

الباب الأول

المواطنة في إطار فقه الدولة

الفصل الأول: نظرية الدولة في الفقه الإسلامي،

ويشتمل على أربعة مباحث

المبحث الأول : مفهوم الدولة وحكم قيامها ، ويشتمل على مطلبين

المطلب الأول : مفهوم الدولة في اللغة والاصطلاح

المطلب الثاني : حكم قيام الدولة في الفقه الإسلامي

المبحث الثاني : أركان الدولة، ويشتمل على أربعة مطالب

المطلب الأول : السلطة

المطلب الثاني : الشعب والسيادة

المطلب الثالث : الأرض أو الإقليم

المطلب الرابع : العقيدة

المبحث الثالث : وظيفة الدولة في الفقه الإسلامي، ويشتمل على مطلبين

المطلب الأول : الوظائف الداخلية للدولة

المطلب الثاني : الوظائف الخارجية

المبحث الرابع : المواطنة في دستور الدولة في الفقه الإسلامي، ويشتمل

على ثلاثة مطالب

المطلب الأول : الدستور في القانون الوضعي والفقه الإسلامي

المطلب الثاني : تطبيقات دستورية لمبدأ المواطنة في الفقه

الإسلامي

المطلب الثالث : المواطنة في الدستور المصري

المبحث الأول

مفهوم الدولة وحكم قيامها في الفقه الإسلامي

المطلب الأول: مفهوم الدولة في اللغة والاصطلاح

أولاً: الدولة في اللغة

يشير لفظ الدولة في اللغة إلى أكثر من معني، فالدولة والدولة العقبية في المال والحرب سواء، والجمع دُولٌ ودِوَلٌ. كذلك فالدولة هي الانتقال من حال إلى آخر كالانتقال من الشدة إلى الرخاء، أو العكس والدولة أيضا الغلبة^(١).

وعلى الرغم من أن التعدد في المعاني قد يبدو لأول وهلة كأنه يعبر عن شيء من التمايز والاختلاف إلا أن الحقيقة غير ذلك، وذلك أن وحدة المادة -التي اشتقت منها تلك المعاني- يعبر عن وجود معني أصلي يؤلف بينها جميعا وهو التحول من حال إلى حال بما يستتبعه ذلك من تغير وعدم استقرار. ولو قلبنا تلك المعاني السابقة على هذا المعني الأصلي لوجدناها تعبر عنه بشكل أو بآخر.

وتلك المعاني السابقة لا تعبر عن المفهوم الاصطلاحي الحديث للدولة، ككيان سياسي له أركانه ووظائفه، بيد أن هذا المعني اللغوي قد ينسحب على المفهوم السياسي للدولة عند فقهاء الإسلام ومفكره، لذلك نجد أن ابن خلدون ربط بين الدلالة اللغوية والدلالة السياسية حيث قال «إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والدول سنة الله التي خلت في عبادة»^(٢).

(١) ينظر مادة دول: في ابن منظور مرجع سابق، (٢٥٢/١١)، الرازي، مختار الصحاح، القاهرة دار التراث العربي للطباعة والنشر (ص ٢١٥ - ٢١٦)، دكتور إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، القاهرة - دار المعارف، ط ٢، (١/٣٠٤ - ٣٠٥).

(٢) ابن خلدون: مرجع سابق (ص ٤٧).

كذلك يختلف المعني اللغوي للدولة في اللغة العربية إذ يتضمن التغير والتبدل عن مثيله في اللغات الأوربية فالإنجليزية مثلا (state) يشير إلى الثبات وعدم التغير والتبدل وكذلك الفرنسية (etete) والإيطالية (stato)^(١).

ثانيا: مفهوم الدولة في الاصطلاح

- مفهوم الدولة في اصطلاح القانونيين.

لقد اختلف علماء القانون في تعريف شامل للدولة ومرد ذلك يرجع إلى اختلافهم في المعايير التي يضعونها في إبراز صفة الدولة لجماعة معينة^(٢).

«فبينما يري فقيه أن الدولة هي مجموعة من الأفراد استقرت في إقليم معين ويحكمها تنظيم معين والجماعة في مواجهة الأفراد سلطة عليا آمرة وقاهرة، يري فقيه آخر أن الدولة هي مجموعة من الأفراد تقيم في إقليم معين وتخضع لسلطان طائفة فيها.

ويري البعض الآخر أن الدولة هي جماعة كبيرة من الناس تقطن علي وجه الاستمرار أرضا معينة وتخضع لحكومة منظمة تدير شئونها، ولا يشترط بعض آخر من علماء القانون لقيام الدولة وجود حكومة بل يكتفي بوجود شعب منظم يقطن أرضا معينة ويخضع لقانون معين»^(٣). ومع هذا الاختلاف في مفهوم الدولة عند علماء القانون الوضعي، فإن هناك قدرا مشتركا يتفق عليه الجميع في ضرورة وجود الدولة وهو ما يلي:

١ - الجماعة البشرية (الشعب). ٢ - الإقامة علي أرض معينة.

٣ - وجود هيئة حاكمة ذات سلطة علي الإقليم والجماعة البشرية

وسيتحدث الباحث عن هذه الأركان فيما بعد.

(١) د/ محمد جابر الأنصاري: الأزمة السياسية عند العرب، دار الشروق (ص ٢٩).

(٢) د/ محمد محمد جاهين، التنظيمات الإدارية في الإسلام، الهيئة المصرية للكتاب (ص ٩٦).

(٣) د/ أحمد الحصري، الدولة وسياسة الحكم في الفقه الإسلامي، مكتبة الكليات الأزهرية (ص ٩، ١٠).

- مفهوم الدولة في اصطلاح الفقهاء.

يستطيع الباحث في الفقه الإسلامي القول أن فكرة الدولة فكرة إسلامية استمدت أركانها من التشريع الإسلامي، الذي استمد قواعده من القرآن والسنة، والأدلة التابعة لهما، فلو نزلنا تلك الأركان السابقة على الدولة التي أقامها النبي ﷺ في المدينة، حيث يمثل شعب الدولة جماعة الأنصار والمهاجرين، وقبائل اليهود، ومن لم يسلم من أهل يثرب، وأرض الدولة هي أرض المدينة بحدودها، والسلطة الحاكمة هي قيادة النبي ﷺ لها. ؛ لانطبقت تماماً على مفهوم الدولة المعاصر^(١).

ومن خلال معاني الدولة في اللغة، ودلالاتها في القرآن والسنة، والربط بينهما صيغ هذا التعريف السياسي للدولة، وعُرِّفَتْ بأنها «الإطار النظامي الذي تجسد من خلاله الجماعة المسلمة استخلافها السياسي؛ لتحقيق شهودها الإيماني في حراسة الدين وسياسة الدنيا به بين أعضائها وبينها وبين غيرها من الجماعات الأخرى»^(٢).

وقد كانت الهجرة نقطة تحول في تاريخ الإسلام تمخض عنها ميلاد دولة جديدة لم يعرف لها مثال سابق بين العرب أطلق عليها الفقهاء اصطلاح (دار الإسلام)، لأن اصطلاح (الدولة) لم يكن معروفاً وقتذاك، ولأنه كان هناك تلازم بين مفهومي الدولة ودار الإسلام، ويلاحظ أنه تميزت دولة دار الإسلام في بدء تكوينها بأنها دولة متحدة تجمع كل من استجاب لدعوة الإسلام، وآمن برسالة محمد ﷺ على أساس أن حكم الإسلام أو شرعه يسودها، وإن ولايته الشخصية تمتد إلى مختلف الأقاليم الإسلامية^(٣). يتضح ذلك من مفهوم دار الإسلام:

(١) د/ عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، منشأة المعارف الإسكندرية، ط٤، ١٩٧٨م (ص ١٩٦).

(٢) د/ مصطفى محمود منجود: الدولة الإسلامية، وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة - ط١، ١٩٩٦م، (ص ٧٨).

(٣) د/ حامد سلطان: أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٠م، (ص ١٥٧)، د/ وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر - سوربة - دمشق، الطبعة الرابعة (٨/ ٣٥٠).

وهي: كل دار ظهرت فيه دعوة الإسلام من أهله بلا خفير ولا مجير ولا بذل جزية، ونفذ فيها حكم المسلمين على أهل الذمة إن كان فيهم ذمي ولم يقهر أهل البدعة فيها أهل السنة^(١).

وعلى الرغم مما كان قائماً من وجود التلازم بين مفهومي دار الإسلام والدولة الإسلامية، فإن دار الإسلام تتميز بارتكازها على أساس العنصر المادي (أي الأرض أو الإقليم)، وأما الدولة الإسلامية فتتميز بها لها من صفة السيادة (أو الاستقلال) والشخصية المعنوية ذات الأهلية والذمة المالية المستقلة عن ذمة أشخاص رعاياها، فلها مالية مستقلة عن أموالهم تتمثل في بيت المال. وكانت الدولة الإسلامية مستقلة لا تخضع لأي سلطة أخرى، كما كانت مستقلة عن أشخاص الحكم فيها، وكان يعد الحاكم أميناً على السلطة ونائباً عن الأمة^(٢). وهذا هو المعنى الذي يرمز إليه فقهاء القانون الوضعي القائلون بأن الدولة توجد حينما تجد السلطة السياسية سندها لا في إنسان، ولكن في شخص معنوي مجرد له طابع الدوام والاستقرار والاستقلال عن أشخاص الحكم أنفسهم^(٣). وينبغي العلم بأن الفقهاء لم يطلقوا على نظام الحكم في الإسلام مصطلح دولة، وإنما المصطلح المستعمل لديهم هو مصطلح الخلافة أو الإمامة الكبرى أو إمارة المؤمنين كلها تؤدي معنى واحداً، وتدل على وظيفة واحدة هي السلطة الحكومية العليا. وقد عرفها علماء الإسلام بتعاريف متقاربة في ألفاظها، متحدة في معانيها تقريباً.

قال الماوردي^(٤) من الشافعية: «الإمامة مؤضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»^(٥).

(١) أبو منصور عبد القاهر البغدادي، أصول الدين (ص ٢٧٠).

(٢) د/ وهبه الزحيلي: مرجع سابق، (٨/ ٣٥٢).

(٣) د/ ثروت بدوي: النظم السياسية، (ص ٥٢).

(٤) علي بن محمد بن حبيب القاضي أبو الحسن الماوردي البصري أحد أئمة أصحاب الوجوه كان ثقة من الفقهاء الشافعيين وله تصانيف عدة في أصول الفقه وفروعه، توفي في ربيع الأول سنة خمسين وأربع مائة للهجرة عن ست وثمانين عاماً. ابن قاضي شهبه: طبقات الشافعية: (ص ٣٦).

(٥) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي: الأحكام السلطانية، دار الحديث، القاهرة ٢٠٠٦م، تحقيق أحمد جاد، (ص ١٥).

وعرفها ابن خلدون تعريفاً دقيقاً «الملك الطبيعي: هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي: هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة: هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»^(١).

المطلب الثاني: حكم قيام الدولة في الفقه الإسلامي

أولى الفقهاء المسلمون مسألة الإمامة وحكمها اهتماماً كبيراً، وكان الخلاف في حكمها بسيطاً وغير حاد؛ فتنوعت مذاهبهم في المسألة إلى ثلاثة آراء:

الرأي الأول: القول بالوجوب

قال جمهور أصحاب الحديث من الأشعرية^(٢) والفقهاء وجماعة الشيعة^(٣) والمعتزلة^(٤) وأكثر الخوارج^(٥) بوجوبها فرضاً من الله تعالى. ثم جماعة أهل السنة قالوا هو فرض واجب على المسلمين إقامته^(٦).

(١) عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار الفجر للتراث، تحقيق أحمد طاهر، (ص ٢٤٤).

(٢) أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري المنتسب إلى أبي موسى الأشعري عليه السلام، القائلون بنظرية الكسب في أفعال العباد. الشهرستاني: الملل والنحل (١/٩٣).

(٣) الشيعة هم الذين شايعوا علياً عليه السلام على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية إماماً جلياً وإماماً خفياً. الشهرستاني: (١/١٤٥).

(٤) ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية والعدلية أصحاب أبي حذيفة واصل بن عطاء الغزال الأثع. الشهرستاني: الملل والنحل: (١/٤٥).

(٥) من خرج على أمير المؤمنين علي عليه السلام جماعة ممن كان معه في حرب صفين، الشهرستاني: الملل والنحل (١/١١٣).

(٦) عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي: كتاب المواقف، دار الجليل - بيروت، طبعة الأولى، ١٩٩٧م، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، (٣/٥٧٤)، الماوردي: مرجع سابق (ص ١٧)، أبو يعلى الحنبلي: الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، تحقيق محمد حامد الفقي، (ص ١٩)، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد: الفصل في الملل والأهواء والنحل، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة، (٧٢/٤).

قال ابن حزم: «اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله ﷺ»^(١).

ونوع الفرضية هو الفرض الكفائي، قال الماوردي: «فَإِذَا ثَبَتَ وَجُوبُ الإِمَامَةِ فَفَرَضُهَا عَلَى الْكِفَايَةِ كَالْجِهَادِ وَطَلَبِ الْعِلْمِ، فَإِذَا قَامَ بِهَا مَنْ هُوَ مِنْ أَهْلِهَا سَقَطَ فَرَضُهَا عَلَى الْكِفَايَةِ»^(٢)، ثم انقسم هؤلاء فرقا ثلاثا، فقال أكثر الأشعرية: إنها تجب شرعا؛ لأن الإمام يقوم بأمور شرعية.

وقال الشيعة الإمامية: تجب الإمامة عقلا فقط للحاجة إلى زعيم يمنع التظالم، ويفصل بين الناس في التنازع والتخاصم، ولولا الولاية لكان الأمر فوضى. وقال بعض المعتزلة تجب الإمامة عقلا وشرعا^(٣).

والراجع عند الباحث أن وجوب الإمامة وجوب شرعي؛ لأن أحكامها تؤخذ من الشرع، ولا يجب أن تحيد عنه، وكل ما جاء به الشرع فهو موافق للعقل لا محالة، أما إضافتها للعقل فقط فمردود؛ لأن العقل لا يوجب ولا يحرم، وإنما الإيجاب والتحريم يكون بالنص من الشريعة، وأما إضافتها للعقل والشرع معا فتتويع لا فائدة منه؛ لأن وجوبها بالشرع يكفي. قال أبو يعلى «إن طريق وجوبها السمع لا العقل؛ لأن العقل لا يعلم من فرض شيء ولا إباحته، ولا تحليل شيء ولا تحريمه»^(٤).

(١) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد: الفصل في الملل والأهواء والنحل، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة، (٧٢/٤).

(٢) الماوردي: مرجع سابق (ص ١٧).

(٣) الشهرستاني: مرجع سابق: (٧١/١) وما بعدها، الماوردي: مرجع سابق (ص ١٧).

(٤) أبو يعلى الخنبلي: الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، تحقيق محمد حامد الفقي، (ص ١٩).

وقالت فئة قليلة بجواز الإمامة لا بوجوبها، وهم المحكّمة الأولى والنجادات من الخوارج، وبعض المعتزلة^(١).

(١) يراجع في أدلة كل فريق: ابن خلدون، مرجع سابق (ص ٢٤٤-٢٤٥)، محمد بن جرير الطبري، مرجع سابق، (٤٩٢/٨)، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، طبعه دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، (٥/٢٦٠)، شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحلّيم بن تيمية: السياسة الشرعية، شرح الشيخ محمد صالح العثيمين، تحقيق: صلاح السعيد، مكتبة فياض، المنصورة ط ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، (ص ١٣)، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي: مرجع سابق (٣/٥٧٦)، أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، المكتبة التجارية، القاهرة (ص ١٠٥ - ١٠٦)، الماوردي: أدب الدنيا والدين، القاهرة ١٩٢٠ م، (ص ١١٥-١١٦)، سعد الدين التفتازاني: شرح العقائد النسفية، باكستان، بدون تاريخ، (ص ١٥٢)، ابن حزم الظاهري: الفصل في الملل والأهواء والنحل، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة، (٧٧/٤)، محمد ضياء الدين الرئيس: النظريات السياسية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ط ٤ - ١٩٦٧ م، (ص ١٤٠).

المبحث الثاني أركان الدولة في الفقه الإسلامي

مر فيما سبق ذكره أن الدولة هي عبارة عن مجموعة من الناس تقيم على وجه الدوام في إقليم معين، ولها حاكم ونظام تخضع لهما، وشخصية معنوية، واستقلال سياسي^(١). من ذلك يتضح أن هناك مجموعة من الإمكانيات التي تمتد الدولة بوجودها الفاعل، حتى تتمكن الدولة من ممارسة نشاطها في الداخل والخارج، هذه الإمكانيات اصطلح على تسميتها «أركان الدولة»، وإن كان هناك اختلاف بين العلماء حول بعض الأركان، إلا أنهم يتفقون في البعض الآخر.

فالأركان المتفق عليها ثلاثة هي:

١- السلطة أو النظام الحاكم

٢- الإقليم أو الأرض

٣- الشعب أو السكان

والأركان المختلف حولها هي:

الأيدولوجية أو العقيدة - السيادة - الاعتراف بالسلطة (خارجيا وداخليا)^(٢).

والدولة في الفقه الإسلامي تتضمن نفس المعنى الوارد عند القانونيين، حيث ورد هذا المعنى في مفهوم الدار عند فقهاء الإسلام، قال ابن عابدين: «المراد بالدار: الإقليم المختص بقهر ملك إسلام أو كفر»^(٣).

(١) د/ علي صادق أبو هيف: القانون الدولي العام، ط ١٢، منشأة المعارف الإسكندرية، (ص ١٠٩).

(٢) د/ مصطفى محمود منجود: مرجع سابق (ص ٢٠٧).

(٣) محمد أمين الشهير بابن عابدين: حاشية رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٥ هـ.

ومن هذا المنطلق يمكن للباحث أن يبحث في أركان الدولة في الفقه الإسلامي من خلال أربعة مطالب فيما يلي بيانها:

المطلب الأول: السلطة

السلطة هي ركن من أركان الدولة، وتمثل السلطة في الحكومة أو النظام القائم التي يخضع لها الشعب، ويكون على رأس السلطة في الدولة الإسلامية الخليفة أو الإمام أو أمير المؤمنين أو الوالي أو ولي الأمر أو ما في معنى هذه الدلالات، فالفقهاء لهم تعبيرات مختلفة عمن له أمر القيادة في الدولة الإسلامية، والنتيجة النهائية واحدة، وهو السياسي الذي تؤول إليه مقاليد تصارييف الأمور في الدولة الإسلامية.

ولكي تقوم هذه السلطة بدورها وواجباتها لا بد من توفر شرائط معينة تضمنتها مصنفات فقهاء المسلمين عامة وفقهاء السياسة الشرعية خاصة، يمكن إجمالها في قول واحد وهو «شرعية هذه السلطة»، وتحقق هذه الشرعية بثلاثة أمور:

- شرعية الترشيح للسلطة، وذلك بتوفر شروط المنصب أو السلطة التي حددها الفقهاء
 - شرعية الإسناد وهو ما يصطلح عليه بالبيعة، وهي الطريقة الشرعية في إسناد السلطة
 - شرعية الممارسة في تأدية مهامها: أي أن تؤدي مهامها بطريق شرعي
- وفما يلي تفصيل ذلك:
- أولاً: شرعية الترشيح.

ومضمونها أن يتولى أمر السلطة من هو أهل لها وفق شرائط وصفات أصّل لها الفقهاء. فالماوردي من الشافعية: يرى أن وجود الإمام وهو رأس السلطة منوط بشيئين، أولهما: وجود أهل للاختيار (أي اختيار الإمام)، وثانيهما: وجود أهل للإمامة.

فأهل الاختيار هم المنوط بهم اختيار من هو أهل للولاية، وقد اشترط الماوردي في أهل الاختيار ثلاثة شروط:

أحدها: العَدَالَةُ الْجَامِعَةُ لِشُرُوطِهَا.

وَالثَّانِي: الْعِلْمُ الَّذِي يُتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى مَعْرِفَةِ مَنْ يَسْتَحِقُّ الْإِمَامَةَ عَلَى الشُّرُوطِ الْمُعْتَبَرَةِ فِيهَا.
وَالثَّلَاثُ: الرَّأْيُ وَالْحِكْمَةُ الْمُؤَدِّيَانِ إِلَى اخْتِيَارِ مَنْ هُوَ لِلْإِمَامَةِ أَصْلَحُ وَبِتَدْيِيرِ الْمَصَالِحِ أَقْوَمُ
وَأَعْرَفُ^(١).

والشروط السابقة هي جماع الأمر كله، فإذا توفرت في قوم جاء رأيهم صوابا.
فالعدالة: «هي التحلي بالفرائض الدينية والفضائل، والتخلي عن المعاصي والرذائل،
وعَمَّا يَخِلُ بِالْمَرْوَةِ أَيْضًا»^(٢). وهي في مجملها الاستقامة التي تجعل صاحبها ملتزما بما يمليه
عليه دينه في كل شيء، أقواله وأفعاله.

وأما شرط العلم؛ حتى لا تتحكم الميول والأهواء في الاختيار، وأظن أن العلم المقصود
هو العلم بمعناه الواسع، فيدخل فيه علم السياسة والعلم الشرعي وغيرهما من العلوم، ولا
ينبغي أن يكون الجميع في درجة الاجتهاد لصعوبة ذلك، فيكفي أن يتوفر الاجتهاد في
مجموعة منهم.

وشرط الحكمة والرأي حتى يكون صاحب الاختيار ذا عقل راجح؛ ليتمكن من خلاله
اختيار الرأي الأصوب، ويساعده على الترجيح بين الأمور؛ لأنهم هم أهل الرأي المستشارون
في كل صغيرة وكبيرة.

وبالنسبة لأهل الإمامة، أو من يتقدم لنيل هذا المنصب، فقد اشترط الفقهاء لذلك
شروطاً؛ حتى يكون أهلاً للقيام بأعباء السلطة، ورعاية الأمة والقيام على مصالحها وحراسة
الدين، وسياسة الدنيا به.

فالماوردي من الشافعية ويكاد يتفق معه أبو يعلى من الحنابلة اشترطوا فيمن يتولى الإمامة
الشروط الآتية:

(١) الماوردي: مرجع سابق (ص ١٧-١٨).

(٢) عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥١م.

(١) العدالة على شروطها الجامعة^(١).

والعدالة كما مر سابقا أن يكون صاحب استقامة في السيرة، وأن يكون متجنباً للأفعال والأحوال الموجبة للفسق والفجور، فكما لا يكون الظالم والغادر مستحقاً للخلافة، لا يكون المتصف بالتآمر والتحايل، كمثّل تسليم قطيع من الغنم للذئب وجعله راعياً لها، وأقوى برهان على ذلك قوله تعالى لإبراهيم عليه السلام عندما سأله أن يجعل الإمامة في ذريته: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَتٍ فَأَتَمَّتْهُنَّ أَكْثَرُ لَفْظٍ قَالَتْ إِنَّهُنَّ لَأَيُّكُمْ يُؤْتِي الْإِيمَانُ قَالَ إِيَّاهُ فَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ الْوَسْطَىٰ وَجَعَلْنَاهُ نَبِيًّا وَوَدَّعَيْنَاهُ الْوَاقِعَ الْبَاقِيَ وَأَوْفَيْنَاهُ بِمَا وَعدْنَاكَ وَأَنزَلْنَاهُ فِي الْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾ [البقرة: ١٢٤] أي لا يستحقونها ولا يصلون إليها. والقصد الأساسي من تنصيب الخليفة هو دفع الظلم عن الناس لا تسليط الظلم عليهم، فلذا لا يجوز عند علماء الإسلام انتخاب من هو معروف بالظلم والبغي خليفة، بل إن الخليفة الذي ارتكب الظلم والطغيان أثناء خلافته يستحق العزل^(٢).

والمالكية يجعلون العدالة أولى الشروط في الولاية «والعدالة تستلزم الإسلام والبلوغ والعقل والحرية وعدم الفسق»^(٣) وإن كان المالكية يذكرون الشروط السابقة في من يتولى القضاء، إلا أن الصاوي في حاشيته على الشرح الصغير يقول «اعلم أن تلك الشروط إنما تعتبر في ولاية الإمام الأعظم ابتداء لا في دوام ولايته إذ لا ينزل بعد مبايعة أهل الحل والعقد له بطرؤ فسق غير كفر»^(٤).

(١) الماوردي: مرجع سابق (ص ١٩).

(٢) د/ عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمة نادية عبد الرزاق السنهوري، مراجعة د/ توفيق الشاوي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٨٩ م، (ص ٩١).

(٣) أبو البركات سيدي أحمد الدردير: الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، الحلبي وشركاه (١٣٩/٤).

(٤) أحمد بن محمد الصاوي: حاشية الصاوي على الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، خرج أحاديثه وفهرسه د/ مصطفى كمال وصفي، طبع بهامش الشرح الصغير للدردير، أحكام القضاء (ص ٢٩٦).

وكان رأي الأحناف قريبا من ذلك أيضا فقد ذكر الجصاص^(١) عند تفسيره لآية البقرة السابقة «فلا يجوز أن يكون الظالم نبيا ولا خليفة لنبي ولا قاضيا ولا من يلزم الناس قبول قوله في أمور الدين من مفت أو شاهد أو مخبر عن النبي ﷺ» خبرا فقد أفادت الآية أن شرط جميع من كان في محل الإهتمام به في أمر الدين العدالة والصلاح ثم قال «فثبت بدلالة هذه الآية بطلان إمامة الفاسق وأنه لا يكون خليفة وأن من نصب نفسه في هذا المنصب وهو فاسق لم يلزم الناس إتباعه ولا طاعته»^(٢)، وجاء في تكملة حاشية ابن عابدين «من شروط الإمامة: أن يكون عدلا بالغا أمينا ورعا ذكرنا موثوقا به في الدماء والفروج والأموال، زاهدا متواضعا مسايسا في موضع السياسة»^(٣).

وعلى قول المالكية فإن الفقهاء يجعلون من مستلزمات العدالة «الإسلام والبلوغ والعقل والحرية»؛ لذلك سآبسط القول في شرط اعتناق الإسلام كعقيدة لتولي رئاسة الدولة الإسلامية لتعلقه بقضية البحث.

فإسلام الإمام أمر مجمع عليه من قبل جميع الفقهاء، فهي مسألة معلومة من الدين بالضرورة، فلم يخالفها أحد وكذلك لم ينازع فيها أحد على مر الأعصر والدهور، وقد تظاهر على ذلك أدلة من الكتاب والسنة والإجماع.

(١) أحمد بن علي الرازي، أبو بكر الجصاص: فاضل من أهل الري، سكن بغداد ومات فيها. انتهت إليه رئاسة الحنفية وألف كتاب (أحكام القرآن). الأعلام: (١/ ١٧١).

(٢) أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر: أحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٠٥ هـ، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي (١/ ٨٥-٨٦).

(٣) محمد علاء الدين نجل العلامة ابن عابدين: حاشية قرعة عيون الأختيار تكملة رد المحتار على الدر المختار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع (١/ ١٦).

* من القرآن الكريم:

قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] ففي هذه الآية إشارة واضحة إلى أن ولي الأمر الذي تجب طاعته هو من كان من المؤمنين لا من غيرهم وذلك بتقييده لفظ ﴿وَأُولَى الْأَمْرِ﴾ بقوله: ﴿مِنْكُمْ﴾.

وقوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١] وقد جاء في تفسيرها رأيان، أولهما على أنها إخبار ووعد، والثاني على أنها حكم وتشريع، ورجح الشاطبي أنها تقرير لحكم شرعي «إن حمل على أنه إخبار لم يستمر خبره لوقوع سبيل الكافر على المؤمن كثيرا بأسره وإذلاله فلا يمكن أن يكون المعنى إلا على ما يصدقه الواقع ويطرد عليه وهو تقرير الحكم الشرعي فعليه يجب أن يحمل»^(١)، ولا يخفى أن ولاية الكافر على المسلم فيها تسليط عليه أكثر من تسليط السيد على عبده لأن من شأن ولي الأمر أن يأمر وينهى، «وقد استدل كثير من العلماء بهذا الآية الكريمة على أصح قولي العلماء وهو المنع من بيع العبد المسلم للكافر لما في صحة ابتياعه من التسليط له عليه والإذلال ومن قال منهم بالصحة يأمره بإزالة ملكه عنه في الحال لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾»^(٢) ومن هذا يتبين أن ولي أمر المسلمين الذي تجب طاعته هو من كان من المؤمنين لا من غيرهم.

(١) إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الشاطبي: الموافقات في أصول الفقه، دار المعرفة - بيروت، تحقيق: عبد الله دراز (١/ ١٠٠).

(٢) إسحاق بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء: تفسير القرآن العظيم، (٢/ ٤٣٧).

* من السنة النبوية

عن يحيى بن حصين قال: سمعت جدتي تحدث أنها سمعت النبي ﷺ يخطب في حجة الوداع وهو يقول: «لو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا»^(١).

وعن ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»^(٢).

فتلك النصوص وغيرها كثير تأمر المسلمين بالسمع والطاعة لولي الأمر وذلك بشرطين: أن يقودهم بكتاب الله، وألا يأمرهم بمعصية، وهذا لا يكون إلا من المسلم؛ لأن غير المسلم لا علم له بالشرع حتى يقودهم به.

* الإجماع

وقد حكى الإجماع على ذلك غير واحد، قال القاضي عياض: «أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل»^(٣).

هذا إلى جانب الناحية العملية، فليس هناك على مر الزمن وعلى اتساع رقعة بلاد المسلمين حادثة واحدة صار فيها كافر ولي أمر للمسلمين عن رضا منهم وقبول.

وقد يعترض البعض على هذا الأمر مدعياً أن في ذلك تناقضاً مع مبدأ المواطنة وحقوقها، فالأصل في المواطنة المساواة في الحقوق والواجبات، وغير المسلم شريك في الوطن مثل المسلم، ومن ثم فله حق ولاية الأمر فيه. وهذا الكلام مدفوع ولا تنهض به حجة وذلك من

(١) صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية حديث رقم (١٨٣٨)، وله روايات فيها زيادات ككلمة مجدع، أسود، حبشياً.

(٢) صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية حديث (١٨٣٩).

(٣) أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي - بيروت، لطبعة الثانية، ١٣٩٢ هـ، (٢٢٩/١٢).

عدة وجوه:

أولاً: معارضة هذا الكلام للنصوص الشرعية وإجماع المسلمين.

ثانياً: لما هاجر الرسول إلى المدينة كان فيها الأنصار واليهود وفيها من لا يزال على شركه، ومع ذلك لم يقسم الرسول القيادة بين هذه الفئات الثلاث. مع اعتبارهم مواطنين مثل المسلمين تماماً، كما نصت على ذلك وثيقة المدينة كما سيرد لاحقاً.

ثالثاً: إن الدولة الإسلامية دولة عقيدة أي ذات فكرة ومبدأ، والرئاسة فيها لها طابع ديني، لما يقوم به الإمام من مهام دينية كالجهاد وغيره؛ فهل من المعقول أن يحكم شخص دولة لا يؤمن بعقيدها أو بفكرتها، وإن اعترض على هذا الكلام بالوضع الراهن حيث لم يعد لولي الأمر اختصاصات دينية، ومن ثم جاز لغير المسلم أن يكون ولياً لأمر المسلمين. والجواب: يقال لهم هل هذه الاختصاصات الدينية وضعية أم بحكم الشريعة؟ فإذا كان الأمر من حكم الشريعة - وهو الواقع فعلاً - فإن المنطق السليم أن يعود الناس إلى شرع الله لا أن يغيروه ليتوافق مع الأوضاع المخالفة للشرع.

رابعاً: إن الفقهاء لم يجرموا المواطنين غير المسلمين من المشاركة في إدارة الدولة بدليل ما ذكره الماوردي من جواز تولية الذمي وزارة التنفيذ، والواقع التاريخي يشهد بذلك كما سيذكر لاحقاً. أما أن يكون لغير المسلم الولاية المطلقة على المسلم فهذا لم يقل به أحد من أهل العلم. وإن زعم أحد أن الحاكم في أيامنا ليس بسلطان في الحقيقة، وأنه مجرد موظف إداري، وأن السلطة في ظل الدولة الحديثة مقسمة (سلطة تنفيذية - سلطة تشريعية - سلطة قضائية) حيث لا يستقل بها شخص، وعلى ذلك فلا يلزم في هذه الأنظمة أن يكون الحاكم مسلماً. ويقال في ذلك أن هذا كلام يخالف الواقع؛ فما لا شك فيه أن السلطة التنفيذية (الحاكم) في معظم الأنظمة هي أقوى السلطات، ومهما قيل عن الرقابة على الحاكم، وأنه ليس مطلق التصرف؛ فإن هذا لا يناقض بحال وجود سلطان حقيقي للحاكم وأن له أن يصدر قرارات سيادية لا يملك أحد أن يعترض عليها، وهذا سلطان حقيقي لا ينبغي أن يمارسه غير المسلم على المسلم في دولة إسلامية. وكما قال الخطيب الشربيني: «كَوْنُهُ مُسْلِمًا؛ لِإِرَاعِي مَصْلَحَةَ

الإسلام والمسلمين، فَلَا تَصِحُّ تَوَلِيَّةُ كَافِرٍ وَلَوْ عَلَى كَافِرٍ»^(١).

(٢) العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام:

وهو الشرط الثاني من شروط المرشح للإمامة، فقد استلزم كثير من الفقهاء أن «يكون الخليفة على درجة كبيرة من العلم، فلا يكفي أن يكون عالماً، بل يجب أن يبلغ درجة الاجتهاد في الأصول والفروع على السواء لكي يكون قادراً على تنفيذ شريعة الإسلام، ودفع الشبهات عن العقائد، وإعطاء فتاوى في المسائل التي تقتضيها، وإصدار الأحكام استناداً إلى النصوص أو إلى الاستنباط؛ لأن الغرض الأساسي للخلافة هو صيانة العقائد، وحل المشاكل والفصل في المنازعات»^(٢). إلا أن المالكية يقولون «يجب أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية ولو مقلدا لمجتهد عند وجود مجتهد مطلق»^(٣).

وذكر الشوكاني في ذلك كلاماً نفيساً قال: «أقول المقصود من نصب الأئمة هو تنفيذ أحكام الله عز وجل، وجهاد أعداء الإسلام، وحفظ البيضة الإسلامية، ودفع من أرادها بمكر، والأخذ على يد الظالم، وإنصاف المظلوم، وتأمين السبل، وأخذ الحقوق الواجبة على ما اقتضاه الشرع، ووضعها في مواضعها الشرعية، فمن بايعه المسلمون وقام بهذه الأمور فقد تحمل أعباء الإمامة، فإن انضم له إلى هذه الإمامة كونه إماماً في العلم مجتهداً مطلقاً في مسأله فلا شك ولا ريب أنه أنضج من الإمام الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد؛ لأنه يورد الأمور ويصدرها عن علم، ولكن لا دليل على أنه لا يولي الأمر إلا من كان بهذه المنزلة من الكمال وفي هذه الغاية القصوى من محاسن الخصال، وليس النزاع في الأكمل ولا في الأفضل بل المراد فيمن يصلح لتولي هذا المنصب، ومن قام بتلك الأمور ونهض بها فهو المراد من الإمامة

(١) الشيخ محمد الشربيني الخطيب: مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٣٢م، (٤/٢٢٢).

(٢) د/ عبد الرازق السنهوري: مرجع سابق (ص ٩٢).

(٣) الصاوي: مرجع سابق (ص ٢٩٤).

والمراد بالإمام، وعليه أن ينتخب من العلماء المبرزين المجتهدين المحققين من يشاوره في الأمور ويجريها على ما ورد به الشرع، ويجعل الخصومات إلى أهل هذه الطبقة فما حكموا به كان عليه إنفاذه، وما أمروا به فعله، ومعرفة أهل هذه الطبقة لا يخفى على العقلاء الذين لا نصيب لهم في العلم فإنه لا بد أن يرفع الله لهم من الصيت والشهرة ما يعرف به الناس أنهم الطبقة العالية من جنس أهل العلم، وليس للإمام إذا لم يكن مجتهدا أن يستبد بها يتعلق بأمر الدين ولا يدخل نفسه في فصل الخصومات والحكم بين الناس فيما ينوبهم لأن ذلك لا يكون إلا من مجتهد^(١).

ويرى الباحث أن الحاكم المسلم لا بد أن يكون ملما بفروع أخرى من العلوم كأخبار الدول والقوانين والمعاهدات الدولية، والعلاقات السياسية والتجارية؛ لأن الرسول ﷺ كان دائما يسأل عن أحوال الممالك التي من حوله، وخير شاهد على ذلك لما سأل ﷺ عن أحوال فارس وعلم أن امرأة سادتهم قال حديثه المشهور:

«عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ لَقَدْ نَفَعَنِي اللَّهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَيَّامَ الْجَمَلِ بَعْدَ مَا كَذَبْتُ أَنْ الْحَقُّ بِأَصْحَابِ الْجَمَلِ فَأَقَاتِلَ مَعَهُمْ قَالَ لَمَّا بَلَغَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ قَدْ مَلَكَوا عَلَيْهِمْ بِنْتُ كِسْرَى قَالَ لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ»^(٢).

(٣) سَلَامَةُ الْحَوَاسِّ مِنَ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ وَاللِّسَانِ لِيَصِحَّ مَعَهَا مُبَاشَرَةُ مَا يُدْرِكُ بِهَا.

(٤) سَلَامَةُ الْأَعْضَاءِ مِنْ نَقْصٍ يَمْنَعُ عَنْ اسْتِيفَاءِ الْحَرَكَةِ وَسُرْعَةِ النُّهُوضِ. وقد فرق ابن خلدون في مقدمته بين العيوب الجسمية المطلقة التي تمنع الخليفة من أداء وظيفته، كأن يكون أعمى أو أخرس أو أصم، أو مقطوع اليدين أو الرجلين، ففي هذه الحالة لا يكون المرشح أهلا للخلافة، أما إن كان أعورا أو أصم بإحدى أذنيه، أو مقطوعا إحدى يديه؛ ففي هذه

(١) محمد بن علي بن محمد الشوكاني: السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ، تحقيق: محمود إبراهيم زايد (٤/٥٠٨).

(٢) رواه البخاري: كتاب المغازي، باب كتاب النبي إلى كسرى وقيصر، حديث رقم (٤٠٧٣).

الحالة يبقى المرشح أهلاً للخلافة^(١).

(٥) الرَّأْيُ الْمَفْضِي إِلَى سِيَاسَةِ الرَّعِيَّةِ وَتَدْبِيرِ الْمَصَالِحِ

وبمثل ذلك قال القرطبي: «أن يكون ذا خبرة ورأي حصيف بأمر الحرب وتدبير الجيوش وسد الثغور وحماية البيضة وردع الأمة والانتقام من الظالم والأخذ للمظلوم»^(٢).

(٦) الشَّجَاعَةُ وَالتَّجَدُّدُ الْمُؤَدِّيَةُ إِلَى حِمَايَةِ الْبَيْضَةِ وَجِهَادِ الْعَدُوِّ.

