فكرة السيادة فى الدولة الاسلامية

نظرة على الفقهين الحنفى والشافعى(*)

الدكتور عز الدين فوده

نبذة عن مفهوم السيادة فى الفقه الحديث :

السيادة نظرية قانونية ، ذات أصل فلسفى يقوم على فكرة الفصل بين السلطة المدنية والسلطة الدينية ، فى عصر نشأة الدولة القومية فى أوروبا الحديثة . تدرجت هذه النظرية تاريخيا مع انحلال الروابط الاقطاعية، والنزعة الى تغليب السلطة السياسية للملوك واضعاف السلطة الكنسية التى مارست السلطان وساندت النظام الاقطاعى بوصفها أحدى عناصر السلطة الاجتماعية فى أعقاب انهيار الامبراطورية الرومانية وقيام الدول الجرمانية والفرنجية الاقطاعية فى أوروبا الوسطى والغربية .

فهى نظرية لا ترتبط فى أصلها التاريخى ومضمونها الفلسفى بفكرة الدولة التى مارست فيها السلطة الاجتماعية بعناصرها السياسية والاقتصادية والدينية السيطرة فى المجتمعات القديمة والوسيطة بصورة مباشرة ولكنها نشأت بنشأة الدولة القومية الحديثة ، وقيام ضرورات وظروف اقتضت تغليب السلطة السياسية للملوك على كافة العناصر الدينية والاقتصادية الخارجية والداخلية فى مجتمعات الطوطمية والسيطرة الجماعية للقبيلة والمدينة ، والوحدة البابوية لمجتمعات القرون الوسطى . وذلك حين اقتضى الامر تدعيم السلطة المركزية للملوك ، واسباغ كيان ذاتى على الدولة ذات اللغة الموحدة والسوق التجارية الموسعة ، وتخويلها حق التشريع فى معاملات الناس بعضهم وبعض ، وحق السيطرة على ما يحفظ نظامهم الاجتماعى الجديد ، فى مواجهة أعدائها من أصحاب الامتيازات الاقطاعية « النبلاء والاتباع ورجال الكنيسة (١) » .

(*) بحث أعد للجنة القانون والعلوم السياسية بالمجلس الاعلى لرعاية الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية بمناسبة مرور ألف عام على وفاة الامام أبى حنيفة ومولد الامام الشافعى رضى الله عنهما .

(١) انظر فى هذا الشأن

J. - W. Lapierre, **Le Pouvoir Politique**, P.U.D.F. 1959, pp. 63 - 65.

وتميزت هذه السلطة المركزية اول ما تميزت بحق فرض الضرائب على الكافة ، وتكوين الجيوش الملكية الموحدة . وافترضت فى تبرير ذلك الحق الالهى للملوك ، والارادة الموحدة للدولة القومية بمقوماتها الجديدة كوحدة سياسية متميزة ، تمارس اختصاصات فى الداخل والخارج مستقلة عن اية سلطات أخرى(١) .

وقد أدرك الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده هذا المفهوم الحديث لنظرية السيادة حيث يقول :

« كان من أعمال التمدن الحديث الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية . فترك للكنيسة حق السيطرة على الاعتقاد والاعمال فيما هو من معاملة العبد لربه ، تشرع وتنسخ ما تشاء ، وتراقب وتحاسب كما تشاء ، وتحرم وتعطى كما تريد . وخول السلطة المدنية حق التشريع فى معاملات الناس بعضهم لبعض وحق السيطرة على ما يحفظ نظام اجتماعهم ، فى معاشهم لا فى معادهم . وعدوا هذا الفصل منبعا للخير الاعم عندهم »(٢) .

فى ضوء ما تقدم يمكن تعريف السيادة فى الفقه القانونى بكونها الخاصية التى تميز الدولة عن سائر الوحدات السياسية ، والمظهر الذى تعبر به السلطة الفعلية القائمة عن ممارسة اختصاصاتها فى الداخل والخارج ، دون أن تقيدها أو تشاركها فى ذلك أية سلطة أخرى أعلى منها . فهى تميز الدولة عن سائر الاشخاص القانونية الدولية(كالفرد فى رأى البعض والمنظمات الدولية) وعن سائر الجماعات البشرية والاقليمية اللامركزية (كالدويلات فى الدولة الاتحادية) التى قد تتوافر لها عناصر الاقليم والسكان وحكومة الادارة ، ولكنها لا تصبح دولة حيث لا تمارس اختصاصات على مستوى السيادة أو السلطة العليا التى تقوم بانشاء وتطبيق القواعد القانونية داخل اقليمها(٣) .

ولهذا يلزم أن تصبح الدولة صاحبة السيادة على مستوى معين من ممارسة خصائص هذه السيادة واختصاصاتها . والحكم فى ذلك لكل دولة على حدة بالنسبة للاخرى . فنتيجة عدم وجود سلطة عليا فى المجتمع الدولى ،

---

(١) أنظر فى هذا الشأن

Ibid, pp. 88 — 89;

J. Roland Pennock — David G. Smith, **Political** Science, 1964, pp. 131 — 134; Rodee-Anderson-Christal, **Introduction to Political Science**, 1957, pp. 28 — 33.

(٢) الحكمة الاسلامية ، مجموعة مقالات للشيخ محمد عبده ، ١٩١٤ ، ص ١٩ .

(٣) أنظر فى هذا الشأن

Georges Burdeau, **Droit Constitutionnel et Institutions Politiques, 1965, pp. 113 — 114.**

أصبح من حق كل دولة ، وبما لها من خصائص السيادة والاستقلال فى السلطة ، أن تقوم بسلطة الرقابة بالنسبة لكل دولة أخرى للتحقق من توافر عناصر وشروط تكوينها ، والتغيير الذى قد يطرأ على كل عنصر من هذه العناصر ، وهو ما يسمى بالاعتراف . ونظرا لان الاعتراف بهذه الصورة ، هو سلطة رقابة غير مركزية موزعة على سائر الدول ، فقد لحقت بتقديره اعتبارات سياسية هى التى تملى على كل دولة على حدة موقفها من الاعتراف بالدول الاخرى ومركزها من حيث السيادة . ويقتضى قيام الاعتراف بين الدول على هذه الصورة ، أن تكون هذه الدول متساوية بعضها ببعض ، مما يعبر عنه بمبدأ المساواة فى السيادة .

والخلاصة ، أن ظهور نظرية السيادة فى الدولة الحديثة ، مبدأ لصيق بقيام الاعتراف كخصيصة من خصائص هذه السيادة التى لا تعلوها سلطة أسمى منها ، وبقيام مبدأ المساواة القانونية بين الدول (١) :

مفهوم السيادة فى الفكر الاسلامى :

ومما لا شك فيه أنه قد قامت فى الدول القديمة سلطات فعلية مارست اختصاصات متعددة ، دون أن تتقيد بالالتزامات التى يفرضها التمتع بخصائص السيادة . ذلك أن الاصل فى قيام السيادة وما يتفرع عنها من مبادىء قانونية فى تنظيم الحياة السياسية ، لا يكون الا انعكاسا لشكل السلطة الزمنية لا الدينية . بينما تقتضى دراسة أشكال الدول ما قبل الحديثة ، ومنها الدولة الاسلامية ونظام الحكم فيها ، أن نأخذ بعين الاعتبار ما أحاط بقيامها من اعتبارات ميتافيزيقية تقتضى الربط فى تحليل نوع السلطة ومصدرها بين الحقوق القانونية والمسألة الدينية .

وينطبق ذلك بنوع خاص على فكرة الامامة عند الشيعة وارتباطها الوثيق بالجانب الالهى فى الرئاسة العامة للدولة الاسلامية ومصدرها وقاعدتها وشروطها . كما ينطبق كذلك على فكرة توحيد الصفتين الدينية والدنيوية فى وظيفة دولة الخلافة الاسلامية عند أهل السنة ، على الرغم من الطبيعة السياسية الظاهرة للخلافة فى مصدرها وقاعدتها وطرق توليها .

فالامامة التى يختار ــ تعالى ــ لقيادتها اماما كفؤا لا يزل ولا ينحرف ولا يشط ولا يخطىء ولا يخرج عن المخطط الاسلامى مطلقا ، هى الاصل الذى ترتكز عليه فكرة الدولة الاسلامية عند الشيعة . واختص الشيعة لقب الامامة فى التعبير عن هذه الرئاسة العامة فى الدين والدنيا ، لما يدل

---

(١) انظر الفصل الخاص بالسيادة فى :
J. Brierly, **The Law of Nations**, 1967.

عليه هذا اللقب من مقام دينى ملحوظ ، فالامام هو الذى خوله الله الامامة وخصه بها ، وليس ذلك الذى يتبوأ الخلافة ويتقلد السلطة الفعلية عن طريق اختيار المسلمين له ما لم يضطروا الى العقد له قبل المشورة وتجب عليهم طاعته كما هو الشأن عند جمهور أهل السنة . والامامة لطف ، لان اللطف من الله واجب ، بمعنى أنه تعالى يجب عليه اللطف ، وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية . والامام يجب أن يكون معصوما ومنصوصا عليه لان العصمة من الامور الباطنة التى لا يعلمها الا الله (١) .

ويؤكد ذلك أنه على الرغم من أن الشيعة أنفسهم قد اتجهوا الى التفرقة فى الحياة السياسية بين فكرة الامامة الشرعية التى يتعين رئيسها على الوجه السابق ، بالنص الالهى المبلغ الى النبى صلى الله عليه وآله وسلم دون أن يكون للبشر اختيار فى ذلك ، وبين الخلافة كمؤسسة للسلطة السياسية القاهرة التى تقوم دون أن يكون لهم دور فى قيامها ، فقد بقى الامام صاحب السيادة الشرعية مستورا ، وبقى العنصر الدينى يغلف نظرية الامامة ويستقل بها وبمبدأ السيادة القانونية عن السلطة الفعلية التى يعتبر الخضوع لها حدثا من الاحداث الطبيعية وضربا من التقية(٢) .

