

نظام الحكم الإسلامي بين النظرية والتطبيق

عبد الرحمن، السيد محمد
نظام الحكم الإسلامي بين النظرية والتطبيق / د. السيد محمد عبد الرحمن - القاهرة:
نيويورك للنشر والتوزيع / ط ١ / القاهرة: ٢٠١٧ م.
٣٢٠ ص؛ ١٤ × ٢١ سم
تدمك: ٧-٥٢-٦٥١٩-٩٧٧-٩٧٨
رقم الإيداع: ٢٠١٧/١٦٥٢
١- الإسلام - نظام الحكم في
أ- العنوان
٢٥٧

دار النشر: نيويورك للنشر والتوزيع
عنوان الكتاب: نظام الحكم الإسلامي بين النظرية والتطبيق
الكاتب: د. السيد محمد عبد الرحمن
رقم الطبعة: الأولى
تاريخ الطبع: ٢٠١٧

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للناشر



نيو بوك للنشر و التوزيع

ويحظر طبع، أو تصوير، أو ترجمة، أو إعادة تنضيد للكتاب كاملاً أو جزئياً، أو تسجيله على أشرطة كاسيت، أو إدخاله على الكمبيوتر، أو برمجته على أسطوانات ضوئية، إلا بموافقة الناشر الخطية الموثقة

نيو بوك للنشر والتوزيع

٦ عمارات الدفاع الوطني - حدائق القبة - القاهرة

ت: ٠١٠٩٢٦٧٣٢٧٤

newbooknb@gmail.com

نظام الحكم الإسلامي بين النظرية والتطبيق

دكتور

السيد محمد عبد الرحمن



2017

فهرس الموضوعات

صفحة	الموضوعات
11	المقدمة
17	الفصل الأول: مدخل إلى الفكر السياسي الإسلامي
19	تمهيد
21	المبحث الأول: أركان الدولة ومصدر السلطة
22	أولاً: أركان الدولة
28	ثانياً: نشأة الدولة الإسلامية وأركانها
34	ثالثاً: مصدر السلطة
39	المبحث الثاني: سلطات الدولة
43	المبحث الثالث: سمات النظام الإسلامي
43	أولاً: دستور الحكم في الدولة الإسلامية
45	ثانياً: الدولة الإسلامية دولة قانونية
57	الفصل الثاني: قابلية النظام الإسلامي للتطبيق
59	تمهيد
61	المبحث الأول: علاقة الدين بالدولة
62	أولاً: الإسلام يظل الحياة بشقيها

64	ثانيا: الإسلام دين ودولة
66	ثالثا: علي عبد الرازق وفصل الدين عن الدولة
75	المبحث الثاني: الحكم الإسلامي بين المثالية والواقعية
83	أولاً: هل يمكن أن يطبق نظام الحكم الإسلامي مستقبلا
85	ثانياً: وأما كون الخلافة الإسلامية ضرورة عقلية
86	ثالثاً: وأما كون الخلافة الإسلامية ضرورة إنسانية
89	الفصل الثالث: الخلافة والخليفة
91	التمهيد
93	المبحث الأول: في الخلافة
93	أولاً: تعريف الخلافة
93	ثانياً: وجوب الخلافة
100	ثالثاً: في من تكون الخلافة
100	رابعاً: آليات اختيار الخليفة
112	المبحث الثاني: الصفات الواجب توافرها في الخليفة
112	أولاً: الشروط الصحيحة
120	ثانياً: الشروط الفاسدة
127	الفصل الرابع: مبادئ نظام الحكم الإسلامي
129	تمهيد
132	المبحث الأول: مبدأ الشورى
132	أولاً: تعريف الشورى

133 ثانيا: أهمية الشورى
134 ثالثا: مجالات الشورى
135 رابعا: أدلة الشورى ومنزلتها في الإسلام
137 خامسا: خصائص الشورى
139 سادسا: آليات تحقيق الشورى
140 سابعا: حكم الشورى
148 ثامنا: أهل الشورى
150 المبحث الثاني: مبدأ العدل
150 أولا: ماهية العدل
152 ثانيا: سمات العدل في الإسلام
155 ثالثا: نماذج من العدل
159 المبحث الثالث: مبدأ المساواة
159 أولا: طبيعة المساواة
159 ثانيا: المساواة عند الأمم السابقة على الإسلام
162 ثالثا: الأسس التي قام عليه مبدأ المساواة الإسلامية
165 رابعا: شمول المساواة الإسلامية
174 المبحث الرابع: مبدأ الحرية
174 أولا: معنى الحرية وحدودها
175 ثانيا: الحرية في الإسلام

179 الفصل الخامس: من الحريات إلى الحقوق
181 التمهيد
184 المبحث الأول: الحريات والحقوق العامة (المدنية)
184 أولاً: الحقوق الشخصية
191 ثانياً: الحقوق ذات الطابع الاقتصادي
201 المبحث الثاني: الحقوق المعنوية (الذهنية)
201 أولاً: حق الاعتقاد والعبادة
205 ثانياً: حق ابداء الرأي
208 ثالثاً: حق التجمع وتكوين الجمعيات
209 رابعاً: حق التعلم والتعليم
213 الفصل السادس: الحقوق السياسية
215 تمهيد
217 المبحث الأول: الخليفة والأمة (الحقوق والواجبات)
217 أولاً: مصدر السلطة ومصدر التشريع
219 ثانياً: وظائف الحاكم
221 ثالثاً: حقوق الأمة
232 رابعاً: حق الحاكم على الأمة
237 المبحث الثاني: الحقوق السياسية للمرأة
241 الفصل السابع: العلاقات الدولية وحقوق غير المسلمين السياسية
243 تمهيد

245 المبحث الأول: العلاقات الدولية
246 أولاً: معنى الحرب في الإسلام
246 ثانياً: أسباب الحرب في الإسلام وغايتها
248 ثالثاً: القيود الشرعية على الحرب الإسلامية
252 المبحث الثاني: الحقوق السياسية لأهل الذمة
259	الفصل الثامن: بين نظام الحكم الإسلامي والأنظمة الأخرى
261 التمهيد
263 المبحث الأول: نظام الحكم الإسلامي والنظام الثيوقراطي
263 أولاً: النظرية الثيوقراطية (المصدر الإلهي للسلطة)
270 ثانيا: نظام الحكم الإسلامي والنظام الثيوقراطي
277 المبحث الثالث: نظام الحكم الإسلامي والملكية
278 نظام الوصاية (ولاية العهد أو الاستخلاف)
278 أولاً: حق الإمام في الاستخلاف
283 ثانيا: مشروعية الاستخلاف
288 المبحث الثالث: نظام الحكم الإسلامي والديمقراطية
288 أولاً: مسيرة الديمقراطية في الفكر الغربي الحديث والمعاصر
291 ثانيا: حقيقة الديمقراطية
292 ثالثاً: غاية الديمقراطية
296 رابعاً: نظام الحاكم الإسلامي والديمقراطية الغربية
299 خامساً: الإسلام ونظرية العقد الإجتماعي

المقدمة

بعد أن استمرت الخلافة الإسلامية تملأ طباق الأرض
 نورا ورحمة ونشرا لدين الله في الأرض حتى كان الناس
 يدخلون في دين الله أفواجا، بعد هذا الذي يشهد به
 الأعداء قبل الأصدقاء -وبعد أكثر من 1300 عام من
 الهداية واحترام آدمية الإنسان- جاء أناس تسموا بأسماء المسلمين يزعمون
 أن الإسلام دين لا علاقة له بالدنيا، وأنه عبادة ولا علاقة له بالدولة، وأنه
 عقديّة ولا علاقة لها بالسياسة.

وهؤلاء الذين لا يعلمون طريقين في التدليل على مزاعمهم الفاسدة، أما
 الطريقة الأشهر فكانت لشيخ ضال وهو الشيخ المنسوب ظلما إلى الأزهر
 علي عبد الرازق، والذي زعم أن الإسلام دعوة لا دولة، وأن الدعوة لا علاقة
 لها بالدولة، ورتب على ذلك أن الخلافة لا علاقة لها بالإسلام بل هو ملك
 أسسه المسلمون من غير أن يكون له علاقة بالدين. والطريق الثاني هو
 طريق من زعم أن نظام الحكم الإسلامي نظام مثالي غير قابل للتطبيق في
 واقع الناس !!!

وهؤلاء جميعا انطلقوا من منطلق خاطئ، وساروا في درب ظلم، ووصلوا
 إلى غاية ينقصها الانصاف والعدل، ويكذبها التاريخ والواقع والمنصفين من
 الناس. ويمكن أن نضع أيدينا على بعض أخطاء هؤلاء في الآتي:

أولاً: إن هؤلاء لم يقرأوا تاريخ الدولة الإسلامية في مراحلها المختلفة، ولم يعرفوا دور هذه الدولة في اخراج ملايين الناس من الظلمات إلى النور، فلو لم يكن الحكم الإسلامي منطلقهم ورضا الله غايتهم، فلماذا أجهدوا أنفسهم وجنودهم وأنفقوا الكثير من الأموال والدماء على هذه الفتوحات؟

ثانياً: إن هذه النظرة التي تفصل بين الدين والدولة هي نظرة انجيلية تنطلق من النص الإنجيلي «اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله» أما في الإسلام فقيصر وما يملك فله وحده لا شريك له.

ثالثاً: إن هذه النظرة إنما زرعت في العالم الإسلامي في لحظات الضعف على يد المستشرقين الذين كانوا أحد أهم مقدمات الاستعمار الغربي، ذلك الاستعمار الذي لم يأت لعالمنا الإسلامي لينهب خيراته فقط بل أيضاً ليحول دون عودة الخلافة الإسلامية إلى دنيا الناس مرة أخرى.

رابعاً: إن أعين هؤلاء الذين لا يعلمون من أبناء الإسلام قد عمت عن رؤية النور الذي غمر دنيا الناس في ظل الدولة الإسلامية، ولم تقع أعينهم إلا على نقاط الظلام في تاريخ هذه الخلافة العظيمة، كالفترة التي ظهر فيها الحجاج بن يوسف الثقفي من فترات الحكم الأموي، فتشبهوا بظلم الحجاج ليجعلوا منه شعار المرحلة متناسين الفتوحات العظيمة لبني أمية وكيف أن منطلقهم كان لأرضاء الله ونشر الإسلام... كما حاكموا تاريخ الخلافة العثمانية كله بالفترة التي ضعفت فيها هذه الدولة العظيمة، ونسوا أو تناسوا دور هذه الدولة الرائع في الحفاظ على وحدة المسلمين ونشر الإسلام في أوروبا، وتحجيم الخطر الصفوي... إلخ.

خامساً: إن خطأ هؤلاء أنهم نظروا إلى نظام الحكم الإسلامي على أنه

وحدة واحدة غير قابلة للتقسيم إلى عناصره المكونة له، مع أن هذا النظام هو مجموعة عناصر، منها طريقة اختيار الحاكم، والدستور الذي ينطلق منه نظام الحكم، والمبادئ التي يقوم عليها نظام الحكم (الشورى والمساواة والعدالة والحرية)، تحقيق مقاصد الدين الإسلامي في نشر الإسلام لأخراج الناس من الظلمات إلى النور. فقد تكون طريقة اختيار الحاكم صحيحة ولكن سيرته في حكمه خاطئة، فيكون هو الإمام الشرعي، ويحاسب على انحرافه عن نظام الحكم، وقد تكون توليته الحكم خاطئة ولكنه يسير في الناس سيرة العدل والرحمة ونشر الدين، فلا شك أن الكل لا يوضع في كفة واحدة، بل يحاسب الحاكم على قدر ما أتى من صواب ومن خطأ.

سادساً: في فطرة العقل أنه لا يستوي من تولى الحكم بطريقة خاطئة وحقق مقاصد الدين ونشر العدل والمساواة بين الناس، ومن تولى الحكم بطريقة خاطئة، وظلم الناس ولم ينشر الإسلام... ثم هل يستوي -مثلاً- الحجاج بن يوسف الذي وإن كان قد ظلم الناس وأرهب العلماء، ولكنه أرسل الجيوش بقيادة ابن ابن عمه محمد بن القاسم الذي فتح بلاد الهند والسند (باكستان)، بمن تولى الحكم وأرهب الناس وأخاف العلماء وفرط في أمن البلاد ووالى الأعداء!!!

سابعاً: إن الحاكم إنسان يحيط به ما يحيط بالناس من أهواء ومطامع النفس، وليس كالجملادات أو عالم الحشرات، وهنا يأتي دور الأمة في ضرورة تقويم الحاكم وردعه عن انحرافه ورده إلى الطريقة المستقيم، أما أن يسكت الناس ويصيبهم البكم، فيقعوا مع الحاكم في نفس الخطيئة، فالحكم مسئولية مشتركة بين الحاكم والأمة أو الشعب.

ثامنا: إن الحكم بما أنزل الله تعالى محاط بالأوامر والنواهي الإلهية، فالحاكم يحاسب على ما أتى منه من أوامر وانتهى عنه من نواهي، ويعاقب على مخالفة ذلك. فالله أمرنا بالصلاة والصوم والزكاة وغيرها، ونهانا عن السرقة وقتل النفس إلا بالحق والزنا وغيرها، والإنسان مثاب ومعاقب على قدر التزامه بالأوامر وانتهائه عن النواهي، وكذلك الحاكم يثاب ويعاقب على قدر التزامه بأمور الحكم وسياسة الدولة التي أمر بها الإسلام.

تاسعا: إن المثالية المطلقة التي يطلبها الذين لا يعلمون في دنيا الناس، لا تتحقق إلا في الآخرة أما الدنيا التي طالبنا الإسلام بتطبيق نظام الحكم الإسلامي فيها، فهي دنيا الناس حيث الأطماع والأهواء وشهوات النفوس، ولذا كان الناس حتى في عهد الرسول ﷺ يسرقون ويزنون رغم النهي القرآني عن ذلك.

عاشرا: إن الإسلام لم يقل أن الحكام الذين سيحكمون دولة الإسلام على طول تاريخه كلهم أبرار عدول يحبون الإسلام ويعملون من أجله، بل بين أن من الحكام من سيسير في الناس بالعدل وينشر الرحمة ويحقق مقاصد الإسلام في اخراج الناس من الظلمات إلى النور، ومنهم الفاجر الذي يظلم ويقتل وينهب أموال الناس بالباطل، ولا يعرف للأعراض حرمة ولا للدين قداسة.

حادي عشر: إن وجود الخلافة برغم كل ما قد يبدو في بعض فترات تاريخها من انحراف عن المنهج القويم، هو بالقطع أفضل من غيابها، إذ أن الأمم الكافرة لم تتداع على الأمة الإسلامية إلا في أوقات ضعف الخلافة الإسلامية وانهارها كما حدث بعد سقوط الخلافة ببغداد عام 656 هـ، حيث

قتل التتار من المسلمين في بغداد فقط يوم سقوط الخلافة ما يقرب من المليون إنسان⁽¹⁾، كما تداعت الأمم على المسلمين بعد سقوط الخلافة العثمانية 1924م وأحتلوا ديارهم ونهبوا ثرواتهم وقتلوا الملايين من المسلمين ومازلوا يفعلون حتى يومنا هذا... ولن تعصم دماء المسلمين حتى تعود لهم دولتهم الإسلامية وخالفتهم العالمية وأستأذيتهم للبشرية، وهذا ما يفهمه الغرب تماما ولذلك نجد دوله على اختلاف مذاهبهم وتنافر عقائدهم يجتمعون على تمزيق بلاد المسلمين كما نرى في سوريا والعراق وليبيا وغيرها، وكلما ظهرت بادر صحوة إسلامية في بقعة من أرض الإسلام أسرعوا بأطفاؤها.

(1) يقول السيوطي في كتابه تاريخ الملوك أن التتار قتلوا ألف ألف من المسلمين.

الفصل الأول

مدخل إلى الفكر السياسي الإسلامي

الفصل الأول

مدخل إلى الفكر السياسي الإسلامي

تمهيد

يتناول هذا الفصل الحديث عن أركان الدولة، من الشعب والاقليم والسلطة، ومدى توافر هذه الأركان في دولة المدينة التي أسسها النبي ﷺ.

كما يتناول نشأة دولة المدينة وكيف أن نشأة هذه الدولة إنما يرجع إلى الأمر الإلهي، ولا يرجع إلى النظرية الشيوقراطية، ولا إلى النظرية الديمقراطية، ولا إلى نظرية العقد الاجتماعي، ولا إلى نظرية التطور الاجتماعي التي ترى أن أصل الدولة الأسرة فتطورت إلى العشيرة فالقرية فالمدينة ثم الدولة، ولا إلى نظرية القوة التي تبين أن القوة هي أصل نشأة الدولة.

ثم يتناول هذا الفصل سمات النظام الإسلامي، وكيف يمتاز عن غيره من أنظمة الحكم بأنه رباني لا يخضع لأهواء البشر، ولذا فهو عام من حيث إن رب البشر واحد وأحكامه لا بد أن تكون كذلك عامة وباقية، كما أن هذا التشريع الإسلامي يجمع بين الأصالة والتطور، فهو ذات أصول ثابتة، فأما وسائله وأدواته لتحقيق غاياته ومقاصده فهي متطورة متغيرة لتطور المكان والزمان.

كما أن التشريع الإسلامي منضبط بالكثير من القواعد التشريعية التي تنعكس على الواقع السياسي والاجتماعي والشخصي بما يضمن خير الدولة والمجتمع والفرد، مثل: الضرر لا يزال بالضرر. ويتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام. وتصرف الحاكم مفوض بمصلحة الرعية. ودرء المفسد مقدم على جلب المصالح. والضرورات تبيح المحظورات. وإذا تعارضت مفسدتان أرتكب أخفهما. وهذه القواعد وغيرها تساعد منظري الفكر السياسي ومطبقوه على السواء في التنظر والتطبيق.

كما يمتاز التشريع الإسلامي بأنه يجمع بين حق الفرد وحق المجتمع مما يجعله متميزاً كل التميز عن نظام الحكم الشيوعي الذي يعلي من قيمة المجتمع على حساب قيمة الفرد، وعن النظام الفردي الرأسمالي الذي يعلي من قيمة الفرد على حساب قيمة المجتمع.

وكذلك يمتاز النظام الإسلامي عن غيره من أنظمة الحكم بطابعه التدريجي مما يجعل تطبيقه أكثر واقعية وأكثر ملاءمة لطبيعة النفس الإنسانية والمجتمع.

المبحث الأول

أركان الدولة ومصدر السلطة

لقد اختلف فقهاء القانون العام حول تعريف الدولة، فالبعض يرى أنها مجموعة بشرية مستقرة على أرض معينة، تتبع نظاما اجتماعيا وسياسيا وقانونيا معيناً يهدف إلى الصالح العام، ويستند إلى سلطة مزودة بصلاحيات الاكراه (القوة)⁽¹⁾. ويعرفها البعض الآخر من الفقهاء بأنها ذلك الشخص المعنوي الذي يمثل أمة تقطن أرضاً معينة ويده السلطة العامة⁽²⁾.

فالدولة لدى فقهاء القانون شخص اعتباري «معنوي»، ولا تكتسب هذه الشخصية القانونية الاعتبارية إلا إذا توافر لها كيان قانوني - مادي - مستقل، وأن تكون لها قيمة «وظيفة» اجتماعية تتحدد بالأغراض والأهداف التي قامت من أجلها، وهي عادة اشباع حاجات الأشخاص «الطبيعية والاعتبارية» المختلفة⁽³⁾.

ولكن الدولة في الإسلام تتعدى ذلك، إذ تتكون من كيانين روحي ومادي، كيان عقائدي روحي «ديني» إلى جانب الكيان المادي «شعب، اقليم، سلطة»، ولها قيمة دينية اجتماعية، إذ تستهدف نشر الدين وحفظه،

(1) أندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ج1، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، سنة 1974، ص 98.

(2) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ط1، عالم الكتب، القاهرة، سنة 1952، ص 13.

(3) المرجع السابق، ص 15.

واشباع حاجات الأشخاص المختلفة، ولا تكون الدولة إسلامية إلا باجتماع هذين الكيانين الروحي والمادي⁽¹⁾.

مما سبق يتضح أن الدول -في جانبها المادي- لا تكون دولة إلا بتوافر ثلاثة عناصر، وهي: الشعب (الأمة*)، الإقليم (رقعة الأرض)، السلطة. وهذه العناصر هي ما نوضحها على النحو التالي:

أولاً: أركان الدولة

يمكن تعريف الدولة بأنها جماعة من الناس استقر بهم المقام على وجه الدوام في إقليم معين وتسيطر عليهم هيئة حاكمة تتولى شؤونهم في الداخل والخارج⁽²⁾.

(1) ركن الشعب (الأمة- أو التجمع البشري):

الشعب أو الأمة أو مجموعة الأفراد شرط أساسي من شروط قيام

(1) المرجع السابق.

(*) يجب أن نلاحظ أن الدولة والأمة شيان مختلفان، فالدولة رابطة قانونية وسياسية تنشئ حقوقاً وواجبات بينها وبين الأفراد، أما الأمة فهي مجموعة من الأفراد نشأ بينهم شعور مشترك أو رابطة نفسية نتيجة عوامل متعددة ترجع إلى الدين واللغة والجنس والتراث المشترك في العادات والأخلاق والذكريات والمصالح الاقتصادية المشتركة. والدين الإسلامي هو العامل الأول أو الوحيد في تكوين الأمة الإسلامية وعلى ذلك فالأمة الإسلامية تضم جميع المسلمين في انحاء العالم سواء منهم من يخضع لدول إسلامية أو يخضع لسلطة غير إسلامية فهم جميعاً أمة واحدة يشعرون بشعور واحد، أم الدولة فتضم المسلمين وغير المسلمين [د. محمود حلمي: نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة، دار الفكر العربي، القاهرة، سنة 1970، ص14]

(2) المرجع السابق، ص9.

الدولة، إذ لا يتصور وجود دولة بلا شعب. ومن لوازم الشعب أن يكون بين أفراده روابط تربطهم ببعضهم البعض مثل: الجنس، اللغة، الدين، العادات والتقاليد، التاريخ المشترك، الأخطار المشتركة... إلخ.

ولا يشترط في الشعب عددا معينا بل أدناه أن يتكون من عدة آلاف، إذ ليس من المنطق أن يجتمع المئات من الناس ليعلنوا عن قيام دولة لهم، حيث إن ذلك لن يمكنهم من الدفاع عن دولتهم، لكن قد يصل عدد الشعب إلى الملايين.

والناظر للدولة الإسلامية يجد أن مواطنوها أو رعويتها متنوعون دينيا وعرقيا، فهناك المسلمون، وهناك أهل الذمة، وهناك المعاهدون أو المستأمنون أو الأجانب بالمفهوم المعاصر، وكذلك هناك المحاربون لهذه الدولة والمتردون عن دينها وعقيدها، وستحدث عن هذه الأصناف في باب الحقوق والواجبات العامة.

(2) ركن الأقلية:

والأقلية أيضا شرط أساسي من شروط قيام الدولة، إذ لا يتصور وجود دولة بلا أقلية تقوم عليه، فلا بد للشعب أن يستقر على مكان أو قطعة أرض أو أقلية معين⁽¹⁾. ويقصد بالأقلية سطح الأرض وما تحته وهذا هو الأقليم الأرضي كما يشمل ما يتخلل هذا السطح أو ما يحيط به من أنهار أو بحيرات أو محيطات وهذا هو الأقليم المائي، كما يشمل ما يعلو الأقليم الأرضي والأقليم المائي من هواء وهذا هو الأقليم الجوي⁽²⁾.

(1) انظر: النظم السياسية: لـ دكتور ثروت بدوي، دار النهضة العربية، سنة 1972، ص 30.

(2) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، دار قطري بن الفجاءة،

قطر، سنة 1985، ص 112.

ولكن الأقليم في التصور الإسلامي يختلف كثيرا عما هو مستقر في أذهان فقهاء السياسة، إذ يكاد يجمع الفقهاء المسلمين على أن الأقليم الذي تقام فيه شريعة الله هو جزء من الأقليم الإسلامي، والذي يطلقون عليه اسم دار الإسلام، من منطلق أن الرابط الحقيقي الذي يميز الدولة الإسلامية هو رابط العقيدة أو الدين، فكل مكان تقام فيه شعائر الإسلام، هو جزء من دار الإسلام⁽¹⁾.

فإقليم الدولة الذي هو جزء من الكرة الأرضية، في الغالب له ثلاثة امتدادات، وهي امتداد بري، وامتداد جوي أو فضائي، وامتداد بحري، وقد يكون له الامتدادان الأولان فقط، أعني البري والفضائي.

أما الامتداد البري فلا يشترط له مساحة محددة، فقد يكون بضعة آلاف من الكيلو مترات المربعة، وقد يكون ملايين من الكيلو مترات المربعة.

ولا يشترط في اليابسة المُشكِّلة لأقليم الدولة شكل معين، فقد يتكون من قطعة واحدة من الأرض، وقد يتكون من أجزاء منفصلة بعضها عن بعض كالجزر. وتكبر الدول وتصغر وفقا لهذا الامتداد البري، ولا شك أن الدولة كلما اتسع أقليمها كلما توافرت لها عناصر القوة من الخامات والمعادن وغيرها من الكنوز التي تكون فرصة وجودها في بطن اليابسة أكبر.

(1) يقسم فقهاء الإسلام القدماء العالم إلى دارين: دار إسلام تطبق فيها شريعة الإسلام، ودار حرب لا تقيم شعار الله، فالجمهور على أن الأرض التي لا تقام فيها شريعة الله ليست دار الإسلام، بينما يرى أبو حنيفة ومعه بعض الفقهاء على أنها تعد دار إسلام إذا وجد فيها مسلمون آمنون وكانت متاخمة لديار الإسلام، فإذا انتفى الأمان وانتفت المتاخمة وسيطرت أحكام غير الأحكام الإسلامية فهي دار حرب [المستشار علي جريشة: أركان الشريعة الإسلامية، مكتبة وهبة، القاهرة، د.ت، ص 33]

وأما عن الامتداد المائي فيتمثل فيما قد يتخلل يابسة الأقليم من قنوات وبحيرات وما يلاصق حدودها من مياه تمتد داخل البحر إلى مساحات معينة يطلق عليها «المياه الإقليمية».

ويتبع أقليم الدولة كل ما في داخل أراضيها من بحار أو بحيرات مقفلة، وما يجري فيها من أنهار، سواء أكانت داخلية، كأن تبدأ وتجري وتنتهي داخل أقليم دولة واحدة، أم تجري في أقاليم دول مختلفة كنهـر النيل. كذلك يتبع أقليم الدولة التي تطل على بحر عام جزء من هذا البحر الملاصق لحدودها لمسافة معينة، وما يشمله قاع هذا الجزء من البحر، وما يعلوه من فضاء جوي، وتمارس الدولة سيادتها كاملة على بحارها الإقليمية⁽¹⁾.

وكذلك لمساحة الدولة تأثير كبير على قوتها المادية والمعنوية، وكذلك موقع الدولة الجغرافي له أهمية كبرى، غير أن المزايا التي تترتب على كل هذه الأمور لا تعود على السكان ما لم تكن لديهم القوة على أن يعدوا الآخرين وأن يتصرفوا في مواردهم بما يعود عليهم بالنفع⁽²⁾.

وأما عن الامتداد الفضائي فيشمل ما فوق أقليم الدولة الأرضي والمائي، ولكن اختلف الفقهاء حول مدى سيطرة الدولة على ما يعلو اقليمها الأرضي والمائي من فضاء⁽³⁾.

فالبعض يقول بحرية الهواء، ويرى أن الامتداد الجوي لا يعتبر عنصرا من

(1) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 18.

(2) د. محمود حلمي: نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة، ص 16.

(3) د. سعاد الشراوي: النظم السياسية في العالم المعاصر، ج 1، ط 2، دار النهضة العربية، ص 46.

عناصر أقليم الدولة استنادا إلى عدم إمكانية حيازة الهواء، وعدم القدرة على السيطرة عليه، ويرى أصحاب هذا الرأي أن يظل الفضاء طريقا حرا للمواصلات يستخدمه من يشاء. بينما يرى البعض الآخر أن الهواء يتبع الدولة، وتمارس عليه سيادتها، إذ هو جزء منها، وأن اباحة المرور فيه دون رضاها يمثل خطرا عليها، لذلك لا يباح استخدامه إلا بإذن الدولة المسيطرة عليه صاحبة الحق فيه⁽¹⁾.

والحقيقة أن الامتداد الفضائي للإقليم هو أكثر ما يعرض سيادة الدولة للخطر، إذ أن الدول المتقدمة أطلقت الكثير من مركبات الفضاء والتي من اغراضها التجسس، هذه المركبات استباححت فضاء الكثير من الدول دون إذن منها، من حيث إن هذه الدول لا تمتلك القدرة على السيطرة على فضائها، وبالتالي لا تمتلك القدرة على منعها من المرور بفضائها.

وهذا يدخل دول العالم الإسلامي اليوم في حرج كبير وإثم مبین، إذ أنه ومع اتساع الأرض الإسلامية وعظم الإمكانيات المادية والطاقات البشرية يُترك فضاءه هكذا عرضة لقرصنة اعدائه من الإمبريكان والصهاينة وغيرهم، يتجسسون على مواقعنا العسكرية، ويستكشفون ما يكمن في باطن أرضه من ثروات، وسريعا ما يرسلون إليها الشركات التي تستنزف هذه الثروات وتنقلها إلى بلادهم، حيث لا يبقى لنا من هذه الثروات إلا القليل، والتي يسلط عليها أيضا الحكام والملوك والأمراء والمقربون من دوائر الحكم، فيحيون في ترف كبير، وترزخ شعوبهم تحت الفقر والمرض والحرمان.

وهذا هو البارز الواضح في كافة الدول العربية والإسلامية بما لا يخفى على ناظر.

(1) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 18 - 19.

(3) ركن السلطة:

السلطة ركن أساسي من أركان قيام الدولة، لأنها لازمة لتنظيم علاقات الأفراد داخل الدولة، واستغلال الموارد، وإقامة العدل، وحماية الدين ونشره، وتنظيم العلاقات مع الدول الأخرى.

والسلطة قد تكون داخلية: بمعنى أن تكون للدولة سلطة لا تعلوها سلطة أخرى في ميدان النشاط الداخلي، أي في علاقة الأفراد أو الجماعات التي تسكن إقليمها، وتكاد تكون سلطتها في النطاق الداخلي مطلقة. وقد تكون خارجية: ويقترّب معنى السلطة هنا من معنى السيادة، إذ يقصد بها عدم خضوع الدولة لسلطة دولة أخرى⁽¹⁾.

والسلطة من المنظور الإسلامي فريضة إسلامية، إذ لا بد للحق من قوة تحميه، وتستمد السلطة شرعيتها من أمرين، الأول: أن تقيم شريعة الله، ولا يتأتى ذلك إلا عن طريق تقديم طاعة الله وطاعة رسوله ﷺ على طاعة أولي الأمر، إذ ورد لفظ الطاعة مع الله والرسول وتخلف بالنسبة لأولي الأمر، أي إذا بان طاعة أولي الأمر مستمدة من طاعة الله والرسول ومقيدة بهما. والثاني: رضا المحكومين، إذ السلطة في الدول الإسلامية تكليف لا تشریف⁽²⁾.

ولذا قال أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «قد وليت عليكم ولست بخيركم». وقال الفاروق عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لأبي موسى الأشعري: «إنما أنت واحد من الناس غير

(1) المرجع السابق، ص 20.

(2) المستشار علي جريشة: أركان الشرعية الإسلامية، ص 35.

أنك أثقلهم حملاً». ورفض عمر بن عبد العزيز الخلافة بقوله للناس: «أيها الناس قد ابتليت بهذا الأمر من غير رضا مني ولا مشورة من المسلمين وإني قد خلعت ما في اعناقكم من بيعة فاخثاروا لأنفسكم» فاخثاروه.

هذه هي الأركان الضرورية التي لا يمكن اعتبار الدولة دولة إلا بها⁽¹⁾.

ثانياً: نشأة الدولة الإسلامية وأركانها

(1) أصل نشأة الدولة الإسلامية:

ليس من شك في أن الدولة الإسلامية لا ترجع في أصلها إلى النظرية الثيوقراطية التي تقول أن الملك يتولى سلطاته من الله، ولا إلى النظرية الديمقراطية التي ترى أن الأمة مصدر السلطة والتشريع، ولا حتى إلى نظرية العقد الاجتماعي، ولا إلى نظرية التطور الاجتماعي التي ترى أن أصل الدولة الأسرة فتطورت إلى العشيرة فالقرية فالمدينة ثم الدولة، ولا إلى نظرية القوة التي تبين أن القوة هي أصل نشأة الدولة.

بل نشأة الدولة الإسلامية نشأة مختلفة، حيث إن سبب نشأتها هو الأمر الإلهي، الذي اقتضى أن حماية الدين لا يكون إلا بقيام هذه الدولة.

(1) يجب أن نلاحظ أنه إذا توافرت الأركان الثلاثة السابقة تكونت الدولة في نظر القانون العام الداخلي، ولكن من ناحية القانون الدولي العام يجب توفر ركن رابع وهو اعتراف الدول بها، وهذا الاعتراف الدولي لا يعتبر منشأً للدولة بل هو مقرر فقط لحقيقة وجودها، ويترتب على ذلك الاعتراف بالدولة قبولها كعضو في الجماعة الدولية وتبادل التمثيل السياسي والفنصلي معها [د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 112 - 113].

لقد بدأ الرسول ﷺ الدعوة إلى الإسلام سرا بمكة ثلاث سنين مستخفياً ثم أمر بالجهري في الرابعة فتعرض هو وأصحابه للأذى والاضطهاد، وفي السنة الخامسة لما اشتد الأذى أمر النبي ﷺ أصحابه بالهجرة إلى الحبشة، فكانت الهجرة الأولى (12 رجلاً و4 نسوة) ولكنهم رجعوا بعد شهرين لما سمعوا أن قريشا آمنت، ثم كانت الهجرة الثانية (83 رجلاً و19 امرأة) وهؤلاء مكثوا هناك -آمنين- إلى أن هاجر الرسول ﷺ إلى المدينة (1).

إذن كان هدف هذه الرحلة تخفيف الأذى عن بعض المستضعفين في مكة لا بغرض إقامة دولة هناك لأن الرسول ﷺ بين علة الهجرة إلى الحبشة بقوله: «لأن فيها رجلاً -أو ملكاً- لا يظلم الناس عنده». لكن الرسول الكريم ﷺ يعلم أن هذا حل مؤقت، وأن الحل الحقيقي يكمن في إقامة دولة يكون لها من القوة ما يمكنها من الدفاع عن المسلمين ونشر الدعوة إلى أرجاء المعمورة.

ومن هنا صمد الرسول ﷺ لشتى أنواع الإيذاء وأستمر يدعو قومه بالحكمة والموعظة الحسنة، ولما اشتد عليه البلاء خرج إلى الطائف رجاء أن يؤوه وينصروه على قومه حتى يبلغ رسالة ربه -وذلك بعد وفاة عمه- فأقام بينهم عشرة أيام لا يدع أحداً من أشرفهم إلا كلمه ولر يجد منهم إلا الصد والسفاهة وكان دعاؤه المشهور (*)، ثم الإسراء والمعراج (2).

(1) المرجع السابق، ص 113.

(*) اللهم إليك أشكو ضعف قوتي وقلة حيلتي وهواني على الناس، يا أرحم الراحمين، أنت رب المستضعفين، وأنت ربي، إلى من تكلني؟ إلى بعيد يتجهمني؟ أم إلى عدو ملكته أمري؟ إن لم يكن بك علي غضب فلا أبالي ولكن عافيتك هي أوسع لي، أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات، وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة من أن تنزل بي غضبك أو يحل علي سخطك، لك العتبى حتى ترضى، ولا حول ولا قوة إلا بك.

(2) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 113.

وكان ﷺ لا يدخر وسعا في سبيل الدعوة فكان يوافي الموسم كل عام ويتبع الحجاج في منازلهم ويزور القبائل، وبينما هو عند العقبة لقي ستة نفر من الأنصار فدعاهم إلى الإسلام فأسلموا ثم رجعوا إلى المدينة فدعوا إلى الإسلام فنشأ الإسلام فيها. وعلى أثر ذلك تمت بيعتا العقبة الأولى والثانية.

1. بيعة العقبة الأولى (قبل الهجرة بسنة وثلاث أشهر):

في موسم الحج التالي جاء من الأنصار اثني عشر رجلا منهم الستة الأول، وكان الستة الأولون قد قالوا لما أسلموا: «إن بين قومنا من الشر ما بينهم، وعسى الله أن يجمعهم بك، وسندعوهم إلى أمرك، فإن يجمعهم الله عليك فلا رجل أعز منك».

وكانت البيعة على أن لا يشركوا ولا يسرقوا ولا يزنوا ولا يقتلوا أولادهم ولا يأتون ببهتان ولا يعصوا في معروف، ولما عزموا على الرجوع بعث معهم مصعب بن عمير يعلمهم الإسلام وليتعرف أحوال يثرب وطبيعتها، وأقام مصعب هناك يدعو حتى لم يبق دار من دور الأنصار إلا وفيها رجال ونساء مسلمون. فلما كان من العام المقبل وجاء موسم الحج، قال من أسلم: «حتى متى نترك رسول الله يطرد في جبال مكة ويخاف؟» فخرجوا مع مشركي قومهم حجاجا⁽¹⁾.

2. بيعة العقبة الثانية:

وفي موسم الحج الثاني خرج من يثرب ثلاثة وسبعون رجلا وامرأتان وبايعوا النبي ﷺ في نفس المكان -ليلا- على أن يمنعا النبي ما يمنعون منه نساءهم وابناءهم إذا قدم إليهم، وذلك حين قال النبي ﷺ: «أبايعكم على

(1) المرجع السابق، ص 114.

أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبنائكم ولكم الجنة». فكان أول من بايعه البراء بن معرور، فقال: «والذي بعثك بالحق لنمعنك مما تمنع منه أزرنا، فبايعنا يا رسول الله فنحن أهل حرب، والخلفة ورثناها صاغرا عن كابر». فقال أبو الهيثم بن التيهان: «إن بيننا وبين الناس -يعني اليهود- حبالا، ونحن قاطعوها فهل عسيت إن أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا؟ فتبسم رسول الله ﷺ ثم قال: لا والله، بل الدم الدم، والهدم الهدم، أنتم مني وأنا منكم، أحارب من حاربتم وأسأله من سالمتم»⁽¹⁾.

ثم قال رسول الله ﷺ: «أخرجوا إلي منكم اثني عشر نقيبا كفلاء على قومهم، ككفالة الحوارين لعيسى بن مريم، وأنا كفيل على قومي»⁽²⁾. فكانت هذه البيعة مع سابقتها حجر الزاوية في بناء الدولة الإسلامية ثم إذن النبي ﷺ لأصحابه بالهجرة إلى يثرب في أواخر ذي الحجة من السنة الثالثة عشرة للنبوّة ولم يبق منهم بمكة أحد إلا رسول الله وأبو بكر وعلي، وأعد رسول الله ﷺ جهازه ينتظر متى يؤمر بالخروج حتى إذا أمر خرج، وكان قدومه المدينة يوم الاثنين ثاني عشر ربيع الأول على رأس ثلاثة عشرة سنة من نبوته (622 م)⁽³⁾.

(2) أركان دولة المدينة:

تحدثنا فيما سبق عن أركان الدولة، أي دولة، فهل توافرت هذه الأركان

(1) المرجع السابق، ص 114.

(2) الشيخ محمد بن عبد الوهاب: مختصر سيرة الرسول ﷺ، مؤسسة دار الإسلام، بيروت 1958م، ص 84.

(3) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 115.

في دولة المدينة التي أسسها النبي محمد ﷺ؟ أي هل تحقق في يثرب الأركان التي لا بد أن تتوافر في الدول حتى نطلق عليها اسم الدولة؟ لاشك أن الإجابة بنعم، ففي يثرب أو المدينة المنورة توافرت الأركان التي جعلت منها دولة، وهو ما سنوضحه كالتالي.

أما الشعب فتمثل في أولئك الذين آمنوا بالدين الجديد الذي جاء به النبي الكريم ﷺ، ومن يومها توحد المؤمنون بالدين الجديد تحت رأيته، وتفوقت رابطة هذا الدين على كل روابط القبيلة والمال والعصبية، ولم يثبهم عن دينهم هذا صنوف العذاب التي تعرضوا لها.

فبدأ النبي يبحث عن مكان تنطلق منه الدعوة الجديدة نحو العالم، فكانت رحلة الحبشة الأولى والثانية، ولم لم يتحقق للمسلمين الاستقرار في الحبشة إذن النبي ﷺ بالهجرة إلى المدينة (يثرب)، ومنذ الهجرة (*) توافر عنصر الشعب أو الأمة المكون من مجموع المهاجرين والأنصار (الأوس والخزرج) وكذلك اليهود الذين كانوا يسكنون يثرب. وتوافر للدولة عنصر الأقليم بهجرة الرسول ﷺ في صحبة إليه.

ولقد أدت هذه الهجرة أيضا إلى ظهور الركن الثالث من أركان دولة الإسلام وهو «السلطة»، حيث بادر الرسول ﷺ تماشيا مع مقتضيات الأحوال الجديدة إلى تنظيم الشؤون العامة لهذه الجماعة المختلطة، فاخطب عليه السَّلَام مسجدا كي يؤدي فيه المسلمون فريضة الصلاة، ويدبرون أمورهم العامة (1).

(*) إذن الرسول ﷺ للصحابة بالخروج إلى يثرب في آخر ذي الحجة من السنة الثالثة عشر للنبوّة، ولحق بهم يوم الاثنين الموافق 12 ربيع الأول.

(2) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 29.

كما وضع دستوراً ضمنه مبادئ عامة يتبعها أهل المدينة جميعاً، وهو أول دستور للدولة يتضمن الحقوق والواجبات ويقرر المساواة التامة بين المسلمين، ويحدد العلاقات بين المسلمين وغيرهم من اليهود ومن تبعهم من المشركين على أساس حسن الجوار والتعاون ضد العدوان والنصر للمظلوم، والنصح والنصيحة واحترام حرية العقيدة والعبادة⁽¹⁾.

هذا التنظيم ساعد على وجود مجتمع منظم يقوم على قواعد سياسية دينية تحت قيادة الرسول الكريم، إذ أن هذا كله يعد في الحقيقة تحولاً للجماعة التي بدأت دينية خالصة في الدور المكي إلى جماعة دينية سياسية في المدينة، كما يعد إرساء لدعائم الدولة الإسلامية التي نمت نموها التاريخي المشهور⁽²⁾.

وبدأت الجماعة في عملية التطبيق العملي والفعلية لمبادئ الإسلام بعد أن استقر بهم المقام بيثرب -الموطن الجديد- فظهرت الدولة الإسلامية الأولى حرة كاملة السيادة، وقامت بتنظيم الدفاع وحماية الأمن ونشر العدل بين الناس، ونشر العلم، وجباية المال وتوزيعه على مستحقيه، وعقدت المعاهدات وأوفدت السفارات، وكان النبي ﷺ على رأس هذه الدولة ومبشراً ورسولاً، وبذلك وضع الرسول ﷺ أسس ودعائم الدولة الإسلامية وأوجد الروح التي تسيطر على الحياة السياسية وأقام النموذج للقدوة والقياس⁽³⁾.

(1) د. محمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار الإرشاد، بيروت 1966م، ص 41.

(2) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 29.

(3) د. محمود حلمي: نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة، ط 6، دار الفكر العربي، القاهرة، سنة 1970م، سنة 1981، ص 17.

ثم سار على هديه ﷺ الخلفاء الراشدون، ثم بدأ في العهد الأموي بعض الانحراف عن مبادئ الإسلام، ثم سار التاريخ الإسلامي حتى يومنا هذا يقترب بعض الحكام من الإسلام، وخاصة فيما يتعلق بطريقة اختيار الحاكم. واستمر الحكام فيما بعد ذلك يقتربون من النموذج الإسلامي الأول أحيانا ويتعدون أحيانا، ومنهم من يحسن ومنهم من يسيء ومن أحسن فلنفسه ومن أساء فعليها. وهم لا يخرجون في ذلك عن سنة الابتلاء التي هي من أهم السنن التي أكد عليها الإسلام.

ثالثا: مصدر السلطة

لقد تعددت النظريات المتعلقة بمصدر السلطة، فهناك من يرى أن مصدر السلطة هو الله، ومنهم من يرى أن الأمة هي مصدر السلطة، ومنهم من يرجع السلطة إلى من يمتلك القوة.. وهو ما سنوضحه كالتالي.

(1) النظرية الثيوقراطية(*):

ترى هذه النظرية أن مصدر السلطة هو الله، وتتخذ شكلين، الأول وقد عرف بنظرية الحق الإلهي المباشر، والتي ترى أن الحاكم نفسه هو الله أو هو ابن الله، أو أن الحاكم له طبيعة إلهية، ولقد سادت هذه النظرية في الدول ذات الحضارات القديمة كمصر والهند والصين وفارس.

(*) الثيوقراطية كلمة اغريقية تتكون من جزءين هما: «ثيوس» ومعناه إله، والثاني «كراتوس» وتعني القوة أو السلطان، وبهذا تعني الثيوقراطية «سلطان الله». وفي المجال السياسي تعني الاعتقاد بأن الله هو الحاكم المباشر، وأن رجال الدين هم الحكام من قبل الله والوسطاء بين الله والناس.

والحقيقة أن هذه النظرية ليست نظرية دينية، والباحث في أصولها وظروف نشأتها يجد أنها في الأصل لا دينية، إذ قصد بها استغلال الشعور الديني لدى المحكومين، فلم تظهر تحت املاء العقيدة أو الغريزة الدينية، وإنما للسيطرة وتدعيم السلطة المطلقة للحكام وتبريرها⁽¹⁾.

والثانية هي نظرية الحق الإلهي غير المباشر والتي ترى أن السلطة بيد الله، يعطيها لمن يشاء ولكن بطريقة غير مباشر وذلك عن طريق توجيه الحوادث وإرادة البشر توجيهها إلهياً، كي يؤدي إلى اختيار الحكام، والحقيقة أنه بنظرة ميتافيزيقية لهذه السلطة لا يمكن تخطيط هذه النظرية، وخاصة أن أصحاب الأديان يرون أن لله الدور الفاعل في الوجود كله لكن بشرط ألا يستغل البشر ذلك ويرون بأن ينزلوا أنفسهم منزلة القدر الذي لا مفر منه، على ما سيأتي بيانه فيما بعد. فالله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يَقُولُ: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً﴾** [الأنبياء: 73]... فمعنى الجعل إلقاء اختياره في قلوب مسموعي القول فينصبوه⁽²⁾.

وإذا ذهبنا لتقييم هذه النظريات من المنظور الإسلامي نجد أن الإسلام يرفض النظرية الثيوقراطية التي تذهب إلى أن الله هو الحاكم المباشر للسلطة وبالتالي للدولة، فالله خلق الإنسان وبين له ما يصلحه، في الدنيا والاخرة، وبين له أنه مسؤول عن كل ما يقع في سلطانه، وبين النبي ﷺ أن كلنا راعي وكلنا مسؤول عن رعيته، وأن الحاكم مسؤول عن رعيته، وأن النار هي مسوى لكل راع غاش لرعيته.

(1) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 24.

(2) الألوسي: التفحات القدسية في الرد على الإمامية، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم (64 علم كلام حلیم) ومصور على ميكروفيلم (رقم: 50561)، لوحة 8.

ورغم أن الإسلام جعل الإنسان مسؤول عما بين يديه من سلطة إلا أن ذلك لا يخرج عن سلطان الله البتة، فالله يؤتي الملك من يشاء وينزع الملك ممن يشاء، إذ لا يقع حدث في الكون صغيرا كان أو كبيرا إلا بإرادة الله ورضاه. فالله هو الحاكم المطلق للوجود، ولكن لا ينبغي لأحد أن يزعم أن توليته للحكم هو من قبل الله، ليدعم سلطانه واخضاع البشر له بالباطل، فإن الله كما يعطي المال لإنسان ما لئبتيه فيما اتاه فكذلك يعطي الله السلطة لئبتيه فيما اعطاه، وكما أن للمال طريقا شرعيا للكسب وطريقا آخر للكسب غير شرعي، فكذلك السلطة لها طريق شرعي ينطلق من رضى الناس، ولها طريق غير شرعي يتمثل في القهر والغلبة وارغام الناس بقوة السلاح والقتل والاعتصاب والاعتقال. والكل في حقيقة الأمر لا يخرج عن سلطان الله، فالله هو مانح السلطة الحقيقي للإبتلاء والاختبار.

ثم ينبغي أن نعلم أن الإسلام يضع ضوابط عامة للحكم ثم يقرر أن طريقة الحكم هي من الأمور الحياتية التي ترك تنظيمها للمسلمين، يتطورونها وفق تطور العصور ومعطيات الحضارة، وتطور الوسائل المعرفية البشرية.

(2) النظرية الديمقراطية:

ترى هذه النظرية أن مصدر السلطة هو ارادة الأمة، ولا تكون السلطة شرعية إلا إذا كانت وليدة تلك الإرادة، وأهم هذه النظريات نظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو، والتي تبين أن جميع الأفراد يتنازلون عن حريتهم التي كانت لهم في حالة الفطرة البدائية ليستبدلها بحقوق مدنية توفرها لهم الدولة التي امتلكت السلطة بموجب هذا العقد.

وهذه النظرية الديمقراطية قد تلتقي مع الإسلام في أن الإسلام يرى أن اختيار الأمة للحاكم منوط برضب الشعب، ولكن هناك خلافات جوهرية بين الإسلام والديمقراطية سنعرض لها في حينها.

(3) نظرية القوة:

وترجع هذه النظرية مصدر السلطة إلى القوة، فمن يمتلك القوة يمتلك السلطة. والدولة لدى هؤلاء من صنع القوة، تأسيساً على أن أقدم القوانين هو قانون حكم الأقوى وسيطرته على من هم أضعف منه، ويستدلون بالتاريخ الذي يتبين منه أن عنصر القوة يغلب في وجوده أكثر من عنصر الإرادة «الاتفاق»⁽¹⁾.

والحقيقة أن الإسلام لا يستبعد القوة من معادلة الحكم، فالحاكم لا بد له من قوة تدعم حكمه وتخضع له الناس، ولكن وفق ضوابط شرعية لا تخرج به عن الحق والعدل بين الناس، وفي فقد الحاكم لهذه القوة ربما فقد حكمه، ولكن أن تكون القوة هي المصدر الرئيس للسلطة فهذا ضد الحكم الإسلامي، ولكن عرف الحكم الإسلامي طريقة للحكم عرفها الفقهاء بالقهر والغلبة، فإن الفقهاء اشترطوا لصحتها أن لا يكون هناك إمام: «فإن لم يكن هناك إمام فقام رجل له شوكة، وفيه شروط الإمامة فقهر الناس بالغلبة، فأقام فيهم الحق فإن إمامته تثبت، ويجب طاعته والدخول تحت حكمه، لأن المقصود قد حصل بقيامه»⁽²⁾. وسنعرض لهذه النظرية السياسية فيما بعد.

(1) المرجع السابق، ص 25.

(2) العمراني: الأنتصار في الرد على القدرية المعتزلة الأشرار، مخطوط بدار الكتب المصرية ويقع تحت رقم (818 علم كلام)، لوحة 30 شمال.

(4) البيعة العامة أو الانتخاب من الأمة:

يتم اختيار الحاكم في الإسلام عن طريق «البيعة العامة» من قبل الأمة، فالأمة صاحبة الحق الأول وصاحبة السلطان في هذا الأمر، فأسلوب اختيار الحاكم بالبيعة هو الطريق الشرعي الأصيل، ولكن الحق أن الأمة تختار الحاكم وفق عقد ثلاثي بين الحاكم والمحكوم والشرع الإسلامي، أي أن اختيار الأمة يجب أن يكون وفق الشرع، ولا يحق للأمة أن تختار حاكماً فاسقاً أو مرتدداً أو لا يعرف عنه الاستقامة في الدين، لأنه في هذه الحالة يصبح العقد باطلاً لفقد أهم شروطه وهو الاختيار وفق الشرع. وهو ما سنوضحه فيما يلي.

المبحث الثاني

سلطات الدولة

بعد الهيمنة الرهيبة التي مارستها الكنيسة الغربية على الناس في العصور الوسطى، حيث سلبتهم حريتهم في كافة الميادين الدينية والفكرية، وما أحدثته من تأخر في كافة المجالات الدينية والاقتصادية والاجتماعية، فباسم الدين منعت الحريات وباسم الدين حجرت على الإيرادات، ومن هنا جاءت الفلسفات السياسية الغربية -بعد التحرر من هيمنة الكنيسة- لتقوم على الحرية وكان من رواد هذا الاتجاه الليبرالي المفكر مونسكيو⁽¹⁾ والذي كان يرى أن وظيفة الحكومة هي تكفل الحرية في أوسع مدى، وعلى خير وجه مستطاع.

وخير ما يكفل الحرية استقلال السلطات الثلاثة، التشريعية والتنفيذية والقضائية.

(1) ولد مونسكيو عام 1689 من أسرة غنية تنتمي إلى طبقة النبلاء البرلمانية في مقاطعة بوردو الفرنسية. وبعد إتمامه دراسته الثانوية انصرف للدراسات القانونية، وعند بلوغه السابعة والعشرين من العمر احتل مركز رئيس برلمان مدينة بوردو الذي بقي فيه حوالي العشر سنوات. خلال انشغاله بهذا المركز البرلماني أظهر مونسكيو اهتماما خاصا بدراسة الفيزياء والفلسفة الأخلاقية والتاريخ وإعداد الأبحاث العلمية. وفي عام 1721 صدر مؤلفه الأول «الرسائل الفارسية» الذي لاقى نجاحا واسعا، مما فتح باب الشهرة أمامه، وفي عام 1734 نشر مؤلفه الثاني «أسباب عظمة الرومان وسقوطهم»، وفي عام 1748 نشر كتابه «روح القوانين» الذي يضمن معظم الخطوط الرئيسية لفلسفته السياسية.

1- السلطة التشريعية: التي تقوم بمهمة تشريع القوانين المنظمة لعلاقات الأفراد في المجتمع، وتعديل أو إلغاء القواعد المعتمدة لتنظيم المجموعة في المجتمع.

2- السلطة القضائية: هي التي تقوم بتطبيق القوانين على المنازعات التي تنشأ بين الأفراد، وفرض العقوبات على كل من يخالف نصوص القوانين.

3- السلطة التنفيذية: المكلفة بوظيفة تنفيذ القوانين الصادرة عن السلطة القضائية.

ويرى مونتسكيو أن اجتماع هذه السلطات الثلاثة في يد حاكم واحد أو هيئة واحدة يوجه إلى الطغيان، وبالتالي تتعرض حرية المواطنين للخطر، ويبرهن على ذلك فيرى أنه إذا اجتمعت السلطان التشريعية والتنفيذية في سلطة واحدة تتعرض حرية المواطنين لخطر، لأن الهيئة التي تتقلد مثل هذه السلطة المزدوجة، قد تنصرف لسن قوانين جائرة وتعمل على تنفيذها بالأساليب التعسفية والاستبدادية.

وكذلك تنعدم الحرية إذا ما اجتمعت السلطة القضائية مع واحدة من هاتين السلطتين، إذ عندما يكون القاضي هو المشرع أيضا تصبح الطريقة المؤدية إلى الاستبداد والتعسف سالكة، أما إذا اجتمعت كلها في هيئة واحدة فإن طبيعة الإنسان بالسيطرة والطغيان تصبح كافية لتحويل الحكم إلى الاستبداد لأنه لن يقف في سبيله شيء وهذا ما يميز نظم الحكم الاستبدادية.

وهكذا إذا كنت تريد ضمان أكبر قدر من الحرية فلا بد من توزيع السلطات على هيئات مختلفة تحد الواحدة منها الأخرى وتحول دون طغيانها... وهكذا يؤكد مونتسكيو أن فصل السلطات من أكبر ضمانات الحرية، فإذا ما اتحدت هذه السلطات في يد سلطة واحدة أو شخص واحد تحولت الدولة إلى حالة الطغيان، فإذا أراد الحكام - كما يقول - أن يكونوا مستبدين بدءوا بتجميع السلطات في شخصيتهم⁽¹⁾.

وهذا الذي جاء به مونتسكيو إنما عرفه المسلمون منذ أكثر من أربعة عشر قرناً، فقد فصلت السلطات بشكل واضح غاية الوضوح، فالسلطة التشريعية مصدرها القرآن والسنة وتقنين الشريعة من خلال اجتهاد العلماء - أهل الحل والعقد - في انزال الأحكام الشرعية على النوازل الجديدة.

والسلطة القضائية التي تطبق القوانين الشرعية على الناس في الحقوق، سواء أكانت هذه الحقوق تناول حقوق الله أو حقوق الناس، وذلك بانزال الحدود والتعزيرات على المخالفين، أو برد الحقوق إلى أصحابها.

والسلطة التنفيذية والمتمثلة في انزال ما حكم به القاضي من أحكام على المخالفين ورد الحقوق إلى أصحابها.

والدليل على أن المسلمين فصلوا بين السلطات أن التاريخ الإسلامي مملوء بالأحداث التي تبين وقوف أفراد السلطة التنفيذية أنفسهم أمام القانون.

(1) د. إمام عبد الفتاح إمام: الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، سلسلة عالم المعرفة، رقم 183، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت سنة 1994، ص 269.

ففي ناحية العقوبة في الجناية على النفس والمال والأخذ بالقصاص من الجاني، لا يفرق الإسلام بين حاكم -ولو كان الخليفة أو الإمام- وبين محكوم، بل الكل سواء في هذا أيضا أمام شريعة الله ورسوله. هذا هو أمير المؤمنين عمر بن الخطاب يقول في كلمة له لا يزال لها دورها حتى اليوم: «إني لمر أستعمل عليكم عمالي ليضربوا أبشاركم ويشتموا أعراضكم ويأخذوا أموالكم ولكني استعملتهم ليعلموكم كتاب ربكم وسنة نبيكم، فمن ظلمه عامله بمظلمة فليرفعها إليّ حتى أقصه منه»⁽¹⁾.

ومنها أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب أخذ فرسا على سوم فحمل عليه فعطب، فخاصم الرجل عمر فقال: اجعل بيني وبينك رجلا، فقال: أنا أرضى بشريح العراقي، فتحاكما عنده، وحكم شريح لصالح الرجل، وقال لعمر: «أخذته صحيحا فأنت ضامن له حتى ترده صحيحا سليما»، فأدى عمر الثمن، وولى شريحا القضاء⁽²⁾.

ومنها أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب افتقد درعه فوجدها في السوق عند يهودي فلم يأخذها منه قسرا، وقال له: بيني وبينك قاضي المسلمين، فتحاكما إليه، فحكم القاضي لصالح اليهودي بسند الحيازة، لأن الحيازة سند الملكية⁽³⁾.

(1) د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، دار الكتاب العربي، مصر د.ت، ص 108.

(2) وكيع بن محمد خلف بن حيان: أخبار القضاة، ج 2، عالم الكتب، بيروت، ص 189.

(3) المصدر السابق، ج 2، ص 200.

المبحث الثالث

سمات النظام الإسلامي

الدولة الإسلامية تتميز عن سائر الدول الدينية والوضعية بمجموعة من السمات والخصائص، والتي منها أنها ذات وظيفتين احدهما دينية دعوية والأخرى مادية تحقق مصالح الناس، فهي دولة تحقق مصالح مواطنيها، وفقا لقانون عام ينطلق من الدين ويطبق على الجميع بلا استثناءات.

وتتسم الدولة الإسلامية بأنها دولة قانونية إذ يسود فيها أحكام الشرع الإسلامي، والذي يستمد مصادره من القرآن الكريم والسنة النبوية باعتبارهما الدستور الأعلى، فهما اللذان يبينان الحقوق ويحددان الواجبات ويرسمان للدولة القواعد الكلية والمبادئ العامة التي تنظم شؤون الأفراد.

والدولة لا تكون قانونية حتى تتوافر فيها عدة ضمانات قانونية تتمثل في: وجود دستور، الفصل بين السلطات، خضوع الإدارة للقانون، تدرج القواعد القانونية، الاعتراف بالحقوق الفردية، تنظيم الرقابة القضائية على أعمال الإدارة والتشريع⁽¹⁾.

أولاً: دستور الحكم في الدولة الإسلامية

إن فكرة الدستور^(*) كانت موجودة مع ولادة الدولة الإسلامية حيث:

(1) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 39-40.
(*) لفظة الدستور ليست عربية المنبت، بل ترجع في أصلها إلى الفارسية، وأول إشارة=

1- جاء القرآن الكريم بجملة من القواعد العامة التي تعالج ظروف الحياة الإنسانية، واتسمت هذه القواعد بالعموم والشمول.

2- جاءت السنة مكتملة وموضحة لآيات القرآن الكريم واستكمال البناء القانوني، فبعد هجرة الرسول الكريم وتأسيسه لدولة جديدة في مدينة يثرب، نزلت الآيات التي نظمت الأحكام، وبعد أن اكتملت أركان الدولة من شعب وهم المهاجرون والأنصار ومن يعيش معهم من اليهود وغيرهم، وأقليم يشمل أرض يثرب، وتنظيم سياسي لسلطة الحكم مارسه الرسول ﷺ، وتنظيم قانوني متكامل مصدره العناية الإلهية⁽¹⁾. وإضافة الرسول ﷺ الوثيقة (الصحيفة) التي تعد بمثابة أول دستور في الإسلام قبل تمام نزول القرآن الكريم، أخذ النبي ﷺ يضع القواعد التأسيسية للدولة وهي:

أ- بناء المسجد الذي يمثل مكان تجمع المسلمين ومشاورتهم.

ب- المؤخاة بين المهاجرين والأنصار من أجل الوحدة.

= لها في العربية كان بمعنى الدفتر الذي يكتب فيه أسماء الجند ومرتباتهم، أو الذي تجمع فيه قوانين الملك وضوابطه. وفي الاصطلاح الدستور هو القانون الأعلى الذي يُرسي لقواعد الأصول التي تقوم عليها نظم الحكم في الدولة، ويقرر الحريات والحقوق العامة للمواطنين، ويكفل الضمانات الأساسية لحمايتها، ويحدد لكل سلطة من السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية وظائفها وصلاحياتها، ويضع الحدود والقيود الضابطة لنشاطها دون تدخل بعضها في بعض [رجب عبد الحكيم سليم: الموسوعة الدستورية المصرية، ج1، أبو المجد، سنة 2001، ص201]. ويعني الدستور في الإنجليزية والفرنسية (constitution) وتعني التأسيس أو البناء.

(1) د. صوفي حسن أبو طالب: تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، ط3، دار النهضة العربية، سنة 1986، ص42-41.

ج- بناء سوق اقتصادي خاص بالمسلمين.

د- وضع الوثيقة (الصحيفة) وهي تتكون من سبع وأربعين مادة دستورية.

فالوثيقة هي دستور الدولة الإسلامية، ولقد تضمنت مبادئ عامة وصلت بها إلى الدساتير الحديثة، فنصت الوثيقة على أن الأمة واحدة تضم المسلمين جميعاً، بل تضم غيرهم من اليهود وسكان المدينة، وأصبحت فيها السلطة القضائية مركزية عليا، يرجع إليها الجميع، بينما ترجع هي إلى الله وإلى الرسول الكريم، كما لها قوة التنفيذ لأنها أمر من الله ورسوله، أما الرئاسة فكانت للرسول ﷺ، فأصبح رئيس الدولة الإسلامية باتفاق مختلف الطوائف في المدينة، كما تضمنت الصحيفة قواعد ومبادئ تحقق العدالة المطلقة والمساواة في النفقات، والحريات كحرية العقيدة وحرية العبادة وحق الأمن والقضاء ومعاملة الناس أمام الشرع... إلخ.

