

## الفصل الرابع

اختصاصات الدولة الإسلامية فى التعامل الخارجى



## الفصل الرابع

### اختصاصات الدولة الإسلامية

#### فى التعامل الخارجى

تمهيد :

لا تتبع حركة الدول فى تعاملاتها الداخلىة والخارجية من فراغ ، ولا يستقيم لهذه الحركة منطق أو حجة ما لم ترتكز على مجموعة من الفعاليات والامكانات التى تمد الدولة بمقومات الوجود الحضارى ، وشرعية الاعتبار والمكانة ، وتكسب حركتها قوة فى الدفع وإيجابية فى المسار وفق مآمله قيمها وأهدافها ومصالحها ، كغيرها من بقية أعضاء النسق الدولى الذى تعيش فى اطاره وتعايشه كغيرها من الدول .

وقد يحلو لبعض الدارسين -على تنوع حقولهم المعرفية فى تحليل مفهوم الدولة- أن يسموا هذه الفعاليات أركان الدولة ، ولئن كان ثمة اختلاف بينهم حول بعض هذه الأركان كالأيدىولوجية أو العقيدة ، والسيادة ، والاعتراف ، يقابله اتفاق على بعضها الآخر كالسلطة ، والاقليم ، والجماعة البشرية ، الا أنه حتى فى هذا الاتفاق يوجد محل للاختلاف إن حول المفهوم المختار فى التعبير عن المنفق عليه أو حول تفاصيل مشتملات كل ركن ومكوناته .

وقد لا تكون ثمة غضاضة فى توصيف فعاليات الدولة وتسميتها بالأركان ان كان القصد الحديث عن أسس وجودها ، وما يستقيم عليه كيانها ، مما يشكل زادا ان كان المقصود الحديث عن كيفية تحول هذه الأركان الى مقومات للفعل الحضارى للدولة ، بل الأوفق - فى نظر الباحث - استخدام مفهوم اختصاصات الدولة استجابة لمتطلبات الربط بين مقومات وجودها ، وضروريات الفعل الحضارى المبني عليها ، ذلك أن الفعل الحضارى لا يقف بالمقومات عند مرحلة الوجود - بأية كيفية كانت عليها - وإنما يصورها ويؤلف بينها ، فاذا بها طاقة دافعة ، وحركة مستمرة ، ونشاط دائم ، يتخذ من الداخل انطلاقة للخارج ، ويفيىء بشمرات الخارج على الداخل بلا انقطاع بينهما أو ازدواج ، سواء كانت هذه الثمرات سياسية أو اقتصادية ، أو ثقافية ، أو اعلامية ، أو أمنية ، أو ماعداها مما يجرى فى علاقات الدول وتعاملاتها ، وذلك بعض ما يتبادر فهمه من معانى كلمتى الفعل كاسم والحضارى كصفة ، ان الاختصاصات هنا تصير بمثابة التزام والزام بالنسبة للدولة ، فما تختص به تلتزم بالقيام بأعبائه - انماء واستخلاقا وأمنا واصلاحا- ولا تقف منه مجرد حارس أو رقيب ، كما أن ما تختص به من ناحية أخرى تلتزم الأخرين به ان أرادوا الزاما عليها مقابلا ، وفق قاعدة المعاملة بالمثل ، أحدى القواعد الحيوية التى تقوم عليها علاقات الدول .

ومما لاشك فيه أن الدول تتفاوت في ممارسة اختصاصاتها تبعاً لعدة عوامل، أولها اختلاف فعالية ممتلكة وما يتأسس عليه وجودها ، والثاني مدى قدرتها على حشد هذه الفعاليات كما وكيفا ، والثالث مدى قدرتها كذلك على التوليف بينها وتحقيق التكامل بين عناصرها فى عملية الحشد هذه ، والرابع مدى قدرتها أيضا على الحفاظ عليها من عادات التبديد والهدر والتفريط ، والخامس مدى قدرتها أخيراً على توظيفها الفعال فى الحركة بما يسند مقاصدها الخارجية ومصالحها القومية .

تفاوت القدرات فى هذه المناحي الخمسة اذن له أسبابه ، كما أن له سنته وقوانينه ، وهذا التفاوت - توارثه عوامل أخرى من قبيل طبيعة النظام الدولى القائم : أحادى القطبية ، أو ثنائى القطبية ، أو متعدد القطبية ، والغالب على العلاقات بين الدول فيه من حرب وسلام ، وتعاون وصراع ، واحترام للسيادة وتعد عليها ، والميراث الاستعماري فى نهب الثروات والقدرات ، والتراث الثقافى والحضارى وخبرة ادارة الأزمات وتدخلاتها داخليا وخارجيا ، والتقدم التكني والعلمى ، والابتلاء بالكوارث من زلازل وفيضانات وأوبئة وغيرها ، تمشخص عنه ثلاث ظواهر لا يصعب رصدها من قبل المتابع لتطور علاقات الدول فى حقبة القديمة والحديثة بصفة عامة .

وأولى هذه الظواهر ظاهرة انقسام المكانة بين الدول أو الموقع فى النظام الدولى القائم ، بفعل سنة الله فى خلقه ووهبه الملك من يشاء ، ونزعه ممن يشاء ، ﴿ قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شىء قدير ﴾ (آل عمران/ الآية السادسة والعشرون) . فثمة دول كبرى وأخرى صغرى ، وعادة ما يشار بلغة العلاقات الخارجية الى الكبرى على أنها الأقوى أو الأعظم ، كما يشار الى الصغرى على أنها الأضعف والأوهن ، والفيصل فى الكشف على ممارسات القوة والضعف ، ما يتبدى من تحقيق للمصالح من وراء القرارات أو السياسات أو المواقف أو الاتفاقات ، أو ماشاكل ذلك من ممارسات يظهر فيها أى منهما .

وثانية الظواهر ظاهرة الصراع على النفوذ والمكانة ، بموجب سنة التدافع الحضارى بين الأمم والدول " ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين" (البقرة / الآية الحادية والخمسون بعد المائتين) ، وهو التدافع الذى يعبر عن نفسه بأكثر من وجهه ، فالصراعات الدموية ، والتحالفات ، واحتلال الأراضى وسباق التسلح والتحلل من المواثيق والمعاهدات ، وتصدير الأزمات ، والحرب النفسية ، الى آخره كل ذلك ليس الا بعض هذه الوجوه

وثالثة الظواهر ظاهرة التغير فى المكانة بين الدول ، أو الموقع فى وحدات النظام الدولى القائم ، بفعل سنة الله تعالى فى تناول الأيام بين الناس ﴿ وتلك الأيام نداولها بين الناس ﴾ (آل عمران / الآية الأربعون بعد المائة) ، فثمة دول قوية تتحول الى ضعيفة ، وأخرى ضعيفة تصير قوية ، وثالثة تصير الى اتكاس وهزيمة بعد ظهور وغلبة ، ورابعة تصبح أترا من كيانات صغيرة ودويلات متفرقة بعد عين من تماسك ووحدة .

ولعل تزامن هذه الظواهر أحيانا ، وتعاقبها أحيانا أخرى بعض ما يستتر خلف ظاهرة أكبر عانى منها النظام الدولي قديما ولا يزال يعاني منها حديثا، مع التسليم بالاختلاف في نواح كثيرة بين القديم والحديث ، ونعنى بها ظاهرة عدم الاستقرار فى توازناته وتحالفاته ، ومشكلاته ، والفاعلين فيه ، لكن يبقى التساؤل رغم كل ذلك : مالذى يشكل العامل الرئيسى فى أحداث السنن الثلاث فى الظواهر السابقة؟ إنه بلاشك عامل التغيير فى أسس وجود الدولة ، الاقليم ، والسلطة ، والتركيبية السكانية ، والمكون العقيدى ، على ما يذكر البعض . ذلك أن تعاملات الدول هى محصلة التفاعل بين كل ما يتأسس عليه وجودها، ومن ثم فالتغيير فى هذه الأسس - سواء لحق بأحدنا ، أو ببعضها ، أو بها جميعا - يؤثر سلبا وإيجابا فى هذه التعاملات، تبعا لطبيعة التغيير، ومداه ، ومساره ، وشموله ، ومفرداته من حيث أن التغيير فى أحد الأسس يفرض نفسه على بقيتها ، فاذا بها مستجيبة له ، واذا به يفرض نفسه بالتالى على علاقات الدولة بغيرها .

قد يختلف التغيير فى حجمه وكيفه من أساس الى آخر ، وقد يكون التغيير الذى يلحق ببعض الأسس أكثر تأثيرا من التغيير الذى يحدث فى البعض الآخر ، ولئن جاز القول -بناء على ذلك- بأن التغيير فى الاقليم قد يكون أكثر تأثيرا من التغيير فى السلطة السياسية ، أو فى العنصر البشرى، أو القول بأن التغيير فى أى من الأخيرين أكثر تأثيرا من التغيير فى الأول ، فذلك القول لا يصح نسبه الى دولة ما باطلاق فقد يصح التسليم بذلك فى أحد مراحل تطورها السياسى والحضارى ، لكنه يصير ولا مصداقية له فى كل مراحل هذا التطور ، فضلا على أنه لا ينسحب على الدول كافة، فلا هذه الأسس واحدة فيها كلها ، ولا التغيير فيها - سواء لحق ببعضها أو بها كلها - واحد كذلك .

حاصل القول إن ما يعتمل داخل الدولة يؤثر فيما يعتمل فى تعاملاتها مع الدول الأخرى وأنه على قدر نجاحها فى تسخير فعاليات الداخل فى التعبير عن ذاتيتها واستقلالها ومصالحها ، يكون نجاحها - ضمن عوامل سبق الحديث عنها - فى تفاعلاتها مع غيرها خارجيا ، ولعل هذا أحد المداخل التى ربط من خلالها اساتذة العلاقات الدولية ومحللوها بين السياسة الداخلية والسياسية الخارجية ، على اعتبار أن ما يحدث فى الخارج انما يستقى جذره ويتأسس بصفة رئيسية على ما يعتمل فى الداخل . فأين الدولة الاسلامية من كل ماسبق؟

والواقع أن الدولة الاسلامية تمارس فى أداء المنوط بها من واجبات مجموعة من الاختصاصات التى تثبت من خلالها وجودها الحضارى ماديا ومعنويا ، بشكل لا يقبل التشكيك أو التجاهل ، سواء من الدول التى تعترف بهذا الوجود وتتعامل مع حقائقه، فتبغى الانخراط معها فى علاقات خارجية وفق ما تمليه عليها مقاصد الشريعة ومصالح المسلمين ، أو من لدن الدول التى لا تعترف بالدولة الاسلامية ، وتأبى الا إلقطيعه معها ، وربما الصدام بها على تنوع درجات الصدام وأشكاله . فكأن ضوابط الحركة الخارجية وقواعدها بالنسبة للدولة الاسلامية تتأسس على ما تتطلبه هذه الاختصاصات من مستلزمات وما ترتبه من التزامات تخاطب من خلالها الدول

الأخري ، بحيث تتلون لغة الخطاب الخارجي لها سلماً أو قتالاً أو هدنة حسب موقف كل دولة وسلوكها في مراعاة هذه الضوابط أو إهمالها . معني ذلك ان هذه الاختصاصات هي التي تمنح الدولة الاسلامية أهلية الخطاب لما تدعو اليه ، وما تدعي اليه ، ان في مضمون كليهما أو ولايته ، أو طرائقه ، أو وجهاته، أو توقيته ، أو أشكاله، أو الموقف من رد الفعل المقابل له ، وأهلية الخطاب هذه من ناحية أخري هي التي تضي علي الدولة الاسلامية شخصيتها القانونية في مواجهة غيرها من الدول كأشخاص قانونية اخري ، غير أن النظام القانوني الذي تستقي الدولة الاسلامية منه شخصيتها القانونية هو نظام قانوني مبني علي هدي الوحي المنزل في أصوله وفروعه ، ومن ثم فهو النظام القانوني الوحيد الذي يعلو الدولة الاسلامية ويقودها ، من حيث يشكل مصدر تشريعاتها سواء تلك التي تستمد منها مباشرة ، أو تلك التي تبنيها عليه ولا تخرج علي حدوده في أوامره ونواهيه ، أو بعبارة اخري فان العلاقة بين الدولة الاسلامية والنظام القانوني الاسلامي يمكن أن تتحدد معالمها في ضوء التشريع الاسلامي .

ولكن جاز لوحدة من الوحدات السياسية خاصة من الدول ، الانتماء إلي أكثر من نظام قانوني بحكم الضرورة وبفعل هذا النظام وفي الدائرة التي يقوم هو برسمها ، فذلك غير جائز للدولة الاسلامية في ممارسة اختصاصاتها ، ذلك أن التشريع الاسلامي وليس أي تشريع غيره - يفرض عليها أن تندرج في النظام القانوني الخاص به ، أو الذي يتوافق معه ، ولا يخرج علي قواعده وقيمه ، وتبرأ من كل نظام آخر يخالفه ، والا اصيبت بازدواج الشخصية ، لأنها والحالة هذه مطالبة بان تكون محملاً للالتزام والتكليف بالفنر والاصناف وفي الحدود التي يقوم بتعيينها وفرضها كل من النظامين القانونيين ، الاسلامي وغير الاسلامي ، وذلك يجعلها اشبه بحال الذي اراد أن يرضي شريكين في آن واحد رغم ما بينهما من اختلاف وبعد الشقة ، فاذا به مشتت الخوية ، ضائع القصد فاقد الانتماء ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا . الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ( الزمر / الآية التاسعة والعشرون ) .

والدولة الاسلامية بحكم اختصاصها العقيدي لا مجال أمامها إلا البراء من كل نظام قانوني يتعارض مع هذا الاختصاص ، الذي تتفوق فيه عن غيرها في مضمونه ومحتواه، ذلك أن دراسات العلاقات الدولية في الاسلام عودتنا علي القول بأن الدولة الاسلامية شأنها شأن الدول الاخري القومية لها اختصاصات ثلاثة ، نابعة من الاركاز الثلاثة التي تقوم عليها كل دولة ، وهي اختصاص ممارسة السلطة ، والاختصاص السكاني ، والاختصاص الاقليمي ، غير أن كثيراً من اصحاب هذه الدراسات فاتهم ان الدولة الاسلامية هي بالأساس دولة مبدأ وفكرة أو إن شئنا اللقمة دولة عقيدة منزلة ، بل فاتهم كذلك ان بقية الاختصاصات الاخري لهذه الدولة - غير الاختصاص العقيدي - لها طبيعة خاصة في مبنائها ومعناها بما يجعل لها التميز والذاتية الخاصة دون غيرها من الدول .

وقد يكون واقع الدولة في بلدان العالم الاسلامي قد آل الي فقدان جزء كبير من هذا التميز وتلك الذاتية ، لكن سوء الواقع لا ينبغي أن يطمس معالم ما ينبغي ان يكون عليه. فما هي أهم اختصاصات الدولة الاسلامية ؟ وأين تميزها واستقلالها ؟ هنا ما سيتضح لاحقا ، بيد انه تجدر التذكرة بعدة أمور منهاجية قبل الدخول في تفاصيل الدراسة ، وأهمها :

١ - أن هذه الدراسة تنطلق من افتراض مؤداه أن الدولة الاسلامية اذ تستمد حركة تعاملها الخارجى من الاسلام فى قيمها ومقاصدها وواجباتها لاتقف فى اختصاصاتها فى هذا التعامل عند المكونات التى يغلب عليها الطابع المادى فيها من الاختصاص البشرى ، والاختصاص الاقليمى ، واختصاص ممارسة السلطة ، وانما يضيف الشرع اليها مكونا يغلب عليه الطابع المعنوى لهذه الاختصاصات ، الاختصاص العقيدى ، وأن وجود هذا الاختصاص الأخير واستلغاه على بقية الاختصاصات -على معنى أن تكون مندرجة فيه ، وامتدادا لتحقيق غاياته ، ومنضبطة بأحكامه -لايعد لاغيا لوجودها ، أو يفترض الاستغناء عنها فى تعامل الدولة الاسلامية الخارجى .

٢ - أن الباحث لايعد حديثه عن التعامل الخارجى للدولة الاسلامية من قبيل الدخول فى مجال لتأصيل فيه ، ولاسبق علميا فيه ، وأعنى مجال العلاقات الدولية، ذلك أنه فى حديثه هنا انما يركن الى سبق علماء المسلمين -خاصة من الفقهاء الأوائل- الذين أصلوا من خلال بابى الجهاد والسير علما راسخا لعلاقات المسلمين الداخلية والخارجية ، سواء فى حالات السلم أو الحرب ، أو الهدنة ، ويأتى فى مقدمة هؤلاء العلماء الشيبانى فى مؤلفه "السير الكبير" الذى يعتبره كثير من الدارسين من العرب وغير العرب سفرا رائدا ومرجعا أصيلا فى هذا العلم ، سبق الشيبانى به غيره حتى فى الغرب .

٣ - أن حديث الباحث عن الاختصاصات الأربعة كما سيرد مستقى فى مبناه ومعناه مما استنبطه من الأصول المنزلة قرآنا وسنة ، بالاضافة إلى الفقه الاسلامى وفهمه وفق رؤية تعتمد الى الرجوع فى تفسير نصوص هذه الأصول الى المفسرين وشراح الحديث النبوى من علماء السلف ومن لحقهم ، والبناء عليها ، والعودة فى معرفة الآراء الفقهية من منابعها ذاتها، ومن المصادر الفقهية التى تعاملت مع القضايا محل البحث مباشرة أكثر من غيرها ، ومن ثم فهذا الفصل يعول على الخبرة السياسية الاسلامية ومتابعة موقع اختصاصات الدولة فيها، والباحث لاينكر محورية هذه الخبرة وجدواها ، ولكنه ضيق المقام ، والرغبة فى الاقتراب المباشر من الأصول فى مرحلة أولى من مراحل تأصيل هذه الاختصاصات ، واستحقاق هذه الخبرة أن تدرس بعناية وتؤدة ، مما يستغرق مدى زمنا أكبر ، ولكن تبقى المسلمة التى يؤمن بها الباحث وهى أنه لكى تكتمل معالم الموضوع يصير لزاما اعداد دراسة أخرى لمقارنة ماجاء فى الأصول من أحكام اختصاصات الدولة الاسلامية.بما آل اليه حالها فى خيرة

المسلمين قديما وحديثا للاجابة عن تساؤل مهم : لماذا حدث الخلل فى حركة الدولة فى العالم الاسلامى الآن داخليا وخارجيا ؟

٤ - لاينكر الباحث أن كثيرا من المسائل المستتبطة فى الاختصاصات الأربعة ذات جوانب فقهية ، لكنه حرص على أن توظف هذه الجوانب فى اطار من التحليل السياسى الذى يخدم دراسة الموضوع ولايدخل فى متاهات أمور فقهية ليس هنا مجالها ، وقد تزيده غموضا وتبعد به عن جوهره السياسى ، وهو ما فرض بعض الضوابط فى هذا المجال ، ومن ذلك عدم الدخول فى تفاصيل فقهية دقيقة لاتخدم التحليل ، والحرص على ابراز أهم الآراء فى القضية المثارة وليس كل الآراء لصعوبة حصر ذلك ، ولعدم تضخم البحث ، وتحليل هذه الآراء ، وابداء بعض الملاحظات عليها ، والمقارنة بينها كلما أمكن ، والجمع بين القديم منها والحديث ، مما يسهل فهمه واستيعابه .

٥ - ويقى أن الباحث تسهيلاتا لمتابعة الموضوع ومصادره حرص فى كل اختصاص من الاختصاصات الأربعة على التركيز على القضايا التى رأى أنها أكثر ماثيره هذا الاختصاص مما له دلالات فى التعامل الخارجى للدولة الاسلامية ، أخذنا فى الاعتبار صعوبة فصل هذا التعامل عن مثيله الداخلى ، لتكاملهما من جهة ، وتداخلهما احيانا من جهة ثانية ، كذلك اتبع الباحث الحديث عن كل اختصاص بمجموعة الاحالات الهامشية والمرجعية الخاصة به ، وفق ترتيب كل منها على النحو التالى :

المبحث الأول : الاختصاص العقيدى

المبحث الثانى : اختصاص ممارسة السلطة .

المبحث الثالث : الاختصاص البشرى .

المبحث الرابع : الاختصاص الاقليمى .

المبحث الأول : الاختصاص العقيدى للدولة الاسلامية :

ربما تفرد الدولة الاسلامية عن غيرها من الدول بأن الوعاء العقيدى يستوعب اختصاصاتها كافة ، استيعاب وجود وتأسيس ، واستيعاب نشاط ومسار ، وكلاهما لايدع مجالاً آخر أمامها للاختيار سوى التعاقب معه ، والتسليم باستعلائه ، وأولويته ، إن هي أرادت أن تعبر اسلاميتها عن حق يصادف حقيقة واقعة . فأن هي ارتضت أن يكون للوعاء العقيدى شريك آخر يستوعب وجودها ومسارها ، أو قبلت اقصاه ، مانحة الاولوية والاسبقية فى اختصاصاتها لمكون آخر ، أو مكونات أخرى فانها تكون قد وضعت اسلاميتها موضع التشكيك والتساؤل ، اللذين يرقيان الى النفي والاسقاط لصفة الاسلامية عنها .

وقد يتساءل البعض أين الفارق إذن بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول التي تمارس دورا عقيديا - بصرف النظر عن مصدره - في حركتها السياسية بل وتجعل من هذا الدور طابعا يغلف نشاطها الداخلي والخارجي ، يكاد يكون معروفا في التعامل الخارجي لبقية الدول الاخرى؟ أليست الدولة السوفيتية قبل تفككها ، والدولة العبرية ، والفاتيكان ، بعض نماذج لهذه الدولة العقيدية ؟ الواقع أن الفارق كبير بين دولة - هي الدولة الإسلامية - تسبق العقيدة تأسيسها ، ومن ثم يستقل بقاء عقيدتها عن بقاء دولتها ، بحيث أن زوال الدولة ، أو انشطارها ، أو قوتها ، أو ضعفها لا يؤثر في بقاء العقيدة وخلودها من حيث الوجود والعدم ، وان أثر عليها من حيث القوة والضعف كحقيقة معاشه ، ذلك أن الدولة تخضع حينئذ في النهوض والالتكاس لسنن ثابتة بتها العقيدة وحيا من عند الله ، وتأتي نتاجا للوعاء العقيدي الموحى به ، الذي لاشك في تزهه عن التحريف والتشويه ولا شبهة البتة في ذلك ، وتجعل من الدين سياسة ، ومن السياسة ديناً ، ولا تفصل الدين عن سياستها ، ولا تخلع الدين من حياتها كلها ، أو تترك شؤون الدين لرجال الدين ، وشؤون السياسة لقيصر وتفرض عليها عقيدتها الا ان تعامل الآخرين من منطلق حضاري هو انبثاق طبيعي من التوحيد، جماع قيم العدل والقوة والرحمة واحترام العهود وعدم العدوان - وليس من منطلق عنصري يري في المغايرين في المعتقد اجناسا حقيرة تستحق الاستئصال دون رحمة ، أو من منطلق طبقي ضيق يتمحور بين برجوازي مستغل محتكر ، وبروليتاري كادح مقهور، لا علاقة بينهما الا الصراع الطبقي، الذي لا مناص من تحوله الي صراع دموي ، املا في جنة موعودة شيوعية ، لم يتحقق منها شيء - الا في خيال من تصورواها - ويكون تفسير امور العقيدة وما تفرضه من شرائع للعلماء العاملين بها ، المخلصين لها ، بلا احتكار أو تميز أو استئطالة علي الناس أو الحديث باسم الله مباشرة ، فلا مجال فيها للكهنوت ، حيث يحتكر التفسير الديني للعقيدة فئة من الناس تكون في النهاية سيفاً مسلطاً علي رقابهم ، يدهم مقاليد الجنة والنار والثواب والعقاب بالباطل ، ولا مجال فيها كذلك لرجال دين جل همهم زرع التعصب ، وتحريف النصوص ، واتحال الباطل لتأكيد احقية سبقهم في أن يكونوا الشعب الأورحد المختار، الذي له الفضل علي كل الأمم والشعوب - هذا ان كان ثمة اعتراف من قبلهم بأحقية وجود هؤلاء وهؤلاء - ويضاف الي كل ما سبق من وجوه تميز الدولة الإسلامية أنها تربط دينها بديناها، وديناها بأخرتها ، واخلاقها بسياستها ، وسعيها بالمسائلة - والبراء من اللهو والعبث - عما قدمت من خير أو شر في شهودها الايماني علي نفسها وعلي العالمين فلا موضع لازدواج المسعي أو الحركة بين الدنيا والدين ، والسياسة والاخلاق ، ولا مكان لاستعلاء التعصب العنصري ، أو الانسحاق في مادية الوجود الانساني ، أو قصر حركته تفسيراً ومآلاً علي المنطق المادي ، أو الانغماس في روحانية مفرطة ﴿ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها﴾<sup>(١)</sup> . ان الاختصاص العقيدي للدولة الإسلامية وسطية لامليل فيها

(١) سورة الحديد / الآية رقم ٢٧ .

ولا اعوجاج، لاتقريب ولا افراط ﴿وقل اني هداني ربي الي صراط مستقيم دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين﴾<sup>(١)</sup> والتوحيد الذي يشكل محتوى هذه الوسطية نزهه الله تعالى عن كل الآفات التي تفسد المعتقد، أو الايمان به ﴿الحمد لله الذي أنزل علي عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا﴾<sup>(٢)</sup> وأناط به أن يأخذ بيد المؤمنين به نحو طريق الاصلاح والقوامة ﴿ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرا كبيرا﴾<sup>(٣)</sup> وهذا الاختصاص العقيدي يبنى في واقع الأمر علي ما يتفرع من ابعاد خمسة لمفهوم العقيدة - من حيث كونه مصدر الازعان والالزام في الدولة وكونه منطلقا للسلوك بموجبه، والتصرف بمقتضاه، والانهاء عند حدوده، وحيث يشكل التوحيد جوهر هذا المصدر وذلك المنطلق - أولها أن العقيدة أس المثالية السياسية الاسلامية - والثاني أنها تعبير عن وظيفة حضارية. والثالث أنها محور بناء السلطة السياسية في الدولة، والرابع أنها تفرض وحدة التعامل داخليا وخارجيا، والخامس أنها تفرض الاتصال السياسي<sup>(٤)</sup> وسوف نتوقف عند القضايا التالية التي يثيرها الاختصاص العقيدي.

### المطلب الأول : ضرورة إعلان الالتزام العقيدي كمناط للحركة الخارجية :

وهذه الضرورة لا تقف عند حد ابراء الذمة بالنص في الدساتير والتشريعات علي أن الدولة اسلامية، أو أن دينها الرسمي هو الاسلام، أو أن مصدر تشريعها الاساسي أو الوحيد هو الاسلام، أو أن تطلق المجال لبعض الممارسات أو الرموز أو الشعائر التي تصطبغ بالاسلام، أو أن تسمح بتكوين هيئات، أو تنظيمات، أو جماعات شغلها الشاغل الحركة باسم الاسلام بقطع النظر عن حقيقة ذلك ومصداقيته، وانما يفترض اعلان الالتزام العقيدي أن يكون كل شيء يخص الدولة صغيرا أو كبيرا، في الداخل أو في الخارج، يتحرك في مبدئه باسم الله، وينتهي في غايته الي اسم الله، فالدولة في مثاليها السياسية، في مؤسساتها المتعددة، في مسار حاكمها ومحكومها، في علاقاتها، في تفاعلاتها، في سلمها، في حربها، في قيمها، في عاداتها، في أعرافها، في انماها، في تجديدها، في وسائلها، في مقاصدها، في آدابها، في أخلاقها، في قراراتها، في سياساتها، في مصالحها، في حقوقها، في واجباتها، في كل ذلك

(١) سورة الانعام / الآية رقم ١٦٦. وانظر امر هذه الوسطية حقيقة ومظهرا واثرا؛ د. محمد محمد المدني، وسطية الاسلام، القاهرة: وزارة الأوقاف - المجلس الاعلي للشئون الاسلامية ١٤١١-١٩٩١، ص ص ٩-٩١؛ عبد الرحمن حسن الميداني، الالتزام الديني منهج وسط، مكة: ادارة الصحافة والنشر رابطة العالم الاسلامي، سلسلة دعوة الحق رقم ٣٤، محرم ١٤٠٥ هـ - اكتوبر ١٩٨٤ م، ص ص ٩-٣٧.

(٢) سورة الكهف / الآية رقم ١.

(٣) سورة الاسراء / الآية رقم ٩.

(٤) تم تناول هذه الأبعاد الخمسة بتفصيل أكبر في موضع آخر، انظر: مصطفى منجود، "الأبعاد السياسية للأمن في الاسلام"، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الاقتصاد: جامعة القاهرة، ١٩٩٠، ص ص ١٦٢-١٦٥.

وغيره<sup>(١)</sup>. يفرض الالتزام العقيدي أن يمر في قناة التوحيد ، وينقي من خلال بوتقته ليخلص نقياً علي هداه ، انه استيعاب الوعاء العقيدي ، كما سبق أن نوهنا اليه ، ومن شرائط الالتزام العقيدي ومقتضياته ما يلي :

١ - أن يكون الالتزام ميثاقاً لا يقبل النقض ، فاللولة حين تختار التوحيد دينها ودينها في الحياة ، وهويتها في الوجود إنما تكون قد الزمت نفسها بمنهج لا انفلات منه ، ولا استقالة ، ان الالتزام يصير عقداً في اعناق كل ابنائها وهو ككل العقود واجب الوفاء "يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود"<sup>(٢)</sup> وكان الله سبحانه اراد -وهو اعلم بما يريد - أن يرتب علي حقيقة الايمان به ديونا هي عقود يجب الوفاء بها لتكتمل هذه الحقيقة ، فكل فرض من فرائض الايمان عقد ، وكل حلال وجب اتباعه عقد . وكل حرام وجب تركه عقد ، وكل ما امر الله به عقد ، وكل ما نهى عنه عقد<sup>(٣)</sup> ومن صفات الذين يعلمون أن التوحيد حق أن يرعوا ميثاق ما عاهدهم الله به

( ١ ) انظر في طبيعة الالتزام العقيدي ومتطلباته : د. محمد محمد المدني ، مرجع سابق ، ص ص ٢٤-٥٥ ؛ ابن تيمية ، الايمان ، القاهرة ، مكتبة الايمان ، الطبعة الثالثة ، ١٣٩٩هـ ، مواضع متفرقة ؛ سيد قطب ، مقومات التصور الاسلامي ، القاهرة : دار الشروق ، ط ١ ، ١٤٠٦ - ١٩٨٦ ، ص ٨١ ومابعدا ؛ عباس محمود العقاد ، حقائق الاسلام وابطال خصومه ، القاهرة : دار نهضة مصر للطبع ، ص ص ٣٢-٨٥ ؛ عبد الرحمن عبد الخالق ، المقاصد العامة للشريعة الاسلامية الكويت : مكتبة الصحوة الاسلامية ، الطبعة الاولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ، ص ٦ ومابعدا ؛ محمد مهدي الاصفهاني ، دور الدين في حياة الانسان ، بيروت : دار المعارف للطبوعات ، الطبعة الثالثة ١٤٠٢-١٩٨٢ ، ص ص ١١٧-١٨٦ ؛ حامد عبد الماجد ، الوظيفة العقدية للدولة الاسلامية ، القاهرة : دار التوزيع والنشر الاسلامية ، ط ١ ، ١٩٩٣ ، ص ص ٢١١-٣٠٥ ؛ محمد فريد وجدي ، الاسلام دين الهداية والاصلاح - تحليل دقيق لجباذيء الدين الاسلامي راجعه محمد الزهري النجار ، القاهرة : مكتبة الكليات الازهرية ، ١٣٨٩-١٩٦٩ ، ص ص ٢٧-٣١ ؛ د. فحي الدين ، خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط ١ ، ١٩٨٢ ، ص ص ٢٩٥-٢٩٧ وانظر ايضا

-Sayed Mohammed al Naqip al Attas , "Islam :The Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality" , in Altaf Gauhar (ed) , The Challenge of Islam , London : Islamic Council of Europe, 1978. , pp 33-67, Mahmoud M. Ayioud , Islam Between Ideals , and Ideologies Toward a theology of Islamic History "in Barbara Stowasser (ed),the Islamic Impules,London, Sydney: Croom Helm ,1987, pp 297-319.

( ٢ ) سورة المائدة / الآية رقم ١

( ٣ ) انظر ماورد بخصوص هذه الآية في : الطبري ، جامع البيان ، تحقيق محمود محمد شاكر ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٤ ، ج ٩ ، ص ٤٤٩ ؛ الراغب ، تفسير المراغي ، القاهرة : مكتبة الحلبي ، ط ٥ ، ١٣٩٤ - ١٩٧٤ ، ج ٦ ، ص ص ٤٣-٤٥ ؛ الزمخشري ؛ تفسير الكشاف ، القاهرة : الطبعة البهية ، ١٣٤٤ ، ج ١ ، ص ٦٠ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ،

﴿أفمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو أعمى إنما يتذكر اولوا الالباب . الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق ﴾<sup>(١)</sup> . كما ان من صفات الذين ينكرون هذا الحق الخروج علي كل عهد ﴿والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الارض أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار ﴾<sup>(٢)</sup> ، وقد ورد في الحديث قول النبي صلي الله عليه وسلم " قضاء الله حق وشرط الله أوثق " <sup>(٣)</sup> .

٢ - الثبات علي المبدأ العقيدى ، حيث به يتأكد ان الدولة بالاستقامة علي التوحيد لا تستطيع تغيير ما تدين به ، والا سقطت في معاصي الارتداد ، وصور الثبات علي المبدأ العقيدى متعددة ، فالثبات يكون باتباع المبدأ ، والدينونة له ﴿اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون ﴾<sup>(٤)</sup> فما صح عن النبي صلي الله عليه وسلم من بيان الدين داخل في عموم ما انزله الله علي رسوله ، وما أمرنا باتباعه وطاعته<sup>(٥)</sup> ولذلك يعد اتباع منهج التوحيد من صفات اسلامية وجهة الدولة ﴿الذين يتبعون النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم ﴾<sup>(٦)</sup> ، بل ان من منهج الاتباع الاسلامي الحذر من الوقوع في الأهواء التي تخالف امر التوحيد ﴿ثم جعلناك علي شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون ﴾<sup>(٧)</sup> انه الأمر الالهي باتباع الطريقة والسنة والنهجا الذي شرعه الله للعالمين وامر به من قبل محمد صلي الله عليه وسلم من الرسل ، والنهي عن اتباع دعاوي الجاهلين بالله الذين لا يعرفون الحق من الباطل<sup>(٨)</sup> ، والثبات أيضا يكون بالاستقامة على المبدأ العقيدى ﴿فاستقم كما أمرت ومن تاب معك ولا تطغوا انه بما تعملون بصير ﴾<sup>(٩)</sup> وفي الآية الأخرى ﴿فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم ،

القاهرة : دار الشروق ، الطبعة الحادية عشرة ، ١٤٠٢هـ ، مجلد ٢ ، ص ٨٣٥ ؛ محمد حسين فضل الله ، من وحي القرآن ، بيروت : الزهراء للطباعة ، ١٩٧٨ ، ط ٢ ، حلقة ٥ - ٨ ، ص ص ١٤-١٨ .

( ١ ) سورة الرعد / الآيات رقم ١٩ ، ٢٠ .

( ٢ ) سورة الرعد / الآية رقم ٢٥ .

( ٣ ) رواه البخاري عن عائشة ام المؤمنين . انظر : ابن حجر ، فتح الباري ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد وآخرون ، القاهرة : طبعة الكليات الازهرية ١٣٩٨ - ١٩٧٨ ، ج ٩ ، ص ٢٤٠ .

( ٤ ) سورة الاعراف / الآية رقم ٣ .

( ٥ ) انظر : المراغي ، مرجع سابق ، ج ٨ ، ص ص ١٠٠-١٠١ ؛ سعيد حوي ، الأسس في التفسير ، القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٥م - ١٤٠٥هـ ، مجلد ٤ ، ص ص ١٨٤٣-١٨٤٥ .

( ٦ ) سورة الاعراف / الآية رقم ١٥٧ .

( ٧ ) سورة الجاثية / الآية رقم ١٨ .

( ٨ ) انظر : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ٢٥ ، ص ١٤٦ ؛ القرطبي ، الجامع لاحكام القرآن ، تحقيق اسحاق ابراهيم اطفيش ، القاهرة : دار الكتب المصرية ، د.ت ، ج ١٦ ، ص ص ١٦٣-١٦٤ .

( ٩ ) سورة هود / الآية رقم ١١٢ .

وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب ﴿١﴾ ، والاستقامة اعتدال لا ظغيان فيه ، واستواء لا غلو فيه ، وما دون الاعتدال والاستواء من الأهواء جدير بأن يكون في موضع المفارقة والمشاركة <sup>(٢)</sup> ، ولذلك تحتاج الاستقامة الي يقظة دائمة . ونذير دائم وتحر دائم لحلود الطريق ، لامسك النفوس علي الصراط بلا انحراف الي الغلو أو اهمال علي السواء <sup>(٣)</sup> ، وهنا هو بعض المعني لقوله صلي الله عليه وسلم "قل : آمنت با لله فاستقم" <sup>(٤)</sup> كذلك يكون الثبات على المبدأ العقيدي بالاستمسك به ﴿فاستمسك بالذي أوحى اليك﴾ ° من اخلاص العبادة لله تعالي واتباع اوامره ، والانتهاء عما نهى عنه <sup>(٥)</sup> ، ويوحى الاستمسك بشدة التمسك والثبات علي الدين <sup>(٦)</sup> .

٣ - اخلاص العبودية لله ، فلا مجال لإشراك أية مذاهب أخرى ، أو ايديولوجيات تقف في بناء هوية الدولة من التوحيد موقف الاعراض ، أو المناطحة ، وإلا تحول الايمان بالمبدأ الواحد الي عبادة التعدد المتناقض "واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين احساناً" <sup>(٧)</sup> ودين الاسلام باعتباره الدين القيم يأتي الا أن تكون الطاعة له وحده والعبودية خالصة لمصدره ﴿إن الحكم الا لله أمر أن لا تعبداوا إلا اياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ <sup>(٨)</sup> . فهو سبحانه الذي أمر أن لا يعبد إلا هو ، إنه وحده الذي له الالوهية الحق ، والعبادة الخالصة ، دون كل ما سواه من أشياء <sup>(٩)</sup> ، وقد روي عن النبي صلي الله عليه وسلم حديث معاذ بن جبل "قال النبي

(١) سورة الشوري / الآية رقم ١٥ .

(٢) انظر : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٢٥ ؛ المراغي ، مرجع سابق ، ج ١٢ ، ص ٩٠-٩٢ ؛ سعيد حوي ، الأسس في التفسير ، مرجع سابق ، ج ٥ ، ص ٢٦٠٩-٢٦١٤ .

(٣) انظر : سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٤ ، ص ١٩٢١ ؛ محمد حسين فضل الله ، من وحي القرآن ، مرجع سابق ، الحلقة ٩-١٢ ، ص ١٥٤-١٦٥ .

(٤) رواه مسلم عن سفيان الثقيفي انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، القاهرة : دار الريان للتراث ، ط ٢ ، ١٤٠٧ - ١٩٨٧ ، ج ٢ ، ص ٤ .

(٥) سورة الزخرف / الآية رقم ٤٣ .

(٦) انظر : الطوسي ، تفسير البيان ، بيروت : مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ، ١٩٦٥ ، مجلد ٩ ، ص ٢٠٠ .

(٧) انظر : الالوسي ، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم ، القاهرة : دار التراث ، د.ت ، ج ٢٥ ، ص ٨٤ ؛ الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير والتوير ، تونس : الدار التونسية للنشر ، ١٩٨٤ ، ج ٥ ، ص ٢١٩ .

(٨) سورة النساء / الآية رقم ٣٦ ، وانظر في تأويل هذه الآية للطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ٨ ، ص ٣٣٣-٣٣٤ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٢ ، ص ٦٦٠-٦٦١ ؛ محمد حسين فضل الله ، في وحي القرآن ، مرجع سابق ، حلقة ١-٢ ، ص ١٧٧-١٧٨ .

(٩) سورة يوسف / الآية رقم ٤٠ .

(١٠) انظر : تفسير ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، القاهرة : المكتبة التوفيقية ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠ ، ج ٢ ، ص ٤٧٨-٤٧٩ .

صلي الله عليه وسلم لمعاذ : ما حق الله علي العباد ؟ قال معاذ : الله ورسوله اعلم ، فقال النبي صلي الله عليه وسلم : حقه عليهم أن يعبدوه ، ولا يشركون به شيئاً : قال النبي صلي الله عليه وسلم : هل تدري ما حق العباد علي الله اذا عبدوه ، ولم يشركوا به شيئاً . قال معاذ : الله ورسوله اعلم : قال حقههم عليه ان يدخلهم الجنة . قال معاذ : يا رسول الله الا آتني الناس فأبشرهم . فقال النبي صلي الله عليه وسلم : لا دعهم فليعملوا " (١) واذا كانت العبودية حق العبودية تدخل الجنة ، فان الشرك موقع في التهلكة لأنه من اكبر الكبائر كما ورد في الحديث النبوي (٢) بل ومن الذنوب العظام ، في حديث آخر " ان تجعل لله ندا " (٣) .

٤ - جعل الحق معيار العدل في النظر والعمل ، ذلك ان العدل من الاستقامة ، ولا ينفصل عنها ، وهو القسط الذي ورد الأمر الالهي بالقوامه به ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط﴾ (٤) بل إن صيغة المبالغة في لفظ "قوامين" جمع قوام توحى بضرورة الاجتهاد في مداومة اقامة العدل - دون خور أو ضعف ، أو ملل ، أو ضجر (٥) - علي اطلاقه في كل حال وفي كل مجال للقسط الذي يمنع البغي والظلم في الأرض والذي يكفل العدل بين الناس ويعطي كل ذي حق حقه من المسلمين وغير المسلمين ﴿ولا يجرمكم شأن قوم علي أن لا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوي واتقوا الله ان الله خير بما تعلمون " (٦) وقد اناط الله سبحانه بالقائمين علي الحكم والقضاء أن يتهجوا سيرة العدل علي اطلاقها ، دون نظر الي وجهتها ، حتي ان غير المسلم اذا ارتضى حكم الشرع الاسلامي يجب ان يقضي له بالعدل أو عليه ، أيما صادف العدل منه ﴿فان جاعوك فاحكم بينهم أو اعرض عنهم . وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئاً . وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين﴾ (٧) من أجل ذلك استحقت السلطة القائمة بالعدل واستحق ممثلها في الدولة الجزاء الحسن عند الله . فمن السبعة الذين يظلمهم الله بظلمه يوم لا ظل الا ظله "الامام العادل" (٨) . قال ابن حجر " والمراد به صاحب الولاية العظمي ويلتحق به

( ١ ) رواه البزار ورجاله ثقات : انظر الهيثمي ، مجمع الزوائد ، القاهرة ك مكتبة القدسي ، ٥٠٤ ، ج ٣ ، ص ١٧٥ .

( ٢ ) رواه البخاري عن عبد الرحمن بن ابي بكره عن ابيه . انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الازهرية ، مرجع

سابق ، ج ٢٢ ، ص ص ١٨٧-١٩٠ .

( ٣ ) رواه البخاري عن عبد الله بن عمر : انظر المرجع السابق ، نفس الطبعة ، ج ٢٢ ، ص ٢١٦ .

( ٤ ) سورة النساء / الآية رقم ١٣٥ .

( ٥ ) انظر : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ٩ ، ص ص ٣٠١-٣٠٢ ؛ الرمخشري ، مرجع سابق ، ج ١ ،

ص ٥٧٥ .

( ٦ ) سورة المائدة / الآية رقم ٨٨ ، وانظر ما اورده سيد قطب بشأن هذه الآية في : ظلال القرآن ، مرجع سابق ، جلد ٢ ،

ص ص ٧٧٥-٧٧٦ .

( ٧ ) سورة المائدة / الآية رقم ٤٢ .

( ٨ ) رواه البخاري عن ابي هريرة ، انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الازهرية ، ج ٤ ، ص ص ٢٤-٢٩ .

كل من ولي شيئا من امور المسلمين ، فعدل فيه ، ويؤيده رواية مسلم من حديث عبد الله بن عمرو المرفوع - اي الي النبي صلي الله عليه وسلم - (إن المقسطين عند الله علي منابر من نور ، عن يمين الرحمن ، الذين يعدلون في حكمهم واهليهم وما ولوا). واحسن ما فسر به العادل انه الذي يتبع امر الله ، بوضع كل شيء في موضعه ، من غير افراط ولا تفریط <sup>(١)</sup> .

والأمر الالهي باقامة العدل يقترن تارة بالعبادة وذلك حين يأمر الله تعالي به عند اقامة الصلاة ناهيا الي العدل الي غيره ﴿فقل أمر ربي بالقسط وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين كما بدأكم تهودون﴾ <sup>(٢)</sup> ويقترن تارة أخرى بالقيم الأصيلة في قوله تعالي ﴿إن الله يأمر بالعدل والاحسان وإتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون﴾ <sup>(٣)</sup> وأساس العدل في كل مناحيه السابقة الحق ، فالعدل ينهض علي الحق ﴿ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل﴾ <sup>(٤)</sup> ، والحق ميزان العدل ﴿ومن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ <sup>(٥)</sup> ، وقد نقل الطبري عن النبي صلي الله عليه وسلم قوله "هذه أمتي . قال بالحق يأخذون ، ويعطون ، ويقضون" <sup>(٦)</sup> . فالأمر في الحق كمنهج لا يقف عند حدود معرفته ، أو العلم به ، بل تجاوز ذلك الي الهداية به ، والدعوة اليه والقيادة باسمه تحقيقا للعدل الذي لا يقوم الا بالحكم بهذا الحق <sup>(٧)</sup> ، وقد ثبت عن النبي صلي الله عليه وسلم قوله "فاعط كل ذي حق حقه" <sup>(٨)</sup> .

٥ - التمكين الاصلاحى ، وذلك دليل علي اتيان الالتزام بالمبدأ العقيدى علي وجهه الاعمارى في الدولة ﴿الذين ان مكناهم في الارض اقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر﴾ <sup>(٩)</sup> ، والتمكين السلطنة ونفاذ الأمر ، وأيضا كان المخاطبون بالآية -علي ما اجتهد المفسرون - فان التمكين يتطلب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فضلا علي أداء العبادات المفروضة ، وكلنا يتطلب أن يكون بالدعوة الايمانية ، ولصالح هذه الدعوة ، علي ما

(١) انظر نفس المرجع السابق .

(٢) سورة الاعراف / الآية رقم ٢٩ .

(٣) سورة النحل / الآية رقم ٩٠ .

(٤) سورة الحج / الآية رقم ٦٢ .

(٥) سورة الاعراف / الآية رقم ١٨١ .

(٦) انظر جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ١٣ ، ص ٢٨٥ .

(٧) انظر سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٣ ، ص ص ١٤٠٢-١٤٠٣ .

(٨) رواه البخاري من حديث ابي الدرداء . انظر ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الازهرية ، مرجع سابق ، ج ٩ ،

ص ص ٤٠-٤٢ .

(٩) سورة الحج / الآية رقم ٤١ .

فصل ابن تيمية في قوله تعالى ﴿فقل هذه سبيلي ادعوا الي : الله علي بصيرة أنا ومن اتبعني﴾<sup>(١)</sup> ، ويتطلب كذلك تطابق القول مع العمل تنزها عن أخلاق المنافقين ، الذين يقولون ما لا يفعلون ﴿ياأيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لاتفعلون﴾<sup>(٢)</sup> وقد ذكر ابن العربي ان هذا القول الالهي "يحتج به في أن كل من الزم نفسه عبادة أو قرية ، أو واجب علي نفسه عقدا لزمه الوفاء به ، فاذا ترك الوفاء به يوجب أن يكون قاتلا بما لايفعل . وقد ذم الله فاعل ذلك . وهذا فيما لم يكن معصية . فاما المعصية فان ايجابها في القول لا يلزم الوفاء بها"<sup>(٣)</sup> .

٦ - الانتصار حال البغي ، لان المبدأ العقيدي قد يراد صرف الثابتين عليه عنه ، وذلك البغي بعينه ، والبغي يجب رده ، والرد مظهر من مظاهر قوة المبدأ العقيدي اذ يربي المؤمنين به علي العزة ، ويرفع عنهم الخنوع والاستضعاف "والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون"<sup>(٤)</sup> ، سواء وقع البغي من مشرك أو كافر<sup>(٥)</sup> وذلك لايتناقض مع قوله تعالى "فاعفوا واصفحوا"<sup>(٦)</sup> ، بين ابن العربي ذلك بقوله "ذكر الله الانتصار في البغي في معرض المدح وذكر العفو في موضع آخر في معرض المدح ، فاحتمل أن يكون احدهما رافعا للآخر ، واحتمل أن يكون ذلك راجعا لخالين ، أحدهما أن يكون الباغي معلنا بالفجور ، وقحا في الجمهور ، مؤذيا للصغير والكبير فيكون الانتقام منه افضل ، والثاني أن يكون الفلنة ، أو يقع ذلك ممن يعترف بالذلة ، ويسأل المغفرة ، فاعفو هنا أفضل"<sup>(٧)</sup> ، واورد ابن تيمية ان الله مدح علي الانتصار تارة ، وتارة علي الصبر ، وروي عن النبي صلي الله عليه وسلم عن عوف بن مالك "ان رجلين تحاكما الي النبي صلي الله عليه وسلم ، فقال المقضي عليه : حسبي الله ونعم الوكيل ، فقال النبي صلي الله عليه وسلم : ان الله لا يلوم علي العجز ، ولكن عليك بالكيس ، فاذا غلبك امر فقل حسبي الله ونعم الوكيل"<sup>(٨)</sup> .

ومن الانتصار حال البغي أن يكون الجزاء من جنس العمل ويمثله ﴿ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلي الحر بالحر والعبد بالعبد والأنتي بالأنتي فمن عفي له من أخيه شيء

(١) سورة يوسف / الآية رقم ١٠٨ .

(٢) سورة الصف / الايتان رقم ٢ ، ٣ .

(٣) انظر : ابن العربي ، احكام القرآن ، تحقيق علي البحوى ، القاهرة : مكتبة الخلى ، ط ١ ، ١٣٧٦ - ١٩٥٧ ، ج ٣٠ ، احكام سورة الصف .

(٤) سورة الشوري الآية رقم ٣٩ .

(٥) انظر : القرطي ، مرجع سابق ، ج ١٢ ، ص ٧٣ .

(٦) سورة البقرة / الآية رقم ١٠٩ .

(٧) انظر : ابن العربي ، احكام القرآن ، مرجع سابق ، ج ٤ ، ص ١٦٦٩ .

(٨) انظر تفسير ابن تيمية ، دقائق التفسير ، جمع وتقديم د . محمد سيد الخليل ، سلسلة التراث السلفي ، دمشق : مؤسسة علوم القرآن ، ط ٢ ، ١٩٨٤ ، ج ٤ ، ص ٥٢٠ .

فاتباع بمعروف وأداء اليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدي بعد ذلك فله عذاب اليم ﴿١﴾ ، وقد استدل بعض المفسرين من هذه الآية علي فريضة اقامة الدولة "اذ لا يمكن ان يقيم القصاص الا دولة وما لا يتم الواجب به فهو واجب ، وبالتالي اقامة الدولة فريضة لأن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن" (٢) يؤكد ماقاله القرطبي "اتفق أئمة أهل الفتوي علي أنه لا يجوز لأحد ان يقتص من أحد ، دون السلطان ، وليس للناس أن يقتص بعضهم من بعض ، وإنما ذلك للسلطان ، أو لمن نصبه السلطان لذلك ، ولهذا جعل الله السلطان يقبض ايدي الناس بعضهم علي بعض" (٣) . كذلك من الانتصار حال البغي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، لأن المنكر بغي يجب دفعه، ورده الي المعروف حيث العدل "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله" (٤) ولا يجب ذلك قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرْكُمْ مِنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ (٥) ، ذلك "أن الرواة من السلف متفقون علي أن المؤمن لا يكون مهتديا اذا أصلح نفسه ، ولم يهتم باصلاح غيره ، بأن يأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر وان ذلك فرض لا هوادة فيه ، ولكن هذه الفريضة تسقط اذا فسد الناس فسادا لأرجحي معه تأثير الوعظ والارشاد ، أو فسادا يؤدي الي ايناء الواعظ المرشد بأن يعلم أو يظن ظنا قويا بأنه لا فائدة من نصحه أو بانه سيؤذي اذا هو امر بالمعروف أو نهى عن منكر ويحرم عليه ذلك اذا ادي الي الوقوع في التهلكة" (٦) .

### المطلب الثاني : الالتزام العقيدي وابتاع الدولة وفاعلية حركتها :

يكفل الاسلام للدولة الاسلامية الابتاع والارتقاء الحضاري طالما حافظت حركتها على أسس الالتزام العقيدي ، ولم تحد عنه ، وهو ما تحدث عنه القرآن الكريم احيانا بلغة النفع في قوله تعالى "فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ومتعناهم الي حين" (٧) ، وأحيانا أخرى بلغة الفلاح في قوله تعالى ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ

(١) سورة البقرة / الآية رقم ١٧٨ .

(٢) انظر : سعيد حوي ، الأسس في التفسير ، مرجع سابق ، المجلد الاول ، ص ٣١٩ .

(٣) انظر : القرطبي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٨٤ .

(٤) سورة التوبة / الآية رقم ٧١ .

(٥) سورة المائدة / الآية رقم ١٠٥ .

(٦) انظر : المراغي ، مرجع سابق ، ج ٧ ، ص ٤٦-٤٧ ، وانظر ما نقله ابن حجر من آراء حول مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في : فتح الباري ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية ، ج ٣ ، ص ٥٣ .

(٧) سورة يونس / الآية رقم ٩٨ ، وانظر في كيفية تحقيق النفع كما اوردها الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ١٥ ،

ص ص ٢٠٥-٢٠٦ ؛ المراغي ، مرجع سابق ، ج ١١ ، ص ص ١٥٦-١٥٧ ؛ الترغوشي ، الكشاف ، مرجع سابق ،

ج ٢ ، ص ص ٣٧٣-٣٧٢ ؛ سعيد حوي ، الأسس في التفسير ، مرجع سابق ، حلقة ٩-١٢ ، ص ص ٣٥٠-٣٥١ .

الرسول النبي الامي الذي يجلوونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم ، فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي انزل معه اولئك هم المفلحون " (١) ، والنفع والفلاح جوهر الايناع - لا يأتيان علي صورة واحدة:

- فمن صورهما ارساء القيادة بالاستخلاف والوراثة ، فالعمل الصالح بالايان الصادق ، هما جناحا العبادة الخالصة من الرياء والشرك ، ومثل هذه العبادة هي الأجلر بأن تكون لها مكان الريادة في الأرض والقيادة علي الأمم، لأن عمارة الارض لا تتأتي الا بالاصلاح الذي ينفي الخبث والافساد والتضييع ﴿ وعدا الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون ﴾ (٢) ، انه الوعد الالهي بأن يكون المسلمون الأمناء علي ادارة شؤون الارض التي يسيطرون عليها - وتوجيهها - ، كما استخلف الامم السابقة بعد اضطهادهم ، وهو ما يوحي بامتداد حظ الرعاية للمسلمين علي طول الحياة والذي يستوقف الناظر في حقيقة هذا الوعد الالهي يلاحظ عدة أمور ، أولها أن هذا الوعد ليس لكل من يتسبب الي الاسلام أو يدعيه ، بل هو للمسلم الصادق في اسلامه المتبع لتعاليمه كلها ، اما من يدعي الايمان بلسانه فهو أبعد من أن يخاطب بهذا الوعد لانه لم يقطع له فلا يرجو ان ينال نصيبا منه قل أو كثر ، والثاني أنه وعد مشروط ، وشروطه هي أسبابه كسنة من السنن الالهية في قيادة البشرية والعالم ، وهي شروط غير تعجيزية ، وانما تطبقها الانسانية التي دأبت علي الرشد في النظر والبصيرة في المنهج ، والصلاح في المسعي ، والنفع في المقصد ، واردة الانجذاب الي سلطان أعلى مهيم ، تستمد منه كل هذه المقومات ، والثالث أنه وعد كما أنه تحقق للدولة الاسلامية في عصور ممتدة ، هو أيضا مستمر ، وقابل للتحقيق ما توافرت شرائط الاستخلاف لدولة ما من اللول ، والحديث النبوي "لا تزال طائفة من امتي ظاهرين علي الحق" (٣) يوحي بهذه الاستمرارية ، ورابعها انه وعد اذا تحقق يقبل ان تعطل اسبابه بعد ذلك ، ومن ثم يتحول الحال بعد سقوطه الي الاستضعاف والانزواء الي المؤخرة وترك القيادة وهنا ما يوحي به قوله تعالي في الآية "ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون" (٤) . ولقد ضرب الله

( ١ ) سورة الاعراف / الآية رقم ١٥٧ . وانظر ما اورده القرطي بشأنها في الجامع لاحكام القرآن ، مرجع سابق ،

ص ص ٢٩٧-٣٠١ .