وهكذا حال هذا الموقف دون التحول بفكرة الامامة المثلى الى النظام السياسى الزمنى ، وبقيت الامامة الشيعية تحتفظ بالزعامة الدينية والسيادة القانونية ، وبفكرتها الخاصة عن التنظيم الاجتماعى الامثل لرئاسة المسلمين فى دينهم ودنياهم ، وتعقد فى هذا الشأن لواء المعارضة والمفارقة بين الامام كرمز وتعبير حى لهذه السيادة وبين الخليفة كمجتهد يدير شئون الامة فى غيبة الامام . وهكذا لم يؤد هذا الازدواج فى الرؤية لدى الشيعة الى التسليم للسلطة الفعلية أو الاعتراف لها بخصائص السيادة كانعكاس لممارسة اختصاصاتها بالفعل ، حيث حالت فكرة الشيعة عن الامامة دون أن تقارن العقيدة بالمؤسسة السياسية . وبعبارة أخرى حالت العقيدة دون التوفيق

---

(١) اعتمدنا فى هذا على رأى جمهور الشيعة وأكثر فرقهم المعاصرة شيوعا وهم الشيعة الامامية القائلون بامامة على عليه السلام بعد النبى صلى الله عليه وسلم نصا ظاهرا أو تعيينا صادقا .. الخ . وهم يختلفون مع غيرهم من الطوائف الشيعية المعاصرة كالزيدية والبهرة وغيرهم من الطوائف المنقرضة — أنظر فى هذا الشأن كتاب المقالات والفرق لابن أبى خلف الاشعرى ، تصحيح وتعليق الدكتور محمد جواد مشكور ، طهران ، ١٩٦٣ ، ص ١٥ وما بعدها ، ص ١١٨ ، ١١٩ ، ١٣٩ . راجع كذلك ، الشهرستانى ، نهاية الاقدام فى علم الكلام ، مكتبة المثنى ، صفحة ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، والملل والنحل والجزء الاول ، المطبعة الادبية ص ٩٥ — ٢٢٤ ، ابن حزم ، الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، طبع المثنى ، الجزء الرابع ، ص ٩٠ — ٩٥ .

(٢) أنظر فى هذا الشأن :

Henri Corbin, **Histoire de la Philosophie Islamique, Idées, pp. 101 - 109.**

بين فكرة الامامة ومقامها الدينى الملحوظ عند الشيعة وبين الخلافة كمؤسسة للسلطة السياسية تفرض على الامة ولا تتطلبها(١) .

ولهذا أدخل الشيعة مباحث الامامة ضمن العقائد الدينية ، واعتبروها فيما يتعلق بوجوبها وشروطها أو تنصيب الامام وذاته وصفاته وعصمته مسألة من أصول الدين وركنا سادسا من أركان الاسلام فوق الاركان الخمسة السنية ، جروا اليها المتكلمين فى بحوثهم ومناقشاتهم حول ذات الله والرسل وصفاتهم . ورفضوا كل تبرير اشرعية الخلافة على النمط السنى، مؤكدين موقفهم المناوىء لها كسلطة فعلية قاهرة ، ومثيرين فى ذلك الثورات وحركات المعارضة السياسية .

هذا ، بينما رفض فقهاء أهل السنة ، وغيرهم من الفرق الصغرى كالخوارج ، هذه النظرية الشيعية المزدوجة التى تفصل بين فكرة السيادة الروحية القانونية وبين الواقع الفعلى الزمنى ، وعدوا الامامة مسألة من فروع الدين لا من أصوله ، واتفق جمهورهم على وجوبها لخلافة النبى فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به . وعد جمهور أهل السنة الخلافة مسألة فقهية أكثر منها كلامية ، تتعلق بالاعمال والافعال وتنظيم الحياة المدنية ، ووضعوا لها شروطها وقواعدها الدستورية التى تجد أساسها فيما أجمعت عليه الامة من وجوب قيامها(٢) .

فبينما رأى علماء الشيعة أن الامة تخضع لسلطة فعلية لا سيادة شرعية لها فى غيبة الامام الشرعى صاحب السيادة الالهية ورمزها الحى ، اتفقت كلمة أهل السنة على اقامة وكيل عنها فى حفظ حوزة الملة وارشادها فى شئون الدين ، والوكيل ينعزل بعزل موكله ، كما تذهب الوكالة بموته . وأصبح الاجماع الذى لا يخرج على أحكام القرآن والسنة أو يخالفهما هو قاعدة هذه السلطة التى تتوحد فيها خصائص السيادة وتعبر عنها(٣) .

---

(١) أنظر فى هذا الشأن

Gianroberto, Scarcia, Notes Sur Le Problème de la Souveraineté Chez Les Imamites, **Internationalen Orientalisten — Kongresses**, Munchen, 1957, pp. 368 — 370.

(٢) الشهرستانى ، نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٤٧٨ ــ ٤٨١ .

(٣) الاجماع فى اللغة العزم والاتفاق ، وفى الاصطلاح اتفاق المجتهدين من أمة محمد فى عصر من العصور على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه ، بشرط ألا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم . وفى الحديث الشريف « لا تجتمع أمتى على ضلالة » . ويعتبر الاجماع المصدر الثالث للشرع الاسلامى بعد القرآن والسنة . فالامة تعطى حق التشريع فى شئونها فيما لم يرد فيه نص من القرآن والسنة . ومعنى ذلك أن تشريع الامة هو من القوة ورفعة المنزلة الى الحد الذى يلحق فيه بالمصدرين الاعليين للشرع الاسلامى . ومن الواضح أن قيام الخلافة على أساس الاجماع هو مظهر من مظاهر سيادة الشريعة على الخليفة ومصدر من مصادر السيادة ــ بالاشتراك مع الامة ــ بالنسبة لدولة الخلافة الاسلامية .

كانت هذه المسألة التى تدور حول تبرير شكل السلطة السياسية القائمة والفصل بينها وبين المسألة الدينية ، هى نقطة البداية التى اختلف فيها فقه الاصوليين من أهل السنة مع نظرية الامامة الشيعية ، حيث هدف الفقه السنى الى تقنين السلطة الفعلية القائمة وحدد مركزه من تنظيمها على أساس الشورى بين خيار الامة وفضلائها ، وأصبح للاجماع والاجتهاد والادلة القولية دورها فى التشريع وتنظيم الحياة المدنية . وكانت هذه المسألة فى الوقت نفسه بمثابة نقطة النهاية التى حاول فيها الفقه السنى الادلاء بنظرة وضعية حين هدف الى الاعتراف بالسلطة الفعلية وتبرير الطرق المختلفة لتولى الخلافة حتى القهرية منها(١) . فقد حالت الثنائية فى طبيعة الاسلام كدين ودولة ، وفى طبيعة الفقه الاسلامى وجمعه بين العبادات والمعاملات ، وفى طبيعة الدولة الاسلامية ووظائفها فى رعاية شئون الدين والدنيا معا ، دون أن يكون الفقه السنى — صاحب تلك النظرات الواقعية فى تأييد السلطة الفعلية وصورتها — هذه النظرة الوضعية المستقلة والبعيدة عن التأثر بالصبغة الدينية ، ودون أن يبرز بنظرية سياسية وقانونية لسيادة الدولة تعكس شكلها الزمنى ، بمثل الصورة التى أطنب فى تفصيلها كتاب الغرب على مر أجيال وقرون عديدة استمرت ما بين القرن السابع عشر ونهاية القرن التاسع عشر(٢) .

وذلك على الرغم مما أطنب فيه كتاب الاحكام السلطانية للماوردى وأبى يعلى من أحكام نظرية فى السياسة وأصول الحكم ، وعلى الرغم مما عنى به البعض الاخر من أفراد ومعالجة مسائل عملية كامام الحرمين الجوينى فى غياث الامم وقاضى القضاة ابن جماعة فى تحرير الاحكام(٣) .

= أما الشيعة فلا يقبلون الاجماع ما لم يصدر عن أهل بيت النبى صلى الله عليه وسلم أو الامام المعصوم . فالرأى رأيه لانه لا يخطىء ، وليس مجرد اتفاق العلماء على قول (راجع جولد تسيهر ، العقيدة والشريعة ، ص ٥٢ ، صبحى الحمصانى ، فلسفة التشريع فى الاسلام ، ص ١١٧ — ١١٩) .

(١) سواء فى ذلك طريقة الانتخاب العام الاستشارى (انتخاب أبى بكر يوم السقيفة) أو عهد الخليفة الموجود بالامر من بعده الى آخر (كما حدث فى استخلاف أبى بكر لعمر واستغلال ذلك فى تقرير مبدأ عام أشبه بمبدأ الوراثة يحرم عامة الناس حقهم فى الشورى وانتخاب خليفة يرضون عنه . أو اختيار واحد من جماعة يعينهم الخليفة الموجود (كما جرى فى انتخاب عثمان) ، أو بطريق الشورى المحدودة (كما حدث فى انتخاب على من أهل المدينة وبعض الامصار دون مبايعة جميع المسلمين من الامصار) .

(٢) أنظر فى تفصيل ذلك مجموعة البحوث الصادرة فى **La Laicité, Université D'Aix-Marseille, P.U.D.F., 1960, pp. 60 — 61, 84 — 86, 113, 114.**

(٣) أنظر فى التقنين النظرى للدولة المثالية الاحكام السلطانية للماوردى ، طبع مصطفى البابى الحلبى بمصر ، سنة ١٩٦٠ ، والاحكام السلطانية لابى يعلى ، طبع مصطفى البابى الحلبى بمصر ، سنة ١٩٣٨ ، وانظر أسلوبا آخر فى المعالجة ونقد الاحكام المطلقة للماوردى فى « غياث الامم فى التياث الظلم » لامام الحرمين الجوينى ، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٨ اجتماع تيمور ، واسلوبا مختلفا فى المعالجة العملية لاصول المسائل وحلولها بعيدا عن الجدل النظرى المحض فى « تحرير الاحكام فى تدبير أهل الاسلام » لبدر الدين بن جماعة ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، من عدة نسخ .