(٧) النَّسَبُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مِنْ قُرَيْشٍ لِيُزَوِّدَ النَّصَّ فِيهِ وَانْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ عَلَيْهِ، وَلَا اعْتِبَارَ بِضَرَارِ حِينَ شُدَّ فَجَوَزَهَا فِي جَمِيعِ النَّاسِ، لِأَنَّ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ عليه السلام اخْتَجَّ يَوْمَ السَّقِيفَةِ عَلَى الْأَنْصَارِ فِي دَفْعِهِمْ عَنِ الْخِلَافَةِ لِمَا بَايَعُوا سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ عَلَيْهَا بِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «الْأَيُّمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ»^(٣) فَأَقْلَعُوا عَنِ التَّفَرُّدِ بِهَا، وَرَجَعُوا عَنِ الْمُشَارَكَةِ فِيهَا، حِينَ قَالُوا: مِنَّا أَمِيرٌ، وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ، تَسْلِيمًا لِرِوَايَتِهِ وَتَصَدِيقًا لِحَرِيرِهِ وَرَضُوا بِقَوْلِهِ: نَحْنُ الْأَمْرَاءُ وَأَنْتُمْ الْوُزَرَاءُ، وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «قَدَّمُوا قُرَيْشًا وَلَا تَقْدِّمُوها». وَلَيْسَ مَعَ هَذَا النَّصِّ الْمُسْلَمِ شُبْهَةٌ لِمُنَازَعٍ فِيهِ وَلَا قَوْلٌ مُخَالَفٌ لَهُ.

ومع قول الماوردي أن شرط النسب عليه إجماع إلا أن ابن خلدون ذكر هذا الشرط، وبين وأن هناك من لا يشترط القرشية كأبي بكر الباقلاني، قال: «ومن القائلين بنفي اشتراط القرشية القاضي أبو بكر الباقلاني، لما أدرك عليه عصبية قريش من التلاشي والاضمحلال واستبداد ملوك العجم على الخلفاء، فأسقط شرط القرشية، وإن كان موافقاً لرأي الخوارج، لما رأى عليه حال الخلفاء لعهدده. وبقي الجمهور على القول باشتراطها وصحة الإمامة للقرشي، ولو كان عاجزاً عن القيام بأمر المسلمين. ورد عليهم سقوط شرط الكفاية التي

(١) ابن خلدون: مرجع سابق (ص ٢٤٧).

(٢) القرطبي: مرجع سابق (١/ ٢٧٠).

(٣) رواه الإمام أحمد في المسند عن أنس بن مالك، (٨/ ١٤٤)، قال شعيب الأرناؤوط: حديث صحيح بطرقه وشواهده.

يقوى بها على أمره، لأنه إذا ذهبت الشوكة بذهاب العصبية فقد ذهبت الكفاية، وإذا وقع الإخلال بشرط الكفاية تطرق ذلك أيضاً إلى العلم والدين، وسقط اعتبار شروط هذا المنصب وهو خلاف الإجماع^(١). وبمثل ذلك قال الجويني في حالة عدم وجود فرشي مستجمع لصفات الإمام المقررة^(٢).

واستدل القرطبي على شرط النسب ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ [البقرة: ٢٤٧] فبدأ بالعلم ثم ذكر ما يدل على القوة وسلامة الأعضاء. وقوله: ﴿اصْطَفَاهُ﴾ معناه اختاره، وهذا يدل على شرط النسب^(٣).

هذا وهناك شروط أخرى ذكرها بعض الفقهاء^(٤) غير الماوردي وأبو يعلى.

على سبيل المثال شرط الذكورة، يقول القرطبي «أن يكون ذكراً، سليم الأعضاء وأجمعوا على أن المرأة لا يجوز أن تكون إماماً»^(٥).

(١) ابن خلدون: مرجع سابق (ص ٢٤٨-٢٤٩).

(٢) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق د/ مصطفى حلمي، د/ فؤاد عبد المنعم أحمد، دار العقيدة، ط ١، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م، (ص ٢٢٣).

(٣) القرطبي: مرجع سابق (١/ ٢٧١).

(٤) بدر الدين بن جماعة: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق د/ فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر، ط ٢، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، (ص ٤٨-٥٠)، والقلقشندي: مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق عبد الستار فراج، الكويت، وزارة الإرشاد ١٩٦٤ م، (١/ ٣١-٣٩)، أبو المعالي الجويني: غياث الأمم، تحقيق د/ مصطفى حلمي، د/ فؤاد عبد المنعم أحمد، دار العقيدة، ط ١، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م، (ص ١٠٠-١١١)، ابن تيمية: السياسة الشرعية، مرجع سابق (ص ٤٣)، حيث اشترط ركنين أساسيين يجب توافرها فيمن يتولى السلطة وهما القوة والأمانة. ولكل عالم نهجه في تقسيم الصفات، لكنها وإن اختلفت في الصياغة فإنها تتفق في المضمون.

(٥) القرطبي: مرجع سابق (١/ ٢٧٠).

ثانياً: شرعية الإسناد أي إسناد السلطة (البيعة).

ومضمون ذلك أن تكون البيعة هي أساس بدء مزاولة مهام السلطة؛ حتى يكون العقد أساس الإسناد، والبيعة كما عرفها ابن خلدون «اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه. وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسمي بيعة، مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي. هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع، وهو المراد في الحديث في بيعة النبي ﷺ ليلة العقبة وعند الشجرة، وحيثما ورد هذا اللفظ، ومنه بيعة الخلفاء. ومنه أيان البيعة. كان الخلفاء يستحلفون على العهد ويستوعبون الأيمان كلها لذلك، فسمي هذا الاستيعاب أيان البيعة»^(١)

* طبيعة البيعة في الفقه الإسلامي.

عبر الفقهاء عن عملية البيعة بأنها عقد له طرفان^(٢) هما:

الطرف الأول: وهو الطرف الموجب وتمثله الأمة، وينوب عن الأمة في عقد البيعة، مجموعة من الناس هم أهل الحل والعقد.

الطرف الثاني: وهو القابل (الخليفة أو الإمام أو أمير المؤمنين ... الخ).

ومما يؤكد أن البيعة عقد، ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من أن الإمام لا تتعقد إمامته إلا بالرضا والاختيار اللذين يتوفران في أي عقد، لكن يلزم أهل الاختيار عقد الإمامة له، فإن اتفقوا أتموا لأن الإمامة عقد لا يتم إلا بالتعاقد، وقد نقل الماوردي رأياً عن فقهاء العراق

(١) ابن خلدون: مرجع سابق (ص ٢٦٥-٢٦٦).

(٢) د/ صوفي أبو طالب: الشورى والديمقراطية في ظل العولمة، سلسلة قضايا إسلامية، وزارة الأوقاف المصرية، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، العدد (١٤٩) رجب ١٤٢٨ هـ - يوليو ٢٠٠٧ م، (ص ٣٠) وما بعدها.

مفاده أن الإمامة تثبت بلا عقد واختيار؛ لأن الإمامة من الحقوق العامة المشتركة بين حق الله تعالى وحقوق آدميين، ولا يجوز صرف من استقرت فيه إذا كان على صفة فلم يفتقر تقليد مستحقها مع تميزه إلى عقد مستثبت له^(١)، ولكن هذا الكلام تدفعه الحوادث التاريخية في عهد الخلفاء، وإصرارهم على أخذ البيعة من الأمة وممثليها من أهل الحل والعقد.

بيد أن الخلاف بين الفقهاء حول طبيعة هذا العقد أهو عقد بيع أم عقد وكالة أم أنه عقد آخر؟

فعقد البيع^(٢) - كما هو معلوم - حين يتم، يصبح بعده كل طرف من الطرفين المتبايعين بمعزل عن الآخر، يتصرف فيما صار إلى يده تصرفاً مطلقاً لا سلطان للطرف الآخر عليه، ولا شأن له معه، كما أن عقد البيع من شأنه تمليك كل طرف لما صار في يده^(٣)، أما عقد البيعة فليس كذلك؛ لأن البيعة لا تملك الحاكم وإنما تعينه «وَكَذًا التَّقْدِيمُ مِنَ الْقَوْمِ لِلتَّعْيِينِ دُونَ التَّفْوِضِ فَصَارَ كَالْإِمَامَةِ الْكُبْرَى فَإِنَّ الْبَيْعَةَ لِلتَّعْيِينِ لَا لِلتَّمْلِكِ»^(٤)، وعقد البيعة تترتب عليه حقوق وواجبات متبادلة بين الطرفين قائمة في كل حين لا تنتهي إلا بفقد أحد الطرفين، كأن يموت الخليفة مثلاً^(٥).

ويرى البعض أن عقد البيعة هو عقد وكالة^(٦) بين الأمة وحاكمها المنتخب من أفرادها؛ لأن الموكل يراقب الوكيل في تصرفه ويحاسبه، فإن أحسن استمر في وظيفته وإلا عزله واختار غيره^(٧)،

(١) الماوردي: مرجع سابق (ص ٢٨).

(٢) البيع شرعاً: مبادلة مال بمال على سبيل التمليك عن تراض، وركناه الإيجاب والقبول. محمد قلعجي: معجم لغة الفقهاء، (ص ١١٣).

(٣) السيد سابق: فقه السنة، طبعة خاصة بالمؤلف، ربيع الثاني ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م، (٣/ ١٢٧).

(٤) الكاساني: مرجع سابق، (٢/ ٣٧٩).

(٥) عبد الكريم الخطيب: الخلافة والإمامة ديانة وسياسة، لبنان، ١٩٧٥ م، (ص ٢٧٤) وما بعدها.

(٦) الوكالة: معناها التفويض، والمراد بها هنا استنابة الإنسان غيره فيما يقبل النيابة. فقه السنة (٣/ ٢٢٦).

(٧) د/ محمد أبو فارس: النظام السياسي في الإسلام، الأردن، (ص ٣١٣).

والباحث يميل مع من يقولون بأن عقد البيعة هو عقد وكالة؛ لأن الحاكم وكيل عن الأمة وليس مالكا لها، فهو نائب عنها فيما يجوز فعله فإن أخلّ بذلك عزل.

* كيفية إسناد السلطة في الفقه الإسلامي

تعددت وسائل إسناد السلطة إلى الخليفة أو الإمام في الفقه الإسلامي، فكانت على ثلاثة أوجه، النص أو الاختيار أو الغلبة والقهر.

وعند الشافعية: «وَتَنَعَّدُ الْإِمَامَةُ بِثَلَاثَةِ طُرُقٍ:

أَحَدُهَا: بِالْبَيْعَةِ كَمَا بَايَعَ الصَّحَابَةُ أَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ.

وِثَانِيهَا: بِاسْتِخْلَافِ الْإِمَامِ شَخْصًا عَيْنُهُ فِي حَيَاتِهِ لِيَكُونَ خَلِيفَتُهُ بَعْدَهُ، وَيُعَبَّرُ عَنْهُ بِعَهْدَتِهِ إِلَيْهِ كَمَا عَهِدَ أَبُو بَكْرٍ إِلَى عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا.

وِثَالِثُهَا: بِاسْتِثْلَاءِ جَامِعِ الشُّرُوطِ، وَكَذَا فَاسِقٌ وَجَاهِلٌ فِي الْأَصَحِّ، وَمَعْنَى ذَلِكَ: بِاسْتِثْلَاءِ شَخْصٍ مُتَعَلِّبٍ عَلَى الْإِمَامَةِ جَامِعِ الشُّرُوطِ الْمُعْتَبَرَةِ فِي الْإِمَامَةِ عَلَى الْمَلِكِ بِقَهْرٍ وَعُغْلَبَةٍ بَعْدَ مَوْتِ الْإِمَامِ كَيْتَنَظَّمَ شَمْلُ الْمُسْلِمِينَ»^(١). وبمثل ذلك قال الحنفية^(٢)، والمالكية^(٣)، والحنابلة^(٤)، والظاهرية^(٥).

(١) الشيخ محمد الشريبي الخطيب: مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٣٢م، (٤/١٣٠) وما بعدها.

(٢) ابن عابدين: مرجع سابق (٣/٣١٩-٣٢٠)، الكمال بن الهمام، والكمال بن أبي الشريف: المسامرة يشرح المسامرة، المكتبة التجارية، القاهرة (ص ٢٨١-٢٨٣)، زين الدين الشهير بابن نجيم: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، المطبعة العربية، لاهور، باكستان، بدون تاريخ، (٥/١٤٠-١٤١).

(٣) شمس الدين محمد عرفة الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، طبع عيسى الحلبي، القاهرة، بدون تاريخ، (٤/٢٩٨).

(٤) منصور بن يوسف البهوتي: كشف القناع عن متن الإقناع، الرياض السعودية بدون تاريخ (٦/١٥٩).

(٥) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، نشر الخانجي، مصر ١٣٢١هـ (٤/١٦٩-١٧٠).

ومن النظر أقوال علماء المذاهب الفقهية، يمكن حصر وسائل إسناد السلطة في الفقه الإسلامي في أمور أربعة هي:

- أن يتغلب المستوفي لشروط الإمامة على السلطة بالقهر، وتحقق به وحدة الأمة وتنظم شئونها.
- أن يكون الإسناد بالنص عليه من قبل الإمام الموجود، فيحدد من يخلفه، وينص على من يلي الأمر بعده.
- أن يكون تولي السلطة بطريق ولاية العهد، فيستخلف الإمام من يلي الأمر بعده.
- أن تباع الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد رئيس الدولة؛ فيصبح إماماً؛ لرضا الأمة عنه ومبايعتها له.

أما الطريقة الأولى فتعتمد القوة وسيلة للوصول إلى السلطة، وهي بهذه الصورة تتعارض مع دعامة أساسية من دعائم نظام الحكم في الإسلام وهي الشورى، ويبدو أن العلماء الذين قالوا بجواز هذه الطريقة أرادوا جمع كلمة الأمة، وحفظ دماء المسلمين، وإعمالاً لقاعدة درء المفسد، أو ارتكاب أخف الضررين^(١)، ولم يكن تبريراً شرعياً لهؤلاء الحكام الذين اغتصبوا السلطة، بدليل أنهم اشترطوا أن تتحقق فيه شروط الإمامة، وأن تنتظم به شؤون الدولة، ثم إنه لن يصبح إماماً شرعياً إلا بعد البيعة من الأمة، فهو إمام بسبب البيعة لا بسبب القهر والغلبة، يؤكد هذا جواب أبي يعلى عن الإمام أحمد في روايتين عنه «وَقَالَ أَحْمَدُ فِي رِوَايَةٍ عَبْدُوسِ بْنِ مَالِكٍ الْعَطَّارِ: وَمَنْ غَلَبَ عَلَيْهِمُ بِالسَّيْفِ حَتَّى صَارَ خَلِيفَةً وَسُمِّيَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَلَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ أَنْ يَبِيتَ وَلَا يَرَاهُ إِمَامًا بَرًّا كَانَ أَوْ فَاجِرًا» وفي رواية أبي الحارث في الإمام يخرج عليه من يطلب الملك، فيكون مع هذا قوم ومع هذا قوم «تكون الجمعة مع من غلب» واحتج بأن ابن عمر صلى بأهل المدينة في زمن الحرة. وقال «نحن مع من غلب».

(١) السيوطي: الأشباه والنظائر، (ص ١٦١).

وجه الرواية الأولى: أنه لما اختلف المهاجرون والأنصار، فقالت الأنصار: «منا أمير ومنكم أمير» حاجهم عمر وقال لأبي بكر رضي الله عنه «مد يدك أبايعك» فلم يعتبر الغلبة واعتبر العقد.

ووجه الثانية: ما ذكره أحمد عن ابن عمر، وقوله «نحن مع من غلب» فإن أبا يعلى رضي الله عنه ذكر أن أحمد يرى أنه لا بأس من طلب الإمامة فمعنى غلبهم أي أن من غلبهم كان ممن طلبها وقاس ذلك على تنازع أهل الشورى الستة الذين جعل عمر الخلافة فيهم، ثم بعد ذلك يبايع من قبل الأمة، فتكون ولايته بالبيعة لا بالغلبة^(١). «والحاصل أن المعتبر هو وقوع البيعة له من أهل الحل والعقد فإنها هي الأمر الذي يجب بعده الطاعة ويثبت به الولاية وتحرم معه المخالفة وقد قامت على ذلك الأدلة»^(٢).

أما الطريقة الثانية: وهي أن ينص الإمام على من بعده، فهو قول الشيعة، فمعظم فرق الشيعة يرون أن النبي اختار علياً نصاً ووصية، «وقالوا: ليست الإمامة قضية مصلحة تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم؛ بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين؛ لا يجوز للرسول عليهم السلام إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله. ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيب»^(٣)، ويخالفهم بعض الزيدية في ذلك، وساقوا الإمامة في أولاد فاطمة رضي الله عنها، «ويجب على المسلمين شرعاً نصب إمام مكلف ذكر حر علوي فاطمي ولو عتيقاً لا مدعي، سليم الخواس والأطراف، مجتهد عدل سخي بوضع الحقوق في مواضعها، مدبر أكثر رأيه الإصابتة مقدام حيث يجوز السلامة لم يتقدمه مجاب»^(٤)، ويرى بعض الزيدية أيضاً أن

(١) أبو يعلى الحنبلي: مرجع سابق (ص ٢٣-٢٥).

(٢) محمد بن علي بن محمد الشوكاني: السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ، تحقيق: محمود إبراهيم زايد (٤/٥١١).

(٣) محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني: الملل والنحل، دار المعرفة - بيروت، ١٤٠٤ هـ، تحقيق: محمد سيد كيلاني (١/١٤٥).

(٤) الشوكاني: المرجع السابق (٤/٥٠٧).

الأصل في ثبوت الإمامة هو النص على الإمام بالوصف لا بالاسم، وأن من حق أهل الحل والعقد اختيار غير المنصوص عليه، ويرون بجواز إمامة المفضل مع وجود الفاضل^(١).

والراجع عند الباحث أن مسألة الإمامة من مسائل الفقه أو الفروع وليست من مسائل الأصول، وما استدلوا به من أحاديث في هذا الشأن، ليست قطعية في الدلالة على مقصودهم - إن صح ثبوتها أصلاً -.

وأما الطريقة الثالثة: وهي طريقة الاستخلاف أو ولاية العهد، فالفقهاء يرون جوازه: «وَأَمَّا انْعِقَادُ الْإِمَامَةِ بِعَهْدٍ مَنْ قَبْلَهُ فَهُوَ بِمَا انْعَقَدَ الْإِجْمَاعُ عَلَى جَوَازِهِ وَوَقَعَ الْإِتِّفَاقُ عَلَى صِحَّتِهِ لِأَمْرَيْنِ عَمِلَ الْمُسْلِمُونَ بِهِمَا وَلَمْ يَتَنَكَرُوا وَهُمَا أَحَدُهُمَا: أَنَّ أَبَا بَكْرٍ عليه السلام عَهَدَ بِهَا إِلَى عُمَرَ عليه السلام فَأَثَبَتِ الْمُسْلِمُونَ إِمَامَتَهُ بِعَهْدِهِ.

وَالثَّانِي: أَنَّ عُمَرَ عليه السلام عَهَدَ بِهَا إِلَى أَهْلِ الشُّوْرَى ^(٢) فَقَبِلَتِ الْجَمَاعَةُ دُخُولَهُمْ فِيهَا وَهُمْ أَعْيَانُ الْعَصْرِ اعْتِقَادًا لِصِحَّةِ الْعَهْدِ بِهَا وَخَرَجَ بَاقِي الصَّحَابَةِ مِنْهَا، وَقَالَ عَلِيٌّ لِعَبَّاسٍ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمَا حِينَ عَاتَبَهُ عَلَى الدُّخُولِ فِي الشُّوْرَى كَانَ أَمْرًا عَظِيمًا مِنْ أُمُورِ الْإِسْلَامِ لَمْ أَرْ لِنَفْسِي الْخُرُوجَ مِنْهُ فَصَارَ الْعَهْدُ بِهَا إِجْمَاعًا فِي انْعِقَادِ الْإِمَامَةِ»^(٣).

هذا والأصل في ذلك رضا الأمة بمن عهدت إليه الإمامة، ويشترط فيمن يولي العهد أن يكون إماماً شرعياً، ببيعبيعة صحيحة؛ لأن مثل هذا الإمام هو الذي يرضى الله في عهده، وقد قرر أبو يعلى الحنبلي أن الإمام المأسور الميثوس من خلاصه لا يصح عهده؛ لأنه عهد بعد خروجه من الإمامة^(٤)، ولا بد أن يأتي العهد ممثلاً للرضا العامة عند الأمة، وأن يرضى عنه

(١) الشهرستاني: المرجع السابق (١/ ١٥٤-١٥٦).

(٢) أهل الشورى هم: عبد الرحمن بن عوف، وعثمان بن عفان، علي بن أبي طالب، والزبير بن العوام، وسعد بن أبي وقاص، وطلحة بن عبيد الله. البداية والنهاية (٧/ ١٤٤).

(٣) الماوردي: مرجع سابق (ص ٣٠-٣١).

(٤) أبو يعلى الحنبلي: مرجع سابق (ص ٢٣).

أكثريتها، قال عمر بن الخطاب: «من بايع رجلاً من غير مشورة المسلمين فإنه لا بيعه له هو ولا الذي بايعه»^(١)، وأبو بكر الصديق عندما اختار عمر للخلافة من بعده استشار كبار الصحابة، وقال: «إني استعملت عليكم عمر بن الخطاب، فإن برّ وعدل فذلك علمي به ورأيي فيه، وإن جار وبدل فلا علم لي بالغيب، والخير أردت، ولكل امرئ ما اكتسب»^(٢).

وقال الغزالي: «ونحن نقول لما بايع عمر أبا بكر عليه السلام ما انعقدت الإمامة له بمجرد بيعته ولكن لتتابع الأيدي إلى البيعة بسبب مبادرته ولو لم يبايعه غير عمر وبقي كافة الخلق مخالفين أو انقسموا انقساماً متكافئاً لا يتميز فيه غالب عن مغلوب لما انعقدت الإمامة فان شرط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة وانصراف القلوب إلى المشايعة ومطابقة البواطن والظواهر على المبايعات فان المقصود الذي طلبنا له الإمام جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء ولا تتفق الإرادات المتناقضة والشهوات المتباينة المتنافرة على متابعة رأى واحد إلا إذا ظهرت شوكته وعظمت نجدته وترسخت في النفوس رهبته ومهابته ومدار جميع ذلك على الشوكة ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان»^(٣).

فالعبرة إذن بموافقة الأمة على هذا العهد، ويتبين من عهد عمر لأحد الرجال الستة، جواز ولاية العهد لأكثر من واحد، وعبد الرحمن بن عوف -الذي فوض إليه عمر الاختيار- لم يأل جهداً، وأمضى أياماً وليالي يسأل الناس عمن يختارونه، ولم يعقد البيعة لعثمان إلا بعد التأكد من أن أغلبية الناس مجمعون عليه، وبعد ذلك بايعه الجميع، فعمر وعثمان عليهما السلام قد أصبحا خليفتين بمبايعة الأمة لهما ورضاها عنهما، وليس بمجرد العهد من الخليفة السابق،

(١) إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء: البداية والنهاية، مكتبة المعارف - بيروت، (٢٤٦/٥).

(٢) محمد بن جرير الطبري أبو جعفر: تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ (٣٥٣/٢)، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، (٣٨٥/١).

(٣) محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد: فضائح الباطنية، مؤسسة دار الكتب الثقافية - الكويت، تحقيق: عبد الرحمن بدوي (ص ١٧٧).

فاتفاق الأمة هو الأساس، لا كما ذكر الماوردي «وَالصَّحِيحُ أَنَّ بَيْعَتَهُ مُنْعَقِدَةٌ وَأَنَّ الرِّضَا بِهَا غَيْرُ مُعْتَبَرٍ؛ لِأَنَّ بَيْعَةَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَمْ تَتَوَقَّفْ عَلَى رِضَا الصَّحَابَةِ؛ وَلِأَنَّ الْإِمَامَ أَحَقُّ بِهَا فَكَانَ اخْتِيَارُهُ فِيهَا أَمْضًى، وَقَوْلُهُ فِيهَا أَنْفَذَ»^(١).

وكلام الماوردي مدفوع بما ثبت تاريخياً في استخلاف عمر وعقد أبو بكر في مرضه التي توفي فيها لعمر بن الخطاب عقد الخلافة من بعده. وذكر أنه لما أراد العقد له دعا عبد الرحمن بن عوف، «عن أبي سلمة بن عبد الرحمن؛ قال: لما نزل بأبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الوفاة دعا عبد الرحمن بن عوف، فقال: أخبرني عن عمر، فقال: يا خليفة رسول الله، هو والله أفضل من رأيك فيه من رجل؛ ولكن فيه غلطة. فقال أبو بكر: ذلك لأنه يراني رقيقاً، ولو أفضي الأمر إليه لترك كثيراً مما هو عليه. ويا أبا محمد قد رمقته، فرأيتني إذا غضبت على الرجل في الشيء أراني الرضا عنه، وإذا لنت له أراني الشدة عليه؛ لا تذكر يا أبا محمد مما قلت لك شيئاً، قال: نعم. ثم دعا عثمان بن عفان، قال: يا أبا عبد الله، أخبرني عن عمر، قال: أنت أخبر به، فقال أبو بكر: على ذاك يا أبا عبد الله! قال اللهم علمني به أن سريره خير من علانيته؛ وأن ليس فينا مثله. قال أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: رحمك الله يا أبا عبد الله، لا تذكر مما ذكرت لك شيئاً، قال أفعل، فقال له أبو بكر: لو تركته ما وعدتك، وما أدري لعله تاركه، والخيرة له ألا يلي من أموركم شيئاً، ولوددت أني كنت خلواً من أموركم؛ وأنني كنت فيمن مضى من سلفكم؛ يا أبا عبد الله، لا تذكرن مما قلت لك من أمر عمر، ولا مما دعوتك له شيئاً»^(٢). من هذا النص يتضح أن أبا بكر لم يستخلف عمر إلا بعد رضا أهل الشورى. فهذا العهد أو ذلك الاستخلاف لا يزيد من أن يكون ترشيحاً من الإمام السابق، والأمة بعد ذلك صاحبة القول الفصل فيمن تختاره إماماً^(٣).

(١) الماوردي: مرجع سابق (ص ٣٠).

(٢) محمد بن جرير الطبري أبو جعفر: تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ (٢/٣٥٢).

(٣) عبد الوهاب خلاف: مرجع سابق (ص ٥٧-٥٨).

يقول ابن تيمية: «أنه متى صار إماما فذلك بمبايعة أهل القدرة له وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماما لما بايعوه وأطاعوه ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصير إماما سواء كان ذلك جائزا أو غير جائز»، «عثمان لم يصير إماما باختيار بعضهم بل بمبايعة الناس له وجميع المسلمين بايعوا عثمان بن عفان ولم يتخلف عن بيعته أحد».

قال الإمام أحمد في رواية حمدان بن علي^(١) ما كان في القوم أوكد بيعة من عثمان كانت بإجماعهم فلما بايعه ذوو الشوكة والقدرة صار إماما وإلا فلو قدر أن عبدالرحمن بايعه ولم يبايعه علي ولا غيره من الصحابة أهل الشوكة لم يصير إماما^(٢).

وتظل الطريقة الرابعة هي الطريقة الأمثل في إسناد السلطة إلى ولي الأمر في الظروف العادية دون أدنى حرج؛ لأن السلطة جاءت بناء على رغبة الأمة، ووفق أصول الشريعة الإسلامية في الحكم والولاية.

ثالثا: شرعية الممارسة، ونتيجة الإخلال بها.

اتضح مما سبق أنّ السلطة في الفقه الإسلامي، يجب أن تسند إلى من يقوم بمهامها وفق شروط معينة، حتى يتمكن من أكلت إليه من ممارسة مهامه دون حرج؛ لأن شرعية الممارسة مرتبطة في الفقه الإسلامي بأمرين:

أحدهما: الطاعة من قبل الرعية للسلطة، هذه الطاعة مرهونة بطاعة السلطة لله ورسوله، فإن خرجت السلطة عن أحكام الشرع، كان ذلك خروجا على أصول الإسلام، وموقف المواطن - في الدولة الإسلامية - من السلطة - طاعة وعصيانا - ينبغي أن يقاس على موقف

(١) محمد بن علي بن عبد الله بن مهران بن أيوب أبو جعفر الوراق الجرجاني الأصل البغدادي المنشأ يعرف بحمدان بن علي الوراق قال أبو بكر الخلال لما ذكره: رفيع القدر كان عنده عن أبي عبد الله مسائل حسان. تاريخ بغداد (٨/ ١٧٥).

(٢) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس: منهاج السنة النبوية، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، (١/ ٥٣٠-٥٣٣).

السلطة من أحكام الشريعة الإسلامية.

وذلك ما فعله الخليفة الأول أبو بكر الصديق رضي الله عنه عقب بيعته؛ إذ خطب الناس فقال «أيها الناس فأني قد وليت عليكم ولست بخيركم فان أحسنتم فأعينوني وإن أسأت فقوموني الصدق أمانة والكذب خيانة والضعيف فيكم قوي عندي حتى أرجع عليه حقه إن شاء الله والقوي فيكم ضعيف حتى آخذ الحق منه إن شاء الله لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا خذلهم الله بالذل ولا تشيع الفاحشة في قوم إلا عمهم الله بالبلاء أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم قوموا إلى صلاتكم يرحمكم الله»^(١).

ثانيهما: شرعية تحقيق المهام التي أوكلت إلى السلطة، وذلك يتوقف على قدرة السلطة على جعل مبدأي حراسة الدين وسياسة الدنيا به حقيقة واقعة معاشة، ويتحقق ذلك بتبادل الحقوق والواجبات بين الحاكم والمحكوم، كما قررتها شريعة الله، لذلك فإن الفقه الإسلامي -كما سيرد- ربط شرعية إنجاز المهام بمفهومي الحق والواجب؛ وذلك لتؤكد إلزامية الإنجاز، ووجوبه وفرضيته، وأنه أمر لا طوعية فيه، فإن تم ذلك فقد تحققت مقاصد السياسة الشرعية، ومن ثم مقاصد الشريعة الإسلامية التي هي أساس قيام الدولة الإسلامية، وذلك الأمر يجعل مبدأ المواطنة في الفقه الإسلامي ذو طابع خاص، يختلف عن غيره من النظم والقوانين الأخرى، فإن الحقوق والواجبات هما ركني المواطنة التي ينادي بها مدعو الحريات، ويسبغون عليها طابعا قانونيا وسياسيا، والفقه الإسلامي لا يكتفي بالطابع القانوني أو السياسي فقط، بل إنه جعل إنجاز ذلك تدينا، ومرهون بالشواب والعقاب في الآخرة، سواء من قبل الحاكم أو من قبل المحكوم.

(١) إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء: البداية والنهاية، مكتبة المعارف - بيروت، (٦/ ٣٠١)، الحافظ الجليل أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي: السنن الكبرى، باب ما يكون للوالي الأعظم ووالي الإقليم من مال الله وما جاء في رزق القضاة وأجر سائر الولاة، (٦/ ٣٥٣)، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني: المصنف، رقم (٢٠٧٠٢) المكتب الإسلامي - بيروت، لطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، كتاب اللقطة، باب لا طاعة في معصية.

فإذا أخلت السلطة بتلك المهام التي أوكلت إليها، والوظائف المنوطة بها، وخرجت السلطة عن شرائط الشرعية التي بسببها أسندت السلطة إليها؛ فإن للفقهاء في ذلك آراء مختلفة في النتائج المترتبة على ذلك الخلل الحادث بينها فيما يأتي:

قال أبو يعلى: «إذا توافرت شرائط الإمامة حال العقد ثم عدت نظرنا، فإن كان جرحاً في عدالته وهو الفسق، فإنه لا يمنع من استدامة الإمامة، سواء كان متعلقاً بأفعال الجوارح، وهو ارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات إتباعاً لشهوته، أو كان متعلقاً بالاعتقاد، وهو المتأول لشبهة تعرض له فيذهب إلى خلاف الحق، وهذا ظاهر كلام أحمد في رواية المروزي في الأمير يشرب المسكر ويغل يغزى معه؟، وقد كان أحمد يدعو المعتصم بأمر المؤمنين وقد دعاه إلى القول بخلق القرآن»^(١)، وبمثل ذلك قال الماوردي^(٢).

وقال ابن حزم: «والواجب أن وقع شيء من الجور - وإن قل - أن يكلم الإمام في ذلك ويمنع منه، فإن امتنع وراجع الحق وأذعن للقيود من البشارة أو من الأعضاء وإقامة حد الزنا والقذف والخمر عليه فلا سبيل إلى خلعه وهو إمام كما كان لا يحل خلعه، فإن امتنع من إنفاذ شيء من هذه الواجبات عليه ولم يراجع وجب خلعه وإقامة غيره ممن يقوم بالحق لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢] ولا يجوز تضييع شيء من واجبات الشرائع وبالله تعالى التوفيق»^(٣).

وفي شرح العقائد النسفية أن الإمام الشافعي يرى عزل الإمام بالفسق والفجور^(٤).

ويرى الباقلاني أن ما يوجب خلع الإمام أمور منها كفر بعد إيمان، ومنها تركه للصلاة والدعاء إلى ذلك، ومنها عند كثير من الناس فسقه وظلمه وضرب الأبخار، وتناول النفوس

(١) أبو يعلى: مرجع سابق (ص ٢٠).

(٢) الماوردي: مرجع سابق (ص ٤٢).

(٣) ابن حزم: الفصل، مرجع سابق، (٤/ ٢٠٢).

(٤) سعد الدين التفتازاني: شرح العقائد النسفية، باكستان، ١٢٨٢ هـ، (ص ٥٩).

المحرومة، وتضييع الحقوق، وتعطيل الحدود^(١).

وقال القرطبي^(٢): «الإمام إذا نصب ثم فسق بعد انبرام العقد فقال الجمهور: إنه تنفسخ إمامته ويخلع بالفسق الظاهر المعلوم، لأنه قد ثبت أن الإمام إنما يقام لإقامة الحدود واستيفاء الحقوق وحفظ أموال الأيتام والمجانين والنظر في أمورهم إلى غير ذلك مما تقدم ذكره، وما فيه من الفسق يقعه عن القيام بهذه الأمور والنهوض بها. فلو جوزنا أن يكون فاسقاً أدى إلى إبطال ما أقيم لأجله، ألا ترى في الابتداء إنما لم يجوز أن يعقد للفاسق لأجل أنه يؤدي إلى إبطال ما أقيم له، وكذلك هذا مثله.

وقال آخرون: لا ينخلع إلا بالكفر أو بترك إقامة الصلاة أو الترك إلى دعائها أو شيء من الشريعة، لقوله ﷺ في حديث عبادة: «وَأَلَّا نَنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنْ اللَّهِ فِيهِ بَرَهَانٌ»^(٣). وفي حديث عوف بن مالك: «لَا مَا أَقَامُوا فِيكُمْ الصَّلَاةَ»^(٤).

وعن أم سلمة عن النبي ﷺ قال: «إِنَّهُ يَسْتَعْمَلُ عَلَيْكُمْ أَمْرَاءَ فَتَعْرِفُونَ وَتَنْكُرُونَ فَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ بَرِئَ وَمَنْ أَنْكَرَ فَقَدْ سَلِمَ وَلَكِنْ مِنْ رَضِيَ وَتَابَعَ» قالوا: يا رسول الله ألا نقاتلهم؟ قال: «لَا مَا صَلُّوا»^(٥). أي من كره بقلبه وأنكر بقلبه.

(١) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: تمهيد الأوائيل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م، (ص ٤٧٨).

(٢) القرطبي: مرجع سابق، (١/ ٢٧٢).

(٣) رواه مسلم من حديث عبادة بن الصامت، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، حديث رقم (١٧٠٩)، (٣/ ١٤٦٩).

(٤) رواه مسلم من حديث عوف بن مالك، كتاب الإمارة، باب خيار الأئمة وشرارهم، حديث رقم (١٨٥٥)، (٣/ ١٤٨١).

(٥) رواه مسلم من حديث أم سلمة، كتاب الإمارة، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع وترك قتالهم ما صلوا ونحو ذلك، حديث رقم (١٨٥٤)، (٣/ ١٤٨٠).

وعند الأحناف^(١) «إن لم يكن له قهر ومنعه ينزل به: أي بالجور. و ينحل عقد الإمامة بما يزول به مقصود الإمامة كالردة والجنون المطبق، وصيرورته أسيراً لا يرجى خلاصه، وكذا بالمرض الذي ينسبه المعلوم، وبالعمى والصمم والخرس، وكذا بخلع نفسه لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وإن لم يكن ظاهراً بل استشعره من نفسه، وعليه يحمل خلع الحسن نفسه. وأما خلع نفسه بلا سبب ففيه خلاف، وكذا في انزاله بالفسق. والأكثر على أنه لا ينزل».

وبعد العرض السابق لأقوال الفقهاء في مسألة عزل الإمام (رأس السلطة)

يمكن تصوير المسألة كما يلي:

تدور أسباب خلع الإمام حول أمرين:

أولهما: فقد الشروط التي كانت سبباً في اختياره.

وهي إما جرح في عدالة الإمام سواء بفسق أو بكفر ناتج عن فعل الجوارح أو تأويل فاسد. أو خلل بدني يحول بينه وبين أداء ما أوكل إليه من مهام السلطة.

ثانيهما: طلب الإمام نفسه الإعفاء من مهام السلطة.

أما الأمر الأول وهو الجرح في العدالة، فالفقهاء متفقون على وجوب عزله إن أتى بفعل يكفره كفراً مخرجاً من الملة، أما إن كان فسقاً، فالجمهور يقولون بعدم جواز خلع إن أدى إلى فتنة، فإن أمن الفتنة عزل.

وفي حالة فقد الإمام لشرط من شروط سلامة البدن، فالفقهاء يرون النظر في نوعية الشرط المفقود، فإن كان يؤثر على قيام الإمام بالواجبات الشرعية المنوطة به وجب عزله، وإن لم تؤثر فلا يخلع، وإن وقع في أسر وجب على الأمة تخليصه بكل السبل الممكنة، فإن لم يرجى خلاصه وجب على الأمة تعيين غيره؛ حتى لا تتعطل مصالح الناس^(٢).

(١) ابن عابدين: مرجع سابق (٤/ ٤٥١).

(٢) أبو يعلى الخنيلي: مرجع سابق (ص ٢٠-٢٣)، الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق (ص ٤٢-٤٨).

أما الأمر الثاني: وهو أن يقلل الإمام نفسه بنفسه، فقد ذكر الجويني أن هناك اختلافا في ذلك، فمن الفقهاء من منع ذلك، وقضى بأن الإمامة تلزم من جهة الإمام لزومها جهة العاقلين المسلمين كافة، ومنهم من ذهب إلى أن له أن يخلع نفسه مستدلين بفعل الحسن بن علي عليه السلام مع معاوية رضي الله عنه ^(١).

وكان رأي الجويني في ذلك أن الإمام لو علم أنه لو خلع نفسه اضطربت الأمور، وتزلزلت الثغور، وانجر إلى المسلمين ضرر لا قبل لهم به، فلا يجوز أن يخلع نفسه، وإن علم أن خلعه نفسه لا يضر المسلمين بل يطفئ نائرة، ويدراً فتناً متظافرة...، فلا يمتنع أن يخلع نفسه، وهكذا خلع الحسن نفسه، وهو الذي أخبر عنه النبي ﷺ إذ كان الحسن رضيها فكان يمر يده على رأسه ويقول: «إن ابني هذا سيد، وسيصلح الله تعالى به بين فئتين عظيمتين» ^(٢).

وما روي عن أبي بكر رضي الله عنه قال: «أقبلوني فإني لست بخيركم» دليل على أن الإمام ليس له أن يقلل نفسه، انفرادا واستبدادا في الخلع، ولذلك سأل عليه السلام الإقالة، فقالوا «والله لا نقيلك ولا نستقيلك» وهذا محمول على ما كان الأمر عليه من ارتباط مصلحة المسلمين باستمرار الصديق على الإمامة.

