الدولة والتنظيم السياسي

الفكرة العامة في الحكم الإسلامي .. جوهر الحكم

نظام الحكم - الولاية والولاة - الوزارة والوزراء

التشريع والقضاء

obeikandl.com

obeikandl.com

الفكرة العامة فى الحكم الإسلامى

قلنا إن الحكم أو السلطة ظاهرة ضرورية للاجتماع البشرى، فحين يكتمل البناء الاجتماعى تبدو الحاجة ملحةً إلى وجود سلطة تنظم المجتمع الإنسانى وتدير شئون الأفراد وتسير أمورهم تحقيقاً للانسجام فى تركيب المجتمع، والتوافق فى العلاقات الاجتماعية، والنظام فى داخل المجتمع الذى يصبح مجتمعًا سياسيًا بقيام السلطة.

ولا تنشأ السلطة فى فراغ فهى ظاهرة سياسية تترتب على قيام ظاهرةاجتماعية وتكون لاحقةً لها، وهى على أية صورة من صورها: مشخصة كانت أو منظمة لابدّ وأن تتمثل مصلحة الجماعة وضميرها الاجتماعى، فحيث تلتصق بشخص لذاته فيمارسها باعتبارها حقاً شخصياً فإنه يستمد مقوماتها لا من عنصر الإرغام الذى يكره الجماعة على طاعته، ولكن من تمثله لضميرها الاجتماعى مما يضمن لسلطته البقاءوالاستمرار وهو أدنى أنواع الرضا بحقه فى السلطة إذ أن الأصل فى نشأة الضمير الاجتماعى كما يسميه «بردو» هو إدراك الفرد لذاته فى انتمائه إلى الجماعة التى يعيش بينها ويرتبط بها، وهو إدراك يتراكم فى نفس الفرد فيقوده إلى الإحساس بالجماعة التى ينتمى إليها ويعيش فى إطارها، متميزاً فيها ومدركاً لهذا التميز بينه وبينها، وهو إحساس يعلو على الغريزة أو الفطرة – على حدّ تعبير ابن خلدون – ويسمو على الكيان العضوى للجماعة، تنمو عنه فكرة يعيها الفرد ويتميز بها فى إدراكه للعلاقة التى تربط بينه وبين الجماعة التى ينتمى إليها.

فإذا لم تتمثل السلطة هذه الفكرة التى يتميز فيها الفرد فى الجماعة، أو بعبارة أخرى إذا لم تتمثل السلطة «حالة الضمير الاجتماعية» كما يسميها «بردو» فإن نشأتها تبدو عسيرةً أو مستحيلةً، إذ أن عنصر التفوق الذى يحمل الجماعة على التسليم بالسلطة لفرد، لا يكتمل فى نظر الجماعة ما لم يبد هذا الفرد قادراً، بل أقدر من غيره على تمثل طبيعة الجماعة والدفاع عنها والحفاظ عليها وهو ما يميزه على غيره، وبإيمان الجماعة بقدرته تلك يسلمون له السلطة ويخضعون له، فإذا عمل على إبقاء السلطة فى يده فإن إرغام الجماعة على طاعته لا بدّ وأن يقوم إلى جانبه نوع من الاستجابه لطبيعة الجماعة وإحساسها بذاتيتها وهى الاستجابة التى يدعى فيها الحاكم حقاً أو زوراً قيامه بصالح الجماعة فبهذا الادعاء نفسه يستطيع أن يسلط سيف البطش على من يعارضه أو يقاوم نزعاته أو حتى نزواته.

وإذا كانت السلطة منظمةً تتمثل الإرادة العامة وتعمل لحسابها ولصالح الجماعة التى تقوم

فيها فإن الحاجة إليها هى الحاجة التى تحقق الاتساق والانسجام داخل الجماعة، وتبدو فى صورتها العقلية مثالاً للفكرة العليا للجماعة، أو لأسمى ما تدين به الجماعة من مثل وتقاليد وعقائد وهى فى هذا لاتمثل كياناً عضويا لمدلول السلطة وإنما تمثل مدلولاً عقليًّا لاتكون فيه غير أداة لاستمرار الفكرة العليا التى تقوم عليها حياة الجماعة، وهى لا تمثّل ذاتها بقدر ما تمثّل هذا المدلول العقلى الذى نسميه « الدولة » وتصبح أداة السلطة تابعةً لها ووسيطاً بينها وبين الأعضاء الذين يكونون مجتمع الدولة وتستمد الدولة منهم حقها فى السيادة باعتبارها واقعاً اجتماعيًّا يمثل إرادة الكل أو قدرة هذا الكلّ على الاستئثار بالأمر الأعلى.

وحين بدت حاجة الجماعة الإسلامية إلى من يدير أمورها. لم تكن هذه الحاجة وليدة القوى المادية للسلطة بل كانت وليدة الولاء للقوى الروحية، هذا الولاء الذى ينبعث فى الواقع من الرغبة فى حياة مشتركة، وهذه الحياة المشتركة هى الأخرى وليدة الرباط الروحى الذى سلك المسلمين جميعاً فى حياة واحدة، فقد سوى الإسلام بين جميع معتنقيه لا فرق بين حرٍّ وعبد أو عربى وعجمى، وجبّ من أعماق المسلم كلّ نزعة للتعصب أو العنصرية أو الطبقية، فالكل سواء والكل يعبدون الله أحراراً، تجمع بينهم أخوّة الإسلام وهى أخوّة قامت فى البداية عى آصرة الدم والنسب. تحقيقاً للتكافل الاجتماعى بين المهاجرين والأنصار حين آخى النبى بينهم أخوين أخوين فى الإسلام وفيها يتمثل حق المسلم على أخيه وواجب المسلم لأخيه فى الإسلام.

ولم تكن الحاجة إلى السلطة إلاّ بقدر ما عبر عنه أبو بكر بقوله: « لا بدّ لهذا الدين ممن يقوم به »، فهى الحاجة إلى الرعاية وإلى جمع كلمة المسلمين على أمر الله وسنة نبيّه، أو الحاجة إلى بقاء الفكرة العليا التى ائتلفت عليها الجماعة الإسلامية وكوّنت ضميرها الاجتماعى، ثم استمرار هذه الفكرة ونموها لتبلغ المدى الذى قصدته الدعوة الإسلامية.

وتقوم الفكرة العليا للجماعة الإسلامية على فكرة ثابته أزليه خالدة ثم هى بسيطة غاية البساطة لا يجد العقل عناءً فى قبولها، وهى فكرة التوحيد فى قوله تعالى (إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء).

وتؤكد هذه الفكرة الاتساق والتجانس فى الجماعة الإنسانية، كما تؤكد وحدة القانون الطبيعى وثبات سنّة الكون، ثباتاً وردت فيه آيات كثيرة تنص على أنك لن تجد لسنّة الله تبديلاً، ولن تجد لسنته تحويلاً. « فالإله الواحد – كما يقول المفكر الهندى هايون كبير – معناه كون واحد، وبالتالى قانون واحد، لهذا كان التوحيد شرطاً من الشروط التى تؤدى إلى ظهور العلم... فالإيمان بالاتساق المطرد دائمًا فى الطبيعة هو إذن شرط جوهرى لنمو العلم

فالعلم لا يسمح بوجود معلول بغير علة، أو وجود خوارق لا تخضع للعقل البشرى فالتوحيد وإنكار التمييز بين ما هو طبيعى وما هو من خوارق الطبيعة يؤكدان كلية العقل، فما دام الله واحداً والعقل يحاول أن يعبر عن طبيعته جلّ شأنه فإن قوانين العقل يجب أن تكون واحدةً عند الجميع».

فالتوحيد هو الفكرة العليا للجماعة الإسلامية، والتى صاغت ضميرها الاجتماعى على قواعد المساواة والعدل التى لا تعرف تميزاً ولا إيثاراً لفرد مهما علا قدره إلاّ فى طاعة الله وجهاد النفس وعلى أساس من الواجب والمسئولية، واجب الجماعة وواجب الفرد كلٌّ منهما للآخر وكلٌ منهما على الآخر ومسئولية الفرد كمسئولية الجماعة فى أداء هذا الواجب، وفى حدود الواجب والمسئولية ينظم المجتمع الإسلامى علاقاته ومعاملاته وسلوكه.

فالحاجة إلى السلطة هى الحاجة إلى بقاء تلك الفكرة العليا للجماعة الإسلامية قائمةً تغذّ السير لتحقيق الرسالة الخالدة، رسالة الإسلام وهى سلطة قد تجردت من عنصر الإرغام والإكراه، فليس بها حاجة إلى الإرغام أو الإكراه فى حمل الناس على الإسلام فلا إكراه فى الدين، فالعقل هدى الإيمان والرشد بيّن والغىّ بيّن.

وإنما تدعو الحاجة إلى الإرغام ما بدت بادرةٌ تحدُّ من حرية الدعوة أو تعوق انتشارها، وفيما عدا ذلك فحدود الله قائمة يحكمها الضمير وتحكمها خشية الله فإذا سفرت معصية فالعقاب على قدرها بما حددته الشريعة لكل منها، وعلى القائم بالأمر أن يقيم حدّ الله فيها «فلو تكاف الناس عن التظالم - على قول الأصم - لا ستغنوا عن الإمام» وهو ما ذهب إليه بعض الخوارج، كما بيناً من قبل.

فالفكرة العامة التى قام عليها الحكم الإسلامى وهى أساس السلطة هى رعاية المسلمين وإدارة شئونهم دون التسلط عليهم وحملهم على ما لا يحبّون من أمور دنياهم ما داموا يلتزمون بقواعد الآداب والسلوك فى تعاليم الإسلام أمّا ما كان من الدين فلا جدال فيه والخليفة هو حامى الشريعة وحارسها.

وليست السلطة ظاهرة دينية أوجب الدين قيامها ولكنها كما هى فى غيرها من المجتمعات الأخرى ظاهرة ضرورية أوجبها قيام مجتمع جديد بعقيدة جديدة خطّت له طريق حياته وسلوكه ومعاملاته.

لهذا لم تأت الشريعة بنظام للحكم، ولم يضع النبى نظاماً مفصلاً للحكومة الإسلامية. ولقد انتقل إلى الرفيق الأعلى دون أن يستخلف أحداً - كما قلنا - فكانت الضرورة هى التى أملت على المسلمين اختيار مسئول يقوم بالأمر وحين حملتهم الضرورة على الاختيار لم يكن مما فكروا فيه لقب هذا الذى يقوم بالأمر فيهم وتداولوا فى جدلهم ألفاظ الإمارة والوزارة

وورد على لسان أبى بكر فى حديثه إلى الأنصار قوله «فنحن الأمراء وأنتم الوزراء» ومن الأنصار من قال «منا أمير ومن المهاجرين أمير» وعلى لسان عمر فى ردّه على الحباب بن المنذر: «والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيها من غيركم»، ولما بسط أبو بكر يده للبيعة قال له عمر: «ألم يأمر النبى بأن تصلى أنت يا أبا بكر بالمسلمين! فأنت خليفة الله ونحن نبايعك لنبايع خير من أحبّ رسول الله منا جميعاً».

وكان أول ما ورد لقب «خليفة» ما ورد على لسان عمر فى قولته تلك، إلّا أن ما ذهب إليه عمر بقولة خليفة الله عاد أبو بكر فأنكره وقال لمن ناداه به: «لست خليفة الله ولكنى خليفة رسول الله» فكان أوّل ما أطلق على من يتولى أمور المسلمين وبقى اللقب ما بقيت الخلافة قائمة من بعد.

ولكن الذى أجمع عليه المسلمون هو البيعة، وهى اختيار المسلمين لمن يلى أمرهم اختياراً يقوم على الحق والرضا وإن لم يجر جرى سنة الانتخاب فى عصرنا ولكنها إمارة تشورى كانت مما تضمنتها الفكرة العليا للجماعة الإسلامية فى ضميرها الاجتماعى الجديد.

وفى الخلافة تتبلور الفكرة العامة للحكم الإسلامى، وهى فكرة تقوم فى الأصل على الاختيار الحر القائم على الحق والرضا، فإن لم تمثل الإرادة العامة فى الاختيار، فإن ما استنّه الخلفاء الراشدون من سند صالح فى ولاية أمور المسلمين كان موضع الرضا العام، ولم يكن للإرادة العامة أن تعبّر عن الحق بأكثر مما عبّر عنه الشيخان فى حكمهما فلما خرج عثمان على فكرة الحق الذى تدين بها الجماعة الإسلامية لم يؤدّ الغضب منه إلى خلعه وإنما أدّى إلى مصرعه فلو كانت الخلافة محددةً بوقت كما توجب الدساتير الحديثة لممارسة السلطة، لكانت نهاية عثمان – كما نظن – غير نهايته تلك، وإن كانت قولة أبى بكر قد جعلت لها حدّاً، فطاعته واجبة ما أطاع الله ورسوله، فإن تحيف عليهما فلا طاعة للناس له.

وبقيت الفكرة العامة للحكم الإسلامى مقترنةً ببقاء البيعة إلّا أن الفكرة التى قامت عليها الخلافة بعد الخلفاء الراشدين قد تغيرت إلى حدّ كبير فأصبحت أدنى إلى الكسروية أو الهرقلية وقيل أصبحت ملكاً عضوضاً وتغيرت معها صورة الحكم الإسلامى إلى نقيض ما كانت عليه وأصبحت أدنى إلى الاستيلاء والتسلط مما فصّلناه من قبل فى موضعه.

ويرجع تغير فكرة الخلافة من الاختيار إلى الغصب ومن الرضا إلى الإكراه، إلى الطمع وما أدّى إليه الطمع من فتن وحروب وانقسامات مزقت الضمير الاجتماعى للمسلمين كما مزقت وحدة العالم الإسلامى. أما التغير فى صورة الحكم فمردّه إلى العوامل الخارجية التى أثرت فيه، وكانت النظم التى سادت فى فارس وفى بلاد الروم هى التى تأثر بها الحكم

الإسلامى، وظلّ هذا التأثير يزداد قوّةً وعمقاً كلما تشعب نظام الدولة إلّا أن الطابع العربى بقى سائداً على عهد الأمويين، فلما أصبح النفوذ للفرس على عهد العباسيين بدأ هذا الأثر الخارجى أعظم وأعمق.

وكان أكثر الفقهاء والمشرعين من أصول غير عربية، فامتد تأثيرهم إلى الحكم حين سوغوا الحكم المطلق، ولعل الخلفاء أنفسهم قد راضوهم على ذلك أو رضوا عنه منهم، وامتد هذا الحكم المطلق إلى الحكام والولاة وإلى كافة أجهزة الدولة مما كان له أثره فى حياة المجتمع الإسلامى وسلوكه العام.

ولعل هذا التغير فى الفكرة العامة للخلافة لم يغير من الفكرة العامة للحكم الإسلامى فقد بقيت البيعة صورةً زائفةً للاختيار الحرّ ولمبدأ الشورى فى جوهر العقيدة الإسلامية، فلم يكن من اليسير أن يتغير الضمير الاجتماعى للأمة بتغير طبيعة الحكم، وإن كان من اليسير أن يدين الناس للغصب والإكراه فى تزييف الاختيار دون أن يمس حق الاختيار ذاته فبقيت مراسم البيعة قائمةً دون حقيقتها ولم تأخذ الشورى معناها الذى انطوى عليه ضمير الأمة والذى تضمنته الفكرة العليا للجماعة الإسلامية فأن أعظم ما توحى به عقيدة التوحيدوتؤكده فى ضمير الجماعة هو المساواة التامة بين الخلق فبقدر ما يسيغ العقل وحدانية الخالق بقدر ما ينكر التمايز بين الخلق مما يؤكد وحدة القانون، كما يؤكد المساواه أمام القانون، وهما جوهر الشورى أو الديمقراطية فى المفهوم الحديث.