ومما لا شك فيه أن ارادة التوحيد قد غلبت الفكر النظرى السنى ، وحالت بينه وبين التمسك بالمنطق الوضعى فى تقسيم وظائف الدولة ، وفصل الجانب الزمنى عن الدينى ، والخروج بفكرة السيادة القانونية فى ممارسة الدولة لاختصاصاتها فى الداخل وخصائصها فى الخارج بصورة واضحة . هذا فضلا عن أن الضرورات العملية التى أملت فصل الجانب الزمنى عن الجانب الدينى فى عصر متأخر من تاريخ الدولة الحديثة صاحبة السيادة ، حتى لا يغلب على سلطانها الزمنى أى سلطان آخر ، أو يسمح بتدخل السلطان الكنسى فى الشئون المدنية ، قد اختلفت عن الضرورات العملية التى أملت تأييد الدين للدولة فى الصراع العقائدى بين الشيعة والخوارج من جانب وبين المرجئة(١) وجمهور أهل السنة من جانب آخر .

وهكذا لا يمكن القول بأن الفكر الاسلامى قد واجه الضرورات التى تؤدى به الى الفصل بين الدين والدولة ، وانما حتمت عليه طبيعة النظام الاسلامى ، وظروف الاجتماع السياسى والانسانى فى عصره الا يواجه هذه المسألة لعدم قيام الحاجة اليها . هذا وان أتاحت له مرونة التشريع وخصوبة مصادر الاستدلال والتأويل رعاية لمصالح العباد أن يلجأ فى الاونة الاخيرة الى التقليل من الاختصاص الدينى للدولة الاسلامية الكبرى (الخلافة العثمانية) فى علاقاتها مع الدول الاسلامية الاخرى (كمصر ومراكش)(٢). وكان ذلك سيرا مع التطورات الحديثة فى الاخذ بالتشريعات الوضعية ، والتحلل من فكرة المواطنة المشتركة لابناء الامة الاسلامية ، والاعتراف بقيام السيادات القانونية المتعددة للدول الاسلامية خارج دار الاسلام الكبرى ، وقيام فكرة المواطنة المحلية ورابطة الجنسية بين الفرد ودولة السيادة الاقليمية ، حتى

---

(١) المرجئة فرقة من أهل السنة نشأت بمناسبة الحملات التى حملها الشيعة والخوارج على بنى أمية ، قالت بأنه يجب على الامة الرضوخ لسلطة بنى أمية وتأجيل الحكم عليهم بالشرك والتكفير الى يوم الدين . (أنظر جولدتسيهر ، العقيدة والشريعة ، القاهرة ، الكاتب المصرى ، ص ٧٥ ــ ٨٩ ، ١٧١) .

وكان الامام أبو حنيفة النعمان من المرجئة ، وهم القائلون بأن بيت الخلافة فى قريش ، فكل من دعا منها الى الكتاب والسنة والعمل بالعدل وجبت أمامته ووجب الخروج معه ، وذلك للخبر الذى جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « الائمة من قريش » . (أنظر المقالات والفرق لابن أبى خلف الاشعرى ، ص ٨) .

(٢) فى هذا الشأن يقول الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده : « ليس فى الاسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة الى الخير والتنفير عن الشر . وهى سلطة خولها الله لادنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم ، كما خولها لاعلاهم يتناول بها أدناهم . يقولون ان لم يكن للخليفة ذلك السلطان الدينى أفلا يكون للقاضى أو المفتى أو شيخ الاسلام . وأقول أن الاسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الاحكام . وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهى سلطة مدنية قررها الشرع الاسلامى ، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعى حق السيطرة على ايمان أحد أو عبادته لربه أو ينازعه فى طريق نظره ». الحكمة الاسلامية مقالات للاستاذ الامام ، ص ٢٠ .

لم تعد علاقة الفرد المسلم بالامة الاسلامية الكبرى الا مجرد عاطفة دينية(١) .

وفى ضوء هذه الاعتبارات يمكن القول بأن فكرة العلاقة القائمة بين المسلم أينما كان وبين دار الاسلام ، وهى ما يعبر عنه بالسيادة الشخصية القائمة على أساس الانتساب الى الامة الاسلامية أو الجماعة غير الاقليمية، وكذلك فكرة وحدة دار الاسلام وتمتع كل مسلم فى نطاقها وداخل كل قطر من أقطارها بمركز متساو مع أهليها من المسلمين باعتباره مواطنا كامل الرعوية بانتسابه الى الاسلام ، هما من الافكار الاساسية فى الحكم على مفهوم وطبيعة السيادة الاسلامية . فعلى الرغم من عدم قيام الفصل بين السلطتين الدينية والزمنية فى تقسيم وظائف الدولة الاسلامية ، الا انه يتضح من مراجعة هذه النظريات وأقوال الفقهاء ان هذا المنطق وهذه الفكرة قد وجدت صدى عميقا فى الضرورات العملية التى اقتضت تأكيد سلطان الدولة على اقليمها ورعاياها وفى اتصالها مع غيرها من الدول فى علاقاتها الخارجية خلال مفهوم لوحدة دار الاسلام فى مواجهة دار الحرب أو دار العهد .

وهكذا استطاع الفقه الاسلامى أن يؤدى دوره ، ويبلغ شأوه فى تأصيل هذه النظريات التى تتفق والواقع العملى فى البحث حول فكرة سيادة الدولة ، وشروطها ، ونطاق سريان أحكامها ، من خلال المعالجة العملية للمسائل ، والاهداف الواضحة فى تفريع الاحكام التى تتحد أو تختلف ، أما شدة فى الدين ، أو مراعاة للاعتبارات السياسية والعملية ، بين كل مذهب والآخر .

ونحن اذا تتبعنا الفقهين الحنفى والشافعى — فى ميدان بحثنا هذا — لرأينا لهما معالجات قيمة فى هذا المضمار ، سواء منها ما اتصل بتنظيم الناحية الدستورية لشروط الخلافة وأصول الحكم ، أو ما تعلق بممارسة الدولة لاختصاصات السيادة فى علاقاتها الخارجية ، وتأكيد سلطانها فى مواجهة أعدائها .

تقنين السلطة وحقوق السلطان :

فمن المسائل السياسية الجديرة بالنظر والاعتبار — فى تقنين السلطة الداخلية ومظاهر السيادة الفعلية للدولة على دار الاسلام — موقف الفقهين الحنفى والشافعى من الثورة الداخلية وطبيعة الدول القائمة على أساسها ، وتطوير النظرية الاسلامية القديمة القائمة على عدم قيام خلافتين أو سيادتين فى دار الاسلام عن طريق تقنين السلطات الفعلية للسلاطين

---

(١) انظر فى هذا الشأن

Hans Kruse, The Development of the Concept of Nationality In Islam, **Studies in Islam,** Jan. 1965, pp. 7 — 16.

كسيادات قانونية موحـــدة ، لا يجوز تجزئتها أو الخروج عليها ، أســـوة بما كان عليه حال دولة الخلافة الموحدة فى عصر قوتها .

فهما يتفقان فكرا ونظرا حول حقوق الخليفة والسلطان على الامة ، وحقوق الامة على الخليفة أو السلطان . كما يتفقان عملا حول عدم جواز عزل الامام أو السلطان اذا طرأ عليه ما يوجب فسقه ، لما قد يؤدى اليه ذلك من اضطراب الاحوال (١) . وفى ضوء هذا الاعتبار أحقوه قتال الثائرين عليه بقصد خلعه « أو الانفصال عنه » ، أو يمنعونه حقا عليهم له « أهل البغى » . فان أصروا على مشاقته والخروج عليه ، بعد أن سألهم ما ينقمون وأزال ما ذكروا من شبهةأو علة ، جاز قتالهم وتتبعهم حتى يلقوا سلاحهم ، لقوله تعالى « فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى أمر الله » .

ففسق الامام بأقدامه على المنـــكرات أو ارتكابه المحظورات تحكيما للشهوة وانقيادا للهوى هو مانع نظرا من انعقاد الامامة ومن استدامتها(٢)، ولكنه عند الشافعية لا يخرج به منها ولا يؤدى لعزله تجنبا للفتنة ، وتمشيا مع الضرورة التى تقتضيها مصلحة الامة .

وبينما يرى الحنفية ذلك أيضا فى القاضى ، فيقولون بأنه اذا قلد وعدل ثم فسق لا ينعزل ، وان استحق العزل ، ينكر الشافعية ذلك ويقولون انه ينعزل بخـــلاف الامام(٣) .

وبينما يتفقان على قتال أهل البغى الخارجين على راى جماعة الامة على واجب الامام فى اخماد الثورة ودفع انقسام الامة ، يختلفان حول الاهداف العملية للقتال ، وكيفية المقاتلة وأنواع ما يستخدم فى هذا الغرض من الآلات والسلاح .

فالشافعية ينكرون مقاتلة أهل البغى من المسلمين بما يعم من آلات الحرب ، كالرمى بالنبل والمنجنيق والغرق والنار الا لضرورة قصوى . كما يرون أن لا يتبع فى الحرب مدبرهم ، ولا يذفف على جريحهم ، ولا يسبى حريمهم ، ولا يغنم مالهم ، ولا يقاتل من القى سلاحه منهم ، ولا يقتل أسيرهم ، لان المقصود دفعهم عن الباطل ورجوعهم الى الحق . ولهذا يقولون بأن لا يضمن أهل العدل ما أتلفوه عليهم فى الحرب من نفس أو مال ، ومن أسر

---

(١) أنظر الفصل السابع من الباب الثانى والباب السادس عشر من مخطوط ابن جماعه ، تحرير الاحكام فى تدبير أهل الاسلام ، السابق ذكره .

(٢) المـــاوردى ، الاحكام السلطانية ، ص ١٩ .

(٣) ابن جماعة ، المرجع السابق ، البابين الثانى والخامس ، وعند الشافعية لا يحق قضاء جاهل ولا يصح قضاء امرأة . وعند الحنفية يصح قضاء الجاهل ولكن العالم أولى ، ويجوز قضاء المرأة فى غير حد أو قود (القصاص) .