ولو كان لا يؤثر خلعه نفسه في إلحاق الضرر ولا في تسكين نائرة، ولو خلع نفسه لقام آخر مقامه، فلست قاطعا في ذلك جوابا - بل أرى القولين متكافئين - قريبي المأخذ، وذلك مظنون: لا يتطرق إليه في النفي والإثبات قطع ^(٣).

(١) الطبري: مرجع سابق (٣/١٦٧).

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك من حديث أبي بكرة رضي الله عنه، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، كتاب معرفة الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل الحسن حديث رقم (٤٨٠٩)، (٣/١٩١-١٩٢).

(٣) أبو المعالي الجويني: غياث الأمم، تحقيق د/ مصطفى حلمي، د/ فؤاد عبد المنعم أحمد، دار العقيدة، ط ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، (ص ١٢٩ - ١٣٠).

هذا في حالة أن الإمام يكلم فيخلع طواعية، أو يقبل نفسه بنفسه، أما في حالة أن رأس السلطة لم ينخلع طواعية، ولم يبق معه مخرج سوى دفعه إلى ذلك كرها وقسرا ولو بالقوة، فإن للفقهاء خلاف فيما يلي بيانه:

مذهب الجمهور^(١) من المالكية والشافعية وهو الراجح عن الحنفية: الصبر على الأحكام إذا جاروا، وعدم محاولة الخروج عليهم، ولو أدى ذلك إلى اعتدائهم على النفس والمال، واستدلوا بحديث «اسمعوا وأطيعوا وإن أمّر عليكم عبد حبشي مجدع الأطراف»^(٢)، ولأن المقصود من نصبه اتحاد الكلمة، ولا يحصل ذلك إلا بوجوب الطاعة.

وادعى بعضهم الإجماع على عدم جواز الخروج على الإمام الفاسق «أَمَّا الْخُرُوجُ عَلَيْهِمْ وَقِتَالُهُمْ فَحَرَامٌ بِإِجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ، وَإِنْ كَانُوا فَسَقَةً ظَالِمِينَ.

وَقَدْ تَظَاهَرَتْ الْأَحَادِيثُ بِمَعْنَى مَا ذَكَرْتَهُ، وَأَجْمَعَ أَهْلُ السُّنَّةِ أَنَّهُ لَا يَنْعَزِلُ السُّلْطَانُ بِالْفِسْقِ، وَأَمَّا الْوَجْهُ الْمَذْكُورُ فِي كُتُبِ الْفَقْهِ لِبَعْضِ أَصْحَابِنَا أَنَّهُ يَنْعَزِلُ، وَحُكِيَ عَنِ الْمُعْتَزِلَةِ أَيْضًا، فَغَلَطَ مِنْ قَائِلِهِ، مُخَالَفٌ لِلْإِجْمَاعِ.

قَالَ الْعُلَمَاءُ: وَسَبَبُ عَدَمِ إِنْعِزَالِهِ وَتَحْرِيمُ الْخُرُوجِ عَلَيْهِ مَا يَرْتَبُ عَلَى ذَلِكَ مِنَ الْفِتَنِ، وَإِرَاقَةِ الدِّمَاءِ، وَفَسَادِ ذَاتِ الْبَيْنِ، فَتَكُونُ الْمَفْسَدَةُ فِي عَزْلِهِ أَكْثَرَ مِنْهَا فِي بَقَائِهِ»^(٣).

(١) الخطيب الشربيني: مرجع سابق (١٢٩/٤-١٣٢)، أبو البركات سيدي أحمد الدردير: الشرح الكبير، طبع إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، (٢٩٩/٤)، ابن عابدين: مرجع سابق (٤/٤٥١)، أبو يعلى: مرجع سابق (ص ٢٠).

(٢) صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية حديث رقم (١٨٣٨) عن يحيى بن حصين قال: سمعت جدتي تحدث... الحديث.

(٣) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، لناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢ هـ (١٢/٢٢٩).

وقد نوزع في الإجماع بخروج الحسين على يزيد بن معاوية، وابن الزبير على عبد الملك بن مروان، وكان مع كل منهما خلق كثير من السلف، فرد بأن الإجماع كان بعد عصر التابعين^(١).

وذهبت طائفة من الخوارج والمعتزلة إلى جواز الخروج على الإمام إذا جار^(٢).

وذهب القرطبي إلى تغليب عدد القائلين بالخروج مما يرجح التسوية بين المذهبين، وعلل ذلك بأنه -أي الإمام- إنما نصب لإقامة الحدود، وحماية البيضة، فلو جاز أن يكون فاسقا لأدى ذلك إلى إبطال ما نصب لأجله^(٣).

والراجع عند الباحث أن الدليل الذي استدل به القرطبي ونسبه إلى الجمهور هو دليل لا ينهض أمام أدلة الفريق الآخر الذي قال بعدم جواز الخروج؛ لكثرة الآثار الصحيحة الصريحة الواردة في ذلك، ولعل ابن تيمية عبر عن ذلك في قوله: «المشهور من مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف وإن كان منهم ظلم، كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة المستفيضة عن النبي ﷺ؛ لأن الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة، فلا يدفع أعظم الفسادين بالتزام أدناهما، ولا يكاد يعرف طائفة خرجت على ذي سلطان إلا وكان في خروجها من الفساد ما هو أعظم من الفساد الذي أزالته، والله تعالى لم يأمر بقتال كل ظالم وكل باغ كيفما كان، ولا أمر بقتال الباغين ابتداء»^(٤). وبمثل ذلك وقال الجويني أيضا^(٥).

(١) النووي: المرجع السابق (٢٢٩/١٢).

(٢) عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، ط ٢، دار الآفاق الجديدة، (ص ٥٥).

(٣) القرطبي: مرجع سابق (٢٦٩/١-٢٧٤).

(٤) ابن تيمية: منهاج السنة، مرجع سابق (٣/٣٨١-٤٠٠).

(٥) الجويني: مرجع سابق (ص ١١٨).

* تعدد السلطة في الفقه الإسلامي:

إن الحديث عن تعدد السلطة وحكمه في الفقه الإسلامي ينقسم إلى شقين مترابطين:

أحدهما: حكم إسناد السلطة إلى أكثر من قيادة، حال توحيد إقليم الدولة الإسلامية،
والثاني: حكم إسناد السلطة إلى أكثر من قيادة، حال انقسام الدولة الإسلامية.

الشق الأول:

الأصل في الدولة الإسلامية وحدة السلطة أو أن يكون إمامها واحدا؛ ذلك لأن ظلال التوحيد الذي يحيط بالامة الإسلامية في معتقدها في الله، ومصدر شريعتها واحد، ورسولها واحد، وقبلتها واحدة، هذه الوحدة في جميع نواحيها يجب أن تترك بصمتها في إيجاد المجتمع المسلم الموحد، أو الجماعة الإسلامية الواحدة، ذات القيادة الواحدة، لذلك حرص النبي ﷺ على النهي عن إسناد السلطة إلى أكثر من قائد، عَنْ أَبِي حَازِمٍ قَالَ: قَاعَدْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ خَمْسَ سِنِينَ فَسَمِعْتُهُ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي وَسَتَكُونُ خُلَفَاءُ تَكْثُرُ قَالُوا فَمَا تَأْمُرُنَا قَالَ فُوا بِيَعَةِ الْأَوَّلِ فَأَلَّوْا وَأَعْطَوْهُمْ حَقَّهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ سَأَلَهُمْ عَمَّا اسْتَرْعَاهُمْ»^(١).

وعنه ﷺ انه قال: «وَمَنْ بَايَعَ إِمَامًا فَأَعْطَاهُ صَفْقَةً يَدِهِ وَثَمَرَةً قَلْبِهِ فَلْيُطِيعْهُ إِنْ اسْتَطَاعَ فَإِنْ جَاءَ آخَرُ يُنَازِعُهُ فَاضْرِبُوا عَنْقَ الْآخِرِ»^(٢).

وَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِذَا بُويعَ لِخَلِيفَتَيْنِ فَاقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا»، وهذا محمول على ما إذا لم يندفع إلا بقتله^(٣).

(١) رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخليفة الأول فالأول حديث رقم (١٨٤٢).

(٢) رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخليفة الأول فالأول، رقم (١٨٤٤) عن عبد الله بن عمرو.

(٣) رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب إذا بويع لخليفتين، حديث رقم (١٨٥٣)، وشرح النووي (٢٤٢/١٢).

كذلك ثبت عن الصحابة في اجتماع السقيفة بعد وفاة النبي ﷺ ؛ لاختيار خليفة بعده، ورفض المهاجرون اقتراح الأنصار باختيار خليفتين من المهاجرين واحد، والآخر من الأنصار «قال قائل من الأنصار أنا جذيلها المحكك وعذيقها المرجب منا أمير ومنكم أمير يا معشر قريش»^(١).

واتفق القوم بعد ذلك على بيعة إمام واحد وهو أبو بكر.

قال الماوردي^(٢) من الشافعية: «إِذَا عَقِدَتِ الْإِمَامَةُ لِإِمَامَيْنِ فِي بِلَدَيْنِ لَمْ تَنْعَقِدْ إِمَامَتُهُمَا، لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِلْأُمَّةِ إِمَامَانِ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ وَإِنْ شَذَّ قَوْمٌ فَجَوَّزُوهُ». وبمثل ذلك قال القاضي أبو يعلى^(٣)، إمام الحرمين الجويني^(٤)، النووي^(٥)، وابن حزم^(٦).

والذي يظهر من أقوالهم أن هناك اتفاقاً - شذ عنه البعض فيما ذكره الماوردي وكذلك ذكره ابن حزم^(٧) - على أن ولاية السلطة الشرعية في الدولة الإسلامية لا ينبغي أن تسند إلا إلى من تتوفر فيه أهلية هذه الولاية، ويتحقق مع ذلك نفاذ أمره في جميع دار الإسلام. بيد أن الأمور قد تختلف، ويصبح اختيار خليفة واحد لا يكفل نفاذ الأمور في كل أقطار الدار، فهل تكون ثمة ضرورة في تعدد الولاية؟

(١) نقل ابن كثير عن الراوي: فقلت لمالك: ما يعني أنا جذيلها المحكك وعذيقها المرجب؟ قال: كأنه يقول أنا داهيتها، وقائل العبارة: الخباب بن المنذر، ابن كثير: البداية والنهاية، مرجع سابق (٥/٢٤٥)، الجذيل: عود ينصب للجربى لتحتك به، يريد أنه يشتفي برأيه. والعذيق: تصغير عذق، وهو النخلة بما عليها. المرجب الذي ضم أعذاقه إلى سعفاته وشدت بالخصوص لثلا تنفضها الرياح.

(٢) الماوردي: مرجع سابق (ص ٢٩).

(٣) أبو يعلى: مرجع سابق (ص ٢٥).

(٤) أبو المعالي الجويني: مرجع سابق (ص ١٥٠-١٥١).

(٥) النووي: شرح صحيح مسلم، مرجع سابق، (١٢/١٨٠).

(٦) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل مرجع سابق (٤/٧٣).

(٧) يراجع الماوردي: مرجع سابق (ص ٢٩)، وابن حزم: مرجع سابق (٤/٧٣).

قلت فيما مر أن الأصل هو وحدة السلطة، وذلك يعني وحدة الخلافة ووحدة الإقليم أو الدار، لكن قد يرد استثناء على هذا الأصل مفاده إمكان انقسام دار الإسلام إلى أكثر من إقليم، فبدلاً من أن تكون هذه الأطراف مجرد أطراف خاضعة لسلطان الخلافة - وفق ما رتبته الفقهاء من مقتضيات العلاقة بين الخليفة والولاة أو الأمراء كما سيرد- إذا بها تصبح دولا مستقلة تعلق في كل منها سلطة مستقلة، وقد كان هناك خلافة أموية في الأندلس وأخرى فاطمية في مصر، وثالثة عباسية في بغداد، وكما هو الحال الآن في ديار المسلمين الآن.

فما هي الضرورة التي يسلم عندها الفقهاء بأن الانقسام الواقع في دار الإسلام وهي المجال الأرضي لسلطان الخلافة يشكل استثناء على أصل الوحدة؟
وهو الشق الثاني من المسألة.

أشار أحد العلماء المعاصرين الذين تعرضوا لقضية التعدد إلى أنه طوال فترة الخلافة الراشدة استقر الإجماع على مبدأ وحدة الخلافة ووحدة العالم الإسلامي، لكن نتيجة لتفتت الدولة الإسلامية بعد ذلك، بدأ بعض الفقهاء يتحدثون عن إمكان تعدد دول الخلافة، وحكوماتها في ظروف معينة، وأكد أن فكرة الضرورة هي أساس رأي من جواز التعدد في دار الإسلام، وهذه الضرورة تخرج كل دولة من تلك الدول المنقسمة من نطاق الخلافة الصحيحة، والتي تستلزم في نظره الوحدة لا التعدد، ويسمونها الخلافة الناقصة^(١).

ومن تكلم من الفقهاء في جواز التعدد عند الضرورة إمام الحرمين، والشوكاني، وصديق حسن خان، والشيخ محمد رشيد رضا، وفيما يلي عرض لأقوالهم في المسألة:

بسط الجويني القول في هذه المسألة، وحرص قبل أن يقول رأيه في المسألة على عرض آراء بعض الفقهاء في المسألة، فذكر رحمته الله أن الذي اختلفت فيه المذاهب هو أن رأي الإمام الواحد لا ينبسط على دار الإسلام؛ بسبب اتساع الرقعة، وقد يوجد أناس في أطراف الأرض لا يصل إليهم نظر الإمام، وقد يوجد بعض بلاد الكفر بين أحد أقاليم دار الإسلام وبين باقي

(١) د / عبد الرازق السنهوري: فقه الخلافة (ص ١٧٤-١٧٧).

الدار؛ فينقطع بسبب ذلك نظر الإمام عنهم، فعند ذلك صار صائرون إلى تجويز نصب إمام في القطر الذي لا يبلغه أثر نظر الإمام، ونسب هذا الرأي إلى أبي الحسن الأشعري^(١)، والأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني وغيرهما، وأقام هؤلاء رأيهم على المصلحة، وقالوا: إذا كان الغرض من الإمامة استصلاح العامة، وتمهيد الأمور، وسد الثغور؛ فإذا تيسر نصب إمام واحد نافذ الأمر، فهو أصلح لا محالة في مقتضى السياسة والإيالة، وإن عسر ذلك، ولا سبيل إلى ترك الذين لا يبلغهم أمر الإمام مهملين لا يجمعهم وازع، ولا يردعهم رادع، فالوجه أن ينصبوا في ناحيتهم إماما يلوذون به.

ثم شرع الجويني رحمته الله في بسط رأيه في المسألة، وقد فرق بين حالات ثلاث:

الحالة الأولى: إن سبق عقد الإمامة لمن هو صالح لها، ورآه المسلمون عند العقد مستقلا بالنظر في جميع الأقطار، ثم ظهر ما يمنع انتشار هذا النظر أو طرأ، فلا ينبغي أن يترك الذين لا يبلغهم نظر الإمام مهملين، لكن ينصبون أميراً يرجعون إليه، ويصدرون عن أمره، ويلتزمون شرع الله فيما يأتون ويذرون، ولا يكون هذا المنصب إماماً، فلو زالت الموانع، واستمكن الإمام من النظر إليهم؛ أذعن الأمير والمواطنون للإمام، وألقوا إليه السلم، فإن رأى موافقتهم على من نصبوه فعل، وإن رأى تغييره فالأمر إليه.

الحالة الثانية: إن خلا الزمان عن إمام في زمن فترة، وانفصل جزء من الدار عن جزء، وعسر نصب إمام واحد يشمل رأيه البلاد والعباد؛ فنصب أميراً لأحد الشطرين للضرورة في هذه الصورة وأمير في الشطر الآخر منصوب، ولم يقع العقد الواحد على حكم العموم، فالحق المتبع في ذلك أن واحداً منهما ليس إماماً؛ إذ الأمام هو الواحد الذي به ارتباط المسلمين أجمعين. ، وكأنه رحمته الله لم ينكر نصبهما معا حسب الضرورة، ولكنه قيد ذلك بزمان خال من

(١) علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري: مؤسس مذهب الاشاعرة. كان من الائمة المتكلمين المجتهدين. ولد في البصرة سنة ٢٦٠هـ. وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم. وتوفي ببغداد سنة ٣٢٤هـ. الأعلام (٤/٢٦٣).

الإمام، ثم إن اتفق المسلمون على إمام وجب على الأمرين أن يسلموا له.

الحالة الثالثة: أن يتفق نصب إمامين في قطرين، وكانا صالحين للإمامة، مستجمعين للصفات المرعية، وعقد لكل واحد منهما على حكم المسلمين كافة، ولم يشعر العقادون في كل ناحية بما يحدث في الناحية الأخرى، ولكن بين كل قوم كل ما أنشأوه من الاختيار والعقد، على أن يتفرد من اختاروه بالإمامة، فإن اتفق ذلك؛ فلا شك أن لا تثبت الإمامة لهما؛ لاستحالة فرض إمامين نافذي الحكم عموماً، فإن حدث ذلك ابتدئ أهل الاختيار عقد الإمامة لمستصلح لها^(١).

ويتفق الجويني في الحالة الثالثة مع كل من الماوردي وأبي يعلى الحنبلي^(٢).

ويقول الشوكاني: «أقول إذا كانت الإمامة الإسلامية مختصة بواحد والأمر راجعة إليه مربوط به كما كان في أيام الصحابة والتابعين وتابعيهم فحكم الشرع في الثاني الذي جاء بعد ثبوت ولاية الأول أن يقتل إذا لم يتب عن المنازعة وأما إذا بايع كل واحد منهما جماعة في وقت واحد فليس أحدهما أولى من الآخر بل يجب على أهل الحل والعقد أن يأخذوا على أيديهما حتى يجعل الأمر في أحدهما فإن استمرا على الخلاف كان على أهل الحل والعقد أن يختاروا منهما من هو أصلح للمسلمين ولا تخفى وجوه الترجيح على المتأهلين لذلك، وأما بعد انتشار الإسلام واتساع رقعته وتباعد أطرافه فمعلوم أنه قد صار في كل قطر أو أقطار الولاية إلى إمام أو سلطان وفي القطر الآخر أو الأقطار كذلك ولا ينفذ لبعضهم أمر ولا نهى في قطر الآخر وأقطاره التي رجعت إلى ولايته فلا بأس بتعدد الأئمة والسلطين ويجب الطاعة لكل واحد منهم بعد البيعة له على أهل القطر الذي ينفذ فيه أوامره ونواهيته وكذلك صاحب القطر الآخر فإذا قام من ينازعه في القطر الذي قد ثبتت فيه ولايته وبايعه أهله كان الحكم فيه أن يقتل إذا لم يتب ولا تجب على أهل القطر الآخر طاعته ولا الدخول تحت ولايته لتباعد

(١) الجويني: مرجع سابق (ص ١٥٠-١٥٤).

(٢) الماوردي: مرجع سابق، (ص ٢٩)، وأبو يعلى الحنبلي: مرجع سابق، (ص ٢٤-٢٧).

الأقطار فإنه قد لا يبلغ إلى ما تباعد منها خبر إمامها أو سلطانها ولا يدري من قام منهم أو مات فالتكليف بالطاعة والحال هذه تكليف بما لا يطاق وهذا معلوم لكل من له اطلاع على أحوال العباد والبلاد فإن أهل الصين والهند لا يدرون بمن له الولاية في أرض المغرب فضلا عن أن يتمكنوا من طاعته وهكذا العكس وكذلك أهل ما وراء النهر لا يدرون بمن له الولاية في اليمين وهكذا العكس فاعرف هذا فإنه المناسب للقواعد الشرعية والمطابق لما تدل عليه الأدلة ودع عنك ما يقال في مخالفته فإن الفرق بين ما كانت عليه الولاية الإسلامية في أول الإسلام وما هي عليه الآن أوضح من شمس النهار ومن أنكر هذا فهو مباغت لا يستحق أن يخاطب بالحجة لأنه لا يعقلها»^(١).

يلاحظ أن الشوكاني يرجع جواز التعدد إلى اختلاف الواقع الذي أوجب وحدة الخلافة، وهو اتساع رقعة البلاد الإسلامية، ويتفق معه تماما صديق حسن خان، بل إن كلامهما متطابق تماما^(٢).

ويتفق معهم أيضا الشيخ محمد رشيد رضا، وقد نقل كلام صديق حسن خان ثم علق عليه بأنه «اجتهاد وجيه يشبه عند بعض الأئمة تعدد الجمعة في البلد الواحد» ولكنه جعل ذلك استثناء على الأصل وهو وحدة الحكومة الإسلامية وضرورة مؤقتة تزول بزوال أسبابها^(٣).

وثمة فارق بين ما ذهب إليه الجويني، وما ذهب إليه الباكون؛ لأنهم جعلوها تعدد إمامة، وجعلها هو تعدد إمارات، وإن كان يجمع بينهم جميعا الجواز لأجل الضرورة

وقد ذهب بعض المعاصرين إلى أن إقامة نظام الخلافة في العصر الحالي يتنافى مع مبدأ نفي الحرج، لأنه ضرب من المحال، ويوقع الأمة في حرج شديد؛ لاستحالة تجمع الشروط التي

(١) الشوكاني: السيل الجرار، مرجع سابق (٤/ ٥١٢).

(٢) صديق حسن خان: الروضة الندية شرح الدرر البهية، كتاب الجهاد والسير، بيان وجوب قتال البغاة، (٢/ ٣٥٥).

(٣) محمد رشيد رضا: الخلافة، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨ م، (ص ٥٨).

اشترطها الفقهاء في شخص واحد^(١).

ولا أدري أي حرج يتأتى من وحدة المسلمين، فالعالم يسعى اليوم لعمل التكتلات والاتحادات، والأمثلة على ذلك كثيرة، ليس هنا مكان ذكرها، فالحرج فيما يبدو لي هو غياب وحدة المسلمين وتفرقهم.

ولعل أستاذنا الجليل ظن أن التطابق بين وحدة الخلافة ووحدة دار الإسلام وبالتالي بين وحدة القيادة والسلطة، قد يخول لهذه السلطة مطلق الأمر للانفراد بمقاليد إدارتها، على نحو يؤدي إلى الاستبداد بالسلطة، أو احتكارها، ولكن لا يخفى على من يطالع مصنفات السياسة الشرعية وآراء فقهاء الإسلام، وأحكامهم في كيفية ممارسة السلطة، وضبطه بمفهوم الشرعية، وعدم الخروج عن حكم الله، أن هذه الأمور تسد مثل هذا الباب، بوضعها قيوداً على السلطة - كما ذكرت آنفاً - فإذا بها تجعل الحكم أمانة ومسئولية، وتربط طاعة الحاكم أو من تناط به السلطة بطاعته هو للشرع كتاباً وسنة، وذلك خير ضمان لعدم انفلات الحكومة أو تنكبها طريق القيم الضابطة لحركة المجتمع المسلم من شورى، وعدل ومساواة، واحترام لحقوق الإنسان وحياته.

ثمة أمر آخر أحب أن أشير إليه، وهو اتخاذ بعض الفقهاء اتساع رقعة بلاد المسلمين ذريعة لجواز تعدد الدول الإسلامية وتعدد السلطة عليها، أقول إن الفقه السياسي لم يغفل مثل هذا الأمر، فدار الإسلام ليست إقليماً واحداً كحال المدينة المنورة في عصر النبوة، وإنما اتسع نطاقها فإذا بها أقاليم متعددة ليست بالضرورة متجاورة، بها من عوامل التنوع والاختلاف الكثير من لغات، وعادات، وأجناس، وطوائف، ومذاهب، وما شاكلها، والفقهاء لم يقفوا فوق هذا الواقع عندما تصوروا إمكان توحيد السلطة على هذا الشتات الإقليمي غير المتجاور في كثير من نواحيه، فالفقه السياسي واقعي، يعالج الواقع ولا يتعامل

(١) د/ عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط ٤، ١٩٧٨م، (ص ١٦٢-١٦٤).

مع الخيال، فالباحث في مجال السياسة الشرعية يجد أن هؤلاء الفقهاء هم الذين تكلموا عن الإمامة العظمى والتي تمثل القيادة المركزية، وتكلموا عن أمراء الأقاليم وهي الأطراف التابعة للقيادة المركزية تبعية يضبطها الشرع، يسرى على المركز والأطراف، لا تبعية خضوع لأشخاص، عملاً بمبدأ تفويض السلطة، الذي يخفف من أعباء السلطة المركزية، ويتجاوز عجز القيادة المركزية عن إدارة إقليم الدولة الإسلامية وضبط نواحيها فيما لو اتسعت وامتدت بما قد ينجم عن ذلك من اضطراب وعدم استقرار قد يكون نتيجتها الانقسام، ومن ثم انفراد بعض الأقاليم، ومناطحة القيادة المركزية.

فالأنسب أن توجد على أراضي هذه الأطراف سلطات مفوضة، قريبة من أهل هذه البلاد، فتعرف مصالحهم، وتسعى إلى تحقيق مقاصد الشريعة فيهم، ثم تنقل إلى السلطة المركزية الأوضاع فيها.

وقد تكلم الفقهاء عن إمارة الاستيلاء «فَهِيَ أَنْ يَسْتَوْلِيَ الْأَمِيرُ بِالْقُوَّةِ عَلَى بِلَادٍ يُقْلَدُهُ الْخَلِيفَةُ إِمَارَتَهَا وَيُقَوِّضُ إِلَيْهِ تَدْبِيرَهَا وَسِيَاسَتَهَا، فَيَكُونُ الْأَمِيرُ بِاسْتِئْذَانِهِ مُسْتَبِدًّا بِالسِّيَاسَةِ وَالتَّدْبِيرِ، وَالْخَلِيفَةُ بِإِذْنِهِ مُنْفَذًا لِأَحْكَامِ الدِّينِ لِيُخْرِجَ مِنَ الْفَسَادِ إِلَى الصَّحَّةِ وَمِنَ الْخَطَرِ إِلَى الْإِبَاحَةِ»^(١)، ولم يقصدوا بذلك أن يتولد عن الاستيلاء سلطتان متساويتان في دار الإسلام، معهما تنشطر الدار إلى دولتين، لذل حرص الفقهاء على دقة التفرقة بين وجود الخليفة كقيادة عامة لأطراف الدولة، ووجود الأمير كقيادة خاصة على الجزء الذي استولى عليه، ومن ثم فإن انحسار سلطة الخليفة على الجزء المستولى عليه لا يقدح في عموم ولايته على دار الإسلام، ذلك لأن استقلال الإمارة استقلال إدارة، ولا يعني ذلك أنها دولة تناطح الخلافة العامة، بل إنه في هذا مقيد بشرعية أهلية الإمارة؛ بأن تكتمل فيه شروط الاختيار، وهو مقيد بشرعية الإنجاز، إذ يلزمه سبعة أشياء يشترك فيها مع الخليفة في الأداء، ووجوبها جهته أغلظ: «وَالَّذِي يَتَحَفَّظُ بِتَقْلِيدِ الْمُسْتَوْلِي مِنْ قَوَائِنِ الشَّرْعِ سَبْعَةُ أَشْيَاءَ، فَيَشْتَرِكُ فِي التَّزَامِهَا الْخَلِيفَةُ

(١) الماوردي: مرجع سابق (ص ٦٦)، وأبو يعلى: مرجع سابق، (ص ٣٧).

الْوَلِيُّ وَالْأَمِيرُ الْمُسْتَوَلِيُّ وَوُجُوبُهَا فِي جِهَةِ الْمُتَوَلَّى أَغْلَظُ: أَحَدُهَا: حِفْظُ مَنْصِبِ الْإِمَامَةِ فِي خِلَافَةِ النَّبُوَّةِ وَتَدْبِيرِ أُمُورِ الْمِلَّةِ، لِيَكُونَ مَا أَوْجَبَهُ الشَّرْعُ مِنْ إِقَامَتِهَا مُحْفُوظًا وَمَا تَفَرَّغَ عَنْهَا مِنَ الْحُقُوقِ مُحَرَّوسًا.

وَالثَّانِي: ظُهُورُ الطَّاعَةِ الدِّينِيَّةِ الَّتِي يَزُولُ مَعَهَا حُكْمُ الْعِنَادِ فِيهِ وَيَنْتَفِي بِهَا إِنْهُمُ الْمُبَايَنَةُ لَهُ.

وَالثَّلَاثُ: اجْتِنَاعُ الْكَلِمَةِ عَلَى الْإِلْفَةِ وَالتَّنَاصُرِ لِيَكُونَ لِلْمُسْلِمِينَ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ.

وَالرَّابِعُ: أَنْ تَكُونَ عُقُودُ الْوَلَايَاتِ الدِّينِيَّةِ جَائِزَةً وَالْأَحْكَامُ وَالْأَقْضِيَّةُ فِيهَا نَافِذَةً لَا تَبْطُلُ بِفَسَادِ عُقُودِهَا، وَلَا تَسْقُطُ بِخَلَلِ عُهْدِهَا.

وَالْخَامِسُ: أَنْ يَكُونَ اسْتِيفَاءُ الْأَمْوَالِ الشَّرْعِيَّةِ بِحَقِّ تَبَرُّأٍ بِهِ ذِمَّةٌ مُؤَدِّيَهَا وَيَسْتَيْحِقُهَا أَخْذُهَا.

وَالسَّادِسُ: أَنْ تَكُونَ الْحُدُودُ مُسْتَوْفَاةً بِحَقِّ وَقَائِمَةً عَلَى مُسْتَحَقٍّ؛ فَإِنَّ جَنْبَ الْمُؤْمِنِ حِمِيٌّ إِلَّا مِنْ حُقُوقِ اللَّهِ وَحُدُودِهِ.

وَالسَّابِعُ: أَنْ يَكُونَ الْأَمِيرُ فِي حِفْظِ الدِّينِ وَرِعًا عَنْ مَحَارِمِ اللَّهِ يَأْمُرُ بِحَقِّهِ إِنْ أُطِيعَ وَيَدْعُو إِلَى طَاعَتِهِ إِنْ عُصِيَ^(١).

والفقهاء لما تحدثوا عن الاستثناء بالتعدد عدوا ذلك من ضرورات الواقع، وقد جعلوه تعدد إمارة لا تعدد خلافة عملاً بأن الأصل وحدة الإمامة، ولكن ما هي طبيعة العلاقات بين هذه السلطات المتعددة في دار الإسلام؟ لم يذكر الفقهاء صراحة طبيعة العلاقات بين هذه السلطات؛ لكن يستفاد من كونها علاقة إمارات، وليست علاقة إمامات أنها علاقات داخلية - لا دولية - لأنها كلها واقعة في دار الإسلام^(٢).

يبقى سؤال ! وهو ما علاقة البحث في السلطة وما يتعلق بها بقضية المواطنة؟

مر فيما سبق أن المواطنة تمثل الرابطة السياسية الوثيقة بين الفرد والدولة؛ لذا فمفهوم المواطنة يعكس ويفسر العديد من الظواهر السياسية لأية دولة، والروابط داخل الأمة، مثل

(١) الماوردي: مرجع سابق (ص ٦٧)، أبو يعلى: مرجع سابق (ص ٣٨).

(٢) د/ مصطفى محمود منجود: مرجع سابق، (ص ٣٢٥).

حقوق وضوابط المشاركة السياسية، ومن هنا تبرز أهمية البحث في فقه السلطة في الإسلام، باعتبارها مكون أساسي للنظام السياسي الإسلامي، ومدى مساهمة المواطن في الدولة الإسلامية في مسألة السلطة، والتي بدورها تعد المظلة الشرعية التي تتفاعل في ظلها قضية المواطنة، والباحث في هذا المجال، يجد أن الفقه الإسلامي قد أناط بالسلطة مهام تدور في مجملها حول حماية مقاصد الشريعة، والتي منها حماية حقوق الإنسان بغض النظر عن انتزاعه، وحقوق المواطنة والتي يعد الحفاظ عليها من أهم وظائف السلطة، من خلال تطبيق الشريعة الإسلامية، والضرب على يد كل من يعيث بهذه الحقوق، وتوفير الضمانات اللازمة لحفظ هذه الحقوق، كما سيرد لاحقاً.

وتعدد السلطة الناتج عن تعدد الدول يلزم منه معرفة موقف المسلمين والذميين -الذين هم أهل دار الإسلام- من تلك البقاع أو الدول التي لا يقعون تحت سلطانها، وهي من ديار المسلمين، وهل سيعاملون فيها كأجانب أم أنهم مواطنون لهم حقوق المواطنة، كما سيتضح في مبحث الجنسية في الفصل الثاني من هذا الباب.

المطلب الثاني: الشعب والسيادة

الشعب هو الركن الثاني من أركان الدولة، والسكان يشكلون الوجود الإنساني للدولة، بعضهم يقيم على إقليم الدولة بصفة مستمرة، ويتجنسون بجنسيتها، فهؤلاء ينتمون إليها انتفاء مواطنة أصلية، وهؤلاء هم أغلبية السكان، وبعضهم لا يقيمون على أرضها بصفة مستمرة، ولا يتجنسون بجنسيتها، ومن ثم لا ينتمون إليها انتفاء مواطنة، فهم أجانب عن الدولة، برغم ذلك فكلا الفريقين (الوطني والأجنبي) مطالب بما تشرعه الدولة من حقوق وواجبات.

وقد سبق الفقه الإسلامي عامة والفقه السياسي خاصة غيره من القوانين والفلسفات في الحديث عن أقسام المواطنين الذين يستحقون الإقامة على أرض الدولة الإسلامية، وفيما يلي أقسام المواطنين في الدولة الإسلامية:

- ١ - المسلمون
- ٢ - الذميون

وسياتي الحديث عن هذه الأصناف في الباب الثاني إن شاء الله تعالى.

بيد أن ثمة أمر تجب الإشارة إليه، وهو مدى سلطان الدولة على مواطنيها، سواء أقاموا داخلها أي على أرضها، أو أقاموا خارجها، وهو ما يسمى بقضية السيادة، والبحث في مسألة السيادة -والتي تعني في القوانين الدستورية الحديثة المصدر الذي يستمد منه القانون أو الحاكم حق الامتثال لأمره والعمل بما يصدر من تشريع أو يتخذه من تدبير. وبموجبها تستطيع إصدار القوانين، وتقييد الحريات، وفرض الضرائب، وزجر الجناة، حتى يتوافر الاستقرار ويسود الأمن وتنعدم الفوضى - يتطلب معرفة نشأة هذه النظرية، وهل يأخذ فقهاء الإسلام بها أم لا؟ ثم بعد ذلك يأتي بيان مجال ممارسة هذه السيادة.

أولاً: السيادة في الفقه الإسلامي

ابتلي الواقع الإسلامي بأدواء بسبب تداول ما أثمره القانون الغربي الوضعي، من هذه الأشياء قضية السيادة، فالفقهاء القدامى من المسلمين لم يثيروا هذه القضية، والذين أثاروا هذه القضية هم الفقهاء المعاصرون تأثراً بالعلماء الغربيين^(١)، وفيما يلي عرض لآراء العلماء المعاصرين في المسألة:

الفريق الأول: جعل السيادة المطلقة لله وحده، أو للشريعة الحاكمة التي تستقي منها الدولة ممارساتها ومن ثم فإن «أية وكالة تقوم لتنفيذ حاكمية الله تعالى بالقوة السياسية لا يمكن أن يقال لها بلغة السياسة والقانون إنها ذات حاكمية بوجه من الوجوه... وهذه القوة هي الخلافة، والتي ليست بالحاكم الأعلى وإنما هي نائبة عن الحاكم الأعلى وهو الله»^(٢)؛ لذلك حرص بعض أنصار هذا الرأي على التفرقة بين السلطة العليا والسلطة الأعلى، الأولى

(١) د/ عبد الحميد متولي: مرجع سابق (ص ١٨٤).

(٢) أبو الأعلى المودودي: نحو دستور إسلامي، المكتبة السلفية، القاهرة، ط ٣، ١٣٩٩ هـ (ص ٣٧)، وله أيضاً: الحكومة الإسلامية، دار المختار الإسلامي، القاهرة، ط ١، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م، (ص ٦٤-٧٤)، المستشار علي جريشة، إعلان دستور إسلامي، دار الوفاء للطباعة، المنصورة ط ١، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م (ص ٩).

هي التي تنظم العلاقات داخل الدولة وخارجها سواء فيما بين الأفراد في الدولة، أو فيما بين الدولة ذاتها وغيرها من الدول وتلك هي السلطة السياسية، أما الثانية فهي سلطة التشريع الإلهي الذي له السيادة بصفة مطلقة^(١).

وقد فرق بعضهم بين سيادة الشريعة وسيادة القانون على أساس أن الشريعة ذات مصدر إلهي، «فهي ليست صادرة من مصدر بشري أو هيئة إنسانية أيا كانت، مثل القوانين الوضعية» وقد ذهب صاحب هذا الرأي إلى أنه لا مجال للقول بسيادة الدولة؛ لأنه «لا وجود له في فقهنا الإسلامي، ولا تجيز لنا الشريعة نسبتها إلى أي هيئة بشرية ثم إن نسبتها بالذات تعطي للحكومات سلاحا للحكم المطلق الشمولي، والطغيان باسم سيادة الدول»^(٢).

الفريق الثاني: ذهب إلى القول بسيادة الدولة مع اعترافه بمحورية دور الشريعة «فالسيادة في الإسلام مبنية على حق إنساني ناشئ عن جعل شرعي. وبذلك تكون الأمة والشريعة معاً هما صاحبا (السيادة) في الدولة الإسلامية، بمعنى أن السيادة الأصلية لله تعالى، فيرجع إليه في الأمر والنهي، والسيادة العملية مستمدة من الشعب الذي يعين أهل الحل والعقد أصحاب الرأي والاجتهاد في ضوء مبادئ الشريعة»^(٣).

الفريق الثالث: ذهب أصحابه إلى أن الأمة هي صاحبة السيادة في الدولة الإسلامية، بل إن أنصار هذا الرأي قالوا «إن المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة هي مصدر السلطات كلها، قبل أن يقول ذلك غيرها من الأمم»^(٤)، ومنهم من دلل على سيادة الأمة بأن «هذه

(١) د/ جمال الدين محمود: قضية العودة إلى الإسلام في الدولة والمجتمع، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦م، (ص ٨٧).

(٢) د/ توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، دار الوفاء، المنصورة، ط ١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، (ص ٥٧٦-٥٧٧).

(٣) د/ وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، مرجع سابق، (٨/ ٣٦٣).

(٤) د/ عبد الحميد متولي: مرجع سابق (ص ١٦٩) نقلا عن الأستاذ المفتي / محمد نجيب المطيعي: حقيقة الإسلام وأصول الحكم (ص ٣٠).

الرياسة العليا مكانتها من الحكومة الإسلامية مكان الرياسة العليا من أية حكومة دستورية؛ لأن الخليفة يستمد سلطانه من الأمة الممثلة في أولي الحل والعقد، ويعتمد في بقاء هذا السلطان على ثقتهم به ونظرة في مصالحهم، ولهذا قرر علماء المسلمين أن للأمة خلع الخليفة لسبب يوجب، وإن أدى إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين»^(١).

