

الدولة الممكنة

دولة الامة لا دولة الله

الدولة الممكنة

دولة الأمة لا دولة الله

تأليف
الدكتور عبد اللطيف الهميم

عمان 2026

الباب الأول
في المحددات النظرية والمفاهيمية

مقدمة الكتاب
دولة الأمة لا دولة الله:
في تحرير المقدس من قبضة السياسة وبناء الدولة بوصفها فعلا إنسانيا مسؤولا

ليست أزمة العالم الإسلامي المعاصر أزمة فقه في جزئياته، ولا خللا في استحضار النصوص، ولا فقرا في الوعد الديني أو الخطاب الأخلاقي بل هي في جوهرها الأعمق، أزمة تصور شامل: أزمة في فهم الدولة، وأزمة في إدراك العلاقة بين الدين والسلطة، وأزمة في التمييز بين المقدس والتاريخ، وبين الإلهي المطلق والبشري النسبي، ومن هذا العمق تحديثا، ينبثق هذا الكتاب بوصفه مشروعا نقديا وتأسيسيا، لا يكتفي بوصف الأزمة، بل يسعى إلى تشخيص بنيتها الذهنية العميقة، وتفكيك مركزاتها، وإعادة بناء الوعي السياسي والديني معا.

لقد أثقلت التجربة الإسلامية الحديثة، على امتداد قرن كامل، بارث مفاهيمي ملتبس، تمثل في اختزال الدولة في صورة دينية، واختزال الدين في وظيفة سياسية، حتى بات الله – في المخيال الجمعي – فاعلا سياسيا مباشرا، تنسب إليه السلطة، ويستدعى اسمه لتبرير الحكم، وتحتكر إرادته لصالح جماعات أو أنظمة أو مشاريع سلطوية وهنا لا تكون أمام "تدين" حقيقي، بل أمام تسييس للمقدس، ولا تكون أمام دولة أخلاقية بل أمام لاهوت سياسي مقنع.

ينطلق هذا الكتاب من أطروحة مركزية حاسمة:

ان الله لا يؤسس دولة، ولا يحكم عبر جهاز سياسي، ولا يفوض جماعة بشرية لاحتكار اسمه في الأرض. فالدولة، من حيث هي دولة، كيان تاريخي بشري، نتاج الاجتماع الإنساني، محكوم بقوانين الواقع، والصراع، والمصلحة، والتوازن، والخطأ والصواب. أما الله، فمتعالٍ عن التاريخ السياسي، وعن آليات السلطة، وعن منطق الغلبة، ولا يمكن – دون تشويه جوهري للتوحيد – اختزاله في نظام حكم أو نموذج سيادي أو جهاز قهر.

ومن هنا تتأسس الفكرة المحورية التي يحملها هذا الكتاب ويدافع عنها:

الدولة في الإسلام هي دولة الأمة، لا دولة الله.

ودولة الأمة لا تعني دولة بلا قيم، ولا دولة منقطعة عن المرجعية الأخلاقية، بل تعني – على العكس – دولة يتحمل فيها الإنسان مسؤوليته كاملة:

مسؤولية الاختيار،

ومسؤولية التشريع،

ومسؤولية المحاسبة،

ومسؤولية الخطأ والتصحيح.

إنها دولة تستمد شرعيتها من الاجتماع الإنساني الحر، ومن التعاقد السياسي، ومن الإرادة العامة، لا من الادعاء الغيبي، ولا من التفويض المقدس، ولا من احتكار الحقيقة باسم السماء. فحيثما أقحم الله في الصراع السياسي، تعطلت السياسة، وتشوه الدين، وصودرت الأمة.

ويكشف هذا الكتاب عبر تحليل فلسفي وتاريخي عميق، كيف نشأ مفهوم "دولة الله" بوصفه بناء ذهنيا لاحقا على النص، لا منبثقا منه، وكيف جرى إسقاط نماذج إمبراطورية ولاهوتية قديمة على التجربة الإسلامية، رغم أن الإسلام – في نصه التأسيسي – قد قام على نزع القداسة عن السلطة، وربط الحكم بالعدل لا بالعقيدة، وبالأمانة لا بالعصمة، وبالمساءلة لا بالطاعة العمياء.

كما يعيد الكتاب قراءة التجربة الإسلامية الأولى، لا يوصفها تجربة ثيوقراطية، ولا دولة دينية بالمعنى اللاهوتي، بل بوصفها تجربة جماعة اخلاقية سياسية، كانت الأمة فيها فاعلا مركزيا، وكانت السلطة وظيفة اجتماعية قابلة للنقد والعزل، وكانت الشريعة إطارا قيميًا موجها، لا جهازا سلطويا قاهرا. فالنبي لم يؤسس "دولة الله"، بل أسس جماعة إنسانية أخلاقية، تدار شؤونها بالعدل، وتحفظ وحدتها بالمسؤولية، وتضبط السلطة فيها بالقيم لا بالقداسة.

ولا يكتفي هذا العمل بنقد النموذج السائد، بل يتقدم خطوة أبعد نحو إعادة البناء المفاهيمي:

إعادة بناء مفهوم الدولة،

وإعادة بناء معنى الشرعية،

وإعادة ضبط العلاقة بين الدين والسياسة،

على أساس مقاصدي إنساني تاريخي يميز بدقة بين ما هو إلهي ثابت، وما هو بشري متحول.

أن "دولة الأمة لا دولة الله" لا يقف في صف العلمنة العدائية، ولا في صف التدين الأيديولوجي، بل يقف في منطقة فكرية أعلى: منطقة تحرير الدين من التوظيف السلطوي، وتحرير الدولة من الادعاء الغيبي، وتحرير الأمة من الخوف

المقدس. وهو بهذا المعنى دفاع عميق عن التوحيد، لا خروج عليه، ونقد جذري للاستبداد، لا تبرير له.

فالدولة التي تدار باسم الله، لا يمكن محاسبتها،

والسلطة التي تدعي القداسة، لا يمكن عزلها،

والسياسة التي تتحصن بالسماء، تغلق أبواب الأرض أمام الإنسان.

من هذا، فإن هذا الكتاب ليس كتابا في السياسة وحدها، ولا في الفقه وحده، ولا في الفلسفة وحدها، بل هو عمل تأسيسي في إعادة تشكيل الوعي، يضع القارئ أمام سؤال وجودي حاسم.

هل تريد دولة تدار باسم الله، أم دولة تدار باسم الإنسان المسؤول أمام الله؟

وهنا تحديدا تبدأ المعركة الكبرى:

معركة تحرير الله من الدولة،

وتحرير الدولة من تديينها،

وتحرير الأمة من وهم القداسة السياسية،

لكي تستعيد دورها بوصفها فاعل التاريخ، لا موضوع الحكم.

الفصل الأول
في تعريف الدولة في الفكر الوضعي

أهمية مفهوم الدولة:

كان مفهوم الدولة ولم يزل هو محور التركيز الأساسي في علم السياسة الذي كان يعرف بأنه: علم الدولة، أو العلم الذي يتناول كل ما يتعلق بشؤون الدولة وإدارتها داخلياً وخارجياً، وكذلك لم تزل الدولة تعتبر ظاهرة تهم الكثيرين من مفكري العلوم المختلفة على مستوى – الاجتماع، والاقتصاد، والدراسات الإنسانية – على اختلاف أشكالها.

وعلى الرغم من أهمية مفهوم الدولة فان تعريفها يثير عديداً من الخلافات النظرية بين فقهاء القانون الدولي العام، وفقهاء القانون العام في مختلف الأنظمة القانونية، بل وعلى مستوى المشتغلين بالدراسات السياسية، والاجتماعية، والقانونية على وجه العموم، ومن هنا ذهب كل فريق في تعريفه للدولة إلى اتجاه يتفق مع فكرته القانونية[1]، ويظهر الخلاف على وجه الخصوص بين فقهاء القانون الدولي،

(1) انظر في تعريف الدولة: العلاقات الدولية، محمد سامي عبد الحميد، الدار الجامعية، بيروت 38، وقانون السلام، محمد طلعت الغنيمي، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1982: 316، والقانون الدستوري، سعد عصفور، طبعة سنة 0954: 221، ومبادئ علم السياسة، نظام بركات وآخرون، دار الرمل للنشر والتوزيع، الأردن، 1981: 141، والوجيز في نظم الحكم والإدارة، سليمان طماوي، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى 1962: 5، وأصول القانون الدولي العام، محمد السعيد الدقاق، دار المطبوعات الجامعية بالإسكندرية، 1986: 369، ونظرية الدولة، طعيمة الجرف، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1964: 77، والدولة نظريتها وتنظيمها، إبراهيم درويش، دار النهضة العربية، 1969: 77، ومحاضرات في القانون الدستوري، دي لوبادير: 5، ومطول القانون الدستوري، دوجي، 393/1، والقانون العام، بونار،: 3.

وبين فقهاء القانون الدستوري، ففي الوقت الذي يذهب فيه الدستوريون إلى تبني تعاريف لها طابع غائي، أو اجتماعي، نجد أن جانباً من فقهاء القانون الدولي يذهبون إلى تعريف الدولة بأنها جماع من – شعب وإقليم، وسيادة–[1].

ولعل منشأ الصعوبة في وضع تعريف موحد للدولة يرجع إلى أنها ظاهرة معقدة تقع دراستها على الحدود من علم التاريخ والاجتماع، وعلمي السياسة والعلاقات الدولية وعلم القانون، فهي شديدة التعقيد والغموض وإن كانت ظاهرة ملموسة للجميع.

فهي من ناحية نشأتها، وما مرت به من مراحل تدخل ضمن الدراسات السياسية والاجتماعية، وهي من ناحية ممارستها السلطة سواء داخل كيانها باعتبارها دولة، أو ضمن إطار العلاقات الدولية فهي تعني علماء السياسة، والعلاقات الدولية، وهي باعتبارها شخصاً من أشخاص القانون العام تعد مبحثاً أصيلاً من مباحث علم القانون، ولعل ما يزيد الأمر تعقيداً أن مضمون الدولة قد تغير في الواقع السياسي بدءا من المدن المصرية في الدلتا مروراً بدولة المدينة في الإمبراطورية الرومانية، وقد استعمل هذا المضمون باعتباره مرادفاً لمفهوم الأمة، والسلطة، والمجتمع، والسيادة، والحكومة، والسياسة[2].

ومن خلال العرض المتقدم يتضح لنا أن تعريف الدولة قد اختلف باختلاف هذه العلوم وتباينها، ونستطيع أن تجمل هذه التعاريف في الاتجاهات التالية:

(1) قانون السلام، للغنيمي: 316.

(2) الدولة، إبراهيم درويش: 168، والنظم السياسية، ثروت بدوي، دار النهضة العربية، مصر، 1964 21/1.

1. **الاتجاه الأول: المدرسة الاجتماعية السياسية "البوليتكوسوسيولوجيا":**

يذهب هذا الاتجاه إلى إطلاق اســـم ((الدولة)) على أي نمط من أنماط التنظيم للجماعة الســـياســـية بغض النظر عن كون هذا التنظيم قديماً، أو حديثاً متخلفاً، أو متمدناً، فمفهوم الدولة حســـب هذا الاتجاه يصـــدق على كل مجتمع سياسي أياً كانت صورته شريطة أن تكون هناك تفرقة داخل الجماعة بين أفراد يَحكمون، وأفراد يُحكمون، فالدولة ليســـت إلا حدثاً اجتماعياً يســـتند إلى التفاوت السياسي بين فئة حاكمة يتعلق بها أمر السلطة السياسية، وفئة أخرى محكومة لا يكون لها إلا الطاعة، وذلك بصـــرف النظر عن الوســـيلة التي تمارس بها هذه الســـلطة، وكذلك دون نظر إلى عوامل هذا الاجتماع، وهل هي عوامل نظام "بيولوجي"، أو هدف اجتماعي[1].

فالدولة ظاهرة اجتماعية تنشـــأ تلقائياً بفعل التطور، ويتحقق وجودها حين يحدث بين أفرادها ما اصطلحوا على تسميته بالانقسام السياسي، ومن هنا يرفض هذا الاتجاه أن يعطي الدولة تعريفاً قانونياً بل هو يؤســـس نظرية الدولة متحرراً عن أية قيود مســـتمدة من عناصـــر ميتافيزيقية. وثمة نقطة أخرى وهي أن هذا الاتجاه يعتمد معيار الســـلطة أســـاســـاً في تفســـير ظاهرة الدولة دون النظر إلى العناصـــر المكونة لها من إقليم، وســـكان ونحوهما، وهذا ما يجعل هذا الاتجاه يقترب من النظرية الاشـــتراكية في تفســـير ظاهرة الدولة، لأن الإقليم والســـكان قد وجدا قبل وجود الدولة[2] وبناء على ما تقدم فقد ذهب هذا الاتجاه إلى الاعتراف بمفهوم الدولة للقبائل والعشائر، بل ذهب إلى أبعد من ذلك عندما أطلق مصطلح

(1) نظرية الدولة، طعيمة الجرف: 21.

(2) في الدولة، منذر الشاوي، بغداد، 1990: 19.

الدولة على البدو الرحل دون نظر إلى إقليم أو سيادة، ويتزعم هذا الاتجاه العميد "دوجي"[1].

2. الاتجاه الثاني: المدرسة الاشتراكية:

يذهب رواد المدرسة الاشتراكية إلى تعريف الدولة بأنها: آلة الهدف منها سيطرة طبقة أخرى[2]، وهذا يعني أن الفكر الماركسي ينكر وبصورة باتة بديهية الدولة، وهذا ما عبر عنه المنشور الشيوعي بأن الدولة ما هي إلا اللجنة التنفيذية للبرجوازية، وقد وصف "انجلز" الدولة بأنها أداة ظلم، وطغيان، وهذا يصدق على كل الدول ديمقراطية كانت أو غير ديمقراطية، ويرى أن الدولة ستصاب بالذبول والاختفاء في مرحلة الشيوعية واختفاء الدولة مفسر عندهم بأن الوظائف العامة تفقد طبيعتها السياسية، وتأخذ شكل وظائف إدارية وفي هذا المعنى يقول أفانا سيف ((فباضمحلال الطبقات تضمحل الدولة بالضرورة في ضل الشيوعية وتتلاشى، وكتب "انجلز" بهذا الصدد أنه عندما تحل الشيوعية في ذلك الوقت

(1) وممن تابع دوجي في أفكاره "لي ماجوت" و"جان ريسيو" و"جوج سل" وكذلك ذهب إلى هذا الاتجاه منذر الشاوي في كتابه "القانون الدستوري"، منشورات مركز البحوث القانونية، بغداد، 1981: 53، إذ عرف الدولة بأنها التمييز بين الحكام والمحكومين، ونظرية الدولة، طعيمة الجرف: 22، وأصل نشأة الدولة، عبد الحميد متولي، مجلة القانون والاقتصاد، القاهرة، السنة الثامنة عشره، 1948: 685.

(2) كتاب لينين ماركس انجلز "الماركسية: موسكو، دار الطبع والنشر باللغات الأجنبية، النسخة العربية: 647.

يوجه المجتمع الدولة إلى مكانها الحقيقي إلى متحف الأدوات العتيقة جنباً إلى جنب مع المغزل والفأس البرونزية))[1].

وقد بات من مسلمات الفكر الماركسي أن فكرة الديمقراطية، والحرية، وما يستتبعه من تحقيق للعدالة كل هذه مفاهيم مرتبطة بالنظام الطبقي من وجهة نظرهم، وهذا النظام بدوره مرتبط بالسيطرة الاقتصادية، ومجرد امتلاك المجتمع لوسائل الإنتاج فإن النظام الطبقي سيسقط ويتبع هذا بالضرورة انتهاء الدولة باعتبارها بناء فوق المجتمع.

ووسيلة الوصول إلى الشيوعية هو في ذلك الصراع بين الطبقات الذي يؤدي إلى تراكم كمي للتناقضات مما يفجر انقلاباً نوعياً ذلك، لأن نتائج المجتمعات قديمها وحديثها ما هو إلا تاريخ الصراع بين الطبقات، ومن هنا فإن النظريات التي تعتبر الدولة هي المنظمة للنفع العام، وأنها المدافعة عن المصلحة العامة كل هذه المفاهيم في نظر الماركسية وسائل تنشرها وتعمل على تعميقها، وتثبيتها الطبقة الحاكمة لتخفي وراءها سيطرتها، وسيادتها. فالدولة في حقيقتها ظاهرة تعتمد على الإكراه والقوة، وهي وسيلة الطبقة المسيطرة لبسط نفوذها[2]،

(1) الاشتراكية والشيوعية أفاسيف، دار التقدم، موسكو، 1977: 203، ولمزيد من الاطلاع عن دور الدولة في المرحلة الاشتراكية، مرحلة الانتقال والمرحلة الشيوعية، تراجع المصادر الآتية: حول المجتمع الشيوعي "ماركس انجلز لينين"، دار التقدم، موسكو: 83 وما بعدها، وأسس الاقتصاد السياسي، نيكتن، دار التقدم، موسكو، 1974: 341، والاقتصاد السياسي للاشتراكية، فسبيف وآخرون، دار التقدم، موسكو، 1972: 90.

(2) المراجع السابقة، ولمزيد من الاطلاع تراجع: أسس المعارف السياسية، مجموعة من العلماء السوفيت، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1977: 103 وما بعدها، وأصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، أنجلس، دار التقدم، موسكو.

ومن هنا ليس للقضاء على الدولة معنى بالنسبة للشيوعيين إلا على اعتباره نتيجة للقضاء على الطبقات الذي يستتبعه أيضاً القضاء على الحاجة إلى القوة المنظمة لطبقة واحدة من اجل إبقاء الطبقات في حالة خضوع. ومن هذا الوصف السابق للدولة استنبط الفقهاء الاشتراكيون تعريفهم للدولة فقالوا: أنها ظاهرة اجتماعية أملاها المجتمع في تلك المرحلة من مراحل تطوره عندما بدأ التقسيم الاجتماعي للعمل وظهور الملكية الخاصة، ونشوء الطبقات ذات المصالح المتعارضة واشتداد الصراع الطبقي[1].

3. الاتجاه الثالث: المدرسة النفسية:

تذهب تعليم المدرسة إلى تجريد الدولة من أبرز أركانها وخصائصها المادية وهي الإقليم والشعب فالدولة ليست مجموعة من الناس تربطهم أصول سلالية واحدة، وإنما هي علاقات بين الأفراد وشكل لسكن مشترك وروابط نفسية معينة[2].

(1) أسس الفلسفة الماركسية، افانا سييف، دار الفارابي، بيروت: 256. ويلاحظ أن ماركس وانجلس قد تأثرا إلى حد كبير بالدراسات التي قام بها الانثروبولجست الأمريكي "لويس مورجان" والتي طبعها تحت عنوان: المجتمع القديم بحث عن طريق التقدم الإنساني منذ البدائية إلى المدينة، وقد ذهبت هذه الدراسة إلى أن الإنسان البدائي عاش في ظل نظام جماعي، وليس تحت مضلة نظام الدولة وقد قام ماركس فعلاً بالتعليق على هذا الكتاب، واعشق الأفكار التي احتواه، وكان يريد نشره إلا أنه توفي قبل ذلك. قارن بين الكتاب السابق، وكتاب انجلز أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة. ودراسات في ماركس وهيجل جان هيوليت، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1971: 131.

(2) مفهوم الدولة والقانون، كرافتوف، موسكو، 1967.

4. الاتجاه الرابع المدرسة القانونية التقليدية:

يتفق اتباع هليو المدرسة على مضامين متناظرة، ومتماثلة، وإن اختلفت عباراتهم في تعريف الدولة فقد عرفها الفقيه الفرنسي "ايسمن" بأنها التشخيص القانوني لأمة ما[1]، وعرفها الفقيه الفرنسي "كاريه دي ملبير" بأنها مجموعة من الأفراد مستقرة على إقليم معين، ولها من التنظيم ما يجعل للجماعة في مواجهة الأفراد سلطة عليا آمرة وقاهرة[2]، وعرفها السويسري "بلنشي" بأنها جماعة من الأفراد يعيشون بصفة مستمرة على أرض معينة بينهم طبقة حاكمة، وأخرى محكومة[3]، وعرفها الفقيه الإنجليزي "هولاند" بأنها مجموعة من الأفراد يقطنون إقليماً معيناً، ويخضعون لسلطات الأغلبية، وسلطات طائفة منهم[4].

وقد حاول غير واحد من الكتاب العرب تعريف الدولة وهي في مجموعها لا تكاد تخرج عن دائرة التعاريف السابقة والتي تعتمد بالأساس على الفكر القانوني، فقد عرفها البعض بأنها عبارة عن الشخص المعنوي الذي يمثل قانوناً أمة تقطن أرضاً معينة والذي بيده السلطة العامة[5] السيادة، وعرفها البعض الآخر بأنها مجموعة كبيرة من الناس تقطن على وجه الدوام إقليماً معيناً، وتتمتع بالشخصية

(1) أصول الحقوق الدسورية، لايسمن، ترجمة محمد كامل زعيتر، القاهرة: 8.
(2) النظرية العامة للدولة، كاريه دي ملبير 7/1.
(3) القانون الدستوري، نوري لطيف، الطبعة الثانية، بغداد، 1979: 26، والنظم السياسية، محمد كامل ليلة، دار الفكر العربي، القاهرة: 21.
(4) النظم السياسية، محمد كامل ليلة: 21.
(5) القانون الدستوري والأنظمة السياسية، عبد الحميد متولي، الطبعة الرابعة، دار المعارف مصر، 1964: 77.

المعنوية، والنظام والاستقلال[1]، ويذهب فريق ثالث من كتاب علم السياسة إلى تعريفها بأنها مجموعة من الأفراد يقيمون بصفة دائمة في إقليم معين، وتسيطر عليهم هيئة منظمة استقر الناس على تسميتها الحكومة[2].

ويلاحظ أن الفكر السياسي قد انقسمت فيه الآراء في تعريف الدولة وبشكل واسع، ومرد هذا الانقسام هو في النظر إلى التكوين البنائي للدولة، ويمكن تصنيف هذه الآراء في هذا الصدد إلى ثلاثة آراء:

1. رأي يذهب إلى أن الدولة منظمة، فهي وسيلة ترمي إلى تحقيق غايات معينة تحقق مصلحة الجماعة ويقف على رأس هذا الرأي "ديفيد ايستن"[3] و"لاسكي"[4]
2. ويذهب رأي ثان إلى تعريفها بأنها جمعية، ويقف على رأس هذا الاتجاه "ماكيفر" فالدولة في نظره واحدة من الجمعيات التي تعمل ضمن القانون.
3. ويذهب فريق ثالث إلى تعريفها بأنها "المؤسسة" ويراد بالعهد هنا المؤسسة السياسية الأم تمييزاً لها عن المؤسسات السياسية الأخرى، والتي تعتبر

(1) المبادئ الدستورية العامة، عثمان خليل عثمان، مكتبة عبد الله وهبة، القاهرة، 1943: 10 وما بعدها.

(2) المدخل في علم السياسة، بطرس غالي وعيسى محمود خيري، مكتبة الأنجلز المصرية، 1966: 301-305.

(3) يعد ديفيد أيسان واحداً من أكثر المعبرين عن هذا الاتجاه، وهو الذي نقل علم السياسة من الجمود إلى التحليل إلى القدرة على الحركة وفهم المتغيرات.

(4) نظرية الدولة وأسس التنظيم والسيادة، هارولد لاسكي، مطابع شركة الإعلانات الشرقية:51.

فرعاً منها، وصـــادرة عنها مثل الحكومة والأحزاب[1]، ويلاحظ أن هناك تعاريف أخرى أحجمت عن ذكرها، لأنها تقترب من هذه المرامي[2]

ومن خلال العرض المتقدم نلحظ على هذه التعاريف كثرتها من جهة، وتعدد مراميها من جهة أخرى فهي وإن كانت تقدم لنا العناصر المكونة للدولة إلا أنها في ذات الوقت لا تتفق على هذه العناصـــر جميعها، وإن كان هناك إجماع من الكتاب على عنصـرين وهما عنصـر الإقليم وهو العنصـر المادي، وعنصـر المكان وهو العنصـــر الإنســـاني، وفيما عدا ذلك اختلفت التعاريف إلى مذاهب شـــتى، فقد ذهب بعضـــها إلى اعتبار الســـلطة العامة، أو الحكومة واحدة من العناصـــر المكونة للدولة وهو محل نظر، كما ذهب البعض الأخرى إلى اعتبار الســيادة من العناصــر المكونة للدولة إلى غير ذلك، وهذا الاختلاف الفرعي في تسمية العناصـر المكونة للدولة يرجع في حقيقته وجوهره إلى اختلاف الرأي فيما يتعلق بالتكوين البنائي للدولة.

---

(1) الدولة، إبراهيم درويش: 170، ويعرفها "لاسـكي" باعتبار ممارسـة السـلطة الحرية من أجل تحقيق الصـالح الاجتماعي، راجع النظريات والنظم السـياسـية، محمد عبد المعز، دار النهضة العربية، بيروت، 1981: 26.

(2) المزيد من الاطلاع راجع الدولـة، إبراهيم درويش: 170 ومـا بعدهـا، ونظريـة الدولـة، طعيمة الجرف: 76، والنظم السـياسـية، ثروت بدوي 1/25، وأصـول القانون الدولي، محمد السعيد الدقاق: 370.

رأينا في الموضوع:

إن واحداً من الاتجاهات السابقة لم يقدم لنا تعريفاً حاسماً للدولة فالاتجاه الأول المعبر عنه بالمدرسة الاجتماعية والسياسية يذهب إلى أن الدولة مجرد واقعة اختلاف سياسي وهذا يعني أنه لا يمكن بحال معرفة صفتها القانونية من خلال معرفة القواعد الدستورية للحكام، كما لا يمكن الحديث عن صفتها الاقتصادية إلا من خلال الغايات التي تهدف إليها، ومن ثم فإن ترك تعريف الدولة، أو تعريفها بأنها واقعة اختلاف سياسي يجعلها خاضعة للمتغيرات من غير أن تكون هناك ثوابت ملازمة بالطبيعة لفكرة الدولة، وهذا فضلاً عن أنه يوقعنا في خطأ في المنهج ونحن بصدد دراسة الوظيفة الاقتصادية للدولة فإن ما ذهب إليه "دوجي" من الوجهة العقلية البحتة غير مُسلَّم، إذ أنه ((ليس صحيحاً أن كل اختلاف سياسي ينشئ دولة، لأن الدولة لا تنشأ مجرد الأمر الذي لا يقاوم، وإنما يلزم لهذا الأمر أن تتوافر عدة شروط أولها الصفة القانونية لسلطة الدولة، وهي الصفة التي رفضها "دوجي" وهو ما يعبر عنه "هيجل" من أن الحلول القاسية لا تخيف، والقوة ليست سوى الشكل الخارجي العارض، لكنها ليست جوهر الدولة الأساسي))[1].

يضاف إلى ذلك أن الدولة لا ترادف المجتمع السياسي ولا تساويه، أو بتعبير آخر أن الدولة ليست كل مجتمع سياسي يقوم على سلطة حكم، ولكنها مرحلة أخرى لاحقة ومتقدمة من مراحل تطور السلطة السياسية، فالدولة هي الشكل الجديد للسلطة السياسية، والتي تقوم على أساس روابط، وأحاسيس وتستقر على إقليم معين، وهذا غير موجود في الجماعات الطبيعية التي تقوم علاقاتها على رابطة

(1) نظرية الدولية، طعيمة الجرف: 59.

الدم والقرابة فحسب، في حين أن المجتمع في ظل الشكل الجديد للدولة تتولد عنه وحدة في المشاعر، والمصالح، والأهداف، وبمرور الوقت تبدأ تنمو بين أفراد المجتمع عوامل قرابة معنوية بدلاً من قرابة الدم بتشابك الغرض الاجتماعي، وعندئذ فقط يبدأ الإحساس الجماعي بفكرة الصالح العام، وينتقل الإنسان من العرف والتقاليد إلى القانون المكتوب، فتبدأ فكرة الدولة بالظهور باعتبارها مركز تجمع الصالح العام، وأساس تركيز السلطة السياسية والقانونية، وتأسيساً على ما تقدم فإنه من غير الممكن اعتبار القبائل، والمجتمعات البدائية دولاً، لأنها تفتقد الإقليم الذي هو عنصر من عناصر الدولة أولاً، ولأن هذه التجمعات تحكمها قواعد النظام "البيولوجي" أكثر من ارتباطهم بفكرة الصالح العام، أو الصالح المشترك ولا يغير من واقع الأمر شيئاً خضوع هذه التجمعات لسلطان سياسي مثل سلطان رئيس الأسرة، أو شيخ القبيلة.

أما ما ذهبت إليه المدرسة الماركسية فإنه يفتقر إلى الدقة، والواقعية ذلك، لأن قيام المجتمع اللاطبقي وانتصار الطبقة العمالية ليس بالضرورة يؤدي إلى اختفاء الطبقات، بل ليس هناك ما يمكن الطبقة العمالية من أن تتصارع مع المجموع سيما إذا علمنا أن هذه الطبقة بيدها من الوسائل الفنية، والثورية، والمادية ما يتيح لها البقاء في السلطة فإحلال "دكتاتورية" الطبقة العمالية لا يعني تنظيماً للمجتمع اللاطبقي بل يعني قيام طبقة جديدة بيدها كل وسائل القهر، ومقوماته، ولعل مما يؤكد هذا ما تشاهده اليوم في المعسكر الشيوعي من صراع الجميع ضد الجميع مما جعل البناء التكويني للمجتمع بناء يتسم بالحقد والمرارة من الناحية المطلقة، ولعل الأحداث الأخيرة والتغيرات السياسية التي عصفت بالمعسكر الشرقي ما يفصح عن جانب كبير من الفشل النظري والعملي في الجهاز التحليلي في الفكر الشيوعي عموماً، إذ خسر هذا الفكر مواقعه في بيئته المنشئة له.

أما القول بأن انتفاء التمايز الطبقي، وتحقيق المساواة يستتبعها إلغاء الدولة بعد أن تمر بمرحلة من الذبول يستعيض الناس فيها عنها بمؤسسات اجتماعية يشاركون من خلالها مباشرة وبأنفسهم في تصريف الأمور العامة والمصالح العمومية[1]، وهكذا فإن مرحلة الانتقال الاشتراكي ستهيء كل فرد في الكومنولث التعاوني العالمي حيث يأخذ التعاون مكان القهر، وحيث يحل باعث الخدمة محل الربح، ويحل كل ما هو صحيح باعتباره أنه الشيء الحق الذي يجب فعله مكان الأعمال غير الصحيحة، ويلاحظ أن هذا التصور فضلاً عن أنه مغرق في مثاليته يثير تساؤلات عديدة ليس بالإمكان الإجابة عليها، فهل يتم تصريف الأمور من جميع الناس من خلال فئة منتخبة منهم؟... الأول غير ممكن أما الثاني وهو اختيار بعضهم، فما هي المعايير المعتمدة في هذه الطائفة؟... وكيف السبيل إلى تنفيذ ما تحدده من سياسات؟... كل هذا وغيره هو ما حدا بأكثر من مفكر ماركسي إلى تأويل النظرية الماركسية بمثل قولهم بأن ما يراه ماركس ليس زوال المؤسسة السياسية فلابد من قيام مؤسسات لتقوم بوظائف الإنتاج الجماعية، وإنما مرادهم من ذلك هو زوال وظائف القمع للدولة[2].

أما ما ذهب إليه الاتجاه الرابع وهو المدرسة التقليدية فرغم اعتقادنا صحة ما ذهبت إليه مجموع التعاريف، إلا أننا لا نعتقد أحقية جميعها لاختلافها، وتنوعها، لأنها تصدر من اختلاف في التخصص، ووجهات النظر.

والذي نعتقده في توضيح مدرك مفهوم الدولة أن الأمر يستدعي منا مناقشة العناصر والأركان المكونة للدولة ذلك أن ظاهرة الدولة حسب اعتقادنا ظاهرة

(1) لمزيد من الإطلاع راجع من الدولة وكيفية اختفائها أسس الفلسفة الماركسية، افاناسييف: 256-286.

(2) المرجع السابق: 285.

قانونية، واجتماعية ومادية يتضح الجانب القانوني فيها من خلال السلطة العامة في بعض التعاريف، أو الشخصية القانونية في بعضها الآخر وهي ظاهرة اجتماعية باعتبار الشعب، أو السكان، وهي أيضاً ظاهرة مادية باعتبارها الإقليم، لأنه واقع جغرافي، ولكل واحد من العناصر الثلاثة – الشعب – الإقليم – السلطة العامة – وجه آخر هو سياسي في جوهره فالدولة إذن كيان سياسي، واجتماعي، وقانوني، وتأسياً على ما قدمناه سنناقش العناصر المكونة للدولة، وعلى هديها تستطيع أن نضع تعريفاً نعتقد صحته، وصوابه.

أركان الدولة:

لئن تعذر على الفقه القانوني أن يضع تعريفاً موحداً للدولة فإن هذا الفقه في أغلبيته قد ذهب إلى أن أركان الدولة ثلاثة:

1. الإقليم.
2. الشعب.
3. السلطة العامة.

1. الدولة باعتبارها ظاهرة مادية "الإقليم":

للإقليم أهمية كبيرة في التكوين القانوني للدولة، وتبدو هذه الأهمية التقليدية من ناحية أن الإقليم يعتبر شرطاً لاكتساب الدولة "الذاتية القانونية"، فاكتساب الأهلية القانونية للدولة يقتضي مسبقاً، وهو كسب القدرة على التصرف في إقليم معين، وبدون الإقليم لا يمكن أن تنشأ الدولة فوجود جماعة من الأفراد مهما كان عدد هذه الجماعة صغيراً أو كبيراً لا يكفي لنشوء الدولة ما لم تقطن هذه الجماعة بقعة معينة من الأرض، وبالتالي لا يمكن تسمية البدو الذين يرحلون وراء العشب، ومواطن الكلا دولة وإن أقاموا لهم رئيساً، وهذا على خلاف ما ذهب إليه "دوجي"

من أن الشرط الوحيد لوجود الدولة هو وجود السلطة السياسية، وقد أقر الفقه المعاصر بهذه الأهمية بل ذهب البعض إلى حد ربط وجود الدولة بالإقليم ربطاً كلياً، وهو ما عبر عنه "هوريو" في كلامه البليغ القائل بأن الدولة هي اتحاد على أساس إقليمي[1]، وكما عبر عنه "أيزمان" بقوله ((إن الدولة ليس سوى الترجمة القانونية لفكرة الوطن، إذ تتصل بها جميع الحقوق والواجبات التي تتصل بالوطن[2].

ومفهوم الإقليم مفهوم واسع فهو يحتوي على البر والبحر، وعلو هذا الامتداد "الهواء"، وسفل هذا الامتداد "باطن الأرض" فالإقليم يشمل تلك المساحة المحددة المعالم التي يقطن عليها مجموعة من الناس، وما في داخلها بلا حدود لأعماقها من ثروات، وما فيها من مساحات مائية من الأنهار والبحيرات، وغيرها التي تقع في حدود أرض الدولة، ويمتد سلطان الدولة إلى جزء من المساحات المائية العامة الدولية والمعبر عنه بالبحر الإقليمي، أو الساحلي، أو بالمياه الإقليمية، ويكون لها عليها سلطان مثل أي جزء من أراضيها، وإن لم تكن هناك قواعد محددة تعين هذه المساحة، إذ وقع اختلاف بين فقهاء القانون الدولي بخصوص هذه المسألة فبعضهم يحدد البحر الإقليمي بأقصى نقطة تصل إليها قذيفة مدفع من شاطئ الدولة، وبعضهم يذهب إلى تحديدها بالمساحة التي يمكن للدولة بالفعل أن تسيطر عليها، ويذهب فريق ثالث إلى تحديدها بثلاثة أميال[3]، ومعلوم

(1) القانون الدولي العام، شارل روسو، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1982: 136.
(2) أصول القانون الدولي، حامد سلطان: 427.
(3) لمزيد من الاطلاع تراجع المصادر التالية: النظم السياسية، محمد كامل ليلة: 26، وقانون السلام للغنيمي: 356، والعلاقات الدولية، محمد سامي عبد الحميد: 49، والنظم السياسية، ثروت بدوي: 207، ونظرية الدولة، طعيمة الجرف: 69، وأصول

بعد هذا أنه لا يشترط في مساحة الإقليم الأرضي أن تكون هناك وحدة جغرافية بين أجزائه، فقد تكون هناك عوامل جغرافية تقتضي تجزئة أرض الدولة كما لو كان مكوناً من عدة جزر مثل إندونيسيا، وقد يفصل إقليم دولة معينة بين شطري إقليم دولة أخرى مثل باكستان، ولا فرق بعد ذلك أيضاً بأن تعرف حدود الإقليم بخطوط الطول، أو العرض، أو بموجب اتفاقات ومعاهدات، أو بمقتضى العرف، أو أن تكون هناك حواجز طبيعية كالجبال والأنهار ونحوها.

ولا يقع مفهوم الإقليم على مساحة الأرض، والمياه الإقليمية فحسب بل يشمل المجال الجوي الذي يعلوهما فالفضاء الذي يعلوهما هو الآخر يخضع لسلطان الدولة[1] ويذهب جانب من الفقه إلى التفرقة بين الإقليم وبين النطاق، فالهواء الذي يعلو الإقليم الأرضي هو نطاق جوي، وليس إقليماً جوياً[2]، وقد ازدادت أهمية النطاق الجوي بازدياد تقدم تقنية الطائرات في السلم والحرب.

ولقد ثار الجدل بين علماء القانون حول تحديد نطاق الإقليم الجوي إلى ثلاثة آراء:

1- فلعب جانب من الفقه إلى اعتبار طبقات الهواء فوق حدود الدولة جزءاً من إقليمها والى ارتفاعات غير متناهية، وأن يكون هذا المجال خاضعاً لسلطان الدولة وسيادتها دون أن يرد على هذا السلطان وتلك السيادة قيد من القيود[3].

القانون الدولي، محمد السعيد الدقاق: 373، والنظم السياسية، عبد الغني بسيوني، الدار الجامعية، 1985: 26.

(1) المراجع السابقة، وأصول الفقه الدولي، حامد سلطان: 541.

(2) قانون السلام للغنيمي : 356.

(3) النظم السياسية، ثروت بدوي: 28.

2- وذهب جانب آخر من الفقه إلى ضـرورة اعتبار الفضـاء الجوي مجالاً حراً لجميع الدول دون أن يخضـع لسـلطان دولة معينة، وان الدول ليس لها حقوق على الطبقات التي تعلو إقليمها إلا بما تسـتدعيه المحافظة على نظامها، وذلك قياسـاً على أعالي البحار والمحيطات، إذ هي غير مملوكة لدولة واحدة بل هي مجال حر ومفتوح لكافة أعضـاء الهيئة الدولية[1]، وهذا الرأي هو ما أقره معهد القانون الدولي سنة 1906م.

3- وذهب فريق ثالث من الفقه إلى أن للدولية سـلطاناً وسـيادة على إقليمها الهوائي، ولكن هذا السـلطان، وتلك السـيادة ليسـت مطلقة بل يرد عليها قيد حق الاتفاق للدول جميعها، والذي بموجبه يولد حق المرور للطائرات التابعة لها[2]، ولعل هذا الرأي يقيس الهواء على المياه الإقليمية بحيث تمتد سـيادة الدولة على مجال معين، ويكون ما بعده حراً، ومن جانبي فإني أجد أحقية الرأي الثالث وصوابه، وهو ما أخذت به معاهدة الطيران الدولي المبرمة سـنة 1919، وما توجهت إليه اتفاقية شـيكاغو 1944م والذي يدفعني إلى هذا الترجيح أن الرأي الأول يغفل مصـالح الدول الأخرى. أما الرأي الثاني فانه يتجاهل حق الدولة في البقاء، وصـيانة كيانها، واسـتقلالها الذاتي يضـاف إلى ذلك أن قياس الإقليم الجوي الذي يعلو أرض الدولة على المحيطات والبحار العامة قياس غير دقيق، إذ درجة الخطورة التي يسـببها مرور الطائرات أكثر من تلك الخطورة التي يسببها مرور البواخر في عرض البحر.

(1) أصول القانون الدولي، حامد سلطان: 541-542، ونظرية الدولة، طعيمة الجرف:72.
(2) المراجع السابقة، والنظم السياسية، عبد الغني بسيوني: 30.

ويلاحظ أن للإقليم خاصيتين بارزتين:

أما الخاصـــية الأولى: فهي أنه ثابت، ونقصـــد بثباته مجموعة قومية من البشـر وبصـورة دائمة أما القبائل الرحل فإنه وإن توفرت لهم العناصـر الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية فإنها تبقى مفتقرة إلى الصفة القانونية.

أما الخاصية الثانية: فهي أن إقليم الدولة محدد، ونعني به أن الإقليم يشمل حدوداً معينة يعمل الحكام والمحكومون ضـــمنها، وهذه الحدود تعين الحيز أو المجال المكاني لسلطان الدولة حيث تنتهي اختصاصاتها الإقليمية[1]، ولا يغض من هذه الخاصية ما عرف في المصطلح السياسي بالنظرية النازية التي تنادي بالدولة الفعالة ذات الحدود المتحركة، أو النظرية الصـــهيونية القائلة بالأمن القومي ذي الحدود الآمنة، أو النظرية الســـوفياتية القائلة بالدولة المائعة وكذلك المبدأ الخميني القائل بالحدود غير القارة، لأن هذه الآراء الاســـتثنائية الخارجة على المبدأ العام ليست بذات بال في واقع الحياة الدولية.

العلاقة القانونية بين الدولة وإقليمها:

تجدر الإشـــارة إلى أن هناك أربع نظريات في الدراســـات القانونية لإدراك العلاقة التي تربط الدولة بإقليمها، وهذه النظريات: إما ترى في الإقليم أنه عنصر من العناصر المكونة للدولة، أو هو محل لسلطتها، أو مجرد حد لسلطة الحكام، أو هو صيغة تبريرية لاختصاص سلطة الدولة.

(1) قانون السلام للغنيمي: 357، والقانون الدولي العام، شارل روسو: 138.

1. نظرية الخاصية:

وتذهب إلى أن الإقليم لا يعتبر عنصراً منفصلاً عن الدولة، بل هو عنصر من طبيعة الدولة وجزءاً لا يتجزأ منها، أو لنقل أنه خصيصة من خصائص الدولة، وليس مجرد نطاق جغرافي، وهذا التفسير قد تبناه زعماء مدرسة الجغرافيا السياسية مثل "كجلن – وراتزل – وهوشفر" واثر بدوره على مذاهب القانونيين في المانيا مثل "بلينك" وفرنسا مثل "هوريو – وكاري دي مالبرغ"[1]، وقد أخذ بهذه النظرية غير واحد من علماء الفقه والسياسة العرب.

ويلاحظ على هذه النظرية أنها فكرة فلسفية أكثر منها مدركاً قانونياً، فهي مبنية على التباس ظاهر، وخلط جلي، ما بين مفهومي الوضع والعنصر، وبالتالي فهي عاجزة عن توضيح معظم الوقائع التي تؤثر في الإقليم على مستوى القانون الدولي، لأننا إذا قلنا أن الإقليم هو من جوهر الدولة، أو جزءاً مكملا لطبيعتها، أو هو العنصر المخصص بشكل حصري لممارسة الدولة سلطتها السياسية فإن هذا يعني أن أي تغير يطرأ على الإقليم فإنه يرد على الدولة ذاتها بالضرورة مع أن الواقع بخلافه، فقد كانت إنجلترا مثلاً صاحبة السيادة على كندا، ومع ذلك فعندما استقلت كندا، وأصبحت لها حكومة ذاتية فإن هذا لم يؤثر على الوجود القانوني لإنجلترا.

2. نظرية الإقليم كمحل السلطة الدولة:

تذهب هذه النظرية إلى تفسير الإقليم بأنه ذلك المحل بالذات الذي تمارس عليه الدولة سلطتها، وقد اختلف واضعوها إلى فريقين:

فريق يرى أن سلطة الدولة على اليم يعتبر حقاً هو حق ملكية، فهو يرتب

(1) القانون الدولي العام، شارل روسو: 138.

للدولة حقاً انفرادياً بالتصرف فهي تملك الإقليم بمشتملاته المختلفة، وهذا المفهوم هو البقية الباقية من المفهوم القديم ويجد له مؤيدين بين الفقهاء "الانجلوسكسونيين" مثل "كوريت" والإيطاليين مثل "دوناتي" و "أوبنهام" و"تاكي"[1]، ويستند المدافعون عن هذيه النظرية إلى أن العلاقة بين الدولة وإقليمها تماثل تلك العلاقة بين المالك وملكه ذلك أن للدراسة حقاً انفرادياً، ويمكنها أن تتصرف بحرية في الإقليم، وتلك هي خصائص حق الملكية في القانون الخاص[2].

ويؤخذ على هذا الرأي أن اعتبار الدولة مالكة للإقليم يؤدي إلى منع الملكية الفردية للعقارات، فهو لا يسمح بمكنة استعمال الأفراد والجماعات الإقليم الدولة، لأن حق الملكية يعني التخصيص للمالك وهي تجعل من الإقليم عنصراً يمكن أن ينفصل عن الدولة على أنه من الصعب تطبيق هذه النظرية على الدول الإتحادية حيث تتعاصر على الإقليم حقوق الدويلات، وكذلك حق السلطة المركزية، وتشبيه حق الدولة على الإقليم بحق الملكية يثير العديد من الصعوبات في تمييز هذا الحق عن غيره من حقوق ملكية الأفراد على الإقليم[3].

ويلاحظ أنه في الدول ذا الأنظمة الشيوعية حيث يتقرر الغناء الملكية الفردية يكون هذا الرأي منطقياً، فما دامت لا توجد ملكيات فردية فان ملكية الإقليم تكون للدولة دون غيرها.