فالشريعة الإسلامية هي الدستور العام للدولة الإسلامية، وهي السلطة العليا في النظام السياسي، فأحكام الشريعة ووظيفة دنيوية تتمثل في تحلي الناس عن عاداتهم المختلفة وقبولهم الحكم المستلهم من وحي السماء⁽¹⁾.

ثانياً: الدولة الإسلامية دولة قانونية

لقد كانت الدولة الإسلامية الأولى هي الدولة الأسبق في تقرير الخضوع

(1) د. صلاح الدين رسلان: السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، سنة 1999، ص 33.

للقانون المتمثل في التشريع الإسلامي، وكانت سلطة رئيس الدولة مقيدة بأحكام هذا التشريع، الذي يتسم بالتدرج في هيكل البناء القانوني للدولة الإسلامية، إذ يأتي في قمة هذا البناء القواعد المستمدة من القرآن الكريم ثم تليه السنة النبوية ثم الإجماع فالاجتهاد.

فالدولة الإسلامية دولة قانونية يخضع الجميع فيها حكاما ومحكومين لأحكام التشريع الإسلامي، يقول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغُلَّ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ﴾ [آل عمران: 161].

فالدولة الإسلامية دولة شرعية تجعل حق الشرع ابتداءً لله رب العالمين، ولا تكون شريعة الله حاکمة حتى يكون لله الشرع كله ابتداءً، وهي العليا لا شريعة معها ولا فوقها، فاشتراط أن يكون الشرع كله أساس الشريعة الإسلامية، والتسليم بوجود شرع آخر لغير الله، نوع من الشرك ما لم يأذن به الله، يقول الله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذُنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: 21].

ويبين الشارع الحكيم للذين آمنوا منهج فض التنازع وهو الالتجاء إلى كتاب الله وسنة رسوله الكريم، فيقول سبحانه: ﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَوَدُّهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النساء: 59] (1).

والمأمل لأحكام هذا التشريع يجد أنه يُعد بحق أول تشريع يعترف بحقوق وحرريات الأفراد سواء السياسية أو المدنية، المادية منها أو المعنوية، في الوقت الذي كان العالم خارج دار الإسلام يغرق في ظلام الظلم

(1) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 42.

والاستبداد والحكم المطلق مهدرا حقوق وحرريات الأفراد إلى أن استقر بهم الحال بصدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن عام 1948⁽¹⁾.
وتتسم الشرعية الإسلامية بأنها: ربانية، ثابتة، مرنة، شاملة، عادلة، فعالة.

(1) الشرعية الإسلامية ربانية:

تختلف الشريعة الإسلامية -التي تقنن حياة الإنسان وتوجه علاقاتهم- إذا ما قورنت بغيرها من الشرائع الوضعية، بأنها من عند الله، ومن ثم فهي شريعة عادلة كاملة، لا ظلم فيها ولا جور، على عكس الشرائع الوضعية التي يسودها الظلم والنقص.

ومما يؤكد عدل الشريعة الإسلامية أنها تسوي بين البشر جميعا: فالناس جميعا سواسية كأسنان المشط، لا فرق فيها بين عربي وغير عربي، ولا بين أبيض وأسود، ولا بين غني وفقير، ولا بين حاكم ومحكوم. وهذا ما أكده ﷺ بقوله: «لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى»⁽²⁾. وقال ﷺ: «الناس بنو آدم وآدم من تراب»⁽³⁾.

(1) المرجع السابق، ص 40.

(2) الإمام أحمد بن حنبل: مسند أحمد، ج 5، مؤسسة قرطبة، مصر د.ت، حديث رقم 23536.

(3) جزء من حديث روي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «إن الله قد أذهب عنكم

عبية الجاهلية وفخرها بالآباء الناس بنو آدم وآدم من تراب مؤمن تقى وفاجر شقي لينتهين أقوام يفتخرون برجال إنما هم فحم من فحم جهنم أو ليكونن أهون على الله من الجعلان التي تدفع» [البيهقي: شعب الإيمان، ط 1، تحقيق محمد السيد بسيوني،

ج 4، دار الكتب العلمية بيروت، سنة 1410هـ، حديث رقم 5127، ص 286]

والإسلام يؤكد هذه المساواة في كل تشريعاته، ففي العبادات تتجلى المساواة بأعظم معناها في الصلاة، حيث يقف الجميع في صفوف لا يمكن التمييز فيها بين الناس، وكذلك الحج، والصوم... إلخ.

ونفس الأمر في المعاملات فأحكام الإسلام في المعاملات في البيع والشراء، تنطبق على الجميع بلا استثناء. وفي الحدود غضب النبي ﷺ عندما طلب منه أن لا يطبق حد السرقة على امرأة بحجة أنها من قوم ذو جاه ومكانة في المجتمع، وقال لمن طلب منه هذا المطلب: «إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد»⁽¹⁾.

وإذا قارنا ذلك بما هو موجود في البلدان التي تدعي أنها بلدان متحضرة، نجد أنها كانت وما زالت تدعم فكرة العنصرية حتى يومنا هذا، فالغرب والولايات المتحدة لم يستطيعا التخلص من ميراث الأجداد اليونان الذين كانوا يؤسسون للعنصرية ويُنظرون لها، وحتى الآن نجد بقايا لهذه العنصرية متمثلة في الحوادث المتكررة في قتل رجال الشرطة البيض للمواطنين السود وخاصة في الولايات المتحدة التي يزعم سياسيوها أن بلدهم راعية للديمقراطية وحقوق الإنسان، وكذلك بلدان أوروبا التي لا تخفي حقدتها الدفين ضد المسلمين، ذلك الحقد الذي يتجلى بين الدعوة لرفض المحجبات تارة، والدعوة لمنع الأذان في المساجد تارة أخرى، وتارة ثالثة نجد من يدعو لطرده المسلمين من بلدانهم.

(1) صحيح البخاري، ج3، بيروت سنة 1987، رقم 3288.

(2) التشريع الإسلامي يتميز بالعموم والبقاء:

فالتشريع الإسلامي يصلح لكل البشر في كل زمان ومكان، لأنها:

1- عامة: قال تعالى: ﴿ قُلْ يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ [الأعراف: 158]... وقال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [سبأ: 28]... وقال ﷺ: «وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس كافة»⁽¹⁾.

فطابع الإسلام طباع عالمي لأنه لا يفرق بين إنسان وإنسان داخل المجتمع المسلم، ولا حتى داخل المجموعة البشرية، فقد أرجع النبي ﷺ المجموعة البشرية كلها إلى أصل واحد وهو آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، حيث قال: «الناس بنو آدم وآدم من تراب»⁽²⁾.

من أجل هذا تصدى الإسلام لمشكلة العصبية باعتبارها مضادة لعالمية الدين، فهي مقطعة لأوصال التعارف، ولذلك قال ﷺ: «ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من مات على عصبية»⁽³⁾.

2- باقية: هي باقية على نحو ما أنزلها الله، لا يملك أحد أن يغير فيها، ولا أن يحرف فيها، ولا أن ينسخ فيها. وهذا ما يؤكد الله بقوله: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: 9].

(1) صحيح البخاري، دار بن كثير، ط3، ج1، رقم 427.

(2) سبق تخريجه.

(3) سنن أبي داود، ج4، حديث رقم 5121، ص332.

وما دامت الشريعة الإسلامية بهذه الصفات، فلا بد أن تكون صالحة لكل زمان ومكان، وهذه الصلاحية تعني أنها لا بد أن تفي بحاجات البشر على كافة الأمكنة والأزمنة، وهذه حقيقة لا يمكن إنكارها إذ ما زالت الشريعة إلى يومنا هذا تفي بهذه الحاجات.

(3) الشرعية الإسلامية تجمع بين الأصالة والتطور:

تتسم الشرعية الإسلامية بالجمع بين الأصالة والثبات والمرونة والتطور،
كالتالي:

1. الأصالة والثبات: حيث نجد أن هناك نصوص من القرآن والسنة منها القطعي الثبوت والدلالة، وهي النصوص المتصلة بالأصول والأهداف، أي أصول الاعتقاد والمعاملات والعبادات والأخلاق. فحيث يكون النص قطعي الثبوت والدلالة، فالقاعدة فيه: (لا اجتهاد مع نص).

2. المرونة والتطور: إذا كان النص الشرعي غير قطعي الثبوت أو الدلالة، فمثل هذا النص يتسم بالمرونة التي تظهر في اجتهادات العلماء، في إثباته من ناحية، وفي استنباط أحكامه من ناحية أخرى. فحيث يكون النص غير قطعي الثبوت والدلالة فالقاعدة في استخراج أحكامه أن: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»⁽¹⁾.

(1) رواه البخاري عن عمرو بن العاص عن النبي ﷺ يقول: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر» [صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، ج6، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث رقم 6919، ط3، 1986، ص2676]. ورواه مسلم عن عمرو بن العاص عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ»

ثم يأتي الاجتهاد أيضا من ناحية أخرى وهي ناحية استخدام منهج القياس الأصولي الذي يتناول النوازل الجديدة، ويحاول أن يردّها إلى أصولها الواردة بأحكام أمثلها في القرآن والسنة.

هذه النوازل الجديدة قد تختلف فيها الاجتهادات بين فقيه وآخر وبين زمن وآخر، وبين مجتمع وآخر، بل إن الفقيه الواحد يمكن أن يجتهد في الواقعة الواحدة بأكثر من اجتهاد، ولذلك عرف عن الإمام الشافعي أن له مذهبا قديما وآخر جديدا.

وهذا التطور يرجع إلى الواقعة الجديد قد تتلون بحسب الظروف والأزمنة، كما قد تختلف العقول من حيث قدرتها على فهم دلالة النص، وقد يظهر للمتأخر ما لا يظهر للمتقدم.

وبهذا تستوعب الشريعة الأوضاع الجديدة المتطورة في المجتمعات على اختلافها، وتستعصي في الوقت نفسه على التبديل والتحرير بسبب ثبات أصولها وأهدافها... فالإسلام يضع ضوابط عامة يضبط بها السلوك السياسي، ويترك للناس تطوير وسائل وأدوات ذلك السلوك بما يتوافق والتطور الزمني والمكاني لكل مجتمع.

(4) التشريع الإسلامي منضبط بقواعد الشريعة:

هناك الكثير من القواعد التي استنبطها العلماء من نصوص القرآن والسنة

= «فله أجر» [صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ج3، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث رقم 1716، دار إحياء التراث العربي، بيروت د.ت، ص 1342].

والتي تُمكن وتضبط فهم المنظر السياسي لمقاصد الشريعة، تلك المقاصد التي هي غاية التشريع الإسلامي، ومن هذه القواعد:

1. **الضرر يزال شرعا:** فليس هناك ما يمنع المسلم من إزالة الضرر الواقع، بل إزالته واجب لما يمكن أن يترتب على عدم الإزالة من إضرار تلحق بالمسلم. ويدخل في هذا الأمر ثبوت حق الشفعة للشريك أو الجار، لأن في إدخال آخر أجنبي في الشركة أو في الجوار ما قد يضر بالشريك أو الجار. وتحديد الوصية بما لا يزيد على الثلث حتى لا يدخل الضرر على الورثة

2. **الضرر لا يزال بالضرر:** ويدخل تحته: عدم الفرار من ارض بها وباء، لأن في ذلك إضرار بالآخرين لأنه ربما يكون الذي فر حامل للوباء فيحمل الضرر إلى الآخرين. وكذلك لا يجوز للإنسان أن يدفع الضرر عن أرضه بإغراق أرض غيره، أو أن يحفظ ماله بإتلاف مال غيره، ولا يجوز للمضطر أن يتناول طعام مضطر مثله.

3. **يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام:** ويدخل تحت هذا المبدأ: قتل القاتل لتأمين الناس على أنفسهم، وقطع يد السارق لتأمين المجتمع على أمواله، وهدم الجدار الآيل للسقوط لما يمكن أن يسببه من تعرض حياة المارة للخطر، والحجر على الطيب الجاهل والمفتي الماجن والمكاري المفلس^(*)، وبيع مال المدين جبرا إذا رفض أداء دينه، وفرض التسعير

(*) المكاري المفلس هو الذي يكاري الدابة فإذا جاء أوان السفر ظهر لا دابة له. وقيل المكاري المفلس هو الذي يؤجر الإبل وليس له إبل ولا ظهر يحمل عليه ولا مال يشترى به الدواب [الجرجاني: التعريفات، تحقيق إبراهيم الإياري، ج1، دار الكتاب العربي،

في السلع التي يغالي أربابها في أسعارها، وبيع الطعام المحتكر جبرا على مالكة الذي يمتنع عن بيعه رغم حاجة الناس إليها.

4. من أستعجل شيئا قبل أوانه عوقب بحرمانه: كالوارث الذي يستعجل قتل مورثه، فهذا لا يورث.

5. تصرف الحاكم مفوض بمصلحة الرعية: ففي الأحكام التي فيها سعة من الشريعة يجوز للحاكم أن يختار من الأحكام ما يوافق مصلحة الرعية.

6. العادة محكمة: فالعادة إذا لم تتعارض مع نص شرعي، أخذ بها، ولذلك اعتبرت العادة شرع إذ لم تتعارض مع الشرع.

7. الضرورات تبيح المحظورات: يدخل تحته جواز أكل المضطر الميتة والخنزير والأكل من مال الغير بدون إذنه دفعا للضرر عن نفسه، لأن حفظ النفس من الضرورات المقدمة على حفظ مال الغير. ومن أمتنع من أداء دينه يؤخذ الدين من ماله بغير إذنه.

8. إذا تعارضت مفسدتان أرتكب أخفهما: يدخل تحته جواز تطليق الحاكم على الزوج الذي لم يستطع الإنفاق على زوجته من أجل الضرر اللاحق لها من بقائها عند من لا يقدر على نفقتها والجوع لا صبر عليه، فيطلقها الحاكم، وذلك اتقاء لضرر أشد قد يقع من الزوجة الجائعة، وهو اللجوء إلى الزنا.

(5) التشريع الإسلامي يجمع بين حق الفرد ومصلحة الجماعة:

التشريع الإسلامي يجمع بين حق الفرد ومصلحة الجماعة دون ظلم

أو إجحاف لحق أي منهما، فالإسلام اعترف بقيمة الملكية الفردية لما لها من آثار إيجابية على الفرد نفسه وعلى المجتمع، فالملكية الخاصة فطرة في الإنسان، كما أنها تدفع الإنسان إلى الإنتاج والتفوق والإتقان، وهذا بالطبع في مصلحة الجماعة أو المجتمع.

كما أن الإسلام يضبط الملكية الخاصة بضوابط تحافظ على حقوق المجتمع، حيث تضع الشريعة قيوداً على طرق التملك، وطرق تنمية الملك، وعلى التوزيع، كما تضع قيوداً على الانفاق والاستهلاك.

والإسلام يربط كل هذه العمليات التي ترتبط بالملكية الفردية بخشية الله، حيث يعتبر المال وسيلة لكسب رضا الله، كما أن المسلم يعلم أن المالك الحقيقي للمال هو الله *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى*. ولذلك قال *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى*: ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: 7].

وبذلك ينأ التشريع الإسلامي في نظريته إلى العلاقة بين الفرد والمجتمع عن الاتجاهات المتطرفة سواء الفردية أو الجماعية، وذلك أن الغرب تطرف في نظريته إلى علاقة الفرد والجماعة، بين اتجاه يقدم الفرد على حساب الجماعة واتجاه يقدم الجماعة على الفرد دون توازن بينهما. وذلك أن الفردية تجعل الفرد محور النظام وغايته، مما يتولد عنه آثار الأناية المطلقة وتقديم مصلحة الفرد على مصلحة الجماعة... أما المذهب الاجتماعي، على عكس المذهب السابق، فيقوم على أساس تقديس الجماعة، ويرتكز على مقدمة أساسية مؤاها أنه لا قيمة للفرد مجرداً عن الجماعة... وينجم عن ذلك انكار ذاتية الفرد، وانعدام قيمته الاجتماعية، بل يصل الأمر

في النظم المتطرفة (كالنازية والفاشية) إلى حد التضحية به من أجل مصلحة الجماعة⁽¹⁾.

(6) التشريع الإسلامي يتميز بطابعه التدريجي:

فالإسلام يؤكد على أن الفضيلة لا تتكون في النفس فجأة، ولا تتحقق في المجتمع دفعة واحدة وإنما تكتسب وتطبق على مراحل، ولذلك يجد المتبع للتشريع أن اغلب الأحكام لم تطبق دفعة واحدة وإنما أخذت أطوارا متعددة.

فمثلا الدعوة إلى التوحيد بدأت سرية... ثم أمر النبي بالجهر، قال تعالى: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ [الحجرات: 94]... ثم أمر ﷺ بدعوة عشيرته الأقربين، قال تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: 214]... ثم أمر أن يدعو أهل مكة، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الشورى: 7] ثم أمر بدعوة الناس كافة، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: 28].

وهكذا نجد أن غالبية الشرائع الإسلامية من صلاة وزكاة وصوم وحج وتحريم ربا وتحريم خمر قدم مر بمرحلة تدريجية تتدرج بالنفس نحو القيم العليا والفضيلة المرجوة.

مما سبق يتضح أن التشريع الإسلامي يتميز كل التميز عن المذاهب والفلسفات الوضعية.

(1) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 45.

الفصل الثاني

قابلية النظام الإسلامي للتطبيق

الفصل الثاني

قابلية النظام الإسلامي للتطبيق

تمهيد

لقد ذهب بعض الذين لا يعلمون إلى أن الحكم الإسلامي الحقيقي لم يتحقق في الواقع، وأنه غير قابل للتحقق في الواقع في المستقبل أبداً.

هذا على الرغم من أن الرسول ﷺ وخلفاؤه من الراشدين قد قاموا ببناء دولة عالمية حكمت العالم وأخضعت حزب الشيطان، وأرغمته على دفع الجزية قروناً طويلة.

ولكن حزب الله تخلف عن عقيدته ومال إلى أهوائه، فوقعت الخلافة العظمى بين معاول الهدم الخارجي من حزب الشيطان، ومعاول الهدم الداخلي من جهلة أبنائه، فكان حتماً مقضياً أن تسقط دولة الإسلام والتي اختفت بعد سقوط الخلافة الإسلامية العثمانية سنة 1924م.

ولأن الإسلام دين حركي، يمتلك قدرة ذاتية على الحركة والانتشار حتى في أحلك لحظات هزيمة المسلمين، حيث أكد التاريخ أن المغول -مثلاً وعلى الرغم مما فعلوه من جرائم ومذابح بالعالم الإسلامي- اعتنق الكثير منهم

الإسلام قبل أن يغادروا بلاد الإسلام، بل وعملوا على إقامة دول إسلامية في مناطقهم التي عادوا إليها.

لذا ومنذ ذلك التاريخ عمد الاستعمار وأعوانه، إلى زرع روح الهزيمة واليأس- في قلوب المسلمين- من عودة الإسلام إلي حكم العالم من جديد، مؤكداً- من خلال المبشرين والمستشرقين وتلاميذهم- أن الحكم الإسلامي ما هو إلا مرحلة تاريخية ولت ولن تعود لأن التاريخ لا يعود إلى الوراء.

وانصب مجهودهم في زراعة اليأس- من عودة الحكم الإسلامي إلى الواقع- في نفوس المسلمين على أمرين، الأمر الأول التشكيك في أن ما حكم العالم الإسلامي سابقاً لم يكن حكماً إسلامياً، بل كان مجرد أهواء وأطماع بشرية وصراعات على الحكم. والثاني: أنه لا يمكن عودة الحكم الإسلامي إلى الواقع، فهو لم يطبق قديماً ولن يطبق حديثاً لأنه في كلا الأمرين نظاماً مثالياً غير قابل للتطبيق في الواقع.

والقول بأن نظام الحكم الإسلامي نظاماً مثالياً هو الوجه الثاني لدعوة علي عبد الرازق في أن الإسلام دين لا دولة، والفرق أن هذا الاتجاه المثالي يرى أن الإسلام دين ودولة ولكن نظام الحكم فيه غير قابل للتطبيق.

وهذا ما سنتناوله بالتوضيح في الفصلين الآتيين:

المبحث الأول

علاقة الدين بالدولة

إن الدولة الإسلامية ليست دولة ثيوقراطية ترى أن الحاكم -على الحقيقة- إنما هو الله أو أنه حاصل على الحكم بمقتضى الأمر الإلهي المباشر، ومع ذلك فإن الدولة الإسلامية ليست دولة مدنية بالمفهوم الغربي القائم على فصل الدين عن الدولة، بل هي دولة إسلامية تجمع في طيتها بين الدينية حيث تستمد تشريعها التي تنظم علاقات الأفراد بعضهم البعض وبين الحاكم من الشرع الإسلامي، وهي في نفس الوقت دولة مدنية تترك الشعب ينظم حياته السياسية وفقاً لاجتهاداته وخبراته ولكن في ضوء الخطوط العامة التي وضعها الإسلام، أي وفق شريعته الغراء.

فالنظام الإسلامي نظام متفرد قد تلتقي به الأنظمة الدينية في عنصر ضرورة تحكيم شريعته في الوجود، وقد تلتقي به الأنظمة المدنية التي ترى أن الشعب هو مصدر السلطة، أما الإسلام فيرى أن الله هو مصدر التشريع، وأن الأمة هي مصدر السلطة وفق التشريع.

فالدولة الإسلامية تنطلق من التصور الإسلامي الذي يظل الحياة بشقيها الدنيوي والأخروي، إلا أن بعض المفتونين بتراث الغرب قد خرجوا علينا يعندون على ثوابت ديننا بزعمهم أن الإسلام ما جاء ليؤسس ملكاً لأنه ليس أكثر من عقيدة وعبادة لا وجود لها خارج جدران المساجد.

وهو ما سنناقشه من خلال الآتي:

أولاً: الإسلام يظل الحياة بشقيها

لقد ملأ الإسلام الفجوة الشاسعة التي خلفتها الثقافات والأديان السابقة، تلك الفجوة التي مزقت الكيان الإنساني ووضعت أمام اختيار قاسي بين مطالب الجسد المادية، وتطلعات الروح المعنوية فلم يجد الدنيا على حساب الآخرة ولم يقدر الآخرة في مقابل احتقار الدنيا، بل اعتبر الدنيا مزرعة الآخرة، وآية ذلك أن: «الإنسان كائن حضاري معقد جداً له دوافع متنوعة تؤثر فيها عوامل متشابكة مختلفة عبر مراحلها الاجتماعية المتتابعة. وهذه العوامل منها ما هي فطرية جبلية ومنها ما هي عوامل اجتماعية بيئية مكتسبة. ولا بد أن تخضع الدوافع الإنسانية إلى تربية شاملة متوازنة تراعي كيانه من حيث هو كل»⁽¹⁾.

لذلك فإن الإسلام: «يتعامل مع هذا الإنسان الممثل في هؤلاء البشر كما هم، بحقيقتهم الموجودة! مع هذا الإنسان ذي التركيب الخاص والكينونة الخاصة، الإنسان من لحم ودم وأعصاب، وعقل ونفس وروح الإنسان ذي النوازع والأشواق والرغائب والضرورات، الإنسان الذي يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، ويحيا ويموت، ويبدأ وينتهي، ويؤثر ويتأثر، ويحبه ويكره، ويرجو ويخاف، ويطمع ويبأس، ويعلو وينحط، ويؤمن ويكفر، ويهتدي ويضل، ويعمر الأرض أو يفسد فيها، ويقتل الحرث والنسل... إلى آخر سماته الواقعية وصفاته المميزة»⁽²⁾.

(1) د. محسن عبد الحميد: المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، كتاب الأمة، سنة 1985م، ص 71.

(2) سيد قطب: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة، ص 173.

وهذه قاعدة لا يستثنى منها أحد ولا حتى الرسل الذين هم صفوة الخلق فالإسلام طلب منهم أن يلبوا حاجات المعدة من الطعام والشراب، فقال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُلُ كُلُّوْا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَأَعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [المؤمنون: 51]، وطلب منهم أن لا يعطلوا جهازهم التناسلي: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً﴾ [الرعد: 38].

والنصوص التي تؤكد هذا التوازن بين الحياتين كثيرة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١﴾ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الجمعة: 9-10]، فهذه الآية تؤكد التوازن بين مقتضيات الحياة في الأرض، من عمل وكد ونشاط، وبين عزلة الروح فترة عن هذا الجوّ وانقطاع القلب وتجرده للذكر⁽¹⁾.

ومدح الله من يسأله الدنيا والآخرة فقال تعالى: ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [البقرة: 201]، فجمعت هذه الدعوة كل خير في الدنيا وصرفت كل شر⁽²⁾.

ويربط بين كثرة الرزق في الدنيا ولإيمان بالآخرة، فيقول: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَأَتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف: 96].

وفي مقابل حركة التوازن هذه التي يؤكدتها الإسلام ويدعو المؤمنين إلى

(1) سيد قطب: في ظلال القرآن، ج6، ار الشروق - بيروت - القاهرة، الطبعة 17، 1412هـ، ص3570.

(2) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج1، دار الفكر، بيروت د.ت، ص244.

التشبث بها والتحرك وفق مقاييسها الموضوعية العادلة .. بحيث تبدو أية تجربة بشرية تنجح باتجاه المادية مهملة الروح أو تتشبث بالروحية مهملة المتطلبات المادية شذوذاً وانحرافاً لأنها تزوير وتزييف للموقف البشري في العالم»⁽¹⁾.

وبينما تؤدي النظرية الأحادية إلى خلق جو من: «التمزق والتشتت، والازدواج وفقدان الهدف، وانتشار الإحساس المدمر بالعبثية، وباللاجدوي، وسيادة نزعة التشاؤم والانشقاق»⁽²⁾.

فإن النظرية الإسلامية القائمة على التوازن بين مطالب الروح والجسد، أو بين الحياتين الدنيا والآخرة، تؤدي إلى خلق جوامع الطمأنينة في النفس بالنسبة لأولئك الذين يتساءلون عن كيفية تحقيق أحسن وضع في الحياتين⁽³⁾.

وعليه ليس بالغريب أن نقول إن الإسلام دين ودولة.

ثانياً: الإسلام دين ودولة

ومادام الإنسان يظل الحياة بشقيها الروحاني والمادي فلا بد أن يكون الإسلام دين ودولة وكل محاولة للفصل بين الدين والدولة ستبوء بالفشل لا محالة، فالدولة الإسلامية ترتبط بالدين ارتباطاً كبيراً، ارتباط القاعدة بالبناء، فالدين أساس الدولة وموجهها، ولا يمكن تصور الدولة الإسلامية

(1) د. عماد الدين خليل: حول أعاده تشكيل العقل المسلم، كتاب الأمة رقم 4، ص 126.

(2) المرجع السابق، ص 127.

(3) د. فوقية حسين محمود: مدخل الفكر الإسلامي، ص 18.

بلا دين، كما لا يمكن تصور الدين الإسلامي فارغاً من توجيه المجتمع وسياسة الدولة، ففي الإسلام تلتحم السياسة بالدين التحاماً وثيقاً، فالإسلام عقيدة وشرعية⁽¹⁾.

فالإسلام دين ودولة والسلطة القائمة في الدولة الإسلامية تمارس الوظيفتين الدينية والسياسية، فالإسلام يجمع بينهما، إلا أنهما من حيث طبيعة كل منهما مختلفتان، من حيث الجوهر، فالأولى -الوظيفة الدينية- تهدف لنشر الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة. والثانية -الوظيفة السياسية- تهدف لتنظيم العلاقات بين الناس وبعضهم البعض حكماً كانوا أو محكومين، فهما مختلفان من حيث الجوهر، إلا أنه يجمعهما الإسلام في السلطة القائمة على رئاسة الدولة الإسلامية. بينما تتسم الدول المسيحية بوجود سلطتين منفصلتين: سلطة الكنيسة، والسلطة الزمنية، لكل منهما مجال مستقل، ولكل منهما حاكم». اعمالا لما جاء اناجيلهم «اعط ما لقيصر لقيصر -السلطة الزمانية- وما لله لله- السلطة الدينية».

فالدولة الإسلامية دولة ذات كيان مزدوج، كيان مادي وكيان روحي، الكيان الروحي هو الذي يهيمن على الكيان المادي هيمنة تامة، ويؤثر تأثيراً مباشراً في كل عناصره وأوضاعه، وهذا الجمع بين الكيان الروحي والكيان المادي هو الذي يميز التنظيم الإسلامي عن كل التنظيمات الحكومية الوضعية السابقة والمعاصرة، وهو الذي تمتد تأثيراته في صرح البنيان الحكومي الإسلامي إلى كل لبنة من لبناته، وإلى كل جهاز من أجهزته، وإلى كل لون من ألوان نشاطه.

(1) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 33.

ورئاسة الدولة الإسلامية ليست رئاسة إلهية قدسية، وإنما هي سلطة مدنية مستمدة من الطبيعة البشرية لرسول الله ﷺ كأول رئيس لها والذي كان لا يملك لنفسه ضراً ولا نفعاً، مثله كسائر البشر، ولد كما يولدون ومات كما يموتون، بموجب هذه السلطة المدنية يمارس اختصاصات دينية كحفظ الدين، ونشر الدعوة والجهاد، والزكاة والصلاة والصوم، وأخرى سياسية كالمحافظة على الأمن في داخل الدولة وخارجها وتعيين كبار موظفي الدولة وجباية الأموال وتوزيعها وأرسال السفراء. ومن يتولى هذه السلطة المدنية بشقيها الديني والسياسي ليس معصوماً من الخطأ، وإنما شأنه شأن سائر البشر، عرضة للصواب والخطأ⁽¹⁾.

ثالثاً: علي عبد الرازق وفصل الدين عن الدولة

وعلى الرغم من أن ما بيناه سابقاً -من أن الإسلام دين ودولة- يعرفه القاصي والداني عن الإسلام، إلا أن أحد غلمان الغرب، وهو الشيخ المنسوب إلى الأزهر علي عبد الرازق^(*) يرى أن الإسلام لم يظل الحياة بشقيها، وأنه

(1) المرجع السابق، ص 35.

(*) شيخ أزهري شديد العداء للأزهر... بل كان شديد العداء للإسلام نفسه، ولم يكن كره علي عبد الرازق للإسلام ورسوله بأقل من كرهه واحتقاره للأزهر الشريف، فها هو يكتب مقاله في يوم ذكرى المولد النبوي الشريف على المقام المحمدي مقالة تدل على عدم تمكن العقيدة من قلبه وتوافر الشك لديه. فيحدثنا عن أمر العقيدة أو الكلمة التي جاء بها النبي ﷺ فيرى أن أمر هذه الكلمة: «بين طرفين ليس لهما ثالث، فإما أن تكون حقاً تلك الكلمة التي جاء بها محمد ﷺ، وإما أن تكون باطلاً، إن تكن باطلاً كلمة التوحيد فسوف تذهب من الوجود كما تتلاشى قضايا العلم الباطلة، وسوف تذوب إذا طلعت عليها أنوار العلم والعقل. وإما أن تكون حقاً كلمة التوحيد فسوف =

دين لا علاقة له بالملك، وأن ما أسسه محمد ﷺ وخلفاؤه هو ملك وليس دين.

كتب علي عبد الرازق كتابه (الإسلام ونظام الحكم)، وعلى الرغم من صغر حجم هذا الكتاب إلا أنه أحدث في الإسلام حدثاً لم يقل به أحد من قبله وهو أن الإسلام دين روحي، والتشكيك في دولة الإسلام التي أقامها النبي ﷺ، وأن الإسلام دين محمد ﷺ كدين المسيح عليه السلام، ولا رسالة له ولا حكم ولا دولة.

فالكتاب يحارب مفهوم الإسلام القائم على أنه دين ودولة، وإذاعة مفهوم الإسلام العبادي القائم على الروحانيات والمساجد، وإنكار حقيقة الإسلام بوصفه ديناً ومنهج حياة، ونظام مجتمع.

ويقوم هذا الإدعاء الخبيث الذي يثيره الاستشراق والشعوبية على أن في الإسلام مذهبين، أحدهما يقول أن الإسلام دين ودولة، والآخر يقول إن الإسلام دين روحي، ويضعون على عبد الرازق على رأس الفريق الذي يقول هذا القول.

= يشق لها العلم والعقل طريقاً إلى هذا العالم حتى تستوي عليه وتشيع بين جوانبه». يريد أن يقول: إن ما ينسب إلى محمد ﷺ من عظمة في العلم والإصلاح والفتح وغير ذلك كله باطل، وأنه إنما جاء بكلمة لا تزال موضع الشك عند علي عبد الرازق وتحتاج إلى زمان ليتبين صدقها أو كذبها، فعظمة محمد ﷺ الآن موقوفة على كلمة مشكوك فيها... ويتضح حقه على الإسلام ورسوله أكثر عندما يشرف على مجلة «الرابطة الشرقية» عام 1928 فقد جعل منها مجلة الحادية تؤيد ملاحدة العصر من أمثال: سلامة موسى، عدو الأديان كافة والإسلام خاصة، وعدو الآداب، والفضائل الروحية، وعدو الرابطة الشرقية من وطنية وجنسية ولغوية، وداعية الكفر والوقاحة.

والواقع أن الإسلام ليس فيه غير رأي واحد، هو الرأي الأول، وأن ما ذهب إليه علي عبد الرازق عام 1925 لم يكن من الإسلام في شيء.

ويمكن تحديد أهم عناصر الكتاب في أمرين رئيسين هما:

أولاً: جعل المؤلف الشريعة الإسلامية روحية محضة، لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا، مع أن الدين الإسلامي -وعلى ما بيننا- على ما جاء به النبي ﷺ من عقائد وعبادات ومعاملات لإصلاح أمور الدنيا والآخرة، وأن كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ كلاهما مشتمل على أحكام كثيرة في أمور الدنيا وأحكام كثيرة في أمور الآخرة. وفي ذلك يقول: «ولاية الرسول على قومه ولاية روحية، منشؤها إيمان القلب، وخضوعه خضوعاً صادقاً تاماً يتبعه خضوع الجسم، وولاية الحاكم ولاية مادية، تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال، تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض، تلك للدين وهذه للدنيا، تلك لله وهذه للناس، تلك زعامة دينية وهذه زعامة سياسية، ويبعد ما بين السياسة والدين»⁽¹⁾.

ثانياً: محاربة مفهوم الخلافة بصفة عامة والخلافة العثمانية بصفة خاصة. وهذا المهجوم في حقيقته هو استكمال لهجوم المستشرق اليهودي مرجليوث، والذي كان قد شن هجوماً على الخلافة الإسلامية العثمانية التي كانت في حرب مع بلده بريطانيا، وأعلن خلالها الخليفة العثماني الجهاد الديني ضدها، وهذا ما أغضب الشيخ الأزهري المسلم! يقول علي عبد الرازق في بيان عدم

(1) علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، ط1، دار الهلال، سنة 1925، ص109 -

حاجتنا إلى الخلافة: «الواقع المحسوس الذي يؤيده العقل ويشهد به التاريخ قديما وحديثا، إن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة يسميه الفقهاء خلافة، ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء. والواقع أيضا أن صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك، فليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمر ديننا ولا لأمر دنيانا. ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك، وإنما كانت الخلافة ولم تنزل نكبة على الإسلام والمسلمين، وينبوع شر وفساد»⁽¹⁾.

وهذا تأكد عمالة الشيخ الفكرية والسياسية للنفوذ الغربي، وذلك لأن ما قاله الشيخ هو مخالف لما اتفقت عليه غالبية الأمة، وفي ذلك يقول ابن حزم: «اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة التي جاء بها رسول الله ﷺ حاشا النجيدات من الخوارج فإنهم قالوا: لا يلزم الناس فرض الإمامة، وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم، وهذه فرقة ما نرى بقي منهم أحد وهم المنسوبون إلى نجدة بن عامر الحنفي. وقول هذه الفرقة ساقط يكفي للرد عليه وإبطاله إجماع كل من ذكرنا على بطلانه، والقرآن والسنة قد وردا بإيجاب الإمام، من ذلك قول الله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59] مع أحاديث كثيرة في طاعة الأئمة ووجوب الإمامة»⁽²⁾. وبين الماوردي

(1) المصدر السابق، ص 72.

(2) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 4، مطبعة صبيح، القاهرة 1964م،

أن عقد الإمامة واجب بالإجماع، وإن شذ عنهم الأصم⁽¹⁾. والشاذ لا يهدم القاعدة التي هي الإجماع. وهذا ما سنوضحه بشيء من التفصيل في باب الخلافة عند الحديث عن وجوب الإمامة.

وقد تصدى لتنفيذ مزاعم علي عبد الرازق الكثير من علماء المسلمين بل وغير قليل من المستشرقين والباحثين الغربيين الذين اكدوا على أن الإسلام ليس ديناً فحسب ولكنه نظام سياسي أيضاً.

وفي ذلك يقول د. فتزجرالد: «ليس الإسلام ديناً فحسب، ولكنه نظام سياسي أيضاً، وعلى الرغم من أنه قد ظهر في العهد الأخير بعض أفراد من المسلمين ممن يصفون أنفسهم بأنهم عصريون يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين، فإن صرح التفكير الإسلامي كله قد بني على أساس أن الجانبين يتلازمان لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر».

ويقول الأستاذ نلينو الايطالي: «لقد أسس محمد في وقت واحد ديناً ودولة، وكانت حدودهما متطابقة طوال حياته». ويقول الدكتور شاخت: «إن الإسلام يعني أكثر من دين، إنه يمثل نظريات قانونية وسياسية، وجملة القول إنه نظام كامل الثقافة يشمل الدين والدولة معاً».

ويقول الأستاذ ستروثمان: «الإسلام ظاهرة دينية وسياسية، إذ أن مؤسسه كان نبياً وكان سياسياً حكيماً». ويقول الأستاذ مكدونالد: «هنا -أي في المدينة- تكونت الدولة الإسلامية الأولى ووضعت المبادئ الأساسية للقانون الإسلامي».

(1) الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط3، مطبعة الحلبي، القاهرة، سنة

ويقول الأستاذ توماس أرنولد: « كان النبي ﷺ في نفس الوقت رئيسا للدين ورئيسا للدولة ». ويقول الأستاذ جب: « لقد صار واضحا أن الإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل، له أسلوبه المعين في الحكم وله قوانينه وأنظمتها الخاصة به »⁽¹⁾.

إذن قيام الدولة الإسلامية واجب، وهذا الوجوب يتأكد ليس فقط بالشرع ولكن بالعقل أيضا، فمن حيث العقل لما في إجماع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم التظالم ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم، ولولا ذلك لكانوا فوضى مهملين وهمجا مضاعين. قال الأفوه الأودي وهو شاعر جاهلي:

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة إذا جهلهم سادوا

ومن حيث الشرع قال عز وجل: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59] ففرض علينا طاعة أولي الأمر فينا وهم الأمراء المتأمرون علينا⁽²⁾.

وأما السنة فقد وردت أحاديث صحيحة ذكر فيها الخليفة والإمام والبيعة والأمير، وقد جاءت هذه الأحاديث في أغراض متعددة ومعان مختلفة، فمنها ما جاء في بيان أن الإمام مسئول عما يفرط في حق الرعية كقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو

(1) د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية (مع المقارنة)، ط4، سنة 1966-1967، ص19-17. وأيضا: د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص18 - 19. وأيضا: د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص37 - 38.

(2) د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص19.

مستول عن رعيته»^(*). ومنها ما جاء بالأمر بملازمة الإمام وعدم الخروج عليه كحديث: (تلزم جماعة المسلمين وإمامهم⁽¹⁾).

ومنها في بيان حكم من حاول الخروج عليه كحديث: (من أتاكم وأمركم جميعا على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه⁽²⁾). وحديث: (إذا بويع لخليفتين فأقتلوا الآخر منهما^(**)). وحديث: (من بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر⁽³⁾)... ومنها ما جاء لبيان منزلة الإمام العادل وفضله،

(*) رواه الإمام مسلم عن بن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: «ألا كلكم راع وكلكم مستول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع وهو مستول عن رعيته والرجل راع على أهل بيته وهو مستول عنهم والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مستولة عنهم والعبد راع على مال سيده وهو مستول عنه ألا فكلكم راع وكلكم مستول عن رعيته» [صحيح مسلم، ج3، حديث رقم 1829، ص1459].

(1) جزء من حديث طويل رواه البخاري عن حذيفة بن اليمان يقول: «كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني، فقلت: يا رسول الله إنا كنا في جاهلية وشر فجاءنا الله بهذا الخير فهل بعد هذا الخير من شر؟ قال: نعم، قلت: وهل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: نعم وفيه دخن، قلت: وما دخنه؟ قال: قوم يهدون بغير هديي تعرف منهم وتنكر، قلت: فهل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: نعم دعاة إلى أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها، قلت: يا رسول الله صفهم لنا، فقال: هم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا قلت، فما تأمرني إن أدركني ذلك؟ قال: أفطر جماعة المسلمين وإمامهم، قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: فاعتزل تلك الفرق كلها ولو أن تعض بأصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك» [صحيح البخاري ج3، حديث رقم 3411، ص1319].

(2) صحيح مسلم، ج3، باب إذا بويع لخليفتين، حديث رقم 1852، ص1480.

(**) صحيح مسلم، ج3، باب إذا بويع لخليفتين، حديث رقم 1853، ص1480.

(3) رواه أحمد وأبو داود عن عبد الله بن عمرو بن العاصي عن النبي ﷺ بلفظ: «من بايع=

كحديث: (سبعة يظلمهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله) وصدرها بالإمام العادل فقال: (إمام عادل) (*) (1).

وروى هشام بن عروة عن أبي صالح عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: (سيلكم بعدي ولاة فيليكم البر بیره ويليكم الفاجر بفجوره فاسمعوا وأطيعوا في كل ما وافق الحق، فإن أحسنوا فلکم ولهم وإن أساءوا فلکم وعليهم (**)).

فهذه الأحاديث الواردة في أغراض شتى وأسانيد مختلفة، وكلها تدور حول الإمام فتبين مسؤوليته وتأمراً بالوفاء ببيعته وإطاعته وملازمته وقتل من يحاول الخروج عليه، وتصف الأئمة وتفرق بين خيارهم وشرارهم، هذه

= إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر] [مسند أحمد، ج2، حديث رقم 6501، ص161 - وسنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج4، حديث رقم 4248، دار الفكر د.ت، ص96].
(*) رواه البخاري عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «سبعة يظلمهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله الإمام العادل، وشاب نشأ في عبادة ربه، ورجل قلبه معلق في المساجد، ورجلان تحابا في الله اجتمعا عليه وتفرقا عليه، ورجل طلبته امرأة ذات منصب وجمال فقال إني أخاف الله، ورجل تصدق أخفى حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه، ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه» [صحيح البخاري، ج1، باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة وفضل المساجد، حديث رقم 629، ص234].

(1) د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص30-29.

(*) رواه الدارقطني عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «سيلكم بعدي ولاة فيليكم البر بیره والفاجر بفجوره فاسمعوا لهم وأطيعوا فيها وافق الحق وصلوا وراءهم فإن أحسنوا فلکم ولهم وإن أساءوا فلکم وعليهم» [سنن الدارقطني، تحقيق السيد عبد الله هاشم، ج2، باب صفة من تجوز الصلاة معه والصلاة عليه، دار المعرفة، بيروت 1966م، حديث رقم 1، ص55].

الأحاديث إذا وقعت في يد مجتهد يتبصر في حكمه أمرها ونهيتها ووصفها لا يتردد في أن نصب الإمام أمر حتم وشرع قائم، ولا يصح أن يكون هذا الحق إلا من قبيل الواجب⁽¹⁾.

وهذا تسقط دعاوى الشواذ الذين شذوا عن إجماع المسلمين من أمثال نجدة بن عامر الخارجي وأبي بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصبم المعتزلي والشيخ الأزهرى علي عبد الرازق، فهؤلاء شواذ لا يقدر شذوذهم في إجماع الأمة الإسلامية.

(1) د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص30.

المبحث الثاني

الحكم الإسلامي بين المثالية والواقعية

يزعم أصحاب هذا الاتجاه أن مبادئ نظام الحكم الإسلامي مثالية وغير قابلة للتطبيق، ومن دعاة هذا الاتجاه الأستاذ الدكتور إبراهيم إبراهيم ياسين أستاذ التصوف بكلية الآداب جامعة المنصورة والذي يقول: «بدأت دولة الخلافة هاجسا يشغل بال المفكرين والتنويريين بعد أن كانت الخلافة نفسها قيادا تاريخيا على الإسلاميين»⁽¹⁾.

ثم يؤكد على مثالية نظام الخلافة الإسلامية ويعتبره نظاما طوباويا أو مثاليا غير قابل للتطبيق فيقول: «ويظل الحل من وجهة نظر الإسلاميين اللجوء إلى دولة الخلافة الطوباوية والتي تظل مشروعا مثاليا في عقل المفكر المسلم يستحيل تحقيقه، ويظل هذا حلما يداعب خيال الإنسان المسلم دون قدرة حقيقية على تحقيقه»⁽²⁾.

وينزع تلميذه د. منصور الشطي هذا المنزع حين يقول: «لكن الخلافة أو الدولة المثالية تظل نموذجاً لا يمكن أن يتحقق إلا بمعجزة ربانية». ويقول: «ويظل

(1) د. الدكتور إبراهيم إبراهيم ياسين: تقديم كتاب مفهوم الدولة العالمية في الفكر الفلسفي الإسلامي (أصولها وأثرها في الفكر العربي الحديث- دولة الكويت نموذجاً ديمقراطياً)، لصاحبه منصور علي منصور الشطي، والكتاب رسالة دكتوراة منشورة، تحت إشراف أ.د. إبراهيم إبراهيم ياسين، الأستاذ بكلية الآداب- جامعة المنصورة، عام 2009 م، ص 6.

(2) المرجع السابق، ص 8.

أمل الفقيه المسلم أن تحدث المعجزة وتتحول الدولة إلى خلافة»⁽¹⁾. ويقول أيضا: «تبقى الخلافة نموذجا خياليا لأن الدولة هي التي تقوم على القوة والقهر والسلطة، بينما الخلافة هي التي تطبق شريعة السماء»⁽²⁾. بل يؤكد الباحث استحالة قيام الخلافة في المستقبل فيقول: «يظل من العسير بل يكاد يكون مستحيلا قيام دولة إسلامية أو عربية حديثة وموحدة، ويظل رهنا بتطبيق فكرة الخلافة باعتبارها «طوبى» الفكر الإسلامي، وطالما كانت فكرة الخلافة فكرة مثالية قائمة في ذهن المفكر المسلم، فإنها لا تخضع للتطبيق المطلق، ويظل الأمل في قيام الدولة الإسلامية العالمية الطوباوية مستحيلا، من وجهة نظر الباحث»⁽³⁾.

ثم ينتهي إلى نفس النتيجة التي زعم علي عبد الرازق من قبل حين يقول: «لكن يجب أن يكون واضحا أن هذه المثالية الدينية لم تتحقق في أغلب فترات التاريخ الإسلامي، كما قد يطرح مفهوم أن الإسلام دين ودولة إلا أن هذا لا يعبر بدقة عن حقيقة الموقف الإسلامي»⁽⁴⁾.

وعلى الرغم من أن البحث الذي يتناول فيه الأستاذ الدكتور إبراهيم ياسين وتلميذه هذا الكلام «كتاب مفهوم الدولة العالمية في الفكر الفلسفي الإسلامي- أصولها وأثرها في الفكر العربي الحديث- دولة الكويت نموذجا ديمقراطيا». مملوء بالتناقضات الكثيرة التي لا يمكن حصرها هنا، ولكن نذكر بعضها- في عناصر- على النحو التالي:

(1) المرجع السابق، ص 147.

(2) المرجع السابق، ص 252.

(3) المرجع السابق، ص 264.

(4) المرجع السابق، ص 253.

أولاً: إن هذه الكلمات التي يرمي بها الباحث بين صفحات لا تنتسجم أبداً مع سياق الكلام، وسوق الموضوعات، فالبحث لا يتعلق البتة بمدى قابلية الحكم الإسلامي للتطبيق من عدمه، بل كان يحدثنا عن الفكر السياسي عن الفارابي وابن خلدون والطهطاوي والأفغاني.

ثانياً: لير يقدم الباحث دليلاً واحداً على أن الحكم الإسلامي غير قابل للتطبيق، بل كان يدس العبارات دسا دون مبرر. وهذا ما يرجح لدينا تأثره بأستاذه دون أن يمتلك هو نفسه دليلاً على ما يقول.

ثالثاً: يحتاج الباحث بأن الخلافة غير قابلة للتطبيق ولا يمكن أن تكون دولة من حيث إن الدولة تقوم على القوة بينما الخلافة ترمي إلى تطبيق الشريعة، حيث يقول: «تبقى الخلافة نموذجاً خيالياً لأن الدولة هي التي تقوم على القوة والقهر والسلطة، بينما الخلافة هي التي تطبق شريعة السماء». فهل هذا كلام؟ أو لا يذكر هذا الذي لا يعلم أن القوة عنصر أساسي من العناصر التي قامت عليها الخلافة، ألا يمكن الجهاد أحد أركان الإسلام؟ ولكن بالقطع قوة العدل والرحمة والمساواة، وجهاد الذي ابتعثهم الله ليخرجوا الناس من الظلمات إلى النور... أم قوة الظالمين عباد الكراسي، والتي لير يعرفها حكام المسلمين إلا في أيامنا هذه وبعد أن أخذ الناس بسياسة ميكافلي ونييتشة وتركوا سياسة الإسلام الشرعية.

رابعاً: إن الباحث يفترى على ابن خلدون وذلك حين يدس مزاعمه في كلام ابن خلدون، ويضعه في مصاف الشيخ المطرود من الأزهر علي عبد الرازق، حيث يقول: «لكن الخلافة أو الدولة المثالية تظل نموذجاً لا يمكن أن يتحقق إلا بمعجزة ربانية، وقد نبه ابن خلدون إلى ظاهرة الخلافة الحقيقية

والخلافة الصورية، بحيث يمكن أن نفهم أن فكرة الخلافة، هي شيء مختلف عن نظام الخلافة، كما قدمنا، ولقد كان هذا الفارق الدقيق موضوعا لخلاف ثار بين المفكرين، فمثلا يستخدم الشيخ علي عبد الرازق كلمة خلافة للتعبير عن الدولة القائمة في الإسلام تماما كما يفعل المستشرقون...⁽¹⁾. فهل كان ابن خلدون ينكر وجود الخلافة، وهو المفكر الأشعري الذي كان يؤكد على نظام الخلافة الإسلامية شأن كل علماء الأشعرية!!!

خامسا: ان البحث يخلط الفلسفي-الذي تأثر به الفلاسفة من أمثال الفارابي، والذي تأثر فيه الفارابي، كما يؤكد الباحث نفسه، بنظم الحكم الطوباوية اليونانية كما هو الحال عند أفلاطون⁽²⁾- بنظام الخلافة الواقعي الذي ظل يحكم حياة الناس لأكثر من ألف وثلثمائة عام.

سادسا: إن الباحث يقع في تناقضات فجة تملأ بحثه، ولكن نذكر منها أنه وبعد أن يذكر في نتيجة بحثه الثانية أن نظام الحكم الإسلامي مثالي غير قابل للتطبيق يؤكد في النتيجة التالية مباشرة أن الإسلام دين عالمي استوعب الأمم والأجناس جميعا، فكيف يكون الدين عالمي، وأحد أركان بقاؤه «نظام الحكم» غير قابل للتطبيق!!!

هذه بعض أوجه النقد الذي توجهنا بها إلى هذا الكلام، ولكن الواجب علينا في بحثنا هذا أن نعرض لبيان مدى قابلية النظام الإسلامي للتطبيق قديما وحديثا، وهو ما سنوضح فيها يأتي:

(1) المرجع السابق، ص 147.

(2) المرجع السابق، ص 66.

أولاً: طبيعة الإنسان نفسه والتي تجمع بين نوازع الخير ونوازع، قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: 7-8]، فالطبيعة الإنسانية مغايرة تمام للطبيعة الحشرية - كما يمثلها النمل والنحل - تنضبط على قوانين مجتمعتها، بينما الإنسان باعتباره المخلوق المبثلي لديه القدرة على الانضباط بالقوانين وأيضا لديه القدرة على عدم الانضباط بهذه القوانين. هذا الكلام يجعل التطبيق في عالم البشر مخالف للنظام والانضباط الذي لا نراه في عالم الحشرات.

ثانياً: طبيعة الحياة الدنيا والتي هي دار صراع بين الحق والباطل، ولذا يدخل في صميم طبيعتها.

(1) الابتلاء وهو امتحان البشر بالخير والشر، بالإيمان والكفر، بالعطاء والمنع، بالنصر والهزيمة. هذا الابتلاء يهدف الي غرلة الناس حتى لا يبقي على الإيمان إلا كل صادق قال تعالى: ﴿الْمَ ﴿١﴾ أَحْسَبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴿٢﴾ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكٰذِبِينَ﴾ [العنكبوت: 1-3]. ولا يستثنى من هذا الابتلاء الحكام والمحكومين على السواء.

(2) ومن ضرورات هذا الابتلاء مساوقة الشر للخير: أي أن الشر يقترن في وجوده ضرورة بوجود الخير، فحيث يوجد الخير لا بد أن يوجد الشر، فلا خير منفرد ولا شر منفرد، وإذا حدث وغلب الخير الشر بطريقة يعدم معها الخير من الأرض وأصرت البشرية على العناد فإن بطن الأرض -في هذه الحالة- أولى بالأمة المعاندة من ظهرها، ولذلك اهلك الله الكثير من الأمم القديمة مثل: قوم نوح وعاد وثمود وقوم

فرعون ... وغيرهم ممن أصر على الكفر والعناد، كذلك لا يوجد الخير المطلق إلا في الجنة. فالحاكم بشر يصيب الخير أحيانا ويغلب عليه الشر أحيانا.

ثالثا: إن الإسلام بين أن حركة الدولة الإسلامية في التاريخ تخضع لما يمكن أن نسميه بالحمية التاريخية: ويؤكد هذه الحتمية التاريخية ما قاله عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «لقد خطبنا النبي ﷺ خطبة ما ترك فيها شيئا إلى قيام الساعة إلا ذكره، علمه من علمه وجهله من جهله، إن كنت لأرى الشيء قد نسيت فأعرف ما يعرف الرجل إذا غاب عنه فرآه فعرفه»⁽¹⁾.

وقال ﷺ: «تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم يكون ملكا عاضا، فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم يكون ملكا جبريا فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، ثم سكت»⁽²⁾.

فالحديث يبين حتمية المراحل التي يمر بها التاريخ الإسلامي، وهذه

(1) البخاري (كتاب القدر، رقم: 6114)، مسلم (كتاب الفتن واشراط الساعة، رقم: 5147)، أبو داود (كتاب الفتن والملاحم، رقم: 3702)، أحمد (كتاب باقي مسند الأنصار، رقم: 22187، 22194، 22220، 22315).

(2) أحمد عن حذيفة بن اليمان (كتاب أول مسند الكوفيين، رقم: 17680)، مجمع الزوائد للهيثمي (5: 188)، مشكاة المصابيح للتبريزي (5378)، منحة المعبود للساعاتي (2593)، السلسلة الصحيحة للألباني (5).

المراحل هي: مرحلة النبوة: «خير مراحل التاريخ البشري على الإطلاق. مرحلة الخلافة الراشدة، والتي ستستمر ثلاثون عاما، قال ﷺ: «الخلافة ثلاثون عاما ثم تكون بعد ذلك ملكا»⁽¹⁾. مرحلة الحكم الملكي: وتتضمن (الحكم الأموي - الحكم العباسي - الحكم العثماني)، كما يدخل في هذه المرحلة حكم الأُسُر والطوائف التي انتشرت في ربوع العالم الإسلامي وخاصة في العصر العباسي الثاني. ومرحلة الملك (أو الحكم الجبري): وهي الفترة التي نعيشها الآن. ومرحلة الخلافة التي تسير على منهاج النبوة: ونحن الآن على أعتاب هذه المرحلة، حيث ظهرت إرهاصاتها في جميع مناحي الحياة في كافة أنحاء العالم الإسلامي⁽²⁾.

رابعا: إن الدولة الإسلامية دولة واقعية وليست مثالية: بل دولة تحكمها الأوامر والنواهي الربانية، والدولة الإسلامية ليست هي الدولة المنتزعة فقط بل هي الدولة التي تلتزم بالتعاليم الربانية أحيانا وتبعد عن هذه التعاليم أحيانا، فالله أمر المسلمين أن يجتنبوا الزنا والسرقه وقذف الحرائر ومع ذلك وجد في عهد الرسول الكريم من يسرق ويزني ويقذف الحرائر، ولو كان الله تعالى لا يقبل من المسلم إلا الالتزام والطاعة فقط لربضع الحدود والتعازير، ولر يفتح باب التوبة على أحد... بل مثالية الدولة الحقيقية في أن

(1) رواه أحمد عن سفينة (كتاب مسند الأنصار، رقم: 20910)، أحمد (كتاب مسند الأنصار، رقم: 20918). الترمذي (كتاب الفتن عن رسول الله، رقم: 2152). أبو داود (كتاب السنة، رقم: 4028، 4029)، الطحاوي في مشكل الآثار (4 - 313). ابن حبان في صحيحه (1534 - 1535). ابن عاصم في السنة (ق114 - 2). الحاكم في المستدرک (3 - 71 - 1145). الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، ط المكتب الإسلامي (رقم 46).

(2) لمعرفة هذه المراحل راجع كتابانا غاية التاريخ.

يلتزم من يلتزم ومن لا يلتزم يطبق عليه أحكام الإسلام... فالمثالية الإسلامية تتحقق في تطبيق الشرع على الواقع، على مستوى الإنسان الفرد والمجتمع والدولة. أما المثالية المطلقة فلا تكون إلا في الجنة، حيث لا صراع ولا شر ولا نزوات إنسانية مخالفة للنظام، بل وئام وأمان، ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِّنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ﴾ [الحجر: 47].

خامسا: إن نظام الحكم في الإسلام مجموعة مطالب يطلب من الحاكم مجموعة من الوظائف: ويحاسب بقدر تحقيقه لهذه المصالح، فالمطلوب منه حفظ الدين، وحفظ الأعراس والأموال، ونشر الإسلام.. إلخ وهو محاسب على ما يحققه من مقاصد الدين، معاقب على ما قصر فيه من واجبات، وقد يحقق بعض المقاصد ويقصر في بعضها، فيكون الجزاء على قدر العمل.

سابعا: إن دماء المسلمين لم تسيل أنهارا في لحظات الضعف التاريخية التي كانت تتعرض لها الخلافة الإسلامية، كما كان عند سقوط الخلافة العباسية على يد المغول سنة 656هـ... بل إن الأمم لم تداعى علينا بمثل ما تداعت علينا بعد سقوط الخلافة العثمانية 1924م، حيث قتل الغرب الملايين والملايين في تونس والجزائر ومصر وفلسطين، بل ما زالت الدماء تسيل في أنحاء العالم -مثل أفريقيا الوسطى ومينيمار والبوسنة والهرسك وغيرهم- لأن المسلمين ليس لهم دولة واحدة تحميهم... بل ضاع الكثير من أملاك الدولة الإسلامية مثل الأندلس وفلسطين، وغيرها حيث كانت شمس الخلافة لا تغيب عن مكان في الأرض.. إلخ

ثامنا: إن الذين لا يعلمون يختزلون تاريخ الدولة الإسلامية كلها في بعض الفترات المظلمة في التاريخ الإسلامي، مثل فترة الحجاج بن يوسف الثقفي

الذي سفك دم العلماء، وضرب الكعبة بالمنجنيق، ونشر الرعب في أوساط الأمة الإسلامية... ويتناسون التاريخ المضيء الذي كان فيها هارون الرشيد يمج عام ويغزو عام، ويخاطب السحابة: أمطري حيث شئتي فإن خراجك سوف يأتي، ويرسل المعتصم جيشا جرارا من أجل امرأة مسلمة، بلغه عنها أنها قالت: وامتصها.. بل يأمر عمر بن عبد العزيز أن يزوج الشباب من بيت مال المسلمين، ويرمي الحبوب على رؤس الجبال ليأكل منه الطير... بل في قمة ضعف الخلافة العثمانية يطرد الخليفة العثماني السلطان عبد الحميد رحمه الله مؤسس الصهيونية تيودور هرتزل -الذي أغرى السلطان بأن يسدد للسلطنة كل ديوانها، ويقدم لها أسطولا بحريا حديثا، ويزود الخزينة بالذهب.. إلخ في مقابل التنازل عن فلسطين- بينما فلسطين اليوم تباع من الحكام العلمانيين بأبخث الأثمان.

أولا: هل يمكن أن يطبق نظام الحكم الإسلامي مستقبلا

الحقيقة أن عودة الخلافة الإسلامية ضرورة دينية وعقلية وإنسانية ووجودية:

أولا: أما كون الخلافة الإسلامية ضرورة دينية فلإن النبي ﷺ أكد -في الحديث السالف الذكر- أن الخلافة ستعود، والحديث صحيح، وإذا صح الحديث تحقق، والنبي ﷺ لا يكذب.

ثانيا: وأما كون الخلافة الإسلامية ضرورة وجودية: فلأن

1. إن الغرب وأمريكا ما زال يتذكر الفتوحات الإسلامية ولذا لا يغفر لنا خطايانا أبدا، بل يسرع إلى معاقبتنا وعدم التسامح معنا، مهما

اعتذرنا، وهذا ما يؤكده جيم هوجلاند حين يقول في واشنطن بوست: «لأسباب دبلوماسية أحجم كلينتون عن الإعراب صراحة عن رغبة الأمريكيين في الانتقام لتفجير السفارتين الأمريكيتين - في كينيا وتنزانيا- كما يؤكد روبرت أوكلي خبير الإرهاب أن قصف الإرهابيين يرفع الروح المعنوية في الداخل وهي روح متشوقة للانتقام». الانتقام والامتناع عن النظر إلى الإرهاب الخارجي من خلال عدسة القانون هما ما أجمعت عليه كتابات وتصريحات لا حصر لها في الإعلام الأمريكي بعد قصف السودان وأفغانستان، وعلي النقيض أجمع العرب والمسلمون علي إدانة تفجير السفارتين علي أساس أنه مهما يكن حجم الظلم الأمريكي لنا، فهو لا يبرر قتل بريء واحد أفريقي أو أمريكي. أما هم فقد طغى تعطشهم الهمجي للتأثر علي أي اعتبارات أخرى تماما، كما أدت نزعة الانتقام من فتوحات المسلمين إلي التواطؤ علي أبادتهم في البلقان بعد استبعاد كل اعتبار قانوني وإنساني⁽¹⁾.

2. إن عودة الخلافة الإسلامية واجب بل فريضة إسلامية وغيابها يعتبر هو المنكر الأكبر، لما ترتب علي غيابها من شرور كثيرة تعرض لها المسلمين، من مذابح، ونهب ثروات، وانتهاك اعراض، وأنظروا إلى جمهورية أفريقيا الوسطى، وبورما (مينمار حاليا).

3. لأن الحروب الصليبية مازالت مستمرة وفي هذا قال أيوجين روستو رئيس قسم التخطيط في وزارة الخارجية الأمريكية، ومستشار الرئيس جونسون لشئون الشرق الأوسط حتى عام 1967: «يجب أن

(1) أحمد بهجت: مقالة بعنوان: «عولة الفوضى»، الأهرام 12 / 9 / 1998.

