

الفصل الثاني

نظرية السلطة العامة في الفقه الاسلامي^(١)

لم يكن الفقه الاسلامي دُن ليعرف نظرية السيادة ، للأسباب التي ذكرناها لأن هذه النظرية حديثه العهد نسبيا ، ومن اصل فرنسي كما أسلفنا ابيان • فقد استنبطها رجال الفقه الفرنسي المقدامى في العهد الملكي القديم أثناء فترة حياح الملوك — في العصور الوسطى — من أجل اقرار استقلالهم الخارجى ازاء الامبراطور والبابا ، ومن أجل اقرار سلطتهم داخل المملكة ازاء الحدام الاقطاعيين •

وكما لا يعرف الفقه الاسلامي نظرية السيادة ، فانه لا يعرف أيضاً تعبير « السيادة » Souveraineté لأن هذا التعبير هو بدوره من نتاج البيئة الاجتماعية والسياسية لأوروبا في العصور الوسطى حيث كان يسودها انظام الاقطاعى ثم الملكيات المطلقة •

واذا كان الفقه الاسلامي لا يعرف فكرة « السيادة » ولا تعبير « السيادة » فانه يعرف ولا ريب فكرة السلطة أو « السلطان » •

(١) من المهم ابداء أن نوجه النظر الى ملاحظة أساسية وهى اننا في عرضنا لفكرة السلطة العامة في الفقه الاسلامي سوف نقتصر على عرض هذه الفكرة كما قررتها نصوص القرآن والحديث وأقوال العلماء من أهل السنة . ويترتب على ذلك نتيجتان هامتان :

الأولى : اننا سوف نقتصر على عرض رأى أهل السنة دون آراء المذاهب الاسلامية الأخرى كاشيعة والمعتزلة وغيرهم •

الثانية : أن عرضنا لفكرة السلطة العامة سوف يقتصر على المبادئ والأحكام المستمدة من القرآن والسنة ، ولن نتجاوز ذلك على عرض لتطبيقات فكرة السلطة في العهود الاسلامية المختلفة اللهم لا بالنسبة لعهد الرسول عليه الصلاة والسلام وعهد خلفائه الراشدين ، باعتبار أن كلا منهما لا تشوبه شائبة ، ويعتبر تطبيقا مثاليا لمبادئ القرآن والسنة •

فالسُّلطان لغة هو الحجة . وقدرة الملك والوالي^(٢) .

وفى استعمالات نصوص القرآن : يعنى السُّلطان الصلاحية أو القوة المرخص بها من ذى الحق أو المؤيدة من الشارع . ويذهب القرطبي فى تفسير قوله تعالى : « ولا تقتلوا أنفسكم التى حرم الله الا بالحق ، ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل ، انه كان منصورا »^(٣) — على القول بان « سلطانا » تعنى تسليطا ان شاء قتل ، وان شاء عفا ، وان شاء اخذ الفدية . وينقل عن ابن عباس ومالك قول الأول : السُّلطان : الحجة ، وقول الثانى : السُّلطان أمر الله وهذه الأقوال كما يقرر القرطبي متقاربة^(٤) .

وفى تفسير قوله تعالى : « ستلقى فى قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا »^(٥) يقول القرطبي : قوله تعالى : « ما لم ينزل به سلطانا » حجة وبيانا ، وعذرا وبرهانا : ومن هذا قيل للوالى سلطان . لانه حجة الله عز وجل فى الأرض . ويقال انه مأخوذ من السليط وهو ما بضاء به السراج وهو دهن السمس . فالسُّلطان يستضاء به فى اظهار الحق وقمع الباطل . وقيل : السليط الحديد : والسلط الحدة . والسلطة من التسليط وهو القهر . والسُّلطان من ذلك فالنون رائدة . فأصل اسُّلطان القوة . فانه يقهر بها كما يقهر السُّلطان^(٦) .

(٢) القاموس المحيط ، المطبعة الحسينية المصرية سنة ١٣٤٤ هـ ، الطبعة الثانية ج ٢ ص ٣٦٥ .

(٣) الاسراء : ٣٣ .

(٤) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن . دار لكتاب العربى للطباعة والنشر الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٧ هـ — ١٩٦٧ م ج ١٠ ص ٢٥٥ .

(٥) آل عمران : ١٥١ .

(٦) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن . المرجع لسابق ، ج ٤ ، ص ٢٢٣ .

والدليل العقلى على أن فكرة السلطة العامة معروفة فى النظام الإسلامى . أن كل دولة تتضمن بالضرورة سلطة عامة آمرة ، تفرض نفسها على كل المواطنين وتمك من وسائل الإكراه ما يضمن تنفيذ أوامرها عند الاقتضاء . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فإنه لا يمكن أن توجد شريعة عامة دون سلطة عامة ، لأن الشريعة لا يكفى لقيامها مجرد الوازع الدينى بل لابد من اقترانها بالسلطة العامة التى تضمن تنفيذ أحكامها .

ولما كان من المسلم به أن الإسلام قد أتى بشريعة عامة ، وأقام دولة . فإنه بذلك يستلزم وجود سلطة عامة .

وإذا ما أردنا أن نعرض فكرة السلطة العامة فى الفقه الإسلامى . فإن علينا أن نبحث عنها أولا فى كتابات الفقهاء . وإن كنا لا نطمح فى أن نجد لها مبدوءة بحثا خاصا فى صورة نظرية مستقلة .

وعلى ذلك فإنه يصبح واجبا علينا أن نجتهد لاستكمال ذلك محاولين بناء نظرية متكاملة للسلطة العامة فى الفقه الإسلامى .

ولقد سبق أن ذكرنا أن السلطان لغة يعنى الحجة وقدرة الملك والوالى . وأنه فى استعمال القرآن يعنى الصلاحية أو القوة الممنوحة أو المرخص بها من ذوى الحق فيها أو المؤيدة من الشارع .

وقريب من هذا المعنى ما انتهى إليه تعريف السلطة العامة فى القانون المقارن : من أنها تعنى حق الأمر أو الحق فى إصدار أوامر ملزمة إلى رعايا الدولة . وهذا هو المعنى الذى نأخذ به .

فاذا ما انتهينا إلى أن السلطة العامة هى الحق فى إصدار أوامر ملزمة إلى رعايا الدولة فإنه يتعين علينا أن نبين الأساس القانونى لهذا الحق أو بعبارة أدق السند الشرعى الذى يخول فردا أو مجموعة من الأفراد الحق فى إصدار أوامر إلى غيرهم من الأفراد وهو ما يمكن أن يعبر عنه بأساس السلطة العامة .

فاذا ما بينا ذلك كان علينا أن نعرض لبيان مضمون هذا الحق : أى بيان ما يخوله لصاحبه من مزايا وقدرات ، وهو ما يمكن التعبير عنه بمضمون السلطة العامة •

وعلى ذلك فان هذا الفصل سوف ينقسم الى المباحث الثلاثة الآتية :

الأول : ونخصه لعرض فكرة السلطة العامة كما نجدها فى كتابات علماء المسلمين •

الثانى : ونبين فيه أساس السلطة العامة •

الثالث : ونعرض فيه مضمون هذه السلطة •



المبحث الأول

فكرة السلطة العامة فى كتابات علماء المسلمين

لقد بذل العلماء المسلمون جهدا كبيرا لكى يثبتوا أن الاسلام يوجب اقامة حكومة ، وشذت عن اجماعهم قلة من الخوارج ذهبت الى نفى حاجة المجتمع لمثل هذه الحكومة •

وقد أبان العلماء أنه لا يوجد فى الاسلام تفرقة بين سلطة دينية وسلطة دنيوية وانما هى سلطة واحدة يقوم على رأسها خليفة تهدف الى حماية الدين وسياسة الدنيا به ، وبذلك فان هذه السلطة تستند الى أحكام الشريعة وتستمد قوتها منها •

ولقد أسهم فى وضع أسس نظرية السلطة فى الدولة الاسلامية على مر الزمن عديد من العلماء فخص منهم الماوردى وابن تيمية وابن جماعة والغزالي وابن رشد وابن خلدون •

● الماوردى :

يرى الماوردى أن أهم ما يميز الدولة الإسلامية هو أنها دولة تقوم على وحدة الدين والسياسة ، وأن القانون الأعلى فيها هو الشريعة الإسلامية التى يخضع لها الحكام والمحكومين .

ويربط الماوردى بين السلطة ورضاء الأمة . فيبين أن السلطة الحقيقية هى التى تحظى برضاء الأمة وأنها — أى الأمة — التى توكل أمر هذه السلطة الى الحاكم الذى يحظى بثقتها ، وبذلك يكون الحاكم فى مأمن من اغتصاب السلطة أو الخروج عليها . والغاية من الخلافة عند الماوردى هى حفظ العقيدة الإسلامية ورعاية المسلمين فى شئونهم الدنيوية (٧) .

ويميز الماوردى بين الحكومة التى تقوم على نظرية الخلافة وتلك التى تقوم على العقل الانسائى . فيرى أن الأولى تقوم على قانون الهى . ولذلك فانها تكون أسمى من الحكومة الثانية ، لأن هذه الأخيرة تهدف الى مجرد الحفاظ على العدل والحد من الخلاف والفوضى .

بينما الحكومة الأولى تعمل بكل ايجابية على اقامة العدل بوحى من الثقة المتبادلة ، والأهم من ذلك فان قانونها يفرض عليها أن تطبق أحكام الدين التى تعد الانسئ للحياة الأخرى (٨) .

وبما أن الخلافة عقد بين الخليفة والجماعة ، فان الماوردى يشترط فى الخليفة شروط أساسية أهمها : العدالة لأن واجبه الأول هو تطبيق العدالة ، والعلم : الذى يمكنه من الاجتهاد فى النوازل واتخاذ قرارات مستقلة ، ثم سلامة العقل والجسم اللذان يمكنانه من القيام

(٧) الماوردى (ابو الحسن على بن محمد) : الاحكام السلطانية والولايات الدينية ، الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٣٨٦ هـ — ١٩٦٦ م مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي ص ٥ .

(٨) الماوردى : الاحكام السلطانية . المرجع السابق ص ٥ .

بواجباته خير قيام ، ثم الشجاعة التى تمكنه من الحفاظ على حقوق الأمة ودعوتها الى الجهاد لصد المعتدين •

ويرى الماوردى أن الخليفة يتولى السلطة بالانتخاب ، وبعد انتخابه يصبح ملزما أمام الجماعة بعهد يتعهد فيه بتولى مسئولياته بأمانة واخلاص ، ويلتزم له الجماعة مقابل ذلك بالطاعة •

● ابن تيمية :

يربط ابن تيمية بين ساطة الدولة والشريعة • فىرى أن الشريعة هى أعلى مصدر للسلطة وبناء على ذلك فانه يرى أن الطاعة للسلطة لا تتم الا اذ كانت متفقة مع الشريعة •

ومن حيث نظرته الى الدولة بوجه عام ، فان الذى يهيمه منها هو أن تقوم حكومتها على العدل ، وليس مهما بعد ذلك أن تكون للخليفة سلطات واسعة من عدمه وانما المهم هو اهتمام الناس حكاما ومحكومين بالواجبات الدينية باعتبار أن الدين من أهم عوامل احلال السعادة والطمأنينة فى المجتمع •

ولقد استهدف ابن تيمية من كل ذلك التأكيد على الوحدة بين الدين والدنيا ومن هذه الوحدة ينتقل الى ضرورة طاعة الحكومة القائمة على العدل •

أما بشأن رئاسة الدولة فانه يرى أنها ضرورية لتحقيق الخير ومنع الشر • وأن كل ذلك لا يمكن أن يتم لا بتوفر القوة والسلطة (٩) وهو يرى أن ممارسة السلطة العادلة واجب دينى وأنه طريق صحيح الى التقرب الى الله (١٠) •

(٩) ابن تيمية (أبى العباس احمد) : السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية تحقيق وتعليق محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور ، دار الشعب سنة ١٩٧١ ص ١٨٥ .

(١٠) ابن تيمية : السياسة الشرعية ، المرجع السابق ص ١٨٦ •

ولما كان هذا هو الطريق المطلوب فى الحكومة الاسلامية ، فمن
الضرورى اختيار الرجل الصحيح لشغل الوظيفة العامة ، وهذا يعنى
بعبارة أوضح اختيار الرجال ذوى الكفاءة والاخلاص لملاء هذه
الوظائف • وبتقديمه الكفاءة يكون قد نظر نظرة عملية الى السياسة لأن
المورع وحده لا يكفى وعلى هذا النحو تصبح الحكومة الاسلامية المستمدة
قوتها من الله حكومة من نوع يفوق أى حكومة من نوع آخر (١١) •

والذى يستلقت النظر هو تأكيد ابن تيمية على استشارة الفقهاء
والعلماء والعارفين بأمور الشريعة حين يعجز الحكام عن ايجاد الطريق
الصحيح (١٢) لأنهم هم العلماء بالقانون الاسلامى وشريعته •

ومثل هذه السياسة التى تسير عليها الحكومة الاسلامية هى ما يعبر
عنها بالسياسة الشرعية ، والأمة التى تحكمها هذه الحكومة أمة وسط ••
أمة لا تريد لنفسها ولا لحكومتها التطرف فى أى شىء •

● ابن جماعة :

ويتحدث ابن جماعة فى رسالته « تحرير الأحكام فى تدبير
الاسلام » (١٣) عن السلطة وضرورتها وشريعته • فهو يرى ضرورة
الأمانة فى المجتمع الاسلامى ويبرهن على هذه الضرورة بحجج مستقاة
من آيات الله والتفسيرات الخاصة بها من الوجهتين الدينية والخلقية •

واذ يوضح الطريق الذى يجب أن يسلكه الخليفة يبين ابن جماعة
أن الله يؤيد الامام الذى يرعى أمورا رئيسية أربعة : الأول — اقامة
الصلاة ، والثانى — ايتاء الزكاة ، والثالث — الأمر بما أمر الله ،

(١١) ابن تيمية : السياسة الشرعية ، المرجع السابق ص ٧٥
وما بعدها .

(١٢) ابن تيمية : السياسة الشرعية ، المرجع السابق ص ١٨١ —
ص ١٨٢ •

(١٣) وردت هذه الرسالة ضمن كتاب « اخوان الصفاء وآخرون »
القاهرة مطبعة دار الفتوح ص ١٨٥ وما بعدها .

والرابع — انتهى بما نهى الله عنه • وعلى هذا الأساس يحدد واجبات الامام فيرى أنها تتضمن الدفاع عن الدين ، ومعاقبة المخالفين لأحكامه وتعويض من أسىء اليه ، وفوق ذلك إقامة الحق واعدل • ذلك لأن دل هذه الأمور لها علاقة وثيقة بنشر الطمأنينة والاستقرار بين الناس وصد تيار الفساد في المجتمع اذ أن تسون الناس تبقى في خير ما دام الامام أو السلطان يسوسهم بطريق يحفظ حقوقهم ويحفظ الصالح العام •

ثم يضيف ابن جماعة أن الامام العادل يصبح غدوة لاقامة مجتمع فاضل ، وأن اقامة العدل تتطلب وجود سلطة قوية لأن السلطة القوية ضرورة طالما أنها أفضل دائما من انتشار الفوضى (١٤) •

ويبين ابن جماعة في رسالته أن الطريقة الشرعية لاعتلاء الخليفة منصبه هي الانتخاب ويشترط توفر شروط معينة في الامام ، فهو اذ يقر شروط الماوردي يعود فيضيف شروطا أخرى هي أن يكون المرشح من الذكور وأن تكون عقيدته الاسلام وأن يكون حرا ، ويختلف ابن جماعة عن الماوردي وغيره من الفقهاء في أمرين :

الأول : أنه يجعل ترشيح الامام الحاكم لخلفه جزء من عملية الانتخاب •

الثاني : أن الانتخاب لكي يكون شرعيا فانه لا يجوز له أن ينف عند بيعة أهل الحل والعقد لأنه يرى في البيعة العامة الطاعة للامام التي هي جزء من طاعة الله (١٥) •

ويعتبر ابن جماعة الخليفة صاحب السلطة العليا • والوزراء والولاة يمارسون سلطاتهم بتفويض منه • وهذه في نظره هي الطريقة التي تنق

(١٤) د. فاضل زكي محمد — الفكر السياسي العربي الاسلامي بين ماضيه وحاضره ، المرجع السابق ص ٢٥٠ — ٢٥١ •

(١٥) د. فاضل زكي محمد — الفكر السياسي العربي الاسلامي بين ماضيه وحاضره • المرجع السابق ص ٢٥١ •

بمتطلبات الشريعة ، أما مصدر هذه السلطة العليا بالنسبة للخليفة فانها تتمثل فى الشريعة (١٦) .

● الغزالى :

وضع الغزالى نظرية محددة المعالم لقيام المجتمعات السياسية بين فيها أن الانسان لا يمكن له العيش بمفرده وأنه لابد له من التعاون مع الآخرين من أبناء جنسه ، وأن تعاونه هذا قد أدى الى احترام الحرف والى تعاون أصحاب الحرف المعينة بعضهم مع بعض بحيث أدى ذاك الى قيام الفنون والصناعات ، وأنه لأمر طبيعى أيضا أن يعمل أصحاب الحرفة الواحدة على الدفاع عن حرفتهم ضد تعدى الآخرين . وأن يضعوا القواعد التى تنظمهم ، وهذا مما أدى الى قيام القواعد والى قيام الحكومات التى من شأنها أن تعمل على تطبيق القوانين . وبهذه الصورة من التطور الناجم عن طبيعة الأشياء والحاجات تظهر الدول . ومثل هذا القول يجعل الغزالى من أوائل المفكرين الذين بنوا نظرية قيام الدول على أساس التطور (١٧) .

ولا يكتفى الغزالى بذلك بل يتحدث عن مقومات الدول ونموها وازدهارها فيرى أن السعادة هى الغاية التى يسعى من أجلها الأفراد والجماعات ، وأن طريق الوصول الى السعادة الحقيقية هو ذلك الطريق الذى يربط بين سعادة الدنيا والآخرة .

ولقد رأى الغزالى أن السياسة هى الطريق الذى يوصل الانسان الى السعادة الحقيقية المنشودة . وعن طريق السياسة يتم اقامة نظام الدنيا والآخرة . لكن السياسة لا تستطيع أن تلعب هذا الدور الخطير الا اذا وجهت المواطنين نحو اصلاح والاستقامة — وعلى هذا الأساس

(١٦) د. فاضل زكى محمد — الفكر السياسى العربى الاسلامى بين ماضيه وحاضره ، المرجع السابق ص ٢٥١ .

(١٧) د. فاضل زكى محمد — الفكر السياسى العربى الاسلامى بين ماضيه وحاضره — المرجع السابق ص ٢٨٤ — ٢٨٥ .

تصبح السياسة ذات صلة قوية بالدين . ويؤكد الغزالي على هذه اصله
القوية بين الدين وبين السلطة السياسية بقوله « الدين والسلطان
توأمان وبهذا قيل الدين أساس . والسلطان حارس . وما لا أساس له
فمهدوم ، وما لا حارس له فصائع »^(١٨) وينتقل الغزالي من الاطار
العام لفلسفته السياسية الى الاطار الخاص فيتحدث عن طبيعة السلطة
فى المجتمع السياسى عموما ، وفى المجتمع الاسلامى بوجه خاص .
وعى ذلك يرى اغزائى أن حياة الأفراد كانت تسودها الفوضى ولم تكن
تخضع لنظام قبل قيام الدولة — وأنه بقيام الدولة بدأ تنظيم حياة
الأفراد والجماعات وظهرت على اثر ذلك النظم الثقافية والاقتصادية
والسياسية المختلفة ومن هنا يتبين أن الغزالي يجعل للدولة أهمية مألغة
فى تنظيم حياة الفرد والمجتمع . على أن الشئ الذى يجدر توضيحه
فى فلسفة الغزالي السياسية هو أن التنظيم الذى قضت به الدولة على
الفوضى فى حياة الأفراد والجماعات انما تم لها بفعل سلطانها القاهر
المطاع . فالقهر الذى يكفل الطاعة هو خاصية الدولة عند الغزالي ، وهو
فى ذلك يؤكد مثل المحدثين ضرورة السلطة كركن جوهرى من أركان
الدولة ، ولقد قصد الغزالي من وراء فكرته عن «السلطان القاهر» القضاء
على الفتن التى كانت تسود عصره بحيث وجد أن السبيل الأمثل لحفظ
النظام والأمن هو فى توحيد السلطة ووضعها بيد سلطان قاهر ، تكون
بيده السلطة موحدة ومركزة^(١٩) .

وحينما يبحث الغزالي فى طبيعة السلطة وصاحب السلطة بالتحديد
فانه يفسر هذه السلطة بأنها تؤهل صاحبها لأن تكون كلمته هى العليا ،
وأن صفة القهر تابعة من الردع لمن يسيء الى نظام الدولة وأمنها .

(١٨) الغزالي (محمد ابو حمد) : الاقتصاد فى الاعتقاد — الطبعة
الآخرة ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٦ م . مكة ومطبعة الحلبى ص ١١٤ .

(١٩) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد — المرجع السابق ص ١١٤ .
وكذلك د . فاضل زكى ، حمد : الفكر السياسى العربى لاسلامى ، المرجع
السابق ص ٢٨٥ وما بعدها .

ويذهب الى أبعد من ذلك فيؤكد أن طبيعة السلطة تنطلق من المسؤولية
التي تتمثل في رعاية الشعب وخدمته بتأمين كل العمل على توفير
الظروف التي تضمن سعادة الدنيا والآخرة (٢٠) .

ويذكر أن أبعاد المسؤولية هذه تتحدد بحدود العدل والانصاف في
معاملة الرعية ومن هنا تصبح مهمة السلطان الاولى المراقبة والمشورة
في تحقيق كل ما يعمل على تحقيق العدل وفي ابعاد كل ما يعمل على
تحقيق الظلم .

وتبين مما تقدم أن وجود السلطان أمر ضروري طالما ان هذا
الوجود له مهمة توفير الأمن وحفظ النظام . ونتجلى قدرة الغزالي على
الاستنباط والابتداع في وصوله الى النظام بالقضاء على الفوضى عن
طريق سلطان قاهر يتمكن بسلطته العليا من جمع الشتات وثبيت الأمن
واقرار النظام .

● ابن رشد :

ان فلسفة ابن رشد السياسية تنطلق من تعريفه للانسان ولإسعادة
الانسان . فهو يرى أن الانسان اجتماعي بطبعه وأنه لا يستطيع أن يجد
طريق سعادته الا بتعاونه مع الآخرين . ولكي يكون تعاونه مع غيره مثمرا
يتعين عليه أن يعمل على تطوير نفسه .

وتطويره لنفسه يتم عن طريق كمال عقله قبل أى شيء آخر . ثم
أن هذا التطور والوصول الى الكمال لا يتم بمعزل عن المجتمع .

ويناقش ابن رشد موضوع اجتماعية الانسان وموضوع التعاون
بالذات فيتوصل الى حقيقة ذات صلة وثيقة بالسياسة والدولة ، وتلك
هي أن التعاون يؤدي الى التجمع الانساني ، وأن أى تجمع انساني لا بد
وأن يأخذ صورة من صور أنظمة الحكم . وقد رأى ابن رشد أن أفضل

أنواع انظمه الحكم هو نظام الحكم الجمهورى ، وفى رأيه ان الحكم
فى صدر الاسلام يصبغ تمام الانطباق على النظام الجمهورى لان
نظام الحكم الاسلامى فى تلك الفترة كان يستند الى الاختيار ، وكان
ينبغى لهذا الاساس ان يستمر لو سارت الامور سيرا طبيعيا لولا
ما قام به « معاوية » من محاولات فردية ادت بالحكم الى ان يصير حكما
وراثيا .

والدولة المثالية عند ابن رشد هى الدولة التى تقوم على قانون
ياتى به رسول يوحى اليه . وهذا القانون الموحى به يتمثل فى الشريعة
الاسلامية التى تشكّل دستور الدولة الأعلى الموجه لحياتها . وبهذا نكون
صورة الدولة المثالية عند ابن رشد غير الدولة المثالية عند اليونان لان
الدولة الأولى على خلاف الدولة الثانية — تقوم على قانون
موحى به (٢١) .

ويرى ابن رشد ان أهداف الدولة لا تتحقق الا اذا اقترنت قوانينها
بالنطبيق وهنا يؤكد على روح دستور الدولة الأعلى المتمثل فى الشريعة
الاسلامية التى تقوم قاعدة ممارسة السلطة فيها على مبدأ العدالة فى
الحكم .

ومن الجدير بالذكر أن ابن رشد يحاول أن يعطى مفهوما دقيقا
لمبدأ العدالة فى الحكم . وهذا المفهوم يقوم على الربط بين العدل
والمعرفة ذلك انه يرى أن العدل ثمرة من ثمار المعرفة وأن الظلم ثمرة
من ثمار الجهل .

ومن هنا تظهر أهمية القيادة صاحبة المعرفة والخبرة فى توجيه
أبناء الأمة نحو طلب المعرفة والاستزادة منها ، وفى انعكاس سعة اطلاع
القائد وعق بصيرته على حكمه وممارسة سلطته بالعدل (٢٢) .

(٢١) أبو الوليد ابن رشد : التهافت ، الطبعة الأولى ، المطبعة
الاعلامية ، مصر ، سنة ١٣٠٢ هـ ، ص ١٣٩ — ١٤٠ .

(٢٢) د. ناضل زكى محمد : الفكر السياسى العربى الاسلامى بين
ماضيه وحاضره . المرجع السابق ص ٢٩٣ — ٢٩٤ .

● ابن خلدون :

نقوم نظريه ابن خلدون في منشأ الاجتماع السياسى — اى الدولة — على مبادئ أربعة مترابطه فيما بينها (٢٢) :

اما المبدأ الاول فهو ان اجتماع الانسان بالانسان أمر ضرورى ولا بد منه ، وهذه الضرورة تظهر لسد حاجتين : الحاجة الأولى — وهى الغذاء الذى لا يستطيع أن يوفره الضرورى منه الا بتعاونه مع الآخرين • والحاجة الثانية — وهى الدفاع الذى لا يستطيع ان يوفره على المستوى المطلوب الا بتعاونه مع الآخرين أيضا ، والمبدأ الثانى يرتبط بالمبدأ الاول ويتمثل فى انه ما يبدأ اجتماع الانسان مع الغير الا ويبدأ تنازعه • وهذا التنازع مبعثه روح الطمع والعدوان المتأصل فى الانسان والنفس يطلق عليها ابن خلدون الطبائع الحيوانية ومن هنا ينتقل الى مبدئه الثالث وهو أنه اذا ما تركت حالة التنازع هذه فان الأمر يؤدي الى ازدياد المنازعات والى سفك الدماء والمهراج والمرج وهذا ما يجعل الحياة مليئة بالاضطراب والفوضى • وهنا يدخل ابن خلدون الى مبدئه الرابع وهو استحالة دوام النوع البشرى دون منظم أو وازع • ويتمثل هذا الوازع فى الحاكم الذى يفرض سلطته بالغلبة أو القوة •

ويتبين مما تقدم أن ابن خلدون يركز على حاجة المجتمعات الى سلطة تقوم على القهر (٢٣) •

وحينما يتحدث ابن خلدون عن طبيعة السلطة ، فانه يتحدث عنها فى ضوء تفسيره لأصناف الدول ، وفى ضوء علاقة المراعى بالرعية • أما عن تفسيره لأصناف الدول فنحن نجد ابن خلدون يميز فى نظرة واقعية — ما بين دولة الخلافة ودولة الملك • فىرى أن الدول

(٢٣) ابن خلدون (عبد الرحمن) : المقدمة ، المطبعة الشرقية ١٣٢٧ هـ ، ص ٤٥ — ٤٨ •

(٢٤) ابن خلدون : المرجع السابق ص ٢٠٨ •

صنفان رئيسيان : الخلافة النبوية وخص من اعصبيه ولحق السيادة فيها
لشرع . والملك اندي لا يخلو من اشرع ولحق اسياده فيه ليعصيه .
ومنا اصنين معا في الحاجة الى الموازع اندي يحول دون تقايل
اناس . ولحق هذا الموازع يحول في دولة المشرع ذاتيا اي اقناعيا .
بينما يخص في دولة العصبية خارجيا اي قهريا . ولعل سبب ربط
ابن خلدون بين الخلافة بموازع الاقناع هو ان العقيدة لاسيما اذا كانت
اساسية دلتعبيده الاسلاميه تجعل العلاقة بين انراعي والمرعي قائمه
على الاقناع .

وبناء على ذلك تكون الطاعة ذاتية داخلية . اما في دولة الملك فان
البعد عن اسمك بالشرعية يقلل من طاعتهم الذاتية ، وبذلك تنقب
العلاقة الى علامه قائمه على الاكراه . ذلك لان الموازع الداخلي في هذه
الحاله مفعود . وبم يبق الا ان يكرهوا خارجيا على مثل هذه انطاعة .
ويفضل ابن خلدون من هذين الصنفين دولة الخلافة مستندا في
ذلك الى الموازع وقونه فيها فلما كان الموازع اقناعيا او ذاتيا او داخليا
لدى المواطنين كما ان ذلك اقوى . ذلك لان الموازع الاقناعي يتحرى
الحق ويعتمد عليه ثم لا يكون عرضة للفساد ، وهذا ما يجعل ادوية
تسير في طريق اسعادة والخير ورفاهية وحرية المواطنين . وبذلك
تتحقق دولة انتقدم ودولة الرفاهية ، وعلى العكس من ذلك فكلما كان
الموازع قهريا وخارجيا ومفروضا . كلما كان اقل قوة وعرضة للفساد
وهذا ما يجعل الدولة تسير في طريق القهر وطريق السيف .

ومثل هذا الاتجاه يظهر في دولة الملك التي تقوم على اكراه
رعيته . وهذا يمنع المواطنين حريتهم ويمنع الدولة من تحقيق التقدم
والرخاء ويكون ما تحققه من ذلك طور مقيد تمر به الدولة ثم لا تلبث
ان تضمحل وتزول . وما يجدر الالتفات اليه هنا هو ان دولة الخلافة
التي يفضلها ابن خلدون وهي الدولة المستندة الى وازع ذاتي ، انم هي
دولة يستمد مواطنوها وازعهم الذاتي من الشريعة وما هذه الشريعة
الا الدستور الذي تهتدى الدولة بهديه .

ومن هنا نجد أن دوله ابن خلدون المفضلة هي دولة العقيدة ودولة الحرية ودولة الرفاهية (٢٥) .

وأما بالنسبة لعلاقة الراعى بالرعية ، فإننا نجد ابن خلدون واقعياً هل الواقعية ازاءها فهو لم ينظر الى القيادة كغيره نظرة مثالية ولكنه يرى أنه لابد من أن تقوم العلاقة على أساس جسر يربط بين الراعى والرعية ، وأن هذا الجسر يكون متيناً وقوياً اذا أصبح سبيلاً الى التكافل بين الراعى والرعية . وأقوم سبيل الى هذا التكافل — فى نظره — هو أن تتحدد سياسة الراعى بالرفق وبالحق ، وأن يكون هدفها دائماً خدمة مصالح الرعية وبخلاف ذلك فإن هذا الجسر يتحول الى جسر مزعزع لأن السياسة القيادية التى تقوم على القهر والبطش لا تعمل على زعزعه القيادة نفسها وحسب وإنما تعمل على انشقاق أبناء الأمة والى تحول الرعية الى أعداء من الداخل مشاركون أعداء الخارج فى التعجيل بنهاية الحكم (٢٦) .

ومما يلفت النظر كذلك فى فكر ابن خلدون ما قدمه من آراء حول القوانين السياسية وعلاقتها بالحاكمين والمحكومين وبحياة الدولة نفسه . قد بين ابن خلدون أن شروط الحكم الصالح لا تتحدد بقيام الحاكم المصالح فحسب وإنما يجب أن تذهب الى ما هو أبعد من ذلك وأعمق فلا بد لكل نظام حكم صالح أن يستند الى ضوابط وقواعد مهمتها توجيه الحكم الى طريق خدمة الصالح العام ، وقد سمي ابن خلدون هذه القواعد بالقوانين السياسية ، وأهمية هذه القوانين السياسية تتجلى فى إخضاع الحاكمين لها (٢٧) . وبعبارة أدق فإنه من أنصار مبدأ سيادة القانون فى الدولة وهو المبدأ الذى ظهر فى العصور الحديثة ، وعلى هذا الأساس يصبح ابن خلدون رائداً سابقاً لكل من كتب عن الحركات

(٢٥) ابن خلدون — المقدمة ، المرجع السابق ص ٢١٠ — ٢١٢ .

(٢٦) ابن خلدون — المقدمة ، المرجع السابق ص ٢٠٩ .

(٢٧) ابن خلدون — المقدمة ، المرجع السابق ص ٢١١ .

الدستورية وعن سيادة القانون من بعده سواء أكان ذلك فى الغرب أم فى الشرق (٢٨) •

● محمد عبده :

ويمكن أن نضيف إلى هؤلاء الأعلام علما جليلا من المحدثين هو الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده • لقد بين هذا العالم الجليل بدوره أن الاسلام دين وشرع • وأنه وضع حدودا ورسم حقوقا وأن الأفراد لو تركوا وشأنهم فقد يغلب عليهم الهوى وتتحكم فيهم الشهوة فيكون الظلم وغت الحقوق والتعدى واذن فلا تتحقق الحكمة من تشريع الأحكام الا اذا وجدت سلطة عامة لاقامة الحدود وتنفيذ أحكام القضاء وصون نظام الجماعة (٢٩) •

ولقد أردنا من العرض السابق لآراء هؤلاء العلماء العظام أن نبين أنهم عرّفوا فكرة السلطة العامة أو سلطة الدولة ، وأنهم تكلموا فيها بعمق فبحثوا فكرة السلطة وطبيعتها وضرورتها للمجتمع • وأساسها • وصاحبها • وضرورة تقيدها بقانون الشريعة • كما تحدثوا عن الخلافة • وشروط الخليفة • وطرق تعيينه • ولكنهم لم يعنوا ببناء نظرية متكاملة ومستقلة للسلطة العامة •

وأقول هؤلاء العلماء وكثيرين غيرهم هى التى سوف نؤلف بينها فى مساهمة منا لبناء نظرية اسلامية فى السلطة العامة • نعرض فيها لأساس هذه السلطة ثم لمضمونها ، وذلك فى المبحثين التاليين •

(٢٨) د. غاضل زكى محمد : الفكر السياسى العربى الاسلامى بين ماضيه وحاضره • المرجع السابق ص ٢٠٦ — ٢٠٧ •

(٢٩) د. أحمد شلبى : السياسة والاقتصاد فى التفكير الاسلامى — الطبعة الثانية ١٩٦٧ مكتبة النهضة المصرية ص ٣١ — ٣٢ •

المبحث الثانى

أساسى السلطة العامة

بينما أن السلطة العامة تتحلل فى الواقع الى حق فى الأمر أى الى حق فى اصدار أوامر ملزمة الى رعايا الدولة • والذى يعيننا فى هذا المفهوم هو أن نبين ما اذا كان النظام القانونى الاسلامى قد قرر مثل هذا الحق من عدمه •

واذا كان النظام القانونى الاسلامى قد قرر مثل ذلك الحق فمن اذن الذى يملكه ؟

وعلى ذلك فان هذا المبحث ينقسم الى فرعين :

الأول : ونخصه لتقرير حق الأمر •

الثانى : ونبين فيه من يملك هذا الحق •

الفرع الأول

تقرير حق الأمر

ان الناظر فى الكتاب الكريم يتبين أن هذا (الدستور) الاسلامى قد تضمن نصوصاً ثلاثة تعد فى نظرنا بمثابة الأساس لتقرير حق الأمر •

وأول هذه النصوص هو قوله تعالى « **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى الْأَرْضِ خَلِيفَةً** » (٣٠) فقد أبان هذا النص أن البشر جميعاً مستخلفون فى الأرض ، وأنهم مكلفون بالقيام على أمر الله ونهيه • فالخلافة اذن هى نيابة عن الله عز وجل •

وهذه الخلافة ليست لفرد من الأفراد أو طبقه من الطبقات ، وانما

هى لجميع المؤمنين به سبحانه ويعلمو شريعته التى بلغها انبياءه ورسله عليهم الصلاة والسلام . ويؤيد هذا قوله تعالى : « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض .. » (٢١) .