من رجالهم حبس الى انقضاء الحرب معهم ، ثم يترك ويؤخذ عليه العهد انه لا يعود الى مشاققة الامة والخروج على طاعة الامام والسلطان .

وعند الحنفية أن التخفيف والجواز ليس على اطلاقه هنا . فأهل البغى يتبعون ويقتلون بالمنجنيق والحرق والغرق وغير ذلك مما يقاتل به المرتدون وأهل الحرب ، لانه قتال لدفع شرهم وكسر شوكتهم فاذا لم يبق للبغاة فئة أو جماعة منظمة لا يذفف جريحهم ولا يقتل أسيرهم ، وان بقيت لهم فئة قتل أو حبس (١) .جاء فى النهاية « واذا تغلب قوم من المسلمين وخرجوا من طاعة الامام ، دعاهم الى الجماعة . ولكن هذا ليس بأمر واجب ، لانهم قد ظلموا ما يقاتلون عليه ، مثلهم مثل المرتدين وأهل الحرب الذين بلغتهم الدعوة . ولهذا يجوز قتالهم بكل ما يجوز على أهل الحرب كالرمى بالنبل والمنجنيق وارسال الماء والنار عليهم والبيات بالليل ، لان قتالهم فرض كقتال أهل الحرب والمرتدين » .

واخذت هذه الفكرة التى تسير نحو تبرير السلطة السياسية وتدعيمها تأخذ صورتها العملية المثلى فى العصور الاسلامية المتأخرة ، عصور المماليك والسلاطين ، وانهيار النفوذ الفعلى لدولة الخلافة الكبرى .

فمن المعروف أن النظرية الفقهية التقليدية لا تعترف الا بسيادة واحدة فى دار الاسلام ، واحتج فى ذلك بالحديث الصحيح « اذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما » . وجوز ذلك الماوردى ، امام الشافعية فى النصف الاول من القرن الخامس الهجرى ، استثناء بقوله « واذا عقدت الامامة لامامين فى بلدين لم تنعقد امامتهما ، لانه لا يجوز أن يكون للامة امامان فى وقت واحد ، وان شذ قوم فجوزوه »(٢) . وقال معاصره اما م الحنابلة أبى يعلى «ولايجوز عقد الامامة لامامين فى بلدين فى حالة واحدة »(٣) . ورؤى فى ذلك أن لا تنقسم الامة على نفسها ، وتضعف عرى وحدتها القوية . ولهذا فقد بقى الخليفة فى بغداد — من الناحية النظرية البحتة عند هؤلاء الفقهاء — هو وحده صاحب السيادة على جميع ديار الاسلام(٤) .

واصبح من مظاهر الوحدة النظرية أن خليفة بغداد وحده هو الذى كان يحق له أن يلقب بأمير المؤمنين ، وما عداه من الملوك والسلاطين يسمون أمراء المسلمين . وكان الخليفة وحده هو صاحب الحق فى أن يدعى باسمه على المنابر فى خطب الصلاة الجامعة ، وباسمه وحده كانت تسك النقود . والى جانب هذه الحقوق الرئيسية ، كانت له حقوق أخرى فرعية كحقه

---

(١) المبسوط للسرخسى ، والبدائع للكسانى .
(٢) الماوردى ، المرجع السابق ، ص ٩ .
(٣)أبو يعلى ، المرجع السابق ، ص ٩ .
(٤) الماوردى ، المرجع السابق ، ص ٣٣ — ٣٤ .

أو واجبه فى تثبيت السلاطين والولاة الذين يستولون على الحكم فى البلاد والامارات عنوة وقهرا ، بصورة شكلية بعد أن أصبح توليهم الحكم أمرا لا مفر منـــه .

ولكن بعد قيام الخلافة الاموية فى قرطبة والخلافة الفاطمية فى القيروان ثم فى مصر ، وقيام من دعا لنفسه بالخلافة فى كل منها ، أصبح على علماء الفقه السياسى واجب تبريرهذه الحالة الفعلية ، فى مواجهة النظرية التقليدية التى لا تعرف الا سيادة واحدة فى ديار الاسلام . وتلمس الفقهاء الحل وقتئذ فى نظرية الضرورة التى تبيح قيام مثل هذه الحالة فى تجزئة الدولة والامة وتعدد الخلافة .

والذى نريد أن نثبته هنا من أقوال الاشاعرة الشـــافعية الذين كانوا يقومون على زعامة الفكر السنى ومدارسه منذ أواخر القرن الخامس للهجرة على عهد السلاجقة ووزارة نظام الملك ، هو قول امام الحرمين أبى المعالى عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينى فى « كتاب غياث الامم فى التياث الظلم » :

« والذى تباينت فيه المذاهب أن الحالة اذا كانت بحيث لا ينبسط رأى امام واحد على الممالك ، وذلك يتصور بأسباب لا يغمض منها اتساع الخطة وانسحاب الاسلام على أقطار متباينة وجزاير فى لجج متقاذفة ، وقد يقع قوم من الناس نبذة من الدنيا لا ينتهى اليهم نظر الامام . وقد يتولج خط من ديار الكفر بين خطة الاسلام وينقطع بسبب ذلك نظر الامام عن الذين وراء من المسلمين . فاذا أتفق ما ذكرناه فقد صار صايرون عند ذلك الى تجويز نصب امام فى القطر الذى لا يبلغه أثر نظر الامام . وعزى هذا المذهب الى شيخنا ابى الحسن (١) والاســـتاذ أبى اسحق الاسفراييني وغيرهمـــا . وابتغى هؤلاء مصلحة الخلق ، وقالوا اذا كان الغرض من الامامة استصلاح للعامة وتمهيد الامور وسد الثغور ، فاذا تيسر نصب امام واحد نافذ الامر ، فهو أصلح لا محالة فى مقتضى السياسة والايالة ، وان عسر ذلك فلا سبيل الى ترك الذين لا يبلغهم نظر الامام مهملين ، لا يجمعهم وازع ولا يردعهم رادع . فالوجه ان ينصبوا فى ناحيتهم وزرا يلوذون به ، اذ لو بقوا ســـدى لتهافتوا على ورطات الردى ، وهذا ظاهر لا يمكن دفعه . وأنا أقول فيه مستغيثا بالله تعالى ، ان سبق عقد الامامة لصالح لها ، وكنا نراه عند العقد مستقلا بالنظر فى جميع الاقطار ، ثم ظهر ما يمنع من انبثاث نظره أو طرى ، فلا وجه لترك الذين لا يبلغهم أمر الامام مهملين ، ولكنهم ينصـــبون أميرا يرجعون الى رأيه ، ويصدرون عن أمره ، ويلتزمون شرعة المصطفى فيما

(١) أبو الحسن الاشعرى .

يأتون ويدرون . ولا يكون ذلك المنصوب اماما . ولو زالت الموانع ، واستمكن الامام من النظر لهم ، اذعن الامير والرعايا للامام والقوا اليه السلم . والامام يمهد عذرهم ويسوس أمرهم ، فان رأى تقرير من نصبوه فعل ، وان رأى تغيير الامر فرأيه المتبوع واليه الرجوع . وان لم يتقدم نصب امام كما تقدم تصويره ، ولكن خلا الدهر عن امام فى زمن فترة ، وانفصل شطر من الخطة عن شطر ، وعز نصب امام واحد يشمل رأيه البلاد والعباد ، فنصب أمير فى أحد الشطرين للضرورة فى هذه الصورة ، ونصب أمير فى القطر الآخر منصوب ، ولم يقع العقد لواحد على حكم العموم ، اذ كان لا يتأتى ذلك . فالحق المتبع فى ذلك أن واحدا فيهما ليس اماما ، اذ الامام هو الواحد الذى به ارتباط المسلمين اجمعين . **ولست منكر تجويز نصبهما على حسب الحاجة ، ونفوذ أمرهما على موجب الشرع ، ولكنه زمان خال عن الامام ...** »(١) .

ومن ذلك أيضا أن أهل الاندلس والشمال الافريقى خاصة (٢) ، قد اباحوا لانفسهم قيام أكثر من خلافة فى دار الاسلام للاعتبارات المستفادة من قول ابن خلدون فى مقدمته :

(أ) الا تقوم هاتان الخلافتان فى أرض واحدة أو داخل حدود ونطاق دولة واحدة ليسيطر عليها فعلا امام وسلطان واحد .

(ب) الا تتجاور دولتا الخلافة .

(ج) أن تقوم بين دولتى الخلافة مسافة بعيدة ، بحيث تبيح الظروف والاحوال قيام الخلافتين من أجل الحفاظ على أمور الدين ورعاية شئون المسلمين فى الاقطار والبقاع النائية .

غير أنه وان أجيز هذا التقنين النظرى للواقع العملى فى تعدد الخلافة نتيجة قيام حالة استثنائية وخلافات عصبية ومذهبية فى تاريخ العصر الاسلامى الوسيط ، الامر الذى لا يحمل تبريرا منتهى اليه للقول بانتفاء النظرية الاسلامية التقليدية فى وحدة السيادة القانونية لدولة الخلافة فى دار الاسلام(٣) ، فان الامر ليبدو لنا غير ذلك فى العصور المملوكية المتأخرة من أعقاب الحروب الصليبية وانتهاء الدولة الفاطمية الشيعية . ففى ذلك الوقت بدت بذور الالتقاء مع الغرب عبر البحر المتوسط ، فى شئون التجارة وتبادل الوفادات والسفارات وأعمال القناصل والبعثات الدينية والامتيازات الاجنبية ، مؤثرة وفعالة فى تأكيد سلطات الملوك والسلاطين الاقليميين فى الداخل والخارج ، ولا سيما اثر الانهيار الفعلى للخلافة العباسية بعد الغزو التترى .

---

(١) غياث الامم فى التياث الظلم ، مخطوط ٨ اجتماع تيمور ، دار الكتب المصرية ، ص ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ .

(٢) انظر فى هذا الشأن ، مقدمة ابن خلدون ، طبعة بولاق ، ١٢٨٤ هجرية ، ص ٢٤٤ — ٢٤٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٩١ ، ٩٩ ، وما يستفاد من النص السابق لكتاب غياث الامم .

وظهر الفقه يقنن للسلطة الفعلية ، ويدعو لاستقلالها وسيادتها القانونية بشروط لم تكن من قبل لتستقيم الا مع قيام دولة الخلافة الموحدة . فهذا بدر الدين بن جماعة فقيه الشافعية وامامها فى مصر والشام فى القرنين السابع والثامن للهجرة (٦٣٩ ــ ٧٣٣ هـ) يخصص فصلا من كتابه تحرير الاحكام للكلام عن السلطان ، نصه :

« السلطان فى لغة العرب قد يستعمل فى الملكة والقدرة ، ومنه قوله تعالى « لا تنفذون الا بسلطان . وقد يستعمل بمعنى الحجة ، ومنه قوله تعالى « فأتوا بسلطان مبين . فسمى السلطان سلطانا ، اما لملكته وقدرته ، واما لكونه حجة على وجود الله تعالى وتوحيده ، لانه كما لا يستقيم أمرا لاقليم بغير مدبر ، فكذلك لا يستقيم أمر العالم وما فيه من الحكم بغير مدبر حكيم . وكما لا يستقيم أمر سلطانين فى بلد واحد ، فكذلك لا يستقيم ان يكون للوجود الهان . قال تعالى « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » . وقيل هو مشتق من السليط ، لانه يضيء بعدله وتدبيره على رعيته ، كما يضيء السليط بنوره على أهله » .

وأخيرا ، ليس يعنينا أن نتعرض للجانب الدستورى وتقنين الفقه لفكرة السيادة كنظرية سياسية فى وظائف الدولة ، قدر ما يعنينا أن نعرض فى هذا المضمار الى ما واجه به الفقهين الحنفى والشافعى ممارسة هذه السيادة فى علاقات الدولة الخارجية ، وتأكيد سلطانها على رعاياها واقليمها فى مواجهة أعدائها .

السيادة الشخصية للدولة الاسلامية على جميع المسلمين :

من الشائع أنه كان لدولة الخلافة حق السيادة على جميع المسلمين حيث كانوا فى كافة أنحاء المعمورة ، يأتمرون بأمرها وينتهون بنواهى أحكامها ، مثلهم فى هذا مثل من يقيمون داخل دار الاسلام ، أى المقيمين على ارض الدولة الاسلامية .

وحقيقة الامر أن هذا قول مبالغ فيه ، لان رعاية الدولة الاسلامية واهتمامها بالمسلمين أينما كانوا ، لم تكن الا فيما يتعلق بالوظيفة الدينية للخلافة ، أى بالعبادات فحسب ، أو بمعنى أصح لا تعدو أن تكون نوعا من الرباط الاخوى والعلاقة الوثيقة بين جميع من آخى بينهم الاسلام . فالمسلمون يتجهون بعواطفهم وولائهم الدينى نحو دولة الخلافة ، ونحو الخليفة كحارس للشرع ومقيم لشعائر الاسلام ، لا اكثر ولا أقل .

هذا وان كانت الدولة الاسلامية فى اتجاهاتها العالمية وسعيها لنشر الاسلام كدين عالمى ، قد استخدمت هذا الرباط الوثيق بينها وبين المسلمين خارج دار الاسلام فى تحقيق نوع من المصلحة السياسية ، فى الوقت الذى

لم تكن لهؤلاء حقوق تجاه هذه الدولة ، اللهم الا نصرتهم فى الدين ، بمعنى حق نصرتهم اذا اضطهدوا فى دينهم ، وفى الوقت الذى لم تكن عليهم فيه كذلك التزامات قبلها ، أسوة بما كان يقع على عائق مسلمى دار الاسلام ، ما لم يهاجروا الى دار الاسلام ، مصداقا لقوله تعالى : « ان الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض ، والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شىء حتى يهاجروا ، وان استنصروكم فى الدين فعليكم النصر الا على قوم بينكم وبينهم ميثاق والله بما تعملون بصير » .

وجاء فى الحديث الشريف « ثم ادعهم الى التحول الى دار المهاجرين ، فان ابوا فأخبرهم أنهم كأعراب المسلمين يجرى عليهم حكم الله كما يجرى على المسلمين ، وليس لهم فى الفيىء ولا فى الغنيمة نصيب » .

وهكذا لا يقيم المصدران الاعليان للشرع الاسلامى (القرآن والحديث) سلطة سياسية أو زمنية للدولة الاسلامية على المسلمين من غير رعاياها المقيمين فى دار الحرب . فالآية الكريمة واضحة المعنى فى شأن خضوعهم فيما يتعلق بهذه السلطة لولاية الدولة التى يقيمون فيها ، مع حقهم فى النصرة اذا اضطهدوا فى دينهم .

وقد اتفق الفقهاء على هذا ، وعلى وجوب الهجرة من ديار الكفر أن قدر على ذلك فرارا بدينه من الفتنة (١) . ولكنهم اختلفوا فى تفصيل بعض الاحكام التى تجرى على المسلمين فى دار الحرب . هل تثبت الحدود فى دار الحرب على من وجدت منه أسبابها ؟ كما لو ارتكب المسلم ما يستوجب حدا من الحدود ، كأن زنا او سرق أو شرب الخمر أو قذف مسلما محصنا ؟

قال الشافعى (ومالك واحمد) تثبت عليهم الحدود اذا فعلوا أسبابها سواء كان فى دار الحرب أمام أم لم يكن . وقال الشافعى (ومالك) يستوفى الحد فى دار الحرب ان كان فى دار الحرب امام (٢) .

وقال أبو حنيفة لا تثبت الحدود ولا يؤخذ بهـا قبل عودته الى دار الاسلام ولا بعدها ، الا فى حالة واحدة هى أن يكون فى دار الحرب أمام ، كأن يكون هناك جيش للمسلمين فى دار الحرب ، وارتكب أحد الجنود فى معسكر ما يستوجب الحد ، وكان القائد هو الامام العام للمسلمين أو لمصر من الامصار أو من يتولى ذلك من قبلهما . واستند الحنفية فى هذا الى أن

---

(١) الافصاح لابن هبيرة الحنبلى ، ١٩٢٨ ، الجزء الاول ص ٣٧٦ ، الام للشـافعى الجزء الرابع ، ص ٨٣ ، ٨٤ كتاب المهذب فى الفقه الشافعى للشيرازى ، الجزء الثانى ، طبع الحلبى ١٣٤٣ هـ ، ص ٢٤٣ .

(٢) وقال أحمد لايستوفى الحد حتى يرجع الى دار الاسلام ، الافصاح ، ص ٣٧٧ .

اقامة الحدود تستند الى الولاية العامة . فهى فى الشريعة الاسلامية من حق الامام أو نائبه لا يقيمها فى دار الاسلام الا هو(١) .

كذلك فصل الحنفية فيما يتعلق بالقصاص ، فقيل انه اذا قتل مسلم مسلما فى دار الحرب ، فاما أن يكون المقتول قد دخل هـذه الدار مستأمنا للتجارة أو لاية مصلحة اخرى ، أو يكون أسيرا فى يد الاعداء هناك ، أو يكون قد أسلم هناك ولم يهاجر الى دار الاسلام وأجمع علماء الحنفية على عدم القصاص فى العمد ، وذلك لان استيفاء القصاص يستند الى الولاية العامة ، ولا ولاية لدولة فى أرض دولة اخرى . ولهذا حكموا بعدم وجوب القصاص ، واكتفوا باحتساب الدية فى مال القاتل لان نفس المسلم ودمه معصوم(٢) .

مؤدى ذلك عند الشافعية أن الاقليم لا يحجب ثبوت الحق وان حجب تنفيذه ما لم يكن فى دار الحرب امام ، فان قفل راجعا الى دار الاسلام استوفى الحد فيها لوجود السيادة وقيام الولاية حينئذ .

قال الشافعى : « ولا فرق بين دار الحرب ودار الاسلام فيما أوجب الله على خلقه من الحدود لان الله عز وجـل يقول والسارق والسارقة اقطعوا أيديهما والزانى والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة . وسن رسول الله صلى الله عليه وسلم على الزانى الثيب الرجم وحد الله القاذف ثمانين جلدة لم يستثن من كان فى بلاد الاسلام ولا فى الكفر ، ولم يضع عن أهله شيئا من فرائضه ولم يبح لهم شيئا مما حرم عليهم ببلاد الكفر . ما هو الا ما قلنا فهو موافق للتنزيل والسـنة وهو مما يعلقه المسـلمون ويجتمعون عليه أن الحلال فى دار الاسلام حلال فى دار الكفر والحرام فى بلاد الاسلام حرام فى بلاد الكفر ... »(٣) .

اما الحنفية فان الاقليم مانع وحاجب من ثبوت الحق ووجوبه لديهم ، فان قفل راجعا الى دار الاسلام انتفت العصمة عنه . وهو رأى ينحو الى الناحية العملية فى وجوب وجود الولاية الضرورية التى تتمثل فيها مظاهر السيادة لاقامة الحد والتى تقوم بتطبيق أحكام قوانينها التى تسرى هناك . ولا غرو أن قررت القوانين الحديثة مثل هذا الحكم ، واعفت الجيوش الاجنبية من قضاء الدولة المقيمة على أراضيها وأحكام تشريعاتها بشروط تنظمها فى هذا الشأن . وقد قيل فى عصر ازدهار نظرية السيادة وقوتها ان القانون يتبع العلم ، أو كما قال بونابرت « حيثما يوجد العلم توجد فرنسا » .

---

(١) أنظر شرح السرخسى على السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيبانى ، طبع حيدر اباد ، الجزء الاول صفحة ٦٨ ، وفى رأى انه لا تقام الحدود فى دار الحرب مخافة أن يلحق اهلهـا بالعدو ، والحدود فى هذا كله سواء ، كتاب الرد على سير الاوزاعى ، الام للشافعى ، الجزء السابع ، طبع بولاق ١٣٢٥ هـ ، ص ٣٢٣ .

