, Traité de droit Constitutionnel. (١)

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

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

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

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

وكذلك وردت نفس الأفكار في اعلان الحقوق الصادر في ولاية ماريلاند والصادر في كاليفورنيا وفي نيو هامبشير وفي فرجينيا .

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

في مادتها الثانية أن هدف كل جماعة سياسية هو صيانة حقوق الإنسان الطبيعية الخالدة ، وأن هذه الحقوق هي الحرية والملكية والحق في الأمن وفي مقاومة الجور . وهكذا تقرر الوثيقة أن مقاومة الجور من بين حقوق الفرد الطبيعية التي يتحتم على الحكومة صيانتها له . وهي إذ تعلن ذلك تسجل أفكار الفيلسوف الانجليزي لوك . ولقد ذهب اعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر مع دستور ٢٤ يونيو سنة ١٧٩٣ فيما يتعلق بتسجيل حق مقاومة الجور إلى أبعد من ذلك متمشياً مع أفكار لوك إلى النهاية فجاء في مادته ٣٣ أن مقاومة الجور نتيجة حتمية لحقوق الإنسان الطبيعية الأخرى ، وفي مادته ٣٥ جاء أنه إذا ما عبّرت 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 « هي الثورة » ، لا على أنها حق فحسب وإنما على أساس أنها واجب وطني أيضاً يحل أداؤه إذا ما عبّرت الحكومة بحقوقهم . ولا يقصر الاعلان حق الثورة على الشعب بأسره وإنما يخوله لكل جزء منه (م ٣٥) بل ولكل فرد على حدة : لقد جاء في مادته الحادية عشرة أن كل اجراء يتخذ على غير ما يقتضيه القانون يعد تحكماً واستبدادياً يتحقق لمن يتخذ ضنه بالاكراه أن يرده بالقوة . ويقرر الاعلان أنه لا ضرورة لكي يعتبر الجور قائماً فيستدعي المقاومة أن يقع على الجماعة بأسرها وإنما يكفي 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 قائلاً إن الثورة حق مقدس خالد أسمى من التشريع وإن مزاولة هذا الحق لا تخضع لنظم غير ضمير الذين وقع عليهم الجور وفضائلهم . إن بالثورة قد حطمنا أغلالنا عام ١٧٨٩

وبها أيضاً قضينا على الطغيان عام ١٧٩٢ ، واعترافاً لها بهذا الفضل
وعبرة للشعوب والأجيال المقبلة يجب أن يقام للثورة نصب تذكاري
على مقربة من نصب الحرية حتى يذكر الشعب دائماً بحقوقه وينبه
ذوى الأطماع بعاقبة الغاصبين .