( ٢ ) سورة النور / الآية رقم ٥٥ .

( ٣ ) رواه مسلم عن ثوبان ، انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١٣ ، ص ٦٥ .

( ٤ ) تعد هذه الآية - رقم ٥٥ - من سورة النور من الآيات القرآنية التي توقف عندها كثير من المفسرين باستفاضة ، ان في

شرح معناها أو في بيان احكامها أو في اظهار ما تنطوي عليه من سنن ونواميس إلهية : انظر : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ١٨ ، ص ص ١٥٨-١٥٩ ؛ القاسمي ، محاسن التأويل ، بيروت : دار الفكر ، ١٩٨٧ ، مجلد ٧ ، مرجع سابق ،

مثلا لكيفية الوعد الالهي السابق لما اراد أن يخرج المؤمنين الذين استسلم فرعون واستضعفهم من وضعهم هنا الي مقام آخر هو تطبيق واقعي لحقيقة الاستخلاف الوارد في الآية الخامسة والخمسين من سورة النور ، يقول تعالي ﴿ووزيد ان نمن علي الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم ائمة ونجعلهم الوارثين﴾ (١) ، انه التفضل بالاحسان الالهي علي اولئك الذين ساهم فرعون عسفه وقهره فكتب الله ان ينجيهم من بأسه ، ويريهم في انفسهم ، وفي اعدائهم فوق ما يجبون ، وأكثر مما يؤملون بأن يجعلهم مقتدي بهم - ملوكا وولاة - في الدين والدنيا (٢) ، ولذلك قال سبحانه في آية اخري ﴿وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض ومغاربها التي باركنا فيها ونمت كلمة ربك الحسني على بني اسرائيل بما صبروا ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون﴾ (٣) .

- ومن صورهما الأمن في الدنيا والآخرة وليست هناك أمة أو دولة أو جماعة تستطيع أن تمارس دورها في الحياة وهي تشعر بأنها مهددة في هذه الممارسة أو وهي لا تضمن قدرنا يسيرا من التحصن ضد الخوف ، يساعدها على الاطمئنان الي وجودها وانجازاتها غير أنه حين يكون مناظ عدم التهديد وزوال الخوف ملتصق بقوة أعلي أبدية مطلقة ليس هناك شك في استطاعتها تقويض اي تهديد أو خوف مهما كانت الخطورة أو التلاعي لافي اي منهما فان الركون الي هذه القوة هو الأولي والأوجب ، مهما تطلب هذا الركون من دعائم ، أما حين يكون التعويل في سلب مصادر الاضطراب والخوف راجعا الي قوة نسبية متغيرة ، ترتبط فعاليتها في تحقيق الأمن بنسبيتها فان الراكن اليها عليه أن يعي أن هذه النسبية وذلك التغير قد يكون هو ضحيتها في النهاية فيذهب ما أمله فيها من أمن من حيث وثق فيما لا يستحق الوثوق ، ومن هنا نفهم حقيقة النموذج التربوي الذي حاول النبي صلي الله عليه وسلم ان يخرسه في الجماعة المسلمة حين وجه نصائحه الي ابن عباس ليبين له آثار الالتزام العقيدي وقد تعلق بقوة التوحيد دون أية قوة اخري كي يتحقق الأمن ، في حديث " أحفظ الله يحفظك ، احفظ الله تجده تجاهك ، تعرف الي الله في الرخاء يعرفك في الشدة واذا سألت فاسأل الله واذا استعنت فاستعن بالله قد حلف القلم بما هو كائن فلو أن الخلق كلهم جميعا ارادوا أن ينفعوك بشيء لم يقضه الله عليك لم يقدروا عليه ، وإن ارادوا أن يضروك بشيء لم يكتبه الله عليك لم يقدروا عليه واعلم ان في الصبر علي ما تكره

ج ٢، ص ٩٨؛ الزمخشري ، مرجع سابق ، ج ٢، ص ٩٨؛ الطوسى ، مرجع سابق ، ج ١٨ ، ص ص ٤٠٢ - ٤٠٤ ؛ الطاهر بن عاشور ن مرجع سابق ، ج ١٨ ، ص ص ٢٨١ - ٢٨٩ ، سيد قطب، فى ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ١٤، ص ص ٢٥٢٨ - ٢٥٣٠ ؛ الخازن ، لباب التأويل في معاني التنزيل ، بيروت . دار المعرفة ، د.ت ، ج ٣ ، ص ص ٣٣٧-٣٣٨ .

( ١ ) سورة القصص / الآية رقم ٥٥ .

( ٢ ) انظر : ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٣٨٠ .

( ٣ ) سورة الاعراف / الآية رقم ١٣٧ .

خيرا كثيرا ، وان النصر مع الصبر ، وأن الفرج مع الكرب ، وأن مع العسر يسرا " (١) . ولقد ضرب الله مثلا للأمن في حال الاعتماد عليه ، وحال لاعتماد علي شريك له . حين ربط الاول بالالتزام العقيدي وربط الثاني بالانفلات منه في قوله تعالي ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُ وَلَا تَخَافُونَ أَنْتُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ أَنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴾ (٢) . إن الحججة التي أجزاها الله علي لسان نبيه ابراهيم عليه السلام ان لا خوف من معبودات لاتضر ولاتنفع فهي مأمونة الخوف، وانما الخوف الحقيقي هو من الاشرار بالله ونسبة ما لم ينزل به سلطانا الي وحدانيته وتفرده وان المصدر الحقيقي للامن هو الايمان الذي لم يخالطه الشرك ، ان اهله ليس لهم الأمن فقط بل لهم الهداية ايضا (٣) . لنا اقام الله الحججة علي قريش كي تتوب اليه وتعود اذ انعم عليها بنعمتين ، ادرار الرزق الذي سد حاجتها الي الطعام، واستباب الأمن الذي اذهب عنها الخوف ، ونسبهما اليه ﴿لَا يَلَا فَ قَرِيْشٍ اِيْلَافُهُمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ ﴾ (٤) ، ومن ثم فان عبوديتها يجب أن تتخلص من الأصنام والأوثان لتتجه الي الله وحده ، خاصة وان هاتين النعمتين سلبتنا من القبائل الخري غيرها ﴿أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيَتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفَبَالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ ﴾ (٥) . ولقد امنن الله عليهما بالحرم الآمن ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ﴾ (٦) استجابة لدعوة ابراهيم عليه السلام ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ (٧) .

ولا تنفق نعمة أمن الايمان علي ما يصلح حال الافراد والدول في الدنيا وانما يرتب الشرع الحنيف علي الايمان بالتوحيد في الدنيا الأمن في الآخرة من عذاب الله واهوال يوم القيامة في أكثر من موضع ، كقوله تعالي ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ

( ١ ) انظر : ابن رجب الحنبلي ، نور الاقباس في مشكاة النبي صلي الله عليه وسلم لابن عجل ، تعليق عز الدين البديوي النجار ، القاهرة : مطبعة المدني ، ١٩٧٩ ، ص ٢٤-٢٥ ؛ وابن رجب أيضا : جامع العلوم والحكم ، الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب ، ٢٠٠٤ ، ص ١٧٣ - ١٧٤ .

( ٢ ) سورة الانعام / الايتان رقم ٨١-٨٢ .

( ٣ ) انظر : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ١١ ، ص ٤٩ ؛ لرحمخسري ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٤٢-٤٣ ؛ المرغني ، مرجع سابق ، ج ٧ ، ص ١٧٨-١٧٩ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٢ ، ص ١٤٢ .

( ٤ ) سورة قريش / الايات رقم ٢٠١، ٢٠٣ ، ٤٠٤ . وانظر ما ذكره الرحمخسري في سياق هذه الآيات في تفسيره الكشاف ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ١٨٣ .

( ٥ ) سورة العنكبوت / الآية رقم ٦٧ .

( ٦ ) سورة آل عمران / الآية رقم ٩٧ .

( ٧ ) سورة البقرة / الآية رقم ١٢٦ .

الاخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴿١﴾ ، وقوله ﴿وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين فمن آمن واصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ (٢) ، وقوله ﴿وأنا لما سمعنا الهدى أمنا به فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخساً ولا رهقاً﴾ (٣) وورد في الحديث النبوي "لا تزال لا اله الا الله ترفع عن قائلها ما يبالي قائلوها ما أصابهم في دنياهم ، وإذا سلم لهم دينهم، فإذا لم يبالي قائلوها ما أصابهم في دينهم بسلامة دنياهم . فقالوا لا اله الا الله ، قيل لهم كذبتهم" (٤) .

وينبغي ملاحظة أن الأمر في بيان حالة الأمن أو حالة الخوف وقرارهما يجب ان لا يكون متروكا علي علاقته لكل أحد في الدولة ، وإنما ينبغي ان يرد أى أهله المنوط بهم تين الصالح والخير لجماعة المسلمين، من ولاة الأمر الذين تقام حجتهم على ما شرع الله في كتابه وسنة رسوله ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف اذاعوا به ولو ردوه الى الرسول الى اولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ (٥) . إن اذاعة أمر الأمن أو الخوف واشاعته قد تترتب عليه مفسد عظيمة ، ما لم تكن القوة المهيمنة عليه هي جهة الاختصاص التي تقرر ما يذاع وما لا يذاع ، وانتشار هذه الآفة في غيبة هذه الجهة دليل علي خلل في العسكر الاسلامي الذي لم يكتمل نظامه أو لم يكتمل ولاؤه لقيادته ، أو هما معا (٦) .

ومن صورهما ثالثا الحصانة من الفقر والحاجة ، وكيف يتزامن الفقر والحاجة مع العمل الصالح ، أو بعبارة ادق كيف يتواجدان أصلاً في دولة لا تكتمل حقيقة ايمانها إلا بعمل صالح يستتبعه الايمان من كل مناحيه ، إن الايمان كما سبق نفع وفلاح علي اطلاقهما ، نفع وفلاح بالمعني القيمي ونفع وفلاح بالمعني المادي لأن مقصودهما في كلا المعنيين الانسان الذي هو جماع بين روح وجسد روح يشبع نهما المعني القيمي ، وجسد يسد حاجاته المعني المادي ، ثم فوق كل ما سبق كله كيف يستقيم وجود الفقر والحاجة والسؤال مع الاستخلاف الحضاري والتمكين في الأرض اللذين وعد بهما أهل الايمان ؟ مع ان الاستخلاف انما شامل تتمهد به قواعد التمكين . هذه القواعد لا تتبع من فراغ ، فأيات الله تترى تحدثنا عن العلاقة الايجابية بين الايمان وسد حاجات الاشباع الاساسية ، مادية ومعنوية ، أكثر من مرة فمرة تأخذ العلاقة شكل فتح البركات من السماء والارض ، في قوله تعالي ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا

( ١ ) سورة البقرة / الآية رقم ٦٢ .

( ٢ ) سورة الانعام / الآية رقم ٤٨ .

( ٣ ) سورة الجن / الآية رقم ١٣ .

( ٤ ) رواه البزار عن ابي هريرة . انظر : الحيني ، مجمع الزوائد ، مرجع سابق ، ج ٦ ، ص ٢٧٧ .

( ٥ ) سورة النساء / الآية رقم ٨٣ .

( ٦ ) انظر : ما لورده الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ٨ ، ص ص ٥٦٨ - ٥٧٠ ؛ الزمخشري ، مرجع سابق ،

ج ١ ، ص ص ٥٤٠ - ٥٤٢ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٢ ، ص ص ٧٢٣ - ٧٢٤ .

عليهم بركات من السماء والارض ﴿١﴾ ، فالإيمان الصحيح والدين الحق سبب في سعادة الدنيا وفتح بركاتها من الخير من كل وجه ومن المطر ومن النبات وغيرهما ، وقد يكون الفتح ابتلاء للمؤمنين ليري الله ماذا يفعلون ، هل يستعملون ما فتح عليهم من البركات في سبيل الخير دون الشر ، والاصلاح دون الافساد فيكون جزاؤهم علي ذلك زيادة النعم في الدنيا ، وحسن الثواب عليها في الآخرة ﴿٢﴾ ، ومرة تأخذ العلاقة شكل ارسال السماء ملرارا بعطائها المتضاعف ، حين يسند الايمان استغفار دائم وتوبة صادقة ﴿٣﴾ ويا قوم استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يرسل السماء عليكم ملرارا ويزدكم قوة الي قوتكم ولا تتولوا مجرمين ﴿٤﴾ . انها حقيقة العلاقة بين القيم الايمانية والقيم الواقعية في الحياة البشرية ، وحقيقة اتصال الكون ونواميسه بالحق الذي محتويه هذا الدين ﴿٥﴾ ، فالاستغفار والتوبة يستتبعهما ادرار الغيث، وقت الحاجة اليه ، واحياء البلاد من الجذب والقحط . ويؤيد المعني السابق ما ورد في قوله تعالي ﴿٦﴾ وان استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يمتعكم متاعا حسنا الي اجل مسمي ويؤت كل ذي فضل فضله . وان تتولوا فاني أخاف عليكم عذاب يوم كبير ﴿٧﴾ ، وقوله تعالي ﴿٨﴾ فقللت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم ملرارا ويمدكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم انهارا ﴿٩﴾ ، وقد روي ان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب عام الرمادة استسقى للمسلمين بالعباس عم النبي صلي الله عليه وسلم ثم خطب الناس وحثهم علي الاستغفار ليرفع الله الجذب والقحط وكان مما قاله (اللهم اغفر لنا انك كنت غفارا ، اللهم أنت الراعي لا تهمل الضالة ولا تدع الكسيرة مضية ، اللهم قد ضرع الصغير ورق الكبير ، وارتفعت الشكوي ، وأنت تعلم السر واخفي ، اللهم اغنهم بغياثك قبل ان يقنطوا فيهلكوا فانه لا يياس من روح الله الا القوم الكافرون) فأغاثهم الله وانزل عليهم ما رفع الجذب والقحط ﴿١٠﴾ .

ويجب أن نلفت النظر هنا الى أن الالتزام العقيدي في مداواته لمحنة الفقر والعوز يستبطن مجموعة من الالتزامات الفرعية القيمة التي تمنح هذه المداواة فاعليتها ومنها الالتزام بقيمة العمل

(١) سورة الاعراف / الآية رقم ٩٦ .

(٢) انظر ما لورده المرآضي ، مرجع سابق ، ج ٩ ، ص ١٤-١٦ ؛ لرمخشري ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ١٣٣ .

(٣) سورة هود / الآية رقم ٥٢ .

(٤) انظر : سعد حوي ، الأسس في التفسير ، مرجع سابق ، مجلد ٥ ، ص ٢٥٧١

(٥) سورة هود / الآية رقم ٣ .

(٦) سورة نوح / الايات رقم ١٠ ، ١١ ، ١٢ .

(٧) انظر : أحمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، القاهرة : مكتبة الحلبي ، ط ٢ ، ١٩٦٢ ، ج ١ ، ص ٢٢٠ ؛ وانظر

بعض لروايات السي لوردها ابن سعد في طبقاته الكبرى بهنا الخصوص ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ط ١ ،

١٤١٠هـ / ١٩٩٠ ، ج ٣ ، ص ص ٢٤٣ - ٢٤٦ .

﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾<sup>(١)</sup> وفي الحديث النبوي "ما أكل أحد طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يده ، وإن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده"<sup>(٢)</sup> ، وفي آخر "لئن يحتطب احداكم حزمة علي ظهره خير من أن يسأل احدا ، فيعطيه أو يمنعه"<sup>(٣)</sup> ، والالتزام بقيمة أداء الزكاة التي قرنها الله تعالى بالصلاة في أكثر من آية<sup>(٤)</sup> ، وعدلها النبي صلي الله عليه وسلم من أركان الاسلام الخمسة في حديث (بني الاسلام علي خمس، علي ان يعبد الله ويكفر بما دونه ، واقام الصلاة ، وايتاء الزكاة وحج البيت وصوم رمضان)<sup>(٥)</sup> والالتزام بقيمة الانفاق في سبيل الله ﴿وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم الي التهلكة﴾<sup>(٦)</sup> وقد ورد في الحديث النبوي "يا بن آدم انك ان تبذل الفضل خير لك وان تمسكه شر لك ولا تلام علي كفاف وابدأ بمن تعول . واليد العليا خير من اليد السفلي"<sup>(٧)</sup> ، والالتزام كذلك بقيمة احياء الموات واستزراع الارض . فالرسول صلي الله عليه وسلم يقول "من أحيأ أرضا ميتة فهي له" وفي لفظ "من احاط حائطا علي أرض فهي له"<sup>(٨)</sup> ، ويقول في حديث آخر "من كانت له فضل ارض فليزرعها أو ليمنحها اخاه . فان ابي فليمسك ارضه" ، وفي رواية "فان لم يزرعها فليزرعها اخاه"<sup>(٩)</sup> . يضاف الي ذلك الالتزام بقيمة القضاء علي احتكار الأرزاق والأقوات ، لقوله صلي الله عليه وسلم "لا يحتكر الا خاطيء"<sup>(١٠)</sup> ، وقيمة تبادل المنافع والتكافل في المعاش التي أرسى دعائمها النبي صلي الله عليه وسلم بقوله "من كان معه فضل ظهر فليعد به علي من لا ظهر له . ومن كان له فضل زاد فليعد به علي من لا زاد له" قال الراوي "فذكر من أصناف المال ما ذكر ، حتي رأينا انه لاحق لأحد منا في فضل"<sup>(١١)</sup> ، وما روي عن رب العزة "ان الله يقول

(١) سورة التوبة / الآية رقم ١٠٥ .

(٢) رواه البخاري عن المقدم . انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الازهرية ، ج٩ ، ص ١٥٣ .

(٣) رواه البخاري عن ابي هريرة : انظر المرجع السابق ، نفس الطبعة ، ج٩ ، ص ١٥٤ .

(٤) انظر مادة "زكو" في احمد فواد عبد الباقي ، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم ، بيروت : مؤسسة جمال للطباعة ،

د٠٠ ، ص ٣٣١-٣٣٢ .

(٥) رواه مسلم عن ابن عمر : انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ١٧٦-١٧٧ .

(٦) سورة البقرة / الآية رقم ١٩٥ .

(٧) رواه مسلم عن شداد بن ابي امامة . انظر : صحيح مسلم بشرح النووي مرجع سابق ، ج٧ ، ص ١٢٦-١٢٧ .

(٨) انظر الشوكاني ، نيل الاطلال ، القاهرة : مكتبة الدعوة الاسلامية ، د٠٠ ، كتاب احياء الموات ، ج٥ ، ص ٣٢ ،

والحديث رواه احمد وابو داود عن جعفر وقد ذكر في هذا السياق أحاديث اخري يستلها عن سعيد بن زيد وعائشة ام

المؤمنين واسم بن مضر .

(٩) الحديثان رواهما مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج١٠ ، ص ١٩٦-١٩٧ .

(١٠) رواه مسلم عن معمر بن عبد الله . انظر : المرجع السابق ، ج١١ ، ص ٤٣ .

(١١) رواه مسلم عن ابي سعيد والخنذري . انظر : المرجع السابق ، ج١٢ ، ص ٣٣ .

يوم القيامة يا ابن آدم مرضت فلم تعدني قال : يارب كيف أعودك وانت رب العالمين قال : أما علمت أن عبدي فلانا مرض فلم تعده . أما تعلم أنك لو عدته لوجدتني عنده . يا ابن آدم : استطعمتك فلم تطعمني . قال : يارب وكيف اطعمك وأنت رب العالمين ؟ قال أما علمت انه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه . أما علمت أنك لو اطعمته لوجدت ذلك عندي . يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني . قال : يارب كيف اسقيك وأنت رب العالمين . قال استسقاك عبدي فلان فلم تسقه أما أنك لو سقيته لوجدت ذلك عندي " (١) ، يضاف الي الالتزام بالقيم السابقة الالتزام بقيمة الاحتماب ، وأن يكون للمحتسب دوره في الدولة الاسلامية ، علي ما فصل فقهاء السياسة الشرعية في ذلك.

- ومن صور النفع والفلاح العقيديين كذلك القوة في المواقف ووضوح الرؤية وكلاهما يتحصل من آثار المعية الالهية التي لا تخذل من اعتصم بها واقام عليها فالذي يعلم ﴿ ان القوة لله جميعا ﴾ (٢) ويعلم ﴿ أن الله هو الرزاق ذو القوة المتين ﴾ (٣) لا يساوره ريب في غلبة هذه القوة ، مهما تكاثفت قوي الأرض عليه ، خاصة وأن القرآن ينمي هذا اليقين بطرائق شتى ، ينميها بآيات ﴿ إن الله يدافع عن الذين آمنوا ان الله لا يجب كل خوان كفور ﴾ (٤) ، يدافع عنهم بما يشاء ، ويدفع عنهم ما يشاء ، وهو سبحانه حين ينسب الدفاع الي ذاته ، انما ينسبه بالطريقة التي ينسب بها كل الأمور المتعلقة بالانسان والحياة الي ذاته ، من خلال الأسباب المألوفة وغير المألوفة ، من خلال الاجاء بالرعاية الدائمة التي يمنحها الله لهم " (٥) وما يعلم جنود ربك إلا هو " (٦) وينميه بشدة الأزر والتثبيت في المواقف الابتلائية ، فاذا بها قوة دفع تصدي للفتن والمحن " يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ، ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء " (٧) يثبتهم بكلمة الايمان المستقرة في الضمائر ، الثابتة في الفطرة ، المثمرة بالعمل الصالح المتجدد الباقي في الحياة ، ويثبتهم بكلمات القرآن ، وكلمات الرسول صلى الله عليه وسلم وبعده الحق بالنصر في الدنيا والفوز في الآخرة ، وكلها كلمات ثابتة صادقة حققة ، لا تتخلف

( ١ ) رواه مسلم عن ابي هريرة . انظر : المرجع السابق ، ج ١٦ . ص ص ١٢٥-١٢٦ .

( ٢ ) سورة البقرة / الآية رقم ١٦٥ .

( ٣ ) سورة الناريات / الآية رقم ٥٨ .

( ٤ ) سورة الحج / الآية رقم ٣٨ .

( ٥ ) انظر : محمد حسين فضل الله ، في وحي القرآن ، مرجع سابق ، حلقة ١٣-١٦ ، ص ص ٨٠-٨٥ ؛ المراغي ،

مرجع سابق ، ج ١٧ ، ص ص ١٢٠-١٢١ .

( ٦ ) سورة اللثر / الآية رقم ٣١ .

( ٧ ) سورة ابراهيم / الآية رقم ٢٧ .

ولا تتفرق بها السبل ولا يجس أصحابها قلق ولا حيرة ولا اضطراب" (١). وما أعظم نعمة الشيت حينما يقارن أهل الإيمان ما بهم بما يصيب الظالمين الذين اتخذوا مع الله انداداً من ضلال وغواية - وهو سبحانه يده تصريف خلقه وتقلب قلوبهم - وما أوحج أهل الإيمان إلى الانطلاق من قاعدة ثابتة على أساس الحق في المضمون والحجة في الحق لثلاث تهتز حياتهم من خلال اهتزاز فتاعاتهم من أول ربح تهب علي فكرهم (٢)، وينميه كذلك بعدم كفران السعي واجزال الجزاء الدنيوي والاخروي عطاءً حساباً علي ما قدم للدين والأمة والناس ﴿فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه وأنا له كاتبون﴾ (٣). ان عدم كفران السعي لا يتأتي بأيمان عاطل خامد لا حياة فيه لا يعمل ولا يثمر، أو يعمل منقطع لا اصل له وإنما الذي يعيش الايمان موقفا متحسداً، لا انفعالاً طارناً، وكلمات سريعة استعراضية، فسعي في سبيل الخير، وأكد الخط الصالح للحياة فلا كفران لسعيه ولا جحود عليه ولا نسيان لكل دقائقه وتفصيله حتى ولو كانت صغيرة، فستكتب له (٤).

وأخيراً يبقى من صور النفع والفلاح العقيدتين النصر في المواقع الجهادية، وللجهاد أحكامه وفرائضه كما ان له قواعد ووجهاته وآدابه، وما يهمنا في تناول أمر النصر في هذه المواقع توضيح العلاقة بين الالتزام العقيدي وتحقيق هذا النصر وهي علاقة قد تری بسيطة حال التعبير عنها لكنها مليئة بالمعاني حال البحث في مضمونها وقد عبر عنها القرآن بلغة أقرب إلى لغة السنن والقوانين الضابطة لكل حركة تبغي نصرها من لدن الله تعالى بعد اخلاصها في التسليم بأنه ليس لها من دون الله من ولي ولا نصير، وأولي هذه السنن انه لا ناصر حقيقياً الا هو، ولا غالب متفرداً سواه ﴿وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم﴾ (٥)، وثانيتها ان نصر الله ليس أي نصر انه خير نصر بل هو نعم النصر الذي يتفق ومقام الألوهية التي ليس كمثله شيء ﴿بل الله مولاكم وهو خير الناصرين﴾ (٦)، ﴿واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولي ونعم النصير﴾ (٧)، والثالثة ان نصر الله في خيره وفضلية نعمته علي ما سواها كاف لمن ينصره، فلا يحتاج إلى معية أخري،

(١) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، مجلد ٤، ص ٢٠٩٩؛ وانظر ايضاً: الطبري، جامع البيان،

مرجع سابق، ج ٣، ص ٢١٣؛ سعيد حوى، الأسس في التصير، مرجع سابق، مجلد ٥، ص ص ٢٨٠٣-٢٨٠٧.

(٢) انظر: محمد حسين فضل الله، في وحي القرآن، مرجع سابق، حلقة ١٣-١٦، ص ص ١٢٨-١٣٠.

(٣) سورة الانبياء / الآية رقم ٩٤.

(٤) انظر: محمد حسين فضل الله، في وحي القرآن، مرجع سابق، حلقة ١٣-١٦، ص ٢٩٣ وكذلك: الطبري،

جامع البيان، مرجع سابق، ج ١٧، ص ٨٥-٨٦؛ سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، مجلد ٤، ص ٢٣٩٧؛

سعيد حوى، الأسس في التصير، مرجع سابق، مجلد ٧، ص ص ٣٤٩٤-٣٥٠٢.

(٥) سورة آل عمران / الآية رقم ١٢٦.

(٦) سورة آل عمران / الآية رقم ١٥٠.

(٧) سورة الحجج / الآية رقم ٧٨.

فمعية نصر الله هي حسبه ، لانها تعلوا علي أي معية ﴿وكفي بربك هاديا ونصيرا﴾<sup>(١)</sup> ،  
والرابعة أنه ما دامت معية نصر الله كافية وافية فليس ثمة غالب لها أو هازم ﴿ان ينصركم الله فلا  
غالب لكم وان يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده﴾<sup>(٢)</sup> ، والخامسة أن من ينشد نصر الله  
-وقد علم السنن السابقة ووعاها ورعاها- لا بد أن ينصر الله بما شرعه ، ولما شرعه ﴿ولينصرن  
الله من ينصره ان الله لقوي عزيز﴾<sup>(٣)</sup> ، ﴿يا ايها الذين آمنوا ان تصروا الله ينصركم ويثبت  
اقدامكم﴾<sup>(٤)</sup> ، والسادسة ان الله حينما ربط بين ارادة ادراك نصره ، وبين تقديم واجبات هذه  
الارادة جعل ذلك حقا عليه ثابتا ودينا مقضيا ﴿وكان حقا علينا نصر المؤمنين﴾<sup>(٥)</sup> ، وهل هناك  
من هو أوفى بعهده من الله ، والسابعة أن هذا الحق في نصر المؤمنين كسبه الله في لوحه المحفوظ  
منذ الازل ليستمد ازليته من ازلية الخالق سبحانه، مهما تغيرت الأزمنة والأماكن ومهما تعاقبت  
أجيال الجماعة المسلمة ﴿إنا لننصر رسنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد يوم لا  
ينفع الظالمين معذرتهم وهم اللعنة وهم سوء الدار﴾<sup>(٦)</sup> ، ولفظ الكتابة صريح في قوله تعالي  
﴿كتب الله لأغلبن أنا ورسلي إن الله قوي عزيز﴾<sup>(٧)</sup> .

إن كل سنة من هذه السنن تحتاج وقفات مستفيضة ، والمقام لا يتسع لذلك وحسنا في  
تعليق صغير عليها القول بأن النصر لا يتحقق إلا في بيئة جهادية يمتحن فيها الايمان واهله ، ويتدافع  
فيها الحق والباطل كي يعلو الحق ، وينهب الباطل جفاء بعلو هذه السنن السبع وامثالها ، والقرآن  
الكريم عندما اورد قوله تعالي ﴿اذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وان الله علي نصرهم لقدير الذين  
اخرجوا من ديارهم بغير حق الا ان يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت  
صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره ان الله لقوي  
عزيز﴾<sup>(٨)</sup> ، انما ينبهنا الي ان البيئة الجهادية اذا كانت عاقبتها هزيمة الظالم وانتكاسه فانها أي  
الهزيمة -لا يحققها جمعية الله- من تكاسل بدعوة التوحيد أو تكاسل عنها ، وجلس في استرخاء  
ينتظر أن ينزل عليه النصر سهلا هينا رخيصة بلا عناء أو ثمن مجرد أنه يقيم الصلاة ويرتل القرآن  
ويتوجه الي الله بالدعاء كلما مسه اذي ، أو وقع عليه اعتداء انما يتحقق النصر بدفع ظلم المعتدي  
ودفعه حفاظا على شرع الله وشعائره وعباداته ، كي لا تنقطع حقيقة الايمان في الكون ، ولذلك

(١) سورة الفرقان / الآية رقم ٣١ .

(٢) سورة آل عمران / الآية رقم ١٦٠ .

(٣) سورة الحج / الآية رقم ٤٠ .

(٤) سورة محمد / الآية رقم ٧ .

(٥) سورة الروم / الآية رقم ٤٧ .

(٦) سورة غافر / الآيتان رقم ٥١ ، ٥٢ .

(٧) سورة المجادلة / الآية رقم ٢١ .

(٨) سورة الحج / الآيتان رقم ٣٩ ، ٤٠ .

نزل الاذن بالقتال "اذن للذين يقاتلون" في سورة الحج ايدانا بانتقال الجهاد في عصر النبوة من طور موعظة اللسان والقلب وكف الاذي بوسائل لا تلاحم عضويا فيها ، الي طور الدفع المادي بالقوة بعد ان استتبت اسبابه ، فيما حل بالمسلمين من ظلم وعدوان، وما اضطروا اليه من مفارقة اكرامية للأهل والديار والاموال ، بلا ذنب اقترفوه "إلا ان يقولوا ربنا الله" كما ورد في القرآن الكريم<sup>(١)</sup> .

### المطلب الثالث : الانقلابات من العقيدة والفساد الدولة وتقويض حركتها :

فكما ان للالتزام بالعقيدة مبشراته في النفع والفلاح - بمعانيهما الواسعة كما سبقت الالماحة، فان للانقلابات من العقيدة أو التفلت منها - أي كانت صورته - نذره في افساد الدولة ، وهذه النذر لا تأتي علي غمط واحد في احداث آثارها علي حركتها - أي الدولة - داخليا وخارجيا:

١ - فهناك الاهلاك بالظلم - نقيض العدل - الذي توضع به الأمور في غير مواضعها حيث اختلال الموازين واضطراب المقاييس ومن ورائهما اعتلال السيرة وهضم الحقوق جورا واستبدادا وباطلا وكل ذلك - مع الاصرار عليه - يقود في النهاية الي الاهلاك والتضييع ، وان تأخرا قليلا أو كثيرا، فذلك الاستدراك والامهال من الله ﴿وَأْمَلِي لَهُمْ أَنْ كَيْدِي مَتِينٌ﴾<sup>(٢)</sup> ، ﴿فَأْمَلِيَتِ لِلْكَافِرِينَ ثُمَّ أَخَذْتَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ﴾<sup>(٣)</sup> ، ﴿وَكَأَيْنَ مِنْ قَرْيَةٍ أَمَلِيَتِ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتَهَا وَالْيَاصْبِرِ﴾<sup>(٤)</sup> ويؤيد ذلك ما روي في الحديث النبوي "ان الله عز وجل يملئ للظالم فاذا اخذه لم يفلته"<sup>(٥)</sup> ، والاهلاك -صاحبه املاء واستدراج أم لم يصاحبه - ميزان العدل الالهي في الظالمين لان الله لا يهلك العادلين الصالحين "وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون"<sup>(٦)</sup> ، وفي الآية الأخرى ﴿وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في امها رسولا يتلو عليهم آياتنا وما كنا مهلكي القرى إلا واهلها ظالمون﴾<sup>(٧)</sup> .

- 
- (١) انظر في هذا الصدد ما ورد في تفاسير الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج١٧ ، ص ص ١٧٤-١٧٨ ؛  
 الرمنشيري ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٢٣ ؛ المراغي ، مرجع سابق ، ج١٧ ، ص ص ١٢٠-١٢١ ؛ محمد حسين فضل الله ،  
 في وحي القرآن ، مرجع سابق ، حلقة ١٣-١٦ ، ص ص ٨٠-٨٥ .  
 (٢) سورتا الاعراف / الآية رقم ١٨٣ ، القلم / الآية رقم ٤٥ .  
 (٣) سورة الحج / الآية رقم ٤٤ .  
 (٤) سورة الحج / الآية رقم ٤٨ .  
 (٥) رواه مسلم عن ابي موسى . انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج١٦ ، ص ١٣٧ .  
 (٦) سورة هود / الآية رقم ١١٧ .  
 (٧) سورة القصص / الآية رقم ٥٩ .

والاهلاك اخذ شديد ﴿وكنلك أخذ ربك اذا اخذ القرى وهي ظالمة إن أخذهم شديد﴾<sup>(١)</sup>، فكل ظالم لنفسه أو لغيره، بكفره بالله واشراكه غيره، وتكذيب رسله مستوجب الأخذ الموجه شديد الايلاج، قال الطبري (وهنا من الله تحذير لهذه الأمة أن يسلكوا معصيتهم طريق من قبلهم من الأمم الفاجرة فيحل بهم ما حل بهم من المثلاث)<sup>(٢)</sup>، والاهلاك أيضا قسم للقوي، وكسر شديد يذهب بعافيتها وجبروتها ﴿وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وانشأنا بعدها قوما آخرين﴾<sup>(٣)</sup>، والقسم أشد حركات القطع وهو يوحى بقوة التدمير والتحطيم، والتعبير بالقسم فيه أيضا إشارة إلى شدة الاهلاك لان القسم أفزع من الكسر<sup>(٤)</sup>، والاهلاك أخذنا أو قصمنا له ميقات يوم معلوم لا يخلفه الله ولا يؤخره عن الظالمين، مهما استظالوا أو اخذهم طول الامل، أو استبد بهم الاغترار والغفلة عن سوء العقاب "وتلك القرى اهلكناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعدا"<sup>(٥)</sup>، فالقرون من عاد وثور وأصحاب الأيكة أهلكهم الله لما ظلموا فكفروا بالله وآياته، وجعل لمهلكهم اجلا حين بلغوه جأهم عذاب الله فأهلكهم به وكذلك الحال في المشركين من بعدهم لا تحفظهم سنة الله في الذين خلوا من قبلهم<sup>(٦)</sup>، وعندما يحل هذا الموعد سيرعف الظالمون مأثمهم "وسيعلم الذين ظلموا أي مقلب ينقلبون"<sup>(٧)</sup>، وهو منقلب سوء واهلاك، اخبر عنه النبي صلى الله عليه وسلم في حديثه "من ظلم قيد شبر من الأرض طوقه من سبع أرضين"<sup>(٨)</sup> وحديثه الآخر "اتقوا الظلم فان الظلم ظلمات يوم القيامة"<sup>(٩)</sup>

(١) سورة هود / الآية رقم ١٠٢ .

(٢) انظر : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ١٥ ، ص ٤٧٤ . وكذلك : البرمخشري ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٤٢٧ ؛ المراغي ، مرجع سابق ، ج ١٢ ، ص ص ٨٢-٨٣ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٣ ، ص ص ١٩٢٧-١٩٢٨ ؛ سعيد حوي ، الأسس في التفسير ، مرجع سابق ، مجلد ٥ ، ص ص ٢٦٠١-٢٦٠٢ .

(٣) سورة الانبياء / الآية رقم ١١ .

(٤) انظر : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ١٧ ، ص ٧ ؛ المراغي ، مرجع سابق ، ج ١٧ ، ص ص ١٢-١٣ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٤ ، ص ٢٣٧ ؛ سعيد حوي ، الأسس في التفسير ، مرجع سابق ، مجلد ٧ ، ص ٣٤٣٤ .

(٥) سورة الكهف / الآية رقم ٥٩ .

(٦) انظر : الطبري ، جامع البيان ، ج ١٥ ، ص ٢٧٠ ؛ المراغي ، مرجع سابق ، ج ١٥ ، ص ص ١٧٠-١٧١ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٤ ، ص ٢٢٧٦ ؛ سعيد حوي ، الأسس في التفسير ، مرجع سابق ، مجلد ٦ ، ص ٣٣٠١ .

(٧) سورة الشعراء / الآية رقم ٢٢٧ .

(٨) رواه مسلم عن عائشة ام المؤمنين . انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١١ ، ص ٥٠ .

(٩) رواه مسلم عن جابر بن عبد الله . انظر : المرجع السابق ، ج ١٦ ، ص ١٣٤ .

٢ - وهناك اذهاب الأيمن والسقوط في الاضطراب وعدم الاستقرار ، فالتفت العقيدة  
يفسد أمن الوجود السياسي من نواح عديدة ، من حيث يقود اضطراب الحياة بفقد الحد الفاصل  
بين عقيدة الجماعة وبين ما عداها ويؤدي الى الاعتداء علي نداء الفطرة الي التوحيد والميل بها الي  
الاعوجاج والتخبط والوقوع في تعدد الجهات الضالة ، ويفسد أساس الالتزام السياسي بتأليه  
السلطة ، والتحويل علي القوة كأساس للشرعية ، ويطغى التشريع البشري ويحول أساس القدوة  
ويزيد دور الوسيط المفسد في العلاقة السياسية ، ويعدد مصادر الائتماء السياسي بما يستتبعه من  
تنازع واستنزاف للطاقت ارضاء لهذا التعدد المتناقض ، ويؤول الي الاستضعاف في الارض ،  
ويقطع حط الوراثة في الارض ويشوه المقصد الشرعي من الاستخلاف، ويجرف مقاصد الابتلاء  
بسوء فهم سنن الله في خلقه ، والتعامل مع الابتلاء بلغة المصالح الدنيوية النفعية الضيقة ، والقنوط  
من رحمة الله ، والتواكل والدعوة الي الاسترخاء، والفهم الخاطيء للقدر ، وكل هذه النواحي  
تمت معالجتها بتفصيل في موضع آخر (١) .

٣ - وهناك ضيق المعاش وضنكها ، فالدولة حين تجعل عقيدة التوحيد خلف ظهرها ،  
وتسلخ انتماعها منها ، كأنما تعلق استغناها بتفلتها هنا عن عطاء هذه العقيدة وخيرها الذي ينسب  
علي أساس "ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين" ، وهو استغناء اعمي قد يعمر طويلا لكنه باليقين  
لن يعمر ابدا ، اذ لا يلبث ان يصير هباء منثورا ليس من ورائه سوي الجوع والخوف والخوف والضرب  
الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله  
لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون ﴿٣﴾ وهو مثل -رغم ان بعض المفسرين اختلفوا في  
تحديد القرية المذكورة في الآية ، وهل هي مكة ، أم المدينة ، أم غيرهما - تظل عبرته قائمة  
وعظته شاهدة علي سنة الله في كل جماعة أو دولة تنكب طريق الايمان ، وتختار طريق الكفر  
بالله وارتكاب المعاصي (٣) ، وما أصدق التعبير القرآني وبلغه في لفظ "لباس" الذي يوحى بأن  
خلع لباس الايمان اذا يخلع معه لباس الاطعام والأمن فان ارتداء لباس الكفر والشرك هو في نفس  
الوقت ارتداء للباس آخر هو الجوع والخوف ، وكما أن لباس الايمان يشتمل الفرد والجماعة  
والدولة بالاطعام والأمن كما يشتمل اللباس لابسه ، فكذلك لباس نقيض الايمان يشتمل من لبسه  
بنقيض هاتين النعمتين ، أن الله تعالي الذي امن علي قريش بهما ليقم عليها الحججة في نفع الايمان  
لأصحابه (٤) ، ينعي في هذه الآية عليها وعلي أمثالها ما يترتب علي كفران نعم الله ، انه ضنك  
المعيشة الذي يورث الشقاء والضلال ، في قوله تعالي ﴿ومن اعرض عن ذكرى فان له معيشة

(١) انظر : مصطفى منجد، الأبعاد السياسية للأمن في الاسلام ، مرجع سابق، ص ١٨٦-١٩٥ .

(٢) سورة النحل / الآية رقم ١١٢ .

(٣) انظر : القرطبي ، مرجع سابق ، ج ١٠ ، ص ١٩٤ .

(٤) في آيات سورة قريش رقم ٤،٣،٢،١ .

ضنكا ونحشره يوم القيامة اعمي ﴿١﴾ ، والضنك الشدة والضيق ، ضنك الانقطاع عن الاتصال بالله ، والاطمئنان الي حماه ، ضنك الحيرة والقلق والشك ، ضنك الحرص والحذر ، ضنك الجري وراء بارقة المطامع والحسرة علي ما يفوت <sup>(٢)</sup>

ويقوي من هذا الضنك ما يلزمه من مضادات القيم التي يرفعها الايمان لصداق ومنها الانغماس في الترف المفسد "واذا اردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا" <sup>(٣)</sup> ، وقد اورد ابن خلدون فضلا في مقدمته ربط فيها بين حصول الترف في الدولة واقبالها علي الوهن سماه " في انه اذا تحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة اقبلت الدولة علي الهزم " وبين وجه ذلك وكيفية حلوثه " <sup>(٤)</sup> ، ومن هذه المضادات الاسراف في المعاش بلا وعي أو بصيرة ، والله سبحانه الذي جعل من صفات عباد الرحمن "والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما" <sup>(٥)</sup> هو نفسه الذي قضي "ان الله لا يهدي من هو مسرف كذاب" <sup>(٦)</sup> ، وفي الحديث النبوي "كلوا واشربوا والبسوا وتصدقوا في غير اسراف ولا مخيلة" <sup>(٧)</sup> وقال ابن عباس (كل ماشئت واشرب ماشئت ، ما أخطأتك اثنتان سرف أو مخيلة) <sup>(٨)</sup> ، ومن المضادات كذلك البخل والشح في الانفاق وآداء الزكاة والصدقات "ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة والله ميراث السماوات والارض والله بما تعملون خبير" <sup>(٩)</sup> ، "واما من بخل واستغني وكذب بالحسني فسنيسره للعسري" <sup>(١٠)</sup> ، وفي الحديث النبوي "واتقوا الشح فان الشح اهلك من كان قبلكم ، حملهم علي أن سفكوا دماجم واستحلوا محارمهم" <sup>(١١)</sup> ، ومن المضادات الاحتكار الذي يضيق الحياة علي فئة من الناس لمصالح دنيوية تستأثر بها فئة

( ١ ) سورة طه / الآية رقم ١٢٤ .

( ٢ ) انظر ما اورده الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ١٦ ، ص ٤٥ ؛ المراغي ، مرجع سابق ، ج ١٦ ، ص ص ١٦٠-١٦١ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ١ ، ص ٣٥٥ ؛ سعيد حوي ، الأسس في التفسير ، مرجع سابق ، مجلد ٧ ، ص ص ٣٤٠٧-٣٤٠٨ .

( ٣ ) سورة الاسراء / الآية رقم ١٦ .

( ٤ ) انظر مقدمة ابن خلدون ، بيروت : دار احياء التراث العربي ، د٠ت ، ص ص ١٦٨-١٧٠ .

( ٥ ) سورة الفرقان / الآية رقم ٦٧ .

( ٦ ) سورة غافر / الآية رقم ٢٨ .

( ٧ ) رواه البخاري . انظر : فتح الباري ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الازهرية ، مرجع سابق ، ج ٢٢ ، ص ص ٣-٤ .

( ٨ ) انظر نفس المرجع السابق .

( ٩ ) سورة آل عمران / الآية رقم ١٨٠ .

( ١٠ ) سورة الليل / الايات رقم ٨ ، ٩ ، ١٠ .

( ١١ ) رواه مسلم عن جابر بن عبد الله . انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١٦ ، ص ١٣٤ .

أخري ، ويشيع جوا من الحرص والأثرة والبغضاء والصراع والصلام وقد سبق ان اوردنا قول النبي صلي الله عليه وسلم "لا يحتكر الا خاطيء" ، كما ان من هذه المضادات القنوط عند الابتلاء بتضييق الرزق "فأما الانسان اذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربي أكرمن ، وأما اذا ما ابتلاه فقلتر عليه رزقه فيقول ربي اهانن " (١) .

ويضاف الي المضادات السابقة التواكل وترك العمل ﴿كبير مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون﴾ (٢) ، وقد نهى النبي صلي الله عليه وسلم ذوي قرباه عن الاتكال علي قرايتهم منه وحثهم علي العمل الصالح في الدنيا لينفعهم في الآخرة لأنه لن يغني عنهم من الله شيئا يوم الحساب فغيرهم من بقية المسلمين اولي بالاستجابة لما نهى عنه النبي صلي الله عليه وسلم قال ابو هريرة لما نزلت هذه الآية "وانتر عشيرتك الأقرين ٠٠٠" ، دعا رسول الله صلي الله عليه قريشا فاجتمعوا فعم وخص فقال: يا بني كعب بن لوي ، انقلوا أنفسكم من النار . يا بني مرة بن كعب انقلوا أنفسكم من النار . يا بني عبد شمس انقلوا أنفسكم من النار . يا بني عبد مناف انقلوا أنفسكم من النار . يا بني هاشم انقلوا أنفسكم من النار . يا بني عبد المطلب انقلوا أنفسكم من النار . يا فاطمة انقذي نفسك من النار فاني لا املك لكم من الله شيئا غير أن لكم رحما سألها بيلها " (٣) . وقد علق الامام النووي علي الحديث بقوله "معناه لا تتكلوا علي قرايتي فاني لا اقلر علي دفع مكروهه يريد الله تعالي بكم " (٤) .

ومما يزيد من ضنك المعيشة بفعل التفتل العقيدي - اضافة الي ما سبق - البطر وعدم القناعة بما تحت اليد ﴿وكم أهلكتنا من قرية بطرت معيشتها فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم الا قليلا وكنا نحن الوارثين﴾ (٥) رغم ان من علامات الفلاح في الدين والدنيا الايمان والرزق والكفاف ، والقناعة ، كقول النبي صلي الله عليه وسلم "قد افلح من اسلم ورزق كفافا ومتعه الله بما آتاه " (٦) . ويبقي من مضادات القيم التي تزيد ضنك المعيشة نقمة كفران النعمة بنسبتها الي غير الله والادعاء الكاذب بأنها صناعة كسب اليد كدأب قارون الذي آتاه الله من خزائن فضله الكثير "إن قارون كان من قوم موسى فبغى عليهم وآتيناه من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة اولي القوة " (٧) ، وورغم نصح المخلصين له من قومه "لا تفرح أن الله لا يحب الفرحين

(١) سورة الفجر / الايتان رقم ١٥ ، ١٦ .

(٢) سورة الصف / الآية رقم ٢ .

(٣) رواه مسلم . انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٧٩ .

(٤) انظر : المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٨٠ .

(٥) سورة القصص / الآية رقم ٥٨ .

(٦) رواه مسلم والترمذي وغيرهما عن ابن عمرو . انظر : الحافظ بن حجر ، مختصر الترغيب والترهيب للترمذي ،

الاسكندرية : دار الدعوة ، د ، ص ٦٥ .

(٧) سورة القصص / الآية رقم ٧٦ .

وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا واحسن كما احسن الله اليك ولا تبغ الفساد في الارض إن الله لا يحب المفسدين" (١) ، الا انه اخذته العزة بالاثم فقال "إنما اوتيته علي علم عندي" (٢) ، وتمادي في غيه وصلفه وغروره "فخرج علي قومه في زبته" (٣) فافتن به ضعفاء الايمان "قال الذين يريدون الحياة الدنيا يا ليت لنا مثل ما اوتي قارون إنه لنمو حظ عظيم" (٤) ، فحاق به ما أفسد وكانت عاقبته خسرا "فحسفنا به وبداره الأرض فما كان له من فة ينصرونه من دون الله وما كان من المتصيرين" (٥) .

هذه المضادات وأشباهاها - التي عرضنا لها بايجاز يتفق ومقام العرض لا تعلق أن تكون في الحقيقة سوي بعض المعاصي أو الذنوب التي تنهب بالأرزاق وتقطع الخيرات ، ما لم يكن هناك اقلاع عنها بل قد تنهب في النهاية بأسس الجماعات والدول كما فعل الله بالأمم والقرون السابقة . وقد قص القرآن الكريم طرفا من ذلك في قوله تعالي ﴿ألم يروا كم أهلكنا قبلهم من قرن مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم وأرسلنا السماء عليهم مدرارا وجعلنا الانهار تجري من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين﴾ (٦) .

٤ - وهناك الترددي في التخطيط التشريعي الذي يعتره الاسلام النتيجة اللازمة لكل عدول عن الالتزام به ، وكل تفلت من أحكامه ذلك أن الاستغناء بأي التزام غيره والتسليم له بالتحكم في تحديد ما يجوز للدولة أن تسلكه في تعاملها الداخلي والخارجي ، وما لا يجوز ، يعني أن الاستغناء يمثل هنا الالتزام غير الايماني قد استتبعه في الحقيقة استغناء بتشريع غير ايماني أيضا ، والاسلام يبرأ من هذا ويتبرأ منه ، لأنه ينطوي علي رفض لحاكمية تشريعه في الحياة ، والاعتراف بسيادة تشريع آخر عليه والاسلام لا يضمن حياة هنا هو موقفها من تشريعه الاستقامة في النهج أو الانضباط في الحركة بقدر ما يعدها بالضلال والغواية فتتردي في حبط عشواء مهما اختلق لها البشر من تشريعات واجراءات لرأب صدعها أو اخراجها من هذا العثار "فان لم يستجيبوا لك فاعلم أنهم يتبعون هواهم ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدي من الله إن الله لا يهدي القوم الظالمين" (٧) ، والضلالة والغواية ليسا طريق المؤمنين بل هما طريق الشيطان ، أيا كان المنسب فيهما ، وشتان

( ١ ) سورة القصص / الايتان رقم ٧٦ ، ٧٧ .

( ٢ ) سورة القصص / الآية رقم ٧٨ .

( ٣ ) سورة القصص / الآية رقم ٧٩ .

( ٤ ) سورة القصص / الآية رقم ٧٩ .

( ٥ ) سورة القصص / الآية رقم ٨١ .

( ٦ ) سورة الانعام / الآية رقم ٠٦ . وانظر ما نقل بشأن هذه الآية في : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ١١ ،

ص ٢٦٢ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٢ ، ص ١٠٣٧ ؛ محمد حسين فضل الله ، في وحي القرآن ،

مرجع سابق ، حلقة ٩-١٢ ، ص ٢٢ .

( ٧ ) سورة القصص / الآية رقم ٥٠ .

بين ملامح الطريقتين ، ومقاصدهما ، وعاقبتهما "ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا . إن يدعون من دونه إلا أنا وإنا لا ندعون إلا شيطانا مريدا لعنه الله . وقال لا تتخذن من عبادك نصيبا مفروضا . ولأضلنهم ولأمنينهم ولأمرنهم فليتيكن آذان الانعام ولأمرنهم فليغيرن خلق الله ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا ميئا . يعلمهم ويمنهم وما يعلمهم الشيطان إلا غرورا . أولئك مأواهم جهنم ولا يجلبون عنها محيصا . والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبنا وعد الله حقا ومن أصدق من الله قيلا ﴿ (١) .

والاسلام حينما وقف من هذا التفريط التشريعي موقفا صريحا قوامه اسقاط منطقته ورفضه والتهديد من اتباعه ، والتحذير من التعامل به انما اراد أن يسد منافذ المفسد التي يستبطنها هنا التفريط لأنه من ناحية اولي تفريط الخروج علي مقتضي التدنن الصحيح فالاستغناء الجزئي عن تشريع الاسلام اذ يفترض القبول بمجاورة تشريع آخر له ، أو مجاورته لهذا التشريع الآخر ، يعني أن هناك إيمانا وعملا ببعض ما أنزل الله من أحكام وتركا لبعضها الآخر ، وذلك النهج المزوج مردود في الاتباع رده الله من قبل بني اسرائيل ﴿ اقتومنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون الي اشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون ﴾ (٢) ، والاستغناء الكلي عن تشريع الاسلام اذ يقتضي اسقاط هذه المجاورة كلية يعني أن دائرتي الايمان والعمل في الوجود السياسي قد خلتا من كلمة التوحيد وحكمه ، وذلك ايضا منهج مردود في الاتباع ، وبحسب اناس هنا موقفهم من سوء العاقبة أن تخلع عليهم أوصاف الكفر والظلم والفسق ، في قوله تعالي ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾ (٣) ، وقوله تعالي ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون ﴾ (٤) ، وقوله تعالي ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون ﴾ (٥) ، وقد ضرب النبي صلي الله عليه وسلم مثلا لحال الذين يستغنون بمنهج الله وشرعه وحال الذين يستغنون عنهما ، في حديثه الجامع " مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا ، فكان منها نقيية قبلت الماء ، فأنبتت الكلا والعشب الكثير وكانت منها أخاذات أمسكت الماء ففجع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا . وأصاب منها طائفة أخرى انما هي قيعان لا تمسك ماء ، ولا تبت

( ١ ) سورة النساء/ الايات رقم ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢ .

( ٢ ) سورة البقرة / الآية رقم ٨٥ .

( ٣ ) سورة المائدة/ الآية رقم ٤٤ .

( ٤ ) سورة المائدة / الآية رقم ٤٥ .

( ٥ ) سورة المائدة / الآية رقم ٤٧ .

كلاً، وذلك مثل من فقه في دين الله ، ونفعه ما بعثني الله به ، فعلم وعلم ، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدي الله الذي أرسلت به " (١) .

ولأنه من ناحية ثانية تفريط بتبدل الكفر بالإيمان من حيث تفضيل ما لم يشرع الله ، علي ما ارتضاه من تشريع ، وهو الضلال الذي يؤدي الي ارتياد السبل المعوجة غير القويمه كما سبق ، والبعد عن سواء السبيل " ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل " (٢) ، والتعبير في قوله تعالي " فقد ضل سواء السبيل " نهاية في التبكيت والتشنيع لمن ظهر له الحق ، فعدل عنه الي الباطل ، وأنه اضحى كمن كان علي وضح الطريق فناه فيه ، كما ان الآية تعبر عن من ترك الثقة بالآيات البينة ويطلب غيرها تعنتاً وعناداً للنبي صلي الله عليه وسلم ، فقد اختار الكفر علي الايمان ، وحاد عن الحق ووقع في الضلال " (٣) ولأنه من ناحية ثالثة تفريط التحاكم الي عبادة ما دون الله ، وكل ما عبد غير الله وكل تشريع استمد مصدره من غير ما شرع ، يعد حسب التعبير القرآني تحاكماً الي الطاغوت " ألم تر الي الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا الي الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً " (٤) والتحاكم الي الطاغوت يعني تعظيمه ، والصلور عن قوله والرضا بحكمه من دون الله رغم أمر الله بتكذيبه ، قال الطبري في تأويل معني الجبت والطاغوت في قوله تعالي ﴿ألم تر الي الذين أتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً " (٥) . والصواب من القول في تأويل يؤمنون بالجبت والطاغوت ، أن يقال يصلقون بمعبودين من دون الله يعبدونهما من دون الله ويتخذونهما الهين ، وذلك أن الجبت والطاغوت اسمان لكل معظم بعبادة من دون الله ، أو طاعة أو خضوع له ، كائنا ما كان ذلك المعظم من حجر أو انسان أو شيطان واذا كان ذلك كذلك ، وكانت الأصنام التي كانت الجاهلية تعبدها كانت معظمة من دون الله ، فقد كانت جبتاً وطواغيت ، وكذلك الشياطين التي كانت الكفار تطيعها في معصية الله وكذلك الساحر والكاهن ، اللذان كان مقبولاً منهما ما قالاً في أهل الشرك بالله " (٦) .