---

(1) نظرية الدولة، طعيمة الجرف: 76، والقانون الدولي العام، شارل روسو: 138.

(2) قانون السلام للغنيمي: 358.

(3) النظم السياسية، محمد كامل ليلة: 29، وقانون السلام للغنيمي : 359، ويلاحظ أن فكرة الملكية هي امتداد تفكرة الدولة المالية التي سادت في العصور الوسطى، والتي تصور الدولة نوعاً من الدومين الخاص "للأمير"، أو "الملك".

وفريق يذهب إلى اعتبار سلطة الدولة كحق عيني من حقوق السيادة، وهذه النظرية قد ذهب إليها "لابان"، ونالت تأييد المدرسة الوضعية الإيطالية[1]، ويعاب على هذه النظرية. أنها قد أغفلت واقع العمل في الجماعة الدولية، لأن سلطان الدولة على إقليمها ليس مطلقاً، بل ربما امتد اختصاص الهيئات الدولية داخل إقليم الدولة، ولا يمكن الدفع بأن هذا الامتداد هو تسامح من الدولة ذات العلاقة، لأنه في حقيقته لا يخرج عن دائرة تطبيق قواعد تابعة عن ضرورات التعامل الدولي[2] ولعل الاعتراض الأكثر أهمية هو ما نادى به "دوجي" من أن السيادة إنما توجه إلى الأشخاص ولا تمارس على الأشياء، وهذا يعني أن السيادة لا يمكن أن تمارس على الإقليم بهذه الصفة، وإنما تزاول على الأفراد الذين يقطنون الإقليم، وليس على الإقليم بذاته[3].

3. نظرية الإقليم كحد للسلطة:

وتذهب هذه النظرية إلى أن الإقليم وكما عبر عنه "دوجي" بأنه الحد المادي لعمل الحكام الفعلي، أو كما عبر عنه "كاري دي مالبرغ" بأنه الإطار الذي تمارس فيه سلطة الدولة[4].

ويلاحظ على هذه النظرية أنها في غاية الابتسار، لأن الإقليم ليس حدا لسلطة الدولة، لأن هذا السلطان يمكن أن يمارس خارخ إقليم الدولة كالسفن التي تحمل العلم في البحر العالي على أن حدود الدولة فيما نعتقد حدود تنظيمية وليست انحصارية بالنسبة لمشروعية النظام القانوني للدولة.

---

(1) القانون الدولي العام، شارل روسو: 138.
(2) نظرية الدولة، طعيمة الجرف: 75.
(3) القانون الدولي العام، شارل روسو: 139.
(4) المرجع السابق.

4. نظرية الاختصاصات:

وتذهب هذه النظرية إلى أن الإقليم هو بمثابة جزء من اليابسة تطبق فوقه وتنفذ مجموعة من القواعد القانونية، وهو يمثل مجال اختصاص الدولة المكاني، وإطار سريان مفعولها، وهذه النظرية هي ما ذهب إليه الفقه الألماني "رد تتزلي – هنزنش" وأخذت بها الدراسات القانونية الفرنسية "باريخان – وسل – وبوركين"[1].

2. الدولة ظاهرة اجتماعية "الشعب:"

شعب الدولة هم الأفراد الذين يرتبطون بالدولة برابطة سياسية وقانونية، وينظر إليهم على أنهم وحدة واحدة، فكما أن للدولة إقليماً واحداً، كذلك للدولة شعب واحد[2]. ولا يتصور وجود دولة بدون جماعة بشرية أي مجموعة من الأفراد، ثم لا يشترط بعد ذلك عدد معين داخل تلك الدولة مع ملاحظة أنه يجب أن يكون هناك عدداً معقولاً من الأفراد حتى يمكن أن تنشأ الدولة[3].

ولكن من الطبيعي أنه كلما كثر عدد أفراد الدولة كلما زادت قوتها وكان لها تأثيرها على المستوى الخارجي. ولا يشترط في شعب الدولة أن تجمعهم وحدة طبيعية، لأن وحدة شعب الدولة مراد به وحدة النظام القانوني المشروع بالنسبة للأفراد المكونين لهذا الشعب. وتأسيساً على هذا فقد يكون شعب الدولة مكوناً من أفراد يتكلمون أكثر من لغة كما هو الحال في الهند وسويسرا، إذ توجد في الأولى

---

(1) نظرية الدولة، طعيمة الجرف: 76، وقانون السلام للغنيمي: 361، والقانون الدولي العام، شارل روسو: 139.

(2) قانون السلام التشيليسي: ٣٣٠.

(3) النظم السياسية، محمد كامل ليلة: ٢٢٣، ونظرية الدولة، طعيمة الجرف: ٦٢.

عدد كبير من اللغات وتوجد في الثانية أربع لغات رسمية، ومع ذلك فإن هذا لم يمنع من وحدة الشعبين. وقد يكون لهم أكثر من أصل سلالي يصدرون منه، ولا تستطيع دولة في الوقت الحاضر الادعاء بأن شعبها ينتمي إلى أصل سلالي واحد، ومع ذلك يعتبر الفرد من شعب الدولة متى أدرج ضمن النطاق الشخصي لمشروعية نظامها القانوني.

وقد درج الفقه التقليدي على ضرورة التمييز باستمرار بين الشعب والأمة، فالشعب لا يعدو أن يكون عنصر السكان في الدولة ثم هو قد يكون أمة واحدة حين تكون الأمة قد كونت لها دولة مستقلة كالأمة الفرنسية، وقد يكون جزءاً من أمة موزعة على أكثر من دولة. كما هو الحال بالنسبة للأمة العربية، وقد يكون الشعب أمشاجاً من قوميات كما هو الحال بالنسبة للإمبراطوريات القديمة[1].

أما الأمة، فهي ظاهرة اجتماعية مردها وجود جماعة من البشر يسود بينهم روح الترابط والاتحاد، وتجمعهم الرغبة في العيش المشترك فوق إقليم معين نتيجة لتضافر عدد من العوامل التي حولتهم إلى قوم يتميزون عن غيرهم من الجماعات البشرية، وعلى الرغم من هذا الحد الأدنى في مفهوم الأمة إلا أن الجدل قد ثار وبشكل واسع على مستوى الفكر. والفقه معاً في تحديد العوامل الأساسية التي تحول جماعة من الجماعات إلى أمة[2].

---

(1) نظرية الدولة، طعيمة الجرف: ٦٢، والنظم السياسية، عبد الغني بسيوني: ٢٢٦، والدولية، إبراهيم درويش: ١٧٥، والنظم السياسية، ثروت بدوي: ٣٣/١.

(2) راجع القومية والمذاهب السياسية عبد الكريم أحمد، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، 1970: 122، والنظرية العامة للقومية العربية، مصطفى أبو زيد، منشأة المعارف بالأسكندرية، 1965: 128، والنظام الدستوري للجمهورية العربية المتحدة، مصطفى أبو زيد، دار المعارف، 1965: 12- 13.

فقد عرف على مستوى الفكر الأوربي نظريتان:

أحدهما النظرية الفرنسية: وتذهب إلى أن العامل الحاسم في تكوين الأمة يرجع إلى إرادة العيش معاً داخل الحدود الطبيعية، ولهذا يطلق عليها نظرية الإرادة أو المشيئة.

وثانيهما النظرية الألمانية: والتي ذهبت إلى أن وحدة اللغة والأصل المشترك يمثلان العوامل الأساسية لقيام الأمة.

وقد انقسم الفقه المصري على نفسه فذهب جانب من الفقه وبشكل حاسم يلهث وراء النظرية الفرنسية فقال في تعريف الأمة أنها جماعة من الناس مستقرة على بقعة من الأرض تجمع بينها الرغبة المشتركة في العيش معا[1] وذهب جانب آخر من الفقه إلى تغليب ظروف الحياة المادية ووحدة الأرض في أحد الآراء، وفي رأي آخر الوحدة الاقتصادية باعتبار أنها هي التي تشكل نمط الحياة في المجتمع، وتصهر العلاقات بين أفراده[2].

ويذهب فريق ثالث إلى اعتبار العوامل المعنوية هي العامل الحاسم في تكوين الأمة مثل وحدة الدين، والثقافة، والشعور، والهدف المشترك، ووحدة

(1) القانون الدستوري والأنظمة السياسية، عبد الحميد متولي: 12، والنظم السياسية، ثروت بدوي 33/1.

(2) يلاحظ أن الفكر الماركسي يركز على الواقع أو الباعث الاقتصادي، ومرد ذلك أنه ينكر العوامل المعنوية في الجماعة السياسية، ويقيم الجماعة على أساس العنصر الاقتصادي فقط سواء كسبب للصراع بين الطبقات، أو كأساس تقوم عليه الجماعة، وكباعث دافع لقيامها، راجع أبحاث في المجتمع العربي، طعيمة الجرف، سنة 1963: 72، والدولة، إبراهيم درويش: 177.

اللغة[1]، وقد اعتبر أصحاب هذا الرأي الدين هو العنصر الحاسم باعتباره مقوماً رئيساً للوحدة القومية.

وأياً كانت حقيقة هذا الاختلاف في اعتبار أي العوامل حاسماً في تكوين الأمة ووحدتها فإنه من المتفق عليه أن هناك فارقاً حاسماً بين مفهوم الأمة والشعب بمقتضى الاصطلاح، وكذلك بموجب الوضع اللغوي، وهذا الفارق يتحدد في طبيعة الرابطة التي تجمع بين الأفراد، ففي حين أن الرابطة بين أفراد شعب الدولة رابطة سياسية قانونية مقتضاها قيام الدولة بحماية أرواح الناس وممتلكاتهم، وحماية حقوقهم، وبمقابل ذلك تفرض على الأفراد الخضوع لسلطان الدولة، وقانونها، والولاء لها – فإن الرابطة التي تجمع بين أفراد الأمة هي رابطة طبيعية ومعنوية تستند إلى عوامل معينة[2].

2. الدولة ظاهرة قانونية "السلطة السياسية":

يشترط لقيام الدولة أن تكون هناك هيئة حاكمة منظمة وظيفتها الإشراف على الإقليم ومن يقطنون من الشعب، وتمارس عليهم الهيئة الحاكمة عملها وسلطاتها باسم الدولة، ويعد هذا الركن من الأركان الأساسية في التكوين البنائي للدولة حتى أن بعض المفكرين يذهب إلى اعتبار الدولة مفهوماً مرادفاً للسلطة فيعرفها بأنها تنظيم لسلطة القهر، ولا يشترط في الهيئة الحاكمة أن تتخذ شكلاً معيناً بل المهم في هذه الهيئة الحاكمة أن تبسط سلطانها ونفوذها على الإقليم الذي يقع تحت سيطرتها بما لا يسمح لسلطة أخرى منافسة، لأن قيام قوة منافسة

(1) ممن ذهب إلى هذا الرأي: إبراهيم درويش في كتابه الدولة: 178، وراجع في هذه الآراء: طعيمة الجرف، أبحاث في المجتمع العربي: 72.

(2) القانون الدولي العام، علي صادق أبو هيف، الطبعة السابعة، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1965: 122.

للدولة، أو معادلة لها يعني انهيارها أو تجزئتها[1]، ومن هنا كان أهم معيار يميز الدولة عن غيرها، ويؤكد السلطة السياسية القاهرة أنها وحدها تحتكر القوة العسكرية[2]، وهذا الاحتكار يستتبع بالضرورة أن الدولة وحدها تلعب الدور الأساسي في تكوين القانون الوضعي على اعتبار أن القاعدة القانونية لا تكتب الصفة الوضعية إلا بوجود جزء يضمن احترامها هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن السيادة كانت وباستمرار مرتبطة بصاحب القوة الأكبر، ومن هنا كانت العلاقة قوية بين نظرية سيادة الدولة واحتكارها للقوة العسكرية.

ويلاحظ أنه لا يشترط في الهيئة الحاكمة أن تكون قد وصلت إلى السلطة برضاء الشعب[3]، وإن كان هذا الرضا عاملاً مهماً في بقاء الدولة، واستقرارها السياسي، لأن السلطة في حقيقتها ترتكز على ثقة الخاضعين لها أكثر من اعتمادها على إرادة الحاكمين، ولكن مع هذا فمتى وجدت الهيئة الحاكمة، وأضيف لها الركنان الآخران وهما الشعب والإقليم، واستطاعت الزام الأفراد على الخضوع لإرادتها وسلطانه فإنها تصبح صالحة لتكوين الدولة.

ومن خلال ما تقدم يتضح لنا أن السلطة السياسية في الدولة تتميز بالخصائص التالية:

1. إنها سلطة قاهرة بمعنى أنها وحدها تمتلك القوة المادية التي تمكنها من تنفيذ أوامرها.
2. كذلك لديها عدة تنظيمات للقمع والعقاب تعتمد عليها.

(1) النظم السياسية، عبد الغني بسيوني: 33.
(2) النظم السياسية، ثروت بدوي 32/1.
(3) النظم السياسية، محمد كامل ليلة: 21.

3. إن سلطة الدولة فوق ذلك تتميز بأنها سلطة ذات سيادة فهي قادرة على تنظيم نفسها وعلى فرض سياساتها دون أن تكون خاضعة لغيرها داخلياً، أو خارجياً.

ويجدر بنا أن نشير إلى ملاحظة على غاية من الأهمية وهي أن السلطة السياسية تتميز بمظاهر وخصائص هي ملازمة لها بالضرورة، وهذه الخصائص بعضها سياسي، وبعضها قانوني، وبعضها الثالث له طبيعة مزدوجة قانوني وسياسي، ولا هذا يدفع الخلط الذي وقع فيه العديد من كتاب القانون الذين ذهبوا إلى اعتبار الشخصية القانونية[1]،

(1) هناك اتجاه واسع في الفقه العربي قد ذهب إلى اعتبار الشخصية القانونية والاستقلال ركناً من أركان الدولة، راجع المبادئ الدستورية العامة، عثمان خليل: 11، والقانون الدستوري المبادئ العامة والدستور المصري، عثمان خليل وسليمان طماوي، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربي القاهرة: 14. ويلاحظ أن فكرة الشخصية القانونية إنما يراد بها تفسير الآثار المترتبة على قيام الدولة، وهي ليست ركناً أصيلاً في تكوين الدولة، بل هي خاصة من خواصها كما نعتقد، وقد ذهب غير واحد من الفقهاء إلى عدم الاعتراف بالشخصية القانونية للدولة مطلقا منهم دوجي الذي ينكر فكرة الشخصية المعنوية بالجملة سواء للدولة أو غيرها، وذلك تأسيساً على نظريته المعروفة بالتضامن الاجتماعي وتبعه غير واحد من الفقهاء الفرنسيين والنمساويين وهم يرون أن الدولة ليست إلا مجموعة من القواعد القانونية الآمرة وإنه لا يتوافر لها الشخصة القاننونية. راجع في إنكار الشخصية القانونية دروس في القانون العام، دوجي، 1926: 98، والوجيز في القانون الإداري، بوتار، الطبعة الرابعة: 38. وقد ذهب الفقه العربي بصورة عامة إلى الاعتراف للدولة بالشخصية القانونية، راجع: النظم السياسية، ثروت بدوي 48/1، والنظم السياسية، محمد كامل ليلة: 38- 39، ومبادئ القانون الإداري، محمد يعقوب السعدي، مطبعة الزهراء، بغداد 3/1 و34، والموجز في المدخل الدراسة القانون، شمس الدين الوكيل، منشأة المعارف بالإسكندرية، سنة 1965: 305.

أو الاستقلال[1]، أو النظام السياسي[2]، أو السيادة[3] ركناً من أركان الدولة مع أن واحد بما تقدم لا يعدو أن يكون إلا توضيحاً، أو تفسيراً لركن السلطة السياسية، أو هو جزء من مفهومها.

(1) ممن ذهب إلى هذا الدكتور إبراهيم درويش، في كتابه الدولة: 181 مسمياً إياه بالعنصر ويعرفه بأنه قدرة الدولة على بناء سياستها الداخلية والخارجية، دون الخضوع لأي إرادة خارج حدود إقليمها، ويلاحظ أن هذا العنصر هو جزء من مفهوم السيادة التي هي خصيصة تنفرد بها السلطة السياسية في الدولة وليست ركنا من أركان الدولة.

(2) المبادئ الدستورية العامة، عثمان خليل: 13، والقانون الدستوري، عثمان خليل وسليمان طماوي: 14، والدولة، إبراهيم درويش: 181.

(3) يلاحظ أن الفقه الفرنسي هو أول من أطلق على السلطة التي تتمتع بها الدولة اسم السيادة وذلك نظراً لما تتمتع به هذه السلطة من صفات ذاتية خاصة تميزها عن غيرها من السلطات العامة والخاصة، راجع: النظرية العامة للدولة، كاريه دي مالبرغ 9/1. والحقيقة أن هذا يعتبر خلطاً بين السلطة في ذاتها، وبين أوصافها فالسيادة صفة لتصف بها السلطة السياسية في الدولة، وعلى هذا يجب التمييز بين سلطة الدولة، وسيادتها، إذ أن مفهوم السيادة كما وصفها الدكتور محمد طه بدوي في كتابه المدخل إلى علم العلاقات الدولية: 62، بأنها، مفهوم قانوني يتمثل به فقهاء القانون منذ أن ابتدعه الفرنسي "جان بودان" واقعاً سياسياً معيناً هو القدرة على الانفراد بالقرار السياسي في داخل الدولة، وعلى وجه النهائية في خارجها ومن ثم القدرة الفعلية على الاحتكار الشرعي لأدوات القمع في الداخل، وعلى رفض الامتثال لأية سلطة تأتيها من الخارج، والحق أن السيادة كمفهوم قانون لا تعدو أن تكون إلا مجرد وصف قانوني للقدرة الفعلية للدولة، ومن ثم لقوتها. والسيادة بالمفهوم الذي قدمناه لا تخرج عن كونها مظهراً من مظاهر السلطة السياسية، وفي أن الوقت مفهوماً من مفاهيمها، ومن هنا تعتقد أنها ليست ركنا في الدولة، وإن كانت خصيصة من خواص السلطة السياسية.

ومن خلال العرض المتقدم نستطيع القول أن صياغة مستوى موحد المفهوم للدولة يعد من الصعوبة بمكان ولعل منشأ الصعوبة يأتي في أن هذا المفهوم يختلف باختلاف العلم الذي يتناول الدولة باعتبارها موضوعاً من مواضيعه، وهذا بدوره يؤشر حجم الاختلاف المفاهيمي في صياغة تعريف للدولة، وإذا كانت الدراسات المدرسية تفترض تعريفاً محدداً يصف بشكل أدق الحدود التصورية لأي مصطلح فإننا نستطيع أن نرسم تعريفاً للدولة مضمونه أنها ظاهرة اجتماعية وسياسية، وقانونية يقتضيها مستوى معين من الحضارة ويكون لها حكم الضرورة في تنظيم حياة المجتمع، وقيادة تطوره بما لديها من وسائل القهر، وهي تتمتع بخواص معينة.

على أننا نجد أنفسنا مدفوعين إلى تعريف الدولة من خلال الغرض المتضمن فيها وفي هذه الحالة تصير الدولة منظمة لتمكين جمهرة الناس من تحقيق خير المجتمع في أوسع نطاق ممكن، وواضح بالضرورة أن وظائفها قاصرة على الحث على نماذج معينة موحدة من السلوك، ودائرة نفوذها تتقلص أو تتسع بحسب ما تقتضيه التجارب، فالدولة إذن لا تحاول الإحاطة بجميع النشاط الإنساني، ففي الحياة الإنسانية مجالات واضحة لا تفكر الدولة في ولوجها.

الفصل الثاني
في مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي

يجب علي بادئ ذي بدء أن أشير إلى أني سأضطر إلى تعديل في المنهج وهذا التعديل تقتضيه طبيعة الفكر الإسلامي بصفة عامة والفكر السياسي منه على وجه الخصوص ذلك أن الفكر الإسلامي ليس بالضرورة يمثل الإسلام بل ربما يمثل من بعض الأوجه قناعات ذاتية مبنية على الاجتهاد والاستنباط.

وفي الحقيقة فإن الفكر السياسي الإسلامي قد عالج عديداً من الموضوعات التي تعلق بالدولة والسلطة ونظام الحكم وهي تقدم أفكاراً متطورة في هذا الاتجاه ظلت تشكل أصولاً للعديد من النظريات السياسية، ولكنا نلحظ على هذا الفكر إخفاقه في صياغة مفهوم نظري للدولة يعتمد على عناصر ميتافيزيقية أولاً واعتماده على الوصف بدل التحليل ثانياً. وهذا الوصف يصدق على الكتاب الذين حاولوا التصدي لمفهوم الدولة في الإسلام من المحدثين[1] أيضاً إذ أنهم تحدثوا عن الدولة القانونية والدولة والسيادة ومدى سلطانها ونظام الحكم دون أن يتعرضوا لمفهوم الدولة وماهيتها أو الأركان المكونة لها. ويمكن تلخيص النظريات التي عرفها الفكر السياسي الإسلامي في نشوء الدولة إلى ثلاث نظريات:

(1) تراجع المصادر الحديثة، منهاج الحكم في الإسلامي، والدولة ونظام الحكم في الإسلام، حسن السيد بسيوني، والدولة الإسلامية دولة إنسانية، عبد الله غوشة، وحول الدين والدولة، نجيب الكيلاني، ونظرية الإسلام السياسي، أبو الأعلى المودودي، والنظام السياسي والاقتصادي في الإسلام، يوسف حامد العالم، ودولة الفكرة، فتحي عثمان.

1. نظرية الحاجة:

يذهب عديد من علماء الفكر الإسلامي منهم ابن أبي الربيع[1] والماوردي[2] وابن خلدون[3] ويحيى بن عدي إلى أن نشـوء الدولة يقتضـيه طبيعة الاجتماع البشـري ذلك لأن الإنسـان مدني بطبعه فاسـتمرار حياته بمفرده غير ممكنة لأنه يبقى دوماً بحاجة إلى الاعتماد على غيره نتيجة عجزه عن الإيفاء بمتطلباته الضـرورية مثل المأكل والملبس والسـكنى والدفاع عن نفسـه ونحوها، فلا بد من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوة له ولهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضـعاف[4]، ولكن لما كان الإنسـان أنانياً بطبعه يجب أن يستحوذ على ما في أيدي الآخرين دفعاً لحاجته أو رغبة منه في التملك اقتضى هذا وجود سلطة تقوم على تنظيم المجتمع وحفظ التوازن بين الأفراد وهذه السلطة يطلق عليها اسم الدولة[5].

---

(1) عرض ابن أبي الربيع أفكاره السياسية في كتابه سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق الدكتور ناجي التكريتي.

(2) عرض الماوردي أفكاره السياسية في أربعة كتب أساسية وهي: 1. الأحكام السلطانية: وهو بمثابة دستور عام الدولة يحوي الأسس التي تقوم عليها الدولة. 2. كتاب نصيحة الملوك. 3. كتاب تسـهيل النظر وتعجيل الظفر: وهو في السـياسـة والنواع الحكومات، 4. قوانين الوزارة وسياسة الملك.

(3) عرض ابن خلدون افكاره السياسية في كتابه: المقدمة.

(4) مقدمة ابن خلدون: 42.

(5) أدب الدنيا والدين، للماوردي: 136، ومقدمة ابن خلدون: 41- 42، تهذيب الأخلاق، يحيى بن عدي: 96، سـلوك المالك في تدبير الممالك، لابن أبي الربيع: 174 وما بعدها، وتحصـيل السـعادة، الفارابي: 14، وآراء أهل المدينة الفاضـلة: 117 وما بعدها، والسياسات المدنية: 69.

وفي الحقيقة فإن كون الإنسان محتاجاً إلى غيره وأنه مدني بالطبع هو رأي قرره افلاطون[1] وصرح به أرسطو[2] من قبل لكن الجديد فيه هو تضمين هذه الحاجة وذلك العجز معنى دينيا بقول الماوردي: ((إن الله تعالى لنافذ قدرته وبالغ حكمته خلق الخلق بتدبيره وفطرهم بتقديره فكان لطيف ما دبر بديع ما قدر أن خلقهم محتاجين، وفطرهم عاجزين ليكون بالغنى منفرداً، وبالقدرة مختصاً))[3].

ويلاحظ أن ابن خلدون لا يرجع وجود الدولة إلى فطرة المجتمع وشعوره الجمعي بضرورة العيش المشترك وغريزة التعاون بالضرورة. كما أنه لا يحدد مستوى من الحضارة بمجرد أن يبلغه البشر تنشأ سلطة سياسية تصل إلى فرض أو إقرار سلطته على جماعات كبيرة من الناس كما توهم ذلك غاستون بوتول[4]. بل لابد من صاحب قوة وقدرة يستطيع إقناع الأفراد بضرورة التعاون ((فالاجتماع البشري لا يتم إلا إذا كان هناك وازع يدفع عدوان الناس بعضهم عن بعض – وذلك الوازع – لابد أن يكون واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك))[5]، ومن هنا

(1) والحق أن افلاطون قد رأى مثل هذا الرأي عندما تحدث عن نشأة الدولة أو المدينة حيث يؤكد أن عدم استقلال الفرد لسد حاجاته بنفسه وافتقاره إلى الآخرين هما سبب نشأة الدولة أو المدينة، انظر: جمهورية أفلاطون، الكتاب الثاني: 87 وما بعدها.

(2) السياسة لأرسطو، الكتاب الأول، الباب الأول، فقرة 98، وتاريخ الفكر الفلسفي، محمد علي أبو ريان 225/2.

(3) أدب الدنيا والدين، للماوردي: 132، وانظر نفس المعنى في سلوك المسالك في تدبير الممالك: 375، مقدمة ابن خلدون: 41–42، تهذيب الأخلاق، يحيى بن عدي: 96، والسياسات المدنية، للفارابي: 69 وما بعدها.

(4) خلدونيات قوانين خلدونية، ملحم قربان: 357.

(5) مقدمة ابن خلدون: 43.

يكون الملك أو السلطة السياسية شرطاً ضرورياً يجب توافره على يقوم الاجتماع البشري وهكذا أو حسب النص الخلدوني تكون الدولة سابقة لنشوء مطلق الحضارة، وهذا يعارض بعض المفكرين المسلمين الذين ربطوا بين الحكم والنبوة أو الوازع الديني محتجاً بأن أمماً عديدة غير دينية قد عرفت الدولة والحكم قبل غيرهم.

وهنا لابد لنا من أن نسأل: هل يتشابه الفكر الخلدوني في مفهوم الدولة مع ما ذهب إليه جانب من الفكر السياسي المعاصر في أن ظاهرة الدولة لا تعدو أن تكون إلا واقعة اختلاف سياسي بين فئة حاكمة وأخرى محكومة؟....

وحتى لا نسير على شفير الهاوية – هاوية تحوير الفكر الخلدوني علينا أن نجيب للفور بأن الفكر الخلدوني مغاير لهذا الفهم لأنه يشترط القيام الدولة عناصر نظرية سنعرضها في حينه، وهكذا فإن ابن خلدون ينظر إلى الدولة على أنها حقيقة ضرورة اجتماعية تستلزمها طبيعة البشر في اجتماعهم وهي من صنع مجتمع من البشر أرادوا اتخاذها وسيلة للتعاون بين أفراد المجتمع أنها إحدى العوارض الذاتية للعمران، ويلاحظ أن الفكر الخلدوني يتفق مع النظرة اليونانية في أحد جوانبها في تبرير نشوء الدولة وهو ضرورة الاجتماع البشري وفيما عدا ذلك فإن البناء النظري للفكر الخلدوني مغاير الفكر اليوناني بالجملة وهو يعتمد على فلسفة عقلية دينية.

2. نظرية التطور:

ولعل خير من يمثل هذا الاتجاه هو الإمام الغزالي فقد تناول موضوع نشأة الدولة وظهور السلطة السياسية وكذلك مفهوم الخلافة ونظريته فيها وقد عرض لهذه النظريات في أربعة كتب من أهم كتبه وهي: الاقتصاد في الاعتقاد، والتبر المسبوك في نصيحة الملوك، وفضائح الباطنية المسمى بالمستظهري، وكتابه الإحياء.

ويعرض الإمام الغزالي نظريته في نشـوء الدولة فيتفق مع النظرية السـابقة في أن الإنسان مضطر إلى الاجتماع مع غيره من جنسه وذلك لسببين:

أحدهما: حاجته لبقاء النوع الذي يقتضـــي بالضـــرورة اجتماع ذكر وأنثى وعشرتهما.

والثاني: التعاون على تهيئة أسباب المطعم والملبس ولتربية الولد ذلك أن الاجتماع يفضي إلى الإنجاب والإنسان بمفرده لا يشتغل بحفظ الولد وتهيئة أسباب القوت ثم الإنسان لا يكفيه أن يجتمع مع الأهل والولد في المنزل بل لا يمكنه أن يعيش كذلك ما لم تجتمع طائفة كثيرة ليتكفل كل واحد بصناعة، ذلك أن الشخص الواحد إذا ما أراد ممارسة الفلاحة فإنه سيحتاج إلى آلاتها وهذه الآلات تفتقر إلى الحداد والنجار وهكذا الشأن في سائر الحاجات التي يتطلبها الإنسان فمن هنا نشأت الحاجة إلى الاجتماع البشري ثم هذا الاجتماع غير ممكن في العراء والصحراء المكشوفة، لأنها ستؤدي إلى هلاكهم من الحر، والبرد والمطر، واللصوص فاحتاجوا إلى بناء منازل، ودور يستقل بها أهل كل بيت، وهذه المنازل وإن كانت تقيهم الحر، والبرد، والمطر لكن هذه المنازل قد تقصدها الجماعة بالعدوان فافتقر أهل المنازل إلى التعاون فيما بينهم، والتناصر لرد غائلة الأعداء، وإن يحيطوا منازلهم بسور واحدة، فنشأت البلاد أو المدن لهذه الضرورة[1].

ثم بعد أن يعرض الغزالي إلى الأسـباب المؤدية لظهور المدينة، وتكون نواة الاجتماع البشري ينتقل إلى بيان الأسباب المؤدية إلى ظهور السلطة، أو الدولة وهو يرى أن الاجتماع يولد الاختلاف بالضـــرورة – اختلافات على مســـتوى العلاقات الاجتماعية – اختلافات زوجية اختلافات الآب والابن – اختلافات

(1) إحياء علوم الدين 4/225–226.

على مستوى التعامل بالحاجات والأشياء واختلافات على مستوى الصناعة والفلاحة – فحدثت بالضرورة من هذه العوارض الحاصلة بالاجتماع صناعات أخرى يصفها الغزالي كما يلي:

1. صناعة المساحة وبها تعرف مقادير الأرض.
2. صناعة الجندية وبها يدفع الأعداء.
3. صناعة الحكم وبها يتوصل إلى فصل الخصومة.
4. الحاجة إلى الفقه وهو معرفة القانون الذي ينبغي أن يضبط به الخلق.

ويرى الغزالي أن هذه الأمور الأربعة السابقة هي أمور سياسية لابد منها، ولا يشتغل بها الا مخصوصون بصفات مخصوصة من العلم، والتميز، والهداية، واذا اشتغلوا بها لم يتفرغوا بصناعة أخرى.

ثم ينشأ عن اشتغال هذا العدد بهذه الوظائف حاجة إلى البحث عن موارد لتمويل هذه الأنشطة الذي يتولد عنه ضرورة وجود خزانة عامة، ثم يتولد عن هذه الحاجة أيضاً ضرورة وجود صناعات أخرى، إذ يحتاج إلى من يوظف الضرائب، والخراج بالعدل على الفلاحين وأرباب الأموال.

وهكذا يخلص الغزالي إلى أن هذه الأعمال السالفة لو تولاها عدد لا يجمعهم رابطة انخرم النظام فتحدث منه الحاجة إلى ملك يديرهم وأمير مطاع يعين لكل عمل شخصاً، ويختار لكل واد ما يليق به، وسلطة تتولى تنظيم المجتمع، وإقامة الموازنة بين مختلف المصالح المتعارضة[1].

ويلاحظ على هذه الأفكار المتقدمة أن الغزالي يذهب إلى أن نشوء الدولة قد تم نتيجة الرغبة في العيش المشترك، وتجدد الحاجات، وتنوعها المساوق لنمو

(1) إحياء علوم الدين 226/3 وما بعدها.

المجتمع، تطوره بدءاً من الأسرة الصغيرة مروراً بالمجتمع الأبوي فالمدينة وانتهاء بالبلاد أو المجتمع الكبير، ومن هنا يكون الغزالي قد اشترط نوعاً ما من الحضارة حتى تظهر الدولة، أو بتعبير آخر أكثر دقة لا تظهر الدولة إلا حيثما يكون هناك مستوى من التقدم، وهو بهذا يخالف ابن خلدون الذي يذهب إلى أن الدولة سابقة لنشوء مطلق الحضارة، ولعل هذا يفسر لنا من بعض الأوجه ربط الغزالي بين الحكم والنبوة، أو الوازع الديني[1].

3. نظرية الكمال:

وقد نادي بها الفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة وكتاب تحصيل السعادة وكتابه السياسات المدنية، وقد قام الفارابي في كتبه تلك بدراسة تركيبة الهيئة الاجتماعية ونفسية الفرد، وطبيعة توجهاته الاجتماعية، وهو يرى أن الإنسان قادر على الوصول إلى الكمال إلا من خلال الاجتماع البشري، وأنه بذلك يحتاج كل إنسان فيما له أن يبلغ من هذا الكمال إلى مجاورة ناس آخرين، وتلك خاصية في الفطرة الطبيعية لهذا الكائن أن يأوي ويسكن مجاوراً لما هو في نوعه فالإنسان لا ينال الكمال الذري لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كثيرة بحيث يقدم كل واحد للآخرين بعض ما يحتاجون إليه[2].

---

(1) التبر المسبوك في نصيحة الملوك: 40-41، طبعة القاهرة، 1317هـ، والاقتصاد في الاعتقاد: 95 وما بعدها، وفضائح الباطنية: 171 حققه وقدم له عبد الرحمان بدوي، طبعة القاهرة، 1964.

(2) انظر: كتاب الفارابي، تحصيل السعادة: 14، وآراء أهل المدينة الفاضلة: 117 وما بعدها، والسياسات المدنية: 69 وما بعدها.

والفارابي في نظريته إلى الأسس التي يقوم عليها الاجتماع البشري يرفض كل المقولات السابقة التي تذهب إلى أن سبب الاجتماع هو الاشتراك في الموارد أو المصاهرة أو حتى بسبب الاشتراك في رئيس مواحد يحميهم، أو الارتباط بالإيمان والتحالف والتعاهد بين الجماعة، أو بسبب القهر، وتسخير الآخرين فهو لا يعتبر في تعريفه للأمة مقوماتها العقائدية فالأمة عنده تتميز عن الأمة بشيئين طبيعيين بالخلق الطبيعية، والشيم الطبيعية وبشيء ثالث وضعي وله مدخل ما في الأشياء الطبيعية وهو اللسان أعني اللغة التي تكون يها العبارة[1]، ولكن السؤال يثور من الأسس التي يقوم عليها الاجتماع البشري في نظر الفارابي.

ويرى الفارابي أن أجزاء المدينة ومراتب أجزائها ((يأتلف بالعدل ويرتبط بالمحبة وتتماسك وتبقى محفوظة بالعدل))[2] وهو لا يعني بالمحبة ((غريزة الطبع كحب الوالدين للولد)) كما أنها ليست مرادفاً للذة أنها تعني أولاً الاشتراك في الفضيلة، والاشتراك في الآراء، والأفعال فإذا اتفقت الآراء، وكمل ذلك بالأفعال تولد عنه محبة بعضهم لبعض بالضرورة[3]، وهذا يعني وحدة الآراء وهو يعتقد أن المعرفة في صورتها الفلسفية التي لا تعتمد على ملة بعينها قادرة أن تقضي على الجهالة، وتوحد الرأي وبعد أن يستعرض الفارابي أسس الجماعة، والروابط التي تقوم عليها يقسم المجتمعات إلى:

(1) السياسات المدنية: 70، ومفهوم الأمة في فلسفة الفارابي، ناصيف نصار، مجلة الدراسات عربية، العدد 6، نيسان 1976.
(2) الفصول، للفارابي: 70- 71.
(3) المرجع السابق: 70- 71.

1. مجتمعات كاملة:

وهذه المجتمعات تنقسم إلى مجتمعات عظمى وهي اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة[1]، ومجتمعات وسطى وهي اجتماع الأمة في جزء من المعمورة، ومجتمعات صغرى وهي اجتماع أهل مدينة في جزء من سكن أمة[2]، ويذكر الفارابي أن مجتمع المدينة هو أكمل هذه المجتمعات وأميزها، فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال بالمدينة لا بالاجتماع الذي هو انقص منها.

2. مجتمعات ناقصة:

وهي الاجتماع في القرية، والمحلة والسكة[3].

ويذهب الفارابي التي تقسيم الناس إلى طبقات بعضها فوق بعض حسب اختلاف القوة، والجاه، والمال، وهو يرى أن غاية الاجتماع البشري هي السعادة التي إذا حصلت لنا لم تحتج أصلاً أن نسعى لغاية ما أخرى غيرها[4] ((فهي تؤثر لأجل ذاته ولا تؤثر في وقت من الأوقات لأجل غيرها أنها هي أثر الخيرات وأعظمها وأكملها)).

ويلاحظ على فكر الفارابي أنه قد تأثر وإلى حد كبير بالفكر اليوناني ونظام المدن اليونانية، وقد تأثر على وجه الخصوص بجمهورية أفلاطون ومن هنا جاءت أفكاره في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة لتتحدث عن المدينة لا عن الأمة، أو الدولة، فهو قد تحدث عن الطبيعة العامة للدولة كنوع أو نموذج معين

(1) السياسات المدنية: 69.
(2) الفارابي، آراء أصل المدينة الفاضلة: 178.
(3) السياسات المدنية: 69 –70.
(4) التنبيه إلى سبيل السعادة، للفارابي: 3.

للحكم، أما كون الدول الموجودة في عصره موجودة بالفعل وعلى مستوى الواقع فكانت مسألة ثانوية عنده، فقد كان يحاول إظهار ما يجب أن تكون عليه الدولة لا ما هو كائن بالفعل، يضاف إلى هذا أن الفارابي وفي أفكاره السياسية يحلق بعيداً عن روح الإسلام وجوهره، وبعبارة أخرى يفكر بحرية وهو يزاوج بين الفلسفة اليونانية، والإسلام متجاوزاً تلك الأصول المعتمدة في الإسلام – اللهم – إلا في ذلك النزر التوفيقي القلق بين الفلسفة والإسلام، والذي هو من تأثير العصر الذي عاش فيه.

إن المثالية التي طبعت الفكر الفارابي والروح المتحررة من قيد الاستنباط المعتمد هما اللذان يجعلان هذا التفكير لا يمثل إلا قناعات صاحبه فحسب، وبالتالي لا يمكننا الاعتماد عليها في وضع مفهوم للدولة، بل سنعمد إلى محاولة وضع هذا المفهوم كما ورد عند الفقهاء، لأنهم يمثلون وبحق الفكر الإسلامي في جوهره الحقيقي من جهة، ولأننا تجد صباغات قانونية دقيقة ومحددة يمكن التعامل معها في وضع المفهوم.

مفهوم الدولة:

لا يكاد يختلف الفكر الإسلامي وعلى اختلاف مدارسه ومذاهبه في أن الدولة واقعة اجتماعية اقتضتها ضرورة الاجتماع البشري، والرغبة المشتركة في التعاون وذلك لحفظ النوع وبقائه[1]، يقول الماوردي: ((ولولا الولاة لكانوا فوقي

(1) انظر: غاية المرام في علم الكلام، للأمدي: 366، والاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي: 96– 97، محصل الأفكار المتقدمين، الرازي: 176، ومعالم أصول الدين: 155، رأصول الدين، للبزدري: 186، وشرح العقائد النسفية، للتفتازاني: 143، وشرح العصام على النفسية: 143.

مهملين، وهمحنا مضـــاعين))[1] ((ومما تصـــلح به الدنيا حتى تصـــير أحوالها منتظمة، وأمورها مختتمة))[2] ((ســـلطان قاهر تتألف برهبته الأهواء المختلفة وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة، وتكف بسـطوته الأيدي المتغالبة، لأن في طبائع الناس من حب المغالبة على ما أثروه، والقهر لما عاندوه ما لا ينكفون عنه إلا بمانع قوي، ورادع ملي))[3] وفي نفس هذا المعنى يقول صاحب المواقف: ((فإنهم – أي الناس – مع اختلاف الأهواء، وتشـتت الآراء، وما بينهم من الشـحناء قلما ينقادون بعضـــهم فيقضـــي ذلك إلى التنازع والتواثب، بل ربما أدى إلى هلاكهم جميعاً، ويشهد له التجربة، والفتن القائمة عند موت الولاة))[4].

وهذا الذي أسـلفته هو نظرية مشـتركة يكاد يقررها كل المفكرين الإسـلاميين الذين تكلموا عن طبيعة الدولة، وهذا يصـدق على ابن خلدون أيضـاً والذي يوحي نصه الذي أسلفته والذي مؤداه أن الاجتماع البشري لا يتم إلا إذا كان هناك وازع من اليد القاهرة، والسلطان[5] مما يفهم منه لأول وهلة أن الدولة تقوم على أساس الغلبة، والتنازع بيد أن هذا الفهم لا يلبث أن يتبدد بتحليل نصـــوص ابن خلدون في المقدمة، فالدولة عنده ضـرورة اجتماعية يقتضـيها ان الاجتماع البشـري إذا ظل بدون ضابط سيؤدي إلى الفوضى ((فاستحال بقاؤهم دون حاكم يزع بعضهم عن بعض، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع، وهو الحاكم عليهم وهو بمقتضـــى

(1) الأحكام السلطانية، للماوردي 14.
(2) أدب الدنيا والدين: 136.
(3) المرجع السابق.
(4) المواقف وشرحه 340/8.
(5) مقدمة ابن خلدون: 43.

الطبيعة البشـــرية الملك القاهر المتحكم))[1]، ومن هذا النص وغيره يتضـــح أن الدولة إنما تنشـــأ باعتبارها وازعاً من أجل التعاون، وحفظ النوع ولهذا قبل الناس (الملك القاهر المتحكم) بهذا الاعتبار، وذلك حتى لا يقع ((التنازع المفضـــي إلى المقاتلة، وهي تؤدي إلى الهرج وسفك الدماء، وإذهاب النفوس المفضـي ذلك إلى انقطاع النوع وهو مما خصه الباري سبحانه بالمحافظة))[2].

وإذا صح أن الفكر السياسي الإسلامي يذهب إلى أن الدولة واقعة اجتماعية وهو صـــحيح فإن هذا يعني أن الدولة ظاهرة اجتماعية وهذا يعني أن أحد أركان الدولة هي الجماعة المعبر عنها في الفقه الإسلامي بالرعية وقد صرح غير واحد من المفكرين الإسـلاميين باعتبار الشـعب أو السـكان، أو الرعية ركناً من أركان الدولـة بنهم ابن أبي الربيع الـذي قـال: ((أركـان المملكـة أربعـة: الملـك والرعيـة والعدل والتدبير))[3] وشـبه هذا ما ذهب إليه صـاحب كتاب المنهج المسـلوك في سـياسـة الملوك، إذ اعتبر للدولة قاعدة، وأركاناً، وأسـاسـاً. أما الأركان فخمسـة: الوزارة، والرعية، والقوة، والحصون، والمال، وأما قاعدتها فهو الملك، وأما أساسها فهو الدين فإذا فقد هذا الأساس اختلت الأركان واضطربت القاعدة[4].

ويلاحظ على ما تقدم أنه باسـتثناء الرعية والسـلطة السـياسـية المعبر عنها بالقوة وبالملك فإن واحداً منها لا يعتبر ركناً من أركان الدولة، إذ أن العدل في نص ابن أبي الربيع مراد به الدين لأنه عرفه بأنه (حكم الله في أرضه) والدين في نظري هو أحد مميزات السلطة السياسية، لأن مفهوم السياسة يعم سياسة الدين

(1) مقدمة ابن خلدون: 187.
(2) المقدمة: 187.
(3) سلوك المالك في تدبير الممالك، لابن أبي الربيع: 176.
(4) المنهج المسلوك في سياسة الملوك، عبد الرحمان عبد الله: 14-20.

والدنيا عند الفقهاء، وهذه السلطة تستمد سيادتها من الأمة ولكن هذه السلطة ليست مطلقة وإنما هي مقيدة بالشريعة فهي لا تستطيع أن تتصرف إلا في حدود هذا القانون، أو بتعبير آخر أكثر دقة أن الأمة والشريعة معا هما صاحبا السيادة في الدولة الإسلامية، وهذا ما نعرض له في حينه.

وإذا كان الفكر السياسي الإسلامي يذهب إلى اعتبار الدولة ظاهرة اجتماعية باعتبار المجتمع، وظاهرة قانونية باعتبار السلطة العامة، فانه يعتبرها ظاهرة مادية باعتبار الإقليم حتى أن جانباً من هذا الفكر يعتبر الدولة مفهوماً مرادفاً للإمتداد المكاني والزماني لحكم عصبة ما.

وهكذا ومن خلال العرض المتقدم يتضح لنا أن الدولة في الفكر الإسلامي ظاهرة اجتماعية، ومادية، وقانونية، وذلك حسب الأركان المكونة للدولة وأننا سنتعرض لهذه الأركان وبصورة مختصرة.

أركان الدولة:

1. الدولة باعتبارها ظاهرة مادية (إقليم):

سبق أن بينا أنه يلزم لقيام الدولة أن يكون لها إقليم تمارس عليه سلطتها، وهو يعد شرطاً لاستقلال السلطة السياسية وقد وصفنا الإقليم في المبحث الأول، وبينا أنه هو المجال، أو النطاق الذي تباشر فيه الدولة سلطتها. والآن نحاول إلقاء الضوء من جانب الفكر الإسلامي على هذا الركن.