إلّا أن التغير فى الفكرة العامة للخلافة، وإن لم يغير من حيث الشكل من الفكرة العامة للحكم الإسلامى ، كان بداية الحكم الأوتوقراطى فى الإسلام بما جمع من مساوئ الديمقراطية والأوتوقراطية دون محاسنها، فكان نذيرًا بتغير فى ضمير الأمة الاجتماعى، لم يسفر أول الأمر عن آثار واضحة لقرب العهد بالإسلام، لكنه ما لبث أن أدّى فى النهاية إلى انحراف فى المبادئ التى جاء بها الإسلام لتكون أساساً لحضارة العالم، فكان الحكم المطلق بديلاً لمبدأ الشورى، وكان التنافس والتطاحن بديل الإخاء الإسلامى .

وارتد الرق وهو أقسى صور العبودية إلى أسوأ مما كان عليه قبل الإسلام وكان قد حدّ منه وفتح باب العتق على مصراعيه، ولم يكن من الرقيق إلّا أسير الحرب الذى لا يفتدى أو لا يقبل فيه فداء، فأصبح تجارةً رابحةً، ولم يقف على أسرى الحرب بل عداه إلى خطف الغلمان والفتيات، بل وإلى خصى الغلمان ليكونوا خدماً أمناء للحريم وعيوناً على الحريم، وحرمت المرأة من حقوقها التى شرعها الإسلام فضرب عليها الحجاب، وغدت المرأة ملهاةً للرجل لا شريكة بيته وحياته ولم يبق من تعاليم الإسلام غير الفروض والعبادات يمارسها

المسلمون تقليداً دون ما فكر أو تأمل يضاعف من إيمان المسلم ما كان من هدى العقل واليقين، وتسربت الخرافة والشعوذة إلى العقول ففسد الإيمان كما فسدت الحياة نفسها، وتخلّف المسلمون وسبقهم غيرهم، وضربت عليهم الذلة والمسكنة من الداخل والعبودية والاستعمار من الخارج فاتجهوا إلى التماس الرشاد من غيرهم، والتمسوا صوراً غريبةً للحكم حين قعد بهم الفكر عن التطور، والأصالة عن الإبداع والإيمان عن المعرفةالدينية الحقة لتعاليم الإسلام، ولن يكون للمسلمين نجاة ما لم يعودوا إلى طهارة دينهم وسماحته ويستوحوا منه القدرة على التقويم والنهوض، ولن يتسنى لهم هذا إلّا بإحياء الفكرة العليا للجماعة الإسلامية الأولى لتطبع بها ضميرها الاجتماعى الجديد.

جوهر الحكم:

لم يكن هناك نظام مقنن للحكم فى الشريعة الإسلامية وإن تضمنت من المبادئ والتعاليم ما يكوّن جوهر الحكم، وكان لهذا قمينا بأن يتطور مع الزمان والمكان إلى ما تنشده روح الإسلام من تحقيق الخير العام وإقامة حضارة إنسانية تمتدّ وتتسع إلى المدى الذى تؤكده العقيدة الإسلامية لذيوعها وانتشارها، والإسلام دين عالمى، وهو دين الناس كافة، دين إبراهيم وموسى وعيسى وغيرهم من الأنبياء ممن يذكرون وممن غاب ذكرهم، وهو دين صالح لكل زمان ومكان، فليس فيه ما يعوق حرية العقل عن التفكير أو يقف دون حرية النظر والحكم، أو يحول بين الإرادةالإنسانية وبين التعبير الحر، ولكنه جعل لكل هذا أساساً من التزاوج بين العقل والروح وبين العلم والدين، وجعل من هذا التزاوج أساساً للخير العام ولسعادة العالم، وهو أساس لا ينكره العلم ولا يجفوه المنطق فالعقل والفكر كلّ واحد لا ينفصلان، وما دامت هذه القوّة الخفيّة القائمة فى أعماق الإنسان تشدّه وتجذبه إلى عوالم لا صلة لها بالمادة ولا يستطيع لها تفسيراً مهما ابتغى لها من علل وتفاسير على هدى الفلسفة أو علم النفس، بل إنها لتمتد إلى أبعد ما تستطيع الفلسفة أو علم النفس أن تجلواه أو تفسراه، فستبقى هذه القوى الخفيّة قائمةً تشدّ العلم إلى ميدانها جاهداً فى الكشف عنها – ولم يكشف عنها بعد – وسيبقى هذا التزاوج قائماً ما بين العقل والروح لا ينفصل أحدهما عن الآخر، طالما أننا لم نكشف بعد عن أسرار هذا الكون الحافل ولم نكشف بعد عن حقيقة الحياة وحقيقة النفس البشرية كما نريد للعلم وللتجريب العلمى أن يكشفا عنها جميعاً.

وإذا كان نظام الحكم فى أى مجتمع أوقبيل، هو جماع حضارة الأمة والسمة البارزة على تقدمها وتفوقها الحضارى، والعلامة المميزة لما ينطوى عليه ضميرها الاجتماعى من تقاليد

وعقائد، فإننا نستهدى نظام الحكم فى أمة من الأمم ما بلغته الأمة من تقدم حضارى، وما تقوم عليه حضارتها من أسس اجتماعية وسياسية، تنعكس على نظام الحكم كما يعكسها نظام الحكم فى صورة قوانين وشرائع تتلاءم مع طبيعتها والأساس العقلى والروحى لحضارتها القائمة .

فإذا شذّ نظام الحكم عن طبيعة الأمة، وإذا عجز عن أن يمثل ضمير الأمة الاجتماعى كان نظاماً ولا ريب مخالفاً لطبيعتها ومن ثم كان استبداداً أو طغياناً يفرض من الخارج ولا يمثل المكنون الداخلى للجماعة الإنسانية باعتبارها جماعة سياسية.

ولقد نشأ نظام الحكم الإسلامى كضرورة اقتضتها مطالب الجماعة الإسلامية وتركيبها الجديد وكان جديراً به أن يتطور وفقاً للروح الإسلامى ومتمشياً مع الإطار العام لاتساع الدولة وامتداد رقعتها وتعدد مطالبها وتنوع حاجياتها لنظم إدارية جديدة.

وهذا هو ما نبتغيه من دراسة نظام الحكم فى الدولة الإسلامية. أكان هذا الحكم متفقاً مع جوهر الإسلام أم مجافياً له أم متمشياً معه فى أمور ومجافياً له فى أمور أخرى ؟ فإن ما ظهر من دراسات فى هذا الموضوع قد وقف على الجانب التاريخى، فإذا عداه إلى النظرية كان تبريراً له واقتناصاً من مبادئ الإسلام لتبريره، ولم يصل البحث بعد إلى تكوين نظرية سياسية تمثل روح الإسلام وتكون هدياً لحضارة يمكن أن تكون أساساً لحضارة عالمية جديدة، بعد أن فشلت الحضارة الحديثة فى تحقيق الخير العام والوصول بالإنسان إلى السعادة المنشودة .

ويلاحظ مؤرخو الحركة العلمية عند المسلمين أن العلوم السياسية لم تلق حظها من الدراسة عندهم، إما لأن الحكام لم يشجعوا هذا النوع من الدراسة أو لأن الفقهاء قد شغلتهم مباحث الخلافة والإمامة فلم يلقوا بالا لغيرهما، وسواء كان هذا أو ذاك فإن الشريعة الإسلامية قد تضمنت أصول النظرية السياسية كما تضمنت غيرها من المبادئ والأصول التى يمكن أن تقوم أساساً لأية نظرية أخرى للأخلاق أو للاجتماع البشرى وقد خاض العلماء والفقهاء فى علوم الشريعة وبوبوها وفصّلوا فيها أيما تفصيل، إلّا أنهم فى الواقع لم يخرجوا بنظرية سياسية محددة، إلّاما كان من واجبات السلطان نحو الرعية كما فى الفخرى لابن طباطبا أو المقدمة لابن خلدون أو الإحياء للغزالى أو الأحكام للماوردى وغيرها من مباحث الفقها والمحدثين فإن وجدنا فى كليلة ودمنة لابن المقفع وإن كان كتاباً أجنبيا ما يدل على فكر سياسى، نستطيع أن نتبين من ترجمته اتجاهاً خفيًا إلى مباحث السياسة، لم يسفر عنه ابن المقفع ولم يبرزه مؤلف الكتاب الأصلى إن كان له مؤلف أصلى، فلم يتعدّ هو الآخر ما يكون من حق السلطان على الرعية ومعاملة الرعية للسلطان مما يدل

على إحجام مفكرى الإسلام عن الخوض فى علوم السياسة رغم تقديرهم البالغ لأرسطو، وقد يكون إحجامهم عن الوصول إلى نظرية سياسية محدّدة أو الخوض فى السياسة، خوفاً من السلطان أو اكتفاءً بما أوجبته الشريعة أو خشيةً من تقرير نظرية سياسية لا تتفق مع اتجاهات السلطان وإن واءمت الشريعة، فقد ذهبت قواعد الحكم إلى النقيض مما كانت عليه أوّل العهد الإسلامى، وإلى النقيض مما أجملته الشريعة من مبادئ وأصول كانت هدياً للشيخين فى حكمهما وكانت موضعاً لاجتهادهما فيما يجدر بحكومة تقوم على الرعاية والإدارة دون التسلط والإرغام إلاّ فيما توجبه حدود الله، ويفسر هيكل هذا التناقض بأن أبا بكر وعمر وعثمان «كانوا أولياء على قومهم باختيار قومهم ومبايعتهم إياهم، أما الملوك الذين جلسوا على عرش المملكة الإسلامية فكانوا يرون أنهم تسنموا هذه العروش بحق الفتح، أولئك إذا ولاهم الشعب فهم وكلاؤه، وهؤلاء غلبوا الشعب على أمره، وتسلطوا بقوة البأس على رقابه فهم سادته، وحكامه. وأهل الرأى الذين بايعوا أولئك كانوا من العرب الذين نزل الدين على رجل منهم فهم سواسية، وأهل الرأى ممن حول هؤلاء كانوا حاشيةً وبطانةً يقولون لصاحب السلطان سمعنا وأطعنا، فهم تبع، وطبيعى أن يكون الشعب بعدهم تبعاً لهم، لذلك تطورت الفكرة العامة لنظام الحكم الإسلامى من تلك البيعة الحرة عن طواعية ورضا إلى هذا السلطان المطلق الذى أظلّ العالم الإسلامى خلال العصور منذ العهد الأموى».

فإذا رحنا نبتغى تقريراً لنظام الحكم الإسلامى، فإن علينا أن نفرق بين فكرتين قام عليهما هذا الحكم، الفكرة الأولى وهى التى قام عليها الحكم فى صدر الإسلام والفكرة الثانية وهى التى قام عليها الحكم الأموى وما بعده من حكم العباسيين والعثمانيين. ومن هاتين الفكرتين نستطيع أن نتبين إلى أىّ حدٍّ كانت المبادئ التى جاء بها الإسلام قواماً للحكم الإسلامى.

وقد لا نستطيع أن نتبين الفرق بين الفكرتين ما لم نتبين شخصية الحاكم وطبيعته والتصاقه بروح الإسلام، فإن التناقض الذى صار إليه الحكم الإسلامى لا يرجع فى الأصل إلى إلمام هؤلاء أو جهل أولئك بروح الإسلام، فكلا الفريقين مسلم صحيح الإسلام له على الإسلام أياد بيضاء، وإنما يرجع إلى غلبة نزعة على نزعة، وتفوّق اتجاه على اتجاه، فحين أنكر الحكام فى صدر الإسلام ذواتهم خشية الله، وإيماناً بالله وإجلالاً لمبادئ الإسلام ونهجاً على سنّة النبى الكريم، ذهب الحكام منذ العصر الأموى إلى تغليب نزواتهم ونزعاتهم الذاتية على مبادىء الإسلام فلاذوا بالعاجلة دون الآجلة ورغبوا فى الدنيا عن الآخرة، وفى سبيل الحكم خاضوا بحراً من الدماء وأوغلوا فى الغيلة والغدر، فوضعوا بذرة التناقض بين جوهر الإسلام ونظام الحكم فى الدولة الإسلامية.

وإذا كان علينا فى بحثنا هذا أن نعرض لنظام الحكم فى الدولة الإسلامية فما هو إلّا من قبيل العرض التاريخى لأوضاع قامت فى الواقع التاريخى نتيجة لعوامل أدّت إليها، منها ما يتصل بالأحداث الداخلية، ومنها ما يتصل بالمؤثرات الخارجية، ولكنها جميعاً كانت مما حكمته ذاتيه الحاكم وأهواؤه، فما كان للأحداث الداخلية أن تغير من جوهر الإسلام وإنما كانت ذاتيه الحاكم مما حمل الأحداث الداخلية إلى المنحى الذى صارت إليه، فلولا انحياز عثمان إلى قرابته من الأمويين لما كانت الفتنة التى أدّت إلى مصرعه ولولا الطمع لما كان الخلاف على بيعة علىّ وهو الخلاف الذى أغرق المسلمين فى بحر من الدماء .

ولقد سئل علىّ : « ما بال المسلمين اختلفوا عليك ولم يختلفوا على أبى بكر وعمر » فقال :

« لأن أبا بكر وعمر كانا واليين على مثلى وأنا اليوم وال على مثلك ». فحيث اختلفت طبيعة القوم اختلفت نظرتهم واختلف مثلهم الأعلى فى الحياة ولولا اغتصاب معاوية للخلافة لما قامت شيعة لعلىّ تراه أولى بالخلافة ولما بقيت دعوتها قائمةً ما بقى اغتصاب حق علىّ قائماً، ولولا قبول التحكيم لما كان الخوارج، ولما كانت تلك الملحمة التى كتبوها فى تاريخ الإسلام وقد تبدو الأحداث وكأنها تسوق بعضها بعضاً إلّا أن ذاتية اللاعب الأوّل على مسرح التاريخ ستبقى دائماً المؤثر الأوّل فى سير التاريخ، فالتاريخ وإن كان من صنع الزمان والمكان فإن الفرد هو الذى يضع تفاصيله ويخط سطوره .

ولم تكن المؤثرات الخارجية هى الأخرى مما يغير من جوهر الإسلام، فقد جاء الإسلام بشريعة تحمل فى بساطتها بذور تطورها، واستجابتها لأى تقدم فى الواقع وفى الفكر على السواء، فهى قادرة تماماً على التكيف مع كل بيئة وكل حضارة، فليس فيها ما ينكره العقل أو يجفوه العلم، وطالما هى على هذا القدر من المرونة فإن أى مؤثر خارجى ما كان ليخرجها عن جوهر الإسلام ولقد استطاع عمر أن يقتبس من أنظمة الفرس والروم دون أن يغير ذلك من جوهر الإسلام، ولم يغير بالتالى من طبيعته هو نفسه فحين ذهب إلى الشام ليتسلم بيت المقدس لم يصحب غير غلام واحد، ولما مات أبو بكر لم يترك لورثته إلّا ثوباً واحداً وناقةً وغلاماً، وكان علىّ يوزع عطاءه من بيت المال على كل ذى حاجة أو مكروب. ولم يحدث أن غير أحدهم أو خالف حكماً من أحكام القضاء.

فلم يكن الاقتباس من الأنظمة المجاورة، أو التأثر بالعوامل الخارجية مما يؤثر فى جوهر الإسلام ولكن الذى أثر فيه هو تحيف أصحابه على تعاليمه وأوّل ما كان التحيف من قادته وحكامه يوم تغلبت نوازعهم الشخصية على أصالتهم الدينية. وهذه النوازع الذاتية نفسها هى التى سادت روح الحكم وإن لم تؤثر فى دقته ونظامه. فحالت الدقة والنظام دون ظهور

الخلل فى النظام العام إلى أمد طويل، فلما اختلت الدقة وضعف النظام بدأ الانهيار وظهر الخلل وكان لانتساب هذا الحكم إلى الإسلام، ما حمل بعض المستشرقين على نسبة تأخر الأمم الإسلامية إليه دون أن يتبينوا ما كان من تناقض بين جوهر الإسلام وحكم المسلمين.

