

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تسنطينة

معهد الشريعة

رسالة لنيل درجة ماجستير في الشريعة

طبيعة الخلافة بين الحاكم و الرعية في الفقه السياسي الإسلامي

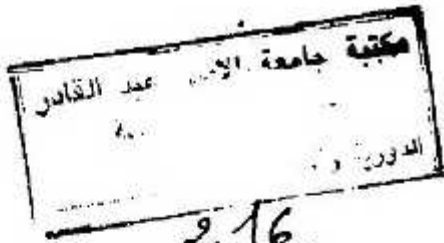
إشراف :

د. فخري أبو صفية .
د. رضوان بن غربية .

إعداد :

سمير فرقاني

سبتمبر 1993



1/1/9

الإهداء

إلى رواد الدعوة و الإصلاح

إلى رجالات الحركة الإسلامية

إلى المخلصين في درب الدعوة

رمز عرفان و آية ود و عنوان محبة و ميثاقا و عهدا

أقدم هذا العمل ...

أبو محمد الفاتح .

كلمة شكر و تقدير

الحمد لله حمدا يوافي نعمه و يوازي عطاياه ، و له الشكر كما ينبغي لجلال وجهه و عظيم سلطانه ، فهو سبحانه و لي كل نعمة ، و بتوفيقه تتم الصالحات ، و الصلاة و السلام على سيد المرسلين و على آله و صحبه و السائرين على سنته إلى يوم الدين ، و بعد .

فإذا كان شكر الله عز و اجل و اجبا على المسلم فإن شكر الناس و ذوي الفضل يكون امثالا لقوله صلى الله عليه و سلم : « من لا يشكر الناس لا يشكر الله » ، و لهذا فإنني أتقدم بالشكر الجزيل و العرفان الجميل و فائق التقدير لكل من أولاني معروفا بتوجيه أو تشجيع خلال إنجازي لهذا البحث و لكل من له علي فضل بعد الله في إنجاز هذه الرسالة و الوصول إلى غرضي المتواضع .

أخص بمزيد من الشكر الأساتذة و الشيوخ :

- | | |
|---------------------------------|------------------------------------|
| الدكتور صبحي التميمي . | الشيخ محمد الغزالي . |
| الدكتور عامر الزبياري . | الدكتور محمد عبد القادر أبو فارس . |
| الدكتور المشرف فخري أبو صفية . | الدكتور الشيخ يوسف القرضاوي . |
| الدكتور المشرف رضوان بن غربية . | الدكتور فيصل مولوي . |
| | الدكتور جمال عطية . |

كما لا يفوتني التنويه بالحفاوة و التسهيلات التي لاقيتها من مسؤولي و مسيري مكتبة وقف الدراسات الإسلامية بإستانبول ، و على رأسهم السيد الدكتور علي أوزاك و الخوجة أحمد يلدز .

كذلك تلك الإعانات و الإمدادات بالكتب و المصادر التي سهّل لي الوصول إليها الأستاذ الفاضل علي النجمي الجزائري ، الطالب بقسم الدكتوراه بمكتبة الأرشيف التركي ، فجزى الله الجميع عني و عن الإسلام خير الجزاء .

كما أخص بالشكر الجزيل زوجتي الفاضلة أم الفاتح على ملاحظاتها و مراجعاتها اللغوية و الفنية القيمة ، و على الجو العلمي المريح الذي هيأته لي طوال عملي و انشغالي بالبحث .

كما أتقدم بالشكر الجزيل لكل من ساهم في إخراج هذه الرسالة في شكلها النهائي و على رأسهم مؤسسة « العالمية للتصميم و الخدمات I.D.S » .

ABREGE

La société humaine est un enchevêtrement de relations fondées sur des bases solides, dont la relation entre gouvernants et gouvernés est la plus importante dans la structure sociale.

Considérant l'importance de cette relation dans la pensée humaine en général et dans l'histoire en particulier, j'ai essayé à travers la présente étude de faire la lumière sur son essence dans la pensée et la doctrine politique islamiques, et ce à travers les trois axes suivants.

- J'ai parlé de l'adaptation juridique de cette relation, à travers laquelle j'ai mis en évidence les fondements juridiques du contrat du califat, lorsque j'ai évoqué les éléments et fondements du statut de calife.

Dans cet axe j'ai défini le califat en démontrant jusqu'à quel point la doctrine islamique admet certaines formes de pouvoir, autres que le califat orthodoxe.

J'ai également discuté la question de l'unicité du calife et les conditions de son existence sous plusieurs formes, ainsi que celles concernant l'accès à ce statut, et parmi lesquelles certaines font l'unanimité et d'autres sont sujettes à des divergences.

De même, j'ai abordé les méthodes d'institution et d'établissement du calife dans la tradition sunnite, chiïte et kharégite, en effectuant une légère comparaison avec quelques contrats positifs, tels le contrat social de J. J. Rousseau, T. Hobbes, J. Locke et d'autres.

Par ailleurs, et par nécessité de comparaison, j'ai été amené à éclaircir les commandements et les idées concernant certaines conceptions et principes, tels la souveraineté, le représentat ou le procurat, l'autoproclamation du calife, ainsi que la notion de peuple et de nation, et leur rapport avec la pensée et la doctrine islamiques.

- Concernant les fondements de cette relation, j'ai énuméré les droits du calife (comme de lui prêter assistance et de lui devoir obéissance) et ses obligations envers les gouvernés, et vice-versa.

En complément de mon étude, j'ai défini la durée de la présidence et les cas où celle-ci viendrait à être vacante, ainsi que les limites des prérogatives du gouvernant dans le domaine de la politique financière, en citant, bien sûr, les fléaux administratifs destructeurs du gouvernement en tant qu'institution, tels que la corruption et le détournement des fonds publics.

J'ai ensuite cité quelques règles juridiques à portée morale, comme la justice, le contrôle et la justification des agissements du gouvernant, la choura, la lutte contre la tyrannie et le monopole du droit au pouvoir, ainsi que l'égalité devant la justice, telles que dictées par la chariâa à travers son code pénal.

- L'étude comprend également les méthodes et conditions de résiliation du contrat de califat.

En ce sens, j'ai énuméré les impératifs de la révocation et les conditions de destitution du gouvernant, en démontrant la légalité de ladite destitution et ses causes morales, telles que la mécréance, l'apostat, le libertinage et l'atteinte aux valeurs morales établies.

La révocation peut aussi être due à des causes physiques comme la perte d'un ou de plusieurs membres ou l'atteinte des facultés sensitives.

En dernier lieu, j'ai mis en évidence la théorie de la désobéissance à travers les principes de la patience (solution politique) et du glaive (recours à la violence), les règles et les recommandations qui les régissent et les définissent, ainsi que les lois concernant les désobéissants au gouvernant et la différence entre les crimes politiques et ceux "conventionnels".

محتويات الرسالة

الموضوع	الصفحة
شكر و تقدير .	
ملخص باللغة الفرنسية ABREGE .	
مقدمة	1
أهمية الدراسة و دوافع الإختيار	1
منهجية البحث	7
خطة البحث	9
الباب الأول : التكليف الشرعي لفلاحة الحاكم بالرعية	11
الفصل الأول : الأسس الشرعية لعقد الخلافة	12
تمهيد	13
المبحث الأول : منصب الخلافة أركانه و خصائصه	23
المطلب الأول : تعريف الخلافة و حكم إقامتها	28
المطلب الثاني : أحادية منصب الخلافة و شروط تعدده	51
المطلب الثالث : شروط تولي الخلافة	62
تمهيد	62
الفرع الأول : الإسلام	66
الفرع الثاني : الذكورية	67
الفرع الثالث : التكليف	73
الفرع الرابع : الحرية	76
الفرع الخامس : سلامة الأعضاء و الكفاية النفسية	78
الفرع السادس : العلم و الإجتهد	80
الفرع السابع : العدالة	83
الفرع الثامن : النسب و شرط القرشية	85
الفرع التاسع : طلب الإمارة	96
الفرع العاشر : إمامة المفضول مع وجود الفاضل	99

المبحث الثاني : طرق التولية و التعيين في الفقه السياسي	102
تمهيد	102
المطلب الأول : تعيين الخليفة في الفقه السني	103
الفرع الأول : إختيار أهل الحل و العقد ، أو البيعة بالخلافة	103
الفرع الثاني : العهد بالولاية أو الإستخلاف	112
الفرع الثالث : مسألة توريث الخلافة	116
الفرع الرابع : التولية عن طريق الثقة	123
الفرع الخامس : التولية عن طريق الدعوة للنفس	124
الفرع السادس : مسألة التغلب و الإستيلاء	126
المطلب الثاني : تعيين الإمام عند الشيعة و الخوارج و بعض السنة	129
الفرع الأول : طريق التولية بالنص و مسلك الشيعة	129
الفرع الثاني : بعض أهل السنة و مسلك الشيعة	135
الفرع الثالث : طريق الإنتخاب العام الحر و مسلك الخوارج	139
ج الثالث : الرعية و مفهوم السيادة	141
المطلب الأول : مفهوم الأمة و الشعب	141
الفرع الأول : مفهوم الأمة و الشعب في القانون الوضعي	141
الفرع الثاني : مفهوم الأمة و الشعب في الفقه و الفكر الإسلامي	142
الفرع الثالث : نتائج المفارقة بين المفهومين الوضعي و الشرعي	145
الفرع الرابع : الفرق بين الأمة و الشعب في التصور الإسلامي	146
المطلب الثاني : مفهوم سيادة الأمة	147
الفرع الأول : الفقه الإسلامي و مبدأ السيادة	147
الفرع الثاني : تعريف السيادة في الفقهاء الإسلامي و الغربي	148
الفرع الثالث : الإتجاهات الإسلامية و مبدأ السيادة	150
الفقرة الأولى : السيادة للأمة ممثلة في رئيس الدولة	151
الفقرة الثانية : السيادة للأمة و الشرع معا	151
الفقرة الثالثة : السيادة للأمة	152
الفقرة الرابعة : السيادة للشرع مطلقا أو مفهوم الحاكمية	155
المطلب الثالث : عقد الخلافة و مبدأ سيادة الأمة	159
الفرع الأول : سيادة الأمة و طرق التولية	160
الفرع الثاني : مبدأ حكم الاكثرية و رأي الأغلبية	161

163	الفصل الثاني : طبيعة عقد الخلافة و مركز الخليفة الشرعي
164	المبحث الأول : مفهوم العقود و خاصية عقد الخلافة و آثاره الشرعية
164	تمهيد
166	المطلب الأول : عقد الخلافة ، خصائصه و عناصره
171	المطلب الثاني : نتائج المقارنة بين عقد الخلافة و العقود الوضعية
174	المبحث الثاني : التكليف الشرعي لمركز الخليفة من الرعية
174	المطلب الأول : مفهوم نيابة الأمة أو عقد الوكالة في عقد الخلافة
177	المطلب الثاني : مفهوم الولاية في عقد الخلافة
178	المطلب الثالث : خصائص الولاية و وظائفها
183	الباب الثاني : أركان و قواعد العلاقة بين الحاكم و الرعية
184	الفصل الأول : الحقوق و الواجبات للحاكم و الرعية
185	المبحث الأول : واجبات الحاكم نحو الرعية
185	تمهيد
187	الفرع الأول : حفظ الدين و حراسة تعاليمه و نشرها
188	الفرع الثاني : إقامة القضاء
189	الفرع الثالث : إشاعة الأمن و الإستقرار
189	الفرع الرابع : إقامة الحدود و نظام العقوبة و ردع الجريمة
190	الفرع الخامس : تحصين و مراقبة الحدود و الثغور
191	الفرع السادس : إقامة الجهاد و المد الحضاري و الدعوة العالمية
191	الفرع السابع : تنشيط النظام المالي و الإقتصادي
192	الفرع الثامن : دعم التكافل الإجتماعي و حسن توزيع الثروة
193	الفرع التاسع : التقليد و التعيين العادلين للوظائف و الموظفين
194	الفرع العاشر : الإشراف المباشر على المهمات و الأعمال
195	الفرع الحادي عشر : تبليغ العلم و تعليمه
197	المبحث الثاني : الطاعة و النصر و حقوق الحاكم
197	المطلب الأول : الحقوق المباشرة ، الطاعة و النصر
198	الفرع الأول : معنى الطاعة و حكمها و مقاصد تشريعها
201	الفرع الثاني : معنى النصر ، أحكامها و شروطها
205	المطلب الثاني : الحقوق غير المباشرة
205	الفرع الأول : حق الإمام في مال الرعية و حدود تصرفاته المالية
210	الفرع الثاني : تحديد مدة الرئاسة

212	المبحث الثالث : رقابة الأمة و حق محاسبة الحاكم
213	المطلب الأول : معاني المراقبة ، طرق ممارستها و مشروعيتها
214	المطلب الثاني : الأحزاب و مسألة المراقبة
219	المطلب الثالث : نطاق رقابة الأمة على تصرفات الخليفة
221	الفصل الثاني : القواعد الأخلاقية في علاقة الحاكم بالرعية
222	المبحث الأول : عدل الحاكم و ظلمه
222	المطلب الأول : مكانة العدل و أهميته
225	المطلب الثاني : حكم إقامة العدل
226	المطلب الثالث : ميادين تطبيق العدل و صورته
227	المطلب الرابع : ثمار العدل و نتائجه الحميدة
229	المبحث الثاني : الشورى و الإستبداد السياسي
229	المطلب الأول : تعريف الشورى لغة و اصطلاحاً
231	المطلب الثاني : مكانة الشورى و أهميتها و حكمة تشريعها
234	المطلب الثالث : مرتبة الشورى في الأحكام الشرعية
239	المطلب الرابع : نتائج الشورى بين الإلزام و الإعلام
243	المبحث الثالث : المساواة القانونية
243	تمهيد
243	المطلب الأول : مبدأ المساواة و مكانته و أهميته
246	المطلب الثاني : المساواة أمام القانون و الأحكام الشرعية
247	المطلب الثالث : المساواة أمام القضاء
250	المطلب الرابع : المساواة في تولي الوظائف العامة
252	الباب الثالث : طرق و شروط إنهاء العلاقة بين الحاكم و الرعية
253	الفصل الأول : العزل و شروط خلع الحاكم
254	المبحث الأول : مشروعية العزل و موجباته
254	تمهيد
255	المطلب الأول : التكييف الشرعي لمبدأ العزل
257	المطلب الثاني : موجبات العزل و آراء العلماء فيه
261	الفرع الأول : الأسباب و الموجبات المعنوية
261	1 - الكفر و الردة
265	2 - الفسق و خوارم المروءة

272	الفرع الثاني : الأسباب و الموجبات المادية
272	1 - فقد الحواس
274	2 - فقد الاطراف
275	المبحث الثاني : التاميل العقدي لمبدأ العزل
277	الفصل الثاني : الخروج على الحاكم ، أسبابه ، إتجاهاته و قواعده
278	المبحث الأول : الصبر و السيف ، التعريف و الادلة
278	المطلب الأول : مبدأ الصبر و أدلته
279	المطلب الثاني : مبدأ السيف و أدلته
280	المبحث الثاني : الصبر و السيف ، القواعد و الضوابط
271	المطلب الأول : قواعد و ضوابط مبدأ الصبر
281	الفرع الأول : الموازنة بين أضرار و مصالح مبدأي الصبر و السيف
282	الفرع الثاني : إشتراط الكفر البواح لإيجاب مقاتلة الحاكم
282	الفرع الثالث : إستنفاد طرق النصح و الإرشاد أو العزل السلمي
283	الفرع الرابع : التحقق من شروط التمكّن و القدرة
284	المطلب الثاني : التوفيق بين مبدأي الصبر و السيف
286	المبحث الثالث : أحكام الفارجين على الإمام و وصفهم الشرعي
290	الخاتمة
297	مفاتيح الرسالة
298	ثبت المصادر و المراجع
316	فهرس الآيات الكريمة
317	فهرس الأحاديث و الآثار النبوية
319	فهرس الأعلام

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة : أهمية البحث و سبب اختياره .

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات و الصلاة و السلام على أشرف المرسلين و على آله
صحبه و من وآله و يفرده .

فإن من أسباب اختياري لهذا الموضوع أهميته الواقعية و التي تظهر من ناحيتين هما ،
موضوع الدراسة ، و هدفها .

1- فمن حيث موضوع الدراسة ، فإن معرفة جوهر وطبيعة العلاقة الرابطة بين الحاكم
والمحكوم ظلت في الفقه الاسلامي و إلى عهد غير بعيد مسألة غامضة نسبيًا و قلّ من تصدى
بها بالتوضيح و الإبراز، اللهم إلا بعض المؤلفات و البحوث (1) و التي تبقى جهد المقل لا
تفي بالغرض المطلوب و الحاجة الماسة في معرفة و رسم نظرية إسلامية واضحة متميزة .

و إذا كان الفقه الدستوري الغربي قد عرف نهضة علمية سايرت التطور المدني و الإقتصادي
و افكري للشعوب الأوروبية ، فإن فقهاءنا و الدستوري منه خاصة ظل حبيس طرق التأليف
العقيدة التي بالرغم من قيمتها العلمية المتميزة فإنها مازالت تحتاج إلى إعادة عرض في
المائة و الأسلوب حتى تقرب تلك القلائد و الدرر إلى عقول المهتمين و المختصين في عصريتهم
فيه الإسلام بغموض نظرياته السياسية و جمودها و هو إبداع لا يقوم على دليل و لا يستند
إلى برهان .

و إن الأسس و المنطلقات التي قامت عليها دول العالم قاطبة ، و استعملت لتفسير ظاهرة
نسلطة ، تبدو إلى جانب فكرة نشأة الخلافة الإسلامية عاجزة عن التبرير ، موهلة في
الطلاسم و الافتراضات و الوهم و الظن ، فقد اعتمدت التفسير الديني مرة باسم نظرية
الحق الإلهي المباشر و غير المباشر والتي على أساسها قامت الحكومة الدينية أو

(1) نقصد بالمؤلفات و البحوث الحديث منها خاصة و التي وقفنا على بعض منها كرسالة الدكتور صلاح الدين
دوس : الخليفة توليته و عزله ، دراسة مقارنة بالنظم الدستورية الغربية .
وهو بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه .

ورسالة الدكتور عبد الرزاق السنهوري : فقه الخلافة و تطورها لتصبح عصبية أم شرقية .
وهي كذلك رسالة دكتوراه ، و مؤلف الأستاذ هميلتون جب ، و عنوانه : دراسات في حضارة الإسلام .
و كتاب : النظريات السياسية الإسلامية ، للدكتور ضياء الدين الرئيس .

التيويوقراطية" (1) التي تستمد وجودها و مصدر سلطتها من الله أو من الكنيسة بالآحرى ، و مرة إعتمدت التفسير الإجماعي باسم " نظرية العقد الإجماعي " (2) والتي على أساسها قامت الدول و الأنظمة "ا لديموقراطية" (3) التي تستمد وجودها و مصدر سلطتها من الإرادة العامة و سيادة الشعب ، إلى جانب هذا فقد وجدت نظريات أخرى و تفسيرات شتى تاريخية و اقتصادية و سياسية تشترك مع سابقاتها في تلك الخصائص السالفة الذكر .

(1) النظريات التيويوقراطية أو نظريات المصدر الإلهي للسلطة ، نظريات قد يمة قامت المدينيات القديمة عموما وفي مصر وفي فارس والهند والصين خصوصا على أساسها ، حيث كان الملوك والاباطرة يُنظر إليهم باعتبارهم آلهة ، وقد وُجدت الفكرة كذلك عند الرومان الذين كانوا يقدسون الإمبراطور و يُعدونه إلهًا ، ثم تطورت هذه النظريات مع ظهور المسيحية ولم يعد الحاكم إلهًا أو من طبيعة إلهية ولكنه يستمد سلطانه و سلطته من الله ، لذلك سميت بنظرية الحق الإلهي المباشر لأن الحاكم يستمد سلطته من الله مباشرة دون تدخل إرادة أخرى في اختياره و تعيينه وقد عاشت هذه النظرية عصرها الذهبي في فرنسا في القرن السابع عشر في عهد لويس الرابع عشر الذي كثيرا ما كان يستند إليها و يدعي أنه يستمد سلطته من الله وأنه غير مسؤول أمام أحد غير الله . ومنذ العصور الوسطى و أثناء الصراع بين الكنيسة و الإمبراطور قامت فكرة جديدة مقتضاها أن الله لا يختار الحاكم بطريقة مباشرة و أن السلطة و إن كان مصدرها الله ، فإن اختيار الحاكم الذي يمارسها يكون للشعب ، و عليه قام بين السلطة و الحاكم الذي يمارسها ، فيكون الحاكم قد تولى السلطة عن طريق الشعب بتوجيه من الإرادة الإلهية ، و سواء كان مصدر السلطة الحق الإلهي المباشر أو غير المباشر فإن النظريات التيويوقراطية كلها تشترك و تصلح لتبرير السلطان المطلق للحاكم و بالتالي تسمح بالإستبداد السياسي و محاربة كل أنواع و أشكال الشورى (النظم السياسية : د . ثروت بدوي ، ص 124 بتصرف) .

(2) نظرية العقد الإجماعي من أهم النظريات الديموقراطية والتي تقول بوجود حياة فطرية تسبق قيام الجماعة ، و أن الإنتقال من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة قد تم بناء على عقد إجماعي بين الأفراد بقصد إقامة السلطة الحاكمة ، و فكرة العقد الإجماعي فكرة قد ترجع على الأقل إلى القرن السادس عشر و قد قيل بها أثناء الصراع بين الكاثوليك و البروتستانت بقصد تحقيق الحرية الدينية ، و استعان بها كلا المذهبين على حد سواء . في محاربة السلطان المطلق للملوك ثم استعان بها أيضا دعاة المبادئ الحرة منذ عصر النهضة حتى عهد « جان جاك روسو » في القرن الثامن عشر ، و أخذت بها مدرسة القانون الطبيعي بزعامة « جروتس » و « فايندروف » ، غير أن أهم فلاسفة العقد الإجماعي هم « هوبز » و « لوك » و الإنجليزيين و « روسو » الفرنسي اسويسري المولد ، و قد كان لكل منهم تفسير معين للنظرية أراد به تدعيم الأفكار السياسية التي كان ينادي بها . أنظر (النظم السياسية : د . كامل عادل ليلة ص 214 بتصرف) .

(3) يقصد بالد يموقراطية حكم الشعب للشعب بواسطة الشعب ، و قد مرت بعرجلتين :

الأولى : مرحلة الديموقراطية المباشرة و فيها يقوم الشعب ذاته بإدارة شؤون الدولة بالتصويت على القوانين بمعنى أنه لا يوجد في هذا النظام نواب ينتخبهم المواطنون ، فكل مواطن هو كذلك عبارة عن نائب في الوقت ذاته ، و لذلك لم يكن من المستطاع عمليا تطبيق هذا النظام إلا في الأزمنة القديمة كما كان شأن دويلة أثينا و غيرها من الديموقراطيات اليونانية ، و يطبق هذا النظام الآن في بعض الولايات الصغيرة السويسرية الثانية : وهي الديموقراطية البرلمانية و فيها يقوم الشعب بانتخاب ممثلين يتولون تلك الأمور . أنظر (د . عبد الحميد متولي : أزمة الأنظمة الديمقراطية ، ص 51) .

حسب إن أهمية معرفة أصل نشأة الأنظمة و الدول و مفهوم السلطة عامة و مركزها خاصة
بمسألة على قدر بالغ من الأهمية و الدلالة ، إذ من خلالها تحدد خصائص الدولة
ومبرراتها و غاياتها ، و بالتالي نحدد حدود العلاقة بين السلطة و الشعب وكذلك الأساس
الذي يقوم عليه خضوع الحكومين للحاكم و سلطة هؤلاء عليهم ومبررات هذه السلطة ، ومع
أهمية هذه المباحث في كشف الأساس القانوني الذي تنهض عليه فكرة خضوع الحكومين
لحاكم و التسليم لهم بالسلطة وكذلك في معرفة الأحداث و الخلفيات التي أدت إلى ظهور
الدولة الإسلامية فإننا لا نجد الداعي و الضرورة لمثل هذه المباحث بالنسبة لإثبات أصل
نشأة الدولة الإسلامية أو فكرة الخلافة للإعتبارات التالية :

أ - نشأة الخلافة الإسلامية لم تبدأ من فراغ ، و لم تقم على افتراضات وهمية ، وإنما كانت
مأصلة فعلية و حقيقة تاريخية و وصفا شرعيا قبل كل شيء ، تشهد لها تلك الأحداث
السياسية الضخمة التي ساهمت في بلورة النظريات السياسية و مؤسساتها
وأنظمتها و كذلك تلك الثروة الفقهية الهائلة التي أنتجت العبقريات الفذة و المدارس
الفهية و الكلامية العريقة و التي كانت و ما تزال محل تقدير و إعجاب الصديق و الخصم
على حد سواء .

ب - تميز نظام الخلافة عن غيره من الأنظمة الأخرى في المنطلقات و الغايات بما لا يدع
شكاً للمقارنة في أغلب الأحيان ، لعلو كعب الخلافة و سمو مكانتها ، و غنائها بالخصائص
و المميزات جعلت الأنظمة الأخرى لا تجد أمام الأنموذج الرفيع لنظام الحكم الإسلامي إلا
التياس و المحاكاة حتى و إن لم تصرح بذلك ، فإن بصمات و آثار الخلافة الإسلامية ظلت
مدع و مبتغى فقهاء القانون الدستوري لأكثرية أنظمة العالم . (1)

ج - ! كانت التفسيرات و المبررات المقدمة في نشأة نظم الحكم غير الإسلامية تعود إلى
أهداف أصحابها و تصوراتهم و إلى عوامل الصراعات المستمرة بين الحاكم و المحكوم ،

(1) يقول غوستاف لوبون مؤكداً ذلك : (إن الأمم التي فاقت العرب تمدنا قليلاً إلى الغاية ، و أن ما حققه
العرب في وقت قصير من المبتكرات العظيمة لم تحققه أمة ، و أن العرب أقاموا ديناً من أقوى الأديان التي
سادت العالم ، و لا يزال الناس يخضعون لها ، و أنهم أنشؤوا دولة تعد من أعظم الدول التي عرفها التاريخ ،
وأنهم مدّنوا أوروبا ثقافة و أخلاقاً ، و أن الأمم التي سمت سمو العرب و هبطت هبوطهم تاذرة ، و أنه لم يظهر
كالعرب شعب يصلح ليكون مثالا بارزا لتأثير العوامل التي تهيم على قيام الدول و عظمتها و انحطاطها) ،
أنظر غ . لوبون : حضارة العرب ، ص 643 .

و يحدث د . حسان حلاق عن اقتباس أوروبا لكثير من أنظمتها الإقتصادية و الإجتماعية و مسألة مراقبة
الأسواق و البيع و الشراء و مكافحة الأسعار من نظام الحسبة الإسلامي .

أنظر التفاصيل في كتابه : دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية ، ص 456 ، دار النهضة العربية ، ط 1 ،
1989 م . و للمزيد من المعلومات الوافية ، أنظر ألفرد جيوم : تراث الإسلام ، ج 1 و ج 2 .

شاخت و بوزورت : تراث الإسلام ، 3 أجزاء .

و تحديد مبدأ الخضوع و الإنقياد و مركز السلطة و مصدرها ، فإن نظام الحكم الإسلامي في قواعده و أحكامه الأساسية و في ممارساته النموذجية بدأ خاليا من هذه الأفكار و لم تعترض سبيله تلك الفلسفات الوهمية لعدم فقره في القيم و الأحكام الشرعية التي أحاطت و ضبطت العلاقة بين الحاكم و الرعية في غير ما صراع على مراكز الحكم و مواقع السلطة ، فالإسلام على نقيض الأنظمة الأخرى لم يعرف الفصل أو النزاع بين السلطتين الدينية و الزمنية ، كما لم يجد فقهاؤه عناء كبيرا في بيان مصدر السلطة و التشريع ، و إنما أغفلوا هذه القضية عن قصد و اشتغلوا ببيان قواعدها و شروطها و ضماناتها ، زد على ذلك فإنهم قرروا أنها مسألة لا تُبحث أصلا (1) ، و هذا يعود إلى تأكيد القرآن الكريم مصدر التفكير و التشريع على أن الحاكم الحقيقي و مصدر التشريع هو الله جل و علا ، و ما الحاكم و المحكوم إلا عباد له .

د - يستمد نظام الحكم الإسلامي وجوده و قواعده و غاياته من عقيدة التوحيد المقررة لوحدانية الله و أحقيته بالعبادة و الخضوع ، كما يخضع في معالجة الجوانب الإنسانية لأحكام شرعية عادلة سمحة و لا يقتصر فقط على الجانب العقائدي المجرى ، و من أبرز خصائص هذا النظام أنه يخضع لمنهج جاد عملي و حركي يطرق الجوانب الواقعية في الحياة الدنيا ، و يجابه الواقع ليقضي فيه بأمره إقرارا أو تعديلا أو تبديلا ، فالإسلام ليس نظرية تجريدية تعتمد على الافتراضات و تجادل البيديهيات ، بل هو برنامج و خطة و فقه لصنع الحياة و تسييس العلاقات ، و في كلمة : " إن الإسلام منهج حياة ... " .

فتمثل هذه الإعتبارات و غيرها كثير، رأيت أنه من المفيد التسليم بوجود نظام للخلافة واضح المعالم و الأسس و في غنى عن تلك الإستدلالات الفلسفية و المباحث الجدلية التي إحتاجت إليها أنظمة قطعت علاقتها بمملكة السماء و استمدت أفكارها من أحوال الأرض و أهام البشر .

(1) أنظر . د . مصطفى حلمي : نظام الخلافة في الفكر الإسلامي . ص 272 و ما بعدها ، دار الدعوة ، مصر الإسكندرية .

حيث يؤكد : (أن المنهج الذي إتبعه علماء السنة و الجماعة لهذا الموضوع و لمباحث الخلافة عموما أنهم إعتدوا فيه على تحليل وقائع التاريخ و المقارنة بين أجزائه و ربط الأسباب بالنتائج فكانوا بذلك أقرب إلى منهج فلاسفة التاريخ المحدثين، حيث قاموا بتفسير الأحداث التاريخية الكبرى المختلف حولها و أسباب الإنشاقات التي ظهرت في صفوف المسلمين ، و نتج عن كل ذلك قواعد أساسية يمكن من خلالها النظر و تقويم الأحداث و الإمساك بالموازين الصحيحة بدلا من الفرق في طوفان تفاصيل المعارك التاريخية، وهكذا صارت أبحاثهم واجتهاداتهم ذخيرة حية و آراء واقعية للمهتمين بمباحث السياسة الشرعية للإستفادة منها في تكييف أوضاع الخلافة الإسلامية و ما يتعلق بها في كافة النواحي المتصلة بنظام الحكم) .

من حيث الأهداف التي رسمتها بداية في دراستي و المتمثلة في الوصول إلى رؤية متكاملة سهلة التداول واضحة المعالم ، و كذلك إبراز طبيعة هذه العلاقة مراعيًا في ذلك وإلى الحد الممكن لغة العصر و منهج الدراسات الأكاديمية التي تعتمد المقارنة مع التأصيل والتدليل و التعليل ثم الإستنتاج و الترجيح ، و لقد وجدت في طريقي صعوبات عديدة حالت دون الإيفاء بالفرض المنشود ، و سأجملها فيما يلي :

أ - إختلاف لغة الباحث و الدراسات القانونية و السياسية العصرية عن لغة السياسة الشرعية من حيث الصنعة و الصيغة و المدلولات و هي صعوبة يجدها كل من يتصدى للدراسات المقارنة و إن كنت لم ألبأ إلى هذه الأخيرة إلا للضرورة العلمية و ما يقتضيه المقام ، و لإجلاء ملامح هذه الرؤية و إدراك طبيعتها ، إذ كما يقال : "بضدها تتميز الأشياء" .

و لا أضيف شيئاً إذا قلت أن ثمة نتائج و أحكام مهمة جديرة بأن تبحث منفردة و أن ثمة مفارقات ذات دلالة كبيرة على عظمة الإسلام و قدرة قواعده السياسية على استيعاب الواقع و المستجدات و تحدي الصعاب و تخطيها لمرونته و سعته و شموليته في المعالجة والإحتواء ، و أن ثمة سبق حضاري شاسع و إن أنكره الحاقدون و أقرب به القليل من العقلاء و النابهين .

ب - تناثر أحكام هذه الدراسة و توسعها و توزعها على أغلب المعارف و العلوم الإسلامية فقها و حديثاً و علم كلام و تاريخاً ونظماً و أصول فقه ، ففي علم الفقه تواجدت هذه الأحكام في أبواب الإمامة في الصلاة ، و صلاة الجمعة ، و الوكالة و الزواج و الجهاد و السير و الجنائيات و غيرها .

و في علم الكلام (1) تناولت أبواب الإمامة و المفاضلة بين الصحابة هذه الأحكام .

و في كتب الحديث تناثرت هذه الأحكام في أبواب الجماعة و المخائب و الإمارة و الشروط و السير كما تناولت كتب التاريخ و التطبيقات هذه المواضيع من سير الخلفاء و أحداث الصراع بين الدول و حتى مباحث أصول الفقه كانت لها صلة بهذا الموضوع في مواضع الحاكم ، و الأمر و العموم و المصلحة و الإجتهد و الإستصحاب .

و لقد تأسفت و تحسرت بعمق لعدم تمكني من قراءة كتب كثيرة وجدتها في هوامش المراجع و لم أجدها في رفوف مكتباتنا الإسلامية ، و خاصة مصادر الفقه الشيعي و مؤلفات الخوارج المباشرة ، فلذلك اكتفيت في بعض الأحيان بمراجع تعين ، لا بمصادر تشفي الغليل .

(1) علم الكلام ويسمى باصول الدّين وسماه أبو حنيفة بالفقه الأكبر ويسمى بعلم النّظر والاستدلال ، ويسمى علم التوحيد والصفات ، أنظر كشف اصطلاحات الفنون للشيخ مولوي محمد أعلى بن علي التهانوي .

و إلى جانب هذه الصعوبات ، ذلك الدخن الذي طفا و طفى على مؤلفات شُنة من المفكرين وعلماء يُحسبون على الفكر الإسلامي مجانا ، و التي راعها ما عند الآخرين و أبهرها إلى درجة القناعة و الإعتقاد ، فلا تبصر إلا من خلال الفكر الصليبي ، فجاءت نتائج أفكارها مُشوّهة للفكر الإسلامي الأصيل سواء قصدت أم لم تقصد ، و إن كان البعض منها قد ساهم في المخطط التأمري على الفكر الإسلامي و أصالته و على رأس هذه الشُنة :

- الشيخ علي عبد الرازق في كتابه " الإسلام و أصول الحكم " .

- الأستاذ محمد عمارة " في كتابيه " الإسلام و السلطة الدينية " و " الإسلام و الوحدة الوطنية " .

- الأستاذ محمد خلف الله في كتابه " القومية العربية و الإسلام " .

لقد حوت هذه المؤلفات مغالطات فكرية تصدى لها بالنقد و التمهيص و الرد جهابذة الفكر الإسلامي و رواده معا سأعرض لبعضهم في مكانه .

بلغنا من فضيلة الشيخ محمد الغزالي أن الأستاذ محمد عمارة قد عدل عن كثير من آرائه في نظام الحكم الإسلامي إلى آراء أخرى تميزت بالإعتدال و الصواب ، حيث أن مؤلفاته المذكورة أعلاه قد كتبت في زمن كان لمزايها و مفاتن الأنظمة الديمقراطية فيه ما يفري أولي العلم فضلا عن الغوغاء و الجماهير ، فقد يكون لهذا السبب تأثير مباشر على أفكار الأستاذ .

• بيح البحث .

لتذليل تلك الصعوبات و للوصول إلى الاهداف المحددة إتبعنا منهاج اتسم ببعض الخصائص هي :

1 - بذلتُ الجهد في الرجوع إلى المصادر القديمة الأصلية أولاً ، لاستخراج الأفكار من مظانها مع المقارنة و الموازنة بين الآراء المختلفة و مناقشتها ما أمكن ، ثم ترتيب هذه الآراء و الأفكار وفق نظام علمي ، و إحكام الربط بينها مع محاولة التعليق بلغة العصر .

2 - نظراً لإحتكاك الفكر السياسي الإسلامي بالواقع و مجريات الأحداث التاريخية ، و نظراً لتجربته الثرية ، و نظراً لتعدد الروايات التاريخية و تعارضها في غالب الأحيان ، دلت أن أنقل الصورة و الحادثة الصادقة ما أمكن أن تبلغ الصورة من الصدق ، و هي مهمة شاقة و صعبة و شائكة .

3 - بطلعتُ على ما كتب بعض المستشرقين و ما جاء في كتب بعض المؤلفين المعاصرين من آراء حول هذه القضية ، أي العلاقة بين الحاكم و المحكوم ، فوجدت أن منهم من أصاب و منهم الذي أخطأ خطأً بيناً و كان قصده الدفاع عن الإسلام و تبيان مزاياه ، كما كان قصد البعض الدفاع عن فكرة سياسية معينة لتبرير واقع سياسي معين ، فكتب تحت الضغط و التسلية ناقلين لآراء السابقين على أنها أحكام منزلة و فتاوى محكمة دون أن يُبين السند العلمي و التطور التاريخي لها .

أما أهل الإستشراق ففي آراء بعضهم شيء من الجدة و الطرافة ، و مع هذا فهي أقرب إلى روح العصر و لهم نظرات نافذة تنقصها الإحاطة و الشمول لقلة بضاعتهم و عدم فهمهم للأسرار الكامنة وراء الآراء و لا حتى الآراء ذاتها في بعض الأحيان ، و لذلك كثرت أخطاؤهم و من باب الإنصاف و العدل أشدتُ ببعض آرائهم و أفكارهم الصائبة و سجلتها معجبا بها .

حاصلتُ من البداية أن تكون الأفكار التي أسمى إلى تحقيقها متفقة مع الإتجاه السني و آراء الجمهور و هذا لا يعني إغفال الأفكار المخالفة و الآراء المقابلة و ما فيها من مزايا و محاسن قد تساهم في الأخرى في الرسم الكامل للنظرية الإسلامية الشاملة .

٧ - سمعتُ إلى بيان المبادئ دون الدخول في التفاصيل و الجزئيات إلا ما تقتضيه الحاجة و يحسمه البيان لأن الآراء و المذاهب تعددت و اختلفت و بالغت في الرد و الجدل ، و لو ذهبتُ أحصيها و أستقصيها لبلغتُ بالبحث حدود الإسهاب ، و لو أثرتُ الإنكفاف و الإضراب لكان ذلك إخلالا و عيبا في العرض ، فالوجه ارتياد الإقتصاد فالإفراط في البسط مقل و التفريط في الإختصار مجل .

٨ - نظرا للحاجة العلمية المتعددة و المتنوعة و التي قدّرتُ أنها تثري مادة دراستي و تعمقها لجأتُ إلى مراجع سياسية و ثقافية عامة كالمذكرات و الدوريات و كتب أحوال الحكام و مجريات الإنتخابات في الدول العظمى و كل ما له صلة بالدراسة من بعيد أو من قريب .

قد جعلتُ البحثُ ثلاثة أبواب كبرى ، و التي تمثلُ المحاور الرئيسية لبيان طبيعة العلاقة وتكليفها الشرعي و أركانها وطرق إنهابها ، والأبواب تتفرح إني فصول ، لكل باب فصلان :

الباب الأول : و فيه تناولتُ التكليف الشرعي لعلاقة الحاكم بالمحكوم و ذلك في فصلين :

الفصل الأول : و تحدثتُ فيه عن الأسس الشرعية لعقد الخلافة فعرفتُ الخلافة و حكم إقامتها و ركزتُ على حكم الوجوب الذي هو رأي الأغلبية مع الإشارة إلى الرأي الآخر ثم عن وحدة الخلافة و شروط تعديدها و عن شروط متولي هذا المنصب المهم ، ثم تعرضتُ لطرق التولية و التعيين في الفقه و المذاهب الإسلامية السياسية و ركزتُ على خصائص طريق التولية عند السنة فبينتُ أحكام البيعة و شروط انعقادها .

كما حدثتُ عن الطرف الآخر للعقد و هو المحكوم فبينتُ مصطلح المحكوم في الفكر الإسلامي و مبدأ سيادة الأمة و علاقته بالسياسة الشرعية و مكانته في الفقه الدستوري الحديث و مدى استعماله في الفقه الإسلامي .

الفصل الثاني : و تحدثتُ فيه عن عقد الخلافة و مزاياه و مركز الخليفة من الأمة كما بينتُ جوهر العقد و صورته بين الخليفة و الأمة فتحدثتُ عن مفهوم الوكالة ، و مفهوم الولاية و خصائص كل منهما و وظيفته و اخترت في الأخير الرأي الموافق لطبيعة العقد و جوهره .

الباب الثاني : تناولتُ فيه أركان هذه العلاقة في فصلين :

الفصل الأول : ذكرتُ فيه حقوق و واجبات كل من الحاكم و المحكوم من طاعة و نصره من جهة الرعية و من حراسة الدين و سياسة الدنيا من جهة الحاكم ثم ذكرتُ مبدأ محاسبة الحاكم ميمًا إذا أخل الحاكم بواجباته و عجز عن أداء وظائفه و عدل عن بنود و شروط العقد و بينتُ أن مبدأ المحاسبة إيجابي يتخذ من النصيحة و التوجيه و وسائل مهمة و لا يقتصر على إحصاء أخطاء الحاكم و التوبيخ و العنف فقط .

الفصل الثاني : ذكرتُ فيه بعض القواعد ذات الطابع الأخلاقي و التي تضمن حسن سير هذه العلاقة و عدم زعزعتها فتحدثتُ عن عدل الراعي و مساوئ الظلم ، و عن الشورى كطريقة لمحاربة الإستبداد و العنف السياسي و عن المساواة القانونية و محاربة عبادة الأشخاص و قهر الشعوب .

الباب الثالث : تحدثتُ فيه عن طرق و شروط إنهاء العلاقة بين الحاكم و الرعية في فصلين :

الفصل الأول : تناولتُ فيه موجبات العزل و شروطه كما بينتُ التفاصيل العقدي لمبدأ العزل على غرار التفاصيل العقدي لطرق التولية .

الفصل الثاني : عرضتُ فيه نظرية الخروج على الحاكم و أسبابها و طريقة إنهاء حقوق الحاكم و إبطالها .

الخاتمة .

ذكرتُ فيها النتائج المتوصل إليها من خلال الدراسة ، و التي ضمّنتها آرائي الخاصة حيثية بنضي المقام و تدعو حاجة النقد و التحليل و التوضيح ، فإذا كنتُ قد وفقت في عرض موضوعات البحث ، و تبويب مسائله و تحقيق الأغراض التي قصدت إليها فمن الله الذي أمدني بعونه ، و إن لم أوفق فحسبي أنه جهد المقل ، لم يدخر وسعا ، طرقت به ميادين كانت لدي مجهولة .

و مساهمة مني بسيطة في نهضة السياسة الشرعية على نسق جديد ، و تعميم الثقافة السياسية الإسلامية ، إذ أن علتنا الاصلية ، إضافة إلى فساد الأنظمة السياسية و كثرة عثراتها ، السطحية الثقافية في السياسة الشرعية ، و لا سبيل إلى إصلاح الأوضاع السياسية القائمة إلا بفهم البديل الإسلامي السياسي فهماً عميقاً يحيط بكل جوانبه قبل إدخاله معترك الحياة السياسية ، لا تحمله إلا العاطفة التي سرعان ما تنطفئ عند اصطدامها بصخرة الواقع القاسية و كواليس السياسة الصاخبة ، فتكون مغامرة طائشة تسيء إلى نظام الحكم الإسلامي أكثر مما تحسن إليه .

و الله أسأل أن يحقق النفع به . و هو وحده ولي السداد و التوفيق .

الباب الأول :

في بيان التكييف الشرعي لعلاقة الحاكم بالوعية .

و فيه فصلان :

الفصل الأول : في بيان الأسس الشرعية لعقد الخلافة .

الفصل الثاني : في بيان طبيعة عقد الخلافة و مركز الخليفة الشرعي .

الفصل الأول :

في بيان الأسس الشرعية لعقد الخلافة .

و فيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : منصب الخلافة ، أركانه و خصائصه .

المبحث الثاني : طرق التولية و التعيين في الفقه السياسي الإسلامي .

المبحث الثالث : الرعية و مفهوم السيادة .

بُعِثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً مَبْشِرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا وَهَادِيًا ، وَاسْتِطَاعَ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِبَصِيرَةٍ نَافِذَةٍ وَحِكْمَةٍ عَاقِلَةٍ وَتَأْيِيدِ رَبَّانِي أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَ السُّلْطَةِ الدِّينِيَّةِ وَالسُّلْطَةِ السِّيَاسِيَّةِ فِي نَسْقٍ وَتَوَازُنٍ كَبِيرِينَ ، مُؤَكِّدًا طَبِيعَةَ هَذَا الدِّينِ الَّتِي تَجْمَعُ بَيْنَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فِي طَرِيقٍ وَاحِدٍ .

فَقَدْ كَانَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَفْتِيًا وَقَاضِيًا وَقَانِدًا وَإِمَامًا وَمَوْجِهًا وَمُرْشِدًا فِي أَنْ وَاحِدٍ بَلْ أَنْ يُخَلَّ بِوِظِيفَةٍ أَوْ يَفْلَبَ إِحْدَاهَا عَلَى الْآخَرَى ، وَبِعِبَارَةِ الْعَصْرِ اسْتِطَاعَ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُمَثِّلَ فِي شَخْصِهِ الرَّحِيمِ الْكَرِيمِ السُّلْطَةَ التَّشْرِيعِيَّةَ وَالسُّلْطَةَ التَّنْفِيزِيَّةَ وَالسُّلْطَةَ الْقَضَائِيَّةَ ، وَهِيَ مَظَاهِرُ الدُّوَلَةِ بِالْمَعَايِيرِ الْعِلْمِيَّةِ الْمَعَاوِرَةِ .

نَعَمْ كَانَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلَ دَوْلَةٍ مِنَ الطَّرَازِ الْأَوَّلِ ، إِتَّصَفَتْ دَوْلَتُهُ بِكُلِّ مَزَايَا وَخِصَائِرِ الدُّوَلِ الْعَظِيمَةِ بَلْ وَفَاقَتْ عَلَيْهَا وَتَمَيَّزَتْ ، فَكَانَتْ قِيَادَتُهُ وَرِنَاسَتُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَزْهَى عَصْرِ وَأَخْصَبَ تَجْرِبَةٍ وَأَوْضَحَ صُورَةٍ لِلْمَعَارَسَةِ الْفِعْلِيَّةِ لِنِظَامِ الْحُكْمِ الْإِسْلَامِيِّ الْقَائِمِ عَلَى حَاكِمِيَّةِ اللَّهِ عِزِّ وَجَلِّ وَحِرَاسَةِ الدِّينِ وَتَدْبِيرِ مَصَالِحِ النَّاسِ وَشُؤُونِهِمْ مِنْ خِلَالِ شَرِيعَةٍ سَمِحَةٍ عَادِلَةٍ شَامِلَةٍ لِكُلِّ أَنْوَاعِ النِّشَاطِ الْإِنْسَانِيِّ .

فَفِي ظِلِّ حُكُومَتِهِ عَانَقَتْ قِيمَ الْأَرْضِ مِثْلَ وَتَعَالِيمِ السَّمَاءِ فِي أَرْوَعِ صُورَةٍ وَأَقْدَسِهَا وَأَصْدَقِهَا ، إِنَّهَا دَوْلَةُ النَّبِوَةِ الَّتِي تَفِيئَاتُ تَحْتَ ظِلَالِهَا شُعُوبٌ وَقِبَائِلٌ وَأُمَّمٌ عَاشَتْ حِينًا مِنَ الدَّهْرِ تَحْصِدُهَا الْحُرُوبُ وَتَمَزَّقُهَا الْأَهْوَاءُ وَالْعَصْبِيَّاتُ وَتَرْسِفُ تَحْتَ قِيُودِ الْإِسْتِبْدَادِ وَالْإِسْتِعْبَادِ .

وَمَاتَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَعَالِمُ دَوْلَتِهِ وَدَعَائِمُ حُكُومَتِهِ قَائِمَةٌ فِي الْأَذْهَانِ مَسْتَقَرَّةٌ فِي وَقَعِ النَّاسِ وَمَعَامِلَاتِهِمْ ، قَوَاعِدٌ عَامَةٌ وَأَضْحَةٌ وَمِثْلًا أَخْلَاقِيَّةٌ بَيِّنَةٌ ، وَالَّتِي سَتَبْقَى أَبَدَ الدَّهْرِ الْأَنْوَاذِجَ الرَّفِيعِ لِنِظَامِ الْحُكْمِ الرَّحِيمِ الْعَادِلِ ، الْقَوِيِّ الْمَتِينِ ، فَكَانَ أَنْ خَلْفَهُ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِيقُ (1) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَتَمَّتْ بَيْعَتُهُ بِالْإِجْمَاعِ .

(1) هُوَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِيقُ خَلِيفَةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْأَوَّلُ ، إِسْمُهُ أَبُو قُحَافَةَ عُمَيْثَانُ بْنُ عَامِرِ بْنِ عَمْرُوبِ بْنِ كَعْبِ بْنِ سَعْدِ بْنِ لُؤَيِّ بْنِ غَالِبِ الْقُرَشِيِّ ، يَلْتَقِي نَسَبُهُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) فِي مَرَّةٍ ، وَأَجْمَعَتْ الْأُمَّةُ عَلَى تَسْمِيَّتِهِ بِالصِّدِيقِ لِأَنَّهُ مَادَرَ إِلَى تَصَدِيقِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) وَلاَزَمَ الصِّدْقَ ، فَلَمْ تَقَعْ مِنْهُ هِنَاةٌ مَا ، وَوُلِدَ بَعْدَ مَوْلِدِ النَّبِيِّ (ص) بِسِنَتَيْنِ وَأَشْهُرٍ ، وَمَاتَ وَهُوَ ثَلَاثَةٌ وَسِتُّونَ سَنَةً ، وَكَانَ مِنْ رُؤَسَاءِ قُرَيْشٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَأَهْلٍ مَشَاوِرَتِهِمْ وَمُحِبِّبَا فِيهِمْ ، وَأَعْلَمُ مَعَالِمِهِ ، فَلَمَّا جَاءَ الْإِسْلَامَ أَثَرَهُ عَنِ مَا سِوَاهُ وَدَخَلَ فِيهِ أَكْمَلُ دُخُولٍ ، فَكَانَ مِنْ أَجْوَدِ الصَّحَابَةِ وَأَفْضَلِهِمْ وَأَعْلَمِهِمْ وَأَتْقَاهُمْ ، وَالَّذِي وَقَعَ فِي أَيَّامِ خِلَافَتِهِ مِنَ الْأُمُورِ الْكَبِيرَةِ ، تَنْفِيدَ جَيْشِ أُسَامَةَ ، وَقِتَالَ أَهْلِ الرُّدَّةِ وَمَنْعِي الزَّكَاةَ وَمَسِيئَةِ الْكُذَّابِ وَجَمْعِ الْقُرْآنِ

أَنْظُرِ الطَّبْرِيَّ تَارِيحَ الْأُمَمِ وَالسُّوَبَ ج 3 ص 222 وَ 223 .

بعد حادثة السقيفة المشهورة (1) ، ثم من بعده جاء عمر رضي الله عنه (2) رجل الدولة الفذا ، و تمت بيعته كذلك على ما بايع عليه المسلمون أبا بكر الصديق فامتلات الأرض في عهد الشيخين عدلا و نورا ، و مورست سياسة الحكم الإسلامي في أبهى و أرقى صورة .

= ابن حجر : الإصابة في تمييز الصحابة . ج 4 ص 101 .

السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص 35-69 .

إبن هشام : السيرة النبوية ، ج 4 ص 335-339 .

(1) في اجتماع السقيفة حدث أول خلاف بين المسلمين عقب وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - حول الإمامة وشؤون الحكم جملة ، ولكن الإختلاف هنا كان سياسيا محضا وليس دينيا ، وبيعة أبي بكر في سقيفة بني ساعدة من المهاجرين والأنصار ، أتاحت الفرصة فيها لكل الأطراف للدلاء بأراءها ومواقفها بحرية تامة وهدوء ورزانة سياسية لا مثيل لهما .

وسقيفة بني ساعدة - وهم بطن من الخزرج في المدينة - كانت تماثل في وظيفتها دار الندوة بمكة ، فكانت عادة الأنصار أن يجتمعوا فيها للتشاور في شؤونهم العامة مثلما تجتمع قريش في دار ندوتها ، وقد امتدح الله مسلك الأنصار هذا وزكاه .

أنظر تفاصيل حادثة السقيفة وما ورد فيها من أحكام دستورية في :

الطبري : تاريخ الأمم والملوك . ج 3 ص 207-208 .

د . منير العجلاني : عبقرية الإسلام في أصول الحكم ص 60-61 .

د . عبد العزيز سالم : تاريخ الدولة العربية ص 419 وما بعدها .

الزمخشري : تفسير الكشاف ج 3 ص 407 .

(2) هو عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب بن لؤي ، أمير المؤمنين أبو حفص العدوي القرشي الفاروق ، ولد بمكة قبل حرب الفجار بنحو أربع سنين ، ونشأ نشأة عالية فكان مثال الفصاحة والبلاغة والصراحة في الحق وكان في صغره يرعى الغنم لأبيه ، ثم احترف التجارة يختلف فيها إلى الشام ، وكان من أشرف قريش إنتهت إليه السفارة في الجاهلية ، أسلم في السنة الخامسة للدعوة ، وكان لإسلامه أثر كبير في ظهور الدعوة الإسلامية وتعزيز قواعدها ، أحد السابقين الأولين وأحد العشرة المشهود لهم بالجنة وأحد الخلفاء الراشدين ، وأحد أصهار رسول الله صلى الله عليه وسلم وأحد كبار علماء الصحابة وزهادهم ، كما اشتهر بمواقفاته الكثيرة للقرآن الكريم ، ولي الخلافة بعهد من أبي بكر رضي الله عنه في جمادى الآخرة سنة ثلاث عشرة فقام بأمر أحسن قيام وكثرت الفتوح في أيامه وأعظمها فتح العراق وفارس والشام وفلسطين ومصر ، قُتل عمر بن الخطاب على يد فيروز الملقب بأبي لؤلؤة الماجوسي وتوفي على إثرها في شهر ذي الحجة سنة 23 هـ بعد أن ولي الخلافة عشر سنين وستة أشهر ومات في الثالثة والستين من عمره ، وإن مقتل عمر على يد رجل من الموالي ليدل على الإستياء والسخط والحقد الدفين الذي استولى على نفوس هؤلاء الفرس بعد زوال سلطانهم ودخولهم في حوزة العرب .

أنظر تفاصيل ترجمته في المراجع السابقة ، إضافة إلى :

البلاذري : فتوح البلدان ص 288 .

إبن الأثير : الكامل في التاريخ . ج 2 ص 139 وما بعدها .

و بعد مقتل الفاروق رضي الله عنه بطعنة الغدر تمت بيعة عثمان (1) رضي الله عنه على اتباع الكتاب و السنة و عمل الشيخين من قبله ، فكانت خلافته كسابقتها رحمة على المسلمين إلى أن قُتل شهيدا مظلوما - رحمه الله - فاتفتحت البيعة لفتى الفتيان و سيد الشجعان عليّ (2) - رضي الله عنه - فكانت خلافته قوّة و عبقرية إلى أن قُتل هو الأخير ، و ليس قدرا فقط أن يكون موت الخلفاء الراشدين غدرا و مكرًا ، بل إن موتهم بهذه الطريقة دلالة واضحة على ما حققوه من إنجازات حضارية ضخمة أفلقت الإمبراطوريات القائمة آنذاك ، فتحركت الفتنة و أشعل أوارها أفراد هالهم ما رأوا من سطوع شمس الدولة الإسلامية و امتداد نفوذها و خضوع العرب و العجم لها دونما حرب و لا سلب و لا غصب إنما دينونة كاملة لمعاني الخير و الصلاح التي تميزت بها الخلافة الراشدة .

(1) هو عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية القرشي ، أمير المؤمنين و ذو النورين ، ثالث الخلفاء الراشدين و أحد العشرة المبشرين بالجنة ، وُلد بمكة و أسلم بعد البعثة بقليل ، وكان غنيا شريفا في الجاهلية ، وصارت إليه الخلافة بعد عمر بن الخطاب سنة 23 هـ ، أتم جمع القرآن ، وهو أول من اتخذ الشرطة و اتخذ دارا للقضاء بين الناس ، روي عنه 146 حديثا ، نقم عليه الناس اختصاصه أقاربه من بني أمية بالولايات و الأعمال فطلبوا منه عزل أقاربه فامتنع فحاصروه في داره يرادونه على أن يخلع نفسه فلم يفعل فقتلوه يوم عيد الأضى وهو يقرأ القرآن في بيته بالمدينة . أنظر المصادر السابقة إضافة إلى :

الزركلي : الأعلام ج 4 ص : 371 .

إبن قتيبة : الإمامة و السياسة ص 30 وما بعده .

المسعودي : مروج الذهب ج 1 ص 306-307 .

(2) هو علي بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمي القرشي ، أبو الحسن أمير المؤمنين ، رابع الخلفاء الراشدين ، و أحد العشرة المبشرين بالجنة و ابن عم النبي (ص) و صهره ، و أحد الشجعان الأبطال ، من أكابر الخطباء و العلماء بالقضاء ، و أول الناس إسلاما بعد خديجة رضي الله عنها كان اللواء بيده في أكثر المشاهد ، عزل معاوية من ولاية الشام فعصاه فاقتتلا في موقعة صفين ، و أقام بالكوفة دار خلافته إلى أن قتله عبد الرحمان بن ملجم غيلة ، جُمعت خطبه و رسائله في كتاب " نهج البلاغة " .

أنظر المصادر السابقة إضافة إلى :

إبن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ، المطبعة اليمينية ، سنة 1326 هـ .

و بعد أحداث داميات مؤلمت و شروح في جسم الأمة كادت تعصف بها . هدأت العواصف واستقرت الأوضاع مؤقتا و استعقدت البيعة في يوم من أيام التاريخ الخالدة لمعاوية (1) - رضي الله عنه - فكانت إضافة جديدة و تجربة رائدة في سياسة الحكم إعتبرها البعض انحرافا ، و عدّها البعض الآخر وسيلة و مظهرا من مظاهر نظام الحكم الإسلامي وخاصة بعد أن عهد لإبنه يزيد (2) الذي بايعه كبار الصحابة و التابعين و ارتضوا حنينا على ما فيه من هنات . (3)

و استمرت الخلافة في البيت الأموي وراثتة و لم تلق النكران و الإعتراض و الرفض من جمهور المسلمين و علمائهم . و بالرغم من بعض المخالفات و التجاوزات الفرعية التي إرتكبتها نظام الحكم الأموي فقد ظلت معاني الخلافة سائدة كالثوري و العدل و حراسة الدين و بعد بني أمية و بعد سلسلة من المناورات و الأحداث العنيفة إنتقلت الخلافة إلى

(1) معاوية بن أبي سفيان صحتر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي الأموي أبو عبد الرحمان ، أسلم هو و أبوه يوم فتح مكة و شهد حنيننا و كان من المؤلفة قلوبهم ، ثم حسن إسلامه . و كان أحد الكتاب لرسول الله صلى الله عليه و سلم . كان رضي الله عنه من الموصوفين بالدهاء و العلم و من أوفر العرب حظا في السياسة ، كما كان معاوية عاقلا في دنياه . نال معاوية الخلافة بعد السيف تارة و بالمكيدة و السياسة تارة أخرى . و في يوم الخامس و العشرين من شهر ربيع الثاني دخل معاوية الكوفة حين أخذت له البيعة بحضور الحسن و الحسين و اجتمع عليه الناس فسمي ذلك العام عام الجماعة .

يعتبر معاوية مؤسس الدولة الاموية التي دان لها المسلمون زهاء ثمانين سنة (40 - 132هـ) .

و في عهده تمت فتوحات عظيمة سواء عن طريق البر أو البحر خاصة . وبعده إلى ابنه مقاليد الحكم خالف معاوية كل شروط الخلافة الرأشدة . و انتقل بها من خلافة إسلامية شورية إلى ملكية وراثية ، فبذلك سن سنة جديدة غيرت من طبيعة نظام الحكم في الإسلام و كان لهذا آثاره الدائمة في التاريخ ، إن وفرة الخصائص و السمات القيادية في شخص معاوية مكنته من أن يكبح جماح المسلمين عامة و الخوارج خاصة و أن يسوس الأمة سياسة عالية حتى لقب بخليفة العالم ، مات رحمه الله في شهر رجب سنة ستين للهجرة . و دام حكمه 20 سنة تقريبا . أنظر المصادر السابقة .

(2) هو يزيد بن معاوية أبو خالد الأموي . ولد سنة خمس أو ست و عشرين هـ . كان ضخما كثير اللحم كثير الشعر ، أمه ميسون بنت بحدل الكلبية . نشأ يزيد في البادية على ما عودته من معيشة البدو . فكان فصيحاً كريماً و شاعراً مقلداً ، بايع الناس يزيد بعد موت أبيه معاوية ، و قعد عن بيعته الحسين بن علي و عبد الله بن الزبير و عبد الله بن عباس . و عبد الله بن عمر رضي الله عنهم إلا أن هذان الأخيران سرعان ما بايعا بعد طلب خاص من يزيد من خلال عميله على المدينة « الوليد بن عتبة » ، و قعدت في عهده أحداث داميات أهمها

« كربلاء » التي ذهب ضحيتها الحسين بن علي سنة 61 هـ . كما أبيحت المدينة المنورة جرم رسول الله (ص) . و حوصرت الكعبة بيت الله الحرام و انهدمت و احترقت لثلاث خلون من شهر ربيع الأول سنة 64 هـ .

(3) هنات و مساوىء يزيد كثيرة على ما ذكر المؤرخون كانت سببا في خلع أهل المدينة له ، فكان مسرفا في المعاصي ينكح أمهات الأولاد و البنات و الأخوات و يشرب الخمر و يدع الصلاة و يأتي المنكرات ، فاشتد عليه الناس و خرج عليه غير واحد ، ولم يبارك الله في عمره ، فلقد أهلك الله يزيد في نصف شهر ربيع الأول سنة 64 هـ . فجاء الخبر بوفاته و القتال مستعمر في مكة المكرمة .

أنظر تفاصيل ترجمته في السيوسي تاريخ الخلفاء ص 233

بني العباس الذين إتسم عهدهم بالرقي و الإزدهار في الجانب العلمي ، و بالفتوح و التوسع في الجانب العسكري كما لم يخل عهدهم من المطالب و مساوئ الأتظمة الملكية و مع هذا فقد أعتبرت خلافة شرعية صحيحة ، لاقت قبول و اعتراف أهل الحل و العقد في الأمة الإسلامية (1) ، إلى أن سقطت على يد التتار (2) ببغداد سنة 656 هـ . (3)

(1) أنظر صحة خلافة بني العباس و اتفاق أهل الحل و العقد على هذه الخلافة :

سعد الدين التفتزاني : شرح العقائد النسبية ص 142 .

ولقد حكمت الدولة العباسية زهاء خمسه فرون من سنة 132 هـ فكانت دولة من كبار الدول ساست العالم سياسة مزوجة بالدين و الملك ، فكان أخيار الناس و صلحائهم يطيعونها تدينا و الباقون يطيعونها رهبة أو رغبة ، كما كانت كثيرة المحاسن جمّة المكارم أسواق العلوم فيها قائمة ، و بضائع الآداب فيها نافعة ، و شعائر الدين فيها قائمة و الخيرات فيها دارة ، و الدنيا عامرة و الحرمات مرعية و الثغور محصنة و ما زالت على ذلك حتى كانت أواخرها فانتشر الجور و اضطرب الأمر و انتقلت الدولة و هتكت و ضعفت إلى أن زالت و اضمحلت .

أنظر ابن الطقطقي : الفخري في الآداب السلطانية ص 125-134 .

(2) لكلمة تترمعنى عام و معنى خاص لذلك أستلزم معرفة معانيها في الإستعمال العام و الخاص و هي :

من حيث المعنى العام تختلف كلمة تترم باختلاف العصور ، فقد أطلق هذا اللفظ على جماعتين من قبائل التتر و رد ذكرهما في نقوش الأرخون ، كما أطلق هذا الإسم على المفلو عامة أو على فريق منهم خاصة و في جميع الفتوحات المغولية التي وقعت في القرن السابع الهجري كان الفاتحون يسمون التتر في كل مكان نزلوا فيه سواء أكان في الصين أم في البلاد الإسلامية أو في بلاد الروس أو في غربي أوربا ، و يسمى ابن الأثير أسلاف جنكيزخان باسم التتر و هم التتر الأرائل ، و يرد بعض مؤرخي المسلمين أن التتر شعب كبير من الأمة التركية ، و منه تفرعت معظم بطونها و أفخاذها و هو مرادف للتتر عند الفرتجة ، حتى أنهم يعدون قبائل الأتراك كافة تتر ، منهم العثمانيون و التتركان ، ثم إتسع ليشمل جميع المفلو .

و أما كلمة تتر بالمعنى الخاص فإنها لا تطلق إلا على شعب بعينه و هم سكان حوض الفولجا الذين يعيشون في تلك البقعة من الأرض التي تمتد من بلاد قازان إلى أستراخان ، و كذلك على شبه جزيرة القرم و جزء من سيبيريا و يتكلمون اللغة التركية القديمة ، و قد أستبدلت كلمة تتر بعد جنكيزخان في بلاد منغوليا و أواسط آسيا بكلمة 'مغل' و لا يزال هذا اللقب مستعملا إلى اليوم في بلاد الأفغان بين أعقاب المفلو الذين لا يزالون يحتفظون بلغتهم حتى الآن . أنظر : ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، ج 12 ص 235 يتصرف

إبن كثير : البداية و النهاية ج 13 ص 201

إبن طبا طبيا : الفخر في الآداب السلطانية ص 296 و ما بعدها .

(3) سقطت بغداد في عهد الخليفة العباسي المستعصم على يد قائد المفلو هولوكو بالتعاون مع وزير الخليفة العباسي مؤيد الدين بن العلقمي و نصير الدين الطوسي و كان كلاهما يدين بذهب الشيعة و يحقدون على الخليفة نظرا للإضطهادات التي تعرض لها الشيعة على يد إبن الخليفة الأكبر .

و كان سقوط بغداد فاجعة و كارثة لا مثيل لها في تاريخ الدولة الإسلامية ، فقد أعمل المفلو السيف في رقاب أهل بغداد أربعين يوما ، سلبوا فيها أموالهم و أهلكوا كثيرا من رجال العلم و قتلوا أنمة المساجد و حملة القرآن و تعطلت المساجد و المدارس و الربط ، و أصبحت المدينة قاعا صفصفا ليس بها إلا فئة قليلة مشردة الأذهان ، و كان القتلى في الطرقات كأنها التلال و قد إنتهت هذه الحوادث المحزنة بقتل الخليفة المستعصم و إبنه أبي =

ثم بعثها من جديد أحد بني العباس (1) بعد مبايعة « الظاهر بيبرس » (2) له حاكم مصر فكان أن استمرت الخلافة العباسية تحت رعاية المماليك بمصر مدة من الزمن كانت فيه رمزا دينيا و ورقة سياسية للنفوذ و السيطرة أكثر منه تنفيذا لقواعدها و غاياتها ، فكانت دفة الأمور و مقاليد الحكم بيد المماليك الذين احتاجوا إلى ذلك الرمز الديني إستعظافا للجماهير . (3)

= العباس أحمد و أبي الفضائل عبد الرحمن و أسر إبنه الأصغر مبارك و أخواته الثلاثة فاطمة و خديجة و مريم و بسقوط بغداد زالت الدولة العباسية ، و زالت الخلافة العباسية و لم تعد بغداد مركز العالم الإسلامي و معين الثروة و الرخاء و كعبة العلماء ، فقد صارت طعمة لتلتهمها النيران المستعرة و تغرقها الدماء المهرقة .

أنظر : تفاصيل سقوط بغداد : إبن السبكي : طبقات الشافعية ، ص 115 .

إبن كثير : البداية و النهاية ، ج 13 ص 202 .

(1) و هو المستنصر بالله أحمد أبو القاسم بن الظاهر بأمر الله بن نصر محمد بن الناصر لدين الله أحمد ، كان محبوسا ببغداد ، فلما أخذت التتار بغداد أطلق فهرج و صار إلى عرب العراق ، فلما تسلطن الملك الظاهر بيبرس و قد عليه في رجب و معه عشرة من بني مهارش ، فركب السلطان للقاء و معه قضاة الدولة ، فشق القاهر ، ثم أثبت نسبه على يد قاضي القضاة تاج الدين إبن بنت الأعمز ، ثم بويح بالخلافة و ذلك في ثالث عشر رجب ، و نقش اسمه على السكة و خطب له ، و لقب بلقب أخيه و فرح الناس بعودة بني العباس و بعد تسلمه مقاليد الحكم باشتر بعض مهامه فخرج إلى بعض البلدان يطلب البيعة ، وفي طريقه لفتح الحديثة و الهبت إلتقى بالتتار فتصافوا له ، فقتل من المسلمين جماعة و أعدم الخليفة المستنصر فقيل قتل و هو الظاهر و كان ذلك في الثالث من محرم سنة ستين فكانت خلافته دون ستة أشهر .

أنظر السيوطي : تاريخ الخلفاء ص 445-446 .

(2) السلطان الظاهر بيبرس أحد سلاطين المماليك الذي يرجع إليه الفضل في صد غارات المغول و إلحاق الهزيمة بزعيمهم هولوكو في موقعة عين جالوت المشهورة و بالصليبيين في الشام و لقد حرص بيبرس على إحياء الخلافة في مصر بعد زوالها من بغداد سنة 656هـ (1258) م و كان يرمي وراء ذلك إلى تقوية عرشه

و جعل حكمه شرعيا في البلاد ، كما كان يرمي إلى مد سلطانه على الحجاز و البحر الأحمر ، و إلى إضعاف

نفوذ الحفصيين في المشرق . و لقد إنتشرت سطوة المماليك الذين كانوا يكوّنون الجزء الأعظم من جيش الملك

الصالح أيوب و اشتد أزهرهم بالنصر الذي أحرزه بيبرس ، القائد المملوكي الكبير في موقعة « غار سكور »

و التي إنهزم فيها الجيش الفرنسي هزيمة نكراء ، و لقد أضعفوا السوء لثران شاه الذي أثار غضبهم لسوء

معاملته إياهم فقتلوه و ولوا شجرة الدر زوجة الملك الصالح أيوب سلطانه عليهم و يقتل توران شاه زالت

الدولة الأيوبية في مصر و قامت دولة المماليك البحرية التي حكمت هذه البلاد من سنة 1250م إلى سنة

1372م . أنظر التفاصيل : إبن الأثير : الكامل في التاريخ ج 10 ص 139-140 .

إبن خلكان : وفيات الأعيان ج 6 ص 165-169-170-171-206 .

(3) على الرغم من أن الخليفة العباسي قد أصبح طوال عصر انحلال الدولة العباسية العوبة في أيدي أمراء

الأتراك أولا ، ثم بني بويه و السلاجقة ثانيا ، ظل محتفظا بسلطته الدينية في عهد السلاجقة ، فكثيرا من

أمراء المسلمين الذين أقاموا إماراتهم بقوة السيف إعترفوا بسلطة الخليفة الدينية و لجؤوا إليه للحصول على

تفويض بالحكم باعتباره خليفة رسول الله صلى الله عليه و سلم و مصدر قوة المسلمين ، وليكسبوا حكمهم صفة

شرعية في نظر الشعوب المحكومة .

و بعد معارك بين جيوش المماليك و الجيش العثماني في « مرج دابق » سنة 1516م ،
إنتصر هذا الأخير و ألحقوا مصر بالولايات العثمانية ، و تبعتها تنازلات « محمد المتوكل
على الله » * عن عرش الخلافة العباسية المملوكية إلى السلطان « سليم » * فصارت الخلافة
عثمانية بعد أن جمعت بين السلطة الدينية و العسكرية ، و بين و خلال هذه المحطات الكبرى
للخلافة الإسلامية قامت هنا و هناك إمارات أخذت طابع الخلافة بحق تارة و بإدعاء تارة
أخرى ، فكانت الخلافة الفاطمية ببلاد المغرب سنة 267 هـ ، و الخلافة الأموية الموازية
للخلافة العباسية بالأندلس سنة 300 هـ .

كما اتخذ عبد المؤمن بن علي مؤسس دولة الموحدين في بلاد المغرب لقب الخليفة سنة
524 هـ ، و عقب سقوط الخلافة العباسية كثر الأدعاء و الدعاة إلى هذا اللقب ، منها ما
قبل و منها ما رفض ، كخلافة العبيديين * و الخوارج و بعض الشيعة كما ذكر ذلك الإمام
السيوطي في تاريخ الخلفاء .

و لقد امتدت الخلافة العثمانية قرونا إلى أن جاء إعلان المجلس الوطني لتركيا الجديدة
بالسقوط الرسمي للخلافة سنة 1924 بعد سلسلة من المناورات و المؤامرات إتحد في
تدبيرها و اشترك في تنفيذها اليهود و النصارى و دعاة النعرات القومية ، و هكذا
إنتهت الخلافة بالمعنى السياسي و تنحى الإسلام عن الحكم و عن قيادة و توجيه الحضارات
الأخرى و كان لهذه النهاية المؤلمة و المحزنة أسباب داخلية و عوامل خارجية .

* هو أبو عبد الله محمد بن المعتضد المتوكل على الله ، والد خلفاء العصر ، ولي الخلافة بعهد من أبيه بعد
موته سنة 763 هـ ، إمتدت أيامه 45 سنة بما تخللها من خلع و حبس ، أعقب أولادا كثيرة ، ولي الخلافة منهم
خمسة ، و لا نظير لذلك .

المتوكل هو سادس الخلفاء الذين سكنوا مصر و أقاموا بعد انقطاع الخلافة مدة ، فحصل له هذا الخلع توفية
بالقاعدة . توفي المتوكل سنة 808 هـ .

أنظر السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص 575 .

* هو تاسع سلاطين آل عثمان ، حكم من 918 هـ إلى 926 هـ ، و هو من أبناء بايزيد الثاني ، ولد عام 872 هـ ،
و في مرج دابق (قرية تقع شمال حلب) أوقع السلطان سليم الهزيمة بالجيش المصري في معركة قصيرة الأمد
. توفي فجأة سنة 926 هـ ، وقعت في حياته و مدة حكمه فتوحات كثيرة و غزوات متعددة ، كما نسبت إليه
فكرة الجامعة الإسلامية التي تدعو إلى توحيد جميع الأقطار الإسلامية تحت سلطانه .

أنظر دائرة المعارف الإسلامية ، ترجمة إبراهيم زكي خورشيد ، مجلد 12 ص 121 - 131 .

* نسبة إلى عبيد الله الملقب بالمهدي ، والد الخلفاء العبيديين الفاطميين ، كان قد افتري أنه من ولد جعفر
الصادق ، بعث دعائه إلى اليمن و المغرب و استولى على بلاد المغرب بعد أن خدع فيها شرذمة من أعتام البربر
بحيل ظنها الأعمار أنها معجزات فتبعوه لأجلها ، أنشأ بعدها دولة إمتدت أيامها بضعا و عشرين سنة ، هلك
بالمهدية التي بناها سنة 322 هـ ، كان يظهر الرفض و يبطن الزندقة .

أنظر الذهبي : العبر ، ج 2 ص 193 .

البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص 288 .

هل يُعتبر سقوط الخلافة سياسيا و تاريخيا سقوطا شرعيا كذلك ؟

و هل يُعتبر قيام دول عربية تعلن في دساتيرها إحترام الإسلام و تمجيد تعاليمه و اعتماد شريعته كمصدر رئيسي (1) ، إمتدادا للخلافة الإسلامية و مظهرا من مظاهرها ؟

هذه الأسئلة و غيرها مما سنعرف الجواب عنها بعد أن نُعرّف الخلافة و نبين خصائصها و أوصافها .

و في الأخير أقول : إن الخلافة الإسلامية بأشكال الحكم المتنوعة فيها قد إمتد لواؤها في هذا الزمن القصير على هذا الجانب الكبير من العالم ، فقد استقرت قرونا في الأندلس (2) و انتشرت في الهند ، و أظلت جانبا من الصين ، و وقفت على مشارف "بواتيه" (3)

(1) كل الدول العربية تصرح بهذا الأمر في دساتيرها بعبارات متفاوتة ما عدا دولة لبنان .

(2) يعتبر فتح لأندلس تاجا لفتوح المسلمين في العرب ، فبالإضافة إلى أنه كان فتحا رائعا ، فمن الناحية العسكرية فقد أضاف إلى دولة الإسلام قطرا ضخما من أقطار أوروبا ، فامتد الإسلام به على ثلاث قارات ، و بهذا الفتح نجح المسلمون في دخول أوروبا من الغرب في حين فشلوا في دخولها - بمحاولة فتح القسطنطينية - من الشرق ، ثم أتاحت لهم الفرصة للتوغل في غرب أوروبا حتى قرب نهر السين ، و من ذلك الحين أصبح الإسلام عاملا رئيسيا من العوامل الموجهة لتاريخ الغرب الأوروبي ، والشائع أن فاتحي الأندلس إثنان هما : طارق بن زياد ثم موسى بن نصير ، ولكن الحقيقة أن الفاتحين ثلاثة فلا بد أن نضيف إليهما عبد العزيز بن موسى فإليه يرجع الفضل في فتح شرق الأندلس و غربه ، و يطلق العرب لفظ الأندلس AL-ANDALUS على ما دان لهم من بلاد شبه الجزيرة الإيبيرية كبيرها وصغيرها و ما زال إسم الأندلس باقيا على مجموعة من شعاني ولايات في جنوب شبه الجزيرة هي قرطبة ، وإشبيلية ، و قادش ، و مالقة ، و غرناطة ، و المرية ، و جيان ، و ولبة TUELVA و هذه الولايات تكون وحدة إقليمية سياسية ، و لقد مرّ فتح الأندلس بمراحل ابتدأت بعصر الولاة و جهودهم سنة 95هـ / سبتمبر 713م ، و انتهت بقيام الدولة الأموية الأندلسية على يد عبد الرحمن الداخل في ذي الحجة 138هـ / 17 ماي 756م .

أنظر : د . حسين مؤنس : أطلس تاريخ الإسلام من 135-136 الزهراء للإعلام العربي ، الطبعة الأولى 1987 .
(3) لم يكن فتح الأندلس آخر أعمال المسلمين العسكرية في الجناح الغربي للدولة الإسلامية ، فقد بلغ من نشاط الجيش العربي وحماسه للفتح أن تخطى بقواته جبال الأبواب المسماة "البرانس" ، و أراد فتح بلاد غالة أو الغالات LES GALLES و يراد بها فرنسا ، فقد تولى الأندلس في عصر الولاة واحد و عشرون واليا ، قام منهم ثلاثة عشر بأعمال الفتح في غالة ، و لم تتوقف حركة الدفع الإسلامي إلا بعد انسحاب المسلمين في موقعة "بواتيه" في رمضان 114هـ / سبتمبر 732م ، و التي دارت فيها معركة طاحنة إستمرت أياما . هلكت فيها صفوة الجيش الإسلامي و في مقدمتها عبد الرحمن الغافقي .

أنظر : د . حسين مؤنس : أطلس تاريخ الإسلام ، من 136-137 .

و " فيينا " (1) ، و هي إلى هذا كله قد أقامت حضارة سادت شؤون العالم طوال هذه القرون ، و بقيت تناضل عن نفسها حتى بعد أن سقطت الخلافة ، و انحصر نفوذها السياسي و العسكري ، و تلك هي المعجزة ، فما زالت تعاليم الإسلام تشق طريقها إلى أدغال إفريقيا و كهوف آسيا و بنايات أوروبا و ناطحات سحاب أمريكا العظمى ، و ما زالت رسالة الإسلام حية في الضمائر و القلوب بعد أن أراد لها الأعداء أن تتوارى و تختفي لأنها الدافع الأصيل و المحرك الحقيقي لعودة نظام الحكم الإسلامي و معالم الخلافة الراشدة .

فهل يشاء القدر أن تُبعث من جديد ؟

ذلك ما أمتقده ، « اللهم المستعان على ما تصفون » .

(1) في عهد السلطان العثماني سليمان القانوني حاصرت القوات العثمانية في سبتمبر 1529م مدينة " فيينا " عاصمة النمسا ، واشترك في الحصار مائة وعشرون ألف جندي و ثلاث مائة مدفع ، و قبل الحصار خرج ملك النمسا و كان من أسرة هابسبرج العريقة من عاصمته و انسحب بعيداً عنها ، و قامت معارك كبيرة على أسوار فيينا ، لكن الجيش العثماني لم يتمكن من فتحها إذ جاء الشتاء و بدأت المواد الغذائية تنقص ، و مع هذا فقد أحكم السلطان حصاره لها و ظل يقصف أسوارها طيلة ستة أشهر ، و أصبح قاب قوسين أو أدنى من فتحها ، و القضاء على القوة المناوئة الوحيدة في وسط أوروبا ، و لكن طارت إليه أنباء من الشرق جعلته يكر راجعاً إلى أستانبول مفادها تحرك الخطر الصفوي و فتن الباطنية و العلوية .

أنظر : د . محمد عبد اللطيف هريدي : الحروب العثمانية الفارسية و أثرها في انحصار المد الإسلامي عن

أوروبا ، ص 61 ، دار الصحوة للنشر و التوزيع ، القاهرة ، الطبعة الأولى 1987

د . محمد حرب : العثمانيون في التاريخ و الحضارة ص 93 دار العلم دمشق الطبعة الأولى 1989 .

مصادر و مراجع هذا البحث التاريخي .

إضافة إلى المصادر و المراجع التي أثبتتها في الهامش فإن الضرورة دعت إلي مراجعة المراجع التالية .

١ - د . حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسي و الثقافي و الديني و الإجتماعي ، مكتبة النهضة المصرية .

٢ - الحافظ بن نعيم الأصبهاني : الإمامة و الرد على الرافضة ، تحقيق د . علي الفقيهي ، مكتبة العلوم و الحكم . المدينة المنورة .

٣ - الشيخ محمد الخضري بك : الدولة العباسية ، تحقيق الشيخ محمد العثماني ، دار القلم .

٤ - الشيخ محمد الخضري بك : الدولة الأموية ، تحقيق الشيخ محمد العثماني ، دار القلم .

٥ - د . عبد الرحمن علي الحجي : التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي إلى سقوط الخلافة ، دار القلم .

٦ - د . عمر فروخ : تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ، دار العلم للملايين .

٧ - د . عبد العزيز سالم : تاريخ الدولة العربية حتى سقوط الدولة الأموية ، دار النهضة العربية .

٨ - د . عبد المجيد نعنمي : تاريخ الدولة الأموية في الأندلس التاريخ السياسي ، دار النهضة العربية .

٩ - د . عبد الأمير عبد حسين دكسن : الخلافة الأموية دراسة سياسية ، دار النهضة العربية .

١٠ - د . عبد العزيز الشناوي : الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها ، دار الأنجلو المصرية .

المبحث الأول : منصب الخلافة ، أركانه و خصائصه .

الخلافة أو الإمامة أو رئاسة الدولة مسألة شغلت عقول الفقهاء و الفلاسفة و المؤرخين قديما و حديثا و أعيت أقلامهم و أشهرت سيوف الطامحين إليها ، كما أنها تعدّ أحد العوامل الرئيسية في نشأة الفرق الإسلامية التي طال الجدل بينها و احتدم ، و التي تحولت فيما بعد إلى أحزاب سياسية ، تتصارع و تتجادب مراكز النفوذ و مواقع السيطرة .

قال الشهرستاني * في هذا : (و أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة إذ ما سئل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سئل على الإمامة في كل زمان) : (1)

و قال الأشعري * في نفس المعنى : (هي الغاية و الهدف أو المحور الذي لا تفترق عنه

* هو أبو الفتح بن عبد الكريم الشهرستاني ولد سنة 467 هـ (1083 م) في شهرستان بخراسان بين نيسابور و خوارزم ، ودخل بغداد سنة 510 هـ ، و سكن ثلاث سنوات نال في اثنتان شهره ، خصوصا عند العامة ، و كانت وفاته في شهرستان أيضا سنة 548 هـ (1153) ، وكان الشهرستاني فقيها متكلميا على مذهب الأشعري ، وله من الكتب كالمثل و النحل ، وقد إستعرض فيه المذاهب الفلسفية و الدينية قبل الإسلام و كذلك آراء الفرق الإسلامية . (نقلا عن مقدمة كتابه بتصريف)

(1) كتاب المثل و النحل ، ج 1 ص 21-22 ، مكتبة المثنى بغداد تاريخ الطبع لم يذكر .

* ولد أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري في البصرة سنة 260 هـ (874 م) و يتم عن أبيه باكرا و قد تزوج أبوعلي الجبائي أم الأشعري بعد وفاة زوجها إسماعيل ، وفي بيت الجبائي نشأ الأشعري و تربى ، ولكنه لم يكن فقيرا ، فقد كانت له ضيعة يأكل من غلتها ، تلقى الأشعري علومه على الجبائي و أخذ عنه علم الكلام و مذهب الإعتزال ، ثم انقلب على المعتزلة و ألزم نفسه الدفاع عن آراء أهل السنة و الجماعة ، و أسباب انقلابه هذا تبدو غامضة تاريخيا ومع هذا فإن لترده على حلقة الفقيه الشافعي أبي الحسن إبراهيم بن أحمد المروزي (ت. مصر 240 هـ ، 952 م) في جامع المنصور سبب في انقلابه هذا و كراهاته مذهب الإعتزال إلى جانب أسباب عقلية و نفسية و اجتماعية ، ولما انقلب على المعتزلة إنتقل إلى بغداد و استقر فيها إلى أن توفي سنة 330 هـ 942 م إلى أبي الحسن يُنسب مذهب الأشعرية ، ولكن الأشعرية ليست مذهبا جديدا ولا مذهبا موازيا للإعتزال ، ولكنها رجوع إلى رأي أهل السنة و الجماعة من الأولين ، أما العنصر البارز في الأشعرية فهو النظام الجدلي الذي استخدمه الأشعري في نصرته مذهب أهل السنة ، فهو مذهب وسطي يأخذ مادته من الإسلام و يأخذ الحجاجة و الجدل من المعتزلة و المتفلسفة من أبرز كتبه : مقالات الإسلاميين ، الإبانة عن أصول الديانة ، وغيرها كثير في الفقه و التفسير . أنظر :

د . حمودة غرابية : الأشعري . القاهرة 1953 م

د . عمر فروخ : تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ، ص 331 ، دار العلم للملايين ، ط 4 ، 1983 م

د . عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ج 1 الأشاعرة و المعتزلة ، دار العلم للملايين ، ط 3 ، 1983 .

إبن الخديم : الفهرست ، ص 181 ، نشر فلوجل .

أفكار و هي المشكلة الرئيسية الكبرى التي دار عليها البحث السياسي في الإسلام خلال العصور المختلفة) . (1)

إنه من المتفق عليه عند علماء الفقه و التاريخ الإسلامي أن النبي صلى الله عليه و سلم بعد وفاته لم يترك لمن بعده من المسلمين شكلا و نموذجا معيننا واجب الإلتباع في الحكم و تدابير و شؤونه ، بل إنه لم يؤثر عنه نص صريح و لا إشارة واضحة في مسألة الحكم من بعده و أسلوب و كيفية إدارته ، (لذلك لا نعجب إذا قامت بعد وفاته صلى الله عليه و سلم أزمة سياسية خطيرة) (2) كادت أن تعصف بكيان المجتمع الإسلامي لولا الحكمة العاقلة و النظر السديد و الفهم الثاقب من بعض الصحابة كأبي بكر و عمر و أبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنهم . (3)

و لعل هناك سؤالا يطرح نفسه ، لماذا لم يفصل القرآن الكريم في مسائل الحكم و طرقه و أشكاله ؟

و الجواب : (أن القرآن الكريم قد وضع للحكم الإسلامي أصولا ثلاثة هي العدالة و الشورى و الطاعة لأولياء الأمر (...) و بهذه الأصول الثلاثة بينت الشريعة الدعائم التي يقوم عليها الحكم الإسلامي ، و هي تختلف باختلاف البيئات و الشعوب و الأحوال العارضة للناس ، فتعين طريق خاص بها غير سائغ و لا مقبول ، و لذلك لم يعين النبي لها طريقا خاصا و لا نظاما ثابتا لإختلاف أمثل النظم باختلاف الشعوب (...) و اكتفى عليه السلام بتمهيد الجو الصالح لإنشاء دولة الإسلام جاعلا في تقديره إحتياج الحياة الإنسانية إلى التطور و النماء) . (4)

و قال بغضهم : (إن رأيي الذي سأدعمه بالأدلة هو أن الإسلام قدّم للناس - في الكتاب و السنة - مبادئ للحكم و ترك المجال فسيحا و اسعا لصياغة النظام المفصل المناسب لكل مجتمع و لكل عصر بحسب إختلاف الأحوال ، و مثال ذلك أن الإسلام ألزم المسلمين بقاعدة الشورى في الحكم و لكنه لم يبين تفصيلا كيف تتم الشورى و من هم أهل الشورى و كيف يعينون و هل يكون رأيهم ملزما أم غير ملزم للحكم و كيف يكون الإلزام .

(1) الأشعري : مقالات الإسلاميين و إختلاف المصلين ، ص 2، 1 دار النشر ، فرانز شتاينر ، فيسبادن 1980 م .

(2) د . ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية ، ص 89-90 ، مكتبة دار التراث القاهرة ، الطبعة السادسة 1976 .

(3) د . حسن إبراهيم حسن و د . علي إبراهيم حسن : النظم الإسلامية ، ص 18 . مكتبة النهضة المصرية .

(4) الشيخ محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ، ص 24 ، دار الفكر العربي .

إن ترك القواعد التفصيلية للشورى من غير تحديد هو الذي يمكن المسلمين من مراعاة الأحوال المختلفة مكانا و زمانا و يجعل النظام السياسي في الإسلام مرنا في حدود المبدأ الأساسي الذي نفى نهائيا الإستبداد و التحكم) . (1)

إن الحديث عن مسائل الحكم و طرقه و أشكاله و أساليبه في الكتاب و السنة ، بطريقة غلب عليها التعميم و الإجمال دون التعرض للجزئيات و التفاصيل ، لا يعني البتة إهمال وإغفال نظام الحكم ذاته .

فقد تناولت آيات قرآنية و أحاديث نبوية قضايا الحكم و مسائله استغرقت و غطت كل جوانبه ، و ليس هناك أدنى شك في أن النبي صلى الله عليه و سلم أقام دولة بالمعنى الكامل للكلمة و باشر فيها اختصاصات و صلاحيات لا يباشرها اليوم إلا الرئيس الأعلى للدولة كإعلان الحروب و إبرام عقود الصلح و المعاهدات ، و استقبال الوفود و بعث السفراء و الممثلين إلى الهيئات الحاكمة و غيرها من التصرفات السلطانية .

و في هذا يقول الإمام القرافي * : (و أما تصرفه صلى الله عليه و سلم بالإمامة فهو وصف زائد على النبوة و الرسالة و الفتيا و القضاء ، لأن الإمام هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق ، و ضبط معاهد المصالح و درء المفسد ، و قمع الجناة و قتل الطغاة و توطين العباد في البلاد و إلى غير ذلك مما هو من هذا الجنس) . (2)

أما تساؤلات الشيخ علي عبد الرازق التالية : (إذا كان رسول الله صلى الله عليه و سلم قد أسس دولة سياسية أو شرع في تأسيسها ، فلماذا خلت دولته إذن من كثير من أركان الدولة و دعائم الحكم ؟

و لم يعرف نظاما في تعيين القضاة و الولاة ، و لماذا لم يتجدد إلى رعيته في نظام الملك و قواعد الشورى ؟

(1) الأستاذ محمد المبارك : نظام الإسلام الحكومة و الدولة ، ص 52 ، دار الفكر .

(2) الإمام القراني : الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام و تصرفات القاضي و الإمام ، ص 93-95 ، مكتبة المطبوعات الإسلامية .

* هو الإمام شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمان ، الصنهاجي الأصل ، المصري القرافي المالكي ، الفقيه الأصولي المفسر المتكلم النظار المتفنن ، الأديب ، ولد بمصر سنة 626 هـ و فيها نشأ و درس و حصل ، من أشهر شيوخه العز بن عبد السلام الذي لازمه و أخذ عنه فبونه ، و اقتبس منه العقلية العلمية و الفكر الحر المتزن المستنير ، كان كثير الترحال إلى الأفاق البعيدة طلبا للعلم و العلماء ، توفي رحمه الله في جمادى الثانية سنة 684 و دفن بالقرافة و هي مقبرة نسب إليها لكثرة مروره عليها ، أيام مزاوله دروسه . (الترجمة للدكتور أبو غدة عبد الفتاح في تقديمه لكتابه ، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام و تصرفات القاضي و الإمام .)

ولماذا ترك العلماء في حيرة و اضطراب من أمر النظام الحكومي في زمنه ؟
ولماذا ولماذا ... ؟) (1) ، فمردود عليها عقلا و نقلا ، و أقل ما يقال فيها أنها شبيهة بأدعياء
فصل الدين عن الدولة و دعاة الإله الجديد " العلمانية " * .

لقد غفل هؤلاء و نسوا أن الفقه الإسلامي من كتاباته عن الإمامة و الأحكام السلطانية
والسياسة الشرعية كان واقعيًا و تاريخيًا لا فلسفيًا أو فقهيًا مثاليًا لا يحدد شكلًا للحكم
و لا نظرية محددة للأصول العامة التي تقرر هذا الشكل بحيث يرفض كل ما يخالف تلك
الأصول من أشكال ، ذلك أن الفقه الدستوري وقتها لم يكن قد تأصل أو تحدد ، و لقد نضج
بتبلور الحركة الدستورية في العصر الحديث و كانت العبرة في الحكومات بسيرتها في
الرعية و سياستها العملية التطبيقية لا بالأصول التأسيسية التي قامت عليها) . (2)

و يُعبر الأستاذ « هملتون جب » * عن هذه الحقيقة بقوله : (إن أساس الفكر السنّي في
الواقع ينفي قبول أي نظرية قبولًا حاسمًا قاطعًا ، و الذي يضعه المفكر السنّي هو قاعدة
و حسب ، فحواها أن الخلافة هي ذلك الشكل من الحكومة الذي يضمن أوامر الشريعة
ويحرص على أن تُطبق عمليًا ، فإذا أسلمت القاعدة للتطبيق فقد يكون في طريقة تطبيقها
عدد لا نهاية له من الاختلافات) . (3)

(1) الشيخ علي عبد الرازق : الإسلام و أصول الحكم ، نقد و تعليق معدوح حقي ، ص 122 مكتبة الحياة بيروت .
" العلمانية : هي ترجمة للكلمة الإنجليزية SECULARITY و هذه اشتقاق من SECULAR و هي مرادفة للكلمة
الإنجليزية UNRELIGIOUS أي لا ديني أو غير ديني ، و من ثم كانت تعني اللا دينية ، و قد تعني رفع شعار
العلم ، و هي في المصطلح الذي وضعت له ليست كذلك ، فالذين ترجموا دلالتها إستهدفوا هذا الغداع و المغالطة
حتى يحققوا الهدف منها : و هو أن يكون بين المسلمين إتجاهات تحمل مجموعة من الأفكار و التطبيقات في
الحياة لا تحارب الدين ، و لكنها لا تخضع و لا تتأثر به مرحليًا ، فتدع الدين للفرد جانبًا و تسير الحياة في
جانب آخر . أنظر د . علي جريشة : الغزو الفكري و التيارات المعادية للإسلام ، ص 207 .

(2) محمد فتحي عثمان : الفكر الإسلامي و التطور ، ص 148 الدار الكوتية .

(3) جب Gibbs : دراسات في حضارة الإسلام . ترجمة د . إحسان عباس و محمود زايد .

" هملتون جب : من كبار المستشرقين المعاصرين الذين وقفوا حياتهم على دراسة التراث الإسلامي ، وأسهموا
إسهامًا كبيرًا في تعميق النظرة الغربية إلى المؤسسات الإسلامية . عمل لفترة من الوقت أستاذًا للعربية في
جامعة أوكسفورد كما شغل بين سنتي 1930 و 1955 منصب محرر الطبعة الإنجليزية من « الموسوعة الإسلامية »
، وهو الآن مدير لمركز دراسات الشرق الأوسط في جامعة هارفارد ، و بالنظر لمركزه العلمي الرفيع وتقديرًا
لإسهاماته الفكرية العديدة مُنح في سنة 1954 لقب « سير » ، كما شغل عضوًا أصيلًا في مجمع اللّغة العربية
بالقاهرة ، و عضو مراسل في المجمع العلمي العربي بدمشق ، و المجمع العلمي العراقي ، و له عدد كبير من
المؤلفات و المقالات .

و من النتائج المهمة في مثل هذه المباحث تقرير أمور ذات أهمية بالغة في نظام الحكم من ذلك ، التأكيد على أن الإسلام حرص على مضمون النظام و مبادئه و منطلقاته أكثر من حرصه على شكله و صورته و آليات سيره ، فالمبادئ الجوهرية و القواعد الرئيسية هي التي تعطي لنظام الحكم خصائصه و مميزاته فهي بمثابة القوالب و الأعمدة لقيام الصرح و لا يهم شكل هذا الصرح في الأخير، لهذا الفرض ترك القرآن الكريم تفصيل الأحكام لتنظيم الشورى و تحقيق العدل و المساواة ، و التي تعتبر (من المرتكزات العليا في الحكم لتراعى فيه كل أمة ما يلائم حالها و تقتضيه مصالحها) . (1)

الأستاذ
عبد القادر للعطوم الإسلامية

(1) الشيخ عبد الوهاب خلّاف : السياسة الشرعية ، ص 11 .

المطلب الأول : تعريف الخلافة و حكم إقامتها .

الخلافة نظام إسلامي متميز تعددت أشكاله و تعاريفه (فالإمامة أو الخلافة أو السلطان أو الملك و الإمارة على إختلاف مدلولاتها ترمي في الشرع إلى معنى واحد و هو قيادة الأمة و حكمها) (1) فهي (مترادفات تدل على الرئاسة العليا للدولة و لا تدل على أكثر من ذلك) . (2)

ولقد درج الباحثون في تعريف الخلافة على اتباع طريقتين أو أسلوبين هما :

الأول : دراسة الألفاظ و المصطلحات الفنية المتصلة بهذا النظام لتجلية معانيها و تعديدها و معرفة المناسبات التاريخية التي إرتبطت بها ، و انتقلت من خلالها من مظهر إلى آخر .

الثاني : عرض التعاريف المنطبقة على نظام الحكم والتي أوردها العلماء لتحديد المعالم الحقيقية لهذا النظام و المقارنة بينها لمعرفة ما يكون بينها من أوجه الإتفاق و الإختلاف ، و سوف أتبع هذا السبيل مراعيًا الإعتبارات التالية :

1 - أن تتفق التعاريف مع الحقائق التاريخية إبتداءً من عهد الرسول صلى الله عليه و سلم إلى قيام نظام الخلافة بعد موته ، إلى إعلان إلفائه في الربع الأول من القرن العشرين ، فخلال هذه المراحل كان الهدف من نظام الخلافة إقامة الدين و تدبير مصالح الناس ، كما أخذ هذا النظام طوال هذه المدة صورًا و مضامين متعددة (فتارة نجد الخلافة تقوم على العدل و الإلتزام بأحكام الإسلام جملة و تفصيلاً ، و هي بهذه الصورة لا تكاد تشمل سوى عهد الخلفاء الراشدين و قلة من الخلفاء الذين هداهم الله إلى التمثيل بعدل الإسلام و الإلتزام بأحكامه ، و تارة نجدها و قد ساد سلطانها كافة بلدان المسلمين ، بينما لا يتجاوز سلطانها، في صورة أخرى "بغداد" أو "سامراء" ، حيث تنشأ في بلاد المسلمين إمارات تكتفي بالإعتراف بخلافة بغداد إسميًا ، أو تنشأ نظم للخلافة تقوم على الدعوة لنفسها و إنكار خلافة ما عداها ، و قد تقوم هذه الخلافة على مذهب خلافة بغداد السنّي كما حدث في الأندلس عندما أعلن الخليفة عبد الرّحمان النّاصر خلافته .

(1) د . يحيى إسماعيل : منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، ص 235 ، دار الوفاء للطباعة و النشر . (رسالة دكتوراه)

(2) الأستاذ عبدالقادر عودة . المال والحكم في الإسلام ، ص 54 .

كما قد تقوم على مذهب الشيعة كما هو الحال بالنسبة للخلافة الفاطمية في
القاهرة) . (1)

2 - يجب التفريق بين مصطلح الدولة الإسلامية ، و نظام الخلافة فقد تزول
معاني و معالم نظام الخلافة أو تضمحل في بعض جوانبها ، أما الدولة المنظمة
للمجتمع الإنساني بواسطة السلطة فتبقى مستمرة ، و في هذا التفريق
الجوهري نتائج مهمة ، أهمها على الإطلاق إعتبار أن الدول التي فتحها المجاهدون
باسم الإسلام و دانت لحكمه و شريعته ، ما تزال قائمة و معدودة من ديار الإسلام ،
حتى و إن اختلفت فيها معالم الخلافة كلية و دانت لأحكام المقتصب و قوانينه ،
وهذه المسألة في اعتقادي مهمة و خطيرة في أن واحد خاصة إذا قوبلت بآراء
وأفكار تكفير المجتمعات الإسلامية و أفرادها حكاما و محكومين ، و إعتبار الديار
الإسلامية « ديار حرب » تجب هجرتها و التخلي عنها لحساب السيطرة و النفوذ
الأجنبي .

3 - إن تعريف الإمامة أو الخلافة كثيرا ما يرتبط بتعريف الخليفة ذاته ، لذلك لا
أرى بأسا في التعريف بأحدهما إذا كان المقصود تحديد معالم نظام الحكم
الإسلامي ، كما أنني سأراعي ما يوافق الإتجاه العام لعلماء السنة مع ذكر آراء
المذاهب الأخرى إذا اقتضى الحال و دعت إلى ذلك ضرورة المقارنة و التوضيح .

و بعد هذه المقدمات أشرع في تعريف الخلافة في الإصطلاح الشرعي فأقول :
إن الإمامة في المصطلح الشرعي لها تعاريف كثيرة اختلفت في المباني و اتفقت
في المعاني ، و بالرغم من قول الشيخ رشيد رضا : (أن الخلافة و الإمامة العظمى
و إمارة المؤمنین ثلاث كلمات معناها واحد و هو رئاسة الحكومة الإسلامية
الجامعة لمصالح الدين و الدنيا) (2) ، فإن لكل لفظ أو مصطلح نشأته الخاصة به
كما له ظروفه و ملابساته التاريخية التي كونت مغزاه و دلالة السياسية فيما
بعد ، و قد أترك الدلالات اللغوية جانبا خشية الإطالة و أكتفي بالإصطلاح
الشرعي فقط .

و الجدير بالذكر أن علماء السنة لا يفرقون بين لقبني الخليفة و الإمام ، فكلاهما
يشير إلى شخص واحد ، يقول ابن خلدون في هذا الشأن : (و إذا قد بينا حقيقة
هذا المنصب و أنه نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين و سياسة الدنيا به
تسمى خلافة و القائم به خليفة و إمام) . (3)

(1) د . صلاح الدين ديبوس : الخليفة توليته وعزله ، ص 27 مؤسسة الثقافة الجامعية .

(رسالة دكتوراه) .

(2) للشيخ محمد رشيد رضا . الخلافة ، ص 17 ، الزهراء للإعلام العربي .

(3) ابن خلدون : المقدمة ، ص 134 ، دار القلم .

ثم بيّن أصل هذا الترادف بين اللفظين بقوله : (فاعلم أن الخطط الدينية الشرعية مندرجة تحت الإمامة الكبرى التي هي الخلافة ، فكأنها الإمام الكبير والأصل الجامع ، وهذه كلها متفرعة عنها ، فأما إمامة الصلاة فهي أرفع من الخطط كلها و أرفع من الملك بخصوصه المندرج معها تحت الخلافة ، و لقد يشهد لذلك استدلال الصحابة في شأن أبي بكر رضي الله عنه باستخلافه في الصلاة على استخلافه في السياسة في قولهم إرتضاه رسول الله صلى الله عليه و سلم لديننا أفلا نرضاه لدنيانا ، فلولا أن الصلاة أرفع من السياسة لما صح القياس) . (1)

و لكن لماذا شاع لفظ الإمامة دون الخلافة في إستعمالات الفقهاء و مباحثهم ، ولماذا نلقب الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل "بأمير المؤمنين" أو خليفة رسول الله " حتى إذا جئنا إلى الرابع رضي الله عنه لقبناه الإمام بتلقائية و بساطة كبيرتين دونما حرج و لا أفكار مسبقة ؟

فهل هناك عوامل خفية أم أنه قانون تطور الأشياء حتى على المصطلحات ؟

و الحقيقة أن (للشيعنة يدا في هذا الأمر) (...) ، إذ يعتبر التشيع أعظم انشقاق في التنظيم السياسي للدولة الإسلامية ، فلقد كانوا يمثلون أقوى الأحزاب المعارضة للحكومة القائمة ، ليس فقط لكثرة عددهم إذا قورنوا بالخوارج ، و إنما لإستناد التشيع إلى أساس عقائدي أو إيدولوجي في الكلام ...

و لما كان لفظ الخليفة غير مستخدم في أبحاث الشيعة لأنه يشير إلى من إغتصبوا آل البيت حقوقهم - حسب اعتقادهم - فإن أبحاث أهل السنة قد خلت من استخدام هذا اللفظ .

و هكذا أصبح الإمام لدى مفكري الإسلام - سنيين و شيعيين - يعني صاحب الحق الشرعي ، بينما يشير لفظ الخليفة إلى السلطة الفعلية ، و هكذا شاع استخدام الإمامة في الأبحاث الكلامية حول الموضوعات السياسية ، بينما اقتصر لفظ الخلافة على التاريخ السياسي) . (2)

(1) ابن خلدون : المقدمة ، ص 154 ، دار القلم .

(2) د . أحمد محمود صبحي : نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية ، ص 22 - 23 .

دار النهضة العربية . رسالة دكتوراه .

للتوسع أكثر أنظر محمد جواد مغنية : الشيعة و الحاكمون ، ط 4 ، بيروت .

مع الشيعة الإمامية ، مطبعة العرفان ، صيدا .

لذلك قال الإمام التفتزاني : (إن الشيعة كانوا يذهبون إلى أن الإمامة أخص من الخلافة) (1) . ومع هذا فقد التمس علماء السنة وغيرهم أصل و معاني هذه الألقاب في القرآن الكريم و السنة و أقاموا على ذلك الأدلة و البراهين التي تجيز استخدامها و تفيد مشروعيتها

و بعد هذه الملاحظات و الإشارات أنكر أهم تعاريف العلماء في مسألة الخلافة أو الإمامة ثم أبرز النتائج المستخلصة من هذه التعاريف .

قال الماوردي * : (الإمامة موضوعة لخلافة النبوة و حراسة الدين) . (2)

و قال البيضاوي * : (الإمامة عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول صلى الله عليه و سلم في إقامة القوانين الشرعية و حفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الأمة) ، و ينسب هذا الكلام كذلك إلى سيف الدين الأمدى . (3)

قال التفتزاني : (إنها رئاسة عامة في الدين و الدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه و سلم) . (4)

(1) سعد الدين التفتزاني : شرح العقائد النسفية ، ص 143 .

(2) الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص 54 ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان .

* هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الشافعي ، مؤلف الحاوي السقر الجليل ، وصاحب أدب الدنيا و الدين ، وكتاب الأحكام السلطانية ، وأدب القاضي ، كان إماما في الفقه و الأصول و التفسير بصيرا بالعربية ، ولي قضاء بلاد كثيرة ثم سكن بغداد و توفي بها سنة 450 هـ .

أنظر ابن العماد : شذرات الذهب ، ج 3 ص 285 - 286 .

(3) نقلا عن كتاب الإسلام و أصول الحكم للشيخ علي عبد الرازق ، ص 12 .

* هو ناصر الدين أبو الخير عيد الله بن عمر بن محمد بن علي ، قاضي القضاة البيضاوي الشافعي عالم أذربيجان و شيخ تلك الناحية و لي قضاء طبرستان ، و كان إماما مبرزا نظارا حبرا صالحا متعبدا ، ثنى الأئمة على مصنغاته و لو لم يكن له غير المنهاج الوجيز لفظه لكفاه ، توفي بتهريز سنة 691 هـ .

أنظر ابن العماد : شذرات الذهب ، ج 5 ص 392 ، دار الأفاق العربية ، بيروت ،

(4) نقلا عن كتاب الخلافة للشيخ رشيد رضا ، ص 10 .

و انظر التفتزاني : شرح العقائد النسفية ، ص 140 .

و يقول عضد الدين الإيجي * : (هي خلافة في إقامة الدين و حفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة) . (1)

و بعد هؤلاء يقول ابن خلدون * : (و الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخرية و الدنيوية الراجعة إليها ، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين و سياسة الدنيا) . (2)

و قد سلك أحد علماء العصر الحديث مسلكاً آخر في تعريف الخلافة و ذلك حين عرّف الخليفة بقوله : (الخليفة هو الرئيس الأعلى للدولة الذي يلتزم إقامة الدين و تسيير مصالح الناس إقتداء برسول الله صلى الله عليه و سلم) . (3)

و يبدو لي الإكتفاء بهذه التعاريف للإمامة أو الخلافة لكونها متقاربة في الفاظها و حتى في تراكيبها ، و المهم من ذلك الوقوف على ما فيها من معان توضح وتعطي صورة صادقة عن نظام الخلافة و مزاياه و مقاصده من خلال هذه الصيغ الفنية ، و من أبرز هذه النتائج و الفوائد :

أ - إن تعريف الماوردي يُعد أشمل و أعم و أفضل من باقي التعريفات في تقدير الأستاذ الرئيس لاشتماله على عناصر أهميتها التعاريف الأخرى ، و مع هذا ففي التعريف غموض (يحتاج إلى إيضاح ، فنوع نظام الحكم الذي يتضمن الإشارة إليه لا يتميز بالنسبة إلى غيره من نظم الحكم الأخرى ، و لا يبين كيف تساس الدنيا ، فهذا كله يحتاج إلى تفصيل) . (4)

(1) عضد الدين الإيجي : المواقف ، ج 8 ص 345 ، مطبعة العلوم ، مصر .

* الإيجي (نحو 700 هـ / 1300 م)

إبراهيم بن أحمد بن محمد ، مجد الدين الإيجي ، أو الإيكي ، من المشتغلين بعلم الكلام ، نسبته إلى إيج بإيران ، صنف « المطالع » في شرح « طوابع الأتوار » للقاضي البيضاوي و « معراج الوصول في شرح منهاج الأصول » . أنظر الزركلي : الأعلام ، مجلد 1 ، ص 29 .

(2) ابن خلدون : المقدمة ، ص 158 - 159 .

* هو عبد الرحمان بن محمد بن خلدون ، أبو زيد ، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي ، من ولد وائل بن حجر ، الفيلسوف المؤرخ العالم الإجتماعي البحاثة ، أصله من إشبيلية ، ولد في تونس سنة 722 هـ و رحل إلى فارس و غرناطة و تلمسان و الأندلس ، و تولى قضاء المالكية في مصر ، و توفي نجاة في القاهرة . إشتهر بكتابه « العبر » في التاريخ و « المقدمة » التي تعد من أصول علم الإجتماع . (الأعلام ، ج 5 ص 106) .

(3) د . صلاح الدين ديبوس : المرجع السابق ، ص 25 .

(4) د . ضياء الدين الرئيس : المرجع السابق ، ص 121 .

ب - لقد نهج ابن خلدون مسلكا خاصا يدل (على قوة الشخصية و الإبتكار و ذلك بأنه لم ينظر إلى مركز الإمام ذاته و لم يلتفت إلى الناحية الشخصية مطلقا ولكنه ركز نظرتة في المعنى الوظيفي للإمامة ، ثم حدد علاقتها بغيرها من أنواع الحكم الأخرى ، حيث وضع معيارا للتقسيم نتمكن به من التمييز بين أنظمة الحكم و أنواعها ، فمن خلال كلامه يتضح لنا أن جوهر كل نظام للحكم إنما هو القانون أو المبادئ الدستورية فهي التي تبين طبيعة هذا النظام) . (1)

(فالقانون هو روح كل نظام اجتماعي و أساس وجوده) . (2)

فإذا كانت هذه القوانين (مفروضة من العقلاء و أكابر الدولة كانت سياسة عقلية و إذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها و يشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا و الآخرة) . (3)

ج - دلت التعاريف مجتمعة على أن سياسة الدنيا من صميم اختصاصات النبوة و هذا يقضي بالضرورة وجوب الإستخلاف ، و أن وظيفة الخليفة في حراسة الدين و حماية البيضة و الذود عنها تعني الإبقاء على معاملة و تعاليمه من دون تبديل و لا تعطيل ، كما تدل على أن الإمامة ليست حقا شخصيا أو امتيازا لفرد على غيره ، و لكنها في المقام الأول رسالة دينية و وظيفة سياسية ، و عبء و مسؤولية تُثقل الكواهل و تتعب في مرادها الأبدان و النفوس ، فلا مجال فيها للدعة و السكون و الخلود إلى متاع الأرض ، كما أنه لا مجال فيها للأهواء و الميولات الفريزية كحب الذات و الرغبة في الإستعلاء و التسلط على الجماهير ، و لا مكان فيها للأثرة و المطامع الفردية .

د - تؤكد التعاريف على أن مصالح الدين مقدمة على مصالح الدنيا و أن هذه الأخيرة معتبرة بها و راجعة إليها ، فلقد اتفق الذين (تصدوا لتعريف الخلافة على تقديم أمور الدين و العناية به و حفظه ، على أمور الدنيا ... و هذا ما يجب تدبيره دائما و تذكره في كل حال ، فإن صلاح أمور الناس في الدنيا رهن بأخذهم بالدين و تشريعاته ، و من ثم يجب سياستهم في الشؤون الدنيوية بما تفرضه شريعة الله و رسوله من أداء الأمانة و الحكم بالعدل و أداء الحقوق إلى أهلها) . (4)

(1) د . ضياء الدين الرئيس : المرجع السابق ، ص 123 .

(2) د . ضياء الدين الرئيس : المرجع السابق ، ص 123 .

(3) ابن خلدون : المقدمة ، ص 190 .

(4) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم في الإسلام ، ص 7 ، دار المعرفة ، ط 2 ، 1964 .

٩- إن الخلافة في دلالة التعريفات السابقة ليست نظاماً لاهوتياً كالحكومات
التيوقراطية التي ساست الشعوب بقوانين الكنيسة مدعية أن مصدر سلطتها
هو الله ذاته « تعالى عما يشركون » ، فلا يجوز أن يطلق على الخليفة خليفة
الله " أو " ظل الله في أرضه " أو " إرادة الله " ، لأن الخلافة لغة لا تجوز في حق
الحاضر و الله حاضر في كل مكان ، و إنما الخليفة حاكم يتولى تنفيذ الأوامر
والنواهي الشرعية دون زيادة و لا نقصان ، و لا يُخوله هذا المنصب حقوقاً غير
التي أقرها له الشارع و لا صلاحيات غير التي حددتها الشريعة ، فالخليفة ليس
البابا يفر الذنوب و يطرد المذنبين و يمنح البركات .

و - إن مصطلح الخليفة يوحى بتواضع هذا المنصب بالرغم من اعتماده على
الهيبة و القوة المعنوية ، فلا يجوز لشاغله التعسف في استعمال هذا الحق و لا
العلو و التكبر على أفراد المسلمين .

و لما غابت معاني الخلافة و اندثرت لجا الحكام إلى تأكيد سلطانهم و هيبتهم ،
إلى جانب البطش و العنف ، إلى الأبهة و اتخاذ أفخم الألقاب *
و المظاهر البراقة ، ثم إن كل النتائج و المعاني المستفادة من تعاريف العلماء
تشكل الأركان و القواعد التي تنهض عليها دولة الخلافة ، و تخلف أحدها قد يُخل
بنظام الخلافة ذاته و يفقدها مشروعيتها . و لقد حدث في التاريخ الإسلامي أن
تخلفت جملة شروط و أركان فتحوّلت الخلافة إلى ملك عضود و إلى جيروت
غاشم .

* هناك ألقاب و أسماء تُسمى بها حكام المسلمين تدل على القوة و السلطان المادي أكثر منها دلالة
على معاني الخلافة و خصائص المنصب ، كعماد الدولة و عضد الدولة و الصمصام و سلطان الدولة
و معز الدولة التي اتخذها أمراء بني بويه ، و كتاج الدولة و يمين الدولة و ظهر الدولة التي
تُسمى بها ملوك و سلاطين الدولة الغزنوية و الغورية في بلاد الأفغان و البنجاب .

أنظر د . حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسي و الديني و الثقافي و الإجتماعي ،
ج 3 ص 39-83 .

حكم إقامة نظام الخلافة .

بعد هذا التوضيح لمعالم نظام الخلافة و خصائصه ، أحاول بيان الأصل و السند الشرعي الذي تقوم عليه الخلافة و تستمد منه وجودها و سلطتها ، حيث أن معرفة الموقع الشرعي للخلافة في الأحكام الشرعية يُبين مدى الحاجة إليها و كذلك يوضح حجم الكارثة و الخسارة الكبرى في التخلي عنها ليس على المسلمين فحسب ، بل على جميع شعوب الأرض ، و لقد صدق من قال « ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين »^{*} و أقول و ماذا عساه يخسر أكثر من تنحية الإسلام عن جهاز الحكم .

لقد بينتُ في المباحث السابقة الدلائل النقلية و العقلية الواضحة لقيام دولة الرسول صلى الله عليه و سلم بالمعايير العلمية المعاصرة .

و تبقى الأدلة النقلية و العقلية في حاجة إلى بيان و توضيح .

لقد ذهبَت الاكثرية العظمى - كما سأتبين - إلى أن إقامة الحكم و الخلافة يُعد من الواجبات ، و ذهبَت أقلية إلى اعتبار مسألة تنصيب الحاكم من المسائل المباحة فقالوا بجوازها .