ندرك أن الخلافات القائمة بيننا وبين الشعوب العربية ليست خلافات بين دول أو شعوب، بل هي خلافات بين الحضارة الإسلامية والحضارة المسيحية. لقد كان الصراع محتدما ما بين المسيحية والإسلام منذ القرون الوسطى وهو مستمر حتى هذه اللحظة بصورة مختلفة... إن الظروف التاريخية تؤكد أن أمريكا إنما هي جزء مكمل للعالم الغربي، فلسفته وعقيدته ونظامه وذلك يجعلها تقف للعالم الشرقي الإسلامي، بفلسفته وعقيدته المتمثلة بالدين الإسلامي. ولا تستطيع أمريكا إلا أن تقف في الصف المعادي للإسلام وإلى جانب العالم الغربي والدولة الصهيونية، لأنها إن فعلت عكس ذلك فأنها تنتكر للغتها وفلسفتها ومؤسستها⁽¹⁾. ولقد عبر الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن عن ذلك احسن تعبير حينما قال صراحة بحرب صليبية ضد المسلمين بعد أحداث 11 سبتمبر سنة 2001م.

ثانياً؛ وأما كون الخلافة الإسلامية ضرورة عقلية

فلأن العقل يؤكد لنا على أن الاتحاد قوة... ولأن العقل لا يمنع الاتحاد بين دول تتوافر فيها كل مقومات التعاون، فالدول الإسلامية جميعاً، يجمعها دين واحد، وثقافة واحدة، وبها من التنوع الزراعي والحيواني والمعدني والأيدي العاملة، ما يجعل التعاون والاتحاد في غاية الإمكان... ثم إن الغرب وعلى ما بين دوله وكياناته من عداوات تاريخية قد اتحد عسكرياً وتجارياً

(1) جلال العالم: قادة الغرب يقولون دمرُوا الإسلام أبديوا أهله، ط المختار الإسلامي، القاهرة، د. ت، ص 22-23.

وماليا، فما المانع لدينا حتى يقول بعض السفهاء باستحالة الوحدة العربية والإسلامية!!!

ثالثا: وأما كون الخلافة الإسلامية ضرورة إنسانية

فلأن العالم الذي تحياه الإنسانية الآن هو عالم تحكمه أمريكا: «فلا غرابة إذن في أن ينتشر الإرهاب والظلم والإبادة... وتتردد دعوة إباحة الإجهاض والشذوذ والتفسخ، وتقنين تجارة المخدرات، وأيضا تجارة الدعارة كما دعت أخيرا منظمة العمل الدولية لتمويل شبكات الضرائب، ودعم الميزانيات الحكومية من عوائدها. إنها بحق «عولمة الفوضى»، وهي تعكس مدي حاجة الإنسانية إلى عالم تقوده خير أمة أخرجت للناس. ولكن يبقى أن يقتنع مواطنو هذه الأمة بحقيقة أنها الوحيدة المؤهلة للقيادة، ويرتقوا بأنفسهم لتحمل تبعات هذه المسؤولية»⁽¹⁾.

ويقول: «جان ماري بيلت:» «وفي عصرنا نحن يتخذ التحدي أبعادا هائلة بالنظر إلى أن كل سيناريو هوات المستقبل المحتملة، من المجاهدة بين المجتمعات الصناعية إلى الاشتعال النووي، ومن تصاعد نظم الحكم الاستبدادي إلى الانحلال في ظل الفوضى الناشئة عن غياب الحكم. بل إنه ليس من المستحيل أن يتوصل الإنسان إلى إقامة مجتمع عالمي يتسم بالتوازن والتعايش والطابع الإنساني»⁽²⁾.

(1) مقالة عولمة الفوضى السالفة الذكر.

(2) جان ماري بيلت: عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت

ولا ريب أن هذا المجتمع العالمي الذي ينشده العالم هو المجتمع الإسلامي الذي يبرر «ولفرد كانثويل سميث» ضرورة قيامه بقوله: «إن النتائج العقلية والاجتماعية المختلفة أصبحت دولية في هذه الأيام، وأنا لرى أن دينا إسلاميا صحيحا مزدهرا في هذه الأيام ليعتبر أمرا هاما، لا بالنسبة للمسلمين وحدهم، بل لعالم اليوم كله، ولقد غفل عن هذه الحقيقة بعض الساسة والزعماء الغربيين، واعتنقوا الفكرة القائلة بأن الإنسان يتأثر بلقمة العيش فقط»⁽¹⁾.

وهكذا يتضح أنه لا يمكن أن يتحقق هذا الطابع الإنساني إلا في ظل المجتمع الإسلامي، وذلك أن المنهج الإسلامي وحده هو المنهج الذي يمكن أن يوجد فردا متوازنا في علاقته بذاته، وفي علاقته بالآخرين، وقبل ذلك في علاقته بربه سبحانه. والمجتمع الإسلامي أيضا هو وحده الذي تحقق وستتحقق في ظله التعايش بمعناه الإنساني، وذلك أنه يضمن للآخر -يهودي أو نصراني ومجوسي- حياة حرة كريمة بطريقة لم يعرفها مجتمع من المجتمعات البشرية على مر التاريخ وذلك لأن الدولة الإسلامية دولة عدل ورحمة، وهذا العدل وتلك الرحمة لا تقتصران على المسلمين فقط بل تمتد لستظل بظلمها كل الطوائف الدينية الأخرى.

(1) ولفرد كانثويل سميث: الإسلام في التاريخ الحديث، سلسلة كتب سياسية، الكتاب رقم (163)، ص104.

الفصل الثالث

الخلافة والخليفة

الفصل الثالث

الخلافة والخليفة

التمهيد

إن نظام الخلافة هو المظهر الرئيس لنظام الحكم في الإسلام باعتبارها أصلاً من أصوله العامة، حيث تبين أن النبي ﷺ بعد أن استقر في المدينة المنورة وضع الوثيقة التي كانت بمثابة الدستور الذي يحدد العلاقات بين سكان المدينة المنورة من المسلمين وغيرهم، أقول أنه فكانت للرسول ﷺ بذلك رئاسة أو ولاية الدولة الإسلامية الروحية والسياسية معا.

وعقب وفاته ﷺ وقع خلاف بين المهاجرين والأنصار -في سقيفة بني سعادة- على من تكون فيهم الرئاسة، الأنصار أصحاب الأرض أم المهاجرين حملة الأسلام الأوائل، واستقر الأمر بعد قليل حوار على أن تكون خلافة النبي ﷺ في المهاجرين، فاجتمع الصحابة على أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ليكون أول خلفاء الرسول في رئاسة الدولة الإسلامية.

ومن هنا يرى البعض أن نظام الخلافة وليد اجتهاد الصحابة (مذهب الصحابي)*

(*) هل مذهب الصحابي حجة وأصل من الأصول التي يعتمد عليها الفقهاء والأصوليون؟ أم أنه ليس بحجة؟ لقد اختلف العلماء بصدد هذا السؤال إلى فريقين.

فضرورة البيعة -وهي مظهر رضا المسلمين- كانت عليها سنة الصحابة، فلم يل أحدهم دون بيعة، ولم يكن الاستخلاف بالنسبة لمن استخلفوه إلا صورة من صور الترشح، بل إن استمرار الخلافة مدى حياة الخليفة، كان صورة أخرى من سنة الصحابة -مذهب الصحابي- تحقق بها ميزات عجزت عنها كل من النظم الجمهورية والملكية على السواء⁽¹⁾. وهو ما سنبينه في المباحث الآتية.

(1) المستشار علي جريشة: أركان الشرعية الإسلامية، ص 48.

المبحث الأول

في الخلافة

أولاً: تعريف الخلافة

الخلافة هي رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا⁽¹⁾. أو هي: «خلافة الرسول في إقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة⁽²⁾. ولقد سمي الإمام إماماً ليؤتم به، وسمي خليفة ليخلف النبي ﷺ في أعماله⁽³⁾. ووظيفة الخليفة هي إصلاح أمر الدين بإصلاح أمر الدنيا، وذلك: «لأن نظام الدين لا يحصل إلا بانتظام الدنيا من تديير الجيوش وسد الثغور، وردع الظالم، وأخذ الحق للمظلوم»⁽⁴⁾.

ثانياً: وجوب الخلافة

لقد اختلفت الفرق الإسلامية في وجوب الخلافة إلى ثلاثة اتجاهات، أحدها يرى أن تعيين الإمام أو الخليفة واجب على الأمة شرعاً. والثاني يرى أن تعيين الإمام واجب على الله تعالى. والثالث يرى أن تعيين الإمام لا يجب أصلاً.

(1) الإيجي: المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبّي، القاهرة د.ت، ص 395.

(2) الإيجي: المواقف في علم الكلام، ص 395.

(3) الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 5.

(4) العمراني: الانتصار، لوحة 29 شمال.

الاتجاه الأول: وهو اتجاه الأشعرية وأهل السنة، فهؤلاء يرون أن تعيين الإمام واجب على الأمة شرعاً⁽¹⁾. وإلى هذا الرأي مال قول متقدمي الزيدية والذين يرون: «إن الله عَزَّوَجَلَّ افترض -على الأمة- اتخاذ الإمام العادل»⁽²⁾. وقال أئمتهم إن: «نصب الإمام واجب علينا عقلاً وسمعاً، أما عقلاً: فلأن الحاجة إلى الإمام كالحاجة إلى الرسول إذ لا فرق بين الحاجة إلى الرسول والحاجة إلى من يقوم مقامه في كل عصر»⁽³⁾. لكن أهل السنة يرون أن: «نصب الإمام عندنا واجب علينا سمعاً»⁽⁴⁾.

الاتجاه الثاني: وهو اتجاه الإمامية والإسماعيلية الذين يرون أن تعيين الإمام واجب على الله⁽⁵⁾. لأنه أصل من أصول الدين⁽⁶⁾. فموقف الشيعة من هذه المشكلة هو: «أنهم قد أجمعوا على أن الإمامة ليست قضية مصلحة تناط باختيار العامة، وينتصب الإمام لنصبهم، بل هي قضية أصولية وركن من أركان الدين لا يجوز للرسول عليهم الصلاة والسلام إغفاله وإهماله ولا تفويضه إلى العامة»⁽⁷⁾. بل يجب عليهم تعيين الإمام لهم⁽⁸⁾.

(1) انظر الإيجي: المواقف في علم الكلام، ص 395.

(2) الهادي إلى الحق: كتاب الجملة، المصور بدار الكتب المصرية على ميكروفيلم رقم 326، لوحة 74.

(3) الإمام حميدان: تنبيه الغافلين على مغالط المتوهمين، ضمن مجموع رسائل حميدان بن حميدان، المصور بدار الكتب المصرية، قسم المخطوطات، على ميكروفيلم رقم 2219 عن أصل بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء، لوحة 138 يمين.

(4) الإيجي: المواقف، ص 395.

(5) انظر الإيجي: المواقف في علم الكلام، ص 395.

(6) العمراني: الانتصار، لوحة 29 شمال.

(7) الشهرستاني: الملل والنحل، ص 148.

(8) ابن خلدون: المقدمة ط 5 دار العلم - بيروت - لبنان عام 1984 ص 197.

وإلى هذا الرأي مال بعض المتطرفين من متأخري الزيدية - من أمثال الإمام حميدان - والذي يرى أن تعيين الإمام واجب على الله من حيث يقول: «قد أمر الله نبيه أن يعرف الأمة بالأئمة»⁽¹⁾. ومادام الله أمر نبيه بتعريف الأئمة إذن يكون تعيين الإمام واجب من قبل الله تعالى.

وهذا الاتجاه في غاية الخطأ، فالإمامة ليست من أصول الدين⁽²⁾. ولكنها من الفروض العامة اللازمة للجميع⁽³⁾. ف: «هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق، ولو كانت من أركان الدين لكان شأنها شأن الصلاة، ولكن يستخلف فيها كما استخلف أبا بكر في الصلاة»⁽⁴⁾. والبون شاسع بين كونها من أصول الدين وكونها من الفروض العامة، إذ كونها من الفروض العامة تعني أنها من فروض الكفاية الذي إذا قام به البعض سقط عن الكل، وكونها من أصول الدين تعني أنها من فروض العين الذي يتطلب من كل مسلم أن يمارسه بنفسه كالصلاة أو الصوم، وهذا يدخل المسلم في الحرج الشرعي، إذ قيام الأمة كلها بهذا الواجب من الأمور العسيرة على الأقل في الفترة السابقة وقبل أن يعرف العالم وسيلة الانتخاب بالصناديق.

ثم إنه: «لا معنى للوجوب عليه تعالى بل هو مناف للإلهية والربوبية»⁽⁵⁾. بل ذلك من الأمور الحياتية التي تُترك الاختيار فيها للأمة، وذلك: «أن كل فرقة تقرر لأنفسهم رئيساً من بينهم، وكذا الشرع أيضاً، إذ الشارع قد أوضح

(1) المصدر السابق، ص 167.

(2) العمراني: الانتصار، لوحة 29 شمال.

(3) المصدر السابق، لوحة 31 يمين.

(4) الإيجي: المواقف، ص 395.

(5) الألوسي: النفحات القدسية، لوحة 3 شمال.

شرائط الإمام وأوصافه ولوازمه بوجه كلي، كما هو شابه في الأمور الجبلية كالنكاح ولوازمه مثلا... وأيضا كلما يتعلق بوجوب الرئيس العام من أمور المكلفين من إقامة الحدود والجهاد وتجهيز الجيوش إلى غير ذلك واجب عليهم فلا بد أن يكون النصب أيضا واجب عليهم»⁽¹⁾.

ثم إن: «إن نصب الإمام من قبل البارئ تعالى يتضمن مفسد كثيرة لأن أمراء العالم مختلفة، وأهواء نفوسهم متفاوتة، ففي تعيين رجل لتبام العالم في الأزمنة إلى منتهى بقاء الدنيا إيجاب لتهديج الفتن وجر لأمر الأمة إلى التعطيل ودوام الخوف والتزام الاختفاء كما وقع للجماعة الذين تعتقد الشيعة إمامتهم»⁽²⁾.

الاتجاه الثالث: وهو قول الخوارج- والأصم من المعتزلة- أن تعيين الخليفة لا يجب أصلا⁽³⁾. وقالوا: «لو يكف الناس عن الظلم لرب يجب نصب الإمام»⁽⁴⁾. فالواجب عند هؤلاء إنما هو تنفيذ أحكام الشرع، فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله، لرب تكن هناك حاجة إلى إمام ولم تقم ضرورة توجبه، وهذا رأي سطحي وخطئ فادح لأن: «الصحابة رَضُوا لِلَّهِ عَنْهُمْ أجمعوا على نصب الإمام». كما أن: «كف الناس عن المظالم مستحيل لأن الظلم من شيم النفوس»⁽⁵⁾.

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر السابق.

(3) انظر الإيجي: المواقف في علم الكلام، ص 395.

(4) العمراني: الانتصار، لوحة 29 شمال.

(5) المصدر السابق، لوحة 29 شمال.

وعلى هذا فالمذهب الأصح هو مذهب: «أكثر أهل العلم -والذين يرون- أن نصب الإمام واجب»⁽¹⁾. على الأمة.

1. إجماع الأمة: وتقرير هذا الدليل أن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - كبار المهاجرين والأنصار- لما بلغهم وفاة الرسول ﷺ اجتمعوا في سقيفة بني سعادة، وتركوا أهم الأمور وهو تجهيز الرسول ﷺ وتشيعه ودفنه، ليختاروا خليفة لهم، وهم إذ اختلفوا في التفاصيل إلا أنهم أجمعوا على المبدأ وهو وجوب إمام، ولم يقل أحد لا حاجة لنا إلى ذلك. ولم ينقل لنا مثل ذلك أبداً وحين بويج أبا بكر البيعة العامة، كان من ضمن خطبته قوله: «ولابد لهذا الأمر من قائم يقوم به»، فناداه الناس صدقت يا أبا بكر. يقول الشهرستاني: «فذلك الإجماع على هذا الوجه، دليل قاطع على الإمامة»⁽²⁾.

ومن ثم فإن قيام اجماع المسلمين في عهد الصحابة قبل مقتل عثمان يعد بمجرد انعقاده حجة شرعية تلزم أصحاب هذا الرأي المرجوح -أي القائلين بعدم الوجوب- ذلك أنهم محجوبون بهذا الإجماع⁽³⁾. وهذا ما يؤكد ابن خلدون الذي يرى أن وجوب تعيين الخليفة في مقدمته في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين، إذ بادر الصحابة إلى بيعة أبي بكر عقب وفاة الرسول، والتسليم له بالنظر في أمورهم واستقر ذلك الإجماع دليلاً على وجوبها⁽⁴⁾.

(1) العمراني: الانتصار، لوحة 29 شمال.

(2) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، نشرة الفرد جيوم، مكتبة المتنبي بالقاهرة، د. ت، ص 479.

(3) د. عبد الحميد متولي: الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور، ط 1، منشأة المعارف، الإسكندرية، سنة 1975، ص 68.

(4) د. حسن السيد بسبوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 58.

ويرى الإمام ابن تيمية أن الإمارة قوام الأمة وواجب من واجبات الدين لا يقوم إلا بها، إذ أنها من مقتضيات الجماعة، فضلا عن أن الله أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتم ذلك إلا بالقوة والإمارة⁽¹⁾.

2. **دفع أضرار الفوضى:** وخلصته أن الإنسان كائن اجتماعي أو مدني بالطبع - كما يعبر ابن خلدون - أي لابد أن يعيش في مدينة أو مجتمع لأنه عاجز عن تلبية جميع احتياجاته - مستقلا عن غيره - فهو بحاجة إلى أن يتعاون مع غيره لتوفير مستلزمات المعيشة، ولكن الاجتماع البشري يلازمه الاختلاف والتنازع وقد يؤدي إلى مشاحنات وحروب وفوضى بل وقد يؤدي إلى الهلاك. يقول الإيجي في ذلك: «فإنهم مع اختلاف الأهواء وتشدت الآراء، وما بينهم من الشحناء، فلما ينقاد بعضهم لبعض؛ فيفضي ذلك إلى التنازع والتوائب بل ربما أدى إلى هلاكهم جميعا»⁽²⁾. والإمام أو الحاكم يستطيع بسلطته الملزمة أن يمنع هذه الأضرار ويحقق الأمن والاستقرار. فوجود الإمام ضرورة عقلية وشرعية⁽³⁾.

3. **تنفيذ الواجبات وتحقيق العدل:** يقول النسفي: «والمسلمون لابد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وسد ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق»⁽⁴⁾. ويقول الماوردي: «ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين،

(1) ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور، دار الشعب 1971م، ص 185.

(2) الإيجي: المواقف في علم الكلام، ص 396.

(3) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 104.

(4) النسفي: العقائد النسفية، شرح التفتازاني، ص 142.

قال الله عزَّوجلَّ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: 59]، ففرض علينا طاعة أولي الأمر فينا وهم الأئمة المتأمرين علينا⁽¹⁾.

4. النصوص الدينية التي تتضمن وجوب إقامة الحكم: منها قال ﷺ «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم»^(*). فإذا كان النبي ﷺ يرشدنا إلى ضرورة أن يكون لنا أميراً أو قائداً في الاجتماع العارض وفي السفر، فمن باب أولى أن يكون لنا إمام أو حاكم في الاجتماع الدائم وفي الحضر⁽²⁾. وأحاديث كثيرة تفيد أن الإمام العادل أحد السبعة الذين يظلمهم الله بظلمه يوم القيامة، وأحاديث تجعل عدل ساعة خير من عبادة سنين طويلة، ومنها أحاديث تشير إلى ضرورة انتماء المسلم إلى دولة يرتبط مع إمامها بعقد البيعة. وكذلك من هذا القبيل (الآيات والأحاديث) التي وردت في وجوب الطاعة للإمام، إذ مقتضى هذا الوجوب ضرورة وجود الإمام، وإلا لكان الكلام عبثاً ولغوا ينتزه عنه كلام العقلاء، وكيف وهذا كلام سيد الحكماء⁽³⁾.

إذن إقامة الخلافة وتولية الخليفة واجب على الأمة عقلاً وسمعاً، والتخلف عن ذلك اثم يوقع جميع المسلمين في الحرج الشرعي.

(1) الماوردي: الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت 1978م، ص4.
 (*) رواه الإمام أحمد في مسنده وأبو داود في الجهاد، حديث رقم 2608.
 (2) ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص185.
 (3) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص107.

ثالثاً: في من تكون الخلافة

ترى الأشعرية من أهل السنة أن الإمامة في قریش⁽¹⁾. ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة (القدماء)⁽²⁾. فقالوا إن الإمامة في جميع الناس⁽³⁾. وزعمت فرق الإمامية أن الإمامة بعد الحسن في ولد الحسين خاصة⁽⁴⁾. وزعمت الزيدية أن الإمامة لا تكون إلا في علي والحسن والحسين ثم في ولد الحسن والحسين⁽⁵⁾. وسنعرض لذلك بعد ذلك بالتفصيل.

رابعاً: آليات اختيار الخليفة

ما آلية اختيار الإمام أو الخليفة؟ هل بالنص المنزل من قرآن وسنة؟ أم باختيار الأمة؟ أم باختيار الله وما علامة اختيار الله؟ أم باختيار الإمام السابق؟ أم بالوراثة في اللاحقين؟ أم بماذا؟

الحقيقة أن الإجابة على هذا السؤال قد اختلفت فيها فرق الأمة بعد اتفاق الأغلبية منهم على وجوب اختيار الخليفة على ما بينا سالفاً.

فلقد ذهب الخوارج وقداماء المعتزلة والأشعرية أن طريق ثبوت الإمامة الشورى والعقد والاختيار، حيث جعلوا هذا الأمر للأمة يعقدون ويختارون للإمامة من اتفق رأيهم على تقديمه، واحتجوا بقوله سبحانه: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى

(1) الإمام حميدان: تنبيه الغافلين على مغالط المتوهمين، لوحة 36 يمين.

(2) انظر الإيجي: المواقف في علم الكلام، ص 398.

(3) الإمام حميدان: تنبيه الغافلين على مغالط المتوهمين، لوحة 36 يمين.

(4) المصدر السابق.

(5) المصدر السابق.

يَنَّهُمْ ﴿ [الشورى: 38] ⁽¹⁾. ومنهم أيضا القائل بالوراثة لولد بعد ولد. ومنهم -وهم الإمامية- من يزعم أنه يختم بخاتمه في الصدر، فيقرأ نقش خاتمه فيها كما يقرأ في الشمع والطين، وينادي -فيما زعمت الإمامية- في السماء مناد أن فلان بن فلان إمامكم الهادي المهدي ⁽²⁾.

وترى الزيدية أن الإمامة إنما تثبت لمن حكم الله بها له حكما وقلده بحكمه إياها ⁽³⁾. وقد اختار الله للإمامة آل البيت، وبالطبع ليس كل آل البيت، بل لمن توافرت فيه صفات الإمامة، فمن ثبت الله فيه الإمامة واختاره واصطفاه وبين فيه صفات الإمام فهو إمام ⁽⁴⁾. فإن توافرت الشروط في أكثر من واحد رجعنا فيه إلى رواية الإمام السابق ⁽⁵⁾.

والحقيقة أن مثل هذه الآليات ليست هي الآليات الحقيقية بل الآلية الحقيقية الثابتة على الاختيار والبيعة، الذي قد يكون مباشرة أي بالاختيار المباشر، أو الاختيار غير المباشر عن طريق أهل الحل والعقد، وهي الطريقة التي اعتمدها الصحابة رضوان الله عليهم في صدر هذه الأمة.... ونحن

(1) الإمام حميدان: التصريح بالمذهب الصحيح، ضمن مجموع رسائل حميدان بن حميدان، المصور بدار الكتب المصرية، قسم المخطوطات، على ميكروفيلم رقم 2219 عن أصل بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء، لوحة 57 يمين.

(2) الهادي إلى الحق: جواب مسألة النبوة والإمامة، المصور بدار الكتب المصرية على ميكروفيلم رقم 317، لوحة 35 - 38.

(3) المصدر السابق، لوحة 35.

(4) الهادي إلى الحق: معرفة الله عَزَّجَلَّ من العدل والتوحيد، المصور بدار الكتب المصرية على ميكروفيلم رقم 332، لوحة 144.

(5) الإمام حميدان: تنبيه الغافلين على مغالط المتوهمين، لوحة 37 يمين.

نعرض هنا لكل الآليات التي تعرض لها فقهاء السياسة الإسلامية وبينوا مدى صحتها أو فسدها على النحو التالي:

أولاً: بيعة أهل الحل والعقد^(*) وهو الرأي الذي يعتقدده أهل السنة خلافاً للشيعة⁽¹⁾. وهذا الرأي يتوافق مع قداماء المعتزلة والأشعرية الذين يرون أن طريق ثبوت الإمامة بالشورى والعقد والاختيار⁽²⁾. ويخالف الشيعة الزيدية ومتأخري المعتزلة الذين يرون بطلان الشورى والعقد والاختيار من حيث إنها ثابتة في أبناء الحسن والحسين بالنص⁽³⁾. و: «لا يشترط في البيعة -على ما يرى الإيجي وشارحه السيد الشريف الجرجاني- الإجماع من جميع أهل الحل والعقد لأن ذلك لم يقم عليه دليل من العقل أو السمع»⁽⁴⁾.

(*) أهل الحل والعقد أو الشورى هم الذين يرسمون للأمة خط سيرها على ضوء كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فإذا كان كذلك فلا بد أن يكون أعضاء هذا المجلس أكثر الناس إحاطة بعلوم الكتاب والسنة [ابن محسن: الطريق إلى جماعة المسلمين، ط3، دار الوفاء بالمنصورة، سنة 1989، ص 82]. واختلف الرأي حول عددهم فمن الفقهاء من قال: إن أقل عدد ينعقد به الترشح للخلافة هو أربعون من أهل الاختيار قياساً على صلاة الجمعة. وقال البعض إن أقل عدد يتم به الترشح خمسة يجتمعون على ترشيح أحدهم برضاء الأربعة الآخرين، استدلالاً بترشيح أبي بكر للخلافة فقد حضرها خمسة -عمر بن الخطاب، أبو عبيدة بن الجراح، أسيد بن حضير، بشر بن سعد، سائر مولى أبي حذيفة- وقال بعض ثالث إن الترشح لا يتم إلا بثلاثة، ودليلهم قياساً على عقد النكاح إذ يتم بولي وشاهدين. وقال رابع إن الترشح يتم بواحد استناداً لترشح العباس لعلي رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا [د. محمود حلمي: نظام الحكم الإسلامي، ط6، سنة 1981، ص72].

(1) الإيجي: المواقف، ص 399.

(2) المصدر السابق.

(3) الإمام حميدان: التصريح بالمذهب الصحيح، لوحة 57 يمين.

(4) د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم غي الإسلام، ص 68.

وأهل الحل والعقد يوجد في عصرنا الحالي ما يوازيه كالبرلمانات المنتخبة، واختيارهم للحاكم هو ما يعرف بالديمقراطية غير المباشر التي يختار فيها الشعب الحاكم بواسطة نوابه. ثم يمتاز بميزة أخرى وهي رضا الأمة ومبايعتها للخليفة، وهذا ما وقع للخليفة أبي بكر الصديق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حيث مر انتخابه بمرحلتين، الأولى: ترشح بعض الصحابة له يوم اجتماع السقيفة بين المهاجرين والانصار، والثانية: تأييد المسلمين لهذا الترشح بمبايعته في المسجد في اليوم التالي لترشحه.

والأدلة على ذلك ما يأتي:

- 1- في اجتماع السقيفة تقرر مبدأ هام وهو أن اختيار الحاكم يكون من الأمة، ولم يثبت أن أحدا ادعى أنه معين أو مرشح من قبل الرسول ﷺ للحكم، وكذلك فإن اختيار الخلفاء الراشدين جميعا تم بالبيعة من قبل الأمة وبرضاها وموافقتها.
- 2- أجمع علماء الشريعة -عدا الشيعة- على أن ثبوت الإمامة يكون بالاختيار أو النص أو التعيين لأنهم قالوا: إن الإمامة لا تثبت إلا بأحد طريقين الاختيار أو النص، فإذا بطل النص تعين الاختيار بمعنى أن الأمة هي التي تختار حاكمها عن طريق البيعة العامة⁽¹⁾.

(1) البيعة في اللغة من البيع الذي يعني: الصفة على إيجاب البيع، وجمعها بيعات، وهي التي يطلق عليها في العصر الحالي «الانتخاب»، والانتخاب في اللغة الاختيار. يقول ابن خلدون في المقدمة: «وكانوا إذا بايعوا جعلوا أيديهم في يده تأكيذا للعقد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري في بيعه» [ابن خلدون: المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، ص174]. وحرمة العقود وقدسيتها مصنونة في الإسلام، =

3- القرآن الكريم في كثير من آياته يتوجه بالخطاب في الأمور العامة إلى الجماعة الإسلامية كلها، وما هذا إلا لأنها صاحبة الحق في تنفيذ الأوامر والرقابة على القائمين بها، وهذا يبين مظهر السيادة والسلطان، ومن هذه الآيات ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ [النساء: 135]، ومن هذا القبيل آيات كثيرة جاء الخطاب فيها للمؤمنين وفيها الأمر بأداء الآمانات، والحكم بالعدل، وتنفيذ الحدود، والأمر بالمعروف.

يقول د. محمد يوسف موسى رحمه الله: «وفي توجيه القرآن الخطاب إلى الأمة دلالة على أن الأمة هي التي تحمل مسؤولية إقامة الدين ورعاية المصالح العامة، فتكون إذن هي مصدر السيادة العليا، لقاء ما تحمل من المسؤولية الكبرى، وبذلك - كما يقول الدكتور عثمان خليل- ليرى الفقهاء الإسلامي الوالي إلا كأجير أو وكيل عنها، ومعنى هذا في جملته أن الأمة مصدر السلطات، وأن العلاقة بين الأمة والحكم «عقد اجتماعي» سماه المسلمون «المبايعة» وهذا هو الفهم الصحيح للسيادة في العصر الحديث». هذا وقد يستدل على سلطة الأمة وأنها مصدر للسيادة بحديث (لا تجتمع امتي على ضلالة⁽¹⁾).

=ولقد عني الفقهاء ببحث صيغ العقود وتحديدها وشرطها، وذلك للتأكد من أن التعاقد وقت امضاء العقد يعبر عن ارادة حقيقية حرة...وعليه فقد جاء عقد الإمامة عقدا حقيقيا، مستوفيا لشرائطه ومبني على الرضا، وكان هذا العقد هو المصدر الذي يستمد منه الإمام سلطته، وهو تعاقد بين الإمام والأمة، يكون الإمام فيه نائبا عن الأمة [انظر

د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية (مع المقارنة)، ص 212]

(1) أورده العجلوني بطرق عدة ثم قال: «فالحديث مشهور المتن وله أسانيد كثيرة وشواهد عديدة في المرفوع وغيره فمن الأول انتم شهداء الله في الأرض ومن الثاني قول ابن مسعود إذا سئل أحدكم فليظن في كتاب الله فإن لم يجده ففي سنة رسول الله =

فإن هذا معناه أنه متى اجتمعت الأمة على رأي كان هو الحق، وكان واجبا الأخذ به، لأنه صدر ممن له حق السيادة، وعمر بن الخطاب يقول: «والله ما أنا بملك فأستعبدكم بملك أو جبرية وما أنا إلا أحدكم، منزلتني كمنزلة والي اليتيم منه ومن ماله»⁽¹⁾.

4- وفي صدد مناقشة تعاريف الإمامة ذكر الرازي ونقل عنه التفتازاني كما رواه الإيجي: «أن الأمة تعزل الإمام لفسقه»، وما دامت لها حق العزل أي إنهاء العقد فهي المبتدئة له وهي المشرفة عليه وصاحبة الحق الأول فيه⁽²⁾. وقال البغدادي: «قال الجمهور الأعظم إن طريق ثبوت الإمامة الاختيار من الأمة»⁽³⁾. وفي كلام الموردي الكثير الذي يؤكد على أن تعيين الحاكم من حقوق الأمة⁽⁴⁾. ويقول إن الإمارة نيابة عن المسلمين⁽⁵⁾.

وبهذا يتضح أن الموجب الأول لعقد الإمامة إنما هو الأمة، ويتضح أن الإمامة نيابة عن المسلمين، وأنها حق الأمة جميعا، وهي باعتبار آخر حق لله ويعهد إلى الأمة اداءها ورعايتها، ولكن الأمة من الوجهة التنفيذية وفي نهاية الأمر هي التي تتخذ الوسائل لأداء جميع الحقوق، وما دام قد ثبت أن الإمامة هي نيابة أو وكالة عن الأمة،

=فإن لم يجده فيها فلينظر فيما اجتمع عليه المسلمون وإلا فليجتهد [العجلوني: كشف الحفاء، ط4، ج2، تحقيق أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة سنة 1405هـ، ص470].

(1) د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص125.

(2) انظر د. محمد ضياء الدين الرئيس: النظريات السياسية الإسلامية، ص217.

(3) البغدادي: أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت 1980م، ص279.

(4) الماوردي: الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت 1978م، ص19.

(5) المصدر السابق، ص32.

فمعنى ذلك -إذا أردنا أن نستعمل لغة القوانين الدستورية الحديثة- أن الأمة من الوجهة السياسية العملية، هي «مصدر السلطات» وأن كل ما يصدر عن الإمام وهو رئيس الدولة من سلطات فمرجه الأول إرادة الأمة المتمثلة في عقد الاختيار، والذي يكون الحجر الأساسي في بناء الدولة. وهذا الذي توصل إليه الفقهاء وقرروه قبل قرون، لير يقل أقطاب الديمقراطية الحديثة أكثر منه⁽¹⁾.

5- الاختيار من الأمة هو مقتضى الأمر بالتشاور في قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38]، و﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159]. إذ المقصود بـ﴿وَأْمُرْهُمْ﴾ و﴿الْأَمْرِ﴾ هو جميع الأمور العامة المتعلقة بالمصالح العامة في المجتمع وأهم هذه الأمور بالطبع «رئاسة الدولة»، فإذا كانت الأمة محرومة من حق الاختيار -وهو أهم أمورها- فماذا تملك؟ وماذا يتبقى لها بعد ذلك؟⁽²⁾.

ثانياً: الاستخلاف: بأن يستخلف الإمام إمام قبله، والدليل على ذلك أن أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وصى بالخلافة لعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ووصى عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى أهل الشورى ورضيت الصحابة بذلك ولر ينكروه⁽³⁾. وعلى هذا يتوافق الشيعة مع أهل السنة حيث يرون أن الإمامة تثبت برواية الإمام السابق⁽⁴⁾. ولكنهم يعنون بذلك أئمة الشيعة فقط.

(1) انظر د. محمد ضياء الدين الرئيس: النظريات السياسية الإسلامية، ص 220.

(2) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 134.

(3) العمراني: الانتصار، لوحة 30 يمين.

(4) الإمام حميدان: تنبيه الغافلين، لوحة 37 يمين.

ولكن هذه الطريقة لاتصلح إلا في صدر قيام الدول فقط، بل سنة عامة في صدر قيام التكتلات بأنواعها حتى أننا نجد المؤسسين لنادي رياضي مثلاً أو لحزب يتنقلون السلطة بينهم حتى إذا انقضى جيل المؤسسين تساوى الكل واختلفت الآليات بالضرورة... ومن ثم لم تعد هذه الطريقة صالحة لاختيار الخلفاء، حيث تساوى الجميع في أمر الإسلام. بل إنها لن تأتي اليوم إلا بالسفهاء وأشبه الحكام الذين يقودون البلاد إلى الخراب والدمار على نحو ما نشهد في بلاد المسلمين.

ثالثاً: القهر والغلبة: وهي تصلح حيث لا يكون هناك إمام، وفي ذلك يقول أبو الخير العمراني: «فإن لم يكن هناك إمام فقام رجل له شوكة، وفيه شروط الإمامة فقهر الناس بالغلبة، فأقام فيهم الحق فإن إمامته تثبت، ويجب طاعته والدخول تحت حكمه، لأن المقصود قد حصل بقيامه». فإن لم يكن هناك إمام وتقدم للإمامة من له هذه الشروط ثم نازعة من هو مثله فإن الإمامة تصح لمن له الغلبة، وفي ذلك يقول: «إلا أن قهره من هو بمثل صفته، وصارت له الشوكة والغلبة، فإن الأول ينخلع ويصير الثاني أولى بالطاعة لما ذكرناه في الأول»⁽¹⁾.

والقهر والغلبة: هو أحد الطرق الثلاثة الصحيحة عند ابن حزم، فابن حزم يرى: «إذا مات إمام ولم يكن عهد إلى أحد، أن يبادر رجل مستحق للإمامة فيدعوا إلى نفسه ولا منازع له، فيكون فرضاً علينا حينئذ اتباعه والانقياد لبيعته والتزام إمامته وطاعته، وذلك كما فعل علي بن أبي طالب إذ قتل عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا»⁽²⁾.

(1) العمراني: الانتصار، لوحة 30 شمال.

(2) والرأيان الآخرا هما: الأول: أن يعهد الإمام إلى إنسان يختاره إمام بعد موته، =

وكل قهر وغلبة بلا هذا الضابط فهو انقلاب لن يأتي في الغالب إلا بالدمار والدماء والحراب على نحو ما نشهد اليوم في بلاد العرب والإسلام.

رابعاً: آية النص: ذهب بعض الشيعة إلى أن النص الجلي هو الطريقة أو الآلية الصحيحة لبيان أحقية الإمام بالإمامة⁽¹⁾. فالإمامية قالوا: «إن الإمامة تثبت بالنص الجلي»⁽²⁾. ويرون أن منكر النص، وما يترتب عليه من إنكار إمامة أمير المؤمنين كافر⁽³⁾. فالإمام لابد أن يكون منصوباً من قبله تعالى، إلا أن الصحابة كتبوا نص الرسول⁽⁴⁾. كما زعمت الراوندية^(*) أن النبي ﷺ نص على إمامة العباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ⁽⁵⁾.

- = كما فعل الرسول ﷺ بأبي بكر. والثالث: أن يجعل الإمام عند وفاته اختيار خليفة إلى رجل ثقة أو إلى أكثر من واحد كما فعل عمر بن الخطاب قبيل موته [انظر: ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج4، ص169 - 170].
- (1) الإمام حميدان: تنبيه الغافلين، لوحة 36 شمال.
- (2) المصدر السابق، لوحة 36 شمال.
- (3) جعفر بن منصور اليمن: كتاب الكشف، تحقيق وتقديم د. مصطفى غالب، ط1، دار الأندلس بيروت سنة 1984، ص37.
- (4) ابن حيون: أساس التأويل الباطن، ج17، مخطوطة بدار الكتب المصرية، برقم 14 مخطوطات خارج الدار، لوحة 151 شمال.
- (*) هم قوم من أهل خراسان على رأي أبي مسلم صاحب دعوة بني هاشم يقولون فيما زعم: بتناسخ الأرواح، ويزعمون أن روح آدم في عثمان بن نهيك، وأن ربهم الذي يطعمهم ويسقيهم هو أبو جعفر المنصور، وأن الهيثم بن معاوية جبرئيل [الطبري: تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري)، ط1، ج4، دار الكتب العلمية، بيروت 1407هـ، ص395].
- (5) العمراني: الانتصار، لوحة 31 يمين.

ويرفض أهل السنة وجود النص الجلي⁽¹⁾. فيرون أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لم ينص ولا عهد بها إليه، ولا إلى أحد من الصحابة»⁽²⁾. و: «إذا بطل النص ثبت الاختيار»⁽³⁾.

لكن في البداية يجب معرفة معنى النص، وذلك كأن يقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على إمام بعينه: «هذا خليفتي والإمام من بعدي فاسمعوا له وأطيعوا»⁽⁴⁾. ومثل هذا النص لم يقل به النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ البتة، والأدلة على عدمه كثيرة منها أنه: «لو كان كذلك لما وسع علي رَضَوَاللَّهِ عَنْهُ السكوت عن الاحتجاج به، ولما وسع بني هاشم وبني عبد المطلب الاغضاء على ذلك وترك نصرة علي، وفي عدم ذلك منهم ومنه دليل على عدم النص». كما أنه في انفاذ الصحابة رَضَوَاللَّهِ عَنْهُمْ لأبي بكر وكونهم تحت طاعته، وفيهم علي والعباس وعمار والمقداد وأبو ذر والزبير بن العوام دليل على عدم النص على غيره». و: «لأن الكثير من القائلين بإمامة علي من الزيدية والمعتزلة البغداديين وغيرهم تنكر النص وتجحده مع تفضيلهم لعلي على غيره وهذا في ذاته أوضح دليل»⁽⁵⁾.

إذ لو وجد نص جلي على إمامة علي لمنع به غيره عن الإمامة: كما منع أبو بكر الأنصار بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الأئمة من قريش»^(*). مع كونه خبر

(1) الإيجي: المواقف، ص 404.

(2) العمراني: الانتصار، لوحة 30 شمال.

(3) المصدر السابق.

(4) المصدر السابق.

(5) المصدر السابق، لوحة 31 يمين.

(*) انظر: البخاري [كتاب الأحكام، رقم: 6682] مسلم [كتاب الإمامة، رقم: 3393، 3394، 3395، 3396] الترمذي [كتاب الفتن عن رسول الله، رقم: 2149] أحمد [أول =

واحد فأطاعوه وتركوا الإمامة لأجله، فكيف يتصور أن يوجد نص جلي متواتر في علي وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الإمامة وشأنهم في الصلابة في الدين ما يشهد به بذلمهم الأموال والأنفس ومهاجرتهم الأهل والوطن، وقتلهم الأولاد والآباء والأقارب في نصره الدين، ثم لا يحتج عليهم بذلك»⁽¹⁾.

وينصر العلامة الألوسي مذهب أهل السنة والجماعة حين يذهب إلى أنه: «لا يلزم الإمام أن يكون منصوباً من الباري تعالى لأن نصبه واجب على العباد كما تقدم، فتعيين الرئيس مفوض إليهم وهو الأصلح لهم»⁽²⁾. ويضاف إلى هذا أن أكثر القائلين بفضل علي رضي الله عنه من الشيعة الزيدية ومعتزلة بغداد وغيرهم، ينكر النص من الرسول على خلافته وإن كانوا يفضلونه على غيره»⁽³⁾.

خامساً: الوراثة: أول من ابتدع هذه الطريقة سيدنا معاوية ابن أبي سفيان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بأن أخذ البيعة لابنه يزيد بواسطة حكام الأمصار، فتم له ما أراد، فكان هذا خطأ فادح من الصحابي الجليل، حيث صادر على حق الأمة في اختيار حكامها، إذ تحولت الخلافة إلى ملك وراثي، فكان كل خليفة يعهد بالمنصب قبل وفاته إلى ولده الأكبر أو من يختاره من أولاده دون حاجة إلى مبايعته.

= مسند البصريين، رقم: 19920، 20017، 20023، 20125 [أبو داود كتاب المهدي: 3731].

(1) الإيجي: المواقف ص 404.

(2) الألوسي: النفحات القدسية، لوحة 8.

(3) انظر أيضاً د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم غي الإسلام، ص 56.

وهذه الوسيلة تتعارض مع رضا المحكومين، وتنطوي على اكراه وجبر المسلمين على تسليم قيادة أمورهم الدينية والدينية لمن لم يختاروه، ويحل الحقد والكره محل الحب والتساند والإخاء، تلك المبادئ التي حست عليها الشريعة الإسلامية، ويقول رسول الله ﷺ: «خيار أمتكم الذين يحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم، تدعون لهم بالتوفيق والرشاد، ويصلون عليكم، وشرار أمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم (*)»، إذ أن حب الرعية للحاكم وحبه لهم إنما هو في ظل شريعة الله حب في الله (1).

وإذا ثبت أن الاستخلاف كآلية من آليات اختيار الخليفة لا يصلح إلا في جيل المؤسسين، وثبت أن القهر والغلبة يقترن بطرف خلو منصب الخلافة من الخليفة، وإذا سقط النص كآلية من آليات اثبات الإمامة في الإمام، ثبت أن اختيار الخليفة إنما يكون بطريق العقد والاختيار، مع فتح الباب لتطوير آلية هذا الاختيار إذ أن هذه الآليات من الأمور الحياتية العامة، ووسائلها وأدواتها قابلة للتطور.

(*) رواه مسلم عن عوف بن مالك عن رسول الله ﷺ قال: «خيار أمتكم الذين يحبونهم ويحبونكم ويصلون عليكم وتصلون عليهم وشرار أمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم، قيل: يا رسول الله أفلا نناذبهم بالسيف؟ فقال: لا ما الصلاة، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئاً تكرهونه فاكرهوا عمله ولا تنزعوا يداً من طاعة» [صحيح مسلم، ج3، باب خيار الأئمة وشرارهم، حديث رقم 1855، ص1481].

(2) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 66 - 67.

المبحث الثاني

الصفات الواجب توافرها في الخليفة

المرشح للخلافة يجب أن تتوافر فيه مجموعة من الصفات أو الشروط والتي يمكن تقسيمها -ووفق أقوال المتكلمين ومذاهبهم- إلى نوعين، إحداهما: الشروط الصحيحة، والثانية: الشروط الفاسدة.

والشروط الصحيحة منها صفات ترجع إلى الجسم، وصفات ترجع إلى النسب، وصفات علمية، وصفات عسكرية وسياسية.

أولاً: الشروط الصحيحة

أما الشروط الصحيحة فمنها:

(1) العدالة:

وذلك بأن يكون صادق اللهجة ظاهر الأمانة، عفيفاً عن المحارم، بعيداً عن الريب مأموناً في الرضا والغضب، مستعملاً لمروءة مثله في دينه ودنياه⁽¹⁾. والعدالة -عند أهل السنة- هي أهم شروط الإمام⁽²⁾. والحقيقة أن هذا الشرط لا طريق للأمة لمعرفة إلا في جانبه الظاهري، إذ أن العدالة ملكة في النفس لا طاقة للأمة لإدراكها ولكن إدراك بعض مظاهرها فقط... فمعرفةنا بهذه الظواهر مثل معرفةنا بالطبيب الماهر أي بواسطة الشهرة.

(1) الماوردى الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 6.

(2) الألوسى: النفحات القدسية، لوح 6 - 7.

(2) قيام الشوكة:

وهذا رأي مفكرنا اليمني أبو الخير العمراني (558هـ) الذي يقول: «لأن من شرط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة»⁽¹⁾. وهو ما أكد عليه ابن خلدون من بعد (ت 808هـ) حيث كان يرى أن العصية شرط ضروري لقيام الملك⁽²⁾. ولكن هذه الصفة إذا وجد ما يحل محلها من عصبية الحزب أو الجماعة أو الضمانات التي تتوافر اليوم في المجتمعات الديمقراطية التي تضمن عدم الجور على الحاكم بالانقلاب عليه من قبل العصابات الأخرى كعصية الجيش أو القبيلة الأقوى أو غيرها فلا حاجة إليها البتة.

(3) أن يكون قرشياً من أي قبائل قريش:

كان ولا يختص ببني هاشم وبني عبد المطلب، وهذا رأي الجمهور. وقال أبو المعالي الجويني: يجوز أن يكون من غير قريش، وهذا - كما يقول العمراني - خطأ والدليل عليه قول النبي ﷺ: «الأئمة من قريش»^(*)⁽³⁾. وهو يتوافق هنا تمام التوافق مع الأشعرية الذين قالوا: «إن الإمامة في قريش»⁽⁴⁾. ويخالف الخوارج وبعض المعتزلة (القدماء)⁽⁵⁾. الذين قالوا:

(1) العمراني: الانتصار، لوحة 31 يمين.

(2) الماوردي الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 6.

(*) البخاري [كتاب الأحكام، رقم 6682] مسلم [كتاب الإمارة، رقم 3393، 3394، 3395، 3396] الترمذي [كتاب الفتن عن رسول الله، رقم 2149] أحمد [أول مسند البصريين، رقم 19920، 20017، 20023، 20125] أبو داود [كتاب المهدي: 3731].

(3) العمراني: الانتصار، لوحة 29 شمال.

(4) الإمام حميدان: تنبيه الغافلين لوحة 36 يمين.

(5) الإيجي: المواقف، ص 398.

«الإمامة في جميع الناس»⁽⁶⁾. أما زيدية اليمن فحصروا الإمامة في الحسن والحسين⁽⁷⁾.

والحقيقة أن هذا الشرط لا يخرج بحال عن الشرط السابق، وهو قيام الشوكة، وما نعتقه أن حديث الأئمة يندرج تحت الأحكام المعللة، أي حيث تكون الشوكة يفضل أن يكون الحكم حتى يستتب أمر الخلافة، ولما كانت قريش في العصر النبوي وما بعده من عصر الصحابة هي الأكثر شوكة والأكثر احتراماً في الجزيرة العربية بل وفي العراق والشام، كانت هي الأولى بالخلافة، عملاً بمقاصد الشرع الحنيف في تحقيق مقاصد الإسلام.

ومن هنا فهذا الشرط غير واجب الآن، ذلك أن الأحكام يجب أن ترد إلى عللها، والحكم كما هو معروف يتبع علته وجوداً وعدمًا، وقد زال منذ قرون طويلة ما كان لقريش من العصبية القوية والنفوذ الغالب وأصبحت العصبية والنفوذ لغيرها، فلا معنى لاشتراط هذا الشرط الذي زالت علته⁽³⁾.

فحينما كانت لقريش العصبية والقوة والمنعة كانت لهم الرياسة والسلطان، وإذا زالت العصبية زال بالضرورة السلطان، وهذا ما أكد ابن خلدون نفسه، حين يقول: «إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها، ونحن إذا بحثنا عن حكمة اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه رأينا أنه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة

(6) الإمام حميدان: تنبيه الغافلين، لوحة 36 شمال.

(7) المصدر السابق، لوحة 36 شمال.

(3) د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم غي الإسلام، ص 18-19.

النبي ﷺ كما هو المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلًا، ولكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصودة من الشارع. وإذا سبرنا وقسمنا لـ نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليها الملة وأهلها وينتظم جبل الألفة بها. وذلك أن قريشا كانوا عصبية مُضر وأصلهم وأهل الغلب منهم، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم، فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم، ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يرددهم عن الخلاف أو يحملهم على الكره، فتفترق الجماعة وتختلف الكلمة... فاشتراط نسبهم القرشي في هذا المصب، وهم أهل العصبية القوية، ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة»⁽¹⁾. إذن ارتباط الحكم بقريش في أيام الدولة الإسلامية الأولى إنما هو لعله العصبية فإذا زالت هذه العصبية زال الحكم، وانتقل بالضرورة إلى غيرهم من أهل العصبيات الأقوى.

ومن القائلين بنفي اشتراط النسب القرشي القاضي أبو بكر الباقلاني المتوفى سنة 403هـ، وذلك لما رآه من ذهاب عصبيتهم وشوكتهم واستبداد ملوك العجم على الخلفاء⁽²⁾.

(4) أن يكون ذكرا بالغا عاقلا حرا مسلما:

عالما من الفقه ما يخرج عن أن يكون مقلدا، لأن هذه الشرائط تعتبر في

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 154 - 155.

(2) د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص 49.

حق القاضي فلأن تعتبر في حق الإمام أولى⁽¹⁾. وفي هذا الصدد أجمع الشافعية على أن المرأة لا يجوز أن تكون إماما وإن اختلفوا في جواز كونها قاضية فيما يجوز شهادتها فيه⁽²⁾. ويشترط الإمام الغزالي في الإمام أن يكون حرا ذكرا، فلا يجوز قضاء المرأة والأعمى والصبي والفاسق والجاهل والمقلد⁽³⁾.

والذكورة في نظرنا إنما شرط للولاية العظمى، أي لمنصب الخليفة فقط، وإلا فكثير من النساء أثبتوا جدارتهم في إدارة بعض شؤون الدولة أكثر من الذكور، ونجد اليوم أن الذين يحكمون العالم العربي ذكورا ولكنهم لم يجنوا على عالمنا غير البؤس والشقاء، فما المانع أن نجرب بعض الإناث لعلهن يكن أكثر قدرة على تحقيق مقاصد الشرع!!!

(5) أن يكون سميعا بصيرا ناطقا:

لأن الأصم والأعمى والأخرس لا يكتمل لتدبير الأمور التي نصب الإمام لأجلها⁽⁴⁾. وهذا شرط منطقي للغاية.

(6) أن يكون عالما بأمر الحرب:

وتدبير الجيوش، وسد الثغور، وحماية بيضة الإسلام وما يتصل بذلك من الأمور، لأنه إذا لم يكن بهذه الصفة لحق الخلل... وطمع بهم عدوهم، وأدى

(1) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ط3، دار نهضة مصر للعلوم والطباعة والنشر، ج1، سنة 2006، ص225.

(2) الجويني: الإرشاد، ص427.

(3) د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص40.

(4) العمراني: الانتصار، لوحة 31 يمين.

إلى ابطال ما نصب لأجله⁽¹⁾. ولكن الإيجي الأشعري يرى أنه يمكن التغلب على هذه الشروط بنصب فاقدتها⁽²⁾. ولكن الباحث ينحاز إلى العمراني من حيث إنه لابد أن يكون للخليفة معرفة ولو عامة بهذه الأمور من حيث هو الرجل المخول بإصدار قرارات الحرب والسلام، فلو كان جاهلا بهذه الأمور لقاد البلاد إلى كثير من المفاسد التي تضر بالأمة، على نحو ما نجد في حكام اليوم.

(7) أن لا يكون فيه رقعة ولا هوى في إقامة الحدود وضرب الرقاب

المستحقة:

لأنه إذا كان بهذه الصفة قصر عما لأجله قيم، وانبسطت أيدي الظلمة إلى الدماء وأخذ الأموال وارتكاب المحارم، ولم يصل المطلوب إلى حقه⁽³⁾. وهذا بالضرورة مستنبط من مطلب أبي ذر حيث طلب من النبي أن يوليه، فقال له النبي ﷺ: «يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها»^(*).

(8) أن يكون ورعا:

لأنه إذا لم يكن كذلك أخذ ما لم يحل له أخذه وارتكب المحارم، وقد

(1) المصدر السابق، لوحة 29 شمال.

(2) الإيجي: المواقف، ص 398.

(3) العمراني: الانتصار، لوحة 29 - 30.

(*) مسلم: صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ج3، كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، دار التراث العربي، بيروت د.ت.

قال النبي ﷺ: «ملاك دينكم الورع»^{(1)(*)}. والحقيقة أننا في عصرنا الحالي أحوج ما نكون إلى هذه الصفة، وما التأخر الذي يعاني منه العالمين العربي والإسلامي -رغم إمكاناتهما المادية الكبيرة- إلا نتيجة ضرورية لغياب الورع من قلوب الحكام الذين عدوا الحكم مغنما، فنهبوا ثروات البلاد وبعوا أوطانهم بأثمان!

(9) جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل:

وهو شرط قد ذهب إليه أكثر العلماء⁽²⁾. فالأصل أن يقدم الفاضل، فـ: «إن وجدت هذه الشروط في أكثر من واحد فينبغي أن تعقد الإمامة للفاضل إن لم يكن هناك عذر يمنع من إقامة الأفضل»⁽³⁾.

وأما ما يدل على جواز العقد وترك الأفضل لحوف الفتنة والتهارج فهو أن الإمام إنما ينصب لدفع العدو وحماية البيضة وسد الخلل وإقامة الحدود واستخراج الحقوق، فـ: «إن خيف من عقد الإمامة للفاضل فتنة جاز عقدها للمفضول، والدليل عليه أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حول الأمر إلى أهل الشورى وهم ستة ولا شك أن فيهم فاضلا ومفضولا... ولأن الإمام إنما نصب لدفع العدو

(*) رواه صاحب الأحاديث المختارة عن مصعب عن أبيه بلفظ: «فضل العلم أحب إلي من فضل العبادة وخير دينكم الورع»، وقال: سئل عنه الدارقطني: لا يثبت هذا الحديث إلا «عن مطرف بن عبدالله بن الشخير... رجاله ثقات لكنه معلول [المقدس]: الأحاديث المختارة، ط1، تحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، ج3، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة 1410هـ، ص264 - 265].

(1) العمراني: الانتصار، لوحة 30 يمين.

(2) الإيجي: المواقف، ص413.

(2) العمراني: الانتصار، لوحة 29 - 30.

وحماية البيضة وسد الخلل، فإذا ألحق بإمامة أفضلهم الهوج والفساد والتغالب كان ذلك عذرا في العدول عن الفاضل إلى المفضول، ولأنه لا خلاف أنه يجوز تقديم المفضول على الفاضل في إمامة الصلاة فكذلك في الإمامة العظمى»⁽¹⁾.

وذلك أيضا قياسا على القاضي لأنه: «يجوز في القضاء تولية المفضول مع وجود الأفضل إذا كان مستجمعا لشروط القضاء، لأن زيادة الفضل مبالغة في الاختيار، وليست معتبرة شرطا من شروط الاستحقاق»⁽²⁾.

ومن الجدير بالذكر أن إمامة المفضول مع وجود الفاضل هو مذهب الإمام زيد⁽³⁾. ولكن الغريب أن بعض زيدية اليمن قد خالفوا الإمام زيد حين شرطوا أن يكون الإمام أفضل الناس⁽⁴⁾.

والغاية المأمولة في الإمام - كما يقول ابن حزم: - «أن يكون رفيقا بالناس في غير ضعف، شديدا في إنكار المنكر في غير عنف ولا تجاوز للواجب، متيقظا غير غافل، شجاع النفس غير مانع للمال في حقه، ويجمع هذا كله أن يكون الإمام قائما بأحكام القرآن وسنن الرسول ﷺ، فهذا يجمع كل فضيلة»⁽⁵⁾.

(1) المصدر السابق، لوحة 30 شمال.

(2) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص7.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل، ط1، تحقيق د. محمد عبد اللطيف العبد، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة 1977، ص158.

(4) الإمام حميدان: جواب المسائل الشفوية، لوحة 140 شمال.

(5) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج4، ص167.

ثانياً: الشروط الفاسدة

وأما الشروط الفاسدة، فمنها:

(1) الاختصاص بعلم مخصوص:

حيث ذهب الشيعة إلى أن الإمام يجب أن يكون له علم مخصوص لا يعرفه أحد غيره، وقد توافر هذا العلم لدى الإمام علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «لأنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وارث علم النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم والمخصوص بمكنون سره»⁽¹⁾. ويرفض أهل السنة هذا الزعم ويرون أنه: «ليس من شرط الإمام الاختصاص بشيء من العلوم لا يشاركه فيها غيره، بل هو وسائر الخلق في علم الشريعة وأحكامها شيء واحد، لأن الأئمة في عصر الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لا يدعون لأنفسهم ولا يدع لهم مدعٍ منهم اختصاصاً بشيء من العلوم لا يشاركهم غيره»⁽²⁾.

وإذا أخذت بطرف الحديث قلت: «سئل علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هل عندكم من رسول الله ﷺ شيء؟ فقال: لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إلا فهما يؤتیه الله عبداً في كتابه وما في هذه الصحيفة، وكان فيها عقول الديات - أي أسنان الأبل التي تجب فيها الدية - وفيها فكاك الأسير، وفيها لا يقتل مسلم بكافر»⁽³⁾. ف: «دعوى أنه - أي الإمام علي - كان علمه علم باطن امتاز به عن أبي بكر وعمر وغيرهما من مقولات الملاحدة الباطنية»⁽⁴⁾.

(1) الإمام حميدان: التصريح بالمذهب الصحيح، لوحة 63 شمال.

(2) العمراني: الانتصار، لوحة 29 شمال.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ط2، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجلد4، دار التقوى للنشر والتوزيع، مصر د.ت، ص412.

(4) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مجلد4، ص413.

(2) شرط العصمة:

وقد شرط الشيعة هذا الشرط⁽¹⁾. حيث ترى الإمامية أن العصمة من أهم شروط الإمام⁽²⁾، قالوا: ويجب أن يكون معصوماً من الصغائر والكبائر⁽³⁾، والذي لجأهم إلى ذلك هو أن اختيار الإمام واجب على الله، والله لا يختار غير معصوم، كيف وهو عماد الدين، الذي جعله الله واسطة بينه وبين عباده⁽⁴⁾. قالوا: لا بد منها علماً وعملاً.

ويرفض أهل السنة ذلك الشرط ويرون أنه: «ليس من شرطه أن يكون معصوماً من الخطأ وإلا كان عالماً بالغيب... وإنما كان كذلك لأن طريق العلم بالعصمة عن الخطأ والعلم بالغيب إنما يحصل من خبر الصادق وهو الشارع، ولهم يرد ذلك في القرآن ولا في السنة المتواترة بالأخبار... ولأنه لو احتجج إلى كونه معصوماً عن الخطأ لأحتجج أن يكون قاضيه وجابي صدقته وأصحاب مصالحه وأمراء جيوشه أن يكونوا كذلك لئلا يفسدوا ما يتولونه من الأعمال، وفي اشتراط ذلك إبطال لنصبهم بذلك. ويدل على بطلان ذلك اعتراف الخلفاء الراشدين بأنهم غير معصومين وترك إنكار الأمة أو واحد منهم ولايتهم للأمة مع اعترافهم بذلك»⁽⁵⁾.

- (1) الإمام حميدان: جواب المسائل الشفوية، لوحة 141 يمين.
- (2) ملا محمد تقي: الخرائج والجرائح في المعجزات والأئمة الإثني عشرية، مخطوط دار الكتب المصرية (5 توحيد)، ميكرو فيلم (رقم 47635)، لوحة 2 يمين. وأيضاً: محمد طاهر بن حسين الشيرازي: حكم العارفين في رد شبه المخالفين، مخطوط دار الكتب المصرية (108 توحيد شيعة) ميكرو فيلم (رقم 42546)، لوحة 3 يمين.
- (3) ابن خلدون: المقدمة، ص 196.
- (4) جعفر بن منصور اليماني: كتاب الكشف، ص 67.
- (5) العمراني: الانتصار، لوحة 30 يمين.

ويدل على بطلانها أيضا ما وجد للإمام علي -وهو رأس المعصومين عند الشيعة- من أقوال متدافعة كنهية عن بيع أمهات الأولاد ثم رأيه في بيعهن بعد ذلك»⁽¹⁾. مما يؤكد أنه غير معصوم، ثم أن الكثير من أقوال الأئمة تؤكد أنهم غير معصومين، من ذلك قول الأمير نفسه: «لابد للناس من أمير بر أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، يبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء، وتأمين به السبيل، ويؤخذ به للضعيف من القوي، حتى يستريح بر ويستريح من فاجر»⁽²⁾. وأيضا كان الحسين رضي الله تعالى عنه يبدي الكراهة من صلح أخيه الحسن مع معاوية، ويقول: لو جز انفي كان أحب إلي مما فعله أخي⁽³⁾، وإذا خطأ أحد المعصومين الآخر ثبت خطأ أحدهما بالضرورة لامتناع اجتماع النقيضين. وأيضا في الصحيفة الكاملة للسجاد: «قد ملك الشيطان عناني في سوء الظن وضعف اليقين، فأنا أشكو سوء مجاورته لي وطاعة نفسي له»^(*). وأظن أنه على الصدق والكذب مناف للعصمة»⁽⁴⁾.

ثم تفكروا أيها الشيعة: «في الأحكام ودرء المفسد وحفظ بيضة الإسلام مثلا ولا حاجة في ذلك إلى العصمة بل الاجتهاد والعدالة»⁽⁵⁾.

(1) الإمام حميدان: جواب المسائل الشفوية، لوحة 141 يمين.

(2) انظر: نهج البلاغة، جمع الشريف المرتضي، طبعة حجر د. ت، ص 47.

(3) هذا قول مشهور لدى الشيعة [انظر د. أحمد السالوس: مع الشيعة الإثني عشرية، ج1، دار الفضيلة بالرياض، دار الثقافة بالدوحة، دار التقوى ببلييس مصر، ط4، عام 2002م، هامش ص311].

(*) علي زين العابدين: الصحيفة السجادية، من إصدارات جمعية أهل البيت، مطبعة الكيلاني، القاهرة د. ت، ص 71.

(4) الألوسي: النفحات القدسية، لوحة 6 - 7.