نظام الحكم:

لم يكن الحكم الإسلامى بعد أن تحولت الخلافة إلى أوتوقراطية ملكية مما يتفق وجوهر الإسلام ومبادئه العظيمة، فقام نظام الحكم ليوائم بين مطالب الإسلام وأحكام الشريعة وهذه الأوتوقراطية السائدة، فقد كان الخليفة هو حارس الشريعة وحامى الدين، وكان عليه أن يقيم أحكام الله ويعاقب الخارجين عليها ويؤم الناس للصلاة ويلقى خطبة الجمعة ويعلن الحرب على الكفار وأن يضع النظام الذى يكفل إقامة هذه الواجبات، وكان عليه أيضاً أن يقيم قواعد الحكم على أساس يمكّن له من السيادة والسلطة وأن يضمن بقاءهما فى يده فلا يخلع من سلطانه أو تعصف به فتنه تطيح بحكمه فقام النظام فى هذا الجانب على كفالة أمن الدولة وضمان سلامتها من أيه ثورة داخلية ومن أى عدوان خارجى إبقاءً على سلطانه وملكه. وقد بلغ الحرص على السلطة بالخلفاء العثمانيين إلى قتل الأبناء وأولياء العهد إذا ما بدت منهم بادرة توحى بالطمع فى الحكم أو بالرغبة فى الإستيلاء على السلطة، وكان هذا ما عانته الدولة العباسية أيضاً فى أخريات أيامها، بل وفى عصر ازدهارها فقد حمل المأمون على أخيه الأمين حين نزعه من ولاية العهد وجعلها لابنه موسى، وانتهت الفتنة التى ساقها الطمع بينهما إلى مصرع الأمين وقام المأمون بالخلافة وقتل المعتصم ابن أخيه العباس بن المأمون صبياً حين نما إليه أنه ينشد الخلافة دونه ويتآمر عليه.

واجتمع النظام السياسى والإدارى فى الدولة على تحقيق هذه الغاية من دعم مركز الخليفة وتوطيد سلطانه وقيام الحكم على ما توجب الشريعة من أحكام فضمن النظام السياسى سلطةً مطلقةً للخلفاء، وضمن النظام الإدارى أدارة شئون الدولة وفقاً لأحكام الشريعة، واستطاع الخليفة أن يوفق بين حاجته إلى السلطة وحاجة الرعية إلى الحفاظ على مأثوراتها.

وربما نفتات على علمية البحث إذا ما فصلنا بين ما يعرف بالنظام السياسى وما يعرف بالنظام الإدارى فى الدولة فهما كلٌ واحد لا ينفصلان وهما ظاهرة لشىء واحد هو القانون العام، فإذا ما ابتغينا التمييز بينهما فلإبراز الفكرة العامة للحكم وهى التى تشكل طبيعة النظام السياسى ملكيًا أم جمهوريًا فرديا أم أوليجاركيا، استبداديًا أم ديمقراطيًا أما النظام الإدارى فهو الأداة التنفيذية لفكرة الحكم. لذلك كان الفصل بين النظامين عسيراً فالأداة التنفيذية لها مظهرها السياسى طالما كانت تنفذ فكرة الدولة العليا.

ويتبلور النظام السياسى للدولة الإسلامية فى فكرة الخلافة، وقد عرفنا أنها كانت فكرةً جديدةً لا سابقة لها، كما عرفنا كيف تحولت إلى ملكية استبدادية فملكية تستند إلى الحق الإلهى فى الحكم وقد اتخذت الخلافة من النظم الإدارية ما كانت الدولة فى حاجة إليه وهى نظم كانت تستند إلى إدارة الحاكم أكثر مما كانت تستند إلى دستور وضعى، فالشريعة على قدر ما تضمنت من مبادئ ومثل وتنظيم للعلاقات الاجتماعية ولكثير من المعاملات لم تتضمن نظاماً إدارياً أو شكلاً من أشكاله يمكن أن يضطلع بمسئوليات الدولة الإدارية وإن كان من واجباته أن يقوم بتنفيذ ما يوجبه الشرع .

لذلك قام نظام الحكم على فكرتين لتحقيق غايتين، الفكرة الأولى : الخلافة وغايتها أن تبقى قائمةً فى شخص صاحبها ممثلةً للسيادة والسلطة، والفكرة الثانية : ممارسة السلطة وغايتها حماية ذاتها كحمايتها للدين وحراستها للشريعة ثم إدارة مرافق الدولة بما يحقق غاية الدولة. والإدارة فى مثل هذه الدولة ذات السلطة المشخصة من ناحية والتى ترتبط بفكرة عليا للجماعة التى تسودها من ناحية أخرى هى امتداد لنظامها السياسى أو صورتها السياسية .

وكان التطور فى الفكرتين متلائماً بقدر ما كان عميقاً ومؤثراً فى حياة الجماعة السياسية فحين تحولت الخلافة إلى القوّة والقهر كانت تمثل أرستقراطية عربية يراها ابن خلدون قائمة على العصبية هى عصبية بنى أمية وهى عصبية عرفت فى الجاهلية كما عرفت فى الإسلام تنفس على بنى هاشم ما صار لهم من مجد النبوّة وشرف الرسالة. فهذا أبو سفيان فى حوارة مع النبى عشية فتح مكة يقول له النبى صلى الله عليه وسلم :

ويحك ياأبا سفيان، ألم يأن لك أن تعلم أنه لا إله إلا الله ، فيقول : بأبى أنت وأمى، ما أحلمك وأكرمك وأوصلك. والله لقد ظننت أن لو كان مع الله إله غيره لقد أغنى شيئا بعد . ويقول النبى :

ويحك يا أبا سفيان ، ألم يأن لك أن تعلم أنى رسول الله ، فيرد : بأبى وأمى ، ما أحلمك وأكرمك وأوصلك ، أما والله هذه فإن فى النفس منها حتى الآن شيئاً .

ولا يشهد أبو سفيان بها إلا مخافة ضرب عنقه .

وهى عصبية عرفها النبى لبنى أمية ، فنزل على رأى العباس فى أن يجعل لأبى سفيان – وهو رجل يحب الفخر – شيئاً فيقول الرسول : « نعم من دخل دار أبى سفيان فهو آمن ، ومن أغلق بابه فهو آمن ، ومن دخل المسجد فهو آمن » . وحين يمر جيش المسلمين بأبى سفيان فى دخوله مكة ، لا يملك إلا أن يقول للعباس : « يا أبا الفضل لقد أصبح ملك ابن

أخيك الغداة عظيما». وينطلق إلى قومه صائحاً بأعلى صوته «يا معشر قريش، هذا محمد قد جاءكم فيما لا قبل لكم به فمن دخل دار أبي سفيان فهو آمن... إلخ».

وهى عصبية لم ينكرها عثمان على فضله فى الإسلام حين آثر قرابته بالمال والمناصب.

هذه العصبية هى التى قام عليها معاوية خليفة وأورثها بنى قومه من بعده، فأصبحت على يديه ملكاً عضوضاً تشبّه فيه بالأكاسرة وهو وال على الشام قبل أن يصبح خليفةً فيقول له أمير المؤمنين عمر وقد جاء الشام راكباً حماراً وتلقاه معاوية فى موكب عظيم: إنك لصاحب الموكب الذى أرى!؟ وأجاب معاوية: نعم. فقال عمر: مع شدّة احتجابك ووقوفك ذوى الحاجات ببابك؟ وقال معاوية: نعم فسأل: ولم ويحك؟ فأجاب: لأننا ببلاد كثر فيها جواسيس العدو، فإن لم نتخذ العدّة والعدد استخفّ بنا وهجم علينا وأما الحجاب فإننا نخاف من البذلة جرأة الرعية، وأنا بعد عاملك، فإن استنقصتنى نقصت، وإن استزدتنى زدت، وإن استوقفتنى وقفت. فقال عمر بعد هنيهة: «ما سألتك عن شىء إلا خرجت منه، إن كنت صادقاً فإنه رأى لبيب، وإن كنت كاذباً فإنها خدعة أريب، لا آمرك ولا أنهاك».

وهذه العصبية هى التى حملت معاوية على مخاصمة علىّ واقتناص الخلافة منه ثم تحويلها إلى بنيه وآله، وهذه التطور هو ما كان من صورة أمير المؤمنين عمر على حماره وصورة معاوية واليه على الشام فى موكبه، وهو ما كان من نزول عمر على رأى معاوية بحجته. فهو التطور من البساطة إلى التعقيد ومن دولة المدينة إلى الإمبراطورية ثم كان هذا الملك العريض الذى أصبح لأمية فكان التلازم بين فكرة الملك وممارسة السلطة فى هذا الملك والغاية منها، هو التلازم بين السلطة والإدارة أو بين النظامين السياسى والإدارى.

وظلّ التطور فى نظام الحكم الإسلامى مرتبطاً بهاتين الفكرتين، فالملك وما يصطنع من مراسم وما يستمدّ من نظم تمكّن له من البقاء والاستمرار كان جانباً من جانبى الصورة فى هذا التطور، وحاجة الدولة إلى إدارة تهيمن عليها وتسيرها كان جانبها الآخر.

ولقد بدأ هذا التطور على عهد عمر، ولم يكن مما فكر فيه أو اتخذ الأهبة له فما كان يعنيه إلا أن ترتفع كلمة التوحيد وأن تسود روح الإسلام حياة المسلمين نقيةً طاهرةً وأن تعم رسالته وتقوم وحدته بريئةً من كل شوائب الشرك.

ولعله لم يفكر فى انسياح المسلمين شرقاً وغرباً غزاةً فاتحين ظافرين، ولم يقدر أو يدخل فى تفكيره أن يديل الله من ملك كسرى وقيصر للمسلمين قبل أن تلتئم وحدة العرب السياسية فى شبه الجزيرة وفى تخومها القريبة إلا أن الأحداث كانت تسبق تفكيره،

وتتجاوز طموحه، كما تتجاوز حذره، فها هى أعلام المسلمين تخفق ظافرةً فى بلاد الفرس والروم تجتاز السواد وتقتحم المدائن وتعلو الإيوان الأعظم وترفرف على ربى فلسطين ووادى النيل وعليه أن يواجه هذا الفتح المبين ويواجه آثاره وما يترتب عليه لإقامة الدولة الإسلامية وقد قامت حقًا لتجمع هذا الشتيت المتنافر من الأمم، ما كان على دين المجوس وما كان على النصرانية أو اليهودية وما كان من ملك كسرى وما كان من إمبراطورية هرقل. أفتراه يضع لهذه البلدان التى فتح الله للمسلمين نظاماً موحداً؟

لا نعتقد أن ذلك دار فى خلده أو فكر فيه فقد ترك النبى العرب على ما هم عليه حين أقبلت وفودهم تعلن إسلامها إليه، واكتفى بأن بعث إليهم من يفقههم فى دينهم ويجمع منهم الصدقات، تاركاً لأمرائهم الذين أسلموا ما كان لهم من سلطان على أهلهم وبلادهم قبل أن يسلموا، وعلى ما كانوا عليه على ألا يكون مما نهى عنه الإسلام.

أما وقد جمع العرب فى وحدة سياسية حرّة تعتمد بكيانها وتعتز بعقيدتها، فما عليه إلا أن يترك البلاد المفتوحة على ما هى عليه، كما ترك النبى العرب على ما كانوا عليه، حتى اتسق ضميرهم الاجتماعى وتأكدت لديهم فكرة عليا للمجتمع أقاموا عليها دولتهم، فكانت وحدتهم عن إيمان واقتناع بما فضلهم الله برسالته وبما حملهم من واجب الدعوة ونشرها فى الخافقين، فدانوا للسلطة المركزية - سلطة المدينة - وأصبح للولاة من سلطة التنفيذ والقضاء وإمارة الجند فوق ما كان لهم على أيام النبى من تفقيه الناس فى دينهم وتسلم الصدقات منهم. فإذا اتسق الضمير الاجتماعى للبلاد المفتوحة على قواعد الإسلام فسيكون ذلك بداية الإتساق فى الكيان العام للدولة الإسلامية الكبرى، فلتبق البلاد المفتوحة على نظمها الأولى حتى يتم ذلك الإتساق ليكون التغيير السياسى صنوا للتغيير الاجتماعى حين يتألف الدولة نظام إسلامى مميز.

لم يغير عمر من نظم البلاد المفتوحة إلا ما اقتضته طبيعة الإسلام، وإن خضعت جميعاً للسلطة المركزية فكان لولاتها من سلطة التنفيذ والقضاء وإمارة الجند ما كان للولاة فى بلاد العرب وكانت هذه السلطات قد أخذت تتميز ويستقلّ بعضها عن بعض أواخر العهد العمرى. وإن ارتدّت جميعا إلى سلطان الخليفة وحقه فى الاختيار ولم يكن سلطان الخليفة مطلقاً وإن لم تقيده رسوم أو قوانين ولكن ما التزم به من شورى جعله لا يفصل فى أمر من أمور الدولة ما لم يستشر، وكان رأيه بعد الشورى هو النافذ ما أخذ به واقتنع بوجاهته متفقاً مع روح الإسلام وجوهر العقيدة، فحين اختلف العرب على قسمة أرض العراق والشام بعد الفتح ورأوا أن تقسم الأرض قسما لبيت المال وبقيتها بين الجند الذين اشتركوا

فى فتحها، رأى عمر ألا تدخل الأرض فى غنائم الحرب وإنما تترك لأصحابها وعليهم خراجها وفى رقابهم الجزية يؤدّونها فتكون فيئًا للمسلمين، ولم يرض المسلمون فلما أصرّ قالوا فاستشر فجمع المهاجرين الأوّلين فاختلفوا، فدعا إليه عشرةً من كبار الأنصار خمسة من الخزرج وخمسة من الأوس وقال لهم: «إنى لم أزعجكم إلا لتشتركوا فى أمانتى فيما حملت من أموركم، فإنى واحد كأحدكم وأنتم اليوم تقرون بالحق، خالفنى من خالفنى ووافقنى من وافقنى، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذى هو هواى فلكم من الله كتاب ينطق بالحق، فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده ما أريد به إلا الحق» فقالوا: «قل نسمع يا أمير المؤمنين» قال عمر: «قد سمعتم كلام هؤلاء القوم الذين زعموا أنى أظلمهم حقوقهم، وإنى أعوذ بالله أن أركب ظلماً لئن كنت ظلمتهم شيئاً هو لهم وأعطيته غيرهم لقد شقيت؟ لكنى رأيت أنه لم يبق شىء يفتح بعد أرض كسرى، وقد غنمنا أموالهم وأرضهم وعلوجهم، فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله وأخرجت الخمس فوجهته على وجهه وأنا فى توجيهه، وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها وأضع عليهم فيها الخراج وفى رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئاً للمسلمين: المقاتلة والذرية ولمن يأتى بعدهم، أرأيتم هذه الثغور، لا بدّ لها من رجال يلزمونها أرأيتم هذه المدن العظام، لا بدّ لها من أن تشحن بالجيوش، ولا بدّ من إدرار العطاء عليهم، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرض والعلوج».

وسلم الجميع برأى عمر فقالوا: «الرأى رأيك فنعم ما قلت وما رأيت إن لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال وتجرى عليهم ما يتقوون به رجع أهل الكفر إلى مدنهم».

كان عمر يشير ويستشير وهو بعد ذلك صاحب الرأى الأعلى فقد كانت عليه لقاء هذا كل تبعات الدولة ومسئولياتها الجسام، ولم يشهد التاريخ من عظم هذه المسئوليات ما كان فى حكم عمر، وقد قام بها وحده يستأنس بالرأى ويهتدى بالمشورة، وإن لم تكن للمشورة ولا للرأى عليه سلطان، فإذا تجاوز الحق وعصى الله ورسوله، ولم يكن له من خوف الله رادع، فقد الرضا العام وكان على المسلمين أن يقوّموا اعوجاجه بحدّ السيف. وكان له من خاصّة المسلمين كالعباس بن عبد المطلب، وعبد الله بن عباس، وعلى بن أبى طالب، وعثمان بن عفان، وعبد الرحمن بن عوف، ومن إليهم، أهل شورى ونصح، ثم كان يرجع إلى الشورى العامة فيجمع المسلمين بالمسجد، أو يدعوهم إلى صلاة جامعة أينما كان فيعرض عليهم الأمر يسمع إليهم ويستمعون إليه فإذا استبهم عليه رأى معضل رجع إلى الأحداث فاستشارهم لحدّة عقولهم، ثم عاد إلى خاصته يستمع إليهم ويناقشهم فإذا استقام له الرأى أنفذه.