و هذا التباين بين الفريقين في ترتيب حكم الخلافة له نتائج مهمة و خطيرة أوضحها في مكانها ، و القول بوجوبها أو بجوازها يحدد مسؤولية الحاكم والرعية الشرعية و الأخلاقية تجاه هذه القضية الأساسية .

^{*} هذا العنوان هو مؤلف قيم لصاحبه الأستاذ الشيخ أبو الحسن علي الندوي ، من علماء الهند المعاصرين ، و من مؤسسي دار الندوة بلكهنؤ بالهند و إليها ينسب ، ترجع أصوله إلى قبيلة عربية نزلت إلى الهند ، ذكر ذلك عن نفسه في مقدمة كتابه « إذا هبت ريح الإيمان » .

مذهب الوجوب و أدلته .

إن جميع المذاهب السنية و جميع المرجئة * و جميع الشيعة * - على غلوّ فيهم - و جميع الخوارج * - عدا فرقة النجدات * - إتفقوا على وجوب إقامة الإمامة وتنصيب حاكم على المسلمين وجوبا كفائيا على جميع الأمة و عينا على من تعيّن لها .

* المرجئة : إسم لعدد من الفرق كانت تقول بالإرجاء - أي تأجيل الحكم على مرتكب الكبيرة مؤمّن هو كما قال الشيعة فيجب أن يُقام عليه الحد ؟ أو كافر كما قال الخوارج فيجب قتله - إلى الله يوم القيامة . و لقد وقف المرجئة هذا الموقف هربا من الثورة على بني أمية و كان المرجئة يعتقدون كالشيعة و الخوارج أن يزيدا و نفرا من الأمويين فاسقون أو كافرون و لكنهم كانوا لا يريدون أن يصارحهم العداء كما فعل الشيعة ، أو يقاتلهم كما فعل الخوارج ، و يبدو أن عدم الخوض في الخلاف و إرجاء مرتكب الكبيرة إلى الله يوم القيامة منهج سليم . لكن مع تطور الزمن أخذ فكر المرجئة يتسع و يتميع حيث قرروا أنه لا يضر مع الإيمان ذنب بل منهم من غالى و أفرط و تطرف فزعم أن الإيمان إعتقاد بالقلب و إن أعلن الكفر بلسانه و عبد الأوثان أو لزم اليهودية و النصرانية في دار الإسلام ، و هذا تجاوز لحد خطير في الإستهانة بالعمل .

و الخلاصة أن المرجئة كانت مذهباً لإحدى طائفتين ، إحداهما متوقفة في الحكم على الخلاف الذي وقع بين الصحابة ، و الخلاف الذي وقع في العصر الأموي ، و الطائفة الثانية هي التي ترى أن عفو الله يسع كل شيء ، و تحكم بأن الله يعفو عن كل الذنوب ماعدا الكفر ، و نظرا لتباين الأهداف والمقاصد و تميّز الأفكار فقد قسم بعض العلماء المرجئة إلى قسمين : مرجئة السنة و هم الذين قرروا أن مرتكب الذنب يعذب بمقدار ما أذنب و لا يخلد في النار و قد يعفو الله عنه ويتقدمه برحمته فلا يعذب أصلا ، و في هذا القسم يدخل أكثر الفقهاء والمحدثين .

و القسم الثاني مرجئة البدعة وهؤلاء هم الذين اختلفوا باسم الإرجاء عند الأكثرين و هم الذين استحقوا مقالة السوء من الجميع ، والتحقيق أنه يفضل إبعاد هذه التسمية عن الأئمة الأعلام لعلو شأنهم عن طائفة الإباحيين والمستهزئين ، و من أشهر المرجئة « ثابت بن قطنه » (ت 110 هـ 728 م) و قد ذكر الشهرستاني في المرجئة الأولين سعيد بن جبير الذي قتله الحجاج سنة 95 هـ .

أنظر التفاصيل في الملل والنحل للشهرستاني ، ج 1 ص 194 .

* الشيعة و غلاة الشيعة :

هي أقدم المذاهب السياسية ، ظهورها بذهبيهم في آخر عصر عثمان رضي الله عنه ، ثم نما و ترعرع مذهبهم هذا في عهد علي رضي الله عنه لذلك فهم أتباع علي بن أبي طالب ، السيب في وجودهم و المنبر الوحيد في نشأة أفكارهم ، فهم يعتقدون أن الرسول عليه الصلاة و السلام أوصى لعلي بالخلافة ، و أن الإمامة أو الخلافة ليست قضية مصلحة يمكن أن تفوض إلى نظر الناس فينتخبون من شاؤوا لتوليها بل هي قضية أصولية و هي ركن الدين ، ثم أن الخلافة عندهم محصورة في علي و نسله ، و الأئمة كلهم معصومون من الذنوب كبيرها و صغيرها =

و لقد شهد العصر الأموي أربع فرق أساسية من الشيعة :

- 1 - الإمامية الذين استمروا على الاعتقاد بهذه الأمور السياسية .
 - 2 - الزيدية الذين يجيزون إمامة المفضل مع وجود الفاضل ، و لكنهم يقولون بصحة خلافة أبي بكر و عمر و عثمان .
 - 3 - الكيسانية (نسبة إلى كيسان مولى لعلي بن أبي طالب) : دعا إلى هذه الفرقة المختار بن أبي عبيد الثقفي ، و كان في أول أمره خارجياً ثم انضم إلى الزبير ثم نصب الحرب لبني أمية مباشرة ، و قُتل المختار سنة 67 هـ - 686 م . و خالف المختار سائر الشيعة بقوله بإمامة محمد بن الحنفية ، و رغم أن محمد بن الحنفية لم يمت و لكن حبسه الله في جبل « رضوى » لسراً نعلمه ، و زعم أن الله يجوز عليه البداء ، و أنه عز و جل يأمر بشيء ثم يأمر بخلافه أو يرجع عما قد أمر به و غيرها من المزاعم و الضلالات .
 - 4 - الغالية : و هم جماعات من غير العرب في الأكثر كانوا متأثرين باليهود و المجوس و النصارى فآلهوا عليا و الأئمة من بنيهِ . و هي كلها جماعات خارجة عن نطاق الإيمان الجامع كالمسيحية و الغرابية . أنظر : الشهرستاني : الملل و النحل ، ج 1 ص 198 و ما بعدها .
إبن خزم : الفصل في الملل و النحل ، ج 4 ص 179 و ما بعدها .
الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ص 5 و ما بعدها .
- الـ خوارج : بعد معركة صفين و قبول الإمام علي كرهاً بالتحكيم على الخلافة بينه و بين معاوية ، خالف علياً جماعة من أتباعه و خرجوا من صفوفه قسموا « الخوارج » . كانوا يتشددون في القياس بظاهر القواعد و الأحكام ، و قد كان إعتراضهم الأول على علي أن الحرب بينه و بين معاوية كان يجب أن تنتهي في ميدان القتال ، و أن الحق في رأيهم لا يعدو أحد وجهين ، إما أن يكون معاوية على حق فيتحتم على الإمام علي أن يتنازل له عن الخلافة و إما أن يكون علي غير حق فيتعين على الإمام علي أيضاً أن يتابع القتال فإن لم يفعل الإمام علي أحد هذين الأمرين فهو كافر .
- و قد اجتمع الإمام بهؤلاء الخوارج ، و كان يقال لهم المُحكِّمة و الثُّرَاة و الخَورِية . و جادلهم و لكن لم يقنعوا منه ثم إنهم قاموا عليه و علي معاوية و وزيره عمرو بن العاص و لكنهم لم ينجحوا إلا في قتل علي سنة 40 هـ - 661 م . و آراء المُحكِّمة من الخوارج بدائية تتصف بالتصائب و التطرف ، و إن كان في ظاهرها شيء من المنطق الفطري ، و خلاصتها :
- الخلافة حق لكل مسلم ، و غايتها إقامة الأحكام .
 - إذا خالف الخليفة الشروط التي بويع عليها جاز عزله أو قتله .
 - إذا اتفق المسلمون على أن يقيموا الأحكام بأنفسهم إستغثوا عن نصب الخليفة .
 - قتل المخالفين لهم في الرأي مع أهلهم .
- و في العصر الأموي إتسعت حركة الخوارج و لكن خبا شيء من حمية الخوارج الحربية و مال بعضهم إلى الاعتدال في الرأي السياسي و الديني ، و أشهر فرقهم الأزارقة و النُجْدَاتِ المصْفَرِيَّة و العجاردة و الإباضية =

قال ابن تيمية : (إن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين إلا بها فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالإجتمع ، لحاجة بعضهم إلى بعض و لا بد لهم عند الاجتماع من رأس) . (1)

و قال الجويني : (و لا يرتاب من معه مسكة من عقل أن الذب عن الحوزة و النضال دون حفظ البيضة محتوم شرعا و لو ترك الناس قوضى لا يجمعهم على الحق جامع و لا يزعهم وازع ، و لا يردعهم عن اتباع خطوات الشيطان رادع ، مع تفنن الآراء و تفرق الأهواء ، لانتثر النظام و هلك العظام و توثبت الطغام و العوام ، و تحزبت الآراء المتناقضة و تفرقت الإرادات المتعارضة ، و ملك الأذليون سرقة الناس ، و فضت الجامع و اتسع الخرق على الراقع و فشيت الخصومات ، و استحوذ على أهل الدين ذوا العرامات * و تيددت الجماعات و لا حاجة إلى الإطناب بعد حصول البيان ، و ما يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن) . (2)

= و فرقة الخوارج تعتبر من أشد الفرق الإسلامية دفاعا عن مذهبها وحماسة لأرائها ، و أشد الفرق تدينا في جعلتها و أشدها تهورا و اندفاعا ، إسترعت ألبابهم كلمة « لا حكم إلا الله » فاتخذوها دينا ينادون به و شعارا يعادون و ييقضون لأجله ، كما استهوتهم فكرة البراءة من عثمان رضي الله عنه و الإمام علي كرم الله وجهه و الحكام الطاغين من بني أمية ، تميزوا بجمعهم بين التقوى و الإخلاص مع انحراف و هوس و تشدد و خشونة و جفوة و تهور في الدعوة و قسوة و عنف في فرض الآراء .

أنظر التفاصيل الشهرستاني : المال و التحل ، ج 1 ص 154 و ما بعدها .

أبو الحسن الأشعري مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين ، ص 86 و ما بعدها .

* النجدات : خالفوا الأزارقة في تكفير قعدة الخوارج و استحلال قتل الأطفال كما خالفوهم في حكم أهل الذمة الذين يكونون مع مخالفيهم ، فالنجدات قالوا بإباحة دماهم كما أبيحت دماء من يعيشون معهم و في كنفهم من المسلمين ، و إقامة الإمام من المسائل المصلحية و ليست واجبا شرعيا و النجدات أوّل من أدخل فكرة التقية إلى فكر الخوارج فجاؤوا بما لم يسبقهم إليها أحد من الخوارج و أتباع نجدة كانوا في الأصل باليمامة مع أبي طالوت الخارجي و لكنهم تركوه و بايعوا نجدة سنة 66 هـ فعظم أمره و أمرهم حتى استولى على البحرين و حضرموت و اليمن و الطائف .

و نشب بين النجدات خلاف و نزاع تفرقوا لأجله و أدى إلى قتل زعيمهم ذات

و نجدة ، سنة 69 هـ 689 م . أنظر المراجع السالفة بتصريف يسير .

(1) ابن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي و الرعية ، ص 161 ، دار المعرفة ،

ط 2 ، 1964 .

* العرامات جمع عرامة : الشراسة و الشدة ، من عرّم فلان ، إذا صار ذا شراسة و شدة .

(2) الإمام الجويني : غيث الأمم في التباث الظلم ، تحقيق عبد العظيم الديب ،

ص 22 - 23 ، المكتبات الكبرى ، قطر .

و قال الماوردي . (الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين و سياسة الدنيا و عقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب و إن شذ عنهم الأصم *) . (1)

و قال ابن حزم . (إتفق جميع السنة و جميع المرجسة و جميع الشيعة و جميع الخوارج على وجوب الإمامة و أن الأمة واجب عليها الإنقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله و يسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم حاشا النجدات من الخوارج فإنهم قالوا : لا يلزم الناس فرض الإمامة و إنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم) . (2)

ثم علل هذا الوجوب قائلا : (و قد علمنا بضرورة العقل و بديهته أن قيام الناس بما أوجبه الله تعالى من الأحكام عليهم في الأموال و الجنايات و الدماء و النكاح و الطلاق و سائر الأحكام و منع الظلم و إنصاف المظلوم و أخذ القصاص على تباعد أقطارهم و شواغلهم و إختلاف أرائهم ... ممتنع غير ممكن ، و هذا الذي لا بد منه ضرورة و هذا مشاهد في البلاد التي لا رئيس لها فإنه لا يقام هناك حكم حق و لا حد ، حتى قد ذهب الدين في أكثرها) . (2)

و قال الإمام أحمد : (لا بد للناس من حاكم ، أتذهب حقوق الناس ؟) . (3)

و روي عن الإمام علي قوله : (لا بد للناس من إمارة برة كانت أو فاجرة قيل هذه البرة عرفناها فما بال الفاجرة قال يؤمن بها السبيل و يقام بها الحدود و يجاهد بها العدو و يقسم بها الفيء) . (4)

و قال الإمام الشوكاني : (معند العترة و أكثر المعتزلة تجب شعرا) . (5)

* أبو بكر الأصم : هو عبد الرحمان بن كيسان الأصم . عنه بن المرتضى من رجال الطبقة السادسة و قال فيه : كان أفصح الناس و أفقهم ، و كان جليل المقدار ، يكتبه السلطان .

أحمد بن يحيى المرتضى : المنية و الأمل (طبقات المعروفة) ، ص 32-33 . تحقيق ديفلد فلزر ، المؤسسة ، بيروت 1961 م ،

الشهرستاني : الملل و النحل ، ج 1 ص 93 .

(1) الماوردي : المرجع السابق ، ص 5 .

(2) ابن حزم : الفصل في الملل و الأهواء و النحل ، ج 4 ص 87 ، مكتبة المثنى ، بغداد .

(3) ابن قدامة المقدسي : المغني ، ج 9 ص 34 ، تحقيق محمد عبد الوهاب فايد ، ط . القاهرة

و مطابع سجل العرب ، 1390 هـ / 1970 م .

(4) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج 1 ص 146 .

(5) الشوكاني : دليل الأوطار ، ج 8 ص 25 ، طبقات الأزهري ، القاهرة .

و قال صاحب المواقف مبينا طبائع الخلق و حاجاتهم إلى الإمارة : (فإنهم أي الخلق - مع اختلاف الأهواء و تشتت الآراء و ما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض ، فيقضي ذلك إلى التنازع و التواثب بل ربما أدى إلى هلاكهم جميعا ، و تشهد له التجربة و الفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعاش ، و صار كل واحد مشغولا بحفظ ماله و نفسه تحت قائم سيفه و ذلك يؤدي إلى رفع الدين و هلاك جميع المسلمين) . (1)

يؤكد هذه المعاني ثابته الإمام الماوردي حيث يقول : (و لولا الولاة لكانوا فوضى مهملين ، و همجا مضاعين و قد قال شاعر جاهلي :

لا يصلح الناس لاسراء لهم و لا سراة إذا جهالهم سادوا) . (2)

و قال في موضع آخر : (و مما تصلح به الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة و أمورها ملتئمة ، سلطان قاهر تتألف برهيبته الأهواء المختلفة ، و تجتمع بهيبته القلوب المتفرقة و تنكف بسطوته الأيدي المتغالبة ، لأن في طبائع الناس من حب المغالبة على ما أثره و القهر لمن عاندوه ما لا ينكفون عنه إلا بمانع قوي و رادع ملي) . (3)

و قال حجة الإسلام الغزالي * : (إن الدين و الأمن على النفس و الأموال لا ينتظم إلا بسلطان ، و هذا تشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين و الأئمة ، و أن ذلك لو دام و لم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام الهرج و عم التسيف و شمل القحط ، و هلكت المواشي و بطلت الصناعات و كان كل من غلب سلب ، و لم يتفرغ أحد للعبادة و العلم إن بقي حيا و الأكثرون يهلكون تحت ظلال السيوف .

(1) عضد الدين الإيجي : المواقف ، ج 8 ص 346 .

(2) الماوردي : المرجع السابق ، ص 5 - 6 .

(3) الماوردي : أدب الدنيا و الدين ، ص 84 .

* الغزالي (450 هـ - 505 هـ) : هو أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الملقب بحجة الإسلام و زين العابدين الطوسي الشافعي ، الإمام الفقيه الأصولي النظائر المفسر المتكلم الصوفي الفيلسوف الواعظ ، ولد في مدينة طوس و أخذ عن علمائها ، ثم قدم نيسابور و جد في التحصيل حتى بلغ الدرجة الرفيعة في سعة العلم و استنارة العقل ، و مقارعة الملاحدة و خصوم الإسلام و الظفر و الغلبة عليهم ، له مؤلفات كثيرة و مشهورة ، إعتزل التدريس في أواخر حياته و سلك طريق الزهد و الإنقطاع للعبادة ، ثم عاد للتدريس بالمدرسة النظامية ثم اعتزل و وزع أوقاته على وظائف الخير من ختم القرآن و مجالسة أهل القلوب و القعود للتدريس إلى أن توفي رحمه الله نقلا عن د . محمد رضا : الغزالي ، حياته و مصنفاته ، ط . القاهرة ، 1924 .

و لهذا قيل الدين و السلطان توأمان و قيل الدين أس و السلطان حارس و ما لا أس له فمهدوم و ما لا حارس له فضائع) . (1)

و أخيرا يقول ابن خلدون : (أعلم أن الله سبحانه و كعب في طبائع الخلق الخير و الشر كما قال تعالى : « هديناه النجدين » * و قال « فاللهما فجورها و تقواها » * و الشر أقرب الخلال إليه إذا أهمل في مرعى عوانده و لم يهذب الإقتداء بالدين و على ذلك الجم الغفير إلا من وفقه الله ، و من أخلاق الشر فيهم الظلم و العدوان بعض على بعض ، فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه إمتدت يده إلى أخذه إلا أن يصده وازع) . (2)

و بما أنه قد ثبت أن ترك الناس بدون وازع يؤدي إلى وقوع الضرر بهم من تنازع أو فوضى أو هلاك ، و بما أن دفع الضرر المظنون واجب على العباد إذا قدروا عليه إجماعا و بما أن هذا الضرر لا يندفع إلا بوجود إمام ، فإن النتيجة الحتمية بعد هذه المقدمات أن إقامة الإمامة واجبة .

هذه حجج القوم و استدلالاتهم العقلية المبينة على التجارب و الأحداث و نظرات العقول النابهة و البصائر النافذة ، و مع هذه البراهين العقلية الساطعة الأنوار الواضحة الدلالة إعتد الجمهور في تأكيد مبدأ الوجوب على نصوص من القرآن و السنة بعد الإجماع الذي هو عمدة الأدلة عندهم في هذه المسألة خاصة .

فمن القرآن الكريم :

قوله عز و جل :

« يا ايها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم » * فوجه الدلالة أن الله سبحانه و تعالى (أوجب على المسلمين طاعة أولي الأمر منهم و هذا الأمر لا يتحقق إلا ب نصب رئيس للدولة أو أمير عام و هو بدوره يختار من يساعده في إدارة البلاد و تدبير شؤون العباد) . (3)

(1) الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد ، ص 135 ، تقديم د . عادل العوا ، مكتبة التراث العربي ،

دار الامانة ، بيروت ، ط 1 ، 1969 م .

* الآية 10 من سورة البلد .

* الآية 8 من سورة الشمس .

(2) ابن خلدون : المرجع السابق ، فصل 7 من 127 ، دار القلم ، بيروت ، ط 7 ، 1989 م .

* الآية 59 من سورة النساء .

(3) د . عبد القادر أبو فارس : النظام السياسي في الإسلام ، ص 156 ، ط . دار القرآن الكريم ،

الكويت ، ط 1 ، 1984 .

قال الطبري في تفسيره لهذه الآية : (المراد منها على قول من قالوا . هم السلاطين ، و من ذهبوا إلى أنهم هم أهل الفقه و الدين ، و من ذهبوا إلى أنهم هم العلماء ، ثم قال : و أولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال هم الأمراء و الولاة لصحة الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه و سلم بالأمر بطاعة الأئمة و الولاة فيما كان طاعة و للمسلمين مسلحة) (1)

أما الأحاديث النبوية فكثيرة و متعددة الدلالات و تشترك جميعا في إيجاب إتخاذ الأمير من ذلك :

1 - ما رواه الإمام أحمد في المسند عن عبد الله بن عمر أن النبي صلى الله عليه و سلم قال : « لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم » .*

يقول الإمام الشوكاني معلقا : (و إذا شرع هذا لثلاثة يكونون بفلاة أو يسافرون فشرعيته لعدد أكثر يسكنون القرى و الأمصار و يحتاجون لرفع التظالم و فصل التخاصم أولى و أخرى و في ذلك دليل لقول من قال : أنه يجب على المسلمين نصب الأئمة و الولاة و الحكام) . (2)

و كذلك كان تعليق ابن تيمية حيث يقول : (فأوجب الرسول تأمير الواحد في الإجتماع القليل العارض في السفر تنبيها بذلك على سائر أنواع الإجتماع) . (3)

ب - قوله صلى الله عليه و سلم : « من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له . و من مات و ليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية » .*

فهذه الأحاديث و غيرها كثير تنص على وجوب تأمير شخص على الرعية (فهي كلها تدور حول الإمارة و حول الإنتماء إلى الدولة الإسلامية ، و أن الأمر بالإمارة تقرير شرعي قبل أن يكون حاجة بشرية يدركها العقل) واستنادا إلى ما تقدم (نذهب إلى القول بأنه لا يوجد عذر لمسلم في القعود عن إقامة حاكم مسلم حين

(1) ابن جرير الطبري : جامع البيان في تفسير القرآن ، ج 5 ص 241 - 242 .

* الحديث أخرجه أحمد في المسند و رجاله ثقات ، خلا أبي لهيعة و هو إلى السلامة أقرب ، و الحديث حسن لغيره إن لم يكن لذاته ، و قد قضى الهيثمي بحسن حديث أبي لهيعة ، المسند ، ج 5 ص 232 .

(2) الإمام الشوكاني : نيل الأطار ، ج 8 ص 288 .

(3) ابن تيمية : السياسة الشرعية ، ص 161 .

* الحديث أخرجه مسلم في كتاب الإمارة ، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين ، ج 4 ص 517 .

تخلو الأرض ممن يقيم حدود الله لحفظ الحرمات) . (1)

وقد أحسن الإمام ابن تيمية عندما اعتبر الإمامة من أمور الدين وقرباته حيث قال : (فالواجب اتخاذ الإمامة ديناً وقربة يُتقرب بها إلى الله تعالى) . (2)

و يبدو أن أهم دليل اعتمد عليه الجمهور في إيجابهم إقامة الخلافة و تنصيب الحاكم هو الإجماع ، و لما كان الإجماع أحد مصادر الشريعة المتفق عليها ، قالوا : إن مصدر وجوب الخلافة هو الشرع ، قال الجويني في هذا : (فالذي صار إليه جماهير الأئمة أن وجوب نصب الإمام مستفاد من الشرع المنقول غير متلقى من قضايا العقول) . (3)

و دليل الإجماع هذا و إن كان مفكروا الإسلام قد ساقوه على أنه دليل ديني و صاغوه صياغة دينية (هو في الواقع برهان تاريخي ، فهو يتخذ من حقائق تاريخ الأمة في ماضيها أو في عصور معينة من هذا الماضي نماذج تصلح للقياس عليها أو يجب أن يقاس عليها . أو كما نقول اليوم بلغة القانون ، يُنظر إليها على أنها سوابق " قضائية " أو " دستورية " فهي إذن مصدر من مصادر التشريع و لا سيما أن العصر الذي يختاره هو الذي كان فيه الإسلام في أنقى حالاته و كان أهله يفهمون الإسلام و مبادئه على حقيقتها خير الفهم) . (4)

و في توضيح أكثر يقول الأستاذ صبحي الصالح : (لم تقم الخلافة على شيء من تلك الأحاديث إلا تعصيها و تأييدها على سبيل الإستئناس ، و إنما قامت هذه الخلافة و ما رافقها من نظم الإسلام السياسية على الإجماع) . (5)

و يؤكد هذا القول الدكتور السنهوري بقوله : (و من أصحاب هذا الرأي من يضيف إلى إجماع الصحابة مصادر أخرى لوجوب الخلافة كبعض الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية التي يفسرها البعض على وجوب الخلافة ، و إن كان الظاهر أن هذا الرأي ليس هو الراجح في مذهب السنة) . (6)

(1) د . عارف أبو عبيد : الدولة و أركانها بين الشريعة و القانون .

مقال بمجلة الشريعة و الدراسات الإسلامية ، الكويت ، عدد 1 سنة 1 ، ص 81

(2) ابن تيمية : المرجع السابق ، ص 162 - 163 .

(3) الإمام الجويني : الغياثي ، ص 24 .

(4) د . ضياء الدين الريس . المرجع السابق ، ص 134 .

(5) د . صبحي الصالح : النظم الإسلامية ، ص 281 ، ط دار العلم للملايين .

(6) د . عبد الرزاق السنهوري : فقه الذلّة و تطورها ، ص 87 .

و نظرا لمكانة و أهمية الإجماع كسند عظيم و أساس قويم قامت عليه فكرة الخلافة و نظمها ، وجدنا أن أكثرية علماء الكلام و مؤرخي الفرق - و قبل أن يخوضوا في مسألة الإمامة - يعتقدون فضلا بثبتون به حجية الإجماع لأنه الخطوة الطبيعية و المدخل الضروري للحديث عن نظام الخلافة كما فعل الإمام الجويني في الإرشاد مثلا .

و لقد تنبه إلى هذه القضية المستشرقون كذلك .

فهذا « جب » يقول : (إن الخلافة تقوم قياما كلياً على مبدأ الإجماع) . (1)

و هذا « شاخت » * يقول : (إن نواحي مهمة في التشريع الإسلامي كالخلافة مثلا كان أساسها الإجماع وحده) . (2)

و حتى المتعصب « جولد زيهر » * قال في أهمية و شأن الإجماع : (إنه مفتاح التطور التاريخي للإسلام من الناحية السياسية و التشريعية و الدينية) (3) ، و لعل المنطلق الأساسي لفكرة الإجماع و السابقة التاريخية التي قام عليها مبدأ الإجماع باعتباره دليلاً شرعياً ثابتاً و قطعياً في مسألة وجوب الإمامة ، حادثة السقيفة و ما دار فيها من حديث عن قضايا سياسية طرحت لأول مرة و واجهت الجماعة لأول مرة كذلك ، هذا الإجتماع و الحادث السياسي الكبير يبقى من أهم

(1) جب هملتون : دراسات في حضارة الإسلام ، ترجمة د . إحسان عباس و محمود زايد ،

ص 48 ، ط دار العلم للملايين ، بيروت ، ط 3 ، 1979 .

(2) نقلا عن كتاب النظم الإسلامية لـ د . صبحي الصالح ، ص 282 .

* يوسف شاخت : ألماني متعصب ضد الإسلام و المسلمين ، نه كتب كثيرة عن الفقه الإسلامي و أصوله ، من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » و « دائرة معارف العلوم الإجتماعية » ، و أشهر كتبه « أصول الفقه الإسلامي » ، أنظر د . صابر طعيمة : أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي ، ص 86

(3) جولد زيهر : Le dogme et la loi de l'Islam ، حيث يقول مفصلاً :

Elle donne la clé de l'évolution historique de l'Islam au point de vue politique, dogmatique et juridique, ce qui est reçu par toute la communauté musulmane pour vrai et juste doit passer pour vrai et juste, abandonner l'Idjmaa c'est se passer de l'église orthodoxe. p. 45 ; Trad. Félix Arin; Lib. Paul Geuthner; Paris, 1920.

* جولد زيهر أو تسهير : مجري معروف بعدائه للإسلام و بخطورة كتاباته عنه . من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » ، كتب عن القرآن و الحديث و من كتبه « تاريخ مذاهب التفسير الإسلامي » ، و قد رد الشيخ محمد الغزالي على هذا المستشرق في كتابه « دفاعاً عن العقيدة

و الشريعة ضد مطاعن المبشرين و المستشرقين »

أنظر د . صابر طعيمة ، المرجع السابق ، ص 81

الإجتماعات السياسية التي شكلت النواة الأولى و الأرضية المهددة للفكر السنّي في نظرية الخلافة فيما بعد ، لذلك تناوله العلماء قديما و حديثا بالشرح و التعليق و إبراز معانيه و قيمة الأفكار السياسية التي دارت فيه . (1)

و في هذا المعنى يتحدث ابن خلدون قائلا : (نصب الإمام واجب قد عُرف في الشرع بإجماع الصحابة و التابعين ، لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه و سلم عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه ، و تسليم النظر إليه في أمورهم ، و كذا في كل عصر من بعد ذلك ولم يترك الناس قوضى في عصر من الأعصار ، و استقر ذلك إجماعا ¹ دالا على وجوب نصب الإمام) . (2)

و بالرغم من وضوح الأدلة العقلية و النقلية و قوة حجتها في تقرير وجوب قيام الخلافة فقد خالفت بعض الفرق قول الجمهور و اعتمدت في ذلك أدلة عقلية و نقلية كذلك كلفتها و جعلتها ما لا تطبق من صور التأويل و التفسير المتعسف لتأكيد و تقرير مبدأ الجواز و نفي الفرضية ، فمن هذا الفريق و ما هي أدلته ؟

مذهب الجواز .

ذهب إلى اعتبار مسألة الحكم الإسلامي من المباحات التي لا تلزم الفرد و لا الأمة و إنما هي مخيرة بين إقامتها و بين الإستغناء عنها كل من النجدات من الخوارج و بعض المعتزلة و الحكمة الأولى كالأصم و هشام بن عمرو القوطي و غيرهم ، و لأهمية هذه الآراء تعرض لها بشيء من التفصيل :

(1) د . مصطفى حلمي : نظام الخلافة في الفكر الإسلامي ، ص 395 .

دار الدعوة ، الإسكندرية ، مصر .

* لأهمية مبدأ الإجماع رأيت من المفيد تعريفه فقد عرفه صدر الشريعة بأنه : (إتفاق مجتهدي الأمة في عصر معين على حكم شرعي) و على رأي الدكتور السنهوري فإن صدر الشريعة يضيق في نطاق الإجماع حيث يقصره على الأحكام الدينية و الإجتماعية ، و يخرج من نطاقه الأحكام الطبيعية ، لأنها تستمد من قوتين طبيعيتين ، و تقتصر مهمة الإجماع في نظره على الكشف عنها و إعلانها ، و لكن جمهور الفقهاء لا يلتزمون هذا النطاق الضيق ، فإن البعض كإبن الحاجب يجعل الإجماع شاملا لكل شؤون الأمة كالعرب مثلا ، و التفتزاني في كتابه التلويح ينتقد صدر الشريعة في تضيقه لنطاق الإجماع ، فالإجماع في نظره يمكن أن يطبق في الأحكام العقلية و الوقائع الحسية ، و ينتهي السنهوري إلى رأي غاده أن الإجماع يشمل جميع الأحكام القانونية .

أنظر د . السنهوري : المرجع السابق ، ص 73-74 .

(2) ابن خلدون : المقدمة ، ص 210 .

أما الخوارج و النجدات منهم ، فترى أنه ليس من الواجب وجود الخلافة ، بل إنهم يعارضون قيام أي سلطة و أي حكومة مهما كان هدفها و شكلها ، فهم بهذا يقتربون من مذهب الفوضويين " ANARCHISTES " في العصر الحديث الذي يدعو إلى إلغاء كل ما هو سلطة باعتبارها قيد يحول دون ممارسة كل أنواع النشاط الإنساني ، و هذا المذهب (نشأ في الغرب و يدعو إلى خلع الملوك والرؤساء و الإستغناء عنهم و عن أجهزة الحكم كلها ، لأن الناس مدعرون إلى التنافس فيما بينهم و لا يحتاجون إلى الحكام ، بل هؤلاء الحكام هم سبب شقاء الإنسانية و لولاهم لكان البشر أمة واحدة لا تفترق في دول و لا تحتشد في جيوش متقاتلة يُفني بعضها بعضاً) (1) ، فما أشبه هذا المذهب بمذهب الخوارج - النجدات خاصة - حتى لكأنه اقتبس عنه .

و قال الأصم و هو من المعتزلة : (لو تكافأ الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام) . (2)

و زعم هشام الفوطي * - و هو من المعتزلة كذلك - بقوله : (إن الأمة إذا اجتمعت كلمتها على الحق احتاجت حينئذ إلى الامام و أما إذا عصت و فجرت وقتلت الإمام لم يجب حينئذ على أهل الحق منهم إقامة إمام ، أي أن جواز إقامة الإمامة يكون فقط في حالة الفتنة و الخلاف دون الأمن ، أما في حالة الفوضى و الإنشقاق فتجب الإمامة لاجتماع الناس عليها) . (2)

و إذا عرفنا أن طبيعة التداول على السلطة ذاتها عامل من عوامل إثارة النزاع و الخلاف ، يضاف إليها تجارب الأحداث السياسية التي يغلب عليها طابع الفتنة و عدم الإستقرار ، فيكون زعم الفوطي مغالطة فكرية لا أكثر .

* هو هشام بن عمر الشيباني ، ذكره ابن المرتضى آخر من نكر من أهل الطبقة السادسة ، و حكى عن يحيى بن أكثم أن المأمون العباسي كان إذا دخل عليه هشام هذا يتحرك له حتى إنه ليكاد يقوم ، و قد اختلفوا في ضبط الفوطي .

أنظر ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ج 2 .

البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص 270 و ما بعدها .

(1) د . مدير العجلاتي : عبقرية الإسلام في أصول الحكم ، ص 64 ، دار النفائس ، ط 2 ، 1988 .

(2) عبد القاهر البغدادي : 1- أصول الدين ، ص 271 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .

أما نص كلام النجدات و جماعة من القدرية فعفاده (أن الإمامة غير واجبة في الشرع وجوبا لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقوا اللوم والعقاب ، بل هي مبنية على معاملات الناس ، فإن تعاونوا و تناصروا علي البر والتقوى و اشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه و تكليفه إستغنوا عن الامام و متابعته) . (1)

و خلاصة أقوالهم نجمعها فيما يلي :

أ - الخلافة ليست ضرورية دائما ، فإذا تمكن الناس من التصالح و إقامة العدل بينهم و تنظيم شؤونهم فلا حاجة لهم عند ذلك إلى إمام و سلطة تسيير أمورهم وتنظم أحوالهم .

ب - الخلافة ليست نافعة إلا لمن يصل إلى منصبها ، و هذا في غير مقدور الرعية ، بل هو من المستحيلات و هذا يستلزم وقوع الصراع و المفسد و اختلال النظام العام و تدهور الأحوال ، أفضل من فرضها على الأمة .

و ربما هناك دوافع و أسباب ألجأت القوم إلى مثل هذه الآراء الشاذة التي ينعدم فيها الدليل و البرهان ، أبرزها ما وقع بالفعل في بعض أنظمة الحكم الإسلامية عبر العصور المختلفة من ممارسات للظلم و الإستبداد و الإعتداء على حقوق الناس ، و العبث بإراداتهم و قُدراتهم و عدم إعتبارها . فهذا التطرف الذي وقع من السلطة قابله تطرف يلغي كل حكومة و يرفع كل قيد على الرعية ، و بالرغم من موضوعية و واقعية هذه الأسباب المتمثلة في بعض مساوئ ممارسة السلطة ، فإن حجم المفسد و المساوئ المترتبة على إلغائها مطلقا لا تُقدر و لا نستطيع حصرها إلا بقول إبن حزم أنها (تأتي على الدين ذاته) و لنا أن نتصور حجم الكارثة عند تنحية الحكم الإسلامي من كل المجالات الحياتية و الأخلاقية الأخرى .

و قد أبان ابن خلدون عن السبب الحقيقي لهذه الفرقة في مذهبها الشاذ في رأيه قائلا : (و الذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار من الملك و مذهبهم من الإستطالة و التغلب و الإستمتاع بالدنيا لما رأوا الشريعة ممتلئة بذلك و النفي على أهله و مرغبة في رفضه) ، ثم قال رادا عليهم : (أعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته و لا حظر القيام به و إنما ذم المفسد الناشئة عنه من القهر و الظلم و التمتع باللذات و لا شك أن هذه مفسد محظورة و هي من توابعه ، كما أثنى على العدل و النصفة و إقامة مراسيم الدين و الذب عنه و أوجب بإزائها الثواب و هي كلها من توابع الملك) . (2)

(1) الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، ص 481 ، تحقيق ألفرد جيوم ، أكسفورد ، ط 1934

(2) إبن خلدون - المقدمة ، فصل 26 ص 192 - 193 .

و قد تنبه ابن خلدون إلى المغالطة و التناقض الذي وقع فيه هؤلاء بقوله :
(ثم نقول لهم إن هذا الفرار من المُلْك بعدم وجوب هذا المنصب لا يفنيكم شيئا
لأنكم موافقون على وجوب إقامة الشريعة و ذلك لا يحصل إلا بالعصبية
و الشوكة ، و العصبية مقتضية بطبيعتها للمُلْك ، فيحصل المُلْك و إن لم يُنصب
إمام ، و هو عين ما فررتم عنه) . (1)

و في الأخير فقد رجح السنهوري قول الجمهور بقوله : (و في رأينا أن حجج
الخوارج سواء منها ما وجه ضد وجوب الحكومة الإسلامية (الخلافة الشرعية)
باعتبارها نوعا خاصا من نظم الحكم ، أو ما وجه ضد جميع أنظمة الحكم ، هي
حجج باطلة ، و يكون الرأي القائل بوجوب إقامة حكومة إسلامية - الخلافة -
الذي أجمعت عليه الفرق الأخرى ، رأيا قويا لا مطعن عليه) . (2)

الشيعية و مفهوم الوجوب .

بينتُ في مقدمة البحث أن الشيعة على رأي الجمهور في القول بوجوب إقامة
الخلافة أو الإمامة ، و لكن القوم لهم في قضية الوجوب هذه فلسفة و أفكار
ومفاهيم تخالف رأي الجمهور مخالفة جوهرية لتحقيق أهداف سنتحدث عنها
عند كلامنا على طرق التولية عندهم و قولهم بالنص .

فبينما يؤكد الجمهور على وجوب إقامتها بدليل الإجماع القوي و هو دليل سمعي
نقلي إتفق على حجته العلماء جيمعا ، هذا الإجماع الذي وقع إبان أحداث
السقيفة، و كانت كبرى نتائجه الإتفاق على نصب الإمام ، حيث يقول
الشهرستاني في هذا : (على أن الصحابة رضوان الله عليهم و هم الصدر الأول
كانوا عن بكرة أبيهم متفقين على أنه لا بد من إمام) . (3)

و لكن (إختلاف رأي الشيعة في خلافة الخلفاء الثلاثة الأول ، و تأرجحهم بين
الطعن باغتصابها من علي و تكفيرهم ، قطع الصلة بينهم و بين عصور الإسلام
الأولى التي إتخذها أهل السنة مقياسا و قدوة للفكر و العمل ، فاتجهوا بعد هذا
الإنفصال (...) إلى إلتماس الدليل على وجوب الإمامة عقلا) . (4)

(1) ابن خلدون : المقدمة ، فصل 26 ص 192 - 193 .

(2) السنهوري : المرجع السابق ، ص 96 .

(3) الشهرستاني : المرجع السابق ، ص 479 .

(4) د . أحمد محمد صبحي : نظرية الإمامية لدى الشيعة الإثنى عشرية ، ص 71 .

يقول الكاظمي : (أما العقل فلأن نصب الإمام لطف و هو ما يكون العبد معه أقرب إلى الطاعة و أبعد عن المعصية ، لا بنحو يؤدي إلى الإلجاء ، و اللطف واجب على الله لأنه الحكيم اللطيف فإن ضرورة الحاجة إلى الأنبياء هي بعينها في أوصيائهم و خلفائهم) . (1)

قال الشهرستاني : (قالت الشيعة الإمامة واجبة في الدين عقلا و شرعا ، كما أن النبوة واجبة في الفطرة نقلا ، و إن احتياج الناس إلى إمام واجب الطاعة يحفظ أحكام الشرع كاحتياج الناس إلى نبي مرسل و احتياج الخلق إلى استبقاء الشرع كاحتياجهم إلى تمهيد الشر) (2) ، فهم يقيمون الإمامة على النبوة و هذا القياس هو قاعدة حجتهم و متبع استدلالاتهم .

لقد ركز الشيعة على فكرة اللطف الإلهي لتأكيد أفكار أخرى وصلوا بها إلى تحقيق مآربهم السياسية من خلالها ، و هي نقل الحكم من بني أمية و غيرهم إلى آل ساسان تحت غطاء آل البيت و أحقية علي بالخلافة التي كانت هي الأخيرة ورقة سياسية رابحة لتمرير الفكر الفارسي إلى يومنا هذا ، لذلك اعترضوا على خلافة الراشدين الثلاثة و خلافة بني أمية خاصة و عقدها لإمام غائب منتظر .

و قد رد ابن تيمية على هذه المغالطات ردا علميا تميز بالإحاطة و الدقة حيث يقول في مسألة الإمام الغائب و قضية اللطف هذه : (الإمام الذي تصفونه مفقود غائب و معدوم ، لا حقيقة له عند سواكم ، و مثله لا يحصل به من مقاصد الإمامة بل الإمام الذي يقوم و فيه جهل و ظلم أنفع لمصالح الأمة ممن لا ينفعهم بوجه ، فإن احتج بأن الرعية لم تكنه فهو ذنبهم ، قيل إذا كان عاجزا مقهورا عن دفع الظلم عن نفسه فما الظن برعيته ، و كيف يتم اللطف و هو عندكم خائف لم يمكنه الظهور خوفا من القتل .

و لا فرق بين أن يخلق الله إماما معصوما و لكنه غائب و بين ألا يخلقه فلا يكون ذلك واجبا عليه و حينئذ فلا يلزم وجوده ، فالقول بوجوب دون تمكينه باطل) . (3)

(1) محمد الموسوي الكاظمي : أصول المعارف ، نقلا عن كتاب نظام الخلافة في الفكر الإسلامي

ل . د . مصطفى حلمي ، ص 396 .

(2) الشهرستاني : المرجع السابق ، ص 485 .

(3) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة و القدرية ،

ج 1 ص 305 ، ط حجر ، سنة 1303 هـ .

و الخلاصة أن الفكر السني إسني بعد النظر العقلي في وجوب الإمامة ، لأنه كما يمكن إثبات وجوب الإمامة عن طريق العقل ، يمكن أيضا نفيها بإيراد الحجج العقلية ، لأن تعادل الناس في معاملاتهم و استغنائهم عن الإمام جائز في العقل ، و لكن وقائع التاريخ تثبت بما لا يدع مجالا للشك أن الناس لا يسوسون أنفسهم بأنفسهم و لا يتفقون على إتباع العدل بينهم فاحتاجوا إلى إمام حتما .

علماء العصر و قضية وجوب الخلافة .

القائلون بعدم حاجة الأمة إلى الإمام و إلى إقامة الخلافة في هذا العصر ، قلة من المتأثرين بالفكر الغربي ، و لقد حاولوا يائسين إثبات أفكارهم الهشة بحجج عقلية و ثقافية و تاريخية و حتى أدبية ، لا تستقيم و المنهج السني في المقاصد و الإستدلالات العلمية ، فلقد ادعى أحدهم أن الحكم ليس من قضايا الإسلام الأساسية و بالتالي فإن إقامة حاكم عام للدولة الإسلامية ليس واجبا شرعا .

و هي خلاصة أفكار الشيخ علي عبد الرازق (1) ، و التي تدل كذلك على ضلوعه و توأطئه مع المكر العالمي الكافر المتآمر على تحطيم جذور الفكر الإسلامي و الحيلولة دون يقظة الشعوب و نهضتها و وعيها في مسؤولية إعادة نظام الحكم الإسلامي و الحضارة الإسلامية ، بعد غياب و تنحية و تنكيس رايها عقدا من الزمن ، لم تطلق فيه الإنسانية قساوة برد الأنظمة الدكتاتورية الغاشمة ، و بشاعة صورة الأنظمة الديمقراطية المستعبدة و المدمرة لكرامة الإنسان .

كما زعم الآخر أن المطالبة بقيام نظام الخلافة الإسلامية في هذا العصر يتنافى مع مبدأ و قاعدة نفي الحرج الشرعية و هو ضرب من ضروب الحال ، تلك هي النتيجة التي خلص إليها الأستاذ عبد الحميد متولي و التي تدل على (إنهمازية نفسية ، صاحبها و كأن لسان حاله يقول إن هذا الدين خيالي لا يصلح للتطبيق و لا يجوز للفئة المسلمة أن تطالب بتطبيقه لعدم جدوى هذا التطبيق) . (2)

(1) أنظر خلاصة أفكاره و الرد عليه .

- د . هيام الدين الربيس : الإسلام و الخلافة العصر الحديث ، مكتبة دار التراث ، القاهرة .
- الشيخ محمد بخيت المطيعي : كتاب حقيقة الإسلام و أصول الحكم .
- الشيخ محمد الخضر حسين : نقض كتاب الإسلام و أصول الحكم ، نشر المكتبة السلفية ،
- الشيخ محمد الطاهر بن عاشور : نقد علمي لكتاب الإسلام و أصول الحكم ، دار التونسية .
- د . إسماعيل الكيلاني : فصل الدين عن الدولة ، نشر المكتب الإسلامي .
- د . محمد عمارة : الإسلام و أصول الحكم ، دراسة و وثائق .

المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت 1972 .

(2) د . عبد المجيد الخالدي : قواعد نظام الحكم في الإسلام ، ص 86 .

المطلب الثاني : أحادية منصب الخلافة و شروط تعدده .

ثبتت لنا بيقين في المطلب السالف وجوب تعيين خليفة للمسلمين بناء على فرضية قيام الإمامة ، و لكن هل قول العلماء في تعريفهم للخلافة أنها « رئاسة عامة » أو « رئاسة عليا للدولة » ما يفيد جواز تعدد الخلفاء أو عدمه ؟

و بعبارة أخرى إلى أي حد يجيز الإسلام قيام دويلات مستقلة بعضها عن بعض مع خضوع الجميع لشريعة واحدة ، أم أن مبدأ الوحدة السياسية و السلطة المركزية هو الأصل الذي لا يجوز العدول عنه مهما كانت الظروف و الدواعي ، فما هو وجه الحقيقة في هذا كله ؟

إن الأصل في منصب الخلافة أن يكون واحدا و أن تكون السلطة فيه متمركزة في يد شخص واحد و هو الرئيس الأعلى للدولة ، مراعاة لطبيعة الحكم الإسلامي و مقاصد الشريعة التي تقرر أن الأصل في الأمة الإسلامية أن تكون متحدة الكلمة ، و أن يمثلها إمام واحد نظرا للطابع الديني المرتبط بالإمامة (1) ، و كذلك فإن الأصل في المسلمين (أنهم أمة واحدة لها رسالة و وظيفة ، و لا تقوم بتلك الرسالة على وجه الكمال إلا إذا حكمها نظام واحد و قادتها شريعة واحدة ، و وقت أن تتحقق تلك الصورة على هذا الوجه من الكمال ، فلهم حينئذ أن يعيلوا بسيفهم على كل من يريد مزقتها و شتاتها ، حتى لا تتوزع تلك الأمة و ينفرط سلكها في الفتنة المهلكة ، و قد تبين لنا كيف أن الترخّص في البيعة و إعطاءها كل طالب كان من أسباب فرقة المسلمين ، و كيف أنه حين يكثر الطالبون لها لا يلزم المسلمين أداؤها ، فإن الفرض الأول من الإمامة توحيد رأي الجماعة في الأمور المختلف فيها) . (2)

و كذلك فإن الإسلام (دين التوحيد و الوحدة في كل شيء ، يكره التفرق و التشردم ، فهو يدعو إلى عبادة إله واحد و يوجب على المسلمين أن يصلوا إلى قبلة واحدة مهما تباعدت أقطارهم ، و يفرض عليهم أن يكونوا أمة واحدة تربطهم رابطة واحدة هي رابطة العقيدة و الدين ، و يأمرهم أن تكون لهم دولة واحدة يترأسها حاكم واحد يطبق دستورا واحدا ، فلا يجوز أن تقوم حكومات مختلفة و أمراء لهذه الحكومات لعموم الآيات و الأحاديث الناهية عن التفرق و المنازعة) . (3)

(1) د . محمد سلام مذكور : معالم الدولة الإسلامية ، ص 380 ، مكتبة الفلاح ، الكويت ، ط 1 ، 1983 .

(2) د . يحيى إسماعيل : منهج السنة في العلاقة بين الحاكم و المحكوم ، ص 195 ، دار الرفاء للطباعة و النشر . (رسالة دكتوراه) .

(3) د . عبد القادر أبو فارس : النظام السياسي في الإسلام ، ص 173 .

فالوحدة الإسلامية زيادة على أنها - طلبة شرعي شجعت له الآيات و الأحاديث
الكثيرة فهي أحد أهم خصائص نظام الخلافة الصحيحة ، و الواقع إنه لا خلاف بين
علماء المسلمين في عدم جواز عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد متضايق
الأقطار و متقارب الأمصار ، و إنما جرى الخلاف فيما إذا تباعدت أقطار الإسلام
واتسع سلطان الدولة الجغرافي و امتد في الأفق ، و لقد تأملت في أقوال العلماء
في هذه المسألة فوجدتها تنقسم إلى مذهبين أو اتجاهين .

مذهب لا يجيز التعدد مهما كانت الظروف و الأحوال ، و مذهب يجيز التعدد
وينقسم بدوره إلى قسمين .

الاتجاه الأول : يجيز التعدد من دون قيد و لا شرط .

الاتجاه الثاني : يجيز التعدد بضوابط و شروط ، و هذا بيان مفصل لما أجملته
سابقاً .

المذهب الأول و أدلته .

يقرر هذا المذهب أنه لا يحل أن يكون للمسلمين في جميع أرجاء المعمورة إلا دولة
واحدة و حاكم واحد مهما تباعدت الديار و تضاءت الأقطار و فصل بين الأقاليم
أنهار و بحار ، و قد ذهب إلى هذا الرأي جمهور من العلماء ، كالجويني في رأي
له ، و ابن حزم ، و أبو يعلى و القاضي عبد الجبار* و الإيجي و الجرجاني
و النووي* و الماوردي و الشافعي إلى جانب هذه الجمهرة من علماء السنة ،
الإمامية و الإسماعيلية من الشيعة و غيرهم ، و هذه بعض أقوالهم .

* هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله أبو الحسين الأسديادي ،
قاضي القضاة ، كان مولده حوالي سنة 324 هـ و توفي و قد جاوز التسعين أي سنة 415 أو 416
هـ ، كان في ابتداء حاله يذهب في الأصول مذهب الأشعرية و في الفروع مذهب الشافعي ، ثم
انتهى إلى الاعتزال حيث انتهت إليه الرياسة في المعتزلة حتى صار شيخها و عالمها غير مدافع ،
وطال عمره مواظباً على التدريس و الإملاء حتى طبق الأرض بكتبه و أصحابه خاصة في علم الكلام
أنظر السبكي : طبقات الشافعية ، ج 3 ص 219 - 220 .

و ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص 112 .

* الإمام النووي (631 - 676 هـ / 1233 - 1277 م) .

هو يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني النووي الشافعي أبو زكريا محيي الدين
، علامة بالفقه و الحديث ، مولده و وفاته في توى من قرى حوران سورية و إليها نسبته ، تعلم
في دمشق و أقام بها زمناً طويلاً . من كنيته نهدبب الأسماء و الصفات ، منهاج الطالبين ، سحتمسر
طبقات الشافعية ، المنشورات في الفقه ، شرح المهذب ، (الأعلام للزركلي ، ج 9 ص 185)

قال الإمام الجويني * (و قد نقرر من دين الأمة قاطبة أن الغرض من الإمامة جمع الآراء المشتتة و ارتباط الأهواء المتفاوتة ، و ليس بالخافي على ذوي البصائر أن الدول إنما تضطرب بتحزب الأمراء و تفرق الآراء و تجاذب الأهواء ، و نظام الملك و قوام الأمر بالإذعان و الإقرار لذي رأي ثابت لا يستبد و لا يتفرد بل يستضيء بنور العقلاء و يستبين برأي طوائف الحكماء و العلماء ، فيحصل من انفراد الفائدة العظمى في قطع الاختلاف (...) .
 فالغرض الأظهر من الإمامة لا يثبت إلا بانفراد الإمام (...) .
 فلا يتصدى لها إلا فرد و لا يتعرض لها إلا واحد في الدهر) . (1)

و قال الماوردي : (و إذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان) . (2)

و قال ابن حزم : (ثم اتفق من ذكرنا ممن يرى فرض الإمامة على أنه لا يجوز كون إمامين في وقت واحد في العالم و لا يجوز إلا إمام واحد) . (3)

و قال النووي : (إذا بويع لخليفة بعد خليفة فبيعة الأول صحيحة يجب الوفاء بها و يحرم عليه طلبها ، و سواء عقدوا للثاني عالين بعقد الأول أم جاهلين ، و سواء كانا في بلدين أو بلد ، أو أحدهما في بلد المنفصل الآخر في غيره ، هذا هو

(1) الجويني : غياث الأمم في التياث الظلم ، ص 172 - 173 .

* هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيوية الجويني النيسابوري ، إمام الحرمين و كنيته أبو المعالي . ولد في الثامن عشر من شهر المحرم سنة 914 هـ في بلدة تدعى أزدوار و هي قصبة كورة جوين التي انتسب إليها . أخذ عن والده أول علومه ، فخلف أباه بعد وفاته ، و أتى على جميع مصنفاته و تصرف فيها ، كان جد متواضعا لا يستنكف أن يعزو الفائدة و الفكرة إلى صاحبها ، كما كان حر الرأي و الضمير و لا يقلد أحدا ، يتمتع بذاكرة نادرة و حافظه لاقطة ، كما تميز بصير و دأب نادريين في طلب العلم و السفر إليه و البحث عنه ، و كذلك رزقه الله رقة القلب و خشوعه و شفافية نادرة ، نال حظا من الفتنة التي لحقت الشافعية و الأشاعرة ، و التي حاكها ضدهم عميد الملك الكندي سنة 445 هـ ، فاضطر كغيره إلى مغادرة نيسابور و مع هذا فقد ظل يناظر و ينافح عن مذهب الشافعي و الأشعري طوال حياته ، كما ظل مجاهدا في سبيل الله ناصرا سنة نبية حتى أدركه القضاء سنة 478 هـ .

أنظر الذهبي : سير أعلام النبلاء ، ج 11 ص 137 .

إبن خلكان : وفيات الأعيان ، ج 3 ص 342-343 .

السبكي : طبقات الشافعية ، ج 3 ص 250-259 .

إبن العماد : شذرات الذهب ، ج 3 ص 301 .

(2) الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص 9-10 .

(3) إبن حزم : الفصل في الملل و الأهواء و النحل ، ج 4 ص 88 .

الصواب الذي عليه أصابنا و جماهير العلماء ، و اتفق العلماء على أنه لا يجوز أن يُعقد لخليفتين في عصر واحد سواء اتسعت رقعة الإسلام أم لا . (1)

و قد نقل الإمام الشافعي إجماع المسلمين على وجوب هذا الأمر ، قال في الرسالة ما نصه : (أجمع المسلمون على أن يكون الخليفة واحداً و القاضي واحداً و الأمير واحداً و الإمام) . (2)

و قد استدلل الجمهور على مذهبهم بجملة آيات و أحاديث تذكر أهمها .

قال عز و جل : « و اعتصموا بحبل الله جميعاً و لا تفرقوا » . *

و قال : « أطيعوا الله و رسوله و لا تنازعوا فتفشلوا و تذهب بيحكم » . *

أما الأحاديث :

فقوله صلى الله عليه و سلم

« لا يحل لثلاثة نفر يكونوا بارض فلاة إلا أمروا عليهم احدثهم » ، * و وجه الدلالة (أن كلمة أحد هي كلمة واحد و هي تدل على العدد أي واحد ليس أكثر) . (3)

و قوله صلى الله عليه و سلم :

« إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما » ، * رواه مسلم .

و قوله عليه الصلاة و السلام :

« من اتاكم و أمركم جميع على رجل واحد يبريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم

(1) التروبي : شرح صحيح مسلم ، ج 4 ص 509 .

(2) الإمام الشافعي : الرسالة ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، ص 419 ، ط دار الكتب العلمية ، بيروت

* الآية 103 من سورة آل عمران .

* الآية 46 من سورة الأنفال .

* الحديث سبق تخريجه .

(3) د . محمود عبد المجيد الغادي : قواعد نظام الحكم في الإسلام ، ص 315 .

دار البحوث الإسلامية ، ط 1 ، 1980 .

* الحديث رواه مسلم في كتاب الإمارة ، باب إذا بويع لخليفتين ، ج 4 ص 519 .

و البيهقي في السنن الكبرى ، كتاب أهل النبي ، باب لا يصح إلا أن في عصر واحد ،

و هذه الأحاديث مجملة تدل على ما ذهب إليه الجمهور ، بل إن بعضها رتب حكم القتل على من يتنازع الأمر أهله ، و في هذا دلالة كبيرة على خطورة الأمر و علو شأنه ، إن أن المقرر في الشريعة ، أن العقوبة تكون على قدر الجريمة ، و يضاف إلى هذه النصوص ، وثيقة تاريخية و سابقة سياسية مهمة تمثلت في إجتماع السقيفة التي تقررت فيها مبادئ دستورية بالغة الأهمية يقضي بعضها بعدم جواز تعدد الأمراء و الخلفاء للأمة الإسلامية ، من خلال قول أبي بكر في رده على الحبيب بن المنذر حيث قال : (لا يحل أن يكون للمسلمين أمراء) ، و هذا حكم شرعي قائم بذاته و وافق عليه الجميع و أمضوه .

و على الرغم من أن الإسلام قد جعل القيادة فردية (و جعل صلاحية الحكم بيد الحاكم فإن ذلك لا يعني سيطرة الحاكم على المجتمع و تسخير له لخدمة مصالحه الشخصية ، نظرا لأن الإسلام قد وضع العديد من الضوابط التشريعية و التوجيهية التي تمنع ذلك دائما ، و قد هدف الشارع من تولية إمام واحد تحقيق الإنسجام العام و عدم إحداث التضارب في القرارات و الاختلاف في الرأي قد يؤدي في النهاية إلى صدور قرارات تعكس الرغبة في الوصول إلى حل وسط أو تسوية و ترضية كافة الأطراف الحاكمة) . (1)

المذهب الثاني و اتجاهاته .

الاتجاه الأول .

و هم الذين أجازوا مبدأ تعدد الخلافة مطلقا من غير قيد و لا شرط ، و هم قلة ذكرهم ابن حزم و البغدادي و الشهرستاني كعبد بن كرام السجستاني * من الكرامية و الصاحبية من الشيعة .

* الحديث رواه مسلم ، كتاب الإمارة ، باب حكم من فرق أمر المسلمين و هو مجتمع ، ج 1 ص 517 (10) د - أحمد مفتي : أركان و ضمانات الحكم الإسلامي ، ص 103 .

(مقال بمجلة الشريعة و الدراسات الإسلامية ، جامعة الكويت ، عدد 1 ، سنة 1) .

* هو أبو عبد الله محمد بن كرام السجستاني ، الزاهد ، شيخ الطائفة الكرامية ، و كان من عباد المرجئة ، و يختلف العلماء في ضبط كرام ، و الأكثرون على أنه بفتح الكاف و تشديد الراء ، صاحب بدع عدت بالآلاف ، تبعه في ذلك من أهل سواد نيسابور شذوذة من أكره القرى و ألدهم .

أنظر الذهبي : العبر ، ج 1 ص 10 .

البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص 212 .

قال في شأنهم بن حزم بعد أن رد على أدلتهم و فندها : (فإذا كان هذا كذلك فقد صح الإجماع علي بطلان قول ابن كرام و ابن الصباح و بطل أن يكون لهم تعلق في شيء أصلا) . (1)

و قال الشهرستاني : (و قالوا - أي الكرامية - (...) يجوز عقد البيعة لإمامين في قطريين و غرضهم إثبات إمامة معاوية بالشام باتفاق جماعة من الصحابة وإثبات إمامة أمير المؤمنين علي بالمدينة و العراقيين باتفاق جماعة من الصحابة) . (2)

أما قول الصالحية فيعد سابقة خطيرة و انزلاقا فكريا رهيبا و ليس هذا أمر غريب على تفكير الشيعة عموما ، و الفرق المغمورة منها خاصة ، فقد قالوا : (و لو كانا في قطريين إنفرد كل واحد منهما بقطره و يكون واجب الطاعة في قومه و لو أفتى أحدهما بخلاف ما يفتي الآخر كان كل واحد منهما مصيبا و إن أفتى باستحلال دم الإمام الأخرى (3) ، و هذا الكلام في غاية الخطورة و الغرابة و التناقض ، صدر من فرقة مغمورة بالكاد ، مذكورة في هوامش الأسفار .

و أرى أنه لا داعي لتناول أدلتهم و لا ضرورة للرد عليها ، و قد كفانا ابن حزم مؤونة و مشقة الرد عليها في فصله (4) ، (و لو تتبعنا ما ساقه المميزون من أدلة لوجدنا أنها لا تصلح للإحتجاج مجتمعة و لا منفردة ، فهي أقوال و أحداث تاريخية ليس لها مستند شرعي من الكتاب و السنة) . (5)

الإتجاه الثاني .

الذين أجازوا مبدأ تعدد الخلافة بشروط محددة ، و أصحاب هذا الإتجاه هم بعض من الجمهور كالجويني و البغدادي و الأشعري و الإسفراييني * إلى جانب الزيدية

(1) إبن حزم : المصدر السابق ، ج 4 ص 88-89 .

(2) الشهرستاني : كتاب الملل و النحل ، ج 1 ص 154 ، بهامش الفصل لإبن حزم .

(3) الشهرستاني : المصدر السابق ، ج 1 ص 217-218 .

(4) إبن حزم : المصدر السابق ، ج 4 ص 188 و ما بعدها .

(5) د . عبد القادر أبو فارس : المرجع السابق ، ص 171 .

* هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران ، عالم بالفقه و الأصول ، نشأ في إسفريين ثم خرج إلى نيسابور و بُنيت له فيها مدرسة عظيمة فدرّس فيها كما رحل إلى خراسان و بعض أنحاء العراق فاشتهر ، له كتب عديدة في أصول الدين و أصول الفقه ، و كان ثقة في رواية الحديث ، و له مناظرات مع المعتزلة ، توفي في نيسابور سنة 418 هـ ، و دفن في إسفرايين .

أنظر الزركلي : الأعلام ، ج 1 ص 61

من الشيعة ، مع التأكيد أن هذا البعض من الجمهور يرى رأي الجمهور في أن الأصل هو عدم تعدد الخلفاء من الشيعة ، و أما التعدد فهو استثناء يُرجع إليه ، و مع قوة حجة الجمهور فإن رأي هذا الإتجاه يبدو وجيها و واقعيًا و لعل أبرز الأدلة التي إعتد عليها هذا المذهب في تقرير رأيه ، تلك الوقائع التاريخية و الأحداث السياسية التي صرت بها الأمة و الخلافة الإسلامية و التي كثيرا ما زعزعت كيانها و فرضت عليها سياسة الأمر الواقع في قبول أمر التعدد .

فالتمزق السياسي الذي حدث في التاريخ الإسلامي سواء كان نتيجة المبررات والدوافع الشرعية أو مجرد منافسات حادة و نزاعات عنيفة للإستقيلاء على السلطة و مقاليد الحكم ، خير دليل على أن (بقاء الحال و دوامه غير متوقف على نزوات الأشخاص من حاكم أو محكوم ، و إنما شأنه شأن أي أمر آخر من أمور الحق لا يتحقق وجوده إلا بتحقق أسباب البقاء مجتمعة له ، و هي علم بالحق و قصد له و قدرة عليه ، فوحدة المسلمين تحت نظام واحد و خليفة واحد لا تتحقق إلا إذا توافرت لها تلك الأسباب الثلاثة ، و غياب واحد من هذه الثلاثة يقضي بالضرورة إلى زوال هذا الأمر و هو الخليفة الواحد و النظام الواحد ، و حينئذ يقع فيهم ما لا ينبغي من تعدد ، فيتعددها الحاكمون) . (1)

و يبقى التاريخ خير شاهد و أحسن دليل على مذهب هؤلاء (فما صرت فترات على المسلمين أكثر سوء من تلك الفترات التي كان العالم الإسلامي يتمزق إلى دول و إمارات عديدة ، و التاريخ يُنبئنا عن العلاقة السيئة بين دولة الأمويين في الأندلس و دولة العباسيين في المشرق ، و ما تُكنه كل واحدة للأخرى من الحقد و الشحنةاء و الحسد و البغضاء) . (2)

هذا إذا كانت الوحدة تعني وحدة الدولة الإسلامية (فإن من المؤكد أن هذه الوحدة قد تصدعت منذ عهد بعيد ، فقد وجدت خلافة عباسية في بغداد و خلافتان أخريان أحدهما في القاهرة « فاطمية » و الثانية في قرطبة بالأندلس « أموية » و لذلك فإن تعدد الدول الإسلامية (تعدد الخلافة) ظاهرة إجتماعية و تاريخية لا يمكن تجاهلها (...) فالراجع إذا في الفقه الإسلامي هو وحدة الرئاسة و الحكومة (الخلافة) حفاظا على على وحدة الأمة ، و لكن صورة تطبيق هذا المبدأ في نظري يُراعى فيه ضرورات الظروف و اختلافها حسب تطور المجتمع مع المحافظة على مبدأ الوحدة الذي لا جدال فيه) . (3)

(1) د . يحيى إسماعيل : المرجع السابق ، ص 198 .

(2) د . عبد القادر أبو قارس : المرجع السابق ، ص 168 .

(3) د . عبد الرزاق السنهوري : فقه الخلافة و تطورها ، ص 174-175 .

و مع هذا، وبالرغم من وضوح هذه الأدلة في التعبير عن الواقع السياسي للأمة الإسلامية و جهاز الحكم ، فإنها لا تنهض دليلاً قوياً يلغي الأصل و يخالف القاعدة، يؤكد هذا المعنى قول أحدهم : (ينبغي أن نشير هنا أن وجود الدولة الإسلامية في الأندلس و الدولة العباسية في المشرق لا يدل على مشروعية تعدد الأئمة ، إذ جاءت النصوص بخلافه تحظره ، و ما كان الواقع التاريخي يوماً من الأيام دليلاً شرعياً يُحتج به إذا تعارض مع النصوص) (1) . و إلا كنا قد ألغينا كثيراً من الأحكام بحكم الواقع .

منها نظام الخلافة ذاته لتعذر قيامه على صورته النموذجية الأولى ، و لكن ثمة معالجة جيدة للواقع و تقدير حسن للمصلحة أنعانياً للأمة و ثوابتها إتسمت بالمرونة و الموضوعية و الواقعية و الحركية ، و هذه أقوال بعض العلماء من القديم و الحديث تؤكد هذه المعالجات و تبين الفكر الثاقب و الفهم الحسن للنصوص و الواقع .

فمن السابقين :

قول الجويني : (ذهب أصحابنا إلى منع عقد الإمامة لشخصين في طرفي العالم والذي عندي فيه أن عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمخالف غير جائز ، و قد حصل الإجماع عليه ، و أما إذا بعد المدى و تخلل بين الإمامين شسوع النوى فلالإحتمال في ذلك مجال و هو خارج عن القواطع) . (2)

و قول الجرجاني : (إن العقد لإمامين في صقع متسع الأقطار بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل إجتهد) . (3)

و قول الصنعاني في شرح الحديث « من خرج على الطاعة و فارق الجماعة ، بأن المراد بالطاعة في هذا الحديث (خليفة أي قطر من الأقطار) إذ لم يجمع الناس على خليفة واحد من أثناء الدولة العباسية ، بل استقل كل أهل إقليم ، إذ لو حمل هذا الحديث على خليفة إجتمع عليه أهل الإسلام لقلّت فائدته) . (4)

و من خلال كلام الإمام الجويني في غيائه ، نستطيع أن نستخلص الأسباب الداعية إلى تجويز التعدد ، حيث ذكر رحمه الله :

-
- (1) د . عبد القادر أبو فارس : المرجع السابق ، ص 172 - 173 .
 - (2) الجويني : الإرشاد ، ص 321 ، تحقيق محمد يوسف موسى و غيره ، القاهرة 1950 .
 - (3) الجرجاني : شرح المواقف ، ج 8 ص 353 .
 - (4) الصنعاني : سبل السلام شرح بلوغ المرام ، ج 3 ص 257 ، المطبعة التجارية ، القاهرة .

٢ - إتساع الخطة وانسحاب الإسلام على أقطار متباينة و جزائر في ليج متدافعة .

٣ - وقوع قوم من الناس مكانا من الدنيا لا ينتهي إليهم نظر الإمام بسبب ولوج خطة من ديار الكفر بين خطة الإسلام فلا ينبغي تركهم مهملين لا يجمعهم وازع ولا يردعهم رادع ، فالوجه أن ينصبوا في ناحيتهم أميرا يلوذون به ، إذ لو بقوا سدى لتهافتوا على ورطات الردى ، و هذا ظاهر لا يمكن دفعه .

٣ - خلو الزمان من إمام ، في زمن و فترة إنفصل شطر من الخطة عن شطر ، وعز نصب إمام واحد يشمل رايه البلاد و العباد جميعهم ، فنصب أمير في أحد الشطرين للضرورة و في هذه الصورة ، من الجائز . (1)

و من علماء العصر :

قول الشيخ أبو زهرة : (لكن هذه النصوص التي إعتد عليها الفقه الإسلامي في تقرير مبدأ وحدة الخليفة مرتبطة كل الارتباط بقدرة المسلمين على تحقيقها ومصالحتهم في هذا التحقيق ، فقد يؤدي طلب وحدة الخليفة أو الخلافة إلى التنازع بينهم و خاصة أن الأقاليم الإسلامية منبعضة في كل بقاع الأرض ، وليست متجاورة متلاصقة ، و لا توجد عاصمة في وسط صالح لأن تكون القطب الذي تدور حوله الأحكام و تنبعت منه الأوامر و النواهي و يسري منه نظام واحد منسق ...) .

ثم ينتهي إلى نتيجة مفادها أنه : (لا يمكن أن تكون الوحدة السياسية في مظهر دولة واحدة فإن ذلك غير ممكن ، و إن كان ممكنا في ذاته ، فليس سهل التحقيق ، و إن سهل تحقيقه فليس من المصلحة ، و إن الأمة الإسلامية لم تكن منذ فُتحت الأقاليم دولة واحدة ذات حكومة واحدة) . (2)

و قول الدكتور الرئيس : (و الذي تُبرهن عليه حقائق التاريخ أن تعدد الإمامة قد يكون في بعض الأحوال و العصور أدعى إلى إقتدار الأمة على إصلاح و تدبير شؤونها إلى مضاعفة قواها بازدياد قوات وحداتها التي تتألف منها ، بينما تكون وحدة الحكومة و الإدارة مع إختلاف طبائع و حاجات الأقطار و الشعوب مؤدية إلى عكس هذه الأمور ، فينتج عنها الإهمال و الإضطراب أو الإستقلال ، و إنما الذي يجب إذا أُجيز التعدد - بحسب ما تمليه مصالح الشعوب فقط لا مصالح الأفراد أو

(1) الجويني : فيآث الامم في التباث الظلم ، ص 175 - 177 ، بتصريف يسير .

(2) محمد أبو زهرة - الوحدة الإسلامية ، ص 46 - 65 .

الأسر - أن تتحقق الوحدة في الأهداف والغايات ، و من أهم الأهداف أن تقف الأمة كلها صفا واحدا أمام الأعداء) . (1)

و إذا كانت الوحدة كلها مناقع و خير ، فإن التعدد ليس كله مساوياً و مضار وخاصة من الزاوية الحضارية ، و في هذا دلالة على طبيعة هذا الدين و خصائص النظام الإسلامي الذي يعتمد في أعماق التاريخ ، (فإن التمزق الذي أصاب جسد الدولة الإسلامية بعد مرور عقود فحسب على نجاح العباسيين في تأسيس دولتهم و ظهور عدد من الإمارات و المدن المستقلة في أنحاء شتى من العالم الإسلامي ، رغم أنه يعد في حد ذاته ظاهرة سلبية و عرضاً مرضياً خطيراً يدعو إلى التأمل و النقد ، إلا أن أمة متحضرة كالأمة الإسلامية في ذلك العصر كان بإمكانها أن تحول هذه الظاهرة التي تبدو حتمية مقفلة ...

إلى حركة إيجابية مستمرة في مجالي السياسة و الحضارة ، حيث صرنا نجد عدداً من الدويلات حيوية قوية لكي ترد على العدوان الذي كان يتهدد حدود الإسلام باستمرار في الغرب و في الشرق و الشمال في وقت كان مركز الخلافة أو الدولة الإسلامية فيه يعاني مرضاً و شيخوخة زمنية و إرهاباً و غياباً مكانياً لم يُتَح له أن يقوم بالتصدي الفعال لهذه الأخطار ...

دويلات تعيد بعث روح الجهاد في نفوس المسلمين و تصوغ تنظيمات عسكرية و عقائدية و سياسية لتحقيق هذا الهدف العظيم الذي لولاه لما قامت للإسلام قائمة و لو أن تمزقاً جغرافياً و سياسياً أصاب أمة منحلة متعبة مكدودة لأطاح بها على الحدود ، و شواهد التاريخ كثيرة في هذا المجال .

هذا هو القانون الحضاري الذي لا يخطئ : إن أمة تتميز بالتحضر و الحيوية و هما بلا شك أمران متلازمان بمقدورهما أن يحيل كل ظواهر الهدم في جسم الأمة إلى قيم إنشاء و إبداع و بناء ، فما حققه الأدارسة في المغرب و الأغالبة في تونس و الطولونيون في مصر و الحمدانيون في سوريا و السامانيون فيما وراء النهر و الغزنويون في شمال الهند من تعهيد الطريق للإسلام و صد خطر الأعداء و نشر الثقافة الإسلامية و تحويل الشعوب الأعجمية إلى حظيرة الإسلام) . (2)

(1) د . ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية ، ص 246 .

(2) د . عماد الدين خليل : حول القيادة و السلطة في التاريخ الإسلامي ، ص 53 - 55 ، بتصرف .

قول الشيخ رشيد رضا : (إن جمهور المسلمين أجمعوا على أن تعدد الإمامة الإسلامية غير جائز ، و مقتضاه أن الحكومة الإسلامية التي تتعدد للضرورة و تعذر في ترك إتباع الجماعة ، هي حكومة ضرورة تعدير مؤقتة و تنفذ أحكامها و لكن لا تكون مساوية للأولى ، و إن كانت مستجمعة لشروط الإمامة مثلها ، و ظاهر القول الآخر الذي عدّوه شاذًا أنها إذا كانت مستجمعة للشروط ، كانت إمامة صحيحة و هذا هو التعمد الحقيقي ، و لكن لم يختلف إثنان في أنها للضرورة ، فإذا زالت وجبت الوحدة) . (1)

فالأصل إستصحاب الحكم و بقاء الأشياء على ما هي عليه كما يقول الأصوليون .

(1) الشيخ محمد رشيد رضا : الخلافة ، ص 58 - 59 .

المطلب الثالث : شروط تولي الخلافة .

تقديم .

إن جمع الناس على نظام واحد مع تباين تقاليدهم و طرق و أنماط حياتهم و اختلاف فزعاتهم و آرائهم و طبائعهم ، كذلك فإن القيام بمهمة حراسة الدين و سياسة الدنيا بكل تعقيداتها و مجالاتها الواسعة مهمة صعبة و وظيفة شاقة تحتاج إلى قائد جمع كل خصائص و صفات القيادة الناجحة .

و السياسة عامة - و التي هي فن حكم المجتمعات الإنسانية ، و علم الحكومة و فن علاقات الحكم (1) - و المنصب القيادي خاصة حُفَّ بمهمات جليلة و أعباء ثقيلة ، لذلك احتاج هذا الميدان إلى شخص كفاء يليق بعلو هذا المقام الرفيع ، و إذا كان الحكام المزيغون قديما و حديثا يعتمدون في سلطتهم على القوة و الخداع و المكر و على الرتب و الأوسمة و الألبسة المنمقة و مظاهر الأبهة و الثراء الفاحش و المتاع الواسع ، هذه المظاهر التي سرعان ما تُفقد الحاكم إحترام رعيته و طاعتها له بمجرد معرفة حقيقتها و أنها خرق بالية و أستار واهية تخفي كل مظاهر النقص و الضعف و المرض .

إن النظام الإسلامي في الحكم قد وضع شروطا و مواصفات في من يتولى الخلافة و في من يولى الإختيار له ، و إذا كانت طرق التولية - كما سنعرف - مسألة إجتهدانية لا تخضع لنظام ثابت أو شكل موحد ، و إنما لقواعد و ضوابط عامة فكذلك مسألة شروط الخليفة ، وهذا يعود إلى أسباب عديدة أهمها :

أ - أن الصياغة الفقهية لشروط الخليفة لم تُعرف منذ البداية بشكلها النهائي حاليا ، بل إن بعضها أضيف من خلال التطورات السياسية التي شهدتها العالم الإسلامي - كشرط النسب مثلا - و بعبارة أخرى ، إن شروط و مواصفات الخليفة كانت تخضع لمقاييس فقهية و إجتماعية قبل أن تأخذ الطابع الشرعي الواجب الإلتباع ، فمن حيث الفكر الفلسفي وضع الفارابي * في كتاب المدينة الفاضلة آراؤه في شروط رئيس الدولة

(1) د . عبد الله : النظم السياسية ، ص 9 ،

نقلا عن د . أحمد راتب عرموش قيادة الرسول السياسية و العسكرية ، ص 183 ، دار النفائس .

* ولد أبو نصر محمد بن محمد بن طرفان بن أوزلغ الفارابي في بلدة وسيج قرب فاراب ، على نهر سيحون من بلاد الترك سنة 260 هـ / 874 م . و كان والده جنديا فقيرا . إنتقل مع والده إلى بغداد و فيها تعلم العربية و درس النحو و العلم الحُكمي . كان الفارابي فقيرا و كان أزهد الناس في الدنيا ، لا يحتفل بأمر مسكن و لا مكسب . و لم يكن يعتني بزيه و هيئته . إشتهر بمعرفة لغات كثيرة عدها البعض بالسبعين . كان حاد الذهن رياضيا . شاعرا بعيد الهمة عزيز النفس . موسيقيا هببيا . أجمع معرفوه على أنه أول الفلاسفة =

لا تختلف عما صاغه الفقهاء و أهل الكلام فيما بعد ، حيث اشترط (أن يكون عاقلا عالما متتبعا لسنن الأولين مجتهدا ، جيد النصيحة و الإرشاد بالقول ، و أن يكون له جودة ببذنه في مباشرة أعمال الحرب) . (1)

و من حيث العوامل الإجتماعية الأخرى فقد كانت المقاييس الشخصية التي تعتمد بعض العادات و الأعراف ، كالقبلية و العصبية ، هي ربما المحور الأساسي في اختيار الخليفة ، بالإضافة إلى صفات أخرى كتولي الخلافة لمن مات رسول الله صلى الله عليه و سلم و هو منهم راض ، أو كونه من أصحاب السبق و الهجرة و الجهاد و التبشير بالجنة . (2)

2 -- ثم إن هذه الصياغة الفقهية و التي لم تعد مجرد تصور للواقع الإجتماعي و السياسي رُدت إلى أصولها الشرعية ، و هذا الرد لم يكن محل إتفاق ، فبينما اعتمد البعض النص في تقرير شرط القرشية مثلا كابن حزم ، رأى البعض الآخر أن الإجماع مصدر اشتراط الحرية و البلوغ و العقل و القوة و العلم و العدالة كما فعل أبو يعلى الفراء و الجويني - كما سنعرف - ، كما اعتمد البعض المصلحة كالإمام الغزالي حيث يقول : (إن الشروط التي تُدعى للإمامة لا بد من دليل يدل عليها إما نص صاحب الشرع و إما النظر في المصلحة التي طلبت الإمامة لها ، و لم يرد النص من الشرائط في شيء إلا في النسب إذ قال : « الزئمة من قريش » ، فأما ما عداه فإنما أخذ من الضرورة و الحاجة الماسة في مقصود الإمامة إليها ، فهذا كما شرطنا : العقل و الحرية و سلامة الحواس و الهداية و النجدة و الورع فإن هذه الأمور لو قدر عدمها لم ينتظم أمر الإمامة بحال من الأحوال) . (3)

إن تعدد الصيغ الفقهية لم يسلم من مأخذ و مناقشات ، فسواء الذين اعتمدوا النص أو ادعوا الإجماع أو رأوا المصلحة ، فكلهم تعرض للنقد و الإعتراض ، مما استدعى إيجاد ضابط هام يراعي و يوافق بين النص و بين المصالح التي تقتضيها ظروف المسلمين و بينتهم السياسية ، فالإجماع الذي ادعاه إمام الحرمين و أبو يعلى بالنسبة لشرط الكفاية

= الكبار في الإسلام و قد عرف بأنه فيلسوف المسلمين و أقربهم إلى فهم فلنسفة أرسطو ، و هو أول من حمل المنطق اليوناني تماما منظما إلى العرب . توفي الفارابي في دمشق سنة 339 هـ / 950 م ، و دفن في مقبرة الباب الصغير . أنظر سعيد زايد : الفارابي ، القاهرة ، دار المعارف 1962 .

أبو النصر الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، قدم له و حققه

د . البير نصري نادر ، ط 1 ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت 1959

(1) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص 188 .

(2) الكمال بن الهمام : المسامرة ، ص 306 ، مطبعة السفارة ، التجارية ، القاهرة .

(3) الغزالي : فضائح الباطنية ، ص 216 ، نشر جولدزيهر ، ليدن 1911 م .

والحرية و البلوغ و العقل و القوة و العلم و العدالة (لا يوجد ما يدل على صحته ، بل إن الإمامين الغزالي و الماوردي و هما من المعاصرين * لأصحاب هذا الرأي لم يستند على مثل هذا الإجماع و إنما استند على المصلحة و تحقيق مقصود الخلافة و لو كان هذا الإجماع ثابتاً ما امتنعنا عن الإستناد إليه) . (1)

أما معيار المصلحة فأعماله يؤدي إلى إضطراب و تناقض كبيرين (فالمصلحة قد تقتضي توافر شروط معينة لصحة تولية الخليفة و لكن يقابلها في الوقت نفسه المصلحة المتخلة نتيجة للقول ببطلان تولية الخليفة الذي لم تتوافر فيه هذه الشروط من فتن و تنازع بين المسلمين ، و هي مصلحة تتابعت الأحاديث في مراعاتها و من ثم كان إيجاب شروط معينة بمقولة أنها تحقق المقصود من الخلافة ، دون مراعاة للمصلحة التي يقتضيها استمرار الخليفة الذي تولى أمر الخلافة دون توافرها فيه ، تفضيل لأدنى المصلحتين ، و هو لا يجوز في الفقه الإسلامي حتى عندما يعتمد على المصلحة الأدنى لإيجاب الشروط) . (2)

أما معيار النص فقد داخلته الأهواء السياسية مما دفع بالبعض إلى الكذب على رسول الله صلى الله عليه و سلم في تأييد مذهبه و رأيه السياسي أو الإنتصار لقبيلته و شعبه . (3)

القواعد و الضوابط لمسألة الشروط .

بعدما بينتُ المنشأ التاريخي و العوامل الفلسفية و الإجتماعية في ظهور فكرة الشروط أذكرُ هذه القواعد و تلك الضوابط التي يجب ملاحظتها و مراعاتها في البداية كأسس تقوم عليها فكرة الشروط هذه ، و هي :

* الذي يؤكد معاصرة هؤلاء العلماء لبعضهم ، تواريخ الميلاد و الوفاة ، فالغزالي من مواليد 450 هـ ، و توفي في 505 هـ ، و الجويني من مواليد 419 هـ ، و توفي في 478 هـ ، و أبو يعلى من مواليد 380 هـ ، و توفي في 458 هـ ، و الماوردي من مواليد 394 هـ ، و توفي في 450 هـ .

(1) د . صلاح الدين دبوس : الخليفة توليته و عزله ، ص 255 ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية ، مصر (رسالة دكتوراه) .

(2) د . صلاح الدين دبوس : المرجع السابق ، ص 256 .

(3) أنظر د . مصطفى السباعي : السنة و مكانتها في التشريع الإسلامي ، ص 143 - 147 .

طبعة المكتب الإسلامي .

د . عبد المنعم صالح العزي : دفاعاً عن أبي هريرة ، المقدمة .

إن الشرع الإسلامي وضع لكل عقد جملة شروط بناء على أهميته وخطورته ، و توضيحا لهذه القاعدة يقول الإمام القرافي : (و هو دأب الشارع متى عظم أمر أكثر شروطه ، ألا ترى النكاح لما كان أعظم خطرا من البيع إشتراط فيه ما لم يشترط في البيع من الشهادة والصداق و غير ذلك (...) كذلك الإمامة لما عظم خطرها إشتراط الشارع فيها ما لم يشترطه. في غيرها ، و ما عز شيء و علا شرفه إلا عز إليه و كثرت القواطع دونه ، فالوصول إلى الأمير أيسر إلى الوزير و إلى الوزير أيسر من السلطان ، و هي سنة الله في خلقه و في شرعه ، فعيحان المحكم لنظام المصالح ، العالم بدقائقها و مواردها ومصادرها) . (1)

الثانية :

إن المتأمل في الشروط التي وضعها العلماء يجد أنها انقسمت و تنوعت بحسب الإعتبارات ، فهناك شروط صحة و شروط كمال ، و شروط إمكان و شروط إعمار و شروط غلو و فساد * ، كما أن هناك شروطا متفق عليها و أخرى مختلف فيها ، و هناك أيضا شروط تنعقد بها الإمامة ، و شروط يفضل توفرها .

- (1) القرافي : الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام و تصرفات القاضي و الإمام ، ص 42-43 ، حققه و خرج أحاديثه و علق عليه د . عبد الفتاح أبو غدة ، مكتبة المطبوعات الإسلامية ، جلب 1968 .
- أ - شروط الصحة هي التي لا يصح لأحد الولاية على المسلمين إن فقد منها أحد ، و هي الإسلام و التكليف أي البلوغ و العقل ، الذكورية و سلامة الأعضاء من نقص يمنع من إستيفاء الحركة و سرعة النهوض .
- ب - شروط الكمال و هي التي تتحقق بها الإمامة التامة و خلافة النبوة ، و قد شرط لها حسب ما ورد النص بها أربعة شروط هي : القرشية و العلم و الإجتهد ، العدالة ، الكفاية النفسية و الجسمية . أما شرط الحرية ، فقد تُردد بين كونه شرط صحة أو شرط كمال .
- ج - شروط الإمكان ، و ضابطها ما لو فقد شيء من شروط الكمال و عز اجتماعها في معين ، أو وجدت بدائله إلى بعض الميسور من شروط الكمال ، و حينئذ تصح ولاية الأقل فقدا ، و يستعين بمن يسد نقصه ، فالعلم و الكفاية و الورع يلي شرط القرشية ، فإن فقدت رتبة الإجتهد فشرط الإمكان و جوب مراجعة العلماء فيما يأتي و بذر ، و إذا عدمت العدالة قُدّم الأقل فسقا .
- د - شروط الإعمار و ضابطها ما إذا عدمت شروط الكمال و عز مع ذلك البديل المرهني .
- هـ - أما شروط الغلو و الفساد ، فهو ما أدعت الإمامية من وجوب انعصمة للإمام
- نظر د . يحيى إسماعيل : منهج السنة في العلاقة بين الحاكم و المحكوم ، ص 267 و ما بعدها .

يلاحظ أن الشروط ذاتها قد حُدَّتْ و صُبِّطت و إنما جرى الخلاف في تصنيفها و اعتبارها نظراً لتعدد المسالك و المناهج كما بيناً بين من اعتمد المسالك الشرعية و بين من إعتمد الطرق الملتوية ، و حتى الخرافية التي تقوم على البدع و الأهواء كشرط العصمة بالنسبة للشيعة مثلاً .

و قد اخترت مسلكاً أذكرُ من خلاله كل شرط على حدة ثم أبينُ مكانته من منصب الخلافة قرباً أو بعداً ، إنعقاداً أو أفضلية ، كما ذكرتُ بعض الشروط التي قدرتُ أهميتها بالنسبة لمنصب الخلافة مستقبلاً .

الفرع الأول : الإسلام .

أجمع العلماء على أن صفة الإسلام تعتبر الشرط الأساسي الذي لا يجوز التخلي عنه أو المساومة فيه ، و هذا أمرٌ في الحقيقة يعتبر من البديهيات ، فلا يصح جدولته ضمن الشروط الأخرى لأن التصور الإسلامي و مقوماته يرفض مثل هذا الإنفصام و الإنفصال الصارخ و التناقض الصريح بين المعنى الديني لمنصب الخلافة و المعنى السياسي ، فلا يتصور عقلاً و لا نقلاً أن يتولى أمور المسلمين كافر أو غيره من أهل الأهواء و الملل و النحل المارقة عن الدين الإسلامي .

لذلك فليس غريباً أن يُفغله تماماً بعض من تصدى لشروط الخلافة بالذكر ، كالموردي ، و ابن حزم ، و الجويني ، و الكمال بن الهمام ، و الإيجي ، و الجرجاني ، و ابن خلدون ، و غيرهم ، على اعتبار أن هذه المسألة مفروغ منها و لا ضرورة للجدل فيها .

فالإسلام (علاقة سياسية كما هو رابطة دينية لذلك اشترط الفقهاء أن يكون الرئيس مسلماً) . (1)

و في تفسير قوله تعالى : « و لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً » قال ابن حزم : (و الإمامة أعظم السبيل) . (2)

و قال القرطبي : (فإذا كان الله عز و جل قد سد في وجه الكافر كل السبيل التي بها تكون له السيادة على المسلمين لمحو دولتهم) . (3)

(1) د . عبد الرزاق السنهوري : فقه الخلافة و تطورها ، ص 123 .

* الآية 141 من سورة النساء .

(2) ابن حزم : الفصل في الملل و الأهواء و النحل ، ج 4 .

(3) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، ج 5 ص 420 ، دار الكتب المصرية ، ط 2 ، القاهرة 1936 .

و قال الشربيني في حديثه عن شرط الإسلام أنه . (ليراعى مصلحة الإسلام والمسلمين فلا تصح تولية كافر و لو على كافر) (1) ، فكيف تصح ولاية كافر على مسلم ، و كيف يُستساغ عقلا النزول من أسفل إلى أعلى ؟

قال الأستاذ محمد أسد مُوضحاً : (إن رئاسة الدولة لا يمكن أن تُوسد إلا إلى شخص يؤمن بهذه الشريعة و بالمصدر الإلهي الذي جاءت من عنده ، أي أن يكون مسلماً ، إذ من المستحيل أن تكون دولة إسلامية بالمعنى الصحيح ما لم يتولى زمامها أشخاص يُتوقع منهم أن يخضعوا باختيار و إخلاص إلى تعاليم الإسلام الحنيف) . (2)

و قد رأينا بعد وضوح مناهج الإعتقاد و جلاء عقائد الملة و تطور علم الكلام و مدارسه ، و بعد الجهود التي بذلت في تنقية العقيدة الإسلامية من الدخن و الأوهام التي كادت أن تغطي صورتها الأولى و تشوه معالمها في عصور الإنحطاط ، فقد يكون من الضروري مراعاة عقيدة أهل السنة و الجماعة * بعدما صارت تُعبر عن الفهم السليم و المحكم لدين الإسلام ، و جعلها ضمن بنود شرط الإسلام ، حتى يسد الباب و يوصد في وجه الزنادقة و ادعاء الإسلام ، و الذين يُخالفون عقائده في القضايا الجوهرية و الأساسية ، أما ما كان من فروع العقيدة و من مسائلها الثانوية ، فلا بأس بالتغاضي عنه و عدم اشتراطه .

الفرع الثاني : الذكورية .

من المقرر في الشريعة أن الإسلام ساوى بين الرجل و المرأة في القيمة الإنسانية ثواباً و عقاباً ، و بيّن أن معيار التفاضل الفاصل بينهما هو العمل الصالح و ما يقدمه أحدهما للأمة من خير و صلاح ، كذلك فإنه من المتفق عليه في جميع الشرائع و لم تدل العقول على خلافه ، أن الله جعل بين الرجل و المرأة فروقاً جوهرية و استعدادات فطرية هيأت كلا منهما و أهله للقيام بوظيفة معينة يقتضيها التكوين العقلي و النفسي و الجسدي لكل منهما ، و هذا أمر كذلك أكدته العلوم الطبية و النفسية الحديثة . (3)

(1) الخطيب الشربيني : مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج ، ج 4 ص 130 .

(2) محمد أسد : منهج الحكم في الإسلام ، ص 32 .

* جمع عبد القاهر البغدادي في الفصل الثالث من الباب الخامس من كتابه « الفرق بين الفرق » الأصول التي اتفق أهل السنة و الجماعة على القول بها و على أن من يخالفها ضال أو كافر ، هذه الأصول يحسن أن تسمى قواعد أهل السنة و الجماعة أو عقائدهم ، و قد قسمها خمسة عشر ركناً ثم فرع كل ركن فروعاً كثيرة ، و هذه العقائد هي عقائد الإسلام .

(3) أنظر ألكسيس كاريل : الإنسان ذلك المجهول ، تعريف شفيق فريد ، مكتبة المعارف ، بيروت 1989 .

و هذه النظرة المعتدلة التي أقرها الإسلام و تميز بها في نظام الحكم ، تؤكد واقعيته و مبادئه الشطط و العلو و الطلم و التفرقة العنيفة بين الرجل و المرأة . (1)

و على أساس هذه النظرة الواقعية ميز الإسلام و بين مجالات نشاط كل منهما معتمدا إلى جانب النصوص و الأحكام الشرعية بدائه العقول و نداءات الفطرة و طبائع الأشياء في إحكام و انسجام دل على عظمة الخالق - سبحانه جل و على - و على قدرة هذا الدين و خلوده و مرونته .

و لا ندري الدوافع الحقيقية لإثارة هذه المسألة و هذه الشبهة التي لم تعترض سبيل العلماء من قبل ، فكان أن تعاملوا معها بكل بساطة و موضوعية و بما تقتضيه النصوص ، فربما يعود الأمر لسوء في الفهم أو اتباعا لهوى ، و مع هذا فقد نتناول هذه القضية و نبين آراء العلماء فيها ، مع الإشارة أننا سنكتفي بأقوال العلماء فيما تعلق بمنصب الخلافة فقط ، أما سائر الولايات و الحقوق السياسية فلا علاقة لها بمبحثنا هذا و لها مجال آخر تُبحث فيه .

لقد اتفقت آراء الفقهاء و العلماء قديما و حديثا على عدم جواز تقلد المرأة منصب الخلافة و لا يُعرف بين المسلمين من أجاز خلافة المرأة إلا فرقة من الشيعة قالت بإمامة « فاطمة » أخت جعفر ، أو الشيببية * من الخوارج الذين قالوا بإمامة « غزالة * » أم شبيب بعد موت ولدها تطيببا لخاطرها ليس أكثر (2) ، مع التأكيد أن هذا المنع لم يشمل الحقوق السياسية الأخرى التابعة للحكم ، كحق الانتخاب و حق الترشيح للبرلمان و تولي القضاء و الوزارة أو ما يعبر عنه بالولايات العامة التي تختص بفصل الخصومات و سن التشريعات ، و إلى هذا ذهب الطبري و الحنفي و غيرهم قديما * ، كما هو رأي السادة العلماء و الشيوخ : البهي الخولي ، و مصطفى السباعي ، و عبد القادر عودة ، و رشيد رضا و محمود شلتوت ، و محمد يوسف موسى و غيرهم من أعلام العصر .

- (1) أنظر كتاب د . علي عبد الواحد وافي المساواة في الإسلام ، ص 50 .
- * الشيببية نسبة إلى شبيب بن يزيد بن نعيم بن قيس بن السلط الشيباني الخارجي ، خرج أول الأمر بالموصل فبعث إليه الحجاج خمسة قواد فقتلهم واحدا بعد واحد ثم سار إلى الكوفة و قاتل الحجاج و حاصره ، و كام رجلا شجاعا مهيبا ، كان يجيز إمامة المرأة إذا قامت بأمورهم ، مات غريقا في دجيل سنة 77 هـ . أنظر الذهبي : تاريخ الإسلام ، ج 3 ص 160 .
- * و غزالة أمه ، و كانت من الشجاعة و الفروسية بالموضع العظيم ، هرب منها الحجاج ، كانت الإمام بعد قتل شبيب إلى أن قُتلت . أنظر البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص 111 .
- (2) عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص 110 .
- * جوز أبو حنيفة قضاء المرأة فيما تصح فيه شهادتها كالأموال و منع قضاءها فيما لا تصح فيه كالحدود و القصاص و شذ ابن جرير الطبري فجوز قضاءها في بعض الأحكام .
- أنظر الماوردي : المصدر السابق ، ص 64 و 65 . و الكمال بن الهمام : فتح القدير ، ج 5 ص 485-486 .

يقول الدكتور السباعي عن منصب الخلافة : (إنه ليس صورة رمزية للزينة والتوقيع وإنما قائد المجتمع و رأسه المفكر و له وظائف خطيرة ، فهو الذي يعلن الحرب ويقود الجيش (...) و مما لا ينكر أن هذه الوظائف الخطيرة لا تتفق مع تكوين المرأة النفسي و العاطفي) (1)

و يقول في موضع آخر : (أما التشريع فليس في الإسلام ما يمنع أن تكون المرأة مشرعة لأن التشريع يحتاج قبل كله شيء إلى العلم مع معرفة حاجات المجتمع ضروراته التي لا بد منها ، والإسلام يعطي حق العلم للرجل و المرأة على السواء) (1)

و سند أهل العلم قديما و حديثا ، الأحاديث التي جاءت في السنة النبوية ، لأنه ليس في القرآن الكريم نص صريح قاطع في المنع أو الجواز ، و من هذه الأحاديث :

ما أخرجه البخاري و الترمذي و النسائي و أحمد عن أبي بكر لما بلغ النبي صلى الله عليه و سلم أن فارسا ملكوا إبنة كسرى قال : « لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » *

كذلك إعتد البعض على أصول و مقاييس تعتمد في تولية الوظائف العامة أو الخاصة كالتي ذكرها القرافي و الشاطبي حيث يقول الإمام القرافي : (إن أساس كل ولاية في الإسلام هو القدرة على أدائها ممن هو أهل لقيام المصلحة به) (2)

و يقول الشاطبي : (فمن كان قادرا على الولاية فهو مطالب بإقامتها و من لا يقدر عليها مطالب بأمر آخر و هو إقامة ذلك القادر و إجباره على القيام بها) (3)

فقد تكون المرأة لها من الكفاءة و العلم و التجربة ما تفوق به الرجل و لكن عنصر القدرة الذي يعد من أهم الشروط المطلوبة في منصب خطير كالخلافة قد يمنعها لاستحالة توفره في النساء عقليا و نفسيا و جسديا ، و قد يزعم أو يدعي شخص ما أن ظروف العصر تحسنت و أداء المهمات قد تيسر ، فيكفي لرئيس الدولة أن يباشر وظيفته من خلال مؤسسات الدولة ، و أجهزتها المتطورة و من خلال التقارير و المنشورات اليومية ، فلا معنى و لا وجهة لعنصر القدرة هنا .

(1) د . مصطفى السباعي : المرأة بين الفقه و القانون ، ص 39 و 155 - 156 .

* الحديث أخرجه البخاري ، كتاب الفتن ، باب 917 ص 70 ،

و أخرجه في كتاب المغازي ، باب كتاب النبي صلى الله عليه و سلم إلى كسرى ، ج 6 ص 10 .

و الترمذي في كتاب الفتن ، ص 475 و ص 527 . و أحمد في المسند ، ج 5 ص 43 و 47 .

و النسائي في كتاب آداب القضاة ، باب النهي عن إستعمال النساء في الحكم ، ج 8 ص 200 .

(2) القرافي : الفروق ، ج 2 ص 197 .

(3) الشاطبي : الموافقات ، ج 1 ص 77 .

و يُرد على هذا الإدعاء ، أن بعض مفكري العصر قد احتباطوا لتولي المرأة بعض الوظائف الأخرى لاعتبارات إجتماعية و ثقافية ذكروها ، كما أن بعضهم قد منع المرأة مطلقاً من مزاوله أي عمل له صلة بالسياسة و ميادينها ، فما بالك بمنصب الخلافة ، وهذا بيان لآراء هؤلاء العلماء و تبقى النصوص أكبر دليل يحسم الخلاف و الجدل .

يقول الأستاذ السباعي : (إذا كان الإسلام لم يحرم على المرأة ما ذكرنا من تلك الحقوق السياسية فإن ظروف المجتمع في هذا العصر تحول دون استعمالها حق العضوية في البرلمان ، إذ أن واجبها الأول أن تكون أما و ربة بيت ، فرعاية الأسرة توجب على المرأة أن تتفرغ لها ، و اختلاط المرأة بالأجانب في الإسلام و خاصة الخلوة مع الأجنبي و كشف المرأة من غير ما سمح الله بكشفه و هو الوجه و اليدين محرم في الإسلام ، و سفر المرأة وحدها خارج بلدها دون أن يكون معها محرم لا يبيحه الإسلام ، فهذه الأمور الأربعة تجعل من العسير إن لم يكن من المستحيل أن تمارس النيابة في ظلها) (1) ، فكيف بالخلافة ؟

و يقول الأستاذ البهي الخولي : (إتنا إذا قررنا من حقوق المرأة السياسية لبيان الحكم الشرعي فقط ، أما مزاولته و الأخذ به فإن المجتمع عندنا لم ينتهياً بعد ، و حين تشيع الثقافة بين الرجال و النساء و يرتفع مستوى الخلق و يتطور العرف و الوعي ، و توجد المرأة الفاضلة المنشودة فلا حرج أن تباشرها قرر لها الإسلام من حقوق) (2)

بل إن البعض ذهب إلى حرمانها من حقوقها السياسية كما أفنت بذلك لجنة فتوى الأزهر حيث جاء في تقريرها ما نصه (إن صفة الأنوثة من شأنها أن تجعل المرأة مطبوعة على غرائز تناسب المهمة التي خلقت من أجلها وهي مهمة الأمومة و خصائص النشء و تربيته وهذه قد جعلتها ذات تأثير خاص بدواعي العاطفة ... ثم إن المرأة تعرض لها عوارض طبيعية تتكرر عليها في الأشهر و الأعوام من شأنها أن تُضعف قوتها المعنوية و توهن من عزميتها في تكوين الرأي و التمسك به و القدرة على الكفاح و المقاومة و لا تعوزنا الأمثلة الواقعية التي تدل على أن شدة الإنفعال والميل مع العاطفة من خصائص المرأة في جميع أطوارها و عصورها) (3)

و لستُ بصدد مناقشة هذه الأقوال و إنما ذكرتها لبيان تصور علماء العصر الحديث لتولي المرأة بعض الوظائف عدا منصب الخلافة الذي يبدو أنهم لا يختلفون في منعه المرأة مطلقاً .

(1) د . السباعي : المرجع السابق ، ص 154 - 158 بتصريف .

(2) د . البهي الخولي : المرأة بين البيت و المجتمع ، ص 40 و ما بعدها .

(3) مجلة رسالة الإسلام ، السنة الرابعة العدد 3 ، ص 61-62 .

و نعود إلى النصوص و توجيهها لنقول أنه ، إذا كان الحديث « النساء ناقصات عقل و دين » * لا يدل صراحة على المنع و لا يشير إليه إلا من بعيد فإن الحديث « لن يفلح قوم... » يفيد النهي الجازم عن تولية المرأة رئاسة الدولة (لأن التعبير بـ " لن " يفيد التأييد و هو مبالغة في نفي الفلاح عن من يوليها ، و هو قرينة على النهي الجازم فيكون النهي قد جاء مقرونا بقرينة طلب الترك طلبا جازما ، فكانت تولية المرأة حراما) . (1)

و هناك من يزعم أن الحديث هو (مجرد إخبار عن الفرس و العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ ، فالحكم الوازد في الحديث لا يتعدى الواقعة التي قيل بسببها ، و إذا كان الحديث عاما فلا يعني أن يكون حكمه أيضا عاما ، و بالتالي فإن الحديث لا ينهض حجة في منع المرأة من تولي رئاسة الدولة) (2) ، و هذا القول (لا يتفق مع ما انتهى إليه فقهاء المسلمين من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب إذ أن لفظ الحديث عام يتجاوز الحديث الذي روي بسببه إلى كل زمان و مكان ، و هذا هو موجب لفظ الحديث لا يخرج عنه إلا بقرينة قاطعة) . (3)

أما أقوال العلماء قديما فجاءت صريحة في بيان الحكم ، حتى أن بعضهم كالماوردي لم يُدرج شرط الذكورية ضمن شروط تولي الخلافة ، لكونه مسألة مفروغ منها لا داعي لإثارتها و إن كان قد ذكرها في موضع آخر في حديثه عن الوزارة - كما سنبين - :

قال الخطيب الشربيني : (ليتفرغ و يتمكن من مخالطة ، فلا تصح ولاية إمراة) . (4)

و قال الكمال بن الهمام : (إنه يُشترط البلوغ و العقل و الحرية و الذكورة لأن إمامة المرأة لا تصح إذ هي ممنوعة من الخروج إلى مشاهد الحكم و معارك الحرب) . (5)

كما أن هذا المنصب يستوجب الخروج و التفاوض و شهود معارك القتال ، و ذلك

* الحديث أخرجه البخاري ، كتاب الحيض ، باب ترك الحائض الصوم ، فتح الباري ، ج 1 ص 321 .
و أخرجه مسلم ، كتاب الإيمان ، باب نقصان الإيمان بنقص الطاعات ، النووي على مسلم ، ج 2 ص 66 .
و لفظ مسلم قوله صلى الله عليه و سلم : « ما رأيت من ناقصات عقل و دين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن » .

(1) د . عبد المجيد الخالدي : قواعد نظام الحكم في الإسلام ، ص 25 .
(2) ظافر القاسمي : نظام الحكم في الشريعة و الحكم الإسلامي ، ج 1 ص 342 ، دار النفاثس ، ط 5 ، 1985 .
(3) د . صلاح الدين ديبوس : المرجع السابق ، ص 274 في الهامش .
(4) الخطيب الشربيني : المصدر السابق ، ج 4 ص 130 .
(5) الكمال بن الهمام : المصدر السابق ، ص 273-274 .

وقال الجويني : (و أجمعوا على أن المرأة لا يجوز أن تكون إماما و إن اختلفوا في جواز كونها قاضية فيما يجوز شهادتها فيه) . (2)

وقال التفتزاني : (يجب أن يكون المرشح ذكرا لأن المرأة لا يمكنها أن تقوم بأعباء الخلافة كما يجب ، و خاصة فيما يتعلق بالحرب حيث أن رئيس الدولة هو القائد الأعلى للجيش) (3) . و أقوال المحدثين في تعليل الأمر لا تختلف عن المتقدمين من هذه الأمة .

حيث قال أحدهم : (و الواقع خير شاهد ، فإن المرأة تعجز عن التهوض بمهام رئاسة الدولة و هي كثيرة و جسيمة ، و أمامك دول العالم في الماضي و الحاضر ، فامسك قلما و احص عدد النساء اللاتي تولين رئاسة الدولة و عدد الرجال الذين تولوا رئاسة الدولة ، ثم قارن بين العديدين ، ترى ضالة نسبتهن إلى نسبتهم في ولاية رئاسة الدول ، مما يدل على أن الناس بتجربتهم يعرفون أن رئاسة الدولة لا يصلح لها إلا الرجال و أن من صار منهن في هذا المنصب كان نادرا و لظروف إستثنائية) . (4)

وقال آخر : (إن الرجل أقوى عقلا و أثبت جنانا و أعدل نظرة و أشد حزما من المرأة ، فهي تتمتع بعاطفة جياشة تأخذ عليها كل مأخذ إذا ما انفعلت في حزن أو فرح أو غضب) . (5)

و إذا اهتدى الناس قديما و حديثا بمحض عقولهم ببناء على التجارب التي تعتبر مدارس كبيرة للفهم و العبر ، فإن القوم في الغرب مع إدعائهم التساوي المطلق في الحقوق بين الرجل و المرأة وقد أغفلوا من حسابهم جملة من القضايا البيديهية و ولوا النساء مناصب عليا ، و تبقى مسألة رئاسة المرأة للدولة عندهم حادثا نادرا و ربما يقع نتيجة لظغوط الحركات الماسونية و دعاة تحرير المرأة ليس إلا . (6)

(1) أنظر القلقشندي : مآثر الإنافة في معالم الخلافة ، ج 1 ص 31 ، تحقيق عبد الستار أحمد فرج ، ط وزارة الإرشاد و الأنباء الكويت 1964 .

(2) الجويني : الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد ، ص 426-427 ، تحقيق محمد يوسف موسى ، و الشيخ علي عبد المنعم عبد الحميد ، ط القاهرة ، سنة 1950 .

(3) التفتزاني : تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام ، ص 322 .

(4) د . عبد الكريم زيدان : أصول الدعوة الإسلامية ، ص 24 بتصرف .

(5) د . عبد القادر أبو فارس : النظام السياسي في الإسلام ، ص 183 - 184 .

(6) أنظر د . صابر طعيمة في كتابه أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي ،

الباب الثامن ، ص 315 و ما بعدها ، عالم الكتب ، ط 1 ، 1984 م .

و أخيراً فإن من المواقف العجيبة و التي تُعد رمزا يحق للمرأة أن تفتخر به هو ما حكاه التاريخ عن ولاية شجرة الدر حكم مصر عند ما مات زوجها الملك الصالح عماد الدين أيوب * سنة 1249م ، و لكن المصريين كرهوا حكمها إذ لم تجر عادة المسلمين أن يتقلد حكمهم امرأة .

و لما أرسل المماليك إلى الخليفة العباسي المعتصم ببغداد يطلبون منه إقرار شجرة الدر ، أرسل إليهم كتاباً تضمن قولته المشهورة : (إذا كانت الرجال قد عدت عنكم فآخبرونا حتى نُسير إليكم رجلاً) فلما سمعت " شجرة الدر " بذلك أثرت المحافظة على كيان الدولة و مصالح الأمة ، و أعربت عن رغبتها في خلع نفسها من الحكم حفظاً لكرامتها أن تمتهن بالعزل فكان أن تنازلت عن حكم مصر بعد ثمانين يوماً أظهرت فيها حكمة نادرة في تصريف الأمور ، و لو كانت ترى هذه المرأة العاملة العاقلة أدنى حق في مزاولتها مثل هذا المنصب لتمسكت بحقها و لدافعت عليه بالعدة و العتاد التي لم تكن تفتقر إليها و لكنها الحكمة و التريث و معرفة قدر النفس و قوتها . (1)

الفرع الثالث : التكليف .

و يقصد به البلوغ و العقل فلا تصح إمامة صبي و لا مجنون بإجماع الأمة على إعتبار أن المولى في حضانة غيره فلا يصح أن يلي أمر الأمة ، و كذلك فإن البلوغ و العقل من شروط التكليف ، و الإمامة من أشد التكاليف عبثاً و خطورة فلا يجوز أن تُعهد إلى الصبية و المجانين و ذوي العاهات العقلية الأخرى مما تحدث عنها الطب الحديث و كشفها ، و هي قائمة معتبرة أغفلها الأولون لعدم تطور أبحاث الطب آنذاك و المعرفة العلمية الدقيقة للكائن البشري و أمراضه . (2)

قال الماوردي في شروط تولي القضاء و هو أحد الولايات الكبرى : (فأما البلوغ فإن

* هو إسماعيل الصالح عماد الدين أبو الخيش بن محمد أبي بكر العادل أبو أيوب ، من ملوك الدولة الأيوبية ، كان ملكاً شهماً محسناً لحاشيته ، كثير التجمل ، تسلطن بدمشق سنة 635 هـ بعد وفاة صاحبها " أخيه " الأشرف ، وجاءه الكامل فأخذها منه بعد حصار ، و رحل إسماعيل إلى بعلبك ثم هاجم دمشق و ملكها سنة 637 هـ و أجزم سنة 638 هـ ، و بتسليمه قلعة الشقيف للفرنج لغرض في نفسه مقتته المسلمون ، و أخرجته الخوارزمية من دمشق سنة 643 هـ ، ثم صالحهم و والوه ، و انتهى أمره بالخروج لاجئاً إلى حلب سنة 644 هـ ، و فيها الناصر ابن أخيه ، و بينما هو في رحلة معه إلى دمشق أسره بعض رجال صاحب مصر و قتلوه . أنظر الزركلي : الأعلام .

(1) أنظر د . حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ، ج 4 ص 323 بتصرف .

(2) أنظر الكسيس كاريل : المرجع السابق ، ص 92-93 .

غير البالغ لا يجري عليه قلم و لا يتعلق بقوله على نفسه حكم و كان أولى أن لا يتعلق
على غيره حكم) . (1)

و يبدو أن الفقهاء عندما لم يجدوا سنا معينة و محددًا لتبولي الخلافة إجتهدوا في
جعل معيار البلوغ كحد أدنى لها ، و بذلك (تركوا تقديرها للناخبين و للظروف فقد
تدعو الظروف إلى تفضيل الشاب الشجاع على الشيخ المتردد ، و بذلك كان فقهاؤنا
أوسع صدرا و أكثر تسامحا من واضعي الدساتير اليوم و الذين يحددون سنا معينة لا
يجوز النزول عنها بأي حال من الأحوال) (2) ، و مع هذا فقد كان السن عند الأوائل
معيارا ترجيحيا مهما لتعبيره الحقيقي عن التجربة العريضة و الإحاطة الواسعة
و التمرس و الدربة في فنون الحكم ، لذلك تولى الخلفاء الراشدون الأربعة الخلافة
تتابعا و على ترتيب استأنهم ، فضلا على كونه أحد التقاليد العربية العريقة .

يقول ابن حزم في شأن البلوغ : (و جميع فرق أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة
إمراة و لا إمامة صبي لم يبلغ ، إلا الرافضة فإنها تجيز إمامة الصغير الذي لم يبلغ
و الحمل في بطن أمه و هذا خطأ لأن من لم يبلغ فهو غير مخاطب بإقامة الدين) . (3)

إن اعتبار معيار السن مع بدهة أمره ، فهو يعتبر من الناحية الدستورية له قيمة
كبيرة حيث (أن القاصر عاجز طبيعيا و قانونيا حتى عن إدارة شؤونه الخاصة ، و هذا
الشرط الذي يبدو لأول وهلة أنه من البديهيات له في نظرنا أهمية كبرى ، فهو يدل
على أن روح نظام الخلافة الصحيحة لا تتفق مع نظام الملكية الوراثية التي تجعل
وراثة العرش في بعض الأحيان لقاصر . إن البلوغ كباقي شروط الخلافة الصحيحة
شرط ضروري لدى الرئيس المنتخب أو المعين بمعرفة الرئيس السابق مما يميز هذا
التعيين عن الوراثة) . (4)

هذا من حيث النظرية و الأحكام الفقهية ، أما من حيث الواقع فقد حدث أن عهدت
الخلافة إلى صبية لم يبلغوا الحلم ، وقع ذلك عند ما تولى « المقتدر » * الخلافة و هو
صبي عمره ثلاث عشرة سنة فاستصباها الوزير « العباس بن الحسن » فعمل على خلعه
و وافقه جماعة على أن يولوا « عبد الله بن المعتز » و لكن سرعان ما استقام الأمر

(1) الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص 83 .

(2) د . منير العجلاني : عبقرية الإسلام في أصول الحكم ، ص 72 بتصرف .

(3) ابن حزم : المصدر السابق ، ج 4 ص 110 .

(4) د . السنهوري : المرجع السابق ، ص 122 - 123 .

* هو أبو الفضل جعفر بن المعتضد ، ولد في رمضان سنة 282 هـ ، و أمه رومية و قيل تركية و اسمها
غريب و قيل شغب ، و لما اشتدت علة أخيه المكتفي سال عنه ، فصح عنده أنه احتلم ، فعهد إليه ، و لم يل
الخلافة قبله أسفر منه ، و لصغره عرف النظام في عهده اختلالا كبيرا كما قال الذهبي .

أنظر السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص 432

للمقتدر بعد أحداث تميزت بالعنف و المناورة ، تغلب فيها على خصمه « ابن المعتز » فكانت خلافته أطول خلافة . (1)

و الحقيقة أنه لا يُتصور تولي صبي الخلافة إلا في النظام الوراثي حيث يُعهد بالخلافة إلى ولي العهد حتى لا تخرج الخلافة عن بيت الخلافة و هو ربما حمل في بطن أمه ، وبعد وفاة الخليفة القائم يقوم الابن الصبي مقامه ، و لكن الواقع الذي يحدث هو أن يقوم ذورا الشوكة و النفوذ بتولية هذا الخليفة الصبي سوريا و تبقى الممارسة الفعلية لشؤون الحكم و سلطته لذوي الشوكة و النفوذ من ولي هذا الخليفة حتى يبلغ و يرشد فتعود له ، و مع هذا فالواقع كما بينت لا يصلح أن يكون دليلا يُحتج به في معرض النصوص الواضحات .

لذلك يرى ابن حزم تأثيم من ساعد الخليفة الصبي على تولي الخلافة و إن كان يرى أن تصرفات الخلافة مردودة إلى القائم على أمره من أصحاب الشوكة و النفوذ إلى حين بلوغه . (2)

قال ابن عابدين معالجا لهذه الظاهرة من الجهة الفقهية الصرفة : (الصبي تصح سلطنته للضرورة و لكن في الظاهر لا حقيقة) ، و قال في موضع آخر : (و تصح سلطنته ظاهرا ، قال في البزازية مات السلطان و اتفقت الرعية على سلطنة ابن صغير له ينبغي أن تفوض أمور التقليد على وال تبعها لابن السلطان لشرفه ، والسلطان في الرسم هو الابن و في الحقيقة هو الوالي لعدم صحة الإذن بالولاية و الجمعة لمن لا ولاية له ، لأن هذا السلطان الوالي لولم يكن هو السلطان في الحقيقة لم يصح إذنه بالقضاء و الجمعة ، لكن ينبغي أن يقال له سلطان إلى غاية ، و هو بلوغ الابن لئلا يُحتاج إلى عزله عند تولية ابن السلطان) . (3)

و أما عن شرط العقل فقد بين الماوردي خصائصه و أنها لا تقتصر على التمييز فقط بل إن الذكاء و الفطنة ميزتان مهمتان تقتضيهما مثل هذه الولايات ، قال رحمه الله : (و لا يكتفي فيه بالعقل الذي يتعلق بالتكليف ، من علمه بالمدرجات الضرورية حتى يكون صحيح التمييز جيد الفطنة ، بعيدا عن السهو و الغفلة ، يتوصل بذكائه إلى إيضاح ما أشكل و فصل ما أعضل) . (4)

فالتفكير في قضايا الأمة و تحدي الأزمات و تفويت الفرص على الأعداء و الطامعين و التستر من رميتهم مهمة لا يقدر عليها إلا العاقل الذكي النابه و الداهية المحنك .