(5) المصدر السابق، لوحة 7.

(3) إظهار المعجزة:

لقد اشترط الشيعة الإمامية المعجزة في الإمام عند ادعائه الإمامة⁽¹⁾، قالوا: «من أنكر المعجزة لعلي وأولاده الأحد عشر مع إثباته للنبي صلى الله عليه وآله فإنه جاهل بالقرآن»⁽²⁾. ويرد أهل السنة بأن هذا الزعم مرفوض: «لأن إظهار المعجزة خاص بالأنبياء عند دعوى النبوة، إذ لا سبيل للعلم بها إلا به، وفي الغير لا. فإن أصروا طلبنا الشهود على معجزة الإمام عند دعوى الإمامة، وإلا كيف نرجح إمامة رجل على آخر، عند ادعائهما الإمامة معا؟، «أفتثبت دعوى رجل على آخر بإثبات خارق دون شهود؟»⁽³⁾، ثم كيف تزعمون المعجزة مع قولكم: «بيننا الإمامة متعلقة بتعيين النبي ﷺ أو أمته من يصلح لذلك؟»، فلا تكون المعجزة دليلا هنا⁽⁴⁾.

(4) صفة القربى:

واشترط الشيعة الإمامية القربى كصفة ضرورية للإمام، قالوا: لأن القربى توجب المحبة، وكل واجب للمحبة واجب للطاعة، وبالتالي للإمامة والرياسة. ويرفض أهل السنة هذا الزعم ويرون أنه لا يليق وشأن النبوة: «لأن الأغراض الدنيوية ليست من شيم الأنبياء، قال تعالى: ﴿وَيَقُولُوا لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَا لَأَنَّ﴾ فهو لكم ﴿إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ﴾ [هود: 29]... والآيات كثيرة.

- (1) الشيخ علي البحراني: منار الهدى في النص على إمامة الأئمة الإثني عشرية، ط 1، تحقيق السيد عبد الزهراء الخطيب، دار المنتظر بيروت، سنة 1985، ص 179.
- (2) ملا محمد تقى: الحرائج والجرائح في المعجزات والأئمة الإثني عشرية، لوحة 1.
- (3) الألوسي: النسخات القدسية، لوح 43 يمين.
- (4) المصدر السابق.

قلنا: لو كان مجرد القرب في النسب موجبا للتقدم في الإمامة لكان العباس أولى بالأمامة لأنه الأقرب في النسب كما لا يخفى⁽¹⁾.

(5) صفة الأفضلية:

قال الإمامية: ونشترط في الإمام أن يكون أفضل الناس⁽²⁾. قالوا: «وأهل الظاهر لا يعرفون الفاضل من المفضول، ولا المفضول من الفاضل وكثير ما يفضلون المفضول على الفاضل»⁽³⁾. فالأفضل متعين للإمامة. ويرفض أهل السنة هذا الشرط ويرون: أن الأفضلية ليست موجبة للزعامة الكبرى⁽⁴⁾. فلا يلزم أن يكون الإمام أفضل أهل عصره عنده تعالى... إذ قد خلف طالوت وداود وشمائل موجودان. نعم لا بد لأهل الحل والعقد نصب الأفضل رياسة وسياسة لا عبارة ودراسة⁽⁵⁾. وقد سبق وبيننا أن الغالبية على جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل.

مما سبق يتضح أن آلية اختيار الحاكم أو الخليفة أو الإمام الصحيحة هي الآلية القائمة على حرية الاختيار، وهذا هو الذي يتماشى مع روح الإسلام، وذلك أن الإسلام والإكراه لا يجتمعان، إذ يقوم الإسلام على الاقتناع وحرية الاختيار لا على الجبر والإكراه، ولا أدل على ذلك من أن العقيدة -وهي قوام الدين وأساسه- لا تقوم على الإكراه، يقول سُبْحَانَ وَتَعَالَى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ

(1) المصدر السابق، لوح 38 يمين.

(2) الإمام حميدان: جواب المسائل، لوحة 140 شمال.

(3) السجستاني: الافتخاء، لوحة 34 شمال.

(4) الألوسي: النفحات القدسية، لوح 36 شمال.

(5) المصدر السابق، لوح 8 شمال.

قَدَّبَيْنَ الرَّشْدَ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ [البقرة: 256] وإن كان ذلك واقعا في أمر العقيدة فهو لا محالة واقعا فيما دونها.

ومن أخطر المناصب وأجلها في الدولة الإسلامية منصب رئيس الدولة أو الخليفة وذلك لما لهذا المنصب من أثر كبير على الفرد والمجتمع، إذ أن صاحبه في ظل الدولة الإسلامية يختص بحراسة الدين وحمایته وسياسة أمور الدنيا به، لذلك لزم في شغل هذا المنصب رضا المحكومين. ويؤكد رسول الله ﷺ ذلك بقوله: (ثلاثة لا ترفع صلاتهم فوقهم شبرا -منهم- من أم الناس وهم له كارهون*) . فإذا كان هذا مع حرص الإسلام في الإمامة الصغرى (الصلاة) فإنه يكون أُلزم وأوجب في الإمامة الكبرى (الحكم) إذ فيها يسلم الناس قياد أنفسهم في أمور الدين والدنيا للحاكم، فلا يقر الإسلام أن تكون السلطة وليدة الجبر والاكراه، على خلاف إرادة المسلمين إذ أن الإرادة والرضا سند كل حكم شرعي⁽¹⁾.

فالخلافة وظيفتها حراسة الدين وحفظه وسياسة الدنيا به، والخليفة بمقتضاها خليفة عن النبي ﷺ إذ أنه يستمد سلطانه من الأمة، ويعتمد في بقاء هذا السلطان على ثقته به، ونظره في مصالحها، ولذلك كان للأمة حق مساءلة الخليفة وتقويمه وعزله، وأقر الخلفاء الراشدون هذه المسئولية⁽³⁾.

(*) رواه المنذري عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عن رسول الله ﷺ قال: «ثلاثة لا ترفع صلاتهم فوق رؤوسهم شبرا رجل أم قوما وهم له كارهون وامرأة باتت وزوجها عليها ساخط وأخوان متصارمان». وقال: رواه ابن ماجه واللفظ له وابن حبان في صحيحه إلا أنه قال: «ثلاثة لا يقبل الله لهم صلاة» فذكر نحوه [المنذري: الترغيب والترهيب، تحقيق إبراهيم شمس الدين، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت 1417هـ، حديث رقم 4197، ص309].

(2) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 59 - 60.

(3) د. حازم عبد المتعال الصعيدي: النظرية الإسلامية في الدولة مع المقارنة، جامعة القاهرة، سنة 1977، ص 155.

فالحكم في الإسلام ليس رفاهية بل هو تكليف لا تشریف، تكليف من قبل الأمة وتفويضه بأن يحقق غاية الأمة الإسلامية بجانبها المادية والمعنوية، ونقصد بالمادية تحقيق حاجات الناس من مأكل وملبس ومسكن، ونقصد بالمعنوية منه ما يتعلق بالإنسان من أمن وأمان، وما يتعلق بالدين من حفظه ونشره بين الناس... إلخ وكل حاكم كائن من كان لا يحقق هذه الغايات مع قدرته على ذلك فهو خائن لله وللرسول وللأمة، ويجب على الأمة في حالة قدرتها على خلعه أن تخلعه.

الفصل الرابع

مبادئ نظام الحكم الإسلامي

الفصل الرابع

مبادئ نظام الحكم الإسلامي

تمهيد

لقد قامت الدولة الإسلامية على عدة أسس أو دعائم أو مبادئ عامة تمثلت في الشورى والعدل والمساواة والحرية، فالإسلام يضع المبادئ ويترك التفاصيل لظروف الناس الحياتية والمكانية والزمانية، وهذا ما يتفق تماماً مع التعريفات المعاصرة لنظام الحكم، حيث يعرفه فقهاء القانون بأنه: «مجموعة القواعد القانونية التي تنظم السلطات العامة للدولة وتحدد اختصاصاتها والعلاقات بينها كما تبين حقوق وواجبات الأفراد»⁽¹⁾.

فتعبير نظام الحكم يفيد المبادئ والأفكار الأساسية التي تحكم هذا النظام⁽²⁾. أما النظام أو الشكل فيشتمل بالإضافة إلى تلك المبادئ العامة على التنظيمات التفصيلية التي يتكون منها بناؤه كله، وعلى ذلك فقد تشترك دول مختلفة في المبادئ العامة ولكن كلاً منها تصوغ من تلك

(1) د. فؤاد العطار: النظم السياسية والقانون الدستوري، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة 1974، ص 4.

(2) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 7.

المبادئ نظاما لها يختلف عن أنظمة الدول الأخرى المشاركة لها في المبادئ⁽¹⁾.

ومن هذا المنطلق نجد القرآن الكريم لم يضع النظام السياسي المفصل والسنة الشرعية لم ترسم الخطوط والمعالر الدقيقة لهذا النظام، وأكتفيا بأن قدما للناس مبادئ عامة للحكم وتركها المجال واسعا أمام الصياغات المناسبة عبر الزمان والمكان، فالمبادئ العامة ثابتة، أما الأشكال أو الأنظمة أو الصور التطبيقية لها فتغيرت بتغير الأحوال والظروف⁽²⁾.

ثم إنه: «لو أن القرآن فصل نظام الحكم، والسنة رسمت الخطوط الدقيقة، لفرض على المسلمين جميعا الإيمان به، ولكان شرعا واجب الاتباع على توالي العصور وفي سائر الأقطار، دون نظر إلى تطور أحوال الناس وتغير ظروفهم، وهذا يؤدي إلى الجمود والتخلف عن ركب الحياة والوقوف عن مسايرة الأحداث»⁽³⁾.

ومن هنا يتضح أن نظام الحكم الإسلامي يركز على المبادئ العامة، وهذه المبادئ العامة مستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية ومن التطبيقات العملية لهذه المبادئ في عهدي الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين، والتطبيقات السليمة لهذه المبادئ في عصور الإسلام التالية، وكذلك من اجتهادات الفقهاء واستنباطهم فيما بعد⁽⁴⁾.

(1) محمد المبارك: الحكم والدولة، دار الفكر، بيروت، ص 52.

(2) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 8.

(3) د. محمود حلمي: نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة، ص 5.

(4) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 10.

ولا يتفق في عدد المبادئ، فبينما يرى الأستاذ أبو الأعلى المؤدودي أنها تسعة مبادئ⁽¹⁾، يرى الأستاذ محمد المبارك أن هذه المبادئ تصل لأحد عشر مبدأ⁽²⁾، ويكتفي د. محمد يوسف موسى بذكر ثلاثة مبادئ فقط وهي مبدأ الشورى، ومبدأ العدل، ومبدأ الإستعانة بالكفاءة⁽³⁾.

ولكن يمكن القول بأن هناك أربعة مبادئ يتفق أغلب الباحثين عليها، وهذه المبادئ هي (الشورى- العدل- المساواة- الحرية).

(1) أبو الأعلى المؤدودي: الخلافة والملك، دار القلم، الكويت، سنة 1978، ص 37.

(2) محمد المبارك: نظام الإسلام، الحكم والدولة، دار الفكر، بيروت د.ت، ص 29.

(3) د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص 177.

المبحث الأول

مبدأ الشورى

أولاً: تعريف الشورى

الشورى في اللغة هي طلب رأي الآخر واستخراج ما عنده⁽¹⁾. أو هي: «التعاون على تبادل الرأي ومداولته، في أمر من أمور المؤمنين، على أسس وقواعد، تلتقي جميعاً لتبحث عن الحق والصواب، أو ما هو أقرب إليهما، كل ذلك طاعة لله وعبودية له»⁽²⁾.

والشورى تضيق وتتسع بحسب طبيعة الموضوع المطروح الذي يراد معرفته والتباحث فيه، بمعنى أن الشورى قد تتسع لتشمل رأي الأمة، وذلك في الموضوعات العامة التي تهم الأمة جميعاً، وهنا تكون الشورى هي: «استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بالمصالح العامة»⁽³⁾. وقد تضيق وتقتصر على بعض الأمور التخصصية الدقيقة التي هي من شأن أهل التخصص دون غيرهم.

والشورى تقابل الانفراد والتسلط، واللذين ندد بهما الله تعالى في كتابه الحكيم، إذ ندد بفرعون مصر الذي ما كان يسمح أن يعلو صوت على صوته،

(1) ابن منظور: لسان العرب، ج4، ص434.

(2) محمد عبد الله الخطيب: الشورى في الإسلام: فريضة - عبادة- نظام، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، د.ت، ص 49.

(3) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 45.

يقول الله تعالى فيه: ﴿مَّا أَرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ [غافر: 29] كما ندد بأهل الرأي عندما ينزلون عن حقهم للحاكم ويزعنون له رجلا كان أو امرأة، يقول الله تعالى: ﴿نَحْنُ أَوْلُوا قُوَّةً وَأَوْلُوا بِأَسْ شَدِيدِ وَالْأَمْرُ إِلَيْكُمْ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾ [النمل: 33] وكانت المرأة أحزم منهم أمرا⁽¹⁾.

ثانياً: أهمية الشورى

للشورى الكثير من الفوائد التي يمكن أن تعود على الفرد والجماعة:

فمن ثمراتها على الفرد: أنها تتيح المجال الطبيعي للملائم لتكوين شخصيته وتنمية قدراته ومواهبه عن طريق إيجاد المناخ الذي يساهم على دفع الفرد لإخراج طاقاته المبدعة. وكذلك تيسر للفرد أن يستفيد من تجارب وثمرات جهود الآخرين في المجالات المختلفة.

والشورى على مستوى الجماعة فيها تأليف للقلوب وتطبيب للنفوس وتقدير للعقول واحترام لرأي الجماعة، وبالمشاورة الجماعية نصل إلى وحدة الأمة، وذلك من خلال عرض قضايا الأمة، وتبادل الرأي حولها، فتتقارب المشاعر وتتوحد.

والمشاورة هي الطريق لمعرفة الحلول المناسبة في الميادين المختلفة، إذ أن الرأي الصائب ثمرة النقاش الحر، وبذلك يجنب ولاة الأمر أنفسهم مغبة الإقدام على ما يضر الصالح العام، فالمشاورة -هنا- ضمان لاستقرار الحكم وأمنه... وفي المشاورة تذكير للأمة بأنها صاحبة السلطان، وتذكير لولي

(1) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 75.

الأمر بأنه الوكيل في ممارسة السلطة، وفي هذا عصمة من الطغيان الذي هو من صفات الإنسان⁽¹⁾.

ثالثاً: مجالات الشورى

الشورى تدور حول الأمور المباحة، أو المشروعة التي تتعلق بالمؤمنين أو الأمة مما يحتاج في عرضه للشورى». فحياة الفرد الخاصة، وشئون الأسرة، والدولة كلها داخلة في هذا الميدان، ويستثنى النص الثابت في منهاج الله قرآناً وسنة، حين لا يكون موضع خلاف في الفهم أو التطبيق، وكذلك أصول العقيدة، فهذه ليست أمراً من أمور الشورى⁽²⁾.

يقول د. عبد الكريم زيدان: «المشاورة مع الأمة تجري في شئون الدولة المختلفة، وفي الأمور الشرعية الاجتهادية التي لا نص فيها، أي أن رئيس الدولة يستشير في أمور الدين والدنيا... والمشاورة في أمور الدنيا: إنما تكون في المسائل المهمة منها مثل سياسة الدولة العامة، وتسيير الجيوش، وإعلان الحرب، وعقد المعاهدات، ونحو ذلك، ولا تكون الاستشارة في كل شيء حتى في صغائر الأمور وجزئياتها، لأن هذا غير ممكن ولا معقول، ولا حاجة إليه، ولا منفعة فيه، ولا دليل عليه»⁽³⁾.

ومن الحقائق المقررة أن الاختلاف سنة من سنن الله في الحياة، وأصح ما يظهر الاختلاف فيه هو ميدان الشورى، حيث يتم عرض ومناقشة الجوانب

(1) المرجع السابق، ص 46.

(2) محمد عبد الله الخطيب: الشورى في الإسلام، ص 49.

(3) عن كتابه: مجموعة بحوث فقهية.

والآراء المختلفة في الرأي سنة قضى الله بها في هذه الحياة، وكما يقولون: «اختلاف الرأي لا يفسد للود قضية»⁽¹⁾.

رابعاً: أدلة الشورى ومنزلتها في الإسلام:

ينطلق مبدأ الشورى وتتأكد منزلته في الإسلام من خلال الآتي:

1- أما من القرآن: قال تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: 159]. وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38]. وقوله تعالى: ﴿قَالَتِ يَأْتِيهَا الْمَلَأُ أَفْتُونًا فِي أَمْرٍ مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أُمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُون﴾ [النمل: 32]. ويذهب علماء التفسير في الآية الأخيرة إلى أن الملكة بلقيس ملكة سبأ طلبت من قومها أن يشيروا عليها في الأمر الذي نزل بهم بما عندهم من الرأي⁽²⁾. ويرى القرطبي في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ أن العزم هو التروي المنقح، وليس ركوب الرأي دون روية واستشارة عزمًا.

2- ومن السنة: سئل رسول الله ﷺ عن العزم فقال: «مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم»⁽³⁾. وروى الإمام أحمد: أن الرسول صلوات الله وسلامه عليه قال لأبي بكر وعمر: «لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما»⁽⁴⁾.

(1) محمد عبد الله الخطيب: الشورى في الإسلام، ص 23.

(2) د. شمس مرغني: الملامح الأساسية للنظام الدستوري في دولة الإمارات العربي، مقالة منشورة بمجلة العلوم الإدارية، العدد الأول، يونيو 1981، ص 27.

(3) تفسير ابن كثير، ج1، دار الفكر بيروت 1401هـ، ص 421.

(4) قال الهيثمي: «رواه أحمد ورجاله ثقات إلا أن ابن غنم لم يسمع من النبي ﷺ» [مجمع الزوائد ج: 9 ص: 53]

وعن أبي سلمة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «المستشار مؤتمن»⁽¹⁾.
وعن الزبير عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا استشار أحدكم أخاه فليشر عليه»⁽²⁾.

3- من أقوال الصحابة والسلف والعلماء: يقول أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «ما رأيت أحداً أكثر مشاورة من أصحاب رسول الله ﷺ». ويقول الحسن البصري رحمه الله: «﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ هذا خلق محمد ﷺ بعثه الله به... وعلى ورثته أن يتخلقوا به». ويقول النسفي في بيان أن الشورى تقود إلى الصواب، وإلى أصوب الأمور في الحديث: «ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمورهم»⁽³⁾.

4- من أقوال العلماء المحدثين: يقول الإمام محمد عبده: «﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ أي الأمر العام الذي هو سياسة الأمة في الحرب والسلام،

(1) جزء من حديث طويل أورده صاحب المستدرک علی الصحیحین عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ثم قال عنه: «هذا حديث صحيح الإسناد على شرط الشيخين ولم يخرجاه وقد رواه يونس بن عبيد وعبد الله بن كيسان عن عكرمة عن بن عباس أتم وأطول من حديث أبي هريرة هذا» [المستدرک علی الصحیحین، تحقيق مصطفى عبد القادر عطاء، ط1، ج4، دار الكتب العلمية، بيروت سنة 1990م، حديث رقم 7178، ص145].

(2) قال صاحب المصباح: «هذا إسناد ضعيف لضعف ابن أبي ليلى واسمه محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى وأبوه عبد الرحمن بن عبد الرحمن الأنصاري القاضي وهو ضعيف اه» [الكناني: مصباح الزجاجة، تحقيق محمد المنتقى الكشناوي، ط2، ج4، دار العربية، بيروت 1403هـ، حديث رقم 1317، ص: 120]

(3) هذا ليس حديثاً مرفوعاً إلى النبي ﷺ ولكنه أثر مقطوع عن الحسن البصري رحمه الله، رواه عنه ابن أبي شيبة والبخاري في الأدب المفرد، وابن المنذر وغيرهم، وقوى إسناده الحافظ في الفتح [مركز الفتوى - إسلام ويب].

والخوف والأمن، وغير ذلك من مصالحهم الدنيوية، أي دُم على المشاورة، وواظب عليها. كما فعلت قبل الحرب في الواقعة «غزوة أحد» وإن أخطئوا الرأي فيها، فإن الخير كل الخير في تربيتهم على المشاورة، لما في ذلك من النفع لهم في مستقبلهم إن أقاموا هذا الركن العظيم».

ويقول صاحب الظلال عليه رحمة الله: «في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ وبهذا النص الجازم ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ يقرر الإسلام هذا المبدأ في نظام الحكم، إن الشورى مبدأ أساسي، لا يقوم نظام الإسلام على أساس سواه، أما شكل الشورى والوسيلة التي تتحقق بها فهذه أمور قابلة للتحوير والتطوير، وفق أوضاع الأمة وملابسات حياتها، وكل شكل وكل وسيلة تتم بها حقيقة الشورى -لا مظهرها- فهي من الإسلام»⁽¹⁾.

خامساً: خصائص الشورى

يخطئ البعض أحياناً حين ينظر إلى الشورى الإسلامية من خلال تأثيرهم بالنظم الوضعية التي قد تتلاقى مع الشورى الإسلامية في بعض الصفات أو الآليات، ظناً منهم أن في هذا مصلحة، والحق أن المصلحة تتحدد أساساً في موافقة شرع الله، وأحكام هذا الدين، وإلا فما قيمة أي مذهب وضعي أو شعار يرفعه بشر، إذا جاء على غير ما أمر الله به.

والحق أن الشورى الإسلامية تتميز عن غيرها من نظم الحكم الوضعية بما فيها الديمقراطية بالخصائص الآتية:

(1) محمد عبد الله الخطيب: الشورى في الإسلام، ص 24 - 25.

1- الشورى مصطلح إسلامي: له معناه المستقل به في الإسلام، وهي طابع الأمة في كل حالاتها، فهي كمصطلحات: الإيمان، الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والجهاد، ولقد ساقها القرآن في آية واحدة مع هذه الفرائض لتأخذ حكمها، قال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [الشورى: 38]. والتعبير القرآني يجعل أمر المؤمنين كله شورى، ليصبغ الحياة كلها بهذه الصبغة، فهذه المصطلحات لا يصح أن تفسر إلا بما أراده الشارع وبينه الله في كتابه وسنة رسوله ﷺ.

2- الشكل الذى تتم به الشورى غير مصبوب في قالب حديدى، لكنه متروك للشكل الملائم لكل بيئة ولكل زمان، وهذه خاصية للنظم الإسلامية كلها. فهي ليست أشكالا جامدة، وليست نصوصاً حرفية، إنما هي قبل كل شيء روح ينشأ عن استقرار حقيقة الإيمان في القلب، وتكيف الشعور والسلوك بهذه الحقيقة، فعقيدة الإسلام وعباداته في أصولها الثابتة تحويان حقائق نفسية وعقلية ذات أثر في الكيان البشري.

3- أهل الشورى يتقربون إلى الله ويعبدونه بهذا العمل، فهم مؤمنون بأنهم عبيد لله وأنه سبحانه هو المشرع، وهناك مفسد ومصالح، لا قدرة لهم على درء ودفع الأولى وجلب الثانية، إلا بتوجيه من الخالق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، إلى الوسائل التى تمكنهم من ذلك، ومعرفة هذا الأمر يحفظ من الزلل، ويصون الجهود من الضياع.

4- أهل الشورى يلتقون وهدفهم جميعا الوصول إلى الحق، ورائداهم الإخلاص وهدفهم إرضاء الله عَزَّجَلَّ، وقد يخالف بعضهم بعضا

ويصر كل منهم على وجهة نظرة وقت المشاورة، ولكن يظل انبعث هذا الخلاف من الشعور بالمسئولية، والحرص على أداء الأمانة، ويظل الجميع باعدين عن الهوى، أو التعصب للرأى، أو الاندفاع الذى من ورائه الأغراض الشخصية أو الحزبية أو المناورات.

5- حين يفرغ أهل الشورى من دراسة الأمر، وتمحيص القضية، ويظهر الرأى الصواب أو القريب منه، ويصدر القرار الذى يحتوى على المصلحة، وهنا يكون التنفيذ هو المطلوب من الجميع، من اقتنع ومن لم يقتنع، بل يصبح الرأى الآخر وقت المشاورة، هو صاحب القرار الذى تم اتخاذه، فى الحماس له، والعمل بمقتضاه طاعة لله ورسوله، قال تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: 159] ومعناه إذا تمت الشورى وصدر القرار، فهنا العزم والتوكل على الله، فى التطبيق والتنفيذ، لقد انتهى وقت الحوار والجدال، ولا يصح أبدا نقد أو استهانة، أو لمز أو غمز لما توصل إليه أهل الشورى لأن هذا عبث وفوضى، والإسلام يرفض العبث والفوضى⁽¹⁾.

سادسا: آليات تحقيق الشورى:

إن المتأمل لكتاب الله وصحيح السنة النبوية يجد أن الإسلام لم يفرض شكلا من أشكال الحكم، محدد التفاصيل والجزئيات فيجرفه الزمن بتغييرها⁽²⁾.

(1) المرجع السابق، ص 25.

(2) د. شمس مرغني: الملامح الأساسية للنظام الدستوري فى دولة الإمارات العربي،

ولم يترك في ذات الوقت الأمر على عواهنه دون ضوابط، ولكنه نهج ما خير من الإسلوبين، فتجنب عيوب التفصيل والتجزئة لما قد يسمها بالجمود وعدم مواكبة تطور الحياة السياسية، وقضى على مثالب الترك دون ضوابط وتنظيم، لما قد يسم النظام باطلاق السلطة والاستبداد بالمسلمين، لذلك جاء في صورة أسس ومبادئ عامة وأصول كلية تتسم بطابع الخلود، وعدم التغيير والتبديل بتغير المكان وتطور الزمان، وبذلك نأى عن التفصيلات الجزئية والتطبيقات العملية وترك ذلك للاجتهد، وبحسب اختلاف المكان والبيئة وتطور الزمان لتتنسجم مع مطالبها⁽¹⁾.

ومن هذا المنطلق يأتي مبدأ الشورى كمبدأ عام يقره الإسلام، ثم يترك للعقل الإنساني أن يتصرف فيه، ويحدد وسائل وآليات تحقيقه، بحسب الظروف، فيبقى المبدأ عاما خالدا لا يتغير بينما تتجدد وسائله وآلياته وفق التطورات الزمانية والمكانية.

سابعا: حكم الشورى:

لقد اثير بين الفقهاء خلاف حول حجية الشورى، وهل هي ملزمة للحاكم أم مندوبة؟ وفي الإجابة على هذا السؤال انقسم الفقهاء إلى فريقين:

الفريق الأول: يرى وجوب الشورى، وسنده في ذلك دلالة الأدلة المستمدة من القرآن والسنة النبوية، إذ هي دلالات قاطعة في وجوبها، فالدولة الإسلامية باعتبارها دولة قانونية تنتفي فيها فكرة الاستبداد والتسلط بالرأي، والشورى تحول دون ذلك، فضلا عن أن لنا في رسول الله الأسوة

(1) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 73 - 74.

الحسنة، والثابت بيقين أنه عمل بها وهو على رأس الدولة الإسلامية، لذا صارت واجبة علينا.

الفريق الثاني: يميل إلى أن التزام الحاكم بأمر الشورى أمر مندوب وليس بواجب، تأسيساً على أن الخليفة بما له من الرئاسة العامة في الدولة الإسلامية، وما عهد إليه بالبيعة مسئول عن حراسة الدين وسياسة الدنيا به، لذا كان من حقه أن يتولى كل أعمال الدولة وتنفيذ ما يراه كفيلاً بما عاهد الأمة عليه عند بيعته⁽¹⁾. فهؤلاء يقولون بأن الشورى معلمة وليست ملزمة.

ولقد قدم كل فريق القرائن التي تؤكد رأيه والتي نعرض لبعضها على النحو التالي:

1. قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159]:

قال الفريق الأول: الأمر للوجوب، ووجوب الشورى إنما يعني وجوبها كاملة لأنه المتبادر، والشورى الكاملة هي الشورى التي تسير إلى نهايتها الطبيعية، وهي التي تنهض برأي فاصل، والرأي الفاصل إنما هو رأي الأكثرية لا غير، حيث لا دليل آخر، وليس من المناسب -لا عقلاً ولا شرعاً- أن يكون رأي الأقلية هو الفاصل. ومعنى ذلك أن وجوب الشورى يتضمن الالتزام برأي أهل الشورى أو الأكثرية منهم لأنه هو المتمم للواجب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب⁽²⁾.

وقال الفريق الثاني: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [آل عمران: 159]،

(1) انظر المرجع السابق، ص 78.

(2) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 59.

فقد أسند الخطاب «العزم» إلى الرسول ﷺ إشارة إلى استقلالية الرسول ﷺ في اتخاذ القرار دون تقييد برأي أهل الشورى، ومن ثم فإن للحاكم أن لا يلتزم برأيهم⁽¹⁾.

2. لم يثبت أن النبي ﷺ شاور وأعرض عن رأي الغالبية، فكل الغزوات التي شاور فيها ﷺ أخذ برأي الجماعة، ولعل أبرز هذه الغزوات في أحد⁽²⁾. حيث خرج لمقاتلة قريش خارج المدينة نزولا على رأي الأغلبية بينما كان رأيه أن يظل داخل المدينة، حتى ندم البعض على ذلك فجاءوا يقولون: «يا رسول الله إن شئت أن تقعد فاقعد». ولكن الرسول ﷺ رفض في حسم هذا التردد، وخرج وحصل ما حصل من مخالفة الرماة، وهزيمة المسلمين، ونزلت الآيات تأمر الرسول ﷺ بالاستمرار في المشاورة والالتزام بها⁽³⁾.

ويرد الفريق الثاني: بأن النبي ﷺ عقد صلح الحديبية مع مخالفة أصحابه له. ولكن الفريق الأول يرى أن هذا الصلح تم بناء على وحي من الله بدليل أن ناقة الرسول ﷺ بركت قبل مكة، وقال رسول الله: «لقد حبسها حابس الفيل عن مكة»، فناقة الرسول ﷺ كانت مأمورة بدليل قول الرسول ﷺ لعمر: «أنا عبد الله ورسوله لن أخالف أمره»، ويؤكد قول شارح صحيح البخاري أنه ﷺ لم يفعل ذلك إلا لأمر أطلعه الله عليه⁽⁴⁾.

(1) المرجع السابق، ص 64.

(2) د. حسن هريدي: الشورى في الإسلام، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، سنة 1957، ص 7.

(3) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 60.

(4) القسطلاني: ارشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ج 4، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 7، ص 451.

3. يدعم الفريق الأول رأيه بأن الأئمة من الخلفاء الراشدين كانوا يأخذون بالشورى، حيث لم يكن ينفرد أحدهم بالرأي بل كان يجمع علماء الصحابة ويعرض عليهم الأمر، فما يقررونه يتبعه، ويكون العرض -أولاً- ليعرف هل ورد في ذلك سنة أم لم يرد، فإن كانت وردت سنة اتبعها وحكم بمقتضاها، وإن لم تكن هناك سنة اجتهد رأيه، وعرض رأيه على المجتمعين، فإن أقروه أخذ به، وإن لم يقرروه رجع إلى قولهم، وإن رأى الصواب في غيره جادلهم بالتي هي أحسن، حتى يقرروا الأمر مجتمعين من غير اختلاف، وما يكون للحاكم من رأي، لا يتبع إلا إذا أقره عليه الصحابة، وكثيراً ما كان ينعقد الإجماع على الرأي⁽¹⁾.

ويرد الفريق الثاني: بأن أبي بكر الصديق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنفذ جيش أسامة، وحارب الردة مع معارضة الصحابة. ولكن رد الفريق الأول هذا الكلام لأن أبا بكر بين لهم أن انفاذ جيش أسامة ليس مما يخضع للشورى لأنه سبق فيها أمر من الرسول ﷺ فاقنعوا برأيه⁽²⁾. كما بين لهم أن حرب المرتدين مانعي الزكاة لا يخضع للمشاورة لوجود نص في مقاتلة المرتدين مانعي الزكاة، فلم يزل يحاورهم حتى أقنعهم فاصبحت المعارضة مؤيدة له وعلى رأسهم عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الذي قال: «فما هو إلا أن شرح الله صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق»⁽³⁾.

(1) الشيخ محمد أبو زهرة: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، دار الفكر، بيروت، د.ت، ص 183.

(2) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 60.

(3) ابن العربي: العواصم من القواصم، تحقيق الشيخ محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية بمصر، سنة 1387هـ، ص 46.

4. يرى الفريق الأول أن المقدرة العقلية للجماعة أفضل من المقدرة العقلية للفرد: فرئيس الدولة يختار من بين نخبة يتقارب أفرادها في مستواهم، فهم زعماء الأمة، وقادة الرأي فيها، وعندما يختار من بينهم لا يكون فريداً أو عملاقاً بين أقزام، فإذا كان الأمر كذلك فإن مقدرته العقلية وهو في مركز الحكم لن تزيد وستظل حصيلة آراء الجماعة أكبر من حصيلة رأيه منفرداً⁽¹⁾.

ويرد الفريق الثاني: بأن الخليفة مجتهد والمجتهد يلتزم بما يهديه إليه اجتهاده لا برأي الآخرين، ولكن الفريق الأول يرد بأن المجتهد يلتزم بما يهديه إليه اجتهاده في خاصة نفسه، ولكن المجتهد لا يلزم الآخرين برأيه، والحاكم وإن كان مجتهداً فالذين حوله من أهل الشورى لا يقلون اجتهاداً عنه، فهل يرجح الاجتهاد الفردي الاجتهاد الجماعي؟ وبأي سند شرعي؟⁽²⁾.

5. يرى الفريق الثاني أن الشورى غير ملزمة لأن الحاكم مسئول أمام أمته عن نتائج عمله. فليس من العدالة أن يطالب بالالتزام برأي مخالف لرأيه ثم يحاسب على نتائجه.

ويرد الفريق الأول بأن الحاكم في ظل الشورى لن يتحمل المسؤولية وحده، بل يتعاون معه في ذلك مجلس الشورى، ولن يحاسب على قراره لير يتخذه هو واتخذه المجلس، وإنما يحاسب على كيفية التنفيذ وحسن الأداء⁽³⁾.

6. يدعم الفريق الثاني رأيه بأن رأي الحاكم راجح على رأي الشورى لأنه أختير ببيعة اسلامية من حيث هو الأعدل والأمثل والأوثق.

(1) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 62.

(2) المرجع السابق، ص 67.

(3) المرجع السابق.

ويرد الأول بأن الحاكم إنسان معرض للخطأ والنسيان وقابل للتأثير بالميول والأهواء، وخاضع للتقلبات النفسية والمزاجية، وهي أمور تؤثر بلا شك على اتخاذ القرار السليم، وقد علمتنا التجارب أنه لا يكفي حسن النوايا وإحسان الظن، لأن السلطة مفسدة، وللسلطة اغراءاتها إلا على من عصم ربك، وذلك نادر، فالحاكم بحكم قصوره الإنساني، قد يتخذ قرارا خاطئا بناء على معلومات غير دقيقة أو خاطئة، أو لعدم وضوح الرؤية، أو التسرع أو الحماس أو لمحدودية العقل، أو لعدم الفهم... ثم إن قواعد الحكم والسياسة لا تبنى على النوايا الطيبة وتوافر الثقة بل لا بد من قواعد موضوعية ثابتة، ومؤسسات تنظيمية حول الحاكم تراقبه وتقومه، والحاكم زائل والأمة كيان باقي⁽¹⁾.

7. يدعم الفريق الأول رأيه بأن الإجماع الذي هو مصدر من مصادر التشريع الإسلامي إنما يعني في حقيقته رأي الأكثرية: لأن الإجماع الأصولي وهو (اتفاق جميع المجتهدين) لا يكاد يتحقق كما صرح به بعض الباحثين⁽²⁾. بل ويذهب البعض إلى أنه حتى اجتماعات الصحابة إنما هي اتفاق الأكثرية⁽³⁾. ولذلك ذهب ابن جرير الطبري وأبو بكر الرازي وأبو الحسين الخياط من المعتزلة وأحمد بن حنبل في رواية، إلى انعقاد الإجماع برأي الأكثرية إذا قل مخالفوهم، وذهب البعض إلى أن قول الأكثرية حجة ولكنه لا يسمى اجماعا، ورأى آخرون أن اتباع رأي الأكثرية أولى فقط⁽⁴⁾.

(1) المرجع السابق، ص 68.

(2) الشوكاني: طلب العلم وطبقات المتعلمين، دار الأرقم، القاهرة، ص 160.

(3) عبد الوهاب خلاف: في علم أصول الفقه، ط7، القاهرة، سنة 1956، ص 54.

(4) د. زكريا البري: أصول الفقه الإسلامي، ط1، دار النهضة العربية، مصر 1971، ص 63.

ويرد الفريق الثاني بأن مبدأ الأكثرية غير ملزم لأنه مبدأ غير إسلامي، ولأن الرسول ﷺ والصحابة لم يأخذوا به، والفقهاء لم يعرفوه ولم يبحثوه، ولأن الكثرة ليست مناط الصواب، ولأن القرآن ذم الكثرة في آيات كثيرة.

ويرد الفريق الأول: بأن الرسول ﷺ أخذ بمبدأ الأكثرية في جميع استشاراته وغزواته، بل لم يرد في السنة ما يدل على أنه ﷺ شاور وأعرض عما اشار عليه الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ.

والصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ عرفوه واتخذوه اساسا في القرارات الهامة والسياسات الكبرى، وفي التشريع إذا لم يجدوا نصا. والفقهاء بحثوه في أحكام متفرقة في باب الإجماع... كما أن اختيار الخلفاء الراشدين - كما يقول ابن تيمية - تم بناءً على موافقة الجمهور الأعظم⁽¹⁾. ويقول الآمدي: «الكثرة يحصل بها الترجيح في رواية الخبر»⁽²⁾.

8. الفريق الأول يرى حقيقة الشورى إنما تكون في إلزاميتها: فالشورى تفقد مضمونها تماما إذا تجردت من إلزاميتها، ثم إن القرآن احتفى بالشورى في آيتين كريمتين، ونحن نعتبر مبدأ الشورى الركن الأساسي في النظام السياسي الإسلامي، فهل مما يتفق وهذه الأهمية وهذا الاهتمام القرآني أن تكون الشورى مجرد استشارة شكلية غير ملزمة مقصودها ترضية الأصحاب المستشرىين؟ ويحق لنا أن نتساءل - حينئذ - ما الفائدة التي تقدمها الشورى؟ وما الجدوى من الشورى؟⁽³⁾.

(1) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، ص141.
 (2) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة 1980م، ص340.

(3) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص62.

9. يدعم الفريق الأول رأيه بالأحاديث التي وردت في شأن الأكثرية: فقد وردت أحاديث تحت على الالتزام برأي الجماعة أو الأكثرية أو السواد الأعظم، ويفهم منها أن الجماعة أقرب إلى الصواب من الفرد. منها (يد الله مع الجماعة⁽¹⁾)، و (إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة⁽²⁾)، و (يد الله على الجماعة ومن شد شد في النار⁽³⁾).

وهذا يتبن رجحان رأي الفريق القائل بأن الشورى ملزمة حيث إن أدلتهم سلمت من الاعتراضات⁽⁴⁾. حتى ولو كانت الشورى غير ملزمة فالحقيقة - في نظرنا - أن الأخذ بالشورى أفضل من أهمالها، لأنه لاشك أن الأفكار الكثيرة حول مسألة واحدة يثري الأطروحات ويكثر الخبرات، بما يقدم أفضل الحلول للمشكلة، ولذلك كان الأخذ بالشورى أفضل من عدم الأخذ بها وخاصة في الأمور العسكرية والأقتصادية وغير ذلك مما

(1) أورده العجلوني بلفظ: «يد الله على الجماعة». وقال: «رواه الترمذي وحسنه كذا في النجم، ورواه الطبراني عن عرفجة بن شريح ويقال ابن جريح بلفظ: «يد الله مع الجماعة والشيطان مع من فارق الجماعة يركض» كذا في تخريج الحافظ ابن حجر لمسند الفردوس وفيه أيضا رواية عن الترمذي عن ابن عباس بلفظ: «يد الله على الجماعة الاعظم فانه من شد شد في النار» [العجلوني: كشف الحفاء، ج2، حديث رقم 3223، ص 529].

(2) تحفة الأحوذى، ج6، دار الكتب العلمية، بيروت د.ت، ص386. وقال الحديث ضعيف، لكن له شواهد منها حديث ابن مسعود (اتقوا الله واصبروا حتى يستريح بر أو يستراح من فاجر وعليكم بالجماعة فإن الله لا يجمع أمة محمد على ضلالة)، قال: واسناده صحيح، وقال في مجمع الزوائد، ج5، ص218. رجاله ثقات.

(3) قال الحافظ في التلخيص، قوله وأمته معصومة لا تجتمع على ضلالة «هذا في حديث مشهور له طرق كثيرة لا يحلو واحد منها من مقال» [تحفة الأحوذى، ج6، ص386]

(4) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص70.

يتعلق بالمصالح الحياتية للناس، وكان النبي ﷺ يأخذ بالشورى بلطف وتأنى من غير أن يشعرنا أن ثمة تعارض بين رأيه كحاكم ورأي أهل الشورى من أصحابه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وكان الأصحاب يعرضون آرائهم على سبيل النصيح ووفقا لما تطلبه المصلحة ووفقا لما يحملونه من خبرات سابقة، فهذا يرى أن النزول في بدر ليس هو النزول العسكري الأصوب، وآخر يرى -بخبخته التي جاء بها من بلاده فارس- أن حفر خندق حول المدينة يحمي المسلمين من الهلاك في غزوة الأحزاب... إلخ.

ولم نشعر في أي من الطرفين -الحاكم ﷺ وأهل الشورى رضي الله عنهم جميعا- أي استبداد بالرأي، وإنما كنا نرى دائما في المواقف مصلحة الدولة والدعوة معا، لكن أصبحت الإجابة على هذا السؤال ملحة في الأزمنة التالية حيث انفرد بالسلطة حكاما يوحى إليهم الحاشية بسداد رأيهم وتزينه أيا كان هذا الرأي. مما يجعل ترك الناس للدولة بيد واحد من الخطورة بـمكان عظيم، فالأصح اليوم هو أن تكون الشورى ملزمة ضمانا للدولة من الضياع وحفاظا على الحاكم من الانحراف.

ثامنا: أهل الشورى

أهل الشورى هم أهل التدبير والرأي في كل عصر يتحددون بنوع المسألة، فهم قادة الفكر من أصحاب التخصص والنظر العميق في الشؤون المختلفة الداخلية والخارجية وفي شؤون الحرب والسلام، والمال والاقتصاد والزراعة والتجارة والثقافة... وغيرها من الشؤون المختلفة، وهم أولو الأمر، قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ

مِنْكُمْ ﴿[النساء: 59] وأولو الأمر لفظ جامع، وفي قصره على الإمام -الحاكم- فقط خروج على قواعد التفسير، إذ العام يشمل جميع أجزائه ما لم يخص، وليس ثمة مخصص لعموم النص، والأمر لفظ عام يشمل بلغة العصر «أمر التشريع وأمر التنفيذ». ومن ثم كان لأولي الأمر التشريع في الحدود السابق ذكرها، وسلطة التشريع تكون موزعة بين كل من الحاكم وجماعة المجتهدين وجماعة أهل الحل والعقد باعتبارهم جميعاً ممن يندرجون تحت هذا اللفظ العام، والجامع بينهم جميعاً أنهم يقيمون شريعة الله وأنهم أهل علم بالأحكام الشرعية وعلى قدر من العلم في مجالات التخصص الأخرى المختلفة⁽¹⁾.

ويشترط في أهل الشورى صفات الإخلاص والنصح والصدق في القول والشعور برقابة الخالق في كل رأي يبدي، وأن يفهم أنها أمانة «المستشار مؤتمن» لا تباع ولا يفرط فيها، ويتوخى وضعها في موضعها الصحيح⁽²⁾... أما عن كيفية اختيارهم فهذه مما يخضع لآليات العصر وتطوره واتفاق الأمة ورضاها بهذا الأمر.

(1) انظر: د. علي جريشة: أصول الشرعية الإسلامية، مكتبة وهبة، ط1، القاهرة 1979م، ص 27. د. محمود حلمي: نظام الحكم الإسلامي، ط6، سنة 1981، ص 163.

(2) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 81.

المبحث الثاني

مبدأ العدل

أولاً: ما هيّة العدل

العدل من أهم المبادئ التي يقوم عليها نظام الحكم، بل إن الإسلام كله يقوم على العدل، فالإسلام دين العدل، وإذا كان لكل دين سمة أساسية مميزة، فتميزت اليهودية بالشدة والمسيحية - في الظاهر - بالمحبة، فإن الإسلام تميز بالعدل، وذلك لأنه دين شامل، ولأنه آخر الأديان، فجمع الفضائل كلها ووازنها في فضيلة هي من أهم الفضائل وهي العدل⁽¹⁾.

ولاشك أن العدل أساس الملك، ولذلك توصي به كل الشرائع والقوانين الإلهية والوضعية⁽²⁾. ذلك أن غاية الدين الهداية وإشاعة الخير والعدل والرحمة، والقرآن الكريم كتاب منزل يهدي الإنسان في دينه ودنياه⁽³⁾. والعدل يبلغ في ميزان الله أن يكون قرين التوحيد، والظلم في شريعة الله يبلغ أن يكون قرين الشرك، لذلك كان الظلم مسقطاً كل شرعية عن أي نظام وإن صلى صاحبه وزعم أنه مسلم أبد الدهر⁽⁴⁾.

فالعدل نقيض الظلم، ذلك أن الظلم ينفر القلوب ويبعد أهل الحق عنه، بينما العدل يقرب ذوي القلوب الطاهرة الرحيمة التي تتجه إلى الحق وتبتغيه،

(1) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 39.

(2) د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة د.ت، ص 152.

(3) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 83.

(4) انظر: د. علي جريشة: أصول الشرعية الإسلامية، ص 98.

يقول الله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ [الأنفال: 25]، وقوله: ﴿أَمْجِنَا الَّذِينَ يَهْتَوُونَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعِذَابٍ بَئِيسٍ﴾ [الأعراف: 165]. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَمْسِكُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصِرُونَ﴾ [هود: 113]... وقوله: ﴿وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا﴾ [الكهف: 59]، وقوله تعالى في مصير الظالم: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهَا مِنْ سُرَادِقِهَا وَإِنْ يَسْتَعِثُّوا يَعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ﴾ [الكهف: 29].

ويقول رسول الله ﷺ محذرا من الظلم: «اتقوا الظلم فإنه ظلمات يوم القيامة»^(*)، وحث على الحق والشجاعة بقوله ﷺ: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»^(**)، فما بال المصنفين له والمداهنين، والمبالغين في مدح السلطان الجائر بما ليس فيه أولئك هم المنافقون... ويقول الرسول الكريم: (أنصر أخاك ظالما ومظلوما، فقال رجل: أنصره إذا كان مظلوما، أفرأيت إن كان ظالما كيف أنصره؟ قال: تحجزه أو تمنعه عن الظلم فذلك نصره^(***))⁽¹⁾.

(*) مسند أحمد، ج2، حديث رقم 5662، ص92.

(**) رواه الترمذي عن أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال: «إن من أعظم الجهاد كلمة عدل ثم سلطان جائر». قال أبو عيسى وفي الباب عن أبي أمامة، وهذا حديث حسن غريب من هذا الوجه [أبو عيسى الترمذي: سنن الترمذي، ج4، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، باب ما جاء أفضل الجهاد كلمة عدل ثم سلطان جائر، حديث رقم 2174، دار احياء التراث العربي، بيروت د.ت، ص471].

(***) رواه الهيثمي عن أم المؤمنين عائشة عن النبي ﷺ بلفظ: «أنصر أخاك ظالما أو مظلوما»، إن كان ظالما فرده وإن كان مظلوما فخذ له رواه الطبراني في الأوسط من رواية إسماعيل بن عياش عن الحجازيين وفيها ضعف [الهيثمي: مجمع الزوائد، ج7، باب أنصر أخاك، دار الريان للتراث العربي- دار الكتاب العربي، القاهرة- بيروت، سنة 1407هـ، ص: 264].

(1) د. حسن السيد بسبوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص86.

ثانياً: سمات العدل في الإسلام

(1) وجوبه على كل مسلم:

والعدل واجب من الواجبات الإسلامية على كل مسلم حتى تجاه الأعداء، قال تعالى: ﴿وَإِذَا حُكِّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: 58]، وقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتُوبًا قَوْمِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء: 135]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ءَاعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: 8]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ حُكِّمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ﴾ [المائدة: 42]، وقوله تعالى: ﴿فَأَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: 26]... إلخ

(2) العدل في الاسلام شامل:

ويستمد العدل شموله من شمول الإسلام فيتغلغل في جميع مناحي الحياة، ففي مجال الحكم والإدارة اشترط الفقهاء في الحاكم أن يكون من أهل العدالة(*)، وأن يسند المناصب إلى أصحابها. وفي مجال التشريع نجد العدالة في وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية، وفي القضاء اشترط الفقهاء في القاضي أن يحكم بالعدل والحق، وفي مجال انفاق المال طلب العدل، فلا اسراف ولا تقتير: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: 17].

(*) العدالة المقصودة هنا هي أن يكون الإنسان عدل في نفسه، والعدالة في النفس تعني اجتناب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر واجتناب ما يخل بالمرؤة.

وفي مجال العبادة طلب القصد والاعتدال فلا غلو ولا اهمال، وفي مجال العلاقة بين الرجل والمرأة نجد التوسط والاعتدال، فلا تكون المرأة حبيسة البيت ولا تكون طليقة في الطريق تزاحم الرجال، وفي مجال العلاقة بين الفرد والجماعة نجد التوازن بين حقوق الفرد وحقوق المجتمع، فلم يذهب الإسلام إلى تقديس الحقوق الفردية وجعل الفرد سيد الكون كما ذهبت إليه الرأسمالية، ولم يذهب إلى اهدار حقوق الفرد وجعل الفرد ترسا في آلة كما ذهبت إليه الماركسية.

وفي مجال العلاقة بين الدين والدنيا نجد التوازن الذي يجمع بينهما بحكمة وعدل، وهكذا في مجال العلاقة بين الغني والفقير، والحاكم والمحكوم، كما نلاحظ العدل في علاقات المسلمين بعضهم ببعض فكذلك في علاقاتهم بالمخالفين لهم وفي علاقة الدولة الإسلامية بغيرها. من أجل هذا العدل الشامل استحقت الأمة أن تكون الأمة الوسط ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143].

ويقوم العدل على أساس التسوية بين الناس في المعاملة، وعدم المفاضلة والتمييز بينهم تبعاً لهوى أو مصلحة أو لأسباب لا تستوجب المفاضلة. ولذا وجب على كل حاكم أن يلتزم طريق العدل وأن يسلك في سبيله كل الطرق، ومن هذه السبل أنه: «يجب عليه أن يستعين في ولايته بأهل الصدق والعدل، والأمثل فالأمثل»⁽¹⁾. ويذكر عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أن من قلد رجلاً على عصابة وهو يجد في تلك العصابة من هو أرضى لله منه فقد خان الله

(1) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، مطبعة المؤيد والآداب، سنة 1317هـ، ص 217.

ورسوله وجماعة المؤمنين»، والغالب أنه لا يوجد الكامل في ذلك فيجب تحري الدقة باختيار الأختيار والبعد عن الأشرار⁽¹⁾.

(3) الدولة والعدل:

ويندرج في صميم العدل قيام الدولة بواجباتها تجاه الأفراد بكفالة حرياتهم وحياتهم الضرورية كي لا يكون ضمنهم عاجز متروك، ولا ضعيف مهممل، ولا فقير يائس، ولا خائف مهدد، فتأمين كل فرد في الشعب -مسلم أو غير مسلم- على حاضره ومستقبله، وإقامة الحكم بين الناس بما يرضي الله والناس، يضمن استيفاء كل ذي حق حقه، دون ميل أو هوى في جميع جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ويكفل لأفرادها حياة كريمة⁽²⁾. وكذلك قيام الدولة بمنع انتهاك حقوق الناس المتعلقة بأنفسهم وأغراضهم وأموالهم وإزالة آثار الاعتداء الذي يلحق بهم، واعادة حقوقهم إليهم، ومعاينة المتعدي⁽³⁾.

فالعدل من المبادئ الدستورية الهامة التي يقوم عليها نظام الحكم الإسلامي، وهو أساس ومبدأ ثابت لكل من يستظل برأية الإسلام سواء اكان مسلماً أم غير مسلم، ذلك أن التشريع واحد لكل من ينال الرعوية الإسلامية من غير المسلمين، ويقول رسول الله ﷺ: «من أذى ذمياً فأنا خصمه»، وقوله ﷺ: «ألا من ظلم معاهداً أو تنقصه

(1) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 84.

(2) د. شمس مرغني: الملامح الأساسية للنظام الدستوري في دولة الإمارات العربي، ص 47.

(3) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 85.

حقه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا خصمه يوم القيامة(*)⁽¹⁾.

ثالثاً: نماذج من العدل

والأمثلة على العدل في عهد النبي ﷺ وفي عهد الخلفاء الراشدين، بل عهد غالبية الحكام المسلمين في العصر الأموي والعباسي والعثماني كان الحكام المسلمين -إلا في القليل- يطبقون العدل، فمما يبين هذا الأمر في عهد النبي ﷺ أنه بينما كان يعدل الصفوف بسهم يوم بدر، مر بسواد غزية، وهو متقدم على الصف فمس بطنه بالسهم، قائلاً: استوي ياسواد.

(*) «من آذى ذمياً فأنا خصمه» رواه أبو داود عن عدة من أبناء أصحاب رسول الله ﷺ عن آبائهم عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ألا من ظلم معاهداً أو تنقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا خصمه يوم القيامة». قال في المقاصد وسنده لا بأس به ولا يضر جهالة من لم يسم من أبناء الصحابة فانهم عدد منجبر به جهالتهم ولذا سكت عليه أبو داود وهو عند البيهقي في سننه من هذا الوجه وقال عن ثلاثين من أبناء أصحاب رسول الله ﷺ عن آبائهم وذكره بلفظ: «ألا من ظلم معاهداً أو تنقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس منه فأنا حجيجه يوم القيامة». وأشار رسول الله ﷺ بأصبعه إلى صدره: «ألا ومن قتل معاهداً له ذمة الله وذمة رسوله حرم الله ریح الجنة عليه وإن ريحها ليوجد من مسيرة سبعين خريفاً». ثم قال له شواهد بينتها في جزء أفردته لهذا الحديث منها عن عمر بن سعد رفعه: «أنا خصم يوم القيامة لليتيم والمعاهد ومن خاصمه أخصمه». وقال النجم: «من آذى ذمياً فأنا خصمه». قلت أخرج الخطيب عن ابن مسعود به وزاد فيه: «ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة». وأقول لكن قال الإمام أحمد: «لا أصل له» إلا أن يحمل على أنه لا أصل له بلفظه المشهور على الألسنة وهو: «من آذى ذمياً كنت خصمه يوم القيامة» [العجلوني: كشف الحفاء، ج2، حديث رقم 2341، ص285].

(2) د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص192.

فقال يارسول الله أوجعتني وقد بعثك الله بالحق، فكشف الرسول ﷺ عن بطنه، وقال: استقد، فاعتنقه، وقبل بطنه، فقال: ما حملك على هذا ياسواد؟ قال: يا رسول الله حضر ما ترى فلم آمن القتل، فأردت أن يكون آخر العهد بك، أن يمس جلدي جلدك، فدعا له الرسول ﷺ بالخير⁽¹⁾.

وعندما صعد عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ المنبر وعليه حلة (ثوبان) فاعترض عليه أحد الصحابة، قائلاً: انك قسمت علينا ثوبا وعليك حلة -ثوبان- فدعا عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ابنه عبد الله الذي بين لهم أن أحد الثوبين له⁽²⁾.

فلم يكن العدل مجرد شعار نظري مثالي بل في الحقيقة هناك الكثير من الأمثلة التي تؤكد تحقيق هذا المبدأ في الواقع، ولعل الخوف من الله هو أكبر ضمانات تحقيق هذا المبدأ وغيره في الواقع^(*)، وليريقع الظلم في العالم

- (1) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري)، ج-2، دار المعارف، بمصر، سنة 1962م، ص447.
- (2) ابن الجوزي: مناقب عمر بن الخطاب، تحقيق زينب القاروط، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة 1980، ص146.

(*) من نماذج العدل التي تحققت في أرض الواقع يوم أن كان يحكم المسلمون الدنيا: حين دخل جيش أبي عبيدة الجراح الشام وعاهد أهل حمص أن يدافع عنهم نظير ما يدفونهم، ودفعوا المال، لكن الطاعون تفشى في جيشه وعجز عن الدفاع، فأرسل إليهم أموالهم، فتأثر أهل حمص لهذا العدل الإسلامي، وعادوا المال وهبوا يجاهدون الرومان مع جيش الإسلام... وكذلك في عهد عمر بن عبد العزيز شكوا أهل اقليم سمرقند «صفد» أن القائد قتيبة بن مسلم دخل ديارهم من غير تخيير لهم بين الإسلام أو العهد أو القتال، بل شرع في القتال مباشرة حتى استسلمت له البلاد، فأمر أمير المؤمنين قاضيه أن يستمع إلى الناس ويحقق شكائهم، فإن وجدهم على حق أمر الجيش بالخروج حتى يتم التخيير، فلما صح عند القاضي شكوى الناس أمر الجيش بالخروج، فخرج الجيش وخير الناس فاختاروا الإسلام [د. علي جريشة: أصول الشرعية الإسلامية، ص98 - 99].

الإسلامي إلا بعد أن تجرد الحكام من دينهم ومالوا إلى عرض الدنيا وزينتها، فباعوا دينهم بعرض من الدنيا قليل، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون.

وبصفة عامة فإن المتتبع لسيرة الخلفاء الراشدين، ومن اهتدى بهديهم من رؤساء الدولة الإسلامية، ليعرف تماما أنهم حققوا كل مقاصد الحكم الإسلامي وغاياته... وفي أيام هؤلاء الراشدين كان العدل المثالي أساس حكمهم وكانت كلمة الأمة مجتمعة، ووحدتها قوية، هذه الوحدة التي شملت أبناء الإسلام جميعا وغيرهم من أبناء الأديان الأخرى، بحيث كانوا جميعا متساوون في الحقوق والواجبات العامة⁽¹⁾.

وبهذا يقرر الإسلام مبدأ العدل كمبدأ عام، ويضمن تطبيقه بربطه بالعبادة والخوف من الله تعالى، فالإسلام ليس دين قول ومبادئ فحسب، ولكنه أيضا دين عمل وتطبيقات للمبادئ التي وضعها، ولذلك كان العدل من أسس الحكم ودعاماته القوية في عصر الخلفاء الراشدين، وفي عصور الذين ساروا على هديهم من الخلفاء والولاة الآخرين، يقول سيدنا أبو بكر بعد أن ولي الخلافة، هذه الخطبة التي جعلها دستوراً لحكمه: «الضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ الحق له، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله»⁽²⁾.

ويروي الطبري بسنده أن السائب بن يزيد قال: «سمعت عمر بن

(1) د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة د.ت، ص 141.

(2) المرجع السابق، ص 153.

الخطاب يقول: والله الذي لا إله إلا هو -ثلاثا- ما من أحد إلا له في هذا المال حق أعطيه أو أمنعه، وما أحد أحق به من أحد إلا عبد مملوك وما أنا فيكم إلا كأحدكم ولكننا على منازلنا من كتاب الله وقسمنا من رسول الله ﷺ والرجل وبلاؤه في الإسلام، والرجل وقدمه في الإسلام، والرجل وغناؤه في الإسلام، والرجل وحاجته، والله لئن بقيت ليأتين الراعي بجبل صنعاء حظه من هذا المال وهو مكانه»⁽¹⁾.

(1) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري)، ج5، دار المعارف، بمصر، سنة 1962م، ص19.

المبحث الثالث

مبدأ المساواة

أولاً: طبيعة المساواة

المساواة لغة المماثلة والمعادلة، واصطلاحاً يقصد بها: «أن الأفراد أمام القانون سواء، دون تمييز بينهم بسبب الأصل أو الجنس أو الدين أو اللغة أو المركز الاجتماعي، في اكتساب الحقوق وممارستها والتحمل بالالتزامات واداءها»⁽¹⁾.

والمساواة هي الضمانة الأساسية لتحقيق العدل، فلا يمكن تحقيق العدل بغير احترام قاعدة المساواة الكاملة في الحقوق والأعباء، فلا تفضيل في الدولة الإسلامية بين الناس كافة إلا بالتقوى، ولا يقدم التشريع الإسلامي امتيازات اجتماعية أو اقتصادية أو عسكرية أو دينية لفئة دون أخرى من المسلمين، وإنما للجميع أمام الله سواء كأسنان المشط⁽²⁾.

ثانياً: المساواة عند الأمم السابقة على الإسلام:

ولم تعرف أمة من الأمم -لا قبل الإسلام ولا في وجوده ولا إلى عصرنا الحاضر- مبدأ المساواة وتطبيقه كما عرفه وطبقه الإسلام^(*)، فلقد كانت الأمم قبل الإسلام

(1) د. فؤاد عبد المنعم: مبدأ المساواة في الإسلام مع المقارنة بالديمقراطيات الحديثة، مؤسسة الثقافة الجامعية، طبعة سنة 1972، ص 21.

(2) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 91.

(*) لا تعني المساواة في الإسلام إلغاء التفاوت بين الناس في الطبيعة البشرية، فالناس =

تضع فروقا عظيمة بين طبقات الأمة وأفرادها، بل لقد كانت اديان كثيرة تقرر التمايز بين الناس⁽¹⁾. ففي مصر القديمة كان فرعون بجبروته وامتيازاته، وكان كسرى في فارس وكذلك قيصر في الغرب يُعبدون من دون الله. وتميزت طبقة الأشراف عن طبقات الشعب الأخرى بالكثير من الامتيازات.

وفي الديانات القديمة كالبرهمية والبوذية والزرادشتية والمجوسية^(*)، كانت الطبقات المتعددة، وكانت الطبقة أساس الحكم، وفي اليهودية كان الشعب المختار (اليهود). وفي المسيحية كان اقرار الرق واحتقار المرأة، وكانت الكهنوتية المتميزة والمتسلطة.

وبالنسبة للعرب -قبل الإسلام- كانت العادات والأعراف تمايز بين القبائل، وحتى في القبيلة الواحدة كان مركز الفرد يتحدد بأصله ونسبه وثرائه، وكانت شرائعهم لصالح الرجل دون المرأة، وللحر دون العبد⁽³⁾.

= يتفاضلون في المزايا والقدرات والكفاية والمؤهلات، والإسلام لا يمكنه أن يتجاهل حقيقة هذه الاختلافات في الطبيعة البشرية، قال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ دَرَجَةٌ وَمِمَّا عَمِلُوا﴾ [الأنعام: 132]، وقال تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 9]، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ﴾ [النحل: 71]... فالإسلام يقرر المساواة بين الناس بغير تفرقة على أساس الأنساب والألون والأجناس دون أن يلغي التفاوت والاختلاف بينهم في القدرات العلمية والعملية والعقلية والإيمانية.

(1) د. عبد الكريم عثمان: معالم الثقافة الاسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة 1982، ص72.

(*) **البراهمة**: ديانة هندية تنسب إلى رجل يقال له «براهم» يقول باستحالة النبوة... **البوذية**: هي إحدى أديان الهند التي تنسب إلى جوتاما بوذا المتوفى عام 480 ق.م... **الزرادشتية**: ديانة فارسية تنسب إلى رجل يسمى زرادشت ت 541 ق.م... **المجوسية**: ديانة تبنى على القول بأصلين للوجود النور والظلمة.