ويقول سيد أمير على: إن الخليفة كان يستعين فى إدارة شئون الدولة بمجلس شيوخ يتألف من كبار الصحابة ووجوه أهل المدينة ورؤساء القبائل ممن يتفق وجودهم بالمدينة يجتمعون بالمسجد الكبير ولا يقطع الخليفة بأمر دون مشورتهم.

ولم يكن المسجد دار عبادة فحسب وإنما كان مركزاً للحياة السياسية والاجتماعية يستقبل فيه النبى السفراء - كما يقول توماس أرنولد - ويدير منه شئون الدولة ويخطب المسلمين من فوق المنبر فى أمور الدين والسياسة، فمن فوق المنبر أعلن عمر خبر ارتداد جيوش المسلمين عن العراق واستحثّ، القوم على الجهاد، ومن فوق المنبر دافع عثمان عن نفسه، ومنه كان الخليفة يستفتح عهده بالخلافة.

ولم يغير عمر ما كانت عليه الأمور فى إدارة شئون المسلمين على عهد النبى وأبى بكر ولكنه كان يواجه التطور بما تقتضيه الضرورة محافظاً أشدّ المحافظة على جوهر الإسلام فلما تشابكت الأمور وتعقدت حاجات الدولة وتعدّدت مطالبها رأى أن يولى أعواناً له يقومون ببعضها مما لا تدع له مشاغل الدولة وقتاً لها ففصل قضاء المدينة عن سلطته وولاه أبا الدرداء كما أقام على قضاء الكوفة شُرَيْح، وقضاء البصرة أبا موسى الأشعرى وقضاء مصر قيس بن أبى العاص السهمى ووضع لهم الأصول والقواعد فقد كان كما قال عنه ابن مسعود. «لو وضع علم عمر فى كفّة وعلم أحياء العرب فى كفة لرجح علم عمر». وفى كتابه إلى أبى موسى الأشعرى من هذه الأصول والقواعد ما يبقى دليلاً على ما لروح الإسلام من أثر فى صقل النفوس والعقول، وما ينهض حجةً لحضارة تقوم على تعاليم الإسلام فى كمالها وقدرتها على التطور والتكيف، ذلك أنها تتناول المبادئ الكلية للحياة والحضارة فتطبع الجزئيات بطابعها الغالب النافذ، فإذا ما استوى الناس عليها مؤمنين بها خاشين الله فيها، فليس بعدها لمن ينشد الحق والخير والجمال منشد فهو يقول:

«بسم الله الرحمن الرحيم: من عبد الله أمير المؤمنين إلى عبد الله بن قيس. سلام عليك. أما بعد. فإن القضاء فريضة محكمة وسنةّ متبعة، فافهم إذا أدلى إليك، وانفذ إذا تبين لك، فإنه لا ينفع تكلم بحق لانفاذ فيه، وآس بين الناس فى وجهك وعدلك ومجلسك، حتى لا يطمع شريف فى حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك، البينة على من ادعى واليمين على من أنكر، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً، ولا يمنعنك قضاء قضيته بالأمس فراجعت اليوم فيه عقلك وهديت فيه إلى رشدك أن ترجع إلى الحق فإن الحق قديم، ومراجعة الحق خير من التمادى فى الباطل، الفهم الفهم فيما تلجلج فى صدرك مما ليس فى كتاب ولا سنّة، ثم اعرف الأشباه والأمثال، وقس الأمور عند

ذلك بنظائرها واعمد إلى أقربها إلى الله وأشبهها بالحق، واجعل لمن ادعى حقًّا غائباً أو بينة أمداً ينتهى إليه، فإن أحضر بينة أخذت له بحقه، وإلا وجهت القضاء عليه، فإنه أنفى للشك وأجلى للعمى، المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً فى حدّ، أو مجرَّباً عليه شهادة زور، أو ظَنيناً فى ولاء أو نسب، فإن الله سبحانه تولى منكم السرائر ودرأ بالبينات والإيمان، وإياكم والقلق والضجر والتأذى بالخصوم والتنكر عند الخصومات، فإن الحق فى مواطن الحق يُعظم الله به الأجر ويحسن به الذكر فمن صحّت نيته وأقبل على نفسه كفاه الله ما بينه وبين الناس ومن تخلق للناس بما يعلم الله أنه ليس من نفسه شَانَه الله فما ظنك بثواب الله فى عاجل رزقه وخزائن رحمته والسلام».

وفى بعض وصاياه لمن يلون القضاء يقول:

«إذا تقدم إليك الخصمان فعليك بالبينة العادلة أو باليمين القاطعة وأدن الضعيف حتى يشتدّ قلبه وينبسط لسانه، وتعهد الغريب فإنك إن لم تتعهده ترك حقّه ورجع إلى أهله وإنما ضيع حقه من لم يرفق به».

وكان تعيين القضاة خطوةً جديدةً فى نظام الحكم، قضت بها الضرورة حين شغل أمير المؤمنين عن الفصل بين الناس بشئون الدولة العامة.

وثمة ضرورة أخرى أدّت إلى خطوة جديدة وإلى تنظيم جديد فقد اتسعت موارد الدولة من أموال الفئ وجلب الفتح من جباية الخراج والجزية ما زاد فى موارد الدولة زيادةً لم تخطر للمسلمين ولا لعمر على بال، فمما قيل إن أبا هريرة قدم من البحرين وسأله عمر عن الناس ثم قال: ماذا جئت به؟ فقال أبو هريرة جئت بخمسمائة ألف درهم فراب الأمر عمر وظنّه يبالغ فأعاد عليه القول وهو يجيب بما أجاب به أوّل مرة فقال له: إنك ناعس فارجع إلى أهلك فنم، فإذا أصبحت فأتنى، فلما غدا عليه أبو هريرة وأكد له أنه جاء بخمسمائة ألف درهم قال عمر للناس: إنه قدم علينا مال كثير، فإن شئتم أن نعدّه لكم عدًّا، وإن شئتم أن نكيله لكم كيلاً فقال له رجل: يا أمير المؤمنين إنى قد رأيت هؤلاء الأعاجم يدونون ديواناً يعطون الناس عليه فدوّن عمر الديوان وكان سجلاً أحصى فيه من فرض لهم العطاء من الجند ومن غيرهم، وذكر فيه أمام كل اسم عطاء صاحبه.

وقد قيل إن ديوان الإنشاء كان أوّل ديوان وضع فى الإسلام وكان كل ديوان على لغة مصره فكانت دواوين الشام تكتب بالرومية والعراق وفارس بالفارسية ومصر بالقبطية وكان يتولاها أهلها دون العرب وأصبحت الدواوين أربعة على عهد بنى أميه: ديوان العطاء أو الخراج، وديوان الرسائل وديوان المستغلات أو الإيرادات المتنوعة وديوان الخاتم، وقد

أنشأه معاوية وغدا أكبر دواوين الحكومة تنسخ فيه أوامر الخليفة وتحفظ، ولم يلغ إلا بعد أن تحوّلت أعماله إلى الوزراء والسلاطين أواسط العهد العباسى.

ومصّر عمر الأمصار فقسم البلاد ولايات على كل ولاية أو مصر وال أو عامل من قبله وكانت الأهواز والبحرين ولايةً واحدةً وسجستان ومكران وكرمان ولايةً أخرى، وبقيت طبرستان وخراسان ولايتين منفردتين وولّى ثلاثة أمراء على جنوبى فارس، كما نصب واليين على العراق أحدهما فى الكوفة والآخر فى البصرة وكان الشام ثلاث ولايات، ولاية مركزها حمص والأخرى مركزها دمشق وكانت فلسطين ولايةً ثالثةً، وفى أفريقية كانت مصر العليا إمارةً والسفلى إمارةً أخرى وبرقه أمارة ثالثة أما الجزيرة العربية فكانت خمس إمارات على كل منها عامل من قبله.

الولاية والولاة:

ولم يتغير هذا النظام كثيراً على عهد الأمويين إلا فى اتساع الفتح وما أدّى إليه من دخول بلاد جديدة فى حوزة الدولة الإسلامية، فكانت خمس ولايات كبرى على كل منها وال من قبل الخليفة رأساً، فكانت الحجاز واليمن وأواسط شبه الجزيرة العربية ولايةً وكانت مصر بشقيها العليا والسفلى ولايةً أخرى وكان العراقان عراق العرب وعراق العجم ولايةً ثالثة تضم كل ما هو إلى الشرق والشمال من العراق إلى بلاد ما وراء النهر وإلى السند والبنجاب وعليها وال مقره الكوفة ويتبعه عمال على خراسان وعمان والبحرين والبصرة والسند والبنجاب، ثم الجزيرة وأرمينية وأذربيجان وبعض جهات آسيا الصغرى، وهى الولاية الرابعة أما الولاية الخامسة وهى أهمها جميعا فتضم الشمال الإفريقى إلى الغرب من مصر وجزر البحر المتوسط والأندلس وحاضرتها القيراون ولواليها عامل على الأندلس فى قرطبة وآخر على طنجة وجزر المتوسط.

وكان الولاة أداةً للحكم المركزى وعنواناً له فكما كان الخليفة كان ولاته، فولاة عمر غير ولاة عثمان وهؤلاء كانوا غير ولاة أمية ثم كان الولاة على عهد العباسيين شيئاً آخر، فكان عمر يحاسب ولاته ويريدهم على شاكلته ولم تكن تأخذه بهم رحمة فى شبهة وقد خطب فى الناس يوماً فقال: «إنى لم أستعمل عليكم عمالاً ليضربوا أبشاركم وليشتموا أعراضكم، ويأخذوا أموالكم ولكنى استعملتهم ليعلّموكم كتاب ربكم وسنةّ نبيكم فمن ظلمه عامله بمظلمة فلا إذن له علىّ ليرفعها إلىّ حتى أقصّه منه» وكتب إلى أمراء الأجناد: «لا تضربوا المسلمين فتذلوهم ولا تحرموهم فتكفروهم، ولا تجمروهم فتفتنونهم ولا تنزلوهم الغياض

فتضيعوهم». وهو من قال أول خلافته: «والله لا يحضرنى شىء من أمركم فيليه أحد من دونى». ويقول هيكل: إنه قد بلغ من صدقه فى ذلك أنه كان يلى الكبير والصغير من الشئون فكما كان ينظم شئون الجند ويولى العمال ويدير سياسة الدولة ويقضى بين الناس بالعدل، كان لا يذر صغيرةً يستطيعها إلا قام بها، رآه علىّ بن أبى طالب يعدو إلى ظاهر المدينة فقال له: إلى أين يا أمير المؤمنين؟ قال: قد ندّ بعير من إبل الصدقة فأنا أطلبه. قال علىّ: قد أتعبت الخلفاء من بعدك.

وكان يجمع عماله بمكة فى موسم الحج، يسألهم عن أعمالهم ويسأل الناس عن أعمالهم، وكان يحصى أموالهم قبل ولايتهم فإذا زادت بعدها مما يضع نزاهتهم موضع الشبهة قاسمهم مالهم، أو يستولى على كل زيادة فيه ويقول: «نحن إنما بعثناكم ولاةً ولم نبعثكم تجاراً». وقد جاءه أن أبا عبيدة كان يوسع بالشام على عياله فنقصه من عطائه حتى شحب لونه وتغيرت ثيابه وساء حاله، فلما عرف ما صار إليه أمره قال: «يرحم الله أبا عبيدة، ما أعف وأرحم». وردّ عليه ما كان حبسه عنه فإذا سمع بعامل يتجرد لخير الرعية اغتبط به وأثنى عليه، فقد كتب إلى عمير بن سعد وكان قد ولاه على حمص يقول: «أقبل بما جبيت من فىء المسلمين». فلما أقبل وسأله عما صنع قال: «بعثتنى حتى أتيت البلد فجمعت صلحاء أهلها فوليّتهم جباية فيئهم حتى إذا جمعوه وضعته مواضعه ولو نالك منه شىء لأتيتك به» قال عمر: «فما جئتنا بشىء». فلما عرف أنه أنفق كلّ شىء على أهل حمص قال: «جددوا لعمير عهداً». وعمير هذا هو الذى خطب فى أهل حمص فقال: «لا يزال الإسلام منيعاً ما اشتدّ السلطان وليست شدّة السلطان قتلاً بالسيف أو ضرباً بالسوط، ولكن قضاءً بالحق وأخذاً بالعدل». وهو من قال فيه عمر: «وددت لو أن لى رجلاً مثل عمير بن سعد أستعين به على أعمال المسلمين».

ولم يكن عمر يرى أن له بسبب الخلافة حقاً يزيد على ما لغيره، وقد سئل عما يحل له من مال الله فقال: «أنا أخبركم بما استحلّ منه، يحلّ لى حلتّان حلّة فى الشتاء وحلّة فى القيظ وما أحجّ عليه وأعتمر من الظهر وقوتى وقوت أهلى كقوت رجل من قريش ليس بأغناهم ولا بأفقرهم ثم أنا بعد رجل من المسلمين يصيبنى ما أصابهم». واشتكى عمر يوماً فوصف له العسل وفى بيت المال عكة منه، فلما كان على المنبر قال: «إن أذنتم لى فيها وإلا فإنها على حرام».

فأذنوا له ورأى المسلمون شدّته على نفسه فذهبوا إلى ابنته حفصة أم المؤمنين فقالوا لها: «أبى عمر إلا شدّةً على نفسه وحصراً وقد بسط الله فى الرزق فليبسط فى هذا الفىء فيما شاء منه وهو فى حلٍّ من جماعة المسلمين». فلما دخل عليها أبوها أخبرته بما قالوا، وكأنما قاربت

هواهم فقال: «يا حفصة بنت عمر، نصحت قومك وغششت أباك، إنما حق أهلى فى نفسى ومالى فأما فى دينى وأمانتى فلا».

وذلك كان شأن عمر فى حكمه وهو من قال لعمرو بن العاص: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً». وكان شأنه مع ولاته كشأنه مع نفسه عفّة وعدلاً ونزاهة وإنكاراً للنفس وتجرداً للحق والواجب، سقنا منه ما يصوّر لنا كيف كان الحكم فى صدر الإسلام وكيف انقلب إلى النقيض فانتكس المسلمون ووقفوا دون إتمام الرسالة التى بعث الله وحملها نبيّه لتكون دين العالمين ولتكون أساس حضارة عالمية تشمل العالم بالحق والخير والجمال وتضفى على الناس سعادة الدنيا والآخرة.

فلما كان عثمان آثر أهله وذوى قرباه بالمناصب، وكان - كما يقول سيد أمير على - فاضلاً ورعاً أميناً إلا أنه كان ضعيفاً وقد تقدمت به السن فوقع تحت نفوذ أسرته وانقاد إلى كاتبه مروان بن الحكم أكثر بنى أمية دهاءً «فانبعث النزاع القديم بين بنى هاشم وبنى أمية بعد أن خمد أو كاد فى عهد الشيخين وجرّ فى أذياله أسوأ النتائج وأشدّها هولاً على المسلمين». فقد عزل عثمان أكثر الولاة الذين عينهم عمر وبدّلهم بولاة من ذوى قرباه وآثر آخرين منهم بصلات من بيت المال وكان أميل إلى اللين والرفاهية ورغد العيش فلما سئل فى ذلك قال: «يرحم الله عمر، ومن يطيق ما كان عمر يطيق».