يذهب جانب من الفكر السياسي إلى اعتبار الإقليم من الأركان المهمة في البناء القانوني والواقعي للدولة حتى أن مفهوم الدولة بات عند بعضهم مرادف للامتداد المكاني والزماني لحكم عصبة ما[1]، وهو يرى أن كل دولة لابد أن

(1) العصبية والدولة، محمد علي الجابري: 311.

يكون لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها، ويعلل هذا بأنه كلما اتسعت رقعة الدولة كلما كانت بحاجة إلى أن تبسط نفوذها على المناطق المفتوحة وليس أمامها من وسيلة للسيطرة على هذه المناطق إلا بارسال جزء من قوة الدولة وعصبتها، وبالتالي فإن الدولة ستصل في مرحلة من مراحلها إلى وضع لا يستطاع معه توسيع نطاق إقليمها، لأنه ستقف بها قوتها عند هذا الحد ((إن عصابة الدولة وقومها القائمين بها لابد من توزيعهم حصصاً على الممالك والثغور التي تصير إليهم، ويستولون عليها لحمايتها من العدو، وإمضاء أحكام الدولة فيها، من جباية وردع، وغير ذلك فإذا توزعت العصائب على الثغور والممالك فلابد من نفاذ عددها، وقد بلغت الممالك حينئذ إلى حد يكون ثغراً للدولة، وتخماً لوطنها، ونطاقاً لمركز حكمها))[1] ومن هذا النص يتضح لنا أن الحدود القارة في الفكر السياسي الإسلامي يقتضيه منطق الأشياء، وطبيعتها، فلا وجود للحدود المائعة، وبالتالي فعلى الرغم من عالمية الشريعة الإسلامية من الناحية العملية والنظرية إلا أنها في تطبيقها شريعة إقليمية من الزاوية العملية ولكن السؤال الذي يثور هو متى يعتبر الإقليم إسلامياً ومتى يعتبر غير إسلامي؟ أو بتعبير أدق متى يعتبر الإقليم من دار الحرب ومتى يعتبر من دار الإسلام؟....

للإجابة على هذا نقول: عرف الفقه الإسلامي رأيين في تفسير دار الاسلام ودار الحرب:

(1) مقدمة ابن خلدون: 161.

أحدهما: يذهب إلى أن المعيار في اعتبار الإقليم إسلامياً أو غير إسلامي هو أمن المسلم وولايته، فإذا كان المسلم آمناً في الدار التي فيها، فالدار دار الإسلام وإن لم يكن كذلك، فالدار دار حرب ولعل مناط الأمن حسب هذا الرأي هو وجود أكثرية إسلامية بغض النظر عن النظم والأحكام التي تطبقها هذه الأكثرية، وهذا هو مذهب الإمام أبي حنيفة[1] وتابعه جماعة من الفقهاء ويشترط أبو حنيفة لاعتبار الإقليم غير دار الإسلام ثلاثة شروط:

1. إجراء أحكام الشرك: وذلك بتطبيق القوانين والأحكام غير الإسلامية وذلك بأن يحرم الإسلام الخمر، والقوانين المرعية تبيحه.
2. أن تكون الدار متاخمة لديار غير المسلمين: فتكون ممنوعة على المسلمين بسبب هذا الاتصال الجغرافي، وعلى هذا الإقليم الذي تحيطه أقاليم إسلامية لا يعتبر من دار الحرب، وكذلك الصحارى التي تتوسط الأقاليم الإسلامية التي لا سلطان لأحد عليها لا تعد من الديار غير الإسلامية وكذلك الشأن في البحار التي تحيطها الديار الإسلامية تعد من الديار الإسلامية، وتكون البحار القريبة من الديار الإسلامية في ولاية الإسلام وتحت سلطانه.
3. وأن لا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمناً بالأمان الأول[2].

وتأسيساً على ما تقدم تشمل دار الإسلام البلاد التي تظهر فيها أحكام الإسلام ويستطيع سكانها أن يظهروا فيها أحكام الإسلام ويدخل في دار الإسلام البلد الذي

(1) الدر المختار شرح تنوير الأبصار 175/4، وحاشية ابن عابدين 175/4، وأسنى المطالب 204/4، وبدائع الصنائع للكاساني 130/7-131، طبعة دار الكتب، بيروت.
(2) الفتاوى البزازية 311/6، وبدائع الصنائع 131/7-130، وحاشية ابن عابدين 175/4، المبسوط للسرخسي 114/10.

سكانه كلهم أو أغلبهم مسلمون، وكذلك كل بلد تكون إقامة المسلمين والذميين فيه بمقتضى الولاية الإسلامية ولو كانت غالبية السكان من غير المسلمين، وتعد الصحاري، والبحار، والغابات، والجبال التي تتاخم الإقليم الإسلامي جزءاً من الدولة الإسلامية، وعلى المسلمين أن يحيوا مواتها، وأن يستغلوها من غير ظلم يقع على سكانها الذين تحكمهم دولة أخرى. يقول الكاساني: ((إن المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام والكفر ليس هو عين الإسلام والكفر، وإنما المقصود هو الأمن، والخوف، ومعناه أن الأمان إن كان للمسلمين فيها على الإطلاق والخوف للكفرة، فهي دار الإسلام، وإنه كان الأمان فيها للكفرة على الإطلاق والخوف للمسلمين على الإطلاق، فهي دار كفر والأحكام مبنية على الأمان والخوف لا على الإسلام والكفر، فكان اعتبار الأمان والخوف أولى))[1].

ثانيهما: يذهب هذا الرأي إلى اعتماد معيار النظم والأحكام وسيلة في اعتبار الإقليم إسلامياً، أو غير إسلامي، فإن كانت الأحكام والنظم إسلامية، فالدار دار إسلام، وإن كانت غير ذلك فالدار دار حرب، وهذا هو مذهب جمهور الفقهاء وإليه ذهب الشافعية والمالكية، والحنابلة، والظاهرية، وهو قول الصاحبين من الحنفية[2] وحجتهم أن الدار إنما تنسب للغالب عليها، والحاكم فيها المالك لها فإضافة الدار إلى الإسلام، أو الكفر المقصود منه المعنى الحقيقي لاشتقاق الإسلام أو الكفر فتسمى دار إسلام إذا ظهر فيها الإسلام بنظمه وأحكامه وتسمى دار كفر إذا ظهر فيها الكفر ونظمه تماماً كما تسمى الجنة دار السلام والنار دار البوار.

(1) بدائع الصنائع 130/7-131.

(2) الشرح الكبير 107/10، والمغني، لابن قدامة 171/9، وبدائع الصنائع 130/7-131، والمحلى، لابن حزم 200/11، والمبسوط، للسرخسي 114/10.

وإذا كان الفقه الإسلامي قد اختلف في تحديد الأوصاف والمظاهر التي يكون فيها الإقليم إسلامياً، أو غير إسلامي، فإن هناك مشكلاً آخر مثاراً هو في طبيعة العلاقة القانونية أو الرابطة التي تربط بين الدولة وإقليمها في الفقه الإسلامي؟...

وللإجابة على هذا نقول: إن الذي يفهم من الاختلاف السابق أن المبدأ العام والذي يشكل اتجاه الأغلبية من الفقهاء هو أن دار الإسلام هي تلك الدار التي يسودها حكم الشريعة الإسلامية، وليست تلك الدار التي يقيم فيها المسلمون حتى ولو كانوا أكثرية وهذا يعني أن الإقليم من حيث طبيعته القانونية في الشريعة الإسلامية هو النطاق المكاني الذي يسوده نظام قانوني معين، وإقليم الدولة الإسلامية يتحدد بالنطاق اللي تسوده شريعته فالإقليم في الشريعة الإسلامية هو بمثابة جزء من اليابسة تطبق فوقه، وتنفذ مجموعة من القواعد القانونية التي تنظم علاقات المقيمين عليه، وهو مثل مجال اختصاص الدولة المكاني، وإطار سريان مفعول نظامها.

هذا هو فهمنا لحقيقة الاختلاف السابق وجوهره وهذا الفهم يقدم لنا تصوراً يقترب جداً من التصور الذي قدمته نظرية الاختصاص القانوني في طبيعة العلاقة القانونية بين الدولة وإقليمها والذي يدعم هذا الفهم ويقويه إن الإمام أبا حنيفة الذي ذهب إلى اعتماد معيار الأمن والخوف خطاً فاصلاً بين دار الإسلام، ودار الكفر يذهب وفي كل الوقائع التي يرتكب فيها المسلم أو الذمي جريمة من الجرائم خارج دار الإسلام إلى أنه لا تطبق عليها الشريعة الإسلامية معللاً ذلك بأن القضاء بالعقوبة يقتضي الولاية على محل الجريمة وقت ارتكابها،

ولا ولاية للدولة الإســـلامية على محل ارتكاب الجريمة[1] في دار الحرب، ومن هذا نســـتنتج أن أبا حنيفة هو الآخر يرى أن طبيعة الإقليم مرتبطة بوظيفته القانونية أي الاختصاص الإقليمي لنظام قانوني معين.

وإذا صح هذا الفهم من هذا الوجه – وهو صحيح – فإننا نجد أنه يصطدم مع عبارات بعض الفقهاء والتي تفيد أن العلاقة بين الدولة، وإقليمها فيها معنى الحيازة، والملكية العامة إضـــافة إلى معنى الســـلطة والاختصـــاص مثل تعريف السرخسي للإقليم بأنه ((الموضع الذي تحت يد المسلمين))[2]. ومثل قول ابن حزم أن الدار تنسب ((للغالب عليها والحاكم فيها والمالك لها))[3] بل واقع الحال بالنسبة للدولة الإسلامية بدعم هذا المعنى ويقويه ذلك أن الأراضي على قسمين، إما أنها قد فتحت عنوة فهي فيء، أو أنها فتحت صلحاً بشروط معينة، فهي من قبيل الفيء، وقد اســتقر جانب من الفقه الإســلامي في الحالتين على أن الإقليم يدخل في الحيازة العامة للأمة الإســـلامية[4] بعد أن حســـمت واقعة عمر بن

(1) الهداية وشرح فتح القدير 153/4، وشرح العناية، للبايرتي 153/4، وتبين الحقائق شرح كنز الدقائق، للزيلعي 182/3، وحاشية الشلبي 182/3.

(2) المبسوط، للسرخسي 114/10.

(3) المحلى، لابن حزم 200/11.

(4) اختلف الفقهاء في الأراضـــي المفتوحة عنوة إلى ثلاثة مذاهب: الأول: يرى أن قام الأراضي يجب أن تقسم بين الغانمين، لأنهم ملكوها بالاستيلاء، وعملاً بفعل الرسول صـلى الله عليه وسـلم بارض خيبر، وهذا هو مذهب الشـافعية والظاهرية. الثاني: أن الإمام بالخيار إن شاء قسمها بين الغانمين كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم، وإن شاء أقر أهلها عليها ووضع عليهم الجزية وعلى أرضهم الخراج كما فعل عمر رضي الله عنه، وهذا هو مذهب الحنفية والمشـهور عن الإمام أحمد والثوري وأبي عبيد، وقال به أكثر العلماء. الثالث: ويذهب إلى أن الأرض التي تفتح عنوة تصـــير فيئاً، وبالتالي

الخطاب رضي الله عنه الموضوع في عدم اعتبار الأراضي المفتوحة عنوة من الغنائم التي توزع على الفاتحين بنفس الطريقة التي توزع فيها أموال الغنائم والتي يحكمها قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾[1] بل اعتبار فيئا الأراضي فينا يضرب فيها الخراج وعلى أهلها الجزية، فهل يعني هذا أن علاقة الدولة بإقليمها هي علاقة ذو طبيعة مزدوجة أحد وجهيها الملكية أو الحيازة العامة للأمة، ووجها الآخر السلطة والاختصاص؟

للإجابة على هذا نقول: إن إقليم الدولة لا يصدق عليه أنه بجميعه هذه صفته، بل هناك من الأراضي ما ليس شأنه كذلك، وبالتالي فإذا صدق هذا الفهم على بعض الإقليم، فإنه لا يصدق على جميع الإقليم يضاف على هذا أن غالبية الفقه الإسلامي قد ذهب إلى أن الأراضي المفتوحة عنوة، أما أن يكون ولي الأمر فيها بالخيار بين أن يقسمها على الغانمين، أو أن يقر أهلها عليها، وأما أن يقوم بتوزيعها على العالمين حصراً، ومن هنا يصعب القول أن اتجاه الفقهاء هو اعتبار الحيازة العامة للدولة هي التي تحدد طبيعة العلاقة القانونية بين الدولة وإقليمها على أن عبارات الفقهاء سالفة الذكر ليست قاطعة في أن المراد بها الملكية حقيقة بل هي قابلة للتأويل.

يجب حبسها، وذلك استناداً إلى أن الأرض ليست من المغنم عملاً بآية الحشر وهذا مذهب المالكية. انظر: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق 248/3، وحاشية الشلبي 248/3، ومجموعة الفتاوى، لابن تيمية 582/28-581، والمحلى، لابن حزم 322/7، وحاشية تسهيل منح الجليل 736/1، وانظر: شرح المنهج وحاشية الجمل 203/5، وشرح منبع الجليل 736/1.

(1) الأنفال: آية 21.

وإذا كان الفقه الإسلامي قد وضع مفهوماً للإقليم البري، فإننا لا نكاد نراه يتحدث عن الإقليم البحري – اللهم – إلا قليلة النزر القليل والذي يفيد أن البحار الداخلية والتي تحيط بها أقاليم إسلامية يعتبر جزءاً من الإقليم الإسلامي، وكذلك البحار المتاخمة والقريبة من الإقليم الإسلامي تكون في ولاية المسلمين، وتحت سلطانه، وباستثناء رأي مختلف فيه يذهب إلى أن البحر المالح ويقصد به أعالي البحار لا يدخل في ولاية دولة فهو ليس من دار الإسلام كما كما أنه ليس من دار الحرب[1]، لأنه لا قهر لأحد عليه وهذه العبارات التي أطلقها الفقهاء لم تتفق حول تحديد مساحة البحر الإقليمي والذي هو عبارة عن مساحة من البحر ملاصقة لشواطئ الدولة، وممتدة نحو البحر العام، ومن هذا يتضح أن الفقه الإسلامي قد وقع فيه الاختلاف حول تحديد مساحة البحر الإقليمي تماماً كما هو الحال لدى فقهاء القانون الدولي.

وهذا هو الشأن في الإقليم الجوي، إذ لم يتحدث الفقهاء عن المجال الجوي الذي يخضع لسلطان الدولة ومرد هذا أنه في الوقت الذي اكتمل فيه الفقه الإسلامي لم تكن هناك تكنولوجيا متطورة، فلم تدفعهم حاجة، ولا دعتهم ضرورة إلى الاستنباط في خصوص هذا الموضوع، ولكن مع هذا فإننا نستطيع القول: إن الفقه الإسلامي يذهب إلى أن المجال الجوي الذي يخضع لسلطان الدولة هو نطاق إقليمها البري إلى ما لا نهاية، ودون تحديد لطبقة معينة، أو مساحة محددة، وهذا النظر قد تأسس على حقيقة قررها الفقه الإسلامي، وهي تبعية الأهوية، والفضاء الخارجي للأرض، وهذه التبعية مقررة على أساس أنه لا نهاية لها ولو وصلت عنان السماء[2]، وهذا محل اتفاق بين الفقهاء وبلا خلاف نعلمه،

(1) حاشية ابن عابدين 190/4، وهناك رأي آخر يلعب إلى أنه يلحق بدار الحرب.

(2) يقول القراني في الفروق 15/4: ((إن حكم الأهوية تابع الحكم الأبنية، فهواء الوقف

وإن اختلفوا بتبعية ما في باطن الأرض، ولما كانت الأرض لا تخرج عن كونها مملوكة للأمة، أو الأفراد والدولة في كلا الحالتين ممثلة لهما في مواجهة الدول الأخرى بمقتضى عقد البيعة فهي صاحبة سلطة على إقليمها الجوي بحكم هذه الإنابة، ومن ثم تأخذ نفس حقوق الموكل من حيث الامتداد المكاني، فيكون نطاق إقليمها الجوي إلى ما لا نهاية إلا إذا حصل اتفاق وتواطؤ دولي على تحديد المجال الجوي بمسافة معينة، وقبلته الدولة بشروطه.

والحق فإن هذا الفهم يشكل قاعدة مهمة على مستوى القانون الدولي، إذ يصبح ليس من حق الدول العيث في الأغطية الجوية للدولة، ومن ثم فإن هذه القاعدة تؤسس للدولة حقاً في مواجهة الدولة المعتدية على نطاقها ومجالها الجوي حتى وإن لم يؤثر على أمنها وسيادتها، مثل التأثير الذي تحدثه رحلات الفضاء، وحرب النجوم على طبقات الأوزون والغلاف الجوي.

2. الدولة ظاهرة اجتماعية (الشعب، الرعية):

سبق وأن قدمنا أنه يلزم لقيام الدولة وجود عدد من الأفراد قليل أو كثيرهم رعيتها الخاضعون لسلطتها، والمتمتعون بجنسيتها، وبديهي بعد ذلك أن وجود الشعب، أو الرعية يعد واقعة طبيعية وتلقائية وأنه يفرض بذاته وجود الدولة.

ولعل من المفيد أن نشير إلى أن تعبير الرعية هو التعبير الأكثر دقة في نظري من لفظ الأمة، والشعب لا كما ذهب إلى ذلك غير واحد من الكتاب

وقف، وهواء الطلق طلق، وهواء الموات موات، وهواء المسجد له حكم المسجد))، ويقول في 16/4: ((ولم يختلفوا في ملك ما فوق البناء من الهواء)) ((والشرع له قاعدة وهو أنه إنما يملك الأجل الحاجة وما لا حاجة فيه لا يشرح فيه الملك، فلذلك لا يملك ما تحت الأبنية من تخوم الأرض خلاف الهواء إلى عنان السماء))، وراجع: أدرار الشروق لابن الشاط 16/4، وتهذيب الفروق والقواعد السنية 40/4.

المحدثين الذين ذهبوا إلى تقديم لفظ الأمة[1] على الشعب لاستعمال القرآن الكريم اللفظ الأول دون الثاني ولأن لفظ الشعب أكثر عمومية من الأمة فهو يصدق على مفهوم الأمة وعلى غيرها، وهي الأقليات غير المسلمة، أو الكتاب الذين ذهبوا إلى تقديم لفظ الشعب على الأمة لعموميته[2] وذلك لسببين:

الأول: أن لفظ الرعية هو اللفظ السائد لدى كتاب الفكر السياسي الإسلامي وعلماء الفقه.

الثاني: إن مفهوم الأمة الإسلامية يصدق على كل من اعتنق الإسلام فالأمة الإسلامية تضم جميع المسلمين بغض النظر عن كون المسلم مقيماً في الدولة الإسلامية، وخاضعاً لسلطتها، أو كان مقيماً في دولة أخرى فالجميع يشكلون أمة واحدة إذ وحدت العقيدة الإسلامية فيما بينهم ويشعرون بالرغبة المشتركة في العيش معاً، والذي يدعم هذا، الاستعمال القرآني المفهوم الأمة في مثل قوله تعالى:﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ﴾[3] ومثل قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[4] وَقَدْ صرح غير واحد من المفسرين أن المراد بالأمة في كلتا الآيتين أمة محمد[5] صلى الله عليه وسلم هذا فيما يخص الأمة.

(1) أركان الشرعية الإسلامية، على جريشة، مكتبة وهبة: 24، دولة الفكر، محمد فتحي عثمان: 21.

(2) الدولة ونظام الحكم في الإسلام، حسن السيد بسيوني: 14، نظام الحكم في الإسلام، محمود حلمي: 10.

(3) سورة المؤمنون: آية 52.

(4) سورة آل عمران: آية 110.

(5) تفسير القرطبي 170/4، والبحر المحيط، لأبي حيان 21/3.

أما لفظ الشـــعب فإن مدلوله اللغوي يوحي أن الأفراد ينتمون إلى أصـــول ســـلالية واحدة ذلك أن مفهوم الشـــعب في واحد من اســـتعمالاته يفيد القبيلة العظيمة، أو الحي العظيم الذي يتشـــعب من القبيلة، وقيل هو القبيلة نفســـها، والشعب أبو القبائل الذي ينتسبون إليه[1]. وقد جاء الاستعمال القرآني مؤكداً هذا الاتجاه في مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾[2] قَالَ ابن عباس: الشعوب: الجماع والقبائل: البطون[3] وهذا الاستعمال اللغوي يفيد وحدة الأصل العرقي للشعب في حين أن الشعب المصطلح عليه قد يكون جزءا من الأمة موزعة على أكثر من دولة، وقد يكون الشـــعب خليطاً من قوميات متعددة، وبالتالي فإن مدلول الشعب وحسب الاستعمال اللغوي ليس فيه معنى العموم الذي زعمه بعضهم، وتأسيساً على ما تقدم فإن مدلول الأمة ليس مدلولاً مرادفاً لمفهوم الدولة الإســـلامية كما توهم البعض، كما ان المدلول اللغوي للفظ الشعب لا يفيد المعنى المصطلح عليه عند القانونيين، وإذا صح هذا فإننا نعتقد أن لفظ الرعية هو التعبير الأكثر دقة، والذي ينسجم مع غاياتنا وما نهدف إليه فمفهوم الرعية كل من شمله حفظ الراعي ونظره[4]، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام ((كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيْنتهِ)).

وهذا اللفظ على إيجازه فإنه يعطي نفس مفهوم الشـــعب المصـــطلح عليه إضافة إلى أن فيه إشارة إلى تلك الرابطة القانونية بين الأمة وأفرادها.

---

(1) لسان العرب 500/1 (شعب)، والصحاح للجوهري 155/1 (شعب).

(2) سورة الحجرات: آية 13.

(3) انظر: تفسير القرطبي 344/15.

(4) لسان العرب 329/14 (رعى).

ومن المتفق عليه أن عنصر السكان في الدولة الإسلامية يتكون من المسلمين، والمسلم هو كل من آمن بالدين الإسلامي، ومن الذميين وهم غير المسلمين الذين يلتزمون أحكام الإسلام، ويتمتعون بجنسيتها بالنظر لإقامتهم الدائمة على إقليم الدولة بمقتضى عقد خاص يسمى الذمة[1] ثم لا ينظر بعد ذلك إلى طبيعة معتقداتهم الدينية فقد يدينون بالمسيحية، أو اليهودية، أو الصابئية وقد لا يدينون بدين أصلاً على اختلاف بين الفقهاء[2].

وتأسيساً على ما تقدم فالمسلم أيا كانت إقامته الفعلية فهو مواطن في الدولة الإسلامية حتى وإن ولد وعاش ومات في إقليم دولة أخرى فهو يتمتع بكافة الحقوق التي يتمتع بها المواطن المسلم المقيم وله حق الوفود إليها دون أي شرط

(1) لا يجوز عقد الذمة إلا من الإمام أو نائبه ولا يجوز إلا بشرطين أحدهما أن يلتزموا إعطاء الجزية والثاني التزام أحكام الإسلام، انظر المغني لابن قدامة 520/10 و572/10، والدر المختار وحاشية ابن عابدين 195/4 وما بعدها، وشرح فتح القدير وشرح العناية، للبايرتي 367/4، وشرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل وحاشية التسهيل 756/1، ومغني المحتاج 243/1.

(2) اختلف الفقهاء فيمن تقبل منه الجزية فذهب جمهور الفقهاء إلى أن الجزية تقبل من أهل الكتاب وهم اليهود والنصارى وفي حكمهم المجوس ونصوا على هؤلاء حصراً وهذا مذهب الشافعية والحنابلة والظاهرية. وذهب الحنفية والمالكية أن العرب لا يقبل منهم إلا الإسلام إلا إذا كان كتابياً. أما العجم فالكتابي وغيره سواء ويقر جميعهم على الجزية، راجع: المحلى، لابن حزم 345/7، ومغني المحتاج 244/4، وشرح منح الجليل 756/1، وشرح فتح القدير وشرح العناية 370/4، والمغني لابن قدامة 568/10.

أو إجراء على أن هذا الحق ينقلب فيصبح واجباً على المسلم المقيم في دار الشرك، إذا افتتن في دينه، أو حورب في رزقه الهجرة بإجماع[1] الفقهاء.

ويلاحظ أنه يترتب على هذا النظر وجوب خضوع المسلم للاختصاص الشخصي للدولة الإسلامية بغض النظر عن إقامته الفعلية، ودون نظر إلى الدولة التي تمارس اختصاصها الإقليمي في مواجهته[2].

ويعتبر من رعايا الدولة الذمي وهو غير المسلم الذي يقيم فيها إقامة دائمة ويكون

---

(1) الأصل فيه قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا﴾ النساء: 97، راجع: شرح الكبير، للمقدسي 379/10، ومغني المحتاج 239/4، والمحلى لابن حزم 200/11، وفتح الباري 132/6، والعلاقات الدولية في الإسلام، محمد أبو زهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1964: 60.

(2) من أبرز مظاهر الاختصاص الشخصي للدولة في مواجهة رعاياها المقيمين خارج إقليمها هو خضوع المقيمين لقوانين دولة الجنسية، لا دولة الإقليم، وذلك خضوعهم لقضائها الجنائي فيما يرتكبون من جرائم ولو وقعت خارج إقليمها، وقد عرف الفقه الإسلامي أغلب مظاهر الاختصاص الشخصي للدولة في مواجهة رعاياها المقيمين خارج إقليمها، وإن لم ينصوا على هذا المصطلح. فقد ذهب أغلب الفقه الإسلامي إلى أن أحكام الشريعة الإسلامية تطبق على كل مخالفة ارتكبها المسلم، أو الذمي خارج إقليم الدولة حتى ولو كان الفعل مباحاً في دولة الإقليم، لأن المسلم ملتزم بأحكام الشريعة أينما كانت إقامته وكذلك الذمي. وإلى هذا النظر ذهب المالكية والحنابلة والشافعية، وذهب أبو حنيفة إلى أن أحكام الشريعة تطبق على المخالفة التي ترتكب داخل دار الإسلام، وأيا كانت المخالفة، وأيا كان مرتكبها مسلما، أو ذميا فالمسألة عند أبي حنيفة ليست مسألة التزام بالإسلام، بل المسألة عنده هي في القدرة على إقامة العقوبة وقت ارتكاب الفعل. راجع شرح العناية للبابرتي 152/4، وشرح منح الجليل 489/4، والمهذب، للشيرازي 258/2، وفتح القدير 152/4، والمغني لابن قدامة 295/9، والمدونة 425/4.

له كافة ما للمواطن المسـلم من حقوق وعليه دفع الجزية مقابل حمايته، ودفع الأذى عنه ومشـاركة منهم في النفقات العامة وله الحق في ممارسـة التجارة والصناعة، وتولي الوظائف العامة.

ويلاحظ أنه لا يصـير كل مقيم على أرض الدولة واحداً من رعاياها إذ من الممكن أن يقيم مع الوطنيين رعايا دولة أخرى ليسوا من أهلها وهؤلاء لا يتمتعون بالحقوق التي يتمتع بها المواطن سـواء كانت تلك الحقوق طبيعية، أو مدنية، أو سياسية بل هناك بعض الدول تمنع الأجانب من ممارسة بعض الأعمال، مثل: الطب، والمحاماة، وتفرض العديد من القيود في هذا الاتجاه، وبالتالي فإن الفقه الإسـلامي يفرق بين رعايا الدولة، وهم المسـلمون والذميون من ناحية، وبين المستأمن الذي يدخل الدولة لغرض ما وطلب من المسلمين حمايته حتى خروجه فليس للمسـلمين قتله، أو أسـره، أو إكراهه على الإسـلام، ولا يعتبر مواطناً، أو واحداً من رعايا الدولة في الفقه الإسـلامي، بل يعتبر أجنبياً على اختلاف بين الفقهاء في الطبيعة القانونية لهذا العقد[1].

3. الدولة ظاهرة سياسية (السلطة أو الهيئة الحاكمة):

لا يكفي عنصر الشعب والإقليم لإصباغ صبغة الدولة عليها بل يلزم وجود السلطة السياسية وذلك أن السلطة هي الركن الأساس في تكوين الدولة بل أن فكرة الدولة يوحي أولاً وقبل كل شـيء بفكرة السـلطة العامة والعاملة المنظمة باعتبارها صـورة التنظيم السـياسـي، والتي تقوم أسـاسـاً على حماية أمنها وأمن المقيمين عليها.

(1) شرح فتح القدير وشرح العناية 351/4، ومغني المحتاج 243/4، المغني، لابن قدامة 436/10، وشرح منح الجليل 757/1.

ويلاحظ أن الفكر الإسلامي لم يستعمل لفظ السلطة لكنه استعمل لفظ السلطان وهو مفهوم مرادف لمفهوم السلطة في اللغة فهو يعني الحجة، والبرهان، والبينة، ومنه قوله تَعَالَى ﴿وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٍ﴾[1] وسمي السلطان سلطاناً لتسلطه ومنه قوله تعالى ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَسَلَّطَهُمۡ عَلَيۡكُمۡ﴾[2] وقيل إنه مأخوذ من السليط، وهو ما يضاء به فكأن السلطان يعرف به إظهار الحق، وقمع الباطل، وقبل السليط الحديد السلاطة بالكسر الحدة، والسلاطة من التسليط وهو القهر، والسلطان من ذلك فأصل السلطان القوة[3]، وهكذا تكون المعاني متقاربة حسب اشتقاقها فهي تعني القهر، والتسلط، والحجة والبرهان، والبينة، وتعني قدرة الملك أو قدرة من جعل ذلك له وان لم يكن ملكاً، وتلك هي مميزات السلطة العامة المصطلح عليها في الفقه القانوني.

وقد اجمع الفقه الإسلامي على اختلاف مذاهبه باستثناء رأي شاذ على ضرورة وجود سلطة سياسية تعنى بشؤون الأمة، وبناء الجيوش، وحفظ الضروريات، وتحصيل الحاجات، وهذه الضرورة هي من قبيل فروض الكفاية، ومن طبيعة هذا الفرض أنه إذا قام به البعض على سبيل النيابة سقط على الآخرين، فإن لم يقم بها أحد فقد أثمت الأمة بأسرها، وممن قال بوجوبها، وأنها فرض على الأمة يجب أن تؤديه جميع أهل السنة، ورأي المرجئة جميعاً، ورأي المعتزلة إلا نفراً، ورأي الخوارج ما عدا النجدات، وهو كذلك رأي الشيعة وإن كان

(1) سورة هود: آية 96.
(2) سورة النساء: آية 90.
(3) لسان العرب 320/7 (سلط)، والصحاح، للجوهري 1133/3 (سلط)، والقاموس المحيط، للفيوزابادي، 379/2.

لهم في معنى الوجوب فهم آخر، وقد اختلف هؤلاء في مدرك وجوب الرئاسة إلى خمسة مذاهب:

المذهب الأول:

يذهب إلى أن إيجاد سلطة سياسية معبر عنها بالخلافة، أو الولاية التي مقتضاها حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها واجب على الأمة شرعاً وهذا هو مذهب جميع أهل السنة والمعتزلة، والظاهرية[1]، وقد استدل هذا الفريق لما ذهب إليه بعدة أدلة نوردها كما يلي:

(1) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم 87/4، والسياسة الشرعية، لابن تيمية: 161، ونصه ((أن ولاية الناس من اعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين إلا بها)) ومقدمة ابن خلدون: 191، ونصه ((إن نصب الإمام واجب وقد عرف وجوبه في الشرع بإجماع))، الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي: 95، وتقريب المرام، للكردستاني: 32، ونصه ((ثم نصب الإمام، واجب على الخلق سمعاً عندنا للإجماع)) ومعالم أصول الدين: 153، ونصه ((العقل لا يدل على هذا الوجوب وإنما يدل عليه السمع وهذا قول أهل السنة وقول أكثر المعتزلة والزيدية)) ومحصل أفكار المتقدمين، للرازي: 171، ونصه ((وأما الذين أوجبوها سمعا وهم جمهور أصحابنا واكثر المعتزلة))، وأصول الدين، للبزدوي: 186، ونصه ((قال عامة أهل القبلة يجب على الناس أن يتخايروا واحدا للإمامة ويفترض عليهم إلا أنه فرض كفاية))، والمسامرة، لكمال الدين ابن القسام: 253، ونصه ((ونصب الإمام بعد انقراض زمن النبوة واجب عندنا على الأمة مطلقا سمعاً لا عقلاً خلافاً للمعتزلة))، وغاية المرام، للآمدي: 364، ونصه ((مذهب أهل الحق من الإسلاميين أن إقامة الإمام واتباعه فرض على المسلمين شرعاً لا عقلاً))، ونهاية الإقدام، للشهرستاني: 180، وانظر: المواقف وشرحه 345/8، وشرح التفتازاني على العقائد السنية: 142، ونصه ((والمذهب أنه يجب على الأمة سمعاً))، وحاشية شرح العصام: 142.

الدليل الأول: القرآن

استدلوا بقوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[1]، ووجه الاستدلال بينها أن هذه الآية قد طلبت طاعة أولي الأمر وهم الحكام كما ذهب إلى ذلك جمهرة من العلماء، ومعلوم أن الخليفة هو الإمام الأعظم الذي يلي أمر الناس، وإذا كانت طاعة الحاكم واجبة شرعاً فإن العمل على إيجاده يكون هو الآخر واجباً، ((فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يتقرب بها إلى الله))[2] ويذهب ابن حزم إلى أن هذه الآية دليل على وجوب إيجاد الإمام[3].

ولما كانت طاعة ولي الأمر واجبة فإنه من غير المنطقي ولا المعقول أن يوجب الله تعالى طاعة ما لا وجود له ويجعله حكماً تكليفياً، وعلى هذا فالأمر بطاعة أولي الأمر لا معنى له ما لم يكن أمراً موجهاً إلى إيجاده وأنه لا قيام للدين إلا بوجود الخلافة، أو السلطة، ولهذا يجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يتقرب بها إلى الله[4] يقول ابن تيمية ((ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج وإقامة الحدود ولا تتم إلا بالقوة والإمارة ولهذا روي أن السلطان ظل الله في الأرض))[5] ((كما أن السلطان إن لم يكن على دين تجتمع به القلوب حتى يرى أهل الطاعة فيه فرضاً، والتناصر عليه حتماً لم يكن للسلطان لبث ولا

(1) سورة النساء: آية 59.
(2) السياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف: 166، ومثله في الحسبة، لابن تيمية: 11.
(3) الفصل في المثل والأهواء والنحل، ابن حزم 87/4، والأحكام السلطانية، للماوردي:15.
(4) السياسة الشرعية، لابن تيمية: 162.
(5) المرجع السابق: 161.

لأيامه صفو، وكان سلطان قهر، ومفسد دهر، وفي الوجهين وجب إقامة إمام ليكون الدين محروساً بسلطانه، والسلطان جارياً على سنن الدين وأحكامه))[1].

وتأسيساً على ما تقدم، فإن عدم إيجاد الإمام يعني تضييع طاعة الله في إقامة أحكامه والذي يدعم هذا، قوله عليه الصلاة والسلام: ((من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله ومن أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصى أميري فقد عصاني))[2]، ومن هنا تلازمت طاعة الله بطاعة رسوله بطاعة الأمير، لأن الله أمر بطاعة رسوله والرسول أمر بطاعة الأمير فطاعة الله اقتضت بالضرورة وجود الأمير، أو الرياسة العامة التي بمقتضاها يمكن للأمة الاستجابة لأوامر الأمير وتنفيذ طاعته الملازمة لطاعة الله ويلاحظ هنا أن

(1) أدب الدنيا والدين، الماوردي: 138.

(2) انظر: صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب قوله تعالى ﴿ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ 99/13، وورد الحديث في صحيح مسلم، كتاب الإمارة باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية بنفس المعنى وبالفاظ قريبة من ذلك إذ جاء في مسلم: ((من أطاعني فقد اطاع الله ومن يعصني فقد عصى الله ومن يطع الأمير فقد أطاعني)) والاختلاف هو باستبدال لفظ الأمير بدل أميري ومن يطع بصيغة المضارع بدل من أطاع، انظر: صحيح مسلم 222/12، ولعل رواية مسلم بصيغة المضارع هي أدخل في إرادة تعميم من خوطب ومن جاء بعد ذلك على الرغم من أن رواية مسلم والبخاري يرجعان لمعنى واحد رغم الاختلاف في الألفاظ والذي يؤيد هذا هو توحيد الجواب في الأمرين وهو قوله أطاعني ولعل الحكمة في تخصيص أميره بالذكر في رواية البخاري لأنه هو المراد وقت الخطاب أما الحكم قبلي على عمومه إذ العبرة= =بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. وقد ورد الحديث في سنن ابن ماجه، كتاب الجهاد، باب طاعة الإمام 954/2 (2859) بنفس لفظ البخاري مع استبدال لفظ الأمير بالإمام وورد الحديث في سنن النسائي 154/7 بنفس لفظ البخاري.

اعتبار طاعة الإمام طاعة الله حسب هذا المذهب لا يعني أنه إنابة للخليفة مناب الله، أو مناب رسوله صلى الله عليه وسلم، بل يرى أصحاب هذا الاتجاه أنه لما كانت الرئاسة منصوبة لنوعين من المصالح الدينية والدنيوية والتي بعث النبي صلى الله عليه وسلم في سبيل نصبها وحمايتها والإمام خليفته في حماية هاتين المصلحتين، كانت طاعته طاعة لرسول الله ومعصيته معصية للرسول من هذا الوجه[1].

وقد استدل بعض أنصار هذا الاتجاه بقوله تعالى: ﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ﴾[3]، ووجه الاستدلال في هاتين الآيتين أن الله تعالى خاطب نبيه بوجوب الحكم بين الأمة بما أنزل الله، وإقامة شرعه، وتحكيم قرآنه، صحيح أن الخطاب موجه إلى النبي صلى الله عليه وسلم إلا أن المراد به الأمة، لأنه في كل الأحوال التي يخاطب فيها الله نبيه فإنما هو خطاب موجه إلى الأمة أيضاً إلا إذا قامت الأدلة، أو القرائن التي تصرف هذا الخطاب، أو تخصصه ولم يقم دليل على صرف هذا الخطاب، أو قصره على النبي صلى الله عليه وسلم فدل هذا على أن الخطاب موجه للأمة – وإذا سلمت هذه المقدمة أصبح من الحتمي اللجوء إلى الخلافة باعتبارها الوسيلة لتحكيم شرع الله ولا يعني إقامة الحكم إلا هذا المعنى.

(1) حجة الله البالغة، للدهلوي: 739.
(2) سورة المائدة: آية 48.
(3) سورة المائدة: آية 49.

وقد يرد على الاستدلال بالكتاب انه لا دلالة في النصوص التي ذكرت على وجوب الخلافة، إذ أن الشرعيين انفسهم قد اختلفوا في المراد بأولي الأمر[1] في الآية السابقة، وكل منهم قد استدل بآثار ضعيفة لا ترتقي إلى درجة التنصيص على قضية شائكة ومتنازع فيها كالتي نحن بصددها، على أنه يلاحظ على أنه افتراض أن المراد بأولي الأمر الخلفاء فإن الأمر بطاعة الخلفاء لا يقتضي الأمر بإيجاد الخلافة كمصطلح سياسي يجد صداه في مستند من الكتاب، إذ قد يوجد مستنده في دليل ديني آخر كالإجماع مثلاً، لن وجوب الشيء لا يقتضي وجوب لازمه بالضرورة، على أننا نرجح أن المراد بأولي الأمر الأمة ممثلة في أهل النقض والإبرام، أو أهل الحل والعقد، والذي يدفعني إلى هذا الترجيح هو اعتبار الأمة مصدر السلطات في الفقه الإسلامي، وهي صاحبة الاختيار فتكون طاعة الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد واجبة بهذا الاعتبار ولا باعتبار غيره، ومما يؤيد هذا أن الشرعيين أنفسهم مجمعون على أن طاعة الله وطاعة الرسول واجبة قطعاً، وطاعة الإجماع واجبة قطعاً، وأما طاعة الأمراء فغير واجبة قطعياً، فكان حمل الآية على الإجماع أولى من حمله على غيره مع ضعفه.

(1) اختلف في المراد بـأولي الأمر في الآيـة إلى وجوه: أحـدهـا: أن المراد بهم الخلفـاء الراشـدون. والثاني: أمراء السـرايا. والثالث: العلماء الذين يفتون في الأحكام الشـرعية. والرابع: أهل الحل والعقد. والخامس: الأئمة المعصومون نقلا عن الشيعة. وقد ذهب أبو هريرة وابن عباس، وميمون بن مهران، وغيرهم إلى أن المراد بهم الولاة والحكام، وهو ترجيح البخاري، وترجيح الطبري، ونسـبه النووي إلى جماهير السـلف والخلف من المفسـرين والفقهاء، وغيرهم. انظر: فتح الباري 191/8، 99/13، وعمدة القاري: 221/24، وجامع البيان في تفسير القرآن للطبري 936/5، وتفسير الرازي 145/10، وتفسـير القرطبي 259/5، وشـرح النووي على مسـلم 222/12، والفصـل في الملل والنحل، لابن حزم 87/4، وسنن النسائي 155/7.

الدليل الثاني: السنة:

وردت أحاديث عديدة تفيد أن الأمر سيكون عقب وفاة النبي صلى الله عليه وسلم خلافة وإمامة وقد حث النبي صلى الله عليه وسلم على ضرورة السمع والطاعة للخلفاء، ومن هذه الأحاديث قوله عليه الصلاة والسلام ((إنما الإمام جنة يقاتل من ورائه، ويتقى به فإن أمر بتقوى الله عز وجل وعدل كان له بذلك أجر، وإن يأمر بغيره كان عليه منه))[1]. وقوله عليه الصلاة والسلام ((كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي، وانه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر قالوا: فما تأمرنا؟ قال: أوفوا بيعة الأول، فالأول، وأعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم))[2]. وقوله عليه الصلاة والسلام: ((من خلع يداً من طاعة لقي الله تعالى يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية))[3].

ووجه الاستدلال بالأحاديث المتقدمة أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أخبر عن فوائد الإمامة ووجود الرياسة العامة ووصفها بأنها جنة ووقاية وسترة تمنع العدو من أذى المسلمين وتحمي بيضة الإسلام ويتقوا بها الناس ويهابون

(1) صحيح مسلم، كتاب الإمام جنة يقاتل من ورائه ويتقى به 230/12، وصحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب يقاتل من وراء الإمام ويتقى به 82/6، وقد ورد اللفظ في روايته بحذف (عز وجل) وبإبدال (وإن يأمر) بـ(وإن قال بغيره)، وسنن النسائي، كتاب البيعة، باب ذكر ما يجب للإمام وما يجب عليه وفيه (وإن أمر بغيره فإن عليه وزراً) 157/7.

(2) صحيح مسلم، كتاب الإمارة باب وجوب الوفاء بيعة الخلفة الأول 231/12، وصحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل 360/6، وورد الحديث بألفاظ قريبة من هذا في ابن ماجة، كتاب الجهاد باب الوفاء بالبيعة 958/2.

(3) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين 240/12.

سلطانها وبها يقاتل الأعداء[1] إلى غير تلك الأوصاف فهذه الأخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم عن الرئاسة العامة وفوائدها لا معنى لها إلا ضرورة إيجادها ذلك أن كلام النبي صلى الله عليه وسلم إذا ورد بصيغة الإخبار لا يخلو إما أن يكون مقروناً بمدح، أو ذم، فإن اقترن بمدح فمعنى ذلك أنه مطلوب إتيانه، وإن اقترن بالذم، فمعنى ذلك أنه مطلوب تركه وفي كل النصوص المتقدمة فيها ذم للخروج على الإمام، وضرورة الوفاء بالبيعة، يضاف إلى ذلك أن البيعة إنما تجب على المسلم بعد وجود منصب الخلافة وإلا كيف تجب على المسلم البيعة إذا لم تكن هناك خلافة واجبة تقتضي وجوب البيعة.

وقد يستدل هذا الاتجاه، بمثل قوله عليه الصلاة والسلام: ((لا يحل لثلاثة نفر يكونون بأرض فلاة إلا أمروا عليهم أحدهم))[2]، وتمثل قوله ((إذا كنتم ثلاثة في سفر فأمروا أحدكم ذلك أمير أمره رسول الله))[3] وقوله ((إذا كان ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم))[4].

ووجه الاستدلال بهذه الأحاديث أن النبي صلى الله عليه وسلم نفى الحل بقوله ((لا يحل)) وأوجب الإمارة بقوله ((فليؤمروا)) وكل ذلك يفيد الوجوب سيما مع وجود القرينة، وهي اقتران الفعل المضارع بلام الأمر في حديث ((فليؤمروا)) ونفى الحل في حديث ((لا يحل)).

---

(1) شرح النوري على مسلم 230/12، وشرح العقائد النسفية: 142، وحاشية الخيالي، وشرح العصام: 142-143، والحسبة، لابن تيمية: 11، ونيل الأوطار، للشوكاني 176/7، 256، وما بعدها.

(2) مسند الإمام أحمد 176/2.

(3) نيل الأوطار 288/8.

(4) سنن أبي داود 36/3 (2609).

وإذا كانت الإمارة واجبة في السفر والعدد القليل، فوجوبها أظهر بالنسبة للأمة والجمع الكبير يقول الشوكاني: ((وإذا شرع هذا لثلاثة يكونون في فلاة من الأرض، ويسافرون فشرعه لعدد كثير يسكنون القرى والأمصار، ويحتاجون إلى دفع التظالم، وفصل التخاصم أولى وأحرى، وفي ذلك دليل لقول من قال انه يجب على الأمة نصب الأئمة والولاة والحكام))[1]. ويقول ابن تيمية بعد أن يورد مثل الأحاديث السابقة: ((فإذا كان قد أوجب في أقل الجماعات وأقصر الاجتماعات أن يولى أحدهم كان هذا تنبيها على وجوب ذلك فيما هو أكثر من ذلك))[2].