ولما كانت الامة المؤمنة لا تستطيع جميعها القيام بهذه النيابة غقد تعين أن نختار منها جماعة تنوب عنها فى هذه المهمة . وبذلك جاء النص (الدستورى) الثانى فى قوله تعالى « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » (٢٢) .

لقد تضمن هذا النص تكليفا للأمة باختيار جماعة منها نتولى على سبيل الاختصاص والتفرغ شئونها العامة .

ثم لا قيمة لهذه الجماعة ما لم تعط قراراتها صفة الالتزام ، وما لم يتقرر واجب اطاعة لها من جانب الرعية . لذلك جاء النص (الدستورى) الثالث مكملًا لتعيين السابقين ، فاعطى لهذه الجماعة احق فى أن تفرض على الرعية تنفيذ قراراتها . وبذلك يكتمل وجود حق الأمر أى السلطة العامة . ذلك النص هو قوله تعالى . « يا ايها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (٢٣) .

هذا الذى ذكرناه اجمالاً يتطلب منا تيسا من التفصيل نسوقه على الوجه التالى :

أولا — استخلاف الامة الاسلامية :

لقد خلق الله البشر من الأرض واستعمرهم فيها . والقرآن صريح فى أن الله جل شأنه خلق آدم أبأ البشر ليكون خليفة فى الأرض .

« واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الأرض خليفة ، قالوا أتجعل

(٢٢) آل عمران : ١٠٤ .

(٢١) النور : ٥٥ .

(٢٣) النساء : ٥٩ .

فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال
انى أعلم ما لا تعلمون » •

والاستخلاف لغة هو اقامة خلف يقوم مقام المستخلف أو مقام الغير
على شيء ما (٣٤) • فاذا طبقنا هذا المعنى اللغوى على استخلاف الله جل
شأنه لآدم وذريته فى الأرض • قلنا ان البشر اما خلفاء الله أو لغيره
وهذه النتيجة هى التى انتهى اليها المفسرون فى تفسيرهم لقوله تعالى
« واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الأرض خليفة ٠٠ » •

فذهب بعض المفسرين لى أن البشر خلفوا خلقاً آخر كان يسكن
الأرض فأفسد فيها وسفك الدماء ، وذهب بعضهم الى أن الخلافة عن
الله جل شأنه لا عن خلق آخر •

ولكن الكثيرين لا يجيزون أن يقال لبشر خليفة الله ، وحجتهم أنه
انما يستخلف من يغيب أو يموت ، والله لا يغيب ولا يموت ، كما يحتجون
بأن أبا بكر قيل له يا خليفة رسول الله ﷺ •

وجيز بعض العلماء أن يقال لبشر خليفة الله ما دام قائماً بأمر الله
فى خلقه ، ويحتجون بقوله تعالى : « وهو الذى جعلكم خلائف
الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات » (٣٥) •

ونحن نؤيد هذا الرأى الثانى فيما ذهب اليه • ذلك أنه لا ينبغى
أن يقاس الله جل وعلا بالبشر ، فاذا كان شأن البشر أن يستخلفوا فى
الغيبية والموت ، فان من شأن الله أن يستخلف وهو شاهد لا يغيب
ولا يموت ، وبكفى قول الله تعالى : « ٠٠٠ انى جاعل فى الأرض خليفة »

(٣٤) القاموس المحيط ، المطبعة الحسينية المصرية سنة ١٣٤٤ هـ •

الطبعة الثانية ج ٣ ص ١٣٦ ، ١٣٧ •

(٣٥) الأنعام : ١٦٥ •

ليجوز القول بأن البشر خلفاء الله خصوصاً وأنه استخلفهم في ملكه وسخره لهم .

وإذا صح هذا ، فليس مهماً أن يكون البشر قد خلفوا خلقاً سابقاً عليهم أم لا ، لأن هذا الخلق السابق إنما استخلفه الله في الأرض كما استخلف البشر ، فإذا خلف البشر من كانوا خلفاء الله ، فالبشر قد صاروا بذلك خلفاء الله أيضاً . ومن ثم فننتهي في كل الأحوال إلى أن خلافة البشر عن الله جل شأنه وليست عن غيره :

أما معنى الاستخلاف فقهاً فهو النيابة أو القوامة . ذلك أن الله استخلف البشر في الأرض بقوله : « **إني جاعل في الأرض خليفة** » وقد حدد الله جل شأنه وظيفة البشر في هذا الاستخلاف بقوله : « **هو أشباكم من الأرض واستعمركم فيها** »^(٣٦) والاستعمار معناه التمكين والتسلط . وهذان المعنيان ظاهران في قوله تعالى : « **ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معاش ، قليلاً ما تشكرون** »^(٣٧) وقوله : « **الذين أن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر** »^(٣٨) .

واستخلاف البشر في الأرض نوعان^(٣٩) : استخلاف عام واستخلاف خاص . أما الاستخلاف العام فهو استخلاف البشر في الأرض باعتبارهم مستعمرين فيها ومسلطين عليها . وقد بدأ هذا الاستخلاف بآدم عليه السلام ومن بعده كل ذريته فهم جميعاً مستعمرون في الأرض .

والاستخلاف الخاص هو الاستخلاف في الحكم وهو بدوره نوعان : استخلاف الأمم ، واستخلاف الأفراد .

واستخلاف الأفراد هو استخلاف في الرياسة ، وقد يسمى

(٣٧) الأعراف : ١٠ .

(٣٦) هود : ٦١ .

(٣٨) الحج : ٤١ .

(٣٩) عبد القادر عودة : الإسلام وأوضاعنا السياسية ، مطبعة

دار الكتاب العربي عام ١٩٥١ ص ١٤ — ١٥ .

المستخلف خليفة كما سمي داوود عليه السلام . وقد يسمى اماماً كما سمي ابراهيم عليه السلام .

أما استخلاف الأمم في الحكم والسلطان وهو يهمننا في هذا المقام فمعناه تحرير الأمة واستقلالها بحكم نفسها وجعلها دولة لها من السلطان ما يحمي مصالح الأمة ويعلى كلمتها ، واتساع سلطان دولتها حتى يشمل فوق أبناء الأمة أمما وشعوباً أخرى .

ولقد وعد الله الأمة الاسلامية باستخلافها في الحكم بقوله :
« وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخاف الذين من قبلهم » ولقد أنجز الله وعده فقامت دولة المسلمين الأولى في المدينة تحت قيادة الرسول عليه الصلاة والسلام . ثم اتسعت رقعتها ودانت لها غالبية الشعوب في عهد الراشدين من الخلفاء رضوان الله عليهم .

والواضح من هذا النص أن الله سبحانه وتعالى يستخلف الأمة الاسلامية كلها في الحكم ، فالؤمنون كلهم خلفاء الله . واذن فالخلافة التي أوتيتها المؤمنون خلافة عمومية لا يستبد بها فرد أو أسرة أو طبقة . بل كل مؤمن خليفة عن الله ، وكل واحد مسئول أمام ربه من حيث كونه خليفة .

وفي مثل هذا المجتمع لا يكون لرجل أو طائفة أن يستبد بأمر المسلمين ، ولا يجوز لطائفة أو فرد أن ينتزع حق الخلافة من جمهور المسلمين وينصب نفسه مسيطراً عليهم . كذلك ومن ناحية أخرى لا يمكن لأفراد الأمة مجتمعين أن يتولوا أمرها . لذلك تعين اختيار جماعة منهم للقيام بذلك الأمر وذلك برضاء واتفاق المسلمين جميعاً ، كما يقضى بذلك المبدأ الذي تضمنه النص الدستوري « وأمرهم شورى بينهم » (٤٠) .

ثانياً — اقامة هيئة أو جماعة نائبة عن الأمة :

بعد أن تم تكوين الأمة الاسلامية وأخذ بناؤها يتحول تدريجياً الى دولة مسلمة نزل عليها نص (دستوري) يعد في نظرنا أساساً لتأسيس السلطة السياسية فيها . هذا النص هو قوله تبارك وتعالى « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » (٤١) .

إذا ما تدبرنا هذا النص فلسوف يتبين لنا أنه يوجب اقامة هيئة تنبثق من داخل المجتمع الاسلامي لتتولى سلطة الأمر والنهي أى سلطة الحكم باسم الأمة ونياابة عنها (٤٢) .

والمأمل لهذا النص يجده قد كلف هذه الهيئة بواجبات رئيسية ثلاثة هي الدعوة الى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وفهمنا لهذه الواجبات ، وإيماننا باتساع مدلولاتها يحملنا على رفض وجهة نظر بعض الذين فهموا من النص أنه يتضمن الدعوة الى تكوين جمعيات للوعظ والارشاد ، أو أنه الأساس لإنشاء وظيفة المحتسب التي تقابل وظيفة شرطة الآداب أو النيابة في العصر الحديث .

ان الدعوة الى الخير — وهي الواجب الأول — لا تقتصر في نظرنا على مجرد الدعوة بل تنصرف أيضاً الى العمل المثمر النعال لتحقيق هذا الخير للمجتمع ، ومجال ذلك واسع لا حدود له ، فهو يشمل العمل على بث العمران في أرجاء الدولة بكل ما يتطلبه ذلك من مرائق ، وتنمية الثروة القومية باقامة وتحسين وسائل الصناعة والزراعة لرفع مستوى المعيشة وزيادة فرص العمل وكفالة كل عاجز عن الكسب ... الى آخر وجوه الخير التي لا تنتهي .

(٤١) آل عمران : ١٠٤ .

(٤٢) د. محمد عبد الله العربي : نظام الحكم في الاسلام ، دار الفكر العربي للطباعة والنشر والتوزيع ص ٦٠ وما بعدها .

والمواجبان الثانى والثالث وهما الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هما امتداد وتفصيل للواجب الأول وهو الدعوة الى الخير .
فالمعروف هو كل ما أمر الله ورسوله به من قول أو فعل غى سبيل تحقيق الخير للفرد أو المجتمع ، وكل ما يتفرع عنه أو يقاس عليه .

والمنكر هو كل ما نهى الله ورسوله عنه وكل ما يلحق به أو يقاس عليه مما يترتب عليه الحاق الضرر بالفرد أو المجتمع أو نشر الفساد فيه .
وإذا كان الأمر كذلك فان هذه الواجبات الثلاثة تتسع لتشمل كل واجبات الدولة فى العصر الحديث وتزيد عليها .

وهذا الذى قلناه فى تفسير النص المتقدم لا يتعارض مع ما انتق عليه الفقهاء من أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب على كل مكلف .
فنحن نسلم بهذا ولا ننفيه ، غاية ما فى الأمر أننا نرى أنه يقوم الى جوار هذا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر — الذى يمكن أن نطاق عايه الأمر النهى الفردى — أمر عام بالمعروف ونهى عام عن المنكر تتولاه الهيئة التى تباشر السلطة العامة نيابة عن الأمة .
وتستخدم فى سبيل أدائه امتيازات السلطة العامة من وضع اللوائح والمقرارات العامة الملزمة للناس جميعاً ، كما تتخذ من اجراءات القهر والردع ما يكفل نفاذ المعروف ومجانبة المنكر .

ومشاركة الأفراد للمجتمع فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو سمة بارزة من سمات التشريع الاسلامى المعجز الذى يكره أن يكون الفرد سلبياً فى مجتمعه ، والذى يدفع الفرد دائماً الى أن يشارك المجتمع ويتعاون معه فى تحقيق الخير لأفراده جميعاً .

هذا الذى فهمناه من النص المتقدم لا يبتعد عما قال به كثير من المفسرين ، ويتفق تماماً مع ما ارتآه الأستاذ الامام محمد عبده ، الذى يعتبر — حسب علمنا — أول من أدرك أهمية ما تضمنه النص المذكور من أحكام (٤٣) .

(٤٣) يقول القرطبى فى تفسير الآية المذكورة و « من » فى قوله =

• • • • •

= « منكم » للتبعض . ومعناه ان الأمرين يجب ان يكونوا علماء . وليس كل الناس علماء ، وقيل : لبيان الجنس ، والمعنى لتكونوا كلكم كذلك .

قلت : القول الأول أصح . فإنه يدل على ان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض على الكفاية ، وقد عينهم الله تعالى بقوله « الذين ان مكناهم في الأرض اقاموا الصلاة » وليس كل الناس مكتوا . القرطبي . الجامع لأحكام القرآن . مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٢٧٦ هـ — ١٩٥٧ م ج ٤ ص ١٦٥ .

— ويتول الطبرى : قال أبو جعفر : يعنى بذلك جل ثناؤه : « ولتكن منكم » ايها المؤمنون « أمة » يقول جماعة . « يدعون » الناس « الى الخير » يعنى الى الاسلام وشرائعه التى شرعها الله لعباده « ويأمرون بالمعروف » . يقول يأمرون الناس باتباع محمد صلى الله عليه وسلم ودينه الذى جاء به من عند الله « وينهون عن المنكر » يعنى وينهون عن الكفر بالله والتكذيب بمحمد وبما جاء به من عند الله . بجهادهم بالأيدي والجوارح حتى يفقدوا لكم بالطاعة » . . . حدثنا يحيى بن أبى طائب قال أخبرنا يزيد قال أخبرنا جوير . عن الضحاك « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » قال : هم خاصة اصحاب رسول الله وهم خاصة الرواة ، وقد روى ذلك ابن كثير فى تفسيره عن الضحاك وبينه فقال : « يعنى المجاهدين والعلماء » .

تفسير الطبرى : دار المعارف ج ٧ الطبعة الثانية سنة ١٣٧٤ هـ ص ٩٠ — ٩١ .

— وفى تفسير القاسمى « محاسن الناول » « ولتكن منكم أمة » اي جماعة ، سميت بذلك لأنها يؤمها فرق الناس أى يقصدونها ويقتدون بها « يدعون الى الخير » وهو ما فيه صلاح ديني ودنيوي . « ويأمرون بالمعروف » اي بكل معروف ، من واجب ومندوب يقربهم الى الجنة ويبعدهم عن النار . « وينهون عن المنكر » اي عن كل منكر ، من حرام ومكروه يقربهم الى النار ويبعدهم عن الجنة » . . .

تفسير القاسمى (محاسن الناول) دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، الطبعة الاولى سنة ١٣٧٦ هـ — ١٩٥٧ م ج ٤ ص ٢٩٠ .

=

— اما الأستاذ الامام محمد عبده فيقرر ان معنى الآية هو « ولتكن منكم طائفة متميزة تقوم بالدعوة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر . والمخاطب بهذا جماعة المؤمنين كافة فهم المكلفون ان ينتخبوا منهم امة تقوم بهذه الفريضة . فهنا فريضتان : احدهما على جميع المسلمين والثانية على

الامة التى يختارونها للدعوة . ولا يفهم معنى هذا حق الفهم الا بفهم معنى لفظ (الامة) وليس معناه الجماعة كما قيل ولا لما اختير هذا اللفظ ، والصواب ان الامة اخص من الجماعة ، فهى الجماعة المؤلفة من افراد لهم رابطة تضمهم ووحدة يكونون بها كالأعضاء فى بنية الشخص . والمراد يكون المؤمنون كافة مخاطبين بتكوين هذه الامة لهذا العمل ، هو لئن يكون لكل فرد منهم ارادة عمل فى ايجادها ومراقبة سيرها بحسب الاستطاعة ، حتى اذا راوا منها خطأ أو انحرفا أرجعوها الى الصواب » ويضيف الأستاذ الامام أن « اقامة هذه الامة الخاصة فرض عين يجب على كل مكاف ان يشترك فيه مع الآخرين . اما عن عمل هذه الامة الخاصة فانه يدخل فيه الأمور العامة التى هى من شأن الحكام وأمور العلم وطرق افادته ونشره ونقيرير الأحكام وأمور العامة الشخصية ، ولذلك جعلت أمة ، وفى معنى الامة القوة والاتحاد ، ذلك أن هذه الأمور لا تتم الا بالقوة والاتحاد ، فالامة المتحدة لا تتهر ولا تغلب من الافراد ، ومن اعمالها كذلك الأخذ على أيدى الظالمين فان الظلم اتبع المنكر ، والظالم لا يكون الا قويا ، ولذلك اشترط فى الناهين عن المنكر أن يكونوا امة ، لان الامة لا تخاف ولا تغلب كما قلنا ، فهى اتنى تقوم على عوج الحكومة ، والمعروف أن الحكومة الاسلامية مبنية على أصل الشورى وهذا صحيح والآية أول دليل عليه ودلائلها اقوى من توله تعالى « وأمرهم شورى بينهم » لأن هذا وصف خبرى لحال طائفة مخصوصة أكثر ما يدل عليه أن هذا الشئ ممدوح فى نفسه محمود عند الله ، وأقوى من دلالة « وشاورهم فى الأمر » فان أمر الرئيس بالمشاورة يقتضى وجوبه عليه ، ولكن اذا لم يكن هناك ضامن يضمن امثاله للأمر فماذا يكون اذا هو تركه ؟ واما هذه الآية فانها تفرض أن يكون فى الناس جماعة متحدون اقوياء يتولون الدعوة الى الخير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو عام فى الحكام والمحكومين ، ولا معروف أعرف من العدل ولا منكر أنكر من الظلم » ثم يقول : رحمه الله « وكون الامة الخاصة منتخبة من الامة العامة يقتضى أن تكون للعامة رقابة وسيطرة على الامة الخاصة تحاسبها على تفريطها ولا تعيد أنتخاب من يقصر فى عمله منها » راجع فيها تقدم : تفسير المنار ج ٤ الطبعة الاولى سنة ١٣٢٥ هـ ، مطبعة المنار ص ٤٤ — ٤٦ .

وفى النهاية يتبقى لنا على هذا النص ملاحظتان :

الأولى : أن صياغة النص « ولتكن منكم أمة » بتتدعيم كلمة « منكم » على كلمة « أمة » على خلاف التدريب اللغوى المألوف يبين أن هذه الهيئة العامة تابعة للأمة ونائبة عنها فلغد كلف النص الأمة الإسلامية بأن تختار — من بينها ونياية عنها — الهيئة التى تمارس السلطة العامة فيها وهذه الهيئة رغم اختصاصها بالأمر والسلطة فى الأمة فانها تستمد منها — أى من الأمة — صلاحيتها واختصاصها^(٤٤) .

الثانية : أن هذا النص باعترافه لجماعة من الأمة بالحق فى إصدار الأوامر الى بقية أفراد الأمة . يكون فى الواقع قد قرر حق الأمر — أى حق الحكم — وأسبغ عليه الشرعية اللازمة . وبذلك يكون هذا النص قد ساهم فى تأسيس السلطة العامة فى الدولة الإسلامية . بحيث لم يتبق — كى يكتمل بناء هذه السلطة — الا تقرير واجب الطاعة لأوامر هذه الجماعة . وهذا ما تكفل به النص الثالث الذى نبسطه فيما يلى .

ثالثا — اجاب الطاعة لأوامر هذه الجماعة :

وقطعاً للشك فى دلالة النص السابق « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير » نزل نص (دستورى) آخر هو قول الحق تبارك وتعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ... »^(٤٥) هذا النص يكمل النص الأول وبالتالي لا يصح تفسيره مستقلاً عنه ، ويدل على ذلك كلمة « منكم » المستعملة فى النصين . « ولتكن منكم أمة ... » و « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ... » : هذه الكلمة تدل على أن الجماعة التى أعطيت حق الأمر طبقاً للنص الأول هى نفسها الجماعة التى أوجب النص الثانى الطاعة لأوامرها .

(٤٤) محمد كامل باتوت ' الشخصية الدولية فى القانون الدولى العام ، المرجع السابق ص ٤٥٣ .
(٤٥) النساء : ٥٩ .

ويؤيد هذا الرأي الذى ذهبنا اليه التفسير الذى قدمه علماؤنا
الأجلاء للمقصود « بأولى الأمر » فى الآية الأخيرة .

ضمن جملة الآراء التى نقلها كل من الطبرى وانقرطبى فى تفسيره
للمقصود من « أولى الأمر » قول الأول أنهم « أولوا الفقه فى الدين
والعقل »^(٤٦) وقول الثانى أنهم « أولوا العقل والرأى الذين يدبرون
أمر الناس » وقد نقله القرطبى عن ابن كيسان وذكر أنه مروى عن
ابن عباس^(٤٧) .

وقد رجح هذا المعنى الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده حيث يقول
رحمه الله : « انه فكر فى هذه المسألة من زمن بعيد ، فانتهى به الفكر الى أن

(٤٦) تفسير الطبرى ج ٨ ، دار المعارف بمصر ص ٤٩٦ — ٥٠٣ ،
حيث جاء من بين الآراء التى نقلها فى أولى الأمر قوله : « حدثنى محمد
ابن عمر » قال ، حدثنا أبو عاصم ، عن عيسى ، عن ابن نجيح : « وأولى
الأمر منكم » قال : أولى افقه فى الدين والعقل » .

(٤٧) القرطبى : كتاب الشعب ص ١٨٢٩ — ١٨٣١ حيث ذكر
أن فى المقصود (بأولى الأمر) خمسة آراء :

الأول : أنه لما تقدم الى الولاية فى الآية المتقدمة وبدأ بهم فأمرهم بأداء
الامانات وأن يحكموا بين الناس بالعدل فقال : « ان الله يأمركم أن تؤدوا
الامانات الى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » (النساء : ٥٨)
تقدم فى هذه الآية الى الرعية فأمر بطاعته عز وجل أولا . ثم بطاعة رسوله
ثانيا . ثم بطاعة الأمراء ثالثا . ويضيف القرطبى أن ذلك قول الجمهور
وأبى هريرة .

الثانى : قال جابر بن عبد الله ومجاهد : « أولوا الأمر » أهل القرآن
والعلم ، وهو اختيار مالك ونحوه قول الضحاك قال : يعنى الفقهاء
والعلماء فى الدين .

الثالث : حكى عن مجاهد أنهم أصحاب الرسول خاصة .

الرابع : حكى عن عكرمة أنها اشارة الى أبى بكر وعمر رضى الله
عنهما خاصة .

الخامس : قال ابن كيسان هم أولوا العقل والرأى الذين يدبرون أمر
الناس ، وقد روى هذا المعنى عن ابن عباس . وهذا الرأى الأخير هو الذى
أشرنا اليه فى المتن وهو الذى نأخذ به .

المراد بأولى الامر جماعة اهل الحل والعقد من المسلمين وهم الأمراء والحكام واعلاء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع اليهم الناس فى الحاجات والمصالح العامة فهؤلاء اذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب ان يطاعوا فيه بشرط أن يكونوا منا . وأن لا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله انتى عرغت بالتواتر وأن يكونوا مختارين فى بحثهم الأمر وانفاقهم عليه . وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة ، وهو ما لولى الأمر سلطة فيه ووقوف عليه .

وأما اعبادات وما كان من قبيل الاعتقاد الدينى فلا يتعلق به أمر اهل الحل والعقد . بل هو مما يؤخذ عن الله ورسوله فقد ، ليس لأحد رأى فيه الا ما يكون فى فهمه . فأهل الحل والعقد من المؤمنين اذا أجمعوا على أمر من مصالح الأمة ليس فيه نص عن الشارع مختارين فى ذلك غير مكرهين عليه بقوة أحد ولا مفوذه فطاعتهم واجبة . ويصح أن يقال انهم معصومون فى هذا الاجماع » (٤٨) .

ولقد استند الامام فيما ذهب اليه الى ما أورده النيسابورى فى تفسيره . وهذا الأخير وان كان قد لخص فى هذه المسألة ما غناه الفخر الرازى الا أنه تميز عليه بالتحديد والوضوح (٤٩) .

(٤٨) تفسير المنار : الطبعة الأولى ج ٥ مطبعة المنار سنة ١٣٢٨ ص ١٨٠ وما بعدها .

(٤٩) ولما كان الفخر الرازى هو الأساس فانه يتعين ان ننقل بعض ما قاله هذا الأخير باعتباره الأصل الذى استقى منه النيسابورى ، ولتصريحه فى تفسيره بما نسميه « بسلطة الأمة » ثم أخيراً لتفنيده قول من قال ان المراد بأولى الأمر الأمراء والسلاطين .

يقول الرازى بعد ان قرر ان الجزم بطاعة أولى الأمر تقتضى عصمتهم فيما يطاعون فيه ما نصه « ثم نقول : ذلك المدعوم اما مجوع الأمة او بعض الأمة ، لا جائز ان يكون بعض الأمة لانا بينا أن الله تعالى اوجب طاعة أولى الأمر فى هذه الآية قطعاً وايجاب طاعتهم مشروط بكوننا عارفين بهم قادرين على الوصول اليهم والاستفادة منهم . ونحن نعلم بالضرورة أننا فى زماننا هذا عاجزون عن معرفة الامام المعصوم ، عاجزون عن الوصول اليهم =

= وعاجزون عن استفادة العلم والدين منهم ، وإذا كان الأمر كذلك علمنا أن المعصوم الذى أمر الله المسلمين بطاعته ليس بعضا من أيعاض الأمة ولا طائفة من طوائفهم ، ولما بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصوم الذى هو المراد بقوله «**أولى الأمر**» أهل الحل والعقد من الأمة وذلك يوجب القطع بأن إجماع الأمة حجة .

ويضيف الرازى الى ما تقدم قوله : ان الأقوال الماثورة عن علماء التفسير فى أولى الأمر أربعة :

- ١ — الخلفاء الراشدون .
- ٢ — أمراء السرايا .
- ٣ — علماء الدين انذين يفتون ويعلمون الناس دينهم .
- ٤ — الأئمة المعصومون ،

ثم أورد الرازى على التفسير الذى اختاره ايرادين أو سؤالين :

احدهما : لما كانت اقوال الأئمة فى نفسير هذه الآية محصورة فى هذه الوجوه وكان القول الذى نصرتموه خارجا عنها ، كان ذلك بإجماع الأمة باطلا .

والثانى : ان نقول : حمل أولى الأمر على الأمراء السلاطين أولى مما ذكرتم ويدل عليه وجوه .

١ — أن الأمراء والسلاطين أوأمهم نافذة على أنخلق فهم فى الحقيقة أولوا الأمر ، أما أهل الحل والعقد فليس لهم أمرا نافذا على الخلق فكان حمل اللفظ على الأمراء والسلاطين أولى .

٢ — أن أول الآية وآخرها يناسب ما ذكرناه : أما أول الآية فهو أنه تعالى أمر الحكام بأداء الأمانات ورعاية العدل ، وأما آخر الآية فهو أنه أمر بالرد الى الكتاب والسنة فيما أشكل وهذا إنما يليق بالأمراء لا بأهل الإجماع .

٣ — أن النبى صلى الله عليه وسلم بالغ فى الترغيب فى طاعة الأمراء فقال : « من أطاعنى فقد أطاع الله ومن أطاع أميرى فقد أطاعنى ، ومن عصانى فقد عصى الله ومن عصى أميرى فقد عصانى » .

وبعد أن أورد الرازى هذه الاعتراضات أضاف : أنه لا نزاع ان جماعة من الصحابة والتابعين حملوا قوله تعالى : «**أولى الأمر منكم**» على العلماء ، فإذا قلنا المراد منه جميع العلماء من أهل الحل والعقد (ويضيف صاحب =

المنار حل فيما يعلمه من الأمور : فتائد اجند . رؤساء المصالح . . .) لم يكن هذا قولاً خارجاً عن أقوال الأمة بل كان هذا اختياراً لأحد أقوالهم وتصحيحاً له بالحجة انقاطعة ، وبذلك يندفع الاعتراض الأول .

وأما السؤال أو الاعتراض الثانى فهو كما يقرر الرازى ، مدفوع لأن الوجوه التى ذكرها المعترضون وجوه ضعيفة يعارضها وجوه أخرى أقوى منها :

(فاحدها) أن الأمة مجمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما تجب طاعتهم فيما علم بالدليل أنه حق وصوب وذلك نفيل ليس إلا الكتاب والسنة . فحينئذ لا يكون هذا قسماً منفصلاً عن طاعة الكتاب والسنة ، وعن طاعة الله وطاعة رسوله بل يكون داخلاً فيه ، كما أن وجوب طاعة الزوجة للزوج ولولد للوالدين داخل فى طاعة الله وطاعة الرسول ، أما إذا حملناه على الإجماع لم يكن هذا التسم داخلاً تحتها لأنه ربما دل الإجماع على حكم بحيث لا يكون فى الكتاب والسنة دلالة عليه فحينئذ يمكن جعل هذا القسم منفصلاً عن انقسمين الأولين فهذا أولى :

(وثانيها) أن حمل الآية على طاعة الأمراء يقضى ادخال الشروط فى الآية لأن طاعة الأمراء إنما تجب إذا كانوا على الحق فإذا حملناه على الإجماع لا يدخل الشرط فى الآية فكان هذا أولى .

(وثالثها) أن قوله من بعد : « **فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول** » (النساء : ٥٩) مشعر بإجماع مقدم يخاف حكمه هذا التنازع ،

(ورابعها) أن طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعاً وعندنا أن طاعة الإجماع واجبة قطعاً ، وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعاً بل الأكثر أنها تكون محرمة لأنهم لا يأمرؤن إلا بظلم ، وفى الأقل تكون واجبة بحسن الظن الضعيف ، فكان حمل الآية على الإجماع أولى لأنه ادخل الرسول وأولى لأمر فى لفظ واحد وهو قوله : « **وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم** » . فكان حمل أولى الأمر الذى هو مقرون بالرسول على المعصوم أولى من حمله على الفاجر الفاسق .

(وخامسها) أن أعمال الأمراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء ، والعلماء فى الحقيقة أمراء الأمراء فكان حمل لفظ أولى الأمر عليهم أولى :

ويورد الأساذ الإمام على أقوال الرازى ملاحظتين :

الأولى : أن حصره للأقوال المنقولة فى تفسير « أولى الأمر » فى الأربعة التى ذكرها ونقلناها عنه غير مسلم به . فقد روى عن مجاهد أن =

ويؤيد المعنى المتقدم ايضا السعد فى شرح المقاصد فهو اذ يذهب الى أن الامامة تنعقد بطرق أحدها بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس ، يرى أن أهل الحل والعقد وهم خواص الأمة من العلماء ورؤساء الجند والمصالح ، هم أولى الأمر الذين تجب طاعتهم فيما ينفقون عليه لأن عامة الناس ودهماءهم يتبعونهم بارتياح واطمئنان ولأنهم هم العارفون بالمصلحة التى تحتاج الى تقرير الحكم فيها ، ولأن اجتماعهم واتفاقهم ميسور ، ولأجل ذلك كان اجتماعهم بمعنى اجماع الأمة برمها . وهذه المعانى لا تتحقق — كما يرى — باجماع المجتهدين فى المذهب ان امكن أن يعرفوا وأن يجتمعوا وأن تعلم الأمة باجماعهم

= أن أولى الأمر هم الصحابة وفى رواية عنه وعن مالك واضحاك وهى مسورة عن جابر بن عبد الله أنهم أهل القرآن وأعلم . فان كان الرازى يعنى بأهل الاجماع المجتهدين على اصطلاح أهل الاصول فهم أهل العلم والقرآن . وان كان يعنى بهم أهل الحل والعقد لذين ينصبون الامام الأعظم كما يفهم من تعبيره الآخر ، عند يوفق قوله قول بن كيسان نذى اشرنا اليه فى صدر هذا الكلام نتلا عن الترطى والذى مؤداه ان المنصود بأوى الأمر هم أهل العقل والراى .

الثانية : أن الرازى رغم اسبابه واطنابه لم يحل المسألة كما يجب اذ عبر تارة بأهل الاجماع ، والمتبادر الى الذهن أن المراد بهم المجتهدون فى المسائل الفقهية ، وعبر تارة بأهل الحل والعقد والمتبادر الى الذهن أنهم هم الذين يختارون الامام الأعظم . لذلك فقد جاء انيسابورى وحسم المسألة : فبعد أن ابطال الأموال المشهورة فى تفسير أولى الأمر قال : « واذا ثبت أن حمل الآية على هذه الوجوه غير مناسب تعين أن يكون المعصوم كل الأمة أى أهل الحل والعقد واصحاب الآراء والاعتبار فالمراد بقوله « أولى الأمر » ما اجتمعت الأمة عليه .

ويعلق الأستاذ رشيد رضا على ذلك بأن قوله « أهل الحل والعقد واصحاب الاعتبار والآراء » هو بمعنى قول الأستاذ الامام الذى ادخل فيه أمراء الجند ورؤساء المصالح وهذا هو المعقول لأن مجموع هؤلاء هم الذين تثق بهم الأمة وتحفظ مصالحها .

راجع فى كل ما تقدم : لتفسير الكبير للرازى — الطبعة الاولى ، المطبعة البهية المصرية سنة ١٤٥٧ هـ — ١٩٣٨ م ج ٩ ص ١٤٣ — ١٤٤ ، وكذلك تفسير المنار ، المرجع السابق ج ٥ ص ١٨٠ وما بعدها .