ولم يكن ولاة عثمان كما كان ولاة عمر فقد كانوا أحداثاً لا يصلحون للولاية ولا يقدرون عليها ولا ينصحون للدين ولا يخلصون لله ورسوله - كما يقول طه حسين - فولى الوليد بن عقبه وقد وسمه القرآن بالفسق على الكوفة مكان سعد بن أبى وقاص بطل القادسية وأول رام فى الإسلام ومن فداه النبى بأبيه وأمه حين قال له يوم أحد: «ارم سعد فداك أبى وأمى» وولى عبد الله بن عامر مكان أبى موسى الأشعرى وعبد الله بن سعد بن أبى السرح مكان عمرو بن العاص وآثر معاوية بالشام كله بعد أن ضم إليه ولاية حمص وفلسطين. وكانوا يستأثرون بالفيء والغنائم لأنفسهم ولبيت المال دون المحاربين قائلين إن الفيء لله وليس للمحارب غير أجره ولعل ما نالهم من الأموال كان أكثر مما نال بيت المال ثم تركهم يسرفون فى العنف بالرعية ضرباً ونفياً وحبساً فاجترأ عبد الله بن سعد بن أبى السرح على أن يضرب بعض من شكوه إلى الخليفة عثمان حتى انتهى بأحدهم إلى الموت فأين من هذا ما كان من عمر حين اقتصّ من عمرو بن العاص ومن ابنه لمن شكاهما إليه.

وكانت ردّة فى سياسة الحكم؛ فالولاة عمال الخليفة وكما يكون الخليفة يكون عماله، فلما

انحرفت الخلافة إلى السلطة والملك أصبح الولاة أداة قهر وإرغام يحملون الرعية على طاعة السلطان وكانوا لذلك أقرب الناس إليه وآثرهم بثقته فتكوّنت حول الخلفاء طبقة أرستقراطية تستعلى على الرعية ولم يخفف من استعلائها وغلوائها غير صراحة البدوى وأحكام الفقهاء الذين كانوا يواجهون الخليفة ويحاجونه فى الحق ويجابهونه بآية من القرآن أو ببيت من مأثور الشعر.

واستأثر عرب الشام على عهد الأمويين بمناصب الولاية وبغيرها من مناصب الدولة فظلت الدولة عربيةً خالصةً تقوم على عصبية العرب وسيادة الفتح وأصبح الوالى فيها خادماً لمآرب الخليفة، كلّ ما يعنيه فى المقام الأوّل دعم سلطة الخلافة وسلطان الدولة وقد يقوم بجباية الخراج أو يقوم بها عامل من قبل الخليفة هو «صاحب الخراج».

وثمة ظاهرة جديدة لم تكن من قبل يقول «سيد أمير على» إنها جرّت على الدولة أوخم العواقب فقد هجر كبار الموظفين مقار أعمالهم إلى الحاضرة ينعمون بمباهجها وأقاموا وكلاء عنهم يقومون بأعمالهم، فاهتبلوها فرصةً للإثراء وابتزاز أموال الدولة فكثرت الرشوة وعم الاختلاس.

ولا يختلف شأن الولايات فى العصر العباسى عنه فى العصور الأموى إلا أن أقدارها تباينت فمنهم صاحب الحظوة من الخليفة لولائه وثقة الخليفة به أو لمآثره وخدماته للدولة فقد صارت أفريقية فيما وراء صحراء ليبيا وتبعها صقلية ولاية شبه مستقلة ولاها «السفاح» عبد الله بن حبيب وكانت مصر لوال آخر.

ومن قبل أقطع معاوية عمرو بن العاص مصر بخراجها وتلك من طبائع الاستبداد فحيث يرضى الخليفة تفيض الصلات ويكثر العطاء وحيث يكون الولاء للسلطان يعم الإغداق وتعظم المناصب، فمن الولاة من كان صاحب حظوة ومنهم من يلى الولاية فلا يؤتمن أن يبقى بها طويلا فلم يكن المنصور ممن يطيل فى خدمة ولاته، فإذا عزلهم حاسبهم فى أموالهم حساباً عسيراً، وإذا وقعت بهم ريبة صادر أموالهم وكان عقابهم صارما.

ولم يعد للولاة ما كان لهم من نفوذ على عهد الأمويين غير أنهم لم يكونوا عربًا خلصاء فقد احتل الموالى أكثر مناصب الدولة وأصبحت لهم مكانة أثيرة على العرب، وإن لم يكن هذا مما قلل من شأن الولاة، ولكن المركزية الشديدة التى سار عليها الخلفاء الأول من بنى العباس هى التى أضعفت من شأن الولاة فلم يعد للوالى غير إمامة الصلاة وإمارة الجند، وجرى بعض الولاة ممن لهم الحظوة أن كانوا من قرابة الخليفة، أو من كبار قواده على الإقامة فى بغداد وإنابة من يقوم مقامهم فى الولاية، فلما ضعف سلطان الدولة على أطرافها

استقل هؤلاء النواب بما كانوا عليه فكانت الدولة الطولونية والأخشيدية فى مصر، والصفارية والطاهرية والسامانية فى المشرق.

ويرى الماوردى أن الإمارة على الولايات كانت على ثلاثة أوجه:

إمارة استكفاء: وهى التى يفوض فيها الخليفة من يختاره للولاية تفويضاً عاماً فى كلّ شئونها «فيشمل نظره فيها - كما يقول - على سبعة أمور: أحدها النظر فى تدبير الجيوش وترتيبهم فى النواحى وتقدير أرزاقهم، إلا أن يكون الخليفة قدرها فيذرها عليهم والثانى النظر فى الأحكام وتقليد القضاة والحكام، والثالث جباية الخراج وقبض الصدقات وتقليد العمال فيها، وتفريق ما استحق منها، والرابع حماية الدين والذب عن الحريم ومراعاة الدين من تغيير أو تبديل، والخامس إقامة الحدود فى حق الله وحقوق الآدميين والسادس الإمامة فى الجمع والجماعات حتى يقوم بها أو يستخلف عليها والسابع تسيير الحجيج من عمله ومن سلكه من غير أهله حتى يتوجهوا معانين عليه، فإن كان هذا الإقليم ثغرًا متاخمًا للعدو، اقترن بها ثامن، وهو جهاد من يليه من الأعداء وقسم غنائمهم فى المقاتلة وأخذ خمسها لأهل الخمس».

وإمارة استيلاء: وهى أن يستولى الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها ويفوض إليه تدبيرها وسياستها فيكون الأمير باستيلائه مستبدا بالسياسة والتدبير والخليفة بإذنه منفذا لأحكام الدين، ويراها «خروج على عرف التقليد المطلق».

وإمارة خاصة: بمعنى أن يقصر الخليفة عمل الوالى على تدبير الجيش وسياسة الرعية وحماية البيضة والذب عن الحريم، دون التعرض للقضاء والأحكام أو لجباية الخراج والصدقات.

وقد نظر الماوردى فى أحوال عصره فوصف الولايات وقسمها على مارآها، وكان ماجد منها على ما سبق هو «إمارة الاستيلاء» وفيها يعتز الوالى أو الأمير بقوته على الخليفة، ويحمله على الرضوخ له وإجابة مطالبه، فلا يرى الخليفة إلا أن يجيبه إلى ما يريد، فقد امتنع «بجكم» التركى عن ولاية الأهواز مع بقاء عامل الخراج بجانبه ولم يرض إلا أن يكون صاحب الاثنين ورضخ الخليفة لضعفه وخروج الأمر من يده، وكانت الإمارات منذ بداية القرن الرابع الهجرى جميعا من هذا القبيل وأصبح أربابها سلاطين وملوكا، فقد انحلت السلطة المركزية انحلالاً تامًّا وفقد الخلفاء كل نفوذ لهم، ولم يبق للخلافة غير سلطانها الدينى، إذ نجح الخلفاء العباسيون فى أن يضفوا على خلافتهم هالة من القداسة الإلهية،

فاجتمعت لهم سلطتا الدولة والدين، ووقر سلطانهم الدينى فى نفوس الناس حتى فاق سلطانهم الزمنى، وأصبح صوت الخليفة من صوت الله، يلتمس الأمراء والسلاطين والملوك منه حق التفويض حتى يصبح حكمهم شرعيًّا وتصبح طاعتهم واجبة وإلا وسموا بميسم الكفر والزيغ، وبهذا ضمنت الدولة العباسية بقاءها على مسرح التاريخ تقاوم عوامل الفناء زهاء خمسة قرون أو تزيد، ولم يقض عليها إلا بسقوط بغداد فى يد التتار عام ٦٥٦ هـ. ولولا قدوم هذه القوى الغريبة لبقيت الخلافة العباسية على ضعفها مصدراً للسيادة الشرعية فى الدولة يدين لها الأمراء والسلاطين بالولاء وإن لم يدينوا لها بالسلطة.

ويرى ابن الأثير أن الولاية منصب أثير لا يصلح له إلّا «رجل قد تكاملت فيه خصال أربع: حزم يتقى به عند موارد الأمورحقائق مصدرها، وعلم يحجزه عن التهور والتقرير فى الأشياء إلّا مع إمكان فرصتها، وشجاعة لا تفضها الملمات مع تواتر جوائحها وجود يهون تبذير الأموال عند سؤالها وسرعة مكافأة الإحسان إلى صالح الأعوان، وثقل الوطأة على أهل الزيغ والعدوان، والاستعداد للحوادث إذ لا تؤمن حوادث الزمان».

وهى بعض ما يصلح للحاكم أو للأمير من صفات الحكم فى النظرية السياسية ويذكر أبو العباس القلقشندى من مراسم تقليد الخلفاء العباسيين ولاة الأقاليم فيقول: «وإن كان الذى يوليه الخليفة من ملوك النواحى البعيدة عن حضرة الخليفة كملوك مصر إذ ذاك ونحوهم جهز له التشريف من بغداد صحبة رسول من جهة الخليفة، وهو جبة أطلس أسود بطراز مذهب وطوق من ذهب يجعل فى عنقه، وسواران من ذهب يجعلان فى يديه، وسيف قرابه ملبس بالذهب، وفرس بمركب من ذهب وعلم أسود مكتوب عليه بالبياض اسم الخليفة، ينشر على رأسه، كما كان يبعث إلى السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب ثم أخيه العادل فإذا وصل ذلك إلى السلطان فى تلك الناحية لبس الخلعة والعمامة وتقلد السيف وركب الفرس وسار فى موكبه حتى يصل إلى محل ملكه، وربما جهز مع خلعة السلطان خلع أخرى لولده أولوزيره أو أحد من أقاربه بحسب ما يقتضيه الحال حينئذ».

ويصف ابن الأثير من حال الدولة العباسية على عهد الراضى ما يصور انحلال الحكم المركزى فيقول: «ولم يبق للخليفة غير بغداد وأعمالها والحكم فى جميعها لابن رائق وليس للخليفة حكم، وأما باقى الأطراف فكانت البصرة فى يد ابن رائق وخوزستان فى يد البريدى، وفارس فى يد عماد الدولة بن بويه، وكرمان فى يد أبى على محمد بن الياس والرى وأصبهان والجبل فى يد ركن الدولة بن بويه، ويد وشمكير أخى مرداويج يتنازعان عليها

والموصل وديار بكر ومضر وربيعة فى يد بنى حمدان، ومصر والشام فى يد محمد بن طغج، والمغرب وأفريقية فى يد أبى القاسم القائم بأمر الله بن المهدى العلوى، وهو الثانى منهم ويلقب بأمير المؤمنين والأندلس فى يد عبد الرحمن بن محمد الملقب بالناصر الأموى، وخراسان وما وراء النهر فى يد أحمد السامانى وطبرستان وجرجان فى يد الديلم والبحرين واليمامة فى يد أبى طاهر القرمطى».

ويقول صاحب الفخرى فى ذلك: «وفى أيام الراضى ضعف أمر الخلافة العباسية فكانت فارس فى يد على بن بويه والرى وأصفهان والجبل فى يد أخيه الحسن بن بويه، والموصل وديار بكر وديار ربيعة ومضر فى أيدى بنى حمدان، ومصر والشام فى يد محمد بن طغج، ثم أيدى الفاطميين والأندلس فى يد عبد الرحمن بن محمد الأموى، وخراسان والبلاد الشرقية فى يد نصر بن أحمد السامانى».

ويقول عن الراضى إنه: «كان شاعراً فصيحاً لبيباً ختم الخلفاء فى أشياء منها: أنه آخر خليفة دوّن له شعر، وآخر خليفة انفرد بتدبير الملك، وآخر خليفة خطب على منبر يوم الجمعة وآخر خليفة جالس الندماء ووصل إليه العلماء، وآخر خليفة كانت مراتبه وجوائزه وخدمه وحجابه تجرى على قواعد الخلفاء المتقدمين».

لم تعد الخلافة إذن غير صورة دينية ولم يعد من الولاة إلّا من هو ملك أو سلطان وما كانوا فى حاجة إلى الخلافة، لولا أنها بما لها من قداسة فى نفوس الناس كانت تضفى على الحاكمين شرعيةالحكم، فإن لم يبق لها شأن فقد بقيت منارةً لوحدة العالم الإسلامى لا يجرؤ وال مهما انتهى إليه من سلطان أن يحكم دون رضى الخليفة فيعلن رضاه وتقام لهذا الرضى المراسم والشهود فيعلم الناس جميعاً أن حكم الله سار بينهم، واجتمع الملوك والسلاطين على هذا فظلوا فى الظاهر ولاةً له يحكمون باسمه وإن لم يكن له من الحكم شىء.

وتؤخذ باسمه الدنيا غلابا وما من ذاك شىء فى يديه

وهكذا أصبح الولاة سلاطين وملوكا مستقلين أو شبه مستقلين.

الوزارة والوزراء:

ولم يتخذ الخلفاء من الراشدين ولا من الأمويين وزراء يقومون بتنفيذ أوامرهم أو يفوضونهم فى أعمالهم أو فى بعضها، وإن عرفوا الوزارة ومعناها فكان مما عرف أن أبا بكر

وزير النبى، أو هكذا دعاه من عرف من العرب هذا التقليد فى أنظمة الفرس والروم والأحباش، وفى القرآن الكريم على لسان موسى:

(واجعل لى وزيراً من أهلى . هارون أخى . اشدد به أزرى . وأشركه فى أمرى)[1].

وفيها دار من حوار بين المهاجرين والأنصار فى سقيفة بنى ساعدة هذا القول: «منا الأمراء ومنكم الوزراء»، وكان العباسيون أوّل من استوزر الوزراء وسن لهم المراسم وعين لهم المراتب والأعمال ففوضوهم بالأمر أو أناطوا بهم التنفيذ وجعلوهم دونهم فى الولاية والمرتبة فكان الوزير يلى الخليفة فى مناصب الدولة وأعمالها وإن كان تبعاً له يحل عليه الرضا فيعلو أو يناله السخط فيدنو أو يكون مصيره السيف والنطع فما كان أيسر من الغدر به وقتله إذا ما تغير عليه الخليفة لريبة منه أو غضب عليه.

ويقول صاحب الفخرى إن: «الوزارة لم تشهد قواعدها وتتقرر قوانينها إلاّ فى دولة بنى العباس، فأما قبل ذلك فلم تكن مقننة القواعد ولا مقررة القوانين بل كان لكلّ واحد من الملوك أتباع وحاشية، فإذا حدث أمر استشار ذوى الحجا والآراء والصائبة فكل منهم يجرى بجرى وزير فلما ملك بنو العباس تقررت قوانين الوزراء وسمى الوزير وزيراً. وكان قبل ذلك يسمى كاتباً أو مشيراً».

