فصل تمهيدي

النموذج الإسلامي لنظام الحكم

(المقومات والخصائص)

بادئ ذي بدء، فإن المقام يقتضي البحث حول مفهوم النموذج الإسلامي لنظام الحكم باعتباره الإطار العام الذي من خلاله يمارس أهل الحل والعقد دورهم في الحياة السياسية للأمة.

النموذج هو مثال الشئ[1]، وهو بنية أو هيكل يحتوي على مجموعة من المتغيرات بينها مجموعة من العلاقات المحددة المتبادلة، لها تماثل مع المتغيرات والعلاقات القائمة في الحياة الواقعية التي يشير إليها النموذج[2].

فهل يملك الإسلام نموذجاً بهذا المعنى لنظام الحكم؟.

وإن كانت الإجابة بالإثبات فما هي مقوماته وأبعاده العامة وخصائصه المميزة؟.

وحتى يمكن التعرف على هذه الأبعاد والخصائص فإن الأمر يقتضي البحث فيما تطرحه نظرية النظم السياسية الغربية من مفاهيم لنظم الحكم في ضوء الرؤية الإسلامية لهذه المفاهيم، وانطلاقا نحو التعرف على ما يملكه الإسلام في هذا الخصوص، ومن ثم تتحدد نقاط البحث في الفصل التمهيدي على النحو الآتي:

المبحث الأول: المفاهيم الغربية لنظم الحكم في ضوء الرؤية الإسلامية.

المبحث الثاني: النموذج الإسلامي لنظام الحكم: التصور الفقهي.

المبحث الثالث: النموذج الإسلامي لنظام الحكم : تصور الدراسة.

---

(١) انظر المعجم الوسيط، القاهرة مجمع اللغة العربية مادة (نمذج)

(2) Robert, T. Golembwski et al, A Methodological Prime Political Scientists, (Chicago: Rand - Me Nally, 1970), P. 443

المبحث الأول

المفاهيم الغربية لنظم الحكم

في ضوء الرؤية الإسلامية

ليس الهدف من البحث هنا تقديم صورة وصفية مفصلة لنظم الحكم الغربية، أو تقديم تصنيف لهذه النظم وفق معايير تصنيفها المختلفة، وإنما الهدف محاولة التعرف على المفاهيم العامة وما تحمله من خصائص، والتعرف على الرؤية الإسلامية لهذه الخصائص تمهيداً لتقديم تصور الفقه السياسي الإسلامي لنظام الحكم.

إن النظرة لنظم الحكم، والمفاهيم التي تطرح لها، تختلف باختلاف اتجاهات الدارسين لها، والمدرسة التي ينتمي إليها كل دارس. ومن أبرز الاتجاهات أو المدارس في دراسة نظم الحكم الغربية مدرستان: إحداهما المدرسة التقليدية وهي المدرسة الدستورية القانونية، والأخرى المدرسة السلوكية.

أما المدرسة الدستورية القانونية التي تركز على الجوانب الوصفية الشكلية، أو الجوانب المؤسسية للنظام، فهذه المدرسة تفهم نظام الحكم على أنه مرادف للمؤسسات الدستورية الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية) كما ينظمها الدستور، ويحدد اختصاصاتها، والعلاقة بينها[1]. وفقاً لهذه المدرسة يكون النظام السياسي هو نظام الحكم كما تقرره القواعد الدستورية والقوانين المكتوبة والمنظمة للإطار المؤسسي الحكومي، وبالتالي فإن الدستور هو المصدر والمرجع في دراسة نظام الحكم ومؤسساته واختصاصاتها، وطبيعة العلاقة فيما بينها.

وبناء على طبيعة العلاقة بين السلطات الثلاث، فإن هناك أنماطاً ثلاثة لنظم الحكم وهي : الحكومة البرلمانية، حيث تتداخل السلطتان التنفيذية والتشريعية، والحكومة الرئاسية حيث ينفصلان، والحكومة المجلسية أو حكومة الجمعية الوطنية، حيث تتمتع السلطة التشريعية بالأولوية. وهذا التقسيم يفترض استقلال السلطة القضائية في جميع النماذج.[2].

أما المدرسة السلوكية فإنها تميز بين نظام الحكم والنظام السياسي، وتركز في فهم النظام السياسي - لا على الجوانب الشكلية والأطر المؤسسية فقط -وإنما تمتد عنايتها

---

(١) د. فؤاد العطار، النظم السياسية والقانون الدستوري ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٤، صـ١٤.
راجع أيضا : د. إبراهيم درويش ، النظام السياسي ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٨، صـ١٥.
د. محمد كامل ليلة ، النظم السياسية ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٦٨. صـ٨-٩.

(2) D.V Verney, The Analysis of Political System, (London Routledge Kegan Paul Ltd. ,1959), pp. 7-8.

لتركز على التفاعلات السياسية التي تحدث بين أبنية النظام السياسي ومؤسساته، بل وكذلك التفاعلات التي تحدث بين هذه الأبنية والإطار الاجتماعي والاقتصادي الذي توجد فيه، ولا تقتصر في دراسة التفاعلات السياسية على المؤسسات الدستورية الثلاث، بل تشمل أيضا التفاعلات والسلوك السياسي للقوى السياسية غير الحكومية كالأحزاب السياسية، وجماعات المصالح، والرأي العام[١].

وفقا لهذا الاتجاه، يصير نظام الحكم جزءا من النظام السياسي، بمعنى أن النظام السياسي يتكون من نظام الحكم - كما يقرره الدستور - والمكون من المؤسسات الرسمية المعنية بصنع وتنفيذ القرارات، ومباشرة عمليات التقاضي، بمعنى أنه الإطار الذي تتم فيه العمليات التشريعية والتنفيذية والقضائية والإدارية للنظام السياسي، وجانب كبير من النشاط السياسي يمارس خارج المؤسسات الحكومية في الأحزاب، وجماعات الضغط، التي تشكل جزءاً من النظام السياسي، ولكنها لا تعد جزءاً من الحكومة. معنى هذا أن النظام السياسي لا يضم فقط الأجهزة الحكومية، بل أيضا أنماط التفاعل السياسي الأخرى التي تحددت خارج هذه الأجهزة وتؤثر عليها[٢].

ومن ثم، فقد أصبح ينظر للنظام السياسي - وفقا للاتجاه السلوكي[٣] - على أنه ليس فقط مجموعة المنظمات والمؤسسات السياسية في المجتمع، ولكنه مجموعة التفاعلات السياسية والأنماط المتداخلة والمتشابكة المتعلقة بالظاهرة السياسية. ومن ثم فإن أبتر(Apter) يتصور النظام السياسي على أنه يتكون من الحكومة، بمعنى السلطات الثلاث، والجماعات السياسية الموجودة في المجتمع، ونظام التدرج الاجتماعي. وهذه عناصر ثلاثة يتكون منها النظام السياسي، والحكومة هي التي تتحمل مسئولية الحفاظ على النظام السياسي، ومن ثم تحتكر في الواقع سلطة الإرغام، وهي تقوم على العناصر البنائية الأتية:

١- بنية سلطوية لصنع القرارات، وهي تتضمن القواعد الموضوعة لصناعة القرار، ومن يصنع هذه القرارت، ونطاق هذه القرارات.

٢- بنية للمحاسبة والموافقة، بمعنى وجود إجراءات يمكن للحكومة من خلالها أن

---

(١) في مفهوم السلوكية كنظرية ومنهج في التحليل السياسي راجع:

D. Easton, The Current Meaning of Behaviouralism, in J.C. Charlesworth, ed., Contemporary Political Analysis, (New York : The Free Press , 1967), pp. 11-13.

(٢) د.كمال المنوفي، أصول النظم السياسية المقارنة، الكويت، شركة الربيعان للنشر والتوزيع، ١٩٨٧، صـ٤٢.

(٣) في المنهج السلوكي في دراسة النظام السياسي راجع:

Reboert A. Dahl, The Behavioral Approach in Political Science, in Ali A. Abdl Kader, Contemporary Dimensions of Political Theory, (Cairo : Shulinary , 1975), pp. 61-79.

تحاسب الأجهزة والمؤسسات التي تتكون منها، ثم نظام يسمح للحكومة باستطلاع رأي مختلف عناصر المجتمع السياسي بخصوص موضوع معين وما إذا كانت موافقة أو غير موافقة.

٣- بناء الإرغام والعقاب، بمعنى وجود أساليب للإكراه تكون بمثابة الرادع من مخالفة القانون، والمعاقب لمن يخرج عليه، وهذه تتخذ أشكالا شتى معنوية ومادية.

٤- بناء تجميع واستغلال وتوزيع الموارد، ففي كل مجتمع تكون المطالب والرغبات القائمة أكثر من الموارد المتاحة، الأمر الذي يفرض على الحكومة أن تقوم بعملية تعبئة الموارد وتخصيصها لإشباع هذه المطالب حسب القواعد والأسس التي تضعها.

٥- بناء التجنيد السياسي وتوزيع الأدوار على العناصر الجديدة التي تشارك في المسئولية، وتصبح جزءاً من النخبة السياسية الحاكمة، وتقوم بتأدية أدوار محددة[١].

أما بلوندال، فيتخذ الحكومة محورا للتحليل السياسي، وأساساً لتحديد عناصر النظام السياسي. ويرى أن الحكومة تمثل الشق الأكبر، وربما الأكثر أهمية من التفاعلات السياسية التي يشهدها النظام السياسي، ويحدد المشكلة التي تواجهها الحكومة بأنها صنع القرار للجماعة. والنشاط الحكومي بحكم طبيعته نشاط سياسي بمعنى أنه نشاط يرتبط بتخصيص الموارد والقيم النادرة[٢].

ومن ثم فقد عرف (ايستون) النظام السياسي بأنه مجموعة من التفاعلات والأدوار التي تتعلق بالتوزيع الإكراهي للقيم [٣] (Authoritatative allocation of values) ويضيف "ألموند" إلى تعريف النظام السياسي كما سبق فكرتين، الأولى: فكرة الاعتماد المتبادل بين الأجزاء أو المكونات الداخلية للنظام السياسي من جانب، وبينها وبين بيئة النظام من جانب آخر، والثانية: فكرة حدود النظام حيث يمكن تصور حدود النظام السياسي وحدود التفاعل بينه وبين البيئة.

وتصور فكرة الحدود في النظم الاجتماعية -والنظم السياسية فروع منها- ليست سهلة لأن هذه النظم لا تتكون من أفراد، بل من أدوار متداخلة، فالأفراد الذين ينجزون أدوارا في النظام السياسي هم أنفسهم ينجزون أدوارا في النظم الاجتماعية الأخرى فحينما يشتركون في الاتصال السياسي أو جماعات المصالح أو التصويت.. إلخ، فإنهم

---

(1) D.E. Apter, A Comparative Method for the Study of Politics, American Journal of Sociology, vol. 64, No. 3, 1958, p.225.

(2) J. Blondel, an introduction to comparative Government (New York : Preager, 1969), pp. 6-11.

(3) D. Easton,A Framework for Political Analysis (New Jersey; Prentice-Hall,1965) PP. 50.

ينأون بأنفسهم عن الأدوار السياسية.

وعادة ما تقسم نظرية النظم عملية التفاعل إلى ثلاثة أوجه: مدخلات وتفاعل ومخرجات، أي مجموعة الأجزاء المتفاعلة في أي نظام والتي تتأثر بالعوامل البيئية للنظام يمكن أن تكون على هذا النمط. والمدخلات والمخرجات التي تشمل النظام السياسي مع الأنظمة الاجتماعية الأخرى تحدث بين النظام وبيئته، وعمليات التحويل هي عمليات داخلية في النظام السياسي، وعندما نتحدث عن مصادر المدخلات والمخرجات وكيف تدخل وكيف تصدر عن النظام السياسي وكيف تؤثر على النظم الأخرى هنا يرد الحديث عن حدود النظام السياسي[1].

المدرسة الماركسية وبحكم أنها تعني بالبحث في عوامل التغير والتحلل والنشأة، فإنه في هذا السياق يكون النظام السياسي عامل ردع، وهو أحد الأبنية الفوقية في المجتمع والتي تعكس وتعبر عن القوى المسيطرة في البناء الاجتماعي. وتؤكد الماركسية على النهاية المحتومة للنظام السياسي لأنها تؤكد على هامشية الظاهرة السياسية ذاتها بالنسبة للمجتمع البشري وذلك انطلاقا من ربط الدولة بالصراع والاستغلال الطبقي.

المدرسة الماركسية تؤكد على الارتباط العضوي بين النظام السياسي والنظام الاجتماعي والربط بين النظام السياسي والتعبير عن المصالح الطبقية، ثم التركيز على عنصر القهر في مقابل المدرسة السلوكية التي تركز على العنصر القيمي كما تتصوره على حساب عنصر القوة[2].

الرؤية الإسلامية للمفاهيم الغربية لنظم الحكم:

فيما يتعلق بالمفهوم الدستوري القانوني لنظام الحكم، باعتباره ينحصر في السلطات الثلاث -التشريعية والتنفيذية والقضائية- فإن الرؤية الإسلامية تشترك مع هذه الرؤية الغربية في وجود هذه المؤسسات بوظائفها، لكن تبقى الخصوصية للرؤية الإسلامية لهذه الوظائف على الوجه التالي:

أ- الرؤية الإسلامية من الناحية البنائية تملك تصورها الخاص الذي يربط بين الوظيفة والبنية على أساس من الشروط العامة والخاصة في أصحاب الولايات العامة، بما يضمن ليس فقط الكفاية في أداء الوظيفة، والقيام بمقتضياتها خير قيام، بل تمتد هذه الشروط لتشمل الجوانب الشخصية الأخلاقية (العدالة) فيمن يتولى دورا عاما، حيث

---

(1) G. Alomond, Bowell, Comparative Politics, Developmental Approach, (Boston: Little, Brown, 1966) P. 19.

(٢) د/ منى أبو الفضل، مدخل منهجي في دراسة النظم السياسية العربية، جـ١، مذكرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٣/١٩٨٤، صـ٢٣.

تؤسس الرؤية الإسلامية شروط الصلاحية على معياري الصلاحية للدور، والأمانة بمعنى العنصر الأخلاقي فيمن يتولى واجبا وظيفيا عاما[1].

ب- هذه الوظائف الثلاث -التشريع والتنفيذ والقضاء- توجد أيضا في الرؤية الإسلامية ولكن الفقه السياسي الإسلامي يحدد لها مضامين من حيث طبيعتها، ويربطها بمقاصد ترمى إليها، وهذه المضامين وتلك المقاصد تنبع من داخل الفقه الإسلامي الذي يجعل لها خصوصية عن مثيلاتها في النظم الغربية للحكم، وكما سنرى فإن الوظيفية التشريعية -أو بمعنى أعم عملية صنع القرار بجميع مستوياته- تصير في الرؤية الإسلامية عملية استنباطية لها مصادرها ومناهجها (الاجتهاد التشريعي)، ويرتبط القضاء أيضا بهذه الطبيعة، والتنفيذ بوصفه وظيفة أو تطبيق القاعدة والحركة بموجبها يتعلق بشكل أو بآخر بمفهوم الاجتهاد على الأقل فيما يتعلق بتحقيق المناط[2]، وفقه الواقع.

وإجمالا يلزم القائمين على هذه السلطات (الولايات العامة) نوعان من الفهم: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع، والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين (إن كان مصيبا) أو أجرا (إن كان مخطئا)[3].