وتتفق بهم • ولقد فسر السعد معنى هذه الرئاسة التي هي حق للأمة
لئلا تستشكل • ورد بذلك على من قالوا بأنه إذا كانت الرئاسة للأمة
فمن المرؤوس ؟

فأوضح أنه يريد بالأمة أهل الحل والعقد أى الذين يمثلون الأمة
بما لهم فيها من الزعامة والمكانة • ورئاستهم تكون على من عداهم أو على
جميع أفراد الأمة (٥٠) •

ويؤيد هذا المعنى كذلك الأستاذ رشيد رضا إذ يرى أن الله أمر
بطاعة أولى الأمر وهم الجماعة لأولى الأمر • وذلك لأن ولى الأمر واحد
منهم • وهو إنما يطاع بتأييد جماعة المسلمين الذين بايعوه •

ويستدل على ذلك بما ورد من الأحاديث الصحيحة فى التزام
الجماعة • وكون طاعة الأمير تابعة لطاعتهم واجتماع الكلمة لسلطتهم
كحديث ابن عباس فى الصحيحين عن النبى ﷺ قال « من رأى من أميره
شيئاً فليصبر عليه فان من ذرق الجماعة شبراً فمات مات ميتة
جاهلية » (٥١) •

وذهب الى رأى نفسه الأستاذ محمود شلتوت إذ يقرر أن
« أولى الأمر » هم أهل النظر الخين عرفوا فى الأمة بكمال الاختصاص
فى بحث الشئون وإدراك المصالح والغيرة عليها • وكنت اطاعتهم هى
الأخذ بما يهتمون عليه فى المسألة ذات النظر والاجتهاد • أو بما يترجح
فيها عن طريق الأغلبية أو قوة البرهان (٥٢) •

(٥٠) السعد : شرح المقاصد - الآسانة سنة ١٩٣٨ ص ٢٢٠ •

(٥١) محمد رشيد رضا : الخلافة فى الإمامة أعظمى • مطبعة المنار
سنة ١٣٤١ هـ • ص ١٤ — ١٥ •

(٥٢) محمود شلتوت : الاسلام عقيدة وشريعة • دار الشروق ص ٤٦٢
وما بعدها حيث ينفى أن أولى الأمر هم خصوص الأمراء والحكام • ويرى أن
القول بذلك هو الذى سلب المسلمين مبدأ الشورى حيث اتخذ فى كثير من الفترات
سبيلاً لاختضاع الأمة للحاكم ولو كان عاشها ظالماً أو جاهلاً مفسداً • وينفى =

بهذا (النص الدستوري) تكون السلطة العامة قد استكملت وجودها ، لأن هذا النص يعصى لبعض الأشخاص الحق في ان يفرضوا على الآخرين تنفيذ ما يصدرونه من أوامر فهو يقيم اذن سلطه عامة منحها وجوداً شرعياً •

والنص بايجاب اطاعة لأولى الأمر يمنح قرارات تلك الهيئه قوتها الانزامية على مستوى الأمة كلها مما يؤكد طبيعتها وصلاحياتها لاصدار أوامر نهائية منزمة للأمة في لمنطق العام لشريعتها •

ويجب على الأمة قبول هذه الأوامر والخضوع لها سرا وجهرأ ، وهى لا تكون بذلك خارجة عن دائرة توحيد الربوبية الذى شعاره انما الشارح هو الله • « ان الحكم الا لله ، أمر ألا تعبدوا الا اياه »(*) ذلك أنها لم تعمل الا بحكم الله تعالى أو حكم رسوله ﷺ باذنه ، أو حكم ننسها الذى استنبطه من الكتاب أو السنة جماعة أهل الحل والعقد والعام والخبرة من أفرادها الذين وثقت بهم واطمأنت باخلاصهم وعدم اتقاقهم الا على ما هو الأصلى لها (٥٢) •

الفرع الثانى

من انذى يملك حق الأمر

بينما فى الفرع الأول أن الدستور الاسلامى قد أورد أساس حق الأمر — أى أساس السلطة العامة — بما تضمنه من نصوص تقرر لجماعة من المسلمين الحق فى اصدار الأوامر الى بقية أفراد الأمة « ولتكن منكم

= كذلك ان يكون المقصود بأولى الأمر خصوص المعروفين فى الفقه الاسلامى باسم « الفقهاء أو المجتهدين » الذين يشترط فيهم أن يكونوا على درجة خاصة من علوم اللغة وعلوم الكتاب والسنة لأن هؤلاء — كما يرى — لا تعدو معرفتهم فى الغالب هذا الجانب ، ولأنهم لم يألوا البحث فى تعريف كثير من الشئون العامة .

(*) يوسف : ٤٠ .

(٥٣) تفسير المنار : المِجْع السابق ج ٥ ص ١٨٠ وما بعدها .

أمة يدعون الى اخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم
المفلحون»(*) وبما أوجبه من طاعة تلك الأوامر «يا أيها الذين آمنوا
أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ...»(**).

هذه السلطة التي تفررها تلك النصوص نظريا وواجبت طاعتها من
حيث المبدأ . من الذي يملكها أو بعبارة أخرى من هو صاحبها ؟
هذا الموضوع يتنازعه رأيان :
الأول ويرى ان الله صاحب السلطة .

والثاني يرى أن الأمة هي صاحبة السلطة .

الرأى الأول — الله صاحب السلطة :

ولهذا الرأى فى الحقيقة صورتان :
الأولى : ويرى اصحابها ان السلطة العامة صاحبها هو الله ولحقه
خولها بالحكم وحده اى للخليفة دون باقى المسلمين .

ومبلغ علمنا أن هذا الرأى لم يقل به عالم من علماء المسلمين ونم
نجده الا عند اثنين من الكتاب :

أولهما : هو الأستاذ الدكتور حسن ابراهيم الذى كتب يقول ان
الخلافة العباسية أوجدها الفرس الذين يقولون بنظرية الحق الملكى المقدس
The divin right of kings بمعنى أن كل رجل لا ينتسب الى البيت المالك
ويتولى الملك يعتبر مغتصبا لحق غيره . لذلك أصبح الخليفة العباسى يحكم
بتفويض من الله لا من الشعب . كما يتجلى ذلك فى قول أبى جعفر المنصور
« انما أنا سلطان الله فى أرضه »(٥٤) .

وثانيهما : هو الأستاذ على عبد الرازق الذى يرى أنه كان بين
المسلمين خلاف بصدد مصدر سلطان الخليفة فكان هناك مذهبان :

(*) آل عمران : ١٠٤ . (**) النساء : ٥٩ .

(٥٤) د. حسن ابراهيم : انظم الاسلاميه الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٢
مكتبة النهضة المصرية ص ٤٩ .

الأول : ويرى أن الخليفة إنما يستمد سلطته من الأمة — والثاني : يرى أصحابه أن الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله وقوته من قوته .
ويرى هو أن الرأي الأخير كان ساريا بين عامة العلماء وعامة المسلمين ، وأنهم جعلوا الخليفة ظل الله تعالى ، وأن أبا جعفر المنصور زعم أنه سلطان الله في أرضه (٥٥) .

وإذا نحن بحثنا عن الأدلة التي ساقها هذان الكاتبان لرأييهما ، نجدها — كما ذكر بحق الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى لا تعدو بعض الأقوال المنسوبة الى أحد الخلفاء ، أو مجرد ذكر بعض العلماء لأسماء الملوك أو السلاطين مقرونة بهالة من التوفير تبلغ حد التقديس كما وصفها الأستاذ على عبد الرازق (٥٦) . أو بعض أبيات شعرية نظمها بعض

(٥٥) على عبد الرازق : الاسلام وأصول الحكم — الطبعة الثانية ١٣٤٤ هـ — ١٩٢٥م مطبعة مصر ص ٧ . والمؤلف يشير بذلك الى خطبة للخليفة المنصور في مكة قال فيها : « أيها الناس .. إنما أنا سلطان الله في أرضه ، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده وحاربه على ماله ، أعمل فيه بمشيئته وأرادته وأعطيه بأذنه ، فقد جدلني الله عليه قفلا . ان شاء ان يفتحنى فتحنى لأعطائكم وقسم أرزاقكم وان شاء ان يقفلنى عليها أقفلنى .. الخ وكان مرجعه العقد الفريد ج ٢ ص ١٧٩ راجع في ذلك كتابه سالف الإشارة ص ٤ هامش (٢) .

(٥٦) على عبد الرازق : الاسلام وأصول الحكم — المرجع السابق ص ٨ ، ٩ حيث يقول : وإذا أنت رجعت الى كثير مما ألف العلماء خصوصا بعد القرن الخامس الهجرى ، وجدتهم اذا ذكروا في أول كتبهم أحد الملوك أو السلاطين رفعوه فوق صنف البشر ووضعوه غير بعيد من مقام العزة الالهية ، ودونك مثلا لذلك ما جاء في خطبة نجم الدين القزوينى (المتوفى سنة ٤٩٣ هـ) في أول الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية — حيث قال « فأشار الى من سعد بلطف الحق ، وامتاز بتأييده من بين كافة الخلق .. » الخ وقال شارح تلك الرسالة قطب الدين الرازى (المتوفى سنة ٧٦٦ هـ) في خطبة شرحه — مشيراً الى الخليفة — وخدمت به على حضرة من خصه الله تعالى بالنفس القدسية والرياسة الانسية .. الخ ، ويقول عبد الحكيم البالكوتى (المتوفى عام ١٠٦٧ هـ) في حاشيته على الشرح المذكور « جعلته عراضة لحضرة من خصه الله تعالى بالسلطة الأبدية وأيده بالدولة السرمدية » وكل هذه العبارات تشير الى الخليفة .

الشعراء في العصر الأموي أو العصر العباسي لنيل بعض الخطوة أو قسط من المال لدى بعض الخلفاء •

وهذه الأدلة كلها لا تصلح في نظرنا لأن تترتب عليها النتيجة التي استخلصها أصحاب هذا الرأي •

فأولا : فيما يتعلق بالأقوال المنسوبة إلى الخليفة أبي جعفر المنصور ، فإن ثابت أن الأستاذ علي عبد الرازق قد استمدّها من كتاب السعد أنفريد ، وهذا الكتاب لا يعد في نظرنا مرجعا تاريخيا أو فقهيا يمكن الاعتماد بما جاء به •

وحتى لو سلمنا جدلا — بصحة العبارة المنسوبة إلى أبي جعفر المنصور فإننا لا نسلم بأن هذا الخليفة العالم كان ينادى بنظرية الحق الإلهي أو بنظرية الحق الملكي المقدس لأن هذه النظريات إنما قيل بها لتبرير السلطة المطلقة وغير المسؤولة للملوك ولا يعقل أن يكون هذا الخليفة العالم — على فرض التسليم بصحة ما نسب إليه — قد قصد إلى شيء من ذلك (٥٧) •

وحتى إذا سرنا أبعد من هذا ولم نكتف بالتسليم بصحة ما نسب إلى الخليفة المنصور ، بل سلمنا كذلك بأنه كان يقصد القول بأنه يستمد سلطته من الله وأن سلطته لذلك مطلقة • • فهل يعد تصرفه ذاك أو تصرف غيره من الخلفاء حاكما على الشريعة الإسلامية ؟ ان الأحكام الشرعية لا تستمد من تصرف خليفة أو أكثر وإنما تستمد من إكتاب ومن السنة ومن أجماع المسلمين • وطبق للمبدئ العامة المستمدة من هذه المصادر جميعها كان للأمة حق اختيار الخليفة وحق نصحه وتوجيهه وتقويمه ان أساء ، بل وحق عزله من منصبه ان جد ما يوجب عزله • فهل يستقيم ذاك مع القول بأن الخليفة يستمد سلطانه من الله ويحكم بتفويض من الله ؟

(٥٧) د. عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم في الإسلام — المرجع السابق ص ٥٨٣ ، ٥٨٤ •

والواقع فان العبارات المنسوبة الى بعض الخلفاء العباسيين انما ترجع الى أن هؤلاء الخلفاء ولا سيما الأولين منهم قد عملوا على صبغ الخلافة بصبغة دينية تعظيما لشأنها في نفوس الناس خصوصا في عهد الخليفة المنصور حيث لاحظ كثرة الخارجين على الدولة العباسية في عهده ، وكان من مظاهر تلك الصبغة الدينية التي صبغت بها الخلافة في العصر العباسي مظاهر القدسية التي كانت تحاط بها البيعة للخلافة (٥٨) .

وثانيا : فانه لا يصح كذلك الاستناد الى بعض عبارات وردت في مقدمات أو افتتاحيات بعض الكتب أو في بعض أبيات من الشعر لأن هذه العبارات ما قيلت لتبرير نظرية ما وانما قيلت تقريبا وزلفى الخليفة ولأنه لا يصح الاستدلال بالشعر في مجال البحوث العلمية أو الفقهية .

الصورة الثانية : ويرى أصحابها أن السلطة وإن كان مصدرها الله . إلا أنه لم يخولها لفرد — حاكم أو غيره — وانما منحها للأمة الإسلامية كلها نيابة عنه (٥٩) .

ومن القائلين بهذا الرأي المرحوم الأستاذ الدكتور السنهوري اذ يقول « وفي كلمة واحدة فان السيادة في الشريعة الإسلامية لله وحده . ولكنه أناب عنه الأمة كلها وليس فردا واحدا أيا كان . حتى ولو كان خليفة . أو هيئة أخرى متميزة ولو كانت هيئة دينية » (٦٠) .

وقريب من هذا ما قال به الأستاذ أبو الأعلى المودودي . فهو

(٥٨) أحمد أمين : ضحى الاسلام — طبعه ١٣٧٥ هـ — ١٩٤٦ م ص ٤٥ — ٤٦ .

(٥٩) نادى برأى قريب من هذا بعض كبار رجال الدين المسيحي في أوروبا في القرن السادس عشر من مثال سواريز وجوريو . اذ قالوا بأن السلطة تأتي من الله بطريق غير مباشر . ولكنها تأتي من الشعب بطريق مباشر ، اذ أن السلطة ولو أن أصلها من الله ولكنه لم يجعل منها منحة لفرد معين وانما منحها لجمهور الشعب . راجع في ذلك د. عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم في الاسلام ، المرجع السابق ص ٥٥٥ .

يرى أن « الحاكمة Sovereignty هي لله وحده وبيده التشريع وليس لأحد وإن كان نبيا أن يأمر وينهى دون أن يكون له سلطان من الله ، والنبى أيضا لا يتبع الا ما يوحى اليه . وما وجب على الناس طاعة النبى لا لأنه لا يأتيهم الا بالأحكام الالهية . فسلطة التشريع وبوجه عام سلطة اصدار أى أمر من الأمور انما يختص بها الله وحده » (٦١) .

وبناء على ما تقدم فان الحكومة الاسلامية لا تعد فى نظره ديمقراطية بل هي « تيوقراطية Theocracy أى حكومة الهية ... والتيقراطية التى جاء بها الاسلام لا نستبد بأمرها طبقة من السدنة أو المشايخ . بل هي تكون فى أيدي المسلمين عامة . وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشئونها وفق ما ورد فى كتب الله وسنة رسوله » ثم يضيف أنه يختار لهذه الحكومة الاسلامية « اسم التيقراطية الجمهورية Theo - democracy أو الحكومة الالهية الجمهورية » (٦٢) .

ونحن لا نستطيع كذلك التسليم بهذا الرأى فى صورته الثانية :

أولا : لأننا لا نتفق مع القائلين به ولا مع غيرهم الذين درجوا على استعمال تعبير « السيادة » Suveraineté بالفرنسية أو Sovereignty بالانجليزية فى مجال بحث النظرية السياسية الاسلامية أو نظام الحكم فى الاسلام . لأن هذا التعبير كما ذكرنا آنفاً هو من نتاج بيئة معينة وويند تفاعل معين أكسبه معنى خاصا عرف به . وهو غير معروف فى البيئة الاسلامية ، ولم يستخدمه فقهاء المسلمين ، فمن الخطأ اذن استعماله لأنه يؤدى الى اخلط .

ثانيا : ان القول بأن السيادة لله وأنه أناب الأمة كلها فى مباشرتها ، هو قول خطير يؤدى الى الاستبداد بالسلطة .

(٦١) أبو الأعلى الموددى : نظرية لاسلام السياسية ، المرجع السابق ص ٢٩ — ٣٠ .

(٦٢) أبو الأعلى الموددى : نظرية الاسلام السياسية ، المرجع السابق ص ٣٠ — ٢١ .

لأننا اذ سلمنا بالأمر الواقع وهو أن الأمة كلها لا تستطيع القيام بأمر هذه السلطة ، وأنه لا مفر من التفويض فيها ، فاننا ننتهى الى القول بأن هذه السلطة سوف يتولاها — عن الأمة — أفراد منها • و الفرق كبير بين أن تكون السلطة التي يتولاها هؤلاء الأفراد سلطة الهية — كما يرى أصحاب هذا الرأي — وبين أن تكون سلطة بشرية ، لأن الساطة فى الحالة الأولى لن تقبل الحساب ولا المناقشة وهو ما يؤدى الى الاستبداد •

ثالثا : أن الأستاذ المودودى نظر فى الواقع الى ما صار اليه الاسلام والمسلمون من الضعف وفقدان الثقة بالنفس حتى صاروا يتعلقون بكل نظام سياسى مهما كان متعارضا مع نظام الاسلام فيقولون بأن الاسلام ديموقراطى واشتراكى فأراد أن يكافح هذه النزعة ، وقام بدراسة لبعض النصوص ، قرر بعدها أن الاسلام دولة الهية أو دولة ثيوقراطية وفاته أنه لا يسيء الى الاسلام — فى نظر الغرب مثل القول بأن دولته دولة ثيوقراطية ، ذلك أن هذه الدولة قد ارتبطت فى أذهان الغرب ومفكره بالصورة البغيضة للحكم الكلى المطلق (٦٣) •

رابعا : نحن لا ننتق كذلك مع أبى الأعلى المودودى فى المعنى الذى استنبطه والتفسير الذى أعطاه لقوله تعالى : **« ان الحكم الا لله ، أمر ألا تعبدوا الا اياه »** اذ يستخلص من ذلك أن سلطة التشريع وبوجه عام سلطة أى أمر من الأمور ، انما يختص بها الله وحده • نحن لا ننتق معه فى اطلاق القول على هذا النحو ، بل لعله رد على نفسه فى موضع آخر حين قال **« ليس لأحد وان كان نبيا أن يأمر وينهى دون أن يكون له سلطان من الله »** واذن فانه يمكن أن يوجد فرد أو هيئة يكون لها حق الأمر والنهى اذا خولت ذلك من الله سبحانه • واذن فحين يخاطب الله الأمة المسلمة ويأمرها بقوله **« ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر »** ألا يكون بذلك قد خولها السلطة فى أن تأمر

(٦٣) د. عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الاسلام ، المرجع

ون تنهى . ثم حين يغرض على الجماعة المسلمة أن تخضع لأوامر هذه الهيئة بقوله : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » أفلا يكون بذلك قد أعطى لقرارات هذه الهيئة القوة الملزمة . والأمة حين تخضع لقرارات تلك الهيئة البشرية لا تكون بذلك خارجة عن دائرة توحيد الربوبية الذى شعاره انما التمسارح هو الله « ان الحكم الا لله ، أمر ألا تعبدوا الا اياه » ذلك أن الأمة لم تعمل الا بحكم الله تعالى أو بحكم رسوله باذنه . أو بلحكم الذى استنبطه لها جماعة أهل الحل والعقد والعلم والخبرة من أفرادها الذين وثقت بهم واطمأنت اسيهم .

الرأى لثانى — الأمة صاحبة السلطة :

إذا تمهد ذلك . وإذا استعدنا الرأى القائل بأن صاحب السلطنة الدائمة هو الله وذلك فى صورتيه التلتين عرضناهما . فانه لا يسعنا الا الانتهاء الى القول بأن السلطة العامة ليس لها سوى مصدر واحد وصاحب واحد هو الأمة . وهذا هو الرأى الذى نأخذ به . ولنا عليه الادلة الآتية :

أولا : أن الشريعة تنظر الى الأمة كوحدة لها كيانها المستقل . وتخطبها مباشرة بأوامرها وتكلفها بتنفيذها . من ذلك أن القرآن الكريم — فى كثير من آياته — يتوجه بالخطاب فى الأمور العامة الى المؤمنين أى الى الأمة الاسلامية كلها . من هذه الآيات : قوله تبارك وتعالى : « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله .. » (٦٤) وقوله : « يا أيها الذين آمنوا أعفوا بالعقود » (٦٥) وقوله : « يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا ، ان الله لا يحب المعتدين » (٦٦) وقوله : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى ، الحر بالحر والعبد بالعبد والأشئ بالأشئ » (٦٧) وآيات أخرى

(٦٤) النساء : ١٣٤ . (٦٥) المائدة : ١ .

(٦٦) المائدة : ٨٧ . (٦٧) البقرة : ١٧٨ .

كثيرة جاء الخطاب فيها للمؤمنين أمرا بأداء الأمانات الى أهلها والحكم بالعدل والوفاء بالعهد وتنفيذ الحدود وغتال الفئة الباغية .. الخ .

وفى توجيه القرآن الخطاب فى تلك الآيات وأمثالها الى الأمة جميعها دلالة على أن الأمة هى التى تحمل مسئولية اقامة الدين وشرائعه ورعاية المصالح العامة فتكون هى مصدر سلطة الحكم لقاء ما تحمل من المسئولية الكبرى .

ويؤيد هذا الدور البارز المعترف به للأمة قول الرسول عليه الصلاة والسلام « لا تجتمع أمتى على ضلالة » فهذا الحديث معناه أنه متى اجتمعت الأمة على رأى كان هو الحق وكان واجبا الأخذ به (٦٨) .

ثانياً : والدليل الثانى هو قوله تبارك وتعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » (٦٩) وقوله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (٧٠) .

فالخطاب فى النص الأول موجه الى الأمة الاسلامية كلها ، وبصيغة الأمر « ولتكن » وهذا يعنى تكليف الأمة باختيار جماعة منها تتولى عنها سلطتها العامة . والنص بتقديمه كلمة « منكم » على كلمة « أمة » فى قوله « ولتكن منكم أمة » . على خلاف الترتيب اللغوى المألوف — يكون قد قصد أن يلفت النظر الى المصدر الذى سوف تأتى منه هذه الجماعة وهو الأمة كلها وأن يبرز تبعية هذه الجماعة للأمة ونيابتها عنها . وهذا دليل على أن الأمة هى الأصل وهى المصدر لهذه السلطة .

وقد استعمل النص الثانى كلمة « منكم » المستعملة فى النص الأول وذلك فى قوله : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول

(٦٨) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام ص ٧٤ وما بعدها .

(٦٩) آل عمران : ١٠٤ . (٧٠) النساء : ٥٩ .

وأولى الأمر منكم» ولم يقل وأولى الأمر عليكم وفى هذا ما يكشف عن
تبعية أولى الأمر هؤلاء للأمة وستمداهم السلطة منها (٧١) .

والدليل الثالث : أن الشريعة أوجبت على الحاكم الرجوع الى الأمة
لاستشارتها فى الأمور الهامة • وقد تقرر ذلك بنصين صريحين من نصوص
القرآن هما قوله تبارك وتعالى : « • • فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم
فى الأمر » (٧٢) وقوله : « • • وأمرهم شورى بينهم » (٧٣) .

وهذا الالتزام الملئ على عائق الحكم ناشئ عن أن الأمة هى التى
اختارتهم وأنهم يستمدون السلطة منها •
ولقد فهم هذا المعنى الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم • وعرفوا
أنهم يستمدون سطاتهم من جمعة المسلمين •

ففى احدى خطبه عقب توليه الخلافة يقول الصديق أبو بكر رضوان
الله عليه « ان أحسنت فأعينونى • وان أسأت فقومونى » (٧٤) • وفى خطبة
أخرى له قرب وفاته يقول : « ان الله قد رد عليكم أمركم فأمروا عليكم
من أحببتكم » (٧٥) •

فهو فى خطبته الأولى يعترف لجمعة المسلمين بالحق فى تقويم
الحاكم ورده الى طريق الصواب ان هو حاد عنها • وفى خطبته الثانية
يقر لهذه الجمعة بحقها فى الحكم وفى اختيار من تشاء له • • وما ذلك
كأنه الا لأنها مصدر سلطة الحاكم •

إذا ما انتهينا الى أن الأمة هى صاحبة السلطة : فاننا نصل بذلك

(٧١) محمد كامل ياقوت : الشخصية الدولية فى القانون الدولى
العام • المرجع السابق ص ٤٥١ وما بعدها •
(٧٢) آل عمران : ١٥٩ • (٧٣) الشورى : ٣٨ •
(٧٤) تاريخ الطبرى — مكتبة خياط • بيروت ١٩٦٥ انقسم الأول ج ٤
ص ١٨٢٩ •

(٧٥) الشيخ محمد يوسف الكندهلوى : حياة الصحابة ج ٢ الطبعة الاولى :
مطبعة مجلس دائرة المعارف ، حيدر آباد • الهند • ١٣٨٣ هـ — ١٩٦٤ م
ص ٢١ •

الى سؤال آخر هو : هل تباشر الامة سلطتها بنفسها ام عن طريق نواب عنها ؟

من البدهي القول بأن الأمة لا تستطيع كلها وبمجموع أمرادها أن تباشر السلطة العامة ، لذلك فقد تعين أن يتولى عنها ذلك أفراد منها فمن هم على وجه التحديد ؟ وما هي علاقتهم بالأمة ؟

● اهل الحل والعقد نواب الأمة :

قلنا ان الأمة كلها لا يمكن ولا تستطيع أن تمارس بنفسها سلطتها العامة لذلك تعين أن يقوم بهذه المهمة جماعه عنها . هذه الجماعة هي التي عبر عنها النص (الدستورى) بلمة « أمة » وذلك فى الآية القرآنية « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » ومنحها كذلك الحق فى اصدار أوامر الى أفراد الأمة . وهى كذلك التى عبر عنها النص الدستورى الثانى بكلمة «أولى الأمر» فى الآية القرآنية « يا ايها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » وعرض لها بذلك واجب الطاعة .

هذه الجماعة هي ما يطلق عليها فى الفقه « أهل الحل والعقد » .

ولكن من هم أهل الحل والعقد على وجه التحقيق ؟ وما هو النظام الذى يجمع شملهم ويعرفنا بأرائهم ؟ ثم ما هي العلاقة التى تربطهم بالأمة ؟ ..

● من هم أهل الحل والعقد :

أما عن السؤال الأول فلا نجد الفقهاء تكلموا فيه بشئ من التفصيل . وغاية ما نجده هو ضرورة توافر بعض الشروط فيهم . هذه الشروط هي كما يذكر الماوردى : العدالة والعلم والرأى والحكمة (٧٦) .

وليد دفع هذا الغموض ببعض الفقهاء الى أن يقصروا أهل الحل والعقد على الأمراء . بينما قصرهم غيرهم على العلماء . وقالت طائفة ثالثة بأنهم الأمراء والعلماء .

وبحق نرى ان أهل الحل والعقد ليسوا هم الأمراء أو العلماء . ونحنهم اعم من ذلك بكثير .

وقصر أولى الامر على الأمراء والحكام سلب المسلمين مبدأ الشورى ، واتخذ في كثير من الفترات سبيلا لاختضاع الأمة للحاكم ولو كان غاشما ظالما او جاهلا مفسدا .

كذلك ييس « أولو الامر » خصوص المعرومين في الفقه الاسلامي باسم « الفقهاء او المجتهدين » الذين يشترط فيهم أن يكونوا على درجة خاصة من علوم اللغة وعلوم الكتاب والسنة ، فان هؤلاء لا تعدو معرفتهم في الغالب هذا الجانب . ولم يالفوا البحث في تعرف كثير من النشئون العامة كالتشئون السلم والحرب والزراعة والتجارة والادارة والسياسة .

وانما « أولوا الامر » يشتمون فيما يرى الأستاذ الامام محمد عبده « الحكماء واعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع اليهم في الحاجات والمصالح العامة » . وفيما يرى الأستاذ ثلثت « أهل النظر الذين عرفوا في الأمة بكمال الاختصاص في بحث النشئون وادارة المصالح واغيرة عليها » (٧٧) .

وهم فيما نرى — بعبارة أعم — ممثلى الأمة بجميع طبقاتها وفئاتها .

● نظام أهل الحل والعقد :

أما الاجابة على السؤال اثنانى ونعنى به ما هو النظام الاسلامي الذي يجمع شمل أهل الحل والعقد ومنه نعرف آراءهم : فنستطيع اقول

بأن الاسلام ليس له فى هذه الاناحيه نظام محدد جامد لا يجوز اتباع غيره ، ذلك ان هذه المسألة مسألة تنظيمية تختلف باختلاف الزمان والمكان •

ولقد أراد البعض أن يفهم من ذلك أن الاسلام لا يجبذ فكرة الانتخابات العامة ، وأنه فى عهد الخلافة الراشدة كان الخليفة يدعو من يشاء من أفراد الأمة ليلتمس منه المشورة ، وما كان أحد يعلم من هم أهل الحل والعقد الذين يجوز لهم القطع فى مسائل الأمة الهامة •

والحق أن ذلك ظن باطل منساه أن الناس يريدون أن يفسروا ما جرى فى عصر الاسلام الأول بعين هذا العصر الذى يعيشون فيه وبمقاييسه ، وكان واجبا عليهم أن ينظروا بعين ذلك الزمان وبمقاييسه •

فمن المعلوم أن الاسلام قام فى مكة المكرمة كثورة من الثورات • ومن طبيعة الثورات أن الذين يستجيبون لدعوتها قبل غيرهم هم الذين يكونون أصحاب انقائد وسواعده ورجال مشورته ، فالذين كانوا السابقين الأولين فى الاسلام أصبحوا بطريق فطرى أصحاب النبى وأهل مشورته يشاورهم ويعتمد عليهم فى الأمور التى لم ينزل فيها حكم من عند الله • ولما كثر المستجيبون لدعوة الاسلام واشتد الصراع ضد قوى الكفر والشرك ، أنجبت الدعوة بنفسها وأبرزت رجالا كانوا ممتازين عن سائر المسلمين بخدماتهم وتضحياتهم وبصيرتهم ، وفراستهم ، كأبى بكر وعمر وعثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وأبى عبيدة •• وكثيرين غيرهم • ولم يكن انتخاب هذه الصفوة من الرجال قد تم بالأصوات ، ولكن بما عانوا فى حياتهم من المحن والشدائد والتجارب ، وبما قدموه لدعوة الاسلام الناشئة من خدمات وتضحيات ، وهى طريق للانتخاب أكثر صحة وأدنى الى الفطرة من طريق الأصوات • وهكذا أتيج لهذا النوع من الرجال أن يكونوا من أهل الحل والعقد حتى قبل هجرة الرسول الى المدينة بما حازوه من ثقة النبى وسائر المسلمين •

وبعد هجرة الرسول الى المدينة ، كان طبيعيا أن الذين بسواعدهم

انتشر اسلام وما زال ينتشر فى المدينة المنورة . هم الذين نالوا منزلة الزعماء المحليين فى هذا المجتمع . وكانوا هم الأجدر بان يستركوا فى مجلس شورى النبى كعنصر ثانى وهم الأنصار ، الى جوار عنصر الاول من السابقين الاولين من المهاجرين . وفى مجتمع المدينة بدا يبرز عنصران جديدان من الناس . عنصر من الذين قاموا بأعمال جليلة ومهمات عظيمة فى التثتوث السياسيه والعسكريه ودعوة الناس الى الدين حتى أصبح انسان لا نطمح ابصارهم الا اليهم فى كل ما يعرض لهم من أمورهم الهامة . وعنصر من الذين نالوا شهرة عظيمة بين الناس فى علم اقرآن والفقہ فى الدين حتى أصبح عامة المسلمين يعتمدون عليهم فى فهم أمور دينهم بعد انتقال انبى اى الرفيق الأعلى . وبذلك انضم هذان العنصران أيضا الى أهل الحل والعقد ، وتم لهم تشكيل مجلس شورى انبى وام يشعر المسلمون قط أنهم بحاجة الى انتخاب هذا المجلس بالأصوات . ولو أنهم أرادوا ذلك لما كان فى المجتمع احد سواهم .

وهكذا برز أهل الحل ولعقد فى عهد النبى . وهم الذين كان الخلفاء الراشدون يساورنهم من بعده وكان ينضم اليهم رجال جدد أثبتوا أنهم صالحون لعضوية هذا المجلس وذلك بما نالوا من شهرة وحب بين العامة بخدماهم ومؤهلاتهم . وما كان الخلفاء الراشدون يقطعون أمرا من الأمور الهامة الا برأيهم (٧٨) .

ولكى نتبين ما كان لأهل الحل والعقد هؤلاء من منزلة فى عهد الخلافة الراشدة . علينا أن نذكر هذه الواقعة التى أشار اليها ابن فتيبة فى بيعة سيدنا على بن أبى طالب كرم الله وجهه قال : « وذكروا أنه لما كان فى الصباح اجتمع الناس فى المسجد . . ثم قام الزبير فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : « أيها الناس . . ان الله قد رضى لكم الشورى فأذهب

(٧٨) أبو الأعلى المودودى : تدون الدستور الاسلامى — المرجع السابق صفحة ٥١ وما بعدها .

بها الهوى ، وقد تشاورنا فرضينا عليا فباعوه وأما قتل عثمان فانا نقول فيه أن أمره انى الله • • فقام الناس فاتوا عليا فى داره فقالوا : نبائعك ، فمد يدك . لابد من أمير ، فأنت أحق بها ، فقال : ليس ذلك اليكم ، انما هو لأهل الشورى وأهل بدر فمن رضى به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة » (٧٩) •

من كل ما قدمنا نستطيع أن نستخلص قاعدة عامة هي أن الخليفة أو رئيس الدولة بصفة عامة لا ينبغي له أن يشاور فى الأمر من يشاء ، أو أن ينتقى هذا الذى يشاوره بنفسه ووفق هواه . بل يجب عليه أن يشاور فى أمر المسلمين من يكون حائرا لثقة عامتهم ، ويكون الناس على اطمئنان من اخلاصه وأمانته وأهليته • أما كيف نتبين من يحوز ثقة المسلمين لتتكون منهم هيئة أهل الحل والعقد ، فاننا نستطيع القول بأنه لا يمكن أن نختار لهذه المهمة نفس الطريق الذى اختاره المسلمون فى بدء الاسلام والظروف اليوم جد مختلفة ونستطيع القول — من ناحية أخرى — ان الاسلام بأصوله العامة وبما فرضه من الشورى فى أمر الأمة . قابل تماما لأى نظام يؤدى الى تبين أهل الحل والعقد ، وأن لكل أهل عصر من العصور أن يتخذوا النظام الذى يروونه كفيلا بتحقيق تلك الغاية الجلية ، معتمدين على اجتهادهم ومستلهمين روح الاسلام وشريعته •

وعلى ضوء من ذلك وفى هداه يمكننا القول بأن طريق الانتخاب فى هذا العصر من الطرق المباحة التى يمكن الالتجاء اليها لتعيين أهل الحل والعقد بشرط ألا يستعمل فيها ما يستعمل من الحيل والوسائل المردولة •

(٧٩) ابن قتيبة : الامامة والسياسة . الطبعة الأخيرة ١٣٨٨ هـ — ١٩٦٦ م مكتبة الحلبي — الجزء الاول ص ٤٦ .
(١٣ — الدولة والسيادة)

● طبيعة العلاقة بين الأمة وأهل الحل والعقد :

هذه الهيئة القائمة على السلطة العامة والتي يكونها أهل الحل والعقد ما هو موضعها من الأمة الإسلامية ؟

الأصل كما قدمنا أن الأمة هي صاحبة السلطة العامة ومصدرها . ولكن لما كان من المتعذر أن تبشر الأمة بجميع أفرادها هذه السلطة العامة لذلك فقد رخص لها أن تسرع أن تختار جماعة من بينها تتولى عنها مباشرة هذه السلطة وذلك كما جاء في قوله تعالى « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » .

ويتبين من هذا النص أن العلاقة بين هذه الهيئة وبين الأمة هي علاقة نيابة . ولأن هذه النيابة مصدرها النصوص فهي إذن نيابة شرعية . وبذلك تكون الشريعة الإسلامية أول شريعة في النظم القانونية وضعت نظرية النيابة الكاملة التي لم يكن يعرفها القانون الروماني ولا النظم القانونية المستمدة منه .