الفريق الرابع: يذهب هذا الفريق إلى أن السيادة في الدولة الإسلامية إنما هي للشريعة وللأمة معاً؛ وذلك لأن الشريعة هي التي توجب العدل والاستقامة في الخليفة، وأن يساوي بين الناس مسلمين وغير مسلمين، وأن يأتي عن طريق الشورى، ثم إن البيعة لا تطلق يد الخليفة بمجرد تمامها، ولا تنزع حق الأمة من مباشرة حقوقها بعد تنصيبه، كما أن الشريعة رغم ولايته تفرض قيام أوامر ونواه يجب على الخليفة إطاعتها، وكذا أوامر ونواه يجب على الأمة أن تستمر في ممارستها، فعلى الخليفة أن يشاور الأمة في الأمر، وأن تطيعه ما أطاع الله، وما لم يفعل، ولم يتفق حكمه مع قواعد الشريعة وجب عدم طاعته وجاز للأمة عزله، ويضيف أحد أنصار هذا الاتجاه «أن السيد في الدولة الإسلامية أمران مجتمعان ينبغي أن يظلا متلازمين، ولا يتصور قيام الدولة وبقاؤها إلا بوجود هذا التلازم، هما الأمة والقانون أو الشريعة الإسلامية. فالأمة والشريعة معاً هما صاحبا السيادة في الدولة الإسلامية»^(٢).

الفريق الخامس: ذهب صاحب هذا الرأي إلى الاعتراض على مسألة السيادة برمتها؛ لأنها مسألة لم يكن يصح وصفها، أي أنه لم يكن ثمة مبرر لإثارتها أو التعرض لها، فلم يكن جائزاً البحث فيما إذا كان صاحب السيادة في الدولة الإسلامية هل هو الله أو الأمة، وهل يستمد الخليفة سلطته من الله أم من الأمة، وقد انتهى صاحب هذا الرأي بعد نقده لما قيل في السيادة، ورده نظرية السيادة إلى أصلها الفرنسي، وبيانه ما ينطوي عليه القول بسيادة الأمة

(١) عبد الوهاب خلاف: مرجع سابق (ص ٥٩).

(٢) د/ محمد ضياء الدين الرئيس: النظريات السياسية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ١٩٦٧م (ص ٣٤٠)، د/ عز الدين فودة: المجتمع العربي، مقومات وحدته وقضاياها السياسية، دار الفكر العربي، ط ٢، ١٩٦٦م، (ص ٢٦٥-٢٦٧).

من مساوئ ومآخذ، ورأيه في عدم صحة القول بأن علماء المسلمين القدامى عرضوا لنظرية السيادة ومن هو صاحبه في الدولة الإسلامية، إلى القول بأنه إذا أريد إثارة المسألة، فليكن لها الطابع أو المغزى السلبي - بقصد بيان المفاصد التي تنطوي عليها - الذي عرفت به نظرية السيادة بوجه عام، ونظرية سيادة الأمة خاصة لدى نشأتها في بداية العهد بها ... إن الدولة في الإسلام لا سيادة فيها على الأمة لفرد أو طائفة أو طبقة^(١).

الفريق السادس: أثر هذا الفريق إلا أن يبعد الشريعة عن معترك السيادة تفريعاً على رأيه في الفصل بين الدين والدولة، وإبعاد الشريعة عن السياسة، وقد قال أحدهم: «إذا تأملت وجدت أن كل ما شرعه الإسلام وأخذ به النبي المسلمين من أنظمة وقواعد وآداب لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي، ولا من أنظمة الدولة المدنية»^(٢).

وبعد عرض آراء العلماء الذين تكلموا في مسألة السيادة اتضح للباحث ما يأتي:

١ - كل الآراء السابقة عدا الرأي الأخير تكاد تتفق في أن الشريعة لها دورها في تأسيس قواعد التعامل السياسي في الدولة الإسلامية سواء في الداخل أو الخارج، حتى الذين رفضوا إثارة موضوع السيادة برمته.

٢ - لا يجب أن نأخذ مفهوم السيادة كما فسره الغربيون؛ فيكون رفضنا له أو قبولنا له بناء على هذا التفسير، بل يجب أن يكون قبولنا له أو رفضنا له من منطلق الصياغة الشرعية لهذا المفهوم، من هذا المنطلق يمكن قبول مفهوم السيادة أو رفضه.

٣ - يرجع الاختلاف بين الآراء السابقة إلى عدم التفرقة بين مصدر السيادة ومستقرها في الشريعة الإسلامية، فكما ظهر من عرض الآراء أن الكل مجمع - عدا الفريق الأخير - على أن مصدر السيادة أي مصدر التشريع لها هو المشرع الواحد سبحانه وتعالى، لكن

(١) د/ عبد الحميد متولي، مرجع سابق (ص ١٧٠) وما بعدها.

(٢) علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، نقد وتعليق د/

ممدوح حقيقي (ص ١٧١).

الاختلاف بينهم حول مستقر هذه السيادة، أي من الذي يتولاها، فالبعض جعل مستقرها الدولة، والبعض جعل مستقرها الأمة، والبعض الآخر جعلها للشريعة والأمة معا، فالواضح مما نقل عنهم أنه عندما يتعلق الأمر بالمصدر فإن للشريعة الكلمة العليا، أما ما يخص الأمة من تشريع فذلك في ما لا نص فيه، وهو منضبط أيضا بضوابط الشريعة وعدم مخالفة أصولها ونصوص وحيا من قرآن وسنة، ومستقر السيادة عندهم الأمة، أما أصحاب الرأي الأخير فالشريعة ليس لها سلطان مطلق، ومن ثم فهي ليست مصدرا للسيادة، لأن الذي يشرع للناس - عندهم^(١) - هم الناس أنفسهم، ومن ثم فالسيادة مصدرا ومستقرا للناس.

٤- لا يرى الباحث تناقضا بين الذين قالوا أن مستقر السيادة الأمة والذين قالوا بأن مستقرها الدولة؛ لأن الذين قالوا أن مستقرها الأمة انطلقوا من كون الأمة هي المخاطبة بالتشريع أي بجملة أحكام الشريعة، لكن الأمة لا تتحرك جميعها في التعبير عن سيادتها عندما تعامل مع غيرها من الأمم، وإنما تختار عن طريق البيعة والشورى من ينوب عنها بالضوابط التي ذكرت سابقا، والذين قالوا بأن مستقرها الدولة لم يفصلوا هذه الدولة عن الأمة التي تمنحها الولاية، ولم يقصدوا أي دولة، وإنما كان مرادهم الدولة الإسلامية، التي تكون الكلمة العليا فيها للشريعة، وللأمة الكلمة الأخيرة في اختيار الدولة، من هنا يرى الباحث صحة القول بأن السيادة للأمة كما يصح أن تنسب للدولة، على ألا يكون الأمر على إطلاقه للأمة، وكذلك للدولة؛ لأنه لا شرعية لهذه أو تلك ما لم تتوفر الشرعية في كليهما أي في الأمة والدولة.

٥- أما القول برفض مفهوم السيادة فيمكن إعلانه في حالتين، حال أن يكون الأخذ بمفهوم السيادة سيؤدي إلى إقصاء الدين عن كل ماله صلة بالدولة وسلطان الشريعة عليها، فذلك هو ولغو أوهى وأوهن من أن يقف عنده أحد؛ لأن كل من له أدنى معرفة

(١) المستشار محمد سعيد عشاوي: الإسلام السياسي، دار سيناء للنشر، القاهرة، ط١، ١٩٧٨، (ص ٨٤-٨٥).

بجوهر الشريعة الإسلامية يعرف أن الدين فيها سياسة وأن السياسة فيها دين، والحال الثاني أن يكون الأخذ بمفهومها سيؤدي إلى ازدواج السيادة وتقاسمها، نقلاً للمعركة التي عرفها الأوروبيون، إبان الصراع بين الكنيسة والدولة، وتنازع السيادة بينهما على الناس، مما أوجد مدخلاً في الفكر السياسي الغربي للهجوم على الكنيسة، وما آلت إليه من فساد، والدفاع عن السلطة الزمنية وانفرادها بمقاليد الحكم والسياسة، وإخضاع الكنيسة لها ولو بالحكم المطلق، وهو ما عبرت عنه آراء مكيا فيلي، ومارتن لوتر، وغيرهم ممن حسموا الصراع لصالح الملوك ضد البابوات والكهنوت^(١).

ثانياً: مدى سيادة الدولة على مواطنيها.

وبعد الحديث عن نظرية السيادة سواء في القانون الوضعي أو في الفقه الإسلامي بقي أن يعرض الباحث مدى سلطان الدولة أو سيادتها على مواطنيها، سواء أقاموا داخلها أي على أرضها، أو أقاموا خارجها.

فالشعب في مفهوم تكوين الدولة الإسلامية هو شعب دار الإسلام الذي يتألف من المسلمين الذين يؤمنون برسالة الإسلام ديناً وشرعاً وعقيدة ونظاماً سياسياً ومن الذميين، أي غير المسلمين الذين يقيمون إقامة دائمة في دار الإسلام، فمن هؤلاء جميعاً يتكون شعب الدولة الإسلامية أو رعاياها الذين يرتبطون في المفهوم الحديث برابطة سياسية وقانونية هي رابطة الجنسية أو الرعوية. وهنا يبرز الفارق بين مفهوم الأمة الإسلامية وبين مفهوم شعب الدولة الإسلامية، فالأمة الإسلامية هي كل فرد يدين بالإسلام على ظهر الأرض سواء كان من مواطني الدولة الإسلامية أو من المقيمين خارجها، ومن أقام خارج سلطانتها، له حق النصر إن دعت الحاجة إلى ذلك، إلا أن ذلك - فيما يبدو لي - لا يسقط عليه الصفة السياسية من حيث إنه أحد مواطني الدولة، فليس للدولة ولاية عليهم، كما سيرد عند أبي حنيفة، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا

(١) عرض آراء هؤلاء المفكرين: د / عبد الحميد متولي: مرجع سابق (ص ١٧٣) وما بعدها.

وَنَصَرُوا أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّنْ لَّيْسٍ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿الأنفال: ٧٢﴾.

وقول النبي ﷺ في الحديث: «وَإِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَادْعُهُمْ إِلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ أَوْ خِلَالٍ فَأَيُّتُهُنَّ مَا أَجَابُوكَ فَأَقْبَلْ مِنْهُنَّ وَكُفَّ عَنْهُنَّ ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ فَإِنِ أَجَابُوكَ فَأَقْبَلْ مِنْهُنَّ وَكُفَّ عَنْهُنَّ ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ وَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ إِنِ فَعَلُوا ذَلِكَ فَلَهُمْ مَا لِلْمُهَاجِرِينَ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِينَ فَإِنِ أَبَوْا أَنْ يَتَحَوَّلُوا مِنْهَا فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ يَكُونُونَ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ يَجْرِي عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللَّهِ الَّذِي يَجْرِي عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَكُونُ لَهُمْ فِي الْغَنِيمَةِ وَالْفَيْءِ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يُجَاهِدُوا مَعَ الْمُسْلِمِينَ»^(١)، وهذا الرأي وإن كان يخالف رأي جمهور الفقهاء، إلا أنه يتفق مع مبدأ رفع الحرج، وعدم التكليف بما لا يطاق، إذ كيف تتوفر ولاية الدولة على مواطن لا يقيم فيها، ولا تقدر عليه.

أما الدولة الإسلامية فيربطها بالامة الرباط العقائدي، وروابط الأخوة، غير أن الدولة قد يكون من رعاياها من ليس مسلماً وهو الذمي.

وللدولة الإسلامية الهيمنة التامة على جميع الأشخاص والهيئات القائمة في دار الإسلام. فتلتزم الرعية بالطاعة والسمع ضمن حدود الشرع. قال النبي ﷺ: «لا طاعة في معصية الله، إنما الطاعة في المعروف»^(٢). وقال الماوردي: بعد أن ذكر ما يلزم الإمام من الأمور العامة: (وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة، فقد أدى حق الله تعالى فيها لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان: (الطاعة والنصرة)^(٣) ما لم يتغير حاله.

(١) رواه مسلم: كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البُعُوثِ وَوَصِيَّتِهِ إِيَّاهُمْ بِأَدَابِ الْغَزْوِ وَغَيْرِهَا، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَمَرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ أَوْ سَرِيَّةٍ أَوْ صَاهُ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللَّهِ...» الحديث رقم (١٧٣١).

(٢) رواه مسلم من حديث علي. شرح مسلم للنووي (١٢/٢٢٦) وما بعدها.

(٣) الماوردي: مرجع سابق (ص ٤٢).

وفي موضوع تقليد الإمارة على الجهاد، قال الماوردي أيضاً: وأما ما يلزمهم - أي الجيش في حق الأمير عليهم - فأربعة أشياء:

- أحدها: التزام طاعته والدخول في ولايته، لأن ولايته عليهم انعقدت وطاعته بالولاية وجبت.
 - والثاني: أن يفوضوا الأمر إلى رأيه ويكلوه إلى تدبيره، حتى لا تختلف آراؤهم فتختلف كلمتهم، ويفترق جمعهم.
 - والثالث: أن يسارعوا إلى امتثال الأمر والوقوف عند نهيه وزجره، لأنهما من لوازم طاعته.
 - والرابع: أن لا ينازعوه في الغنائم إذا قسمها ويرضوا منه^(١).
- أما المسلم الذي يسكن دار الحرب ولم يهاجر إلى دار الإسلام أصلاً فهو عند مالك والشافعي وأحمد^(٢) من أهل دار الإسلام يعصم بإسلامه دمه وماله، ولو أنه مقيم في دار الحرب مهما طالَّت إقامته، وإذا أراد دخول دار الإسلام لا يمنع منها.
- بينما يرى أبو حنيفة^(٣) أن المسلم المقيم في دار الحرب ولم يهاجر إلى دار الإسلام غير معصوم بمجرد إسلامه؛ لأن العصمة عند أبي حنيفة ليست بالإسلام وحده وإنما يعصم المسلم عنده بعصمة الدار ومنعة الإسلام المستمدة من قوة المسلمين وجماعتهم، والمسلم في دار الحرب لا منعة له ولا قوة فلا عصمة له، ولكن له أن يدخل دار الإسلام في أي وقت فإذا دخلها استفاد العصمة.

والأصل في الشريعة الإسلامية أنها تسري على كل من يقيمون في دار الإسلام، مهما تعددت حكوماتهم واختلفت نظم الحكم فيها، فيستوي أن تكون البلاد الإسلامية خاضعة كلها لحكم دولة واحدة، كما كان الحال في عهد الدولة الأموية أو خاضعة لحكم دول متعددة

(١) الماوردي: مرجع سابق (ص ٨٥-٨٦)، أبو يعلى: مرجع سابق (ص ٤٦-٤٧).

(٢) الخطاب: مواهب الجليل (٣/ ٣٥٥، ٣٦٥)، سحنون: المدونة (٤/ ٤٨٤)، الشيرازي: المهذب (٢/ ٣٥٨)، ابن قدامة: المغني (١٠/ ٤٣٩، ٥٣٧).

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع (٧/ ٢٥٢).

كما هو الحال اليوم، وتسري الشريعة على كل السكان؛ سواء كانوا متقدمين أو متأخرين، يسكنون السهول والوديان أو الصحاري والجبال، ولا عبرة باختلاف أديانهم أو لغاتهم أو أجناسهم، وعلى من يقيمون في دار الإسلام أن يلتزموا أحكام الشريعة لا في دار الإسلام فقط بل في خارج دار الإسلام.

فالمبدأ الشرعي العام إذن هو سريان الشريعة على من يقيم في دار الإسلام أيّاً كان وضعه، وعلى الجرائم التي ترتكب في دار الحرب من مقيم في دار الإسلام. وأساس هذا المبدأ العام هو طبيعة الشريعة وظروفها، فهي شريعة عالمية، وهي بهذا الوصف واجبة التطبيق على كل جريمة تقع في أي بقعة من بقاع العالم، ولما كانت الظروف لا تسمح بتطبيق الشريعة إلا في بلاد الإسلام، وعلى المقيمين بها، فقد اكتفى -نزولاً على حكم الظروف- بتطبيق الشريعة على الجرائم التي تقع في دار الإسلام، ولو كان مرتكبها لا ينتمي لدار الإسلام؛ لأن تطبيق الشريعة ممكن في دار الإسلام على كل من يوجد في هذه الدار، واكتفى بتطبيق الشريعة على الجرائم التي تقع في دار الحرب من مقيم في دار الإسلام أي من مواطني الدولة الإسلامية؛ لأنه من الممكن أن تطبق الشريعة على المقيمين في دار الإسلام وإن كان لا يمكن تطبيقها على دار الحرب. هذا هو المبدأ العام في الشريعة الإسلامية، ولا خلاف عليه، ولكن الفقهاء اختلفوا في تطبيقه تبعاً للاعتبارات المختلفة التي نظر إليها كل منهم عند التطبيق^(١)، وقد أدى هذا الخلاف إلى وجود ثلاث آراء مختلفة عن سريان التشريع الإسلامي أو سيادة الدولة الإسلامية على المكان.

الرأي الأول: وصاحبه^(٢) أبو حنيفة^(٣)، ويرى أن الشريعة تطبق على الجرائم التي

(١) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت (١/٣٠٩).

(٢) الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير (٤/١٥٥، ١٥٦).

(٣) أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطى الفقيه الكوفي صاحب المذهب، التيمي بالولاء، الكوفي، أبو حنيفة: إمام الحنفية، الفقيه المجتهد المحقق، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. قيل: أصله من أبناء فارس. ولد ونشأ بالكوفة. ولد سنة ٨٠ هـ، وتوفي سنة ١٥٠ هـ. الأعلام (٨/٣٦).

ترتكب في دار الإسلام، أي مكان داخل حدود الدولة الإسلامية، أياً كانت الجريمة، وسواء كان مرتكبها مسلماً أو ذمياً؛ لأن المسلم ليس له قانون غير الشريعة، ولا يجوز له أن يرضى لنفسه قانوناً غيرها؛ ولأن الذمي التزم أحكام الإسلام التزاماً دائماً بقبوله عقد الذمة الدائم. أما من يقيم إقامة مؤقتة في دار الإسلام^(١) فلا تطبق عليه أحكام الشريعة إذا ارتكب جريمة تمس حقاً لله، أي تمس حقاً للجماعة، وإنما يعاقب بمقتضى الشريعة إذا ارتكب جريمة تمس حقاً للأفراد، ويعلل أبو حنيفة إعفاء المستأمن بأنه لم يدخل دار الإسلام للإقامة، بل لحاجة يقضيها، كتجارة أو رسالة أو لمجرد المرور، وليس في الاستئمان ما يلزمه بجميع أحكام الشريعة في الجرائم والمعاملات، بل هو يلزم فقط بما يتفق مع غرضه من دخول دار الإسلام، وبما يرجع إلى تحصيل مقصده وهو حقوق العباد؛ فعليه أن يلتزم الإنصاف وكف الأذى، ما دمنا قد التزمنا له بتأمينه بإنصافه وكف الأذى عنه. ولما كانت جرائم القصاص والقذف مما يتعلق بحقوق العباد ويمسها مساساً شديداً، فإن المستأمن يؤخذ بهاتين الجريمتين كما يؤخذ بغيرهما من الجرائم التي تمس حقوق الأفراد كالغصب والتبديد، أما ماعدا ذلك من الجرائم التي تمس حقوق الأفراد فلا يسأل عنها، ولا تلزمه عقوبتها، سواء كانت هذه العقوبات خالصة لله تعالى أو يغلب فيها حق الله تعالى كالزنا والسرقة.

أما الجرائم التي يرتكبها مسلم أو ذمي خارج دار الإسلام فلا تطبق عليها الشريعة الإسلامية، سواء وقعت من شخص مقيم في دار الإسلام ثم سافر إلى دار الحرب وعاد، أو وقعت من شخص كان يقيم في دار الحرب ثم أقام بعد ذلك في دار الإسلام؛ لأن المسألة عند أبي حنيفة ليست مسألة التزام المسلم أو الذمي بأحكام الإسلام أينما كان مقامه، وإنما هي واجب الإمام في إقامة الحد، ولا يجب على الإمام أن يقيم الحد أو العقوبة إلا وهو قادر على الإقامة؛ لأن الوجوب مشروط بالقدرة، ولا قدرة للإمام^(٢)، على من يرتكب جريمة في دار

(١) من يقيم إقامة مؤقتة في دار الإسلام يسمى المستأمن.

(٢) وقدرة الإمام هنا تعني ممارسة سيادة الشريعة.

الحرب أثناء ارتكابها، فإذا انعقدت القدرة لم تجب العقوبة^(١). ومعنى ما سبق أن القضاء بالعقوبة يقتضي الولاية على محل الجريمة وقت ارتكاب الجريمة، ولا ولاية للدولة الإسلامية على محل ارتكاب الجريمة. ويترتب على ما سبق أنه لو دخل مكان الجريمة في ولاية الدولة الإسلامية بعد ارتكاب الجريمة فلا تطبق الشريعة على الجريمة؛ لأن الولاية كانت منعدمة وقت وقوع الجريمة^(٢).

وإذا ارتكب المسلم أو الذمي جريمة في دار الإسلام وهرب منها إلى دار الحرب، فلا يسقط هربه العقوبة؛ لأن الفعل وقع موجباً للعقوبة، وكذلك حال المستأمن فيما يعاقب على ارتكابه من جرائم، فإن عودته لدار الحرب لا تسقط عقوبته، ولا تمنع من العقاب على جريمته^(٣).

وإذا عسكر جنود الدولة الإسلامية في دار الحرب فكل جريمة وقعت في المعسكر تأخذ حكم الجرائم المرتكبة في دار الإسلام؛ لأن أرض المعسكر في حيازة جند الدولة، وللدولة سلطان عليها، فيعتبر المعسكر لهذا دار إسلام. أما الجرائم التي ترتكب خارج المعسكر، فحكمها حكم الجرائم التي ترتكب في دار الحرب^(٤).

ويرى أبو حنيفة أن الجرائم التي ترتكب من الجنود أثناء الغزو لا تنفذ عقوباتها إلا بعد الرجوع لأرض الإسلام، لقوله عليه السلام: (لا تقطع الأيدي في الغزاة)^(٥). ويفرق أبو حنيفة في جرائم القتل بين عدة حالات: فإذا كان القتل قد أسلم وبقي في دار الحرب ولم يهاجر إلى دار الإسلام فلا قصاص ولا دية إذا قتله مسلم أو ذمي من أهل دار الإسلام. وإذا كان القتل مسلماً أو ذمياً من أهل دار الإسلام ودخل دار الحرب مستأمناً فلا قصاص؛

(١) الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير (٤/ ١٥٢، ١٥٣).

(٢) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام (١/ ٣١١).

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع (٧/ ١٣١).

(٤) الكاساني: بدائع الصنائع (٧/ ١٣٢).

(٥) الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير (٤/ ١٥٤)، والحديث في سنن الترمذي (٤/ ٥٣) رقم (١٤٥٠).

لانعدام الولاية على محل الجريمة، ولكن يلزم القاتل بالدية. وإذا كان القاتل قد دخل دار الحرب مكرهاً كالأسير فيرى أبو حنيفة أن لا قصاص ولا دية في قتله؛ لأن الأسر يبطل عصمة الأسير، ولكن محمداً وأبا يوسف يخالفان في هذا، ويريان أن الأسر لا يبطل عصمة الأسير، وأن القاتل والمقتول من أهل دار الإسلام، فإذا لم يمكن القصاص لانعدام الولاية على محل الجريمة وقت وقوعها فيلزم القاتل بالدية ضماناً عن القتل؛ لأن ولاية الضمان ثابتة على المتقاضين وقت التقاضي^(١)

ويجيز أبو حنيفة^(٢) للمسلم والذمي إذا دخلا دار الحرب مستأمنين أن يتعاقدا برأياً مع حربي أو مع مسلم لم يهاجر إلينا، لأن الربا إتلاف مال للحربي برضاه، وهذا لا يتنافى مع عقد الأمان؛ لأن المسلم الذي لم يهاجر أمواله غير معصومة. ولأبي يوسف^(٣) رأي مخالف في هذه النقطة، فهو يرى أن المسلم والذمي عليهما -إذا دخلا دار الحرب- أن يلتزما أحكام الإسلام، فلا يفعلا ما يحرمه ولو كان مباحاً في دار الحرب، وما دام الربا محرماً بنصوص الشريعة فهو محرم في دار الإسلام وفي دار الحرب. ويفرق محمد بين المعاملة بالربا مع حربي وبين المعاملة مع مسلم لم يهاجر إلينا، ويرى أن التعاقد بالربا مع حربي في دار الحرب جائز للسبب الذي يذكره أبو حنيفة، أما التعاقد بالربا مع مسلم لم يهاجر إلينا فهو جائز^(٤). ومن المتفق عليه في مذهب أبي حنيفة أنه لا يجوز للمسلم والذمي أن يتعاقدا أحدهما مع الآخر على الربا في دار الحرب، كما لا يجوز لهما ذلك في دار الإسلام، فإن تعاقدا في دار الحرب فلا عقاب لانعدام الولاية على محل الجريمة وقت وقوعها، ولكن على أخذ الربا الضمان أي رد ما أخذه ولو كان

(١) الكاساني: بدائع الصنائع (١٣٣/٧).

(٢) الكاساني: بدائع الصنائع (١٣٢/٧، ١٣٣).

(٣) القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري كان القاضي أبو يوسف من أهل الكوفة، وهو صاحب أبي حنيفة رحمته الله وتلميذه، وأول من نشر مذهبه. وخالفه في موضع كثيرة، كان فقيهاً عالماً حافظاً ولد سنة ١١٣ هـ وتوفي سنة ١٨٢ هـ. من كتبه الخراج. الأعلام (١٩٣/٨).

(٤) الكاساني: بدائع الصنائع (١٣٢/٧).

الآخر في دار الحرب؛ لأن الرد ليس عقوبة وتكفي فيه الولاية على المتقاضين وقت التقاضي. وإذا دخل المسلم والذمي دار الحرب مستأمناً فأدان حربياً أو أدانه حربياً ثم خرج المسلم أو الذمي إلى دار الإسلام، وخرج الحربي إليها مستأمناً، فإن القاضي لا يقضي لواحد منهما على صاحبه بالدين. وكذلك لو غضب أحدهما صاحبه شيئاً لا يقضي بالغضب؛ لأن المدائنة في دار الحرب وقعت هدراً لانعدام ولايتنا عليهم، وانعدام ولايتهم في حقنا أيضاً، وكذلك الغضب؛ ولأن المدائنة والغضب يصادف كلاهما مالاً غير مضمون، إذا الأصل أن مال أهل دار الإسلام مباح للحربي، ومال الحربيين مباح لأهل دار الإسلام، وإنما التزم المسلم أو الذمي بعقد الأمان أن يكف عن أذى الحربيين أثناء إقامته في دارهم وأن ينصفهم، كما التزموا هم بعقد الأمان أن ينصفوا المسلم أو الذمي المستأمن وأن يكفوا عن إيذائه. فإذا غضب أحد الطرفين الآخر شيئاً فقد غضب مالاً مباحاً له، ولكنه حث بعهدته وغدر وأذى من تعهد بالكف عن إيذائه ولم ينصفه والحث والغدر في ذاته ليس سبباً لتحريم المال المباح أو تحليل المال المحرم.

والحكم كذلك لو كانا حربيين أدا أحدهما الآخر في دار الحرب ثم خرجا إلى دار الإسلام مستأمنين فلا يقضي بينهما في الدين؛ لأنه لا ولاية لنا عليهم وقت الدين ولا وقت التقاضي، أما إذا خرجا إلى دار الإسلام مسلمين، فإن القاضي يقضي بينهما لثبوت الولاية عليهما وقت التقاضي.

وإذا غضب المسلم أو الذمي مسلماً أو ذمياً في دار الحرب أو أدانه فلا عقوبة على الغضب، ولكن يقضى بالدين وبضمان المغصوب، والعلة في امتناع العقاب هي انعدام الولاية على محل الجريمة وقت وقوعها، والعلة في القضاء بالدين والضمان هي قيام الولاية على المتقاضين وقت التقاضي.

ونستطيع أن نستخلص مما سبق أن الجرائم التي تقع في دار الحرب من مسلم أو ذمي على حربي لا يعاقب عليها، طبقاً لرأي أبي حنيفة، لانعدام الولاية على محل الجريمة وقت وقوعها، ولا تختص المحاكم في دار الإسلام بالنظر فيما يطلبه المجني عليه أو أولياؤه من ضمان مالي عن

هذه الجرائم. وكذلك الحكم إذا كان المجني عليه في حكم الحربي كالأسير المسلم أو المسلم الذي لم يهاجر إلى دار الإسلام.

أما إذا كان المجني عليه من أهل دار الإسلام فإن الجرائم لا يعاقب عليها أيضاً لانعدام الولاية على محل الجريمة، ولكن المحاكم في دار الإسلام تختص بالنظر فيما يطلبه المجني عليه أو أولياؤه من ضمان مالي عن الجريمة التي وقعت في دار الحرب، وعلى المحاكم أن تقضي بهذا الضمان ولو كان يعتبر عقوبة من بعض الوجوه، كالدية فإنها تعتبر تعويضاً من وجه وعقوبة من وجه آخر، ومعنى ذلك أن المحاكم ممنوعة من توقيع العقوبات البتة؛ أما العقوبة التي فيها معنى تعويض المجني عليه عما أصابه من الجريمة فلا تمنع منها؛ لأنها تحكم بها باعتبارها ضماناً لا باعتبارها عقوبة.

هذا هو رأي أبي حنيفة في سريان الشريعة الإسلامية على المكان، وقد كان لرأيه في عدم سريان الشريعة على المستأمن أثر سيئ على البلاد الإسلامية؛ لأن رأيه اتخذ أساساً وسنداً في منح الامتيازات الأجنبية للمستأمنين، أي من نسميهم اليوم بالأجانب، وكلنا يعلم مدى ما قاسته البلاد الإسلامية وما تزال تقاسيه من آثار هذه الامتيازات التي منحت للأجانب وقت ضعفهم وقوة المسلمين؛ لتشجع الأجانب على دخول دار الإسلام، وتؤمنهم على أنفسهم وأموالهم، فأصبحت بعد ضعف المسلمين سبباً لاستغلال المسلمين، وتضييع حقوقهم، واستعلاء الأجانب عليهم^(١).

الرأي الثاني: قول أبي يوسف^(٢) صاحب أبي حنيفة إذ يرى أن الشريعة الإسلامية تسري على كل المقيمين في دار الإسلام سواء كانت إقامتهم دائمة كالمسلم والذمي، أو كانت إقامتهم مؤقتة كالمستأمن، وحجته في ذلك أن المسلم يلزمه إسلامه بالتزام أحكام الإسلام، وأن الذمي ملزم بأحكام الإسلام التزاماً دائماً بمقتضى عقد الذمة الذي يضمن له الأمان الدائم،

(١) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام، (١/٣١٤).

(٢) الكاساني: بدائع الصنائع (٧/١٣٤).

أما المستأمن فيلتزم أحكام الإسلام بمقتضى عقد الأمان المؤقت الذي خوله الإقامة المؤقتة في دار الإسلام، وبقبوله دخول دار الإسلام؛ لأنه بطلبه دخول دار الإسلام قد قبل أن يلتزم أحكام الإسلام مدة إقامته، ولأنه لما منح إذن الإقامة منحه على هذا الشرط، فصار حكمه حكم الذمي، ولا فرق بينهما إلا أن الذمي أمانه مؤبد والمستأمن أمانه مؤقت، ولهذا يعاقب المستأمن مهما قصرت مدة إقامته على الجرائم التي يرتكبها في دار الإسلام، سواء تعلقت هذه الجرائم بحقوق الجماعة أو بحقوق الأفراد.

ووجه الخلاف فيما سبق بين رأي أبي يوسف ورأي أبي حنيفة ينحصر في تطبيق الشريعة على المستأمن، فأبو يوسف يرى تطبيق الشريعة على المستأمن في كل الأحوال، وأبو حنيفة لا يطبق الشريعة على المستأمن إلا في الجرائم التي تمس حقوق الأفراد دون غيرها من الجرائم.

ويتفق أبو يوسف مع أبي حنيفة في أن الشريعة لا تسري على الجرائم التي ترتكب في دار الحرب ولو ارتكبها المقيمون في دار الإسلام، ولكنه يخالف أبا حنيفة في مسألتين ذكرتهما أثناء عرض رأي أبي حنيفة، الأولى منهما أن أبا يوسف يرى أن المسلم والذمي لا يجوز لأحدهما في دار الحرب أن يتعاقد برأياً مع حربي أو مع مسلم مقيم بدار الحرب لم يهاجر إلينا، ولو كان التعاقد على الربا غير محرم في دار الحرب؛ لأنه محرم عليه طبقاً لأحكام الإسلام وهو ملزم بهذه الأحكام أينما كان، ولكنه لا يعاقب إذا أخذ برأياً في دار الحرب لانعدام الولاية على محل الجريمة وقت وقوعها. والفرق بين رأي أبي حنيفة ورأي أبي يوسف في هذه النقطة أن أبا حنيفة لا يرى الفعل في ذاته محرماً بينما يحرمه أبو يوسف. والثانية منهما مسألة الأسير المسلم إذا قتله في دار الحرب مسلم أو ذمي، فأبو حنيفة لا يرى في قتله قصاصاً ولا دية؛ لأنه فقد بالأسر عصمته، بينما يرى أبو يوسف أن في قتله الدية؛ لأن الأسر لا يفقده عصمته، ولأن القصاص غير ممكن لانعدام الولاية، فيلتزم القاتل بالدية ضماناً عن القتل.

الرأي الثالث: وهو رأي مالك^(١)، والشافعي^(٢)، وأحمد^(٣)، وهم يرون أن الشريعة تطبق على كل جريمة ترتكب في أي مكان داخل حدود دار الإسلام، سواء كان مرتكب الجريمة مسلماً أو ذمياً أو مستأمناً؛ لأن المسلم ملزم بطبيعة إسلامه بأحكام الشريعة، والذمي ملزم بأحكام الشريعة بعقد الذمة الذي التزم بمقتضاه أحكام الإسلام التزاماً دائماً في مقابل الأمان الدائم والعصمة الدائمة لنفسه وماله، والمستأمن ملزم بأحكام الشريعة بطلبه الأمان ودخوله أرض الإسلام بعد إعطائه الأمان، فحكمه حكم الذمي، ولا يختلف المستأمن عن الذمي إلا في أن المستأمن إقامته بدار الإسلام مؤقتة، والذمي إقامته مؤبدة. وإذا هرب المستأمن من دار الإسلام بعد ارتكابه جريمة ما، فلا تسقط العقوبة بهربه وخروجه من دار الإسلام، بل تستوفي العقوبة حين القدرة عليه.

كذلك تطبق الشريعة عند هؤلاء الأئمة على كل جريمة ارتكبتها مسلم أو ذمي في دار الحرب، بخلاف جرائم الحربي المستأمن التي يرتكبها في دار الحرب فإنه لا يعاقب عليها في دار الإسلام؛ لأنه لم يلتزم أحكام الإسلام إلا من يوم دخوله داره، أما المسلم والذمي فيستوي في حقهما ارتكاب الفعل المحرم في دار الإسلام أو في دار الحرب ما دام الإسلام يحرمه، وإذا كان اختلاف الدارين لا يؤثر على تحريم الفعل فإنه لا يؤثر بالتالي على العقوبة المقررة جزاء على إتيان الفعل المحرم.

(١) ينظر رأيه في: الخطاب: مواهب الجليل (٣/ ٣٥٥، ٣٦٥)، المدونة (٤/ ٤٨٤). قُلْتُ: أَرَأَيْتَ لَوْ أَنَّ مُسْلِمًا دَخَلَ دَارَ الْحَرْبِ بِأَمَانٍ فَزَنَى بِحَرَبِيَّةٍ، فَقَامَتْ عَلَيْهِ بِذَلِكَ بَيِّنَةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَوْ أَقَرَّ بِذَلِكَ عَلَى نَفْسِهِ؟ قَالَ: يُحْدِثُ فِي رَأْيِي.

(٢) ينظر رأيه في: الشيرازي: المهذب (٢/ ٣٥٨).

(٣) ينظر رأيه في: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد: المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، دار الفكر - بيروت، (١٠/ ٤٣٩، ٥٣٧)، عبد الرحمن بن قدامة: الشرح الكبير، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع (٩/ ٣٨٣).

ويعاقب المسلم والذمي على الجرائم التي يرتكبها أحدهما في دار الحرب، ولو كان الفعل مباحاً في دار الحرب كالربا، ما دامت الشريعة الإسلامية تحرم على أحدهما هذا الفعل.

أما إذا كان الفعل محرماً في دار الحرب ولكن الشريعة الإسلامية تبيحه فلا عقاب على من ارتكبه في دار الحرب.

وإذا ارتكب الذمي جريمة في دار الحرب وكان قد ترك دار الإسلام بقصد عدم العودة إليها، فلا يعاقب عليها إذا عاد إلى دار الإسلام؛ لأنه يصبح حريباً بتركه دار الإسلام، وتزول صفته كذمي، فلا يعود ملتزماً بأحكام الإسلام، وإذا عاد إلى دار الإسلام فإنه يعود باعتباره حريباً مستأمناً لا ذمياً.

وإذا ارتد المسلم وترك دار الإسلام، وارتكب جريمة بعد ذلك في دار الحرب، فلا يعاقب عليها في دار الإسلام ولو عاد مسلماً؛ لأنه أصبح برده وترك دار الإسلام حريباً، فلم يكن ملتزماً وقت الجريمة بأحكام الإسلام.

ويعتبر هؤلاء الفقهاء المعسكر الإسلامي أرضاً إسلامية ولو كان في دار الحرب، ولكن يستوي عندهم أن ترتكب الجرائم في المعسكر أو في خارجه، لأن الجرائم التي ترتكب في دار الإسلام أو في دار الحرب معاقب عليها عندهم على الوجه الذي سبق بيانه.

ويرى الإمام مالك^(١) والشافعي أن لا يؤخر العقاب على الجرائم التي يرتكبها الجنود إلى حين عودتهم إلى دار الإسلام، بل تنفذ العقوبات كلما استحققت، إلا إذا لم يكن لأمر الجيش حق توقيع العقوبة، وإلا إذا كان بالمسلمين حاجة إلى الجاني، أو كان لهم به قوة، وهذا الاستثناء الأخير للإمام الشافعي خاصة^(٢).

(١) جاء في المدونة (٥٤٦/٤): «إقامة الخُدود في أرض الحرب وأكل الخنزير والشرب في رَمَضان والإقرار بالزنا والسَّرقة قُلت: أرأيت أمير الجيش إذا دخل أرض الحرب، فسرق بعضهم من بعض في دار الحرب أو سربوا الخُمُور أو زَنَوْا، أَيْقِيمُ عَلَيْهِمْ أَمِيرُهُمُ الخُدودَ في قول مالك؟ قال: قال لي مالك: يُقِيمُ عَلَيْهِمُ الخُدودَ - في أرض الحرب - أمير الجيش وهو أقوى لهُ على الحق، كما تُقامُ الخُدودُ في أرض الإسلام».

(٢) الخطيب الشربيني: مغنى المحتاج (١٣٤/٤).

ويرى الإمام أحمد^(١) تأخير تنفيذ العقوبة حتى يعود الجند إلى دار الإسلام، أو حتى يعود الجاني وحده، وهذا الرأي يتفق مع رأي أبي حنيفة وقد سبق ذكره.

وإذا كانت القاعدة عند الأئمة الثلاثة هي عقاب المسلم والذمي على الجرائم التي يرتكبونها في دار الحرب، فإن هذه القاعدة تنطبق على جرائم الحدود، وجرائم القصاص والدية، وجرائم التعازير التي نصت عليها الشريعة، وكذلك جرائم التعزير التي ينص عليها أولو الأمر، ولكن القاعدة لا تنطبق على كل هذه الجرائم بدرجة واحدة؛ لاختلاف طبيعة كل نوع عن الآخر، فجرائم الحدود والقصاص التي ترتكب في دار الحرب يجب العقاب عليها، وليس لولي الأمر حق العفو عن العقوبة أو الجريمة، وجرائم التعزير التي نصت عليها الشريعة يجب العقاب عليها، ولكن لولي الأمر أن يعفو عن الجريمة بعد وقوعها، وأن يعفو عن العقوبة كلها أو بعضها بعد الحكم بها، أما جرائم التعزير التي ينشئها ولي الأمر فيجوز أن يعاقب عليها إذا رأى ذلك ولي الأمر، ويجوز له أن يبيحها وأن لا يعاقب عليها، لأن ولي الأمر هو الذي حرم الأفعال المكونة لهذه الجرائم، ويجوز له أن يبيحها وأن لا يعاقب عليها إذا وقعت في دار الحرب، ومعنى هذا أن العقاب على الجرائم التي ترتكب في دار الحرب ليس واجباً في كل الجرائم.