والذين استدلوا بهذه النصوص يرون أنها دالة على وجوب الإمامة من خلال قياس، ودلالة الأولى فكأن الرسول صلى الله عليه وسلم في نصبه الأمراء، وأمره بذلك قد قال إن عليكم أن تقيموا إماماً، كما أقام الرسول الولاة والأمراء.

ومن جانبي فإني أتفق مع من نازع في افادة هذه النصوص تلك الدلالة من الناحية الفنية البحتة المعتمدة في الاستدلال ذلك أن أصحاب هذا الاتجاه يستبعدون أن يكون طريق ثبوت الإمامة هو القياس بل طريقها النص، وما ورد من النصوص بهذا الشأن قد ورد بطريقة أحادية لا تقوى على القيام دليلاً على أن مدرك وجوب الإمامة هو السنة، بل ان بعض من استدل بهذه الأحاديث ينفي أن يكون مراده تصحيح هذه الأحاديث[3] يضاف إلى ذلك أن هذه الأحاديث وإن كانت دالة على الإيجاب عند من قال بها فهي غير دالة على ذلك عند غيرهم، إذ قد تكون دالة على الإباحة، أو الاستحسان، أو الندب مثلاً.

(1) نيل الأوطار 288/8.
(2) الحسبة، لابن تيمية: 11.
(3) المغني، للقاضي عبد الجبار 48/1/2-49.

الدليل الثالث: الإجماع:

يجمع أصـــحاب هذا الاتجاه، على أن أقوى الأدلة في ثبوت الخلافة هو الإجماع[1] فقد ثبت بالتواتر أنه لما انتقل النبي صـلى الله عليه وسـلم إلى الرفيق

الأعلى بادر الصحابة إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة[2]، وذلك قبل أن يتم تجهيز النبي صـــلى الله عليه وســـلم ودفنه اعتقاداً منهم بامتناع خلو الوقت من خليفة[3] حتى قال أبو بكر في خطبته المشـــهورة: ((من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت، وقال: إنك ميت وإنهم ميتون، وقال وما محمد إلا رســـول قد خلت من قبله الرســـل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم، ومن ينقلب على عقبيه فلن يضـر الله شـيئاً))[4] ((ولابد لهذا الأمر من قائم يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم))[5] فبادر الكل إلى تصـــديقه،

(1) غاية الحرام، للآمدي: 264، نهاية الإقدام، للشـهرسـتاني: 479، والمواقف 346/8، والمسامرة، لكمال بن الهمام: 254، وأصـول الدين، للبزدوي: 186، والمغني، القاضـي عبد الجبار 49/2/20، ومقدمة ابن خلدون 191، والاقتصـــاد في الاعتقاد، الغزالي: 96، وأصول الدين، عبد القاهر التميمي: 272، تقريب المرام، للكردستاني: 321.

(2) سـقيفة بني سـاعدة في منتدى الأنصـار وناديهم وهي تشـبه دار الندوة عند قريش التي كانت في جاهليتهم.

(3) غاية المرام: 264.

(4) الاعتقاد والهداية إلى سـبيل الرشـاد، للبيهقي : 347، معارج القبول، للحكمي 526/2، وصـــحيح البخاري، كتاب المغازي، باب مرض النبي صـــلى الله عليه وســـلم ووفاته 110/8، وكتاب الجنائز، باب الدخول على الميت 91/3، وابن ماجه، كتاب الجنائز، باب ذكر وفاته ودفنه 520/1 (1627).

(5) نهاية الإقدام، للشهرستاني: 479، غاية المرام: 267، المواقف 346/8.

والإذعان إلى قبول قوله، وما تقاصـــر عنه أحد من المســـلمين يقول الكمال بن الهمام: ((وأما وجوبه علينا سـمعاً، فلأن قد تواتر إجماع المسـلمين في الصـدر الأول عليه حتى جعلوه أهم الواجبات، وبدأوا به قبل دفن الرسول صـلى الله عليه وسلم واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق))[1] فكان هذا الإجماع على هذا الوجه دليلاً قاطعاً على وجوب الخلافة، وهكذا لم يدر في قلب أبي بكر، ولا في قلب أحد من المسلمين في ذلك الوقت أنه يجوز خلو الزمان عن إمام[2]، ولم يزل الناس ينسجون على منوال الصدر الأول ويتبعون أثارهم فاستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام[3].

وفي الحقيقة فإن الشـــرعيين أو بتعبير أكثر دقة ان أغلب الشـــرعيين لم يعتمدوا في إثبات الخلافة على النصـــوص ســـواء منها ما ورد في الكتاب أو السنة، وإنما قامت الخلافة وما صاحبها من نظم سياسية على مبدأ الإجماع عند من يقول بوجوب الإمامة فلم تقم الخلافة عندهم على الأحاديث إلا على ســـبيل الاستئناس والتعضيد، ولهذا عمد الكثير من علماء الكلام ورجال الفرق الإسلامية إلى عقد باب للإجماع يسبق الحديث عن الخلافة باعتبارها نظاماً سياسياً، وقد تفطن غير واحد من المستشرقين إلى علوم الحقيقة، فجاءت أقوالهم ((أن الخلافة تقوم قياماً كلياً على مبدأ الإجماع))[4] ولما كان الإجماع هو محور استدلال من

(1) المسامرة، لكمال بن الهمام: 254، وانظر: أصول الدين، للبزدوي: 186.
(2) نهاية الإقدام: 480.
(3) غاية المرام: 365، ومقدمة ابن خلدون: 191، والمواقف 346/8.
(4) تنبه المستشرقان "جب" و"شاخت" إلى قيام نظام الخلافة على الإجماع فقال الأول ان الخلافة تقوم قياماً كلياً على مبدأ الإجماع، وقال الثاني: أن نواحي مهمة كان أساسها مبدأ الإجماع وحده. النظم الإسلامية، صبحي الصالح: 212.

ذهب إلى القول بوجوب الإمامة، فقد عمد غير واحد إلى بيان مستنده[1] ردا على من ذهب إلى أن هذا الإجماع لو حصـــل لنقل إلينا مســـتنده نقلاً متواتراً لتوافر الدواعي الموجبة لذلك وقد قرر الفقهاء أن مســـتند الإجماع هو القيام بالواجبات الشرعية وبيانه.

إن إقامة الشريعة مقصود لصاحب الشرع قطعاً، ولا يحصل إقامة الشرع، وتطبيق الأحكام إلا بتنصيب سلطة تعمل على تحقيق مقصود الشارع وقد درج الشرعيون في بيان مستند الإجماع إلى تقسيم الواجبات إلى نوعين واجبات فردية، وواجبات اجتماعية، ولعل أفضل من تصدى لبيان النوع الأول من الواجبات هو الغزالي إذ قســـمها إلى واجبين، واجب العبادة، وواجب المعرفة، وبين أن هذين النوعين لا يمكن الوصـول إليهما إلا بسـلامة البدن، وبقاء الحياة، وسـلامة قدر الحاجات يقول الغزالي: ((فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية، وإلا فمن كان جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة، وطلب قوته من وجوه الغلبة متى يتفرغ للعلم والعمل... فإذن تبين مقادير الحاجة شـرط النظام الدين))[2] أما تحقيق الأمن والمحافظة عليه وهو المعبر عنه بنظام الدنيا عند الغزالي فانه لا ينتظم إلا بســـلطان مطاع، لأنه بدونه تعم الفوضـــى،

(1) اتفق الشـــرعيون على أن الأمة لا تجتمع على حكم إلا عن مأخذ، ومســـتند يوجب اجتماعها خلافاً لطائفة قالوا: بجواز انعقاد الإجماع عن توفيق لا توقيف بأن يوفقهم الله للصواب من غير مستند وهو رأي شاذ. وقد اتفق الكل أيضاً على أن المستند قد يكون كتاباً أو ســـنـة، ولكهم اختلفوا هل يكون اجتهادا أو قياســـاً، وهل وقع مثل = =هذا الإجماع بالفعل أم لا إلى مذاهب: 1. انه جائز واقع وعليه الجمهور. 2. جائز غير واقع. 3. أنه غير ممكن. انظر: الإبهاج 391/2، والأحكام، للآمدي 236/1.

(2) الاقتصاد في الاعتقاد: 96.

ويحكم السيف وتبطل الصناعة، ويشمل القحط كما يشهد لذلك أوقات الفتن[1].

أما الواجبات الاجتماعية فهي تلك الواجبات التي يجب على الجماعة تحقيقها متعاونة في أدائها، وهي المعبر عنها في الفقه الإسلامي بالواجب الكفائي، أو الفرض الكفائي، وهي التي يكون فيها الطلب موجهاً إلى الجميع، ولكن فعل الواحد يقوم مقام فعل غيره، فيكون من لم يقم بالفعل فاعلاً بهذا الاعتبار، فإذا قام به البعض مسقط الإثم عن الباقين ولا يستحق أحد ذماً، وإن لم يقم هو أحد أثم الجميع، وذلك مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد في سبيل الله، والمعاملات، والمناكحات والحدود، والمقاضات، وإظهار الشعائر في الأعياد، والجمع إلى غير ذلك من الواجبات التي لا يمكن أن تقام إلا إذا كانت هناك سلطة عامة تعمل على تحقيقها، والقيام بها، يقول صاحب المواقف: ((إنا نعلم علماً يقارب الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع... هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشاً ومعاداً، وذلك المقصود لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه))[2] ويمثل هذا الكلام عبر غير واحد من الشرعيين[3].

---

(1) الاقتصاد في الاعتقاد: 96.

(2) المواقف 346/8.

(3) انظر: غاية المرام، للآمدي: 366، وعبارته: ((إنا نعلم أن مقصود الشارع من أوامره ونواهيه في جميع موارده ومصادره.... إنما هو الإصلاح معاشاً ومعاداً، وذالك كله لا يتم إلا بإمام مطاع))، وأصول الدين، للتميمي: 272، وعبارته: ((وردت الشريعة بأحكام لا يتولاها إلا إمام أو حاكم))، وشرح العقائد النسفية: 143، وعبارته: ((والمسلمون لابد لهم من إمام يقوم بتنفيذ احكامهم وإقامة حدودهم وسد ثغورهم))، وتقريب المرام، للكردستاني: 321، وعبارته: ((ولكونه مقدمة ما وجب من إقامة الحدود وسد الثغور، وتجهيز الجيوش، وغير ذلك من منافع لا تحصى وما لا يتم الواجب المطلق إلا به، وكان مقدوراً فهو واجب)) والعصام في شرحه على النسفية: 143،

وخلاصة القول أن هذه الأمور، مقصودة للشارع سواء كانت مصالح فرية أم اجتماعية، وأن الشارع أراد تطبيقها والقيام بها فهي غايات قصد الشارع إلى إتيانها، ولما كان تحقيق مقاصد الشارع وأهدافه يتوقف على نصب الإمام، وقيام سلطة عامة على رأسها خليفة أصبح نصبه واجباً وكانت الخلافة جزءاً لا يتجزأ من مقاصد الشارع وغاياته ذلك لأنه معلوم ان إحدى القواعد المقررة في الشريعة أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وجملة القول فإن الفقهاء على الرغم من أنهم قد بينوا مستند الإجماع على نحو ما أسلفنا إلا أن هناك رأياً قوياً يذهب إلى أنه ليس من الضروري الاطلاع على مستنده، لأن عدم الاطلاع على مستند الإجماع إنما يكون قادحاً إذا كانت هناك ضرورة تدعو إليه، والأمر هنا ليس كذلك ذلك أن حصول الاتفاق على وجوب العمل بمقتضى الإجماع، ونسجهم على منواله دل على الاكتفاء به عن الحاجة إلى بيان مستنده[1]، ولكن مع ذلك لا بد من نص قاطع منه عليه الصلاة والسلام في الإمامة وصفتها وما تقوم بها على الجملة، ولكن ذلك النص لا يجب نقله، لأن الإجماع قد أغنى عنه كما لا يجب نقل خبر في أصول الصلاة والزكاة

وعبارته: ((ان نصب الإمام بما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي، واجب سمعاً كالواجب الشرعي))، والقاسم بن محمد الزيد= = في كتابه الأساس: 160، وعبارته ((ولأن ثمرتها وهي حفظ البضة، ودفع التظالم، وإنصاف المظلومين، وإقامة الحدود، ونحو ذلك... ولا يخلو الزمان من يصلح لها))، والقاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة: 750، وعبارته: ((إن الإمام إنما يحتاج إليه لتنفيذ الأحكام الشرعية نحو إقامة الحد، وحفظ بيضة البلد، وسد الثغور، وتجييش الجيوش، والغزو وتعديل الشهود)).

(1) غاية المرام، للآمدي: 373.

ثم قد يكون ذلك الدليل القاطع بقول منه وقد يكون لما تكرر منه البيان بالفعل[1].

الدليل الرابع: المعقول:

يتفق كتاب الفقه الإسلامي على اختلاف مذاهبهم ومدارسهم على هذا الدليل. وقد صاغوه معتمدين على تلك القوانين الاجتماعية والتي مؤداها الإنسان مدني واجتماعي بطبعه فلا مناص من ان يعيش في ظل مجتمع بين العشيرة والطائفة والجماعة هذا العيش الذي يدفعه دفعاً نحو البناء، والعمران، وبالتالي أن يعيش في مدينة تفرض عليه تنوع الحاجات وتعددها فيحتاج إلى الصناعة، والأعمال لينمي العمران البشري، ويطوره، وهذا التطور، وتعدد المصالح، واختلافها يؤدي إلى التنازع، والتخاصم، فحيثما وجد الاجتماع البشري وجدت المصالح المتشاركة والمتناقضة، واستدعى هذا تبعاً ضرورة وجود سلطة عامة توازن بين مختلف المصالح العامة والخاصة الفردية، والاجتماعية، أو بتعبير آخر أكثر دقة فإن صلاح الهيئة الاجتماعية، والحفاظ على تلك الشركة المدنية استوجب وجود الحكام يهدف الموازنة بين المصالح المختلفة المتنوعة، والفصل بين الخاص والعام رغم هشاشة الحدود الفاصلة بينهما هذا هو المنطلق الأساسي والأول الذي انطلق منه الشرعيون إلى القول بضرورة وجود السلطة العامة يقول الجاحظ: ((إن الناس يتظالمون فيما بينهم بالشره والحرص المركب في أخلاقهم فلذلك احتاجوا إلى الحكام))[2] وهكذا تجد عبارات الشرعيين جميعاً تتجه صوب هذه الفكرة المدنية[3]

(1) المغني، للقاضي عبد الجبار 20/ق49/1.

(2) رسائل الجاحظ 161/1.

(3) انظر: أدب الدنيا والدين، للماوردي: 132-134-136، والمواقف 346/8، ومقدمة ابن خلدون: 11 و191، والاقتصـــاد في الاعتقاد، للغزالي 96، وإحياء علوم الدين 225/4 وما بعدها، والأحكام السلطانية، للماوردي: 15.

وعلى الرغم من أن الشرعيين قد أسسوا هذه المقدمة على أسس عقلية كما يتضح ذلك من البناء التكويني لها إلا أنهم يرتبون عليها دليلاً له نمط شرعي وهو أنه لما كان الاجتماع البشري ضروري للإنسان، وان هذا الاجتماع يؤدي بالضرورة إلى التنازع والتواثب، والاختلاف، والاصطدام بين مختلف المصالح المتعارضة، وحيث أن دفع الضرر المظنون واجب شرعاً بالإجماع، وبما أن نصب الإمام، وإقامة سلطة عامة تدفع هذا الضرر، وتحقق التوازن تعين شرعاً نصب سلطة عامة دفعاً لهذا الضرر[1].

المذهب الثاني: واجبة على الأمة عقلاً:

يذهب أنصار هذا الاتجاه إلى أن منصب الخليفة واجب على الأمة وان هذا الوجوب يقتضيه العقل لا الشرع هذا هو مذهب بعض المعتزلة وبعض الزيدية[2]، وقد احتجوا لما ذهبوا إليه أن أصل دفع المضرة واجب تحكم العقل

(1) شرح العصام: 143، والمواقف 346/8، ومقدمة ابن خلدون: 191، وأصول الدين، للبزدوي: 186.

(2) وقع الاضطراب في نسبة هذا الرأي في كتب أصول الدين، فنسبه بعضهم إلى الجاحظ، وأبي الحسين البصري، كما وقع في معالم أصول الدين: 153، نص عبارته: ((والثاني الذين قالوا ان العقل يدل على أنه يجب علينا نصب الإمام وهو قول الجاحظ، وأبي الحسين البصري))، وكذلك وقع في محصل أفكار المتقدمين للرازي: 76، نسبته إلى الجاحظ والكعبي وأبي الحسين البصري، والتحقيق أن واحدا من هؤلاء لم يقل بأن مدرك الإمامة العقل وحده، بل قالوا: ان مدرك وجوب الإمامة هو السمع والعقل معاً، أما الذين قالوا بأن مدرك وجوب الإمامة هو العقل وحده، فهم أكثر المعتزلة وبعض الزيدية، انظر: شرح العصام: 182، ونص عبارته: ((أو عقلي يعني عند أكثر المعتزلة وعند الزيدية أقول سمعا وعقلا عند كثير من المعتزلة، كالجاحظ والكعبي وأبي الحسين))، وفي كتاب الأساس، للقاسم بن محمد الزيدي المعتزلي: 159، ونص عبارته: ((بعض

قطعاً، فكذلك المضـــرة المظنونة يجب دفعها عقلاً وذلك لأنه الجزئيات المظنونة المندرجة تحت أصـــل قطعي الحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعاً[1] وهؤلاء يرون أن الإجماع الذي وقع إنما هو قضاء بحكم العقل.

ويلاحظ ان الخلاف بين هذا المذهب والذي ســـبقه هو في حقيقته وجوهره ليس إلا خلافاً ظاهرياً، أو بتعبير آخر أكثر دقة ان هذا الخلاف هو فرع عن خلاف فلســفي آخر، وهو هل أن مدرك الحســن، والقبح هو الشــرع، أو العقل، فالمعتزلة لا يرفضـون الأدلة الشـرعية لكنهم يرون أن العقل سـابق بالإدراك على الشرع، وأن الشرع هو مظهر لهذا الإدراك ومؤيد الحكم العقل.

وقد يرد على احتجاجهم الســـابق ان هذا القدر من الوجوب إنما يفيد معنى كونه من مقتضـــيات العقول، والوجوب بهذا المعنى لا كلام فيه وإنما الكلام في الوجوب الذي هو خطاب التكليف، والذي يفيد اســـتحقاق تاركه للذم والعقاب في حكم الله تعالى.

المذهب الثالث: واجبة على الله عقلاً:

يـذهـب هـذا الفريق إلى أن الإمـامـة واجبـة على الله عقلاً، وهـذا هو منـه الإمامية والإســماعيلية[2] وثمرة هذا الوجوب ليكون لطفاً لنا في فصـــل الواجبات

أئمتنا والبلخي وأبو الحسين البصري وهي واجبة عقلا وسمعا))، وتقريب المرام: 321، ونص عبارته: ((وعقلا عند بعض المعتزلة))، والمسامرة: 253، ونص عبارته: ((خلافاً للمعتزلة حيث قال بعضهم واجب عقلاً وبعضهم كالكعبي وأبي الحسين عقلاً وسمعاً))، وانظر: المواقف وشرحه 345/8.

(1) المواقف 348/8، وانظر المراجع السابقة.

(2) شرح العصام: 142، غاية المرام، للآمدي: 364، وأصول المعارف، محمد الموسوي: 82، الألفين الفارق بين الصـــدق والمين في التشـــيع، لعلي الحلي: 15، معالم أصـــول

العقلية، في ترك القبائح العقلية والتعرف من جهته الشرائع، ويكون مبيناً لها على رأي[1]، أو ليعلمنا معرفة الله ومعرفة سائر المطالب على رأي ثان[2]، وقد احتج هؤلاء بعين الدليل العقلي للمظلومين[3]، كما احتجوا بقول الصادق فيما يرويه عن ربه: (لم أترك إلا وفيها عالم يعرف طاعتي وهداي، ولم أترك إبليس يضل الناس وليس في الأرض حجة وداع إلي وهاد إلى سبيلي))[4].

ويرد على أدلتهم، والقول باللطف من عدة وجوه:

أولاً: إن الشرائع معروفة أدلتها من الكتاب والسنة، والإجماع فلا حاجة بالأمة إلى إمام إذا كانت الحاجة إليه لتعرف من جهته الشرائع. أما إذا كانت الحاجة إليه، لأنه لطف في الدين فهذا على أنه لا دلالة عليه فكيف يجوز أن يغيب الإمام عن الأمة طول هذه المدة مع كونه لطفاً في الدين ومع أن الحاجة إليه بهذه الشدة، إن معنى اللطف كما يتصورونه يستدعي أن يكون ظاهراً حتى يكون سائساً وقاهراً يخشى عقابه، ويرجى ثوابه وأنتم لا تقولون بمثل هذا الإمام فلا يسلم أنه لطف، لأن كمال اللطف إظهاره وكونه قاهراً زاجراً عن القبائح قادراً

الدين: 154، و محمل أفكار المتقدمين: 176، عقائد الإمامية، محمد رضا المظفر: 65، والمواقف 348/8، تقريب المرام: 322، شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار: 751، والمسامرة: 254.

(1) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: 751، ومعالم أصول الدين: 154، ومحصل الأفكار: 176.

(2) المراجع السابقة.

(3) عقائد الإمامية، للمظفر: 65، الألفين الفارق بين الصدق والمبين في التشيع لعلي: 15، وأصول المعارف، محمد الموسوي: 82.

(4) دور البحار المصطفى من بحار الأنوار، للمرتضى: 2.

على تنفيذ الأحكام، فلم يجب إذ لو وجب على الله لأظهره[1].

ثانياً: ويرد على استدلالهم بعين الدليل العقلي الذي استدل به أصحاب المذهبين السابقين أنه ضعيف، لأن نصب الإمامة، وإن اشتملت على هذا الوجه من المنفعة فإنه لا يبعد أيضاً اشتماله على وجه من وجوه القبح، وبهذا التقدير فإنه يقبح من الله نصبه وقد يجاب بأن هذا أيضاً يرد عليكم فإنه يجاب عن ذلك أن الفرق بين الدليلين واضح، ذلك أن المذهبين السابقين أوجباه على الأمة فيكفي فيه ظن كون نصب الإمام يحقق المصلحة، لأن ظن المصلحة كاف في وجوب العمل فيصير هذا الظن سبباً للوجوب في حق الأمة. أما القائلون باللطف فيوجبون نصب الإمام على الله فما لم يقيموا البرهان القاطع على خلوه من جميع المفاسد فإنه لا يمكن إيجابه على الله[2].

ثالثاً: إن نصب الإمام لو لم يكن لطفاً لكان بالتأييد والإظهار لا بغلبة المخالفين فإذا لم يكن التأييد وجب النصب لطفاً[3].

المذهب الرابع: واجب على الأمة شرعاً وعقلاً:

ذهب كثير من المعتزلة وبعض الزيدية إلى أن الخلافة واجبة عقلاً وشرعاً، وهذا ما ذهب إليه الجاحظ، والكعبي، وأبو الحسين البصري والبلخي[4]، وهو الذي اعتقد رجحانه في هذا الصدد، والذي يدفعني إلى هذا الترجيح أن كل

(1) تقريب المرام للكردستاني: 322، شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: 751، الأربعين في أصول الدين: 130.
(2) معالم أصول الدين: 153.
(3) مختصر التحفة الاثنى عشرية، للدهلوي: 116.
(4) شرح العصام: 143، وكتاب الأساس لعقائد الأكياس: 159، وتقريب المرام: 321، والمسامرة: 253، والمواقف 345/8.

القائلين بوجوب الخلافة على الأمة سواء منهم من قال أن مدرك وجوبها العقل، أو من قال ان مدرك وجوبها الشرع يجمعون على أنها ضرورة يقتضيها بناء المجتمع وتكوينه وإقامة التوازن بين أفراده يتضح هذا من أن القائلين بالوجوب الشرعي قد كان جل اعتمادهم في الاستدلال لما ذهبوا إليه هو الإجماع ومع ذلك فإن واحداً منهم لم يستطع أن يبين بصورة قاطعة مستنده من كتاب أو سنة بل غاية ما ذهبوا إليه في بين مستند الإجماع هو في حقيقته وجوهره لا يخرج عن كونه استدلالاً عقلياً، كما يتضح ذلك من البناء التكويني له يضاف إلى هذا الدليل فضلاً عن أحقيته من الناحية الفنية البحتة باعتبار أنه لا يغفل واقع الحال من حاجة الناس إلى وجود سلطة تعمل على توازن الهيئة الاجتماعية تلك الحاجة التي يقتضيها المنطق العقلي البحت فإنه لا يغفل أيضاً الطبيعة الدينية لهذا المنصب، أو كون الأمة وهي تعمل على تحقيقه تؤدي واجباً هو قربة، ويقع في نطاق خطاب التكليف وضمن دائرته.

المذهب الخامس: جواز نصب الخليفة:

يذهب هذا الفريق إلى أنه لا يجب نصب خليفة لا عقلاً ولا شرعاً، وإلى هذا ذهب النجدات من الخوارج، والأصم وهشام الفوطي من المعتزلة[1]. وقد اختلف

(1) وقع بعض الكتاب في خطا حيث نسبوا هذا المذهب إلى الخوارج، والتحقيق أنه مذهب النجدات من الخوارج فقط، وممن وقع في هذا الخطأ صاحب شرح العصام: 142، والرازي في محصل افكار المتقدمين: 176، والآمدي في غاية المرام: 364، والكردستاني في تقريب المرام: 322، والكمال بن الحمام في المسامرة: 254، ومن صحح عليه النسبة: ابن حزم في الفصل في المقل والأهواء والنحل 87/4، والشهرستاني في نهاية الإقدام: 481، والبزدوي في أصول الدين: 186، والتميمي: 271، مقالات الإسلاميين، للأشعري 179/2.

هؤلاء في توجيه ما ذهبوا إليه فزعم الأصم أن الناس لو كفوا عن التظالم لاستغنوا عن الإمام[1]. وزعم هشـــام ان الأمة إذا اجتمعت كلمتها على الحق احتاجت حينئذ إلى الإمام وأما إذا عصت وفجرت لم يجب عليهم إقامة إمام[2] وذهب رأي ثالث إلى القول بعدم وجوب الإمامة مطلقاً[3].

ولعل أقوى الأدلة التي ســـاقها هذا الاتجاه يتلخص في أن وجوب الطاعة من الأمة. أما أن يثبت بنص من الرسول صلى الله عليه وسلم فقد دللتم على أنه لا نص على أحد وأما أن يكون باختيار من المجتهدين والاختيار من كل واحد من الأمة إجماعاً بحيث لا يقدر فيه اختلاف لا يتصـــور عقلاً ولا وقوعاً، فإن الاختيار إذا كان مبنياً على الاجتهاد، والاجتهاد ينبني على ما تعين لكل واحد من العقلاء من قضايا تردده في الوجوه العقلية والسمعية وذلك إذا كان مختلفاً في الطباع فبالضـرورة يصـير مختلفاً في الحكم[4] ومما يؤيد هذا ويدعمه الاختلاف الذي حصـــل في واقعة الخلافة الأولى في اختيار الخليفة مع ما هم عليه من الفضل، والقرب بعهد النبوة.

وفي الحقيقة فان هذا الرأي يفتقر إلى الدقة ذلك ان إجماع الصحابة منعقد على مبدأ الخلافة، وإن اختلفوا فيما وراء ذلك من حيث تعيين أي الصحابة هو الذي يكون خليفة وهذا القدر المشترك المجمع عليه يكفي وحده دليلاً على وجوب الخلافة، بل إن واقعة اختلافهم في الخلافة الأولى نفسها دليل على هذا الوجوب،

(1) أصـــول الدين، للتميمي: 271، والمســـامرة، للكمال بن الهمام: 254، مآثر الأناقة، للقلقشندي: 1/291.
(2) المراجع السابقة.
(3) انظر: كتابة الإسلام وأصول الحكم، علي عبد الرزاق.
(4) نهاية الإقدام: 481 وما بعدها.

لأن مبادرة الصحابة عقب انتقال النبي إلى انتخاب الخليفة على هذا الشكل، واجتماعهم في السقيفة لابد وأن يكون الصحابة قد استندوا فيه على أثر نبوي علمهم وجوب الخلافة وضرورتها، بل إن مجرد فهمهم أن الأمة لابد لها من رئاسة هذا بحد ذاته يعد دليلا على الوجوب، وان مستندهم فيه يعتمد على أصل ديني خصوصاً إذا علمنا أن العرب والحجازيين منهم على وجه الخصوص وهم شعب الدولة في الخلافة الأولى لم يكُن لَهُمْ مُعرفة بهذا النمط ولا بغيره من أنماط السلطة السياسية.

وهكذا ومن خلال العرض المتقدم يتضح لنا أن الفكر الإسلامي على اختلاف مذاهبه مجمع على وجوب وجود سلطة عامة وذلك باستثناء رأي يذهب إلى القول بجواز هذا النصب لا وجوبه، فهي عندهم مبنية على معاملات الناس فان تعادلوا، وتعاونوا، وتناصروا على البر والتقوى استغنوا عن الإمام ومتابعته فان كل واحد من المجتهدين مثل صاحبه في الدين، والإسلام والعلم، والاجتهاد والناس كأسنان المشط فمن أين يلزم وجوب الطاعة لمن هو مثله[1]. ونحن نعتقد أنه بمتابعة رأي الأصم والقوطي متابعة علمية نجد أنهم لم ينكروا ضرورة السلطة، غاية الأمر أنهم ربطوا بين السلطة والغرض منها فإذا دعت الحاجة إليها كانت واجبة ويتخلف هذا الوجوب إذا زال الغرض الموجب لها، ولعل المعتزلة هم أول من تنبه إلى هذه الحقيقة[2] وتأسيساً على ما تقدم فإن الفكر الإسلامي مجمع على وجوب وجود السلطة المنظمة لعملية المجتمع ومسيرته وان اختلفوا في مدرك هذا الوجوب.

ويلاحظ ان أهم ما يميز هذه السلطة في الفكر الإسلامي أنه يجب أن تنفرد بكل وسائل القوة، والقهر بكل مظاهرها الاقتصادية أو الدينية، أو العسكرية، أو

(1) نهاية الإقدام: 481.

(2) شرح نهج البلاغة 308/2.

الفكرية، ومن هنا فقد جعل الشرع الخلافة اسماً لمن له الولاية على الأمة وتصريف أمورها على وجه لا يكون فوق يده يد[1]، فلا قيام للدولة ما لم تكن سلطتها لا تقهر أي لا تجد أمامها في الداخل قوة أقوى منها، أو منافسة لها، وهذه القوة التي تتمتع بها سلطة الدولة يجب أن تكون قوة مادية وواقعية، وتخلف هذه القوة، يعني فناء الدولة وزوالها. يقول الماوردي: ((وأما القاعدة الثانية فهي سلطان قاهر تتألف برهبته الأهواء المختلفة، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة، وتكف بسطوته المتغالبة، وتقمع من خوفه النفوس المتضاربة لأن في طباع الناس من حب المغالبة والمنافسة على ما أثروه والقهر لما عاندوه وما لا ينكفون عنه إلا بمانع قوي ورادع ملي))[2].

ولعل أهم ما يميز السلطة السياسية في الفكر الإسلامي أنه يجب أن تستند إلى إرادة الأمة التي تحكمها، لأن قيام الدولة، أو بتعبير آخر تأسيس السلطة يرتبط برضاء الأفراد. ومن ثم يلزم أن تظفر هذه السلطة باعتراف الأفراد وقبولهم لها، وهذا ما أجمع عليه الفكر الإسلامي في كل اتجاهاته ما عدا الفكر الشيعي، يستوي في ذلك من قال منهم بالوجوب العقلي، أو الوجوب الشرعي، أو بكليهما طالما أن الوجوب هو على الأمة لأن طريق النصب عند هؤلاء هو اختيار[3]

(1) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: 750.

(2) أدب الدنيا والدين، للماوردي: 136.

(3) هذه جميع المعتزلة وجميع الخوارج، وجميع أهل السنة والجماعة وأصحاب الحديث ما عدا البكرية إلى أن طريق نصب الخليفة هو الاختيار والعقد وهذا ما ذهبت إليه الزيدية من الشيعة بعد إمامة علي والحسن والحسين وذهب قلة من أهل السنة وبعض الظاهرية إلى القول بأن أبا بكر تولى الخلافة بنص من الرسول صلى الله عليه وسلم، وذهبت الشيعة إلى القول بالنص لأن الخلافة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة ويتعين القائم بها بتعينهم، بل هي تعين بالنص عليه من النبي صلى الله عليه وسلم

الأمة على اختلاف بينهم فيمن يمثل الأمة.

وتأسيساً على ما تقدم يكون الفكر الإسلامي قد استقر في رؤيته للسلطة على أنها قدرة التصرف الحر التي تباشر بحكم سموها مهمة حكم المجتمع عن طريق تطبيق النظام والقانون، وبصورة مستمرة.

ويلاحظ أن الفكرة الأساسية التي سار عليها الشرعيون في بيان مفهوم السلطة السياسية هو أعم من مفهومها في المصطلح الحديث، لأنها تنتظم سياسة الدين والدنيا فهي تعمد بالأساس على ذلك الربط الموضوعي والتلازمي بين الدنيا والدين، والمعبر عنه عندهم أو إذا توخينا الدقة عند بعضهم بنظام الدنيا والدين، وبالتالي فإن السلطة السياسية بل الدولة بكامل أنشطتها تجد شرعيتها من خلال تحقيقها لانتظام دنيوي ليس مقصوداً لذاته بل لأنه يحقق غايات دينية.

ومن خلال العرض المتقدم يتضح لنا أن الدولة ظاهرة سياسية واجتماعية ومادية وقانونية فهي تتألف من كل هذه الأنشطة.

وإذا كانت الدولة على هذا الشكل فما هي وظيفتها وما مدى هذه الوظيفة هذا ما نحاول الإجابة عليه في هذه الصفحات التالية.

ثم من المعصوم. انظرة: الأساس لعقائد الأكياس، للقاسم بن محمد الزيدي: 164، والمسامرة، للكمال بن الهمام 281، وأصول الدين، للبغدادي: 279، ولمع الأدلة، للجويني: 114، والإرشاد للجويني: 220 وما بعدها، وشرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار: 754، وغاية المرام، للآمدي: 375 وما بعدها، وتقريب المرام، الكردستاني: 325، والأحكام السلطانية، لأبي يعلى: 23، والمواقف 351/8، ومقدمة ابن خلدون: 196، والفرق بين الفرق، للبغدادي: 24، والفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم 167/1، ومآثر اناقة 29/1، وأصول الدين، البزدوي: 178– 179، شرح المنهاج ونهاية المحتاج 410/7، ومقالات الاسلاميين، للأشعري 129/2–132.

الفصل الثالث
المركز القانوني لولي الأمر "الدولة"

لابد لنا في سبيل معرفة اختصاصات الدولة عموماً ودورها في العملية الاقتصادية من الإجابة على سؤال مهم وهو أين يكمن مقر السيادة؟ أو بتعبير أكثر دقة من هو صاحب السيادة بالمعنى الدستوري الحديث في الدولة من وجهة نظر الفكر الإسلامي؟ ذلك لأن تحديد صاحب السيادة في الدولة هو الذي يحدد مركزه القانوني بدقة، والذي يقرر امتلاكه لسلطة القهر، ويحدد طبيعة الدولة ونشاطها، ومما لا شك فيه أن التدخل في العملية الاقتصادية واقع في واحد من مستويات القهر وللإجابة على السؤال المتقدم لابد لنا من معرفة الطريقة التي يتم بها نصب رئيس الدولة.

طريقة تنصيب رئيس الدولة

اختلف الفكر الإسلامي في طريقة نصب رئيس الدولة إلى مذهبين:

المذهب الأول:

ويذهب إلى أن نصب رئيس الدولة راجع إلى الأمة، فهي صاحبة الحق الشرعي في نصبه عن رضاء واختيار وإن أبرز ما يميز سلطان الأمة هو حق البيعة، وهذا ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة والمعتزلة والخوارج وبعبارة أخرى جميع المسلمين ما عدا الإمامية والإسماعيلية[1]، وقد سبق أن بينا أدلتهم في

(1) غاية المرام، للآمدي: 376، والمسامرة، للكمال بن القسام 281، والإرشاد، عبد الملك الجويني: 423، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: 753، وأصول الدين للبزدوي: 192، واصول الدين، عبد القاهر التميمي: 279، ومعالم أصول الدين: 158، لمع الأدلة، للجويني: 115، وتقريب المرام، الكردستاني: 325، وسائر الإنافة

الفصل الأول وأن مدار دليلهم بالإضافة إلى الكتاب والسنة هو الإجماع، ذلك لأن المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم قد أجمعوا على امتناع خلو الوقت عن خليفة وإمام حتى قال أبو بكر كلمته المشهورة: ((أيها الناس من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل)) حتى قال: ((وإن محمداً قد مضى بسبيله ولابد لهذا الأمر من قائم يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم)) فناداه الناس صدقت يا أبا بكر ولكن دعنا ننظر إلى الغد ونعطيك رأينا ولم يخالف في ذلك أحد وواقعة السقيفة بما دار فيها من انقسام سياسي يثبت أن نصب رئيس الدولة غير ثابت بالنص بل بالاختيار، لأن أحداً من الصحابة لم يدع تفويض الإمامة إليه، غاية الأمر ان الأنصار قالوا: منا أمير ولم يحتج أحد بتفويض الإمامة إلى أحد. يدل على ذلك أنه لو كل هناك نص فهو إما أن يكون قطعياً أو ظنياً ومن المحال أن يكون قطعياً، لأن العادة تحيل اتفاق الأمة على تركه، وإعمال النظر الموجبه، والعمل به، وإن كان ظنياً سواء باعتبار السند والمتن معاً أو باعتبار أحدهما فإن ادعاء العلم بالتنصيص في هذه الحالة يكون محالاً ومما يدعم القول بانتفاء التنصيص إنكاره من أكثر المعتقدين لتفضيل الإمام علي رضي الله عنه على غيره كالزيدية ومعتزلة البغداديين.

في معالم الخلافة، للقلقشندي 39/1، والمواقف 351/8، والأحكام السلطانية، لأبي يعلى: 23، شرح المنهج وحاشية الجمل 119/5، وشرح المنهاج 410/7، ونهاية المفتاح، للرملي 410/7، وحاشية أبي الضياء 410/7، ومقدمة ابن خلدون: 193، ومقالات الإسلاميين 132/2، والفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم 167/4.

المذهب الثاني:

ويذهب إلى أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة ويتعين القائم بها بتعيين الأمة بل هي ركن الدين، وقاعدة الإسلام، فلا يجوز لنبي إغفاله، ولا تفويضه بل يجب عليه تعيين الإمام لهم وهذا الإمام يشترط فيه أن يكون معصوماً من الصغائر والكبائر، فهم يرون أنها واجبة على الله تعالى بالنص عليه وليست واجبة على الأمة بالعقد والاختيار، وهذا ما ذهب إليه الشيعة الإمامية غير أنهم اختلفوا منذ البداية اختلافاً أساسياً فقالت الإمامية: إن التعيين على علي وبنيه كان بالنص[1] وقالت الزيدية: إن التعيين كان بالوصف[2].

وقد استدل هذا الفريق على ما ذهب إليه بعدة أدلة من الكتاب والسنة والمعقول.

(1) عقائد الإمامية، محمد رضا المظفر: 15، كتاب الأساس لعقائد الأكياس، القاسم بن محمد الزيدي العلوي 164، مقدمة ابن خلدون: 196، معالم أصول الدين: 158، والمسامرة، لكمال الدين ابن الهمام: 255، والإرشاد، للجويني: 219، والغياثي، للجويني: 28– 29، والمواقف 351/8، واصول الدين، البزدوي: 178، نهاية المرام، للآمدي: 374، والأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: 753، وأصول الدين، للتميمي 279، وتقريب المرام، للكردستاني: 325، والملل والنحل، للشهرستاني 28/1.

(2) كتاب الأساس لعقائد الأكياس، للزيدي العلوي: 164.

أما الكتاب فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾[1] ووجه الاستدلال بها أن المعنى بقوله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ إلى آخرها هو علي رضي الله عنه لوقوع التواتر بذلك من المفسرين، وأهل التواريخ، وإطباق العترة وشيعتهم على ذلك، ورد بلفظ الجمع من باب إطلاق العام على الخاص ولها نظائر في العربية ومن جملة معاني ولي مالك التصرف[2].

وأما السنة فقد استدلوا تحديث غدير خم[3] والذي فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى بهم من أنفسهم، فمن كنت مولاه فعلي مولاه)) ثم قال: ((اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وأحب من أحبه وأبغض من أبغضه))[4].

---

(1) سورة المائدة: آية 55. وانظر في بيان سبب النزول حسب ما ذهب إليه انصار المذهب: تفسير مجمع البيان، للطبرسي 210/3- 211 حيث يقول: ((والوجه فيه أنه إذا ثبت أن لفظة وليكم تفيد من هو أولى بتدبير أموركم ويجب طاعته عليكم، وثبت أن المراد بالذين آمنوا علي ثبت النفس عليه بالإمامة ووضح)).

(2) مجمع البيان، للطبرسي 211/3، وكتاب الأساس: 164.

(3) خُمّ هو بضم الخاء المعجمة وتشديد الميم وهو اسم لغيضة على بعد ثلاثة أميال من الحسنة عندها غدير مشهور مضاف إلى الغيضة فيقال "غدير خم" شرح النووي على مسلم 180/15.

(4) هذا جزء من حديث (غدير خم) المشهور كما ترويه الشيعة وتعده واحداً من الأحاديث المتواترة، انظر: كتاب الغدير 10/1 وما بعدها. وقد افاض ابن تيمية في نقده حتى انتهى إلى أنه موضوع. انظر: منهاج السنة 19/4 وفي الصفحات 84- 87 يورد ما كان عند غدير خم حسب صحيح مسلم ونصه: ((إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي)) وينص في الصفحة 88 أن حديث الموالاة ثابت في الصحيحين ولكنه لم

ووجه الاستدلال به أن كلمة مولى مشتركة في عدة معان ومنها: مالك التصرف فهو مفيد لمعنى الإمامة على قواعد كل مذهب، ذلك لأن المشترك يحمل على أحد معانيه إن دلت عليه قرينة لقوله عليه الصلاة والسلام في نفس الحديث: ((ألست أولى بكم من أنفسكم)) وقوله: ((وانصر من نصره))[1].

وأيضاً استدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام: ((أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي))[2] ووجه الاستدلال هو أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أثبت له جميع ما ثبت لهارون من موسى إلا النبوة ولو كان هناك شيء لم يكن لعلي لأخرجه، ومن جملة ما لهارون الخلافة بدلالة قوله تعالى: ﴿ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي﴾[3].

أما المعقول فإنهم استدلوا بعدة أدلة إلا أن أقواها والجامع لها أنهم قالوا إن الإمامة هو حجة الله في الأرض، أو حجته على خلقه؛ وذلك لأن الإمامة كالنبوة

يكن عند غدير خم ونورد جزء من رواية مسلم وفيه: ((قال زيد ثم قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ﷺ يوما خطيباً بماء يدعى (خما) بين مكة والمدينة فحمد الله وأثنى عليه، ووعظ، وذكر ثم قال: أما بعد ألا أيها الناس فإنما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربي فأجيب، وأنا تارك فيكم ثقلين أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا، فحث على كتاب الله ورغب فيه، ثم قال: وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي)) صحيح مسلم كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل الإمام علي 180/15.

(1) كتاب الأساس لعقائد الأكياس: 164.

(2) انظر في لفظ هذا الحديث ومعناه: منهاج السنة، لابن تيمية 176/2 و2/4- 86، وقد ورد هذا الحديث في صحيح مسلم كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل الإمام علي 174/5.

(3) سورة الأعراف: آية 142.

فلابد في كل عصر من هاد يخلف النبي في وظائفه جميعاً سواء منها ما تعلق بهداية البشر، أو ما كان للنبي من ولاية عامة على الناس في تدبير شؤونهم ومصالحهم فهي استمرار للنبوة والأدلة التي توجب بعثة الرسل هي بعينها التي توجب النص على الإمام[1]، فالإمام هو البرهان على أن الله قد أراد أن يبلغ شرعه لعباده، وأنه يخاطبهم، وكلفهم باتباع الأوامر واجتناب النواهي وإلا كان للناس العذر في العصيان، فكما أن إرسال الرسل حجة على عباده فكذلك الأئمة[2]، وقد أسوا هذا على تأويلهم لقوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾[3] وقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [4] وقوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[5].

وقد رد أهل السنة على هذه الأدلة من وجوه:

أحدها: إن لفظ الولي الوارد في الآية وكذلك في الحديث يطلق على الناصر، وعلى المحب، وعلى المتصرف في اللغة، فهو من الألفاظ المشتركة ولابد من حمل اللفظ على واحد من معانيه وذلك ضرورة عدم إمكان حمله على كل معانيه المشتركة – وليس حمل لفظ الولي على المتصرف بأولى من حله على غيره بل إن نسق الآية قوي الدلالة على حمل لفظ الولي على معنى الناصر[6] والذي يرشد إلى هذا هو ما قبل هذه الآية وما بعدها، فالذي قبلها هو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ﴾ ومعلوم أنه من غير المعقول أن يكون المراد:

(1) عقائد الإمامية، محمد رضا مظفر: 66.
(2) نهاية الإقدام، للشهرستاني: 485.
(3) سورة الرعد آية 7.
(4) سورة فاطر: آية 24.
(5) سورة النساء: آية 165.
(6) انظر: تفسير النيسابوري 167/7، وتفسير الرازي 27/12.

