النظم الإسلامية

تمهيد:

تتناول هذه المطبوعة الجامعية دراسة مادة "النظم الإسلامية" وهي في تقديرنا الشخصي من المواد الدراسية الهامة نظراً لأن طالب العلوم الشرعية لا يلم بمنهج الإسلام للحياة في ميادينها المختلفة ما لم يلم بدراسة كل نظام من أنظمة الإسلام ويعرف تفاصيل أحكامه، وآثاره وثماره ومقاصده، مستقلاً ومتكاملاً مع النظم الأخرى.

لذلك كان المقصود في هذه الدراسة تناول وبيان أنظمة الإسلام، الواحد تلو الآخر ببيان الأحكام الواردة في النصوص الشرعية وما بني عليها من اجتهاد سائغ بأسلوب وسط بعيد عن الإيجاز المخل، أو الإسهاب الممل وبالقدر الذي يعطي فكرة أساسية وضرورية لطالب الشرعيات عن تنظيم الإسلام للحياة بوجه عام. ونظراً لسعة موضوع وكثرة النظم الإسلامية اخترنا منها ما يفي بالغرض ويعطي صورة حقيقية عن أنظمة الإسلام، فكان التركيز على النظام السياسي على اعتبار أن السلطة أو الخلافة هي أم المسائل السياسية ورأس الظواهر الاجتماعية وعليها تقوم سائر العقود الأخرى. ثم الوزارة باعتبارها جزء مهم في السلطة التنفيذية والجهاز الإداري، ثم النظام القضائي. وأخيراً النظام المالي.

المبحث الأول : تعريف النظم الإسلامية وبداية التأليف فيها

إن كلمة النظم جمع "نظام" تدل على كل شيء يراعى فيه الترتيب والانسجام والارتباط، فهي بهذا تشبه العقد من حيث انتظام أحجاره بعضها مع بعض، ونظم أية دولة تتكوّن من مجموعات القوانين والمبادئ والنظريات والتقاليد والأعراف التي تنهض عليها حياة هذه الدولة وعلاقات الناس فيها. ومن هذه النظم: النظام السياسي، والنظام القضائي، والنظام الإداري والنظام المالي، وإذا أردنا التوسع تحدثنا عن النظام العقدي والنظام التربوي والنظام الاجتماعي والنظام العقابي وكل ما يعنى بحياة الشعوب وتراثها الفكري والديني والتعليمي والثقافي والحضاري العام.

ثم إن موضوع النظم الإسلامية موضوع شائك وحساس، لم يتصد لبحثه بشكل موحد وشامل إلا القليل من الفقهاء والمؤرخين، أما بحثه بهذا العنوان بالذّات فلا نجد في كتب الأقدمين مؤلفاً يذكر مع ماله من أهمية وخطورة، فالأقدمون من الفقهاء وغيرهم كتبوا في موضوعات النظم الإسلامية مؤلفات عديدة وقيّمة، فألفوا في النظام السياسي والنظام القضائي والنظام الإداري والمالي وغيرها من النظم. فإذا كان العنوان جديد ومعاصر فهو قديم من حيث الموضوعات المكونة له، فقد بحث في مسائل النظم وأحكامها بعض من الفقهاء الأقدمين بحثاً مستفيضاً، ويعتبر أبو الحسن الماوردي(450هـ/1058م) من خلال كتابه "الأحكام السلطانية" في طليعة الذين كتبوا في النظم الإسلامية. هذا إلى جانب كوكبة أخرى من فقهاء وغيرهم ممن كتب في النظم من أمثال ابن طباطبا أو ابن الطِّقْطِقِي الذي ألف كتاب "الفخري في الآداب السلطانية" والذي امتاز بسهولة أسلوبه وإمتاع عبارته، وممن كتب في النظم الإسلامية أيضاً ابن خلدون (808هـ/1406م) صاحب المقدمة.

إلى جانب هؤلاء هناك طائفة من الفقهاء والمؤرخين تناولوا ناحية خاصة من نواحي هذه النظم مثل الكندي(350هـ/961م) وابن حجر العسقلاني(853هـ/1440م) اللذين ألفا في القضاء والولاة، ومثل الجهيشاري(331هـ/942م) والهلال الصابي(448هـ/1056م) وابن منحب الصيرفي(542هـ/1147م) الذين ألفوا بشكل متميز عن الوزراء والكتاب، ومثل أبي يوسف(192هـ/807م) وأبي عبيد بن سلام(224هـ/839م) وقدامة بن جعفر(337هـ) الذين كتبوا في النظم المالية وغير هؤلاء كثير.

المبحث الثاني: خصائص النظم الإسلامية

للنظم الإسلامية خصائص ومميزات تستقل بها عن سائر النظم الوضعية، ويمكن الإشارة إليها في النقاط المختصرة التالية، فمن خصائص هذه النظم أنها:

1.شمول أنظمة الإسلام لكافة جوانب الحياة

تشمل كافة جوانب الحياة، فلا يمكن أن توجد قضية تخص الفرد أو الجماعة أو الدولة أو المجتمع الدولي إلا وللتشريع الإسلامي فيها نصاً أو اجتهاداً، فالشرع له حكم في كل مسائل الحياة، ولا يمكن أن تخرج عن ذلك مسألة واحدة على الإطلاق إلا ونجد لها حكماً ينظمها في التشريع الإسلامي.

2.التكامل بين أنظمة الإسلام

فهي متكاملة يكمّل بعضها بعضاً، ويمهّد بعضها لحسن تطبيق البعض الآخر، وأساس ذلك أن الأحكام الشرعية التي تكوّن أنظمة الإسلام المتنوعة مشرعة من قبل مشرّع واحد عليم حكيم هو الله عز وجل.ومنطلقة من فلسفة الإسلام الكلية ونظرته الشاملة للكون والحياة والإنسان، ومتعلّقة بمصالح الإنسان في الدارين بخلاف التشريعات البشرية والوضعية عموماً الصادرة عن نظرة بشرية محدودة العلم ومقتصرة على تعامل الإنسان مع الحياة الدنيا المادية فقط.

3. الصفة الدينية لأنظمة الإسلام

إن أنظمة الإسلام قائمة على أساس من هداية الله تعالى وعلى الإقرار بحاجة الإنسان والعقل البشري إلى هذه الهداية، فهي مؤسسة على الوحي الإلهي كتاباً وسنةً، منها تستمد أحكامها وعليهما تشيد بنيانها، وفي هذا أعظم الضمانات لكمالها وخلوها من النقائص والأخطاء كالظلم والهوى والمحاباة والنسيان والباطل من جهة، ويضمن لها قوّة الإلزام وحسن الالتزام من جهة أخرى. قال تعالى في وصف شريعته ﴿ **صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون**﴾[البقرة:138] وقال في نفي الخطأ والنسيان عن شريعته﴿ **إنه لا يضل ربي ولا ينسى**﴾ [طه:52] وقال في نفي الظلم وتحقيق العدل في تشريعاته ﴿ **إن الله يأمر بالعدل والاحسان** ﴾ [النحل:90].

4. الأصالة والاستقلال

تتميز أنظمة الإسلام بخصيصة الأصالة والاستقلال، فهي أصيلة ومستقلة أي أنها قائمة بذاتها في نشأتها وفي تطورها، وأنها ليست مستقاة من مصادر غير الإسلام نفسه، كما أنها غير مستوردة أو مقتبسة من أنظمة بشرية قديمة أو حديثة ولا تحتاج إلى شيء من ذلك، نظراً لاكتفائها بذاتها وتطورها وفقاً لقواعدها الخاصة بها. يقول تعالى عن القرآن كمصدر رئيس لأنظمة الإسلام ﴿ **تنزيل من حكيم حميد**﴾ [فصلت:42] وقال عز وجل عن الرسولﷺ وسنته كمصدر ثان من مصادر التشريع الأساسية ﴿ **وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى**﴾ [النجم:3].

5. مرونة أنظمة الإسلام

ونقصد بالمرونة قابلية التشريع للتطوّر ومواكبة المصالح المتجددة والنماء المستمر بما يتلاءم وحاجات المجتمع وتحقيق المصالح المشروعة لكل زمان ومكان وهذه خصيصة من خصائص الفروع الفقهية لأنظمة الإسلام. إن أنظمة الإسلام –عدا نظام العقيدة والعبادات والأخلاق– والتي شرّعت أصلاً لتنظيم مصالح الناس وأحوالهم تتكوّن من أصول وفروع، أما الأصول أو المبادئ الكلية فثابتة مثلها مثل السياج الذي يحمي من التردي والسقوط وفيه الأنوار التي تهدي السبيل وتنير الطريق القويم، وأما الفروع فمتطوّرة متغيرة بحسب المصالح والحاجات ولكن في إطار تلك الأصول الثابتة. فبناءً على الوضع التشريعي في الإسلام الذي يقضي بجواز الاجتهاد في تفهم المراد من النصوص من جهة، ومن جهة أخرى الاجتهاد لاستنباط الأحكام الشرعية للوقائع المتجددة عبر الزمان والمكان استجابة لمصالح الناس المتجددة، جاءت أنظمة الإسلام مرنة مرونة عظيمة بحيث تكون قادرة على معالجة أوضاع المجتمع وشؤون الناس ومدهم بمختلف الحلول للوقائع المتجددة بما يحقق المصالح المشروعة ويدفع المضار المحققة، وبما يتلاءم مع تطورها.

وعلى هذا الأساس نجد عدداً معتبراً من القواعد الفقهية والأصولية تقرر هذه الخاصية وتكرّس هذا المبدأ من ذلك: مبدأ جواز تغير الأحكام الاجتهادية بتغير الزمان، وجواز تعدد الرأي في المسألة الواحدة، وغيرها من المبادئ والقواعد التي تبيّن أن الأحكام الاجتهادية لا تجمد أمام تطوّر الزمن وتغير المصالح والأحوال بل إن الأحكام المبنية على المصالح والأعراف تتغير تبعاً لتغيّر ما بنيت عليه من مصلحة أو عرف.