هذا هو مقتضى رأي الأئمة الثلاثة، أما رأي أبي حنيفة وأبي يوسف فمقتضاها أن لا عقاب على أية جريمة ترتكب في دار الحرب مهما كان نوعها، لأن العقاب أساسه الولاية على محل الجريمة وقت ارتكابها، والولاية منعدمة في كل الأحوال^(٢).

(١) ابن قدامة: المغني (١٠/٤٣٩، ٥٣٧).

(٢) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام (١/٣١٩).

المطلب الثالث: الإقليم أو الأرض

الركن الثالث من أركان الدولة هو الإقليم أو الأرض التي تمارس عليها الدولة أنشطتها، وبدونه لا يكون للدولة وجود، ولا تستطيع أن تعلن عن هويتها ما لم يتبها لها النطاق المكاني، فهو ركيزة أساسية تستمد منه الدولة تنميتها ومعيشتها؛ «الجماعة البشرية مهما كان عددها لا تكفي وحدها لنشوء الدولة، بل لا بد أن تكون هذه الجماعة قاطنة على أرض معينة وعلى سبيل الاستمرار، وإن كان شرط الإقامة المستمرة ليس محل اتفاق بين علماء القانون الوضعي»^(١).

ومن الناحية المثالية فإن إقليم الدولة الإسلامي غير محدود، شأنه شأن الخطاب التكليفي غير محدد إطلاقاً بإقليم محصور معين، ولا مقيد برابطة الجنسية أو الموطن، بل هو خطاب مطلق من كل قيد، وموجه إلى المسلمين والبشر جميعاً، بغض النظر عن الروابط الإقليمية، يعني أن الشريعة ليست ذات صبغة إقليمية وإنما هي ذات صبغة عامة أو عالمية. إلا أن سلطة الدولة الإسلامية مقيدة في الواقع بحدود دار الإسلام لعدم قدرتها على التنفيذ الجبري لأحكامها في خارج دار الإسلام^(٢).

وقد كان ركن الإقليم في دولة المدينة في عهد الرسول ﷺ عبارة عن المدينة وضواحيها، ثم أخذ إقليم الدولة يمتد في عهده، ثم في عهد خلفائه على النحو المعروف.

وعندئذ تنتقل الحدود بانتقال سلطان الإسلام إلى البلاد الأخرى، فكلما اتسع نطاق سلطان المسلمين اتسعت الأقاليم الإسلامية. ولا يراد بالوطن عند فقهاء الإسلام إلا مكان إقامة الشخص الدائمة، أي بلده التي يقيم فيها عادة، فإذا وقف امتداد سلطان الإسلام تحدد الإقليم تحت وطأة الضرورة والظروف بالحدود التي وقف عندها، وأصبحت حدود دار الإسلام مقيدة من الناحية الواقعية بهذه الحدود^(٣).

(١) د / أحمد الحصري: مرجع سابق، (ص ١١).

(٢) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام (١/ ٢٧٨).

(٣) د / وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، مرجع سابق (٨/ ٦٣٢١-٦٣٢٢).

إلا أن الإسلام حين يزيل الحواجز الجغرافية أو العنصرية التي تقوم عليها فكرة الوطن القومي، فإنه لا يلغي فكرة الوطن على الإطلاق، لأن تعلق الإنسان بوطنه أمر فطري، وسوف يرد في الفصل الثاني من هذا الباب تفصيل ذلك.

ويظهر من تعاريف الفقهاء لدار الإسلام أن إقليم الدولة الإسلامية يشمل كل موضع أو جزء من البلاد خاضع لسلطان المسلمين^(١). وبناء عليه يكون مشمول دار الإسلام كما ذكره الفقهاء ما يلي: «بِلَادُ الْإِسْلَامِ تَنْقَسِمُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ: حَرَمٌ، وَحِجَازٌ، وَمَا عَدَاهُمَا»^(٢)، وقد ذكر الفقهاء أحكام كل قسم على حدة.

القسم الأول: أَمَّا الْحَرَمُ فَمَكَّةُ وَمَا طَافَ بِهَا مِنْ نُصُبٍ حَرَمَها. أَمَّا الْحَرَمُ فَهُوَ مَا أَطَافَ بِمَكَّةَ مِنْ جَوَانِبِها. وَحُدُّهُ مِنْ طَرِيقِ الْمَدِينَةِ دُونَ التَّنْعِيمِ عِنْدَ بُيُوتِ بَنِي نَفَارٍ عَلَى ثَلَاثَةِ أَمْيَالٍ، وَمِنْ طَرِيقِ الْعِرَاقِ عَلَى ثِنْتَيْ جَبَلٍ بِالنُّقْطِ عَلَى سَبْعَةِ أَمْيَالٍ، وَمِنْ طَرِيقِ الْجِعْرَانَةِ بِشُعْبِ آلِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَالِدٍ عَلَى تِسْعَةِ أَمْيَالٍ، وَمِنْ طَرِيقِ الطَّائِفِ عَلَى عَرَفَةَ مِنْ بَطْنِ نَمِرَةَ عَلَى سَبْعَةِ أَمْيَالٍ، وَمِنْ طَرِيقِ جُدَّةَ مُنْقَطِعُ الْعَشَائِرِ عَلَى عَشْرَةِ أَمْيَالٍ، فَهَذَا حَدُّ مَا جَعَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى حَرَمًا لِمَا اخْتَصَّ بِهِ مِنَ التَّحْرِيمِ وَبَيَّنَ بِحُكْمِهِ سَائِرَ الْبِلَادِ^(٣).

والاختلاف بين مكة وغيرها من بلاد المسلمين يتمثل في عدة أحكام، يخص الباحث منها ما يتعلق بقضية المواطنة «لَيْسَ لِجَمِيعِ مَنْ خَالَفَ دِينَ الْإِسْلَامِ مِنْ ذِمِّيٍّ أَوْ مُعَاهِدٍ أَنْ يَدْخُلَ الْحَرَمَ لَا مُقِيمًا فِيهِ وَلَا مَارًّا بِهِ، وَهَذَا مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ وَأَكْثَرُ الْفُقَهَاءِ»^(٤). وَجَوَّزَ

(١) ابن عابدين، مرجع سابق (٤/ ٣٤٥)، أبو منصور عبد القاهر البغدادي، أصول الدين (ص ٢٧٠)، ابن حزم، مرجع سابق (١١/ ٢٠٠)، ابن القيم، مرجع سابق (١/ ١٦٦)، شمس الأئمة السرخسي، المبسوط، دار المعرفة - بيروت - لبنان، ط ٢، (١٠/ ٢١).

(٢) الماوردي: مرجع سابق، (ص ٢٤١).

(٣) الماوردي: مرجع سابق (ص ٢٤٩)، أبو يعلى الحنبلي: مرجع سابق (ص ١٩٩).

(٤) الشافعي: الأم (١/ ١٢٠).

أَبُو حَنِيفَةَ دُخِوْهُمْ إِلَيْهِ إِذَا لَمْ يَسْتَوْطِنُوهُ^(١).

وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ [التوبة: ٢٨]. نَصُّ يَمْنَعُ مَا عَدَاهُ، فَإِنْ دَخَلَهُ مُشْرِكٌ عَزَّرَ إِنْ دَخَلَهُ بِغَيْرِ إِذْنٍ، وَلَمْ يَسْتَبِيحْ قَتْلَهُ، وَإِنْ دَخَلَهُ بِإِذْنٍ لَمْ يُعَزَّرْ، وَأُنْكِرَ عَلَى الْإِذْنِ لَهُ، وَعَزَّرَ إِنْ اقْتَضَتْ حَالُهُ التَّعْزِيرَ وَأُخْرِجَ مِنْهُ الْمُشْرِكُ أَمِنًا، وَإِذَا أَرَادَ مُشْرِكٌ دُخُولَ الْحَرَمِ لِيُسَلِّمَ فِيهِ مُنِعَ مِنْهُ حَتَّى يُسَلِّمَ قَبْلَ دُخُولِهِ، وَإِذَا مَاتَ مُشْرِكٌ فِي الْحَرَمِ حَرَّمَ دَفْنُهُ فِيهِ وَدُفِنَ فِي الْحِلِّ، فَإِنْ دُفِنَ فِي الْحَرَمِ نُقِلَ إِلَى الْحِلِّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ قَدْ بَلَغَ فَيْتْرَتَهُ فِيهِ كَمَا تَرَكْتَ أَمْوَاتُ الْجَاهِلِيَّةِ. وَأَمَّا سَائِرُ الْمَسَاجِدِ فَيَجُوزُ أَنْ يُؤْذَنَ لَهُمْ فِي دُخُولِهَا مَا لَمْ يَقْصِدْ بِالْدُخُولِ اسْتِبْدَاحُهَا بِأَكْلِ أَوْ نَوْمٍ فَيَمْنَعُوا^(٢).

وَقَالَ مَالِكٌ لَا يَجُوزُ أَنْ يُؤْذَنَ لَهُمْ فِي دُخُولِهَا بِحَالٍ. وَهِيَ فِي رَوَايَةٍ عِنْدَ أَحْمَدَ^(٣).

القسم الثاني من أراضي المسلمين: الحجاز

والأصل في تسميتها بالحجاز لأنه حَجَزَ بَيْنَ نَجْدٍ وَتِهَامَةٍ وَمَا سِوَى الْحَرَمِ مِنْهُ مَخْصُوصٌ بِأَحْكَامٍ عِدَّةٍ يَخْصُ مَوْضُوعَ الْبَحْثِ مِنْهَا حُكْمَانِ:

الحكم الأول: أَنْ لَا يَسْتَوْطِنَهُ مُشْرِكٌ مِنْ ذِمِّيٍّ وَلَا مُعَاهِدٍ، وَجَوَزَهُ أَبُو حَنِيفَةَ^(٤)، وَقَدْ رَوَى عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رضي الله عنه عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها أَنَّهَا قَالَتْ: كَانَ آخِرُ مَا عَاهَدَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ قَالَ: «لَا يَجْتَمِعُ فِي جَزِيرَةِ الْعَرَبِ دِينَانِ»^(٥).

وَأَجَلَى عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رضي الله عنه أَهْلَ الذِّمَّةِ عَنِ الْحِجَازِ، وَضَرَبَ لِمَنْ قَدِمَ مِنْهُمْ تَاجِرًا أَوْ صَانِعًا مَقَامًا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَيَخْرُجُونَ بَعْدَ انْقِضَائِهَا فَجَرَى بِهِ الْعَمَلُ وَاسْتَقَرَّ عَلَيْهِ الْحُكْمُ فَمَنَعَ أَهْلَ

(١) الكاساني: بدائع الصنائع (٤/ ٣٠٧).

(٢) الماوردي: مرجع سابق (ص ٢٤٩)، أبو يعلى الحنبلي: مرجع سابق (ص ١٩٩).

(٣) سحنون: المدونة (٢/ ٣٥٢)، أبو يعلى الحنبلي: مرجع سابق (ص ١٩٩).

(٤) الكاساني: بدائع الصنائع (٦/ ٨٣).

(٥) رَوَاهُ مَالِكٌ فِي الْمَوْطَأِ، كِتَابُ الْجَامِعِ، بَابُ مَا جَاءَ فِي إِجْلَاءِ الْيَهُودِ مِنَ الْمَدِينَةِ (٢/ ٨٩٢).

الدِّمَّةُ مِنَ اسْتِيطَانِ الْحِجَازِ وَلَا يُمْكِنُونَ مِنْ دُخُولِهِ وَلَا يُقِيمُ الْوَاحِدُ مِنْهُمْ فِي مَوْضِعٍ مِنْهُ أَكْثَرَ مِنْ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، فَإِذَا انْقَضَتْ صُرِفَ عَنْ مَوْضِعِهِ وَجَازَ أَنْ يُقِيمَ فِي غَيْرِهِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ثُمَّ يُصْرَفَ إِلَى غَيْرِهِ. فَإِنْ أَقَامَ بِمَوْضِعٍ مِنْهُ أَكْثَرَ مِنْ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ عَزَّرَ إِنْ لَمْ يَكُنْ مَعْدُورًا^(١).

وجاء عن الإمام أحمد^(٢) أنه سئل عن قول النبي ﷺ: «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب»، قال: إنما جزيرة العرب هي موضع العرب، وأما الموضع الذي يكون فيه أهل السواد والفرس فليس من جزيرة العرب

والذي يمنع المشركون من سكناه الحجاز خاصة، وهو مكة والمدينة واليامة، وما ولاهما، لا فيما سوى ذلك مما يطلق عليه جزيرة العرب، لاتفاق الجميع على أن أهل اليمن لا يمنعون منها مع أنها من جملة جزيرة العرب، وهذا مذهب الجمهور، وعند الحنفية^(٣) يجوز مطلقا ماعدا المسجد، وعند مالك يجوز دخولهم الحرم للتجارة، وقال الشافعي: لا يدخلون الحرم أصلا إلا بإذن الإمام لمصلحة المسلمين خاصة^(٤).

الحكم الثاني: أَنْ لَا تُدْفَنَ أَمْوَالُهُمْ وَيُنْقَلُوا إِنْ دُفِنُوا فِيهِ إِلَى غَيْرِهِ؛ لِأَنَّ دَفْنَهُمْ مُسْتَدَامٌ فَصَارَ كَالِاسْتِيطَانِ، إِلَّا أَنْ يَبْعُدَ مَسَافَةً إِخْرَاجَهُمْ مِنْهُ وَيَتَغَيَّرُوا إِنْ أُخْرِجُوا فَيَجُوزُ لِأَجْلِ الضَّرُورَةِ أَنْ يُدْفَنُوا فِيهِ^(٥).

والحكمة من منع غير المسلمين سكنى هذه الأماكن هي خصوصيتها الدينية، وأنها مورد الحجاج من كل مكان، وفي العصر الحالي قد تمتنع إحدى الدول بعض مواطنيها من استيطان بقعة معينة نظرا لأهميتها العسكرية.

(١) الماوردي: مرجع سابق (ص ٢٤٩)، أبو يعلى الحنبلي: مرجع سابق (ص ١٩٩).

(٢) أبو يعلى الحنبلي: مرجع سابق (ص ١٩٩).

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع (٤/ ٣٠٧).

(٤) الشافعي: الأم (١/ ١٢٠).

(٥) الماوردي: مرجع سابق (ص ٢٤٩)، أبو يعلى الحنبلي: مرجع سابق (ص ١٩٩).

القسم الثالث من أرض دار الإسلام: وهو ما عدا الحرم والحجاز من سائر البلاد والأراضي، وقد قسمها الماوردي وأبو يعلى أربعة أقسام:

- (١) قِسْمٌ أَسْلَمَ عَلَيْهِ أَهْلُهُ فَيَكُونُ أَرْضَ عُسْرِ.
- (٢) وَقِسْمٌ أَحْيَاهُ الْمُسْلِمُونَ فَيَكُونُ بِمَا أَحْيَوْهُ مَعْشُورًا.
- (٣) وَقِسْمٌ أَحْرَزَهُ الْغَانِمُونَ عَنَوَةً فَيَكُونُ مُعَشَّرًا.
- (٤) وَقِسْمٌ صُولِحَ أَهْلُهُ عَلَيْهِ فَيَكُونُ فَيْئًا يُوضَعُ عَلَيْهِ الْخَرَجُ.

وَهَذَا الْقِسْمُ يَنْقَسِمُ قِسْمَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: مَا صُولِحُوا عَلَى زَوَالِ مُلْكِهِمْ عَنْهُ فَلَا يَجُوزُ بَيْعُهُ، وَيَكُونُ الْخَرَجُ أَجْرَةً لَا تَسْقُطُ بِإِسْلَامِ أَهْلِهِ فَتُؤْخَذُ مِنَ الْمُسْلِمِ وَأَهْلِ الذِّمَّةِ.

وَالثَّانِي: مَا صُولِحُوا عَلَى بَقَاءِ مُلْكِهِمْ عَلَيْهِ، فَيَجُوزُ بَيْعُهُ وَيَكُونُ الْخَرَجُ جِزْيَةً تَسْقُطُ بِإِسْلَامِهِمْ وَيُؤْخَذُ مِنَ أَهْلِ الذِّمَّةِ وَلَا يُؤْخَذُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ^(١)، وبناء على ما سبق يكون مشمول إقليم الدولة ما يأتي^(٢):

١- ما هو جزء أساسي من الإقليم: يشمل إقليم الدولة كل ما يدخل في تكوينها الجغرافي أو الطبيعي، وهو ما يأتي:

أ- الأرض: أي الجزء اليابس أو الرقعة التي يعيش عليها المسلمون وتخضع لسلطانهم أو ولايتهم، سواء أكانت مدينة أو قرية أو صحراء أو غابة أو جبل أو جزيرة، وكذلك يعتبر ما في باطن الأرض من محتويات تابعة للدولة بدليل إيجاب الخمس للمصالح العامة فيما يخرج من الأرض من المعادن والركاز والباقي للمالك. وهذا يعني أن ملك الأرض يستتبع ملك ما تحتها وما فوقها عملاً بالقاعدة الشرعية: «من ملك شيئاً ملك ما هو من ضروراته»^(٣).

(١) الماوردي: مرجع سابق (ص ٢٥٩)، أبو يعلى: مرجع سابق (ص ٢٠٣).

(٢) د / وهبة الزحيلي: مرجع سابق (٨/ ٤٢٨) وما بعدها.

(٣) د / عبد العزيز عزام: مرجع سابق (ص ٥١٩)، ومجلة الأحكام: المادة (٤٧)، والشيخ عبد الغني الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي، الباب في شرح الكتاب، (٣/ ٣٢).

ب- الأنهار الوطنية: وهي التي تمر في أراضي دار الإسلام كأنهار مصر والشام والعراق ونحوها.

ج- المياه الساحلية أو البحر الإقليمي: وهي قسم محدد من البحر ملاصق لأرض الدولة التي تنتهي حدودها إلى البحر. وتابعتها لدار الإسلام بناء على مبدأ إحراز المباح، لأن من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحد من المباحات فهو له كما قال النبي ﷺ^(١).

وفي حكم ذلك ما يعرف بالمنطقة المجاورة (أو الملاصقة أو التكميلية) تعتبر جزءاً من دار الإسلام. ومثلها أيضاً الامتداد القاري وأما المياه الداخلية القائمة في داخل أراضي دار الإسلام فهي جزء من إقليم الدولة المسلمة بلا نزاع، لأنها خاضعة لنفوذ المسلمين وتحت أيديهم.

٢- ما هو امتداد أو ملحق بالإقليم اعتباراً

تعتبر وسائل النقل الدولية من سفن وقطارات دولية تمر في أقاليم دولة أخرى، وطائرات، جزءاً ممتداً من إقليم دار الإسلام، فإن كانت هذه الوسائل حربية فتخضع لسيادة الدولة الإسلامية وتطبق عليها الشريعة باتفاق الحنفية وغيرهم قياساً على اعتبارهم أرض المعسكر الإسلامي جزءاً من دار الإسلام.

فإن كانت هذه الوسائل تجارية أو مدنية: ففي أصل المذهب الحنفي الذي يقرر أن لا ولاية للسلطة المسلمة على جرائم دار الحرب: إن كانت في مياه أو أراض أو أجواء تابعة لدار الحرب، فلا تخضع لسيادة الدولة الإسلامية. وإن كانت في مناطق تابعة لدار الإسلام، أو حرة غير تابعة لأحد، كما لو كانت في وسط البحر مثلاً، فتخضع لسيادة الدولة الإسلامية وتطبق عليها الشريعة. وبما أنه يمكن الآن ممارسة ولاية الدولة على هذه الوسائط في أراضي دولة أخرى، فإن هذه الوسائل في جميع الحالات تخضع لسيادة الدولة المسلمة، عملاً بقاعدة: «الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً»^(٢) وفي رأي غير الحنفية القائلين بمعاينة رعايا الدولة

(١) البيهقي: السنن الكبرى (٦/١٤٢) عن أسمر بن مضر، طبعة دار الفكر.

(٢) الآمدي: مرجع سابق (٢/٥١)، ومواضع أخرى متفرقة.

الإسلامية على الجرائم التي يرتكبونها في أي مكان عند عودتهم لدار الإسلام: تخضع هذه الوسائل لسيادة الدولة الإسلامية مطلقاً سواء أكانت في مناطق تابعة لدار الحرب أو لدار الإسلام أو حرة^(١).

٣- ما هو جزء من إقليم الدولة، ولكن عليه حقوق ارتفاق لدولة أخرى:

يشمل هذا العنصر منطقتين تعتبران من إقليم الدولة الإسلامية لولايتها وسلطانها عليهما وهما:

أ- الجزء الواقع في إقليم الدولة من الأنهار الدولية: إذ أن هذا الجزء خاضع لسيادة الدولة الإسلامية، وتمارس سلطانها عليه، وإن كان لا مانع عن طريق الاتفاق أو التبادل ونحوهما من انتفاع الدول الأخرى بالملاحة فيه ونحوها، كما هو الشأن في نطاق الملكية الخاصة بتقرير حقوق ارتفاق عليها بسبب الجوار ونحوه

ب- طبقات الجو عمودياً: يشمل إقليم الدولة أعماق الأرض والطبقات الهوائية التي تعلو إقليمها الأرضي والمائي، وذلك يكسب الدولة الحق في مباشرة اختصاصها وحقوقها على الأجواء العليا، سواء في الملاحة الجوية أو المواصلات والإذاعات (اللاسلكية). والدليل الشرعي العمل بالقاعدة الفقهية السابقة: (من ملك شيئاً ملك ما هو من ضروراته) والملكية عامة كانت أو خاصة تستتب ملك ما فوق الأرض من طبقات الجو، وما تحتها من الأعماق، فيبني المالك مثلاً ما شاء فيها من طباق، ويمارس عليها كل ما يكون له من حقوق بشرط عدم الإضرار بالآخرين، وتأمين مصالحهم الضرورية.

٤- الأقاليم المشتركة بين عدة دول.

- تمارس الدولة المسلمة سيادتها على الأجزاء المشتركة بينها وبين دول أخرى بحسب المعاهدة أو الاتفاق المعقود، كما هو الحال بالنسبة إلى نظام المضائق التركية التي تشرف تركيا

(١) ينظر المطلب الثاني من المبحث الثاني لهذا الفصل، «مدى سيادة الدولة على مواطنيها».

بموجبه على مضايق البوسفور والدرديل بمقتضى معاهدة مونتره في (٢٦) (يوليو) سنة (١٩٣٦م)، مع الحفاظ على مبدأ حرية الملاحة للسفن التجارية. وكما هو شأن مضيق جبل طارق وطنجة الموضوع في حالة حياد دائم بموجب اتفاقية تدويلها سنة (١٩٢٣م) وكذلك المنطقة المحايدة بين الكويت والسعودية في الشمال والجنوب الشرقي تحكمها الاتفاقيات المعقودة. وهذا كله يعني أن سيادة الدولة على الإقليم المشترك إما ناقصة أو معدومة فلا تتبع دولة ما بحكم الحياد^(١).

٥- ما لا يعتبر جزءاً من الإقليم ويمكن اعتباره امتداداً مشتركاً مشاعاً لإقليم دولة.

إن المناطق الحرة غير التابعة لدولة ما يمكن اعتبارها في الإسلام مشاعة لكل الدول على السواء؛ لأن الأصل في الأشياء الإباحة^(٢)، ولأنها لا تخضع لحيازة أحد، فتنتفع بها كل الدول بشرط عدم الإضرار بالآخرين كتلويث مياه البحار والجو بالغبار الذري، لأن الضرر ممنوع شرعاً لقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»^(٣). وتشتمل هذه المناطق ما يأتي:

أ- أعالي البحار: الأصل في الشريعة أن البحار العامة ليست ملكاً لأحد لعدم الحيازة لها، سئل بعض فقهاء الحنفية عن البحر الملح أمن دار الإسلام أو دار الحرب؟ فأجاب بأنه ليس من أحد القبيلين، لأنه لا قهر لأحد عليه^(٤). ويؤيد ذلك الاعتماد على بعض قواعد الإسلام لتقرير مبدأ حرية البحار مثل مبدأ العدالة ومبدأ المساواة وأن الأصل في الأشياء والأعيان الإباحة، فالعدالة والمساواة تقضيان بجعل البحار مشاعة لجميع الدول، إذ لا حيازة لإحدى

(١) د / وهبة الزحيلي: مرجع سابق (٤٢٨/٨) وما بعدها.

(٢) محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله: المنشور في القواعد، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ، تحقيق: د. تيسير فائق أحمد محمود، (١/١٧٦)، السيوطي: الأشباه والنظائر (ص ١٠٧).

(٣) رواه مالك في الموطأ عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه رقم (١٤٢٩)، (٢/٧٤٥)، رواية يحيى الليثي.
(٤) ابن عابدين: حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (٣٣٩/٤).

الدول عليها فعلاً أو حكماً مما يوجب رفض القول بمبدأ ملكية البحار والسعي لتقرير مبدأ حريتها.

ب- الفضاء الكوني: يعتبر الفضاء الكوني أيضاً حراً يجوز لكل دولة الانتفاع به قياساً على مبدأ حرية البحار العامة السابق ذكره لعدم الاستيلاء أو حيازة دولة ما له، ولكن مع مراعاة الشرط السابق وهو عدم الإضرار بالآخرين.

المطلب الرابع: العقيدة

تتميز الدولة الإسلامية عن غيرها من الدول بأنها دولة عقيدة، وهذا الركن من أركان الدولة قد لا يمثل أهمية في كثير من الدول الأخرى، أما بالنسبة للدولة الإسلامية فإن هذا الركن يستوعب جميع الأركان، سواء في وجودها وتأسيسها أو ممارسة نشاطها. وتظهر أهمية هذا الركن من خلال ما يأتي^(١):

أولاً: الالتزام العقيدي يحدد مسار الدولة، ويضبط تشريعاتها.

ولا يتوقف ذلك الالتزام على بعض الشكليات التي قد تسود في دساتير بعض الدول، بأن تنصّ على أن دين الدولة الإسلام، أو أنّ الشريعة الإسلامية هي مصدر أساس من مصادر التشريع، دون أن يكون ذلك واقعا معاشا، بمعنى أن يكون كل شيء يخص الدولة في حركتها ونشاطها الداخلي والخارجي، يتحرك وفق ما تمليه العقيدة الإسلامية، سواء في السلم أو في الحرب، في الحقوق والواجبات، في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وهذا الالتزام

(١) د/ مصطفى محمود منجود: مرجع سابق، (ص ٢١٤-٢٤٢)، د/ حامد عبد الماجد: الوظيفة العقيدة للدولة الإسلامية، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط ١، ١٩٩٣م، (ص ٢١١-٣٠٥)، ابن تيمية: الإيذان، مكتبة الإيذان، القاهرة، ط ٣، ١٣٣٩هـ، مواضع متفرقة، سيد قطب: مقومات التصور الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، (ص ٨١) وما بعدها، د/ محمد محمد المدني: وسطية الإسلام، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٤١١هـ - ١٩٩١م، (ص ٢٤-٥٥).

العقيدي يجعل الأمر واضحاً فيما يخص مبدأ المواطنة في الفقه الإسلامي؛ لأن العقيدة الإسلامية وتشريعاتها هي مرجعية تلك المواطنة ومستنداتها، وليس أي شيء آخر مهما بلغت قداسته في نفوس البشر، مما جعل مبدأ المواطنة في الإسلام متميزاً عن غيره في دول أخرى تستند إلى فلسفات معينة، ولكي يصبح هذا الالتزام واقعا معاشا، لا بد من توفر الشروط الآتية:

١ - أن يكون الالتزام ميثاقاً لا يقبل النقص، بذلك تكون دولة ﴿الَّذِينَ يُؤْفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْعَيْثَ﴾ [الرعد: ٢٠].

٢ - الثبات على مبدأ العقيدة، فالدولة لا يمكن أن تغير المبدأ إن أرادت أن تحتفظ بهويتها الإسلامية، فالانفلات من العقيدة نوع من التردّي والسقوط، وصور الثبات على هذا المبدأ العقيدي متعددة، منها الخضوع للوحي المنزل: ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ٣]، والإتباع الكامل للرسول ﷺ: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوتًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُخِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَالَّذِينَ كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالذِّبَاتِ ؕ آمَنُوا بِهِمْ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَأَتَّابُوا النَّوْرَ الَّذِي أَنْزَلَ مَعَهُ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]؛ وذلك لأن الله أمر نبيه بالاستقامة على هذا المبدأ وتلك الشريعة: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨]، وقال أيضاً: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا ۚ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [هود: ١١٢].

٣ - إخلاص وتجريد العقيدة والعبودية لله وحده لا شريك له، فلا مجال لإشراك أي مذاهب أخرى أو أفكار أو فلسفات تقف في بناء هوية الدولة مع العقيدة الإسلامية في إطار واحد، فالإسلام يأبى إلا أن تكون الكلمة العليا له عقيدة وشريعة: ﴿إِن الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٤٠].

ثانيا: الانفلات من العقيدة يقوض حركة الدولة ويفسدها:

الالتزام العقيدي هو شرط النصر والتمكين وهو سنة الله في الأمم جميعا، وهو ما تحدث عنه القرآن في غير موضع بأكثر من صيغة، فتارة بلفظ النفع كقوله تعالى: ﴿ فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا ءَامَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ ءَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ ﴾ [يونس: ٩٨]، وتارة بلفظ الفلاح في قوله: ﴿ فَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِمْ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وقال تعالى: ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ ۚ كَمَا أَسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا ۚ وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [النور: ٥٥].

فإذا كان الالتزام العقيدي هو شرط النصر كما سبق فإن الانفلات من العقيدة نذير بإسقاط الدولة وهدم حركتها وذلك من خلال ما يلي:

(١) الإهلاك بالظلم، وذلك بأن توضع الأمور في غير مواضعها؛ لأنه لا ضابط حينئذ، فالمقاييس اضطربت؛ فهضمت الحقوق وضيعت، وكل ذلك مع الإصرار عليه يقود إلى الإهلاك، وإن تأخر كثيرا أو قليلا، فذلك الإمهال من الله: ﴿ وَأَمَلَىٰ لَهُمْ إِنَّا كِيدَىٰ مَبِينٌ ﴾ [الأعراف: ١٨٣]، ﴿ وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَمَلَتْ هَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْنَاهَا وَإِلَى الْمَصِيرِ ﴾ [الحج: ٤٨]، والإهلاك -صاحبه إملاء واستدراج أم لم يصاحبه- ميزان العدل الإلهي في الظالمين، لأن الله لا يهلك العادلين الصالحين: ﴿ وَمَا كَانَ رِئَاؤُكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصَلِحُونَ ﴾ [هود: ١١٧]، فالإهلاك قصم للقوى، وكسر شديد يذهب بعافية الدولة وجبروتها: ﴿ وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخِرِينَ ﴾ [الأنبياء: ١١].

(٢) عدم الاستقرار الأمني، حيث يعلو التشريع البشري، وتصبح القوة أساس الشرعية، وتتأله السلطة، وتتعدد الانتهاكات، لتعدد المرجعيات، وبالتالي تعدد مصادر الحقوق، بما يستتبع ذلك من تنازع واستنزاف إرضاء لهذا المتعدد المتناقض، فتضعف الدولة، ويضيع المقصد الشرعي من الاستخلاف وقيام الدولة، وينحرف الفهم عن الجادة؛ وذلك

بسوء فهم سنن الله في خلقه، والتعامل مع الابتلاء بلغة المصالح الدنيوية النفعية الضيقة، والتواكل والدعوة إلى الاسترخاء والفهم الخاطئ للقدر وغير ذلك من مظاهر التزعزع الأمني.

(٣) ضيق المعاش والضنك.

فالدولة حين تجعل عقيدة التوحيد خلف ظهرها، وتنسلخ منها، فهي بذلك تستغني عن عطاء هذه العقيدة، وهو استغناء أعمى قد يعمر طويلاً، لكنه لن يعمر أبداً، وهي سنة الله في الدول كلها ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴾ [النحل: ١١٢]، قال القرطبي: «وضرب مكة مثلاً لغيرها من البلاد، أي إنها مع جوار بيت الله وعمارة مسجده لما كفر أهلها أصابهم القحط فكيف بغيرها من القرى. وقد قيل: إنها المدينة، آمنت برسول الله ﷺ، ثم كفرت بأنعم الله لقتل عثمان بن عفان، وما حدث بها بعد رسول الله ﷺ من الفتن. وهذا قول عائشة وحفصة زوجي النبي ﷺ. قيل: إنه مثل مضروب بأي قرية كانت على هذه الصفة من سائر القرى»^(١).

(٤) التخبط التشريعي الذي يعتبره الإسلام النتيجة اللازمة لكل عدول عن الالتزام به، وكل تفلت من أحكامه، ذلك أن الاستغناء عن أحكام الشريعة ومتطلبات العقيدة فيما يخص الدولة من تحديد ما يجوز للدولة أن تسلكه في تعاملها الداخلي والخارجي وما لا يجوز يعني استغناء بتشريع غير إيماني، ورفضاً لحاكمية تشريعه في الحياة، والاعتراف بسيادة تشريع آخر عليه، ودولة هذا حالها، لا يضمن لها الاستقامة في المنهج والانضباط في الحركة، مهما اختلق لها البشر من تشريعات وإجراءات؛ فإنها ستتردى في الغواية والضلال. ﴿ فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ يَغْوِيهِ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ [القصص: ٥٠].

(١) القرطبي: مرجع سابق (١٠/١٩٤).

والإسلام حينها وقف من هذا الاستغناء موقفا صريحا قوامه إسقاط منطقته ورفضه والتهديد من اتباعه، والتحذير من التعامل به إنها أراد أن يسد منافذ الفساد التي يستبطنها هذا التفريط؛ لأن هذا التفريط خروج على مقتضى التدين الصحيح، لأن الاستغناء الجزئي عن التشريع الإسلامي يعني مجاورة تشريع آخر له، فهو إيهان وعمل ببعض الكتاب وترك لبعضه، وذلك النهج المزدوج في الاتباع رده الله على بني إسرائيل: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَنَوْمٌ الْقَبْرِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥]، والاستغناء الكلي عن تشريع الإسلام يعني أن الدولة في تعاملاتها قد خلت من كلمة التوحيد وحكمه، ومن هذا حاله فقد خلع عليه القرآن أوصاف الكفر والظلم والفسوق، في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]، ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧].

(٥) سقوط القيم والأخلاق التي يرفعها الإيمان الصادق، ويكون هذا السقوط نتيجة الانغماس في الترف المفسد دون شكر، وقد أورد ابن خلدون في مقدمته فصلا ربط فيه بين حصول الترف في الدولة وإقبالها على الوهن سناه «في أنه إذا استحكمت طبيعة الملك. من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم»^(١)، وفي ذلك يقول الله تعالى ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْنَا الْقَوْلُ فَنَدَمْنَاهَا نَدَمًا بَرًّا﴾ [الأنعام: ١٦]، ويكون ذلك السقوط والتردي أيضا بالتواكل وترك العمل، والبطر، وعدم القناعة ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطَرَتْ مَعِيشَتَهَا فَتِلْكَ مَسَكِنُهُمْ لَمْ يَكُنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ﴾ [الأنعام: ١٦]، وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ ءَايَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾ [القصص: ٥٨-٥٩].

(١) ابن خلدون: مرجع سابق (ص ٢١٧) وما بعدها.

(٦) تأخر النصر والابتلاء بالهزيمة.

حين تتخلى الدولة عن هويتها العقائدية، وتتخذ مصدرا للتشريع خارج دائرة الإسلام، تكون قد أخرجت نفسها من وعد الله بالنصر، وتكون الكلمة للأسباب، فكما للنصر سننه وأسبابه، كذلك للهزيمة سننها وأسبابها، وذلك يعني أن الدولة إذا داهمتها الخطوب والدواهي في حين تفلتها العقائدي، فإن للدولة في هذه الحالة أحد مسلكين، إما الاغترار بقوتها وقدراتها، والاقترصار على ما في وسعها دون سند خارجي، أو الالتجاء إلى نصير أرضي - دولة أو مجموعة من الدول - فإذا ما دفع عنها البلاء رغم تفلتها فذلك استدراج وإمهال، الذي يعقبه الأخذ الأليم، ولو أن الشدة لم تنكشف فلعل ذلك إمهال للتوبة والمراجعة، فإن حدثت التوبة؛ فإن النصر آت لا محالة ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهَ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ٢١٤].

ثالثا: تميز الدولة الإسلامية في طبيعتها عن غيرها من أنظمة الحكم الأخرى

قد يتساءل البعض أين الفارق بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول التي تمارس دورا عقيديا - بصرف النظر عن مصدره - في نشاطها السياسي، مثال الدولة السوفيتية سابقا (شيوعية)، وإسرائيل (يهودية)، والفاتيكان (نصرانية)؟

والواقع أن هناك فارقا كبيرا بين الدولة الإسلامية وبين تلك الدول؛ ذلك لأن العقيدة تسبق تأسيس الدولة الإسلامية، وبالتالي فإن هناك استقلالا للعقيدة عن الدولة؛ إذ إن العقيدة باقية سواء وجدت الدولة أو لم توجد، على عكس الدولة فلا وجود لها إلا بالعقيدة، فالدولة الإسلامية لا تفصل الدين عن السياسة، ولا تترك شؤون الدين لرجال الدين، وشؤون السياسة لقيصر، بل إن العقيدة تفرض على الدولة أن تعامل الغير من منطلق حضاري ناتج من عقيدة التوحيد، الذي هو جماع الحق والعدل والرحمة واحترام العهود والمواثيق، وليس من منطلق عبقرى يرى في الآخر المختلف عنه في المعتقد أجناسا حقيرة تستحق الاستئصال دون رحمة، ولا تعامل الغير من منظور طبقي يجعله أساس الصراع بين

البشر، لاسيما وإنه سيتحول في النهاية إلى صراع دموي بين تلك الطبقات، الدولة الإسلامية لا مجال فيها للكهنوت، ولا من يمتلك أن يتحدث فيها باسم الله مباشرة، حيث يحتكر تفسير الدين ونصوصه فئة من الناس تصبح في النهاية سيفاً مسلطاً على رقاب البشر، بيدهم مقاليد الجنة والنار والثواب والعقاب بالباطل.

يضاف إلى ما سبق أن الدولة الإسلامية تربط دينها بدنياها، ودنياها بآخرتها، وأخلاقها بسياساتها، فهي دولة وسطية لا ميل فيها ولا اعوجاج.