(3) د. فؤاد عبد المنعم: مبدأ المساواة في الإسلام، ص302.

أما اليونان القدماء والذين كان ينظر إليهم -ولا زال- على أنهم مصدر التحضر والتنوير، فقد كانوا يفهمون مبدأ المساواة فهما منحرفا اتضح في فهم مفهوم المساواة من خلال استبعادها من مفهوم الشعب للأجانب والنساء والأرقاء، ومن هنا اقتصرَت الحقوق السياسية على المواطن الأثيني الذكر الحر.

ويتضح هذا الأمر عند أفلاطون الذي كان ينظر إلى النظام الديمقراطي -باعتباره نظام كل الشعب- نظرة ازدراء واحتقار، وانه حكم الغوغاء والدهماء، أما النظام الأمثل -في نظره- فهو النظام الأرستقراطي. وبهذا كان أفلاطون يمنح الحرية الكاملة لطبقة الأرستقراطيين التي كان ينتمي إليها، ويسعى بكل طاقته إلى حرمان المواطنين أو الشعب الفقير من هذه الحرية.

ولقد سار أرسطو على نفس المنوال فدافع عن نظام العبودية الذي كان يسود المجتمع اليوناني، وكان يرى أن العبودية نظام طبيعي، فالعبيد مهينون بطبيعتهم لأن يكونوا عبيدا، وذلك لأن التفرقة بين الأعلى والأدنى موجودة في الطبيعة وفي جميع الأشياء: بين النفس والبدن، بين الإنسان والحيوان، بين الذكر والأنثى.

وفي كل هذه الحالات وغيرها من الأفضل أن يحكم الأعلى الأدنى وأن يطيع الأدنى الأعلى. فبعض الأجناس سادة بالطبع وخاصة اليونان... أما الأجانب أو البرابرة فهم لا يجوزون في الحقيقة القدرة على أن يكونوا أسياد أنفسهم أو على أن يحيوا حياة رجال الأعمال المتحضرين أو حياة دارس العلم...

وهذا الفهم المعيب للشعب هو الذي ساد الديمقراطية الرومانية، ففقهاء

القانون الروماني يفرقون بين مصطلح الشعب بمدلوله الاجتماعي الذي ينصرف إلى جميع الأفراد الذين ينتمون إلى جنسية الدولة، والشعب بمدلوله السياسي الذي لا يمتد إلى كل هؤلاء الأفراد، وإنما يقتصر على من لهم حق مباشرة الحقوق السياسية^(*)(1).

ثالثاً: الأسس التي قام عليه مبدأ المساواة الإسلامية:

في ظل هذا الركام الهائل من العنصرية جاء الإسلام ليقدم عقيدته الجديدة تلك العقيدة التي كانت المساواة من أهم مبادئها، والتي حرص الإسلام كل الحرص على أن يطبقه في الواقع بربطه بهذه العقيدة السامية.

(*) ولر تستطع أوربا وحتى يومنا هذا التخلص من هذه العنصرية، فهاهو واحد من أكبر دعاة الديمقراطية الفرنسيين وهو مونتسكيو (1689 - 1755) قد أخذ ببعض الآراء المعادية للديمقراطية، مثل الأخذ بالنظام الطبقي الذي يميز الأفراد بسبب الولد أو الثروة، وأيد وجود امتيازات لطبقة النبلاء، وأيد حرمان بعض أفراد الشعب ممن أتمسو بالنزالة والدناءة من الإدلاء بأصواتهم لاختيار ممثليهم! وذهب إلى أن هناك فئة من الناس المميزين من حيث الثروة أو الميلاد أو الجاه ينبغي المحافظة عليها، وعلى ما لديهم من امتيازات، ومن ثم فإذا لم يعطوا سوى صوت واحد مثلهم مثل أفراد عامة الشعب أصبحت حريتهم العامة في خطر. لهذا كان من الضروري حماية امتيازات هذه الفئة والحيلولة دون زوالها، وذلك بإعطاء النبلاء امتيازات على الصعيد التشريعي بحيث يشكلون هيئة تشريعية مستقلة تتمتع بحق نقض القرارات التي تتخذها هيئة التمثيل الشعبي. كما يفترض في هيئة النبلاء أن تكون وراثية، كما يتعين منح هذه الهيئة سلطة قضائية، إذ لم كان النبلاء عرضة للحسد والغيرة فمن الواجب أن يحاكموا من قبل أندادهم، تجنباً لصدور أحكام جائرة ضدهم، إذ لا يجوز مقاضاتهم أمام محاكم عادية، وإنما أمام الهيئة المكونة من نبلاء [د. إمام عبد الفتاح إمام: الطاغية، ص 269].

(2) المرجع السابق، ص 253.

والإسلام يؤكد على مبدأ المساواة من خلال ما قرره من أمرين، وهما وحدة الأصل ووحدة الرب.

1. وحدة الرب: ينطلق الإيمان بالإسلام من الإيمان بالله الواحد الأحد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له شريك في الملك، ومادام الرب واحد ليس ثم سواه، فطبيعي أن يتساوى أمامه كافة البشر، فجميع المخلوقات متساوية أمام الخالق، ولها حقوق وعليها واجبات دون ثمة تمييز للعنصر أو اللون أو الوطن أو الثروة⁽¹⁾.

2. وحدة الأصل: يؤكد الإسلام على أن الأصل الإنساني واحد، قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ آتَقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۗ﴾ [النساء: 1].

فالأية تؤكد أن الناس جميعا من نسل آدم وآدم من تراب، وحتى الرسل لا يتميزون في ذلك، ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: 59]. ومحمد ﷺ بشر لا يملك لنفسه أو لغيره نفعا أو ضرا إلا بإذن الله ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾ [الكهف: 110]. وهكذا فإن الناس جميعا خلقوا من ذكر وأنثى وينسلون من مصدر واحد فليس ثمة ما يبرر أن يدعي بعضهم سمو على بعض بانتسابه إلى جنس أعلى⁽²⁾.

وكما أكد القرآن على هذا الأصل فكذلك السنة تؤكد، يقول النبي ﷺ:

(1) د. فؤاد عبد المنعم: مبدأ المساواة في الإسلام، ص 302.

(2) المرجع السابق، ص 88.

«كلكم بنو آدم، وآدم خلق من تراب، لينتهين قوم يفتخرون بأبائهم أو ليكونن أهون على الله من الجعلان»⁽¹⁾.

ومادام الناس لآدم وآدم من تراب فلا ينبغي لأحد أن يفتخر بدمه أو بلونه أو بنسبه أو بغير ذلك ممن لا يدخل في حقيقة الإنسان وكونه من تراب، فللذين يفتخرون بدمائهم قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾ [المسلمات: 20] ويقول تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَجًا﴾ [فاطر: 13]، ويقول الرسول ﷺ: «أيها الناس، إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله اتقاكم، وليس لعربي على عجمي ولا لأحمر على أبيض فضل إلا بالتقوى»^(*). ويقول ﷺ: «الناس متساون كأسنان المشط، ليس لأحد على أحد فضل إلا بتقوى الله»^(**).

(1) حسنه السيوطي في الجامع الصغير، طبعة مكتبة المشهد الحسيني ج2، ص95.
(*) رواه الإمام أحمد بلفظ: «يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد وإن أباكم واحد إلا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى، أبلغت؟ قالوا: بلغ رسول الله ﷺ، ثم قال: أي يوم هذا؟ قالوا: يوم حرام، ثم قال: أي شهر هذا؟ قالوا: شهر حرام، قال: ثم قال: أي بلد هذا؟ قالوا: بلد حرام، قال: فإن الله قد حرم بينكم دماءكم وأموالكم». قال: ولا أدري قال أو أعراضكم أم لا كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا أبلغت؟ قالوا: بلغ رسول الله ﷺ، قال: ليبلغ الشاهد الغائب» [مسند أحمد ج5، حديث رقم 23536، ص411].

(**) رواه الهمداني عن أنس بن مالك بلفظ: «الناس مستوون كأسنان المشط ليس لأحد على أحد فضل إلا بقوى الله عز وجل» [الهمداني: الفردوس بمأثور الخطاب، تحقيق السعيد بن بسويقي زغلول، ج4، دار الكتب العلمية، بيروت 1986م، حديث رقم 6883، ص301].

وقد تجادل الصحابي أبو ذر مع أحد الزوج واشتط به الغضب، فقال له: «يا ابن السوداء» وسمع الرسول ﷺ هذه الكلمة النابية، فأنكرها أشد الإنكار، وقال لأبي ذر: «أعيرته بأمه؟ إنك امرؤ فيك جاهلية»، وقال له: «طف الصاع، طف الصاع (*) ليس لابن البيضاء على ابن السوداء فضل إلا بالتقوى أو بعمل صالح». وندم أبو ذر على فعلته، وألصق خده بالأرض وقال للآخر: «قم فطأ خدي»⁽¹⁾.

رابعاً: شمول المساواة الإسلامية

لقد جاءت المساواة في الإسلام عامة بين الناس في كافة المجالات، والتي منها:

(1) المساواة بين الفقراء والأغنياء:

لقد ساوى الإسلام بين الفقراء والأغنياء، بل ووضع الفقراء موضع الرعاية الأولى وكان في شأنهم العتاب للنبي ﷺ ﴿عَسَّ وَتَوَلَّى﴾ (١) أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى (٢) وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَنُّ (٣) أَوْ يَذُرُّ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى (٤) أَمَّا مَنْ اسْتَعْفَى (٥) فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى (٦) وَمَا عَلَيْكَ الْأَلَمِيَّ (٧) وَأَمَّا مَنْ جَاءَهُ يَسْعَى (٨) وَهُوَ يَحْشَى (٩) فَأَنْتَ عَنْهُ تُلَهَّى ﴿[عيس: 1 - 10].

ورفض رب العزة سبحانه النزعة العنصرية التي كان يتشبث بها سادات قريش حيث كانوا يقولون للنبي ﷺ كيف نجلس إليك يا محمد وأنت تجلس مع عبيدنا؟ اطردهم عنك ونحن نحضر مجلسك ونسمع دعوتك، فأبى رسول الله، فقالوا: فاجعل لنا يوماً ولهم يوماً، فكاد أن يجيب دعوتهم، فنزلت الآيات: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا

(*) طف الصاع: أي جاوز الأمر حده.

(1) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 92.

عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِّنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿﴾ [الأنعام: 52].

وكلف الجميع - فقراء وأغنياء - نفس التكاليف، فأوامر القرآن ونواهيها موجهة إلى كافة الناس، لا أمة بعينها أو جنسا بعينه، والمسؤولية واحدة، قال تعالى: ﴿﴾ وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴿﴾ [النجم: 39]. فلا يوجد في صف الإيمان عنصرية أو طبقية بل المؤمنون أخوة، قال تعالى: ﴿﴾ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴿﴾ [الحجرات: 10]، وقال سبحانه: ﴿﴾ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ﴿﴾ [التوبة: 71]، بل هم نفس واحدة، ما يسيء لأحدهم يسيء للجميع، قال تعالى: ﴿﴾ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَرُوا بِهَا لَأَلْقَى ﴿﴾ [الحجرات: 11].

(2) المساواة أمام القانون والقضاء:

أ- المساواة أمام القانون:

لقد ساوى الإسلام بين الناس جميعا أمام القانون، وهناك الكثير من المواقف التي تؤكد ذلك، منها:

موقف الرسول ﷺ من المرأة المخزومية التي كانت شريفة (أميرة) في قومها، وسرقت حليا وقطيفة، ووجب عليها الحد، فجاء أسامة بن زيد يشفع فيها، فرده ﷺ قائلا: «يا أسامة أتشفع في حد من حدود الله؟ وقال: أيها الناس، إنما ضل من كان قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها»⁽¹⁾.

(1) المنذري: مختصر صحيح مسلم، تحقيق الشيخ الألباني، المكتب الإسلامي، سنة 1977، حديث رقم 1046، ص 278.

كما أن عمر بن الخطاب نفذ الحد على ولده عبد الرحمن لشربه الخمر⁽¹⁾. وكذلك موقف عمر بن الخطاب من جيلة بن الأيهم الغساني، وكان من ملوك آل جفنة، اسلم هو وقومه، وحضر لزيارة عمر في خمسمائة من أهل بيته، في كامل زينتهم، وفرح به عمر كقوة جديدة للإسلام فأدنى مجلسه وخرج معه للحج، وبينما هو يطوف حول الكعبة، وطئ أزاره رجل من بني فزارة فانحل الأزار، فضرب الفزاري على وجهه فحطم أنفه، فأشتكى عند عمر، وأقر جيلة بما هو منسوب إليه، فقال عمر: «إن الإسلام قد سوى بينكما، فليست تفضله بشيء إلا بالتقوى والعافية»، قال جيلة: «قد ظننت يا أمير المؤمنين أي أكون في الإسلام أعز مني في الجاهلية». قال: «دع عنك هذا، فإنك إن لم ترض الرجل اقتصصت منك»، فلما استيقن جيلة من ذلك فر هاربا إلى القسطنطينية وتصر هو وقومه⁽²⁾.

ب- المساواة أمام القضاء:

المقصود بالمساواة أمام القضاء أن المواطنين يتساوون في الجهة التي تفصل في نزاعهم، بحيث لا يجوز إنشاء محاكم خاصة لطبقة من الناس لسمو مكانتهم أو علو درجاتهم. أو عكس ذلك كأن تقام محاكم عسكرية لفئة من الناس بحجة خطرهم على الأمن القومي أو غيره⁽³⁾.

والنظام الإسلامي هو النظام الوحيد^(*) الذي لا يستثني أحدا مهما كان

(1) ابن الجوزي: مناقب عمر بن الخطاب، ص 240.

(2) عبد المتعال الصعيدي: القضايا الكبرى في الإسلام، مكتبة الآداب، القاهرة، سنة 1960، ص 109.

(3) د. محمود حلمي: نظام الحكم في الإسلام مقارنا بالنظم المعاصرة، ص 176.

(*) في الديمقراطيات الحديثة تنشأ للحاكم محاكم خاصة وبشروط خاصة، والملك فيها=

شأنه من المثول أمامه، حتى ولو كان الخليفة، كما أنه ليس هناك أمر ممتنع على القضاء⁽¹⁾. ومن صور المساواة أمام القضاء ما يلي:

منها أنه حدث في عهد عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن يهوديا شكوا إلى عمر عليا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فلما مثل بين يديه خاطب عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ اليهودي باسمه بينما وجه الخطاب إلى علي بكينته، إذ ناداه كما جرت عادته -يا أبا الحسن- فغضب علي، فقال له عمر: «أكرهت أن يكون خصمك يهوديا، وأن تمثل معه أمام القضاء على قدم المساواة؟»، فقال: «لا، ولكنني غضبت لأنك لم تسو بيني وبينه، بل فضلتني عليه، إذ خاطبته باسمه وخطابتي بكينتي»⁽²⁾.

ومنها الوقعة الشهيرة التي وقعت في مصر في عهد عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، حيث جاء رجل من مصر، فقال يا امير المؤمنين: هذا مقام العائذ بك، قال عمر: ومالك؟ قال الرجل: أجرى عمرو بن العاص بمصر الخيل فلما رآها الناس، قام محمد بن عمرو فقال فرسي ورب الكعبة، فقلت: فرسي ورب الكعبة، فقام إلي فضر بني بالصوت، وهو يقول: «خذها وأنا ابن الأكرمين». فوالله ما زاد عمر على أن قال له: اجلس، ثم كتب إلى عمرو: إذا جاءك كتابي فأقبل ومعك ابنك، فأقبل عمرو في ازار ورداء، فجعل عمرو يلتفت هل يرى ابنه، ثم قال: أين المصري؟ فقال: ها أنذا، قال: دونك الدرة فاضرب ابن الأكرمين، اضرب ابن الأكرمين، فضر به حتى أتخنه، ثم قال: «اجعلها على

= لا يحاكم، وأعضاء المجالس النيابية ورجال القضاء لا تجوز محاكمتهم إلا بشروط خاصة وفي ظروف معينة... وهذه أمور تخل بمبدأ المساواة [د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 27].

(1) د. فؤاد عبد المنعم: مبدأ المساواة في الإسلام، ص 99.

(2) ابن الجوزي: مناقب عمر بن الخطاب، ص 133.

صلعاء عمرو فوالله ما ضربك إلا بفضل سلطانه»، فقال: يا أمير المؤمنين: قد ضربت من ضرب بني، قال: أما والله ولو ضربته ما حلنا بينك وبينه. ثم قال: «أبا عمرو متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم أحرارا»، ثم التفت إلى المصري وقال: «انصرف راشدا فإن رأيت ريب فأكتب إلي»⁽¹⁾.

ومنها أن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كتب إلى قضاة المسلمين، وهو أبو موسى الأشعري: «أس بين الناس في وجهك ومجلسك وقضائك، حتى لا يطمع شريف في جيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك»⁽²⁾.

ومن هذه الوقائع وغيرها أنتهى فقهاء المسلمين إلى وضع شروط المساواة أمام القاضي فأوجبوا عليه أن:

- 1- يستمع القاضي إلى الشاكي، ويطلب القاضي إلى المشكو في حقه، أمامه إلى مجلس القضاء، دون تفرقة بين غني أو فقير، قوي أو ضعيف.
- 2- يحقق عدالة الإجراءات القانونية، فيسوي بين الخصوم في هذه الإجراءات وفي اشاراته ونظراته ومجلسه.. إلخ.
- 3- يحكم بالعدل: على أن هذا لا ينافي اختلاف العقوبة تبعا لاختلاف ظروف المجرمين، ولو كانت الجريمة واحدة، ولا ينافي وجود محاكم لكل نوع من الجرائم، كمحاكم الأحداث⁽³⁾.

(1) المصدر السابق، ص 99.

(2) المصدر السابق، ص 133.

(3) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 30.

(3) المساواة في تولي الوظائف العامة:

ويقصد بها ألا يميز فئة من المواطنين على أخرى في تقلد الوظائف بشرط توفر ما يتطلبه القانون لتقلد الوظيفة من مؤهلات. ونجد في الإسلام أن الأفراد يتساوون في تقلد الوظائف العامة طبقاً لكفائتهم وعلمهم وقدرتهم لا لسبب آخر. ولا يخجل هذه المساواة اشتراط الذكورة أو الأنوثة، فتخصص بعض الوظائف للرجال كالعسكرية، أو للنساء كالتمريض. كما لا يخجل اشتراط شروط معينة في طالب الوظيفة، كالطول في الوظائف العسكرية مثلاً⁽¹⁾.

وإذا كانت الأعراف والمصالح قد قضت بتحديد بعض الشروط المعينة في الموظف المطلوب فإن هذا لا يخجل مبدأ المساواة العامة لأنه مرتبط بالمصالح العامة، ومثل ذلك يقال بالنسبة للمرأة وغير المسلمين بخصوص رئاسة الدولة⁽²⁾.

(4) المساواة في العطاء:

تعتبر الدولة في الإسلام مسؤولة عن رعيتهما، ومن هنا يجب عليها أن ترفع من مستواهم المادي عن طريق توزيع العطايا والأموال المتوفرة في بيت المال على أفراد الشعب، وبخاصة الفقراء واليتامى وغيرهم من المحتاجين، يقول النبي ﷺ: «من ترك كلاً فألى الله»^{(*) (3)}.

(1) د. محمود حلمي: نظام الحكم في الإسلام، ص 177.

(2) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 30.

(*) لمرأجه بهذا اللفظ ولكن رواه أبو عوانة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ بلفظ: «من ترك كلاً فألى ومن ترك مالا فللوارث» [مسند أبي عوانة، تحقيق أمين بن عارف الدمشقي، ط 1، ج 1، دار المعرفة، بيروت سنة 1998م، حديث رقم 5625، ص 443].

(4) الكل: الولد الذي لمر يترك له والده مالا [أبو عبيد القاسم بن سلام: كتاب الأموال، تحقيق محمد خليل هراس، الكليات الأزهرية، سنة 1986م، ص 236].

والنظام الإسلامي يعتبر الأول من نوعه في العالم، الذي فرض لكل فرد في الدولة منذ أن ولد حتى يموت حقا في بيت المال، ولذلك فرض عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ العطاء لكل مولود يولد في الإسلام فقيرا أو غنيا، ولم يفرق بين المسلم وغيره، لأن غير المسلم يشعر بالجوع كما يشعر به المسلم، وكلاهما يشتركان في الإنسانية. والرحمة أعم من أن تختص بمسلم دون غيره⁽¹⁾.

مر عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ على شيخ يهودي يسأل، فذهب به إلى منزله، فأعطاه، ثم أمر خازن بيت المال أن يجري عليه من الصدقة، ووضع عنه الجزية. وقال للخازن: انظر هذا وضرباءه، فوالله ما أنصفناه، إن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم⁽²⁾. وفي كتاب خالد بن الوليد لما صالح أهل الحيرة، وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات، طرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين وعياله، ما أقام بدار الهجرة والإسلام⁽³⁾.

(5) المساواة في التكاليف الاجتماعية:

في الدولة الإسلامية يتساوى الناس في الواجبات والتكاليف كما يتساوون في المغانم، وهذه التكاليف مظهران:

الأول: المساواة في أداء الزكاة والضرائب: ففي الإسلام نجد الزكاة والخراج والجزية والغنيمة والفيء والعشور، وفيها جميعا معنى الضريبة.

(1) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 32.

(2) القاضي أبو يوسف: كتاب الخراج، المطبعة السلفية، سنة 1973، ص 136.

(3) المصدر السابق، ص 154.

ويهمنا - الزكاة - فهي عبادة مالية فرضت على كل مسلم حر بالغ عاقل مالك للنصاب ملكلاً تاماً، أي أنها تؤخذ بنسبة معلومة على قدر معلوم من الأموال والحيوان والزروع والثمار، فيتساوى المسلمون في اخراجها بنسبة واحدة، وكذلك الجزية تفرض بنسبة موحدة على الرؤوس⁽¹⁾. ومن الممكن اعفاء بعض الناس منها بسبب أعباء عائلية أو قلة موارد بشرط أن يكون ذلك وفق قاعدة عامة⁽²⁾.

الثاني: المساواة في أداء الخدمة العسكرية، ويقتضي هذا ألا يعفى أحد من الخدمة العسكرية لقاء دفع فدية أو بسبب الانتهاء إلى طبقة أو لكونه يشغل منصباً، بل تفرض هذه الخدمة ولمدة واحدة على كل من تتشابه ظروفهم عندما يصلون إلى سن معينة، ولا يتنافى معها أن يعفى البعض بسبب عدم الحاجة إليهم. والجهاد في الإسلام فرض كفاية عندما يكون العدو خارج البلاد، أما إذا دخلها ففرض عين على الجميع⁽³⁾.

وعليه يتضح أن هذه القيمة - كسائر القيم الإسلامية - ليست فكرة مجردة وإنما الإسلام جعل المسلم يمارسها عملياً وباستمرار. فلو نظرنا إلى الصلاة التي يمارسها الإنسان المسلم في اليوم خمس مرات نجد أنها ممارسة عملية يومية لفكرة المساواة حيث يقف الناس على اختلاف مراتبهم الاجتماعية جنباً إلى جنب، هذا على مستوى القطر الواحد. فإذا ما انتقلنا إلى المستوى العالمي وجدنا «الحج» مظاهرة إسلامية عالمية تؤكد للعالم كله أن الإسلام حقاً هو

(1) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 33.

(2) د. فؤاد عبد المنعم: مبدأ المساواة في الإسلام، ص 111.

(3) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 34.

دين المساواة ففيه يجتمع العربي والعجمي والأسود والأبيض، فالحج مساواة عملية بين جميع الناس على اختلاف ألوانهم وأشكالهم ولغاتهم وأوطانهم.

وهذا يؤكد الإسلام على قيمة المساواة كمبدأ دستوري يقدم له كل الضمانات، حيث يربط الفكر بالخوف من الله مما ينقلها من مجال الأفكار لتكون قيمة تحكم حياة المسلمين كافة ابتداء من الحاكم وانتهاء بالفرد العادي.

المبحث الرابع

مبدأ الحرية

أولاً: معنى الحرية وحدودها

الحرية في جوهرها هي: «اختيار الفعل عن روية مع استطاعتنا عند اختياره أو اختيار ضده»⁽¹⁾.

وتمتد هذه الحرية - في الجانب السياسي - إلى علاقة الحاكم بالمحكوم، وكيفية اختيار الأخير، ومدى سلطة الأول، إذ تُعرف بأنها: «حرية الناس في اختيار من تجب له الطاعة»، أو: «حق الناس في ألا يحكموا بغير شخص منهم».

ويعرفها الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن الصادر عام 1789 بأنها قدرة الفرد على عمل كل شيء لا يضر بالآخرين⁽²⁾.

وتختلف حدود الحرية ومساحاتها وفق كل مذهب، فالحرية في ظل المذاهب الجمعية محدودة للغاية، ولكنها في المذاهب الفردية تتسع لكي تضر بحقوق الآخرين أحياناً، ففي المذاهب التي تهتم بالجماعة وتنكر دور الفرد، تطلق السلطات وتقيّد الحريات، بينما في المذاهب الفردية تقُدس حقوق الفرد وتعلوا على كل حق.

(1) د. إسماعيل البدوي: دعائم الحكم في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصر، الحريات العامة، ط1، دار الفكر العربي، سنة 1980 - 1981، ص20.

(2) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص112.

ومن هنا يمكن القول أن النظام إذا ما اعتنق المذهب الفردي، فإن الفرد يغدو غاية النظام القانوني للدولة، ومن ثم تكون حريته مصونة، ومكانته عالية، إلا أنه يحمل في ذات الوقت معول هدم الجماعة الذي يهدد تضامنها وسلامتها ويقوض بنائها ووحدتها⁽¹⁾.

كما أنه يمكن القول أن النظام إذا ما اعتنق المذهب الجماعي - كالاشتراكية مثلاً - فإنه يترتب على ذلك إهدار الحريات الفردية أو تقيدها باسم الجماعة كي تحقق أهدافها، وقد يترتب على ذلك حرمان الأقلية من حقوقها وحرياتها لهذا السبب، سواء أكانت حريات شخصية أم فكرية أم ذات مضمون اقتصادي⁽²⁾.

وهذا ما يجعل النظام الإسلامي متميزاً كل التمايز عن هذه التيارات الغربية المتطرفة، إذ يتضح في يسر وسهولة لكل ذي بصيرة أن النظام الإسلامي يعرف لكل حقوقه دون أن يطغى بطرف على الآخر.

ثانياً: الحرية في الإسلام

يدافع الإسلام عن الحرية بكافة أنواعها دفاعاً مجيداً، فعن حرية النفس يقول سبحانه وتعالى: ﴿الْأَنْزُرُ وَأَزْرُهُ وَزَرَ أُخْرَى﴾ (٣٨) وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى (٣٩) وَأَنْ سَعِيَهُ سَوْفَ يُرَى (٤٠) ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى ﴿ [النجم: 38 - 41]. وفي حرية الاعتقاد يقول: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 256]، ويقول للرسول ﷺ: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا

(1) د. إسماعيل البدوي: دعائم الحكم في الشريعة الإسلامية، ص 34.

(2) المرجع السابق، ص 34.

مُؤْمِنِينَ ﴿ [يونس: 99]، وهو سؤال للإنكار فإن هذا الإكراه لا يكون: ﴿ وَمَا كَانَتْ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ [يونس: 100] ⁽¹⁾. وفي حرية الحوار والمجادل يقول سبحانه: ﴿ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [العنكبوت: 46].

وهكذا يزيل الإسلام كافة المعوقات التي تحول بين الإرادة والحرية إلا أنه يشترط الحرية بالدليل، أي على كل من يدعي أمراً ما بعد ما أظهره الله في القرآن الكريم أن يأتي بالدليل الذي يؤكد ادعائه، قال تعالى: ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [النمل: 64] حتى يكون الإنسان مسئولاً مسئولية كاملة عن مصيره ﴿ لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ ﴾ [الأنفال: 42].

وبناء على هذه الحرية استخدم القرآن المنهج العقلي من أجل تقرير عقيدته في الأذهان والقلوب وهو منهج فريد في نوعه منهج يبين مقدار الرحمة الكبيرة التي أصابت الإنسانية من قبل المولى عزَّجَلَّ إذ أن المولى عزَّجَلَّ - وهو رب الكون - لا يستحي أن يناقش الإنسان في قضاياها المصيرية الكبرى كقضية الخلق والحياة والموت والبعث والجزاء والجنة والنار.... إلخ - مناقشة قائمة على العقل ومدعمة بالبرهان.

وطبيعي أن يكون هذا الدين العظيم - الذي يكفل الحرية للبشرية كافة، ويسوي بين الناس أجمعين ويجعل الأفضلية بالتقوى والعمل الصالح - دين رحمة كما قال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [الأنبياء: 107]

(1) سيد قطب: في ظلال القرآن، ج3، ص 1821.

فالرسالة المحمدية كانت رحمة للبشرية وأن محمد ﷺ إنما أرسل رحمة للعالمين، ومن آمن به ومن لم يؤمن به على السواء⁽¹⁾.

ومن هذا المنطلق فإن الحرية تُظل كل سكان الدولة الإسلامية بلا استثناء، فالإسلام أعطى كامل الحرية لأهل الديانات الأخرى للدخول في الدين الجديد أو البقاء في دياناتهم القديمة، بلا جبر أو إكراه، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256] وفي ضوء هذه الآية أجمع أهل العلم على أن الذمي إذا أقام على ما عوهد عليه والمستأمن لا يجوز نقض عهده ولا إكراهه على ما لم يلتزمه ولأنه أكره على ما لا يجوز إكراهه عليه⁽²⁾.

بل إن التاريخ يشهد أن الديانات الأخرى قد ازدهرت في العصر الإسلامي على أحسن ما يكون، فقد انتشرت المسيحية، بل واليهودية والمناوية^(*) أيضاً. وفي ذلك يقول ف. بارتولد: «إن الشعوب التي عاشت في حكم المسلمين استفادت في نشر الدين من العلاقات التي اتسعت بتكوين الدولة الإسلامية الممتدة على قسم كبير من العالم، أكثر من المسلمين أنفسهم، كما أن انتشار النصرانية والمناوية في بلاد المغول، واليهودية والنصرانية في القوقاز وشواطئ فولجا يعود إلى العصر الإسلامي⁽³⁾.

(1) المرجع السابق، ج 4، ص 2402.

(2) ابن قدامة: المغني، ط 1، دار الفكر بيروت، سنة 1405، ج 9، ص 30.

(*) فرقة من فرق من فرق الثنوية، ينتسبون لماني بن فانك الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير، وقتله بهرام بن هرمز بن سابور، وذلك بعد عيسى بن مريم عَلَيْهِ السَّلَامُ، أحدث دينا بين الماچوسية والنصرانية [الشهرستاني: الملل والنحل، ص 264].

(4) ف. بارتولد: تاريخ الحضارة الإسلامية، ط 5، ترجمة حمزة طاهر، دار المعارف بمصر د.ت، ص 242.

ويرد موننجومري وات على الذين يزعمون أن الإسلام انتشر بقوة السيف، فيقول: «إن اليهود والنصارى وأتباع الديانات الأخرى التي يعترف الإسلام بها لم يخيروا بين الإسلام والسيف»⁽¹⁾. ويقول آدم متز: «على أنه كان في الدولة الإسلامية ما يضمن لكل ديانة من ديانات أهل الذمة كيانها الخاص»⁽²⁾.

وهكذا كان العالم الإسلامي -ومن منطلق عقائدي- متسامحا تسامحا لا يعرفه دينا من الأديان ولا ملة من الملل، وفي ذلك يقول أحد مؤرخي الأديان من الروس، وهو يحكي ما حدث في زمن الحروب الصليبية: «إن الروحانيين والشعب يرون عودة ظلم الإسلام خيرا من الحياة في حكم اللاتينيين»⁽³⁾.

وهكذا يؤصل الإسلام للحرية كمبدأ عام من المبادئ التي تحكم دستور الدولة الإسلامية.

(1) موننجومري وات: فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ط1، ترجمة حسين أحمد أمين، دار الشروق بيروت- القاهرة، سنة 1983، ص102.
(2) آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ط2، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1995، ص59.
(3) ف. بارتولد: تاريخ الحضارة الإسلامية، ص-55 56.

الفصل الخامس

من الحريات إلى الحقوق

الفصل الخامس

من الحريات إلى الحقوق

التمهيد

من منطلق كون الإسلام رحمة للعالمين، ومن منطلق المسؤولية الملقاة على عاتق كل إنسان، ومن منطلق تكريم الإسلام للإنسان، ومن منطلق الجزاء الأخروي المترتب على اختيار الإنسان لعقيده. من هذه المنطلقات نقول إن الإسلام الذي يعلي من إنسانية الإنسان، ضمن له حقوقه وحرياته.

وقد تكلمنا في المبادئ التي قام عليها النظام الإسلامي في الحكم عن مبدأ الحرية، وكيف أنها شاملة وعامة ومطبقة في الواقع من حيث ارتباطها بعقيدة المسلمين، هذه الحرية هي الحرية التي ضمنها الدستور بصفة عامة، فإذا ما تعرضت هذه الحرية لعائق ما تحولت لحق ينظمه القانون.

والحق من الناحية القانونية هو: «تلك الرابطة القانونية التي بمقتضاها يخول القانون شخصا معينا على سبيل الاستثثار والتسلط على شيء أو اقتضاء أداء معين من شخص آخر(*)».

(*) الرابطة القانونية قد تكون بين شخصين أو تكون بين شخص وشيء، وفي الحالة الأولى تسمى الرابطة رابطة اقتضاء، إذ تخول لشخص معين اقتضاء أداء معين، (كدين)=

والحق في اللغة نقيض الباطل، وحُق الأمر بمعنى وجب وثبت، والحق من أسماء الله، وقيل من صفاته، وقد يكون بمعنى النصيب لقوله تعالى: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ [الذاريات: 19] أي في أموالهم نصيب ثابت. (1)

والحر نقيض العبد، وفي الاصطلاح تعني الحرية أن تكون للإنسان الحرية في أن يفعل ما يريد بشرط عدم الاضرار بالآخرين (2). ومن الناحية القانونية الحرية هي: «رابطة قانونية يخولها القانون للجميع على سبيل المساواة، إذ يكفل القانون للمواطنين التنقل، والتملك، والتعبير عن الرأي، كما ينظم القانون كيفية استخدام تلك الحريات كي لا يعم المجتمع الفوضى، فالحرية دون تنظيم فوضى» (3). وبذلك تتخلف في معنى الحرية فكرة الاستتار وتحل بدلا منها فكرة المساواة.

وهذا هو الفرق بين الحق والحرية، ففي الحق تكون مراكز الأشخاص متفاوتة حيث تقوم على أساس الاستتار بالتسلط أو الاقتضاء، بينما الناس في الحريات متساوية تماما.

وفي حالة الاعتداء على الحرية تنشأ رابطة قانونية هي رابطة اقتضاء تعطي للمعتدي عليه الحق في التعويض المالي من المعتدي، وتقترن عقب

= من شخص آخر يلتزم بالخضوع لهذه الرابطة، وقد تكون الرابطة بين شخص وشيء وتسمى رابطة تسلط، إذ تخول لشخص معين سلطة على شيء معين... كحق الملكية والذي يخول لشيخص معين التسلط على عقار معين كبناء أو أرض [د.حسن كبره: المدخل إلى القانون، منشأة المعارف بالإسكندرية، طبعة سنة 1969، ص 411].

(1) المرجع السابق، ص 411.

(2) المرجع السابق، ص 411.

(3) المرجع السابق، ص 411.

الاعتداء عليها بفكرة الاستثناء، إذ ينشأ عنها الحق في التعويض، أما قبل الاعتداء فتسودها المساواة⁽¹⁾. ومن هنا لا يمكن الحديث عن الحريات بمعزل عن الحقوق، أو العكس.

فالحرية إذا ما تعرضت لعائق ما تحولت إلى حق، وهذا يعني تحولها من كونها أمر دستوري عام إلى مادة قانونية يترتب عليها بالضرورة تعويضات مادية أو معنوية.

وعليه يمكن تقسيم الحقوق في الشريعة الإسلامية لتقسمين رئيسين، وهما:

أولاً: الحقوق السياسية: والتي تعني القدرة على المشاركة في تسير أمور الدولة وتشمل: (حق الأمة في اختيار الحاكم - حقها في رقابته - حقها في عزلة)... وسيأتي بيان ذلك في الحديث عن علاقة الحاكم بالأمة.

ثانياً: الحقوق العامة (المدنية): فهي حقوق مشتركة بين الناس من غير تفرقة بسبب الجنس أو السن أو الكفاءة أو المراكز الاجتماعية وغيرها. وتشمل الحقوق العامة نوعين من الحقوق وهما:

1. **الحقوق المادية:** وهي الحقوق ذات المضمون المادي، وتتضمن الحرية الشخصية (حرية التنقل، حرية الأمن، حرية المسكن، تقديم الشكاوى، التظلم). والحريات ذات الطابع الاقتصادي (حرية التملك، حرية العمل والتجارة والصناعة).

2. **الحقوق المعنوية (الذهنية):** ويقصد بها حقوق حريات الفكر والرأي، وتعني حقوق الإنسان في التفكير والاعتقاد والتعبير عنه.

(1) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 111.

المبحث الأول

الحريات والحقوق العامة (المدنية)

الحقوق العامة (المدنية) - كما بينا - هي الحقوق المشتركة بين الناس من غير تفرقة بسبب الجنس أو السن أو الكفاءة أو المراكز الاجتماعية وغيرها.

وتنقسم إلى حقوق مادية وحقوق معنوية، ونحن نقصر الحديث في هذا الفصل عن الحقوق المادية، والتي تنقسم بدورها إلى:

1. الحقوق الشخصية (حق التنقل، حق الأمن، حق المسكن، حق تقديم الشكاوى والتظلم).
2. الحقوق ذات الطابع الاقتصادي (حق التملك، حق العمل والتجارة والصناعة).

أولاً: الحقوق الشخصية

يأتي هذا الحق في مقدمة الحقوق باعتبارها ضرورية لإمكانية الحصول على غيره من الحقوق، بل ويعد شرطاً في وجود الحقوق الفردية والسياسية على السواء.

ولقد سبق الإسلام كل الشرائع الوضعية في الحفاظ على كرامة الإنسان، والدفاع عن حقوقه الشخصية، فمنذ القرن السابع الميلادي^(*) كفل الإسلام

(*) لم تعرف البشرية حقوقاً للإنسان إلا في عام 1789 أي بعد مجيء الإسلام بأكثر من ألف عام حيث نصت المادة السابعة من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر =

للإنسان كرامته وأدميته، بأن كفل له حرّيته الشخصية بحمايته من الاعتداء على نفسه وعرضه وماله، فوضع الدين الجديد عقوبات للقصاص والزنا والسرقة، فيحذر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى من القتل إذ يقول: ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَعُضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: 93].

ويمنع خلقه من الاعتداء على الأعراس إذ يقول سبحانه: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [النور: 2]. كما يمنع الاعتداء على الأموال، يقول سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [المائدة: 38].

وتبرز الحقوق الشخصية في صور عدة منها حق التنقل، حق الأمن، حق المسكن، حق التظلم، حقه في سرية مراسلاته وعدم التجسس عليه، وهو ما سنوضحه في الآتي:

1- حق التنقل:

ويعني حق الفرد في الانتقال من مكان لآخر في البلاد، وحقه في أن يخرج من البلاد، وحقه في أن يرجع إليها متى شاء دون أن يكون هناك قيود أو منع إلا وفقا للقانون والصالح العام⁽¹⁾.

=عام 1789 على «لا يجوز اتهام أي شخص، أو وقفه، أو سجنه إلا في الحالات والأوضاع التي يقرها القانون، ويجب أن يعاقب الذين يطلبون أو يوافقون على تنفيذ أوامر غير قانونية أو ينفذونها أو يأمرؤن بتنفيذها».

(1) د. عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، منشأة المعارف بالإسكندرية 1966م، ص 706.

ولقد كفل الإسلام للإنسان حق التنقل، من حيث إن التنقل به فوائد جمّة، فهو أنه قد يكون سعيًا للرزق، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ﴾ [الملك: 15].

بل ربما كان التنقل فرض على الإنسان الذي ضاقت به سبل العيش في مكانه، قال تعالى: ﴿وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرْعَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَن يَخْرُجْ مِن بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: 100]. والحقيقة أن الدول اليوم وضعت الكثير من القيود التي تحول بين الإنسان وبين ممارسة هذا الحق.

والإسلام وضع أيضا ضوابطًا وقيودًا للتنقل والإقامة، هذه القيود التي ربما كانت بالحرمان من الإقامة بالنفي يطبق على الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادًا، وكذلك عاقب الرسول ﷺ بالنفي تعزيرًا، وعزر الصحابة بالنفي وأشهرهم في ذلك عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. ومن القيود على حرمة الإقامة ما ورد من حظر دخول الكفار مكة وعدم إقامة أهل الذمة في الجزيرة العربية (مكة والمدينة)، وكانت في الجزيرة العربية جماعات من أهل الكتاب كانت شوكة في ظهر المسلمين يحرصون عليهم ويحالفون أعداءهم وينكثون عهودهم، فحاربهم الرسول ﷺ وأجلاهم، فهدف إجلائهم عن الجزيرة هو تأمين المعسكر الإسلامي من الداخل حتى يتمكن من مواجهة أعدائه في الخارج⁽¹⁾. وعلى هذا

(1) د. عبد الحكيم حسن العيلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي الإسلامي، دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، مصر 1974م، ص 381.

يحمل قول الرسول ﷺ: « لا يترك بجزيرة العرب دينان»⁽¹⁾. ولكن بعض الفقهاء يمنع وجودهم كجماعات متكثلة، أما وجودهم كأفراد فليس محظورا⁽²⁾.

2- حق الأمان:

هي أن يشعر الإنسان بالأمن والطمأنينة من عدم الاعتداء على نفسه أو عرضه أو ماله، وعدم تخفيره أو تعذيبه أو أضطهاده سواء أكان ذلك من الجماعة أو من غيره من الأفراد.

ومن ثم لا يجوز القبض على أحد أو اعتقاله أو حبسه أو معاقبته إلا بحكم القانون. وأوجب الإسلام على الدولة توفير هذا الحق لجميع رعية الدولة الإسلامية بلا تمييز بين هذه الرعية، قال ﷺ: « كل المسلم على المسلم حرام دمه وعرضه وماله»⁽³⁾(*).

وعن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث، ولا تجسسوا ولا تنافسوا ولا تحاسدوا ولا تباغضوا، ولا تدابروا، وكونوا عبادا لله اخوانا كما أمركم، المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يخذله، ولا يحقره، التقوى ههنا، التقوى ههنا - ويشير إلى صدره- بحسب أمرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله

(1) الشوكاني: نيل الأوطار، ط3، ج8، مصطفى الحلبي، سنة 1961م، ص73.

(2) د. عبد الحكيم حسن العيلي: الحريات العامة، ص382.

(*) المنذري: مختصر صحيح مسلم، حديث رقم 1775، ص473.

(3) د. محمود حلمي: نظام الحكم الإسلامي، ص161.

وعرضه، إن الله لا ينظر إلى أجسادكم ولا إلى صوركم وأعمالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم»^(*).

ولقد اتفق الفقهاء على أن العقوبات في الحدود مما لا يثبت بالرأي والقياس وأنها لا تثبت إلا بالنص، وفي ذلك كفالة للحرية الفردية وتأمين من العدوان، وجميع ما في كتاب الله وسنة رسوله من النهي عن الظلم والإيذاء للفرد تأكيد لحق الأمن للإنسان⁽¹⁾. ومنع عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الولاية من أن يضر بها أحدا إلا أن يكون ذلك بحكم قضائي عادل، كما أمر بضرب الولاية الذين يفعلون ذلك اقتصاصا منهم وأمثلة ذلك كثيرة في التاريخ الإسلامي⁽²⁾.

3- حق المسكن:

المسكن يشمل كل ما يأوي إليه الفرد ويقوم به إقامة عارضة أو مؤقتة أو دائمة، سواء كان مملوكا أو مؤجرا له، وهو -في الشريعة الإسلامية- حق لكل فرد⁽³⁾.

ولقد كفل الإسلام حق المسكن ونظم كيفية وآداب دخوله، يقول سبحانه: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا

(*) أورده النووي -عن مسلم- في كتاب رياض الصالحين، طبعة عبد الرحمن محمد، سنة 1351هـ، ص 520 - 521.

(1) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 81.

(2) انظر: لابن السعد: الطبقات الكبرى، ج3، دار صادر، بيروت د.ت، ص 281.

(3) انظر لابن حزم: المحلى، ج6، مكتبة الجمهورية العربية بالأزهر 1967م، ص 224.

فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ازْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿﴾ [النور: 27 - 28].

وقال سبحانه: ﴿وَلَيْسَ الْبِرَّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ [البقرة: 189]. ويقول الرسول ﷺ: «من اطلع في بيت قوم بغير إذن ففقاؤا عينه فلا دية له ولا قصاص» (*).

بل وبلغ من تعظيم رؤساء الدولة الإسلامية لحرية المسكن أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لمر يقيم الحد على قوم شربوا الخمر وضبطهم متلبسين به لاقتحامه المكان دون إذن منهم، إذ تسور عليهم فواجهوه بقولهم: «يا أمير المؤمنين عصينا الله في واحدة وأنت في ثلاث، فالله يقول ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ وأنت تجسس، والله يقول: ﴿وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ وأنت صعدت من الجدار، والله يقول: {لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها} وأنت لمر تفعل ذلك، فعفا عمر عنهم»⁽¹⁾.

4- حق التظلم:

من منطلق أن الحاكم مسئول عن رعيته، فهذه المسؤولية تقتضي الوقوف على أحوالهم، وما نزل بهم من عدل أو ظلم عماله، وبعد أن اتسعت الدولة

(*) روي مرفوعا بلفظ: «من يتحقق في دار قوم بغير إذنهم ففقاؤا عينه فلا دية ولا قصاص» [أبو المحاسن: معاصر المختصر، ج2، عالم الكتب- مكتبة المتنبي- بيروت، ص128].

(1) د. عبد الحكيم حسن العيلي: الحريات العامة، ص374.

الإسلامية استحدثت أولوا الأمر ولاية جديدة للتقاضي هي ولاية المظالم «ديوان المظالم» إذ يخاصم الناس بمقتضاها عمال الخلافة أصحاب السلطة بما لحقهم من جور وظلم وإنكار للحقوق، ووظيفة والي المظالم هي وظيفة ممتزجة من سطوة السلطة ونصفة القضاء، إذ تستهدف إقامة الحق ونصرتة وانصاف المظلوم من المظالم وإقامة قوانين العدل في الدولة^(*).

وقد سبق عرض الكثير من هذه الحق في عهد النبي ﷺ وفي عهد خلفائه الراشدين، وما واقعة القبطي مع ابن عمر بن العاص إلا نموذجاً واحداً من نماذج هذا الحق.

5- حق سرية المراسلات:

ضمن كفالتة لأمن الناس وطمأنينتهم والحفاظ على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، يضمن الإسلام عدم المساس بسرية مراسلات الناس والحفاظ عليها، إذ أن المساس بها أو الانتقاص منها ينطوي على اعتداء على ملكية المراسلات وهو نوع من التجسس الذي نهى عنه الله ورسوله⁽¹⁾.

قال تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ [الحجرات: 12]. وثبت في الصحيحين عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث ولا تحسسوا ولا تجسسوا ولا تناجشوا ولا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله إخواناً»⁽²⁾.

(*) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 130.

(1) المرجع السابق، ص 129.

(2) الفظ للبخاري [انظر: تفسير القرطبي، ج 16، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، دار

الشعب، ط 2، سنة 1372 هـ، ص 331].

وعليه تُعد سرية مراقبة المراسلات ومصادرتها فرع حرمة التجسس أو مصادرتها، وكذلك الاتصالات البرقية والتليفونية، فلها حرمة وسرية مكفولة لا يجوز انتهاكها إلا بناء على أمر قضائي مسبب⁽¹⁾.

ثانياً: الحقوق ذات الطابع الاقتصادي

يقصد بالحقوق ذات الطابع الاقتصادي حق التملك والعمل والحق في التأمين الصحي والرعاية الاجتماعية، وتعتبر هذه الحقوق من الحقوق الأساسية للناس.

ولقد سبق الإسلام الغرب في التأكيد على هذه الحريات بعدة قرون^(*). ويمكن توضيح سبق الإسلام إلى هذه الحقوق كالتالي:

1- حق التملك:

يعني حق التملك قدرة الإنسان على أن يكون له ملكا، وأن يكون له حق التصرف فيه، وأن تصان وتحترم ملكيته من أي اعتداء يقع عليها، إذ لا يجوز مصادرتها أو نزع ملكيته أو الاستيلاء عليها إلا لمصلحة عامة، وفي الحالات التي يحددها المشرع مقابل تعويض عادل للمالك⁽²⁾.

ولقد اضطربت المذاهب فيما يتعلق بهذا الحق كثيرا، ولم تعرف

(1) د. ثروت بدوي: النظام السياسية، دار النهضة العربية، مصر 1975م، ص 424.
 (*) نصت المادة السابعة من اعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر عام 1789 على أن: «الملكية باعتبارها حقاً مقدساً غير جائز المساس به ولا يمكن أن يحرم منه أحد، إلا إذا رأى المشرع أن ثمة ضرورة قصوتقتضي ذلك، وبشرط أداء تعويض سابق وعادل».

(2) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 132.

المجتمعات المتحضرة صيانة هذه الحقوق إلا متأخرا أي بعد ظهور الإسلام بمئات السنين^(*).

فبينما يرى أصحاب المذهب الفردي أن الملكية الفردية في النظام الرأسمالي تعتبر من الحقوق الطبيعية التي تثبت للإنسان بوصفه بشرا وتلتزم لوجوده واستمرار حياته مثل الحقوق الطبيعية الأخرى، وهي حق فطري يثبت لكل إنسان بمجرد وجوده في الحياة، إذ تلازم الملكية الحرة أو هي الوجه الآخر لها، فكما تثبت الحرية الشخصية للإنسان بمجرد ولادته، كذلك تثبت له الملكية كحق طبيعي ومتطور معه^{(**)(1)}.

(*) لقد اهتم إعلان حقوق الإنسان الصادر في غرنا عام 1789 بحرية التملك، حيث ورد في مقدمته: «إن الملكية الخاصة حق مقدس غير جائز المساس به، فلا يجوز أن تنزع من أحد إلا عندما تقتضي ذلك المنفعة العامة الثابتة بصورة قانونية، ويشترط في أحوال نزع الملكية تعويض عادل لأصحابها». كما أكد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في عام 1948 ذلك، حيث نصت المادة الثانية منه بأن حق الملكية حق طبيعي بين الحقوق الطبيعية للإنسان غير القابلة للإنتهاك مع الحرية والأمن. كما قررت المادة 17 منه أن لكل إنسان الحق في التملك سواء وحده أو بالاشتراك مع غيره، ولا يجوز حرمان إنسان من أملاكه بغير مسوغ قانوني.

(**) ولاشك أنه يترتب على النزعة الفردية هذه الكثير من المسالب منها: أنها تؤدي إلى القضاء على صغار الملاك والمنتجين، وإلى استغلال الرأسماليين للمال، كما تؤدي إلى سوء توزيع الدخل والثروات في المجتمع، كما تؤدي إلى رفع الأسعار نتيجة استغلال المستهلك والتحكم في المنتجات، كما تؤدي إلى تهديد الحريات العامة والحياة الديمقراطية السليمة في المجتمع وإلى إخضاع ارادة الحكم والسلطات السياسية والإدارية لتحكم الفئة المالكة حتى تتخذها أداة لتسير النظام في خدمة مصالحها [انظر: د. زكريا أحمد نصر: تطور النظام الاقتصادي، طبعة القاهرة، سنة 1964، ص 349. وأيضا: د. رفعت المحجوب: الاشتراكية، القاهرة سنة 1966، ص 91].

(1) د. حسن السيد بسبوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 133.

بينما يرى أنصار النظام الفردي ذلك ويحيطون الملكية الفردية بالقداسة، فإن أنصار النظم الاشتراكية -على العكس من ذلك- يرون أن حقوق المجتمع أكثر قداسة من حقوق الفرد، ولذلك يُغلبون الواجبات على الحقوق، ومن ثم تعمد هذه النظم إلى فرض الرسوم والضرائب التصاعديّة^(*)، وذلك بغرض إلغاء تكديس الثروات في أيدي فئة محدودة، وإعادة التوازن بين الطبقات أو تذويبها كلية، ولذلك تكثر القيود والأغلال على أصحاب رؤوس الأموال في هذه النظم، بل وتعتمد إلى تأمين أموال ووسائل الإنتاج، وتحديد الملكية بحدود معينة يحظر تجاوزها، بل وتعتمد إلى حظر تملك أموال معينة، أو تحديد كيفية التصرف فيها، وذلك بأن تحظر ترك المالك لممتلكاته دون استغلال، أو تتدخل في التصرف فيها بأن تحدد نوع الاستغلال أو التصرف بالبيع أو الإيجار⁽¹⁾.

وبهذا يتجلى بوضوح تطرف المذاهب الغربية في نظرتها إلى الملكية الفردية بين قائل بقداستها وبين قائل بقداسة الملكية العامة على حساب الملكية الفردية.

أما عن الملكية في الإسلام فقد جاء التشريع الإسلامي ليجمع بين حق الفرد ومصلحة الجماعة دون ظلم أو إجحاف لحق أي منهما: فالإسلام اعترف بقيمة الملكية الفردية لما لها من آثار إيجابية على الفرد نفسه وعلى

(*) لقد لجأت العديد من الدول إلى فرض الضريبة التصاعديّة كحل لمشكلة عدم المساواة بين الطبقات التي تأخذ بعين الاعتبار طبقات المجتمع المختلفة، عن طريق فرض ضرائب عالية على أصحاب الدخل المرتفع وضرائب متدنية على أصحاب الدخل المنخفض. فمصطلح ضريبة تصاعديّة يرمز إلى رفع معدلات الضريبة حيث تتغير من منخفضة إلى مرتفعة تبعاً لدخل الفرد.

(1) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 136.

المجتمع، حيث إنها تدفع الإنسان إلى الإنتاج والتفوق والإتقان، وهذا بالطبع في مصلحة الجماعة أو المجتمع.

كما أن الإسلام يضبط الملكية الخاصة بضوابط تحافظ على حقوق المجتمع، حيث تضع الشريعة قيوداً على طرق التملك^(*)، وطرق تنمية الملك، وعلى التوزيع، كما تضع قيوداً على الأنفاق والاستهلاك. والإسلام يربط كل هذه العمليات التي ترتبط بالملكية الفردية بخشية الله، حيث يعتبر المال وسيلة لكسب رضا الله، كما أن المسلم يعلم أن المالك الحقيقي للمال هو الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى**، ولذلك قال **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَحْلِفِينَ فِيهِ﴾** [الحديد: 7].

فمن ناحية كسبه فضبطه الإسلام بالكسب من الحلال، قال الله تعالى: **﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾** [البقرة: 188]، وقال تعالى: **﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ آلِيَتَمَى ظُلْمًا إِنْمَّا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾** [النساء: 10]، وقال تعالى: **﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾** [المائدة: 38]، وقال **ﷺ**: **«كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه»**^(*). وقال **ﷺ**: **«لا يأخذ أحدكم متاع أخيه جاداً أو لاعباً، وإذا أخذ أحدكم**

(*) يشترط الفقهاء في الملكية الفردية الشروط التالية: (1- ألا ترد على شيء مخصص للمنافع العامة، مثل الحصون والمساجد. 2- أن يكون محلها شيئاً مباحاً تملكه، فلا تقع على نجس مثل الخمر والخنزير، ولا يصح أن يكون محلها شيئاً موقوفاً أو ملوكاً لبيت المال. 3- أن تكون بطريق مباح، فلا يجوز أن تكون نتاج سلب أو نهب أو سرقة أو غلول) [د. إسماعيل البدوي: دعائم الحكم في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصر، الحريات العامة، ص 311].

(**) صحيح مسلم، ج4، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، حديث رقم 2564، ص 1986.

عصا أخيه فليردها عليه» (*). وقال ﷺ: «لا يجل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه» (**). بل وكفلت الشريعة للإنسان الدفاع عن ماله حتى الموت، قال ﷺ: «من قتل دون ماله فهو شهيد» (***) .

وتضبط التملك حيث تحت الشريعة على الانفاق وتحرم كنز الأموال لأن في كنزهما تعطيلاً لوظيفتها في تحقيق النفع لعباد الله، لذلك نهى عن كنز المال وعزله عن وظيفته الاجتماعية لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: 34]. كما أوجبت الشريعة الاعتدال في الانفاق، فنهت عن الانفاق بسفه وتبذير لأن في ذلك مضیعة للمال وحجبا للفائدة الاجتماعية، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾ [الإسراء: 27]، وكما نهت عن الإسراف فقد نهت عن التقطير لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الاسراء: 29]، وقوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: 67].

كما نهت الشريعة عن الاحتكار والتحكم في الاسعار عن طريق

(*) الضحاك: الأحاد والمثاني، تحقيق د. باسم فيصل أحمد الجوابرة، ج5، حديث رقم 2867، دار الريعة، الرياض سنة 1991م، ص: 325

(**) قال صاحب نصب الرواية: «أخرجه الدارقطني في سننه في البيوع عن عمارة بن حارثة الضمير عن عمرو بن يثري... وإسناده جيد وأخرج نحوه عن أنس بإسنادين في الأول مجاهيل وفي الثاني علي بن زيد بن جدعان والله أعلم» [الزيلي: نصب الرواية، تحقيق محمد يوسف البنوري، ج4، دار الحديث، مصر، سنة 1357هـ، ص169].

(***) صحيح مسلم، ج1، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق كان القاصد مهدر الدم في حقه وإن قتل كان في النار وأن من قتل دون ماله فهو شهيد، حديث رقم 141، ص124.

تكديس الانتاج لتقليل المعروض منه تحكما في احتياج الناس لأن في ذلك تعطيل المنفعة والفائدة واحراز كسب دون جهد بالتضييق على عباد الله، ويقول رسول الله ﷺ: «من احتكر حكرة يريد أن يغلي على المسلمين فهو خاطئ وقد برئت منه ذمة الله ورسوله» (*)(1).

وبهذا يتضح أن الشريعة الإسلامية كفلت حرية التملك، وحافظت على حرمة الملكية، ولكنها وضعت ضوابط هامة لكسب المال والتصرف فيه، وبذلك تتخذ طريقا وسطا بين المذاهب الفردية التي تقدر الملكية الفردية، والمذاهب الجماعية أو الشيوعية التي تحتقر الملكية الفردية وتسلبها من الأفراد، وتضعها تحت تصرف الدولة.

2- حق العمل:

تقوم حرية العمل على عدم إكراه إنسان على ممارسة عمل لا يحبه أو حرفة لا يريد بها، أو منعه من مزاوله عمل أو حرفة يستطيع أن يبرز فيه سواء أكان العمل يدويا أو آليا، صناعيا أو زراعيًا أو تجاريا⁽²⁾. كما تتضمن حق الاضراب عن العمل

(*). رواه الهيثمي عن ابن عمر رحمه الله عن النبي ﷺ قبله: «من احتكر طعاما اربعين يوما فقد بريء من الله تبارك وتعالى وبريء الله تبارك وتعالى منه وأما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائع فقد برئت منهم ذمة الله تبارك وتعالى». رواه أحمد وأبو يعلى والبزار والطبراني في الأوسط وفيه أبو بشر الأملوكي ضعفه ابن معين وعن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: «من احتكر حكرة يريد أن يغلي بها على المسلمين فهو خاطئ». رواه أحمد وفيه أبو معسر وهو ضعيف وقد وثق [الهيثمي: مجمع الزوائد، ج4، باب الاحتكار، ص100 - 101].

(1) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص140 - 141.

(2) المرجع السابق، ص143.

ولم يهتم المجتمع الدولي بالتأكيد على حق الإنسان في اختيار عمله إلا متأخراً، حيث بدأ يضع ضوابطاً تضبط العلاقة بين العمال وصاحب العمل، من حيث ساعات العمل والرواتب والأجازات، وعمل المرأة والأطفال (*).

ولقد سبق الإسلام الدنيا في احترام العمل والعمال، وذلك أن المجتمعات القديمة كانت تحتقر العمل والعمال، فأفلاطون -مثلاً- كان يقسم المجتمع إلى ثلاث طبقات (الحكام-الجند-العمال) ويعتبر الطبقة الأخيرة هي الأدنى من حيث القيمة، وكذلك الكثير من الفلاسفة كانوا يحتقرون المادة، وكل من يلتصق بها في أعماله، ولذلك كانت الكثير من المجتمعات الغربية والشرقية بل والغربية في الجاهلية يحقرون الأعمال اليدوية كالزراعة والصناعة والتجارة، ويحقرون بعض المهن مثل الحلاقة والجزارة ويرون أن هذه الأعمال والمهن لا تكون إلا للعبيد دون السادة، وهذا كله جاء الإسلام ليحرر الإنسان منه ويضع ضوابطاً جديدة تقوم على قاعدة أن الكسب الأفضل هو الكسب الحلال.

(*) جاء في المادة الخامسة من ديباجة الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان أنه: «لا يمكن للقانون أن يمنع إلا الأعمال التي تضر بالمجتمع، ولا يجوز منع أي عمل لم يحظره القانون، ولا إرغام أحد على القيام بعمل لم يفرضه القانون». كما نصت المادة الثالثة والعشرون من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على: «أن لكل إنسان حق العمل وحرية اختياره، وله حق العمل في ظروف عادلة ملائمة، وحق الحماية من التعتل، وأن لجميع الأفراد الحق في تقاضي أجور متكافئة من الأعمال المتماثلة دون تمييز بينهم». وتنص المادة الرابعة والعشرون من الإعلان العالمي أيضاً على: «حق العامل في الراحة والفراغ، ووجوب تحديد ساعات العمل تحديداً معقولاً، وضرورة تقرير اجازات دورية بأجر لكل عامل».

إذن جاء الإسلام ليرفع من قيمة العمل، باعتباره هو الطريق لنهوض الأفراد والمجتمعات، وقيام الحضارات، ومن هنا ليس عجباً أن نجد الإسلام يبحث دائماً على العمل ويرفع من قدر العمال، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ﴾ [الملك: 15]. بل وتقترب نظرة الإسلام من أن تجعل من العمل عبادة بشرط ألا تضيق عبادة، قال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: 10].

ويشجع النبي ﷺ على العمل فيقول: «ما من مسلم يزرع زرعاً أو يغرس غرساً، فإما أكل منه إنسان أو دابة إلا كتبت له به صدقة» (*). ويقول ﷺ أيضاً: «ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده، وأن نبي الله داود كان يأكل من عمل يده» (**). ويقول ﷺ: «من أمسى كالا من عمل يده بات مغفوراً له» (***) .

فالشريعة تدفع إلى العمل وتحذر الإنسان من التكاثر وسؤال الناس، وتفرق بين الساعي والسائل تفريقاً رائعاً، يقول ﷺ أيضاً: «لأن يأخذ أحدكم حبله ثم يغدو إلى الجبل فيحتطب، فيبيع فيأكل ويتصدق خير له من أن يسأل الناس» (****).

(*) رواه الإمام أحمد عن أنس قال قال رسول الله ﷺ بلفظ: «ما من مسلم يزرع زرعاً أو يغرس غرساً فإما كل منه طير أو إنسان أو بهيمة الا كان له به صدقة» [مسند أحمد، ج3، حديث رقم 12517، ص 147].

(**) صحيح البخاري، ج2، باب كسب الرجل وعمله بيده، حديث رقم 1966، ص 730.