ويقول: «إن أول وزير وزر لأول خليفةعباسى حفص بن سليمان أبو سلمة الخلال» وقد فوض إليه السفاح الأمور وسلم إليه الدواوين، ولقب وزير آل محمد وفى النفس أشياء، وكان قد نالته شبهة الولاء للعلوين «وخاف السفاح إن هو قتل وزيره أبا سلمة أن يستشعر أبو مسلم ويتنمر، فتلطف لذلك وكتب إلى أبى مسلم كتاباً يعلمه فيه بما عزم أبو سلمه من نقل الدولة عنهم ويقول له، إننى قد وهبت جرمه لك - وباطن الكتاب يقتضى تصويب الرأى فى قتل أبى سلمه - وأرسل الكتاب مع أخيه المنصور، فلما قرأ أبو مسلم الكتاب فطن لغرض السفاح، فأرسل قوماً من أهل خراسان قتلوا أبا سلمة».

ويصف سيد أمير على مراسم تعيين الوزير فيقول إنها بلغت حدّ الروعة والبهاء «فكان من يستوزره الخليفة يأتى إلى القصر بعد أن يصله الكتاب الرسمى وكان يحمله إليه أميران من أمراء الدولة فإذا وصل باب الخليفة قدمه الحاجب إليه فيؤدّى يمين الطاعة، ويحدثه قليلاً، ثم يقصد حجرةً أخرى يرتدى فيها ملابس التشريفة، ويعود فيقبّل يد الخليفة، وينصرف إلى الديوان ممتطياً صهوة جواد مطهم، وبين يديه الأمراء ورجال الجيش وكبار

---

(١) طه: ٢٩ - ٣٢.

الموظفين، ورجال البلاط وحاشية الخليفة وحجابه، فإذا وصل إلى الديوان استقبل استقبالاً حافلاً وقرئ عليه مرسوم التعيين».

ويقص صاحب الفخرى أن الناصر حين استوزر «مؤيد الدين محمد ابن برز القمى خلع عليه خلع الوزارة، ثم جلس القمى فى منصب الوزارة والناس جميعاً بين يديه، فبرز من حضرة الخليفة مكتوب لطيف فى قدر المختصر بخط يد الناصر فقرئ على الجمع فكان فيه: بسم الله الرحمن الرحيم. محمد بن برز القمى نائبنا فى البلاد والعباد، فمن أطاعه فقد أطاعنا، ومن أطاعنا فقد أطاع الله ومن أطاع الله أدخله الجنة، ومن عصاه فقد عصانا، ومن عصانا فقد عصى الله، ومن عصى الله أدخله النار».

ويقول: «فنبل القمى بهذا التوقيع فى عيون الناس، وجلّت مكانته وقامت له الهيبة فى الصدور».

وقلّ من نجا من الوزراء من بطش الخليفة وما أكثر من ذهب منهم بين قتيل أو رهين الحبس حتى تدركه المنية وقلّ من خرج منها سليمًا ناجياً بنفسه وماله.

وكان من الوزراء من يفوّض بتدبير الأمور. «برأيه وإمضائها على اجتهاده» وله أن يقوم بكل شىء لا يستأذن فيه وإن كان عليه أن يخطره به، إلّا فى ثلاثة أمور لا يتناولها التفويض وهى ولاية العهد، وعزل من ولّاه الخليفة أو قلّده أمراً، أو استعفاء الأمة من الإمامة، فهذا للخليفة دون الوزير، وفيما عدا ذلك فموكول به، ولم يفوّض الخلفاء الأول من العباسيين: السفاح والمنصور والمهدى وزيراً بذلك، فكان وزراؤهم وزراء تنفيذ ليس لهم من الأمر إلّا تنفيذ أوامر الخليفة وإن كان المهدى أكثر اعتماداً على الوزراء من سلفيه، فقد استقر الملك وثبتت دعائم الدولة وآن للخليفة أن يلهو وأن يفرغ بعض الشىء إلى أبهة الملك.

ويذكر الماوردى الفرق بين وزارة التفويض ووزارة التنفيذ فيقول: «ويكون الفرق بين هاتين الوزارتين بحسب الفرق بينهما فى النظرين، وذلك من أربعة أوجه:

أحدهما: أنه يجوز لوزير التفويض مباشرة الحكم والنظر فى المظالم وليس ذلك لوزير التنفيذ.

والثانى: أنه يجوز لوزير التفويض أن يستبد بتقليد الولاة وليس ذلك لوزير التنفيذ.

والثالث: أنه يجوز لوزير التفويض أن ينفرد بتسيير الجيوش وتدبير الحروب وليس ذلك لوزير التنفيذ.

والرابع : أنه يجوز لوزير التفويض أن يتصرف فى أموال بيت المال يقبض ما يستحق له، ويدفع ما يجب فيه وليس ذلك لوزير التنفيذ.

وليس فى غير هذه الأربعة ما يمنع أهل الذمة منها ....ولهذه الفروق الأربعة بين النظرين افترقا فى أربعة من شروط الوزارتين.

أحدهما: أن الحرية معتبرة فى وزارة التفويض وغير معتبرة فى وزارة التنفيذ.

والثانى: أن الإسلام معتبر فى وزارة التفويض وغير معتبر فى وزارة التنفيذ

والثالث: أن العلم بالأحكام الشرعية معتبر فى وزارة التفويض وغير معتبر فى وزارة التنفيذ.

والرابع :أن المعرفة بأمور الحرب والخراج معتبرة فى وزارة التفويض وغير معتبرة فى وزارة التنفيذ.

فافترقا فى شروط التقليد من أربعة أوجه، كما افترقا فى حقوق النظر من أربعة أوجه، واستويا فيما عداها من حقوق وشروط».

وكان للوزراء ما للخلفاء من أبهة الملك وجاهه ونعمته وثرائه، فمنعوا ومنحوا ومدحهم الشعراء وسارت بذكرهم الركبان، وظلو ينعمون بالأبهة والقوّة حتى عظم نفوذ قوّاد الجند واستبدّوا بالخلفاء فأصبحت لهم السلطة وغدت لهم الإمارة وكان ابن رائق أوّل من قلّده الخليفة لقب «أمير الأمراء» ولم يبق للوزارة ما كان لها من سلطان، ولم يعد للوزير من الوزارة غير مراسمها وأصبح أمرها بيد أمير الأمراء يعين من يشاء ويعزل من يشاء.

ويقول صاحب الفخرى إن الخليفة الراضى لما رأى عجز وزيره سليمان ابن الحسن بن مخلد «أرسل إلى ابن رائق، وهو أكبر الأمراء، فاستماله، وسلم الأمور إليه ورتبه أمير الأمراء، وكلفه تدبير المملكة، فانضم إليه أمراء العسكر وصاروا حزباً واحداً وحضروا بين يدى الخليفة فأجلسهم فوق الوزير، واستبد ابن رائق أمير الأمراء بالأمور وولّى النظار والعمال ورفعت المطالعات إليه وردّ الحكم فى جميع الأمور إلى نظره ولم يبق للوزير سوى الاسم من غير حكم ولا تدبير، ومن تلك الأيام اضطهدت الخلافة العباسية وخرجت الأمور منها، واستولى الأعاجم والأمراء وأرباب السيوف على الدولة وجبوا الأموال وكفّوا يد الخليفة وقرروا له شيئا يسيراً وبلغة قاصرة ووهن من يومئذ أمر الخلافة».

وأصبح منصب أمير الأمراء لمن غلب من قواد الجند وأمراء النواحى فتقلب بينهم فكان لبجكم التركى أحد قواد ابن رائق، وقد شقّ عليه عصا الطاعة، ثم لغيره حتى آل الأمر

لبنى حمدان ولم يطل عهدهم ببغداد، فطردهم منها« توزون » التركى وتقلّد إمرة الأمراء ثم كانت لتركى آخر هو « ابن شير زاد » حتى غلب بنو بوية فصار الأمر لهم واستبدوا بالخلفاء وحجروا عليهم فلم يعدلهم غير المخصصات التى حددوها لهم وأجروها عليهم، ولم يتركوا لهم من يقوم بأعمالهم غير كاتب باسم « رئيس الرؤساء وصارت الوزارة من جهتهم والأعمال إليهم » - كما يقول صاحب الفخرى - واستأثروا وحدهم بلقب أمير الأمراء غير ألقاب أخرى أضفاها الخليفة عليهم، ونعته لم يكن له فيها من شىء إلا أن يصدر المراسيم ويقيم المراسم، فقد كانت فى نظر العامة مما يزيد من قدر الأمراء ويعلى من شأنهم. فبينما كانت ألقاب الخليفة مما يدل على الولاية الدينية كالمستنصر بالله والمستعين بالله والمعتمد على الله والمقتصد بالله كانت ألقاب الأمراء الحاكمين مما يدل على السيادة والسلطان كعضد الدولة وصمصام الدولة وبهاء الدولة وشرف الدولة وسلطان الدولة وجلال الدولة من ألقاب البويهيين، وركن الدولة وناصر الدولة وسيف الدولة من ألقاب الحمدانيين .

وبضعف السلطة المركزية ضعف سلطان الدولة على أجزائها فقامت الدويلات المستقلة كدولة الأدارسة فى المغرب والأغالبه فى تونس والطولونية والإخشدية والفاطمية والأيوبية فى مصر، والطاهرية ثم الصفارية والسامانية ثم الغزنوية والبويهية والحمدانية فى المشرق حتى غدا الأمر للأتراك السلاجقة، ولم يعد للخليفة مع هذه الدويلات إلاّ أن يخلع الخلع وألقاب التشريف ويقيم المراسم بمنحها.

واستمرت الوزارة فى هذه الدويلات كما كانت فى مقر الخلافة ونبه فيها وزراء عظام كالفضل بن العميد وزير ركن الدولة بن بويه وهو من قيل فيه : « بدئت الكتابة بعبد الحميد وختمت بابن العميد »، والصاحب إسماعيل بن عباد وزير مؤيد الدين بن ركن الدولة بن بويه، والخوجة حسن الملقب بنظام الملك وزير ألب أرسلان وملكشاه ويراه سيد أمير على « أقدر وزراء الإسلام طراً بعد يحيى البرمكى » ويقول فيه إنه « ليس أدلّ على عبقريته وقدرته الفذّة من الأعمال العظام التى قام بها فى إدارة شئون الدولة، فساد الأمن كافة نواحى الدولةمن الصين شرقاً إلى البحر المتوسط غرباً ومن كورجيا شمالاً إلى اليمن جنوباً » ويقول : « إنه طاف بأنحاء الدولة اثنتى عشرة مرة متفقداً أحوال الرعية، ولم ينس أن يحسن إلى الفقراء والفلاحين فى تجواله » ومن هؤلاء الوزراء النابهين القاضى الفاضل وزير صلاح الدين الأيوبى .

ومن ألقاب الحكم فى هذا العصر الحافل بالأحداث والمؤامرات والدسائس والحروب والمنافسات وضروب القسوة والحكام العظام والهمل على حدّ سواء، لقب السلطان ولقب الملك، وكان الواثق أوّل من لقب قائده « اشناص » بلقب السلطان تفخيماً له، فلم يكن له

حينذاك دلالة أكثر من هذا فأطلق على الوزراء جوازاً كما كان من ألقاب حاكم بغداد أو حاكم دمشق فلما صار الأمر لبنى بويه كان من ألقابهم يمنحه الخليفة لهم ثم صار لغيرهم ويحتفل الخليفة بتقليد السلطان احتفالاً رائعا، يرتدى فيه الأمير حلّةً مزركشةً من الحرير ويخلع عليه الخليفة سبع خلع ويضع على رأسه تاجاً مرصعاً ويقلده سوارين وسيفين ويعقد له لوائين دلالةً على ماله من سلطة عسكرية وأخرى مدنية، أحدهما مزدان بالفضة على مثال ما يمنح للأشراف والآخر بالذهب كلواء أولياء العهد، ويتلى مرسوم التولية فى حشد حافل ويلقب بما يشير إلى تأييده للدولة كلقب ناصر الدولة وعضد الدولة وسيف الدولة.. إلخ. ثم يقبّل يد الخليفة فى ختام المراسم، وقد جلس فى قبة التاج على سدته وعلى كتفيه بردة النبى وعلى رأسه العمامة وبين يديه القضيب كما جاء فى وصف ابن خلكان لتولية محمد بن ملكشاه السلطنة بحضور أخيه سنجر.

أما لقب الملك فقد أنشئ بعد ذلك وكان مع لقب السلطان أو بدونه ويقرن كلقب السلطان بما يدل عليه من صفات، وأول من لقب به هو «نور الدين محمود زنكى» فسمى الملك العادل.

وكانت تلك الألقاب والشارات والرسوم تقليداً جديداً لم تعرفة الدولة الإسلامية إلّا فى دور الانحلال الأخير ولعله كان مما دعت الحاجة إليه فالأمراء يشرفون فى نظر العامة بما يخلعه الخليفة عليهم من ألقاب التفخيم والتعظيم والخليفة فى ضعفه توّاق إلى مثل هذه الرسوم التى لم يبق له من مظاهر السيادة غيرها.

التشريع والقضاء:

يقوم التنظيم السياسى للدولة فى إطاره العام على أساس محدّد من العلاقة بين الرعايا وبين القانون الذى يسيرهم ويحكمهم، ففى القانون تتمثل طبيعة الدولة وتتميز عن غيرها من المجتمعات السياسية حيث يحدد الدستور الطريقة المثلى لأوضاع القانون وحدوده. فالقانون هو مجموعة الأوامر والنواهى التى تطبقها الدولة على رعاياها ومهما كانت صورة الدولة ومهما كان مصدر القانون فإنه لا يعدو ذلك أبداً، حتى قيل إن كليهما – القانون والدولة – يتلاحمان تلاحماً شديداً فلا يمكن أن نتصوّر فكرة القانون فى غيبة الدولة أو بعيداً عنها أو نتصور دولة بغير قانون، وإن كنا لا ننكر أن الدولة ليست من خلق القانون ذاته وإنما هى وليدة التطور الحتمى لأحداث تاريخية تنتهى بانتقال السلطة من الشخص المتميز فى الجماعة السياسية إلى الدولة باعتبارها الرباط الأعلى للجماعة السياسية وبتحولها من

صورتها الشخصية التى تعمل لحساب الفرد إلى صورتها النظامية التى تعمل لحساب الحياة العليا للجماعة ولصالحها العام وتلتزم بقانون الدولة.

فإذا قلنا إن الدولة نظام قانونى، فإنما نصف تشابك العلاقات الاجتماعية وقدرة الدولة على تحقيق الاتساق بينها بالقهر والإرغام، وإن كان مصدرهما الرضا إذ «لا تعدّ النظرية القانوينة للدولة نظرية حق – كما يقول لاسكى فى مدخل للسياسة – ما لم تتضمن عنصراً آخر هو ما نسميه تبرير الناس للقانون» وهو أساس الرضا ففى المجتمع الثيوقراطى يستمد القانون مبرراته من قداسة مصدره، والقانون الطبيعى يبرر طاعته بأن مبادئه وليدة الطبيعة الأساسية للموجودات، ويرى توما الأكوينى أن القانون صورة للعقل الإلهى، فإذا أطاعه الناس وهو واجب الطاعة فإن طاعتهم له تتسق والإرادة الإلهية التى تسير العالم ولا تقبل التغيير، بينما يرى دعاة العقد الاجتماعى أن طاعة الناس للقانون مصدرها الرضا القائم على التعاقد إلّا أن القانون مهما كان مصدره فإن غايته الحق الذى تقرّه الدولة ووسيلته القهر والإرغام بفرض العقوبات على من يخلّ به ، وإن كان أفضل نسق من الأوامر القانونية هو ما تضمن أقل قدر من الإرغام وذلك حين يحلّ وازع الضمير محل الخوف من العقاب .