لا تتخذوا اليهود والنصارى أئمة متصرفين لأن هذا ظاهر البطلان، لأنه معلوم بالضرورة بل المراد: لا تتخذوهم أنصاراً وأحباباً ثم لما بالغ في النهي قال: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ﴾ الآية فالظاهر أن المراد بالولاية هنا الولاية المنهي عنها فيما قبله وهي الولاية بمعنى النصرة.

وأما ما بعد هذه الآية فهي: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمۡ هُزُوٗا وَلَعِبٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ وَٱلۡكُفَّارَ أَوۡلِيَآءَۚ﴾ والولاية المنهي عنها هنا هي النصرة أيضاً، فمقدمة الآية ومؤخرتها يدلان دلالة قوية على أن المراد بالولي الناصر والمحب، ومن غير الممكن أن يكون المراد بذلك الإمام، لأن ذلك يكون إلقاء كلام أجنبي فيما بين كلامين مسوقين لغرض واحد وذلك في غاية الركاكة، ومخالف للنسق القرآني مما يجب تنزيه الله عنه[1]، على أنه ذكر الموصوفين بصيغة الجمع في سبعة مواضع، وحمل الفاظ الجمع وإن جاز على الواحد على سبيل التعظيم لكنه مجاز لا حقيقة والأصل حمل الكلام على الحقيقة، يضاف إلى هذا أن سبب النزول منازع فيه[2] فتحصل لدينا أن القرائن قد دلت على أن المراد بالولي هو الناصر لا المتصرف.

ثانياً: إن النصوص التي استدل بها من السنة نصوص ضعيفة وموضوعة غايتها في أحسن الأحوال أنها أخبار آحاد يقول ابن خلدون ((وهم يستدلون بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم لا يعرفها جهابذة السنة ولا نقلة

(1) تفسير النيسابوري 167/6، وتفسير الرازي 27/12.

(2) اختلف في سبب نزول تعليم الآية قليل إنها نزلت في الإمام علي وقيل في غيره، انظر: تفسير الرازي 25/12، وتفسير النيسابوري 162/6، وتفسير الطبري 186/6، وتفسير القرطبي 221/6.

الشريعة بل أكثرها موضوع، أو مطعون في طريقه، أو بعيد عن تأويلاتهم))[1] فهي بطرقها تلك لا تقوى على إثبات أمر هام كالذي نحن بصدده، وليس في واحد منها نص قاطع لا يحتمل التأويل ذلك لأن قوله عليه الصلاة والسلام: (أنت مني بمنزلة هارون من موسى)) إنما هو وارد على سبب مخصوص[2] وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم لما نهض لغزوة تبوك استخلف علياً على المدينة فشق عليه ذلك فقال ما قال فمر موسى لميقاته ثم لم يل هارون أمراً من بعد موسى بل مات قبله في التيه، على أن علياً رضي الله عنه ليس الوحيد الذي استخلف، أو قيل له ما قيل إذ يشاركه غيره في الاستخلاف وفي المديح والثناء مثل ابن أم مكتوم في الأولى وأبو بكر وعمر في الثانية أما حديث الموالاة فإن لفظ الولي من الألفاظ المشتركة وحمله على الناصر أولى من حمله على غيره كما سبق وأن قدمنا بدلالة أنه لم يخصص ذلك بما بعد وفاته بل قضى بما قاله ناجزا، ولا شك أنه لم يكن ولي الأمر في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وقد رد الشهرستاني دعوى النص بدليلين:

الأول: ((من المحال من حيث العادة أن يسمع الجمع الغفير كلاماً عَنْ رَسُول الله صلى الله عليه وسلم ثم لا ينقلونه في مظنة الحاجة وعصيان الأمة بمخالفته والدواعي بالضرورة تتوفر على النقل خصوصاً وهم في نأنأة الإسلام وطراوة الدين، وصفوة القلوب، وخلوص العقائد من الضغائن والأحقاد)) ((وإن

(1) مقدمة ابن خلدون: 197. ونظير هذا ما قاله ابن حزم في كتابه الفصل 94/4 ونصه ((وعمدة هذه الطوائف في الاحتجاج أحاديث موضوعة)) وفي منهاج السنة تتبع ابن تيمية على الأحاديث. انظر: منهاج السنة 9/4 وما بعدها.

(2) منهاج السنة، ابن تيمية 7/4 وما بعدها، غاية المرام، للأمدي 377، والإرشاد، للجويني: 422.

كانت الدواعي على النقل موجودة، والصوارف عنه مفقودة ولم ينقل دل على أنه لم يكن في الباب نص أصلاً)).

الثاني: لو أن شخصاً كان قد عين لكان يجب على ذلك الشخص المعين أن يتحدى بالإمامة ويخاصم عليها ويفوض فيها ولم ينقل أن أحداً تصدى للإمامة وادعاها نصاً عليه وتسليماً إليه))[1].

ثالثاً: وقد ردوا على أدلتهم من المعقول بأن جملة ما احتج به أصحاب هذا المذهب وعمدته أنهم قالوا ((لابد من أن يكون إمام معصوم إلى يوم القيامة))[2] أما دعوى نيابة الإمامة عن الله وبالتالي توقفها على الإذن فقد أجابوا عليه بأنهم ((لم لا يجوز أن يكون اختيار الأمة شخصاً معيناً يكشف عن كونه نائب الله تعالى))[3].

وفي الحقيقة فإن مذهب النص والتعيين والذي يذهب إلى القول بوجوب الإمامة على الله على الرغم من أنه مثير للغرابة، فإنه قد أسس هذه المسألة على نظرية فعل الصلاح فهي ليست إلا تفريعاً على نظرية المعتزلة والتي تذهب إلى أن فصل الصلاح، أو الأصلح على خلاف بينهم واجب على الله تعالى تلك النظرية التي احتدم النزاع فيها وثار الجدل حولها بين المعتزلة من جهة، وبين أهل السنة من جهة أخرى وبين المعتزلة أنفسهم وقد أسس المعتزلة نظريتهم هذه على القانون العقلي الذي له القدرة في إدراك الحسن والقبح، والصلاح والفساد، ومن ثم فإن أفعال الله هي الأخرى يجب أن تكون متلازمة مع هذا القانون،

(1) نهاية الإقدام، للشهرستاني: 181، وانظر: الغياثي للجويني: 38، وغاية المرام، للأمدي: 378.

(2) الفصل في الملل والنحل 95/4.

(3) الأربعين في أصول الدين، للرازي: 439.

فيجب عليه تعالى فعل أقصى ما يمكنه في استصلاح عباده في دينهم ودنياهم على رأي المعتزلة البغداديين[1]، وفي الدين فقط على رأي معتزلة البصرة[2]. وقد استعار أصحاب مذهب النص والوجوب العقلي منهج واحدة من مدارس المعتزلة، ورتبوا عليه قضية أخرى وهي أن فعل اللطف واجب على الله وهو معرف عندهم بأنه ((الفعل الذي يقرب العبد إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية كبقية الأنبياء))[3].

وأياً ما كان المنهج الذي استعاره أصحاب مذهب النص فإنه من المؤكد أنهم هم الذين ابتدعوا نظرية الحق الإلهي في الفكر الإسلامي فالإمام معين من

(1) أجوب البغداديون فعل الأصلح على الله لعباده في دينهم إذ لا ينبغي أن يكون ثمة صلاح عاجل أو آجل، بل عليه تعالى فعل أصقى ما يكمنه في استصلاح عبادة نحو إكمال العقل والإقدار على النظرة والفعل. راجع: سرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار: 134، والإرشاد، للجويني: 287، وجوهرة التوحيد، للبيجوري: 86.

(2) اتفق البصريون مع البغداديين في إثبات الواجبات عليه تعالى إلا انهم اشترطوا أن يكون الوجوب محدودة في الدين لا في الدنيا وقد اتفقت كلا المدرستين في بقية الواجبات، راجع: شرح الأصول الخمسة: 134، نهاية الإقدام: 405، والمغني، للقاضي عبد الجبار 115/14.

(3) المواقف 196/8، وانظر تعريف الشريف المرتضى للطف كما نقله الرازي في كتاب الأربعين في أصول الدين: 429. ويلاحظ أن بشر بن المعتمد رئيس مدرسة معتزلة بغداد كان هو الوحيد من بين العتزلة الذي رفض نظرية الأصلح وجاء بنظرية بديلة للأصلح ودعاها اللطف، وقد لقيت من المعتزلة اعتراضاً شديداً ونقل الخياط المعتزلي أن المعتزلة ناظرت بشرا في اللطف حتى رجع عنه وتاب. المغني، للقاضي عبد الجبار 13/4، وشرح الأصول الخمسة له: 520، والانتصار، للخياط المعتزلي: 64- 65، وراجع رأي الأشاعرة في فعل الأصلح: الإرشاد، للجويني، 287 وما بعدها.

الله لا مختار من الناس، والإمامة من أركان الدين وأنها تتفق مع النبوة في الطبيعة والمهام، والإمام قائم مقام النبي فالنبي كان مبلغاً والإمام هو الحافظ والحجة والمصدر الأول بل المصدر الوحيد للشرع والدين وإن سلطان الإمام السياسي مترتب على سلطانه الديني، إذ الأصل فيه أن يكون إماماً حتى لو لم يتمكن من تولي السلطة الزمنية، ومن ثم فإن إمامته نابعة من كونه حافظاً للشريعة والدين وبالتالي فالأمة ليست هي الحجة وهكذا تكتمل نظرية الحق الإلهي في الفكر الإسلامي[1] بكافة أركانها وعناصرها على يد مذهب النص مع

(1) تقوم نظرية الحق الإلهي عند القائلين بالنص على العناصر التالية: 1. الإمام معين من الله من عرق متميز من أعراق الخلق جميعا يدل على هذا العنصر النصوص التالية: مثل أبو جعفر محمد بن علي زين العابدين ((حدثني من ولاية علي أمن الله أو من الرسول صلى الله عليه وسلم فغضب ثم قال: ويحك كان رسول الله أخوف الله من أن يقول ما لم يأمره به الله بل افترضه كما افترض الصلاة والزكاة والصوم والحج فرض الله على العباد خمسا فاخذوا أربعاً وتركوا واحدا الصلاة ثم الزكاة ثم نزل الصوم ثم نزل الحج ثم نزلت الولاية)) الكافي 290/1، وسئل الرضا ((إذا مات الإمام بم يعرف اللذي بعده فقال: للإمام علامات بينها أن يكون أكبر ولد أبيه ويكون فيه العقل والوصية ويقدم الركب فيقول إلى من أوصى فلان والسلاح فينا بمنزلة التابوت في بني إسرائيل وتكون الإمامة مع السلاح حيث كان)) الكافي 284/1 ومثله ما روي عن أبي جعفر. انظر: الكافي 233/1. 2. الإمام هو حجة الدين وحافظ الشرع ومن ثم فالأمة ليست حجة في نقلها من الرسول، لأنه جائز عليها جميعاً الخطأ والزلل بل والكفر والردة، ونقل الأمة لبيان الرسول ((ليس بضروري وأنه غير مأمون منهم العدول عنه)) الكافي 198/1، ((القرآن ليس هو الحجة بل لابد من قيم عليه والقيم هو الإمام وبعده الأوصياء والأئمة من بنيه))، الكافي 118/1 ((والأحكام الشرعية لا تستقى إلا من مائهم أي الأئمة – ولا يصح أخذها إلا منهم ولا تفرغ ذمة المكلف بالرجوع إلى غيرهم، ولا يطمئن بينه وبين الله إلى أنه قد ادى ما عليه من التكاليف المفروضة إلا من طريقهما)) عقائد الامامية: 70. 3. قياس الإمامة على النبوة، والإمام على النبي ((إن الإمام كالنب يجب أن يكون معصوماً من جميع الرذائل والفواحش من سن الطفولة إلى الموت عمداً وسهوا كما يجب أن يكون معصوما من

ملاحظة أن هناك اختلاف ظاهراً بين نظرية الحق الإلهي في الحضارة المسيحية في العصور الوسطى، وبين هذه النظرية في الحضارة الإسلامية من حيث نشأة كلا النظريتين والظروف المحيطة بهذه النشـأة. أما فيما سـوى هذا فهما متحدان في الفكر والغاية.

نظرية العقد السياسي:

اتفقت الفرق الإسلامية قاطبة ما عدا الشيعة على أن طريق الإمامة وثبوتها إنما هو الاختيار لا النص والتعيين، وأن هذا الاختيار إنما يكون من الأمة لا من غيرها يقول الجويني: ((وقد تحقق بالطرق القاطعة بطلان مذاهب أصـحاب النصوص فلا تبقى بعد هذا التقسيم والاعتبار إلا الحكم بصحة الاختيار))[1] وإذا بطل النص على الإمام لم يبق إلا اختيار الأمة وقد صاغ علماء الفرق الإسلامية تلك الطريقة بصـيغة قانونية وقالوا إن الإمامة عقد كما هو مقرر في منصـوص كتبهم[2] والعقد في مصـطلح الفقهاء قد تواضـعوا على مدلوله الخاص به وهو عبارة عن ربط بين كلامين ينشـأ عنه حكم شـرعي بالتزام لأحد الطرفين أو

السهو والخطأ والنسيان، لأن الأئمة حفظة الشرع، والقوامون عليه حالهم في ذلك حال النبي)) عقائد الإمامية: 67، وينسـب إلى جعفر الصـادق: ((كلفني الله ربي مثل ما كلف محمداً من أعباء الهداية والتبليغ التي وردت من الله)) الكافي 196/1. قارن ذلك بالنظريات الثيوقراطية أو نظرية الحق الإلهي، انظر: ثروة بدوي 86/2، واصل نشأة الدولة، عبد الحميد متولي، مجلة القانون والاقتصاد والسنة 18، 1984: 656.

(1) الغياثي، للجويني: 54.

(2) الغاية المرام للآمدي: 371 وما بعدها، والغثائي: 54 وما بعدها، وأصـول الدين، عبد القهار التميمي: 279.

لكليهما[1] وهذا التكييف للعقد يتفق كل الاتفاق مع تعريف القانونيين للعقد بأنه توافق إرادتين على إنشـــاء التزام أو نقله أو إنهائه[2] فهناك ماهية مشـــتركة بين ســـائر العقود في الفقه الإســـلامي وإن كان كل عقد يختلف فيما وراء ذلك من حيث موضوعه وشروطه وأركانه.

وقد بحث الأستاذ السنهوري طبيعة عقد الإمامة والواقعة القانونية المنشئة لاختيار الإمام بصفة خاصة كما عرضها فقهاء الشريعة الإسلامية فقال عنه: إنه عقد حقيقي فعقد الإمامة عقد مستوف للشروط من وجهة النظر القانونية فهو مبني على الرضا وغايته أن يكون المصدر الذي يستمد منه الإمام سلطته، وهو تعاقد بينه وبين الأمة وقد أشـــار الدكتور الســـنهوري إلى أن فقهاء الإســـلام لم يبتعدوا عن نظرية روسو في العقد الاجتماعي، فالحاكم يتولى سلطته من الأمة نائباً عنها نتيجة لتعاقد مر بينهما، كما عرفوا نظرية الســـيادة كما ذهب إليها روسو مع ميزات خاصة في الفقه الإسلامي[3].

---

(1) يلاحظ أن الفقهاء يطلقون لفظ العقد بمعنيين أحدهما معنى خاصا وهو ما أثبتناه ولذا لا نجد أكثر الفقهاء يطلقون على الطلاق والإعتاق والإبراء بما يتم بكلام طرف واحد من غير كلام الطرف الثاني اســـم العقد ويطلقون على البيع والهبة مما لا يتم إلا بإرادتين اسم العقد. أما الإطلاق الثاني فنجد بعض الفقهاء يطلقون كلمة العقد على كل تصرف شرعي بغض النظر عن كونه ينعقد بكلام طرف واحد أم لا ينعقد إلا بكلام طرفين ومن هؤلاء: أبو بكر الرازي حيث أطلق على كل من الشركة والمساقاة والمزارعة أنها عقود. راجع: أحكام القرآن 294/2.

(2) نظرية العقد، للسنهوري: 79- 80.

(3) راجع النظم السياسة، محمد كامل ليلة: 205، والخلافة، للسنهوري باللغة الفرنسية، طبعة 1962: 94.

الطبيعة القانونية لعقد البيعة:

بادئ ذي بدء نؤكد أن جانباً من الفقه الإسلامي يرى أن العقد والبيعة بمعنى واحد وهو إظهار الرضا والطاعة والانقياد[1] ويذهب رأي ثان إلى أن البيعة هي صفقة اليد من المبايع[2]، ونلاحظ أن هذا النمط من الشكلية ليس بالشيء الضروري في عقد الإمامة وإنما الضروري هو الرضا وإظهار الانقياد بأن يقول: قد بايعتك بيعة رضا على إقامة العدل والإنصاف[3]، ونحو ذلك مما يؤدي مضمون العقد بين أهل الاختيار وبين الإمام فالعقد هنا بمثابة الاقتراع في الانتخابات الحديثة كما هو مقرر في الفقه الإسلامي.

والحقيقة أن الفقه الإسلامي قد عني بالعقود عناية خاصة لأنها هي المدار الذي تدور حوله معاملات الناس وحاجاتهم وتحقق مقاصدهم وأغراضهم ولهذا كان من تمام مقصودها أن تكون لها حرمة، وأن يكون الوفاء بها لازماً من كلا الطرفين ولهذا اعتبرت الشريعة الإسلامية عدم الوفاء بالعهد نكثاً في الذمة، والعقود عهود بدون أدنى شك قال تَعَالَى: ﴿وَأَوۡفُواْ بِٱلۡعَهۡدِۖ إِنَّ ٱلۡعَهۡدَ كَانَ مَسۡـُٔولٗا﴾[4] والوفاء بالعقود لازم بنص القرآن إذ يَقُولُ تَعَالَى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾[5] وقد بين فقهاء الشريعة أنواع العقود وأقسامها، وبينوا أركانها وشروطها، وإن منها عقود البيع والصلح والإجارة والوكالة والوديعة والعارية إلى آخره، وبينوا أن الأصل في العقود في الشريعة الإسلامية أنها تقوم على القصد وإرادة العاقدين

(1) الإمامة، لأبي يعلى: 224.
(2) شرح النووي على مسلم 229/12.
(3) المغني، للقاضي عبد الجبار 251/20.
(4) سورة الإسراء: آية 34.
(5) سورة المائدة: آية 1.

وإن الرضا لازم لصحة العقد بالجملة[1] وقد تواضعوا على تسمية العقد الذي يتم به تنصيب الإمام باسم (عقد البيعة) وكأنهم استعاروا هذه التسمية من عقد البيع باعتباره أكثر العقود دوراناً بين الناس وفي معاملاتهم على أن هذا العقد هو أعظم العقود وأكثرها أهمية في الحياة السياسية والعملية.

والمتبع لعبارات العديد من الشرعيين يجد أنها توحي بأن الطبيعة القانونية لعقد البيعة هي أكثر شبهاً بعقد البيع نجد هذا واضحاً في المقتطف الذي ساقه ابن خلدون في مقدمته وفيه: ((وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري فسمي بيعاً مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع))[2]

(1) اختلف الفقهاء في مفهوم الرضا والاختيار، فذهب الحنفية إلى أنه لا ينظر في تكوين الاختيار إلا إلى القصد المجرد من غير نظر إلى الرضا والارتياح، والعبرة في ذلك العقد عندهم في القصد إلى مباشرة السبب وهو الألفاظ الدالة على العقود من غير نظر إلى القصد لأحكامها ولذلك قالوا إن الهازل مختار للعقد، فالاعتبار عندهم في تكون الاختيار في القصد المجرد إلى النطق بالعبارة المنشئة العقد والأساس الأول لتكوين العقود هو الاختيار، أما الرضا فليس بلازم لانعقاد العقود عند الحنفية ولكنه لازم لصحة أكثرها. وذهب الفقهاء غير الحنفية إلى أن الاختيار هو القصد إلى العبارات المنشئة للعقود، بحيث تكون تلك العبارات ترجمة عما في النفس ودليلاً على رغباتها وغاباتها فإذا لم تتوافر هذه الدلالة فليس ثمة اختيار فالاختيار والرضا متلازمان عند غير الحنفية، ومن ثم لا يتحقق الاختيار مع الهزل كما لا يتحقق مع الإكراه، مصادر الحق، للسنهوري 30/6، وقد تعرض الحنفية لذلك في معرض حديثهم عن الإكراه، انظر: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، للزيلعي 18/5 س 7، وشرح المنار: 994، مغني المحتاج، للشربيني 287/3.

(2) مقدمة ابن خلدون: 209.

ونجد هذا أكثر وضـــوحاً في عبارات النووي الذي يَقُولُ فيها: ((المراد بالمبايعة المعاهدة وهي مأخوذة من البيع لأن كل واحد من المتبايعين كان يمد يده إلى صـــاحبه وكذا هذه البيعة تكون بأخذ الكف وقيل ســـميت بيعة لما فيها من المعاوضة لما وعد الله من عظيم الجزاء))[1].

والحقيقة أن تكييف عقد البيعة على أنه عقد يشـــبه البيع لا يخلو من التغليظ؛ ذلك لأن مثل هذا التكييف يشـكل على منهج الفقهاء أنفســهم لأن عقد البيع من العقود الناقلة للملكية من ذمة إلى ذمة أخرى وهو من العقود اللازمة – صحيح أنه يقبل الفسخ – ولكن لا يجوز فسخ العقد إلا برضاء المتعاقدين ويكون الفسخ بالنسبة لهما في حكم إبطال العقد.

أما بالنسبة لعقد البيعة فإنه لا يشبه عقد البيع إلا من وجه وهو كونه عقدا أما فيما ســـوى ذلك فليس فيه نقل حق أو ملك من ذمة إلى ذمة أخرى كما إن عقد البيعة قابل للفســـخ بالعزل وذلك لأنه من حق الأمة أن تعزل الخليفة دون توقف على موافقته أو رضـاه كما نص على ذلك الشـرعيون[2] على أن عنصـر المعاوضة في عقد البيعة غير صحيح إلا في حالة التجوز.

(1) شرح النووي على مسلم 229/12.

(2) الفصـــل في الملل والنحل، ابن حزم 102/4، والمواقف، للايجي 353/8، ومفاتيح الغيب 713/1، ونهاية الاقدام، للشهرستاني: 496.

إن عقد البيعة على الرغم من أنه داخل ضـمن الماهية المشـتركة لسـائر العقود في الفقه الإسلامي إلا أننا نعتقد أنه عقد تأسيسي ابتداء شأنه شأن سائر العقود، ومن مقتضـاه أن تباشـر الأمة بنفسـها أو تنيب بعضـاً منها (هيئة أهل الحل والعقد) شخصاً تتوفر فيه شروط معينة وذلك بهدف تدبير شؤونها، ورعاية مصـالحها، وتحقيق العدالة، وإدارة جهاز الدولة وفق القانون الشـرعي، وله على الأمة حقان حق الطاعة وحق النصـرة، ويكون مسـؤولاً أمام الأمة، ومن مظاهر هذه المسؤولية أن للأمة حق عزله في حالة الإخلال بشرط من شروط العقد وما يترتب عليه من التزامات.

ومن هنا يتبين لنا أن عقد البيعة يدور بين أكثر من عقد مثل عقد الوكالة وعقد الوديعة ونحوهما، ولعل أقرب العقود له هو عقد الوكالة، ذلك لأن الوكالة في عرف الشـرعيين إنابة الغير في حق معلوم أو إقامة الغير مقام نفسـه في تصـرف جائز معلوم[1] وبتعبير آخر تفويض الغير إجراء تصـرف معلوم قابل للنيابة ممن يملكه غير مشروط بموته[2]، وهذا العقد يقبل الفسخ بالعزل متى شاء

(1) هذا التعريف لبعض الحنفية، انظر: تنوير الأبصار أصل شرح الدر المختار 510/5.

(2) انظر: في تعاريف الوكالة نتائج الأفكار لتكملة فتح القدير شـرح الهداية، لابن الهمام 2/6، وما بعدها الفتاوى الهندية 560/3، والمبسوط 2/19، وتحفة الفقهاء، للسمرقندي 315/3، وتبيين الحقائق شرح كنر الدقائق 254/4، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم 141/7، ومواهب الجليل في شـرح مختصـر الخليل، للحطاب 181/5، وشـرح الحرشـي لمختصـر الخليل 86/6، ومغني المحتاج إلى معرفة معاني المنهاج 217/2، والإقناع، للشربيني 431/2، والإقناع في فقه الإمام أحمد، للتجاري 236/2، والروض المربع شرح زاد المستقنع 205/2، ومفتاح الكرامة شرح قواعد العلامة، للعاملي 522/7، قواعد العلامة بها بهامش مفتاح الكرامة.

الموكل دون توقف على رضـاء وإن اختلف الفقها في ضـرورة إعلامه بالعزل[1]، كما أن يد الوكيل يد أمانة وهو مقيد بالتصـرف وفق مشـيئة الموكل وتكون قيود الموكل هي حدود الوكالة ونهايتها، ومما لا شـك فيه أن هذه العناصـر المكونة لعقد الوكالة قريبة من عقد البيعة لكنها لم تصل بحال إلى درجة التطابق.

وأياً كان أقرب العقود إلى هذا العقد فإنه من المؤكد أنه يجب أن يتوفر ركن الإيجاب في عقد البيعة شأنه شأن سائر العقود فمن هو الموجب لعقد الإمامة أو صاحب المصلحة في إيجادها؟

إن الإجابة على هذا السـؤال ليس من شـأنها فقط أن تحدد طبيعة العقد ولكنها بالضـرورة تحدد طبيعة الدولة التي تنشـأ نتيجة لهذا التعاقد، وتحدد مسـؤولياتها، ووظائفها. وللإجابة على هذا نقول: إن الأمة هي الطرف الموجب في هذا العقد وهذا ما قررناه في غير مكان من هذا البحث وقد لاحظنا في أكثر من نص أن الفقهاء كانوا يعبرون عن هذا المعنى تارة بلفظ الأمة، وتارة أخرى بلفظ المسلمين، وثالثة بالخلق أو الناس وتدلل على ذلك بالآتي:

أولاً: إن الفقهاء قد ذهبوا إلى أن إقامة الإمامة واجب أو فرض على الأمة وإن الوجوب هذا هو وجوب ثابت عن طريق السمع عند أهل السنة أو العقل عند المعتزلة[2]، ومعلوم أن الفرض الكفائي يكون المطلوب فيه تحقق الفعل من

(1) انظر عزل الوكيل المراجع التالية: نهاية المحتاج 53/5، مغني المحتاج 323/2، والمغني، لابن قدامة 102/5، والإنصاف 368/5، وشرح الخطاب 187/5، وحاشية الدسوقي 396/3، ومفتاح الكرامة 614/7، والمحلى 245/8- 246 وما بعدها.

(2) انظر في ذلك: الفرق بين الفرق، للبغدادي: 210 ونصه: ((إن الإمامة فرض واجب على الأمة لأجل إقامة الإمام)) والمسامرة: لابن الهمام: 253 ونصه: ((ونصب الإمام بعد انقراض زمن النبوة واجب على الأمة واجبا، مطلقاً سمعاً لا عقلا))، وغاية المرام، للأمدي:

الجماعة فإذا وقع الفعل من البعض سقط الإثم عن الباقين ولا يستحق أحد ذنباً، وإن لم يقم به أحد أثم الجميع، فيجب على الجماعة تحقيقها متعاونة في أدائها، فالطلب على الجميع ولكن فعل الواحد يقوم مقام فعل غيره فيكون من لم يقم بالفعل فاعلاً بهذا الاعتبار، والجماعة باعتبارها مخاطبة بهذا الواجب، ولكن لا يقوم به إلا البعض أو كما عبر الشافعي أن الواجب الكفائي مطلوب على العموم ومراد به الخصوص[1].

وتأسيساً على هذا فإن الأمة هي التي يجب عليها إقامة الإمامة، لأنها هي المسؤولة عن إقامة هذا الفرض وحتى في حالة إنابة الأمة بعضاً منها في إنجاز ذلك فالمسؤولية دائماً وأبداً تبقى مسؤوليتها، فلا خلاف بين أهل العلم أنها فرض كفاية كالجهاد ونحوه إذا قام بها من هو أهل لها سقط فرضها عن كافة الناس وإن لم يقم بها أحد أثم من الناس فريقان أحدهما أهل الحل والعقد حتى يختاروا للأمة إماماً يقوم بأمرهم، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب للإمامة أحدهم كما عبر الماوردي[2] وبنحو هذا عبر أبو يعلى[3].

---

364 ونصه: ((مذهب أهل الحق من الإسلاميين أن إقامة الإمام وأتباعه فرض على المسلمين))، والمواقف وشرحه 345/8 ونصه: ((نصب الإمام عندنا واجب سمعاً))، وشرح العقائد النسفية، للتفتازاني: 142 ونصه: ((إن نصب الامام واجب)) ((والمذهب أنه يجب على الخلق سمعا))، وأصول الدين، للبزدوي: 186 ونصه: ((قال عامة أهل القبلة يجب أن يختاروا واحداً للإمامة ويفترض عليهم، إلا أنه فرض كفاية)) وتقريب المرام، للكردستاني: 321 ونصه: ((ثم نصب الإمام بعد انقراض زمن النبوة واجب على الخلق سمعا))، وانظر: مفصل افكار المتقدمين، للرازي: 176، ومعالم أصول الدين: 153.

(1) الرسالة، للشافعي: 158.

(2) الأحكام السلطانية، للماوردي: 16.

(3) الأحكام السلطانية، لأبي يعلى: 19.

ثانياً: حصر الشرعيون طريق الإمامة بوسيلتين، إما النص، أو اختيار الأمة وهم في معرض حجاجهم قد أبطلوا النص فلم يبق إلا اختيار الأمة وذلك إنما يتم بالبيعة الصحيحة يقول البغدادي: ((واختلفوا في طريق ثبوت الإمامة من نص، أو اختيار فقال الجمهور الأعظم من أصحابنا ومن المعتزلة، والخوارج والتجارية أن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة))[1] ويمثل هذا عبر الغزالي في الرد على الباطنية والجويني في الإرشاد وغيرها[2]. يضاف إلى هذا أن الشرعيين قد ذهبوا إلى أن الأمة هي صاحبة الرياسة العامة وذلك واضح من تعاريفهم وهي في نفس الوقت صاحبة الشأن في فسخ العقد وعزل الخليفة وإذا كان الأمر على هذه الصورة فإن الأمة في هذه الحالة تكون المشرفة عليه وهي صاحبة الحق فيه.

وهكذا يكتشف أصحاب نظرية العقد السياسي وهم السنة والمعتزلة قيمة المجموع والأمة، والجماعة فيرون أن اختيار سلطة المجتمع العليا هي شأن من شؤون الأمة، فلم يعد المجموع من وجهة نظرهم هو مجرد حصيلة ضم مجموعة من الأرقام بعضها إلى بعض، بل هو حالة كيفية متميزة بعصمها عن الخطأ والانحراف والزلل فإذا كان يجوز على الفرد أن يقع بالفراده في الخطأ بل والانحراف، فإن هذا لا يجوز على الجماعة مجتمعة فلا عصمة للفرد وإنما العصمة للجماعة.

---

(1) أصول الدين، للبغدادي: 271.

(2) يقول الغزالي في كتابه الرد على الباطنية: 64-65 ما نصـــه: ((نعم لا مأخذ للإمامة إلا النص أو الاختيار ونحن نقول مهما بطل النص ثبت الاختيار)) والجويني في الإرشاد: 423 ونصه: ((إذا بطل النص لم يبق إلا الاختيار)).

لقد عبر القاضي عبد الجبار عن هذا المعنى وبصورة تفصح عن البراعة إذ يقول: ((لا يمتنع أن يكون المعلوم من حال عشرة بأعيانهم أن كل واحد منهم لا يختار مع صاحبه إلا الصواب، وإن كان قد يختار الخطأ إذا انفرد كما لا يمتنع فيهم أن يصيبوا في الرأي إذا اشتركوا فيه وإن جاز أن يخطئ كل واحد منهم فيما يستبد به، وإذا جاز ذلك لم يمتنع أن يرد النص بأن إجماعهم حق ويكون إجماعهم مخالفاً كل واحد منهم، وإذا صح ذلك في عشرة صح مثله في مئة وفي أكثر من ذلك، وإذا صح في معينين صح فيمن يختص بصفة، لأن الطريقة واحدة، فما الذي يمنع من مثله في إجماع المصدقين بمحمد صلى الله عليه وسلم ((ثم يخلص إلى القول في الأمة، إنها الحجة وإن لم تظهر المعجزات عليها ولا بانت بعلم يوجب ذلك فيها))[1] وبنحو هذا عبر الشهرستاني في نهاية الإقدام[2] والجرجاني في شرح العقائد النسفية[3].

إن دوران الرئاسة العامة بين حقوق الله باعتبار ما يعهد إليها من أداء تلك الحقوق، وبين حق الأمة جميعاً باعتبار ما تنطوي عليه من حقوق لهم لن يغير من طبيعة هذه الرئاسة شيئا، ذلك لأن الأمة في المحصلة النهائية هي التي تعد العدة لتنفيذ كافة الحقوق، وإقامة التوازن فيما بينها، والأمة لن تعدم الوسيلة في أداء كل تلك الحقوق وإذا صح لنا أن تعيد صياغة ما تقدم وفق الصياغة القانونية فإنه يمكننا القول أن الأمة في الفكر السياسي الإسلامي وإن أي سلطات، أو ولايات فإن مرجعه الأول والأخير هو إرادتها، تلك الإرادة المعبر عنها حين تقرر

(1) المغني 157/17.
(2) نهاية الإقدام: 492.
(3) شرح الجرجاني على النسفية: 127.

أن تنشى أو توجب العقد باختيار وهذا هو مراد الله تعالى في أولي الأمر الوارد في قوله تعالى ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[1] أي إجماع الأمة على رئيس للدولة فتكون طاعته واجبة باعتباره ممثلاً لإرادة الأمة، أو نائباً عنها لا باعتبار آخر.

قيام هيأة ممثلة للأمة:

ذهب الشـــرعيون إلى أن بالإمكان الاكتفاء عن الأمة بإنابة هيئة تمثلها يكتفي بأن يوكل إليها أمر اختيار الإمام، أو على الأقل إتمام العقد معه وقد تواضـــع الفقهاء على تســميتها بأســماء مختلفة منها أهل الحل والعقد[2] أو أهل الاجتهاد والعدالة[3] أو فضـــلاء الأمة[4] أو أهل الاختيار[5] أو أهل الرأي والتدبير[6]، وقد تأســـست فكرة الإنابة هذه أو الاكتفاء بالتمثيل على أســاس أن جعل أمر الإمامة إلى الأمة بأســـرها يؤدي إلى إعمال فرض الإمامة[7]، لأن

(1) راجع الآراء الشرعية في المراد بأولي الأمر وما أثبتناه هو مسجم مع معظم الآراء ومع منهجنا الذي اعتمدناه وهو نفس منهج الفقهاء تقريباً، انظر: فتح الباري 191/8.

(2) وهذا مصطلح أكثر الكتاب. انظر: الإرشاد للجويني: 124، والمواقف 353/8، ومغني المحتاج 130/4، ونهاية المحتاج 390/7، ومآثر الإناقة في معالم الخلافة 42/1، وغاية المرام: 381،والأحكام السلطانية للماوردي:18،والأحكام السلطانية، أبو يعلى:24.

(3) الفرق بين الفرق، للبغدادي: 211.

(4) الفصل في الملل والأهواء والنحل 167/4.

(5) الأحكام السلطانية، لأبي يعلى: 5-6-26، والأحكام السلطانية، للماوردي: 16.

(6) أصـــول الدين للبزدوي: 189 وقد ســـماها البغدادي بأهل الاجتهاد. أصـــول الدين، للبغدادي: 279.

(7) المغني 158/17.

تصـور اشـتراك كل الأمة في عملية الاختيار ثم اشـتراط إجماعها على إمام واحد هو أمر في نطاق المسـتحيلات سـيما إذا علمنا ظروف تلك الأعصـر، وارتخاء عملية الربط بين أجزاء الدولة، وتخلف المواصلات وسبل الاتصال.

ولعل فكرة الاكتفاء بالتمثيل تجد تبريراً أكثر دقة في منهج الشرعيين أنفسهم والذي يعتمد نوعاً من تقسيم العمل الذي هو أمر طبيعي وضروري بين أهل المجتمع الواحد والدولة الواحدة، فقد تعرضوا للإمامة على أنها فرض من فروض الكفاية التي إذا قام بها البعض سقط الإثم عن الباقين وبالتالي من غير الممكن توجيه الأمة كلها لأداء هذا الواجب تماماً كما أنه لا يمكن توجيه الأمة بكاملها للاشتغال بالجهاد، لأن ذلك معطل لحياة الأمة مما يجعلها غير قادرة على القيام بضرورياتها الأخرى التي تمس الأنشطة الاجتماعية والاقتصادية، ويضاف إلى هذا أن تسميتها بالفرض الكفائي، أو الواجب الكفائي يشير إلى أنه يكتفى فيها بأن تقوم بعض الأمة بأدائها فيكتفى في كل نشاط اجتماعي، أو سياسي، أو اقتصادي بمن يقوم به وهذا هو الشأن في الرئاسة العامة فإنه بالإمكان الاكتفاء بهيئة تمثل الأمة تتم العقد أو يوكل إليها اختيار الإمام مع ملاحظة أن مثل هذه الفروض الاجتماعية العامة لها شروطها في الأفراد الذين يقومون بأدائها بأن يكون الفرد على مستوى رفيع من المعرفة والكفاءة، لأن لها جوانب فنية معقدة.

صفة هذه الهيئة:

درس الشرعيون الشروط التي يجب توفرها في أعضاء هذه الهيئة الممثلة للأمة وذلك مثل الماوردي[1]، والجويني[2]، وأبي يعلى[3]، والنووي[4]، والقاضي عبد الجبار[5]، وغيرهم من كتاب السنة، والفقه، والكلام، ويتتبع هذه الشروط وجدناها تنحصر في ثلاثة شروط:

أولاً: العدالة الجامعة لشروطها، وذلك بأن يكون من أهل الورع والستر والصلاح، فلا يكون فاسقاً سواء كان فسقه فسق جوارح أو فسق رأي ومذهب، وإن كنا نلحظ اختلاف وجهات النظر في معايير الفسق تبعاً لاختلاف الفقهاء في انتماءاتهم المذهبية أو المدرسية، واشتراط العدالة عندهم مبرر بأن فقدانها يقدح في الشهادة والقضاء والإمامة أعلى مقاماً.

ثانياً: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها.

ثالثاً: أن يكون من أهل الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف.

ومن خلال هذه الشروط نستطيع أن نستنتج صفة الأفراد المكونين هذه الحياة، وهو أن يكونوا من ذوي الرأي في السياسة، ومعرفة الرجال، وأن تكون

---

(1) الأحكام السلطانية، لأبي يعلى: 19.

(2) الغياثي، للجويني: 162.

(3) الأحكام السلطانية، لأبي يعلى: 19.

(4) مغني المحتاج 130/4، نهاية المحتاج للرملي 410/4، وحاشية أبي الضياء 410/4، وحاشية المغربي 410/4، وحاشية الجمل 119/5.

(5) المغني، للقاضي عبد الجبار 252/20.

لهم الفطنة والكياســة في إدراك نوعية القائد المطلوب للظروف القائمة والتحديات التي تواجه الدولة والأمة.

ويلاحظ على هذه الشروط أنها في الأعم الأغلب شروط لها طابع سياسي يكاد يحجب طابعها الديني، يقول القاضي في أهل الاختيار: ((ولا يجب في حقهم أن يكونوا من أهل الفضل، أو يكونوا أفضل من في الزمان أو كالأفضل، لأنه قد ثبت أن فيمن عقد لأبي بكر من لم يقاربه في الفضل))[1] ويمثل هذا عبر الجويني[2].

وأياً كانت الشروط التي ذكرها الشرعيون، أو الكلام الذي تحدثوا فيه عن هذه الحياة فإن المتتبع لعباراتهم في مصادرها يدرك بصورة لا تقبل اللبس مقدار الغموض الذي يحيط بها وذلك كلما تحدثوا عنها سواء أكان هذا الغموض من حيث طبيعتها والعناصر المكونة لها، أو من حيث اختصاصاتها على أن المتتبع لعبارات الشرعيين في مباحث الامامة يمكن أن يؤشر اختصاصين بارزين الأهل الحل والعقد[3].

أحدهما: مبايعة من يرى أهل الحل والعقد أهليته للإمامة إذ لا ينصب الإمام إلا بمبايعة هذه الهيية في الأعم الأغلب، وهذا ما عناه الماوردي بقوله: ((وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان، أحدهما: أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة، والثاني: أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة من حرج ولا ماثم[4].

(1) المغني، للقاضي عبد الجبار 20/ ق 267/1.
(2) الغباثي، للجويني: 62.
(3) الأحكام السلطانية، للماوردي: 16.
(4) الأحكام السلطانية ، للماوردي: 16.

وثانيهما: الاجتهاد في الوصول إلى رأي في الوقائع المعروضة يمثل الإجماع، أو على أقل تقدير يمثل الأكثرية وغالبية اتجاهات الرأي العام، على أننا نستطيع الجزم بأن هذه الهيئة ليست ذات الهيئة التي تحدث عنها الأصوليون في مباحث الإجماع والذين تواضعوا على تسميتها بعين هذا الاسم وهم أهل (الحل والعقد)، ولأن هذه الهيئة هيئة تشريعية يشترط في أفرادها أن يكونوا قد وصلوا شروطاً معينة في العلم، أما الهيئة التي تحدث عنها علماء الحقوق الدستورية فهي هيئة سياسية يشترط في أفرادها أن يكونوا عارفين بأحوال المجتمع وظروفه وأحواله السياسية، وهذا لا يمنع من أن تنتظم هذي الهيئة التشريعية، أو جانباً منها خصوصاً أن علماء الحقوق الدستورية قد نصوا على أن العلماء هم واحد من العناصر المكونة لها وإن كان النووي يقدم لنا فهماً أفضل في بيان طبيعة العناصر المكونة لهذه الهيئة إذ يعرفهم بأنهم: ((العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر اجتماعهم))[1] وهذا يعني أنهم القوى المؤثرة في الرأي العام، أو تلك التي تمثل مختلف مصالح المجتمع وإن كنا نلحظ أن النووي قد ذكر وصفاً إضافياً في تعريفه وذلك حين نص على العلماء ومثله أو قريباً منه فعل الجاحظ والجويني إذ فرق الأول بين الخاصة والعامة فيما يتعلق بالهيئة الخاصة باختيار الإمام فنص على أن هذا الأمر من اختصاص الخاصة بل رأى أنهم هم المقصودون بقوله: ((على الناس أن يتخذوا إماماً وأن يقيموا خليفة))[2] فالناس هنا هم الخاصة دون العامة معللا ذلك بأنه إنما يلزم الناس الأمر فيما عرفوا سبيله وليس للعوام خاصة معرفة

(1) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، للرملي 410/4، وحاشية أبي الضياء 410/7، ومغني المحتاج 130/4 والإقناع للشربيني 246/2، وشرح المنهج، للانصاري 119/5، وحاشية الجمل 119/5.

(2) العثمانية: 261.

سبيل إقامة الأئمة وعلى هذا النحو سار الجويني إذ يقول: ((ولا تعلق له بالعوام الذين لا يعدون من العلماء وذوي الأحلام))[1]، وإذا أردنا صياغة ما تقدم بلغة عصرنا نقول إنهم قد اشترطوا لمن له دور في هذا الأمر أن يكون قد بلغ من الفكر والرأي والمعرفة الحد الذي جعله جزءاً من الرأي العام المستنير، وإذا كان (أهل الحل والعقد) هم أصحاب الرأي وموضع الثقة من طبقات الأمة المختلفة ويمثلون مختلف المصالح فإنه لم يكن هناك كبير فرق بينهم، وبين أعضاء المجالس النيابية في النظم الدستورية المعاصرة. ومع ذلك فإن هذه الهيئة تبقى غامضة من وجهة نظرنا.

وإن كنا نعتقد أن الضمانة الأكيدة لنجاح مثل هذه الحياة التي لابد من تعيينها أن الشرعيين قد تركوا أمر تعيينها إلى الأمة وذلك حسب ظروف الدولة وأحوالها، وواقع العصر ومستوى التطور فيه وإذا اكتملت هذه الحياة على تلك الصفة فإنها ستباشر أعمالها في اختيار الإمام ومباشرتها لهذه المسؤولية إنما يتم نيابة عن الأمة فيما هو حق أصلي لها فهم منتدبون عنها وممثلون لها.

الاستخلاف أو ولاية العهد:

المقصود بالاستخلاف أن يعهد الإمام إلى شخص بعينه أو يجدد صفاته ليخلفه بعد وفاته بغض النظر عن أن يكون المعهود إليه قريباً أو بعيدا[2].

---

(1) الغياثي، للجويني: 62.

(2) اتفق الفقهاء القائلون بالاستخلاف على تعريفه بهذا التعريف كما أن الشافعية اتفقوا على تكييفه بأنه شبيه بوكالة نجزت وعلق تصرفها بشرط ذلك لأنهم قالوا ان المستخلف خليفة في حياته غير أن تصرفه موقوف على موته، ويرد عليه أن هذا التكييف ليس وكالة بل وصية وهناك من ذهب إلى أن وقت ما بين مرض الخليفة وموته تنتقل الإمامة عن العاهد إلى المعهود إليه مستقرة بالقبول. مآثر الإناقة، للقلقشندي 50/1،

وقد ذهب جانب من الفكر السياسي الإسلامي إلى اعتبار الاستخلاف أو ولاية العهد طريقاً من طرق نصب الخليفة وهذا ما ذهب إليه أبو علي الجبائي وبعض المعتزلة والنووي، وابن حزم[1]، وغيرهم[2]، وقد حكى غير واحد منهم الإجماع[3] على ذلك وهم يرونه ملزماً للأمة ولا يشترطون لصحته ونفاذه مبايعة أو عقداً من أحد من أهل الحل والعقد.