(1) السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص 431 .

(2) ابن حزم : المصدر السابق ، ص 329 .

(3) ابن عابدين : العاشية ، ج 1 ص 573 . ط إستنبول 1300 هـ .

(4) الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص 83 - 84 .

الفروع الرابع : الحرية .

إشتراط الحرية أمر مهم من الناحية الدستورية إذا تجاوزنا مفهوم الحرية الذي ذكرته النظرية التقليدية - كما سألين - إلى المفهوم الواسع لمعنى الحرية و الذي يعني التحرر الكامل من كل قيد سياسي داخلي و خارجي و من كل ضغط و توجيه غالبا ما يفرض من الدولة القوية الغالبة على الدولة الضعيفة أو ما سمي في الفقه الدستوري الحديث بالتبعية و صورها المتعددة ، و الغريب العجيب أن الفقه الدستوري الحديث كيف و عالج مثل هذه الظواهر السياسية و تعامل معها على أنها مظاهر قانونية عادية ، و هذا في رأيي تبرير للنزعة الإستعمارية و محاولة إدراجها ضمن الأمر الواقع في حياة الأمم و الشعوب .

يتحدث الدكتور كامل ليله عن الدولة الناقصة السيادة ، فيقول : (هي التي لا تتمتع بالإختصاصات الأساسية للدولة ، و ذلك نتيجة خضوعها لدولة أجنبية أو تبعيتها لهيئة دولية تقوم بمشاورتها بعض الإختصاصات ، و توصف الدولة الخاضعة لنفوذ أجنبي بأنها ناقصة الأهلية ، و غالبا ما تكون مقيدة الحرية في شؤونها الدستورية و شؤونها الداخلية خاصة بسبب تدخل دولة أجنبية أو أكثر في شؤونها المختلفة) .

ثم يذكر على سبيل المثال عددا من صور هذه الدولة الناقصة : كالدولة المحمية Etat protégé ، و الدولة التابعة Etat vassal ، و الدولة الموضوعة تحت الإنتداب Etat sous mandat ، و الدولة الموضوعة تحت الوصاية Etat sous Tutelle Internationale ، و الدولة المستعمرة (1) ، و مثل هذا التفكير القانوني لا أثر له في فقهننا السياسي للإختلاف الجذري بين المنطلقات و الأهداف ، فإذا كان الفقه الإسلامي قديما و حديثا رفض كل صور العبودية و الرق للخليفة فإن الإستعمار و صور نقصان السيادة السالفة الذكر تُرفض من باب أولى و أخرى .

أما الحرية التي قصدتها الأولون فلا خلاف في إشتراطها ، و إن جرى الخلاف في كونها شرط صحة أو كمال و ذلك لورود الأحاديث التي تفيد صراحة تجويز خلافة العبد كقوله صلى الله عليه و سلم : « لو استعمل عليكم عبد أسود يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له و اطيعوا »* .

(1) د . محمد كامل ليله : النظم السياسية الدولة و الحكومة ، ص 164 و ما بعدها بتصريف .
* أخرجه البخاري ، كتاب الفتن باب قول النبي « سترون بعدي أمورا تنكرونها » ، ج 9 ص 59 ،
و أخرجه مسلم عن أبي هريرة بالفاظ مختلفة ، كتاب الإمارة ، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية ، ج 4 ص 502 .

و ما أخرجه مسلم عن أبي ذر رضي الله عنه قال : « إن خليلي أوصاني أن أسمع وأطيع و إن كان عبدا مجدع الأطراف » * فالذي قال أنه شرط كمال إحتج بهذه الأحاديث ، و الذي قال إنه شرط صحة حمل الأحاديث على غير الإمامة العظمى (1) ، و ربما يكون الحق ما ذهب إليه النووي حين قال : (أنه إذا تغلب و كان ذا شوكة و أتباع جازت إمامته و لا يجوز ابتداء عقد الولاية له مع الإختيار بل شرطها الحرية) (2) ، ثم إن أغلبية الفقهاء و العلماء قديما و حديثا منعوا تولي العبد منصب الخلافة لاعتبارات كثيرة .

يقول الماوردي في اشتراط الحرية : (لأن نقص العبد عن ولاية نفسه يمنع من انعقاد ولايته على غيره و لأن الرق لما منع من قبول الشهادة كان أولى من أن يمنع من نفوذ الحكم و انعقاد الولاية) (3)

و على هذا النمط سار شارح المسامرة ، فلم يذكر شرط الحرية و أهمل ذكره و قرر أن العبد لا تصح إمامته لقصوره عن تدبير نفسه فكيف يدير الأمور العامة ، ثم إن العبد مستغرق الأوقات بحقوق السيد ، محتقر في أعين الناس لا يُهاب و لا يُمتثل لأوامره . (4)

و للدكتور صلاح الدين دبوس رأي مخالف حيث يرى (جواز تولية العبد لمنصب الخلافة و ليس هناك ما يمنع شرعا من إقامة العبيد خلفاء أو سلاطين أو رؤساء دول إلا أنه قلما يوجد مثل هذا العبد القادر الكفء لها ، و هذا مما يعد في الحقيقة من أصعب الأمور في ظل مجتمع كان يُعرف فيه للحر مكانة و للعبد مكانة و لكن هذا الصعب أصبح سهلا في مصر و البلاد العربية طيلة أكثر من ثلاثة قرون عندما تمكن طائفة من الأرقاء المعاليك من مقاليد السلطان فيها) . (5)

و في تقديري أن مذهب الجمهور أولى و أحكم و أسلم ، لأن دولة كالدولة الإسلامية تسعى إلى فرض احترام الآخرين لها و فرض هيبتها و خشية جانبها لا ينبغي لها أن تترك هذا المنفذ مفتوحا لغمز الآخرين و احتقارهم .

* الحديث أخرجه مسلم في الكتاب و الباب السابقين ، ج 4 ص 503 .

و أخرجه أيضا بلفظ أو بزيادة لفظ حبشيا ، قال النووي : و المراد أخس العبيد أي أسمع و أطع للامير و إن كان دنيء النسب حتى و لو كان عبدا أسود مقطوع الأطراف فطاعته واجبة و سبب ذلك إجتماع كلمة المسلمين . ج 4 ص 503 .

(1) الشربيني الخطيب : مفني المحتاج ، ج 4 ص 130 .

(2) النووي على شرح مسلم ، ج 4 ص 503 .

(3) الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص 83 - 84 .

(4) كمال الدين بن أبي شريف : المسامرة في شرح المسامرة ، ص 317 .

(5) د . صلاح الدين دبوس المرجع السابق ، ص 272 .

الفرع الخامس : سلامة الأعضاء و الكفاية النفسية .

لقد دخل كل من الماوردي و الجويني عن هذا الشرط بدقه و إحاطه و شمول ، و نظرا للنتائج المهمة التي توصل إليها الإمام الجويني و نظرا للدقة في تعبيراته عن القضية ، رأيتُ نقل بعض ما أورده ، قال رحمه الله : (فأما البصر فلا خلاف في اشتراطه لأن فقدته مانع من الإنتهاض في الملمات و الحقوق و يجر ذلك إلى العضلات عند مسيس الحاجات و الأعمى ليس له استقلال بما يحصل من الأشغال فكيف يتأتى منه تلوّح عظام الأعمال و لا يميز بين الأشخاص في مقام التخاطب .

أما السمع فالأصم الأصم الذي يعسر جدا سماعه لا يصلح لهذا المنصب العظيم ... و لا يضر الوقر و الطرش كما لا يضر كلال البصر و العمش ، كذلك فإن الأخرس لا يصلح لهذا الشأن ، و أما حاسة الشم و الذوق فلا أثر لهما في الإمامة وُجدتا أو فُقدتا ، أما ما يرتبط بنقصان الأعضاء ، فكل ما لا يؤثر عدمه في رأي و لا عمل من أعمال الإمامة و لا يؤدي إلى شين ظاهر في المنظر فلا يضر فقدته ، فيجوز نصب المجبوب و الحصي .

أما ما يؤثر عدمه في الإنتهاض إلى المأرب و الأغراض ، فالمتفق عليه تنزيل هذه الآفات و العاهات منزلة العمى و الصمم و الخرس و لكن اختلف الفقهاء في قطع إحدى اليدين و الرجلين .

و الظاهر عندي أن الأمر إذا لم ينته إلى الزمانة و الصمامة و كان بحيث يستمسك على المراكب فلا أثر للنقص الذي به مع صحة العقل و الرأي ، و أما ما يسوء المنظر كالعمور و جذع الأنف فالذي أوثره القطع بأن هذا لا أثر له . (1)

و لخص ابن خلدون تفاصيل من سبقه في أسطر قليلة جامعة حيث قال : (و أما سلامة الحواس و الأعضاء من النقص و العطله ، كالجنون و العمى و الصمم و الخرس ، و ما يؤثر فقدته من الأعضاء في العمل ، كفقْد اليدين و الرجلين ، فتشترط فيه السلامة منها كلها لتأثير ذلك في تمام عمله و قيامه بما جعل إليه ، و إن كان مما يشين في المنظر فقط ، كفقْد أحد هذه الأعضاء ، فشرط السلامة منه شرط كمال) . (2)

و إذا كان للبنية و السلامة الجسدية إعتبار في تولي الخلافة فإن الكفاية النفسية لا تقل أهمية عنها لأن الجسد إذا فقد المعاني النفسية التي تعبر عن حياته أو موته تحول إلى جثة هامدة أو خشبة مسندة لا تصلح إلا للزينة و التزيين و التربع على كراسي العرش .

(1) الجويني : غياث الأمم في التياث الظلم ، ص 77 - 79 بتصرف .

(2) ابن خلدون : المقدمة ، فصل 26 ص 192 .

لذلك اشترط الفقهاء بعض المعاني و الصفات النفسية ، تكون بمثابة الروح و الحركة الباعثة للجسد ، كالشجاعة و الكفاءة و الرأي الحصيف و الحكمة و هي مجتمعة ، تعدمن شروط الكمال ، تنعقد الخلافة بفقدانها و تخلفها .

أبان الماوردي المقصود منها بقوله : (الرأي المفضي إلى سياسة الرعية و تدبير المصالح ، و الشجاعة و النجدة المؤدية إلى حماية البيضة و جهاد العدو) . (1)

و في توضيح أكثر قال الإمام الجويني : (إنها الشجاعة و الشهامة ... فلا يصلح لإيالة طبقات الخلائق و جر العساكر و المقانين و كليات المناصب جبان خوار ، ثم الشهامة مرعية مع كمال العقل ، و لا يصلح مقتحم هجّام لهذا الشأن ، وهذا المنصب إلى الرأي أحوج منه إلى ثبات الجنان ...) . (2)

و قال ابن خلدون كذلك : (فهو أن يكون جريئاً في إقامة الحدود و اقتحام الحروب بصيراً بها ، كفيلاً بحمل الناس عليها ، عارفاً بأحوال الدهاء ، قوياً على معاناة السياسة) . (3)

و بلغة العصر يقول الدكتور السنهوري : (الحكمة تختلف عن العلم فهي سداد في الرأي ، و فطنة في الذهن ، و واضح أنه لا يوجد مقياس ظاهر لتوفر هذا الشرط كما هو الحال بالنسبة لشرط العلم ، و تكتسب الحكمة غالباً بالتجربة و الخبرة ، مما يؤدي إلى أن يُعرف الشخص بالحكمة بناء على نوع من الشهرة العامة) . (4)

و بعبارة أخرى أقول يُشترط في رئيس الدولة المهارة الدبلوماسية و القدرة و الكفاءة الإدارية و كل ما يدل على (رباطة الجأش و سكونه و الصرامة ، و قوة النفس و القلب) (5) و هذا ما تتطلبه الوظيفة السياسية للخليفة ، و بما أنه يمثل القيادة العسكرية للأمة كذلك ، فالشجاعة و الإقدام في حقه واجباً لأن الخليفة في زمن الحروب و الفتوحات (يقود الجيوش فيلزم أن يكون له مزايا القائد العسكري ، فلا بد أن يكون يقظاً جريئاً في الدفاع عن ثغور الإسلام ، مسارعاً لرد هجمات أعدائه ، فيجب ألا يهاب الحرب متى كان خوضها لازماً ، فهو مسؤول عن أمن المسلمين في الداخل و الخارج فيجب أن يقوم بهذا الواجب المزدوج بكل ثبات) . (6)

(1) الماوردي : المصدر السابق ، ص 6 .

(2) الجويني : المصدر السابق ، ص 83-86 .

(3) ابن خلدون : المصدر السابق ، فصل 26 ص 192 .

(4) السنهوري : فقه الخلافة و تطورها ، ص 128-129 .

(5) الباقلائي : التمهيد ، ص 473 .

(6) السنهوري : المرجع السابق ، ص 129 .

شرط العلم و الاجتهاد من الشروط المختلف فيها - و سوف نعرف ذلك - و تجدر الإشارة إلى أن المعنى الذي قصده الفقهاء للعلم و الاجتهاد يغلب عليه الطابع و المعنى الشرعيان ، و ليس هذا إهمالا لسائر المعارف و الفنون و العلوم التي يقتضيها منصب الخلافة ، و إنما لأن الغالب على منصب الخلافة حفظ الدين بإقامة أحكام الشريعة ، و لأن طبيعة الفقه الإسلامي ذاته تستوعب سائر الأنشطة الإجتماعية و الثقافية و السياسية و العسكرية للأمة و الحكم ، فهذا ما ينبغي تأكيده و توضيحه قبل بيان أقوال العلماء في هذا الشرط و حدوده و محتوياته .

قال النووي رحمه الله في تعريفه للعلم : (هو أن يعرف من القرآن و السنة و ما يتعلق بالأحكام ، و خاصه و مجمله و بيّنه ، و ناسخه و منسوخه ، و متواتر السنة و غيره ، و المتصل و المرسل ، و حال الرواة قوة و ضعفا ، و لسان العرب لغة و نحوا و أقوال العلماء من الصحابة فمن بعدهم إجتماعا و اختلافا ، و القياس بأنواعه) . (1)

و ربما بالغ البغدادي حين قال : (و أقل ما يكفي منه أن يبلغ فيه مبلغ المجتهدين في الحلال و الحرام و سائر الأحكام) . (2)

و قال ابن خلدون في تعريفه هذا الشرط : (و لا يكفي من العلم إلا أن يكون مجتهدا ، لأن التقليد نقص ، و الإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف و الأحوال) . (3)

و يلاحظ على هذه التعاريف أن العلم فيها إقترن بمعنى الاجتهاد ، و هو الحد الأقصى لمعنى العلم ، لذلك جرى حوله الخلاف بين اعتباره شرطا متفقا عليه تنعقد بموجبه الخلافة ، و بين اعتباره شرط كمال يجوز الإستغناء عنه جزئيا باشتراط درجة محددة .

لذلك رأيت أن أحصر هذه الأقوال في إتجاهين ثم أحاول الترجيح ما استطعت إلى ذلك سبيلا .

الإتجاه الأول :

إعتبر هذا الفريق من العلماء أن شرط العلم و الاجتهاد متفق عليه فقد ذكر الإمام الغزالي : (أنه مجمع عليه) . (4)

(1) النووي : المنهاج ، ج 8 ص 82 .

(2) البغدادي : أصول الدين ، ص 277 .

(3) ابن خلدون : المقدمة ، ص 193 .

(4) الغزالي : الرد على الباطنية أو فضائح الباطنية ، ص 278 .

و ذكر الشاطبي قائلا : (نقل العلماء الإتفاق أن الإمامة الكبرى لا تنعقد إلا لمن نال رتبة الإجتهد) . (1)

و عللوا هذا الوجوب بجملة إعتبرات أهمها ما ذكره شارح المواقف قائلا : (ليقوم بأمر الدين متمكنا من إقامة الحجج و حل الشبه في العقائد الدينية ، مستقلا بالفتوى في النوازل و أحكام الوقائع ، نصا و استنباطا لأن أهم مقاصد الإمامة حفظ العقائد و فصل الخصومات و رفع المخاصمات و لن يتم ذلك بدون هذا الشرط) . (2)

و كذلك ما ذكره ابن خلدون عند قوله : (فأما اشتراط العلم فظاهر لأنه إنما يكون منفذا لأحكام الله تعالى إذا كان عالما بها و ما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها) (3) ، و هذا مذهب الماوردي و أبي يعلى الفراء . (4)

الإتجاه الثاني :

هذا الفريق من العلماء لا يرى اشتراط مرتبة الإجتهد لكونه لم يصح فيه نص واحد و إن أعتبر شرطا فعلى سبيل الأفضلية و الإستحسان ، و كذلك لتعذر شرط الإجتهد في كثير من الأحيان و لا سيما (بعد القرون الأولى من الحكم الإسلامي إذ ضعف الوازع الديني عند الناس و انشغل من يعنون بالسياسة بإدارة شؤون الإمامة العامة ، و ضعفت همم كثير من الناس عن طلب العلم و بلوغ مرتبة الإجتهد فيه ، بل شاع فيهم التقليد و لم يوجد في العصر واحد تتوافر فيه صفات المجتهد) . (5)

لذلك تساهل كثير من العلماء في اشتراطه ، و رأوا أنه ليس من الضروري أن يكون الخليفة مجتهدا ، فيكفي أن تكون له معرفة عامة بأحكام الشريعة ، فإذا ما عرضت بين يديه معضلة أو مسألة إستعان فيها بجهاز و مؤسسة الفتوى و الإجتهد مخافة أن تعطل مصالح الناس فتعم الفوضى و الاضطراب .

قال صاحب المسامرة : (و قيل لا يشترط الإجتهد في الإمام و لا الشجاعة لندرة إجتماع هذه الأمور في واحد) . (6)

(1) الشاطبي : الإعتصام ، ج 2 ص 126 .

(2) الجرجاني : شرح المواقف ، ج 8 ص 349 .

(3) ابن خلدون : المقدمة ، ص 193 .

(4) أنظر الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص 8 .

أبو يعلى الفراء : الأحكام السلطانية ، ص 11 .

(5) ابن خلدون : المرجع السابق ، ص 194 .

(6) ابن الهمام : المصدر السابق ، ص 277 .

وقال الشهرستاني : (و مالت جماعة من أهل السنة إلى ذلك حتى جوزوا أن يكون الإمام غير مجتهد و لا خبير بمواقع الإجتهد ، و لكن يجب أن يكون معه من أهل الإجتهد ، فيراجعه في الأحكام و يستفتي منه في الحلال و الحرام) . (1)

و قد رأى بعض فقهاء هذا الإتجاه جواز تولية من قل علمه و فهمه إذا أمن الناس شره و استطاع تحقيق مصالح الأمة بطرق أخرى ، فلقد حدث أن اشتكى بعض الفقهاء إلى الإمام أحمد ابن حنبل - رحمه الله - ما يلقونه من جهل الخليفة الواثق * - رحمه الله - الذي كان يؤيد فكرة خلق القرآن و أخبروه أنهم غير راضين بإمرته و لا بسلطانه فقال : (عليكم بالنكرة بقلوبكم و لا تخلعوا يدا من طاعة و لا تشقوا عصا المسلمين) (2) ، فجواب الإمام أحمد يدل على نفاذ البصيرة و رجاحة العقل و حسن التقدير لمصالح المسلمين .

فهو لم ينكر عليهم إعتراضهم على إمارة الجاهل و الداعي إلى البدع و لكن رجح مصلحة المسلمين و ثبات و استقرار أوضاعهم و أحوالهم .

أما الإمام الجويني فقد ذهب مذهبا وسطا حيث فضل توفر شرط الإجتهد في الخليفة و لكن خشي منه الإستبداد فأرشده إلى الإستعانة بأراء العلماء ، و لكن ليس إلى درجة التبعية المطلقة مما يشنت الأراء و لا يساعد على صناعة القرار الموحد و الرأي الواحد . (3)

و هو رأي في تقديري جدير بالإتباع ، فهو يشترط قدرا مناسباً من العلم و الإجتهد حتى يفهم الأراء المطروحة بين يديه و يستطيع على الأقل الترجيح عند تعدد وجهات النظر .

(1) الشهرستاني : الملل و النحل ، ج 1 ص 160 .

* ثلاثة من خلفاء بن العباس سمو باسم الواثق و هم ، الواثق بالله هارون ، و الواثق بالله عمر و الواثق بالله إبراهيم ، و الذي ظهر لي أن المقصود بهذه الصفة هو الواثق بالله إبراهيم ، حيث اتصف هارون بالأدب و الفضل حتى سمي المأمون الأصغر فكان أعلم الناس بكل شئ ، و كان شاعرا و كان أعلم الخلفاء بالغناء ، أما إبراهيم فقد عهد إليه بالخلافة جدّه الحاكم فلما منه أنه يصلح للخلافة فراه غير صالح لها لما هو فيه من الإنهماك في اللعب و معاشر الأراذل فعدل عنه ، و جاء في وصفه أنه في تهتك وأغري بالقاذورات و فعل ما لم تدع إليه الضرورات و عاشر السفلة و الأراذل ، و هان عليه من عرضه ما هو باذل و فعل كل ما يسقط المروءة و يثلم الوقار .

أنظر السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص 385 ، و ص 559 ، و ص 579 .

(2) السيوطي : المرجع السابق ، ص 359 .

(3) الجويني : المصدر السابق ، ص 88 - 89 .

فالإمام عنده ليس بالجاهل جهلا مطلقا و ليس بالمجتهد المتعذر وجوده ، فهو متوسط الحال في المعرفة و العلم ، و بالتعبير العصري أقول إن منصب الخلافة أو رئاسة الدولة يتطلب استجماع بعض الفنون و المعارف و إحاطة معتبرة بالثقافة العامة السياسية و القانونية و التاريخية و العسكرية خاصة ، فلا يتصور مطلقا رئيس لدولة كالدولة الإسلامية ، صاحبة رسالة حضارية عملاقة بُنيت على العلم و العرفان ، على درجة بسيطة من العلم و الثقافة ، فكيف تهابها الأمم و تحترمها الدول ؟

إن الشخصية العلمية و الثقافية لرئيس الدولة تعكس قوة الدولة أو ضعفها و هوانها على سائر الدول ، و من يهن يسهل الهوان عليه .

الفرع السابع : العدالة .

العدالة (هي ملكة تحمل صاحبها على التقوى و اجتناب الادناس و ما يخل بالمروءة بين الناس ، و التقوى هي اجتناب الكبائر و ترك الصغائر ، و أما الكبائر فركوبها فسق قطعاً ، و كذا الإصرار على الصغائر لأن الإصرار على الصغائر يجعلها كبيرة ... و الإتصاف بالمروءة و ترك ما يخل بها ، هو كل ما يحط من قدر الإنسان في العرف الإجتماعي مثل التبول في الطرق ، و كثرة السخرية و الإستخفاف ، لأن من فعل ذلك كان قليل المبالاة لا يؤمن عليه في الاستهتار بالشريعة و حفظ أحكامها ...) . (1)

و إذا كان هذا التعريف السابق يصدق أكثر على حاملي الحديث النبوي و رواته فإنه يقترب مع ما قاله الفقهاء و العلماء في شروط الخلافة ، فكلاهما يهدف إلى الصلاح في الدين و الخلق باستعمال ما يُجمله و يُزينه و تجنب ما يُدنسه و يُشينه .

فقد أشار إليها الماوردي بقوله : (أن يكون صادق اللهجة ظاهر الأمانة عفيفاً عن المحارم متوقفاً للمآثم بعيداً عن الريب مأموناً في الرضى و الغضب مستعملاً لمروءة مثله في دينه و دنياه) . (2)

و عرفها ابن حزم (بترك الكبائر و استتار الصغائر) . (3)

(1) د . نور الدين العتر : منهج النقد في علوم الحديث ، ص 79-80 ، دار الفكر سوريا ، ط 3 ، 1981 .

(2) الماوردي : المرجع السابق ، ص 84 .

(3) ابن حزم : المحلى ، ج 10 ص 507 ، دار الافاق الجديدة .

و لقد فسر الغزالي معنى العدالة بالورع و اعتبرها صفة ذاتية لا يمكن استعارتها من الغير ، أو الإعتماد فيه على الآخرين حيث قال - رحمه الله - : (الصفة الثالثة هي الورع ، و هذه هي أعز الصفات و أجلها ، و أولها بالرعاية و أجدرها ، و هي وصف ذاتي لا يمكن استعارته ، و لا الوصول إلى تحصيله من جهة الغير ، و هو الأساس والأصل و عليه يدور الأمر كله ، و لا يغني فيه ورع الغير ، و هو رأس المال ، و مصدر جملة الخصال و لو اختل و العياد بالله ، لم يبق معتصم في تحقيق الإمامة) . (1)

إن اقتران صفة الورع بالعدالة له أهمية كبيرة في تحقيق أغراض الخلافة و أهدافها ، فإن من لا ورع له لا تؤمن غوائله على الناس و على مصالحهم و أموالهم ، و لا يوثق به في تدبير دنياهم و حفظ دينهم .

يقول الجويني موضحاً : (فأما التقوى و الورع فلا بد منهما ، إذ لا يوثق بفاسق في الشهادة على فلس ، فكيف يولى أمور المسلمين كافة ، و الأب مع فرط حبه و إشفاقه على ولده لا يعتمد في مال ولده فكيف يؤتمن في الإمامة العظمى فاسق لا يتقي الله ، و من لم يقاوم عقله و هواه و نفسه الأمارة بالسوء و لم ينتهز رأيه بسياسة نفسه ، فأنى يصلح لسياسة خطة الإسلام) . (2)

و يقول صاحب إكليل الكرامة : (لأنه - أي الخليفة - مع عدم تلبسه بالعدالة و خلوه من صفات الورع لا يبالي بزواج الكتاب و السنة و لا يبالي أيضا بالناس ، لأنه صار مستولياً عليهم نافذا الأمر و النهي فيهم) . (3)

فإذا زالت هذه المعاني و اختفت و شوهدت بآثار المعاصي و الذنوب ، فذهب الخلق الجميل و اندثر ، و حلت محله الرذيلة الدنيئة و الطباع الخسيسة ، فإن منصب الخلافة ذاته يثلم و ينخرم ، يقول الماوردي : (و إن انخرم منها وصف مُنع من الشهادة والولاية فلم يُسمع له قول و لم يُنفذ له حكم) . (4)

و يقول ابن خلدون : (و أما العدالة فلأنه منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي هي شرط فيها ، فكان أولى باشتراطها فيه ... و لا خلاف في انتفاء العدالة فيه بفسق الجوارح من ارتكابه المحظورات و أمثالها ، وفي انتفائها بالبدع الإعتقادية خلاف) . (5)

(1) الغزالي : الرد على الباطنية ، ص 72 .

(2) الجويني : المرجع السابق ، ص 88 .

(3) سيد صديق بهادر خان : إكليل الكرامة ، ص 70 .

(4) الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص 84 .

(5) ابن خلدون : المقدمة ، ص 172 .

و الخلاصة من أقوالهم ، أن العدالة شرط أساسي تنعقد بموجبها الخلافة و تبطل بانتفائها مع التأكيد على أن الفسق درجات ، فيه الهين اليسير ، و التفاضلي عنه أولى ، و فيه الكبير الواضح و اجتنابه واجب ، كما أن هناك فسق لا تتعدى دائرته الخليفة ذاته ، و فسق تتعدى آثاره إلى السياسة العامة و مصالح الرعية .

الفرع الثامن : النسب و شرط القرشية .

ليس هناك شرط دار حوله الكلام و الجدل الكثير ، و تباينت فيه الآراء و تضاربت كشرط النسب القرشي ، و هذا يعود و الله أعلم إلى عاملين اثنين .

أحدهما : النصوص الشرعية التي أكدت على أن أمر الخلافة يكون في قريش .

و الثاني : العوامل التاريخية و الإجتماعية التي ساهمت في تمييز هذه القبلية و احتلالها هذه المكانة المرموقة .

فلا ينكر أحد تلك المكانة الأدبية و الدينية و ذلك إنفود الإجتماعي و السياسي و التجاري الذي اختصت به قريش و الذي جعل منها قطبا تدور حوله الأفلاك بما حوى من مزايا و خصائص جذبت إليه الكواكب ، فلسان قريش ساد حتى اختيار معيارا قويا في جمع القرآن و توحيده ، يضاف إلى هذا أسواقها و تجارتها الرانجة ، خطباؤها و شعراؤها ، و أهم من هذا كله المكانة الدينية و ما تضفيه على صاحبها من رهبة و هيبة و احترام الآخرين .

و لذلك وجد الفقهاء أنفسهم في معالجة هذه القضية أمام أمور تبدو متناقضة ، فهناك نصوص تؤكد المكانة الأدبية لقريش ، و هناك نصوص أخرى تؤكد أن التفاضل الحقيقي بين القبائل و الشعوب هو التقوى لا غيره ، و هناك واقع تاريخي جعل من العصبية القبلية و وشائج القرابة ، و الأعراف و التقاليد عوامل مؤثرة في مسألة الشروط هذه .

و عليه فإن الآراء حول النسب القرشي تنازعتها ثلاثة اتجاهات ، لكل منها أدلته و مبرراته ، فما هي :

الإتجاه الأول :

ذهب هذا الفريق من العلماء - و هم جمهور أهل السنة و جميع الشيعة و بعض المعتزلة و جمهور المرجئة - إلى أن النسب القرشي شرط في انعقاد الخلافة ، و هذه أقوالهم و حججهم :

قال الإمام مالك : (الإمامة لا تكون إلا في قریش) . (1)

و قال الإمام أحمد : (لا يكون من غير قریش خليفة) . (2)

و قال البغدادي : (قال أصحابنا إن الشرع قد ورد بتقدّم يحيى قریش بالإمامة و دلت على أن قریشا لا تخلو ممن يصلح للإمامة ، فلا يجوز إقامة الإمام للكافة من غيرهم ، وقد نص الشافعي - رضي الله عنه - عن هذا في بعض كتبه و كذلك زرقان على أبي حنيفة) . (3)

و قال ابن تيمية * : (قد ثبت اختصاص قریش بحكم شرعي و هو كون الإمامة فيهم دون غيرهم) . (4)

و قد صرح النووي باتفاق الإجماع على هذا بقوله : (إن هذه الأحاديث - التي سنذكرها فيما بعد - و أشباهها ، دليل ظاهر على أن الخلافة مختصة بقریش لا يجوز عقدها لأحد من غيرهم ، و على هذا انعقد الإجماع في زمن الصحابة فكذلك بعدهم ، و من خالف فيه من أهل البدع أو عرض بخلاف من غيرهم فهو محجوج بإجماع الصحابة و التابعين ، فمن بعدهم بالأحاديث الصحيحة ، قال القاضي : إشتراط كونه قرشياً هو مذهب العلماء كافة و قد عدّها العلماء في مسائل الإجماع و لم يُنقل عن أحد من السلف فيها قول و لا فعل يخالف ما ذكرناه و كذلك من بعدهم و جميع الأقطار) . (5)

و قال النسفي : (و يكون من قریش و لا يجوز من غيرهم و لا يختص بني هاشم و أولاد علي رضي الله عنه) . (6)

(1) إبن العربي : أحكام القرآن ، ج 4 ص 179 .

(2) أبو يعلى : الأحكام السلطانية ، ص 20 .

(3) البغدادي : أصول الدين ، ص 275 .

(4) إبن تيمية : منهاج السنة ، ص 260 .

* هو الإمام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن تيمية الحراني ثم الدمشقي ، المحدث الحافظ المفسر ، ولد بحران سنة 661 هـ و قدم به والده و بإخوته إلى دمشق عند إستيلاء التتر على البلاد ، قرأ العربية على ابن عبد القوي الطوفي ، ثم أقبل على تفسير القرآن فبرز فيه ، و درس كل فن متداول في ذلك العصر فنيح فيه و شهرته تغني عن الإطناب في ذكره و التنويه به ، فكان عارفاً بفقهاء المذاهب و مدركا لاختلاف العلماء ، و عالماً في الأصول و الفروع و النحو و غير ذلك من الفنون العقلية و النقلية . أنظر إبن رجب : الذيل على طبقات الحنابلة ، ج 2 ص 387-405 .
إبن العماد : شذرات الذهب ، ج 6 ص 80-86 .

(5) النووي : شرح مسلم ، ج 4 ص 481 ،

(6) التفتزاني : شرح العقائد النسفية ، ص 185-186 .

قال الشارح السعد التفتزاني - (يعني أن يكون الإمام قرشياً لقوله - صلى الله عليه وسلم - « الأئمة من قریش » و هذا و إن كان خبير واحد لكن لما رواه أبو بكر - رضي الله عنه - محتجاً به على الأنصار لم ينكره أحد فصار مجعاً عليه ، و لا يشترط أن يكون علويًا أو هاشمياً لما ثبت بالدليل من خلافة أبي بكر و عمر و عثمان - رضي الله عنهم - مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم ، و إن كانوا من قریش) . (1)

و عمدة هذا الفريق من العلماء أحاديث صحيحة إلى جانب استدلالات عقلية ، فمن الأحاديث النبوية :

- عن معاوية رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :
« إن هذا الأمر في قریش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه في النار ما أقاموا الصلاة » * ، أخرجه البخاري و أحمد و البيهقي .

- و قوله صلى الله عليه وسلم :
« لا يزال هذا الأمر في قریش ما بقي منهم اثنان » * ، أخرجه البخاري و مسلم و أحمد .

- و قوله صلى الله عليه وسلم :
« الناس تبع لقریش في هذا الشأن مسلمهم لكافرهم و كافرهم لكافرهم » * ، أخرجه مسلم .

(1) التفتزاني : شرح العقائد النسفية ، ص 185-186 .

* الحديث رواه البخاري و مسلم و اللفظ هنا لمسلم .

و في رواية البخاري (ما أقاموا الدين) ، أخرجه في كتاب المناقب ، باب مناقب قریش ، ج 4

ص 218 و كتاب الأحكام ، باب الأمراء من قریش ، ج 9 ص 78 .

و أخرجه مسلم بالفاظ أخرى في كتاب الإمارة ، باب الخلافة ، ج 4 ص 481 .

و أحمد في المسند ، ج 2 ص 29 و رجاله رجال الصحيح .

* الحديث رواه البخاري و مسلم و أحمد و اللفظ للبخاري و مسلم .

جاء في كتاب المناقب ، باب مناقب قریش ، ج 4 ص 218 .

جاء في مسلم في كتاب الإمارة ، باب الخلافة ، ج 4 ص 481 .

و أحمد في المسند ، ج 2 ص 29 و رجاله رجال الصحيح . و الحديث كذلك أخرجه الدارمي في كتاب

السير ، باب في فضل قریش ، ج 2 ص 159 و البيهقي في السنن الكبرى في كتاب قتال أهل البغي ،

باب الأئمة من قریش ، ج 8 ص 142 .

* الحديث رواه مسلم في كتاب الإمارة ، باب الخلافة ، ج 4 ص 401 .

و كذلك جاء في السنن الكبرى للبيهقي ، ج 8 ص 141 .

و في التعليق على هذه الأحاديث بذكر قولي ابن حزم و ابن حجر

فقد قال ابن حجر في حديث « الأئمة من قريش » ما نصه : (قد جمعت طرقه عن نحو أربعين صحابيا ، لما بلغني أن بعض فضلاء العصر ذكر أنه لم يُرو إلا عن أبي بكر الصديق) . (1)

و قال ابن حزم : (و هذان الخبران و إن كانا بلفظ الخبر فهما أمر صحيح مؤكد إذ لو جاز أن يوجد الأمر في غير قريش لكان تكذيبا لخبر النبي صلى الله عليه و سلم ، وهذا كفر ممن أجازاه ، فصح أن من تسمى بالأمر و الخلافة من غير قريش فليس خليفة و لا إماما و من أولي الأمر و لا أمر ، له فاسق عاص لله تعالى و كل من ساعده أو رضي أمره ، لتعديهم حدود الله تعالى على لسان رسول الله صلى الله عليه و سلم . و من كان حليفا أو مولى أو أبوه من غير قريش فإنه ليس من قريش بيقين الحسن ، و إن نسب إليهم لإستضافته إليهم ، و إذ ليس من قريش على الحقيقة و لا على جهة و لا على الإطلاق فلا حق له في الأمر) (2) ، و في تقديره أن تعليق ابن حزم يؤكد مذهبه في الإنتصار لظاهر الحديث أكثر منه إنتصارا للقريشية .

أما الإستدلالات العقلية فنختار منها قول الدهلوي و عضد الدين الإيجي :

قال الدهلوي مبينا خصائص قريش و أسباب احتلالها هذه المكانة : (و السبب المقتضي لهذا أن الحق الذي أظهره الله على لسان نبيه صلى الله عليه و سلم إنما جاء بلسان قريش و في عاداتهم ، و كان أكثر ما تعين من المقادير و الحدود ما هو عندهم و كان المعد لكثير من الأحكام ما هو فيهم ، فهم أقوم به و أكثر الناس تمسكا بذلك ، و أيضا فإن قريشا قوم النبي - صلى الله عليه و سلم - و حزبه ، و لا فخر لهم إلا بعلو دين محمد - صلى الله عليه و سلم - ، و قد اجتمع فيهم حمية دينية و حمية نسبية ، فكانوا مظنة القيام بالشرائع و التمسك بها ، و أيضا فإنه يجب أن يكون الخليفة ممن لا يستنكف الناس من طاعته لجلالة نسبه و حسبه ، فإن من لا نسب له يراه الناس حقيرا ذليلا ، و أن يكون ممن عُرف منهم الرياسات و الشرف و مارس قومه جمع الرجال و نصب القتال ، و أن يكون قومه أقوياء يحمونه و ينصرونه ، و يبذلون دونه الأنفس ، و لم تجتمع هذه الأمور إلا في قريش لا سيما بعد ما بُعث النبي صلى الله عليه و سلم و نُبّه به أمر قريش ، و إنما لم يشترط كونه هاشميا مثلا لوجهين :

أحدهما : ألا يقع الناس في الشك ، فيقولوا إنما أراد ملك أهل بيته كسائر الملوك فيكون سببا للإرتداد ، و لهذه العلة لم يعط النبي - صلى الله عليه و سلم - المفتاح للعباس بن عبد المطلب .

(1) ابن حجر العسقلاني : فتح الباري في شرح صحيح البخاري ، ج 6 ص 114 .

(2) ابن حزم : المحلى ، ص 360 .

و الثاني : أن المهم في الخلافة رضا الناس به و اجتماعهم عليه و توقيهم إياه ...
وفي اشتراط أن يكون من قبيلة خاصة تضييق و حرج ، فربما لم يكن في هذه القبيلة
من تجتمع فيه الشروط ، و كان في غيرها ، و لهذه العلة ذهب الفقهاء إلى المنع عن
اشتراط كون المسلم فيه من قرية صغيرة و جوزوا كونه من قرية كبيرة) . (1)

و يقول عضد الدين الإيجي : (إنهم - أي قريش - أشرف الناس نسبا و حسبا ،
و شرائط الرياسة فيهم كالكرم و الشجاعة و الهيبة في نفوس العرب ولم يكن في
غيرهم ما كان فيهم) . (2)

الإتجاه الثاني :

ذهب هذا الفريق من العلماء إلى أن النسب القرشي شرط أفضلية تنعقد الإمامة
بتخلفه و فقدانه ، و على رأسهم ابن خلدون و ابن حجر و الباقلاني * و الجويني من
السلف ، أما من علماء العصر الحديث فقد أيد هذا المذهب كل من الشيخ محمد أبو
زهرة ، و الدكتور ضياء الدين الرئيس ، و الدكتور عبد الحميد متولي ، و الشيخ عبد
الوهاب خلاف و غيرهم كثير .

و مع تعدد آراءهم و تنوع طروحاتهم في المسألة فقد اتفق جميعهم على الإعتبارات
و العلل المانعة التالية :

أ- قولهم أن هذه الأحاديث وردت على سبيل الإخبار بالغيب و مجرد تقرير لواقع
معين و لم ترد لإظهار حكم أو إلزام به ، و حجتهم في ذلك أن الأنصار طالبوا بالخلافة
أو الإشتراك فيها على الأقل ، و لو كان الأمر من الأحكام القطعية الملزمة لما تجرؤوا
على مخالفته ، و كذلك فإن أبا بكر - رضي الله عنه - في حاجته للأنصار لم يشر
إلى هذه الأحاديث .

(1) الدهلوي : حجة الله البالغة ، ج 2 ص 397 .

(2) عضد الدين الإيجي : المواقف ، ج 8 ص 350 .

* هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم أبو بكر الباقلاني البصري ،
صاحب التصانيف في علم الكلام و هو الملقب بسيف السنة و لسان الأمة المتكلم على لسان أهل الحديث
و طريق الأشعري ، سكن بغداد و نشأ فيها ، أوجد وقته في فنه و انتهت إليه الرئاسة في مذهبه ، من
أبرز كتبه التمهيد و إعجاز القرآن ، توفي سنة 403 هـ ببغداد و لم يعرف تاريخ مولده .

أنظر ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج 4 ص 169-170 ، و ص 269-270 .

الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، ج 5 ص 379-380 .

2- تأكيدهم أن اشتراط النسب القرشي قد روعي فيه جملة اعتبارات و مصالح ومقاصد متغيرة و غير ثابتة بحسب التقلبات السياسية و اضطراب الأحوال ، فابن خلدون مثلا و على طريقته الخاصة في المعالجة و التحليل يقرر : (أن الأحكام كلها لا بد لها من مقاصد و حكم تشتمل عليه و تُشرع لأجلها ...

و إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي و مقصد الشارع منه ، لم يقتصر على التبرك بوصلة النبي - عليه الصلاة و السلام - كما هو في المشهور ، و إن كانت تلك الوصلة موجودة ، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت ، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب ، و إذا سيرنا و قسمنا لم نجد لها إلا إعتبار العصبية التي تكون بها الحماية و المطالبة و يرتفع الخلاف و العرقية بوجودها لصاحب المنصب فتكن إليه الملة و أهلها ، و ينتظم جبل الألفة فيها ... و لو جعل الأمر في غير قریش لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم و عدم انقيادهم و الشارع مُحذِر من ذلك ...) .

و النتيجة المهمة التي توصل إليها هي قوله : (فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع و إذا علمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل و لا عصر و لا أمة علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها و طردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية و هي وجود العصبية ، فاشتراطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبية) . (1)

و هذا الأمر وجودي قبل أن يكون مخالفا للأمر الشرعي على حد تعبيره ، و العصبية بمفهوم ابن خلدون قد تعوض في العصر الحديث بمصطلحات و مفاهيم أخرى ، نظرا لزوال ذلك المفهوم الذي قصده ابن خلدون (فيلزم أن يكون الشرط الآن هو أن القائم بأمور المسلمين يجب أن يكون متبوعا من الكثرة الغالبة للجماعة ، ليكون مطاعا مرضيا عنه ، ذا قوة مستمدة من الإرادة العامة و نفوذ ، و يترتب على وجوده حصول الوحدة و تنتفي دواعي الخلاف ، و هذه الميزات لا يمكن أن تظهر في هذا العصر إلا بطرق الانتخاب أو الإختيار ...

فلم يعد الإجتماع اليوم أو القانون الوجودي - كما يسميه ابن خلدون - هو الرابطة القبلية ، و إنما الرابطة السياسية أو الإجتماعية التي تكون الغاية منها السعي إلى تحقيق مبادئ معينة إعتنقها أفراد الجماعة عن فهم و اقتناع ، لأنهم يرون أنها تؤدي إلى تحقيق المصلحة العامة) . (2)

(1) ابن خلدون : المقدمة ، ص 195 - 196 .

(2) ضياء الدين الرئيس : النظرية السياسية الإسلامية ، ص 302 - 303 .

و بأسلوب آخر بين الجويني مقاصد الشريعة في التولية و أنها في بعض الأحيان لا تفتقر إلى النسب و الحسب حيث قال : (و نحن نعلم قطعا أن الإمام زمام الأيام وشوف الأنام و الغرض من نصبه إنتظام أحكام المسلمين و الإسلام ، و يستحيل أن يتحرك الخلق سدى لا رابط لهم ، و يخلوا فوضى لاضابط لهم ، فيفتلم من الفتن بحرهما المواج و يثور لها كل ناجم مهتاج ، و نحن في ذلك نرقب قرشيا ...
فإذا عدم النسب لا يمنع نصب كاف ثم ينفذ من أحكامه ما ينفذ من أحكام القرشي) . (1)

3 - كذلك فإن مما يؤكد أفضلية هذا الشرط و عدم إلزاميته وجود أخبار أخرى تؤكد و تؤدي نفس المعاني و الأحكام التي دعت إليها أحاديث اشتراط القرشية لقوله صلى الله عليه و سلم : « **اسمعوا و اطيعوا و إن ولي عليكم عبد حبشي ذو زبيبة** » ، و قول عمر رضي الله عنه (لو كان سالم مولى أبي حذيفة حيا لوليته أو لما داخلتنى فيه الظنة) .

و غيرها من النصوص التي تضع على قدم المساواة في الحقوق السياسية العربي وغيره ، مما دفع علماء الإتجاه الأول كابن خلدون و القسطلاني إلى حملها و تأويلها على الإمارة الخاصة و أن الهدف منها الحض و المبالغة في الأمر بطاعة الأمير و النهي عن شقاقه و مخالفته . (2)

4 - ثم إن التكليف بإشتراط القرشية في كل مترشح للنئاسة العليا أمر في غاية الصعوبة و التعقيد في هذا العصر خاصة ، فإشتراطه معناه أنه يجب على الأمة (حفظ سلسلة هذا النسب إلى أن يرث الله الأرض و من عليها حتى تتمكن الأمة من إقامة الغرض بنصب خليفة قرشي و لكان الشرع قد بين ذلك ...
و المسلمون اليوم لا يعرفون نسب قرشي من الناس ، و هذا و قد اتفق المتكلمون على أن التكليف لا يكون إلا بمقدور العبد فعله ، و هذا مما يجعله من شروط الأفضلية بيقين) . (3)

(1) الجويني : الغياثي ، ص 81 و ص 307 - 308 بتصريف .

* الحديث أخرجه البخاري ، كتاب الأحكام ، باب السمع و الطاعة للإمام ما لم تكن معصية ، فتح الباري ، ج 13 ص 104 .

و أخرجه مسلم ، كتاب الإمارة ، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية .

(2) ابن خلدون : المقدمة ، ص 213 .

و القسطلاني : إرشاد الساري في شرح صحيح البخاري ، ج 10 ص 219 - 220 .

(3) الخالدي : قواعد نظام الحكم في الإسلام ، ص 306 - 307 .

٥- إن منصب الخلافة منصب قيادة عالمية لا تفتقر إلى صحة النسب في معظم أحوالها ، فقد يعجز القرشي و يطبق غيره ، و لهذا أجاز بعض أهل السنة إمامة الفاجر إن أحتيج إليه ، فقد سئل الإمام أحمد عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو أحدهما قوي فاجر و الآخر صالح ضعيف مع أيهما يغزى فقال : (أما الفاجر القوي فقوته للمسلمين و فجوره على نفسه ، و أما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين) ، و على مثل هذا الوعي و الفهم و الفقه تعامل المسلمون قديما مع حكامهم ففتحت أقطار و غزيت بلدان و امتدت دعوة الإسلام و تعاليمه إلى آفاق الدنيا قاطبة و كان على رأس مقاليد الحكم سلاجقة و فرس و أتراك و أكراد و مغول و حتى معاليك .

6- كذلك فقد ثبت اختصاص قريش بمنصب الولاية العظمى بنص لا مجال للطعن فيه ، كثيرا ما يورده العلماء خاليا من توابعه و شروطه التي تؤكد اختصاص قريش بالحكم بتوفر أمرين أو شرطين اثنين هما : بقاء قريش ، و قيامها بحقوق و واجبات هذا المنصب و الوفاء له .

فقد أخرج البخاري و مسلم و أحمد عن أبي بكر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه و سلم قال : « لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان » *

كما أخرج البيهقي عن أنس بن مالك قوله صلى الله عليه و سلم :
« الأئمة من قريش و لي عليكم حق عظيم و لهم مثلهم ما فعلوا ثلاثا : إذا استرحموا و رحموا و حكموا فعدلوا و عاهدوا فوفوا فمن لم يفعل ذلك فعليه لعنة الله و الملائكة و الناس أجمعين » *

* أخرجه البخاري في كتاب المناقب ، باب مناقب قريش ، ج 4 ص 218 .
و أخرجه في كتاب الأحكام ، باب الامراء من قريش ، ج 9 ص 78 .
و أخرجه مسلم في كتاب الإمارة ، باب الخلافة ، ج 4 ص 481 .
و أخرجه أحمد في المسند ، ج 2 ص 29 ، و رجاله رجال الصحيح .
و أخرجه الدارمي في كتاب السير ، باب فضل قريش ، ج 2 ص 159 .
و أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ، كتاب قتال أهل البغي ، باب الأئمة من قريش ، ج 8 ص 143 .
* الحديث « الأئمة من قريش ... و لي عليكم حق ... ما فعلوا ثلاثا ... » .
رواه البيهقي ، كتاب قتال أهل البغي ، باب الأئمة من قريش ، ج 8 ص 143 .
و أحمد في المسند ، ج 3 ص 129 و 183 و رجاله أحمد ثقات .
و أبو يعلى و الطبراني في الأوسط و البزار بلفظ الملك في قريش .
و أخرجه أحمد من طريق آخر ، و رجاله رجال الصحيح خلا سكين بن عبد العزيز و هو ثقة ، ج 4 ص 421 و 424 .

والمعلوم أن بقاء قريش كقبيلة متميزة محافظة على تماسكها و نسبها أمر يستحيل عقلا ، لأن طبيعة الأشياء و سنن التطور و قواعد التعارف و التداخل بين الشعوب تجري على قريش كما تجري على الناس جميعا ، فلقد فتحت الدعوة الإسلامية كثيرا من البلاد ، و كثيرا ما امتزجت الدماء و اختلطت الشعوب بعضها ببعض ، و كذلك فإن قيام قريش بواجبات الخلافة و حقوقها لم يكن دائما في صورته المشرقة ، فبعد انقطاع الخلافة الراشدة القرشية النسب ، عرفت الخلافة الأموية و العباسية و الأندلسية القرشبية الأصل كذلك صوراً من الإنحراف و العدول عن هذه الحقوق و الواجبات تمثلت في فسق بعضهم و تنفيذ أحكام ظالمة في حق الرعية من البعض الآخر .

فالواقع إذا كان أكبر دليل على تخلف كلا الشرطين في أغلب الأحيان ، فإذا كانت قريش قد تمكنت من تولي الحكم و الإستمرار فيه زهاء تسعة قرون فقد شاركها في التداول على الحكم كل من الأتراك و السلاجقة و الفرس و غيرهم ، و إن كان الواقع التاريخي لا يُعتبر مصدراً للأحكام و لكن يجوز اعتباره و قبوله من باب تخلف الشرطين فقط ، و ليس طعنا في صحة ما ورد عن الرسول صلى الله عليه و سلم .

فإعمال النص خير من إهماله ، و لكن (الواقع كان له تأثير على عصبية قريش و غلبتها و انقياد الآخرين لها و بالتالي غير الحكم في الوقت الراهن لزوال العصبية و ذلك النفوذ) . (1)

ذلك لأن الأحكام (يجب أن ترد إلى عللها ، و الحكم لما هو معروف يتبع علته وجودا و عندما فلا معنى لاشتراط هذا الشرط الذي زالت علته) . (2)

الإتجاه الثالث :

يذهب هذا الإتجاه مذهباً شاذاً على عادة أهله ، في نفس شرط القرشية مطلقاً و جوازا تقليد أي مترشح مهما كان جنسه أو نسبه ، بل لقد صرح بعضهم بتفضيل الحبشي على القرشي و على رأس هذا المذهب الخوارج و بعض المعتزلة و الباقلائي من علماء السنة على قول ابن خلدون .

أما الخوارج فليس هذا غريباً عن عقيدتهم و مذهبهم المتصف بالغللو و التشدد و التطرف في القضايا السياسية خاصة ، و نظرتهم و إن كانت تبدو منطقية و أقرب إلى العقل و العدل و روح الشريعة الإسلامية و مبادئها العامة ، و لكن الواقع يبين أنها راية حق لفها الباطل و روح الإنتقام و التحزب من كل جانب ، فسرعان ما خلعوا يد الطاعة عن علي رضي الله عنه ليولوا رجلاً من حزبهم .

(1) عبد الكريم زيدان : أصول الدعوة ، ص 215 - 216 .

(2) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم في الإسلام ، ص 40 .

قال الشهرستاني في أمرهم . (و إنما خروجهم في الزمن الأول على أمرين : أحدهما بدعتهم في الإمامة إذ جوزوا أن تكون الإمامة في غير قریش ، و كل من نصبوه برأيهم وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل و اجتناب الجور ، كان إماما ، و من خرج عليه يجب نصب القتال معه) . (1)

و قال البغدادي : (و زعمت الخوارج أن الإمامة صالحة في كل صنف من الناس ، وإنما هي للصالح الذي يحسن القيام بها و لهذا بايعوا إبن الأزرق و القطري بن فجاءة وعطية و عبد الله بن وهب الراسبي و لم يكونوا كلهم من قریش) . (2)

أما المعتزلة و خاصة الضرارية * فقد اتبعوا رأي الخوارج و زاد عليه بعض غلاتهم أشياء أخرى .

يقول ابن حزم : (و ذهب الخوارج كلها و جمهور المعتزلة و بعض المرجئة إلى أنها جائزة في كل من قام بالكتاب و السنة قرشيا كان أو عربيا أو ابن عبد ... و قال ضرار : إذا اجتمع حبشي و قرشي كلاهما قائم بالكتاب و السنة فواجب أن يقدم الحبشي لأنه أسهل لخلعه إذا حاد عن الطريقة) . (3)

(و المعتزلة و إن جوزوا الإمامة في غير قریش إلا أنهم لا يقدمون النبطي على القرشي) . (4)

أما أبو بكر الباقلاني فقد رجعت إلى كتابه التمهيد ، فوجدت أن ما ذهب إليه من رأي يناقض تماما ما قيل عنه في المقدمة لابن خلدون * ، فيبعد أن أشار إلى أدلة اعتبار الشرط القرشي إنتهى إلى نتيجة هي قوله : (فثبت أن الحق في اجتماعها و أنه لا معتبر بقول ضرار و غيره ممن حدث بعد هذا الإجماع) . (5)

(1) الشهرستاني : الملل و النحل ، ج 1 ص 199 .

(2) البغدادي : أصول الدين ، ص 275 .

* الضرارية نسبة إلى ضرار بن عمرو الذي ظهر في أيام واصل بن عطاء ، و قد وضع بشر بن المعتمر كتابا في الرد على ضرار ، إنفرد بأشياء منكرة ذكرها البغدادي مفصلة في فروقه .

أنظر البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص 213 - 214 .

(3) ابن حزم : الفصل ، ج 4 ص 89 .

(4) الشهرستاني : الملل و النحل ، ج 1 ص 116 .

* قال ابن خلدون في مقدمته : (و من القائلين بنفي القرشية القاضي أبو بكر الباقلاني لما أدرك عليه عصبية قریش من التلاشي و الإضمحلال و استبداد ملوك العجم من الخلفاء فاشتراط القرشية و إن كان موافقا لرأي الخوارج لما رأى عليه حال الخلفاء لعهد ، و بقي الجمهور على القول باشتراطها ، و صحة الإمامة للقرشي و لو كان عاجزا عن القيام بأمر المسلمين ، ج 5 ص 194 .

(5) الباقلاني : التمهيد ، ص 473 .

و الجمع بين كلامه و ما قيل عنه في رأيي ممكن ، فالباقلاني لم ينف هذا الشرط بإطلاق كالخوارج ، و إنما علق نفيه على شروط قد توفرت في عهده كتلالشي عصبية قريش و استبداد ملوك العجم و تربعهم على عرش الخلافة كما قال بذلك ابن خلدون عنه .

و في الأخير نقول : إن فكرة إشاعة الخلافة في كل أمة و شعب إذا ما توفرت شروط الخلافة المتفق عليها ليس فيه ما يناقض طبيعة الدين الإسلامي و قواعد نظام حكمه إلا أنه يجب التنبيه أن ليس وراء كل قول و رأي بإشاعة الخلافة ، في غير العرب و القرشيين خاصة ، إخلاص للشريعة و حب في الإسلام ، بل إن أكثرية القائلين بنفي الشرط القرشي هدفهم هدم الخلافة ذاتها و تقويض دعائمها و تشويه معالمها في النهاية ، و خاصة دعاة الشعبوية .

و لقد حدث ما لا يتوقع و أبعد العنصر العربي من الخلافة و تولى أمرها الفرس و الترك و الأكراد و غيرهم فكان أن وقعوا في مساوئ و منكرات أشد مما وقع فيها العرب الخلفاء ، حتى أن بعض المستشرقين إستنكر و شجب هذه الظاهرة و لا ندري ما هو هدفه من هذا حيث يقول : (لو أن الجيش الذي فتح جنوب فرنسا بعد فتح الأندلس كان كله عربيا أو أكثره عربيا لملك أوربا كلها و دان له أهلها و إنما انتقض الإفرنج عليه ، لأن أكثره كان من البربر الذين لم يفهموا الإسلام و لم يلتزموا أحكامه في حفظ العهود و العدل و عدم الإعتداء على الأموال و الأعراس كالعرب) . (1)

و قد عالج الشيخ رشيد رضا شبهة جعل الخلافة في قريش معالجة علمية دقيقة بقوله : (و قد أورد بعض فضلاء العصر شبهة على جعل الخلافة في قريش بأنها تعارض ما جاء به الإسلام من المساواة و من نزع العصبية و تسييد طائفة معينة على سائر المسلمين ... و كل ذلك ظاهر البطلان ...

فإن قريشا بطون كثيرة متفرقة و كان بينها من التعادي في الجاهلية ما بين غيرها من قبائل العرب و بطونها ...

و جملة القول أن الشعبوية أوردوا شبهات كثيرة على العرب و على قريش و أجاب عنها العلماء كابن قتيبة و غيره و لكل قوم محامد و مساوئ و دين الله فوق كل شيء ،

و ما صح دليله و أجمعت عليه الأمة أو سوادها الأعظم في خير القرون لا نقبل رأيا و لا بحثا في نقضه ، و إلا لم يبق لنا شيء من ديننا ، و ما كانت أهواء العصبية

و المحاباة في الدين إلا فتنة لنا و ضارة لعربنا و عجمنا و إن جهل ذلك الكثيرون منا ، و إن حكمة النبي صلى الله عليه و سلم في جعل خلافة نبوته في قريش منزهة عن

العصبية الجاهلية التي حرمها) . (2)

(1) نقلا عن الشيخ محمد رشيد رضا : الخلافة ، ص 30 .

(2) الشيخ محمد رشيد رضا : الخلافة ، ص 31-32 .

و أرى و الله أعلم أنه إذا تهيأت ظروف الأمة والزمان لعودة الخلافة الإسلامية و تعين المترشح لهذا المنصب الخطير و الحساس فإن العنصر العربي و مراعاته قد تكون في النهاية في اختيار الأمة الإسلامية للخليفة لإعتبارات شتى ، و هذا يرشح العرب أكثر لتحمل هذه المهمة الشاقة و الغاية النبيلة .

الفرع التاسع : طلب الإمارة .

هذا الشرط في الحقيقة لم يذكره العلماء من قبل و لم يعدوه لا من شروط الإنعقاد و لا من شروط الكمال ، و إنما استفيد هذا الشرط من جملة نصوص لها علاقة شديدة بمسألة تولي القيادة و معايير الإختيار لمنصب الخلافة ، و اعتبر من الموانع التي تحول دون انعقاد الخلافة بحجة أن المترشح قد زكى نفسه و نبه الرأي العام على قدراته و خصائصه القيادية ، و لكن إلى أي مدى يمنع المترشح تزكية نفسه و الدعاية إليها في الفقه الإسلامي ؟

الأصل في أن طالب الإمارة لا يولى على اعتبار أن هذا يخالف القواعد الأخلاقية القرآنية التي تمنع من التزكية للنفس لأغراض سياسية بحته كقوله تعالى « فلا تزكوا أنفسكم »* ، و كذلك قوله صلى الله عليه و سلم « إنا و الله لأنولي هذا الأمر احدا سال عنه و لا حرص عليه »* ، و قوله صلى الله عليه و سلم لعبد الرحمن بن سمرة « يا عبد الرحمن لا تسال الإمارة فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكتت إليها ، و إن أعطيتها عن غير مسألة اعنت عليها »* .

و النصوص كثيرة تنهي و تكره طلب الإمارة و التعرض لها ، و لكن التحقيق في هذه المسألة يؤكد أن هذه القاعدة قد تصلح لأوضاع معينة ، و لا يعقل إطرادها في كل عصر و مصر ، و كذلك فإنها لا تصدق على كل طموح طالب للقيادة و الرئاسة .

فإن منَعَ أبي ذر الغفاري من تولي منصب قيادي في قومه لضعفه و لتمييز أفكاره عن سائر القوم يقابله الصدائي الذي طلب الإمارة و أجابه النبي صلى الله عليه و سلم فكان الأول لمصلحة و الثاني لمصلحة كذلك .

* الآية 32 من سورة النجم .

* أخرجه مسلم ، كتاب الإمارة ، باب النهي عن طلب الإمارة ، ج 4 ص 487 .

و أخرجه البخاري ، كتاب الأحكام ، باب ما يكره من الحرص على الإمارة ، ج 9 ص 79 .

* أخرجه البخاري في كتاب الإيمان ، ج 8 ص 159 ، و باب الكفارة قبل الحنث و بعده ، ج 8 ص 184 ،

و أخرجه مسلم ، كتاب الإمارة ، باب النهي عن طلب الإمارة و الحرص عليها ج 4 ص 486 .

و النسائي ، كتاب القضاة ، باب النهي عن مسألة الإمارة ج 8 ص 198 .

يوضح ابن القيم هذا قائلاً : (جواز تأمير الإمام و توليته لمن سأله ذلك إذا رآه كفؤاً و لا يكون سؤاله مانعاً من توليته ، و لا يناقض هذا قوله في الحديث الآخر « إنالاً نوالي ... » على عملنا من إرادته فإن الصدائي إنما سأله أن يؤمره على قومه خاصة وكان مطاعاً فيهم محبباً إليهم ، و كان مقصده إصلاحهم و دعاؤهم إلى الإسلام فرأى النبي عليه الصلاة و السلام أن مصلحة قومه في توليته ، فأجابه إليها و رأى ذلك السائل إنما سأله الولاية لحظ في نفسه و مصلحته هو فمنعه منها ، فولى للمصلحة ، و منع للمصلحة ، فكانت توليته لله و منعه لله) . (1)

و لعل ما جاء في القرآن على لسان سيدنا يوسف عليه السلام في قوله تعالى : « اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم » * ، أحد الأوضاع و الظروف التي لا تمنع من طلب الرئاسة و التشوف إليها فقط ، بل توجب طلبها و التصدي لها فكانت بحق قاعدة أخرى إستخرج منها أهل التفسير و الفقه أحكاماً و حكماً نافعة من ذلك ما قاله سيد قطب - رحمه الله - في ظلالة : (إنه كان حصيماً في اختيار اللحظة التي يستجاب فيها لينهض بالواجب المرهق الثقيل ذي التبعة الضخمة أشد أوقات الازمة ...) . (2)

و قد فهم الفقيه الأندلسي من قول يوسف عليه السلام جملة أمور حيث يقول : (إن ما حصل بين يدي ملك لا يعرف قدره ، فخاف على نفسه أو أراد إبراز فضله جاز له أن ينهبهم عن مكانته و ما يحسنه ، دفاعاً للشر عن نفسه أو إظهاراً لفضله فيجعل في مكانه ...

و فيه فائدة أخرى و هو أنه إن رأى الأور في يد الخونة ، اللصوص و من لا يؤدي الأمانة و يعلم من نفسه أداء الأمانة مع الكفاية ، جاز له أن ينهب السلطان على أمانته و كفايته ، و لهذا قال بعض العلماء من أصحاب الشافعي من كمل فيه الإجتهد و شروط القضاء جاز له أن ينهب السلطان على مكانه و يخطبه خطة القضاء ، و قال بعضهم بل يجب ذلك عليه إذا كان الأمر في يد من لا يقوم به) . (3)

و لقد اتضح لنا من النصوص المانعة و الإستثناءات التي تراعى فيها اعتبارات ومصالح أخرى لاتعارض النصوص ، أن المنع قد يكون في ظل مجتمع إسلامي كامل ، معاني الخلافة فيه و أخلاقها و مبادئها قائمة في تصرفات الحاكم ، ماثلة في نفوس الرعية .

(1) ابن القيم : زاد المعاد ، ج 3 ص 53 .

* الآية 55 من سورة يوسف .

(2) سيد قطب : الظلال ، ج 4 ص 50 و ما بعدها .

(3) الطرطوشي : سراج الملوك ، نقلاً عن سيد قطب : الظلال ، ج 4 .

أما طلبها و الحرص عليها في مجتمع قد هُددت حصونه و شدت أوضاعه و اضطربت أحواله و زالت معالم التدين فيه و شوّهت ، فتولى فيه مقاليد الحكم كل أحمق طائش و كل جاهل مفتون ، و أخر كل صالح كفاء و كل عبقرى نابه موهوب ، فإن هذا في إعتقادي منتهى المطالب الشرعية و غاية الواجبات الدينية و أعظمها ، و أحد الواجبات المقدسة التي لا يجب التأخر عنها و تركها للعابثين عشاق الكراسي الذين يحرصون على المنصب حرصا لا مثيل له ، و يقتلون و يشردون و ينفون من أجله .

ثم إن هذه النوعية من أشباه القادة و المتسلطين (عندما تطلب أو تحرص على المناصب لا تكون مسارعة في مرضاة الله أو رغبة في خدمة المسلمين أو مساهمة في إحقاق حق و إبطال باطل ...)

إن هذه الرغبة قد تكون ناشئة عن جنون العظمة أو شهوة قيادة ، أو رغبة في التطلع ، فمثل هذه الأمور لا بد من قمعها حتى يبقى أصحابها في أماكنهم ، فلا تبلى الأمم بهم) . (1)

و لقد إلتفت الأستاذ سيد قطب إلى هذه القضية الشائكة و بيّنها ببراعة فائقة حيث قال : (لماذا لا يزكي الناس أنفسهم في المجتمع الإسلامي و لا يرشحون أنفسهم للوظائف و لا يقومون لأشخاصهم بدعاية ما ، كي يختاروا لمجلس الشؤون أو الإمامة أو الإمارة ؟

و الجواب : أن الناس في المجتمع المسلم لا يحتاجون لشيء من هذا لإبراز أفضليتهم أو أحقيتهم ، كما أن المناصب و الوظائف في المجتمع تكليف ثقيل لا يغرى أحداً بالتزاحم عليه - اللهم إلا ابتغاء الأجر بالنهوض بالواجب و للخدمة الشاقة ابتغاء رضوان الله - و من ثم لا يسأل المناصب و الوظائف إلا المتهافتون عليها لحاجة في نفوسهم ، و هؤلاء يجب أن يُمنعوها ، و لكن هذه الحقيقة لا تفهم إلا بمراجعة النشأة الطبيعية للمجتمع المسلم و إدراك تكوينه العضوي أيضا ...

و يومئذ لا يحتاج الناس إلى ترشيح أنفسهم و تزكيتها لأن مجتمعهم الذي جاهد كله معهم يعرفهم و يزكيهم و يرشحهم) . (2)

إن القائد أو الحاكم المسلم لا يعيش في معزل عن الجماهير بينه و بينها أفاق شاسعة و أماد واسعة ، كما أنه لا يفرض على الأمة في الظلام و من خلال الكواليس قهرا و عنوة ، فهو إبن الأمة و في أعماق قلوبها يحيا ، دائم الحضور في المواقف الصعبة ، يتقدم الرعية و يحمل همها و أحلامها و آمالها .

(1) محمد الغزالي : محاضرات في إصلاح الفرد و المجتمع .

جمع و إعداد قطب عبد الحميد قطب ، ص 204 .

(2) سيد قطب : تفسير الظلال ، ج 4 ، سورة يوسف

ثم إذا كان المجتمع بلغ من الإنحراف و الشذوذ السياسي ما بيننا من قبل ، فيجب على المترشح للرئاسة أن يدعو إلى نفسه و برنامجه السياسي ، ليس من باب الحرص على المناصب و الصراع على السلطة بقدر ما هو تحدي لسياسة خبيثة غريبة عن منهج الإسلام و تعاليمه ، تعمل على أن تظل الطاقات و النابهون من هذه الأمة في غياهب الظلام ، في حين تُسلط الأضواء و تُفتح الطرق أمام الأقرام و المخانيث عملاء الغرب الصليبي . و مع هذا فستبقى النصوص المانعة أنوارا و معالم تضيء الطريق و تثير الضمير الحي و ترشد إلى الصديق في النية .

و في مثل هذه الظروف لا مانع من الإستفادة من أساليب الذعابة الحديثة و تقنياتها التي تعتمد في الغرب الصليبي مع تجريدها من بعض الأخلاقيات و الأهداف (1) ، و تكون هذه الإستفادة خاصة في معارك الإنتخابات حيث يعتمد الحريصون على المناصب كل أنواع الإغراء و الإغواء و كل ضروب الكذب و التدليس .

الفرع العاشر : إمامة المفضول مع وجود الفاضل .

هذه المسألة لا علاقة لها بالشروط السالفة الذكر ، و إنما هي قاعدة تُتبع و إجراء يُتخذ عند تعذر وجود بعض هذه الشروط المذكورة ، فقد يُولى حاكم غير مستوف للشروط في الوقت الذي يوجد فيه من هو أفضل منه في استيفاء الشروط ، فكيف عالج الفقه الإسلامي هذه الظاهرة السياسية ؟

المتفق عليه عند علماء السنة أن الأصل أن يتعين للخلافة أفضل أهل العصر مع جواز تولية المفضول عند الضرورة .

يقول الإمام الجويني : (الذي صار إليه معظم أهل السنة أنه يتعين للإمامة أفضل أهل العصر إلا أن يكون في نصبه حرج و هيجان فتن فيجوز نصب المفضول) ، ثم يدافع عن إمامة المفضول إذ لا يرى في الشرع ما يمنعها و لو تقدم المفضول في الصلاة لصحت و إن ترك الأولى . (2)

و يقول الباقلاني : (و أما ما يدل على أنه يجب أن يكون أفضلهم متى لم يكن هناك عارض يمنع من إقامة الأفضل ، فالأخبار المتظاهرة عن النبي صلى الله عليه و سلم في وجوب تقديمه الأفضل) .

(1) أنظر على سبيل المثال كتاب الإنتخابات الرئاسية في الولايات الأمريكية المتحدة

Nelson Polsby , Aaron Wildawsky : Les élections présidentielles aux U.S.A.

(2) الجويني : الإرشاد . ص 474 .

ثم يسرد الأخبار و الأدلة إلى أن يقول : (و أما ما يدل على جواز العقد للمفضول و ترك الأفضل لخوف الفتنة و التهاجر فهو أن الإمام إنما يُنصب لدفع العدو و حماية البيضة و سد الخلل و إقامة الحدود و استخراج الحقوق فإذا خيف بإقامة أفضلهم الهرج و الفساد و التغالب و ترك الطاعة و اختلاف السيوف و تعطيل الأحكام و الحقوق و طمع عدو المسلمين في اهتزازهم و توهين أمرهم صار ذلك عذرا واضحا في العدول عن الفاضل إلى المفضول) . (1)

و الخلاصة أن القاعدة العامة عند أهل السنة هي وجوب إمامة الأفضل ، و أن جواز إمامة المفضول ليس إلا استثناء تُمليه الضرورة القصوى و تقتضيه الظروف الخاصة .

و الدليل على ذلك أن الأمة قد راعت في تولية الخلفاء الأربعة بناء على أفضلية بعضهم على بعض (2) ، و أما تجويزها تولية المفضول مع وجود الفاضل فكان أمرا واقعا جاء مع ولاية معاوية ، فما كان من أهل السنة إلا الموازنة بين المصالح و المقاصد ، و معالجة الواقع في حدود الشريعة و أحكامها و مقاصدها على اعتبار أن اجتماع التسك مع الدهاء مع العلم مع باقي الصفات و الخصائص المطلوبة أمر قد يتعسر ويندر وجوده دائما .

و يبدو لنا أن وعي الرعية السياسي له دخل كبير في حسن الإختيار ، و التوفيق في ذلك مرده هذا الوعي العام المستنير المهذب اليقظ الذي يعرف كيف يميز بين الصالح و الطالح ، بين الفاضل و المفضول ، فليس للناس (إلا الظاهر من السلوك ، لذلك فإن الأمة قد تنخدع بشخص من الأشخاص و ترى فيه الرجل السياسي القادر على رعاية شؤون المسلمين فإذا ما تولى رئاسة الدولة ظهر عجزه و قصوره حتى عن القدرة على اعطاء الرأي أو اتخاذ القرار ، من هنا تبرز أهمية الوعي السياسي لدى جمهور الأمة الإسلامية ، لتمييز بين المرشحين لرئاسة الدولة فلا تنطلي على الأمة حرارة الدعاية الانتخابية و لا ما يقدم من مشروعات و لا ما يمتاز به شخص من نيله أعلى الدرجات أو جاهة و وسامة) . (3)

و أخيرا فهذه هي الشروط و الصفات التي رأى العلماء و الفقهاء ضرورة توفرها في رئيس الدولة أو الخليفة ، و قد بيننا الواجب منها المتفق عليه و الذي اختلف حوله فوجدنا أن الشروط المتفق عليها و لا تنعقد الخلافة بفقدها هي : الإسلام و الذكورة ، و العقل و البلوغ ، و الحرية و العدالة و السلامة من بعض الحواس ، أما الشروط التي اختلف في شأنها بين موجب لها و بين معتبر لها شروط أفضلية و كمال تنعقد الخلافة بتخلفها فهي : الإجتهد و العلم ، الشجاعة و السلامة من بعض الحواس الأخرى و النسب القريشي و طلب الإمارة .

(1) الباقلائي : التمهيد ، ص 472 - 474 .

(2) الإمام الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة ، ص 219 و ما بعدها .

(3) الخالدي : قواعد نظام الحكم في الإسلام ، ص 308 .

و هذه الشروط الكمالية يصعب حصرها وظيفتها ، ولا مانع من إضافة شروط أخرى تتوافق و طبيعة العصر و حاجيات هذا المنصب (1) ، و كذلك لا مانع من إدخال تعديلات و ضوابط جديدة كتحديد السن و المستوى العلمي الأدنى ، و قد تستدعي الضرورة العصرية فتح مدارس متخصصة يُنتخب لها مواهب قيادية تؤهل و تدرب لتتعلم فنون القيادة و أساليبها و صفاتها و قواعدها لأهمية مثل هذه المعارف في صقل العقول القيادية و تأهيلها لمنصب الخلافة الإسلامية .

أما إذا عدمت شروط الكمال و عز توفرها و ندر البديل المرضي فهناك مقاييس تُحترم و قواعد تُتبع ، يقول ابن تيمية موضحاً : (إذا عدم الحاكم الأصلح فليبحث عن الأمثل في كل منصب بحسبه) . (2)

(1) ج . كورتوا : لمعات في فن القيادة ، تعريب الهيثم الأيوبي ، ص 20 و ما بعدها .

(2) ابن تيمية : السياسة الشرعية ، ص 8 .

المبحث الثاني : طرق التولية و التعيين في الفقه السياسي الإسلامي.

مهيبة .

إن طرق اختيار الخليفة المسلم على تباينها و تعددها إلى جانب خضوعها لإعتبارات سياسية و تاريخية فإنها تقوم كذلك على قواعد و موازين دلت عليها النصوص تأكيداً و نفيًا ، و إذا كان الفقه السني له نظراته المتميزة في أساليب التعيين و طرق التولية التي اتسمت بخاصيتين إثنيتين :

إحدهما : مراعاة النصوص الثابتة من الكتاب و السنة و السوابق التاريخية للخلافة الراشدة .

و الثانية : مراعاة المصلحة العليا للأمة و الموازنة بين المفسد و المصالح التي يقتضيها الواقع و المستجدات ، وفاقاً لمقاصد الشارع .

فإن الفقه الشيعي و الخارجي قد تأثر في هذه الطرق على العموم بالأهداف و الأطماع التاريخية القديمة إلى جانب الإعتبارات الشخصية و الشعبية ، و كذلك الفلسفات و الأفكار الفردية على منهج الدين الإسلامي ، و طبيعة نظام الحكم فيه ، متأولين في ذلك النصوص و الوقائع كما تعليه عليهم لغة المصالح و ترجيح كفات الفئات و القبائل ، و سيظل طريق الاختيار و الرضى النموذج العالي و الأسلوب الأمثل للوصول إلى الحكم ، أما باقي الطرق و الأساليب السنية منها و الشيعية و غيرها و حتى و إن جاءت لتعالج واقعا بلغ من الإنحراف و الزداعة السياسية مبلغا كبيرا ، أو لتبريره تبريرا يقوم على المحاباة و المجاملة أو الخوف و الإستسلام ، فإنها ستبقى إستثناءات و عوارض تخرج عن قاعدة نظام الحكم الإسلامي المنشود ، و لذلك فقد وجدنا أن طرق التولية تعود إلى اتجاهين كبيرين .

الأول : التولية عند جمهور السنة .

الثاني : التولية عند الشيعة و الخوارج .

و الإتجاه الأول ذاته يرى أن طرق التولية أربعة أنواع كما سنُبين .

أما الإتجاه الثاني فيدور أساسا على ماورد من نصوص على زعمهم و على أسس فلسفية سنتبين فحواها في حينها ، و سنبين كلامنا بشيء من التفصيل إذا اقتضى الحال ، مع الإشارة إلى الطرق الناجعة لإقامة الخلافة الإسلامية في العصر الحديث من خلال الفقه الإسلامي و تطوراته التاريخية .

المطلب الأول : طرق التولية عند جمهور السنة .

الملاحظ على جمهور علماء السنة أنهم لم يتفقوا على طريق واحد في تعيين الخليفة وتوليته ، وإن كان الكل يجنح إلى تأكيد معنى الرضى و الإختيار الحر و الشورى الواسعة ، و لكن ظروف الأمة السياسية و التاريخية و عدم وجود ما يمنع من إتخاذ بعض الأشكال في الحكم و تسيير مقاليد هذه الطرق تتنوع و تتعدد إلى أربعة طرق إشتهرت في كتابات الفقه السياسي الإسلامي ، و هذه بعض الإشارات تؤكد هذا التنوع و التعدد الذي يؤكد واقعية الفقه الإسلامي و سعته و شموليته .

فالماوردي و أبو يعلى مثلاً يريان أن في تولية الخليفة طريقان اثنان هما الإختيار والعهد . (1)

و ذهب بعضهم إلى اعتبار القوة و الغلبة طريقاً من طرق التولية . (2)

و ذهب بعضهم إلى اعتبار العهد و بنص من قبله عليه . (2)

و ذكر بعضهم كابن حزم ثلاثة طرق : النص ، و الدعوة للنفس ، و طريق الثقة . (3)

و سنعود إلى كل هذا بالتفصيل .

الفرع الأول : إختيار أهل الحل و العقد أو البيعة بالخلافة .

الخلافة عقد يقوم على البيعة ، و تعود أصول فكرة البيعة من الناحية التاريخية إلى تلك البيعات الثلاث التي وقعت بين رسول الله - صلى الله عليه وسلم - و رهط من الأوس و الخزرج سُموا فيما بعد بالأنصار ، و بعض النسوة ، إشتهرت ببيعة العقبة الأولى و الثانية و الثالثة كما اشتهرت البيعة الثانية ببيعة النساء ، مع الإشارة إلى أن كل هذه البيعات لم تكن مكتوبة . (4)

(1) الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص 4 .

أبو يعلى : الأحكام السلطانية ، ص 7 .

(2) الرملي : نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ، ج 7 ص 120 - 121 .

(3) ابن حزم : الفصل في الملل و الأهواء و النحل ، ج 5 ص 9 .

(4) أنظر ابن سعد : الطبقات الكبرى ، ج 1 ص 147 .

د . محمد حميد الله : مجموعة الوثائق السياسية ، ص 46 - 48 .

إلا أن النصوص تؤكد على أن البيعة هي الطريق الشرعي للوصول إلى رئاسة الدولة الإسلامية ، فالرئيس في الدولة الإسلامية لا يكون شرعياً إلا باتفاق و رضی المسلمین به ، فالبيعة تعتبر تعبيراً صادقاً و حقيقياً عن الإرادة العامة للأمة في اختيار خليفتها .

و لأهمية هذا الركن في العقد السياسي أحاطه العلماء بجملته ضوابط و قواعد و أحكام توضح مكانة هذا المفهوم في الشريعة الإسلامية و أهميته و الخطورة المترتبة على العدول عنه و تركه بالمرّة و استبداله بأساليب أخرى ، و نظراً لكثرة الأحكام الواردة في باب البيعة السياسية ، مما جرت عليه عادة المؤلفين و المفكرين في ذكر معنى البيعة في اللغة و الإصطلاح السياسي ، و عن أصل مشروعية البيعة من خلال السنة و السوابق التاريخية للخلافة الراشدة ، و عن صفة عقد البيعة و ألفاظها و شروط إنعقادها و إجراءات تنفيذها ، فإننا نكتفي بذكر ما نراه مهماً من قضايا و مسائل تاركين بعض المباحث و منبهين إلى من تناولوها بالتوسيع و الإحاطة الشاملة .

إن مصطلح و مفهوم البيعة دلت عليه النصوص القرآنية و السنة النبوية في ناحيتها العملية - خاصة - على أنها الترجمان الحي و التعبير الصادق و الشكل الواضح لإثبات حق الأمة في تنصيب الحاكم و خلع مظاهر السلطان عليه مما يقتضي الوفاء بالعهد و الميثاق ، و التسليم من جهة الأمة و من ينوبها في عملية الإختيار مع الإحتفاظ بحق المحاسبة و المناصحة عند العدول و الإنحراف عن بنود الميثاق ، و بالقيام بالواجبات في حفظ الدين و سياسة الدنيا من جهة الخليفة .

يقول ابن خلدون موضحاً هذا المعنى : (إن البيعة هي العهد على الطاعة ، كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه و أمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك و يطيعه فيما يكلفه به من الأمور على المنشط و المكروه) . (1)

و يقول الماوردي : (أهل الإختيار الذين تقوم بهم الحجة و ببيعتهم تنعقد الخلافة) . (2)

ثم إن البيعة كوسيلة للوصول إلى الحكم ليست من نوافل الأعمال و فضائلها بل هي ركن أساسي يستمد مشروعيتها من الكتاب و السنة و سيرة الخلفاء ، و هي فرض على المسلمين جميعاً رجالاً و نساءً .

و قد جاءت الأحاديث الكثيرة تؤكد فرضيتها و خطورة التنكب عنها و عدم الوفاء بها .

(1) ابن خلدون : المقدمة ، فصل 29 ص 209 .

(2) الماوردي : المصدر السابق ، ص 15 .

من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم :
« من مات و ليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية »

وقوله صلى الله عليه وسلم :
« من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده و ثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فإن جاء آخر
ينازعه فأضربوا عنق الآخر » *

وكذلك ما رواه البخاري عن عبادة بن الصامت قال :
« بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع و الطاعة في المنشط و المكروه و ان
لا ننازع الأمر أهله و ان نقوم أو نقول بالحق حيثما كنا لا نخاف في الله لومة لائم » *

فهذه الأحاديث تدل مجتمعة على ما يلي :

- تحرض على البيعة و ترتب الوعيد الشديد على تاركها و مخلفها ، و في هذا دلالة
على وجوبها ، يقول الإمام النووي في تعليقه على قوله صلى الله عليه وسلم « مات
ميتة جاهلية » : (مات على صفة موتهم من حيث هم فوضى لا إمام لهم) . (1)

و يقول ابن حجر العسقلاني : (عاشوا في الضلال و ماتوا على الضلال و ليس المراد
يموت كافراً بل يموت عاصياً) . (2)

- إن الشرع قد توعد ناكث البيعة بالوعيد الشديد ، و قد ذم الشارع من مات و ليس
في عنقه بيعة ، و كون الذم ترتب على ترك فعل يدل على الحرمة ، لأنه لا ذم على ترك
المكروه .

- إن الشرع جعل الوفاء بالبيعة من الواجبات ، و هذا نتيجة لما سبق بالضرورة .

* الحديث رواه مسلم ، كتاب الإمارة ، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين ، ج 4 ص 517 ،
و هو جزء من حديث له .

* الحديث رواه مسلم ، كتاب الإمارة ، باب إذا بويح لخليفتين ، ج 4 ص 512 .

* الحديث أخرجه البخاري ، كتاب الأحكام ، ج 16 ص 317 .

كما أخرجه البخاري في ألفاظ أخرى ، أنظر فتح الباري كتاب الفتن ، ج 16 ص 113 .

و رواه مسلم بنفس الألفاظ في كتاب الإمارة ، ج 12 ص 288 .

و رواه أحمد في المسند ، مع اختلاف يسير في اللفظ ، ج 5 ص 314 .

(1) النووي : شرح صحيح مسلم ، ج 12 ص 238 .

(2) ابن حجر العسقلاني : فتح الباري شرح صحيح البخاري ، ج 16 ص 112 .

- رتب الشرع القتل على من يطلببيعة بوجودبيعة الإمام القائم من غير عذر و لا مسوغ شرعي ، و هذا يدل دلالة قاطعة على حرمة هذا الفعل ، لأنه يطلببيعة أخرى يُخل بفرض سابق ، و هو انعقادبيعة الأولى التي هي فرض على المسلمين .

- إنبيعة بيد المسلمين و هي حقهم و هم الذين يبايعون ، و ببيعتهم تنعقد الخلافة فلا يجوز للحاكم أن يتجاوز حق الأمة في إمضاء الخلافة فقد ذكر الطبري أن عليا لما طلب المسلمون منه تنصيب نفسه خليفة عليهم قال لهم : (إن بيعتي لا تكون خفيا إلا عن رضى المسلمين) . (1)

و قد قال عمر بن الخطاب قبله للمسلمين : (من بايع رجلا عن غير مشورة من المسلمين فلا يبايع هو و الذي بايعه تفرقة أن يقتلا) (2) ، فالبيعة إذا هي حق الأمة في إمضاء عقد الخلافة .

يقول ابن تيمية : (الإمامة تثبت بمبايعة الناس للخليفة لا بعهد السابق له) . (3)

و يقول ابن قدامة : (من اتفق المسلمون على إقامته و بيعته ثبتت إمامته و وجبت معونته) . (4)

و لقد فهم المسلمون الأوائل معنىبيعة جيدا و طبقوها في حياتهم السياسية أحسن تطبيق ، و استمرتبيعة على الصورة التي سنّها الرسول صلى الله عليه و سلم - كلما مصحوبا بالمصافحة للرجال ، و كلما دون مصافحة للنساء - (في زمن الخلفاء الراشدين و في بعض خلفاء بني أمية ، حتى جاء الحجاج بن يوسف الثقفي فابتدع بدعة إلزام أهل العراق بالإيمان المغلظة على الوفاء و عدم الخروج على الخليفة الأموي و إن نكثوا أيمانهم فنسأؤهم طوالق و عبيدهم أحرار و أيمانهم هدر ، و استمرت هذه الأيمان في خلافة بني أمية و بني العباس مما حمل الإمام مالك أيام حكم العباسيين على الإفتاء بسقوط يمين المكره فأثر ذلك على نفوذ الولاة و الأمراء مما عرضة إلى الأذى و المحنة) . (5)

(1) الطبري : تاريخ الأمم و الملوك ، ج 3 ص 450 .

(2) الحديث رواه البخاري في صحيحه .

أنظر فتح الباري ، كتاب المحاربين ، ج 15 ص 162 - 163 ،

و رواه أحمد في مسنده ، ج 1 ص 56 بلفظ قريب من هذا .

(3) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج 1 ص 142 .

(4) ابن قدامة : المغني ، ج 1 ص 106 .

(5) د. عبد القادر أبو فارس : النظام السياسي في الإسلام ، ص 307 .

وستظل بيعات العقبة الثلاث وحادثة السقيفة وبيعة عمر و عثمان وبيعة علي
أمثلة رائعة وصورا صادقة عن معنى البيعة النبوية الشرعية الموصلة إلى الحكم ،
لذلك اهتم الفقهاء و العلماء قديما و حديثا بدراسة هذه البيعات النموذجية
واستخراج الفوائد و الأحكام الدستورية منها و هي كثيرة جدا ، لذلك نقتصر على
ذكر بعضها ، و هي :

أ - إن البيعة قسمان ، بيعة انعقاد و بيعة طاعة و الفرق بينهما مهم حيث أن بيعة
الإنعقاد هي التي تجعل من الشخص المبايع صاحب السلطان ، له حق الطاعة والنصرة
و الإنقياد ، أما بيعة الطاعة فتمنح الخليفة إعلان خضوع الأمة لسلطته السياسية ،
وإعطائه عهدا بالموافقة على خلافته .

و كذلك فإن بيعة الإنعقاد تتم و تنحصر في عدد معين من الناس لا بجميع المسلمين .

قال أبو يعلى الفراء * : (إذا اجتمع أهل الحل و العقد على الإختيار ، تصفحوا أحوال
أهل الإمامة الموجود فيهم شروطها فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا و أكملهم
شروطا ، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أدام اجتهادهم إلى اختياره و عرضوها
عليه فإن أجابهم إليها بايعوه و انعقدت له الإمامة ببيعتهم) . (1)

و قال البغدادي * : (أن الإمامة تنعقد بمن يعقدها لمن يصلح للإمامة) . (2)

(1) أبو يعلى الفراء : المرجع السابق ، ص 24 .

* أبو يعلى (341 - 676 هـ / 1233 - 1277 م)

هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف الفراء أبو يعلى .

عالم عصره في الأصول و الفروع و أنواع الفنون .

من أهل بغداد ، له تصانيف كثيرة منها الإيمان و الأحكام السلطانية ، و الكفاية في أصول الفقه ،

و كان شيخ الحنابلة . (الأعلام ج 6 ص 231 ، ط 2) .

(2) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص 211 .

* هو عبد القاهر بن ظاهر بن محمد التميمي بن عبد الله البغدادي التميمي أبو منصور ، لم يذكر أحد

من المؤرخين تاريخ ميلاده و لا مكانه ، و قيل ولد و نشأ في بغداد و استقر في نيسابور ، كان ذا مال

و ثروة و مروءة ، و أنفق على أهل العلم و الحديث حتى افتقر ، تتلمذ على أبي إسحاق الإسفراييني ،

و أقعد بعده للإمامة ، فأملئ سنينا و اختلف إليه الأئمة ، و لما وقعت فتنة التركمانية في نيسابور

خرج منها و رحل إلى إسفرايين و مات بها سنة 429 . بعد أن درّس في سبعة عشر نوعا من العلوم ،

و كان ماهرا بها ، و الحساب على وجه الخصوص . من تصانيفه : أصول الدين ، الناسخ و المنسوخ ،

فضائح القدرية ، فضائح المعتزلة ، الملل و النحل ، التحصيل ، الفرق بين الفرق .

أنظر السبكي : طبقات الشافعية ، ج 3 ص 238 .

إبن خلكان : وفيات الأعيان ، رقم 365 .

و أوضح دليل على انعقاد الخلافة ببيعة الإنعقاد ما حصل في بيعة الخلفاء الراشدين الأربعة ، فلقد اكتفى أبو بكر الصديق ببيعة الحاضرين من أهل الحل والعقد في المدينة وحدها و كذلك الحال في بيعة عمر و عثمان، رضي الله عنهما ، و كذلك إكتفى علي في انعقاد خلافته ببيعة أكثر أهل المدينة و أكثر أهل الكوفة ، و في هذا كله دلالة واضحة على أنه لا ضرورة في انعقاد الخلافة لبيعة جميع المسلمين ، بل يكفي بيعة أكثر الممثلين . (1)

و بيعة الطاعة بيعة شرعية ، تأتي بعد بيعة الإنعقاد و تؤخذ من كل الناس ، و لكن لا يشترط إعطاؤها من كل مسلم ، بل يكفي ظهور الإنقياد و التسليم للخليفة بحق رئاسة الدولة ، و طاعة الخليفة فرض ، و بيعة الطاعة سلوك سياسي للتعبير عن الخضوع لأمر السلطان و عدم الخروج عن القوانين التي يسنها و الأحكام التي يصدرها و الدستور الذي يفرضه . (2)

و يفهم مما سبق أن البيعة تتم و تمر من خلال مرحلتين متميزتين :

المرحلة الأولى :

و هي مرحلة الترشيح و تسمى البيعة الخاصة أو بيعة الإنعقاد كما سبق و أن بينت ، و هي من اختصاص أهل الحل و العقد أو بمن ينعقد بهم الإجماع الذي متى قام بهم لم يسع سائر الأفراد إلا الدخول فيما اتفقوا و أجمعوا عليه ، و هذا يقترب في العصر الحديث من أسلوب المؤتمرات و المجالس النيابية و مجالس الأمة .

المرحلة الثانية :

و هي ما تسمى بالبيعة العامة و هي تقارب معنى الإستفتاء العام الذي يقام في دول أوربا مثل سويسرا ، فتتم من خلالها معرفة الخليفة و برنامجه السياسي بالتفصيل ، ثم تتقرر صلاحيته للمنصب أو عدمه بمجرد بيعة الناس له ، و إذا لم تتم البيعة العامة لا تنفذ البيعة الخاصة .

و أرى ، و الله أعلم ، أن كلا المرحلتين لازمة و لا يقتصر على أحدهما ، لأن في الأولى لا نضمن وقوع التعسف و سوء التقدير ، كما أن الإقتصار على المرحلة الثانية فقط فيه فتح المجال واسعاً أمام الغوغاء و الإنتهازيين و المندسين بالتسلل و السيطرة على الجماهير بواسطة الدعاية المزيفة .

(1) أنظر : د . مصطفى حلمي : نظام الخلافة في الفكر الإسلامي ، ص 25 و ما بعدها .

د . حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ، ج 4 ص 203 .

(2) د . محمود الخالدي : البيعة في الفكر السياسي الإسلامي ، ص 131 .

و هكذا و في ظل نظام الحكم الإسلامي يمارس الفرد العادي حقوقه السياسية في إنتخاب رئيس دولته بكل حرية و اقتناع ، فمن حق الفرد أن يشعر أنه عضو في جسم واحد ، كما أن قضايا الأمة الكبرى تعنيه كما تعنيه صفاتها ، و هذه هي الفكرة النموذجية للمشاركة السياسية في رسم سياسة حكم بعيدة عن التعسف و الهضم و الإحتقار و الإمتهان .

قال الإمام ابن تيمية في بيعة أبي بكر رضي الله عنه : (لو قُدر أن عمر و طائفة معه بايعوه ، و امتنع سائر الصحابة عن البيعة ، لم يضر إماما بذلك ، و إنما صار إماما بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة و الشوكة ، و أما عمر فإن أبا بكر عهد إليه و بايعه المسلمون بعد موت أبي بكر فصار إماما لما حصلت له القدرة و السلطان بعبايعتهم له) (1) ، و إذا كانت موافقة مجموعة بسيطة ليست من ذوي القدرة و الشوكة لا يصير بها الإمام إماما ، فكذلك فإن معارضة مجموعة بسيطة أو تخلف بعض العناصر من غير ذوي القدرة و الشوكة عن مبايعة من حصلت له الموافقة من أهل الشوكة ، لا يضر بإمامته و لا يطمع في ترشيحه البتة .

٢ - إن البيعة في بيعات العقبة الثلاث لم تتم لذات الرسول صلى الله عليه و سلم وإنما كان يدعوهم إلى الله عز و جل ، فقد كان يؤكد لهم أن عقد البيعة في جوهرها هي لله و هو وحده المطلع على السرائر ، العليم بذات الصدور ، و هذا كله في وضوح كامل و صراحة تامة و إخلاص عميق ، فلا تتحرك الأطماع و لا تتستر الأغراض و لا تمرض القلوب بكثرة الحسابات ، و إنما رضا كاملا و اقتناعا كلياً و إقبالا جادا و فهما بصيرا و وعيا كبيرا بالعبء و المسؤولية .

جاء في سيرة ابن هشام قوله صلى الله عليه و سلم :
« فإن وقَّيتم فلکم الجنة ، إن غشيتم شينا عن ذلك فأخذتم بحدده في الدنيا فهو كفارة له ، و إن ستروتم عليه إلى يوم القيامة فأمرکم إلى الله إن شاء عذبکم و إن شاء غفر لکم » . (2)

٣ - إن البيعة كانت بمثابة عقد حقيقي تضمّن ثلاثة أركان : الخليفة و القائمون بالبيعة و محل العقد ، و هو التقيد التام بأحكام الشريعة و حدودها (فالعقد الذي حدث مرتين عند العقبة و قامت على أساسه الدولة الإسلامية هو عقد تاريخي تم فيه الإتفاق بين إرادات إنسانية حرة و أفكار واعية ناضجة من أجل تحقيق رسالة سامية) . (3)

(1) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج 2 ص 367 - 369 .

(2) ابن هشام : السيرة النبوية ، ج 1 ص 434 .

(3) د . ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية ، ص 31 بتصريف يسير .

٥- سواء اختلفت صيغ البيعة أو تنوعت بحسب الأغراض و الأهداف فليس المقصود منها إنعقاد الصفقات و التلغظ بالفاظ معينة ، إنما المقصود بها الرضا و الإنقياد وإظهار كل منهما ، و على هذا فإن إظهار بعض المراسيم الشكلية و اللفظية يكون أمرا مرغوبا و مستحبا لما فيه من إحياء تقاليد الإسلام السياسية الأولى .

٦- إن القائلين على بيعة الخليفة أو " أهل الحل و العقد " على تعبير الماوردي والفراء (1) ، أو " فضلاء الأمة " (2) كما يسميهم ابن حزم ، أو أهل الإجتهد و العدالة (3) كما يسميهم البيهقي ، أو العلماء و الرؤساء و رجوه الناس في تعبيرات النووي (4) ، أو أهل الإختيار في تعبيرات آخرين ، يجب أن يستوفوا شروط معينة ذكرها العلماء و حصرها في ثلاثة أمور هي :

- العدالة الجامعة .

- و العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتمدة .

- الرأي و الحكمة المؤيدان إلى إختيار من هو للإمامة أصلح و بتدبير المصالح أقوم و أعرف . (5)

و إذا أردنا أن نعبر عنها بلغة العصر و أسلوب الفقه الدستوري قلنا : (إنها عبارة عن الأخلاق الدينية الفاضلة و العلم بأحكام هذا المنصب في الدين ، و الثقافة والخبرة السياسيتين ، قرأي غير المثقف - و من باب أولى " الأمي " - لا يُعتد به لأنه يكون غير قادر على الإختيار) (6) ، و ليس في هذه الشروط ذكر مباشر أو غير مباشر للعال أو الجاه أو السلطان .

6- إن عدد أعضاء الهيئة السياسية أو " أهل الحل و العقد " لا يُعرف بالضبط ، حيث أن الخلاف جرى حول تحديده و لم تستقر فيه الآراء على أمر ثابت ضابط .

(1) الماوردي : المرجع السابق ، ص 6 - 7 .

و أبو يعلى الفراء : المرجع السابق ، ص 26 .

(2) ابن حزم : المرجع السابق ، ج 4 ص 168 .

(3) البيهقي : المرجع السابق ، ص 211 .

(4) النووي : المنهاج ، ج 7 ص 120 .

(5) الماوردي : المصدر السابق ، ص 6 .

(6) د. ضياء الدين الرئيس : المرجع السابق ، ص 223 .

فالإمام أبو يعلى الفراء و ابن حزم و أحمد في إحدى رواياته يرون أنه لا تنعقد الخلافة إلا بإجماع أهل الحل و العقد . (1)

- أما الإمام النووي و الماوردي و الشوكاني ، فإنهم يرون أن انعقادها يتم ببيعة أهل الحل و العقد الذين يتيسر اجتماعهم . (2)

- أما أبو بكر الأصم المعتزلي فقد أكد إجماع المسلمين لانعقاد الخلافة . (3)

- بينما لم يشترط كل من الأمدي و الجويني و الجرجاني * الإجماع مطلقا ، و إنما يكفي أي عدد لانعقادها . (4)

- و يرى ابن تيمية و أحمد في إحدى رواياته ، أن الخلافة لا تنعقد إلا بموافقة أهل الشوكة كما بينا من قبل .

- و ذهب بعض العلماء إلى اشتراط عدد معين إختلفوا في رقمه و اعتمدوا في ذلك على قياسات لا أكثر .

و تبقى كل هذه الأقوال أو جلها مجرد اجتهادات ، و المعول عليه أن يتحقق ترشيح واختيار و تنصيب الخليفة بجمع من المسلمين يتحقق بهم و بتنصيبهم له رضا المسلمين ، و بإجابتهم لطاعته تنتفي كل وسائل الدعاية الكاذبة و التدليس و الخداع ، فتعبير الأمة عن رأيها يصدق و يحق من غير ضغط و لا إكراه ، و التعبير عن رأي الأمة قد يكون في هذا العصر ميسورا و سهل التناول لوفرة الوسائل و الإمكانيات المادية و سرعة الخدمات التي تقدمها .

(1) أبو يعلى الفراء : المرجع السابق ، ص 23-24 .

إبن حزم : الفصل ، ج 4 ص 168 .

(2) النووي : مغني المحتاج في شرح ألفاظ المنهاج ، ج 4 ص 130-131 .

الشوكاني : إرشاد الفحول ، ص 89 .

(3) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ص 132 .

(4) الأمدي : الإحكام في أصول الأحكام ، ج 1 ص 341 .

الجويني : الإرشاد ، ص 425 .

الجرجاني : شرح المواقف ، ج 8 ص 353 .

* الجرجاني (740-816 هـ / 1340-1413 م) ، هو علي بن محمد بن علي المعروف بالشريف

الجرجاني ، فيلسوف من كبار العلماء بالعربية ، ولد في تاكو قرب إستراباد ، و درس في شيراز

و توفي فيها ، له نحو خمسون مصنفا ، منها : التعريفات ، مقاليد العلوم ، رسالة في فن أصول الحديث

، شرح المواقف . (الأعلام ، ج 5 ص 159 ، ط 2) .

و قد يشوب هذه البيعة إكراه و إجبار و تعدد صور ذلك و تنوع ، و لعلاقة المباحث اللاحقة بهذه القضية نرجيها إلى حينها .

فهذا هو الطريق الأول وهذه هي أحكامه و قواعده التي توضح مشروعيته و حجيته .

الفروع الثاني : العهد بالولاية أو الاستخفاف .

الأصل أن الإمامة أو الخلافة لا تُورث لأن هذا يتنافى و المقاصد الشرعية لنظام الحكم الإسلامي و قواعده ، يقول ابن خلدون : (و أما أن يكون العقد حفظ التراث على الأبناء فليس من المقاصد الدينية ، إذ هو أمر من الله يخص به من يشاء من عباده ، ينبغي أن تحسن فيه النية ما أمكن خوفاً من العيب بالمناصب الدينية و الملك لله يؤتبه من يشاء) . (1)

و قال الإمام ابن حزم : (و لا خلاف بين أحد من أهل الإسلام في أنه لا يجوز التوارث فيها) . (2)

و التحقيق في هذه الطريقة أن هناك صورتان في مسألة العهد بالولاية .

- إحداهما : أن يعين الإمام القائم شرعاً للمسلمين من يخلفه نصاً أو إشارة عن طريق الإقتراح .

- الثانية : أن يُورث الإمام القائم بالطرق المذكورة عند جمهور علماء السنة الخلافة إلى فروعه أو أصوله ، و لكل من الطريقتين أو الصورتين مزايا و خصائص كما أن عليها مأخذ نذكرها في حينها .

تعود هذه الطريقة من الناحية التاريخية إلى ما فعله الشيخان في عهدهما لما أحسا بدنو أجلهما فقد رأى كل منهما أن يعهد بالخلافة إلى غيره ممن استحسنته المسلمون و رضوا به ، قال الماوردي : (و أما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجماع على جوازه و وقع الإتفاق على صحته ، عمل المسلمون بهما و لم يتناكروهما .

أحدهما : أن أبا بكر رضي الله عنه عهد بها إلى عمر رضي الله عنه فأثبت المسلمون إمامته بعهد .

(1) ابن خلدون : المقدمة ، الفصل 30 من 211-212 .

(2) ابن حزم : الفصل ، ج 4 من 168 .

و الثاني : أن عمرا رضي الله عنه عهد بها إلى أهل الشورى فقبلت الجماعة دخولهم فيها و هم أعيان العصر إعتقادا لصحة العهد بها و خرج باقي الصحابة منها) . (1)

و قد أشار ابن خلدون إلى انعقاد الإجماع على مشروعية العهد بالولاية و بيّن العلة في ذلك قائلا : (إعلم أنا قدّمنا الكلام في الإمامة و مشروعيتها لما فيها من المصلحة و أن حقيقتها للنظر في مصالح الأمة لدينهم و دنياهم فهو وليهم و الأمين عليهم ينظر لهم ذلك في حياته و يتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته ، و يقيم لهم من يتولى أمورهم كما كان هو يتولاها و يتقون بنظره لهم في ذلك كما وثقوا به فيما قبل ، و قد عرف ذلك من الشرع بإجماع الأمة على جوازه و انعقاده) . (2)

و قال ابن حزم : (فوجدنا عقد الإمامة يصح بوجوه أولها و أفضلها و أصحها أن يعهد الإمام الميت إلى إنسان يختاره إماما بعد موته ، و سواء فعل ذلك في صحته أو في مرضه و عند موته ، إذ لا نص و لا إجماع على المنع من أحد هذه الوجوه كما فعل رسول الله - صلى الله عليه و سلم - بأبي بكر و كما فعل أبو بكر بعمر و كما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز و هذا هو الوجه الذي نختاره و نكره غيره لما في هذا الوجه من إتصال الإمامة و انتظام أمر الإسلام و أهله ، و رفع ما يتخوف من الإختلاف و الشغب مما يتوقع في غيره من بقاء الأمة فوضى و من إنتشار الأمر و ارتفاع و حدوث الأطماع) . (3)

طبيعة العهد بالولاية و خصائصه .

لقد اختلف الفقهاء حول طبيعة هذا العقد و حقيقته مع اتفاقهم على مشروعيته ، و يبدو أن هذا الإختلاف دار على نتائج و أهدافه أكثر مما دار على مشروعيته و وقوعه ، فقد اعتبره الجمهور عقد إمامة لا يختلف عن عقد البيعة إلا في النادر اليسير ، و ذهب بعض الحنابلة إلى اعتباره مجرد وصية أو ما في حكمها كالإقتراح و غيره .

الإتجاه الأول :

يُعتبر هذا الإتجاه عقد العهد بالولاية عقدا كامل الأوصاف و الشروط و يعلل الماوردي هذا بقوله : (لأن الإمام أحق بهذا فكان اختياره فيها أمضى و موله فيها أنفذ ... و لأنه أمير الأمة نافذ الأمر لهم و عليهم) . (4)

(1) الماوردي : المرجع السابق ، ص 11 .

(2) ابن خلدون : المقدمة ، فصل 30 ص 210 .

(3) ابن حزم : الفصل ، ج 4 ص 169 .

(4) الماوردي : المرجع السابق ، ص 12 .

و يقول الدكتور الرئيس : (ليس لثبوت الإمامة إلا طريقان : النص أو الإختيار و إذا كانت الإمامة تنعقد أيضا بولاية العهد ، أي بأن يعهد الإمام إلى شخص بعينه أو يحدد صفاته ليخلفه بعد وفاته ...

فإن هذه الخطة ليست طريقا جديدا لثبوت الإمامة و هي لا تخرج عن دينك الطريقين بل ما هي في الحقيقة إلا صورة خاصة أو أسلوب معين للوسيلة الثانية و هي الإختيار) . (1)

و تجدر الإشارة أن الإمام الذي قصده الماوردي و ابن خلدون و الذي جعلنا أمره في النظر في الإستخلاف بعده نافذ لهم و عليهم حيا أو ميتا ، هو الإمام الشرعي الذي إستوفى كل خصائص و شروط الإمام الشرعي من بيعة و قيام بواجباته و حقوق رعيته ، فعثل هذا الإمام إذا أقبل على ترشيح الخليفة من بعده فمن البديهي أن يكون على درجة عالية من الوعي و النضج و التقدير الحسن لتصرفه و مسلكه السياسي المصيري ، يجعل من رأيه و قراره محل تقدير و احترام ، و سمع و طاعة و تنفيذ ، و من باب أولى أن يكون هذا الإمام مُلما بشروط الخلافة مجتهدا في تقصيها .

قال الماوردي في شأنه : (فإذا أراد الإمام أن يعهد بها فعليه أن يجهد رأيه في الأحق بها و الأقوم بشروطها) (2) ...

فإذا خالف هذه الشروط أو أهملها كان العهد باطلا ، و استأنفت الأمة اختيارها لمن هو أحق بها و أفضل ، (و إذا عهد الإمام بالخلافة إلى من يصح العهد إليه على الشروط المعتبرة فيه ...

و ذلك وقت العهد كأن يكون مسلما حرا بالغا ، عاقلا أهلا للقضاء عالما ذا رأي و شجاعة ...

فتعتبر شروط الإمامة في المولى (بالعهد) من وقت العهد فإن كان صغيرا أو فاسقا وقت العهد ، و بالغا و عدلا وقت توليته ، لم تصح خلافته حتى يستأنف أهل الإختيار بيعته) . (3)

فالذي يعطي لعهد العهد قيمته الشرعية هو مراعاة تلك الشروط و تجنب كل شائبة هوى أو طمع مما يحدث في أغلب الأحيان (فجماهير المسلمين على أن للخليفة أن يختار بين ذوي الأهلية و لا مانع من أن يعهد لمن يعده إذا كان اختياره لا مدخل للهوى فيه و إلى هذا ذهب الإمام مالك و أحمد بن حنبل) . (4)

(1) د . ضياء الدين الرئيس - المرجع السابق ، ص 235 - 236 .

(2) الماوردي : المرجع السابق ، ص 11 .

(3) الماوردي : المرجع السابق ، ص 12 .

(4) الشيخ محمد أبو زهرة : أحمد بن حنبل ، ص 150 .

الإمام مالك ، ص 170 .

و من خصائص هذا العقد عند هذا الإتجاه . كونه لازما ، لا يجوز الرجوع فيه سواء كان هذا الرجوع من الخليفة العاهد أو من المعهود له . (1)

الإتجاه الثاني :

يعتبر هذا الإتجاه أن التولية بطريق العهد لا يمكن اعتبارها عقد إمامة وإنما هي إلى الوصية و أحكامها أقرب ، و من قارب الشيء أو شابهه أخذ حكمه .

يقول ابن تيمية : (و كذلك عمر عهد إليه أبو بكر إنما صار إماما لما بايعوه و أطاعوه و لو لم يبايعوه لم يصير إماما سوى كان ذلك جائزا أو غير جائز) . (2)

و يؤكد أبو يعلى أن هذا العقد مجرد اقتراح بقوله : (لو كان عقد لها لأفضى ذلك إلى إجتماع إمامين في عصر واحد و هذا غير جائز ، و إذا لم يكن عهدا لم يعتبر حضورهم و كان معتبرا بعد موت الإمام العاهد) . (3)

و بتوضيح أكثر يقول الأستاذ محمد يوسف موسى : (لا يكون العهد لواحد منهم إلا ترشيحا لا يكون له أثر إلا بالبيعة العامة ، و هذا الترشيح يملكه الخليفة القائم كما يملكه كل واحد من المسلمين) ثم يقول في موضع آخر : (و هكذا نرى من دراسة الوقائع التي تمت بها تولية كل من الخلفاء الراشدين الأربعة دراسة تحليلية ، أن تولية الخليفة لا تتم إلا بالبيعة عن رضا و اختيار ، و أن عهد الخليفة السابق ليس إلا ترشيحا لمن يراه أهلا للخلافة ، فإن وافقت الأمة على ترشيحه بايعوه ، و إلا كان لهم أن يبايعوا غيره) . (4)

و يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف : (و قد ذكر العلماء أن الإمام كما يصير إماما بالبيعة يصير إماما بالإستخلاف و بولاية العهد و هذا القول ظاهره ليس صوابا ، فإن الإستخلاف و العهد و إن لم يقره أهل الحل و العقد لا يكون المستخلف به إماما ولا يجب له حق الطاعة فالعمدة على بيعة أهل الحل و العقد ، لا على الإستخلاف و العهد ...

فالعهد و الإستخلاف لا يعدو أن يكون ترشيحا من السلف للخلف ، و الأمة بعد ذلك صاحبة القول الفصل فيمن تختاره إماما ، كما أن لها الحق في الإشراف على سياسته في عهد إمامته و لها الحق في عزله إذا لم يقم بما عاهدتهم عليه في بيعته) . (5)

(1) الماوردي : المرجع السابق ، ص 13 .

(2) ابن تيمية : المنهاج ، ج 1 ص 367 - 369 .

(3) أبو يعلى الفراء : المرجع السابق ، ص 9 .

(4) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم في الإسلام ، ص 70 - 71 .

(5) الشيخ عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ، ص 55 - 57 .

و ثمرة الخلاف بين الإتباهاين مهمة جدا . إنها إلزامية العقد و عدم إلزاميته لكل الأطراف ، فالذين اعتبروه عقدا حقيقيا رتبوا عليه كل آثار العقد الشرعي المعروف من إلزام الطرفين كلا بحقوقه و واجباته و الوفاء بمضمون العقد و غيرها .

بينما الذين اعتبروه مجرد ترشيح للتولية و لا يكون تولية أو عقدا حقيقيا إلا بالبيعة العامة للأمة فهذا العهد ليس ملزما شرعا ، و يعتبر منصب الخلافة شاغرا والخليفة المعهود له ملغى بالضرورة حتى تتم بيعته ، و هذا قريب جدا من الآثار المترتبة على البيعة الخاصة و البيعة العامة .

الفرع الثالث : مسألة توريث الخلافة .

قلنا في البداية أن الخلافة لا تورث ، و إنما تتم بالبيعة بناء على الرضا و الإختيار ، وبعهد السابق وفق الشروط و القواعد التي بينهاها ، كذلك فإن الإسلام يأبى أن يجعل الخلافة وراثية تقتصر في نسل رجل معين تكون لأبنائه و أحفاده ، أو في بيت أو في أسرة أو في قبيلة لا تخرج عنها ، و إلا وقع من الفتن و القلاقل و الفوضى ما لا تحمد عقباه ، و لكن وقع في التاريخ الإسلامي أن تحولت الخلافة إلى ملك ، و البيعة بالإختيار و الرضى إلى وراثة و احتكار للسلطة السياسية ، فكيف واجه الفقه الإسلامي هذه الظاهرة و كيف كان موقف العلماء منها ؟

و قبل ذكر الأحكام الفقهية و الآراء الإجتهدية في مسألة توريث الخلافة ، رأينا أنه من الضروري الحديث عن الخلفيات و الدوافع و الظروف التي ساهمت في هذا التحول و الإنتقال الذي حدث في شكل نظام الحكم الإسلامي و مس قواعد الجهورية ، فهناك من يرى جملة اعتبارات و دوافع سياسية و تاريخية ، و هناك من يعلل هذا التحول بأبعاد نفسية كانت عند بعض الشعوب .

فالاستاذ محمد فتحي عثمان يعلل هذه الظاهرة بقوله : (إتسعت رقعة البلاد الإسلامية و ضغطت الظروف الجغرافية من طبيعية و بشرية على حاجات المجتمع و شكل الحكم ، فلم يعد يتسنى للمسلمين إجتماع كإجتماع السقيفة بعد أن إمتدت دولتهم ، كما لم تسمح ظروف المواصلات و حدود التجارب المألوفة للعصر بإجراء يحقق مبدأ الإختيار المباشر و هذه المساحات الشاسعة ، خاصة و قد دخلت الدولة قوميات لم تذب بعد في شخصيتها و لا يُطمئن لحرصها على صالح الإسلام) . (1)

(1) محمد فتحي عثمان : الفكر الإسلامي و التطور ، ص 128 .

و قد أدى تطور الأحداث و الفترن التي وقعت في زمن الخليفتين عثمان و علي رضي الله عنهما إلى أن يصير المسلمون أمام منفدين لا ثالث لهما : (أحدهما هي الطريق التي سلكتها الأمم من قبلهم ، فحاولوا أن يسلكوا الطريق الثانية و لكنهم كانوا ناسا من الناس فلم يكادوا يتقدمون في طريقهم تلك حتى إمتحنوا) . (1)

و منذ هجرة النبي صلى الله عليه و سلم إلى السنة الثلاثين في أواسط خلافة عثمان ، تغيرت العناصر التي كانت تكون المجتمع ، و أخذ جيل ينقرض و يختفي من على ظهر المسرح بالتدريج و يحل محله جيل آخر ، جيل أقل من الأول ، ذلك الذي كان على أكتافه قيام بناء الدولة في مجموعته من حيث قوة الإيمان و فهم جوهر العقيدة و الإستعداد لإخضاع النفس لحكم القانون العام ، و كانت البيعة قد تغيرت ، و اتسعت رقعة الممالك التي كانت تسيروها الخلافة و تبدلت الأحوال و الظروف و بعثت العصبية و حميات الجاهلية و المطامع الفردية من مكانها ، و كان ذلك كله نتيجة الفتوحات ...