وهذا من دواعي التحفظ في إطلاق الحكم بالتماثل والتشابه بين المؤسسات الدستورية الثلاث في النماذج الغربية لنظم الحكم والنموذج الإسلامي، فالتشابه أو التماثل ظاهري في الشكل دون المضمون، مع الوعي باختلاف المقاصد لهذه الوظائف في كلا الجانبين.

ثانيا وفقا للمدرسة السلوكية، فإن النظام السياسي والحكومة جزء منه، عبارة عن مجموعة من التفاعلات السياسية، غايتها حفظ التوازن والاستقرار في النظام واستمراره فكما يعتقد (مكريدس) فإن جوهر العملية السياسية يكمن في التفاعل بين الإطار الاجتماعي والمؤسسات الحكومية، هذا الإطار هو البيئة التي يتحرك فيها النظام، وجماعات المصالح والأحزاب هى همزة الوصل بين البيئة أو الإطار الاجتماعي وصناع القرار (القيادة)، ومشكلة النظام السياسي هى في تحويل مطالب متناقضة ومتباينة، تعبر

---

(١) انظر صـ١٤١ وما بعدها.

(٢) تحقيق المناط معناه: النظر في تعيين محل الحكم الشرعي وتنزيله على الواقع، وهو فقه لازم لكل ناظر ومفت وحاكم (قاض)، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه. انظر: أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، جـ٤، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة محمد على صبيح وأولاده، ١٩٧٠، صـ٥٧-٦٠.

(٣) ابن القيم الجوزيه، اعلام الموقعين عن رب العالمين، جـ١، القاهرة، دار الحديث د.ت، صـ٧٣.

عن مصالح طبقات وقوى اجتماعية مختلفة إلى قرارت وسياسات مقبولة، وهذه المطالب تتحدد في ضوء طبيعة الأيديولوجية والثقافة السياسية السائدة والقيم المتعلقة بظاهرة السلطة، ووظيفة القيادة السياسية هى استيعاب هذه المصالح والمطالب المختلفة، والوصول إلى صيغة مقبولة في شكل سياسات وقرارات[1].

ومن منطلق الرؤية الإسلامية لتصور (مكريدس) لجوهر العملية السياسية وتفاعلاتها، يخلص البحث إلى الملاحظات الآتية:

أ- بالنسبة لغاية نظم الحكم الغربية، وفقا للمدرسة السلوكية -وهى الحفاظ على استقرار النظم وبقائها- فإن الرؤية الإسلامية تنظر إلى النظام والمؤسسات بشكل عام على أنها وسائط يتذرع بها إلى مقاصد شرعية، وأهمية النظام وبقاؤه واستقراره يتوقف على قدرته على تحقيق وإنجاز المقاصد العامة للشريعة الإسلامية التي تشكل وعاء للمصلحة الشرعية للأمة[2]. والاختلال أو الاستقرار الوظيفي للنظام لا يقاس بمدى المرونة والقدرة على استيعاب المطالب، وإنما يقاس بمدى شرعية الأداء وقدرته على تحقيق المصلحة الشرعية للأمة.

ب- وقضية المطالب الخاصة بالقوى الاجتماعية المختلفة التي ينبغي على النظام أن يستوعبها ليخرجها في شكل سياسات وقرارات، فإن المطالب في الرؤية الإسلامية ليست مطلقة حسب رغبات الرعية، بل تتحدد في ضوء الأحكام الشرعية لها، ومن ثم فإن المحرم ليس طلبا معتبرا شرعا ولا يتعين على النظام الاستجابة له، وليس للرعية أن يطلبوا من ولاة الأمر ما لا يستحقونه فيكونوا من جنس من قال الله فيهم ﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُواْ مِنْهَا رَضُواْ وَإِن لَّمْ يُعْطَوْاْ مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ﴾[3].

كما أن استجابة النظام لمطالب الرعية تخضع لسلم الأولويات الشرعي الذي ينبثق عن ترتيب المصالح الشرعية إلى ضروريات وحاجيات وتحسينات[4]. ووفقا لقدرات النظام وموارده في كل مرتبة من هذه المراتب، حيث المبدأ: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا ءَاتَاهُ اللَّهُ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلا ماءَاتَاهَا﴾[5].

---

(1) Roy C. Macridis and Bernerd Brown, Comparative Politics, Notes and Readings, (Illinois: The Dorsey Press, 1972), PP. 1-3.

(٢) انظر بحث المصلحة الشرعية، صـ٢٨٢ وما بعدها.

(٣) سورة التوبة (الآية ٥٨).

(٤) انظر ابن تيمية، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، تحقيق وتعليق: محمد ابراهيم البنا، القاهرة، دار الشعب، ١٩٧١، صـ٤٢، وانظر صـ٣٩٦.

(٥) سورة الطلاق (الآية ٧).

وذلك إذا ما صرفنا معنى الآية إلى المستوى الكلي أو النظامي.

استجابة النظام للمطالب من خلال ما سماه (ايستون) بالتخصيص أو التوزيع الإكراهي للقيم (السلع والخدمات) واعتبار عناصر القوة والسلطة جوهر مجموعة العمليات والتفاعلات السياسية التي تشكل النظام السياسي، فإن الرؤية الإسلامية ترفض مفهوم التخصيص الإكراهي للموارد الاقتصادية، وفقا لمعايير تضعها السلطة، وإنما التوزيع للموارد يتم وفق معايير إنفاق يحدد بعضها نص (قرآن وسنة) نحو قوله تعالى: **﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾**[1]. والذي لم يخصص وحيا يوزع وفق ترتيب الأولويات الإسلامية، الضروريات ثم الحاجيات ثم التحسينيات. والخروج عن هذه المعايير خروج عن قيمة عليا ضابطة للحركة والممارسة السياسية ألا وهى قيمة العدل. فكما يلزم ولاة الأمر أن يأخذوا المال من حله يلزم كذلك أن يضعوه في حقه ولا يمنعوه مستحقه، ولذلك فإن القوة والسلطة وعناصر الإجبار والإكراه تنضبط في الرؤية الإسلامية بالقيم الإسلامية، وتكون وسيلة للحق والعدل، وفي غياب الضوابط العقدية في الممارسة تصير القوة طغيانا مدمرا حتى لأصحابها وحائزيها. **﴿فأما عاد فاستكبروا في الأرض بغير الحق وقالوا من أشد منا قوة أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة وكانوا بئاياتنا يجحدون فأرسلنا عليهم ريحا صرصرا في أيام نحسات لنذيقهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا﴾**[2].

د- التأثير المتبادل بين الحكومة والإطار الاجتماعي أو الطبقات الاجتماعية والجماعات السلالية والقوى الضاغطة والأحزاب، وعلاقة هذا التأثير بالثقافة السياسية والقيم المتعلقة بالسلطة السياسية.

هنا نلمس الموقف القيمي الكامن خلف المدرسة السلوكية، وإهماله لتأثير كل ماله صلة بالدين والعقيدة إن لم يكن استبعاده كاملا في إطار البحث عن الواقع وقولبته في قوانين عامة من منطلق المنهج التجريبي، القيم هنا ترتبط بالواقع وتعبر عن رموز ومثل وترتبط بظاهرة السلطة في المجتمع، وهى المعبر عنه بالثقافة السياسية[3].

الرؤية الإسلامية تأبى إلا أن تجعل التأثير المحوري في النظام وفي الإطار المجتمعي بأكمله يأتي من العقيدة الإسلامية التي تمثل البعد أو المقوم المعنوي للنموذج الإسلامي

---

(١) سورة التوبة (الآية ٦٠).

(٢) سورة فصلت (الآية ١٥-١٦).

(٣) في مفهوم الثقافة السياسية وأثرها على النظام السياسي، راجع: د. كمال المنوفي، أصول النظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، صـ١٤٩-١٦٢.

لنظام الحكم وهو المقوم الرئيس لهذا النظام.

ومن ثم فلا تأثير للتدرج الاجتماعي على النظام الإسلامي في الحكم إلا من خلال القيم الإسلامية التي ترفض فكرة التدرج الاجتماعي والطبقات الاجتماعية القائمة على الأساس الاقتصادي، فأساس التفضيل الاجتماعي ومعياره بين البشر ليس ماديا وإنما يكمن في قيمة الالتزام بشرع الله ومدى هذا الالتزام، قال تعالى: ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير**﴾[1]. وقال صلى الله عليه وسلم: (الناس سواسية كأسنان المشط لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى)[2].

ومما يدلل على نوعية التأثير بين النظام والإطار الاجتماعي قول أبي بكر غداة توليه أمر المسلمين: "قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وان أسأت فقوموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوى عندي حتى آخذ له حقه، والقوي ضعيف عندي حتى آخذ منه الحق"[3].

ثالثا أما عن العناصر البنائية الفرعية للحكومة، والتي حددها (مكريدس) فيما سبق فإن مثل هذه العناصر توجد من الناحية الشكلية في البناء الإسلامي لنظام الحكم مع اختلاف المضمون والطبيعة في هذه العناصر التي يحددها الفقه السياسي الإسلامي وفقا لمنطلقاته الخاصة.

وفي إشارات سريعة، مع الإحالة على التفاصيل في سياق الدراسة، فإن بنية صنع القرارات تذكر بخصوصها مفهوم المجتهد وشروطه ومناهج ومصادر الاجتهاد التشريعي، أما عن بنية المحاسبة والموافقة فإن الرؤية الإسلامية تضع الدور الرقابي بمستوياته وأدواته انطلاقا من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتطبيقه على المستوي النظامي فيما سمى بالحسبة أو الاحتساب[4]. أما بنية الإرغام والعقاب فيشاكلها على الجانب الإسلامي الحدود والتعزيرات الشرعية، وقد سبقت الإشارة إلى الرؤية الإسلامية للمطالب، أما تعبئة الموارد فهى أيضا محكومة بقواعد شرعية وأحكام تكليفية عمادها (أن يؤخذ المال من حقه -أو من حله)[5]، أما التجنيد السياسي وتوزيع

---

(١) سورة الحجرات (الآية ١٣).

(٢) الحديث رواه الإمام أحمد في مسنده، نقلا عن المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، جـ٥، ليدن: الإتحاد الامي للمجامع العلمية، ١٩٦٥، صـ١٦٢.

(٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المجلد الثاني، بيروت: دار صادر، ١٩٦٥، صـ٣٣٢.

(٤) راجع: محمد بن أحمد بن سعيد العقباني التلمساني، تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر، تحقيق علي الشنوفي آخر (د.م، د.ت).

(٥) راجع التدبير الإقتصادي لأهل الحل والعقد، صـ٤٠٦ وما بعدها.

الأدوار فسوف نرى كيف يتم من خلال الصيغة العقدية بشروطها للخليفة (رئيس الدولة) ومن خلال الاستنابة بشروطها لأصحاب الولايات العامة باعتبارها وجها من أوجه التدبير النظامي[1].

هذا عن المفاهيم الغربية لنظم الحكم والرؤية الإسلامية لعناصر هذه المفاهيم في ملاحظات سريعة بعضها موضع تفصيل في سياق الدراسة.

المبحث الثاني

النموذج الإسلامي لنظام الحكم

(التصور الفقهي)

إن الإطار الذي ينبغي أن تنطلق منه الدراسة نحو إرساء مفهوم ما أسميته: (النموذج الإسلامي لنظام الحكم) إنما يكمن في التصور الفقهي لهذا النموذج، فما مفهومه الفقهي؟ وما طبيعته وخصائصه؟.

هذه قضية طالما تعرضت لسوء فهم يجعل القصد من وراء هذا النموذج الإسلامي لنظام الحكم صورا مادية تاريخية، والدعوة إليه بعثا لنمط تاريخي معين وتعرضت كذلك لسوء القصد والنية الذي يرمي إلى التنكر لشخصيتنا الإسلامية، ونفض اليد من البحث في تراثنا الإسلامي لبدء مسيرة أصيلة وقادرة في عالم اليوم.

ولا يزعم الباحث أنه سوف يلم في هذا التمهيد بتفاصيل هذا المفهوم الإسلامي لنظام الحكم كما يُصوره الفقه السياسي الإسلامي وقضاياه المختلفة، فهذه القضية هي جوهر البحوث والدراسات في الفقة السياسي الإسلامي قديمه وحديثه، وقد دار بشأنها جدل وخلاف فقهي طويل، وانقسمت آراء الفرق المذهبية الإسلامية حولها، فأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم اختلافهم في الإمامة أو حول قضية الحكم[2]. وما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثلما سل على الإمامة كما يقول الشهرستاني[3]. انما القصد من البحث هنا استطلاع الجوانب الهامة في المفهوم الفقهي للنموذج الإسلامي لنظام الحكم بما يمكن الباحث من التعرف على الملامح العامة التي تكون هذا النموذج من وجهة نظر الدراسة.

---

(١) راجع التدبير النظامي، صـ٣٩٢ وما بعدها.

(٢) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، جـ١، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩، صـ ٣٩.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، منشور بهامش ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، جـ١، المجلد الأول، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر ١٩٧٥، صـ٢٢.

١ – نظام الحكم الإسلامي (المصطلحات الفقهية):

الدارس للنموذج الإسلامي لنظام الحكم الإسلامي يجد نفسه أمام عدد هائل من المصطلحات الفقهية الأصيلة ذات الدلالة على السياسة والسلطة ونظام الحكم، وهذا يرجع إلى الثراء اللغوي والفقهي للتراث السياسي الإسلامي، ومن ثم ينبغي التعرض للمصطلحات الفقهية المتعلقة بنظام الحكم على وجه الخصوص، وبحث دلالتها ومفهومها رفعا للبس الذي يشتبه على البعض من جراء تعدد هذه المصطلحات. أما المصطلحات الأخرى المتعلقة بظاهرة السلطة ومدلول السياسة، فسيأتي بحثها في سياق الدراسة، ومن المصطلحات الفقهية التي تطلق على نظام الحكم الإسلامي، وينبغي التوقف أمام دلالتها اللغوية ومفاهيمها وعلاقة ذلك بالإطلاقات السياسية هي: الإمامة والخلافة والقائم بها رئيس الدولة هو الإمام والخليفة، فما دلالات هذه المصطلحات وما أصل نشأتها أو أصل إطلاقها؟.

١ – الإمام:

الإمام من مادة (أمم)، يقال أمه يؤمه أما إذا قصده، وفي الحديث (كانوا يتأمون شرار ثمارهم في الصدقة)، أي يتعمدون ويقصدون، وجمل مئم –أي دليل هاد وهو من القصد–، لأن الدليل الهادي قاصد. والإمة والأمة الشرعة والدين والطريقة. ومنه قوله تعالى: ﴿**بل قالوا إنا وجدنا ءاباءنا على أمة وإنا على ءاثارهم مستمسكون**﴾[١] والأم العلم الذي يتبعه الجيش، وأم القوم تقدّمهم وهي الإمامة، والإمام كل من ائتم به قوم كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين، ورئيس القوم أمهم، قال ابن سيده والإمام: ما ائتم به (في الهدي والضلال). ومنه قوله تعالى: ﴿**فقاتلوا أئمة الكفر**﴾[٢] أي قاتلوا رؤساء الكفر، وقادتهم الذين ضعفاؤهم تبع لهم. وإمام كل شئ قيمه والمصلح له والقرآن إمام المسلمين، ورسول الله إمام الأئمة، والخليفة إمام الرعية، وإمام الجند قائدهم[٣].