وهذا الرأي الذي انتهينا إليه له أساس آخر مستمد من نظرية الكفاية الإسلامية أو فكرة الفرض الكفائي . فنظرية الكفاية الإسلامية ليست إلا نفس نظرية النيابة أو التمثيل في الزمن المعاصر وهي النظرية التي نعني أن للأمة ممثلون أو نواب يعهد إليهم بواجبات المراقبة والتشريع (٨٠) .

وتفصيل ذلك أن فكرة الفرض الكفائي — ويفضل البعض تسميته بالفرض العام أو الاجتماعي (٨١) مؤداه أن هناك واجبات لا يمكن أن يقوم

(٨٠) د. فاضل ركي محمد — الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره — المرجع السابق ص ١٩٠ — ١٩١ .

(٨١) د. محمد ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية — الطبعة الرابعة ١٩٦٦ — ١٩٦٧ — دار المعارف ص ١٧٠ وما بعدها .

بها كل أفراد الأمة فى وقت واحد والا لزم انشغال الأمة بالقيام بواجب دون بقية الواجبات ، كأن تنفر الأمة كلها مثلاً للجهاد ، فمن يبقى اذن للقيام بباقى الأعمال الضرورية لحياتها من زراعة وصناعة ونحو ذلك ؛ وكذلك مسألة الامامة فاقامتها أحد الفروض الكفائية أو العامة الواجبة على عموم الأمة ، ولكن لا يمكن أن تنصرف الأمة كلها الى الاشتغال بهذا الأمر ، وكذلك اشأن بالنسبة للقيام بأعباء السلطة العامة فلا يمكن أن تتولاها الأمة كلها •

من أجل هذا فكر علماء الشريعة الاسلامية فى فكرة « الاكتفاء » أى « الانابة » فيما يتعلق بالتصدى لتنفيذ هذه الفروض • ومن هنا جاءت « نسميتها » بأنها « كفائية » أى أنه يكفى أن يقوم بها بعض الأمة فتسقط بذلك عن الباقيين ، فيكفى أن يوكل أمر السلطة العامة لعدد معين تتوافر فيهم شروط خاصة ، ولديهم أهلية القيام بهذا الواجب على أكمل وجه • وهذه هى فكرة النيابة أو التمثيل •

تلك الفكرة الخاصة بالتمثيل تصلح بدورها أساساً لما تصوره الفقهاء من وجود هيئة خاصة أطلقوا عليها اسم « أهل الحل والعقد » وهؤلاء هم الذين يتولون بالفعل أمر السلطة العامة • وهم فى مباشرتهم لهذه المسئولية لا يكونون متصرفين فى حق أنفسهم ولكن يفعلون ذلك نيابة عن الأمة كلها فى استعمال ما هو حق أصلى لها ، فهم اذن نواب الأمة •

ومما تجدر الاشارة اليه فى هذا السبيل أن المسلمين عرفوا كذلك السمو بأهل الحل والعقد أعضاء هذه الهيئة عن تولى الوظائف العامة ، وذلك حتى يتم فصلهم عن السلطة التنفيذية ، وحتى لا يكونوا خاضعين لها • ولما سئل عمر رضى الله عنه لماذا لا يولى أهل الحل والعقد فى عصره أعلاء ، قال : أكره أن أؤنسهم بالعمل^(٨٢) •

(٨٢) د. أحمد شلبى : السياسة والاقتصاد فى التفكير الإسلامى .

المرجع السابق ص ٧٤ •

وبانتهاء البحث الثانى على هذا النحو نكون قد انتهينا من عرض
أساس السلطة . ويتبقى لنا ان نعالج مضمون هذه السلطة ، وهو ما نقتاوه
فى البحث التالى .

* * *

البحث الثالث

مضمون السلطة العامة

تتكون السلطة العامة من سلطتين فرعيتين :

الأولى : وهى سلطة اصدار أوامر عامة يخضع لها المسلمون جميعا
وهى ما يصح ان نسميه بسلطة التشريع .
والثانية : هى سلطة تنفيذ هذه الأوامر او ما يسمى بسلطة التنفيذ .
أما القضاء فان فقهاء الشريعة الاسلامية لا يعتبرنه سلطة مستقلة
عن التنفيذ ، فالخليفة يجمع فى يديه سلطتى التنفيذ والقضاء (٨٣) .
على ان ادماج السلطة القضائية فى السلطة التنفيذية لم يكن له
أى مساس باستقلال القضاة فى مباشرة وظائفهم . بل انه يمكن القول
بأن استقلال القاضى فى ممارسته اختصاصاته موفور بدرجة لا نظير لها
فى الدولة الحديثة لأن كلا من الخليفة والقاضى يجب أن يخضع
للشريعة (٨٤) .

(٨٣) انكاسانى (الامام علاء الدين أبى بكر بن مسعود الكاسانى) :
بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع . الطبعة الاولى — ١٣٢٨ هـ — ١٩١٠ م
مطبعة الجمالية ج ٧ ص ١٦ وراجع كذلك عبد انوهاب خلاف : السياسة
الشرعية ، القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ . ص ٩٩ حيث يقول « وليس تعيين القضاة
مانعا للخليفة ان ينظر بنفسه فى نصل بعض الخصومات لأنه هو صاحب
السلطة القضائية ، وهؤلاء انما يعملون بالنيابة عنه وهذه الاتابة لا تسلبه
حقه » وانظر فى نفس المعنى السنهورى : الخلافة . المرجع السبق
ص ١٧ هلمش ٢٤ .

(٨٤) د . سليمان محمد الطماوى : السلطات الثلاث فى الدساتير
العربية المعاصرة وفى الفكر السياسى الاسلامى — دار الفكر العربى
سنة ١٩٦٧ ص ٤٨٣ — ٤٧٤ .

والأمر الجدير بالملاحظة أن هذا المسلك الذى سلكه فقهاء الشريعة منذ قرون قد اعتنقه وناذى به فقهاء غربيون محدثون : وفى ذلك يقول العميد موريس هوريو Maurice Hauriou عند حديثه عن مبدأ فصل السلطات : « ونحن نقترح تقسيما للسلطات ليس هو التقسيم التقليدى الى سلطة تشريعية وتنفيذية وقضائية . ذلك أننا نضع أمام أعيننا الاهتمام بالواقع وحده . فمن الواضح أن السلطة القضائية ليست سلطة مستقلة من سلطات الحكومة وإنما هى جزء من السلطة التنفيذية » (٨٥) .

وتأسيسا على ما تقدم فانه يمكننا القول بأن السلطة العامة فى النظام القانونى الاسلامى تتكون من سلطتين هما التشريع والتنفيذ .

على أن الملاحظة الأساسية التى ينبغى أن نلفت اليها النظر عند بحث مضمون السلطة العامة فى النظام الاسلامى هى أن هذه السلطة ليست مطلقة وإنما هى سلطة مقيدة . ولسوف يتبين ذلك جليا عند فحص دل من سلطتى التشريع والتنفيذ وهو ما نعالجه فى الفرعين التالين:

الأول : ونخصه لسلطة التشريع .

والثانى : سلطة التنفيذ .

* * *

الفرع الأول

سلطة التشريع

انتهينا فيما تقدم الى أن الأمة هى صاحبة السلطة العامة . يباشرها عنها أهل انحل والعقد . والنتيجة التى تترتب على ذلك منطقيا هى أن الأمة تملك سلطة تشريعية يباشرها عنها نوابها .

والتشريع فى الاصطلاح الشرعى والقانونى هو سن القوانين التى تعرف عنها الأحكام لأعمال المكلفين وما يحدث لهم من الأقضية

(٨٥) راجع ما سبق ص ٨١ هامش (١) .

والحوادث • فان كان مصدر هذا التشريع هو الله سبحانه وتعالى بواسطة رسله وكتبه فهو التشريع الالهي ، وان كان مصدره الناس فهو التشريع الوضعي •

والقوانين الاسلامية نوعان : قوانين سنها الله سبحانه بآيات قرآنية ؛ أو ألهمها رسوله وقره عليها وهذه تشريع الهى محض ؛ وقوانين سنها مجتهدو المسلمين من الصحابة وتابعيهم والأئمة المجتهدين استنباطاً من نصوص التشريع الالهى وروحها ومعقولاتها ومما أرشدت اليه من مصادر • وهذه تعتبر تشريعاً الهياً باعتبار مرجعها ومصدرها النهائى ، وتعتبر تشريعاً وضعياً باعتبار جهود المجتهدين فى استنباطها (٨٦) •

لكن ما الذى تملكه الأمة من هذا التشريع ؟ وهل نطاق التشريع فى الدولة الاسلامية مطابق لنطاق التشريع فى الدول المعاصرة ؟ ، ثم من الذى ينوب عن الأمة فى سلطتها التشريعية هل هم أهل الحل والعقد بصفة عامة أم المجتهدون بصفة خاصة ؟

ذلك ما سوف نعرضه فى المطلبين الآتيين :

الأول : ونخصه لبيان مدى سلطة الأمة فى التشريع •

والثانى : ونبين فيه من الذى يمثل الأمة فى سلطتها التشريعية •

المطلب الأول

مدى سلطة الأمة فى التشريع

● نطاق التشريع فى الدولة الاسلامية :

ان مصدر الأحكام الشرعية « القوانين » فى الاسلام هو الشرع سبحانه وتعالى دائماً فما أتى به النص فأمره واضح من حيث ضرورة

(٨٦) عبد الوهاب خلاف : خلاصة تاريخ التشريع الاسلامى ، الدار الكويتية للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الثامنة ١٣٨٨ هـ — ١٩٦٨ ص ٧

تطبيقه ، وما لم يأت به النص عيناً أو صراحة فيجب البحث عن حكم الله فيه من مجموع نصوص الشريعة ، وذلك باستعمال قواعد الاجتهاد وأصول الاستنباط والاهتداء بالقواعد التشريعية .

ولقد سار القرآن الكريم والسنة المطهرة فى التنظيمات الحكومية والاقتصادية والسياسية على الاكتفاء بالأصول الكلية ، ووجه المسلمين الى استخدام عقولهم للاستفادة من هذه الأصول . وعمد القرآن بذلك التوجيه الربانى « **ثاعبروا يا أولى الأبواب** » و « **يا أولى الأبصار** » وكان لهذا التوجيه أثره فى أن فقهاء الاسلام استخلصوا من كتاب الله ومن سنة رسوله معايير عامة يهتدى بها فى تفصيل جميع تعاليم الاسلام الكلية التى تمس المجتمع الاسلامى من كافة جوانبه السياسية والاقتصادية والخلقية وذلك فيما عدا العبادات . هذه المعايير تكفل مرونة التشريع ، كما تكفل القدرة على مواجهة أحداث الحياة المتجددة وتطوراتها غير المحدودة . ومن هذه المعايير العامة القياس والاستحسان والاستصلاح . وواجب أولى الأمر فى كل جيل هو أن يستخدموا هذه المعايير العامة فى استنباط التفصيلات الجزئية والتنظيمات التنفيذية التى تتفق مع حاجات كل جيل وكل زمان ملتزمين فى كل ذلك بتوجيهات هذه الأصول الكلية .

والنتيجة التى تترتب على ذلك كله هى أن نطاق التشريع فى الدولة الاسلامية هو وضع القوانين المنفذة لهذه الأصول الكلية ، أو بعبارة أخرى التشريع فى الدولة ليس فى حقيقته الا تشريعاً تنفيذياً للتشريع الالهى من قرآن وسنة (٨٧) .

● دور الأمة فى هذا التشريع :

وترتيباً على ما تقدم فأننا اذا أردنا أن نبين ما تملكه الأمة من هذا التشريع فانه يتعين علينا أولاً أن نفرق بين المسائل الدينية

(٨٧) عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ، المرجع السابق ص ٤١ وما بعدها ، وكذلك د. محمد عبد الله العربى : نظام الحكم فى الاسلام ، المرجع السابق ص ٨٣ .

أو ما يجرى مجرى العبادات والاعتقادات والمسائل الدينية أو ما يجرى مجرى المصالح والمعاملات •

بالنسبة للمسائل الدينية أو ما يجرى مجرى العبادات فإنه لا يتعلق بها أمر الأمة . بل هي مما يؤخذ من الله ورسوله فقط . وليس لأحد رأى فيها إلا ما يكون فى فهمها •

وأما بالنسبة للمسائل الدينية أو ما يجرى مجرى المعاملات فإن من سلطة الأمة التشريع فيها . ولكننا نبادر الى القول بأن التشريع هنا مفهوم خاص، يختلف عن مفهوم التشريع فى الدول المعاصرة : ذلك أن سلطة الأمة ليست مطلقة وإنما هى محددة على النحو التالى :

أولاً : اذا كان فى المسألة التى يراد التشريع فيها نص قطعى فى وروده وقطعى فى دلالاته بمعنى أنه لا مجال للعقل أن يدرك منه إلا حكماً بعينه ، فلا سلطان للأمة بالنسبة لهذه المسألة . وليس لها أدنى سلطة للتشريع فيها ، وإنما يجب عليها اتباع حكم النص بعينه •

ثانياً : اذا كان النص الوارد فى المسألة ظنى الدلالة ، بمعنى أنه يحتتمل الدلالة على حكيم أو أكثر . فهنا يكون هناك مجال لاجتهاد الأمة ؛ ولكنه اجتهاد فى حدود فهم المراد من النص وترجيح أحد معانيه أو معانيه •

ثالثاً : اذا لم يكن فى المسألة نص أصلاً لا قطعى ولا ظنى ؛ فهنا يكون للأمة أن تتدخل بالتشريع فيها ؛ وتسن لها الحكم الذى تراه محققاً لمصلحتها ؛ ولو لم يدل عليه شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة فى الكتاب والسنة ، ولكنها مقيدة فى ذلك بشرطين أساسيين : الأول : أن يكون الحكم الذى اختارته متفقاً مع روح الشريعة ، ومعتداً على قواعدها الكلية ومبادئها الأساسية كقاعدة رفع الحرج وسد الذرائع ومبدأ الشورى •

الثانى : ألا يناقض هذا الحكم — مناقضة حقيقية — دليلاً من أدلة الشريعة التفصيلية •

● بطلان رأى القائلين بالتفويض :

فاذا ما توصلت الأمة الى حكم شرعى فى المسألة غير المنصوص عليها • وذلك بعد استعمال قواعد الاجتهاد وأصول الاستنباط ، والاهتداء بالقواعد التشريعية ، وبعد التقيد بالقيدين اللذين أَلَحْنَا اليهما ، فان هذا الحكم الذى توصلت اليه الأمة يكون كذلك حكما لله باعتبار مصدره ومرجعه النهائى ، ولا يقال ان الشارع فوض الأمة فى التشريع حسب هواها ووفق مشيئتها دون قيد أو شرط ثم أمر بطاعتها فى هذا التشريع ، لأن هذا هو القول بالتفويض المعروف فى علم الأصول والذى رفضه عامة الأصوليين (٨٨) .

ويقول بالتفويض حديثاً الأستاذ محمود اللبابى من علماء سوريا : وفى تقديمه لرأيه ينتقد ذلك العالم القائلين بأن الشريعة الاسلامية شريعة الهية لا تقبل التعديل غيرها من الشرائع السماوية ، ويرى أن هذا القول لا ينسحب على الاسلام لأن دستوره قال بقاعدة النسخ « ما نسخ من آية أو نفيها نأت بخير منها أو مثلها » (٨٩) ويضيف الى ذلك ما ننقله بنصه لأهمية ما جاء به : « ولا يتوهم أحد أن هذه الآية — آية النسخ — قد انتهى حكمها بوفاة الرسول عليه الصلاة والسلام ،

(٨٨) راجع فى ذلك « المستصفا من علم الأصول » للإمام الغزالى وبذيله فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت فى أصول الفقه ج ٢ ، الطبعة الاولى ، والمطبعة الأميرية ببولاق ، مصر سنة ١٣٣٤ هـ ، ص ٣٩٦ — ٣٩٧ حيث تعرض للتفويض تحت عنوان « مسألة : هل يصح التفويض وهو أن يقال للعالم أو المجتهد احكم بما شئت فهو صواب ، . » فذكر ما نصه « والمختار عند أكثر الشافعية والمالكية وبعض من (الجواز) عقلا (وتردداً) الإمام (الشافعى) رحمه الله تعالى وعليه الإمام (امام الحرمين) قيل : (يجوز التفويض للنبي فقط دون غيره) وقال أكثر المعتزلة (لا يجوز التفويض أصلا) وعليه الإمام الشيخ أبو بكر الجصاص (الراوى) وهو الحق لأن الحاكم انما يكون على طبق الحسن والقبح الفعليين كما مر وما هو حسن فى نفس الأمر فحسن وما هو قبيح فهو قبيح فلا معنى للتفويض (ثم المختار) عندنا وعند أصحاب الأئمة الثلاثة الباقية (عدم الوقوع للتفويض) .

(٨٩) البقرة : ١٠٦ .

كما تبادر الى ذهن بعضهم ، كلا فان القرآن قد نص على أن الأمة وحدها هي مصدر السيادة وليس الله ، نعم كان الله هو المشرع ابتداءً ، ثم عدا المشرع الى الأمة انتهاءً . لأن الله سبحانه رحمة بالناس هو الذى رد هذه السلطة الى الأمة حين قال : « وأمرهم شورى بينهم » ثم ألا ترى أن حق الله يفسره الفقهاء دوماً بأنه حق الجماعة^(٩٠) .

وبعد هذه المقدمة التى انتهت منها الى عودة السلطة التشريعية الى الأمة وضع أسئلة ثلاثة :

أولها : كيف عدت السلطة التشريعية الى الأمة ؟

وثانيها : هل عودة السلطة التشريعية الى الأمة كانت عودة كاملة أو ناقصة .

وثالثها : هـ متى ينتج عودة السلطة التشريعية الى الأمة ؟ ومن اجابته على هذه الأسئلة الثلاثة يتكون رأيه الذى قال به بصدد سلطة الأمة فى التشريع والذى نعرضه فيما يلى :

أولا — كيف عادت السلطة التشريعية الى الأمة :

يجيب على ذلك صاحب رأى بقوله ان الأصل فى التشريع المدنى (المعاملات) أن يكون الى الأمة لأنه يرجع الى تأمين مصالح الأفراد ودرء المفسد عنهم ، والأمة أدرى بهذه المصالح والمفاسد كما قال عليه الصلاة والسلام « أنتم أعلم بشئون دنياكم »^(٩١) غير أن الله سبحانه لما وجد أن البشر فى سالف الأزمان قد فسد وطغى عليه الشر وأوشك أن يقضى على نفسه ، قضت حكمته بأن يرسل رسله مبشرين ومنذرين لكي يستمر تعمير الكون بهذا المخلوق .

(٩٠) محمود اللبائدى : نظام الاسلام السياسى وعلاقتة الدين بالدولة فى هذا النظام ، بحث منشور فى مجلة رسالة الاسلام — السنة الرابعة — العدد الثانى ص ٣٩٢ — ٣٩٣ .

(٩١) رواه مسلم عن عائشة وانس .

وأُنزل على هؤلاء الرسل الكتب ليقوم الناس بالقسط ، وظل الرسل الكرام يتوالون على البشر وشريعة المتأخر منهم تتسخ شريعة المتقدم حسب تطور الزمن ورقى البشر حتى ختم الله تعالى برسالة محمد ﷺ كل الرسائل تقديراً منه سبحانه أن البشر قد بلغوا رشدهم ولم يبق من حاجة لإرسال رسول بعده .

ولذا كانت هذه الشريعة متضمنة كل المبادئ الصالحة للعمران البشرى فى المقبل من الأيام التى قدر للبشرية أن تعيشها . ومن هذه المبادئ الصالحة إعادة السلطة التشريعية الى الأمة بقوله تعالى فى سورة الشورى « وأمرهم شورى بينهم » لأن هذه الاعادة — فى نظره — هى النتيجة الحتمية لانقطاع الوحي بوفاة الرسول (٩٢) وعلى هذا يكون ما قدره فى مقدمته من أن الله هو المشرع ابتداء ثم صار التشريع الى الأمة انتهاء ، ارتكانا الى أن الله سبحانه — رحمة بالناس — هو الذى رد السلطة التشريعية الى الأمة حين قال « وأمرهم شورى بينهم » ، وهو فى رأيه تقدير واضح لا غبار عليه ومؤيد بالسند والدليل .

ثانياً — هل عودة السلطة التشريعية الى الأمة كانت عودة كاملة أم ناقصة ؟

يرى هذا العالم أن هذه السلطة عادت الى الأمة كاملة لأن السلطات العامة لا تتجزأ كما يقول . والسبب فى عدم تجزئتها هو طبيعة هذه السلطات بما اشتملت عليه من حق النظر فى مصالح الأمة ، وهذا الحق فى نظره غير قابل للتجزئة حتى تتعطل مصالح الأمة أو تضار هذه المصالح .

وبناء على ذلك فهو ينتقد علماء الأصول الذين ذهبوا الى حصر الاجماع والقياس حول التشريع فى الفروع أو فيما لا نص فيه ، لأنهم بذلك قد جزأوا ما لا يتجزأ فأوجدوا بذلك وصفا منافياً لمقتضيات السلطة الكاملة .

(٩٢) محمود البلابيدى : نظام الاسلام السياسى وعلاقة الدين بالدولة فى هذا النظام ، مجلة رسالة الاسلام ، المرجع السابق ص ٣٩٤ وما بعدها .

ونتيجة لذلك فقد اضطر بعض الفقهاء — لخروج من هذا المأزق الصعب وإيجاد الحلول للمشاكل الكثيرة — الى أن يعمدوا الى ما سموه « الحيل الشرعية » وما كان أغناهم عن هذه الحيل التي رغب الكثير من الفقهاء التماس الحل عن طريقها .

وإذا أصبحت الحيل الشرعية مرفوضة من غالبيتهم ، قال بعضهم بالمصالح المرسلة وبعضهم بالاستحسان وآخرون بالاستصحاب وغيرهم بالاستصلاح وبالسياسة الشرعية وسد الذرائع . ويضيف الى ذلك أن هذه الكثرة افارطة من الطرق غير المباشرة لالتماس التشريع ما كانت لتكون على هذه الحالة لو أن الفقهاء لم يضيقوا على الأمة ما وسعه الله عليها باستعمال سلطان الله الذي خولت من التشريع العام . فضلا عن أن تباين هذه الطرق وكثرتها واختلاف الفقهاء فيها دليل قاطع على أن الضيق والخرج يكتنفان مصالح لأمة في كل العصور عندما يقف الفقهاء مكتوفي الأيدي أمام المشاكل التشريعية الناجمة عن اختلاف الزمن وتطور جماعات المسلمين . ويستدل على ذلك بأنه في كل عصر يوجد على الأقل امام من الأئمة يذهب الى طريقة جديدة في التخرج بقصد الوصول الى التشريع العام لرفع هذا المخرج عن الأمة .

ثم يقدم بعض الأمثلة التاريخية الشاهدة على نظره على ما يقول : — منها أن عمر بن الخطاب — كما يقرر — كان أول من مشى الى التشريع المباشر فاعتبر أن النصوص التشريعية معلولة بعلة مقصودة فاذا زالت منها هذه العلة اقتضى ذلك زوال حكمها . وتبعها لهذه النظرية وجدت القاعدة العامة التي تقول « العلة تدور مع معلولها وجودا وعدما » وقال ان عمر نسخ نصوصا من القرآن بينها . وهي سهم المؤلفة قلوبهم الذي فرضه الله بنص قاطع بقوله في سورة التوبة « انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل ، فريضة من الله ، والله عليم حكيم » (*) ومنها عقوبة قطع الأيدي على السرقة في عام المجاعة « والسارق والسارقة

فاقطعوا أيديهما» (١) كما نسخ نصوصا من السنة الثابتة منها عقوبة التغريب للزاني غير المحصن . بسبب التحاق ربيعة بن أمية بن خلف بالروم عندما عاقبه بهذه العقوبة . فقال عمر « لا أعرب بعدها أحدا » وجرى من بعده على هذه السنة .

— ومن الأمثلة التاريخية التي ساقها كذلك ان نجم الدين سليمان ابن عبد القوي الطوفي الحنبلي المتوفى عام ٧١٦ هـ يذهب في رسالة له الى تقديم المصلحة على النص والاجماع استنباطا من الحديث الشهير « لا ضرر ولا ضرار » .

ويختتم صاحب هذا الرأي قوله بأن هذين الامامين وغيرهما من الأئمة الكبار كانوا ينزعون عن قوس واحدة : فيرون ان النصوص التشريعية ذات علل ومقاصد . وليست نصوصا جامدة أو مقدسة لا يجوز مسها ، بما يؤيد الرأي الذي وصل اليه من طريق آخر وهو انتقال السلطة التشريعية الى الأمة كملة غير ناقصة . ومن مقتضى هذه السلطة أن يكون للأمة حق النسخ (٩٣) .

ثالثا : أما عن نتائج عودة السلطة التشريعية الى الأمة ، فيرى الأسناذ اللبابيدي أن هذه النتائج تنحصر في أمور ثلاثة :

- ١ — حق الأمة في التشريع العام أو المباشر .
- ٢ — حق الأمة في النسخ العام .
- ٣ — حق الأمة في التعديل أو النسخ الجزئي .

ويرى ذلك العالم أن هذه النتائج هي من مقتضى السلطة العامة في التشريع ذلك أنه مما لا ريب فيه أن من يملك تمام السلطة التشريعية ، يملك ما هو من مقتضياتها أيضاً ارتكانا الى القاعدة العامة القائلة « من ملك شيئاً ملك ما هو من مقتضياته » ويفصل ذلك بقوله : ان حق التشريع العام أو التشريع المباشر قام عليه الدليل بانتقال السلطة

(٩٣) المائدة : ٣٨ .

(٩٣) محمود اللبابيدي : نظام الاسلام السياسى وعلاقتة الدين بالدولة في هذا النظام . مجلة رسالة الاسلام ، المرجع السابق ص ٣٩٨ وما بعدها .

التشريعية بى لامة كاملة غير منقوصة . واما حتى النسخ التام وحق النسخ انجزئى او التعديل فقد قدم عليها الدليل — فى رأيه — بالتشواهد التى ذكرها عن الأئمة الذين ذكرهم ونقل عنهم فضلا عن أن هذا احق يعتبر منتقلا — فى نظره — بطريق التبعية اى بمقتضى انتقال السلطة التشريعية كاملة الى الأمة .

والنسخ الذى ذهب اليه ليس من نوع نسخ القرآن بالقرآن م بل هو من قبيل تعليق النص أو ايفافه لمصلحة عارضة م متى زالت عاد العمل بالنص . فى حين أن نسخ القرآن بالقرآن يرفع النص الأول تماما . ويحل محله النص المتأخر اطلاقا وهو يرى أن ما فعله عمر بن الخطاب ومن جاء بعده من الأئمة يجرى هذا المجرى من تعليق النصوص تعليقاً ليس الا . ولا ينسخها النسخ المعروف . ثم يضيف أن نسخ النصوص أو تعديلها أو تبديلها ليس معناه خطأ المنسوخ أو غلطه . وانما معناه أنه كان صالحا فى وقته فلم يعد يصلح لوقت آخر (٩٤) .

وبذلك نأتى الى نهاية رأى ذلك العالم .

ونحن اذا أمعنا النظر فيه نجد قد بنى رأيه على عودة السلطة التشريعية كاملة الى الأمة على قوله تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » ونحن نتفق معه فى أن للأمة دور فى التشريع وأن هذه الآية من الأدلة عليه . ولكننا نختلف معه فى مدى السلطة التى يعترف بها للأمة .

فنحن نرى أن سلطة الأمة هذه ليست مطلقة بغير حدود كما يقرر هو . فالأمة وان كانت تملك حقا سلطة تشريع الا أنها تمارس هذه السلطة فى حدود ما رسم الله لها . وبيان ذلك أن الله تعالى قد حصر مصادر الشريعة فى قوله جل شأنه : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » فالمصدر الأول هو النصوص

الوحيية من قرآن وسنة واطاعة الله هي العمل بقرآنه ، واطاعة الرسول هي العمل بسنته • والمصدر الثانى هو اجماع أولى الأمر من أهل الحل والعقد ، وطاعتهم هي النزول على ما اتفقوا عليه • وهذه المصادر واردة على سبيل الترتيب بمعنى أن الأول منها يقيد الثانى • فالنصوص الوحيية من قرآن وسنة هي بمثابة القانون الأساسى أو الدستورى الذى يحدد سلطة الأمة بحيث لا يجوز لها مخالفته أو الخروج عليه •

كذلك فنحن لا نتفق معه فى اعطاء الأمة حق النسخ التام أو التعديل الجزئى لنصوص الكتاب والسنة أو حتى حق تعليقها • وإذا نحن بحثنا عن الدليل الذى استند اليه فى منح الأمة هذا الحق ، نجده يستند فى ذلك الى دليلين :

الأول : أن هذا الحق يعتبر منتقلا بطريق التبعية أى بمقتضى انتقال السلطة التشريعية كاملة الى الأمة •

والدليل الثانى : مستمد من السوابق التى ذكرها عن سيدنا عمر ونجم الدين الطوفى •

أما الدليل الأول فنعتقد أنه قد تم نقضه حين أقمنا الدليل على أن سلطة الأمة فى التشريع ليست كاملة أو بمعنى أدق ليست مطلقة ، وإنما هي مقيدة بنصوص الكتاب والسنة التى تشكل المصدر الأساسى والدستورى •

وما دام الأمر كذلك ، أى ما دامت سلطة الأمة فى التشريع لم تنتقل اليها مطلقة من القيود ، أو كاملة على حد تعبيره ، فإن هذا يستتبع أيضا عدم انتقال حق النسخ التام أو الجزئى بطريق التبعية • ويتبقى بعد ذلك السوابق التاريخية التى استند اليها ، وهذه نغدها كما يلى :

١ — ما فعله سيدنا عمر مع المؤلفات قلوبهم :

ظاهر الأمر أن سيدنا عمر جاء الى نص يقضى باعطاء فريق من

الناس سهما من الزكاة فمنعهم ، فصادم بذلك نصا ثابتا لم يعلم أنه نسخ بنص غيره . واذن فان عمر رضى الله عنه لم يأخذ بالنص لاجتهاد اجتهد . فان لم يكن ما فعله مسحا للحكم فهو تعليق له . هذا هو ظاهر الأمر . لكن حقيقته غير ذلك •

يقول أبو بكر بن العربى فى « أحكام القرآن » فى تفسير آية الصدقات من سورة التوبة « اختلف فى بقاء المؤلفات قلوبهم ، فمنهم من قال هم زائلون . قاله جماعة وأخذ به مالك • ومنهم من قال هم باقون ، لأن الامام ربما احتاج أن يستأنف على الاسلام وقد قطعهم عمر لما رأى من اعزاز الدين • والذى عندي أنه ان قوى الاسلام زالوا ، ون احتيج ايهم أعطوا سهمهم . كما كان يعطيهم رسول الله » (٩٥) •

ويقول أبو عبيد فى كتاب الأموال « والمعروف عند العامة فى تأويل هذه الآية الكريمة « والمؤلفة قلوبهم » ما قاله الحسن وابن جريح أنهم الذين كانوا يتألفون بالعطية ولا حسبة لهم فى الاسلام : ثم اختلف اناس بعد غيبن كان بمثل حالتهم : فقال بعضهم : ذهب أهل هذه الآية ، وانما كان ذلك فى دهر النبى . وأما على ما قاله الحسن وابن شهاب فعلى أن الأمر ماض أبدا وهذا هو القول عندي ، لأن الآية الكريمة محكمة لا يعلم لها نسخ من كتب ولا سنة • فاذا كان قوم هذه حالهم لا رغبة لهم فى الاسلام الا للنيل ، وكان فى ردتهم ومحاربتهم ان ارتدوا ضرر على الاسلام لما عندهم من العز والمنعة . فرأى الامام أن يرجع لهم من الصدقة فعل ذلك فحلال لثلاث : أحدهن الأخذ بالكتاب والسنة ، والثانية : البقيا على المسلمين ، والثالثة : أنه ليس بيائس منهم ان تمادى بهم الاسلام أن يفقهوه وتحسن فيه رغبتهم » (٩٦) •

(٩٥) أبو بكر بن العربى : احكام القرآن • مطبعة عيسى انبأى الحلبي سنة ١٩٦٧ ص ٨٢٢ وما بعدها .

(٩٦) أبو عبيد : كتاب الأموال ، الطبعة الاولى ١٩٦٨ م — ١٣٨٨ هـ مكتبة الكليات الأزهرية ص ٧٩٧ — ٧٩٨ •

يتبين مما تقدم أن عمر والصحابه الذين وافقوه لم يخرجوا عن دائرة النص ، ولم ينسخوه ولم يعلقوه ، انما فهموا أن الله سبحانه وتعالى لما قال : « والمؤلفه قلوبهم » أثبت لفريق من الناس نصيبا من الزكاه بوصف معين هو مناط الاستحقاق ووجوب الاعطاء ذلك هو كونهم « مؤلفه قلوبهم » ولما كان التأليف ليس وضعا طبيعيا يحدث للناس كما يحدث الأعراض الطبيعية . بل هو شئ يقصد اليه أولوا الأمر أن وجدوا الأمة في حاجه اليه ، ويتركونه أن وجدوها غير محتاجة اليه ، فاذا اقتضت المصلحه أن يؤفوا أناسا وانفوههم فعلا أصبح الصنف موجودا فيستحق ، واذا لم تقتض المصلحه ذلك فلم يتألفوا أحدا فان الصنف حينئذ يكون معدوما : فلا يقال انه منعه لأنه ليس هنا أحد يجرى عليه اضمير البارز في « منعه » وبذلك يتبين أن النص لم يعطل ولم يعلق وانما المحل هو الذي انعدم ^(٩٧) .

٢ — منع عذر عقوبة قطع اليد في عام المجاعة :

يرى الأستاذ اللببيدي أن سيدنا عمر بمنعه عقوبة القطع في عام المجاعة يكون قد نسخ الحكم المستمد من قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » . وهذا القول غير سليم لأن من يمعن النظر في المسألة لا يجد الأمر كذلك فالنص يتحدث عن السارق ، وعمر رأى ان أخذ المال في عام المجاعة ليس بسارق لأنه يرى لنفسه حقا فيما يأخذ ، والسرقة هي أخذ الانسان ما لاحق له فيه خفية ، وما دام لا يعتبر سارقا فلا ينطبق عليه النص .

وهذا الذي فعله عمر له نظير فيما يروى من فقهاء رضى الله عنه ، ومن فقه كبار الصحابة مثله . فقد روى القاسم بن عبد الرحمن أن رجلا سرق من بيت المال ، فكتب فيه سعد بن أبي وقاص الى عمر بن الخطاب فكتب اليه عمر « أن لاقطع عليه لأن له فيه نصيبا » .