( ١ ) رواه البخاري عن ابي موسى . وانظر : ما نقله ابن حجر في فتح الباري من تعليق علي هذا الحديث وشرحه ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الازهرية ، ج ١ ، ص ص ٢٧٤-٢٧٥ .

( ٢ ) سورة البقرة / الآية رقم ١٠٨ .

( ٣ ) انظر : المرآضي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٨٩ . وكذلك الطبري ، جامع البيان ، ج ١ ، ص ٩٤ ؛ الزمخشري ،

مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ص ٤٨٩-٤٩٨ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ١ ، ص ١٠٢ ؛ سعيد حوي ،

الأسس في التفسير ، مرجع سابق ، مجلد ١ .

( ٤ ) سورة النساء / الآية رقم ٦٠ .

( ٥ ) سورة النساء / الآية رقم ٥١ .

( ٦ ) انظر : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ٥ ، ص ص ٨٣-٨٤ .

ولأنه من ناحية رابعة تفريط الانحراف عن التشريع الإيماني بالميل الي سواه وهو ما يعده القرآن نوعاً من الإلحاد في الدين في قوله تعالي ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَلْحَقُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفُونَ عَلَيْنَا﴾ (١) ، إذ الإلحاد ميل عن الحق في حجة الله ، وأدلته ، تكذيباً وحبوطاً بها ، وقد يكون بمعارضة المشركين القرآن باللفظ والصغير استهزاء به وقد يكون الإلحاد بالكذب في آيات الله وقد يكون بمعاندتها وقد يقع بالشرك ، وأهل الإلحاد لن يخفوا علي الله فهم مكشوفون لعلمه ، وهم مآخنون بما ألدوا مهما غالطوا والتوا وحسبوا انهم مفلتون من يد الله كما قد يفتنون بالمغالطة علي حساب الناس (٢) ، ولذلك اعتبر الامام النووي أن من البدع الحسنة الواجبة - حيث أن البدعة هي كل شيء عمل غير مثال سابق - نظم أدلة المتكلمين للرد علي الملاحدة والمبتدعين وشبه ذلك واستثني هذا النمط من البدع من الحكم العام ، المتضمن في قول النبي صلي الله عليه وسلم " فان خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار " (٣) .

ولأن هذا التفريط من ناحية أخيرة تفريط التعدي لحدود الله والتجاوز للمعالم التي أمر بالانتهاء عندها ، ليس عند غيرها "تلك حدود الله فلا تعتوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون" (٤) ، "تلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه" (٥) ، فكل من يتجاوز ما شرع الله لعباده من شرائع فقد ظلم نفسه واضر بها من حيث لا يلري ، لأنه عرضها لبأس الله القائم علي حدوده يجرسها ويرعاها ، والي هذه المعاني يشير قول النبي صلي الله عليه وسلم "أيها الناس إن لكم معالم فانتوها الي معالمكم ، وإليكم نهاية فانتوها الي نهايتكم" (٦) ، وقوله في الحديث النبوي "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحد حدوداً فلا تعتوها ، وحرم أشياء فلا تنتهكوها ، وسكت عن أشياء رحمة لكم من غير نسيان فلا تبثوا عنها" (٧) .

(١) سورة فصلت / الآية رقم ٤٠ .

(٢) انظر: الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ٤ ، ص ص ١٢٢-١٢٤ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٥ ، ص ٣١٢٦ .

(٣) رواه مسلم عن جابر بن عبد الله . وقد ذكر النووي "أن قوله صلي الله عليه وسلم كل بدعة ضلالة" عام مخصوص والمراد غالب البدع ، فليدع خمسة اقسام ، واجبة ، ومنذوبة ، ومحرمة ، ومكروهة ، ومباحة " . انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ٦ ، ص ص ١٥٤-١٥٥ .

(٤) سورة البقرة / الآية رقم ٢٢٩ .

(٥) سورة الطلاق / الآية رقم ١ .

(٦) من احدي خطب النبي صلي الله عليه وسلم . اوردها الباقلائي ، اعجاز القرآن ، القاهرة: مكتبة الحلبي ، ط ٢ ، ١٣٩٨ ، ص ٤١ ؛ أحمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٥٢ .

(٧) رواه الدارقطني وغيره باسناد حسن عن ابي ثعلبة الخشني . انظر شرح الحديث وطرق اسناده في: ابن رجب الحلبي ، جامع العلوم والحكم ، مرجع سابق ، ص ص ٢٦١-٢٧١ .

هـ - وهناك أخيراً - نتيجة الانفلات العقيدى - ابطاء النصر والابتلاء بالهزيمة ، فالدولة حين تتخذ لها مصدرا للهوية أو معينا للتشريع خارج دائرة التوحيد وشرعته ، تكون قد اخرجت نفسها بما يعد به التوحيد ، وفي مقدمه ما يعد به العزة والنصر بالمعنى السالف ، فاذا ما انهلكت عليها الخطوب والدواهي وهي علي حالها من التفلت العقيدى - وجدت نفسها أمام أحد مسلكين ، إما الاعتزاز بقوتها وقدراتها ، والاقْتِصَارُ علي ما في الوسع دون عون خارجي ، أو الالتجاء الي نصير ارضي آخر - دولة ، أو مجموعة من الدول ، أو هيئة أو تنظيم ، أو تحالف - فاذا ما دفع عنها البلاء وانجلت الخطوب رغم تفلتها العقيدى فذلك امهال الاستراج ، الذي يعقبه الاخذ المؤلم ، والقصم الشديد علي ما ذكرنا ، اما اذا أبت الهزائم إلا أن تلازم حركتها ، فذلك امهال التوبة والاستغفار عسي أن تقوم الحركة وتستوي علي سواء التوحيد فتتزل عليها رحمات النصر تترى ﴿م حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا أن نصر الله قريب﴾ (١) ، وقد روي عن النبي صلي الله عليه وسلم في احدي خطبه قوله "الا ايها الناس توبوا الي ربكم قبل أن تموتوا وبادروا بالاعمال الصالحة قبل ان تشغلوا وصلوا الذي بينكم وبين ربكم بكرة ذكركم له وكثرة الصدقة في السر والعلانية، ترزقوا وتوجروا وتنصروا" (٢) .

وتقلب الدولة بين كلا الحالين -رفع الهزيمة وابقائها - دون وعي أو مراجعة للنات ، يعني أن تفلتها العقيدى قد فوت عليها ضرورة العلم بسنة الله في ابطاء النصر وتداعي الهزائم ، فكما أن للنصر سنة فان للهزيمة ايضا سننها ، التي لا تحيد عنها "فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا" (٣) وقد تواترت آيات القرآن الكريم وهي تعرض لها - أى السنن - واضحة لمن أراد أن يعتبر أو يتعظ ، ونذكر منها ستة ، السنة الأولى انه اذا اقتضت المشيئة الالهية الخزي والهزيمة لقوم أو جماعة أو دولة لانحرافها عن النهج التوحيدي فلا معقب لها ﴿وان يخذلكم فمّن ذا الذي ينصركم من بعده﴾ (٤) واذا اراد الله بقوم سوءا فلا مرد له وما لهم من دونه من وال ﴿ (٥) ، والسنة الثانية ان البغي والظلم مهما استظالا ، ومهما بلغ حجم وقهر القوة الأرضية التي يستندان اليها لن يفلت من أخذ الله وبأسه ، وعندنا لن تغني هذه القوة ﴿وما للظالمين من أنصار﴾ (٦) ، ﴿والظالمون ما لهم من ولي ولا نصير﴾ (٧) ، والسنة الثالثة ان الاعتزاز بالقوة مآله الهزيمة والتهلكة ،

(١) سورة البقرة / الآية رقم ٢١٤ .

(٢) انظر الباقلائي ، مرجع سابق ، ص ٤٠ ؛ أحمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٥٣ .

(٣) سورة فاطر / الآية رقم ٤٣ .

(٤) سورة آل عمران / الآية رقم ١٦٠ .

(٥) سورة الرعد / الآية رقم ١١ .

(٦) سورة البقرة / الآية رقم ٢٧٠ ؛ المائدة / الآية رقم ٧٢ .

(٧) سورة المشوري / الآية رقم ٨ .

وكذلك مضت سنة الله في الاولين ، من النظم الفاسدة ، والعروش الظالمة ، كقوم عاد ﴿فأما عاد فاستكبروا في الارض بغير الحق وقالوا من اشد منا قوة أو لم يروا ان الله الذي خلقهم هو اشد منهم قوة وكانوا بآياتنا يحدون . فأرسلنا عليهم ريحا صرصرا في ايام نحسات لنذيقهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة اخصي وهم لا ينصرون ﴿<sup>(١)</sup> ، ومن جاء من بعده ﴿وقارون وفرعون وهامان ولقد جاءهم موسى بالبينات فاستكبروا في الارض وما كانوا سابقين فكلا أخذنا بذنبه فمنهم من ارسلنا عليهم حاصبا ومنهم من اخذته الصيحة ومنهم من حسفنا به الارض ومنهم من أغرقنا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ﴿<sup>(٢)</sup> ، والسنة الرابعة أن أسباب الهزيمة والسقوط مردها الي من وقع فيها ، فلا يلتبس المرض الا في خمسة ﴿أو لما اصابتمكم مصيبة قد اصبتم مثلها قلمت اني هذا قل هو من عند انفسكم ان الله على كل شيء قدير ﴿<sup>(٣)</sup> ، ولا يتبعه في غيره قبل ان يتبعه في مسلكه ﴿وما اصابكم من مصيبة فيما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير ﴿<sup>(٤)</sup> ، والسنة الخامسة ان ابتغاء الغلبة من غير طريق الايمان لان نفع في الحياة الدنيا فانه في الآخرة يصير ابتغاء في غير محله ﴿والذين تدعون من دونه لا يستطيعون نصرهم ولا انفسهم ينصرون ﴿<sup>(٥)</sup> ، ﴿واخنوا من دون الله آلهة لهم ينصرون لا يستطيعون نصرهم وهم لهم جند محضرون ﴿<sup>(٦)</sup> ، والسنة السادسة ان صرف الهزائم والمصائب ما دامت أسبابها راجعة الي ما اقترفته الأيدي من أخطاء اخطاء ومثالب ، منوط بازالة هذه الاسباب أو منوطة بعبارة أدق بتغيير البيئة المعتلة التي اوجدتها وافرزتها ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴿<sup>(٧)</sup> فاذا ما ابطأ النصر ، أو عجزت القوة عن تحقيقه رغم التغيير واصلاح العوج - فذلك لا ينبغي ان يفتح علي الجماعة المؤمنة أبواب اليأس والقنوط ، وفي الحديث النبوي "المؤمن القوي خير واحب الي الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير. احرص علي ما ينفعك ، واستعن بالله ولا تعجز ، وان اصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كان كذا وكذا ولكن قل قدر الله وما شاء فعل ، فان لو تفتح عمل الشيطان " <sup>(٨)</sup> ، فرمما كان لابطاء النصر وعجز القوة عن ادراكه حكمة آلهية هي في ذاتها من مقدمات التعجيل بالظفر والغلبة" ، فقد يطيء النصر لأن بنية الجماعة المؤمنة لم تتضح بعد ، ولم يتم بعد تكاملها فلو نالت النصر حيثذ لفقدته وشيكا لعدم

( ١ ) سورة فصلت / الايتان رقم ١٥ ، ١٦ .

( ٢ ) سورة العنكبوت / الايتان رقم ٣٩ ، ٤٠ .

( ٣ ) سورة آل عمران / الآية رقم ١٦٥ .

( ٤ ) سورة الشوري / الآية رقم ٣٠ .

( ٥ ) سورة الاعراف / الآية رقم ١٩٧ .

( ٦ ) سورة يس / الايتان رقم ٧٤ ، ٧٥ .

( ٧ ) سورة الرعد / الآية رقم ١١ .

( ٨ ) رواه مسلم عن ابي هريرة . انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، ج ١٦ ، ص ٢١٥

قدرتها علي حمايته طويلا ، وقد يطيء حتي تبذل هذه الجماعة آخر ما في وسعها ، كي تبذله هينا رخيصا في سبيل الله ، وقد يطيء لتزيد الجماعة صلتها بالله ، وهي تعاني وتأسلم وتبذل ، وهذه الصلة هي الضمانة الاولي لاستقامتها علي المنهج بعد النصر ، عندما يتأذن الله به ، وقد يطيء لان الجماعة لم تتجرد بعد في جهادها لله ولدعوته ، والله يريد ان يكون جهادها في سبيله وحده وقد يطيء لان في الشر الذي تجاهده بقية من خير يريد الله ان يجرّد نُشر منها ليتمحض خالصا ، وينهب وحده هالكا ، وقد يطيء لأن الباطل الذي تحاربه الجماعة المؤمنة لم ينكشف زيفه للناس تماما فلو غلبه المؤمنون حيثذ فقد يجد له أنصارا من المخلوطين فيه ، لم يقتنعوا بعد بفساده وضرورة زواله ، فتظل له جنود في نفوس الابرياء ، الذين لم تتكشف لهم الحقيقة فيشاء الله أن يقي الباطل حتي يتكشف عاريا للناس ، وقد يطيء النصر أخيرا لأن البيئة لا تصلح بعد لاستقبال الحق والخير والعدل الذي تمثله الجماعة المؤمنة ، فلو انتصرت حيثذ للقيت معارضة من البيئة لا يستقر لها معها قرار ، فيظل الصراع قائما حتي تهيباً النفوس من حوله لاستقبال الحق الظافر ، ولاستبقائه " (١) .

### المبحث الثاني : اختصاص ممارسة السلطة في الدولة الاسلامية :

وهو اختصاص يتعلق بمناط قيادة الدولة الاسلامية، ومن له شرعية هذه القيادة ليكون واجهة الحركة السياسية للدولة داخليا وخارجيا، وثمة اعتراف بين فقهاء المسلمين ومفكرهم السياسيين يكاد يصل الي الاتفاق علي ان نصب امام للمسلمين هو ضرورة شرعية وعقلية معا ، ولهم اجتهاداتهم في بيان نواحي هذه الضرورة وأبعادها اذ استخرجوا من نصوص الشرع وأحكامه - قرآنا وسنة - أدلة علي وجوب اتخاذ ولاية الأمر من المسلمين، واستتبطنوا من بدهيات العقل والحكمة براهين وحجج تؤكد استحالة استقامة أمر الدين والدنيا بلا وازع أو سلطان (٢) والفقهاء السياسي الاسلامي يتمتع ببراء كبير وواضح في التعبير عن له أمر القيادة وان اختلفت مسمياته

(١) انظر : سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٤ ، ص ص ٢٤٢٤-٢٤٢٧ .

(٢) انظر بشأن الحديث عن الضرورة الشرعية والعقلية لوجود السلطة السياسية : الموردي ، الأحكام السلطانية ، القاهرة : مكتبة الخليلي ، ط ٣ ، ١٤٠٨-١٩٨٧ ، ص ٥ ؛ ابو يعلي الخليلي ، الأحكام السلطانية ، القاهرة : مكتبة الخليلي ، الطبعة الثالثه ، ١٤٠٨-١٩٨٧ م ، ص ٢١ ؛ ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ١٩١-١٩٢ ؛ بدر الدين بن جماعة ، تحرير الأحكام في تيسير أهل الاسلام ، تحقيق د فؤاد عبد المنعم أحمد ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٧-١٩٨٧ م ، ص ص ٤٨-٥١ ؛ الفلقشندي ، مآثر الانافة في معالم الخلافة ، تحقيق عبد الستار احمد فراج ، الكويت : وزارة الارشاد والانباء ، ١٩٦٤ ، ج ١ ، ص ص ٢٩-٣٠ ؛ الجويني ، غياث الأمم في تياث الظلم ، تحقيق د مصطفى حلمي و د فؤاد عبد المنعم ، الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٧٩ ، ص ص ١٦-١٨ ؛ ابن تيمية ، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية ، تحقيق محمد ابراهيم البنا و محمد احمد عاشور ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٧١ ، ص ص ١٨١-١٩١ ؛ الطروشني ، سراج الملوك وبهاشمة لثير المسبوك في نصيحة الملوك للفرزالي ، القاهرة : الطبعة الازهرية المصرية ، ١٩٠١ ، ص ص ٤١-٤٢ .

أحيانا، فالخليفة، والامام، والسلطان، وأمير المؤمنين، والوالي، والوزير، والملك، وولي الأمر، والرئيس، والراعي، والقائد والمدبر، والحاكم، إنما هي بعض الألقاب التي - رغم اختلاف الدلالات اللغوية والاصطلاحية بينها أحيانا - تعبر عن عنصر مهم سياسي تؤول فيه مقاليد تصريف الأمور السياسية في الدولة الإسلامية<sup>(١)</sup> سواء ماتعلق منها بالداخل أو بالربط بعلاقات الخارج، ان السلطة السياسية هنا تصير بمثابة الواجهة الرئيسية التي تمثل الدولة الإسلامية في تفاعلاتها وتواصلها الحضارى مع غيرها، وبعبارة أدق انها جهة الخطاب الأولى في هذه الدولة، سواء كان الخطاب صادرا أو مرسلا اليها، وهي في كلا الحالين لا بد أن تكون شرعية حتى تمثل الدولة الإسلامية مع الآخرين تمثيلا لا يقدح في التزاماتها حقوقا وواجبات، اما العنصر الاخر فهو من تمارس عليه هذه الأمور من المحكومين، سواء كانت سياسته شرعية عادلة أو كانت سياسة غير شرعية ظالمة. ويستوقفنا في اختصاص ممارسة السلطة القضايا الاربع التالية:

### المطلب الأول: شرعية السلطة:

وهذه الشرعية منوطة بسعي السلطة واجتهادها في أن تكون جديرة بخلافة النبوة - أيا كان سماها - في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، وهو مقام الشهود الايماني، كما سبق القول في تعريف مفهوم الدولة الإسلامية، ومن هذا المنطلق كانت لشرعية السلطة سماتها وابعادها.

فأما سماتها فيمكن تلخيصها في ست، انها شرعية عقيدية، فالسلطة يظل لها الاطار الشرعي ما دامت تلور منهجا وقيما وممارسة في ذلك التوحيد، كما أنها شرعية شاملة لا تقبل الانشطار أو التجزئة بين ما هو ديني وما هو غير ديني، أو بين ما هو سياسي وما هو اقتصادي، وما هو تشريعي، انها نسيج واحد متآلف تألف الدين الاسلامي، وهي كذلك شرعية دينية من حيث هي شرعية سياسية، انطلاقا من بهية ان الدين سياسة والسياسة دين، وأيضا هي شرعية قيمية تلتزم بنمط قيمي يعلو القائمين بأمرها ويشكل ضابطا لفكر السلطة وحركتها، ثم إنها شرعية أمانة، أمانة الاستخلاف فيما فوضت فيه السلطة وتساءل عنه في الدنيا والآخرة، وأخيرا هي شرعية لا تنجزأ من حيث تلازم السلطة من مبتدأ قيامها وحتى استمرارها في قمة الهرم السياسي<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر مضمون هذه الألقاب: سيف الدين عبد الفتاح، لتجديد السياسي والخبرة الإسلامية نظرة في الواقع العربي المعاصر، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٧، ص ص ٥٠١-٥١٧. وانظر أيضا:

- Monzooruddim Ahmed, Key Concepts in the Quran, Islamic Studies, Vol.X June 1971, No.2, pp.84-88; Afzalur Rahman, Islam and The Way of life, London: The Muslims Schools Trust, 1980, PP.307-325.

(٢) تم تناول هذه السمات بشيء من التفصيل في موضع آخر: انظر مصطفى منجود، الأبعاد السياسية للأمن في الاسلام، مرجع سابق، ص ص ٢٢٠-٢٢٥ وانظر أيضا: د محمد طه بدوي "بمبث في النظام السياسي الاسلامي ردا على

وأما أبعادها أو عناصرها المتداخلة المتفاعلة فتلاثة ، ان تأتي الى منصب ولاية الأمر بطريق شرعي (شرعية الترشيح ) ، وأن تسند اليها القيادة بطريق شرعي (شرعية البيعة)، وان تؤدي مهامها - حقوقاً وواجبات - بطريق شرعي (شرعية الممارسة) .

وشرعية الترشيح مضمونها أن يتولى أمر السلطة من هو أهل لها وفق شرائط وصفات أصل لها فقهاء المسلمين القدامى والمحدثين ، ويستدعي ذلك وفق رؤية الامام الماوردي وجود أهل للاختيار ، وآخرين للإمامة ، فأهل الاختيار هم المنوط بهم اختيار من هو أهل لولاية السلطة ، وقد اشترط فيهم العدالة الجامعة لشروطها والعلم الذي يتوصل به الى معرفة من يستحق الامامة علي الشروط المعتبرة فيها ، والرأي والحكمة المؤديين الى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير الصالح أقوم وأعرف ، وأهل الامامة هم الذين يستقر فيهم الترشيح لولاية السلطة ، ويكون علي أهل الاختيار مباحة احدهم ، وهؤلاء اشترط فيهم ايضاً عدة شروط أولها العدالة علي شروطها الجامعة ، والثاني العلم المؤدي الي الاجتهاد في النوازل والاحكام ، والثالث سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها ، والرابع سلامة الاعضاء من نقص يمنع

---

المستشرق الانجليزي ارنولد" : ضمن : مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية ، الرياض : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، مكتب التربية العربي لدول الخليج ، ١٩٨٥ ، ص ١٠٥ وما بعدها؛ ابن ابي الربيع ، سلوك الملك في تدبير الممالك ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٨٠ ، مقلمة د. حامد ربيع ، ج ١ ، ص ١٤٨-١٤٩ ؛ د. فحي الدين ، مرجع سابق ، ص ١٧٨ وما بعدها ؛ د. سيف عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ٦٣٨-٦٠٦ ؛ د. علي جريشة ، شرعية الله حاكمة ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٣٩٧-١٩٧٧ ، ص ٥-٥٢ وله ايضاً : مصادر الشرعية الاسلامية مقارنة بالمصادر الدستورية ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٣٩٩-١٩٧٩ ، ص ٥ وما بعدها ، وله كذلك : أركان الشرعية الاسلامية : حدودها وآثارها ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٣٩٩-١٩٧٩ ، ص ٥ وما بعدها . وانظر ايضاً :

- Mehdi Mozaffari , Authority in Islam from Muhammed to Khomeni, New York : M.E. Sharpe. Inc., 1987, PP 19-39 ; Abdolhassan Banisadr , The Fundamental Principles and Precepts of Islamic Government , Translated From Persian by Mohamed R.Ihanoonparvar Paydar ,op.cit , pp 102-138 ; Akram Raslan ,The Classical Concept of State in Islam , unpublished Diss., Howard Uni., Ph.D., 1975 , PP 124-133 .

-Hassan Turabi, "Islam , Democracy , The State and The West", Prepared by Louis J. Cantori and Rthur Lowrie , Middle East Policy , Vol .1 , No.3 ,1992 , PP 50- 61.

الجلدو بالذكر ان مقالة د حسن الترابي هذه الاخيرة تعرض فيها لقضايا كثيرة من بينها قضية السلطة وبنائها وشرعيتها ، وسياستها الخارجية ، والحركة الاسلامية في الوطن العربي ، والاسلام ولقضية الفلسطينية ، والاسلام والمرأة ، والاسلام والقومية العربية ... الي آخره .

عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض، والخامس الرأي المفضي الى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والسادس الشجاعة والتجدة المؤدية الى حماية البيضة وجهاد العدو، والسابع النسب وهو ان يكون من قرشي، لورود النص فيه، وانعقاد الاجماع عليه<sup>(١)</sup>. وقد وافقه ابو يعلي في هذه الشروط وان خالفه في الصياغة<sup>(٢)</sup>، واعتبر ابن جماعة الشروط المعتبرة في المرشح للإمامة الاختيارية عشرة هي أن يكون ذكراً، حراً، بالغاً، عاقلاً، مسلماً، عدلاً، شجاعاً، قرشياً، عالماً كافياً لما يتولاه في سياسة الأمة وقريباً من ذلك ما ذكره القلقشندي من شروط الذكورة، البلوغ، العقل، البصر، السمع، النطق، سلامة الاعضاء، الحرية، الاسلام، العدالة، الشجاعة، النجدة، العلم المؤدي الى الاجتهاد في النوازل والاحكام، صحة الرأي والتدين، والنسب القرشي<sup>(٣)</sup>. وذهب الامام الجويني منها بآخر في تقسيم هذه الشروط وان لم يختلف كثيراً مضمون كل قسم منها عما ذكره السابقون، اذ صنفها الى أربعة أقسام، أولها ما يتعلق بالحواس، والثاني ما يتعلق بالأعضاء، والثالث ما يتعلق بالصفات اللازمة، والرابع ما يتعلق بالفضائل المكتسبة<sup>(٤)</sup>، واختار ابن تيمية ركبتين اساسيين يشترط توافرها فيمن يتولي السلطة أو الامارة عموماً هما القوة والامانة<sup>(٥)</sup>، حين قصرها ابن خلدون علي العلم، والعدالة والكفاية، وسلامة الحواس والاعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل وذكر أنه اختلف في شرط خامس هو النسب القرشي، وفسره علي انه مرادف للعصية<sup>(٦)</sup>.

وأما شرعية البيعة في اسناد السلطة فمضمونها ان تكون البيعة هي أساس بدء مزاولة مهام السلطة، أو بعبارة أدق أن العقد أساس الاسناد، وهو هنا عقد التزام متبادل اساسه اعلان المبايع له ان شرع الله ستكون له الحججة البالغة والسلطان الغالب في نهج السلطة ومقاصدها، واعلان المبايع -التسليم للمبايع له بالسلطة ما دام قائماً علي هذا الشرط، ولذلك يعرفها ابن خلدون بأنها (العهد علي الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره علي أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر علي المنشط والمكروه)<sup>(٧)</sup>

(١) انظر: للموردي، الاحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٦٠.

(٢) انظر: ابو يعلي، الاحكام السلطانية، القاهرة: مكتبة الخليلي، ٣، ١٩٨٧، ص ص ٢١-٢٥.

(٣) انظر: القلقشندي، مآثر الانافة في معالم الخلافة، تحقيق عبد الستار فراج، الكويت: وزارة الارشاد، ١٩٦٤، ج ١، ص ص ٣١-٣٩.

(٤) انظر: الجويني، غياث الأمم، تحقيق د. مصطفى حلمي ود. فؤاد فراج، الاسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩، ص ص ٦٠-٧٤.

(٥) انظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية، في اصلاح الراعي والرعية، تحقيق محمد البنا وآخرون، القاهرة: دار الشعب، ١٩٧١، ص ص ٢٦-٣٩.

(٦) انظر: ابن خلدون، مرجع سابق، ص ص ١٩٣-١٩٥.

(٧) انظر: المرجع السابق، ص ٢٠٩.

وقد اشترط القلقشندي لشرعية البيعة ومن ثم لصحتها خمسة شروط اولها ان يجتمع في المأخوذ له البيعة شروط الامامة المتقدمة الذكر -عنده- فلا تتعد مع فوات واحد منها إلا مع الشوكة والقهر. والثاني أن يكون المتولي لعقد البيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء وسائر وجوه الناس، وقد ذكر سبعة مذاهب فيمن تتعد به البيعة من ناحية العدد . والثالث أن يجيب المبايع - بفتح الياء - الي البيعة فلو امتنع لم تتعد امامته ولم يجبر عليها ، ونقل عن النووي إلا أن يكون من لا يصلح للامامة إلا واحد فيجبر بلا خلاف . والرابع الاشهاد علي المبايعه فيما اذا كان العاقد واحدا ، اما اذا كان العاقد جمعا فانه لا يشترط الاشهاد . والخامس أن يتحد المعقود له بان لا تتعد البيعة لأكثر من واحد <sup>(١)</sup> .

وأيا كان شكل اسناد السلطة ، اختيارا مطلقا من قبل جماعة المسلمين كحال المسلمين عقب وفاة النبي صلي الله عليه وسلم ، أو عهدا من خليفة سابق لأحد المسلمين ، كما فعل ابو بكر مع عمر بن الخطاب ، أو عهدا من خليفة سابق لجماعة من المسلمين ليختاروا احدهم ، كما فعل عمر بن الخطاب مع الصحابة الستة الذين رشحهم للخلافة بعده ، إلا أن البيعة في هذه الأشكال كافة تظل لها الكلمة الأولى في اسناد السلطة <sup>(٢)</sup> ، واذا كان امر الاختيار بالبيعة لا غضاضة فيه في حال ترك الأمر علي البيعة في الشككين الاخرين لولاية العهد ، ذلك أن العهد هنا ليس إلا مجرد عهد ترشيح واقتراح ، لاعهد تثبيت واقامة لازمة ، يؤكد ما اشترطه القلقشندي لصحة الامامة بالعهد من ضرورة <sup>(٣)</sup> أن يكون المعهود اليه مستجمعا لشرائط الامامة وقت العهد، وحتى لو كان المعهود اليه صغيرا أو فاسقا عند العهد ، بالغا عدلا عند موت العاهد ، لم يصر بذلك العهد اماما ، بل لا بد من مبايعه أهل الحل والعقد له بالخلافة وأن يقبل المعهود اليه العهد ، فلو امتنع المعهود اليه من القبول ببيع غيره، وكأنه لاعهد <sup>(٤)</sup> .

بل بلغ من حرص الفقه السياسي الاسلامي علي العقد في ولاية السلطة أن ذهب كثير من الفقهاء الي أن من تعينت فيه الامامة ، ولم يجز ان يعدل بها عنه الي غيره لا بد من ثبوت امامته

( ١ ) انظر : القلقشندي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ص ٤١-٥٤ . وانظر ايضا مالورده د. عبد الرزاق احمد السنهوري ، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية ، ترجمة د. نادية عبد الرزاق السنهوري ، مراجعة د. توفيق الشلوي ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٩ ، ص ص ١٣٥-١٤٤ ، الشيخ محمد رشيد رضا ، الخلافة ، القاهرة : لفرهاء للاعلام العربي ، ١٤٠٨-١٩٨٨ ، ص ص ١٧-٣٣ .

( ٢ ) انظر :

- Fathi Osman , "The Contract for the Appointment of the Head an Islamic state : Bai' at al- Iman" , in Mumtaz Ahmed , State Politics and Islam , Washington : American Trust Pub., 1986, PP 51-85 .

( ٣ ) انظر : القلقشندي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ص ٤٩-٥٠ . وانظر ايضا : د. السنهوري ، مرجع سابق ، ص ص

وانعقاد ولايته بعقد واختيار ورضا ، وهو مذهب جمهور الفقهاء والتكلمين ، لكن يلزم أهل الاختيار عقد الامامة له فان اتفقوا اتوا . لأن الامامة عقد لا يتم إلا بعاقده ، وذهب آخرون من فقهاء العراق الى ثبوت ولايته وانعقاد ولايته ، وانعقاد امامته ، وحمل الأمة علي طاعته ، وإن لم يعقلها اهل الاختيار ، ولأن مقصود الاختيار تمييز المولي وقد تميز هنا بصفته <sup>(١)</sup> .

واما شرعية الممارسة فمرتبطة بأمرين أحدهما شرعية الطاعة استمراراً وبقاء ، التي تعطي الحق للسلطة في الانقياد لها من قبل الرعية ، طاعة لله ورسوله فان خرجت علي احكام الشرع كان في ذلك خروج على أصول الاسلام وهذا يستوجب عصيانها لأنها بخروجها انما سلكت طريق معصية الله ومعصية رسوله ، ولاطاعة لمخلوق في معصية الخالق ، والمحكوم المسلم ينبغي أن يقيس موقفه من السلطة دائما طاعة أو عصيانا بناء علي مسلكها وموقفها من احكام الشرع <sup>(٢)</sup> ، بل ينبغي علي الحاكم المسلم أن ينمي فيه -أى المحكوم- ملكة المبادرة بهذا الموقف ليحفظ فيه روح الحمية علي دينه وشريعته ، وذلك ما فعله الخليفة الأول عقب بيعته اذ خطب الناس "انني قد وليت عليكم ولست بخيركم فان رأيتوني علي حق فأعينوني . وان رأيتوني علي باطل فسدوني . اطيعوني ما اطعت الله فيكم . فاذا عصيته فلا طاعة لي عليكم <sup>(٣)</sup> . وهو أيضاً ما انتهجه الخليفة الثاني عقب ولايته اذ صعد المنبر وقال "أقرعوا القرآن تعرفوا به . واعملوا به تكونوا من اهله . انه لم يبلغ حق ذي حق ان يطاع في معصية الله <sup>(٤)</sup> .

والأمر الثاني في شرعية الممارسة هو شرعية الانحياز التي تتوقف علي قدرتها (أى السلطة) علي جعل مبدأي حراسة الدين وسياسة الدنيا به حقيقة واقعة ومعاشة ، والسلطة لن تفلح في ذلك الا اذا أدي الحاكم والمحكوم ما عليه قبل الآخر ، بحيث تكون خلاصة الاداء متوافقة مع مقتضي السياسة الشرعية ، وبحيث يصير الحق لأحدهما - بموجب التكامل بينهما وتبادل الالتزام

( ١ ) انظر : الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ٨ ؛ القلقشندي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٤٧-٤٨ . وانظر في محورية دور اهل الحل والعقد في البيعة واستناد السلطة : سيف الدين عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ٥٣٧-٥٨٠ ؛ فوزي علي خليل ، دور اهل الحل والعقد في النموذج الاسلامي لنظام الحكم ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة ، ١٤١١-١٩٩١ ، ص ٧٢ وما بعدها .

( ٢ ) انظر : د. طه بوي ، بحث في النظام السياسي الاسلامي ، مرجع سابق ، ص ١٢٤-١٢٥ ، وله ايضا : أصول النظرية السياسية ، القاهرة : المكتب المصري الحديث ، ١٩٨٦ ، ص ١٠١ ؛ وكذلك : الفكر الشوري ، دراسة لفلسفة ثورة ٢٣ يوليو في ضوء الفلسفات السياسية العالية ، الاسكندرية : المكتب المصري الحديث ، ١٩٦٧ ، ص ٢٩-٦٠ .

( ٣ ) انظر : أحمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٨٠ نقلها عن صاحب العقد الفريد والطبري ؛ وانظر أيضا رواية الباقلائي ، مرجع سابق ، ص ٤٢ ؛ ابن هشام ، تحقيق محمد السرجاني ، القاهرة : المكتبة التوفيقية ، ص ٥٠ ، ج ٤ ، ص ٢٣٢ ؛ ابن سعد ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ١٣٦ .

( ٤ ) انظر : أحمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٢١١ ، نقلها عن ابن محبة في "عيون الاخبار" ، وانظر في السياق نفسه ما أورده ابن سعد : في الطبقات الكبرى ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٢٠٨-٢١٣ .

والمستولية كل علي قدر موقعه منها واجبا علي الآخر ، والواجب لاحدهما حقا للثاني عندها  
ستحقق علي ايديهما مقاصد السياسة التشريعية في اصلاح كل منهما راعيا ورعية ومن ثم  
مقاصد اقامة النظام التشريعي الاسلامي اساس الدولة الاسلامية . من هنا ربط الفقه الاسلامي  
شرعية الانجاز بمفهومي الحق والواجب لتؤكد الزامية الانجاز وفرضيته لاطواعيته واختياريته ، وان  
ظل ذلك في حدود الوسع والطاقة والمستطاع .

والفقه السياسي الاسلامي في هذا الصدد له اجتهادات كثيرة ، فالماوردي عدد من حقوق  
الامة علي الامام ومن ثم واجباته قبلها عشرة حقوق لها أو واجبات عليه ، هي حفظ الدين علي  
أصوله المستقرة ، وما أجمع عليه سلف الامة ، وتنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين  
المتنازعين حتي تعم النصفة فلا يتعدي ظالم ولا يضعف مظلوم ، وحماية البيضة ، والذب عن  
الحريم ، واقامة الحدود لتصان محارم الله تعالي عن الانتهاك ، وتحفظ حقوق عباده من اتلاف  
واستهلاك ، وتحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدامغة ، وجهاد من عاند الاسلام بعد الدعوة  
حتي يسلم أو يدخل في الذمة ، وجباية الفبيء والصدقات علي ما أوجبه الشرع نصا واجتهادا ،  
من غير خوف ولاعسف ، وتقدير العطايا وما يستحقه في بيت المال من غير سرف ولاقتير ،  
ودفعه في وقت لاتقديم فيه ولا تأخير ، واستكفاء الأمانة ، وتقليد النصحاء فيما يفوض اليهم من  
الأعمال ويكله اليهم من الأموال ، وأن يياشر الامور بنفسه ، ويتصفح الاحوال لينهض بسياسة  
الامة وحراسة الملة <sup>(١)</sup> .

وتقد وافق الماوردي في هذه الحقوق التي هي علي قائد المسلمين كثير من الفقهاء ، وان  
اختلفوا أحيانا معه في الصياغة أو تقديم بعض الحقوق علي ما عداها ، أو اضافة القليل اليها ، أو  
التفصيل في بعضها ، كالقلقشندي <sup>(٢)</sup> ، والقاضي ابي يعلي <sup>(٣)</sup> ، وابن جماعة <sup>(٤)</sup> وان كان الأخير  
علي غير عادة غيره من الفقهاء - قد قدم حقوق الامام ومن ثم واجبات الرعية ، قبله علي  
حقوق الرعية ومن ثم واجبات الامام قبلها ، حين ان الجويني اناط بالسلطة واجبين اساسيين  
ارجعهما الي النظر في الدين والنظر في الدنيا وفرع تحت كل منهما واجبات فرعية هي اقرب الي  
ما ذكره الماوردي وغيره <sup>(٥)</sup> ، اما ابن تيمية فقد انطلق من قوله تعالي ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا  
الامانات الي اهلها ، واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعماء يعظكم به إن الله كان

( ١ ) انظر : الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ١٥-١٦ .

( ٢ ) انظر : قلقشندي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٥٩-٦٢ .

( ٣ ) انظر : ابي يعلي ، تحرير الأحكام في تدبير اهل الاسلام ، تحقيق د. فواد عبد المنعم ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ،  
ط ٢ ن ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ ، ص ٣٠-٣١ .

( ٤ ) انظر : ابن جماعة ، تحرير الأحكام في تدبير اهل الاسلام ، تحقيق . فواد عبد المنعم ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، ط ٢ ،  
١٤٠٧ هـ ، ١٩٨٧ ، ص ٦٥-٧١ .

( ٥ ) انظر : الجويني ، مرجع سابق ، ص ١٣٥-٢١٣ .

سميعاً بصيراً ﴿١﴾ ليستتبط ان الآية قد أوجبت أداء الامانات الي اهلها وقسمها الي امانات الولايات وامانات الأموال، والحكم بالعدل واعتبرهما جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة (٢).

وأما الذي علي الرعية قبل الراعي فقد قصره الماوردي علي واجبي الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله (٣)، ونقل عنه القلقشندي ذلك (٤) ووافقه ابو يعلي (٥) مع اختلاف يسير في الصياغة، لكن ابن جماعة كان أكثر من استوفي بمقاله في هنا الصدد اذ حمل الرعية عشرة واجبات هي حقوق راعيها عليها، ويدخل فيها بذل الطاعة له ظاهراً وباطناً في كل ما يأمر به أو ينهي عنه إلا أن يكون معصية، وبذل النصيحة له سرا وعلانية، والقيام بنصرته باطناً وظاهراً، وإن يعرف له عظيم حقه وما يجب من تعظيم قدره، وإيقاظه عند غفلته، وإرشاده عند هفوته، وتحذيره من علو يقصده بسوء، وحاسد يرومه بأذي، أو خارجي يخاف عليه منه، ومن كل شيء يخاف عليه منه علي اختلاف أنواع ذلك وأجناسه، وأعلامه بسيرة عماله، واعانتة علي ما تحمله من أعباء الأمة، ومساعدته علي ذلك بقدر الامكان، ورد القلوب النافرة منه اليه، وجمع محبة الناس عليه، والذب عنه بالقول والفعل وبالمال وبالنفوس والأهل في الظاهر والباطن والسمر والعلانية (٦)، وإن كان ما اوردته من واجبات علي الرعية فيما دون الطاعة انطلاقاً - من قوله تعالي ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ فإن تنازعتهم في شيء فردوه الي الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير واحسن تأويلاً ﴿ - واجب الرعية الأساسي الذي يتسع لكل الأمور وفق شرائطها، علي معني أن يطيعوا اولي الأمر الفاعلين لأداء الامانات الي اهلها والحاكمين بالعدل بين الناس في قسمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك، الا ان يؤمروا بمعصية، فاذا امروا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق فان تنازعوا في شيء ردوه الي كتاب الله وسنة رسوله صلي الله عليه وسلم (٧).

(١) سورة النساء / الآية رقم ٥٨ .

(٢) انظر : ابن تيمية ، سياسة الشرعية ، مرجع سابق ، ص ١٥ وما بعدها .

(٣) انظر : الموردي ، الأحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ١٧ .

(٤) انظر : القلقشندي ، مرجع سابق ، ص ٦٢-٦٣ .

(٥) انظر : ابو يعلي ، مرجع سابق ، ص ٣١ .

(٦) انظر : بدر الدين بن جماعة ، مرجع سابق ، ص ٦١-٦٤ .

(٧) انظر ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، مرجع سابق ، ص ١٥-١٦ . وانظر في شرعية الانجاز تعويلاً علي أداء

الحقوق والواجبات المتبادلة في النبوة: الاسلامية بين قطبي لوجود السياسي: د. السنهوري ، مرجع سابق ، ص ١٨٩ وما بعدها ؛ محمد رشيد رضا ، الخلافة ، مرجع سابق ، ص ٣٤-٣٧ ؛ محمد اسد ، منهاج الاسلام في الحكم ، نقله الي العربية منصور محمد ماضي ، بيروت : دار العلم للملايين ، الطبعة الخامسة ، ١٩٧٨ ، ص ٦٩-٧٧ . وانظر أيضاً

فإذا ما استقرت الحقوق والواجبات وسار منهج السلطة قائما على التزامها ، فإن ثمة تساؤلات تثار انطلاقا من هذه الوضعية أولها ماذا لو خلع الراعي - قائد الدولة - نفسه طواعية رغم استمرار شرعيته ؟ والثاني ماذا لو تغيرت شرائط شرعية الترشيح فيه ومن ثم شرعية إنجازها؟ والثالث ماذا لو خرجت الرعية عليه حال فقدان الشرعية؟

الواقع ان الفقهاء لهم اجاباتهم المختلفة عن هذه التساؤلات تحروا فيها ما يمكن أن يضمن للسلطة استقامتها في الدولة الاسلامية واستقرارها . فالتساؤل الأول عن استقالة الامام وعزل نفسه بنفسه، اجاب عليه الجويني بأن هناك اختلافا في ذلك ، فمن الفقهاء من منع ذلك وقضي بأن الامامة تلزم من جهة الامام لزومها من جهة العاقدين المسلمين كافة ومنهم من ذهب الي أن له أن يخلع نفسه ، تعويلا على أن الحسن بن علي خلع نفسه من السلطة ، وكان ولي عهد ابيه ولم يبد من احد نكير عليه ، اذ سلم السلطة لمعاوية ابن ابي سفيان عام الجماعة وقد اختار الجويني "أن الامام لو علم انه لو خلع نفسه لاضطربت الامور وتزلزلت الثغور ، وانجر الي المسلمين ضرار لا قبل لهم به فلا يجوز أن يخلع نفسه وهو كالواقف من المسلمين في صف القتال مع المشركين اذا أراد أن يهزم ، وعلم أن الأمر بهذا السبب يكاد أن يتلجم وينخرم فيجب عليه المصابرة ، وان

---

- Fathi Osman , op.cit. , P 83-86 ; Fazlur Rahman , "The Principle of Shura and the Role of the Ummah in Islam" in Montaz Ahmed , op.cit. , pp 87-96 ; Akram Raslan , op.cit. , pp132-133: Mona M.Abul-Fadl (ed) Association of Mouslim Social Scientists Proceedings , 21st Anual Conference , Herndon Virginia U.S.A : International Institute of Islamic Thought , 1993 . pp 73-105

والأمر الذي ينبغي التويه اليه هنا ان شرعية الانجاز لا تتوقف علي مجرد التزام كل من القطبين - الحاكم والمحكوم - بما عليهما سعيا الي تحصيل ما هما ، وانما يتوقف كذلك علي قدرة كليهما علي التفاعل والتعاون من أجل بناء مؤسسات الانجاز - التي هي في حقيقة الأمر مؤسسات الأمة بأكملها علي تنوعها ، التشريعية ، والتنفيذية ، والقضائية ، بحيث يأتي أداء كل منها متوافقا مع مقاصد الدولة الاسلامية الشرعية وتكون عونا للقيادة السياسية في القيام بما هو منوط بها علي وجه يكفل اصلاحها والحفاظ علي هويتها وامنها .انظر في بيان هذه المؤسسات: ابن ابي الربيع ، مرجع سابق ؛ مقدمة د. حامد ربيع ، ج ١ ، ص ١٣٣ ؛ عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الاسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية للدولة ، القاهرة : دار الانضاء ، ١٣٩٧-١٩٧٧ ، ص ص ٤٢-٥١ ؛ د. عبد الحميد متولي ، مبادئ نظام الحكم في الاسلام ، القاهرة : دار المعارف ، طبعه اولي ، ١٩٦٦ ، ص ص ٥٨٩-٦٥٦ ، د. السنهوري ، مرجع سابق ، ص ص ٢٠٢-٢١٦ ؛ د.أحمد الحصري ، الدولة وسياسة الحكم في الفقه الاسلامي ، القاهرة : مكتبة الكليات الازهرية، ١٤٥٥هـ - ١٩٨٥م ، ص ٣٥٧ ومابعدها ؛ محمد ساجي ، مبدأ الفصل بين السلطات في الفكر السياسي الاسلامي ، رسالة ماجستير غير منشورة ، معهد البحوث والدراسات العربية ، قسم الدراسات السياسية وقومية ببغداد، اغسطس ١٩٨٥م ، ص ص ٦٣-١٠٩ ؛ فوزي علي خليل ، مرجع سابق ، ص ص ٦٣-٧١ ؛ ناهد عرنوس ، المؤسسة في النظام السياسي الاسلامي ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد ، جامعة القاهرة ، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣م ، ص ص ٩١-٣٥٠ .

لم يكن متعينا عليه الابتلاء للجهاد مع قيام الكفافة به ، وان علم أن خلعه نفسه لا يضر للمسلمين ، بل يطفى نائرة نائرة ، ويدأ فتنا متظافرة ، ويحمن دماء في أهبها ، ويريح طوائف المسلمين عن نصبها ، فلا يمتنع أن يخلع نفسه، وهكذا خلع الحسن نفسه ٠٠٠٠. وماروى أن أبا بكر رضى الله عنه قال : أقيلوني فاني لست بغيركم ، دليل على أن الامام ليس له أن يستقيل بنفسه انفرادا ، واستبدادا في الخلع ، ولذلك سأل رضى الله عنه الاقالة فقالوا : والله لا نقتيلك ولا نستقيلك وهذا محمول على ما كان الأمر عليه من ارتباط مصلحة المسلمين باستمرار الصديق علي الامامة وادامة الاقامة والاستقامة عليها وكان لا يسد أحد في ذلك مسده.... ولو كان لا يؤثر خلعه نفسه في الحاق ضرار ولا في تسكين نائرة ولو خلع نفسه لقام آخر مقامه، فلست قاطعا في ذلك جوابا بل اري القولين فيه متكافئين ، قريبي المأخذ والأظهر عندي انه لو حاول استخلاء بنفسه واعتزالا لطاعة الله سبحانه وتعالى لم يمتنع وذلك مظنون لا يتطرق اليه في النفي والاثبات قطع ، فليقع ذلك في قسم المظنونات " (١) .

- والتساؤل الثاني عن تغير شرائط شرعية الترشيح ومن ثم شرعية الانجاز واثرها علي استمرار الامامة ، فقد اورد كثير من الفقهاء بابا متميزا في تأصيلهم الفقهي لنصب الامامة ، يدور حول ما يوجب خلعهما وعزها ، وارجعوا ذلك الي التغير الذي قد يطرأ عليها لاحقا وقسموه الي التغير المفضي الي النقص في البدن لخلل اصاب الاعضاء ، أو الحولس ، أو التصرف ، والتغير المفضي الي الجرح في العدالة بفسق الشهوات وفسق الشبهات ، وقد اختلفوا في وجوب الخلع من عدمه ، تبعا لنظرتهم الي التغيرين من حيث آثارهما علي أداء السلطة لما عليها قبل الدين والرعية المسوسة به (٢) .

- ويقي التساؤل الثالث عما اذا استوجب رأس السلطة الخلع فلم ينخلع طواعية ، ولم يبق معه من مخرج سوي دفعه الي ذلك كرها وقسرا ولو بالقوة الجبرية ، والاجابة عنه من أكثر مظان الخلاف بين الفقهاء والمناهب الاسلامية ، فثمة من رأي التنوع بالصير والطاعة في المعروف ، والعصيان في المعصية ما كان الي ذلك سبيلا وترك امره الي الله ، وآخرون ربطوا الصير عليه بالتمكن والقدرة علي تغييره فاذا ما تهيأت اسباب القوة ومكنتها فلامنص من خلعه بها ، وفريق ثالث لم ير من طريق سوي الخروج دون صير ، أو تمكّن ، فالفساد في بقائها -أى السلطة الفاسدة - أكبر من ان يصير عليه ، أو ينتظر التمكّن منه ، ولكل فريق حججه وبراهينه الشرعية

( ١ ) انظر : الجويني ، مرجع سابق ، ص ٩٧-٩٩ ، وانظر ايضا ألقشندي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٦٥-٦٦ .

( ٢ ) انظر : الملوردي ، الأحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ١٧-٢٠ ؛ ألقشندي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٦٧

٦٧-٧٤ ؛ ابن جماعة ، مرجع سابق ، ص ٧٢ ؛ الجويني ، مرجع سابق ، ص ٧٥-١٢٠ ؛ ابو يعلى ، مرجع سابق ، ص

ص ٢٢-٢٥ ؛ محمد رشيد رضا ، الخلافة ، مرجع سابق ، ص ٤٦-٥١ ؛ ٥٥ السنهوري ، ص ٢٢٧-٢٦٠ .

والعقلية ، وادلته من الخبرة الاسلامية <sup>(١)</sup> . والذي عليه اهل السنة والجماعة ما ذكره الجويني " وان علمنا انه لا يتأتى نصب امام دون اقتحام داهية دهياء ، وارقة دماء ، ومصادمة أحوال جملة الاهوال ، واهلاك انفس ، ونزف أموال فالوجه أن يقاس ما الناس مدفوعون اليه مبتلون به بما يفرض وقوعه في محاولة دفعه .

فان كان الواقع الناجز ، أكثر مما يقدر وقوعه في روم الدفع فيجب احتمال المتوقع له للدفع البلاء الناجز وان كان المرتقب المتطلع يزيد في ظاهر الظنون علي ما الخلق مدفوعون اليه فلا يسوغ التشاغل بالدفع ، بل يتعين الاستمرار علي الأمر الواقع " <sup>(٢)</sup> وما ذكره ابن تيمية من انه " اذا امر ولاة الأمر بمعصية الله ، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. فان تنازعوا في شيء ردوه الي كتاب الله وسنة رسوله صلي الله عليه وسلم وان لم يفعل ولاة الأمر ذلك ، اطيعوا فيما يأمر به من طاعة الله ، لأن ذلك من طاعة الله ورسوله ، واديت حقوقهم اليهم كما امر الله ورسوله ، واعينوا علي البر والتقوي ولا يعاونون علي الاثم والعنوان " <sup>(٣)</sup> .

#### المطلب الثاني : الاعتراف بالسلطة السياسية الشرعية:

وهذا الأمر يثير قضية أخرى أكبر تتعلق بمبدأ الاعتراف بالدولة ، وهو مبدأ ينطوي على مسائل فرعية كثيرة في القانون الدولي المعاصر <sup>(٤)</sup> . والمقام هنا لا يتسع لعرض القضية بالتفصيل ،

( ١ ) انظر : نفين عبد الخالق ، المعارضة في الفكر السياسي الاسلامي ، رسالة دكتوراه منشورة ، كلية الاقتصاد ، جامعة

القاهرة ، ١٩٨٣ ، ص ٦٢ وما بعدها .

( ٢ ) انظر : الجويني ، مرجع سابق ، ص ٨٣ .

( ٣ ) انظر : ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، مرجع سابق ، ص ١٦ ، وانظر أيضا في شرعية الخروج والثورة في الفكر

الاسلامي . د . محمد طه بدوي ، الفكر الثوري ، مرجع سابق ، ص ٢٩ - ٦٠ ؛ د . منظور الدين أحمد ، ص ص

١٨١ - ٢٢٦ ؛ د . محمد سليم العوا ، في النظام السياسي للدولة الاسلامية ، القاهرة : دار الشروق ، ط ١ ، ١٩٨٩ ،

ص ص ٢٣١ - ٢٣٧ .

وأنظر أيضا :

- Bernard Lewis , "Islamic Concepts of Revolution" in Vatikiotis (ed) Revolution in the Middle East and other Cases studies , London: George Allen , 1972. p.35 .

( ٤ ) انظر : د . عز الدين فودة ، مقدمة في القانون الدولي العام ، القاهرة : مكتبة عين شمس ، ١٩٨٧ ، ص ص ٦٤ -

٧٧ ؛ د . عبد الله العريان ، أصول القانون الدولي ، القاهرة : المطبعة العالمية ، د . ت ، ص ص ٨٣ - ٩٢ ؛ د . سامي عبد

الحميد ، مرجع سابق ، ص ص ١٨٤ - ١٩٩ ح د . محمد سامي عبد الحميد أصول القانون الدولي العام ، الاسكندرية :

الدار الجامعية للطباعة والنشر ، ١٩٨٦ ، ج ١ ، الجماعة الدولية ، ص ص ١٨٤ - ١٩٩ . وانظر أيضا بشأن الاعتراف

وطبيعته وآثاره :

خاصة وأنها تعد احد المنطلقات الاساسية لتأصيل علاقات الدولة الاسلامية السلمية بغيرها في ممارستها لاختصاصاتها في الحماية الدبلوماسية وتبادل التمثيل الدبلوماسي وعقد الاتفاقات الدولية<sup>(١)</sup>. وبداية القول في حقيقة الاعتراف بالسلطة في الدولة الاسلامية هو أن تناول هذه المسألة تشوبه أكثر من صعوبة ، لعل أولاها ان كثيرا ممن شغلهم البحث في الدولة الإسلامية لم يستغرقهم الاعتراف المقرر أو المنشئ أو الواقعي -حسب نظريات الاعتراف في القانون الدولي - وهذا يعني ندرة الاجتهاد السابق في مسألة الاعتراف، والثانية أن الفقه الاسلامي الذي تمحض عن اجتهادات علماء السلف علي اختلاف مذاهبهم -لبعنا المسافة الزمنية بينهم وبين المسألة ، ونظرا لتعاملهم مع الدولة الاسلامية أو دار الاسلام كحقيقة واقعة، عليها واجبات أنظفها الشرع بها ابتداء وليس بناء على ردود أفعال الدول الاخرى - لم يحفلوا بهذه المسألة، والثالثة ان مفردات الاعتراف - وبناء علي ماسبق في الصعوبتين الأولى والثانية - لا تزال مفردات في جملتها غريبة مبني و معني ومحاولة انزالها علي الأصول المنزلة أو الخيرة الاسلامية دون ضوابط قد تؤدي الي تشويه الأصول والخيرة معا ، وكشف هذه الضوابط عائد الي اهل الاجتهاد والفقه ، وليس الي باحث مبتديء، وهنا يمكن القول وفي ضوء ما سبق ان هناك بعض المبادئ يمكن مراعاتها في الحديث عن الاعتراف بالسلطة في الدولة الاسلامية يمكن اجمالها في الآتي :

- المبدأ الأول : أن السلطة في الدولة الاسلامية اذا سعت الي الاعتراف بغيرها أو الي اعتراف الغير بها ، وصار ذلك لازما وضروريا ، يجب أن تراجع كثيرا من مقولات نظرية الاعتراف في القانون الدولي المعاصر خاصة المقولات التي لا تنفق وطبيعتها ، وما تدن به ، وما تسعى اليه في حركتها الخارجية مثل مقولة الخضوع لنظام قانوني دولي ، هو بالأساس صناعة وصياغة غير اسلامية في كثير من قواعده ، ومقولة إن الاعتراف يجب ان يصدر عن وحدات لها شخصية قانونية دولية هي بالأساس دول قومية يستعلي فيها منطق الحدود الاقليمية وفصل الدين عن الدولة ، والمصلحة القومية ، ووضعية التشريع ، وتغليب ارادة الشعب علي ما عداها الي آخر ذلك من مستلزمات الدولة القومية ، ومقولة تأسيس الاعتراف علي الاعتبارات السياسية والاقتصادية التي تليها المصالح القومية - لا الالتزام العقيدي - بحيث يلور في فلکها وجودا وعدما<sup>(٢)</sup> .