6. المثالية والواقعية لأنظمة الإسلام

تجمع أنظمة الإسلام بين أمرين، فهي تستهدف المثالية ولكنها وفي ذات الوقت تراعي الواقع الإنساني، فعلى هذا النسق جرت كل تشريعات الإسلام في كل أنظمة الحياة سواء في العبادات أو المعاملات. ثم إن نظم الإسلام وهي تستهدف مبدأ المثالية بدعوة الفرد والجماعة لبلوغها، وهي تضع السُّلَّم الذي يرتقي فيه الفرد والجماعة للوصول إلى هذه المثالية الممكنة، لا تغفل عن طبيعة الإنسان وواقعه ومقدار استعداده، وتفاوت الأفراد في ملكاتهم وهمتهم ونشاطهم، لذلك وضعت حداً أعلى أو مستوى أعلى تظهر فيه المثالية وبوأت الناس منازلهم من الأجر والثواب على قدر ارتقائهم باتجاهه في السلَّم الموصل إليه وقبلت من الإنسان ما يتيّسر منه من صعود في هذا السلم باتجاه المثالية مراعية لواقعه كبشر، يصيب ويخطئ، ينشط ويضعف، يتسامى ويهبط.

تتميّز كذلك هذه المثالية في صورتها السامية بأنها معتدلة التكاليف، ممكنة التطبيق، بعيدة عن الخيال، تدخل ضمن استطاعة الإنسان وضمن قدرته ومن غير حرج ولا مشقة، وليس فيها رهبانية و لا منع من التمتع بالطيبات، وليس فيها تكليف إلا بما مقدور، كما أن أعلى صورة لهذه المثالية المتوخاة في أنظمة الإسلام على صعيد التطبيق بالنسبة للفرد تمثلت في شخص النبي الكريم ﷺ الذي وصفه ربه عز وجل بقوله:﴿ **وإنك لعلى خلق عظيم**﴾ [القلم:4]، وأمر كل فرد أن يقتدي به في اتجاه تلك المثالية بقوله تعالى: ﴿ **لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة** ﴾ [الأحزاب:21]. وتمثلت بالنسبة للمجتمع في ذلك المجتمع وتلك الأمة التي أقامها وأنشئها النبي ﷺ وقادها باتجاه المثال العالي والنموذج الرفيع.

7. توافق أنظمة الإسلام مع الفطرة

لا شك أن الإسلام دين الفطرة، وأنظمته جميعاً بدون استثناء متوافقة مع الفطرة الإنسانية، ملائمة لها، لا تصادمها ولا تستأصلها، بل تراعيها وترضيها بالقدر الذي يحقّق السعادة الإنسانية. والمقصود بالفطرة هي تلك الرغبات والميول والغرائز والحاجات الروحية والعقلية والجسدية التي لا قيام لحياة إنسانية سوية بدون إرضائها والتوافق معها. فبدون الاستجابة لنداء الفطرة والتوافق معها إلى الحد المرضي والمعقول

يكون النظام قهريًّا أو قسريًّا لا يمكن العيش معه أو في ظلّه بصورة طبيعية وينتج عنه الشقاء والبؤس للنفس الإنسانية ما لا قبل لها باحتماله. كما أن الاستجابة المطلقة لنوازع الفطرة بدون قيود معقولة ولا ضوابط شرعية منظمة لها تفضي إلى الضرر بالنفس وبالجماعة. فلا بد من موازنة بين إقرار نداءات الفطرة وبين القيود المشذبة والمهذبة، وهذا كله يحتاج إلى معرفة ودراية بالنفس البشرية تامة وشاملة، بجوهرها وماهيتها وطاقاتها وملكاتها، بأعماق النفس وما تنطوي عليه من نوازع، بالخصائص الجوهرية لكل إنسان بذاته. ومعلوم أن هذا العلم لا يتأتى ولن يكون إلا ممن خلق هذه النفس ووضع لها المنهج القويم الذي تسير على هداه. قال تعالى في هذا الشأن ﴿ **ألا يعلم من خلق وهو اللّطيف الخبير**﴾ [ق:16] وقال تعالى ﴿ **ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد**﴾ [الملك:14].

8. ارتباط أنظمة الإسلام بتحقيق المصالح الإنسانية

تهدف أنظمة الإسلام تحقيق مصالح الإنسان الدنيوية والأخروية، وتربط بين هذه المصالح ربطاً وثيقاً حتميًّا لا انفصام معه، ومضمون المصلحة في نظر الشارع جلب المنافع ودفع المضار للفرد وللجماعة وفي حدود رعاية مقاصد الشريعة. يقول عز الدين بن عبد السلام: « إن الشريعة كلها مصالح، إما درء مفاسد أو جلب مصالح »[1] ويقول محمد بن الحسن الشيباني: « إن أحكام المعاملات – وهي تكوّن معظم أنظمة الإسلام– تدور مع المصلحة وجوداً وعدماً »[2]، بل إن الكيان القانوني للشريعة بأكملها مبني على هذه القاعدة، إذ أن « مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه »[3]. ومن النصوص الدالة على ارتباط أنظمة الإسلام بالمصلحة ارتباطاً حتميًّا قوله تعالى: ﴿ **ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها** ﴾[الأعراف:56]، وقوله تعالى: ﴿ **وما كان الله**

(1) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**. جـ1ص9. وانظر الشاطبي، **الموافقات**. جـ2ص6 وص37.

(2) انظر محمد سلام مذكور، **مدخل إلى الفقه الإسلامي**. ص101.

(3) ابن القيم، **إعلام الموقعين**. جـ3ص1.

ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون﴾ [هود:117]. هذا إلى جانب نصوص كثيرة في الكتاب والسنة تأمر بتحقيق المصالح وتدعو إلى العمل الصالح وتذم المفسدة بأنواعها وتنعى على المفسدة والمفسدين وتتوعدهم بعقوبات في الدنيا والآخرة. ثم إن الشارع الحكيم وكقاعدة عامة عللّ النصوص الشرعية بجلب المصالح ودرء المفاسد، مما يدل على أن من مقاصد الشرع في هذه النصوص وغيرها هو تحقيق المصلحة: فمثلا بيّن الص القرآني أن القصد من القصاص هو تحقيق مصلحة الحياة لقوله تعالى:﴿ **ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب**﴾ [البقرة:179]. وبيّن في النص الخاص بإعداد القوّة أن القصد منه تحقيق مصلحة "إرهاب العدو" حماية للمسلمين، قال تعالى: ﴿ **وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوّكم**﴾ [الأنفال:60]. وبيّن في النص الخاص بالخمر والميسر، أن القصد منه دفع مفسدة "العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة"، فقال تعالى﴿ **إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون**﴾ [المائدة:91]. وبيّن في النص المتعلق بحرمة مباشرة الزوجة أثناء الحيض، بأنه شرّع لدفع مفسدة "الأذى"، قال تعالى﴿ **ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن**﴾ [البقرة:222].

ومن وجه آخر يؤكد القرآن أن الهدف من رسالة النبي محمد ﷺ هو الرحمة بالناس بما فيها جلب المنافع ودفع المضار عنهم، قال تعالى﴿ **وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين**﴾ [الأنبياء:109]، فهذا تعليل للغرض من الرسالة وبيان لهدفها المتمثل في تحقيق المصالح الدنيوية والأخروية بشكل أكيد وحتمي عن طريق الإسلام وأنظمته.

9. ابتناء أنظمة الإسلام على ثنائية الجزاء

إن ثنائية الجزاء بمعنى وجود جزاء دنيوي وآخر أخروي على مخالفة قوانين الشريعة التي تدخل في بناء أنظمة الإسلام للحياة هي ميزة تنفرد بها تشريعات الإسلام وأنظمته دون غيرها بسبب مصدرها التشريعي الإلهي. وهي ميزة غير متوفرة للقوانين الوضعية والأنظمة البشرية، فلا يمكن البتة لواضعيها أن يعدوا أو

يواعدوا الناس بجزاء في الآخرة لأنهم لا يملكون من أمر الآخرة شيئاً، حيث الأمر لله وحده والسلطان له وحده، فلا اعتبار لأي سلطة كانت في الدنيا، قال تعالى واصفاً حال الإنسان في الآخرة سواء كان سلطاناً أو غير سلطان: ﴿ **هلك عني سلطانية**﴾ [الحاقة:29]، وقال أيضاً عز وجل: ﴿ **الملك يومئذ لله**﴾ [الحج:56].

إن اقتصار الأنظمة البشرية على ترتيب الجزاء الدنيوي –هذا إن وقع– على مخالفة القوانين مرده القصور البشري ذاته والعجز إلى جانب آفات أخرى تحول في الغالب الأعم من توقيع العقوبة الدنيوية أصلاً كالمحاباة والرهبة من السلطان وتحقيق المآرب والأغراض الدنيئة والحقيرة. أما في أنظمة الإسلام ومنها النظام العقابي ذاته فكلا الجزائين يسريان على كل مخالفة لقوانين الشريعة وأنظمتها لا نها تشكل إلى جانب المفاسد الاجتماعية كالاعتداء على حقوق الناس وإلحاق الأذى بهم، معصية من المعاصي. ففي الجانب الجزائي مثلاً نجد جزائين اثنين على كل معصية سواء كانت من جرائم الحدود أو جرائم القصاص أو جرائم التعزير، وسواء تعلّق الأمر بأشد الجرائم ضرراً وأكثرها أذى للمجتمع كقطع الطريق والقتل والقذف والزنا والسرقة أو تعلق الأمر بأبسطها كالهمز واللمز وسائر أنواع الشر ولو كان مثقال ذرة. وكذلك الأمر في الجانب المدني و الجانب الأخلاقي.