(٩٧) محمد محمد الدني : السلطة التشريعية في الاسلام ، انقاهرة ، مطبعة احمد على مخير ١٩٥٧ ، ص ٢٤ وما بعدها .
(١٤) — اندولة والسيادة)

كما حدث سفيان الثوري عن سماك بن حرب عن عبيد بن الأبرص :
« أن علي بن أبي طالب أتى برجل قد سرق من الخمس مغفرا ، فلم يقطعه
علي ، وقال ان له فيه نصيبا » (٩٨) .

فالأمر في نظر عمر لم يخرج عن عدم انطباق النص على الواقعة
المعروضة فلا نسخ اذن ولا تعليق .

٣ — ترك عمر لعقوبة التغريب :

لقد امتنع عمر عن التغريب بعد التحاق ربيعة بن أمية بن خلف
بالروم وقد أتبع في ذلك سنة رسول الله ﷺ . وفي ذلك يقول ابن القيم
« ان النبي نهى عن أن تقطع الأيدي في الغزو خشية أن يترتب عليه
ما هو أبغض الى الله من تعطيله أو تأخيرته وهو لحوق صاحبه بالمشركين
حمية وغضا » (٩٩) .

وهذا الكلام وان كان في تأخير الحد — قطع اليد — وليس في
التغريب الا أنه يرشدنا الى ما استند اليه عمر أخذا من سنة النبي ﷺ حيث
رآه ينهى عن القطع في الغزو وعن أن يحد مرتكب السرقة مع خوف لحوقه
بالمشركين ، ففهم عمر من ذلك أن الحرص على بقاء المسلم وعدم لحوقه
بالكفار مقدم في السنة على اقامة الحد .

ولا شك أن هذا رعاية للمصلحة . وهي مصلحة أرشد اليها الشارع
نفسه واعتبرها وطبقها ، فلا مناع من تطبيقها وتنزيل النص عليها .
والأمر فيها يرجع الى القياس حيث معنا أصل وهو عدم تنفيذ الحد ،
وعلة وهي خوف لحوق المحدود بالكفار . وغرر وهو عدم التغريب للعلة

(٩٨) محمد محمد الدني : السلطة التشريعية . المرجع السابق ص ٢٧
وما بعدها .

(٩٩) ابن القيم : اعلام الموقعين ج ٢ تحقيق محمد محيي الدين
عبد الحميد — الطبعة الأولى سنة ١٣٧٤ هـ — ١٩٥٥ م مطبعة السعادة
بمصر ص ١٧ .

نفسها • على أن فى المسألة رأيا آخر اذا اعتبرنا التغريب تعزيرا وليس حدا • فاذا اعتبرناه تعزيرا فان الأمر فيه يكون للامام ان شاء فعله وان شاء تركه لمصلحة يقدرها ، وهو مفوض فى ذلك من الشارع ، ولا يعد حين يترك ناسخا لحكم (١٠٠) •

واذن — فعلى الرايين — لا يعد عمر ناسخا لحكم شرعى •

٤ — يستشهد الأستاذ اللبائدى برأى نجم الدين الطوفى فيقول « انه يرى تقديم المصلحة على النص والاجماع استنباطا من الحديث المشهور « لا ضرر ولا ضرار » •

والمواقع أن نظرية الطوفى التى تقول بتقديم المصلحة على النص والاجماع ، قائمة على اعتبار أن رعاية المصلحة من مقاصد الشرع ، وأن جميع أدنة التشريع فى جانب المعاملات مقيدة بها وأنه اذا بدا مظهر من مظاهر التعارض بين المصلحة ودليل آخر ، فانما هو تعارض بين دليلين شرعيين ، ومثل هذا يؤخذ على أنه تعارض ظاهرى لأن مقاصد الشرع لا تتعارض ، وأدلتها لا تتناقض أبداً ، غير أننا مطالبون بالجمع بين ما ظاهرهما التعارض ، فان لم نستطع الجمع كان علينا أن نرجح الراجح منهما وهو المصلحة فى نظر الطوفى • لكن تقديمها عنده ليس ناسخا للنص ولا وقفا للعمل به • لأنه يقول فى رسالته ما نصه : « وان خالفناهما — يريد النص والاجماع — وجب تقديم المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان •

ويقول فى موضع آخر من رسالته « فان قيل : حاصل ما ذهبتم اليه تعطيل أدلة الشرع بقياس مجرد وهو كقياس ابليس ، فاسد الوضع والاعتبار ، قلنا : وهم واشتباه من نائم بعد الانتباه ، وانما هو تقديم دليل شرعى على أقوى منه ، وهو دليل الاجماع على وجوب العمل بالراجح ، كما قدمتم أنتم الاجماع على النص ، والنص على الظاهر ،

(١٠٠) محمد محمد المدنى : السلطة التشريعية ، المرجع السابق

وقياس ابليس لم يقيم عليه ما قام على رعاية المصالح من البراهين وليس هذا من باب فساد الوضع . بل من باب تقديم رعايه المصالح كما ذكرنا ، فان قيل : الشارع أعلم بمصالح الناس وقد أودعها أدلة الشرع وجعلها أعلاما تعرف بها . فترك أدلته غيرها مراعاة ومعاندة له ، قلنا : أما كون الشارع أعلم بمصالح المكلفين فمعم ، وأما كون ما ذكرناه من رعاية المصالح تركا لأدلة الشرع غيرها فممنوع ، بل انما نترك أدلته بدليل شرعى راجح عليها مستند انى قوله عليه الصلاة والسلام « لا ضرر ولا ضرار » كما قلتم فى تقديم لاجماع على غيره من الأدلة » (١٠١) .

ومن هذا يتبين أن الطوفى يقرر :

١ - أن المصلحة دليل من أدلة الشرع .

٢ - وأنها حين تقدم على غيرها من الأدلة الشرعية وعلى النص والاجماع بالذات لا يكون ذلك بطريق الافتيات عليهما والتعطيل لهما ، ومعنى ذلك قطعا أنه ليس على سبيل النسخ الذى هو « الافتيات » بالابطال ورفع الحكم المنصوص . ولا على سبيل وف النص الذى هو التعطيل . وانما التقديم عن طريق التخصيص والبيان لهما كشأن السنة فى بيان القرآن .

٣ - وهذا التقديم لا يعد تركا لأدلة الشرع غيرها وانما هو ترك دليل شرعى الى دليل أقوى منه كما يترك ظاهر النص ان خالف الاجماع (١٠٢) .

واذن فانطوى - حتى مع التسليم له بما يقول - لا يزعم للأمة حق نسخ النصوص أو وقفها بعد وفاة الرسول ﷺ كما ذهب الى ذلك صاحب الرأى .

(١٠١) محمد محمد المدنى : السلطة التشريعية ، المرجع السابق ص ٤٠ .

(١٠٢) محمد محمد المدنى : السلطة التشريعية ، المرجع السابق ص ٤٠ ، ٤١ .

المطلب الثانى

من الذى يمثل الأمة فى التشريع

بعد أن انتهينا من تحديد دور الأمة فى التشريع ، نأتى الى مطلبنا الثانى وهو تحديد ممثلى الأمة الذين يتولون عنها تلك السلطة فيقومون نيابة عنها بمهمة التشريع •

هذا الموضوع يتنازع فى الواقع رأيان :

الأول : ويذهب الى أن سلطة التشريع يتولاها جماعة مجتهدى الأمة عن طريق الاجماع •

والثانى : ويرى أن سلطة التشريع فى الأمة يتولاها أهل الحل والعقد وسوف نعرض لكل من الرايىن بالبحث •

● الراى الأول — سلطة التشريع يتولاها جماعة مجتهدى الأمة :

كتب المرحوم الأستاذ عبد الوهاب خلاف يقول : ان السلطة التشريعية فى الحكومات الدستورية يتولاها أعضاء المجالس النيابية فهم الذين يقومون بسن القوانين وتشريع الأحكام التى تقتضيها حاجات الزمن ومصالح الناس • ويشرفون على تنفيذها • وأما فى الدولة الاسلامية فالذى يتولى السلطة التشريعية هم المجتهدون وأهل الفتيا (١٠٣) •

وقد تابعه فى هذا الراى بعض رجال القانون الذين تصدوا لبحث الموضوع فكتب الأستاذ الدكتور سليمان الطماوى يقول : « لما كانت وجهة نظر التشريع الاسلامى تختلف اختلافاً بيناً عن وجهة نظر التشريع الوضعى اذ يقتصر معنى التشريع على استنباط الأحكام من القرآن

(١٠٣) عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ، المرجع السابق

والسنة ، فقد انحصرت وظيفة التشريع بالمعنى الحديث فى فئة معينة من المسلمين يطلق عليهم المجتهدون (١٠٤) .

فطبقا لهذا رأى فإن الذى ينوب عن الأمة فى سلطتها التشريعية م جماعة المجتهدين وتكون ممارستهم لهذه السلطة عن طريق الاجماع الذى هو مصدر تشريعى بعد القرآن والسنة .

وعرفوا الاجماع بأنه اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين فى عصر من العصور بعد وفاة الرسول ﷺ على حكم شرعى فى واقعة • فاذا وقعت حادثة وعرضت على جميع المجتهدين من الأمة الاسلامبة وقت حدوثها واتفقوا على حكم فيها سمي اتفاقهم اجماعا ؛ واعتبر اجماعهم على حكم واحد فيها دليلا على أن هذا الحكم هو الحكم الشرعى فى الواقعة •

وبين من التعريف المتقدم أنه يتعين لوجود الاجماع توافر أركان ثلاثة :

الأول : أن يوجد فى عصر وقوع الحادثة عدد من المجتهدين لأن الاتفاق لا يتصور الا فى عدة آراء يوافق كل رأى منها سائرهما • فلو خلا وقت من وجود عدد من المجتهدين ؛ بأن لم يوجد فيه مجتهد أصلا أو وجد مجتهد واحد ؛ لا ينعقد فيه شرعا اجماع •

الثانى : أن يتفق على الحكم الشرعى فى الواقعة جميع المجتهدين من المسلمين فى وقت وقوعها بصرف النظر عن بلدهم أو جنسهم أو طائفتهم •

فلو اتفق على الحكم الشرعى فى الواقعة مجتهدو الحرمين فقط أو مجتهدو العراق فقط أو مجتهدو الحجاز فقط أو مجتهدو أهل السنة دون مجتهدى أهل الشيعة لا ينعقد شرعا الاجماع •

(١٠٤) د • سليمان الطماوى : السلطات الثلاث فى الاسلام ، المرجع السابق ص ٢٢٦ وما بعدها .

الثالث : أن يتحقق اتفاقهم عن طريق ابداء كل منهم رأيه صريحا فى الواقعة . فاذا تحققت أركان الاجماع الثلاثة م كان الحكم المتفق عليه قانونا شرعيا واجبا اتباعه ولا يجوز مخالفته باعتباره صادرا عن الهيئة التى تملك سلطة التشريع نيابة عن الأمة .

وقد استدل أصحاب هذا الرأى على رأيهم بمجموعة من الأدلة ساقوها على الوجه الآتى :

١ — أن الله سبحانه كما أمر المؤمنين — فى القرآن الكريم — بطاعته و طاعة رسوله ، أمرهم بطاعة أولى الأمر منهم فقال تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » . . . ونفط الأمر معناه الشأن . وهو عام يشمل الأمر الدينى والأمر الدنيوى . وأولوا الأمر الدنيوى هم الملوك والأمراء والولاة م وأولوا الأمر الدينى هم المجتهدون وأهل الفتيا . وقد فسر بعض المفسرين وعلى رأسهم ابن عباس أولى الأمر فى هذه الآية بالعلماء .

٢ — أن الحكم الذى اتفقت عليه آراء جميع المجتهدين فى الأمة الاسلامية هو فى الحقيقة حكم الأمة . لأن المجتهدين ممثلها ، وقد وردت عدة أحاديث عن الرسول ﷺ وآثار عن الصحابة تدل على عصمة الأمة من الخطأ منها قوله ﷺ : « لا تجتمع أمتى على خطأ » وقوله : « لم يكن الله ليجمع أمتى على ضلالة » وقوله : « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » (١٠٥) .

٣ — أن سلطة التشريع تقوم على استنباط الحكم الشرعى ، والحكم الشرعى لابد أن يبنى على مستند شرعى لأن المجتهد الاسلامى له حدود فى اجتهاده لا يسوغ له أن يتعدها فاذا كان فى الواقعة نص ما فاجتهاده لا يتعدى تفهم النص ومعرفة ما يدل عليه م واذا لم يكن

(١٠٥) عبد الوهاب خلاف : علم اصول الفقه مع خلاصة التشريع الاسلامى . الطبعة السادسة ١٣٧٣ هـ — ١٩٥٤ م مطبعة النصر
ص ٤٨ . ٤٩ .

فى الواقعة نص ، فاجتهاده لا يتعدى استنباط الحكم بواسطة قياس غير المنصوص عليه على ما فيه نص ، أو تطبيق قواعد الشريعة ومبادئها العامة . أو الاستدلال بما أقامته الشريعة من دلائل كالاستحسان أو الاستصحاب أو مراعاة العرف أو المصالح المرسلة . وإذا كان التشريع يخضى كل ذلك ، فإنه لا يستطيعه سوى العلماء الذين بلغوا مرتبة الاجتهاد .

ونود قبل أن نعرض للرأى الثانى أن نقرر أن هذا الاجماع الذى سبق بيان أركانه لا يمكن انعقاده عادة لأن من المتعذر توافر أركانه تلك :

فأولا : لا يوجد مقياس يعرف به إذا كان الشخص بلغ مرتبة الاجتهاد أم لم يبلغها ، فمعرغة المجتهدين من غيرهم متعذرة .

ثانيا : لو فرض أن أشخاص المجتهدين قد تحددت ، فالوقوف على آرائهم جميعا فى الواقعة بطريق يفيد اليقين المطلوب أو ما يقرب من اليقين أمر متعذر لأنهم متفرقون فى قارات مختلفة وبلاد متباعدة .

وثالثا : حتى لو غرض أنه أمكن الوقوف على آرائهم فما الذى يكفل أن المجتهد الذى أبدى رأيه فى الواقعة يبقى مصرا عليه حتى يؤخذ رأى الباقيين ، ما الذى يمنع أن تعرض له شبهة فيرجع عن رأيه قبل أخذ رأى الباقيين ؟ والشرط لانعقاد الاجماع أن يثبت اتفاق المجتهدين جميعا فى وقت واحد على حكم واحد فى الواقعة .

ورابعا : فإن الأمر الذى يؤيد أن هذا الاجماع لا يمكن انعقاده ، أنه لو انعقد لكان لابد مستندا الى دليل لأن المجتهد الشرعى لابد أن يستند فى اجتهاده الى دليل ، والدليل الذى يستند اليه المجمعون ان كن دليلا قطعيًا فمن المستحيل أن يخفى لأن المسلمين لا يخفى عليهم دليل شرعى قطعى ، حتى يحتاجوا معه الرجوع الى المجتهدين واجماعهم . وان كان دليلا ظنياً فمن المستحيل عادة أن يصدر عن الدليل الظنى اجماع لأن الدليل الظنى لابد أن يكون مثارا للاختلاف .

وقد نقل ابن حزم فى كتابه «الأحكام» عن عبد الله بن أحمد بن حنبل قوله : سمعت أبى يقول : « ما يدعى فيه الرجل الاجماع هو الكذب » من ادعى الاجماع فهو كذاب لعل الناس قد اختلفوا — ما يدريه ؟ — ولم ينته اليه ، فليقل : لا نعلم الناس اختلفوا » (١٠٦) •

والحق فيما يقول أستاذنا المرحوم عبد الوهاب خلاف أن الاجماع بالمعنى الذى ذهب اليه الأصوليون والسابق عرضه لم ينعقد فى أى عصر من العصور •

ومن رجع الى الوقائع التى حكم فيها الصحابة واعتبر حكمهم فيها بالاجماع تبين أنه ما وقع اجماع بهذا المعنى وأن ما وقع انما كان اتفاقا من الحاضرين من أولى العلم والرأى على حكم فى الحادثة المعروضة ، فهو فى الحقيقة حكم صادر عن شورى الجماعة لا عن رأى الفرد ، فقد روى أن أبا بكر كان اذا ورد عليه الخصوم ولم يجد فى كتاب الله ولا فى سنة رسول الله ﷺ جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم فان أجمعوا على رأى أمضاه ، وكذلك كان يفعل عمر •

ومما لا ريب فيه أن رؤوس الناس وخيارهم الذين كان يجمعهم أبو بكر ما كانوا جميع رؤوس المسلمين وخيارهم ، لأنه كان منهم عدد كبير فى مكة والشام واليمن ، وفى ميادين الجهاد وما ورد أن أبا بكر أجل الفصل فى خصومة حتى يقف على رأى جميع مجتهدى الصحابة وكذلك كان يفعل عمر — وهذا ما سماه الفقهاء «الاجماع» فهو فى الحقيقة تشريع الجماعة لا الفرد ، وهو ما وجد الا فى عصر الصحابة وفى بعض عصور الأمويين فى الأندلس (١٠٧) •

ونظرا لتعذر الموافقة بالاجماع ، وحتى يتغلب الفقهاء على هذه

(١٠٦) كان ذلك نقلا عن كتاب علم أصول الفقه — عبد الوهاب خلاف ، المرجع السابق ص ٥١ •

(١٠٧) عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه — المرجع السابق ص ٥٢ ، ٥٣ •

الاستحالة نجد أن بعض العلماء يذهب الى أن الاجماع ينعقد برأى الأكثر عددا مهما يكن عدد المخالفين وذلك لأن كلمة « رأى الأمة » تطلق ويراد منها الكثرة فيها . فتكون العصمة من الخطأ فى رأى الكثرة . ولأن العبرة بالغالب فى سائر الأمور الفقهية . ولأن العلماء قرروا أن امامة أبى بكر الصديق انعقدت باجماع المسلمين مع أن التاريخ يروى أن سعد بن عبادة الأنصارى عارض وامتنع . كما أنه روى فى كثير من الروايات أن عليا بن أبى طالب امتنع فترة من الزمان .

ومن جهة أخرى فإنه من المقررات فى علم الرواية أن خبر الجماعة الكثيرة التى تبلغ التواتر يرد به خبر الواحد ، وأن الكثرة وإن لم تبلغ حد التواتر نقدم روايتها على رواية الأقل . وفوق ذلك فإنه لو اعتبرت مخالفة الواحد أو الاثنين أو نحوها ناقضة للاجماع ما انعقد اجماع أصلا (١٠٨) .

وقد انتقد الامام الآمدي لامام الغزالى لاشتراطه فى الاجماع اتفاق أمة محمد ﷺ وفى ذلك يقول الآمدي : بأن ما ذكره الغزالى يؤدى الى عدم انعقاد الاجماع الى يوم القيامة لأن أمة محمد ﷺ جملة من يتبعه الى يوم القيامة (١٠٩) .

● رأى الثانى — سلطة التشريع يتولاها أهل الحل والعقد :

ونحن نرى أن سلطة التشريع يتولاها جميع أهل الحل والعقد من الأمة . وليس فقط طائفة المجتهدين أهل الاجماع . حقيقة أن مجتهدى

(١٠٨) محمد الزفراف : « مذكرات فى الاجماع » لطلبة الدراسات العليا فى دبلوم الشريعة الاسلامية فى العام الدراسى ١٩٦٢/٦١ ص ١٢ .

ومن انتقد القول باتفاق الجميع واكتفى بالأغلبية الأستاذ محمود شلتوت فى كتابه « الاسلام عقيدة وشريعة » المرجع السابق ص ٤٧٤ .

(١٠٩) الآمدي : الاحكام فى 'دول الاحكام ج ١ القاهرة — مطبعة المعارف ١٩١٤ ص ١٠٧ .

الأمة يدخلون — ولا ريب — ضمن أهل الحل والعقد بل ولعلمهم يأتون في المقدمة ولكنهم لا ينفردون وحدهم بسلطة التشريع وانما يشاركونهم فيها بقية أهل الحل والعقد من طوائف الأمة وفئاتها المختلفة • والحجج التي نستند إليها في ذلك نسوقها كما يلي :

أولاً : أن أصحاب الرأي الأول يستندون الى قوله تعالى :
« يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » •
 ويذهبون الى أن أولى الأمر هم العلماء • ونحن لا نرى ذلك ، وانما نرى أن أولى الأمر هم جميع أهل الحل والعقد في الأمة ومن بينهم العلماء ، ويؤيدنا فيما ذهبنا اليه ما نقله القرطبي في تفسيره عن ابن كيسان من أن أولى الأمر هم أهل العقل والرأي وهو بمعنى أهل الحل والعقد (١١٠) •
 وإلى هذا الرأي أيضاً ذهب طائفة كبيرة من العلماء (١١١) •

ثانياً : أن الأحاديث التي ساقها أصحاب الرأي الأول تشهد عليه ولا تشهد له ، فغلقد قالوا انه وردت عدة أحاديث عن الرسول ﷺ تدل على عصمة الأمة من الخطأ ، منها قوله عليه الصلاة والسلام « لا تجتمع أمتي على خطأ » وقوله : « لم يكن الله ليجمع أمتي على ضلالة » وقوله : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » هذه الأحاديث تتحدث عن الأمة كلها وليس عن فئة واحدة منها هي فئة الفقهاء المجتهدين ولهذا السبب فقد وجد رأي في الفقه يذهب الى أن الاجماع لا ينعقد الا باتفاق المسلمين أجمعين — أي الأمة كلها — وحجة هذا الرأي أن النصوص التي تثبت حجية الاجماع تذكر عصمة الأمة لا آحاد منها أو بعضها •

إذا ثبت هذا فان الرأي القائل بأن من يملكون سلطة التشريع هم جميع أهل الحل والعقد من طوائف الأمة المختلفة يكون هو الأكثر اتفاقاً مع الأحاديث المروية عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه في عصمة الأمة ، وهي الأحاديث التي استشهد بها أصحاب الرأي الأول ، ولأن أهل

(١١٠) راجع ما سبق ص ١٧٤ هامش (٤٧) •

(١١١) راجع ما سبق ص ١٧٤ — ١٨٠ •

الحل والمقد سوف يكونون — بحكم كثرتهم وتعدد دعم وتنوعهم — أكثر تمثيلاً للأمة من المجتهدين •

ثالثاً : يقول أنصار الراى الأول ان التشريع يأتى من الاجماع على حكم شرعى ، والحكم الشرعى لا بد أن يبنى على مستند شرعى ، وهو أمر لا يستطيعه سوى العلماء اذين بغوا مرتبة الاجتهاد . ولقد نسي القائلون بهذا الاعتراض أن أية قاعدة عبارة عن موضوع ومحمول أى حكم ومناط . وأنه لذلك يتعين التفرقة بين الحكم الشرعى وبين تحقيق مناطه ، فاذا كان وجود المجتهدين ضرورى لاستنباط الحكم الشرعى فان اشراك غيرهم من أصحاب الخبره معهم أمر ضرورى لتحقيق مناط الحكم الشرعى •

فعلى سبيل المثال اذا ما أرادت الجمعية التشريعية أن تسن تشريعاً بتحريم شراب معين لأنه مسكر . فان الحكم وهو الحرمة يستنبطه الفقهاء المجتهدون ، أما كون المشروب حمراً أو لا فهذا يعرفه أهل الخبرة من غير الفقهاء •

ويبدو من الرجوع الى ما كتبه فضيلة الأستاذ محمود شلتوت أنه يتفق معنا فيما ذهبنا اليه اذ يقول « ليس أولوا الأمر خصوص المعروفين فى الفقه الاسلامى باسم « الفقهاء أو المجتهدين » الذين يشترط فيهم أن يكونوا على درجة خاصة عن علوم اللغة وعلوم الكتاب والسنة . فان هؤلاء — مع عظيم احترامنا لهم — لا تعدو معرفتهم فى الغالب هذا الجانب ، ولم يألوا البحث فى تعرف كثير من الشؤون العامة . كحئون السلم والحرب والزراعة والتجارة والادارة والسياسة ، نعم هم — كغيرهم — لهم جانب خاص يعرفونه حق المعرفة وهم أرباب الاختصاص وأولوا الأمر فيه ، وهو ما يتصل من التشريعات العامة بأصول الحل والحرمة فى دائرة ما رسم القرآن من قواعد الشريعة » (١١٢) •

(١١٢) محمود شلتوت : « الاسلام عقيدة وشرعة » ، المرجع السابق ص ٤٦٢ ، ٤٦٤ •

والأمر الجدير بالملاحظة أن المرحوم الاستاذ عبد الوهاب خلاف بعد أن قرر أن الذين لهم الاجتهاد بالرأى هم الجماعة التشريعية الذين توافقوا في كل واحد منهم شرائط الاجتهاد ومؤهلاته ، عاد وقرر « فإذا اختيرت جماعة متوافرة فيهم هذه المؤهلات وضمت اليها جماعة من العدول أولى العلم بشئون الدنيا من قانونية واقتصادية وتجارية واجتماعية وصحية وغيرها ، تكونت من هاتين الجماعتين جمعية تشريعية فيها الأهلية للاجتهاد بالرأى » (١١٣) وليس هذا في واقعه سوى الرأى الذى نقول به .

تلك كانت سلطة التشريع كما استقيناهما من شريعة الاسلام ، يتبين من عرضها أن الله سبحانه وتعالى هدانا الى أفضل وأكمل الأصول والقواعد . أعطانا الحرية فى أمورنا الدنيوية ومصالحنا الاجتماعية ، وذلك بأن جعل أمرنا شورى بيننا ، ينظر فيه أهل السنة والمكانة الذين نثق بهم ، ويقررون لنا فى كل زمان ما تقوم به مصلحتنا وما تسعد به أمتنا ، لا يتقيدون فى ذلك بقيد الا هداية الكتاب العزيز والسنة الصحيحة ، وليس فيهما من قيود تمنع سير المدنية أو ترهق المسلمين عسرا . بل أساسها اليسر ورفع الحرج وحظر الضرر وإباحة النافع .

وبذلك نكون قد انتهينا من العنصر الأول من عناصر السلطة العامة وهو سلطة التشريع ، وننتقل بعد ذلك الى العنصر الثانى وهو سلطة التنفيذ ، وهو ما نعالجه فى الفرع التالى .

(١١٣) عبد الوهاب خلاف : مصادر التشريع الاسلامى فيما لا نص فيه — المرجع السابق ص ١٢ — ١٥ .

الفرع الثانى سلطة التنفيذ

سلطة التنفيذ هي السلطة المختصة بتنفيذ الشريعة ، وهي التى تعمل على تسيير المرافق العامة وانتظامها بحيث تكفل اشباع حاجات المسلمين .

والخليفة فى النظام السياسى الاسلامى هو رئيس الدولة وهو أيضاً - ونفى الوقت ذاته - رئيس السلطة التنفيذية .

والخليفة لا يقوم بالسلطة التنفيذية وحده بل تعاونه أجهزة كثيرة من أهمها الجهاز الوزارى .

وقد ظهر مظام الخلافة فى الاسلام على اثر الاجتماع الذى عقد عقب وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام بين المهاجرين والأنصار فى سقيفة بنى ساعدة وانتهى باختيار أبى بكر خليفة لرسول الله عليه الصلاة والسلام .

واذا كنا قد انتهينا الى أن الأمة هي صاحبة السلطة العامة ، يباشرها عنها أهل الحل والعقد . الا أن هؤلاء وان كانوا يمارسون سلطة التشريع نيابة عن الأمة الا أنهم لا يستطيعون ممارسة التنفيذ لكثرتهم من ناحية ولتعقد أعمال التنفيذ وما تتطلبه من خبرات وتخصصات خاصة من ناحية أخرى .

وهم ان كانوا لا يستطيعون ممارسة سلطة التنفيذ بأنفسهم ، الا أن ذلك لا يحول بينهم وبين الهيمنة على هذه السلطة . فأهل الحل والعقد هم الذين يختارون الخليفة - رئيس الدولة ورئيس السلطة التنفيذية - ويولونه السلطة ، وهم الذين يقدمون له المشورة ، وهم الذين يراقبونه ، وهم الذين يعزلونه ان وجد ما يوجب ذلك .

ولسوف نعرض هنا لكيفية تولية الخليفة ولبيان سلطته ، تاركين

الحديث عن حق أهل الحل والعقد في تقديم المشورة له وفي مراقبته وفي عزله إلى الفصل الثالث من الباب الثالث المخصص لضمانات تقييد السلطة في النظام الإسلامي .

وإذا كنا قد ذكرنا أن الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد هي التي تختار الخليفة ، وإن سلطة الخليفة ذات مضمون محدد لا يمكن تجاوزه ، إلا أن ذلك ليس مسلماً به من كل الفقه . وهذا ما يدعونا إلى أن نبسط هذين الموضوعين في مطلبين متتاليين نخصص :

الأول : لتولية الخليفة .

والثاني : لبيان سلطته .

المطلب الأول

تولية الخليفة

● جملة الآراء في الموضوع :

يعالج الفقهاء هذا البحث عادة تحت عنوان « طريق ثبوت الخلافة أو الإمامة » ولهم في ذلك عدة أقوال نوجزها فيما يلي :

— يقول الماوردي « والإمامة تنعقد من وجهين : أحدهما باختيار أهل الحل والعقد . والثاني بعهد الإمام من قبل » (١١٤) .

— ويقول أبو الحسن الأشعري « اختلفوا هل هي — يقصد الإمامة — منص أم قد تكون بغير نص . فقال قائلون : لا تكون إلا بنص من الله سبحانه وتوقيف . وكذلك كل إمام ينص على إمام بعده فهو بنص من الله سبحانه على ذلك وتوقيف عليه . وقال قائلون : قد تكون بغير نص ولا توقيف . بل بعقد أهل العقد » (١١٥) .

(١١٤) الماوردي : الأحكام السلطانية . المرجع السابق ص ٦ .

(١١٥) أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ، استنبول ، مطبعة الدولة سنة ١٩٢٩ ج ٢ ص ٤٥٩ .

— ويقول صاحب المواقف « تثبت — أى الخلافة — بالنص من الرسول ﷺ ومن الامام السابق بالاجماع وتثبت أيضا ببيعة اهل الحل والعقد عند أهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا للشيعة أى لأحقرهم . فانهم قالوا : لا طريق الا النص » (١١٦) .

— ويقول انقرطبى « اختلف فيما يكون به الامام اماما وذلك ثلاث طرق : أحدها : النص ... وذلك أن النبي ﷺ نص على أبى بكر بالاشارة وأبو بكر على عمر ، فاذا نص المستخلف على واحد معين كما فعل الصديق ، أو على جماعة كما فعل عمر وهو الطريق الثانى ويكون التخيير اليهم فى تعيين واحد منهم كما فعل الصحابة رضى الله عنهم . الطريق الثالث : اجماع أهل الحل والعقد » (١١٧) .

— وفى حاشية ابن عابدين « يصير اماما بالمبايعة ، وكذلك بانه تخلاف امام قبله وكذا بالتغلب والقهر كما فى « شرح المقاصد » وقال فى « المسامرة » ويثبت عقد الامامة بما باستخلاف الخيفة اياه كما فعل أبو بكر ، واما ببيعة جماعة من العلماء أو من أهل الرأى والتدبير » (١١٨) .

— وفى معنى المحتاج « وتنعقد الامامة بثلاثة طرق أحدها البيعة ، كما بايع الصحابة أبا بكر . وثانيه : استخلاف الامام ، وثالثها : استيلاء شخص متغلب على الامامة » (١١٩) .

(١١٦) الابجى (عضد الدين عبد الرحمن بن احمد الابجى) المواقف ، شرح الجرجانى الطبعة الاولى — مطبعة السعادة ١٣٢٥ هـ — ١٩٠٧ م ج ٨ ص ٣٥١ .

(١١٧) القرطبى : الجامع لاحكام القرآن — كتاب الشعب (٣) ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

(١١٨) حاشية ابن عابدين ج ٢ ص ٣٦٩ المطبعة المصرية ببولاق سنة ١٢٨٦ هـ .

(١١٩) محمد الشربى لخطيب : معنى المحتاج الى معرفة معانى الفظ المنهاج ج ٤ ص ١٢٠ — ١٢١ القاهرة ١٣١٨ هـ وفى نفس المعنى : شهاب الدين احمد بن حجر : تحفة المحتاج بشرح المنهاج ج ٩ هامش ص ٨٦ وهامش ص ٧٨ — القاهرة مطبعة بولاق سنة ١٢٩٠ هـ .

وهذه الأقوال جميعها يمكن ردها الى آراء أربعة :

الأول : ويرى أن الخلافة يمكن أن تثبت بالتغلب أو القهر أو الاستيلاء وكلها عبارات بمعنى واحد .

الثانى : ويرى أن الخلافة تثبت بالنص .

الثالث : ويرى أن الخلافة يمكن أن تنعقد بولاية العهد أو بالاستخلاف .

الرابع : يرى أن الخلافة يمكن أن تنعقد بالبيعة أو الاختيار أو الاتفاق وكلها عبارات بمعنى واحد .

وبعد أن نستعرض كل رأى من هذه الآراء ، مبينين حجته التى يستند اليها مناقشين تلك الحجة . نعقب عليها جميعا بالرأى الذى نراه (١٢٠) .

(١٢٠) ونود أن نلفت النظر الى أن تحديد الآراء التى قيل بها فى ثبوت الخلافة بأربعة آراء لا يتعارض مع ماذهب اليه البعض كالباتلانى وغيره من أن الأمة متفقة على أنه ليس هناك طريق لاثبات الإمامة إلا النص والاختيار (الباتلانى : التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة) القاهرة — الفكر العربى سنة ١٩٤٧ ص ١٦٤ .

ذلك أن لفظ (النص) فى عبارة الباتلانى وغيره ممن ذهب مذهبه تشمل النص من الرسل عليه الصلاة والسلام ، والنص من الخليفة الحالى الى من يليه وهو ما أطلقنا نحن عليه عبارة ولاية العهد والاستخلاف وفضلنا معالجته كراى مستقل منعنا من حدوث لبس . ذلك أن عبارة (النص) اذا ما أطلقت يحتمل الا تحمل الا على محمل النص من الله أو رسوله . أما بالنسبة لطريق الغلبة أو القهر أو الاستيلاء فلم يلذت اليها هو وكثيرون غيره من كبار العلماء لأنها ليست محل اتفاق الأمة ولم تقل بها إلا طائفة قليلة . وقد أثرنا التعرض لها بالمناقشة وبيان وجه الصواب فيها حتى لا نترك شبهة لمشتبه .

● الرأى الأول — الاستيلاء كطريقة لثبوت الخلافة :

اسفائلون بهذا ارأى فى الواقع فريقان :
الفريق الأول :وينظر الى الاستيلاء أو التغلب على أنه أحد طرق
ثبوت اخلافة .

الفريق الثانى :يرى ان الاستيلاء هو الطريق الوحيد لثبوت
اخلافة(١٢١) .

ورأى الفريق الأول نجده معروضا فى حاشية « ابن عابدين » وفى
« تحفة المحتاج » و « معنى المحتاج » على النحو السالف بيانه(١٢٢) .
ففى معنى المحتاج : « وثالثها — أى ثالث طرق انعقاد الخلافة —
باستيلاء شخص متغلب على الامامة جامع للشروط المعتبرة فى الامامة
على الملك بقهر وغلبة بعد موت الامم لينتظم شمل المسلمين ، أما الاستيلاء
على الحى مان كان الحى متعلبا انعقدت امامة المتغلب عليه ، وان كان
اماما ببيعة أو عهد لم تنعقد امامة المتغلب عليه »(١٢٣) .