وقد أسس هذا الفريق رأيه على سابقتين دستوريتين:

أحدهما: عهد أبي بكر رضي الله عنه إلى عمر بن الخطاب، وثانيهما: عهد عمر وجعله الخلافة في أهل الشورى الستة يقول الماوردي: ((وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو ما انعقد الإجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته لأمرين – عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما – أحدهما: إن أبا بكر الله عهد بها إلى عمر رضي الله عنه فأثبت المسلمون إمامته بعهده والثاني:

انظر: شرح المنهج، للأنصاري 120/5، وحاشية الجمل 120/5، وشرح المنهاج، للنووي 411/7، ونهاية المحتاج، للرملي 411/7، ومغني المحتاج 31/4.

(1) انظر: مغني المحتاج 31/4، صبح الأعشى 351/9، مقالات الإسلاميين 136/2، والفصل في المثل والأحكام السلطانية، للماوردي 18، شرح نهج البلاغة 220/17، أصول الدين، البغدادي: 285.

(2) وممن ذهب إلى ذلك: ابن خلدون. انظر: المقدمة: 210، والجويني في الغياثي: 134، واصول الدين للبردوي: 189.

(3) من حكى الإجماع: الجويني في الغياثي: 134 ونصه: ((وأصل تولية العهد ثابت قطعاً مستند إلى اجتماع حملة الشريعة)) وحكي الماوردي الإجماع أيضاً الأحكام السلطانية، للماوردي: 22، وتبعه النووي ونصه: ((وأصل تولية العهد ثابت قطعاً مستند إلى إجماع حملة الشريعة)) شرح النووي على مسلم 205/12. وانظر: نهاية المحتاج، الرملي 411/7، وحاشية أبي الضياء 411/7، ومغني المحتاج 31/4.

إن عمر عهد بها إلى أهل الشـــورى فقبلت الجماعة دخولهم فيها وهم أعيان. العصر اعتقاداً بصحة العهد بها، وخرج باقي الصحابة منها))[1].

والذي نعتقده أن ما ذهب إليه أصحاب الآراء المأثورة من أن تولي المنصب الأكبر في الأمة يكون بالعهد من الخليفة السابق بانفراده أو تنعقد بعاقد واحد، أو ثلاثة، أو أربعة هو من قبيل التســـامح في التعبير، أو عدم الدقة في ذلك لأن العهد لا يخرج عن كونه ترشيحاً لا يكون له أثره إلا بالبيعة العامة وهذا الترشيح كما يملكه الخليفة بملكه أهل الحل والعقد. بل ويملكه كل واحد من المســـلمين ودليلنا على هذا الذي ذهبنا إليه من وجوب.

أولاً: الوقائع التاريخية:

نكتفي بواقعة العهد إلى عمر بن الخطاب رضـــى الل عنه برواية واحدة وذلك لتشـــابه الروايات ونأخذها من المصـــادر الموثوقة، وبيان ذلك أنه لما ثقل المرض على أبي بكر واستبان له من نفسه أنه ميت جمع إليه الناس فقال: ((إنه قد نزل بي ما قد ترون، ولا أظني إلا ميتا لما بي وقد أطلق الله أيمانكم من بيعتي، وحل عنكم عقدتي، ورد عليكم أمركم فأمروا عليكم من أحببتم فإنكم إن أمرتم في حياتي مني كان أجدر أن لا تختلفوا بعدي. فقام الجمع في هذه الجلسة ولم يســـتقم لهم رأياً، فرجعوا إلى أبي بكر فقالوا: رأينا يا خليفة رســـول الله رأيك.

(1) الأحكام الســـلطانية، للماوردي: 22، وبمثله اســـتشـــهد ابن خلدون في المقدمة: 210، وكذلك الجويني في الغياثي 314.

فقال: فلعلكم مختلفون، قالوا: لا. قال: فعليكم عهد الله على الرضـــا، قالوا: نعم، قال: فأمهلوني حتى انظر لله ولدينه وعباده))[1].

إن إعادة النظر في المقتطف الأخير من الرواية تدلنا أن أهل الحل والعقد وهم الصـــحابة يومئذ قد أعطوا أبا بكر تفويضـــاً بأن يختار لهم خليفة، وأنه أخذ عليهم عهد الله بالرضـــا، وحتى تســتكمل الصــورة ندع الطبري يروي ما دار بعد ذلك: ((دعا أبو بكر عبد الرحمن بن عوف فقال: أخبرني عن عمر فقال: يا خليفة رسـول الله هو والله أفضـل من رأيك فيه من رجل ولكن فيه غلظة قال أبو بكر: ذلك لأنه يراني رقيقا ولو أفضـــى الأمر لهو لترك كثيراً مِمَّا هُوَ عَلَيْهِ، ثم دعا عثمان فقال: يا أبا عبد الله أخبرني عن عمر، فقال عثمان: أنت أخبر به، فقال له أبو بكر علي ذاك يا أبا عبد الله قال عثمان: اللهم علمي به أن ســريرته خير من علانيته، وأن ليس فينا مثله، قال: رحمك الله يا أبا عبد الله لا تذكر بما ذكرت لك شـيئاً))[2] ولم يزل أبو بكر يدعو الناس ويشـاورهم سـراً حتى رأى أن الوقت للخروج عن تلك المشـــاورات قد حان فخرج إلى الناس. يقول الطبري: ((أشرف أبو بكر على الناس وأسماء بنت عميس ممسكته موشومة اليدين، وهو يقول: اترضـون من اسـتخلف عليكم فإني والله ما آلوت من جهد رأي، ولا وليت ذا قربة، وإني قد اسـتخلفت عمر بن الخطاب فاسـمعوا له وأطيعوا قالوا سـمعنا واطعنـا))[3] ثم يعلن أبو بكر عهـده على الأمـة فتقبـل الأغلبيـة هـذا العهـد

(1) سيرة عمر بن الخطاب، لابن الجوزي: 36.
(2) تاريخ الطبري 428/3.
(3) المرجع السابق.

ويعارضها[1] قلة لا يتجاوزون الخمسة في أوثق الروايات وهذه المعارضة لم تكن معارضة الهمس وتحت جنح الظلام، بل كانت علانية وتحت ضوء الشمس وهي تدل على مقدار تمتع الأمة بالحرية السياسية التي هي غاية ونهاية ما تسعى إليه الديمقراطيات الحديثة وهذا العهد الذي أخذه أبو بكر لم يكن هو البيعة، ولا هو العقد إنه مجرد تزكية من الخليفة الأول لشخص عمر بدلالة أن البيعة قد وقمت بعد وفاة أبي بكر[2].

إن نظرة متأملة في النصوص التي أوردناها والتي لم نجد ما يخالفها يدلنا على حقيقة هامة وهي أن عهد الخلافة لم يتم من أبي بكر بانفراده، وإنما بتفويض من أهل الحل والعقد وهم الصحابة يومئذ بأن يختاروا خليفة لهم وأخذ عليهم منها الله بالرضا، ثم استشار المسلمين ثانية وهم في المسجد الجامع فأكدوا التفويض الأول فلما أجمعوا على عمر رضى الله عنه عهد إليه، فالإجماع أو شبه الإجماع بحسب الوثائق التاريخية التي أوردناها لم يكن على صحة العهد وإنما كان على شخص عمر، وفرق شاسع كبير بين كلا الأمرين، ومما لا شك فيه أن هذه السابقة الدستورية على الصفة التي تمت فيها والهيئة التي قامت عليها لم تتبع في أي مرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي، وإنما كانت بكر الدهر ولم يعرف لها نظير ولا قرين، والاحتجاج بها على صحة العهد بانفراده على أنه طريق من طرق نصب الخليفة لا يخلو من التغليط وذلك لأن النهج الحقيقي للإسلام يأبى أن يكون اختيار الإمام إلا عن طريق المبايعة الصحيحة الحرة وأن الاختيار لابد أن يظفر بموافقة الإرادة العامة للأمة، وقد تفطن إلى هذه الحقيقة غير واحد من المحققين. يقول ابن تيمية: ((وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر

(1) سيرة عمر بن الخطاب، لابن الجوزي: 36، وتاريخ الطبري 429/3.
(2) تاريخ الطبري 444/3.

إنما صـــار إماماً لما بايعوه وأطاعوه ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماماً))[1].

وهذا الذي حدث في استخلاف أبي بكر لعمر هو عين ما حدث حين جعل عمر الخلافة في أهل الشورى، يدل على ذلك ويرشد إليه ما رواه مسلم عن عبد الله بن عمر قال: ((حضرت أبي حين أصيب فأثنوا عليه وقالوا: جزاك الله خيراً، فقال: راغب وراهب وقالوا: اســـتخلف، فقال: اتحمل أمركم حياً وميتاً لوددت أن حظي منها الكفاف لا علي ولا لي))[2] ومثل هذا الخبر وغيره كثير يفيد أن المسـلمين هم الذين طالبوه بأن يعهد إلى واحد منهم ثقة منهم بحسـن بصـيرته وإخلاصـــه للأمة، ومن المؤكد أن أحداً من أهل الشـورى لم يعارض هذا القرار الذي اتخذه عمر كما أن أحداً من الصـــحابة الآخرين لم يثر أي اعتراض عليه وذلك ما تدل عليه النصوص التي بين أيدينا[3] فنحن لا نعلم أن اقتراحاً قد صدر من أحد أو أن معارضـة ثارت حول أمر عمر خلال الساعات الأخيرة من حياته أو بعد مماته وهذه حقيقة لا ينكرها أحد، ثم لندع مســـوراً يروي جانياً بما حدث بعد وفاة عمر الله يقول: ((إن الرهط الذين ولاهم عمر اجتمعوا فتشاوروا فقال لهم عبد الرحمن بن عوف لست بالذي أنافسكم عن هذا الأمر ولكن إن شئتم اخترت لكم منكم فجعلوا ذلك إلى عبد الرحمن فلما ولوا عبد الرحمن أمرهم فعال الناس على عبد الرحمن حتى ما أرى أحداً من الناس يتبع أولئك الرهط ولا يطأ عقبه ومال الناس على عبد الرحمن يشـــاورونه تلك الليالي حتى إذا كانت الليلة التي أصـــبحنا منها فبايعنا عثمان، قال المســور: طرقني عبد الرحمن بعد هجيع من

(1) منهاج السنة 190/1.
(2) صحيح مسلم، كتاب الامارة، باب الاستخلاف وتركه 204/12.
(3) تاريخ الطبري 227/4– 237، وطبقات ابن سعد 364/3.

الليل فضرب الباب حتى استيقظت فقال: أراك نائماً فوالله ما اكتحلت هذه الثلاث بكثير نوم انطلق فادع الزبير وســـعداً فدعوتهما له، فقال: ادع لي علياً فدعوته فناجاه حتى ابهار الليل. ثم قال: ادع لي عثمان فدعوته حتى فرق بينهما المؤذن فأصبح، فلما صحا الناس الصبح واجتمع أولئك الرهط عند المنبر فأرسل إلى من كان حاضراً من المهاجرين والأنصار، وأرسل إلى أمراء الأجناد وكانوا وافوا تلك الحجة مع عمر فلما اجتمعوا تشـــهد عبد الرحمن ثم قال مخاطباً عثمان: أبايعك على سنة الله وسنة رسوله والخليفتين من بعده فبايعه عبد الرحمن وبايعه الناس المهاجرون والأنصار وأمراء الأجناد والمسلمون))[1].

يقول ابن تيمية : ((إن عثمان لم يصـــر إماماً باختيار بعضـــهم بل بمبايعة الناس له وجميع الناس بايعوا عثمان بن عفان لم يتخلف عن بيعة عثمان أحد)) ((وإلا لو قدر أن عبد الرحمن بايعه ولم يبايعه علي ولا غيره من الصـــحابة أهل الشـــوكة لم يصـــر إماماً))[2]، ومن هنا نعتقد أن الوقائع قد دلت على أن الاستخلاف لا يعدو أن يكون غير ترسيخ من الخليفة واختيار بينه المرشح يقدمه للأمة لا على أنه عقد للخلافة، ولا يكسـب صـاحبه صـفة الإمام ذلك لأنه ثبت شرعاً أن مستند التعيين ليس إلا الاختيار[3]، لأنه لو كان عقداً لأفضى ذلك إلى اجتماع سلطتين في عصر واحد وهذا غير جائز شرعاً[4].

---

(1) صحيح البخاري، كتاب الأحكام باب كيف يبايع الإمام الناس 176/13.

(2) منهاج السنة 190/1.

(3) غاية المرام، للأمدي: 381.

(4) لا خلاف بين علماء الشريعة الإسلامية في أنه ((لا يجوز نصب شخصين وعقد الرئاسة لهما في إقليم واحد متطابق الأقطار ومتقارب الأمصار ولكنهم اختلفوا في حالة وجود عوائق جغرافية أو طبيعية بين الاقليمين إلى قولين: أحدهما: يقول بالجواز، والثاني: يقول

الوجه الثاني: دلالة النصوص الشرعية:

لقد دلت النصوص الشرعية على أن نصب الخليفة واجب على الأمة وأن عقد البيعة هي الطريق الشرعي لنصب رئيس الدولة، ومن عليه النصوص قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[1] ووجه الاستدلال بهذه الآية أن المراد بأولي الأمر هم أهل الحل والعقد من المسلمين وهم العلماء والحكام ورؤساء الجند وسائر ذوي الرأي والبصيرة والذين يرجع إليهم الناس في حاجاتهم ومصالحهم العامة وهم الذين يشكلون القوى المؤثرة في الرأي العام والذين يمثلون مصالحه المختلفة كما ذهب إلى ذلك الرازي[2] والنيسابوري[3]

بعدمه وهو رأي الجمهور والذي تدعمه النصوص)). راجع وآثر الإنافة 46/1، والمواقف 352/8، والأحكام السلطانية، لأبي يعلى 25، ولغاية المرام، للأمدي: 282، والمحلى 360/9، واصول الدين للبغدادي: 274، والفصل في الملل 88/4، ومنهاج السنة 192/1، والفرق بين الفرق: 136، ومطالب أولي النهي 263/6، والإرشاد: 125.

(1) سورة النساء: الآية 59.

(2) حمل الرازي أولي الأمر على لعل الحل والعقد وهم عنده العلماء وقد بين ذلك من وجوه عديدة. انظر: تفسير الرازي 144/10 وفيه يقول: ((وجب أن يكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله أولي الأمر أهل الحل والعقد من الأمة)).

(3) يفند النيسابوري الآراء التي وردت في المراد بأولي الأمر وهي أن المراد يهم الأئمة المعصومون أو الخلفاء الراشدون، أو على ما روي عن سعيد بن جبير أنهم أمراء السرايا، أو على ما روي عن ابن عباس والحسن ومجاهد أنهم العلماء الذين يفتون الناس بالأحكام الشرعية ويعلمونهم دينهم ثم يخلص إلى القول: ((وإذا ثبت أن حمل الآية على هذه الوجوه غير مناسبة تعين أن يكون ذلك المعصوم كل الأمة أي أهل الحل والعقد وأصحاب الاعتبار والأمراء فالمراد بقوله: وأولي الأمر ما اجتمعت الأمة عليه وهو المدعى)) انظر: لتفسير النيسابوري 80/5.

وهؤلاء واحد من اختصاصاتهم مبايعة الإمام وفي القول بالاستخلاف والاكتفاء به على الانفراد باعتباره عقداً. افتيات على هذه الهيئة وتعطيل لاختصـــاصـــاتها وخروج على القاعدة الأســاســية في نظام الحكم الإســلامي والتي تذهب إلى أن (السلطان للأمة).

على أن العمدة في الاستدلال بالنص هو قوله عليه الصلاة والسلام: ((من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية))[1] فقد دل هذا الحديث على أن البيعة القائمة على رضـــاء الأمة هي الســبيل إلى الخلافة وليس العهد أو النص أو الاســتخلاف وذلك لأن الخلافة لا تتم إلا بعقد ومن ثم لا تنعقد إلا بعاقدين أحدهما الأمة وهي الطرف الموجب وقد ســـئل الإمام أحمد في معنى هذا الحديث المتقدم ودلالته فقال: ((أتدري ما الإمام؟ الإمام الذي يجمع عليه المســـلمون كلهم يقول هذا إمام فهذا معناه))[2].

الوجه الثالث: حكاية الإجماع:

إن ما ذهب إليه الماوردي والنووي من قيام الإجماع على جواز انعقاد الخلافة بعهد من قبله دون توقف على رضاء الأمة واستشارة أحد يفتقر إلى الدقة والقول به لا يخلو من التجوز ذلك لأن الإجماع معارض بما ذهب إليه أصحاب الحديث وسليمان بن جرير من الزيدية وما ذهب إليه معتزلة البصرة من رضا أهل الاختيار لبيعته شـــرط في لزومها للأمة لأنها حق يتعلق بهم فلم تلزمهم إلا برضاء أهل الاختيار منهم فهؤلاء لا يرون العهد ملزماً للأمة إلا بعد تمام الشورى

(1) صحيح مسلم، كتاب الامامرة، باب وجوب جماعة المسلمين 240/12.
(2) منهاج السنة، لابن تيمية 1-190، والأحكام السلطانية، لأبي يعلى: 23.

فيه وأنه لا يرقى إلى مستوى العقد، ولا يكسب صاحبه سلطات الإمام، فالإمامة عندهم لا تنعقد بالعهد، لأنه بحد ذاته لا ينشـــئ عقداً وإنما تنعقد بمبايعة المســـلمين، يقول أبو يعلى: ((إن الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العقد وإنما تنعقد بعهد المسلمين))[1].

إن دعوى الإجماع تلك غير مستساغة عقلاً ولا شرعاً بل هي معارضة بإجماع الصحابة الذي انعقد على وجوب المشاورة وإن الطريق الموصل إلى الخلافة هو البيعة، وإنها يجب أن تتم بملء الرضا والاختيار، وقد تقرر هذا الإجماع في اجتماع السقيفة وما دار فيها من انقسام سياسي بين مختلف الفئات التي تمثل المجتمع وهذا يدل على أن البيعة وحدها هي السبيل إلى الخلافة دون الاستخلاف أو العهد، وأن المعتبر فيها اختيار أهل الحل والعقد وتتعقد بجماعتهم وهذا ما أكدته البيعة العامة، وقد تقرر هذا الإجماع ثانية في خطبة عمر بن الخطاب المشهورة والتي تعد بحق وثيقة من أهم الوثائق الدستورية لأنها حددت ملامح الوقائع في السابقة الدستورية التي حدثت في اجتماع السقيفة أولاً، ودلت دلالة قاطعة لا مجال فيها للريبة أو الشك أن البيعة لا يمكن أن تتم إلا بالرضا أو الاختيار وأن الخلافة لا سبيل لها إلا الشورى، وأي طريق آخر ما هو إلا اغتصاب السلطات الأمة ومصادرة لإرادتها ثانياً، لندع ابن عباس يسوق القصة كما هي، يَقُولُ: ((كنت أقرى رجالاً من المهاجرين منهم عبد الرحمن بن عوف فبينما أنا في منزله بمنى وهو عند عمر بن الخطاب في آخر حجة حجها إذ رجع إلى عبد الرحمن فقال: لو رأيت رجلاً أتى أمير المؤمنين اليوم فقال: يا أمير المؤمنين هل لك في فلان يقول: لو قد مات عمر فقد بايعت فلاناً فو الله ما كانت بيعة أبي

(1) الأحكام الســـلطانية، لأبي يعلى: 25، وكتاب الإمامة له: 225، وأصـــول الدين، للبغدادي: 285.

بكر إلا فلتة، فغضب عمر ثم قال: إني إن شاء الله لقائم العشية في الناس فمحذرهم هؤلاء الذين يريدون أن يغصبوهم أمورهم، قال عبد الرحمن فقلت يا أمير المؤمنين لا تفعل فإن الموسم يجمع رعاع الناس وغوغاءهم فإنهم هم الذين يغلبون على قربك حين تقوم في الناس، وإني أخشى أن تقوم فتقول مقالة يطيرها عنك كل مطير، وأن لا يعوها، وأن لا يضعوها على موضعها فامهل حتى تقدم المدينة فإنها دار الهجرة والسنة فتخلص بأهل الفقه، وأشراف الناس فتقول ما قلت متمكناً فيعي أهل العلم مقالتك ويضعونها على موضعها، فقال عمر: أما والله إن شاء الله لأقومن بذلك أول مقام أقومه بالمدينة. قال ابن عباس: فقدمنا المدينة في عقب ذي الحجة فلما كان يوم الجمعة عجلت الرواح حين زاغت الشمس حتى أجد سعيد بن زيد بن عمر بن نفيل جالساً إلى ركن المنبر فجلست حوله تمس ركبتي ركبته فلم أنشب أن خرج عمر بن الخطاب فلما رأيته مقبلا قلت لسعيد بن زيد: ليقولن العشية مقالة لم يقلها منذ استخلف قط قبله، فأنكر علي وقال: ما حسبت أن يقول ما لم يقل قبله، فجلس عمر على المنبر فلما سكت المؤذنون قام فأثنى على الله بما هو أهله ثم قال: أما بعد: فإني قائل لكم مقالة قد قدرت في أن أقولها لا أدري لعلها بين يدي اجلي، فمن عقلها ووعاها فليحدث بها حيث انتهت به راحلته، ومن خشي أن لا يعقلها فلا أحيل لأحد أن يكذب علي، إن الله بعث محمداً صلى الله عليه وسلم بالحق وأنزل عليه كتاباً فكان بما أنزل الله آية الرجم ثم بعد أن بين أن آية الرجم وآية لا ترغبوا عن آبائكم، وأنهما بما كانا قرآنا يقول: ((ثم إنه بلغني أن قائلاً منكم يقول: لو قد مات عمر بايعت فلاناً فلا يقترن امرؤ أن يقول إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمت ألا وإنها كذلك، وليس فيكم من تقطع الاعناق إليه مثل أبي بكر، ومن بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذي بايعه نظرة أن يقتلا وإنه قد كان من خبرنا حين توفى الله نبيه صلى الله عليه وسلم

أن الأنصار خالفونا واجتمعوا بأسرهم في سقيفة بني ساعدة، وخالف عنا علياً والزبير ومن معهما، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر فقلت: يا أبا بكر انطلق بنا إلى إخواننا هؤلاء من الأنصار فانطلقنا نريدهم فلما دنونا منهم لقينا رجلان صالحان فذكرا ما تمالأ عليه القوم، فقال: أين تريدون يا معشر المهاجرين؟ فقلنا: نريد إخواننا هؤلاء الأنصار، فقالا: لا عليكم أن لا تقربوهم أقضوا أمركم. فقلت: والله لنأتينهم فانطلقنا حتى أتيناهم في سقيفة بني ساعدة فإذا رجل مزمل بين ظهرانيهم فقلت من هذا؟ قالوا: هذا سعد بن عبادة، فقلت: ما له؟ قالوا يوعك فلما جلسنا قليلاً نشهد خطيبهم فأثنى على الله بما هو أهله ثُمَّ قَالَ أَما بعد: فنحن أنصار الله وكتبة الإسلام وأنتم معشر المهاجرين رهط وقد دفت دافة من قومكم فإذا هم يريدون أن يختزلونا من أصلنا وأن يحفونا من الأمر، فلما سكت كنت قد زورت مقالة اعجبتني أردت أن أقدمها بين يدي أبي بكر فلما أردت أن أتكلم. قال أبو بكر على رسلك فكرهت أن اغضبه، فتكلم أبو بكر فكان هو أحلم مني وأوقر والله ما ترك كلمة أعجبتني إلا قال في بديهته مثلها، أو أفضل حتى سكت، فقال: ما ذكرتم فيكم من خير فأنتم له أهل، ولن يعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش هم أوسط العرب نسبا ودارا وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين فبايعوا أيهما شئتم فأخذ بيدي ويد أبي عبيدة بن الجراح وهو جالس بيننا فلم أكره بما قال غيرها. فقال قائل الأنصار أنا جذيلها المحكك وعذيقها المرجب منا أمير ومنكم أمير يا معشر قريش، فكثر اللغط وارتفعت الأصوات حتى فرقت بين الأصوات، فقلت: أبسط يدك يا أبا بكر فبسط يده فبايعته وبايعه المهاجرون ثم بايعته الأنصار، فمن بايع رجلاً على غير مشورة فلا يبايع هو ولا الذي بايعه نغرة أن يقتلا))[1].

(1) صحيح البخاري، كتاب المحاربين بين باب رجم الجبلي في الزنا 128/12.

إن تتبع هذه الواقعة مع ما فيها من ظروف وتفصـــيلات يؤكد حقيقتين تعتبران من الحقائق المهمة في القاعدة الدستورية.

إحداهما: أنه ليس لأحد أياً كان أن يغتصب من الأمة سلطاتها أو يصادر إرادتها وذلك بدلالة قول عمر الله ((إني إن شـــاء الله القائم العشـــية في الناس فمحذرهم هؤلاء الذين يريدون أن يغصبوهم أمورهم)).

وثانيهما: أن البيعة لا تتم إلا برضـــاء الأمة وأن تكون بعد المشـــورة وذلك بدلالة قول عمر رضـى الله عنه: ((فمن بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فإنه لا بيعة له هو والذي بايعه تغرة أن يقتلا)) وقوله: ((فمن بايع رجلاً عن غير مشـــورة فلا يبايع هو ولا الذي بايعه تغرة أن يقتلا)) والقاعدة الأخيرة قد تمت بمحضـر من الصـحابة وهم يومئذ المهاجرون والأنصـار فما أنكر عليه شـيء، فكان إجماعاً.

ومن خلال هذا العرض المتقدم يتضح لنا أن تولية الخلافة لا يكون إلا ببيعة الأمة له وقبول منه، وأن الاستخلاف ليس طريقاً للتولية شرعاً، وأنه ليس ملزماً بانفراده وذلك لأن عقد الخلافة كما هو واضح من طبيعته يستمد سلطانه من الأمة التي يمثلها وإن الأمة هي التي وكلته للقيام بمهام منصبه وأن عقد الوكالة يقوم على إيجاب من الموكل الذي هو الأمة وقبول من الوكيل، ويلاحظ أن هذا الذي أوردناه على التولية بالعهد والاستخلاف هو بعينه يرد على ما ذهب إليه جانب من الفكر الدستوري الإسلامي من أن الخلافة تنعقد بواحد أو اثنين أو ثلاثة أو أي عدد[1] ومرد هذه الآراء قياسهم ذلك على سوابق دستورية مثل خلافة أبي بكر

(1) اختلف الشـرعيون في العدد الذي تتعقد به الخلافة إلى عدة آراء: تنعقد الخلافة بإجماع أهل الحل والعقد وهذا هو رأي الإمام أحمد في أحد الروايتين عنه ورأي أبي يعلى انظر:

واستخلاف عمر وجعله الخلافة في أهل الشورى، أو قياسهم الخلافة على طريق الإثبات في بعض الحدود، أو قياسهم ذلك على بعض العقود والولايات والناظر في أدلتهم لا يجد فيها حجة ناهضة ولا دليلاً شرعياً معتبرا، ذلك لأن الذين عقدوا لأبي بكر يوم السقيفة لم يكونوا خمسة، أو أربعة فإنه قد عقدت له الأنصار

الأحكام السلطانية، لأبي يعلى: 13. لا تنعقد إلا بإجماع المسلمين وهو رأي أبي بكر الأصم من المعتزلة، مقالات الإسلاميين 133/2. تنعقد بأي عدد ولا يشترط الإجماع وهو مذهب الأمدي والجويني والجرجاني وابن حزم، راجع: الإرشاد للجويني: 424، وغاية المرام، للأمدي: 381، والمواقف 353/8، والفصل في الملل، لابن حزم 164/1. وذهب النووي والماوردي والشوكاني وهو الأصح في مذهب الشافعية بأنها تنعقد بيعة أهل الحل والعقد والذين يتيسر اجتماعهم. مغني المحتاج: 130- 131، والأحكام السلطانية، للماوردي 18، حاشية الجمل وشرح المنهج 119/5، نهاية المحتاج للرملي وحاشية أبي الضياء 410/7، وإرشاد الفحول للشوكاني: 89. تنعقد بموافقة أهل الشوكة وهذا مذهب الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه وهو مذهب ابن تيمية. راجع: منهاج السنة 189/1، والأحكام السلطانية، لأبي يعلى: 23. تنعقد بجمع يمتنع تواطؤهم على الكذب ذكره أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين ولم ينسبه إلى أحد، راجع مقالات الإسلاميين 133/2. ذهب طائفة من العلماء إلى اشتراط عدد معين وحجتهم في ذلك قياسهم على سوابق دستورية، أو على ثبوت الحدود، أو بعض الولايات واختلفوا إلى عدة أقوال: أ. انها تنعقد بواحد من أهل الحل والعقد وهذا ما ذهب إليه من لم يشترط الإجماع مثل ابن حزم والجرجاني والأمدي والجويني. ب. وذهب الجبائيان إلى أنها تنعقد بواحد مشروطة برضاء أربعة. راجع: المغني للقاضي عبد الجبار 20/ ق253/1. ج. أنها تنعقد باثنين قياساً على شاهدي عقد النكاح وهو قول عبد القاهر البغدادي وسلمان بن جرير من الزيدية. راجع: أصول الدين، للبغدادي: 281. د. أنها تنعقد باربعين قياساً على الجمعة. هـ. أنها تنعقد بأربعة قياساً على الشهادة في الزنا. و. أنها تنعقد بخمسة.انظر المراجع السابقة.

والمهاجرون ولقد صور غير واحد من المؤرخين مثل الطبري وابن قتيبة كيف أن قبيلة أسلم[1] زحفت نحو السقيفة لتبايع أبا بكر حتى وطئوا سعد بن عبادة وكيف أن الموقف قد تغير ساعتئذ على أن الوهم الذي وقع فيه بعض الشرعيين هو تصورهم أن العقد قد تم في اجتماع السقيفة أو باستخلاف عمر للستة في حين أننا نعتقد وكما بينا ذلك فيما سبق من أن العقد إنما تم في المسجد الجامع وذلك في البيعة العامة[2] تضيف إلى ذلك ما رواه أنس بن مالك حيث يقول: ((أنه سمع خطبة عمر الأخيرة حين جلس على المنبر وذلك الغد من يوم توفي النبي صلى الله عليه وسلم فتشهد وأبو بكر صامت لا يتكلم قال: كنت أرجو أن يعيش رسول الله حتى يدبرنا، يريد بذلك أن يكون آخرهم فإن يك محمد صلى الله عليه وسلم قد مات فإن الله تعالى قد جعل بين أظهركم نوراً تهتدون به بما هدى الله محمداً صلى الله عليه وسلم وإن أبا بكر صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثاني اثنين فإنه أولى المسلمين بأموركم فقوموا فبايعوه وكانت طائفة منهم قد بايعوه قبل ذلك في سقيفة بني ساعدة وكانت بيعة العامة على المنبر، قال أنس بن مالك سمعت عمر يقول لأبي بكر يومئذ: اصعد المنبر فلم يزل به على صعد المنبر فبايعه الناس عامة))[3]. وهكذا نرى أن اجتماع السقيفة كان اجتماعاً تمهيدياً خاصاً بالمداولة حول الأسماء المرشحة للخلافة وأن اجتماع المسجد الجامع كان الاجتماع العام الذي تم فيه العقد.

---

(1) انظر: تاريخ الطبري 201/3 وما بعدها، وقد وصف الطبري قدومها في تاريخه 222/3 بقوله: ((أقبلت أسلم بجماعتها حتى تضايقت بهم السكك فبايعوا أبا بكر فكان عمر يقول ما هو إلا أن رأيت أسلم فأيقنت بالنصر)، ومعلوم أن أسلم من الأنصار.

(2) تاريخ الطبري 210/3.

(3) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب الاستخلاف 179/13.

أما قياسهم الخلافة على بعض طرق الإثبات في الحدود مثل الزنا أو على بعض العقود مثل عقد النكاح، فإن فيه من الفروق بين المقيس والمقيس عليه ما يدعو إلى فساده وبالتالي إلى رفضه على أن القول بانعقاد الخلافة بعدد معين يشكل على منهج الشرعيين أنفسهم، لأنهم اشترطوا في البيعة لأبي بكر حدوث الإجماع وإن كانوا قد عللوا ذلك بأنه موقف استثنائي تتطلبه الحاجة إلى سابقة شرعية تمنح الشرعية الدستورية لهذا النظام على ينسج على منوالها.

وبعد هذا كله نعتقد أن واحداً من الشرعيين الذين حددوا عدداً معيناً لانعقاد الخلافة لم يقصدوا حقيقتها، لأنهم في النهاية قد اشترطوا في مثل هذه العقود أن تكون موافقة للإرادة العامة للأمة فمن قال منهم أن عقد الإمامة يجوز أن يعقده واحد من أهل الحل والعقد لم يقصد غير المعنى المتقدم والذي يدل على هذا فوق ما قدمناه ما قرره اثنان من المحققين وهما الغزالي وابن تيمية يقول الغزالي بعد مناقشته لهذه المسألة: ((نعم لا مأخذ للإمامة إلا النص والاختيار ونحن نقول مهما بطل النص ثبت الاختيار، فمذهبنا الذي نختاره أنه لا يكتفى بشخص واحد بعقد البيعة للإمام مهما كان ذلك الواحد مطاعاً ذا شوكة لا تطال ومهما كان إن مال إلى جانب مال بسببه الجماهير، ولا يخالفه إلا من لا يكترث بمخالفته فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموجود بهذه الصفة إذا بايع كفى إذن في موافقة الجماهير)) ثم استشهد ببيعة أبي بكر ((ولو لم يبابعه غير عمر وبقي كافة الخلق مخالفين أو انقسموا انقساماً متكافئاً لا يتميز فيه غالب عن مغلوب لما انعقدت الإمامة فإن شروط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة، وانصراف القلوب إلى المتابعة ومطابقة الظواهر والبواطن))[1] فقد اعتبر الغزالي أن شروط ابتداء

(1) الرد على الباطنية: 64- 65.

الانعقاد هو موافقة الإرادة العامة لهذا العقد ويمثل هذا عبر المحقق ابن تيمية[1] وتأسيساً على هذا نعتقد أن واحداً من الشرعيين لم يقصد العدد حقيقة وهذا ما دفعنا من بعض الوجوه إلى القول بأن ما ذهبوا إليه هو من قبيل التسامح في التعبير أو عدم الدقة فيه أو هي أراء تبريرية ذرائعية تفرضها ظروف الواقع وشروطه.

حقوق رئيس الدولة:

إذا تم العقد على هذا النحو الذي قدمناه وأفضى سلطان الأمة إلى الحاكم وكان مستكملا للشروط[2] حاكماً بالعدل منفذاً لأحكام الشرع فإنه في هذه الحالة

(1) عبر ابن تيمية بالفاظ قريبة من ذلك إذ يقول في منهاج السنة 190/1 ما نصه: ((فمن قال إنه يصير إماماً لموافقة واحد أو اثنين أو أربعة وليسوا هم ذوي القدرة والشوكة فقد غلط. أما من ظن أن تخلف الواحد أو الاثنين أو العشرة يضر، فقد غلط. وأبو بكر بايعه المهاجرون والأنصار الذين هم بطانة رسول الله والذين بهم صار للإسلام قوة... أما كون عمر أو غيره سبق إلى البيعة ففي كل بيعة لابد من سابق))، ويقول: ((ولو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يصر إماماً بذلك وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة)).

(2) لما كانت الرئاسة عقداً فإنها لا تنعقد لشخص من الأشخاص إلا إذا وجدت فيه شروط معينة، وقد اختلف الفقهاء في شروط الانعقاد هذه فعدها الغزالي عشرة وذكرها البغدادي أربعة ومثله ابن خلدون في المقدمة، وعدها الماوردي سبعة والاختلاف بينهم لا يتجاوز الاختلاف الشكلي ويمكن حصرها في ستة شروط وهي: 1. العلم والاجتهاد. 2. القدرة على قيادة الدولة بأن تكون له ثقافة سياسية وحربية وإدارية. 3. التوازن النفسي والسلامة الجسمانية من العاهات. 4. العدالة والأخلاق الفاضلة. 5. تحقق شروط الولاية الكاملة فيه. 6. النسب القرشي، وهذا مذهب أهل السنة وذهب الخوارج وجمهور المعتزلة إلى عدم اشتراط هذا الشرط. راجع: المواقف 392/8، الفصل في الملل، ابن حزم 89/4،

يجب له على الأمة حقان أحدهما: حق الطاعة، وثانيهما: حق النصـــرة، وهذان الحقان لا يتقرران للحاكم بصفته الشخصية بل بمقتضى عقد الوكالة عن الأمة يقول الماوردي: ((وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم ووجب له عليهم حقان الطاعة والنصـــرة ما لم يتغير حاله))[1] وبمثله عبر في أدب الدنيا والدين[2].

1. حق الطاعة وهذا الحق قد تقرر في العديد من النصوص الواردة في القرآن والسنة منها قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ ومنها قوله عليه الصلاة والسلام: ((اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كان رأسه زبية))[3] قوله عليه الصلاة والسلام: ((من أطاعني فقد أطاع الله، ومن يعصني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني))[4] قوله عليه الصلاة والسلام ((من رأى

وأصول الدين، للبغدادي: 277، والإرشاد للجويني: 426، وغاية المرام، للأمدي 383، ومقدمة ابن خلدون: 193، وشرح العقائد النسفية: 145، وحاشية الخيالي: 145، والمسامرة، لابن الهمام: 273، والأحكام السلطانية للماوردي: 18، ومنهاج السنة لابن تيمية 183/1، والفرق بين الفرق: 211 و221، والمغني 20/ق201/1- 208، والأحكام السلطانية، لأبي يعلى 20، والاعتصام للشاطبي 126/2، متن المنهاج، للنووي 130/4، ومغني المحتاج 130/4، ومنتهى الارادات 495/2.

(1) الأحكام السلطانية، للماوردي: 32.

(2) أدب الدنيا والدين، للماوردي: 139.

(3) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة 108/13.

(4) صحيح مسلم، كتاب الامارة، باب السمع والطاعة 223/12، وصحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب السمع والطاعة 82/6، وفي آخره زيادة ((وإنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ويتقى به فإن أمر بتقوى الله وعدل فإن له بذلك أجراً وإن قال بغيره فإن عليه منه)).

من أميره شيئاً يكره فليصبر فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلا مات ميتة جاهلية))[1] وحق الطاعة هذا ليس حقاً مطلقاً بل هو مقيد بأن لا تكون في معصية وذلك بقوله عليه الصلاة والسلام: ((السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة))[2] قد وردت أحاديث كثيرة في هذا السياق.

2. حق النصرة: وهذا الحق تقرر بالقاعدة الفقهية التي جاءت في قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ﴾[3] وليس هناك أعظم من معاونة الدولة في إقامة ما فيه صلاح المجتمع وغيره وبناؤه وتطوره، وتنفيذ أحكام الشرع، وإرساء قواعده وقد جاءت النصوص الشرعية لتؤكد هذا الاتجاه وترسي أسسه فتذم من خرج من الطاعة، وشق وحدة الأمة وفرق صفها وذلك مثل قوله عليه الصلاة والسلام: ((من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية ومن قاتل تحت راية عمية بغضب العصبية أو يدعو إلى عصبية، أو ينصر عصبية فقتل فقتلة جاهلية، ومن خرج على أمتي يضرب برها وفاجرها ولا يتحاشى مؤمنها، ولا يفي لذي عهد فليس مني ولست منه)[4]، وقوله عليه الصلاة والسلام ((أنه ستكون هنات وهنات فمن أراد أن يفرق أمر عليه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان))[5].

(1) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة 109/13.
(2) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة 109/13.
(3) سورة المائدة: أيه 2.
(4) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب ملازمة جماعة المسلمين 238/12.
(5) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب ملازمة جماعة المسلمين 239/12.

وتأسيساً على هذه النصوص عقد الفقهاء في كتبهم أبواباً خاصة لمن يخرج على سلطان الدولة، واصطلحوا على تسميتهم بالبغاة وهؤلاء كما عرفهم النووي بأنهم مخالفو الإمام الخروج عليه، وترك الانقياد، أو ترك حق توجب عليهم بشرط شوكة وتأويل، ومطاع فيهم، والبغي معرف في كتبهم بأنه خروج على الإمام بغير حق[1]، فإذا ما واجهت الدولة مثل هذا الخروج على سلطانها فإن الإجماع منعقد على ضرورة مناصرة الأمة للدولة والوقوف معها في قتالهم لأن هذا الخروج خطر على الأمة والدولة معاً وذلك عملاً بما أوردناه من نصوص.

وإذا كانت النصرة في الصورة السابقة تتجلى في حالة الاصطفاف الفعلي من الأمة مع الدولة لمحاربة الخارجين على سلطانها، فإن هناك وجوهاً أخرى للنصرة لعل في مقدمتها إبداء المشورة للدولة فيما يتعلق بمصالح الأمة وما يجد لها من وقائع، وقد تقرر هذا المبدأ بقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ﴾[2] وبقوله تعالى: ﴿فَمَآ أُوتِيتُم مِّن شَىْءٍ فَمَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٣٦﴾ وَٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا۟ هُمْ يَغْفِرُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾[3]. وقد جاءت الآية الأولى بصيغة يأمر فيها الله سبحانه وتعالى نبيه

(1) انظر: متن المنهاج، للنووي ومغني المحتاج 123/4، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي 294/3، والمحلى، لابن حزم 97/11 وما بعدها، وشرح منح الجليل على الختصر خليل 456/4، وحاشية تسهيل منح الجليل ٤/٤٥٦، والمغني، لابن قدامة 423/8 وما يعدها، والبحر الزخار 415/6.

(2) سورة آل عمران: آية 159.

(3) سورة الشورى: آية 36-38.

بالشـورى وهو الذي ينزل عليه الوحي، وتكلؤه السـماء ويؤيده الملأ الأعلى وكان يمكن أن يوحى إليه بالكليات ولكنه أراد سـبحانه أن يجعل منه قدوة لأتباعه لكي لا ينفرد حاكم برأي، ولا يترك محكوم المسـاهمة في تحمل التبعة، فكان عليه الصـلاة والسـلام بأمر ربه يجتهد في جزئيات الأمور، ويسـتشـير حتى لا يدعي أحد العصـمة وأنه فوق الخطأ وفوق الشـورى، وهذا المعنى أو قريب منه هو ما قرره الزمخشـري[1] والرازي[2] وهكذا قررت هاتان الآيتان أن مبدأ الشـورى واجب على الحاكم من ناحية وفي آن الوقت هو صـفة لحال المؤمنين في شـؤونهم عامة، وعرض أمور الأمة على الشورى ليس حقاً للحاكم بل هو واجب شرعي[3] كما أفادته صيغة الأمر في الآية الأولى وصيغة الخبر في الثانية فهي وإن كانت خبرية في اللفظ إلا أنها إنشائية في المعنى بدلالة أن الله تعالى قد وضع الشورى إلى جانب ركنين هامين من أركان الإسلام وهي الصـلاة والزكاة حتى لكأنها تعد بالنسبة للمؤمن المسلم إحدى صفاته أو شرائطه الأساسية. وإلى هذا ذهب الرازي

(1) يقول الزمخشري في تفسير الكشاف 474/1: ((يعني في أمر الحرب ونحو، بما لا ينزل عليك فيه وحي لتستظهر برأيهم ولما فيه من تطبيب نفوسهم والرفع من أقدارهم وعن الحسن رضي الله عنه قد علم الله أن ما به اليهم حاجة ولكن أراد أن يستن به من بعده)).

(2) تفسير الرازي 66/6.

(3) يرى صـاحب تفسـير المنار أن دلاله قوله تعالى ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ﴾ الآية في وجوب الشـورى أقوى من دلالة: وأمرهم شـورى بينهم، لأن هذا وصـف خبري لطائفة مخصـوصـة أكثر من دلالته أن هذا الشـيء ممدوح في نفسـه كما يرى أنها أقوى من دلالة قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾، ذلك لأن الأمر بالمشاورة يقتضـي وجوبها عليه فإذا لم يمتثل الأمر فماذا إذا هو تركه. تفسير المنار، محمد رشيد رضا 45/4.

والنووي وصححه الرافعي وهو ما ذهب إليه بعض فقهاء المالكية[1]، وهو مذهب غير واحد من الفقهاء المحدثين[2] يقول ابن عطية: ((إن الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب وهذا ما لا خلاف فيه))[3] وهذا هو الحق وبه أقول وإليه أذهب.

وقد جاءت السنة النبوية لتؤكد هذا المبدأ وترسي دعائمه وتبين فضائله وذلك مثل قوله عليه الصلاة والسلام: ((ما استغنى مستبد برأيه وما هلك أحد عن مشورة))[4] وقوله عليه الصلاة والسلام: ((ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم))[5] والنبي صلى الله عليه وسلم وهو بصحبة من آي القرآن الكريم قوله

(1) انظر: تفسير الرازي 76/9، وفتح الباري 283/13، ومواهب الجليل 273/1، وحاشية الدسوقي 212/2.

(2) وهذا ما ذهب إليه الأستاذ عبد القادر عودة في كتابه الإسلام وأوضاعنا السياسية: 149، والشيخ محمد عبده في تفسير المنار 45/4، والشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه السياسة الشرعية: 29، والدكتور قحطان الدوري في كتابه الشورى: 55، والدكتور محمود بابلي في كتابه الشورى في الإسلام: 50، وغيرهم.

(3) تفسير الثعالبي 327/1، وتفسير القرطبي 249/4، وتفسير البحر المحيط، ونيل الأوطار 256/7، وقد ذهب الشافعي والبيهقي وأبو الحسن القشيري وغيرهم إلى أن الأمر بالشورى لم يكن للوجوب وإنما كان للندب وأن أمر الرسول بمشاورة الصحابة إنما كان تطييباً لقلوبهم ليكون أنشط لهم فيما يفعلونه. انظر: تفسير القرطبي 250/4، وفتح الباري 283/13، وتفسير الرازي 67/9، والأم 202/6.