إن لهذه الميزة العظيمة الحكيمة آثاراً كبيرة وفوائد جليلة منها صلاح المجتمع واستقراره وزجر الإنسان عن الإفساد وارتكاب الجرائم الجنائية والمخالفات المدنية والأخلاقية، وكذلك فإن القواعد القانونية المتضمنة لجزائين اثنين تكون أكثر هيمنة في تطويع الأفراد ودفعهم للالتزام بالأحكام الإسلامية وعدم مخالفتها وتطبيقها تلقائيًّا على النفوس. وكذلك أدعى إلى الالتزام الكامل والطاعة الاختيارية وتعاطي الحقوق بصورة تلقائية، وعندها فقط يسود القانون ويستقر النظام، وهذا أمرٌ متعذرٌ في ظل الأنظمة البشرية.

10. صفة العموم في أنظمة الإسلام

إن أنظمة الإسلام من حيث أصولها وقواعدها الأساسية عامة من حيث الزمان ومن حيث المكان، فمن حيث الزمان فالشريعة جاءت للزمان كله من حين اكتمل التشريع إلى قيام الساعة، فعمومها الزماني معناه أنها ليست مشرّعة لزمن خاص دون غيره، ومن حيث المكان فإن الإسلام بأنظمته المختلفة جاء

للناس كافة، فهو دعوة عالمية لأنه يتضمن هداية الوحي الرباني لأهل الأرض جميعاً لا لجنس دون آخر ولا لبقعة من الأرض دون أخرى، قال تعالى﴿ **قل يأيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً**﴾ [الأعراف:158] وقال تبارك وتعالى﴿ **وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً**﴾ [سبأ:28]. وأساسها عمومها الزماني والمكاني أن رسالة الإسلام مشرعة من قبل الله تعالى العالم بغيب الماضي والحاضر والمستقبل، لا يغيب عن علمه شيء بما في ذلك تبدل الزمان وتغير الأحوال، قال تعالى﴿ **عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين**﴾ [سبأ:3]. ومن فوائد هذه الميزة أن تشريعات الإسلام الثابتة والمتعلقة بالنظم لا تقبل الإبطال أو النسخ أو التبديل لأنها شرّعت بمستوى من الكمال لا يتخلّف عن الوفاء بحاجات البشرية مهما تقدمت وتطورت في أحوالها وشؤون حياتها، بل تبقى مبادئ الرسالة الإسلامية وتشريعاتها الكلية وأصولها العامة أعلى من مستوى حال البشرية في كل زمان ومكان، قال تعالى واصفاً شريعته بالتمام والكمال الذي لا يتطرق له العجز والنقصان مطلقاً:﴿ **اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً**﴾ [المائدة:3].

وبعد هذا البيان الموجز لخصائص أنظمة الإسلام والتشريعات[1] المتعلقة بها نتناول أمثلة رئيسة عن نظم الإسلام، ونخص بالذكر النظام السياسي، والنظام القضائي، والنظام الإداري، والنظام المالي.

النظام السياسي أو نظام الخلافة الإسلامية

الحديث عن النظام السياسي الإسلامي يشمل النظرية السياسية للإسلام أي قواعد الحكم في الإسلام ومفهوم الدولة وواجباتها، وأسس الحكم، وسياسة الدولة الداخلية والخارجية، وخصائص الحكم

(1) انظر فتحي الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**. وعمر سليمان الأشقر، **خصائص الشريعة الإسلامية**. ويوسف القرضاوي، **خصائص الشريعة الإسلامية**.

الإسلامي، وقد يضم البعض ما يتعلّق بالدولة وأجهزتها بشكل عام، وما يتعلّق بالقواعد السياسية التي يحددها الإسلام في علاقات الدولة الإسلامية بغيرها من الدول والأمم، وبوظيفتها الأولى في تطبيق الإسلام وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالمين.

المبحث الأول : مكانة السياسة في التشريع الإسلامي

وكمقدمة عامة نقول إن الإسلام اعتنى بالسياسة ونظامها بمعنى تدبير شؤون الأمة ورعاية مصالحها لا بمعنى الختل والتضليل والخداع والمدارة والمناورة وغيرها من الأساليب والخطط والقواعد السياسية التي تعتمدها كثير من الدول التي تقوم نُظُمها على الفلسفات المادية والقوانين البشرية الوضعية. فموضوع السياسة في الإسلام يقوم على تدبير الأمة وتصريف أمورها على الوجه الأصلح الذي جاءت به الرسالة وبيّنت أحكامه الشريعة، يقول ابن القيم موضحاً:« قال الشافعي: لا سياسة إلاّ ما وافق الشرع، فقال ابن عقيل: السياسة: ما كان فعلاً يكون النّاس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد و إن لم يضعه الرسول و لا نزل به وحيٌ، فإن أردت بقولك: إلاّ ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به الشرع: فصحيح، وإن أردت: لا سياسة إلاّ ما نطق به الشرع، فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجحده عالم بالسنن. ولو لم يكن إلا تحرق عثمان المصاحف، فإنه كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة، وتحريق علي الزنادقة في الأخاديد... ونفي عمر بن الخطاب لنصر بن حجاج ».[1] وقال ابن نجيم الحنفي (970هـ) عن السياسة: « هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها و إن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي ».[2] وعرّفها عبد الله بن محمد ابن فودي المالكي بأنها: « رعي مصالح العباد ودرء المفاسد بالكشف عن المظالم بآداب تبين الحق كالحكم بالقرائن من غير إقرار ولا بيّنة، وأخذ أهل الشر بالتهم وبتهديد الخصم ».[3] وفي ما يشبه التعريف، قال البجيرمي الشافعي بأنها: « إصلاح أمور الرعية وتدبير أمورهم ».[1] ويقترب من هذا قول الغزالي الشافعي بأنها: « استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة ».[2] وعرف ابن خلدون(732-808 هـ) السياسة بقوله:« هي

---

(1) ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**. تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، ب.ت، ص 17. والتعريف لابن عقيل ذكره في " فنونه" وجاء في الحوار الذي دار بينه وبين شافعي وسجله ابن القيم في طرقه.

(2) ابن نجيم: **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**. بيروت، دار الكتاب الإسلامي ط2 بالأوفست،76/5. وابن نجيم ينقل عن المقريزي في خططه المعنى اللّغوي للسياسة وما انتهى إليه اصطلاحاً. وقد علّق خاتم محققي الحنفية ابن عابدين في حاشيته على البحر الرائق المسماة " **منحة الخالق على البحر الرائق**" وهذا أشهر وأدق وأشمل ما عند الحنفية.

(3) ابن فودي، **ضياء السياسات وفتاوى النوازل مما هو من فروع الدين من المسائل**. تحقيق محمد كاني، الزهراء للإعلام العربي، ط1، 1988م، ص75.

(1) سليمان بن عمر البجيرمي، **التجريد لنفع العبيد أو حاشية البجيرمي**. طبعة مصطفى بابي الحلبي،1950م. ص 178.

(2) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**. طبع الهند كلكته، 1862. جـ1ص655.

أحكام الملك المندرجة في الأحكام الشرعية، والتي يحمل عليها أهل الاجتماع على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية ».[3] ولا يبتعد عن هذا المقريزي حيث يقول: « السياسة هي القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال »[4].

والمصالح المرسلة هي كل مصلحة لم يرد فيها عن الشرع دليل باعتبارها أو إلغائها، ولكن لها ارتباط بأمور الناس وحياتهم ومعاشهم، فلا بد من اعتبارها واستنباط الحكم على أساسها مثل تسجيل بيع الأراضي في دائرة حكومية أو مثل تسجيل الرهن عند كاتب العدل، أو تسجيل عقد الزواج في المحكمة، حتى لا يفضي عدم التسجيل إلى النزاع والخصومة وضياع الحقوق.

المبحث الثاني : النظرية السياسية الإسلامية وأهم عناصرها

ذهب بعض الباحثين إلى إنكار أن تكون للإسلام نظرية سياسية مع تسليمهم بإطلاق اسم النظرية على كثير من القواعد الكلية التي تنتظم جزئيات متعددة، كنظرية الملكية، ونظرية العرف وغيرها من النظريات. ولا شك ولا جدال في أن للسلام نظرية سياسية هي جزء من نظام الإسلام الإسلامي، ونعني بها مجموعة القواعد السياسية العامة التي تلتزم بها الدولة في سياسة الأمور الخارجية والداخلية للدولة والأمة معاً، وهي قواعد نظام الحكم الإسلامي. أما عن عناصرها فيمكن حصرها في خمسة أمور: الرسالة، والقيم العليا، والإمامة، والاستقلال لا التبعية، والحرية السياسية.

أما عنصر الرسالة، فالمعلوم أن الإسلام رسالة عالمية إنسانية شاملة، ودعوة خير للبشرية جمعاء ﴿ **وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً**﴾ [سبأ:28]، وهو ليس ديناً روحيًّا فحسب ولا منفصلاً عن الحياة، بل هو دين العقيدة والشريعة، وهي الرسالة التي جاءت بالمعطيات التي تميّزه عن سائر النظم، موفقاً بين الناحية العقيدية والخلقية والمادية والإنسانية. وحمل رسالة الإسلام أساس في النظرية السياسية في الإسلام، لأن الدولة ينبغي أن يكون لها غاية وهدف، وأهم هدف هو تحقيق الرسالة الإسلامية بالتطبيق في الداخل، والنشر بكل وسائل الدعوة في الخارج، قال تعالى:﴿ **وأن احكم بينهم بما أنزل الله**﴾ [المائدة:49]، كما أن الرسالة تعتمد على الإيمان بكل مكوناته وتتميّز بالعموم والخلود والكمال وأنها خاتمة رسالات الأنبياء

(3) ابن خلدون، **المقدمة**. ص303.

(4) المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار** أو المشهور **بخطط المقريزي**. القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، تصوير بالأفست،ب،ت،جـ2ص220.

والمرسلين. ودولة الرسول ص تطبيق جيّد لمعاني الرسالة وحقائقها وأحكامها فقد دعا النبي ص من آمن به ومن جاوره وعايشه من عرب ويهود ونصارى إلى الالتزام بهذه الرسالة، كما دعا الدولتين الكبيرتين للروم والفرس إلى الإيمان بالرسالة، كما أرسل إلى النجاشي ملك الحبشة وإلى المقوقس عظيم القبط وإلى الأمراء المجاورين.