(٢) أنظر شرح السرخسى على السير الكبير ، الجزء الاول ، ص ٨٨ .

(٣) الرد على سير الاوزاعى ، الام للشافعى ، الجزء السابع ، ص ٣٢٢ .

وهكذا نرى أن تعاليم الشريعة الاسلامية فى تقنينها للعلاقات بين دار الاسلام ودار الحرب تعترف بوضوح بأن سيادة الدولة لا تمتد الى خارج اقليمها . ويميل الفقه الحنفى أكثر من سواه الى الاعتراف بالحالة الفعلية فى تقرير سلطان وسيادة الدولة غير الاسلامية على من يقيمون على أراضيها، مسلمين وغير مسلمين . بل ان المصدر الاعلى للشرع الاسلامى قد وضع فى شأن تقنين هذه الحالة حكما أكثر وضوحا وجلاء فى صدد نصرة المسلمين المضطهدين فى عقيدتهم داخل دار الحرب ، حيث لم يبح للدولة الاسلامية ان تقوم بمثل هذا الواجب اذا كانت هناك ثمة علاقة عهدية تربط بينها وبين الدولة الاخرى غير الاسلامية مصداقا للآية الكريمة « وان استنصروكم فى الدين فعليكم النصر الا على قوم بينكم وبينهم ميثاق » . هذا بينما تقوم الدولة الاسلامية بواجب الحماية والدفاع كاملا عن رعاياها ، مسلمين كانوا أو غير مسلمين ، ما داموا يقيمون على أرض الدولة الاسلامية بموجب سلطتها الزمنية وسيادتها التامة على هذا الاقليم (١) .

مما تقدم يبين أن حكم المسلمين المقيمين داخل دار الاسلام هو حكم المواطنين الذين يتمتعون بكافة الحقوق ويقومون بأداء الواجبات التى يفرضها عليهم تمتعهم بجنسية الدولة الاسلامية ، بينما لا يعدو المسلمون المقيمون فى دار الحرب ان يكونوا بمثابة اخوة لهم فى العقيدة والدين . فلو اننا أردنا التكييف القانونى الصحيح لمثل هذه الحالة لاستطعنا القول أن حكم هؤلاء الاخيرين هو حكم الاجانب بالنسبة للدولة الاسلامية . بينما يعتبر مسلمو دار الاسلام بمثابة المواطنين ويعتبر مسلمو دار الحرب بمثابة الاجانب ، ذلك أن غير المسلمين المقيمين بدار الاسلام (أهل الذمة) يعتبرون بمثابة الرعايا الذين يشتركون مع مسلمى دار الاسلام فى التمتع بالتبعية للدولة الاسلامية وحقهم فى حمايتها لهم ، وان كان تمتعهم بالحقوق عامة لم يصل بهم الى درجة تمتع مسلمى دار الاسلام بها . فالدولة الاسلامية تباشر عليهم سلطانها السياسى والزمنى كاملا ، كما يحكم الشرع الاسلامى جميع أحوالهم ومعاملاتهم شخصية كانت ام تجارية أو مدنية وجنائية . ذلك أن الشريعة الاسلامية هى مصدر الحكم فيما يتعلق بمعاملات غير المسلمين بين بعضهم وبعض ، وبينهم وبين المسلمين ، على أساس القاعدة الشرعية التى جاء بها قول الرسول صلى الله عليه وسلم « لهم مالنا وعليهم ما علينا » . وعلى أساس هذا المبدأ الصريح يمكن أن نتبين مدى بروز فكرة السيادة الاقليمية للدولة الاسلامية على دار الاسلام ومن عليها من مسلمين وغير مسلمين(٢).

---

(١) أنظر شرح السرخسى على السير الكبير ، الجزء الثانى ، ص ٦٤ .

(٢) أنظر فى تفصيل أحكام أهل الذمة فى دار الاسلام ، وما يلزم فى هذا الصدد على الامام من أخذهم بحكم الاسلام فى ضمان النفس والمال والعرض واقامة الحدود عليهم فيمايعتقدون تحريمه كالزنا ، دون ما يعتقدون حله كالخمر ، لان عقد الذمة لا يصح الا بالتزام أحكام الاسلام — كتاب المهذب فى فقه الامام الشافعى للشيرازى ، الجزء الثانى ، طبع الحلبى ١٣٤٣ هـ ، ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، شرح الزيلعى على متن الكنز ، الجزء الثالث ، طبعة بولاق ، ١٣١٣ هـ ، ص ٢٧٦ — ٢٨٣ .

مفهوم السيادة الاقليمية للدولة الاسلامية :

وليس هناك أوضح فى الدلالة على ظهور هذه الفكرة فى السيادة الفعلية للدولة على اقليمها ، من قيام مبدأ تقسيم المعمورة الى دارين ، دار الاسلام ودار الحرب وانتفاء العصمة بينهما ، كاحدى المبادىء الاساسية للاحكام فى تنظيم العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية . وهو مبدأ فريد فى بابه تميز به الفقه الاسلامى وتحدد به كيان الدولة الاسلامية وسريان احكام تشريعها واحترام الناس له فى نطاقها الاقليمى . فبموجب هذا التقسيم للمعموره الى دارين حدد الفقه الاسلامى نطاق السلطة السياسية وسريان القواعد القانونية للدولة الاسلامية بدار الاسلام .

وقد بنى فقهاء الاسلام ، على اختلاف فيما بينهم ، على هذا التقسيم الاساسى للمعمورة تفريعات وأحكاما مختلفة تتعلق بسريان القانون وحكم قواعد النظام العام للمسلمين وغير المسلمين داخل دار الاسلام ، وعدم امكان ذلك خارج نطاق دار الاسلام . وقد بلغت المدرسة الحنفية فى هذا المجال شأوا بعيدا ، فعرف صاحب السير الكبير محمد بن الحسن الشيبانى صاحب أبو حنيفة دار الاسلام بأنها « اسم للموضع الذى يكون تحت يد المسلمين وعلامة ذلك ان يأمن فيه المسلمون »(١) . وعرفها القاهستانى الحنفى فى جامع الرموز بأنها « ما يجرى فيه حكم امام المسلمين » كما عرف دار الحرب بأنها « ما يجرى فيه أمر رئيس الكافرين » .

وبالنظر فى هذه التعريفات وغيرها ، نجد أن الفقهاء قد اعتمدوا فى الحكم على الدار بأنها دار اسلام أمورا مؤداها أن تكون السيادة والغلبة فيها للمسلمين وان يأمن فيها المسلمون على أنفسهم وأموالهم وعقائدهم ، وان تسرى فيها أحكام الاسلام. ويمكن صياغة هذا المفهوم فى تعبير حديث بانها هى البلاد التى تسرى عليها أحكام الاسلام وتقام فيها شعائره وتبرز مظاهره ويأمن من فيها بأمان المسلمين سواء اكان سكانها جميعا من المسلمين ام من غيرهم ام من الفريقين معا . أما دار الحرب فيمكن تعريفها فى عبارة حديثة على ضوء تعريف الكسانى لها فى البدائع بأنها هى البلاد التى لا تسرى عليها احكام الاسلام ، ولا يخضع سكانها لحكم أو سلطان المسلمين(٢).وهى بهذا المعنى وحدة لا تتجزأ فى مقابلة دار الاسلام بالنظر الى الاحكام والمسائل التى يمكن أن يكون لاختلاف الدارين أثر فيها ، فهى فى نظر الشارع الاسلامى ليست تنظيمات ذات طابع قانونى أو سيادة معترف بها ، ولكنها مجرد أشكال أو مواضع للاباحة لتنفيذ سلطة القهر والاغتصاب ، وذلك على الرغم من

---

(١) انظر شرح السير الكبير ، الجزء الرابع ، ص ٢٥٤ ، عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية ، القاهرة ١٣٥٠ هـ ، ص ٦٩ .
وانظر فى هذا الشأن أيضا الجزء الرابع من الام للشافعى ، ص ٨٤ ، ١٠٣ .

(٢)الكسانى ، بدائع الصنائع ، الجزء السابع ، ص ١٣٠ ، ١٣١ .

انها تتألف فى واقع الامر من دور مختلفة وبلاد متفرقة ، لكل منها حدودها المعينة ونظمها الخاصة وحكومتها المستقلة(١) .

ومن ثم ، ليس بالضرورة أن تعتبر الدار دار اسلام نتيجة وجود اغلبية من المسلمين فيها ، بل يكفى لاعتبارها كذلك ان يكون المسلمون قد قهروها وأعلنوا منائر الاسلام وشعائره فيها وألزموا أهلها بدفع الجزية مقابل حماية المسلمين لهم بموجب عقد الذمة . ومما لا شك فيه أن طبيعة السيادة فى هذه الحالة هى اقليمية .

غير أنه يبدو من عبارة بعض المتأخرين من فقهـــاء الحنفية انه يكفى لاعتبار البلد دار اسلام ظهور أحكام الاسلام فيها ، وقدرة المسلمين على اقامة مظاهره وتطبيق أحكامه على أمورهم ومعاملاتهم،سواء أكانت الغلبةوالسيادة للكفار أم للمسلمين . فقد غلب التتار على بلاد المسلمين واجتاح هولاكو بجيشه مدنهم وسهولهم ، وأخضع السكان فيها لحكم المغول ، ولكنهم ابقوا ولاة من المسلمين وقضاة منهم يحكمون بشريعة الاسلام بينهم فى عقائدهم ومعاملاتهم على السواء . وهنا حار فقهاء الاسلام ، هل الدار بقيت دار اسلام أم اصبحت دار حرب ، وما حكم حكام المسلمين الذين أبدوا الخضوع للفاتحين ؟ هل هم مرتدون أم مسلمون ؟ وانتهى الرأى بين الفقهاء فى هذا الصدد الى انه لاشك فى أن البلاد التى خضعت وغلب أهلها من المسلمين (كما هو الحال فى شأن البلاد الاسلامية التى خضعت للاستعمار الغربى فى الآونة الحديثة) هى دار اسلام ، وذلك لعدم اتصالها بدار الحرب ، وعدم ظهور أحكام تتناقض وأحكام الاسلام فيها . بل كان القضاة مسلمين ، ومن قال انه مسلم بالشهادتين حكم باسلامه .