ومن الدلالات اللغوية السابقة، يخلص البحث إلى الآتي:

أ– الإمام: الذي يقصده الناس ويتبعونه في الهدى أو الضلال، في الخير أو الشر، في الصلاح أو الفساد.

ب– "الإمام" تحمل معاني الهداية والإصلاح والقيادة بأوسع المعاني سواء

---

(١) سورة الزخرف (الآية ٢٢).

(٢) سورة التوبة (الآية ١٢).

(٣) انظر مادة (أمم) في ابن منظور، لسان العرب، جـ١، القاهرة، دار المعارف، د.ت، والمعجم الوسيط (مجمع اللغة العربية، د.ت).

في العبادة كالصلاة، أو السياسة، أو في الحرب -كما أشار ابن منظور- وقد شاع استخدامها بمناسبة الصلاة جماعة، حتى اكتسبت معنى خاصا وهو الأكثر دورانا واستخداما.

وقد وردت كلمة "إمام" في القرآن الكريم، والسنة النبوية، في أكثر من آية وحديث، بمعنى القيادة في أوسع معانيها، حيث يقول الله تعالى: ﴿**ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين**﴾[1] أي مقدمين في الدين والدنيا، يطأ الناس أعقابهم. وعن ابن عباس أنهم قادة يقتدى بهم في الخير. وعن مجاهد رضى الله عنه: دعاة إلى الخير، وعن قتادة: أي ولاة. كقوله تعالى: ﴿**وجعلكم ملوكا**﴾[2]، وفي الحديث الشريف: (إنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ويتقي به)[3]. قال الإمام النووي: "الإمام جنة أي كالستر لأنه يمنع العدو من أذى المسلمين، ويمنع الناس بعضهم من بعض، يحمي البيضة، ويتقيه الناس، ويخافون سطوته"[4].

ومصطلح الإمام قد يقع على الفقيه العالم، وعلى متولي الصلاة بأهل مسجد ما، ولا يقع على هؤلاء إلا بالإضافة لا بالإطلاق، فيقال: فلان إمام الناس في الدين، واذا وقع بالإطلاق فلا يكون إلا على المتولي لأمور أهل الإسلام[4].

وقد سمي الإمام إماما تشبيها بإمامة الصلاة في اتباعه والاقتداء به، ولهذا يقال: الإمامة الكبرى (أو العظمى)، تمييزا لها عن إمامة الصلاة[5].

وإطلاق مصطلح الإمام على رئيس الدولة الإسلامية، والإمامة على النظام السياسي الإسلامي، ارتبط بالفقه السياسي الشيعي، حيث استخدم الشيعة مصطلح الإمامة والإمام، وهم أول من بدأ البحث في هذا العلم (الإمامة)، وكان اللقب الذي اختاروه وخصوا به زعماءهم هو الإمام، وكما يقول ابن خلدون: "فلقد خصوا عليا باسم الإمام نعتا له بالإمامة، وتعريضا بمذهبهم في أنه أحق بإمامة الصلاة من أبي بكر لما هو مذهبهم"[6].

---

(١) سورة القصص (الآية ٥).

(٢) الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جـ٣، القاهرة، مطبعة الإستقامة، ١٩٤٦، صـ٣٩٢. الآية من سورة آل عمران، رقم (٢٠).

(٣)، (٤) الحديث رواه مسلم عن أبي هريرة، باب الامارة. راجع: النووي، شرح صحيح مسلم، الجزء الثاني عشر، القاهرة المطبعة المصرية ومكتباتها، د.ت، صـ٢٣.

(٤) ابن حزم الظاهري،الفصل في الملل والأهواء والنحل،جـ٤،بيروت،دار المعرفة للطباعة والنشر،١٩٧٥، ص٩٠.

(٥) محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقة الإسلامي، القاهرة، دار الكتاب الجامعي، ١٩٧٥، صـ٤٧.

(٦) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، جـ٢، تحقيق د. على عبد الواحد وافي، القاهرة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٩٨١، صـ٩٠.

ولما كانت جميع الفرق الإسلامية قد تصدت لفكرة الشيعة في الإمامة بالدرس والنقض والتفنيد، فقد شاعت في البحث مصطلحات الشيعة عند الفقهاء، من مختلف الفرق الإسلامية[1]، فقد رأى هؤلاء أن المصطلح في أصله اللغوي، واستخداماته القرآنية والنبوية، يؤيد إطلاقه على القيادة العليا في الأمة (رأس السلطة السياسية) وإن ظل محصورا في نطاق البحث الفقهي، ولم يطلق على رأس النظام السياسي في عهد الخلفاء الراشدين وبنى أمية إلا في بعض فترات التاريخ الإسلامي، فقد كانوا يسمون ولاة الأمر غير المعترف بهم منهم خلفاء لا أئمة، وكانوا يدعون قادتهم (أئمة) ما دام أمرهم غير ظاهر، فإذا استولوا على الدولة أضافوا إلى النعت السابق لقبي خليفة وأمير المؤمنين وذلك كما حدث لعبد الله السفاح أول خليفة عباسي، وإن خلف أخاه (إبراهيم الإمام) وكما حدث لعبد الله المهدي أيضا أول خلفاء الدولة الفاطمية حين قام بالأمر خلفا لمن سبقه من أئمة الشيعة الإسماعيلية، فكانت إضافة الألقاب إذاً دليلا على أنهم صاروا يجمعون بين السلطتين -الواقعية والشرعية[2].

٢- الخليفة:

المصطلح الثاني الذي يطلق على القائم على رأس السلطة السياسية والدولة الإسلامية.

فما هي دلالاته اللغوية، وأصل نشأته، وإطلاقه، ومغزاه السياسي؟.

الخليفة من الجذر اللغوي (خلف)، ويقال خلفه يخلفه صار خلفه، وخلف فلان فلانا إذا كان خليفته، يقال خلفه في قومه، وفي التنزيل العزيز ﴿**وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي**﴾[3]، وخلفته إذا جئت بعده، والخليفة الذي يستخلف ممن قبله والخلافة الإمارة، والخليفة السلطان الأعظم[4].

ومصطلح الخليفة ورد في القرآن الكريم بمعنى الخلافة العامة لبني آدم عن الله في الأرض قال تعالى: ﴿**وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة**﴾[5]، وفي قوله تعالى: ﴿**وعد الله الذين ءامنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض**

---

(١) د.محمد عمارة،الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية،كتاب الهلال،عدد٣٨٩، القاهرة، مايو١٩٨٣، صـ٢٤.

(٢) د. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٧، صـ١٠٣. راجع ايضا ابن خلدون، -مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، صـ٦٣٨، ٦٣٩. وانظر ايضا: محمد مهدي الاصفي، الإمام في التشريع الإسلامي، بيروت: دار التعاريف للمطبوعات، ١٩٧٤.

(٣) سورة الأعراف (الآية ١٤٢).

(٤) ابن منظور، لسان العرب مادة خلف. وفي مفهوم الخليفة راجع: د. منظور الدين أحمد، النظريات السياسية الإسلامية في العصر الحديث، النظرية والتطبيق، ترجمة عبد الجواد خلف واخر، سلسلة منشورات جامعة الدراسات الإسلامية، باكستان، كراتشي، ١٩٨٨، صـ١١٥ ١٣٠.

(٥) سورة البقرة (الآية ٣٠).

كما استخلف الذين من قبلهم﴾[1].

وهذا هو الاستخلاف العام، وهو استخلاف البشر باعتبارهم مستعمرين فيها ومسلطين عليها، وهذه الغاية من الاستخلاف العام للبشر في الأرض كما حددها الله في قوله تعالى: ﴿**وإلى ثمود أخاهم صالحا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها فاستغفروه ثم توبوا إليه إن ربي قريب مجيب**﴾[2].

وهناك الاستخلاف الخاص وهو الاستخلاف في الحكم دولا كانوا أو أفرادا وفيه يقول القرآن: ﴿**يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق**﴾[3].

وفي السنة أحاديث تتحدث عن الخلافة باعتبارها وظيفة سياسية فيما نحن بصدده: (كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي وسيكون بعدي خلفاء فيكثرون. قالوا: يا رسول الله فما تأمرنا؟. قال: أوفوا ببيعة الأول فالأول، ثم أعطوهم حقهم، واسألوا الله الذي لكم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم)[4].

وهذا الحديث يبين أنه لا بد للرعية من نبي أو خليفة يقوم بأمرها ويحملها على الطريق المستقيم ويكفيها شر الظالمين، ولما كان لا نبي بعد محمد -صلى الله عليه وسلم- فإن الخلفاء والقائمين على السلطة السياسية في الإسلام بعد الرسول صلى الله عليه وسلم هم بشر عاديون، وليس لهم صفة قداسة أو عصمة أو نبوة، غير أنهم يحكمون اقتداء بما جاء به الرسول -صلى الله عليه وسلم- من المنهج الموحى[5].

٣- أمير المؤمنين:

إن مصطلح أمير المؤمنين (الإمارة) ولقب (أمير المؤمنين) من المصطلحات التي أطلقت في التاريخ السياسي الإسلامي على القيادة العليا في الدولة الإسلامية ورأس السلطة السياسية فيها، والثابت أن إطلاقه لم يسبق عهد عمر بن الخطاب.

ومصطلح (الإمارة) والأمير مستخدم ومعروف في السنة النبوية قبل إطلاقه على

---

(١) سورة النور (الآية ٥٥).

(٢) سورة هود (الآية ٦١).

(٣) سورة ص (الآية ٢٦). وفي معنى الاستخلاف وأنواعه. راجع: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة، المختار الإسلامي، ١٩٧٨، صـ١٦-٣٠.

(٤) رواه البخاري في كتاب الأنبياء، ومسلم في كتابه الإمارة عن أبي هريرة. انظر: النووي، شرح صحيح مسلم، جـ١٢، مرجع سابق، صـ٢٣١.

(٥) انظر د. محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، مرجع سابق، صـ٢٧.

عمر، ففي الدولة الإسلامية على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كانت هناك إمارة في الجيوش، وعلى المدن والأقاليم، وكان هناك بالتالي (أمراء)[1]

٤- الحكم:

مدرك الحكم والحكومة -كما سبق- من إفرازات النظم الدستورية والسياسية الغربية، ويستخدم للدلالة على أكثر من معنى، فقد يقصد به نظام الحكم أو كيفية ممارسة السلطة في جماعة سياسية ما، وقد يقصد به مجموعة الهيئات الحاكمة بمعنى السلطات الثلاث المعروفة، وقد يقصد به السلطة التنفيذية وحدها، وقد يقصد به في بعض الأحيان الوزارة وهذا هو الاستعمال الدارج للكلمة في الفقه الدستوري والنظم السياسية الغربية[2].

والمصطلح في معاجم العربية، وفي الاستخدام الفقهي يحمل دلالات لها خصوصية في الرؤية الإسلامية، ولكنها تحتوي ضمن ما تحتويه على الحكم بمعناه السالف، وإن وجدت مصطلحات أخرى أكثر دورانا في هذا المجال مثل (الأمر) و (أولي الأمر) على نحو ما سيظهر البحث.

الحكم مادته حكم، وتعني القضاء بالعدل، وحكمت بين القوم فصلت بينهم وحكّمت (بتشديد الكاف) فوضت الحكم إليه، وتحكّم في كذا فعل ما رآه والله أحكم الحاكمين، وهو الحكيم له الحكم، والحكيم ذو الحكمة، والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم. ويقال لمن يحسن الصناعات ويتقنها أحكم الأمر أتقنه والحُكم العلم والفقه.

قال تعالى: ﴿**يا يحيى خذ الكتاب بقوة وءاتيناه الحكم صبيا**﴾[3].

والحاكم ينفذ الحكم، والعرب تقول: حكمت وأحكمت وحكّمت بمعنى منعت ورددت، ومن هذا قيل للحاكم بين الناس حاكم لأنه يمنع الظالم من الظلم، ومنه سميت حكمة اللجام، لأنها ترد الفرس أو الدابة[4].

ومن الدلالات اللغوية السابقة يخلص البحث إلى الاستنتاجات الآتية:

١- الحُكم يعني القضاء مؤسسة والعدل وظيفة وهي إحدى مؤسسات ووظائف البناء الإسلامي لنظام الحكم وتقتضي بالتالي تأسيس سلطة الأمر والنهي. وقد ورد في

---

(١) تفاصيل دلالات الأمر في السياسة الإسلامية، صـ١٠٤.

(٢) د. علي الدين هلال، مدخل في النظم السياسية المقارنة، محاضرات ألقيت على طلبة قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، د.ت، صـ٤٩

(٣) سورة مريم (الآية ١٢)

(٤) انظر مادة حكم، ابن منظور، لسان العرب. وانظر مادة حكم في المعجم الوسيط

الدلالات اللغوية أنها تعني المنع من الظلم ورد الظالم وفيها أيضا إطلاق الفعل بما رآه، وفيها تنفيذ الحكم. ومقتضى كل هذا قوة وسلطة، وهي إحدى خصائص النظام السياسي، وهو ما ينصرف على النموذج الإسلامي لنظام الحكم.

٢- الحُكم يعني الإتقان، ويعني العلم والفقه. وحينما يتعانق هذا الاستنتاج مع سابقه فإن هذا يؤكد على خصيصة من خصائص النموذج الإسلامي لنظام الحكم وهي أن ولاة الأمر وهم -كما سنرى- أهل الحل والعقد القائمون على شئون الحكم، أهل علم وفقه، ومن شروطهم القوة والأمانة، وهو ما يعني الإحكام والإتقان الواردين في دلالات "حكم".

والباحث ينتهي إلى أن استخدام مصطلح "حكم" و "نظام الحكم" ومنه النموذج الإسلامي لنظام الحكم من إفرازات الفقه الدستوري الغربي، ونظرية النظم السياسية الغربية ومع ذلك فإن الرؤية الإسلامية رغم ما تملكه من مصطلحات خاصة في هذا الصدد وهي أكثر دورانا من مصطلح الحكم، لا تمنع من تقبل هذا الاستخدام وإن أضفت عليه من خصوصيتها وخصائصها ما يجعل له طبيعة مستقلة عن النماذج الأخرى لنظم الحكم.

والباحث سيستخدم المصطلحات السابقة في سياق الدراسة بمفاهيمها التي سبق بحثها، فالخليفة هو الإمام وأمير المؤمنين وهو رئيس الدولة الإسلامية، والخلافة والإمامة هي نظام الحكم الإسلامي في مفهوم الباحث كما سيتحدد بعد.

فالخلافة أو الإمامة قد تستخدم كتعبير سياسي عن رابطة الإسلام التي تتجاوز الحدود الجغرافية والقومية، وعقدة هذه الرابطة سلطة مركزية واحدة بحيث تصير الأمة الإسلامية مرادفا للدولة الإسلامية ككيان سياسي، وهذا المفهوم هو السائد في الكتابات التاريخية على وجه الخصوص[١].

وقد يطلق مصطلح الخلافة أو الإمامة، ويراد به نظام الحكم بمعنى نظام الخلافة أو نظام الإمامة باعتبارها فكرة تتعايش مع النظم التي تتحقق فيها عناصر هذه الفكرة ويتحدد شرعا أو وفقا لها ما يعد من هذه النظم نموذجا إسلاميا واجب الطاعة[٢]. والباحث يأخذ بالتحديد الأخير لمفهوم الخلافة أو الإمامة، ومنه ينطلق نحو تحديد مفهوم أو معالم نظام الخلافة أو الإمامة الذي تجب طاعته شرعا وذلك كما تصوره الفقه السياسي للمسلمين.