أما عن القيم العليا الثابتة التي تقوم عليها النظرية السياسية والتي لا تتغير ولا تتبدّل، فقد وضحها القرآن الكريم بأن جعل أعلاها إرضاء الله تبارك وتعالى. يتبع هذه القيمة العليا الصدق والأمانة والوفاء والطمأنينة وألمن والتحرر من الخوف والاستقرار والحرص على الموال والأولاد والعرض، وتوفير المأكل والمشرب والملبس والمأوى و كل متطلبات الحياة الكريمة الطيبة، وحرية الكلمة. ويضاف إلى هذه القيم العليا الثابتة الواجب الالتزام بها من الدولة والأفراد والمجتمع، اتخاذ المعايير التي تقاس بها الأعمال، وتوزن بها الأشياء، وينظر من زاويتها إلى العلاقات بين الدولة والأفراد والمجتمع[1]. إن الملاحظ على جميع الدول التي تدع مثل هذه القيم جانباً وتتبع أهواء الناس وتجعل من مطالبهم المادية وحدها هي المصلحة وهي المقياس، تضطرب أجهزتها السياسية وتعمها الفوضى ويشتد فيها البأس بين أفراد المجتمع.

الإمامة وهي العنصر الثالث التي تقوم عليها النظرية السياسية باعتبارها من أمور الدين التي لا يجوز التساهل فيها أو التخلي عنها، لأن الإمامة– كما سيأتي بيانه– رياسة في الدين والدنيا، وتعني السلطة العليا التي تتولى سياسة أمور الناس الدينية والدنيوية على حد سواء، جاء في القرآن الكريم ما يؤكد ضرورة الحكم فقال تعالى:﴿ **ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**﴾[المائدة:44] وقال:﴿ **وأن احكم بينهم بما أنزل الله**﴾ [المائدة:49]. وقال النبي ﷺ في بيان أهمية الحكم ومكانته وخطورة تركه [لا يحل لمسلم أن يبيت ليلتين من غير بيعة لإمام]. والحكم لابد له من حاكم والشرع لا بدّ له من منفذ، وهو السلطة المتمثلة في الإمام. والإمامة رئاسة الدولة والإمام رئيس الدولة، يتولى جميع الشؤون، والإمام ليس رمز للأمة فقط يملك ولا يحكم فهذا مفهوم خاطئ، وواقع مخالف [2].

(1) محمد أسد، **منهاج الإسلام في الحكم**. ص23.

(2) الحديث رواه. وانظر محمد بخيت المطيعي، **حقيقة الإسلام وأصول الحكم**. ص46.

الاستقلال وعدم التبعية، وهو العنصر الرابع ويستمد من قوله تعالى:﴿ **وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً**﴾ [البقرة:143] ومعناه استقلال الأمة و أجهزتها وسلطاتها وعدم تبعيتها لأي دولة أو أمة فكراً وحضارة ورسالة، وأنها تتحمّل تبعية الشعوب في الهداية والدعوة إلى الخير من غير إكراه ولا إجبار، قال الأولسي يشرح معنى الوسطية:« ومعنى وسطاً خياراً عدولاً، وهو في الأصل اسم لما يستوي نسبة الجوانب إليه كالمركز، ثم استعير للخصال المحمودة البشرية»[1]، وقال ابن كثير:« والوسط هنا الخيار والأجود ولما جعل الله هذه الأمة وسطاً خصّها بأكمل الشرائع وأقوم المناهج وأوضح المذاهب»[2]. والاستقلالية تعني التميّز في التشريع والحضارة والفكر، والدوران في فلك الأمة الإسلامية. وهي تستمد من القاعدة العامة:"السيادة للشرع" أي أن الحاكمية لله ﴿ **وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله**﴾ [الشورى:10]. وتؤدي إلى رقي الأمة ونهضتها وإبداعه، وتميّز مصالحها، وانتشار رسالتها، خلاف التبعية التي تمسخ فكر الأمة وحضارتها، وتحيلها إلى دولة هزيلة وأمة ضعيفة.

– الحريات العامة. وتعني الحرية في نظر الإسلام انعتاق الإنسان من عبودية أخيه الإنسان، وانعتاق الشعوب من عبودية الشعوب الأخرى، قال تعالى:﴿ **يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[الحجرات:13]. وقد كفل الإسلام الحرية لجميع المواطنين، وجعل الحرية أساساً تبنى عليه الأنظمة الدستورية، وكفل في مجتمعه حقوق الأفراد والجماعات، وجعل مناط التكليف في كثير من الأحكام قائماً على أساس الحرية[3]. وأنواع الحريات التي يقرها الإسلام ويعمل على احترامها وكفالتها وضمانها: حرية الذات، حرية المأوى، وحرية الإعتقاد وحرية الرأي، وحرية التعليم وحرية التملك والحرية السياسية والتي يجب أن تكون ضمن دائرة العقيدة الإسلامية وتعاليمها وتشتمل الحرية السياسية على العناصر التالية: حرية التعبير عن الرأي السياسي ضمن الفكر الإسلامي الأساسي، وحرية انتخاب الإمام وممثلي الأمة، وحرية النقد السياسي ومحاسبة الحكام، وحرية الحق في

---

(1) الألوسي، **روح المعاني**. جـ1ص231

(2) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**. بيروت، دار القلم، ودار الفكر، ب.ت.جـ1ص190.

(3) انظر محمد أبو زهرة، **المجتمع الإسلامي في ظل الإسلام**. كتاب المؤتمر الثالث لمجمع البحوث الإسلامية، الأزهر، مجلد 3، أكتوبر 1966م. ص435.

سحب الثقة من الحاكم أو الحكومة، وحرية التجمع والاجتماع السلمي للتعبير عن الرأي، وحرية تأليف الجماعات والأحزاب والتنظيمات السياسية، معارضة للحكومة أو موالية لها.

المبحث الثالث : الأسس التي تنهض عليها النظرية السياسية الإسلامية

حين ننظر بإمعان وتدبر في آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ ونتأمل في ما استنبطه العلماء والفقهاء من أحكام تتعلق بسياسة الدولة، نجد أن نظرية الإسلام السياسية تقوم على أسس ثابتة وقواعد محكمة، وتعتمد عليها عناصرها وهي خمسة أسس:

1. السيادة للشرع.
2. السلطان للشعب أو الأمة أو الجماعة.
3. وحدة المجتمع الإنساني.
4. انعقاد الإمامة بالبيعة المعبرة عن الاختيار والرضا والمكرسة لمبدأ الشورى.
5. مسئولية أولي الأمر أمام الأمة.

ولكل ركن أو مبدأ من هذه الأسس أصل في الشرع ودليل، يبين مكانته ويرسم حدوده وضوابطه، ويتحدث عن أهدافه ومقاصده[1].

المبحث الرابع : خصائص النظرية السياسية الإسلامية

إن خصائص النّظرية الإسلامية تشمل:

1. العدل والمساواة
2. والشورى والتعدّدية
3. والطاعة الواعية
4. المراقبة الأمينة، وهذه الخصائص هي غير العناصر والأسس، فالعناصر تقوم عليها وتبرز معالم الحكم في الإسلام، والأسس قواعد أساسية تنبني عليها أحكام الحكم وتعاليمه من حيث تقرير الدعائم التي ترتفع عليها أنظمة الحكم الإسلامي وتعاليمه، وهذه الخصائص أقرها الإسلام في وضوح وشمول.

---

(1) انظر في بيان هذه الأسس وتفاصيل أحكامها ومسائلها: فتحي عبد الكريم، **الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي**. وضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**. وعبد العزيز عزت الخياط، **النظام السياسي في الإسلام، النظرية السياسية، نظام الحكم**.

المبحث الخامس: مفهوم الدولة الإسلامية

إن طبيعة الإسلام توجب إقامة الدّولة وتفرضها؛ لأن الإسلام عقيدة وخلق وقيم، وشريعة محكّمة عادلة ذات أنظمة متعددة تحكم الإنسان في تصرفاته ومعاملاته وعلاقاته، ولا بد لتنفيذ هذا النظام وضبط أمور الناس من دولة إسلامية، ولما كانت مهمة الإسلام وطبيعة حمل الدعوة الإسلامية بعقيدتها وأنظمتها إلى العالمين، كان لا بد من أن تكون مهمة الدولة في الإسلام حراسة الدين ونشره، وتطبيق أنظمته لتحقيق العدالة للناس، وإيجاد المجتمع الفاضل والحياة المثلى ومنع الظلم والعدوان، وقمع شهوات التسلط والبغي وكبح جماح طغيان الأثرة والمصلحة الخاصة، وإيقاف الإذلال والاستغلال والاحتكار، ونصرة المستضعفين والبائسين، وتوفير الطمأنينة والأمان لكل أفراد الأمة، ومن هنا كان معنى الدولة في الإسلام حراسة الدين وسياسة الدنيا وهداية الناس ورحمتهم[2]. ومما يذكر أن النبي لم يحدد شكلاً معيناً للدولة بعد تنصيب الإمام رئيس الدولة، وإنما ترك للأمة تحديد الشكل الذي يمكّن الإمام من حراسة الدين وسياسة الدنيا. والجدير بالذكر أن النبي ﷺ أقام دولة المدينة وباشر فيها اختصاصات لا يباشرها إلا الرئيس الأعلى للدولة كإعلان الحروب والغزوات، وعقد الصلح، وإبرام المعاهدات، ورئاسة الجهاز التنفيذي والقضائي.