ولا يغيب عن بالنا أن القانون لا يمثل ذاته إلا من حيث فاعليته أما فى مضمونه فإنه يتطابق والسلوك الاجتماعى أو يجب أن يطابق السلوك الاجتماعى وأن يحقق مصلحة الجماعة ويصون مصالح الفرد، فالقانون الذى لا يطابق السلوك الاجتماعى ولا يحقق مصلحة الجماعة والفرد على السواء قانون جائر ومصيره الزوال فليس من مصلحة الدولة أن تضع قانوناً لا يطابق المصلحة العامة للمجتمع أو يناقض ضميره الاجتماعى فمهما كان الطاغية الذى يحكم لا بدّ له أن يتملّق عواطف الجماهير فى ناحية بقدر ما يسلبهم حقوقهم فى ناحية أخرى، والطاغية إذ يحكم لا ينشد غير الاستئثار بالسلطة فإذا ضمن بقاء السلطة فى يديه كان عليه أن يخلق نوعاً من التوازن بين السلطة والرضا فلا تعصف السلطة بالرضا ولا يكون الرضا وسيلةً لسلب السلطة .

فالدولة ليست غير مجتمع إنسانى يعيش داخل رقعة محدودة من الأرض وهذا المجتمع الإنسانى يتكون من حكام ومحكومين أو من حكومة وشعب، والحكومة هى مجموعة الأفراد الذين يمارسون تطبيق القانون على أفراد المجتمع أو على شعب داخل حدوده وهم من يمثلون سلطة الدولة وبقدر ما تشبع هذه السلطة مطالب المجتمع بقدر ما تؤكد كيان الدولة وقدرتها على الاستمرار، ويعنى ذلك أن السلطة تقوم فى الأصل على تنظيم الطريقة التى تشبع

بها مطالب المجتمع ممثلةً فى الأوامر القانونية التى تصدرها فالقانون أو التشريع هو التعبير الإيجابى عما يريده المجتمع، وفيه يتجسد الاعتقاد الفكرى والوجدانى للناس على غاية واحدة وهدف مشترك فى تلك الظاهرة التى نسميها السلطة .

وبهذا الإلتقاء الفكرى والوجدانى على عقيدة التوحيد تحولت الجماعة الإسلامية إلى جماعة سياسية تسوس أمورها وترعاها للدفاع عن هذه الغاية المشتركة فكانت الحرب أوّل ما تمرّست به هذه الجماعة الناشئة من شئون السياسة وهى الظاهرة الأولى التى تؤذن بقيام الدولة فإن أوّل ما تظهر به السلطة فى الدولة هو قدرتها على حماية رعاياها وحماية ممتلكاتهم، فما أن استقامت للمسلمين حياتهم الجديدة فى المدينة بعد الهجرة حتى بعث محمد بالمغازى والسرايا ترود طريق قريش إلى تجارتها ولا تلتحم بقتال مع من تواجهه من رجالها ليدل بقدرة المسلمين على مواجهة من يتصدى لهم أو يفتنهم عن دينهم أو يعوق حريتهم فى الدعوة أو يحاول إعناتهم فى مهجرهم كما حاولت قريش من قبل مع من هاجر إلى الحبشة حين حاولت ردّهم إليها.. وقد أباح الإسلام الحرب دفاعاً عن النفس ودفاعاً عن العقيدة كما أنكر حرب الاعتداء (ولا تعتدوا إنّ الله لا يحبّ المعتدين) .

وكانت الحرب أوّل ما تمرست به الجماعة الإسلامية الناشئة من شئون السياسة إذا استثنينا ما كان من تنظيم النبى لشئون هذه الجماعة فى مهجرها ولعلاقاتها بالأنصار من أهل المدينة وباليهود من سكانها وما كان قبل ذلك من بيعة العقبة قبيل الهجرة.

وقد تحولت الجماعة الإسلامية غداة التئامها بالمدينةإلى جماعة سياسية بحكم ما واجهت من ظروف حياتها الجديدة، ولعل ذلك كان من أسباب الخلط بين فكرتى الدين والدولة فى الإسلام، ولم يجمع النبى بينهما ولم يرد فى القرآن ما يشير إلى إقامة الدولة وإن ورد فيه ما يشير إلى الأمة الإسلامية بمعنى الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر : (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر)[٣]. وقريباً من هذا المعنى : (وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً)[٤].

ولم تكن الجماعة الإسلامية الأولى جماعةً سياسية بالمعنى العلمى لهذه العبارة إلّا أنها قد أخذت تمارس من النظر فى أمورها وإدارتها ما يجعلها شبيهةً بذلك، وكان ذلك مما أوجبته الضرورة فقد انتشر الإسلام بسرعة فاقت انتشار أى دين آخر، ثم كان هذا الانتشار وسط تجمع بشرى متجانس ولا ينتمى لدولة ولا تحكمه طاعة لسلطان، كما كان شأن المسيحية

(٣) آل عمران : ١٠٤.
(٤) البقرة : ١٤٣.

حين بشّر بها المسيح فى شعب يخضع لسيطرة الدولة الرومانية وقوانينها المقررة. فلما هاجر محمد بصحبة إلى المدينة فأصبحت للمسلمين ولهم فيها الكلمة العليا منذ لبى دعوة أهلها الكريمة وأصبح سيدهم المطاع ومعلّمهم الروحى تكوّن مجتمع جديد فى حياة جديدة تخالف فى كثير من قواعدها وتقاليدها وآدابها ما كان عليه القوم من قبل، وكان على هذا المجتمع أن يحيا حياة الدين الجديد، كما كان عليه أن يرقب عداوة المشركين وحلفائهم فقد أصبحت المدينة - كما يقول سيد أمير على - : البلد الوحيد المعرض لغارات كافة القبائل العربية المختلفة، فكان الواجب إزاء هذه الظروف يقضى فى أغلب الأحيان باتخاذ تدابير فعالة للمحافظة على جماعة المسلمين والاعتماد على الضغط إذا أخفق الإقناع، فإذا كان نبى النصرانية العظيم قد نصح أتباعة بالموادعة فمن قبيل المحافظة على الذات والدفاع عن النفس، وهى الغريزة نفسها التى حملت المسلمين على امتشاق الحسام محافظةً على الذات ودفاعاً عن النفس ثم كانت الحرب مما يعتز به العرب من تقاليدهم، وهى عندهم عنوان المنعة والعزة فدانوا لها وهذّب الإسلام منها فجعلها للدفاع وليس للاعتداء.

ولابدّ لكل جماعة من تقاليد تحكمها وعلاقات تجمع بينها ومعاملات تربط بين أفرادها، وهذه التقاليد والعلاقات والمعاملات هى التى تحكم التشريع حين تتحول الجماعة الإنسانية إلى جماعة سياسية تسنّ القوانين وتضع التشريع الذى يلائم حياتها وبيئتها فليست القوانين إلّا تعبيراً عن واقع فعلىّ لمطالب الجماعة الإنسانية وأوّل ما تلتزم به لحماية واقع الجماعة فى أخلاقها وفى سلوكها وفيما تعارفت عليه من تقاليد وعادات تتحوّل بالتشريع إلى أوامر قانونية، فليس للمشرع أن يغير مما قبلته الجماعة الإنسانية وتعارفت عليه ورأت فيه ما يحقق مصلحتها العامة، وإنما عليه أن يسنّ القانون الذى يطابقها ويحافظ عليها.

وقد جاء الإسلام بقواعد جديدة للحياة فحدّد السلوك والمعاملات والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية بما يتفق وروحه العظيم لتكون أساساً لحضارة إنسانية تعم العالمين هداها الحق والخير والجمال وتوفير الحياة وإعلاء كرامة الإنسان لا يضلّ فيه العقل ولا يتناقض معها منطق الأشياء . وما من دين من الأديان أو فلسفة من الفلسفات إلّا وتبغى وضع القواعد الأساسية لحياة الإنسان، ثم يأتى دور المشرع ليصوغ من هذه القواعد الأساسية قانون الدولة والحكم.

فالتشريع الإسلامى تشريع للحياة وللحضارة وليس تشريعاً للدولة فلما قامت الدولة كان عليها أن تلتزم بالشريعة التزام المشرع فى أى مجتمع آخر بالقواعد التى تحكم حياة المجتمع ويتسق فيها ضميره الاجتماعى فبالإضافة إلى ما جاء به من قواعد للمعاملات

والعلاقات الاجتماعية جاء بقواعد للأخلاق والسلوك وآداب الفرد وآداب الجماعة فتناولت الشريعة كلّ ما يقيم حياة الإنسان ويحقق خير البشرية ويهيىء المجتمع لحياة صالحة آمنة مطمئنة.

وليس التقيد بالتشريع الإسلامى مما يقيد من حرية الفرد أو حرية الجماعة أو يحجر على الإدارة العامة فيصمها بالجمودويحول بينها وبين التطور مع الزمان والمكان أو يدمغ الدولة بالثيوقراطية أو يخضعها لطائفة تستأثر وحدها بتفسير الشريعة ومراقبة أحكامها، فليس لهذه الطائفة وجود فى الإسلام، وليس بين الإنسان وخالقة وساطة وما من حجاب بين الله والناس، فالناس سواء فى إيمانهم وفى طاعتهم للخالق وفى حرصهم على إدراك ما أمر به الله وما نهى عنه وما جاء فى القرآن الكريم من التشريع - كما يقول هيكل - لا يعدو المبادئ العامة التى تقررها قواعد العدل مصورة فى مثلها الأعلى أما ما جاء فيه من تفصيل لبعض هذه المبادئ العامة فإنما يتناول أموراً بذاتها محصورة العدد، والمبادئ العامة التى قررها القرآن الكريم ضرورية لحياة الجماعة الحرة، فالخروج عليها يفسد هذه الحياة وقد ثبت على التاريخ أن ما يخالف هذه المبادئ قد استحال قيامه فى البلاد التى تلائم بين حرية الفرد ونظام الجماعة والتى تقر لذلك نظام الأسرة والملك والميراث ثم تفرض قدرا من الاشتراكية يقتضيه تضامن الجماعة، وتدعو إليه مبادئ الرحمة الإنسانية التى تعدّ فى الإسلام قاعدةً مقررة لا كمالاً نفسيا وكفى.

ولذلك جاءت الشريعة الإسلامية جامعةً مانعةً أو على قول عبد الله ابن مسعود «من أراد علم الأولين والآخرين فليتدبر القرآن» فهى شريعة تنتظم العبادات وهى علاقة مباشرة بين الله والناس أو بين العبد وخالقة كما تنتظم مسئولية الضمير وهى مسئولية لا يحكمها القانون بقدر ما يحكمها الوازع الإلهى وهو وازع يقوم على المحبة والخير وفضائل النفس كما يقوم على خشية الله فبقدر ما تحكمه خشية الله الذى يعلم خائنه الأعين وما تخفى الصدور تحكمه فضائل النفس المسلمةالمؤمنه بالخير والحق والجلال فى شريعة الإسلام فهى وإن لم تكن ديناً - كما يقول حكيم العرب أكثم ابن صيفى - فهى فى أخلاق الناس أمر حسن وهو الوازع الذى يحكمه فلاسفة الأخلاق بمسئولية الضمير. وليس للقانون الوضعى عليها من سلطان ما لم تسفر عن أثر ظاهر.

كما تنتظم الشريعة الإسلامية من المقررات والأحكام ما يعتبر فروضاً من قبيل العبادات إذ لا تنتظم الحياة الإنسانية بغيرها، وقد حددها القرآن تحديداً واضحاً كمقرراته فى الأسرة وفى المواريث وفروضه فى العقوبات وهى مقررات وفروض نصّية. لا مساغ للاجتهاد فيها

ولا مجال للتفكير إلّا أن يدرك فيها الحكم بعينه وبنصه فكان بما قاله الأصوليون: «لا مساغ للاجتهاد فيما فيه نص قطعى صريح» ومما قاله الإمام الشافعى: «إذ كان لله فى الواقعة حكم بعينه فعلى كل مسلم اتباعه».

وقد ذكر القرآن الكريم العبادات إجمالاً وترك بيانها للنبى صلى الله عليه وسلم أما أحكام الأسرة والميراث فقد ذكرها تفصيلاً فحيث يتواتر العمل ويتكرر يثبت ويستقر وفى العبادات تكرار وتواتر على الأيام يغنى عن التفصيل الذى يذكر الإنسان بماله وبما عليه حين يطلبه. أما ما هو من قبيل الأحكام التى لا يحكمها التكرار كأحكام الأسرة فلا بدّ من أن يكون التفصيل فيها مانعاً من أحكام الهوى ومن البدعة ما يخالف روح الإسلام وسموه وجوهر العقيدة وحكمتها فالأسرة هى قوام المجتمع وفى صلاحها صلاحه. وأما العقوبات فقد تناول القرآن بعضها وترك الباقى لتقدير المشرع فقرر أولاً عقوبة القصاص والمساواة فيه فى قوله تعالى: (يأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفى له من أخيه شىء فاتباع بالمعروف وأداءٌ إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذابٌ أليمٌ)[٥]. وفى قوله جل شأنه: (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين، والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسنّ بالسنّ والجروح قصاصٌ فمن تصدّق به فهو كفّارة له)[٦]. ثم قرر عقوبات أربع أخرى غير القصاص هى الحدود فى عرف الفقه الإسلامى وهى حدّ السرقة وحدّ الزنى وحدّ القذف وحدّ قطع الطريق وهى حدود لجرائم تهدّد البناء الاجتماعى «فالأولى - كما يقول محمد أبو زهرة - تهدّد أمن الناس فى أموالهم والثانية تهدّد أمن الأمة فى نسلها والثالثة تهدّد أمن الجماعة فى الأعراض والرابعة تهدّد أمن الجماعة فى الأنفس والمال والأعراض، ولكل جريمة فيها عقوبة رادعة من نفسها فالأولى عقوبتها قطع اليد والثانية والثالثة الجلد والرابعة وهى أخطرها القتل والصلب أو القتل فقط أو قطع الأيدى والأرجل من خلاف» وذكرها القرآن فى قوله تعالى: (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذابٌ عظيمٌ. إلّا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أنّ الله غفور رحيم)[٧].

وهى عقوبة شرعت - كما نرى - لحماية المجتمع الإسلامى من غوائل الفتنة والإفساد.

---

(٥) البقرة: ١٨٧.
(٦) المائدة: ٤٥.
(٧) المائدة: ٣٣- ٣٤.

وفيما عدا ما نص عليه القرآن الكريم من هذه الأحكام فمصدره التشريع الذى يضعه ولىّ الأمر أو تسنّه الدولة كما نقول فى المصطلح الحديث. وجهد المشرع فى سنّ القانون أن يلتزم بالمبادئ العامة للإسلام فكان الاجتهاد مصدراً للفقه الإسلامى أو التشريع عند المسلمين .

فليس الفقه الإسلامى - إلّا فيما نص عليه الكتاب وجاءت به السنّة - إلّا قانوناً وضعياً التزم فيه الشارع بالنص فيما نص فيه واجتهد فيما لا نص فيه اجتهاداً يقوم على الالتزام بالمبادىء العامة التى اشتمل عليها القرآن وتناولتها السنّة، اجتهاد المشرع فى التزام الفلسفة التى يقوم القانون الوضعى، وما زالت المبادئ العامة التى اشتمل عليها القرآن الكريم وتناولتها السنّة مصدراً غنياً للتشريع الملائم لكل زمان ومكان لا تقف ولا يمكن أن تقف عند الحدود التى وصل إليها المجتهدون السابقون والتى تصمه بالقصور والجمود مهما كان فيها من أصالة وقدرة فما زال باب الاجتهاد مفتوحاً على مصراعيه وما زال الشرع الإسلامى مصدراً خصباً لكل مجتهد يربط بين جوهر العقيدة وآفاق الزمان والمكان وما زال الطريق إلى الاستنباط والتقنين ممهداً فى مبادئه .

ويقوم الاجتهاد على استقراء الحكم الشرعى من أدلته التفصيلية بالوسائل التى هدى الشرع إليها للاستنباط بها فيما لا نصّ فيه وهى الإجماع والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة والاستصحاب وشرع من قبلنا ومذهب الصحابى مما فصّله الفقهاء وإن اتفقوا على الإجماع والقياس واختلفوا فى غيرها.