---

(١) انظر: أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، دراسات حول الإسلام والعصر، كتاب العربي، عدد (٧) ابريل ١٩٨٥، صـ٨٠-٨١.

(٢) انظر: د. صلاح الدين دبوس، الخليفة: توليته وعزله، إسهام في النظرية الدستورية الإسلامية، دراسة مقارنة بالنظم الدستورية الغربية، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، د.ت، صـ٢٧-٢٨.

النموذج الإسلامي لنظام الحكم (المفهوم الفقهي والخصائص):

بعد التعرف على مفاهيم النماذج الغربية لنظم الحكم، والرؤية الإسلامية لها، ثم تحديد المصطلحات الفقهية لما اصطلحت عليه الدراسة (النموذج الإسلامي لنظام الحكم) يأتي البحث إلى التعرف على المفهوم الفقهي لهذا النموذج والذي أطلق عليه اصطلاح الإمامة أو الخلافة.

وبداية فإن تعريفات الخلافة والإمامة كثيرة وأغلبها يأتي في عبارات متشابهة ومعاني متقاربة وتركز أغلبها على مقاصد الخلافة ووظائفها في التعريف، فهى تعريفات أو مفاهيم وظيفية غائية في الأساس.

ومن مفاهيم الخلافة ما أورده ابن خلدون في المقدمة وهو بصدد تصنيفه لنظم الحكم وأنواع الملك: "الخلافة هى حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهى في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"[1].

وقريب من هذا المفهوم ما قدمه الماوردي الذي يرى أن "الخلافة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع"[2].

وفي مفهومه للإمامة يبسط الإمام الجويني القول في وظائفها (وظائف نظام الحكم) فهى "رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا متضمنها حفظ الحوزة ورعاية الرعية وإقامة الدعوة (الإسلامية) بالحجة والسيف وكف الجنف والحيف والانتصاف للمظلومين من الظالمين واستيفاء الحقوق من الممتنعين وإيفاؤها على المستحقين، وهذه جمل لما يناط بالأئمة"[3].

وبنظرة تأملية لهذه المفاهيم الفقهية للخلافة أو الإمامة باعتبارها نظاما للحكم الإسلامي يمكن الانتهاء إلى الملاحظات الآتية التي تبين خصائص هذا النظام:

١- الخلافة تقتضي "حمل الكافة"، والحمل يتضمن معاني القوة والسلطة السياسية وهى خاصة من خصائص نظم الحكم، فهى تستخدم أو تهدد باستخدام الإرغام المادي

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، صـ ٥٦٦.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٣، صـ٥.

(٣) الإمام أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق ودراسة د. فؤاد عبد المنعم، د. مصطفى حلمي، القاهرة، دار الدعوة، ١٩٧٩، صـ١١٥.

المشروع Legitimate Physical وهذا ما يميز النظام السياسي عن النظم الأخرى[1].

وتبقى الخصوصية الإسلامية في ضوابط هذه القوة، وهذا الإرغام المادي، والتي في غيبتها تصير طغيانا أو بطشا سياسيا، كما سنرى في تحليل القوة السياسية في الرؤية الإسلامية.

ولعل من بين ضوابط (الحمل) أو الإرغام المادي على حد تعبير (الموند) أنه -وكما حدد ابن خلدون في تعريفه- يأتي على مقتضى النظر الشرعي- أي وفقا للقيم والقواعد أو الأحكام الإسلامية التي تضبط الممارسة السياسية أو العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

٢- القوة السياسية في المفهوم الفقهي لنظام الخلافة (النموذج الإسلامي لنظام الحكم) وسيلة لمقصد هو في الوقت نفسه ضابط لها في الاستخدام، هذا المقصد يتبلور في جعل حركة الحياة في الأمة تسير وفق مطلوب الشرع نحو تحقيق المصالح بمفهومها الشرعي الذي أوضحه ابن خلدون أنها أخروية ودنيوية، فقد ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية على وجه لا يختل لها به نظام، والمصالح المجتلبة شرعا، والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية[2].

هذه الملاحظة تزداد وضوحا بتضافر مفهوم ابن خلدون مع مفهوم الماوردي للخلافة من أن الخلافة غايتها حراسة الدين وسياسة الدنيا به، وهذا يلزمه قوة سياسية، فالدين والسلطان توأمان، ولهذا قيل الدين أس والسلطان حارس وما لا أس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع.. وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء فبان أن السلطان ضروري في الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الأنبياء[3].

٤- الخلافة رئاسة عامة وزعامة تامة وهي عامة لأن سلطانها يشمل الأمة الإسلامية والخليفة صاحب الولاية العليا في الإسلام، والوالي الذي لا والي فوقه[4]، والخلافة بذلك تعبير سياسي عن رابطة الإسلام التي تتجاوز الحدود الجغرافية والفواصل القومية والسلالية، وهذا ما دعا الفقهاء قديما إلى أن يناقشوا قضية: هل يجوز تعدد

---

(1) G. Almond A Functional Approach to Politics, in, G. Almond and James Coleman, eds., Politics of the Developing Area, (New Jersy: Princeton University Press, 1960) PP. 6-7.

(٢) الشاطبي: الموافقات، جـ٢، مرجع سابق، صـ٢.

(٣) الإمام الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، القاهرة، مكتبة الجندي، ١٩٧٢، صـ١٩٩.

(٤) د. صلاح الدين دبوس، الخليفة: توليته وعزله، مرجع سابق، صـ٣٣.

الأئمةفي وقت واحد؟. بمعنى تعدد الدول والأنظمة السياسية الإسلامية ذات السيادة؟. ولعل الإجابة عن هذا السؤال تحتاج إلى اجتهاد فقهي في ضوء الواقع المعاصر للعالم الإسلامي وتمزقه إلى دول قومية ذات سيادة.

والخلافة -كما يرى الجويني- (زعامة تامة) بمعنى أنها تجمع في دورها في الأمة بين اختصاصات تتعلق بحفظ أوضاع الشريعة والعقيدة بالإضافة إلى إدارة المصالح الدنيوية للرعية. ولعل التعبير بلفظ (تامة) يعني أن هذه الزعامة ليس فوقها سلطة تنتقص من اختصاصاتها وصلاحياتها وهو المعبر عنه في الفكر السياسي الحديث (بالسيادة والاستقلال.

٥- الخلافة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وخلافة النبوة لا تعني أي صفة من صفات العصمة والقداسة أو الحق الإلهي أو أن الخلفاء يشكلون طبقة اكليروس على النمط الكنسي، وإنما تعني أن الخليفة والخلافة اتباع واقتداء بالمنهج الإلهي الموحى به إلى الرسول -صلى الله عليه وسلم- بعد وفاته، فليس في الإسلام ما يسمى عند القوم (الغربيين) بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه، ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الأفرنج (ثيوكراتيك) فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة من الله، وله في رقاب الناس حق الطاعة بموجب العقد والبيعة، وما يتضمنه من التزامات متبادلة[١].

أما قول الخليفة الثالث عثمان بن عفان حين طالبه الثائرون عليه بعزل نفسه: "لست خالعا قميصا كسانيه الله"[٢] فيجب حمل عبارته على معنى إنكار حق الثائرين -وحدهم- في نقض بيعته التي وثقها جمهور المسلمين حين أبرمت[٣].

٦- يرتبط بما سبق -وكما أثبته الماوردي- في مفهومه السابق للخلافة، من أن عقدها لمن يقوم بها واجب بالإجماع، وهذا هو أساس السلطة وسندها ويكمن في رضا الرعية القائم على العقد والبيعة التي وصفها الماوردي بأنها عقد رضا واختيار، ويترتب على هذا الأساس العقدي للسلطة السياسية للخليفة مجموعة من النتائج تتعرض لها الدراسة تفصيلا فيما بعد من بينها مسئولية الخليفة أمام الأمة بموجب عقد البيعة، فضلا عن مسئوليته أمام الله عن تصرفاته أو سلوكه السياسي.

هذا مجمل للمفهوم الفقهي للخلافة أو الإمامة باعتبارها نظاما للحكم الإسلامي. وينتهي البحث في هذا المقام إلى أن الخلافة ليست عودة لنمط تاريخي معين، والدعوة

---

(١) محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، القاهرة، مكتبة محمد على صبيح، ١٩٥٤، صـ٥٨-٥٩.
(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مرجع سابق، صـ١٦٩.
(٣) د. أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، مرجع سابق، صـ١٢٥.

إليها ليست دعوة للعودة إلى الماضي. وإنما هي دعوة حية وحاضرة لفكرة وغاية، القصد منها إقامة النظام السياسي والاجتماعي للأمة الإسلامية على أساس الإسلام وإقامة شريعته خلافة لدور الرسول في قيادة المجتمع الإسلامي[1].

المبحث الثالث

النموذج الإسلامي لنظام الحكم

(تصور الدراسة)

خلص البحث فيما سبق إلى أن الإمامة أو الخلافة مصطلح يعبر عن فكرة ذات أصول وقواعد وغاية محددة إذا تحققت تحقق نظام الحكم الإسلامي. وهنا يتقدم البحث خطوة أخرى نحو البحث في هذه القواعد والأصول بهدف الوصول إلى ملامح النموذج الإسلامي لنظام الحكم كما تتصوره الدراسة، والذي يعد الإطار الذي يمارس فيه ومن خلاله أهل الحل والعقد في الأمة دورهم في الحياة السياسية.

والنموذج هو تصور مثالي أو نسق تحليلي مجرد تستنبط تكويناته أو عناصره وخصائصه من المصادر والتقاليد الفكرية والحضارية للكيان الذي ينتمي إليه هذا النموذج.

وإذا كانت الحضارة والفكر الأوروبي قد قدما لنا أكثر من نموذج لنظام الحكم في ضوء تعدد وتنوع مصادر هذه الحضارة، والخبرة التاريخية التي عاشتها من التقاليد القانونية الرومانية إلى التقاليد الفلسفية اليونانية، إلى التقاليد الكنسية الكاثوليكية، إلى أن انتهت بالخبرة التاريخية للدولة القومية[2]. وإذا كان الأمر كذلك، فإن السؤال الذي يطرح على بساط البحث الآن هو:

هل يمكن في ضوء المصادر الإسلامية والخبرة الحضارية الإسلامية استنباط ملامح تكوينية عامة لما تسميه الدراسة (النموذج الإسلامي لنظام الحكم)؟.

هذا النموذج بالطبع ليس تجريدا مثاليا غير قابل للتطبيق، أو أنه يسبح في آفاق تصورات نظرية لا علاقة لها بالواقع المعاش، وإنما يستمد خصائصه في هذا المجال من خصائص المصادر التي انبثق عنها والتي من بينها الجمع المتوازن بين الواقعية والمثالية، الواقعية التي لا تعني قبول الواقع على علاته، دون بذل الجهد في الارتفاع به وترقيته،

---

(١) انظر: د. عبد الحميد أبو سليمان، إسلامية المعرفة وإسلامية العلوم السياسية، مجلة المسلم المعاصر، عدد ٣١، مايو-يونيو-يوليو- ١٩٨٢، صـ٤٢.

(٢) راجع:د.منى أبو الفضل،مدخل منهاجي في دراسة النظم السياسية العربية، ط١،مرجع سابق،ص٣٨-٣٩

الواقعية التي تراعي واقع الكون من حيث هو حقيقة واقعة، ووجود مشاهد، ولكنه يدل على حقيقة أكبر منه، ووجود أسبق من وجوده هو وجود الله. هذه الواقعية التي يتسم بها النموذج الإسلامي لنظام الحكم، تجعله يسعى في حركته إلى تحقيق مثالية معتدلة مبنية على فطرة الإنسان وتطلعها إلى الترقي، فهي بحق واقعية مثالية أو مثالية واقعية[1].

إن تحليل مقومات النموذج الإسلامي لنظام الحكم -كما تتصوره الدراسة- ينطلق من مقدمة نظرية جوهرها أن الوجود السياسي هو محصلة للتفاعل بين كليات ثلاث هي الفكر والنظم والحركة، وأن فهم أي منها وحده استقلالا عن الكليات الأخرى يقدم صورة مشوهة للحقيقة السياسية، فالفكر رد فعل للممارسة والحركة ومقدمة لها في آن واحد، والنظم لا بد بدورها أن تعكس الفكر أو تنعكس في الفكر[2].

إن العقيدة التي تشكل جوهر الوجود المعنوي للأمة في الجانب الإسلامي هي منطلق الممارسة والحركة نحو تحقيق مقاصد تشكلها هذه العقيدة وتنجزها الحركة من خلال مجموعة من الأدوار والوظائف وسيلتها النظم والأبنية المؤسسية، حيث تندرج النظم في الرؤية الإسلامية في مستوى الوسائط والذرائع. ومن ثم يتحدد النموذج الإسلامي لنظام الحكم في التفاعل بين هذه المقومات الثلاثة: عقيدة النظام، وظائف ومقاصد النظام، وبنية أو مؤسسات النظام.

أولا عقيدة النظام:

العقيدة من العقد، فهي الإلزام والعهد والميثاق، وتعني الترابط والتماسك والشد والعقد الجمع بين أطراف الشئ[3].

هذه الدلالات ذات صلة وثيقة بمفهوم العقيدة، فالعقيدة الإسلامية تقوم على شد القلب وربطه على توحيد الله، والعمل بمقتضى هذا المبدأ.

ويبادر الباحث إلى القول بأن المقصود بالعقيدة الإسلامية في هذا المقام العقيدة بالمعنى الأشمل الذي يطلق على الإسلام باعتباره دينا وبوصفه عقيدة وشريعة بمعنى الاعتقادات والعبادات والمعاملات فردية كانت أو جماعية، سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية. فالعقيدة بهذا المفهوم أساس للتصور الإسلامي للكون والإنسان والحياة وربط كل ذلك بالله موجد الوجود، وهي دافع للحركة والعمل في الحياة وضابط لها[4].

---

(١) د. يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٨١، صـ١٤٢-١٤٣.

(٢) ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك جـ١، تحقيق وتعليق د. حامد عبد الله ربيع، دار الشعب، القاهرة، ١٩٨٠، صـ٩٣.

(٣) راجع مادة عقد في ابن منظور، لسان العرب.

(٤) راجع: ابن تيمية، الإيمان، دار عمر بن الخطاب، الأسكندرية، ١٩٨٢، صـ١٣-٢٢.

العقيدة الإسلامية جوهرها شد القلب وربطه وتوثيقه بمبدأ توحيد الله القائم على (شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله) هذا المبدأ في حقيقته منهج حياة غايته (تعبيد الناس لإله الناس وحده).