وقد فرّق الفقهاء بين تصرفات الرسول التي اقتضاها مقام النبوة ووظيفة الرسالة والتبليغ وبين تلك التي اقتضاها منصب الرئاسة ومنصب القضاء فقالوا ما صدر عنه ﷺ بصفته نبيًّا يبلغ عن الله شرعه يكون حكماً عاماً وقانوناً ملزماً للجميع، ما صدر عنه بصفته إماماً أي رئيساً للدولة، لا يجوز فعله إلا من قبل رئيس الدولة أو بإذنه وما صدر عنه بصفته قاضيًّا لا يجوز لأحد أن يفعله إلا بحكم القضاء[1]. يقول الإمام القرافي موضحاً:« فما فعله ﷺ بطريق الإمامة كقسمة الغنائم وتفريق أموال بيت المال على المصالح وإقامة الحدود وترتيب الجيوش وقتال الطغاة فلا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر لأنه إنما فعله بطريق الإمامة وما استبيح إلا بإذنه»[2].

المبحث السادس: معنى الخلافة ونشأتها وحكمها

---

(2) انظر محمد يوسف موسى، **نظام الحكم في الإسلام**. ص7 وما بعدها. وعبد العزيز عزت الخياط، **النظام السياسي في الإسلام**، مرجع سابق، ص128.

(1) عبد الكريم زيدان، **الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية**. ص10.

(2) القرافي، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**. ص95،86،32.

الخلافة مصدر "خلف" يقال خلفه في أهله، وخلفه خلافة، كان خليفته وبقي بعده، والخليفة السلطان الأعظم[3]. والخلافة في الاصطلاح كما يعرّفها الماوردي:« الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا وعقدها لمن بقوم بها في الأمة واجب بالإجماع»[4]. ويقول ابن خلدون في تعريفها كذلك:« الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشرع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[5]. والخليفة أو الإمام أو أمير المؤمنين أو السلطان أو الحاكم أو غيرها من ألقاب الخلافة وألفاظها المرادفة[6]، وعلى ضوء تعريف الفقهاء للخلافة، وفي مقابل تعاريف النظم المعاصرة هو الرئيس الأعلى للدّولة الذي يلتزم بإقامة الدين وتدبير مصالح الناس، اقتداء برسول ﷺ[1]. أي على حد تعبير الأقدمين، هو الذي يقوم بحراسة الدين وسياسة الدنيا[2].

أما عن نشأتها فالمعلوم أن حكومة الرسول ﷺ كانت حكومة دينية تعتمد على وحي الله وأمره، فلما انتقلﷺ إلى جوار ربّه، قامت أزمة سياسية خطيرة سببها عدم وجود نص يقرر من يخلفه حيث لم يؤثر عنه أن ترك نصاً صريحاً في مسألة الحكم من بعده، بل ترك مسألة من يخلفه من غير أن يبت في أمرها. وكان من أثر ذلك أن ظهر انقسام بين صفوف المسلمين على رأسهم المهاجرين والأنصار وأبرز زعمائهم من أمثال أبي بكر وعمر وأبي عبيدة بن الجراح والذين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة وكان أن تصدوا لعلاج هذه الأزمة السياسية وانتهى الأمر باستخلاف أبي بكر فنشأت مسألة الحكم عند المسلمين بعد وفاة الرسولﷺ.

أما عن حكمها فقد ذهب أكثر الفقهاء إلى أن نصب الخليفة واجب شرعاً وعقلاً ولم يشذ عن هذا القول إلا الأصم من المعتزلة والنجدات من الخوارج والذين قالوا بعدم فرضيته فلا يلزم الناس نصبه وإنما

---

(3) الرازي، **مختار الصحاح**. ص186.

(4) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. ص5.

(5) ابن خلدون، **المقدمة**. ص166.

(6) الشيخ رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى**. ص10.

(1) د.صلاح الدين دبوس، **الخليفة توليته وعزله**. ص25 وما بعدها. وانظر ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**. ص96.

(2) الماوردي، المصدر السابق، ص5. وابن خلدون، **المقدمة**. ص199.

عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم[3]، وقد ثبت وجوب نصب الإمام بالقرآن الكريم والسنة النبوية القولية والفعلية وبالإجماع، كما أوجبته طبيعة أحكام الشريعة الإسلامية أو ما يعرف بالأدلة العقلية. فأما وجوبه في القرآن الكريم فجاء في قوله تعالى:﴿ **يا أيها الذين أمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾ [النساء:59]، وقد قال المفسرون أن المقصود بأولي الأمر الأمراء، وقد تشمل العلماء على قول لبعض العلماء. ووجه الدلالة في هذه الآية أنها أمرت بطاعة أولي الأمر، والأمر بطاعتهم يستلزم وجودهم ونصبهم أولاً، ثم طاعتهم بعد ذلك[4].

أما أقوال النبي ﷺ فكثيرة ومتنوعة نذكر منها قوله ﷺ:« **ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية** »[5] وقوله ﷺ:« **إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم** » وفي توجيه معنى هذا الحديث قال ابن تيمية: «فإذا كانت الإمارة واجبة في أقل الجماعات وأقصر الاجتماعات كان ذلك تنبيهاً على وجوبها فيما هو أكثر من ذلك»[6]. ومن حيث الإجماع، فيقول ابن خلدون:« إن نصب الخليفة واجب، وقد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين، لأن أصحاب الرسولﷺ عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر من الأعصار، فاستقر ذلك إجماعاً دلّ على وجوب نصب الإمام»[1]. وللعلم فإن هذه هي أول المسائل التي أجمع عليها بعد وفاة الرسولﷺ.

أما الأدلة العقلية فكثيرة، من ذلك ما أشار إليه الإمام أحمد (241 هـ) حيث قال: « لا بد للناس من حاكم، أتذهب حقوق الناس! ».[2] وقال الماوردي (450هـ): « ومما تصلح به الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة، سلطان قاهر تتألف برهبته الأهواء المختلفة، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة وتنكف بسطوته الأيدي المتغالبة، لأن في طبائع الناس من حب المغالبة على ما آثروه، والقهر لمن عاندوه،

---

(3) انظر الماوردي، الأحكام السلطانية. ص5.

(4) انظر الجصاص، **أحكام القرآن**. ج2ص210. وانظر القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**. ج5ص259. وابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**. ج1ص567.

(5) أخرجه مسلم في صحيحه عن ابن عمر رضي الله عنهما.

(6) الحديث أخرجه أبو داود في سننه، وانظر ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**. ج28ص65. **والسياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. ص139.

(1) ابن خلدون، **المقدمة**. ص191.

(2) ابن قدامة المقدسي، **المغني**. تحقيق محمد عبد الوهاب فايد، طبعة القاهرة، 1390هـ/ 1970م، ج9ص34.

ما لا ينكفون عنه إلا بمانع قوي ورادع ملي ».[3] وقال ابن حزم(455هـ): « وقد علمنا بضرورة العقل وبديهته أن قيام الناس بما أوجبه الله تعالى من الأحكام عليهم في الأموال والجنايات والدماء والنكاح والطلاق وسائر الأحكام ومنع الظلم وإنصاف المظلوم وأخذ القصاص على تباعد أقطارهم وشواغلهم واختلاف آرائهم ممتنع غير ممكن، وهذا الذي لا بد منه ضرورة وهذا مشاهد في البلاد التي لا رئيس لها فإنه لا يقام هناك حكم حق ولا حد، وحتى ذهب الدين في أكثرها ».[4]

وقال الجويني (419-478هـ)، مبيّناً أهميّة وضرورة النظام القائم على العدل والخير: « الإمامة رياسة تامة وزعامة عامة تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدّين والدنيا. تتضمنها حفظ الحوزة ورعاية الرعية وإقامة الدعوة بالحجة والسيف وكف الجنف والحيف والانتصاف للمظلومين من الظالمين واستيفاء الحقوق من الممتنعين وإيفاؤها على المستحقين ». وقال إمام الحرمين في موضع آخر من نفس الكتاب، مؤكدا أهمية السلطان ودوره الإيجابي في استقرار العمران ونهضة المجتمع: « ولا يرتاب من معه مسكة من عقل، أن الذب عن الحوزة والنضال دون حفظ البيضة محتوم شرعاً، ولو تُرك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع، ولا يزعهم وازع، ولا يردعهم عن اتباع خطوات الشيطان رادع، مع تفنن الآراء وتفرّق الأهواء، لانتشر النظام وهلك العظام وتوثبت الطغام والعوام، وتحزبت الآراء المتناقضة وتفرقت الإرادات المتعارضة، وملك الأرذلون سراة الناس، وفُضّت المجامع، واتسع الخرق على الراقع، وفشت الخصومات، واستحوذ على الدين ذووا العرامات*، وتبدّدت الجماعات، ولا حاجة إلى الإطناب بعد حصول البيان، وما يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن ».[1]

ويقول أبو حامد الغزالي(505هـ): « إن الدّين والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع، وهذا تشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة، وأن ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع، دام الهرج وعمّ السيف وشمل القحط وهلكت المواشي وبطُلت الصناعات، وكان كل

---

(3) الماوردي، **أدب الدنيا والدين**. ص5- 6.

(4) ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. بغداد، مكتبة المثنى، ج2ص87.

* أي الشدة والشراسة.

(1) الإمام الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**. تحقيق عبد العظيم الديب، قطر، المكتبات الكبرى، ص22-23.

من غلب سلب، ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم إن بقي حياً، والأكثرون يُهلكون تحت ظلال السيوف، ولهذا قليل: الدين والسلطان توأمان، وقيل الدين أس والسلطان حارس، وما لا أس له فمهدوم وما لا حارس له فضائع».[2]

وقال ابن تيمية(727هـ): « إن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع، لحاجة بعضهم إلى بعض، و لا بد لهم عند الاجتماع من رأس...فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يُتقرّب بها إلى الله تعالى ».[3]

المبحث السابع: شروط الخلافة

ذكر الفقهاء عدة شروط لتولي منصب الخلاف، بعض هذه الشروط ذكرته النصوص، والبعض الآخر توصلوا إليها بالاجتهاد، وهي بمجموعها تؤدي إلى تحقيق مقاصد الشرع في الخلافة والوفاء بأعباء هذا المنصب الجليل الخطير. وهذه الشروط كما أشار إليها الماوردي بقوله:« أما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة:أحدها: العدالة الجامعة لشروطها، والثاني: العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام، والثالث: سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها، والرابع: سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض، والخامس: الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والسادس: الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو، والسابع: النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الاجماع عليه»[4]. ونقل الأشعري عن بعض المعتزلة وعن الخوارج قولهم:« جائز أن يكون الأئمة من غير قريش»[5]. ويضاف إلى هذه الشروط التي ذكرها الماوردي وغيره شرطان آخران مهمان هما:

---

(2) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**. تحقيق وتعليق د.عادل العوا، بيروت، دار الأمانة، مكتبة التراث العربي، ط1، 1969، ص135.