جاء فى الجامع الوجيز المعروف بالفتاوى البزازية(٢) : « قال السيد الامام والبلاد التى فى أيدى الكفرة اليوم لاشك أنها بلاد الاسلام لعدم اتصالها ببلاد الحرب ولم يظهروا فيها أحكام الكفر ، بل القضاة المسلمون ، ومن قال منهم أنا مسلم وشهد بالكلمتين حكم باسلامه ومن وافقهم من المسلمين فهو فاسق لا كافر ولا مرتد ، وتسميتهم مرتدين من أكبر الكبائر لانه تنفير عن الاسلام وتقليل لسواده واغراء على الكفر . والملوك الذين يطيعونهم عن ضرورة مسلمون ، والذين يطيعونهم لا عن ضرورة موادعة أو مخادعة . أما البلاد التى عليها وال مسلم من جهتهم يجوز فيه اقامة الجمع والاعياد وأخذ الخراج وتقليد القضاة وتزويج الايتام والارامل لاستيلاء المسلم عليه ، وطاعته الكفرة أما موادعة أو مخادعة . وأما البلاد التى عليها ولاة كفار فيجوز أيضا

(١) أنظر الكسانى ، البدائع ، الجزء السابع ، ص ١٣٠ ، شرح السرخسى على السير الكبير ، الجزء الرابع ، ص ١٩ .

(٢) مخطوط سنة ٩٠٠ ، ٢٠١ فقه حنفى قوله ص ٣١٨ — ٣١٩ ، وآخر سنة ٨٩٤ ، ٢٠٢ فقه حنفى قوله ، ص ٣٢٤ — ٣٢٥ — بخزانة دار الكتب المصرية .

فيها اقامة الجمع والاعياد والقاضى بتراضى المسلمين ، ويجب عليهم طلب وال مسلم . وتعليق البايزة أعنى اللوح السلطانى امارة ملكية لا تعلق لهـا بالدين كان من خشب أو فضة بخلاف وضع قلنسوة المجوسى وشد الزناد لانه امارة الكفرة ، كالختان امارة الاسلام وقص الشارب امارة أهل السنة والجمـاعة ...

وقد حكمنا بلا خلاف بأن هذه الديار قبل استيلاء التتار من ديار الاسلام ، وبعد استيلائهم اعلان الاذان والجمع الجمعيات والحـكم بمقتضى الشرع والفتوى والتدريس واقع بلا نكير من ملوكهم فالحكم بأنها من بلاد الحرب لا جهة له نظيرا الى الدراسة والدراية واعلان بيع الخمر واخذ الغرايب والمكوس والحكم من النقض برسم التتار ، كاعلان بنى قريظة بالتهود وطلب الحكم من الطاغوت فى مقابلة محمد عليه السلام فى عهده بالمدينة ومع ذلك كانت بلدة الاسلام بلا ريب وذكر الحلوانى انما يصير دار الحرب باجراء أحكام الكفر وأن لا يحكم فيها بحكم من أحكام الاسلام وأن يتصل بدار الحـرب وأن لا يبقى فيها مسلم ولا ذمى آمنا بأمان الاول أعنى بأمان اثبتها الشارع بالايمان أو عقد الذمة فاذا وجدت الشرايط كلها صارت دار الحرب وعند تعارض الدلائل والشرايط يبقى ما كان ويرجح جانب الاسلام احتياطا لا يرى أن دار الحرب تصير دار الاسلام بمجرد اجراء الاحكام اجماعا » .

ولعل هذه الفتوى التى أفتى بها فقهاء ذلك العهد من غلبة التتار على بلاد الاسلام لا تختلف عما قرره الامام الاعظم أبو حنيفة من صيرورة دار الاسلام دار حرب بقيام شروط ثلاثة (١) :

١ ــ اجراء الاحكام المغايرة لاحكام الاسلام جهارا وأن يحكم الحاكم غير المسلم المسلمين ولا يرجعون فى منازعاتهم الى قضاة المسلمين .

٢ ــ الاتصال بدار الحرب بحيث لا يكون بينها بلد من بلاد الاسلام يلحق المسلمين المدد منها .

٣ ــ زوال الامان الاول ، بمعنى أن لا يأمن المسلم أو الذمى فيها الا بأمان غير المسلمين ولم يبق الامان الذى كان للمسلم باسلامه ، وللذمى بعقد الذمة ، قبل استيلاء غير المسلمين على تلك الدار .

فان تخلف واحد من هذه الشروط بقيت الدار دار اسلام ، وبقى الحكم فيها على ما كانت عليه .

---

(١) انظر رواية رأى محمد وأبى يوسف وأبى حنيفة فى مختصر الطحاوى ، تحقيق أبو الوفا الافغانى ، مطبعة دار الكتاب العربى ، ١٣٧٠ هـ ، ص ٢٩٤ ، ٢٩٥ .

أما فيما يتعلق بما فرع فقهاء المسلمين على اختلاف الدارين وسيادة كل منها على أرضها ومن عليها سيادة اقليمية ، فقد أتى الفقهاء فى ذلك على تفصيل كبير ، تأتى على ذكر بعضه :

١ ــ عند الحنفية أن انتفاء العصمة بين الدارين لا يجيز عقد الوكالة بين الموكل المقيم بدار الاسلام وبين الوكيل المقيم بدار الحرب ، وكذلك بين الموكل المقيم بدار الحرب وبين الوكيل المقيم بدار الاسلام.لان العصمة منتفية بين الاقليمين . ومن ثم ، فان عقد الوكالة فى أى من هاتين الحالتين يتنافى وطبيعتها ، من حيث أن الوكيل يجب أن يعمل بموجب توجيهات الموكل وارشاداته .

٢ ــ عند الحنفية ، أنه لا تجوز شهادة مستأمن (أجنبى من أهل دار الحرب مقيم اقامة مؤقتة لاتزيد على عام فى دار الاسلام) ضد ذمى فى دار الاسلام . نتيجة لاختلاف دار كل منهما . فالذمى رعية من رعايا دار الاسلام ، واما المستأمن فهو من مواطنى دار الحرب . وعلى خلاف ذلك تجوز شهادة الذمى ضد المستأمن لان المستأمن أجنبى.فهو فى مركز أقل من مركز الذمى المقيم فى دار الاسلام ، وواضح أن كلا منهما يستمد مركزه القانونى فى هذه الحالة من تبعيته لدار معينة .

٣ ــ عند الحنفية ، على حد قول الشيبانى فى « السير الكبير » أن انتفاء العصمة بين الدارين يعنى عدم جواز التوارث بين المسلمين فى دار الاسلام وبين المسلمين فى دار الحرب ، وكذلك بين غير المسلمين وبعضهم فى كل منهما . فليس لغير المسلم فى دار الحرب أن يرث غير مسلم فى دار الاسلام ، كما ليس للمسلم فى دار الاسلام أو دار الحرب أن يرث مسلما مات فى الدار الاخرى . وبعبارة أخرى أن التوارث غير جائز بين من يعيشون على أى من الاقليمين بالنسبة للاقليم الآخر .

٤ ــ عند الحنفية ، أنه اذا دخل مسلم دار الحرب وعقد مع حربى عقد ربا ، أو غيره من العقود الفاسدة فى نظر الشرع الاسلامى ، فان العقد جائز . فيحل للمسلم أن يتعامل بالربا وأن يتعاقد بالعقود الفاسدة مع الحربى فى دار الحرب ، وكذلك مع المسلم الذى أسلم هناك ولم يهاجر الى دار الاسلام . وهذا هو ما اتجه اليه الامام أبو حنيفة ، وأيده الشيبانى فيما يتعلق بالحالة الاولى ، وخالفه فى الثانية .

أما أبو يوسف ، فذهب والائمة الثلاثة الآخرون الى أنه لا يحل للمسلم فى دار الحرب الا ما يحل له فى دار الاسلام ، واحتجوا فى ذلك بالعموميات الدالة على تحريم الربا ، كقوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » ، وقوله جل شأنه « لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة » .

٥ ــ عند الحنفية (ومالك) أنه اذا غلب الكفار المسلمين على شىء من أموالهم يملكون ما أخذوه بالقهر والغلبة ، ثم ان أخذها المسلمون فصاحبها قبل القسمة أحق بها ، وبعد القسمة أحق بقيمتها ، وسواء فى ذلك عند الحنفية

العقار والمتاع والبلاد . وقال أبو حنيفة اذا اتصل العقار والبلاد ببلادالحرب ملكوه ، وان لم يتصل فهو باق على حكمه .

وعند الشافعية أنه اذا غلب الكفار المسلمين على شيء من أموالهم لم يملكوها ، بل هى باقية على ملك أصحابها . فان ظفر بها المسلمون فصاحبها احق بها قبل القسمة ، فان لم يعلم حين قسمت عوض من وقع ذلك فى سهمه عنه من خمس الخمس ، ودفع ذلك الى مالكه (١) .

وهكذا يبلغ المذهب الحنفى ، على وجه الخصوص ، بنظرية السيادة الاقليمية للدولة الاسلامية شأوها البعيد ، سواء فيما يتعلق بمفهومها ككل بمعنى سيادة الدولة الاسلامية على دار الاسلام ، أو فيما يتعلق بالتطبيقات والاحكام التى تجرى على جميع الاشخاص والاشياء فيها .