وقد بدأ الاجتهاد بوفاة محمد عليه الصلاة والسلام فقدكان المسلمون يرجعون إليه فيما أعجم عليهم، وكان ما بين السماءوالأرض متصلاً وينزل الوحى فيما يكون وفيما لا يكون فلما بعد ما بين السماء والأرض وانتقل محمد إلى الرفيق الأعلى، لم يعد للمسلمين إلّا أن يجتهدوا رأيهم فيما لم يأت به القرآن أو السنّة، وأقر محمد الاجتهاد فى حياته، فحين بعث عليه الصلاة والسلام بمعاذ بن جبل إلى اليمن سأله فقال: «كيف تصنع إن عرض لك قضاء ؟ قال: أقضى بما فى كتاب الله. قال: فإن لم يكن فى كتاب الله ؟ قال: فبسنّة رسوله صلى الله عليه وسلم. قال: فإن لم يكن فى سنة رسول الله ؟ قال: أجتهد رأيى لا آلوا. قال معاذ: فضرب بيده فى صدرى وقال: الحمد لله الذى وفق لها رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله».

وفى كتاب عمر بن الخطاب إلى شريح قاضى الكوفة يقول: «إذا أتاك أمر فاقض فيه بمافى كتاب الله فإن أتاك ما ليس فى كتاب الله، ولم يسنّ فيه رسول الله، فاقض بما أجمع عليه الناس، فإن أتاك ما ليس فى كتاب الله ولم يسنّه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يتكلم فيه

أحد، فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم، وإن شئت أن تتأخر فتأخر، وما أرى التأخير إلاّ خيراً لك».

ويختلف المجتهدون فى الرأى ولكنهم لا يخرجون عن روح الإسلام وجوهر العقيدة ولا يرون إلاّ ما فيه صالح الإسلام والمسلمين، فحين اشتدّ الجدل بين المسلمين على قتال من منعوا الزكاة على عهد أبى بكر، ذهبت كثرتهم ومعهم عمر بن الخطاب على غير ما رأت قلتهم وفيها أبو بكر، حتى قال أبو بكر: «والله لو منعونى عقالاً كانوا يؤدّونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعه». وقال عمر: «كيف نقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله وأن محمداً رسول الله فمن قالها فقد عصم منى ماله ودمه إلاّ بحقها وحسابهم على الله». ويقول أبو بكر: «والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حقّ المال، وقد قال: إلاّ بحقها». ويقول الرواة إن عمر قال من بعد: «فوالله ما هو إلاّ أن رأيت الله شرح صدر أبى بكر للقتال فعرفت أنه الحق».

ومن قبيل ذلك ما كان خلاف فى الرأى بين الصحابةعلى ميراث الجد، وعلى نصيب المؤلفة قلوبهم من الصدقات فقد رأى عمر أن نصيب المؤلفة قلوبهم كان على عهد الرسول والإسلام يومئذ فى حاجة إلى النصراء، فلما أعز الله الإسلام والمسلمين سقط هذا الحق، وما كان أيضاً على قسمة أرض الفتوح بين الفاتحين من الجند فقد رأى عمر أن يبقى الأرض بين أهلها ويضع عليها الخراج ينفق منه على المسلمين ورأى آخرون من الصحابة غير ذلك وكان أبو بكر يقسم الفيء بين المسلمين ويسوى بينهم فى العطاء لا فرق بين السابقين واللاحقين ومن قاتل محمداً ومن قاتل معه فلما استخلف عمر فرق بينهم فى العطاء وجعلهم طوائف، كل بحسب مكانته وسبقه فى الإسلام ثم رأى قبل وفاته أن ما فعله أبو بكر كان خيراً فعزم أن يرجع إليه إلاّ أن المنية عاجلته قبل أن يقدم.

وما كان هذا الخلاف إلاّ دليلاً على مرونة الشريعة وقدرتها على التكيّف وما فيها من خصوبة وثراء يعيناها على التجديد ومواءمة التطور فى كل زمان ومكان.

وظلّ الشرع الإسلامى مصدر التقنين فى الدولة الإسلامية بعيداً عن سلطان الخليفة أوسلطة الدولة فما كان الخليفة إلاّ حارساً للعقيدة وما كانت الدولة إلاّ سياجاً للدين، وعلى قدر ما كان للخليفة من سلطان مطلق فى الدولة لم يكن له هذا السلطان على الدين فأمره مطاع ما التزم الشرع فإذا افتات عليه كان هناك من يردّه أو يقف دونه من الفقهاء ومن الناس. وظلّ حق الفقهاء فى الاعتراض على الخليفة فى أمور الدين إلى عهد متأخر وهو

حق قام على العرف أكثر مما قام على القانون فقد كان الخليفة – حتى بعد أن خفت حدّة التمسك بالدين – حريصاً على التزام الشرع وتنفيذ أحكامه وكان الخلفاء إذا تجاوزوا حدود سلطتهم – وهى سلطة مطلقة – يجدون من حكم جماعة الفقهاء ما يخفف من غلوائهم، وكان هؤلاء – كما يقول سيد أمير على – : «بمثابة هيئة دستورية تحدّ من سلطان الحاكم فى جميع الدول الإسلامية».

والشريعة الإسلامية بما أكدته من قواعد العدل والإنصاف، وبما اتسمت به من البساطة والدقة لا تحمل الإنسان على أمر لا يطيقه أو يتعذر عليه تنفيذه أو إدراكه، لذلك بقيت الشريعة مستقلة عن سلطان الدولة وظلّت سلطة القضاء بعيدةً عن هيمنتها ولم يكن الخلفاء الأوائل ينتحلون لأنفسهم سلطة العفو عن المجرمين الذين يدينهم القضاء وكثيراً ما تحرج الفقهاء من ولاية القضاء خوف الزلل وخشية الله فأبى «كعب بن يسار» أن يتولى قضاء مصر على عهد عمر بن الخطاب، وكان ممن قضى فى الجاهلية وقال: «قضيت فى الجاهلية ولا أعود إليه فى الإسلام»، وامتنع عن ولايته الإمام أبو حنيفة النعمان حين أراده أبو جعفر المنصور لذلك وقال له: «اتق الله ولا ترع فى أمانتك إلاّ من يخاف الله، والله ما أنا مأمون الرضا فكيف أكون مأمون الغضب ولو اتجه الحكم عليك ثم هددتنى أن تغرقنى فى الفرات، أوتلى الحكم لاخترت أن أغرق ولك حاشية يحتاجون إلى من يكرمهم لك ولا أصلح لذلك».

وينوه ستانلى لين بول بمكانة القاضى ونفوذه فى مصر الإسلامية فيقول: «إن القاضى لم يكن لنفوذه وأهمية منصبه مما يجرى عليه ما يجرى على غيره من العمال فكان فى الغالب يلى منصبه مع عدّة من الولاة ولم يكن أسرع منه إلى الاستعفاء من عمله إذ رأى ما يؤثر فى أحكامه وبلغ من محبّة الناس لهم أن الولاة ما كانوا يقدمون على عزلهم مخافة سخط الناس وغضبهم».

ويقص السيوطى من خبر الخليفة المعتضد أنه وجه إلى أبى حازم الكوفى وكان على قضاء الأردن وفلسطين كتاباً يقول فيه: «إن لى على فلان مالاً وقد بلغنى أن غرماءه، أثبتوا عندك وقد قسطت لهم من ماله فاجعلنا كأحدهم». فقال أبو حازم: قل له: «أمير المؤمنين أطال الله بقاءه ذاكر لما قال لى وقت قلدنى أنه قد أخرج الأمر من عنقه وجعله من عنقى ولا يجوز لى أن أحكم فى مال رجل لمدعى إلاّ ببينة». فرجع إليه فأخبره فقال: قل له: «فلان وفلان يشهدان» – يعنى رجلين جليلين – فقال: «يشهدان عندى وأسأل عنهما فإن

زكيا قبلت شهاداتهما وإلاّ أمضيت ما قد ثبت عندى». فامتنع أولئك من الشهادة فزعاً، ولم يدفع إلى المعتضد شيئاً.

وكان القضاة على عهد الأمويين يحكمون باجتهادهم، وكانوا مستقلين بأحكامهم وكلمتهم نافذة حتى على الولاة وعمال الخراج، ولا صلة لهم بالسياسة أو اتجاهات الخلفاء، ولم يكن استقلال القاضى ليحميه من المسئولية إذا شطّ أو نبا فى أحكامه. فحين علم هشام بن عبد الملك أن قاضيه فى مصر «يحيى بن ميمون الحضرمى» لم ينصف يتيماً احتكم إليه بعد بلوغه، كتب إلى عامله على مصر يقول: «اصرف يحيى عما يتولاّه من القضاء مذموماً مدحوراً، وتخير لقضاء جندك رجلاً عفيفاً ورعاً تقيًّا سليماً من العيب لا تأخذه فى الله لومة لائم».

فلما كانت الدولة العباسية جعل الخلفاء يتدخلون فى أعمال القضاة، فمنهم من استسلم ومنهم من أحجم كما كان من القاضى أبى حازم مع المعتضد. ومن أجلاء الفقهاء كأبى حنيفة وأبى بكر الرازى من رفض القضاء خشية التدخل فى أحكامه.

وأخذ القضاة على هذا العهد فى أحكامهم بمذهب من المذاهب الأربعة التى سادت، فاختلفوا باختلاف هذه المذاهب ففى العراق كان مذهب أبى حنيفة، وفى الشام والمغرب والأندلس ساد مذهب مالك وفى مصر مذهب الشافعى، وأصبحت هذه المذاهب الأربعة إلى وقتنا هذا مصدر التشريع الإسلامى ومردّ الأحكام فى الأحوال الشخصية للمسلمين.

ومما يتصل بنظام القضاء فى الدولة الإسلامية نظام الحسبة ونظام ديوان المظالم فالحسبة كما يصفها ابن خلدون: «وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى هو فرض على القائم بأمور المسلمين يعين لذلك من يراه أهلاً له فيتعين فرضه عليه ويتخذ الأعوان على ذلك ويبحث عن المنكرات ويعزرّ ويؤدّب على قدرها ويحمل الناس على المصالح العامة فى المدينة مثل المنع من المضايقة فى الطرقات ومنع الحمالين وأهل السفن من الإكثار فى الحمل، والحكم على أهل المبانى المتداعية للسقوط بهدمها وإزالة ما يتوقع من ضررها على السابلة والضرب على أيدى المعلمين فى المكاتب وغيرها فى الإبلاغ فى ضربهم للصبيان المتعلمين ولا يتوقف حكمه على تنازع أو استعداء بل له النظر والحكم فيما يصل إلى عمله من ذلك ويرفع إليه. وليس له إمضاء الحكم فى الدعاوى مطلقاً بل فيما يتعلق بالقسمة والتدليس فى المعايش وغيرها وفى المكاييل والموازين وله أيضاً حمل المواطنين على الإنصاف وأمثال ذلك مما ليس فيه سماع بينه ولا إنفاذ حكم. وكأنها أحكام ينزّه القاضى

عنها لعمومها وسهولة أغراضها فتدفع إلى صاحب هذه الوظيفة ليقوم بها فوضعها على ذلك أن تكون خادمةً لمنصب القضاء».

ويقول الماوردى: إن عمل المحتسب لم يكن قاصراً على زجر المعلمين إذا ضربوا الصبيان ضرباً مبرحاً بل كان له أن يزجر العالم إذا خالف ما أجمع عليه الفقهاء فى تفسير القرآن أوانفراد برواية حديث ينطوى على الابتداع بقصد إفساد العقول فإن لم يكف عن ذلك فله أن ينكر علية ويحول دون ما حدث إذا أجمع علماء هذا العصر على إنكاره وابتداعه.

وكان عمر بن الخطاب أوّل من وضع نظام الحسبة بما كان يقوم به بنفسه من تفقد أحوال الرعية ورعاية الآداب الإسلامية والنظام العام إلّا أن الوظيفة باسمها لم تعرف إلّا فى أيام المهدى الخليفة العباسى.

أما ديوان المظالم فوظيفته النظر فى كل حكم يعجز عنه القاضى فينظر فيه من هو أقوى منه يداً ويعرفها ابن خلدون فيقول: «إنها وظيفة ممتزجة من سطوة السلطة ونصفة القضاء وتحتاج إلى علوّ يد وعظيم رهبة تقمع الظالم من الخصمين وتزجر المعتدى وكأنه يقضى ما عجز القضاة أوغيرهم عن إمضائه ويكون نظره فى البينات والتقرير واعتماد الإمارت والقرائن وتأخير الحكم إلى استجلاء الحق وحمل الخصمين على الصلح واستحلاف الشهود وذلك أوسع من نظر القاضى. وكان الخلفاء الأولون يباشرونها بأنفسهم إلى أيام المهتدى من بنى العباس وربما كانوا يجعلونها لقضائهم كما فعل عمر رضى الله عنه مع قاضيه أبى إدريس الخولانى وكما فعله المأمون ليحيى بن أكثم والمعتصم لأحمد بن أبى داود».

ومن الوزراء من كان ينظر المظالم، ويذكر السيوطى أن السيدة أم الخليفة المقتدر العباسى استطاعت بما لها من نفوذ أن تعيّن قهرمانتها ثومال صاحبةً للمظالم فكانت تجلس للناس فى مكان شيّد لها فى الرصافة «وتنظر فى رقاع الناس كلّ جمعة وتحضر القضاة والأعيان وتبرز التواقيع وعليها خطها».

ويفرق الماوردى بين عمل القاضى وعمل صاحب المظالم فيرى أن لناظر المظالم من فضل الهيبة وقوّة اليد ما ليس للقضاة، بكفّ الخصوم عن التجاحد ومنع الظلمة من التغالب والتجاذب، ويستعمل من الإرهاب ومعرفة الإمارات والشواهد ما يصل به إلى معرفة المحق من المبطل فيردّ الخصوم إذا أعضلوا إلى وساطة الأمناء ليفصلوا التنازع بينهم صلحاً عن تراض، وليس للقاضى ذلك إلا عند رضا الخصمين بالرد، وله إحلاف الشهود عند ارتيابه فيهم والاستكثار من عددهم ليزول عنه الشك وله أن يبتدئ باستدعاء الشهود وسؤالهم عما عندهم أما القاضى فيكلف المدعى أن يأتى بالبينة ولا يسمع البيّنة إلا بعد سؤاله.

ومما ينظر فيه صاحب المظالم شكوى الناس من تحيّف الولاة وشطط عمال الخراج وخلل كتاب الدواوين فى إثبات أموال المسلمين نقصاً أو زيادةً كما ينظر فى ظلامات المرتزقة من نقص أرزاقهم أو التباطؤ فى دفعها لهم ويشرف على شئون الحج والجهاد والجَمع والأعياد ويستعين فى مجالسه للقضاء بجماعة يقال لهم « الحماة والأعوان »، يتصدون لمن يلجأ إلى العنف أو يفرّ من وجه القضاء، وبكتاب يدوّنون أقوال المتخاصمين ويثبتون ما يدور فى الجلسة، وبشهود يشهدون بما يعرفونه عن المتقاضين وبأن الأحكام لا تنافى الحق والعدل، ويحضر مجالسه للقضاء من الحكام من يحيطون بما يصدر من الأحكام لتنفيذها، ومن الفقهاء من يرجع إليهم فيما أشكل عليه من قواعد الشرع.

ومن مناصب القضاء فى الدولة العباسية وظيفة « قاضى القضاة » وكان يسمى أيضاً أقضى القضاة وقد أنشئت فى عهد الرشيد وأسندها إلى القاضى أبى يوسف صاحب كتاب الخراج فكان أوّل من تولاّها ومقرّه حاضرة الدولة وهو الذى يولّى قضاة الأقاليم واستمر ذلك من بعد واحتذته الدول الإسلامية الأخرى فى الأندلس وفى إفريقية.

وكان للقضاء جلاله فى الدولة الإسلامية وظلّ سياجاً للعدالة وحرماً للشريعة حتى بعد أن غاضت روح الإسلام ولم يعد من الدين غير صورته.