(3) ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. بيروت، دار المعرفة، ط2، 1964. ص161- 162.

(4) الماوردي، **الأحكام السلطانية**. ص6.

(5) أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. ص461.

– الإسلام، فيجب أن يكون الحاكم مسلماً، فلا تصح ولاية الكافر على المسلم لقوله تعالى:﴿ **ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً**﴾ [النساء:141]، والخلافة أعظم السبيل فلا تكون لغير مسلم، ولأن الخلافة هي نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين فمن الضروري والمنطقي أن توضع هذه الأمانة بين يدي مسلم ولا يتصوّر نقلا ولا عقلاً أن تسند إلى كافر بالإسلام.

– الذكورة أي أن يكون رجلاً، لقوله تعالى:﴿ **الرجال قوامون على النساء**﴾ [النساء:34]. وهي شرط عند جمهور الفقهاء، فلا يجوز عندهم تولية المرأة منصب الخلافة، وإذا وليت يأثم المولىّ وتكون ولايتها باطلة وقضاؤها غير نافذ ولو فيما تقبل. وحجتهم الحديث النبوي الشريف: « **لنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمْ امْرَأَةً** »[1]، ولأن المرأة لا تصلح للإمامة العظمى أي رئاسة الدولة ولا الولاية على البلدان، وقد نقل الإمام الجويني إجماع العلماء على ذلك فقال:« وأجمعوا أن المرأة لا يجوز أن تكون إماماً»[2]. ولكثير من الفقهاء تعليل وتحليل وشرح وتفسير وحتى نقد لهذه الشروط وبيان لمقاصدها وحكمة تشريعها كما فعل ابن خلدون وغيره[3].

المبحث الثامن: أركان الخلافة وخصائص منصب الخليفة

بناء على التعريف الفقهي لمنصب الخلافة وللخليفة يظهر لنا أن الخلافة تقوم على ركنين اثنين هما:

– أن الخلافة رياسة عليا للدولة

– أن غاية الخلافة هي إقامة الدين بما تضمنه من تدبير المصالح العامة أي مصالح الناس.

أما **خصائص منصب الخليفة فثلاثة** وهي:

1. علو منصب الخلافة وعمومها وشمولها، فالخليفة هو صاحب الولاية العليا في الإسلام، وولايته هذه شاملة لكافة الاختصاصات التنفيذية والقضائية والتشريعية فهو كما عرّفه بعض الفقهاء، الوالي الذي لا وال

---

(1) الحديث رواه أبو داود في كتاب آداب القضاة، باب النهي عن استعمال النساء في الحكم. رقم الحديث 5293. وانظر الشوكاني، **نيل الأوطار**. جـ8ص219.

(2) الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**. ص427.

(3) ابن خلدون، **المقدمة**. ص193 وما بعدها.

فوقه[4]. وليس عموم ولاية الخليفة وشمولها للشؤون الدينية تجعل منه ذا صلة إلهية أو مستمداً سلطته من قوة غيبية أو معصوماً، فما هو إلا فرد من المسلمين وثق به الناس وبكفايته وكفاءته فبايعوه مقابل أن يقوم برعاية مصالحهم، وله عليهم حق السمع والطاعة، فسلطانه إذن مكتسب من بيعتهم له وثقتهم به[1].

2. مسؤولية الخليفة، فمن الأمور المقررة في الفقه السياسي السني أن الخليفة مسئول مسئولية كاملة سواء من الناحية القانونية أو من الناحية السياسية، أما الفقه الشيعي فيرى أن الإمام معصوم من الخطأ ومن ثم فهو غير مسئول عن أعماله وتصرفاته[2]. وللمسئولية مظهران اثنان هما: مظهر شرعي ومظهر سياسي.

أولاً، المظهر الشرعي

وتبرز مسئولية الخليفة الشرعية في الأمور الآتية:

– التزامه في أوامره وتشريعاته وأحكامه التي يصدرها بأن تتم وفقاً لكتاب الله وسنة رسوله وإجماع صحابته. فلا يجوز للخليفة ولا لغيره أن يضع قانوناً أو تشريعاً يخالف هذين المصدرين الأساسين ويخالف الإسلام عقيدة وشريعة عموماً[3].

– خضوعه للأحكام الشرعية في مسائل الجنايات، وهذا الأمر محل اتفاق جميع الفقهاء، فالخليفة كغيره من أفراد الأمة يخضع للأحكام الشرعية الجنائية، وتسري عليه هذه الأحكام عليه أيا كان نوع العقوبة التي تقررها هذه الأحكام: عقوبة قصاص أو عقوبة حد[4].

---

(4) انظر في شمول ولاية الخليفة: محمد صديق حسن خان، **إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة**. ص22 . وانظر الجويني، **غياث الأمم في إلتياث الظلم**. ص84-86.

(1) عبد الوهاب خلاف، **السياسة الشرعية**. ص59.

(2) انظر بن المطهر الحلي، **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة**. منشور مع منهاج السنة النبوية لابن تيمية، تحقيق د.محمد رشاد سالم. ص145.

(3) انظر بدران أو العينين بدران، **أصول الفقه الإسلامي**. ص500.

(4) انظر القرطبي، **تفسير القرآن العظيم**. جـ2ص252. وانظر محمد أبو زهرة، **الجريمة**. ص347. و**العقوبة**. ص399.

– خضوعه لأحكام المعاملات المالية، فلا يجوز للخليفة أن يعتدي على أموال الناس وسائر حقوق الأفراد المادية والمعنوية، وإن وقع منه أي اعتداء جاز للفرد محل اعتداء وظلم الخليفة أن يلجأ إلى القضاء للمطالبة بحقه[5].

ثانيًا المظهر السياسي للمسئولية

وكما نظّم الإسلام مسئولية الخليفة في مظهرها الشرعي، وضع تنظيماً لمسئوليته السياسية، ويقوم هذا التنظيم على المبادئ الآتية:

1.خضوع أعمال الخليفة وتصرفاته للنقد من الأمة: فذات الخليفة ليست مصونة لا تمس، وإنما ينبغي على الأمة– بل إن ذلك يعتبر، في نظر بعض الفقهاء حقاً للخليفة على الأمة– « أن تسدده وتقومه وتذكره وتنبهه»[1]، فالخليفة ليس بالمعصوم من الخطأ حتى تعلو تصرفاته وأعماله على النقد والرد والرفض.

2. خضوعه لمبدأ العزل، فيجوز عزل الخليفة واستبداله بغيره كما يقول الفقهاء، إلا أنه قد يترتب على عزل الخليفة، الخلاف والتنازع بين المسلمين المؤدي إلى الفتنة والحروب الأهلية الطاحنة، ومن ثم حاول الفقهاء وضع الضمانات الكفيلة بمنع هذا التنازع و تلك الفتنة، ومن أهم هذه الضمانات:

أن يتم عزل الخليفة بموافقة الأمة أي جميع أهل الحل والعقد وأصحاب النفوذ والشوكة في الأمة، وهذه ضمانة مهمة تحول دون استناد أمر العزل إلى مجرّد الظن والتأويل فالخليفة لا يخلع بالقرف والتأويل عليه وإنما بالجلي المعلوم من الأحداث الثابتة الظاهرة كما يقول الباقلاني[2].

3. عدم طاعة المسلمين لأوامره وتشريعاته التي تخالف حكم الشرع، فالمقرّر شرعاً أن طاعة المسلمين لأوامر أولي الأمر مشروطة بموافقتها لحكم الشارع.إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

---

(5) انظر ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**. جـ5ص21.

(1) بدر الدين بن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**. الباب الثاني، حقوق الخليفة على الأمة.ص15-17. وانظر البغدادي، **أصول الدين**. ص278.

(2) انظر الباقلاني، **التمهيد**. ص186. وانظر أبي يعلى، **المعتمد في أصول الدين**. ص213. نقلاً عن يوسف أبيش، **نصوص الفكر السياسي الإسلامي**. ص216.

4. إتباع الآداب السياسية الإسلامية، وهذه مسئولية الخليفة أمام الله وأمام نفسه وإخضاع هذه النفس للتربية والمراقبة الذاتية التي تتكفل بجعل الخلافة، وسيلة للتقرّب إلى الله تعالى بالتواضع، والعدل، والنصح للمسلمين والشفقة عليهم، وليس سبباً لاكتساب المال أو للرياسة والجاه والأبهة[3].

المبحث التاسع: طرق التولية عند جمهور العلماء

لم يرد في القرآن ولا في السنة ذكر لطريقة محددة في اختيار الخليفة، لكن المبدأ العام الذي ورد في الكتاب والسنة هو الشورى، وإذا كانت الشورى واجبة في شؤون المسلمين فهي أوجب في اختيار الخليفة لما لهذا المنصب من خطر وأهمية بالنسبة للدين والجماعة[4] ولم يخرج عن هذا الرأي إلا الشيعة الإمامية إذ يرى أكثرهم أنه لا طريق لثبوت الإمامة إلا بالنص[5]. وإذا نظرنا في كتب الفقه نجد أن الفقهاء قد اختلفوا حول تعدد طرق تولية التي تنعقد بها الخلافة[1]، ويمكن تلخيص أقوالهم في أربعة طرق هي: اختيار أهل العقد، العهد بالولاية أو الاستخلاف أو النص، التولية بطريق الثقة، الدعوة للنفس أو الاستيلاء والتغلب.