- L.Oppenheim, International Law . A treatise peace , London : Longman , Seventh Edition, 1967 , Vol.1, pp. 125-152, Ian Brownlie, Principales of Public International Law , Oxford : Oxford University Press , 1979, pp.89 - 109.

( ١ ) انظر : د. محمد سامي عبد الحميد ، مرجع سابق ، هامش ٣ ، ص ١٨٥ .

( ٢ ) انظر : المصادر السابق الترهه اليها في الهامش قبل السابق .

- والمبدأ الثاني : هو ان قاعدة المعاملة بالمثل في شأن الاعتراف بالسلطة في الدولة الاسلامية هو مبدأ أصيل في علاقاتها الخارجية سلماً و قتالاً<sup>(١)</sup> فاذا ما اقيم الاعتراف المتبادل بينها وبين غيرها من الدول علي هذا المبدأ ، فلاغضاضة فيه ما دامت المماثلة في المعاملة محكومة بقيم العدل وشرعية الغايات والوسائل وتحقيق مقاصد شرعية للمسلمين ، أو درء مفساد عنهم ، والأصل في المعاملة بالمثل قوله تعالى ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾<sup>(٢)</sup> وقوله تعالى ﴿ فَإِن قَاتَلَكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جِزَاءُ الْكَافِرِينَ ﴾<sup>(٣)</sup> وقوله تعالى ﴿ فَمَن عَتَدِي عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا عَتَدِي عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴾<sup>(٤)</sup> وقوله تعالى ﴿ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ ﴾<sup>(٥)</sup> واخيراً قوله تعالى ﴿ وَإِن عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا مِثْلَ مَا عَاقَبْتُمْ بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ ﴾<sup>(٦)</sup> .

- والمبدأ الثالث : انه لا مجال للاعتراف بأية سلطة اخري أمر الشرع بقطع الصلة معها لموقفها العدائي ، أو الافسادي من المسلمين ولثلاً يتمخض الاعتراف عن اظهار المودة والموالة وغيرها من اعمال البر المنهي عنها حسبما ورد في قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا عَدُوِي وَعَدُوِيكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ الْيَهُم بِالْمُودَةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تَوَدُّوا بِاللَّهِ رِيحِكُمْ أَنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ الْيَهُم بِالْمُودَةِ وَأَنَا أَعْلَمُ مَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ . إِنَّ يَتَّقُواكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَسْطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتُهُم بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ ﴾<sup>(٧)</sup> ، وإنما تقاس اعمال البر والقسط والمودة - ومنها الاعتراف - لمباشرة هذه الأعمال قبلهم ، من خلال المقياس الالهي ﴿ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ . إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَيَّ أَخْرَاجِكُمْ أَنْ تَتَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾<sup>(٨)</sup> .

( ١ ) انظر : الشيباني ، السير الكبير ، بشرح الامام السرخسي ، تمهيد وتعليق الشيخ محمد ابو زهرة و د . مصطفى ابو زيد ، القاهرة : مطبعة جامعة القاهرة ، ١٩٥٨ ، ج ١ ، ص ص ٤٤-٣٥ من المقدمة .

( ٢ ) سورة البقرة / الآية رقم ١٩٠ .

( ٣ ) سورة البقرة / الآية رقم ١٩١ .

( ٤ ) سورة البقرة / الآية رقم ١٩٤ .

( ٥ ) سورة التوبة / الآية رقم ٧ .

( ٦ ) سورة النحل / الآية رقم ١٢٦ .

( ٧ ) سورة الممتحنة / الآيتان رقم ١ ، ٢ .

( ٨ ) سورة الممتحنة / الآيتان رقم ٨ ، ٩ .

- والمبدأ الرابع : ان الالتزام بالاعتراف المتبادل بين السلطة في الدولة الاسلامية والسلطة في دولة اخري غير اسلامية اذا اسس علي التعاقد والتعاهد -وفق ضوابطه الشرعية- يفرض علي المسلمين واجب احترام العقود والعهود ورعايتها ، ما لم تسقط شرائطها ، وأركانها ، لقوله تعالي ﴿ وأوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا ان الله يعلم ما تفعلون ﴾<sup>(١)</sup> ، وقوله ﴿ وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولاً ﴾<sup>(٢)</sup> وقد عد الرسول صلي الله عليه وسلم من سمات المنافقين نقض العهد والغدر في قوله "أربعا من كن فيه كان منافقا خالصا ، ومن كانت فيه خلة منهن كانت فيه خلة من نفاق حتي يدعها . اذا حدث كذب ، واذا عاهد غدر ، واذا وعد اخلف ، واذا خاصم فجر"<sup>(٣)</sup> وفي رواية "آية المنافق ثلاث اذا حدث كذب ، واذا وعد اخلف ، واذا اتمن خان"<sup>(٤)</sup> يصدق ذلك ان كان التعاهد مكتوبا أو غير مكتوب ، صريحا أو غير صريح.

- والمبدأ الخامس : ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فاذا كان ادراك مصالح المسلمين أو درء المفاسد عنهم ليس له من مخرج أو منفذ سوي الاعتراف بهذه السلطة فذلك يدخل في اطار القاعدة الشرعية الاصولية ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب "علي ان تقدر ضرورة اللجوء الي هذه القاعدة بقدرها ، ذلك انه اذا كان الاعتراف بشرعية وجود هذه السلطة مطلوبا في هذه الحالة، فانه لا يقتضي الاعتراف بشرعية ما تدين به أو تعتقه من ديانة أو غيرها مما لا يساوي في ميزان عقيدة التوحيد وشريعة الاسلام شيئا ، ان الرسول صلي الله عليه وسلم اقر بسُلطان قريش علي مكة ، وأبرم معها صلح الحديبية رغم انها لم تعترف له بالرسالة والقيادة ، وأصر زعيم قريش في توقيع الصلح مع النبي صلي الله عليه وسلم -سهيل بن عمرو- علي رفض أن يكتب في كتاب الصلح بسم الله الرحمن الرحيم ، وكنا محمد رسول الله ، غير معترف بالتوحيد ولا النبوة وقال بشأن الاولي "لا نعرف هذا ولكن اكتب باسمك اللهم" ، وبشأن الثانية " لو نعلم انك رسول الله لم نقاتلك ولكن اكتب اسمك واسم ابيك" فأقر الرسول صلي الله عليه وسلم ما اراد، رغم انكار بعض الصحابة ذلك، منهم علي بن ابي طالب كاتب الصلح<sup>(٥)</sup> ، اقره وهو الذي بريء من قريش قبل الهجرة وبعد بناء الدولة

( ١ ) سورة النحل / الآية رقم ٩١ .

( ٢ ) سورة الاسراء / الآية رقم ٣٤ .

( ٣ ) رواه مسلم عن عبد الله بن عمرو . انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٤٦ .

( ٤ ) رواه مسلم عن ابي هريرة . انظر : المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٤٧ .

( ٥ ) انظر في ملابسات صلح الحديبية : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ص ٢٠٨-٢٢٠ ؛ الطبري ، تاريخ الأمم

والملوك ، بيروت : مؤسسة الأعلمي ، ص ٥٠٤ ، ج ٢ ، ص ص ٨٦-٩١ ح ابن سعد ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ص ٧٢-

٤٨١ ؛ ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الريان ١٩٨٨ ، ج ٧ ، ص ص ٥٠٣-٥٢٣ ؛ صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع

سابق ، ج ١٢ ، ص ص ١٣٥-١٤٣ .

في المدينة لما كانت تدين وتعتقد في الأصنام والاثوان ، وقد ذكر الامام النووي أن المصلحة الشرعية في ذلك ظهرت حقيقتها بتمام هذا الصلح، وأورد من وجه هذه المصلحة ما كان عاقبته في النهاية لصالح المهاجرين والانصار وأهل مكة، ومن تابع قريش من القبائل الاخرى<sup>(١)</sup>

- والمبدأ السادس : ان عدم اعتراف السلطة في الدولة الاسلامية بأية سلطة اخري غير اسلامية ، أو العكس، لا ينبغي أن يكون عائقا امام الدخول في علاقات سلمية متبادلة، أيا كان نطمها سياسيا، أو ثقافيا ، أو اقتصاديا، أو غير ذلك، ما دامت امكانيات ذلك متاحة - شرعا وواقعا - وقد اكد واقع الحياة الدولية المعاصرة أن عدم الاعتراف بوحدة سياسية معينة لم يؤد الى انعدام قيام العلاقات القانونية بينها وبين دول لم تعترف بها ، فمثلا لاتعامل سفنها معاملة القراصنة ، وانما تتمتع على الأقل بجزية الملاحة في أعالي البحار ، كذلك تخضع الوحدات السياسية غير المعترف بها لقواعد قانون الحرب، وان كان عدم الاعتراف لا يجعلها أهلا لأن تتمتع بسائر الحقوق، أو تتحمل سائر الالتزامات التي تترتب عادة على قيام الشخصية الدولية<sup>(٢)</sup> .

- والمبدأ السابع والأخير : وهو أن الاعتراف المتبادل بين السلطة في الدولة الاسلامية، وغيرها من السلطات غير الاسلامية لا يعد مانعا -ولا ينبغي ان يكون مانعا- يحول دون واجبها الأساسي في نشر الدعوة والجهاد في سبيلها ، وهذا الواجب هو الذي دعا الرسول صلي الله عليه وسلم الي ارسال رسله ورسائله الي ملوك الارض ورؤسائها، ولم يشه ما تلقاه من بعضهم من ردود تنكر عليه واجب الدعوة في الاستمرار في دعوة آخرين غيرهم، فكان منهم من سلك مسلك هرقل وكسري في الانكار والصلود كالحارث بن ابي شمر الغساني صاحب دمشق ، وكان منهم من تقبل الدعوة بقبول حسن كالنجاشي ملك الحبشة والمقوقس عظيم القبط في مصر، بل ان القول الجافي لقائد الفرس في نهاوند للمغيرة بن شعبة ، في خلافة

---

( ١ ) يقول الامام النووي " قال العلماء والمصلحة المترتبة علي تمام هذا الصلح ، ماظهرت من ثمراته الباهرة ، وفوائده المتظاهرة التي كانت عاقبتها فتح مكة ، و اسلام أهلها كلها ، ودخول اناس في دين الله افواجا ، وذلك انهم قبل صلح لم يكونوا يختلطون بالمسلمين ، ولا يتظاهرون عندهم امور النبي صلي الله عليه وسلم كما هي ، ولا يجلبون بمن يعلمهم بها معضلة ، فلما حصل صلح الحديبية اختلطوا بالمسلمين ، وجاءوا الي المدينة ، وذهب المسلمون الي مكة ، وحلوا بأهلها واصدقائهم وغيرهم، ممن يستصحونهم ، وسمعوا منهم احوال النبي صلي الله عليه وسلم مفصلة بجزئياتها ، ومعجزاته الظاهرة ، واعلام نبوته المتظاهرة ، وحسن سيرته ، وجميل طريقته ، وعانينوا بأنفسهم كثيرا من ذلك ، فملت نفوسهم الي الايمان حتي باندر خلق منهم الي الاسلام ، قبل فتح مكة ، فأسلموا بين صلح الحديبية وفتح مكة وازداد الآخرون ميلا الي الاسلام فلما كان يوم الفتح اسلموا كلهم ، لما كان قد تمهد لهم من الميل ، وكانت العرب من غير قريش في البوادي يتظنون بأسلامهم اسلام قريش ، فلما اسلمت قريش ، اسلمت العرب في البوادي .. " . انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١٢ ، ص ١٤٠ .

( ٢ ) انظر : دعر الدين فودة ، مرجع سابق ، ص ٧٢-٧٣ .

عمر بن الخطاب "انكم معشر العرب أبعد الناس من كل خير ، واطول الناس جوعا، واشقى الناس شقاء واقتر الناس قنرا ، وابعده دارا، وما معني ان أمر هؤلاء الاساورة حولي ان ينتظموكم بالنشاب الا تنجسوا لجيفكم ، فانكم ارجس ، فان تنهبوا نخل عنكم، وان تأبوا نركم مصارعكم" (١) هذا القول لم يمنع المغيرة من اقامة حجة الدعوة عليه مخاطبا "فوالله مازلنا نتعرف من ربنا منذ جاءنا رسوله بالفتح والنصر حتي آتيناكم، وانا والله لا نرجع الي ذلك الشقاء ابدا حتي نغلبكم علي ما في أيديكم ، أو نقتل بأرضكم" (٢) .

### المطلب الثالث : مدى شرعية تعدد السلطة في الدولة الاسلامية :

ففاعلية الدولة في اختصاصها ممارسة السلطة لا تتوقف على شرعية هذه السلطة فحسب ، كما سبق ، وانما يلزم أن تكون جهة الشرعية واحدة وغير متعددة ، فلا تختار القيادة واحدة على رأس السلطة ، ضمانا لتوحد جهة الاختصاص في الدولة، وحفاظا على استقرارها ، وصيانة أمنها، ويمكن القول إن الحديث عن مدى شرعية التعدد ينقسم الى شقين مترابطين ، أحدهما يتعلق بمدى شرعية اسناد السلطة الى أكثر من قيادة ، حال توحد اقليم الدولة الاسلامية ، والشق الثاني يرتبط بمدى شرعية اسناد السلطة الى أكثر من قيادة ، حال انقسام الدولة الاسلامية ، بقطع النظر عن أسباب الانقسام وصورته وسوف نرجيء الحديث عن الشق الثاني الي مظنه حال الحديث عن الاختصاص الاقليمي للدولة الاسلامية . أما الشق الأول فالذي لاشك فيه أن ظلال التوحيد الذي يغلف وجود الجماعة المسلمة في عقيدتها حيث الاله الواحد، وشريعتها حيث ان مصدرها واحد ولا تنازع الالتزام بها شريعة اخري ، ورسولها صلي الله عليه وسلم واحد فلا نبي معه أو بعده ، وقبلتها واحدة فلا تولي وجهها شطر قبلة اخري غيرها أو معها، هذا التوحيد في مناحيه كافة ينبغي أن يترك بصماته في ايجاد الجماعة المسلمة الواحدة ، ذات القيادة الواحدة التي تأخذ بيدها نحو حقيقة تأكيد التوحيد رسالة ورسولا وقبلة في كيانها ومن ثم في شهودها اليماني ولذلك كان حرص النبي صلي الله عليه وسلم علي النهي عن اسناد السلطة الي أكثر من قائد من المسلمين فورد عنه "كانت بنو اسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي ، وانه لانيبي بعدي ، وستكون خلفاء فتكثر، قالوا فما تأمرنا؟ قال : فوا بيعة الاول فالاول ، واعطوهم حقهم، فان الله سألهم عما استزعاهم" (٣) ، وفي الحديث الآخر "ومن بايع اماما فأعطاه صفقة يده

(١) انظر : احمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٢٤٣ ، والأساورة جمع اسوار ، وهو قائد الفرس .

(٢) انظر : نفس المرجع السابق .

(٣) رواه مسلم عن ابي هريرة ، انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١٢ ، ص ٢٣١ .

ومرّة قلبه ان استطاع فان جاء آخر ينازعه فاضربوا عنقه" (١) ، وفي الحديث الثالث "اذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما" هذا ان لم يندفع الا بذلك كما ذكر الامام النووي (٢) .

كذلك ثبت عن الصحابة في اجتماع السقيفة لاختيار خليفة للنبي صلى الله عليه وسلم عقب وفاته، رفض المهاجرين ما اقترحه بعض الأنصار من امكان اختيار خليفتين اثنين معا علي أن يكون احدهما من المهاجرين ويكون الاخر من الانصار وتزعم الرفض عمر بن الخطاب ، وتأسس رفضه علي انه "لا يجتمع اثنان في قرن: والله لا ترضي العرب ان تؤمركم ونبينا من غيركم ولا تمتنع العرب أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم، ولنا بذلك الحجة الظاهرة علي من ينازعنا سلطان مملوئنا اولياؤه وعشيرته" (٣) .

وقد انعقد رأي غالبية فقهاء الأحكام السلطانية علي أنه لا يجوز أن يكون للأمة امامان في وقت واحد . وشذ قوم - علي ما يذكر الماوردي - فجوزوه (٤) وأورد الامام ابن جماعة "أنه لا يجوز عقد الامامة لاثنين لا في بلد واحد ولا في بلدين ولا في اقليم واحد ولا في اقليمين فان عقد لاثنين في وقت واحد ، بطلت البيعة ، وتستانف لأحدهما أو لغيرهما وان كانا في وقتين مع بقاء الأول ، فالبيعة الثانية باطلة حيث كانت وان جهل السابق منهما استؤنفت البيعة لأحدهما أو لغيرهما" (٥) ، امام الامام الجويني فقد كان من أكثر من عدد اسانيد رفض اختيار أكثر من قيادة لولاية السلطة وذكر من هذه الأسانيد ما درج عليه المسلمون عقب وفاة النبي صلى الله عليه وسلم من مبايعة أحدهم ، واعتمادهم أن مبيي الامامة علي أن لا يتصدي لها الافراد، ولا يتعرض لها الا واحد في النهر ، وان الغرض الأظهر من الامامة في جمع الآراء المشتتة ، وارتباط الاهواء المتفاوتة لا يثبت الا بأفراد الامام ، لأن الدول انما تضطرب بتحزب الأمر ، وتفرق الآراء ، وتجاذب الاهواء ، كما أن داعية التقاطع والتدابير والشقاق يكفلها ربط الامور بنظر ناظرين ، وتعليق التقدم بأمرين . وانما يستمر اكناف الممالك برجع أمراء الأطراف الي رأي واحد ضابط ، ونظر متحد رابط (٦) ثم انهم "اذا لم يكن لهم موئل عنه يصلحون ومطمح اليه يتشوقون تنافسوا ، وتظاولوا ، وتغالبا ، وتصالوا ، وتواثبوا علي ابتغاء الاستيلاء والاستعلاء ، وتغالبا غير مكترئين باستئصال الجماهير الدهماء ، فتكون الدائمة الدهياء ، وهذا مشار البلايا

( ١ ) رواه مسلم عن عبد الله بن عمرو . انظر المرجع السابق . ج ١٢ ، ص ٢٢٢-٢٢٤ .

( ٢ ) رواه مسلم عن ابي سعيد . انظر : المرجع السابق ، ج ١٢ ، ص ٢٤٢ .

( ٣ ) انظر : الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٤٤٥-٤٥٣ ؛ ابن الاثير ، الكامل في التاريخ ، تحقيق أي الفنا عبد الله لقاضي ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ط ١ ، ١٩٨٧ ، ج ٢ ، ص ١٨٩-١٩٥ ؛ ابن كثير ، البداية والنهاية ، القاهرة : دار الفكر العربي ، د ٥ ، ج ٦ ، ص ٣٤٠-٣٤٢ .

( ٤ ) انظر : الماوردي ، الأحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ٩ .

( ٥ ) انظر : ابن جماعة ، مرجع سابق ، ص ٥٦-٥٧ ، وانظر ايضا : القلقشندي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٤٦ .

( ٦ ) انظر : الجويني ، مرجع سابق ، ص ١٢٦-١٢٧ .

ومهلكة البرايا، وفيه تطحن السلطين والرعايا فقد تقرر ان نصب امامين مدعاة الفساد وسبب حسم الرشاد" (١)، وقد خلص الجويني بعد هذه الاسانيد الي ان نصب امام في بعض نواحي الدولة وآخر في باقيها مع التمكن من نصب امام نافذ الأمر في جميع خطة الدولة يعد باطلا اجماعاً (٢). وقد ذكر الامام النووي في معرض تعليقه علي بعض الاحاديث النبوية التي اوردناها سابقا أن العلماء اتفقوا علي أنه لا يجوز أن يعقد لخليفتين في عصر واحد، سواء اتسعت دار الاسلام ام لا، ونقل عن الجويني في كتاب الارشاد قوله- الذي يؤكد به ما اثبت عنه في "غياث الامم" - "قال اصحابنا لا يجوز عقدها شخصين وقال وعندني انه لا يجوز عقدها لأثنين في صقع واحد وهذا مجمع عليه" (٣).

ونقل الشيخ محمد رشيد رضا عن السيد صديق حسن خان في آخر كتابه "الروضة الندية" قوله "وإذا كانت الامامة الاسلامية مختصة بواحد، والأمر راجعة اليه، مربوطة به، كما كان في ايام الصحابة والتابعين وتابعيهم فحكم الشرع في الثاني الذي جاء بعد ثبوت ولاية الأول أن يقتل اذا لم يتب عن المنازعة وأما اذا بايع كل واحد منهما جماعة في وقت واحد. فليس أحدهما أولي من الآخر بل يجب على أهل الحل والعقد ان يأخذوا علي أيديهما حتى يجعل الأمر في أحدهما فان استمرا علي التحالف كان علي أهل الحل والعقد ان يختاروا منهما من هو أصلح للمسلمين ولا تخفي وجوه الترجيح علي المتأهلين لذلك" (٤).

والذي يظهر من عرض هذه الآراء أن هناك اتفاقا - شذ عنه البعض فيما ذكر الماوردي - علي أن ولاية السلطة الشرعية في الدولة الاسلامية لا ينبغي أن تصير إلا الي أحد المسلمين الذين تتوافر فيهم أهلية هذه الولاية ما كان ذلك متحققا معه نفاذ الأمر، في جميع خطة الدولة كما ذكر الجويني آنفا، وما دامت الأمور راجعة اليه مربوطة به كما نقل محمد رشيد رضا، لكن يبقى التساؤل : ماذا لو سقط هذان الشرطان بأن أصبح اختيار خليفة واحد لا يكفل نفاذ الأمور اليه في بعض نواحي الدولة - بغض النظر عن أسباب ذلك- ومن ثم وتبعاً لذلك لم تعد الأمور في الدولة كلها بالامكان أن ترجع اليه أو أن تربط بأجمعها اليه ؟

هل تكون ثمة ضرورة في تعدد الولاية - نزولا علي مقتضيات فقه الواقع، ومقتضيات تجديد فقه النصوص المنزلة فيما لاحكم فيه قاطعا مانعا - فيصبح بالتالي لمن شئوا عن اتفاق العلماء بعض

( ١ ) انظر : المرجع السابق، ص ١٢٧.

( ٢ ) انظر : المرجع السابق، ص ١٢٨.

( ٣ ) انظر : صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٢٣١-٢٣٢.

( ٤ ) انظر : محمد رشيد رضا، الخلافة، مرجع سابق، ص ٥٧. وانظر ايضا بخصوص لتعدد في الاقليم الواحد : د.

السنهوري، مرجع سابق، ص ص ١٧٤-١٧٧؛ د. توفيق الشلوي، فقه الشورى والاستشارة، المنصورة : دار الوفاء،

ط، ١٩٩٢، ص ص ٥٨٣ - ٥٩٨.

الحجة فيما جوزوه من تعدد؟ علي أن يظل ما نقله النووي - كما سبق - من اتفاق العلماء على أنه لا يجوز أن تعقد الولاية لاثنتين ، سواء اتسعت دار الاسلام أم لا ، مفهومهما في اطر الشرطين السابقين؟ هنا ما ستم مناقشته في النقطة الثانية من التعدد، والخاصة بمدى شرعيته فيما لو حدث الانقسام في اقليم الدولة الاسلامية.

### المطلب الرابع : السلطة وانتزاع الشرعية بالقوة في الدولة الاسلامية:

فالأصل في اختيار قيادة المسلمين أن تأتي علي مقتضي شرعية الترشيح ، وشرعية البيعة - سواء بالاختيار العام دون سابقة ولاية عهد أو بولاية العهد- حيث تكون للجماعة المسلمة الكلمة الفصل في اسناد السلطة ، ومن ثم ما يترتب عليها من ممارسة، غير أن هذا الطريق الذي يجب أن يرتاده المسلمون نزولا عند ما أقرته أحكام الشريعة في هذا الشأن ، وسيرا علي ما جرت عليه مثالية الخلافة الراشدة ، وحفاظا علي جماعتهم ، من حيث الحفاظ علي حقهم في اختيار من يقودهم ، ليس هو الطريق الوحيد بالضرورة ، ذلك أن هناك من حالات الاختيار السياسي ما يكون للغة منطق القوة السيادة فيه - وعندها - أي هذه الحالات - تستند السلطة الي شرعية الانتزاع بالقوة والغضب والاكراه ، لا الي شرعية البيعة بالارادة والطواعية ، ولكل حالة ظروفها واحكامها ، ونذكر منها:

#### ١ - حالة محاولة اغتصاب القوة وامر الجماعة المسلمة الي قيادة شرعية :

هذه الحالة تسقط معها حجة الساعي الي اغتصاب السلطة ، بل ان قوة الحجة عليه تفرض علي القيادة الشرعية ان تأخذ بيد الجماعة ، نحو مقاومته ، ولو بالقوة الجبرية، حتي لو أدي ذلك الي قتله ، ويسند قوة الحجة هذه أكثر من اعتبار منها اعتبار أن آية محاولة لشق عصا جماعة المسلمين هي منافاة للأمر الالهي بالاعتصام بالشرع وعدم التفرق في قوله تعالي ﴿واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا﴾<sup>(١)</sup> ، وقوله ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم اليينات﴾<sup>(٢)</sup> . واعتبار أن محاولة اغتصاب السلطة من القيادة الشرعية هو تعدد عليها وتعد بالتالي علي الأمة التي اختارتها ، وتعد علي الشرع الذي وجهها نحو اختيارها ، والتعدي عدوان والعدوان ظلم والشرع الخفيف نهى عن ولاية الظالم ﴿قال إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين﴾<sup>(٣)</sup> واعتبار الأمر بأداء الحقوق للقيادة الشرعية علي نحو ما فصل سابقا خاصة حق الطاعة وحق النصرة ، وقد ورد في الحديث النبوي "عليك السمع والطاعة

( ١ ) سورة آل عمران / الآية رقم ١٠٣ .

( ٢ ) سورة آل عمران / الآية رقم ١٠٥ .

( ٣ ) سورة البقرة / الآية رقم ١٢٤ . وانظر في ضرورة انضباط منهج ولاية للمسلمين بالعدل في السيرة والتعامل ، داخليا وخارجيا : خليل عبد النعم خليل مرعي ، "العدل في نظام القيم السياسية الاسلامية دراسة نموذج الخلافة الراشدة" ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة ، ١٩٩١ ، مواضع مغرقة .

في عسرك ويسرك ومنشطك ومكرهك واثرة عليك<sup>(١)</sup> وفي الحديث الآخر "ولو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له واطيعوا"<sup>(٢)</sup> وفي حديث البيعة "بايعنا علي السمع والطاعة ، في منشطنا ومكرهنا ، وعسرنا ويسرنا ، واثرة علينا، وان لا ننازع الأمر أهله ، قال (أي النبي صلي الله عليه وسلم : إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان"<sup>(٣)</sup> ، واعتبار تنفيذ الأمر الشرعي بمقاومة كل من ينازع القيادة المبايع لها من المسلمين لقول النبي صلي الله عليه وسلم في الحديث الطويل "ومن بايع اماما فاعطاه صفقة يده وثمره قلبه فليطعه إن استطاع ، فان جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر"<sup>(٤)</sup> . وقد فسر النووي حقيقة ضرب العنق بأن معناه ادفخوا الثاني فانه خارج علي الامام ، فان لم يتدفع لإلحاحه وتقاتل فقاتلوه، فان دعت المقاتلة الي قتله جاز قتله، ولاضمان فيه لانه ظالم متعدد في قتاله .

بل ان قتله في هذه الحالة قتلة جاهلية بنص الحديث النبوي "من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية، ومن قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبة ، أو يدعو الي عصبة، أو ينصر عصبه فقتل فقتله جاهلية ومن خرج علي أمي يضرب برها وفاجرها ولا يتحاشى من مؤمنها، ولا يفي لذي عهد عهده فليس مني و لست منه"<sup>(٥)</sup> .

واعتبار أخير هو أن الخروج علي الامام الشرعي فيه غدر، من حيث نكث البيعة السابقه له، والغدر منهبي عنه شرعا من قبل الراعي و الرعية، كما ذكر ابن حجر تعويلا علي الحديث النبوي "لكل غادر لواء ينصب يوم القيامة بغلرته"<sup>(٦)</sup> .

## ٢ - حالة أسناد السلطه السياسية بالاكراه والغصب:

وتأتي حين يحاول القائد السابق جعل ولاية العهد و خليفته من بعده علي المسلمين لواحد منهم، لا عن بيعة ارادية واختيار حر و انما عن اكراه وغصب فما يهمه في هذه الحالة أن يرضي هو عنم يستخلفه، دون أن يحفل بمدى موافقة رضا بقية المسلمين لما ارتضاه من عدمه، ولذلك قد يلجأ الي تشكيل المساندة الزائفة له ، وصناعة التأييد غير الحقيقي لما يراه، وان اقتضاه ذلك شراء المساندة أو دفع المقابل لصناعته، فان لم تجد هذه الوسيلة فالسيف انكي لمن يحاول الاعتراض،

( ١ ) رواه مسلم عن ابي هريرة . انظر صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، ج ١٢ . ص ٢٢٤ .

( ٢ ) رواه مسلم عن يحيى بن حصين : انظر المرجع السابق ، ج ١٢ . ص ٢٢٥ .

( ٣ ) رواه مسلم عن عبادة بن الوليد بن عبادة عن ابيه عن جده انظر : المرجع السابق . ج ١٢ ، ص ٢٢٨ .

( ٤ ) رواه مسلم عن عبد الله بن عمرو . انظر : المرجع السابق ، ج ١٢ ، ص ٢٣٤ .

( ٥ ) انظر : المرجع السابق ، ج ١٢ ، ص ص ٢٣٤-٢٣٥ .

( ٦ ) رواه مسلم عن ابي هريرة . انظر للمرجع السابق ، ج ١٢ ، ص ص ٢٣٦-٢٣٥ . وللمتة الجاهلية نما جاءت من حيث

هم فوضي لا امام لهم .

وقد كان معاوية بن ابي سفيان <sup>(١)</sup> اول من لجأ الي هذه الطريقة الاكراهية في اسناد السلطه، لما اتت شرعية لابنه يزيد بالقوه والقهر، فسن طريقة في ولايتها هي من سمات الملك اقرب منها الي سمات الخلافة الراشدة ذلك ان معاوية لما اراد البيعة لابنه مبررا ذلك بما كتبه مروان بن الحكم واليه علي المدينة "اني قد كبرت سني ودق عظمي وخشيت الاختلاف علي الأمة بعدي وقد رأيت أن أتخبر لهم من يقوم بعدي <sup>(٢)</sup> . فلما تبين لابناء كبار الصحابه بالمدينة أن يزيد هو المقصود بكلام معاوية رفضوا ذلك الاختيار و قام عبد الرحمن بن ابي بكر ليرد علي مروان ما أعلم به الناس مما نقله عن معاوية بشأن ترشيح يزيد "كذبت والله يا مروان ، وكذب معاوية، ما الخيار أردتما لامة محمد ولكنكم تريدون أن تجعلوها هرقلية كلما مات هرقل قام هرقل <sup>(٣)</sup> . وواقفه في رفضه الحسن بن علي وابن عمر وابن الزبير ولم يزل معاوية يستميل الناس لمبايعة يزيد حتي بايع له أهل العراق والشام ، وذكر ابن الاثير إنه "كان يعطي المقارب ويلدري المباعد ويلطف به حتي استوثق له أكثر الناس وبايعه <sup>(٤)</sup> . ولكنه كان يعلم مدي ما للحجاز من ثقل في اكساب يزيد الشرعيه ، فيما لو بايع أهل مكة وأهل المدينة فلما قدم المدينة أصر أبناء الصحابة الأربعة علي موقفهم فشكاهم إلي ام المؤمنين عائشة التي أوصته بهم خيرا ، ولكنه عند خروجه الي مكة أرادوه أن ينتهي عن المبايعة ليزيد وخبروه علي لسان ابن الزبير بين خصال ثلاث أخري رفضها معاوية "قال تصنع كما صنع رسول الله صلي الله عليه وسلم ، أو كما صنع أبو بكر ، أو كما صنع عمر" قال معاوية ما صنعوا ؟ قال :قبض رسول الله صلي الله عليه وسلم ولم يستخلف أحدا ، فارتضى الناس أبو بكر قال: ليس فيكم مثل أبي بكر، وأخاف الاختلاف قالوا صلقت فاصنع كما صنع أبو بكر فانه عهد الي رجل من قاصية قريش ليس من بني أبيه ، فاستخلفه. وإن شئت فاصنع كما صنع عمر ، جعل الأمر شورى في ستة نفر ليس فيها أحد من ولده ولا من بني أبيه <sup>(٥)</sup> . غير أن معاوية توعدهم وهددهم "إنه قد أعز من أنذر . إني كنت اخطب فيكم فيقوم الي القائم منكم فيكذبي علي رؤوس الناس فاحمل ذلك وأصفح وإني قائم بمقالة فاقسم بالله لئن رد علي أحدكم كلمه في مقامي هنا لاترجع اليه كلمه غيرها حتي يسبقها السيف الي رأسه فلا ييقن رجل إلا علي نفسه <sup>(٦)</sup> . ثم دعا معاوية صاحب حرسه وأمره أن يجعل علي رأس كل واحد من الأربعة رجلين مع كل واحد منهما سيف فمن قاطعه في حديثه الي أهل مكة بتصديق أو تكذيب فليضرباه بسيفيهما، وعندما خطب معاوية "أن هؤلاء الرهط سادة

( ١ ) رواه البخاري عن ابن عمر . انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الازهرية : ج ١٢ ، ص ٢٧٤ .

( ٢ ) انظر : ابن الاثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٣٥١ .

( ٣ ) انظر : المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٣٥١ .

( ٤ ) انظر : المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٣٥٣ .

( ٥ ) انظر : المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٣٥٤ .

( ٦ ) انظر : نفس المرجع السابق .

المسلمين وخيارهم لا يتر أمر دونهم ولا يقضي إلا عن مشورتهم ، وأنهم رضوا وباعوا ليزيد فباعوا علي اسم الله" (١) . فباع الناس ثم انصرف معاوية الي المدينة فلما علم أهلها بمبايعة الأربعة أنكروا عليهم بيعتهم ليزيد فاعلموهم أن معاوية كادهم وخافوا القتل علي أنفسهم ، ولم يزل معاوية بهم حتي باعوا كما بايع غيرهم في العراق ومكة (٢) .

هكذا كان معاوية أول خليفة بايع لولده في الاسلام (٣) ، ففتح الباب لوراثة السلطة، وجاء من بعده المتغلبون يقول الشيخ محمد رشيد رضا "ومافسد علي هذه الأمة أمرها وأضاع عليها ملكها الا جعل طاعة هؤلاء الجبارين الباغين واجبة شرعاً علي الاطلاق، وجعل التغلب أمراً شرعياً لمبايعة أهل الاختيار من اولي الأمر وأهل الحل والعقد للامام الحق، وجعل عهد كل متغلب باغ الي ولده، أو غيره من عصبته ، لاجل حصر السلطان والجبروت في اسرته ، حقا شرعيا ، وأصلا مرعيا لذاته ... " (٤) .

الذي لاشك فيه ان انتزاع الشرعية بهذه الطريقة الاكراهية يوقع الجماعة المسلمة في حرج مزدوج ، حرج ما في اعناق أعضائها من بيعه واجبة الالتزام ، وحرج استمرار افتقادهم ارادة اتخاذ القرار بشأن من يأخذ بأيديهم نحو ما يصلح سياسة دنياهم وآخرتهم (٥) ، وهذا يشير تساؤلاً مهماً : أما وقد سقطت شرعيتا الترشيح والاسناد عن السلطة ، واضطرت الجماعة المسلمة اليهما دون رضاها هل يشفع هنا في اضطرابها الي قبول عدم شرعية ممارسة السلطة - في استمرارها والمجازها - الاكراهية ؟ تساؤل نرجيء الاجابة عنه مؤقتاً لأنه مرتبط بالاجابة عن تساؤل آخر لا يقل عنه أهمية وهو : هل وصول القيادة الي السلطة بالتغلب - كما سيرد لاحقاً- يبرر استمرار الخضوع لها، حتي ولو كان استمرارها غير شرعي؟ أو بعبارة اخري : اذا اقتضت الضرورة لسبب ما وصول القيادة الي السلطة بطريقة غير شرعية فهل يحول ذلك دون أن تكون مقاصدها شرعية؟

### ٣ - حالة التغلب بالقوة الجبرية لقيادة الدولة :

وهذه الحالة كسابقها ، لا تقوم علي بيعه شرعية، أو اختيار حر لمن يتولي امر المسلمين ، وان اختلفت طريقة الجبر والاكراه علي البيعة في الحالتين ، فالحالة الاولى، مبنية علي انتزاع قائد مستقر في القيادة البيعة قسراً وغضباً من جمهور المسلمين ولمن اختاره كي يخلفه، سواء كان قريبا

( ١ ) انظر :المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ص ٣٥٤-٣٥٥ .

( ٢ ) انظر : المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٣٥٥ .

( ٣ ) انظر : المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٣٧٤ .

( ٤ ) انظر : محمد رشيد رضا ، الخلافة ، مرجع سابق ، ص ٥١ .

( ٥ ) هنا ما دعا د السنهوري الي التفرقة بين الخلافة الكاملة الشرعية ، والخلافة الناقصة (الاكراهية) ، انظر : فقه الخلافة

وتطورها ، مرجع سابق ، ص ص ١٥١-١٥٢ .

له أو كان ينتمي الي عصبية أخرى غير عصبية ونسبه أما هذه الحالة فانها مبنية علي انتزاع السلطة - كلها - من قيادة قائمة أو في غيبتها ، غصبا وتغلبا ومن ثم انتزاع حق الجماعة المسلمة في أن تقول كلمتها - رفضا أو قبولا - للمتغلب المستبد ، مثلما انتزع منها هذا الحق في الحالة الأولى والواقع أن استقراء ما نقله الفقهاء في هذه الحالة -حالة التغلب بالقوة الجبرية لقيادة الدولة- يجعلنا نفرق بين أكثر من موقف:

أولها : موقف ما اذا جاء التغلب ، وأمر المسلمين بلا خليفة يجمع شملهم وقيادهم ، هنا يري ابن جماعة أنه "اذا تصدى للإمامة من هو أهل لها وقهر الناس بشوكه وجنوده بغير بعة أو استخلاف ، انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين ، وتجتمع كلمتهم، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا علي الاصح" (١) ، وقد وافقه الكمال بن همام في ذلك "لأن في صرفه اثاره فتنة لا تطاق" (٢) .

وثانيها : موقف ما اذا كانت هناك قيادة شرعية للمسلمين ولكن تغلبت عليها قيادة أخرى ودانت السلطة لها هنا الموقف عدله الفقهاء من حالات الضرورة ، لكن ينبغي التفرقة هنا بين ما اذا آل التغلب الي الحجر علي القيادة القائمة وبين ما اذا ادي الي ازلتها من الحكم.

أما الحجر فهو "ان يستولي عليه من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية ولا بجاهرة بمشاقة ، فلا يمنع ذلك من اقامته ، ولا يقدح في صحته ولايته ولكن ينظر في أفعال من استولي علي أموره ، فان كانت جارية علي أحكام الدين ومقتضي العدل جاز اقراره عليها ، تنفيذها لها ، وامضاء لأحكامها ، لئلا يقف من الأمور الدينية مايعود بفساد علي الأمة وان كانت افعاله خارجة عن حكم الدين ، ومقتضي العدل ، لم يجوز اقراره عليها ، ولزمه أن يستصر من يقبض يده ويزيل تغلبه" (٣) .

وأما الازالة فتكون "اذا استولي علي الامامة شخص لم تتوفر لديه شروط العلم والعدالة ، كما اذا تغلب جاهل أو فاسق ، وتبين أن ابعاده عن الخلافة يترتب عليه اضطرابات وصعاب من المستحيل التغلب عليها ، فانه لامفر من التسليم بامامته حتي لا تكن مثل الذي يدمر بلدا بأسره لتشييد قصر" (٤) .

غير ان حالتي الحجر والازالة ينبغي ان يعلا - كما ذهب بعض الفقهاء من قبيل الضرورات التي يجب أن تقلد بقدرها ، ذلك ان محققي العلماء قد اتفقوا علي انه "لا يجوز أن يبايع بالخلافة إلا من كان مستجمعا لما ذكروه من راتطها ، وبخاصة العدالة والكفاءة والقرشية ، فاذا تعذر

( ١ ) انظر : ابن جماعة ، مرجع سابق ، ص ٥٤ .

( ٢ ) نقله عنه محمد رشيد رضا ، انظر : الخلافة ، مرجع سابق ، ص ٤٤ .

( ٣ ) انظر : الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ٢٠ ؛ ابو يعلي ، مرجع سابق ، ص ٢٤ .

( ٤ ) انظر : د. السنهوري ، مرجع سابق ، ص ٢٦٢ .

وجود بعض الشروط تدخل المسألة في حكم الضرورات . والضرورات تقدر بقدرها ، فيكون الواجب حينئذ مباحة من كان مستجمعا لأكثر الشرائط من أهلها ، مع الاجتهاد والسعي لاستجماعها كلها " (١) ، ثم إن "القاعدة أن العالم الاسلامي لا يجوز أن يستسلم لحكم القوة ، إلا إذا كان لا يستطيع أن يفعل أي شيء آخر ، لأنه مثلا في هذه الحالة تتوافر الشروط اللازمة لوجود حالة ضرورة حقيقية ، أما إذا كان هناك أمل في أن ينتصر الحق علي القوة ، فيجب الانتصار لهذا الأمل ، لأن الأصل هو الدفاع عن قضية الحق وهي قيام الخلافة الصحيحة " (٢) .

**وثالثها :** موقف ما اذا كانت هناك قيادة قائمة للمسلمين ولكن قد استشري فسادها ، فتصدي لها من يزيلها قطعاً لدابر الفتنة والفساد ، هنا لا يترك الأمر علي علاقته ، وإنما لا بد من ضوابط وشروط حددها الجويني بقوله "ان التصدي للإمامة اذا عظمت جنايته ، وكثرت عاديته ، وفشي احتكامه واهتمامه ، وبدت فضاحته ، وتتابعت عثراته ، وخيف بسببه ضياع البيضة وتبدد دعائم الاسلام ، ولم تجد من تنصبه للإمامة حتي يتهض ، لدفعه حسب ما يدفع البغاة ، فلا يطلق للآحاد في أطراف البلاد أن يثوروا ، فانهم لو فعلوا ذلك لاصطلموا ، وايدلوا ، وكان ذلك سببا في ازدياد الحن ، واثارة الفتن ، ولكن ان اتفق رجل مطاع ذو اتباع واشياع ، ويقوم محتسبا ، أمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر ، واتنصب بكفاية المسلمين مادفعوا اليه ، فليمض في ذلك قدما ، والله ناصره علي الشرط المتقدم في رعاية المصالح والنظر في المناجح ، وموازنة ما يندفع ويرتفع بما يتوقع " (٣) .

**ورابعها :** موقف ما اذا كانت هناك قيادة متغلبة ، فتصدت لها قيادة متغلبة أخرى فازالتهما وغلبتها قهرا ، فالحال هنا عند كثير من الفقهاء انه "اذا انعقدت الامامة بالشوكة والغلبة لواحد ، ثم قام الآخر فقهر الأول بشوخته وجنوده ، انعزل الأول ، وصار الثاني اماما لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم " (٤) . فالأمر اذن لمن غلب ، مادام خروج الغاصب من أجل شهوة السلطه والحكم ذلك أن أحد شروط الخروج علي السلطه الفاسده الحائرة أن يكون الغرض الحقيقي هو اقامة نظام الخلافة الصحيحه ، فاذا كان الغرض هو الاستيلاء علي السلطه بالقوة كما فعل الذين يثار عليهم فإن الاسلام لامصلحة له في أن يحل غاصب مستبد محل آخر بعله (٥) . غير

( ١ ) انظر : محمد رشيد رضا ، الخلافة ، مرجع سابق ، ص ٤٣-٤٤ .

( ٢ ) انظر : د. السنهوري ، مرجع سابق ، ص ٢٦٢ .

( ٣ ) انظر : الجويني ، مرجع سابق ، ص ٨٨-٨٩ .

( ٤ ) انظر : ابن جماعة ، مرجع سابق ، ص ٥٥ ؛ ابو يعلى ، مرجع سابق ، ص ٢٤ ؛ قلقشندي ، مرجع سابق ، ج ١ ،

ص ٨٩ ؛ رشيد رضا ، الخلافة ، مرجع سابق ، ص ٤٥ .

( ٥ ) انظر : قلقشندي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٧١ وانظر بصفة عامة عن امامة المتغلب .

أن أحشى ما يخشى في هذا المنطق إيجاد حجة لاستمرار الغضب وتعاقبه بدعوى أن الإسلام لأمصلحة له في أن لا يجلب غاصب محل سابق له ، حتى تبدو السلطة وكأنها نهب وسلب من غلب على شيء منهما أكله ، ولا يهم بعد ذلك أن يستقر للمسلمين حكم أو أن ترعى لهم مصالح ومقاصد ، أو أن يفصل بين تحقيق هذه المصالح وتلك المقاصد ومصالح الإسلام الذي لا يعنيه تقلب السلطة بين غاصب وغاصب ، وفقا لمن انتصر لهذا الرأي ، وكيف يتنحى الإسلام عن هذه القضية ؛ كيف لاتعنيه المفاصد المترتبة على هذا التقلب اذا جر وراءه القتل والتدمير وغير ذلك من أصناف العنف التي تصاحب الانقلابات للاستيلاء على السلطة ، بل كيف لا يقدم الإسلام للمغتصبة حقوقهم من الرعية والجمهور المخرج من هذا الغضب والاستبداد ؟ وأين دور العلماء في ذلك ؟ .

إن هذا المنطق في رأي الباحث لاتقوم له حجة ، اذ يبرر الواقع القائم على تبادل اغتصاب السلطة- ولا يقدم مخرجا منه تحت دعوى أن الإسلام لأمصلحة له في ذلك ، مع ان الإسلام يكره الظلم وينهى عنه والغضب والنهب في الدرجات العليا من الظلم فكيف يتنحى عنهما على مافيهما من هذا الظلم ؟ ويبدو أن القلقشندي لم يعجبه رأي من قال بعدم شرعية خروج المتغلب الثاني علي المتغلب الأول ، وتهكم علي العلماء الذين افتوا بذلك وقال "و بمقتضي ذلك وقع الفقهاء في زماننا هذا مع الملوك في الأمر الخطر ، حيث لم يفهموا مقاصد الشريعة . وذلك أنهم اذا أتبتوا ولاية الأول بالاستيلاء بالقهر دعاهم ذلك الي أن يقولوا إن الخارج عليه باغ واجب القتال ، فاذا غلب الثاني حكموا بيطلان ولاية الاول و صحة ولاية الثاني ، ودعاهم ذلك الي عكس القضية الولي فقالوا : إن الخارج عليه باغ واجب القتال ، فيظن أولئك أن حكمهم بذلك انما هو محاباة لصاحب الوقت القائم بالأمر من غير فهم المقصد الذي ألجأهم لذلك " (١) .

### المبحث الثالث : الاختصاص البشري للدولة الإسلامية :

مما لاشك فيه أن كل دولة تمارس اختصاصاتها المختلفة علي قطاع معين من البشر هم سكانها الذين يشكلون مادة وجودها الانساني ، بعضهم - وهم الأكثرية غالبا- يقيمون علي اقليمها بصفة مستقرة -وان اقتضت ظروف طارئة مغادرته أحيانا- ويتجنسون بجنسيتها ، فهؤلاء يتمون اليها انتماء مواطنة أصلية ، وبعضهم - وهم الأقلية غالبا- لا يقيمون علي اقليمها بصفة مستقرة أو دائمة ، ولا يتجنسون بجنسيتها ومن ثم لا يتمون اليها انتماء مواطنة ، فهؤلاء

( ١ ) وانظر في الفارق بين التغلب وظاهرة الانقلاب العسكري : د. محمود الخالدي ، معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي ، بيروت : دار الجبل ، ط١ ، ١٩٨٤ - ١٤٠٤هـ ، ص ص ١٢٤ - ١٣١ ؛ قيس جواد ، جنود ظاهرة الانقلابات العسكرية في الفكر النهضوي الإسلامي ومزتها علي لواقع الحالي ، الحوار ، العدد السادس ، السنة الثانية ، صيف ١٤٠٧-١٩٨٧ ، ص ص ١٠٩-١١٩ .

اجانب عنها من حيث يتمون الي جنسية - وربما جنسيات - آخري ، ورغم ذلك فكلا الفريقين - الوطني والاجنبي - مخاطب بما تشعه الدولة من حقوق وواجبات متضمنة - وفق اطارها العقيدى الذي تدين به - في دستورها أو ميثاق فكرها أو حركتها ونظمها ، وهذه الحقوق وتلك الواجبات هي التي توضع الخطوط الفاصلة لما يجب علي الدولة رعايته قبل سكانها ، وما يجب - بالمقابل - علي هؤلاء السكان التزامه قبلها بحيث يصبح أي انتهاك أو تعد من لدن احد الطرفين بمثابة الخروج علي اسس الالتزام المتبادل بينهما ، بقطع النظر عن المباشر به والسابق ومن هنا يمكن القول ان الاختصاص البشرى هو زاد الدولة في استمرار وجودها كظاهرة اجتماعية وان اختلف الفكر السياسى في تفسير طبيعة هذه الظاهرة بل وبلونه لا يتنظم للاختصاصات الاخرى وجود وان ظلت حقائق ثابتة ، فما قيمة الاختصاص العقيدى بدون وعاء بشرى يعلن ادعائه لما يفترضه ، وماترجمه الدولة من هذا الاختصاص ويجاهر بالولاء لقيمه ومقاصده والبراء من كل من يخالف الايمان به والعمل بموجبه. إن الاختصاص العقيدى والمجال كذلك ما لم يجد وعاءا بشريا محتضنه لا تقوم له حياة ذلك ان العقيدة التزم بايمان والتزام بعمل وكلاهما يتأسس علي وجود المؤمنين العاملين فان غياب هذا الوجود غاب الايمان ، وسقط العمل ومن ثم عطلت العقيدة وغيبت .

ومن جهة اخرى ، ما قيمة اختصاص ممارسة السلطة ان لم تجد السلطة من مخاطبهم بهذه الممارسة؟ بل كيف تنهض السلطة أصلا في غياب الذين يشكلون العماد الثانى للوجود السياسى؟ وهل يتصور ابتداء السلطة أو انتهاؤها في دولة ما بلا محكومين؟ والى أية وجهة سينحو اتجاه السلطة الي استيعاب الاطار العقيدى للدولة ان لم يكن ثمة مسئولون ينصهرون فيه ويجاهلون به؟

والأمر في انتكاس الاختصاص الاقليمى للدولة ليس أقل منه في بقية الاختصاصات ، اذا ماخلت الدولة من اختصاص بشرى ، ان الاختصاص الاقليمى في هذه الحالة يصير اختصاصا علي فراغ غير مسكون من الارض ، ويابس لا حراك فيه ولا اعمار ولا استخلاف مهما عظمت ثرواته وكنوزه كما وكيفاً . إن هذا يعيدنا مرة اخرى الي حقيقة ماسبق قوله عن العلاقة بين هذه الاختصاصات الأربعة من حيث تكامل وجودها وتزامنه في تشكيل الوجود المعنوي والمادى للدولة كعضو فاعل في المجتمع الانسانى بعلاقاته وروابطه إن سلما أو قتالا .

والاختصاص البشرى حين يكون علي مثل هذه الدرجة من الأهمية من حيث يضمن وجود محل أو مناط لممارسة الاختصاصات الأخرى يتأبى علي أن يحلل من مدخل منهاجى ضيق ، ينظر الى البشر علي أنهم مجرد كم ، وبالتالي لايشغله الا الجانب العدى فيهم ، من هنا فان منهاجا متكاملا لتحليل العنصر البشرى -قوام ممارسة الاختصاص البشرى للدولة- ينبغى أن يستند الى أسس عدة ، أولها يرى من خلاله ذلك العنصر علي أنه أحد المكونات الجوهرية للفعل الحضارى ، وبالتالي لا يوظف الكم البشرى ولا يقيم الا من خلال معرفة مدى عطائه لهذا الفعل

سلبا وإيجابا ، والثاني يرى من خلال أيضا العنصر البشري - مادام يعد مكونا مهما للفعل الحضارى- على أنه صاحب رسالة وهدف فى الوجود ، ولم يوجد عبثا أو سدى ، وبقدر فهمه واقتزابه الصحيحين من الهدف الذى خلق من أجله بقدر تناغمه مع الحياة وتوافقه مع الكون ، فضلا على اتساقه مع ذاته اصلاحا واعمارا والعكس صحيح ، أما الأساس الثالث فهو أن العنصر البشري مادام صاحب هدف حضارى يلزم أن ينمى فيه ما يضمن أن يكون وجوده بالطريقة التى أرادها الله له ، وهذا يقتضى أن ينمى فيه ما يوازن بين متطلبات الجانب المادى فى وجوده ، ومتطلبات الجانب القيمة ، فى وسطية لا يطنى فيها ائماء الجانب على حساب جانب آخر ، حتى يكون بشرا سويا ، والأساس الرابع أن لا ينفصل ائماء العنصر البشري عن أمنه ، وأمنه يجب أن يتوافق مع مقاصد الشرع الخفيف ، من حيث يضمن له أمن الدين ، والنفس ، والعقل ، والعرض ، أو النسل ، والمال ، أما الأساس الخامس فهو أن يسان العنصر البشري من أن يكون حقل تجارب تمارس فيه أهواء ، أو سياسات ، أو ضوابط لتحديده ، أو تنظيمه على غير فطرته السليمة ، أو بعيدا عما شرع له خالقه .

ويستوقفنا فى الحديث عن الاختصاص البشري للدولة الاسلامية ما يلي من قضايا:

### المطلب الأول : اقسام المخاطبين بالاختصاص البشري فى الدولة الاسلامية :

الواقع ان احدا لا يستطيع ان ينكر - الا اذا كان جاهلا- سبق مصنفات الفقه الاسلامى عامة والفقه السياسى خاصة - التراثى منها وغير التراثى - بالحديث عن هذه الاقسام فقد عودنا الحديث عن أن من يستحقون الاقامة على اقليم الدولة الاسلامية لا يخرجون عن ثلاث فئات ، لاثنتين منها حق الرعوية وحق الرعاية وهما فئة المسلمين ، وفئة الذميين ، حين أن الثالثة - ٥٠ - الرعاية دون الرعوية هي فئة المستأمنين ما لم تات فى اقوالها وممارساتها ما يلحقها باحدى الفئتين الاخرين على ما فصل الفقهاء فى ذلك .