و حدث تطور لم يشهد له التاريخ مثيلا (تحولت خلاله الحكومة الإسلامية من دولة مدينة " City State " إلى دولة عالمية " World State " ، و مادامت طبيعة الدولة قد تحولت و بدأ التغيير في عناصر المجتمع فقد كان من الواجب أن يتغير أسلوب الحكم و تتطور أدواته حتى تصبح ملائمة لحاجات الطرف الجديد ، و لكن الأسلوب الذي كانت به الدولة المدينة ظل هو الأسلوب الذي يراد أن تسير به الدولة العالمية فحصل صدام كان لا بد أن يقع و ظهرت العقبات و أطلت المشاكل برؤوسها و توالى الأزمات التي جعلت الأيام الأخيرة من خلافة عثمان مكدرة أيما تكدير) . (2)

و كان الحل القريب (وفق معارف العصر و ظروف الزمان و المكان هو التجربة الملكية التاريخية التي عرفها الفرس و الروم ، و عرفها العرب في ملوك الحيرة و الفساسنة بتأثير الفرس و الروم و في ملوك سبأ و حمير و معين باليمن من قديم و مهد لها النظام القبلي و لم يصادرها الإسلام في نصوص صريحة قاطعة) . (3)

(1) د . طه حسين : الإسلاميات ، الفتنة الكبرى ، ص 697 .

(2) ضياء الدين الرئيس : المرجع السابق ، ص 49 - 50 .

(3) محمد فتحي عثمان : المرجع السابق ، ص 131 .

(إذ أن الشعوب في تلك الأزمان لم تكن قد تقدمت إلى المستوى الذي تستطيع فيه أن تضع دستورا ثابتا له قواعد محددة يعرفها و يلتزم بها الجميع ، و هيئة دائمة للترشيح ، و نظاما كفوا للإدارة لإجراء الإنتخابات العامة كما تفعل الشعوب في العصر الحديث ، و لذا كانت الأمم و الدول كلها تتبع نظام الوراثة خوفا من الاضطراب و وقوع الفتن و المنازعات و الحروب و طلبا للإستقرار ، و قد وُجدت أمثال هذه الظروف في المجتمع الاسلامي أيضا فأوجدت ضرورة اللجوء الى نظام الوراثة) . (1)

فلهذه العوامل التاريخية و غيرها ما هو على ذمة التاريخ ، لجأ معاوية رضي الله عنه الى وضع الحجر الأساسي لنظام الوراثة في نظام الحكم الإسلامي بعد مشاورات واسعة مع مستشاريه ، و لقد لقي اجتهاده هذا تأييدا و تبريرا من بعض أهل الفكر و العلم قديما و حديثا ، كما استنكرها البعض الآخر و اعتبرها سابقة خطيرة ، و معول هدم أتى على معاني و معالم الخلافة فيما بعد .

فإبن خلدون مثلا يجد لعمل معاوية مخرجا من خلال نظرية العصبية المشهورة حيث يقول : (و الذي دعا معاوية لإيثار إبنه يزيد بالعهد دون سواء إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس و اتفاق أهوانهم باتفاق أهل الحل و العقد عليه حينئذ من بني أمية إذ بنو أمية يومئذ لا يرضون سواهم و هم عصابة قريش و أهل الملة أجمع و أهل القلب منهم ، فأثره بذلك و عدل عن الفاضل إلى المفضول حرصا على الإتفاق و اجتماع الأهواء و لم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه و قومه ، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها) . (2)

و ما فعله معاوية رضي الله عنه لقي قبولا معتبرا عند أغلب المسلمين ، و لم ينكر عليه هذا إلا نفر قليل على رأسهم الحسين بن علي * ،

(1) ضياء الدين الريس : المرجع السابق ، ص 191 .

(2) إبن خلدون : المقدمة ، فصل 30 ص 210 .

* الحسين بن علي بن أبي طالب (4 - 61 هـ / 625 - 680 م) .

هو الحسين بن علي بن أبي طالب الهاشمي القرشي العدناني أبو عبد الله السبط الشهيد ، إبن فاطمة الزهراء .

ولد في المدينة و نشأ في بيت النبوة ، تخلف عن مبايعة يزيد ، و بايعة أهل الكوفة بالخلافة . وجه إليه يزيد جيشا إعترضه في كربلاء بالعراق قرب الكوفة فنشب قتال قتل فيه ، و كان ذلك يوم الجمعة عاشر المحرم . (الأعلام ، ج 2 ص 263 ، ط 2)

و عبد الرحمان بن أبي بكر * و عبد الله بن عمر * ، و عبد الله بن الزبير * و عبد الله بن عباس * و هم من أبناء كبار الصحابة القاطنين بالحجاز ، فقد ذكر الطبري و ابن الأثير أن بعد موت زياد سنة 53 هـ قوي عزم معاوية على البيعة لابنه يزيد بولاية العهد ، فكتب إلى مروان بن الحكم والي المدينة يقول : (إنني قد كبرت سني و دق عظمي و خشيت الاختلاف على الأمة ، و قد رأيت أن أتخير لهم من يقوم بعدي و كرهت أن أقطع أمرا دون مشورة من عندك ، كما كتب إلى عماله أيضا أن يرسلوا إليه الوفود من الأنصار ، فقدموا إليه فحدث اجتماع أو شبه مؤتمر و تكلم الخطباء فأعربوا عن تأييد البيعة و بايع أكثر الناس ليزيد) . (1)

* عبد الرحمان بن أبي بكر الصديق (توفي 53 هـ / 663 م) .

هو عبد الرحمان بن أبي بكر الصديق بن أبي قحافة القرشي التميمي ، صحابي ابن صحابي ، كان إسمه في الجاهلية عبد الكعبة فجعله رسول الله صلى الله عليه و سلم عبد الرحمان و كان من أشجع قريش . حضر اليمامة و غزا إفريقية و وقعتة الجمل مع شقيقته عائشة و لما أراد معاوية أخذ البيعة لابنه يزيد كان عبد الرحمان حاضرا فقال : (أهرقلية ؟ كلما مات قيصر كان قيصر مكانه ؟ لا نغفل و الله أبدا) فبعث إليه معاوية بمائة ألف درهم فريها ، و خرج إلى مكة فمات فيها قبل أن تتم البيعة ليزيد . (الأعلام ، ج 4 ص 83 ، ط 2)

عبد الله بن عمر (10 ق هـ - 73 هـ / 513 - 622 م) .

هو عبد الله بن عمر بن الخطاب العدوي ، أبو عبد الرحمان ، صحابي نشأ في الإسلام و هاجر مع أبيه إلى المدينة و شهد فتح مكة و مولده و وفاته فيها .

أفتى الناس في الإسلام ستين سنة ، عرضت عليه البيعة بعد مقتل عثمان فأبى . كف بصره آخر حياته ، له في الصحيحين 263 حديثا .

عبد الله بن الزبير بن العوام (1 - 73 هـ / 622 - 692 م) .

هو عبد الله بن الزبير بن العوام القرشي الأسدي أبو بكر ، فارس قريش في زمنه و أول مولود في المدينة بعد الهجرة .

بويح بالخلافة سنة 64 هـ عقب موت يزيد بن معاوية فحكم مصر و الحجاز و اليمن و خراسان و العراق و أكثر الشام و جعل المدينة عاصمة الخلافة ، و كانت له مع الأمويين وقائع هائلة حتى سيروا إليه الحجاج الثقفي في أيام عبد الملك بن مروان فانتقل إلى مكة .

و كان من خطباء قريش المعدودين ، مدة خلافته تسع سنين و هو أول من ضرب الدراهم المستديرة . له في الصحيحين 33 حديثا . (الأعلام ، ج 4 ص 218 ، ط 2)

هو أبو العباس عبد الله بن العباس بن عبد المطلب الفقيه المفسر الحبر البحر ، رباني هذه الأمة ، ابن عم رسول الله صلى الله عليه و سلم .

ولد قبل الهجرة بأربع سنين و مات بالطائف في سنة 68 و يقال في سنة 70 ، و صلى عليه محمد بن الحنفية . (الأعلام ، ج 4 ص 166)

(الطبري : تاريخ الأمم و الملوك ، ج 5 ص 303 .

إبن الأثير : الكامل في التاريخ ، ج 3 ص 216 .

فإذا صحت هذه الوثيقة ، فهي تعبر عن صدق نية كاتب وحي الرسول صلى الله عليه وسلم و حسن تقديره للمصالح ، كما تدل على تغلغل روح و مبدأ الشورى في الأمة الإسلامية ، و أن خلافة يزيد تمت بالبيعة الشرعية .

يقول الأستاذ محب الدين الخطيب : (إن مبدأ الشورى في انتخاب الخليفة أفضل بكثير من مبدأ ولاية العهد ، لكن معاوية كان يعلم أن فتح باب الشورى في انتخاب من يخلفه سيحدث في الأمة مجزرة ، و معاوية أحصى من أن يخفى عليه أن المزايا موزعة بين هؤلاء الشباب القرشيين ، غير أن يزيد مع مشاركته لبعضهم في بعض ما يمتازون به ، إمتاز عليهم بأعظم ما تحتاج إليه الدولة ، أعني القوة العسكرية التي تؤيده إذا تولى الخلافة فتكون قوة للإسلام و لو لم يكن ليزيد إلا أخواله من قضاة و أحلافهم من قبل اليمن لكان منهم ما لا يجوز لبعيد النظر أن يسقطه من فاتحة الحساب) (1) ، و لقد نسي المسلمون هذا في عهدهم الأول (لما شغلوا من الذهول بالخوارق و أمر الوحي ، حتى إذا انقطع أمر النبوة و الخوارق المهولة تراجع الحكم بعض الشيء للعوائد فعادت العصبية كما كانت و لمن كانت) . (2)

و من جهة أخرى (فإن الخلافة و الملك و الإمارة عناوين إصطلاحية تتكيف في التاريخ باعتبار مدلولها العملي و العبرة إنما بسيرة المرء و عمله ، و معاوية قد ولي الشام للخلافة الراشدة مدة عشرين سنة ، ثم اضطلع بمهمة الإسلام كلها عشرين سنة أخرى في الوطن الإسلامي الأكبر بعد بيعة الحسن بن علي له ، و كان في الحالتين قوآما بالعدل محسنا إلى الناس من كل الطبقات ، يكرم أهل المواهب و يساعدهم على تنمية مواهبهم و يسع بحلمه جهل الجاهلين فيعالج بذلك نقائصهم) . (3)

و كذلك فعل ابن خلدون بعد أن أبان عن فلسفة نظام الحكم الإسلامي ، فبين أن التطور الذي شهده العالم الإسلامي بعمل معاوية رضي الله عنه جاء كنتيجة لتطور العصبية فأقوى الأسر و القبائل و أشدها بأسا و شوكة و تضامنا و تناصرا تكون هي صاحبة العصبية القوية التي تؤدي بالضرورة إلى الملك كأمر طبيعي تقتضيه وتفرضه قوانين العمران ، ثم إنه فرق بين نوعين من الملك ، ملك وجهته الحق و ملك وجهته الباطل ، و الأول لا يذمه الشارع لأنه ملك يعمل للحق و الصلاح ، أما الثاني فهو المذموم إذ يعمل للظلم و البغي ، و خلافة معاوية و من بعده هي من النوع الأول .

(1) محب الدين الخطيب : على هامش كتاب العواصم من القواصم لابن العربي ، ص 222 - 223 .

(2) ابن خلدون : المقدمة ، فصل 30 ص 213 .

(3) محب الدين الخطيب : الهامش ، ص 215 .

ففي عهده صار الأمر إلى ملك و بقيت معاني الخلافة حاضرة و لم يظهر التغيير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية و سيفاً ثم كان الأمر كذلك في عهد مروان * و ابنه عبد الملك * و الصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد * و بعض ولده ثم ذهبت معاني الخلافة و لم يبق إلا إسمها و صار الأمر مُلكاً بحتاً ، كما أشار إلى ذلك ابن الطقطقى * (1)

هذا الملك البحت و خصائصه و قواعده هو الذي ربما أنكره الأستاذ أبو الأعلى المودودي ، و إن كان هذا لا يظهر من كلامه ، فظاهر كلامه معمول على عهد معاوية و عهده إلى ابنه يزيد و ما تبع ذلك من مساوئ على رأسها التغيير في نصب الخليفة و العدول عن البيعة و الشورى إلى لغة السيف و القوة و القهر ، و زوال حرية الرأي ، و زوال سيادة القانون و غيرها من مساوئ الأنظمة الملكية و الدكتاتورية (2) ، و لعل في

* مزوان بن الحكم ، هو مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف . لما مات معاوية بن يزيد بن معاوية حاج الناس فأراد أهل الشام بني أمية و أراد غيرهم عبد الله بن الزبير ثم غلب من رأيه في بني أمية ، لكنهم إختلفوا فيمن يولونه ، فمال الناس إلى مروان لسنه و شيخوخته و كرهوا خالداً لصبوته ثم بايعوا مروان و قاد الجنود و فتح مصر . و كانت ولايته تسعة أشهر و بعض شهر ، و في تلك الأيام أخذت الشيعة بثار الحسين . و مات مروان بن الحكم في سنة 65 و بويح ابنه عبد الملك . (إبن طباطبا : الفخري في الآداب السلطانية ، ص 119 - 121) .

* هو أبو الوليد عبد الملك بن مروان بن الحكم الأموي القرشي ، من أعظم الخلفاء و دهاتهم ، نشأ في المدينة و جالس الفقهاء و العلماء و روى الحديث و روي عنه ، إستعمله معاوية على المدينة و هو ابن 26 سنة ، و انتقلت إليه الخلافة بموت أبيه سنة 65 هـ ، فضبط أمورهما و ظهر بمظهر الحزم و القوة ، فكان جباراً على معانديه قوي الهيبة ، و نقلت في أيامه الدواوين من الفارسية و الرومية إلى العربية ، و هو أول من حك الدنانير في الإسلام ، ولد سنة 26 هـ و توفي سنة 86 هـ . أنظر الزركلي : الأعلام ، ج 4 ص 191 .

السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص 238 .
* هو الخليفة العباسي هارون الرشيد بن محمد بن عبد الله المنصور ، ولد بالري سنة 148 هـ ، و روى عن أبيه و جده ، و حج في خلافته مراراً ، و غزا غزوات عديدة ، و كان شهماً شجاعاً حازماً جواداً ، فيه دين و سنة ، و كان يخضع لكبار العلماء و يتأدب معهم ، و له مشاركة قوية في الفقه و العلم و الألب ، توفي بطوس سنة 193 هـ و كانت مدة خلافته 23 سنة . أنظر السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص 325 .
الذهبي : العبر ، ج 1 ص 312 .

* هو أبو جعفر محمد بن علي بن طباطبا ، المعروف بابن الطقطقى ، إشتهر بكتابه الصغير الحجم . الفخري في الآداب السلطانية و الدول الإسلامية ، كتبه لفخر الدين عيسى المغولي صاحب الموصل . أنظر عمر فروخ : تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ، ص 560 .
(1) إبن خلدون : المقدمة ، فصل 28 ص 208 و ما بعدها .
(2) أبو الأعلى المودودي : الخلافة و الملك ، ص 99 - 111 .

كلامه شيئا من الصواب إذا تعلق الحال بالعهد التي أشار إليها ابن خلدون ، أما إذا قصد عهد معاوية و بعض العادلين من بني أمية و بني العباس و شمل حكمه الخلافة الأموية و العباسية جملة و تفصيلا ، فنراه قد جانب الصواب ، و الله أعلم .

إن هذه الواقعية في الفقه الإسلامي و هذه الحركية الدؤوبة و هذا الفهم السليم و التقدير الحسن هو الذي ضمن للامة إستقرارا في الأوضاع و الأحوال دام عهدا من الزمن ، تمت خلاله الفتوحات العظيمة و عرفت الإنسانية جميعا من خلالها الجوانب المشرقة و الصور الرائعة للحضارة الإسلامية فلم تكن هناك (مؤامرة من الفقهاء و الخلفاء ضد معلوم من الدين بالضرورة ضلعت فيه أمة الإسلام بالسكوت و اشتركت سلبيا في التجربة ، و إنما كان تطور طبيعي من النظام القبلي تستدعيه إحتياجات الدولة الكبيرة و تزيين التجارب العالمية المعروفة و لا تقطع الشريعة عليه الطريق بنص صريح) . (1)

و مع هذا التحليل للدوافع و الخلفيات التي أفرزت و غدت هذا التحول أو الرجوع من وازع الدين إلى وازع العصبية فهناك معالجة فقهية صرفة تناولت هذه القضية في إطارها السلوكي البحث ، فقد ذهب البعض إلى أنه يجوز للخليفة القائم أن يعهد إلى من ينسب إليه بأبوة أو بنوة إذا كان المعهود إليه على صفات الأئمة ، لأن الإمامة لا تنعقد بنفس العهد و إنما تنعقد بعهد المسلمين و التهمة تنتفي عنه ، و لقد أيد الماوردي هذا الرأي و لم يشترط عهد المسلمين له بل أجاز للخليفة الإنفراد بعقدها لولده و لوالده ، فغلب حكم المنصب على حكم النسب و لم يجعل للتهمة طريقا على أمانته و لا سبيلا على معارضته كعهده إلى غير ولده و والده . (2)

أما البعض الآخر فقد ذهب إلى أنه لا يجوز له أن ينفرد بعهد البيعة لولده و لا لوالده لأن في ذلك تزكية له تجري مجرى الشهادة و تقليده على الأمة يجري مجرى الحكم ، وهو لا يجوز له أن يشهد لوالده و لا لولد و لا يحكم لواحد منهما للتهمة العائدة إليه بما جبل من الميل إليه و لذلك اشترط هؤلاء ، لانعقاد البيعة و لزومها ، رضی أهل الإختيار لبيعته) . (2)

و ذهب آخرون إلى أنه (يجوز أن ينفرد بعهد البيعة لوالده و لا يجوز أن ينفرد بها لولده لأن الطبع يبعث على معايلة الولد أكثر مما يبعث على معايلة الوالد و لذلك كان كل ما يقتنيه في الأغلب مدخورا لولده دون والده ، و أما ما عقده لأخيه و من قاربه من عصبته و مناسبيه فكعقدها للبعداء الأجانب في جواز تفرده بها) . (2)

(1) محمد فتحي عثمان : المرجع السابق ، ص 136 .

(2) الماوردي : المرجع السابق ، ص 11 - 12 .

و الخلاصة أن هذه الطريقة و هذا الأسلوب «يبقى استثناء من قاعدة الشورى والعدل اللذين هما أساس نظام الحكم الإسلامي و دعامتاه ، لا يجوز للامة الإستمرار فيه إذا وجدت إلى ذلك سبيلا و مخرجا يعصمها من الفتن و المحن ، لذلك أنكر كثير من العلماء هذه الطريقة و إن لم يبطلوها ، و حبهم معاوية - رضي الله عنه - لا يعني مطلقا العدول عن الطريق الشرعي الصحيح و عن معاني و قواعد الخلافة الراشدة إلى غيرها من الأشكال و الصور المستهجنة .

و قد أثبت التاريخ (فشل هذه الطريقة و عقمها ، و أنها سببت كثيرا من المشكلات و المآسي و الآلام ، و أدت إلى قطع الأرحام بالإختصام ، و مزقت أواصر المحبة بين الناس و الأقارب فسفكوا دماء بعضهم بعضا ، بل كانت هذه الطريقة من أهم الأسباب المؤدية إلى انهيار دولة بني أمية ثم تبعتها دولة بني العباس) . (1)

ثم إن كانت هذه المعالجات الفقهية تصلح لواقع قد ولى و مضى و صار من أخبار التاريخ الماضي فإنها لا تصلح أن تكون منطلقات دستورية جديدة لعودة الخلافة الإسلامية من جديد ، فالامة و الشعوب الإسلامية تتطلع إلى معاني الخلافة الراشدة و لا تريد أن تعيد تجربة محفوفة بالمخاطر و تفتقر إلى عبقريات من أمثال معاوية و الرشيد و غيرهم .

الفرد الرابع : التولية عن طريق الثقة .

هذا الأسلوب و هذه الطريقة أول من فعلها في تاريخ الحكم الإسلامي عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، فقد روى السيوطي أنه (عندما حضرت عمر الوفاة قيل له أوص يا أمير المؤمنين و استخلف قال ما أرى أحدا أحق بهذا الأمر من هؤلاء النفر الذي توفي النبي - صلى الله عليه و سلم - و هو عنهم راض فسمى الستة و قال يشهد عبد الله بن عمر معهم و ليس له من الأمر شيء) (2) ، و هذه الوثيقة الدستورية و الطريقة العُمرية في اختيار خليفة للمسلمين إعتبرت طريقا شرعيا لتولي الخلافة ، و هي قبيبة العهد بالولاية ، و لكن هناك بعض الفروق الطفيفة تجعل منها طريقا متميزا و مستقلا و قائما بذاته ، و لقد نبّه الإمام ابن حزم إلى هذه الفروق التي نجعلها في الآتي :

أ - أن المعهود له بالخلافة غير معروف على وجه التحديد ، سواء بالنسبة للامة أو لأهل الإختيار قبل وفاة الخليفة و كل ما في الأمر أنه محصور في عدد معين و لا يدل هذا الحصر على تعيينه .

(1) د . عبد القادر أبو فارس : النظام السياسي في الإسلام ، ص 257 يتصرف يسير .

(2) السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص 150 و ما بعدها .

ب - أن المعهود لهم بالتولية يجمعون بين صفتين :

- الصفة الأولى : أنهم من أهل الإختيار .
- الصفة الثانية : أنهم من أهل الخلافة . (1)

و هذا التمييز يجعل من هذا الطريق مجرد عقد ترشيح لا عقد إمامة الذي يستلزم أن يكون الإمام معروفا و معيناً عند الأمة ، و من ثم جاز الرجوع عليه و عدم لزومه ، و لا يعني هذا عدم نفاذه إذا توفرت الشروط ، فهو تصرف مضاف لما بعد الموت و يُعتبر أمراً من الخليفة العاهد في حق من حقوق خلافته و من ثم كان واجب النفاذ .

و هناك رأي و تكييف آخر يجعل من طريقة التولية بالثقة داخلة في طرق التولية بالعهد و الإستخلاف ، و عليه فإن العهد لهذا العهد هو عقد إمامة لهم على سبيل الإشتراك ، مقيد أولاً بأمر معين من أمور الإمامة و هو اختيار أحدهم خليفة للمسلمين ، و مقيد ثانياً بوقت معين هو المدة المحددة للإختيار . (2)

الفرع الخامس : التولية عن طريق الدعوة للنفس .

هذا الطريق ذكره ابن حزم في فصله و أشار إليه كذلك الماوردي و صرح به الإمام الجويني في غياثه .

قال ابن حزم : (و الوجه الثاني ، إن مات الإمام و لم يعهد إلى أحد ، أن يبادر رجل مستحق للإمامة فيدعو إلى نفسه و لا منازع له ، ففرض اتباعه و الإنقياد لبيعته و التزام إمامته و طاعته كما فعل علي إذ قُتل عثمان رضي الله عنهما ، و كما فعل ابن الزبير رضي الله عنهما ، و قد فعل ذلك خالد بن الوليد إذ قُتل الأمراء الثلاثة فأخذ الراية عن غير أمره و صوّب ذلك رسولُ الله صلى الله عليه و سلم ، إذ بلغه فعله ، و ساعد خالداً جميع المسلمين رضي الله عنهم ، أو أن يقوم كذلك عند ظهور منكر يراه فتلزم معاونته على البر و التقوى و لا يجوز التأخر عنه لأن في ذلك معاونته على الإثم و العدوان ، و قد قال عز و جل : « **تعاونوا على البر و التقوى و لا تعاونوا على**

الإثم و العدوان » . (3) .

(1) ابن حزم : الفصل ، ج 5 ص 10 .

(2) أنظر سعد الدين التفتزاني : شرح العقائد النسفية ، ص 142 .

* الآية 2 من سورة المائدة .

(3) ابن حزم : الفصل ، ج 4 ص 170 .

و قال الماوردي : (فإذا قام بها من هو من أهلها سقط فرضها على الكافة ، و إن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان ، أحدهما أهل الإختيار حتى يختاروا إماما للأمة ، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة) . (1)

و قال الجويني : (و انتهت النوبة إلى علي -رضي الله عنه - طلب البيعة ، فأول من بايعه طلحة و الزبير) . (2)

و قال الأستاذ محب الدين خطيب : (و هذه الوقائع على بساطتها تدل على أن بيعة علي كانت كبيعة إخوانه من قبل جاءت على قدرها و في إبانها ، و أنها مستمدة من رضا الأمة في حينها لا من وصية سابقة مزعومة ، أو رموز خيالية موهومة) . (3)

و كغيرها من الطرق تميزت بخصائص و خضعت لشروط ضبطها و حدها أهل الفقه و العلم نُجملها في الآتي :

1- لا يمكن أن نعتبر عرض المهاجرين و الأنصار و غيرهم من أفراد الأمة أمر الخلافة على علي بيعة ، لأن مجرد الرضا إن كان يدخل في معنى الشورى فإنه لا يُعدّ عقداً ، و من ثم كان القول بأن إمامة علي و خلافته التي تمت بطريق الدعوة للنفس هو الأرجح .

2 -- إن هناك شروطا تعود إلى الداعي و شروطا ترجع إلى أفراد الأمة و هي :

- أن يكون مستحقا للإمامة أو الخلافة مستوفيا لشروطها .
- أن يكون من أهل الشوكة بأن يكون قادرا على فرض اتباعه و الإنقياد لبيعته و إلزام طاعته و إمامته .
- ألا يكون هناك فرصة للإختيار و الإنتخاب بأن يكون ثمة حال توجب البت كأن يموت الإمام في حالة حرب و لا فرصة للإختيار أو الإنتخاب فإذا لم تكن ثمة أحوال تسوّغ الإنصراف عن الشورى و الإختيار بمشورة المسلمين فإنه يكون أثما بتغلبه خارجا على المبادئ الإسلامية العادلة .
- أن تكون الدعوة للنفس معلومة بأن تتم بشهادتهم و هذا مفهوم بداهة من مصطلح الدعوة للنفس ، فإذا لم تكن هذه الدعوة على مسمع و مرأى من الأمة لم يُعتد بها .

(1) الماوردي : المرجع السابق ، ص 6 .

(2) الجويني : غياث الأمم في التياث الظلم ، ص 55 .

(3) محب الدين الخطيب : المرجع السابق ، ص 147 - 148 .

أن تُعبر الأمة على قبولها هذا العقد بانتقيادها و الخضوع له و طاعته و لا تظهر
بوادر العصيان و الرفض فإذا استوفيت الشروط من كلا الطرفين ، أخذ العقد
أثاره الشرعية فلا يجوز الرجوع عن هذا العقد ، أو الخروج عنه أو تبديله ،
و يتمتع الخليفة بكل حقوق الخلافة و يقوم بواجباتها من طاعة و انقياد و نصره
من جهة الرعية و بالوفاء و حسن الأداء من جهته هو . (1)

الفرع السادس : مسألة التغلب و الإستيلاء .

إذا كانت طريقة الدعوة للنفس كما سماها ابن حزم معتبرة شرعا تنعقد الإمامة
بموجبها - هذا إذا ما استوفت شروطها - قد تمت بطريقة سليمة و جاءت بمبادرة
القاعدة و بطلب منها في بعض الأحيان كما في بيعة علي ، فإنها كثيرا ما جاءت عن
طريق التغلب و الإستيلاء و القهر ، و كثيرا ما جرت معها الفتن و الإضطرابات
و أراقت الدماء و فتتت الجماعات ، و مع اشتراكهما في خاصية واحدة و هي أن طالب
البيعة هو الداعي لنفسه أو المتغلب فقد تميزت أحدهما عن الأخرى في جملة
خصائص و مميزات ، و ترتبت على كليهما الآثار الشرعية المعروفة .

و حتى نعرف ما يفرق بينهما و بالتالي حدود التشابه بينهما رأينا أن نتناول آراء
العلماء و الفقهاء في مسألة المتغلب القاهر و مدى اعتبارها شرعا و ما هي الضوابط
و الضمانات ؟

فقد ذهب بعض فقهاء الحنابلة إلى عدم اعتبار خلافة المتغلب إلا إذا كان قرشيا .

جاء في التنقيح المشبع لعلاء الدين المرداوي قوله : (يثبت نصب الإمام بإجماع و نص
و اجتهاد و قهر لقرشي جر ذكر عادل كاف إبتداء و دواما و يجبر متعين لها ، و نقل
مثل هذا حرمله عن الشافعي فقال : كل قرشي غلب عليه الخلافة بالسيف و اجتمع
عليه الناس فهو خليفة) . (2)

أما جمهور العلماء و في مقدمتهم مالك و أحمد و الشافعي فقد قرروا أنه إذا تغلب
متغلب على أمر المسلمين و كان مستوفيا شروط الإمامة و أقام الناس على العدل
و الحق فارتضاه الناس و بايعوه فإنه يصير إماما .

(1) الشيخ محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ، ص 90 .

و ابن حزم في الفصل ، ج 4 ص 168 .

(2) أنظر د . يحيى إسماعيل : منهج السنة في العلاقة بين الحاكم و المحكوم ، ص 255 .

فقد جاء في المدارك ، قال ابن نافع : (كان مالك يرى أن أهل الحرمين إذا بايعوا لزمّت البيعة أهل الإسلام ، و كان مالك يعتبر في عصره المثل الأعلى للإمام عمر بن عبد العزيز و لم يكن اختياره بطريق الشورى ، و لكنه بعد ذلك أقام العدل و رد المظالم فكان إماما حقا) . (1)

و قد زاد الأمر توضيحا الشيخ الدسوقي المالكي بقوله : (و إما بالتغلب على الناس ، لأن من اشتدت وطأته بالتغلب وجبت طاعته و لا يراعى في هذا شروط الإمامة ، إذ المدار على درء المفسد و ارتكاب أخف الضررين) . (2)

و قد قال ولي الله الدهلوي الحنفي : (و تنعقد الخلافة بوجوه منها : إستيلاء رجل جامع للشروط على الناس و تسلطه عليهم كسائر الخلفاء بعد خلافة النبوة ، ثم إن إستوى من لم يجمع الشروط لا ينبغي أن يُبادر إلى المخالفة ، لأن فعله لا يتصور غالبا إلا بحروب و مضايقات و فيها من المفسدة أشد من ما يرجى من المصلحة) . (3)

و يتضح لنا من أقوال العلماء أن المتغلب قد يكون مستوفيا لشروط الخلافة المعتبرة ، كما قد يفتقر إلى بعضها أو كلها ، و في كلا الحالتين اعتُبرت المصالح و ترجيحها على المفسد و قد تقترب الصورة الأولى - أي صورة المتغلب المستوفي للشروط - من طريق الدعوة للنفس ، و مع هذا فليس هناك (ما يدعو إلى استخدام مصطلح الدعوة وإطلاقه على هذه الصورة أيضا بإعتبار أن الجوهر في هذه الصورة هو قيام فرد من أفراد المسلمين بالدعوة و طلب الإمامة لنفسه مستخدما في ذلك شوكته و نفوذه ، سواء كانت هذه الشوكة مستمدة من رضا الناس عنه أو مما في يده من قوة مادية ... حقا إن هذه الصورة تعتبر الصورة السيئة للدعوة للنفس ، و لكن الصورة طيبة كانت أو سيئة أمر لا يهم الفقيه ، بقدر ما يهم المؤرخ أو السياسي و الواعظ ، فإن الذي يهم الفقيه هو ثبوت الولاية به و ما إذا كانت النتائج تختلف بحسب اختلاف كون الصورة طيبة أو سيئة) . (4)

و لقد اعتُبر هذا الطريق أمرا عارضا ألجأت إليه الضرورة و ظاهرة شاذة واجهها الفقه الإسلامي فعالجها بموضوعية و بدقة فانقطن .

يقول الدكتور الرئيس : (و إما أن يجدوا أن الأوفق أن يكسبوا هذا النظام القائم بالفعل صفة قانونية ، و ينظروا إلى الأمور نظرة واقعية حتى يمكن أن ينقذوا ما يمكن أو ما يجب إنقاذه من أوجه نشاط الجماعة و تصرفاتها ، متى تجيء موافقة

(1) ابن الجوزي : المناقب ، ص 176 .

(2) الدسوقي : حاشية الدسوقي على شرح الكبير ، ج 4 ص 298 .

(3) ولي الله الدهلوي : حجة الله البالغة ، ج 2 ص 399 .

(4) صلاح الدين ديبوس : الخليفة توليته و عزله ، ص 171-172 .

للشرع ، و تجنبوا خطورة التورط في الحكم بإنعدام الجماعة أو فنائها كوحدة سياسية واجتماعية ، و لكن مع الإعلان في نفس الوقت بأن هذه حالة ضرورة ، و أن هذا الاعتراف ليس إلا اعترافا بالأمر بعد وقوعه و أنه لا ينشأ مبدأ و لا يقرر قاعدة ، وأنه إعتراف موقوت لا يبقى إلا ببقاء حالة الإضطرار ، و أن الواجب أن يعمل على وضع حد لهذه الحالة و إنهاء حالة الإضطرار ، و قد وازن الفقهاء بين الأمرين فوجدوا أن الأمر الثاني هو بلا شك أخف الإثنيين ضررا و أن خطورته أقل نسبيا ، و كعادتهم فإنهم يتحملون الشر الأقل من أجل دفع الشر الأكثر، فإنهم قد قرروا هذا الأمر الثاني (1) ، أي إنعقاد إمامة المتغلب .

و يقول الدكتور علي جريشة : (فالأصل أنها لاتجوز ، لأنها خروج على قاعدة التراضي ولذا حبذ الفقهاء التخلص منها كلما كان ممكنا ، و إذا جازت فإنما تجوز كما يجوز أكل الميتة و لحم الخنزير إذا ألحت الضرورة في ذلك ، و الضرورات تبيح المحظورات لكن الضرورة تقدر بقدرها و تقف عند حدها ، فكلما أمكن إنهاؤها كان بقاؤها إثمًا ، حتى لا تظل الولاية كرة بين المتغلبين يتقاذفونها و يتلقونها) . (2)

و خلاصة القول في طريق التعيين و التولية عند الجمهور أنها متنوعة و متعددة وكلها لاقت قبولا و اعترافا من جمهور العلماء ، و يعود هذا التنوع و التعدد في المسالك الموصلة إلى مناصب الخلافة إلى عدم وجود نص يمنع من ذلك أو يحدد شكلا موحدًا و نمطا متبعًا يتوارثه الخلف عن السلف ، فكل هذه الطرق إنما خضعت لإجتهاادات العلماء و ما تقتضي به مصالح المسلمين و لم تكن محل التكاليف الشرعية المعلومة من الدين بالضرورة ، و هذه صفة جوهرية تميز بها نظام الحكم الإسلامي عن غيره من الأنظمة ، تدل على مرونة الشريعة و واقعية الفقه .

جاء في حديث روته عائشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه و سلم قوله : « لقد هممت أو أردت أن أرسل إلى أبي بكر و ابنه فاعهد أن يقول القائلون أو يتمنى الهمتمون » * قال الإمام القسطلاني معقبا : (أن يقول القائلون الخلافة لنا أو يتمنى أن تكون الخلافة لهم فأعينه قطعًا للنزاع و الأطماع ، و قد أراد الله ألا يعهد ليؤجر المسلمون على الإجتهااد) . (3)

(1) د . ضياء الدين الرئيس : المرجع السابق ، ص 348 .

(2) د . علي جريشة : المشروعية الإسلامية العليا ، ص 215 .

(3) القسطلاني : إرشاد الساري شرح صحيح البخاري ، ج 10 ص 270-271 .

* الحديث أخرجه مسلم ، كتاب فضائل الصحابة ، باب فضائل أبو بكر ، ج 4 ص 1857 ، رقم 11 .

و أخرجه البخاري ، كتاب الأحكام ، باب الإستخلاف ، ج 9 ص 101-100 .

وقال ابن تيمية شارحا : (و التحقيق أن النبي صلى الله عليه و سلم دل المسلمين على استخلاف أبي بكر و أرشدهم إليه بأمور متعددة من أقواله و أفعاله إخبار راض بذلك حامد له و عزم على أن يكتب بذلك عهدا ثم علم أن المسلمين يجتمعون عليه فترك الكتاب اكتفاء بذلك ، فلو كان التعيين مما يشتبه على الأمة لبيّنه رسول الله صلى الله عليه و سلم بيانا قاطعا للعدر لكن لما دلهم دلالات متعددة على أن أبا بكر هو المتعين و فهموا ذلك حصل المقصود) . (1)

المطلب الثاني : تعيين الإسم عند الشيعة و الخوارج و بعض السنة .

لقد سلك كل من الشيعة و الخوارج مسلكا مخالفا و مغايرا لمذهب جمهور السنة ، بل و مناقضا له ، و سوف نبين هذا بشكل موجز و من باب المقارنة فقط ، حتى لا نخرج عن أهداف الدراسة و نخوض في غوامض و مبهعات المذاهب الأخرى .

الفرع الأول : طريق التولية بالنص و مسلك الشيعة .

إن فكرة النص التي يقوم عليها الفكر الشيعي ، في مسألة التولية للخليفة ، ترجع إلى أسس و منطلقات فلسفية و عقلية ميزت هذا الفكر ، و طبعت نظريته جملة و تفصيلاً .

لقد اعتبرت الشيعة أن الإمامة أصل من أصول هذا الدين و ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة ، فلا يجوز إغفالها من النبي صلى الله عليه سلم وتفويضها لعموم الناس ، كما اخترعوا فكرة اللطف الرباني و الوجوب العقلي على الله و غيرها من المصطلحات الشيعية و الكلامية لتأصيل أفكارهم السياسية والوصول إلى أهدافهم من خلال الفكر الديني ، و خلاصة هذا التصور و هذه الفكرة أنه (إذا كان في نصب الإمام استجلاب منافع لا تحصى و دفع مضار لا تخفى ، وبنصبه يتم صلاح المعاش و المعاد ، فإن العدالة الإلهية تقتضي ألا يحرم الناس من التشريع السماوي و التوجيه الرباني بنصب الإمام من الله . إن عناية الله تقتضي ألا يُترك العالم خاليا من رئيس يدبر و إمام يجمع الناس ويعرفهم مصالحهم الدينية و الدنيوية (...) فنصب الإمام إذن لطف و كل لطف فهو واجب عليه تعالى ، فنصب الإمام واجب على الله (...)

(1) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج 1 ص 139 .

و هكذا تحلق الشيعة بعيدة عن الواقع لتبرهن في تصور عقلي محض على وجوب نصب الإمام من الله لطفاً منه ، و التصورية في السياسة هي أولى مراحل النظريات اليوتوبية Utopiques و بذلك خطى الشيعة في أول قضية لهم الخطوة الأولى في عالم اليوتوبيات ، لا النظرية السياسية العلمية التي تهدف إلى تقويم نظم الحكم وإصلاح الواقع السياسي) . (1)

و النتيجة الحتمية التي أراد الشيعة أن يصلوا إليها هي أنه إذا كانت الإمامة لطفاً من الله و يجب عليه نصبه لهم بنص صريح منه في آياته و بأمر منه إلى النبي - صلى الله عليه و سلم - أن يبلغ ما أنزل عليه في النص على من يخلفه ، و إن إخفاه يُعتبر معصية لا تدانيتها معصية .

و لما كان نصب الإمام لا يثبت إلا بالنص أو الإختيار ، فقد أفاض علماء الشيعة في إثبات فكرة تعيين الله للإمام من جهة ، و نقد مبدأ الإختيار من جهة أخرى ، و إلى جانب هذه الإستدلالات الفلسفية و التحليل في المثل ، فقد اعتمد الشيعة كذلك على أدلة و نصوص رأيت إهمالها و عدم التعرض إليها مخافة التيه في الجدل ، و لتقديري أن هناك ما هو أهم من الأدلة التي تعرض لها محدثوا السنة بالغربلة و التمحيص و أكدوا سقوطها و نزولها ، و ذلك بمعرفة حقيقة الدوافع و الخلفيات التاريخية و النفسية التي ساهمت في تشكيل العقل الشيعي الذي أتى بهذه الأفكار السياسية الغريبة .

فليس من قبيل الصدفة و البدهة مثلاً أن يكون أنصار التشيع جُلهم من الموالي و الذين كان يحز في نفوسهم تفوق العنصر العربي و غلبته في تسيير مقاليد الحكم و يتضايقون من ذلك ، و هذه النوعية من البشر تكون بطبيعتها التكوينية النفسية و الشعورية أكثر ملاءمة للخطاب السياسي الشيعي و أهدافه الخفية ، الذي ينسجم إلى حد بعيد مع تكوينهم الوجداني و التاريخي ، فالفارسي (يفهم جيداً الحق الإلهي للمملوك كما يعترف بهذا الحق ، و الأكاسرة لطالما أفهموه أنهم صور مجسمة للآلهة و كما يقول « دوزي » الذي يقرر و نحن نقرر على رأيه ، لأننا وجدنا نتائج البحث تؤيده : (إن الشيعة فرقة فارسية في حقيقتها و جوهرها ثم إن الفارسي لم يكن يستطيع أن يتصور أن يوجد خليفة بالإنتخاب ، فهذه الفكرة غير معهودة له و غير معقولة ، و إنما المبدأ الوحيد الذي يمكن أن يفهمه هو مبدأ الوراثة) ، و كل الذي كان هو في حاجة إليه - و قد تغيرت بينته و اعتنق ديناً جديداً - هو أن ينقل ولاءه و يحول وجهة شعوره - في عملية شعورية - من أفراد أسرة مقدسة « آل ساسان » إلى بيت « آل علي النبوي ») . (2)

(1) د . أحمد محمود صبحي : نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية ، ص 71-77 بتصرف يسير .

(2) د . ضياء الدين الرئيس : المرجع السابق . ص 71

، في أثر الثقافة الفارسية في الفكر الشيعي يقول الأستاذ صابر طعيمة :
 (مع اتساع الفتح الإسلامي و تحريره أمما و شعوبا غير عربية و انضوائها تحت راية
 الإسلام ، خمدت ثقافات غير إسلامية أمام المد الإسلامي ، و كانت هذه الثقافات تركز
 على عقيدة في الإله عند الفرس و اليهود قوامها التجسيم و التشبيه و الحلول
 و التناسخ و غير ذلك ، و لكنها مع اتساع الساحة الإسلامية و استغلالها في كل
 ضروب الحياة و خاصة حرية الرأي التي لم يحجر فيها الإسلام على إنسان ، برزت
 هذه الثقافات في شكل أحقاد شعوبية و قومية ضد الإسلام و أهله ، فتطورت فكرة
 التشيع حتى ظهر من يقول إن الإمامة ليست من المصالح التي تفوض للأمة بل هي
 ركن الدين و قاعدة الإسلام و لا يجوز لنبي إغفالها و لا تفويضها للأمة بل يجب عليه
 تعيين إمام لهم و يكون معصوما ، و أخذ هذا المبدأ الذي إقتحم أصحابه الحياة
 الإسلامية لكي يدسوا على المسلمين في هذه القاعدة أفكارهم ، حتى قالوا إن عليا
 رضي الله عنه هو الذي عينته - صلوات الله عليه و سلامه - بنصوص ينقلونها
 و يؤولونها ، بل يؤلفونها في أغلب الأحيان ، و هي في معظم ما يستشهدون به و ما
 يقدمونه تطرح أفكارا و نصوصا لم يعرفها المسلمون و لا نقلة الشريعة من أصحاب
 رسول الله صلى الله عليه و سلم .
 و أهم و أخطر ما استشهد به الفلاة إنطلاقا من هذه القاعدة (...) فكرة « الوصي »
 فقد لقبوا عليا رضي الله عنه « بالوصي » و هكذا فإن الخلافة عندهم ليست قضية
 تتصل بالحرية السياسية الإجتماعية في الإسلام و التي وُضع خير تعبير عنها ما
 يُعرف بالشورى أو الانتخاب الحر بلغة العصر ، بل قضية تتصل بالجزر التاريخي في
 بيت كل من كسرى و قيصر و هو النص و التعيين) . (1)

لقد تصدى العلماء قديما و حديثا للشبهات التي اعتمدها الفكر الشيعي ، و كان ذلك
 من باب الضرورة العلمية و بيان الحقائق و تفنيد و دحض الشبهات فقط ، و إلا فإنها
 لا تحتاج و لا تستحق كل هذا العناء و الجهد الذي لا طائل من ورائه و لا نفع يستحق
 الذكر .

يؤكد هذا ابن حزم بقوله : (إنه لا معنى لاحتجاجنا عليهم برواياتنا فهم لا يصدقونا
 ولا معنى لاحتجاجهم علينا فنحن لا نصدقها ، و إنما يجب أن يحتج الخصوم بعضهم
 على بعض بما يصدقه الذي تقام عليه الحجة سواء صدقه المحتج أو لم يصدقه ، لأنه من
 صدق بشيء لزمه القول به أو بما يوجب العلم الضروري فيصير الخصم يومئذ مكابرا
 مقاطعا إن ثبت على ما كان عليه) . (2)

(1) د . صابر طعيمة : الشيعة معتقدا و مذهبها ، ص 31-32 .

(2) ابن حزم : الفصل ، ج 4 ص 94 .

أما الشهرستاني فترفع عن الرد عليهم و لم يلتفت إلى دعواهم لأن (كل ما تذكره الإمامية من سوء القول في الصحابة رضي الله عنهم و افتراء الأحاديث على الرسول - صلوات الله عليه و سلامه لا يصلح أن نشحن بها الكتب أو يجري بها القلم) . (1)

و مع هذا التحفظ فله كلام عليهم في تعيين علي بالنص حيث يقول : (لو ورد نص على إمام بعينه لكانت الأمة بأسرهم مكلفين بطاعته و لا سبيل لهم إلى العلم بعينه بأدلة العقول ، و الخبر لو كان متواترا لكان كل مكلف يجد من نفسه العلم بوجوب الطاعة له ، و إلا لزمه ديننا ، كما لزمته الصلوات الخمس ديننا و لما جاز إلى غيره بببيعة إجماعا ، و من المحال من حيث العادة أن يسمع الجم الغفير كلاما عن رسول الله - عليه الصلاة و السلام - ثم لا ينقلونه في مظنة الحاجة و عصيان الأمة بمخالفته ... خصوصا و هم نأناة الإسلام و طراوة الدين و صفوة القلوب و خلوص العقائد من الضغائن و الأحقاد ، و إذا كانت الدواعي على النقل موجودة و الصوارف عنه مفقودة و لم يُنقل ، دل على أنه لم يكن في الباب نص أصلا ، و أيضا لو أن شخصا كان قد عُين لكان على ذلك الشخص المُعين أن يتحدى بالإمامة و يخاصم عليها و يخوض فيها و لم يُنقل أن أحدا تصدى للإمامة و ادعاهما نصا عليه و تسليما إليه) . (2)

(فلا يُتصور في حق أصحاب رسول الله - صلى الله عليه و سلم - الإتفاق على الباطل و ترك العمل بالنص الوارد) . (3)

و في ذات المعنى يقرر إمام الحرمين بقوله : (فنعلم قطعا بطلان هذه الدعوى ، فإن مثل هذا الأمر العظيم لا ينكتم في مستقر العادة ، كما لا ينكتم تولية رسول الله - صلى الله عليه و سلم - معاذًا إلى اليمن و زيدا و أسامة بن زيد و عقد الولاية لهم و تفويض الجيوش إليهم و اجتناب الأخرجة إلى بعضهم و كما لم يخف تولية أبي بكر و عمر و جعل الأمر شورى بينهم ، و لو جوزنا انكتم هذه الأمور الظاهرة لم نأمن من أن يكون القرآن عورض ثم كُتمت معارضته) . (4)

و رأبي أنه لا يُتصور أن يكون أمرا كالخلافة - أعلى مؤسسة و هيئة في نظام الحكم - في عظمة شأنه و جلاله قدره ، يُترك مبهما مشكلا يحيطه الغموض و الأضطراب من كل جوانبه ، بل على العكس من ذلك فإن في نفي هذا المسلك الشاذ و الرأي الغريب ، تثبيتا لعدالة الإسلام و سماحة الشريعة و إقرارا بخصائص التشريع القائمة على مراعاة مقاصد الدين العليا و مصالح الناس الدنيوية و الأخروية ، لأننا إذا سلمنا أن الخليفة أو الحاكم قد جاء إلى سدة الحكم من خلال نص مقدس ، فمؤدى ذلك حرمان

(1) الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، ص 487 .

(2) الشهرستاني : المرجع السابق ، ص 480 .

(3) التفتزاني : شرح العقائد النسفية ، ص 183 .

(4) الجويني : الإرشاد ، ص 420-421 .

الامة من الممارسات الشورية و اعتداء على حقوقها و إرادتها ، لأن الحاكم على هذا الإعتبار تفترض فيه كل معاني القداسة و العصمة كونه اختارته العناية الربانية والبركات القدسية ، و في هذا مشابهة كبيرة له نظرية الحق الإلهي للملوك « الغربية التي حكمت بها الكنيسة و الأباطرة المباركون رقاب الجماهير ، فذاقت الشعوب في أجوائها كل أنواع الضيم و الضيق الفكري و الإرهاب السياسي (1) ، و ربما في كلام الإمام الكليني الشيعي ما يؤكد الذي ذهبنا إليه ، حيث يقول في جملة نصوص نذكر أهمها :

- (أن طاعة الأئمة فرض) ،
و أن (الأئمة شهداء الله على خلقه) ،
و أنهم (ولاة أمر الله و خزنة علمه) ،
و أن (الأئمة خلفاء الله تعالى في أرضه) ،
و أنهم (نور الله عز و جل) ،
و أن (الله جعلهم أركان الأرض أن تعيد بأهلها) ،
(إن الإمامة خلافة الله و خلافة الرسول ، و مقام أمير المؤمنين و ميراث الحسن و الحسين) . (2)

و قد تبعه في هذه التقريرات كل فقهاء الشيعة قديما و حديثا ، فالأوصياء أي الأئمة معصومون عن الخطأ فهم لا يخطئون و لا ينسون و لا يعترهم ما يعترى البشر من الأعراض ، و هؤلاء بعضهم يرفعهم إلى مستوى الألوهية كالإمام الخميني في كتابه الحكومة الإسلامية حيث يقول في ص 52 : (إن لأنتمنا مقاما ساميا و خلافة تكوينية تخضع لها جميع ذرات الكون) . (3)

ثم يؤكد تفضيلهم على جميع الأنبياء بقوله في نفس الكتاب : (إن لأنتمنا مقاما ساميا لا يبلغه ملك مقرب و لا نبي مرسل) (3) ، و في كشف الأسرار تكثر العناوين و الأبواب من هذا القبيل ، كباب " الإمامة إحدى أصول الدين " و باب " الإمامة صنو النبوة " و باب " حديث في الإمامة و كفر عمر بن الخطاب " ، فهو بهذه الاقاويل

(1) أنظر د . فتحي الدريني : خصائص التشريع الإسلامي في السياسة و الحكم ، ص 342 ، طبعة الرسالة ، بيروت ، ط الأولى 1982 .

(2) الكليني : الكافي ، ج 8 .

(3) الإمام الخميني : الحكومة الإسلامية ، ص 52 و ما بعدها ، ط طهران ، 1983 .

هذا الكتاب هو في الأصل محاضرات أقيمت على طلبه بالنجف بالعراق هدفها تأصيل نظرية ولاية الفقيه .

أنظر الإمام الخميني : كشف الأسرار ، ص 149 و 173 و 175 ، قدم له د . محمد أحمد الخطيب ، ترجمه عن الفارسية د . محمد البنداري ، علق عليه سليم الهلالي ، دار عمان للنشر و التوزيع ،

و الضلالات قد اخترق حتى إجماع الشيعة القائلين بأفضليتهم على سائر الأنبياء ما عدا أولوا العزم من الرسل و لا غرابة ، فإن هذه بدعة من بدع الخميني تضاف إلى سياسة الشيعة التي تمجد الأئمة و تضعهم في أعلى المراتب و أقدم المقامات ، فهذا الكليني من قبله - إضافة لما ذكره أنفا - في كتابه " الكافي " ببواب بعض فصول كتابه " الحجة عند الشيعة " بعناوين تمسح بهالة القداسة والعلو على الأئمة رحمهم الله ، من ذلك : " فصل الأئمة يعلمون ما في الغيب " ، و فصل " الأئمة يعلمون ما كان و ما يكون و ما لو كان كيف يكون " ، و غيرها من الفصول التي تؤكد عصمة الأئمة و أن كلامهم تشريع ، بل إن التشريع الإلهي إستمر حتى سنة 260 هجرية ، أي السنة التي اختفى فيها الإمام الثاني عشر في زراديب العراق ببغداد . (1)

و كل هذه الدعاوي باطلة عند أهل السنة و الجماعة مخالفة للنصوص الصريحة الصحيحة ، قال ابن الحزم في هذا المعنى : (و عمدة هذه الطوائف كلها في الإحتجاج أحاديث موضوعة مكذوبة) . (2)

يؤيده ابن خلدون بقوله : (إنهم يؤيدون مذهبهم بنصوص ينقلونها و يؤولونها على مقتضى مذهبهم ، لا يعرفها جهاذة السنة و لا نقلة الشريعة بل أكثرها موضوع أو مطعون أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة) . (3)

و قد أسهب ابن تيمية في منهاجه في الرد على الحلبي الرافضي أيما إسهاب حيث يقول : (أهل السنة تقول الإمام الحق ليس معصوما و لا يجب على الإنسان أن يقاتل معه كل من خرج عن طاعته و لا أن يطيعه الإنسان فيما يعلم أنه معصية) . (4)

و نحب أن ننتهي في هذا الموضوع إلى خلاصة ذكرها الأستاذ فتحي الدريني قائلا : (ليست الحكومة في نظر الاسلام حكومة " ثيوقراطية " كما يظن خطأ و ادعاء أي حكومة إلهية معصومة قد انحدر إليها الحق الإلهي المقدس المزعوم ، أو التفويض الإلهي الذي يجعل منها حكومة مطلقة المشيئة ، تتصرف في الحكم كيف تشاء لعصمتها و انعدام مسؤوليتها إلا أمام الله وحده و من دون الناس ، كل هذا ليس له أصل في الاسلام ، كما رأيت .

نعم ، التشريع إلهي ، و لكن الرئيس الأعلى للدولة منتخب عن طريق الشورى أو عقد البيعة الذي يوجب إلتزامات على كل من الحاكم و المحكوم ، طرفي العقد) . (5)

(1) أنظر الخطيب : الخطوط العريضة للأسس التي قام عليها دين الشيعة الإمامية ، ص 27-28 .

(2) ابن حزم : الفصل في الملل و النحل ، ج 4 ص 94 .

(3) ابن خلدون : المقدمة ، فصل 27 ص 164 .

(4) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج 1 ص 5 و ما بعدها .

الأستاذ محمد المبارك : آراء ابن تيمية في الدولة ، ص 93 و ما بعدها .

(5) فتحي الدريني . المرجع السابق ، ص 344 .

الفرع الثاني : بعض أهل السنة و مسلك الشيعة .

هناك كذلك من سلك مسلك الشيعة من أهل السنة و الجماعة كالحسن البصري و ابن حزم (1) و جماعة من أهل الحديث كالإمام أحمد في رواية عنه ، و لكن ليس في عموم مبدأ التعيين بالنص ، و إنما استثنوا من هذا كله خلافة أبي بكر حيث رأوا أنها ثبتت بالنص (2) ، و قد علت هذا السلوك بعاملين اثنين ، و الله أعلم :

أحدهما : قد يكون هذا رد فعل مضاد للفكر الشيعي مبني على أسس عاطفية كما في خلافة أبي بكر، أو كان لأبعاد سياسة و عرقية كتلك الأدلة التي أقيمت على صحة خلافة الدولة الأموية آنذاك .

ثانيهما : أن الذين سلكوا هذا المسلك، لم يفرقوا ربما بين التعيين الذي يكون بالنص والذي توجب مخالفته معصية و نجسا لله و لرسوله - صلى الله عليه و سلم - و بين مجرد الترشيح و الإختيار و التأهيل ، سواء بالتلميح أو بالتصريح بناء على نصوص صحيحة و صريحة كتلك التي تشيد بفضائل و مناقب الشيخين خاصة ، كقوله صلى الله عليه و سلم :

« إقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر و عمر » ، رواه أهل السنن .

و في الصحيحين عن عائشة عن أبيها رضي الله عنهما ، قالت :

« دخل علي رسول الله صلى الله عليه و سلم في اليوم الذي بدى فيه فقال : ادعني لي أباك و أخاك حتى لأكتب لأبي بكر كتابا ثم قال يا بني الله و المسلمون إلا أبا بكر » .*

و قوله صلى الله عليه و سلم :

« لو كنت متخذا من أهل الأرض خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا » لا يبقين في المسجد خوخة

(1) ابن حزم : الفصل في الملل و النحل ، ج 4 ص 169 و ص 144 .

(2) ابن أبي المعز الحنفي : شرح العقيدة الطحاوية ، ص 533 ، ط. المكتب الإسلامي .

* الحديث أخرجه الترمذي ، مناقب أبي بكر ، تحفة الأحوزي ، ج 10 ص 147 ، و قال حديث حسن .

و أخرجه ابن ماجه ، المقدمة ، ج 11 ص 37 ، رقم 97 .

* الحديث أخرجه مسلم ، كتاب فضائل الصحابة ، باب من فضائل أبي بكر ، ج 4 ص 1857 ، رقم 11 .

و أحمد في المسند ، ج 4 ص 322 .

و أبو داود ، ج 2 ص 266 .

و أحاديث تقديمه في الصلاة مشهورة و معروفة كقوله صلى الله عليه و سلم :
« هروا أبا بكر فليصل بالناس » *

قال شارح الطحاوية في هذا المقام : (و الظاهر و الله أعلم أن المراد أنه لم يستخلف بعهد مكتوب و لو كتب عهدا لكتبه لأبي بكر ، بل قد أراد كتابته ثم تركه ، وقال « يا أيها الله و المسلمون إلا أبا بكر » فكان هذا أبلغ من مجرد العهد .

فإن النبي صلى الله عليه و سلم دل المسلمين على استخلاف أبي بكر و أرشدهم إليه بأمور متعددة ، من أقواله و أفعاله ، و أخبر بخلافته إخبار راض بذلك ، حامد له و عزم على أن يكتب بذلك عهدا ، ثم علم أن المسلمين يجتمعون عليه فترك الكتاب إكتفاءً بذلك (...) .

فلو كان التعيين مما يشتبه على الأمة لبينه بيانا قاطعا للعدر ، لكن لما دلهم دلالات متعددة على أن أبا بكر المتعين و فهموا ذلك ، حصل المقصود .

ولهذا قال عمر رضي الله عنه في خطبته التي خطبها بمحضر من المهاجرين و الأنصار : أنت خيرنا و سيدنا و أحبنا إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم و لم يُنكر ذلك منهم أحد و لا قال أحد من الصحابة أن غير أبي بكر من المهاجرين أحق بالخلافة منه ، و لم ينازع أحد في خلافته إلا بعض الأنصار طمعا في أن يكون من الأنصار أمير و من المهاجرين أمير) . (1)

و الجدير بالذكر أن صاحب الطحاوية قد أثبت الخلافة بالنص ليس لأبي بكر فقط و إنما لعمر و عثمان و علي رضي الله عنهم أجمعين . (1)

و قال القرافي : (قال العلماء كان صلى الله عليه و سلم يريد أن ينزل عليه وحي بإمامة أبي بكر ، فلم ينزل عليه ذلك ، فألهم صلى الله عليه و سلم بالتنبيه لوجه المصلحة بالإستنباط في الصلاة حرصا على مصلحة الأمة بالتلويح و أدبا مع الربوبية بعدم التصريح فكمل له الشرف و انتظمت له و لأمة المصلحة) . (2)

* الحديث أخرجه مسلم ، كتاب فضائل الصحابة ، باب من فضائل أبي بكر الصديق ، ج 4 ص 1854 .
و البخاري ، كتاب فضائل الصحابة ، باب قول النبي « لو كنت متخذا خليلا ... » ،
فتح الباري ، ج 7 ص 12 .

* الحديث أخرجه البخاري و مسلم و أبو داود و النسائي في الأبواب السابقة بالفاظ متقاربة .

(1) ابن أبي المعز الحنفي : المرجع السابق ، ص 536-545 .

(2) القرافي : الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ، ص 36 .

و الذي يقال في هذا المقام أن الذي ذهب إليه هذا الفريق من السنة و جمهور أهل السنة و المعتزلة و الخوارج و بعض الشيعة و جماعة من أهل الحديث ليس فيه تعارض و لا تضارب ، و إنما الكل متفقون أن أبا بكر و عمر و عثمان و علي قد تمت مبايعتهم بالإختيار و الرضا من الأمة على أساس الشورى ، و تمت المبايعة كذلك بالإجماع فانتقدت خلافتهم ، فهي خلافة صحيحة شرعية .

و يعترف بهذا : (أهل السنة جميعا و جميع المُرَجَّنَة و المعتزلة أيضا ، و الخوارج كذلك يعترفون بهذا فيما عدا المدة الأخيرة من عهد عثمان .
فهذه الخلافة الصحيحة الشرعية إذا عند جميع الذين يعترفون بها تساوي الإمامة تماما ، لا فرق بينهما ، و هنا طابق المثال الواقع و هؤلاء الخلفاء الراشدون خلفاء وأئمة في وقت واحد) . (1)

و إنما الذي اشتبه على الفريق الأول هو الدلالات الصريحة لتلك النصوص على خلافة أبي بكر صراحة ، و (الناظر في هذه الأحاديث يجد أنها لا تنص صراحة على إمامة أبي بكر بل كلها يشير إلى منزلة أبي بكر في الإسلام و منزلته من رسول الله صلى الله عليه و سلم ، و تشير إلى مناقبه التي تؤهله ليكون خليفة رسول الله صلى الله عليه و سلم ، و كأنها إرشاد للمسلمين ليختاروا أبا بكر رضي الله عنه ليكون خليفة الرسول - صلى الله عليه و سلم - في حراسة الدين و سياسة الدنيا به) . (2)

و أكبر دليل على أن هذه النصوص ترشيحية لمنصب الخلافة من دون إكراه أو إجبار أو فرض أو تعطيل لإرادة الأمة ، إجتماع السقيفة الذي يرويه الطبري (3) بكل تفاصيله و تعرض له بعض العلماء بالتحليل و الدراسة العلمية ، من ذلك ما استخرجه أحدهم من أحكام تتعلق بهذا الإجتماع السياسي الأول من نوعه في تاريخ البرلمانات الإسلامية .

من هذه الأحكام :

أولا : أنه ليس في الأحاديث الصحيحة المروية عن الرسول صلى الله عليه و سلم نص على خلافة رجل بعده ، ولو وُجد هذا النص لاتباع ، و لما استطاع أحد من المسلمين أن يخالفه .

(1) د . ضياء الدين الرئيس : المرجع السابق ، ص 182 .

(2) د . محمد عبد القادر أبو فارس : النظام السياسي في الإسلام ، ص 277 .

(3) حادثة إجتماع السقيفة ذكرها الطبري بتفاصيلها في تاريخه ،

ج 3 ص 210 ، 197 ، 207 ، 328 - 329 .

و ابن هشام في سيرته ، ج 4 ص 335 و ما بعدها .

ثانياً : أن المسلمين في اجتماعهم الأول عرفوا لقريش عشيرة الرسول - صلى الله عليه وسلم - فضلها و أن العرب لا تنقاد إلا إليها ، فقبلوا أن تكون الخلافة فيها لما رأوا في ذلك من المصلحة و قد اختاروا أبا بكر الذي رشحه عمر .

ثالثاً : و تدلنا الأحاديث التي دارت بين الصحابة ، عند بيعة أبي بكر و بعدها على أنهم إنما بايعوه لسابقته في الإسلام و فضله و سنه و كان للمسن شأنها الكبير . (1)

و قد لا نتفق مع الدكتور العجلاني في قوله : (و كان للمسن شأنها الكبير) فإن هذا التصريح وجد من خلاله بعض المستشرقين كالأستاذ * توماس أرنولد * و الأستاذ *ماكدونالد * مدخلا للطعن في هذا الاجتماع السياسي الكبير و كذلك في استخراج أحكام غريبة على الفكر السياسي الإسلامي في نظام الحكم ، من ذلك قولهم :

أن بيعة أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - كانت متابعة للتقاليد المألوفة عند العرب منذ القدم من النظر إلى السن و النفوذ .

و أن اجتماع السقيفة ضم أربعة أحزاب تصارعت على منصب الخليفة و من هنا كانت بداية كل الإضطرابات و المنافسات و المنازعات .

و قد تناول الدكتور الرئيس هذه الأقوال بالرد و المناقشة العلمية الهادئة فبين زيف و خطأ هذه الأقوال في صفحات كثيرة يطول سردها ، و مع هذا نذكر ما له علاقة بهذا الموضوع ، أي بيعة أبي بكر الصديق ، حيث يقول : (و استقر الرأي على انتخاب أبي بكر لما كان يتمتع به أبو بكر رضي الله عنه بين الصحابة من مكانة دينية عالية يقر له بها الجميع راجعة إلى سبقه في الإسلام و حسن بلائه في سبيله ، و طول محبته للرسول صلى الله عليه و سلم و عظيم إخلاصه و رسوخ إيمانه ، ثم إلى صفاته الفعلية و الخلقية النادرة ...

(1) د . منير العجلاني : عبقرية الإسلام في أصول الحكم ، ص 60 - 61 .

* ت . أرنولد : مستشرق إنجليزي من أهل لندن ، تعلم في كمبردج و عُين مدرسا بكلية عليكره بالهند ثم أستاذاً للغة العربية بلندن ، زار مصر قبل وفاته ، له كتب كثيرة عن الإسلام و الفكر الإسلامي ، أشهرها « تعاليم الإسلام » ، « المعتزلة » ، « الخلافة » ، ولد سنة 1864 م و توفي سنة 1930 م .

أنظر الزركلي : الأعلام ، ج 1 ص 56 .

* د . ب . ماكدونالد : أمريكي من أشد المتعصبين ضد الإسلام و المسلمين ، يصدر في كتاباته عن روح تبشيرية متأصلة ، من كبار محرري « دائرة المعارف الإسلامية » و من كتبه « تطور علم الكلام و الفقه و النظرية الدستورية في الإسلام » ، صدر سنة 1902 ، و « الموقف الديني و الحياة في السلام » ، صدر سنة 1908 .

أنظر د . صابر طعيمة : أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي ، ص 84 .

و التي عبر عنها عمر ابن الخطاب رضي الله عنه في قول موجز : (ليس فيكم من تنقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر) ، لو جرت الأمور وفق التقاليد العربية لأثروا انتخاب « ابن عبادة » زعيم الخزرج ، أو أبا سفيان رأس شيوخ بني أمية أو « العباس » عميد الهاشميين ، وقد كان فيهم من هو أسن من أبي بكر ، ولما عدل المنتخبون عن هذه الأسر القوية إلى فرع « تميم » البعيد و الأقل نفوذاً . (1)

و إن بيعة السقيفة على الرغم من أنها فلتة وقى الله شرها كما قال عمر رضي الله عنه ، وعلى الرغم من (مسارعة الناس إليها ، و تضايق السكك بهم لم تكن إلا ترشيحا للإمامة أما انعقادها النهائي فكان في البيعة العامة في المسجد ...
تر . هل يجري في أيامنا هذه لإنتخاب رئيس أكثر مما جرى في بيعة أبي بكر ؟
إذا كانت الحرية شرطاً أساسياً لصحة الإنتخاب فهل نرى في هذا السرد التاريخي أثراً للخروج عنها ؟

هل نرى في بيعة أبي بكر رضي الله عنه إكراها مادياً أو معنوياً مارسه أحد الفرقاء على الآخر ؟

و إذا كانت قد جرت معارك كلامية أو خطب إنتخابية فإن ذلك من مستلزمات كل معركة إنتخابية تجري في جو حر كامل الحرية) . (2)

الفرع الثالث : مذهب الخوارج و طريقة الإنتخاب الحر العام .

ظهر تصور الخوارج للتولية في عهد علي رضي الله عنه بعد موقعة صفين و مسألة التحكيم فهم يرون أن تكون التولية عن طريق الإنتخاب العام الحر الصحيح الذي يقوم به عامة المسلمين لا فرق بينهم ، و يرجع تقريرهم مبدأ الإنتخاب العام الحر كذلك إلى قواعد ومبادئ أخرى يقوم عليها فكرهم ، تحدثنا عنها في شروط الخليفة ، كرفض نسب القرشية و حتى مبدأ الذكورة عورض عند بعضهم ، حيث رأوا جواز تولية المرأة .

فلقد رأوا أن شرط القرشية و الذكورة مثلاً يضيق عليهم فُرص التداول على السلطة وسيطرتهم على بعض مقاليدها ، خاصة و قد تحرك فيهم الطمع السياسي الحاد و الطموح العالي للإستقلال بالقرار .

و في رأيي أن هذا التصور يُعد من ردود الأفعال للأحداث التاريخية التي أشرت إلى بعضها أكثر من أن يكون أعتمد فيه على الدليل الشرعي و تجارب نظام الحكم الإسلامي .

(1) د . ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية ، ص 35 و 40 و ما بعدهما .

(2) الأستاذ ظافر القاسمي : نظام الحكم في الشريعة و التاريخ الإسلامي ، ص 164 .

مع هذا فقد اعتبر الشيخ محمد أبو زهرة أن رأيهم هذا يُعد من المحكم السديد من آرائهم
أخرى التي تميزت بالتطرف والغلو والعنف السياسي . (1)

لم يكتف الخوارج برأيهم هذا فقط بل قد حاولوا تعقيده و تأصيله و أحاطته بجملة
روط و ضوابط ، فبالإضافة إلى عدم اشتراط القرشية و الذكورة عند بعضهم أوجبوا على
إمام أن يباشر على ما مثلوا له من العدل و اجتناب الجور و التبرؤ من الحكام الظلمة
ثمان و علي رضي الله عنهما ، و لذلك فهم لم يبايعوا عمر بن عبد العزيز بالخلافة لأنه
إن سار على بعض شروطهم في العدل و اجتناب الجور كما يبغون إلا أنه رفض التبرؤ من
بل بيته الظالمين . (2)

(1) الشيخ محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ، ص 105 .

(2) الشهرستاني : الملل و النحل ، ج 1 ص 249 و ما بعدها .

المبحث الثالث : الرعية و مفهوم السيادة .

المطلب الأول : مفهوم الأمة و الشعب .

تحدثنا عن أحد طرفي عقد الخلافة و هو الخليفة و شروطه و منصب الخلافة و خصائصه و الأسس الشرعية لعقد الخلافة ، و نظرا لأهمية الطرف الثاني - و هو الرعية أو الأمة أو الشعب - في تحديد أهمية العلاقة و تبين خصائصها المتميزة و كذلك في بيان المركز القانوني للأمة و تحديد مصدر السلطة و مفهوم السيادة ، فقد يكون من الضرورة العلمية بيان مفهوم هذا الطرف الثاني في الفقه الإسلامي .

الفروع الأول : مفهوم الأمة و الشعب في القانون الوضعي .

الركن الثاني من الأركان الذي يقوم عليه عقد الخلافة هو الأمة أو الشعب و الذي يعتبر من الشروط الأساسية لوجود الدولة ذاتها ، و الشعب في المفاهيم القانونية ، هو مجموع الأفراد من الذكور و الإناث الذين يقيمون بصفة دائمة على أرض الدولة ، فالشعب هو من يرتبط بالدولة برابطة التبعية أو الجنسية و التي من شأنها إقامة إلتزامات متقابلة بين الفرد و الدولة ، فهم كذلك الوطنيون الذين تربطهم بالدولة رابطة قانونية و سياسية تُعرف بالجنسية . (1)

و على هذا التعريف فلا يُعتبر كل من يقيم على أرض الدولة من رعاياها ، فقد يقيم على أرض الدولة و إقليمها مع المواطنين أغراب ليسوا من أهلها ، و معيار التفرقة بين الأغراب و الوطنيين هو الجنسية ، و هذا ما يُعرف بقانون الجنسية الذي تمنحه الدول لرعاياها و يحدد وطنية الأفراد و يميزهم عن الأجانب ، كما لا يشترط في الشعب إنحداره من سلالة واحدة أو من جنس واحد ، فهذا الأمر صار متعذرا في العصر الحديث لازدهار حركة الهجرة بين البلدان و سهولة و سرعة الإلتصال بين الشعوب ، مما قضى على القوميات القائمة على أساس الجنس و الدم و السلالة تقريبا .

أما الأمة فهي جماعة من الناس جمعتهم وحدة نفسية ، و أهداف و غايات مشتركة ، و ربطتهم عوامل فكرية و ثقافية و مكانية واحدة كوحدة اللغة و التاريخ و الثقافة و الأرض ، و هي كذلك مجموعة من الأفراد نشأ بينهم شعور مشترك و تجمعت إرادتهم و اتجهت إلى العيش معا و رغبوا و عملوا في اتجاه واحد إلى مصير مشترك .

(1) إعتدنا على . د . محمود حلمي : نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة ، ص 10 .

د . بدرية العوضي : القانون الدولي العام في وقت السلم و الحرب ، ص 53 .

د . عبدالعزيز سرحان : مبادئ القانون الدولي ، ص 232 .

فلا يشترط في الأمة الواحدة أن تجمعها دولة واحدة ، بل إن الأمة الواحدة قد تتفرق في دول عديدة بفعل عوامل داخلية و خارجية كالإستعمار و الصراعات التافهة . (1)

يتحدث الأستاذ محمد فتحي عثمان عن ركني الدولة و هما الأمة و السيادة بقوله : (الأمة و تعرف بأنها جماعة من الناس مستقرة على بقعة معينة من الأرض تجمع بينها الرغبة المشتركة في العيش معا ، أولها أهداف مشتركة تعمل على تحقيقها ، على حد تعبير «رينان Renan » فالإستقرار على بقعة محدودة من الأرض و الرعاية المشتركة في العيش معا أي في تكوين وحدة سياسية هما العنصران الأساسيان المكونان للأمة) . (2)

هذه التعريفات و المفاهيم للأمة و الشعب في القوانين الوضعية ، أما الإسلام فقد أعطى للدولة و الأمة و الشعب مفاهيم جديدة إتسمت بالشمول و العمق و الإحاطة .

الفرع الثاني : مفهوم الأمة و الشعب في الفقه و الفكر الإسلامي .

في الحقيقة لم نجد تعريفا دقيقا لكلمة الأمة أو الشعب في المفهوم الإسلامي ، و كل ما هنالك ، شبه تعريفات و توضيحات إستوحت من كتاب الله و سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم ، من ذلك قول بعضهم : (أما المفهوم الإسلامي فهو المفهوم الإنساني المبني على الحرية الإنسانية و الملانم لتطور التاريخ و حركته و هو مفهوم حركي ، و هو في الوقت نفسه أخلاقي مثالي لأنه يتجه نحو التقاء القوميات على صعيد إنساني ، و هو صعيد المبادئ الإنسانية و المفاهيم العقائدية التي جاء بها الإسلام و يتجاوز التقسيمات الإقليمية الجغرافية و القبلية و القومية و العنصرية هادفا للوحدة الإنسانية) . (3)

و مفهوم الأمة يأخذ عمقه و شموله من طبيعة و مفهوم الدعوة الإسلامية التي تتسم هي أيضا بالإنسانية و العالمية ، و التي تنبثق عن عقيدة الإسلام الأصلية ، و لذلك كانت دولة الإسلام ليست دولة من النوع الذي يقوم فيه الكيان الإقليمي للدولة على مدينة من المدن « city state » مثل أثينا أو إسبرطه في التاريخ القديم ، بل كانت دولة عقيدية عالمية من أول يوم .

(1) رجعنا إلى : د . محمود حلمي : المرجع السابق ، ص 12 .

د . محمد عزيز شكري : المدخل إلى القانون الدولي العام وقت السلم ، ص 70 .

د . محمد فاروق النبهان : نظام الحكم في الإسلام ، ص 22 .

(2) محمد فتحي عثمان : دولة الفكرة ، ص 18-19 .

(3) محمد المبارك : نظام الإسلام الحكم و الدولة ، ص 101 .

يقول الأستاذ محمد فتحي عثمان : (قامت دولة الهجرة على أمة * و لكنها أمة تقوم على أساس الفكرة و العقيدة ، فهي أمة لا يمكن حصرها أو ضبطها لأنها لا تحددها لغة أو وطن أو جنس فقد عرض رسول الله صلى الله عليه و سلم عقيدته على كل فرد و قبيلة و مدينة واستطاع أن يعرض هذه العقيدة عليها و ترك المجال أمام الإمكانيات الإيديولوجية لا «الحتمية الجغرافية » (1) ، فالدولة الإسلامية التي تحتضن الأمة الإسلامية أرحب في آفاقها من الدم و الأرض و السكان و الأقاليم .

و تعريفنا للبناء القانوني و الكيان المعنوي للدولة الإسلامية يعطينا صورة دقيقة و محددة عن مفهوم أمة الإسلام ، و إذا تأكدنا أن خصائص دولة الإسلام قد تميزت بأنها دولة إيديولوجية * فكرية * تقوم على فكرة و عقيدة و لكنها لا تصادر الأفكار و العقائد الأخرى ، (و أنها دولة تحارب طغيان رأس المال في معركة مقدسة ، فإن اجتثت زوائد الشر و عدت إنحرافات الظلم و أوجبت صيانة الإنسان عن الفناء أو الضياع ، و أنها دولة فكرية لا تبطل العصبية و الأهواء كما لا تلغي القوميات لتقيم عصبية جديدة باسم الفكرة و العقيدة ، إنها لا تكرر تجربة الشعب المختار الذي ينظر إلى الله على أنه إلهه هو دون سواه) (2) ، فإذا تأكدنا من هذا كله و عرفناه ، إستطعنا أن نقول أن الأمة الإسلامية (هي الجماعة الشاملة التي تتخذ من الإسلام ديناً لها) . (3)

و من النتائج المهمة التي نستوحيها من مفهوم الأمة الإسلامية و طبيعة الشعب فيها ونوعيته :

- أن المسلم رعيته إسلامية أيا كان موطنه ، فيباح له التنقل في جميع أقاليم الدولة الإسلامية ، فلا حدود و لا حواجز توضع أمام تنقله و لقاءه إخوانه ، و الغريب في الأمر أن هذا المفهوم صار نزعة سياسية و اتجاهها عاما تتخذه الشعوب و القوميات و التكتلات في العصر الحديث ، حتى الكيان الصهيوني يذهب هذا المذهب من خلال مؤسسي دولة إسرائيل ، حيث يؤكدون حتمية ولاء يهود العالم لدولة إسرائيل إلى جانب ولائهم الرسمي للدول المنتمين لها .

هذا المفهوم و إن لم يصرح به القادة الإسرائيليون مباشرة فالإشارات إليه أكثر من أن تحصى ، فكثيراً ما يعبرون عن حدود دولتهم بالحدود الدينية ، و بالحدود التاريخية والحدود المثالية و إسرائيل الكبرى ، و الحدود الطبيعية و الحدود الشرعية ، الحدود المقدسة والحدود الأمانة ، و الحدود المعترف بها و حدود الهدنة ، الحدود الدفاعية إلخ ...

(1) محمد فتحي عثمان : المرجع السابق ، ص 21 .

(2) المرجع السابق ، ص 28 و ما بعدها بتصريف يسير .

(3) د . ناصيف نصار : مفهوم الأمة بين الدين و التاريخ ، ص 114 .

و أسباب هذا التعدد و التنوع ترجع إلى الإتجاهات و وجهات النظر الخاصة ، و كذلك إلى الأهداف المقصودة من وراء هذه التحديدات ، فتارة يكون الهدف دينيا و تارة عسكريا و أخرى سياسيا و هكذا ، كما يعود إلى المعطيات و المعلومات المستمدة سواء من نصوص التوراة أو التقاليد والتاريخ و الجغرافيا و الخطط الإستعمارية و الخطط الصهيونية .

و هذا التفكير يحظى بأهمية كبرى لدى الإسرائيليين (1) في حين نجد العرب و المسلمين في غياب كلي عن هذا التفكير الحيوي الحركي ، مكتفين بالتفكير الداعي إلى مزيد من التشتت و التكتل و الفرقة و إلى مزيد من التقسيمات القائمة على أساس من الدين و الأفكار و الأرض و إلى مزيد من الإبتعاد عن مبدأ الأمة الإسلامية و تشويه معانيه بسلوكات غير مسؤولة لا تتسم بالحضارة و الوعي . (2)

- إن الأمة الإسلامية تتألف من المسلمين الذين يقيمون في إقليم الدولة الإسلامية وخارجه فهي تشمل جميع المسلمين في جميع بقاع الأرض ، مهما باعدت بينهم المسافات و الموانع الطبيعية و القانونية ، هذه المعاني حرص الرسول صلى الله عليه و سلم على بيانها و تأكيدها من البدايات الأولى للدعوة و من اللحظات الأولى لتأسيس الدولة الإسلامية ، ففي الميثاق الذي عقده مع أهل المدينة عرّف جماعته الإسلامية بقوله « بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه و سلم بين المؤمنين و المسلمين من قريش و يثرب ، و من تبعهم فلحق بهم و جاهد معهم ، انهم امة واحدة من دون الناس » . (3)

و كتب رسول الله صلى الله عليه و سلم إلى المنذر بن ساوى : « بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله صلى الله عليه و سلم إلى المنذر بن ساوى سلام الله عليك ، فإنني أحمد إليك الذي لا إله إلا هو أما بعد : فمن صلى صلاتنا و استقبل قبلتنا و اكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ما لنا و عليه ما علينا » . (4)

(1) د . عادل محمود رياض : الفكر الإسرائيلي و حدود الدولة ، ص 16 .

أنظر د . رشاد عبد الله الشامي : الشخصية اليهودية الإسرائيلية و الروح العدوانية ، ص 220 و ما بعدها .

(2) النزعة التوسعية لا توجد عند الإسرائيليين فقط بل روحها متغلغلة عند الغرب الصليبي والشرق الشيوعي سابقا على حد سواء ، ففي الحرب العالمية الثانية طبقت ألمانيا النازية هذه النزعة من خلال علم

la Géopolitique و تمارسها اليوم أمريكا تحت غطاء النظام الدولي الجديد و ممارسات مصارف النقد الولي .
أنظر كتاب GALLOIS M. Pierre : Géopolitique, les voies de la puissance. Ed. Plon, Paris 1990

(3) ابن هشام : السيرة النبوية . ج 4 ص 178 و 148 .

(4) ابن هشام : نفس المصدر ، ج 4 ص 254 .

أبو يوسف : كتاب الخراج ، ص 141 .

د . محمد حميد الله : الوثائق السياسية للمعهد النبوي ، ص 59 و ص 148 .

الفرع الثالث : نتائج المفارقة بين المفهومين الإسلامي والغربي .

و النتيجة المهمة ذات البعد الأخلاقي تتصل بمفهوم الرعاية كاصطلاح ، و ما داخله من شوائب قانونية وضعية غيرت محتواه و أنت على سمته الإسلامي المتميز ، حتى فقد مدلوله الإسلامي المستمد من طبيعة الدولة الإسلامية و طبيعة الفكر السياسي الإسلامي ، المنبثق من عقيدة التوحيد السمحة ، فقد جرت العادة عند القانونيين تسمية رئيس الدولة بالحاكم الأعلى للبلاد ، و المقيمين على إقليمه و تحت سلطانه بالحكومين ، و لهذه التسميات اعتبارات ظرفية مكانية و زمانية أفرزتها القيم الإستعمارية ، فيكفي التعبير بالحاكم و المحكوم للدلالة على أليات التفكير الإستعماري ، من خلال تكييفاته القانونية لعلاقة مقدسة كعلاقة الخليفة بالرعية .

يوضح هذا المعنى جيدا الأستاذ محمد المبارك حيث يقول : (من مصطلحات المعجم السياسي الإسلامي تعبير « الراعي » بمعنى السلطة الحاكمة و « الرعية » بمعنى المحكومين ، و لا بد لنا من إزالة الفهم الخاطيء بشرح الأصل اللغوي و التاريخي لهذين التعبيرين : يستعمل العرب في لغتهم كلمة « رعى يرعى رعاية » بمعنى نظر بعين الخير و المصلحة إنسانا أو شيئا ، و من ذلك قولهم « رعاك الله » ، ربما كان الأصل اللغوي في اشتقاق هذا المعنى من رعى الغنم و الماشية ، لأن الراعي يحفظها و يلاحظها و هي ترعى الكلا ، و قد ورد المعنيان في القرآن الكريم فمن المعنى الأصلي : « كلوا و اربعوا انعامكم »* ، و من المعنى المشتق « الذين هم لأماناتهم و عهدهم راعون »* ، و هو رعاية العهد و الأمانة ، وقد أطلق النبي صلى عليه و سلم على كل مسؤول لفظ راعى إذ قال : « كلكم راع و كلكم مسؤول عن رعيته فالإمام راع و هو مسؤول عن رعيته »* ، و الرعاية بمعنى المرعية ، فقيل بمعنى مفعول أي الملاحظة ، و المنظور إليها نظر الرعاية و المحافظة و الصيانة .

و لكن طرأ على اللفظ في العصر الحديث عنصر دخيل غريب شوه معناه ، ذلك أنها اختيرت لترجمة كلمة « Sujet » الفرنسية ، و هذه الكلمة في الفرنسية تفيد معنى آخر و هو المحكوم في البلاد المستعمرة ، الخاضعة خضوع المقهور للحاكم الفاتح للبلاد في مقابل المواطن « Citoyen » الذي هو أحد أفراد الشعب الحاكم الفاتح المستعمر ، و هكذا كان الفرنسي مثلا يعتبر الجزائري « sujet Français » رعية فرنسية و تابعا ، في حين ينظر إلى الفرنسي على أنه مواطن فرنسي « citoyen Français » .

* الآية 54 من سورة طه .

* الآية 8 من سورة المؤمنون و الآية 32 من سورة المعارج .

* الحديث أخرجه البخاري ، كتاب الجمعة ، باب الجمعة في القرى و المدن ، ج 1 ص 304 ، رقم 85 .

إن إقحام هذا المعنى الدخيل على اللفظ العربي عن طريق الترجمة أحدث إلتباسا و انحرافا في المعنى إرتد أثره إلى الوراء فلحق النصوص القديمة ، ففهمها الذين التبس عليهم الأمر في ضوء اللفظ الأجنبي و معناه المختلف عن معنى الأصل العربي) . (1)

الفروع الرابع : الفرق بين الأمة و الشعب في التصور الإسلامي .

لعل بين مفهوم الأمة و الشعب عموم و خصوص لفظي يدل كل منهما عليه ، يوضح هذا جيدا الدكتور عارف أبو عيد بقوله : (أما الشعب في الدولة الإسلامية فيتكون من المسلمين و غير المسلمين الذين يقيمون ضمن إقليم الدولة الإسلامية و لا يشترط أن يشكل المسلمون كل الشعب و إن كانوا غالبيتهم ، فمضمون الشعب في الدولة الإسلامية يختلف عن مضمون الأمة الإسلامية ، إذ يدخل في نطاق الشعب ، المسلمون و غير المسلمين في الدولة بينما الأمة الإسلامية تشمل المسلمين فقط ، و أما الأمة الإسلامية فهم كل الذين يؤمنون بالإسلام ديناً و نظام حياة ، أقام هؤلاء في إقليم الدولة أو أقاموا خارج إقليم الدولة الإسلامية) . (2)

و من ثمار هذه التفرقة أمران إثنان ذوا أهمية بالغة في تحديد طبيعة العلاقة بين الراعي والرعية و تحديد نطاقها القانوني .

الأول :

لقد اقتصرنا في دراستنا هذه على علاقة الراعي بالأمة أي بالمسلمين فقط دون سائر المعاهدين أو المستأمنين و باقي الرعايا و الذميين ، الذين يعيشون في ظل الدولة الإسلامية و الذين يخضعون لقانون الدولة الإسلامية مع احتفاظهم بدينهم و تقاليدهم الدينية دون المساس بشروط و بنود المعاهدة التي ذكرها الماوردي في أحكامه . (3)

الثاني :

إن الأمة الإسلامية فقط هي التي لها حق المشاركة السياسية في شؤون الدولة من إختيار وانتخاب و تعيين و عزل و غيره بخلاف باقي رعايا الدولة الإسلامية ، و هذا لا يعني الإلغاء الكلي لأي مشاركة أو إسهام سياسي في قضايا الحكم و السلطة لباقي رعايا الدولة ، فقد جوز كثير من العلماء تقليد الذمي و غيره بعض المناصب الحياتية التي يُثبت فيها قدرته و مواهبه ، و حيث لا تتعارض و نصوص الشريعة و مبادئ العقيدة . (4)

(1) محمد المبارك : نظام الإسلام الحكم و الدولة ، ص 104 - 105 .

(2) . عارف أبو عيد : الدولة و أركانها بين الشريعة و القانون ، ص 88 - 89 .

(3) الماوردي : الأحكام السلطانية ، حيث يذكر ستة شروط يجب أن يراعيها أهل الذمة ، ص 126 و ص 244 .

(4) الماوردي : نفس المرجع ، ص 241 . ص 65 - 66 . ص 24 - 25 .

و مع هذا فإن هذه القضية الآن أصبحت تاريخية أكثر منها واقعية .

ثم إن بين مفهوم الأمة في نظام الحكم الغربي و نظام الحكم الإسلامي فروقا جوهرية في النشأة و الأبعاد و الممارسة ، و لا مجال لإيجاد التقارب بينها إلا في النادر القليل ، فبينما الشعب في المفهوم الغربي تعطى له صلاحيات واسعة تصل إلى درجة صيرورته مصدر سلطة الحاكم ذاته ، نجد الشعب - أو الأمة بالأحرى - في المفهوم الإسلامي يُحاط بجملته قواعد و ضوابط تحدد صلاحيته و تعطيه أطرا شرعية لممارسة إرادته السياسية .

فلقد برز مبدأ سيادة الشعب أو الأمة في الواقع الغربي من فكرة العقد الإجتماعي و فكرة الإرادة السياسية العامة التي نادى بها « جان جاك روسو » ، و قد تبلور هذا المبدأ و أخذ أبعاده و نضجه السياسي مع قيام الثورة الفرنسية في عام 1789 (1) ، أما مفهوم سيادة الشعب أو الأمة من حيث النشأة في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي ، فهو جديد العهد تماما بل و هو دخيل على فكرنا من خلال عمليات الغزو الفكري المنظم في مجال القانون الدستوري خاصة .

المطلب الثاني : مفهوم سيادة الأمة .

الفرع الأول : الفقه الإسلامي و مبدأ السيادة .

في الحقيقة إن مصطلح السيادة يُعد من المصطلحات الدخيلة على الفكر السياسي الإسلامي . فلقد نشأ في بيئة تاريخية بعيدة كل البعد عن منهج و قواعد الحكم الإسلامي ، تميزت بالصراع بين الكنيسة و الملوك تارة من أجل إقرار الإستقلال الخارجي لهؤلاء عن سلطة البابا ، و بين الملوك و الشعوب تارة أخرى ، و كان الصراع في الحقيقة يدور على مراكز السلطة و مقاليد الحكم ، و بالتالي حيازة السيادة و تعثيلها .

يقول الأستاذ لسلي ليبسون : (كان مفهوم السيادة في الماضي أداة مناسبة في أيدي ملوك أوروبا الأقوياء الذين استخدموه لقمع بلاد الأقاليم داخل حدودهم و مقاومة القوة السياسية الواسعة التي كانت تتمتع بها الكنيسة الكاثوليكية و الإمبراطورية الرومانية المقدسة خارج حدودهم ، و لكن هذا المفهوم قليل الفعالية في عصر أصبح فيه التساند لا الإستقلال شرط البقاء و التقدم) . (2)

(1) محمود أبو زيد : جان جاك روسو و العقد الإجتماعي ، مجلة عالم الفكر ، م 10 عدد 3 ،

الكويت ، 1979 .

(2) الأستاذ ليسلي ليبسون : الحضارة الديمقراطية ، ص 8 .

لذلك فإن الفقه السياسي الإسلامي لم يعرف شيئا اسمه "سيادة" و لم يعترض طريقه أي مشكلة أو عائق في تحديد مركز السلطة أو مصدرها و صاحبها من البدايات الأولى ، حيث أن مفهوم السيادة إنما جاء و ظهر ليفسر أصل السلطة و من صاحبها ، سواء فسرت لصالح الكنيسة أو لصالح الأباطرة ، أو استعملها فلاسفة الثورة الفرنسية لصالح الشعوب كما بينت من قبل .

و لا نستطيع أن ندرك مدى استعمال مفهوم السيادة في الفقه الإسلامي أو إغفاله إلا إذا عرفنا حقيقة هذا المصطلح ، الأوربي المنشأة العلماني الطابع و الفلسفة ، من حيث إستعمالاته القانونية و الدستورية ، و هل في فقهننا الإسلامي ما يقابل هذا المفهوم على الأقل من حيث تفسير السلطة و أصلها و نشأتها و صاحبها الحقيقي .

و معرفة هذا الأمر تبدو ذات أهمية كبرى في تجلية الحقائق القانونية و المفاهيم الدستورية التي يتميز بها فقهننا السياسي ، و كذلك فإنه (و نظرا لخطورة الجهل في إدراك الواقع الذي تدل عليه السيادة بعد شيوعها عالميا حتى أصبحت نظرية ذات شأن وقاعدة قانونية ذات بنیان ، و أفكار ذات مفاهيم ، كان لا بد من التعرض لها لفهم واقعها أولا ثم لإنزال أحكام الشرع عليها ثانيا) . (1)

الفرع الثاني : تعريف السيادة في الفقهاء الغربي و الإسلامي .

لقد أضحى علماء و فقهاء القانون الوضعي على مصطلح السيادة قدسية تعلو على أي سلطة كانت ، و حتى على شريعة الله جل و علا و سلطانه - تعالى عما يصفون - ، و هذا ما يتضح من تعريفاتهم التي سنذكر بعضها منها مع شيء من التعليق و البيان التاريخي في ما يأتي :

يقول البروفيسور « ويسمن » : (إن السيادة سلطة أصلية مطلقة غير محددة تهيمن على الأفراد) ، كما تعرف بأنها (حق النفوذ و السلطان و الأمر و النهي و ما يتبع ذلك من جزاء) ، و تعرف كذلك بأنها (تلك السلطة العليا التي لا تعرف فيما تنظم من علاقات داخل الدولة سلطة عليا أخرى معادلة أو منافسة لها) .

و تعرف أيضا بأنها (قوة تمثل حق الجماعة فيما يختص بموقفها حيال المواطنين داخل حدودها و في علاقاتها مع الأسرة الدولية) . (2)

(1) د . عبد الحميد الخالدي : قواعد نظام الحكم في الإسلام ، ص 22 .

(2) نقلنا هذه التعريفات من المرجع السابق ، ص 24 .

و من كتاب الديمقراطية في الإسلام لـ عباس محمود العقاد ، ص 57 .

فالسيادة كما توحى به هذه التعريفات هي السلطة التي تملكها أعلى الهيئات العامة في الدولة ، تمارسها باستقلال كامل على كل سلطة أخرى داخلية أو خارجية .

و قد كان فقهاء الرومان يرجعون بها إلى القانون الطبيعي باعتباره مصدرا للتشريع ، ثم مثلها السلك الديني المسيحي من خلال نظرية التفويض الإلهي الذي بدوره أسندها إلى الملوك باعتبارهم موكلين من قبل الله .

و في القرن السادس عشر إعتبرها فقهاء القانون مستمدة من العقد الذي تم بين الأمة وبين حكامها ، و تطور مفهوم هذا العقد إذ بدأ بأنه عقد بين الأفراد بعضهم البعض يلزمهم ولا يلزم الحاكم ، حيث لم يكن طرفا فيه بل كان منفذاً له ، و أنهم بهذا العقد قد نزلوا نهائياً عن السيادة إلى الأمير كما أوضح « توماس هوبز » ، في حين يرى « جاك لوك » أن العقد تم بين الحاكم و المحكومين أنفسهم الذين نزلوا عن جانب من حريتهم و ليس عنها كلها ، وذلك لحماية باقي الحقوق ، و ينتهي « روسو » إلى أن الأفراد قد تنازلوا عن جزء من حريتهم إلى الأمة و ليس إلى الحاكم ، و أن الأمة تعاقدت مع الحاكم ليحصل باسمها على رعاية حقوق الأفراد و ضمان حرياتهم . (1)

كما نستنتج من مضمون هذه التعاريف جملة أشياء ، من ذلك (أن السيادة مطلقة ، و من ثم لا يخضع صاحب السيادة لأي إرادة أخرى ، فهو الذي يملك حق التشريع و سن القوانين و وضعها لباقي الأفراد و يلزمهم بها رغماً عنهم و يعدلها حسب مشيئته ، و كذلك فهي دائمة ، فالسلطة المؤقتة لا يوصف صاحبها بأنه صاحب السيادة و لكنه حاكم ، و لذلك فإن الفرق بين الحاكم و السيد جوهري لا ينبغي الخلط بينها و هي لا تقبل التحديد بخلاف السلطة التي يمكن أن تكون مؤقتة كما يمكن التفويض فيها ، و من ثم فإن الحاكم شخصاً كان أو هيئة يستمر حائزاً للسلطة طالما كان مرضياً عنه من صاحب السيادة أميراً كان أو شعباً) . (2)

و في توضيح آخر فـ (إن السيادة ظاهرة إجتماعية تنشأ حين يحدث أن يوجد شخص أو طبقة أو المجموع يملك قدرة التقرير في شأن مستقبل الجماعة و يحوز لهذا السبب كل السلطة فيها ، من حيث إصدار الدستور و وضع القانون واجب التطبيق و تحديد اختيار الحكام) . (3)

و هذه المعاني و الخصائص يحددها و يقررها « روسو » ذاته ، فالسيادة عنده تأتي التقييد ،

(1) انظر د . طعيمة الجرف : النظريات و النظم السياسية ، ص 59 .

د . أحمد كامل ليلة : النظم السياسية ، ص 190 .

د . ثروت بدوي : النظم السياسية ، ص 50 .

(2) د . أحمد كامل ليلة : المرجع السابق ، ص 194 .

(3) د . عبد الفتاح ساير داير : القانون الدستوري ، ص 40 .

فهي إما أن توجد كاملة دون قيد و إما لا توجد ، و ليس هناك أمر وسط بين الحالتين .
و معنى تقييد السيادة عنده هدمها كلية ، فدستور الدولة إذا كان يتضمن قيودا على
سلطانها فإن مثل هذه القيود تكون من وضع الدولة و تستطيع الأمة تغييرها في أي
وقت . (1)

هذا ما قرره فقهاء القانون الوضعي ، أما في الفقه الإسلامي فمن البديهي ألا نجد تعريفا
لها باعتبار حداثة هذا التعبير و عدم الحاجة إليه ، و مع هذا فهناك محاولة رائدة للدكتور
الخالدي في صياغة نظرية إسلامية في تعريف السيادة ، موقفا في ذلك بين مقاصد الدستور
الغربي و مفاهيم الفكر الإسلامي السياسي حيث يقول : (إن السيادة سلطة عليا مطلقة لها
وحدها حق إصدار الحكم على الأشياء و الأفعال) . (2)

و هذا تعريف يصدق أكثر على مفهوم الحاكمية و التي تناولها فقهاء الأصول و العقيدة
عندما حددوا الجهة الأولى المشرعة و المنشئة للأحكام بقولهم « لا حكم إلا الله » حيث لم
يختلفوا في أن مصدر جميع الأحكام التكوينية و الوضعية هو الله سبحانه بعد البعثة
و بلوغ الدعوة ، سواء كان ذلك بطريق النص من كتاب أو سنة أو بواسطة الفقهاء
و المجتهدين ، لأن المجتهد مظهر للحكم و ليس منشئا له من عنده ، و سنعود إلى هذا فيما بعد .

الفرع الثالث : الاتجاهات الإسلامية في مبدأ السيادة .

هذا عن التعريف ، أما عن التطبيق الفعلي لمبدأ السيادة فقد تباينت وجهات نظر المفكرين
الإسلاميين و الفقهاء المعاصرين بين متأثر بالفلسفة الغربية و نظمها كالديمقراطية التي
كثيرا ما خدعت جمهورهم ببريقها و جمال معانيها قبل أن تقع في الأزمات الخائفة و تفصح
عن صورتها الحقيقية و أهداف صانعيها ، و بين رافض لها مطلقا و بين مخلط بينها و بين
مفهوم السلطان الذي يخول للأمة حق الاختيار و العزل و المشاورة و سنعرض آراء هذه
الاتجاهات تاركين الجدل و الردود ، مع الترجيح في الأخير للرأي الملائم لأصالة الفقه
الإسلامي السياسي و قواعده .

و مرد هذا التنوع في الآراء عوامل كثيرة أهمها حداثة هذا المصطلح و بريقه الذي أوهم
مفكري العالم الإسلامي المرتمي في أحضان أزمة سياسية مصطنعة أن هذه المفاهيم الغربية
تحمل معها الحلول السياسية للنهضة و التقدم و الإنسلاخ من الإستبداد الديني خاصة ،
و هذا ما فعلته تركيا مثلا عندما أعلنت أن السيادة مستمدة من الشعب جاعلة إياها القاعدة
الرئيسية في دستورها القومي (3) ، و الآن نعود إلى حقيقة هذه الاتجاهات مفصلة .

(1) د . أحمد كامل ليلة : المرجع السابق ، ص 194 .

(2) د . عبد الحميد الخالدي : قواعد نظام الحكم في الإسلام ، ص 24 .

(3) أنظر كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ص 702 .

الفقرة الأولى : السيادة للأمة ممثلة في رئيس الدولة .

تزعّم هذا الإتجاه الدكتور محمد يوسف موسى ، رغم ما في كلامه من اضطراب شديد وتناقض ظاهر ، حيث نجده يتحدث في موضع عن الخليفة بقوله : (هو صاحب السيادة في الدولة بصفته خليفة لا بصفته الشخصية ، وما دامت الأمة قد أقامته في هذا المنصب الأسمى ، وذلك ليسوسهم بحكم الله و شريعته ، و يوجهها إلي ما فيه الخير و الصالح العام و يدير شؤونها بالأمانة و العدل و يقودها إلى حياة الكرامة و العزة و المجد) ، ثم يعود وينزع عن الخليفة هذه السيادة لكونه فردا من أبناء هذه الأمة ، وكلت إليه أمور الدين والدنيا ثم يعطيها للأمة .

ثم يقول في موطن آخر : (و قد رأينا بشيء من الإستقرار أن آراء أبي حنيفة في غير قليل من المسائل تتجه إلى تأكيد سيادة الأمة ممثلة في الإمام) ، و بعد بيان و تحليل لمصدرية السلطة التي أعطاه للأمة يبدي تحفظا آخر على رأيه مفاده أن مصدر السيادة هو التشريع الذي يُوخذ من الكتاب و السنة . (1)

الفقرة الثانية : السيادة للشرع و الأمة معا .

من القائلين بازدواجية المصدر للسيادة الدكتور ضياء الدين الرئيس ، حيث يقول : (إن الأمة من الوجهة السياسية العملية هي مصدر السلطات ، و الأمة و الشريعة هما صاحبا السيادة في الدولة الإسلامية) ، ثم يقدم مبررات بقوله أنه : (لا جدال في أن الشريعة هي الأساس الذي يُقام عليه النظام ، و لكن هذا الوصف أيضا غير كاف لأن الشريعة هنا ليست نصوصا جامدة و لا مصوغة في صيغ نهائية ، و ليست شاملة بحيث وضعت لكل فعل و حالة حكما ، و إنما المجال لا يزال هناك فسيحا للتفسير و التحديد و الإضافة و التجديد عن طريق استخدام العقل الفردي و هو ما يعبر عنه بالإجتهد ، ثم إن شخصية الأمة معترف بها في ذات الوقت و إرادتها العامة مكملة للقانون ، و من الوجهة العملية هي التي تطبق القانون و تنفذه ، و هي التي تتولى أعمال الإختيار و المبايعة و التوجيه و الإشراف و إنهاء العقد ، فهي ذات الصيغة الظاهرة في المجال السياسي ، و لا يمكن أن تنسب هذه الأعمال إلى ذات القانون المعنوية أو نصوصه الحرفية) . (2)

(1) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم في الإسلام ، ص 74-75 و 81 .

(2) د . ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية ، ص 220 و ما بعدها .

و في توضيح آخر يقول : (فليس الحاكم إذا هو صاحب السيادة لأن الإسلام ليس "أوتوقراطية" و لا رجال الدين لأنه ليس "ثيوقراطية" و لا القانون وحده لأنه ليس "نموقراطية" ، و لا الأمة وحدها لأنها ليست "ديموقراطية" بهذا المعنى الضيق ، و إنما الجواب الصحيح أن السيادة فيه مزدوجة ، فالسيد أمران مجتمعان ينبغي أن يظلا متلازمين ، و لا يتصور قيام الدولة و بقاؤها إلا بوجود هذا التلازم ، هذان الأمران هما : الأمة و القانون أو شريعة الإسلام ، فالأمة و الشريعة هما صاحبا السيادة في الدولة الإسلامية) . (1)

الفقرة الثالثة : السيادة للأمة .

إذا كان مصطلح السيادة بمفهومه الغربي قد وجد ترحابا و قبولا كبيرين في الأوساط الفكرية و العلمية و القانونية و حتى الإسلامية ، فإن مصطلح سيادة الأمة على وجه الخصوص قد غزى تقريبا دساتير العالم بما فيها الدول العربية الإسلامية ، و صار هذا المصطلح معيارا تقاس به الدول و الشعوب على مدى قربها أو بعدها من النظام الديمقراطي العظيم الذي يقوم أساسا على مفهوم إرادة الشعب المقدسة و "سيادة الأمة العليا" ، و بالتالي بعدها عن أنظمة الإستبداد و الطغيان و قهر الإرادة العامة بالتسلط و العنف السياسي أو قربها منها ، فصارت نظرية سيادة الأمة - و إلى يومنا هذا - مقياس الحكم العادل الذي يتساوى فيه الجميع في الحقوق و الواجبات من غير ظلم و لا إجحاف .

و لقد بينا من قبل المنشأ التاريخي لهذه النظرية و الأغراض و المقاصد التي أنشئت لأجلها و قد اتضح لنا جليا أنها نظرية جاءت لتفسر أصل السلطة و مصدرها لادعاء كل طرف من أطراف البيئة السياسية المتصارعة أنه الأحق بها و الأولى بها من غيره ، فهكذا انتقلت من البابا إلى الملك فالأمة جميعا ، فأفراد الشعب فنوابهم ، فهيئات البرلمانات .

و يبقى أن نشير أن هذه النظرية قد لقيت هجوما عنيفا و نقدا شديدا من جانب أهلها ، حيث أن مشرعيها وجدوا أنفسهم أمام إشكالية دستورية عويصة و معقدة ، إذ اتضح لهم بعد ممارسة نظرية سيادة الأمة أنها تؤدي إلى الإعتراف للأمة بالشخصية القانونية وبالتالي إلى قيام شخصين معنويين على إقليم واحد و هي الدولة و الأمة "L'État et la Nation" يتنازعان السلطة معا ، و دفعا لهذا النقد قال البعض إن الدولة و الأمة شخص واحد ، لكن يبقى أن نظرية سيادة الأمة بالمعنى المتقدم عديمة الجدوى ، لأنها إذ تقول بأن السيادة للأمة و أن الأمة و الدولة شخص واحد تؤدي في نهاية الأمر إلى أن الدولة صاحبة السيادة ، و المشكلة هي تحديد صاحب الفعلي للسيادة في الدولة ، أو من له ممارسة السيادة في الدولة ...

(1) د. ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الإسلامية ، ص 377 .

كما أنها تؤدي إلى السلطان المطلق أو إهدار الحريات و الحقوق الفردية . (1)

و يترتب عن هذا التطبيق لمبدأ سيادة الأمة نتائج خطيرة و مهمة ذكرها نقاد هذه النظرية من أبرزها كون القانون يعبر عن إرادة الأمة بإطلاق دون تحديد ، كما أن الإنتخاب يصبح وظيفة و ليس حقا للناخب ، و عليه فالناخب لا يملك تعبيراً عن رأيه الخاص أو رأي حزبه إذا عارض مصلحة الأمة ، و إذا علمنا أن الأمم الغربية قد قطعت صلتها بكل ما هو شريعة مساوية - و ذلك بفصلها الدين عن الدولة - فإن معيار مصلحة الأمة لا يكون إلا جملة مثل و تعاليم و قوانين حددتها بعض عقول أفراد هذه الأمة " فهي دكتاتورية فكرية مقنعة " .

لذلك عندما أحس المشرعون بهذه الثغرة حولوا السيادة من الأمة إلى أفراد الشعب ، أي بمعنى أن السيادة تكون لكل فرد من أفراد الأمة ، فهي حق مشاع بينهم جميعاً ، فكل فرد يكون له جزء من السيادة (2) ، و ليس الأمر أمر مصطلحات بل إن ثمة نتائج دستورية مهمة بين المبدئين ذكرهما الدستوريون ، و يكفي للتدليل فقط أن الدستور الفرنسي لسنة 1946 قد نص على أن السيادة للشعب و لكن بعد مناقشات و مداولات ، إستعرضت مزايا كل من النظريتين ثم عدل النص بحيث يوفق بين النظريتين على الوجه الآتي :

"سيادة الأمة ملك للشعب الفرنسي La souveraineté appartient au peuple Français" و حتى نظرية سيادة الشعب التي جاءت خلافاً في تجريد الأفراد من حرياتهم الشخصية لم تكن هذه في ذاتها واقعية بل كانت أكثر تعقيداً و أشد غلواً و إغراقاً في التجريد القانوني من سابقتها ، و لقد أثبتت الممارسة الفعلية لنظرية سيادة الشعب (أن الفصل بين الأمة والعناصر المكونة لها لا يمكن أن يؤدي إلى أشد أنواع النظم السياسية إستبداداً ، إذ يكفي للحكام الذين يمارسون السلطة أن يظهروا بمظهر الممثلين الحقيقيين لتلك الوحدة المجردة أي الأمة) ، و اتخاذها مطية و سندا للوصول إلى الحكم (فقد استعان بها حكام الماضي في سبيل تدعيم سلطاتهم .

فما دامت السلطة للشعب و حيث أن الشعب هو الأمة منظورا إليها نظرة مجردة من التفاوت بين طبقاتها و اختلاف أفرادها من حيث المولد و الظروف الإقتصادية و الإجتماعية ، فمن اللازم قيام ممثلين عن الأمة - تلك الوحدة المجردة - لممارسة السلطة نيابة عنها و تحديد الشروط اللازمة لتمثيل الأمة أمر متروك تقديره لأولئك الذين يدعون تمثيلها و يمارسون السلطة فيها أثناء وضع الدستور) . (3)

ثم إن الخلاف لا يزال قائماً بين النظم السياسية المختلفة من حيث نظرتها إلى الشعب ، ففي النظم الإشتراكية أو التفكير الإشتراكي على الأقل (تختلط فكرة الشعب بفكرة الطبقة الإجتماعية الغالبة أي طبقة العمال أو طبقة البروليتاريا ، أما الطبقة البورجوازية فإنه

(1) د . ثروت بدوي : النظم السياسية ، ص 44-45 .

(2) د . ثروت بدوي : المرجع السابق ، ص 47 .

(3) د . ثروت بدوي : المرجع السابق ، ص 50-51-52 بتصرف يسير .

يجب القضاء عليها بوصفها طبقة إستغلالية تقوم باستغلال الشعب ، ومن ثم لا يمكن عدّها جزءاً من الشعب و الأمة) . (1)

فالفكر الإشتراكي السياسي يعتمد فيما يعتمد على الصراع الطبقي العنيف الضروري للوصول إلى المصلحة ، أما في النظام الديمقراطي القائم على فلسفة المذهب الحر و مبادئ الديمقراطية التقليدية ، فقد كانت تأخذ في الماضي بفكرة سيادة الأمة و تجعل من الشعب وحدة مجردة لا يدخل في تكوينها جميع الأفراد الذين ينتمون الي الدولة ، فالمرأة مثلاً لم تنل حقوقها السياسية كحق الانتخاب إلا في العهد القريب ، الأمر الذي يجعل الشعب السلطة السياسية ، أضيق بكثير من الشعب الحقيقي . (1)

و من المآخذ علي نظرية سيادة الأمة قول البعض كذلك : (إن نظرية سيادة الأمة لم تكن إلا بمثابة استبدال الحق الإلهي للملوك بالحق الإلهي للشعوب ... على اعتبار أن إرادة الأمة إرادة مشروعة بذاتها ، أي أنها تمثل دائماً الحق و العدل ، بعبارة أخرى أن هذا المبدأ ينطوي على الإدعاء بأن السلطة تكون مشروعة نظراً لمصدرها ، و بناء علي ذلك فكل عمل صادر عن إرادة الأمة يعد عملاً مطابقاً للحق و العدل لمجرد كونه صادراً عن الأمة ، فهذا المبدأ ينسب إلى الشعب صفة العصمة من الخطأ و لذلك فهو يؤدي بالشعب أو بعمثليه إلى الإستئثار بالسلطة المطلقة أي إلى الإستبداد) . (2)

و من الذين تأثروا بهذه النظرية جملة من علماء و مفكرين مسلمين ، و هم عموماً من نادوا بالنظام الديمقراطي فيما بعد و تبنوا بعض مزاياه بحماس و دون تردد و باهتمام فاق في كثير من الأحيان اهتمام أهله به ، فهناك من قال : (إن الشورى هي لب الديمقراطية و أصلها) ، و قال بعضهم : (أول ما تقتضيه الديمقراطية السلمية هو تنفيذ قوله تعالى « و أصروهم شورى بينهم » ، و على نفس الخطى المنبهرة - المهزومة أحياناً - قال أحدهم : (لا جرم أن يقال أن الإسلام أبو الديمقراطيات لأن الديمقراطية التي وضعها أبراهام لنكولن حكم الشعب بواسطة الشعب قد حكم بها الإسلام) ، و اعتبر بعضهم أن المسلمين كان لهم الفضل الأول لأنهم (كانوا أول من سن أن الأمة مصدر جميع السلطات ثم نادى بتطبيق هذه النظرية في الحياة السياسية على اعتبار أنها إسلامية المنشأ و الطابع) . (3)

(1) د . ثروت بدوي : المرجع السابق ، ص 50-52 بتصرف يسير .

(2) د . عبد الحميد متولي : مبادئ نظام الحكم في الإسلام ، ص 182

(3) تنسب هذه الأقوال بالترتيب إلى

الشيخ : محمد بخيت المطيعي : حقيقة الإسلام و أحوال الحكم ، ص 24 .

الشيخ : سيد سابق : عناصر القوة في الإسلام ، ص 199 .

د . إبراهيم حسن و د . علي إبراهيم حسن : النظم الإسلامية ، ص 17-18 .

د . مصطفى الشكعة : إسلام بلا مذاهب ، ص 39 .

الأستاذ محمد عمارة : الإسلام و أصول الحكم ، ص 23-24 .

يتحدث الخالدي عن هذه الظاهرة موضحاً بقوله : (و قد غزت هذه الأفكار عقول كثيرين من المفكرين و لم يسلم من ذلك إلا من تحصن بالتفكير العميق و المستنير ، لأن نظرية سيادة الأمة قُدمت للأمة على أنها إسلام ، حتى أولئك الذين كانوا يظهرون الأسى على ضياع الخلافة الإسلامية ، جندوا أنفسهم من حيث لا يشعرون لكي يكونوا أبواق دعاية للنظام الرأسمالي ، حيث كانوا يُصرون على دعوتهم المسلمين بالأخذ بالديمقراطية .

فها هو شيخ الإسلام في آخر دولة إسلامية يشارك في المسألة و يقول : (و إنني أدعو علماء الدين إلى أن يكونوا رسل هذه الديمقراطية الإسلامية فيقوموا بالسعي البليغ لترغيب المسلمين في تعديل ما بينهم) ، ثم ينصح أولئك الذين تورطوا في تبني أفكار البلشفية بأنهم (لو اختاروا الديمقراطية الإسلامية لوجدوا فيها ما يبحثون عنه من غير تورط في خطر) (1) ، و في رأبي أن شيخ الإسلام يكون قد تأثر بمزايا الديمقراطية من الناحية العملية لا إعتقاداً في الأسس الفلسفية التي تقوم عليها ، فهي بالنسبة له وسيلة سياسية لرفع الظلم و تحرير الشعوب لا أكثر .

الفقرة الرابعة : السيادة للشرع مطلقاً أو الحاكمية .

إلى هذا الرأي ذهب جمهور المسلمين قديماً و حديثاً ، و استقر عليه إجماعهم ، فمصدر الأحكام و منشئها و مُشرعها هو الله عز و جل ، و إذا كانت نظرية السيادة عامة جاءت لتفسر أصل السلطة و مصدرها و صاحبها ، و لتحل لغز الصراع بين الإنسان و الطبيعة . بين هيئة الكهنوت و الأباطرة و بين الملوك و الشعوب المقهورة ، و ذلك منذ أن علا الفراعنة و من تلاهم عرش السلطان و نصبوا أنفسهم آلهة تُعبد من دون الله - إلى عصر إنتصرت فيه إرادة الشعوب علي سلطة الملك و البابا لتقلد مرة أخرى نوابا و ممثلين أشبه بالملوك و رجال الدين في الإستئثار و الإستبداد و حدود الصلاحيات ، و هكذا تدور الشعوب و الأمم في الحلقة الفارغة للصراع علي الحكم ، فلا تخرج من ضيق إلا و تدخل ضيقاً آخر أشد و أعنف ، و لا تكسر قيوداً إلا و تجد أمامها قيوداً أثقل و أحكم - فإن الفقه السياسي الإسلامي و طبيعة نظام الحكم الإسلامي ذاته لم تكن لتقع في مثل هذه المتاهات و تذوق مرارة تلك الصراعات ، و بالتالي تلجأ الي هذه النظرية « الفذة » لتتعيد الأمور إلي نصابها و الشوارد إلى قواعدها .

فالنصوص صريحة واضحة و حاسمة في تحديد مصدر السلطات و صاحب السيادة ، يقول الأستاذ أبو الأعلى المودودي و هو يُعد مع الأستاذ سيد قطب أشهر من استخدم مصطلح « الحاكمية لله » : (إن السيادة أو الحاكمية هي لله وحده و بيده التشريع و ليس لأحد - و إن كان نبياً - أن يأمر و ينهي دون أن يكون له سلطان من الله ، و النبي أيضاً لا يتبع إلا

(1) عبد المجيد الخالدي : قواعد نظام الحكم في الإسلام ، ص 32-33 .

ما يوحى إليه و ما وجب على الناس طاعة النبي إلا لأنه لا يأتيهم إلا بأحكام إلهية « و ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى » * ، « و ما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله » * فسلطة التشريع بوجه عام سلطة إصدار أي أمر من الأوامر إنما يختص بها الله وحده « و من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » (*).