(4) كشف الخفاء ومزيل الالباس للعجلوني 421/1، وفيه رواه البيهقي عن علي بن زيد مرسلاً.

(5) كنوز الحقائق في حديث خير الخلائق، عبد الرؤوف المناوي: 469، مطبوع في آخر الجامع الصغير 1373هـ-1954م، عيسى الحلبي.

تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗاۖ وَلَا تُسۡـَٔلُ عَنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلۡجَحِيمِ﴾[1] لم يمنعه ذلك من أن يلتقط الحكمة من أي إناء وأن يبحث عن الحق مع أولي الفطنة والفقه من صحابته والسنة العملية مليئة بالشواهد التي تفيد أن النبي صلى الله عليه وسلم كان دائم التشاور مع أصحابه، وربما نزل في كثير من الأحيان على حكم الجماعة وإن كان له رأي مخالف والرجل العظيم كان يلقى الناس بآرائه فلا يبالي أن يناقشوه ويناقشهم حتى يستبين وجه الحق يدل على ذلك نزوله على رأي الحباب بن المنذر بعد استشارة الصحابة في المكان الذي ينزل فيه المسلمون يوم بدر[2] وكذلك نزوله على مشورة السعدين إذ شارا عليه يوم الخندق بعدم مصالحة غطفان[3] وذلك عندما سألاه: يا رسول الله أشيء أمرك الله به لابد لنا من العمل به أم أمر تحبه فتصنعه، أم شيء تصنعه لنا قال: بل شيء أصنعه لكم، وبعد مناقشة الأمر نزل النبي على رأي السعدين ومزقا ما في الصحيفة من كتابة، والأمثلة من ذلك عديدة لا تحصى وعلى هذا المنوال نسج الخلفاء الراشدون وخصوصاً أبو بكر وعمر فقد كانا إذا ورد عليهما حكم نظرا في كتاب الله فإن وجدا فيه ما يقضيا به قضيا به وان لم يجدا في كتاب الله قضاء نظرا في سنة رسول الله فإن وجدا ما يقضيا به قضيا به فإن أعياهما ذلك سألا الناس هل علمتم أن رسول الله قضى به بقضاء، فربما قام إليه القوم فقالوا: قضى بكذا وكذا فإن لم يجدا سنة سنها النبي صلى الله عليه وسلم جمعا رؤساء الناس فاستشار وهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى يه[4]، وقد كان القراء أصحاب مجلس

(1) سورة البقرة: آية 119.
(2) انظر: الإصابة 302/1.
(3) انظر سيرة نبم همام 323/2، وتاريخ اطبري 573/2.
(4) اعلام الموقعين، ابن القيم 62/1.

عمر ومشاورته كهولاً كانوا وشباباً[1] وهكذا تطابق العقل والنقل على حمد الشورى وصدقت الأيام عظم جدواها وحسن عقباها.

وفي الحقيقة فإن طبيعة الشـورى إنما تكون في الأمور التي تتفاوت العقول في إدراكها، ووزن ما يرتبط بها من نفع أو ضـــرر، وما يتمخض عنها من نتائج دقيقة أو جليلة غير أن هناك أموراً لا صـــلة لها بهذا الميدان ولا مكان للشـــورى فيها وذلك مثل حقائق العلوم فإنها ليست موضـع جدل تتغلب فيه الكثرة، وتتأخر القلة، وكذلك قواعد الدين ليست موضـع اخذ ورد فما قال فيه الوحي كلمته وجب قبوله من غير تردد او توقف يدل على ذلك أن النبي صـــلى الله عليه وســلم في كل الوقائع التي استشار فيها أصحابه كانت وقائع داخلة في الإطار الذي يتناوله الاجتهاد العام وفيما عدا هذين الأمرين فإن كل شـــيء واقع ضـــمن الإطار العام للمشورة وقد وهم غير واحد من الشرعيين[2] حين خصـها بشؤون الحرب فقط أو بشؤون أخرى غيره.

(1) صحيح البخاري، كتاب الاعتصام، باب قوله تعالي وأمرهم شورى بينهم 286/13.

(2) ذكر العســقلاني في كتابه الفتح 283/13، والقرطبي في تفســيره 251/15، وتفســير النيســابوري 122/4 قال إن متعلق المشــاورة في كل شــيء ليس فيه نص على رأي، وقيل في الأمر الدنيوي فقط، وقيل إنما كان يشاورهم في أمر الحرب مما ليس فيم حكم؛ لأن معرفة الحكم لملتمس منه وهو قول الداودي وقول الكلبي وكثير من العلماء الأن اللام في لفظ الأمر للاســتغراق لخروج ما نزل فيه الوحي بالاتصــاف قهر إذن لمعهود سابق وليس ذلك إلا ما جرى من أمر الحرب في قصة أحد.

والواقع أن الاتجاه العام للشـرعيين من مفسـرين وغيرهم يتجه إلى أن نتائج الشـورى غير ملزمة[1] ومن جانبنا فإننا ننازع هذا الاتجاه لأن الشـورى لن يكون

(1) يبدو أن الرأي الذي يأخذ به كبار المفسـرين وغيرهم كما يتبين ذلك من الرجوع إلى كتبهم أن الشـورى غير ملزمة بنتائجها لا للرسـول ولا للخليفة، وذلك لأن الله تعالى قد أعقب الأمر بالشـورى بقوله: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ ومن هذه الآية يفهم أن على الرسول أن يمضـي بعد المشورة في تنفيذ ذلك الرأي الذي عزم عليه لا ذلك الذي أشير عليه به، وربما اسـتشـهدوا بواقعة الحديبية والتي قال فيها النبي صـلى الله عليه وسـلم اشـيروا على أيها الناس أترون أن أميل على ذراري هؤلاء الذين عاونوهم فنصـيبهم فإن قعدوا قعدوا موتورين وان نجا تكن عنقاً قطعها الله، أو ترون أن نؤم البيت لا نريد قتال أحد ولا حرباً فمن صـدنا عنه قاتلناه، فقال أصـحابه بلسـان أبي بكر: إن جئت عامداً لهذا البيت لا تريد قتالاً ولا حرباً فتوجه له فمن صدنا عنه قاتلناه. قال: امضوا على اسم الله حتى إذا كان بالثنية التي يهبط عليهم منها بركت به راحته فقال الناس حل حل فقالوا: خلأت القصـواء. فقال النبي صـلى الله عليه وسـلم: ما خلأت القصـواء وما ذاك لها بخلق ولكن حبسـها حابس الفيل. ثم قال: والذي نفسـي بيده لا يسـألوني خطة يعظمون فيها حرمات الله إلا أعطينهم إياها)) صـحيح البخاري كتاب الشـروط، باب الشروط في الجهاد 241/5. وقد استدل هذا الفريق بهذه الواقعة على أن النبي صـلى الله عليه وسـلم استشـار أصـحابه في الحديبية وأشـار عليه أبو بكر بما قد علمت، وقد وافقه النبي صـلى الله عليه وسلم في بادئ الأمر ولكن لما بركت الناقة ترك الرأي الذي كان قد أشير عليه وأعلن قائلاً والذي نفسي بيده لا يسألوني خطة يعظمون فيها حرمات الله إلا أعطيتهم إياها وحينئذ أصول العمل عن الرأي الذي أبداه أبو بكر إلى أمر الصلح والموافقة على شروط المشركين دون أن يستشير في ذلك أحداً بل دون أن يصيخ إلى استعظام واستنكار المنكرين، وقد استدلوا أيضـا بالمسألة الشـهيرة بقتال المرتدين فاعلن ابو بكر عزمه على قتالهم فقالوا: نصـلي ولا تؤدي الزكاة فطلب المسلمون من عمر أن يتكلم مع أبي بكر ليثنيه عن عزمه فقال عمر: كيف تقاتل وقد قال رسول الله صـلى الله

عليه وسلم ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها فقال أبو بكر: والله لأقاتلين من فرق بين ما جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم تابعه عمر فلم يلتفت إلى مشورة)). صحيح البخاري، كتاب الاعتصام، باب المشورة 286/13، ولم يحتج أحد على أبي بكر بأنه خالف الرأي الذي أشار به المسلمون بما يقرب من الإجماع. على أنه حين النصر المسلمون في ذلك حمدوا لأبي بكر رأيه. ويبدو أن هذا الرأي يأخذ به كبار المفسرين كما تبين من الرجوع إلى تفسير القرطبي 252/4، والطبري في تفسيره 101/4، والعسقلاني في فتح الباري 283/13 على أننا نلحظ أن واحداً من المفسرين لم يقطع برأي صريح أن الشورى من حيث نتائجها غير ملزمة، وممن قال إن المشورة غير ملزمة من الفقهاء المحدثين الدكتور محمد يوسف موسى في كتابه نظام الحكم: 116، ورشيد رضا في تفسير المنار 191/5– 191، وعبد الكريم زيدان في أصول الدعوة: 172، والبوطي في فقه السيرة: 252، وغيرهم، ولنا في منازعة ما تقدم أدلة ووجوه. أولاً: إن الآية ليس فيها دلالة على أن الشورى وما يتوصل إليه من نتائج غير ملزمة، غاية ما فيها قوله تعالي: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ﴾ ونعتقد أن المراد بها إذا أرشدتك إلى شيء والزمته إياك وحيا أو إلهاماً فتوكل علي ولا تشاور بعد ذلك أحداً. يدل على هذا القراءة التي بضم عزمت (انظر هذه القراءة في تفسير النيسابوري: 123) وأيضاً بدلالة الأمر الوارد في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِۖ﴾ ولا معنى لوجوب المشاورة إلا الالتزام بنتائجها وإلا كان هذا عبثاً والله منزه عنه. ثانياً: إن واقعة الحديبية وبعد أن استقر رأي النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته على التوجه إلى الكعبة من غير قتال أو حرب فإن صدهم المشركون قاتلوهم حدث بعد ذلك ما قلب النيات والأوضاع، فإذا بالناقة تبرك وحاول الصحابة إرغامها على استئناف السير فتوقفت فقالوا: خلأت القصواء. فقال النبي صلى الله عليه وسلم ما خلأت القصواء وما ذلك لها بخلق ولكن حبسها حابس الفيل. هذه الحالة كانت بداية التحول وبها خرج الأمر من حدود الشورى العامة ورأي الناس إلى دائرة الوحي، وبدأ الرسول مستفتيا قلبه الملهم وحده مصيخاً لتوجيه الله ولو كان ذلك مخالفاً لرغبات هؤلاء الصحابة أو للنية التي اقترح على اصحابه تنفيذها، والذي يدل

لها معنى، وما غناؤها في تقويم عوج الفرد إذا كان من حقه ألا يتقيد بها وما هي الأدلة التي يمكن الاستدلال بها على صحة هذا الاتجاه وصوابه وليس في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا في سيرة الخلفاء من بعده ما يدل على أن الحاكم خرج على رأي مستشاريه ومضى في طريقه وحده، بل إننا نجد أن النبي صلى الله عليه وسلم في كل الأحوال التي استشار فيها أصحابه كان يلتزم فيها رأي الأكثرية يدل على ذلك ما سبق وأن قدمناه، ونضيف هنا أن النبي صلى الله عليه وسلم أول من التزم رأي الأكثرية في غزوة أحد[1]، وأول من تجهز للخروج إليها رغم معارضته لهذا الخروج، وكان من رأيه أن لا يخرجوا من المدينة وأن يتحصنوا بها فإن دخلها الكفار قاتلهم الرجال على أفواه الأزقة والنساء من فوق البيوت ووافقه على هذا الرأي بعض الصحابة، ولكن جماعة الصحابة وأكثريتهم أشاروا بالخروج والحوا عليه في ذلك على نزل عند رأي الأكثرية، ومن ثم فإن وجوب الشورى على الأمة يقتضي التزام رأي الأكثرية قياسا على هذه الواقعة وغيرها، وهكذا فإنه في الشؤون التي يصح للجماعة أن تختار ما تميل إليه من أطرافها المتقابلة تقرر الكثرة أو القلة الرأي الأخير وميدان هذه الشؤون في

على هذا أنه كلما تكلم قال إني رسول الله ولست أعصيه وهو ناصري، فالنبي قد خالف جمهور الصحابة لأن المجال قد قطع فيه بالوحي واصبح لا رأي فيه لبشر. ثالثاً: أما استشهادهم بقتال أهل الردة فإن هذا الاستشهاد يرد في غير موضعه فقصة أبي بكر مع مانعي الزكاة لا تعنى إلا أنه عرف الحق قبل عمر ثم ما لبث أن اقنع صاحبه بالحقيقة التي قررها أبو بكر في يقين وتؤدة فأيد وجهة نظره واتفقا جميعاً على تنفيذها، على أن واقعة الردة تقع خارج دائرة الشورى. بالكلية لأن أبا بكر كان عنده حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم في الذين فرقوا بين الصلاة والزكاة وأراد تبديل الدين وأحكامه والتي قال فيها النبي صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه.

(1) صحيح البخاري، كتاب الاعتصام، باب المشورة 284/13، وطبقات ابن سعد 80/3.

العمليات الحياتية واسع وفسيح.

وإذا كان التشـــاور واجباً على الدولة فإن واجب التعاونية المقرر في قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ﴾ وحتى النصــرة المترتب على هذا الواجب يلزم الأمة بوجوب إبداء الرأي، وإخلاص النية فيه وأي كتمان للمعلومات، أو التخلف عن إبداء الرأي عند الحاجةُ إليه فإنّه يُعدّ إخلالًا بواجب النصـــرة المترتّب على الفرد، ممّا يرتّب عليه إثمًا وفق قواعد التكليف، ويُلاحظ أنّه واجبٌ على وليّ أمر الدولة.

حفظ شـــرائعهم، والذب عنها، والحيلولة دون تحريف معانيها أو إهمال حدودها، أو تضـــييع حقوقهم، وترك حماية من جار عليهم، ومجاهدة عدوهم فلا يتصـرف في الرعية إلا بإذن من الشـارع. وقد دلت النصـوص على ذلك[1] مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾[2] وقولـه تعـالى: ﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدُۢ بِمَا نَسُواْ يَوۡمَ ٱلۡحِسَابِ﴾[3] وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمۡ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾[4] وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام: ((إنكم ستحرصون على الإمارة وستكون ندامة يوم القيامة، فنعم المرضـــعة وبئســـت الفاطمة))[5] وقوله عليه الصـــلاة

(1) إرشاد الساري 216/10.
(2) سورة النساء آية 58.
(3) سورة ص: آية 26.
(4) الأنفال: 27.
(5) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب ما يكره من الحرص على الإمارة 111/13.

والســـلام: ((ما من عبد يســـترعيه الله رعية فلم يحطها بنصـــيحة لم يجد رائحة الجنة))[1] وقوله عليه الصـــلاة والســـلام: ((ما من وال يلي رعية من المســـلمين فيموت وهو غاش لهم إلا حرم الله عليه الجنة))[2] وقوله عليه الصـــلاة والســـلام: ((اللهم من ولي من أمر أمتي شيئاً فشق عليهم فاشقق عليه، ومن ولي من أمر أمتي شيئاً فرفق بهم فارفق به))[3] وقوله عليه الصلاة والسلام: ((كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته))[4].

مسئوليته أمام الأمة:

إن هذه المســـؤولية تحددها طبيعة العقد، وكون الأمة هي الطرف الموجب فيه، فسـلطان الأمة قد أفضـى إليه بمقتضـى العقد فهي التي منحته الحكم وهي التي جعلته مسـتقر السـلطة ومسـؤولها، ومعلوم أن الجهة التي تملك العقد تملك الفسخ سيما إذا علمنا أن طبيعته القانونية أنه من العقود القابلة للفسخ، وتأسيساً على هذا فإن للأمة ثلاث وسائل في مراقبة وتحديد دستورية أعمال السلطة وذلك من خلال الشـورى الذي هو واجب مقرر على الدولة وحق للأمة أولاً وواجبها في النصـح الذي هي مأمورة به ثانياً، ولأن الأمة ملزمة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثالثاً، يضاف إلى هذا حق الأمة باعتبارها الطرف الموجب في العقد، فإذا خرج الحاكم عن قواعد العدل ولم يتمثل أداء الأمانة بصـورتها التي يحدده العقد، أو فقد شـرطاً من شـروط الكفاية الجسـمية أو النفسـية أو عطل الحدود أو خالف

(1) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب من استرعي رعية 112/13.
(2) صـــحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب من اســـترعى رعية 113/12، وبنحوه ورد في صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الأمير العادل 214/12.
(3) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الرعبة 112/12.
(4) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب المرعبة 213/12.

الشريعة فإن للأمة حق عزله وتقويمه.

وفي الحقيقة فإن مسألة عزل الحاكم يعد هو العامل الأساسي والرئيسي المحدد، لمقر السيادة واختصاصات الدولة ووظائفها بل وطبيعة الدولة عموماً، وقد قرر الفكر الدستوري الإسلامي وبصورة لا تقبل الريبة أو الشك أن الأمة لها هذه القوامة، ولها هذا الحق ولما كان هذا الموضوع من المواضيع المهمة فإننا سنستعير جانباً من نصوصهم:

1. يقول الماوردي: ((ووجب له عليهم حقان ما لم يتغير حاله والذي يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان: أحدهما: جرح في عدالته، والثاني: نقص في بدنه. فأما الجرح في عدالته وهو الفسق فهو على ضربين أحدهما: ما تابع فيه الشهوة والثاني: ما تعلق فيه بشبهة، فأما الأول منهما فمتعلق بأفعال الجوارح وهم ارتكابه للمحظورات، وإقدامه على المنكرات تحكيماً للشهوة وانقياداً للهوى، فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها، فإذا طرأ على من انعقدت إمات خرج منها))[1].
2. يقول الشافعي: ((إن الإمام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وأمير))[2].
3. يقول الشهرستاني: ((فكما يستدل بالأفعال على الشهادة والقضاء وكذلك يستدل على الصفات التي تشترط في الأئمة وإن ظهر بعد ذلك جهل، أو جور، أو ضلال أو كفر، انخلع بينها أو خلعناه))[3].

(1) الأحكام السلطانية، للماوردي: 32.
(2) شرح العقائد النسفية، للتفتازاني: 145.
(3) نهاية الإقدام: 496.

4. يقول ابن حزم: ((فهو الإمام الواجب طاعته ما قادنا بكتاب الله تعالى، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن زاغ عن شيء منها منع من ذلك وأقيم عليه الحد، والحق فإن لم يؤمن اذاه نخلعه خلع وولي غيره))[1].
5. يقول الغزالي: ((إن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته وهو إما معزول، أو واجب العزل، وهو على التحقيق ليس بسلطان))[2].
6. يقول الإيجي: ((وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب وجيه)) ويعقب شارح المواقف على ذلك بقوله: ((مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين، وانتكاس أمور الدين كما لهم نصبه وإقامته لانتظامهما وإعلانهما))[3].
7. يقول البغدادي: ((ومتى زاغ عن ذلك كانت الأمة عياراً عليه في العدول به من خطئه إلى صوابه، أو في العدول عنه إلى غيره، وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه وقضائه وعماله وسعاته إن زاغوا عن سنته عدل بهم أو عدل عنهم))[4]. ويمثل هذا عبر الجويني والبزدوي والأمدي وأبو يعلى وغيرهم[5].

(1) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم 175/4 و102/4.
(2) إحياء علوم الدين 111/2.
(3) المواقف 353/8.
(4) أصول الدين، للبغدادي: 278.
(5) انظر: أصول الدين، البزدوي: 190، عالية المرام، للأمدي 384، الأحكام السلطانية، لأبي يعلى: 28، والإرشاد للجويني: 425، والغياثي: 98، ومآثر الإنافة، القلقشندي 66/1.

ويلاحظ أن هذه النصــوص قد قررت مبدأ يعد وبحق من أرقى المبادئ في الدستور الحديث؛ لأنه قرر سلطان الأمة وأنها هي مصدر السلطة.

مقر السيادة:

ها نحن تصل إلى ما كنا نسعى إليه في بيان مقر السيادة وتعتقد أنه ومن خلال كل العرض الســابق يتضــح أن الأمة هي مصــدر الســلطات وأن كل ما يصدر عن رئيس الدولة من سلطات، فمرجعه الأول والأخير إرادتها ولا أظن أننا نتعســف في تفســير التاريخ إذا قررنا أن دســتور المدينة الذي أنشــأ أول دولة إســلامية في يثرب كان بلغة القوانين الدســتورية الحديثة أول دســتور تعاقدي في التاريخ، بل إن عقد البيعة له ميزة خاصــة على التصــويت الانتخابي في انه عقد فيه الاعتبار الشــخصــي ويقوم على تحري الرضــا الحقيقي فلزمت فيه صــيغة العقود بعكس الصوت الانتخابي الذي تفسده الذاتية والشخصية.

وفي الحقيقة فإنه باستقراء ما قدمناه نجد أن للإسلام طبيعته الخاصة به سواء في الواقعة المنشئة للدولة، أو في مقر السيادة، أو في اختصاصات الدولة ووظائفها، وهو في كل هذا كان أكثر تقدماً ومعاصرة من الأنظمة الدستورية الحديثة.

فالإسلام ليس نظاماً "ثيوقراطياً"، لأنه وفقاً لهذه النظرية يرد مصدر السلطة في الدولة إلى الله، فله السلطان المطلق، والسيادة الكاملة على جميع البشر فهو الذي يحكمهم ويوجههم، وقد اقتضت إرادته اختيار حكام للشعوب يفوضهم في مباشرة سلطانه على عباده، وقد يكون هذا التفويض مباشراً من عند الله حيث يتم اختيار الحكام بأمره مباشرة وهذه هي نظرية التفويض الإلهي المباشر، وقد يتم بطريق غير مباشر بواسطة العناية الإلهية التي توجه إرادة البشر وجهة معينة

بحيث يقع اختيارهم على شخص معين ترتضيه تلك العناية ليكون حاكماً عليهم، وهكذا تكون أقوال الحكام وأفعالهم قانوناً ودستوراً إلهياً ليس لأحد الخروج عليه أو مناقشته ويتحول الحكام إلى مجموعة من الكهنة لا الساسة، وقد سادت هذه النظرية في القرون الوسطى، ونجد صداها في الفكر السياسي الإسلامي الحديث الذي أسس النظرية الفقيه الوالي أو الوالي الفقيه.

والإسلام ومن غير اللجوء إلى إقامة الحجة والبرهان ليس كذلك كما هو واضح بما قدمناه، فلا وجود للكهانة كما أنه ليس لأي هيئة أو جهة حق احتكار السلطة، وولي الأمر (الدولة) خاضع شأنه شأن أي فرد آخر للقانون الشرعي، وإن اختيار الحاكم يتم باختيار الأمة ليتولى أمورها، وإدارة شؤونها، ويتم اختياره بطريق البيعة الحرة الصحيحة، وللأمة حق عزله وإنهاء وكالته، يضاف إلى ذلك أن الحقوق التي تتمتع بها الدولة والأفراد هي منحة القانون الشرعي، كما أن إجماع الأمة يعد واحداً من أهم مصادر التشريع ومن ثم فإن الدولة لا سلطان لها إلا على جهازها التنفيذي مقيدة بتنفيذ القانون الشرعي، وراعية لمصالح الناس، ومن هنا يبدو الفرق واضحاً وكبيراً بين الإسلام والنظرية "الثيوقراطية".

والإسلام ليس نظاماً "ديمقراطياً" بالمعنى الضيق لها، لأن التشابه بين كلا النظامين لا يصل إلى حد المطابقة؛ ذلك لأن سلطان الأمة في النظام الديمقراطي سلطان مطلق، فهي تستطيع أن تستخدم إرادتها وتعبر عنها بما تشاء من القوانين اعتماداً على أنها في غير حاجة إلى تبرير تصرفاتها، لأن تصرفاتها مفروض فيها حتماً أنها مشروعة من تلقاء نفسها سواء أباشرت الأمة سيادتها بنفسها، أو بواسطة نواب عنها، أو بالمزج بين الطريقتين السابقتين وهذه السلطة لا يحدها حدود، فلها باسم السيادة أن تشرع ما تشاء من القوانين، ويصبح واجب النفاذ والتطبيق حتى وإن اصطدم بالقانون الأخلاقي، وقد تيح لها هذه القوانين حق الاستعمار وإيجاد

الأسواق، وفرض الحصار الاقتصادي على شعوب بأسرها فتستعمر، وتحتكر وتعلن الحرب من أجل سيادة شعب على آخر.

ومن هنا يختلف الإسلام عن "الديمقراطية" في أن سلطان الأمة ليس سلطاناً مطلقاً بل هو مقيد بالعمل وفق القانون الشرعي النافذ، فالأمة غير قادرة على الخروج عما جاء في محكم القرآن وما يثبت بالسنة، وعلى الرغم من أن الإسلام قد جعل من الإرادة العامة الكلية المعبر عنها بالإجماع واحدا من أهم مصادر الشريعة، إلا أنه لا بد لهذه الإرادة من سند تعتمد عليه سواء كان هذا السند عرفاً، أو خبرة، أو نصاً، لأن أهل الإجماع لا ينشؤون الأحكام كما توهم بعض المستشرقين؛ لأن حق إنشاء الشرع مقيد بالله تعالى حتى بات من المقررات الشرعية البديهية أن الحكم الله، وتأسيساً على هذا لا بد للإرادة العامة الكلية من مستند تعتمد عليه من الأصول العامة للفقه يدل على هذا أن الصحابة في الأمور التي أجمعوا عليها كانوا يبحثون عن سند يؤسسون عليه إرادتهم العامة، مثل ميراث الجدة حيث اعتمدوا فيه على خبرة المغيرة بن شعبة، على أن منشأ هذا الحق أو الواجب للأمة إنما ثبت عن طريق الكتاب والسنة، أو يجد سند شرعيته فيهما، ومن هنا فإن سلطان الأمة مقيد بقيدين أساسيين أحدهما: أن لا تخرج الإرادة العامة للأمة على الشريعة الإسلامية وثانيهما: أن هذه الإرادة مقيدة بالقانون الأخلاقي.

وثمة فارق جوهري آخر بين الإسلام والنظام الديمقراطي وهي أن الغايات التي تسعى إليها الديمقراطية الغربية غايات مادية دنيوية سواء كان ذلك على مستوى تحقيق مجد حربي، أو الوصول إلى رفاهية الشعب، وزيادة الأجور وإنماء الثروة القومية، أو العمل على التفوق التقني إلى غير ذلك، أما الغايات التي يسعى إليها النظام الإسلامي فهي وإن كانت تنتظم ما تقدم إلا أنها في ذات

الوقت تسعى إلى غايات اخروية بل إن أساس السلطة فيها مبرر على هذا الأساس كما وضح ذلك فيما تقدم من مباحث.

أما إذا أريد بالديمقراطية حكومة الشعب بواسطة الشعب لمصلحة الشعب والذي أصبح بمثابة دعامة وأصل من الأصول الأولى في التنظيمات الدستورية الحديثة فإن النظام الذي أتى به الإسلام هو الديمقراطية في أسمى وأرفع أوضاعها، ويقوم هذا النظام كما سبق وأن بينا على أصول معينة ترجع في جوهرها إلى طريقة انتخاب رئيس الدولة وإلى تقييد سلطان هذا الرئيس فهو يختار بواسطة المبايعة الحرة الصحيحة، وذلك من خلال الانتخاب العام أو الاكتفاء بالتمثيل بواسطة أهل الحل والعقد، وتتقيد هذه السلطة بنظام الشورى وهو صورة النظام البرلماني الحديث الذي أكده القرآن الكريم وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام ونسجت على منواله دولة المدينة، فالحاكم لا يستمد بقاءه المشروع، ولا يستحق التأييد إلا إذا كان معبراً عن روح الأمة، ومستقيماً مع أهدافها، ومن ثم فالأمة هي مصدر السلطة والنزول على إرادتها فريضة، والخروج على رأيها مرد، ونصوص الشريعة كلها تتضافر على توكيد ذلك.

وفي الحقيقة فإن الإرادة العامة للأمة تجد مكانها في النظام الإسلامي حتى لتقف دونها أرقى الدساتير الحديثة، وذلك من خلال فكرة الإجماع وما اتفق عليه المسلمون من اعتباره واحداً من مصادر التشريع بل إن المتتبع العبارات الشرعيين يجد أنهم اصطلحوا على وصفه بالعصمة، وذلك لورود عدة أحاديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم وآثار عن الصحابة تدل على عصمة الأمة عن الخطأ وهو مبرر من الوجهة العقلية على أساس أن اتفاق جميع المجتهدين على حكم واحد في الواقعة مع اختلاف أنظارهم، والبيئات المحيطة بهم، وتوافر عدة أسباب لاختلافهم دليل على أن وحدة الحق والصواب هي التي جمعت كلمتهم، وغلبت

عوامل اختلافهم، يقول الرازي بعد أن يدلل على أن المراد بأولي الأمر في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ الإجماع ((إذا كان الأمر كذلك علمنا أن المعصـــوم الذي أمر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضـــاً من أبعاض الأمة، ولا طائفة من طوائفهم، ولما بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصـوم اللي هو المراد بقوله تعالى: ﴿وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ﴾ أهل الحل والعقد من الأمة))[1] وبمثل هذا عبر النيسابوري وغيره[2].

وثمة نقطة أخرى تتشـــابه فيه الأنظمة الديمقراطية مع النظام الإســـلامي وذلك بتقريره للعديد من المبادئ مثل مبدأ المســـاواة ومبدأ العدالة وتقرير الحقوق والحريات إلى غير ذلك ولعل تقرير حق النقد وتأكيده في الشـريعة الإسـلامية قد وصل إلى الحد الذي لم تصل إليه الشرائع الدستورية الأوربية في القرن العشرين، فقد وصل الأمر إلى تبرير المقاومة الثائرة ضد الحاكم المنحرف في سبيل الدفاع عن المصـلحة العامة، ووسـيلة الأمة في ذلك هو جهاز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المقرر في العديد من النصوص الواردة في القرآن والسنة.

وفي الحقيقة فإنه إذا لم يكن النظام الإســـلامي نظاماً أوتوقراطياً ولا نظاماً ديمقراطياً بالمعنى المحدود لهذه الكلمة فإننا نعتقد ومن استقراء ما تقدم أن النظام الإســلامي نظام "نومقراطي" أي دولة قانونية؛ ذلك لأن الشـريعة الإسـلامية هي الأساس الذي يقوم عليه النظام كما أنها هي غايته الجوهرية، وبالتالي فإن الدولة في الفكر الدستوري الإسلامي بالأوصاف التي أوردناها دولة قانونية يخضع فيها الحاكم للقانون الشـــرعي، ويمارس ســـلطانه وفقاً لقواعد عليا تقيده ولا يســـتطيع

(1) تفسير الرازي 144/10.
(2) تفسير النيسابوري 80/5.

الخروج عليها[1]. والقواعد المقيدة في الأحكام الواردة في الكتاب والسنة، وتأسيساً على هذا تكون اختصاصات الدولة في حقيقتها وجوهرها اختصاصات تنفيذية ذلك لأن السلطة التشريعية هي من اختصاص الله فهي بيده وقد تمثلت بالكتاب والسنة ومودعة في الأمة ممثلة بالإجماع والاجتهاد الفردي، وكذلك الشأن في السلطة القضائية فهي سلطة مستقلة عن السلطة التنفيذية يدل على ذلك أن هذه السلطة ينظر إليها في الفقه الدستوري على أنها نائبة عن الأمة في حقوقها على رأي. ولذلك لا يعزل القضاة بموت الإمام، ولا بعزله، بل إن الجهاز القضاء ثباتاً يستمده من استمرار الأمة وسلطتها ((فالخليفة يستنيب القضاة في حقوق المسلمين فلم ينعزلوا بموته وتغير حاله ولذلك لا يجوز للخليفة أن يعزل القاضي بغير موجب))[2].

وهي على رأي البعض الآخر نائبة عن الله تعالى[3]، والنتيجة المترتبة على هذين التكييفين واحدة حيث يترتب عليهما أن أي فرد سيحضر أمام القضاء ليحاكم في أية مخالفة جنائية أو مدنية حاكماً كان أو محكوماً، والذي يؤكد مبدأ استقلال القضاء أنه في الأحوال التي تكون فيها الدولة طرفاً في الخصومة، فإن القضاء هو جهة الفصل في مثل هذه القضايا، لأنه جهاز له استقلاله، فهو مناب في حقوق المسلمين لا في حقوق الإمام وإن كانت التولية صادرة منه، يقول الماوردي ((فإذا أراد الإمام محاكمة من جاز أن يحاكمه إلى قضائه؛ لأنهم ولاة في حقوق المسلمين وإن صدرت عنه ولاياتهم))[4] والذي يؤكد هذا الاستقلال

(1) الدولة القانونية، منير البياتي: 48.
(2) أدب القاضي 399/2.
(3) الأحكام السلطانية، لأبي يعلى: 73.
(4) أدب القاضي 416/2.

أنه في الأحوال التي تريد الدولة فيها انتداب من يتولى النظر في الخصومة من خارج الجهاز القضائي كما هو الشأن في المحاكم الاستثنائية فإذا صدر أمر التقليد قبل رفع النزاع الذي هو طرف فيه، مضت جهة التقاضي في النظر في هذه القضية دون أن يكون للخصم حق الاعتراض، أما إذا حدث الترافع بعد النزاع ثم أنشأ الإمام جهة التقاضي فليس لها حق الفصل بالخصومة إلا برضاء الخصم، وله حق الاعتراض في هذه الحالة يقول الماوردي: ((إن حاكم الإمام خصمه إلى واحد من رعيته جاز، ثم نظر فإن قلده خصوص هذا النظر صار قاضياً خاصاً قبل الترافع إليه فلم يعتبر فيه رضا الخصم، وإن لم يقلده النظر قبل الترافع اعتبر فيه رضا الخصم))[1].

وهكذا ومن العرض المتقدم يتضح لنا أن مقر السيادة في الدولة هي الله وحده[2] إلا انه فوضها للأمة جميعاً، وليس إلى فرد بعينه ولو كان حاكماً أو

(1) أدب القاضي 416/2- 417، وشرح المنهاج 77/7 وما بعدها.

(2) هذا الرأي الذي ذهبنا إليه يقترب من رأي السنهوري ومن رأي محمد أسد مع بعض الاختلافات الجوهرية، إذ ذهب الأخير في كتابه منهاج الحكم في الإسلام: 77 إلى أن المصدر الحقيقي للسيادة في الدولة الإسلامية هو المشيئة الإلهية كما وضعت لنا في أحكام الشريعة، وأما سلطة المجتمع فليست سوى سلطة بالوكالة حبلها بيد الله وذهب الدكتور محمد يوسف موسى في كتابه نظام الحكم: 55- 56 إلى أن السيادة للأمة مستدلاً بأن القرآن في كثير من آياته توجه بالخطاب في الأمور العامة للمؤمنين أي إلى الجماعة الإسلامية كلها وما هذا إلا لأنها صاحبة الحق في تنفيذ الأوامر والرقابة على القائمين بها وهذا بيقين مظهر السيادة والسلطان، وقد قرر الشيخ محمد عبده هذا المعنى وإن لم يصرح بالسيادة في تفسير المنار 364/11- 265 بقوله: ((الحكم في الإسلام للأمة وشكله شورى ورئيسه الخليفة منفذ شرعه والأمة هي التي تملك نصبه وعزله ومن يرى من الفقهاء المحدثين أن الأمة في مصدر السلطة وهي مقر السيادة))

خليفة ويعتبر ذلك نوعاً من السيادة المقدمة للأمة، وفي هذا المفهوم بعد الخليفة نائباً من الأمة كلها وليس نائباً عن الله تعالى حيث إن التفويض كان للمجتمع كله، وهكذا فإن الأمة تستطيع أن تستخدم إرادتها بمقتضى التفويض وتعبر عنها بتشريع القوانين والأنظمة بما لم يرد فيه كتاب أو سنة ثابتة وعلى هذا فإن أهل الحل والعقد الذين هم بمنزلة النواب في الفقه الدستوري الحديث هم مصدر القوانين فيما لا نص فيه والدولة وهي تمارس هذا العمل إنما تمارسة نيابة عن الأمة التي فرضت بهذه السيادة ثم معلوم بعد هذا أن المنصوص عليه في الكتاب والسنة فيما يتعلق بشؤون الأمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية قليل كما يذكره كثير من المفسرين.

وهذا الذي ذهبنا إليه في بيان مقر السيادة هو اللذي حدد طبيعة الدولية وأنها دولة القانون أو حكومة القانون وهو الذي حدد ويحدد اختصاصات الدولة ووظيفتها إذ أن هذه الوظيفة ستكون وظيفة تنفيذية بالجملة وتكون المهام الملقاة على عاتق الدولة هي مهام تطبيق القانون، هذه هي وظيفتها التي نصبت من أجلها فإذا تجاوزتها كانت صادرة ممن فقد وظيفته وكانت باطلة بطلاناً أصلياً وتكون الحقوق المقررة لهم هي منحة هذا القانون أيضاً وسلطانهم هو سلطان

الأستاذ عبد الوهاب خلاف في كتابه السياسة الشرعية: 25- 26، والشيخ محمد بخيث المطيعي في كتب حقيقة الإسلام وأصول الحكم: 14، والشيخ عبد المتعال الصعيدي حرية الفكر في الإسلام: 30، وعلى الرغم من اتفاقنا مع هذه الآراء بالجملة إلا أننا نعتقد أن الأمة ليست هي مقر السيادة، لأن حق الأمة في الرقابة على تنفيذ الأوامر وامتلاكها لسلطة ونصب رئيس الدولة وعزله وإقامة نظام للشورى إنما تم بتفويض من صاحب الشرع؛ لأنه له وحده دون غيره حق إصدار الأوامر والذي يصدر عنه الأمر هو من له سلطة التقرير العليا وهو من يملك السيادة.

الدولة الذي أفضى إليهم بمقتضى عقد الوكالة وهكذا نجد أن تعاليم الإسلام بالنسبة لعنصر الحكومة ذات السيطرة الشاملة تفيد هذه السيطرة المطلقة بقيود من الشريعة الإسلامية بينما الحكومة في أي دولة غربية أياً كان لونها ديمقراطية كانت أو اتوقراطية لا يوجد أي قيد على سلطانها التشريعي كذلك تسري قيود الشريعة الإسلامية على نشاط الأجهزة التي يتألف منها بنيان الحكومة وهكذا فإن سلطة التشريع الأساسية في اصلا ملك لله ولكن مواجهة الحاجات الجديدة للمجتمع، وإيجاد الأحكام للوقائع الحادثة إنما يكون عن طريق الرأي والاجتهاد وتلك وظيفة الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد في حالة الاكتفاء بالتمثيل فهم الذين يملكون استصدار تشريع فيما لا نص فيه واستنباط الأحكام الشرعية من مصادرها ويلعب الإجماع دوراً بارزاً في انعقاده وقيامه وعند عدمه يكون للأكثرية دور حاسم في نزول الأمة على رأيها ومشورتها كما سبق وأن قدمناه.

وظائف الدولة :

بعد أن تبينت لنا طبيعة الدولة في النظام الإسلامي وأنها دولة القانون أو حكومة القانون وأن مقر السيادة فيها لصاحب الشرع فإن وظيفة الدولة قد تحددت بصورة لا لبس فيها ولا غموض، إذ أن وظيفتها تحددت بسلطة التنفيذ القانون وتطبيقه فهذا القانون يرد قيداً على سلطانها فأي أمر أو نهي يجب أن يكون منسجما مع هذا القانون وإلا فقد شرعيته الدستورية، فليس للدولة سلطة إيجاب أو تحريم إلا ما أوجبه الله أو نهى عنه، أما في الوقائع التي لا نص فيها فليس لها سلطان استصدار الحكم فيها بل هذا السلطان هو بيد الأمة كلها أو هيئة من هيئاتها العاملة مثل هيئة أهل الحل والعقد، وتكون الأكثرية في المعيار المعبر عن الإرادة العامة الكلية للأمة.

وهكذا نخلص إلى أن سلطة الدولة سلطة تنفيذية مهمتها تطبيق القانون ومعلوم بعد هذا أن مدلول السلطة التنفيذية لا يختلف في الشريعة الإسلامية عن مدلولها في النظم المعاصرة فهي تشمل مجموع العاملين الذين يقومون بتنفيذ إرادة الدولة[1] فلا يشمل مدلول السلطة التنفيذية في الفكر الدستوري رئيس الدولة فحسب بل يشمل أيضاً جميع أعوانه من مستشارين ووزراء وولاة وموظفين تابعين لهم وعلى العموم كل من له يد في تنفيذ القانون فيدخل فيها جميع القائمين بالأعمال العامة ما عدا هيئة أهل الحل والعقد ورجال السلطة القضائية على أننا

(1) لقد قصد الفقهاء من عقد الإمامة الأول أن يكون الإمام وسيطاً بين الأمة وبين إنشاء مختلف الأجهزة وذلك من خلال مجموعة من العقود أو سلسلة من مسؤوليات والتزامات، لأن الإمام بمفرده غير قادر على مباشرة الأعمال كلها فلابد له من الإنابة يقول الماوردي ((ولأن ما وكل إلى الإمام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرة جميعه إلا بالاستنابة)) الأحكام السلطانية: 319، وبمثله عبر ابن خلدون في المقدمة: 196، فهذا العقد الأول اذن هو وسيلة لغاية هي بناء جهاز الدولة، ومن هنا فرقوا بين نوعين من الإنابة أحدهما إنابة التفويض، وهذه ولاية لا تمنح إلا بعقد، وثانيها: إنابة تنفيذ، وهذه مجرد انتداب لا يحتاج إلى تقليد والصفات التي تميز عقد التفويض أنها حين تعقد من الإمام إنما تعقد بالنيابة عن الأمة ومن ثم فإن ولاية جميعهم لا تختلف عن ولاية الخليفة في النوع وإن اختلفت في الدرجة وقد ذكروا عدة ولايات مثل الوزارة والإمارة على البلاد ورئاسة القضاء والقيادة العامة للجيوش والولاية على الأموال ثم مناصب القضاء والدفاع والمال في كل إقليم ذلك هو جهاز الدولة في الفكر السياسي الإسلامي. انظر: الأحكام السلطانية للماوردي: 329 وما بعدها، شرح المنهاج 78/7 وما بعدها، والمقدمة، ابن خلدون: 235، وقوانين الوزارة وسياسة الملك، للماوردي: 115 وما بعدها.

نلحظ أن فقه القانون العام يفرق بين من يقوم بالأعمال السياسية أو الحكومية وهم رجال الحكومة ومن يقوم بالأعمال الإدارية وهم رجال الإدارة[1].

وفي الحقيقة فإن الفكر الدستوري الإسلامي على الرغم من أنه حدد طبيعة سلطة الدولة تحديداً دقيقاً إلا أننا نواجه في تحديده لوظائف الدولة واختصاصاتها أنه قد اتجه نحو الاقتضاب ولا تخلو بعض أفكاره من العمومية نجد هذا واضحاً في معظم كتابات الكتاب الذين تناولوا هذا الموضوع، ولعل أول ما يواجهنا في تحديد وظائف الدولة ما ذهب إليه أبو الحسن البصري من أن الإسلام قد أعطى الدولة من شؤونه ومجالاته أربع وظائف وهي ((الحكم والفيء والجمعة والجهاد))[2] وبإعادة النظر في هذه الجملة المقتضية نجد أنه يدخل في الحكم السلطة التنفيذية وفي الفيء دور الدولة على مستوى المال والاقتصاد وفي الجمعية يأتي دور الدولة في القيادة الروحية والدينية وفي الجهاد يتحدد دورها العسكري في الدفاع والأمن القومي، ويقدم لنا المعتزلة بتنظيم أرائهم المنثورة في أكثر من موضوع واستقرائها من مصادرها تصوراً أكثر دقة لوظائف الدولة ومهامها وذلك على لسان واحد من أكبر محققيها وهو القاضي عبد الجبار إذ يقول: ((الإمام مدفوع فيما يتصل بأمر السياسة إلى أمرين: أحدهما أمر الدين والآخر أمر الدنيا وفي كل واحد منهما يلزمه النظر من وجهين: أحدهما ما يعود بالنفع والآخر ما يندفع به الضرر وإنما نصب لهذه الأمور التي ذكرناها إذا

(1) وتأسيساً على هذا يدرس نشاط الأعمال الحكومية ضمن دراسة النظم الدستورية ويدرس النشاط الإداري ضمن دراسة القانون الإداري.

(2) عيون الأخبار، لابن قتيبة 2/1، طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ويلاحظ أن الفقه الإسلامي لا يفرق بين اختصاصات الخليفة باعتباره رئيسا للدولة واختصاصاته باعتباره رئيساً للسلطة التنفيذية.

كانت عائدة على الناس، لأن ما يخص كل واحد من اجتلاب المنفعة ودفع المفسدة بالوجوه المعقولة قد يجوز له السعي فيه إلا في مواضع مخصوصة، وإنما يراد الإمام لما لم يجز للإنسان السعي فيه ولمن لا يكمل التصرف في منافعه ومضاره ولما يعود النفع والضرر فيه على الكافة دون الأعيان المخصوصة))[1].