فالمسلمون لهم حق الرعوية وحق الرعاية بحكم انتمائهم العقيدى الى نفس ما تدين به الدولة وتجنسهم بجنسيتها واقامتهم المستقرة على اقليمها والذميون لهم نفس الحقين بحكم تجنسهم بجنسيتها وارضاءهم الاقامة على هذا الاقليم بموجب عقد الذمة<sup>(١)</sup> ، وان اختلف ائماءهم

( ١ ) مفهوم الذمة يقصد به مقاله الفقهاء من أنه يستغرق الكتابى كاليهودى والنصراني ، ومن له شبهة كتاب كالمجوسى ، وهم الذين ينبغى ان تؤخذ منهم الجزية فى دار الاسلام ، فقد اجمع الفقهاء على ان الجزية تؤخذ من أهل الكتاب ومن المومنين ، وقد فضل ابن قدامة فى ذلك ، فذكر ان الكفار ثلاثة اقسام ، قسم أهل كتاب وهم اليهود والنصارى ومن اتخذ ذمورا والابنجيل كتابا كالمسامرة والفرنج ونحوهم ، فهؤلاء تقبل منهم الجزية ويقرون على دينهم اذا بذلوا القول الله تعالى "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" .

الديني عما تدين به الدولة الإسلامية ، اما المستأمنون فليس لهم حق الرعية لأنهم لا يستقرون علي اقليم الدولة بصفة مستقرة دائمة و لا يتجنسون بجنسيتها و انما يتوقف وجودهم بين المسلمين علي ظروف طارئة سرعان ما تزول بزوال أسبابها ، فيزول عنهم حق الإقامة المؤقتة ، وان كان هنا لا يحرمهم حق الرعاية الذي تكفله لهم عقود الأمان التي يبرمونها مع المسلمين فور دخولهم دار الاسلام ومن البلهي معرفة أن حق الرعاية هنا مقصودة - بالنسبة للفئات الثلاث - حفظ مقاصد الشرع فيهم بحفظ ما يؤمن استقرارهم وبقائهم في الدين والنفس والعقل والعرض و المال حسب ما فصله الشرع من أحكام تخص كل فئة بالعدل والاحسان . والحق أن المقام هنا لا يتسع للحديث عما يرتبه اسلام الفئة الأولى، وذمة الفئة الثانية، وأمان الفئة الثالثة من حقوق وواجبات لا تملك حيالها الدولة الإسلامية مادامت شرائط الاسلام والنزعة والامان مرعية الا الادعاء والتسليم، وحسبنا أن كتب الفقه الاسلامي علي تنوع تصنيفاتها ومناهجها قد طوفت بنا في مناح شتى في هذا الصدد ، وفصلت بما فيه الكفاية وافاضت بما يعني عن التكرار <sup>(١)</sup> ، كما ان للباحث محاولة سابقة في البناء علي ما اورده هذه المصنفات بشأن ما لكل فئة وما عليها في معرض تناوله بالتفصيل للوجهات الداخلية للامن في الدولة الإسلامية <sup>(٢)</sup> ، بيد ان ما سبق لا يمنع من ايراد بعض الملاحظات العامة في سياق اقسام المخاطبين بالاختصاص البشري للدولة الإسلامية:

سورة التوبة / الآية رقم ٢٩ ، وقسم لهم شبهة كتاب ، وهم المحوس فحكمهم حكم هل الكتاب في قبول الجزية منهم وقرارهم بها لقول النبي صلى الله عليه وسلم (سنوا بهم سنة اهل الكتاب) ، ولا تعلم بين هل العلم خلافا في هذين القسمين وقسم لا كتاب لهم ، ولا شبهة كتاب وهم من علنا هذين القسمين من عبدة الاوثان ومن عبد ما استحسن ، وسائر الكفار فلا تقبل منهم الجزية ولا يقبل منهم سوي الاسلام.

انظر ابن قدامة ، المغني و يليه الشرح الكبير علي متن المقنع لشمس الدين ابي الفرج عبد الرحمن بن الشيخ ابي عمر محمد بن قدامة ، القاهرة: طبعة المنار ، الطبعة الثانية ، ١٣٤٦ ، ج ١٠ ، ص ٢٨٧ ، وانظر في هذه الأقسام الثلاثة كذلك : ابن قيم الجوزية ، احكام اهل النعمة ، تحقيق د. صبحي الصالح ، بيروت : دار العلم للملايين ، ط ٣ ، ١٩٨٣ ، ج ١ ، ص ص ١-٣ ؛ القاسم ابو عيد ، الاموال ، تحقيق محمد خليل هراس ، القاهرة : مكتبة الكليات الازهرية ، ودار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ، ص ص ٣٥-٣٩ ؛ عبد الكريم زيبان ، احكام النعميين والمستأمنين في دار الاسلام ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٨-١٩٨٨ ، ص ص ٥-١٣ ؛ عمر محمد خليل النمر ، أهل النعمة والولايات العامة في الفقه الاسلامي ، عمان : المكتبة الإسلامية ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٩هـ ، ص ص ٦٩-١٠٧ .

( ١ ) تراجع المصادر لفقهاء المختلفة لمعرفة احكام اهل النعمة والمستأمنين ، وعلاقات المسلمين بهم وعلاقتهم بالمسلمين داخل الدولة الإسلامية وما يرتبه الاسلام علي كل من حقوق وواجبات .

( ٢ ) انظر محاولة الباحث المتواضعة في : مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية للامن في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ص ٥٤٣-٦٠٢ ؛ وانظر الجهد الضافي الذي قدمه د. عبد الكريم زيبان في مؤلفه احكام النعميين والمستأمنين في دار الاسلام ، السابق الاحالة اليه والذي يمثل مادة ثرية في تناول هذا الموضوع.

وأولاهما : أن وثيقة المدينة أو دستورها - كما يسميه البعض - الذي ابرمه النبي صلي الله عليه وسلم عقب هجرته الى المدينة ، يعد أول عهد مكتوب في الخيرة الاسلامية "بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم" <sup>(١)</sup> يشرع حقوق وواجبات كل فئة من الفئات التي كان لها حق المقام في الدولة الاسلامية في المدينة آنذاك ، فوضع بذلك لبنة مهمة في صياغة الأحكام العامة لعلاقة المسلمين بغيرهم ممن يقيمون بينهم .

فمما ذكرته الوثيقة بخصوص المسلمين "أنهم امة واحدة من دون الناس .... وان المؤمنين لا يتركون مفرحا بينهم ان يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل ، وان لا يخالف مؤمن مؤمن مولي مؤمن دونه ، وان المؤمنين المتقين أيديهم علي من بغى منهم أو ابتغي دسيسة ظلم ، أو اثما ، أو عدوانا ، أو فسادا بين المؤمنين ، وان أيديهم عليه جميعا ، ولو كان ولد احلهم . ولا يقتل مؤمن مؤمنا بعضهم مولي بعض دون الناس .... وان سلم المؤمنين واحدة ، لايسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله ، الا علي سواء وعدل بينهم . وان كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا ، وان المؤمنين يبيء بعضهم عن بعض بما نال دماهم في سبيل الله . وان المؤمنين المتقين علي احسن هدي واقومه . . . . . وانه من اعتبط مؤمنا قتلا عن بينه فانه قود به ، الا أن يرضي ولي المقتول بالعقل ، وان المؤمنين عليه كافة ، ولايجل لهم الا قيام عليه . وانه لايجل لمؤمن اقر بما في هذه الصحيفة ، وآمن بالله واليوم الاخر أن ينصر محدثا أو يؤويه ، وأن من نصره ، أو آواه فان عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل ، وانكم مهما اختلفتم فيه من شيء فان مرده الي الله والي محمد ...." .

ومما ذكرته الوثيقة بخصوص غير المسلمين من يهود "وانه من تبعنا من يهود فان له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم ... وأن يهود بني عوف امة مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ، مواليتهم وانفسهم الا من ظلم واثم ، فانه لا يوتغ الا نفسه واهل بيته، وان ليهود بني النجار ... وان ليهود بني الحارث ... وان ليهود بني ساعدة .... وان ليهود بني حشم ... وان ليهود بني الاوس ... وان ليهود بني ثعلبة ، مثل ما ليهود بني عوف الا من ظلم واثم فانه لا يوتغ الا نفسه واهل بيته وان جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم ، وان لبني الشظبية مثل ما ليهود

( ١ ) انظر في نص وثيقة المدينة أو دستورها : د محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ، القاهرة : لجنة التأليف والنشر ، ط ٢ ، ١٩٥٦ ، ص ص ١٥-٢١ ؛ احمد زكي صفوت ، جمهرة رسائل العرب ، القاهرة : مكتبة الحلبي ، ط ٢ ، ١٩٧١ ، ج ١ ، ص ص ٣١-٣٥ ؛ ابن هشام ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ص ٨٨-٩١ .

وانظر أيضا :

- M. Watt , Muhammad at Medina , Oxford : The Calender Press , 1958, PP 221-227;  
Akram Raslan , op. cit., PP 100-106 .

بني عوف ، وان البر دون الاثم . وان موالي ثعلبة كأنفسهم . وان بطانة يهود كأنفسهم . وانه لا يخرج منهم احد الا باذن محمد ... وان يهود الأوس مواليهم وأنفسهم علي مثل ما لاهل هذه الصحيفة مع البر المحض من اهل هذه الصحيفة ، وان البر دون الاثم لا يكسب كاسب إلا علي نفسه وان الله علي أصلق ما في هذه الصحيفة وابره" ..

ومما ذكرته الوثيقة بين المسلمين واليهود " ... وانه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا، ولا يجوز له ان يبيع نفسه ولا يبيع نفسه ولا يبيع نفسه ... وان علي اليهود نفقتهم وعلي المسلمين نفقتهم ، وان بينهم النصر علي من حارب اهل هذه الصحيفة وان بينهم النصح والنصيحة والبر دون الاثم . وانه لا يأثم امريء بحليفه ، وان النصر للمظلوم . . . . . وأن يثرب حرام جوفها لاهل هذه الصحيفة . وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم . وانه لا تجار حرمة الا باذن اهلها . وأن ما كان بين اهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده ، فان مرده الي الله والي محمد رسول الله صلي الله عليه وسلم . وان الله علي انقي ما في هذه الصحيفة وابره . وانه لا تجار قريش ولا من نصرها . وان بينهم النصر من دهم يثرب . واذا دعوا الي صلح يصلحونه ويلبسونه فانهم يصلحونه ويلبسونه . وانهم اذا دعوا الي مثل ذلك فان لهم ما علي المؤمنين الا من حارب في الدين . علي كل اناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم .. وانه لا يجوز هنا الكتاب دون ظالم أو آثم . وانه من خرج آمن ، ومن قعد آمن ، بالمدينة الا من ظلم وآثم . وان الله جار لمن بر واتقى ومحمد رسول الله صلي الله عليه وسلم " (١) .

والملاحظة الثانية ان الذمة - كما يقول بحق الدكتور محمد سليم العوا "عقد لا وضع" (٢) ، ولهذا أكثر من دلالة ، فدلالته الأولى ان الذمة شريعة لازمة لأن العقد شريعة المتعاقدين ، وهي كعقد تفرض علي طرفي العقد المسلم والذمي التزامات متبادلة بحيث تصير حقوق احدهما واجبات علي الآخر والعكس صحيح ، فكلاهما في هذه المنزلة علي قدم المساواة ، رغم أن مقاليد السلطة في النهاية تكون بيد المسلمين . ودلالته الثانية ان رفض صفة الوضع عن الذمة ينزه الاسلام عن ارادة الدونية والوضاعة بأهل الذمة لمجرد مخالفتهم - بما يدينون به له ، وذلك نابع في حقيقة الأمر من اعتبار الاسلام الشرائع الاخرى سلسلة من الحلقات التوحيدية في طريق الدين القويم "شرع لكم من الدين ما وصي به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسي وعيسي ان اقيموا الدين ولا تفرقوا فيه ... " (٣) ، وفي الحديث النبوي "مثلي ومثل الانبياء من قبلي كمثل رجل بني بيتانا فاحسنه وجمله ، الا موضع لبنة من زاوية من زواياه ، فجعل الناس

( ١ ) لاحظ ما استنبطه د محمد سليم العوا من مبادئ في ضوء هذه الوثيقة انظر له : في النظام السياسي للدولة الاسلامية ،

مرجع سابق ، ص ص ٥٥-٦١ .

( ٢ ) انظر المرجع السابق ، ص ٢٥٥ وانظر له ايضا "غير المسلمين والنظام الاسلامي" ، الحوار ، العدد الخامس ، السنة الثانية ،

١٤٠٧-١٩٨٧م ، ص ص ٤٩-٥٠ .

( ٣ ) سورة الشورى / الآية رقم ١٣ .

يطوفون به ويعجبون له ويقولون هلا وضعت هذه اللبنة. قال فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين" (١) .  
 ودلالته الثالثة أن ربط ما بين المسلمين وغيرهم من النميز برباط الذمة أدعي لاقامة العلاقة بين  
 الطرفين علي قيمة لاشك في لزومها منهج المسلمين هي قيمة احترام العهود والمواثيق التي لا تحل  
 حراما ولا تحرم حلالا ، ذلك ان لفظ الذمة مأخوذ في اللغة من مادة ذمم. بمعنى العهد والأمان  
 والضمان والجزية والحق (٢) فكان الذمي قد دخل في عهد المسلمين وأمانهم علي وجه التأييد وله  
 الاقامة في دارهم علي وجه اللوام. بمجرد ابرام عقد الذمة معه (٣) ، ودلالته الرابعة أن جعل الذمة  
 عقدا ابقى في الحفاظ عليها من كونها ضعفا ما لم تسقط شرائط هذا العقد ، ذلك أن الوضع  
 عرضة للتغيير والتبديل ، فقد يكون وضع امتهان وانتقاص واضطهاد ، أو غير ذلك من أساليب  
 التعدي والبغي والظلم ، وقد يكون وضع احترام ورعاية وتسامح ، أو غير ذلك من أساليب الأمن  
 والحفاظ والعدل ، وقد يتراوح الوضع بين الحالين طبقا لأحوال المتحكمن في مساره وطبيعته ،  
 وما لم تكن هناك ضوابط واضحة لتنظيمه وتقنينه وقواعد ملزمة للذين يجب عليهم انزاله - أي  
 الوضع - منزل الكرامة والبر والتقوى ، وجعل الذمة عقدا هو الذي يوفر هذه الضوابط وتلك  
 القواعد، على سبيل التأييد لا التأييد ، وهو الذي لا يدع أمام المسلمين - بحكم ما يلزمهم به  
 اسلامهم - الا اختيار الوضع الذي يليق بتعامل اسلامهم مع غيرهم ، وهو وضع الاحترام والرعاية  
 والتسامح بالمعنى السابق ، لأن العقد هنا مربوط - كما سبق القول - بقيمة سامقة واجبة ، وليس  
 بأشخاص وظروف ومواقف طارئة، ومن ثم فان التغيير في أي منهم أو التغيير لا يؤثر في ابقاء  
 العهد وابقاء ما يضمنه لأهله ، ولذلك اعتبرت الذمة في أبسط تعريفاتها عقدا مؤبدا ، سواء قام  
 التأييد على النص باللفظ ، أو ما يقوم مقامه من كتابة أو اشارة أو غير ذلك ، أو أسس على  
 القرائن الدالة على رضا الذمي بالذمة (٤) . والملاحظة الثالثة ان جعل الحفاظ علي عقد الذمة لغير  
 المسلمين منوطا بأداء الجزية ، ومن ثم ضرورة اسقاطه حال عدم القدرة علي أدائها - هكنا علي  
 وجه الاطلاق - ينطوي علي عدم فهم حقيقة ما أراده الاسلام من الجزية، ذلك أن الجزية يؤديها  
 الذمي مقابل الدفاع عنه وعدم مشاركته في أعمال القتال التي يتكفل بها المسلمون ، علي ما يذكر  
 غير واحد من الفقهاء (٥) .

( ١ ) رواه مسلم عن ابي هريرة انظر صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق ، ج ١٥، ص ٥١ وروايات اخري ص ص

٥٥-٥١ .

( ٢ ) انظر مادة ذمم في ابن منظور ، لسان العرب ، بتحقيق عبد الله الكبير وآخرون ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٩ .

( ٣ ) انظر : د عبد الكريم زيدان ، احكام النميز والمستأمنين في دار الاسلام ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط ٢ ، ١٩٨٨ ،

ص ص ٦٦-٦٢ .

( ٤ ) انظر : المرجع السابق ، ص ص ٢٠-٢٢ .

( ٥ ) فقد جاء في كتاب الذمة لذي عقده النبي صلى الله عليه وسلم للسيد بن الحارث بن كعب، ولاهل ملته ، ولجميع  
 من يتحل دعوة النصرانية في شرق الأرض وغربها قريتها وبعيها فصيحتها واعجمها " . . . ولا يكلف أحد من أهل الذمة

ومن ثم فإن مقابل الجزية أمان غير المسلم علي دينه وعقله ونفسه وعرضه وماله بحقه فان سقط هذا المقابل الذي تؤدي الجزية عنه سقطت الجزية ، بل ان بعض العلماء المعاصرين يرون "ان غير المسلمين من المواطنين الذين يودون واجب الجندية ويسهمون في حماية دار الاسلام لا تجب الجزية عليهم"<sup>(١)</sup> . وفوق ذلك فان الاسلام لا يكلف النفوس مالا تطبيق مسلمة اوغير مسلمة ، والنمي مكلف بأداء الجزية علي قدر وسعه فليس لنصابها المحدد نمط معين من الأموال والمتاع<sup>(٢)</sup> ، وليس ثمة عسف أو ظلم فى جبايتها . . . . لقول النبي صلى الله عليه وسلم "إلا من

منهم الخروج مع المسلمين الي عدوهم لملاقاة الحروب ومكاشفة الأقران فانه ليس علي اهل النمة مباشرة القتال ، وانما اعطوا النمة علي أن لا يكلفوا ذلك وان يكون المسلمون ذببا عنهم ، وجوارا من دونهم ولا يكرهوا علي تجهيز أحد من المسلمين الي الحرب الذي يقون فيه عدوهم بقوة وسلاح أو خيل ، الا ان يتزعوا من تلقاء انفسهم فيكون من فعل ذلك منهم وتبرع به حمد عليه وعرف له وكوفيء به"<sup>(٣)</sup> .

انظر : محمد حميد الله بمجموعة الوثائق ، مرجع سابق ، ص ١٢٥ . وانظر أقوال الفقهاء فى كون الجزية مقابل الدفاع عن النمي وليست ببديل كفره ، اوردها : د. عبد الكريم زيدان ، احكام النميين ، مرجع سابق ، ص ص ١٢١-١٢٢ ؛ د. يوسف القرضاوي ، غير المسلمين في المجتمع الاسلامي ، القاهرة : مكتبة وهبة ، طبعة لولي ١٣٩٧-١٩٧٧ ، ص ٣١ ؛ د. محمد خليل النمر ، مرجع سابق ، ص ص ٢٥٦-٢٥٧ ؛ وانظر ما نقله القاضي ابو يوسف من صنيع ابي عبيدة مع أهل الشام لما عجز المسلمون عن الدفاع عن مدنها ، لما تجمعت الروم في جمع لم ير مثله ، فكتب الي كل مدينة ممن خلفه أبو عبيدة الي ابي عبيدة يخبره بذلك فاشتد عليه وعلي المسلمين فكتب أبو عبيدة الي كل وال ممن خلفه في المدن التي صالح أهلها يأمرهم أن يردوا عليهم ما جني من الجزية والخراج وكتب اليهم ان يقولوا لهم : "انما ردنا عليكم اموالكم لانه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع وانكم اشترطتم علينا ان نمنعكم ، وانا لا نقدر علي ذلك وقد ردنا عليكم ما اخذنا منكم ونحن لكم علي الشرط ، وما كتبنا بيننا وبينكم ان نصرنا الله عليهم"

انظر : كتاب الخراج ، القاهرة : المكتبة السلفية ، ط ٦ ، ١٣٩٧هـ ، ص ص ١٤٩-١٥٠ .

( ١ ) انظر : د. محمد سليم العوا ، في النظام السياسي ، مرجع سابق ، ص ٢٥٧ ؛ د. عبد الكريم زيدان ، احكام النميين ، مرجع سابق ، ص ص ١٢٩-١٣١ .

( ٢ ) الا ما قال به بعض الفقهاء من انه لا يجب ان تؤخذ الجزية من الميتة والخنزير والخمر ، وقد نقل القاضي ابو يوسف عن سويد بن غفلة قوله " حضرت عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقد اجتمع اليه عماله فقال يا هؤلاء انه بلغني انكم تأخذون في الجزية الميتة والخنزير والخمر ، فقال بلال : اجل انهم يفعلون ذلك . فقال عمر : فلا تقبلوا ولكن ولوا أربابها يعيها ثم خذوا الثمن"<sup>(٤)</sup> . انظر : الخراج ، مرجع سابق ، ص ص ١٣٦-١٣٧ ، وانظر في أحكام الجزية عامة : ابن قدامة ، مرجع سابق ، ج ١٠ ، ص ص ٥٦٧-٥٨٧ ؛ الكاساني ، بلاتع الصنائع في ترتيب الشرائع ، بيروت : دار الكتاب العربي ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٢-١٩٨٢ ، ج ٧ ، ص ص ١١٠-١١٤ ؛ ابن نجيم الحنفي ، البحر الرائق شرح كتر الرقائق ، بيروت : دار المعرفة ، ط ٢ ، د ٥ ، ص ص ١١٩-١٢٦ ؛ ابن عابدين ، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار ، القاهرة : المطبعة الكبرى الأميرية ، ط ٣ ، ١٣٢٤هـ ، ج ٣ ، ص ص ٢٧٤-٢٧٨ ؛ السرخسي ، البسوط ، بيروت : دار المعرفة ، د ٥ ، ج ١٠ ، ص ٧ وما بعدها ؛ ابن قيم الجوزية ، أحكام أهل النمة ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٢٢ وما بعدها ؛ لقاسم

ظلم معاهدا ، أو كلفه فوق طاقته ، أو اخذ منه شيئا بغير طيب نفسه فأنا حجيجه يوم القيامة"<sup>(١)</sup> وقد روي " أن عمر بن الخطاب مر بطريق الشام وهو راجع في مسيره من الشام علي قوم قد اقيما في الشمس يصب علي رؤوسهم الزيت . فقال ما بال هؤلاء ؟ فقالوا عليهم الجزية لم يودوها فهم يعذبون حتى يودوها . فقال عمر : فما يقولون هم ؟ وما يعتنرون في الجزية . قالوا: يقولون لا نجد . قال : فدعوهم . لا تكلفوهم ما لا يطيقون ، فاني سمعت رسول الله صلي الله عليه وسلم يقول "لا تعذبوا الناس فان الذين يعذبون الناس في الدنيا يعذبهم الله يوم القيامة . وأمر بهم فخلي سبيلهم"<sup>(٢)</sup> . أما ما يثار في هذا الصدد من شبهات حول امتهان آدمية اهل الذمة واذلالهم في الهيئة والمظهر حال آدائهم الجزية فهو مردود ، رده بعض علمائنا المعاصرين<sup>(٣)</sup> ، وقد أوجز الباحث القول في تفنيد هذه الشبهات في موضع آخر<sup>(٤)</sup> وحسبنا بعد ذلك قول بعض العلماء بحق " وفي بعض كتب الفقه تصوير يأباه العدل الاسلامي ، وترفضه النفوس الكريمة لكيفية أخذ الجزية - عند وجوبها - من غير المسلمين ، وهذا التصوير مما لا أصل له في الاسلام ، وقد صدق الامام النووي حيث قال هذه الهيئة -المكروهة- باطله ودعوي استحبابها أشد خطأ "<sup>(٥)</sup> .

ويضاف الي ما سبق ان الجزية تسقط عن غير القادر الوفاء بها ، بل وقد تلزم نفقته ومن يعول من أموال المسلمين ، ومسلك عمر بن الخطاب مع الذمي الذي حرج يسأل الناس سدا لحاجته . ولدفع الجزية خير شاهد علي ما نقول ، اذ أخذ عمر بيده وذهب به الي منزله فرضخ له بشيء من المنزل ، ثم ارسل الي خازن بيت المال . فقال: انظر هنا وضرباه ، فوالله ما أنصفناه ان اكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم "إنما الصدقات للفقراء والمساكين" ، والفقراء هم المسلمون ، وهنا من المساكين من اهل الكتاب ، ووضع عنه الجزية ، وعن ضربائه<sup>(٦)</sup> .

ويقي أن المسلم عليه من الأعباء المالية والعينية - كالزكاة والصدقات الآخري- ما يفوق في قدره ومقداره ما يدفعه الذمي من جزية ورغم ذلك فهو مطالب بالدفاع عن نفسه وعن الذمي

القاسم ابو عبيد ، مرجع سابق ، ص ٣٠ وما بعدها ؛ أبو يوسف ، مرجع سابق ، ص ١٣١ وما بعدها ؛ د عبد الكريم زيان ، أحكام الذميين ، مرجع سابق ، ص ١٠٢ - ١٣٨ ؛ نمر خليل النمر ، مرجع سابق ، ص ١١١ - ١١٤ .

( ١ ) انظر : أبو يوسف ، مرجع سابق ، ص ١٣٥ - ١٣٦ .

( ٢ ) انظر : المرجع السابق ، ص ١٣٥ .

( ٣ ) انظر : د. محمد سليم العوا ، في النظام السياسي ، مرجع سابق ، ص ٢٥٧ ؛ د. محمد سامي عبد الحميد ، مرجع

سابق ، ص ١٨٠ - ١٨١ ، د. احمد محمد ، فقه الجنسيات - دراسة مقارنة في الشريعة والقانون ، طنطا: دار الكتب

الجامعية ، ١٤٠٦هـ - ١٤٠٧هـ ، ص ١٦٦ - ١٦٩ ؛ د عبد الحميد متولي ، مرجع سابق ، ص ٥٥١ - ٥٨٨ .

( ٤ ) انظر : د. مصطفى منجد ، الأبعاد السياسية للأمن ، مرجع سابق ، ص ٥٨٣ - ٥٨٧ .

( ٥ ) انظر : د. محمد سليم العوا ، في النظام السياسي ، مرجع سابق ، ص ٢٥٧ .

( ٦ ) انظر : ابو يوسف ، مرجع سابق ، ص ١٣٦ .

والزود عنه وعن دار الاسلام ، فلماذا ينظر الى الجزية وتشار بشأنها الاقاول الباطلة بمعزل عن الحديث عن الالتزامات المقابلة التي علي المسلمين ؟

والملاحظة الرابعة : ان ما يثيره بعض المعاصرين بشأن علاقة المسلمين بالذميين من قول ان "لهم ما لنا وعليهم ما علينا" تعويلا علي ما نقله الامام الكاساني في بدائع الصنائع من حديث النبي صلي الله عليه وسلم "فاذا قبلوا عقد الذمة فاعلمهم ان لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين"<sup>(١)</sup> ، هنا الحديث ذكر أحد العلماء انه لم يرد في كتب الحديث المعروفة ، وانه فتش عنه فيها فلم يقف عليه - بل وسأل عنه المعنيين بعلوم الحديث فلم يعرفوه<sup>(٢)</sup> ، ورغم ذلك فان هذا الحديث إن صح لا يجب أن يفهم علي اطلاقه في ضوء عدة مبادئ . أولها أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم الا ما استثنى بنص أو اجماع ، والثاني أن كلا الفريقين يستويان في منزلة أن لكل منهما حقوقا وعليه واجبات قبل الآخر ، أساسها كفالة الأمن والاستقرار في دار الاسلام ، والثالث انهما في مرتبة واحدة في أحقية الدخول في رعاية النولة الاسلامية ورعويتها رغم اختلافهما العقيدي ، والرابع أنهما معا مخاطبان بضرورة الخضوع للنظام العام في الدولة الاسلامية دون تفرقة ، والخامس أن أمر العلاقة بينهما مرده وحدة قيم التعامل في القسط والبر والاحسان والتراحم والتعاون وعدم الاعتداء .

ورغم هذه المبادئ فان القاعدة العامة المتضمنة في القول السابق ، يرد عليها استثناء يتعلق ببعض الأحكام التي تقرر حقوقا للمسلمين وتفرض واجبات عليهم ليست لغيرهم من الذميين ، وذلك وضع منطقي ذلك "ان الدولة الاسلامية تعتبر الوصف الديني هو الأساس المقبول للتمييز بين الوطنيين في بعض الحقوق ، لأنها محكومة بالاسلام ولا تملك الخروج علي احكامه ، والاسلام اشترط للتمتع بهذه الحقوق المعينة توافر العقيدة الاسلامية في الشخص ، والدولة الاسلامية كما تعتبر الوصف الديني مناط التمييز بين الوطنيين في بعض الحقوق ، تعتبر أيضا هنا الوصف أساس التفرقة بين الوطنيين في بعض الواجبات كما يأمر الاسلام ... "<sup>(٣)</sup> .

( ١ ) انظر : عبد الكريم زيدان ، احكام الذميين ، مرجع سابق ، ص ٦١ .

( ٢ ) انظر : المرجع السابق ، ص ٦١ ، هامش ٣ ، الجدير بالملاحظة هنا أن ما وقع تحت أيدينا من وثائق سياسية خاصة في العصر النبوي وعصر الخلافة الراشدة يؤكد ان مقولة "لهم ما لنا وعليهم ما علينا" ، إنما جاءت -سواء علي لسفان النبي صلي الله عليه وسلم أو الخلفاء الراشدين أو بقية الصحابة خاصة قادة الفتح الاسلامي- في معرض الاعلام بحال غير المسلمين اذا تحولوا الى الاسلام، فيصرون كالمسلمين سواء بسواء لهم ما لهم وعليهم ما عليهم . انظر علي سبيل المثال: د محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق ، مرجع سابق ، مواضع متفرقة ؛ احمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، مرجع سابق ، ج ١ ، مواضع متفرقة .

( ٣ ) انظر : عبد الكريم زيدان ، احكام الذميين ، مرجع سابق ، ص ٦٢ ، وانظر ايضا ما اضافته د. احمد حمد في فقه

الجنسيات ، مرجع سابق ، ص ص ١٨٠-١٨٢ .

والملاحظة الاخيرة ان الاسلام حينما شرع تنظيم احوال غير المسلمين في دار الاسلام لم يشرع لأن هؤلاء وأولئك أقلية - أو أقليات - حسب ما يدينون به وإنما شرع - والله أعلم بما شرع - لينزل الذمة والأمان منزل القيم التي لا مجال للخروج عليها إلا بحقها ومن ثم فان عند الداخلين في الذمة أو المنترجين في الأمان - فرداً أو جماعة صغيرة ، أو كبيرة - لا اعتبار له في رعاية الذمة أو اهمالها ، أو الحفاظ على الأمان أو تضييعه، فالعبارة اذن بمدى توافر ما يستوجب الذمة أو الأمان في الداخل في أي منهما وليس بتوافر نصاب عددي للحاق بأيهما ، وفي ضوء هاتين القيمتين تؤسس العلاقات وتشرع الحقوق والواجبات .

وتفريعا على ماسبق يمكن القول إنه في مجتمع تستعلى فيه شريعة الاسلام قيما وسلوكا، لا مجال للحديث عن مشكلة للأقلية ، ذلك لأنه يقطع خط الرجعة أمام ظهور هذه المشكلة من نواح عدة، أولاها أنه في مثل هذا المجتمع هناك مرجعية أساسية يمكن العودة اليها وتحكيمها ، اذا ما بدت على السطح عوامل تخلق العلاقة الانسانية القيمة بين المسلم وغير المسلم فيه ، والثانية كما أن المجتمع الاسلامي لا يدع بداية أية فرصة لاشعار غير المسلم أيا كانت ملته بأنه غير مرغوب فيه ، أو أنه بسبب ما يدين يستوجب شعورا كهذا بكل سلبياته ، والثالثة أن غير المسلم في المجتمع الاسلامي -اذا ما أعتبرت حقوقه وكفلت - ليس أمامه من بديل سوى الانصياع للنظام العام الاسلامي كمقتضى مهم للالتزام بما يوجب عليه مقابل هذه الحقوق ، والرابعة أن غير المسلم كذلك -اذا ما تعرض لأي انتقاص داخل المجتمع الاسلامي فليس ثمة ما يمنعه من الاحتماء بالنظام العام في هذا المجتمع ، بما يساعده على رفع شكايته ، ونصرته ، واستزاد ما يستحقه دون غبن أو جور ، دون اللجوء من ثم الى طلب حماية دولة أخرى، أو هيئة خارجية أو استدعاء أي منهما لرفع الظلم عليه .

### المطلب الثاني : جنسية المخاطبين بالاختصاص البشري في الدولة الاسلامية :

سبق القول إن الدولة الاسلامية تمارس اختصاصها البشري علي ثلاث فئات من الناس وان لكل حقوقه وعليه واجباته ، تبعا لاسلامه، أو ذمته، أو امانه وأن المسلمين والذميين وحدهم دون المستأمنين لهم حق الرعوية في هذه الدولة، بحكم ائتمائهم اليها وتجنسهم بجنسيتها ، فما مغزي ذلك وما دلالاته؟ والواقع أن تحديد جنسية المخاطبين بالاختصاص البشري في الدولة الاسلامية كفيل بالاجابة عن تساؤلات عديدة منها: الي أية وجهة توجه مقاصد السياسة الشرعية التي تنتهجها؟ ومن له الأحقية في تلقي عوائد هذه المقاصد داخليا؟ ولصالح من تتحرك في تعاملاتها الخارجية؟ ومن الذي يتعين علي الدول الأخرى اعتبارهم من رعايا الدولة الاسلامية الذين يخضعون لحمايتها ورعايتها، رغم اقامتهم خارج اقليمها ؟ ومن الذين يحق لها أن تتدخل لنصرتهم في الدين من ابنائها، اذا ما هدد أمنهم وانتهكت حقوقهم خارج اقليمها ايضا؟ بل ومن من الرعايا يحق للدول الاخرى مخاطبة الدولة الاسلامية بشأنهم بصرف النظر عن موضوع الخطاب ومضمونه. باعتبارهم واقعين في نطاق اختصاصها-أي الدولة الاسلامية- البشري ؟

هذا يجرنا الى الحديث عن موضوع الجنسية في الفقه السياسي الاسلامي ، ويمكن القول بصفة عامة أن بعض علماء المسلمين المعاصرين استنبطوا من بعض الاحكام العامة التي تضبط علاقة الدولة الاسلامية برعاياها ، ومن تعريفات الفقهاء القدامى لأهل دار الاسلام وأهل دار الحرب بعض ما يلقي الضوء علي المفهوم ، مستفيدين في ذلك من بعض اضافات الفقه المعاصر في هذا الصدد .

وموضوع الجنسية في هذا الفقه تعدد بشأنه المذاهب وتختلف فيه الرؤي فالجنسية في علم الاجتماع رابطة بين فرد وأمة ، وهي في علم القانون علاقة قانونية تربط فردا بلولة معينة ، وهي في الرؤية السياسية ليست علاقة خضوع فعلي ، بقدر ما هي علاقة ولاء دائم هي أساس الالتزام السياسي المتبادل بين الحاكم والمحكوم<sup>(١)</sup> . وهي علي وجه العموم "تلك الرابطة السياسية والقانونية القائمة بين الدولة ومجموعة الاشخاص المكونين لعنصرها السكاني ، المستندة في أساسها الي واقع الارتباط الاجتماعي بين طرفيها القائم علي مزيج من المشاعر العاطفية والمصالح المادية والاعتبارات التاريخية، والمنعكسة في مجال القانون في صورة التزامات معينة علي عاتق كل من الطرفين" <sup>(٢)</sup> .

فهناك ثلاثة عناصر للجنسية ، الدولة ، والفرد ، وعلاقة متعددة الأبعاد بينهما ، الدولة باعتبارها شخصية دولية لها أهلية المخاطبة بأحكام القانون الدولي وعليها حماية رعاياها ليس فقط في الداخل بل وحميتهم ورعايتهم اذا ما تركوا اقليم الدولة الي الخارج، والفرد باعتباره الشخص الطبيعي الذي يتمتع بالحقوق العامة - علي تنوعها - التي تكفلها له الدولة مقابل خضوعه لسيادتها الشخصية، ولسلطاتها التشريعية والتنفيذية والقضائية، أما العلاقة بينهما فهي قانونية من حيث انه تنشأ عنها آثار قانونية وهي الحقوق والواجبات لطرفي العلاقة وهي سياسية من حيث أنها تحكم طرفي الوجود السياسي معا<sup>(٣)</sup> .

ويفرق نفر من الفقهاء عادة في اقسام الجنسية بين الجنسية الأصلية التي تكسب في تشريعات بعض الدول بالولادة علي اقليم الدولة وفي تشريعات بعضها الآخر برابطة الدم أي الانتماء الي أباء يتمتعون بجنسية الدولة التي يقيمون عليها وفي تشريعات غالبية الدول بالولادة علي اقليم الدولة وبرابطة الدم معا ، والجنسية المكتسبة وهي التي يكسبها الفرد بعد الميلاد ، ويكون ذلك

( ١ ) انظر : د عبد الله العريان ، مرجع سابق ، ص ص ٢٦٢-٢٦٣ .

( ٢ ) انظر : د. محمد سامي عبد الحميد ، مرجع سابق ، ص ص ٩٦-٩٧ ؛ وانظر ايضا اضافة د. احمد محمد ، فقه الجنسيات ، مرجع سابق ، ص ص ١٧-٢٠ .

( ٣ ) انظر : د محمد سامي عبد الحميد ، مرجع سابق ، ص ص ٩٦-١٠٠ ؛ د. العريان ، مرجع سابق ، ص ص ٢٦٢-

بناء علي التجنس ، أو الزواج ، أو انتقال الاقليم، أو الجزء من الاقليم الذي يتبعه الفرد الي سيادة دولة اخرى<sup>(١)</sup>

اما الفقه الاسلامي فقد استنبط علماؤه من مفهوم "اهل دار الاسلام" وجود رابطة بين طرفين ، الدار واهلها ، فالدار هي الكيان الحضاري الذي ينتظم وجودهم من خلاله وقد عبر عن نفسه في حقيقة عقيدية واقليمية وسياسية، والأهل هم الذين يتسبون اليها، وقيمون علي اقليمها بصفة مستقرة، ويدنون بالولاء لها، والرابطة هي حدود ما بين الدولة واهلها، وهي حدود سياسية لأن ممارسة الدولة علي أهلها أو سلطانها منوطه بتحقيق مقاصد السياسة الشرعية وتشريعية لأن ثمة تشريعات ملزمة للدولة ولرعاياها ينبغي الوقوف عندها بشأن ما يفعل وما لا يفعل ، وما يكسب من حقوق وما يؤدي من واجبات<sup>(٢)</sup> .

وأهل الدار المعنويون بالقول السابق ، أو الذين لهم حق اكتساب جنسية دار الاسلام هم المسلمون، والذميون ، المسلمون لأن كون كل شخص منهم مسلما يجعله أهلا للاتناء الي جماعة المسلمين ودولتهم ، والتبعية لها والارتباط بها قانونا ، فكل مسلم اذن في دار الاسلام يتمتع بجنسيتها علي أساس توافر الصبغة الاسلامية ، وأما الذميون فلأنهم بذمتهم من أهل دار الاسلام الذين يتساوون مع المسلمين في الارتباط برباط الجنسية ، غير ان بعض الفقهاء يرون أن الجنسية الاسلامية لا تلحق بأهل الذمة لاختلاف حقوقهم والتزاماتهم عن مثيلاتها التي يتمتع بها المسلمون ، وقد رد هذا الرأي ، وأساس تفنيده أن الدولة الاسلامية تأخذ بقاعدة المساواة في الحقوق والواجبات بين المسلم والذمي وان الاستثناء علي ذلك مبني علي العقيدة الدينية التي سببها يحدث التفاوت احيانا في بعض الحقوق والواجبات كما سبق القول<sup>(٣)</sup> ، وهنا نجد لزاما توضيح بعض النقاط:

وأولها : ان تمتع المسلمين والذميين بجنسية الدولة الاسلامية علي قدم سواء ، كقاعدة عامة ، لا يعني ان الذميين داخلون في حيوط النسيج العام المكون لجماعة المسلمين فصاروا منهم ، ولا يقضي علي ما بين الفريقين من تميز بسبب المعتقد الديني الذي يجعل من كل منهما أمة دون الأخرى ، إن الوطن للجميع من حيث تمتعهم معا بجنسيته ، ولكنه لله من حيث المآل والهيمنة والملكية ، والدين لله من حيث أن مرد الشرائع الصحيحة التي أرسل بها انبياءه الي المسلمين ، وغيرهم كلها إليه ومن حيث ان تكون للدين الهيمنة والسلطان علي الوطن ، لا أن ينتزع منه انتزاعا ليزوي جانبا، ويستعلي الوطن ، وبسبب المعتقد الديني فصلت وثيقة المدينة بين أمتين من

( ١ ) انظر : د. محمد سامي عبد الحميد ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٠-١٠٢ : ٥٠٤ ، عريان ، مرجع سابق ، ص ص

٢٦٨-٢٦٩ .

( ٢ ) انظر : د. عبد الكريم زيدان ، احكام الذميين ، مرجع سابق ، ص ٥١ .

( ٣ ) انظر : المرجع السابق ، ص ٥٣ .

الناس رغم تمتع كليهما بجنسية دار الاسلام ، فبخصوص المسلمين قالت الوثيقة "إنهم أمة واحدة من دون الناس" وبخصوص غيرهم من يهود قالت " وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم ، وللمسلمين دينهم ... " (١) بيد أن هذا الفصل لا يشكك من جهة في اعتبارهما معا أساس تكوين الجسد الاجتماعي للدولة كما إنه فصل ليست فيه من جهة أخرى أية قطعة لوشائج التعاون والتناصر والتراحم والعدل والبر وما شاكل ذلك من قيم ضابطة للعلاقة بين الفريقين ، ثم انه فصل لا يبيح من جهة أخرى للمسلمين بمحكم صدارتهم السلطة في الدولة اظهار اية بادرة استعلاء عنصري أو عصبي بغض ومحرم شرعا ، فالقرآن الكريم يقول "إن أكرمكم عند الله أتقاكم" (٢) . والنبي صلي الله عليه وسلم يقول "أربع في أمي من أمر الجاهلية لا يتركوهن ، الفخر في الاحساب والطعن في الانساب والاستسقاء بالنجوم والنياحة" (٣) وفي حديث آخر يقول "من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية ، ومن قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبة أو يدعو الي عصبة أو ينصر عصبة فقتله جاهلية، ومن خرج علي أمي يضرب برها وفاجرها، ولا يتحاش من مؤمنها ولا يفني لذي عهد عهده فليس مني ولست منه" (٤) وفي رواية "من قتل تحت راية عمية يدعو الي عصية أو ينصر عصية فقتله جاهلية" (٥) .

وثانية الملاحظات أن ثمة اختلافا بين بعض العلماء في تفسير أساس اكساب جنسية الدولة الاسلامية بالنسبة للذمي ، فمنهم من ذهب الي أن الأساس هو الإقامة غير الموقوتة في دار الاسلام ، وقد رد د. عبد الكريم زيدان هذين الرأيين واختار أن أساس جنسية الذمي هو عقد الذمة لمن يدخل في الذمة بالعقد الصريح ، استنادا الي ما قال به أغلب الفقهاء حيث أن من يدخل

(١) انظر : هامش رقم ٤ ، وهامش رقم ٥ .

(٢) سورة الحجرات / الآية رقم ١٣ .

(٣) رواه مسلم عن ابي مالك الاشعري . انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ٦ ، ص ٢٣٥ .

(٤) رواه مسلم عن ابي هريرة . انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١٢ ، ص ٢٢٨-٢٣٩ .

(٥) رواه مسلم عن جندب بن عبد الله البجلي : انظر المرجع السابق ، ج ١٢ ، ص ٢٤٠ ؛ وانظر بشأن دحض الاسلام للمفهوم العنصري في التعامل السياسي بل وفي انواع التعامل كاتمة بين المسلمين وغيرهم : د. فتحي الدريني ، مرجع سابق ، ص ٢١٢ وما بعدها ؛ ابن ابي الربيع ، مرجع سابق ، مقلدة د. حامد ربيع ، ص ٨٧-٨٨ ؛ د. صلاح الدين الايوبي ، الاسلام والتميز العنصري ، بيروت : دار الاندلس ، الطبعة الثالثة ١٤٠٤-١٩٨٤ ، مواضع مغرقة ؛ خورشيد أحمد ، الاسلام والتعصب ، ترجمة سعد زغلول ابو سنة ، القاهرة : مجمع البحوث الاسلامية ، ١٣٩٧-١٩٧٧ ، ص ٧-٨٨٠ .

وانظر أيضا :

- Fadl Abdallah, "Islam, Slavery and Racism : The Use of Strategy in Islamic Social Sciences, Vol 4, No.1, "The Pursuit of Human Rights September, 1987, PP 13 - 50 .

في الذمة عن طريق القرائن الدالة علي رضاه أو بالتبعية لغيره ، أو بالغلبة والفتح ، فان أسس جنسيته هو ارادة الدولة الاسلامية نفسها، فهي تمنح الجنسية لغير المسلم الذمي في هذه الحالات بمحض ارادتها وتقديرها لقواعد الشريعة، وما تقتضيه مصلحة الدولة<sup>(١)</sup> .

والذي يبدو لنا من هذا الرأي الاخير انه ليس ثمة فارق في أسس الجنسية للذمي في الحالين حال من دخل في الذمة بعقد صريح وحال من دخلها بالقرائن الدالة علي رضاه، فالأسس فيهما معا هو العقد، بيد انه عقد صريح في الحال الأول ، وضمني مبني علي رضا الذمي ورضا الدولة الاسلامية، كما أن أمر اكتساب الجنسية في الحالين معا كذلك - وليس في حال الدخول في الذمة بالقرائن ، كما ذهب هذا الرأي- منوط بارادة الدولة الاسلامية وتقديرها ، وفقا لقواعد الشريعة وما تقتضيه مصلحة الدولة الشرعية في ذلك، وهو ما اكده صاحب هذا الرأي- في موضع آخر اذ قال ان "الجنسية في هذه الحالة -أي حال اكتسابها بالعقد الصريح - وان كان أساسها العقد، ولكن مع هذا لا تعتبر نظاما تعاقديا صرفا ، لأن ارادة الدولة فيه أظهر ولها حرية واسعة في اجابة طلب الدخول في الذمة ، أو رفضه"<sup>(٢)</sup> .

أما الملاحظة الثالثة فهي ان جنسية المسلم في دار الاسلام تصبح لا محل لها ولا موضع اذا خلع ربة الاسلام من عنقه طواعية ، بل ان ذلك قد لا يفقده الجنسية فحسب ، وانما قد ينهي وجوده من الحياة كلها اذا اصر علي رده رغم الاستتابة والقاعدة في ذلك محكمة ببعض آيات القرآن الكريم ، كقوله تعالي ﴿ولا يزالون يقاتلونكم حتي يردوكم عن دينكم ان استطاعوا ومن يتردد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة وأولئك اصحاب النارهم فيها خالدون﴾<sup>(٣)</sup> ، وقوله تعالي ﴿يا ايها الذين آمنوا من يتردد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة علي المؤمنين أعززة علي الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم﴾<sup>(٤)</sup> . وما ورد عن النبي صلي الله عليه وسلم في هذا الصدد كقوله "من بدل دينه فاقتلوه"<sup>(٥)</sup> . وقوله "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد ان لا اله الا الله وانني رسول الله إلا باحدي ثلاث ، الثيب الزاني ، والنفس

( ١ ) انظر : عبد الكريم زيدان ، احكام الذميين ، مرجع سابق، ص ص ٥٤-٥٥ .

( ٢ ) انظر : المرجع السابق ، هلمش ١، ص ٥٥ .

( ٣ ) سورة البقرة / الآية رقم ٢١٧ .

( ٤ ) سورة المائدة / الآية رقم ٥٤ .

( ٥ ) رواه البخاري عن ابن عباس . انظر ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الريان، ج ١٢ ، ص ص ٢٧٩-٢٨٤ .

بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة" ، وهذه النصوص وأمثالها هي الأسس فيما فصل فيه فقهاء المسلمين من أحكام الردة ، ضمن أبواب الفقه الأخرى (١) .

أما النمي فان جنسيته تنور مع أسس اكتسابها وهو عقد ذمته ومن ثم فهي مرعية قائمة ما رعي النمي ذمته وأقام عليها وفق ما ارتضاه وارتضى المسلمون فان خرج من ذمته بأن أحل بشروطها فقد أخرج نفسه من جنسية الدولة الاسلامية (٢) .

والملاحظة الرابعة أن غير المسلم الذي يدخل دار الاسلام بعقد أمان وهو المستأمن لا موضع له في جنسية الدولة الاسلامية، لأنه كما سبق القول أجنبي يتمتع بجنسية دولة غيرها ، ومن ثم فان اقامته المؤقتة لا تشفع له في اكتساب الجنسية الاسلامية ، حتى ولو كان كتابيا أو لديه شبهة كتاب ، غير أن مركز الاجنبي هنا قد يتغير فيصير متمتعاً بجنسية الدولة الاسلامية ، وذلك مدخله إما أن يكون قد ارتضى الاسلام ديناً وارتضى المقام في دار الاسلام فيصير بذلك من المسلمين له ما لهم وعليه ما عليهم، وإما أن يكون قد ارتضى الذمة سواء بالعقد أو بالقرائن الدالة على ذلك فيصير بذلك من النميين ما دام كتابيا أو لديه شبهة من الكتاب غير أن جنسيته في الحالين اسلامه أو ذميته - تكون مكتسبة أو لاحقة وليست أصلية وان كان بعض العلماء يرون "ان اي مسلم في دار الاسلام سواء كان حديث الاسلام منذ لحظة أم كان عريق الاسلام يتصل اسلام آباؤه بالعصور الاولى للاسلام احد المواطنين الاصليين لدار الاسلام" (٣) .

والملاحظة الخامسة ان المسلمين اذا كانوا بصفة عامة هم أصحاب الجنسية الاصلية فان الذمي قد تكون جنسيته اصلية وقد تكون لاحقة ، فالأولى يكسبها لحظة ولادته في دار الاسلام فهو يتبع ابيه في الذمة منذ تلك اللحظة ، والثانية يكسبها بعد ولادته فاذا كان للنمي ولد صغير عند ارتباطه بعقد الذمة فان ولده الصغير هنا يتبعه في الذمة كذلك ، ويكتسب جنسية دار الاسلام ، وتكون في حقه لاحقة ، وكذلك الزوجة تدخل في الذمة تبعاً لزوجها ، أو اذا تزوجت ذمياً في دار الاسلام (٤) .

( ١ ) انظر ما اشير اليه من مصادر وما استخرج من دلالات سياسية لفهوم الردة في : مصطفى منجود، الابعاد السياسية للامن ، مرجع سابق ، ص ص ٦٠٥-٦١١ .

( ٢ ) انظر : د. عبد الكريم زيدان ، احكام النميين ، مرجع سابق ، ص ٥٥ .

( ٣ ) انظر : د. احمد حمد ، فقه الجنسيات ، مرجع سابق ، ص ١٧٥ .

( ٤ ) انظر : د. عبد الكريم زيدان ، احكام النميين ، مرجع سابق ، ص ٥٥ . وانظر ايضا بشأن بعض الدراسات الاجنبية التي تعرضت لبعض النواحي التي عرض لها بخصوص وضع غير المسلمين بين المسلمين واقسامهم خاصة اهل الكتاب .

- Bat Ye'or, The Dhimmi, Jews and Christians Under Islam, Translated From the French by David Maisel and Pual Fenton, Ruthrford, Madison Teaneck: Fair Dickinson University Press, 1985, PP43-112 ; Danil Pipes, in The Path of God-Islam

والملاحظة الأخيرة أن مقولة إن جنسية المسلم عقيدته يجب أن تفهم في إطار لا يتعارض مع ضرورة أن يكون لهذا المسلم وطن ، ينتمى إليه ويكسب هويته ، فلا تعارض في حقيقة الأمر في نظرنا بين أن تكون العقيدة الإسلامية جنسية المسلم ، وكذلك وطنه ، بل التكامل هو الذي يحكم العلاقة بينهما ، فالعقيدة جنسية المسلم من حيث توفر له المعتقد والديانة ، وتحجب عنه من ثم أن يعتقد أو يدين بأية عقيدة غير الإسلام ، أينما حل أو أقام ، وهي بذلك - أى العقيدة - إنما تحفظه من عدايات التخبط العقيدى من حيث تأبى عليه إلا أن ينتمى إليها وحدها ، كما سبق التفصيل في الاختصاص العقيدى للدولة الإسلامية ، أن العقيدة هنا تعتبر الرافد الأساسى للوعاء الفكرى والقيمي والثقافى للانسان المسلم .

والوطن جنسية المسلم من حيث يوفر له المكان والمستقر ، ويضمن له أن يجد القاعدة المكانية التى ينطلق منها فى احتضان الرعاء الشامل الذى تضمنه له العقيدة بالمعنى السالف وهذا يعنى أن العقيدة تأتى أولاً ، ويكون الانتماء للوطن أحد مقتضياتها وأحد ماتدعو اليه ، لأن يضحى بها فى سبيل الوطن ، أو أن يستبدل الانتماء الى الوطن بالانتماء الى العقيدة على أن لا يكون هذا الاحتضان مرادفاً لوضع الحواجز الزمانية والمكانية - أو أية حواجز أخرى - بين المسلم وأخيه المسلم فى أى وطن آخر ، ولا ينيه وبين العالم ، وهكنا بتضافر فعاليات العقيدة ، والوطن والانسان واردة التفاعل بينها يتكون الفعل الحضارى المسلم بكل خصائصه التى تميزه عن أى فعل حضارى آخر .

المطلب الثالث : نطاق ممارسة الاختصاص البشرى : (قضية السيادة) فى الدولة الإسلامية :

وهذه واحدة من القضايا الشائكة فى الفقه السياسى الإسلامى المعاصر عامة ، وفقه العلاقات الخارجية خاصة ، ذلك ان نطاق ممارسة الاختصاص البشرى داخلياً وخارجياً يرتبط بمحدود سلطان الدولة الإسلامية على إقليمها وأهلها عليه ، وأحققتها فى هذه الممارسة سواء أقاموا داخلها وهو الأصل ، أم استوطنوا إقليمها آخر - وربما أقاليم أخرى - غير إسلامية وهو الاستثناء ، ويتعلق بمدى شرعيتها فى اتخاذ أية اجراءات سواء لصداية محاولات للخروج على سلطانها ، أو للوقاية من حدوث مثل هذه المحاولات أو تفجرها ، وأحقية الدول الأخرى فى منازعتها ذلك أو مساءلتها عما يترتب عليه من آثار قد تمس بشكل أو آخر السلطان المقابل لهذه الدول على

---

and Political Power, New York: Basic Books ,Inc., Publishers,1949, PP 71-93 ;  
Richard L. Chambers,"Islam and Other Religions",in Cyriac. K.Pullapilly "Islam in  
The Contemporary World ", Indiana : Cross Roads Books , 1981 , PP 44-53;  
Abdullah A. An - Naim , "Religions Minorities Under Islamic Law and the Limits of  
Cultural Relativism",Human Rights Quarterly, Vol 9,1987,PP1-18 .

أراضيها وأهلها ، وطبيعة ما يمكن أن نرتضيه من ضوابط قد ترد عليه وما يمكن أن تأباه وتلفظه ومدى ذلك . وآفة ما تثيره هذه القضية ما تنازعته الآراء واختلفت بسببه الأقوال حول مسألة لمن السيادة في الاختصاص البشري في الدولة الإسلامية ، هل للدولة ذاتها ؟ أم لمنهج حكمها الشرعي ؟ أم للذين تمارس عليهم اختصاصها ؟ هذه المسألة لا يكاد الباحث في التنظير السياسي الإسلامي المعاصر ينظر في أكثر ابداعاته إلا يكاد يجد لها مثارا، أو معالجة، وإن اختلفت المشارب والموارد ، حتى لكأنها أصبحت شيئا مقررًا له مكانة مألوفة في تناول هذا التنظير وكأنه مكتوب عليه أن يمضي في بعض دروبه أسيراً لما قد يثار من خارج بيته في موضوع السيادة، وأن يضطر للتصدي لما ابتلي به واقع المسلمين من أدواء بسبب تناول ما آثاره الفقه الغربي، وأتمر الخلاف والانقسام حول هذا الموضوع ، ليضيف الي أبوابهما المكرسة فيه - أي واقع المسلمين - أبواباً جديدة ، يشهد بذلك ما نقله هنا من أقوال لعلمائنا عن السيادة في الدولة الإسلامية.