وعلى خلاف ذلك ، ذهب المذهب الشافعى الى أن دار الاسلام لا يمكن بأى حال من الاحوال أن تصير دار حرب ، مهما كانت الصورة التى تأخذها بعد الاستيلاء عليها من الكفار ، أى سواء كانت تقام فيها بعض أحكام الاسلام وتعطل اجراء البعض الاخر ، أم انقطعت فيها جميع آثاره . يصرح بذلك العلامة ابن حجر ، ويستدل عليه بالخبر الصحيح من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، « الاسلام يعلو ولا يعلى عليه » وحينئذ ، يصبح الظاهر أنه يتعذر عودة دار الاسلام دار حرب أو كفر ، وان استولى عليهما الكفار .

وفى الواقع ، أن هذه شدة تمليها العاطفة فى التمسك بحكم الاسلام والحرص علىاسترداد أرضه المغتصبة ، لا أثر لها فى الاعتبارات العملية اليوم، مثلها كمثل الحكم على الاندلس أو فلسطين المحتلة اليوم بأنها دار اسلام ، رغم امتلاك الكفار لها وسيطرتهم عليها كلها ومحو كل أثر للاسلام والمسلمين كان قديما فيها .

يقول الامام الدبوسى فى تأسيس النظر (٢) : « الاصل عندنا أن الدنيا كلها داران دار الاسلام ودار الحرب وعند الامام الشافعى الدنيا كلها دار واحدة(٣) وعلى هذا مسائل :

ـ منها ـ اذا خرج أحد الزوجين الى دار الاسلام مسلما مهاجرا أو ذميا وتخلف الآخر فى دار الحرب وقعت الفرقة (فسخ العقد)(٤) عندنا

---

(١) ابن جماعه ، المرجع السابق ، الباب الرابع عشر .

(٢) كتاب تأسيس النظر ، تأليف الامام الاجل أبى زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الديوسى الحنفى عليه سحائب الرحمة والرضوان ، الطبعة الاولى ، محمد أمين الخانجى ، ص ٥٨ .

(٣) المقصود دار واحدة حكما أى من حيث سريان الاحكام على المسلمين أينما ذهبوا ، وليس عملا أخذا بواقع الحياة السياسية فى عصور الخلافة الاسلامية .

(٤) الاضافة فيما بين القوسين لنـــا .

فيما بينهما وعند الامام أبى عبد الله الشافعى لا تقع الفرقة بنفس الخروج . — ومنها — اذا أخذوا أموالنا وأحرزوها بدار الحرب ملكوها عندنا وعند الامام الشافعى لا يملكونها — ومنها — اذا اغتنم أهل الحرب أموالنا وأحرزوها بدار الحرب ثم أسلموا عليها وهى فى ليديهم كانت لهم ملكا ، وعند الامام أبى عبد الله الشافعى لا يملكونها وكان عليهم ردها الى أربابها — ومنها — ما قال أصحابنا أن المسلمين اذا استنقذوا من أيدى المشركين ما أخذوا من أموالنا لا يأخذها أصحابها الا بالقيمة اذا وجدوها بعد القسمة عندنا وعند الامام الشافعى يأخذونها بغير شىء — ومنها — أن أهل الحرب لو أخذوا من أموالنا عبدا ثم دخل اليهم مسلم بأمان فاشتراه منهم وأخرجه الى دار الاسلام أنه لا يأخذه صاحبه الا بالثمن وان وهب له منهم يأخذه بالقيمة ، وعند الامام الشافعى يأخذه بغير شىء — ومنها — أن الحربى اذا أسلم فى دار الحرب ثم خرج الينا وترك ماله ثم ظهر المسلمون على دارهم كان جميع ماله غنيمة عندنا لانه وقع بينه وبين ماله مباينة الدارين ، وعند الامام أبى عبد الله الشافعى لا يكون غنيمة ولو أسلم ولم يخرج الينا حتى ظهر المسلمون عليهم كان عقاره غنيمة لنا وعند الامام الشافعى لا يكون غنيمة . وعلى هذا قال أبو حنيفة رضى الله عنه فى الآبق اليهم أنهم لا يملكونه بالاخذ لانه لما أبق صار فى يد نفسه فى دار الحرب لانهم لا يملكون قهره وعارض يد مولاه قهر نفسه وعصيانه وعند صاحبيه ملكوه — ومنها — ماقال أصحابنا أن دار الحرب تمنع وجوب ما يندرىء بالشبهة (كأن سرق وهناك شبهة أنه جائع) لان أحكامنا لا تجرى فى دارهم وحكم دارهم مخالف لحكم دارنا وعند الامام أبى عبد الله الشافعى بقعة الحرب لا تمنع وجوب ما يندرىء بالشبهة وبيان هذا حربى أسلم فى دار الحرب ثم دخل رجل مسلم دارهم بأمان فقتله لا قصاص عليه ولا دية عندنا وعند الامام أبى عبد الله الشافعى عليه القصاص . وعلى هذا قال أصحابنا لو دخل مسلمان مستأمنان فى دار الحرب فقتل أحدهما صاحبه لا قصاص عليه وعند الامام أبى عبد الله الشافعى عليه القصاص وكذلك قال أصحابنا فى أسيرين مسلمين فى دار الحرب قتل أحدهما صاحبه لا قصاص على القاتل عندنا وعند الامام الشافعى على القاتل القصاص . وعلى هذا قال أصحابنا لو شرب المسلم الخمر أو زنا أو قذف فى دار الحرب لا حد عليه عندنا ويجب عند الامام الشافعى عليه الحد » .

وحقيقة الامر أن نظرية تقسيم المعمورة الى دارين ، وتحديد نطاق دار الحرب ودار الاسلام ، لم تعدو أن تكون فكرة سياسية بحته ، استلزمتها طبيعة الامور فى وجوب سيادة الدولة على أراضيها وسيطرتها على من يقطنون عليها سيطرة كاملة فى مواجهة أعدائها ، وضرورة التحفز وشن الجهاد المستمر من قبل دولة الاسلام الفتية الثائرة على الانظمة الرجعية المجاورة لها . أما ما اختلف فى شأنه العلماء والفقهاء ، حنفية من جانب وشافعية ومالكية من جانب آخر ، حول اختلاف الدارين والاحكام الفقهية الواجب تطبيقها فى شأنه ، ان هو فى حقيقة الامر الا اختلاف فى فهم مضمون السيادة: هل هى سيادة اقليمية أم شخصية ؟ وفى تحديد طبيعة القوانين والاحكام

الشرعية : هل هى اقليمية تطبق داخل الاقليم على جميع القاطنين فيه ولا تتعدى حدوده الى الخارج أم يجوز تعديها الى أرض دولة أخرى ؟ .

والواقع أن المدرسة الحنفية ، كانت أبرز أثرا وأقوى حجة وأعم نفعا فى الاخذ بالنظرية الاقليمية فى السيادة وسريان التشريع ، بالنسبة الى عصرنا الحالى من جانب ، والتطورات الدستورية والدولية الحديثة من جانب آخر .

ختام ــ طبيعة السيادة الاسلامية :

والحق يقال أننا لو أنعمنا النظر فى كتابات علماء وفقهاء المسلمين حول مفهوم السيادة للدولة الاسلامية كما أوضحناه ، لما رأينا فيها الوضوح اللازم للقول بأن الفكر الاسلامى قد أخذ بمفهوم قانونى محدد أو مذهب سياسى واضح فيما يتعلق بالسيادة . فنظرية السيادة بالتفصيل والايضاح الذى أطنب فيه كتاب الغرب ، وبمثل الصورة القانونية التى حددها الفقه الدستورى والدولى هناك ، لم تعرفها كتابات المسلمين من علماء الكلام والامامة والفقهاء فى الشريعة . حقيقة أنه قد نشأ فى الفكر الاسلامى تمييز للسلطة السياسية والزمنية التى يتمتع بها الخليفة وحكومة الدولة الاسلامية على أرضها عن الواجبات والاختصاصات الدينية للخليفة والدولة .

ولكن هذه السلطة الزمنية ، فى المفهوم السياسى للفكر الاسلامى ، لم تتأكد بها النظرة الوضعية المستقلة ، البعيدة عن التأثر بالصبغة الدينية .

فمن ناحية ، كان هناك الفكر والفقه الاسلامى فى تقسيم المعمورة الى دارين والسيادة المطلقة على دار الاسلام ، والاطناب فيما يتعلق بصفات واختصاصات صاحب الرئاسة فى دولة الخلافة . ومن ناحية أخرى ، كان هناك الاعتقاد بوجود سيادة الهية خارج ارادة ونطاق السيادة الزمنية للدولة وصاحب الرئاسة فيها ، تقف ولا شك عائقا دون أن يتطور العقل السياسى المطلق فى صنع الحياة بارادة الانسان نحو نظرية قانونية محددة أو شاملة فيما يتعلق بالسلطة الزمنية للدولة . وباختصار كانت هناك نظرة مؤداها وجود سلطة سياسية داخل دولة الخلافة ولكنها محكومة بنطاق قواعد الشريعة الاسلامية . كذلك كان الازدواج فيما يتعلق بالسلطة الزمنية السياسية والسلطة الدينية الروحية (الخارجة عن ارادة الانسان وارادة الامة كمصدر للسلطات وارادة الخليفة كصاحب للسلطة) أو بالاحرى عدم الفصل بين الدين والدنيا فى واجبات واختصاصات الدولة الاسلامية ، سببا فى عدم بروز نظرية وضعية سياسية وقانونية فى سيادة الدولة . فمما لا شك فيه أن ارادة التوحيد قد غلبت الفكر النظرى ، وحالت بينه وبين التمسك بالمنطق الوضعى فى تقسيم وظائف الدولة ، وفصل الجانب الزمنى عن الدينى ، وابراز فكرة السيادة واضحة سياسيا . وذلك على الرغم من أن

هذا المنطق وتلك الفكرة قد وجدا صدى عميقا فى الضرورات التى اقتضت تفريعات فى الاحكام ذات الاهداف العملية .

ولعل أوضح دليل على ذلك هو أن الحديث حول سلطة الدولة واختصاصات الخلافة وأركانها كان فى مجموعه حديثا فى نطاق علم الكلام والامامة ، بقدر ما كان فى نطاق علم الفقه .