و يقول في موضع آخر : (إن التوحيد ينفي فكرة حاكمية البشر و يريد القضاء عليها قضاء مبرما ، و سواء كانت هذه الحاكمية لفرد من الأفراد و طبقة من الطبقات أو بيت من البيوت أو أمة من الأمم أو لجميع من على ظهر الأرض من أبناء البشر ، الحاكمية لا يستحقها إلا الله وحده عز وجل ، فلا حاكم إلا الله و لا حكم إلا حكمه و لا قانون إلا قانونه) . (1)

و يقول الأستاذ سيد قطب : (و مملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيانهم هم رجال الدين كما الأمر في سلطان الكنيسة ، و لا رجال ينطقون باسم الآلهة كما كان الحال يعرف باسم الثيوقراطية أو الحكم الإلهي المقدس ، و لكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكم و أن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعته مبينة ...

و المقصود بحاكمية الله أن الذين يحكمون الناس بشرائع من عند أنفسهم يقومون منهم مقام الأرباب و يقوم الناس مقام العبيد أو بالتعبير القرآني « هو الذي في السماء إله و في الأرض إله » (*) . (2)

و يقول الأستاذ محمد أسد : (المصدر الحقيقي للسيادة في الدولة الإسلامية هو المشيئة الإلهية كما وُضعت لنا في أحكام الشريعة ، و أما سلطة المجتمع الإسلامي فليست سوى سلطة بالوكالة حبلى بيد الله) . (3)

و الأستاذ على ما يبدو ، يفرق بين السيادة و بين سلطة الحكم ، فالسيادة مصدرها الله وحده أما سلطة الحكم فهي مفوضة إلى الأمة تعارسها في حدود السيادة من خلال نظام الخلافة ، وتجدر الإشارة إلى أن بعض المتأثرين ببضاعة الغرب العلماني الصليبي إعتبر أن مفهوم الحاكمية التي قررها الأستاذان ضرب من ضروب الثيوقراطية أو الحكومة الدينية التي تفسر مفهوم السلطة و السيادة تفسيراً بابوياً كهنوياً .

* الآية 3 من سورة النجم . * الآية 64 من سورة النساء . * الآية 45 من سورة المائدة .

(1) الأستاذ أبو الأعلى المودودي : نظرية الإسلام السياسية ، ص 31 و نظام الحياة في الإسلام ، ص 25 .

* الآية 84 من سورة الزخرف .

(2) الأستاذ سيد قطب : معالم في الطريق ، ص 16 .

(3) الأستاذ محمد أسد : منهاج الحكم في الإسلام ، ص 80 .

فالاستاذ محمد عمارة يرى أن مفهوم الحاكمية لله معناه تعطيل و تقييد إرادة الأمة حيث يقول : (يزعم أصحاب شعار الحاكمية لله ، أن السلطان السياسي في المجتمع الإسلامي ليس حقا من حقوق الأمة ، فالبشر ليسوا هم الحكام في مجتمعاتهم ، وإنما الحاكم في هذه المجتمعات هو الله سبحانه و تعالى ، أي أن الأمة ليست هي مصدر السلطات كما تعارفت على ذلك الأنظمة و الدساتير التي تسود أغلب أنحاء الدنيا في العصر الذي نعيش فيه) .

و يقول في موضع آخر : (على حين أن السلطة التي يزعم أربابها أن الحاكم في السياسة والإقتصاد هو الله تحدد بانها تحكم باسم الله نيابة عنه لا عن الناس) . (1)

و خلاصة أقوال محمد عمارة من خلال النقد الذي وجهه إليه الأستاذ سالم البهنساوي هي :

- أنه ينسب إلى العلماء و الفقهاء المسلمين المعاصرين إستخدامهم مصطلح الحاكمية لله بمعنى الحكومة الإلهية ، و هذا خطأ و وهم و ليس هناك أدنى دليل على هذا .

- أنه يخلط بين السلطة و التشريع و يرتب على ذلك إتهامه لمن يقولون أن الحاكم في السياسة و الإقتصاد هو الله ، بكونهم يريدون أن يحكموا الناس بالسلطان الإلهي المقدس المعروف في الكنيسة و لا يحكمون نيابة عن الناس .

- و أخيرا فهو يخلط بين مفهوم نظرية الإسلام السياسية المتضمن إلتزام المسلمين بنصوص القرآن و السنة في أمورهم السياسية و الإجتماعية و الإقتصادية ، و بين سلطة الشعب في النظام الديمقراطي .

إن الفروق بين مفهوم السيادة الغربي و مفهوم الحاكمية الإسلامي جوهرية و عديدة و لعل أهمها أن النظام الديمقراطي الذي يصدر عن نظرية السيادة للشعب يخول هذا الشعب الحق المطلق في التشريع بأغلبية أصوات الناخبين حتى و لو أدى الأمر إلى مخالفة ما هو معلوم من الدين بالضرورة ، بخلاف الحاكمية التي تعني أن مسألة التشريع في كل جوانبها صاحبها الله عز و جل و كل من الحاكم و الرعية يخضعان لهذا الشرع .

يقول الأستاذ قمر الدين خان : (إن خلافة الإنسان في الأرض لا تأخذ معنى السيادة و لكنها مجرد تمثيل أو نيابة مؤقتة في الحياة الدنيا ، أما صاحب السيادة الحقيقي فهو الله سبحانه و تعالى ، لذلك ففي الدولة الإسلامية لا تستقر السيادة في الأمة كما هي حال الدولة المعاصرة و لا في شخص رئيس الدولة بل في الله سبحانه « الحاكمية » و الحكومة « الهيئة التنفيذية » ، و الأمة و الشعب ليسوا إلا مستخلفين « ممثلين » يمارسون مهامهم

(1) د . محمد عمارة : الإسلام و السلطة الدينية ، نقلا عن كتاب الحكم و قضية تكفير المسلم

د . سالم البهنساوي ، ص 159 160 .

في الحكم و الإدارة تحت شروط محددة سلفاً من خلال الشريعة الإسلامية ، و لذلك لا يجوز لهما أن يُشرعا القوانين ، بل تقف مهمتهما عند حدود التنفيذ العملي للمبادئ العامة المستمدة من القرآن و الأحاديث النبوية) . (1)

و من غرائب الشيخ علي عبد الرازق إستنتاجه أن للمسلمين في مسألة السيادة مذهبان .

أحدهما يُرجع السيادة إلى الخليفة باسم الحق الإلهي للملوك ، و الثاني يرجع السيادة إلى الأمة ، و لما لم يسعف الدليل و تعذر عليه تحصيله لجأ إلى الشعر و كلام بعض الخلفاء و إلى إشارات بعض فقهاء الحنفية و حملها ما لا تطيق و تعسف في تأويلها ، ثم إنه أكد أن المذهب الأول روحه سارية بين عامة العلماء و عامة المسلمين ، بينما الثاني نزع إليه بعض العلماء كالكاساني في بدائعهم ، هكذا من غير دليل و لا برهان (2) ، و لا يُحتاج في الرد على هذه الأفكار الغريبة سوى الإشارة إلى نقد الدكتور ضياء الدين الرئيس في مؤلفاته . (3)

و خلاصة القول أن الإسلام (في غير حاجة إلى إثارة مسألة من صاحب السيادة في الدولة الإسلامية لأن إثارتها لا تؤدي إلى حل مشكلة من مشكلاته ، و إنما تؤدي إلى خلق مشكلة جديدة الإسلام عنها في غنى ، ثم إن سيادة الأمة المزعومة لم تكفل في الواقع الحريات و لم تستطع أن تحول دون الإستبداد الذي جاءت لرفعه و تحطيمه ، فلقد أكد الواقع و التاريخ أن الإستبداد وقع بالفعل و أن الجماهير لم يكن لها السيادة مطلقاً إلا من الناحية النظرية ...

ثم إن هذا المبدأ ينتهي بنا إلى إعتبار إرادة الشعب مقدسة يجب الخضوع أمامها والخشوع ، و بذلك ينتهي بنا هذا المبدأ إلى النتيجة ذاتها التي تنتهي إليها نظرية الحق الإلهي أي ينتهي إلى الإستبداد ، و يُستشهد بما ذكره الفقيه العميد دوجي حيث يقول : « إن نظرية السيادة رغم أنها نظرية مصطنعة Artificielle فإنها كادت تصبح جدية بالتأييد لو أنها كانت مفسرة للحقائق أو الوقائع السياسية في العصر الحديث و لو أن نتائجها العملية كانت طيبة ، و لكن الواقع كان عكس ما كنا نتوقع » . (4)

و بالفعل فإن الفترة التي كان فيها مبدأ سيادة الأمة في فرنسا في أوج إزدهاره كانت هي أتعس فترة بالنسبة لحريات الأفراد من خلال الجمعية النيابية التي انتخبها الشعب في بداية الثورة عام 1792 و عُرفت باسم المعاهدة " la Convention " .

(1) الأستاذ قمر الدين خان : ابن تيمية و فكره السياسي ، ص 106 .

(2) علي عبد الرازق : الإسلام و أصول الحكم ، ص 18 و ما بعدها .

(3) أنظر د . ضياء الدين الرئيس : الإسلام و الخلافة في العصر الحديث .

(4) د . عبد الحميد متولي : مبادئ نظام الحكم في الإسلام ، ص 183 و 192 .

يؤكد هذا الأستاذ « بورديو » بتقريره أن مبدأ السيادة من المسائل الشائكة و لا يخلو محتواها عند التطبيق من صور الإجحاف و الإستبداد السياسي ، حيث يقول كاشفا عن حقيقة سيادة الأمة أو الشعب بأنها : « السلطة المطلقة التي لا تُسأل عما تفعل » ،
L'autorité qui n'a pas besoin d'avoir raison pour valider ses actes (1) ،
و ليس أدل على إصطناعية هذه النظرية من قول المؤسس جان جاك روسو في بدأ التعبير و التفسير لها بقوله " Je suppose que " أي " أفترض أن كذا "

و أخيرا فليس في الإسلام (هيئة يرجح رأيها رأي غيرها عند الخلاف ، و لا أغلبية تفوق الأقلية حتى تكون الغلبة لها ، و لا رجوع إلى رأي الأمة باعتبارها مصدر السلطات كما يقول البعض ، بل الرجوع إلى الله و إلى الرسول ، و هذا هو الفصل و الكلمة الأخيرة و السلطة العليا التي لا تفوقها و لا تدانيها سلطة و هو مناط السيادة .

أما القول بأن الكلمة العليا هي لأولي الأمر أو لأهل الحل و العقد أو لإجماع الأمة فهو قول مردود ، لأن مهمة هؤلاء هي استنباط الأحكام من مصادرها الأصلية و ليس من سلطتهم التشريعية أساسا ، و هو مظهر السيادة ، فالمهمة الموكولة لأولي الأمر هنا و هم ممثلوا الأمة و علماءها و أمراءها هي الإستنباط و الإستدلال و ليس التشريع ، و مضمون ذلك التفرقة بين السيادة و بين سلطة الحاكم ، فالسيادة بيد الله وحده أما سلطة الحاكم فهي مفوضة إلى الأمة تمارسها في حدود السيادة .

فالأمة في النظام الإسلامي لا تستطيع مهما اجتمعت إرادتها بكل ما فيها من حاكمين و محكومين أن تخالف نصا جاء في الكتاب و السنة أو تبرم عقدا يتضمن شروطا مخالفة لها) . (2)

المطلب الثالث : عقد الخلافة و مبدأ سيادة الأمة .

بعدما أوضحنا المنشأ التاريخي و الفلسفي لمبدأ السيادة للأمة ، ووصلنا إلى نتيجة مفادها أنه ليس ثمة حاجة لإثارة مسألة أخذ الإسلام بمبدأ سيادة الأمة للفروق الجوهرية و التشريعية المترتبة على الإقرار بمبدأ السيادة الغربي و مبدأ الحاكمية الإسلامي و التي سنبين شيئا منها في موضوعين إثنين :

أحدهما : أن الفقه الإسلامي لم يعتمد على مبدأ السيادة في موضوع التولية .
الثاني : أن الإسلام و الفقه السياسي خاصة لا يأخذ ببعض ما يترتب على تطبيق مبدأ السيادة كمبدأ رأي الأغلبية و حكم الأكثرية .

(1) BURDEAU GEORGES : L'ETAT, p. 63, EDITIONS DU SEUIL, PARIS 1970

(2) د . عبد الحليم حسن العيلي : الحريات العامة في الفكر و النظام السياسي الإسلامي ، ص 214-215 .

الفرع الأول : سيادة الأمة و طرق التولية

قد أجاز الفقه الإسلامي طرقاً في التولية - كما مر معنا - لا تتلاءم و لا تتفق مع مبدأ سيادة الأمة ، فقد ذكر الماوردي أسلوبين في التولي و الترشيح لمنصب الخلافة مفادهما :

1- أن القول بأن قيام من هو أهل للإمامة بتولي الخلافة يسقط فرضها عن الكافة ، و إن خروج أهل الإختيار يكون في حالة عدم قيام أحد بالخلافة يدل على أنه ليس للشعب أو للأمة دخل في هذه التولية من المناجاة الإيجابية على الأقل .

إن خروج فريقين من الأمة ، أهل الإختيار و أهل الإمامة فضلاً على أنه يعتبر نتيجة لعدم قيام أحد بأمر الخلافة ، فإن تعبيرات الماوردي الفقهية تدل على استبعاد كافة أفراد الأمة من مسؤولية هذا الأمر ، إذ ليس من عداهم على حسب تعبير الماوردي (في تأخير الإمامة حرج و لا مائثم) . (1)

كذلك فإن طرق التولية المتفق عليها عند جمهور العلماء و هي طريقتي الإختيار و العهد لا ينطبق عليها مبدأ سيادة الأمة ، فالخلافة بناء على الطريقة الأولى قد تمت بعقد الواحد أو الإثنين أو بالعدد القليل الذي حدده بعض الفقهاء بالأربعين ، و هذا لا يعد تمثيلاً لجميع الأمة و كافة أفرادها ، فلا معنى لمبدأ سيادة الأمة كما أن طريق العهد كذلك لا يمثل خضوعاً لهذا المبدأ ، و إنما يخضع لقرارات الخليفة و مبدأ نفاذها كما قرره الماوردي .

بل إن هناك طريق ثالث و إن جرى حوله الخلاف فإن هناك من فقهاء الأمة من يقرب به ويعترف به ، و هو طريق التغلب و الإستلاء الذي يقوم على القهر فأوجبوا على المسلمين طاعة الخليفة المتولي عن هذا الطريق - كما مر بنا - ، و مثل هذا الإعتراف و الإقرار من عدد معتبر من أهل العلم و الفقه السني لا يتفق مع القول بأخذ الإسلام بمبدأ سيادة الأمة ، حيث لا يستقيم الأخذ بهذا المبدأ مع استجازة هذا الطريق .

رما يدل على أن الفقه الإسلامي لم يأخذ بمبدأ سيادة الأمة كذلك ما نقله الإمام الماوردي عن مذاهب الفقهاء في حالة العقد لإمامين (2) ، و انتهى فيها إلى رأي راجح و صائب و هو تقديم العقد السابق ، فتكون الإمامة لأسبقهما بيعة ، و هنا لم يُراعِ الماوردي أكثر المترشحين حوزاً لرضا الأمة و اتفاهم ، كما يقضي بذلك مبدأ سيادة الأمة و رضا الجماهير .

(1) الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص 3-4 .

(2) الماوردي : المرجع السابق ، ص 7 .

أما عبارات بعض الفقهاء و مصطلحاتهم و التي تدل في العموم على الأخذ بمبدأ سيادة الأمة مما أوقع كثير من المفكرين في هذا اللبس ، فإن التحقيق في مثل هذه العبارات و المصطلحات - في مدلولها الشرعي و اللغوي خاصة - يُبين بوضوح بُعد هذا المعنى عن معنى الأمة في الفقه السياسي الغربي ، و بالتالي عن مبدأ سيادة الأمة ، فالتهانوي يوضح معنى الأمة فيقول : (الجماعة من أي جنس و لهذا قالوا الأمة جمع لهم جامع من دين أو زمان أو مكان غير ذلك ، و تطلق تارة على كل من بعث إليهم نبي) . (1)

فعبارات و أقوال : " الإختيار من الأمة " ، و " حق المسلمين جميعا " و " أن للإمام أن يستعفي الأمة من الإمامة و ليس ذلك للوزير " و " نيابة عن المسلمين " (2) ، لا تصلح في تأييد ما انتهوا إليه ، فكثيرا ما خالفها القائلون بها نزولا عند منطلق الشرع و واقع الأمر التاريخي ، سواء في التولية أو في العزل ، فدل هذا على أن المقصود بالأمة ليس ذاته هو المقصود بمبدأ سيادة الأمة و طرق التولية و وظيفتها ، و خصائصها كلها - مجتمعة - تدل على هذا بما لا يدع مجالا للشك .

الفرع الثاني : مبدأ حكم الأكثرية و رأي الأغلبية .

لم يعتمد الفقه السياسي الإسلامي على بعض جوانب المنطق الذي يقتضيه مبدأ سيادة الأمة ، و هو الأخذ برأي أغلبية أفراد الأمة ، و ذلك من ناحيتين هما :

الناحية الأولى :

إن الإسلام عندما أقر مبدأ الشورى و حث عليه و أوجبه - في رأي أكثرية العلماء - لم يجعله مبدأ مطلقا و إنما قيده بجملة ضوابط ، منها على سبيل المثال أنه قصر الشورى على الأمور التي لم يرد فيها نص من الأمور المباحة من شؤون الحياة و أمور الدنيا .

و كذلك فإن المستشار - أي الحاكم هنا - ليس ملزما دائما بأخذ الرأي الذي انتهى إليه مجلس شوره ، فقد يخالفه إلى رأيه أو رأي آخر جدير الأخذ به لقوته و رجاحته ، و كذلك فإن الحاكم في استشاراته لا يلتزم بمشاوره أغلب أفراد الرعية ، بل يكفي في المشاورة ما يصل به إلى الإقتناع و العزم .

(1) السهانوي : كشف إصطلاحات المنون ، ج 1 ، باب الألف . فصل الميم ، ص 131 .

(2) نقل عن د . ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية ، ص 163 - 165 .

قال ابن خويز منداد : (واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون و فيما أشكل عليهم من أمور الدنيا و مشاورة وجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب و مشاورة وجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح و وجوه الكتاب و العمال و الوزراء فيما يتعلق بمصالح البلاد و عمارتها) . (1)

و بهذه القيود و غيرها مما سنعرضه مفصلا في مبحث الشورى ، يخالف الإسلام مبدأ سيادة الأمة الذي يوجب الأخذ به إلا توضع على الأمة أية قيود مطلقة ، سواء من حيث الموضوعات المعروضة للمتشاور و التداول أو من حيث الإلتزام بنتائج المشاورة ، و بالتالي وجوب الأخذ برأي كافة المواطنين في الأمة ، أي الناخبين أو ممثلهم .

الناحية الثانية :

إن الإسلام في قضايا الأمة المهمة و الحساسة و المصيرية ، كاتخاذ القرارات و تنفيذ الأحكام التي تمس المصالح العليا للأمة و المقاصد المعلومة من الدين ، لا يعتمد على العدد أو الاغلبية العددية ، و لا يعني رفضه لمبدأ الاغلبية و الاكثرية مطلقا ، بل هناك حالات و ظروف تستدعي اللجوء إلى مثل هذا الإجراء الترجيحي ، و المعتمد عليه في الأخذ بمبدأ الاكثرية و رفضه عموما هو المصلحة ، فقد تدفع بعض المصالح الإستثنائية و الظروف الخاصة للأخذ به و ليس في ذلك ما يخالف نصا قاطعا أو حديثا صحيحا .

و الجدير بالذكر أن مبدأ الأخذ بالاكثارية يتماشى أكثر و رأي الخوارج الذين ينادون بالانتخاب العام ، فالسوابق التاريخية السنوية تدل مجتمعة على أن الرأي الصواب و القول الذي يراعي المصلحة - و هو الأقرب إلى أحكام الشريعة و مبادئها و روحها - هو المعتمد مهما كان مصدره و عدد قائله ، فقد أجمع الصحابة إثر موت رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن لا يقاتل المسلمون أهل الردة و ألا ينفذ بعث أسامة بن زيد ، و خالفهم أبو بكر وحده فكان هو الحق و كانوا هم على خطأ .

يقول الغزالي : (و أما المجتهد فعليه اتباع الدليل دون الاكثر لأنه إن خالفه واحد لم يلزم إتباعه و إن انضم إليه مخالف لم يلزم الإلتباع) . (2)

(1) تفسير القرطبي ، ص 1491-1493 .

(2) الغزالي : المستصفى ، ص 117-118 .

ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام ، ص 544 و 552 و 575 ، باب الإجماع .

الفصل الثاني :

في بيان طبيعة عقد الخلافة و مركز الخليفة الشرعي .

و فيه مبحثان :

**المبحث الأول : في مفهوم العقود و خاصية عقد الخلافة
و آثاره الشرعية .**

المبحث الثاني : في بيان التكليف الشرعي لمركز الخليفة من الرعية .

المبحث الأول : مفهوم العقود و خصائص عقد الخلافة و آثاره الشرعية .

تقديم

إن العلاقة بين الحاكم و المحكوم في نظام الحكم الإسلامي تقوم على أسس دستورية و قانونية لها آثارها في الواقع ، و أبرز هذه الأسس و القوائم هي فكرة العقد ذاته التي يتم بموجبها قيام الدولة كلها و سريان باقي العقود فيها . إذ هو الحجر الأساسي في البنيان السياسي نلأمة و الدولة الإسلامية .

فالعلاقة ليست وليدة تجارب دفعت إليها حركة الأيام و مقتضيات الأحوال ، كما أنها ليست منبثقة من خيال و افتراض مسبق ، بل هي عقد له خصائصه و أركانه و شروطه على غرار سائر العقود الأخرى ، إن لم نقل أنه مصدر تلك العقود و سبب سريانها و فعاليتها .

فالعقد في النظام الاجتماعي هو : (العقد الأول أو الأكبر الذي ترتكز عليه باقي العقود ، ومنه تستمد شرعيتها ، بل هو الدعامة التي يقوم عليها النظام كله) . (1)

(1) د . ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية ، ص 215 .

ر إذا تأملنا أصول الفكر السياسي الغربي الحديث و القديم و العقد الإجتماعي الذي دعا إليها روسو* و لوك* و هوبز* و غيرهم و قارناه مع العقد السياسي الشرعي ، ننتهي إلى ملاحظات سياسية بالغة الأهمية ، و من أهم هذه الملاحظات :

- السبق و بزمان طويل للفقه السياسي الإسلامي و خاصة في مسائل العقد السياسي للفكر السياسي الغربي في نظريته حول العقد الإجتماعي التي يعتبرها مفكرو الغرب من إبداعهم و تراثهم السياسي .

* جان جاك روسو J. J. Rousseau مفكر سياسي واجتماعي وأديب و فيلسوف فرنسي مشهور ولد سنة 1712 و توفي سنة 1778 و كان موتة بسنوات قليلة من الثورة الفرنسية التي يعتبر هو ملهمها . إمتدت حياته ليضيف بفكره و شعوره الثوري الفياض ما أثرى الفكر الأوربي عامة، قدر له أن يكون ثالث أشهر مفكرين إرتبطت أسماؤهم بنظرية العقد الإجتماعي ، فنتيجة لروسو الفرنسي و"توماس هوبز" و"جون نوك" الإنجليزيين و عبقريتهم و كفاياتهم سادت نظرية العقد الإجتماعي التفكير السياسي في القرن الثامن عشر ، ونجحت أن تؤثر تأثيرا بالغا في كل من إنجلترا و فرنسا و الولايات المتحدة ، وكذلك في تطوير النظم الديمقراطية و لتجبر كثير من الثورات التي غيرت كثيرا من وجه الأحداث . وفي هذا كله كان "روسو" أبرز دعاه هذه النظرية و أوسعهم صيتا و أبعدهم أثرا في تاريخ الفكر السياسي بما نثرت كتاباته من مظاهر المساندة و كذلك موجات الإنتقاد و التجريح . بين هذه المساندة و التأييد و الإنتقاد العنيف تبدو عظمة روسو كمفكر تتميز أفكاره بجدة و طرافة أصيلتين ، من أشهر كتب و مؤلفاته : العقد الإجتماعي والذي نشر سنة 1962 تحت عنوان طويل هو

Du contrat social aux principes du droit politique .

و هو يتضمن 4 كتب أساسية عالج روسو في أولها الميثاق الجماعي و في الثاني حقوق السيادة وحدودها أما الثالث فقد عرض فيه للحكومة و أشكالها المختلفة بينما خصص الكتاب الرابع لمعالجة بعض الجوانب الهامة في الحكومة ، وبعده كتاب «العقد الإجتماعي» أضخم آثاره السياسية كما يتميز من دون آثاره كلها بأسلوبه الفلسفي المجرد .أنظر تفاصيل حياة روسو ومنهج تفكيره مؤلف

- Félix Ponteil : La pensée politique depuis Montesquieu, Ed. Sirey, Paris 1960

- النير سوبول : تاريخ الثورة الفرنسية : ترجمة جورج كوسى منشورات بحر المتوسط بيروت . باريس الطبعة الثالثة ، 1982 .

*جون لوك John Locke فيلسوف تجريبي إنجليزي ولد في 29 أغسطس سنة 1632 في رنجتون Wrington و توفي في 27 أكتوبر سنة 1704 من دعاة نظرية العقد الإجتماعي و فلاسفتها المشهورين .

*توماس هوبز Thomas Hobbes فيلسوف إنجليزي و مفكر سياسي كبير .

ولد في وستبورت Westport في إقليم Wiltshire في 5 أبريل سنة 1588 ، و توفي في هاردوك هول Hardwick Hall في مقاطعة دربي Derbyshire في 4 ديسمبر سنة 1679 .

من دعاة نظرية العقد الإجتماعي و فلاسفتها البارزين .

أنظر تفاصيل حياة و أفكار كل منهما عند

د . عبد الرحمان البدوي : مؤلف الموسوعة الفلسفية ، الجزء الثاني ، ص 373 و ص 554 .

دعوي شينا إذا قلنا أن الفكر السياسي الغربي تأثر إلى حد بعيد بالتفكير السياسي الإسلامي ، أساس ذلك أن الحضارة الإسلامية قد بلغت أوج رقيها في نظامها الاجتماعي خاصة ، في حين كانت أوروبا تعيش تحت نظام إقطاعي متأخر و في أجواء فكر هزيل مريض قام على الخرافة و الإرهاب الفكري و الصراع الدموي بين السلطتين الزمنية والروحية ، فكان العالم الإسلامي المتحضر آنذاك بجامعاته و مدارسه و معاهده منارة علم و محطه رجال العلم من أوروبا جميعها ، فلا غرابة أن هذا الإحتكاك و التأثير المباشر من الفكر الإسلامي على العقلية الأوروبية كان له أثره الكبير في نهضة أوروبا ذاتها و في إستلهاهم معاني الحرية و الإزدهار و الرخاء و القيم الأخلاقية ، كالعدل و المساواة و الممارسات الشورية التي صارت دعائم للفكر السياسي الغربي لما بعد النهضة ، أكبر دليل على هذا التأثير ، (بدليل أن بعض الفلاسفة و المفكرين من أبناء هذه الحضارة عاشوا إلى عصر النهضة الأوروبية أو قبلها بقليل ، و خير مثال على ذلك الفيلسوف المؤرخ ابن خلدون الذي تعتبر أفكاره و نظرياته في الإجتماع و السياسة أفكار و نظريات حديثة) (1) ، وكذلك تلك الإقتباسات لتوماس الإكويني من واقع البيئة الإجتماعية و السياسية في الأندلس و من فكر فيلسوفها الكبير إبن رشد . (2)

المطلب الأول : مفهوم العقود و خصائص عقد الخرافة و عناصره .

النظام الإجتماعي الإسلامي أحد دعائم الحضارة الإسلامية و المجتمع الإسلامي ، هذا النظام يقوم على تناسق و تكامل و شمول و كل الخصائص الربانية التي تجعله نظام متميزا فريدا في أشكاله و مضامينه ، و من مظاهر هذا التمييز و الإفراد قيامه على موازين و مقررات شرعية لها قالبها العلمي الذي سُميت به فيما بعد بفقهاء المعاملات و فقه العبادات ، أي فقه جمع الدين و الدنيا أو بين السياسة و الدين أو بين السلطان و المحراب جمعا لم يسبق إليه و يؤتى بمثله .

و حقيقة المعاملات أنها إتفاقات تتوصل إليها الآراء الحرة و يتم بموجبها التعامل بين الناس و العود منها على وجه الخصوص ، تمثل و تبرز هذه الإتفاقات في أشكال قانونية و دستورية ، فكل ما تنتظم به حياة الفرد و المجتمع و يحقق المصلحة و ينفع الإنسان و يحكم العلاقة بينه و بين غيره ، صاغه الإسلام بمفهوم العقد حتى يُهاب و يُحترم و ينفذ ، و هنا إشارة إلى أن التعامل في الإسلام قائم على الجد لا الهزل الطائش .

(1) د فاضل زكي محمد : دراسات في النظريات و المذاهب السياسية ،

مقال بالمجلة المصرية للعلوم السياسية ، ص 84 .

(2) انظر د . مونتجمري وات : فضل الإسلام على الحضارة الغربية ، ترجمة حسين أحمد أمين .

د . عبد الرحمان بدوي : دور العرب في تكوين الفكر الأوربي ، دار القلم ، بيروت ، ط 3 ، 1973 .

زيغريد هونكه : أثر الحضارة العربية في أوروبا ، ترجمة فاروق بيضون و كمال بسوقي .

على الإحترام المتبادل للقيم المادية منها خاصة لا على العيب ، فكل هذه القيم الأخلاقيـة المبتوثة في فقه المعاملات مستمدة من طبيعة الإسلام و سمو تعاليمه و جدية نصوصه و صرامة قواعده ، فمن عقد البيع إبتداء و مروراً بالوكالة و عقد الصلح و الهبة و الإجارة إلى عقد الإمامة إنتهاءً تأخذ العقود في الإسلام طابعها الرسمي بمكوناتها و أهدافها و شروطها . (1)

و انطلاقاً من قول أن الإمامة عقد ، يتجلى لنا أن هذا العقد السياسي يشبه في شروطه و أركانه و أحكامه سائر العقود الأخرى في عالم التجارة و الإقتصاد .

لذلك قال الدكتور السنهوزي في طبيعة عقد الإمامة ، أنه عقد حقيقي ، قد استوفى كل شروط العقود الأخرى ، كما وصفه أنه مبني على الرضا ، و أن الغاية منه أن يكون هو المصدر الذي يستمد منه الإمام سلطته (2) ، و كونه عقد يفترض وجود طرفين و محل الطرفان هنا هما الحاكم و الرعية و محل العقد هنا حراسة الدين و سياسة الدنيا . (3)

فالإتفاق السياسي بين الراعي و الرعية هو مقصود عقد الإمامة ، يتم هذا التعاقد و ذلك الإتفاق على صورة - تسمى البيعة لذلك قال ابن خلدون : (و كانوا إذا بايعوا الأمير و عقدوا عهده ، جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعقد ، فأشبه ذلك فعل البائع و المشتري فسمي بيعة) (4) ، و الإتفاق بينهما هو اتفاق قانوني ملزم استمد قوته من الشريعة الإسلامية التي تعتبر الدستور العام للدولة الإسلامية ، و تجدر الإشارة إلى أن هذا العقد قد تضمن العناصر المهمة الآتية .

أولاً : مبدأ الحرية في الإختيار ، فطريق ثبوت الإمامة و انعقادها هو الإختيار و الإتفاق و لا تثبت بطريق النص أو التعمين و لا تورث قهراً أو قسراً أو تغصب أو تفرض قهراً على رعايا الناس فكل هذه العيوب المخلّة بمبدأ إرادة الإختيار الحرة تبطل العقد أو تجعله محلاً للطعن و المعارضة ، فللأمة الحرية الكاملة في اختيار حاكمها و في ممارسة هذه الحرية كاملة غير منقوصة و لا مشوبة بهوى أو إكراه أو عائق من الجانبين فإذا كان للأمة هذا الحق فعن حق الراعي أو الحاكم قبول هذا المنصب أو رفضه ، فيمارس إرادة قبوله أن يأخذ على عاتقه هذه المهمة الجليلة الخطيرة بكل حرية و إرادة قوية و وعي كامل ، و كل (ما يؤثر في حرية الإرادة أو تمام معناها من عامل ذاتي أو خارجي ، طبيعي أو طارئ فإنه لا بد أن يؤثر في صحة التعاقد و ترتب أثره عليه ، جزئياً أو كلياً) . (5)

(1) أنظر د . صبحي محمصاني : النظرية العامة للموجبات و العقود في الشريعة الإسلامية .

(2) د . السنهوزي : فقه الخلافة و تطورها ، ص 94 .

(3) الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص 5 .

(4) ابن خلدون : المقدمة ، ص 174 .

(5) د . ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية ، ص 216 .

ثانياً : ينشأ العقد نتيجة تفاعل حرية الاختيار مع حرية الموافقة على أساس الإيجاب والقبول من الطرفين ، و لكن الموجب الحقيقي للعقد و منشئه و صاحب المصلحة الأولى في إيجاده هو الأمة كوحدة متضامنة ذات كيان مستقلة أو بعبارة أخرى هم المسلمون . (1)

فإذا كان قيام الحكم من الواجبات الشرعية ، فإن هذا الواجب يتم على عاتق الأمة كلها أو من ينوب عنها في إنجاز هذا الفرض ، فالأمة هي صاحبة الأمر العام و لها حق اختيار الحاكم أو إنهاء العقد و فسخه على اعتبار أنها هي التي أنشأته و بدأتها ، و هذا يصدق أكثر على طريق تولي الخلافة بالرضى و الاختيار .

قال الماوردي في هذا : (و إن تقدمت بيعة أحدهما ، و أشكل المتقدم منهما وقف أمرهما على الكشف فإن تنازعاها و ادعى كل واحد منهما أنه الأسبق لم تسمع دعواه ، و لم يحلف عليها لأنه لا يختص بالحق فيها ، و إنما هو حق للمسلمين جميعاً ، فلا حكم ليمينه و لا نكواه عنه) . (2)

فالأمة من الوجه الدستورية تعتبر أحد مصادر السلطات ، و الخليفة يتولى منصب الرئاسة بناءً على اختيار الأمة و ترشيحها له ، و عليه فقيامه بهذه المهمة هو النيابة عن إرادة الأمة ذات منولى من قبلها و نائب عنها في حراسة الدين و سياسة الدنيا ، فكانها منحتة حق التصرف في حقوقها و إن كانت الأمة من الناحية العملية التنفيذية هي التي تتخذ العدة و توجد الوسائل لأداء تلك الحقوق . (3)

و كل ما يصدر عن الإمام من تولية مناصب و عقود صلح و إبرام معاهدات فمرجع سلطاته هذه أعماله إرادة الأمة الأولى ، و هذا الذي توصل إليه فقهاء الشريعة الإسلامية و قرروه كذبتهم قبل قرون ، لم يقل أقطاب الديمقراطية الحديثة أكثر منه ، و هذا العنصر ليس من الإتفاق كما إتضح لنا في مباحث طرق التولية و مع هذا فيبقى أحد العناصر المهمة .

ثالثاً : لا نتصور عقلاً أو من الناحية العملية إفتراض قيام كل الأمة بواجب قيام الخلافة أو حتر مباشرة مراسيم العقد ذاته لا تتم بالصورة التي لا يتخلف فيها فرد واحد عن التعبير عن هذا الإتفاق فإن في هذا حرج كبير على الأمة يوقعها في اضطراب و فيما لا تحلته . يضاف إليه أن طبيعة هذا الواجب كفائي و لا يلزم عموم الأمة ، بل يكفي فيه الأقل و الإنابة و كذلك فإن : (هذه الفروض الإجتماعية أو العامة من شأنها أن تتطلب في أدائها بلوغ مستوى معين من المعرفة ، و كون القائم بها على جانب كبير من الكفاءة و الإقتدار ، لأنها أو كثيراً منها أعمال فنية لا يقدر على القيام بها إلا المختص ، و اختيار الإمام مسؤولية باهضة تترتب عليها أكبر النتائج ، فلا يمكن أن يترك لأي فرد ينهض به ،

(1) د . ضياء الدين الرئيس : نفس المرجع ، ص 216 - 217 .

(2) الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص 8 .

(3) فضل زكي محمد : المرجع السابق ، ص 86 .

بلا بد أن يتوفر فيمن يوكل إليهم أمره شروط خاصة (1) حتى يجيء الإختيار موقفاً سديداً ، و بالتالي نضمن الإستقرار السياسي و التقدم الحضاري ، و عليه فقد قرر الفقهاء مبدأ التمثيل في شكل هيئة سُميت فيما بعد بأهل الحل و العقد .

رابعاً : بقي أن نقول في الأخير أن العقود في الشريعة الإسلامية حتى يسري مفعولها و يحسن تطبيقها على الوجه الشرعي اللائق ، قد صانها الإسلام و أوجب الوفاء بها و اعتبر نكثها ، صورة من صور الخيانة و الغدر و التحلل من الولاء العقيدي للدين الإسلامي و الأدلة على ذلك كثيرة ، مستوحاة من الكتاب و السنة و الإجماع .

فمن الكتاب قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود » *

و قوله عز و جل : « و أوفوا بالعقود إن العقد كان سهواً » *

و قوله عز و جل : « و أوفوا بالعقود إذا عاهدتم و لا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها و قد بعثتم الله عليكم كفيلاً ، إن الله يعلم ما تفعلون » *

و قوله تعالى : « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم ، فمن نكث فإنه ينكث على نفسه » *

إذا كانت الآيات الثلاثة الأولى تصرح بوجود الإيفاء بالوعد ، فإن الرابعة تؤكد حرمة العقد السياسي و قداسته و عظمت طرفه المتمثل في الله عز و جل مما يزيد العقد مهابة و إجلالا ، و هذا ما يريد القرآن الكريم أن يلفت إليه المتعاقدين على أن البيعة في حقيقتها تعقد لله رب العالمين . (2)

أما من السنة فأحاديث كثيرة في الباب أهمها :

قوله صلى الله عليه و سلم : « أروى من كُنْ فيه كان منافقا خالسا ، و من كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها ، إذا اتّمن خان ، و إذا حدث كذب ، و إذا عاهد غدر ، و إذا خاصم فجر » * ، رواه الشيخان .

(1) د . ضياء الدين الرئيس : نفس المرجع ، ص 221 بتصرف .

* سورة المائدة / 1 . * سورة الإسراء / 34 . * سورة النحل / 91 . * سورة الفتح / 10 .

(2) راجع : سيد قطب : تفسير الظلال ، ج 7 سورة الفتح .

* الحديث رواه البخاري ، كتاب المظالم ، باب إذا خاصم فجر ، فتح الباري ، ج 5 ص 81 .

و رواه مسلم ، كتاب الإيمان ، باب خصال النفاق ، النووي على مسلم ، ج 2 ص 46 .

نوله صلى الله و عليه و سلم : « إن الغادر يرفع له لواء يوم القيامة يقال هذه غدرة فلان
ابن فلان » * . كما ورد في الصحيح .

و لما كان للعقود هذه القداسة ، فإن الفقهاء قد عنوا أشد العناية ببحث الصيغ المختلفة ،
و تحديد مدلولات الألفاظ الواردة بها حتى يمكن التأكد من أن كل عبارة تؤدي المعنى الخاص
الذي يراد منها في سياق التعاقد ، كما أنهم حرصوا كل الحرص على أن يضعوا من الشروط
ما يمكن الوثوق معه من أن التعاقد وقت إمضاء العقد كان مظهرا لإرادة حرة تامة الحرية
و كاملة الشعور بنفسها) . (1)

ثبت لنا أن هناك إجماعا بين الفقهاء المسلمين على أن البيعة عقد بين الأمة و بين الخليفة
و على هذا الإعتبار فإن البيعة من الوجه القانونية تعد عقدا تبادليا يترتب عليه حقوق لكلا
العاقدين .

و هذا العقد عقد حقيقي (أثبت التاريخ إتمامه بين المسلمين و الخليفة) (2) ، يقوم على
الرضا ، و هو : بذلك يختلف عن العقد الإجتماعي الذي تحدث عنه « روسو » و الذي برر به
وجود السلطة إذ أنه عقد إفتراضي لتبرير نظرية إفتراضية لم يثبته التاريخ حقيقة
بها .

و اتضح لنا كذلك أن هذا العقد رضائي لا يجوز أن يشوبه ضغط أو غش أو تدليس أو إكراه
فإن ذلك يبطله ، و هو كذلك إلزامي لا يملك أحد نقضه فهو قيد وثيق و رابطة مصونة . (3)

و يترتب على هذا كله أن الأمة في تعاقدها مع الخليفة إنما توكله في ممارسة السلطة نيابة
عنها و ذلك نتيجة لتعاقد حر بينهما . (4)

قال ابن حزم : (الإمام إنما جعل ليقوم الصلاة للناس و يأخذ صدقاتهم و يقيم حدودهم
و يعضى أحكامهم و يجاهد عدوهم) . (5)

* الحديث : أخرجه البخاري في كتاب الفتن إذ قال عند قوم شيئا ثم خرج فقال بخلافه بلفظ (ينصب لكل غادر
لواء يوم القيامة) ، أنظر فتح الباري ج 13 ص 71 ، وأحمد في مسنده ج 2 ص 96 . كما أخرجه الترمذي
بلفظ آخر في كتاب الفتن . باب ما أخبر النبي عليه الصلاة و السلام أصحابه بما هو كائن يوم القيامة ،
ج 4 ص 453 . و قال الترمذي حديث حسن صحيح .

(1) د : ضياء الدين الرئيس : المرجع السابق ، ص 216 .

(2) الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص 5 و 6 ، طبعة دار الكتب العلمية ، لبنان .

(3) د : عبد الرزاق أحمد السنهوري : المرجع السابق ، ص 57-60 .

(4) ابن حزم : المحلى ، باب التوحيد ، ج 1 ص 46 .

يرتب عليه كذلك حق السمع و الطاعة للخليفة مالم يأمر بمعصية و حق النصيحة إذا أخطأ ، و إذا شاب هذا العقد إكراه أو غيره بطل العقد و على هذا أفتى الإمام مالك ببطلان بين المكره ، و اعتبر العهد الذي أخذه معاوية لابنه يزيد باطل لإفتقاده شرط الرضا .

و إلزامية العقد تقتضي عدم فسخه إلا بموت الإمام أو عجزه أو خروجه على شروط العقد .

المطلب الثاني : نتائج المقارنة بين عقد الخليفة و العقود الوضعية .

قد أشرتُ في ثنايا البحث و مقدمته إلى بعض هذه النتائج التي تفرضها المقارنة بين العقد السياسي الشرعي و بين غيره من العقود الوضعية .

و لأهمية هذا الأمر أفردت له مطلباً خاصاً به حتى تتجلى الأمور أكثر و تنضج معالمها ، مع الإشارة أننا لم نذكر محتويات و فلسفات و المنشأ التاريخي للعقود الوضعية نظراً لطول البحث .

و أكدتُ بالإشارة إلى النتائج فقط ، و قد يكون هذا عيباً من حيث ما يقتضيه المنهج العلمي للمقارنة من عرض العقدين عرضاً مفصلاً يوضح معالم و مضامين كلا منهما ، و لكن رأيتُ أنه لا فائدة من إدراج مباحث العقود الوضعية لقلة محتوياتها و نشأتها التاريخية ابتداءً من مرحلة ما قبل أفلاطون إلى مفهوم عقد الدولة العالمية الإشتراكية مروراً بالعقد الإجتماعي و فلاسفة الثورة الفرنسية و غيرهم و كذلك الدولة الثيوقراطية و نظرية الحق الإلهي المقدس (1) ، و الإقتصار على النتائج و هدفي في هذا تسليط الأضواء أكثر على طبيعة العقد السياسي الإسلامي و معرفة قواعده و أسسه و أبعاده و مزاياه .

فما هي هذه النتائج ؟

- إن العقد الذي تحدث عنه كل من روسو و هوبز و لوك و غيرهم كان مجرد افتراضات لا تستند إلى دليل و لا تقوم على برهان ، بل استمدوه و بنوه على حالة تخيلوها في عصور غابرة سميت بالحالة الطبيعية في مؤلفاتهم* .

(1) جان جاك شوفالبييه : تاريخ الفكر السياسي .

د . إبراهيم بسوقي أباطة و د . عبد العزيز الغنام : تاريخ الفكر السياسي .

يؤكد الدكتور دانيال مورني السمة التجريدية و الغموض الذي طبع النظرية عموماً بقوله :

Même quand le contrat ne verse pas dans le langage algébrique, sa logique abstraite condensée, le laigneuse de toute explication jugée superflue, demande un effort d'attention qui ne relâche jamais.

Daniel Mornet : Rousseau, l'homme et l'oeuvre. Ed. Hatier Boivin 1950 .

- إن العقد السياسي بخاصائصه و أركانه و شروطه المستوحاة من الشريعة الإسلامية يعبر بوضوح عن شخصية الأمة الإسلامية و إرادتها المحترمة و حريتها المصونة ، و أفضل ما يوجد في سائر العقود الوضعية من محاسن ، و أفضل ما تميزت به من صفات جمعها و اشتمل عليها العقد الإسلامي مع خلافه من حيث الغاية و الهدف .

فإذا كانت سائر العقود تمجد الشعب و تعتبر بمكانته ، فإن للشعب أو الأمة في العقد الإسلامي مكانة أعلى و أشرف ، إذ اعتبرت الأمة و إرادتها منشئة العقد و موجبه ، و إذا نادت سائر العقود ببعض المبادئ السياسية و الإجتماعية ، كالعدالة و المساواة أمام القانون و حرية الفكر و العقيدة و تحقيق العدالة الإجتماعية ، و كفالة بعض الحقوق كحق الحياة والعمل و حق الحرية ، فكل هذا محقق في نظام الحكم الإسلامي و مكفول في أرقى صورته و أعلى درجاته بموجب ذلك العقد السياسي المقدس المهاب .

و إذا كانت الحقوق في العقود الوضعية محترمة و مكفولة باعتبارها حق الطبيعة على الإنسان و منحها إليه ، ففي نظام الحكم الإسلامي تعتبر هذه الحقوق إلهية النشأة و المنحة و إن كانت من الناحية الدستورية و المسؤولية القانونية تنقسم إلى حقوق الله و حقوق العباد و حقوق مشتركة بين الله و العباد (1) ، و قد تكون نعماً لا حقوقاً ، أو (تقرر على أنها هي الأصل في الأشياء ، أو أنها هي القانون الذي وضعه الله للوجود أو الفطرة) ، و سواء أكانت لله أم للعباد فالنتيجة واحدة ، (و هي أن الإنسان تضمن له كل هذه الأمور ، و الواقع أن الشريعة الإسلامية إنما ترمي إلى أن تحقق العدالة المطلقة في أكمل صورها و أن توفر للإنسان أسمى و أكرم حياة يمكن أن تتوفر و تليق بإنسانيته) . (2)

و إذا مجد « روسو » و غيره الإرادة العامة و تحدث في شأنها ، فإن هذا يقابله و يسبقه في التاريخ الإسلامي فكرة الإجماع التي تؤكد و تعلي من إرادة الأمة ، و أن هذه الإرادة معصومة ، و تستمد مشروعيتها من أعلى مصادر التشريع الإسلامي و هما الكتاب و السنة ، بل هي مصدر معتبر شرعاً و قائم بذاته .

و إذا كانت هذه الإرادة العامة أو الشعب أو الأمة بمقتضى تلك العقود الوضعية تملك سلطة مطلقة تقرر و تشرع و تنفذ حتى و إن خالفت منطق الأشياء و بدايات العقول و تعارضت و مصالح الإنسانية الأساسية جميعاً ، كأعلان حرب مثلاً من أجل سيادة شعب معين أو إستعمار بقعة في لفة الإستراتيجية الحربية ، فتسفك الدماء و تزهق الأرواح و تضطهد النفوس باسم سلطة الشعب العليا .

(1) د . مصطفى الزرقاء : المدخل الفقهي العام ، ج 1 ص

(2) د . ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية ، ص 380-379 .

فالعقد السياسي الشرعي لا يعطي مثل هذه السلطة المطلقة للأمة أو الشعب ، وإنما تلك السلطة مقيدة بشريعة الإسلام المستمدة من دستورها العام و هو الكتاب و السنة ، فكل التصرفات و كل العهود و المعاهدات تبرم في حدود الشريعة الإسلامية فالأمة ملزمة بالقانون الأخلاقي و مقيدة بمبادئه .

و أخيرا فإن كان الإتفاق السياسي بين الحاكم و الرعية في العقود الوضعية يقضي بالضرورة قيام الحاكم بتحقيق أغراض و مصالح دنيوية تدعو إليها حاجة القيام ذاته و طبيعة العقد ذاته ، كإنعاش ثروة أو تحقيق مكاسب دنيوية ، فإن عقد الخلافة كما عرفه ابن خلدون إنما جاء لتحقيق مصالح الناس الأخرى و الدنيوية الراجعة إليها ، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها مصالح الآخرة (1) .

فدولة الإسلام يجب أن تنظر في أعمالها إلى الآخرة على أنها الغاية و تقوم بكل أعمال الخير التي يأمر بها الدين ، و التي تؤدي إلى رضوان الله و تحقق المطالب الروحية للإنسان كما أنها تجعل الدين أو القانن الأخلاقي المقياس الذي تقيس به أعمالها و كل تصرفاتها ، و لعل أكبر نتيجة نخلص إليها في هذا المبحث ، هي أن العقد السياسي بكل مسائله و خصائصه يعبر و يجسد بوضوح نظام الحكم الإسلامي و يميزه عن غيره من الأنظمة البشرية الأخرى .

(1) ابن خلدون : المقدمة ، ص 176 .

المبحث الثاني : في بيان التكييف الشرعي لمركز الخليفة من الرعية .

تمهيد .

تبين لنا من مباحث طرق التولية و مبحث مفهوم سيادة الأمة جملة نتائج لها علاقة و صلة وثيقة بتوضيح المركز الشرعي للخليفة من الرعية ، و هذا يفسر لنا طبيعة العلاقة بين الراعي و الرعية في جانبها القانوني الصرف و هذا لب موضوعنا و مدار بحثنا ، و هذه النتائج هي :

١- إن كل الطرق التي يتعين بها الخليفة تخضع في الحقيقة إلى فكرة التعاقد سواء صرح به كالتولية عن طريق الإختيار و العهد ، أو جاء بعد عملية التنصيب كما في طرق التولية بالثقة أو الدعوة للنفس و حتى طريق التغلب و الإستيلاء على اعتبار سريان التصرفات السلطانية فيما بعد التنصيب الفعلي للمتغلب .

٢- إن طرق التولية المتفق عليها لا تقوم على مبدأ سيادة الأمة ، إنما رأينا كيف أن بعضها يقوم بعقد الواحد أو الإثنين أو العدد القليل ، و كيف أن الأخرى تعتمد في قيامها على مبدأ إقرارات الخليفة و الأمر الواقع ، و في كل هذه الحالات هناك تصورات لمركز الخليفة من الرعية الذي يقوم أساسا على عقد حقيقي كامل الأوصاف ، و بعبارة أدق فإن هناك تصورات للمركز القانوني للخليفة .

- تصور يقول أن الخلافة بموجب العقد هي نيابة عن الأمة .

- و تصور يقول إن الخلافة ولاية من حق أي مسلم القيام بها .

و سوف نبين كلا التصورين و أيهما أشمل في تصوير مركز الخليفة الشرعي .

المطلب الأول : مفهوم نيابة الأمة في عقد الخلافة .

يرى هذا الإتجاه أن الخلافة نيابة عن الأمة ، و أن الخليفة وكيل في تصرفاته عن الأمة ، فهي مصدر توليته و عزله ، و إلى هذا الرأي ذهب أبو يعلى الحنبلي و الماوردي و الأمدي و القرطبي و الحجاوي و غيرهم من السلف (1) ، أما من المعاصرين فقد قال بهذا أغلب

(1) أنظر أبو يعلى الفراء : الأحكام السلطانية ، ص 16 .

الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص 29 .

الحجاوي : الإقتناع ، ج 4 ص 292 . تصحيح و تعليق عبد اللطيف السبكي

المفكرين و العلماء كالشيخ محمود شلتوت و الأستاذ محمد يوسف موسى و الأستاذ محمود نياض ، و الدكتور ضياء الدين الريس و الدكتور أحمد شلبي و غيرهم كثير .

فالجميع يقرر أن تصرف الخليفة على الناس إنما (كان عن طريق الوكالة لهم ، فهو وكيل المسلمين ، فله عزل نفسه و لهم عزله إن سأل العزل) (1) كما قال ابن رجب * ، (فالإمام هو وكيل الأمة و نائب عنها) . (2)

و إذا كانت الأمة هي التي تختار رئيسها - الخليفة - فهو إذن وكيلها و نائب عنها ، و مركزه القانوني هو مركز النائب و الوكيل عن الأمة ، و قد أدرك الفقهاء هذا المعنى و صرحوا به ، فمن أقوالهم في هذا الباب ما ذكره الفقيه الماوردي و هو يتكلم عن موت الخليفة و الوزير و أثر ذلك ، فقال ما نصه : (و إذا كان تقليد الأمر من قبل الخليفة ، لم ينزل بموت الخليفة و إن كان من قبل الوزير انزل بموت الوزير لأن تقليد الخليفة نيابة عن المسلمين و تقليد الوزير نيابة عن نفسه) . (3)

ثم (إن طبيعة عقد الإمامة كما عرضه علماء الشريعة ، أنه عقد حقيقي بينه و بين الأمة و معنى ذلك أن سلطته إنما يستمدّها من الأمة) . (4)

و الجدير بالذكر أن هذا الإتجاه لم يسلم من مآخذ و انتقادات نلخصها في الآتي :

1 القول بأن الخليفة وكيل عن الأمة يبدو أن فيه مغالطة فكرية ، حيث (أنه لا يشترط في عقد الخليفة أن يبرمه جميع أفراد الأمة الذين يكون الخليفة وكيلا عنهم ، و إنما يكفي أن يبرمها أهل الحل و العقد الموجودون في بلد الإمام ، بل و يكفي الواحد و الإثنين منهم ، وإذا كان الخليفة وكيلا عن الأمة لأن الواحد أو الإثنين أو جماعة من أهل الحل و العقد قد اختاروه ، فما الذي يفسر حق هذه الجماعة أو الواحد أو الإثنين من بلد الإمام في اختيار الإمام دون بقية أفراد الأمة) . (5)

(1) ابن رجب : القواعد ، ص 113 ، القاهرة 1933 .

* هو العلامة حافظ عبد الرحمان بن شهاب بن أحمد بن أبي أحمد رجب الملقب بزين الدين المكنى بابي الفرج البغدادي ثم الدمشقي الشهير بابن رجب الحنبلي ، كان من الوعاظ الناصحين و الدعاة المخلصين ، له معرفة تامة بالمذهب الحنبلي ، كما كان أعرف أهل عصره بالعلل و تتبع الطرق في الحديث ، له مؤلفات قيمة ، منها :
جامع العلوم و الحكم .

أنظر ابن العماد : شذرات الذهب ، ج 6 ص 339-340 .

(2) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، ج 1 ص 233 .

(3) د . عبد الكريم زيدان : أصول الدعوة الإسلامية ، ص 207 .

(4) د . عبد الرزاق السنهوري : المرجع السابق ، ص 148 و 72 .

(5) د . صلاح الدين ديبوس : الخليفة توليته و عزله ، ص 102 و ما بعدها .

ب - إن الخلافة في طريقتي الإختيار و العهد تتم بتفويض أهل الحل و العقد أو من الخليفة القائم إلى المستخلف ، و في هذه الحال يمكن قبول فكرة الوكالة و النيابة عن الأمة ، أما في الطرق الأخرى فهذا الأمر ممتنع و لا يمكن قبوله و لا معنى لذكره البتة ، لأن من بين معاني الوكالة تفويض الأمور عن طواعية و رضا ، و القهر و التغلب مزيل لها .

ج - إن القول بالوكالة في عقد الخلافة يؤدي إلى نتيجة تتعارض و مبدأ الوكالة ذاته ، وهذا يؤكد القاضي عبد الجبار بن أحمد حيث يقول : (فأما أن يكون الخليفة وكيلا فبعيد ، لأنه يقوم بأمر يعلم قطعا أنها تقوم على شرط سقط ممن يتظلم إليه ، كما قد يقوم بما يقع عن طريق الرضا ، و لأنه يصير أحق بذلك مما يملك ذلك الشيء أو يفعل به) (1) ، و قول القاضي عبد الجبار يتفق كثيرا مع واقع الأمة و تاريخها السياسي بعد الخلافة الراشدة ، حيث قل ما نجد خليفة حاز رضا الناس و لا حتى رضا العلماء و أهل الحل و العقد .

د - كذلك فإن (الروابط التي ينتجها عقد الخلافة تختلف عن الروابط التي ينتجها عقد الوكالة ، فالأمة لا تستطيع أن تشيخ عقد الخلافة إلا بكفر الخليفة أو فسقه أو عجزه ، بينما يستطيع الموكل في عقد الوكالة فسخ العقد مع التعويض إن كان له محل ، ثم إن الخليفة يلتزم بالمبادئ العليا التي قررها القرآن و السنة ، و لا تستطيع الأمة باعتبارها موكله أن تلزمه بواجبات تخالف تلك المبادئ ، بينما يلتزم الوكيل في عقد الوكالة بتنفيذ تعليمات موكله أيا كانت ، لذلك فإننا نرى أن عقد الخلافة لا يتفق مع خصائص عقد الوكالة ، وبالتالي فإن البيعة و الانتخاب و النيابة و تولي الوظائف العامة حق من الحقوق العامة في أوضاعنا الحديثة ، يمارسه كل مسلم متمتع بالأهلية الشرعية بكامل حرية) . (2)

هـ - أما الأستاذ أبو فارس فالبرغم من قوله بمفهوم النيابة و الوكالة في عقد الخلافة ، إلا أنه وجد ثغرة و اقترح لها حلا أو إجراء قانونيا في رأيه أنه لا يغطي هذه الثغرة و لا يزيل هذه الأشكال فهو يقترح في حالة إمكانية عزل الموكل للوكيل و إن لم يقصر في الوكالة ، أن تكون الوكالة مؤقتة بزمان و مقيدة بشروط يلتزم بها الطرفان ، فإذا تحققت الشروط ضمن المدة المتفق عليها في عقد الوكالة فلا يجوز للموكل أن يعزل وكيله . (3)

و في رأيه أن التأكيد على مبدأ الوكالة عند المتأخرين قد يكون تأثرا بمفاهيم سيادة الأمة واحترام إرادة الشعب في النظم الديمقراطية ، و حبا في العودة إلى معالم الخلافة الراشدة حيث الرضا و الحرية الكاملة في اختيار الخليفة ، لذلك فإن مبحث سيادة الأمة له علاقة وطيدة بهذه النظرية أو هذا التصور .

(1) ابن قدامة المقدسي : المغني ، ج 10 القسم الأول ، ص 52 .

(2) حسن العيلى : الحريات العامة في الفكر و النظام السياسي في الإسلام ، ص 230 - 237 .

(3) د . محمد عبد القادر أبو فارس : النظام السياسي في الإسلام ، ص 312 - 313 .

المطلب الثاني : مفهوم الولاية في عقد الخلافة .

الولاية كما عرفها الأستاذ بدران أبو العينين ، هي سلطة شرعية تجعل لمن تثبت له القدرة على إنشاء العقد و التصرفات و تنفيذها و هذه السلطة أثبتتها الشارع الحكيم لصاحب الولاية .

و يأخذ بهذا المفهوم عدد معتبر من العلماء من بينهم الأوزاعي ، و الثوري و أبو حنيفة وإسحاق و مذهب أحمد في إحدى روايته ، و هذا التصور لمركز الخلافة قد يكون أصدق في التعبير عن حكم الشارع جل و علا ، إلا أنه لا يفسر كيفية تنظيم العلاقات بين الراعي والرعية ، بل إنه قد يفسر لنا فكرة العزل كما سنوضح في آخر الدراسة ، و على هذا الأساس نرى أنه من الضروري الحديث عن وظيفة التولية و خصائصها .

أول وهلة تتضح لنا خاصية تفرق بين السلطة و بين الولاية رغم أننا ذكرنا في التعريف الأول أن الولاية سلطة شرعية فكيف ذلك و ما هي الفروق ؟ (1)

1 - إن السلطة و السلطان - Pouvoir - يكون لشخص معين أو وضع معين في جماعة معينة يسري مفعوله و يحوز القبول و الإعتراف سواء من جانب متولى السلطان ذاته أو من الخاضعين تحت إمرته ، فالسلطة إذن (مكنة واقعية تتيح التأثير في الآخرين ، إلا أنها تندثر بالطابع الشرعي الذي يتمثل في الإعتراف بها كسلطة شرعية ، أما الولاية فهي إستحقاق شرعي يتصف به أي مسلم ابتداء ، دون الإعتماد على العوامل الخارجية ، فالقدرة و السلطان ليست شرطا أو عنصرا في قيام الولاية أو وجودها و هذا لا يمنع من كونها إحدى شروط نفاذها و إعمالها ، هذا الفرق الأول من حيث طبيعة و ماهية كل منهما .

2 - أما من حيث الأساس الشرعي لكل منهما ، فالسلطان - Pouvoir - لا يصير سلطة - Autorité - إلا بالإعتراف و القبول من جانب السلطان أو الخاضعين له بحسبانه أمرا ملائما لهم ، بينما نجد أن الأساس في مشروعية الولاية إعتبارها حكما من أحكام الشارع لا دخل للواقع و العوامل في وجودها و قيامها فهي بهذا سابقة على السلطان و حاکمة له ، فإذا إنحرف السلطان عن أهداف و قواعد الولاية عد ذلك سببا مباشرا في عزله و تشجيب تصرفاته .

(1) د . صلاح الدين دبوس : المرجع السابق ، ص 310 بتصرف يسير .

أنظر بدران أبو العينين : أصول الفقه ، ص 104 و ما بعدها ، دار المعارف ، الإسكندرية 1969 .

(2) يوضح الأستاذ هوريو في تفاصيل دقيقة الفرق بين الحق كونه مكنة أو سلطة .

أنظر القانون الدستوري و المؤسسات السياسية ، ج 1 خاصة .

أما باقي خصائص الولاية و مميزاتا فتستفاد من هذا التحديد و التقييز بينها و بين السلطة و بعبارة أخرى أقول : أن مبدأ الولاية يستند و يقوم على أساس شرعي ، فهي من التكاليف التي تضمنها خطاب الشارع الحكيم ، و معلوم أن خطاب الشارع يتوجه إلى كل المكلفين ، و عليه فإن الولاية من التكاليف العامة المتعلقة بأعمال المكلفين ، و قيامها على فكرة التكليف الشرعي ، يعني أنه لا مجال لها من الخيار أو التردد في تركها بالنسبة للمكلف ، فإذا تعينت فهي فرض كفاية ، و إذا عيّن القائم بها فهي فرض عين في حقه ، و يظهر من التعريف السابق ، تحديد موضوع الولاية ذاتها و المتمثلة في إقامة الدين ، و حراسته و سياسة الدنيا و مصالحها على اعتبار مصالح الآخرة و الأحكام الشرعية .

المطلب الثالث : خصائص الولاية و وظائفها .

بعد ما بيّنتُ خصائص التولية و الفروق بينها و بين السلطة ، أعرضُ من خلال الفقه السياسي وظيفتها و فيما تتمثل .

إن المتتبع للفقه السياسي عامة لا يكاد يجد دراسة وافية لموضوع وظيفة التولية ، إلا بعض الأفكار و الآراء المتناثرة التي تظهر قصورا كبيرا في تفسير و تحديد وظائف هذه التولية ، و من خلال بعض الكتب المعاصرة استطعتُ التقرب قليلا من فهم هذه الوظائف ، و التي وجدتها تنقسم إلى ثلاثة أقسام أو ثلاثة اتجاهات :

- الأول : يرى أن وظيفة التولية هي تمييز المولى أو المترشح أي إظهاره و تعريفه .
- الثاني : يرى أن وظيفتها تخويل الخليفة سلطات الخلافة .
- الثالث : يرى أنها لا تميز المترشح و لا تخوله حقوقا جديدة و إنما تقوم على أساس آخر .

الإتجاه الأول .

يعتبر هذا الإتجاه أن التولية (لاتنشئ حقوقا جديدة للخليفة) وإنما هي قاصرة على (الخاصية الكاشفة - Déclaratoire - عن كون الخليفة من أهل الإمامة) . (1)

يوضح هذا الجرجاني بقوله : (ليست إلا علامة مظهرة لها ، كالأقيسة ، و الإجماعات الدالة على الأحكام الشرعية) ، أو هي (أمانة منصوبة من جهة الله تعالى و رسوله بإمامة من بويح إذ يصير ببيعتهم حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها) . (2)

(1) د. السنهوري : المرجع السابق ، ص 141 .

(2) جرجاني : شرح المواقف ، ج 8 ص 351 - 352 .

و يقول الماوردي كذلك (إن مقصود الإختيار تمييز المولى) (1) ، و يذهب الغزالي إلى القول بأنه في حالة اجتماع جماعة من قريش توافرت فيهم شروط الإمامة أنه يجب أن توجد (خاصية أخرى تميزه و ليس ذلك إلا التولية أو التفويض من غيره) (2) ، و قد وُجّهت لهذا الإتجاه إنتقادات مفادها .

- (أن هذا الرأي يفترض أنه لا يوجد في الأمة الإسلامية إلا شخص واحد هو أجدر المرشحين بتولي الخلافة ، و أن اختيار الناخبين لا بد أن يهدي إليه و يكشفه ليعلنوه إلى العالم الإسلامي ، و معنى ذلك أن هذه النظرية تقوم على نوع من الصوفية أو الإلهام دون أي اعتبار لتداخل العوامل الإجتماعية) . (3)

- كذلك فإن هذا الإتجاه (في إعتقادنا لا يسلم من النقد فلم يقدم لنا أساسا شرعيا منضبطا لتحديد من هم أهل الإمامة ، فقد اختلف علماء المسلمين في شروط أهل الإمامة كما أن من هذه الشروط التي قررها الفقهاء مثل الإجتهد و العدل و الشجاعة و حسن الرأي ما لا سبيل إلى التأكد من وجودها في المرشح ، بل يسهل على البعض إدعاؤها ، و لذلك كان من الخطأ أن تُبنى الأحكام عليها حتى لا يصير نظام الخلافة موضعا للخلاف و عدم الإستقرار نتيجة للإدعاء بتوافر صفة أهل الإمامة في الخليفة أو عدم توافرها ، كذلك لم يقدم لنا أصحاب هذا الإتجاه الأساس الشرعي لقيام أهل الإمامة بهذا الأمر أو مصدر السلطات للخليفة) . (4)

الإتجاه الثاني .

التولية عند أصحاب هذا الإتجاه ليست علامة كاشفة عن المرشح الذي يتولى الخلافة بل هي منشئة لسلطته و ولايته ، فهي مصدر حقيقي لسلطة الخليفة ، فكأن الخليفة بموجب عقد التولية قد خُول سلطات لم تكن له في واقع الأمر و هذا الرأي يتناسب مع من يكتفون علاقة الخليفة بالرعية بمفهوم النيابة و الوكالة عن الأمة ، و مع وجهة هذه الفكرة وتماشيها إلى حد بعيد مع بعض التيارات الديمقراطية المعاصرة ، فإنها لا تتفق و الحقائق والمقررات الشرعية لإعتبارات شتى أهمها :

- و إن صدقت هذه الفكرة على طريق التولية بأسلوب الإختيار من الأمة ، فإنها لا تنطبق على الطرق الأخرى ، لأن الخليفة في حالة التغلب مثلا و التي تعتبر الجانب السيء لطريق التولية بالدعوة للنفس لا ينتظر من الأمة تخويله السلطات ، و إنما يفوض نفسه بنفسه .

(1) الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص 6 .

(2) الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد ، ص 120 - 121 .

(3) د . السنهوري : المرجع السابق ، ص 143 .

(4) د . صلاح الدين ديبوس : المرجع السابق ، ص 287 .

بيّنت في الحديث عن طبيعة الولاية أنها حق شرعي لكل فرد من أفراد الأمة و هذا يقتضي وجود السلطة التي بينا أنها إحدى الشروط الأساسية في نفاذ قرارات الولاية ، و ليست منشئة لها ، فتخويله حقوقا هي له في واقع الأمر ضرب من ضروب التناقض .

الإتجاه الثالث .

يرى هذا الإتجاه أن وظيفة التولية ليست مجرد تمييز المولى من بين أهل الإمامة ، كما أنها ليست تخويل أو تقليد الخليفة سلطة لم تكن له ، و إنما فسرهما على أساس فكرة ولاية أفراد المسلمين و تمييز المولى من بينهم و تخصيصه بهذه الولاية واعتمد في ذلك على أدلة و اعتبارات أجمعها في الآتي :

١ - أن كل فرد من أفراد المسلمين يعتبر وليا لغيره ، يأمرهم بالمعروف و ينهاهم عن المنكر ، و يجب عليه أن يقيم جميع فروض الدين و واجباته ، و هذه الولاية ينبغي أن يقوم بها و ألا يتخلف عنها .

قال ابن تيمية : (و إذا كان جماع الدين و جميع الولايات هو أمر و نهي ، فالأمر الذي بعث الله به رسوله صلى الله عليه و سلم هو الأمر بالمعروف و النهي الذي بعث به هو النهي عن المنكر و هكذا بعث النبي و المؤمنون كما قال تعالى : « و المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر » * و هذا واجب على كل مسلم قادر و هو فرض على الكفاية و يصير فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره) . (1)

٢ - ما قرره علماء أصول الفقه أن الخطاب الموجه إلى جميع الأمة يشمل الأفراد كل على حدة ، كما يقرر ذلك الإمام الغزالي بقوله : (أن ظاهر الخطاب في جماعة بالأمر يقتضي وجوب على كل واحد منهم إلا أن يدل دليل على سقوط الأمر عن الجميع بفعل واحد أو يرد الخطاب بلفظ لا يعم الجميع كقوله تعالى : « و لتكون منكم أمة » فإن هذا لا يدل على الوجوب في حق كل واحد منهم) . (2)

٣ - و على قول ابن تيمية أن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر واجب على كل مسلم و لا ينال من هذا الواجب أو ينفيه وجوب إقامة الخلفاء (فإن نصب الأمة الثابت في

* الآية 104 من سورة آل عمران .

(1) ابن تيمية - الحسبية في الإسلام ، ص 8 .

(2) الغزالي : المستصفي ، ج 2 ص 6 .

هذه الشريعة ثبوتاً لا ينكره من يعرفها من أقواله صلى الله عليه وسلم ، ثم وقوعه بالفعل بعد موته من الصحابة فمن بعدهم ليس فيه ما ينفي وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على أفراد المسلمين و إن كان الأئمة هم المقدمون في ذلك و الأحقون به ، لكن إذا فعلوا كان ذلك مسقطاً للفرض المفروض المعلوم بالأدلة الشرعية من الكتاب و السنة و الجمع عليه من جميع الأمة ، و إن لم يفعلوا ذلك أو يطلعوا على ذلك ، فالخطاب باق على أفراد المسلمين و لا سيما العلماء فإن الله أخذ عليهم البيان في الناس ...

و لا يصلح وجود الإمام مسقطاً لذلك ، لكن إذا قام بشيء و جب على المسلمين معاضدته و مناصرته ، و إن لم يتم فالخطابات المقتضية وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر على المسلمين على العموم باقية في أعناقهم معدودة في أهم تكليفاتهم ، لا خلوص عنها إلا بالقيام بها على الوجه الذي أمر به الله تعالى به و شرعه لعباده . و هكذا العلماء ...) . (1)

٤ نفاذ تصرفات الأفراد في أمور الحكم في بعض الأحوال لا يفسر ذلك إلا على أساس ولايتهم لهذه الأمور ، و من هذه الأحوال :

عدم قدرة الخليفة . و هذا يرجع إما لعجزه المطلق عن تسيير أمور الخلافة أو بعضها و إما إلى عدم وصول سلطان ولايته إلى مكان معين ، فبعض الفقهاء يقرر نفاذ تصرفات الأفراد في أمور الحكم خاصة .

يقول ابن حزم : (إذا لم يقدر الإمام على إقامة الحدود و غيرها من الأحكام فكل من قام بشيء من الحق حينئذ نفذ ، لأمر الله تعالى لنا بأن نكون قوامين بالقسط) . (2)

و يقول ابن حجر الهيتمي : (أنه في حالة عدم نفاذ ولاية السلطان في مكان معين أو في بلد لا تصل إليه ولايته يجب على الشخص القادر أن يقيم الشريعة المطهرة بها و أن يولي رجلاً ذا معرفة و مروءة فإذا وجدت هذه الشروط أو معظمها في رجل و ولاه عليهم القضاء نفذت ولايته و جميع أحكامه) . (3)

و يقول السرخسي : (إن الحكم بالعدل و رفع الظلم من باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و ذلك فرض على كل مسلم ، إلا أن كل من كان في الرعية ، و هو غير متمكن من التزام ذلك ، فإذا تمكن من ذلك بقوة من قلده كان عليه أن يحكم بما هو فرض عليه ، سواء كان من قلده باغياً أو عادلاً ، فإن شروط التقليد التمكّن) . (4)

(1) محمد صديق خان : إكليل الكرامة ، ص 56 .

(2) ابن حزم : الفصل في الملل و الأهواء و النحل ، ج 5 ص 18 .

(3) ابن حجر الهيتمي : الفتاوى الكبرى ، ج 4 ص 289 .

(4) الإمام السرخسي : المسوط ، ج 10 ص 130 .

عدم وجود الخليفة أو شغور منصب الخلافة و عدم وجود من يتولاها (فقد حُكي عن بعض فقهاء المدينة أن لكل واحد أن يقوم بالحدود و إنما قال بذلك بشرط أعوان الإمام و نفوذه ، أما مع وجوده و تمكنه فلا أحد يقول بذلك خصوصا في الحدود التي هي حقوق الله تعالى) (1) ، فالرعية في هذه الحالة من جماعة أو هيئة مطلوبة بالقيام بها (و يسدها على الجملة ، فبعضهم هو قادر عليها مباشرة ، و ذلك من كان أهلا لها ، و الباقيون و إن لم يقدرُوا عليها ، قادرين على إقامة القادرين .

فمن كان قادرا على الولاية فهو مطلوب بإقامتها و من لم يقدر عليها مطلوب بأمر آخر و هو إقامة ذلك القادر و إجباره على القيام بها فالقادر إذن مطلوب بإقامة الفرض ، و غير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر إذ لا يتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة من باب ما لا يتم الواجب إلا به) (2) .

و ما يقال في خاتمة هذا البحث كملاحظة عامة و كإستنتاج دقيق و كمعيار رئيس للفرقة بين اتجاه الذين قالوا بنظرية النيابة أو الوكالة و بين اتجاه أصحاب نظرية الولاية ، أن مقتضى رأي الإتجاه الأول هو إلتزام ولي الأمر برأي أهل الشورى ، بينما يقتضي الرأي الثاني أن لولي الأمر الحق كله في مباشرة أعمال السلطة التنفيذية و قيامه بما يراه محققا للصالح العام .

و لا يعني أن الإتجاه الأول يدعو إلى الحجر على اجتهاد و آراء و مبادرات الحاكم ، كذلك فإن الإتجاه الثاني لا يدعو إلى التسلط و التعسف في إستعمال السلطة أو الدكتاتورية كما يقولون .

(1) ابن قدامة المقدسي : المغني ، ج 30 قسم 2 ص 155 .

(2) الشاطبي : الموافقات ، ج 1 ص 114 .

الباب الثاني :

في بيان أركان و قواعد العلاقة بين الحاكم و الرعية .

و فيه فصلان :

الفصل الأول : في حقوق و واجبات الحاكم و الرعية .

الفصل الثاني : في القواعد الأخلاقية في علاقة الحاكم بالرعية .

الفصل الأول :

في بيان الحقوق و الواجبات للحاكم و الرعية .

و فيه ثلاث مباحث :

المبحث الأول : واجبات الحاكم نحو الرعية .

المبحث الثاني : في الطاعة و النصرة و حقوق الحاكم .

المبحث الثالث : في رقابة الأمة و حق محاسبة الحاكم .

المبحث الأول : واجبات الحاكم نحو الرعية .

تقديم

إن عقد الخلافة له آثاره الواقعية و الإجتماعية في حياة الأمة و الافراد ، بل لا معنى له إذا لم تترتب عليه أداء تلك المهمات الجليلة ، التي تعد أحد الأغراض الكبرى المستهدفة في عقد الإمامة ، فالحكم في الإسلام وسيلة لا غاية ، وسيلة فعالة إلى مقاصد معينة يستطيع الحكم تحقيقها ، لما للحاكم من سلطان يستطيع به تنفيذ ما يعجز عنه أحاد المسلمين ، فيختصر الطريق و يبلغ الأهداف و يحقق المقاصد و هي بعض مقاصد الإسلام عامة و مقاصد الحكم خاصة المتمثلة في حراسة الدين و سياسة الدنيا .

و من خصائص نظام الحكم الإسلامي تقديم الواجبات على الحقوق ، فكل حق يقابله واجب ، و ليس لأحد أن يطلب ما له من حق قبل أن يؤدي ما عليه من واجب ، فالقيام بالواجبات سبب لنيل الحقوق ، فالحقيقة التي ينبغي أن تقرر بادئ ذي بدء أنه (بينما ترمي الدساتير الحديثة و القوانين الرضعية إلى أن تجعل قاعدتها الرئيسية في وضع الأحكام فكرة الاحقية و الإمتلاك ترى الشريعة الإسلامية - و هذه هي إحدى الخصائص التي تمتاز بها ، و لا سيما و هي بصدد وضع أحكام لتنظيم نشاط الإنسان السياسي ، أو تحديد صلة الفرد بالمجتمع - تهدف إلى أن تجعل قاعدتها الأولى فكرة الوجوبية و الإلتزام أكثر مما تجعل فكرة الحقية و الإستحواز ، فالإنسان في عرف الشرع لا يُنظر إليه أولاً على أنه صاحب حق و لكن يُنظر إليه من أنه متحمل مسئولية ، ملزم بإداء واجب أو طائفة من الواجبات) . (1)

إن واجبات الإمام و سلطاته و صلاحياته لا تخرج عن نطاق الشريعة و حدودها و مقاصدها ، سواء تعلق الأمر بالنصوص الصريحة أو بالإجتهاادات الواسعة (فعلى سبيل المثال نجد أن الشارع أباح للحاكم تولية من يراه مناسباً بناءً على القواعد الشرعية في إختيار الأصلح و لكنه لم يبيح له تولية الفاسق أو الصغير لنهي الشارع عن ذلك .

كما خوله عقد المعاهدات مع الكفار و لكنه منعه من عقد معاهدة تتضمن التنازل عن جزء من دار الإسلام لما في ذلك من سيادة الكفر على المسلمين ...

(1) د . هنياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية ، ص 305 .

و للحاكم أيضا تبني التشريعات الإقتصادية و المالية و لكن ليس له أن يتبنى نظاما إقتصاديا يقضي بإقامة مؤسسات إقتصادية مخالفة للشريعة أو يؤدي إلى تنمية الثروة بطريق لا يقرها الشرع أو تؤدي إلى بسط نفوذ الكفار على الدولة و نحو ذلك . (1)

ثم إن مبدأ الواجبات قائم على وحدة الغاية المستهدفة في نظام الحكم و سياسته فيما بين الحاكم و الرعية (لذا كان العمل على تحقيق هذه الغاية أو الإقتراب منها بالتكافل الملزم و المسئولية المتبادلة دينا و عبادة قبل أن يكون سياسة و مصلحة دنيوية تنفذ بوازع ذاتي ، مما يضمن الولاء و الإخلاص و النزاهة في هذا التنفيذ و ينفي أسباب التنازع و الإنقسام) . (2)

و أيضا فإن التصرف على الرعية منوط بالمصلحة كما تقضي بذلك القاعدة الفقهية المشهورة و التي عبر عنها تاج الدين السبكي * بالصيغة التالية : (كل متصرف عن الغير فعليه أن يتصرف بالمصلحة) (3) ، و هذه قاعدة عامة (ذات مساس بالسياسة الشرعية و تنظيم الدولة الإسلامية ، حيث تضع حدا و وزعا للحاكم في كافة تصرفاته ، و لكل من يتولى أمرا من أمور المسامين) . (4)

كذلك فإن وظائف الدولة الإسلامية أعم و أشمل من الدولة السياسية بالمفهوم العصري ، لسبب شمول هذه الوظائف النواحي المادية و الروحية في وقت واحد .

يقول ابن خلدون : (إن هذا العمران ضروري للبشر و أن رعاية مصالحه كذلك ، و أن الملك و سطوته كاف في حصول هذه المصالح (...) و أعلم أن الوظائف السلطانية في هذه الملة الإسلامية مندرجة تحت الخلافة ، لإشتمال منصب الخلافة على الدين و الدنيا

(1) د . أحمد محمد مفتي : أركان و ضمانات الحكم الإسلامي ، ص 97-98 .

(2) د . فتحي الدريني : خصائص التشريع الإسلامي في السياسة و الحكم ، ص 278 .

(3) تاج الدين السبكي : الأشباه و النظائر ، نقلا عن القواعد الفقهية لعلي أحمد الندوي ، ص 280 .

* هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن تمام السبكي ، المكنى بأبي نصر ، الملقب بتاج الدين ، ولد سنة 727 هـ . سمع الحديث بمصر ثم رحل إلى دمشق مع والده تقي الدين فأخذ الحديث هناك عن الإمام الحافظ المزني ، ثم لازم الحافظ الذهبي ، أمعن في طلب الحديث و كتب الأسفار مع ملازمة الإشتغال بالفقه و الأصول و العربية حتى مهر بها و هو شاب ، و كان ذا بلاغة و طلاقة لسان ، و انتشرت تصانيفه في حياته ، كما انتهت إليه رئاسة القضاء و المناصب بالشام ، مني بمحنة بسبب القضاء فصبر و صلب عن كل من أساء إليه ، توفي شهيدا بالطاعون عن 44 سنة ، سنة 771 هـ .

انظر ابن العماد : شذرات الذهب ، ج 6 ص 221 .

(4) علي أحمد الندوي : القواعد الفقهية ، ص 280 ، دار القلم ، دمشق ، ط 1 ، 1986 .

فالأحكام الشرعية المتعلقة بجمعيتها و موجودة لكل واحدة منها في سائر وجوهها
لعموم تعلق الحكم الشرعي بجميع أفعال العباد) . (1)

و شمول الوظائف السلطانية الخطط الدينية و الدنيوية ليس فيه ما يشابه سلطات
رجال الدين المسيحي و التي تسيطر على الفعل و الضمير على حد سواء ، فسلطات
الخلافة في المجال الديني و المجال السياسي تنفيذية فقط (فهو يسهر على تنفيذ
و على أن يقوم المسلمون ببعض الواجبات التي تتصل بالضمير مثل الإيمان و الصلاة
فليس على الخلافة أن يتدخل ، ذلك أن المسلم في صلة مباشرة و فورية مع الله دون
وسيط في كل ما يتعلق بنجاة روحه ، إن مبدأ الفصل بين السلطة الروحية و السلطة
الدنيوية مقرر في الإسلام منذ البداية ، ليس هناك داعٍ لإنتظار إصلاح ديني لتقرير
هذا المبدأ كما حدث في المسيحية ، و إذا وُجد إصلاح فهو ليس لإحداث الفصل و لكن
لمقاومة الظن الخاطئ بالخلط بينهما ، و هو خطأ خطير يروجه بعض الطغاة
و يستغلونه لكي يصبغوا سلطتهم الإستبدادية بصبغة دينية) . (2)

و بعد هذا التمهيد الذي بيّنت فيه بعض الأسس و القواعد التي تقوم عليها فكرة
واجبات الإمام و سلطاته ، أحاول إيراد هذه المهمات أو الواجبات كما أوردها الفقه
السياسي مع شيء من التعليق و التقريب إلى مفاهيم العصر الحديث ما استطعنا
إلى ذلك سبيلا .

فالماوردي و أبو يعلى و غيرهما ذكروا واجبات الخلافة و حصرها في عشرة أمور
هي :

الفرع الأول : حفظ الدين و حراسة تعاليمه و نشرها .

حفظ الدين على أصوله المستقرة و ما أجمع عليه السلف ، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو
شبهة عنه ، أوضح له الحجة و بيّن له الصواب ، و أخذه بما يلزمه من الحقوق و الحدود
ليكون الدين محروسا من خلل ، و الأمة ممنوعة من زلل ، و لا نعجب من جعل هذا
الواجب على رأس الوظائف و أحد أركانها البارزة ، فهو مدار الرسالة و مقاصدها
العليا و أهدافها الكبرى .

و حفظ الإسلام يعني إبقاء حقائقه و معانيه و نشرها بين الناس كما جاءت و كما
أنزلت على رسوله صلى الله عليه و سلم و سار عليها الصحابة عليهم الرضوان ،

(1) ابن خلدون : المقدمة ، فصل 34 ص 236 بتصريف يسير .

(2) د . السنهوري : فقه الخلافة و تطورها ، ص 191 و ما بعدها .

ونقلوها من بعده ، فلا يجوز التبديل أو التحريف في هذه الحقائق و المعاني مهما كانت الظروف والأحوال ، و يقتضي ذلك المحافظة على الأصول الفكرية في العقائد والفقه و السلوك و التي مثلها - بحق و استحقاق - المذهب السني بكل مدارسه ومذاهبه .

فقد تعرضت هذه الأصول الفكرية إلى حملات تشويه و تحريف و تبديل فعلاها الركام وغطاها الدخن ، فتنقيتها و تبسيطها و تقريبها إلى العقول و القلوب من الوظائف و الواجبات المهمة .

يقول الإمام الجويني : (حفظ الدين بأقصى الوسع على المؤمنين و دفع شبهات الزائفين و علاج البدعة و المبتدعة) (1) ، حتى يصفو من الكدر و الأقداء و تنتفض عليه شوائب البدع و الأهواء و ركام عصور الجهل و الإنحطاط .

الفرع الثاني : إقامة القضاء و العدل بين الناس .

تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين و قطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة فلا يتعدى ظالم و لا يضعف مظلوم .

إن القضاء من أهم وظائف الدولة و أجلها و أخطرها ، إهتم به الخلفاء الراشدون من العهد الأول ، و كان معلما حقيقيا و صورة صادقة عن عدلهم في رعيتهم و استقرار أوضاعهم ، جاء في الكتاب المشهور الذي أرسله عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري حين ولاه القضاء تنويها بمكانة القضاء و علو شأنه حيث قال : (أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة و سنة متبعة ، فافهم إذا أدي إليك ، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له ، و أس بين الناس في وجهك و مجلسك و عدلك حتى لا يطمع الشريف في حيفك و لا ييأس الضعيف من عدلك) . (2)

و من فروع هذه الولاية العظيمة ما عرف في تاريخ القضاء الإسلامي بولاية المظالم (و هو نوع من القضاء العالي إبتكره الإسلام لتكون له سلطة أوسع و يمتزج بالرهبة ، فيتولاه الخليفة نفسه أو كبار القضاة لأن الغاية منه أن يحاكم كبار أصحاب النفوذ في المجتمع و الولاة أنفسهم أو عمال الدولة « الموظفين » إذا اعتدوا على الناس ، وهذا يشبه اختصاصات مجلس الدولة الآن أو المحاكم العالية التي تنشأ في ظروف

(1) الجويني : غياث الأمم في التياث الظلم ، فقرة 269 ص 184 .

(2) أنظر بالتفصيل شرح هذه الخطبة و الأحكام و الفوائد التي اشتملت عليها .

إبن القيم : إعلام الموقعين ، ج 1 ص 83 و ما بعدها .

خاصة أو محاكم تؤلف للنظر في الشكاوى المتعلقة بأعمال رجال الإدارة) . (1)

و لم تكن شكاوي الرعية لتؤذي الوالي أو الخليفة ، بل على العكس من ذلك ، فإن إشاعة هذا الأسلوب - إذا سار على قواعد الأدب الجميل و قواعد الجرح و التعديل - فيه منافع جمة تعود على الطرفين ، أي الراعي و الرعية (فمنفعتهم منها قاصرة على أموالهم و حقوقهم ، و منفعته هو أن تعمر بالعدل دولته ، و تصان سمعته ، و الناس بشكواهم من أعمال الموظفين يخدمون الخليفة و يقيمون أنفسهم مفتشين متطوعين إلى جانب الرسميين الذين تجري عليهم الدولة أرزاقا ليرشدوها إلى الموظفين الخائنين المهملين و المعتدين) . (2)

الفرع الثالث : إشاعة الأمن و الاستقرار .

حماية البيضة و الذب عن الحوزة لينصرف الناس في المعاش و ينتشروا في الأسفار أمنين ، فإن توفير الأمن و إشاعة أجواء الإستقرار و منع سبيل الإضطراب و الفوضى و دواعي التداخل و التجاذب مطلب عظيم و حلم كبير تسمى إلى تحقيقه الدول قديما و حديثا ، وأهميته تكمن في فوائده ، و أهمها أن (يأمن الناس على أرواحهم وأعراضهم و ينتقلوا في ديار الإسلام أمنين مطمئنين ، إن هذا المقصود يتحقق بصورة كاملة بتطبيق القانون الإسلامي الجنائي ، أي تطبيق العقوبات الشرعية على العابثين في الأمن المعتدين على الناس بشرط أن يكون التطبيق عادلا و على الجميع بلا محاباة و لا تردد ، فإذا ما طبقت الأحكام الشرعية على المعتدين أمن الناس و خاف المجرم و تحقق الإطمئنان) . (3)

الفرع الرابع : إقامة الحدود و نظام العقوبات .

إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الإنتهاك ، و تحفظ حقوق عباده عن الإلتفاف والإستهلاك ، فإقامتها فضلا على أنها واجب على الإمام دون غيره ، و أن القيام به أداء حق و طاعة لله فهي كذلك (الحافظة لهيبة الإمام في قلوب الرعية الصائنة لأمر الشريعة من الفساد بكل أنواعه و أشكاله سواء الإجتماعي منها أو الأخلاقي أو حتى الفساد السياسي و العسكري) . (4)

(1) د . ضياء الدين الرئيس : المرجع السابق ، ص 312 .

(2) الما وردى : المرجع السابق ، ص 97 .

(3) د . عبد الكريم زيدان : أصول الدعوة ، ص 235 .

(4) د . يحيى إسماعيل : منهج السنة في العلاقة بين الحاكم و المحكوم ، ص 343 .

يقول ابن تيمية : (و كثيرا مايوجد من فساد أمور الناس إنما هو تعطيل الحد بمال أو جاه و هذا من أكبر الأسباب التي هي فساد أهل البوادي و القرى و الأمصار ، و أهل الحاضرة من رؤساء الناس و أعيانهم و فقرانهم و أمراء الناس و مقدميهم و جندهم ، و هو سبب سقوط حرمة المتولي و سقوط قدره من القلوب و انحلال أمره ، فإذا إرتشى و تبرطل على تعطيل حد ، ضعفت نفسه أن تقيم حداً آخر و صار من جنس اليهود الملعونين (...) ثم إن المعاصي سبب لنقص الرزق و الخوف من العدو ، فإذا أقيمت الحدود ظهرت طاعة الله و نقصت معصية الله تعالى فحصل الرزق و النصر) . (1)

الفرع الخامس : تحصين و مراقبة الحدود و الثغور .

إن تحصين الثغور بالعدة المانعة و القوة الدافعة ، حتى لا تظفر الأعداء بثغرة ينتهكون بها محرماً و يسفكون فيها دماً لمسلم أو معاهد ، واجب من لوازم الواجب الأول ، إذ أن من لوازم حفظ الدين و بقاءه من الضرورات العليا التي تقوم على دفع الأعداء عن دار الإسلام ، لأن إستيلاء الكفرة على بلاد الإسلام ضياع للإسلام و طمس لصقائقه و فتنة عظيمة للمسلمين و زعزعة لعقائدهم ، بسبب حكم الكفرة له و ما يبذلونه لصرف المسلمين عن دينهم الحق بالوعد و الوعيد و التلبيس و الخداع و التضليل ، بل نستطيع القول أن من لوازم حفظ الدين إعلاؤه و إظهاره على جميع أنظمة الكفر حتى لا يبقى للباطل حكم قائم و لا راية مرفوعة .

إن هذا الواجب يقتضي الإعداد التام و الكامل لوسائل الدفاع حتى نتصدى و نقف في وجه محاولات السيطرة و التوسع التي يمارسها الكيد الخارجي و العدو التقليدي على تخوم الأراضي الإسلامية ، و التي تعتمد إلى جانب النشاط العسكري على شبكات التجسس الإقتصادي خاصة ، و على الوسائل الإعلامية المتطورة المستهدفة لعقول المسلمين و قيمهم و عاداتهم بالترويض و المسخ .

و إذا كانت حركة الدفاع و التحصين قديماً قد اعتمدت على ما عُرف في تاريخ الفتوح الإسلامية بنظام الرباط على الثغور ، فإن الحرب المعاصرة على الإسلام صارت أشد فتكا و أسرع وصولاً و أشد وقعا و أعمق أثراً ، و هذا يقتضي تطويراً في وسائل الدفاع بالداخل ، و القدرة على المقاومة بنقل المد الحضاري إلى عمق ديار الكفر و العدو و توطين مراكز الدعوة بها ، و هذا يضاعف من عملية التحصين ، لأن أفضل وسائل الدفاع هو الهجوم ، كما يقولون .

(1) ابن تيمية : السياسة الشرعية ، ص 70 و ما بعدها .

الفرع السادس : إقامة الجهاد و الهد الحضاري و الدعوة العالمية .

أو جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة ، و الجهاد هو الفرض الدائم المستمر (و هو الذي يتم به الدفاع عن الدولة و الدين والوطن و يسان الإستقلال و تحفظ الكرامة ، و تؤمن الحرية ، ثم هو السبيل إلى مجاهدة الظلم و فك الأغلال عن الإنسانية ، و إزالة الحواجز التي تمنعها عن السير في طريق الرقي ، وهو فرض كفاية عند جمهرة المسلمين إلا إذا غزيت أرض الإسلام فحينئذ يصبح فرض عين ، و هو فرض عين دائم عند سعيد بن المسيب) . (1)

إن الجهاد (حركة المسلمين الدائمة في العالم لإسقاط القيادات الجاهلية الضالة وإتاحة حرية الإعتقاد للإنسان حيثما كان هذا الإنسان ...

إنه مبرر وجود الجماعة الإسلامية في كل زمان و مكان و مفتاح دورها في الأرض وهدفها العقيدي و عامل توحيدها و ضامن ديمومتها و تطورها ، و المهمة المركزية لقيادتها ، و بدون هذه الحركة الجهادية يسقط هذا المبرر و يضيع المفتاح و تفقد الجماعة المسلمة قدرتها على الوحدة و التماسك و الإستمرارية و البقاء .

كما تفقد القيادة المسلمة شرطها الأساسي .
إن الجهاد كهدف حركي دائم أشبه بمعامل عقائدي إجتماعي يشد أفراد المجتمع الواحد بعضهم إلى بعض ، و يوجههم صوب بؤرة واحدة و يدفعهم إلى تجاوز السكون و التحرك الدائم إلى الأهداف أبعد فأبعد .

و ما إن تفتقر روح الجهاد في نفوس المسلمين أفرادا و جماعات ، قيادات و قواعد حتى تتفكك عرى وحدتهم و تتعدد أهدافهم و تميل تجربتهم الحركية إلى التباطؤ فالسكون و تتساقط مواقعهم الامامية ، و بدلا من أن يوجهوا ضرباتهم إلى القوى الجاهلية ويمتلكوا زمام المبادرة الإستراتيجية في العالم إذ بهم يتلقون الضربات من هذه القوى و يتراجعون صوب المواقع الدفاعية في الخطوط الخلفية) (2) ، و هي الهزيمة الحضارية و اضمحلال الإنجازات الحضارية و تعطيل الدور القيادي للإنسانية و انحسار الإشعاع الفكري في الوصول إلى عقول و قلوب الحاذرين ، فال الأمر إلى التدهور و السقوط و الإختفاء من ميادين التوجيه و الاستاذية للعالم اليانه .

الفرع السابع : تنشيط النظام المالي و الإقتصادي .

أو جباية الفيء و الصدقات على ما وجه الشارع ، نصا و اجتهادا من غير خوف و لا عسف .

(1) د . ضياء الدين الرئيس : المرجع السابق ، ص 313 - 314 .

(2) د . عماد الدين خليل : حول القيادة و السلطة في التاريخ الإسلامي ، ص 17 - 18 .

إن إنشاء و تسيير نظام مالي يقوم على العدالة الإجتماعية و يجعل من الجباية وسيلة هدفها الهداية و كسر الحواجز الإجتماعية و تذويبها بين الفئات الشعبية ، هدف إقتصادي لا يقل أهمية و خطورة عن باقي النشاطات الأخرى (فإنه لا شيء يُنال من مناعة البلاد و ينتقص من قدرتها على المقاومة الرادعة كفساد النفوس و الأوضاع وضياع مظاهر العدالة و اختلال موازين الإقتصاد و انقسام الشعب إلى طوائف أكثرها مطيع منهوك و أقلها يعرج في النعيم) (1) ، فئة تعبت بالملايين و أغلبية أنهكها الجري وراء لقمة العيش .

إن من غايات النظام المالي في الإسلام جعل الأمة طبقات متوازنة لا طبقات متعادلة ولا يتم ذلك إلا بمحو المآسي المريرة التي تعض عنها نظام الطبقات المعروف بمظالمه و مخازيه ، و كذلك ترتيب أبواب الميزانية لخدمة الشعب و النهوض به و رفع مستواه ثقافيا و تربويا ، لا أن تخصص المبالغ الضخمة لخدمة الدفاع القومي و مشاريع التسلح و دعم أجهزة القمع و التدخل السريع لتكميم الأفواه الداعية إلى التكافل الإجتماعي ، و أن لا يكون المال دولة بين الأغنياء منهم ، و قد أفلحت هذه السياسات المالية في تحقيق الغرض منها ، و لكنها عجزت في الإجابة عن شكوى الفقير و المحتاج الذي يريد أن يدخل ميادين النشاط الإقتصادي و المالي ، فينتصر فيها بجده أو ينهزم فيها بتفريطه ، فمن واجبات الإمام الإستراتيجية إبتكار المشاريع العمرانية و التحويلات المالية ما يقطع دابر التمثل و البطالة و يسوق أفراد الشعب قاطبة إلى ميادين العمل و الإنتاج ، و لا يقتصر نشاطه المالي على الجباية والضرائب و أموال الفيء و الخراج و العشور و غيرها من واردات بيت المال ، فلا شيء أتلّف للعمال من تكديسه و تصريفه عوض إيجاده و استثماره و تنميته .

الفرع الثامن : دعم التكافل الإجتماعي و حسن توزيع الثروة .

إن تقدير العطاء و ما يُستحق في بيت المال من غير سرف و لا تقصير فيه ، و رفعه في وقت لا تقديم فيه و لا تأخير ، و كفالة الأفراد و ضمان معيشتهم و تسهيل سبل العيش الكريم ، و توزيع الثروات والخيرات عليهم بطريقة متوازنة عادلة توفق بين الإسراف و التقدير من واجبات الدولة الصالحة ، يقول النووي : (و من فروض الكفاية دفع ضرر المسلمين ككسوة عار أو إطعام جائع إذا لم يندفع بزكاة و بيت مال) . (2)

و هذه الكفالة تتعدى لأهل الذمة كذلك (فكفالتهم على الدولة واجبة أيضا) . (2)

(1) الشيخ محمد الغزالي : الإسلام و أوضاعنا الإقتصادية ، ص 112 ، 179 - 180 بتصرف .

(2) النووي : الرمي على المنهاج ، ج 7 ص 194 .

وقال ابن حزم : (فرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم و يجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم و لا في سائر أموال المسلمين بهم ، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه و من اللباس للشتاء و الصيف بمثل ذلك و بمسكن يكتفونهم من المطر و الصيف و الشمس و عيون المارة) . (1)

فواجب الدولة و الخليفة إذن (أن توفر للمواطنين مسلمين و ذميين ما هم في حاجة إليه من الغذاء و المسكن و العلاج و الدواء و ما في حكم ذلك ، حتى الخدمة لمن لا يستغنى عنها كالعاجز و المقعد ، و لا يكون ذلك مجرد إبقاء الحياة ، بل يجب أن يبلغ قدر الكفاية ، و قدر الكفاية هو ما يحقق مستوى كريما من المعيشة) (2) ، ثم إن تمتع الفرد بحقوقه يعتبر (أعظم ضمان لبقاء الدولة قوية سليمة البنيان قادرة على تحقيق أهدافها ، و من ثم فإن الدولة تحرص على تمتع الأفراد بحقوقهم حرص هؤلاء على هذه الحقوق ، و لا مصلحة مطلقا للدولة في السطو على هذه الحقوق ، لأنها قامت لتمكين الأفراد من أن يحيوا الحياة الإسلامية و من أهم أسباب هذا التمكين تمتعهم بحقوقهم بل و دفعهم إلى استعمال هذه الحقوق) . (3)

و إذا لم تقم الدولة بهذا الواجب و عطلتها فللفقير ان يقيم الدعوى بهذا الحق له عليها و يحكم له القاضي به . و هذا ما ذهب إليه الفقيه الحنفي ابن عابدين فعنده :

أن (القاضي يلزم ولي الأمر إلزاما قضائيا بالإنفاق على الفقير العاجز كما يلزم وليه و قريبه الغني إذا كان له قريب غني) . (4)

الفرع التاسع : التقليد و التعيين العاديين للوظائف و الموظفين .

أو استكفاء الأمناء و تقليد النصحاء فيما يفوضه إليهم من الأعمال و يكله إليهم من الأموال ، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة و الأموال بالأمناء محفوظة ، و هذا يتضمن حسن الإختيار الرجال المناسبين للميادين المناسبة ، يوضح الشيخ ابن تيمية هذه المسألة بقوله :

(يجب على كل من ولي شيئا من أمور المسلمين أن يستعمل فيما تحت يده في كل موضع أصح من يقدر عليه و لا يُقدم الرجل لأنه طلب الولاية ،

(1) ابن حزم : المحلى ، ج 6 ص 156 ، مسألة 725 .

(2) د . ضياء الدين الريس : المرجع السابق ، ص 320 .

(3) د . عبد الكريم زيدان : الفرد و الدولة في الشريعة الإسلامية .

(4) الشيخ محمد أبو زهرة : التشريع الإسلامي في خواصه و مراحلته ،

مقال بمجلة « المسلمون » ، عدد 1 مجلد 5 ص 40 .

فإن عدل عن الأحق الأصلح إلى غيره لأجل قرابة أو صداقة أو موافقة في بلد أو مذهب أو طريقة أو جنسٍ أو لرشوة يأخذها منه من مال أو منفعة أو لضغن في قلبه على الأحق أو عداوة بينهما فقد خان الله ورسوله و المؤمنين . (1)

وهكذا وبكل حزم وصرامة وبكل دقة متناهية ، يكشف ابن تيمية عن آفات و عيوب التولية للموظفين و التي صارت معايير تُعتمد و قواعد تُتبع في أجهزة الأنظمة الظلمة ، فتحولت مؤسسات الدولة و مرافقها العمومية من وسائل لخدمة الشعب إلى مطايا لخدمة أغراض فئة معينة على حساب ظلم و حرمان و تهمة الكفاء و النابهين ، فإذا حدث و أن عين الخليفة موظفين عاجزين و فاسدين و عابثين بمصالح الأمة (فإن الناس سيكتون بنار فسادهم و خيانتهم و يقعون تحت ظلمهم و بغيهم ، مما يضعف صلتهم بالدولة و الولاء لها و يزهدهم في الدفاع عنها ...)
و لا يشفع للخليفة عند الناس كرهه لتصرفات ولاته و الظلمة الفاسدين ، لأن الناس يُحملونه مسؤولية أعمالهم لأنه هو الذي ولّاهم ، و لهذا كله يجب الإهتمام الكامل باختيار الموظفين الكفاء الامناء و بدون ذلك يقع المحذور الذي أشرنا إليه . (2)

الفرع العاشر : الإشراف المباشر على المهمات و الأعمال .

أي أن يباشر بنفسه شارقة الأمور و تصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة و حراسة الملة ، و لا يُعول على التفويض تشاغلا بلذة و عبادة فقد يخون الأمين و يغش الناصح و يسرق المضطر ، فلا يكفي حسن الإختيار وحده للموظفين و لا يكفي تعيين الأمين والكفاء ، لأنه حتى و إن لم يغش الثاني و لم يخن الأول فلا نستبعد وقوعهم في الخطأ ، لأن ظلم الناس في الخطأ كظلمهم في العمد على اعتبار لحوق الضرر بهم و كراهيتهم للظلم كمبدأ أساسي مهما كان قاعده و مهما كانت نيته ، و هكذا فقيامه بنفسه على الأمور و متابعتة الميدانية في تطبيق الأحكام و تنفيذ المشاريع يقلل من الخطأ و يردع كل محاولة للإعتداء و ظلم الآخرين ، و يحول دون أطماع أن تصل أو أيد أن تعدد إلى ممتلكات الناس و خيراتهم و حقوقهم ، فالخليفة ليس فردا معزولا عن الرعية ، يعيش في القصور و يسير و يُدير شؤون الناس بخطب موسمية من على المنابر ، أو يكون بعيدا عن قضايا و شكاوى و معاناة و آلام و حتى أحلام رعيته و لا يتعرف إليها من خلال تقارير ترفع و توضع بين يديه ، و التي كثيرا ما تعتمد التهويل أو التحقير أو التدليس و التزوير ، بل إن احتكاكه بالميدان و مشارفته الأمور من أوكد الواجبات عليه .

(1) ابن تيمية : المصدر السابق ، ص 12 و ما بعدها .

(2) عبد الكريم زيدان : أصول الدعوة ، ص 234 .

الفرع الحادي عشر : تبليغ العلم و تعليمه .

هذه هي الواجبات العشرة التي ذكرها الفقه السياسي ، و الملاحظ عليه إغفاله بعض الواجبات التي تعتبر ذات أهمية إستراتيجية كبرى ، و على رأس هذه المهمات تبليغ العلم و تعليمه ، فإذا كان الخلفاء قديما أعطوا للعلم و العلماء مكانتهم و نهجوا في ذلك سياسة تعليمية عالية المستوى أتت ثمارها بداخل دولتهم و امتدت إلى باقي البقاع ، فقد كانت دولة الخلافة الراشدة و بعض خلفاء بني أمية و بني العباس بادية الحرص على سلامة المعرفة التي تصل إلى الجماهير ، و لكن تغير الأمر على نحو ما بعد إنتهاء الخلافة الراشدة و استيلاء خلفاء قاصرين على دفة الحكم ، فسرعان ما انحرفت الدولة عن مهمتها العلمية فغشى الجهل و غطى التعصب الافاق .

فقد ذكر ابن عبد البر * عن ابن وهب قال : (سمعت مالكا يقول ، كان عمر بن عبد العزيز يكتب إلى الأمصار يعلمهم السنن و الفقه و يكتب إلى أبي بكر بن حزم أن يجمع السنن و يكتب إليه بها) . (1)

فواجب الدولة الإسلامية أو الخليفة إتباع سياسة تعليمية تؤدي إلى محاربة الأمية و الجهل و إلى زيادة العمران و ازدهار الحضارة ، سياسة توفق بين المعارف الدينية البحتة و بين سائر المعارف و الفنون و الحرف و الصنائع الحياتية الضرورية لقيام الدولة .

قال الإمام الغزالي : (أما فرض الكفاية فهو كل علم لا يُستغنى عنه في قوام أمور الدنيا إذ هو ضروري في حاجة بقاء الأبدان و كالحساب فهو ضروري في المعاملات و كذلك أصول الصناعات) . (2)

و جاء في المنهاج للنووي قوله : (و من فروض الكفاية الحرف و الصنائع و ما يتم به المعاش) . (3)

(1) ابن عبد البر : التمهيد ، ج 1 ص 80 .

* هو عبد الله بن محمد بن أبي القاسم بن علي بن عبد البر التنوخي أبو محمد ، مؤرخ ، من أهل تونس مولدا و وفاة ، كان إمام جامع الزيتونة و خطيب جامع القصبية ، و هو من بيت علم ، صنف تاريخا على السنين إلى أيامه في ستة مجلدات ، توفي سنة 738 هـ .

(2) الإمام الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج 1 ص 16 .

(3) النووي : الرمل على المنهاج ، ج 7 ص 194 .

وقال الشارح موضحاً : (لتوقف قيام الدين على قيام الدنيا ، و قيامها على دينك أي الحرف و الصنائع ، و لا يُحتاج لأمر الناس بها لكونهم جُبلوا على القيام بها ، لكن لو تعالوا على تركها أثموا و قوتلوا) . (1)

وهكذا تعمل النصوص و اجتهادات الفقهاء في واقع الناس ، و تصنع نموهم ومجدهم و ازدهارهم و استغنائهم عن الناس أي البنوك و المصارف المالية ، و قبضتهم وشروطهم التي لا ترحم ، و سياستهم الربوية الخائفة المرهقة .

و خلاصة القول ، إن وظائف الدولة الإسلامية و واجبات الخليفة شملت و غطت كل الميادين الأمنية و العسكرية و الإقتصادية و المالية و التربوية و الخلقية و الإجتماعية و السياسية و العلمية .

و الأمر ليس أمر تفصيل أو إجمال في تعداد و بيان واجبات الخليفة (بقدر ما هو تقدير الأمانة و الشعور بالمسؤولية و الإخلاص من جانب الخليفة و الرعية و تيقظ كل منهما لإحقاق الحق و إقامة العدل بين الناس ، فالحكم في نظر الإسلام و الخليفة نائب عن الأمة في حمل هذه الأمانة و رعايتها) . (2)

يقول ابن تيمية : (و متى إهتم الولاة بإصلاح دين الناس صلح للطائفتين دينهم و دنياهم ، و إلا اضطربت الأمور عليهم ، و ملاك ذلك حسن النية للرعية و التوكل على الله ، فإن التوكل و الإخلاص جماع صلاح الخاصة و العامة) . (3)

(1) الرملي : نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ، ج 7 ص 194 .

(2) د . محمد سلام مذكور : معالم الدولة الإسلامية ، ص 282 .

(3) ابن تيمية : المصدر السابق ، ص 126 .

المبحث الثاني : الطاعة و النصره و حقوق الحاكم .

تهييد .

تحدثتُ عن واجبات الإمام نحو رعيته بإسهاب و أشرتُ في البدء إلى أن قيامه بواجباته يمنحه جملة حقوق ، و لقد اتضح لنا من خلال البحث في حقوق الحاكم أن هناك حقوقا مباشرة و غير مباشرة ، أي بمعنى أن هناك حقوقا يفرضها عقد الخلافة و يقابلها قيام الإمام بواجباته مثل النصره و الطاعة ، و أن هناك حقوقا تفرضها طبيعة منصبه بالضرورة ، كحق تحديد مدة الرئاسة ، و تعيين راتبه من بيت مال المسلمين ، و سآبين كليهما بشيء من التفصيل و في حدود ما يقتضيه المنهج العام للدراسة .

المطلب الأول : الحقوق المباشرة ، الطاعة و النصره .

إن الدولة ، (بيت المواطنين الذي يعيشون فيه و حماهم الذي يحتمون به ، و خادمهم الذي يحرص على خدمتهم و منفعتهم ، إنها كالأب الشفيق لولده الوحيد فمن مصلحة الأفراد قبل حقها عليهم أن يسارعوا إلى إبقاء حقوقها كاملة ، و أن يعينوها في مسؤوليتها الضخمة ، إنهم قد يستطيعون أن يتمردوا على حقوق الدولة عليهم و لكن لا تكون عاقبة تمردهم إلا ضرراً يحيق بهم و عذاباً ينزل بهم) . (1)

فإذا التزم الحاكم بواجباته و حافظ عليها وجبت له الطاعة و حرُم الخروج عليه ، وكان على الرعية الصلاة خلفه و إن كان في نفسه فاسقا ، قال الإمام الطحاوي موضحاً :
(و لا نرى الخروج على أئمتنا و ولاة أمورنا و إن جاروا و لا ندعو عليهم و لا ننزع يدا من طاعتهم و نرى طاعتهم من طاعة الله عز و جل فريضة ما لم يأمرؤا بمعصية و ندعو لهم بالصلاح و المعافاة) . (2)

(1) د . عبد الكريم زيدان : الفرد و الدولة في الشريعة الإسلامية ، ص 91-92 .

(2) ابن أبي المعز : شرح العقيدة الطحاوية ، ص 429 .

الفرع الأول : معنى الطاعة و حكمها و مقاصد تشريعها .

الطاعة في اللغة تعني الإنقياد و الموافقة ، كما تتضمن معنى العمل بالأمر . (1)

و أما شرعا فمعناها العمل بتنفيذا للأمر مع النية و الإعتقاد .

قال القرطبي : (و حقيقة الطاعة إمتثال الأمر كما أن المعصية ضدها و هي مخالفة الأمر ، و الطاعة مأخوذة من أطاع إذا انقاد) . (2)

أما أدلة وجوبها من القرآن و السنة فكثيرة ، نذكر أهمها و أبرزها ، و من ذلك :

قوله عز و جل :

« يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم » *

قال القرطبي مفسرا هذه الآية : (لما تقدم إلى الولاية في الآية المتقدمة و هي قوله تعالى « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات ... الآية » ، تقدم في هذه الآية إلى الرعية فأمرهم بطاعته عز و جل أولا و هي إمتثال أوامره و اجتناب نواهيه ، ثم بطاعة رسوله ثانيا فيما أمر به و نهى عنه ، ثم بطاعة الأمراء ثالثا على قول الجمهور و أبي هريرة و ابن عباس) . (3)

و سمي ابن تيمية الآية الأولى بآية الأمراء ، و أنها نزلت في ولاة الأمور ، و الثانية نزلت في الرعية من الجيوش و غيرهم ، عليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك في قسمهم و حكمهم و مغازيتهم و غير ذلك ، إلا أن يأمرؤا بمعصية فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق . (4)

و قوله صلى الله عليه و سلم فيما يرويه عنه إبن عمر رضي الله عنهما أنه قال :
سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول : « من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له و من مات ليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية » *

(1) إبن منظور : لسان العرب ، مادة (ط . و . ع)

(2) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، ج 2 ص 38 .

* الآية 58 من سورة النساء .

* الآية 59 من سورة النساء .

(3) القرطبي : نفس المصدر .

(4) إبن تيمية : السياسة الشرعية ، ص 73 و ما بعدها بتصريف .

* الحديث سبق تخريجه .

و قوله صلى الله عليه و سلم . « السمع و الطاعة على المرء المسلم فيما احب و صره
مالم يؤمر بمعصية ، فإذا أمر بمعصية فلا سمع و لا طاعة » * .

قال ولي الله الدهلوي معلقا على هذا الحديث : (أقول لما كان الإمام منصوبا لنوعين
من المصالح اللذين بهما انتظام الملة و المدن ، و إنما بعث النبي صلى الله عليه و سلم
لأجلها و الإمام نائبه و منفذ أمره ، كانت طاعته طاعة رسول الله ، و معصيته معصية
رسول الله إلا أن يأمر بالمعصية فحينئذ ظهر أن طاعته ليست بطاعة الله و أنه ليس
نائب رسول الله صلى الله عليه و سلم) . (1)

فطاعة الأفراد بحكم النصوص للحاكم واجبة ، و ينبغي أن تكون اختيارية منبعتة من
نفوسهم معبرة عن اطمئنانهم و رضاهم ، لا أن تفرض عليهم أوامر و نواه بحجة
فرض النظام و هيبة السلطان ، كما أن العصيان و الإخلال بمبدأ الطاعة يؤدي إلى
نتائج خطيرة و عواقب وخيمة منها (إضعاف هيبة الدولة ، و استغلال الدولة في
ملاحقة الخارجين على طاعتها فيضيع جهودها و قوتها فيما لا يأتي بفوائد إيجابية
للأمة ، و فضلا عن ذلك فإن الكراهية و البغضاء تشيع بين الأفراد و الدولة فتندم
الثقة ، و قد يؤدي هذا إلى مقاومة الدولة إذا استعملت حقها في إجبار الأفراد على
طاعتها و من ثم فقد يجنح الحاكم إلى نوازع القهر و الإنتقام ، فتقلب الدولة من
دولة إسلامية يتعاون أفرادها على تحقيق مطالب الإسلام إلى دولة "بوليسية" تقوم
على القهر و الإنتقام ، و هذا يؤدي في نهاية المطاف إلى ضعف الدولة و ضعفها يعود
بضرره إلى الأفراد) . (2)

ثم إن واجب الطاعة كما هو ظاهر في النصوص مقيد بشرطين أساسيين ، بحيث إن
إنعدام أحدهما يخل بمبدأ الطاعة و يحولها إلى وسيلة للقهر و الظلم و الخضوع
و عبادة العباد .

أحدهما : أن تكون الطاعة في المعروف و فيما أمر الله عز و جل و نهى عنه .

الثاني : ألا تكون الطاعة في المعصية و المخالفة الصريحة لأحكام الشريعة الثابتة
والمعلومة من الدين بالضرورة ، و هذا أمر ثابت تشهد له نصوص الكتاب و السنة .

* الحديث أخرجه مسلم ، كتاب الإمارة ، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية . ج 4 ص 504 .

و أخرجه النسائي ، كتاب البيعة ، باب جزاء من أمر بمعصية فإطاع ، ج 7 ص 142 .

(1) ولي الله عبد الرحمن الدهلوي : حجة الله البالغة ، مجلد 2 ص 399-400 .

(2) د . عبد الكريم زيدان : المرجع السابق ، ص 92-93 .

وتجدر الإشارة إلى أن هناك فرقا جوهريا بين طاعة الحاكم المسلم و في نفسه فسق وانحراف و بين طاعة حاكم مسلم يأمر بالمعصية و الإنحراف عن تعاليم و مبادئ الدين ، فشتان بين الأمرين ، و على أساس هذا الفرق وازن الفقهاء بين الطاعتين معتمدين المصلحة العامة و مقاصد التشريع الإسلامي .