ولا شك أن الطريق الصحيح المستوفي للشروط الشرعية والمعبّر عن مبادئ القرآن والسنة والنازل على أحكامهما هو طريق البيعة والاختيار الحر الخالي عن كل أنواع الضغط والإكراه البعيد عن كل التعصبات المذمومة للجنس أو القبيلة أو الأسرة. فإذا سلمنا بمبدأ الشورى كوسيلة وحيدة في تولية الخليفة فلا يمكن التسليم أو الاتفاق مع مبادئ الإسلام تولية رئيس الدولة بطريق التوارث أو بطريق ولاية العهد من الرئيس الحاكم إلى من يخلفه أو بطريق الاستيلاء والتغلب والقهر وذلك للأسباب الآتية:

1. أن الإسلام يأبى ويرفض الإكراه في الدين، وما دام الإكراه مستبعداً في أمور العقيدة فمن باب أولى رفضه فيما هو دون ذلك كالخلافة وما يتعلق بشؤون المجتمع[2].

2. وليس صحيحاً ما يقوله البعض من أن الإمامة تجوز بالعهد من الخليفة السابق، فليس لذلك دليل من الكتاب والسنة، ولو كان العهد جائز لأوصى النبيﷺ في مرض موته أو قبل ذلك لخليفته، إذ أنه

---

(3) انظر في أمر هذه الآداب الإسلامية: الغزالي، **فضائح الباطنية**. ص195-225 ضمن **نصوص الفكر السياسي** ليوسف أيبش. ص333.

(4) الماوردي، **أدب الدنيا والدين**. ص85.

(5) انظر عضد الدين الإيجي، **المواقف شرح الجرجاني**. ص606-607. وابن خلدون، **المقدمة**. ص172.

(1) انظر الماوردي، **الأحكام السلطانية**. ص4. وأبي يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**. ص7. وابن حزم، **الفِصَل في الملل والأهواء والنحل**. ج5ص9.

(2) انظر محمد عبد العربي، **نظام الحكم في الإسلام**. ص66.

كان إذا أرسل جيشاً عيّن قائده وأوصى بمن يخلفه إذا استشهد، ولا شك أن منصب الخلافة أجل و أعظم من منصب قائد جيش أو أمير سرية. فلو كان العهد في الخلافة جائز لما فاته ذلك ﷺ وهو الذي كان يرعى شؤون الأمة ومصالحها. ولا يصح القياس على العهد بالصلاة لأبي بكر الصديقﷺ من رسول اللهﷺ لعدم تساوي الموقفين ولتباين الغرضين إذ لو كان يقصد العهد لأبي بكر بالخلافة لأعلن ذلك صراحة ولقبل الناس أمره بكل رضاً ولكان فعله من أمور التشريع ولكنه لم يفعل[3].

3. إن الإسلام يرفض الوصول إلى السلطة عن طريق العنف والرعب والإرهاب أو عن طريق الاستيلاء والقهر والانقلابات العسكرية. أما قول بعض علماء السنة والأحناف خاصة بجواز تولي الخلافة بالقهر والغلبة بلا مبايعة ولا تقليد من أهل الحل والعقد وأن خلافة المستولي الغالب صحيحة، وقول بعض الحنابلة أن من غلب وجبت طاعته[4]، فهذا قول أو رأي يجب استبعاده في الظروف العادية المستقرة والأحوال الطبيعية والطمأنينة السائدة، فإذا جدّت ظروف طارئة وأمور غير طبيعية انتهت بتغلب شخص على شؤون الحكم فتكون هذه أسباباً قاهرة تدعو إلى الاعتراف بهذه الخلافة دفعاً للفتنة وتجنّباً للصدام، فهي إذن خلافة ضرورة ودولة أمر واقع والضرورات تبيح المحظورات واحتمال الضرر الأصغر لتلافي الضرر الأكبر، وعلى هذا الأساس اعترف الفقهاء بهذا النوع من الحكم ووصفوه بحكم أو خلافة الضرورة أو الخلافة الناقصة كما يسميها السنهوري[1] تجنباً لانقسام المسلمين ودفعاً لفتنة ماحقة وحلاً لأزمة خانقة. وذلك كله في انتظار أن تعود الأمور إلى نصابها وتعود الأمة إلى شرع ربها وذلك هو الأولى والأسلم والأحكم. وفرق كبير بين طريق دلت عليه النصوص وبين آخر ألجأت إليه الضرورة القصوى والظروف القاهرة والتي يجب أن تقدّر بقدرها ولا يجب أن تستمر.

4. أما مبدأ التوريث في أمور السلطة والحكم فليس مبدأً إسلاميًّا شرعيًّا، فالمعروف أن توفر الشروط في من يتولى الحكم ضرورة شرعية وذلك حتى يستطيع القيام بأعباء هذا المنصب الخطير، والسؤال

---

(3) انظر ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**. جـ1ص31.

(4) انظر في طريق التغلب والاستيلاء: الرملي، **نهاية المحتاج**. جـ7ص121. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات على هامش كشاف القناع**. جـ4ص141. وابن قدامة، **المغني** وهامشه **الشرح الكبير** لابن قدامة المقدسي. جـ10ص53. **وحاشية ابن عابدين**. جـ3ص337-338. وابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج**. جـ9ص78.

(1) عبد الرزاق السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**. ص84-85

المطروح: كيف يمكن أن تتوافر هذه الشروط في أسرة أو قبيلة واحدة تتوارثها جيلاً بعد جيلٍ ؟ يقول البغدادي عن عدم شرعية هذا المبدأ:« كل من قال بإمامة أبي بكر قال إن الإمامة لا تكون موروثة»[2]. وقد رفض عمر بن الخطاب مبدأ الوراثة في الخلافة حينما اشترط أن لا يكون ابنه عبد الله ممن يلون الأمر بعده. ويقول ابن حزم:« ولا خلاف بين أحد من أهل الإسلام في أنه لا يجوز التوارث فيها، ولأمر يعلمه الله لم يعقّب النبي ﷺ ذكوراً كأنما كان ذلك إعداداً من الله تعالى لنفي الوراثة عن منصب الإمامة»[3].

المبحث العاشر: حق الأمة في رقابة أعمال الخليفة

لقد كفلت الشريعة حق الأمة في رقابة أعمال وتصرفات الخليفة أي الدولة وأجهزتها الحاكمة، والحكمة أو المقصد من ذلك هو ضمان أن تكون هناك فاعلية للقاعدة القانونية التي تستهدف منع الحاكم من مخالفة أحكام ومبادئ الشريعة أو الحد من استبداده، فلابد من مصاحبة هذه القاعدة رقابةٌ دائمةٌ ومستمرةٌ من الأمة على السلطات المختلفة بما فيها الخليفة.

إن الرقابة على تصرفات وأعمال الخليفة مشروعة بنص الكتاب والسنة وإجماع العلماء، ويضاف إليها سيرة الخلفاء الراشدين. فمن القرآن جاء قوله تعالى:﴿ **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**﴾ [آل عمران:104]. وغيرها من الآيات، أما من السنة النبوية فأحاديث عديدة منها قوله ﷺ :« **من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان**»[1].

أما دليل الإجماع، فقد أجمع الفقهاء على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على المسلمين ولم يشذ عن هذا الإجماع إلا من لا يعتد برأيهم كالأصم من المعتزلة والإمامية من الشيعة، إذ يوقف الأول

(2) عبد القادر البغدادي، **أصول الدين**. ص184.

(3) ابن حزم، **الفِصَل**. مصدر سابق، جـ4ص167.

(1) انظر النووي، **دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين**. جـ1ص366، وسنن ابن ماجة. جـ2 ص1330

هذا الواجب على وجود الإمام العدل ويوقفه الآخرون على ظهور المهدي المنتظر، وقد رد أهل السنة على هذه الآراء وفندوها تفنيداً[2].

أما سيرة الخلفاء الراشدين فقد امتلأت بالنماذج الطيبة في أمر حق مراقبة الأمة لتصرفات الحاكم فضلاً عن مسئوليتهم أمام الله تعالى. فاعترفوا بها وقرروها باعتبارها دستوراً للحكم.فهذا أبو بكر يقول عقب اختياره للخلافة: أيها الناس قد ولّيت عليكم ولست بخيركم فإن رأيتموني على حق فأعينوني وإن رأيتموني على باطل فسدّدوني. أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم. إن استقمت فتابعوني وإن زغت فقوّموني[3].

ومثل هذا ما فعله عمر بن الخطاب ﷺ بعد بيعته حيث قال: إن رأيتم في إعوجاجاً فقوموني، فردّ عليه أحد المسلمين بقوله: والله لو وجدنا فيك إعوجاجاً لقوّمناه بسيوفنا، فيقول عمر: الحمد لله الذي أوجد في المسلمين من يقوّم عمر بحد السيف. وعلى النهج سار عثمان وعب رضي الله عنهما فهذا عثمان بن عفان حين أخذت طائفة من المسلمين عليه بعض الأخطاء في سياسة حكمه وإسناد ولاياته، وتظاهر عليه جموع منهم لمحاسبته على أعماله، أذعن لرغبتهم ولم ينكر عليهم هذا الحق[4]. وأبدى استعداده لإصلاح ما عسى أن يكون قد أخطأ في إنفاذه.

إن الأمة لا تملك أن تنزل أو تتنازل عن هذا الحق[5]، إذ أن فيه معنى الواجب وإن مضمون هذا الواجب هو الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله[6]. كما أن حق الرقابة يحول دون وقوع الشر واتساع دائرة الفساد والطغيان المترتب على مخالفة القانون الإسلامي ويمنع من تحققه[1]. وتحقيقاً

---

(2) انظر الغزالي، **إحياء علوم الدين**. جـ2ص269. وابن تيمية، **السياسة الشرعية**. ص40. والماوردي، **الأحكام السلطانية**. ص240. وابن حزم، **الفِصَل**. مصدر سابق، جـ4ص171. ومحمد سلام مدكور، **القضاء في الإسلام**. ص147.