ذلك ان منهم أولاً من جعل السيادة المطلقة لله وحده ، أو للشرعة الحاكمة التي تستقي منها الدولة عقيدتها وممارستها ومن ثم فان "آية وكالة تقوم لتنفيذ حاكمية الله تعالي بالقوة السياسية لا يمكن أن يقال لها بلغة السياسة والقانون إنها ذات حاكمية بوجه من الوجوه... وهذه القوة هي الخلافة ، والتي ليست بالحاكم الاعلي وإنما هي نائبة عن الحاكم الاعلي وهو الله .." (١) ، لذلك حرص بعض أنصار هذا الرأي على التفرقة بين السلطة العليا والسلطة الاعلي ، الأولى هي التي تنظم العلاقات داخل الدولة وخارجها سواء فيما بين الافراد في الدولة، أو فيما بين الدولة ذاتها وغيرها من الدول وتلك هي السلطة السياسية، أما الثانية فهي سلطة التشريع الإلهي الذي له السيادة بصفة مطلقة<sup>(٢)</sup> ، أما بعضهم الآخر فقد حرص علي التفرقة بين سيادة الشرعة وسيادة القانون علي أساس أن الشرعة ذات مصدر إلهي وطابع سماوي وهذا يحول دون ادعاء جهة انسانية ما لهذه السيادة ، بحجة انها هي التي تصنع الشرعة" فهي ليست صادرة من مصدر بشري أو هيئة انسانية ايا كانت ، مثل القوانين الوضعية " (٣) ، وقد انتهى صاحب هذا الرأي الأخير الي أنه لا مجال للقول بسيادة الدولة لأنه "لا وجود له في فقهننا الإسلامي ، لاجتياز لنا

( ١ ) انظر : المودودي ، نحو دستور اسلامي ، القاهرة : المكتبة السلفية ، الطبعة الثالثة ، ١٣٩٩هـ - ص ٣٧ ، وله ايضا : الحكومة الإسلامية، القاهرة: دار المختار الإسلامي ، الطبعة الاولى ، ١٣٩٧-١٩٧٧، ص ٦٤-٧٤ ؛ المستشار علي جريشة ، اعلان دستوري اسلامي ، المنصورة: دار الوفاء، الطبعة الاولى ، ١٩٨٥-١٤٠٥هـ ، ص ٩ ؛ محمد آسد ، مرجع سابق ، ص ص ٧٧-٨١ .

( ٢ ) انظر : د . جمال الدين محمود ، قضية العودة الي الاسلام في الدولة والمجتمع ، القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٦ ، ص ٨٧ .

( ٣ ) انظر : د . توفيق الشاوي ، فقه الشوري والاستشارة، المنصورة : دار الوفاء ، الطبعة الاولى ، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م ، ص ٥٧٧ .

الشرعية نسبتها الى آية هيئة بشرية ثم إن نسبتها بالذات تعطي للحكومات سلاحا للحكم المطلق الشمولي ، والطغيان باسم سيادة الدول " (١) .

ومنهم ثانيا : ورغم اعترافهم بمحورية دور الشريعة في الدولة الاسلامية، وخضوعها لاحكامها إلا انهم انتصروا للقول بسيادة الدولة الاسلامية وأن لهذه السيادة مظهرين -قياسا علي مظهري السيادة في الدولة القومية المعاصرة - أحدهما داخلي حيث يكون للدولة الانفراد بالسلطة في تنظيم شؤون رعاياها وتدير أحوالهم ، وضبط حركاتهم علي مقتضي النظر الشرعي ، والثاني خارجي يكون.موجبه للدولة استقلالها وتفردا في اتخاذ قرارها الخارجي ، وإدارة علاقاتها الخارجية مع غيرها من الدول دون تدخل أو اكراه خارجيين قد ينتقصان من سيادتها (٢) .

ومنهم ثالثا : فريق مذهبه أن الأمة هي صاحبة السيادة في الدولة الاسلامية، بل أن من أنصار هذا المذهب من راح يقول "ان المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة مصدر السلطات كلها ، قبل أن يقول ذلك غيرها من الامم" (٣) ، ومنهم من دلل علي سيادة الأمة بأن "الرياسة العليا مكانتها من الحكومة الاسلامية مكانة الرياسة العليا من أية حكومة دستورية، لأن الخليفة انما يستمد سلطانه من الأمة المثلة في أولى الحل والعقد ويعتمد في بقاء هذا السلطان علي ثقتهم به ونظرة في مصالحهم" (٤) ، أما البعض الثالث ممن انتصروا لسيادة الأمة ، فقد برهن علي سلطان الأمة بأن "الحكام ملزمون بتنفيذ ما تفضي اليه الشوري ، وبإقامته علي الوجه الذي ارتضاه ممثلو الأمة فالحكام يكونون من هذه الوجهة خداما للأمة ومنفذين لارادتها ،وتكون الأمة هي مصدر سلطانهم فيما يفعلون وما يدعون تنفيذنا لما افضت اليه الشوري" (٥) وقد دعم هذا البعض نظرهم هنا ببعض النصوص المنزلة -قرآنا وسنة- التي وجلوا فيها اعلاء لسيادة الأمة ، وعدم اجتماعها علي ضلالة، واعتبار انها المقصودة بالطاعة بعد الله ورسوله في الآية التاسعة والخمسين من سورة النساء (٦) .

( ١ ) انظر : المرجع السابق ، ص ٥٧٦ .

( ٢ ) انظر : د. وهبة الزحيلي ، العلاقات الدولية في الاسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، الطبعة الاولى ، ١٩٨١ ، ص ص ١١٧-١٢٢ ؛ د. خديجة احمد ابوتلة ، الاسلام والعلاقات الدولية في السلم والحرب ، القاهرة : دار المعارف ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٣ ، ص ٨٨ وما بعلاها ؛ د. مروان القدومي ، العلاقات الدولية في الاسلام ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م ، ص ص ١١١-١١٦ .

( ٣ ) وهو قول المفتي الشيخ محمد بنجيت المطيعي ، نقله عنه د. عبد الحميد متولي انظر : مؤلفه مبادئ نظام الحكم في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٥٥٧ .

( ٤ ) انظر : د. عبد الوهاب خلاف ، مرجع سابق ، ص ٥٩ .

( ٥ ) انظر : عبد القادر عودة، الاسلام واوضاعنا السياسية، القاهرة : دار الكتاب العربي ، ١٩٥١ ، ص ١٥٧ .

( ٦ ) انظر : المرجع السابق ، ص ص ١٥٧-١٥٨ .

ومنهم رابعا : من عنده ان السيادة في الدولة الاسلامية انما هي للشريعة وللأمة معا ، من حيث ان الشريعة هي التي توجب العدل والاستقامة في الخليفة وان يساوي بين الناس مسلمين وغير مسلمين وان يأتي عن طريق الشوري ثم ان البيعة وحدها لاتطلق يد الخليفة بمجرد تمامها ، ولا تنزع حق الأمة من مباشرة حقوقها بعد تنصيبه، كما ان الشريعة رغم ولايته تفرض قيام أوامر ونواه يجب علي الخليفة اطاعتها ، وكذا أوامر ونواه يجب علي الأمة أن تستمر في ممارستها، فعلي الخليفة ان يشاور الأمة في الأمر، وأن تطيعه ما اطاع الله ، وما لم يفعل ولم يتفق حكمه مع قواعد الشريعة وجب عدم طاعته وجزاؤها عزله ، وهذه القواعد نفسها هي التي تعطي الأمة - عن طريق الاجماع - حق التشريع فيما لا نص فيه من قرآن وسنة ، بحيث لا يخالف تشريع الأمة القرآن والسنة<sup>(١)</sup> ، فطبقا لأنصار هذا الرأي "ان السيد في الدولة الاسلامية أمران مجتمعان ينبغي أن يظلا متلازمين ، ولا يتصور قيام الدولة وبقاؤها إلا بوجود هذا التلازم هما الأمة والقانون أو شريعة الاسلام... فالأمة والشريعة معا هما صاحبا السيادة في الدولة الاسلامية"<sup>(٢)</sup> .

ومنهم خامسا : من ذهب بعيدا عن كل الآراء السابقة، فأثر الاعتراض علي اثار المسألة برمتها أصلا ، حيث "أنها مسألة - أي السيادة - لم يكن يصح وصفها ، أي انه لم يكن ثمة ما يبرر اثارها أو التعرض لها فلم يكن جائزا البحث فيمن هو صاحب السيادة في الدولة الاسلامية هل هو الله أو الأمة ، وهل يستمد الخليفة أو السلطان سلطته من الله أو من الأمة"<sup>(٣)</sup> . وقد انتهى صاحب هذا الرأي - بعد نقله لما قيل في السيادة، وورده نظرية السيادة الي اصلها الفرنسي وبيانه ما ينطوي عليه القول بسيادة الأمة من مثالب وما أخذ ورأيه في عدم صحة القول بان علماء المسلمين القدامى عرضوا لنظرية السيادة ومن هو صاحبها في الدولة الاسلامية<sup>(٤)</sup> الي القول بانه "اذا اريد اثار هذه المشكلة، فليكن لها الطابع أو المغزي السلبي - بقصد بيان المفاسد التي تنطوي عليها - الذي عرفت به نظرية السيادة، بوجه عام ونظرية سيادة الأمة خاصة لدي نشأتها في بداية العهد بها .... ان الدولة في الاسلام لا سيادة فيها علي الأمة لفرد أو طائفة أو طبقة"<sup>(٥)</sup> .

( ١ ) انظر : د. عز الدين فودة ، المجتمع العربي ، مقومات وحدته وقضايه السياسية ، القاهرة : دار لفكر العربي ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٦ ، ص ص ٢٦٥-٢٦٧ ؛ وانظر له ايضا : السيادة والسياسة في الدولة الاسلامية " مجلة لبحوث والدراسات العربية ، العدد السادس ، يونيو ١٩٧٥ ، ص ١٤ وما بعدها .

( ٢ ) انظر : د. محمد ضياء الدين الرئيس ، النظريات السياسية الاسلامية ، القاهرة : دار المعارف ، الطبعة الرابعة ، ١٩٦٧ ، ص ٣٤٠ .

( ٣ ) انظر : د. عبد الحميد متولي ، مرجع سابق ، ص ٥٥٩ .

( ٤ ) انظر : المرجع السابق ، ص ص ٥٥٨-٥٨٧ .

( ٥ ) انظر : المرجع السابق ، ص ٥٨٨ .

ومنهم أخيراً فريق آثر إلا أن يعد الشريعة عن معتزك السيادة، تفرّيعاً علي رؤيته في ابعادها اصلا عن معتزك السياسة وتعوّيلا علي ما قاله قائلهم قديما "اذا تأملت وجدت ان كل ما شرعه الاسلام وأخذ به النبي المسلمين من أنظمة وقواعد وآداب لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي ، ولا من انظمة الدولة المدنية، وهو بعد اذا جمعته لم يبلغ أن يكون جزءا يسيرا مما يلزم للدولة مدنية من اصول سياسية وقوانين . إن كل ما جاء به الاسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات فائما هو شرع ديني خالص لله تعالي، ولمصلحة البشر الدينية لاغير، وسيان بعد ذلك أن تتضح لنا تلك المصالح الدينية أم تخفي علينا وسيان أن يكون منها للبشر مصلحة مدنية أم لا، فذلك ما لاينظر الشرع السماوي اليه ، ولا ينظر اليه الرسول " (١) وما قاله قائلهم حديثا "ان أساس رسالة محمد صلي الله عليه وسلم وهو الرحمة يختلف عن أساس رسالة موسي عليه السلام وهو التشريع ودفع رسالة محمد صلي الله عليه وسلم - إن عن علم أو عن جهل - بعيداً عن أساسها الحقيقي وقسرها علي أن تكون رسالة تشريع - أي سياسي أو غير سياسي - أصلاً وأساساً ، مع إنها ليست كذلك هو اتجاه يجعل من الاسلام صيغة عربية لليهودية . أو اتجاه يفهم الاسلام بمنطق الاسرائيليات ... فلو ان الله سبحانه اراد أن تحكم الناس في كل زمان ومكان بالتشريع الالهي وحده لاستغرقت أحكام المعاملات كل آيات القرآن ، ولتضمنت تفاصيل كثيرة كما حدث في التوراة ولم تترك للناس ، لكن الله العليم بأمر الناس والخبير بشؤون الحياة قصد ان يترك التشريع في غير العموميات للامة تجتهد فيها بالرأي وتبتدع فيه بالعقل تبعاً لتغير احوال الزمان وتبدل أرجاء المكان " (٢) ، وهكذا فطبقاً لهذا الاتجاه ان الذي يشرع للناس إنما هو الناس والناس هم اصحاب الدولة ، واصحاب السيادة فيها لأن الذي يشرع للشسيء ينبغي أن يكون صاحبه ومالكة (٣) .

والباحث ليس في مقام التوقف امام ما أبداه كل فريق من آراء حول مفهوم السيادة، وموقعها في الدولة الاسلامية، فذلك يحتاج حيزاً في التناول لا يسمح به سياق ما تعرض له، ويكفي هنا اثبات بعض ما يري الباحث لزاماً التعليق عليه، ومن ذلك :

١ - ان كل الآراء التي عرضت آنفاً - علماً ما قدمه أنصار الرأي الاخير - متفقة علي مكانة الشريعة ودورها في تأسيس قواعد السلوك السياسي سواء الداخلي أو الخارجي للدولة الاسلامية ، ولم يخرج منها - حاشا الرأي الاخير - من ينكر محورية سلطان الشريعة في الدولة ،

( ١ ) انظر : علي عبد الرازق ، الاسلام واصول الحكم ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة المواجهة -

التوير، ١٩٩٣، ص ص ٨٤-٨٥ .

( ٢ ) انظر : المستشار محمد سعيد العشموي ، الاسلام السياسي ، القاهرة : دار سينا للنشر ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٧ ، ص

ص ٤٥-٤٦ .

( ٣ ) انظر : المرجع السابق ، ص ص ٤٦-٤٧ .

وحتى اولئك الذين انحازوا لعدم القول بسيادة الدولة ، أو اولئك الذين اغضبتهم اثاره مثل هذه القضية في الفقه السياسي الاسلامي، انطلقوا من هذه البهية، ولم ينكروها.

٢ - ربما كان مرد الاختلاف بين الآراء التي عرضناها -على وجوهها الستة هو عدم التفرقة بين مصدر السيادة ومستقرها في الدولة الاسلامية ، واخلط بينهما أحياناً فالذي لاشك فيه ان الكل يجمع كما سبق -علماً أنصارالرأي الأخير- على أن مصدر السيادة ، على معنى مصدر التشريع لها ، ومن ثم الاستعلاء بها هو المشرع الواحد سبحانه ، وان اختلف تعبيرهم عن ذلك ، لكن الاختلاف بينهم حول مستقر السيادة ، على معنى من الذى يجسدها ويتولاها، فالبعض جعل مستقرها الدولة ، والبعض جعل الأمة المستقر ، والآخرون شغلهم الحديث عن مصدر السيادة أكثر من انشغالهم بمستقرها ، وكأنه لم تكن القضية الجوهرية عندهم أين تستقر السيادة بقدر ما كان يعينهم اعتراف من استقرت فيه السيادة بسلطان الشريعة المطلق عليه ، فمستقر السيادة عندهم تفريع من أصل ، أما الذين جمعوا السيادة للشريعة والأمة معا ، فالواضح مما نقل عنهم أنه عندما يتعلق الأمر بالمصدر فان للشريعة الكلمة الفصل العليا ، وماذكروه عن تشريع للأمة فيما لانص فيه لاينافى الذى نقول، لأن الشرط عندهم - كما هو عامة فى أى تشريع لانص فيه- أن لا يكون هذا التشريع مخالفاً للقرآن والسنة ، أى أن هذين المصدرين ضابطان ومستعليان على كل تشريع ، فيجب أن يقاس عليهما ، ولا يخرج عن أصل عام فيهما ، حين أن الأمر عندما يتعلق بمستقر السيادة فان الأمة هى هذا المستقر ، أما أصحاب الرأي الأخير فالرأى عندهم أن الشريعة ليس لها سلطان مطلق، ومن ثم فهى ليست مصدراً للسيادة ، لأن الذى يشرع للناس - كما ذكر عنهم سالفاً - هم الناس أنفسهم ، ومن ثم فان السيادة مصدراً ومستقراً لهؤلاء الناس .

٣ - لايري الباحث في حقيقة الأمر تناقضا بين الذين قالوا بان مستقر سياده الأمة والذين قالوا بل المستقر هو الدولة ، ذلك ان الذين قالوا باستقرارها في الأمة انطلقوا من كون الأمة الوعاء البشري للشريعة وحاضنتها والمخاطبه بأحكامها في الجملة، لكن الأمة لا تتحرك جميعها في التعبير عن سيادتها حين تتعامل مع غيرها من الأمم وإنما تختار بيعة وشوري من ينوب عنها في قيادتها للحفاظ علي أمانات أحكام الشريعة، والذين قالوا باستقرار السيادة في الدولة لم يقصدوا أية دولة ولم يفصموا عري هذه الدولة عن الأمة التي تحتضنها وتمنحها الولايات عليها وإنما قصدوا دولة إسلامية ، للشريعة السلطان الاعلى فيها وللأمة الكلمة الأخيرة في اختيارها ، أى اختيار الدولة ، من هنا يمكننا القول أن السيادة يصح أن يقال انها للأمة كما يصح أن تنسب الي الدولة، علي أن لا يكون الأمر علي اطلاقه للأمة لكون كل فرد فيها - حاكماً ومحكوماً- راعياً ومسؤولاً عن رعيته وللدولة لأنها الوعاء النظامي لجماعة المسلمين ، والنائبة عنها في التعبير عن مقاصد دينها في الحركة داخليا وخارجيا وتظل الشرعية للدولة مادامت الأمة شرعية ولاشرعية لهذه أو تلك ما لم ترع الصفة الاسلامية فيها حقا وحقيقه .

٤ - لا يجب - في رأى الباحث - أن يتمحور الخلاف في الآراء حول استخدام مفهوم السيادة ودلالاته بين قابل له مسلم بوجوده ، وإن كان ثمة اختلاف حول مآل السيادة مستقرا ومقاما وبين رافض له منكر لوجوده وان تباينت أسباب الرفض بين اعتباره مفهوما لا يقره الشرع لدي البعض، أو اعتباره دخيلا علي الفقه والخبرة الاسلاميين لدي البعض الآخر ، أو اعتباره من شؤون السياسة التي لا تدخل للاسلام بها ولا موقع لها فيه عند غيرهم . وأحسب إنه يمكننا التحفظ علي استخدام المفهوم بحيث يمكن قبوله ويمكن رفضه ، فاما القبول فمرده أن المفهوم من ناحية مستقي من مادة عربية أصيلة هي سود ، التي من معانيها العظمة ، والسؤدد، والجحد ، والشرف ، والسبق ، والغلبة ، والمملك ، والولاية ، والرياسة <sup>(١)</sup> ، قال الراغب الاصبهاني "السيد المتولي للسواد، أي الجماعة الكثيرة .... ولما كان شرط المتولي للجماعة أن يكون مهذب النفس ، قيل لكل من كان فاضلا في نفسه سيد، وقوله تعالي (فألفيا سيدها) الزوج يصير سيلا لسياسة زوجته ، وقوله تعالي ﴿رَبَّنَا اطعنا سادتنا وكرهنا﴾ أي ولاتنا وساستنا <sup>(٢)</sup> . وفي الحديث النبوي "لما قالوا للنبي صلي الله عليه وسلم "أنت سيدنا قال : قولوا بقولكم" أي "أدعوني نبيا ورسولا كما سماني الله ولا تسموني سيلا كما تسمون رؤساءكم فاني لست كاحدهم ممن يسودكم في أسباب الدنيا" <sup>(٣)</sup> ، وروي عن عمر بن الخطاب تفقهوا قبل أن تسودوا "أي تعلموا العلم ما دتم صغارا قبل أن تصيروا سادة منظورا اليكم فتستحيوا أن تتعلموه بعد الكبر، فنبقوا جهالا، وقيل أراد قبل أن تتزوجوا وتشتغلوا بالزواج عن العلم من قولهم استاد الرجل اذا تزوج في سادة" <sup>(٤)</sup> . وفي حديث ابن عمر "ما رأيت بعد رسول الله صلي الله عليه وسلم أسود من معاوية ، قيل ولا عمر؟ قال : كان عمر خيرا منه، وكان هو أسود من عمر" ، قيل "أراد اسخحي واعطي للمال وقيل احلم منه ، والسيد يطلق علي الرب ، والمملك ، والشريف ، والفاضل ، والكريم ، والحليم، ومتحمل أذي قومه ، والزوج ، والرئيس ، والمقدم .." <sup>(٥)</sup> .

( ١ ) انظر : مادة سود في : ابن منظور ، مرجع سابق .

( ٢ ) انظر : الراغب الاصبهاني ، المفردات في غريب القرآن ، بيروت : دار المعرفة ، ٥٠ د ، ت ، ج ، ١ ، ص ٢٤٦-٢٤٧ .

( ٣ ) انظر : ابن الأثير ، النهاية في غريب الحديث والأثر ، القاهرة : المطبعة الخيرية ، ١٣١٨ هـ ، ج ٢ ، ص ٢٠٥ .

( ٤ ) انظر : للمرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٢٠٦ . وقد نقل ابن حجر بعض أقوال في معنى "سودوا" ورد بعضها واختار انها تعني الرياسة وقال "والذي يظهر لي أن مراد البخاري أن الرياسة وأن كانت مما يغبط بها صاحبها في العادة، لكن الحديث دل علي ان تعلموا العلم قبل حصول الرياسة لتفبطوا اذا غبطتم بحق . ويقول أيضاً إن تعجلتم الرياسة التي من عاداتها أن تمنع صاحبها من طلب العلم فتركوا تلك العادة وتعلموا العلم لتحصل لكم الغبطة الحقيقية" ، انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الازهرية / مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٢٦٠-٢٦١ .

( ٥ ) انظر : ابن الأثير ، النهاية في غريب الحديث ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢٠٦ .

والرافد الثاني للقبول - أي لمفهوم السيادة - أنه لاخوف البتة من أن تكون السيادة منطلقا للاستبداد والطغيان في الدولة الاسلامية ، سواء قلنا أن السيادة لها ، أو للأمة ، في ضوء ما فصل آنفا ، فمثل هذا التخوف لا مجال له في دولة تستمد السلطة فيها شرعيتها ، ان في الترشيح ، أو الاستناد ، أو الممارسة من قيم الاسلام ، قد يكون للذين تخوفوا فرفضوا المفهوم منطقتهم لو أن الدولة الاسلامية يترك فيها للسلطة تدبير ما تشاء ، وتصريف ما تريد ، بلا ضابط ، أما وأن مفهوم هذه الدولة - علي نحو ما شرح في موضع سابق - يغاير مفهوم الدولة في الفقه الوضعي فمنطقي ان تختلف سيادتها في حدود هذه السيادة عن سيادة غيرها من الدول و حدودها .

وثالث الروافد للقبول ما اكد سابقا من أن الأمة الاسلامية لا بد لها من واجهة في التعبير عما تريده من تفاعلاتها مع غيرها وما يريد غير منها وهذه الواجهة - الدولة - تتحدث باسمها وتنب عنها في ذلك وهذه الدولة سلطة عليا في مواجهة الدول الأخرى ، لكن تعلوها كما قال بحق البعض سلطة أعلي منها هي سلطة الشريعة .

وأما الرفض لمفهوم السيادة فنعلنه في حالين ، حال أن يكون المدخل الي الرفض من باب تأكيد اقضاء الدين عن كل ما له صلة بالدولة وسلطان الشريعة عليها ، فذلك لغو أو هي وأوهن من أن نقف عنده أو نمر عليه ، ذلك أن كل من له أدني وعي بجوهر شريعة الاسلام يجب أن يعلم بلهية أن الدين فيها دين سياسة ، والسياسة فيها سياسة دين ، والحال الثاني أن يكون المدخل الي الرفض القول بازدواج السيادة في الاسلام قيما وممارسة ، نقلا للمعركة التي عرفتها الخبرة الاوروبية ، ابان الصراع بين الكنيسة والدولة ، وتنازع السيادة بينهما علي الناس ، مما أوجد مدخلا في الفكر السياسي الغربي للهجوم علي الكنيسة ، وما آلت اليه من فساد والدفاع عن السلطة الزمنية وانفرادها بمقاليد الأمور في الحياة السياسية ، واخضاع الكنيسة لها ولو بالحكم المطلق وهو ما عبرت عنه آراء أو أفكار مكيافيللي ، ومارتن لوثر ، وجان كالفن ، وجان بودان ، وتوماس هوبز ، وغيرهم ممن حسموا الصراع لصالح الملوك والأباطرة ضد البابوات والكهنوت<sup>(١)</sup> .

( ١ ) انظر عرضا مجملا لآراء هؤلاء المفكرين في الانتصار لسيادة السلطة الزمنية علي السلطة الدينية في : د . حورية توفيق مجاهد ، مرجع سابق ، مواضع متفرقة . وعرضا مفصلا تفصيلا للصراع بين السلطين وتخضع نظرية السيادة تكريسا لصالح السلطة الزمنية في : د . عبد الحميد متولي ، مرجع سابق ، ص ص ٥٥٩-٥٧٥ ؛ د . حامد سلطان ، أحكام القانون الدولي في الشريعة الاسلامية ، القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٠ ، ص ص ١٢٠-١٣٠ ، وانظر أيضا :

- David Theodore Koyzis , "Towards A Christian Democratic Pluralism : A Comparative Study of New Thomist and Neoclvinist Theories , Unpub. Dissertation , University of Notre Dam , 1988

إن مبعث الرضا هنا ان الاسلام لايعرف ما يمكن تسميته بالازدواجية التشريعية، أو تنازع الاختصاص التشريعي بين سلطة رجال الدين وسلطة رجال الحكم والسياسة ، وليس في تاريخ المسلمين وخبرتهم الحروب الضروس بين هاتين السلطتين <sup>(١)</sup> ، ذلك لأن أصول التشريع الاسلامي - كما ذكر مراراً- تقرر أن لا يكون ثمة مشروع غير الله سبحانه ، وإن أي تشريع بشري لا قيمة له بل ومردود علي من جاء به ، إن خالف ما في هذه الأصول .

٥ - ان سلطان الدولة الاسلامية أو سيادتها علي المسلمين من رعاياها الذين يقيمون بها كاملة ، أما من يقيمون خارجها فليس ثمة ولاية سياسية للدولة عليهم في أرجح الاقوال ، لقوله تعالي "والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتي يهاجروا وان استصروكم في الدين فعليكم النصر إلا علي قوم بينكم وبينهم ميثاق والله بما تعملون بصير" <sup>(٢)</sup> . وقول النبي صلي الله عليه وسلم في الحديث الطويل "واذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم الي ثلاث خصال (أو خلال) فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، ثم ادعهم الي الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ثم ادعهم الي التحول من دارهم الي دار المهاجرين وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما علي المهاجرين فان أبو ان يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كالأعراب من المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري علي المؤمنين ولا يكون لهم في الغنمة والفبيء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين" <sup>(٣)</sup> ، فمن الواضح اذن "أن المصدرين الاعليين للتشريعة الاسلامية لا يقيمان سلطة سياسية أو زمنية للدولة الاسلامية علي المسلمين من غير رعاياها المقيمين في دار الحرب ومعني هذا أنهم يخضعون فيما يتعلق بالسلطة الزمنية لولاية الدولة التي يقيمون فيها مع حقهم في نصرة الدولة الاسلامية لهم اذا اضطهدوا في دينهم" <sup>(٤)</sup> . وقد استدلت علي ذلك بما أورده الامام ابو حنيفة من الأحكام التي تجري علي المسلمين في دار الحرب <sup>(٥)</sup> . بل أن البعض يري "ان المسلمين ما داموا يتمتعون كالذميين في دار الاسلام بالأمان علي انفسهم وأموالهم وأعراضهم وهم يؤدون شعائر دينهم فلا اشكال ، وليس هناك ما يدعو الي حرب أو نزال أو تحيز أو انفصال ولا بأس بان يجري عليهم ما يجري علي سائر السكان هناك بشرط إلا يعارض أصلاً من أصول دينهم ، فبقاء المسلمين في دار الحرب علي هذا الوضع مغنم كبير لدعوة الاسلام" <sup>(٦)</sup> .

(١) انظر : د. حامد سلطان ، مرجع سابق ، ص ص ١٢٦-١٤٣ .

(٢) سورة الانفال ، الآية رقم ٧٢ .

(٣) رواه مسلم عن سليمان بن بريدة عن ابيه : انظر صحيح مسلم بشرح النووي ج ١٢ ، ص ص ٣٧ - ٣٨ .

(٤) انظر : د. عز الدين فودة ، المجتمع العربي ، مرجع سابق ، ص ص ٢٧٠-٢٧٣ .

(٥) انظر : نفس المرجع السابق .

(٦) انظر : د. احمد محمد ، فقه الجنسيات ، مرجع سابق ، ص ١٨٩ .

أما غير المسلمين فإن سيادة الدولة عليهم تشبه سيادتها الكاملة على المسلمين المقيمين فيها، الا فيما يختص بأمر عقيدتهم ودينهم ، طبقاً لقاعدة " لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين" وفق استثناءاتها كما سبق القول ، فالدولة الاسلامية تبشر عليهم سلطانها السياسي كاملاً ، كما يحكم القانون الاسلامي جميع أحوالهم ومعاملاتهم ، شخصية كانت أم تجارية أو مدنية وجنائية هنا بالنسبة للذمين ، اما المستأمنون فالقاعدة أن المستأمن في دار الاسلام بمنزلة الذمي طبقاً لما صرح به الفقهاء الا أنه يختلف عن الذمي في بعض الواجبات التي أسس التزام الذمي بها كونه من أهل دار الاسلام " فالجزية مثلاً تجب على الذمي باعتباره من أهل دار الاسلام ، وبدلاً عن دفاعها عنه ، ولا تجب على المستأمن لأنه اجنبي عنها ، وان كان الانسان من غير المسلمين " (١) .

#### المطلب الرابع : الاختصاص البشري والعلاقة بين الدولة الاسلامية والأمة الاسلامية :

أشير في موضع سابق الى ان المكون البشري أحد الأبعاد الرئيسية في تعريف مفهوم الدولة الاسلامية ، من حيث أنها الاطار النظامي للجماعة السياسية التي تقيم على النطاق الاقليمي الذي تمارس عليه سلطانها، وان واجبات الدولة الاسلامية منوط آداؤها بقدرة هذه الجماعة على تحقيق الشهود الایمانی في حراسة الدين وسياسة الدنيا به .

والأمر في بيان العلاقة بين وجود العنصر الانساني وتمثله الجماعة الاسلامية أساساً مناط ممارسة الاختصاص البشري للدولة، ووجود الدولة ذاتها اظهر من أن يعاد الحديث فيه مرة اخرى، غير أن هذا الأمر قد يزداد غموضاً وتعقيداً اذا ما تسألنا : هل مفهوم الجماعة الاسلامية هنا يرادف المفهوم الاسلامي للأمة؟ ووجه الغموض والتعقيد نابع في حقيقة الأمر من ضرورة الاجابة عن عدة تساؤلات فرعية على هذا التساؤل الرئيسي أولها اذا كان أمر المرادفة بين المفهومين - الأمة والجماعة - ثابتاً فلماذا استخدمت هذه الدراسة مفهوم الجماعة الاسلامية كمكون بشري في تعريفها للدولة الاسلامية دون مفهوم الأمة الاسلامية؟ ألا يعني ذلك - حال ثبات المرادفة - ان الأمة الاسلامية جزء من الدولة؟ أو عبارة أدق ان وجود الأمة رهين وجود الدولة باعتبار أن وجود الجزء انبثاق طبيعي لوجود الكل الذي يحويه ويضمه؟

واذا كان امر المرادفة بين المفهومين غير وارد أصلاً - وهو ما انتهى اليه الباحث - فما حقيقة العلاقة من جهة بين الجماعة الاسلامية والأمة الاسلامية ، وبين الدولة الاسلامية والأمة الاسلامية من جهة اخرى؟ وهل التفرقة من الدقة بمكان؟ واذا كانت كذلك فأين دوائر الالتقاء والتقابل؟ وأين - بالمقابل - دوائر التمايز والاستقلال؟ وقد يبدو للوهلة الأولى أن هذه الاستئلة ليس من السهل الاجابة عنها ، وذلك صحيح الى حد كبير لكن ضرورة التصدي لها تحتم محاولة الاجابة ،

(١) انظر : د. عبد الكريم زيدان ، احكام الذميين ، مرجع سابق ، ص ٦٥ ، د. عز الدين فودة ، المجتمع العربي ، مرجع

ذلك أن هذه الضرورة لا تتبع فقط من مجرد الرغبة في معرفة العلاقة بين هذه المفاهيم الثلاثة، وإنما تتبع كذلك من محاولة التعرف علي أنسب المفهومين - الدولة والأمة - في التعبير عن الوجود الحضاري الاسلامي في العلاقات الخارجية.

ويمكن في سبيل وضع بعض الخطوط العامة للاجابة الموجزة عن التساؤلات السابقة القول بصفة عامة :

(١) أن هذه المفاهيم الثلاثة تتفق في كون الاسلام هو الوجه الحضاري للتأسيس والالتزام والدعوة، وإن المحتوى العقيدي فيها جميعها يتقدم علي أي محتوى آخر فغايات الدولة وواجباتها الاليمانية في حراسة الدين وسياسة الدنيا به تأكيد لهذا المحتوى ، وحقيقة الأمة من حيث كونها رباطا عقديا ينبع من وحدة المقصد لها في تحقيق مقاصد العبودية لله في ذاتها وفي دعوة الناس الي هذه العبودية ، تأكيد لهذا المحتوى ، وكذلك الحال في الجماعة الاسلامية مكون الدولة البشري ، بيد ان الفرق أنه في حين أن الأسس في تكوين الأمة الرابطة العقيدي وحده بحيث ان كل من يلتزم الاسلام شريعة يصبح أحد افراد هذه الأمة أينما حل وأقام ، فان الأسس في تكوين الدولة ليس الرباط العقيدي وحده وإن استعلي علي غيره من الاسس - وإنما هناك روابط أخرى تمارس عليها بقية اختصاصاتها الأخرى ، أما الجماعة فهي كالأمة في أن الانتماء اليها انتماء عقيدي ولكنه انتماء الي جماعة في نطاق مكاني محدود وذات قدرة علدية قد تقصر عن العدد الذي تحتويه الأمة اذ تشمل كل المسلمين علي ظهر البسيطة ، وليس في بقعة أرضية محددة كالجماعة ، فضلا علي ان هذه الجماعة تمارس عليها سلطة معينة اي ان العضو فيها عضو في جماعة مكونة للدولة وليس في جماعة قد تستعلي فيها سلطة واحدة ، وقد تعدد فيها السلطات ، كحال الأمة في وحدتها ووحدة دارها ، وحالها في انقسامها ، وانفراد كل جزء من دارها ببولة معينة.

(٢) ويلحق بما سبق ان الرباط العقيدي اذ يمنح المسلم حق الانتماء الي كل من الدولة والأمة والجماعة انتماء عقديا فانه ينهض وحده - من ثم - ليقيم علاقة بين الفرد وأتمه الاسلامية علي أساس أنه قد صار لبنة في جسدنا ، وعضوا من اعضاء هذا الجسد الواجب التداعي له بالسهر والحمي ، اذا اصابه مكروه أو ابتلاء ، فكان العلاقة الاليمانية تكفي وحدها كي يتبوا الفرد المسلم مكاتته بين بقية أبناء أتمه ، ولذلك فانه يكسب جنسية هذه الأمة - ان صح التعبير - بمجرد قيام هذه العلاقة.

أما الانتماء العقيدي الي الدولة الاسلامية فلا ينهض وحده لاقامة علاقة بين الفرد المسلم وهذه الدولة ، وإنما لا بد بعد هذه الرابطة المعنوية من رابطة سياسية هي الاستحواذ علي جنسية هذه الدولة بالأصالة ، أو الاكساب ورابطة مكانية هي الاقامة علي اقليمها بصفة مستقرة ، وان لم تكن دائمة ولذلك فان سقوط الرابطين السياسية والمكانية عن أحد المسلمين قد تفقده حق الرعوية والرعاية ، ومن ثم الانتماء الي الدولة الاسلامية ، لكنهما لا يسقطان حقه في رعوية ورعاية أتمه الاسلامية ، ولذلك فان فقدان المسلم لجنسية دولة ما لا يسلبه حقه في التجنس بجنسية الأمة

الواحدة، والالتقاء إليها، وفي ذلك بعض العوض - وليس كله - خاصة اذا كانت الأمة مهيضة الجناح ضعيفة البنيان.

ففي الدولة الاسلامية اذن هناك مجال لاسقاط الجنسية عن المسلم وان ظل مسلما ، لكن الأمر في الأمة الاسلامية لا مجال فيه لهذا الاسقاط ، الا اذا سقطت صفة المسلم أصلاً عن المتمي إليها ، وعليه فانه اذا تذرعت الدولة الاسلامية في ناحية ما بان مسلما ما لا يستوجب نصرتها وحماتها لأنه من غير المتجنسين بجنسيتها ، فانه لا ذريعة للأمة الاسلامية بأعضائها كافة - بما فيهم أبناء هذه الدولة - في النكوص عن الحماية والنصرة.

(٣) ان العنصر البشري اذا كان مادة اساسية في بناء الدولة والأمة والجماعة، الدولة لايجاد مناصب لممارسة بقية اختصاصاتها ، والأمة لايجاد مناصب الرباط العقدي ، والجماعة لكون اعضاؤها مخاطبين بالاختصاص العقدي واختصاص ممارسة السلطة ، ولكونها الشاغل الرئيسي للنطاق الاقليمي للدولة ، الا أنه في الدولة لا يمكن أن يقوم بناؤها علي فرد واحد ، أو فئة محدودة العدد بل لا بد من جماعة هي الجماعة الاسلامية التي لا تنفرد وحدها برعوية الدولة ورعايتها وانما يشاركها في ذلك جماعة غير المسلمين من الالمين من أهل الكتاب فضلا علي رعاية المستأمنين ، كما سبق ، أي انه داخل الدولة الاسلامية مسموح بوجود جماعات اخري غير الجماعة الاسلامية ، ولكن الأخيرة لها تميزها لكونها أمة من دون الناس غيرها ممن يشاركها المقام والسكن في اقليم الدولة كما ورد في وثيقة المدينة ، وكون ما تدين به له السيادة بأحكامه وتشريعاته علي الجميع ، وان ظل لغير المسلمين من اهل الكتاب دائرة خاصة من التشريع تنفق وما يدينون به.

أما العنصر البشري في الأمة فقد يتدرج بين الفرد من المسلمين والفتنة منهم وجماعة المسلمين علي ظهر الأرض ، والفرد في ذاته قد يكون أمة كقوله تعالي عن أبي الانبياء ابراهيم عليه السلام ﴿ان ابراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا ولم يك من المشركين﴾<sup>(١)</sup> ، والفتنة من المسلمين قد تكون أمة كذلك كما في قوله تعالي ﴿ولتكن منكم أمة يدعون الي الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾<sup>(٢)</sup> ، وجماعة المسلمين كلهم قد تكون هي الأمة كقوله تعالي ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾<sup>(٣)</sup> ، لكن الأمة في هذه الأشكال الثلاثة ، أو فيما عدلها من أشكال مستبطنة في المعاني الأخرى للأمة ، لا يمكن أن تضم في طياتها إلا المسلمين وهنا يعني أنها متجددة متسعة دائما تسمح بدخول غير المسلم فيها اذا برأ من ديانتها ودخل في دين الاسلام ولذلك فان ما توصف به

( ١ ) سورة النحل ، الآية رقم ١٢٠ .

( ٢ ) سورة آل عمران ، الآية رقم ١٠٤ .

( ٣ ) سورة آل عمران ، الآية رقم ١١٠ .

مثل الأمة الوسط ، والأمة الواحدة ، وأمة الدعوة ، الي آخره انما هي أوصاف تلحق بالمسلمين  
أعضائها دون غيرهم.

(٤) اذا كان الاسلام الذي تحمل صفته كل من الدولة والأمة والجماعة يفرض للتقاء القيم  
التي تتبع من هذه الصفة في كل منها ، بحيث يقابل علي سبيل المثال- الأمة الوسط ، الدولة  
الوسط ، والجماعة الوسط ، ويقابل كذلك الأمة العادلة ، الدولة العادلة ، والجماعة العادلة ،  
وهكذا الحال في بقية القيم ، لكن التساؤل هنا: هل يلزم ان يقابل الأمة الواحدة الدولة الواحدة  
ومن ثم الجماعة الواحدة؟ وما الحال اذا تعددت الدول وتعددت الجماعات بتعددتها ؟

الواقع أن الأصل في أمة الاسلام أن تظل واحدة ، تجمعها روابط الاسلام التي يجب ان تستعلي  
علي أية فوارق أخرى ، مهما استفحلت آثارها السلبية بين أفراد هذه الأمة ، فالخير لا ينقطع  
فيها ، كما أنها لاتعتمد ان يوجد منها دائماً من يظهر علي الحق ليقودها الي الوحدة والانسجام  
والترابط والتعاون ، ووحدة الأمة تستلزم وحدة الدولة ، ووحدة الامامة عليها ، كحال المسلمين  
ابان عصري النبوة والخلافة الراشدة . غير أن هذنا الأصل قد يطراً عليه ما يغيره ، فاذا بالأمة  
الواحدة أوزاعاً شتي ، وفرقا متعددة ، وهو ما تنبأ به النبي صلي الله عليه وسلم ، ومن هنا قد  
تستحكم في الأمة أكثر من دولة وأكثر من قيادة وأكثر الفقهاء علي ما سنزي نظرنا الي تعدد  
الدول وتعدد السلطات عليها علي انه ضرورة تزول بزوال أسبابها ، لكنهم -خاصة الجويني-  
حرصوا علي الملازمة بين وحدة الأمة ووحدة الامامة ووحدة الدولة في نفس الوقت الذي حرصوا  
فيه علي الملازمة بين تعدد الدول وتعدد الامارة -لا الامامة عليها- لانه لا وحدة للامامة الا حين  
تكون الأمة واحدة ، أو بعبارة أدق الا حين تكون حقيقة الدولة ترجمة صادقة لحقيقة الأمة .

(٥) ان الخبرة الاسلامية تشهد علي أن الأسبق في البناء المادي والمعنوي في التاريخ الحضاري  
الاسلامي هو الجماعة الاسلامية التي بدأ النبي صلي الله عليه وسلم في تكوينها بمكة ، وأنه لولا  
ارهاصات هذا التكوين ما كان التطور اللاحق نحو اقامة الدولة في المدينة ، ذلك ان الجماعة في  
هيكلها الاولي من المهاجرين ، أو في اتساع دائرتها بعد ذلك بدخول الانصار فيها كانت هي  
الأمة التي ميزها الرسول صلي الله عليه وسلم من دون الناس وهو يصوغ وثيقة المدينة ، فالجماعة  
الاسلامية جاءت أولاً ثم صيغ البنيان السياسي لها ثانياً فهل يعني ذلك ان التطور نحو الأمة أعقب  
ذلك ؟

والذي لاشك فيه أنه ان كان المقصود بالأمة هنا هو الفئة الصغيرة من المسلمين لصار ظهور  
الأمة بهذا المعني مرادفاً لظهور الجماعه في مكة والمدينة ، أما ان كان المقصود بالأمة مجموع  
المسلمين الذين كان لبناء الدولة -والانطلاق منها للدعوة داخل عاصمتها وخارجها في عصري  
النبوة والخلافة الراشدة- أثر كبير في تزايد اعدادهم وشمولهم اجناساً اخرى غير عربية وهنا يصبح  
قولنا إن التطور نحو الأمة بهذا المعني آتياً لاحقاً للتطور نحو الجماعة الاسلامية والدولة اطارها  
النظامي الحضاري .

حاصل القول اذن ان الأمة الواحدة هي الجماعة الاسلامية الواحدة في الدولة الاسلامية الواحدة حال توحيد المسلمين في دار الاسلام تحت قيادة امام واحد ، أو سلطة سياسية واحدة تقودهم نحو غاياتهم اليمانية ، أما إن تفرقت الأمة وتفرقت بها من ثم دار الاسلام الي جماعات متعددة ، واستعلت على كل جماعة منها سلطة سياسية في ناحية ما من هذه الدار ، فهنا تمايز الأمة والجماعة بحيث تصير كل جماعة جزءا من الأمة ، وليست مرادفة لها ، ولا تصبح الدولة إلا ترجمة صادقة للجماعة من الأمة في ناحيتها وليست ترجمة صادقة لأمة لأن الأمة الواحدة كما سبق القول يفترض في الأصل ان تحكمها دولة واحدة ، وليس مجموعة من الدول .

وهكذا تظل الدولة في كلا الحالين حال توحيد الأمة وحال تعددها هي الوجه الحضاري في التعبير عن كيان الأمة ولكن شتان بين الكيان المتوحد والكيان المتعدد ، ويقدر ما في الأول من توحيد في الهوية والمسعي بقدر ما في الآخر من تشتت فيهما ، وافة التعدد انه قد يظهر الأمة - من خلال الجماعات في كل دولة- وكان لها أكثر من لغة ومصالحة ومقصد في علاقاتها الخارجية ، وهنا التضارب والاختلاف قد يرتد اليها في النهاية إن في شكل انتكاسات خارجية ، أو في شكل عدوات داخلية وما حال الأمة الاسلامية الآن الا شاهد صدق علي هذه الانتكاسات وتلك العدوات .

#### المبحث الرابع : الاختصاص الاقليمي للدولة الاسلامية :

وهو آخر اختصاصات الدولة الاسلامية وان كان لا يقل عنها في محورية مكاته ، وضرورة وجوده لاكمال صلاحياتها ، ذلك لأنه ينثل الوعاء الارضي الذي يحتضن الاختصاصات الثلاثة الأخرى فالدولة لا تستطيع أن تمارس أيأ من هذه الاختصاصات ما لم يتهيأ لها النطاق المكاني الذي تنطلق منه كقاعدة راسخة تعلن من خلاله عن هويتها ووجودها ورسالتها الحضارية ، وكر كيزة قوية تستمد منها مصادر ائنائها ومعاشها ، وروافد انشطتها العقيدية ، والسياسية ، والاقتصادية ، والثقافية ، والقيمية ، والاجتماعية ، وما عداها من أنشطة لا تستقيم لها حركة بدون ممارستها ولايقي لها كيان ما لم تؤد الحد الادني الضروري منها كي تنبوأ مكانها ومكانتها بين غيرها من الدول لذلك اعتبر الاسلام الدفاع عن أراضي المسلمين دفاعا في الحقيقة عن عقيدتهم وعن كل من يقيم عليها ، ويتمتع برعويتها ، فضلا على كونه دفاعا عن السلطة الشرعية التي تتولي امرهم علي نهج الاسلام وشرعه ، بل أن مسؤولية هذا الدفاع الشامل عن اختصاصات الدولة الاسلامية كلها قد ترقى في حالات الضرورة الي مرتبة الجهاد المفروض علي العين ، لا علي الكفاية ، الذي لا يعفي من القيام بواجبه الا لعذر شرعي علي ما فصل علماء الفقه <sup>(١)</sup> ، واعتبر أمن الدولة

( ١ ) فقد ذكر ابن نجيم الحنفي انه اذا هجم العدو علي بلدة معينة من بلاد المسلمين "فيجب النفير علي جميع أهل تلك البلدة وكلنا من يقرب منهم ، ان لم يكن بأهلها كفاية ، وكلنا من يقرب من يقرب ، ان لم يكن ممن يقرب كفاية ، أو تكاسلوا ، وعصوا. وهكذا الي ان يجب علي جميع اهل الاسلام شرقا وغربا ، كجهيز الميت والصلاة عليه ، يجب اولاً علي اهل محله

الاسلامية بناء علي ذلك أمنا منقوصا ، اذا ما ابتليت الدولة بهذه الاختصاصات - مفردة أو مجتمعة - بالتهديد أو الانتهاك ، أو الاختراق ، أو بغير ذلك من اعمال التعدي والبغي ، داخليا وخارجيا .

ومن هنا يمكن القول إن علاقة الترابط التي تقوم علي التعاضد والتكامل بين الاختصاصات الاربعة ينبع من كون الاقليم هو النطاق الذي تخاطب من خلاله السلطة الشرعية رعاياها من المسلمين وغير المسلمين علي أراضيها كما تخاطب من خلاله كذلك غير المسلمين خارج هذه الاراضي ، طبقا لما يفرضه اختصاصها العقيدي في التعامل السياسي في كلتا الوجهتين . وسوف نتوقف عند بعض القضايا التي يثيرها تناول هذا الاختصاص الاخير ، وأهمها ما يلي:

### المطلب الأول : الاختصاص الاقليمي ومشمولات اراضي المسلمين :

فقد تحدث الفقهاء عن امتداد اراضي المسلمين - أو بلادهم علي ما يذكر الكثير منهم - بغض النظر عن توحد الاقليم الذي يحتويها أو انقسامه فذكروا انها تشمل الحرم الذي يضم مكة وما طاف بها من اراض ، وارااضي الحجاز وما عداها من اراض اخري اسلم عليها أهلها أو أصحابها المسلمون ، أو استولي عليها المسلمون صلحا أو عنوة ، وقد رتب الفقهاء لكل قسم بعض الأحكام الشرعية علي النحو التالي :

١ - فمكة من أراضي الحرم هي البقعة المباركة التي جعلها الله اول بيت وضع للناس ﴿١﴾ أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين ﴿٢﴾<sup>(١)</sup> ومن المسائل التي تتعلق بأحكامها ثمة مسألتان مهمتان ، اولاهما تتعلق بفتحها ، فقد اختلف الفقهاء في ذلك ما بين قائل بأنها فتحت عنوة وقائل بل فتحت صلحا ، مع اجماع الفريقين علي أن الرسول لم يغنم منها مالا ولم يسب فيها ذرية ، فذهب ابو حنيفة ومالك الي أنه دخلها عنوة ، فعفا عن الغنائم ومن علي السبي ، وان للامام اذا فتح بلدا عنوة ان يعفو عن غنائمه ويمن علي سبيه ، وذهب الشافعي الي انه دخلها صلحا بموجب عقد مع ابي سفيان ، علي أساس "ان من اغلق بابها كان آمنا ، ومن تعلق بأستار

فان لم يفعلوا عجزا ورجب علي من يلبثهم كما ذكرنا . هكذا ذكروا وكان معناه اذا دام الحرب بقدر ما يصل الابعنون وبلغهم الخير والافهو تكليف ما لا يطاق.. انظر : ابن نجيم ، مرجع سابق ، ج ٥ ، ص ٧٨ . اما ابن قدامة الحنبلي فقد افتي بأن الجهاد يصير فرض عين في ثلاثة مواضع " احدها اذا التقى الرخصان وتقابل الصفان ، حرم علي كل من حضر الانصراف ، وتعين عليه المقام لقوله تعالي " يا أيها الذين آمنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا " ، وقوله "واصبروا ان الله مع الصابرين" ، وقوله ﴿٣﴾ يا أيها الذين آمنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار... ﴿٤﴾ ، والثاني اذا نزل الكفار ببلد تعين علي اهله قتالهم ودفعهم ، والثالث اذا استقر لامام قوما لزمهم النفي لقوله تعالي ﴿٥﴾ يا أيها الذين آمنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله تناقضتم الي الارض.. ﴿٦﴾ ، وقال النبي صلي الله عليه وسلم "اذا استقرتم فانفروا".

- انظر : ابن قدامة ، مرجع سابق ، ج ١٠ ، ص ص ٣٦٥-٣٦٦ .

( ١ ) سورة آل عمران / الآية رقم ٩٦ .

الكعبة فهو آمن ، ومن دخل دار ابي سفيان فهو آمن " ، الا سته انفس استثنى النبي صلى الله عليه وسلم قتلهم ، ولو تعلقوا باستار الكعبة لا يذاتهم النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين ، ولأجل عقد الصلح لم يغتم الرسول منها شيئا ، ولم يسب من اهلها احدا ، وليس للامام اذا فتح بلدا عنوة ان يعفو عن غنائه ، ولا يمن علي سبيه لما فيه من حقوق الله تعالى وحقوق الغنائين فصارت مكة وحرماها حين لم تغتم ارض عشر ان زرعت لا يجوز ان يوضع عليها خراج .

والمسألة الثانية تتعلق بالموقف من بيع دورها واجارتها ، فمنع ابو حنيفة بيعها واجاز اجارتها في غير ايام الحج لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم "مكة حرام لا يحل بيع رباها ، ولا اجور بيوتها" ، وذهب الشافعي الي جواز بيع دورها ، واجارتها ، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم أقرهم عليها قبل الاسلام وكذلك بعده ، أما الامام احمد فرأي ان بيع دورها مبني علي الروايتين ، فان قلنا انها فتحت عنوة لم يجز بيعها ولا اجارتها ، وان قلنا انها افتتحت صلحا فانه يجوز بيعها واجارتها كما ذكر ابو يعلى في أحكامه السلطانية <sup>(١)</sup> .

٣ - واما ما طاف بمكة من اراض من جوانبها ، وحده من المدينة دون التعميم عند بيوت بني غفار ، علي ثلاثة اميال ، ومن طريق العراق علي ثنية جبل بالمنقطع ، علي سبعة اميال ، ومن طريق الجعرانة في شعب آل عبد الله بن خالد ، علي تسعة اميال ، ومن طريق الطائف ، علي عرفة من بطن نمرة علي سبعة اميال ، ومن طريق جدة ، منقطع الشعائر علي عشرة اميال . قال الماوردي وأبو يعلى "فهنا حد ما جعله الله حراما لما اختص به من التحريم وبيان بحكمه سائر البلاد" ، وهذا التباين يلور حول خمسة احكام عندهما :

أولها : أن الحرم لا يدخله محل قدم اليه حتي يجرم لدخوله اما بحج أو بعمره ، يتحلل بها من احرامه ، وقال ابو حنيفة يجوز أن يدخلها المحل اذا لم يرد حجا أو عمرة ، الا أن يكون ممن يكثر الدخول اليها لمنافع اهلها كالخطابين والسقايين ، الذين يخرجون منها غدوة ، ويعودون اليها عشية ، فيجوز لهم دخولها محلين لدخول المشقة عليهم في الاحرام كلما دخلوا ، ونقل أبو يعلى أن القادم اذا دخل اليها حللا فقد اثم ، ولزمه احرام علي وجه القضاء <sup>(٢)</sup> ، أما الماوردي فذكر أنه لا قضاء عليه ولا دم ، لان القضاء متعذر ، فانه اذا خرج للقضاء كان احرامه الذي يستأنفه مختصا بدخوله الثاني ، فلم يصح أن يكون قضاء عن دخوله الأول ، فتعذر القضاء ، وأعوز فسقط ، وأما الدم فلا يلزمه لأن الدم يلزم جبران النسك ، ولا يلزم جبرانا لأصل النسك <sup>(٣)</sup> .

( ١ ) انظر : الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ص ١٦٤-١٦٩ ؛ القاضي ابو يعلى ، مرجع سابق ، ص ص ١٩٣-١٩٨ .

( ٢ ) انظر : ابو يعلى ، مرجع سابق ، ص ١٩٩ .

( ٣ ) انظر : الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ١٦٦ ؛ وما نقله ابو يعلى مشابها له ، مرجع سابق ، ص ٢٠٠ .

والحكم الثاني ان لا يجازب اهلها لتحريم رسول الله صلى الله عليه وسلم قتلهم فان بغوا على أهل العدل فقد ذهب بعض الفقهاء الى تحريم قتلهم، مع بغيمهم ويضيق عليهم حتى يرجعوا عن بغيمهم ، ويدخلوا في أحكام أهل العدل، والذي عليه أكثر الفقهاء انهم يقاتلون علي بغيمهم اذا لم يكن ردهم عن البغي الا بقتال ، لأن قتال أهل البغي من حقوق الله تعالى لا يجوز أن تضاع ، ولأن تكون محفوظة في حرمه ، أولى من أن تكون مضاعة فيه ، أما إقامة الحدود فيه، فمنهيب الشافعي ان تقام فيه علي من اتاها ، ولا يمنع الحرم اقامتها سواء اتاها في الحرم أو في الحل ، ثم لجأ الي الحرم ، وذهب أبو حنيفة أنه إن اتاها في الحرم اقيمت فيه ، وان اتاها في الحل ثم لجأ الي الحرم لم يقم عليه فيه ، وألجئ الي الخروج منه ، فاذا خرج أقيمت عليه <sup>(١)</sup> .