يقول ابن تيمية : (إنه ينبغي طاعة الأئمة في جميع الأحوال إلا إذا أمروا بمعصية الله ، لأن الرسول صلى الله عليه و سلم قد أمرنا بذلك و نهى عن رفع راية العصيان في وجوههم أو مقاتلتهم إلا إذا امتنعوا من تأدية الصلاة و أمروا بمعصية ثم ذكر قوله صلى الله عليه و سلم :

« ستكون عليكم أمراء فتعرفون و تنكرون فمن عرف برئ و من أنكر سلم و لكن من رض و تابع ، قالوا يا رسول الله أفلا نقاتلهم قال لا ما صلوا ، *) . (1)

إن الإسلام عندما يعتبر طاعة الحكام واجبة ، يوضح معالم هذه العلاقة الشرعية فيما بين الراعي و الرعية و أنها قائمة على الإمتثال الحق لشريعة الله عز و جل ، و هذا هو البعد الحقيقي لمعنى الطاعة ، فليست ذات الحاكم هي المقصودة كما في الأنظمة الأخرى ، إنما هي وسيلة فقط لتحقيق غاية أسمى و هدف نبيل و هو طاعة الله عز و جل و التمكين لدينه .

لذلك اعتبر الفقه السياسي الإسلامي أن المتابعة و الخضوع للحاكم الأمر بالمعصية و مخالفة شرع الله ، معصية لا تنجبر إلا بالإنكار و المناجدة و العزل و الخروج على هذا الحاكم الظالم .

فإذا تابعت الأمة و انقادت للحكام الظالمين ممن تحقق فسقهم و انحرافهم و تعطيلهم الشرع (و انقادت إلى أوامرهم الباطلة و مناهجهم المخالفة لشرع الإسلام ، حق عليها العقاب و لن ينفعها إعتذار و لا براءة منهم قال تعالى : « و قالوا ربنا اطلعنا سادتنا و كبراءنا فاضلونا السبيل ، ربنا أتهم ضعفين من العذاب و العنهم لعنا كبيرا ، * .

(1) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج 1 ص 149 .

* الحديث أخرجه مسلم بلفظ « إنه يستعمل عليكم أمراء ... » ، كتاب الإمارة ، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع ، و في لفظ « فمن أنكر فقد برئ » و من كره فقد سلم ، ج 4 ص 520 .
و أخرجه أبو داود ، كتاب السنة ، باب في قتل الخوارج ، ج 2 ص 543 .
و أخرجه البيهقي ، كتاب قتال أهل البغي ، باب الصبر ، ج 8 ص 158 .
* الآية 68 من سورة الأحزاب .

و قال تعالى : « إذ تبوا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا و راوا العذاب و تقطعت بهم الأسباب ، و قال الذين اتبعوا لو ان لنا كرة فنتبوا منهم كما تبوؤوا منا كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم » ما هم بخارجين من النار ، * و بهذا الفقه لحدود الطاعة لا يمكن للأمة الإسلامية أن تخضع و تنقاد لحكم ظالم منحرف مخالف لما شرعه الله لأنها مسؤولة أمام الله على هذا الإنقياد المحرم) . (1)

إن الطاعة على بصيرة لا تُحوّل الأمة إلى أدوات طيعة في أيدي الحكام و في خدمة نزواتهم و شهواتهم ، كما أن الإنقياد الأعمى و متابعة الحكام العصاة مسؤولية الأمة تذوق مرارتها في الدنيا و في الآخرة عذاب أليم ، فإذا انتهك الحاكم محارم الله وأشاع في الأرض الفساد ، و الفلأ و الإستكبار ، و بدل شريعة الله و قوانين السماء بقوانين الأرض ، صارت حينئذ طاعته محرمة ، و أصبحت منابذته و التمرد عليه وعصيانه من أقدس الواجبات التي لا يجوز أن يتخلف عنها فرد من الرعية مهما كانت الدوافع و المبررات .

و هكذا فإن الطاعة للحكام طاعة إيجابية هادفة قائمة على بصيرة و الرضا و تنفيذ أحكام الدين و حراسته و سياسة شؤون الدنيا على أساسه ، و قد مر بالعالم الإسلامي و نظام الحكم فيه حكام تسلطوا على رقاب الرعية من غير رضا و لا اختيار ، و ارتكبوا مخالفات كثيرة في حق الشريعة و أحكامها ، و رويضات قادت على حساب غفلة الجماهير التي أوصلتهم ، و سفهاء صنعوا العصابات و اعتمدها في الوصول إلى الحكم ، و مع هذا أوجب لهم الإسلام حق الطاعة ، ليس إعترافاً منه بسلوكهم و إقرارهم على طريقتهم في الحكم و التولية ، و إنما مراعاة لمصالح الأمة و تقديراً جيداً لحجم الكوارث و الفتن ، لأن كراهية الإمام ليست دائماً داعية لرفضه و الخروج عليه و شق عصا الطاعة في وجهه .

الفروع الثاني : معنى النصرة ، أحكامها و شروطها .

يُقصد بالنصرة المعونة على النهوض بأعباء الحكم و التعاون مع الحاكم و مسانده في وجه من يخرجون عليه بغير حق ، أو يقصدون الإساءة إليه و التقليل من شأنه و مهابته زوراً و بهتاناً ، لأن قيام الإمام على شؤون الرعية سلماً و حرباً أمر غير مستطاع ، و إنما يحتاج إلى معاونة و مساندة الرعية .

(1) د . عبد الكريم زيدان : المرجع السابق ، ص 96 - 97 .

* الآية 166 و 167 من سورة البقرة .

كذلك فإن ردع الخارجين عن بيعهم و فرض الطاعة عليهم و الإنتظام لا يتم و لا يقتصر فقط على الخليفة و مؤسسات الدولة ما لم تشترك الرعية معه في هذه المهمة الخطيرة و الشاقة ، لأن إشاعة الأمن و الإستقرار قبل أن يكون من واجبات الخليفة ، فهو مطلب الجميع لفوائده الكثيرة في تأمين سبل العيش و التنقل ، و في الحفاظ على الأموال و الممتلكات من الإتلاف و الضياع ، و هذا مما تبتلى به الأمم أيام الفتن و الإضطراب ، فعندما تتعرض الدولة إلى ما يزعزع كيانها و يؤثر في إستقرارها ، يكون من الواجب الشرعي على الرعية الوقوف بجانب الحاكم ، يقول ابن تيمية في هذا المعنى :

(واجب المسلمين إذا طلب السلطان المحاربين و قطاع الطريق فامتنعوا عليه و هذا كله إذا قدر عليهم ، فأما إذا طلبهم السلطان أو نوابه لإقامة الحد بلا عدوان فامتنعوا عليه فإنه يجب على المسلمين قتالهم باتفاق العلماء حتى يقدر عليهم كلهم) . (1)

و قد تلم بالأمة الأزمات و تنزل بساحتها الخطوب و تهددها الأخطار الداخلية والخارجية ، فيحتاج الإمام من أموال الرعية ما يرفع به الغم و يزيل الهم و يخفف من آلام رعيته ، و يجبرها على ذلك إن امتنعت ، لقول ابن حزم : (و فرض على الأغنياء من كل بلد أن يقوموا بفقرانهم و يجبرهم السلطان على ذلك ، إن لم تقم الزكوات بهم و لا في سائر أموالهم) . (2)

و أوجه التناصر و التعاون مع الحاكم المسلم عديدة و متنوعة (فكل ما يحقق التقدم والخير و الإزدهار في جميع المجالات الخارجية بالجهاد و المال و النفس ، و الداخلية بزيادة العمران و تحقيق النهضة الصناعية و الزراعية والأخلاقية و إقامة المجتمع الخير و تنفيذ القوانين و الأحكام الشرعية ، و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر سواء فيما يمس المصلحة العامة أم المصلحة الخاصة ، و تقديم النصيحة و بذل الجهد بتقديم الآراء و الأفكار الجديدة التي تؤدي إلى النهضة و التقدم) . (3)

و إذا كان رد البغي و مقاومته حتى لا يشق عصا الطاعة و يفتت شمل الأمة من النصرة المادية ، فإن إبداء النصيحة و اقتراح الرأي الجيد و التوجيه السليم للحاكم لا يقل أهمية في معاونة الحاكم و نصرته ، ففي حالة الأزمات تكون حاجة الأمة إلى الأفكار الجيدة و النيرة أكثر من حاجتها إلى الوسائل المادية و البشرية ، فالنصيحة

(1) ابن تيمية : السياسة الشرعية ، ص 85 و ما بعدها .

(2) ابن حزم : المحلى ، ج 6 ص 156 .

(3) د . وهبة الزحيلي : الفقه الإسلامي و أدلته و نظرياته ، ج 6 ص 710 .

لولاية الأمور واجبة بالنصر لقوله صلى الله عليه وسلم : « الدين النصيحة ، قالوا لمن يا رسول الله ؟ قال لله و لكتابه و لرسوله و لأئمة المسلمين و عامتهم ، *

و مما يتفرع عن هذه المسألة قضية مخالطة السلاطين و حكم غشيان مجالسهم وإرضائهم بإصدار فتاوى تقرّ ظلمهم و انحرافهم ، و بالتالي الغش في مناصحتهم وإضفاء القداسة و الشرعية على تصرفاتهم ، و هذا كله خيانة للامة .

فقد تحدث الإمام الغزالي عما يحل من مخالطة السلاطين الظلمة و يحرم ، و عن حكم غشيان مجالسهم و الدخول عليهم و الإكرام لهم و قبول أعطياتهم و هداياهم ، حيث يقول : (إعلم أن لك من الأمراء و العمال الظلمة ثلاثة أحوال ، الحالة الأولى و هي شرها و هي أن تدخل عليهم . و الثانية و هي دونها أن يدخلوا عليك ، و الثالثة و هي الأسلم أن تعتزل عنهم فلا تراهم و لا يرونك) . (1)

و استدل حجة الإسلام كعادته بأحاديث و روايات كثيرة ، و قرر في الأخير أن الإعانة على المعصية معصية و لو بشرط كلمة ، و إذا كان هذا رأي الإمام الغزالي ، فإن آراء الإمام الشوكاني بعده ، في تقديري ، جاءت أكثر شمولاً و واقعية و ملاءمة للواقع و ما تقتضيه المصالح ، فهو يرى أن اشتغال رجال الفكر و الدعوة في أجهزة الحكم و الدولة وسيلة هامة لتحقيق العدل و جهاد أعداء الإسلام و تخفيف ظلم الحاكم بأي قدر ممكن بعيداً عن النفاق أو التبرير لمظالم الدولة .

يقول رحمه الله : (ولكن هذا المتصل بهم لم يتصل بهم ليعينهم على ظلمهم و جورهم ، بل ليقضي بين الناس أو يفتي بحكم الله ، أو يقبض من الرعايا ما أوجب الله أو يجاهد من يحق جهاده ، و يعادي من تحق عداوته ، فإن كان الأمر هكذا فلو كان الملك قد بلغ من الظلم إلى أعلى درجاته لم يكن على هؤلاء من ظلمه شيء ، إذا كان لأحدهم مدخل في تخفيف الظلم و لو أقل قليل و أحقر حقير ، كان مع ما هو فيه من المنصب مأجور أبليج أجر لأنه قد صار مع منصبه في حكم من يطلب الحق و يكره الباطل ويسعى بما تبلغ إليه طاقتة في دفعه ، و لم يعنه على ظلمه و لا يسعى في تقرير ما هو عليه أو تحسينه أو إيراد الشبه في تجويزه ، فإن أدخل نفسه من هذه الأمور فهو في

* الحديث أخرجه مسلم ، كتاب الإيمان ، باب بيان أن الدين النصيحة ، ج 1 ص 237 و اللفظ له .

و أخرجه البخاري ، كتاب الإيمان ، باب الدين النصيحة ، ج 1 ص 23 عن المغيرة بن شعبه .

كما أخرجه البيهقي ، كتاب قتال أهل البغي ، باب النصيحة لله ... ، السنن الكبرى ، ج 8 ص 163 .

(1) الإمام أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج 2 ص 111 .

عداد الظلمة و فريق الجورة و من جملة الخونة ، و ليس كلامنا فيمن كان هكذا ، إنما كلامنا فيمن قام بما وُكل إليه من الأمر الديني غير مشتغل بما هم فيه إلا ما كان من أمر بمعروف أو نهي عن منكر أو تخفيف ظلم أو وعظ فاعله بما يندفع فيه بعض شره ، و كيف يُظن بحامل علم أو بذوي دين أن يداخل الظلمة فيما هو ظلم ، و قد تبرأ الله عز و جل إلى عباده من الظلم فقال :

« و ما ظلمناهم و لكن كانوا انفسهم يظلمون » * . (1)

فالإمام الشوكاني قد وضع معيارا و محكما هاما في قواعد الإتصال بالحكام و هو دفع الضرر الأعلى بالضرر الأدنى (فالتصل بهم من أهل المناصب الدينية قد يفض في بعض الأحوال عن شيء من المنكرات لا لرضا به بل لكونه قد اندفع بسببه ما هو أعظم منه) . (2)

فالعلاقة بين الحاكم و العلماء و ذوي الفكر تتطلب مرونة و حكمة و بعد نظر و خبرة و دراية جيدة بقواعد و أساليب الحوار و القدرة على الإمتناع و التأثير بما يوصل الدولة إلى العدل و الحق و دفع الأخطار التي تهون دونها تلك المنكرات الموجودة في ديوان الحاكم و سياسته .

و قد جلب الإتصال بالحكام إلى بعض العلماء و ذوي الفكر و الدعوة و الإرشاد المذمة والقدح و الطعن اللاذعين ، حتى صار هذا الأمر مظنة الخيانة و العار من لدن من لا فقه له و لا علم بقواعد الضرر و المصالح ، و لا يعرف إلا إصدار الأحكام الظالمة من خلال تلك المواقف الظاهرة ، و غاب عن هؤلاء سعي هؤلاء العلماء الجاد في تغيير منكر الحكام و تخفيف أضرارهم ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا .

فالإمام الشوكاني يرفض مبدأ إعتزال العلماء و الدعاة للمناصب مبينا (أن زهد أهل العلم و الكفاءة و الإيمان عن شغل مراكز التغيير و الإصلاح في المجتمع المسلم قد يؤدي إلى زيادة إبتعاد الدولة و المجتمع عن تعاليم الإسلام و إلى تفاقم أشكال الظلم و التدهور الإجتماعي إقتصادي و اجتماعيا و خلقيا و تعليميا) . (3)

كما يخالف الشوكاني رحمه الله أولئك (الذين يجعلون من شيوع المنكرات ذريعة لاعتزال المناصب و مراكز التغيير في المجتمع ، فوجود المنكرات أمره ملازم لكل دولة مسلعة تلت فترة الخلافة الراشدة ، حيث أصبح الحكم له طابع الملوكية و بناء عليه

(1) نقلا عن د . عبد الغني الشرجي : الإمام الشوكاني حياته و فكره ، ص 361-362 بتصرف يسير .
* الآية 57 من سورة البقرة .

(2) د . عبد الغني قاسم غالب الشرجي : المرجع السابق ، ص 362 .

(3) د . عبد الغني قاسم غالب الشرجي : المرجع السابق ، ص 362 .

فوجود المنكر و الجور من حكام المسلمين أمر ملازم لطبيعته هذا الحكم ، و هذا أخرى بأن يدفع بالعلماء إلى الإشتراك في تسيير دفة الحكم للتخفيف من منكراته و جوره و للإنتفاع بالسلطة لتحقيق الأهداف التي تقرب من العدل و الإستقامة) . (1)

و أخيرا فإن طلب النصيحة من الرعية و فتح الصدر لسماع النقد و التوجيه والوعظ و الإرشاد كان سنة و قاعدة ، تعامل بها كل من الخليفة و رعيته في أبهى صورها و أصدق معانيها ، و الأدلة أكثر من أن تُحصى .

المطلب الثاني : الحقوق غير المباشرة .

الفرع الأول : حق الإمام في مال الرعية و حدود تصرفاته المالية .

الأصل أنه لا يجوز للإمام أو نائبه أن يتجر أو يكسب من عمل و لو لنفسه و أهله وعشيرته ، لانشغاله بأمور المسلمين ، و هي تكلفة و مشغلة تنوء عن حملها الجبال .

إن منصب الخليفة فضلا على جلاله قدره و سمو مكانته فإنه مثقل بالأعباء والمسؤوليات التي تتطلب جهودا مضمنية و عملا دؤوبا متواصلا ، فالقيادة في الإسلام شعور و إحساس بثقل المسؤولية و خطورة الدور و كذلك عقل يفكر و بال يجول ويسرح و بدن يتعب و يبذل ، كل هذا من أجل خدمة الرعية و سعادتها .

فالذي يتولى أمر المسلمين معناه أن يتفرغ (لإدارة شؤونهم فيصرف نهاره و جل ليله في التفكير لهم و العمل لتحقيق مصالحهم ، فلا يجد وقتا يكسب لعياله فيه ، لهذا فقد أوجب الإسلام له حقا في مال المسلمين يأخذ من مالهم ما يكفيه و من يعول من أبناء و آباء و أزواج و خدم و غيرهم) (2) ، و هذا مما يدرك بالبداهة و العقل .

و قد التفت المسلمون من قبل إلى هذه القضية في خلافة الصديق و صارت سنة تُتبع فيما بعد ، فقد ذكر ابن سعد أنه لما استخلف أبو بكر رضي الله عنه أصبح نماديا إلى السوق و على رقبته أثواب يتجر بها فلقيه عمر بن الخطاب و أبو عبيدة بن الجراح رضي الله عنهما فقالا له : (أين تريد يا خليفة رسول الله ؟ فقال السوق .

(1) د . عبد الغني قاسم غالب الشرجي : نفس المرجع السابق ، ص 362 .

(2) د . عبد القادر أبو مارس : النظام السياسي في الإسلام ، ص 202-203 .

قالا لا تصنع ، ماذا و قد وليت أمر المسلمين ، فقال من أين أطعم عيالي ؟ فقال له : إنطلق حتى نفرض لك شيئا ، فانطلق معهما ففرضوا له كل يوم شطر شاة و ماكسوه في الرأس و البطن) .

و ولي عمر بن الخطاب أمر المسلمين بعد أبي بكر فمكث زمانا لا يأكل من المال شيئا حتى أرسل إليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه و سلم فاستشارهم فقال قد شغلت نفسي في هذا الأمر فما يصلح لي منه ؟ فقال عثمان بن عفان : كل و أطعم .

و قال عمر لعلي : ماتقول أنت في ذلك ؟ فقال غداء و عشاء ، فأخذ عمر بذلك و كان يستنفق كل يوم درهمين له و لعياله ، و أنه أنفق في حجته مائة و ثمانين درهما فقال قد أسرفنا في هذا المال . (1)

و قبل إلتفاته المسلمين هذه جاءت الأحاديث تشير إلى هذا المبدأ المهم .

فقد أخرج أبو داود عن المستورد بن شداد قال :

سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول : « من كان لنا خادما فإن لم يكن له مسكن فليكتسب مسكنا » ، قال أبو بكر أُخبرت أن النبي صلى الله عليه و سلم قال « من اتخذ غير ذلك فهو غال أو سارق » .*

قال الخطابي : (إنه إنما أباح له إكتساب الخادم و المسكن من عمالته التي هي أجر مثله و ليس له أن يرتفق بشيء سواها ، و قال : إن للعامل السكنى و الخدمة ، فإن لم يكن له مسكن و خادم إستأجر له من يخدمه فيكفيه مهنة مثله و يكرى له مسكنا مدة مقامه في عمله) . (2)

إن الخليفة بهذا الإعتبار فرد من أفراد المسلمين له حق في بيت مالهم كسائر الناس ، فيأخذ منه ما يأخذ منه سائر الناس ، و يتقاضى أجرا من بيت المال ، و لا يجوز له التصرف في مال المسلمين فوق هذا ، فإذا كانت رواتب و مخصصات رئيس الدولة قديما قد حددت على حد تعبير عمر الفاروق بحلتين (حلة في الشتاء و حلة في القيظ

(1) إبن سعد : الطبقات الكبرى ، ج 3 ص 130 و 184 و ص 207-208 . قال فيه الحافظ بن حجر إسناده مرسل و رجاله ثقات .

أنظر فتح الباري ، ج 4 ص 357 ، و معنى المعاكسة : المفاصلة .

* الحديث أخرجه أبو داود في السنن ، كتاب الخراج و الإمارة ، باب في أرزاق العمال ، ج 2 ص 121 . و أحمد في المسند ، ج 4 ص 229 ، و الحديث حسن .

(2) الخطابي : معالم السنن ، ج 4 ص 201 .

وما أُحج عليه و أعتمر من الظهر ، و قوتي و قوت أهلي كرجل من قريش ليس بأغناهم و لا بأفقرهم ثم أنا بعد رجل من المسلمين يصيبني ما أصابهم) . (1)

فإن ظروف العصر و مقتضيات الحال تستدعي تحديد راتب للخليفة كسائر موظفي الدولة لا يتعداه و لا يتجاوزه مستعملاً نفوذه و جاهه و سلطانه ، و يفرض له هذا الراتب بغض النظر عن مكانته الإجتماعية في الفقر و الغناء ، فإن هذا الإجراء قد يحول دون أن تمتد يد الحاكم إلى أموال المسلمين مباشرة أو عن طريق أخذ الرشاوى و الهدايا الثقيلة .

فكل ما يبتزّه الوالي أو أحد عماله (من أموال الدولة أو أموال الناس بوجه غير شرعي إعتبر غلولا ، و أصل الغلول إخفاء ما يقع من الغنائم في يد الجنود و عدم تقديمها إلى بيت مال المسلمين ، ثم وسع معنى الغلول ليشمل الإبتزازات و الإختلاسات التي يرتكبها الولاة و عمالهم في أموال الرعية ، لذلك فإن العامل الذي ينهياً المهر و المسكن و المركب و الخادم لا يجوز له أن يعد يده إلى أموال الدولة و الناس و إلا كان حكمه حكم السارق) . (2)

و يؤكد هذه المعاني و الأحكام الشيخ ابن تيمية في فصل كامل عنونه " الظلم الواقع من الولاة على الرعية " حيث يقول : (و ما أخذ الولاة أو غيرهم من مال المسلمين بغير حق ، فلولي الأمر العادل إستخراجه منهم كالهدايا التي يأخذونها بسبب العمل ، قال أبو سعيد الخدري رضي الله عنه " هدايا العمال * غلول * " ، و روى إبراهيم العربي في كتاب الهدايا عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " هدايا الأصماء غلول ") .

و في الصحيحين عن ابن حميد الساعدي رضي الله عنه قال : إستعمل النبي صلى الله عليه و سلم رجلاً من الأسد يقال له ابن اللتبية على الصدقة فلما قدم قال هذا لكم و هذا أهدي لي ، فقال النبي صلى الله عليه و سلم : " ما بال الرجل نستعمله على العمل مما ولانا الله فيقول هذا لكم و هذا أهدي لي ، فهلا جلس في بيت أبيه أو بيت أمه فينظر أيهدى إليه أم لا ؟ و الذي نفسي بيده لا يأخذ منه شيئاً إلا جاء يوم

(1) ابن سعد : المرجع السابق ، ج 3 ص 197 .

(2) د . ظافر القاسمي : نظام الحكم في الشريعة و التاريخ الإسلامي ، ص 498 بتصريف .

* تطلق كلمة " العمال " على ولاة الأمور من الحكام و الولاة .

* غلول : بمعنى خيانة .

* الحديث أخرجه أحمد في المسند ، ج 5 ص 424 .

القيامه بحمله على رقبته ، إن كان بغيره له رعاء ، أو بقرة لها خوار أو شاة تيعر * ، ثم رفع يديه حتى رأينا عقرتي إبطيه * : اللهم هل بلغت ؟ اللهم هل بلغت ؟ ثلاثاً * (1) .

قال النووي (قد بين صلى الله عليه وسلم السبب في تحريم الهدية عليه و أنها بسبب الولاية بخلاف الهدية لغير العامل فإنها مستحبة) . (2)

ومن أهداف و مقاصد منع الرشاوى و الهدايا و تعاطيها بين الحاكم و الرعية أن المتعاطي يأخذها للجور و المحاباة ، فيصير الحاكم في حقيقة الأمر صاحب المال و الهدية ، يوجه الحكم حيث يرى ، فإذا فتحت الشهية لها لن تنفلق على رضا حتى تعمل صاحبها على الكفر ، أما إذا تعاطاها الحاكم من أهل الكفر فالمصيبة أكبر حيث يسهل عليهم قياده و النفاذ من خلالها لتعطيل الدين و التفرقة بين المسلمين .

أخرج الطبراني عن عبد الله بن مسعود قال : (الرشوة في الحكم كفر و هو بين الناس سحت) * .

قال ابن خلدون موضحاً الآثار الناجمة عن الإعتداء على أموال الناس في تصوير دقيق شامل حيث يقول : (أعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها و اكتسابها ، لما يرونه حينئذ من أن غاياتها و مصيرها إنتهاؤها من أيديهم ، و إذا ذهبت آمالهم في اكتسابها و تحصيلها إنتقضت أيديهم عن السعي في ذلك و على قدر الإعتداء و نسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الإكتساب ... و العمران و وقوره و نفاق أسواقه إنما هو بالأعمال و سعي الناس في المصالح و المكاسب ذاهبين و جائين ، فإذا قعد الناس عن المعاش و انقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران و انتقضت الأحوال و ابذعر الناس في الأفاق من غير تلك

* الحديث أخرجه مسلم ، كتاب الإمارة ، باب تحريم هدايا الامراء ، ج 4 ص 497 .

و أخرجه البخاري ، كتاب الحيل ، باب احتيال العامل ليهدى له ، ج 9 ص 36 ، و كتاب الأحكام ، باب هدايا العمال ، ج 9 ص 88 ، و باب محاسبة الإمام عماله ، ج 9 ص 95 ، بالفاظ متقاربة غير أنه قال « ابن الأتبية » .

و أخرجه أبو داود ، كتاب الفقه و الخراج و الإمارة ، باب هدايا العمال ، ج 2 ص 121 ، و أحمد في المسند ، ج 5 ص 423 .

* تيعر : معناه تصحيح ، و اليعار صوت الشاة .

* عقرتي إبطيه : البياض ليس بالناصح بل فيه شيء كلون الأرض .

(1) ابن تيمية : المصدر السابق ، ص 44-45 .

(2) النووي : شرح صحيح مسلم ، ج 4 ص 497 .

* الحديث رواه الطبراني في الكبير ، و رجاله رجال الصحيح ، ج 4 ص 200 .

الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها فخف ساكن القطر و خلت دياره و خرجت أمصاره و اختل باختلاله حال الدولة و السلطان (1) ، و البلد إذا أصابه الإختلال سهل عليه الإحتلال .

و قد أشار ابن تيمية كذلك إلى ضروب أخرى من استغلال المنصب في كسب الأموال العامة من غير جهد و لا تعب و إنما غلولا و سحتا بقوله : (و كذلك محاباة الولاة في المعاملة من المبايعة ، و المؤاجرة و المضاربة و المساقاة و المزارعة ، و نحو ذلك من الهدية و لهذا شاطر عمر بن الخطاب رضي الله عنه من عماله من كان له فضل و دين لا يُتهم بخيانة ، و إنما شاطرهم لما كانوا خصوا به لأجل الولاية من محاباة و غيرها . و قد روى الإمام أحمد و أبو داود في سننه عن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه و سلم « من شفع لأخيه شفاعته فأهدى له عليها هدية فقبلها فقد أتى بابا عظيما من ابواب الربا » *

و روي أيضا عن مسروق أنه كلم ابن زياد في مظلمة فردها فأهدى له صاحبها وصيفا فرده عليه و قال سمعت ابن مسعود يقول من رد عن مسلم مظلمة فرزأه عليها قليلا أو كثيرا فهو سحت فقلت يا أبا عبد الرحمن ما كنا نرى السحت إلا الرشوة في الحكم قال ذاك الكفر) . (2)

و خلاصة القول ، فإن منزلة الإمام (و مكانته أسمى من أن تقدر بمال أو توزن بحظ من حظوظ الدنيا ، و لهذا كان اللائق بمكانته أن تقدر أرزاقه بكفايته لا بوفرة المال ، فالتقدير بوفرة المال شأن أصحاب الصدقات ، يقول الكاتب الفرنسي أندريه موروا : « أي إنسان يوضع على رأس جماعة أو هيئة و لا يبحث إلا عن خدمة مصالحه الشخصية ليس برئيس ، و أي إنسان يقبل قيادة ما و يفكر في ملذاته أكثر من مسؤولياته ليس برئيس ، و أي إنسان أراد القدر له أن يقود مجموعة من الرجال فينساق مع الغضب أو الحقد أو ينساق مع المحسوبية أو محاباة الأقارب هو أيضا ليس برئيس ، فالدور الأساسي للقيادات هو أن تقود ، و القيادة تعني أن تبين للأخرين طريق العمل و الشرف ») . (3)

(1) ابن خلدون : المقدمة ، ص 286-287 .

* الحديث أخرجه أبو داود ، كتاب البيوع و الإجارة ، باب الهدية لقضاء الحاجة ، السنن ، ج 2 ص 261 .
و أحمد بن حنبل في المسند ، ج 5 ص 261 .

(2) ابن تيمية : المصدر السابق ، ص 45-47 بتصريف .

(3) د . يحيى إسماعيل : منهج السنة في العلاقة بين الحاكم و المحكوم ، ص 369-370 .

الفرع الثاني : تحديد مدة الرئاسة .

إن المتأمل في السوابق التاريخية لنظام الحكم الإسلامي و تعاقب الدول عليه ، يجد أن الفقه السياسي (لم يحدد فترة حكم الأمير ، و لا يوجد في النصوص الشرعية و لا السوابق التاريخية أي دليل أو نظير على نهاية حكم الأمير بمجرد انتهاء فترة من الزمان ، و على إجراء الإستفتاء الشعبي لبقائه في الحكم ، بل كل ما يوجد في الإسلام يشير إلى استمرار الأمير في حكمه) (1) ، و هذا هو مفرق الطريق بين نظام الحكم الإسلامي و الأنظمة الأخرى القائمة على الصراع الحزبي و قواعد « اللعبة » الإنتخابية و التي (بمجرد وجودها تلهث على نعيم الدنيا و لذلك اتفقوا على تحديد فترة الحكم حتى يتسنى لكل حزب التطلع إلى السلطة و مقامرة الأقدار في سبيلها) . (1)

فالنظام الجمهوري مثلا يحدد فترة الرئاسة بينما النظام الإسلامي يجعل بيعة الحاكم دائمة ، و حرّم النكوث عنها ما لم يخرج الحاكم على شروط العقد و بنوده ، (فلا يصح أن تكون الخلافة في هيئة تؤلف لأجل مسمى ثم تنفرط ، فإن نصوص العلماء متظافرة على أن يكون الخليفة فردا يستمر في رئاسته) . (2)

فالإسلام لا يعرف شيئا إسمه تحديد مدة الخلافة (يتولى فيه الخليفة أمر الأمة ثم يعتزل الحكم بعدها ليخلفه آخر بطريق الإنتخاب أو بئني طريق آخر ، و لكنه يعرف أنه على الخليفة واجبات عليه أن يقوم بها ، و أنه يبقى في الحكم و يتحمل مسؤولياته ما دام صالحا و قادرا عليه و لو ظل كذلك طول حياته ، و هذا الذي يعرفه الإسلام و يقره فيه الخير كل الخير للأمة ، فإن تحديد الحاكم الأعلى بغيره بعد انتهاء مدته - كما هو الأمر في بعض الدساتير الحديثة لبعض أمم الغرب - يحدث بلا ريب رجة كبيرة في الأمة لا تحمد عقباها في كثير من الأحوال فضلا عما يجره من الشقاق و الخلاف بين الأحزاب المختلفة التي تتصارع عادة من أجل الحكم) . (3)

فالنظام الإسلامي في الحكم يتميز بخاصيتين مهمتين في هذه المسألة و هما :
(الإستقرار مع الإحتفاظ بإرادة الأمة في إقامة الخليفة و عزله إذا أساء في تصرفاته أو ساءت حالته أو ضعفت قدرته على تحمل المسؤولية ، و لذا فإن « هملتون » أحد

(1) صلي الرحمان المباركفوري : الأحزاب السياسية في الإسلام ، ص 85 .

(2) نقلا عن د . أحمد محمد مفتي : أركان و ضمانات الحكم الإسلامي ، ص 89 ،

مقال بمجلة الشريعة و الدراسات الإسلامية ، الكويت ، عدد 1 سنة 1 .

(3) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم في الإسلام ، ص 93-94 .

واضعي الدستور الأمريكي كان يرى عدم تحديد مدة الرئاسة و أن يبقى الرئيس في منصبه طالما حسن سلوكه و استقامت سياسته و هو في هذا قريب من النظرة الإسلامية) . (1)

و مع هذا البيان كله و موقف الفقه الإسلامي منه ، فإن هناك ظروفًا تقتضيها مصالح الأمة تجعل من مبدأ التوقيت أمرًا مستساغًا .

فقد روى لنا التاريخ صورًا لبيعات قائمة على التوقيت مثل ما فعله الضحاک بن قيس - و هو من أصحاب الرسول صلى الله عليه و سلم - عندما مات معاوية الثاني دون أن يستخلف أحدًا ، فقد بويح مؤقتًا في دمشق إلى أن اجتمع أمر المسلمين على خليفة ، و مثل ذلك فعل عبد الله بن زياد في البصرة عندما توفي يزيد بن معاوية وأخوه مسلم بن زياد في خراسان و نصر بن سيار في العراق عندما بلغهما مقتل الوليد بن يزيد (2) ، و هذا كله يدل على أنه ليس شمة ما يمنع من تأقيت عقود البيعة للخليفة متى كان ذلك في مصلحة المسلمين ، يؤكد هذا الماوردي بقوله :

(فإن بعدت و استتضر المسلمون تأخير النظر في أمورهم إستناب أهل الإختيار نائبًا عنهم يبايعونه بالنيابة دون الخلافة ، فإذا قدم الخليفة الغائب إنعزل المستخلف النائب ، و كان نظره قبل قدوم الخليفة ماضيًا و بعد قدومه مردودًا) . (3)

و خلاصة الرأي أن عدم التحديد لمدة الرئاسة هو الأصل ما دامت هناك قواعد أخرى تقيد من سلطة الخليفة و تمنح للأمة حق العزل و الخروج متى تحققت شروطهما و موجباتهما ، فلا داعي للتخوف الذي تبديه النظم غير الإسلامية من احتمال استبداد الحاكم ، نظرًا للفراغ التشريعي الذي تعانيه في مسألة عزل الحكام و عصيانهم و الخروج عليهم ، و في ظوابط التداول على السلطة .

(1) د . محمد سلام مذكور : معالم الدولة الإسلامية ، ص 291-292 .

(2) الطبري : تاريخ الأمم و الملوك ، ج 4 ص 387 و ص 409 و ص 420 .

(3) الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص 12 .

المبحث الثالث : رقابة الأمة و حق محاسبة الحاكم .

تمهيد .

ليس الخليفة في نظام الحكم الإسلامي حاكما مستبدا له سلطة مطلقة بفعل ما يشاء ولا يُسأل عما يفعل ، فقد يتجاوز الحاكم سلطاته أو يسيء استعمالها و يتعسف في إستغلال حقه إلى أبعد الحدود ، فلحماية الأمة من هذا كله و من نزعات التسلط و نزوات السيطرة و القهر ، و لترشيد سلوك الحكام و تقويم اعوجاجهم شرع الإسلام حق المراقبة و المحاسبة لتصرفات الحاكم ، باعتباره رأس الدولة و أول مسؤول فيها .

قال الباقلاني : (فإن قالوا فلماذا يقام الإمام ؟ قيل لهم لأجل ما ذكرناه من قبل من تدبير الجيوش و سد الثغور و ردع الظالم و الأخذ للمظلوم و إقامة الحدود و تقسيم الفيء بين المسلمين و الدفع بهم في حجهم و غزوهم فإن خلط في شيء منه أو عدل به عن موضعه كانت الأمة من ورثته لتقويمه و الأخذ له بواجبه) . (1)

فلا يكفي لحماية الأمة من تجاوز السلطة أو (إساءة استعمالها أن يلتزم الحاكم بالشورى ، بل يجب فوق ذلك وجود نوع من الرقابة على أعماله ، لأنه يتمتع بسلطة تقديرية واسعة و هذه السلطة التقديرية يمكن أن تعطل مزايا الشورى إلا إذا كانت هذه الشورى يتبعها رقابة مستمرة) . (2)

ثم إن الرقابة و المحاسبة لا تتعارض مع مبدأ الطاعة الواجبة شرعا لأن هذه الطاعة السياسية المطلوبة من الرعية هي طاعة رقابية إنتقادية ، فالرأي العام لا يفقد حقوقه تجاه أولي الأمر ، فإذا طلب الشرع من الرعية الإلتزام بالصارم بالطاعة فلأنه ضمن لهم الكثير من الحقوق على رأسها تقديم النصيحة و النقد و التوجيه حين يكون ذلك مناسبا (3) . فللفرد في نظام الحكم الإسلامي الحق في إبداء رأيه (في شؤون الحياة العامة و في تصرفات الناس و تصرفات الحكام و سياستهم و أن ينقدها أو يعارضها في ضوء مقياس الإسلام و مصلحة المجتمع ، و لا يحق لأحد لا للحاكم و لا لغيره أن

(1) الباقلاني : التمهيد ، ص 477-478 .

(2) د . عبد الرزاق السنهوري : فقه الخلافة و تطورها ، ص 228 .

(3) قمر الدين خان : ابن تيمية و فكره السياسي ، ص 207 بتصرف .

يمنعه من ذلك أو يقيد حريته . إلا إذا كان في ذلك اعتداء على الآخرين ، و تعرض لشرفهم و أعراضهم و اتهام لهم بالباطل) (1) ، فذات الحاكم ليست مصنونة مقدسة أو معصومة من الخطأ و الزلل ، و ليس هناك في الشريعة الإسلامية قوانين خاصة لتحصين ذات الحاكم و حمايته من المحاسبة و المراقبة . (2)

يؤكد هذا الأستاذ سليمان الطماوي بقوله : (إن الخليفة يخضع للمقاتون و لا يتمتع بأي حصانة من دون المسلمين ، فوضعه من هذه الناحية لا يكاد يدانيه وضع رئيس الدولة حتى في الدول الديمقراطية و هذا واضح من خطاب أول خليفة في الإسلام) . (3)

المطلب الأول : معاني المراقبة و طرق ممارستها و مشروعيتها .

يقول الأستاذ الطماوي في تعريف المراقبة : (هي محاولة كشف الأخطاء الملازمة للحكم) (4) ، و هذه الجزئية أو القاعدة منبثقة عن (حرية الرأي التي هي من أسس دعائم النظام الإسلامي و التي توصلت إليها النظم الحديثة بعد لي و جهد ، و الرقابة و النقد تتمثل في المعارضة النزيهة سواء أكانت فردية أو جماعية ، و هي حق و واجب قررته الشريعة الإسلامية (...) و الرقابة أداة فعالة لحراسة المجتمع من البغي و الظلم و العدوان و إقرار العدل) . (5)

إن مراقبة الحكام و محاسبتهم قد تكون بأي وسيلة تؤدي إلى هذا الغرض و تتوافق ومبادئ نظام الحكم الإسلامي ، من شورى و عدل و مقاصد الدين العليا و مصالح المجتمع الإسلامي ، فللأمانة (الحق في المحاسبة و المراقبة للحكام بأي وسيلة تحقق ذلك سواء بالنصح مشافهة أو في نقد أعماله كلاما يقال على منابر المساجد ، و قد تكون المحاسبة منظمة بحيث تأخذ شكل إصدار الجرائد السياسية ، أو في صورة تكوين أحزاب سياسية تكون مهمتها محاسبة الحكام داخل مجلس الأمة أو خارجه في الاجتماعات الجماهيرية) . (6)

(1) محمد المبارك : نظام الإسلام ، الحكم و الدولة ، ص 120 .

(2) د . عبد الرزاق السنهوري : المرجع السابق ، ص 230 .

(3) د . سليمان الطماوي : عمر بن الخطاب و أصول السياسة و الإدارة الحديثة ، ص 267 .

(4) د . سليمان الطماوي : المرجع السابق ، ص 108 .

(5) د . عبد المنعم إبراهيم الخطيب : نظام الشورى في الإسلام و نظم الديمقراطية المعاصرة ، ص 146 .

(6) د . عبد المجيد الخالدي : قواعد نظام الحكم في الإسلام ، ص 203-204 .

وبأسلوب آخر ، فإن الرقابة نوعان :

- رقابة وقائية ، و تتضمن حق الأمة في إبداء المشورة و حقها في بذل النصيحة .
- رقابة علاجية ، و هي رقابة لاحقة لصدور القرار ، و تندرج هذه الرقابة من الوعظ بالحسنى إلى الإنكار إلى الزجر إلى الخروج عن الطاعة إلى عزل الخليفة أو قتاله ، و هذه الرقابة مقررة للأمة مجتمعة كما أنها مقررة للأفراد . (1)

و في ذلك يقول البغدادي : (من زاغ عن ذاك كانت الأمة رقيبة عليه في العدول عن خطئه إلى صواب أو في العدول عنه إلى غيره) . (2)

المطلب الثاني : الأحزاب و مسألة المراقبة .

لقد جرى الخلاف حول المراقبة المنظمة التي تتخذ شكل أحزاب معارضة بين مقر لها و بين متحفظ منكر لها .

فالشيخ المباركفوري أبدى تحفظات كثيرة حول تنظيم المراقبة على هيئة أحزاب سياسية مهمتها المعارضة و النقد ، و رأى أن إقرار مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بقواعده و أحكامه لأداء هذا الحق و الواجب ، أفضل من تقسيم الأمة إلى أحزاب و فرق ، حتى و لو كان الغرض منها المحاسبة و المراقبة ، نظرا للمساويء و المفسد التي ترجح الفوائد و المنافع .

يقول الشيخ موضحا : (ثم إن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر يجب أن يكون طلبا لمرضاة الله و مبنيا على النصح ، و معنى هذا ألا يكون للأمر بالمعروف و النهي عن المنكر غرض أو أغراض شخصية أو حزبية يُهدف الوصول إليها من خلال أمره و نهيه ، بل يكون غرضه إصلاح الفساد و تصحيح الطريق فقط مع إخلاص النية و قصد الخير لمن يوجه إليه الأمر أو النهي ، أما النقد اللاذع و اللوم و العنف و الإتهام بالعمالة للأجانب و النيل من الشخصية و تشويهها و التشهير بها و محاولة إسقاطها من أعين الجماهير و ما إلى ذلك مما يجري بين الأحزاب المتنافسة ، فليس من الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر شيء بل هي مجرد دعابة ممقوتة تورث البغض و الشحناء ، و تفضي إلى التقاطع و التدابر و ربما تنتج عن الفساد و الدمار من جانب و عن البطش و القهر من جانب آخر ، و كل هذا منكر نهى عنه الشرع في صراحة قاطعة لأنه ليس أمرا بالمعروف و لا نهيا عن منكر) . (3)

(1) د . حسن العيلي : الحريات العامة في الفكر و النظام السياسي في الإسلام ، ص 242-243 .

(2) البغدادي : أصول الدين ، ص 178 .

(3) صفى الدين المباركفوري : الأحزاب السياسية في الإسلام ، ص 81 .

وبالرغم من أن للأحزاب - من حيث المعارضة و المراقبة لتصرفات الحاكم - مزايا ومحاسن تمثل في تكوين رأي عام مسننير و الإسعاف من جهود أهل الخبرة والفنيين ، و تنشيط الحياة السياسية و الصلة المستمرة بين الحكام و المحكومين ، و الحيلولة دون استبداد الحكومة ، و إيجاد النواب و السياسيين القادرين ، و تحديد مسؤولية السياسة العامة وإبعاد البرلمانات عن التأثر بالإنفجارات العاطفية الشعبية المؤقتة (1) ، و غيرها من الفوائد الأخرى ، فإن ثمة مأخذ و انتقادات و اعتراضات على تكوين الأحزاب المعارضة داخل نظام الحكم الإسلامي لاعتبارات شتى أهمها :

أ - أرى - و الله أعلم - أن إنشاء الأحزاب داخل النظام الواحد بحجة التداول على السلطة و المشاركة في شؤون السياسة و صناعة القرار ، مرحلة متقدمة عن مرحلة قيام الدولة الإسلامية ، ففي مرحلة الدعوة إلى الإسلام لا بأس أن ينتظم المسلمون على شكل جماعات و هيئات و نوادٍ و جمعيات و أحزاب ، يكون هدفها الوصول إلى قيام نظام حكم إسلامي موحد ، و حين الوصول إلى هذا الهدف يزول مبرر وجودها ، (فإذا قامت الدولة الإسلامية بهذه المهمة - الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر - فأين يبقى مجال للتحزب و تكوين الجماعات فإن هذا عدول عن التعاون على البر و التقوى و اختلاف فيما يجب فيه التضامن و التكاتف ، ثم إن كل أحد يعرف أن تكوين أجهزة من الحكومة لهذا العمل لا يسمى حزبا) . (2)

و كذلك فإن (التعاون على شيء لا يقتضي تنظيما إداريا يتفرد به المتعاونون عن غيرهم ، و انقسام الأمة إلى الدعاة و المدعويين لا يقتضي هذا الإنفراد الحزبي أو الإداري ، بل هو إنقسام بحسب اتصاف الرجل بالعلم و الجهل و السبق إلى الخير و التعاون فيه ، أي إنقسام بحسب أوصاف الأفراد و أعمالهم الذاتية و ليس من الإنقسام الحزبي في شيء ، وهذا كما ينقسم الناس في نشاطاتهم التجارية و الصناعية و الزراعية و لا يكون له علاقة بالإنقسام إلى الأحزاب) . (2)

ب - إن قضية الأحزاب السياسية لم تُعرف في القديم ، بل هي متولدة من النظام الجمهوري أو الديمقراطي الذي ساد العالم في ظل العلمانية ، فهي جزء من ذلك النظام و فرع من فروعه ، و إن رجحت مزاياها عن عيوبها نظريا ، فإن هذا يعود إلى البيئة الغربية و إلى منهج تعاملها مع القضايا و القيم ، ثم إنها على مستوى التطبيق أفرزت مساوئ و أزمات خانقة تكاد تعصف بمشروعية الأنظمة الديمقراطية القائمة ، إن لم نقل أنها أوقعتها في أزمة سياسية خطيرة بالفعل . (3)

(1) د . إسماعيل عبد الحميد الأنصاري : الشورى وأثرها في الديمقراطية ، ص 368 بتصرف .

(2) صفى الدين المباركفوري : المرجع السابق ، ص 79-80 .

(3) أنظر د . عبد الحميد متولي : أزمة الديمقراطية الغربية .

جـ إن هناك اختلافا بين مبدأ محاسبة الحاكم في المفهوم الإسلامي و بين مبدأ المعارضة في النظرية الديمقراطية ، حيث (تنبع فكرة المعارضة في الأنظمة الديمقراطية من فكرة الحرية و فكرة سيادة الأمة و ضرورة تنظيم الصراع داخل المجتمع ، فالحكم في المجتمعات الغربية يقوم على الصراع و المصالح المادية ، الأمر الذي يؤدي إلى سيطرة الطبقة أو الأقلية القوية أو الغنية على مقاليد الحكم ، وبالتالي إلى انعدام المشاركة السياسية أو ضعفها خاصة في الإنتخابات ، لتعارض مصالح الحزب أو الحكومة مع مصالح الأفراد ، أو لتبنيها شعارات مناقضة لأهدافهم ، و من هنا تنبع المعارضة السياسية للحكومة ، أما النظام الإسلامي فقد جعل المعيار الشرعي الفكري أساسا للحكم ، فليست هناك مصلحة مادية لأحد ، الأمر الذي يعمق فكرة المشاركة السياسية في النظام السياسي ، فوجود الجماعة الإسلامية التي تؤمن بالفكر الإسلامي و ارتكاز قواعد الحكم على الشريعة يجعل فكرة قيام المعارضة كأسلوب دائم في الحكم أمرا غير مشروع .

كما تنطلق فكرة المعارضة في الفكر السياسي الغربي كذلك من طبيعة الحدود المفروضة على السلطة أو من مبدأ تقييد السلطة الحاكمة ، و ذلك لأن " السلطة مفسدة " في المفهوم الغربي و كونها مفسدة يعني ضرورة تقييدها بالإطار الإجتماعي أو بسلطة الشعب صاحب السلطات ، و من هنا تبرز ضرورة قيام المعارضة السياسية لضمان حقوق الأفراد و حرياتهم الأساسية ، و إذا كانت السلطة تنبع من " الإجماع الداخلي " للأفراد المكونين للمجتمع كما يؤكد " جون لوك " فإن المعارضة السياسية تصبح وسيلة معبرة عن عدم قناعة البعض بالممارسات السياسية للجماعة و تعكس حقا فرديا ينبع من كون السلطة أساسا مصدرها الأفراد ، فهي تعكس مصالحهم و رغباتهم ، فإن تبين لسبب أو لآخر أن هذه السلطة لا تعبر عن مصلحة البعض ، جاز لهم إظهار عدم قناعتهم عن طريق المعارضة السياسية (...) و لذلك فإن للمعارضة السياسية في الفكر الغربي دورها يتركز في إبراز العيوب و الممارسات و هدفها إسقاط الحاكم أو حزبه .

بما في التشريع الإسلامي فلا وجود أساسا لفكرة الحرية كمنطلق للتنظيم الإجتماعي ، بل إن الأساس هو عبودية الأفراد لربهم و سيادة شريعته عليهم ، و لذلك فلا مجال هنا لامتناع ضرورة حماية هذه الحرية) . (1)

د - إن مبدأ الإعتراض و النقد الإيجابي البناء و الهدف لا يحتاج إلى تكوين أحزاب وهيئات ، على اعتبار أن حق المحاسبة و المراقبة من حقوق الأمة التي لا تقبل التنازل عنها لوضوح الأدلة و السوابق التاريخية و تأكيدها لهذا المبدأ ، إذ أن تكوين الحزب قد يحول دون أن يعبر الفرد غير المتحزب عن رأيه ، و إضافة على كونه حقا ثابتا للفرد و الأمة جميعا فهو فرض أجمعت الأمة على تأكيده .

يقول عز و جل : « و لتكن منكم أمة يدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و أولئك هم المفلحون » .

(1) د . أحمد محمد مفتي : أركان و ضمانات الحكم الإسلامي ، ص 114 و ما بعدها بتصريف .

* سورة آل عمران ، الآية 104 .

و قوله صلى الله عليه و سلم : « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه و ذلك اضعف الإيمان » *

و على اعتبار مبدأ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر قد تضمن المعارضة و رفع لواءها ، فقد أجمع الفقهاء (1) على وجوبه على المسلمين ، و لم يشذ عن هذا الإجماع إلا من لم يُعتد برأيهم ، كالأصم و الإمامية من الشيعة .

قال الإمام الغزالي : (إن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين ، وهو الأمر المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين ، و لو طوي بساطه و أهمل عمله لتعطلت النبوة و اضمحلت الديانات و عمت الفترة و فشت الضلالة و شاعت الجهالة و استشرى الفساد و اتسع الخرق و خربت البلاد و هلك العباد و إن لم يشعروا بالهلاك إلا يوم التناد) . (2)

و قال الزمخشري : (فإن قلت من يباشره فالجواب كل مسلم تمكن منه و لم يغلب على ظنه أنه إن أنكر لحقته مضره عظيمة و أن نهيه لا يؤثر لأنه عبث ، إلا أنه يستحب لإظهار شعار الإسلام و تذكير الناس بأمر الدين) . (3)

أما في سير الخلفاء الراشدين فإن حق الأمة في مراقبة (رئيس الدولة و سائر ولايتها و حكامها كان مرعيا أحسن رعاية ، و أكثر من ذلك كان رؤساء الدولة الإسلامية يدعون الناس لمراقبتهم إذا رأوا في سيرتهم اعوجاجا ، و قد حفظ لنا التاريخ سوابق خالدة في هذا الباب) . (4)

فقد استشعر جميعهم - رضي الله عنهم - وجوب رقابة الأمة على أعمالهم فاعترفوا بهذا المبدأ و أقروه و تداولوه في حياتهم مع رعيتهم ، حتى صار نموذجا دستوريا واقعيا لمن يأتي بعدهم ، فهذا أبو بكر رضي الله عنه يقول عقب توليه الخلافة : (أيها الناس قد وليت عليكم و لست بخيركم فإن رأيتموني على حق فأعينوني و إن رأيتموني على باطل فسدوني) . (5)

* الحديث سبق تخريجه .

(1) ابن تيمية : السياسة الشرعية ، ص 40 .

إبن حزم : الفصل في الملل و الأهواء و النحل ، ج 4 ص 148 .

(2) الإمام الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج 2 ص 269 - 270 .

(3) الزمخشري : الكشاف .

(4) د . عبد الكريم زيدان : حقوق الأفراد في الإسلام ، ص 109 .

(5) ابن هشام : السيرة النبوية ، ج 4 ص 611 .

و على هديه سار عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، حيث خطب في الأمة بعد بيعته قائلاً :
(ألا إن رأيتم في اعوجاجا فقوموني ، فرد عليه أحد المسلمين : و الله لو وجدنا فيك
اعوجاجا لقومناه بسيوفنا ، فيرد عمر : الحمد لله الذي أوجد في المسلمين من يقوم عمر
بحد سيفه ، و كان يحث الناس على تبصيره بعيوبه و أخطائه بقولته المشهورة رحم الله
رجلا أهدي إلينا عيوبنا) . (1)

و هذا عثمان بن عفان يُبدي استعداداه لإصلاح ما عسى أن يكون قد أخطأ في إنفاذه ، و يُدعن
لرغبة الخارجين عليه و لم ينكر عليهم هذا الحق ، كان ذلك حين أخذت طائفة من المسلمين
عليه الأخطاء في سياسة حكمه و إسناد ولايته ، و تظاهر عليه جموع منهم لمحاسبته على
أعماله ، و كان يقول : (إنني أتوب و أنزع و لا أعود لشيء مما عابه علي المسلمون ، و قد
سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول :

« من زل فليتب » من أخطأ فليتب « لا يتمادى في الهلكة فإنه من يتمادى في الجور كان أبعد
عن الطريق » ، فأنا أول من اتعظ ، أستغفر الله مما قلت و أتوب إليه ، فإذا نزلت من
منبري فليأتني أشرافكم فليروني رأيهم فوالله إن ردي الحق عبدا لأذن ذل العبيد) . (2)

هذه النماذج - و غيرها كثير - معالم هدى و منارات طريق و منافذ خروج لحكام قطعوا
كل سبيل على كل معارض و ناقد ، و كعموا كل فم أو صيحة تصويب أو تقويم أو تخطئة ،
وصارت لديهم أجهزة و عيون ترصد كل حركة و سكونة ، و تحصي كل خطوة أو ظل فيه أثر
نقد أو توجيه أو إرشاد ، كما هيئوا السجون و المحتشدات لكل مخالف لهم في الرأي
والتفكير ، فشاع الرعب و الإرهاب في أوساط الرعية ، و انتشر الخوف و الشك
بينها و زُرعت بين الحاكم و رعيته الفرقة و الخراب ، و اختفت الثقة و قطع كل جسر
مدود بين الراعي و شعبه ، فكثرت المظالم و أذنت بخراب العمران فاختلفت الأوضاع و سهل
الإحتلال .

و لقد سعدت الأمة أيما سعادة لما ساد هذا المبدأ و تأصل هذا الإتجاه في الأمة حكاما
و محكومين ، هذا الإتجاه الذي (يجعل التهاون في حرية الرأي من تحقير النفس و يجعل
كلمة الحق عند سلطان جائر من أفضل أنواع الجهاد) *

الإتجاه الذي يفرض النصيحة لأئمة المسلمين و عامتهم ، و يجعل من الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر صلاة و ميزة للمؤمنين ما أجلها من ميزة ، الإتجاه الذي يتبصر ، و يبصر
في عواقب كتعمان الحق و خنق الرأي من شيوع الدهاليز و السرايب و الإلتواءات
و الإنحرافات في الحياة النفسية و الفكرية (...) .

(1) ابن سعد : الطبقات الكبرى ، ج 3 ص 293 .

(2) د صادق إبراهيم عرجون : عثمان بن عفان ، ص 88 و ما بعدها .

* مقتبس من حديث أخرجه أبو داود ، كتاب الملاحم ، باب في الأمر و النهي ، ج 2 ص 438 .

و الترمذي ، كتاب الفتنة ، باب ما جاء في أفضل الجهاد ، ج 4 ص 471 ، و قال حديث حسن غريب .

و تفرخ هذه الجرائم الكامنة أعراضها في الواقع الإجتماعي فتصبح الأمة مفقودة وجثة ميتة في حقيقة أمرها « فيتودع منها »* و يتخلف نصر الله و عطاؤه عنها ، ويعمها بسخطه و عقابه ، فتسقط من الإعتبار لأنها نسيت نفسها و عقيدتها الحرة البناءة) . (1)

ثم إن ترك الإتجاه الاصيل قد يُحول الرعية برمتها إلى أدوات طيعة في أيدي الحكام ، همها التنفيذ الأعمى لأوامر الحاكم الجائرة و وسيلتها الثناء و المدح و التضخيم لأعمال الحاكم وتصرفاته ، و بعبارة أخرى تتحول الرعية من عبادة الله عز و جل إلى عبادة ذات الحاكم و سلطانه القاهر و إغرائه القوي ، و تسقط في شبح الإفتتان بالحاكم ، فتتجرد الأمة من أكثر الأسلحة أهمية في قدرتها على مواصلة نموها التاريخي و حيويتها و رشدتها ، سلاح التعامل المتكافئ و الإختيار و الرفض ، و إلا فإن الإفتتان يُحيلها أداة عمياء .

المطلب الثالث : نطاق رقابة الأمة على تصرفات الخليفة .

لعل من المهم الإشارة إلى أي نوع من تصرفات الحاكم و نشاطاته السياسية تكون محلا للمراقبة و المحاسبة ، و من البديهي القول بأن الرقابة تخص كل التصرفات و الأنشطة التي لأجلها أبرم العقد و تمت البيعة هذا من جهة القانون ، أما من الناحية الأخلاقية فالخليفة يعتبر رمزا من رموز الأمة و أعلى قدوة فيها ، فكل تصرفاته الخاصة و العامة هي محطة أنظار و محل نقد و توجيه و نصح الرعية ، يؤاخذ عليها و يُعَاتَبُ لأجلها .

و عليه ، فإن كل التصرفات و الأنشطة التي تحكمها النصوص و تقيدها فلاما (الحق الكامل في ممارسة رقابتها على أعمال الخليفة و تصرفاته ، إذ هي نصوص واضحة و قاطعة لا تدع للخليفة أدنى حرية لإرادته الشخصية ، فإذا ما تصرف بها يخالف الشريعة ألزمته الأمة بالعدول ، و مثال ذلك العبادات و مبدأ الشورى و العدل بأنها مقررمة بمقتضى نصوص أمرة لا يجوز له أن يحيد عنها أو يغير منها (...)

و في مجال التشريع لا يجوز للخليفة أن يمارس التشريع ما لم يكن مجتهدا و أن يكون إجهاده في المسائل الخلافية ، و رقابة الأمة مقررمة في هذه الأمور جميعا حماية للشريعة ، و بالنسبة لسلطة الخليفة التنفيذية ، فإن رقابة الأمة تشمل تصرفات الخليفة التي تخالف رعايته حقوق المسلمين و حرياتهم الفردية و مبدأ المساواة أمام القانون و العدالة ، لارتباط ذلك بأصول الإيمان و العقيدة) . (2)

* مقتبس من قوله صلى الله عليه وسلم : « إذا رأيت أمتي لا يقولون للظالم منهم يا ظالم فقد تودع منهم » أحمد في المسند : 6 / 163 و 190 .

(1) محمد فتحي عثمان : الفكر الإسلامي و التطور ، ص 153 - 154 .

(2) - عبد الحكيم حسن العيلى : الحريات العامة ، ص 227 - 228 .

و كذلك فإن كل تصرف أو نشاط سياسي لا يستهدف تحقيق المصالح العامة و تحقيق العدل و بالتالي يهدف إلى تكريس المصالح الفردية و الأطماع الشخصية و كل أنواع الحيف و الظلم ، تخضع للمراقبة و المحاسبة ، لأن السياسة الشرعية تدور مع المصلحة العامة الشرعية وجودا و عدما كما يقرر الفقهاء .

و لا يعني هذا التقييد من سلطة الحاكم و قهر إبداعاته و التضيق على أفكاره و اجتهاداته و عطاءاته في مجال الإدارة و التسيير ، فإن الخليفة بشر تجري عليه أهوال البشر من خطأ و نسيان ، بل إن حق الخطأ معتبر في حقه حتى تنشط سياسته و تحيا و تتسم بالواقعية و الفاعلية .

الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني :

في بيان القواعد الأخلاقية في علاقة الحاكم بالرعية .

وفي ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : في عدل الحاكم و ظلمه .

المبحث الثاني : في الشورى و الاستبداد السياسي .

المبحث الثالث : في المساواة القانونية .

المبحث الأول : في عدل الحاكم و ظلمه .

المطلب الأول : مكانة العدل و أهميته .

العدل قوام العمران و الظلم مؤذن بخرابه و زواله ، و أساس قامت عليه الدول و تحته ظلته عاشت شعوب و تأخت ، و بسبب الجور زالت دول و ممالك و عروش ، و ضاع مجد كاد أن يكتب له الخلود ، ذلك الملك و المجد الذي بموجبه تربع الخلفاء على عروش الأرض شرقا و غربا ردحا من الزمان ، و ملؤوا البسيطة علما و نورا و رحمة ، و كان أحدهم ينام تحت ظل الشجرة قرير العين هانئها ، في حين كان ملوك الفرس و أباطرة الرومان تحول بينهم و بين رعاياهم جدران الحديد الضخمة و أمواج العساكر العرمرمة ، و ظلت الدنيا على ذلك إلى أن انظمت تلك الافاق المنيرة فجأة و خفقت أنوارها المتلألئة ، فرجعت تلك المعاني البهيجة الرائعة حزنا عميقا في الوجدان الإسلامي و جرحا غائرا في جسم الأمة ، بكاه و تأسف له كل مؤرخ تحدث عن تاريخ السلطة و القيادة و الإمارة الإسلامية المفقودة ، و عن تلك الصراعات الدامية و تلك المؤامرات و المناورات التي إمتلأت بها ساحة العالم الإسلامي ، فكان الظلم أول مسمار دق في نعش الدولة الإسلامية ، و أول هزة عنيفة في مركز الخلافة و كيان الأمة .

فدولة الإسلام انهارت تاريخيا (ليس لأن القوة الخفية تأمرت عليها و خططت لانهارها ، فتلك القوي كانت نشطة منذ أول يوم للدعوة الإسلامية غير أنها فشلت في صدر الإسلام لحرص المسلمين على العدل و لحرص خلفائهم الراشدين على تفادي الظلم ، إنهارت دولة الإسلام في الفترات اللاحقة لأنها صارت دولة ظالمة تنكبت عن طريق العدل بين الناس و صار حكامها فوق الشريعة ، هذا الظلم و الفسق بلغ حدا جعل من عمر بن عبد العزيز * يصرخ ذات مرة في زمن الوليد بن عبد الملك و يقول « الحجاج * بالعراق و الوليد بالشام

* هو عمر بن عبد العزيز ، الخليفة الصالح ، أبو حفص ، خامس الخلفاء الراشدين ، ولد بـحلوان بمصر ، جمع القرآن و هو صغير ، بويج بالخلافة بعهد من سليمان في صفر سنة 99 هـ ، فمات فيها ، دامت خلافته سنتين و خمسة أشهر ، ملا فيها الأرض عدلا ، و رد المظالم و سن السنن الحسنة ، توفي عمر بدير سمعان من أعمال حمص سنة 101 هـ ، و له حينئذ 39 سنة و ستة أشهر ، و كانت وفاته بسبب سم سقاه إياه غلامه .

أنظر السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص 259

* هو الحجاج بن يوسف بن الحكم بن أبي عقيل بن مسعود بن عامر بن معتب بن مالك بن كعب بن عمر بن عمرو أبو محمد الثقفي ، ولد سنة 39 هـ و قيل 40 و قيل 41 ، و توفي سنة 95 هـ و ولي العراقين و هو ابن ثلاث و ثلاثين سنة .

أنظر على هامش كتاب التمهيد لـالباقلائي ، ص 159 .

و فرّة بن شريك بمصر و عثمان بن حيان بالمدينة و خالد بن عبد الله القسري بمكة ، اللهم
قد امتلات الدنيا ظلما و جورا فأرح الناس » . (1)

و الحديث عن العدل يعتبر من البديهيات ، و لم يكن الأمر كذلك (في العصور التي خلت ،
فقد عرفت الإنسانية حينما من الدهر كان العدل فيه - عدل الملك - بمعنى أن كل ما يصدر
عن الملك فهو العدل بعينه كذلك ما زالت ترى أن العدل فيه عدل السلاح ، فالغالب هو الذي
يفرض على خصمه شروط الصلح ، و ويل للمغلوب ، و ربما رأى بغض الفلاسفة أن الظلم
هو الأصل و أن العدل استثناء ، و ليس غريبا أن نسمع أو نقرأ عن طائفة من الفلاسفة
الشاذين نسبتهم الظلم إلى الله - تعالى الله عما يصفون -) . (2)

(ثم إنه إذا شاع الظلم و الفساد و تسربا إلى مجتمع من المجتمعات دون أن تكون هناك
إدارة قوية جادة توقفهما و تستأصلهما من جذورهما ، فسوف يتحول هذا الظلم و ذلك
الفساد إلى بلاء جارف يكنس في طريقه كل شيء ، و هو لن يعرف حينذاك الصالح من
الطالح لأن البلاء ليس عقلا يعمل في التاريخ ، وإنما عذاب ينصب على التاريخ) (2) ،
و سنة من سنن الله و قانون من قوانينه في بقاء الشعوب و الحضارات و زوالها .

إن العدل إحدى الدعائم الكبرى التي تنهض عليها علاقة الحاكم بالحكوم و هو (سمة
الإسلام و ميزة المجتمع و هو الذي يقوم به بناء الجماعة ، و كل تسيق إجتماعي لا يقوم
على العدالة منهار مهما تكن قوة التنظيم فيه ، لأن العدالة هي الدعامة و هي النظام
أنحقيقي ، و هي التنسيق السليم لكل بناء ، و لذلك كانت أجمع آية لمعاني القرآن الكريم
هي قوله تعالى « إن الله يامر بالعدل و الإحسان و إيتاء ذي القربى » ينهي عن الفحشاء
و المنكر و البغى يعظكم لعلكم تذكرون » . (3)

• أول مظهر لسياسة الدنيا بالدين (الإلتزام التام بالعدل في إدارة شؤون الناس و عدم
احيدة عنه مطلقا ، لأنه هو الأساس الذي لا قيام لدولة بدونه و لا بقاء لأمة بفقده ، و لهذا
كان من صفة عقد البيعة للإمام إذ يقال فيها « بايعناك بيعة رضا على إقامة العدل
و الإنصاف و القيام بفروض الإمامة ») . (4)

و لقد عني الإسلام عناية فائقة بتقرير هذه القاعدة الأساسية من قواعد الحكم الإسلامي :
(و لا نبالغ إذا قلنا أنها هي الدعامة الرئيسية في إقامة المجتمع الإسلامي و الحكم الإسلامي

(1) د . عبد الله النفيسي : في السياسة الشرعية ، ص 70 .

(2) د . ظافر القاسمي : نظام الحكم في الشريعة و التاريخ الإسلامي ، ص 93 .
* سورة النحل ، الآية 90 .

(3) الشيخ محمد أبو زهرة : المجتمع الإنساني في ظل الإسلام ، ص 165 .

(4) د . عبد الكريم زيدان : أصول الدعوة ، ص 233 .

فلا وجود للإسلام فعلا في مجتمع يسوده الظلم و لا يعرف العدل (...) و إنما اعتنى الإسلام و علماء الإسلام و فقهاء بهذه القضية لأنها أساس صلاح الحياة الإنسانية و سعادتها ، فإن تحقق العدل الإلهي في الحياة البشرية سعدت و استقرت ، و إن أفل نجم العدل الإلهي عن واقع الحياة البشرية شقيت و عانت في دياجير الظلام) . (1)

و العدل ، فضلا على أنه من القواعد الثابتة في نظام الحكم الإسلامي ، فهو كذلك خلق إسلامي رفيع ، حرصت نصوص القرآن منذ الوهلة الأولى على تأصيله و غرسه في (نفوس الناس في صدر الدولة الإسلامية و حرصوا على تحقيقه في واقع حياتهم ، و كانت لهم جرأة و شجاعة في المطالبة به حتى تجرأ ذو الخويصرة التميمي يوم حنين فوقف على رسول الله صلى الله عليه و سلم و هو يعطي الناس فقال : يا محمد قد رايت ما صنعت في هذا اليوم فقال الرسول أجل فكيف رايت ؟ فقال لم ارك عدلت ، فقال الرسول صلى الله عليه و سلم : ويحك إذا لم يكن العدل عندي فعند من يكون ؟) . (2)

هذا الخلق الرفيع لأهميته و خطورة شأنه كان دليل إيمان صادق و تقى عميق ، و في المقابل كان الظلم من صفات الكفرة و الطغاة ، فالعدل (و الحكم العادل هو برهان الإيمان أو من أهم صفات الإيمان ، و الظلم و الحكم الظالم هو برهان عملي على الكفر و الجحود والعصيان لله ، ذلك لأنه استحلال لما حرم الله تعالى علي نفسه ، و لا يقاس إيمان الحاكم بكثرة الركوع و السجود و بالمظهر الديني و الإحتفال المبالغ فيه في المناسبات الدينية ، بل ، يقاس بحرصه على العدل و تطبيق ذلك على نفسه و ذويه قبل تطبيقه على المستضعفين من الناس) . (3)

قال شيخ الإسلام ابن تيمية : (إن الناس لم يتنازعوا في أن عاقبة الظلم وخيمة و عاقبة العدل كريمة ، و لهذا يُروى أن الله ينصر الدولة العادلة و إن كانت كافرة ، و لا ينصر الدولة الظالمة و لو كانت مؤمنة) (4) ، و قال في موضع آخر : (العدل نظام كل شيء فإذا أزيح أمر الدنيا بعدل قامت و إن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق ، و متى لم يعدل لم تقم و إن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة) . (4)

(1) د . عبد القادر أبو فارس : النظام السياسي في الإسلام ، ص 57 .

(2) د . محمد سلام مذكور : معالم الدولة الإسلامية ، ص 158 .

* الحديث أخرجه البخاري ، كتاب المناقب ، باب علامات النبوة في الإسلام ، فتح الباري 617/6 ، رقم 3610 ، و كتاب التفسير ، باب المؤلفلة قلوبهم ، فتح الباري 330/8 ، رقم 4667 ، و كتاب الأدب ، باب قول الرجل ويك ، فتح الباري 352/10 ، و أخرجه مسلم ، ج 2 ص 741 ، رقم 143 .

(3) د . عبد الله النفيسي : المرجع السابق ، ص 69 .

(4) ابن تيمية : الفتاوى ، ج 28 ص 136 .

الحسبة ، ص 6 و ص 94 .

ويؤكد هذا جيدا الدكتور علي جريشة في قوله (إن العدل يبلغ في ميزان الله أن يكون قرين التوحيد و إن الظلم في شريعة الله يبلغ قرين الشرك ، و من ثم كان الظلم مسقطا لكل شرعية عن أي نظام و إن صلى و صام و زعم أنه مسلم) . (1)

المطلب الثاني : حكم إقامة العدل .

إن الأمة التي يفشو فيها الظلم و البغي و يُغلب فيها الضعيف على أمره ، لا تستحق الحياة و تسقط من رعاية الله و حفظه ، و ما قيمة الأمة و ما معنى حياتها لو تجردت من هذه المعاني ، فأقفرت من الحق و العدل و غاض فيها نبع الحب و الحنان و سادها الظلم و أطبق عليها ، لذلك فإن إقامة العدل و نشر تعاليمه و تجسيدها في حياة الأمة بين الراعي والرعية ، حيث تكثر المظالم و تسود طبائع الإستبداد (ليست من الأمور التطوعية التي تُترك لمزاج الحاكم أو الأمير و هوامه ، بل إن إقامة العدل بين الناس تُعد من أقدس الواجبات و أهمها ، فقد أجمعت الأمة على وجوب العدل ، قال الفخر الرازي « أجمعوا على أن من كان حاكما و جب عليه أن يحكم بالعدل » . (2)

و هذا الإجماع تشهد له نصوص كثيرة من الكتاب و السنة نورد بعضها ، من ذلك :

قوله عز و جل : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها » إذا حكمتم بين الناس أن
تُكموا بالعدل ، *

و من السنة ما جاء في الحديث القدسي قوله صلى الله عليه و سلم فيما يرويه عن ربه :
« يا عبادي إنني حرمت الظلم على نفسي و جعلته بينكم محرما فلا تظالموا » . *

و الآيات و الأحاديث التي جاءت تحت على العدل و تشيد بفاعليه ، و تنهى عن الظلم و تعد
مقترفيه بالخزي و العذاب الاليم ، أكثر من أن تحصى .

(1) . د . علي جريشة : المشروعية الإسلامية العليا ، ص 169 .

(2) . د . عبد القادر أبو فارس : المرجع السابق ، ص 46 - 47 .

* سورة النساء ، الآية 58 .

* الحديث أخرجه مسلم ، كتاب البر والصلة و الآداب باب تحريم الظلم ، ج 10 ص 8 .

و أخرجه الترمذي عن أبي ذر بالفاظ مغايرة لما ذكره مسلم ، و قال حديث حسن .

المطلب الثالث : مبادئ تطبيق العدل و صورته .

إن مبادئ تطبيق العدل و كف الظلم و الجور فيما بين الحاكم و الرعية عديدة و متنوعة ، و تكاد تشمل كل صور الحياة و نشاطاتها المتعددة و المتنوعة ، الإجتماعية و الإقتصادية و المالية و السياسية و الثقافية ، و كل ما يجلب المصالح للأمة و يدفع عنها المضار ، هو محل تطبيق العدل و رده الظلم و الجور .

يقول العلامة ابن خلدون موضحاً : (و لا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال و الملك من يد مالكه من غير عوض و لا سبب كما هو المشهور ، بل الظلم أعم من ذلك ، و كل من أخذ ملك أحد و غصبه في عمله أو طالبه بغير حق ، أو فرض عليه حقاً لم يفرضه عليه الشرع فقد ظلمه ، فحياة الأموال بغير حقها ظلمة ، و المنتهبون لها ظلمة ، و المانعون لحقوق الناس ظلمة ، و وبال ذلك كله عاند علي الدولة بخراب العمران) . (1)

و يتضح من كلام ابن خلدون أن سن القوانين و فرضها على الناس و إثقال كواهلهم بها من غير مراعاة شريعة الإسلام و مقاصدها ، يعد ضرباً من ضروب الظلم و القهر .

كذلك فإن الإعانات و الحرج و التضييق على الناس في أرزاقهم و سبل عيشهم يعد صورة من صور الظلم ، و أيضاً فإن من (أقبح صور الظلم و أبشع مظاهره التي توجب على المظلومين أن ينهضوا موحدين في جهودهم لقتال ظالمهم من الطغاة المتجبرين ، إنما هو تشريد الأمنين و إخراجهم من ديارهم ظلماً و عدواناً دون ذنب جنوه أو إثم اقترفوه سوى تسكهم بحرية العقيدة و إيمانهم بالواحد القهار) . (2)

كذلك فإن تعطيل حريات الناس و سد كل منافذ التعبير و النقد ، و خنق كل صيحة حق و إجهاض كل إرادة خير و تغيير بالإقصاء و التمييز ، تعد وجهاً من أوجه الظلم ، فإذا كان (الفسوق الشخصي في السيرة الخاصة معصية لله فظلم الناس و الجور في الحكم و أكل حقوق الناس بالباطل و تعطيل حرياتهم الشرعية من أكبر المعاصي عند الله ، إذ أن الفسوق الشخصي يظل ضرره يدور في مدار فردي ، بينما ظلم الناس و الجور في الحكم و أكل حقوقهم و التمييز عليهم و تعطيل حرياتهم الشرعية في التعبير و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ، فإن الضرر من وراء ذلك يصيب الجماعة كلها ، و يؤثر تأثيراً كبيراً على كيانها ، فإذا كان الحاكم يقرب شرار الناس و يمارس التجارة في الرعية و يأكل من المال العام ما لا يحق له أن يأكل ، و يؤثر أقاربه و يعطيهم ما لا يستحقون في الشرع و يبغض الذين يقولون الحق و يؤلب عليهم الناس و يحاربهم و يفتح البلاد عليهم للمفسدين و يشجعهم و يدعمهم بالمال و يفتح لهم آفاق الإعلان و الإعلام حتى يشيع الفساد و تتخذ

(1) ابن خلدون المقدمة ، ص 223 .

(2) د . محمد الصادق عرجون : القرآن العظيم هدايته و إعجازه ، ص 367 .

العام ما لا يحق له أن يأكل ، و يؤثر أقاربه و يعطيهم ما لا يستحقون في الشرع و يبغض

الأمة و يصير الناس سكارى لا يستطيعون أن يمارسوا إلا حريات الهبوط . (1)

لقد حرص الخلفاء من قبل على تطبيق معاني العدل و صورته حتى مع الأقليات الدينية من أهل الكتاب ، إلى درجة تفضيل بعضهم عدل دولة الإسلام و رحمتها على قساوة و ظلم الأنظمة الأخرى التي يواليها في الفكر و العقيدة

و الجدير بالذكر أن هناك مسألة مهمة تتمثل في تحديد المعيار الحقيقي لسلطات الحاكم التقديرية في تقييد بعض الحريات و الحقوق ، و التدخل في الشؤون العامة و منع بعض التصرفات ، و هذا المعيار هو المصلحة العامة ، حيث يقول الدكتور فتحي الدريني : (و إذا كان العدل مصلحة عامة أنزلت الكتب السماوية و هيئت الرسل لتحقيقه ، فكل تصرف يصدر عن ولي الأمر أو من يمثله من أعوانه يجب أن يكون الباعث عليه مقصد الشرع و هو المصلحة العامة و رعايتها و لا سيما فيما يتعلق بتصريف الشؤون الداخلية للدولة من التشريع الإجهادي و الإدارة و القضاء ، أو الشؤون الخارجية في علاقات الدولة مع غيرها من الدول الأخرى ، و من هنا تدخل السياسة الشرعية) . (2)

فسلطات الحاكم إذا لم تُضبط برعاية هذه المصالح و تلبست بالهوى و استغلال النفوذ ، تحولت إلى جبروت و طغيان ، و (هذه المصالح قد تقتضي من ولي الأمر التدخل في شؤون الأفراد ، و كل ظرف يغلب على الظن فواتها بعدم التدخل ، كما في الإحتكار و التسعير الجبري و توظيف الأموال على الأغنياء لدفع خطر طارئ على البلاد أو ما أشبه ذلك ، سواء كان التدخل في أصل حق الملكية كما في منع الإحتكار و التسعير الجبري ، أو في منع المباح إذا أفضى استعماله إلى ضرر عام) . (3)

و هكذا فليس كل تدخل في شؤون الناس و تحديد بعض سلطاتهم و حرياتهم يعد من الظلم و العسف ، بل قد يصير من الأمور الضرورية و الحيوية لبقاء المجتمع و استمرار الحياة فيه ، و للتوازن بين طموح الناس و حدود حرياتهم و بين المصالح العامة و المقاصد الشرعية . (4)

المطلب الرابع : ثمار العدل و نتائج الحميدة .

إن في تطبيق العدل و دفع كل أنواع العلم آثارا طيبة و ثمارا يانعة يجنيها كل من الراعي

(1) د. عبد الله النفيسي : المرجع السابق ، ص 73 .

(2) د. فتحي الدريني : الحق و مدى سلطان الدولة في تقييده ، ص 104-105 .

(3) د. فتحي الدريني : المرجع السابق ، ص 110 .

(4) أنظر د. البوطي : ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ، ص 179 ، مؤسسة الرسالة ، ط 5 ، 1986 .

، الدعوة . فإن عدل الحاكم يؤدي (إلى أن تشعر الرعية بالإطمئنان و تحفز على العمل والجد فيه ، فينتج عن ذلك نماء العمران و اتساعه ، و توجد الأموال و تكثر الخيرات ، و المال و العمل يؤديان إلى تقوية الدولة و بقاء الحكم و استمراره ، و بالعكس تكون عواقب الإعتداء على أموال الناس و حقوقهم أو غمطهم إياها هي إحجام الناس عن مزاولة الأعمال و ركود النشاط لفقدهم شعور الثقة ، و يؤدي ذلك إلى الكساد الإقتصادي فتدهور العمران تضعف الدولة أو فنائها) . (1)

و إلى هذا أشار الماوردي بقوله : (العدل عن القواعد التي بها تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة و أمورها ملتزمة ، فهي عدل شامل يدعو إلى الألفة و يبعث على الطاعة و تعمر البلاد و تنمو به الأموال ، و يكثر معه النسل و يأمن به السلطان ، فقد قال الهرمزان لعمر لما رآه و قد نام متبذلاً : « عدلت فأمنت فنمت » ، و ليس شيء أسرع في حراب الأرض و لا أفسد لضمانر الخلق من الجور ، لأنه لا يقف على حد و لا ينتهي إلى غاية ، و نكل منه قسط من الفساد حتى يستكمل) . (2)

و من نتائج أن يشعر المرء بأن الدولة خادم و حارس أمين ، و ليست مصدر ترويعه و إرهابه و فقره و جهله و كل مصائبه ، (فالدولة خادم حقيقي للفرد ، يأتئنها على ماله و عرضه و دمه و فكره و معتقده ، و تضمن له ماله غير منقوص ، و عرضه غير مبذول ، و دمه غير مستباح ، و فكره غير مهان و معتقده غير مقاوم) . (3)

و خلاصة القول : إن عدل الحاكم بين رعاياه (و حبه لشعبه و إخلاصه و حنوه عليهم ، هذا من شأنه أن يوثق الصلة بين الحاكم و المحكوم و يربط بينهما برباط موثق لا تنفصم عروته و لا تهن قوته ، فتشيع الطمأنينة و تستقر الأوضاع و يمضي كل إلى غايته ، فبينما الحاكم يعمل دائباً على إصلاح أمته و النهوض بها ، إذ المحكوم يتجاوب معه و يضطلع بعبء الإصلاح عن رضا و اختيار ، و قد أظل الجميع ألوية الأمن و السلام) . (4)

و ستبقى سيرة النبي صلى الله عليه و سلم العطرة و سير الخلفاء الراشدين من بعده ، الحافنة بنماذج و مواقف العدل ، الصورة المثلى و التعبير الصادق عن تطبيق العدل و إنائه و مبادئه ، و ستبقى كلمة عمر بن الخطاب رضي الله عنه (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا) قاعدة ذهبية و نظرية عميقة و معلما دستوريا بارزا لأنظمة الحكم في العالم ، و التي تسعى جاهدة لإحقاق العدل و منع الإستبداد الذي أثقل كاهل الشعوب ، فسئمت واجتوت المقام في محاضنه الأسنة ، و سيظل هذا السعي فاشلا ما لم تهتدي هذه الأنظمة إلى قواعد الشريعة و مقاصدها العليا .

(1) د. صياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية ، ص 329 .

(2) الماوردي : أدب الدنيا و الدين ، ص 119 ، المطبعة الأميرية بالقاهرة

(3) د. صبحي صالح : النظم الإسلامية ، ص 473-474 .

(4) الشيخ سيد سابق : دعوة الإسلام ، ص 130 .

المبحث الثاني : الشورى و الإستبعاد السياسي .

المطلب الأول : تعريف الشورى لغة و اصطلاحاً .

جرت عادة الباحثين و الدارسين لموضوع الشورى أن يتعرضوا لتعريفها في اللغة والإصطلاح حتى تتضح معالمها و مقاصدها و معانيها ، فما معنى الشورى في اللغة وما دلالتها في الإصطلاح السياسي ؟

الشورى لغة .

تقول المعاجم : الشورى و المشاورة و المشورة مصادر للفعل شاور و من مشتقاته نقول شاورته في الأمر ، يعني طلبت رأيه و استخرجت ما عنده و أظهرته .
و أشار علي بكذا : أراني ما عنده فيه من المصلحة فكانت إشارة حسنة .
و شار العسل إذا استخرجه من موضعه و اجتناه من خلاياه .
كما أن شار الدابة بمعنى إذا أجربتها لتعرف قوتها و أخلاقها ، أي اختبرها ليعرف كيف سيرتها .
و الإشارة و المشورة ، الهيئة و المظهر الحسن و اللباس .

فأصل المشاورة : الإستخراج و الإظهار و تقليب الآراء و وجهات النظر و اختبارها من نوي العقل و النباهة و الإختصاص حتى يتوصل إلى الصواب منها و إلى الأصوب الأحسن ، فينتقي ليُعمل به لتحقيق أفضل النتائج ، و يبدو أن الدلالات اللغوية قريبة جدا من المعنى الإصطلاحي الذي عناه الفقهاء . (1)

الشورى إصطلاحاً .

تعريفات القدماء تكاد تكون متقاربة ، و إن اختلفت في المباني فإنها تقترب في المعاني .

فقد عرفها ابن العربي بأنها : (الإجتماع على الأمر ليستشير كل واحد صاحبه ويستخرج ما عنده) . (2)

و عرفها الأصفهاني بأنها : (إستخراج الرأي لمراجعة البعض للبعض) . (3)

(1) أنظر ابن منظور: لسان العرب - الزمخشري : أساس البلاغة - الفيروز أبادي : القاموس المحيط ، مادة (ش و ر) .

(2) أبو بكر بن العربي : أحكام القرآن ، ج 1 ص 288 .

(3) أبو الثناء الألويسي : روح المعاني في تفسير القرآن و السبع المثاني ، ج 5 ص 42 .

و عرفها بعض المعاصرين بقوله : (أن الشورى هي إستطلاع الرأي من ذوي الخبرة
فيه للتوصل إلى أقرب الأمور للحق) . (1)

ولقد اعترض على هذا التعريف لكونه يصدق فقط على نوعية خاصة من الشورى
وهي « الشورى الفنية » الخاصة باستشارة أهل الرأي والخبرة في المسائل الفنية ،
فالشورى التي نقصد هنا كقاعدة من قواعد نظام الحكم (أعم من هذا التعريف ،
والرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدون من بعده كانوا يستشيرون عامة
الناس في الأمور المتعلقة ، كما كانوا يستشيرون كبار القوم الذين يمثلون جماعاتهم
في أمور أخرى ، كما كانوا يستشيرون أهل الرأي والخبرة في بعض المسائل الخاصة ،
ومعنى هذا حق الأمة في أخذ رأيها في اختيار الحاكم الذي ترتضيه و أخذ رأيها في
كل الأمور الهامة ، و أن تحكم الأمة وفقا لإرادتها و من أجل مصلحتها و أيضا حق
الأمة في الرقابة و المعارضة و النقد و التقويم) . (2)

و تعقبنا على هذا الإعتراض أنه بالغ في إعطاء السلطة للأمة ، فشؤون السياسة
والحكم لا تحتاج في أغلب الأحيان لعموم الأمة ، فلكل مقام مقال و لكل ميدان رجاله ،
و أهل الخبرة و العلم فيه ، و هذا لا يفض من قيعة الأفراد في نظام الحكم الإسلامي ،
و إنما من باب إنزال الناس منازلهم و احترام و تقدير المواهب ، و هذا مما يجري فيه
التفاضل و التقسيم .

فهذا الإعتراض (لا مبرر له و لا يقوم على دليل ، فلم يثبت عن الرسول صلى الله
عليه وسلم و لا الخلفاء من بعده أنهم قسموا المسلمين إلى فئات معينة و حددوا
إختصاص كل فئة فيما تستشار فيه ، و يبدو أن صاحب هذا الإعتراض قد تأثر
بالنظم الوضعية القائمة مثل الديمقراطية المباشرة أو الديمقراطية النيابية ، و لا
شك أن الأمة مصدر السلطات و أنها صاحبة السيادة ، و لكن ليس عامة الشعب ،
فحكم الاكثورية العددية ملغى و لكنه معروض بأكثرية نوعية ، و شتان بين علماء الأمة
و اتفاق جهلائها إن أمكن اتفاقهم في قضية الحكم و السياسة ، و يمكن أن نعرف
الشورى « بأنها النظر في الأمور من أرباب الإختصاص و التخصص لاستجلاء
مصلحة المقصودة شرعا و إقرارها » ، و هذا التعريف أعم و ينسحب على كل أمر
تجري بشأنه مشاورة) . (3)

(1) د . عبد الرحمن عبد الخالق : الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي ، ص 14 .

مكتبة ابن تيمية ، الكويت 1986م

(2) د . عبد الحميد إسماعيل الأنصاري : الشورى وأثرها في الديمقراطية ، ص 4 .

(3) د . زكرياء عبد المنعم إبراهيم الخطيب : نظام الشورى في الإسلام ، ص 17-18 .

المطلب الثاني : مكانة الشورى و أهميتها و حكمة تشريعها .

الذين تعرضوا لموضوع الشورى و أحكامها و قواعدها من مفسرين و محدثين ومفكرين ، ذكروا أوجها عديدة في تعليل أهمية الشورى و إبراز مكانتها ، و بيان الأهداف و المقاصد التي من أجلها شرعت هذه الدعامة الأساسية .

يقول القرطبي : (إن الشورى ألفة للجماعة و مسبار للعقول و سبب إلى الصواب ، و أنها خير و بركة) . (1)

وقال الرازي * : (إن الرسول صلى الله عليه و سلم أمر بالشورى لا لأنه محتاج إلى آراء من يستشيرهم و لكن لأجل أنه إذا شاورهم في الأمر إجتهد كل واحد منهم في استخراج الوجه الاصلح ، فتصير الأرواح متطابقة متوافقة على تحصيل أصلح الوجوه فيها ...

و تطابق الأرواح الطاهرة على الشيء الواحد مما يعين على حصوله ، و هذا هو السر عند الإجماع في الصلوات ، و هو السر في أن صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفرد) . (2)

أما علماء العصر فتعددت عباراتهم و التقت كلها في بيان مزايا و خصائص و مكانة هذا المبدأ العظيم في نظام الحكم الإسلامي .

يقول أحدهم : (إن الشورى في الإسلام تتميز على كل النظم الوضعية بميزة هامة هي أن الإسلام دين اللباب لا القشور و دين الجوهر لا المظهر ، و لذلك فهو يهدف إلى تحقيق الغاية منها و هي القضاء على الإستبداد في الحكم و الإنفراد بالرأي و يجعل الوسيلة لذلك في طاقة البشر حكاما و محكومين ، فالشورى في الإسلام وسيلة لا غاية ، بينما يلتمس المتأمل في النظم السياسية الوضعية ، أن ما تضعه من نظم

* هو فخر الدين أبو عبد الله بن محمد بن عمر الرازي المعروف بابن خطيب الري لأن والده كان يخطب بالري ، و كان من البارعين في علم الخلاف و الأصول ، ولد في الري سنة 543 هـ و بدأ في تحصيل علم الكلام على والده ثم قرأ الحكمة على مجد الدين الجيلي ، قضى الرازي مطلع حياته فقيرا جدا ثم عظمت ثروته إتفاقا و كان كثير التطوف في البلاد ، كما كان واعظا كبيرا و من فقهاء السنة ينحون نحو الغزالي في كثير من آرائه و لكن العامة كانوا يظنون فيه الإنحلال في العقيدة ، كان واسع العلم حسن التلخيص لآراء الفلاسفة مقندرا في التمييز بين أقوال الفرق ، و هو أول من جعل المنطق علما مقصودا لذاته فتوسع فيه و تبحر ، كما إعتقد بصحة صنعة الكيمياء و أضع عليها جانبا كبيرا من وقته و ماله . أنظر السبكي : طبقات الشافعية ، ج 2 ص 23 .

(1) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، مجلد 16 ص 37 .

(2) الفهر الرازي . التفسير الكبير ، ج 3 ص 120 .

توصف بأنها تحقق الحرية و الديمقراطية ، إنها تجعل تلك النظم هي الغاية و الهدف ، بحيث إذا أتت بناءها و شادتها أركانها ظنت أن في ذلك تحقيق المنشود من الشورى ناسية أن كل المؤسسات و النظم السياسية إنما هي وسائل و وسائط ، فإذا لم تحقق الفرض منها فلا فائدة منها ، و لهذا لم يهتم الإسلام بوضع نظام محدد جامد للشورى ، أن النظام لا يهتم و الصورة و الشكل ليسا هدفين ، و إنما الهدف هو تحقيق الشورى بأي وسيلة لتحقيقها فهي لا تخالف الإسلام . (1)

و يقول آخر : (إنها فضيلة إنسانية) . (2)

و يقول بعضهم : (إنها الطريق الصحيح لمعرفة أصوب الآراء و الوصول إلى حقيقة و جلاء الأمر عن العقول كالمصابيح إذا اجتمعت إزداد النور و وضع السبيل) . (2)

و يقول غيره : (إنها مظهر من مظاهر المساواة و حرية الرأي و النقد و الإعتراف بشخصية الفرد) . (2)

و يقول أحدهم : (إنها طريق إلى وحدة الأمة الإسلامية و وحدة المشاعر الجماعية من خلال عرض المشكلات العامة و تبادل الرأي و الحوار) . (2)

و يقول البعض الآخر : (إنها تربية للفرد على أداء وظيفته الإجتماعية عن طريق تهيئة الفرصة . لأن يبرز في المجتمع فيربي ملكاته و ينمي قدراته حتى يكون أهلا للمشورة ، و هذا بدوره داعية قوية تدعوه إلى الإستزادة من العلم و المعرفة ، و يمكن أيضا إرجاع أهمية الشورى و ضرورتها إلى أن الأفراد مختلفون في الطباع و العقول) . (2)

و يقول سيد قطب : (إنها أعمق في حياة المسلمين من مجرد أن يكون نظاما سياسيا للدولة إذ هو طابع أساسي للجماعة كلها ، و من ثم كان طابع الشورى في الجماعة مبكرا ، وكان مدلوله أوسع و أعمق من محيط الدولة و شؤون الحكم فيها) . (11)

و يقول غيره : (أما عن أهمية الشورى كنظام للحكم ، فإن المشاورة سبيل لمعرفة الرأي الصواب عن طريق مناقشة الآراء و ظهور الرأي الصواب ، و هي بهذا سبب لقلة الخطأ ، كما أن بالمشاورة نستفيد من جهود الآخرين و خبراتهم التي اكتسبوها في سنين طوال و ذلك بلا جهد ، كما أن بها عصمة لأولي الأمر من الإقدام على أمور

(1) د. يعقوب محمد المليجي : مبدأ الشورى في الإسلام مع المقارنة بمبادئ الديمقراطيات الغربية ،

ص 3 ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية ، مصر ، تاريخ الطبع لم يذكر .

(2) نقلا عن د . عبد الحميد الأنصاري الشورى و أثرها في الديمقراطية ، ص 5-7 يتصرف .

(3) الأمانة سيد قطب : تفسير الظلال ، المجلد 7 ، ج 25 ص 292 و ما بعدها .

تضر الأمة و لا يشعر هو بضرورتها و لا سبيل إلى إصلاح هذا الضرر بعد وقوعه ...
و في هذا و ذاك عظمة من الطغيان الذي هو من صفات الإنسان كما في قوله تعالى
« كلا إن الإنسان ليطغى » * (1) .

و يقول عماد الدين خليل : (و هو أي الخليفة - يطلب من أمته أن تعينه إذا أحسن
الإجتهد و العمل و أن تقومه إذا أساء ، و هو مجرد إنسان قد يخطيء و قد يصيب
و ليس معطياته جميعاً قدرها منزهاً عن الإنحراف ، و هو يريد أن يكون الحكم معادلة
متكافئة بين الحاكم و المحكوم الطرفان يتحملان مسؤوليتهما و يشاركان فيها بالفعل
و الإجتهد و النقد و الرقابة الدائمة ، و هو بالتالي يريد أن ينمي الحس النقدي
و مسؤولية الرقابة في نفوس أبناء أمته ، فليس إلا في فترات الإستلاب السياسي ،
أمة لا تنتقد حكامها أو تراقبهم و لا تقول " لا " حيث يجب أن تقال ...
فهو يطلب من الأمة أن تعارض حقها من أجل أن تظل حيويتها الحركية ...
فإن أمة لا تنتقد و لا تعارض لها أمة تعاني من السكون و توشك أن تموت) . (2)

أما هم الأذان عن سماع آراء الرعية و الإدبار و الإحتقار للطرف الآخر و قطع كل
سبيل على وصول الرأي المخالف ، عقاب و خيمة و كوارثه السياسية لا تحصى ، إضافة
إلى أنه أحد العوامل الرئيسية في إثارة (النقمة الشعبية التي تسري كالنار في
صفوف الجماعات و التي تتمخض بالضرورة عما تمارسه بعض السلطات من كبت
و استئثار و طغيان ، إن لكل فعل رد فعل يساويه في القوة و يخالفه في الإتجاه ،
وها هنا سيكون الرد عنيفاً بالقدر الذي يمارسه الطغيان و هو أحياناً بسبب من عنفه
و اندفاعه لا يقف عند حدوده الثورية التي تهدم و تبني و لكنه يتجاوزها إلى
الفوضى و التخريب ، فيقود التجربة إلى الإنحلال و الدمار) . (2)

كما يقول الأستاذ محمد المبارك : (إن اتخاذ هذا المبدأ في الحكم و تصرفات الحاكم
التشريعية يقابل و يلغي قاعدة استبداد الحاكم برأيه و تصرفه بهواه التي كانت قاعدة
الحكم في الدولة السابقة و بقيت كذلك في الدول غير الإسلامية على أنها قاعدة مسلم
بها ، بل استمرت في العصر الحاضر في كثير من أنظمة الحكم الحديثة التي يتحكم
فيها فرد أو فئة من الشعب) . (3)

و يقول الدكتور فتحي الدريني موضحاً ما تدل عليه الشورى و ما تهدف إليه : (أولاً
الفرقة الجماعية في التشريع الإسلامي بحيث تجعل من السياسة مادة مشتركة بين

* الآية 6 من سورة العلق .

(1) د . عبد الكريم زيدان : أصول الدعوة ، ص 218 .

(2) د . عماد الدين خليل : حول القيادة و السلطة ، ص 16 و ص 30 و ص 66 يتصرف .

(3) محمد المبارك : نظام الإسلام الحكم و الدولة ، ص 34-35 .

الساكن و المحكوم و ينشأ عنها علاقة وطيدة بينهما و تكافل سياسي في تسيير شؤون الدولة و هو ما تستلزمه المسؤولية المتبادلة بينهما ، و ثانيا تحقيق الأفراد لذاتياتهم و ما أوتوا من مواهب و ملكات كي تستفيد الدولة و الأمة من كافة طاقات أبنائها و لا سيما في شؤون الحكم و السياسة) . (1)

و في الأخير يذكر المباركفوري : (أن الفائدة المطلوبة من الشورى و المقصود منها هو المناقشة و الحوار و تبادل الآراء حول قضية ما حتى يستبين فيها الرأي الصواب و يوضح الموقف الحق ، و يعرف وجه الخير و الحل الحصيف ، و ليس المقصود منها هو إلزام ما تعيل إليه الأغلبية ، فقد أبرم رسول الله صلى الله عليه و سلم صلح الحديبية و انفرد بتصديقه أبو بكر رضي الله عنه بينما خالفه المسلمون كلهم و اعترضوا عليه بشدة بل امتنعوا عن مسايرته في أول الأمر) . (2)

المطلب الثالث : مرتبة الشورى في الأحكام الشرعية .

إن تصيد مرتبة الشورى في الأحكام الشرعية لم يكن محل اتفاق بين العلماء قديما و حديثا بين موجب لها و بين مستحب لها فقط ، و هذا في رأيي قد يعود إلى عوامل كثيرة أهمها :

- طبيعة النصوص القرآنية التي جاءت لتقرر مبدأ الشورى و التي جمعت بين الوصف تارة و الأمر المباشر تارة أخرى ، فكيف ذلك ؟

- إن قوله تعالى : « الذين يجتنبون كبائر الإثم و الفواحش و إذا ما غضبوا هم يغفرون و الذين استجابوا لربهم و أقاموا الصلاة و آتوا الزكاة و بينهم شورى بينهم و مما رزقناهم بنفقون » *

- وقوله عز و جل : « فيما رحمة من الله لنت لهم و لو كنت فضلا غليظا القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين » *

(1) د . فتحى الدريني : خصائص التشريع الإسلامي في السياسة و الحكم .

(2) الشيخ صفى الرحمن المباركفوري : الأحزاب السياسية في الإسلام ، ص 73 .

* الآية 37 و 38 من سورة الشورى .

* الآية 159 من سورة آل عمران .

إن الملايسات و أسباب النزول يضاف إليها مناهج التفسير و قواعد الإستنباط المتعددة جعلت من العلماء و المفكرين قديما و حديثا ينقسمون في تحديد حكم الشورى إلى ثلاثة اتجاهات ، منها المشهور و منها الضعيف المغمور ، فما هي هذه الإتجاهات و ما هو الرأي المختار بينها ؟

الإجابة الأول و أدلته :

يرى هذا الفريق من العلماء أن مبدأ الشورى لم يرد في الشرع الإسلامي على سبيل الوجوب ، و إنما ورد على سبيل الندب ، و على رأسهم الإمام ابن حزم و ابن القيم و السرخسي و أبو يعلى و الماوردي و الفزالي و غيرهم .

قال ابن قيم الجوزية : (إن من الفوائد الفقهية إستحباب مشورة الإمام رعيته) . (1)

و قال الفزالي : (و المشاورة مستحبة و قد أثنى الله بها على عباده و قال و أمرهم شورى بينهم) . (2)

و الشافعية على وجه العموم يرون ندب المشاورة ، كما يقرر ذلك ابن حجر العسقلاني في فتح الباري (3) ، و هو كذلك رأي الشافعي ذاته أورده في « الأم » حيث يقول : (إذا نزل بالحاكم الأمر يحتمل وجوها أو أشكال إنبغى عليه أن يشاور) (4) ، و عبارة « ينبغى » عند الشافعية تؤخذ على الندب كما يقول الشرواني في حاشيته على تحفة المحتاج . (5)

و يستند العلماء قديما و حديثا و القائلون بأن الشورى مندوبة على أن الرسول صلى الله عليه و سلم إنما أمر بها تطييبا لقلوب من اتبعه من المسلمين و تألفا لهم على دينهم ليروا أنه يسمع منهم و يستمعين بهم ، و إن كان الله عز و جل قد أغناه بتدبيره له أموره و سياسته إياه و تقويمه أسبابه عنهم .

هذا قول بعض السلف ، أما من علماء العصر من ذهب إلى هذا الرأي فعليه معتبر ، نكتفي بذكر بعضهم .

(1) الإمام ابن القيم : زاد المعاد ، ج 2 ص 127 .

و إعلام الموقعين ، ج 4 ص 256 .

(2) نقل عن د . صلاح الدين ديبوس : الخليفة توليته و عزله ، ص 220-221 .

(3) ابن حجر العسقلاني : فتح الباري شرح صحيح البخاري ، ج 3 ص 288 .

(4) الشافعي . كتاب الأم ، ج 7 ص 36 .

(5) الشرواني : العاشية على تحفة المحتاج ، ج 9 ص 114 .

الأول : رأي الدكتور صلاح الدين ديبوس ، و مقاده (أن مبدأ الشورى لم يرد في الفقه الإسلامي على سبيل الوجوب ، و إنما على سبيل الندب ، فلم يكن هذا المبدأ من المبادئ التي يلتزم بها الحكام و أفراد الأمة كما هو الحال في الأنظمة الديمقراطية الغربية ، و إنما هو عمل مندوب إن قام به الحاكم أو الحكومون استحقوا عليه الثواب في الآخرة و الشكر في الدنيا) . (1)

- و الثاني : رأي الدكتور الخالدي مرجحاً بقوله : (و الصحيح ما ذهب إليه القائلون بأن الأمر الوارد في قوله تعالى « و شاورهم في الأمر » إنما هو للندب ، و الشورى في الإسلام ليست واجبة على الحاكم بل هي مندوبة و الدليل على ذلك : أن الأمر الوارد في القرآن الكريم بشأنها قد إقترن بقريضة تدل على عدم الجزم اللازم لتعيين الحكم في الوجوب ، و ذلك ظاهر في كون الشورى لا تكون إلا في الأمور المباحة ، و لا يمكن أن تكون في فرض و لا مندوب و لا مكروه و لا حرام ، لأن الحكم قد عين في كل منها ، فالشرع يلزم الأمة بأخذه كما عين ، فلا تدخلها الشورى مطلقاً للإتفاق على ذلك ، و قد كان النبي صلى الله عليه و سلم يشاورهم في الحرب مما ليس فيه حكم لأن معرفة الحكم إنما يُلتمس منه ، و من زعم أنه يشاورهم في الأحكام فقد غفل غفلة عظيمة كما يقول ابن حجر في فتحه) . (2)

الإتجاه الثاني و أدلته :

يرى أصحاب هذا الإتجاه من علماء القديم و الحديث وجوب الشورى ، و لا يجوز العدول عنها ، يقول الجصاص و هو يرد على مزاعم القائلين بعدم وجوبها : (غير جائز أن يكون الأمر بالمشاورة على وجه تطييب نفوس الصحابة و رفع أقدارهم ، لأنه لو كان معلوماً عند المستشارين أنهم إذا استفرغوا جهدهم في استنباط الحكم الذي يُستشارون فيه ، لم يكن معمولاً به و لا يُتلقى بالقبول فلم يكن في ذلك تطييب نفوسهم و لا رفع أقدارهم ، بل فيه إباحاشهم و إعلامهم أن الآراء غير مقبولة و لا معمول بها ، فهذا تأويل ساقط لا معنى له) . (3)

و يذكر القرطبي عن أبي عطية أنه قال : (الشورى من قواعد الشريعة و عزائم الأحكام ، من لا يستشير أهل العلم و الدين فعزله واجب ، هذا ما لا خلاف فيه) . (4)

و عن ابن خويز منداد قوله : (واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون

(1) د . صلاح الدين ديبوس : المرجع السابق ، ص 220 .

(2) د . محمود عبد المجيد الخالدي : قواعد نظام الحكم في الإسلام ، ص 152-153 .

(3) الجصاص : أحكام القرآن ، ج 2 ص 330 .

(3) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، ج 4 ص 249-250 .

وفيما أشكل عليهم من أمور الدين ، و وجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب ، و وجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح ، و وجوه الكتاب و الوزراء فيما يتعلق بمصالح البلاد و عمارتها) . (1)

و يقول ابن تيمية : (لا غنى لولي الأمر عن المشاورة فإن الله عز و جل أمر بها نبيه صلى الله عليه و سلم) . (2)

أما علماء العصر الذين ذهبوا إلى هذا الرأي فعدد كثير لا نستطيع أن نورد كل عباراتهم مخافة الإطالة ، و لتحقق الهدف ببعضهم فمن ذلك :

قول الإمام محمد عبده : (إن في سورة آل عمران آية أقوى في الدلالة على وجوب الشورى و قيام الحكم عليها من آية « و شاورهم في الأمر » الواردة في السورة ذاتها ، و هذه الآية هي قوله تعالى « و لتكون منكم أمة يدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر » أهلكم المقلدون * ، فالمعروف أن الحكومة الإسلامية مبنية على أصل الشورى ، و هذا صحيح و الآية أدل دليل عليه و دلالتها أقوى من دلالة قوله تعالى « و شاورهم شورى بينهم » . لأن هذا وصف خيري لحال طائفة مخصوصة ، أكثر ما يدل عليه أن هذا الشيء مدح في نفسه و محمود عند الله تعالى ، و أقوى من دلالة قوله « و شاورهم في الأمر » ، فإن أمر الرئيس بالمشاورة يقتصر وجوبها عليه ، لكن إذا لم يكن هناك ضامن يضمن امتثاله لأمر ، فماذا يكون إذا هو تركه ؟ و أما هذه الآية « و لتكون منكم أمة » الآية ، فإنها تفرض أن يكون في الناس جماعة متحدون أقوىاء يتولون الدعوة إلى الخير و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و هو عام في الحكام و الحكوميين ، و لا معروف أعرف من العدل ، و لا منكر أنكر من الظلم) . (3)

و يرى الشيخ عبد الوهاب خلاف (أن من العلماء - سامحهم الله - من قال أن الأمر بالتشاور للندب لا للوجوب و منهم من قال أنه للوجوب و لكن لا يجب على المستشار أن يتبع رأي مستشاريه ، و في ظل هذه التأويلات هدم الشورى كثير من الخلفاء و استخدموا سلطانهم المطلق فيما يريدون ... و ربما يعود إهمال كثير من الخلفاء لهذا المبدأ أو تضييقه ، لآراء بعض العلماء القائلين بالندب لا بالوجوب) . (4)

(1) القرطبي الجامع لأحكام القرآن ، ج 4 ص 249-250 .

(2) ابن تيمية : السياسة الشرعية ، ص 157 .

* الآية 104 من سورة آل عمران .

(3) السيد رشيد رضا ، تفسير المنار ، ج 4 ص 45 .

(4) الشيخ عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية ، ص 29 و ما بعدها .

أما باقي العلماء كالدكتور محمد يوسف موسى ، و الأستاذ عبد القادر عودة والدكتور
فنحي الدريني و الدكتور السنهوري و الدكتور عبد الحميد متولي ، فقد اتفقوا على
نرضية الشورى على الحاكم و الرعية و في كل الشؤون التي تحتاج إلى الرأي
والخبرة و القرار الحاسم فيما ليس فيه نص صريح قاطع ، أو تعددت الآراء حوله
وصعب فيه الحسم و الترجيح . (1)

و الأدلة القرآنية التي اعتمد عليها هذا الإتجاه هي نفس أدلة الإتجاه الأول ، مع
اختلاف في الفهم و التوجيه بناء على ما توحىه النصوص و تقصده ، أما الأدلة
السنية فكل أفعاله صلى الله عليه و سلم تدل على ممارسته الشورى مع أصحابه
سواء في شؤونه الخاصة كحادثة الإفك ، أو في الشؤون العامة كالحروب والغزوات
وسائر القضايا الإجتماعية و الإقتصادية ، مما يحتاج إلى الرأي و الخبرة .

الإتجاه الثالث :

هذا الإتجاه لا يشكل مذهباً قائماً بذاته لقلّة أنصاره و لعدم تحديد رأيه بشكل قاطع
و واضح ، و مع هذا يُذكر من باب الإحاطة بجوانب الموضوع و لو مع الإقتصار
و الإيجاز ، فقد بيّن معالم هذا الإتجاه الدكتور إبراهيم الخطيب بقوله : (و هناك اتجاه
ثالث محصور في دائرة ضيقة جداً حاول أن يجمع بين النقيضين إستناداً إلى وضعية
الحاكم أو وضعية الأمر المتشاور فيه ، فالأمام غير المجتهد الشورى في حقه واجبة ،
أما الإمام المجتهد و من له نظر في الأدلة و الترجيح بينهما فلا يلزمهما الإستشارة ،
وإذا كانت الأمور محل الشورى ذات طابع عام و لها أهمية خطيرة في الدولة مثل
سن القوانين و إحداث الأنظمة الجديدة و إعلان الحرب و إنشاء المشروعات ، فالشورى
تكون واجبة لأن هذه تحتاج إلى تظافر خبرات كثيرة متنوعة ، أما إذا كانت الأمور
ذات طابع خاص أو أن مصلحة الأمة تقتضي البت فيها بسرعة لا تتحقق باستطلاع
رأي الخبراء فإن الشورى تكون مندوبة) . (2)

و قد أضْمُ رأبي إلى آراء القائلين بوجوب الشورى على الحاكم و الرعية نظراً لرجحان
التفسير و التوجيه للأدلة و سلامة هذه الآراء من الردود و الاعتراضات ، مما جعل
الدكتور الخطيب يجزم بوجوبها بغض النظر عن الأدلة و الحجج حيث يقول : (لو
أردنا أن نقيم الشورى لذاتها بغض النظر عن طبيعة نصوصها و مدى إلزاميتها ، فإن
الشورى هي جماع الخير لأي مجتمع مهما كان ، و هي صمام الأمن و الأمان و مطية
السبق لكل حكم ينشد ذروة الصلاح و التطور ، لأنها ترد الأمر إلى ذويه و تلقي إليهم
زمام القيادة و تبت في أفراد المجتمع روح البحث و المناظرة الجادة و تخلق فيهم

(1) أنظر على سبيل المثال عبد القادر عودة : الإسلام و أوضاعنا السياسية ، ص 194 .

عبد الحميد متولي : مبادئ نظام الحكم ، ص 243 .

(2) د . إبراهيم الخطيب : المرجع السابق ، ص 195 - 196 .

الإحساس بالمسؤولية الواعية و التعاون المثمر و هي المقياس السليم لتحديد الإختصاصات و وضع كل أمر في نصابه و هذا الذي يجعلها لازمة ضرورية ، و واجب حتمي لكل نظام حكم على أي وضع كان .

و لقد وجدنا النظم الوضعية بعد أن استيقظت من غفلتها أخذت تكافح و تناضل في سبيل الوصول إلى هذا المبدأ الذي سبقت به الشريعة الإسلامية الغراء فبدأت تحبو على مدارجه بتكوين المجالس الإستشارية البحتة التي لا تتمتع قراراتها بقوة إلزامية ثم تطورت إلى أن انتهت إلى النتيجة التي بدأت بها الشورى الإسلامية الخالدة ، وكل هذه الأسباب و الدواعي تجعلنا لا نتردد في القول بأن الشورى واجبة و جوبا حتميا بحيث لا يجوز صرفها أو تعطيلها إلا لضرورة قاهرة إعمالا للقاعدة الأصولية القائلة : إن الضرورات تبيح المحضورات ، و إن القول بغير ذلك يجافي طبيعة الشريعة و حقيقة النظام) . (1)

المطلب الرابع : نتائج الشورى بين الإلزام و الإعلام .

نتيجة للبحث السابق تباينت الآراء كذلك في النتائج المتوصل إليها من خلال عملية الشورى ، فالذين يقولون بوجوبها يرون ضرورة إلزامية نتائجها ، بخلاف الذين قالوا بندبها فلا يرون لإلزامية نتائجها معنى و بالتالي فهي مجرد إعلام للحاكم ، إن شاء أخذ بالنتيجة و إن شاء تركها و عدل إلى غيرها ، و قد يعدل إلى رأيه الخاص ، و ينقف وقفة بسيطة مع أصحاب هذه الآراء .

الإلزام القائل بأن الشورى معلمة .

ذهب إلى هذا الإتجاه جمهور علماء السلف و بعض المعاصرين ، فالحاكم على رأيهم غير ملزم بنتيجة الشورى التي تمخضت عن عملية المشاورة ، سواء أكان الرأي الأخير رأي الاكثرية أو رأي الاقلية فهو مخير بين الأخذ و الترك .

و لقد اعتمدوا على جملة نصوص قرآنية و نبوية رأوا أنها عموما تؤكد عدم إلزامية الشورى ، من ذلك قول الطبري في تفسير قوله جل و علا : « فإذا عزمت فتوكل على الله » : (فإذا صح عزمك بتثبيتنا إياك و تسديدنا فيما نأبىك من أمر دينك و دنياك فامض كما أمرناك على ما أمرناك ، وافق ذلك رأي أصحابك و ما أشاروا به عليك أو خالفهم) . (2)

(1) د . إبراهيم الخطيب : المرجع السابق ، ص 263 .

(2) ابن جرير الطبري : جامع البيان في تأويل آي القرآن ، ج 7 ص 346 .

وقول ابن الجوزي * : (فإذا عزمتم على فعل شيء فتوكل على الله لا على المشورة) . (1)

وقول فخر الدين الرازي . (إذا حصل الرأي المتأكد بالمشورة فلا يجب أن يقع الإعتماد عليه بل أن يكون الإعتماد على إعانة الله و تسديده و عصمته) . (2)

وقول الشوكاني : (إذا قطعت الأمر على إمضاء ما تريد بعد المشاورة فتوكل على الله لا على المشورة) . (3)

أما المعاصرون فأكتفي بملخص رأي الدكتور عبد الحميد متولي و رأي الشيخ الشعراوي لتقارب الآراء الأخرى من محتواهما ، حيث يقول الأول : (لا نجد في القرآن أو السنة نصاً يحتم على الحاكم الأخذ بالرأي الذي يشير به أهل الشورى ، فالآية الكريمة التي يأمر الله فيها رسوله بالإلتجاء إلى الشورى تبين أن النبي صلى الله عليه و سلم ، عليه أن يمضي بعد المشورة في تنفيذ الرأي الذي عزم عليه لا ذلك الذي أشير عليه به ، و السوابق العملية تشير إلى أن ولي الأمر لم يأخذ بما انتهت إليه الشورى فالرسول عليه الصلاة و السلام لم يأخذ برأي أصحابه في حادثة أسرى بدر ، و أبو بكر صمم على حرب أهل الردة كما صمم على إنفاذ جيش أسامة و خالف رأي أصحابه) . (4)

و يقول الشيخ متولي الشعراوي : (الشورى لا تلزم الحاكم الذي بايعته الأمة الإسلامية بيعة إيمانية لأن الحاكم حين ينال ثقة الأمة على أساس ديني يكون متحملاً للأمر بأكمله مسؤولاً عنه أمام الله و أمام الرعية لأن الآية الكريمة تقول : « فإذا عزمتم ، أنت أيها الحاكم ، فتوكل على الله » و لم تقل فإذا عزموا) . (5)

-
- (1) أبو الفرج بن الجوزي : زاد المسير في علم التفسير ، ج 1 ص 489 .
* هو أبو الفرج ابن الجوزي الحنبلي ولد في واسط بالعراق و اشتهر بالحديث و الوعظ و بالتأليف في التاريخ خاصة ، له المنتظم في تاريخ الأمم حتى سنة 575 هـ و كتاب زاد المسير في علم التفسير و مناقب عمر بن الخطاب و مناقب عمر بن عبد العزيز .
أنظر : ابن العماد : شذرات الذهب ، ج 5 ص 146 .
(2) الفخر الرازي : مفاتيح الغيب ، التفسير الكبير ، ج 3 ص 83 .
(3) محمد بن علي الشوكاني : فتح القدير الجامع بين فن الرواية و الدراسة بالتفسير ، ج 1 ص 631
(4) عبد الحميد متولي : نظام الحكم في الإسلام ، ص 245 .
(5) الشيخ محمد متولي الشعراوي : الشورى و التشريع في الإسلام ، ص 17 .