فطبقا لهذا الرأى لا يصلح الاستيلاء أو القوة بصفة مطلقة كطريق
لثبوت الخلافة . وانما هو مقيد فى كل الأحوال بشرطين ، ويفرق فيه بين
حالة موت الامام وحالة حياته . أما الشرطان المطلوبان فهما :

الأول : أن يكون الامام المتغلب جامعا للشروط المطلوبة فى الخليفة .

الثانى : أن يحقق هذا الاستيلاء انتظام شمل المسلمين ووحدهم ،
فاذا لم يتحقق ذلك لم تثبت له الخلافة بهذا الطريق . وهذا شرط فى
غاية الأهمية كما سنرى .

(١٢١) والواقع ان وصف ائمتلين بهذا الرأى بانهم فريق تجوز كبير
ذلك اننا لم نجد ذلك الرأى الا لدى واحد من العلماء المحدثين هو الأستاذ
على عبد الرازق .

(١٢٢) راجع ما سبق ص ٢٢٤ .

(١٢٣) معنى المحتاج — المرجع السابق ج ٤ — ص ١٢١ .

وتحقق هذين الشرطين -يس بكاف وحده لثبوت الامامة ، فى كل الأحوال ، وانما يتعين التفرقة بين حالتين :

الأولى : حالة ما اذا تم الاستيلاء على الخلافة اثر وفاة الخليفة ، ففى هذه الحالة يمكن طبقا لهذا اراى أن تنعقد الامامة للمتغلب اذا ما توافر الشرطان السالف الاشارة اليهما بأن كان مستجمعا لشروط الخلافة ، وتحقق من هذا الاستيلاء انتظام شمل المسلمين ووحدتهم •

الثانية : حالة الاستيلاء على الخلافة فى ظل خليفة حى قائم ، وهنا يفرق بين امرين :

أولهما : ان كان الخليفة الحى قد استولى بدوره على الخلافة بالقوة ففى هذه الحالة تثبت خلافة المتغلب عليه •

وثانيهما : ان كان الخليفة الحى قد انعقدت له الخلافة ببيعة أهل الحل والعقد ففى هذه الحالة لا تثبت الخلافة للمتغلب • وهذا وحده يدل على أن ثبوت الخلافة ببيعة أهل الحل والعقد أقوى من ثبوتها بالقوة • وأن اخلافة لم تثبت للمتغلب فى الحالة الأولى — حالة وفاة الخليفة — الا لأنه وقد مات الخليفة فلا توجد بيعة لأحد •

ومع أن التفرقة السالف الاشارة اليها وكذلك الشروط التى سبقتها قد قيدت كثيرا من هذا الراى الا أننا مع ذلك لا نوافق على مبدأ أن القوة او العبة تصلح طريقا شرعيا لاكتساب الخلافة ، ذلك أنه اذا ما فتح طريق القوة كان ذلك أكبر خطر على الشرعية ، وكان فيه القضاء على مبدأ اشورى وهو أحد الدعائم التى يقوم عليها النظام الاسلامى ، وما يمثله ذلك من افئآت على حقوق الأمة صاحبة الحق فى اختيار الخليفة •

ويؤيد هذا النظر ما نقله القاضى أبو يعلى الفراء عن الامام أحمد بن حنبل رضى الله عنه اذ يقول : « قال أحمد بن حنبل رضى الله عنه فى رسالة عیدروس بن مالك العطار : من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمى أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله أن يبيت ولا يراه اماما عادلا

كان أو فاجرا فهو أمير المؤمنين ، قوله : « من غلبهم بالسيف » يريد الغلبة لنظرائه ممن يطلب الأمر . فاذا غلبهم فبايعه الناس بعد ذلك صار خليفة ولم يرد به أن يصير بنفس الغلبة » (١٢٤) .

فمن ذلك يتبين أن الغلبة أو القوة لا تصلح وحدها طريقا لثبوت الخلافة وإنما يتعين أن يتبع ذلك مبايعة الجماعة المسلحة ، فاذا ما تم ذلك يكون طريق ثبوت الخلافة هو هذه المبايعة وليس الغلبة أو القوة .

هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فإنه في ظل الشروط التي قيد بها أصحاب هذا الرأي رأيهم ، وأهمها في نظرنا أن يحقق الاسنيلاء انتظام شمل المسلمين ووحدتهم فإنه يتعذر — أن لم يكن يستحيل — أن يوجد هذا الطريق — طريق القوة — لثبوت الخلافة ذلك أن انتظام شمل المسلمين لن يتم الا اذا بايعوا ذلك المتغلب . فاذا بايعوا كانت هذه المبايعة — وليس القوة — هي طريق ثبوت الخلافة . أما اذا لم يبايعوا فلا يمكن أن تحقق وحدة أو انتظام شمل المسلمين وبذلك يتخلف الشرط ، ومتى تخلف الشرط فلن تحقق القوة أثرها في اكتساب الخلافة .

أما رأى الفريق الثانى :

الذى يرى في القوة الطريق الوحيد لثبوت الخلافة فيعرضه الأستاذ على عبد الرزاق في كتابه « الاسلام وأصول الحكم » ولم نجده معروضا عند غيره من علماء المسلمين . ومبلغ علمنا أن أحدا غيره لم يقل به .

يقول الأستاذ على عبد الرزاق « الأصل في الخلافة عند المسلمين أن تكون راجعة الى اختيار أهل الحل والعقد ، اذ الامامة عقد يحصل بالمبايعة من أهل الحل والعقد لمن اختاروه اماماً للأمة بعد التشاور بينهم » .

(١٢٤) انقاض ابو يعلى الفراء : كتاب « الامامة » ضمن « المعتمد في اصول الدين » النسخة الفريدة في الظاهرية بدمشق ورقة ٨٧ — ١٠٦ وكان نقلا من كتاب «نصوص الفكر السياسى الاسلامى» دار الطليعة بيروت ١٩٦٦ ، ليوسف أبيش ص ٢١٢ — ٢١٣ .

ثم يضيف « غير أننا إذا رجعنا الى الواقع ونفس الأمر وجدنا أن الخلافة في الاسلام لم تتركز الا على أساس القوة الرهيبة ، وأن تلك القوة كانت — الا في النادر — قوة مادية مسلحة » . ويضيف كذلك « قد يسهل التردد في أن الثلاثة الأول من الخلفاء الراشدين مثلاً شادوا ملكهم على أساس القوة المادية ، وبنوه على قواعد الغلبة والقهر ، ولكن أيسهل الشك في أن عايلاً ومعاوية رضى الله عنهما لم يتبوأ عرش الخلافة الا تحت ظلال السيف ، وعلى أسنة الرماح . وكذلك الخلفاء من بعد الى يومنا هذا » (١٢٥) وفي موضع آخر يقول « وإذا أنت رأيت كيف تمت البيعة لأبي بكر واستقم له الأمر تبين لك أنها كانت بيعة سياسية ملكية عليها كل طوابع الدولة المحدثه وأنها انم كانت تقوم كالحكومات على أساس القوة والسيف » (١٢٦) ثم أورد بعض أمثلة للمناقشات التي دارت في اجتماع السقيفة اثر احتداد المناقشة وعلى الخصوص ما صدر من أبي سفيان وسعد بن عباد ، وأراد أن يستخلص منها ما يؤيد وجهة نظره من ثبوت خلافة أبي بكر بالقوة أو بالغلبة (١٢٧) . ويضيف في موضع آخر « وطبيعي في الأمم الاسلامية بنوع خاص أن لا يقوم فيهم ملك الا بحكم الغلبة والقهر ، أيضاً فان الاسلام هو الدين الذي لم يكتف بتعليم أتباعه فكرة الاخاء والمساواة وتلقينهم مذهب أن الناس سواسية كأسنان المشط : وأن عبيدكم الذين هم منك يمينكم اخوانكم في الدين ، وأن المؤمنين بعضهم أولياء بعض . لم يكتف الاسلام بتعليم أتباعه ذلك المذهب تعليماً نظرياً مجرداً ولكنه أخذ المسلمين به أخذاً عملياً وأدبهم به تأديباً ومرتهم عليه تمريناً وشرع لهم الأحكام على الأخوة والمساواة ، وأجرى عليهم الواقعات . وآراهم الحادثات ، فأحسوا بالأخوة احساساً ولمسوا

(١٢٥) على عبد الرزاق : الاسلام واصول الحكم . المرجع السابق ص ٢٤ — ٢٥ .

(١٢٦) على عبد الرزاق : الاسلام واصول الحكم ، المرجع السابق ص ٩٢ .

(١٢٧) على عبد الرزاق : الاسلام واصول الحكم : المرجع السابق ص ٢٦ — ٢٧ .

المساواة لمسا... ولم تقم دولتهم الا حين كان ينادى أحدهم خليفته فوق المنبر : لو وجدنا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا » .

ويستخلص هو من ذلك « من الطبيعي في أولئك المسلمين الذين يدينون بالحرية رأياً ، ويسلكون مذهبها عملاً . ويأنفون الخضوع الا لله رب العالمين .. من الطبيعي في أولئك الأبناء الأحرار أن يأنفوا الخضوع لرجل منهم أو من غيرهم ذلك الخضوع الذي يطالب به الملوك رعبتهم الا خضوع للقوة ونزولا على حكم السيف القاهرة » (١٢٨) .

ذلك رأى الأستاذ على عبد الرازق نقناه عنه كما عرضه في كتابه . ذلك الدرض الذي يحمل بين طياته عناصر هدمه . فأرلا : يرى الأستاذ على عبد الرازق — كما يقول — أن الأصل في الخلافة عند المسلمين أن تكون راجعة الى اختيار أهل الدل والمعتد . غير أن الواقع كان يدور على خلاف ذلك اذ كانت ترتكر على القوة وحدها . ونحن نتساءل عن المقصود بهذا الأصل الذي يشير اليه . أليس هو المبدأ أو القاعدة المستخلصة من شريعة الاسلام ؟ ، فاذا كانت القاعدة أو حكم القانون أو الأصل كما يقرر هو أن الخلافة انما تكون بالاختيار ، فهل يكون الاسلام وشريعته مسؤولين عن الانحراف في تطبيق هذه القاعدة ان سلمنا بهذا الانحراف ؟ وهل يحسب الانحراف في تطبيق القانون على القانون نفسه ؟ اننا حين نقرر أن الخلافة انما تثبت بالاختيار انما نقرر حكم الشريعة بصرف النظر عما انحرفت اليه عنها — بعد دولة الخلفاء الراشدين — حكومات الواقع الاستبدادية — فالبحث هو بيان لحكم الشريعة وليس للواقع المادي مهما خالفها ومهما طال أمدده .

ثانيا : ومن الغريب الذي لم يقل به أحد قوله « ان خلافة أبي بكر قامت على أساس القوة والسيف ، ثم استشهاده بحدة المناقشات التي دارت في اجتماع السقيفة كدليل على ذلك . ونحن لا ندري كيف تصل المناقشات مهما كانت حدتها الى حدة السيف أو القوة . ومع ذلك فان هذه المناقشات الحادة — ان صح الاستناد اليها — فهي دليل

(١٢٨) على عبد الرازق : الاسلام واصول الحكم ، المرجع السابق

على حرية الرأي التي كانت مكفولة في هذا الاجتماع التاريخي ، ولا نظن أن حرية الرأي توجد حيث يوجد السيف أو القوة • مع ذلك ان نحن ذهبنا الى اجتماع السقيفة وانتظرنا حتى انتهت المناقشات فيه ، وأبدى من أراد من الحاضرين رأيه بحرية تامة فاننا نجد أن اجتماع السقيفة قد انتهى بمبايعة معظم الحاضرين من مهاجرين وأنصار لأبي بكر الصديق • ومع ذلك فهل تمت تولية أبي بكر الخلافة بهذه المبايعة ؟

يذكر الطبري أنه بعد أن تم تجهيز الرسول ومواراته ، طلب أبو بكر من المسلمين أن يجتمعوا لأمر هام ، فحضروا الى المسجد حيث وقف عمر بينهم قائلاً « ... » وأن الله قد جمع أمركم على خيركم صاحب رسول الله ﷺ وثاني اثنين اذ هما في الغار فقوموا فبايعوا ، فعند ذلك بايع الناس بيعة العامة بعد بيعة الخاصة » (١٢٩) •

وعلى ذلك فتعتبر بيعة أبي بكر ناشئة عن شورى المسلمين ورضائهم، ويعتبر انتخابه حراً لا جبر فيه ولا استبداد • وفي هذا يقول ابن تيمية : « والصديق صار اماماً بمبايعة أهل القدرة •• ولو قدر أن أبا بكر بايعه عمر وطائفة ، وامتنع سائر الصحبة عن بيعته لم يصير اماماً لذلك ، وانما صار اماماً بمبايعة جمهور الناس ، وكذلك عمر لما عهد اليه أبو بكر انما صار اماماً لما بايعوه وأطاعوه ، لو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصير اماماً » (١٣٠) • والحق اننا لم نجد أحداً قال قولة الأستاذ على عبد الرازق بخصوص خلافة أبي بكر حتى من المستشرقين الأجانب مع ما فيهم من تعصب • فبعد أن استعرض « موير » Muir

(١٢٩) الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، مكتبة خياط بيروت سنة ١٩٦٥
القسم الرابع ص ١٨٢٨ — ١٨٢٩ وراجع كذلك في نفس المعنى « سيرة ابن هشام » — القسم الثاني ص ٦٦٠ — ٦٦١ •

(١٣٠) ابن تيمية : منهاج السنة د ١ تحقيق د • رشاد سالم ، مكتبة دار العروبة ١٩٦٢ ، ص ٣٦٧ •

ما دار فى اجتماع السقيفة انتهى الى أن أبا بكر قد انتخب خليفة انتخاباً حراً ، وكذلك انتهى « جودفرى » Gaudefory (١٣١) .

وما ذكرنا من خلافة أبى بكر من أنها كانت برضا المسلمين ومشورتهم واختيارهم يصدق أيضاً بالنسبة لخلافة عمر وعثمان ، ولم يقل أحد — حسب علمنا — ان خلافة أى منهما انما قامت على حد السيف أو بالقوة أو الغلبة .

ثالثاً : وبالنسبة لما قاله عن على رضى الله عنه من أنه لم يتول الخلافة الا تحت ظلال السيوف ، فان ذلك بدوره غير صحيح .

فالثابت تاريخياً أنه لما قتل عثمان رضى الله عنه واستولى أهل الفتنة على المدينة وهددوا أهلها إذا لم يختاروا أحداً لخلافة عثمان ، أراد الصحابة حصر هذه الفتنة ، فعرضوا الخلافة على على ثم على طلحة والزبير فرفضوا جميعاً . عند ذلك أقسم أهل الفتنة على الفتك بأهل المدينة اذا لم يقدموا رجلاً للخلافة .

فاجتمع وجوه المهاجرين والأنصار عشية اليوم الثالث من مقتل عثمان وسألوا علياً للخلافة وألحوا عليه ونشدوه أن يحفظ بقية الأمة ويصون دار الهجرة وذلك لعنهم أنه أصلح من يقوم بهذا الأمر ، فقبل بعد لأى ، ومد يده فبايعه جماعة من حضر ، منهم خزيمة بن ثابت وأبو الهيثم بن النبهان ومحمد بن مسلمة ، وعمار فى رجال كثيرين من المهاجرين والأنصار (١٣٢) .

ومن ذلك يتبين أنه لم تكن على من قوة ليستند اليها — والقوة يومئذ كانت لاثنتين الذين استولوا على المدينة — ولم يقل أحد انهم قُضِلوا علياً على غيره أو أنهم هم الذين جاءوا به بدليل أنهم عرضوا

Muir : The Caliphate, Its rise, Decline and fall. (١٣١)

سنة ١٩٢٤ انذيرة ص ٢ — ٤ وكذلك :

Gaudefory : Les Institutions Musulmans, Paris, p. 133.

(١٣٢) الباتلانى : التمهيد فى الرد على الملاحدة المعطلة والرافضة

والخوارج والمعتزلة — المرجع السابق ص ١٦٤ وما بعده .

الخلافة عليه وعلى غيره ، وإنما الذى أُلح عليه فيها هم وجوه المهاجرين والأنصار وهم الذين بايعوه •

رابعاً : وأعجب من ذلك كله أنه أراد أن يجعل من تعاليم الاسلام عن الاخاء والمساواة سبباً لاستناد الخلافة الى القوة والقيام عليها ، لأن هذه التعاليم غرست الحرية والمساواة فى نفوسهم فأصبح من العسير اخضاعهم الا بالقوة • وقد ساق ذلك كله فى حجة هى غاية فى الضعف والتناقض فيقول « من الطبيعى فى أولئك المسلمين الذين يؤمنون بالحرية رأياً •• ويأنفون الخضوع الا لله رب العالمين •• من الطبيعى أن يأنفوا الخضوع لرجل منهم ، ذلك الخضوع الذى يطالب به الملوك رعيتهم الا خضوعاً بالقوة ونزولاً على حكم السيف القاهر » فكيف يستقيم القول أن من يأنف الخضوع الا لله رب العالمين يمكن أن تخضعه القوة ؟ ثم وهل — طبقاً لأحكام الاسلام — يطالب الخلفاء رعيتهم خضوعاً يماثل الخضوع الذى يطالب به الملوك رعاياهم حتى يأنفه المسلم ولا يخضع له الا بالقوة • الحق أنه كلام مفكك وضعيف ، ان صدق بالنسبة للملك فلا يصدق على الخلافة الراشدة • وإذا تمهد ذلك كله فان طريق القوة أو الغلبة والاستيلاء لا يصلح فى نظرنا طريقاً لثبوت الخلافة •

● الرأى الثانى — النص كطريق اثبوت الخلافة :

والقائلون بالنص هم الشيعة • وهم فريقان : المعتدلون منهم وهم الزيدية يرون أنه وان كان الأصل فى ثبوت الامامة أن يكون الامام منصوباً عليه بالوصف الا أنه يجوز لأهل الحل والعقد أن يختاروا اماماً غير المنصوص عليه •

وتفصيل ذلك عندهم أن الامام يتعين أن يكون منصوباً عليه بالوصف لا بالاسم ، وأوصاف الامام التى اشتراطوها هى أن يكون فاطمياً ، ورعاً ، عالماً ، سخياً يخرج داعياً الناس لنفسه • وهذه الصفات للامام الأفضل الكامل وهو بها أولى من غيره • ومع ذلك فقد جوزوا امامة المفضول مع وجود الفاضل فقالوا بأنه اذا اختار أولوا الحل

والعقد فى الأمة اماما لم يستوف بعض هذه الصفات وبإيعوه صحت امامته ولزمت بيعته ، وبنوا على ذلك الأصل صحة امامة أبى بكر وعمر (١٣٣) .

أما بقية الشيعة وعلى رأسهم الامامية فيذهبون الى أن الطريق الوحيد الذى يعرف به الامام هو النص من الرسول عليه الصلاة والسلام ولا دخل للاختيار فيه .

والأساس العام الذى يستند اليه الشيعة هو أن الامامة ليست قضية مصلحة تناط باختيار العامة وينصب الامام بنصبهم ، بل هى قضية أصولية ، وهى ركن الدين ، لا يجوز للرسل عليهم الصلاة والسلام اغفاله وإهماله . ولا تفويضه الى العامة بل يجب عليهم تعيينه للأمة (١٣٤) .

ويتفق هؤلاء الشيعة على أن على بن أبى طالب رضى الله عنه هو الخليفة المختار من النبى ﷺ نصاً ووصية ، اما جلياً واما خفياً ، واعتقدوا أن الامامة لا تخرج من أولاده وان خرجت فبظلم يكون من غيرة أو بتقية من عنده (١٣٥) .

وبعد هذا الأساس العام لمذهبهم ، يستند القائلون بهذا الرأى الى جملة أدلة فرعية ترجع كلها الى بعض آثار عن النبى ﷺ ، استخلصوا

(١٣٣) محمد أبو زهرة : أبو حنيفة ، حياته وعصره — رأؤه وفقهه ، دار الفكر العربى عام ١٣٦٦ هـ — ١٩٤٧ م ص ١١٦ — ١١٧ .

(١٣٤) الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ مكتبة الحلبي ١٣٨٧ هـ — ١٩٦٧ م صفحة ١٤٦ . وفى نفس المعنى :

ابن خلدون — المقدمة — المرجع السابق ص ١٢٨ وما بعدها ، محمد أبو زهرة — تاريخ المذاهب الاسلامية ج ١ — دار الفكر العربى ص ٣٩ ، د . محمد ضياء الدين لريس : النظريات السياسية الاسلامية ، المرجع السابق ص ١٥٥ وما بعده ، د . أحمد شلبى : السياسة والاقتصاد فى التفكير الاسلامى — المرجع السابق ص ٦٤ وما بعدها .

(١٣٥) الشهرستانى — الملل والنحل . المرجع السابق ص ١٤٦ .

منها أن النبي عليه الصلاة والسلام قد عين علياً رضى الله عنه خليفة من بعده (١٣٦) مثل قوله عليه الصلاة والسلام :

— « من كنت مولاه فعلى مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه » •

— « أنت منى بمنزلة هارون من موسى » •

— « أقضاكم على » ويرون أن هذا القول نص فى الإمامة ، فان الإمامة لا معنى لها الا أن يكون أقضى القضية فى كل حادثة ، والحاكم على المتخاصمين فى كل واقعة وهو معنى قوله سبحانه وتعالى : **« أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »** فقالوا : فأولوا الأمر من اليه القضاء والحكم •

ثم يضيفون الى هذه الآثار بعض الاستنباطات التى استنبطوها من وقائع كانت من انبنى ﷺ ومنها :

— أن النبي ﷺ لم يؤمر على سيدنا على أحدا من الصحابة قط • فحيثما انفرد عن رسول الله ﷺ فى غزوة أو سرية كان هو الأمير ، بخلاف أبى بكر وعمر وغيرهما من كبار الصحابة فانهم كانوا أحياناً أمراء وأحياناً تكون الامرة لغيرهم •

— ويقولون أيضاً : عندما جعل الرسول ﷺ أبا بكر أميراً للحج ونزلت سورة « براءة » أرسل « علياً » بها ليتلوها على الناس فى موسم الحج ولم يجعل ذلك لأبى بكر مع أنه كان الأمير •

ونحن لا نسلم بدعوى القائلين بالنص طريقاً لثبوت الخلافة سواء فى ذلك دعوى القائلين بالنص وحده أو دعوى القائلين به مع غيره ، ونحن لا نسلم بأدلتهم التى استندوا اليها سواء فى ذلك أصلهم العام أو أدلتهم الفرعية •

(١٣٦) راجع فى هذه الأدلة وسابقتها الشهرستانى : الملل والنحل — المرجع السابق ص ١٦٢ — ١٦٣ ، ومحمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية — المرجع السابق ص ٥٥ — ٥٧ .

أما أصلهم العام — وأولى بنا أن نسميه شبهتهم العامة — فهو أن الامامة من أركان الدين • والحق أنها ليست كذلك وإنما هي من المصالح العامة المفوضة الى نظر الأمة • ولو كانت من أركان الدين لكان شأنها شأن الصلاة ولكان عليه الصلاة والسلام قد استخلف فيها كما استخلف أب بكر في الصلاة • ولكان استخلافه عمداً قد انتهر لما اشتهر أمر الصلاة (١٣٧) •

وأما أدلتهم الفرعية على تعيين على بالذات ، فأولها استشهادهم بحديث « من كنت مولاه فعلى مولاه » اللهم وال من والاه وعاد من عاداه » قالوا : فالمولى في اللغة بمعنى أوسى ، فلما قال « فعلى مولاه » بفاء التعقيب ، علم أن المراد بقوله مولى أنه أحق وأولى ، فوجب أن يكون أراد بذلك الامامة وأنه مفترض الطاعة (١٣٨) •

ونرد على هذا الدليل بما يأتي :

١ — ان معنى « مولى » انما ينصرف على وجوه : فمنها المولى بمعنى الناصر ، ومنها المولى بمعنى ابن العم • ومنها المولى بمعنى الوالى المحب ، ومنها المولى بمعنى المكان والقرار • ومنها المولى بمعنى المعتق المالك للولاء • ومنها المولى بمعنى الجار • ومنها المولى بمعنى الصير ، فهذا جميع ما يحتمله قوله « مولى » • وليس من معنى هذه اللفظة أن المولى امام واجب الطاعة (١٣٩) •

٢ — وغضلاً عن ذلك فان هذا الحديث مختلف في صحته فقد طعن فيه أبو داود السجستاني ، وأبو حاتم الرازي واستدلوا على بطلانه بأن النبي ﷺ قال : « مزينة وجهنة وغفار وأسلم موالى دون الناس كلهم ليس لهم مولى دون الله ورسوله » • قالوا فلو كان قد قال : « من كنت مولاه فعلى مولاه » لكان أحد الخبرين كذباً (١٤٠) •

(١٣٧) ابن خلدون : المقدمة — المرجع السابق ص ٢٣٦ •

(١٣٨) القرطبي : الجامع لاحكام القرآن ، كتاب الشعب (٣) ص ٢٨٨ •

(١٣٩) القاموس المحيط ج ٤ ص ٤٠١ •

(١٤٠) القرطبي : المرجع السابق •

٣ — وحتى اذا كان هذا الحديث صحيحا فليس فيه ما يدل على انص لعلى ، وانما يدل على فضيلته . وذلك أن من بين معانى المولى « المولى » فيكون معنى الخبر : من كنت وليه فعلى وليه ، وكان المقصود من الخبر أن يعلم الناس فضل على .

٤ — أن هذا الخبر . قد ورد على سبب ليس هو قطعاً الحكم أو الخلافة . وقد اختلف في السبب . فقول أن أسامة وعلياً اختصما فقال على لأسامة : انت مولاي ، فقال : لست مولاك . بل انا مولى رسول الله فذكر للنبي فقال « من كنت مولاه فعلى مولاه . » وقيل : ان علياً لما قال للنبي في قصة الافك في عائشة رضى الله عنها : النساء سواها كثير ، فسق ذلك عليها . فوجد أهل النفاق مجالا فطعنوا عليه وأظهروا البراءة منه ، فقال النبي ﷺ هذا المقال رداً لقولهم وتكذيباً لهم^(١٤١) . وقيل ان الرسول عليه الصلاة والسلام كان قد أشار في بعض أحاديثه الى ما سوف يكون بعده من الفتن ، وحين قيل له : يا رسول الله . ألا تستخلف ؟ فقل : « ان تولوا أبا بكر تجدوه قويا في أمر الله ضعيفاً في نفسه ، وان تولوها عمر تجدوه قويا في أمر الله قويا في نفسه ، وان تولوها علياً — ولن تفعلوه — تجدوه هادياً يسلك بكم الطريق المستقيم » . فاذن قد علم رسول الله ﷺ أن الناس لا يجتمعون على على ، وأنه ستكون فتنة وفرقة . فقال عليه الصلاة والسلام هذا القول « من كنت مولاه فعلى مولاه » ليحذر الناس من البراءة من على كما فعل أهل النهر حين خالفوه في أمر الحكمين^(١٤٢) .

وأما دليلهم الثانى وهو خبر « أنت منى بمنزلة هارون من موسى الا أنه لا نبي بعدى » فانه لا يدل بدوره على الخلافة بمعنى الامامة وانما الذى يدل عليه أنه عليه الصلاة والسلام استخلف علياً على أهله

(١٤١) القرطبى — الجامع لأحكام القرآن — المرجع السابق

ص ٢٢٨ — ٢٢٩ .

(١٤٢) د . عبد الفتاح عبد الله بركة : الحكيم الترمذى ونظريته في

الولاية ج ١ من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية ص ١٦٨ .

وعنى المدينة عندما توجه إلى غزوة تبوك . لأنه عليه الصلاة والسلام قال ذلك في هذه الغزوة لما خلفه بالمدينة وماج أهل النفاق واحشروا وقابوا : قد أبغض عيا وقلاه . وقال سعد بن أبي وقاص وهو المعهدة في رواية هذا الحديث : فلحق بالنبي فقال : يا رسول الله . . . أتتركني مع الأخلاف ؟ فقال : « أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي » ؟ أي أني لم أخلفك بغضا ولا قلى كما أن موسى لم يخلف أخاه هارون في بني إسرائيل ، لما توجه لكلام ربه بغضا ولا قلى ، والذي يدل على هذا المعنى هو أننا نعلم أنه كان لهارون من موسى منازل منها : أنه كان أخاه ، ومنها أنه كان شريكا له في النبوة ، ومنها أنه خلفه في قومه لما توجه لكلام ربه ، وليس منها أنه خلفه بعد موته لأن هارون مات قبل موسى بسنين كثيرة وإنما خلف موسى بعد موته « يوشع بن نون » فلا يجوز أن يكون النبي قد عني بقوله : « أنت مني بمنزلة هارون من موسى » أنه أخوه لأبيه وأمه ، ولا أنه يخلفه بعد موته ، لأن هذه المنزلة لم تكن لهارون من موسى . فتعين أنه إنما أراد أنه يخلفه على أهله وعلى المدينة عند توجهه عليه الصلاة والسلام إلى هذه الغزوة كما خلف موسى أخاه هارون في قومه عند توجهه لكلام ربه (١٤٣) .

وأما دليلهم الثالث وهو خبر « أقضاكم على » والاستناد في تأويله إلى آية « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » للقول بأن المقصود من ذلك الخلافة وأنه أمر بطاعة على ، فإنه أمر لا يمكن التسليم به .

فالخبر كما هو واضح أن دل على شيء فعلى مقدرة على في الفصل بين المتخاصمين وليس فيه من قرب أو بعيد ما يفيد لنص أو التوصية

(١٤٣) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، المرجع السابق كتاب الشعب (٣) ص ٢٢٩ وراجع في نفس المعنى : الباقلاني : التمهيد في الرد على الملحدة . المرجع السابق ص ١٦٤ وما بعدها .

بإمامته رضى الله عنه . وأما تاويل « أولى » فى الآية بأنهم - بعد الرسول - على رضى الله عنه ثم أبناؤه من بعده فهو تاويل غير صحيح .
وقد سبق لنا عرض كافة الآراء التى قيلت فى تفسير هذه الآية ، ولم يكن من بينها هذا القول . وعلى ذلك فتخصيص هذه الآية بأهل البيت تحكم لا دليل عليه .

يتبقى بعد ذلك الواقعتان اللتان استنبطوا منهما هذا العهد أو الوصية لعلى : وأولهما تتعلق بأن النبى عليه الصلاة والسلام لم يؤمر على سيدنا على قط أحدا من الصحابة ، والثانية أنه عندما نزلت سورة « براءة » أرسل النبى ﷺ عليا ليقراها على الناس فى موسم الحج ، ولم يجعل ذلك لأبى بكر مع أنه كان أميراً للحج .

وفى رأينا أن مثل هذه التصرفات من الرسول عليه الصلاة والسلام ترجع الى أنه كان يضع الرجل المناسب فى المكان المناسب وذلك لأسباب وصفات قد تتوافر فيه دون غيره من الناس وهو أمر لا شك أنه عليه الصلاة والسلام كان يدركه أكثر من غيره .

وبناء على ذلك فانه لا يصح أن يستخلص من هذه التصرفات ما هو أبعد من ذلك ، والقول بأنها كانت تعنى النص بالخلافة لعلى رضى الله عنه .
فدعوى النص هذه يجب أن تستند الى نصوص صريحة واضحة ولا تستخلص على هذا النحو المتعسف .

وبعد تفنيد الحجج التى استند اليها القائلون بالنص ، نسوق بعض الأدلة على أن دعوى النص على امام بعينه سواء أكان عليا أو غيره لا تقوم على أساس .

فأولا : لو كان النبى ﷺ نص على امام بعينه لشاع ذلك وذاع ونقل اليينا كما نقل خبر تولية النبى ﷺ لزيد بن حارثة ولأسامة بن زيد وعبد الله بن رواحة وغير هؤلاء من أمرائه عليه الصلاة والسلام وهو خبر أقل خطراً وأهمية من خبر تولية الامام . فلما لم يحدث ذلك وكانت أكثر

الأمة تنكر النص فان ذلك يكون دليلاً وضحاً على بطلان ما ذهبوا اليه من دعوى النص •

ثانياً : أنه لو كان هناك نص على أحد لما اختلف الصحابة في ذلك بعد انتقال الرسول ﷺ الى الرفيق الأعلى حتى قال الأنصار : منا أمير ومنكم أمير •

ثالثاً : ومما يبطل قول من قال بالنص أن أب بكر قال لعمر يوم السقيفة : « ابسط يدك أبياعك » ، فلو كان رسول الله ﷺ نص على مامته أو امامة عي أو العباس — كما قيل — لم يجز أن يقول أبو بكر لعمر « ابسط يدك أبياعك » (١٤٤) •

رابعاً : كذلك مما يدل على عدم وجود نص ، احتجاج الصحابة على خلافة أبي بكر بقياسها على الصلاة في قولهم : ارتضاه الرسول عليه الصلاة والسلام لدينا أفلا نرضاه لدينا ؟ فلو كان هناك نص لأخذوا به ولما صح التجاؤم الى القياس •

خامساً : ومما يدل على ذلك أيضاً قول علي للعباس رضى الله عنهما حين دعاه للدخول الى النبي صلاة الله وسلامه عليه يسألونه عن شأنهم في العهد فابى على ذلك وقال : انه ان منعنا منها فلا نطمع فيها الى آخر الدهر •

سادساً : ويدل عليه أخيراً قول عمر رضى الله عنه حين طعن وسئل في العهد فقال : ان أعهد فقد عهد من هو خير مني — يعنى أبا بكر — وان أترك فقد ترك من هو خير مني — يعنى أن النبي عليه الصلاة والسلام لم يعهد (١٤٥) •

كان ذلك رأى القائلين بالنص وتفنيدنا له • والذي يلفت النظر في هذا الرأى أن القائلين به من الشيعة كما قلنا •

(١٤٤) أبو الحسن الأشعري : اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، بيروت ١٩٥٢ ص ٨١ — ٨٣ •
(١٤٥) ابن خلدون : المقدمة ، المرجع السابق ص ٢٣٥ — ٢٣٦ •

والسبب في ذلك أن المذهب الشيعي قد تأثر بالنزعة الفارسية •
فالعرب يدينون بالحرية بينما الفرس يدينون بالملك وبالوراثة في البيت
المالك ، ولا يعرفون فكرة انتخاب الحاكم أو رئيس الدولة • وقد
انتقل النبي ﷺ الى الرفيق الأعلى ولم يترك ولدا فأولى الناس بعده —
على هذا المنطق — ابن عمه علي بن أبي طالب (١٤٦) •

إذا انتوينا الى ذلك أصبح واضحاً أن هذا الرأي القائل بالنص
طريقاً لثبوت الامامة رأياً لا سند له ويتعين لذلك طرحه لانتقل الى الرأي
الذي يليه •

● الرأي الثالث — ولاية العهد والاستخلاف كطريق لثبوت الخلافة (١٤٧) :

يقول صاحب المواقف « تثبت — الخلافة — بالنص من الرسول ﷺ
ومن الامام السابق بالاجماع وتثبت أيضاً ببيعة أهل الحل والعقد • • »
وفي حاشية ابن عابدين « يصير اماماً بالمبايعة وكذا باستخلاف امام قبله

(١٤٦) ويؤيد هذا النظر استاذنا الجليل الشيخ محمد أبو زهرة في
تاريخ المذاهب الاسلامية — المرجع السابق ص ٤١ — ٤٢ • حيث يرى انه
مما يزكى هذا النظر أن أكثر أهل فارس الى الآن من الشيعة وأن الشيعة
الاولين كانوا من فارس •

وراجع في نفس المعنى :

د. محمد ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الاسلامية المرجع
السابق ص ٦٠ •

(١٤٧) تختلف ولاية العهد عن الاستخلاف بعض الشيء وان كان
حكمهما واحد • فالأصل الذي يدل عليه فعل الصحابة أن الاستخلاف لا يكون
الا عندما تحضر الوفاة انخليفة فيستخلف غيره — أي يرشحه للخلافة — كما
فعل أبو بكر وعمر فانهما لم يستخلفا إلا لما حضرتها الوفاة ، ولا يبتغى الخليفة
من هذا الاستخلاف الا توجيه الأمة الى الرجل الصالح للخلافة • أما ولاية
العهد فتكون والخليفة في صحته وعافيته وتحدث غالباً قبل وفاته بزمان طويل
أو على اثر توليه الخلافة •

(١٦ — الدولة والسيادة)

وكذا بالتغلب والقهر» (١٤٨) . وفى الأحكام السلطانية « وأما انعقاد الامامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الاجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما . أحدهما : أن أبا بكر رضى الله عنه عهد الى عمر رضى الله عنه فأثبت المسلمون اممته بعهد . والثانى : أن عمر رضى الله عنه عهد بها الى أهل الشورى فقبلت الجماعة دخولهم فيها وهم أعيان العصر اعتقاداً لصحة العهد بها وخرج باقى الصحابة منها . وقال على للعباس رضوان الله عليهما حين عاتبه على الدخول فى الشورى : كان أمراً عظيماً من أمور الاسلام لم أر لنفسى الخروج منه ، فصار العهد بها اجماعاً فى انعقاد الامامة » (١٤٩) .