والحكم الثالث ان يحرم صيده علي المحرمين والمحلين من اهل الحرم ومن طرأ عليه، فمن اصاب من صيده وجب عليه ارساله ، فان تلف في يده ضمنه بالجزاء كالحرم، وهكنا لو رمي من الحرم صيدا في الحل ضمنه ، لانه قاتل في الحرم ، ولو رمي من الحل صيدا في الحرم ضمنه ، لأنه مقتول في الحرم . ولو صيد في الحل وادخل الحرم فهو حرام عليه ، ويلزمه ارساله في الحرم عند ابن حنبل وابي حنيفة ، وعند الشافعي هو حرام ، ولا يحرم ما كان مؤذيا من السباع وحشرات الارض <sup>(٢)</sup> .

والحكم الرابع انه يحرم كذلك قطع شجره الذي انبته الله تعالى فيه ، ولا يحرم قطع ماغرسه الآدميون كما لا يحرم قطع الأنيس من الحيوان -أي المستأنس- ولا يحرم رمي فلاه ، وذهب ابو يعلي الي عكس ذلك ويضمن ما قطعه من محظور شجره <sup>(٣)</sup> .

والحكم الخامس انه ليس لجميع من خالف دين الاسلام من ذمي أو معاهد أن يدخل الحرم ، لا مقيما فيه ولا مارا به ، ولهذا منهد الشافعي وأكثر الفقهاء، وجوز ابو حنيفة دخولهم اذا لم يستوطنوه ، فان دخله مشرك عزز اذا دخله بغير اذن ولم يستبح قتله ، فان دخل بأذن لم يعزر ، وأنكر علي الاذن له ، ولم يستبح قتله ، وعزر ان اقتضت حالة التعزير ، واخرج منه المشرك آمنا، وان أراد مشرك دخول الحرم ليسلم فيه منع منه ، حتي يسلم قبل دخوله ، واذا "مات مشرك في الحرم حرم دفنه فيه ، ودفن في الحل ، فان دفن في الحرم ، نقل الي الحل ، الا ان يكون قد بلي رفته ، فيترك كما ترك فيه اموات الجاهلية ، أما سائر المساجد ففي جواز الاذن للمشرك

( ١ ) انظر الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ١٦٦ ؛ ابو يعلي ، مرجع سابق ، ص ٢٠٠ .

( ٢ ) انظر : الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ١٦٧ ؛ ابو يعلي مرجع سابق ، ص ٢٠٠-٢٠١ .

( ٣ ) انظر : الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ١٧٦ ، ابو يعلي مرجع سابق ، ص ٢٠١ .

في دخولها روايتان ، الأولى جواز ذلك ما لم يقصدوا بالدخول التبذل فيها ، فان قصلوا ذلك منعوا ، والثانية عدم الاذن له بحال <sup>(١)</sup> .

٣ - وأما أراضي الحجاز ، فقد قيل إن الاصل في تسمية الحجاز أن أراضيه تحجز بين تهامة ونجد ، وقيل لأنها احتجزت الجبال ، وما سوي الحرم منها مخصوص من سائر أراضي المسلمين بأحكام اربعة :

- أولها ان لا يستوطنه مشرك أو ذمي ، لما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم "اخرجوا المشركين من جزيرة العرب" و "لا يجتمع في جزيرة العرب دينان" ، وقد اجلي عمر بن الخطاب اهل الذمة عن الحجاز ، وضرب لمن قدم منهم تاجرا أو صانعا مقام ثلاثة ايام ، ويخرجون بعد انقضائها ، فجري به العمل واستقر عليه الحكم ، فاذا انقضت صرف عن موضعه وجاز ان يقيم في غيره ثلاثة ايام ثم يصرف الي غيره ، فان اقام بموضع منه أكثر من ثلاثة ايام ، عزر ان لم يكن معزورا ، ورغم ذلك ذهب ابو حنيفة الي جواز استيطان المشرك من ذمي ومعاهد جزيرة العرب <sup>(٢)</sup> .

- والثاني ان لا يلفن فيه امواتهم ، وينقلون ان دفنوا الي غيره ، لان دفنهم فيه مستلزم ، فصار كالاستيطان ، الا ان تبعد مسافة اخراجهم منه ، ويتغيروا ان اخرجوا ، فيجوز لأجل الضرورة أن يلفنوا فيه <sup>(٣)</sup> .

- وثالثها ان لمدينة الرسول صلي الله عليه وسلم بالحجاز حرماً محظوراً ما بين لابتيتها ، يمنع من تنفير صيده ، وعضد شجره كحرمة مكة ، فان قتل صيده وعضد شجره ، فقد قيل ان جزاءه سلب ثيابه ، وقيل تعزيره ، واباحه ابو حنيفة وجعل المدينة كغيرها <sup>(٤)</sup> .

( ١ ) انظر : للموردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ص ١٦٧ - ١٦٨ ؛ ابو يعلي . مرجع سابق ، ص ص ٢٠١-٢٠٢ .

( ٢ ) انظر : للموردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ص ١٦٧-١٦٨ ؛ ابو يعلي ، مرجع سابق ، ص ص ٢٠٣-٢٠٤ . وقد نقل محقق الاحكام السلطانية لأبي يعلي عن الأصمعي قوله " جزيرة العرب : ما بين قصي عدن أبيين الي ريف العراق طولا ، ومن جدة وما والاها الي اطراف الشام عرضا ، وسميت جزيرة العرب لاحاطة البحار بها ، يعني بحر الهند ، وبحر القلزم ، وبحر فارس ، وبحر الحبشة ، واضيفت الي العرب لانها كانت بأيديهم قبل الاسلام وبها اوطانهم ومنازلهم ، لكن الذي يمنع المشركون من سكناه الحجاز خاصة ، وهو مكة والمدينة واليمامة ، وما والاها لا فيما سوي ذلك مما يطلق عليه جزيرة العرب لاتفاق الجميع علي ان اهل اليمن لا يمنعون منها مع انها من جملة جزيرة العرب ، هنا منهب الجمهور وعن الحنفية يجوز مطلقا الا المسجد ، وعن مالك يجوز دخولهم الحرم للتجارة . وقال الشافعي : لا يدخلون الحرم اصلا الا بأذن الامام لمصلحة المسلمين خاصة" انظر : ابو يعلي ، مرجع سابق ، ص ص ٢٠٢-٢٠٣ .

( ٣ ) انظر : للموردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ١٦٨ ؛ ابو يعلي ، مرجع سابق ، ص ٢٠٤ .

( ٤ ) انظر : نفس المرجع السابق .

- ورابعها ان أرض الحجاز اختص رسول الله صلى الله عليه وسلم بفتحها ، وهي تنقسم لهذا الاختصاص قسمين ، احدهما صلقات رسول الله صلى الله عليه وسلم التي اخذها بحقيه حق خمس الخمس من الفياء والغنائم ، وحق اربعة الحماس الفياء الذي اقاءه علي رسوله مما لم يوجف عليه المسلمون بخيل ولا ركاب ، والذي عليه جمهور الفقهاء ان هذه الصلقات قد صارت بموت النبي صلى الله عليه وسلم صلقات محرمة الرقاب ، مخصوصة المنافع ، مصروفة في وجوه المصالح العامة ، وما سوي صلقاته ارض عشر لاجراج عليها ، لأنها ماين مغنوم ملك علي اهله ، أو متروك لمن اسلم عليه وكلا الأمرين معشور لاجراج عليه (١) .

٤ - واما ما علنا مكة وبقية الحرم والحجاز من سائر الأراضي فينقسم الي ستة اقسام (٢)

- قسم أول هو ما اسلم عليه اهله ، فيكون ارض عشر ، قال ابن قيم الجوزية "ليس فيها خراج ، وليس فيها سوي العشر ، وهذا كان في المدينة وأرض اليمن وأرض الطائف وغيرها" .

- والقسم الثاني هو ما أحياه المسلمون ، فيكون بما احيوه معشورا ، ولا يجوز أن يوضع عليه خراج بغير خلاف بين الائمة.

- والقسم الثالث هو ما ملكت عنوة -اي الأراضي- وقهرا حتى فارقتها اهلها بقتل ، أو اسر ، أو جلاء ، فقد اختلف الفقهاء في حكمها بعد استيلاء المسلمين عليها ، فالشافعي رأي انها تكون غنيمة كالأموال ، تقسم بين الغانمين ، إلا أن يتركوها فتكون وقفا لصالح المسلمين ، ورأي مالك انها تصير وقفا علي المسلمين حين غنمت ولا يجوز قسمها بين الغانمين ، وحكي ابو يعلي مثل ذلك عن ابن حنبل ، اما ابو حنيفة فرأي أن الامام مخير بين ثلاثة خيارات ، إما قسمتها للغانمين فتكون ارضا عشرية ، أو اعادتها الي أيدي المشركين بخراج عليها فتكون أرضا خراجية ويكون المشركون بها أهل ذمة ، أو وقفها علي المسلمين كافة وتعتبر هذه الارض دار اسلام ، سواء سكنها المسلمون ، أو أعيد اليها المشركون ، لملك المسلمين لها ولا يجوز أن يستنزل عنها للمشركين ، لثلا تصير دار حرب.

- والقسم الرابع هو ما ملك من أراض عفوا لانجلاء أهلها عنها خوفا ، فتصير بالاستيلاء عليها وقفا ، وقيل بل تصير كذلك حتى يقفها الامام لفظا ، ويضرب عليها خراجا يكون اجرة لرقابها تؤخذ ممن عومل عليها من مسلم أو معاهد ، ويجمع فيها بين خراجها واعشار زروعها وثمارها ، إلا أن تكون الثمار من نخل كانت فيها وقت الاستيلاء عليها ، فتكون تلك النخل وقفا

(١) انظر : الموردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ١٦٨ ؛ ابو يعلي ، مرجع سابق ، ص ٢٠٤-٢٠٥ .  
٢ تم استخلاصها من ابن قيم الجوزية ، أحكام اهل الذمة ، الأموال ، تحقيق محمد خليل هرلس ، القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٨١ ، ج ١ ، ص ١٠٠-١٠٧ ؛ القاسم ابو عيد ، الأموال ، تحقيق محمد خليل هرلس ، القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٨١ ، ص ٥٧-٩٣ ؛ الموردي ، الأحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ١٣٧-١٣٨ ؛ ابو يعلي ، مرجع سابق ، ص ١٥٠-١٥٤ .

معها لا يجب في ثمرها عشر ، ويكون الامام فيها مخيراً بين وضع الخراج عليها ، أو المسقاة علي ثمرتها ، ويكون ما استؤنف غرسه من النخل معشورا ، وأرضه خراجية ، وقال أبو حنيفة لا يجتمع العشر والخراج ، ويسقط العشر بالخراج وتصير هذه الارض ، دار اسلام ولا يجوز بيع هذه الارض ، ولارهنها ، ويجوز بيع ما استحدث فيها من نخل أو شجر .

- والقسم الخامس هو ما استولي عليه من الأراضي صلحا علي أن تقر في ايدي اهلها بخراج يؤدونه عنها ، فهذه علي حكمين ، أحدهما أن يصلحهم امام المسلمين علي أن ملك الارض للمسلمين فتصير بهذا الصلح وقفا من دار الاسلام ولا يجوز بيعها ورهنها ويكون الخراج اجرة لا يسقط عنهم باسلامهم ، فيؤخذ خراجها اذا انتقلت الي غيرهم من المسلمين ، وقد صاروا بهذا الصلح أهل عهد ، فان بذلوا الجزية علي رقابهم جاز اقرارهم فيها علي التأيد ، وإن منعوا الجزية لم يجبروا عليها ، ولم يقرؤا فيها الا المدة التي يقر فيها أهل العهد وذلك أربعة اشهر ، ولا يجاوزون السنة ، وفي اقرارهم فيها ما بين الأربعة أشهر والسنة وجهان ، كما ذهب الماوردي ، وذهب أبو يعلى انهم أن منعوا الجزية لم يجبروا عليها ولم يقرؤا فيها سنة بغير جزية .

والحكم الثاني أن يصلح اهلها علي أن الأرض لهم ، ويضرب عليها خراج يؤدونه عنها ، وهذا الخراج في حكم الجزية ، متى اسلموا سقط عنهم ، ولا تصير ارضهم دار اسلام ، وتكون دار عهد ، ولهم بيعها ورهنها واذا انتقلت الي مسلم لم يؤخذ خراجها ، ويقرون فيها ما أقاموا الصلح ، ولا تؤخذ جزية رقابهم لأنهم في غير دار الاسلام ، وذهب أبو حنيفة أنه قد صارت بالصلح دار اسلام وصاروا به أهل ذمة تؤخذ جزية رقابهم ، فان نقضوا الصلح بعد استقرارهم معهم فقد اختلف فيهم فذهب الشافعي الي أنها إن ملكت ارضهم عليهم فهي علي حكمها ، وان لم تملك صارت الدار حربا ، وقال ابو حنيفة أن كان في دارهم مسلم ، أو كان بينهم وبين دار الحرب بلد للمسلمين فهي دار اسلام يجري علي أهلها حكم البغاة وان لم يكن بينهم مسلم ، ولا بينهم وبين دار الحرب بلد للمسلمين فهي دار حرب ، وقال أبو يوسف ومحمد قد صارت دار حرب في الأمرين كليهما ، ونقل أبو يعلى أنهم إن نقضوا الصلح بعد استقرارهم ينظر في الأمر ، فان ملكت عليهم الأرض فهل تكون علي حكمها دار عهد ففي ذلك وجهان ، الأول أنه ينتفض في الدار فتحصل دار حرب ، أو لا تنتفض فعلي هذا تكون دار عهد وان لم تملك عليهم صارت الدار حربا .

- والقسم السادس - هو علي ما يذكر ابن قيم الجوزية- الأراضي التي صلحهم المسلمون علي نزولهم عنها ، وتكون ملكا للمسلمين وتقر في أيديهم بالخراج ، فحكم هذه الأراضي أيضاً حكم أرض العنوة في أنها تصير وقفا للمسلمين ، وتقر في أيديهم بالخراج ، ولا يسقط هنا الخراج بالاسلام ، ولا يمنعون من المناقلة فيها ، ويكون ذلك مناقلة عن حق الاختصاص ، لا يباعا لرقبة الارض اذ ليست ملكا لهم ، وانما يعارضون علي منفعة الاختصاص وليس في ذلك ابطال حق المسلمين من رقبة الأرض ولا نفعها ، فلا يمنعون منه ويكونون أحق بهذه الأرض ما أقاموا

علي صلحهم ولا تنقل من أيديهم سواء أسلموا ، أو أقاموا علي كفرهم ، كما لا تنتزع الارض من مستأجرها ، وإن صاروا ذمة وضربت عليهم الجزية ، لم يسقط عنهم الخراج بل يجمع عليهم الخراج والجزية معا <sup>(١)</sup> .

وللباحث في ضوء هذه الأقسام عدة ملاحظات نجملها في الآتي :

الأولي أنها - أي الأقسام - وما يندرج تحتها ما كانت لتوجد أو ليوحد لها محل في اهتمام الفقه الاسلامي واعماله لولا فاعلية الوظيفة العقيدية للدولة الاسلامية وما واكبها من فتوحات متعددة ، ثمها التوظيف الحيوي للجهاد أن سلما أو قتالا . والثانية أن تنوع الأحكام الفقهية لتواكب التصدي لتفريعات أقسام أراضي دار الاسلام ، من لدن فقهاء المسلمين القدامي فيه دليل علي مدى ما بلغه فهم هؤلاء الفقهاء من شأن عظيم في تنزيل الأحكام الفقهية ، برؤية اجتهادية غير مسبوقة ، أكدت واقعية الفقه الاسلامي ، ومعايشته لما اعتمل في البيئة الحضارية من قضايا وتحديات ، دون عزلة أو تقوقع أو انسحاب من ضغط هذه أو تلك <sup>(٢)</sup> . والثالثة كذلك فان تنوع بعض أقسام الأراضي بفعل الجهاد بين ما فتح عنوة وما فتح صلحا ينفي أن تكون حركة الفتوحات لنشر الدعوة اعتلاها السيف دائما ، أو أن القتال العضوي كان هو الرائد الوحيد لها ، أو بعبارة أدق ينفي أن الأصل في التعامل الخارجي للدولة الاسلامية القتال بداية ، وما جاء اكتساب المسلمين هذه الاراضي في واقع الأمر إلا تنويجا لاثار الدعوة والموقف منها ، فالذين قابلوها بالحسني قبلوا بالحسني وزيادة ، والذين ناصبوا العناء والعنوة ولم يفلح معهم الا مثلهما لم يجلبوا الا بأسا وعنوة . والرابعة ايضا لم تغب عن اعين الفقهاء ووعيمهم حال تخريج كثير من أحكام أراضي دار الاسلام ، اعتبار مقاصد الشريعة ومصالح الجماعة المسلمة فيما لانص فيه كأحكام وقف بعض الاراضي ، وأحكام عدم تقسيم الاراضي التي فتحت عنوة عند من قال منهم - أي الفقهاء - بذلك ، وغير ذلك مما عرض في أقسام الأراضي ، مما يعني أن ما ذكره علماء اصول الفقه ، وما ابدعوه عن المصلحة الشرعية وضوابطها لم يكن ليصدر من فراغ ، وإن ما نقل عنهم من قواعد عامة مثل " تصرف الامام علي الرعية منوط بالمصلحة " <sup>(٣)</sup> ، لم يقتصر

(١) انظر : ابن قيم الجوزية ، احكام اهل الذمة ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٠٦-١٠٧ .

(٢) انظر في واقعية الفقه الاسلامي : د. محمد مصطفى شلي ، الفقه الاسلامي بين المثالية والواقعية ، القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨١ ، مواضع متفرقة .

(٣) انظر : السيوطي ، الاشباه والنظائر ، القاهرة : مكتبة الخليلي ، ١٩٥٩ ، ص ١٢١ ؛ وانظر في كيفية تأسيس الاحكام الاسلامية والمقاصد الشرعية علي تحقيق مصالح الناس : الشاطبي ، الموافقات ، مرجع سابق ، ج ٢ ، مواضع متفرقة ؛ محمد الطاهر عاشور ، مقاصد الشريعة الاسلامية ، تونس : الشركة التونسية للتوزيع ، الطبعة الاولى ، ١٩٧٨ ، ص ١٣ وما بعدها ، د. محمد سليم العوا ، في النظام السياسي ، مرجع سابق ، ص ٥٥-٥٨ ؛ د. مصطفى احمد الزرقاء ، الاستصلاح والمصالح المرسله في الشريعة الاسلامية واصول فقهاء ، دمشق : دار القلم ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م ، ص ٣٧ وما بعدها ، كذلك لا يخفي المصنف القيم الذي يشكل عمادا في فهم مفهوم المصلحة معني وبني للعالم العز بن عبد السلام ،

الالتزام بها علي ناحية دون اخري في الاراضي التي خضعت لسلطان الاسلام والمسلمين .  
والخاصة أن توقف العمل بكثير من أحكام هذه الأراضي بفعل حال الوهن الذي أصاب الجسد  
الاسلامي ، وما صاحبه من انتكاس لحركة الجهاد ووظيفته الحضارية ناهيك عما لحق بأراضي  
المسلمين من انتقاص ، بفعل الاحتلال لبعض نواحيها لا يعني ان هذه الاحكام اضحت وكأنه لا  
عمل لها أو أصبحت في حكم الملغاة وانما المتباخر ان العلة من وراء كل حكم منها هي التي تعطلت  
أو اسقطت ، والحكم يلور مع علته وجودا أو عدما ، ومن ثم اذا زالت العطالة، وذهب الاسقاط  
عن العلة فقد ثبتت حقيقة الحكم الشرعي المستند عليها<sup>(١)</sup> وعمر بن الخطاب لما اوقف الحكم  
الشرعي بأعطاء المؤلفه قلوبهم سهمهم من الزكاة لم يعطل هنا الحكم ولم يلغه كما توهم البعض  
بقدر ما وجد أن علة الاعطاء قد زالت فلم تبق حقيقة تأليف القلوب مع زوالها وقد تم تفصيل ما  
قيل في هذه القضية في موضع آخر ، بما يغني عن التفصيل<sup>(٢)</sup> . والسادسة أن فقهاءنا من السلف  
ان كانوا قد تصدوا لقضايا فقه الأراضي وأقسامها مما سبق عرضه ، فحري بالمحدثين منهم أن  
يكملوا السيرة فيما استجد من قضايا تقع في القلب من هموم ديار المسلمين ، يانا للأحكام ،  
وتوضيحا لمسالك الحركة ، مثل قضايا الصلح مع محتل الأرض من دار الاسلام، وعدم نصره  
المسلمين في بعض هذه الأراضي بحجة عدم التدخل في شؤون الدول ، ونزاعات الحدود على  
الأراضي بين المسلمين ، ومدى شرعية القتال بسببها ، وماذا لو احتلت قوات مسلمة أراضي  
دولة مسلمة أو أجزاء منها ، وضوابط الاستنصار بالمسلمين لرد ذلك ، وبغير المسلمين ان عجز  
المسلمون عن الرد ، والموقف من العنوان على بعض نواحي المسلمين ان كانت ثمة قوى كبرى ،  
أو منظمات دولية تحول دون ذلك ، الى آخره من قضايا تشهد على الانتكاسة في بلاد المسلمين  
وأراضيهم .

### المطلب الثاني : موقع الاختصاص الاقليمي للدولة الاسلامية بين دار الاسلام ودار الكفر:

لم يقف الفقه الاسلامي في حديثه عن الاختصاص الاقليمي عند بيان نطاق الأراضي التي  
تسري عليها أحكام الاسلام بل دخل في غمار واحدة من القضايا الشائكة التي تتعلق بهذا  
الاختصاص، تلك هي قضية توصيف هذا النطاق، لبيان مدى مغايته وتميزه عن الأطر المكانية التي  
يمارس عليها سلطان آخر غير سلطان الاسلام، وترتيب ماتقتضيه هذه المغايرة من أحكام سلمية

انظر مؤلفه : قواعد الاحكام في مصالح الأنام ، مراجعة وتعليق طه عبد الرؤوف سعد ، القاهرة : مكتبة لكتيات الازهرية ،  
١٩٦٨ . وانظر اضافة الي هذه المصادر ماام اثباته في موضع آخر من مصادر في : مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية للأمن  
في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٤٠٠ هامش (٢) .

( ١ ) انظر في ارتباط الحكم الشرعي بعلة : الأمدي ، الأحكام في أصول الأحكام ، القاهرة : دار الحديث ، ج ٥ ، ص ٣ ،  
ص ص ٢٨٨-٤٣٧ ؛ الشاطبي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ص ٣٦٥-٣٦٦ ؛ د محمد مصطفى شلبي ، مرجع سابق ،  
ص ص ١٤٨-١٥١ .

( ٢ ) انظر : مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية للأمن في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ص ٤٤٦-٤٥٨ .

وقتالية ، وهذا التوصيف هو الذي أدخل الحديث عن الدولة الاسلامية في دائرة الحديث عن مفاهيم الدور بتفريعاتها المختلفة مثل دار الاسلام، ودار الكفر، ودار العهد، ودار الصلح ، ودار العدل، ودار التوحيد، ودار الشرك، ودار الحرب، ودار الردة وغيرها مما تعرض له الفقهاء، من هنا يثار تساؤلان اساسيان كل منهما هو في حقيقة أمره مجموعة شائكة من التساؤلات الفرعية .

أحد هذين التساؤلين أين موقع الاختصاص الاقليمي للدولة الاسلامية من هذا التقسيم الفقهي للدور؟ هل يرادف نطاق هذا الاختصاص أو يطابق ما اصطلاح الفقهاء علي تسميته بدار الاسلام أو ما شاكلها من دور ترادفها كدار العدل ودار التوحيد ؟ وإذا كان ذلك كذلك عند اغلبهم فما حقيقة الدار الأخرى التي تختلف عنها وتمايزها؟ هل تعتبر دار كفر اذا ما نظر الي ان الاختصاص الاقليمي للدولة الاسلامية هو بالأساس اختصاص إيماني ونقيض الايمان الكفر؟ أم تعتبر دار حرب ، اذا ما نظر الي اختصاص الدولة الاسلامية الاقليمي كاختصاص سلمي ونقيض السلم القتال أو الحرب ؟ أم تدخل في عداد دار العهد اذا ما اخذ في الاعتبار أن ذلك الاختصاص بالنسبة للدولة الاسلامية قد يتراوح - بحكم المقتضي العقيدي لتعاملها الخارجي - بين السلم والحرب وهذا التراوح يتزجم حقيقة على أنه مهادنة ، والمهادنة في حقيقتها لاتعدو أن تكون من قبيل الصلح المؤقت أو المؤبد حسب حالات كل منها وأحكامها؟ أم أن الأمر في الدار المغايرة لدار الاسلام لا تأخذ احد هذه الاوصاف - ومن ثم أحكامها - بصورة جامدة مطلقة ، بل قد يخلع عليها وصف دار الكفر أحيانا - ودار الحرب أحيانا أخرى ودار العهد أحيانا ثالثة بل قد تدخل في نطاق دار الاسلام اذا تخلت عن كفرها أو حربها للمسلمين ؟

اما التساؤل الثاني المتشعب كذلك فيعمد الي اثاره علامات استفهام تتجاوز علامات الاستفهام السابقة لعل في مقدمتها هل يمكن أن تتخطي التقسيم الفقهي للدور ، حال الحديث عن الاختصاص الاقليمي للدولة الاسلامية ؟ تعويلا علي أنه تقسيم اجتهادي ارتبط بفقهاء واقعي معينين، وليس بأحكام شرعية موحى بها قرآنا وسنة<sup>(١)</sup> ، فضلا علي أن اجماع المسلمين لم ينعقد عليه؟ وهل يشكل التجاوز - فيما لو تم - انسلاخا من تراث فقهي ، يمكن قراءته من جديد قراءة تضيف اليه بعد تخليصه من شوائب كثيرة ؟ وأيما كان شكل موقف التجاوز لهذا التراث ما هو البديل ؟ وهل يمكن تصور هذا البديل دون الانطلاق مما بدأ منه الأقدمون ، أو البناء عليه، وعلي ما اضافته المحدثون الذين حنوا حنوهم في الابقاء علي هذه التقسيمات سواء اتفقوا معهم أو

( ١ ) كما ذهب الشيخ محمد ابو زهرة ونقله عنه آخرون : انظر ابو زهرة "الشريعة الاسلامية والقانون الدولي ، مجلة القانون والعلوم السياسية، الحلقة الدراسية الثالثة، (بغداد : يناير ١٩٦٩) القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٢ ، الجزء الاول، ص ص ٢٤٦-٢٤٨؛ د. عز الدين فودة ، المجتمع العربي ، مرجع سابق ، ص ٢٧٧ وما بعدها . وانظر نه ايضا : رسالة في النظرية العامة للحلود رؤوية حضارية مع اشارة خاصة لحلود دار الاسلام ، مستخرج من : د. احمد الرشيد (محرر) حلود مصر الدولية ، القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية، بكلية الاقتصاد - جامعة القاهرة ، ١٩٩٣ ، ص ٢٩٠ .

اختلفوا فيما تحمله من مضامين ؟ الذي لا مرأى فيه أن الاجابة الشافية الجامعة علي هذين التساولين الرئيسين - وما يتفرع عنهما من تساؤلات أخرى لا تقل عنهما أهمية في تحرير مناط قضية موقع الاختصاص الاقليمي للدولة الاسلامية وتحقيقه في التقسيم الفقهي للدور - شهدت اختلافًا واسعًا بين فقهاء المسلمين القدامي - علي اختلاف مذاهبهم - ولا تزال تشهد اختلافًا بين المحدثين منهم وقد لا يكون الباحث مبالغًا حال القول إن ما ألقى من غيوم الغموض والحيرة والاضطراب علي هذه القضية أكثر مما ألقى عليها من ظلال التبصرة والتوضيح والتبيين ، وعليه فلا يستطيع أحد ادعاء أنه سيقدم القول الفصل ، اجابة عن هذه التساؤلات الشائكة ، خاصة وان خيوط المسائل الفقهية المعقدة التي تكتنف قضية التقسيم الفقهي للدور - وكما سبق - ليست واضحة ولا يمكن الالمام بكل تفاصيلها .

وبداية يمكن القول إن هناك ثلاثة اتجاهات رئيسية في تعريف دار الاسلام والدار المغايرة لها :

فتمة اتجاه أول يزعم اصحابه بأن دار الكفر أو دار الشرك هي الدار التي تغاير دار الاسلام . ولذلك يري بعض الفقهاء القدامي انه "انما تضاف النار الي الاسلام أو الي الكفر لظهور الاسلام أو الكفر فيها كما تسمي اللجنة دار السلام ، والنار دار البوار لوجود السلامة في الجنة والبوار في النار فظهور الاسلام والكفر بظهور أحكامهما ، فاذا ظهرت أحكام الكفر في دار فقد صارت دار كفر ، فصحت الاضافة ولهذا صارت الدار دار اسلام بظهور أحكام الاسلام فيها من غير شريطة أخرى فكنا تصير دار كفر بظهور أحكام الكفر فيها" <sup>(١)</sup> ونقل بعضهم عن ابن المرتضي "ان دار الاسلام ماظهر فيها الشهاداتان والصلاة ، ولم تظهر فيها خصلة كفرية ، ودار الكفر هي ما جرت فيها احكام الشرك ، ولم يبق فيها مسلم ولا ذمي وتاحت ذر الشرك" <sup>(٢)</sup> ، اما ابن قيم الجوزية فقال "قال الجمهور دار الاسلام هي التي نزلها المسلمون وجرت عليها احكام الاسلام وما لم تجر عليه احكام الاسلام لم يكن دار اسلام وان لاصقها ، فهذه الطائف قرية الي مكة جدنا ولم تصر دار اسلام بفتح مكة" <sup>(٣)</sup> ، ونقل عن ابي يعلي "وكل دار كانت الغلبة فيها لأحكام الاسلام دون احكام الكفر فهي دار اسلام ، وكل دار كانت الغلبة فيها لأحكام الكفر دون أحكام الاسلام فهي دار كفر" <sup>(٤)</sup> .

( ١ ) انظر : الكاساني ، مرجع سابق ، ج ٩ ، ص ١٣١ .

( ٢ ) نقله : د . عارف خليل ابو عبيد في مؤلفه : العلاقات الخارجية في دولة الخلافة ، الكويت : دار الارقم ، الطبعة الاولى ،

١٤٠٤ هـ - ١٩٨٣ م ، ص ٥٢ - ٥٨ .

( ٣ ) انظر : ابن القيم ، احكام اهل الذمة ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٣٦٦ .

( ٤ ) انظر ما نقله عنه : عابدين محمد السفياني ، "دار الاسلام ودار الكفر واصل العلاقة بينهما" ، رسالة ماجستير غير

منشورة ، كلية الشريعة والدراسات الاسلامية ، جامعة الملك عبد العزيز ، ١٤٠٠ هـ - ١٤٠١ هـ ، ص ١٦ .

اما المحدثون فمعظمهم يميل الى الاتجاه الثاني كما سنورد لاحقا ، حيث التصنيف الي دار الاسلام ودار الحرب ، ورغم ذلك فان بعضهم سلك ما سلكه بعض الاقدمين من التصنيف الي دار الاسلام ودار الكفر . فعند بعضهم "أن الاقليم يأخذ حكم ما يطبق عليه من أنظمة ، فهو اقليم اسلامي إن طبق عليه الاسلام ، وكان أمانه بأمان المسلمين ، أو اقليم كفار ان طبق عليه نظام الكفرة ، وكان أمانه أمان الكفر .. وكلمة أمان الاسلام المراد منها أن يأمن بسلطان الاسلام، وكلمة أمان الكفر المراد منها أن يأمن بأمان الكفر ومعني كلمة أمان ضد الخوف " (١) وعند بعضهم الآخر "ان دار الاسلام هي ذلك المكان أو الاقليم الذي تغلب عليه أحكام الاسلام ، ودار الكفر هي ما يغلب عليه حكم الكفر فاذا كانت السيادة في الدار لغير احكام الاسلام فلا معني أن يوصف بأنه دار الاسلام ، والا كان هذا الوصف خلاف الحقيقة والواقع " (٢) .

ورمة اتجاه ثان أثر اصحابه إلا أن يجعلوا الدار المغايرة لدار الاسلام هي دار الحرب وربما كان هنا هو الاتجاه الغالب في هذا السياق علي الاتجاهين الآخرين ، فابن عابدين في حاشيته يري "ان دار الاسلام لا تصير دار حرب الا بأمر ثلاثة ، اجراء أحكام أهل الشرك وبتصلها بدار الحرب وبأن لا يبقى فيها مسلم أو ذمي آمننا بالأمان الأول علي نفسه ودار الحرب تصير دار الاسلام بأجراء أحكام أهل الاسلام فيها كجمعة وعيد وان بقي فيها كافر أصلي وإن لم تتصل بدار الاسلام " (٣) ، والأمام الجصاص يري "ان حكم الدار إنما يتعلق بالظهور والغلبة واجراء حكم الدين والدليل علي صحة ذلك انا متي غلبنا علي دار الحرب وأجرينا فيها أحكامنا صارت دار اسلام " (٤) ، وفي الفقه المالكي " كانت مكة دار حرب ، لأن أحكام الجاهلية كانت ظاهرة يومئذ " (٥) .

اما المحدثون فمنهم من اختار أن "دار الاسلام هي الدولة التي تحكم بسلطان حاكم المسلمين ، وتكون المنعة والقوة فيها للمسلمين وهذه الدار يجب علي المسلمين الدفاع عنها والجهاد دونها فرض كفاية، وفي دار الحرب اختلف الفقهاء علي تعريفين احدهما ان دار الحرب هي التي لا يكون فيها السلطان والمنعة للحاكم المسلم، ولا يكون اهلها مقيمين فيها بعهد يحدد العلاقة بينهم وبين حاكم الاسلام ، وإن كانت اقامة غير المسلمين بعهد علي أن يديرها غير الحاكم الاسلامي فهي دار عهد ... والثاني هو رأي أبي حنيفة والزيدية وبعض الفقهاء وذلك الرأي يقرر أن كون

( ١ ) انظر : محمد علي الحسن ، العلاقات ثنولية في القرآن والسنة . لاردن: مكتبة النهضة الاسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ

- ١٩٨٢م ، ص ص ٤٥-٦٤ .

٢ انظر : عابدين السفيناتي ، مرجع سابق ، ص ١٩ .

( ٣ ) انظر : ابن عابدين ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ص ٢٦٠-٢٦٨ .

( ٤ ) نقلهما بأسانيدهما عابدين السفيناتي ، مرجع سابق ، ص ١٧ .

( ٥ ) انظر نفس المرجع السابق .

السلطان والمنعة لغير المسلمين لا يجعل النار دار حرب بل لا بد من تحقق شروط ثلاثة" (١) ، هي نفسها التي أوردناها عن ابن عابدين واختار بعضهم الآخر أن "دار الاسلام هي ما تم حكمها من قبل المسلمين وتطبق أحكام الاسلام فيها فليس من شرط دار الاسلام أن يكون أهلها أو أكثرهم مسلمين بل ويجوز أن تكون النار دار اسلام حتي ولو لم يكن فيها مواطن مسلم . مادام حاكمها مسلما ويطبق أحكام الاسلام أما دار الحرب فهي جميع البلاد الأخرى التي لا تجري فيها أحكام الاسلام ولا يحكمها المسلمون" ، وبعض الفقهاء لا يذكر في تعريفه للنار الحرب عدم جريان أحكام الاسلام فيها وإنما يذكر فقط إن حكامها غير مسلمين والواقع انه لاختلاف بين الاتجاهين في تعريف دار الحرب لأن الاكتفاء بذكر كون الحاكم غير مسلم يتضمن عدم جريان أحكام الاسلام في هذه النار لأن الشأن في الحاكم غير المسلم ان لا يطبق أحكام الاسلام" (٢) .

والاتجاه الثالث فضل أصحابه المزج بين وصفي دار الكفر ودار الحرب في تعريفهم للنار المغايرة لنار الاسلام ، وهو اتجاه يسانده في الأغلب بعض المعاصرين فعند أحدهم "دار الاسلام هي التي لا يخشي منها عدوان ولا تقصر في تحقيق الامان لكل من يريد الامان ، وأن دار الشرك أو الكفر هي دار الحرب والعدوان ، لأن الكفار والمشركين لا يهدأ لهم بال ولا يطمنون في الحال أو في المال إلا بالقضاء علي دار الاسلام وعلي من يريد اللجوء الي دار الاسلام طالبا الامان" (٣) ، وعند آخر "دار الاسلام هي البلاد التي تدخل في سلطان الاسلام وتنفذ أحكامه وتقيم شعائره ، وتسمي أيضا دار العدل ودار التوحيد، ودار الحرب هي البلاد التي لا تطبق فيها أحكام الاسلام لوجودها خارج نطاق السيادة الاسلامية ، وتسمي أيضا دار الشرك" (٤) .

وينبغي بعد هذا العرض الموجز للاتجاهات الثلاثة ملاحظة التالي :

أ - ان الاستقرار علي توصيف الدولة الاسلامية عند غالبية الفقهاء والقلمامي والمحدثين علي أنها دار الاسلام ، أو ما يرادفها من توصيفات مرادفة يقابله اختلاف في توصيف النار المغايرة لها، وهذا الاختلاف في حقيقته يستبطن اتفاقا عاما بين الفقهاء علي ضرورة أن يغاير دار الاسلام ما عداها من دور، وهم في ذلك انما يؤكدون أن حقيقة الاختصاص العقيدي الغالب علي غيره من اختصاصات الدولة الاسلامية تقتضي ان لا يتساوي ما تدين به هذه الدولة بما تدين به الدول الأخرى وما تطبق من نحل ومذاهب تعتبر من منظور الشريعة باطلة ذلك بأن الله هو الحق وان

( ١ ) انظر : ابو زهرة ، لشرعية الاسلامية والقانون الدولي، مرجع سابق ، ص ٢٤٧ .

( ٢ ) انظر : د: عبد الكريم زيدان ، احكام النمين ، مرجع سابق ، ص ص ١٧٨-١٧٩ .

( ٣ ) انظر : د: احمد حمد ، الجانب السياسي في حياة الرسول ، الكويت : دار القلم ، الطبعة الارولي، ١٩٨٢م -

١٤٠٢هـ ، ص ٩٩ .

( ٤ ) انظر الشيخ فيصل المولوي ، الأسس الشرعية للعلاقات بين المسلمين وبين غير المسلمين ، بيروت : دارالرشاد

الاسلامية، ١٩٨٧م ، ص ص ٩٨-٩٩ .

ما يدعون من دونه الباطل وان الله هو العلي الكبير ﴿١﴾ ، من هنا فان ما نقله البعض عن الدبوسي في "تأسيس النظر" من أن الامام الشافعي اعتبر الدنيا كلها في الاصل دارا واحدة، ورتب علي ذلك أحكاما باعتبار أن تقسيم الدنيا الي دارين امر طاريء<sup>(٢)</sup> ، هذا المنقول لا يستقيم له بيان من نواح ثلاث ، الأولى ان ذلك يوقع الامام الشافعي في التناقض لأنه يقسم العالم الي ثلاث دور ، دار الاسلام ، ودار الحرب ، ودار العهد ورتب لكل أحكاما ذكرها في كتابه "الأم"<sup>(٣)</sup> ، ومن ثم فهو تقسيم ليس طارئاً لان ما رتب من أحكام يقطع باستمراره، والثانية اذا سلمنا جدلاً بأن الأصل أن الدنيا كلها دار واحدة وان انقسامها طاريء فذلك يشير اللبس والتخبط : فما هي حقيقة هذه الدار الواحدة وما توصيفها؟ وما موقفها من حقيقة دعوة الايمان : هل هي دار دنيا إيمانية؟ أم هي دار دنيا غير إيمانية؟ وهل من سنن الله تعالي ان تأتي الدنيا علي غرار هذه الثنائية الجامدة في موقفها من رسالة التوحيد فاما إيمان واما غير ذلك مع أن من مقتضى هذه السنن أن يوجد الايمان ويوجد نقيضه؟ وما هو الظرف الطاريء الذي يقسمها الي دارين احياناً؟ والثالثة ان مقتضى السياق الذي وردت فيه عبارة الامام الشافعي المنقولة عنه قد يفهم منها ان الحالة الطارئة - التي لتجعل الدنيا كلها دارا واحدة- هي حالة الحرب الحقيقية أي حرب التلاحم العضوي، فما القول في الحرب غير العضوية التي قد تكون حالة مستقرة باقية؟ هل هذه الحرب الاخيرة لا تأثير لها في أن الأصل هو وحدة الدار علماً بان الفقهاء الذين تحدثوا عن دار الحرب لم يقفوا عند فهم ضيق لها ، وانما وسعوا منها علي نحو ما سنري ، بل علما بعضهم أبدية بحكم الصراع بين الحق الايماني ، والباطل غير الايماني ، وفضلاً علي ماسبق فان البعض قد تصدي بتفصيل لما نقل عن الشافعي من كون الدنيا كلها دارا واحدة وبينوا كثيراً من المواخذات التي يمكن أن ترد علي ما استنبط منه علي سبيل الخطأ بما يغني عن التكرار والتفصيل<sup>(٤)</sup> .

ب - ان هذه الاتجاهات الثلاثة رغم اختلاف تسميتها للدار المغايرة لدار الاسلام ، يكاد يجمع بينها أن مناط الاختلاف بين الدارين هو الظهور والغلبة ونفاذ السلطان للأحكام المطبقة في اي منهما ، فان كان الأمر في ذلك متحققاً للاسلام ومن ثم للمسلمين ، قلوا أو كثروا بسطة شرعية ، فالدار دار اسلام وان كان الأمر متحققاً لدين آخر غير الاسلام ومن ثم لغير المسلمين قلوا أو كثروا بسطة مثلهم ، فالدار دار كفر ، أو شرك ، أو حرب حسب ما ذهب كل اتجاه ، وهذا يعني اتفاقهم علي أن الحكم علي الدار يدور مع علته . ولكن جاز قبول رأي من قال "ان مناط الحكم انما يتوقف تحققه علي الظهور والغلبة والسلطة ولا يؤثر في تحققه موافقة القاطنين في

(١) سورة لقمان / الآية رقم ٣٠ .

(٢) نقله د. وهبة الزحيلي ، مرجع سابق ، ص ١٠٣ .

(٣) انظر : الشافعي ، الام ، تصحيح محمد زهري النجار ، بيروت : دار المعرفة ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م ، ج ٣ ، ص ٢٣٨ وما بعدها .

(٤) انظر : عابدين السفياني ، مرجع سابق ، ص ٤٦ .

الدار ومخالفتهم" فتمتة تحفظ علي قوله "إنما اعترى جمهور الفقهاء سيادة الأحكام، دون اعتبار عقيدة القاطنين في الدار، لأن المناط الذي ذكروه هو الوصف المميز والوصف المؤثر، وإما عدم اعتبارهم لوصف آخر كعقيدة سكان الدار، فذلك لانه وصف غير مميز في تحقيق الغلبة والظهور للأحكام ، كما أنه وصف غير مميز للدور بعضها عن بعض" (١) .

ووجه تحفظ الباحث من جهتين ، احدهما أن معيار العقيدة لا يسقط كلية من اعتبار القاطنين في الدار ، ومن ثم يؤدي دوره في التأثير والتميز بين الدور ، ذلك أنه اذا تولي اظهار الاحكام وغلبتها في دار الاسلام مسلم ، علي غير المسلمين فيها فان شرط العقيدة هنا ان سقط عنهم كقاطنين في هذه الدار، فانه لا يسقط عن هذا الوالي المسلم كأحد القاطنين مثلهم فيها ، كذلك الحال اذا تولي اظهار الأحكام وغلبتها في دار الكفر أو الحرب علي المسلمين غير المسلم ، فشرط العقيدة التي يؤمن بها المسلمون غير مؤثر كقاطنين في هذه الدار والالتحولت الدار بهذا الشرط الي دار الاسلام وإنما هو -أي شرط العقيدة- علي افسادها ومغايرتها للاسلام لازم للوالي غير المسلم باعتباره قاطنا معهم . والجهة الثانية أن جمهور الفقهاء بصفة عامة لا يسقطون معيار العقيدة من التمييز بين الدور ، فالمتبادر من قولهم بسيادة الاحكام، أو ظهورها كمحدد للتمييز انهم انما ينسبون هذه الأحكام الي عقيدة الاسلام، ان كانت الدار اسلامية، أو الي نقيضها ، ان كانت غير اسلامية، فسيادة الأحكام اذن ليست مطلقة والا فمن اين تمييز الدور اذا تساوت في الغلبة وظهور الأحكام؟ بل بماذا تمايز الأحكام أصلاً ، ان لم تنسب أو تعاد الي معنيها -الاسلامي في دار الاسلام ، وغير الاسلامي في الدار المغايرة- الذي نبتت منه ، فحاصل القول ان اعتبار العقيدة وتحقيق الغلبة لأحكامها ضروران في تحديد مناط الوصف المميز المؤثر للدار في حدود ما قيل آنفاً ، لأن الذي يستعلي باحكامه ويتغلب لا يظهر بها علي اطلاقه، وإنما ينسبها الي ما يدين به، وكثير من الفقهاء ممن عرضنا آراءهم في تقسيم الدور اكلوا ذلك وعلي رأسهم الامام الحصص .

ج- ان الذين جعلوا دار الحرب هي الدار المغايرة لدار الاسلام - من أصحاب الاتجاه الثاني - يلبسوا انهم جعلوا دار الاسلام مرادفة لدار السلم، وذلك حقيقي من جهة أن الاسلام سلام وأمن ، ولكنه في حاجة الي مراجعة من حيث أن نقيض الاسلام ليس الحرب، وإنما الكفر والشرك، وأغلب الظن أن أصحاب هذا الاتجاه نظروا الي قضية تأسيس العلاقة بين المسلمين وغيرهم، وجعلوها مناط التمييز بين الدارين، مع أن تأسيس العلاقة نتاج التمايز بين الاسلام والكفر ، من حيث أن موقف الكفر من الاسلام قد يأخذ شكل العداء والمخاربة، وقد يأخذ شكل المسالمة المطلقة ان تحول الي الاسلام، فلو قلنا إن دار الحرب هي التي تناقض دار الاسلام دون تحقيق مناط الحرب من جهة، وفهم أن الاسلام هنا يرادف السلم لوقع التلبس والاضطراب في الفهم، من حيث قد يفهم من وجه أول ان علاقة المسلمين بغيرهم هي فقط الحرب، ومن ثم تصير رسالة

(١) انظر : المرجع السابق، ص ص ١٩-٢٠ .

الإسلام إلى غير المسلمين قوامها القتال وإعمال السيف باطلاقه وهو ما يطمس حقيقة السلام في دعوة الإسلام ومسماه ، وقد يفهم من وجه ثان أن المسلمين بتميز دارهم عن دار غيرهم علي هذا النحو ينبغي ان يكونوا في حالة حرب حقيقية وتلاحم عضوي، حتي يدين المخالفون بالإسلام وهذا ما لم يقله الكثيرون خاصة الذين قالوا بأن أصل العلاقة مع غير المسلمين هو السلم ، فبعضهم سكت عن تحديد مناط الحرب وعلتها وبعضهم الآخر عد المناط ما يتوقع من الاعتداء من أهلها - أي أهل دار الحرب - دائما علي المسلمين ، وبعضهم الثالث ارجع المناط عدم وجود الأمان .

من ٥١٠ فان حديث اصحاب هذا الاتجاه عن دار الحرب في ضوء تحفظنا علي ما قصده من مسمي الحرب يقربهم كثيرا - في هذه الناحية - من تصنيف اصحاب الاتجاه الاول في تصنيف الدور ، بل ان نفس المنطق يسري علي اصحاب الاتجاه الثالث الذين نظروا الي دار الحرب علي أنها دار الشرك ودار الكفر وما داموا لم يقصدوا بالحرب حالة حقيقية واقعة ، وانما تعتمد علي ما استنبطه بعضهم من "ان الكفار والمشركين لا يهدأ لهم بال ، ولا يطمنون في المال والخال الا بانقضاء علي دار الاسلام وعلي من يريد اللجوء الي دار الاسلام" ، واستشهدوا علي ذلك بقوله تعالي "ولا يزالون يقاتلونكم حتي يردوكم عن دينكم ان استطاعوا" (١) .

فالذي يميل الباحث اليه في اطار ما سبق أن ترد هذه الاتجاهات الثلاثة الي الاتجاه الاول وهو تصنيف الدور الي دار اسلام ودار كفر ، وان يأتي تصنيف دار الكفر الي دار حرب ودار عهد اثر تحديد موقفها وتعيينه من الدعوة الاسلامية جوهر رسالة دار الاسلام.

د- لا ينهض - في رأى الباحث - ما ذكره البعض أو نقلوه عن الأمان في دار الاسلام، وعدمه في دار الكفر أو الحرب، دليلا علي التمييز بين الدارين كمناط مستقل اذ استندوا الي ما نقله الكاساني بقوله " ووجه قول أبي حنيفة أن المقصود من اضافة النار الي الاسلام والكفر ليس هو عين الاسلام والكفر وانما المقصود هو الأمن والخوف ، ومعناه أن الأمان ان كان فيها للمسلمين علي الاطلاق والخوف للكفرة علي الاطلاق فهي دار اسلام وان كان الأمان فيها للكفرة علي الاطلاق والخوف للمسلمين علي الاطلاق فهي دار كفر والأحكام مبنية علي الامان، والخوف لا الاسلام والكفر" (٢) .

فالواضح أن الكاساني يفسر كلام أبي حنيفة، ولا يقول إن هذا كلام ابي حنيفة، وهذا ما سبب الخلط لدي البعض اذ نسبوا ما قاله الكاساني اليه، فمن المعروف أن ابا حنيفة اشترط شرطين آخرين غير افتقاد الأمن هما المجاورة، وظهور أحكام الكفر لتصير النار دار كفر، ولم يقل باشرط الأمن وحده . وشتان بين ما قاله أبو حنيفة وبين ما استنبطه الكاساني، ثم هل لو أمن

( ١ ) سورة البقرة / الآية رقم ٢١٧ . وانظر : د. احمد حمد ، الجانب السياسي، مرجع سابق ، ص ٩٩ .

( ٢ ) انظر : الكاساني ، مرجع سابق ، ج ٩ ، ص ١٣١ ، ٥٤٠ . وهبة الزحيلي ، مرجع سابق ، ص ١٠٤ - ١١٧ .

المسلمون في دار الكفر يعني ذلك أن هذه الدار صارت دار اسلام، هنا ما لم يقله الفقهاء، بل المتفق عليه ان المسلمين قد يأمنون في دار الكفر، ولا يوجب ذلك تغير صفتها، بل هي علي حالها لغلبة أحكام الكفر عليها ولو آمن - بالمقابل الكفار - في دار الاسلام هل تتحول هذه الدار لاستقرار الأمان لغير المسلمين الي دار كفر ، هنا ما لم يقله الفقهاء اذ الثابت إن الأمان للمشارك ذميا أو غير ذمي وفق شروطه في الحالين هو من علامات ظهور عقيدة الاسلام وغلبتها في دار الاسلام ، ألم يعط الرسول صلى الله عليه وسلم الأمان لقريش في فتح مكة وأعلن بيان الأمان "من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن اغلق بابها فهو آمن" ، فهل معني ذلك انها بعد الفتح ظلت علي ما هي عليه كدار كفر بموجب هذا الأمان؟ ومن ثم يثار تساؤل يقدح في التعويل علي معيار الأمن والخوف للتمييز بين دار الاسلام وما عدلها من دور، ومقتضاه ما الحكم اذن اذا كفل الأمن للفريقين المسلم وغير المسلم في الدار الواحدة - كحال مكة بعد الفتح بصفة عامة - هل تكون دار اسلام ودار حرب في آن واحد، واذا لم يكن ذلك كذلك فمن أين تمايزان ولمن تكون الغلبة فيها ؟

هـ - لم يشأ بعض الفقهاء ان تستبد الخيرة بالمسلم - وقد انجلت له حقيقة الدار التي يقيم عليها، وتبين له انها دار كفر - اذا تساءل عن الموقف من الاقامة فيها؟ اذ قرروا أن الأصل في الموقف منها هو هجرانها ومفارتها الي حيث دار الاسلام، ما كان لذلك سبيل امامه، استنادا الي قوله تعالي ﴿ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم قالوا فيما كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض قالوا ألم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا فأولئك عسي الله ان يعفو عنهم وكان الله عفورا رحيماً﴾<sup>(١)</sup> ، ويؤيده بعض ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم كحديث "لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية واذا استفرتم فانفروا"<sup>(٢)</sup> ، وقد ذكر الامام ابن حجر أن المراد ما هو أعم من فتح مكة ، اشارة الي أن حكم غير مكة في حكمها ، اذ لا تجب الهجرة من بلد قد فتحه المسلمون اما قبل فتح البلد فمن به - أي مقيم - من المسلمين أحد ثلاثة ، قادر علي الهجرة منها ، لا يمكنه اظهار دينه بها ، ولا أداء واجباته ، فالهجرة منه - أي البلد- واجبة. وقادر ولكن يمكنه اظهار دينه وأداء واجباته . فالهجرة مستحبة لتكثير المسلمين ، ومعوتهم ، وجهاد الكفار ، والأمن من غدرهم ، والراحة من رؤية المنكر بينهم . وعاجز بعذر من أسر ، أو مرض ، أو غير ذلك ، فيجوز له الاقامة، فان حمل علي نفسه وتكلف الخروج منها أجر<sup>(٣)</sup> . وعلق الامام النووي علي نفس الحديث بقوله " قال اصحابنا وغيرهم الهجرة من دار الحرب الي دار الاسلام باقية الي يوم القيامة ، وتأولوا هذا الحديث تأويلين ، انه لا هجرة بعد الفتح

( ١ ) سورة النساء / الايات رقم ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ .

( ٢ ) رواه البخاري عن ابن عباس . انظر: ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الازهرية ، ج ١٢ ، ص ١٦٣ .

( ٣ ) انظر : نفس المرجع السابق .

من مكة لأنها صارت دار اسلام فلا يتصور منها الهجرة ، والثاني وهو الأصح أن الهجرة الفاصلة المهمة المطلوبة التي يمتاز بها اهلها امتيازاً ظاهراً انقطعت بفتح مكة، ومضت الي أهلها الذين هاجروا قبل فتح مكة ... " (١) وفي الحديث الآخر " لا تنقطع الهجرة ما قوتل الكفار " (٢) ، قال ابو عبيد في "الأموال" تعليقا علي الحديث " فوجه ذلك عندي ان يقول كل من أمن وجاهد فهو لاحق بالمهاجرين في الفضيلة والاحكام ، وان كان في بلده، وليس علي الوجوب للهجرة الي دار المهاجرين " (٣) .

وفي الحديث الثالث "أنا بريء من كل مسلم يقيم نين أظهر المشركين قالوا يارسول الله ولم؟ قال : لا تراءي ناراهما " (٤) . وقد نقل الشوكاني بعض أقوال الفقهاء لازالة التناقض المتوهم بين احاديث الهجرة فذكر عن الماوردي قوله "انه اذا قدر علي اظهار الدين في بلد من بلاد الكفر فقد صارت البلدة دار اسلام ، فالاقامة فيها أفضل من الرحلة عنها، لما يرتجي من دخول غيره في الاسلام" . وقد انكر الشوكاني ذلك لما في هذا الرأي من المصادمة للأحاديث الفاضية بتحريم الاقامة في دار الكفر ، كما نقل الشوكاني عن البيهقي "انه يجمع بطريق آخر بين الأحاديث . فقول النبي صلي الله عيه وسلم (لا هجرة بعد الفتح) أي من مكة الي المدينة ، وقوله (لا تنقطع الهجرة) أي من دار الكفر في حق من أسلم الي دار الاسلام ، ونقل كذلك عن ابن العربي "ان الهجرة هي الخروج من دار الحرب الي دار الاسلام ، وكانت فرضاً في عهد النبي صلي الله عليه وسلم واستمرت بعده لمن خاف علي نفسه والتي انقطعت أصلاً هي القصد الي حيث كان " ، ونقل أيضاً "ان الهجرة عن دار الكفر واجبة اجماعاً ، حيث حمل علي معصية فعل، أو ترك ، أو طلبها الامام بقوته لسلطانه " ° .