(***) أورده الهيثمي بلفظ: «من أمسى كالا من عمل يديه أمسى مغفوراً له». وقال: رواه

الطبراني في الأوسط وفيه جماعة لم أعرفهم» [مجمع الزوائد ج: 4 ص: 63]

(****) صحيح البخاري، ج2، حديث رقم 1410، ص 538.

فالقعود عن العمل والكسل والاكتفاء بالسؤال فيه ضرر بالغ بالمجتمع، لأنه ينطوي على تعطيل موارد المجتمع البشرية، فضلا عما يسببه السؤال -في الأخلاق- من اسقاط المروءة وبلادة الحس، وصفاقة الوجه، وضرب الذل على السائل، ولا خير في قوم أذلاء ليست لهم عزة ولا كرامة...

وتنظم الشريعة أحكام العمل فتلزم صاحب العمل بأداء أجر العامل فوراً دون ابطاء أو تأخير لقوله ﷺ: «أعط الأجير أجره قبل أن يجف عرقه» (*)، وأن له حق الراحة، كي يحدد نشاطه، فيعود إلى عمله بهمة وحيوية ونشاط إذ أن للبدن حقاً، وأن يكون العمل طيباً نافعاً⁽¹⁾.

3- حق العيش الكريم والرعاية الصحية:

ويعني أنه يجب على الدولة رعاية الأفراد صحياً بتيسير وسائل العلاج المجاني وفتح المستشفيات ودور العلاج، وهذا ما يسمى بالتأمين الصحي، أما التأمين الاجتماعي فوسائله رعاية الأفراد وكفالة معيشتهم في الشيخوخة والعجز عن العمل، وكذلك رعاية الأمومة والطفولة والمحافظة على صحتهم وإنشاء دور الحضانة والمرآكز الطبية للتوليد والعناية بالحوامل، كذلك رعاية ذوي العاهات وتقدير المعاشات المناسبة

(*) أورده الهيثمي عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: «أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف رشحه» رواه أبو يعلى وفيه عبدالله بن جعفر بن نجيع والد علي بن المديني وهو ضعيف. وعن جابر قال قال رسول الله ﷺ: «أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه». رواه الطبراني في الأوسط وفيه شريقي بن قطامي وهو ضعيف [الهيثمي: مجمع الزوائد، ج4، باب اعطاء الأجير والعامل، ص 97 - 98].

(1) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 145.

لهم. ويمتد واجب الدولة ليشمل اعانة الأفراد في حالة تعرضهم للكوارث والنكبات العامة⁽¹⁾.

وقد أزم الإسلام على الدولة الإسلامية توفير هذه الرعاية الصحية للأفراد، حيث كان النبي ﷺ يهتئ للمرضى مكانا يتداونون فيه وينقهبون، فقد قام إليه نفر من عرينة وأسلموا، ولكنهم مرضوا من جو المدينة وشكوا من أمر الطحال، فأمرهم النبي ﷺ أن يذهبوا إلى مكان خارج المدينة فمكثوا هناك فترة يشربون من العير التي كانت هناك ترعى حتى صحوا وسمنوا⁽²⁾.

وكانت عنايته ﷺ -والخلفاء من بعده- بالحوامل وأصحاب العاهات والفقراء والمحتابين من رعوية الدولة الإسلامية -بلا تفرقة- والانفاق عليهم من بيت المال مما لا ينكره إلا جاحد، ولقد كان عمر يحمل الطعام للأم وأطفالها الجوعى، ويعطى للذمين الفقراء من بيت المال، بل ويعطى النفقة لكل مولود يولد في دار الإسلام.

فإذا كانت الدولة فقيرة فالوجب عليها أن تأخذ من أموال الأغنياء بقدر ما يكفل حاجات الفقراء، ومن مظاهر هذا التكافل الوصية بالجار وحسن معاملته، والحث على القرض الحسن، وتفريج الكرب، والحث على الصدقة، وإيجاب دفع الزكاة، والوقف.. إلخ⁽³⁾.

(1) د. عبد الحكيم حسن العيلي: الحريات العامة، ص 123.

(2) صحيح البخاري، مجموعة الكتب الستة، الطب، باب 6، استنبول 1981م.

(3) د. عبد الحكيم حسن العيلي: الحريات العامة، ص 199.

المبحث الثاني

الحقوق المعنوية (الذهنية)

هذه الحقوق هي الشق الثاني من الحقوق العامة والتي تعني حق الإنسان في التفكير والاعتقاد والتعبير عنه، ومثل هذه الحقوق لم تعرفها المدنية ولم تقرها إلا متأخراً^(*)، بينما سبقها الإسلام بمئات السنين.

أولاً: حق الاعتقاد والعبادة:

يعني هذا الحق قدرة الإنسان على اعتناق دين معين، دون إكراه على اعتناقه من سلطة ما، وتعني أيضاً قدرته على ممارسة شعائر هذا الدين، دون خوف أو إخفاء، وبصرف النظر عن كون هذا الدين هو دين الدولة الرسمي أم لا.

والسؤال الآن: هل كفل الإسلام حرية العقيدة وإقامة الشعائر لرعية الدولة الإسلامية؟ والإجابة بنعم، وهناك الكثير من الأدلة نذكر منها الآتي:

1. إن الإسلام أعطى كامل الحرية لأهل الديانات الأخرى للدخول في

(*) لقد نصت المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في 10/12/1948 على: «أن كل شخص له الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية المرء في تغيير ديانته وعقيدته، وحرية في الإعراب عنها بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر، ومراعاتها سواء أكان ذلك سرا أم جهرا، وسواء أكان بمفرده أم الجماعة». ونصت المادة 19 أيضاً: «على أن كل شخص له الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل واستقاء الأبناء والأفكار، وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقيد بالحدود الجغرافية».

الدين الجديد أو البقاء في دياناتهم القديمة، بلا جبر أو إكراه، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256] وفي ضوء هذه الآية أجمع أهل العلم على أن الذمي إذا أقام على ما عوهد عليه والمستأمن لا يجوز نقض عهده ولا إكراهه على ما لم يلتزمه ولأنه أكرهه على ما لا يجوز إكراهه عليه»⁽¹⁾.

2. إن الإسلام سمح لأهل الذمة بتطبيق شرائع دينهم على أحوالهم الشخصية، وفي هذا الصدد ذهب العلماء إلى أننا لا نحكم بينهم إلا في حالة ارتضاء طرفي النزاع للتحاكم إلى شرعنا، فإن رفض أحد الطرفين التحاكم إلى شرعنا لا يجوز الحكم بينهما، ف: «إذا سرق الذمي من ذمي ولم يترافعوا إلينا فلا يعرض لهم عندنا، وإن ترافعوا إلينا حكمنا بحكم الله فيهم، لأن هذا من تظالمهم الذي يجب علينا المنع منه إذا رفع إلينا»⁽²⁾. والمشهور من مذهب مالك في الذميين يشكو أحدهما ويأبى صاحبه من التحاكم عندنا أنا لا نحكم بينهما إلا بأن يتفقا جميعا على الرضا بحكمنا فإن كان ظلما ظاهرا منعوا من أن يظلم بعضهم بعضا»⁽³⁾.

3. إن الإسلام حرم التعرض لشعائرتهم ومقدساتهم: فلا يجوز كسر صليبيهم لأن: «محل جواز كسر الصليب إذا كان مع المحاربين أو الذمي إذا جاوز به الحد الذي عوهد عليه، فإذا لم يتجاوز وكسره مسلم كان

(1) ابن قدامة: المغني جـ 10، ص 104 - 105.

(2) ابن عبد البر: التمهيد، جـ 14، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب 1387. ص 389.

(3) المصدر السابق، جـ 14، ص 391.

متعديا»⁽¹⁾. ويقول آدم متز: «ولم تكن الحكومة الإسلامية تتدخل في شعائر أهل الذمة الدينية... وكذلك أزدهرت الأديرة في هدوء»⁽²⁾.

4. وقد حفظ الإسلام للذميين حريتهم في ممارسة عباداتهم وعقائدهم: حتى أنهم ليتمتعوا بكثير مما لا يحق للمسلم أن يتمتع بها، فمعظم الفقهاء يبيحون للنصارى تعاطيهم الخمر والخنازير والتجارة فيها، إذ كانت غير محرمة في دينهم، بينما لا يباح للمسلم أن يتعاطى هذه الأعمال»⁽³⁾.

5. الإسلام سمح لأهل الأديان الأخرى ببناء كنائسهم ومعابدهم، من حيث هي حاجات ضرورية لازمة لحفظ دينهم وممارسة شعائرهم. فقد سئل عمر بن عبد العزيز: «في الذمي يوصي بالكنيسة يوقف وقفا ماله للنصارى أو لليهود قال يجوز ذلك»⁽⁴⁾. و: «نقل عن أحمد كلام يدل لصحة الوصية من الذمي بخدمة الكنيسة»⁽⁵⁾. يقول ف. بارتولد: «ففي ظل الحكم الإسلامي حافظ النصارى في الجملة على معابدهم، وبنو كنائس وأديرة جديدة بدون أن يتعرضوا لمقاومة. وأما ما يقال من أن الخليفة عمر منع النصارى من بناء كنائس جديدة وإصلاح الكنائس القديمة فمختلق فيما بعد»⁽⁶⁾.

(1) ابن حجر: فتح الباري، ج5، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، باب كسر الصليب والخنزير، دار المعرفة، بيروت، سنة 1379م، ص145.

(2) آدم متز: الحضارة الإسلامية، ص67.

(3) د. عبد الكريم عثمان: معالم الثقافة الإسلامية، ص231 - 232.

(4) ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج5، دار صادر بيروت د.ت، ص356.

(5) ابن قدامة: المغني، ج6، ص532.

(6) ف. بارتولد: تاريخ الحضارة الإسلامية، ص54.

6. إن التاريخ يشهد أن الديانات الأخرى قد ازدهرت في العصر الإسلامي على أحسن ما يكون، ويرد مونتجومري وات على الذين يزعمون أن الإسلام انتشر بقوة السيف، فيقول: «إن اليهود والنصارى وأتباع الديانات الأخرى التي يعترف الإسلام بها لم يخيروا بين الإسلام والسيف»⁽¹⁾. ويقول آدم متز: «على أنه كان في الدولة الإسلامية ما يضمن لكل ديانة من ديانات أهل الذمة كيائها الخاص»⁽²⁾.

وهكذا كان العالم الإسلامي - ومن منطلق عقائدي - متسامحاً تسامحاً لا يعرفه دينا من الأديان ولا ملة من الملل.

هذه المبادئ السامية كفلها الإسلام منذ أكثر من أربعة عشرة قرناً، وطبقها في الواقع، حيث - ووفقاً لشهادات مؤرخي الغرب أنفسهم - لم يكره أحداً على ترك دينه والدخول في الإسلام. وعلى العكس من ذلك نجد أن المسلمين في كافة بلدان العالم يعانون من الاضطهاد والعنصرية، فبعد الحضارة العظيمة التي أنشأها المسلمون بالأندلس، واستمرت لأكثر من ثمانية قرون ملاً المسلمون خلالها حضارتهم هذه بكافة مظاهر التسامح الديني، وبعد سقوط دولة المسلمين هذه، عاهد فردينال العرب على منحهم حرية الدين واللغة، ولكن المعاهدة لم تكن تمضي حتى حل بالمسلمين دور الاضطهاد والتعذيب الذي بدأ من نهاية القرن الخامس عشر وأمتد قروناً، ولم ينتهي إلا بطرد بقاياهم من أسبانيا⁽³⁾.

(1) مونتجومري وات: فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ص 102.

(2) آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ص 59.

(3) كان تعميدهم - دخولهم المسيحية - كرهاً فاتحة ذلك الدور، ثم صارت محاكم التفتيش =

هذا بعض ما حدث من الأسباب أما ما حدث من الفرنسيين ومنذ الماضي القريب، فقد قامت فرنسا وبعد أن احتلت الجزائر عام 1830م، بقتل ما يقرب من مليون ونصف مليون جزائري، كما عمدت إلى هدم المساجد، وتحويل المساجد الكبرى بالمدن الجزائرية إلى كنائس مهدرة بذلك حريتهم في العقيدة وحريتهم في إقامة شعائرها⁽¹⁾.

ثانياً: حق ابداء الرأي

هذا الحق هو الذي يبيح للإنسان إبداء رأيه فيما يجري تحت نظره من أحداث، وقد سبق الإسلام كل الشرائع المعاصرة إلى مثل هذه الحقوق^(*).

= تأمر بحرق كثير من المعمدين للتطهر، لم تتم عملية التطهر بالنار إلا بالتدريج لتعذر حرق ملايين العرب دفعة واحدة، ونصح كردينال طليطلة التقي الذي كان رئيساً لمحاكم التفتيش بقطع رؤوس جميع من لم يتنصر من العرب رجالاً ونساء، شيوخاً وولداناً، ولم يرى الراهب يبداً في ذلك الكفاية فأشار باستئصال من تنصر من العرب، ومن بقي على دينه منهم، محتجاً بأن من المستحيل معرفة صدق إيمان من تنصر، فمن المستحب إذن قتلهم جميعاً بحد السيف، لكي يحكم الرب بينهم في الحياة الأخرى، فيُخل النار من لم يكن منهم صادق النصرانية، ووجدت الحكومة صعوبة في تنفيذ مشورة ذلك الراهب الذي أيده الأكليروس -رجال الدين النصراني- فأمرت في سنة 1610 بإجلاء كل العرب عن أسبانيا، وطورد المهاجرين فقتل أكثرهم في الطريق، وأبدى الراهب ارتياحه لقتل ثلاثة أرباعهم في أثناء هجرتهم، وهو الذي قتل مائة ألف مهاجر من قافلة واحدة مؤلفة من مائة وأربعين ألفاً كانت متجهة إلى المغرب [د. بنت الشاطي، سلسلة مقالات قراءة في تاريخنا بعنوان حرية العقيدة والضمير من الإسلام إلى إنسان العصر، جرية الأهرام 16/6/1984].

(1) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 153.

(*) نصت المادة 21 من ديباجة الاعلان الفرنسي لحقوق الإنسان عام 1789م على: «أن حرية تبادل الأفكار والآراء هي أتمن حق من حقوق الإنسان، لذلك يحق لكل مواطن

ويتصل بهذا الحق حق الاجتماع، وتأليف الجمعيات والانضمام إليها، وحق تكوين النقابات، وحرية وسائل الإعلام، وحق التظاهر، وبشرط أن تكون سلمية(*) .

ففي الشريعة الإسلامية نجد أن حرية الفكر والعقل من لوازم حرية العقيدة، فهي مثلها تكليف شرعي وأمانة صعبة لا يحل للإنسان أن يفرض فيها أو يتخلى عنها، وليست حقوقاً للإنسان كما في إعلان هيئة الأمم المتحدة موكولة إلى هذه الأمم، إن شاءت منحتها هبة وتفضلاً، أو اعترفت بها للشعوب المناضلة في سبيلها، وإن شاءت منعتها قهراً واعتصاباً أو زيفتها شعاراً وسراباً(*) .

فالإسلام كفل للناس الحرية في ابداء الرأي والتعبير عنه، إذ من غير المتصور أن يحمل الإنسان تكاليف رشده والمسئولية عن حرية عقيدته وعقله وفكره مع تعطيل حرية الرأي والكلمة⁽³⁾ .

إلا أن حرية الرأي في الإسلام ليست مطلقة وإنما أوردت الشريعة عليها

أن يتكلم ويكتب آراءه في صحف مطبوعة بكامل الحرية، وإنما يكون مسئولاً عن اساءة استعمال هذه الحرية في الأحوال التي يحددها القانون». وأكدت المادة 19 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على ذلك بقولها: «أن كل شخص له الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل واستثناء الأبناء والأفكار، وتلقيها واذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقييد بالحدود الجغرافية» .

(*) لقد نصت المادة 20 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: «أن لكل شخص الحق في الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية، ولا يجوز ارغام أحد على الانضمام لجمعية ما» .

(2) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 158.

(3) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 159.

بعض القيود، لأن حرية الرأي المطلقة قد تعرض سلامة المجتمع وأمنه للأخطار، ومن هذه القيود:

1. تحريم الخوض في الناس بالبهتان، وحظر قذفهم وسبهم واذاعة اسرارهم، ولذلك شرع الله تعالى حد القذف، فقال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [النور: 4].

2. النهي عن السب والسخرية والتناوب بالإلقاء، قال تعالى: ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرُونَ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءِ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [الحجرات: 11]، ويقول ﷺ: (من الكبائر شتم الرجل والديه، قالوا يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: نعم، يسب أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه*)...

3. تحريم نشر الضلالات والبدع، ولذلك نهى الرسول عن الكلام في القدر، فقال ﷺ: «إذا ذكر أصحابي فأمسكوا، وإذا ذكرت النجوم فأمسكوا، وإذا ذكر القدر فأمسكوا» (**).

4. تحريم المجادلة والمراء، والمراء هو كل اعتراض على كلام الغير بظاهر خلل فيه إما في اللفظ وإما في المعنى وإما في قصد المتكلم. وينبغي أن يكون أسلوب المجادلة مع المخالف في العقيدة عفا كريما دون تجريح

(*) صحيح مسلم، ج1، باب بيان الكبائر وأكبرها، حديث رقم 90، ص92.
 (**) قال الهيثمي: «رواه الطبراني وفيه مسهر بن عبد الملك وثقه ابن حبان وغيره وفيه خلاف وبقية رجاله رجال الصحيح» [الهيثمي: مجمع الزوائد، ج7، ص202].

أو شقاق أو سباب، يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: 108]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: 46] (1).

ثالثاً: حق التجمع وتكوين الجمعيات

ويعني هذا الحق أن من حق الأفراد أن يجتمعوا في الأماكن العامة -فترة من الوقت- للتعبير عن آرائهم عن طريق الخطابة والمناقشة وتبادل الرأي. أما حق تكوين الجمعيات، فالمقصود به حق الأفراد في تكوين جمعيات ونقابات وأحزاب والاشترك فيها بصفة مستمرة. على أنه من حق الدولة أن تنظم هذه الحريات وتضع القواعد الكفيلة لتحقيق الأمن واستقرار النظام العام.

ولقد كفل الإسلام حق الاجتماع وتكوين الجمعيات، إذ دعا المؤمنين إلى التمسك بالعروة الوثقى، والتعاون على البر والتقوى، قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: 2]، وتكوين الجمعيات التي تستهدف العمل الصالح والتعاون على التقوى والاستمسك بجبل الله وعدم التفرق كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ فُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ [آل عمران: 103] (2).

(1) د. إسماعيل البدوي: دعائم الحكم في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصر، الحريات العامة، ص 238 وما بعدها.

(2) د. حسن السيد بسبوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 163.

ويدخل تحت هذه الجمعيات حق تكوين الأحزاب، والإسلام لا يمنع مثل هذا التجمع ما لم يؤدي إلى تفرقة الأمة، وإذا كانت أحد قنوات الاتصال التي تمكن أفراد الشعب من التواصل وتوصيل آراءهم إلى الحكام بما يعود بالنفع على الصالح العام.

ثالثاً: حق التعلم والتعليم

سبق الإسلام المجتمعات الحديثة والمعاصرة في التأكيد على حق الأفراد في التعليم والتعلم، ذلك الحق الذي يعني قدرة الإنسان على أن يتلقى ما يحتاجه من علم بحرية تامة عمن يشاء من العلماء، وأن تتهيأ للناس فرص التعليم على قدم المساواة، دون تمييز بينهم بسبب نفوذ أو ثروة⁽¹⁾.

ولقد كانت الدعوة إلى التعليم والتعلم في الإسلام سابقة على ما تضمنه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بأكثر من أربعة عشر قرناً^(*).

وذلك أن الإسلام أكد على أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى خَلَقَ الْإِنْسَانَ وَفَضَلَهُ

(1) المرجع السابق، ص 164.

(*) لقد جاء في المادة 26 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: أن لكل شخص الحق في التعلم، ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى والأساسية على الأقل بالمجان، وأن يكون التعليم الأولي إلزامياً، وينبغي أن يعمم التعليم الفني والمهني، وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة، ويجب أن تهدف التربية إلى إنماء شخصية الإنسان إنماء كاملاً، وإلى تقرير احترام الإنسان والحريات الأساسية وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية أو الدينية، وإلى زيادة جهود الأمم المتحدة لحفظ السلام، وللآباء الحق الأول في اختيار نوع تعليم أولادهم.

وأعدده لكي يكون خليفته في هذه الأرض، وكلفه بأمر جد خطير: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]. ومن مقتضيات العبودية لله تعميم الأرض، وعدم الإفساد: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: 56]، ﴿وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: 142].

ومن ثم فإن أي دعوة إلى العلم وإعمال الفكر والتدبر في هذا الكون تثمر لا محالة ثمرتين: ثمرة إيمانية تزيد الإنسان معرفة بالله وعظمته، وتزيده خشوعاً وخوفاً منه سبحانه: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: 28]. وثمره دنيوية تنعكس على الكون والإنسان بالأمن والخير والتقدم. وبذلك يحقق الإنسان مهمته بشقيها الدنيوية والأخروية: ﴿رَبَّكَ أَنْتَ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةٌ وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [البقرة: 201].

وقبل ذلك فإن حقائق هذا الدين - من أصول وفروع - ليست طقوساً تنقل بالوراثة، أو تعاويز تشعب بالإيحاء وتنشر بالإيهام، كلا إنها حقائق تستخرج من كتاب حكيم ومن سنة واعية وسبيل استخراجها لا يتوقف على القراءة المجردة، بل لابد من أمة تتوفر فيها الأفهام الذكية والأساليب العالية، والآداب الكريمة. لذلك كان العلم الذي يدعو إليه الإسلام هو العلم بمعناه الشامل فهو كل علم نافع سواء أكان دينياً أو دنيوياً ما دام في خدمة البشرية.

ومما يؤكد شمولية العلم في الإسلام قول الله عز وجل: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 20] فلفظ {علم} مطلق أي يشمل كل علم نافع سواء كان دينياً أو دنيوياً، وكذلك قوله سبحانه: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: 60]

فحدود التكليف بإعداد القوة هي حدود الطاقة إلى أقصاها. بحيث لا تقعد العصبية المسلمة عن سبب من أسباب القوة يدخل في طاقتها⁽¹⁾.

كذلك فإن الآيات القرآنية التي تحض على التأمل والتفكير في خلق السموات والأرض هي في حقيقتها حض على العلم التجريبي. لذلك اعتنى الإسلام بوسائل المعرفة البشرية من عقل وحواس اهتماماً كبيراً واعتبر الإنسان مسئولاً عنها: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 36]. وأكد أن المعطل لعقله وحواسه لا بد أن ينحدر لمرتبة أدنى من مرتبة الحيوانات الضالّة، فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ لَمَّا أُنزِلُوا بِآيَاتِنَا فَكْفُرُوا بِالْآيَاتِ وَكَانُوا يُعَذِّبُونَ النَّفْسَ الَّتِي نَفَخْنَا فِي نَفْسِهِمْ لَوْلَا رِزْقٌ مُّنتَهٍ لَّ كَانُوا هَالِكِينَ خَالِدِينَ فِيهَا وَلَهُمْ فِيهَا أَعْيُنٌ مُّضِيئَةٌ لَّا يَبْصُرُونَ بِهَا وَهُمْ فِيهَا صُغُرٌ كَمَا فِيهَا أَكْبَارٌ لَهُمْ فِيهَا زُجُجٌ كَمَا فِيهَا أَقْبَارٌ لَهُمْ فِيهَا جَذَبٌ عَظِيمٌ﴾ [الأعراف: 179].

إذاً ليس عجباً أن تتعدد الآيات التي ترفع مكانة العلم والعلماء بل ليس عجباً أن يكون أول ما نزل على محمد ﷺ، قول عز وجل: ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمُ﴾ [العلق: 1] ففي هذه الآية يتضح عدة حقائق:

1. إن مادة «اقرأ» هي أول مادة في تاريخ نزول الوحي، وذلك من أجل أن يتبين المؤمن أن الإنسان قد خلق ليكون على علم بأمر الدنيا والدين⁽²⁾.

(1) سيد قطب: في ظلال القرآن، ص 1544.

(2) د. فوقية حسين محمود: مدخل إلى الفكر الإسلامي، ص 29.

2. الاهتمام بالقلم الذي كان وما يزال أوسع وأعمق أدوات التعليم أثراً في حياة الإنسان⁽¹⁾.

3. تُبرز أن مصدر التعليم هو الله سبحانه. وبهذا يتضح أن الصلة بين العلم والدين الإسلامي صلة قوية.

والنصوص التي تبين فضل العلم والعلماء كثيرة نذكر منها: قول الله عزَّجَلَّ: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: 11]، ويقول: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: 269]. ويقول: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: 28]. ويقول النبي ﷺ: «من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له طريقاً إلى الجنة»^(*)، وقال ﷺ: «لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله مالاً فسلطه علىهلكته في الحق ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها»^(**). فالعلم للإسلام كالحياة ولن يجد هذا الدين مستقراً له إلا عند أصحاب المعارف الناضجة والألباب الحصيصة.

(1) سيد قطب: في ظلال القرآن، ح 6، ص 393.

(*) حديث من سلك... حديث حسن، رواه السيوطي في الجامع الصغير، ج 2، ص 173.

(**) حديث لا حسد... رواه أحمد والشيخان والترمذي وابن ماجه عن ابن عمر (العجلوز: كشف الحفاء: 2: 3058).

الفصل السادس

الحقوق السياسية

الفصل السادس

الحقوق السياسية

تمهيد

يتميز النظام السياسي الإسلامي بأن الحاكم فيه مسؤول عن جميع تصرفاته العامة والخاصة، ومعنى أنه مسؤول أنه محل حساب وعقاب، ومسئولية الحاكم مزدوجة فهو مسؤول في الدنيا أمام القضاء جنائياً وأمام الأمة سياسياً، ومسؤول في الآخرة أمام أحكام الحاكمين.

وتصرفات الحاكم إما أن تكون تصرفات فردية -ليست بسبب منصبه- ويقع ضررها على أفراد معينين، مما يدخل في باب الجنایات، أو تتعلق بجرائم الحدود والتعازير (*). وإما أن تكون تصرفات عامة -بحكم منصبه- ويقع ضررها على الأمة جميعاً.

(*) الجنایات أو الجنایة هي التعديات الواقعة على الأبدان والنفوس بالقتل والجرح وما إلى ذلك، أو ما يسمى في الفقه بجرائم القصاص وملحقاته من الديات والأروش، ويغلب فيها جانب حقوق العباد. والحدود ما جاء فيه نص شرعي محدد (الزنى، السرقة، الحراة، البغي، القذف). والتعزير ما ليس فيه نص محدد، وموكول نظره إلى القضاء، وتراعى فيه الظروف المشددة والمخففة، والحدود والتعازير يغلب فيها حقوق الله أو المصلحة العامة.

فإن كانت الأولى في مثل هذه الأمور فالحاكم واحد من الناس لا يمتاز عنهم بميزة معينة، وليست له حصانة تحميه من وجوب تطبيق القانون أو الامتثال أمام القضاء الإسلامي العادل⁽¹⁾.

وقد أصل النبي ﷺ لذلك حيث وقف في مرضه الأخير قائلاً: «أيها الناس، من كنت جلدت له ظهراً فهذا ظهري فليستقد - يقتص - منه، ومن أخذت له مالا، فهذا مالي فليأخذ منه... ألا وإن أحبكم إليّ من أخذ مني حقاً - إن كان - أو حللني فلقيت ربي وأنا طيب النفس»⁽²⁾. وقد رأينا الخلفاء الراشدين يقفون أمام القضاء، مدعين أو مدعى عليهم دون تفرقة بينهم وبين آحاد الناس، والأمثلة كثيرة على ذلك، على نحو ما بينا في فصل السلطات.

وأما مسؤولية الحاكم عن التصرفات العامة والتي يقع ضررها على الأمة جميعاً، فتكون أمام الأمة.

إذ فالعلاقة بين الحاكم والأمة علاقة مبنية على ضوابط شرعية، ومن ثم فللأمة حقوق وعليها واجبات، وللحاكم حقوق وعليه واجبات توفق هذه الضوابط الشرعية وهو ما نوضحه في المبحث الأول من هذا الفصل، ثم نثني هذا المبحث بمبحث آخر يتحدث عن الحقوق السياسية للمرأة.

(1) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 98.

(2) ابن الأثير: الكامل، ج 2، دار صادر، بيروت د.ت، ص 319.

المبحث الأول

الخليفة والأمة (الحقوق والواجبات)

أولاً: مصدر السلطة ومصدر التشريع:

الكلام عن السلطة أثار لغط كبير بين فقهاء السياسة المسلمين، وذلك أن الكثير منهم ومن منطلق عقائدي يرون أن مصدر السلطة هو الله، والحقيقة أننا هنا يجب أن نفرق بين أمرين وهما: (التشريع- والسلطة) فنتساءل من هو مصدر التشريع؟ ومن هو مصدر السلطة؟

أما مصدر التشريع فهو -مما لا يختلف عليه أحد من الأمة- الله سبحانه؟ وكل من يرى غير هذا الرأي، فهو كافر ضال منحرف عن طريق الصواب والمجادة، بل مرتد يجب إقامة حد الردة عليه...

وأما عن مصدر السلطة فهو لدى أهل السنة الأمة أو الشعب، ولكن بشرط عمل الحاكم وفق التشريع الإلهي، ولذلك نجد أبا بكر عند توليته الحكم يقول للناس، مبينا مصدر السلطة: «أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عيكم». ومعنى هذا أن للخليفة أو الإمام حق الطاعة على الأمة جميعاً، ولكن هذا الحق العام الذي لا بد منه مشروط بأن يقوم هو أولاً بما عليه من واجبات لله وللأمة، فإن خالف عن أمر الله ورسوله، ولم يحكم في الأمة بالعدل، لم يكن له أن يطلب حقه، وهو أن تسمع له الأمة وتطيع، وفي هذا يقول عليه السلام: «السمع والطاعة على المرء المسلم ما لم يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»⁽¹⁾.

(1) د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص 111.

وقد مر القول بإجماع أهل السنة على أن طريق ثبوت الإمامة الشورى والعقد والاختيار، حيث جعلوا هذا الأمر للأمة يعقدون ويختارون للإمامة من اتفق رأيهم على تقديمه، وأحتجوا بقوله سبحانه: ﴿وَأْمُرُهُمْ سُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38]. وهي الطريقة التي اعتمدها الصحابة رضوان الله عليهم في صدر هذه الأمة.

ولكن لما كان اتساع بلاد المسلمين وكثرة الناس يحول دون التصويت المباشر للأمة، فقد أنتدب أهل الحل والعقد لاختيار الحاكم، ومن هنا فأهل السنة على أن الإمامة تثبت ببيعة أهل الحل والعقد خلافاً للشيععة⁽¹⁾.

فالأمة هي: «مصدر السلطات»، والعلاقة بين الأمة والحاكم علاقة «عقد اجتماعي» سماه المسلمون «المبايعة» وجعلوها حقيقة لا افتراضاً، وهذا هو الفهم الصحيح للسيادة في العصر الحديث⁽²⁾.

ويشترط بعد اختيار أهل الحل والعقد للحاكم رضى الأمة، والذي يمكن أن يكون ببيعة العدد الكبير للحاكم -في مقر الحكم أو بالمسجد- وسكوت الباقي عن معارضة ذلك الاختيار، ومن هنا فلا بد من رضا الأمة ومبايعتها للخليفة، وهذا ما وقع للخليفة أبي بكر الصديق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حيث مر انتخابه بمرحلتين، الأولى: ترشح بعض الصحابة له يوم اجتماع السقيفة بين المهاجرين والانصار، والثانية: تأييد المسلمين لهذا الترشح بمبايعته في المسجد في التالي لترشحه.

(1) الإيجي: المواقف، ص 399.

(2) د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص 101.

على أننا يجب أن نلاحظ -ومن منطلق عقائدي- أننا عندما نقرر أن الأمة هي مصدر السلطة لا يعني ذلك أبدا أننا نستبعد الله في التأثير في مجريات الأمور، وذلك أننا نعيش في ملك الله، والله مؤثر بالضرورة في الاختيار حيث قال تعالى: ﴿تُؤْتِي الْمَلِكَ مَن تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: 26]، لكن من ناحية أخرى الله طالبنا بالتأثير في مجريات الأحداث، فقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11]، وقد حل العلامة الألوسي هذا الأمر حلارائعا عندما قال إن الله يؤتي الملك من يشاء بأن يلقي باختياره في قلوب الناس⁽¹⁾. وكذلك إذا أراد الله نزع الملك من أحد سلط عليه شعبه فعزله، وهذا ما وجدناه بوضوح في ثورات الربيع العربي، حيث ثارت الشعوب على الحكام الذين احتلوا العروش لمدد تراواح بين الثلاثين والأربعين عاما. ففاعلية الله في الأحداث تتم من خلال الناس، فيبقى الشعب في كل الأحوال الظاهرة هو مصدر السلطة.

ثانياً: وظائف الحاكم

لقد قام رسول الله ﷺ في أول عهد الدولة الإسلامية بممارسة سلطاته كأول حاكم لها بما له من ولاية روحية وولاية دنيوية، وعهد ببعض مهام الدولة إلى بعض أصحابه بعد أن فتح الله وانتشر الإسلام، وعند وفاة النبي ﷺ وغيباه عن الدولة الإسلامية قام الخلفاء من بعده مقامه في حفظ الدين الإسلامي وسياسة الدنيا به، أي أن مهمة الخليفة أن يقوم بما كان يقوم

(1) الألوسي: النفحات القدسية، لوحة 8.

به الرسول ﷺ، وقد أطلق على من ينوب عن الرسول الكريم اسم خليفة رسول الله، كما جاء عن أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ رَفَضَ أَنْ يُطْلَقَ عَلَيْهِ خَلِيفَةُ اللَّهِ، وهناك من يطلق تسمية إمام تشبها بالإمام في الصلاة وهو يقتدي به من وراءه⁽¹⁾.

ويمكن توضيح بعض هذه الوظائف في الآتي:

(1) حفظ الدين: فالخليفة مكلف بنشر الدين وحفظه على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة، وجهاد من يمنع نور الإسلام من الانتشار لتمكين الناس من الإيمان، وبذلك يكون الدين محروسا من خلل، والأمة ممنوعة من زلل⁽²⁾.

(2) الدفاع عن الدولة وحدودها وأمنها الخارجي: وذلك باعداد الترتيبات والتجهيزات وتحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة التي تكفل رد أي عدوان عليها⁽³⁾.

(3) حفظ الأمن: فالخليفة مسئول عن حفظ النظام في الدولة وإشاعة الأمن والطمأنينة بين رعيته وفي الطرقات، وبديهي تعذر قيامه بتلك الاختصاصات بنفسه بل يعاونه في ذلك نفر قليل أو كثير حسب مقتضيات الأحوال، ويتولى مراقبتهم فيما يسند إليهم من المهام، ويعمل الخليفة -بموجب حقوق الأمة عليه- على حماية الأعراس

(1) تشارلز باتروت: الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي، ترجمة د. محمد أحمد شومان، دار الساقى، لندن، سنة 1990، ص 19.

(2) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 15.

(3) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 70.

والأموال والدفاع عنها، وإقامة الحدود كي تصان محارم الله ويشعر الناس بالأمن في حياتهم⁽¹⁾.

(4) وضع الجزية والحراج وجباية الفيء والغنيمة والصدقات: على ما أوجب الشرع، وصرّفها في مصارفها الشرعية⁽²⁾.

(5) الإشراف على مراقبة أعمال القضاء وولاية المظالم: إذ ينبغي أن لا يكتفي بمجرد تقليدهم وتنصيبهم تشاغلا بلذة أو عبادة وإنما يتعين مراقبتهم والإشراف عليهم حتى لا يخون الأمين ولا يغش الناصح، ويقول رسول الله ﷺ: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته»^(*). كما يعمل الخليفة على تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين كي لا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم⁽³⁾.

(6) تعيين الولاة: والقيام بأعمال تعود على الدولة بالنفع كإصلاح الأراضي، وإقامة القناطر والسدود وشق الترع⁽⁴⁾.

ثالثا: حقوق الأمة

تتمثل حقوق الأمة في: حقها في اختيار الحاكم، حقها في رقابته، حقها في عزله، وذلك أن الخلافة كمظهر من مظاهر الحكم، في رأي علماء الشريعة

(1) المرجع السابق، ص 69.

(2) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 126.

(*) سبق تحريجه.

(3) المصدر السابق، ص 16.

(4) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 71.

عقد يتم عن اختيار وقبول بين الأمة والخليفة، وهي عقد حقيقي، يتم بإيجاب وقبول يرتب على كل من الطرفين التزامات وحقوقا، يرتب للأمة على الخليفة السير في حكمه وسياسته على مقتضى كتاب الله وسنة رسوله، وإقامة العدل بين الناس ورفع الظلم، وحراسة الدين، وإقامة شعائره وحدوده، والدفاع عن دار الإسلام، وغيره مما بيناه سالفا.

فالأمة قوامة على الحاكم -رئيس الدولة- بوجه عام، وهي رقية عليه باستمرار، فهي التي ولته الحكم بعقد البيعة، وأمدته بالسلطة، فإذا حاد عن الطريق أو فرط في الأمانة أو أخل بالواجبات أو عطل الحدود، أو لم يراع العدالة والمساواة، أو أنفق وبذر في غير وجه حق وبدون مبرر... فللأمة أن تسأله، لأنه أخل بمقتضى عقد البيعة، حيث إن الأمة هي الطرف الأول والأساس في هذا العقد، ولأن الأمة مأمورة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولأنها مأمورة بحق النصح ولها حق الشورى. فإذا ثبت تقصير الحاكم يكون مستحقا للعزل، لأنه حينئذ كمن فرط في الأمانة وقصر في حق الوكالة⁽¹⁾.

والخلفاء الراشدون -أنفسهم- يعترفون بهذه المسؤولية، فهذا عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لما ولي الخلافة يخطب قائلا: «من رأى منكم فيّ اعوجاجا فليقومه»، فقال له أعرابي: «والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا»⁽²⁾.

ويرتب للخليفة على الأمة السمع والطاعة والاحلاص وبذل الجهد في

(1) د. محمد ضياء الدين الرئيس: النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث، مصر 1976، ص 339.

(2) عبد الوهاب النجار: الخلفاء الراشدون، دار الكتب العلمية، بيروت 1979، ص 243.

النهوض بأعباء الحكم، وهو عقد ذو طبيعة خاصة، تحدد شروطها الشريعة، وبموجب هذا العقد يناط -بالحاكم- الخليفة سلطات واختصاصات يلتزم بممارستها ولا يملك النزول عنها⁽¹⁾.

ومن الحقوق التي للأمة على الحاكم:

1. حق اختيار الحاكم:

من الحقوق الأصيلة للشعب أو للأمة حق اختيار الحاكم، ويؤكد ذلك أنه عقب وفاة النبي ﷺ أجمع الصحابة على مبايعة من رشح للحكم والخلافة بمعرفة أهل الاختيار -أهل الحل والعقد- ثم أتبع ذلك في خلافة كل من عمر وعثمان وعلي رضوان الله عليهم، ولم ينكر المبايعة كحق للمسلمين في اختيار حكامهم أحد، وبذلك تكون قد ثبتت بالإجماع⁽²⁾. وقد سبق بيان ذلك بالكثير من الأدلة عند الحديث عن طرق اختيار الحاكم.

2. حق الرقابة على أعمال الحاكم:

هناك الكثير من الأدلة التي تؤكد على حق الأمة في مراقبة أعمال الحاكم بل وجميع سلطات الدولة، منها:

أولاً: من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: قال تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 108]، وقال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ

(1) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 169.

(2) المرجع السابق، ص 168.

تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴿آل عمران: 110﴾.
 وسئل رسول الله ﷺ: «أي الجهاد أفضل؟ فقال: كلمة حق عند سلطان جائر» (*). وقوله ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان» (**).

ثانياً: إقرار الحكام الأوائل للأمة بهذا الحق: فعند توليته لأمر الخلافة قال أبو بكر الصديق للأمة: «أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم». وقال الفاروق عمر: «من رأى في اعوجاجا فليقومه».

3. حق عزل الحاكم:

لما كان الحكم عقد حقيقي بين الحاكم والأمة (***) وفق حقوق وضوابط

(*) سبق تخريج الحديث.

(**) رواه مسلم عن أبي بكر عن وكيع بلفظه وعن محمد بن المثنى عن غندر عن شعبة المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم، ج1، باب قوله من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، حديث رقم 175، ص136.

(***) لم يعرف العقد الاجتماعي في أوروبا إلا بعد سرعات مريعة بين الملوك والإباطرة ورجال الدين وعلى يد مفكرين أحرار من أمثال روسو والذي كان الأفراد حيث اتفقوا على إقامة المجتمع السياسي المنظم إنما اتفقوا على تنازل كل منهم للمجموع عن حقوقه في السيادة، وهذا يعني أن تشارك إرادة الفرد مع إرادة الآخرين لخلق ما يسمى بالإرادة العامة، وذلك ممكن بأن تجمع الكثرة المفككة على أن تؤلف شعباً واحداً، وإن تحل القانون محل الإرادة الفردية وما تولده من أهواء وتجربة من خصومات، أي أن يعدل كل فرد عن أنانيته، وينزل عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع بأكمله. وهذا هو البند الوحيد للعقد الاجتماعي. ولا إجحاف فيه إذ بمقتضاه يصبح الكل متساوي في ظل القانون، والقانون إرادة الكل تقرر الكلي أي المنفعة العامة، إذ أن الشعب لا يريد إلا المنفعة العامة، فالإرادة الكلية مستقيمة دائماً، ومن يأب الخضوع لها يرغمه المجتمع بأكمله... ونتيجة لالتزام الفرد بالجماعة كلها تتكون الهيئة السياسية=

فإن أي خلل بهذه الحقوق والضوابط يعطي الأمة الحق في عزل الحاكم والخروج عليه، فإذا ثبت للأمة الإسلامية خروج الحاكم على أحكام الشرع، أو جرحت عدالته⁽¹⁾، أو نقصت حواسه نقصاً يمنع من توليه الحكم كإصابته بجنون أو غيره مما يحول بينه وبين عمله والنهوض به، وجب عزله وإحلال آخر، ممن تتوافر فيه الشروط المعتمدة بدلاً منه لرئاسة الدولة الإسلامية.

ف عزل الحاكم في مثل هذه الأمور واجب شرعي، وهنا يرى ابن حزم: أن من يخضع للظلم ويصبر عليه، وهو قادر على دفعه، يكون معاوناً للظالم على الإثم والعدوان، وهذا حرام بنص القرآن لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: 2]، ومخالفاً لقول الرسول ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره»، وقوله ﷺ: «من قتل دون ماله فهو شهيد والمقتول دون دينه شهيد، والمقتول دون مظلمته شهيد»^(*)، ويدعو إلى مقاومته بالقوة⁽²⁾.

=أو المجتمع السياسي أو الدولة التي يكون كل فرد فيها حاكماً ومحكوماً في الوقت نفسه، حاكم لأنه عضو في الهيئة السياسية صاحبة السيادة ومحكوم لأنه يخضع للقوانين التي تشرعها هذه الهيئة السياسية التي تتصف بأنها صاحبة الإرادة العامة. (1) الجرح في العدالة وهو الفسق على نوعين: أحدهما ما تابع فيه الشهوة، والثاني ما تعلق فيه بشبهة، فأما الأول منها فمتعلق بأفعال الجوارح وهو ارتكابه المحظورات وإقدامه على المنكرات تحكيماً للشهوة وانقياداً للهوى، فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة -ولاية الحكم- ومن استدامتها، فإذا طرأ ذلك على من انعقدت امامته خرج منها، أما الثاني منها فمتعلق بالاعتقاد المتأول بشبهة تعترض فيتأول لها خلاف الحق [المواردي: الأحكام السلطانية، ص 17].

(*) صحيح مسلم، ج1، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق كان القاصد مهتر الدم في حقه وإن قتل كان في النار وأن من قتل دون ماله فهو شهيد، حديث رقم 141، ص 124.

(2) د. حسن السيد بسبوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 171.

ف: «هو مطاع مادام على المحجة ونهج الكتاب والسنة، والمسلمون له بالمرصاد، فإذا انحرف عن المنهج أقاموه عليه، وإذا اعوج قوموه بالنصيحة والإعذار إليه» «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، فإذا فارق الكتاب والسنة في عمله وجب عليهم أن يستبدلوا به غيره، ما لم يكن في استبداله مفسدة تفوق المصلحة»⁽¹⁾.

4. حق الخروج على الحاكم:

السؤال الآن ماذا لو فقد الحاكم شرطاً من الشروط التي اختارته الأمة على أساسها فعزلته فرفض الإذعان لأمر الأمة؟ هل يجوز الخروج عليه بقوة السلاح؟ والإجابة -لا شك- بنعم.

ولكن الخروج على الحاكم وعزله لا يتم دفعة واحدة، بل يجب أن يبدأ بالنصح والموعظة الحسنة، والمجادلة بالنبي هي أحسن، لقول الرسول ﷺ: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»^(*). فقد تأتي ثمارها وينتصح ويعود إلى حكم شرع الله، أما إذا أخذ يتحدى كل فرائض الشريعة، ويملاً الأرض بغياً وفساداً حتى ينشأ عن ذلك كله جور بواح-ظاهر- لا يحتمله الناس، فإن مسلكه يعد كفراً بواحاً ويتعين عزله ولو بالقوة، ويشترط في هذه الحالة التحقق من مدى إمكانية مقاومته، تأسياً بالسوابق التاريخية، والتي يُستخلص منها أن الذين خرجوا من غير استعداد على مقاومة حكم بني أمية وبني العباس، لم تجن الأمة من خروجهم إلا إراقة الدماء وتفريق

(1) د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص 107.

(*) سبق تخريجه.

الكلمة وجلب الكثير من المحن والكوارث عليها⁽¹⁾. ولكن هذا الأمر يحتاج إلى شيء من التفصيل.

فالحاكم قد يكون في أخلاقه وسلوكه ما يقبل وما يكره فماذا نفع؟ هنا يحسن الرسول الكريم على أن الحاكم الذي في سلوكه خير مقترن بالشر أن نصبر عليه، وفي هذا يقول ﷺ: «من كره من أميره شيئاً فليصبر، فإنه من خرج عن السلطان شبراً مات ميتة جاهلية»^(*).

وإذا كان الحكام والأمرء لا يعرفون للرعية حقوقاً فما حكم هؤلاء؟ هنا أيضاً يدعون الرسول الكريم ﷺ إلى طاعة الحاكم، وذلك ما أكد عليه ﷺ حين سأله مسلمة بن يزيد الجعفي، فقال: يا نبي الله أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألوننا حقهم ويمنعونا حقنا، فما تأمرنا؟ فقال له: «اسمعوا وأطيعوا، فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم»^(**).

ولكن ماذا لو أمر الحاكم رعيته بمعصية الله هنا يرشدنا الرسول الكريم أن لا نطيعه وإن كنا لا ينبغي الخروج عليه، وفي ذلك يقول ﷺ: «السمع على المرء المسلم فيما أحب أو كره ما لم يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»^(***).

(1) د. محمد عبد الله العربي: نظام الحكم في الإسلام، دار الفكر، سنة 1968، ص 105.
 (*) رواه البخاري عن بن عباس عن النبي ﷺ بلفظ: «من كره من أميره شيئاً فليصبر فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية» [صحيح البخاري ج6، باب قول النبي ﷺ سترون بعدي أموراً تنكرونها، حديث رقم 6645، ص 2588.
 (**) صحيح مسلم ج3، باب في طاعة الأمرء وإن منعوا الحقوق، حديث رقم 1846، ص 1474.
 (***) صحيح مسلم، ج3، باب وجوب طاعة الأمرء معصية وتحريمها في المعصية، حديث رقم 1839، ص 1469.

ولكن ماذا لو خرج الحاكم عن الشرع وأظهر كفره؟ هنا يجب الخروج عليه، وفي ذلك ما جاء عن عبادة بن الصامت قال: (دعانا النبي ﷺ فبايعناه على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وألا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان) (*).

فأقامة شعار الإسلام وعباداته شرط استمرار الحاكم في حكمه، فإن أخل فلا خروج عليه، يؤكد ذلك ما جاء من أن الرسول ﷺ ذكر يوما ما سيكون من خيار الأئمة وشرارهم (فقليل له حينئذ: أفلا نناذبهم عند ذلك؟ فقال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، لا ما أقاموا فيكم الصلاة) (**).

وأجمل الماوردي ما يجب به الخروج على الحاكم في أمرين، أحدهما جرح في عدالته، والثاني نقص في بدنه.

أولا: الجرح في عدالته وهو الفسق فهو على ضربين: أحدهما ما تابع فيه الشهوة، والثاني ما تعلق فيه بشبهة.

1. أما الأول منها فمتعلق بأفعال الجوارح وهو ارتكابه المحظورات

(*) رواه مسلم عن عبادة بن الصامت، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، حديث رقم 3433 [موسوعة الحديث الشريف على شبكة إسلام ويب].

(**) جزء من حديث طويل مرفوع رواه البيهقي عن عوف بن مالك الأشجعي يقول: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «خِيَارُ أُمَّتِكُمُ الَّذِينَ مُحِبُّوهُمْ وَيُحِبُّونَكُمُ، وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ، وَشِرَارُ أُمَّتِكُمُ الَّذِينَ بُغِضُواهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمُ، وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمُ، قَالَ: فَلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَلَا تُنَادِيهِمْ عِنْدَ ذَلِكَ؟ قَالَ: لَا، مَا أَقَامُوا فِيكُمْ الصَّلَاةَ، إِلَّا مَنْ وُلِّيَ عَلَيْهِ وَال، فَرَأَهُ يَأْتِي شَيْئًا مِنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ، فَلْيَكْرَهُ مَا يَأْتِي مِنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ، وَلَا تَنْتَرِعَنَّ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ» [السنن الكبرى للبيهقي، رقم الحديث: 15279- موسوعة الحديث الشريف على شبكة إسلام ويب].

و إقدامه على المنكرات، تحكيما للشهوة وانقيادا للهوى، فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها...

2. وأما الثاني منها فمتعلق بالاعتقاد المتأول بشبهة تعترض، فيتأول لها خلاف العلماء فيها، فهنا اختلف العلماء بين قائل بأن ذلك يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها، وقال كثير من علماء البصرة أنه لا يمنع من انعقاد الإمامة ولا يخرج منها، كما لا يمنع من ولاية القضاء وجواز الشهادة.

ثانيا: النقص في بدنه: وهذا النقص قد يكون بالنقص الذي دخل على الحواس أو على الأعضاء أو على التصرفات. ونقص التصرفات يأتي من ناحيتين، هما الحجر أو القهر:

1. أما الحجر فهو أن يستولي عليه من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور، من غير تظاهر بمعصية، ولا مجاهر بمشقة، فلا يمنع ذلك من إمامته، ولا يقدر في صحة ولايته. ولكن ينظر في أفعال من استولى على أموره، فإن كانت جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل، جاز إقراره عليها، تنفيذها وإمضاء أحكامها، لئلا يقف من الأمور الدينية ما يعود بفساد على الأمة. وإن كانت أفعاله خارجة عن حكم الدين ومقتضى العدل، ليريجز إقراره عليها، ولزمه أن يستنصر من يقبض يده ويزيل قلبه.

2. وأما القهر فهو أن يصير مأسورا في يد عدو قاهر لا يقدر على الخلاص منه، فيمنع ذلك من عقد الإمامة له، لعجزه عن النظر في أمور المسلمين، وسواء أكان العدو مشركا أم مسلما باغيا، وللأمة فسخه واختيار من

عداه من ذوي القدرة، وإن أسر بعد أن عقدت له الإمامة فعلي كافة الأمة استنقاذه، لما أوجبه الإمامة من نصرته، وهو على إمامته ما كان يرجو الخلاص، مامول الفكاك، إما بقتال أو فداء⁽¹⁾.

فإن عدنا إلى الحاكم الذي يجب عزله ولم يعزل لقوته وسطوته، هنا يرى علماء الأمة أن مثل هذا الإمام لو قام أحد بخلعه ونجح فيها اراد وجبت طاعة هذا الأخير بصفة دائمة إن كان أهلا للإمامة، وإلا وجبت طاعته إلى حين يختار من تتوافر فيه شروط الإمامة التي عرفناها⁽²⁾.

وإذا نصحت الأمة للحاكم وصبروا عليه حتى اقتنع الناس بأن هذا الوقت كاف في إمهاله وجب الخروج عليه، ومن هنا يرى الكثير من العلماء وجوب الخروج عليه، وهذا رأي ابن حزم الظاهري الذي يرى ضرورة الخروج على الحاكم الذي يستحق العزل، بل جعل الصابر آثما ومعينا للإمام على الظلم... ويرى ابن حزم أنه قد ذهبت طوائف من أهل السنة وجميع المعتزلة والخوارج والزيدية 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 ولا ييسئون من الظفر، ففرض عليهم ذلك، وإن كانوا في عدد لا يرجون لقتلهم وضعفهم الظفر كانوا في سعة من ترك التغيير باليد. وهذا قول علي بن أبي طالب وكل من كان معه من الصحابة، وقول عائشة أم المؤمنين وطلحة والزبير وكل من كان معها من

(1) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 16 وما بعدها.. وأنظر أيضا د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص 119-121.

(2) د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص 121.

الصحابة، وقول معاوية وعمرو بن العاص والنعمان بن بشير وكل الذين كانوا معهم من الصحابة رضي الله عنهم اجمعين.

ويؤكد ابن حزم أيضا على أن هذا الرأي هو رأي جميع الذين خرجوا على الخلفاء الأمويين والعباسيين، وجميع من آزرهم في خروجهم بالسيف، مثل الإمام الحسين بن علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا الذي خرج على يزيد بن معاوية، وعبد الله بن الزبير الذي خرج على عبد الملك بن مروان.

ثم يؤكد ابن حزم على أن هذا الرأي هو الرأي: «الذي تدل عليه أقوال الفقهاء كأبي حنيفة، وشريك، ومالك، والشافعي، وداود-الأصمغاني 270هـ- وأصحابهم، فإن كل من ذكرنا من قديم وحديث إما ناطق بذلك في فتواه، وإما فاعل لذلك بسل سيفه في إنكار ما رآه منكرا»...

ولكن ماذا عن الأحاديث الصحيحة التي تدعو إلى المسالمة والصبر، هنا يرى ابن حزم أن هذه الأخبار منسوخة بالأحاديث التي تدعو إلى الخروج وحمل السلاح... والدليل على ذلك قول الله عزَّجَلَّ: ﴿وَلِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ﴾ [الحجرات: 9] ولم يختلف مسلمان في أن هذه الآية التي فيها فرض قتال الفئة الباغية محكمة غير منسوخة، فصح انها الحاكمة في تلك الأحاديث، فما كان موافقا لهذه الآية فهو الناسخ الثابت، وما كان مخالفا فهو المنسوخ المرفوع⁽¹⁾.

(1) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج5، ص 171 وما بعدها.

5. مدة حكم الحاكم:

لم تعرف الدولة الإسلامية - كشأن كل نظم الحكم في ذلك الوقت - مدة معينة لحكم الحاكم، بل ينظر إلى ذلك على أنه من الأمور الاجتهادية القابلة للتعديل والتغيير، لأنها من أمور الوسائل وليست من أصول الحكم، والوسائل دائماً قابلة للتغيير والتعديل.

ولكن النظام الإسلامي من ناحية ثانية يحدد هذه المدة بفقد شرط من الشروط التي يجب توافرها في الحاكم، فإن فقد أحد هذه الشروط فقد فقد العقد الذي بينه وبين الأمة، وهذا ما يحتم انقضاء مدة حكمه طالته هذه المدة أم قصرت، فاستمراره في الحكم مرهون بتوافر الشروط وتحقيقه لمقاصد دينه.

وهذا الأمر أيضاً من الأمور التي يحق للأمة أن تنظمه بعدة سنوات كما هو واقع اليوم في معظم دول العالم، حيث يحددون للحاكم عدد معين من السنوات لا يتعداها.

رابعاً: حق الحاكم على الأمة

قلنا فيما سبق أن الخلافة عقد حقيقي، يتم بإيجاب وقبول يرتب على كل من الطرفين التزامات وحقوق، يرتب للأمة على الخليفة السير في حكمه وسياسته على مقتضى كتاب الله وسنة رسوله، ويرتب للخليفة على الأمة السمع والطاعة والاخلاص وبذل الجهد في النهوض بأعباء الحكم.

فإذا انعقدت الإمامة لرجل رضيه المسلمون لأنفسهم ودينهم وديناهم،

وقام بما عليه من واجبات هي حقوق عليه لله وللأمة، وجب له من الحقوق ما يمكنه من القيام بالمهمة العظمى التي اختارته الأمة لها. وهذه الحقوق هي طاعته بالمعروف، ونصرته فيما يراه ويأمر به، وتعيين راتب له يكفيه للمعيشة هو وأهله معيشة كريمة في غير تقشير أو سرف، وجميع هذه الحقوق يفرضها العقل، ويؤيدها الشرع وبها جاء القرآن والسنة والآثار الصحيحة. وفي ذلك يؤكد الماوردي أن الإمام: «إذا قام بما عرفناه من حقوق الأمة، فقد أدى حق الله فيما لهم وعليهم، وحينئذ يجب له عليهم حقان: الطاعة، والنصرة، ما لم يتغير حاله بما يخرج به عن الإمامة»⁽¹⁾.

وذلك أنه من غير المعقول أن يكون الإمام قائماً بما عليه لله وللأمة، ثم لا يكون مسموع الكلمة ومطاعاً من الرعية، وتتأخر عن نصرته! والله تعالى يقول في القرآن: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59]. وقد جعل جمهور المفسرين الولاية والأمراء وعلى رأسهم رئيس الأمة الأعلى، من أولي الأمر الذين أوجب الله على المسلمين طاعتهم ونصرتهم⁽²⁾.

ومما يؤكد هذا الحق للحاكم أمور منها: قول الرسول الكريم: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب أو كره ما لم يؤمر بمعصية»^(*). وقال ﷺ: «عليك بالسمع والطاعة في عسرك ويسرك ومنشطك

(1) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 16.

(2) د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص 114.

(3) (*) الأموال لابن زنجويه: باب في وجوب السمع والطاعة على الرعية، حديث رقم 22- وله شواهد كثيرة في البخاري وغيره [موسوعة الحديث الشريف على شبكة إسلام ويب].

ومكرهك وأثرة عليك» (*). وقال عليه السلام: «من خلع يدا من طاعة لقي الله ولا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية» (**). فعلى الشعب الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله، والذي يتغير حاله فيخرج به عن الأمانة شيئان: أحدهما جرح في عدالته، والثاني نقص في بدنه. كما سبق وأكد الماوردي.

فمتى أقام الحاكم شرع الله المستمد من مصدره الأصيل -الوحي- كانت له الطاعة والنصرة وحراسة النظام، وإن خرج عليها شاب حكمه عدم الشرعية والبطلان ووجب الدفاع عن الشرعية ابتداء من انكار القلب وانتهاء إلى انكار اليد⁽¹⁾.

وبعد هذا وذاك نرى العقل يوجب أن يفرض للإمام من مال الأمة ما يكفيه هو وأهله بالمعروف، ما دام قد شغل بأمر الأمة، وصار يخصص لها كل وقته وجهده، يؤكد ذلك ما رواه ابن سعد في طبقاته عن حميد بن هلال قال: «لما ولي أبو بكر قال أصحاب رسول الله: افرضوا لخليفة رسول الله ما يغنيه، قالوا: نعم، بُردان إذا أخلقهما وضعهما وأخذ مثلهما، وظهر إذا سافر، ونفقته على أهله كما كان ينفق قبل أن يستخلف. قال أبو بكر: رضيت».

(*) حديث مرفوع رواه الطبراني في مسند الشاميين، ما انتهى إلينا من مسند عبد الرحمن، حديث رقم 221، بلفظ: «عَلَيْكَ بِالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، فِي عُسْرِكَ وَيُسْرِكَ، وَمَنْشَطِكَ وَمَكْرَهِكَ، وَأَثْرَةَ عَلَيْكَ، وَلَا تَنْتَازِعِ الْأَمْرَ أَهْلَهُ، وَإِنْ رَأَيْتَ أَنَّهُ لَكَ». وله شواهد عن مسلم وغيره [موسوعة الحديث الشريف على شبكة إسلام ويب].

(**) كتاب تحاف المهرة، مسند جابر عن ابن عمر، حديث رقم 10074 [موسوعة الحديث الشريف على شبكة إسلام ويب].

(1) المستشار علي جريشة: أركان الشرعية الإسلامية، ص 59.

وتقول الرواية أنا أبا بكر لما استخلف جعلوا له الفين فقال: زيديوني فإن لي عيالا وقد شغلتموني عن التجارة، فزادوه خمسمائة⁽¹⁾.

وكذلك كان الأمر فيما يختص بسيدنا عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، حين ولي الخلافة، فقد تساءل بعض الصحابة، في مجلس كان فيه ولمناسبة خاصة، عما يحل له من مال الله، فقال: «أنا أخبركم بما أستحل منه، يحل لي حلتان، حلة في الشتاء وحلة في القيظ، وما أحج عليه وأعتمر من الظهر، وقوتي وقت أهلي كقوت رجل من قريش ليس بأغناهم ولا بأفقرهم، ثم أنا بعدُ رجل من المسلمين يصيبني ما أصابهم».

وتكرر الموقف بعد فتح القادسية ودمشق حيث كثر المال، وفي هذا يقول ابن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «جمع عمر الناس حين انتهى إليه فتح القادسية ودمشق فقال: إني كنت إمرأً تاجراً، وقد شغلتموني بامركم هذا، فما ترون أن يحل لي من هذا المال؟ فأكثر القوم وعلي ساكت، فقال: يا علي ما تقول؟ قال: ما يصلحك ويصلح عيالك بالمعروف، ليس لك من هذا المال غيره، فقال: القول ما قال علي⁽²⁾».

ولا عجب أن يرضى عمر بما قال علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُما، فهو الذي يقول في حديث له: «إني أنزلت مال الله مني بمنزلة مال اليتيم، فإن استغنيت عففت، وإن افتقرت أكلت بالمعروف». رحم الله عمر وأرضاه، فقد اتعب من بعده الخلفاء والولاة⁽³⁾.

بيد أن واجب المسلم في طاعة الحكومة -المتثلة في شخص الأمير- ليس واجب مطلقاً لا تحده حدود، بل إن له شروطاً أشار إليها الرسول، أولها

(1) ابن سعد: الطبقات، ج3، ص185.

(2) المصدر السابق، ص307.

(3) د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص116.

استطاعة الفرد نفسه أن يفِي بالواجبات المترتبة على البيعة. روى عبد الله بن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فقال: «كنا إذا بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة يقول لنا فيما استطعتم». إننا واثقون من أن رسول الله لم يكلف اتباعه بواجبات، يعلم أن ليس في طاقتهم القيام بها، ولكنه - كمشرع للأمة - أراد من الناس أن يفهموا بأن حق «السمع والطاعة» للسلطة الزمنية له حدود، منها العجز البدني الناجم عن ظروف لا سلطان للفرد عليها أو العجز الأدبي المعني بالحديث الشريف: «لا طاعة لمن لم يطع الله»(*)... كل هذا يؤكد من جديد، حق الرعية وواجبها في الإشراف على الحكومة ونقد سياستها الإدارية والتشريعية كلما وجدت أن الدولة لا تتأسس أمورها كما ينبغي⁽¹⁾.