الإجاء القائل بأن الشورى ملزمة .

ذهب إلى هذا الرأي جمهور المعاصرين فقالوا إن الإمام ملزم برأي و نتيجة أهل الشورى ، و يجب عليه تنفيذ ما اتفقوا و أجمعوا عليه ، و لا يجوز له أن يخالف جمهورهم ، و لذلك قالوا بأن الشورى ملزمة للامير و لا تقتصر على إعلامه فقط .

و يعلل كل من الاساتذة أبو الاعى المودودي و الشيخ محمد الغزالي و الاستاذ عبد الغني بركة رأيهم هذا باعتبارات و عوامل متعددة .

حيث يقول الاول : (و أما أن يستمع ولي الأمر إلى آراء جميع أهل الشورى ثم يختار ما يراه هو بنفسه بحرية تامة فإن الشورى تفقد معناها و قيمتها) . (1)

و يقول الثاني : (و ليس الأمر عبثاً صبيانياً ، إستشر الناس ثم خذ رأياً بعد ذلك لا تلتفت فيه إلى آراء الناس ...

فالشورى التي لا يلزم من ينفذونها شورى لا قيمة لها و هي نوع من العبث أو اللعب ، فالشورى الناقصة شورى مزورة مرفوضة) . (2)

و يقول الثالث : (إن القول بعدم إلزام الشورى يهدم أساسها الذي بنيت عليه و يتعارض مع حكمتها التي شرعت من أجلها و يجعل من الحاكم المرجع الاول و الاخير في فصل الأمور و الحكم عليها ، و يلغي إرادة الأمة ما دامت إرادتها غير معتبرة عند الحاكم ، له أن ينفذها أو يتجاهلها) . (3)

و قد تفرع عن هذه القضية مسألة وقوع أو حدوث نزاع بين الخليفة و مجلس شورته ، فما هي الإجراءات و التدابير التي تتبع لحسم هذا الخلاف ؟ أم أن قضية النزاع لا تُتصور أصلاً ، و مجرد افتراضها يؤدي إلى نتائج عكسية و سلبية تناقض مبدأ الشورى ذاته و حجيته و إلزاميته ؟

فالدكتور إسماعيل بدوي يتصور حلاً معيناً بناء على وقوع مثل هذا النزاع بقوله : (إن حجية الشورى تختلف تبعاً لما إذا كان رئيس الدولة مجتهداً في المسألة المعروضة أو غير مجتهد ، فإذا كان مجتهداً و اختلف رأيه مع رأي أهل الشورى و يجب تشكيل لجنة من جهابذة العلم و أساتذة القانون و أرباب التخصص و أهل الذكر و ذوي الخبرة بالمصالح العامة للمسلمين ، لبتُّرد الأمور محل الإختلاف إلى الله و رسوله عملاً

(1) الاستاذ أبو الاعلى المودودي : الحكومة الإسلامية ، ص 94 .

(2) م . الغزالي نقل عن د . إسماعيل الانصاري : الشورى و أثرها في الديمقراطية ، ص 20 بتصرف .

(3) الاستاذ عبد الغني بركة : الشورى في الإسلام ، ص 78 .

بقوله تعالى « فإنهم تنازعتم في شئ فمنوه إلى الله و الرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » . (1)

بؤكد هذا الدكتور عبدالكريم زيدان بقوله : (رئيس الدولة ملزم برأي الاكثرية بشروط ، إذا لم يقتنع رئيس الدولة برأي الاكثرية ، فله أن يحيل الخلاف إلى هيئة التحكيم ، وإذا لم يقتنع برأي هيئة التحكيم فله إجراء استفتاء ، فإن جاء الاستفتاء مخالفا لرأيه فعليه أن يقبل به أو يستقيل) . (2)

وقد اختار الدكتور هذا الرأي نظرا لضرورات الواقع و تغير النفوس و رقة الدين و ضعف الإيمان و نفرة الأكفاء ، و اختياره هذا كان بعد اقتراحه لحل أول أخرى كطريقة التحكيم و الأخذ برأي الاكثرية و الأخذ برأي رئيس الدولة مطلقا .

لكن الدكتور إبراهيم الخطيب يعترض على تشكيل مثل هذه الهيئات و الإلتجاء إليها بقصد التحكيم بحجة أن هذا الإجراء يؤدي بالضرورة إلى إعادة النظر و سحب الثقة في مجلس الشورى ، و في رئيس الدولة المنتخب و كذلك في المعايير و الشروط التي لأجلها تم اختيار كليهما . (3)

وما يجدر التنبيه إليه أن (الشورى تشتبه بالانتخابات في الدول الديمقراطية ، وتختلف معها اختلافا كثيرا جدا ، فالشورى في الإسلام لأصحاب الحل و العقد من العلماء و الحكماء ، و أصحاب التجربة الناضجة و الظاهرين في قومهم المشهود لهم برجاحة العقل و استفاضة السيرة و النزاهة و هي في الديمقراطية لكل الغوغاء أو لكل من هب و دب يستوي فيها رأي الأبله و الحكيم ، و رأي الغزيبه و الساقط و رأي من يعلم و من لا يعلم ، على أن الشورى في الإسلام تستهدف تماسك المجتمع المسلم و تقوية أواصره و تعميق العلاقات الأخوية بين أفرادها ، بينما الشورى أو الإنتخاب بتعبير أدق في الديمقراطية ، مظهر لصراع المذاهب و المصالح ، و قهر الأقل عددا ولو كانوا على طريق الحق ، أما الإشتراكية الماركسية فهي تقوم على قهر الناس بالتسوية بينهم ، و تحويل الجماعة البشرية إلى قطيع كل غايته أن يأكل و يصمت و عبارتهم الشهورة التي فتنوا الناس بزيفها حتى وقعوا في شركها « من كل حسب طاقته و لكل حسب حاجته » . (4)

و خلاصة القول : أنني اقتصرْتُ على هذه المطالب الأربعة فقط لطول مباحث مبدأ الشورى و لتقديري أنها كافية في توضيح هذه الدعامة ، مكانتها و أهميتها و حجيتها و إلزاميتها و خطورة إهمالها و ما يترتب على ذلك من زوال النظام ذاته و زعزعة الثقة فيما بين الراعي و رعيته ، و الله أعلى و أعلم .

(1) د . إسماعيل البديوي : مبدأ الشورى في الشريعة الإسلامية ، ص 98 .

(2) د . عبد الكريم زيدان : الفرد و الدولة في الشريعة الإسلامية ، ص 44 - 47 بتصرف .

(3) د . زكريا عبد المنعم إبراهيم الخطيب : المرجع السابق ، ص 177 - 178 .

(4) د . صابر طعيمة : أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي ، ص 54 - 55 .

تأهيد .

إن الذي يهمنا في مبدأ المساواة بمفهومه الشامل ، القضايا المتعلقة بالعلاقة بين الحاكم و رعيته ، كالمساواة القانونية بينهما و المساواة أمام القضاء و القصاص فيما بينهما إذا وقع اعتداء أحدهما على الآخر ، و كذلك المساواة التي يهدف إلى إقامتها الإسلام لتدعيم الحكم العادل بين أفراد الرعية ، و التي توجب على الخليفة إشاعتها حتى لا تضطرب أحوال دولته و تضيع مصالح رعيته ، كالمساواة أمام الوظائف العامة و المساواة في العطاء و غيرها .

وعليه فإنني لا أتعرض لما جرت عادة المؤلفين التعرض له في حديثهم عن المساواة ، كظاهرة الرق و المساواة مع أهل الذمة ، و المساواة السياسية فيما بين الذكر والانثى ، و قبل هذا و ذلك ، لا بأس أن أبين مكانة و أهمية مبدأ المساواة بمفهومه الشامل ، وأنه ركن أصيل و قاعدة ثابتة في نظام الحكم الإسلامي ، و في صرح العلاقة بين الحاكم و شعبه .

المطلب الأول : مبدأ المساواة ، مكانته و أهميته .

قبل نزول قوله تعالى : « يا ايها الناس إنا خلقناكم من ذكروا أنثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا ، إن اكرمكم عند الله أتقاكم »* ، كان أمر التفريق (بين طبقات الناس هو الأصل في النظام الإجتماعي و في النظام السياسي على السواء ، و كانت شريعة روما المطبقة تقسم الناس إلى أحرار و غير أحرار ، و الأحرار إلى طبقتين : الأصلاء و هم الرومانيون و غير الأصلاء و هم اللاتين ، أما غير الأحرار فكانوا أربعة : الأرقاء و المعتقون و أنصاف الأحرار و الأقتان التابعون للأرض ، و كان الأحرار الأصلاء و حدهم المتمتعين بالحقوق السياسية و في معظم الفترات التي مر بها تاريخ روما ، أما غيرهم فكانوا محرومين منها ...) . (1)

و الذي يصدق على روما يصدق كذلك على غيرها من الدول و الشعوب الوثنية (2) أو

* الآية 13 سورة الحجرات .

(1) ظافر القاسمي : نظام الحكم في التشريع و التاريخ الإسلامي ، ص 84 .

(2) مسيحي صالح : النظم الإسلامية ، ص 466 ، حيث ذكر الأستاذ و تحدث عن تاريخ تفسير الشعوب و نظام الطبقات .

التي نزل عليها الكتاب ، و حتى العرب الذين نزلت عليهم هذه الآية شاعت في أوساطهم الإجتماعية أفة التفرقة التي كانت قاعدة يتعاطاها الكبراء في تعاملهم مع الطبقات الدنيا من عبيد و أسرى و غيرهم ، فكان المدد و الدعم و إنزال العقوبة والتكريم و الحفاوة ، و التقديم و التأخير في العطاء و التولية ، كل هذا يتم على أساس الجاه و السلطان و القوة المادية ، و على اعتبار الحسب و النسب و التكاثر و مكانة القبيلة ، و كانت هذه الآفات الإجتماعية متغلغلة في نفوسهم و بيئاتهم إلى حد الإفتخار و الإقتتال و إنشاد الأشعار ، و ظل هذا التفاوت و التفاضل بين الناس على هذه الآفات حتى نزلت تلك الأنوار الساطعة و قيلت تلك الأحاديث الخالدة ، و مورست في حياته صلى الله عليه و سلم تلك النماذج الرفيعة ، فكانت معيارا و محكا حقيقيا حسم أمر التفاوت و بت في أمره و جلأه و بيّن قواعده و هدم كل أساس جاهلي للتفاضل فيما بين الرعية و أحل محلها كل معاني الخير و الصلاح الجامعة و كل الفضائل و القيم الثابتة ، فكانت أسسا جديدة و أركانا عميقة أقام عليها الإسلام نظامه الإجتماعي و العلاقات بين الناس حكاما و محكومين .

فجاءت سورة « عبس » و آية « **أصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة و العشي يريدون وجهه و لا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا** » ،

و آية « **لا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة و العشي يريدون وجهه ...** » ،

و جاء قوله صلى الله عليه و سلم : « **الناس سواسية كأسنان المشط و لا فضل لعربي على أعجمي و لا لأعجمي على عربي و لا لأسود على أحمر و لا لأحمر على أسود إلا بالتقوى** »^{*} ، و قوله عليه الصلاة و السلام : « **إن اللع اذهب بالإسلام نخوة الجاهلية و تفاخرهم بأبائهم لأن الناس من آدم و آدم من تواب** »^{*} ، ليضعوا حدا نهائيا لكل مظاهر العنصرية و التفرقة .

إن المساواة (في الشريعة الإسلامية أصل عظيم ، فالإسلام يقرر مساواة البشر جميعا في أصلهم الأول و جعل تفاضلهم على أساس العمل الصالح ، و ما يقدمونه من خير ...

^{*} الآية 28 سورة الكهف .

^{*} الآية 52 من سورة الأنعام

^{**} الحديثان أخرجهما بالفاظ متقاربة الترمذي ، كتاب المناقب ، باب فضل الشام و اليمن ، عارضا الأحرني ، ج 13 ص 300

و أبو داود ، كتاب الأدب ، باب التفاضر بالأحساب ، ج 2 ص 624 .

و أحمد في المسند ، ج 5 ص 158 .

، ما جعل الناس شعوباً و قبائل إلا ليتعارفوا . و ما يؤدي هذا التعارف من تعاون ، لأن يتفاخروا بأنسابهم و ما يؤدي إليه هذا التفاخر منبغي و طلب للإمتياز على أساس الجنس و الأصل و القبيلة و بذلك إجتث الإسلام جذور العصبية الجاهلية و التفاخر بالأنساب و الألوان و صار ميزان التفاضل بين البشر قائماً على أساس ما يكسبونه من جميل الصفات و ما يقدمونه من صالح الأعمال و ما في نفوسهم من معاني التقوى . (1)

و لقد دعا الرسول صلى الله عليه و سلم قومه إلى التوحيد كما دعاهم إلى فضائل الأخلاق و قواعد الحياة العادلة كالمساواة ، فكان أغيب ما أفاض قريش و سادتها وكبرائها دعوتهم إلى مبدأ المساواة و نبذ كل مظاهر التفاضل الجاهلي ، (فلم يكن يفرق بين السيد و المسود و لا بين المر و العبد و لا بين القوي و الضعيف و لا بين الغني و الفقير ، و إنما كان يدعو أن يكون الناس جميعاً سواء كأسنان المشط ، لا يمتاز بعضهم عن بعض ، و لا يستعلي بعضهم على بعض و قد سخطت قريش أشد السخط و أعنفه على النبي صلى الله عليه و سلم لما أظهر من ذلك حتى لا أكاد أعتقد أنه لو قد دعاها إلى التوحيد دون أن يعرض للنظام الإجتماعي و الإقتصادي و دون أن يسوي بين الحر و العبد و بين الفقير و الغني و بين القوي و الضعيف ، أقول لو قد دعاهم النبي صلى الله عليه و سلم إلى التوحيد وحده دون أن يمس نظامهم الإجتماعي و الإقتصادي لأجابته كثرتهم في غير مشقة و لا جهد ، فما كانت قريش مؤمنة بأوثانها إيماناً خالصاً ، و لا كانت حريصة على آلهتها حرصاً صادقاً ، و ما كانت قريش إلا شاكسة ساخرة تتخذ الأوثان وسيلة لا غاية ، وسيلة إلى استهواء العرب و استغلالها) . (2)

و الإسلام لا يعرف النظام الطبقي الذي يقوم (على تواطؤ الأقوياء و الأغنياء على ظلم الضعفاء و الفقراء ، و لا يقوم على تكتل الفقراء و الضعفاء ممن امتلات قلوبهم بالحق و الحسد ، و لا هم لهم إلا تكسب الحقوق دون أداء الواجبات ، و إنما التفاوت أساسه المواهب و المدارك و اختلاف القدرات المالية ، نظراً لأن هذا أمراً فطرياً و من هنا كان الفقراء و الأغنياء ، و بغير هذا تُقتل في النفوس الكفائيات ، إذ العدالة الإجتماعية في نظر الإسلام في واقع الأمر مساواة إنسانية يُنظر فيها إلى تعادل جميع القيم بما فيها القيمة الإقتصادية البحتة ، و هي على وجه الدقة تكافؤ في الفرص و ترك المواهب بعد ذلك تعمل في الحدود التي لا تتعارض مع الأهداف العليا) . (3)

(1) د . عبد الكريم زيدان : مجموعة بحوث فقهية ، ص 117 .

(2) د . طه حسين : الإسلاميات ، ج 1 الفتنة الكبرى : عثمان ، ص 656 - 657 بتصريف يسير .

(3) د . محمد سلام مذكور : معالم الدولة الإسلامية ، ص 155 .

المطلب الثاني : المساواة أمام القانون و الأحكام الشرعية .

خطاب الشرع الإسلامي بتكاليفه و تعاليمه و توجيهاته و أحكامه الجزائية و الجنائية متوجه إلى كل فرد عاقل بالغ يدرك الخطاب و يعقل الجواب ، بغض النظر عن لونه أو جنسه أو مكانته في القوم أو حتى دينه و عقيدته ، على قول من رأى أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة إعتقاداً ، و هو مذهب الجمهور (1) ، (فالجميع يخضعون لقانون واحد بما في ذلك الخليفة نفسه ، فلا تعرف الشريعة الإسلامية حصانة لأحد في مواجهة القانون كما لا تخص فرداً أو فئة بقانون يخالف ما يطبق على باقي المسلمين ، فالمبدأ هو وحدة القانون) . (2)

و من الشواهد التاريخية الكثيرة التي يُستأنس بها في هذا الباب ، التي تدل دلالة واضحة على أن الحاكم المسلم كان لا يكتفي و لا يقتصر على تنفيذ الأحكام على الرعية فقط دون نفسه ، بل كان هو أول من يُدعى و يُخضع نفسه للقانون و الأحكام مهما كانت صارمة أو قاسية .

فقد خرج النبي صلى الله عليه و سلم أثناء مرضه الأخير بين الفضل بن عباس و علي بن أبي طالب حتى جلس على المنبر فقال : « يا أيها الناس من كنت جلدت له ظهراً فهذا ظهري فليستقد منه ، من كنت شتمت له عرضاً فهذا عرضي فليستقد منه ، من أخذت له مالاً فهذا مالي فليأخذ منه ، لا يخشى الشقاء من قبلي فإنها ليست من شائي ، إلا إن أحبكم إليّ من أخذ مني حقاً إن كان له أو حللني فلقيت ربي ، أنا طيب النفس ثم نزل فصلي الظهر ثم رجعت إلى المنبر فعاد لمقالته * ، و لقد جيء بالمرأة المخزومية التي سرقت إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم فأراد بعض الناس أن يتوسطوا بأسماء بن زيد للشفاعة و إسقاط الحد عنها ، فكان أن غضب النبي صلى الله عليه و سلم و قال قولته المشهورة :

(1) الفزالي : المستقصى ، ج 1 ص 53 .

الأمدي : الإحكام في أصول الأحكام ، ج 1 ص 78 .

الشوكاني : إرشاد الفحول ، ص 10 .

(2) د . حسن عبد الحكيم العيلي : الحريات العامة في الفكر و النظام السياسي في الإسلام ، ص 272 .

* أخرج هذا الحديث بلفظ آخر و في نفس المعنى الإمام مسلم كتاب البر و الصلة و الآداب ، باب من لعنه النبي صلى الله عليه و سلم أو سبّه ، ج 1 ص 151-152 و أحمد في المسند ، ج 2 ص 242 و ص 317 .

، إنما اهلك الذين قبلهم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه و إذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد ، و أيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها ، * . (1)

و الشواهد - من حياة الشيخين خاصة - حافلة بالصور الرائعة في تطبيق هذا المبدأ و في إهدار أي تفرقة بين الحاكم و المحكوم كقصة جيلة بن الأيهم و قصة أحد أقباط مصر مع عمرو بن العاص .

و من الفوائد و الآثار الطيبة المترتبة على تطبيق هذا المبدأ (أن يشيع في نفوس المواطنين الرضا و الإطمئنان على حقوقهم و يجعلهم يحسون بضرورة بقاء دولتهم و الدفاع عنهم ، أما إذا اختُرقت هذه المساواة و طُبق القانون على الضعيف دون القوي و على المغفور دون المشهور ، فإن النفوس - نفوس عامة الناس - تحس بخيبة مريرة ، و يضعف ولاؤها للدولة ، و لا يهتمها بقاؤها أو هلاكها ، و يشيع الظلم في المجتمع ، لأن الحق للأقوى لا للمحق ، و الكلمة الفاصلة للقوة لا للقانون ، و إذا صار أمر الدولة إلى هذه الحالة فلا بقاء لها) . (2)

المطلب الثالث : المساواة أمام القضاء .

النظام الإسلامي لا يعترف بما هو شائع في دساتير معظم الدول ، أن ذات الحاكم مصونة لا تُمس ، فلا يجوز مخاطبته باسمه في الحاكم ، كما لا يُقر إنشاء محاكم خاصة على أساس من المكانة السياسية و النفوذ الإجتماعي ، و هذه ميزة يكاد ينفرد بها النظام الإسلامي على كل أنظمة الحكم في العالم قديماً و حديثاً ، (فليس هناك فرد مهما علا مقامه يعلو فوق القانون مكانه ، فأمر المؤمنين و الولاة كل أولئك متساوون أمام القانون مع غيرهم من أفراد الأمة ، فلا امتياز لأولئك في شيء على هؤلاء ...) . (3)

و في هذا ضمان أكيد للعدالة في الإسلام يمتاز به على كثير من النظم التي تحظر محاكمة رئيس الدولة أو الوزراء أو تنشئ هيئات خاصة لمحاكمتهم ، و كذلك تمنع القضاء من النظر في بعض التصرفات و الإجراءات ، فقد جرى العمل في الإسلام على

* أخرجه مسلم ، كتاب الحدود ، باب قطع يد السارق الشريف و النهي عن الشفاعة في الحدود ، النووي على مسلم ، ج 11 ص 186-187 .

و أبو داود ، كتاب الحدود ، باب في الحد يشفع فيه ، ج 2 ص 445 .

(1) أنظر ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، ج 2 ص 154 .

(2) د . عبد الكريم زيدان : المرجع السابق ، ص 118 .

(3) د . عبد الحميد متولي : مبادئ نظام الحكم في الإسلام ، ص 388 .

مفاضاة الخلفاء و الولاة تماما كما يحاكم سائر الناس أمام القاضي ، فليس هناك جهات أو درجات متعددة للفضاء . (1)

ولقد اتفق جميع علماء المسلمين (على خضوع الخليفة كغيره من أفراد المسلمين للأحكام الشرعية الجنائية و سريان هذه الأحكام عليه ، أيا كان نوع العقوبة التي نقرها هذه الأحكام عقوبة قصاص أو عقوبة حد ، فالخليفة مسؤول مسؤولية جنائية كاملة ، إلا أنه بالنسبة لمسؤوليته عن الأفعال التي توجب حدا كالسرقة و القذف ، فقد انتهى علماء الحنفية إلى مخالفة رأي الجمهور بمسؤولية الخليفة عن هذه الأفعال) . (2)

ويوضح الشيخ محمد أبو زهرة مدى تطبيق هذا المبدأ في التاريخ الإسلامي بقوله :
(إن أكثر القوانين و إن كان يسير على أساس المساواة القانونية عند التطبيق نراه يتجه إلى تصغير جرائم الكبراء و تكبير جرائم الضعفاء ، و يقول قائل إن ذلك التطبيق المخالف عرف في الإسلام بدليل أن أكثر الفقهاء لم يسيروا في المبدأ الذي قرره القرآن إلى أقصى مداه ، و نقول في ذلك أنه في عهد الراشدين الذين كانوا يطبقون المبدأ القرآني تطبيقا سليما ، كان المبدأ يسير إلى أقصى المدى ، فلم ينظر عمرو لا من قبله أو بعده من الراشدين إلى تكبير جريمة الصغير و تصغير جريمة الكبير و لم يقبلوا أن يعفوا ذوي المروءات و الهيئات من العقاب أو يصغروا العقاب عليهم ، و لكن وجد ذلك عندما تغلغل في العقلية الإسلامية أفكار رومانية و فارسية ، و الأمر في القضية أمر دين ، فكلما قوي الدين في النفوس علت مبادئه .
و إذا قيل قد ورد في بعض الآثار منسوبا إلى الرسول صلى الله عليه و سلم أنه قال : **أقيلوا ذوي المروءات عثراتهم** ،* و نقول أن ذلك فيما لا يكون فيه اعتداء على الناس و فيما لا يكون جريمة في ذاته ، فإنه لا مروءة لمرتكب الجريمة و لا مروءة لمن يعتدي على الناس ، و لأن حقوق الناس لا تقبل التسامح قطعا) . (3)

و من حيث الواقع العملي فإن تطبيقات الخلفاء الراشدين و بعض خلفاء بني أمية و بني العباس لهذا المبدأ تعددت و تنوعت ، و يصعب حصرها و عددها .

لقصة علي رضي الله عنه و اليهودي الذي سرق منه الدرع فمثلا أمام القاضي شريح على قدم المساواة فآثر ذلك في اليهودي لما رآه من عدل و مساواة فأسلم و جهه لله

(1) أنظر د . حسن عبد الكريم العيلي : المرجع السابق ، ص 274 .

د . ثروت بدوي : النظم السياسية ، ص 154 .

(2) أنظر الشيخ محمد أبو زهرة : الجريمة و العقوبة ، ص 347 و 398 .

* أخرجه أبو داود ، كتاب الحدود ، باب في الحد يشفع فيه ، ج 2 ص 445 ، و رواه البخاري بالفاظ أخرى ، كتاب النكاح ، ص 160 ، و مسلم ، كتاب الإمارة 184 و 186 .

(3) محمد أبو زهرة : المجتمع الإنساني في ظل الإسلام ، ص 172 و 175 .

إببارا و اعسرافا (1) ، و قصه عمر مع الرجل الذي أخذ منه فرسا (2) ، و قصة المنصور و الجماعة التي رفعت في حقه دعوى أمام قاضيه محمد بن عمر الصلحي والذي حكم بعد سماع الخصوم ضد الخليفة (3) ، و قصة هشام بن عبد الملك * الذي عزل قاضيه يحيى بن ميمون الحضرمي لما لم ينصف يتيما أحتكم إليه بعد بلوغه (4) و قبل كل هذا و بعده الوثيقة الدستورية التي وضعها عمر بن الخطاب كوصية أوصى بها أبا موسى الأشعري حين ولاه القضاء ، و بقيت هذه الوصية دستورا يسير على هدي القضاة فيما بعد ، و تعتبر أساس علم المرافعات في القضاء الإسلامي والإنساني كذلك . (5)

ولقد كان من مزايا القضاء في العهد الأموي أنه لم يكن متأثرا بالسياسة ، إذ كان القضاة مستقلين في أحكامهم لا يتأثرون بميول الدولة الحاكمة ، و كانوا مطلقي التصرف ، و كانت كلمتهم نافذة حتى على الولاة و عمال الخراج . (6)

وإذا كانت مزايا العهد الأموي عديدة ، فقد عرف القضاء بعده تطورا سلبيا ففي العصر العباسي الثاني مثلا (تأثر القضاء بالسياسة ، لأن الخلفاء هنا عملوا على أن يكسبوا أعمالهم و تصرفاتهم صبغة شرعية ، و حملوا القضاة على السير وفق رغباتهم في الحكم حتي لقد امتنع كثير من الفقهاء من تولي القضاء ، خشية أن يحملهم الخليفة على الإفتاء بما يخالف الشريعة الإسلامية و لا يتفق مع ذمهم وضائرهم ، و خير مثل لذلك الإمام أبو حنيفة النعمان الذي اعتذر عن تولي منصب القضاء في عهد أبي الجعفر المنصور) . (7)

و هكذا تقلصت معاني المساواة أمام القضاء حتى وصلت إلى أسوأ صورها و أحط درجاتها ، و صارت ذات الحاكم و تصرفاته و شؤونه في أمر الرعية ظلما و اعتداء ما يُمنع الحديث فيه و تنزل أشد العقوبات على من يتعرض له بالنقد و التجريح ، فلا يُتصور أصلا محاكمته أو رفع دعوى و شكوى ضده ، فهذا ما لم يحدث أبدا ، و إن حدث فلتعمويه و خداع الجماهير لا أكثر .

(1) أنظر د . سلام مذكور : القضاء في الإسلام ، ص 34 و ما بعدها .

(2) إلى (7) د . حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسي و الديني و الثقافي و الإجتماعي ،

ج 1 ص 488 - 498 ، و ج 4 ص 377 .

* هو أبو الوليد هشام بن عبد الملك بن مروان بن الحاكم الخليفة الأموي ، بقي في الخلافة عشرين سنة إلا شهرا ، و كانت داره عند الخواصين في دمشق و على أرضها بنيت مدرسة السلطان نور الدين ، و كان هشام ذا رأي و حزم و علم ، و كان أبيض جميلا سميئا ، أحول ، يُخضب بالسواد ، مات في شهر ربيع الآخر من سنة 165 هـ .

أنظر الذهبي : العبر ، ج 1 ص 160 .

السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص 245 .

المطلب الرابع : المساواة في تولي الوظائف .

من المظالم التي ارتكبتها الحكام في حق شعوبهم تمييز بعضهم على بعض في تقليد الوظائف العامة ، فيقربون من يخدم سياستهم و يلبي رغباتهم و شهواتهم ، ويبعدون الأصحح الوفي و القادر الكفاء حتى صارت مقاليد الأمور في أيدي الصبية والمخنثين و الفسقة الماردين ، و تولى النظر في شؤون الرعية كل طاغية جبار ، و كل عميل خوان ، و كل جاهل أحمق .

أما في ظل مبادئ نظام الحكم الإسلامي و مثله العليا و قواعده العادلة فلا مجال لمثل هذه الأعراف الجاهلية المنحطة ، فالتقليد يكون على أساس الكفاءة و القدرة و العلم بغض النظر عن الجاه و السلطان و مكانة العمل من جهاز السلطة و مراكز التأثير و السيطرة ، بل اتسع الأمر حتى شمل تولية الذميين من أهل الكتاب في الأمور الدنيوية الصرفة إذا أثبت كفاءته و قدرته و صلاحه و انضباطه العام و التزامه بالقانون الإسلامي .

ولقد أشرنا في مبحث سابق إلى تلك المعايير التي ذكرها الإمام ابن تيمية في تعيين الولاة و العمال ، و إلى تلك المحاذير الشرعية التي كثيرا ما تداس من الحكام تلبية لأغراضهم السياسية ، فقد وضع رحمه الله مرتكزات و قواعد يجب مراعاتها في التولية و التعيين ، كالقوة و الصلاح و الكفاءة و الأمانة و الخبرة و العلم ، كما وضع ضمانات و محاذير تتقى للحيلولة دون اختيار الأصلاح ، كالتعيين على أساس العشيرة و القرابة ، و الرشوة و المحاباة و الضغائن و التوريث (1) و غيرها من آفات الإدارة و التسيير لأنظمة الحكم المترهلة المتهاوية .

ولقد استوحى ابن تيمية و غيره مثل هذه المرتكزات و تلك الضمانات من قوله صلى الله عليه و سلم : « من استعمل رجلا في عصابة و في تلك العصابة من هو ارضى لله منه فقد خان الله و رسوله و خان المؤمنين » *

و قوله صلى الله عليه و سلم : « من ولي من أمر المسلمين شيئا فأمر عليهم أحدا محاباة فعليه لعنة الله لا يقبل الله منه صرفا و لا عدلا حتى يدخله جهنم »

(1) ابن تيمية : السياسة الشرعية ، ص 10 - 14 .

الجويني : غياث الأمم ، ص 291 .

* الحديثان أخرجهما الحاكم في المستدرک على الصحيحين ، كتاب الأحكام ، باب الإمارة أمانة ،

ج 4 ص 92 ، و قال في كليهما صحيح الإسناد و لم يخرجاه و وافقه الذهبي .

وقد ولى رسول الله صلى الله عليه و سلم بعض الموالى مثل بلال و زيد بن حارثة حكم المدينة في خروجه للغزوات و لم يعترض أحد على نسبهم و أوطانهم . (1)

كما ولى أسامة بن زيد قيادة الجيش و أنفذه أبو بكر الصديق لقدرته على ذلك (2) ، و عندما طعن عمر بن الخطاب في المسجد أمر أن يؤم الناس صهيب الرومي و هو من الموالى . (3)

و في الأخير فإن المساواة لا تعني أبدا استواء الوضيع و الرفيع ، العالم و الجاهل ، الغني و الفقير ، على درجة واحدة و قدم المساواة ، كذلك لا تعني إلغاء كل الفروق الطبيعية و الإمتيازات الفطرية بين أفراد الرعية من ذكاء و عطاء و حنكة و خبرة و علم ، بل إن تحقيق المساواة يكون إذا تساوت الشروط ، و هو ما يعبر عنه اليوم بالمساواة القانونية و ليس المساواة الحسابية ، يقول الدكتور ثروت بدوي (غير أن المساواة القانونية حتى في مدلولها النسبي لا تعني المساواة الفعلية بين أفراد الجماعة أو بين ذوي المراكز المتماثلة منهم ، فالمساواة القانونية تعني تكافؤ الفرص أو الإمكانيات القانونية فقط دون الإمكانيات العقلية أو المادية ، و من ثم تكون المساواة القانونية - سواء كانت مطلقة أو كانت نسبية - غير متنافية مع قيام عدم المساواة الفعلية بين أفراد الجماعة الواحدة) . (4)

و أكتفي بإيراد مثل هذه المباحث في قضية المساواة القانونية لتقديري أنها تعطي صورة واضحة عن الهدف المقصود من تجديد معنى المساواة بين الحاكم و أفراد رعيته .

(1) أنظر ابن القيم : إعلام الموقعين ، ج 1 ص 114 - 115 .

(2) أنظر ابن حجر العسقلاني : الإصابة في تمييز الصحابة ، ج 1 ص 92 و ما بعدها .

(3) أنظر د . عبد الحكيم حسن العيلي : المرجع السابق ، ص 276 .

(4) د . ثروت بدوي : المرجع السابق ، ص 445 - 446 .

الباب الثالث :

في بيان طرق و شروط إنهاء العلاقة بين الحاكم و الرعية .

و فيه فصلان :

الفصل الأول : في بيان العزل و شروط خلع الحاكم .

الفصل الثاني : في بيان الخروج على الحاكم ، اسبابه ،

إنجاءاته و قواعده .

الفصل الأول :

ففي بيان العزل و شروط خلع الحاكم .

و فيه مبحثان :

المبحث الأول : في مشروعية العزل و موجباته .

المبحث الثاني : في التأصيل العقدي لبدا العزل .

المبحث الأول : مشروعية العزل و موجباته .

تقديم .

تحدثت فيما سبق عن شروط تولي منصب الخلافة ، من عدالة و غيرها ، و بينت أن الإخلال بأي شرط يفقد المترشح حق الإختيار و أن الأمة مطالبة أن تستنفد كل الجهود و تبذل كل المساعي في تقصي الشروط المطلوب توفرها و تحققها في الخليفة .

وأوضحت أن العقد الذي يربط بين الراعي و الرعية قائم أساسا على قيام ولي الأمر بواجباته و أداء وظائفه على أحسن و أتم و أكمل وجه ، و على الرعية في الجانب المقابل أن تدين له بالولاء و الطاعة و النصر ما دام قائما على شؤونها حافظا ملتزما بالعهد و فيا لشروط البيعة .

كما تحدثت عن المراقبة و المحاسبة للحكام و حدودها و قواعدها و شروطها ، و واجب النصح و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر لرد طغيان الحكام و تقويم اعوجاجهم .

واتضح لنا أن الأصل في تحديد مدة الخلافة موقوف على حسن أداء الحاكم لوظيفته و شرعية هذا الأداء و المسألة كما رأينا اجتهادية تطبق بمصالح الأمة و مقاصد الدين الإسلامي ، فقد تقتضي الظروف الدستورية و المستجدات تحديد المدة كوسيلة دستورية في خلع و إعفاء كل رئيس يحيد عن الجادة و يتجنب سبيل الحق ، و لكن دوام الحال من الحال و بقاء الأمور على هيئتها الطبيعية أمر مستحيل ، فالكل يخضع للتطور و التغيير و خاصة القضايا السياسية ، حيث تكثر المتغيرات و تقل الثوابت نظرا لنوازع البشر و طموحاتهم و شهواتهم و ميولهم و أطماعهم ، و الواقع السياسي للدول ، و الدولة الإسلامية خاصة أكبر مثال على قولنا هذا ، فكم راية نُكست و كم خليفة أُغتيل و كم مؤامرة حُيكت و دُبرت ، و كم دولة و إمارة أفل نجمها و اختفى اسمها و اندثر رسمها ، و كم من دماء أريقَت و كم من جيوش عُبِثت و كم من أموال و أنفس و مهج بذلت ، سواء بعبور شرعي أو لأجل شهوات السلطة و نوازع السيطرة و حب النفوذ و الرئاسة .

لهذه الإعتبارات و الأسباب و غيرها مما سأذكره ، شرع الإسلام مبدأ العزل و الخروج على الحكام كوسيلة من الوسائل لتصحيح الوضع و رد الحق الي نصابه ، و لضمان استمرارية نظام الحكم و تحسين سير دفة الأمور ، و معالجة العوارض و النقائص التي تطرأ على الجهاز الحاكم .

وهذه (الوسيلة على أهميتها فهي كذلك وسيلة خطيرة قد تؤدي إلى فتنة تهدد الغاية نفسها ، و من ثم وجب استعمال الوسيلة على نحو دقيق بحيث لا تُباح للعام و الخاص على السواء و إلا عدلنا عن الوسيلة سدا للذريعة) (1) ، و تجدر الإشارة إلى أن الإسلام لم يعترف بالثورة و العنف بكل أشكاله و صورته كأداة إلى الحكم و ما يتبعها من اغتبيالات و تصفيات جسدية و انقلابات و مؤامرات و فتن تأتي على الرعية بالفساد و اضطراب الأوضاع .

نذلك لم يقرها كأداة لخلع الحكام انتهاء إلا إذا توفرت عدة شروط و جملة اعتبارات سنذكرها في بابها .

يقول الأستاذ علي جريشة : (قد يكون بتر عضو علاجاً لا بد منه لإنقاذ الجسم كله ، لكن البتر لا يكون إلا بعد استنفاد سائر الوسائل ، كذلك فقد يكون إسقاط الحاكم أو عزله إنقاذاً للنظام كله لكن الإسقاط لا يكون إلا بعد استنفاد الوسائل السابقة من إنكار القلب مع الاعتزال ، و إنكار اللسان بمراحله المتتابعة ، ثم إسقاط حقوق الحاكم ... فإن لم تفلح الوسائل السابقة و تتابع عصيان الحاكم ، أو ارتكب مخالفة جسيمة أو نارف خيانة عظمى ، فليس من بد من إسقاطه لأن بقاءه يهدد النظام نفسه ، و الفرد مهما كان موقعه يضحى به من أجل بقاء نظام يقيم شرع الله في الأرض و يعيد الناس لرب العالمين) (2) .

و نؤكد كذلك في هذه المقدمة أن بغض الإمام لا يعني البتة الإمتناع عن طاعته و نصرته و إن كراهيته ليست داعية لرفضه و إلا لتحولت الإحن و الضغائن و الأحقاد مقياس تتحكم في مصائر الناس و الدول ، و هذه الوسيلة الأخيرة ، أي إستفلال الغضب الجماهيري و نقمة الشعب ، و تذكية شعور الإنتقام و التشفي ، و وسائل أجادتها الحركات المعارضة لنهج السلف الصالح قديماً ، و تنهجها حديثاً المذاهب الفوغائية و الفوضوية و جماعات العنف و الدم .

المطلب الأول : التكييف الشرعي لمبدأ العزل .

أكد كثير من الباحثين و المؤلفين في السياسة الشرعية على أن العزل من حقوق الأمة تستمد من كون الخليفة وكيلاً عنها ، إختارته ليمارس السلطة نيابة عنها ، فإذا خرج عن حدود و كآلته حق للأمة عزله أو إختيار سواه ، على اعتبار أن الأمة التي تلك حق التعيين و الإختيار ابتداءً تحوز حق العزل و الخلع انتهاءً إذا ما توفّر المبرر الشرعي ، هذا رأي الذين يقولون بأن الخلافة وكالة و نيابة .

(1) د . علي جريشة : المشروعية الإسلامية العليا ، ص 270 .

(2) د . علي جريشة المرجع السابق ، ص 269 .

أما رأي الذين يقولون بأن الخلافة ولاية شرعية وليست وكالة وبهذا الإعتبار لا يجوز عزله .

يقول الدكتور صلاح الدين دبوس متسانلا وموضحا لهذا الرأي : (و لكن إذا كان لا يجوز عزله وفقا للإعتبار السابق فهذا لا يعني عدم جواز عزل الخليفة مطلقا ...) . (1)

وسواء قلنا برأي أصحاب نظرية الوكالة أو أصحاب نظرية الولاية فإننا لا نخرج عن نتيجة واحدة وهي إقرار مبدأ العزل ، و لا يعني هذا عدم أهمية التفرقة بين الرأيين فإن هناك نتائج و آثارا مهمة ذكرناها في مبحث طبيعة عقد الخلافة و مركز الخليفة ، وبالتالي تحديد سلطاته و سلطات الرعية تجاهه ، و من أهم النتائج في التفرقة بين القولين في هذا المقام أن إقرار مبدأ العزل في نظرية الوكالة يعطي حقوقا و سلطات واسعة للامة في عزل حكامها لاتفه الاسباب و أحقر الدوافع .

بينما نجد في نظرية الولاية أن حق العزل ينفذ متى توفرت شروطه و استجمعت دراعيه ، حتى و إن رضيت الامة بحاكمها و رفضت تبديله و تغييره بمن سواه فضلا و قدرة ، فالمعيار في النظرية الاولى يبدو وجيها و منطقيًا ، و لكن في الثانية يبدو أدق و أحسم و أحكم و أولى بالإختيار :

وقد لاحظنا أن الذين أنكروا مبدأ العزل كالشيعة مثلا ، إستندوا على مبدأ غيبة وعصمة الإمام من الخطأ و النسيان و المعاصي * فهو طاهر مطهر لا تتعلق به ريبة ، وقد أجمع على ذلك الإمامية و صرحت بذلك كتب الإثنا عشرية ، فهم * يقررون (أن عصمته ظاهرة و باطنة و أنها قبل أن يكون إماما و بعد توليته الإمامة * . و ليس مقام الإمام و مقاربتة لمقام النبي صلى الله عليه و سلم عندهم موضع خلاف ، فإنهم يصرحون بتصريحا قاطعا بأن * الوصي لا يفرقه عن النبي إلا شيئا واحدا و هو أنه لا يوحى إليه *) . (2)

ولقد تعرض علماء السنة لهذه النظرية بالنقد و الرد .

يقول الباقلاني : (و أما ما يدل على أنه لا يجب أن يكون معصوما عالما بالغيب و لا بجميع الدين حتى لا يشذ عليه منه شيء ، فهو أن الإمام إنما يُنصب لإقامة الأحكام والحدود و أمور قد شرعها الرسول صلى الله عليه و سلم ، و قد تقدم علم الامة بها ، وهو في جميع ما يتولاه و كليل للامة و نائب عنها ، و هي من ورائه في تسديده و تقويمه و أذكاره و تنبيهه و أخذ الحق منه إذا وجب عليه و خلعه و استبداله متى إقترف ما يوجب خلعه ، فليس يحتاج مع ذلك إلى أن يكون معصوما) . (3)

(1) د. صلاح الدين دبوس : الخليفة ، توليته و عزله ، ص 369 - 370 .

(2) الشيخ محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ، ص 51 و ما بعدها .

(3) الباقلاني : التمهيد ، ص 175 و ص 476 .

ويقول البغدادي في الرد على دعوى الإختفاء و الظهور : (قال أصحابنا بموجب تنصيب الإمام في كل حال لا يكون فيها إمام ظاهر و وجوب طاعته إن كان ظاهرا ، ولم يجيزوا أن يأتي على الناس زمان فيه إمام واجب الطاعة و هو غائب غير ظاهر ، وأجازت الروافض غيبته عن جميع الناس و أوجبوا انتظاره و لم يجيزوا نصب إمام في حال انتظارهم من ينتظرونه) . (1)

و متى ظهر الإمام المعصوم إلى الوجود و رجع من سراديب العراق إلى جهاز الحكم وعرش السلطان فإنه لا يعزل البتة .

أما أهل السنة فقد حددوا الصفات التي سبق توفرها في الإمام على سبيل الحصر عند بداية العقد ، و استبعدوا العصمة فجوزوا وقوعه في الأخطاء . .

(ولم يقف القائلون بالإختيار جامدين إزاء الإمام ، معتمدين بعصمته مفترضين محافظته على الصفات و الشروط المحددة عند عقد الإمامة ، و إنما افترضوا اقترافه الأخطاء و الوقوع في الزلات ، مما يوجب خلع و تنحيته عن منصب الإمامة و تولية غيره) . (2)

المطلب الثاني : موجبات العزل و آراء العلماء فيه .

و إذا تقرر و تأكد مبدأ العزل فما هي موجباته ؟

لقد وضع الفقه الإسلامي ظوابط و قواعد تراعى في خلع الحاكم و الخروج عليه حتى لا تبقى الأمور سائبة مانعة و الأبواب مفتوحة لكل من هب و دب ، نظرا لمكانة الإمام و أهمية موقعه ، فالإمام في الأمة قائم مقام رسولها فيها ، يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر و يقودهم إلى المكرمات و يحملهم على الجادة من أمر الدنيا و الآخرة .

ولهذا جعل الرسول صلى الله عليه و سلم طاعته من طاعته و عصيانه كعصيته .

ثم (إن تلك الإمارة و هذه الإمامة فضيلة اختص الله سبحانه و تعالى بها تلك الأمة ، و تكرمه صبغهم بها وهي فضيلة لا خيار لأحد في الخروج عنها ، و يحرم الخروج عليها بعد عقدها .

و إن المتعين لها على خطر عظيم إن عدل فما بالك به إن كان غير ذلك .

(1) البغدادي : أصول الدين ، ص 273 .

(2) د . مصطفى حلمي : نظام الخلافة في الفكر الإسلامي ، ص 441 - 442 .

وليس لمن تعين لها أن يطلب لنفسه الراحة منها ، و لهذا كان القائم بها على خطر عظيم ، فهو إن عدل هضم نفسه ، و إن جار لفحة السعير .
 ولعظم ما يتحملة صاحبها من تبعة لم يشأ الله تبارك و تعالى أن يدع أمر تقديره لغيره على لسان رسول الله صلى الله عليه و سلم ، و استحق أن يكون ممن لا تُرد دعوتهم و أن يكون المطيع له على باب الرجاء من فضل الله ، و المتجرئ متجرئ على الله ، و كذلك فإن الإمام مجتئ يتقى بها ضربات كل كائد للمسلمين ، و لهذا كان تغليب حقه في الصبر عليه إن ظلم أو جب من التعجيل بخلعه ، بل إن سبب - و الحال هكذا - محرّم ما أقام الصلاة و جمع الزكاة و جهز للجهاد ، و حسبه إن هو أقام على ظلمه و جوره ما ينتظره من عظيم الحساب ، و هم على ما هم عليه من عظيم أمر و كبر مكانة غير ما نعين مسلماً حق الأمر بالمعروف و واجب الإنكار للمنكر ، إلا أنهم لخطر أمرهم كان من حقهم التلطف بهم و تجنب إساءتهم .
 و كان من الحق لهم ترك المخاشنة في خطابهم و لزوم اللين في توجيههم و تجنب التشهير بهم في النصيحة) . (1)

فإذا لم يستجب الحاكم لأحكام الشريعة و ما يقتضيه حق المراقبة و المساءلة و يعدل عما اتخذه من إجراء و سلوك مخالف لها تطبيقاً للمبدأ الشرعي الذي يقرر أن الرجوع إلى الحق خير من التعمادي في الباطل ، و من مقتضيات هذه الإستجابة إزالة جميع الآثار التي ترتبت على تلك المخالفات ، و كذلك تعويض الأضرار التي لحقت بالأفراد نتيجة أعمال السلطة (فإذا كانت المخالفة سياسية فالجزاء عدم الطاعة و قد يصل الأمر إلى خلع الخليفة و إذا كانت المخالفة جنائية أو مدنية فالقضاء يفصل بين الخليفة و بين من أصابه الضرر) . (2)

آراء العلماء في العزل .

يكاد الفقهاء و العلماء يجمعون على جواز عزل الخليفة متى ثبت نقضه للعهد أو عجزه بعلّة لا يرجى صلاحه ، فلا خلاف بينهم في تقرير هذا المبدأ ، و إنما جرى بينهم الخلاف في النتائج المترتبة على مبدأ العزل ، فإذا أمنت الفتنة فلا خلاف في العزل ، و إذا توقعوا الفتنة و اضطراب الأحوال و النظام إختلفوا في العزل على ما سنبيته .

قال البغدادي : (و متى زاغ عن ذلك كانت الأمة عياراً عليه في العدول به من خطئه إلى الصواب ، أو العدول عنه إلى غيره و سبيلهم معه كسبيله مع خلفائه ، و قضاته و عماله و سعاته إن زاغوا عن سننه عدل بهم أو عدل عنهم) . (3)

(1) نقل عن د . إسماعيل يحيى : منهج السنة في العلاقة بين الحاكم و المحكوم ، ص 301-315 بتصرف

(2) د . حسن العيلى : الحريات العامة ، ص 250 .

(3) البغدادي : المرجع السابق ، ص 278 .

قال التفتزاني : (عن الشافعي رحمه الله أن الإمام يتعزل بالفسق و الجور و كذا كل قاض و أمير ، و أصل المسألة أن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي رحمه الله لأنه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره) . (1)

وقال الشهرستاني : (فكما يستدل بالأفعال على الشهادة و القضاء كذلك يستدل على الصفات التي تشترط في الأئمة و إن ظهر بعد ذلك جهل أو جور أو ضلال أو كفر ، إنخلع منها أو خلعتاه) . (2)

وقال عضد الدين الإيجي : (و للامة خلق الإمام و عزله بسبب يوجبها) ، و أضاف الشارح : (مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين و انتكاس أمور الدين ، كما لهم نصبه و إقامته لانتظامها و إعلانها) . (3)

وقال الجويني : (و لا يجوز خلع من غير حدث و تغير أمر و هذا مجمع عليه ، أما إذا فسق و فجر ، و خرج عن سمات الإمام بفسقه ، فالخلاعة من غير خلق ممكن ، و أن يحكم بالخلاعة و جواز خلع ، و امتناع ذلك و تقويم اعوجاجه ممكن ما وجدنا إلى التقويم سبيلا ، و كل ذلك من المجتهدين عندنا فأعلموه ، و خلع الإمام نفسه من غير سبب محتمل أيضا ...) . (4)

وقال الغزالي : (إن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته و هو إما معزول أو واجب العزل ، و هو على التحقيق ليس بسلطان) . (5)

ويقول صاحب الفصل : (فهو الإمام الواجب طاعته ما قادنا بكتاب الله تعالى و سنة رسول الله عليه الصلاة و السلام ، فإن زاغ عن شيء منع من ذلك و أقيم عليه الحد والحق فإن لم يؤمن أذاه إلا بخلعه خلع و ولي غيره) . (6)

(1) السعد التفتزاني : شرح العقائد النسفية ، ص 181 .

هو سعد الدين بن مسعود التفتزاني حجة مشهور في البلاغة والمنطق والكلام والفقه ، ولد عام 722 بتفتزان و هي قرية كبيرة من أعمال خراسان ، أخذ علمه على عضد الدين الإيجي و قطب الدين النحتاني ، عرف ابن خلدون فضله عندما اطلع على تواليفه في مصر فذكره في مقدمته ، ألف لتفتزاني في فقه الشافعي و الحنفي ، حتى نسبة البعض إلى الحنفية والبعض الآخر إلى الشافعية كما ألف في الأصول و المنطق والنحو والبلاغة الرسائل و الأسفار ، توفي في سمرقند عام 791 هـ 1389 م . نظر دائرة المعارف الإسلامية ، م 5 ص 339-346 .

(2) الشهرستاني : نهاية الإقدام ، ص 496 .

(3) إيجي و الجرجاني : المواقف و شرحه ، ج 8 ص 353 .

(4) الجويني : الإرشاد إلى قواطع الأدلة من الاعتقاد ، ص 183 .

(5) الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج 2 ص 111 .

(6) ابن حزم : الفصل في الملل و الأهواء و النحل ، ج 4 ص 102 ، و ص 175 - 176 .

و يقول ابن حزم * في موضع آخر - (و الواجب إن وقع شيء من الجور و إن قل أن يكلم الإمام في ذلك و يمنع منه ، فإن امتنع و راجع الحق و أذعن للقود من البشرية أو من الأعضاء لإقامة حد الزنا والقذف و الخمر عليه ، فلا سبيل إلى خلعه ، و هو إمام كما كان ، لا يحل خلعه فإن امتنع من إنفاذ شيء من هذه الواجبات و لم يراجع ، و يجب خلعه و إقامة غيره ممن يقوم بالحق) . (1)

و يتضح لنا من هذه الأقوال ، أن الفقهاء يوجبون عزل الخليفة إذا توفرت جملة شروط ، أما في غيابها فلا يجوز عزله البتة و ما دام الإمام منفذا لواجباته مستوفيا شروط الإمامة المحددة ، فإن عزله من غير سبب يعد بغيا يجب على الأمة جميعا مناصرته لرد هذا العدوان و البغي .

يقول التفتزاني : (لا يجوز خلع الإمام الحق بلا سبب و لو خلعه لم ينفذ) . (2)

موجبات العزل و شروطه .

تقدم معنا أن العزل وسيلة و ليس غاية ، و لخطورة هذه الوسيلة و أهميتها ، و للعواقب الجسيمة و الآثار الضارة التي تترتب عليها وضع الفقهاء شروطا و حالات و أوضاعا لإنهاء الخلافة ، و عزل الخليفة و تنحيته و إقامة غيره مكانه بالطرق الشرعية المعروفة .

و أهم الموجبات و الحالات التي ذكرها الفقهاء قديما و سار على إقرارها المعاصرون مع بعض الإضافات أحيانا ، أسباب معنوية لإرادة الخليفة فيها دخل ، و أسباب مادية و يقصد بها غالبا العجز البدني الذي يبديه الخليفة أو يلاحظ عليه من خلال تقرير طبي يقضي بعدم قدرته و أهليته للولاية ، و هذه عامة لا يدخل للخليفة فيها بل هي

(1) ابن حزم : الفصل في الملل و الأهواء و النحل ، ج 4 ص 102 ، و ص 175 - 176 .

* ولد أبو محمد علي بن علي بن أحمد بن سعيد بن حزم في قرطبة سنة في بيت جاء ثروة وترف و سلطان ، غير أنه لقي عنقا كبيرا من جراء الفتنة في الأندلس ، و بعد خراب قرطبة في فتنة البربر إنديش ابن حزم إلى شاطية ، كما لجأ سنة 440 إلى ميورقة و لما كثرت عليه رسائل الفقهاء بسبب مذهبه و أرائه إعتكف في تربة مننت ليشم حيث توفي سنة 456 ، كان قديرا في التفسير حافظا حديث ، فقيها متكلم و عالما لغويا و مؤرخا بارعا و أدبيا بليغا و مفكرا رصينا ، ولكن الشهرة بالأدب : لت علمه ، كتبه كثيرة و متنوعة ، غير أن كثيرا منها ضاع في النكبات و الفتن و في غضبة العامة عليه التي أتت مرارا إلى إتلاف كتبه بالحرق و التمزيق .

انظر رسائل ابن حزم ، تحقيق د . إحسان عباس ، القاهرة ، مكتبة الخانجي ، 1955 .

د . عبد الحليم عويس : ابن حزم ، حياته و أراؤه ، دار الإعتصام ، 1986 .

(2) السعد التفتزاني : شرح المقاصد ، ج 2 ص 272 .

عوارض تطرأ عليه أثناء ممارسته الخلافة ، و هذه الأسباب التي تسقط عن الخليفة حقه في الولاية تنتج عن فقد واحد أو أكثر من الشروط التي اختير لأجلها الخليفة ابتداءً و كانت من بنود العقد الأول (والفقه الإسلامي هنا يشترط إنعدام الصفات وليس مجرد نقصها ، لأن القاعدة عنده ، أن الخروج من الخلافة أو عزل الخليفة منوط باكتمال النقص وليس بمجرد النقص ، وهذا بخلاف قاعدته في ابتداء تولية الخليفة هيئت تكون توليته منوطة بكامل سلامته) . (1)

قال الإمام الماوردي : (و إذا أقام الإمام بما ذكرناه ، من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى لهم و عليهم و وجب له عليهم حقان ، الطاعة و النصره مالم يتغير حاله ، الذي يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان أحدهما جرح في عدالته و الثاني نقص في بدنه) . (2)

و من المعروف (أن هذه الشروط عديدة لكن بعضها لا يمكن تصور فقدانه مثل شرط الذكورة و شرط النسب القرشي عند من يشترط ذلك و كذلك شرط العلم و الحكمة والشجاعة (في نظرنا) ، كما أن بعضها فقدانه غير جائز كالحرية . أما الشروط الأخرى التي قد تزول بعد تولي الخليفة فهي سلامة العقل أو سلامة الحواس أو العدالة أو الإسلام لكن شرط العدالة و الإسلام يختلفان عن الشروط السابقة في أنهما ليسا من الشروط الجسمية أو الحسية) . (3)

الفرع الأول : الأسباب و الموجبات المعنوية .

إن العيوب المعنوية التي تسقط الولاية أمر من إثنين على ما ذكر العلماء و هي فقد الإسلام بالكفر و الردة أو انعدام شرط العدالة بالفسق .

الكفر و الردة :

إن مسألة تكفير الحاكم و الحكم عليه بالردة ليست مسألة سهلة بل تخضع لضوابط و حدود رسمها العلماء و شددوا في أمرها . يقول الجويني : (إن الإسلام هو الأصل و العصام ، فلو فرض انسلال الإمام عن الدين لم يخف انخلاءه ، و ارتفاع منصبه و انقطاعه ، فلو جدد إسلاماً لم يعد إماماً إلا أن يجدد اختياره) . (4)

(1) د . صلاح الدين دبوس : المرجع السابق ، ص 311 .

(2) الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص 19 .

(3) د . السنهوري : فقه الخلافة و تطورها ، ص 245 .

(4) الجويني : الفياشي ، ص 98 .

أما من دعاه أهل السنة والجماعة فيقول الظاهر من الناس والإدعاء به في الحكم عليهم بالإسلام أو عدمه ، و التفرقة عن الزاوية بهم إذ أنه ليس هناك من معصية تخرج عن الإيمان و تسلب الحاكم أو غيره حق التمتع بشهادة الإسلام سوى الإشراك بالله أو ما يكون في حكمه من استهتار أو استهزاء أو استخفاف أو جهود بأحكامه ، لأن رحمة الله واسعة و ليس لأحد أن يضيق منها على أحد بمعصية أو خلاف في الرأي .

أخرج الشيخان عن ابن عمر : أن النبي صلى الله عليه و سلم قال : « إذا كفرو الرجل إخاء فقد بآء بها أحدهما »^١

و أخرج مسلم عن ابن عمر قال : قال رسول الله عليه و سلم : « أيها الصهبن قال لأخيه يا كافر فقد بآء بها أحدهم إن كان كما قال » إلا رجعت عليه ،^٢

قال إسفراييني : (من سمات أهل السنة أنهم مجتمعون فيما بينهم لا يكفر بعضهم بعضاً و ليس بينهم خلاف يوجب التبرؤ و التكفير) . (1)

و قال ابن تيمية : (أصول أهل السنة أن الدين و الإيمان قول و عمل ، و أن الإيمان يزيد بالطاعة و ينقص بالمعصية و مع ذلك لا يكفرون أهل القبلة بمطلق المعاصي والكبائر كما يفعل الخوارج) . (2)

و يقول البغدادي : (و لا يخفى على أحد أن الخوارج هم الذين ابتدعوا مسألة تكفير صاحب الرأي المخالف ، و ذلك بزعم كفر الإمام علي و معاوية و الحكمين - أبو موسى الأشعري و عمرو بن العاص - و كفر من رضي بالتحكيم) . (3)

^١ أخرجه البخاري ، كتاب الأدب ، باب من كفر إخاء من غير تأويل فهو كما قال .

فتح الباري ، ج 10 ص 514 .

أخرجه مسلم ، كتاب الإيمان ، باب حال من قال لأخيه المسلم يا كافر ، ج 1 ص 79 .

أخرجه مسلم ، الكتاب و الباب السابقين .

و البخاري بمعناه ، كتاب الأدب ، باب ما ينهى عن السباب و اللعن ، ج 10 ص 464 ، فتح الباري .

و مالك في الموطأ ، كتاب الكلام ، باب ما يكره من الكلام ، ج 2 ص 984 .

و أحمد في مسنده في أكثر من موضع ، ج 2 ص 18 و 44 ، و ج 6 ص 77 و 105 و 113 .

(1) الإسفراييني : التبصير في الدين ، ص 115 .

(2) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج 1 ص 17 .

(3) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص 55 .

لقد عد كل من البغدادي و المفسراني و شارح الطحاوية الأمور التي تخرج صاحبها من دائرة الإسلام إلى دائرة الكفر التي سنشير إليها فيما بعد ، و قبل هذا تجدر الإشارة إلى أن ظاهرة تكفير الحاكم الذائعة الصيت في المجتمعات تركز على سوء تأويل آيات المائدة الثالثة : « **من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون *** ، أو **الفاسقون ، أو الظالمون ،** و نظرا لمكانة العلاقة بين الحاكم و الرعية في المسائل التشريعية ، رأيتُ من المفيد تسليط شيء من الضوء و البيان على هذه المسألة القديمة النشأة ، المستمرة المعركة . (1)

نقل ابن كثير عن ابن عباس * كفر دون كفر * في تفسيره هذه الآية .

و زاد الأمر توضيحا الإمام ابن القيم * بقوله : (و منهم من تأولها على أهل الكتاب وهو قول قتادة و الكفر نوعان كفر أكبر و كفر أصغر ، فالكفر الأكبر هو الموجب الخلود في النار و الأصغر موجب لإستحقاق الوعيد دون الخلود كقوله صلى الله عليه و سلم : « **إثنان في أصتبي هما من الكفر الطعن في النسب و النياحة ، *** و قوله صلى الله عليه و سلم : « **من أتى امرأة في دبرها فقد كفر بما أنزل على محمد ، *** و قوله : « **من أتى كاهنا أو عرافا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد ، *** و قوله : « **لا توجهوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض ، *** .

(1) لعل كتاب د . سالم البهنساوي : الحكم و قضية تكفير المسلم ، يعتبر من بين الكتب المهمة التي عالجت ظاهرة التكفير للحاكم و المجتمع .
* الآية 44 من سورة المائدة .

* هو أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي الدمشقي المعروف بابن القيم أو بابن قيم الجوزية ، كان تلميذا لابن تيمية حيث عني به عناية خاصة فنشأ مثله سلفيا مقاوما للبدع فناله من الإضطهاد أناله شيخه ، رأى ابن القيم أن الإصلاح الحقيقي للمسلمين هو توحيد آرائهم في الشرع لنبذ الآلانات المذهبية كما رأى الإعتماد على الدين كتابا و سنة و نبد التقليد و عدم التلاعب بأحكام الدين جرا لمنافع الدنيا بما سماه بالحيل الشرعية .

أنظر د . عمر فروخ : تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ، ص 564 .

رواه مسلم ، ج 1 ص 121 .

* رواه الترمذي ، كتاب الطهارة ، ص 125 .

و ابن ماجه ، كتاب الطهارة ، ص 209 .

رواه ابن ماجه ، كتاب الطهارة ، ص 309 .

* رواه البخاري ، كتاب العلم ، ص 42 ، و كتاب المغازي ، ص 77 .

رواه مسلم ، كتاب الإيمان ، ص 118 .

و أبو داود ، كتاب السنة ، ص 15 ، و الترمذي ، كتاب الفتن ، ص 28 .

وقال أيضا : هذا تأويل ابن عباس و عامة الصحابة في قوله تعالى « من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » و قال ابن عباس : ليس بكفر ينقل عن الملة . ثم يضيف قائلا : و منهم من تأولها على ترك الحكم بما أنزل الله جاحدا له و هو قول عكرمة و هو قول مرجوح لأن نفس جحوده كفر سواء حكم أو لم يحكم . و منهم من تأولها على ترك الحكم بجميع ما أنزل الله ، و منهم من تأولها بمخالفة النص تعمدا من غير جهل به و لا خطأ في التأويل حكاه البغوي عن العلماء عموما . و منهم من جعله كفرا ينقل عن الملة ، و الصحيح أن الحكم بغير ما أنزل الله يتناول الكافرين الأكبر و الأصغر بحسب حال الحاكم .

أ - إن اعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله في هذه الواقعة و عدل عنها عصيانا مع إقراره بأنه مستحق للعقوبة فهذا كفر أصغر أي معصية وليس كفرا مخرجا عن الملة.

ب - و إن اعتقد أنه غير واجب و أنه مخير فيه مع تيقنه بأنه حكم الله فهذا كفر أكبر .

ج - و إن جهله و أخطئه فهذا مخطيء له حكم المخطئين .

د - و أما الكفر الأكبر فهو خمسة أنواع : كفر تكذيب ، و كفر استكبار و إباء ، و كفر إعراض ، و كفر شك ، و كفر نفاق ، فهذه الأسباب تجعل الحاكم بغير حكم الله مرتدا ولذا يجب استنباطه (1) .

فإذا خالف ولي الأمر كل هذا و خرج عن كل هذه القواعد و تجاوز كل هذه الحدود عالما ، و أسقط قناع الإستتار و أظهر ما يوجب التكفير و لم ينتفعه تأويل ، حكم عليه بالتكفير و الردة و نفذ فيه توابع هذا الحكم من استتابة ثم قتل و حرمان من ميراث و دفن في مقابر المسلمين و غيرها من أحكام الردة الموجودة في كتب الفقه .

و إذا ارتد الإمام عن دين الإسلام علم كفره بأن أقره نطقا و صراحة و عملا أو أنكر معلوما من الدين بالضرورة أو كذب صريح القرآن ، أو فسر القرآن على وجه لا تدع له أساليب اللغة العربية بحال ، أو قام بعمل لا يحتمل تأويلا غير الكفر ، و جب عزله ، بل إن تأخير الأمة لعزله مع ثبوت رده فيه إثم كبير و مفسد لا تحصى ، و تعطيل لمصالح و تفويت لمنافع على الأمة لا تقدر ، لأن ترك طاغوت يعربد و كافر يعبث بطاغات الأمة و قدراتها و مصالحها فتنة ما بعدها فتنة ، يقول صاحب الظلال : (فما يملك إنسان أن يدعي أن شريعة أحد من البشر تفضل أو تماثل شريعة الله في أية حال أو أي طور من أطوار الجماعة الإنسانية ...)

(1) ابن القيم : مدارج السالكين ، ج 1 ص 127-128 .

ثم يدعي بعد ذلك أنه مؤمن بالله و أنه من المسلمين ...
إنه يدعي أنه أعلم من الله بحال الناس و أحكم من الله في تدبير أمرهم ، أو يدعي أن
أحوال و حاجات جرت في حياة الناس و كان الله سبحانه غير عالم بها و هو يشرع
شريعته أو كان عالماً بها و لم يشرع لها ، و لا تستقيم مع هذا الإدعاء دعوى الإيمان
مهما قالها باللسان (1) .

و قال القاضي عياض * : (أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر ، وعلى أنه لو
طراً عليه كفر إنعزل ، فلو طراً عليه كفر وتغيير للشرع أو بدعة خرج عن حكم الولاية
وسقطت طاعته ، ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه و تنصيب إمام عادل) . (2)

و يقول ابن حجر العسقلاني : (وعن بعضهم لا يجوز عقد الولاية لفاسق ابتداء فإن
أحدث جوراً بعد أن كان عادلاً فاختلف في جواز الخروج عليه و الصحيح المنع إلا أن
يكفر فيجب الخروج عليه) . (3)

و يقول صاحب المنار : (و من المسائل المجمع عليها قولاً و اعتقاداً أنه لا طاعة لمخلوق
في معصية الخالق و إنما الطاعة في المعروف و أن الخروج على الحاكم المسلم إذا ارتد
عن الإسلام واجب ، و أن إباحة المجمع على تحريمه كالزنا و السكر و استباحة إبطال
الحدود و شرع ما لم يأذن به الله كفر و ردة) . (4)

2 - الفسق و خوارج المروءة :

فسق الحاكم يعني خروجه عن سبيل الرشاد و انتهاكه كل المحرمات و اقتترافه كل
المنهيات و تعطيله لكل الواجبات ، ثم إن فسق الحكام ظاهرة سيئة - و للأسف
الشديد - تميزت بها شلة من حكام المسلمين و سلاطينهم ، و إطلالة بسيطة على كتب
الأدب و دواوين الشعر و تواريخ الخلفاء و سير الملوك تطلعك على مجالس الخلافة

(1) سيد قطب : الظلال ، ج 6 ص 116 .

(2) النووي : شرح صحيح مسلم ، ج 12 ص 229 .

* هو القاضي أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي المالكي ، المحدث الفقيه الأصولي المتكلم
المقريء المؤرخ الأديب اللغوي النحوي النسابة الورع العابد الناسك ، قيل في شهرته « لولا عياض لما
ذكر المقرب » ، ولد بسبته سنة 476 هـ و رحل إلى الأندلس و تولى قضاءها ثم قضاء غرناطة ، له
تأليف كثيرة أربت على الثلاثين مؤلفاً أشهرها « الشفا بتعريف حقوق المصطفى » ، توفي في مراكش
سنة 544 هـ .

أنظر مقدمة كتابه : ترتيب المدارك و تقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك .

(3) ابن حجر العسقلاني : فتح الباري شرح صحيح البخاري ، ج 16 ص 114 .

(4) الشيخ رشيد رضا : تفسير المنار ، ج 6 ص 367 .

و المجون و على ملاهي القينات و المعازف التي تستباح فيها الخمر ، و على الليالي الحمراء في قصور الدناءة و الإنحطاط بين أحضان الجواري و الغلمان .

يقول السيوطي * في حق يزيد ابن معاوية : (و كان سبب خلع أهل المدينة له أن يزيد أسرف في المعاصي ، و أخرج الواقدي من طرق أن عبد الله ابن حنظلة ابن الفسيل قال : و الله ما خرجنا على يزيد حتى خفنا أن نرمى بالحجارة من السماء إنه رجل ينكح أمهات الأولاد و البنات و الأخوات و يشرب الخمر و يدع الصلاة . و يقول في شأن الوليد بن يزيد بن عبد الملك * الخليفة الفاسق ... و كان فاسقا شريبا للخمر منتهكا حرمان الله أراد الحج ليشرب فوق ظهر الكعبة فمقته الناس لفسقه و خرجوا عليه . و قال الذهبي : لم يضح عن الوليد كفر و لا زندقة ، بل اشتهر بالخمر و التلوط فخرجوا عليه كذلك ، و يقول في شأن الهادي أبو محمد موسى بن المهدي * ، قال الذهبي : و كان يتناول المسكر) . (1)

هذه أمثلة ذابلة في الخلافتين الأموية و العباسية و هي على ما يظهر توضح حجم الفسق الذي وقع فيه بعض الخلفاء فهو تارة فجور يأتي على المروءة بأكملها و تارة فهو خفيف لا يتعدى دائرة الخليفة ذاته و بالتالي فإن ضرره و انعكاساته على الرعية ذات أثر يسير ، و مع هذا فإنه يتضمن معنى الفسق مهما كان حجمه و يُخرج عن سمت الخلافة و يدفع إلى العزل و الخروج على رأي بعض العلماء لأن الخلاف واقع في

* هو الحافظ العلامة عبد الرحمان بن أبي بكر بن محمد الأسيوطي الشافعي الملقب بجلال الدين الشهير بالسيوطي ، صاحب المؤلفات الكثيرة النافذة ، ولد سنة 849 . ختم القرآن الكريم ، ثم حفظ المتون في عديد من العلوم ، و أخذ عن العلامة جلال الدين المحلى و برهان الدين البقاعي و لزم الشمس المرزياني الحنفي و كان آية في سرعة الجمع و التأليف بخلّف مؤلفات حافلة في جميع العلوم ، و شهرتها تغني عن ذكرها و لقد بلغ عددها نحو 600 مصنفا ، منها الكتاب الكبير و الرسالة الصغيرة .

أنظر إبن العماد : شذرات الذهب ، ج 8 ص 52-51 .

* هو الوليد بن يزيد بن عبد الملك بن مروان بن الحكم الخليفة الفاسق و لد سنة 90 هـ ، لما احتضر أبوه لم يمكنه أن يستخلفه لأنه صبي ، فعقد لأخيه هشام و جعله هو وليا للعهد ، فتسلم الحكم عند موت هشام سنة 125 هـ ، كان فاسقا شريبا للخمر ، منتهكا للحرمان ، مقته الناس لفسقه و خرجوا عليه سنة 126 . أنظر السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص 285 .

* هو الهادي بن المنصور و لد بالرّي سنة 147 هـ ، و بويغ بالخلافة بعد أبيه بعهد منه فأقام فيها سنة وأشهرا ، جد في أمر الزنادقة فقتل منهم خلقا كثيرا ، كما كان يتناول المسكر و يلعب و لا يقيم أبهة الخلافة ، و كان مع ذلك فصيحاً ، قادرا على الكلام أدبيا تعلوه هيبة و له سطوة و شهامة ، و كثر السلاح في عصره مات في ربيع الآخر سنة 170 هـ ، و اختلف في سبب موته .

أنظر السيوطي تاريخ الخلفاء ، ص 321-324 .

(1) السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص 223 و 285 و 321 .

صفة الفسق (فالذين يرون الخلع يستندون إلى أن الفسق يؤدي إلى عدم الثقة في الإمام ، أما الرأي الثاني فلا يجد في الفسق مبرراً في ذاته يوجب الخلع ، وإنما ينبغي على أهل الحل و العقد التحقق أولاً من فسوقه ثم القيام بخلعه متى ثبت لهم فسقه) . (1)

و أكثر توضيحاً نقول أن هناك رأيان في مسألة العزل و عدمه بسبب الفسق ، فإلى إستحقاق العزل بسبب الفسق ذهب أكثر أهل السنة و الخوارج و المعتزلة * . (2)

من ذلك ما قاله الماوردي : (و الذي يتغير به حال الإمام فيخرج به عن الإمامة شيئان أحدهما جرح في عدالته و الثاني نقص في بدنه فأما الجرح في عدالته و هو الفسق فعلى ضربين أحدهما ما تابع فيه الشهوة و الثاني ما تعلق فيه بشبهة ، فأما الأول منهما فيتعلق بأفعال الجوارح ، و هو ارتكاب المحظورات و إقدامه على المنكرات تحكيماً للشهوة و اتباعاً للهوى ، فهذا فسق يمنع من إنعقاد الإمامة و من استدامتها ، فإذا طرأ على من انعقدت إمامته شيء من ذلك ، خرج منها فلو عاد إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة إلا بعقد جديد) . (3)

و قد ذكر التفتزاني رأي الشافعي بقوله : (و عن الشافعي رضي الله عنه أن الإمام ينعزل بالفسق و الجور و كذا كل قاض و أمير و أصل المسألة أن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي رحمه الله ، لأنه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره) . (4)

و يقارب هذه الأقوال قول الجويني في الإرشاد و قول ابن حزم في الفصل و قد أشرتُ إلى بعضه في بداية حديثي عن آراء العلماء في مبدأ العزل ، و حجبتهم في ذلك أن الفسق يمنع من تولي الخلافة ابتداءً ، و يترتب على ذلك أنه يمنع من استمرار ولاية

(1) د ، مصطفى حلمي : المرجع السابق ، ص 442 .

* المعتزلة اسم ليس مأخوذ كما يظهر عن فكرة الإنفصال عن مذهب أهل السنة و الجماعة ، و بالتالي فهو مذهب لا يعني الإنشقاق عن أهل السنة ، و إنما اختار المعتزلة الأولون هذا الاسم أو تلقبوه بمعنى المعادين أو الذين لا ينصرون أحد الفريقين المتنازعين (السنة و الخوارج) على الآخر في المسألة السياسية الدينية الخطيرة ، مسألة الفاسق هل هو كافر مخلد في النار كما يقول الخوارج أو هو مؤمن به لقب على الكبيرة بقدرها كما يقول أهل السنة ، أو هو في منزلة بين المنزلتين و هو قولهم فيما بعد ، و ليس بصحيح أن المعتزلة كانوا في الأصل فرعا أو استمرارا للقدرية في القرن الأول ، و أن نقطة ابتدائهم كانت مذهب الاختيار و حرية الإرادة .

نظر عبد الرحمان بدوي : الفرق الإسلامية المعتزلة و الأشاعرة ، ص 38 و ما بعدها .

(2) أنظر الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ص 451 . و ابن حزم : المصدر السابق ، ج 4 ص 176 .

(3) الماوردي : المرجع السابق ص 1 .

(4) التفتزاني : شرح العقائد النسفية ، ص 181 .

صفة الفسق (فالذين يرون الخلع يستندون إلى أن الفسق يؤدي إلى عدم الثقة في الإمام ، أما الرأي الثاني فلا يجد في الفسق مبرراً في ذاته يوجب الخلع ، وإنما ينبغي على أهل الحل و العقد التحقق أولاً من فسوقه ثم القيام بخلعه متى ثبت لهم فسقه) . (1)

و أكثر توضيحاً نقول أن هناك رأيان في مسألة العزل و عدمه بسبب الفسق ، فإلى استحقاق العزل بسبب الفسق ذهب أكثر أهل السنة و الخوارج و المعتزلة * . (2)

من ذلك ما قاله الماوردي : (و الذي يتغير به حال الإمام فيخرج به عن الإمامة شيئان أحدهما جرح في عدالته و الثاني نقص في بدنه فأما الجرح في عدالته و هو الفسق فعلى ضربين أحدهما ما تابع فيه الشهوة و الثاني ما تعلق فيه بشبهة ، فأما الأول منهما فيتعلق بأفعال الجوارح ، و هو ارتكاب المحظورات و إقدامه على المنكرات تحكيماً للشهوة و اتباعاً للهوى ، فهذا فسق يمنع من إنعقاد الإمامة و من استدامتها ، فإذا طرأ على من انعقدت إمامته شيئ من ذلك ، خرج منها فلو عاد إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة إلا بعقد جديد) . (3)

و قد ذكر التفتزاني رأي الشافعي بقوله : (و عن الشافعي رضي الله عنه أن الإمام ينعزل بالفسق و الجور و كذا كل قاض و أمير و أصل المسألة أن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي رحمه الله ، لأنه لا يتنظر لنفسه فكيف ينظر لغيره) . (4)

و يقارب هذه الأقوال قول الجويني في الإرشاد و قول ابن حزم في الفصل و قد أشرتُ إلى بعضه في بداية حديثي عن آراء العلماء في مبدأ العزل ، و حجتهم في ذلك أن الفسق يمنع من تولي الخلافة ابتداءً ، و يترتب على ذلك أنه يمنع من استمرار ولاية

(1) د. مصطفى حلمي - المرجع السابق ، ص 442 .

* المعتزلة اسم ليس مأخوذ كما يظهر عن فكرة الانفصال عن مذهب أهل السنة والجماعة ، و بالتالي فهو مذهب لا يعني الإنشقاق عن أهل السنة ، و إنما اختار المعتزلة الأولون هذا الاسم أو تلقبوه بمعنى الحائدين أو الذين لا ينصرون أحد الفريقين المتنازعين (السنة و الخوارج) على الآخر في المسألة السياسية الدينية الخطيرة ، مسألة الفاسق هل هو كافر مخلد في النار كما يقول الخوارج أو هو مؤمن يقاب على الكبيرة بقدرها كما يقول أهل السنة ، أو هو في منزلة بين المنزلتين و هو قولهم فيما بعد ، و ليس بصحيح أن المعتزلة كانوا في الأصل فرعاً أو استمراراً للقدرية في القرن الأول ، و أن نقطة ابتدائهم كانت مذهب الاختيار و حرية الإرادة .

نظر عبد الرحمان بدوي : الفرق الإسلامية المعتزلة و الأشاعرة ، ص 38 و ما بعدها .

(2) أنظر الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ص 451 . و ابن حزم - المصدر السابق ، ج 4 ص 176 .

(3) الماوردي : المرجع السابق ص 1 .

(4) التفتزاني : شرح العقائد النسفية ، ص 181 .

يقول الدكتور أبو فارس : (و هذا الكلام منقوض حيث أن السلف كانوا يرون الخروج على الأمراء الفسقة الظلمة بعد الخلفاء الراشدين و قد قام بعضهم فعلا على بعض الأمراء الظلمة كالحسين بن علي - رضي الله عنهما - و من معه و عبد الله بن الزبير . و قام جمع عظيم عن التابعين و الصدر الأول على الحجاج بن يوسف الثقفي مع ابن الأشعث و من هؤلاء كبير التابعين سعيد بن جبير .
كما خرج الناس على الخليفة الأموي الوليد بن يزيد بن عبد الملك لما رأوا فسقه و حاصروه ثم قتلوه) . (1)

و إذا تعذر الخروج و العزل للإمام الفاسق في كثير من الأحيان فلا يرجع هذا إلى إعتقاد علماء السلف و إنما يرجع إلى عدم قدرتهم من ناحية ، و إلى عدم توفر الشروط الكافية و تهيب الظروف و خوفا من إختلال النظام و الفساد المترتب على هذا العزل من ناحية أخرى .

ثم إن هذا الرأي قد يصدق على أوضاع خاصة مر بها جهاز الحكم الإسلامي و هي ما عبر عنها السنهوري بالخلافة الناقصة في مقابل الخلافة الصحيحة حيث يقول :
(و لكن الخلط بين هذا النظام و نظام - الحكومة - الخلافة الناقصة لدى بعض الفقهاء جعلهم يأخذون برأي شاذ فيما يتعلق بأثر الفسق في سقوط صفة الخلافة مع اعتراف هؤلاء أن الفسق مانع من صفة عقد الخلافة إلا أنهم يرفضون أن يقبلوا النتيجة المنطقية التي تجعله مانعا من الإستمرار فيها و هم يعللون القول أن حالة الضرورة قد تضطر الأمة لأن تتحمل بقاء خليفة فاسق إذا كان مستبدا يفرض سلطته بالقوة) . (2)

أما قولهم في العصمة فهو خلط صريح بين مفهوم العصمة و بين صفة العدالة التي تُعد شروطا أساسية في من يتولى الخلافة ، و قد بينا فيما سبق أن اشتراط العصمة مذهب الروافض جميعا و لم يقل به أحد من أهل السنة ، فإدراجه في محل الإستدلال على مبدأ العزل بالفسق لا يصح بتاتا .

و قد ذهب كل من الجويني في غياثه و الغزالي في اقتصاده - في ظني - إلى رأي وسط و إلى تحليل واقعي و تعليل منطقي ، حيث يقول الجويني بعد أن تعرض لاختلاف الآراء حول هذه المسألة :

(المصير إلى أن الفسق يتضمن الإنعزال و الإنخلاع بعيد عن التحصيل ، فإن التعرض لما يتضمن الفسق في حق من لا تجب عصمته ظاهر الكون سرا و علنا ، عام الوقوع ، و إنما التقوى و مجانبة الهوى و مخالفة مسالك المنى و الإستمرار على امتثال

(1) د . أبو فارس : النظام السياسي في الإسلام ، ص 268 .

(2) د . السنهوري : المرجع السابق ص 248 .

الأوامر و الإنزجار عن النواهي و المزاجر و الإرعاء عن الوطر المنقود و انتحاء الثواب الموعود هو البديع ، و التحقيق أنه لا يستمر على التقوى إلا مؤيداً بالتوفيق و الجبلات داعية إلى اتباع اللذات و الطباع مستحثة على الشهوات و التكاليف متضمنها كلف و عناء ، و وساوس الشيطان و هواجس نفس الإنسان متظافرة على حب العاجل (...) و الجبلة بالسوء أمارة والمرء على أرجوحة الهوى تارة و تارة و الدنيا مستاثرة و باب الثواب محتجب فطوبى لمن سلم و لا مناص و لا خلاص إلا لمن عُصم و الزلات تجري مع الانفاس و القلب مطرق الوسواس ، فمن الذي ينجو في بياض نهار من زلة و لا يتخلص من حق إعفائه إلا من تغفده برحمة ...) .

ثم يذكر الأعمال الكثيرة و الوظائف المتشعبة للإمام و التي تعرضه إلى الخطأ و الإنحراف بقصد أو بغيره بقوله : (و من شغل الإمام عقد الألوية و البنود و جر الجنود و تفريق الأموال بعد الإستداد في الجباية و الجلب على أهل الشرق و الغرب) فكل هذه المشاغل و الإهتمامات و الشؤون الواسعة تجعل من اشتراط (دوام التقوى بجر قصاراه عسر القيام بالإيالة العظمى) ، ثم (إن القائم بأمر المسلمين إذا لم يكن معصوماً و كان لا يأمن اقتحام الأثام ، و من لا يأمن اقتحام الأثام فيما يتعلق بخاصيته إيفاء و استبقاء ، و منعا و استواء و ردعا و دعاءً و قبولا و رداً و فتحا و سدا ، فلا يبقى لذي بصيرة إشكال في استحالة إستمرار مقاصد الإمامة مع المصير إلى أن الفسق يوجب إنخلاع الإمام ، أو يسلب خلع على الإطلاق .

و الذي يجب القطع به أن الفسق الصادر عن الإمام لا يقطع نظره ، و من الممكن أن يتوب و يسترجع و يؤوب ، و قد قررنا بكل عبرة أن في الذهاب إلى خلع ، أو إنخلاعه بكل عبثة رفض الإمامة و نقضها و استئصال فائدتها ، و رفع عائدتها ، و إسقاط الثقة بها ، و استحثاث الناس على حل الأيدي عن ربقة الطاعة) .

أما إذا تجاوز حد الفسق العادي واستمر في عصيانه (و فشا منه العدوان و ظهر الفساد و زال السداد و تعطلت الحقوق و الحدود ، و ارتفعت الصيانة و وضحت الخيانة و استجراً الظلمة و لم يجد المظلوم منتصفاً من ظلمه ، و تداعى الخلل و الخلل إلى عظام الأمور و تعطيل الثغور ، فلا بد من استدراك هذا الأمر المتفاقم ، لأن ترك الناس سدى ملتطمين لا جامع لهم على الحق و الباطل أجدى عليهم من تقريرهم على اتباع من هو عون الظالمين و ملاذ الغاشمين و موئل الهاجمين فالبدار البدار قبل أن تزول الأمور عن مراتبها و تميل عن مناصبها و تميد خطة الإسلام بعناكبها) . (1)

(1) الجويني : الغياشي ، ص 101 و ما بعدها بتصريف .

الأوامر و الإنزجار عن النواهي و المزاجر و الإرعاء عن الوطر المنقود و انتحاء الثواب الموعود هو البديع ، و التحقيق أنه لا يستمر على التقوى إلا مؤيداً بالتوفيق و الجبلات داعية إلى اتباع اللذات و الطباع مستحثة على الشهوات و التكاليف متضمنها كلف و عناء ، و وساوس الشيطان و هواجس نفس الإنسان متظافرة على حب العاجل (...) و الجبلة بالسوء أمارة والمرء على أرجوحة الهوى تارة و تارة و الدنيا مستاثرة و باب الثواب محتجب فطوبى لمن سلم و لا مناص و لا خلاص إلا لمن عُصم و الزلات تجري مع الانفاس و القلب مطرق الوسواس ، فمن الذي ينجو في بياض نهار من زلة و لا يتخلص من حق إعفائه إلا من تغفده برحمة ...) .

ثم يذكر الأعمال الكثيرة و الوظائف المتشعبة للإمام و التي تعرضه إلى الخطأ و الإنحراف بقصد أو بغيره بقوله : (و من شغل الإمام عقد الألوية و البنود و جر الجنود و تفريق الأموال بعد الإستداد في الجباية و الجلب على أهل الشرق و الغرب) فكل هذه المشاغل و الإهتمامات و الشؤون الواسعة تجعل من اشتراط (دوام التقوى بجر قصاراه عسر القيام بالإيالة العظمى) ، ثم (إن القائم بأمر المسلمين إذا لم يكن معصوماً و كان لا يأمن اقتحام الأثام ، و من لا يأمن اقتحام الأثام فيما يتعلق بخاصيته إيفاء و استبقاء ، و منعا و استواء و ردعا و دعاءً و قبولا و رداً و فتحا و سدا ، فلا يبقى لذي بصيرة إشكال في استحالة إستمرار مقاصد الإمامة مع المصير إلى أن الفسق يوجب إنخلاع الإمام ، أو يسلب خلع على الإطلاق .

و الذي يجب القطع به أن الفسق الصادر عن الإمام لا يقطع نظره ، و من الممكن أن يتوب و يسترجع و يؤوب ، و قد قررنا بكل عبرة أن في الذهاب إلى خلع ، أو إنخلاعه بكل عبثة رفض الإمامة و نقضها و استئصال فائدتها ، و رفع عائدتها ، و إسقاط الثقة بها ، و استحثاث الناس على حل الأيدي عن ربقة الطاعة) .

أما إذا تجاوز حد الفسق العادي واستمر في عصيانه (و فشا منه العدوان و ظهر الفساد و زال السداد و تعطلت الحقوق و الحدود ، و ارتفعت الصيانة و وضحت الخيانة و استجراً الظلمة و لم يجد المظلوم منتصفاً من ظلمه ، و تداعى الخلل و الخلل إلى عظام الأمور و تعطيل الثغور ، فلا بد من استدراك هذا الأمر المتفاقم ، لأن ترك الناس سدى ملتطمين لا جامع لهم على الحق و الباطل أجدى عليهم من تقريرهم على اتباع من هو عون الظالمين و ملاذ الغاشمين و موئل الهاجمين فالبدار البدار قبل أن تزول الأمور عن مراتبها و تميل عن مناصبها و تميد خطة الإسلام بعناكبها) . (1)

(1) الجويني : الغياشي ، ص 101 و ما بعدها بتصريف .

و على منوال الجويني قرر الغزالي قائلا (فليت شعري من لا يساعد على هذا ويقضي ببطلان الإمامة في عصرنا لفوات شروطها و هو عاجز عن الإستبدال بالتصدي لها بل هو فاقد للمتصف بشروطها فأي أحواله أحسن ؟ أن يقول : القضاة معزولون و الولايات باطلة و الأنكحة غير منعقدة و جميع تصرفات الولاة في أقطار العالم غير نافذة ، و إنما الخلق كلهم مقدمون على الحرام ، أو أن يقول : الإمامة منعقدة و التصرفات و الولايات نافذة بحكم الحال و الإضطرار ، فهو بين ثلاثة أمور ، إما أن يمنع الناس من الأنكحة و التصرفات المنوطة بالقضاء و هو مستحيل و مؤذي إلى تعطيل المعاش كلها و يفضي إلى تشتيت الآراء و مهلك للجماهير و الدهماء ، أو يقول : إنهم يقدمون على الأنكحة و التصرفات و لكنهم مقدمون على الحرام ، إلا أنه لا يحكم بفسقهم و معصيتهم لضرورة الحال ، و إما أن يقول يحكم بانعقاد الإمامة مع فوات شروطها لضرورة الحال و معلوم أن البعيد مع الأبعد قريب ، و أهون الشرين خير بالإضافة ، و يجب على العاقل اختياره) . (1)

و الذي يظهر من كلام الإمامين أن الأصل في إمامة الفاسق أن يعزل ، و لكن يجب مراعاة جملة قواعد و ضوابط أهمها ، التفريق بين الفسق العابر الذي يقع خطأ ونسيانا و شهوة عارضة ، و الذي سرعان ما يزول ، و بين الفسق المستمر المتعدية أضراره إلى أفراد الرعية ، و كذلك الموازنة بين مصالح الإبقاء و مضار الخلع و ما يعود على الأمة من ذلك ، و هذه القواعد و الضوابط معايير علمية مقبولة في مسألة تتميز بالأهمية و الخطورة في أن واحد كقضية العزل هذه .

و هناك أسباب أخرى معنوية تتعلق بفقدان بنسب الشروط و انعدامها كالعلم والنسب و غيرها مما أشرت إليه في مبحث شروط الخليفة ، و المعيار العام الذي يصلح الإعتماد عليه هو ذاته الذي ذهب إليه الإمام الجويني و الغزالي من قبل ، هذا المعيار الذي يوازن بين الأضرار و المنافع المترتبة على الخلع أو الإبقاء ، فالإمام الغزالي يوضح هذا بقوله : (فلو انتهض لهذا الأمر من فيه الشروط كلها سوى شروط القضاء و لكنه مع ذلك يراجع العلماء و يعمل بقولهم فماذا ترون فيه ؟ أوجب خلعه و مخالفته أم تجب طاعته ؟

قلنا : الذي نراه و نقطع به أنه يجب خلعه إن قُدر على أن يُستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط من غير إثارة فتنة و تهيج قتال ، و إن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال و جبت طاعته و حكم بإمامته لأن ما يفوتنا من المصارفة بين كونه عالما بنفسه أو مستفتيا من غيره دون ما يفوتنا بتقليد غيره إذا افترقنا إلى تهيج فتنة لا ندري ما عاقبتها ، و ربما يؤدي ذلك إلى هلاك النفوس و الأموال ، و زيادة صفة العلم إنما تراعى مزية و تنعمة للمصالح فلا يجوز أن يعطل أصل المصالح في التشوف إلى مزاياها و تكملاتها) (1) ، و ما السياسة إلا الموازنة بين الرغبة و الرهبة ، و بين الضرر و النفع .

(1) الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد ، ص 216-217 .

الفرع الثاني : الأسباب و الموجبات المادية .

تحدث كل من الباقلاني و الماوردي و الجويني و غيرهم عن بعض الأسباب المادية الموجبة لعزل الإمام بالضرورة نظرا لتعذر القيام بمهامه من دونها ، و لتأثيرها البالغ على علمه و جودة فكره و قيمة آرائه و حركاته و أداؤه ، لعجزه البدني والعقلي كلية أو جزئيا ، و عليه فإن صور العجز البدني و العقلي قد ردها العلماء إلى قسمين اثنين :

أحدهما فقد الحواس و الثاني فقد الأطراف و تعطلها .

١ - أما فقد الحواس : فيشمل إلى جانب الحواس الخمسة ذات الأهمية البالغة في التحديد و التدقيق و التمييز للأشياء ، العقل ، فمن البديهي أن فقدان العقل يوجب عزل الإمام و استبداله نظرا لطبيعة منصب الخلافة و ما يقتضيه من فطنة و كياسة و ذكاء و نباهة سريعة و قدرة عالية على الفهم و الجدل و البرهنة و إقامة الحجة ، وكذلك إلى ما يحتاجه من دهاء و مكر و دبلوماسية رفيعة لرد العدوان و تفويت الفرص على الطامعين و الحاقدين ، فأدنى مساس بهذه الحاسة معناه الغفلة و الغباوة و البلادة في مواجهة القضايا و معالجتها .

و قد عبر الماوردي عن بعض الإصابات المحتملة لعقل الخليفة بالجنون المزيل لهذا العقل و هو قسمان أو ضربان :

أحدهما : ما كان عارضا مرجو الزوال كالإغماء ، فهذا لا يمنع من انعقاد الإمامة و لا يخرج منها ، لأنه مرض قليل اللبث سريع الزوال .

و الثاني : ما كان لازما لا يُرجى زواله كالجنون و الخبل فهو على ضربين (1) .

و الظاهر من قول الماوردي أن كلا الضربين أو النوعين مانع من استدامة عقد الخلافة موجب للعزل ، و إلى جانب كلام الفقهاء هناك بحوث طبية حديثة تؤكد و تثبت عددا معتبرا من الأمراض العقلية النفسية و مدى تأثيرها على عقل الحاكم و قراره و نشاطه السياسي ، كمرض جنون العظمة ، و حب الذات ، و حب السيطرة و تعذيب الآخرين و مرض ازدواجية الشخصية و التقمص لشخصية الآخرين ، يضاف إليها أمراض أخرى و إن لم تكن في درجة الجنون و الخبل فإنها تؤثر سلبيا على القرارات و التصرفات السياسية كالبلاهة و الغباء و البلادة و حماقة ، فإذا أكد الطب الحديث تأثيرها على سلامة العقل و مصدر التفكير لا بأس بإحاقها بتلك التي توجب العزل ، فكم ابتليت الأمة الإسلامية على مدار التاريخ بحكام عقولهم سليمة ماديا و لكن لا

(1) الماوردي : المرجع السابق ، ص 17 - 18 .

تصدر عنها إلا الحماقات لإنعدام الذكاء فيها و ضمور التفكير النير ، و هذه نظرة جديدة نضيفها إلى فقه السلف لعلها تكون أساسا و منطلقا جديدا لمعالجة مثل هذه القضايا المهمة في حياة الدول و الحكومات معالجة علمية تعتمد و سائل العلم و الطب الحديث . (1)

أما باقي الحواس و أهمها البصر لما لهذه الحاسة من أهمية بالغة في إدراك الأشياء والحوادث و تمييزها ، فإذا أصيب الخليفة في بصره إصابة كاملة بطلت و استحق العزل قياسا على ولاية القضاء و الشهادة حيث يبطل كلاهما في حق فاقد البصر ، فبطلانها في حق الخليفة من باب أولى كما يقول الماوردي (2) ، بخلاف إذا كانت الإصابة جزئية بسبب مرض يصيب العيون فيقلل من فاعليتها ، ففي شأنه قال الماوردي : (و أما عشاء العين و هو أن لا يبصر عند دخول الليل فلا يمنع من الإمامة في عقد و لا استدامة ، لأنه مرض في زمن الدعة يرجى زواله ، و أما ضعف البصر فإن كان يعرف به الأشخاص إذا رآها لم يمنع من الإمامة و إن كان يدرك الأشخاص ولا يعرفها ، مُنِع من الإمامة عقدا و استدامة) (2) ، و قد يحل العلاج الطبي الحديث هذه المشكلة بعمليات تصحيح البصر ، فلا يُمنع من الإمامة .

إن النقص الذي يطراً على باقي الحواس ، مما لا يؤثر في الرأي و العمل و التصرفات و القرارات المصيرية ، و إن كان يفقد صاحبها الإحساس بالروائح و التفريق بين الطعوم كحاستي الشم و الذوق ، فإن هذا لا يؤثر في عقد الإمامة و لا يوجب العزل لأن آثار هذا النقص تعود إلى ذات الشخص فيحرمه من بعض اللذات ، و لا يتعدى إلى مركز التفكير و مصدر صنعة القرار و الرأي ، و هي المهمة في التصرفات و الأعمال السلطانية و في العلاقات العامة و الخاصة فيما بين الحاكم و الرعية .

أما الحواس المختلف فيها (كالصمم و الخرس فيمتمعان من ابتداء عقد الإمامة ، لأن كمال الأوصاف بوجودها مفقود و قد جرى الخلاف في شأنها ، فقالت طائفة يخرج بهما منها كما يخرج بذهاب البصر لتأثيرهما في التدبير و الحمل .
و قال آخرون : لا يخرج بهما من الإمامة لقيام الإشارة مقامهما ، فلم يخرج منها إلا بنقص كامل .
و قال آخرون : إن كان يحسن الكتابة لم يخرج بهما من الإمامة .

(1) أنظر التفاصيل في كتاب :

Pierre ACCOCE et Dr. Pierre RENTCHNICK: Ces nouveaux malades qui nous gouvernent Ed. STOCK, PARIS 1988 ، حيث يذكر المؤلفان (و هما صحفي و طبيب مختص) جملة أمراض عقلية و نفسية كثيرا ما تخفى على الشعب و لكنها أمراض خطيرة قد لا يرجى زوالها ، ذات أضرار بالغة على سياسة الدولة و الجهاز الحاكم .

(2) الماوردي : المرجع السابق ، ص 12 و ص 22 .

أبو اليعلى الفراء : المرجع السابق ، ص 22 .

وإن كان لا يحسنهما خرج من الإمامة بهما لأن الكتابة مفهومة و الإشارة موهومة
والأول من المذاهب أصح . (1)

وقد أصاب الماوردي في رأيه فلا يعقل تنصيب الخليفة نسبة العجز عنده كبيرة
ويحتاج إلى وسائل مساعدة في الوقت تحتاج التصرفات الرئاسية إلى الدقة
والسرعة المعتبرة .

بخلاف (تمتعة اللسان و ثقل السمع مع إدراك الصوت إذا كان عالياً فلا يخرج بهما
من الإمامة إذا حدثا) . (1)

وقد أضاف الباقلاني عوارض أخرى كالهرم و الكبر المقعد و كل أمر يقطع النظر في
مصالح المسلمين و النهوض بما نصب لأجله أو عن بعضه ، لأنه إنما أقيم لهذه الأمور
فإذا عطل و جب خلعه و نصب غيره . (2)

2- فقد الأطراف : لا شك أن فقد الأطراف كلها مما يعوق مباشرة الأشياء و الحركة
والتنقل توجب عزل الخليفة نظراً للضرورة الحيوية و الحاجة الماسة لوظيفة هذه
الأعضاء . زيادة على أن فقد اليدين أو الرجلين يشين المنظر و يضعف الهيئة و يقلل
من الهيبة للإمام في نفوس أفراد الرعية على حد تعبير الماوردي . (3)

(أما فقد إحدى اليدين أو إحدى الرجلين فقد اختلف العلماء في هذا العيب ، فمن
قائل باستحقاق العزل و من مانع له على الرغم من اتفاق الفريقين على عدم جواز
توليته مقطوع إحدى اليدين أو الرجلين الخلافة ابتداءً ، فالذين يرون عزله قالوا :
إن فقد إحدى اليدين أو إحدى الرجلين عجزٌ يمنع من ابتدائها فيمنع من إستدامتها ،
والذين قالوا أنه لا يخرج به من الإمامة و أن منع من عقدها لأن المعتبر في عقدها
كمال السلامة و في الخروج منها كمال النقص) ، (4) و هناك نقائص و عيوب أخرى
لا تمنع من إستدامة الخلافة و قد جرى الخلاف حولها في اعتبارها ابتداءً كجذع الأنف
و سمل إحدى العينين ، و احتياط العلماء في مثل هذه العيوب كان لمراعاة منصب
الخلافة و سمت الخليفة و لدرء كل ما يشين ، و يُزدرى الحاكم لأجله و لكل ما تقل به
الهيبة و يُنفر عن الطاعة و إن كان لا يؤثر في النهوض بواجبات الخلافة ، فعراعاة
هذه المعاني هو المعتبر عند العلماء . (4)

(1) الماوردي : المرجع السابق ، ص 12 و ص 22 .

أبو اليعلى الفراء : المرجع السابق ، ص 22 .

(2) الباقلاني : التمهيد ، ص 479 .

(3) الماوردي : المرجع السابق ، ص 12 و ص 22 .

أبو اليعلى الفراء : المرجع السابق ، ص 22 .

(4) الماوردي : المرجع السابق ، ص 23 .

المبحث الثاني : التفاصيل العددي لمبدأ العزل .

بعد أن بينت الأسباب الموجبة للعزل بقي أن أوضح كيف يتم هذا العزل و ما هي طرقه و ما هي الجهات التي تملك تنفيذه ، و ذلك بعد الحديث عن بعض القواعد والإجراءات التي يجب مراعاتها في تنفيذ هذا المبدأ ، لأنه ليس هناك مانع شرعي يمنع الأمة من وضع نظام للعزل على شكل لائحة دستورية تحدد هذه القضية وشروطها و جهاتها المعنية فمن أهمها :

أن يتم العزل باتفاق أصحاب الرأي في الأمة أو أغلبية كبيرة منهم ، و هذا الحكم متفق مع ما قرره علماء المسلمين ، حيث يشترطون أن تتم العزل باتفاق جميع أهل الحل و العقد و لا بأس أن يعينوا هيئة قضائية سياسية مهمتها التحقيق مع رئيس الدولة فيما نسب إليه من إنحرافات موجبة للعزل ، على أن يعلنوا على نتائج التحقيق المدانة على جميع أفراد الأمة لتعلق مسألة الإمامة بالمصالح الكبرى و العامة لأن (الثورة أو الخروج على الحاكم لا بد أن تكون نابعة من الأمة أو ممثليها حتى يتحقق فيها رأي الأغلبية ، كما أن تقرير مساءلة الخليفة أو عزله لا يختص به الأفراد بل يجب أن يصدر من هيئة مستنيرة على علم بشريعة الله ، فلا يباح لأي فرد أن يقرر عزل الخليفة و إلا أصبح الأمر فوضى) (1) ، فكم حاكما عزل بقرار هيء في الظلام و نفذته أيدٍ أئمة غادرة على غفلة من الأمة ، و في تعميم إعلامي كبير ، أخفى على الأمة الحقيقة و اعتمد على التضليل و الدجل فكان أن حرمت الأمة من قادة كانت تُكن لهم كل معاني التقدير و الاحترام ، و لذلك صرح الغزالي أن عزل رئيس الدولة لبس مهمة أفراد الرعية و أحاد الشعب حيث يقول :

(و أما المنع بالقهر فليس ذلك لأحاد الرعية مع السلطان فإن ذلك يحرك الفتنة و يهيج الشر و يكون ما يتولد عنه من المحذور أكثر) . (2)

و بعبارة أخرى (فإن عزل رئيس الدولة أمر سياسي ، فهو حق الجهة التي ولته ، و إذا كان أهل الحل و العقد هم الذين يولون نيابة عن الأمة فإننا نرى أنهم الأحق بأن يعزلوا كذلك نيابة عن الأمة ...

فلا نرى ترك العزل للعامة يقررونه لما قد يؤدي إليه ذلك من الفوضى و الفتنة والهرج ، و إنما يقرر العزل من أولتهم الأمة ثقتها و انتمنتهم على أعز ما لديها ، وجعلتهم بذلك شهداء على الشرعية التي يقوم عليها النظام الإسلامي كله) . (3)

(1) د. عبد الحكيم حسن العيلي : الحريات العامة ، ص 375 .

(2) الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج 2 ص 320 .

(3) د. علي جريشة : المشروعية الإسلامية الكبرى ، ص 271 .

وإذا روعيت هذه القواعد و عينت الجهات المختصة فكيف السبيل و ما هي الطرق التي يعزل بها الخليفة ؟ فهل يصير عزله تلقائيا بمجرد خروجه عن عقد الخلافة وشروطه أم من خلال إعلان و وثيقة تعلم الأمة من خلالها نهاية خلافة الحاكم ؟
نقد يكون الأمر سهلا إذا ما تم العزل بمثل هذه المنحرفات ، و الإجراءات السلمية ، و لكن المهمة تتعقد عندما لا يعترف الخليفة بقرار العزل هذا و يستمر في مزاوله حكمه .

فحينئذ ليس أمام الأمة إلا منفذان لا ثالث لهما : إما الصبر عليه و نصره و إرشاده و الإستسلام للأمر الواقع حتى تنتهي الأمور و تصير الأمة في قدرة و قوة على عزله و استبداله بغيره ، و إما الخروج عليه بالسيف و الدخول معه في معارك دامية و شاملة حتى يسقط الخليفة و يستسلم النظام الحاكم كله لأمر الأمة .

و كلا المنفذين له آثاره و عواقبه الوخيمة على الأمة (فالخروج على النظام ليس بالأمر الهين لما تراق فيه من دماء و لما قد يؤدي إليه من الإتيان على البنين من القواعد فينقض على من فيه ، و هذه قد تكون فتنة ، كذلك فالسكوت على نظام غير شرعي ليس بالأمر الهين ، و هو يحاد الله و رسوله و المؤمنين و تلك بلا ريب فتنة كبيرة أكبر من القتل) (1) ، فكيف عالج الفقه هذه المسألة الحساسة ؟

هذا ما سأوضحه في الفصل الأخير ، بعد التأكيد على أن العرق و المذاهب كلها مجمعة على أن الحاكم المستحق العزل إذا قامت عليه ثورة ثم نجحت و وصلت إلى أهدافها ، فإن ولايته تبطل و خلعها يصح ، فالثورة في ذاتها تصبح مبررا شرعيا لخلعه و استبداله ، بخلاف لو لم تنجح فتبقى ولاية المستحق العزل ولاية ضرورية ، تنفذ أحكامها و تسري تصرفاتها .

(1) د . علي جريشة : المرجع السابق ، ص 272 .

الفصل الثاني :

في بيان الخروج على الحاكم ، أسبابه ، إزهاقاته و قواعده

و فيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : الصبر و السيف ، التعريف و الأدلة .

المبحث الثاني : الصبر و السيف ، القواعد و الضوابط .

المبحث الثالث : احكام الخارجين على الحاكم .

مقدمة الأول : الصبر و السيف ، التعريف و الأدلة .

يتوزع مسألة الخروج على الحاكم مذهبياً و اتجاهان مشهوران في الفقه الإسلامي السياسي ، أحدهما يرى الصبر و الثاني يرى الخروج و حمل السيف ، و لكل فريق أدلته و حججه و التي سوف لا نطيل الحديث حولها كثيراً بقدر ما نركز على أسلم الطرق و أقربها إلى تصورات الشريعة الإسلامية في إنهاء العلاقة بين الحاكم و رعيته ، و بما يتوافق و تطلعات الشعوب و الأمم إلى نظرية واضحة المعالم سليمة و فعالة ، تنظم دستوريا و تأصل في فكرة العزل و إنهاء الخلافة و إسقاط حقوق الحاكم .

المطلب الأول : مبدأ الصبر و أدلته .

ذهب إلى ترجيح الصبر على السيف أصحاب الحديث و كثير من فقهاء أهل السنة و بعض من قدماء الصحابة - رضي الله عنهم - الذين امتنعوا عن القتال في عهد الفتنة ، و هو الإمام أحمد بن حنبل و غيره ، و قدوة أهل السنة في هذا الرأي عثمان بن عفان حين خرج يوم عليه فنهى غيره ممن كان يحرسه أن يبدأ بالقتال و أن يكون سبباً في سفك دماء مسلمين بحجة الدفاع عنه . (1)

و لقد اعتمد هذا الإتجاه على آيات و أحاديث و سوابق تاريخية ، من ذلك :

« يا أيها الذين آمنوا صبروا لله و لرسوله و إلى الله و إلى الرسول إن كنتم تؤمنون بالله في اليوم الآخر ذلك خير و أحسن تأويلاً » . *

« يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه و سلم فيما يرويه عبادة بن الصامت : « دعانا النبي صلى الله عليه و سلم فبايعنا فكان فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع و الطاعة في منشطنا و مكروهنا و معصرتنا و يسرنا و أثرة علينا ، و إلا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحا عندكم من الله فيه برهان » . *

(1) تحفيري : مقالات الإسلاميين ، ص 452 .

(2) سورة النحل ، ج 4 ص 171 .

(3) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج 2 ص 78 .

(4) سورة النساء .

(5) أخرجه مسلم ، كتاب الإمارة ، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية ، ج 4 ص 507 .

(6) وأخرجه البيهقي ، كتاب قتال أهل البغي ، باب السمع و الطاعة ، ج 8 ص 155 .

من السوابق التاريخية . إمتزال بعض الصحابة الفتنة و الممارك التي دارت بين علي ومعاوية ، و كذلك خروج الحسين و طلحة و الزبير و عائشة رضي الله عنهم و ما أنجر عن هذا من ويلات و كوارث و محن ، ذهب ضحيتها أعداد لا تحصى ، و مخالفة خيرة الصحابة و نسانحهم و تذكيرهم بمغبة الخروج و عواقبه الوخيمة .

و كذلك تولى بعض الفقهاء و الصحابة الولايات في عهد خلفاء الظلم و الجور و الفسق (1) و الذي حملهم على ترجيح الصبر على السيف هو (الخوف من حدوث الفتنة و سفك الدماء ، و اضطراب الأحوال و الإعتداء على الحقوق و استحالة الأمر إلى فوضى و كانت لهم العبرة فيما أعقبت الحروب التي نشبت في عصر الصحابة أو من بعدهم و الثورات التي قامت في عهد بني أمية من شرور كثيرة عاد علي المجتمع منها ضرر بالغ ، فهم يرون إذن وجوب الأمر بالمعروف بالدعوة و الإرشاد ، أو حتى إذا لم يمكن بالإستنكار القلبي دون سل السيف و القتال) . (2)

و الجدير بالذكر أن هذا الإتجاه أسيء فهمه و تأويله و الذي من أجله (حمل بعض النقاد على فقهاء أهل السنة و دعاهم إلى الخندق أن عبارات بعض المؤلفين من المتأخرين تذكر مسألة الصبر على حكم أئمة الجور و انعقاد بيعة المتغلب كأنها أمر عادي أو كأنها إحدى القواعد الأصلية دون أن تنبإ إلى أنها مسألة شاذة أو مسألة ضرورة و ذلك إما للرجبة و الإيجاز أو لطول ما مر عليهم من قرون و عهود ، و هم يرون هذا الحكم الذي لا تنطبق عليه قواعد الشرع باقيا ثابتا و كأنه لا يستطيع غيره و صار مما يقتضيه لا محالة القانون الوجودي) . (3)

المطلب الثاني : هبداالسيف و أدلته

يرى هذا الإتجاه وجوب الثورة على الإمام الفاسق و استخدام القوة إذا تكاد عزله ، و إلى هذا الرأي ذهب كل من المعتزلة و الزيدية و الخوارج و كثير من المرجئة حيث قالوا : (ذلك واجب إذا أمكننا أن نزيل بالسيف أهل البغي و نقيم الحق) ، (4) و الخوارج كما يقول الشهرستاني : (هم أشد الفرق الإسلامية في القول بالخروج على الباغين من الخلفاء والولاة ، و من هذا جاء لقبهم الخوارج ، فإنهم جميعا يرون الخروج على الإمام إذا خالف

(1) السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص 165 و ص 237 و ص 229 .

حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ، ج 1 ص 364 .

ابن العربي : القواصم من العواصم ، ص 170 .

الطبري : تاريخ الأمم و الملوك ، ج 4 ص 292 - 294 و ص 379 .

(2) د . ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية ، ص 353 .

(3) د . ضياء الدين الرئيس : المرجع السابق ، ص 353 .

(4) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ص 451 - 452 .

السنة حقا واجبا) (...) و يقول أيضا : (إن الإمام إذا غير السيرة و عدل عن الحق و جب عزله أو قتله) . (1)

و من آراء الزيدية أن (جميعها ترى السيف و العرض على أئمة الجور و إزالة الظلم وإقامة الحق ، و هي بأجمعها لا ترى الصلاة خلف الفاجر ، و لا تراها إلا خلف من ليس فاسقا) (2) ، و ذكر ابن حزم طائفة أخرى من القائلين بهذا الرأي حيث يقول : (و ذهب طوائف من أهل السنة و جميع الخوارج و المعتزلة و الزيدية إلى أن سل السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب إذا لم يكن دفع المنكر إلا بذلك ، ثم قال هؤلاء : « فإذا كان أهل الحق في عصابة يمكنهم الدفع و لا ييأسون من الظفر ففرض عليهم ذلك ، و إن كانوا في عدد لا يرجون لقتلهم و ضعفهم الظفر ، كانوا في سعة من ترك التغيير باليد ») (3) ، ثم ذكر قائمة طويلة من أسحاء الصحابة و التابعين و فقهاء المذاهب الكبار كلهم إما ناطق بذلك في فتواه و إما فاعل لذلك بسيفه في إنكار ما رأوه منكرا ، و كلام ابن حزم هذا يصلح للإستدلال به على قواعد و مبادئ نظرية الصبر لدى الجمهور أولى من إيرادها هنا ، حيث اقتضى المقام و الضرورة .

المبحث الثاني : الصبر و السيف ، القواعد و الضوابط .

من العيب المنهجي أن يذكر مبدأ الصبر دون معرفة حدوده و مبادئه الأخرى التي لا ينبغي فصلها عنه ، حيث يفهم من غير هذه القواعد أنه استسلام و رضوخ لقوى الطغيان و جبرية و قدرية في التصورات و المفاهيم ، هذا ما جعل بعض المفكرين ينبه و يشير إلى أن في نظرية الصبر و السيف عيب صيغت به ، و أن فيها غموضا ناتجا عن عدم القدرة في الدائنة و التوفيق بين أحاديث الصبر و السيف (4) ، فما هي هذه الحدود و المبادئ ؟

(1) الشهرستاني : الملل و النحل ، ج 1 ص 157-158 .

(2) الأشعري : المرجع السابق ، ص 74 .

(3) ابن حزم : المرجع السابق ، ج 4 ص 171-172 .

(4) د . علي جريشة : المرجع السابق ، ص 278 .

المطلب الأول : قواعد و ضوابط مبدأ الصبر .

الفرع الأول : الموازنة بين أضرار و مصالح مبدأي الصبر و السيف .

و معنى هذه الموازنة الإعتراف بالإمام المتغلب القاهر ، الرافض لمبدأ العزل التلقائي و عدم الإعتراف به و حسن التقدير بين الخروج عليه ثورة و ما يعقب ذلك من أضرار جسيمة و آثار مروعة و مجازر رهيبة ، و بين إبقائه على حاله حتى تتوفر الشروط و يتأكد من القدرة و العدة التي تسمح بالإطاحة به بأيسر السبل و بأدنى حدٍ للتكاليف ، و بعبارة أخرى احتمال الضرر الأقل من أجل دفع الضرر الأكثر . (1)

يقول الإمام العز بن عبد السلام * : (إذا اجتمعت مصالح و مفسدات ، فإن أمكن تحصيل المصالح و درء المفسدات فعلياً ذلك أمثالاً لأمر الله تعالى فيها لقوله « فاتقوا الله ما استطعتم » * و إن تعذر الدراء و التحصيل فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة و لا نبالي بفوات المصلحة) . (2)

و تقوم هذه القاعدة أساساً على قاعدة أخرى شاملة تقتضي أن التصرف على الرعية منوط بالمصلحة ، فكل ما له مساس بالسياسة الشرعية و تنظيم الدولة يخضع لهذه القاعدة ، نهي بعثابة المحك و الحد و الوازع لتصرفات الحاكم في شؤون رعيته . (3)

قال الإيجي موضحاً : (و للامة خلع الإمام بسبب يوجب و إن أدى إلى الفتنة إحتتم أدنى المضرتين) . (4)

(1) الأستاذ علي أحمد الندوي : القواعد الفقهية ، ص 276 .

(2) العز بن عبد السلام : قواعد الأحكام ، ج 1 ص 83 .

هو الإمام عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام السلمي ، المغربي أصلاً ، الدمشقي مولداً ، المصري داراً و وفاة ، الملقب بسلطان العلماء ، و الملقب له هو الشيخ ابن دقيق العيد ، ولد سنة 577 أو 578 هـ ، قرأ الأصول على الأمدي ، و برع في الفقه و التفسير و العربية ، و فاق الأقران في سائر العلوم المتداولة ، فكان إمام عصره بلا مرافقة لا سيما في إطلاعهم على حقائق الشريعة و أسرارها ، و عدم النظر ورعاً و قياماً في الحق و نجاعة و قوة جنان و طلاقة لسان ، و شهرته تفني عن الإطناب في وصفه ، و كان يوم وفاته مشهوداً بالقاهرة . حضر جنازته العام و الخاص . من آثاره العلمية « التفسير الكبير » و « قواعد الشريعة » .

أنظر جمال الدين الأسنوي : طبقات الشافعية ، ج 2 ص 197 - 198 ، رقم 813 .