والى نفس الرأى ذهب ابن خلدون (١٥٠) .

(١٤٨) راجع ما تقدم ص ٢٢٣ — ٢٢٤ .

(١٤٩) لماوردى : الأحكام السلطانية . المرجع السابق ص ١٠ حيث يضيف « فاذا أراد الامام ان يعهد بها فعليه ان يجهد رأيه فى الأحق بها والأقوم بشروطها ، فاذا نعين له الاحتياط فى واحد نظر فيه ، فان لم يكن ولداً ولا والداً جاز ان ينفرد بعقد البيعة له ويفوض العهد اليه ، وان لم يستشر فيه احداً من أهل الاختيار ، ولكن اختلفوا هل يكون ظهور الرضا منهم شرطاً فى انعقاد بيعته أولاً ؟

فذهب بعض علماء أهل البصرة الى أن رضا أهل الاختيار لبيعته شرط فى لزومها للامة لأنها حق يتعلق بهم فلم تلزمهم إلا برضا أهل الاختيار منهم . والصحيح ان بيعته معتقدة وأن الرضا بها غير معتبر لأن بيعة عمر رضى الله عنه لم تتوقف على رضا الصحابة ولأن الامام احق بها فكان اختياره فيها مضى وقوله فيها أنفذ » .

(١٥٠) ابن خلدون : المقدمة . المرجع السابق ص ٢٣٣ حيث يقول « اعلم اننا قدمنا الكلام فى الامامة ومشروعيتها لما فيها من المصلحة وأن حقيقتها النظر فى مصالح الامة لدينهم ودنيائهم فهو وليهم والأمين عليهم ، ينظر لهم ذلك فى حياته وتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته ويقيم لهم من يتولى أمورهم كما هو ينولها ويثقفون بنظره لهم فى ذلك كما وثقوا به فيما قبل وقد عرف ذلك من الشرع باجماع الامة على جوازه وانعقاده اذ وقع بعهد أبى بكر رضى الله عنه لعمر بمحضر من الصحابة وأجازوه وأوجبوا على انفسهم به طاعة عمر رضى الله عنه ، وكذلك عهد عمر فى الشورى الى =

وهذا الرأي نجده معروضا أيضا بحججه وربما بعباراته في « مغنى المحتاج » (١٥١) • وفى « تحفة المحتاج » (١٥٢) •
فهذا الفريق من الفقهاء ومن سار سيرتهم^(١٥٣) يذهبون الى أن ولاية العهد — ويعبرون عنها أحيانا بالاستخلاف — طريق مستقل من طرق ثبوت الامامة فيجوز للخليفة القائم أن يعهد الى آخر يخلفه بعد موته وتنعقد البيعة بهذا العهد وتكون ملزمة للأمة • واتفق هؤلاء الفقهاء على أن دليل ذلك هو اجماع الأمة المستمد من موافقتها على ما فعله كل من أبى بكر وعمر رضى الله عنهما •

ورغم ذلك فقد نظر فريق آخر من الفقهاء الى ولاية العهد نظرة أخرى وكيفوها تكييفاً آخر ، ونمهد لرأى هذا الفريق بعبارة للقاضى أبى يعلى يقول فيها « ويجوز للامام أن يعهد الى امام بعده ولا يحتاج فى ذلك الى شهادة أهل الحل والعقد ولا بعضهم • والدلالة على أنه لا يعتبر فيه رضا بعض الأمة أن عهده الى غيره ليس بعقد للامامة • بدليل أنه لو صار عقداً لها لأدى ذلك الى اجتماع الامامين فى عصر وهذا غير جائز » ويقول فى موضع آخر « يجوز عهد الخليفة الى من ينتسب اليه بولادة أو قرابة اذا كان المعهود اليه على صفات الأئمة • خلافاً لمن قال لا يجوز له ذلك لا منفرداً ولا بشهادة قوم لأنه متهم فى ذلك ، وهذا غلط لأنه ثبت أن الامامة لا تنعقد للمعهود بنفس العهد وانما

= الستة بقية العشرة . الخ الى ان انتهى الأمر الى عثمان فانعقد الأمر له ووجبت طاعته والملا من الصحابة حضروا الأولى والثانية ولم ينكره أحد منهم فدل على أنهم متفقون على صحة هذا العهد عارفون بمشروعيته والاجماع حجة كما عرف .

(١٥١) محمد الشربيني الخطيب : مغنى المحتاج ، المرجع السابق ج ٤ ص ٢٢٠ — ١٢١ •

(١٥٢) شهاب الدين أحمد بن حجر : تحفة المحتاج ، المرجع السابق ج ٩ هامش ص ٧٧ •

(١٥٣) من القائلين بهذا الرأي كذلك الأستاذ محمد سقا فى رسالته للدكتوراه المقدمة الى جامعة باريس سنة ١٩١٧ ص ٤٩ بعنوان :
La Souveraineté en droit public musulman Sunnit

تعتقد بعهد المسلمين له . فاذا كان كذلك فالتهمة تنتفى لأنه قد يختار ولايته لقربته ولا يختاره المسلمون بعده . فلا يصل الى غرضه فانتهت التهمة (١٥٤) .

هذا الكلام الواضح الصريح يدل على أن الامامة لا تتعقد للمعهود بعهد الخليفة اقائم وانما بعهد المسلمين — أى ببيعتهم — ، واذا لم يكن عهد الخليفة اقائم عقد للامامة فماذا يكون ؟ يجيب على ذلك أستاذنا فضيلة الشيخ أبو زهرة بقوله : ان اختيار الخليفة السابق لخلفه ليس سوى اقتراح من مخلص للاسلام ونجماهير المسلمين أن يقرؤا الاختيار أو يردوه (١٥٥) .

ثم يأتى أستاذنا الجليل المرحوم عبد الوهاب خلاف فيزيد الأمر وضوحا ويعطى الأمور مسمياتها الدقيقة فيقرر رحمه الله أن العهد أو الاستخلاف لا يعدو أن يكون ترسيحا من السلف للخلف والأمة بعد ذلك صاحبة القول الفصل فيمن تختاره اماما (١٥٦) .

ويرى هذا رأى كذلك أستاذنا المرحوم محمد يوسف موسى (١٥٧) .

هذا الرأى الأخير هو ما نأخذ به ونؤيده . ذلك لأن فعل أبى بكر وعمر الذى استند اليه الرأى المخالف لا يسنده فى دعواه .

فالبنسبة لعهد أبى بكر لعمر رضى الله عنهما فان اثابت تاريخيا أن الصديق أبا بكر رضى الله عنه حين أحس بأنه موشك أن يلحق بالرفيق

(١٥٤) القاضي أبو يعلى الفراء : كتاب « الامامة » ضمن « المعتمد فى أصول الدين » وكان ذلك نقلا عن يوسف أبيش : نصوص الفكر السياسى الاسلامى دار الطليعة — بيروت ص ٢٢٦ .

(١٥٥) محمد أبو زهرة : ابن حنبل حياته وعصره — آراؤد وفقهه — دار الفكر العربى ص ١٤٩ .

(١٥٦) عبد الوهاب خلاف : لسياسة الشرعية . المرجع السابق ص ٥٦ — ٥٧ .

(١٥٧) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام . المرجع السابق ص ٦٩ وما بعدها .

الأعلى ، أهل المسلمين من بيعتهم له وطلب منهم الاجتماع وانتخاب من يخلفه فى ولاية أمر المسلمين ، ولكنهم عادوا اليه وحكموه فى الاختيار لهم حين لم يجتمعوا على واحد منهم ، وكان أن استشار كبار الناس وأولى الأمر منهم فى أمر عمر فلما أجمعوا عليه عهد اليه بالخلافة بعده ، ولكنه لم ير أن ذلك بالذى يعتقد له الخلافة فأشرف على الناس يسألهم هل يرضون عن اختياره لهم ، وكان منهم من عرف أنه عمر فرضوا به ثم بايعوه • فتم له الأمر حينئذ • ولو لم يرضوه وبايعوا غيره ما كان عهد أبى بكر حجة عليهم (١٥٨) •

وقد روى الطبرى أيضا قصة عهد عمر لرجال الشورى ، ومنها يتبين أن عبد الرحمن بن عوف الذى فوض اليه الاختيار لم يأل جهداً وأمضى أياما وليالى ليسأل الناس عن يختارونه ، ولم يعتقد البيعة لعثمان الا بعد أن يتيقن أن أغلبية الناس مجمعون عليه ، ثم بايع له الجميع • والحق أن عهد عمر للسته أظهر من أن يكون محلا للاشتباه ، ذلك أن هذا العهد لا يمكن أن يكون الا ترشيحا اذ المقصود منه تحديد الأشخاص الذين رأى عمر أنهم يصلحون لتولى الخلافة ولو كان عمر عقد بيعة لما اختار ستة اذ البيعة لا تكون الا لواحد فقط •

فالحقيقة التاريخية الثابتة اذن هى أن تولية كل من عمر وعثمان الخلافة انما كانت ببيعة من الأمة ولم تكن بمجرد العهد من الخليفة السابق •

ولعل هذا هو ما كان يفهمه خلفاء بنى أمية ورجالاتها ، فان الخليفة منهم كان يعهد من بعده لابنه وأخيه أو آخرين من ذوى قرابته ، ثم تؤخذ البيعة لمن صدر كتاب العهد له فى حياة الخليفة الذى عهد اليه ، ثم تجدد البيعة بعد وفاته • ومعنى هذا أنهم كانوا يعرفون تماما أن مجرد العهد ليس ملزما شرعا بل لابد من البيعة العامة • وهذا عمر بن عبد العزيز

(١٥٨) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، المرجع السابق — القسم الرابع ص ٢١٣٨ •

وهو من نعرف ديننا وفقها وفهما وعملا بكتاب الله وسنة رسوله والخلفاء الراشدين يعهد اليه سليمان بن عبد الملك بالخلافة ، فلما قرىء كتاب العهد على الناس بعد وفاة سليمان ، صعد عمر المنبر وغال : « انى والله ما استؤمرت هذا الأمر وأنتم بالحيار » أو كما جاء فى رواية أخرى « يا أيها الناس .. انى قد ابتليت بهذا الأمر من غير رأى منى ولا طلبة ولا مشورة من المسلمين ، وانى قد خلعت ما فى أعناقكم من بيعتى فاخترأوا لأنفسكم » (١٥٩) .

ومعنى ذلك أنه رأى أن تولية الخليفة لا تكون الا ببيعة الأمة له وأن العهد ليس ملزما ولا طريقا شرعيا للتولية .

وهذا المعنى هو الذى فهمه المحققون من العلماء . وفى ذلك يقول ابن تيمية « ... وكذلك عمر لما عهد اليه أبو بكر انما صار اماما لما بايعوه وأطاعوه ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبى بكر ولم يبايعوه لم يصير اماما » ويقول : « ان عثمان لم يصير اماما باختيار بعضهم ، بل بمبايعة الناس له ، وجميع المسلمين بايعوا عثمان لم يتخاف من بيعته أحد » . وفى ذلك يقول الامام أحمد :

« ما كان فى القوم من بيعة عثمان كانت باجماعهم .. ولو قدر أن عبد الرحمن بايعه ، ولم يبايعه على ولا غيره من الصحابة أهل الشوكة ، لم يصير اماما » (١٦٠) .

والغريب أننا نجد هذا المعنى فى كتابات الفقهاء الذين يعتبرون تولية العهد طريقا لثبوت الخلافة . فنجد الماوردى يقرر أن أبا بكر عهد بالخلافة لعمر فأثبت المسلمون امامة عمر بعهد أبى بكر . ونص عبارة الماوردى هى : « وأما انعقاد الامامة بعهد من قبله فهى مما انعقد الاجماع

(١٥٩) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام ، المرجع السابق ص ٦٩ وما بعدها .

(١٦٠) ابن تيمية : منهاج السنة ج ١ ، المرجع السابق ص ١٤٢ .

على جوازه ووقع الاتفاق على صحته لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما :

أحدهما : أن أبا بكر رضى الله عنه عهد بها الى عمر رضى الله عنه فأثبت المسلمون امامته بعهد^(١٦١) ومعنى ذلك أن عهد أبى بكر لم يجعل عمر اماماً ، وانما صار عمر اماما حين أثبت المسلمون امامته بناء على عهد أبى بكر واذن فان عهد أبى بكر لم يكن الا ترشيحا .

أضف الى ما تقدم أن هذا انراى هو الذى يتفق تماما مع مبادئ الاسلام وروحه وما قرره من حق الأمة فى الشورى . وهذا ما فهمه الخليفة الراشد عمر حين قال : « • • فممن بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فانه لا بيعه له هو ولا الذى بايعه » •

من كل ما تقدم يتبين مبلغ الخطأ فيما ذهب اليه الراى القائل بأن للامام الحق فى أن يولى على المسلمين من يخلفه مستدلا بعهد أبى بكر لعمر ، وعهد عمر لأهل الشورى ، فقد فاتته أن خلافة عمر لم تتم بعهد أبى بكر ، وأن خلافة عثمان لم تتم بعهد عمر ، وانما خلافة كليهما قد تمت بمبايعة المسلمين •

وينبنى على ذلك أن ولاية العهد ليست طريقا مستقلا لثبوت الخلافة وانها لا تعدو أن تكون ترشيحا من الخليفة القائم للذى يليه •

● الراى الرابع — اختيار الأمة هو الطريق الوحيد لثبوت الخلافة :

اذا ما أبطلنا كل الطرق المتقدمة ، فانه لا يتبقى سوى الاختيار طريقا لثبوت الخلافة وعلى هذا يمكننا القول بأن الخلافة لا تثبت الا بالاختيار • وهذا ما قال به الكثيرون من مجتهدى المسلمين • ولقد صاغ علماء الفقه هذا الراى صياغة قانونية فقالوا « ان الامامة عقد » وفى ذلك يقول

(١٦١) الماوردى : الأحكام السلطانية ، المرجع السابق ص ١٠ .

أبو الحسن الأشعري « الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين » (١٦٢) ويقول امام الحرمين « وإذا ثبت أن الإمامة لم تثبت نصاً لأحد دل أنها تثبت اختياراً » (١٦٣) .

ويقول الباقلاني : « فان قالوا : فإذا فسد النص على امام بعينه فكيف يكون طريق اثبات الخلافة ، وبماذا يصير الامام اماماً ؟ قيل : انما يصير الامام اماماً بعقد من يعتقدون له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحل والعقد والمؤمنين على هذا الشأن لأنه ليس لها طريق الا النص أو الاختيار وفي فساد النص دليل ثبوت الاختيار الذي نذهب اليه » (١٦٤) .

ويقول عبد القاهر البغدادي : « اختلفوا في طريق ثبوت الإمامة من نص أو اختيار : فقال الجمهور الأعظم من أصحابنا ومن المعتزلة والخوارج : أن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم من يصلح لها ، وكان جائزاً ثبوتها بالنص غير أن النص لم يرد فيها على واحد بعينه فصارت الأمة فيها إلى الاختيار » (١٦٥) .

وهذا الرأي هو الذي يتفق حقيقة مع مبادئ الاسلام وروحه العامة بل وطبيعة نظام الحكم فيه . فالحكم في الاسلام في أصل وضعه شورى لقوله تعالى « وأمرهم شورى بينهم » ، « وشاورهم في الأمر » ولأن النبي ﷺ كان ملتزماً للشورى في عامة الأمور التي تهم المسلمين ولم يرد فيها نص ، وكذلك فعل أصحابه من بعده . وإذا كان الحكم

(١٦٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، المرجع السابق ص ١٠٣ .

(١٦٣) الامام الجويني : لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة — الطبعة الأولى ١٣٨٠ هـ — ١٩٦٥ م ص ١١٤ — ١١٥ .

(١٦٤) الباقلاني : التمهيد في الرد على الملحدة ، المرجع السابق ص ١٦٤ وما بعدها .

(١٦٥) عبد القاهر البغدادي : كتاب أصول الدين — استانبول سنة ١٩٢٨ ص ٢٧٩ وما بعدها .

الإسلامى فى أصله شوريا فلا بد أن يكون الاختيار شوريا — أى متروك أمره لجماعة المسلمين — وهذا ما فهمه سيدنا عمر رضى الله عنه حين قال : « من بايع رجلا بغير مشورة المسلمين فلا بيعة له هو ولا الذى بايعه » (١٦٦)

وهذا المعنى لم يغيب حتى عن المستشرقين فذهب كل من الأستاذ ميلو أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق جامعة باريس والأستاذ جودفرى الى أن تعيين الخليفة هو من اختصاص الجماعة الإسلامية تجريه بالانتخاب (١٦٧) .

وبناء على كل ما تقدم فإن الاختيار يكون وحده الطريق لثبوت الخلافة .

إذا تمهد ذلك فلمن يكون حق الاختيار ؟ هل هو لأهل الحل والعقد أم لجماهير المسلمين بطريق مباشر ؟

الواقع أن هذه المسألة يسودها بعض الغموض فى كتابات الفقهاء وهو ما سنحاول جاهدين أن نجليه :

إن جميع الفقهاء الذين عرضوا لموضوع اختيار الخليفة متفقين على ضرورة أن يتم ترشيح الخليفة بواسطة أهل الحل والعقد . أما بعد ذلك فكلهم غير واضح . ما هو الأثر الشرعى المترتب على هذه الخطوة ؟ وهل يعتبر ذلك منهم اختيارا نهائيا لخليفة ؟

هذه المسألة يتنازعها رأيان :

الأول : ويرى أصحابه أن أهل الحل والعقد يعقدون البيعة — أى يختارون الامام — بصفة نهائية فالماوردي مثلا ذهب الى أن الامامة تنعقد

(١٦٦) محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ج ١ المرجع السابق ص ٩٨ — ٩٩ .

Millot : Introduction à L'étude de droit musulman, (١٦٧) Paris, 1953. P. 50.

وفى نفس المعنى : جودفرى : النظم الإسلامية المرجع السابق ص ١٢٢

من وجهين : أحدهما باختيار أهل الحل والعقد « (١٦٨) » وذهب صاحب المواقف الى أن الامامة « تثبت بالنص من الرسول ﷺ » وتثبت أيضا ببيعة أهل الحل والعقد « ثم يأتي صاحب تحفة المحتاج ليقرر « والأصح أن المعتبر هو بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتييسر اجتماعهم حالة البيعة » (١٦٩) .

ويوضح أستاذنا المرحوم عبد الوهاب خلاف أكثر ماهية أهل الحل والعقد فيقرر « ومن استجمع الشروط المتفق عليها لا يصير اماما له على الناس حق الطاعة الا اذا بايعه أهل الحل والعقد الذين تختارهم الأمة من أهل العدالة والعلم والرأى » (١٧٠) .

هذان القولان الأخيران وان كان لهما فضل تصديد ماهية أهل الحل والعقد الذين يتولون البيعة وعلاقتهم بالأمة ، الا أنهما شأنهما في ذلك شأن الرأيين السابقين — لم يتعرضا صراحة للأثر الشرعى المترتب على هذه البيعة ، وما اذا كان ذلك يعتبر اختيارا نهائيا للخليفة من عدمه .

وقد يرد على ذلك بأن الأمر واضح لا يحتاج الى بيان ، لأنه مادام الحديث عن بيعة أهل الحل والعقد وعن عقدهم للامامة ، فان ذلك معناه أنهم يملكون الاختيار النهائى للخليفة ، وأن عقدهم هذا ملزم للامة باعتبارهم نواب عنها .

قد تكون الاجابة بذلك سهلة متيسرة لولا أن كتابات الماوردى — أحد القائلين بعقد الامامة ببيعة أهل الحل والعقد — قد تضمنت عبارات تشكك كثيرا في هذه النتيجة ، اذ يقول الماوردى « فاذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار تصفحوا أحوال أهل الامامة الموجودة فيهم شروطها ، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع

(١٦٨) الماوردى : الأحكام السلطانية — المرجع السابق ص ٦ .

(١٦٩) شهاب الدين بن حجر : تحفة المحتاج — المرجع السابق

ج ٩ هامش ص ٧٦ .

(١٧٠) عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية — المرجع السابق ص ٥٦

الناس الى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته^(١٧١) فكان الناس لا بد اذن أن يبايعوا بعد اختيار أهل الحل والعقد ، ويكون لهم بالتالى أن يبايعوا وأن يتوقفوا . واذن فان أهل الحل والعقد ، لا يملكون الاختيار النهائى ، وأن اختيارهم الذى يجرونه لا يعدو أن يكون ترشيحا ، وهذا أمر قد يدل عليه عبارة أخرى وردت أثناء تقدير الماوردى للمذاهب اذ يقول « لأن مقصود الاختيار تمييز المولى »^(١٧٢) .

ورغم هذا الاعتراض فان البعض قد ذهب صراحة الى أن أهل الحل والعقد هم الذين يختارون الخليفة بصفة نهائية ، ويعقدون بذلك عقد الامامة ، وليس لبقية الأمة أى دور فى ذلك »^(١٧٣) .

خلاصة هذا الرأى اذن مع ما عليه من اعتراض هو أن أهل الحل والعقد يختارون الخليفة بصفة نهائية ، وأنهم بذلك يعقدون الامامة وأن اختيارهم ذلك ملزما للأمة كلها .

● الرأى الثانى — أهل الحل والعقد يرشحون الخليفة والأمة هى التى تعقد الخلافة :

أما الرأى الثانى فيرى أصحابه أن أهل الحل والعقد — وأولى بنا أن نسميهم نواب الأمة — لا تعدو وظيفتهم الترشيح لمنصب الخليفة ، وبعد

(١٧١) الماوردى : الأحكام السلطانية — المرجع السابق ص ٧ .

(١٧٢) الماوردى : الأحكام السلطانية — المرجع السابق ص ٨ .

(١٧٣) من ذلك ما ذهب اليه الأستاذ الدكتور أحمد شلبى من أن اختيار

الخلفاء يتم بواسطة أهل الحل والعقد الذين يمثلون الأمة ويخارون الحاكم باسمها . ثم يضيف صراحة « وليس للعامة شأن فى اختيار الرئيس (الخليفة) لأنهم لا يستطيعون التقويم وحسن الاختيار » د . أحمد شلبى : السياسة والاقتصاد فى التفكير الإسلامى — المرجع السابق ص ٤٨ — ٥٠ . ومن ذلك أيضاً ما ذهب اليه الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى الذى يقول « .. وهؤلاء هم من يطلق عليهم أهل الحل والعقد ، وبمجرد مبايعة هؤلاء للخليفة نعتقد مبايعته وتتم امامته وتجب طاعته على جميع افراد الأمة ويتبين من ذلك ان من لهم حق اختيار الخليفة (أى مبايعته) ليس عامة الشعب » د . عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الاسلام — المرجع السابق ص ٥٩٨ وما بعدها .

تمام الترشيح يبايع جماهير المسلمين الخليفة ، وبذلك وحده يصبح اختياره نهائيا ، فالبيعة هنا تشبيهة بالاستفتاء الشعبي .

ومن القائلين بهذا الرأي من المتقدمين الخوارج والمسلمانية أصحاب سليمان بن جرير من الشيعة . فالخوارج يرون أن الخليفة لا يكون الا بانتخاب حر صحيح يقوم به عامة المسلمين ولا يقوم به فريق دون فريق ولا جمع دون جمع^(١٧٤) .

وهذا الرأي نجده كذلك معروضا وبصورة أكثر صراحة ووضوحا عند بعض الكتاب المحدثين ، من ذلك ما ذهب اليه الأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس من أن أهل الحل والعقد ليسوا سوى لجنة ترشيح وأن الاختيار النهائي هو للأمة^(١٧٥) .

والحق أن أحدا من هؤلاء لم يدل بالحجج التي استند اليها في القول بهذا الرأي اللهم الا الأستاذ الدكتور ضياء الدين الرئيس . وهو ان كان قد عرض هذه القضية مع قضية أخرى هي جواز عقد الامامة بواحد أو أكثر الا أننا سوف نختار الحجج المتعلقة بالقضية محل البحث .

(١٧٤) محمد أبو زهرة : أبو حنيفة — المرجع السابق ص ١٢٥ .

(١٧٥) د . محمد ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية — المرجع السابق ص ١٧٧ وما بعدها ، ومن القائلين بهذا الرأي د . سليمان الطماوى السلطات الثلاثة فى الإسلام المرجع السابق ص ٢٦٣ د . محمد كامل ياقوت : الشخصية الدولية فى القانون الدولى العام — المرجع السابق ص ٤٩٤ وما بعدها حيث أوضح أن المرشح فى جميع الأحوال بلا استثناء يتم عرضه على الأمة ليتحقق له منها الاختيار العام المبرر عنه (بالبيعة الكبرى أو البيعة العامة) . وراجع كذلك :

د . غاضل زكى محمد : نظرية العقد السياسى فى الفكر السياسى الإسلامى مقال منشور بالمجلة المصرية للعلوم السياسية عدد ٥ يونيو ١٩٦٥ ص ٨٧ ، ٨٨ حيث يقرر أن اختيار الخليفة يمر بخطوتين يتمثلان فى بيعتين : خاصة وعامة والخاصة التى تكون من أهل الحل والعقد حيث يتم اتفاقهم على مرشح . ثم يلى ذلك مصادقة الأمة على هذا الاختيار وهى ما يطلق عليها البيعة العامة .

وأول هذه الحجج هي ما نقله عن الماوردي من قوله ان أهل الحل والعقد يقدمون للبيعة أكثر المرشحين فضلا وأكملهم شروطا ، ومن يسرع الناس الى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته •

وقد استخلص من ذلك — وبحق — أن هذا الكلام معناه أن الناس لابد أن يبايعوا بعد اختيار أهل الحل والعقد وأن هذه المبايعة منهم هي تصديق على الاختيار الأول ، وأن لهم الحق حينئذ أن يبايعوا أو يتوقفوا •

والثانية : قول الماوردي عن الامامة أنها عقد مرضاة واختيار لا يداخله اكراه ولا اجبار •

والثالثة : أن الرملى شارح المنهاج للنووى علق على عبارة الأخير « تتعقد الامامة ببيعة أهل الحل والعقد » ، بقوله : لأن الأمر ينتظم بهم ويتبعهم سائر الناس •

الرابعة : أن ابن تيمية بعد مناقشة هذه المسألة ، شرح مذهب أهل السنة فقال « لا يصير الرجل اماما حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الامامة ، فان المقصود من الامامة انما يحصل بالقدره والسلطان • ثم قال « فالامامة ملك وسلطان ، والملك لا يصير ملكا بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة الا أن تكون موافقة هؤلاء موافقة غيرهم بحيث يصير ملكا بذلك » •

الخامسة : قول عمر « من بايع رجلا من غير مشورة المسلمين فانه لا بيعة له هو ولا الذى بايعه » (١٧٦) •

● رأينا فى الموضوع :

ولترجيح أحد الرأيين السابقين على الآخر ، نقول بأن هذه المسألة ليس فيها نص • فاذا ما أريد الاستناد الى شىء فى هذا الخصوص ،

(١٧٦) انظر فى هذا وفى الحجج السابقة : د. محمد ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الاسلامية — المرجع السابق ص ١٧٧ وما بعدها ..

فانم يكون الاستناد الى فعل الصحابة فى تولية ك من أبى بكر وعمر وعثمان — وهو ما يقال أنه كان محل اجماع المسلمين — علينا أن نحل هذا المفعول لنرى ما يكشف عنه . ولنحقق مسألة الاجماع فيه .

أولا — تولية أبى بكر :

ما ان عرف الأنصار خبر وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام حتى اجتمعوا فى سقيفة بنى ساعدة واستقر رأيهم على سعد بن عبادہ سيد الخرج .

ودعا عمر وأبو عبيدة أبا بكر واتجه ثلاثتهم الى سقيفة بنى ساعدة حيث لحق بهم بعض المهاجرين . ويصف عمر رضى الله عنه هذا الاجتماع فيقول « غانطلقنا حتى أتيناہم فى سقيفة بنى ساعدة ، فاذا بين ظہرانہم رجل مزمل فقلت : من هذا ؟ قالوا : سعد بن عبادہ ، قلت : ماله ؟ قالوا : به وجع ، فلما جلسنا نشہد خطيبہم فأثنى على الله بما هو له أهل ثم قال : أما بعد .. فنحن أنصار الله وكتيبة الاسلام . وأنتم يامعشر المهاجرين رهط منا .. قال عمر : وظہر أنہم يريدون أن يغتصبوا الأمر فلما سكت متکلمہم أردت أن أتکلم وقد زورت فى نفسى مقالة قد أعجبتنى ، فأردت أن أقولہا بين يدي أبى بكر ، فقال أبو بكر : على رسلك يا عمر .. فكرهت أن أغضبه ، فتکلم وكان أعلم منى وأوقر فوائده ما ترك من كلمة أعجبتنى من ترويرى الا قالها أو أفضل منها حتى سكت قال : أما ما ذكرت فيکم من خير فأنتم له أهل ولكن لن تعرف العرب هذا الأمر الا لهذا الحى من قريش . هم أوساط العرب نسبا ودارا ، وهم رهط رسول الله ﷺ وقد روى عنه قوله : « الأئمة من قريش » ، وقد رضيت لکم أحد هذين الرجلين فبايعوا أيہما شئتم وأخذ بيدى ويد أبى عبيدة وكان يجلس بيننا ولم أكره شيئا مما قال غيرها ، قلت : والله أن أقدم فتضرب عنقى أحب الى من أن أتأمر على قوم فيہم أبو بكر . قال قائل من الأنصار : منا أمير ومنکم أمير ، فکثر اللغظ وارتفعت الأصوات حتى تخوفت الاختلاف ، فقلت : ألم يأمر النبى ﷺ بأن تصلى أنت بالناس يا أبا بكر ؟

فقد رضيكَ الرسول ﷺ لديننا أفلا نرضاكَ لديننا ؟ ابسط يدك ، فبسط يده فبايعته ثم بايعه المهاجرون ثم بايعه الأنصار ، وبعد أن تم تجهيز الرسول ﷺ طالب أبو بكر من المسلمين أن يجتمعوا لأمر هام بالمسجد ، فحضر كبار المسلمين وكل ذى رأى فيهم ثم وقف عمر بينهم وخطبهم قائلاً : وان الله قد جمع أمركم على خيركم صاحب رسول الله ﷺ وثانى اثنين اذ هما فى الغار فقوموا فبايعوا ، فعند ذلك بايع الناس بيعة العامة بعد بيعة السقيفة (١٧٧) ♦

ثانياً — تولية عمر :

وبالنسبة لتولية عمر فان الثابت تاريخياً أن الصديق رضى الله عنه حين أحس أنه يوشك أن يلحق بالرفيق الأعلى ، أحل المسلمين من بيعتهم له وطلب منهم الاجتماع واختيار من يخلفه فى ولاية أمر المسلمين ، لكنهم عادوا اليه ووكلوه فى الاختيار لهم حين لم يجتمعوا على واحد منهم ، فكان أن استشار كبار الناس وأولى الأمر فيهم فى أمر عمر فلما أجمعوا عهد اليه بالخلافة بعده ♦ ولكنه لم ير أن ذلك كان كاف لعقد الخلافة له فأشرف على الناس يسألهم هل يرضون عن اختياره لهم ، وكان بينهم من عرف أنه عمر فرضوا به ثم بايعوه فتم له الأمر حينئذ (١٧٨) ♦

ثالثاً — تولية عثمان :

لقد روى الطبرى أيضاً قصة عهد عمر لأحد رجال الثورى ، ومنها يتبين أن عبد الرحمن بن عوف الذى فوض اليه الاختيار لم يأل

(١٧٧) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، المرجع السابق — القسم الرابع ص ١٨٢٨ — ١٨٢٩ وفى نفس المعنى : سيرة ابن هشام ، القسم الثانى ص ٦٦٠ — ٦٦١ وكذلك عبد الحميد بخيت : الخلافة الاسلامية — القسم الاول — عصر الراشدين — الطبعة الثانية — دار العالم العربى ص ٤٣ — ٤٤ ، وحمد حسين هيك : الصديق أبو بكر — الطبعة الثانية — مكتبة النهضة المصرية ١٣٦٢ ص ٧٠ — ٧١ .

(١٧٨) الطبرى : تاريخ الأمم والملوك ج ٥ ص ٥١ وما بعدها .

جهدا . وأمضى أياما وليالى يسال الناس عن يختارونه ، ولم يعقد البيعة لعثمان الا بعد ان تيقن أن أغلبية الناس مجمعون عليه تم بايع له الجميع .
ذلك كان فعل الصحابة فى اختيار الخلفاء الثلاثة أبى بكر وعمر وعثمان . والذى يدل عليه هذا الفعل بيقين هو أن البيعة لهؤلاء الثلاثة كنت فقط من اهل المدينة : ولم يشارك فيها بقية المسلمين الموجودين فى المناطق الأخرى كمكة والطائف فى حالة أبى بكر ، وبقيّة الأمصار التى فتحها المسلمون وانتشر فيها الاسلام والمسلمون فى حالة عمر وعثمان كمصر واششام والعراق وغيرها (١١٩) .