وهناك آيات كثيرة من القرآن وأحاديث نبوية شتى تشير إلى أن الاحتجاج على الخطأ البين هو من أهم واجبات الفرد المسلم، وعلى الأخص إذا وقع من قبل السلطة الحاكمة، قال رسول الله ﷺ: «أفضل الجهاد من قال كلمة حق عند سلطان جائر»(**)، وقال: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»(**)(2)

(*) حديث مرفوع رواه الإمام أحمد عن أنس بن مالك أن معاذاً قال: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَيْنَا أَمْرٌ لَا يَسْتَوُونَ بِسُنَّتِكَ، وَلَا يَأْخُذُونَ بِأَمْرِكَ، فَمَا تَأْمُرُ فِي أَمْرِهِمْ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا طَاعَةَ لِمَنْ لَمْ يُطِيعِ اللَّهَ» حديث رقم 12973 [موسوعة الحديث الشريف على شبكة إسلام ويب].

(1) د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص 129.

(**) سبق تخريج الحديث.

(***) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بَيَانِ كَوْنِ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ، حديث: 73 [موسوعة الحديث الشريف على شبكة إسلام ويب].

(2) د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص 116.

المبحث الثاني

الحقوق السياسية للمرأة

يرى جمهور علماء السلف عدم جواز تولي المرأة للمناصب الرئيسية كالإمامة والقضاء والوزارة، ومن أبرز أدلتهم، قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: 34]، وقوله ﷺ: «لم يفلح قوم ولو أمرهم امرأة» (*). ووجود الفارق الطبيعي بين الرجل والمرأة. على أنهم اباحوا استشارة المرأة في مختلف المسائل وأخذ رأيها في الأمور العامة والخاصة⁽¹⁾.

وذهب طائفة من الفقهاء، منهم ابن جرير الطبري، وابن القاسم من المالكية، والإمام ابن حزم إلى جواز تولي المرأة للقضاء.

وأما موقف العلماء المعاصرين، فالرأي السائد بين الغالبية هو رفضهم لمبدأ المساواة في الحقوق السياسية بين الرجل والمرأة فيما يتعلق بالولاية العامة (كولاية التشريع والقضاء والتنفيذ)، ويبيحون للمرأة بعض الوظائف التي لا تعد من الولايات العامة، أي الولايات الخاصة كالتمهيد للتدريس للبنات والقيام بعمل الطبيب والممرضة لعلاج المرضى، وغير ذلك من الأعمال التي لا تتعارض مع طبيعة المرأة.

(*) رواه البخاري وأحمد النسائي [نيل الأوطار للشوكاني، ط3، ج8، مصطفى الحلبي، سنة 1961، ص273].

(1) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص75.

وذهب فريق آخر من العلماء إلى اباحة جميع الحقوق السياسية للمرأة، كحق الانتخاب وحق عضوية الهيئات النيابية وحق تولي الوظائف العامة، إلا وظيفة واحدة هي «الإمامة الكبرى» أو رئاسة الدولة، نزولا على حكم الحديث: «لم يفلح قوم ولو أمرهم امرأة».

وهؤلاء يرون أن قوله تعالى: {الرجال قوامون على النساء} مقصورة على إدارة الرجل ورئاسته لشؤون البيت والحياة الزوجية الخاصة، ولا علاقة بالآية للحياة السياسية العامة، والحقوق السياسية.

وأما حديث: «لم يفلح قم ولو أمرهم امرأة»، فهو مقصور على رئاسة الدولة ولا يتعدى النهي إلى غيرها من الوظائف، ولا تقاس عضوية البرلمان وحق الانتخاب وغيرهما من الحقوق السياسية على رئاسة الدولة، لأن القاعدة العامة هي المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات، إلا ما استثني بنص صريح، وقصر رئاسة الدولة على الرجل دون المرأة يعد استثناء من القاعدة العامة، والاستثناء لا يجوز القياس عليه كما هو الرأي الراجح.

وأما وجود الفارق الطبيعي بين الرجل والمرأة، فمسلم به، ولكن وجود مثل هذا الفارق الطبيعي لا يصلح أن يكون مبررا لحرمان النساء من الحقوق السياسية⁽¹⁾.

ويقدم د. عبد الحميد الأنصاري رأيه في هذا الموضوع بتقديم مجموعة من الملاحظات الهامة نوافقه عليها كل الموافقة، وهذه الملاحظات هي:

(1) انظر: د. حازم عبد المتعال الصعيدي: النظرية الإسلامية في الدولة مع المقارنة، دار النهضة العربية، مصر 1977م، ص 232 وما بعدها. د. عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم الإسلامي، ص 780.

1. إن الاتفاق حاصل في الجميع من أن واجب المرأة الأساسي هو رعاية البيت.
 2. إن العلاقة بين الرجل والمرأة في الإسلام علاقة تكافل وتعاون وليست تكرار ومماثلة، وعلى ذلك يراعى اختلاف الخصائص والقدرات بينهما في تولي الوظائف.
 3. إنه لا يجوز للمرأة أن تعمل في الوظائف التي تؤدي إلى مواقف الريبة ومظان التهم من غير مصلحة خاصة ولا عامة كوظائف السكرتيرات الخاصة للرجال وخدمة النزلاء في الفنادق والمطاعم.
 4. يجب الأخذ في الاعتبار مراعاة الاحتشام الشرعي، والآداب الإسلامية في جميع الأعمال.
- وبناء على هذه الاعتبارات لا نرى مانعا من الناحية الشرعية في أن تدلي المرأة بصوتها في الانتخاب وتشترك في الاستفتاء وترشح نفسها للمجالس النيابية، وتتولى الوظائف العامة ما عدا رئاسة الدولة⁽¹⁾.

(1) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 78.

الفصل السابع

العلاقات الدولية وحقوق غير المسلمين السياسية

الفصل السابع

العلاقات الدولية وحقوق غير المسلمين السياسية

تمهيد

يتناول هذا الفصل علاقة الدولة الإسلامية بالآخر العقائدي، والذي لا شك فيه إزاء هذه العلاقة أن الإسلام جاء لإخراج الناس من الظلمات إلى النور، ومن ثم فالإنسان هو هدف البعثة المحمدية، ومادام الأمر كذلك فليس من شك أن الإسلام يعرف للإنسان قيمته، ويصون كرامته، ويحافظ على حرمة.

ف: «الشريعة عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالحة كلها، وحكمة كلها». وهذه السمات من العدل والرحمة والمصالحة والحكمة تمتد لتشمل كل الناس، ف: «الشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه»⁽¹⁾.

بل: «وقد التزمت الشريعة الإسلامية في أحكامها مبدأ رعاية مصالح الناس في الحياة وبعد الممات»⁽²⁾. يؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ

(1) ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج3، دار الحديث، مصر د.ت، ص1.

(2) د. وهبه الزحيلي: نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، ط3، مؤسسة

الرسالة، بيروت د.ت، ص50.

وَمُنذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴿﴾ [النساء: 165] وقوله تعالى: ﴿﴾ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿﴾ [البقرة: 183].

والآخر الذي يرتبط بالدولة الإسلامية هو إما آخر يعيش في داخل حدود هذه الدولة ويستظل بظلها أو آخر خارجي يتمثل في الدول التي تدين بغير الدين الإسلامي.

أما الآخر الذي يعيش في داخل حدود الدولة الإسلامية ويستظل بظلها، والذي اصطلح العلماء على تسميته بأهل الذمة، فهو - كشان كافة سكان الدولة الإسلامية بما فيهم المسلمون - له كافة الحقوق التي للمسلمين أنفسهم وعليه بعض الواجبات التي على المسلمين تجاه الدولة الإسلامية، وإذا كان الدين الإسلامي قد جاء لتحقيق ما يسمى بمقاصد الشريعة التي يهدف بها إلى حفظ الدين والنفس والمال والعقل والنسل، فإن هذه المقاصد هي في الحقيقة مظلة تظل كل سكان الدولة الإسلامية بما فيهم من مسلمين وغير مسلمين.

وأما الآخر الذي تمثله الدول غير الإسلامية، فإن الدولة الإسلامية - ومن منطلق التوجهات الإسلامية - حريصة كل الحرص على ضبط علاقاتها بهذه الدول، من خلال اعتبار السلام هو الأصل في العلاقات الدولية، ووضع آداب وأخلاق تحكم سلوك المسلمين في وقت الحرب، واحترام السفراء، وحسن معاملة الأسرى... إلخ.

وسنوضح هذه الأمور في مبحثين، يتحدث أحدهما عن حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية، ويتحدث الثاني عن العلاقات الدولية.

المبحث الأول

العلاقات الدولية

التمهيد

إن الإسلام ينظر إلى البشرية كلها نظرة واحدة قائمة على الانفتاح المصحوب بالمساواة والحرية والرحمة: «فروح الإسلام من السماح الإنسانية ما لا يملك منصف أن ينكره أو يراوغ فيه وهي سماحة مبدولة للمجموعة البشرية لا لجنس فيها وينهض بتكاليفه في دفع الظلم والفساد عنها، لا تبقى له سلطة تعسفية على فرد أو قوم ولا تبقى في صدره إحنة على دين أو جنس.

وهي روح تمكن من إقرار السلام في الأرض ومن تأليف الأجناس والألوان والأديان، ومن إشاعة السماح والود والتراحم بين بني البشر، ومن تنقية جو الحياة من سموم التحاسد الفردي، والتطاحن الطبقي، والتناحر العنصري، والتعصب الديني، كما تمكن من كف الحروب والمجازر التي تقوم على تلك الأسباب وعلى الرغبة في الفتح والتوسع لمجرد الاستغلال المادي أو العظمة الكاذبة»⁽¹⁾.

فالأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو السلام وليس الحرب، وهذا مبدأ أصيل في الإسلام يتصل اتصالاً وثيقاً بفكرته الكلية عن الكون والحياة والإنسان، قال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً

(1) سيد قطب: السلام العالمي والإسلام، دار الشروق، القاهرة، 2005هـ، ص 136 - 137.

وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿البقرة: 208﴾.
 وقال: ﴿يَتَأَيَّمُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا صَرَسْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ
 إِلَيْكُمْ أَسْلَمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَعُونَ عَرَضَ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ
 مَعَارِنُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِّن قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا
 إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿النساء: 94﴾ وقال: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا
 لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿الأنفال: 61﴾.

إذاً كان الأمر كذلك وكان الأصل في الإسلام هو السلام! فما معنى الحرب
 في الإسلام وما أسبابها، وما غايتها وما هي القيود الشرعية المفروضة عليها؟

أولاً: معنى الحرب في الإسلام

الحرب في الإسلام: «هي ما تعرف بالجهاد في سبيل الله، ومعنى الجهاد
 نفسه هو بذل الجهد والطاقة، والجهاد مصدر جاهدت العدو جهاداً إذا
 قاتلته قتالاً، وعلى ذلك فالجهاد في اللغة هو مقاومة العدو، فالحرب تقررت
 في الشريعة الإسلامية لرد العدوان الذي يقع من أعداء الإسلام على البلاد
 الإسلامية، ولم تشرع الحرب ليقاتل المسلمون كل من ليس بمسلم لإكراهه
 على الإسلام فلا إكراه في الدين والدعوة إلى الإسلام كانت بالحسنى والموعظة
 الحسنة»⁽¹⁾.

ثانياً: أسباب الحرب في الإسلام وغايتها

أما أسباب الحرب في الإسلام فترجع لأمرين: الأول الدفاع عن النفس

(1) توفيق وهبة: الحرب في الإسلام وفي المجتمع الدولي المعاصر، ص 13.

ورد عدوان المشركين الذين يعتدون على المسلمين والدفاع عن الإسلام لقوله
 سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتَلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ﴾ [البقرة:
 .[190]

والثانية: تأمين الدعوة الإسلامية وردع من يقف في سبيلها ويصد من
 يريد اعتناقها، وفي هذا ضمان لحرية الاعتقاد للأفراد⁽¹⁾.

وأهداف الحرب وغايتها في الإسلام تتحدد من خلال الآية الأولى من آيات
 القتال: ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتَلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ
 الْمُعْتَدِينَ ﴾ [البقرة: 190] ففي هذه الآية نجد التحديد الحاسم لهدف القتال
 والراية التي تخاض تحتها المعركة في وضوح وجلاء: ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ
 الَّذِينَ يُقْتَلُونَكُمْ ﴾ إنه القتال لله، وليس لأي هدف من الأهداف التي عرفتها
 الحضارات الأخرى في حروبها الطويلة، القتال في سبيل الله لا في سبيل الأجداد
 والاستعلاء في الأرض ولا في سبيل المغنم والمكاسب، ولا في سبيل الأسواق
 والحمامات، ولا في سبيل تسويد طبقة على طبقة أو جنس على جنس...

إنما هو القتال لتلك الأهداف المحدودة التي من أجلها شرع الجهاد في
 الإسلام، القتال لأعداء كلمة الإسلام في الأرض وقرار منهجه في الحياة
 وحماية المؤمنين به أن يفتنوا عن دينهم أو أن يجرفهم الضلال والفساد وما
 عدا هذه فهي حرب غير مشروعة في حكم الإسلام وليس لمن يخوضها أجر
 عند الله ولا مقام⁽²⁾.

ولذلك عندما سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يقاتل شجاعة ويقاتل

(1) المرجع السابق، ص 21.

(2) سيد قطب: في ظلال القرآن، ج 1، ص 187.

حمية ويقاتل رياء أي ذلك في سبيل الله؟ قال: «من قاتل لتكون كلمة الله هي العلي فهو في سبيل الله»⁽¹⁾.

كما أن القتال هو الحل الأخير الذي يلجأ إليه المسلمون بعد أن لا يجدي الحلال الأولان، أي الإسلام أو الجزية.

ثالثاً: القيود الشرعية على الحرب الإسلامية

تتجلى القيود الشرعية على الحرب الإسلامية من خلال المبادئ الآتية:

1. الوفاء بالعهود والمواثيق:

قال تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: 4] أهم ما يتضح في هذه الآية الكريمة أن المولى عزَّوجلَّ «يلتصق الوفاء بالعهد بتقوى الله وحبه- سبحانه- للمتقين»⁽²⁾. وقال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: 1]. قال ابن عباس ومجاهد وغير واحد بالعقود العهود⁽³⁾.

ويؤكد الإسلام أن كل ما يأخذه الإنسان على نفسه من عهود فهو مسئول عنها: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 34] لذلك عرض نفسه لمقت الله من ليريفي بهذه العهود: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (٢)

(1) البخاري: كتاب التوحيد، باب 28.

(2) سيد قطب: في ظلال القرآن، ج 3، ص 1601.

(3) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 3.

كَبْرَمَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٨﴾ [الصف: 2 - 3]. هذا في مقابل أن الوفاء بالعهد يستوجب الجنة! ﴿٩﴾ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْنَتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ﴿٨﴾ وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَواتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴿٩﴾ أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ ﴿١٠﴾ الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿١١﴾ [المؤمنون: 8 - 11].

2. آداب الحرب في الإسلام:

لر تحل الحرب بين المسلم وبين الأخلاق السامية التي غرسها الإسلام في نفسه. فقد كان المسلم وهو في وسط المعركة وفي لحظات تحديد مصير الأمة، يلتزم بما أملاه عليه دينه من خلق كريم وسماحة إنسانية فائقة كتبها التاريخ بأحرف من نور، فلا وحشية ولا همجية، ولا تمثيل بالقتلى.

كان النبي ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين ثم قال: «اغزوا باسم الله وفي سبيل الله قاتلوا من كفر بالله اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدًا»⁽¹⁾. كما نهى الإسلام عن قتل النساء والولدان في الحرب فقد رأى النبي ﷺ في بعض غزواته امرأة مقتولة فأنكر ذلك ونهى عن قتل النساء والصبيان»⁽²⁾.

(1) صحيح مسلم، ج3، باب تأمير الإمام على البعوث ووصية إياهم بآداب الغزو، حديث رقم -1731 موطأ مالك، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ج2، باب النهي عن قتل النساء والولدان في الغزو، دار أحياء التراث العربي بمصر د.ت، حديث رقم 966 - سنن أبي داود، ج3، باب دعاء المشركين، حديث رقم 2614 - سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ج2، باب وصية الإمام، دار الفكر بيروت د.ت، حديث رقم -2858 سنن البيهقي الكبرى، ج9، باب السيرة في أهل الكتاب، حديث رقم 39. (2) البخاري: كتاب الجهاد ومسلم، الجهاد 321. وباب تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب ص148.

3. معاملة الأسرى والسفراء في الإسلام:

أما الأسرى فقد كان الإسلام رقيقاً بهم كريماً في معاملتهم إلى حد كبير حيث قال المولى عزَّجَلَّ مادحاً الذين يطعمون الأسرى: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [الإنسان: 8]. وقال الرسول ﷺ في أسرى بدر: «استوصوا بالأسرى خيراً»⁽¹⁾.

وقال تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا آخَظْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَانَ فِيمَا مَنَابِعُهَا وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد: 4]. فالآية نص صريح في أن المسلمين أو الحاكم المسلم له الحق -إذا ما انقضت الحرب- في أن يطلق أسرى الحرب بلا فدية وهذا هو {المن}، وله أن يطلقهم بفدية وهذا هو {الفداء} وليس في الآية حالة ثالثة، كالاسترقاق أو القتل، بالنسبة لأسرى المشتركين⁽²⁾.

وأما عن معاملة السفراء والرسول في الإسلام. فقد وفر لهم الإسلام الحماية الكاملة دليلاً على سماحته ورغبته في إرساء قواعد السلام العالمي. ومن أمثلة ذلك: جاء رسولان إلى النبي ﷺ فقال لهما: «أتشهدان أي رسول الله؟ قالوا: نشهد أن مسيلمة رسول الله، فقال رسول الله ﷺ آمنت بالله ورسوله، لو كنت قاتلاً رسولاً لقتلتكما»⁽³⁾.

(1) رواه الطبراني في الصغير والكبير وإسناده حسن [الهيثمي: مجمع الزوائد، ج6، ص86].

(2) سيد قطب: في ظلال القرآن.

(3) رواه أحمد عن عبد الله بن مسعود قال جاء ابن النواحة وابن آثال رسولاً مسيلمة إلى النبي ﷺ فقال لهما: «أتشهدان أي رسول الله؟ قالوا: نشهد أن مسيلمة رسول الله فقال النبي ﷺ آمنت بالله ورسوله لو كنت قاتلاً رسولاً لقتلتكما». قال عبد الله قال فمضت السنة أن الرسول لا تقتل [مسند أحمد، ج1، حديث رقم 3761، ص396].

وهذا يتضح أن الإسلام دين تعارف وسلام وهي سمة لها أثرها في توضيح ما يجب أن يكون بين الشعوب من علاقات طيبة خاصة في مجال تداول العلوم المفيدة للفرد والجماعة، والتي تعرف بمختلف مجالات الوجود الخارجي فتبادل الخبرات العلمية أمر له قيمته⁽¹⁾.

(1) د. فوقية حسين محمود: مدخل إلى الفكر الإسلامي، ص 33.

المبحث الثاني

الحقوق السياسية لأهل الذمة

إن مواطنو أو رعية الدولة الإسلامية يتنوعون دينيا وعرقيا، فإلى جانب المسلمين، هناك أهل الذمة، وهناك المعاهدون أو المستأمنون أو الأجانب بالمفهوم المعاصر، وكذلك هناك المحاربون الذين يخرجون على الأمة بالسلاح ويحدثون إفسادا ينال من دماء الناس وأعراضهم وأموالهم، وأيضا هناك المرتدون الذين يعتدون على عقائد الناس وينالون منها ومن الأديان بالتشكيك.

أما الذميون: فهم الذين يقيمون بين المسلمين إقامة دائمة بموجب عقد الذمة، فهم رعية إسلامية أو مواطنون، وإذا كان ارتباط المسلمين بالدولة ارتباط جنسية ودين فإن ارتباط الذميين قاصر على الوطنية والجنسية، والذميون هم أولئك الذين كانوا من سكان البلاد التي فتحها المسلمون وفضلوا البقاء فيها فدخلوا في ذمة المسلمين.

وإذا دخل المواطن في ذمة المسلمين فقد التزم بتكليف مالي بسيط لقاء حماية المسلمين له، والتزم أيضا بأن يطبق أحكام المعاملات المالية والعقوبات التي تضعها الدولة، ويعفه من الخضوع للقانون العام فيما يتعلق بالحقوق الشخصية (الزواج والطلاق والميراث) لأنها تتعلق بأمور دينية ولا يصح أن يجبر عليها⁽¹⁾.

(1) د. عبد الكريم عثمان: معالم الثقافة الإسلامية، ص 229 - 230.

ويرى فريق من مفكري الإسلام في عصرنا الحاضر أن الذمة كانت عهد ضمن شروط وملابسات اجتماعية وسياسية وجغرافية معينة، وقد اختلفت هذه الشروط مما ترتب عليه بالضرورة اختفاء مفهوم الذمة ليحل مكانه مفهوم المواطنة⁽¹⁾.

ولكن ورغم اعتراف هؤلاء المفكرين بمبادئ الحقوق المدنية والسياسية المتساوية، فإنهم يؤكدون أن إثبات هذه الحقوق إنما يكون في ضوء المبدأ العام الذي يؤكد أن الأغلبية لهم الحق في الحكم مع ضمان حقوق الأقلية⁽²⁾. وأما المعاهدون (المستأمنون أو الأجانب): والمعاهد أو المستأمن هو من

(1) وفي ذلك يرى د. أحمد كمال أبو المجد أن مفهوم أو مبدأ الذمي ظهر في الدولة الإسلامية الأولى خلال حياة النبي ﷺ، وأنه بمثابة عهد لضمان حقوق غير المسلمين [د. أحمد كمال أبو المجد: رؤية إسلامية معاصرة، إعلان مبادئ، دار الشروق القاهرة 1991م، ص38]. ويرى د. محمد سليم العوا أن عقد الذمة طبق خلال الدولة الإسلامية التي تأسست عقب وفاة الرسول، وهذه الدولة لير يعد لها وجود حيث انهارت أمام الاجتياح الأوربي للأراضي العربية، وقد كافح المسلمون والذميون معا لتحرير أرضهم طوال أكثر من قرن وعلى أساس الدماء التي سالت من الجانبين قام النظام الجديد، ومن ثم يحتاج المسلمون إلى إعادة تفسير مفهوم الذمي بجملته في إطار السياق الجديد للتحديث [د. محمد سليم العوا: النظام السياسي وأوضاع غير المسلمين، في المواطنة تاريخية دستورية فقهية، المركز القبطي للدراسات الاجتماعية، أسقفية الخدمات العامة والاجتماعية، القاهرة 1998 م، ص75]. وعلى هذا يتفق د. فهمي هويدي الذي يرى أن الدولة الإسلامية الأولى كمنطقة جغرافية واحدة غير موجودة اليوم، وكل الدعاوي التي تزعم بأن غير المسلمين هم مواطنون من الدرجة الثانية لا تجد لها سندا في النص الشرعي، بل أنه لير يعد ثمّة حاجة لاستخدام مصطلح الذمي، طالما أن العديد من التغيرات قد حدثت جعلت منه مفهوما قديما غير مناسب [فهمي هويدي: مواطنون لا ذميون، دار الشروق القاهرة 1999 م، ص125].

(2) د. أحمد كمال أبو المجد: رؤية إسلامية معاصرة، إعلان مبادئ، ص38.

قدم: «إلى دار الإسلام في أداء رسالة أو تجارة أو طلب صلح أو مهادنة أو حمل جزية أو نحو ذلك من الأسباب، وطلب من الإمام ونائبه أماناً أعطي أماناً مادام متردداً في دار الإسلام»⁽¹⁾.

ويختلف المعاهدون عن الذميين في أن المعاهدين هم الأشخاص الذين يدخلون الديار الإسلامية لمدة محدودة، وليس بنيتهم الإقامة الدائمة، فإذا دامت إقامة الشخص عومل معاملة أهل الذمة⁽²⁾.

فالأجنبي حق الإقامة والتنقل في الدولة الإسلامية، وله أن يمارس التجارة والعمل، وأن يتمتع بالمرافق العامة الضرورية، كل ذلك ضمن حدود نظام الدولة وقوانينها، وهو لا يلتزم إلا بالخضوع للأحكام المتعلقة بالأمن والنظام واحترام عقائد المسلمين وتقاليدهم، والامتناع عن كل ما يشعر بإهانة المسلمين⁽³⁾. وليس للأجنبي أية حقوق سياسية اللهم إلا إذا أقام في بلاد المسلمين إقامة دائمة فيعامل معاملة أهل الذمة.

وأما المحارب وهو ذلك الإنسان الذي يعتدي على أرض المسلمين أنفسهم وأعراضهم وأموالهم، فمثل هؤلاء لا حرج في قتلهم ونهب أموالهم، ولذلك قال الفقهاء: «لا يقتل مؤمن بكافر حربي، ولا ذو عهد في عهده بكافر حربي»⁽⁴⁾. و: «يحل أخذ أموالهم قهراً»⁽⁵⁾.

(1) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج2، مكتبة دار التراث، القاهرة د.ت، ص337.

(2) د. عبد الكريم عثمان: معالم الثقافة الإسلامية، ص232 - 233.

(3) المرجع السابق، ص233.

(4) الشوكاني: نيل الأوطار، ج7، طبعة دار الفكر، بيروت، سنة 2000 م، ص142.

(5) أبو الحسن السندي: حاشية السندي على سنن النسائي، ط2، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ج7، مكتب المطبوعات الإسلامية حلب، سنة 1986م، حديث رقم 4326.

وليس للمحارب أية حقوق سياسية على الاطلاق اللهم إلا إذا وضع السلاح من قبل أن تقدر عليه السلطات الحاكمة.

وأما المرتد والزنديق⁽¹⁾: قال علماؤنا: «المرتد لا يرث أحدا إلا أن يرجع قبل قسمة الميراث، لا نعلم خلافا بين أهل العلم في أن المرتد لا يرث أحدا، وهذا قول مالك⁽²⁾ والشافعي⁽³⁾ وأصحاب الرأي، ولا نعلم عن غيرهم خلافهم، وذلك لأنه لا يرث مسلما لقول النبي ﷺ: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم»⁽⁴⁾ لأنه يخالفه في حكم الدين لأنه لا يُقر على كفره فلم يثبت له حكم أهل الدين الذي انتقل إليه، ولهذا لا تحل ذبيحتهم ولا نكاح نسائهم وإن انتقلوا إلى دين أهل الكتاب»⁽⁵⁾.

- (1) الزنديقُ: من الثنوية وهو فارسي معرب، وجمعه زنادقة [الرازي: مختار الصحاح، مادة (زندق)، دار بن كثير بيروت د.ت، ص276]
- (2) هو أبو عبد الله مالك بن أنس بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث بن غيمان بن حُثَيْل، ولد سنة 93 هـ، وتوفي سنة 179 هـ [انظر مقدمة المؤطأ، رواية محمد بن الحسن الشيباني، دار اليرموك، بيروت د.ت].
- (3) هو أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هشام بن المطلب بن عبد مناف القرشي المطلبي المكي، ولد بغزة سنة خمسين ومائة وحمل إلى مكة وهو ابن سنتين... مات سنة أربع ومائتين [انظر: طبقات الحفاظ للسيوطي، ط1، ج1، دار الكتب العلمية بيروت 1403 هـ، ترجمة رقم 336].
- (4) الإمام البخاري: صحيح البخاري، ط3، تحقيق د.مصطفى ديب البغا، ج6، باب لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم، دار بن كثير، بيروت سنة 1987، حديث رقم (6383)- وفي مسلم بلفظ: (لا يرث المسلم الكافر ولا يرث الكافر المسلم) [صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ج3، كتاب الفرائض، دار أحياء التراث العربي د.ت، حديث رقم 1614].
- (5) ابن قدامة: المغني، ج7، ص170.

وأما الزنديق ف: «هو الذي يظهر الإسلام ويستتر بالكفر هو المنافق»⁽¹⁾. قال أحمد⁽²⁾: «مال الزنديق في بيت المال»⁽³⁾. وحكم: «الزنديق كالمرتد»⁽⁴⁾. والمردت كالمحارب لا يتمتع بأية حقوق سياسية إلا إذا تاب وآمن وسلك طريق الحق.

إذن الحقوق السياسية التي تتوافر لغير المسلمين إنما تخص أهل الذمة، وقد عرف المسلمون بتسامحهم الواسع للذميين من نصارى ويهود، إذ لم يقف اختلاف العقيدة حاجزاً دون اشراكهم في بعض مناصب الدولة التنفيذية، وقد شهد بذلك المنصفون منهم، ففي أيام عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كان رجال دواوينه من الروم واستمر ذلك إلى عهد عبد الملك بن مروان، وكان منهم الوزراء والأطباء المقربون إلى الخلفاء.

ولم يشترك الذميون في البيعة والشورى وذلك كان شيئاً طبعياً حيث لم يكن هناك الاطمئنان الكافي لولائهم للدولة، ففي بدء تكوين الدولة الإسلامية كانت العداوة والغدر والايقاع بالمسلمين من قبل اليهود والنصارى، فلم يكن من المقبول إذن أن يلجأ المسلمون إلى استشارة أهل الذمة، ولكن في العصور التالية كان الخلفاء يستشيرون أهل الذمة في غير شؤون العقيدة والدين⁽⁵⁾.

(1) المصدر السابق، ص 171.

(2) أحمد بن حنبل هو: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد بن إدريس بن عبد الله بن حيان بن عبد الله [الذهبي: سير أعلام النبلاء، ط 9، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، ج 11، مؤسسة الرسالة بيروت سنة 1413، ترجمة رقم 78، ص 177 - 178].

(3) ابن قدامة: المغني، ج 7، ص 171.

(4) المصدر السابق.

(5) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 78.

لكن على كل حال فقد تمتع أهل الذمة في الدولة الإسلامية بنصيب وافر من الحقوق والحريات، ومنها حرية الرأي، وحرية العقيدة وإقامة الشعائر، وحماية الأموال والأنفس والأعراض، وحرية التجارة، وحرمة الملكية، والمساواة أمام القضاء والقانون، وتولي الوظائف العامة غير الرئيسية، وبمقارنة نصيب أهل الذمة من هذه الحقوق في ظل الدولة الإسلامية بما يتمتع به الأقليات في العصر الحاضر، نجد أن نصيبهم في الإسلام أكبر⁽¹⁾.

على أنه لا يفهم من هذا أن المساواة كانت تامة بين المسلمين وغير المسلمين في جميع الحقوق والواجبات، وذلك ما لا يمكن في دولة قامت على أساس عقيدة جديدة، فالمناصب الرئيسية كانت من نصيب المسلمين دائماً، وأما ما يعد رئيسياً منها وما لا يعد كذلك، فالأفضل تركه حسبما تمليه مقتضيات النظام العام⁽²⁾.

ولكن يمكن في العصر الحاضر أن يشترك أهل الذمة في الشؤون العامة، ولهم أن يتولوا الوظائف العامة في الدولة ما عدا رئاسة الدولة وتلك الوظائف الرئيسية التي تتعلق بشؤون الحرب والأمن والتعليم والقضاء، أو الوظائف التي يكون عنصر الدين فيها واضحاً، أما المناصب التي تتطلب نوعاً من الخبرة الفنية كالمالية والصحة والأشغال فيمكن أن يباح لهم إذا اقتضت المصلحة العامة ذلك⁽³⁾.

(1) المرجع السابق.

(2) د. حازم عبد المتعال الصعيدي: النظرية الإسلامية في الدولة مع المقارنة، ص 224.

(3) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 79.

على أنه نستطيع أن نذكر كمبدأ عام أن المناصب التي يغلب عليها الصفة الشرعية أو لها حساسية معينة أو تأثير خاص تكون بيد المسلمين⁽¹⁾.

وعدم إشراك الذمي في الأمور المذكور الحربية والأمنية والتعليمية، هو أمر يتماشى -ليس فقط مع الدين- ولكن أيضاً مع العقل والفطرة، لأنه في حالة دخول الدولة الإسلامية في صراع مع أحد الدول التي يدين بدينيتها الذمي فالبقطع سيميل هذا الذمي إلى الدولة التي يدين بدينيتها، مما يعرض أمن الدولة للخطر، والتاريخ مملوء بما نقول.

وأما عدم إشراك الذمي في أمور القضاء فلأن القضاء من الوظائف التي تنضوي تحت وظائف الولاية العامة، التي يجب أن تكون إسلامية بحتة.

وهذا لا يخل بمبدأ المساواة العامة إذ أنه ليس من المنطقي أو الطبيعي في دولة قام نظامها الأساسي على الإسلام أن نكلف من لا يؤمن به بتحقيق أهدافه⁽²⁾.

وأما في حق الانتخاب والاستفتاء وعضوية المجالس البرلمانية فلا نرى مانعا من مشاركة أهل الذمة للمسلمين فيها، وخاصة وأن المجالس البرلمانية تناقش مسائل تتعلق بأمور تجارية وسياسية وصناعية وتنظيمية، فالطبيعة الدنيوية غالبية على أعمالها، فلا ضرر من اشتراكهم إذا اقتضت المصلحة العامة بذلك⁽³⁾.

(1) المرجع السابق، ص 110.

(2) المرجع السابق، ص 79.

(3) انظر د. عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت 1982م، ص 143.

الفصل الثامن

بين نظام الحكم الإسلامي والأنظمة الأخرى

الفصل الثامن

بين نظام الحكم الإسلامي والأنظمة الأخرى

التمهيد

إن نظام الحكم الإسلامي نظام فريد ليس له مثيل، فهو نظام إسلامي وكفى، فصفته الإسلامية بما تحتويه من أسس ودعائم ومبادئ وكليات عامة هي المميّزة له عن غيره، فالنظام الذي غايته حفظ الدين وحراسة وسياسة أمور الأمة بحسب شريعة الله ورسوله ليصل بأبناء العروبة والإسلام إلى خيري الدنيا والآخرة، ويقوم فيما يقوم عليه من مبادئ الشورى والعدل وضمان الحرية والحقوق لكل أبنائه والمساواة بينهم، ولكل من يقيم بدار الإسلام ويحرس المجتمع والأمة من البغي والعدوان، ويكفل للجميع الحياة العزيزة الكريمة المجيدة هو نظام إسلامي، يقوم على أسس ودعائم مستمدة من التشريع الإسلامي⁽¹⁾.

ومن هنا نقول إن نظام الحكم الإسلامي هو نظام متميز عن كل أنظمة الحكم المعروفة قديماً وحديثاً، فهو ليس نظاماً ثيوقراطياً، ولا نظاماً

(1) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 104 - 105.

ديمقراطياً، ولا نظاماً ملكياً، ولا نظاماً نومقراطياً⁽¹⁾، بل تلك المصطلحات موضوعة لأوضاع بعيدة عن أوضاعنا الإسلامية⁽²⁾. ولكن يجب أن نعلم أن بعض هذه الأنظمة قد تلتقي مع النظام الإسلامي في ناحية من نواحي الحكم، على نحو ما سنبين.

(1) (*) أي نظام يحكمه القانون، والنظام الإسلامي وعلى الرغم من أنه نظاماً قانونياً تحكمه الشريعة الإسلامية إلا أن نظام الحكم الإسلامي يفارق هذا النظام، من حيث إن هذا النظام تحكمه مجموعة من القوانين الثابتة، أما نظام الحكم الإسلامي فيتميز بأن فيه الأسس والمبادئ ذات الطابع الكلي الثابت، ومنه المتغير... إذ أن التشريع وضع مبادئ عامة ثابتة وترك للعقل البشري أن يحددها بحسب الظروف وباختلاف المكان كي لا يضيق على البشر، فالأحكام العامة ثابتة، والأدوات والوسائل متغيرة، وهذه ميزة تُخرج نظام الحكم الإسلامي من دائر الجمود والتخلف.

(2) المستشار علي جريشة: أركان الشريعة الإسلامية، هامش ص 50.

المبحث الأول

نظام الحكم الإسلامي والنظام الثيوقراطي

ما هي مبررات خضوع الأفراد للسلطة؟ خاصة وأن الإرادات الإنسانية جميعها من طبيعة بشرية واحدة، فلماذا تخضع بعض هذه الإرادات للبعض الآخر؟ هنا اختلفت الإجابات بين قائل بأن مصدر السلطة هو الله وهو نظام الحكم الثيوقراطي، وبين قائل بأن مصدرها هو الأمة وهو نظام الحكم الديمقراطي، وبين قائل بأن مصدر السلطة هو الجاه والشرف وهو نظام الحكم الملكي.

وقبل أن نخوض في بيان الفرق بين ماهية النظام الإسلامي والنظام الثيوقراطي نريد أن نوكد على حقيقة هامة وهي أن النظامين الثيوقراطي والملكي تزوجا تماما في الكثير من الحقب الملكية حيث كان الملك يدعي أنه من نسل الآلهة أو أن روح الله قد حلت به، وأن هذين النظامين لمرينفصلا إلا بعد أن ضعفت النظرية الثيوقراطية وسقطت من تاريخ البشرية، هنا أخذ الملوك يبحثون عن مصادر تدعم حكمهم المطلق مثل النظرية الأبوية التي صاغها ربورت فلمر في الفكر الغربي، أو نظرية ولاية الفقيه في الفكر الشيعي الإيراني.

أولا: النظرية الثيوقراطية (المصدر الإلهي للسلطة):

مضمون هذه النظرية أن السلطة مصدرها الله يختار من يشاء من الملوك ممارسة هذه السلطة، ويستمد الملك سلطته منه، ولذلك تكون إرادة الملك

فوق إرادة الجميع، وهو لا يحاسب أمام أحد إلا أمام الله، أو لا يحاسب مطلقاً. وقد تمثلت هذه النظرية في ثلاث صور متتابعة:

1. في البداية كان الحاكم نفسه إلهاً أو ابن إله، وذلك في الحضارات القديمة (فرعون مصر، وملوك فارس والهند والصين).

2. تطور النظرية بظهور المسيحية إلى ما يسمى بنظرية الحق الإلهي المباشر، وتعني أن الحاكم مصطفي من قبل الله، ويميز بسلطة مباشرة من عنده، وقد ترددت هذه النظرية على ألسنة كبار رجال الكنيسة الذين كانوا يرون أن الحاكم إنما ينفذ إرادة الله ويستمد سلطته منه، ولذلك فطاعته ملزمة، وهو مع ذلك غير محاسب على أعماله إلا أمام الإله. ويعد القديس بولس أول من أدخل هذه النظرية الوثنية إلى المسيحية، وذلك حين قال: «على كل نفس أن تخضع للسلطات الحاكمة، فلا سلطة إلا من الله، والسلطات القائمة مرتبة من قبل الله، حتى أن من يقاوم السلطة يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيجلبون العقاب على أنفسهم، فإن الحكام لا يخافون من يفعل الصلاح بل من يفعل الشر، أفتغرب إذن في أن تكون خائف من السلطة؟ أعمل ما هو صالح، فتكون ممدوحاً عندها لأنها خادمة الله لك لأجل الخير. أما إن كنت تعمل الشر فخف لأن السلطة لا تحمل السيف عبثاً إذ أنها خادمة الله، وهي التي تنتقم لغضبه ممن يفعل الشر، ولذلك فمن الضروري أن تخضعوا لا اتقاء للغضب فقط بل مراعاة للضمير... فأدوا لكل واحد حقه: الضريبة لصاحب الضريبة والجزية لصاحب الجزية، والاحترام لصاحب الاحترام، والإكراه لصاحب الإكراه»⁽¹⁾.

(1) بولس: رسالة أهل روما 13: 1 - 7.

3. أثناء الصراع بين الكنيسة والإمبراطورية -العصور الوسطى- تطورت إلى نظرية الحق الإلهي غير المباشر، والسلطة هنا من عند الله ولكن الله لا يتدخل مباشرة في اختيار الحاكم وإنما يرشد الأفراد إليه.

وهذه النظريات جميعاً قامت لتبرير السلطان المطلق للملوك والأباطرة، وكوسيلة لأخضاع الشعوب وحماية لهم من أية مسؤولية⁽¹⁾.

والحقيقة أن هذه النظرية -بأشكالها المختلفة- ليست نظرية دينية، والباحث في أصولها وظروف نشأتها يجد أنها في الأصل لا دينية، إذ قصد بها استغلال الشعور الديني لدى المحكومين، فلم تظهر تحت املاء العقيدة أو الغريزة الدينية، وإنما للسيطرة وتدعيم السلطة المطلقة للحكام وتبريرها⁽²⁾.

ولقد اتخذت هذه النظرية في الغرب أشكالاً عدة نذكر منها:

(1) النظرية الأبوية أو البطريركية للسير روبرت فلمر:

في « كتابه الحكم الأبوي » Patriarcha يعمد فلمر إلى تقديم الأسباب التي تدعو الأفراد إلى الإذعان لحكم الدولة المركزية الجديدة، ويحاول في نظريته هذه أن يناظر بين علاقة الأب بالابن وبين علاقة الملك بالرعية، ويعطي لنفسه الحرية في استخدام الإعارات المجازية التي يسمي فيها الرعية «أبناء» أو «قطيعاً» ويسمي الملك «الأب» أو «الراعي» أو ما شاكل ذلك من أسماء⁽³⁾.

(1) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 119 - 120.

(2) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 24.

(3) كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة،

في هذه النظرية يذهب فلمر إلى أن الناس لم يولدوا أحراراً، فما من إنسان يولد حراً لأن العناية الإلهية قد أخضعتنا لإرادة الحاكم المطلقة، وهذه الإرادة التي أخضعتنا لها هي إرادة الأبوة التي بدأت مع البشرية منذ آدم واستمرت كأساس للأمن والنظام في العالم، ثم انتقلت إلى الشيوخ من أبنائه، فلم يكن لأدم وحده بل للشيوخ اللاحقين أيضاً السلطة الملكية على أولادهم باسم الأبوة. فهذه السلطة الأبوية بدأت مع آدم ثم انتقلت من بعده إلى شيوخ بني إسرائيل، ثم استمرت فيمن جاء بعدهم كنظام الهي. وينتهي فلمر كما انتهى كل من أيد الحكم الثيوقراطي إلى أن: «ينبغي أن يكون الملك في نظام الحكم الملكي فوق القوانين، فالمملكة الكاملة هي التي يحكم الملك كل شيء فيها بحسب إرادته المحضة»⁽¹⁾.

ولا شك أن هذه النظرية قد انتقلت من الكنيسة في العصور الوسطى إلى الدولة الجديدة، إذ أنه استخدام ألفاظ الراعي والقطيع من العبارات الشائعة الراسخة، كما أن قسيس الكنيسة يسمى بالأب⁽²⁾.

بيد أن النظرية الأبوية «البطريكية» هي مجموعة من الحجج التي تعتمد إلى حد كبير في قوة إقناعها على العواطف وليس على القدرة المنطقية والتمرس على التفكير المنطقي عند من يرتضونها. إنها أدخلت في باب المجاز وليست نظرية، ويمكن أن يتكشف زيفها وكذبها لأي إنسان لمجرد أن يقول لنفسه: إنه يشعر أن الملك بالنسبة له ليس أباً بأي حال من الأحوال...

إن ثمة نوعاً واحداً فقط من علاقة «الأب- الابن» وهو ذلك النوع الذي

(1) د. إمام عبد الفتاح إمام: الطاغية، ص 259.

(2) كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ص 56.

نسميه علاقة بيولوجية. وقد فند جون لوك هذه النظرية وقدم بديلا عنها نظريته القائمة على الوكالة بدلا من الأبوة، فالعلاقة الحقيقية بين الرعية وبين الملك هي علاقة الوكالة، فالملك ليس الأب لرعيته وإنما هو وكيلهم، إنه قائم ليهيئ لهم حكما طيبا، وإذا ما أخفق في ذلك فإن لهم الحق في خلعه مثلما يخلع المرء وكيلاً له ويسحب ثقته منه بعد أن يثبت أنه غير أهل لذلك ولم يعد الموكل مقتنعا به⁽¹⁾.

(2) جان بودان ونظريته في حق الملك المقدس:

تقوم نظرية حق الملك المقدس على زعم مفاده أن الملك هو نائب الرب ومثله على الأرض ومن يعارض إرادته فإنما يعارض مشيئة الرب وهذا هو الكفر والتجديف، والملك مبارك من الله. والحقيقة أن نظرية حق الملك المقدس ما هي إلا تحريف عصر النهضة للحكم الذي كان سائدا في العصور الوسطى ويحكم باسمه البابا أو الإمبراطور، فالإمبراطور الذي كان يحكم باسم الدين في العصور الوسطى إنما كان يحكم من باب ذلك الحق الذي منحته السماء إياه، إنه نائب بطرس، ثم نائب المسيح.

ينطلق جان بودان⁽²⁾ في نظريته هذه من مبدأ السيادة، ذلك المبدأ الذي

(1) المرجع السابق، ص 57.

(2) ولد جان بودان عام 1530 في مدينة انجية الفرنسية، وكان بودان قانونيا بارعا، حيث تخرج من كلية الحقوق لمدينة تولوز في فرنسا، ثم حاضر في أمور التشريع فيها، وبعدها انتقل إلى باريس للمهارة مهنة المحاماة بنجاح. وعين بودان وبسبب نجاحه القانوني في منصب مدعي عام لمدينة لاوون حيث أمضى فيه أغلب سنوات حياته. وفي عام 1576 أصبح نائبا عن منطقة فيرماندوا في مجلس عموم الطبقات في مدينة بلوا. وفي عام 1581 عين بودان مستشارا للدوق دالنسون حيث شاركه في رحلاته التي قام =

كان ينبع من محاولته إيجاد قاعدة للسلام في عصر مزقته الخلافات الدينية والحروب الأهلية، وفي معرض بحثه عن العلاج وجد الحل بتبني فكرة السيادة وتوظيفها لحسم النزاع القائم ما بين السلطة الكنسية والسلطة الزمنية لصالح الأخيرة.

فالسيادة بالنسبة لبودان هي قوة تماسك الجماعة السياسية، وقوة اتحادها، وبدون هذه القوة تنفك هذه الجماعة: «فكما أن الباخرة لا تكون أكثر من خشب ليس له شكل المركب عندما ينزع منها الوتد الخشبي الطويل الذي يثبت جانبيها، ومقدمها، ومؤخرها، ووسطها، كذلك الجمهورية، بدون سلطة مطلقة، توحد جميع أعضائها وأجزائها، وجميع الأسر والمجامع في هيئة واحدة، لا تبقى جمهورية»⁽¹⁾.

ويرى بودان أن السيادة أو السلطة تتميز بمجموعة من المميزات:

1- سلطة دائمة: أي أن الأمراء ذوو السيادة يمارسونها مدى الحياة وبلا انقطاع، وهذا يعني أن السلطة المؤقتة لا توصف بالسيادة...

2- سلطة مطلقة: يعني أن السيادة لا يمكن أن تكون إلا مطلقة ذلك لأنه على صاحب السيادة أن لا يخضع لأية إرادة أخرى. فهو الذي يضع القوانين ويلزم رعاياه بالخضوع لها حتى رغما عنهم... دون

= بها إلى بريطانيا وهولندا. وفي عام 1596 توفي بودان بالطاعون في مدينة لاوون بعد أن ترك للفكر السياسي كتاب هام بالنسبة للفكر السياسي الغربي ألا وهو كتاب « ستة كتب عن الجمهورية » والذي نشر عام 1576.

(1) د. مهدي محفوظ: اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، ط1، المؤسسة الجامعية لدراسات والنشر والتوزيع، لبنان سنة 1990، ص 55 - 56.

أن يلزم نفسه بها. وبذلك تكون السيادة هي سلطة وضع وتجاوز القانون.

3- سلطة لا تقبل النقض: من علامات السيادة البارزة هو أن صاحب السيادة يستطيع سن القوانين لكل أمر من الأمور دون أن يضطر للحصول على موافقة من شخص أرفع منه لسن القانون. فإذا كان ملزماً بالحصول على موافقة شخص أرفع منه... يكون قد أصبح كواحد من الرعية... ولا تعود سلطته مطلقة⁽¹⁾.

من هذا المنطلق -منطلق السيادة- يميز بودان في الحكم بين ثلاث أشكال هي:

- 1- النظام الملكي حيث تكمن السيادة في فرد واحد هو الملك.
- 2- النظام الأرستقراطي حيث تكمن السيادة في الأقلية الأرستقراطية الحاكمة.
- 3- النظام الشعبي حيث تكمن السيادة في مجموع المواطنين الأفراد المكونين للشعب⁽²⁾.

ويرى أن النظام الأمثل في هذه الأشكال الثلاثة للحكم هو النظام الملكي لأنه يتميز بالأسباب الآتية:

- 1- يعتبر النظام الملكي أكثر أنظمة الحكم تطابقاً مع ما نجده في الطبيعة، فالأسرة ليس لها سوى رب واحد، والسماء ليس لها سوى شمس

(1) المرجع السابق.

(2) المرجع السابق، ص 58.

واحدة، والكون ليس له سوى رب واحد يتمتع بالسيادة، كذلك معظم شعوب الأرض لم تتخذ لنفسها شكلا من أشكال الحكم سوى الملكية، لأنها النظام الطبيعي أو أكثر النظم تجاوبا مع الطبيعة وأكثرها دواما.

2- إنه النظام الوحيد لممارسة السيادة أي السلطة المطلقة... ففي النظام الأرستقراطي أو الشعبي تتوزع السيادة على أكثر من فرد، وهذا ما يستوجب خضوع كل منهم لإرادة الآخرين كما يلزمهم بإرادته، ومع أن كل منهم صاحب سيادة فلن يكون أيًا منهم سيذا حقيقيا في النتيجة...

3- إنه النظام الوحيد حيث الملك صاحب السيادة ورمز وحدة الأمة وصاحب الإرادة الكاملة يستطيع القضاء على المنازعات الطائفية ومعالجة الأزمات والمشكلات المهدة للدولة، لأنه يملك السرعة بالبت بالقضايا لمعالجتها وجمع كل فئات الشعب تحت لوائه.

4- النظام الملكي هو النظام الأفضل الذي يسمح باختيار الكفاءات على أفضل وجه... بينما الدولة الشعبية والدولة الأرستقراطية فإنها تسمح باختيار المجانين لشؤون الدولة⁽¹⁾.

ثانيا: نظام الحكم الإسلامي والنظام الثيوقراطي

إذا ذهبنا لتقييم هذه النظريات من المنظور الإسلامي نجد أن الإسلام يرفض النظرية الثيوقراطية التي تذهب إلى أن الله هو الحاكم المباشر

(1) المرجع السابق، ص 59 - 60.

للسلطة وبالتالي للدولة، فالله خلق الإنسان وبين له ما يصلحه، في الدنيا والآخر، وبين له أنه مسؤول عن كل ما يقع في سلطانه، وبين النبي ﷺ أن كلنا راعي وكلنا مسؤول عن رعيتته، وأن الحاكم مسؤول عن رعيتته، وأن النار هي مسوى لكل راع غاش لرعيتته.

ورغم أن الإسلام جعل الإنسان مسؤول عما بين يديه من سلطة إلا أن ذلك لا يخرج عن سلطان الله البتة، فالله يؤقي الملك من يشاء وينزع الملك ممن يشاء، إذ لا يقع حدث في الكون صغيرا كان أو كبيرا إلا بإرادة الله ورضاه.

فالله هو الحاكم المطلق للوجود، ولكن لا ينبغي لأحد أن يزعم أن توليته للحكم هو من قبل الله، ليدعم سلطانه واخضاع البشر له بالباطل، فإن الله كما يعطي المال لإنسان ما لبيتليه فيما اتاه فكذلك يعطي الله له السلطة لبيتليه فيما اعطاه، وكما أن للمال طريقا شرعيا للكسب وطريقا آخر للكسب غير شرعي، فكذلك السلطة لها طريق شرعي ينطلق من رضی الناس، ولها كذلك طريق غير شرعي يتمثل في القهر والغلبة وارغام الناس بقوة السلاح والقتل والاعتصاب والاعتقال. والكل في حقيقة الأمر لا يخرج عن سلطان الله، فالله هو مانح السلطة الحقيقي للإبتلاء والاختبار.

ثم ينبغي أن نعلم أن الإسلام يضع ضوابط عامة للحكم ثم يقرر أن طريقة الحكم هي من الأمور الحياتية التي ترك تنظيمها للمسلمين، يتطورونها وفق تطور العصور ومعطيات الحضارة، وتطور الوسائل المعرفية البشرية.

ومن هنا فنظام الحكم في الإسلام ليس نظاما ثيوقراطيا، إذ المتأمل لنظام الحكم في الإسلام يجده يقوم على أساس رفض تقديس الحاكم أو القول بأنه

إله أو ابن الله، إذ لا يقر التشريع الإسلامي «أساس الشرعية الإسلامية» في الدولة الإسلامية أي صفة إلهية أو حق إلهي في تولي السلطة، كما يرفض فكرة السلطة المطلقة، إذ أن سلطة الحاكم في الشريعة الإسلامية مقيدة بما جاء في الكتاب والسنة ومصادر الشرعية المختلفة، بل ولأهل الشورى في الدولة الإسلامية مراقبة تنفيذ أعمال السلطة التنفيذية للتأكد من مطابقتها لأحكام التشريع الإسلامي، فضلا عن أن نظام الحكم في الإسلام يقرر مسؤولية الحاكم «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته» إذ هو أكثر الناس حملا ومسئولية⁽¹⁾.

بل نجد أن أهم مظاهر الصراع التاريخي بين أهل السنة والجماعة والشيعة بأغلبية فرقها يتمثل في رفض أهل السنة لفكرة الحكم الثيوقراطي، حيث يرى الشيعة أن السلطة الشرعية إنما هي للإمام علي ثم لذريته من بعده على نحو ما بينا سالفًا.

ولكن البعض يزعم أن نظام الحكم الإسلامي كان نظاما ثيوقراطيا، ودلوا على ذلك من خلال الآتي:

1. يذهب البعض إلى أن الخليفة في الإسلام يستمد سلطانه من سلطان الله استنادا إلى قول الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور في خطبة له: «أيها الناس: إنما أنا سلطان الله في أرضه، اسوسكم بتوفيقه وتأييده». وأن هذا الأمر كان شائعا بين بعض العلماء والشعراء القدامى وعرفا لدى عامة الناس، وربما استندوا وتأثروا برويات ورد فيها (السلطان ظل الله في الأرض...).

(1) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 100.

والحقيقة أن هذا غير صحيح، فالرواية عن المنصور وردت في «العقد الفريد» وهو كتاب أدبي، ولو صحت الرواية فالدلالة غير مسلمة، وحتى لو سلمنا بصحة الرواية والدلالة فكلام المنصور ليس بحجة.

وأما الأقوال المنسوبة إلى بعض العلماء والشعراء إنما قيلت في مناسبات معينة، وهي محمولة على أنها من باب التوقير للحاكم أو من باب التقرب إليه لا أكثر. وأما الحديث الوارد فهو موضوع أو ضعيف (*). وحتى لو سلم بالصحة فلا يدل على المعنى المقصود من الاستدلال.

2. ويذهب بعض المعاصرين إلى أن الحكومة الإسلامية (ثيوقراطية) لأن أصولها سهاوية، والحاكم والمرجع هو الله، وهو صاحب السلطة والسياسة في الدولة الإسلامية، وإن كان قد خفف من تأثير عبارته في تفريقه بين الثيوقراطية الأوربية والثيوقراطية الإسلامية من حيث إن الأولى لا تقر للأمة حق تولية الحاكم أو مساءلته أو عزله بينما الثانية تقر للأمة بكل ذلك⁽¹⁾. وهذا كلام فاسد لعدة أمور:

أ- أن هذا التعبير لا ينطبق على النظام الإسلامي في أي وجه من وجوهه، فالحاكم المسلم ليس مقدسا ولا معصوما وليست له سلطة دينية. وإن كانت له اختصاصات وواجبات دينية، فما هو إلا فرد من المسلمين وثقوا بكفاءته فبايعوه، فسلطانه مستمد من بيعتهم، ولذلك لما قيل لأبي

(*) الألباني: سلسلة الأحاديث الضعيفة، ج5، المكتب الإسلامي، دمشق، ص98. حيث قال: «أخرجه أبو نعيم في فضيلة العادلين، والعقيلي في الضعفاء، وورد في الجامع الصغير من رواية البيهقي في الشعب، وهو موضوع».

(1) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص120 - 121.

بكر: «يا خليفة الله»، قال: «لست خليفة الله، ولكني خليفة رسول الله». فالخليفة عندنا ليس له سلطان من الله، ولا يستمد سلطانه إلا من الأمة، ويعتمد في بقاءه على ثقة الأمة، ويكتسب شرعيته من رضاها ومن سيره وفق الشريعة⁽¹⁾.

ب- وحتى حكومة الرسول الدينية لا تتصف بهذه الصفة (الثيوقراطية)، فالنبي ﷺ ثبت له سلطانه من حكم الله ووحى السماء ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: 80] -ولكن بعد وفاة الرسول انقطع الوحي، فالخليفة لا يستمد سلطانه من الله وإنما يستمد من الأمة عن طريق البيعة - ومع هذا فليست حكومته ﷺ ثيوقراطية لأن هؤلاء يرون القانون عندهم مستمد من إرادة الملك وهو لا يتقيد به، بينما القانون الإسلامي ليس مستمداً من إرادة الرسول لأنه من عند الله إما مباشرة (القرآن) أو غير مباشر (السنة) ثم إنه ﷺ لم يخضع له شخصياً. وكذلك ولئن كانت حكومة الرسول دينية، والرسول لا ينطق عن الهوى إلا أن عصمة الرسول مقصورة على الشؤون الدينية وفيما ينقله عن ربه، أما في شؤون الدنيا فهو بشر يصيب ويخطئ، بينما الملوك في النظرية الثيوقراطية لا يعترفون بخطأ قط⁽²⁾.

ج- إن سماوية الأصول، وكونه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى هو المشرع الحاكم وصاحب السيادة الحقيقية والشاملة لا تعني بأي حال إن الحكومة الإسلامية ثيوقراطية، وبالتالي لا تؤدي إلى نفي سلطة الأمة وحقها

(1) المرجع السابق.

(2) د. حازم عبد المتعال الصعيدي: النظرية الإسلامية، ص 159.

في السيادة إذ لاتناقض بين سيادة الله الشاملة وسيادة الأمة الجزئية، فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى سيادته ومشيئته عامة وشاملة لكل ما في الوجود وليس الأمر مقصوراً على أمور التشريع فحسب، وكل هذا لا ينافي أن يكون للأمة وعن طريق الشريعة نفسها حق السيادة، وإرادة الله فوق الإرادات ولكنها لا تلغي دور الإرادة البشرية، والأمر هنا ليس أمر مقارنة أو موازنة، وليس البحث -هنا- في منزلة الله، فهو جَلَّ وَعَلَا فوق الجميع. وإنما المفاضلة قائمة بين سلطة الحاكم وسلطة الأمة، نحن نقول إن الأمة -بعد انتقال الرسول ﷺ في تطبيق أحكام الشريعة- هي المسئولة -أولاً- عن إقامة السلطة الإسلامية. وهي بهذا المعنى وفي نطاق هذه النيابة، هي صاحبة السلطة والسيادة في الدولة، وسيادتها في ذلك مستمدة من سيادة الشريعة الشاملة للحاكم والمحكوم، وأما سلطة الإمام فمستمدة من سلطة الأمة⁽¹⁾.

يقول الدكتور وهبة الزحيلي: «على أنه لا مانع من القول أن السيادة للشريعة الإسلامية، والأمة مصدر السلطات في التنفيذ واختيار الحكام ومراقبتهم، لا في التشريع المبتدأ، والسيادة بهذه الحدود تكون لمجموع الأمة»⁽²⁾. فليس للأمة -مجتمعة أو متفرقة، متفقة مع رئيس الدولة أو مختلفة معه- أن تخرج على سيادة الشريعة.

ويقول الدكتور محمود حلمي: «فالأمة الإسلامية هي مصدر السلطات،

(1) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 122 - 123.
 (2) د. وهبة الزحيلي: مقال سيادة الدولة أو الأمة في ظل الإسلام (مجلة الوعي الإسلامي)،

وليس للملوك ولا للرؤساء في الدولة الإسلامية من الأمر إلا ما تريده الأمة وترضاه، فهي التي تقيم الدولة وهي التي تنظمها وهي التي تختار أولياء الأمر فيها، وهي التي تقدر مصالحها وتدرأ مفسدها، فهي في هذا كله مصدر السلطات»⁽¹⁾.

(1) د. محمود حلمي: نظام الحكم في الإسلام، ص 40.

المبحث الثالث

نظام الحكم الإسلامي والملكية

لا شك أن نظام الحكم الإسلامي ليس نظاما ملكيا، حيث يقوم النظام الملكي على أساس اسناد الحكم بالوراثة، وتتمتع الأسرة المالكة بحقوق وامتيازات خاصة لا يتمتع بها أفراد الشعب، بل إن بعض الملوك كان يرى أنه الدولة.

ونظام الحكم في الدولة الإسلامية يرفض فكرة اسناد السلطة بالميراث، ذلك أن رسول الله الأسوة الحسنة، وعندما حضرته الوفاة لم يورثها لأحد من بيته، كما أن اجماع الصحابة في عهد الخلفاء الراشدين يؤكد رفض فكرة اسناد الحكم بالميراث، لأنه يقيد إرادة الأمة الإسلامية ويكرهها ماديا ومعنويا على قبول حاكم رغما عنها.

ومن الأسس التي يقوم عليها نظام الحكم في الدولة الإسلامية المساواة بين الجميع، حاكما ومحكوما، لا فضل بينهم إلا بالتقوى، لذلك لم يعترف هذا النظام للحاكم بامتيازات خاصة له ولأسرته، إذ الجميع سواء في الدولة، ووظيفة الحاكم هي تكليف لا تشریف، لا تحوّل صاحبها امتيازاً بل تجعله أكثر الناس حملا ومسئولية.

ويمكن القول بأن التطبيق المنحرف لنظام الحكم في عهد بني أمية يقترب من النظام الملكي، ولا يعني ذلك أن يوصف الحكم في الدولة الإسلامية بأنه ملكي، لأن نظام الحكم في هذا العهد لا يمثل الحكم الإسلامي بعد أن انحرف

به التطبيق، فأهدرت فيه الأسس العامة (الشورى- العدل- المساواة) وهذا التطبيق المنحرف عن نظام الحكم على النحو الذي عرضناه لا يقلل من شأنه(*)، وإنما يعيب التطبيق المنحرف بانحرافه عن أحكام التشريع الإسلامي وأسس نظام الحكم في الدولة الإسلامية⁽¹⁾.

نظام الوصاية (ولاية العهد أو الاستخلاف):

ويتفرع من النظام الملكي نظام ولاية العهد أو الاستخلاف أو نظام الوصاية، وهو أن يوصي الخليفة أو الإمام بأن يتولى الخلافة من بعده شخص بعينه أو واحد من أشخاص يحددهم⁽²⁾. وهذا الأمر يترتب عليه بالضرورة مسألتان هما: (حق الإمام- شرعية الاستخلاف).

أولاً: حق الإمام في الاستخلاف

أما فيما يتعلق بحق الإمام في الاستخلاف، فسؤالنا هو: هل يملك الإمام حق الاستخلاف من غير تفويض مسبق من الأمة أو ممن يمثلها؟ وفي الإجابة

(*) ولا يعني ذلك أننا نقلل من الدور الكبير الذي لعبه بنو أمية في نشر الإسلام في مناطق شاسعة من الأرض محققين بذلك مقاصد الشريعة المتمثل أهمها في حفظ الدين وأخراج الناس من الظلمات إلى النور، فحكام بني أمية جعلوا الحكم بينهم بالوراثة ولكنهم نشروا الإسلام، وحكام اليوم نهبوا الحكم بقوة السلاح والبطش ولم يكتفوا بذلك بل حاربوا دين الله وأظهروا عليه -في أحيانا كثيرة- الأديان الأخرى واحتموا بأصحاب التيارات المنحرفة من العلمانيين والليبراليين والشبوعيين، فعلى بني أمية وزر الانفراد بالحكم من دون رأي الناس، ولهم أجر نشر الإسلام، وعلى حكام اليوم الوزرین معاً، الاستئثار بالحكم من دون الناس ومحاربة الدين.