إبن العماد : شذرات الذهب ، ج 5 ص 301 - 302 .

(3) الأستاذ علي أحمد الندوي : المرجع السابق ، ص 280 .

(4) عضد الدين الإيجي : المواقف ، ص 400 .

و قال ابن تيمية : (و متى كان السعي في عزله مفسدة أعظم من مفسدة بقاءه لم يجز الإتيان بأعظم الفسادين لدفع أذناها) . (1)

و قال ابن عابدين : (و إذا قلد عدلا ثم جار و فسق لا ينعزل و لكن يستحق العزل إن لم يستلزم فتنة) . (2)

فالأمر مرهون بحجم الأضرار و عدد المنافع المترتبة على الخروج على الحاكم بالقوة أو إبقائه و إنفاذ أحكامه ضرورة و أمرا واقعا ، و حسن التقدير و الموازنة بينهم مسألة في غاية الدقة و الخطورة ، فلا تعهد إلا لذوي العقول النابهة من أبناء الأمة الإسلامية .

الفرع الثاني : اشتراط الكفر البواح لإيجاب مقاتلة الحاكم .

تفيد عبارات علماء هذا الإتجاه أن الصبر و عدم الخروج بالسيف معلق على عدم كفر الحاكم كفرا صريحا لا يحتمل التأويل ، و خروجه عن الشرعية مطلقا ، فحينئذ لا يتأخر هذا الإتجاه في حمل السلاح لإسترداد الشرعية ، اقامة الخليفة الشرعي ، و الخروج هنا لا يُعد بغيا ، لأن البغي خروج عن الإمام الحق بدون حق ، و لأن هدف الباغي من خروجه تفريق شمل الأمة و شق عصا الوحدة ، و زرع الفتنة بين الرعية و الحاكم ، فهو بهذا خطر محقق على السلطة و الشعب تجب مقاومته إلى أن يزول خطره ، أما الخروج على الإمام غير الحق فهو مشروع و واجب تنفيذه ، بل إن التأخر عنه إثم كبير و معصية غليظة ، ثم إن نتائج هذا الخروج كما بينا سابقا يُعترف لها بالمشروعية الكاملة إذا كان الإمام الذي جيء به مستكمل الشروط ، أو إعتراف الضرورة و الأمر الواقع إذا كان ناقصا ، و على هذا الأساس إعتبر ابن خلدون خروج الحسين ليس بغيا و أنه رضي الله عنه شهيد مثاب و هو على حق و اجتهاد . (3)

الفرع الثالث : إستفاد طرق النصح و الإرشاد أو العزل السلمي .

ليس معنى الصبر أن يُترك (للمتغلب الحبل على غاربه و يُرضى بأعماله كيفما كانت ، بل لابد أن تظل الأمة مهيمنة عليه ، و لا بد أن يدعى إلى الخير و يُصد عن الظلم و يُوعظ ويُنهى عن المنكر بكل الطرق الممكنة دون القتال ، و قد تواردت الأخبار و الآثار حاثا على وجوب تذكير الأئمة و الولاة و إرشادهم و تنبيههم إلى وجوب اتباع الحق ، و صحائف

(1) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج 2 ص 87 .

(2) ابن عابدين : الحاشية ، ج 1 ص 573 .

(3) ابن خلدون : المقدمة ، ص 172 .

• ربح الإسلامي مليئة بأخبار مواضع الصالحين والعلماء للولاء والخلفاء وإن عرّصوا أنفسهم للخطر ، و كان القتل يبدو كأنه ثمن ما يفوهون به من أقوال) . (1)

و كثيرا ما يستسهل الناس الخروج على الإمام بالسيف ، و لا يكون ذلك إلا مبررا يُخفون به فشلهم في ميدان الدعوة و الإرشاد و النصح للولاء الذي يتطلب صبورا كبيرا و معاناة أكبر على حماقتهم و ظلمهم ، فقد تلين القلوب و تضحج و تُدعن للحق من خلال الموعظة الرقيقة و الكلمة القوية المجلجلة ، و من خلال الأدب الرفيع و الإستماتة و الثبات على الطريق الذي يبديه أنصار الحق و الملتفون حوله .

الفرع الرابع : التحقق من شروط التمكّن و القدرة .

يكاد يتفق فقهاء مبدأ الصبر جميعا على اشتراط الإمكان و القدرة ، و إن اختلفت آراؤهم في تحديد معنى الإمكان و القدرة بالعدد و العدة ، فالمتعمد عليه هي ظروف الزمان و المكان لكل جماعة تريد الخروج بالثورة على الإمام ، فالأمة تتحقق و تقرر أمر الخروج بالقوة وإعمال السيف بعد دراسة وافية شاملة يعكف عليها أهل الإختصاص في السياسة و الحرب و الإقتصاد و الإجتماع و التاريخ و غيرها من المعارف و الفنون ، يُبيّن من خلالها كل الإحتمالات و التوقعات و الأوضاع المترتبة على الخروج أو عدمه .

يؤكد الأستاذ محمد يوسف موسى هذا بقوله : (نريد أن نقول بأنه يجب أن يرى من يريد الخروج أنه قادر هو و من معه على تغيير الوضع و أن يكون هذا مؤكدا أو راجح الإحتمال على الأقل ، و لعل هذا الإمكان و القدرة ، لا يبعد عما راه المعتزلة حين أوجبوا على الناس الخروج على السلطان على الإمكان و القدرة ، إذا أمكنهم ذلك و قدروا عليه .

كما يقولون أيضا (إذا كنا جماعة و كان الغالب عندنا أنا يكفي مخالفتنا عقدنا للإمام و نهدينا فقتلنا السلطان و أزلناه و أخذنا الناس بالإنقياد لقولنا) ، ثم يضيف قائلا : (إن لم تجن من الذين خرجوا من غير استعداد على الخلفاء الأمويين و العباسيين إلا إراقة دماء عشرات الألوف من أبنائها و تفريق الكلمة و جلب كثير من الحزن و الكوارث عليها ، روج سيدنا الحسين رضي الله عنه مثلا كان له من النتائج المؤلمة ما لا تزال آثارها عالقة بفسداً و قائمة حتى اليوم) . (2)

• الحسين كما قال الشيخ الخضري : (أخطأ خطأ عظيما في خروجه ، هذا الذي جر على الأمة ، الفرقة و الإختلاف ، و زعزع عماد ألفتها إلى يومنا هذا و قد أكثر الناس من الكتابة هذه الحادثة لا يريدون بذلك إلا أن تشتعل النيران في القلوب فيشتد تباعدها ، فغاية

(1) د . ضياء الدين الرئيس : المرجع السابق ، ص 355 .

(2) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم في الإسلام ، ص 105 .

لأمر أن الرجل طلب أمرا لم يتهيأ له ، و لم يعد له عدته فحيل بينه و بين ما يشتهي وقتل
بونه ، و قبل ذلك قتل أبوه فلم يجد من أقلام الكاتبين من يتشبع أمر قتله و يزيد له نار
العداوة تأجيجا) . (1)

المطلب الثاني : التوفيق بين هدي الصبر و السيف .

قد لاحظ ابن حزم أن كلا الإتجاهين إعتدأ أخبارا صحيحة ثابتة لا طعن فيها و لا رد و نظرا
لتعارضهما قال بنسخ أحدهما للأخر (و لا يمكن غير ذلك ، فوجب النظر في أيهما هو
الناسخ فوجدنا تلك الأحاديث التي منها النهي عن القتال موافقة لمعهود الأصل و لما كانت
الحال عليه في أول الإسلام بلا شك ، و كانت هذه الأحاديث الأخر واردة بشريعة زائدة و هي
القتال هذا ما لا شك فيه ، فقد صح معنى تلك الأحاديث و رُفِعَ حكمها حين نطقه عليه السلام
بهذه الأخر بلا شك ، فمن الحال المحرم أن يؤخذ بالمنسوخ و يُترك الناسخ و أن يؤخذ بالشك
و يُترك اليقين ، و من ادعى أن هذه الأخبار بعد أن كانت هي الناسخة عادت منسوخة فقد
نعى الباطل و قفا ما لا علم له فقال على الله ما لم يعلم و هذا لا يحل) . (2)

و قد اعتبر الدكتور محمد يوسف موسى رأي الإمام ابن حزم هو الرأي الصحيح في هذه
المشكلة التي تتعلق بكيان الأمة و كرامتها و تدبير أمورها على ما ينبغي و يرضاه الله
ورسوله ، فما كان لأمة وصفها الله بقوله « كنتم خيرا أمة أخرجت للناس » - أمة جعلها الله
ميراث الحق و أقامها مقام الإمامة و التوجيه للناس جميعا ، أن تقبل الدنية في أمورها
و أن تغف ساكنة أمام من يسومها الخسف و يخالف عن أمر الله و رسوله من خليفة أو
عاهل و هي قادرة على عزله و استبدال غيره به ، خاصة إذا توفر شرط القدرة و الإمكان . (3)

و قد حرص الأستاذ أحمد هريدي على مسألة النسخ هذه بقوله : (إنه من القواعد المقررة في
الأمور أنه إذا أمكن الجمع بين الأدلة المتعارضة فلا يصر إلى النسخ و لا يقبل القول به
والجمع هنا ممكن و واقع فعلا ، فلن يكون التفسير مستطاعا و لا داخلا في مقدور الأمة إلا
حيث يكون الوثوق الكامل بالنصر و الوصول إلى الهدف و إلا حيث يكون الضرر مأمونا
و إثارة الفتنة و الفرقة و الدخول في حرب أهلية داخلية غير متوقع و لا محتمل ، و دون
الوثوق بالنصر ، و عند احتمال الضرر الأشد لا يمكن الإقدام على المقاومة باليد و يكتفى
بالنصح و التوجيه أو بالصبر و المسألة و في حدود هذا التوجيه يمكن حمل الأحاديث

1- شيخ محمد الخضري بك تاريخ الأمم الإسلامية ، ج 1 ص 517 .

2- ابن حزم المرجع السابق ، ج 7 ص 173-174 .

3- الآية 11 من سورة آل عمران .

4- محمد يوسف موسى المرجع السابق ص 105 .

النصوص الداعية إلى المسالمة على الحالة الثانية ، و يبقى كل من الطريقتين مفتوحا يمكن سلوكه إذا أمكن الوصول منه إلى تحقيق غاية الشرع أو صيانة مصالح الأمة) . (1)

و على هذا الأساس حاول الدكتور علي جريشة التوفيق و الجمع بين الإتجاهين بناء على اعتبارات و مقاصد وصل إليها حيث يقول : (و بين هؤلاء ، و أولئك نرى أعمال هذه الأحاديث و تلك و نأخذ بالصبر و الخروج في أن واحد ، أما الصبر : فإننا نأخذ بأحاديثه كلها إذا كان الخروج على الشرعية دون الكفر البواح لأن الخروج على الشرعية في هذه الحالة لا يكون قد بلغ مبلغا يستحق التضحية بالنظام كله ، و التضحية معه بوحدة الأمة و بالعزيم من دماء أبنائها ، لأن قيام نظام إسلامي - و إن أصابه ثلثة - يُعبد في ظلله الله و يقوم الناس فيه لرب العالمين خير من الإطاحة به كله من أجل مظلمة فرد أو معصية حاكم و ليس معنى ذلك التضحية بمظلمة الفرد أو السكوت على معصية الحاكم و لكن هذا و ذلك يقوم بالتعريف و النصح و الإعتزال و الإمتناع و إسقاط حقوق الحاكم في الطاعة و النصر و عزله إذا اقتضى الأمر و استطلعنا إلى ذلك سبيلا ، و أما الخروج : فإننا نأخذ بأحاديثه كلها إذا بلغ الخروج على الشرعية حد الكفر البواح بحيث سقطت الشرعية تماما عن النظام القائم و أصبح وصفه بأنه إسلامي وصف غير صحيح ، و ذلك يكون إذا انهار أساس الشرعية الأولى و هو إقامة شرع الله ، لكن إذا قام هذا الأساس الأول و كانت معصية أو معاص تنال من أي من الأساسين الثاني و الثالث ، فإننا نكون لا زلنا فيما دون الكفر البواح فلا يصح لنا الخروج) . (2)

و النتيجة الحتمية لهذه الآراء تكمن في تحديد المعايير و القواعد التي تتحكم في مسألة الخروج و الصبر ، و في رأينا أن المعيار الدقيق و المخك الحقيقي الذي يجب مراعاته في الإقدام على مثل هذا القرار الحاسم أو التخلي عنه هو الكفر الصريح للخليفة الذي يُعتبر أمئى مظاهر العصيان و الخروج على الشرعية الإسلامية للنظام الحاكم ، فعندها فقط يعلن عن الجهاد و يُستنفر الخفيف و الثقيل و الرجل و المرأة و الشاب و العجوز ، فتهد كل الأمة مهما كلفها ذلك من تضحيات جسام و أضرار بالغة ، فلا خيار بين أن تحيا تحت ظل دولة شرعية أو أن تستسلم و تخضع لنظام كافر في أساسه و سياسته ، فالمسألة تصبح عقائدية بالدرجة الأولى و لا مجال هنا للإجتهد و التكييف و التبرير الفقهي ، كما لا مجال هنا للخداع و التمويه بالشعارات المزيفة و بفتاوى البلاوي .

و أيضا فإن التسليم بهذا المعيار و اعتماده يجنب الأمة و الدولة كل محاولة لتعبئة صفوف المسلمين و تأجيج نار عواطفهم للقيام على أنظمة لا يصدق عليها مدلول الكفر حتى و إن صدرت منها المعاصي و المفاسد الكثيرة ، حيث أن التكفير المجاني للحاكم و جهازه الحاكم ليست مسألة بسيطة يتسلى بها الأفراد أو يُفتي بها أشباه الفقهاء و المهوسون .

(1) الشيخ أحمد هريدي : نظام الحكم في الإسلام ، ص 140-139 .

(2) د . علي جريشة : المرجع السابق ، ص 281-280 بتصريف يسير .

أما خروج بعض الصحابة و التابعين على بعض أنظمة الحكم الجائرة الظالمة فإنه مجرد محاولة لتقويم الإعوجاج و رد نظام الحكم إلى قواعده و مثله الخالدة ، و مع هذا لم يسلموا من نقد و طعن و تخطئة من بعض أفاضل الصحابة و العلماء آنذاك .

و من هنا تأتي المهمة الشاقة و الدقيقة المنغاة على عاتق أهل الحل و العقد في الموازنة و التقدير بين الأضرار و المنافع المترتبة على الخروج و غيره ، و ذلك من خلال رسم خطة عمل و تحديد مشروع شامل عميق التفكير متدرج الخطى واضح المعالم ، تحدد سبل إنهاء هذه العلاقة بالطرق الشرعية المتفق عليها .

و إذا جمعنا رأي القائلين بالصبر مع القواعد التي ذكرناها سابقا و التي تكمل هذه النظرية و توضحها ، نجد أن هذا الرأي هو الجدير بالقبول و الإعتماد لإحاطته بكل ملبسات القضية و جوانبها المتعددة ، فهي تحث على استنفاد كل الطرق السلمية التقويمية لأعوجاج الحاكم ، و تحدد المعيار الأدق في زوال الشرعية عن النظام و المتمثل في الكفر البواح ، مع التأكيد على انحراف الحاكم عندما لم يثبت كفره الصريح بكل الوسائل الإعلامية المتاحة .

و بعبارة أخرى يمكن القول أن مبدأ الصبر مع مبدأ السيف مع القواعد و الضوابط المذكورة سالفا ، تكون مجتمعة نظرية الخروج على الحاكم .

المبحث الثالث : أحكام الخارجين على الإمام و وصفهم الشرعي .

إنصاف الذين خرجوا على الحكام المارقين الظالمين مجتهدين أو متأولين ، لم يعتبر الفقه الإسلامي خروجهم ظلما و عدوانا ، و فرق بينهم و بين الذين تحركهم النزوات و الشهوات الضيصة و الأهداف الدنيئة و الخلفيات التاريخية و الفكرية ، و عليه فالخارجون على الإمام أصناف أربعة :

1- قوم إمتنعوا و خرجوا عن قبضته بغير تأويل ، فهؤلاء يأخذون حكم قطاع الطريق
الذين بين إن فعلوا ثلاثة أمور :

- إن نجعوا بمكان أو خرجوا على إنسان بحيث لا يلحق به غوث .
- أن يكون عندهم سلاح يمتنعون به .
- أن يقصدوا أخذ المال مجاهرة و قهرا . (1)

(1) ابن قدامة المقدسي : المغني ، ج 8 ص 266 .

فإن لم تكن لهم تلك الثلاثة مجتمعة فليسوا بقطاع طريق و غاية أمرهم أنهم عصاة و ليس للإمام قتالهم ، اللهم إلا إذا احتاج إليهم حاجة لا يقوم بها غيرهم ، و إلى هذا ذهب أبو حنيفة و أحمد و مالك ، فقد أجمعوا على أنه إذا كانت طائفة ممتنعة فقام غيرها بالواجب لا يجوز قتال الطائفة الممتنعة . (1)

قال ابن تيمية : (ليس كل من ترك طاعة الإمام يقاتل) . (2)

الثاني : قوم لهم تأويل إلا أنهم نفر يسير لا منعة لهم كالواحد و الإثنين و العشرة ، وللعلماء في شأن هؤلاء قولان :

أ - إعتبارهم قطاع طريق و هو مذهب الشافعي و أكثر الحنابلة و دليلهم في هذا أمران :

1 - قال الحسن : لما جرح ابن ملجم علياً قال : إن برئت رأيت رأيا و إن مت فلا تماثلوا به حيث لم يثبت بهذا القول لفعله حكم البغاة .

ب - إننا لو أثبتنا للعدد اليسير حكم البغاة في سقوط الضمان لما اتلفوه أفضى ذلك إلى إتلاف أموال الناس

أ - إعتبارهم بغاة إذا خرجوا عن قبضة الإمام ، لا فرق بين الكثير و القليل ، و هو قول ضعيف . (3)

الثالث : الخوارج الذين يكفرون بالذنب و يكفرون عثمان و علي و طلحة و الزبير و كثيرا من الصحابة ، و يستحلون دماء المسلمين و أموالهم إلا من خرج معهم ، و أكثر قول الفقهاء نبيهم أنهم بغاة حكمهم حكم البغاة ، و إلى هذا ذهب الحنابلة و أبو حنيفة و الشافعي و جمهور الفقهاء و كثير من أهل الحديث .

أما الإمام مالك فإنه يرى استتابتهم فإن تابوا و إلا قتلوا على إفسادهم لا على كفرهم ، و ذهب طائفة من أهل الحديث إلى أنهم كفار مرتدون تباح دماؤهم و أموالهم ، فإن تحيزوا في مكان و كانت لهم منعة و شوكة صاروا أهل حرب كسائر الكفار ، و إن كانوا في قبضة

(1) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج 2 ص 233 .

(2) ابن تيمية . المرجع السابق ، ج 2 ص 214 .

(3) ابن قدامة المقدسي : المغني ، ج 8 ص 104 .

الإمام إستتابهم كإستتابة المرتدين ، فإن تابوا و إلا ضربت أعناقهم و كانت أموالهم فيثا لا يرثهم ورثتهم المسلمون . (1)

الرابع : قوم من أهل الحق يخرجون من قبضة الإمام و يرومون خلعه لتأويل سائغ و فيهم منعة يُحتاج في كفههم إلى جميع الجيش ، فهؤلاء البغاة تترتب عليهم أحكام تميزهم عن الأصناف الثلاثة السالفة .

فلا يُجوز جمهور الفقهاء قتالهم إلا أن يبدؤوا الإمام بالقتال و بعد أن يُعذر إليهم و يبدأ معهم بأمر الإصلاح ، فإن قوتلوا قبل ذلك فالقتال قتال فتنة ، ذلك لأن الباغي (قد يكون متولاً معتقداً أنه على حق ، و يكون بغيه مركباً من تأويل و شهوة و شبهة و هو الغالب ، وقد يكون ما خرجوا لأجله مُجوزاً للقتال فيستحقون به نصرة المسلمين و عونهم ، و يكون القصد من قتالهم بعد تعيينه كفههم و ردهم إلى الطاعة دون قتلهم ، و ذلك بعد امتناعهم عن الحق و تجمعهم للسوء و الشر بغير تجسس منه و لا ارتياب فيهم .

وهكذا فإن قتال المسلم لا يحل إلا دفعا ، و هذا ما ذهب إليه الشافعي و مالك و أحمد و أبو حنيفة عندما قالوا إن البغاة لا يقاتلون حتى يبدؤوا أهل العدل بالقتال) . (1)

فلكي يكون البغي مشروعاً و يأخذ حكم الجريمة السياسية يجب أن تتوفر فيه شروط ثلاثة هي

1- الغرض من الجريمة :

فالذي يفرق بين البغي و غيره من أنواع الإنتفاضات و الإنتقالات الدموية هو أن البغي هدفه الأخير هو الحاكم و عزله ، أو الإمتناع عن الطاعة و النصره و إسقاط حقوق الحاكم ، بخلاف الجرائم الأخرى العادية التي كثيراً ما يكون الهدف من ورائها الإفساد و النهب و السطو و ترويع الأمنين .

2- التأويل :

عنى هذا أن يكون للبغاة سبب و مبرر لخروجهم ، و يكون واضحاً يستند إلى أدلة و براهين . لو كان الدليل ضعيفاً في ذاته .

فلنا هذه التفاصيل عن ابن تيمية : منهاج السنة ، ج 2 ص 253 .

إبن الهمام : فتح القدير ، ج 4 ص 411 .

إبن قدامة : المغني ، ج 8 ص 111 .

حتى يتحقق معنى البغي يجب أن يقع في أحداث حرب و معارك مسلحة ، بخلاف لو حدث البغي في ظروف عادية ، فحتى و إن وقعت إعتداءات و اقترفت الجرائم فلا يُعتبر بغيا ، وإنما هو حراقة و إفساد في الأرض يجب قمعه و محاربة فاعليه . (1)

و خلاصة القول أن نظرية الخروج إقتترنت أولا بحركة الخوارج ضد الإمام علي رضي الله عنه ، و لم تجد لها الصدى و التأثير عند أهل السنة ، لأنها كانت عند الخوارج مجرد حركات ثورية و اضطرابات هوجاء لا تراعي مصالح الجماعة و نظام الحكم ، و إنما تستهدف الخروج عن الإمام و خلعها فحسب ، و لا تبالي بما يحدث و يعقب الخروج من أضرار و مساوئ تؤدي إلى تفريق الأمة و تفتيت وحدتها ، و تفقدها النفوس و الأموال و جعلها عرضة و لقمة سائغة للطامعين .

أما أهل السنة فقد كيفوا نظريتهم في الخلع وفق مصالح الأمة و ما يعود عليها من منافع و بما يجره عليها الخلع من أضرار و مفسد ، فاختراروا ما هو أكثر صلاحية للجماعة و أضمن للإستقرار و استمرار الحياة و أحقن للدماء و أحفظ للأموال و أرفع لأحكام الدين و مبادئه .

والذي نالوا إن أهل السنة لا يوجبون الخروج على الأنمة نظروا جانبا واحدا و زاوية فقط في فق أهل السنة ، فضلوا و أضلوا و أساؤوا الفهم على أقل تقدير .

و ستبقى النظرة السننية في غاية السلامة و الواقعية و الموضوعية في تناول الأحداث و معالجتها و الحكم عليها ، (فلا ينبغي أن يترك شأن الإمامة - بما لها من مركز خطير - دون إحاطتها بضمان الإستمرار و كفالة الطمأنينة للجماعة الإسلامية ، و استقرار الإمام في منصبه يتمكن من أداء واجباته ، و ما دام لم يقترب ذنبا يوجب الخلع ...

أما الخلع فهو إجراء إستثنائي قد يهز كيان المجتمع الإسلامي ، و لهذا وضع أهل السنة نبودا كثيرة ، و لم يوافقوا على الخلع إلا في الحالات التي أوضحها ننا الباقلاني و الجويني وغيرهما ، و بالطريقة التي تحفظ للجماعة الإسلامية وحدتها و تحقق لها مصلحتها) . (2)

(1) الأستاذ عبد القادر عودة : التشريع الجنائي في الإسلام ، ج 1 ص 12 و ما بعدها بتصريف .
(2) د . مصطفى حلمي : نظام الخلافة في الفكر الإسلامي ، ص 445 بتصريف يسير .

الخاتمة : في نتائج المباحث التي احتوت عليها الرسالة .

عالجت في هذه الرسالة ثلاثة مواضيع رئيسية هي :

- ١- التكييف الشرعي لعلاقة الحاكم بالرعية .
- ٢- أركان العلاقة بين الحاكم والرعية .
- ٣- طرق و شروط إنهاء العلاقة بين الحاكم والرعية .

فبالنسبة للموضوع الأول الذي خصصت له الباب الأول من هذه الرسالة - وهو أطول الأبواب الثلاثة التي توزعت عليها المواضيع الثلاثة السالفة الذكر - ونظرا لأهميته ودوران مقاصد الرسالة حوله ، فقد بينت من خلاله الأسس الشرعية التي يقوم عليها عقد الخلافة ، فانتهيت إلى تصور معين لمنصب الخلافة ينهض على اعتبار أن الخلافة فكرة إسلامية و وصف شرعي له عناصره و خصائصه و أركانه ، متى توفرت في نظام سياسي أو شكل من أشكال الحكم ، كان هذا النظام أو هذا الشكل خلافة .

وتبين هذه الأركان و تلك العناصر أن الخلافة رياسة عليا للدولة شملت كافة الإختصاصات التنفيذية و القضائية و التشريعية ، و خلاصة القول أن الخلافة من مسائل الفروع و لكن مسائل علم الكلام ، لما ظهر حينئذ من بدعة الإمامية من قولهم أنها من عقائد الإيمان ، يجب على النبي تعيينها و الخروج عن العهدة في ذلك لمن هي له و كذلك على الأمة .

فندرى أسر الخلافة أنها قضية مصلحة إجتماعية و لا تلحق بالعقائد ، و أن نصب الإمام ، أيضا سمعا لا عقلا و لا على الله كما قالت الروافض ، و لا حجة لمن قالوا بالندب و أن الخلافة إقامة الدين و تدبير مصالح الناس .

الأصل في نظام الخلافة الوحدة مع جواز صور التعدد لبعض الحالات الإستثنائية .

و أن شروط متولي هذا المنصب محددة مضبوطة ، منها ما جرى حوله خلاف كشرط النسب القرشي - حيث إنتهيت فيه إلى رأي مفاده أنه من حيث الواقع التاريخي الحالي والمستقبلي ، يستحيل إيجاد هذا الشرط إن لم يكن الحديث عنه من الجدل الصرف ، لكن وراءه الحكمة الإسلام في وضع الرسالة و معايير اختيار الشعوب و الأمم فقد تكون عناصر العروبة و العربية من مرجحات التأهيل لهذا المنصب - و منها ما اتفق عليه .

وقد إنتهيتُ في مسألة الشروط المعتبرة في الخليفة إلى أنه لا بأس من إضافة شروط أخرى تتوافق و أهمية المنصب و خطورته و تتماشى و تحديات العصر الحديث .

و كذلك أضفتُ إلى معاني شرط الحرية بالمفهوم التقليدي في الفقه السياسي بعض الصور و الأشكال التي تؤثر في الحرية و الإرادة السياسية للدولة ، فتحدثتُ عن الإنتداب في أدنى درجاته من حماية و دفاع إلى أعنف صوره و أعلى درجاته من إستغلال و استئثار ، و توفر كل هذه الشروط و الأركان هو بمثابة الواقعة المنشئة لعقد الخلافة و قيام نظامها الشرعي الواجب الطاعة ، كما أن إنتفاء أحدها يفقد هذا النظام طابعه الرسمي الشرعي ، و يترتب على ذلك إنتفاء الطاعة و مستلزماتها .

و اعتبار نظام الخلافة وصفا شرعيا و فكرة شرعية قبل أن يكون شكلا معيننا يجب اتباعه ولا يجوز العدول عنه ، مسألة ترتبت عليها جملة آثار شرعية و فوائد سياسية ذات أهمية خاصة لعل أهمها :

1- الاعتراف بكل أنظمة الحكم الإسلامي التاريخية التي قامت ، سواء بفعل الواجب الشرعي أو بعامل الضرورة و الأمر الواقع ، و عليه فإن كان بين الخلافة الراشدة و غير ترأسدة - كتلك التي قادت المجتمع الإسلامي بطريقة هي أقرب إلى الملك و نظام الوراثة - دينا قبا أخلاقية و انحرافا في بعض الخصائص و المميزات ، فإن معيار الشرعية ظل متواجدا في كليهما ، فالخلافة منعقدة للمتكفل بها و الولاية نافذة للسلطين في أقطار البلاد ، و اصلحة في ذلك ما يتحقق من مصالح الأمة و يندفع بها من المساوئ عنها مهما كان شكل الحكومة ما دامت القواعد العامة و المبادئ العليا حاضرة سارية المفعول ، و أعظم مصلحة في تآذ التصرفات و سريان العقود و ترتب الأحكام و تنفيذها ، و لو قطعنا ببطلان الولايات لبطلت المصالح و لتعطلت حياة الناس جملة و تفصيلا .

2- كذلك فإن الخلافة ليست مجرد المنصب السياسي ذي الصفة الدينية الصرفة الذي إنتهى بانتهاء الخلافة الراشدة ، أو بانتهاء الدولة العباسية سنة 1517 م أو بانتهاء الدولة العثمانية و إنهاء الخلافة على يد المجلس الوطني التركي سنة 1924م ، و كذلك لا يمكن إعتبار الدول التي ما زالت تلتزم في دساتيرها و مواثيقها السياسية و تشريعاتها و بعض - نينها بالإسلام دينا ، و التي لم يعلن البعض منها بصراحة عن علمانيته ، إمتدادا ليعيا و استمرارا تاريخيا لنظام الخلافة .

3- في رأيي أن هذه الدول تصلح لأن تكون أرضية خصبة لانطلاق جادة و جديدة لعودة الحضارة و نظام الحكم الإسلامي ، نظرا لجملة اعتبارات و عوامل تؤهلها لمثل هذه المهمة الصعبة ، أهم هذه العوامل ما تحتويه هذه الدول من طاقات مادية و معنوية و حركات إسلامية و أحزاب سياسية وطنية و قومية معتدلة تلتقي في عدة نقاط و محاور تخدم هذا المشروع الضخم و الواجب الشرعي المفقود ، الذي يتطلب سعيا حثيثا و عملا دؤوبا و جهودا منظمة معتبرة ، أفضل بكثير من إعتبار هذه الدول و الأنظمة خارجة عن الإسلام

و وصفها بالكفر و الضلال لبعض التصرفات غير الراشدة و لوجود بعض المندسين في أجهزة الحكم ، لهدم و تعطيل هذا المشروع العظيم ، فهذا يعقد الوضعية و يؤخر المشروع ويسهل اختلاله و احتواءه و سقوطه في براثن العدو التقليدي للمشروع الإسلامي من يهود و نصارى و مجوس .

فنادام هناك مسلمون و حركات إسلامية راشدة عاملة ، و ما دامت هناك إرادات رسمية و غير رسمية سياسية و غير سياسية تعمل على الإلتزام بالإسلام و العودة إلى نظامه ، فلا يكمن اعتبار نظام الخلافة بالمفهوم الذي انتهينا إليه من الموضوعات التي دخلت ذمة التاريخ و انتهى أمرها ، فالأمل معقود و النية قائمة و السعي جاد و العوامل التاريخية و السياسية العالمية كذلك مساعداً على عودة نظام الخلافة الإسلامية .

في الحديث عن الأسس الشرعية و توسيع معانيها تناولت في دراستي هذه طرق التولية للخليفة تعرضت للخطوط العامة لنظام التولية و التعيين عند الشيعة و الإمامية منهم خاصة و الخوارج ، و من نحى منحاهم من بعض السنين ، و انتهيت في هذا إلى نتائج أهمها :

- الضعف الكبير للدلة التي اعتمدها الشيعة ، بل حتى أن الكذب و التزوير و الصنعة كانت هي الطابع المميز للدلة و التوجيه و التفسير و التأويل و التبرير ، و أهم من الأدلة التي لم أتعرض لها تفصيلاً ، تحدثت عن الخلفيات و المؤثرات الفلسفية و العقائدية المكونة للعقل و التفكير السياسي الشيعي ، من شعوبية و عبادة الأشخاص و مناورات سياسية كوسائل إستراتيجية للوصول إلى الحكم و استمراره .

- مذهب الخوارج في الإنتخاب العام و الحر يقترب من مبدأ رأي الأكثرية و الأغلبية الذي تقتضيه آليات تطبيق الديمقراطية و مبدأ سيادة الأمة و الشعب بمفهومه الغربي .

تعتبر آراء بعض علماء السنة ممن قالوا بنصية خلافة أبي بكر و غيره ردود أفعال أكثر منها أفكاراً و آراء تعتمد الدليل و البرهان ، فهي مجرد جدل و مجارات للمذاهب الأخرى ، و لا تعبر إلا عن رأي أصحابها .

كما تحدثت قبل هذا عن طرق التولية عند جمهور علماء السنة و المسلمين عامة و انتهيت بعد التقصي و الإحصاء من خلال السوابق التاريخية إلى أنها أربعة طرق ، و قد بينت الأساس الشرعي و التاريخي لكل طريق و شروط كل منهما و طبيعة و خصائص عقد كل منهما ، و خلصت إلى النتائج التالية :

- أن البيعة أو التولية باختيار أهل الحل و العقد هي أعلى الدرجات و أصح الطرق تعبيراً عن طبيعة نظام الحكم الإسلامي ، و لا تبتعد عنها كثيراً سائر الطرق الثلاثة الأخرى ، لاعتقاد الخلفاء من بعد عليها و إقرارها و اعتبارها .

أن طريق التغلب ما هو إلا حالة خاصة و استثنائية يدخل تحت طريق الدعوة للنفس ،
هو الوجه السيء - للدعوة للنفس .

أن توريث الخلافة ليس أصلا من أصول نظام الحكم الإسلامي ، و إن وقع في التاريخ
الإسلامي فلجملة اعتبارات و أسباب قبلها بعض العلماء و رفضها البعض الآخر .

أن هذه الطرق تقوم على تصرف من جانب واحد ، ففي طريق البيعة تقوم على الإرادة
المنفردة لأهل الحل و العقد ، و للخليفة القائم في حالة العهد ، و لأهل الثقة المعهود لهم في
حالة طريق الثقة ، و للإرادة المنفردة للمتغلب أو الداعي للنفس في حالة طريق الدعوة
للنفس و طريق التغلب ، وفي هذا مخالفة صريحة لمبدأ سيادة الشعب أو الأمة في النظام
الديمقراطي .

أما المبحث الثالث فتناولت فيه التأسيس العقدي لطرق التولية و هذا اقتضى مني بيان
جملة أشياء لها علاقة و طيدة بطرق التولية من قريب أو بعيد ، من بينها :

1- أوضحت مفهوم الأمة و الشعب في القانون الوضعي و في الفكر الإسلامي و ما بينهما
من خصوصيات و مفارقات ، و خلاصة ما انتهيت إليه من أفكار أن :

- الدولة الإسلامية دولة فكرية تقوم العلاقات فيها على العقيدة ، فلا اعتبار للوشائج
الدموية و لا للحواجز الطبيعية بين المسلمين .

- مصطلح الحاكم و المحكوم خاصة يعتبر من المصطلحات الدخيلة على الفكر الإسلامي ،
وفيها من آثار الإستعمار ما فيها ، فمن الأفضل تعويضها بالمصطلح الإسلامي الدقيق
الشامل ، فمصطلح الراعي أو الإمام أو الخليفة يقابله مصطلح الرعية في التراث الفقهي
السياسي الإسلامي .

2- ناقشت مبدأ سيادة الأمة و بينت منشأه التاريخي و مصدره الفلسفي و تأثر بعض
أهل الفكر الإسلامي به ، و انتهيت إلى جملة نتائج أهمها :

- أن تولية الخليفة في الإسلام لا تخضع لمبدأ سيادة الأمة ، و إنما تخضع لقواعد شرعية
أخرى مستمدة من مقاصد و مبادئ نظام الحكم الإسلامي .

- أن طرق التولية ليست شكلا معيننا يجب اتباعه و عدم العدول عنه ، و إنما هي من الأمور
الإبتهادية المتروكة للمسلمين ، يقررونها وفقا لما تقتضيه مصالحهم .

أن السيادة ليست للأمة و ليست للحاكم ، و ليست للقانون و الأمة معا و إنما هي
للشريعة مطلقا و هو ما يعبر عنه بالحاكمية ، و في هذا تعبير صادق واضح عن نظام الحكم
الإسلامي و طبيعته .

- أن الإسلام لا يعتمد بصورة مطلقة في السياسات الشرعية و في اتخاذ القرارات على مبدأ الأغلبية المستوحى و المستمد من مبدأ سيادة الأمة الغربي ، و مع هذا فلا مانع من إعماله حيث تقتضي المصلحة إعماله ، هذا كله في الفصل الأول من الباب الأول ، أما الفصل الثاني ، و استمرارا في تأصيل مفهوم العقد لطرق التولية و العلاقة بين الحاكم والرعية ، تحدثت عن العقود عموما و عن خصائص عقد الخلافة خصوصا و أشاره الشرعية مع مقارنته مع بعض العقود الوضعية كالعقد الإجتماعي على سبيل المثال ، و انتهت في تحديد ماهية الخلافة إلى تحديد طبيعتها ، فبعد أن تعرضت لجملة تصورات تُبين و تحدد طبيعة الخلافة و هي الوكالة و النيابة أو الولاية ، خلصت إلى أن الخلافة ولاية مخصصة بعقد التولية ، و عليه فإن المركز الشرعي للخليفة يتحدد بالضرورة ، فالخليفة في نظام الحكم الإسلامي و في عقد الخلافة لا يمكن اعتباره نائبا عن الأمة ، حيث بينت أن هذا التصور و إن صدق على بعض طرق التولية فإنه لا يصدق مع الطرق الأخرى ، فالخلافة ولاية و بموجب عقد التولية يصير المترشح لها أو المتغلب عليها خليفة واجب الطاعة ، ولتأكيد مفهوم الولاية قمت باستخلاص إتجاهات الفقهاء فيما يتعلق بوظيفة التولية وخصائصها ، و هذه الإتجاهات تقرر :

➤ - أن التولية تُخول الخليفة سلطة أو صلاحيات الخلافة .

➤ - أن التولية تُميز الخليفة من بين أهل الإمامة .

و بعد مناقشة هذه الآراء و تفويجها إنتهيتُ إلى أن وظيفة التولية تتمثل في تخصيص الخليفة ، و تميزه بولاية إقامة الدين و تدبير المصالح العامة للأمة و إعمال هذه الولاية ، والنتيجة الحتمية لهذا الرأي مفادها أن كل فرد مكلف من أفراد المسلمين ، له الولاية الكاملة في إقامة الدين و تدبير مصالح الناس ، فالتولية على هذا الإعتبار لا تضيف للمتولي شيئا ناقصا ، أو تخوله حقا أو إختصاصا أو سلطة ليست له قبل توليته ، و هذا التصور يتعاشى و النصوص القرآنية و السنية و أقوال الفقهاء و الأصوليين ، كما يترتب على هذا التصور ملء الفراغ القانوني في الحياة الإسلامية و فيما بين الحاكم و الرعية ، وكذلك التكامل في النظام الإسلامي في حركة مد و جزر متبادلة بينهما ، فمع قدرة الخليفة نند و لايته ، و تنحسر و تنزوي ولايات الأفراد ، و مع تيقن الأفراد من عدم قدرة الخليفة أو شغور منصبه تمتد ولايات الأفراد و تنحسر ولاية الخليفة ، فلا يتصور الفراغ القانوني والدستوري مطلقا معاً هي سمة بارزة من سمات أزمة دساتير الديمقراطية المعاصرة .

و في الباب الثاني تناولتُ أركان العلاقة بين الحاكم و المحكوم و انتهت فيه إلى نتائج أخصها في الآتي :

- إن كون الخلافة رئاسة عليا و الولاية العليا في الدولة لا يعني عدم تقييدها و ضبطها بجملة قواعد و أركان ، من بينها قيام الخليفة بواجباته نحو رعيته و قيام هذه الأخيرة

بحقوقه ، فالعقد السياسي في نظام الحكم الإسلامي له اثاره و ثماره الواقعية و الحيوية ، وفي هذا حياة الدول و الشعوب و حركتها و ازدهارها و انتفاء الجمود و الركود الحضاري .

- إن الخليفة مسؤول مسؤولية شرعية و سياسية ، فهو فرد كسائر أفراد الأمة يخضع لأحكام الإسلام و التشريعات التي يصدرها هو ذاته ، فليس هناك حصانة قانونية أو إستعلاء على القانون و أحكام الشريعة و ليس هناك محاكم خاصة و أحكام خصوصية تراعي الجاه و السلطان و القوة و الشوكة ، فالأمة لها حق المراقبة و التوجيه و النقد و المعارضة المنظمة المنطقية النزاهة المحاطة بأداب الإسلام ، و في مسألة المعارضة المنظمة قررت أن في ظل نظام حكم إسلامي متكامل لا نحتاج إلى أحزاب تقوم بالمعارضة المنظمة ، و إنما هناك قواعد و أحكام شرعية أخرى تقوم مقامها كقاعدة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ، و قد تكون فكرة إنشاء الأحزاب و الجماعات و الهيئات في مرحلة متقدمة عن مراحل قيام الدولة الإسلامية ، أما بعد قيامها فلا مبرر لوجودها .

- إن العدل أساس الملك و الظلم مؤذن بخراجه ، و الشورى واجبة و نتائجها ملزمة و ليس أفضل في مكافحة الإستبداد و التطاؤل على حقوق الرعية من إلزام الشورى و توسيع دائرة الممارسات الشورية بين الحاكم و الرعية إلى أبعد نطاق .

أما الباب الثالث و الأخير و الذي خصصته لطرق و شروط إنهاء العلاقة بين الحاكم و المحكوم فقد تناولت فيه شروط و مشروعية و موجبات العزل ، فأنتهيت إلى أن العزل وسيلة و ليس غاية ، و أن الأصل استقرار منصب الخلافة ، و أن العزل من حقوق الأمة الثابتة ، و حتى لا يضيع هذا الحق و يدعيه كل من هب و دب ، شرع له الإسلام قواعد و شروط تعثلت في الكفر و الردة و غيرها من الأسباب المعنوية الأخرى ، و في مسألة الكفر و الردة إنتهيت إلى نتيجة ذات أهمية بالغة في استقرار نظام الحكم الإسلامي و ثبات الأوضاع و هي قضية التكفير ، و بعد مناقشة الآراء تبين لي أن ظاهرة التكفير غريبة على المنهج الإسلامي و أن ثمة قواعد و أسس و ظروف و اختصاصات تُحترم و تُتبع و إلا انهار المجتمع و اضطربت أحوال الحكم فيه ، و المعول عليه في مسألة عزل الحاكم الفاسق هو مصلحة الأمة و درجات الفسق بين كون ضرره يتعدى إلى الرعية و بين كونه لا يخرج عن دائرة الخليفة ذاته ، و إذا كانت هذه نظرة الفقهاء المجردة فإن الخصائص و المميزات الأخلاقية تمنع من افتراض حاكم فاسق بتاتا ، و هذا ضرب من المثالية لا تطيقه الأنفس و لا تجري به سنن و ظروف و تجارب الحكم و أنظمتها .

عليه فإن المعيار الدقيق لمسألة الخلع و عدمه هو الموازنة بين الأضرار المترتبة على العزل و بين المصالح المترتبة على الإبقاء .

ثم إذا تأكد مبدأ العزل فما هي طرقه ؟
و هنا بينت الإتجاهات الفقهية في نظرية الخروج على الحاكم و إسقاط حقوقه و الثورة عليه و مقاتلته إذا اقتضى الحال ، و وصلت إلى نتيجة مفادها :

أن الإتجاه القائل بالصبر أسيء فهمه و بالتالي وقعت أخطاء كبيرة في التعامل مع نواعده ، و عليه فإن نظرية الصبر على الإمام لا يمكن إعمالها إلا كاملة دون شذب أو بتر لسائر القواعد الأخرى كالموازنة بين أضرار و مصالح الصبر و السيف ، و اشتراط الكفر البواح ، و استنفاذ طرق النصح و الإرشاد و بذل الوسع و الجهد فيهما ، و كذلك التحقق من شروط التمكّن و القدرة ، و بهذه النظرة الواسعة لهذا الإتجاه نزيل العيب و الغموض الذي كثيرا ما اكتنف هذه الفكرة .

- إن الثورة على الإمام و أسلوب العنف و إراقة الدماء يبقى الأسلوب و الإجراء الإستثنائي الذي ينبغي أن تراعى فيه القواعد و الشروط السالفة الذكر .

- أنه يمكن الأخذ بمبدأ الصبر و مبدأ الخروج على أساس من إعمال معيار دقيق و ضابط محدد ، و هو الكفر البواح الذي يعتبر الحد الأقصى للإعتداء على شرعية النظام و مشروعيته ، أما خلاف الكفر البواح فإن مبدأ الصبر مع استمرارية النصح و التوجيه و العتاب و إسقاط حقوق الإمام كالطاعة و غيرها هو المذهب الأحق بالإتباع ، لوضوح الأدلة و تطابقها مع تجارب نظام الحكم الإسلامي ، و لأنه مدعاة لاستقرار الأوضاع و انتفاء الفتن الهوجاء .

هذه جملة نتائج بدا لي أنها ذات بال ، و قد يخفى علي الكثير منها ، أسأل الله أن يوفق عبدي إلى الوصول إليها و إلى إدراك مكنوناتها .

و أخيرا أقول إن البساطة في عرض نظرية تحدد علاقة الحاكم بالرعية و كذلك تلك المرونة الواقعية للفقهاء السياسي الإسلامي تسمحان بعودة نظام الخلافة من جديد ، و ذلك هو البنفي و معقد الأمل .

الفهارس

مفاتيح الرسالة .

1- ثبت المصادر و المراجع .

- المعاجم و التراجم و الفهارس و مصادر الحديث النبوي .
- مراجع و مصادر التراث الإسلامي .
- المراجع الحديثة .
- المراجع الأجنبية .
- المجلات و الدوريات .

2- فهرس الآيات الكريمة .

3- فهرس الأحاديث و الآثار النبوية .

4- فهرس الاعلام .

- الصحابة ، الخلفاء ، التابعون ، السلاطين ، القادة و أصحاب الفرق .
- اعلام الفقه و الفكر و الكلام .

المعاجم و التراجم و الفهارس و مصادر الحديث النبوي .

- 1- المفردات في فريب القرآن ، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الاصفهاني (ت 502 هـ) ، مطبعة مصطفى الحلبي البابي 1961 م .
- 2- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، إعداد الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي ، كتاب الشعب 1370 هـ .
- 3- لسان العرب ، ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي (ت 711 هـ) .
الطبعة الأميرية
- 4- القاموس المحيط ، محمود بن يعقوب الفيروز آبادي (ت 817) . الطبعة الأميرية الثالثة .
- 5- كشاف إصطلاحات الفنون ، التهانوي محمد أعلى بن علي . حققه لطفى عبد البديع و راجعه الأستاذ أمين الخولي . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة 1963 م .
- 6- صحيح البخاري ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256 هـ) ، المكتب الإسلامي ، تانبول ، تركيا 1979 م .
- 7- صحيح مسلم ، مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت 261 م) . مطبعة عيسى البابي الحلبي ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي .
- 8- سنن الترمذي ، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (ت 279 هـ) . مطبعة مصطفى البابي الحلبي تحقيق أحمد شاکر ، ط 2 ، 1978 م .
- 9- سنن الدارقطني ، علي بن عمر الدارقطني (ت 385 هـ) ، عالم الكتب ، بيروت ، ط 1986 م
- 10- سنن أبو داود ، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت 275 هـ) ، سوريا ، ط 1 ، 1969 م .
- 11- السنن الكبرى ، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت 485 هـ) ، حيدر آباد الدکن ، دائرة المعارف النظامية ، 1934 م .
- 12- سنن إبن ماجة ، محمد بن يزيد بن ماجة (ت 273 هـ) ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، 1972 م .
- 13- سنن النسائي ، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت 303 هـ) ، بيروت ، الطبعة المفهرسة الأولى 1986 م .
- 14- سنن الدارمي ، عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد (ت 255 هـ) ، تحقيق عبد الله هاشم اليمني ، المدينة المنورة ، 1966 م .
- 15- معالم السنن ، الخطابي أبو سيمان محمد إبراهيم ، تحقيق محمد حامد الفقي مصر ، مطبعة السنة المحمدية ، 1368 هـ .
- 16- المسند ، أحمد بن حنبل (ت 247 هـ) ، المكتب الإسلامي ، بيروت 1985 م ،
بمساعدة المرحوم محمد فؤاد عبد الباقي ، بريل ليدن .

- 17 - المستدرک علی الصحیحین ، أبو عبد الله محمد عبد الله المعروف بالحاكم النيسابوري (ت 405 هـ) ، تصوير دار الكتب العلمية ، بيروت .
- 18 - المعجم الكبير ، الطبراني ، إحياء التراث الإسلامي ، الطبعة الأولى ، العراق .
- 19 - طبقات الحنابلة ، محمد بن محمد أبو الحسين الفراء المعروف بابن أبي يعلى (ت 526 هـ) ، دار المعرفة ، بيروت .
- 20 - طبقات الشافعية الكبرى ، عبد الوهاب بن علي السبكي (ت 771 هـ) المطبعة الحسينية ، القاهرة 1324 هـ .
- 21 - طبقات الشافعية ، جمال الدين عبد الرحمن الأسنوي (ت 772 هـ) ، دار العلوم للطباعة والنشر ، الرياض 1981 م .
- 22 - طبقات الفقهاء ، أبو إسحاق الشيرازي (ت 476 هـ) ، دار القلم ، بيروت .
- 23 - طبقات المعتزلة ، أحمد بن يحيى بن المرتضى (ت 840 هـ) ، تحقيق سوسنة ديلفان فلزور بيروت 1961 م .
- 24 - شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، ابن العماد العسكري ، عبد الهي بن أحمد (ت 1089 هـ) ، المكتب التجاري للطباعة ، بيروت .
- 25 - وفيات الأعيان ، ابن خلكان ، أحمد بن محمد (ت 681 هـ) ، دار الثقافة ، بيروت .
- 26 - الذيل على طبقات الحنابلة ، ابن رجب زين الدين عبد الرحمن شهاب الدين أحمد (ت 795 هـ) تصوير دار المعرفة ، بيروت .
- 27 - ترتيب المدارك و تقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك ، القاضي عياض أبو الفضل بن موسى اليحصبي (ت 544 هـ) ، تحقيق أحمد بكر محمود ، دار الحياة ، بيروت .
- 28 - الفهرست ، ابن النديم محمد بن إسحاق ، المطبعة الرحمانية ، سنة 1948 م .
- 29 - سير أعلام النبلاء ، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت 748 هـ) ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، سنة 1981 م .
- 30 - العبر ، الذهبي ، طبعة الكويت ، سنة 1961 م .
- 31 - مروج الذهب و معادن الجواهر ، المسعودي ، أبو الحسن علي (ت 346 هـ) ، دار الرجاء ، القاهرة .
- 32 - الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852 هـ) دار الشعب ، القاهرة ، ط 2 ، سنة 1966 م .
- 33 - الأعلام ، خير الدين الزركلي ، طبع دار العلم للملايين ، بيروت .
- 34 - دائرة المعارف الإسلامية ، تعريب يوسف خورشيد و غيره ، كتاب الشعب .
- 35 - الموسوعة الفلسفية ، د . عبد الرحمن بدوي ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، ط 1 ، 1984 .
- 36 - أطلس تاريخ الإسلام ، د . حسين مؤنس ، الزهراء للإعلام العربي ، ط 1 ، 1987 م .
- 37 - فتوح البلدان ، البلاذري أحمد بن يحيى بن جابر (ت 279 هـ) ، تحقيق عبد الله و عمر الطباع ، دار النشر للجامعيين ، بيروت 1957 م .
- 38 - معجم البلدان ، ياقوت الحموي أبو عبد الله بن عبد الله شهاب الدين (ت 626 هـ) ، دار صادر ، القاهرة 1323 هـ .

مصادر و مراجع التراث الإسلامي .

- ابن أبي الحديد عبد الحميد بن هبة الله
1 - شرح نهج البلاغة ، المطبعة اليمنية ، سنة 1326 هـ .
- ابن أبي المعز بن علي بن محمد
2 - شرح العقيدة الطحاوية ، تحقيق شعيب الأرنؤوط ، دار البيان للنشر ، دمشق ، ط 1 ، 1981 م
- ابن الأثير علي بن محمد بن أبي الكرم (ت 630 هـ)
3 - الكامل في التاريخ ، دار الطباعة المنيرية ، القاهرة 1356 هـ .
- ابن تيمية تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم الحرائي (ت 728 هـ)
4 - منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة و القدرية ، طبعة حجر ، سنة 1303 هـ
5 - السياسة الشرعية في إصلاح الراعي و الرعية ، دار المعرفة بيروت .
6 - الحسبة و مسؤولية الحكومة الإسلامية ، تحقيق صلاح عزام ، دار الشعب ، القاهرة 1976 م .
- ابن الجوزي : عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت 598 هـ)
7 - زاد المسير في علم التفسير ، المكتب الإسلامي بيروت ، دمشق 1984 م .
- ابن حزم : أبو محمد علي بن أحمد (ت 456 هـ)
8 - الفصل في الملل و الأهواء و النحل ، مكتبة المثنى بغداد .
9 - المحلى ، دار الأفاق الجديدة .
10 - الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، دار الأفاق الجديدة ، بيروت .
- ابن خلدون : عبد الرحمن بن محمد الحضرمي (ت 808 هـ)
11 - المقدمة ، دار القلم ، بيروت ، ط 7 ، سنة 1990 م .
- ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي (ت 852 هـ)
12 - فتح الباري شرح صحيح البخاري ، دار المعرفة للطباعة و النشر ، بيروت .
13 - الإصابة في تمييز الصحابة ، بيروت .
- ابن حجر الهيتمي أحمد بن محمد (ت 984 هـ)
14 - الفتاوي الكبرى ، ج 4 ، القاهرة 1308 هـ .
- ابن رجب عبد الرحمن بن أحمد (ت 795 هـ)
15 - القواعد المبرى القاهرة 1933 م .
- ابن سعد أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع (ت 230 هـ)
16 - الطبقات الكبرى ، بيروت 1958 م .
- ابن سلام ، الحافظ أبي عبيد القاسم الجمحي (ت 224 هـ)
17 - كتاب الأموال ، تحقيق و تعليق خليل محمد هراس ، ط 1988 م .
- ابن طباطبغا الفخري محمد بن علي المعروف بابن الطقطقي (ت 709 هـ)
18 - الفخري في الآداب السلطانية و الدول الإسلامية ، القاهرة 1927 م .

- إِبْنُ عابدين محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز (ت 1252 هـ) .
- 19 - ردّ المختار على الدر المختار ، مصطفى البابي الحلبي ، 1966 م .
- 20 - حاشية نسعات الأسحار على شرح إفاضة الأنوار على متن أصول المنار ، طبعة إستانبول ، 1300 هـ .
- إِبْنُ عبد البر يوسف بن عبد الله (ت 463 هـ) .
- 21 - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ، وزارة الأوقاف بالمغرب .
- 22 - جامع بيان العلم وفضله و ما ينبغي في روايته و حمله ، السلفية بالمدينة المنورة .
- إِبْنُ العربي أبو بكر محمد بن عبد الله (ت 543 هـ) .
- 23 - أحكام القرآن ، تحقيق علي محمد البجاري ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، القاهرة 1974 م .
- 24 - العواصم من القواصم ، تحقيق محب الدين الخطيب ، دار الجيل ، بيروت ط 2 ، سنة 1987 م .
- إِبْنُ فرحون المصري المالكي (ت 799 هـ) .
- 25 - تبصرة الحكام في أصول الأقضية و مناهج الأحكام ، المطبعة البهية القاهرة ، سنة 1302 هـ .
- إِبْنُ فتية عبد الله بن مسلم الدينوري (ت 276 هـ) .
- 26 - الإمامة و السياسة ، تحقيق طه محمد الزيني ، مؤسسة الحلبي و شركائه .
- إِبْنُ قدامة موفق الدين عبد الله بن محمد بن أحمد (ت 620 هـ) .
- 27 - المغني ، مكتبة الرياض الحديثة ، ج 6 و ج 9 و ج 10 .
- إِبْنُ قدامة المقدسي عبد الرحمن بن محمد أحمد (ت 682 هـ) .
- 28 - الشرح الكبير بحاشية المغني ، ج 10 ، مكتبة الرياض الحديثة .
- إِبْنُ القيم محمد بن إبي بكر (ت 751 هـ) .
- 29 - إعلام الموقعين عن رب العالمين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، مصر ، ط 1 ، السعادة .
- 30 - مدارج السالكين ، تحقيق محمد حامد الفقي ، دار الكتاب العربي ، بيروت 1972 م .
- 31 - الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ، تقديم محمد محي الدين عبد الحميد ، المؤسسة العربية للطباعة و النشر ، القاهرة 1961 م .
- 32 - زاد المعاد في هدي خير العباد ، تحقيق شعيب و عبد القادر الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة ، ط 6 ، بيروت 1984 م .
- إِبْنُ كثير إسماعيل بن عمر (ت 774 هـ) .
- 33 - تفسير القرآن العظيم ، تصوير بيروت ، دار الفكر ، ط 2 ، سنة 1970 م .
- 34 - البداية و النهاية ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط 2 ، سنة 1977 م .
- إِبْنُ هشام أبو محمد عبد الملك بن أيوب الحميري (ت 828 هـ) .
- 35 - السيرة النبوية ، الحلبي ، القاهرة ، ط 2 ، سنة 1955 م .
- إِبْنُ الهمام الكمال محمد بن عبد الواحد (ت 871 هـ) .
- 36 - المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة ، مطبعة السفارة التجارية ، القاهرة .
- 37 - فتح القدير ، ج 1 ، المطبعة الأميرية ، القاهرة 1315 هـ .
- أبو يعلى الفراء محمد بن الحسين (ت 458 هـ) .
- 38 - الأحكام السلطانية ، تحقيق محمد حامد الفقي ، مكتبة أنصار السنة المحمدية ، القاهرة 1930 م .

- أبو يوسف القاضي يعقوب بن إبراهيم (ت 182 هـ)
39 - الخراج ، المطبعة السلفية ، القاهرة ، ط 3 ، سنة 1382 هـ .
- الإسفراييني أبو إسحاق إبراهيم بن محمد (ت 418 هـ)
40 - التبصير في الدين و تمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة ، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية
القاهرة ، ط 1 ، سنة 1940 م .
- الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت 324 هـ)
41 - مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين ، تصحيح هلموت ريتز ، دار النشر فرانز هتاينر ،
فيسبادن ، ط 3 سنة 1986 م .
- 42 - الإبانة عن أصول الديانة ، تقديم حماد بن محمد الأنصاري ، الجامعة الإسلامية ، المدينة المنورة
ط 5 ، سنة 1409 هـ .
- الأصبهاني ، الحافظ بن نعيم (ت 430 هـ)
43 - الإمامة و الرد على الرافضة تحقيق د . علي الفقيهي ، مكتبة العلوم و الحكم ، المدينة المنورة ،
ط 1 ، سنة 1987 م .
- الألوسي أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود (ت 1270 هـ)
44 - روح المعاني في تفسير القرآن و السبع المثاني ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .
- الأمدي سيف الدين بن الحسن بن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم (ت 631 هـ)
45 - الأحكام في أصول الأحكام ، مطبعة المعارف ، القاهرة 1914 م .
- الإيجي عضد الدين إبراهيم بن أحمد بن محمد (ت 700 هـ)
46 - المواقف في علم العقائد ، مطبعة العلوم ، مصر .
- الباقلاني أبو بكر محمد بن الطيب (ت 453 هـ)
47 - التمهيد ، تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل ، تحقيق عماد الدين أحمد هيدر ،
مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ط 1 ، سنة 1987 م .
- البغدادي الخطيب أبو بكر أحمد بن علي الخطيب (ت 463 هـ)
48 - تاريخ بغداد أو مدينة السلام ، دار الكتاب العربي ، لبنان ، تصويب .
- البغدادي عبد القاهر بن طاهر (ت 429 هـ)
49 - أصول الدين ، إستنبول 1928 م .
- 50 - الفرق بين الفرق ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، دار المعرفة ، بيروت .
- البيضاوي القاضي نصر الدين بن عمر بن محمد الشيرازي (ت 771 هـ)
51 - أنوار التنزيل و أسرار التأويل ، القاهرة ، بدون تاريخ .
- التفتزاني سعد الدين مسعود بن عمر السعد (ت 792 هـ)
52 - شرح العقائد النسفية ، حققه كلود سلامة ، إحياء التراث العربي ، دمشق 1974 .
53 - شرح المقاصد ، القاهرة 1305 هـ .
- الجرجاني علي بن محمد بن علي (ت 816 هـ)
54 - شرح المواقف للإيجي ، ج 8 ، مطبعة السعادة ، مصر .

- الجصاص أبو بكر الرازي أحمد بن علي (ت 370 هـ)
- 55 - أحكام القرآن ، ط 1 ، لاهور ، باكستان ، سهيل أكاديمي .
- الجويني إمام الحرمين عبد الملك (ت 478 هـ)
- 56 - غياث الأمم في الغياث الظلم ، ط 1 ، تحقيق عبد العظيم الديب ، قطر ، الشؤون الدينية .
- 57 - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الإعتقاد ، تحقيق محمد يوسف موسى وغيره ، القاهرة 1950 .
- الحجاوي المقدسي موسى بن أحمد (ت 968 هـ)
- 58 - الإقناع ، تحقيق و تعليق عبد اللطيف السبكي ، ج 4 ، القاهرة .
- الدردير أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد المالكي الأزهري (ت 1201 هـ)
- 59 - شرح الدردير على أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك ، طبع بولاق ، 1281 هـ
- الدسوقي محمد الدسوقي المالكي (ت 1230 هـ)
- 60 - حاشية الدسوقي على شرح الكبير ، المطبعة الأزهرية ، القاهرة 1301 هـ .
- الرازي فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن (ت 606 هـ)
- 61 - التفسير الكبير ، الطبعة الثانية ، طهران ، دار الكتب العلمية ، تصوير .
- الرملي شمس الدين بن شهاب الدين أحمد بن أحمد (ت 1004 هـ)
- 62 - نهاية المحتاج إلى شرح الفاظ المنهاج للنووي ، طبع بولاق ، مصر 1292 هـ .
- الزمخشري محمود بن عمر جار الله (ت 528 هـ)
- 63 - الكشاف عن وجوه التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل ، طبعة الحلبي ، القاهرة 1935 م
- السرخسي شمس الأئمة محمد بن أحمد (ت 483 هـ)
- 64 - المبسوط ، مطبعة السعادة ، القاهرة 1331 هـ .
- المسلمي أبو محمد عز الدين بن عبد السلام (ت 660 هـ)
- 65 - قواعد الأحكام في مصالح الأنام .
- السيوطي جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر (ت 911 هـ)
- 66 - تاريخ الخلفاء ، تحقيق محمد العثماني و قاسم الشامي الرفاعي ، دار القلم ، بيروت ، طبعة 1989 م .
- الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد (ت 790 هـ)
- 67 - المرافقات ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، مصر ، مطبعة محمد علي صبيح .
- الشافعي محمد بن إدريس (ت 204 هـ)
- 68 - الأم ، دار المعرفة ، بيروت ، تصوير ، ط 1 ، سنة 1381 هـ .
- 69 - الرسالة ، تحقيق و شرح أحمد محمد شاكر ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- الشربيني الخطيب محمد بن أحمد القاهري الشافعي (ت 777 هـ)
- 70 - مغني المحتاج في معرفة الفاظ المنهاج ، المكتبة الإسلامية ، بيروت .
- الشرواني عبد الحميد
- 71 - الحاشية على تحفة المحتاج ، على هامش تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي .

- الشهرستاني أبي الفتح عبد الكريم محمد (ت 548 هـ)
- 72 - كتاب الملل والنحل على هامش الفصل لإبن حزم ، مكتبة المثنى ، بغداد .
- 73 - نهاية الإقدام في علم الكلام ، تحقيق الفراد جيوم ، أوكسفورد ، طبعة 1934 م .
- الشوكاني علي بن محمد (ت 1250 هـ)
- 74 - نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ، دار الفكر ، بيروت 1982 م .
- 75 - فتح المقيّد الجامع بين فني الدراية و الرواية بالتفسير ، دار الفكر ، بيروت 1983 م .
- الصنعاني محمد بن إسماعيل الأمير (ت 1182 هـ)
- 76 - سبل السلام هزج بلوغ المرام ، المطبعة التجارية ، القاهرة .
- الطبري محمد بن جرير (ت 310 هـ)
- 77 - جامع البيان عن تأويل أي القرآن ، تحقيق أحمد محمود شاكر ، دار الفكر ، ط 2 ، بيروت .
- 78 - تاريخ الأمم و الملوك ، المكتبة التجارية ، القاهرة 1939 م .
- الغزالي أبو حامد محمد (ت 505 هـ)
- 79 - المستصفى من علم الأصول ، المطبعة الأميرية ، بولاق ، ط 1 ، 1322 هـ .
- 80 - الإقتصاد في الإعتقاد ، تقديم الدكتور عادل العوا ، مكتبة التراث العربي ، دار الأمانة ، بيروت ، ط 1 ، سنة 1969 م .
- 81 - إحياء علوم الدين ، طبع عالم الكتب بيروت .
- 82 - فضائح الباطنية ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، نشر دار الكتب الثقافية ، الكويت 1964 م .
- الفرابي أبو النصر محمد بن محمد بن عرقان (ت 339 هـ)
- 83 - آراء المدينة الفاضلة ، تحقيق البير نادر ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ط 1 ، 1959 م .
- القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت 684 هـ)
- 84 - الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام و تصرفات القاضي والإمام ، حققه وخرّج أحاديثه و علق عليه عبد الفتاح أبو غدة ، مكتبة المطبوعات الإسلامية ، حلب 1968 .
- 85 - الفروق ، مع فهرس تحليلي لقواعد الفروق ، وضعه د . محمد رؤاس قلنجي ، دار المعرفة ، بيروت .
- القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (ت 671 هـ)
- 86 - الجامع لأحكام القرآن ، طبعة دار الشعب ، القاهرة 1970 م .
- القسطلاني شهاب الدين أحمد بن محمد (ت 923 هـ)
- 87 - إرشاد الساري إلى صحيح البخاري ، مطبعة السعادة ، القاهرة 1353 هـ .
- القلقشندي أبو العباس أحمد (ت 821 هـ)
- 88 - مآشر الإنافة في معالم الخلافة ، وزارة الثقافة و الإرشاد ، الكويت 1964 م .
- الكاساني أبو بكر بن مسعود (ت 587 هـ)
- 89 - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- الكليني محمد بن يعقوب الشيعي الإمامي
- 90 - الكافي في أصول الدين ، مطبعة طهران الإسلامية ، 1388 هـ .
- تصحيح نجم الدين الأملّي و تقديم علي أكبر الغفاري .

الكمال بن أبي شريف كمال الدين المقدسي (ت ١٠٠٦ هـ)

91 - المسامرة بشرح المسامرة . المطبعة الأميرية ، بولاق .

- مالك بن أنس الأصبحي الإمام (ت 179 هـ)

92 - المدونة بشرح سحنون (ت 240 هـ) ، مطبعة السفارة ، مصر .

- الماروردي : أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (ت 450 هـ)

93 - الأحكام السلطانية و الولايات الدينية ، دار الكتب العلمية ، بيروت 1982 .

94 - أدب الدنيا و الدين ، المطبعة الأميرية ، القاهرة .

- المباركفوري محمد عبد الرحمان بن عبد الرحيم (ت 1353 هـ)

95 - تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى ، المكتبة السلفية ، المدينة المنورة 1986 .

- المرداوي علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان (ت 885 هـ)

96 - التنقيح المطبع في تحرير أحكام المقنع في فقه الإمام أحمد بن حنبل ، المكتبة السلفية ، القاهرة .

- النووي يحيى بن شرف بن مري (ت 676 هـ)

97 - صحيح مسلم بشرح النووي ، تصوير ، دار الفكر ، بيروت .

98 - المجموع شرح المهذب ، مصر مطبعة الإمام ، 1324 هـ .

- الهيتمي نور الدين علي بن أبي بكر (ت 807 هـ)

99 - مجمع الزوائد و منبع الفوائد ، ج 5 ، بيروت 1967 م .

المراجع الحديثة .

- ابن عاشور محمد الطاهر

1 - مقاصد الشريعة الإسلامية ، الشركة التونسية ، تونس 1978 م .

2 - نقد علمي لكتاب الإسلام و أصول الحكم .

أبو جابر فايز ، د .

3 - الفكر السياسي الحديث ، دار الجيل ، بيروت .

- أبو زهرة محمد ، الشيخ

4 - تاريخ المذاهب الإسلامية ، دار الفكر العربي .

5 - الوحدة الإسلامية ، سلسلة الثقافة الإسلامية .

6 - الإمام مالك ، مكتبة الأنجلو المصرية .

7 - أحمد بن حنبل ، دار الكتاب العربي .

8 - التشريع الإسلامي في خواصه و مراحل ، مقال بمجلة : المساءون -

9 - الجريمة ، دار الكتاب العربي ، القاهرة .

10 - العقوبة ، دار الكتاب العربي ، القاهرة .

11 - المجتمع الإنساني في ظل الإسلام . دار السعودية ، ط 2 ، 1981 .

- أبو زيد محمود ، د
- 12 - جان جاك روسو و العقد الإجتماعي ، مقال بمجلة عالم الفكر الكويت ، المجلد العاشر ، عدد 3 ، أكتوبر - نوفمبر 1979 م .
- أبو عبيد عارف ، د .
- 13 - الدولة و أركانها بين التشريع و القانون ، مقال مجلة الشريعة و الدراسات الإسلامية ، جامعة الكويت ، عدد 1 ، السنة الأولى .
- أبو فارس محمد عبد القادر ، د .
- 14 - النظام السياسي في الإسلام ، دار القرآن ، الكويت ، ط 1 ، 1984 .
- إحسان عباس ، د .
- 15 - رسائل ابن حزم ، مكتبة الخانجي ، القاهرة 1955 م .
- أسد محمد (ليوبولد هايس)
- 16 - منهاج الحكم في الإسلام ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1964 .
- إسماعيل يحيى ، د .
- 17 - منهج السنة في العلاقة بين الحاكم و المحكوم ، دار الوفاء ، مصر ، ط 1 ، 1986 .
- الأنصاري عبد الحميد ، د .
- 18 - الشورى و أثرها في الديمقراطية ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ط 3 ، 1984 .
- أبيش يوسف
- 19 - تصور الفكر السياسي الإسلامي ، دار الطليعة ، بيروت ، ط 1 ، 1961 .
- بدران أبو العينين بدران ، د .
- 2 - أصول الفقه ، دار المعارف ، الإسكندرية 1969 م .
- بدوي إسماعيل ، د .
- 21 - مبدأ الشورى في الشريعة الإسلامية ، دار النهضة العربية ط 1 ، 1984 .
- سوي ثروت ، د .
- 22 - النظم السياسية ، الدولة و الحكومة ، دار النهضة العربية ، القاهرة 1989 .
- بدوي عبد الرحمن ، د .
- 23 - مذاهب الإسلاميين ، المعتزلة و الأشاعرة ، دار العلم للملايين ، ط 3 ، 1983 .
- 24 - وسوسة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر بيروت ، ط 1 ، 1984 .
- 25 - دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي ، دار القلم بيروت ، ط 3 ، 1979 .
- بركة محمد عبد الغني ، د .
- 26 - الشورى في الإسلام ، دار الفكر العربي ، ط 1 ، 1974 .
- بروكلمان كارل
- 27 - تاريخ الشعوب الإسلامية ، تعريب نبيه أمين فارس ، ومثير البعلبكي ، دار العلم للملايين بيروت ط 2 ، 1953 .
- بهنساوي سالم ، د .
- 28 - الحكم و قضية تكفير المسلم ، المكتبة الإسلامية إستانبول ، ط 3 ، 1985 .

- 29- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ، مؤسسة الرسالة ، ط 1986.5 م .
- البياتي محمد منير ، د . مع د . فاضل شاكر النعيمي
- 30- النظم الإسلامية ، مطبعة التعليم العالي بغداد 1987 م .
- جب هملتون
- 31- دراسات في حضارة الإسلام ، د . إحسان عباس و محمود زايد ، دار العلم للملايين ط 3 ، 1979 .
- الجرف طفيحة ، د .
- 32- النظريات و النظم السياسية و مبادئ القانون الدستوري ، مكتبة القاهرة الحديثة ، 1964 .
- جريشة علي ، د .
- 33- المشروعية الإسلامية العليا ، الوفاء للطباعة و النشر ط 3 ، 1986 .
- الجندي محمد الشحات ، د .
- 34- معالم النظام السياسي في الإسلام مقارنا بالنظم الوضعية ، دار الفكر العربي ، القاهرة .
- جيوم ألفرد
- 35- ترات الإسلام ، لجنة الجامعيين لنشر العلم ، مصر 1936 م .
- الحجوي عبد الرحمن علي ، د .
- 36- التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي إلى سقوط غرناطة ، دار العلم دمشق ط 3 ، 1987 .
- حرب محمد ، د .
- 37- العثمانيون في التاريخ و الحضارة ، دار العلم دمشق ط 1 ، 1989 .
- حسن إبراهيم حسن و علي إبراهيم حسن ، د .
- 38- تاريخ الإسلام السياسي و الثقافي و الديني و الإجتماعي ، مكتبة النهضة المصرية ، ط 7 ، 1964 .
- 39- النظم الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية .
- حسب الله علي ، د .
- 40- أصول التشريع الإسلامي ، دار المعارف مصر ، ط 4 ، 1971 م .
- حسين طه ، د .
- 41- الإسلاميات : كتاب الفتنة الكبرى ، دار الآداب ، بيروت ط 1 ، 1967 .
- حسين محمد الخضر ، الشيخ
- 42- نقض كتاب الإسلام و أصول الحكم ، نشر المكتبة السلفية ، القاهرة .
- حلاق حسّان ، د .
- 43- دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية ، دار النهضة ط 1 ، 1989 .
- حلمي محمد ، د .
- 44- نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة ، دار الفكر العربي 1970 م .
- حلمي مصطفى ، د .
- 45- نظام الخلافة في الفكر الإسلامي ، دار الدعوة ، الإسكندرية ، مصر .
- حميد الله محمد الحيدر آبادي
- 46- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي و الخلافة الراشدة ، دار النفائش ، ط 6 ، 1987 م .

- الذالدي عبد الحميد ، د .
- 47 - قواعد نظام الحكم في الإسلام ، دار البحوث الإسلامية ، ط 1 ، 1980 .
- 48 - البيعة في الفكر السياسي الإسلامي ، مكتبة الرسالة الحديثة ، الأردن .
- خان محمد صديق بهادر
- 49 - إكليل الكرامة في بيان مقاصد الإمامة ، بهو باه ، 1295 هـ .
- خان قمر الدين ، د .
- 50 - ابن تيمية وفكره السياسي ترجمة وتعليق أحمد مبارك البغدادي ، مكتبة الفلاح ، الكويت ، ط 1 ، 1986 .
- الخضر محمد بك ، الشيخ
- 51 - تاريخ الأمم الإسلامية الدولة الأموية ، تحقيق محمد القماني ، دار القلم ، ط 1 ، 1985 .
- 52 - تاريخ الأمم الإسلامية الدولة العباسية ، تحقيق محمد القماني ، دار القلم ، ط 1 ، 1986 .
- الخطيب زكريا عبد المنعم ، د .
- 53 - نظام الشورى في الإسلام ، مطبعة السعادة ، مصر 1985 .
- الخطيب عبد الكريم ، د .
- 54 - الخلافة و الإمامة ، ديانة و سياسة ، دراسة مقارنة ، دار الفكر العربي ، 1963 م .
- الخطيب محب الدين ، الشيخ .
- 55 - الخطوط العريضة للأسس التي قام عليها دين الشيعة الإمامية ، مطبوعات المدينة المنورة .
- خلف الله محمد ، د .
- 56 - القومية العربية و الإسلام ، من بحوث المؤتمر السادس لمجمع البحوث الإسلامية ، القاهرة 1970
- خلاف عبد الوهاب ، الشيخ
- 57 - السياسة الشرعية ، المطبعة السلفية ، القاهرة 1350 هـ .
- خليل عماد الدين ، د .
- 58 - حول القيادة و السلطة في التاريخ الإسلامي ، مكتبة النور ، ط 1 ، 1985 .
- خمبني روح الله
- 59 - كشف الأسرار ، قدم له د . محمد أحمد الخطيب ، ترجمة محمد البغدادي ، دار المعارف للنشر و التوزيع ، ط 1 ، 1987 .
- ١٠٨ - الحكومة الإسلامية ، طبعة طهران الإسلامية ، 1985 .
- نتولي البهي ، د .
- 61 - المرأة بين البيت و المجتمع ، مكتبة دار العروبة .
- نبوس صلاح الدين ، د .
- ١٠٩ - الخليفة توليته و عزله ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية ، مصر .
- الدريني فتحي ، د .
- 6٠ - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة و الحكم ، مؤسسة الرسالة ، ط 1 ، 1982 م .
- 6٠ - الحق و مدى سلطان الدولة في تقييده ، مؤسسة الرسالة ، ط 3 ، 1984 .

- دكسن عبد الأمير عبد حسين ، د .
- 65- الخلافة الاموية ، دراسة سياسية ، دار النهضة العربية ، ط 1 ، 1973 م .
- الدهلوي شاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم
- 66- حجة الله البالغة ، قدم له و شرحه و علّق عليه الشيخ محمد شريف سكر ، دار إحياء العلوم ، بيروت ، ط 1 ، 1990 م .
- الرشيد عبد الله محمد ، د .
- 67- القيادة العسكرية في عهد الرسول صلى الله عليه و سلم ، دار دمشق ، ط 1 ، 1990 م .
- رضا محمد رشيد ، الشيخ
- 68- تفسير المنار ، دار المعرفة ، الطبعة الثانية ، بيروت .
- 69- الخلافة ، الزهراء للإعلام العربي ، ط 1986 م .
- رضا محمد ، د .
- 70- الغزالي حياته و مصنفاته ، طبعة القاهرة 1924 م .
- رياض عادل محمود ، د .
- 71- الفكر الإسرائيلي و حدود الدولة ، دار النهضة العربية ، بيروت 1989 م .
- الرئيس ضياء الدين ، د .
- 72- النظريات السياسية الإسلامية ، مكتبة دار التراث ، القاهرة ، ط 6 ، 1976 م .
- 73- الإسلام و الخلافة في العصر الحديث ، نقد كتاب الإسلام و أصول الحكم ، مكتبة دار التراث ، القاهرة
- زايد سعيد ، د .
- 74- الفرابي ، دار المعارف ، القاهرة ، ط 1962 م .
- الزحيلي وهبة ، د .
- 75- الفقه الإسلامي و أدلته ، دار الفكر دمشق ، ط 2 ، 1978 م .
- الزرقاء محمد أحمد ، د .
- 76- المدخل الفقهي العام ، مطبعة جامعة دمشق ، ط 7 ، 1983 م .
- زكي محمد فاضل ، د .
- 77- دراسات في النظريات و المذاهب السياسية ، مقال بالمجلة المصرية للعلوم السياسية ، عدد 50-54
- زيدان عبد الكريم ، د .
- 78- افرد و الدولة في الشريعة الإسلامية ، مكتبة القدس 1986 م .
- 79- أصول الدعوة ، مؤسسة دار الرسالة ، ط 4 ، 1990 .
- سابق سيد ، الشيخ
- 80- دعوة الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط 1985 م .
- 81- عناصر القوة في الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط 1983 م .
- سالم عبد العزيز ، د .
- 82- تاريخ الدولة العربية حتى سقوط الدولة الاموية ، دار النهضة العربية ، بيروت 1986 م .

- السباعي مصطفى ، د .
- 83 - السنة ومكانتها من التشريع الإسلامي ، دار العروبة ، القاهرة 1961 م .
- 84 - المرأة بين الفقه والقانون ، مؤسسة الرسالة ، 1981 .
- ساير داير عبد الفتاح ، د .
- 85 - القانون الدستوري ، 1959 م .
- سرحان عبد العزيز ، د .
- 86 - مبادئ القانون الدولي ، دار النهضة العربية ، ط 2 ، 1971 م .
- السنهوري عبد الرزاق ، د .
- 87 - فقہ الخلافة و تطورها لتصبح عصبة أمم شرقية ، ترجمة نادية سنهوري ، الهيئة المصرية للكتاب ، 1989 م .
- سوبول ألبير ، د .
- 88 - تاريخ الثورة الفرنسية ، ترجمة جورج كوسي ، منشورات بحر المتوسط ، بيروت ، باريس ط 3 ، 1982 م .
- شاخنت يوسف ، د .
- 89 - تراث الإسلام ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت 1978 م .
- الشماسي رشاد عبد الله ، د .
- 90 - الشخصية اليهودية الإسرائيلية و الروح العدوانية ، مجلة عالم المعرفة ، شرف محمد جلال ، د .
- 91 - نشأة الفكر السياسي و تطوره في الإسلام ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط 2 ، 1990 م .
- الشرجي قاسم غالب ، د .
- 92 - الإمام الشوكاني ، حياته و فكره ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط 1 ، 1988 م .
- الشعراوي متولي ، الشيخ
- 93 - الشورى و التشريع في الإسلام ، مؤسسة الرسالة ، 1980 م .
- شكري محمد عزيز ، د .
- 94 - المدخل إلى القانون الدولي العام ، دار النهضة العربية ، ط 1974 م .
- الشكعة مصطفى ، د .
- 95 - إسلام بلا مذاهب ، دار القلم ، دمشق ، ط 3 ، 1983 م .
- شلبي أحمد ، د .
- 96 - السياسة و الإقتصاد في التفكير الإسلامي ، النهضة المصرية ، القاهرة 1964 م .
- شلتوت محمود ، الشيخ
- 97 - الإسلام عقيدة و شريعة ، دار الفكر ، القاهرة 1966 م .
- الشناوي عبد العزيز ، د .
- 98 - الدولة العثمانية دول مفترى عليها ، دار الأنجلو المصرية ، 1987 م .
- شوفالبيه جان جاك
- 99 - تاريخ الفكر الإسلامي ، ترجمة د . محمود عرب صاصيلا ، المؤسسة الجامعية ، لبنان .

- 100 - الجاليات الأوروبية في بلاد الشام في العهد العثماني في القرنين 16 و 17 .
مؤسسة الرسالة ، ط 1 ، 1989 م .
- صبحي الصالح ، د .
- 101 - النظم الإسلامية نشأتها و تطورها ، دارالعلم للملإيين ، بيروت ، ط 5 ، 1980 م .
- صبحي أحمد محمود ، د .
- 102 - نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية ، دار النهضة العربية ، 1991 م .
- صبري مصطفى ، الشيخ
- 103 - موقف العقل و العلم و العالم من رب العالمين ، المكتبة الإسلامية ، إسطنبول 1985 م .
- الصعدي عبد المتعال ، د .
- 104 - السياسة الإسلامية في عهد الراشدين ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ط 1 ، 1962 م .
- طعيمة صابر ، د .
- 105 - الشيعة معتقدا و مذهبا ، المكتبة الثقافية ، بيروت ، ط 1 ، 1988 م .
- 106 - أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي ، عالم الكتب ، ط 4 ، 1984 م .
- الطماوي سليمان ، د .
- 107 - عمر بن الخطاب و أصول السياسة و الإدارة الحديثة ، دار الفكر العربي 1969 م .
- عبد الحلیم عويس ، د .
- 108 - الإمام ابن حزم حياته و آراؤه ، دار الإعتصام ، القاهرة 1986 م .
عبد الخالق عبد الرحمن ، د .
- 109 - الشورى في ظل الحكم الإسلامي ، دار الكتب ، الكويت ، ط 3 ، 1981 م .
عبد الرازق علي ، الشيخ
- 110 - الإسلام و أصول الحكم ، نقد و تعليق معدوح حقي ، مكتبة الحياة ، بيروت .
عبد الفتاح عبد الباقي ، د .
- 111 - نظرية العقد ، مطبعة النهضة ، مصر ، القاهرة .
عبد المنعم صالح العزي
- 112 - دفاعا عن أبي هريرة ، دار الكتب العربية ، بيروت ، ط 2 ، 1984 م .
- العتر نور الدين ، د .
- 113 - منهج النقد في علوم الحديث ، دار الفكر ، سوريا ، دمشق ، ط 3 ، 1981 م .
- عثمان محمد فتحي ، د .
- 114 - الفكر الإسلامي و التطور ، الدار الكويتية ، ط 2 ، 1969 م .
- 115 - دولة الفكرة ، الدار الكويتية ، ط 1968 م .
- العجلاني منير ، د .
- 116 - عبقرية الإسلام في أصول الحكم ، دار النفائس ، ط 2 ، 1988 م .

- مرجون محمد الصادق ، د .
- 117- القرآن العظيم هدايت و إعجازه ، دار الفكر الشامية ، بيروت ، ط 2 ، 1989 م .
- 118- عثمان بن عفان ، الدار السعودية ، ط 3 ، 1983 م .
- عرموش أحمد راتب ، د .
- 119- قيادة الرسول السياسية و العسكرية ، دار النفائس ، ط 1 ، 1989 م .
- العقاد محمود مصطفى
- 120- الديمقراطية في الإسلام ، دار المعارف المصرية ط 2 .
- عمارة محمد ، د .
- 121- الإسلام و أصول الحكم ، دار الفكر العربي ، ط 1968 م .
- عودة عبد القادر ، د .
- 122- التشريع الجنائي في الإسلام ، ج 2 ، مؤسسة الرسالة ، ط 10 ، 1989 م .
- 123- الإسلام و أوضاعنا السياسية ، مؤسسة الرسالة ، ط 1 ، 1974 م .
- 124- المال و الحكم في الإسلام ، مؤسسة الرسالة ، ط 1 ، 1968 م .
- العوضي بدرية ، د .
- 125- القانون الدولي العام في وقت السلم و الحرب ، دار النهضة ، ط 1974 م .
- العيلي عبد الحكيم حسن ، د .
- 126- الحريات العامة في الفكر و النظام السياسي في الإسلام ، دراسة مقارنة ، دار الفكر العربي ، ط 1983 م .
- غرابية حمودة ، د .
- 127- الأشعري ، طبعة القاهرة 1953 م .
- الغزالي محمد ، الشيخ .
- 128- دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين ، الوفاء للطباعة و النشر ، ط 2 ، 1988 م .
- 129- الإسلام و أوضاعنا الاقتصادية ، دار الصحوة ، القاهرة ، ط 7 ، 1987 م .
- 130- محاضرات في إصلاح الفرد و المجتمع ، دار الصحوة ، القاهرة ، ط 1 ، 1983 م .
- الغنم عبد العزيز ، د . ، و الدسوقي إبراهيم أبانلة ، د .
- 131- تاريخ الفكر السياسي ، دار النجاح ، بيروت 1973 م .
- فروخ عمر ، د .
- 132- تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ، دار العلم للملايين ، ط 4 ، 1985 م .
- فياض محمود ، د .
- 133- الفقه السياسي عند المسلمين ، سلسلة الثقافة الإسلامية ، القاهرة 1959 م .
- القاسمي ظافر
- 134- نظام الحكم في الشريعة و الحكم الإسلامي ، الحياة الدستورية ، دار النفائس ، ط 5 ، 1985 م .
- القرضاوي يوسف ، د .
- 135- الشريعة الإسلامية و صلاحيتها ، مؤسسة الرسالة ، بيروت 1986 م .

- 136- في ظلال القرآن ، بيروت ، القاهرة ، دار الشروق ، ط 6 ، 1978 م .
- 137- معالم في الطريق ، دار الشروق ، ط 6 ، 1986 م .
- كاريل ألكسيس ، د .
- 138- الإنسان ذلك المجهول ، تعريب شفيق أسعد فريد ، مكتبة المعارف ، بيروت 1989 م .
- كورتوا جون ، د .
- 139- لمحات في فن القيادة ، تعريب المهتم الأيوبي ، ط 2 ، 1980 م .
- لويون جوستاف ، د .
- 140- حضارة العرب ، تعريب عبد العزيز توفيق جاويد ، مكتبة مصر ، 1956 م .
- ليبسون ليسلي
- 141- الحضارة الديمقراطية ، تعريب فؤاد مويساني وعباس العمر ، دار الافاق الجديدة، بيروت 1964م
- ليلة عادل محمد ، د .
- 142- النظم السياسية الدولة والحكومة ، دار الفكر العربي ، 1967 م .
- المباركفوري صفى الرحمن
- 143- الأحزاب السياسية في الإسلام . رابطة الجامعات الإسلامية ، الهند ط 1987 م .
- متولي عبد الحميد ، د .
- 44- مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الحديثة ، دار المعارف الإسكندرية ، مصر ط 4 ، 1978 م .
- محمصاني صبحي ، د .
- 145- النظريات العامة للموجبات والعقود في الشريعة ، ط لبنان ، 1978 م .
- مذكور محمد سلام ، د .
- 146- معالم الدولة الإسلامية ، مكتبة الفلاح ، الكويت ، ط 1 ، 1983 م .
- 147- القضاء في الإسلام ، دار النهضة العربية ، القاهرة 1964 م .
- مركز دراسات الوحدة العربية
- 148- أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، بحوث و مناقشتها الندوة الفكرية ، بيروت ط 2 ، 1987 م .
- المطيعي محمد البخيت ، الشيخ
- 149- حقيقة الإسلام و أصول الحكم ، دراسة نقدية ، القاهرة ، المطبعة السلفية ، 1344 هـ .
- مغنية محمد جواد ، د .
- 150- الشيعة والحاكمون ، بيروت ، ط 4 .
- 151- مع الشيعة الإمامية ، مطبعة الفرقان ، صيدا .
- مفتي أحمد محمد ، د .
- 152- أركان و ضمانات الحكم الإسلامي ، بحث بمجلة الشريعة و الدراسات الإسلامية ، جامعة الكويت عدد 1 ، السنة الأولى .

- المليجي يعقوب محمد . د .
- 153- مبدأ الشورى في الإسلام مع المقارنة بمبادئ الديمقراطيات العربية ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، مصر ، الإسكندرية .
- المودودي أبو الأعلى
- 154- نظرية الإسلام و هديه في السياسة و القانون ، دار الفكر ، بيروت .
- 155- الخلافة و الملك ، دار القلم ، الكويت ، 1974 .
- موسى محمد يوسف ، د .
- 156- نظام الحكم في الإسلام ، دار المعرفة ، ط 2 ، 1964 م .
- النبهاني فاروق ، د .
- 157- نظام الحكم في الإسلام ، دار المعرفة ، بيروت ، ط 1 ، 1974 م
- الندوي علي أحمد
- 158- القواعد الفقهية ، تقديم مصطفى الزرقاء ، دار القلم ، دمشق ، ط 1 ، 1986 م .
- نصار نصيف ، د . .
- 159- مفهوم الأمة بين الدين و التاريخ ، مؤسسة الثقافية الجامعية ، مصر ، ط 1 ، 1980 .
- نعنعي عبد المجيد ، د .
- 160- تاريخ الدولة الأموية في الأندلس التاريخ السياسي ، دار النهضة العربية ، لبنان .
- النفيسي عبد الله ، د .
- 161- في السياسة الشرعية ، دار الدعوة ، الكويت ، ط 1 ، 1984 م .
- هريدي أحمد ، الشيخ
- 162- نظام الحكم في الإسلام ، محاضرات لطلبة الدراسات العليا ، جامعة القاهرة ، 1968 م .
- هريدي محمد عبد اللطيف
- 163- الحروب العثمانية الفارسية و أثرها في انحسار المد الإسلامي في أوروبا ، دار الصحوة للنشر و التوزيع ، ط 1 ، 1987 م .
- هوريو أندريه
- 164- القانون الدستوري و المؤسسات السياسية ، تعريب جملة من الأبحاث ، الأهلية للنشر و التوزيع ، ط 2 ، 1977 م .
- هونكة زيغريد
- 165- أثر الحضارة العربية في أوروبا ، تعريب فاروق بيوض ، كمال نسوقي ، دار الأفاق ، بيروت ، ط 5 ، 1985 م .
- هيكل محمد حسين
- 166- الحكومة الإسلامية ، دار المعارف .
- وات مونتجمري
- 167- فضل الإسلام على الحضارة الغربية ، تعريب حسين أحمد أمين ، دار الشروق ، بيروت 1983 م .
- افي علي عبد الواحد ، د .
- 168- المساراة في الإسلام ، دار النيل للطباعة ، 1968 م .

المراجع الأجنبية .

- **Accoce Pierre et Rentchnick Pierre**
Ces nouveaux malades qui nous gouvernent , Paris, éd. Stock, 1988 .
- **Burdeau George**
L' ETAT, Paris, éd. du Seuil, 1970 .
- **Gallols Pierre M.**
Géopolitique, les voies de la puissance, éd. Plon, Paris, 1990.
- **Goldzeher I.**
Le dogme et la loi de l'Islam , Trad. Félix Arin, Paris, Librairie Paul Gauthner, 1920.
- **Mornet Daniel**
Rousseau l'homme et l'oeuvre, éd. Hatier Boivin, 1950.
- **Polsby Nelson et Woldwosky Aaron**
Les élections présidentielles aux U.S.A , Paris, éd. Stock, 1989.
- **Pontell Félix**
La Pensée politique depuis Montesquieu, Paris, Sirey, 1960 .

المجلات و الدوريات .

- مجلة الشريعة و الدراسات الإسلامية ، الكويت .
- مجلة أضواء الشريعة الإسلامية ، المدينة المنورة .
- المجلة المصرية للعلوم السياسية ، أعداد 50 - 54 .
- مجلة المسلمون .
- مجلة عالم الفكر ، الكويت ، مجلد 10 .
- مجلة رسالة الإسلام .

٢ - فهرس الآيات الكريمة .

- إجعلني على خزائن الأرض « 97 .
- إن الذين يبائعونك إنما يبيعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه « 169 .
- إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها و إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل « 198 ، 225 .
- إن الله يأمر بالعدل و الإحسان و إيتاء ذي القربى و ينهى عن الفحشاء و المنكر و البغى « 223 .
- فاتقوا الله ما استطعتم « 281 .
- فآلهما فجورها و تقواها « 41 .
- فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله و الرسول « 159 ، 242 ، 278 .
- فلا تزكوا أنفسكم « 86 .
- كلا إن الإنسان ليطغى « 233 .
- كلوا و ارعوا أنعامكم « 145 .
- كنتم خير أمة أخرجت للناس « 284 .
- إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا و رأوا العذاب... « 201 .
- اصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة و العشي يريدون وجه « 243 .
- و أتابعوا الله و رسوله و لا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ريحكم « 54 .
- و اعتصموا بحبل الله جميعا و لا تفرقوا « 54 .
- و الذين يجتنبون كبائر الإثم و الفواحش « 234 .
- و الذين هم لأماناتهم و عهدهم راعون « 145 .
- و المؤمنون بعضهم أولياء بعض « 180 .
- و أمرهم شورى بينهم « 154 ، 237 .
- و أوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولا « 169 .
- و أوفوا بعهد الله إذا عاهدتم و لا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها .. « 169 .
- تعاونوا على البر و التقوى و لا تعاونوا على الإثم و العدوان « 124 .
- شاورهم في الأمر فإذا عزمته فتوكل على الله « 234 ، 236 ، 237 ، 239 ، 240 .
- و قالوا ربنا أطلعنا ساداتنا و كبراءنا فأضلونا السبيل ... « 200 .
- لا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة و العشي يريدون وجه « 244 .
- و لتكن منكم أمة « 180 ، 216 ، 237 .
- لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا « 66 .
- و ما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله « 156 .

- « و ما ظلمناهم و لكن أنفسهم كانوا يظلمون » 204 .
- « و ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى » 156 .
- « و من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » 156 ، 263 ، 264 .
- « و هديناه النجدين » 41 .
- « و هو الذي في السماء إله و في الأرض إله » 156 .
- « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم » 41 ، 198 .
- « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود » 169 .
- « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر و أنثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا » 243 .

③ - فهرس الأحاديث و الآثار النبوية .

- الأئمة من قريش و لي عليكم حق عظيم و لهم مثلهم ما فعلوا ثلاثا . 63 . 88.87. 93 .
- إثنان من أمتي هما من الكفر ، الطعن في النسب و النياحة . 263 .
- إذا بويح لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما . 54 .
- إذا كفر الرجل أخاه فقد باء بها أحدهما . 262 .
- أربع من كن فيه كان منافقا خالصا . 169 .
- استعمل النبي رجلا من الأسد يقال له ابن اللتبية على الصدقة . 207 .
- إسمعوا و أطيعوا و إن ولي عليكم عبد حبشي ذو زبيبة . 91 .
- إقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر و عمر . 135 .
- أقبلوا ذوي الهيئات عثراتهم . 248 .
- إن الله قد أذهب بالإسلام نخوة الجاهلية و تفاخرهم بآبائهم . 244 .
- إن خليلي أوصاني أن أسمع و أطيع و إن كان عبدا مجدع الأطراف . 77 .
- إن الغادر يرفع له يوم القيامة لواء يقال هذه غدرة فلان بن فلان . 170 .
- إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف . 247 .
- إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه في النار ... 87 .
- إنا و الله لا نولي هذا الأمر أحدا سأل عنه و لا حرص عليه . 97.96 .
- أيما امرئ قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما و إن كان كما قال و إلا رجعت عليه . 262 .
- أيها الناس من كنت جلدت له ظهرا فهذا ظهري فليتق منه ... 246 .
- بايعنا رسول الله على السمع و الطاعة في المنشط و المكروه و أن لا ننازع الأمر أهله . 105 .
- الدين النصيحة قالوا لمن قال لله و لكتابه ... 203 .
- دعانا النبي (ص) فبايعنا ... 278 .

- السمع و الطاعة على المرء المسلم فيما أحب و كره ما لم يؤمر بمعصية .199.
- ستكون عليكم أمراء فتعرفون و تنكرون فمن عرف برىء و من أنكر سلم .200.
- فإن وفيتم فلکم الجنة و إن خشيتم من ذلك فأخذتم بيده ... 109
- كلکم راع وكل راع مسؤول عن رعيته ... 145.
- لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض .263.
- لا يحل لثلاثة يكونوا بارض فلاة إلا أمروا عليهم أحدهم .52.42.
- لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان .92.87.
- لقد هممت أو أردت أن أرسل أبا بكر و ابنه فاعهد أن يقول القائلون .135.128.
- لن يفلح قوم ولوا أمرهم إمراة .69.
- لو استعمل عليكم عبد أسود يقودكم بكتاب الله فاسمعوا و أطيعوا .76.
- لو كنت متخذًا خليلًا لاتخذت أبا بكر ... 135.
- ما رأيت ناقصات عقل و دين أذهب للب الرجل الحازم من إهداكن .71.
- مروا أبا بكر فليصل بالناس .136.
- من أتاكم و أمرکم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه .54.
- من أتى امرأة في دبرها فقد كفر بما أنزل على محمد .263.
- من أتى كاهنا أو عرافا فصدقه فقد كفر بما أنزل على محمد .263.
- من إستعمل رجلا في عصابة و هو يعلم .250.
- من بايع إماما فأعطاه صفقة يده و ثمرة قلبه فليطعه ... 105.
- من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له .198.42.
- من صلى صلاتنا و استقبل قبلتنا و أكل ذبيحتنا فذلك مسلم ... 144.
- من كان لنا خادما فإن لم يكن له مسكن فليكتسب مسكنا .206.
- من شفع لأخيه شفاعة فأهدى له هدية فقبلها فقد أتى ... 209
- من رأى منكم منكرا فليغيره ... 217.
- من زل فليتب و من أخطأ فليتب و لا يتمادي في الهلكة ... 218.
- من مات و ليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية .105.
- من ولي من أمر المسلمين...250.
- الناس تبع لقريش في هذا الشأن مسلمهم لمسلمهم و كافرهم لكافرهم .87.
- الناس سواسية كأسنان المشط و لا فضل لعربي على أعجمي ... 244.
- هدايا العمال غلول .207.
- هذا كتاب محمد النبي بين المؤمنين من قريش و يثرب و من تبعهم فلحق بهم ... 144.
- ويلك إذا لم يكن العدل عندي فعند من يكون ... 224.
- يأسى الله و المسلمون إلا أبا بكر .136.
- يا عبادي إنني حرمت الظلم على نفسي و جعلته بينكم محرما فلا تظالموا .225.
- يا عبد الرحمن لا تسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها عن مسألة ... 96.

فهرس الأعلام .

أولا : الخلفاء الصحابة ، التابعون ، الملوك و القادة ، القضاة و أصحاب الفرق بحسب ورودهم في الرسالة .

- أبو بكر الصديق . 13.14.24.30.37.55.87.88.89.108.109.112.113.115.129.132.135.
.136.137.138.139.162.205.206.217.234.251.
- عمر بن الخطاب . 14.15.24.37.73.87.91.106.107.108.109.112.113.115.123.133.136.
.137.138.139.188.205.206.209.218.228.251.
- عثمان بن عفان . 15.16.36.37.38.87.107.108.117.124.136.137.140.206.218.278.287.
.289.
- علي بن أبي طالب . 15.16.36.37.38.39.93.106.107.108.117.125.130.131.137.139.140.
.206.248.262.279.287.
- معاوية بن أبي سفيان . 16.37.100.118.119.120.121.122.123.171.262.279.
- يزيد بن معاوية . 16.36.119.120.121.171.211.266.
- ميسون بنت بحدل . 16.
- الحسين بن علي . 16.118.133.269.279.282.283.
- عبد الله بن الزبير . 16.119.124.269.
- عبد الله بن عباس . 16.119.198.263.264.
- عبد الله بن عمر . 16.119.123.
- الوليد بن عتبة . 16.
- جنكيز خان . 17.
- المعتصم بالله . 17.
- أبو العباس أحمد . 18.
أبو الفضائل عبد الرحمن . 18
- الظاهر بيبرس . 18.
- الملك الصالح أيوب . 18.73.
- شجرة الدر . 18.73.
- هولاكو . 18.
- توران شاه . 18.
- المتوكل علي الله . 19.
- السلطان سليم . 19.

- عبد المؤمن بن علي . 19
عبيد الله المهدي . 19 .
- طارق بن زياد . 20 .
- موسى بن نصير . 20 .
- عبد العزيز بن موسى . 20 .
- عبد الرحمن الفانقي . 20 .
- سليمان القانوني . 21 .
- أبو علي الجبائي . 23 .
- أبو عبيدة بن الجراح . 24 . 205 .
- عبد الرحمن الناصر . 28 .
- ثابت بن قننة . 36 .
- سعيد بن جبير . 36 . 269 .
- الحجاج بن يوسف . 36 . 106 . 222 . 269 .
- المختار بن أبي عبيد الثقفي . 37 .
- محمد بن الحنفية . 37 .
- كيسان . 37 .
- عمرو بن العاص . 37 . 247 . 262 .
- نجدة بن عويمر زعيم النجدات . 38 .
- الأصم . 45 . 46 . 111 . 217 .
- هشام الفوطي . 45 . 46 .
- الحباب بن المنذر . 55 .
- محمد بن كرام السجستاني . 55 .
- فاطمة أخت جعفر . 68 .
- غزالة أم شبيب . 68 .
- المعتصم . 73 .
- المقتدر . 74 .
- العباس بن الحسن الوزير . 74 .
- الواثق بالله إبراهيم . 82 .
- العباس بن عبد المطلب . 88 . 139 .
- سالم مولى أبي حذيفة . 91 .
- ابن الأزرق . 94 .
- القطري بن فجاءة . 94 .
- عبد الله بن وهب الراسبي . 94 .
- ضرار بن عمرو . 94 .
- أبو ذر الغفاري . 96 .

الصدائي . 96 . 97 .

- سليمان بن عبد الملك . 113 .

- عمر بن عبد العزيز . 113 . 127 . 140 . 195 . 222 .

- عبد الرحمن بن أبي بكر . 119 .

- زياد بن أبيه . 119 .

- مروان بن الحكم . 119 . 121 .

- الحسن بن علي . 120 . 133 .

- عبد الملك بن مروان . 121 .

- هارون الرشيد . 121 . 123 .

- خالد بن الوليد . 124 .

- طلحة . 125 . 279 . 287 .

- الزبير بن العوام . 125 . 279 . 287 .

- كسرى . 131 .

- قيصر . 131 .

- معاذ بن جبل . 132 .

- زيد بن حارثة . 132 .

- أسامة بن زيد . 132 . 162 . 251 .

- الحسن البصري . 135 .

- ابن عيادة . 139 .

- أبو سفيان بن حرب . 139 .

- المنذر بن ساوى . 144 .

- أبراهام لنكولن . 154 .

- أبو موسى الأشعري . 188 . 249 . 262 .

- سعيد بن المسيب . 191 .

- أبو بكر بن حزم . 195 .

- ابن مسعود . 208 . 209 .

- الضحاك بن قيس . 211 .

- معاوية الثاني . 211 .

- مسلم بن زياد . 211 .

- معمر بن زياد . 211 .

- الوليد بن يزيد . 211 . 266 . 269 .

- الوليد بن عبد الملك . 222 .

- قرة بن شريك . 223 .

- عثمان بن حيان . 223 .

- خالد بن عبد الله القسري . 223 .

- جبلة بن الأيهم . 247 .
- القاضي شريح . 248 .
- المنصور . 249 .
- محمد بن عمر الصلحي القاضي . 249 .
- هشام بن عبد الملك . 249 .
- يحيى بن ميمون القاضي . 249 .
- بلال بن رباح . 251 .
- صهيب الرومي . 251 .
- عبد الله بن حنظلة . 266 .
- الهادي أبو موسى بن المهدي . 266 .
- ابن الأشعث . 269 .
- عائشة بنت الصديق رضي الله عنها . 279 .
- ابن ملجم . 287 .

ثانيا : فهرس اعلام الفقه و الفكر و الكلام .

- ابن أبي الحديد . 15 .
- ابن أبي المعز . 135, 197 .
- ابن الأثير . 14, 17, 119, 247 .
- ابن تيمية . 38, 39, 43, 49, 81, 101, 106, 109, 111, 115, 129, 134, 180, 190, 193 .
- 262, 278, 262, 250, 237, 224, 217, 209, 207, 202, 200, 198, 196, 194
- 288, 287, 286
- ابن الجوزي . 127, 240 .
- ابن حجر المسقلاني . 14, 88, 89, 127, 235, 236, 251, 265 .
- ابن حجر الهيتمي . 181 .
- ابن حزم . 37, 39, 52, 53, 55, 56, 63, 66, 73, 74, 75, 83, 88, 94, 103, 110, 111, 112 .
- 113, 123, 124, 128, 131, 135, 162, 170, 191, 193, 202, 217, 235, 259 .
- 260, 267, 278, 280, 284
- ابن حنبل أحمد . 39, 42, 82, 86, 92, 111, 114, 126, 135, 177, 278, 287, 288 .
- ابن خلدون . 29, 30, 32, 33, 41, 45, 47, 48, 66, 78, 79, 80, 81, 84, 89, 90, 91, 93, 94 .
- 95, 104, 112, 113, 114, 118, 120, 121, 122, 134, 166, 167, 173, 186 .
- 187, 208, 226, 282
- ابن خلكان . 89, 107 .

- ابن رجب . 187,86 .

- ابن رشد الحفيد . 166 .

- ابن سعد . 103, 205, 206, 207, 218 .

- ابن طباطبا . 17, 121 .

- ابن عابدين . 75, 193, 282 .

- ابن عبيد البر . 195 .

- ابن العربي . 86, 229, 279 .

- ابن عطية القرطبي . 236 .

- ابن العماد . 31, 86, 176, 186, 240, 261, 281 .

- ابن قتيبة . 15 .

- ابن قدامة . 39, 106, 176, 182, 286, 287, 288 .

- ابن القيم . 97, 188, 235, 251, 263, 265 .

- ابن كثير . 17, 18, 263 .

- ابن المرتضى . 23, 45, 55 .

- ابن منظور . 198, 229 .

- ابن النديم . 23 .

- ابن هشام . 14, 109, 137, 144, 147 .

- ابن الهمام . 63, 66, 68, 71, 71, 268, 288 .

- ابو حنيفة النعمان . 5, 151, 177, 249, 268, 287, 288 .

- ابو زهرة محمد . 24, 59, 89, 114, 126, 140, 193, 223, 248, 256 .

- ابو زيد محمود . 147 .

- ابو عبيد عارف . 43, 146 .

- ابو غدة عيد الفتاح . 25 .

- ابو فارس . 41, 51, 56, 57, 58, 72, 106, 123, 137, 176, 205, 224, 225, 269 .

- ابو يعلى الفراء . 52, 63, 81, 86, 103, 107, 110, 111, 115, 184, 187, 235, 268, 273 .

.274

- ابو يوسف . 144 .

- ارثولد توماس . 138 .

- اسد محمد . 67, 156 .

- الاسفراييني . 56, 262 .

- اسماعيل يحيى . 28, 51, 57, 65, 126, 189, 209, 281 .

- الاسنوي . 281 .

- الأشعري . 23, 24, 37, 38, 56, 100, 111, 267, 278, 279, 280 .

- الأصبهاني . 22 .

- أفلاطون . 171 .

- الإكوييني توماس . 166 .
 - الألويسي . 229 .
 - الأمدي . 246, 174, 111 .
 - الأنصاري إسماعيل عبد الحميد . 241, 232, 230, 215 .
 - الأوزاعي . 177 .
 - الإيجي عضد الدين . 281, 259, 89, 88, 66, 52, 40, 32 .
 - الماقلاتي . 289, 274, 272, 256, 222, 212, 100, 99, 95, 94, 93, 89, 79 .
 بدران أبو العينين . 177 .
 بدوي إسماعيل . 241 .
 بدوي ثروت . 251, 248, 154, 153, 149, 2 .
 بدوي عبد الرحمن . 267, 166, 165, 23 .
 - ركة عبد الغني . 241 .
 بروكلمان كارل . 150 .
 البغدادي الضطبيب . 89 .
 - البغدادي عبد القاهر . 262, 258, 257, 214, 110, 107, 94, 86, 80, 68, 56, 55, 48, 19 .
 263 .
 - بللاري . 14 .
 - البهنساوي سالم . 263, 157 .
 - انبوطي رمضان سعيد . 227 .
 البياتي محمد منير . 171 .
 - البيضاوي . 31 .
 .لتفتزاني . 268, 267, 263, 260, 259, 132, 124, 87, 86, 72, 31, 17 .
 النهانوي . 161, 5 .
 - اشوري سليمان . 177 .
 - ب هملتون . 44, 26 .
 . اجرجاني . 178, 111, 81, 66, 58, 52 .
 - الجرف طعيمة . 149 .
 - هريشة علي . 285, 280, 276, 275, 255, 225, 128 .
 - الجصاص . 236 .
 - جهلدزيهر . 44 .
 - البرويني . 111, 99, 91, 89, 84, 82, 79, 78, 72, 66, 63, 59, 58, 56, 53, 52, 44, 43, 38 .
 289, 272, 271, 270, 269, 267, 261, 259, 250, 188, 132, 125, 124 .
 جيوم الفرد . 3 .
 - الحجاري . 174 .
 - الحجي عبد الرحمن . 22 .

- حرب محمد . 21 .
- حسن إبراهيم (حسن و علي) . 22 ، 24 ، 34 ، 73 ، 108 ، 249 ، 279 .
- حسين طه . 117 ، 245 .
- حسين محمد الخضر . 284 .
- حلاق حسان . 3 .
- حلمي محمود . 141 ، 142 .
- حلمي مصطفى . 4 ، 45 ، 108 ، 257 ، 267 ، 289 .
- الخلي الرافضي . 134 ، 136 .
- حميد الله محمد . 103 ، 144 .
- الخالدي عبد المجيد . 50 ، 54 ، 71 ، 81 ، 100 ، 108 ، 148 ، 149 ، 155 ، 213 ، 236 .
- خان حسن صديق . 84 ، 181 .
- خان قمر الدين . 157 ، 158 ، 212 .
- الخصري محمد بك . 22 ، 284 .
- الخطيب إبراهيم عبد المنعم . 13 ، 230 ، 238 ، 239 ، 242 .
- الخطيب محب الدين . 120 ، 125 ، 134 .
- خلف الله محمد . 6 .
- خلاف عبد الوهاب . 627 ، 89 ، 115 ، 237 .
- خليل عماد الدين . 60 ، 191 ، 233 .
- خميني روح الله . 133 ، 134 .
- الخولي البهي . 68 ، 70 .
- ديوس صلاح الدين . 1 ، 29 ، 64 ، 71 ، 77 ، 127 ، 175 ، 177 ، 179 ، 235 ، 236 ، 256 ، 261 .
- الدردير المالكي . 127 .
- الدريني فتحي . 134 ، 186 ، 227 ، 233 ، 234 ، 238 .
- الدسوقي المالكي . 127 .
- دكمن عبد الأمير . 22 .
- الدهلوي ولي الله . 88 ، 98 ، 127 ، 199 .
- دوزي الفقيه الفرنسي . 130 .
- الذهبي . 19 ، 121 ، 149 ، 266 .
- الرازي فخر الدين . 225 ، 231 ، 240 .
- رضا محمد . 40 .
- رضا محمد رشيد . 21 ، 29 ، 31 ، 60 ، 68 ، 95 ، 237 ، 265 .
- الرطلي شمس الدين . 103 ، 186 .
- روسو جان چاك . 147 ، 149 ، 159 ، 165 ، 170 ، 171 ، 172 .
- ريبان عادل محمود . 144 .

جامعة الأميرة
عبد القادر للعالم الإسلامي

- الشناوي عبد العزيز . 22 .
- امشهرستاني . 23, 36, 37, 38, 39, 47, 49, 55, 56, 82, 94, 132, 140, 259, 279, 280 .
- شوفالبيه جان جاك . 171 .
- الشوكاني . 39, 42, 111, 203, 204, 239, 246 .
- الصنباغ ليلي . 22 .
- يحيى الصالح . 43, 228, 243 .
- صبحي أحمد محمود . 30, 48, 130 .
- صبري مصطفى . 155 .
- الصنماني . 58 .
- الطبري . 13, 14, 42, 68, 106, 119, 137, 211, 239, 279 .
- طعيمة صابر . 72, 131, 138, 242 .
- الطماوي سليمان . 197, 213 .
- عباس إحسان . 260 .
- عبد الجبار القاضي . 52, 176 .
- عبد الخالق عبد الرحمن . 230 .
- عبد الرازق علي . 6, 25, 26, 31, 50, 158 .
- عبد المنعم صالح العزي . 64 .
- بيده محمد . 236 .
- نعتز نور الدين . 83 .
- عثمان محمد فتحي . 26, 116, 122, 142, 143, 219 .
- لعجلاني منير . 14, 46, 74, 138 .
- مرحون محمد الصادق . 118, 226 .
- عرموش أحمد راشد . 62 .
- بعقاد مصطفى . 148 .
- عمارة محمد . 6, 154, 157 .
- عودة عبد القادر . 28, 68, 238, 289 .
- العوضي بدرية . 141 .
- عويس عبد الحلیم . 260 .
- العيلي عبد الحكيم حسن . 159, 176, 214, 219, 246, 248, 251, 258, 275 .
- غرابية حمودة . 22 .
- الغزالي أبو حامد . 40, 41, 63, 64, 80, 84, 162, 179, 180, 195, 203, 217, 235, 246 .
- 259, 269, 271, 275 .
- الغزالي محمد . 6, 98, 192, 241 .
- الغرابي . 62, 63 .
- روح عمر . 22, 23, 121, 263 .

- .. نياض محمود . 176 .
- القاسمي ظافر . 243,223,207,139,71 .
- القرافي . 136,69,65,25 .
- الفرطبي . 237,236,231,198,175,174,162,66 .
- الفسطلاني . 128,91 .
- قطب سيد . 265,232,156,98,97 .
- القلقشندي . 72 .
- كاريل ألكسيس . 73,67 .
- الكاساني . 158 .
- الكاظمي محمد الموسوي . 49 .
- الكليني . 134,133 .
- الكمال بن أبي شريف . 77 .
- كورتوا جون . 101 .
- لوبون جوستاف . 3 .
- لوك جون . 216,171,165,149 .
- لייسون ليسي . 147 .
- ليلة عادل كامل . 150,149,76,2 .
- ماكرونالد . 138 .
- مالك بن أنس . 288,287,195,171,127,126,114,106,86 .
- المارودي . 84,83,81,79,78,77,75,74,73,71,68,66,64,53,52,40,39,32,31 .
- 103,104,110,111,112,113,124,125,146,159,167,168,174,175 .
- 179,187,189,211,228,235,261,267,272,273,274 .
- المبارك محمد . 233,213,146,145,142,134,25 .
- مباركفوري صفى الرحمن . 234,215,214,210 .
- متولي عبد الحميد . 247,240,238,215,158,154,89,50,2 .
- حمصاني صبيحي . 167 .
- مذكور سلام محمد . 249,244,224,211,196,51 .
- المرادوي علاء الدين . 126 .
- المسعودي . 15 .
- المطيعي محمد بخيت . 154 .
- نية محمد جواد . 30 .
- مفتي أحمد محمد . 216,210,186,55 .
- المايجي يعقوب محمد . 232 .
- المودودي أبو الأعلى . 241,156,121 .
- موريا أندريه . 209 .

سوسى محمد يوسف . 33, 68, 93, 115, 151, 175, 210, 238, 283, 287.

- مؤنس حسين . 20.

- النبهان فاروق . 142.

- الندوي أبو الحسن . 35.

- الندوي علي أحمد . 186, 281.

- النسفي . 86, 268.

- نصار ناصيف . 143.

- نعنعي عبد المجيد . 22.

- التفيسي عبد الله . 223, 224, 227.

- النوي . 52, 54, 77, 80, 86, 105, 110, 111, 192, 195, 208, 265.

- هريدي أحمد . 284, 285.

- هريدي عبد اللطيف . 21.

- هوبز توماس . 149, 165, 171.

- هوريو أندريه . 177.

- هونكة زغريد . 166.

- وات مونتجمري . 166.

- وافي علي عبد الواحد . 68.

عبد القادر للعطوم الإسلامية