قال تعالى: ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾[1]. والعبودية لله وحده هي الشطر أو الركن الأول في العقيدة الإسلامية المتمثل في: "أشهد أن لا إله إلا الله"، والتلقي عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في كيفية هذه العبودية هو شطرها الثاني المتمثل في شهادة أن محمدا رسول الله. والقلب المؤمن المسلم هو الذي تتمثل فيه هذه القاعدة العقدية بشطريها، لأن كل ما بعدها من مقومات الإيمان وأركان الإسلام إنما هو مقتضى لها، وتقوم كلها على قاعدة العبودية لله وحده، كما أن المرجع فيها كلها هو ما بلغه لنا رسول الله عن ربه، والمجتمع المسلم هو الذي تتمثل فيه تلك القاعدة ومقتضياتها جميعا، لأنه بغير تمثل تلك العقيدة ومقتضياتها فيه لا يكون مسلما، ومن ثم تصبح شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله قاعدة لمنهج كامل تقوم عليه حياة الأمة المسلمة بحذافيرها، فلا تقوم هذه الحياة قبل أن تقوم هذه القاعدة، كما أنها لا تكون حياة إسلامية إذا قامت على غير هذه القاعدة[2].

العقيدة بهذا المضمون هي جوهر الوجود المعنوي ليس فقط للنموذج الإسلامي لنظام الحكم، بل للجسد السياسي الإسلامي بجميع عناصره فهي هوية النظام وجنسية الفرد ومصدر الولاء والانتماء وأساس الأمة وتماسكها. قال تعالى: ﴿**إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون**﴾[3]. وهي منطلق النظام في حركته، وقبلته في غايته، حيث تشيع العقيدة في وظائفه وتصبغ مقاصده بصبغتها، وتفرض نفسها على الكيان البنائي للنظام، حيث إن الأبنية والمؤسسات ما هي إلا تقنين لقواعد سلوكية معينة نابعة من العقيدة، ويؤدي تشابكها وتراكمها وانتظامها في أدوار محددة إلى تشكيل قاعدة الأبنية السياسية[4].

موقع العقيدة من النظم:

العقيدة -كما أشير سالفا- تشكل هوية النموذج الإسلامي لنظام الحكم وهي منطلقه وغايته في الحركة، ويتركز موقع العقيدة من النظام في النقاط الآتية:

---

(١) سورة الذاريات (الآية ٥٦).

(٢) سيد قطب، معالم في الطريق، بيروت، دار الشروق، د.ت، صـ٨٣.

(٣) سورة الأنبياء (الآية ٩٢).

وفي هذه المعاني راجع: سعيد حوى، الإسلام، جـ٢، سلسلة صوت الحق، عدد١٣، القاهرة: توزيع دار الإعتصام، د.ت.، صـ١٥٩ وما بعدها.

(٤) د. منى أبو الفضل، مدخل منهاجي في دراسة النظم العربية، جـ١١، مرجع سابق، صـ٣٣.

١- التزام النموذج الإسلامي لنظام الحكم بالعقيدة الإسلامية باعتبارها هوية مذهبية وقبلة في الممارسة السياسية. وهذا يعني رفض أية عقيدة أو مذهبية أو أيديولوجية أخرى بخلاف المثالية الإسلامية. إن قبول الالتزام بالعقيدة الإسلامية من قبل النظام يعني قبول التحاكم إلى الإسلام وتحكيمه واتباع ما جاء به سمعا وطاعة. قال تعالى: **﴿إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون﴾**[١]. والميل عن ذلك هوى وضلال[٢].

وقبول الالتزام بالعقيدة الإسلامية هو بمثابة إعلان الشهادتين على المستوى الفردي وهذا لا يكفي لتحقيق صفة الإسلامية. **﴿قالت الأعراب ءامنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾**[٣].

وهذا ينقلنا إلى النقطة التالية.

٢-الحركة بموجب العقيدة قصدا إلى إنجاز المقاصد العامة للشريعة الإسلامية وتجسيدها واقعا حيا معاشا. ففي الحديث: (قل آمنت بالله ثم استقم)[٤]. إذ الإيمان ما وقر في القلب (قبول الالتزام وتحكيم الإسلام) وصدقه العمل، وهذا يعني بالنسبة للنظام الحركة من منطلق الإيمان، أو الحركة بمقتضى النظر الشرعي[٥]. وهذا محك الاختبار في صدق الالتزام العقدي للنظام، وهل هو قبول استظهار أو التزام افتقار، هل الإعلان الدستوري بالتزام الإسلام عقيدة للنظم ذو طبيعة إقرارية أو طبيعة إعلانية؟، هل هذا الالتزام العقدي صادر عن رغبة وحرص أو صدر تملقا واستقطابا للرأي العام وتوظيفا للعاطفة والرصيد الإيماني للجماهير[٦].

٣- هناك عنصر آخر من عناصر موقع العقيدة من النموذج الإسلامي لنظم الحكم هو حماية العقيدة من كل ما يشكل انحرافا عنها كالردة، أو انحرافا بها كشيوع بدعة معينة أو قيام متبوع بدعوة أو رأي أو مذهب يخالف العقيدة في نقائها وصفائها[٧].

---

(١) سورة النور (الآية ٥١).

(٢) حامد عبد الماجد السيد قويسي، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية. رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الإقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٠. صـ٢٦٢. وراجع: د. عبد العظيم فودة، الحكم بما أنزل الله، القاهرة، دار الصحوة، ١٩٨٧، صـ٢١-٢٤.

(٣) سورة الحجرات (الآية ١٣).

(٤) حديث صحيح رواه مسلم. انظر نص الحديث وشرحه في: د. موسى شاهين لاشين، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، جـ١، القاهرة، دار التراث، د.ت، صـ٢٢٩-٢٣٩.

(٥) حامد عبد الماجد السيد قويسي، الوظيفة العقيدية، مرجع سابق، صـ٢٢٩.

(٦) نبيل عبد الفتاح، معركة المصحف والسيف، الدين والدولة في مصر، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٣، صـ٧٠.

(٧) راجع: حامد عبد الماجد، مرجع سابق، صـ٣٠٧-٣١١.

٤- العمل على تغلغل العقيدة في الكيان الاجتماعي والسياسي بحيث تصبح العقيدة الإسلامية أساس الانتماء ومصدر الولاء، وهذا يعني التحرر من الغزو الثقافي، وأن نرجع في بناء الكيان الاجتماعي والسياسي إلى النبع القرآني الخالص، أسوة بالرسول -صلى الله عليه وسلم- الذي كان خلقه القرآن[١]، بحيث يكون نسق القيم الإسلامية هو قاعدة هذا الكيان الاجتماعي والسياسي والضابط لتفاعلاته وحركته.

ثانيا وظائف النظام (نطاق الحركة ومقاصدها):

المقوم الثاني من مقومات النموذج الإسلامي لنظام الحكم -كما تتصوره الدراسة يتعلق بمجال حركة النظام ومقاصد هذه الحركة، وهو ما تعبر عنه نظرية النظم السياسية الغربية بوظائف النظام وأهدافه من خلال ما يعرف باسم (التحليل البنائي الوظيفي)[٢].

وهنا نجد أنفسنا أمام صورة من صور التفاعل بين العقيدة والحركة، حيث تصوغ العقيدة الإسلامية حركة النظام وتضع لها الحدود والأبعاد. بعبارة أخرى نجد العقيدة تشكل مضمون وظائف النظام، بل يمتد التفاعل بين الوظائف أو الحركة والأدوار من جانب والعقيدة من جانب آخر، حتى إن العقيدة تحدد مقاصد وأهداف الحركة.

ومن ثم يقرر الباحث -باطمئنان- أن الفقه السياسي الإسلامي يملك رؤية وظيفية متكاملة لنموذجه في نظام الحكم، هذه الرؤية لها خصائص التكامل الوظيفي الذي يبلغ بالحركة السياسية نحو مقاصدها بما يحقق الذاتية أو الشخصية الإسلامية في الواقع المعاش.

كما تتصف هذه الرؤية الوظيفية الإسلامية بالاستقلال، فلا تستقي من خبرة وظيفية أخرى خارجة عنها، وإنما تنبع هذه الرؤية من داخل الفقه السياسي الإسلامي نفسه وتقوم على أصوله ومصادره، ومن ثم فإن هذه الوظائف لها طبيعتها الخاصة التي تميزها عن مثيلاتها، أو التي تبدو نظيرة لها في النماذج الأخرى لنظم الحكم كما يبين من التحليل. وكذلك فإنه من خلال الربط بين ثلاثية: عقيدة، وظيفة، مقصد، يبرز التميز في الرؤية الإسلامية لمقاصد النموذج الإسلامي لنظام الحكم.

ومما يجدر ذكره هنا أنه من مظاهر الاستقلال والخصوصية أن مصطلح وظيفة ليس مصطلحا فقهيا شائعا، وإنما هناك مصطلحات فقهية أكثر دلالة على الرؤية الإسلامية في تعبيرها عن الحركة وإلزامها والتزامها، فهناك مفهوم الولاية، مفهوم الخطط، مفهوم

---

(١) انظر: سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، صـ١٨.

(٢) في التحليل البنائي الوظيفي أنظر:

G. Almond, "Comparative Political Systems, The Journal of Politics, Vol. 18, No. 3, August, 1956, PP. 391-409.

الواجب الكفائي[1].

مضمون الرؤية الإسلامية في الوظائف (مجال الحركة):

يحاول الباحث أن يضع في هذه السطور الملامح العامة لمضمون الرؤية الإسلامية لوظائف نظام الحكم من خلال استعراض محاولات خمس من محاولات أئمة الفقه السياسي الإسلامي لتصور وتحليل وظائف النموذج الإسلامي لنظام الحكم، حيث يمكن تصنيف هذه المحاولات الخمس في اتجاهات منهاجية ثلاثة من حيث التناول، وذلك على النحو الآتي:

أولا: الاتجاه الفقهي (الأحكام):

ويعني هذا الاتجاه بإرساء رؤيته لوظائف النظام على أساس التقنين الفقهي وبيان القواعد الشرعية التي تضبط هذه الوظائف، وهو ما يعرف فقها بالأحكام الشرعية للوظيفة (الواجب) من القرآن الكريم والسنة الشريفة، هذا الاتجاه يركز على الوظائف (الواجبات) باعتبارها حركة ونشاطا أو سلوكا أكثر من تركيزه على الأبنية والمؤسسات، وفي تناوله للأبنية فإنه يعالجها من منطلقه المنهاجي أيضا، وذلك بإرسائه للشروط الوظيفية للقائم بالوظيفة وذلك باعتبارها شروطا مؤسسية أو نظامية في رؤية الباحث، وذلك كشروط الإمام، وشروط الوزير، وشروط القاضي والمحتسب.. الخ.

يمثل هذا الاتجاه -في رأي الباحث- الماوردي الشافعي في كتابه "الأحكام السلطانية" وعلى منهاجه جاء أبو يعلى الفراء (الحنبلي) في كتابه بالعنوان نفسه ويتماثل الكتابان من حيث الموضوعات ومنهاج المعالجة إلاّ من بعض الاختلافات في الآراء الجزئية بين مذهبيهما، وينضم إلى هذا الاتجاه كل من الإمام بدر الدين بن جماعة في كتابه "تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام" وشيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه "السياسة الشرعية".

أما الماوردي فقد اشتمل كتابه المذكور على رؤيته لوظائف النموذج الإسلامي لنظام الحكم، وإن جاء عرضه لها سردا لا يربطها رابط معين كأن يربط كل مجموعة منها برابط معين.

وباستعراض محاولة الماوردي فإنه يمكن رصد هذه الوظائف مصنفة على الوجه الآتي:

١- مجموعة الوظائف التي تدور حول ما يسمى "شغل الأدوار" أو "التجنيد السياسي" مثل وظائف العقد للإمام والبيعة له[2] وخلعه إن اقتضى

---

(١) ستأتي مناقشة وبيان هذه المفاهيم في سياق الدراسة، ومن بينها مفهوم الوظيفة والدور ومدى دلالته على التعبير عن المفاهيم الإسلامية في هذا الخصوص. والباحث مؤقتا يستخدم الوظيفة هنا باعتباره مرادفا للمفاهيم الإسلامية المذكورة انظر صـ٢٧٣.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، صـ٦، ٧، ٢١.

الأمر، واستنابته لوزرائه[1] وتقليده أمراء الأقاليم[2]، وإمارة الجهاد[3]، وتفويض الأجهزة المختلفة للقيام بدورها نيابة عن الخليفة.

٢- وظائف الجهاد وأحكامه وتسيير الجيوش وتدبير الحرب[4]، وحروب المصالح الشرعية مثل قتال أهل البغي والمرتدين والمحاربين (قطاع الطرق)[5].

٣- وظائف تدور حول الرقابة والقضاء، وهي ولاية القضاء وولاية الحسبة والمظالم[6].

٤- وظائف جزائية (الحدود والتعزيرات) وهي ما أسماها أحكام الجرائم[7].

٥- وظائف اقتصادية ومالية مثل ولاية الصدقات والزكوات[8]. قسم الفيء والغنائم[9]، وضع الجزية والخراج[10]، إحياء الأرض الموات[11]، واستخراج المياه[12]، إقطاع الأرض[13]، وما يختص ببيت المال من دخل وخرج[14].

وفي الاتجاه نفسه نجد محاولة أكثر منهاجية من ناحية هيكلة الوظائف وفقا لمعيار معين، هي محاولة الإمام بدر الدين بن جماعة، حيث قدم وظائف خمسا في حفظ الأوضاع الشرعية[15] هي القضاء، الفتوى، الحسبة التي حقيقتها ولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، النظر في الأوقاف العامة والخاصة إن خص الإمام بها من يصلح لها

---

(١) المرجع السابق صـ٢٢.

(٢) المرجع السابق صـ٣٠.

(٣) المرجع السابق صـ٣٥.

(٤)المرجع السابق صـ٣٥-٣٧.

(٥)المرجع السابق صـ٤٥، ٥٥، ٥٨. وحروب المصالح الشرعية شكلها المعاصر تدخل القوات المسلحة لأغراض داخلية مشروعة كقمع محاولة انقلابية مثلا حيث لا تجدي وسائل الأمن الداخلي كالبوليس مثلا.

(٦)المرجع السابق صـ٦٥، ٧٧، ٢٤٠.

(٧)المرجع السابق صـ٣١٩.

(٨) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، صـ٢١٩.

(٩)المرجع السابق صـ١١٣.

(١٠)المرجع السابق صـ١٢٦.

(١١)المرجع السابق صـ١٤٧.

(١٢)المرجع السابق صـ ١٧٧.

(١٣)المرجع السابق صـ١٩٠.

(١٤)المرجع السابق صـ٢١٣.

(١٥) بدر الدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام. تحقيق ودراسة د. فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية، ١٩٨٧، صـ٨٧، وما بعدها.

لأنها مفوضة إلى القضاء عند الإطلاق، أما النظر الخامس فهو الأيتام والسفهاء والمجانين ومصالحهم وأموالهم.

ثم يتحدث عن أحكام وظائف التقليد والتفويض والتولية والعزل، وذلك للخليفة والمستنابين (الجهاز الإداري).

كما يحدثنا عن أحكام الوظائف المالية والاقتصادية على أنها "عطاءات السلطان وجهاتها"[1].

المحاولة الأخيرة في هذا الاتجاه هي محاولة (ابن تيمية) وهي تعبر عن نضج واكتمال منهاجي، حيث تتخذ منطلقا ومرتكزا لها من القرآن الكريم، وعلى هذا الأساس القرآني هيكل ابن تيمية مجموعة وظائف الحكم في مجموعتين، كل مجموعة ذات طبيعة معينة.

فقد انطلق ابن تيمية من قوله تعالى: **﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾**[2].