يبد أن هناك نظاماً من أنظمة الحكم التاريخية قد يبدو من أول وهلة أن هناك تشابهاً بينه وبين الحكومة الإسلامية، وهو النظام الثيوقراطي، حيث إن كلا منهما يرجع إلى الدين والإله، ولكن في الحقيقة هناك فارق بين النظامين، إذ أن الثيوقراطية تعني حكم رجال الدين، ويطلق على حكومته الحكومة الدينية، وهي بالرغم من كونها دينية إلا أنه لم يأت بها دين من الأديان السماوية، وإن قال بعض أتباع هذه الديانات باعتبارها اجتهادات وتفسيرات لهم، وعلى كل فأيما كان الرأي في تسمية هذا النوع من الحكومات، وإن جاز إطلاق اصطلاح النظريات الدينية عليها باعتبار أن شأنها شأن الأديان في خصوصية نشأة الدولة، وسلطتها السياسية تردّها إلى قوة فوق قوة البشر وإرادتهم، هذه الإرادة هي إرادة الله، وترى هذه الأنظمة أن الدولة من خلق الله، وأن السلطة في الدولة هي سلطة الله، وبذلك فالدولة ليست مؤسسة سياسية إنسانية وإنما هي من أنظمة قانون الطبيعة. وقد تدرجت الدول التي كانت تأخذ بهذا النظام تدرجاً يتناسب طردياً مع تطور العقل البشري، إذ نراها في بادئ الأمر كانت تعتبر الحاكم من طبيعة إلهية، فهو إله على الأرض، ثم تدرج الأمر بعد ذلك إلى أنهم اعتبروا الحاكم من اختيار الله مباشرة، اختاره ليمارس السلطة باسمه على الأرض، ثم تلا ذلك مرحلة الاختيار غير المباشر من الله بتكليف الكهان ومن شابههم. ومرحلة تأليه الحاكم كانت في الهند القديمة، وفارس، والصين، ومصر الفرعونية؛ حيث كان الحاكم يعتبر نفسه ابناً للإله، وبهذه الطريقة يكون سلطانه مقدساً فوق كل مناقشة أو نقد، فهو سلطان مطلق لا حد له.

ومع مجيء المسيحية كان عليها أن ترفض هذا التكييف غير البشري للحكام، فخاضت المسيحية صراعا مع أباطرة الرومان، انتهى إلى مصالحة بين العقيدة الجديدة والسلطة الزمنية، ورفعت شعارات نسبت إلى نبي الله عيسى «دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، وبمقتضى هذه المصالحة ترك الأباطرة الرومان رجال المسيحية يارسون شعائهم مقابل دعمهم للسلطة الزمنية وتأييدها، وقد دعا آباء الكنيسة لذلك بقولهم إن الله وهو لا يجب لعباده الفوضى، قد اختار لهم بإرادته حكاما أودعهم أمانة وفوض إليهم حكم رعاياه، فأصبح هؤلاء الحكام يحكمون بحق إلهي مقدس، وعلى الرعية الطاعة، لأن ذلك بمقتضى مشيئة الله، وليس لهم مناقشة السلطة لأنها تمثل إرادة الله.

ثم ضعفت الإمبراطورية الرومانية بعد حوالي خمسة قرون من المرحلة السابقة، وازداد نفوذ الكنيسة، وأصبح لها دور في السلطة، وبدت نظرية الحق الإلهي غير المباشر، ومعناها أن الله لا يختار الحاكم اختيارا مباشرا، وإنما هو يوجه الحوادث توجيهها من مقتضاه أن يختار المسيحيون بأنفسهم حاكمهم، ولما كانت الكنيسة هي التي تمثل المسيحية، فإنها لا بد أن ترضى عن هذا الاختيار وتباركه، وأصبح الوضع الجديد لا يعطي للحاكم سلطانا مطلقا، بل إن الكنيسة من حقها مساءلته عن مدى اتباعه لتعاليم المسيحية، وظلت الأمور في أوروبا حتى عصر النهضة على تلك الوتيرة السابقة^(١).

أما الدولة الإسلامية التي جعلت الإسلام أساسا في بنائها وتكوينها وضبط حركتها فليس فيها بعد الله ورسوله سلطان على عقيدة أحد ولا على إيمانه، فالخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحي، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة، وهو مطاع مادام على المحجة، ونهج الكتاب والسنة، والأمة له بالمرصاد، فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه، فلا ينبغي الخلط بين مهام الإمام عند المسلمين، وبين ما يسميه الغرب السلطان الإلهي، فالسلطان عندهم يتفرد بتلقي الشريعة عن الله، وله حق الأثرة بالتشريع، وله في

(١) د/ يحيى الجمل: الأنظمة السياسية المعاصرة، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، (ص ٧) وما بعدها

رقاب الناس حق الطاعة، لا بالبيعة، بل بمقتضى الإيمان، فليس للمؤمن عندهم أن يخالفه، وإن اعتقد أنه عدو لله، وشهدت عيناه من أعماله ما لا ينطبق على ما يعرفه من شرائعه، لأن عمل صاحب السلطان الديني وقوله -عندهم- دين وشرع، هكذا كانت سلطة الكنيسة في القرون الوسطى^(١).

وبعد ذلك كله يتحدد أهمية العقيدة في قضية المواطنة، فهي -العقيدة- مرجعية تشريعاتها وأحكامها وقيمها، ولا يعني ذلك عدم قبول المخالف لهذه العقيدة مواطناً، فالشريعة -كما ستضح- تقرر غير ذلك.

لكن جريان أحكام الشريعة على المواطنين وإقامتهم الدائمة أساسين لا تقوم المواطنة في الإسلام بدونها.

(١) الشيخ محمد رشيد رضا: الخلافة، الزهراء للإعلام العربي، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، (ص ١٣٩ - ١٤٢).

المبحث الثالث

وظيفة الدولة في الفقه الإسلامي

إن وظيفة الدولة الإسلامية تتضح من خلال ما حدده فقهاء الإسلام في الماضي من واجبات الأمة على الإمام، ومجمل الأمر أن وظيفة الدولة الإسلامية تختلف عن سائر الدول؛ لأن مهمة الدولة في الفقه الإسلامي الحفاظ على أمور الدين والدنيا، كما ظهر من تعريفات العلماء للخلافة بأنها رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا^(١).

وقد مال بعض العلماء المعاصرين إلى تقسيم اختصاصات الإمام إلى دينية وسياسية^(٢). بيد أن الباحث لا يميل مع هذا التقسيم وذلك الفصل للسلطات وجعلها دينية وسياسية، فذلك قد يوحي بأن الإسلام يفصل بين الدين والدنيا، وإن الخليفة من حقه أن تكون له الهيمنة الروحية وغفران الذنوب وغير ذلك مما يعطيه النصارى للبابا عندهم، فليس في الإسلام فصل بين الدين والدولة، فالباحث يرى أن للدولة وظيفة واحدة تندرج تحتها كل الاختصاصات، هذه الوظيفة هي إقامة الإسلام، فالإسلام دين ودولة في إصلاح العباد على مر العصور.

وقد حدد بعض الفقهاء^(٣) واجبات الحاكم أو وظائف الدولة بعشرة أمور وهي ما يأتي:

(١) حِفْظُ الدِّينِ عَلَى أَصُولِهِ الْمُسْتَقَرَّةِ وَمَا أَجَمَعَ عَلَيْهِ سَلَفُ الْأُمَّةِ، فَإِنْ نَجَمَ مُبْتَدِعٌ أَوْ زَاغَ دُؤْلُ شُبْهَةٍ عَنْهُ أَوْ ضَحَّ لَهُ الْحُجَّةَ وَبَيَّنَّ لَهُ الصَّوَابَ وَأَخَذَهُ بِمَا يَلْزَمُهُ مِنَ الْحُقُوقِ وَالْحُدُودِ، لِيَكُونَ الدِّينُ مُحَرَّوسًا مِنْ خَلَلٍ وَالْأُمَّةُ مَمْنُوعَةً مِنْ زَلَلٍ.

(١) ينظر بالتفصيل: الماوردي في الأحكام السلطانية، والسعد التفتازاني في المقاصد، وغيرهما كثير.

(٢) د/ عبد الرازق السنهوري: مرجع سابق (ص ١٣٨)، ولعله في ذلك قد وافق الجويني في كتابه غياث الأمم (ص ١٣٥-٢١٣).

(٣) الماوردي: مرجع سابق (ص ٤٠)، وأبو يعلى: مرجع سابق (ص ٢٧-٣١)، وابن جماعة: مرجع سابق (ص ٦٥-٧١)، والقلقشندي: مرجع سابق (١/ ٥٩-٦٢).

(٢) تَنْفِيذُ الْأَحْكَامِ بَيْنَ الْمُتَشَاجِرِينَ وَقَطْعُ الْخِصَامِ بَيْنَ الْمُتَنَازِعِينَ حَتَّى تَعُمَّ النِّصْفَةُ فَلَا يَتَعَدَّى ظَالِمٌ وَلَا يَضْعُفُ مَظْلُومٌ.

(٣) حِمَايَةُ الْبَيْضَةِ - أي كيان الأمة - وَالذَّبُّ عَنِ الْحَرِيمِ لِيَتَصَرَّفَ النَّاسُ فِي الْمَعَاشِ وَيَنْتَشِرُوا فِي الْأَسْفَارِ آمِنِينَ مِنْ تَغْيِيرِ بِنَفْسٍ أَوْ مَالٍ.

(٤) إِقَامَةُ الْحُدُودِ لِتُصَانَ مَحَارِمُ اللَّهِ تَعَالَى عَنِ الْإِنْتِهَالِ وَتُحْفَظَ حُقُوقُ عِبَادِهِ مِنْ إِتْلَافٍ وَاسْتِهْلَاكِ.

(٥) تَحْصِينُ الثُّغُورِ بِالْعُدَّةِ الْمَانِعَةِ وَالْقُوَّةِ الدَّافِعَةِ حَتَّى لَا تَظْفَرَ الْأَعْدَاءُ بِغَرَّةٍ يَنْتَهِكُونَ فِيهَا مُحَرَّمًا أَوْ يَسْفِكُونَ فِيهَا لُحْلُمًا أَوْ مُعَاهِدَ دَمًا.

(٦) جِهَادُ مَنْ عَانَدَ الْإِسْلَامَ بَعْدَ الدَّعْوَةِ حَتَّى يُسْلِمَ أَوْ يَدْخُلَ فِي الذِّمَّةِ لِيُقَامَ بِحَقِّ اللَّهِ تَعَالَى فِي إِظْهَارِهِ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ.

(٧) جِبَايَةُ الْفَيِّءِ وَالصَّدَقَاتِ عَلَى مَا أَوْجَبَهُ الشَّرْعُ نَصًّا وَاجْتِهَادًا مِنْ غَيْرِ خَوْفٍ وَلَا عُسْفٍ.

(٨) تَقْدِيرُ الْعَطَايَا وَمَا يَسْتَحِقُّ فِي بَيْتِ الْمَالِ مِنْ غَيْرِ سَرَفٍ وَلَا تَقْتِيرٍ وَدَفْعُهُ فِي وَقْتٍ لَا تَقْدِيمَ فِيهِ وَلَا تَأْخِيرَ.

(٩) اسْتِكْفَاءُ الْأُمْنَاءِ وَتَقْلِيدُ النُّصَحَاءِ فِيمَا يُفَوِّضُ إِلَيْهِمْ مِنَ الْأَعْمَالِ وَيَكْلُهُ إِلَيْهِمْ مِنَ الْأَمْوَالِ، لِيَتَكُونَ الْأَعْمَالُ بِالْكَفَاءَةِ مَضْبُوتَةً وَالْأَمْوَالُ بِالْأَمْنَاءِ مُحْفُوظَةً.

(١٠) أَنْ يُبَاشِرَ بِنَفْسِهِ مُشَارَفَةَ الْأُمُورِ وَتَصَفُّحَ الْأَحْوَالِ؛ لِيَنْهَضَ بِسِيَاسَةِ الْأُمَّةِ وَحِرَاسَةِ الْمِلَّةِ، وَلَا يُعَوَّلَ عَلَى التَّفْوِيضِ تَشَاغُلًا بِلَذَّةٍ أَوْ عِبَادَةٍ، فَقَدْ يُخُونُ الْأَمِينُ وَيَغُشُّ النَّاصِحُ، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَمْوَالِ الَّتِي نَكَسَ اللَّهُ بِهَا نَفْسَهُ وَالَّذِينَ اسْتَفْزَوا فِي الْأَمْوَالِ الَّتِي نَكَسَ اللَّهُ بِهَا نَفْسَهُ قُلْ تُبَدِّلُهَا وَلَئِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوا أَمْرَ اللَّهِ فَسَيُؤْتِكُمْ اللَّهُ فَضْلَهُ كَمَا سَاءَ الَّذِي كُنْتُمْ تُعْمَلُونَ﴾ [٢٦: ٢٦] فَلَمْ يَقْتَصِرِ اللَّهُ سُبْحَانَهُ عَلَى التَّفْوِيضِ دُونَ الْمُبَاشَرَةِ.

هذا وينبغي الإشارة إلى أن الفقهاء لما ذكروا تلك الوظائف، لم يقصدوا الحصر وإنما أرادوا الإشارة إلى الوظائف الأساسية والأصول العامة؛ لذلك فإنه يمكن تصنيف الوظائف

السابقة على نحو آخر^(١)، كتقسيمها إلى وظائف داخلية، ووظائف خارجية، وفيما يلي بيانها في مطلبين:

المطلب الأول: الوظائف الداخلية

«إن أهميات المقاصد أمور منها: تدبير المدينة، وسياستها من الحراسة والقضاء وإقامة الحسبة، ومنها منافع مشتركة ككاري الأنهار وبناء القنوات ونحو ذلك»^(٢). وعلى ذلك فإن أهم وظائف الدولة الداخلية ما يلي:

(١) حفظ الأمن والنظام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

ويكون ذلك بمنع الفوضى، ومتابعة اللصوص والأشرار، والضرب على يد كل معتد على غيره بلا حق، أو يقدم على أعمال فتنة من شأنها إثارة الفتنة، وتهيج الناس. يقول الماوردي: «وَأَمَّا الْقَاعِدَةُ الرَّابِعَةُ: فَهِيَ أَمْنٌ عَامٌّ تَطْمَئِنُّ إِلَيْهِ النُّفُوسُ وَتَنْتَشِرُ فِيهِ الْهَمَمُ، وَيَسْكُنُ إِلَيْهِ الْبَرِيُّ، وَيَأْنِسُ بِهِ الضَّعِيفُ. فَلَيْسَ لِحَائِفِ رَاحَةٍ، وَلَا لِحَازِرِ طُمَأْنِينَةٍ. وَقَدْ قَالَ بَعْضُ الْحُكَمَاءِ، الْأَمْنُ أَهْنًا عَيْشٍ، وَالْعَدْلُ أَقْوَى جَيْشٍ؛ لِأَنَّ الْخَوْفَ يَقْبِضُ النَّاسَ عَنْ مَصَالِحِهِمْ، وَيَحْجِزُهُمْ عَنْ تَصَرُّفِهِمْ، وَيَكْفُهُمْ عَنْ أَسْبَابِ الْمَوَادِّ الَّتِي بِهَا قِيَامُ أَوْدِهِمْ وَانْتِظَامُ جُمْلَتِهِمْ؛ لِأَنَّ الْأَمْنَ مِنْ نَتَائِجِ الْعَدْلِ، وَالْجَوْرَ مِنْ نَتَائِجِ مَا لَيْسَ بِعَدْلٍ»^(٣).

ولعل دور الدولة الأعظم في حفظ الأمن والنظام يكمن في تحريك المجتمع بجعله مجتمعاً إيجابياً، يحترم حقوق الآخرين، ويدعن لنظام الدولة، وذلك يكون بالقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فبه يتحقق المقصد الأساسي للشريعة وهو إصلاح المجتمع، وقد عده الفقهاء من الفروض والواجبات «يقول النووي: ومن فروض الكفاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم يعلق الشارح: يجب على الإمام أن ينصب محتسباً يأمر

(١) د/ وهبة الزحيلي: مرجع سابق (٨/ ٦٣٦٠) وما بعدها.

(٢) الدهلوي: حجة الله البالغة، الطبعة الأولى (٢/ ١٣٢).

(٣) الماوردي: أدب الدنيا والدين، مرجع سابق (ص ١٧٥).

بالمعروف وينهى عن المنكر»^(١).

فواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب باتفاق الفقهاء إلا أن الجمهور يقولون أنه فرض كفاية كالجهاد، ويقول ابن حزم: «وقال رسول الله ﷺ: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ» فصَحَّ أَنْ فَرَضًا عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ قَدْرٌ عَلَى الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أَنْ يَأْمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ»^(٢).

وقد أوجب الله على الحكومة والمواطنين القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحج: ٤١]. وقال ﷺ: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ»^(٣).

يقول ابن تيمية: «وولي الأمر إنما نصب ليأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وهذا هو مقصود الولاية، فإذا كان الوالي يمكن من المنكر بهال يأخذه كان قد أتى بضد المقصود، مثل من نصبته ليعينك على عدوك فأعان عدوك عليك وبمنزلة من أخذ مالا ليجاهد به في سبيل الله فقاتل به المسلمين، يوضح ذلك أن صلاح العباد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإن صلاح المعاش والعباد في طاعة الله ورسوله ولا يتم ذلك إلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبه صارت هذه الأمة خير أمة أخرجت للناس»^(٤). ولعل ما سبق هو عين التفعيل

(١) الخطيب الشربيني: مرجع سابق (٤/ ٢١١).

(٢) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: المحلى، تحقيق: الشيخ أحمد شاكر، دار الفكر، (١١/ ٢٥).

(٣) رواه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري: كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان وأن الإيمان يزيد وينقص وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب، حديث رقم (٤٨): مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري: صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، (١/ ٦٩).

(٤) ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مرجع سابق (ص ٢٠٦).

لمبدأ المواطنة الحق؛ وذلك لأن الإسلام أشرك الحاكم والمحكوم في حماية المجتمع وصيانتته، فجعل أعظم مقصود للولاية هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتتمثل مساهمة الدولة في هذا الجانب في تخصيص هيئة تقوم بهذا الواجب العظيم، وذلك عبر عنه الفقهاء بالحسبة، والقائم عليها يسمى المحتسب، وهو المسلم المكلف (البالغ العاقل) القادر على المر بالمعروف والنهي عن المنكر ورفع الظلم مما ليس من خصائص الولاية والقضاة وأهل الديوان ونحوهم^(١). وكل فرد يعتبر مسئولاً بنفسه عن الأمر بالمعروف، فإن قصر فهو آثم مخطئ، ويكفل هذا الأصل اليوم ما يسمى بحرية النقد، ويقال له في الاصطلاح الحديث حق الدفاع الشرعي العام^(٢).

(٢) إدارة المرافق العامة

من أهم وظائف الدولة في الإسلام تقديم جميع الخدمات العامة، وأن تقوم على إدارتها بنفسها، مستعينة على ذلك بأموال الدولة وموظفيها.

وكان التنظيم الإداري في الدولة الإسلامية -حسب ما ذكر الفقهاء- بجعل الوزارة قسمين: وزارة تفويض ووزارة تنفيذ، وكذلك الإمارة على البلاد نوعان: إمارة عامة وإمارة خاصة، وهو ما يقابله اليوم نظام المديرية ثم الإدارة ثم الوحدة الصغيرة.

فَأَمَّا وَزَارَةُ التَّفْوِيضِ فَهِيَ أَنْ يَسْتَوَزَرَ الْإِمَامُ مَنْ يُقَوِّضُ إِلَيْهِ تَدْيِيرَ الْأُمُورِ بِرَأْيِهِ وَإِمْضَاءَهَا عَلَى اجْتِهَادِهِ، لِأَنَّ مَا وَكَّلَ إِلَى الْإِمَامِ مِنْ تَدْيِيرِ الْأُمَّةِ لَا يَقْدِرُ عَلَى مُبَاشَرَةِ جَمِيعِهِ إِلَّا بِاسْتِنَائِهِ، وَنِيَابَةِ الْوَزِيرِ الْمُشَارِكِ لَهُ فِي التَّدْيِيرِ أَصَحُّ فِي تَنْفِيذِ الْأُمُورِ مِنْ تَفَرُّدِهِ بِهَا لَيْسْتَظْهَرُ بِهِ عَلَى نَفْسِهِ وَبِهَا يَكُونُ أَبْعَدَ مِنَ الزَّلَلِ وَأَمْنَعُ مِنَ الْخَلَلِ^(٣). وكل مهام وزير التفويض هي نفس مهام

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق (ص ٣٤٩)، أبو يعلى: مرجع سابق (ص ٢٨٤)، ابن تيمية: الحسبة (ص ٨).

(٢) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار الكتب العلمية، (١/ ٩٤).

(٣) الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق (ص ٥٠)، أبو يعلى: مرجع سابق (ص ٢٨) وما بعدها.

الإمام إلا ثلاثة أشياء (ولاية العهد - عزل من قلده الوزير - الاستعفاء من الإمامة)^(١).

وَأَمَّا وَرَارَةُ التَّنْفِيدِ فَحُكْمُهَا أَضْعَفُ وَشُرُوطُهَا أَقْلُ، لِأَنَّ النَّظَرَ فِيهَا مَقْصُورٌ عَلَى رَأْيِ
الإِمَامِ وَتَدْبِيرِهِ، وَهَذَا الْوَزِيرُ وَسَطٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الرَّعَايَا وَالْوَلَاةِ يُؤَدِّي عَنْهُ مَا أَمَرَ وَيَنْفُذُ عَنْهُ مَا
ذَكَرَ وَيُمِيزُ مَا حَكَمَ وَيُخَيِّرُ بِنَقْلِ الْوَلَاةِ وَتَجْهِيزِ الْجُيُوشِ وَيَعْرِضُ عَلَيْهِ مَا وَرَدَ مِنْ مُهِمِّ
وَيَجِدُّ مِنْ حَدَثٍ مُلِمٍّ، لِيَعْمَلَ فِيهِ مَا يُؤْمَرُ بِهِ، فَهُوَ مُعَيَّنٌ فِي تَنْفِيدِ الْأُمُورِ وَلَيْسَ بِوَالٍ عَلَيْهَا وَلَا
مُتَقَلِّدًا لَهَا، فَإِنْ شُورِكَ فِي الرَّأْيِ كَانَ بِاسْمِ الْوَرَارَةِ أَخْصًى، وَإِنْ لَمْ يُشَارَكَ فِيهِ كَانَ بِاسْمِ
الْوَاسِطَةِ وَالسَّفَارَةِ أَشْبَهَ، وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْوَزِيرُ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ وَإِنْ لَمْ يَجُزْ أَنْ يَكُونَ وَزِيرُ
التَّقْوِيضِ مِنْهُمْ^(٢).

ومن المرافق العامة التي اهتمت بها الدولة الإسلامية، ويجب عليها أن تهتم بها ما دامت
قائمة: إقامة الجسور وعمل القنوات ورصف الطرق، نهضة التعليم وانتشار الثقافة في سائر
أرجاء البلاد، والبريد وكان له ديوان كبير في بغداد، وكان ينقل رسائل المواطنين، ومصالح
الدولة الخاصة أيضا. ، الاهتمام بالصحة، وإنشاء المستشفيات، والمدارس الطبية، التشجيع
على الصناعة وتنظيمها، الاهتمام بالتجارة وذلك عن طريق تمهيد الطرق وتأسيس السواق
التجارية، الاهتمام بالزراعة لأنها مصدر مهم للتنمية^(٣).

(٣) إقامة العدل بين المواطنين والناس جميعا. وتشمل هذه الوظيفة للدولة الوظائف
القضائية من اجل فض المنازعات والحكم فيها بالعدل حسب الشريعة الإسلامية، وتطبيق
حدود الله فيها بالنسبة للحقوق العامة والخاص.

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق (ص ٥٢).

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق (ص ٥٦-٥٨).

(٣) سامي زين العابدين: موسوعة الإدارة في الإسلام، دار العلم للطباعة والنشر، السعودية، ١٩٨٨م،
(ص ١٧٠) وما بعدها.

ولما كان تنظيم القضاء ونصب القضاة مظهر من مظاهر إقامة العدل، كان من أعظم الواجبات التي اهتم بها فقهاء الإسلام وخلفاؤه، فأبانوا شروطه، ووضعوا خطته وحددوا طرق الفصل بين الناس تحديداً دقيقاً، وكان اختيار الخليفة للقاضي مثلاً فذاً من أمثلة الحفاظ على مصالح الناس^(١).

ومن تنظيمات القضاء في الدولة الإسلامية أنه خصص للنظر في محاكمة أصحاب النفوذ والولاة ما يعرف بالمظالم^(٢).

(٤) إعداد القوة لحماية الدولة.

إن من أهم واجبات الدولة - كما ذكر الفقهاء - هو الدفاع عن كيان الأمة ودولتها، وذلك بتحسين الثغور، وحماية الرعية وإعداد العدة الملائمة والقوة الضاربة وتدريب المقاتلة، وتعلم فنون الحرب وكيفية استخدام السلاح المناسب للزمان والمكان.

عن خالد بن زيد قال: كنت رامياً أرامي عقبة بن عامر فمر بي ذات يوم فقال: يا خالد اخرج بنا نرمي فأبطأت عليه فقال: يا خالد تعال أحدثك ما حدثني رسول الله ﷺ وأقول لك كما قال رسول الله ﷺ: «إن الله يدخل بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة: صانعه الذي احتسب في صنعه الخير، ومنتبله والرامي، ارموا واركبوا وإن ترموا أحب إلي من أن تركبوا، وليس من اللهو إلا ثلاثة تأديب الرجل فرسه وملاعبته زوجته ورميه بنبله عن قومه ومن علم الرمي ثم تركه فهي نعمة كفرها»^(٣).

(١) د/ وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، مرجع سابق، (٨/ ٦٣٧٣).

(٢) الماوردى: الأحكام السلطانية، مرجع سابق (ص ١٣٤).

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرک وقال: «صحيح الإسناد ولم يخرجاه وله شاهد على هذا الاختصار الصحيح على شرط مسلم»، كتاب الجهاد (٢/ ١٠٤).

واعتبر الفقهاء تعلم مختلف الحرف والصنائع، لاسيما صناعة الأسلحة من فروض الكفايات على جماعة المسلمين، يقول ابن القيم^(١): «ومن ذلك أن يحتاج الناس إلى صناعة طائفة كالزراعة والنساجة والبناء وغير ذلك فلولي الأمر أن يلزمهم بذلك بأجرة مثلهم فإنه لا تتم مصلحة الناس إلا بذلك، ولهذا قالت طائفة من أصحاب أحمد والشافعي أن تعلم هذه الصناعات فرض على الكفاية لحاجة الناس إليها وكذلك تجهيز الموتى ودفنهم وكذلك أنواع الولايات العامة والخاصة التي لا تقوم مصلحة الأمة إلا بها»، وذكر في موضع آخر «إن الناس إذا احتاجوا إلى أرباب الصناعات كالزراعيين وغيرهم أجبروا على ذلك بأجرة المثل وإذا من التسعير الواجب فهذا تسعير في الأعمال، وأما التسعير في الأموال فإذا احتاج الناس إلى سلاح للجهاد وآلات فعلى أربابه أن يبيعه بعوض المثل ولا يمكنوا من حبسه إلا بما يريدونه من الثمن»^(٢).

ويقول ابن تيمية: «ومع أنه يجوز تولية غير الأهل للضرورة إذا كان أصلح الموجود فيجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال حتى يكمل في الناس ما لا بد منه من أمور الولايات والإمارات ونحوها كما يجب على المعسر السعي في وفاء دينه وإن كان في الحال لا يطلب منه إلا ما يقدر عليه وكما يجب الاستعداد للجهاد بإعداد القوة ورباط الخيل في وقت سقوطه للعجز فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب بخلاف الاستطاعة في الحاج ونحوها فإنه لا يجب تحصيلها لأن الوجوب هناك لا يتم إلا بها»^(٣).

(١) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعي الدمشقي شمس الدين بن قيم الجوزية الحنبلي ولد سنة ٦٩١هـ مولده ووفاته في دمشق. غلب عليه حب ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله بل ينتصر له في جميع ذلك وهو الذي هذب كتبه ونشر علمه ألف تصانيف كثيرة منها: إعلام الموقعين والطرق الحكمية في السياسة الشرعية. مات في ثالث عشر شهر رجب سنة ٧٥١هـ. الدرر الكامنة: (١/٤٨١)، الأعلام: (٦/٥٦).

(٢) محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله المعروف بابن القيم: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لناشر: مطبعة المدني - القاهرة، تحقيق: د. محمد جميل غازي (ص ٣٥٧، ٣٦٧).

(٣) ابن تيمية: السياسة الشرعية، مرجع سابق (ص ٥٤).

وذكر ابن عابدين «وفرض كفاية هو المتحتم المقصود حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله، فيتناول ما هو ديني كصلاة الجنازة، وديني كالصنائع المحتاج إليها»^(١).

كل ذلك يدل على أن الدولة عليها أن تتعلم وتسعى للإعداد والتقوية بحسب متطلبات كل زمان ومكان؛ وذلك لحماية شعبها وأرضها وقبل ذلك الدفاع عن عقيدتها التي هي أساس هويتها.

(٤) العمل على تحقيق أهداف الدولة

ويكون ذلك بالحفاظ على وحدة الأمة، والحذر من الفرقة والاختلاف، فبالوحدة تصبح الدولة مرهوبة الجانب، عزيزة السلطان، فالدولة الإسلامية لا تعرف العنصرية، فمواطنيها من جميع الأجناس، وقد تعدد ديانتهم (أهل الذمة كما حددهم الفقهاء).

ومن الأهداف التي تسعى الدولة إلى تحقيقها رعاية المصالح والمقاصد التي تقوم عليها الشريعة وتستهدف تحقيقها كما ذكر ذلك علماء الأصول «ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم وماله فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة، وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب في المصالح»^(٢).

وعلى هذا فإن المحافظة على هذه الحقوق الأساسية للأفراد تعتبر من الدعائم الأولى للحكم الإسلامي التي تتضمن قواعد تنظيم الحياة المدنية، قال الرسول ﷺ في خطبته بحجة الوداع: «أيها الناس، إن دماءكم وأموالكم، وأعراضكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في

(١) ابن عابدين: حاشية رد المحتار (١/٤٥).

(٢) محمد بن محمد الغزالي أبو حامد: المستصفى في علم الأصول، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي (ص ١٧٥)، الشاطبي: الموافقات، مرجع سابق (٢/٢٦٥) وما بعدها.

شهركم هذا في بلدكم هذا»^(١)، «كل المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه»^(٢).

وللدولة دور مهم في تحقيق التوازن بين المصالح الفردية والجماعية عند التعارض في سبيل الحصول على الحقوق المادية أو التوصل إلى المال، إذ أن الإسلام راعى مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، وأقام توازناً فعالاً بين المصلحتين على وجه يحقق التضامن والتكافل الاجتماعي، فلم يسمح الإسلام للفرد في الحالات العادية بالطغيان على حساب المجموع أو يتعدى حدوده، ولا للجماعة أن تسحق مصلحة الفرد لحساب المجتمع.

كذلك لا تضيع في نظام الإسلام شخصية الفرد، ولا تهدر مصلحة الجماعة، لأن غاية حياة الإنسان حقيقة في الإسلام هي غاية الجماعة بعينها، أي تنفيذ القانون الإلهي في الدنيا وابتغاء وجهه في الآخرة كما ذكرت. وبهذا يتحقق التوازن المطلوب إسلامياً بين الفردية والجماعية رعاية للمصلحتين معاً حتى يقوى الفرد ويدعم بالتالي الجماعة العامة.

ودليل ذلك أن الإسلام حرم كل ما يؤدي إلى الاستغلال والإخلال بتوازن الثروات مثل الربا والاحتكار والميسر والغش والرشوة والتغريب والغبن والتدليس وإنقاص المكيال والميزان واكتناز الذهب والفضة ونحو ذلك. وألزم الأغنياء بالإنفاق على الفقراء، وأجاز للدولة في مال الأغنياء فرض ما يكفي من التكاليف المالية لتأمين حاجيات الدفاع عن البلاد. ومنع تعدي المالك على الناس وإلحاق الضرر بهم، إذ لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، وقال ﷺ: «من ضارَّ أضرَّ الله به، ومن شاقَّ شاقَّ الله عليه»^(٣). وطلب من ولي الأمر الاهتمام بأمر الرعية كما كان يفعل سيدنا عمر بالتنقل في الأمصار والطواف بالليل ومشاطرة الولاة والعمال أمواهم التي جمعوها بدون حق. وأجيز لولي الأمر التدخل في الملكيات الخاصة لدفع

(١) رواه البخاري: كتاب الفتن، باب قول النبي لا ترجعوا بعدي كفاراً، رقم (٦٦٦٧)، (٦/٢٥٩٣).

(٢) صحيح مسلم: كتاب البر والصلة، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، عن أبي هريرة، رقم (٢٤٦٥)، (٤/١٩٨٦).

(٣) رواه أبو داود عن أبي صرمة، سنن أبي داود: (٢/٢٨٣).

الضرر أو جلب مصلحة عامة كما فعل الرسول ﷺ بأمر مالك النخل بقلع نخلة من بستان الأنصاري لإيذائه قائلاً له: «أنت مضار»^(١)، وكما فعل عمر بالسباح لرجل يقال له الضحاك بن خليفة بإمرار خليج من الماء في أرض محمد بن مسلمة قائلاً له: «والله ليمرن به ولو على بطنك»^(٢).

وتلتزم الدولة الإسلامية شرعاً بالحفاظ على الآداب وحماية الأخلاق، ومنع المعاصي وردع الفساق وقمع المنكرات وتأديب العصاة حتى تكون الحياة الإسلامية نظيفة من الشوائب بعيدة عن المكدرات وأسباب الفوضى والانحراف. قال الماوردي: (الذي يلزم الإمام إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك، وتحفظ حقوق عبادة من إتلاف واستهلاك)، وقال علي بن أبي طالب عليه السلام: (لا بد للناس من إمارة برّة كانت أو فاجرة، فقليل: يا أمير المؤمنين: هذه البرة قد عرفناها، فما بال الفاجرة؟ فقال: يقام بها الحدود، وتأمين بها السبل، ويجاهد بها العدو ويقسم بها الفيء)^(٣).

إن صيانة مقاصد الشريعة الأساسية السابق ذكرها تتطلب من الدولة حماية دائمة لها في المجتمع، لأن للأخلاق السائدة تأثيراً كبيراً على الأشخاص وانعكاساً مباشراً في السلوك والتصرفات، لذا كان الدين والخلق أمرين متلازمين في الإسلام؛ ذلك حتى يتكاتف الدين والخلق في تكوين الشخصية المسلمة المستقيمة، وإلا فسدت الجماعة، وأصابها الوهن والانحلال، واختل الأمن واضطراب النظام.

(١) أخرجه أبو داود عن سمرة بن جندب، سنن أبي داود: (٢/٢٨٣)، الأحكام السلطانية لأبي يعلى: (ص ٢٨٥).

(٢) مالك بن أنس: الموطأ، دار إحياء التراث العربي - مصر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي رواية يحيى الليثي (٧٤٦/٢) رقم (١٤٣١)، د/ وهبة الزحيلي: مرجع سابق (٨/ ٦٣٨٤).

(٣) ابن تيمية: السياسة الشرعية، مرجع سابق (ص ١٧٩)، وهو ضعيف رواه الطبراني في الكبير (١٠٢١٠)، الهيثمي: مجمع الزوائد (٥/ ٢٢٢).

ومن أصول الأخلاق الإسلامية: إباحة كل وسائل الفضيلة والمعروف، وتحريم كل ذرائع الفساد والشر. قال ابن تيمية: (إن المعاصي سبب لنقص الرزق والخوف من العدو، كما يدل عليه الكتاب والسنة. . ، والشر والمعصية ينبغي حسم مادته، وسد ذريعتيه ودفع ما يفضي إليه، إذا لم يكن فيه مصلحة راجحة. .^(١) وقال القرافي^(٢): «اعْلَمْ أَنَّ الدَّرِيْعَةَ هِيَ الْوَسِيلَةُ لِلشَّيْءِ وَهِيَ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ مِنْهَا مَا أَجْمَعَ النَّاسُ عَلَى سَدِّهِ وَمِنْهَا مَا أَجْمَعُوا عَلَى عَدَمِ سَدِّهِ وَمِنْهَا مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ، فَالْمُجْمَعُ عَلَى عَدَمِ سَدِّهِ كَالْمَنَعِ مِنْ زَرَاْعَةِ الْعِنَبِ خَشْيَةَ الْحَمْرِ وَالتَّجَاوُرِ فِي الْبُيُوتِ خَشْيَةَ الزَّنَا فَلَمْ يُمْنَعْ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ، وَلَوْ كَانَ وَسِيلَةً لِلْمُحَرَّمِ، وَمَا أَجْمَعَ عَلَى سَدِّهِ كَالْمَنَعِ مِنْ سَبِّ الْأَصْنَامِ عِنْدَ مَنْ يُعْلَمُ أَنَّهُ يَسُبُّ اللَّهَ تَعَالَى حَيْثُئِذٍ، وَكَحْفْرِ الْأَبَارِ فِي طُرُقِ الْمُسْلِمِينَ إِذَا عَلِمَ وَقُوعُهُمْ فِيهَا أَوْ ظَنَّ وَالْقَاءِ السُّمِّ فِي أَطْعَمَتِهِمْ إِذَا عَلِمَ أَوْ ظَنَّ أَنَّهُمْ يَأْكُلُونَهَا فَيَهْلِكُونَ وَالمُخْتَلَفُ فِيهِ كَالنَّظَرِ إِلَى الْمَرْأَةِ؛ لِأَنَّهُ دَرِيْعَةٌ لِلزَّنَا». وقال أيضا «واعْلَمْ أَنَّ الدَّرِيْعَةَ كَمَا يَجِبُ سَدُّهَا يَجِبُ فَتَحُّهَا وَتُكْرَهُ وَتُنْدَبُ وَتُبَاحُ فَإِنَّ الدَّرِيْعَةَ هِيَ الْوَسِيلَةُ فَكَمَا أَنَّ وَسِيلَةَ الْمُحَرَّمِ مُحَرَّمَةٌ فَوَسِيلَةُ الْوَاجِبِ وَاجِبَةٌ كَالسَّعْيِ لِلْجُمُعَةِ وَالْحَجِّ»^(٣).

وعلى الدولة أيضاً تحقيق التكافل الاجتماعي بين الناس، لأنها مسؤولة عن الرعية وعن ضرورة إقامة العدل ومنع الظلم وغيره، وتحقيق التعاون على البر والتقوى من استيفاء الحقوق وإعطاء المستحقين ونحوه، عَنْ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا وَشَبَّكَ أَصَابِعُهُ»^(٤)، وقال ﷺ: «ليس المؤمن بالذي يشبع وجاره

(١) ابن تيمية: السياسة الشرعية مرجع سابق (ص ٣٨٥).

(٢) أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس، شهاب الدين الصنهاجي القرافي: من علماء المالكية نسبته إلى قبيلة صنهاجة (من برابرة المغرب) وإلى القرافة (المحلة المجاورة لقبر الإمام الشافعي) بالقاهرة. وهو مصري المولد والمنشأ والوفاة. له مصنفات جليلة في الفقه والأصول، منها «أنوار البروق في أنواع الفروق». الأعلام (١/ ٩٥).

(٣) القرافي: أنوار البروق في أنواع الفروق، عالم الكتب - بيروت، (٣/ ٤٦)، (٦/ ٣١٩).

(٤) رواه البخاري (٢/ ٢٨٩)، حديث (٤٩٥).

يجوع إلى جنبه»^(١)، «إن الله فرض على أغنياء المسلمين في أموالهم بقدر الذي يسع فقراءهم، ولن يجهد الفقراء إذا جاعوا أو عروا إلا بما يصنع أغنياؤهم، ألا وإن الله يحاسبهم حساباً شديداً، ويعذبهم عذاباً أليماً»^(٢)، «أيما أهل عرصة - بقعة - أصبح فيهم امرؤ جائعاً فقد برئت منهم ذمة الله تبارك وتعالى»^(٣).