(1) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 101.

(2) د. محمود حلمي: نظام الحكم في الإسلام، ص 17.

قيل إن جمهور الفقهاء ذهب إلى أن من حق الإمام ذلك، واستدلوا على ذلك بعدة أدلة منها:

(1) الإجماع: لأن أبا بكر عهد بالخلافة إلى عمر وأثبت المسلمون إمامته بعهدده، ولأن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عهد بها إلى أهل الشورى فقبلت الجماعة ذلك⁽¹⁾. والحقيقية - كما يراها د. عبد الحميد الأنصاري ونواقفه عليها- أن الإمام لا يملك حق الاستخلاف إلا بتفويض من الأمة أو ممن يمثلها من أهل الحل والعقد، ولا يحق له أن يتصرف في هذا الأمر إلا بموافقة من الأمة⁽²⁾. ويستدل على ذلك بأدلة نذكر منها الآتي:

أ- العهد من أبي بكر إلى عمر تم بناء على تفويض من الصحابة لأبي بكر، ودليل ذلك هو الروايات التاريخية التي أكدت هذا الأمر، فقد ثبت أن أبا بكر خيّر الناس بين أمرين: إما أن يختاروا هم من سيتولى الخلافة بعده، وإما أن يتركوا له أمر هذا الاختيار، فطلبوا منه -لثقتهم به- أن يختار لهم، فطلب إمهاله حتى يستشير، فأخذ يستشير أولي الرأي وكبار الصحابة واحدا بعد الآخر، واكتفت الروايات بذكر أشهرهم، عبد الرحمن بن عوف، عثمان، سعيد بن زيد، وأسيد بن حضير، فاستقر رأي الأكثرية على عمر بن الخطاب.

والسبب الذي دعا أبا بكر إلى أن يجمع الناس ويستشيرهم في هذا الأمر هو خوفه من الفتنة وانقسام المسلمين في ظل ظروف حربية

(1) ابن خلدون: المقدمة، ج2، تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، ص175. الماوردي: الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت 1978م، ص10.

(2) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص136.

بالغة الخطورة حيث كان الأعداء يترصدون، والدولة الإسلامية ناشئة، ولكن مع كل ذلك لم يشأ الخليفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنْ يَبْدَأَ مِنْ عِنْدِ نَفْسِهِ فَيَخْتَارَ خَلِيفَةً بَعْدَهُ وَيَفْرُضَهُ عَلَى النَّاسِ، لِأَنَّ بَلَّ طَلَبِ الْإِذْنِ مِنَ النَّاسِ فَأَعْطَوْهُ وَفَوَّضُوهُ، فَلَوْ كَانَ الْخَلِيفَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَعْتَقِدُ أَنَّهُ يَمْلِكُ هَذَا الْأَمْرَ وَحْدَهُ، وَأَنْ مِنْ حَقِّهِ أَنْ يَسْتَخْلَفَ لَمَا طَلَبَ التَّفْوِيزَ وَمَا اسْتَشَارَ.

ب- العهد من عمر إلى الستة من أهل الشورى، كان أيضا بناء على تفويض من كبار الصحابة، فقد ثبت أن الصحابة طلبت من عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنْ يَسْتَخْلَفَ وَهُوَ صَحِيحٌ، حَتَّى إِذَا طَعَنَ - فِي ذِي الْحِجَّةِ مِنَ السَّنَةِ الثَّلَاثَةِ وَالْعَشْرِينَ لِلْهِجْرَةِ - أَلْحَوْا عَلَيْهِ أَنْ يَعْهَدَ لِمَنْ يَرَاهُ خَيْرًا لِلْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ، فَقَالَ - وَكَانَ يَخْشَى مِنَ الْمَسْئُولِيَّةِ -: إِنَّهُ لَا يَرِيدُ أَنْ تَحْمَلَ هَذِهِ الْمَسْئُولِيَّةَ عَلَيْهِ حَيًّا وَمَيِّتًا، وَيَبَيِّنُ عِذْرَهُ فِي أَنَّهُ غَيْرُ مَلْزَمٍ بِأَنْ يَسْتَخْلَفَ بِقَوْلِهِ: «إِنْ اسْتَخْلَفَ فَقَدْ اسْتَخْلَفَ مِنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي - يَرِيدُ أَبَا بَكْرٍ - وَإِنْ أَتْرَكَ فَقَدْ تَرَكَ مِنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي - يَرِيدُ الرَّسُولَ ﷺ - وَلَنْ يَضِيعَ اللَّهُ دِينَهُ» (*).

لكنه في النهاية حمل الأمة هذه المسؤولية وأشركها في هذا الأمر إذ قال لهم: «عليكم بهؤلاء الرهط الذي توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راضي، فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة وسعدا وعبد الرحمن بن عوف، وطلب منهم أن يختاروا بأنفسهم واحدا من هؤلاء الستة».

(* راجع السنن الكبرى للبيهقي، باب الاستخلاف، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد، سنة 1345هـ.

والسبب الذي جعله يحصر الاختيار من بين هؤلاء الستة أن هؤلاء رؤساء الناس وقادتهم وكانوا حائزين رضا الأمة، ولهم يوجد غيرهم من يصلح للإمامة.

فالتفويض -هنا- واضح مرتين من الصحابة لعمر، وهو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يرفض ذلك مبينا أنه لا يريد أن يتحمل هذه المسؤولية، وموضحا عذره في أنه غير ملزم بالاختيار لهم لأن الرسول ﷺ لم يختار أحدا وأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لَنْ يَضِيعَ دِينُهُ وَخِلاَفَتُهُ. فأين الانفراد بالأمر وأين الادعاء بأن من حق الخليفة أن يستخلف؟ وأما قوله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وإن استخلف فقد استخلف أبو بكر فليس معناه أن من حقه -ابتداء- وبدون تفويض من الصحابة وبدون مشاورة، أن يولي عليهم أحدا، ولكن معناه أنه إذا اختار لهم -بعد التفويض والمشاورة- فإنه في ذلك يقتضي بأبي بكر الذي فعل كذلك، وأنه بذلك لم يقدم على عمل غير مشروع، ومعروف أن أبا بكر لم يقدم بنفسه على اختيار حاكم بعده إلا بعد أن فوضته الصحابة ذلك وبعد أن استشارهم في الأمر، وإلا لو كان من حق الإمام أن يستخلف لكان واجبا عليه ذلك ولما وسع عمر أن يرفضه، فهو إذن حق من حقوق الأمة لا شك فيه⁽¹⁾.

ج- لم يستخلف عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وكذلك علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فلو كان الاستخلاف حقا لكان واجبا عليهما، ولكن لما قيل لعلي: استخلف، فقال: «ما استخلف رسول الله ﷺ، ولكن إن يرد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم ﷺ»

(1) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 137 - 141.

على خيرهم»⁽¹⁾. فكأنه لا يرى أن من حقه الاستخلاف وإلا لو كان الأمر كذلك لكان واجبا عليه.

(2) لأن الإمام هو الولي عليهم وموضع ثقتهم: والأمين عليهم، وهم ارتضوا أن يجتهد لهم في حياته، فمن باب أولى أن ينظر لهم بعد مماته فيقيم لهم من يتولى أمورهم⁽²⁾.

فهذا مردود بأن الإمام لا يحق له الانفراد بحق الاجتهاد في الأمور العامة بل هو ملزم بالاستشارة، والأمة إذا بايعت الإمام على السمع والطاعة فإنما ذلك مقيد بأن لا يخرج عن حدود الشورى، وهم إذا بايعوه لم يفوضوه أن يختار لهم من يحكمهم بعده، ولم يطلقوا يده في الأمور. فحق الطاعة للإمام على الأمة يقابله حق الشورى للأمة على الإمام، وما دامت الأمة لم تفوض الإمام بأن يستخلف لهم فكيف ينفرد بهذا الأمر؟⁽³⁾.

كما أن هذا كله مردود، بأنه بعيد عن مقتضيات حسن السياسة والمصلحة، إذ أن أمور الدول لا تبني على حسن الظنون ولا على النوايا الطيبة، وشؤون الحكم لا يصح تركها للثقة وحدها، فالحاكم بشر غير معصوم من الخطأ، معرض لجميع النوازع البشرية، لا يؤمن في ساعة ضعف إلى قريب أو صديق فيعهد إليه بالخلافة، كما فعل معاوية حين عهد إلى يزيد⁽⁴⁾.

(1) راجع السنن الكبرى للبيهقي، ج8، ص149.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ج2، تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، ص175.

(3) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص141.

(4) المرجع السابق، ص147.

(3) لأن في ذلك اتصالا للإمامة وانتظام أمر الإسلام وأهله ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب⁽¹⁾.

وهذا أيضا غير صحيح، بل إن هذا الاستخلاف -نفسه- أدى إلى فتن وانقسامات -في عهد معاوية t وبعده- وما أمر خروج الحسين وابن الزبير بخاف، وما كان الصراع الدموي بين الأمويين والعباسيين، والعلويين إلا نتيجة هذا النظام.

والفتنة إنما تندفع والانقسام إنما يزول إذا كان أمر الاختيار للأمة وحدها، ترضي نظاما معيناً لحكم نفسها وتختار من تثق فيه من الكفاءات ومن كبار الشخصيات الذين كانت الأمة تنقاد لهم، ولكن حيل بينهم وبينها فحصل ما حصل⁽²⁾.

ثانياً: مشروعية الاستخلاف

مما سبق يتضح أن ولاية العهد أو الاستخلاف لا يعد طريقاً للولاية إلا بشرط رضا الأمة، وتنوع مواقف الخلفاء الراشدين من الاستخلاف يؤكد -بما لا يدع مجالاً للشك- أن الاستخلاف ليس طريقاً شرعياً للحكم.

بل إن الصحابي الجليل معاوية بن أبي سفيان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كان على وعي بذلك تماماً، لأنه لما أراد أن يستخلف بعث إلى مروان بن الحكم -والي المدينة- يقول له: «إني كبرت سني ودق عظمي، وخشيت الاختلاف على الأمة بعدي، وقد رأيت أن اتخير لهم من يقوم بعدي وكرهت أن أقطع أمراً دون مشورة

(1) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج5، ص10.

(2) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص142.

من عندك، فاعرض ذلك عليهم واعلمي بالذي يردون عليك، فقام مروان في الناس وأخبرهم، قال الناس: أصاب ووفق، وقد أحببنا أن يتخير لنا فلا يألو، فكتب مروان إلى معاوية بذلك»⁽¹⁾.

فحتى معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يستأذن في هذا الأمر ولا يدعي أن من حقه أن يستخلف دون تفويض، ولكنه لما فوض لـه يحسن الاختيار إذ ولي ابنه (يزيد) وهو لا يصلح قطعاً لهذا الأمر ومن هنا رفضه كبار الأمة، الحسين وعبد الرحمن بن أبي بكر وعبد الله بن عمر وابن الزبير⁽²⁾.

فقد ثبت أن مروان خطب في المسجد النبوي قائلاً: «إن الله أرى أمير المؤمنين في يزيد رأياً حسناً، وإن يستخلفه فقد استخلف أبو بكر». فقام عبد الرحمن بن أبي بكر وقال: «كذبت يامرون وكذب معاوية، ما الخيار أردتما لأمة محمد ولكنكم تريدون أن تجعلوها هرقلية، كلما مات هرقل قام هرقل، إن أبا بكر والله ما جعلها في أحد من ولده ولا من أهل بيته»⁽³⁾.

وقال عبد الله بن الزبير لمعاوية لما ذهب يسترضيهم ليباعوا يزيداً: «خيرك بين ثلاث خصال: تصنع كما صنع رسول الله ﷺ إذ لـه يستخلف أحداً فارتضى الناس أبا بكر، أو تصنع كما صنع أبو بكر فإنه عهد إلى رجل من قاصية قریش ليس من بني أمية فاستخلفه، أو تصنع كما صنع عمر جعل الأمر شورى في ستة نفر ليس بينهم من ولده ولا من بني أبيه»⁽⁴⁾.

(1) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج3، ص506.

(2) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص142.

(3) أبو الأعلى المودودي: الخلافة والملك، ص96.

(4) ابن كثير: البداية والنهاية، ج3، مكتبة المعارف، بيروت 1966م، ص250.

والحقيقة أن المنظرين لهذه المسألة من القدامى أخطءوا خطأ فادحا عندما خضع تنظيرهم السياسي لضغوط الأحداث الواقعية التي عاشتها الدولة الإسلامية حينها، وكان المفروض عليهم أن يأتي تنظيرهم مجردا بعيد كل البعد عن مثل هذه الأحداث، إذ أنهم يمثل هذا التنظير أرهقوا من بعدهم من مفكري السياسة وفقهاء الحكم، حيث وجدنا الحكام في أيامنا هذه وفكرة ولاية العهد قد سيطرت عليهم، إذ كل حاكم يود أن يأتي بأبنائه وأحفاده في الملك، بحجة أن القدماء فعلوا ذلك وبحجة حرصهم على مصالح الأمة وحب الأوطان، وغيرها من الشعارات الفارغة التي دمرت الأمة الإسلامية ووضعتها في مؤخرة الأمم.

ولذلك بينما نجد جمهور الفقهاء من القدماء يرون أن ولاية العهد تعد طريقا صحيحا لتولي الحكم، نجد أن جمهور الباحثين المعاصرين يرونه طريقا غير مشروع للحكم.

والحقيقة أن الفقهاء عندما ارتضوا نظام ولاية العهد إنما ارتضوه كأمر ضرورة فرضه واقعهم السياسي، وهم حاولوا أن يلبسوا هذا الواقع ثوبا شرعيا أو يبرروه استنادا إلى ما عمله أبو بكر وعمر، محاولة أو اجتهادا منهم لاعطائه صبغة شرعية، لعل وعسى أن يصلح به الحال، إلا أن التباين ظل قائما أبدا بين الأصل الشرعي أو السابقة الدستورية والوضع السياسي المعاش. وهم إذا أجازوا نظام ولاية العهد واشترطوا شروطا معينة لكنهم تنازلوا عن بعضها استجابة للواقع فيما بعد، وكل هذا أدى إلى فتح الباب للنظام الوراثي عن طريق ولاية العهد الذي استمر من ذلك الحين، مع أنهم جميعا لا يجوزون نظام التوارث، وهذا ما يؤكد ابن حزم الظاهري

حين يقول: « لا خلاف بين أحد من أهل الإسلام في أنه لا يجوز التوارث فيها»⁽¹⁾.

وأما حجة أن هذا يقود إلى فراغ سياسي في الدولة عند موت الرئيس أو الخليفة أو الحاكم، فإن ذلك مرفوض من حيث إن نظم الحكم المعاصرة قد استطاعت سد هذه الهوة بإمكان أن يكون رئيس البرلمان أو مجلس الشعب أو نائب للرئيس يملأ هذا الفراغ عند موت الحاكم، وقد بينا سالفاً أن الوسائل الديمقراطية المعاصرة هي ما يمكن الاستفادة بها من الأمم الأخرى، فقد أخذ الرسول الكريم ﷺ ببعض الوسائل الحربية التي كانت لدى الأمم الأخرى مثل حفر الخندق وغيره، وأخذ عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في تنظيمه للدولة الإسلامية بفكرة الدواوين من الفرس.. إلخ

وهذا يتضح أن ثمة هوة كبيرة بين نظام الحكم الإسلامي وبين نظام الحكم الملكي، ذلك الحكم الذي هو قرين نظم الحكم الفاسدة التي تقود في نهاية الأمر إلى نظرية حق الملك المقدس، ولذا أصاب عبد الرحمن بن أبي بكر حينما قال لمروان بن الحكم انكم تريدونها هرقلية كلما ذهب هرقل جاء هرقل.

ويدلل الدكتور محمد يوسف موسى على بطلان ولاية العهد بعدة أمور،

وهي:

1- أن الخليفة وكيل الأمة في حراسة الدين والدفاع عنه، وفي إدارة شؤون الدولة.

(1) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج4، ص7.

- 2- أنه يستمد سلطانه أو سيادته من الأمة التي يمثلها، والتي وكلته في القيام بمهام منصبه.
- 3- إن عقد الوكالة، مثله مثل سائر العقود، يقوم على إيجاب من الأصيل وقبول من الوكيل.
- 4- أن الوكيل ينعزل بعزل موكله، كما تنتهي وكالته بموته هو، وكذلك ليس له أن يقيم غيره مقامه إلا برضا الأمة وموافقتها.
- فإذا وضعنا هذه الحقائق، تبين لنا أن تولية الخليفة لا يمكن شرعا وقانونا أن يكون بمجرد عهد الخليفة القائم لأحد بعده، حتى ولو قبل منه الأخير، بل لابد من رضا الأمة بهذا العهد وبيعته لمن صدر العهد إليه»⁽¹⁾.

(1) د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص 93.

المبحث الثالث

نظام الحكم الإسلامي والديمقراطية

طبيعة الديمقراطية أن الشعب فيها ملك ورعية في آن واحد، هو ملك باقتراعه، ورعية بطاعته لولاة الأمر المعينين منه لتنفيذ قوانينه، وتدبير الشؤون العامة، وفي مثل هذه الحكومة ينص على حق الاقتراع وطريقته في القوانين الأساسية. ويزاول الشعب بنفسه حق التشريع، ولا ينزل عن هذا الحق لممثلين أو وكلاء، وإلا تغيرت طبيعة الوكلاء، ووظيفة الوكلاء تنفيذية وإدارية ليس غير.

ومن ثم فالديمقراطية يمكن أن تتقاطع مع الإسلام في بعض النقاط مثل كون الشعب مصدر السلطة، والفارق الجوهرى أن الإسلام يرى أن الشعب مصدر السلطة وفق شرع الله، كما أن الفارق الأكثر أهمية هو أن الديمقراطية ترى أن الشعب هو مصدر التشريع بينما يرى الإسلام أن الله هو مصدر التشريع.

أولاً: مسيرة الديمقراطية في الفكر الغربي الحديث والمعاصر

لم تولد الديمقراطية الغربية دفعة واحدة بل نشأت ونمت وتطورت خلال مراحل زمنية، وصراعات إنسانية، واحتكاكات عالمية حتى تولدت الصورة الديمقراطية التي تسود أوروبا وأمريكا في عصرنا الحاضر.

لقد كانت الفكرة الرئيسية التي سادت العصر الوسيط هي فكرة الخضوع

للسلطة، تلك السلطة التي اختارتها العناية الإلهية. وازداد الأمر سوء بظهور الإقطاع فاصبح المواطن خاضعا لأكثر من سيد: السيد الإقطاعي - الحاكم - الملك أو الإمبراطور.

وفي عصر النهضة بدأ النظام الإقطاعي يتروح، وراح ميكافيلي يعالج السياسة بمعزل عن الأخلاق والدين، ليهتم بكيفية تحقيق الغاية فقط بغض النظر عن الوسيلة، وإن انحازت نصائحه إلى جانب الأمير الحاكم.

وفي هذا العصر أيضا ومع بداية العصر الحديث نشأت الدولة القومية، وعملت النظم الملكية في فرنسا وألمانيا وإنجلترا وغيرها من الدول الأوربية على تأكيد سلطانها، وتركيز السلطة في يد الملك... فعدا سلطان الملوك مطلقا، فاستبدوا وأهدروا الحقوق والحريات⁽¹⁾.

ولكن من قلب النظام الإقطاعي نفسه، راحت بذور الديمقراطية تنمو، فعلى الرغم من أن نظام الحكم في إنجلترا، مثلا، كان نظاما ملكيا مطلقا، إلا أن نظام الإقطاع أجبر الملك على الاجتماع بأمراء الإقطاع في المناسبات الهامة لطلب المشورة والنصيحة، بل والمشاركة في نفقات الحرب وغيرها... ثم ازداد سلطان المجلس (مجلس أمراء الإقطاع) من المشورة إلى التشريع، إلى الإشراف على القضاء، إلى أن أصبحت له السلطة العليا في المحاكم، حتى سمي باسم «المجلس الأعظم»، وأصبح يجتمع سنويا، وبصفة منتظمة، واتسعت دائرة اختصاصاته... إلخ⁽²⁾.

(1) المرجع السابق.

(2) المرجع السابق، ص 255.

استمر الأمر هكذا إلى أن ثار النبلاء والأشراف والأساقفة في عهد الملك جون وصدر «العهد الأعظم» أو المجنا كارتا Magna Carta، واستقر المجلس بعد هذا التطور، فبعد أن كان استشارياً، أصبحت القاعدة أنه لا يجوز للملك أن يلغي قانوناً صدر عن هذا المجلس الذي سمي باسم مجلس اللوردات House Of Lords. ثم أضيف إلى هذا المجلس فارسان عن كل مقاطعة وممثلون عن المدن الهامة، حتى أصبح يتألف من خمس فئات.

وتكتل نواب المقاطعات والمدن حتى انفصلوا في مجلس خاص هو مجلس العموم... فصار شأنه يزداد شيئاً فشيئاً حتى جاوز شأن مجلس اللوردات⁽¹⁾.

ولكن الأمر لم يكن سهلاً ميسوراً على هذا النحو... فإذا كان الأشراف كافحوا، ودخلوا في صراع مع الملك من قبل، فقد تجدد الصراع الآن في القرن السابع عشر، على نحو أشد عنفاً في عهد الملكين جيمس الأول (1603 - 1625) وشارل الأول (1625 - 1645) ثم تجددت مرة أخرى (1647 - 1649) لتنتهي بإعدام الملك شارل الأول في 30 يناير 1649. وتولى أحد أعضاء البرلمان، أوليفر كروميل (1599 - 1658) زعامة البلاد⁽²⁾.

غير أن هذا الصراع الدموي الذي أثاره الحكم المطلق في إنجلترا، وأوربا قد اظهر اتجاهين متعارضين، الأول يؤيد السلطة المطلقة كما هو الحال عند توماس هوبز الذي عرضنا له من قبل، وفلمر، وبودان، والأخر ينادي بالثورة على الطغيان مثلما فعل جون لوك وجون استيورت مل في إنجلترا ومنتسكيو وروسو في فرنسا.

(1) المرجع السابق، ص 256.

(2) المرجع السابق.

ثانياً: حقيقة الديمقراطية

الأصول الفكرية للأنظمة الديمقراطية تلتقي في نظام واحد يرجع أصل السلطة السياسية إلى الشعب، فالأمة هي صاحبة السيادة والحاكمية العليا، أو السلطة العليا الآمرة، التي تستأثر بالحق في توجيه الخطاب الملزم إلى الكافة، وهذا الأمر كان موضع النزاع في أوروبا بين الملوك ورجال الكنيسة، باسم الحق الإلهي، وانتهى الأمر إلى أن أطاحت الثورة الفرنسية بالفريقين معاً، وقررت الحق في السيادة للامة.

وهذه الخاصية في الديمقراطية التي تعبر عن فلسفتها هي التي تتناقض مع الإسلام، جاء في كتاب التعددية السياسية، تحت عنوان «تأليه الإرادة العامة للشعب» ما يلي:

«إن تقرير الحاكمية العليا والسيادة المطلقة للشعب على هذا النحو، يتناقض مع أصل دين الإسلام، بل مع أصل كل دين سماوي، تعبد الله به عباده منذ آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، إلى محمد ﷺ، إذ لا منازعة في أن السيادة العليا، والسلطة المطلقة في كافة الشرائع السماوية إنما هي لله عَزَّوَجَلَّ، لا ينازعه في ذلك ملك مقرب، ولا نبي مرسل، فقد تمهد في محكمات الشريعة، تفرد الله سبحانه بالأمر، كتفرد بالخلق، فقال: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: 54] وقوله جل شأنه: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [يوسف: 40]».

ثم يقول: «فالحجة القاطعة، والحكم الأعلى هو الشرع لا غير، والذي يستأثر بتوجيه الخطاب، المتعلق بأحكام المكلفين اقتضاء أو تخيير أو وضعاً هو الله عَزَّوَجَلَّ وحده».

ويقول: «لقد جاءت هذه الفلسفة للنظم الديمقراطية بمثابة رد فعل للطغيان الكنسي الذي فرض وصايته باسم الخرافة والكهنوت، وباسم الملوك، باسم الحق الإلهي، فكان رد الفعل في هذه النظرية تأليهاً للإرادة البشرية، واعتبارها وحدها معيار الحقيقة المطلقة، والتمرد على كل المورثات والمقدسات الدينية»⁽¹⁾.

ثالثاً: غاية الديمقراطية

لقد أصبحت الديمقراطية بعد أن تم الإطاحة بكل من الحكم الثيوقراطي وحق الملك المقدس، أصبحت عقيدة لقطاع عريض من الأمم الأوروبية، عقيدة ربما وجد الكثيرون منهم أنها تغنيهم عن العقيدة المسيحية، تلك التي جعلت رجال الدين يتلاعبون بمقدرات الأمم الأوروبية في كافة مناحي الحياة الآخروية والديوية، بحجة أن رجال الدين هم خلفاء المسيح على الأرض.

لقد أصبحت الديمقراطية -حين بلغت أشدها ونضجت خلال القرن الثامن عشر- عقيدة انعقدت عليها الآمال على حدوث تحول اجتماعي شامل وسريع من أجل سعادة عالمية تعم البسيطة، وتتحقق عن طريق تعليم كل الناس كيفية الإفادة بعقلهم الطبيعي، أو على الأقل عن طريق أن يعهدوا بالسلطة إلى مجموعة مستنيرة من المخططين السياسيين القادرين على ابتكار وإدارة مؤسسات يحظى الناس كافة بالسعادة في ظلها⁽²⁾.

هذه هي غاية الديمقراطية، والسؤال الآن: هل حققت الديمقراطية هذه

(1) د. محمد عبد الله الخطيب، عن د. صلاح الصاوي: التعددية السياسية .

(2) كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ص 292.

الغاية التي استبدلها الغربيون، أو الكثيرون منهم بالجنة السماوية التي وعدت بها المسيحية؟ في الإجابة على هذا السؤال اخترنا كرين برينتون، وهو واحد من أشد المفكرين المتحمسين للديمقراطية الغربية المتشائمة⁽¹⁾. ليحدثنا عن مدى نجاح الديمقراطية الغربية في تحقيق هذه الآمال.

في البداية يرى كرين برينتون أن الديمقراطية الغربية لم تحقق غايتها المادية المنشودة، وفي ذلك يقول: «إن أي شعائر أو طقوس لن تشبع رغبة الفقير في أن يكون أكثر غنى ماديا، ومن ثم تبدوا المثل العليا المادية للقرن الثامن عشر بسيطة بصورة خادعة، ونظرا لشدة بساطتها وماديتها تعذر تماما الادعاء بأننا حققناها ونحن لم نبلغ منها شيئا»⁽²⁾.

ويستمر برينتون فيرى أن من عيوب الديمقراطية أنها لا تمنح الإنسان فرصة التوبة كما تمنحها الديانات القديمة، وفي ذلك يقول: «وهناك علاوة على هذا مظهر آخر للضعف النفسي يشوب البدائل الحديثة بمقارنتها بالمعتقدات القديمة المؤهلة، ذلك أن الديانات العلمانية الجديدة عسير عليها أن تمنح الإنسان فرصة التوبة فإن محاكمات الخيانة... الكثيرة التي شهدها الاتحاد السوفيتي توضح كيف أن المتهمين على الرغم من انهيارهم واعترافهم اعترافا كاملا بأخطائهم لم يحظوا بالعفو ولم يجدوا سبيلهم للعودة إلى حظيرة المجتمع. وكذلك حكومة الولايات المتحدة أميل في هذه الأيام إلى الاعتقاد

(1) يميز كرين برينتون بين عدة أنواع من الديمقراطيات: منها الديمقراطية المثالية وهي الديمقراطية التي تؤمن بالعقيدة الدينية، والديمقراطية الواقعية الشاؤمية وهي الديمقراطية التي لا تؤمن بالغيب، والديمقراطية المرائية وهي الديمقراطية التي يعترف أهلها في هذا العالم بمعتقدات معينة ويعيشون غيرها [المرجع السابق، ص 322].

(2) المرجع السابق، ص 307.

بأن من كان شيوعياً يوماً ما فهو كذلك إلى الأبد، خاصة بالنسبة للإنجليز والأوربيين. فالمثقف الفرنسي الذي انضم خلال حقبة الثلاثينات السوداء إلى الحزب الشيوعي ثم انفصل عنه يظل في نظر الإدارة الأمريكية شيوعياً إلى الأبد... نعم إن التوبة النصوح عسيرة في هذه الديانات العلمانية»⁽¹⁾.

وثمة عقبة أخرى، وهي عقبة فكرية في طريق أي ديمقراطية واقعية تشاؤمية لا تؤمن بعالم الغيب، ففي ظل مثل هذه الديمقراطية ربما يكون لزاماً على أعداد كبيرة من البشر أن يتخلوا عن نشوة اليقين، والثقة الناجمة عن المعرفة المسبقة بأن مطلقات معينة صادقة، وأن ثمة شيئاً لا يتغير أبداً... ولكن يبدو واضحاً أننا نحن البشر نتشبث باليقين... وإذا ما ارتاب أهل الديمقراطية التشاؤمية في النزعة النسبية الكاملة والمطلقة... فيما يتعلق بالقيم فسوف يكون عسيراً اشد العسر إقامة مثل هذه الديمقراطية التفاضلية بالفعل، نظراً لأن المواطن العادي في الديمقراطية التفاضلية القديمة كانت لديه الفرصة ليلتمس العزاء في الدين⁽²⁾.

لكل هنا يتوقع برينتون أن يزداد احتقار الكثير من الناس لمثل هذه الديمقراطية⁽³⁾. ويتوقع أن النظرة الكوزمولوجية (أي الكونية) الديمقراطية في الغرب ستكون موضع مراجعة وتنقيح أكثر شمولاً من مراجعة وتنقيح القرن التاسع عشر لميراثه الأصيل الذي ورثه عن التنوير⁽⁴⁾.

(1) المصدر السابق، ص 312.

(2) المصدر السابق، ص 314.

(3) المصدر السابق، ص 315.

(4) المصدر السابق.

بل ويرى أن هذه الديمقراطية وما يصاحبها من حرية لن تظل على هذه الصورة من النقاء، بل إنها ربما انقلبت الى نوع من التسلط السلطوي عند مواجهة الأزمات، وفي ذلك يقول: «من الحقائق البغيضة إلى النفس بشأن العلاقات البشرية -وهي إحدى الحقائق التي سيتعين على الديمقراطيين الواقعيين الجدد مواجهتها- أنك خلال الحرب، باردة كانت أم ساخنة، تحتاج بالضرورة إلى سلطة أكثر وحرية أقل مما هو سائد في أزمان أكثر هدوءاً»⁽¹⁾. «نحن لسنا بطبيعة الحال حرية خالصة»، «الحرية شعور على الرغم من أنه قد يتردد هنيهة وينقلب إلى نقيضه عند مواجهة المشكلات الحقيقية».

ولقد صدق ظن الرجل وانقلبت الديمقراطية الأمريكية والغربية رأساً على عقب بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، فوضعت القوانين التي تحد من حرية الأجانب وخاصة العرب والمسلمين، فبات الزعم التي زعمته الديمقراطية الغربية لنفسها من أنها تريد تحقيق سعادة البشر، كل البشر، حبراً على ورق وتشدق بالفاظ لا حقيقة له. بل إن التفرقة العنصرية موجودة على أشدها في هذه الديمقراطيات، وما يفعله الأمر كان بالسود خير شاهد على هذه الحقيقة.

ولهذا يرى برينتون أن ما قامت عليه الديمقراطية من اعتمادها المطلق على العقل هو أشد نقاط ضعفها، وفي ذلك يقول: «إن ما ظنه أجدادنا مظهر قوة للديمقراطية، وهو اعتمادها على عقلانية الإنسان بات يمثل في نظرنا مظهر ضعفها»⁽²⁾.

(1) المصدر السابق، ص 316.

(2) المصدر السابق.

رابعاً: نظام الحاكم الإسلامي والديمقراطية الغربية

من خلال عرضنا لمعالم نظام الحكم الإسلامي، وخاصة الشورى التي تعد أهم آليات هذا الحكم، وكذلك عرضنا لمعالم النظام الديمقراطي الغربي، يتضح أن ثمة فوارق جوهرية بين النظامين يمكن أن نضع أيدينا على بعض منها في الآتي:

أولاً: قد يلتقي النظام الديمقراطي بنظام الحكم الإسلامي في بعض الأمور والتي منه:

1- الآليات والأدوات والوسائل المنظمة لاختيار الحاكم وتولي السلطة وتسليمها، من حيث إن هذا مما يخضع للاجتهاد الإنساني في كلاهما، ولكن نظام الحكم الإسلامي يتميز عن الديمقراطية بأن أدواته ووسائله يجب أن لا تحل حراماً أو تحرم حلالاً.

2- إن الإمة هي مصدر السلطة في النظامين الإسلامي والديمقراطي، ولكنه في النظام الإسلامي بشرط الخضوع للشريعة الإسلامية، وهو شرط مفقود في النظام الديمقراطي.

ثانياً: إن السيادة في النظام الإسلامي على الكون والحكم والحاكم والمحكوم إنما هي لله وحده لا شريك له، بينما السيادة في النظام الديمقراطي هي للشعب من دون الله سبحانه.

ثالثاً: إن الشورى، التي هي أهم آليات نظام الحكم الإسلامي، هي بنت الدين، بينما الديمقراطية هي في جوهرها دين ضد الدين.

رابعاً: إن القرار الذي يتخذ في ظل الشورى الإسلامية إنما هو عبادة يرجى من وراءه إصلاح الدنيا بالدين، وغاية الديمقراطية إصلاح الدنيا لا أكثر.

خامساً: إن ميدان الشورى الإسلامية يتوقف عند حدود النص المقدس، بينما ميدان الديمقراطية يطغى على النص الإنجيلي، على نحو ما نجد في اعتراف الديمقراطيات الغربية باللوط وزواج المثليين وغير ذلك مما لا يمكن أن يأتي به نص البتة. قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِيناً﴾ [الأحزاب: 36].

لكل ما سبق يتضح أن نظام الحكم الإسلامي -وفي القلب منه مبدأ الشورى- يختلف كل الاختلاف عن الديمقراطية الغربية باختلافات جوهرية ÷ وهذا ما يؤكد د. محمد عمارة بقوله: «ولبيان الموقف الإسلامي من هذه القضية، فلا بد من التمييز بين فلسفة الديمقراطية الغربية وبين آلياتها، وخبرات مؤسساتها، فالديمقراطية نظام سياسي اجتماعي، غربي النشأة، عرفته الحضارة الغربية في حقبتها اليونانية القديمة، وطورته نهضتها الحديثة والمعاصرة... وهي تستند إلى المبدأ القائل بأن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر الشرعية، فالسلطة في النظام الديمقراطي، هي للشعب بواسطة الشعب، لتحقيق سيادة الشعب ومقاصده ومصالحه... أما النظام النيابي الذي ينوب فيه نواب الأمة المنتخبون عن جمهور الأمة للقيام بمهام سلطات التشريع والرقابة والمحاسبة لسلطات التنفيذ في الدولة، فهو من آليات الديمقراطية المباشرة التي تمارس فيها الأمة كلها، بشكل مباشر، هذه

المهام والسلطات توصلت بها الديمقراطية الحديثة الى تحقيق مقاصدها أو فلسفتها».

ثم يقول: «وإذا كان البعض يضع الشورى الإسلامية في مقابلة الديمقراطية سواء بالتسوية بينهما، أو التناقض الكامل بينهما، فإن هذا الموقف ليس بالصحيح إسلامياً، وإنما هناك تمايز بين الشورى وبين الديمقراطية يكشف مساحة الاتفاق ومساحة الاختلاف بينهما. فمن حيث الآليات والسبل والنظم والمؤسسات والخبرات التي تحقق المقاصد والغايات من كل من الديمقراطية والشورى، فإنها تجارب وخبرات إنسانية، ليس فيها ثوابت مقدسة، وهي قد عرفت التطور في التجارب الديمقراطية، وتطورها وارد في تجارب الشورى الإسلامية، وفق الزمان والمكان والملابسات. أما الجزئية التي تفترق فيها الشورى الإسلامية عن الديمقراطية الغربية فهي خاصة بمصدر السيادة في التشريع ابتداء».

فالديمقراطية تجعل السيادة في التشريع ابتداء للشعب والأمة، فالسيادة وكذلك السلطة في الديمقراطية هما للإنسان «الشعب والأمة»، أما الشورى الإسلامية، فإن السيادة في التشريع ابتداء هي لله *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى*، تجسدت في الشريعة التي هي «وضع إلهي» وليست إفرازا بشرياً ولا طبيعياً، وما للإنسان في التشريع هي سلطة البناء على هذه الشريعة الإلهية، وكذلك لهذا الإنسان سلطة الاجتهاد فيما لم ينزل فيه شرع سماوي، شريطة أن تظل السلطة البشرية محكومة بإطار الحلال والحرام الشرعي، أي محكومة بإطار فلسفة الإسلام في التشريع»⁽¹⁾.

(1) د. محمد عمارة: هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟ دار الشروق.

وبهذا يتضح أن نظام الحكم في الدولة الإسلامية ليس حكما ديمقراطيا سواء بمفهوم ديمقراطية الأغريق القدامى، أو بمفهوم الديمقراطية المعاصرة، ذلك أن الشعب المعتد بإرادته في المفهوم الأول هو أقلية تمثله طبقة الأحرار فكانت ديمقراطية الأغريق تعني الطبقية والسيادة للأقلية-الأحرار-دون سائر الشعب، كما أنه ليس حكما ديمقراطيا بمفهوم الديمقراطية الغربية المعاصرة، ذلك أنها لا تمثل حكم مجموع الشعب، وإنما قد تنحصر في أقلية أو أغلبية ومن خلال ممثلين لهذه الأقلية أو الأغلبية، فضلا عن أن هذه النظم الديمقراطية (سواء المباشرة أو غير المباشرة) تقتصر جميعها على الحكم المادي-الجانب الزمني- ولا تتعداه إلى الجانب الروحي، لذلك فلا مجال للقياس عليها أو التشبيه بها لاختلاف كل منهما من حيث الطبيعة والجوهر، إذ النظم الديمقراطية تسعى لحكم الدنيا بقوانين وضعية على خلاف شرع الله، بمعنى أنها تسعى لتعديل حكم الله، أما نظام الحكم في الدولة الإسلامية يسعى لحفظ الدين ونشره وحمايته وحكم الدنيا به بموجب شرع الله الخالق الذي له الشرع ابتداء⁽¹⁾.

خامسا: الإسلام ونظرية العقد الاجتماعي

يعد العقد الاجتماعي أهم النظريات التي تعتمد عليها الديمقراطية الغربية، وتعني هذه النظرية وجود حياة فطرية سابقة لقيام الدولة وإن الانتقال من الفطرة إلى الحياة الجماعية المنظمة سابقة لقيام الدولة وأن الانتقال من الفطرة إلى الحياة الجماعية المنظمة تم بناء على عقد اجتماعي بين الأفراد كانت بموجبه سلطة حاکمة⁽²⁾.

(1) د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص 102.

(2) د. محمود حلمي: نظام الحكم في الإسلام، ص 40.

ويعد (هوبز ولوك من الإنجليز)، و (رسو من الفرنسيين) من أهم الفلاسفة الذين اهتموا بنظرية العقد الاجتماعي، والفيلسوف الأخير هو الذي بلور النظرية ونشرها فاشتهر بها.

وقد انتقدت النظرية انتقادات عدة، أهمها أنه لم يوجد تاريخاً مثل هذا العقد. وكذلك فإن الحريات لا تكون محلاً للعقاد فضلاً عن عدم وضوح مدى سلطة الدولة في تحديد هذه الحقوق مما قد يؤدي إلى السلطة المطلقة والتي قامت النظرية أساساً للحد منها⁽¹⁾.

وهذه النظرية -باعتبار ارتباطها بالنظام الديمقراطي- تقوم على أساس أن السلطة مصدرها الشعب، وهذا القدر موجود ومقرر عندنا، فالأمة مصدر السلطة في الدولة الإسلامية ولكن في حدود الشريعة التي لها السيادة على الحاكم والمحكوم.

إلا أن الدولة الإسلامية لا يرجع أصلها إلى عقد اجتماعي، بل إلى الإرادة الإلهية التي اقتضت أن يكون للمسلمين دولة ولذلك كان الرسول مأموراً بها كما بينا سابقاً في نشأة الدولة الإسلامية، على أن أسلوب نشأة الدولة الإسلامية يتشابه مع أسلوب العقد الاجتماعي في أمور ويختلف في أمور.

فمثلاً -بيعتا العقبة- تشكلا عقداً إيمانياً واجتماعياً أدى إلى تكوين الدولة إلا أن الرسول ﷺ لا يستمد سلطته من هذا العقد، بينما الحاكم في العقد الاجتماعي يستمد سلطته من هذا العقد.

وكذلك «دستور المدينة» لتنظيم العلاقة بين المسلمين بعضهم ببعض وبين

(1) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، ص 124.

المسلمين وغيرهم، إلا أن الرسول ﷺ أيضا لا يستمد سلطته من نفس هذا العقد بل ذلك مقتضى الإيمان به، أما بالنسبة لغير المؤمنين فسلطة الرسول ﷺ عليهم مستمدة من نفس الدستور.

وأخيرا «عقد البيعة» في الإسلام، فيه شبه كبير بالعقد الاجتماعي، حيث إن الإمامة لا تنعقد إلا بالاختيار والاتفاق عن هذا الطريق (العقد)، ووجه الشبه هنا أن الإمام يستمد سلطته من العقد نفسه ومن رضا به، ووجه الاختلاف أن العقد (أي البيعة) لا يؤسس دولة بل سلطة، ثم إن هذا العقد يتجدد بتجدد الإمام أو اختلاله، أما العقد الاجتماعي فيحصل مرة وينتج اثاره إلى الأبد. وكذلك من وجوه الاختلاف أن سلطات الحاكم في تحديد الحريات غير محددة بينما هذه الحقوق والحريات في الإسلام منصوص عليها⁽¹⁾.

(1) المرجع السابق، ص 125 - 126.

المصادر والمراجع

أولاً: مصادر البحث

- 1- ابن أبي طالب (الإمام علي): نهج البلاغة، جمع الشريف المرتضي، طبعة حجر د. ت.
- 2- ابن العربي (القاضي محمد بن الله ت 534هـ): العواصم من القواصم، تحقيق الشيخ محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية بمصر، سنة 1387هـ.
- 3- ابن القيم الجوزية (محمد بن أبي بكر ت 751هـ): إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الحديث، مصر د. ت.
- 4- ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ت 827هـ): مجموع الفتاوى، ط2، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، دار التقوى للنشر والتوزيع، مصر د. ت.
- 5- ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ت 827هـ): منهاج السنة النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 6- ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ت 827هـ): السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، تحقيق محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور، دار الشعب 1971م.
- 7- ابن حجر (أحمد بن علي ت 852هـ): فتح الباري، تحقيق محمد فؤاد عبد

- الباقي ومحب الدين الخطيب، باب كسر الصليب والخنزير، دار المعرفة، بيروت، سنة 1379هـ.
- 8- ابن حزم (علي بن محمد ت 456 هـ): الفصل في الملل والأهواء والنحل، مطبئة صبيح، القاهرة 1964م.
- 9- ابن حزم (علي بن محمد ت 456 هـ): المحلى، ج6، مكتبة الجمهورية العربية بالأزهر 1967م.
- 10- ابن خلدون (عبد الرحمن 808 هـ): المقدمة، ط5، دار العلم- بيروت، لبنان عام 1984م- وطبعة دار نهضة مصر، تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة د.ت.
- 11- ابن عبد البر (يوسف بن عبد الله ت 463 هـ): التمهيد، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشئون الإسلامية، المغرب 1387.
- 12- ابن قدامة المقدسي (عبد الله بن أحمد ت 620 هـ): المغني، ط1، دار الفكر بيروت، سنة 1405هـ.
- 13- ابن قيم الجوزية (محمد بن أبي بكر ت 751 هـ): الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، مطبعة المؤيد والآداب، سنة 1317هـ.
- 14- الألوسي (محمود بن عبد الله الحسيني ت 1270 هـ): النفحات القدسية في الرد على الإمامية، والكتاب مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم (64 علم كلام حلیم) ومصور على ميكروفيلم (رقم 50561).

- 15- الآمدي (علي بن أبي علي ت 631هـ): الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة 1980م.
- 16- الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد ت 656هـ): المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة د.ت.
- 17- البغدادي (أبو منصور عبد القاهر ت 429هـ): أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت 1980م.
- 18- البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين ت 458هـ): شعب الإيمان، تحقيق محمد السيد بسيوني، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، سنة 1410هـ.
- 19- الشهرستاني (أبو الفتح ت 548هـ): نهاية الإقدام في علم الكلام، نشرة الفرد جيوم، مكتبة المتنبي بالقاهرة، د.ت.
- 20- الشهرستاني (عبد الكريم ت 548هـ): الملل والنحل، ط1، تحقيق د.محمد عبد اللطيف العبد، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة 1977.
- 21- الشوكاني (محمد بن علي ت 1255هـ): طلب العلم وطبقات المتعلمين، دار الأرقم، القاهرة.
- 22- الشوكاني (محمد بن علي ت 1255هـ): نيل الأوطار للشوكاني، ط3، مصطفى الحلبي، سنة 1961م- وطبعة دار الفكر، بيروت، سنة 2000م.
- 23- العمراني (يحيى بن أبي الخير 558هـ): الأنتصار في الرد على القدرية

المعتزلة الأشرار، مخطوط بدار الكتب المصرية ويقع تحت رقم (818 علم كلام).

24- الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد ت 450هـ): الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط3، مطبعة الحلبي، القاهرة، سنة -1973 وطبعة دار الكتب العلمية، بيروت 1978م.

ثانياً: كتب التراجم والتاريخ

25- ابن الأثير (علي بن أبي الكرم ت 555هـ): الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت د.ت.

26- ابن الجوزي (عبد الرحمن بن علي ت 597هـ): مناقب عمر بن الخطاب، تحقيق زينب القاروط، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة 1980.

27- ابن السعد (أبو عبد الله محمد ت 230هـ): الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت د.ت.

28- ابن كثير (إسماعيل بن عمر الدمشقي ت 774هـ): البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت 1966م.

29- ابن حيان (وكيع بن محمد خلف ت 306هـ): أخبار القضاة، عالم الكتب، بيروت.

30- الذهبي (سمش الدين محمد بن أحمد ت 748هـ): سير أعلام النبلاء، ط9، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة بيروت سنة 1413.

- 31- السيوطي: طبقات الحفاظ، ط1، دار الكتب العلمية بيروت 1403هـ.
- 32- الضحاك (أبو بكر بن أبي عاصم ت 287هـ): الآحاد والمثاني، تحقيق د. باسم فيصل أحمد الجوابرة، دار الراية، الرياض سنة 1991م.
- 33- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير ت 310هـ): تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1407هـ- وطبعة دار المعارف، بمصر، سنة 1962م.

ثالثاً: كتب السنن والتفاسير والفقہ

- 34- ابن حنبل (الإمام أحمد ت 241هـ): مسند أحمد، مؤسسة قرطبة، مصر د.ت.
- 35- ابن كثير (إسماعيل بن عمر الدمشقي ت 774هـ): تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، بيروت، سنة 1401هـ- وطبعة مكتبة دار التراث، القاهرة د.ت.
- 36- ابن ماجه (أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ت 273هـ): سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، باب وصية الإمام، دار الفكر بيروت د.ت.
- 37- أبو الحسن السندي (محمد بن عبد الهادي ت 1138هـ): حاشية السندي على سنن النسائي، ط2، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية حلب، سنة 1986م.
- 38- أبو المحاسن (يوسف بن موسى بن محمد ت 803): معاصر المختصر، عالم الكتب- مكتبة المتنبّي- بيروت.

- 39- أبو داود (سليمان بن الأشعث ت 275 هـ): سنن أبي داود، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، 4 أجزاء، دار الفكر، بيروت سنة د.ت.
- 40- أبو عوانه (يعقوب بن اسحاق ت 316 هـ): مسند أبي عوانة، تحقيق أيمن بن عارف الدمشقي، ط1، دار المعرفة، بيروت سنة 1998 م.
- 41- أبو يوسف (القاضي يعقوب بن ابراهيم ت 132 هـ): كتاب الخراج، المطبعة السلفية، سنة 1973 م.
- 42- الألباني (محمد نصر الدين): سلسلة الأحاديث الصحيحة، ط المكتب الإسلامي.
- 43- الألباني (محمد نصر الدين): سلسلة الأحاديث الضعيفة، المكتب الإسلامي، دمشق.
- 44- البخاري (أبو عبد الله محمد بن اسماعيل ت 256 هـ) صحيح البخاري، بيروت سنة -1987 وطبعة دار بن كثير الثالثة، تحقيق د.مصطفى ديب بغا، بيروت -1987 وطبعة مجموعة الكتب الستة، الطب، استنبول 1981 م.
- 45- البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين ت 458 هـ): السنن الكبرى للبيهقي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد، سنة 1345 هـ- والسنن الكبرى ضمن موسوعة الحديث الشريف على شبكة إسلام ويب.
- 46- الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى ت 279 هـ): سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار احياء التراث العربي، بيروت. د.ت.

- 47- الحاكم النيسابوري (محمد بن عبد الله ت 405): المستدرك على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت سنة 1990م.
- 48- الدارقطني (علي بن عمر ت 385هـ): سنن الدارقطني، تحقيق السيد عبد الله هاشم، دار المعرفة، بيروت 1966م.
- 49- الزيلعي (عبد الله بن يوسف بن محمد ت 762هـ): نصب الراية لأحاديث الهداية، تحقيق محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، سنة 1357هـ.
- 50- السيوطي (عبد الرحمن بن الكمال ت 911هـ): الجامع الصغير، طبعة مكتبة المشهد الحسيني، القاهرة، د.ت.
- 51- العجلوني (إسماعيل بن محمد ت 1162هـ): كشف الخفاء، ط4، تحقيق أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة سنة 1405هـ.
- 52- القاسم بن سلام (أبو عبيد القاسم بن سلام الغدادي ت 224هـ): كتاب الأموال، تحقيق محمد خليل هراس، الكليات الأزهرية، سنة 1986م.
- 53- القرطبي (محمد بن أحمد ت 671هـ): تفسير القرطبي، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب، ط2، سنة 1372هـ.
- 54- القسطلاني (أحمد بن محمد ت 923هـ): ارشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ط7، دار الكتاب العربي، بيروت.

- 55- الكناني (أحمد بن أبي بكر ت 840هـ): مصباح الزجاجة في زوائد بن ماجه، تحقيق محمد المنتقى الكشناوي، ط2، دار العربية، بيروت 1403هـ.
- 56- مالك (الإمام مالك بن أنس ت 179هـ): موطأ مالك، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار أحياء التراث العربي بمصر د.ت- وطبعة دار اليرموك، بيروت د.ت.
- 57- المباركفوري (محمد بن عبد الرحمن ت 1353هـ): تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت د.ت.
- 58- مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج ت 261هـ): صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت د.ت.
- 59- المقدسي (ضياء الدين محمد بن عبد الواحد ت 643هـ): الأحاديث المختارة، ط1، تحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة 1410هـ.
- 60- المنذري (عبد العظيم بن عبد القوي ت 656هـ): الترغيب والترهيب، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت 1417هـ، حديث رقم 4197.
- 61- المنذري (عبد العظيم بن عبد القوي ت 656هـ): مختصر صحيح مسلم، تحقيق الشيخ الألباني، المكتب الإسلامي، سنة 1977م.
- 62- النووي (أبو زكريا يحيى بن شرف ت 676هـ): كتاب رياض الصالحين، طبعة عبد الرحمن محمد، سنة 1351هـ.

- 63- الهمذاني (شيرويه بن شهردار بن شيرويه ت 509هـ): الفردوس بمأثور الخطاب، تحقيق السعيد بن بسويوني زغلول، ج4، دار الكتب العلمية، بيروت 1986م.
- 64- الهيثمي (علي بن أبي بكر ت 807هـ): مجمع الزوائد، دار الريان للتراث- دار الكتاب العربي، القاهرة- بيروت، سنة 1407هـ.

رابعاً: كتب الفرق

- 65- ابن حوشب (جعفر بن منصور اليمن الإسماعيلي ت 347هـ): كتاب الكشف، تحقيق وتقديم د. مصطفى غالب، ط1، دار الأندلس بيروت سنة 1984.
- 66- ابن حَيُّون القاضي النعمان الإسماعيلي ت 363هـ): أساس التأويل الباطن، ج17، مخطوطة بدار الكتب المصرية، برقم 14 مخطوطات خارج الدار.
- 67- البحراني (الشيخ علي الاثني عشري): منار الهدى في النص على إمامة الأئمة الإثني عشرية، ط1، تحقيق السيد عبد الزهراء الخطيب، دار المنتظر بيروت، سنة 1985.
- 68- تقّي (ملا محمد الاثني عشري): الخرائج والجرائح في المعجزات والأئمة الإثني عشرية، مخطوط دار الكتب المصرية (5 توحيد)، ميكروفيلم (رقم 47635).
- 69- حميدان (الإمام الزيدي حميدان بن حميدان ت 656هـ): التصريح بالمشهد الصحيح، ضمن مجموع رسائل حميدان بن حميدان،

المصور بدار الكتب المصرية، قسم المخطوطات، على ميكوفيلم رقم 2219 عن أصل بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء.

70- حميدان (الإمام الزيدي حميدان بن حميدان ت 656هـ): تنبيه الغافلين على مغالط المتوهمين، ضمن مجموع رسائل حميدان بن حميدان، المصور بدار الكتب المصرية، قسم المخطوطات، على ميكوفيلم رقم 2219 عن أصل بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء.

71- زين العابدين (الإمام علي الإمام الرابع للشيعة ت 95هـ): الصحيفة السجادية، من إصدارات جمعية أهل البيت، مطبعة الكيلاني، القاهرة. د. ت.

72- الشيرازي (محمد طاهر بن محمد الاثني عشري ت 1098 هـ): حكم العارفين في رد شبه المخالفين، مخطوط دار الكتب المصرية (108 توحيد شيعة) ميكروفيلم (رقم 42546).

73- الهادي إلى الحق (الإمام الزيدي يحيى بن الحسين 298هـ): جواب مسألة النبوة والإمامة، المصور بدار الكتب المصرية على ميكروفيلم رقم 317.

74- الهادي إلى الحق (الإمام الزيدي يحيى بن الحسين 298هـ): كتاب الجملة، المصور بدار الكتب المصرية على ميكروفيلم رقم 326.

75- الهادي إلى الحق (الإمام الزيدي يحيى بن الحسين 298هـ): معرفة الله عَرَجَلَّ من العدل والتوحيد، المصور بدار الكتب المصرية على ميكروفيلم رقم 332.

خامسا: الدراسات الحديثة

- 76- ابن محسن (حسين بن محسن بن علي بن جابر): الطريق إلى جماعة المسلمين، ط3، دار الوفاء بالمنصورة، سنة 1989م.
- 77- أبو المجد (د. أحمد كمال): رؤية إسلامية معاصرة، إعلان مبادئ، دار الشروق القاهرة 1991م.
- 78- أبو زهرة (الشيخ محمد): المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- 79- أبو طالب (د. صوفي حسن): تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، ط3، دار النهضة العربية، سنة 1986.
- 80- إمام (د. إمام عبد الفتاح): الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، سلسلة عالم المعرفة، رقم 183، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت سنة 1994.
- 81- الأنصاري (د. عبد الحميد إسماعيل): نظام الحكم في الإسلام، دار قطري بن الفجاءة، قطر، سنة 1985.
- 82- البدوي (د. إسماعيل): دعائم الحكم في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصر، الحريات العامة، ط1، دار الفكر العربي، سنة 1980-1981.
- 83- بدوي (د. ثروت): النظام السياسية، دار النهضة العربية، مصر 1975م- وطبعة سنة 1972.

- 84- البري (د. زكريا): أصول الفقه الإسلامي، ط1، دار النهضة العربية، مصر 1971م.
- 85- بسيوني (د. حسن السيد): الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ط1، عالم الكتب، القاهرة، سنة 1952.
- 86- جريشة (المستشار علي): أركان الشرعية الإسلامية، مكتبة وهبة، القاهرة، د.ت.
- 87- جريشة (المستشار علي): أصول الشرعية الإسلامية، مكتبة وهبة، ط1، القاهرة 1979م.
- 88- حلمي (د. محمود): نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة، دار الفكر العربي، القاهرة، سنة 1970 - والطبعة 6، سنة 1981.
- 89- حميد الله (د. محمد): مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار الإرشاد، بيروت 1966م.
- 90- الخطيب (محمد عبد الله): الشورى في الإسلام: فريضة - عبادة- نظام، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، د.ت.
- 91- خلاف (عبد الوهاب): في علم أصول الفقه، ط7، القاهرة، سنة 1956م.
- 92- خليل (د. عماد الدين): حول أعاده تشكيل العقل المسلم، كتاب الأمة رقم 4.
- 93- رسلان (د. صلاح الدين): السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، سنة 1999.

- 94- الرئيس (د. محمد ضياء الدين): النظريات السياسية الإسلامية (مع المقارنة)، ط4، سنة 1966 - 1967 وطبعة دار التراث، مصر 1976.
- 95- الزحيلي (د. وهبه): نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت د.ت.
- 96- زيدان (د. عبد الكريم): أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت 1982م.
- 97- السالوس (د. أحمد): مع الشيعة الإثني عشرية، دار الفضيلة بالرياض، دار الثقافة بالدوحة، دار التقوى ببليس مصر، ط4، عام 2002م.
- 98- الشرقاوي (د. سعاد): النظم السياسية في العالم المعاصر، ط2، دار النهضة العربية.
- 99- الشطي (منصور علي منصور): مفهوم الدولة العالمية في الفكر الفلسفي الإسلامي (أصولها وأثرها في الفكر العربي الحديث- دولة الكويت نموذجاً ديمقراطياً)، والكتاب رسالة دكتوراة منشورة، تحت إشراف أ.د. ابراهيم ابراهيم ياسين، عام 2009م.
- 100- الصعيدي (د. حازم عبد المتعال): النظرية الإسلامية في الدولة مع المقارنة، دار النهضة العربية، مصر 1977م.
- 101- الصعيدي (عبد المتعال): القضايا الكبرى في الإسلام، مكتبة الآداب، القاهرة، سنة 1960م.

- 102- العالم (جلال): قادة الغرب يقولون دمرُوا الإسلام أبيدوا أهله، ط المختار الإسلامي، القاهرة، د. ت.
- 103- عبد الحميد (د. محسن): المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، كتاب الأمة، سنة 1985م.
- 104- عبد الرازق (علي): الإسلام وأصول الحكم، ط 1، دار الهلال، سنة 1925م.
- 105- عبد المنعم (د. فؤاد): مبدأ المساواة في الإسلام مع المقارنة بالديمقراطيات الحديثة، مؤسسة الثقافة الجامعية، طبعة سنة 1972.
- 106- عبد الوهاب (الشيخ محمد بن): مختصر سيرة الرسول ﷺ، مؤسسة دار الإسلام، بيروت 1958م.
- 107- عثمان (د. عبد الكريم): معالم الثقافة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة 1982م.
- 108- العربي (د. محمد عبد الله): نظام الحكم في الإسلام، دار الفكر، سنة 1968م.
- 109- العطار (د. فؤاد): النظم السياسية والقانون الدستوري، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة 1974م.
- 110- عمارة (د. محمد): هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟ دار الشروق.
- 111- العوا (د. محمد سليم): النظام السياسي وأوضاع غير المسلمين، في المواطنة تاريخية دستورية فقهية، المركز القبطي للدراسات

- الاجتماعية، أسقفية الخدمات العامة والاجتماعية، القاهرة
1998 م.
- 112- العيلي (د. عبد الحكيم حسن): الحريات العامة في الفكر والنظام
السياسي الإسلامي، دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، مصر
1974 م.
- 113- قطب (سيد): السلام العالمي والإسلام، دار الشروق، القاهرة، 2005 هـ.
- 114- قطب (سيد): خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق،
القاهرة.
- 115- قطب (سيد): في ظلال القرآن، ج6، دار الشروق - بيروت - القاهرة،
الطبعة 17، 1412 هـ.
- 116- كبره (د. حسن): المدخل إلى القانون، منشأة المعارف بالإسكندرية،
طبعة سنة 1969 م.
- 117- المبارك (الأستاذ محمد): نظام الإسلام، الحكم والدولة، دار الفكر،
بيروت د.ت.
- 118- متولي (د. عبد الحميد): مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ
الدستورية الحديثة، منشأة المعارف بالإسكندرية 1966 م.
- 119- متولي (د. عبد الحميد): الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور،
ط1، منشأة المعارف، الإسكندرية، سنة 1975.
- 120- المحجوب (د. رفعت): الاشتراكية، القاهرة سنة 1966 م.

- 121- محفوظ (د. مهدي): اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، ط1، المؤسسة الجامعية لدراسات والنشر والتوزيع، لبنان سنة 1990م.
- 122- محمود (د. فوقية حسين): مدخل الفكر الإسلامي، طبعة بالوفست عام 1983م.
- 123- مرغني (د. شمس): الملامح الأساسية للنظام الدستوري في دولة الإمارات العربي، مقالة منشورة بمجلة العلوم الإدارية، العدد الأول، يونيو 1981م.
- 124- المودودي (أبو الأعلى): الخلافة والملك، دار القلم، الكويت، سنة 1978.
- 125- موسى (د. محمد يوسف): نظام الحكم في الإسلام، دار الكتاب العربي، مصر د.ت.
- 126- النجار (د. عبد الوهاب): الخلفاء الراشدون، دار الكتب العلمية، بيروت 1979م.
- 127- نصر (د. زكريا أحمد): تطور النظام الاقتصادي، طبعة القاهرة، سنة 1964م.
- 128- هريدي (د. حسن): الشورى في الإسلام، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، سنة 1957.
- 129- هو يدي (د. فهمي): مواطنون لا ذميون، دار الشروق القاهرة 1999م.

سادسا: الكتب المترجمة

- 130- باتروت (تشارلز): الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي، ترجمة د. محمد أحمد شومان، دار الساقى، لندن، سنة 1990م.
- 131- بارتولد (ف): تاريخ الحضارة الإسلامية، ط5، ترجمة حمزة طاهر، دار المعارف بمصر د.ت.
- 132- برينتون (كرين): تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة رقم 82.
- 133- بيلت (جان ماري): عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت سنة 1994.
- 134- سميث (ولفرد كانثويل): الإسلام في التاريخ الحديث، سلسلة كتب سياسية، الكتاب رقم (163).
- 135- منز (آدم): الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ط2، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1995م.
- 136- وات (مونتجومري): فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ط1، ترجمة حسين أحمد أمين، دار الشروق بيروت- القاهرة، سنة 1983.
- 137- هوريو (أندريه): القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، سنة 1974.

سابعاً: المقالات

138- بنت الشاطيء (د. عائشة عبد الرحمن)، سلسلة مقالات قراءة في تاريخنا بعنوان حرية العقيدة والضمير من الإسلام إلى إنسان العصر، جريدة الأهرام 16 / 6 / 1984].

139- بهجت (أحمد): مقالة بعنوان: «عولمة الفوضى»، الأهرام 12 / 9 / 1998.

140- الزحيلي (د. وهبة): مقال سيادة الدولة أو الأمة في ظل الإسلام (مجلة الوعي الإسلامي)، العدد 109.

ثامناً: القواميس والتعريفات

141- الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد ت 618هـ): التعريفات، تحقيق إبراهيم الإيباري، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت 1405هـ.

142- الرازي (محمد بن أبي بكر ت 666هـ): مختار الصحاح، دار بن كثير بيروت د.ت.