وذهب إلى أن هذه الآية قد أوجبت (على الأمراء) أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بين الناس بالعدل، وأن هذين (أداء الأمانات والحكم بالعدل) جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة[3].

وعلى هذا الأساس أقام رؤيته الوظيفية في محورين:

الأول: محور أداء الأمانات، ويشتمل:

١- الولايات باعتبارها أمانات، ومن ثم شروط الصلاحية لتوليها أو معايير الصلاحية والكفاءة[4].

٢- الأموال وأنواعها (مصادر المالية العامة) والسياسات الشرعية في جمع وصرف الأموال السلطانية (العامة)[5].

الثاني: محور الحكم بالعدل، ويشمل:

١- حدود الله، وهي الحدود والحقوق التي ليست لقوم معينين بل منفعتها لمطلق المسلمين، والفئات التي توقع عليهم (المحاربين، قطاع الطرق، السارق، حد الزاني، حد الشارب، حد القاذف، والتعزيرات)، الجهاد القتالي بمعنى التدخل

---

(١)المرجع السابق صـ١١٧-١٢٥.

(٢) سورة النساء (الآية ٥٨).

(٣) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مرجع سابق، صـ١٦.

(٤)المرجع السابق صـ١٨-٣٩.

(٥)المرجع السابق صـ٤٠-٧٦.

القتالي لبعض من هذه الفئات إذا امتنعت وتحصنت وتأبت على الحاكم ورفضت توقيع الحد عليها قضاء، وقتال المرتدين والزنادقة[1].

٢- حقوق الناس، وهي الحدود والحقوق التي لآدمي معين، ومنها النفوس (حد القتل)، القصاص في الجراح، وفي الأعراض، وعقوبة الفرية.. الخ[2].

هذا عن الاتجاه الفقهي الذي يؤسس حركة النظام ووظائفه على الأحكام والأدلة الشرعية من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

ثانيا: اتجاه غلبة التحليل النظري على التأسيس الفقهي:

يغلب على هذا الاتجاه في عرضه لوظائف النموذج الإسلامي لنظام الحكم التحليل النظري على التأسيس الفقهي على نحو ما رأينا سابقا. هذا التحليل النظري قد يأخذ اتجاهين أو مسلكين، المسلك الأول: مسلك فلسفي، المسلك الثاني: متابعة تطور الوظيفة في الواقع من حيث النشأة والتطور والانتهاء أو الاندماج في وظائف أخرى.

١- المسلك الفلسفي:

وهو المسلك الذي يعالج وظائف النموذج الإسلامي لنظام الحكم من المنطلق الفلسفي المتأثر في معالجته للنموذج الوظيفي الإسلامي بالتراث والنظريات الفلسفية اليونانية، وإن اختلفت درجة التأثر من مفكر لآخر، حيث تعرض الفكر الإسلامي في نهاية العصر الأموي وفي العصر العباسي لموجة من التغريب من الحضارتين الفارسية واليونانية، الأمر الذي غلب على رؤية هؤلاء المفكرين للنموذج الوظيفي الإسلامي لنظام الحكم، بحيث لم تأت هذه الرؤية منطلقة من المصادر الإسلامية بنقائها ورؤيتها للواقع[3].

هذا المسلك يمثله ابن رشد والفارابي وإخوان الصفا، فهؤلاء جميعا على سبيل المثال تعرضوا لموضوع وظائف النظام السياسي الإسلامي، وتدور رؤيتهم حول دور السلطة في تحقيق السياسة الفاضلة، وفي تحقيق السعادة التي هي الغاية النهائية لهذه السلطة -كما يرى الفارابي[4]. ولا يختلف ابن رشد عن ذلك كثيرا[5]. أما إخوان الصفا، فهم أقرب

---

(١) المرجع السابق صـ٧٧-١٦٤.

(٢) المرجع السابق صـ١٦٥-١٨٠.

(٣) انظر: حامد عبد الماجد قويسي، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، مرجع سابق، صـ١٤٩.

(٤) انظر: نيفين عبد الخالق، أبو النصر الفارابي: دراسة تحليلية لفكره السياسي، دراسة في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الإقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٧، صـ٣١٦-٣٣٢.

(٥) انظر: علا عبد العزيز، الفكر السياسي لابن رشد، رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الإقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨١، صـ٣٠٥-٣١٠.

إلى الأحكام الشرعية والنظرة الفقهية عن سابقيهم، وإن سلكوا المسلك نفسه، وقد تحدث هؤلاء عن وظائف مثل منع العدوان بين البشر بسبب التنازع، وعن قضاء الحاجات الدينية المتمثلة في حفظ الشريعة على الأمة وإحياء السنة في الملة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما تحدثوا أيضا عن قضاء الحاجات الدنيوية التي يباشرها الإمام عبر نوابه في سائر البلدان مثل جباية الخراج، وأخذ الجزية، وحماية الثغور[1].

والباحث يرى أن هذا المسلك في معالجة (النموذج الوظيفي الإسلامي) تقتصر جدواه على الجانب النظري، أما الواقع -ولا سيما واقعنا المعاصر- فيحتاج إلى تطوير نموذج وظيفي إسلامي يستقي من المصادر الإسلامية النقية، ويستنبط بالمناهج الأصولية للاستنباط والاجتهاد، آخذا حاجة الواقع ومتغيراته في الاعتبار.

المسلك الثاني (التطور المؤسسي):

هذا المسلك يغلب عليه التحليل النظري القائم على متابعة التطور المؤسسي للوظائف، وإن كان لا يغفل أحكام الوظيفة. ويتمثل هذا المسلك في بعض الكتابات التي تحمل عنوان الخطط أو النظم الإسلامية، ويمثل الباحث لهذا الاتجاه (بتحليل ابن خلدون) في مقدمته للوظائف التي تندرج تحت الخلافة.

ابن خلدون يقدم رؤيته لنوعين من الوظائف بحسب طبيعة نظام الحكم في كل نوع، وما إذا كان خلافة شرعية أو إمارة قهر وتغلب (ملك وسلطان)، ويندرج تحت الخلافة[2].

وتحدث عن نوعين من الخطط والوظائف:

الأول.. خطط دينية خلافية من إمامة الصلاة، والفتيا، والقضاء، والجهاد، والحسبة والسكة. وهذه كلها مندرجة تحت الإمامة الكبرى التي هي الخلافة، ثم يتابع ابن خلدون تطور هذه الوظائف في الواقع التاريخي في مختلف أقاليم الخلافة الإسلامية ويشير إلى أن هذه الوظائف بقيت منها وظائف ذهبت بذهاب ما ينظر فيه، وأخرى صارت سلطانية. فوظيفة الجهاد -كما يرى- بطلت ببطلانه إلا في القليل من الدول، وكذا نقابة الأنساب التي يتوصل بها إلى الخلافة أو الحق في بيت المال قد بطلت لدثور الخلافة ورسومها[3].

---

(١) راجع: محمد فريد حجاب، الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، دراسة في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة دكتوراه، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٦، صـ٤٤٩-٤٥٨.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، صـ٦٢٤-٦٢٥.

(٣) المرجع سابق، صـ٦٢٤-٦٣٧.

الثاني.. الوظائف السلطانية، "ويرى أن هذه الوظائف في الملة الإسلامية مندرجة تحت الخلافة لاشتمال منصب الخلافة على الدين والدنيا"، فالأحكام الشرعية متعلقة بجميعها لعموم تعلق الحكم الشرعي بجميع أفعال العباد، والفقيه ينظر في مرتبة الملك والسلطان وشروط تقليدها استبدادا على الخلافة، وهو معنى السلطان، أو تفويضا منها وهو معنى الوزارة، وفي نظر الفقيه الأحكام والأموال والسياسات مطلقا أو مقيدا أو في موجبات العزل إن عرضت وغير ذلك من معاني الملك والسلطان، وكذا في سائر الوظائف التي تحت الملك والسلطان من وزارة أو جباية أو ولاية، لابد للفقيه من النظر في كل ذلك، إلا أن كلامنا -ابن خلدون- في وظائف الملك والسلطان ورتبته إنما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر لا بما يخصها من أحكام الشرع، فليس من غرض كتابنا، فلا نحتاج إلى تفصيل أحكامها الشرعية فهي مستوفاة في كتب الأحكام السلطانية مثل كتاب القاضي أبي الحسن الماوردي وغيره من أعلام الفقهاء، فإن أردت استيفاءها فعليك بمطالعتها[1].

ثم يتابع ابن خلدون تطور هذه الوظائف السلطانية وتطور مؤسساتها في الواقع التاريخي، ومنها الوزارة والحجابة وهو من يحجب السلطان عن العامة ويغلق بابه دونهم أو يفتحه لهم على قدره في مواقيته، وديوان الأعمال والجبايات وهي القائمة على أعمال الجبايات وحفظ حقوق الدولة في الدخل والخرج وإحصاء العسكر وتقدير أرزاقهم وصرف أعطياتهم، ديوان الرسائل والكتابة، ووظيفة الشرطة، وكان أصل وضعها في الدولة العباسية لمن يقيم أحكام الجرائم في حال استبدائها أولا ثم الحدود بعد استيفائها[2].

الاتجاه الثالث (الجمع بين الأحكام الفقهية والواقع بمتغيراته):

هذا الاتجاه يمثله الإمام الجويني في محاولته في الغياثي حيث مثل الجويني بخصائصه المنهاجية في معالجة وظائف النموذج الإسلامي لنظام الحكم اتجاها مستقلا بالخصائص الآتية:

١- الاهتمام بإبراز الأحكام والأدلة الفقهية لمختلف الوظائف التي عبر عنها بالواجبات الكفائية[3].

٢- في تحليله الفقهي، جمع مع وعى بالتمايز بين الأبنية والوظائف، فقد توازن الاهتمام بالجانبين من خلال بيان الشروط الفقهية الواجب توافرها فيمن يقوم بكل

---

(١) المرجع سابق، صـ٦٦٤-٦٦٥.

(٢)المرجع سابق، صـ٦٦٥-٦٩٤.

(٣) الجويني، غياث الأمم، مرجع سابق، صـ١٥٦.

وظيفة بدءا من الإمامة الكبرى.

٣- في عرض رؤيته لوظائف النظام من منطلق الأحكام الفقهية، فقد اتسم بالواقعية والديناميكية حيث يفترض الفروض المتصور حدوثها في الواقع في كل حالة ويحاول في قوة حجة أن يستنبط البديل الأنسب للواقع من منطلق المصادر الفقهية.

٤- ومبعث الواقعية في منهج الجويني وعيه بموقع قضية الإمامة والسياسة في منظومة العلوم الإسلامية، وأنها من قضايا الفروع. وليست الإمامة من قواعد العقائد، بل هي ولاية تامة، ومعظم القول في الولاة والولايات العامة والخاصة مظنونة[١]، ولا ينبغي القطع والجزم في موضع الظن وهي منطقة الاجتهاد وتعدد وجهات النظر، وكل مأجور على اجتهاده.

ويقدم الجويني رؤية لوظائف النموذج الإسلامي لنظام الحكم هي في نظر الباحث تصلح أساسا لإطار وظيفي معاصر، وقد أجمل الجويني أغلب هذه الرؤية في باب: "ما إلى الأئمة والولاة"، ويلاحظ الباحث تشتت الكثير من هذه الوظائف في أكثر من موضع، وهذا مرده إلى أخذ الجويني بمنهج عرض الكليات من الوظائف ثم يعاود مرة أخرى تفصيلها في جزئيات، ولكن يمكن أن تركز رؤية الجويني للوظائف في الإطار الآتي، وهي موضع تفصيل فيما يأتي في الدراسة:

١- وظائف تتعلق بالأوضاع الشرعية والنظر في أمور الدين، ومنها ما يتعلق بأصول الدين وهي حفظه من المبتدعين والزنادقة ودعاء الكافرين إليه وما يتعلق منها بفروع الدين مثل إمامة الصلاة وإقامة الشعائر كالحج.. الخ[٢].

٢- النظر في وظائف العقد للإمام وخلعه، واستنابة وزرائه وولاته[٣].

٣- النظر في فصل الخصومات بين المتنازعين والمتشاجرين، وإقامة الحدود والتعزيرات والقضاء[٤].

٤- حماية الثغور وجهاد الكافرين، ومقاتلة أهل البغي والمرتدين والزنادقة والمحاربين[٥].

٥- وظائف مالية واقتصادية تتعلق بسد الحاجات والخصاصات. جمل المصاريف العامة وكلياتها، وتدبير الأمور، والتنبيه على بعض السياسات الاقتصادية كالسلوك

---

(١) المرجع السابق، صـ٤٨.

(٢) المرجع السابق، صـ١٣٥-١٤٥.

(٣) المرجع السابق، صـ٩٩، ٥٢، ٢١٤.

(٤) الجويني، غياث الأمة، مرجع سابق، صـ١٥٨-١٦١.

(٥) المرجع السابق، صـ١٥٩، ١٥٧، ١٧١.

الادخاري وتعيين الموسرين والأغنياء للنهوض بالواجبات الكفائية، وبذل فضول الأموال وقت أن يخلو بيت المال من المال[1].

٦- وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[2].

هذا عن الرؤية الإسلامية الوظيفية ومنهاجية تناولها، ويمكن أن نخلص إلى الملاحظات الآتية لهذه الوظائف:

١- تتأسس وظائف النموذج الإسلامي لنظام الحكم على العقيدة الإسلامية من حيث الأحكام والأدلة -كما سنرى تفصيلا-. وكما سبق الإشارة فإن العلاقة بين العقيدة والحركة السياسية التي تتمثل في الوظائف لها علاقة تفاعل حيث تشيع العقيدة في الحركة محددة أبعادها ومسارها.

وهنا يثور مبدأ شرعية الممارسة بمضمونه الإسلامي[3]، حيث تتأسس الحركة والممارسة الوظيفية على الأدلة والأحكام الشرعية، ومن ثم فما اتفق مع هذا الأساس كان شرعيا وما خالفه كان مجافيا للشرع، وما طابقه كان صحيحا، وما جافاه كان باطلا أو فاسدا، وما اتفق مع هذا الأساس كان عدلا وما ناقضه كان ظلما[4].

وفي حالة مجافاة الحركة والممارسة الوظيفية للأحكام التي تستمد من الوحي -قرآنا وسنة- وما يجري مجراه من مصادر الأحكام يثور مفهوم المسئولية الإسلامية بمضمونه الاستغراقي والشامل كما يأتي بيانه.

٢- وكما أن العقيدة في تفاعلها مع الوظائف تحدد مضمونها أو طبيعتها ومسارها، فإن العقيدة تفرض نفسها أيضا على غايات الحركة ومقاصد الوظائف التي تلتقي عند حراسة الدين وسياسة الدنيا به، وأحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فالمقصود بالخلق إذاً دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم[5].

٣- الوظائف في النموذج الإسلامي لنظام الحكم ترتبط بالمقاصد ارتباط الوسائط بالأهداف والغايات، ومن ثم فإن التفاعل ثلاثي العناصر (العقيدة -الوظائف- المقاصد) ينتهي إلى أن العقيدة منطلق الحركة ومقاصدها وغايتها.

الوظائف والمقاصد (الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية):

---

(١) المرجع السابق، صـ١٧٢، ١٨٠، ١١٢، ١٧٢، ١٩٩.

(٢) المرجع السابق، صـ١٧٦.