ووسائل الدولة لتأمين معيشة رعاياها كثيرة أهمها: تهيئة سبل الكسب المشروع، ووسائل العمل الشريف مع تكافؤ الفرص، وتحقيق الحاجات الأساسية من مسكن ومأكل وملبس أولاً. ومن عجز عن العمل فنفقته على أقاربه الموسرين، فإن لم يوجدوا فعلى بيت المال، كما هو معروف عند الفقهاء.

ويعبر الفقهاء عن واجب الدولة بتأمين العاجزين عن العمل بدفع ضرر المسلمين إلى حد الكفاية، قال النووي: (من فروض الكفاية: دفع ضرر المسلمين ككسوة عار، وإطعام جائع إذا لم يندفع بزكاة وبيت مال) وتساءل شارح المنهاج (وَهَلْ يَكْفِي سَدُّ الضَّرُورَةِ أَمْ يَجِبُ تَمَامُ الْكِفَايَةِ الَّتِي يَقُومُ بِهَا مَنْ تَلَزَّمَهُ النَّفَقَةُ؟ فِيهِ وَجْهَانِ، مُقْتَضَى كَلَامِ الرَّافِعِيِّ فِي الْأَطْعِمَةِ أَنَّ ذَلِكَ عَلَى الْقَوْلَيْنِ فِيمَا إِذَا وَجَدَ الْمُضْطَرُّ الْمَيْتَةَ تَرْجِيحُ الْأَوَّلِ. يقصد سد الرمق، والأوجه تَرْجِيحُ الثَّانِي، وهو ما يحقق الكفاية)^(٤). وقال ابن حزم: (فرض على الأغنياء من كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم، ولا في سائر أموال

(١) رواه البيهقي عن ابن عباس وكذا رواه الطبراني وأبو يعلى عنه ورجاله ثقات. مجمع الزوائد (٨/ ١٦٧).

(٢) رواه الطبراني في الأوسط والصغير، وروي على بن أبي طالب عليه السلام وهو أشبه. الترغيب والترهيب (١/ ٥٣٨)، مجمع الزوائد (٣/ ٦٢).

(٣) رواه أحمد وأحمد والحاكم وفي إسناده أصبغ بن زيد وكثير بن مرة، والأول مختلف فيه، والثاني قال عنه ابن حزم: إنه مجهول، وقال غيره: معروف ووثقه ابن سعد وروى عنه جماعة واحتج به النسائي. نيل الأوطار: (٥/ ٢٣٠).

(٤) الخطيب الشربيني: مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، دار إحياء التراث العربي - بيروت، (٤/ ٢١٢).

المسلمين، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس في الشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكتنهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة^(١). فعلى الحاكم إذن تحقيق العدالة الاجتماعية بين الفقراء والأغنياء رعاية للمصلحة العامة، وله أن يتوصل لهذه الغاية بما يفرضه من تكاليف وضرائب على أغنياء بحسب الحاجة بالإضافة إلى فريضة الزكاة^(٢). لقوله ﷺ: «إن في المال حقاً سوى الزكاة»^(٣).

وهذا المبدأ في الإسلام شامل لكل المواطنين، سواء أكانوا مسلمين أم ذميين كما أوضح الفقهاء^(٤) بدليل أن سيدنا عمر بن الخطاب أسقط الجزية عن شيخ من أهل الذمة، وفرض له من بيت المال ما يكفيه، وقال للخازن: (انظر هذا وضرباءه، فوالله ما أنصفناه أن أكلنا شبيبته، ثم نخذله عند الهرم)^(٥).

المطلب الثاني: الوظائف الخارجية للدولة الإسلامية

الدولة الإسلامية دولة ذات فكرة ومبدأ، وتسعى دائماً إلى نشر فكرتها في ظل من الأمن والسلام، ما لم تدع الضرورة إلى غير ذلك، أي في حالة ما إذا حال بينها وبين تبليغ الدعوة للناس حائل.

«ومنهج الإسلام في علاقاته الدولية يقوم على مبدأ التوفيق بين ضرورات الواقع وبين مثالية المبدأ والمسعى الذي يحقق الغاية المنشودة من رسالته، فهو لا يستطيع تجاهل ظروف وضرورات الحياة الدولية لما لها من ثقل تفرض به نفسها على الأحداث والمتطلبات الداخلية،

(١) ابن حزم: المحلى، (٦/٤٥٢).

(٢) د/ صلاح الدين سلطان: سلطة ولي الأمر في فرض وظائف مالية «الضرائب» دراسة فقهية مقارنة، سلطان للنشر، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، (ص ١٦٩) وما بعدها، وسيتم البحث في هذا الجانب في الباب الثاني من هذه الرسالة.

(٣) رواه الترمذي عن فاطمة بنت قيس، باب الزكاة (٣/٢١).

(٤) الخطيب الشربيني: المرجع السابق (٤/٢١٢).

(٥) أبو يوسف: الخراج (ص ١٢٦).

ولا يمكنه أصلاً التخلي عن واجب التبليغ ونشر المبادئ والتوضيح في سبيل المبدأ وإثبات الخصائص الذاتية التي يتمتع بها، وإعلام الناس بمحتواها، ومحاولة تنفيذها وتحقيق الأهداف المطلوبة بالسياسة والحكمة والأناة، ومواتاة الفرصة المناسبة^(١).

ويمكن ذكر بعض الوظائف الخارجية على سبيل المثال كما يلي:

١) الدعوة إلى الإسلام

الدعوة إلى الإسلام دعوة إلى الحق والخير وعقيدة التوحيد وهي ركن أصيل من أركان الإسلام، والنشاط في هذه الدعوة فريضة مستمرة في كل زمان، فيأمر الله نبيه بتبليغ رسالته، وبأن يبذل جهده في هذا التبليغ، فقال سبحانه: ﴿وَجَاهِدْهُمْ يَوْمَ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٢]، والقرآن يحرض المؤمنين على هذه الدعوة: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ﴾ [فصلت: ٣٣]، بل جعل الفلاح في الدار الآخرة وقفاً على هؤلاء الدعاة: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، ﴿وَالْعَصْرُ﴾ [الأنشراح: ١]، ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ [الأنبياء: ١٧]، ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر: ١-٣].

وواجب الدولة الإسلامية أصيلاً أيضاً في هذا المجال، باعتبار أن ولي الأمر يمثل جانب الخلافة عن الرسول عليه السلام في هذا الشأن، كما كان يفعل الخلفاء الراشدون ومن بعدهم. خطب عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال في خطبته: (إني لم أبعث عمالي ليضربوا أبشاركم، ولا ليأخذوا أموالكم، ولكن أبعثهم إليكم ليعلموكم دينكم وسنة نبيكم، فمن فعل به ذلك فليرفعه إلي، أقصه منه، فقال عمرو بن العاص: لو أن رجلاً أذّب بعض رعيته، أتقصه منه؟ قال: إي والذي نفسي بيده إلا أقصه، وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أقص من نفسه)^(٢).

ولكي تقوم الدولة بهذه الوظيفة على أتم وجه، لا بد من إنشاء الجامعات والمعاهد لإعداد الدعاة، وكذلك دعم المؤسسات والهيئات التي تقوم بواجب التبليغ والدعوة.

(١) د/ وهبه الزحيلي: مرجع سابق (٨/ ٦٤٢٠).

(٢) ابن الأثير: جامع الأصول من أحاديث الرسول، أنصار السنة المحمدية، مصر، (٤/ ٤٧٦).

(٢) دفع شبهات أعداء الإسلام

ولعل ذلك يندرج تحت الوظيفة الأولى التي حددها الفقهاء للإمام، فالمحافظة على الدين وعقائده، وإيضاح الشبهات، وحل المشكلات، ورد المفتريات، وتزييف البدع، يعد من أهم واجبات الدولة، ويكون ذلك بإرسال البعثات الداعية والناشرة لدين الله من العلماء والفقهاء.

«وَمِنْ فُرُوضِ الْكِفَايَةِ الْقِيَامُ بِإِقَامَةِ الْحُجَجِ الْعِلْمِيَّةِ، وَهِيَ الْبَرَاهِينُ الْقَاطِعَةُ عَلَى إِبْطَالِ الصَّانِعِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَمَا يَحِبُّ لَهُ مِنَ الصِّفَاتِ وَمَا يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ مِنْهَا وَعَلَى إِبْطَالِ النَّبَوَاتِ وَصِدْقِ الرُّسُلِ، وَمَا وَرَدَ الشَّرْعُ بِهِ مِنَ الْحِسَابِ وَالْمَعَادِ وَالْمِيزَانِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، وَكَمَا أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ إِقَامَةِ الْحُجَجِ الْقَهْرِيَّةِ بِالسَّيْفِ لَا بُدَّ مِمَّنْ يُقِيمُ الْبَرَاهِينَ وَيُظْهِرُ الْحُجَجَ وَيُدْفَعُ الشُّبُهَاتِ وَيَحْلُلُ الْمُشْكِلَاتِ كَمَا نَبَّهَ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ: الْقِيَامُ بِإِقَامَةِ (وَحَلِّ الْمُشْكِلَاتِ فِي الدِّينِ)»^(١) فإنه إن لم تقم جماعة بهذا الواجب أثمت الأمة كلها.

(٣) حماية الأقليات المسلمة خارج ديار المسلمين

من واجبات الدولة نصرة المظلوم فرداً أو جماعة من المؤمنين، أو إغاثة المستضعفين المسلمين، وحماية الأقليات المسلمة القاطنة في غير دار الإسلام من الظلم وانتقاص الحقوق، وذلك عند القدرة والإمكان، قال الله عز وجل: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾ [النساء: ٧٥]، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنَ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجَرُوا وَإِنْ أَسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصِيرُ إِلَّا عَلَى قَوْمِ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: ٧٢]^(٢).

(١) الشربيني: مرجع سابق (٤/ ٢١٠).

(٢) د/ وهبة الزحيلي: مرجع سابق (٨/ ٦٤٠٧).

المبحث الرابع

المواطنة في دستور الدولة الإسلامية

المطلب الأول: الدستور في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية

إن الدستور أو القانون الدستوري فرع من فروع القانون العام، والدستور لأي دولة كانت يعبر عن فكر تلك الدولة واتجاهها الديني والاجتماعي؛ لأن الدستور هو القانون المهيمن، والموجه لقوانين تلك الدولة ونظمها.

والدستور كلمة فارسية تعني الدفتر الذي تكتب فيه أسماء الجند، والذي تجمع فيه قوانين الملك، وتطلق أيضا على الوزير، وهي مركبة من كلمة «دست» بمعنى قاعدة، وكلمة «ور» أي صاحب، وانتقلت إلى العربية من التركية بمعنى (قانون، وإذن) ثم تطور استعمالها حتى أصبحت تطلق الآن على القانون الأساسي في الدولة^(١).

ويعرف الدستور في الاصطلاح القانوني «بأنه مجموعة الأحكام التي تبين شكل الدولة ونظام الحكم فيها، وسلطاتها، وطريقة توزيع هذه السلطات، وبيان اختصاصاتها، وبيان حقوق المواطنين وواجباتهم»^(٢).

أما الدستور في الإسلام هو مجموعة القواعد والأحكام العامة الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية، التي تنظم المبادئ الرئيسة التي يقوم عليها الحكم في الإسلام. فالدستور الإسلامي بهذا التعريف العام ثابت على مدى الزمن، لا يمكن تعديله، أو تغييره، أو إلغاؤه بحال؛ لأنه وحي من الله وليس لبشر أن يغير في الوحي أو يبدل.^(٣)

(١) أحمد عطية الله، المعجم السياسي، (ص ٢٥١)، طبعة ثالثة - دار النهضة العربية ١٩٦٨ م.

(٢) توفيق بن عبد العزيز السديري: الإسلام والدستور، الطبعة الأولى، وكالة المطبوعات والبحث العلمي وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد تاريخ النشر: ١٤٢٥ هـ، (ص ٢٥).

(٣) توفيق بن عبد العزيز السديري: مرجع سابق (ص ٦٤).

وهناك تعريف خاص للدستور في الإسلام وهو مجموعة القواعد والأحكام الأساسية في الدولة المسلمة، التي تبين نظام الحكم وشكل الدولة، والسلطات العامة فيها، والأشخاص والهيئات التي تتولى هذه السلطات، وارتباطها ببعضها، وبيان حقوق الأفراد، وواجباتهم، صادرة في ذلك عن مبادئ الإسلام العامة، وتنظيماته في الشؤون الدستورية.

وتعريف الدستور بهذا المعنى، يمكن أن يسمى (التعريف الفني أو القانوني)، والدستور بهذا المعنى لا يعني الأحكام الشرعية الثابتة، والمبادئ الأساسية لنظام الحكم في الإسلام، وإنما يعني الدستور في دولة إسلامية -مهما اختلف زمان وجودها ومكانها- الذي يبين التنظيمات الأساسية في تلك الدولة حسب ظروفها وأحوالها، وقد يختلف عن دستور دولة إسلامية أخرى، باختلاف مكانها أو زمانها^(١).

ومصادر الدستور في الأنظمة الوضعية هي: الفقه والقضاء والتشريع والعرف، ومصادر الأحكام في الشريعة الإسلامية تختلف عنها في القانون الوضعي، فمصدر الأحكام في الشريعة هو الوحي المتمثل في القرآن والسنة، وبقية المصادر تابعة للوحي، أما مصادر القانون الوضعي فهي بشرية ومرتكزة على نتائج الفكر البشري المجرد. وقد اختلف الباحثون المسلمون في مصادر الدستور في الإسلام على آراء ثلاثة هي:

- ١- أن هذه المصادر هي مصادر الأحكام في الشريعة الإسلامية^(٢).
- ٢- أن هذه المصادر هي القرآن، ثم السنة وفق شروط معينة، ثم التشريع الصادر من أولي الأمر في إطار الشريعة الإسلامية، دون غيرها من المصادر^(٣).

(١) د/ إسماعيل بدوي: مرجع سابق (ص ٣٢) وما بعدها

(٢) ويتبنى هذا الرأي، د. إسماعيل بدوي، مبادئ القانون الدستوري

(٣) ويتبنى هذا الرأي، د. عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام حيث يرى أن الأخذ بالسنة بالإضافة إلى الأخذ بالقرآن مشروط بأن لا تكون سنة آحاد، كما أنه يفرق بين آيات الأحكام الدستورية وسنن الأحكام الدستورية من حيث الإلزام وعدمه، فيرى أن سنن الأحكام الدستورية ليست كلها ملزمة كآيات الأحكام. ينظر (ص ٣٣) وما بعدها، وينظر (ص ٤٠) وما بعدها.

٣- أن هذه المصادر هي مصادر الأحكام في الشريعة الإسلامية مضافا إليها المصادر المأخوذ بها في القانون الوضعي ولكن وفق الشريعة الإسلامية^(١).

وقد أفاض عدد من الباحثين في مسألة مصادر الدستور في الإسلام، وليس هنا موطن تفصيل الكلام فيها^(٢).

وللدستور في الإسلام خصائص تميزه عن غيره من دساتير العالم، فالدساتير المعاصرة تختلف من حيث طبيعتها ونشأتها، عن الدستور في الإسلام، وذلك أن هذه الدساتير نشأت في بيئة تختلف اختلافا كبيرا عن البيئة الإسلامية، وهذا الاختلاف ليس اختلافا شكليا أو فرعيا، ولكنه اختلاف ممتد إلى الجذور والأسس والمنطلقات، فبينما يركز الدستور في النظم الغربية والشرقية على منطلقات فكرية بشرية هي نتاج الفكر البشري المتأثر بخليط من الحضارات الوثنية والدينية المحرفة والمادية، نجد في المقابل الدستور في الدولة الإسلامية يعتمد على قاعدة صلبة من الإيمان، والوحي بما فيه من أصالة وصفاء منبع، صحيح أن الدستور في أي دولة لا يختلف كثيرا عن الدستور في دولة أخرى من الناحية الشكلية، ومن

(١) ويتبنى هذا الرأي، د. محمد فاروق النبهان، نظام الحكم في الإسلام.

(٢) ينظر بالتفصيل، د. منير حميد البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، جامعة بغداد - بغداد - الطبعة الأولى - ١٣٩٩ هـ، (ص ٨٢)، د. عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، منشأة المعارف - الإسكندرية - الطبعة بدون - ١٩٧٤ م، (ص ٣٣)، د. محمد فاروق النبهان، نظام الحكم في الإسلام، جامعة الكويت - الكويت - الطبعة بدون - ١٣٩٣ هـ (ص ٣٠١-٣٠٧)، علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، طبعة خامسة، ١٣٩٦ هـ، دار المعارف بمصر، د. محمد معروف الدواليبي، المدخل إلى علم أصول الفقه، (ص ٢٩)، طبعة خامسة، ١٩٨٥ م، دار العلم للملايين، د. علي محمد جريشة، المشروعية الإسلامية العليا، (ص ١٠٧)، طبعة أولى ١٣٩٦ هـ، مكتبة وهبة، د. محمود حلمي، نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة، (ص ١١٦)، طبعة أولى، ١٩٧١ م، دار الفكر العربي، عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، (ص ١٥٨)، طبعة خامسة، دار القلم، ١٤٠٢ هـ. د. محمد بن عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، (ص ٧٤٩-٧٦٠)، طبعة أولى، ١٣٩٣ هـ مؤسسة الرسالة.

ناحية مواضيع الدستور، ولكن الاختلاف يكمن في كيفية معالجة هذه المواضيع، فدستور الدولة الإسلامية يعالج هذه المواضيع معالجة منطلقة من أسس ومنطلقات مرتكزة على الوحي الرباني، والدساتير في الدول الأخرى تعالج هذه المواضيع معالجة منطلقة من فكر بشري ومؤثرات بيئية وتاريخية أرضية.

فالحقوق مثلا عالجها دستور الدولة المسلمة، وكذلك هي في دساتير الدول الأخرى، ولكن المعالجة التي تتم لها تختلف في هذه الدساتير عن بعضها البعض، والمرجع لهذه الحقوق في دستور الدولة المسلمة، غير المرجع لها في الدساتير الوضعية.

في ظل النظام الإسلامي فإن الحقوق الدستورية والقواعد الدستورية الأساسية وردت قواعد شرعية، فهي ربانية المصدر، ليس للبشر الحق بأن يمنحوا بعضهم أو يمنحوا أنفسهم هذه القواعد والحقوق، فهي ليست تفضلا من الحاكم للمحكومين، وليست كذلك منتزعة من الأحكام عن طريق كفاح المحكومين، فالحكام والمحكومين أمامها سواء، وما كان من هذه الأحكام متروكا لهم يتم اجتهادهم فيه حسب الأحوال والملابسات، فإن وسيلة وضع هذه الأحكام هو الاجتهاد الشرعي والشورى الشرعية، في إطار التوجيهات الربانية.

والنظام الإسلامي يجعل الأحكام والمحكومين أمام الشرع سواء، وأمام القضاء سواء، وأمام الحدود سواء، وليس للأحكام في هذا المجال مزايا خاصة، بل عليهم عبء كبير في تنفيذ أحكام الله في كل أمر من أمور الحياة، وليس لهم الحكم وفق الأهواء والمصالح الشخصية أو الحزبية أو العرقية أو الإقليمية أو غيرها^(١).

ويتميز الدستور في النظام الإسلامي عنه في النظم الوضعية باختلاف درجة السمو لقواعده وأحكامه ونصوصه، فمن المعروف أن الدستور في النظم الوضعية له المكانة الأولى بين القوانين، وأن قواعده تسمو على كافة القواعد القانونية الأخرى السائدة في الدولة، وأنه

(١) د. منير حميد البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، مواضع متفرقة من كتابه مثل (ص ٢١١)، ومن (ص ١٥٧-١٦٧) وغيرها.

لا يجوز لأي قاعدة قانونية أن تخالف نصا دستوريا؛ لأن القواعد القانونية تتدرج من الأعلى للأسفل مبتدئة بقواعد الدستور، ثم قواعد التشريع العادي أو القانوني، ثم قواعد التشريع الفرعي أو اللوائح، فلا يجوز لقاعدة أدنى أن تخالف قاعدة أعلى أو تبطلها، والعكس فإن القاعدة الأعلى إذا صدرت وهي مخالفة لقواعد أدنى فإن قواعد الأدنى تبطل وينسخ حكمها، أما في ظل النظام الإسلامي فإن درجة سمو هذه تختلف؛ لأن التشريع الإسلامي من عند الله، فقد يرد نص قاطع في مسألة ما وهي ليست دستورية، وبالتالي فإن على واضع الدستور في الدولة الإسلامية ألا يخالف هذا النص ولو كان محله التشريع العادي أو الفرعي؛ لأن النص يعلو على غيره، ولا مانع في الإسلام من أن ندرج القواعد القانونية على الشكل المتدرج في القانون الوضعي؛ لأن ذلك من باب الوسائل والأمور الاجتهادية، ولكن سمو القاعدة القانونية ليس مرتبطا بمكان وجود القاعدة أو درجتها من درجات القانون، إنها هو مرتبط بالقاعدة القانونية نفسها، فإذا كانت القاعدة من الأمور الثابتة التي ورد فيها نص من الكتاب أو السنة أو كانت محل إجماع فإنها تسمو على غيرها بغض النظر عن درجتها القانونية، فهذا التدرج في ظل النظام الإسلامي تدرج شكلي فقط، وإذا كانت القاعدة تدخل ضمن الأمور الاجتهادية التي لم يرد فيها نص والتي يختلف حكمها باختلاف الظروف فإنها والحالة هذه تسمو على القواعد الاجتهادية الأدنى منها درجة، لكنها لا تسمو على القواعد المبنية على نصوص أو التي ورد فيها حكم شرعي ولو كانت في التدرج القانوني أعلى منها^(١).

وتتميز القواعد الدستورية في النظام الإسلامي بالثبات والمرونة في الوقت نفسه، الثبات في الأسس والمبادئ الكلية كالشورى والعدل، والمرونة في الأمور الاجتهادية الوقتية التي تختلف باختلاف الزمان والمكان، فالإسلام لم يأت فيما يتعلق بالأمور الدستورية بأمور تفصيلية صرفة، وإنما جاء بالمبادئ الدستورية الأساسية، ولم يحدد التفاصيل والجزئيات التي

(١) د. علي محمد جريشة، المشروعية الإسلامية العليا، (ص ١٠٧)، د. محمد حلمي، نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة، (ص ١١٦).

تختلف من عصر لآخر حسب اختلاف الزمان المكان، إذن فالقواعد الدستورية في النظام الإسلامي تنقسم إلى قسمين: قواعد ثابتة لا يمكن أن تتغير بتغير الأوضاع والأزمان والأمكنة، وأخرى متغيرة حسب الأزمان والأحوال وهي ما يتعلق بالوسائل والجزئيات، وهذا التقسيم يكسب النظام الدستوري في الإسلام ميزة الثبات في الكليات، والتطور المرونة في إطار هذه الكليات لما هو ليس بكلي، وهذه الميزة تميز النظام الدستوري الإسلامي عن غيره من الأنظمة التي لا تعرف الثبات لشيء من القواعد إلا ما استقر عليه العرف بثباته ويزول بزوال هذا العرف، وبالتالي يفقد صفة الثبات، ويوصم بأنه متغير متحول دائما حسب الظروف والأحوال لا تقيّد بأصل ثابت، ولا قيمة ثابتة، ولا حقيقة ثابتة يتغير في إطارها، هذا التغير يجعله يجري دائما وراء تصورات متقلبة منبعها الفكر البشري المحدود.

ومما لا شك فيه أن مجتمعا يحكمه هذا النظام معرض دائما للهزات والتأرجح. وفي المقابل نجد أن وجود خاصتي التطور والثبات في النظام الإسلامي يوفر للمجتمع المسلم الاستقرار، والطمأنينة، وثبات الإطار الذي تتحرك فيها حياته، وثبات المحور الذي تدور حياته حوله، فيشعر أن حركته إلى الأمام ثابتة الخطى ممتدة من أمسها إلى يومها إلى غدها وفق قواعد ثابتة ومبادئ أساسية يتحاكم إليها المجتمع المسلم وحكامه على السواء. فالنظام الدستوري الإسلامي حين يتميز بهذه الخاصية ليس مستقلا بها دون غيره من النظم الإسلامية، إنما استمد ذلك من الشريعة الإسلامية التي تتميز بهذه الخاصية، حيث إنها تحوي أحكاما ثابتة وأخرى متغيرة، فالأحكام المتعلقة بحفظ الضرورات: (الدين، والنفس والنسل، والعقل، والمال) تتسم بالثبات، أما الأمور المتصلة بالأمور الحاجية والتحسينية التي تتعلق بكيفية استيفاء المتطلبات الحاجية والتحسينية أمور تختلف حسب الظروف ومقتضيات الزمن، ولذلك فهي تتطلب المرونة والتطور حسب هذه المقتضيات^(١).

(١) د. مصطفى كمال وصفي، النظام الدستوري الإسلامي مقارنا بالنظم العصرية، (ص ٤٨-٥٩). طبعة أولى، مكتبة وهبة ١٣٩٤ هـ.

المطلب الثاني: تطبيقات دستورية لمبدأ المواطنة وما يتعلق به من حقوق وواجبات في الدولة الإسلامية

أولاً: تطبيقات في عهد الرسول ﷺ:

يعتبر عهد النبي ﷺ بقسميه المكي والمدني مرحلة تأسيس وبناء لكيان هذه الأمة، ووضع الأسس والقواعد العامة التي تسير على ضوئها إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ولكن الفترة المكية كانت تمهيدا للفترة المدنية، ففي الأولى تكونت نواة المجتمع المسلم، وكان التركيز فيها على قواعد الإسلام، وخاصة فيما يتعلق بعقيدته، فهي أسس لا بد منها قبل البدء في المرحلة العملية، وهي إنشاء الدولة، فتلك الفترة التأسيسية لازمة لتحديد منهج الإسلام وتقريره في النفوس، وكانت نقطة الانطلاق للمرحلة العملية بيعتي العقبة الأولى والثانية، وبهجرة الرسول ﷺ إلى المدينة واستقراره فيها اكتملت أركان الدولة الإسلامية وهي^(١):

١- العقيدة والشريعة التي تجمع بين الناس.

٢- الشعب.

٣- السلطة السياسية.

٤- الإقليم.

* نماذج من التطبيقات الدستورية للمواطنة في العهد النبوي:

من المعروف أن الدولة الإسلامية تحتكم في جميع شؤونها إلى الشريعة الإسلامية، إلا أنه يتم التركيز في هذا المطلب على الأمور الدستورية، وذلك بأخذ نماذج دستورية من العهد النبوي الذي هو موضوع هذا المطلب، والعصر النبوي مليء بالتطبيقات الدستورية التي يضيق المجال عن حصرها، ولكن بشكل عام يمكن إجمالها بما أوحى الله سبحانه وتعالى لنبيه

(١) د. منير حميد البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي، (ص ٤٩٩-٥٤٦)، ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية مرجع سابق، (ص ٤٣-٤٤). أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، (ص ٥١)، طبعة أولى، ١٣٩٧ هـ، المختار الإسلامي، القاهرة.

ﷺ في كتابه من آيات، وما ورد عن الرسول ﷺ من سنن قولية وفعلية وتقريرية من أمور تتعلق بالحكم، والإمارة، والولاية، والملك، والسلطان، والسيادة، والقضاء، والحرب، والسلم، والمعاهدات، وحقوق الأفراد، وحقوق الحكام، وحقوق أهل الذمة، والشورى، والبيعة والطاعة لأولي الأمر، والراعي، والرعية، كل هذه الأمور وما يدور في فلكها مما ورد في الكتاب والسنة من المسائل الدستورية سواء أكانت تطبيقات دستورية مباشرة، أم أسسا يجري التطبيق على أساسها، والسيرة النبوية مليئة بتلك التطبيقات لهذه الأسس.

وفيما يلي استعراض لبعض تلك الوقائع الدستورية في العهد النبوي:

١ - بيعتا العقبة:

تعتبر بيعة العقبة الأولى هي النواة لتحديد قواعد الأخلاق الاجتماعية العامة التي تعتبر الأساس لمجتمع فاضل، وتعتبر بيعة العقبة الثانية بداية الاضطلاع بمسئوليات الحكم الفعلية بالنسبة للرسول ﷺ بما تضمنته من شروط تتعلق بالنصرة والحرب وما تم بعدها من تعيين النقباء الاثني عشر^(١)، فاضطلاع الرسول ﷺ بمهامه بوصفه رئيسا للدولة يعتبر واقعة تعني الالتزام بشروط الدولة من قبل الأنصار^(٢).

وكذلك فإن البيعتين تعتبران بحد ذاتهما واقعتين دستوريتين في العهد النبوي، بل من أهم الوقائع الدستورية في هذا العهد، لأنها نقطة الانطلاق في إنشاء الدولة الإسلامية.

(١) أبو أمامة أسعد بن زرار، وعوف بن عفراء، ورافع بن مالك، وقطبة بن عامر، وعقبة بن عامر، ومعاذ بن الحارث، وذكوان بن عبد قيس، وعبادة بن الصامت، والعباس بن عباد، ويزيد بن ثعلبة، وأبو الهيثم مالك بن التيهان، وعويم بن ساعدة. عيون الأثر (١/ ٢٢٥).

(٢) محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، المكتب المصري - القاهرة - الطبعة الرابعة ١٩٨٠م، الطبعة الخامسة، ١٩٨١م، (ص ٤٥-٤٧)، عون الشريف قاسم، دبلوماسية محمد، جامعة الخرطوم، الخرطوم - الطبعة بدون، ١٩٦٠م، (ص ١٣)، ط/ بدون، د. حسن صبحي عبد اللطيف، جامعة الخرطوم، بحث مقارنة موضوع: الدولة الإسلامية وسلطاتها التشريعية، (ص ٤٤)، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية.

وقد تضمنتا بعض المسائل الدستورية في نصوصهما مثل:

أ- الأساس الذي تقوم عليه الدولة الإسلامية، والمجتمع الإسلامي، وهو توحيد الله عز وجل، وهذا الأساس هو أهم المسائل الدستورية للدولة الإسلامية، جاء ذلك في نص البيعة الأولى، عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: «بايعنا رسول الله ﷺ ليلة العقبة الأولى على أن لا نشرك بالله شيئاً...»^(١).

ب- حقوق الدولة على المواطنين، وذلك في قوله ﷺ في بيعة العقبة الثانية: «تبايعوني على السمع والطاعة في النشاط والكسل والنفقة في العسر واليسر، وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن تقوموا في الله لا تخافون لومة لائم، وعلى أن تنصروني فتمنعوني - إذا قدمت عليكم - مما تمنعون منه أنفسكم وأزواجكم وأبناءكم»^(٢).

ج- حقوق المواطنين على الدولة ممثلة في شخص رئيسها رسول الله ﷺ، وجاء ذلك في قول الرسول ﷺ: «بل الدم الدم، والهدم الهدم، أنا منكم وأنتم مني، أحارب من حاربتم، وأسلم من سلمتم»^(٣).

ومن المعروف أن حقوق الدولة وحقوق المواطنين من الأمور الدستورية المهمة التي يجب النص عليها في الدستور، والتي تنص عليها دساتير دول العالم المعاصرة.

(١) حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه رواه البخاري، في الإيذان: باب علامة الإيذان حب الأنصار، ومسلم: في الحدود باب الحدود والكفارات لأهلها، والترمذي في الحدود: باب الحدود كفارة لأهلها، والنسائي في البيعة: باب البيعة على فراق المشرك، جامع الأصول، رقم (٤٣)، (١/ ٢٥٠).

(٢) الحديث عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه: أخرجه أحمد (٣/ ٣٢٢-٣٢٩، ٣٩٤)، والحاكم وقال: صحيح الإسناد ووافقه الذهبي، وقال ابن كثير: وهذا إسناد جيد على شرط مسلم، فقه السيرة، محمد الغزالي، تحقيق الألباني، (ص ١٥٣).

(٣) الحديث عن كعب بن مالك رضي الله عنه: رواه أحمد (٣/ ٤٦٠-٤٦٢)، وابن إسحاق في المغازي (١/ ٢٧٣-٢٧٦) وصححه الألباني، فقه السيرة، محمد الغزالي تحقيق الألباني، (ص ١٥٩).

د- نتج عن البيعتين إيجاد الجو والمكان الملائمين لنشر دين الله والدعوة إلى توحيده في الأرض، وهذان الأمران هما الغاية التي قامت لأجلها الدولة الإسلامية، ومن المعروف أن تحديد الغاية التي تقوم لأجلها أي دولة من المسائل الدستورية الرئيسة.

هـ- تضمنت البيعة الثانية تعيين النقباء الاثني عشر عن طريق اختيار الأنصار لهم، وفي هذا تطبيق لمبدأ الشورى في اختيار الأشخاص، حيث ترك الرسول ﷺ ذلك للأنصار، ومبدأ الشورى من المبادئ الدستورية الرئيسة في النظام الإسلامي.

و- تضمنت البيعة الثانية تنظيم وتحديد أطراف المعاهدة التي على أساسها ستنشأ الدولة، فرسول الله ﷺ نائب عن قومه، والنقباء نوابون عن قومهم، قال رسول الله ﷺ للنقباء: «أنتم على قومكم بما فيهم كفلاء، ككفالة الحوارين لعيسى بن مريم، وأنا كفيل قومي»^(١).

٢- الوثيقة الدستورية التي وضعها الرسول ﷺ.

بعد هجرة الرسول ﷺ من مكة إلى المدينة، آخى بين المهاجرين والأنصار، وواعد اليهود، وكتب في ذلك وثيقة بين سكان الدولة الجديدة اعتبرها بعض الباحثين دستوراً للدولة الإسلامية في ذلك العهد، وهي بلا شك وثيقة دستورية بالغة الأهمية، بما احتوته من تنظيمات عادة ما تكون الدولة الناشئة في حاجة لها، إضافة إلى تميزها بصياغة قانونية شاملة ودقيقة، لا مجال للاختلاف حول مفهومها وتطبيقها، وتعد هذه الوثيقة أهم

واقعة دستورية في العهد النبوي^(٢)، وسأورد نص الوثيقة مفصلة في فقرات، وسأحلل

(١) الحديث أخرجه ابن إسحاق عن عبد الله بن أبي بكر رضي الله عنه، ابن كثير: السيرة النبوية، دار المعرفة، بيروت - لبنان، تحقيق مصطفى عبد الواحد، ط ١، ١٣٩٦ هـ - ١٩٧١ م، (٢/ ٢٠١). وقال الألباني: ضعيف، فقه السيرة بتحقيقه (ص ١٥٠).

(٢) د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، طبعة مدبولي عام ٢٠٠٠ م، (ص ١) وما بعدها، د. محمد سليم العوا، النظام السياسي للدولة الإسلامية، د. منير البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، د. عون الشريف قاسم، دبلوماسية محمد، د. أحمد محمد، الجانب السياسي في حياة الرسول. وآخرون غير هؤلاء.

فقراتها ذاكرة الأحكام الدستورية المتضمنة لها.

أ- نص الوثيقة:

بسم الله الرحمن الرحيم

١- هذا كتاب من محمد النبي، بين المؤمنين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم.

٢- إنهم أمة واحدة من دون الناس.

٣- المهاجرون من قريش على ربعتهم^(١)، يتعاقلون^(٢) بينهم وهم يفدون عانيهم^(٣) بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

٤- وبنو عوف على ربعتهم، يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالقسط والمعروف بين المؤمنين.

٥- وبنو الحارث (بن الخزرج) على ربعتهم، يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالقسط والمعروف بين المؤمنين.

٦- وبنو ساعدة على ربعتهم، يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

٧- وبنو جشم على ربعتهم، يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

٨- وبنو النجار على ربعتهم، يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

(١) ربعتهم: حالتهم وشأنهم، والمعنى: الحال التي جاء الإسلام وهم عليها. النهاية (٢/ ٤٦٢).

(٢) يتعاقلون: من العقل وهو الدية، المعاقل: الديات واحداً معقلاً. النهاية (٣/ ٥٣٤).

(٣) العاني: الأسير. النهاية (٣/ ٥٩٨).

٩- وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

١٠- وبنو النبيت على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

١١- وبنو الأوس على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

١٢- وإن المؤمنين لا يتركون مفرحاً^(١) بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل.

١٢(ب)- وإن لا يحالف مؤمن مؤلى مؤمن دونه.

١٣- وإن المؤمنين المتقين (أيديهم) على (كل) من بغى منهم أو ابتغى دسيعة^(٢) ظلم، أو إثماً أو عدواناً، أو فساداً بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعاً، ولو كان ولد أحدهم.

١٤- ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ولا ينصر كافراً على مؤمن.

١٥- وإن ذمة الله واحدة، يجير عليهم أديانهم، وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.

١٦- وإنه من تبعنا من يهود، فإن له النصرة والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم.

١٧- وإن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم.

(١) المفرح: المثقل بالدين، وتروى بالجيم، وهي بنفس المعنى. النهاية (٣/ ٨١٥).

(٢) الدسيعة: العطية، طَلَبَ دَفْعاً عَلَى سَبِيلِ الظُّلْمِ، وأراد بها هنا: ما ينال عنهم من ظلم. أي ابْتَغَى مِنْهُمْ أَنْ يَدْفَعُوا إِلَيْهِ عَطِيَّةً عَلَى وَجْهِ ظُلْمِهِمْ: أي كونهم مظلومين أو أضافها إلى ظُلْمِهِ لَأَنَّهُ سَبَبُ دَفْعِهِمْ لَهَا. النهاية (٢/ ٢٦٦).

- ١٨- وإن كل غازية^(١) غزت معنا، يعقب بعضها بعضا.
- ١٩- وإن المؤمنين يبىء^(٢) بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله.
- ٢٠- وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدي وأقومه.
- ٢٠(ب)- وإنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا، ولا يحول دونه على مؤمن.
- ٢١- وإنه من اعتبط^(٣) مؤمنا قتلا عن بينة، فإنه قود^(٤) به، إلا أن يرضى ولي المقتول (بالعقل)، وإن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيام عليه.
- ٢٢- وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا، أو يؤويه، وإن من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل^(٥).
- ٢٣- وإنه مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد ﷺ.
- ٢٤- وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.
- ٢٥- وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ^(٦)، إلا نفسه وأهل بيته.
- ٢٦- وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف.

(١) الغازية: تأنيث الغازي وهي هنا صفة لجماعة غازية، أي يتناوبون فإذا خرجت طائفة غازية ثم عادت تكلف أن تعود ثانية حتى تعقبها أخرى غيرها. النهاية: (٣/٥٢٦)، (٣/٦٧٧).

(٢) يبىء: من البواء وهو المساواة ومنه الحديث «الجراحات بواء» أي سواء في القصاص لا يؤخذ إلا ما يُساويها في الجرح. النهاية (١/٤١٩).

(٣) اعتبطه: أي قتله بلا جناية توجب القتل. النهاية (٣/٣٦٧).

(٤) القود: القصاص وقتل القاتل بدل القاتل. النهاية (٤/١٩٧).

(٥) الصّرف: التوبة. وقيل النافلة. والعدل: الفدية. وقيل الفريضة. النهاية (٣/٤٦).

(٦) يوتغ: يهلك. النهاية (٥/٣٢٠).

- ٢٧- وإن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف.
- ٢٨- وإن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف.
- ٢٩- وإن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف.
- ٣٠- وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف.
- ٣١- وإن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.
- ٣٢- وإن جفنة بطن من ثعلبه كأنفسهم.
- ٣٣- وإن لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف، وإن البر دون الإثم.
- ٣٤- وإن موالي ثعلبة كأنفسهم.
- ٣٥- وإن بطانة يهود كأنفسهم.
- ٣٦- وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد ﷺ
- ٣٦(ب)- وإنه لا ينحجز على ثأر جرح^(١). وإنه من فتك فبنفسه فتك، وأهل بيته، إلا من ظلم. وإن الله على أبر هذا
- ٣٧- وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم. وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة. وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم.
- ٣٧(ب)- وإنه لا يأثم امرؤ بحليفه، وإن النصر للمظلوم.
- ٣٨- وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.
- ٣٩- وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.