(3) ابن هشام، **السيرة النبوية**. جـ4ص611. وانظر، أحمد هريدي، **نظام الحكم في الإسلام**. ص137.

(4) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**. جـ3ص67.

(5) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا القانونية**. ص13.

(6) الماوردي، **الأحكام السلطانية**. ص240.

(1) السنهوري، **الخلافة**. ص183.

لهذا المبدأ أو الحق الدستوري أوجب الإسلام على الخليفة إلتزام الشورى وطلب النصيحة وقرر للأمة حق المشورة والنصح والتقويم.

وسائل الرقابة:

يمكن أن نقسم وسائل الرقابة التي كفلتها الشريعة للأمة على أعمال الخليفة إلى نوعين اثنين: رقابة وقائية ورقابة علاجية.

أما الرقابة الوقائية، فتتضمن حق الأمة في إبداء المشورة وحقها في بذل النصيحة. وللعلم فإن الخلفاء الراشدين لم يكونوا يطلبون المشورة من الأمة باعتبار ذلك تفضلاً منهم أو عن اجتهاد شخصي منهم ولكن التزاماً بأمر الشارع الحكيم الذي يقول:﴿ **وشاورهم في الأمر**﴾[آل عمران:159] فإذا ما خالف ذلك كان مخالفاً للشريعة ذاتها. بل إن بعض الفقهاء قرروا أن الوالي الذي يستبد برأيه ويعزف عن المشورة يكون واجب العزل بل واعتبر أن هذا من الأمور المجمع عليها في هذه الحالة بالذات(2).

وأما الرقابة العلاجية: فهي رقابة لاحقة لصدور القرار وتندرج هذه الرقابة من الوعظ بالحسنى إلى الإنكار إلى الزجر إلى الخروج عن الطاعة إلى عزل الخليفة وإسقاط مشروعيته العليا أو قتاله، وهذه الرقابة مقررة للأمة مجتمعة كما أنها مقررة للأفراد. يقول البغدادي في هذا:« متى زاغ عن ذلك أي الخليفة، كانت الأمة رقيبة عليه في العدول عن خطئه إلى صواب أو في العدول عنه إلى غيره. وسبيلهم معه مع خلفائه وقضاته وعماله إن زاغوا عن سنته عُدِل بهم أو عُدل عنهم»(3). وكان عمر بشكل خاص لا يضيق صدراً بمنتقديه بل يفسح صدره لأي نقد أو محاسبة من أفراد الرعية(4).

المبحث الحادي عشر: حق الأمة في عزل الخليفة

يقسّم الفقهاء الأسباب التي يخرج بها الإمام عن إمامته إلى قسمين:

الأول: النقص في بدنه، وقد يكون النقص الذي دخل على الحواس أو الأعضاء أو على التصرفات.

---

(2) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**. جـ4ص249.

(3) البغدادي، **أصول الدين**. ص178.

(4) أبو يوسف، **الخراج**. ص12.

الثاني: الجرح في عدالته ويعبرون عنه بالفسق. وهو نوعان، ما تعلّق بأفعال الجوارح كارتكابه المحظورات وإقدامه على المنكرات تحكيماً للشهوة وانقياداً للهوى، وما تعلّق بالاعتقاد المتأوّل بشبهة تخالف الحق[1].

فإذا ما فقد الخليفة شروط الولاية لأحد هذه الأسباب كان للأمة عزله لعد القدرة أو لعدم الصلاحية أو لخروجه عن الدين. على أن الإسلام قد احتاط للأمر- مراعاة لأمن الأمة وتوقيّاً للفتنة- فلم يجز الخروج على الإمام إلا لاعتبارات جسيمة، وعند الضرورة القصوى وذلك تمسكاً بالقاعدة الشرعية في تحمّل الضرر الأدنى لتفادى الضرر الأكبر.

آراء الفقهاء في عزل الخليفة

لا خلاف بين الفقهاء على جواز عزل الخليفة متى ثبت نقضه للعهد أو عجزه بعلّة لا يرجى صلاحها[2]. وإنما ينظرون في ذلك إلى اتقاء الفتنة فإذا أمنت فلا خلاف[3]. وإذا كان العلماء على اتفاق في هذا فإنهم يختلفون فيما بينهم في وجوب الصبر والنصح والتقويم للخليفة الذي صار مستحقاً للعزل أو وجوب الخروج عليه بالقوة واستبدال غيره به إذا لم يستجب لطلب عزله.

فالكثير من أهل السنة يرون عدم مشروعية الخروج على الخليفة بالقوّة والثورة، ويقولون بوجوب الصبر والنصح له والموعظة والصبر، ويستدلون على ا الأمر بأدلة من الكتاب والسنة والسوابق من أعمال وتصرفات الصحابة والتابعين ﷺ. وإلى ما قد يترتب عليها من فتنة وإراقة الدماء وتفتيت لوحدة الأمة[4].

أما غيرهم فيقولون بجواز ومشروعية الخروج والثورة على الخليفة المستحق للعزل، مستدلين في بذلك بنصوص من الكتاب والسنة وسوابق الأولين. وقد أيّد هذا الرأي طوائف من أهل السنة وجميع المعتزلة والخوارج والزيدية الذين ذهبوا إلى أن سلّ السيف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بذلك[5].

---

(1) الماوردي، **الأحكام السلطانية**. ص17.

(2) الماوردي، المصدر نفسه. ص86.

(3) د.محمد يوسف موسى، **نظام الحكم في الإسلام**. ص72.

(4) انظر ابن تيمية، **منهاج السنة**. ج2ص87.

(5) انظر الأشعري، **مقالات الإسلاميين**. ج2ص366. والشهرستاني، **الملل والنحل**. القسم الأول، ص106-107.

وهناك رأي ثالث يقول بخلع الإمام بالكفر دون المعصية ودليلهم في ذلك حديث عبادة بن الصامت الذي جاء فيه عن النبيﷺ قوله:« إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان»[6]. وقد استظهر ابن حجر حمل الكفر هنا على حقيقته إذا كانت المنازعة في الولاية، أي ليس لأحد أن يتصدى لنزع الولاية من الخليفة أو الإمام إلا إذا ارتكب الكفر الظاهر الذي لا يحتمل التأويل. كما استظهر أيضاً حمل الكفر على المعصية- كما جاء في بعض الروايات- فيما عدا الولاية. أي ينازعه فيما عداها إذا رأى منه معصية فيتوصل إلى تثبيت الحق بلا عنف[1]. ويذكر النووي أن معنى الحديث هو ألا تنازعوا ولاة الأمور في ولايتهم ولا تعترضوا عليهم إلا أن تروا منهم كفراً محققاً تعلمونه من قواعد الإسلام[2]، أي من نص آية أو خبر صحيح لا يحتمل التأويل.

قد يقول قائل كيف السبيل إلى إيجاد مخرج أو حلٍّ لهذه المعضلة السياسية الحرجة والمصيرية، وهذه الاتجاهات والآراء متقابلة، وهذه الأدّلة التي استند عليها كلا الاتجاهين الكبيرين تبدو متعارضة.

أما عن تعارض الأدلة فقد أقر بذلك ابن حزم بل وبرر هذا التعارض بما يأتي:

- ما دامت الأحاديث متعارضة فتكون إحداها ناسخة للأخرى.
- إن الأحاديث التي تدعو إلى الصبر والطاعة موافقة لمعهود الأصل ولما كانت عليه حال المسلمين في العهد الأول.
- أن الأحاديث التي تدعو إلى الخروج على الخليفة المستحق للعزل جاءت بشريعة زائدة وهي على خلاف الأصل.
- المعروف أن ما جاء على خلاف الأصل هو شريعة زائدة ويكون ناسخاً لما وافق معهود الأصل وتكون أحاديث الطاعة مرفوعة بأحاديث الخروج التي تضع قيوداً على الطاعة.

---

(6) الحديث رواه البخاري ومسلم، وجاءت رواية مسلم في كتاب الإمارة . جـ4ص506.

(1) انظر ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**. باب الفتن

(2) انظر النووي، **شرح صحيح مسلم**. كتاب الإمارة، جـ4ص509.

– لا يجوز الأخذ بالمنسوخ وترك الناسخ، وعلى ذلك فإن أحاديث القتال نسخت أحاديث الطاعة فيعمل بها. وما إلى ذلك من المبررات التي ذكرها ابن حزم في الفصل[3].

لقد ناقشت بعض الدراسات الحديثة هذه المشكلة وانتهت إلى آراء تحاول التوفيق بين الآراء ومعرفة سبب الخلاف والنتائج المترتبة على ذلك، وبالتالي إعادة صياغة نظرية الخروج وموجبات العزل على ضوء قراءة جديدة للنصوص والسوابق والأقوال والآراء. فعلى سبيل المثال انتهى المستشار علي جريشة إلى أن هذه النظرية صيغت خطأً وبالتالي من الضرورة إعادة تركيبها دون إهمال أو تحريف أو تبديل لما قيل من آراء وأقوال ونصوص. وقد فعل كذلك في رسالته العلمية[1]. كما خلص الشيخ أحمد هريدي إلى آراء بعد تحليل واسع مناقشة شاملة لما تضمنته هذه المسألة من أقوال وآراء ونصوص، وأهمها معارضة مبدأ النسخ والقول بإمكانية الجمع بين الأدلة المتعارضة فلا يصار إلى النسخ بناء على القواعد المقررة في الأصول. والجمع في هذه المسألة ممكن وواقع فعلاً. وعليه فكلا الطريقين يبقى مفتوحاً يمكن سلوكه إذا أمكن منه إلى تحقيق غاية الشارع ومقاصده أو صيانة مصالح الأمة[2].

(3) انظر ابن حزم، **الفصل**. جـ1ص173-174.

(1) انظر المستشار محمد علي جريشة، **المشروعية العليا الإسلامية**.

(2) انظر الشيخ أحمد هريدي، **نظام الحكم في الإسلام** (مذكرات). ص139-140.