(٣) انظر مفهوم الشرعية الإسلامية في التقائه مع مفهوم التمكين العقيدي، صـ٣١٠ -٣١٥.

(٤) راجع مفهوم المصالح الشرعية وارتباطه بالمقاصد العامة للشرعية، صـ٢٨٢ -٢٩٦.

(٥) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، صـ٥٦٥.

ومن منطلق مقارنة الوظائف في النموذج الإسلامي لنظام الحكم بالوظائف في النماذج الغربية لنظم الحكم -سواء في ذلك نموذج مونتيسكيو للفصل بين السلطات الثلاث- التشريعية والتنفيذية والقضائية- أو ما يقدمه الاتجاه السلوكي في دراسة النظم السياسية على يد (ايستون) ونموذجه لتحليل النظام السياسي أو (الموند) في النموذج الوظيفي[1]، يمكن أن ننتهي إلى الملاحظات الآتية:

١- النماذج الغربية في وظائف نظم الحكم من حيث الموقف العقدي تقوم على أساس استبعاد كل ما له صلة بالدين، حيث الدين لا مكان له في الحياة السياسية، سواء في ذلك النموذج الماركسي أو نموذج فصل السلطات أو النموذج السلوكي الذي يقوم على الانطلاق من الواقع في التحليل السلوكي أو الوظيفي واستبعاد القيم من نطاق التحليل السياسي، كما سنرى. أما على الجانب الإسلامي، فقد رأينا كيف تشكل العقيدة المقوم الرئيس والمحور في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، حيث إن الغاية من حركة النظام تحقيق ما تهدف اليه عقيدة التوحيد من تعبيد الناس لإله الناس، وبالتالي فإن العقيدة تشيع وتشكل حركة النظام ومقاصده، ومن ثم فإن العقيدة هي أساس الشرعية، ومعيار الحق والباطل، والصواب والخطأ، ومصدر الحل والحرمة.

وهنا يجد الباحث من الضروري أن يسترعي النظر إلى أن تقسيم الفقهاء للنموذج الإسلامي إلى وظائف دينية وأخرى دنيوية- مثلما ذهب الجويني إلى تقسيم ما إلى الأئمة والولاة إلى نظر في الدين ونظر في أحكام الدنيا، وابن خلدون إلى تقسيم الخطط إلى دينية خلافية وخطط سلطانية كما سبق، وكذلك من المحدثين تقسيم السنهوري لصلاحيات الخليفة إلى صلاحيات دينية وصلاحيات سياسية[2]. هذه التقسيمات من قبل الفقهاء لا يكمن خلفها مبدأ اللادينية أو الدنيوية، والتفرقة بين ما هو ديني وما هو دنيوي، بين ما هو ديني وما هو سياسي، حيث لا تعرف الرؤية الإسلامية هذه الثنائيات، فالديني سياسي والسياسي ديني، حيث تغلف العقيدة وتصوغ حركة الحياة بجوانبها المختلفة كما رأيناها.

كذلك، فإن مصالح الدنيا في الرؤية الإسلامية تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الآخرة، لا من حيث أهواء النفوس (أيديولوجيات سياسية ومصالح قومية وصالح عام) في جانب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية[3].

---

(١) راجع تقويم هذه النماذج وغيرها من النماذج الغربية في: حامد عبد الماجد السيد قويسي، الوظيفية العقيدية، مرجع سابق، صـ٩٨-١٠٢.

(٢) د. عبد الرازق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أم شرقية، ترجمة وتعليق د. نادية عبد الرازق السنهوري، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩، صـ١٨٩.

(٣) الشاطبي، الموافقات، جـ٢، مرجع سابق، صـ٢٧.

ومن ثم يعتبر ابن خلدون أن المعيار الرئيسي في نوعية الحكم هو في القانون الأساسي والسياسة التي يلتزمها، وما إذا كان مصدرها الغلب والشهوة أو العقلاء وأكابر الدولة وبصراؤها، أو من الله بشارع يقررها، والأخيرة سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة. فأحكام السياسة (التي مصدرها العقل وليس الشرع) إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط: ﴿يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا﴾[1]. ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم[2].

الرؤية الإسلامية إذاً تربط بين الدين والدنيا والسلطان (السياسة)، حيث رتب الإمام الغزالي هذه العلاقة في مقدمات منطقية مفادها "أن نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع عليه السلام، ولا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع، وذلك لأن نظام الدين لا يقوم ولا ينتظم إلا بانتظام أمر الدنيا (الاستقرار والأمن على الأنفس والأموال)، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع، ومن ثم قيل: الدين والسلطان توأمان، والدين أس والسلطان حارس، وما لا أس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع. ومن ثم يبين أن السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة"[3].

هذه نظرة الإسلام للعلاقة بين الدين والدنيا وموقع السلطة ووظائفها بينهما، حيث الهدف النهائي الآخرة. ومن ثم فإن تقسيم الفقهاء للوظائف إلى ديني ودنيوي أو ديني وسياسي لا مغزى له إلا لغرض الدراسة.

٢- نتيجة للموقف العقيدي السابق، فإن حركة أو وظائف النظام أو النموذج الإسلامي لنظام الحكم أوسع نطاقا منها في النموذج الوظيفي الغربي، حيث تحتوي حركة النظام الإسلامي على دور أو وظائف تتعلق بما تطلق عليه الدراسة "التمكين العقدي"، سواء في النطاق الدولي حيث يشكل نشر الدعوة في الخارج تكليفا بواجب شرعي على النظام أن يقوم به، أو في النطاق الداخلي حيث يجب (الوجوب الشرعي) على النظام أن يعمق الممارسة الإسلامية وأن يرسخ مفهوم الشرعية الإسلامية على المستوى الجزئي (الفردي) وعلى المستوى الكلي (النظامي)، مثل هذه الوظائف لا مجال لها في النماذج الوظيفية الغربية حيث يقتصر الأمر في الجوانب المعنوية للنظام على مدارك مثل الثقافة السياسية والقيم السياسية.. الخ.

وقد يقال إن دلالات التمكين العقدي توجد بشكل أو بآخر في النموذج الماركسي

---

(١) سورة الروم (الآية ٧).

(٢) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، صـ٥٦٥-٥٦٦.

(٣) انظر: الإمام الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مرجع سابق، صـ٩٥-١٠٠.

الذي يهدف إلى تصدير الأيديولوجية، لكن تبقى الفروق في أسس وقيم وطبيعة ومقاصد التوجيه المعنوي إلى الخارج في الجانبين.

٣- هناك فارق بين الجانبين من حيث طبيعة الوظائف، وإذا كان الفارق السابق فارقا أفقيا في الوظائف، فإن الفارق هنا رأسي، حيث إن أبعاد ومضمون كل وظيفة من وظائف النظام تختلف عن مثيلتها على الجانب الآخر.

فالوظيفة التشريعية أو وظيفة صنع القاعدة أو ما يعبر عنه بصنع القرار مطلقة من حيث مقصدها ومصادرها في الرؤية الغربية، أما على الجانب الإسلامي فهى -كما تعبر الدراسة- الاجتهاد التشريعي، وهى كما سبق عملية علمية لها أصولها العلمية وقواعدها الأصولية ومصادرها ومناهجها، وهى مقصورة على تخريج واستنباط الأحكام من أدلتها ومظانها الشرعية، وتدور في فلك المقاصد والمصالح الشرعية.

الوظيفة التنفيذية أو تطبيق القاعدة تصير في الرؤية الإسلامية ذات وجه اجتهادي عبّر عنه بتحقيق المناط. أما وظيفة التقاضي بالقاعدة، أو العدالة وظيفة، فهى وظيفة المجتهد في الرؤية الإسلامية. وهكذا سائر الوظائف كما جاء تحليلها في سياق الدراسة فهى من طبيعة مختلفة عما يماثلها ظاهريا في النماذج الوظيفية الغربية، وهذا يرجع إلى خصوصية واستقلالية الرؤية الإسلامية ونظرتها الكلية المستقلة للكون والإنسان والحياة.

ومن ثم يتحفظ الباحث على نظرة بعض الدراسات الإسلامية للنموذج الإسلامي لنظام الحكم ودراسته من منظور النموذج الغربي التقليدي (نموذج السلطات الدستورية الثلاث)، حيث تقسم النظام الإسلامي إلى سلطات ثلاث -تشريعية وتنفيذية وقضائية، وذلك لما رأيناه من الاختلاف في الأبعاد الرأسية والأفقية في الوظائف على الجانبين. وهذا مرجعه إلى التأثر في دراسة النظم السياسية أو نظم الحكم بالمنهج التقليدي الدستوري القانوني، والاعتماد في المقارنة بين النظام على الجانبين -الغربي والإسلامي- على الأشباه والنظائر، وهومنهج خادع يؤدي إلى التوهم والتضليل، حيث إن الأشباه والنظائر بين الجانبين ظاهرية وسطحية، ومن ثم ينبغي اعتماد الفروق في المقارنة حتى يبين كل نظام وموقفه حيث هو.

٤- الفارق الأخير يتعلق بمقاصد وظائف النظام على الجانبين. ففي الجانب الإسلامي تنتهي مقاصد نظام الحكم إلى مقصد واحد هو الغاية النهائية أو مقصد المقاصد وهو تحقيق العبودية لله وحده، وهو المقصد من وضع الشريعة، حيث القصد "إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا"[1].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، جـ٢، مرجع سابق، صـ١٢٠.

وعلى الجانب الغربي نجد أن غاية النظام السياسي تحقيق الاستقرار والمحافظة على بقاء النظام، من خلال تحسين الأداء وزيادة القدرة والفاعلية، بهدف تحقيق التوازن والاستقرار بين تكويناته وتركيباته البنائية من جانب، والتوافق بين النظام وبيئته الاجتماعية والاقتصادية من جانب آخر، وعماد ذلك كله تطوير قدرات النظام بما يحقق الفاعلية في استيعابه للمدخلات، ومن ثم يتبين الفارق الكبير والبون الشاسع بين المقصد الأساسي على الجانبين.

والنموذج الإسلامي لنظام الحكم لا يستمد استقراره من خلال هذا التوازن أو من خلال هذه الآلية الداخلية، واستقراره ليس غاية في ذاته حيث إن النظام السياسي بأكمله يدخل في نطاق الوسائل، والوسائل تستمد أهميتها واستدامتها من قدرتها على تحقيق غايتها، ومن ثم فإن استقرار النموذج الإسلامي لنظام الحكم يستمد من قدرته على تحقيق العبودية لله من خلال تكريس الشرعية الإسلامية وتحقيق التمكين العقيدي.

ثالثا: بنية النظام:

المقوم الثالث للنموذج الإسلامي لنظام الحكم كما تتصوره الدراسة يتصل بالجوانب البنائية والمؤسسية للنظام.

والمقصود من بنية النظام ومؤسساته الإطار التنظيمي الذي من خلاله وبه يؤدي النظام وظائفه ويمارس حركته وفعاليته نحو إنجاز مقاصده، بعبارة أخرى فإن أبنية النظام ومؤسساته هى الأدوات النظامية لممارسة السلطة بمضمونها الإسلامي، أو بلغة الدراسة فإن الأبنية والمؤسسات هى أدوات ممارسة الحل والعقد في الأمة إنجازا لمقاصد الشريعة الإسلامية (عقيدة النظام)، وتتكون أبنية النظام ومؤسساته من خلال تقنين لقواعد سلوكية معينة يؤدي تشابكها وانتظامها في أدوار محددة إلى تشكيل قاعدة الأبنية السياسية[1].

وقد أدرك فقهاء السياسة الإسلامية قضية الأبنية والمؤسسات وضرورة تأسيس الأدوار من خلال مفاهيم الاستعانة أو التقليد والاستنابة، وذلك كسبيل لنهوض الخليفة -رأس النظام والنائب عن صاحب الشرع- بحراسة الدين وسياسة الدنيا به. يقول ابن خلدون "اعلم أن السلطان في نفسه ضعيف يحمل أمرا ثقيلا، فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه، وإذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه وسائر مهنه فما ظنك بسياسة نوعه ومن استرعاه الله من خلقه وعباده، وهو محتاج إلى (الأدوار) حماية الكافة من

---

(١) راجع: د. منى أبو الفضل، مدخل منهاجي لدراسة النظم السياسية العربية، جـ١، مرجع سابق، صـ٣٣، ٤٩.

عدوهم بالمدافعة عنهم، وإلى كف عدوان بعضهم على بعض في أنفسهم بإمضاء الأحكام الوازعة فيهم، وكف العدوان عليهم في أموالهم بإصلاح سابلتهم، وإلى حملهم على مصالحهم[1]، والأساس في ذلك قوله تعالى: ﴿**واجعل لي وزيرا من أهلي هارون أخي اشدد به أزري وأشركه في أمري**﴾[2].

وقد تناول الأئمة قضية أبنية النظام ومؤسساته من خلال فقه شروط الصلاحية والكفاية الوظيفية لعنصر أو آخر من العناصر الوظيفية للحل والعقد في الحياة الإسلامية، على نحو ما سنرى في الباب الأول.

ويتعين على الباحث أن يتعرض لقضيتين أساسيتين تشكلان جوهر بنية النظام في هذا الخصوص، أولاهما قضية المؤسسية والبنائية في الرؤية الإسلامية، ثانيتهما الرؤية الإسلامية لظاهرة السلطة باعتبارها قضية نظامية تشكل جوهر النظام السياسي الغربي.

١ – موقع المؤسسات والأبنية في الرؤية الإسلامية:

ينبغي التمييز في قضية المؤسسية في الرؤية الإسلامية بين مستويات ثلاثة:

١ – التمييز بين تصور الوحي (القرآن والسنة) لقضية المؤسسية، وبين تصورها من خلال التراث السياسي الإسلامي وخبرة المسلمين السياسية. فقضية المؤسسية بالنسبة للوحي تقع أغلبها في دائرة "العفو" المتروكة للاجتهاد، وفقا لمتغيرات الزمان أو طبيعة المرحلة التاريخية والتطور الحضاري ومتغيرات المكان من حيث الأوضاع والبيئات الاجتماعية.

فالوحي من طبيعته التشريعية إجمال ما يتغير بتغير المصلحة وتفصيل ما لا يتغير حيث لا تتغير المصلحة فيه مع مرور الزمان واختلاف المكان، ومن ثم كانت الأمور التعبدية طريقها النص المفصل وحيا، إذ إن أمور العبادة ليست مما تتغير المصلحة فيها بتغير الزمان والمكان، أما الأمور المعاشية ومنها النظم والمؤسسات فتبقي على الأصل في الحل والإباحة الأصلية، وحرية الحركة في طلب الأصلح[3].

ومن ثم نجد الوحي لم يركز تفصيلا على الأشكال النظامية إلا في حدود ضيقة، ولهذا حكمة مقتضاها أنه لو حدد الوحي الأشكال النظامية والمؤسسية لوقع المسلمون في حرج كبير لأنها تصبح حينئذ واجبة الاتباع والاحترام بل والتقديس، الأمر الذي يصيب التطور المؤسسي والتجديد النظامي بالجمود عبر مسيرة التطور الحضاري.

---

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، صـ٦٦٣.

(٢) سورة طه (الآية ٢٩-٣٢).

(٣) أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، مرجع سابق، صـ١١٣.