(١) الحجز: المنع، وحجز عليه ماله أي حبسه، أي لا يترك ثأر جرح، وذكر ثأر الجرح لبيان أخفى أفراد القود، لبيان شدة الأمر وأنه لا يغمض عن أدنى جناية، ولا يعفي، مبالا فيهم بعهودهم، على بن حسين علي الأحمدي، مكاتيب الرسول، (٢/ ٢٥٥-٢٥٦)، دار صعب - بيروت.

- ٤٠- وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم.
- ٤١- وإنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها^(١).
- ٤٢- وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله ﷺ، وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره.
- ٤٣- وإنه لا تجار^(٢) قريش ولا من نصرها.
- ٤٤- وإن بينهم النصر على من دهم يشرب.
- ٤٥- وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه، فإنهم يصالحونه ويلبسونه. وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإن لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين
- ٤٥ (ب)- على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم.
- ٤٦- وإن يهود الأوس، ومواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة. وإن البر دون الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه. وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره.
- ٤٧- وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم وأنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم أو آثم. وإن الله جار لمن بر واتقى. ومحمد رسول الله ﷺ^(٣).

(١) أي لا تعطى ذمة ولا عهد، والمراد بالحرمة هنا الجوار، فلا يجبر الجار مستجير إلا بإذن مجيره.

(٢) أي لا تعطى عهداً ولا ذمة، والذمة الأمان.

(٣) أخرجها - بهذا الطول - ابن هشام (٣/ ٣١)، وابن كثير في البداية والنهاية (٣/ ٢٢٤)، وابن سيد الناس في عيون الأثر (١/ ٢٣٨)، كلهم عن ابن إسحاق دون ذكر سند، وأخرج - بنحوها - البيهقي في الكبرى (٨/ ١٠٦) من طريق الحاكم النيسابوري فأسنده إلى محمد بن إسحاق قال: أخبرنا أبو عبد الله الحافظ قال: حدثنا أبو العباس، محمد بن يعقوب. قال: حدثنا أحمد بن عبد الجبار قال: حدثنا يونس بن بكير عن ابن إسحاق قال: حدثني عثمان بن محمد بن عثمان بن الأحنس بن شريق قال: أخذت من آل عمر بن الخطاب هذا الكتاب كان مقرونا بكتاب الصدقة الذي كتب عمر للعمال ... بنحو الحديث، وهذا

هذا وقد ذهب الدكتور أكرم العمري إلى أن هذه الوثيقة عبارة عن وثيقتين، وثيقة تخص المهاجرين والأنصار، ووثيقة وادع فيها النبي اليهود، ورجح أن موادة اليهود وكتابهم كان قبل غزوة بدر، أما كتاب المهاجرين والأنصار فكان بعد الغزوة^(١)، وذكر أن أحد الكتاب

الإسناد لا يفرح به، إذ فيه العطاردي وابن بكير، أضف إلى شبهة الانقطاع إذ لم يصرح عثمان من أخذه من آل عمر بن الخطاب؟ فلعله وهم فيه، أو يكون الوهم من ابن بكير إذ هو معروف بالمخالفة فكان يأخذ كلام ابن إسحاق فيوصله بالحديث.

وأخرجها أبو عبيد في الأموال -مرسلًا- فقال: حدثني يحيى بن عبد الله بن بكير وعبد الله بن صالح قالوا: حدثنا الليث بن سعد قال: حدثني عقيل بن خالد عن ابن شهاب أنه قال: «بلغني أن رسول الله كتب بهذا كتاباً...» بنحو حديث ابن إسحاق. وهذا الإسناد أنظف الأسانيد التي جاءت في الوثيقة -أعني التفصيلية- لولا إرسال الزهري، وهو إمام الدنيا في الحديث بيد أن في مراسيله كلاماً، فالحديث ضعيف.

وأخرج -طرفاً منها- البيهقي (١٠٦/٨) من حديث كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف فقال: وروى كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف عن أبيه عن جده أنه قال: كان في كتاب النبي ﷺ: «إن كل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط من المؤمنين وإن على المؤمنين أن لا يتركوا مفرحاً منهم حتى يعطوه في فداء».

حدثنا أبو عبد الله الحافظ وأبو بكر القاضي قالوا: حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب قال: حدثنا محمد بن إسحاق الصغاني قال: أنبأ معاوية بن عمرو عن أبي إسحاق -هو الفزاري- عن كثير بن عبد الله فذكره.

وأخرجها ابن أبي خيثمة، كما نقله ابن سيد الناس في عيون الأثر (١/٢٤٠) من طريق كثير هذا، فقال:

حدثنا أحمد بن حنبل أبو الوليد، قال: حدثنا عيسى بن يونس قال: حدثنا كثير بن عبد الله بن عمرو

المزني عن أبيه عن جده: «أن رسول الله ﷺ كتب كتاباً من المهاجرين والأنصار» فذكر بنحوه -أي بنحو

الكتاب الذي أورده ابن إسحاق- فالسند ضعيف إذ مداره على كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف

المزني: قال ابن معين: ليس بشيء. وقال أبو زرعة الرازي: واهي الحديث ليس بالقوي. وقال الشافعي

وأبو داود: ركن من أركان الكذب. وضرب أحمد على حديثه انظر ترجمته في تهذيب الكمال (٦/١٥٨)،

(٥٥٣٧)، وميزان الاعتدال (٣/٤٠٦-٤٠٨)، والتقريب (٣/١٩٣)، (٥٦١٧).

(١) د/ أكرم ضياء العمري: السيرة النبوية الصحيحة، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، (١/٢٧٦)،

وينظر أيضاً: د/ محمد سليم العوا، مرجع سابق (ص ٥٦-٥٧).

زعم أن هذه الوثيقة موضوعة^(١).

وفيا يلي ما يشهد لأصل الوثيقة، وبعض ألفاظها:

١ - «عن علي عليه السلام لما سئل هل عندكم من رسول الله ﷺ شيء بعد القرآن، قال: لا والذي خلق الحبة وبرأ النسمة إلا فهم يؤتبه الله عز وجل رجلا في القرآن، أو ما في الصحيفة، فقلت: وما في الصحيفة، قال: العقل، وفكاك الأسير ولا يقتل مسلم بكافر»^(٢)، قال علي عليه السلام: «ما عهد إلي رسول الله ﷺ شيئا خاصة دون الناس، إلا شيء سمعته منه فهو في صحيفة في قراب سيفي، قال: فلم يزالوا به حتى أخرج الصحيفة قال: فإذا فيها من أحدث حدثا أو أوى محدثا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل، قال: وإذا فيها

(١) ذكر الدكتور أكرم ضياء العمري أن الأستاذ يوسف العش ذهب إلى أن هذه الوثيقة موضوعة وذلك في أحد حواشيه كتاب الدولة العربية لفلهوزن (ص ٢٠) حاشية رقم (٩) ويعلل ذلك بعدم ورودها في كتب الفقه والحديث الصحيح على الرغم من أهميتها التشريعية، بل رواها ابن إسحاق دون إسناد معتمدا على رواية كثير المزي حاذفا إسناده، وقد نقلها عنه ابن سيد الناس، وأضاف أن كثير بن عبد الله روى هذه عن أبيه عن جده وقد ذكر ابن حبان أن كثير المزي روى عن أبيه عن جده نسخة موضوعة لا يحل ذكرها في الكتب ولا الرواية عنها إلا على جهة التعجب، وسبب الحكم على الوثيقة بالوضع هو تصور أنه لم يروها غير ابن إسحاق، وأنه لم يعثر على إسناد لها سوى ما ذكره ابن سيد الناس من رواية ابن أبي خيثمة من طريق كثير المزي. ولكن أبا عبيد القاسم بن سلام أوردتها من طريق الزهري، وهي طريق لا صلة لها بكثير هذا، ونظرا لكون ابن إسحاق من أبرز تلاميذ الزهري، فإن ثمة احتمالا كبيرا أن يكون قد أوردتها من طريقه، ثم كون كتب الحديث لم ترو نص الوثيقة كاملا لا يعني عدم صحتها، فكتب الحديث أوردت مقتطفات كثيرة منها تشمل جزءا كبيرا منها، بأسانيد متصلة وبعضها أوردتها البخاري ومسلم، فهذه النصوص من الأحاديث الصحيحة، وقد احتج بها الفقهاء وبنو عليها الأحكام، كما أن بعضها ورد في مسند أحمد، وسنن أبي داود وابن ماجه والترمذي بطرق مستقلة عن الطرق التي وردت منها الوثيقة. السيرة النبوية الصحيحة، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، (١/ ٢٧٢).

(٢) مسند الإمام أحمد (١/ ٧٩)، الطبعة الخامسة، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٥ هـ، إسناد صحيح على شرط الشيخين.

إن إبراهيم حرم مكة، وإنني أحرم المدينة حرام ما بين حريتها، وحماها كله، لا يختلي خلاها، ولا ينفر صيدها، ولا تلتقط لقطتها، إلا لمن أشار بها، ولا تقطع منها شجرة، إلا أن يعلف رجل بعيره، ولا يحمل فيها السلاح لقتال، قال: وإذا فيها المؤمنون تكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم، ألا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده»^(١).

وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: «أن النبي ﷺ كتب كتابا بين المهاجرين والأنصار، أن يعقلوا معاقلمهم وأن يفدوا عانيهم بالمعروف والإصلاح بين المسلمين»^(٢).

وعن جابر بن عبد الله ﷺ قال: «كتب النبي ﷺ على كل بطن عقوله، ثم إنه كتب أنه لا يحل أن يتوالى مولى رجل مسلم بغير إذنه، قال روح: يتولى»^(٣).

وقال رافع بن خديج ﷺ قال: «إن مكة إن تكن حرما فإن المدينة حرما رسول الله ﷺ وهو مكتوب عندنا في أديم خولاني»^(٤).

عن أنس بن مالك ﷺ قال: «... ثم نظر إلى المدينة قال اللهم إني أحرم ما بين لابتيها بمثل ما حرم إبراهيم مكة...»^(٥).

وعن علي ﷺ قال: «ما عندنا كتاب نقرؤه إلا كتاب الله وما في هذه الصحيفة، فقال فيها الجراحات، وأسنان الإبل، والمدينة حرم ما بين عير إلى كذا فمن أحدث فيها حدثا أو أوي محدثا، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل، ومن تولى

(١) مسند الإمام أحمد (١/ ١١٩)، صحيح لغيره.

(٢) المرجع السابق (١/ ٢٧١)، إسناده ضعيف، ورواه بنحوه بسنده عن ابن عباس ﷺ (١/ ٢٧١).

(٣) المرجع السابق (٣/ ٣٢١) إسناده صحيح على شرط مسلم، وصحيح مسلم رقم (١٥٠٧)، ومسلم عن أبي هريرة ﷺ رقم (١٥٠٨).

(٤) مسند الإمام أحمد (٤/ ١٤١) حديث صحيح، وانظر: كذلك المرجع السابق (١/ ١٢٢)، (٢/ ١٧٨)، (١٨٠، ١٩٤، ٢٠٤، ٢١١، ٢١٥، ٢٤٢، ٣/ ٣٤٢).

(٥) رواه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب من غزا بصبي للخدمة (٣/ ٢٥٥).

غير مواليه فعليه مثل ذلك، وذمة المسلمين واحدة فمن أخفر مسلماً فعليه مثل ذلك»^(١).

وعن علي عليه السلام قال: (من زعم أن عندنا شيئاً نقرأه إلا كتاب الله وهذه الصحيفة) (قال: وصحيفة معلقة في قراب سيفه) فقد كذب، فيها أسنان الإبل، وأشياء من الجراحات، وفيها قال النبي ﷺ: «المدينة حرم ما بين غير إلى ثور، فمن أحدث فيها حدثاً أو آوى محدثاً، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، ولا يقبل الله منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً، وذمة المسلمين واحدة، يسعى بها أدناهم، ومن ادعى إلى غير أبيه أو انتمى إلى غير مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً»^(٢).

وعن كعب بن مالك رضي الله عنه في قصة قتل كعب بن الأشرف، وقال في آخر الحديث: «... ثم دعاهم إلى أن يكتب بينه وبينهم كتاباً، ينتهون إلى ما فيه، فكتب بينه وبينهم وبين المسلمين عامة صحيفة»^(٣)، وعن عاصم بن سليمان الأحول قال: قلت لأنس: «أبلغك أن رسول الله ﷺ قال: «لا حلف في الإسلام؟» فقال: قد حالف رسول الله ﷺ بين قريش والأنصار في داري»^(٤).

وفي رواية قال: (سمعت أنس بن مالك يقول: «حالف رسول الله ﷺ في دارنا، فقيل له: أليس قال رسول الله ﷺ: «لا حلف في الإسلام؟» فقال: حالف رسول الله ﷺ بين المهاجرين والأنصار في دارنا، مرتين أو ثلاثاً»^(٥).

(١) رواه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب ذمة المسلمين وجوارهم واحدة، ويسعى بها أدناهم (٤/٦٧).

(٢) رواه أبو داود، (٢/٥٠٥)، رقم (٤٢٧٠)، كتاب الفتن، باب تعظيم قتل المؤمن. وهو صحيح.

(٣) رواه أبو داود كتاب الخراج والفيء والإمارة، باب كيف كان إخراج اليهود من المدينة رقم (٣٠٠٠) (٢/١٦٩)، وهو صحيح الإسناد.

(٤) رواه البخاري، كتاب الأدب، باب الإخاء والحلف، وكتاب الكفالة باب قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَنُكُمْ﴾ [النساء: ٣٣] وكتاب الاعتصام، باب ما ذكر النبي ﷺ وخص على اتفاق أهل العلم، ورواه مسلم رقم (٢٥٢٩)، ورواه أبو داود رقم (٢٩٢٦)، ورواه أحمد (٣/١١١، ١٤٥، ٢٨١).

(٥) رواه البخاري، كتاب الأدب، باب الإخاء والحلف، وكتاب الكفالة باب قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَنُكُمْ﴾، وكتاب الاعتصام، باب ما ذكر النبي ﷺ وخص على اتفاق أهل العلم، ورواه مسلم رقم (٢٥٢٩)، ورواه أبو داود رقم (٢٩٢٦)، ورواه أحمد (٣/١١١، ١٤٥، ٢٨١).

وذكر ابن القيم رحمته الله: «أن الرسول ﷺ صالح اليهود وكتب بينهم وبينه كتاب آمن»^(١)، وقال ابن حجر: وذكر ابن إسحاق أن النبي ﷺ «وآدع اليهود لما قدم المدينة، وامتنعوا من اتباعه، فكتب بينهم كتابا»^(٢).

وقال ابن القيم رحمته الله في أحكام أهل الذمة: «... إن النبي ﷺ لما قدم المدينة وآدع جميع اليهود، الذين كانوا بها موادعة مطلقة، ولم يضرب عليهم جزية»، وهذا مشهور عند أهل العلم بمنزلة التواتر بينهم، قال الشافعي رحمته الله: لم أعلم مخالفا من أهل العلم بالسير أن الرسول ﷺ لما نزل المدينة وآدع يهود كافة على غير جزية، وهو كما قال الشافعي رحمته الله، وذلك أن المدينة كان فيها حولها ثلاثة أصناف من اليهود: بنو قينقاع، وبنو النضير، وبنو قريظة، وكانوا (بنو قينقاع وبنو النضير) حلفاء الخزرج، وكانوا (قريظة) حلفاء الأوس، فلما قدم النبي ﷺ هادئهم ووآدعهم مع إقراره لهم ولمن كان حول المدينة من المشركين من حلفاء الأنصار على حلفهم وعهدهم الذي كانوا عليه حتى أنه عاهد اليهود أن يعينوه إذا حارب، ثم نقض العهد بنو قينقاع، ثم النضير، ثم قريظة.

قال محمد بن إسحاق: وكتب رسول الله ﷺ يعني أول ما قدم المدينة كتابا بين المهاجرين والأنصار وآدع فيه يهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم واشترط عليه وشرط لهم. قال بن إسحاق حدثني عثمان بن محمد بن عثمان بن الأخنس بن شريق قال: (أخذت من آل عمر بن الخطاب هذا الكتاب كان مقرونا بكتاب الصدقة الذي كتب للعمال)^(٣) ثم ذكر نحو نص الوثيقة التي نحن بصددنا الآن، ثم قال: (وهذه الصحيفة معروفة عند أهل العلم)^(٤) ثم استشهد بحديث جابر بن عبد الله الذي رواه مسلم «أن رسول الله ﷺ كتب على كل بطن

(١) ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، (٢/ ٧١)، طبعة ثالثة، ١٣٦٢هـ.

(٢) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري: (٧/ ٢٧٥)، نشر الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض.

(٣) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، (٢/ ٨٣٤-٨٣٥)، طبعة ثانية، دار العلم للملايين ببيروت، ١٤٠١هـ.

(٤) المرجع السابق، (ص ٨٣٨).

عقوله» والذي ذكرته سابقا.

ثم قال: «فكل من أقام بالمدينة ومخالفيها غير محارب من يهود دخل في هذا، ثم بين أن لليهود كل بطن من الأنصار ذمة من المؤمنين، ولم يكن أحد من اليهود إلا وله حلف إما مع الأوس أو مع بطون الخزرج، وكان بنو قينقاع وهم المجاورون للمدينة رهط عبد الله بن سلام حلفاء بني عوف بن الخزرج رهط البطن الذي بدئ بهم في هذه الصحيفة»^(١). وبذلك يتبين أن القول بأن الوثيقة موضوعة مجازفة وذلك للأسباب الآتية:

- ١- ثبوت المحالفة بين المهاجرين والأنصار، وكتاب الرسول ﷺ في ذلك^(٢).
- ٢- ثبوت موادة اليهود، وكتاب الرسول ﷺ في ذلك^(٣).
- ٣- أن الوثيقة وردت من طرق عديدة تتضافر في إكسابها القوة.
- ٤- أن الزهري علم كبير من الرواد الأوائل في كتابة السيرة النبوية.
- ٥- أن أسلوب الوثيقة يدل على أصالتها، فنصوصها مكونة من جمل قصيرة وغير معقدة، وفيها كلمات وتعابير كانت مألوفة في العهد النبوي.
- ٦- أنه ليس في الوثيقة نصوص تمدح أو تقدح فردا، أو جماعة، أو أي قرينة يمكن القول معها بأنها مزورة.

(١) المرجع السابق، (ص ٨٣٨).

(٢) مسند أحمد: (١٤٠١٩) قال: حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا عفان ثنا حماد بن سلمة ثنا عاصم الأحول عن أنس بن مالك قال: حالف رسول الله ﷺ بين المهاجرين والأنصار في دار أنس بن مالك.

(٣) سنن أبي داود: كتاب الخراج والفيء والإمارة، باب كيف كان إخراج اليهود من المدينة، حديث رقم (٣٠٠٠) قال: حدثنا محمد بن يحيى بن فارس أن الحكم بن نافع حدثهم قال أخبرنا شعيب عن الزهري عن عبد الرحمن بن عبد الله بن كعب بن مالك عن أبيه . . . ودعاهم - أي اليهود - النبي ﷺ إلى أن يكتب بينه وبينهم كتابا يتتهون إلى ما فيه فكتب النبي ﷺ بينه وبينهم وبين المسلمين عامة صحيفة» (١٦٩/٢)، قال الألباني: صحيح الإسناد.

- ٧- التشابه الكبير بين أسلوبها، وأساليب كتب النبي ﷺ الأخرى يعطيها توثيقاً آخر.
- ٨- أن الأحكام المستنتجة من الوثيقة يمكن استنتاجها من عموميات النصوص الثابتة في الصحاح والسنن والمسانيد التي ذكرت طرفاً منها
- وهكذا فإن أصل الوثيقة ثابت بالحديث الصحيح عند الأئمة: البخاري ومسلم وغيرهما، وجاءت الروايات مجتزأة مختصرة بمجموعها يثبت أن رسول الله ﷺ كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار في المدينة المنورة^(١).

(ب) أهم ما احتوته الوثيقة من أمور تخص مبدأ المواطنة:

- وقد احتوت هذه الوثيقة على عدة أحكام أهمها ما يلي:
- ١- الإعلان عن قيام الدولة الإسلامية، وأن شعبها يتكون من: مهاجري مكة وأنصار المدينة، مضافاً إليهم كل من أبدى استعداداً للتبعية لهذه الوحدة، وخضع لقيادة دولتها من الأقليات الأخرى القاطنة المدينة كما في الفقرة (١)
- ٢- نصت الوثيقة في البند رقم (٢) على أن المؤمنين أمة واحدة من دون الناس، وقد ربطت بينهم رابطة جديدة هي رابطة العقيدة، وليس رباط الدم أو القبيلة، وبذلك يكون ولاؤهم لهذه العقيدة، ويكون احتكامهم لشريعتها، وليس لأعرافهم وحددت الوثيقة أساس المواطنة في الدولة الناشئة، وهو الإسلام، فأحلت الرابطة الدينية بدلاً من الرابطة القبلية، حيث نصت الفقرة (٢)، من الوثيقة على أن المسلمين أمة من دون الناس، وليس معنى ذلك حصر المواطنة في المسلمين وحدهم، بل نصت الوثيقة على اعتبار اليهود المقيمين في المدينة من مواطني الدولة، وأوضحت حقوقه وواجباتهم، كما في الفقرات الأخيرة التي تخص اليهود
- ٣- وذكرت البنود من رقم (٣) إلى رقم (١١) الكيانات العشائرية، واعتبرت المهاجرين

(١) وقد صحح الوثيقة -بطولها- د. أكرم ضياء العمري: السيرة النبوية الصحيحة، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، (١/ ٢٧٥). وتابعه باحثون آخرون.

كتلة واحدة لقلة عددهم، ونسبت الأنصار إلى قبائلهم، وذكر القبائل هنا لا يعني اعتبارها الأساس الأول في الارتباط، ولا يعني الإبقاء على العصبية القبلية، فقد حرم الإسلام ذلك كما في سنن أبي داود «ليس منا من دعا إلى عصبية»^(١) وإنما ذكرت للاستفادة منها وترشيدها في مجال التكافل الاجتماعي بين أفراد الدولة، ومع أن العقيدة هي الرباط الأول، فإن الإسلام اعترف برباطات أخرى لكنها تندرج تحت رباط العقيدة وتخدم المجتمع، مثل رباط الأسرة، والعشيرة، والمكان، والقرية، والمدينة الواحدة، فرفع عبئا كبيرا عن كاهل الدولة، ووجه الإسلام رباط القبيلة لخدمة أهدافه السامية، «على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى»، أي على شأنهم وعاداتهم من أحكام الديات.

٤- أكدت الصحيفة على المسؤولية الجماعية، وزرع الإيجابية في المجتمع وبين المواطنين، واعتبرت الأفراد مسئولين عن تحقيق العدل والأمن في مجتمع المدينة، واتضح اهتمام الصحيفة في إبراز دور المواطنين من البند رقم (١٣) حيث ينص على أن المؤمنين المتقين (أيديهم) على (كل) منبغي منهم أو ابتغى دسيعة ظلم، أو إثما أو عدوانا، أو فسادا بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعا، ولو كان ولد أحدهم.

أما البند رقم (٢١) «ومن اعتبط مؤمنا قتلا عن بينة فإنه قود به»، وهي تنص على القصاص، وضرورة التعاون في إقامة حدود الله ولو كان الأمر يخص أقرب الناس إذ «لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا أو يؤويه، وإن من نصره، أو آواه، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل»

٥- أكدت الصحيفة على استعلاء المؤمنين على الكفار كما في البند رقم (١٤) «لا يقتل مؤمنا في كافر، ولا ينصر كافرا على مؤمن»؛ وفي ذلك تأكيد على الترابط الوثيق بين المؤمنين وموالاتهم لبعض وقطع صلات الود والولاء القديمة مع الكافرين.

(١) سنن أبي داود كتاب الأدب، باب في العصبية رقم (١٥٢١) عن جبير بن مطعم أن رسول الله ﷺ قال: «ليس منا من دعا إلى عصبية وليس منا من قاتل على عصبية وليس منا من مات على عصبية».

٦- أكدت الصحيفة على أن إعلان الحرب مسئولية القائد الأعلى وهو محمد ﷺ ، ولا يقرر ذلك الأفراد، وعبء الحرب يتوزع على الجميع «وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً» بند (١٨)، كذلك لا يمكن لفرد أن يهادن خصماً في حالة الحرب؛ لأنه مرتبط بالسياسة العامة للدولة.

٧- أكدت الصحيفة أن النبي هو المرجع الوحيد عند نشوب أي خلاف يقع بين مكونات المجتمع في المدينة.

٨- أكدت الصحيفة على معاملة اليهود المحالفين للمسلمين بالمعروف والعدل وعدم التحريض عليهم وإيذائهم كما في البند (١٦)، كما يدل البند (٢٤) أن اليهود التزموا بدفع قسط من نفقات الحرب الدفاعية عن المدينة «وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين»، وقد ذهب أحد الفقهاء وهو صاحب كتاب الأموال (أبو عبيد القاسم بن سلام) إلى أن اليهود لم يقتصروا على الحرب الدفاعية، بل كانوا يخرجون للغزو مع المؤمنين «وقوله: وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، فهذه النفقة في الحرب خاصة، شرط عليهم المعاونة له على عدوه ونرى أنه إنما كان يسهم لليهود إذا غزوا مع المسلمين بهذا الشرط الذي شرطه عليهم من النفقة، ولولا هذا لم يكن لهم في غنائم المسلمين سهم»^(١)، وقد رويت جملة من الأحاديث تفيد اشتراك اليهود مع النبي في الغزو وكلها ضعيفة، هذا إلى جانب أن هناك أحاديث جاءت بمنع اليهود من الغزو مع النبي أصح من التي أفادت الغزو، مما يرجح أن النفقات كانت في الحرب الدفاعية عن المدينة^(٢).

وكفلت الصحيفة الحرية الدينية لليهود، واعتبرتهم «أمة مع المؤمنين»، وضمنت لهم ما يشبه الحكم الذاتي، وخاصة فيما يتعلق بشؤونهم الدينية، وأحوالهم الشخصية، أما فيما يخص

(١) أبو عبيد القاسم بن سلام: كتاب الأموال، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، تحقيق محمد خليل هراس، ط ١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، (ص ٢١٩).

(٢) د / أكرم ضياء العمري: السيرة الصحيحة، (١/ ٢٨٧ - ٢٨٩).

الشأن العام فإن مرده إلى النبي كما مر سابقا، ويكون الدخول والخروج بإذن النبي ﷺ، ومنعوا من إجارة قريش أو نصرها لأنها العدو الأول للدولة الناشئة^(١).

والحقيقة أن هذه الوثيقة جاءت واضحة في نصوصها على غير مثال سبقها، وشملت نصوصها أغلب ما احتاجته الدولة الناشئة في تنظيم شؤونها السياسية، وتتضح دقة صياغة هذه الوثيقة، من خلال النظر في نصوص المعاهدات الدولية، والدساتير في العصر الحديث، وما تثيره نصوصها من خلاف في المعنى والتطبيق^(٢).

ثانيا: تطبيقات دستورية في عهد الخلفاء الراشدين.

لم يلحق الرسول ﷺ بالرفيق الأعلى إلا بعد أن ربى أصحابه تربية كاملة، تؤهلهم لمواصلة المسيرة؛ لنشر دين الله في الأرض، تحت ظل الدولة الإسلامية التي أنشأها الرسول ﷺ فسار الصحابة من بعده على المنهج الذي اختطه لهم ﷺ فكانوا بذلك أفضل الأمة من بعده ﷺ؛ لتربيتهم على يده وحرصهم الشديد على اقتفاء أثره ﷺ في كل شؤونهم، فكان عصر الخلافة الراشدة الذي توالى فيه أبو بكر، فعمر، فعثمان، فعلي رضي الله عنهم استمرارا لعهد الرسول ﷺ، فقد سار الخلفاء الأربعة على منهاج النبوة واتخذوا ما كان عليه العمل في عهد رسول الله ﷺ قاعدة لهم، واجتهدوا فيما استجد من وقائع ضمن إطار من الكتاب والسنة، واستمروا في نشر دين الله في الأرض، فتوسعت الدولة الإسلامية، وواجهوا أوضاعا ووقائع لم تكن موجودة في عهده ﷺ فاجتهدوا فيها على هدى من كتاب الله وسنة رسوله ومشاورة لأصحابه رضي الله عنهم. فتكونت من قواعد وتطبيقات العهد النبوي واجتهادات وتطبيقات هذا

(١) د. منير البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، (ص ٧٢-٧٣). د/ محمد العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، (ص ٥٤، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩). وينظر بالتفصيل: أستاذنا الدكتور / محمد نبيل غنايم: قضايا معاصرة دراسة فقهية اجتماعية، دار الهداية، ١٤٢٤ هـ-٢٠٠٣ م، (ص ٣٢) وما بعدها، (علاقة المسلم بغير المسلم: وتركيز أستاذنا على أن الوثيقة نموذجا للتعايش السلمي والتعامل مع غير المسلمين).

(٢) د/ محمد العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، (ص ٥٨، ٥٩).

العهد سوابق دستورية، تعد معياراً للحكم على ما تلا ذلك من العهود من تطبيقات عملية، وأساساً لكافة الآراء المتعلقة بالجانب السياسي والدستوري من حياة المسلمين، فهذه السوابق الدستورية - فيما يتعلق بالثوابت منها - تعتبر ملزمة للمسلمين في كل وقت، وما كان من المتغيرات فلا إلزام فيه؛ لأن الحكم فيما يتعلق بالمتغيرات يختلف حسب الظروف والمصلحة، وهذا متسق مع طبيعة التشريعات الإسلامية كلها، في اتسامها بالمرونة والصلاحية للتطبيق، عن طريق البناء على أسسها، والتخريج على أحكامها في كل العصور. وخاصة فيما يتعلق بمبدأ المواطنة وما يخصها من قضايا المساواة بين المسلمين وغيرهم، والعدالة الاجتماعية والتكافل الاجتماعي مثال ذلك:

روى أبو يوسف في كتابه الخراج في عقد الذمة الذي كتبه خالد بن الوليد لأهل الحيرة بالعراق، وكانوا من النصاري: «... وجعلت لهم أيما شيخ ضعيف عن العمل، أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنيا فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين هو وعياله»^(١). وكان هذا في عهد أبي بكر الصديق، ويحضره عدد كبير من الصحابة، وقد كتب به خالد إلى الصديق ولم ينكر عليه أحد، ومثل هذا يعد إجماعاً.

وروى أيضاً أن عمر بن الخطاب رأى شيخاً يهودياً يسأل الناس، فسأله عن ذلك، فعرف أن الشيخوخة والحاجة ألجأته إلى ذلك، فأخذه وذهب به إلى خازن بيت المال، وأمره أن يفرض له ولأمثاله من بيت المال ما يكفيهم ويصلح شأنهم؛ وقال في ذلك: ما أنصفناه إذ أخذنا منه الجزية شاباً، ثم نخذله عند الهرم^(٢).

وذكر البلاذري: «أن عمر بن الخطاب عند قدومه» الجابية «من أرض الشام مر في طريقه بقوم مجذومين من النصاري، فأمر أن يعطوا من الصدقات وأن يجري عليهم القوت»^(٣).

(١) القاضي أبو يوسف: كتاب الخراج، دار المعرفة، بيروت - لبنان، (ص ١٤٤).

(٢) القاضي أبو يوسف: مرجع سابق، (ص ١٢٦).

(٣) البلاذري: فتوح البلدان، ط / بيروت، (ص ١٧٧).

وروي أن علياً أتى برجل من المسلمين قتل رجلاً من أهل الذمة فقامت عليه البيعة، فأمر بقتله، فجاء أخوه فقال إني قد عفوت، فقال فلعلهم قد هددوك وفرقوك، قال: لا، ولكن قتله لا يرد عليّ أخي، وعوضوا لي ورضيت. قال: أنت أعلم؛ من كانت له ذمتنا فدمه كدمنا، وديته كديتنا^(١).

ولعل من أهم الوقائع الدستورية في عهد الخلفاء الراشدين عليهم السلام أمر الخلافة والبيعة، حيث لم يحدد الرسول ﷺ الطريقة التي تتبع في اختيار الحاكم، وإنما اكتفى بإيضاح القواعد العامة التي يجب أن تراعى، وبين بسسته القولية والعملية المثل العليا التي يجب على الحاكم والمحكومين الالتزام بها، دون ذكر تفاصيل نظام الحكم، إذ أن الظروف الاجتماعية والاقتصادية وغيرها متغيرة ومتبدلة من زمن لآخر، وهي بلا شك مؤثرة في النظام السياسي. وبناء عليه فإن على المسلمين في كل عصر تحديد ما يصلح لذلك العصر في إطار القواعد الرئيسية، والمثل العليا، والمبادئ التي جاء بها الإسلام، فالصحابة رضوان الله عليهم واجهوا بعد وفاة الرسول ﷺ أمر الخلافة بحزم وعزيمة، حتى استقروا على رأي واحد، حتى أنهم خوفاً من أن ينفلت زمام الأمر قدموا البحث فيه على دفن الرسول ﷺ وتجهيزه؛ مراعاة للمصلحة وتقديماً للأهم قبل المهم.

لقد بادر الأنصار إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة لبحث أمر رئاسة الدولة بعد وفاة الرسول ﷺ فعلم بذلك المهاجرون، وأسرع أبو بكر وعمر وأبو عبيد رضي الله عنهم للقاء إخوانهم من الأنصار للمشاركة في اتخاذ القرار، فكان النقاش بينهم الذي يمكن بلورته في آراء ثلاثة هي:

أ- رأي الأنصار بأحقيتهم في الخلافة.

ب- رأي المهاجرين، وعبر عنه أبو بكر، وهو الاعتراف بفضل الأنصار، ولكن هذا الفضل لا يلزم أن تكون الخلافة فيهم، ثم ذكر فضل المهاجرين إلى أن قال: «إن العرب لن

(١) أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي: سنن البيهقي الكبرى، مكتبة دار الباز - مكة المكرمة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (٨ / ٣٤).

تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش، هم أوسط العرب نسبا ودارا^(١)، أي أن الأمر لا بد أن يكون في قريش.

ج- الرأي الثالث هو رأي الحباب بن المنذر -وهو من الأنصار- يرى بأن يكون من الأنصار أمير ومن المهاجرين أمير.

ودار النقاش بين المجتمعين في أروع صورة للشورى، حيث تكلم كل فريق بما يراه وما يسند رأيه من حجج، وبصراحة تامة لا لبس فيها، بحيث لا يبقى مجال لبس عند اتخاذ القرار، ولم يكن ما حدث في الحقيقة نزاعا من أجل السلطة، أو انتصارا للرأي الشخصي المجرد، بل على العكس من ذلك فهي الشورى بعينها التي حض عليها الإسلام ومدح الله المسلمين بها. ويشبه بعض الباحثين^(٢) اجتماع السقيفة بجمعية تأسيسية قامت بوضع مستقبل الأمة السياسي.

وبعد مداولة الرأي استقر رأي المجتمع على اختيار أبي بكر الصديق رضي الله عنه خليفة للمسلمين، وتمت البيعة له ممن حضر الاجتماع، وهي البيعة الخاصة، وفي اليوم التالي تمت البيعة العامة في المسجد النبوي لأبي بكر من قبل المسلمين في المدينة.

واستمر بعد ذلك نظام رئاسة الدولة مع اختلاف صورة اختيار الخليفة، أو الإمام أو الملك أو الأمير، كما مر ذكرها

ويمكن تلخيص النقاط التي تستتج من وقائع اختيار الخليفة والبيعة في عهد الخلفاء الراشدين في النقاط التالية:

أ- تأكيد أن أمر اختيار الخليفة أو رئيس الدولة الإسلامية متروك للمسلمين، يقررون فيه ما يلائم مصالحهم.

(١) سيرة ابن هشام، (٢/٦٥٩).

(٢) الدكتور. محمد ضياء الدين الرئيس في كتابه النظريات السياسية الإسلامية، (ص ٢٧-٣٢)، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٩٦٩م.

ب- تكريس تطبيق مبدأ الشورى دون تحديد طريقة معينة بذاتها، ويتضح هذا من خلال اختيار الخلفاء الراشدين ومبايعتهم.

ج- الشعور بأهمية القيادة السياسية فإن اختيار أبي بكر رضي الله عنه تم بأسرع وقت، بل وحتى قبل دفن الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث كره أصحاب رسول الله أن يبقوا بعض يوم وليسوا في جماعة، فكان هذا الوعي السياسي في اجتماع كلمة المسلمين وتجنب الفتن والخلاف.

بالإضافة إلى أن وجود القيادة السياسية يكفل استمرار مسيرة الدعوة الإسلامية التي بدأها الرسول صلى الله عليه وسلم ويجعل الدولة (سندا للدين)^(١).

ومن تلك الوقائع التي تعتبر دستورية في طبيعتها بعض الخطابات الموجهة من الحكام لأفراد الأمة، والتي تعتبر ميثاقا يبين منهج الحاكم السياسي، ونجد عصر الراشدين مليئا بالأمثلة على هذا الضرب من الوقائع الدستورية، ومن أمثلة ذلك الخطبة التي ألقاها أبو بكر الصديق رضي الله عنه غداة مبايعته خليفة للمسلمين، حيث قال: «أما بعد، أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة: والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى أريح عليه حقه، إن شاء الله، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله، لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالذل، ولا تشيع الفاحشة في قوم قط إلا عمهم الله بالبلاء، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم، قوموا إلى صلاتكم يرحكم الله»^(٢).

هذا الميثاق الذي أعلنه أبو بكر رضي الله عنه غداة تسلمه مهام منصبه خليفة للمسلمين، يعتبر وثيقة دستورية هامة في تاريخ الدولة الإسلامية فهو على قصره من جوامع الكلم، أوضح فيه أبو بكر طريقته التي سيسير عليها في الحكم، ومنهج السياسي الذي اختطه لنفسه بعد مبايعته إماما للمسلمين، ويمكن أن يستنتج من هذا الميثاق بعض الأمور الدستورية المتعلقة بالمواطنة

(١) د/ محمد العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، (ص ٨١).

(٢) سيرة ابن هشام، (٢/ ٦٦١).

منها ما يلي:

أ- من حق الحاكم على الرعية إعانتته عند سيره سيرا صحيحا. ومن حقه أيضا النصح له وبيان ما عليه من أخطاء عندما يسيء استخدام سلطته كأى فرد من المسلمين، وهذا المبدأ فيه إقرار لحقوق الرعية.

ب- الخض على بعض الأمور الأخلاقية من الصدق وعدم الكذب وعدم انتشار الفواحش، هذه الأخلاقيات التي تشكل سجايا لبناء الأمة وأساسا لبقائها.

ج- المساواة بين الرعية والعدل بينهم في الحقوق والواجبات. وإعلانه أن حقه في طاعتهم له مرتبط بالتزامه بطاعة الله، فإن عصى الله سقط هذا الحق عنهم، وهذا تكريس لقاعدة دستورية إسلامية عظيمة وهي أن طاعة الرعية للراعي مقيدة بطاعة الله وليست مطلقة وذلك يؤدي إلى صيانة حقوق الرعية من الاستبداد والتسلط والظلم وهو ما تدعو إليه النظم الدستورية المعاصرة، حيث نلاحظ سبق النظام الدستوري الإسلامي لهذه النظم.