وإذا كان الأمر كذلك فان هناك سؤالاً يفرض نفسه وهو : هل هؤلاء المبايعون كانوا جماعة أهل المدينة وجماهيرها العامة أم هم أولى الراى والاعتبار فيها — أى أصحاب الحل والعقد — من رؤوس الصحابة مهاجرين وأنصار ؟ لا نتردد فى الاجابة على ذلك بأن هؤلاء المبايعون الذين اعتد بيعتهم كانوا من رؤوس الصحابة وأهل الحل والعقد فيهم باعتبارهم نواب عن جماعة المسلمين .

وعبارة الطبرى بالنسبة لبيعة أبى بكر تؤيد ذلك حيث ذكر — بعد أن أشار الى دعوة أبى بكر المسلمين للاجتماع فى المسجد بعد اجتماع السقيفة — : « فحضر كبار المسلمين وكل راى فيهم وهم الذين بايعوا » وإذا كانت عباراته بالنسبة لبيعة عمر وبيعة عثمان قد جاءت عامة الا أن منهومها كذلك أن الذين بايعوا هم أهل الحل والعقد من رؤوس الصحابة وكبارهم .

ويؤيد ذلك ما ذكره ابن قتيبة فى بيعة على رضى الله عنه اذ قال : « وذكروا أنه لما كان فى الصباح اجتمع الناس فى المسجد .. ثم قام

(١٧٩) محمد ابو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية ج ١ — المرجع السابق ص ١٠٢ . وفى نفس المعنى انظر كذلك أبو الأعلى المودودى : تدوين الدستور الاسلامى . المرجع السابق ص ٥٦ ، ومحمد حسين هيكل : الصديق أبو بكر — المرجع السابق ص ٢٥٨ .

الزبير فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : أيها الناس .. ان الله قد رضى لكم الشورى فأذهب بها الهوى ، وقد تشاورنا فرسينا علياً فبايعوه .. فقام الناس فأتوا علياً في داره فقالوا : نبايعك ، فمد يدك ، لا بد من أمير فأنت أحق بها ، فقال : ليس ذلك اليكم ، انما هو لأهل الشورى وأهل بدر ، فمن رضى به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة » (١٨٠) .

اذن فالذى كان يفهمه على رضى الله عنه هو أن البيعة لا تكون من جماهير المسلمين أياً كانوا وانما من فئة معينة منهم هم الذين يمثلون الأمة كلها وهم أهل الحل والعقد فيها وهم الذين وصفهم بأنهم أهل الشورى وأهل بدر .

ويؤيد هذا المعنى كذلك ما ذهبت اليه أم المؤمنين عائشة وطلحة والزبير وغيرهم من كبار الصحابة من أن البيعة لعلى لم تنعقد — مع أنه ببيع من عامة أهل المدينة — وكانت حجتهم في ذلك أن الصحابة أهل الحل والعقد قد اختلفوا بالآفاق ولم يحضر الا القليل ولا تكون البيعة الا باتفاق أهل الحل والعقد .

واذن فالذى يفهم من ذلك أن العبرة بما يتفق عليه أهل الحل والعقد ، وأن رأيهم في ذلك نهائى وملزم وأنه لا يلزم بعد ذلك موافقة جماهير المسلمين (١٨١) .

ومع ذلك حتى ان ثبت أن عامة المسلمين في المدينة — وليس أهل الحل والعقد فقط — قد شاركوا في البيعة فان ذلك لن يغير من الأمر شيئاً لأنه لن يستطيع قائل القول بأن هؤلاء الخلفاء قد تلقوا البيعة العامة من جماهير المسلمين بدليل أنه لم يشارك في هذه البيعة الكثير من المسلمين الموجودين بالأمصار الأخرى التي فتحها المسلمون وامتد اليها الاسلام كمكة والطائف ومصر والشام وغيرها ، وانما غاية ما يمكن قوله ان هؤلاء

(١٨٠) ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج ١ — الطبعة الأخيرة ١٣٨٨ هـ — ١٩٦٩ م مكتبة الحلبي ص ٤٦ .

(١٨١) ابن خلدون : المقدمة ، المرجع السابق ص ٢٣٧ — ٢٣٨ .

(١٧ — اندولة والسيادة)

الخلفاء قد تلقوا البيعة من جماهير المسلمين في المدينة فقط باعتبار ان المدينة هي عرش الاسلام . وان اهلها من مهاجرين وأنصارهم حماة والسابقين اليه . وذلك معناه أنهم النخبة أو الصفوة الذين يمثلون الأمة الاسلامية الناشئة . هم أولوا الرأي والعقل فيها ، هم أهل الحل والعقد في الأمة الاسلامية . ويؤيد هذا النظر انه بعد مقتل عثمان رضى الله عنه . التمس الخارجون عليه من يفوم بالأمر بعده فلم يجدوه . وعرضوا الخلافة على علي وطلحة وسعد بن أبى وقاص فلم يقبلوا ، فلما يئسوا من ذلك جمعوا أهل المدينة وقالوا لهم : يا أهل المدينة .. أنتم أهل الشورى وأنتم تعقدون الامامة ، وكلكم جائز على الأمة . فانظروا رجلا تنصبونه . ونحن لكم تبع^(١٨٢) . وليس معنى ذلك الا أنهم يرون أن أهل المدينة هم أهل الحل والعقد في الأمة الاسلامية .

اذن فالذى يدل عليه فعل اصحابه هو ان الاختيار كان لأهل الحل والعقد — سواء أخذناهم بالمعنى لضيق أى أهل الحل والعقد في المدينة ، أو بالمعنى اوسع أى أهل المدينة جميعهم باعتبارهم أهل الحل والعقد في الأمة الاسلامية — وأن اختيارهم ذلك كان اختياراً نهائياً لا يتوقف على موافقة جماهير المسلمين وهذا هو الذى يقال انه قد حدث اجماع عليه .

ونحن لا نسلم بدعوى الاجتماع هذه لأن كثيراً من الصحابة رأوا أن الامامة لا تنعقد الا بجمهور أهل الحل والعقد في كل بلد .

من هذا الرأي معاوية وعمرو بن العاص وعائشة والزبير وابنه عبد الله وطلحة وابنه محمد والنعمان بن بشير وغيرهم ، وهو الرأي الذى بنوا عليه عدم انعقاد البيعة لعلى رضى الله عنه^(١٨٣) .

كان ذلك رأينا في الخلاف الذى طرحناه : هل تنعقد الخلافة باختيار

(١٨٢) عبد المتعال الصعدي : السياسة الاسلامية في عهد الخلفاء الراشدين — دار الفكر العربى ص ٢٤٦ — ٢٤٨ .

(١٨٣) ابن خلدون : المقدمة ، المرجع السابق ص ٢٣٧ — ٢٣٨ .

أهل الحل والعقد وحدهم ، أم أن الاختيار لا يعدو أن يكون ترشيحا ينعين
أن تصدق عيه جماهير المسلمين بآليعه العامة • وقد انتهينا من تحليل
انسوابق الساريخيه الى ترجيح الراى الاول •

ومع ذلك فان هذا الخلاف — فى نظرنا — ليس بذى خطر
ورك لسبين :

أولهما : أن كلا من انطريقين تعد طريقا حرا يحقق رضاء الأمة فى
اختيار رئيس الدولة • وسواء تم اختيار رئيس الدولة بمعرفة أهل
الحل والعقد — أى نواب الأمة — أم بمعرفة جماهير المسلمين — أى بطريق
الاستفتاء العام — فان كلا من الطريقين مأخوذ به فى الدساتير الحديثه •

وعلى سبيل المثال فان دستور الجمهورية الرابعة فى فرنسا الصادر
سنة ١٩٤٦ كان يأخذ باختيار رئيس الدولة عن طريق « البرلمان » أى
بواسطة نواب الأمة ثم عدل عن ذلك فى دستور السنة الخامسة الصادر
سنة ١٩٥٨ فأصبح اختيار رئيس الدولة يتم عن طريق استفتاء الشعب •

ثانيهما : أن هذه المسألة ليس فيها نص ولا اجماع كما ذكرنا — فلم
تأت الشريعة الاسلامية بنصوص خاصة بتنظيم الاختيار وبكيفية ولم
ينمقد على ذلك اجماع لأن الأمر فى هذه المسألة مما يختلف بظروف الحال
من الزمان والمكان وقدرة الأشخاص على الانتقال والاتصال ومن ثم فانه
يكون للمسلمين أن ينظموا أمر الاختيار بما يلائم ظروفهم ، وليس ثمة
ما يحول بينهم وبين جعل اختيار رئيس الدولة موكولا الى جماهير
المسلمين يمارسونه عن طريق الاستفتاء العام بعد ترشيحه من نوابهم
أهل الحل والعقد مادام ذلك يحقق ابداً الأساسى وهو أن يتم اختيار

ال خليفة — أى رئيس الدولة — برضاء عامة المسلمين •

أما كيف يتبين رضاء عامة المسلمين ، فان الاسلام لم يضع لهذا
الغرض طريقا محددا • فالواقع أن الحكم القائم على الرضاء له حقائق
وأشكال أو جوهر وعرض كما يقول أهل المنطق • فأما الجوهر فهو حرية
المحكومين فى اختيار حكومتهم ، وأما العرض فهو نصوص الدساتير وقوانين

الانتخاب واجراءاته . وصناديق الاقتراع وما اليها لأنها وسيلة الى حرية الحكم وليست غاية مقصودة لذاتها . فقد تكون دساتير وقوانين انتخاب ، واجراءات وصناديق اقتراع ولا حرية فى اختيار الحكام ، وقد توجد الحرية ولا يوجد شئ من هذه الوسائل والأدوات . وقد تم اختيار الخلفاء الأولين بموافقة المحكومين . ولم يكن واحد منهم مفروضاً على الرعية بغير اختيارها أو مختاراً لغير مصلحتها ولم يكن اختيار الخليفة ملزماً لو لم يكن مطابقاً لرايها وتقديرها .

المطلب الثانى سلطة الخليفة

فى حديثهم عن الخلافة ، لا يميل المستشرقون من الحديث عن مكانة الخليفة ومركزه فى الدولة الاسلامية ، فيزعمون أنه ظل الله فى أرضه ، وأنه لا يسئل عما يفعل ، وأنه صاحب الأمر والنهى فى الدولة لا يعارضه أحد ولا يجزؤ أن يقف فى سبيله مخلوق وهم يستندون فى ذلك - إما عن جهل أو عن سوء قصد - الى سلسلة طويلة من الأخطاء بعضها مستمد من خيالهم المريض . والبعض الآخر مستمد من أخطاء حكومات الواقع الاستبدادية التى حكمت الدولة الاسلامية فترة طويلة . والباحث المنصف لا ينظر الى أخطاء التطبيق ثم يستمد منها دليلاً لى يعمم حكمه ، أو يستخلص منها قاعدة عامة عن سلطة الخليفة فى النظام القانونى الاسلامى ، انما عليه أن ينظر الى قواعد هذه الشريعة ومبادئها العامة ، ثم ان أراد أن يعرف كيف طبقت هذه القواعد بما يتلاءم مع روح هذه الشريعة فعليه أن يتفحص حكم الخلفاء الأول الراشدين رضوان الله عليهم . أما أن يتعمى الباحث عن هذه الفترة الزاهرة فى تاريخ البشرية كلها . ويتعمى كذلك عن قواعد هذه الشريعة ومبادئها ولا يرى أمامه سوى حكومات الواقع الاستبدادية التى تكالبت على الخلافة ، والتى كان قيامها نفسه وكثير من أعمالها مخالف للشريعة ، فان هذا الباحث لا يمكن أن يوصف بالانصاف .

ومن الأمثلة على ذلك ما كتبه المستشرق الايطالى جويدي فى تحليله لقال أحد الكتاب من أن « الخليفة هو السيد المطلق لكل المسلمين » (١٨٤) وما كتبه الأستاذ مارجوليوت من أنه « أياً كان الحكم الذى يستقر الرأى على الاعتراف به فان الرعايا المسلمين ليست لهم أية حقوق قبل رئيس الجماعة القائم » ثم قوله بأن « الحاكم ليس مسئولا أمام أحد » (١٨٥) وما كتبه الأستاذ ماكدونالد من أنه « لا يمكن على الاطلاق أن يكون الامام حاكما دستوريا بالمعنى الذى نعرفه » (١٨٦) .

وليت الأمر قد اقتصر على المستشرقين ، اذن لهان الخطب ، ولكننا وجدنا من المسلمين من سار سيرتهم ونهج نهجهم فكتب أحد علمائهم يقول « فالخليفة عندهم ينزل من أمته بمنزلة الرسول ﷺ من المؤمنين ، له عليهم الولاية العامة والطاعة النامة والسلطان الشامل ... وعليهم أن يحبوه بالكرامة كلها لأنه نائب رسول الله ﷺ وليس عند المسلمين مقام أشرف من مقام رسول الله ﷺ . فمن سما الى مقامه فقد بلغ الغاية التى لا مجال فوقها لخلق من البشر » ثم يضيف فى موضع آخر « وجملة القول أن السلطان خليفة رسول الله ﷺ وهو أيضاً حمى الله فى بلاده وظله الممدود على عبادته ، ومن كان ظل الله فى أرضه وخليفة رسول الله ﷺ فولايته عامة ومطلقة كولاية الله تعالى وولاية رسوله الكريم ولا غرو حينئذ أن يكون له حق التصرف فى رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم .. وأن يكون له وحده الأمر والنهى وبيده وحده زمام الأمة وتدبير ما جل من شئونها وما صغر (١٨٧) .

Orient Moderne, II. 1922, p. 121. (١٨٤)

D. S. Margoliouth : Muhammedanism, p. 97. (١٨٥)

Macdonald : Development of Muslim Theology (١٨٦)
Jarispudence and Constitutionnel Theory p. 58 - 59.

(١٨٧) على عبد الرازق : الاسلام وأصول الحكم ، المرجع
انسابق ص ٣ — ٤ .

ونحن لا ندري أى مصدر استقى منه هو وأنصاره من المستشرقين هذا الكلام ، فكل ما عرضناه من بداية حديثنا عن نظرية السلطة فى الاسلام مرورا بسلطتى التشريع والتنفيذ وطريقة اختيار الخليفة ، يظهر بوضوح أن هذا الأخير ليس الا رجلا اختارته الأمة ليكون ممثلا لها ويتولى الاشراف على أمورها وتدبير شئونها • ولا يعرف الاسلام للخليفة مركزا خاصا فى الأمة من بعض ما يكون على أبناء الأمة من واجبات ؛ بل كل أبناء الاسلام فى نظره سواء فى الحقوق والواجبات العامة •

فالخليفة ليس له أى صفة من صفات الألوهية . وليس مقدسا ولا معصوما فى نظر المسلمين ، وليس له الحق وحده فى بيان الدين وتفسير نصوصه ، وليس له سلطة دينية على أحد ، كما أنه ليس حاكما استبداديا مطلقا ؛ بل هو مقيد بالشريعة الاسلامية ولا يجوز له تعدى حدودها والا بطلت قراراته المخالفة وتعرض للعزل من الأمة التى اختارته ، ثم هو مقيد بعد ذلك بمصلحة المسلمين الذين اختاروه وولوه • ولعل أصدق وصف له يصور مكانته فى النظام القانونى الاسلامى أصدق تصوير هو ما ورد على لسان الخليفة العارف عمر الفاروق رضوان الله عليه اذ يقول لأبى موسى الأشعرى واليه على الكوفة « يا أبا موسى انما أنت واحد من الناس غير أن الله قد جعلك أثقلهم حملا ... ان من ولى أمر المسلمين يجب عليه ما يجب على العبد لسيده » (١٨٨) •

وبمجرد اختياره من الأمة فان الخليفة يصبح رئيسا للدولة وللحكومة لكنه ليس مطلق السلطة اذ أن له اختصاصات محددة لا يستطيع أن يتجاوزها كما لا يستطيع أن يسيء استعمالها •

وسلطة الخليفة يعبر عنها الفقهاء بالولاية ، ويقولون ان ولاية الخليفة ولاية عامة ، ويقابلون بينها وبين الولاية الخاصة كولاية القضاة وحكم الأقاليم وسائر الموظفين الآخرين •

(١٨٨) محمد جميل أحمد : فى تقديمه لكتاب الطرق الحكيمة لابن القيم ، المرجع السابق ص ٤ من المقدمة •

● نطاق سلطة الخليفة أو ولايته :

• ولاية الخليفة أو سلطته عامة بالنسبة للمكان وبالنسبة للأشخاص .
فمن حيث المكان ، تمتد ولاية الخليفة الى كل أجزاء الدولة الاسلامية
التي يطلق عليها الفقهاء اسم « أرض الاسلام » وهذه تشمل كل الأقاليم
الخاضعة للحكم الاسلامي . ولقد كان العالم الاسلامي — قبل تفككه —
وحدة خاضعة لحكومة الخلافة ، وكانت هذه الوحدة من السمات البارزة
للعالم الاسلامي .

ومن حيث الأشخاص فإن ولاية الخليفة تمتد لتتناول كل المسلمين
فى الدولة الاسلامية . كذلك فإنه يخضع لهذه الولاية غير المسلمين
المقيمين فى الدولة الاسلامية ، مع اختلاف بسيط بطبيعة الحال بينهم وبين
المسلمين . فغير المسلمين — كقاعدة — يخضعون بالنسبة لمعاملاتهم
للشريعة الاسلامية ، وفى غير ذلك لهم مطلق الحرية فى ممارسة
شعائر دينهم .

● مضمون ولاية الخليفة :

ومن حيث مضمونها فإن ولاية الخليفة تمتد الى كافة مجالات السلطة
التنفيذية . وقد تكلم الفقهاء فى هذه الاختصاصات بكثير من التفصيل .
فالمواردى على سبيل المثال يحدد اختصاصات الخليفة بعشر (١٨٩) .

(١٨٩) المواردى : الأحكام السلطانية ، المرجع السابق ص ١٥ — ١٦
حيث يقول : والذى يلزمه من الأمور العامة عشرة أشياء :

أحدها : حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة ،
فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة وبين له الصواب
وأخذه ، بما يلزمه من الحقوق والحدود ليكون محروساً من خلل الأمة
ممنوعة من ذلك .

الثانى : تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى
تعم النصفة فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم .

ومع اعجابنا بيقظة الماوردى ولفته النظر الى أمور هي غاية في الدقة كإشارته الى مباشرة الخليفة بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال وألا يركن في ذلك الى التفويض ، وتوجيهه للخليفة الى أن يحسن اختيار معاونيه ، إلا أننا مع ذلك لا نوافق على حصر واجبات الخليفة أو اختصاصاته في هذه الأمور العشرة التي سردنا ، ذلك لأن هذه الاختصاصات هي بطبيعتها غير قابلة للتحديد القاطع . ونحن نلمح في أقوال الماوردى عبارة تصلح في نظرنا لأن تكون جامعة لاختصاصات الخليفة أو رئيس الدولة دون تحديد لهذه الاختصاصات وهي قوله « مباشر بنفسه مشارفة الأمور ونصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة » — فحراسة الملة وسياسة الأمة هي محور اختصاصاته والمضمون الشامل لكل واجباته ، وله أن يقوم بكل عمل يحقق حراسة الملة وسياسة الأمة .

=

الثالث : حماية البيضة والذب عن الحريم ليتصرف الناس في المعاش وينتثروا في الأسفار آمنين من تغريب بنفس أو مال .

الرابع : إقامة الحدود لتحصن محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده عن اتلاف واستهلاك .

والخامس : تحميم الثغور بالعدة المنعة والقوة الدافعة حتى لا تظهر الأعداء بفرة — ينتهكون فيها محرماً أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً .

والسادس : جهاد من عاد الإسلام بعد الدعة حتى يسلم أو يدخل في الذمة ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله .

والسابع : جباية الفئء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف .

والثامن : تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير .

والتاسع : استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوضه اليهم من الأعمال وما يكلفه اليهم من الأموال تكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة .

العاشر : أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة ، ولا يعول على التفويض مشاغلاً بلادة أو عبادة فقد يخون الأمين ويفسد الناصح .

ولقد انتقد الدكتور السنهورى الفقهاء فى عرضهم لاختصاصات الخليفة اذ عرضوها كما يقرر مختلطة بعضها ببعض دون أى تقسيم أو تمييز بينها ، لذلك فقد قسم هو هذه الاختصاصات الى اختصاصات دينية واختصاصات سياسية وأدخل فى الاختصاصات الدينية حفظ الدين والجهاد ، والزكاة ، والصلاة والصوم ، والحج • وجعل الاختصاصات السياسية شاملة المحافظة على الأمن الداخلى والخارجى ، وتعيين الوزراء وحكام الأقاليم والقضاة وجباة المسال وعزلهم^(١٩٠) • ولقد تابع الدكتور السنهورى فى هذا التقسيم بعض رجال القانون^(١٩١) وقد ذكر الدكتور السنهورى أن ابن خلدون يميز كذلك بين الاختصاصات الدينية للخليفة وبين الاختصاصات الملكية والسلطانية ، وإن كل التقسيم الذى أجراه ابن خلدون لا يتفق — فى نظره — مع تقسيمه لاختصاصات الخليفة ، من ذلك أن ابن خلدون عد الاختصاص باقامة العدالة واجبا دينيا بينما عده هو واجبا سياسيا^(١٩٢) •

وبالرجوع الى عبارة ابن خلدون نجد أنه لم يقصد الى التمييز بين الاختصاصات الدينية والاختصاصات السياسية للخليفة كما فعل الأستاذ الدكتور السنهورى ، وإنما كل ما قصده هو أن يبين ما تتميز به الخلافة عن الملك ، فابن خلدون كما نعرف يقسم أنواع الحكم الى ملك طبيعى وملك سياسى وخلافة ، وقد أراد فى عبارته أن يقول ان للملك خطط فى رعاية مصالح الناس فى العمران البشرى ، وأما الخلافة وإن كان الملك يندرج تحتها بهذا الوصف وهذه الخطط الا أنها أتت باضافات جديدة ، أتت بخطط أخرى علاوة على ذلك ، هى الخطط الدينية ، ومن هنا كان كلامه على الاثنين الخطط الدينية والخطط السياسية^(١٩٣) •

(١٩٠) د . السنهورى : الخلافة ، المرجع السابق ص ١٣٨ وما بعدها .
(١٩١) منهم الأستاذ الدكتور سليمان الطماوى : انظر فى ذلك كتاب « السلطات الثلاث فى الاسلام » — المرجع السابق ص ٢٧٥ — ٢٨٠ •

(١٩٢) د . السنهورى : الخلافة ، المرجع السابق ١٤٣ — هامش ١١ •

(١٩٣) وعبارة ابن خلدون جاءت تحت عنوان «فصل فى الخطط الدينية=

وأياً ما كان الأمر فنحن لا نوافق على تقسيم اختصاصات الخليفة الى اختصاصات دينية واختصاصات سياسية ونبني رأينا هذا على الحجج الآتية :

أولاً : أن هذا التقسيم في نظرنا تحكمي لا يقوم على معيار دقيق . فمن الاختصاصات الدينية ما يمكن أن يدخل في الاختصاصات السياسية والعكس . وآية ذلك ما ذكره السنهوري نفسه من أنه بينما اعتبر هو « تحقيق العدالة » من الاختصاصات السياسية ، اعتبرها ابن خلدون من الاختصاصات الدينية .

ثانياً : أن الفصل بين الاختصاصات الدينية والسياسية والقول بأن إرئيس الدولة أو الخليفة في الاسلام اختصاصات دينية قد يوحي لا سيما للأجانب المتأثرين بالبابوية بأن الخليفة عند المسلمين له سلطة روحية أو أنه معصوم أو قديس أو أنه يغفر الذنوب أو يتلقى اعترافات المذنبين ، شأن البابا عندهم .

ثالثاً : أن هذا التقسيم الذي يضع حداً فاصلاً بين اختصاصات الخليفة الدينية واختصاصاته السياسية يتنافى في نظرنا مع روح الاسلام

= الخلافة « وفيه يقول « لما تبين أن حقيقة الأمر نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا نصاحب الشرع متصرف في الأمرين أما في الدين فبمقتضى التكليف الشرعية التي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها وأما سياسة الدنيا فبمقتضى رعايته لمصالحهم في العمران البشري وقد قدمنا أن هذا العمران ضروري للبشر وأن رعاية مصالحه كذلك ! ثلاً يفسد أن أهملت وقدمنا أن الملك وسطوته كاف في حصول هذه المصالح لهم ، إنما تكون أكمل إذا كانت بالأحكام الشرعية لأنه أعظم بهذه المصالح فقد صار الملك يندرج تحت الخلافة إذا كان اسلامياً ويكون من توابعها وقد ينفرد إذا كان في غير الملة وله على كل حالة مراتب خادمة ووظائف تابعة تتعين خطأ وتتوزع على رجال الدولة بوظائفهم فيقوم كل واحد بوظيفته حسبما يعينه الملك الذي تكون يده عالية ميثم بذلك أمره ويحسن قيامه بسلطانه ، وأما المنصب الخلفائي وإن كان الملك يندرج تحته بهذا الاعتبار الذي ذكرناه فتصرفه الديني يختص بخطط ومراتب لا تعرف الا للخلفاء الاسلاميين ونذكر الآن الخطط الدينية المختصة بالخلافة ونرجع الى الخطط الملائكية السلطانية » . ابن خلدون : المقدمة ، المرحع السابق ص ٢٤٢ — ٢٤٣ .

ومبادئه العامة ، فالاسلام كما هو معروف دين ودنيا ، لا تنفصل فيه الدنيا عن الدين كما هو الحال فى العالم المسيحى ونحن نخشى أن يتخذ مثل هذا التقسيم مبررا لفصل الدين عن الدنيا فى الاسلام وما يترتب على ذلك من آثار لعل أخطرها فى نظرنا هو انحسار تأثير الدين عن الحياة العامة والتوجيه فى دولة المسلمين •

والنتيجة التى ننتهى اليها من ذلك هى أن عبارة الماوردى العامة « حراسة الملة وسياسة الأمة » تظل فى نظرنا صالحة للإشارة الى اختصاصات رئيس الدولة الاسلامية فى جملتها دون حصر أو تحديد مسبق • ذلك أن هذا الحصر فضلا عن صعوبته يخشى أن يضع قييدا على الحكومات الاسلامية فيما لو رأت استمداد دساتيرها من الشريعة الاسلامية فمن المصلحة اذن ترك المسألة هكذا وبدون تحديد لكى تكون كل دولة فى سعة من أن تفرع فى هذه الاختصاصات وتنشئ اختصاصات جديدة على ضوء مصالحها وظروفها •

وحراسة الملة أو ما يعبر عنه أحيانا بحفظ الدين أو حفظ العقيدة له أهمية خاصة فى النظام الاسلامى لأن الدولة فى الاسلام لا تقوم على أساس عنصرى وعلى العصبية وانما تقوم وحدتها على عقيدة الهية • وهذا يتطلب من رئيس الدولة الاسلامية عملا على كل من المستوى الخارجى والداخلى •

فعلى المستوى الخارجى فان الخليفة مكلف بابلاغ هذه العقيدة أو هذه الدعوة الى الأمم كافة بكل الوسائل الودية مع تأمين حريتها بالوسائل الدفاعية •

وعلى المستوى الداخلى فان التزامه الأساسى هو تجلية هذه العقيدة وإزالة ما قد يعلق بها من رواسب ليست من جوهرها ، ثم تعميقها فى نفوس أفراد الأمة ومطابقة سلوكهم لقيمها وإشراكها فى قلوب الناشئة ، كل ذلك عن طريق التربية والقوة الحسنة (١٩٤) •

(١٩٤) محمد كامل باقوت : الشخصية الدولية فى القانون الدولى العام ، المرجع السابق ص ٤٧٢ — ٤٧٣ •

ولا ينبغي أن يفهم من ذلك أن الاختصاص بحفظ العقيدة هو اختصاص ديني محض • ذلك أن وحدة الأمة تقوم كما قدمنا على أساس هذه العقيدة •

ورئيس الدولة يلتزم بمقتضى قيادته السياسية للأمة بحماية وحدتها وحماية المقومات التى تقوم عليها هذه الوحدة وفى مقدمتها العقيدة •

وسياسية الأمة «يمكن أن تشمل على سبيل المثال — لا الحصر — المحافظة على الأمن والنظام العام فى الدولة ، والدفاع عنها فى مواجهة أعدائها • والإشراف على إقامة العدل بين الناس وإدارة الدولة من الناحية المالية ، وتعيين الموظفين • الخ ، وهذه الأمثلة بطبيعة الحال لا تستغرق كل اختصاصات الخليفة إذ أن له أن يتخذ من الاجراءات ما يراه كفيلا بتحقيق مصلحة الأمة •

● سلطة الخليفة مقيدة :

الأمر الذى لا شك فيه أن سلطة الخليفة ليست مطلقة ، وإنما هى سلطة مقيدة بقيدين هامين :

الأول : ألا يخالف نصا صريحا ورد فى القرآن أو السنة ، وأن يكون الاجراء الذى يتخذه متفقاً — فضلا عن ذلك — مع روح الشريعة ومقاصدها •

الثانى : ألا يخالف ما اتفقت عليه الأمة الاسلامية أو يخرج على ارادتها •

وأساس ذلك أن الخليفة نائب عن الأمة ، منها يستمد سلطانه ، ويرجع إليها فى تحديد هذا السلطان ومداه ، فالأمة تستطيع فى كل وقت أن توسع من هذا السلطان وأن تضيق منه أو تقيد به بقيود كلما رأت فى ذلك مصلحة أو ضمانا لحسن القيام على أمر الله ومصلحة الأمة •

وجمهور الفقهاء من أهل السنة ييسلمون بهذا الرأي^(١٩٥) ويسلم به كذلك المنصفون من المستشرقين^(١٩٦) .

خلاصة الباب

والنتيجة التى ينتهى اليها هذا الباب هى أن للنظام القانونى الاسلامى نظريته الخاصة فى سلطة الدولة أو السلطة العامة .
وطبقا لهذه النظرية فان للسلطة العامة أساسها القانونى أو الشرعى ، وهو ليس أساساً خيالياً أو مفترضا ، وانما هو أساس واقعى مستمد من نصوص الدستور الأعلى فى هذا النظام الذى قرر حق الأمر بالنص الدستورى الآمر ، « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون »(*) . ثم قرر صفة الالتزام لقرارات تلك الجماعة بالنص الدستورى الثانى وهو قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »(**) .

وهذا النص هو الذى فرض على الأمة واجب الطاعة لهذه الجماعة . وبذلك يكتمل وجود السلطة العامة .

(١٩٥) محمد بخيت المطيعى : حقيقة الاسلام واصول الحكم ، المرجع السابق ص ٥ ، عبد المتعال الصعیدی : السياسة الاسلامية فى عهد الخلفاء الراشدين . المرجع السابق ص ٢٦ — ٢٧ ، عبد العزيز المراغى : نظم الحكم كما يراه المسلمون (مقال منشور بمجلة رسالة الاسلام السنة الثانية العدد الرابع — ص ٣٧٩ — ٣٨٦) .

(١٩٦) ميليو Millot : مقدمة لدراسة الشريعة الاسلامية — المرجع السابق ص ٥ ، فبعد أن أورد نص خطبة أبى بكر اثر توليه الخلافة والتى توجه بها الى المسلمين قائلا « وليت عليكم ولست بخيركم فان أحسنت فأعينونى وان أسأت فقومونى » علق عليها بقوله « فابو بكر لم يعتبر نفسه اذن حاكما مطلقا ، ولا محتكرا وحده لحق تفسير الكتاب المقدس ، ولم يدع لنفسه اية قداسة ، ولا اية صلة بالسماء ، وانما كان يعتبر نفسه فردا كبقية افراد الجماعة ، أو مجرد نائب أو وكيل عن الأمة التى اعترف لها — مقدما — بالحق فى تقديده » .

(**) النساء : ٥٩ .

(*) آل عمران : ١٠٤ .

ثم بينا أن هذه السلطة العامة هي أساسا للأمة ، ولكن ينوب عنها في مباشرتها أهل الحل والعقد نواب الأمة • ولأن هذه النيابة مصدرها النصوص ذاتها فلقد انتهينا الى انها نيابة قانونية ، وأن الشريعة الإسلامية قد سبقت كل الشرائع في العالم في تقريرها لفكرة النيابة القانونية •

وفي بيان مضمون السلطة العامة هذه رأينا أنها تنقسم الى سطتين فرعيتين : سلطة التشريع وسلطة التنفيذ •

أما عن سلطة التشريع فلقد أوضحنا أن الأمة لها سلطة تشريعية فيما ليس فيه نص من قرآن وسنة • لكن هذه السلطة ليست مطلقة اذ يحدها هذا القيد الدستوري المستمد من النصوص الوحيية •

والنتيجة التي تترتب على ذلك هي أن الأمة لا تملك التشريع بما يخالف هذه النصوص • وبعد ذلك أوضحنا أن الذي ينوب عن الأمة في سلطتها التشريعية هم أهل الحل والعقد بصفة عامة وليس المجتهدون بصفة خاصة كما يقرر ذلك جانب من الفقه •

وأما عن سلطة التنفيذ ، فلقد بينا أن النظرية الإسلامية قد استحدثت فكرة الخلافة وأن على رأس الخلافة يوجد الخليفة الذي يقابل رئيس الدولة • وهذا الخليفة هو مستودع السلطة التنفيذية كلها ، يعاونه فيها الوزراء حكام الأقاليم وقواد الجيوش وجباة المال • أما عن كيفية توليه الخلافة فلقد انتهينا الى أن الأمة هي التي تختاره بالانتخاب الحر الذي يقوم به نوابها أهل الحل والعقد ، واستبعدنا في ذلك الطرق الأخرى التي ذهب اليها بعض الفقه وأهمها القوة والنص وتولية العهد •

وعن سلطة الخليفة فقد استبعدنا ما ذهب اليه بعض المستشرقين من أنه حاكم مطلق ليس لرعاياه تجاهه أية حقوق • ورأينا أن لهذا الخليفة اختصاصات محددة لا يستطيع أن يتجاوزها وأن سلطته مقيدة بقيدتين أساسيين :

اولهما : النصوص الوحيية من قرآن وسنة والتي تعد بمثابة النصوص
الدستورية التي لا يملك هو أو غيره الخروج عليها •
وثانيهما : ارادة الأمة التي اختارته والتي منها يستمد سلطته ،
والتي تملك أن توسع في اختصاصاته أو تضيق منها كما تملك عزله ان
حاد عن الطريق السوى •

والخلاصة اذن بالنسبة للأساس الذي تقوم عليه السلطة العامة ،
أنه أساس واقعي مستمد من نصوص فعلية من الكتاب الكريم دستور
المسلمين الأساسى ، وبالنسبة لضمون هذه السلطة فلقد تبين لنا أنها سلطة
مقيدة سواء أكان ذلك فيما يتعلق بالتشريع أو التنفيذ •

فهل ذلك ما تقدمه نظرية السيادة فى أساسها وفى مضمونها ؟
ذلك ما سوف يكشف عنه الباب التالى الذى سوف نخصصه للمقارنة
بين النظريتين •

* * *