ومن ثم يأتي تطور المؤسسية في التراث الفقهي بالتفصيل من ناحية الشروط والاختصاصات والأشكال المختلفة، تلبية لحاجة الواقع في سعيه لتحقيق الشرعية وتجسيد القيم والمقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ومن ثم كان تطوير أشكال مؤسسية على مستوى الخبرة تقوم بالوظائف المختلفة تحقيقا لهذه الغاية، وتتطور سلبا أو إيجابا، اختفاء وانتهاء، أو تعقيدا وتركيبا، بحسب الغاية من إنشائها، حيث قامت على مدى مسيرة تاريخ الحضارة الإسلامية مؤسسات كثيرة بحسب قيام أو اختفاء الحاجة إليها كمسار طبيعي للتطور المؤسسي[1].

٢- التمييز في قضية المؤسسية بين جانب المبادئ والقيم، وجانب الأشكال التنظيمية والمؤسسية، وهذه التفرقة تسمح بالتمييز بين الأداة أو الوسيلة من ناحية والمقصد أو الغاية من ناحية أخرى، وبما يؤكد أن الوسيلة من حيث فعاليتها تقترن بتحقيق مقصدها وبما يحول دون تبدل الوسائل إلى الغايات في حد ذاتها أو تقديس الأشكال دون النظر إلى محتواها.

٣- التمييز بين التصور النظامي بجانبيه (المبدأ والشكل) من ناحية والحركة به ومن خلاله، وبالتالي مدى التطابق أو الانحراف في الحركة والممارسة بين الجانبين.

ووفقا للتمييز بين المستويات الثلاثة السابقة لتصور الرؤية الإسلامية لقضية المؤسسية، فإننا نجد الوحي (القرآن والسنة، مصدري التشريع الإسلامي) يعلي جانب المبدأ والقيمة الذي يشكل محتوى المقاصد والغايات في سلم التصاعد عن الشكل والنظام، وهي بهذا لا تهمل الشكل النظامي، ولكن تعطيه وزنا مخصوصا في إطار المنظومة الإسلامية.

كما تميز الرؤية الإسلامية تمييزا حاسما بين دائرة الثبات ودائرة التغير، بالنسبة لقضية المؤسسية، حيث إن الوحي لم يرد فيه مباشرة تفصيلات عن الشكل التنظيمي والمؤسسي للنظام السياسي ككل، لكن الآيات والأحاديث التي تناولت وظائف الدولة وضرورة قيام المسلمين ببناء مؤسسات تقوم بهذه الوظائف كثيرة ومتعددة، ذلك لأن الوظائف والمقاصد والمبادئ جميعها تقع في دائرة الثبات وعدم التغير زمانا أو مكانا، أما الأطر المؤسسية فتقع في دائرة التغيير وعدم الثبات الذي يترك -كما سبق القول- للتدبير النظمي (بناء المؤسسات وتطويرها)، وفقا لمتغيرات الزمان والمكان[2].

ومن هذا المنطلق، وعلى سبيل المثال، تأتي الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة

---

(١) انظر: سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي والخبرة الإسلامية، نظرة في الواقع العربي المعاصر، رسالة دكتوراة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، ١٩٨٧، ص٣١٧-٣١٩.

(٢) المرجع السابق، صـ٣١٧-٣١٩.

المتعلقة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتباره المبدأ الذي يمثل دائرة الثبات في قضية المؤسسية، أما الأبنية التي تقوم على هذا المبدأ كأدوات نظامية، فهي تقع في تنظيمها ابتداء وانتهاء في دائرة التغير، وكالآيات والأحاديث المتعلقة بواجبات الجهاد والدعوة والجوانب المالية كما سيأتي.

الجدير بالذكر أن الفقه السياسي الإسلامي يبدي مرونة واضحة فيما يتعلق بالعلاقة بين البناء أو المؤسسية كأداة، وبين الوظيفة من حيث الدور وتوزيعه كاختصاص ينـاط القيام به إلى بناء معين، وذلك يكون حسب مقتضيات الظروف والواقع القائم، ويعبر عن ذلك ابن القيم فيقول: "عموم الولايات وخصوصها وما يستفيده المتولي بالولاية يتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف وليس لذلك حد في الشرع"، ثم يبين هذه القاعدة مؤسسيا فيقول: "فقد يدخل في ولاية القضاء في بعض الأزمنة والأمكنة ما يدخل في ولاية الحرب في زمان ومكان آخر، وبالعكس"[1].

٢- الرؤية الإسلامية لظاهرة السلطة:

تعتبر ظاهرة السلطة قضية نظامية، وهي أيضا جوهر النظام السياسي في الرؤية الغربية -كما رأينا- فما موقعها في الفقة السياسي الإسلامي؟.

سوف تتعرض الدراسة تفصيلا لخصائص ظاهرة القوة والسلطة في الرؤية الإسلامية وذلك عند مقارنة بناء أو كيان قوة الصفوة[2]، وكذلك عند دراسة التدبير النظمي باعتباره بعدا من أبعاد دور أهل الحل والعقد[3]، والذي يهم الباحث في هذا المقام هو تكييف ظاهرة السلطة السياسية من حيث طبيعتها في الرؤية الإسلامية:

أ- السلطة ولاية تستبطن الأمانة والمسئولية:

مفهوم الولاية يشكل أحد المفاهيم الأساسية لتكييف ظاهرة السلطة في الرؤية الإسلامية، فالسلطة في النموذج الإسلامي لنظام الحكم ليست مجرد تقليد منصب أو حيازة امتياز معين، وإنما هي (ولاية)، وممارسة السلطة من منطلق مفهوم الولاية أمر يختلف تمام الاختلاف عن ممارستها من منطلق الحكم أو الوظيفة، حيث تتحول الممارسة إلى أداء للأمانة وتحمل لعبء واجب (بالمفهوم الأصولي) ﴿**إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها**﴾، وأصحاب الولايات العامة هم نواب الأمة يتولون وظائفهم بناء على تكليف من صاحب الولاية العامة (الكبرى أو العظمى) وهو الخليفة عن طريق

---

(١) ابن القيم، الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٣، صـ٢٣٩.

(٢) راجع صـ ٢٢٦ .

(٣) راجع صـ ٣٩٢ .

الاستعانة -كما سبق- ومن ثم يرتبط مفهوم الولاية بمفهوم المسئولية والالتزام السياسي[1].

ب- السلطة مقيدة بحدود مبدأ (شرعية الممارسة):

سبقت الإشارة إلى أن السلطة في الرؤية الإسلامية وسيلة لهدف وليست غاية، فهي ترتبط في شرعيتها بمدى قدرتها على إنجاز المقاصد الشرعية [2] عن طريق الحل والعقد (وظائف النظام)، وبمدى انضباطها في الممارسة بالقيم الإسلامية، حيث تصير في غياب هذه القيم طغيانا وتجاوزا للحد، أو كما قال ابن خلدون: "حكم الشهوة والغلب".

والشرعية تتحقق عند ممارسة القوة وفقا للشريعة، عندئذ يتحول السلطان إلى سلطة تمارس أو تزاول أسباب القوة والجبر من أجل إحقاق الحق وإبطال الباطل، وإقامة العدل ودحر الظلم.

فالقوة والشريعة جناحا السلطة، الشريعة دون قوة تدعمها تصبح مثالية غير محققة والقوة بدون شريعة تصير طغيانا. [3]

وهذا ما عبر عنه الغزالي قديما، بأن السلطان والدين توأمان والدين أس والسلطان حارس، وما لا أس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع. وقد قال تعالى تعقيبا على طغيان قارون وانفكاكه من القيم الشرعية الضابطة: ﴿**قال إنما أوتيته على علم عندي أولم يعلم أن ا لله قد أهلك من قبله من القرون من هو أشد منه قوة وأكثر جمعا ولا يسئل عن ذنوبهم المجرمون**﴾. [4]

ج- السلطة مصدرها رضاء الرعية ممثلة في أهل الاختيار باعتبارهم فئة من فئات أهل الحل والعقد:

إن سند السلطة في الرؤية الإسلامية ومصدر شرعيتها رضاء الرعية الذي يجد التعبير عنه في صيغة البيعة للإمام والعقد له عن رضا واختيار [5]. وبدون هذه البيعة القائمة على الرضا والاختيار لا تكون الولاية شرعية، بل تكون ولاية قهر واستيلاء وغلب، كما درج الفقه السياسي الإسلامي أن يصفها.

---

(١) د. منى أبو الفضل، مدخل منهاجي، مرجع سابق، صـ٥٢.

(٢) في ارتباط السلطة بالمقصد الشرعي في الرؤية الإسلامية راجع:

- محيي الدين محمد محمود، السياسة الشرعية في ضوء جوهر مفهوم السياسة في العصر الحديث، رسالة ماجستير قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٠، ص١٣١ ومابعدها.

(٣) د. منى أبوالفضل، مدخل منهاجي، مرجع سابق، ص٥٨.

(٤) سورة القصص، آية ٧٨.

(٥) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٧-٨.

ولقب الخليفة أو الإمام الذي أطلق على من تولوا رئاسة السلطة في نظام الخلافة، وكونه نائبا عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، يكشف عن أن مسؤلية الحاكم عن حراسة الدين جزء من مضمون وظيفته وليست تحديدا لسند شرعية سلطته.

وهناك لبس وغموض يسود هاتين القضيتين الواضحتين-مصدر شرعية السلطة نصبا وإسنادا ومصدر التشريع والأساس العقدي-لدى بعض المحدثين من الباحثين في الفقه السياسي الإسلامي، وذلك بتأثر من المفاهيم السياسية التي يفرزها الفكر السياسي والنظرية السياسية الغربية في غياب منهاجية المقارنة على أساس الفروق، فيطرحون قضايا ومفاهيم ويدخلونها على الفقه السياسي الإسلامي، وهي ليست منه و لم تعرض بخلفياتها خلال مسيرته الفقهية عبر القرون، ولا وجود لها في التاريخ السياسي للمسلمين من حيث الممارسة السياسية، وبالتالي فهي ليست من العناصر او المنظومة الفقهية الإسلامية.

من ذلك طرح البعض لقضية السيادة، وهل هي للشرع أو للأمة؟، أو للشرع والأمة جميعا [1]، ومن يرى أنها لله وحده من خلال ما عرف بمبدأ (الحاكمية) الذي شاع في كتابات أبي الأعلى المودودي على وجه خاص[2] الذي أدمج القضيتين معا قضية سند السلطة ومصدرها المتمثل في رضاء الرعية، وقضية الأساس العقدي للنظام واعتباره مصدر التشريع، ومن ثم قال: "النظام السياسي الإسلامي ليس ثيوقراطيا خالصا، وليس ديمقراطيا خالصا، ولكن ثيوديمقراطي، وهذا مزج لا طائل من ورائه، بل الضرر منه أكثر من النفع حيث يسود بسببه سوء فهم النموذج الإسلامي لنظام الحكم، ويؤدي إلى استدرار الخبرة السياسية الغربية في تطورها الفكري وإضفائها على النظام الإسلامي [3].

والحق، فإن النصوص التي تساق في مقام الحاكمية والسيادة -مثل قوله تعالى: ﴿**إن الحكم إلا لله**﴾ [4] وقوله ﴿**ألا له الخلق والأمر**﴾ [5]-هذه النصوص وأمثالها دالة على مصدر التشريع الذي تخضع له الجماعة ولا تعلق لها بمصدر شرعية السلطة الذي يقوم على رضاء الرعية. [6]

---

(١) انظر هذه المناقشة في: محمود عبدالمجيد الخالدي: قواعد نظام الحكم في الإسلام، الكويت، دار البحوث العلمية، ١٩٨٠، ص٢٠-٩٣.

(٢) انظر: أبوالأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه، د.م، دار الفكر، ١٩٦٩، ص٢٥٠-٢٥٦.
وسيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق.

(٣) أبو الأعلى المودودي، المرجع السابق، ص٢٥١.

(٤) سورة يوسف، آية ٤٠.

(٥) سورة الأعراف، آية٥٤.

(٦) راجع تفاصيل هذا الراي في: د.أحمد كمال أبوالمجد، حوار لا مواجهة، مرجع سابق، ص١٣٤-١٢٦.

بهذا تبين قضيتا المؤسسية والسلطة في الرؤية الإسلامية، على أن الدراسة تتناول جوانب عديدة لهاتين القضيتين بالمناقشة والتحليل المقارن.

وبذا يكون البحث قد وصل إلى غايته في بيان النموذج الإسلامي لنظام الحكم كما تتصوره الدراسة، إذ العقيدة الإسلامية أساسه وجوهره بما تشكله من نسق القيم، ويسعى من خلال أبنيته ومؤسساته إلى إنجاز المقاصد الشرعية من خلال مجموعة الوظائف أو الواجبات الكفائية التي تشكل نطاقا للحل والعقد.

وقد أثبت البحث أن لهذا النموذج خصوصيته وتميزه النابع من داخل بيئته العقيدية (إن صح التعبير)، ومع ذلك يتوفر له خصائص النظم السياسية كما تتصورها نظرية النظم السياسية الغربية ومنها [1].

١- فكما أن كل نظام سياسي يتكون من عدد من الأبنية السياسية، فقد رأينا النموذج الإسلامي لنظام الحكم يشتمل على أبنية وظيفية تتسم بالتمايز، حيث إن كل دور له حدوده ومعالمه الواضحة والمتمايزة.

٢- وكما أن النظم السياسية تقوم بتأدية عدد من الوظائف، فقد رأينا النموذج الإسلامي لنظام الحكم يمتلك رؤية وظيفية مستقلة ومتكاملة الأبعاد ونابعة من داخله.

٣- كافة الأبنية السياسية متعددة الوظائف، بمعنى أن نفس البنيان يمكن أن يؤدي أكثر من وظيفة، فقد رأينا كيف يبدي الفقه السياسي الإسلامي مرونة في هذا الجانب، وأن ذلك يعتمد على التفويض وصيغته في توزيع الاختصاصات.

٤- كل النظم السياسية مختلطة بمعنى أن أي نظام يضم عناصر حديثة وتقليدية، مع تحفظ الباحث على مفهوم التقليدية، فإننا رأينا عناصر الثبات وعناصر المرونة والتطور التي يمكن من خلالها اقتباس كل جديد صالح، حيث الأصل في الأشياء الإباحة والبراءة الأصلية، فكل نظام نافع وصالح ولا ينافي قاعدة شرعية فهو في دائرة المباح ويجوز اقتباسه.

هذا عن النموذج الإسلامي لنظام الحكم في مستويات تحليله المختلفة. ومما يجدر ذكره أن هذا النموذج الإسلامي لنظام الحكم يشكل الإطار الذي من خلاله يمارس أهل الحل والعقد دورهم حلا وعقدا في حياة الأمة بجوانبها المختلفة وفقا لمقتضيات العقيدة التي يرتكز عليها النظام.

---

(١) انظر هذه الخصائص في:

5- Almond, and Coleman, The Politics of Developing Areas, (New York: Princeton University Press, 1960) p.11.

وإذا كان النظام هو الأداة، فإن أهل الحل والعقد هم الحقيقة البشرية الحية، والعنصر الانساني الذي يمسك بهذه الأداة، فإذا بها تتحول عن طريقهم إلى حركة هادفة تستهدف مقاصد معينة، هذه الحركة هي حل وعقد.

فمن أهل الحل والعقد؟.

وما أبعاد وحدود هذه الحركة؟.

الإجابة عن هذين السؤالين تشكل الإطار الفكري للدراسة في بابيها.