و - إن القول بتجاوز هذه التقسيمات - أي للسور - لكونها اجتهادات فقهية ، وليست احكاماً شرعية منزلة استنبطت لمقتضيات فقه واقع تغيرت معالمه التي انبنت عليها هذه الاجتهادات لا ينبغي ان يمضي علي علاته، بل عليه عدة ملاحظات فرعية:

- 
- ( ١ ) الحديث رواه مسلم عن عائشة ام المؤمنين ، انظر في الحديث والتعليق عليه من قبل النووي : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١٣ ، ص ص ٨-٩ .
- ( ٢ ) رواه احمد والنسائي عن عبد الله بن السعدي . انظر: للشوكاني ، نيل الاوطار ، مرجع سابق، ج ٨ ، ص ٢٥ ؛ القاسم ابو عبيد ، مرجع سابق ، ص ص ٢٠٦-٢٠٧ .
- ( ٣ ) انظر : ابو عبيد ، مرجع سابق ، ص ص ٢٠٦-٢٠٧ .
- ( ٤ ) رواه ابو داوود والترمذي ورجله اسناده ثقات عن جرير ابن عبد الله . انظر : للشوكاني في نيل الاوطار ، مرجع سابق ، ج ٨ ، ص ٢٥ .
- ( ٥ ) انظر ما لورده الشوكاني من أحاديث نبوية وآراء فقهية في هذا المساق في : المرجع السابق ، ج ٨ ، ص ص ٢٥-٢٧ . وانظر ايضاً : عابدين السفيناتي ، مرجع سابق ، ص ص ٣٤-٤٠ .

أولاهها : أن الفقهاء في تقسيمهم للدور لم يصدرُوا عن فراغ، وليس قادحا في استعمالهم لأصنافها أنها ليست مما نزل به الوحي، وإنما الذي يقدح فيها أن يظهر أن تقسيماتهم - إذا ما استقرىء فقهاء الواقع الذي عالجوه - كانت من قبيل الحق الذي لم تثبت له حقيقة، وذلك الحكم لا ينبغي ان يكون لمن لادراية له بالفقه، أو علم اصول الفقه فلا يحاكم الرجال الا الرجال، خاصة وأن هناك سوابق في آيات قرآنية وأحاديث نبوية وأقوال للخلفاء الراشدين تكشف عن استخدام سابق لما فصل فيه الفقهاء، أو شبيه له عن تصنيف الدور ففي القرآن الكريم مفاهيم توحى بذلك بل ويفهم منها ضرورة مغايرة دار الاسلام لغيرها نذكر منها مفاهيم الجهاد، النعمة، العهد، الجزية، النصر، الغلبة، الانفال، الغنمة، الفبيء، القتال، الحرب، السلام، العدو، الاعداء، عدو الله، القوة، الارهاب، المشركين، الكافرين، أهل الكتاب، الذين اشركوا، الذين كفروا، الاستفار، سبيل الله، الشهيد، وكلها وأشباهاها ورد الاستخدام القرآني لها في أكثر من آية، وأكثر من سورة<sup>(١)</sup>.

وفي أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم التي سبق ذكرها عن مفهوم الهجرة، وما استخراج منها من أحكام فيها اشارة الى تصنيف للدور بل أن حديث "إذا لقيت عدوك من المشركين، فادعهم الي احدي ثلاث خصال، أو خلال، فأيتهن ما أجابوك اليها فاقبل منهم، وكف عنهم، ثم ادعهم الي الاسلام، فان اجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم، ثم ادعهم الي التحول - من دارهم اي دار الشرك الي دار المهاجرين - اي دار الاسلام". من الاحاديث التي بني عليها ابن قيم الجوزية تصنيفه للدار الاسلام ودار الكفر<sup>(٢)</sup>.

وابو بكر الصديق أيضا يستخدم مفهوم أرض العدو ليقابل بها أرض المسلمين، في وصية له لخالد بن الوليد "سر علي بركة الله فاذا دخلت أرض العدو فكن بعيدا عن الحملة، فاني لا آمن عليك الجولة ..."<sup>(٣)</sup> ويتكلم كذلك عن مفارقة العدو من المشركين لعباد الله المسلمين، وما تحت ايدي كلا الفريقين اذ يدعو "اللهم .. فانصر عبادك المسلمين علي عدوك من المشركين"<sup>(٤)</sup> حين أن عمر بن الخطاب يتحدث صراحة عن أهل الاسلام، أهل الصلح، وأهل الحرب، في وصيته لسعد بن ابي وقاص " ونح منازلهم - اي المسلمين - عن قري أهل الصلح والذمة .. ولا

(١) انظر : محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، مرجع سابق، مواضع متفرقة حسب ترتيب مادة كل مفهوم اللفوية .

(٢) انظر : ابن قيم الجوزية، أحكام أهل النعمة، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٠. وأصل الحديث رواه مسلم عن سليمان ابن بريدة عن ابيه . انظر : صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٣٧-٤٠ .

(٣) انظر : احمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، مرجع سابق، ج ١، ص ١٨٨ .

(٤) انظر : المرجع السابق، ج ١، ص ١٩٩ .

تستصروا علي أهل الحرب بظلم أهل الصلح . واذا وطئت ارض العدو فأذك العيون بينك وبينهم " (١) .

٤ - والملاحظة الثانية ان هذا التقسيم انطوي علي مفاهيم لا تسقط مهما تقدم الزمان وتطورت علاقات المسلمين بغيرهم، فمسميات الحرب، والسلم، والاسلام، والكفر، والعهد والسلام مما لا يسقط بتقدم الزمان، أو ينسخه ما يستجد من حوادث الدول وعاداتها، وما يعترضها من نهوض وسقوط، أو قوة وضعف، ولذلك لازمها في حديث الأصول المنزلة كثير من الأحكام الشرعية الباقية غير المنسوخة في الجهاد، والتعاهد، والقنال، والسلم، والذمة، والأمان، وما شاكلها، وانما الذي يتغير هو مناط هذه المفاهيم، أو بعبارة أدق محل دار الحرب، ودار الاسلام، ودار الكفر، فان تحقق المناط تحقق تقسيم الدور والاسقطت أحكامها، وسقوط الأحكام لايلغي مفاهيمها وهذا يدعوننا الي القول بأنه ما دامت هناك دول تستعلي فيها أحكام الاسلام استعلاء خضوع في المنهج والقيم والسلوك فهي دار اسلام وبلقابل مادامت هناك دول اخري الغلبة والقهر فيها لأحكام غير الاسلام فهي دار غير اسلامية ومادامت هناك دول لاتناسب المسلمين ودولتهم العداء أو الاخراج من الدين أو الارض وتحكمها بنולה الاسلام روابط صلح وعهد فهي كذلك في حدود الصلح والعهد وضوابطها الشرعية فاذا ما تشكك بعض المعاصرين في بقاء هذا التصنيف بحجة أن الفواصل بين الدور في ضوء التطور المعاصر للعلاقات بين الدول غير واضحة ومن ثم فان هذا التصنيف يطرأ فقط بسبب قيام حالة الحرب أو الحرب نفسها فذلك قد يوقنا في وهم تصور ان العالم كله دار واحدة - وهو ما يقول به هؤلاء البعض - لا ندرى ما لونها والي ماذا تنتمي؟ وما موقع الاسلام فيها؟ أو التسليم بأن الدول كلها في موقعها من الاسلام والمسلمين ودولتهم علي قدم المساواة في التعامل؟ وذلك يدحضه فقه واقع العلاقات الدولية المعاصرة، الا اذا اعتبرنا موقف الدولة العبرية أو ممارساتها في المنطقة العربية تجعلها تقي من الدول العربية موقف المساواة في النظرة الي الاسلام، ناهيك عن مواقف الصرب والكروات مثلا في البوسنة والهرسك .

والثالثة : ان هناك خللا ما في النظرة الي تقسيم الفقهاء للدور، مبعثه أن الكثيرين من الباحثين تغيب عنهم حقيقة ان هذا التقسيم ذي الاصل الديني حين استنبطه الفقهاء من أصول ثابتة وليس من فراغ كما سبق، إنما حلدهم الي الاخذ به افتراض وجود عاملين مهمين تحقق وقوعهما، أولهما دار اسلام علي الحقيقة في القيم والسلوك، والثاني عزة ومنعة للمسلمين داخلها - أي الدار - تضيفان عليها في تعاملها الخارجي قدرة علي التميز، وربما التفوق، دون استضعاف، أو وهن فاذا ما اردنا الحديث عن تقسيم الدور وموقعه من تطور العلاقات الدولية في عصرنا فلا بد أن نتساءل أولاً عن حقيقة وجود هذين العاملين فان كان ثمة وجود فقد ناسب الحديث عن التقسيم محلا له، والا كان حديثا بلا محل، ومن ثم اجوفا ولغو، والتساؤل عن دار الحرب ودار

(١) انظر : المرجع السابق، ج ١، ص ص ٢٢٥-٢٢٧ .

العهد بمعزل عن وضع الدعوة، والموقف منها، هو فصل بين النتيجة والسبب ذلك أن الحرب، أو العهد، أو الاسلام، كمواقف متباينة لغير المسلمين من دار الاسلام إنما تأتي لاحقة وبناء علي ما اعلنته ازاء الدعوة، فاذا ما توقفت هذه الدعوة، أو إن شئنا اللقطة اوقفت بفعل الاستضعاف، والغثائية، والوهن، في الجماعة المسلمة، فالأحري أن نبحت أولاً عن أسباب إيقاف الدعوة وكيف يمكن ان نعيد اليها ابناءها<sup>(١)</sup>، ثم بعد ذلك نبحت في مفهومي دار الحرب ودار العهد اما القول من وجهة نظر البعض بان العالم الآن يجمعه منظمة عالمية واحدة - منظمة الامم المتحدة- وأن اعضاها قد التزموا بقانونها ونظمها، وأن حكم الاسلام انه يجب الوفاء بكل العهود والالتزامات التي تلتزمها الدول الاسلامية، عملاً بالقانون القرآني في الوفاء بالعهد، وانه بناء علي ذلك لا تعد ديار المخالفين - اي غير المسلمين - في هذه المؤسسة دار حرب ابتداء بل تعتبر دار عهد<sup>(٢)</sup>، هنا القول إن سلمنا به فسوف يؤدي بنا الي التسليم أولاً بأن هذه المنظمة، وما يصدر عنها لا شبهة في شرعيته إسلامياً وان عهودها والتزاماتها لا تتعارض مع الشرع، والا ما قبلتها الدول الاسلامية، بل وما قبلت الدخول في هذه المنظمة ابتداء، وما طالبها أصحاب هذا الرأي بالالتزام بالمبدأ القرآني في احترام العهود والوفاء بها، وذلك كله موضع تشكك ومراجعة، كما انه سيؤدي بنا الي التسليم ثانياً بأن كل الدول غير الاسلامية، أو المخالفة تقف علي قدم المساواة في كونها دار عهد ما دامت تلتزم بما يصدر عن منظمة الأمم المتحدة، وذلك غير صحيح الا اذا سلمنا بأن اسرائيل هي دار صلح لكل العرب والمسلمين، وكذلك الاتحاد السوفييتي السابق بالنسبة لافغانستان حال احتلاله لاراضيها .

غير ان هذا الرأي لا يقول لنا ماذا عن موقف الدول الاسلامية ونظرتها الي الدول التي لا عضوية لها في الأمم المتحدة، هل تصير هي دور حرب؟ أم تلحق بالدول الأعضاء فتكون دور صلح؟ وما الخلاف حقيقة بين هاتين الطائفتين من الدول اذن؟ وشبهه بالقول السابق من حيث محاولة اسقاط تقسيم اللور علي العالم المعاصر رأي من قال إن الدول المخالفة للدول الاسلامية إنما تعد بمثابة دار دعوة، كما كان الرسول في مكة قبل الهجرة، لأن مكة لم تكن دار اسلام ولا دار حرب، بل كانت داراً للدعوة الي الله تعالى، ومتي أعلنت بعض الدول الحرب علي المسلمين أو

(١) لانتحدث عن الدعوة وما اصابها من توقف علي مستوي الافراد، وبعض الجماعات، التي ربما يسيء بعضها الي مقاصدها، ويحلب اليها احياناً الكثير من الاضرار التي قد تحسب علي الاسلام، وانما تقصد ما لحق بها من عطالة علي مستوي الدولة الاسلامية كوظيفة أساسية، وواجب حضاري، يقتضيه مقام الشهود الحضاري الذي ينسب عليه تعريفها كما سبقت الاشارة في موضع سابق من هذه الدراسة .

(٢) انظر : محمد ابو زهرة : العلاقات الدولية في الاسلام، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤، ص ٥٧، ٥٨، وهدية الزحيلي، مرجع سابق، ص ١٠٨ .

العكس تصبح عند ذلك دار حرب ، وان توقفت الحرب بصلح أو عهد لم يدخلوا منه الي الاسلام ولم يخضعوا الي أحكامه تصبح بلادهم دار عهد<sup>(١)</sup>.

وهذا الرأي لا يخلو من تحفظات اذ يفترض تشابه الظروف التاريخية بين وضع مكة ووضع الدولة المعاصرة وهذا غير صحيح، وان حال المسلمين في الدعوة الآن كحال اسلافهم في مكة، وأنه ليس هناك أصلاً دولة اسلامية، وانما هناك جماعة مسلمة تدعو كي تقيم الدولة، كما كان شأن المسلمين الذين لم يمكنوا لولثهم الا بعد الهجرة من مكة الي المدينة ، وان وجهة الدعوة أو المخاطبين بها الآن ككفار مكة في جاهليتهم ومدعي علمهم بأحكام الاسلام، فهل يستقيم كل ذلك؟

ومن جهة أخرى فان هذا الرأي أناط ظهور دار الحرب اما باعلان الدولة الاسلامية الحرب أو اعلان الدولة غير الاسلامية الحرب علي المسلمين فكأنه يعلق ظهور هذه الدار علي ارادة الطرفين ابتداء ، وليس في سياق أسباب يراها المسلمون شرعية لنشوب الحرب، وأخطر ما في ذلك عدم ربط اعلان الدولة الاسلامية الحرب علي الآخرين بقضية الدعوة ، والا اتهمت بالعدوانية والظلم ، مع أن شرعها المتزل يلزمها بغير ذلك، ثم إن هذا الرأي اذ يدخل في دار الصلح الذين يدخلون مع المسلمين في عهد أو صلح ، وان اصررو علي عدم اسلامهم فانه يسوي بين الدول في ذلك علي الاطلاق، وهذا يعني ان اسرائيل بالنسبة الي مصر هي دار صلح أو عهد بموجب كامب ديفيد بينهما لكنها ليست كذلك بالنسبة للدول الاسلامية، وهذا يدعونا للتساؤل: علي أي صفة نقبلها اسلامياً : أدار عهدو صلح، أم دار حرب؟.

من هنا قد يتساءل البعض : ما العمل اذن اذا كان الفقه الاسلامي المعاصر - في بعض ما قدمه في قضية تصنيف الدور - فيه مظان للمواخذة؟ والحق ان العمل في رأينا هو فقه جديد جماعي، واجتهاد جديد جماعي يراجع ما سبق به الفقهاء القلامي ومن لحقه من المحدثين ، سواء بسواء، فمفردات القضية متشابكة وشائكة ، والالمام بفقهها لا يستطيعه فرد واحد، مهما بلغ فقهه وعلمه، غير أن أشق ما في هذه المهمة العسيرة والضرورية أن يكون الدافع اليها ضغوط الواقع وتبريره وتحكيمه، وليس الموازنة بين مقتضيات أعمال الشرع في مراعاة مصالح الجماعة المسلمة، ومقتضيات التطور الحادث في وضع هذه الجماعة.

ز- ان الفقهاء فرعوا علي انقسام الدور قضية مآل الارض التي انحسر عنها سلطان الاسلام وظهوره وحكمه، وهل تتحول بغلبة الكفر أو الشرك اليها الي دار كفر، أو حرب، ام تظل دار اسلام؟ الواقع ان هناك اتجاهات أربعة في بيان حكمها، أولها رأي الجمهور الذين اناطوا تغير صفة الدار بتغير مناصب حكمها، فما دامت الغلبة والظهور قد حادت الي غير أحكام الاسلام فالدار قد صارت دارا غير اسلامية. والثاني راي أبي حنيفة الذي يقضي بضرورة توافر شروط ثلاثة ذكرت

(١) انظر : فيصل المولوي، مرجع سابق، ص ص ١٠٤-١٠٥ .

أنفا، كي تتحول صفة الدار الاسلامية، وان كان البعض رد هذه الشروط الى ما رآه جمهور الفقهاء في الاتجاه الاول<sup>(١)</sup>. والثالث وهو رأي بعض الشافعية الذين اقتوا ببقاء الدار علي اسلامها، وان غلب عليها الكفار، سواء فتحها المسلمون، وأقروها بين الكفار، أو كانوا يسكنونها ثم اجلاهم الكفار عنها، وقد فند البعض ذلك<sup>(٢)</sup>.

والرابع رأي ابن تيمية لما سئل عن قرية "ماردين" وقد زال حكم الاسلام عنها فأفتي بأنها مركبة علي المعنين، أي انها ليست بمنزلة دار السلم التي تجري عليها أحكام الاسلام، لكون أهلها مسلمين، ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار، بل هي قسم ثالث يعامل المسلم بما يستحقه، ويقاقل الخارج علي شريعة الاسلام بما يستحقه<sup>(٣)</sup>.

والواقع ان استمرار صلة بقية المسلمين باخوانهم الذين انحسر عنهم حكم الاسلام في ديارهم التي استولي عليها حكم غير اسلامي يجب أن لا تنقطع، مناصرة، ومؤازرة، واستنفار، وجهاد، وهنا تبلو وجهة رأي ابن تيمية في أن هذه الدار تحمل حكمي دار الاسلام ودار الحرب، ولكن علي وجه آخر اضافة الي ما ذكره، وهو أن حكمها كدار حرب واضح في تغير علة كونها دار اسلام أي بتغلب أحكام الكفر أو الشرك عليها، فهي دار كفر بحكم الواقع الذي انتهت اليه، أما حكمها كدار اسلام فلا يتحقق بمجرد أن يعامل فيها المسلم فيها بما يستحقه ويقاقل الخارج عن شريعة الاسلام، لأن السلطة التي استولت علي هذه الدار ربما تحول دون تحقيق هذين الواجبين، وانما يتحقق كذلك بحكم ماستول اليه أو يؤمل ان تعود اليه، وهذا يحقق ثلاثة أهداف الأول اعطاء أهلها الثقة والأمل في العودة من جديد الي الاسلام، بنصرة اخوانهم لهم وجهادهم لاعادة أراضيهم. والثاني تحميل بقية المسلمين في دار الاسلام واجب الجهاد لاعادة الجزء الذي انحسر عنه حكم الاسلام وهنا قد يتدرج هذا الواجب من الكفائية الي العينية. والثالث افهام الذين تولوا مقاليد الامور وازالوا حكم الاسلام من هذا الجزء أن سلطانهم عليه مؤقت ولن يدوم وانما هو وضع طارئ سرعان ما سيفني محله بزوال الظروف التي اوجدته<sup>(٤)</sup>.

(١) انظر: عابدين السفياني، مرجع سابق، ص ٥٠-٥٥.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٥٦-٦٠.

(٣) انظر: ابن تيمية، الفتاوي، جمع عبد الرحمن بن محمد النجدي، مكة: الرئاسة العامة لشؤون الحرمين، د.ت، ج ٤، ص ٢٧٩، ج ٢٨، ص ٢٤٠-٢٤١. وانظر عرضا بجماله هذه الاتجاهات في: خليل سلم ابو عارف، مرجع سابق، ص ٦٠-٦١.

(٤) انظر بالاضافة الي ما سقت الاشارة اليه من مصادر في الهوامش السابقة عن التقسيم الفقهي للدور (دار الاسلام - دار الحرب - دار العهد) عبد الكريم زيدان، أحكام المعنين، مرجع سابق، ص ١٤-١٩؛ د. عارف خليل، مرجع سابق، ص ٥١-٦٦؛ د. محمد الصادق عفيفي، الاسلام والعلاقات الدولية، بيروت: دار الراشد العربي، الطبعة الثانية، ١٤٠٦-١٩٦٨، ص ١٢٧-١٣٥؛ د. محمد سلام مذكور، معالم الدولة الاسلامية، الكويت: مكتبة

### المطلب الثالث : السلطة السياسية في الدولة الاسلامية بين الوحدة والتعدد :

فالأصل الذي ذهب اليه كثير من فقهاء السياسة الشرعية، والتشريع السياسي عموماً، أن السلطة الشرعية في الدولة الاسلامية إنما عليها أن تنشر سلطان الاسلام وتبسطه علي ما تحت ايدي المسلمين من أراض فتضبط أمورها، وتحقق مقاصد السياسة الشرعية فيها، فوحدة دار الاسلام من وحدة الخلافة، ووحدة الخلافة من وحدة أساس شرعيتها، ووحدة الأسس من وحدة الجماعة المسلمة، ووحدة الوجهة من وحدة مصلرها، ووحدة المصدر من وحدة الوحي قرآنا وسنة، غير أن الأصل الذي ذهب اليه الفقهاء علي هذا النحو قد يرد عليه استثناء مفاده امكان انشطار دار الاسلام الي أكثر من اقليم واحد، فبدلاً من أن تكون هذه الاقاليم مجرد أطراف خاضعة لسلطان مركز الدولة، وفق ما رتبته الفقهاء من مقتضيات علاقة الامامة العظمي بأمرء البلاد، اذا بها تصير دولاً، أو اقاليم مستقلة، تعلق في كل منها سلطة مستقلة، تقف من السلطة الأخرى موقف المساواة، واذا بالعلاقات بينها مستقرة مطمئنة ان غلب عليها السلم والصلح والوئام، والانتقلت متوترة مضطربة حال المشاحنة والمقاتلة والشجار، وقد يكون ثمة مجال للتسليم بأن يمكث هذا الاستثناء الانشطاري في الاختصاص الاقليمي ما يمكث كي يؤول في النهاية الي التوحد، لكن المشكلة الحقيقية ان ينقلب الاستثناء أصلاً والأصل الي استثناء كحالة الواقع المتردي في ديار المسلمين الآن .

وهنا ثمة تساؤل مهم مفاده ما هي الضرورة التي يسلم عندها الفقهاء بأن الانقسام في الاختصاص الاقليمي لدار الاسلام بين أكثر من دولة يشكل استثناء علي مبدأ وحدة هذا الاختصاص؟ وحتى تعرف علي ما قد يهدى الي اجابته ينبغي توضيح ثلاثة أمور :

---

الفلاح، طبعة لولي، ١٤٠٣-١٩٨٣، ص ص ١١-١١٥؛ محمود احمد عبد الله ابو ليل، اسس العلاقات الدولية في الاسلام، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الشريعة والقانون، جامعة الازهر ١٣٨٩-١٩٧٨، ص ص ٧٢-٧٥.

- Afzalur Rahman ,op.cit., PP342-346 ; Majid Khadduri , The Islamic Law of Nations - Shaybani's Siyar , Baltimore , Maryland: The Johns Hopkin's Press , 1965 , PP 15-14 , and see for the same author : "The Islamic Theory of International Relations and Its Contemporary Relevance" , in J.Harris Proctor (ed) , Islam and International Relations , New York: Fredric A.Praeger Publishers , 1965 , PP 24 - 38 ; Manoucher Parvin and Maurie Sommer , "Dar Al Islam : The Evolution of Muslim Territoriality and Its Implications for Conflict Resolution in the Middle East" , International Journal of Middle East Studies , Vol.11, 1980 ,PP1-21

الأمر الأول : يختص بنفي شبهة مزدوجة قد تلصق بمذهب اليه الفقه السياسي الاسلامي من أن الأصل في الدولة الاسلامية ضرورة التطابق بين وحدة الخلافة ووحدة دار الاسلام، ومن ثم بين وحدة القيادة، ووحدة الدولة، بما يستتبعه ذلك من التطابق بين وحدة الدار، ووحدة الدولة، أو بعبارة أخرى من شمول الاختصاص الاقليمي للدولة الاسلامية للاراضي كافة التي تشملها دارالاسلام .

أما الشبهة الأولى فهي تصور أن يكون الفقه انما اراد بوحدة الدار ووحدة السلطة عليها ان يجمع هذه السلطة مطلق للأمر للانفراد بمقاليد ادارتها، علي نحو يقود الي الاستبداد بالسلطة، أو احتكارها ووجه نفي هذه الشبهة ما سبق أن قوله في معرض الحديث عن اختصاص ممارسة السلطة وضبطه بمفهوم الشرعية، التي تسد مثل هنا الباب، بقلر ما تضع قيودا علي السلطة، فاذا بها تجعل الحكم أمانة ومسئولية، وتبسط الطاعة له بالطاعة للشرع كتابا وسنة، وذلك خير ضمان لعدم انفلاته - أي الحكم - أو تنكبه طريق القيم الضابطة لحركة المجتمع المسلم من شورى، وعدل، ومساواة، واحترام لحقوق الانسان وحرياته.

أما الشبهة الثانية فهي تصور أن يكون الفقه قد اغفل -حين جعل الأصل أن يتولد عن وحدة الدار ووحدة السلطة عليها- حقيقة بديهية، وهي ان دار الاسلام ليست اقليما واحدا كحال المدينة في عصر النبوة وانما اتسع نطاقها فاذا بها اقليم متعددة ليست بالضرورة متجاورة، بها من عوامل التنوع والاختلاف الكثير من اللغات، والاجناس، والعادات، والطوائف، والمذاهب، وما شاكلها، فكيف تصور الفقهاء امكان توحيد السلطة علي هذا الشتات الاقليمي غير المتجاور في كثير من نواحيه؟ ووجه نفي هذه الشبهة ان الفقهاء نزولا علي مقتضى ارتباط فقه احكام السياسة الشرعية بفقه الواقع لم يقفوا فوق هذا الشتات، أو يلغوه من تصورهم لعملية ادارة الدولة الاسلامية، حال تعدد اراضيها وتباعداها عن بعضها، والالسقطت صفة الواقعية عن فقههم، فهؤلاء الفقهاء هم الذين تحدثوا عن القيادة المركزية (الامامة العظمي) وقيادة الاطراف التابعة لها (امراء الاقاليم) تبعية منهج وشرع، يسري علي المركز والاطراف، لا تبعية خضوع لأشخاص، عملا بمبدأ تفويض السلطة، الذي يخفف من أعباء السلطة المركزية ويتجاوز عجزها عن ادارة اقليم الدولة وضبط نواحيها فيما لو اتسعت وامتدت بما قد ينجم عن ذلك من اضطراب وعدم استقرار قد يكون مردودهما الانقسام، ومن ثم انفراد بعض اقليم الدولة بالسلطة، ومناطحة القيادة المركزية، وربما التعدي عليها .

فالأنسب أن توجد علي أراضي هذه الاقاليم السلطات المفوضة التي تكون قرية من اهلهما، فتعرف مصالحهم، وتسعي الي تحقيق مقاصد الشريعة فيهم، وتنقل الي السلطة المركزية حقيقة الاوضاع فيها، بما يتلاءم مع إمكانات هذه الاقاليم ووسائلها، وبميت تشكل هذه السلطة المرجع الأول في اتخاذ القرارات، أو السياسات التي قد تعجز القيادات الاقليمية - الأمراء - لسبب أو لآخر عن اتخاذها .

والأمر الثاني ان الفقهاء حين تكلموا عن امارة الاستيلاء وهي "ان يستولي الأمير بالقوة علي بلاد يقلده الخليفة امارتها، يفرض اليه تديرها وسياستها فيكون الامير بالاستيلاء مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة باذنه منفذاً لأحكام الدين، ليخرج من الفساد الي الصحة، ومن الخطر الي الاباحة" (١)، لم يقصدوا ان يتولد عن الاستيلاء سلطتان متساويتان في دار الاسلام، معهما تنشطر النار الي دولتين، ولهذا حرص الفقهاء علي استمرار دقة التفرقة بين وجود الخليفة كقيادة عامة لاطراف الدولة، ووجود الأمير كقيادة خاصة علي الجزء الذي استولي عليه، ومن ثم فان انحسار سلطة الخليفة علي الجزء المستولي عليه لا يقدح في عموم ولايته علي دار الاسلام، ذلك ان استقلال امارة الاستيلاء في ذلك الجزء انما هو استقلال ادارة واختصاص لا يستبعبهما استقلال دولة تناطح الخلافة العامة، أو يقف أميرها من الخليفة موقف الند والمساواة بل انه في هذا الاستقلال ليس مطلقاً، لأنه مقيد بشرعية أهلية الامارة بان تكمل فيه شروط الاختيار وحينئذ يكون تقليده حتما استدعاء لطاعته، ودفعاً لمشاقته ومخالفته، كما أنه مقيد كذلك بشرعية الانجاز اذ يلزمه من قوانين الشرع سبعة اشياء يشترك فيها مع الخليفة في الأداء بل أن وجوبها في جهة المتولي أغلظ كما ذهب الماوردي "احدهما حفظ منصب الإمامة في خلافة النبوة وتدبير امور الملة، ليكون ما اوجبه الشرع من اقامتها محفوظاً وما تفرع عنها من الحقوق محروساً. والثاني ظهور الطاعة الدينية التي يزول معها حكم العناد فيه، ويتفي بها اثم المباينة له. والثالث اجتماع الكلمة علي الألفة والتناصر، ليكون للمسلمين يدا علي من سواهم. والرابع ان تكون عقود الولايات الدينية حائزة، والأحكام والأقضية فيها نافذة، ولا تبطل لفساد عقودها، ولا تسقط بخلل عقودها. والخامس ان يكون استيفاء الأموال الشرعية بحق تبرأ به ذمة مؤديها، ويستبيحها أخذها. والسادس ان تكون الحدود مستوفاة بحق وقائمة علي مستحق، فان جنب المؤمن حمي الا من حقوق الله وحدوده والسابع أن يكون الأمير في حفظ الدين ورعا عن محارم الله، يأمر بحقه ان اطيع، ويدعو الي طاعته ان عصي" (٢).

والأمر الثالث ان الفقهاء لهم مذاهب شتى في الحديث عن حالة الضرورة التي يترتب عليها الانشطار في دار الاسلام وتعدد السلطات فيها، بما يناسب هذا الانشطار، ويعدد الدول عليه. فالماوردي رفض مثل هذا التعدد، ولم ير جواز عقد الامامة لامامين في بلدين، لأنه لا يجوز أن يكون للأمة امامان في وقت واحد ورمي الذين ذهبوا الي امكان الانشطار بشذوذ الاقتضاء بالجواز (٣)، ولم يشأ الماوردي تركنا في حيص بيص اذا تساعلنا: فما الحل اذن ان يبيع لامامين في بلدين في وقت واحد؟ بل فصل وجوها عديدة للاجابة، اذ ذكر أن هناك خلافا بين الفقهاء، فمنهم من قال ان الخليفة هو الذي عقدت له الامامة في البلد الذي مات فيه من تقدمه، لانهم

(١) انظر: الماوردي، الاحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٣٣؛ ابو يعلي، مرجع سابق، ص ٤١.

(٢) انظر: الماوردي، الاحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٣٣-٣٤؛ ابو يعلي، مرجع سابق، ص ٤١.

(٣) انظر: الماوردي، الاحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٩.

بعقدتها اخص وبالقيام بها احق، وعلي كافة الأمة في الأمصار كلها ان يتوضوا عقدها اليهم، ويسلموها لمن يبايعوه لثلا ينتشر الأمر باختلاف الآراء والأهواء ونقل عن آخرين قولهم ان علي كل واحد منهما أن يدفع الامامة عن نفسه، ويسلمها الي صاحبه طلبا للسلامة وحسما للفتن ليختار أهل الحل والعقد احدهما أو غيرهما، وقد اختار الماوردي "ان الصحيح في ذلك وما عليه الفقهاء والمحققون ان الإمامة لاسبقهما بيعة وعقدنا .. فاذا تعين السابق منهما استقرت له الإمامة، وعلي المسبوق تسليم الأمر اليه، والدخول في بيعته، وان عقدت الامامة لهما في حال واحد لم يسبق بهما احدهما، فسد العقدان، واستؤنف العقد لأحدهما، أو لغيرهما وان تقدمت بيعة احدهما، وأشكل المتقدم منهما وقف امرهما علي الكشف، فان تنازعاها، وادعي كل واحد منهما أنه الأسبق، لم تسمع دعواه، ولم يحلف عليها، لانه يختص بالحق فيها، وانما هو حق المسلمين جميعا فلا حكم ليمينه فيه ولا لنكوله عنه، وهكذا لو قطع النزاع فيها، وسلمها أحدهما الي الآخر لم تستقر امامته الا بيينة تشهد بتقدمه، ولو اقر له بالتقدم خرج منها المقرر، ولم تستقر للآخر، لأنه مقر في حق المسلمين، فان شهد له المقر بتقدمه فيها مع شاهد آخر سمعت شهادته ان ذكر اشتباه الأمر عليه عند النزاع، ولم يسمع منه ان لم يذكر الاشتباه كما في القولين من التكاذب .. واذا دام الاشتباه بينهما بعد الكشف ولم تقم بيينة لاحدهما بالتقدم لم يقرع بينهما .. ويكون دوام هذا الاشتباه مبطلا لعقدي الإمامة فيهما ويستأنف أهل الاختيار عقدها لأحدهما، فلو أراد العدول بها عنهما الي غيرهما، فقد قيل بجوازه لخروجها عنها، وقيل لا يجوز لأن البيعة لهما قد صرفت الامامة عن عداهما، ولأن الاشتباه لا يمنع ثبوتها في احدهما<sup>(١)</sup> .

أما أبو يعلي فقال بعدم جواز عقد الامامة لامامين في بلدين في حال واحدة، فوافق في ذلك الامام الماوردي لكنه في حل مشكلة تنازع الخلافة بينهما ، وكيفية ازالة الاشتباه في احقهما في الخلافة تشابه معه في بعض الأمور وخالفه في أخرى، اذ قال " فان عقدت لاثنين وجدت فيهما الشرائط نظرت ، فان كانا في عقد واحد فالعقد باطل فيهما وان كان العقد لكل واحد منهما علي الانفراد نظرت فان علم السابق منهما بطل العقد الثاني، وان جهل من السابق منهما يخرج علي الروايتين . احدهما بطلان العقد فيهما ، والثانية استعمال القرعة بناء علي ما اذا زوج الوليان، وجعل السابق منهما "<sup>(٢)</sup> .

وقد بسط الامام الجويني القول في هذه المسألة "في غياث الامم" وحرص قبل ان يمضي رأيه فيها ان ينقل عن بعض الفقهاء ما روه في ذلك، فنقل عن بعضهم انه اذا كان رأي امام واحد لا ينبسط علي ممالك دار الاسلام، لأسباب منها اتساع الخطية وانسحاب الاسلام علي أقطار متباينة، وجزائر في لجج متفاوتة، ووقوع قوم من الناس لا ينتهي اليهم نظر الامام ، ووجود خط من ديار الكفر بين خطة الاسلام ينقطع بسببه نظر الامام عن الذي وراء هذا الخط من المسلمين،

( ١ ) انظر : نفس المرجع لسابق .

( ٢ ) انظر : ابو يعلي ، مرجع سابق ، ص ٢٧-٢٨ .

فعند ذلك يجوز نصب أمام في القطر الذي لا يبلغه أثر نظر الامام<sup>(١)</sup>. والحجة العامة التي نقلها الجويني عنهم في ذلك انه اذا كان الغرض من الامامة استصلاح الخلق، وتمهيد الامور، وسد الثغور، فاذا تيسر نصب امام واحد نافذ الأمر فهو اصلح لا محالة في مقتضى السياسة والايلة، وان عسر ولاسييل الي ترك الذين لا يبلغهم نظر الامام مهملين لا يجمعهم وازع ولايردعهم رادع، فالوجه ان ينصبوا في ناحيتهم وزرا يلوذون به اذ لو بقوا سدي لتهافتوا علي ووطات الردي، وهنا ظاهر لا يمكن دفعه<sup>(٢)</sup>.

وبعد هذه النقول اورد الجويني رأيه في المسألة فقد فرق بين عدة حالات :

الاولي أنه ان سبق عقد الامامة لمن هو صالح لها، ورآه المسلمون عند العقد مستقلا بالنظر في جميع اقطار دار الاسلام دون مشاركة أحد، ثم ظهر ما يمنع انتشار هذا النظر أو طراً فلا ينبغي ان يترك الذين لا يبلغهم أمر الامام مهملين ولكنهم ينصبون أميراً - لا اماماً - يرجعون اليه، ويصدرون عن أمره، ويلتزمون شرعة المصطفي فيما يأتون وينزرون، ولا يكون ذلك الذي نصبوه اماماً، فلوزالت الموانع التي قادت الي تنصيبه في ذلك القطر واستمكن امام المسلمين من أن يشمل نظره وتمتد سياسته وتدييره الي القطر، الذي نصب فيه، اذعن الامير ومن تحته من رعايا للامام والقوا اليه السلم كي يسوس امرهم، فان رأي موافقتهم علي من نصبوه فعل، وان رأي تقصيره من قبله، فرأيه المتبوع واليه الرجوع.

والحالة الثانية انه ان خلا الدهر عن امام في زمن فترة -أي ضعف- وانفصل شطر عن شطر، وعسر نصب امام واحد يشمل رأيه البلاد والعباد، فنصب أمير لأحد الشطرين للضرورة في هذه الصورة، ونصب امير في القطر الآخر، ولم يقع العقد لواحد، فالحق أن أحنا منهما ليس اماماً، اذ الامام هو الواحد الذي به ارتباط المسلمين اجمعين، فكأن الجويني لم ينكر تجويز نصبهما معا حسب الحاجة، ولكنه قيد ذلك بزمان خال من امام، وان يقودا بموجب الشرع، وانه اذا اتفق المسلمون بعد ذلك علي نصب امام، فقد صار حقاً لازماً علي الاميرين ان يستسلما له، ليحكم عليهما بما يراه صلاحاً.

والحالة الثالثة وفيها يقترب من رأي كل من الماوردي وايي يعلي، وهي حالة ان وقع العقدان معا لامامين في قطرين مختلفين، فقد رأي ان عقدهما معا لم يصح واحد منهما، ومن ثم "يتديء اهل الاختيار عقد الامامة لمستصلح لها وان تقدم احد العقدين فهو النافذ، والتأخر مردود، وان غمض التاريخ وعسر اثبات المتقدم منهما بالبينة، كان كما لو تحققنا وقوع العقدين معا، اذ لا وجه لتعطيل البيضة عن منصب الامامة، ولا سبيل الي ترك الأمر مبهما، مع تحقق اليأس من الاطلاع علي تاريخ الانشاء والايقاع، ولو ادعي احد المختارين تقدماً ورام تحليف الثاني لم يجب

(١) انظر: الجويني، مرجع سابق، ص ١٢٨.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ١٢٩.

اليه، فان هذا الخطب العظيم يحمل عن الاثبات باليمين والنكول، والامام نائب عن المسلمين اجمعين، ولا سبيل الي تخليف النائب ومقصود الحق لغيره<sup>(١)</sup> .

وقال القلقشندي " فلو عقدت البيعة لاثنين ، وما لم تتعدد لواحد منهما، فلو كانا في اقليمين متباعدين، ففيه وجهان . لأصحابنا الشافعية، أصحابها ما عليه الجمهور بطلان بيعتهما، والثاني ما ذهب اليه ابي اسحاق الاسفرائيني ، واختاره امام الحرمين، صحة بيعتهما جميعا، لأنه قد تدعو الحاجة الي ذلك وعلي ذلك كانت الخلافة الاموية بالاندلس، والخلافة الفاطمية ببلاد المغرب والديار المصرية مع قيام الخلافة العباسية بالعراق ، وانسحابها علي سائر الاقطار والبلدان، وان وقع العقد لهما علي الترتيب فالاولي صحيحة، والثانية باطلة ، ولو سبق أحدهما وقف الأمر حتي يظهر فان طالت المدة ولم يمكن الانتظار فقد قال الماوردي انه يطل البيعتان وتستأنف لأحدهما بيعة جديدة، وفي جواز العلول الي غيرهما خلاف قال النووي الأصح أنه لا يجوز " <sup>(٢)</sup> .

ويبدو ان الشيخ محمد رشيد رضا قد أثر منهج الجويني في عرض رأيه اذ نقل هو الآخر ما ذكر في قضية التعدد، ثم عقب برأيه الخاص والذي نقله هو ما ذهب اليه السيد صديق حسن خان من انه " معلوم انه قد صار في كل قطر أو اقطار الولاية الي امام أو سلطان، وفي القطر الآخر أو الاقطار كذلك. ولا ينفذ لبعضهم أمر ولا نهى في غير قطره أو اقطاره التي رجعت الي ولايته، فلا بأس بتعدد الائمة والسلاطين، ويجب الطاعة لكل واحد منهم بعد البيعة علي اهل القطر الذي ينفذ فيه أو امره ونواهي، وكذلك صاحب القطر الآخر ، فاذا قام من ينازعه في القطر الذي ثبت فيه ولايته وبايعه اهله ، كان الحكم فيه أن يقتل اذا لم يتب، ولا يجب علي اهل القطر الآخر طاعته ، ولا الدخول تحت ولايته ، لتباعد الأقطار ، فانه قد لا يبلغ الي ما تباعد منها خير امامها أو سلطانها ولا يدري من قام منهم أو مات ، فالتكليف بالطاعة والحال هذه تكليف بما لا يطابق وهذا معلوم لكل من له اطلاع علي أحوال العباد والبلاد ... فأعرف هنا فانه من المناسب للقواعد الشرعية ، والمطابق لما تدل عليه الأدلة ، ودع عنك ما يقال مخالفته فان الفرق بين ما كانت عليه الولاية الاسلامية في أول الاسلام وما هي عليه الآن ، أوضح من شمس النهار .. " <sup>(٣)</sup>

وقد علق الشيخ رشيد رضا بان ما نقل آنفا "اجتهاد وجيه يشبه عند بعض الائمة تعدد الجمعة في البلد الواحد" <sup>(٤)</sup> ، ولكنه جعل ذلك استثناء على الاصل وهو وحدة الحكومة الاسلامية ،

( ١ ) انظر : المرجع السابق، ص ص ١٢٩-١٣٤ .

( ٢ ) انظر : القلقشندي، مرجع سابق، ج ١، ص ص ٤٦-٤٧ .

( ٣ ) انظر : محمد رشيد رضا، الخلافة ، مرجع سابق، ص ص ٥٧-٥٨ .

( ٤ ) انظر : المرجع السابق، ص ٥٨ . والواقع ان ثمة فارقا في نظر الباحث بين المقيس عليه ، وهو تعدد الجمعة في البلد الواحد -والمقيس به - وهو تعدد السلطة في دار الاسلام - فلولاية في الجمع متعلقة بأمامة الصلاة ، اما الولاية حال تعدد السلطة متعلقة بأقامة مقاصد الشريعة ، ومقتضي السياسة الشرعية في الصلاة وفي غيرها ، كما ان تعدد الجمع مضبوط

وضرورة مؤقتة تزول بزوال أسبابها<sup>(١)</sup>. أما د. السنهوري فيعد من أوائل المعاصرين الذين تصدوا لقضية التعدد، فأشار إلى أنه طوال فترة الخلافة الراشدة استقر الاجماع علي مبدأ وحدة الخلافة ووحدة العالم الاسلامي - دار الاسلام - لكن نتيجة لتفتت الدولة الاسلامية بعد ذلك ، بدأ بعض الفقهاء يتحدثون عن امكان تعدد دول الخلافة وحكوماتها في ظروف معينة وأورد امثلة لبعض ما قالوه في ذلك وأكد أن فكرة الضرورة هي أساس رأي من قرر جواز تعدد الدول في دار الاسلام، وان هذه الضرورة تخرج كل دولة من هذه الدول من نطاق الخلافة الصحيحة الراشدة، التي تستلزم في نظرة الوحدة ، لا التعدد<sup>(٢)</sup>. ويقي للباحث تعليق علي هذه الراء نجمله في الاتي:

١ - ان الاستشهاد بوجود سوابق تاريخية علي تعدد السلطة في عصر الخلافة الراشدة استشهاد مدحوض كما ذهب د. السنهوري ، ذلك ان اتساع الدولة في هذا العصر لم يكن علي حساب وحدة السلطة بل كانت لها قيادة مركزية بيد الخليفة وقيادات فرعية في الأقطار التي فتحها المسلمون، بحيث كان كل منها يقوم بدور الامير التابع المفوض في ادارة ناحيته من قبل الخليفة ، وقد ظلت للخليفة كلمته في التوجيه والنصح والرقابة والمحاسبة ، بل والعزل أن لزم الأمر لمن انابه ، ولم نسمع أن أيا من هؤلاء الأمراء استقل بامارته، ولم نقرأه ، وحتى لما حدثت الفتنة بين علي ومعاوية ظل الأخير في نزاعه حريصا علي التمسك بأنه انما نازع الخليفة بداية متأولا لرفضه موقفه من قتلة عثمان وليس من أجل الاستقلال بالشام واقتسام الامامة بينهما.

٢ - ان الفقهاء حين تحدثوا عن الاستثناء بالتعدد في دار الاسلام عدوا ذلك من ضرورات فقه الواقع، لكنهم جعلوه علي ما رأينا- تعدد امارة لا تعدد خلافة أو امامة، حفاظا علي ما عليه رأيهم في أن الأصل هو وحدتها، رفضا للحالة الضرورية التي قادت اليه -أي التعدد- لكن أيا من هؤلاء الفقهاء لم ينتصر لابقاء هذه الضرورة ، أو شجع علي تكريسها كواقع أبدي. ثم

---

بمخضوعه لولاية عامة هي ولاية الامامة العظمي ، ومن ثم فان التعدد يتم تحت نظرها ووجودها وهي التي تقره وتقرره وليس ذلك حال تعدد السلطة لان انقسام دار الاسلام الي عدة دول يتفي معه في رأي الكثير من الفقهاء وجود الامامة العظمي التي تجمع هذه الوحدات علي صعيد سلطة واحدة في دار الاسلام الواحدة ، ثم ان التاقيت أو الاستثناء - أي التعدد- الذي يرد علي أصل صلاة الجمعة هو استثناء سرعان ما يرتفع وينتهي بانتهاء صلاة الجمعة ، أما التاقيت والاستثناء الذي يرد علي أصل السلطة في دار الاسلام فغير محكوم سلفا بفترة معينة الي ان يرجع التعدد الي أصله وهو أيضا غير معلوم المدة ، واخيرا فان الولاية في تعدد الجمع تخص فريضة منصوصا عليها شرعا متعلقة بالمسلمين وحدهم ويتولاها من اناطت به السلطات الشرعية الامامة الصغري ، وبجال ممارستها المسجد ، حين ان الولاية في تعدد السلطة أشمل من ذلك ، وتعلق بالمسلمين وغيرهم ويتولاها أمير ربما في غيبة السلطة الشرعية، أو في وجودها ، وبجال ممارستها أعم من مكان الصلاة وهو المسجد لأنها مسؤولة عن اقامة الشرع داخله أي المسجد وخارجه .

( ١ ) انظر : المرجع السابق ، ص ٥٨ .

( ٢ ) انظر : د. السنهوري ، مرجع سابق ، ص ص ١٧٤-١٧٧ .

إنهم جعلوا التعدد مبنيا في هذه الحالة علي أن تكون كل سلطة في ناحيتها من دار الاسلام تستعلي فيها أحكام الشرع ومقاصده، وليست مطلقة من أية قيود.

٣ - لم يحدنا الفقهاء الذين أباحوا التعدد -وفق شرائطه- عن طبيعة العلاقات بين السلطات المتعددة في دار الاسلام، الا من ناحية أنها علاقات امارات، وليست علاقات امامات، مما قد يستفاد منه انها تظل علاقات داخلية -لا دولية- لانها كلها واقعة داخل دار الاسلام، وان تعددت دولها، واذا كانوا قد حدثونا عن انه لا يجوز لأية سلطة ادعاء انها الأحق منهم بأمامة المسلمين الا ان ثمة اسئلة لم نعر لها علي اجابة، فهل يسلم بوجود حدود اقليمية بين هذه الوحدات الفرعية لدار الاسلام؟ أم تتاح لكل مسلم حرية الحركة والتنقل في كل وحدة انطلاقا من انتماء كل منها الي وحدة واحدة هي دار الاسلام، وأن الاستثناء لا يلغى الأصل في اعتبار كل بقعة من دار الاسلام بمثابة البيت والمنزل لكل المسلمين؟ ثم ما هي طبيعة العلاقة بين هذه الوحدات الفرعية والعالم الخارجي؟ هل يكون تصرفها جماعيا أم فرديا أم يتعلق بالجماعية والفردية طبقا للمصلحة العامة للمسلمين ككل؟ وما مدي الزامية ما ترمه كل وحدة من عقود أو معاهدات أو تحالفات مع دول غير اسلامية لبقية الوحدات الاسلامية؟ وماذا لو دخلت وحدة من وحدات دار الاسلام في علاقة قتالية، أيعد ذلك عدوانا علي بقية الوحدات عملا بوحدة الأمة، وان تنوعت السلطات عليها، أم يلزم كل نغر الدفاع عن ذاته؟

٤ - ان واقع التزدي والوهن العام في دار الاسلام - علي تنوع اقطارها يجب أن لا يكون محبطا للأمال، أو جاعلا للعودة الي وحدتها ووحدة السلطة عليها من قبيل الوهم المرفوض وحبنا لو برأت الأمة من علماء السوء الذين يكرسون فيها هذه الهزيمة، وانتصرت لبعض علمائها الذين حاولوا -ولا زالوا يحاولون- اخراجها من حالة الانكسار هذه بتقديم بدائل لما ينبغي ان تكون عليه العلاقة بين ابنائها ودولها، كعلاج مؤقت يرفع هذا التزدي من ناحية، ويأخذ بيديه نحو الوصول الي الهدف السمي في الوحدة والجماعة<sup>(١)</sup>.

#### المطلب الرابع : الدفاع عن اقليم الدولة الاسلامية :

وهذه نقطة اخيرة يقتضي سياق الحديث عن الاختصاص الاقليمي التعرّيج نحوها غير أنه لن تكون هناك وقفة طويلة عندها، ذلك لأن اثارها وثيقة الصلة بالحديث عما سبق للباحث تناوله

(١) انظر بعض الاجتهادات في كيفية التعامل مع واقع الانقسام الحالي في دار الاسلام، والسبل الي الخروج منه في : مالك بن نبي، فكرة كومونولث اسلامي، ترجمة الطيب الشريف، المكتب الفني للنشر، سلسلة الثقافة الاسلامية، رقم ١٦، شعبان ١٣٧٩هـ - فبراير ١٩٦٠م، ص ٩؛ محمد رشيد رضا، الخلافة، ص ٨٤-٨٩؛ د. السنهوري، مرجع سابق، ص ٣٧٤-٣٧٥؛ محمد ابو زهرة، الوحدة الاسلامية، مرجع سابق، ص ٢٤٠-٢٤٣؛ د. محمد ضياء الدين الرئيس، الاسلام والخلافة في العصر الحديث، نقد كتاب الاسلام واصول الحكم، القاهرة: دار التراث، ١٩٧٧، الخاتمة؛ د. منظور الدين أحمد، مرجع سابق، ص ٢٢٧-٢٤١.

بتفصيل أوسع في رسالته للدكتوراه عن "الأبعاد السياسية للأمن في الإسلام" لكن ثمة وقفة عامة هنا منعا للتكرار والاختلاط . وأول ما نسجله من خصائص هو أن الدفاع عن اقليم الدولة الإسلامية لا يثار فقط حال تعرضه لأي عدوان مسلح ، وإنما هو مرتبط دائما بأية محاولة للتعدي ، مهما كانت صورتها ما دامت تهدد أمنه وأمن المقيمين عليه مسلمين وغير مسلمين . وهو ثانيا دفاع مرتبط من جهة بمقام حراسة الدين وسياسة الدنيا به جوهر الشهود الإيماني للدولة الإسلامية ، ومن ثم فهو دفاع ينبغي أن يظل دائما في سبيل الله ، فإذا ما حاد عن حراسة الدين والدنيا فقد انحاز إلى سبيل آخر ليس من الله في شيء ومرتبطة من جهة أخرى بالواجب الكفاحي الجهادي الملقى على عاتق الفرد المسلم والجماعة المسلمة ، إن علي الكفاية ، أو علي العينية علي ما فصل الفقهاء . كذلك هو ثالثا دفاع لا يقف عند مجرد حماية النطاق الأرضي أو اليابس من اقليم الدولة الإسلامية وإنما يشمل كذلك النطاق المائي - نهري وبحري - وجوي ، وإذا كان فقهاء المسلمين القدامى لم يتعرضوا للنطاقين الأخيرين ، فإن ذلك لا يمنع اللاحقين من الاجتهاد لتأصيل قواعد شرعية وأحكام فقهية لهما وكل ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . ومقصود الدفاع عن اقليم الدولة وتحقيق أمنه في النهاية منوط بالدفاع عن مصالح المقيمين عليه مسلمين وغير مسلمين وحيثما حلت هذه المصالح برا أو بحرا أو جوا فقد وجب الدفاع عنها . ثم هو رابعا دفاع لا سبيل إلى النهوض به دون اعداد القوة اللازمة لانجازه "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف اليكم وأنتم لا تظلمون" <sup>(١)</sup> ، غير أن الاعداد للقوة مباديء منها أن لا يكون تحصيلها علي حساب ما تدين به الدولة وتعتقه ، وأن يغلب علي الاعداد التوسط والتوازن وأن تتم متابعة الاعداد وتطوره باستمرار ، وأن يرتبط الاعداد بالتنظيم والتدبير ، وأن يكون في حدود الاستطاعة <sup>(٢)</sup> . ثم هو خامسا دفاع له جذوره الحضارية في أصول المسلمين التشريعية وخبراتهم في عصري النبوة والخلافة الراشدة ، وقد اوجد له المسلمون فيهما طرائق للدفاع عن اقليم الدولة ، ونظما ينبغي الاستفادة منها ، والتعرف علي المهام التي كانت تؤديها ، فقد عرف المسلمون الثغور ، والرباط ، والحراسة ، والمسالح ، والتخوم ، والعواصم ، والطوالع ، وغيرها ووظفوها في الدفاع والمهجوم وفق عقيدة جهادية موحية بها <sup>(٣)</sup> . ثم هو سادسا دفاع يقع علي عاتق المسلمين في المقام الأول ، يؤدونه عن أنفسهم وعن أهل الذمة بينهم ، ما داموا يؤدون ما عليهم قبل المسلمين ، ذلك ان الجزية كما سبق القول بدل الدفاع عنهم ، وأنه لو عجز المسلمون عن الدفاع عنهم حل لهم الاعفاء من دفع الجزية ، وردها كما فعل ابو عبيدة بن الجراح كما سبق التفصيل في موقع سابق ، ومن جهة أخرى فاذا ما شارك غير المسلمين ممن لهم جنسية دار

( ١ ) سورة الانفال / الآية رقم ٦٠ .

( ٢ ) انظر : مصطفى منجد ، الأبعاد السياسية للأمن في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٣٠٨-٣١٢ .

( ٣ ) انظر البحث القيم للدكتور عز الدين فودة ، في النظرية العامة للحود ، مرجع سابق ، ص ٢٨-٣٥ .

الاسلام في الدفاع فقد يسقط عنهم واجب الجزية كما ذهب بعض المعاصرين<sup>(١)</sup>. ثم هو اخيرا دفاع لا يتوقف علي خطر طارئ أو عدوان مؤقت ، قدر توقفه علي حذر دائم، واستعداد أبدي لأخذ زمام المبادرة في رد العدوان ، غير أن دوامه واستمراره يجب ان يوظف في اطار المهام الأخرى للواجب الجهادي وبحيث لا يحتزل هذا الواجب في نطاق هذا الدفاع فقط حتي لا يفرغ الجهاد من مضمونه وتوجهاته.

---

( ١ ) انظر : د. محمد سليم العوا ، في النظام السياسي ، مرجع سابق ، ص ص ٢٥٥-٢٦٤ .