وهكذا يقيم المعتزلة فواصل بين تلك الاختصاصات التي يقوم بها الفرد، وبين تلك التي يجب على الدولة القيام بها، فالدولة ملزمة على سبيل الفرض لا الجواز بالقيام بالمهام التي تحقق عائداً على المجتمع، فمجالات النفع العام وميادين النشاط فيه هو من اختصاص الدولة يضاف إلى هذا أن الفرد هو اللي يسعى نحو تحقيق مصالحه، ودفع المضار عنه وذلك في الأمور التي تخصه وليس الدولة أن تتدخل في هذا الاختصاص للحد منه أو تقليصه ولكن شريطة أن يكون سعي الفرد التحصيل منافعه بوجوه معقولة وفي حالة عجز الفرد عن القيام بما هو داخل في نطاق اختصاصه وضمن دائرته باعتباره فرداً، أو قام بها الفرد على نحو غير كامل فإن على الدولة في مثل هذه الحالة أن تقوم بما هو من اختصاص الأفراد، وأن تعمل على تحقيقها لهم، وثمة نقطة أخرى تعطي الدولة حق التدخل وذلك فيما للفرد خصوص السعي فيه وذلك في أوقات مخصوصة ومواضيع مخصوصة، وفي الحقيقة فإنه إذا أردنا أن نعيد صياغة ما تقدم بصورة أخرى نقول: إن المعتزلة قد فرقوا بين ثلاثة مستويات من اختصاصات الدولة وحقها في التدخل والامتناع السلبي وجعلوا من النفع العام والمعقولية، والعجز معياراً لهذا التدخل فكلما كان الأمر يحقق نفعاً عاماً وحيثما

(1) للغني 20/ ق 97/1/1.

كان تصرف الفرد غير معقول وكلما عجز الأفراد عن النهوض بما هو داخل في اختصاصهم فإن الدولة ستتدخل تحقيقاً للنفع العام وتحديدا للتصرف غير المعقول أو سعياً لتحقيق ما عجز الأفراد من القيام به.

وتأسيساً على هذا التفريق بين اختصاص الفرد واختصاص الدولة حدد المعتزلة وظائف الدولة أو الخليفة وهي عندهم أربع وظائف هي:

1. تكوين جهاز الدولة: وذلك إنما يتم من خلال رئيس الدولة، لأن ذلك له وحده، وما يفعله غيره لا يؤثر؛ لأن فعل غيره لا شرعية له لأنه لا يستند إلى سلطان الأمة وإرادتها[1].
2. إقامة الحدود وتنفيذ العقوبات فليس لأحد أياً كان الحق في تولي مثل هذا الأمر غير الإمام وجهاز دولته. ويرى المعتزلة أن تنفيذ العقوبات هو المعيار الذي يجعل الدولة حاكماً لا مجرد حكم بين الناس[2].
3. القيام على الأحكام اللازمة في إقامة الخصومة وفض النزاعات بين الرعية[3].
4. تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية وقد ذهب المعتزلة إلى أن للدولة حق التدخل في الأموال الخاصة[4] بالأفراد ثم قد يكون مظهر هذا التدخل بالأخذ من الأفراد والإزالة منهم وقد يكون بالإضافة إليهم والتمليك إياهم يقول القاضي: ((إن للإمام مدخلاً في مال أهل التمييز والعقل؛

(1) المغني 20/ ق161/2، والأحكام السلطانية للماوردي: 39، والمقدمة: 235، وقوانين الوزارة: 115.
(2) المغني 20/ ق152/2- 157.
(3) المصدر السابق ق97/1.
(4) المصدر السابق 20/ ق158/1.

لأنه قد نصـــب لتدبير خاص وعام في النفوس والأموال وما يتبعهما))
ويفرق المعتزلة بين نوعين من الأموال الأموال الظاهرة والأموال الباطنة ومظهر تدخل الدولة في الأموال الباطنة هي في موارد بيت المال والخزانة العامة للدولة فالدولة تقوم بإيصال الحق إلى أصحاب الحقوق في هذه الأموال وذلك بتوزيع ما يستحقونه من أنصبة وسهام وفي آن الوقت تلعب الدولة دور الجباية لهذه الأموال ممن وجبت عليهم وذلك مثل الخراج أو العشر المفروض على الأرض الخراجية أو العشرية.

أما مظهر تدخل الدولة في الأموال الباطنة التي هي بحوزة الأفراد فإن للأفراد حق التكسب فيها وتشغيلها في مختلف الأنشطة الاقتصادية طالما كانوا قادرين على ذلك بأن توافرت لديهم شروط التصرف الرشيد وهي العقل والتمييز. أما في الأحوال التي لا يملك فيها الفرد القدرة على التصرف الرشيد لمانع طبيعي كالعته أو الجنون أو وجد عائق يمنع الفرد من ممارسة النشاط الاقتصادي فإن الدولة في هذه الحالة تتدخل حفظاً لهذا المال ولتشـــغيله[1]، وإذا كان الأمر فيما تقدم يتعلق بتدبير الأموال فإن ملكيتها على الرغم من أنه حق للفرد إلا أنه حق تترتب عليه واجبات فللمالك حرية بيع ما يملك أو عدم بيعه ولكن حريته محددة بالمنفعة العامة فليس للمالك أن يبيع بسعر يؤدي إلى مضرة عامة، أو أن يمنع بيع ما يملك إذا كان ضـــرورياً للمصـــلحة العامة ولا يحق له إتلاف ملكه لمجرد احتواء يده عليه بل يمنع من ذلك لما فيه من ظلم، ووســـيلة المنع هي الدولة؛ ذلك لأن ملكية الأموال الباطنة مختلف في عائديتها عند المعتزلة فمنهم من جعل حق الملكية فيها للدولة ومنهم من جعل ملكيتها للحائزين لها وفي هذا يقول

(1) المغني 20/ ق158/2.

القاضـــي عبد الجبار: ((فإنهم اختلفوا في الأموال الباطنة فمنهم من يقول تجري مجرى الأموال الظاهرة ومنهم من يقول قد جعل الملك مرتهنا به))[1].

وفي الحقيقة فإن هذا التصـــور لوظائف الدولة عند المعتزلة وهم من قال بنظرية العقد السياسي إنما هو تصور مستقراً من خلال عباراتهم، وهذا الذي قرره المعتزلة هو ما قرره أهل السنة على لسان واحد من أكبر محققيها وهو الماوردي الذي يعد بحق أول من عالج وظائف الدولة من أهل الفقه معالجة شـــاملة وهو على ما نعتقد أول من نظم هذه الوظائف وقسـمها تقسـيماً قانونياً فبدت كأنها لا تتداخل قط، وكأنها واضحة المعالم بينة الحدود وقد عالج هذا الموضوع في ثلاثة من أهم كتبه فعد وظائف الدولة في كتابه تســـهيل النظر وتعجيل الظفر[2] أربع وظائف وهي:

1. عمارة البلدان.
2. حراسة الرعية.
3. تدبير الجند.
4. تقدير الأموال.

---

(1) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: 478، والمغني 58/11.

(2) تسهيل النظر وتعجيل الظفر، للماوردي: 158. وقد ذهب ابن أبي الربيع في كتابه: سلوك المسالك في تفسير المالك إلى ذات الاتجاه ونفس التقسيم. انظر: المرجع السابق:189. وقد ذهب جانب من الفقه الإسلامي الدستوري الحديث إلى تقسيم اختصاصات وظائف الدولة إلى أربعة القسام:
1. الاختصاصات الدينية. 2. الاختصاصات المتعلقة بالأمن والنظام.
3. الاختصاصات الحربية. 4. الاختصاصات المالية. راجع: نظام الحكم في الإسلام، محمود حلمي مراد: 278، والدولة ونظام الحكم، حسن السيد بسيوني:68.

وعدها في كتابه: "أدب الدنيا والدين"[1] سبعاً وهي:

1. حفظ الدين من تبديل فيه والحث على العمل به من غير إهمال له.
2. حراسة البيضة والذب عن الأمة من عدو في الدين أو باغ في نفس أو مال.
3. عمارة البلدان باعتماد مصالحها وتهذيب سبلها ومالكها.
4. تقدير ما يتولاء من الأموال لسنن الدين من غير تحريف في أخذها أو إعطائها.
5. مقاضاة المظالم والأحكام بالتسوية بين أهلها، واعتماد العدل في فصلها.
6. إقامة الحدود على مستحقيها من غير تجاوز فيها ولا تقصير عنها.
7. اختيار مخلفاته في الأمور بأن يكونوا من أهل الكفاية فيها والأمانة عليها.

كما عدها المؤلف نفسه في كتابه الأحكام السلطانية[2] عشراً وهي:

1. حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة.
2. تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى نعم، فلا يتعدى عالم ولا يضعف مظلوم.
3. حماية البيضة والذب عن تحريم التصرف الناس في المعايش وينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو بمال.
4. إقامة الحدود لتصان محارم الله عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده عن إتلاف واستهلاك.

(1) أدب الدنيا والدين، للماوردي: 139.

(2) الأحكام السلطانية، الماوردي: 30.

5. تحصـــين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظهر الأعداء بعزة فينتهكون فيها محرماً أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً.
6. جهاد من عاند الإســـلام بعد الدعوة حتى يســـلم أو يدخل في الذمة للقيام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله.
7. جباية القيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف.
8. تقدير العطايا وما يســتحق من بيت المال من غير ســرف ولا تقتير ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير.
9. استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوضه إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة.
10. أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأموال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة.

وهذا التقسيم هو ما ذهب إليه أبو يعلى[1].

وبإعادة النظر فيما تقدم يمكن القول أن وظائف الدولة تتحدد في أربع وظائف هي:

أولاً: تنفيذ القانون الشرعي.

ثانياً: إيجاد الوظائف العامة الكفؤة القادرة على هذا التنفيذ.

ثالثاً: حماية أمن الدولة الداخلي والخارجي.

(1) الأحكام السلطانية، لأبي يعلى: 27، حيث قسمها إلى عشر وظائف وبعبارات قريبة من عبارات الماوردي.

رابعاً: وظيفة الدولة في الأنشطة الاقتصادية.

وفي الحقيقة فإن مدخل السنة في التدخل في الشؤون الاقتصادية إنما يتم من محورين أساسيين:

أحدهما: إن للدولة سلطاناً في عمارة البلدان بمعنى أن لها دوراً في العملية الاقتصادية حفظاً وتجديداً وانشاء ومفهوم البلدان يشتمل على مستويين، أحدهما: النشاط الزراعي ودور الدولة فيه فهي التي تسهل العملية الانتاجية وذلك بتوفير مصالح المياه وشق القنوات واستصلاح الأراضي وثمة نقطة أخرى تتدخل فيها الدولة في العملية الزراعية وهي تقدير ما يؤخذ منهم بحكم الشرع وقضية العدل من الضرائب بحيث لا يلحقهم أخذها عسف وضيق وتدخل الدولة في النشاط الزراعي مبرر عندهم بأن وفرة الزراعة وكثرتها يؤدي إلى استقلال الدولة بالوفرة وتصديرها للفائض فتصير الأموال إلى البلد تجلب والأقوات منه تطلب وبالضد إن قلت اختلت، وهذا يؤدي إلى توازن الاقتصاد القومي بوجود وفرة في التصدير وقلة في الاستيراد. أما عمارة الأمصار فإن أهلها لا يطلبونها إلا للسكون والدعة ومن ثم فإن تدخل الدولة يجد مظهره في تحقيق هذا النوع من الراحة وذلك من خلال سد الحاجات المتنوعة من سلع وخدمات على اختلافها وتنوعها على أن الدولة لها حق التدخل في اختيار مواقع المدن بما ينسجم مع شروط البيئة من سعة المياه المستعذبة واعتدال المكان الموافق لصحة الهواء والتربة[1].

(1) سلوك المالك في تعبير الممالك، لابن أبي الربيع: 189، وتسهيل النظر للماوردي:159.

أما المدخل الثاني للدولة في الشؤون الاقتصادية فهي تقدير الحدود بين ما تتصرف فيه من الأموال وما تدع التصرف فيه للفرد وفق حريته الخاصة كما قدمنا على أنا نضيف هنا شيئاً له أهميته من وجهة نظرنا وهو أن الأصل في الفكر الاقتصادي الإسلامي أن يكون الدخل في الخزانة العامة فاضلاً على المصروف في أي خطة تعتمدها الدولة[1]. وهذا عندهم يمثل قمة الاقتصاد المتوازن وهو معلل بأن فائض الدخل يكون معدا للتنبؤات غير المتوقعة من النوائب والكوارث مثل انخفاض الأسعار أو عدم الوفرة في الإنتاج بسبب عارض خارج عن القدرة فإذا ما توفر الفائض المعد سلفاً فإن بإمكان الدولة أن تؤثر في مستوى النشاط الاقتصادي بالإنفاق على الاستهلاك أو على الاستثمار وذلك بأن تأخذ الدولة على عاتقها القيام بأي مشاريع للاستثمار وبهذه الطريقة يمكن للدولة أن تمحو اثر التقلبات غير المنتظرة. أما في حالة توازن الدخل مع الإنفاق وتكافؤه فإن آلية الدولة بإمكانها أن تسير في زمن السلم دون زمن الحرب والكوارث لعدم وجود سيولة نقدية للدولة بالإمكان توظيفها والإنفاق منها.

أما في الأموال التي تعجز فيها الخزانة العامة عن الإنفاق فإن للدولة في هذه الحالة مدخلاً في الأموال العائدة للأفراد وذلك بتكليف الأغنياء بذل فضول أموالهم على تحصل الكفاية وسد العجز، وهذا التدخل مبرر عندهم على أساس التكافل الاجتماعي الذي أقامت دعائمه الشريعة الإسلامية والذي يوجب على الدولة باعتبارها ممثلاً للأمة دفع الضرر عن المواطنين مسلمين كانوا أم ذميين وهو فرض من فروض الكفاية تقوم به الدولة ففي حالة عجز الخزانة العامة عن

(1) الغياثي، عبد الملك الجويني: 247، وسلوك السالك في تدبير الممالك: 191، وتسهيل النظر للماوردي 178- 179.

الإتفاق فإنه يجب على الأغنياء أن يبذلوا فضـول أموالهم لسـد هذا العجز حتى تتمكن الدولة من مواجهة مشـكلاتها سـواء كانت تلك المشـكلات مشـكلات اجتماعية مظهرها مكافحة الفقر وسد الحاجات أم كانت مشكلات تتعلق بالأمن القومي للأمة مثل سد نفقات الدفاع.

وقد حكى الإجماع على ذلك الجويني[1] وابن حزم ففرض على الأغنياء في كل البلدان أن يقوموا بفقرائهم ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لابد منه وفي اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك ومسـكن يكنهم من المطر والشـمس[2] وهذا المبدأ في حقيقته ذو طبيعة مزدوجة فهو يوجب على الدولة أن توفر لمواطنيها الكسـاء والمسـكن والغذاء والعلاج وأن تقوم بالعاجزين عن العمل وغير القادرين عليه وفي آن الوقت يعطيها الحق في التدخل في أموال الأفراد بمعنى أنه يمكنها من التدخل حسـب مقتضيات الضرورة والحاجة وهو مبدأ في طبيعته الأولى ظلت كل شعوب العالم تسعى إليه وتحاول تحقيقه من خلال مشروعات الضمان الاجتماعي والذي لم تتوصـل إليه أعرق الدول إلا بعد الحرب الكونية الثانية وبعد كفاح دام من الطبقات المنكودة والمقهورة، أما في وجهه الآخر فقد ظل العالم الغربي عقوداً من الدهر يكافح حتى يجعل من تدخل الدولة أو إمكانية تدخلها من خلال تشريعات قومية حقيقة واقعة ولم يحدث هذا إلا بصورة جزئية ومبشرة دفعته إلى ذلك ضغوط الدورات الاقتصادية وأزمات الكساد، وفي الحقيقة فإن ما قدمه من

(1) الغياثي، للجويني: 259، وانظر: المحلى، لابن حزم 156/1، والمنهاج، للنووي وشرحه للرملي 19/7.

(2) المدخل إلى الاقتصاد الإسلامي، للغنجري: 137، وانظر: النظام الاقتصادي في الإسلام، أحمد محمد العسال وفتحي أحمد: 98.

مداخل صافها الفقه الدستوري الإسلامي الوظيفة الدولة الاقتصادية أو بتعبير أدق لوظائف الدولة عموماً إنما جاء باستقراء نصوص الكتاب والسنة وسيرة الخلفاء الراشدين ومرامي الشريعة وأهدافها وقد جاء هذا التقسيم منسجما مع منهج الشرعيين في نظرية العقد السياسي وما ترتب عليه من طبيعة الدولة وانها دولة قانونية وأن مقر السيادة فيها لصاحب القانون الشرعي الذي هو صاحب الشرع، وبالنظر فيما تقدم نجد أن الفقهاء قد أسسوا مكنة تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي على الكتاب والسنة أو ما هو واقع في مستوى من مستويات قواعد الشريعة الكلية.

ولما كانت طبيعة الدولة أنها دولة قانونية فإن هذا يعني أنه قد تعين عن طريق القانون الشرعي وسائل مباشرة نشاطها وحدود ذلك النشاط كما تحددت مجالات النشاط الفردي الحر ومن ثم خضوع الدولة في جميع مظاهر نشاطها سواء من حيث الإدارة أو القضاء، أو التشريع، أو النشاط الاقتصادي.

وتأسيساً على هذا فإنا سنجد أنفسنا بحكم المنهج الذي تبنيناه أن ندرس كل موضوع من مواضيع وظائف الدولة الاقتصادية باعتباره أصلاً على الانفراد ذلك لأنه من الصعب تحديد دليل شرعي بانفراده يستند إليه مبدأ تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي وإنما حاصل تلك الأسانيد الشرعية المتعددة والمتغايرة تبعاً لتعدد وتغاير ما يفرضه الحكم الشرعي على الدولة من التزامات وما يرسمه من حدود لنشاطها الاقتصادي سواء أكان هذا النشاط متعلقاً بكفالة حد الكفاية لكل فرد أو نزع الملكية الخاصة للمنفعة العامة أو ما يتعلق بينه بسلامة مراقبة

النشاط الاقتصادي كل ذلك هو السند الشرعي لتدخل الدولة ومن خلال استقراء النصوص القرآنية وما ذهب إليه الفقهاء وجدنا أن وظائف الدولة الاقتصادية قد تحدث بالآتي:

1. وظيفة الدولة في قطاع الزراعة.
2. وظيفة الدولة في الصناعة.
3. وظيفة الدولة في رقابة النشاط الفردي الخاص.
4. وظيفة الدولة في سد الحاجات.

وستتناول هذه المواضيع معتمدين في ذلك على النصوص الواردة بالكتاب والسنة والمصادر المعتمدة في الشريعة وما ذهب إليه الفقهاء وهذا الذي ذهبنا إليه يمثل واحداً من اتجاهات الفقه الاقتصادي الإسلامي الحديث[1] وإن كان هذا الفقه لم يتين جهازا تحليلياً للوصول إلى عليه النتيجة قبل هذا الجهاز الذي عرضناه وقد عرف الفكر الاقتصادي المجاهين آخرين:

أحدهما[2]: يذهب إلى أن السند الشرعي لتدخل الدولة يتوقف على تحديد مالك المال في الإسلام وعلى تكييف حتى الأفراد بالنسبة إلى هذا المال وذلك لأن المال الله تعالى بدلالة قوله تعالى: ﴿لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَا وَمَا تَحۡتَ ٱلثَّرَىٰ﴾[3] والإنسان مستخلف على هذا المال بدلالة قوله: ﴿وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسۡتَخۡلَفِينَ فِيهِۖ﴾[4] فالإسلام قد رسم لمالك المال طريقة الانتفاع به في

(1) النظام الاقتصادي في الإسلام، أحمد محمد العسال: 98.
(2) الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد المعاصر، محمد عبد الله العربي 2/4، وانظر: النظام الاقتصادي في الإسلام، أحمد محمد العسال وفتحي أحمد وما بعدها.
(3) سورة طه: آية 1.
(4) سورة الحديد: آية 7.

معاشه وبين أنه سيحاسب على ما فعل بهذا المال فيجب أن يكون تصرفه فيه بما لا يتعارض والمصلحة العامة فإذا ما أخل الإنسان بواجبات الاستخلاف وخرج صاحب المال عن الحدود المرسومة له فإن الدولة في هذه الحالة ستتدخل لتعيد الفرد إلى ممارسة نشاطه الاقتصادي ضمن الحدود المرسومة له شرعاً وذلك كون هذا التصرف على الوجه غير المعقول عملاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا﴾[1] وهذا التكييف لا يخلو من التبسيط وقصور في الفقه ذلك لأن تدخل الدولة لا يتوقف على تصرف المالك وإن كان هذا واحداً من الأوجه التي يعطيها مكنة التدخل، وإنما تدخل الدولة ثابت لها ابتداء بمقتضى القانون الشرعي باعتباره وظيفة من وظائفها يدل على ذلك أن جباية الأموال وأخذها ممن وجبت عليهم وسياسة الإنفاق وإيصال الحقوق إلى مستحقيها وسد الحاجات وتقسيم العمل والإنتاج وممارستها لأنشطتها الاقتصادية الخاصة بها مثل القطاع العام كل ذلك لا يتوقف على تصرف مالك المال ولا دعوى للدولة به.

وثانيهما: يذهب هذا الاتجاه إلى أن سند التدخل نجد صداه في قوله تعالى: ﴿ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ فهذا النص يعطي الدولة حق التدخل في النشاط الاقتصادي للأفراد وذلك بهدف إقامة التوازن بين المصالح الاجتماعية والفردية وأصحاب الأمر في الآية هم السلطة الشرعية في الأمة وإن كان هناك اختلاف في تعيينهم وتحديد شروطهم وهذا الرأي يرد عليه ما أوردناه عن الاتجاه الأول ونضيف إليه أنه لا دلالة لهذه الآية على أن لولي الأمر الحق في التدخل، غاية ما فيها أنها أوجبت على الأمة طاعة ولي الأمر وهي طاعة

(1) سورة النساء آية 5.

ليســـت مطلقة بل مقيدة بالحدود التي يرســـمها القانون وحق التدخل مكنة تتيح للدولة التدخل في هذا النشـــاط أو ذاك، وفرق كبير بين كلا الحقين حق الطاعة وحق التدخل وهذا الرأي يقترب جداً من النظريات الثيوقراطية التي تعطي للحاكم حقاً إلهياً في التصرف وهو مفهوم على الرغم من أنه مثل تياراً في الحضارة ومن الإســلامية إلا أنه لا يجد له ســنداً من الشــريعة بكل مقياس وإنما الصــواب أن التدخل ثابت للدولة بمنحه القانون الشـــرعي الذي جعلها في مركز قانوني يمثل الأمة بمقتضى عقد البيعة.

ومن خلال كل العرض المتقدم نستطيع أن نستنتج ما يلي:

أولاً: إن الفكر الدســتوري الإســلامي كان أكثر تقدماً ومعاصــرة في أبحاثه القانونية في خصـوص الدولة وطبيعتها، وهذا يبدو واضـحاً فيما توصـلوا إليه من اعتبار الواقعة المنشـــئة للدولة أنها واقعة عقد رضـــائي بين الأمة والدولة ويقوم على البيعة الحرة الصــحيحة وذلك قبل أن يصــل منظرو الثورة الفرنســية "هويز وفولتير وروسو" إلى ذلك بقرون، وهذا فوق دلالته في فضل السبق فإن له دلالة أخرى وهي أن هؤلاء المنظرين كانوا قد افترضــوا أنها نشــأت هكذا في العصــور السحيقة في التاريخ. أما نظرية العقد السياسي في الفكر الدستوري الإسلامي فإن هذه الواقعة قد جربت بالفعل ووجدت مصداقيتها على مستوى الواقع ومن هنا فإن الإنصاف والعدل يوجب علينا أن نقول إنه يجب أن يؤرخ للدولة القانونية والحقوق الدســتورية للأمة والأفراد بظهور دولة المدينة التي أقام دعائمها النبي صــلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدون.

ثانياً: إن النظام الإسلامي في تحديده لطبيعة الدولة وبيان مقر السيادة فيها كان أكثر دقة وموضـــوعية وحماية للأمة والأفراد ومصـــالحها من نظرية العقد الاجتماعي ذلك لأنه قد توصــل إلى مفهوم الدولة القانونية قبل أن يتوصــل إليها

الفكر الوضعي بعشرة قرون ومرد هذه الدقة والموضوعية أنه لم يجعل السيادة بيد الأمة بل جعلها بيد صاحب الشرع ذلك لأن جعل السيادة بيد الأمة يجعل هذه السيادة عرضة للاستبداد على الرغم من سمو غرض واضعيها ونيل أهدافهم وكفاحهم وكفاح الشعوب قبلهم في سبيل الوصول إلي الديمقراطية لأنه ما دامت الأمة تتصرف بواسطة الحكام الذين يمثلونها فإنهم قد يستغلون سيادة الأمة المطلقة ويختفون وراء فكرة عصمة إرادة الأمة من الخطأ ويتصرفون حسب أهوائهم ومطامعهم ويلجأون إلى الاستبداد بالفرد والأمة اعتماداً على مبدأ سيادة الأمة هذا مبما يعرض الحقوق والحريات للخطر وهذا ما حصل بالفعل وفي أكثر من دولة إذ أن مبدأ سيادة الدولة قد أدى إلى ظهور أنظمة دكتاتورية ذلك لأن هذا المبدأ لم يكن بالأصل أساسا لنظام سياسي معين ومحدد وهو النظام الديمقراطي.

في حين أن النظام الإسلامي إذ جعل السيادة لصاحب الشرع فانه قد جعل الدولة خاضعة للقانون شأنها شأن الأفراد وهذا هو مبدأ سيادة القانون الذي هو واحد من أهم عناصر الدولة القانونية. ومن هنا كان بالإمكان مقاضاتها أمام القضاء ورضوخها لأحكامه كما أن الدور الذي تلعبه الدولة اقتصادياً كان أم سياسياً أم اجتماعياً هو دور مرسوم سلفاً في القانون الشرعي وهذا يعني تقييد الإدارة من ناحيتين فمن ناحية لا تستطيع الإدارة حينما تتدخل في معاملات مع الأفراد أن تخالف القانون الشرعي أو تخرج عليه ومن ناحية أخرى لا تستطيع أن تفرض عليهم شيئاً إلا إعمالاً لنص القانون الشرعي ومن ثم فإن على الدولة قبل أن تتخذ أي إجراء يخص نشاطاً من الأنشطة أن تبين النص الذي استمدت منه ذلك الإجراء.

ثالثاً: إن نظرية العقد السياسي تقدم لنا منهجاً يتسم بالواقعية في خصوص وظائف الدولة يختلف عن تلك التي يقدمها المذهب الفردي الذي يجعل من الدولة مجرد دولة حارسة للحقوق الفردية وإن غاية وظائفها هي المحافظة على البلاد ضد الهجمات التي تأتيها من الخارج والسهر على الأمن والنظام العام في الداخل وإقامة القضاء بين الأفراد كما أنه يختلف عن المفهوم الذي يقدمه المذهب الجماعي والذي يذهب إلى مد نشاط الدولة إلى تنظيم الإنتاج والعمل والمبادلات وجعلها مالكة لكافة أدوات الإنتاج من أرض زراعية ومصانع وآلات والغائها الملكية الفردية لوسائل الإنتاج إن النظام الإسلامي يقدم لنا مفهوماً محدداً ودقيقاً في وظائف الدولة فالدولة بالإضافة إلى وظائفها بالدفاع وتحقيق الأمن الداخلي والخارجي وإقامة القضاء فهي التي تقود مختلف الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية ولكن لا على أساس إلغاء حقوق الأفراد بل على أساس توسيع مجالات السلطة وتدخلها في كل ما يهم الجماعة ويحقق أهدافها واعتبار الحقوق هي مجرد منحة من القانون الشرعي للأفراد يحدد لهم مضمونها وشروط استعمالها بل وإمكانية أن يعدل فيها أو يوقفها عندما تصطدم مع الخير العام للمجتمع وجعل لها حق إعادة توزيع الدخل من خلال ما تفرضه من ضرائب ولها حق التدخل في العملية الاقتصادية لضمان التوازن الاقتصادي والاجتماعي وذلك من خلال رقابة السوق وفرض الضوابط التي تحقق مصلحة الأمة كما أنه أوجب على الدولة أن تقوم بوظيفتها في الإعمار والتنمية وفي الأحوال التي تعجز فيه المبادرة الفردية عن القيام بنشاط اقتصادي معين فإنه يتوجب عليها القيام به نيابة عن الأفراد وبالجملة فإن المبادرة الفردية لها مطلق الحرية طالما أنها تعمل ضمن المشروعية ولا تصطدم مع الخير العام فإذا خرجت على المشروعية أو اصطدمت مع الخير العام أو عجزت عن تحقيق ما هو من اختصاصها فهنا يبدأ دور الدولة ونشاطها الإيجابي.

الباب الثاني
دولة الامة لا دولة الله
وثيقة المدينة
المعادلة الأصعب

المدخل الصفري
نبدأ الحكاية من النهاية
لأن النهاية هنا ليست خاتمة التاريخ، بل فضيحته

1. النهاية التي لم تُكتب بوصفها نهاية

لم تنتهِ الحكاية لأن مشروعًا أخلاقيًا فشل،
ولا لأن تجربة سياسية كانت ساذجة أو حالمة،
ولا لأن القيم لا تصلح لإدارة البشر.
انتهت الحكاية لأن **السلطة اختارت أن تنتصر على المجتمع،**
ولأن الدولة قررت أن تعيش
ولو على حساب العقد،
ولو على حساب العدل،
ولو على حساب المعنى.
وهذه النهاية لم تكن حادثة،
بل **تحوّلًا بنيويًا في منطق الحكم.**
منذ تلك اللحظة،
لم تعد الدولة سؤالًا أخلاقيًا،
بل صارت واقعًا يُدار،
ولم يعد المجتمع مصدرًا للشرعية،
بل مادةً للحكم،
ولم يعد الدين معيارًا للنقد،
بل لغةً للتبرير.

2. ما نراه اليوم- ليس انحرافًا بل استكمالًا

الدولة التي نعيش تحت ظلها اليوم – في صورها المختلفة–

ليست دولة حديثة فاشلة،

ولا دولة دينية منحرفة فحسب،

بل **النتيجة المنطقية لمسار طويل بدأ حين سقط العقد وصعد السلطان.**

الدولة اليوم:

- تخاف من المجتمع
- وتُحسن إدارة الخوف
- وتُقدّس الاستقرار
- وتستدعي الدين حين تحتاج شرعية
- وتستدعي القانون حين تحتاج قهرًا

والمجتمع:

- خائف
- صامت
- متديّن بلا سلطة أخلاقية
- ومُسيَّس بلا قدرة على الفعل

هذه ليست أزمة عرضية،

بل **نهاية منطقية لتاريخ سياسي لم يُراجَع.**

3. السؤال الذي لم يُطرح: هل كان ذلك حتميًا؟

التاريخ يحب أن يبدو حتميًا،

لأن الحتمية تُعفي الجميع من المسؤولية.

لكن السؤال الفلسفي الأخطر هو:

هل كان لا بد أن تنتصر الغلبة؟

هل كان لا بد أن تُقدّس السلطة؟

هل كان لا بد أن يُختزل الدين في الطاعة؟

وهل كان لا بد أن تتحول الأمة إلى رعية؟

هذا الكتاب يُقام على فرضية واحدة خطيرة:

لا... لم يكن ذلك حتميًا.

كان هناك خيار آخر.

خيار أُزيح لا لأنه ضعيف،

بل لأنه **كان يقيّد الدولة أكثر مما تحتمل.**

4. حين خافت الدولة من العقد

الدولة لا تخاف من الفوضى فقط،

بل تخاف – في العمق – من العقد.

العقد:

- يُنشئ السلطة

- لكنه يقيّدها
- يمنحها الشرعية
- لكنه يسحبها منها متى شاء

ولهذا:

- تُفضّل الدولة الغلبة
- وتحب الطاعة
- وتكره الشروط
- وتضيق بالمحاسبة

منذ اللحظة التي قُدِّمت فيها الطاعة على الرضا،

والاستقرار على العدل،

والواقع على الحق،

دخلنا في **سياسة الخوف**.

5. الدين حين يُستدعى إلى المكان الخطأ

الدين، في أصله، **قوة نقدية كبرى**.

لكنه حين أُدخل جهاز الدولة

فقد هذه القوة.

لم يعد يقول للسلطة:

قِفي.

بل صار يقول للمجتمع:

اصبر.

وهنا حدث أخطر انقلاب:

- تحوّل الله من معيار أخلاقي
- إلى غطاء سياسي
- وتحولت الطاعة من فضيلة أخلاقية فردية
- إلى قاعدة حكم
- وصار الاعتراض فتنة
- والعدل مؤجلًا
- والحق خطرًا على الاستقرار

هذه ليست خيانة للدين،

بل **توظيف سياسي له**.

6. لماذا نبدأ من النهاية؟

لأن البداية دائمًا بريئة،

أما النهاية فهي التي تكشف المعنى.

لو بدأنا من النصوص:

- لقيل: اختلاف تأويل

ولو بدأنا من السيرة:

- لقيل: ظرف تاريخي

ولو بدأنا من الفقه:

- لقيل: مدارس واجتهادات

لكن البدء من النهاية يقول للقارئ:

هذا هو الواقع الذي تعيشه،

وهذه هي النتيجة التي ورثتها،

فهل تريد أن تفهم كيف حدث ذلك؟

نحن لا نكتب لتمجيد ماضٍ،

بل لفهم **كيف خُذِل الحاضر**.

---

7. النهاية التي أريد لها أن تنسى

في عمق هذه النهاية،

توجد لحظة قصيرة جدًا في التاريخ

لم تُهزم بالحجة،

بل أُزيحت بالقوة:

لحظة الدولة التعاقدية.

لحظة:

- لم تكن فيها السلطة مقدسة
- ولم تكن الأمة صامتة
- ولم يكن الدين جهاز حكم
- ولم تكن الحرب قرارًا فرديًا
- ولم تكن المواطنة امتيازًا
- ولم تكن الدولة رسالة مسلّحة

هذه اللحظة لم تُمحَ لأنها خاطئة،

بل لأنها **خطيرة على منطق الدولة المتغلبة.**

---

8. هذا ليس كتاب حنين

نحن لا نريد العودة إلى الوراء،

ولا إعادة إنتاج القرن الأول،

ولا استنساخ نص تاريخي.

نحن نريد فقط أن نطرح السؤال الذي أُغلق:

ماذا لو استمر العقد؟

ماذا لو بقيت السلطة وظيفة؟

ماذا لو ظلّ الدين ضميرًا لا جهازًا؟

ماذا لو بقيت الأمة مصدر السيادة؟

هذه ليست أسئلة ماضوية،

بل **أسئلة مستقبل**.

---

9. من النهاية إلى الأصل

من هنا،

من هذه النهاية التي نعرفها جيدًا،

سنعود خطوة خطوة:

- من دولة السلطان
- إلى دولة العقد
- من الطاعة
- إلى المشروعية
- من القداسة
- إلى السياسة
- من الخوف
- إلى العقل

لنبحث لا عن نموذج جاهز،

بل عن **الأساس الذي انكسر**.

10. وهكذا تبدأ الحكاية

ليست هذه الحكاية عن نص،

ولا عن شخص،

ولا عن زمن.

إنها حكاية:

كيف خسر المجتمع الدولة،

وكيف خسر الدين السياسة،

وكيف صار الاستقرار عدوًا للعدل.

ومن هنا،

من هذه النهاية التي لم تُسمَّ نهاية،

نفتح الباب للسؤال المؤسس:

كيف وُلدت الدولة بلا قداسة؟

وكيف أُزيحت؟

وكيف يمكن استعادة معناها

دون استعادة تاريخها؟

وهنا...

وبالضبط هنا...

تبدأ الحكاية.

من الصدمة إلى السؤال
تأمل في المعنى قبل الدخول إلى المنهج

ليست الصدمة التي بدأنا بها غايةً في ذاتها،
ولا رغبةً في كسر السكون من أجل الكسر،
بل كانت ضرورةً معرفية؛
لأن الوعي الذي اعتاد التعايش مع الخلل
لا يستيقظ بالشرح،
بل **بالانكشاف**.
لقد بدأنا من النهاية لأن هذه النهاية
لم تعد حدثًا تاريخيًا يمكن تجاوزه،
بل صارت **بنيةً ذهنية**،
ومنظومةَ تبريرٍ،
وطريقةَ تفكيرٍ في السياسة والدين والدولة معًا.
إن أخطر ما تصنعه النهايات الطويلة
أنها تتحول إلى بديهيات.

1. حين تتحول النتائج إلى مسلّمات

حين يطول الأمد على واقعٍ ما،

يتوقف الناس عن مساءلته،

ويبدأون في **التكيّف الأخلاقي معه**.

في هذه اللحظة بالذات:

- لا يُسأل: لماذا هكذا؟
- بل يُسأل: كيف نعيش معه؟
- لا يُبحث عن الأصل،
- بل عن فقه التحمّل.

وهكذا:

- تتحول الدولة من مسألة أخلاقية إلى قدر
- ويتحول الاستبداد من انحراف إلى ضرورة
- وتتحول الطاعة من علاقة مشروطة إلى فضيلة مطلقة
- ويتحول الدين من قوة تحرير إلى أداة تهدئة

هذه اللحظة هي **لحظة موت السؤال**،

وموت السؤال هو بداية موت السياسة بوصفها فعلًا إنسانيًا.

2. السياسة حين تفقد بعدها الأخلاقي

السياسة، في أصلها، ليست فن السيطرة،

بل فن **تنظيم العيش المشترك**.

وحين تُفصل السياسة عن الأخلاق:

- لا تصبح محايدة
- بل تصبح **تقنية قهر بلا ضمير**

الدولة التي لا تُسأل أخلاقيًا:

- لا تعرف حدًّا لسلطتها
- ولا ترى المجتمع إلا مادة إدارة
- ولا ترى الدين إلا موردًا للشرعية

وهنا بالضبط نفهم:

لماذا لم تكن المشكلة في "سوء تطبيق" نموذج ما،

بل في **المنطق الذي حكم الدولة منذ لحظة سقوط العقد**.

---

3. العقد بوصفه فكرة خطِرة

العقد ليس إجراءً قانونيًا فقط،

بل **فكرة سياسية مقلقة للسلطة**.

لأن العقد يعني:

- أن السلطة ليست أصلًا
- بل نتيجة

- وأن المجتمع سابق على الدولة
- وأن الشرعية تُمنح ولا تُغتصب
- وأن الحاكم قابل للمساءلة
- وأن الطاعة ليست جوهر السياسة

ولهذا:

لم يكن سقوط العقد مجرد حادث تاريخي،

بل **تحولًا في تصور السلطة لذاتها**.

منذ تلك اللحظة:

- لم تعد الدولة ترى نفسها أداة
- بل غاية
- ولم تعد ترى المجتمع مصدرًا
- بل خطرًا محتملًا

---

4. الدين بين المعنى والوظيفة

الدين، في بنيته العميقة،

لا يمنح السلطة شرعية،

بل يمنحها **معيارًا للمحاسبة**.

لكن حين يُسحب الدين من موقع المعنى

ويُدفع إلى موقع الوظيفة السياسية:

- يفقد قدرته النقدية

- ويتحول إلى لغة تبرير
- ويصبح جزءًا من جهاز الدولة

لا جزءًا من ضمير المجتمع

وهنا لا تُخدَع السلطة فقط،

بل يُخدَع المجتمع باسم المقدّس.

وهذا أخطر أشكال الخداع؛

لأنه يُلبس القهر ثوب الطاعة،

ويُلبس الصمت ثوب الرضا،

ويُلبس الاستقرار ثوب الحكمة.

---

5. لماذا لا تكفي العودة إلى النصوص؟

قد يُقال:

النصوص موجودة،

والعدل مذكور،

والشورى أصل.

لكن النصوص لا تعمل وحدها،

بل تعمل داخل **بنية سياسية**.

والبنية التي تقوم على:

- الغلبة
- والخوف

- وتقديس السلطة

تستطيع دائمًا:

- أن تؤوّل النص
- وأن تعيد ترتيب القيم
- وأن تجعل الاستثناء قاعدة

لهذا فإن العودة إلى النصوص دون تفكيك البنية

هي عودة إلى **السطح لا إلى الجذر**.

---

6. الحاجة إلى إعادة تأسيس لا إلى إصلاح

ما نحتاجه ليس:

- إصلاح نظام
- ولا تجميل خطاب
- ولا توفيق لغوي

بل **إعادة طرح السؤال من جذوره**:

ما الدولة؟

من أين تستمد شرعيتها؟

ما حدود سلطتها؟

أين تقف القيم؟

وما موقع الدين؟

هذه الأسئلة لا تُطرح داخل الدولة القائمة،

بل **قبلها**.

وهنا بالضبط يبدأ عمل هذا الكتاب.

---

7. من النهاية إلى المقدّمة

بعد الصدمة،

وبعد هذا التأمل،

نحن الآن جاهزون للانتقال من:

- الانكشاف

إلى

- التحليل

ومن:

- الإحساس بالخلل

إلى

- تفكيك أسبابه

ومن:

- السؤال الأخلاقي العام

إلى

- البناء المنهجي الدقيق

المقدّمة التي تلي هذا المقطع

لن تبدأ من فراغ،

بل من **وعيٍ جُرِّد من أوهامه.**

لن تسأل:

ماذا تقول النصوص؟

بل:

كيف نفهم الدولة بوصفها مسألة أخلاقية وعقلية قبل أن تكون فقهية؟

ومن هنا...

لا نعود إلى البداية التاريخية،

بل نعود إلى **بداية السؤال.**

وهنا...

تبدأ **المقدّمة.**

المقدّمة

الدولة بوصفها سؤالًا أخلاقيًا قبل أن تكون جهازًا سياسيًا

ليست الدولة، في أصل معناها، مجرّد تنظيمٍ إداريٍّ لإدارة العنف المشروع،
ولا جهازًا تقنيًا لإنتاج الطاعة،
ولا كيانًا محايدًا يقف فوق المجتمع ببرود القانون؛
بل هي، قبل كل ذلك، **سؤالٌ أخلاقيٌّ عن معنى الاجتماع الإنساني،**
وسؤالٌ عقليٌّ عن حدود السلطة،
وسؤالٌ تاريخيٌّ عن العلاقة بين القيم والقوة.
وحين يُختزل هذا السؤال إلى إجراءات،
ويُختصر إلى فقه طاعة،
ويُدار بمنطق الخوف،
تفقد الدولة معناها،
ويفقد المجتمع حقه في أن يكون أصلًا لا تابعًا،
ويفقد الدين وظيفته بوصفه ضميرًا نقديًا
ليتحوّل إلى لغة تبرير.
من هنا لا يبدأ هذا الكتاب بوصفه سردًا تاريخيًا،
ولا شرحًا فقهيًا،
ولا اجتهادًا توفيقيًا،
بل يبدأ بوصفه **محاولة جذرية لإعادة طرح سؤال الدولة من أساسه.**

1. مأزق الفكر السياسي الإسلامي

لم يعانِ الفكر السياسي الإسلامي من فقرٍ في النصوص،
ولا من غيابٍ للقيم،
ولا من نقصٍ في الاجتهادات الجزئية،
بل عانى من **انزياحٍ منهجيٍّ خطير**:
انزياحٍ جعل الدولة نتيجةً مسلَّمًا بها،
لا مسألةً قابلة للنقد.
عبر قرون طويلة،
كُتب الفقه السياسي بعد قيام السلطة،
وفي ظلّها،
وتحت ضغط بقائها.
فأنتج فقهًا يشرح الواقع،
ولا يُقيمه،
ويبرّره،
ولا يحاكمه.
وهكذا تحوّلت:

- الغلبة إلى شرعية
- والاستقرار إلى قيمة عليا
- والطاعة إلى أصل
- والعدل إلى أفقٍ مؤجَّل

ولم يُسأل السؤال الأخطر:

هل الدولة، كما تشكّلت تاريخيًا،
هي الصيغة الوحيدة الممكنة في الإسلام؟

---

2. حين تغلق الأسئلة الكبرى

أخطر ما يصيب أي فكرٍ حيّ
ليس الخطأ،
بل **تحويل الخطأ إلى بديهية.**
حين يتوقف السؤال:

- من أين تستمد الدولة شرعيتها؟
- من يملك السيادة؟
- ما الذي يقيّد السلطة؟
- ومتى تفقد مشروعيتها؟

فإن السياسة تموت بوصفها فعلًا إنسانيًا،
وتبقى بوصفها إدارةً للخوف.
هذا ما حدث حين:

- تقدّمت الدولة على المجتمع
- وتقدّم السلطان على الأمة
- وتقدّمت الضرورة على العقد
- وتقدّم فقه البقاء على فقه العدل

3. الدين والدولة: موضع الخلل

هذا الكتاب لا يقيم خصومة مع الدين،

بل يقيم خصومة مع **نقل الدين من موقع المعنى إلى موقع السلطة.**

فالدين، في جوهره:

- خطاب هداية
- ومنظومة قيم
- ومعيار أخلاقي للنقد

لا جهاز حكم،

ولا سلطة تنفيذ،

ولا تفويضًا سياسيًا.

وحين يُزجّ بالدين في جهاز الدولة:

- يفقد قدرته النقدية
- ويتحوّل إلى أداة ضبط
- ويُحمَّل ما لا يحتمل
- ويُدان حين تفشل السلطة

وهنا لا يُفسد الدين السياسة فقط،

بل تُفسد السياسة الدين أيضًا.

4. لماذا وثيقة المدينة؟

في قلب هذا الالتباس،

تقف **وثيقة المدينة** لا بوصفها نصًا تاريخيًا،

بل بوصفها **اللحظة التأسيسية الوحيدة**

التي وُلدت فيها الدولة في الإسلام

بلا قداسة.

هي الوثيقة التي:

- بدأت من العقد لا من الغلبة
- ومن المجتمع لا من السلطان
- ومن الرضا لا من الطاعة
- ومن التعدد لا من الإقصاء

ولذلك لم تُستوعَب في الفقه السلطاني،

ولم تتحول إلى تقليدٍ سياسيٍّ مستقر،

بل أُزيحت مبكرًا

لأنها **تجعل الدولة أضعف من أن تتحول إلى صنم.**

5. المنهج: من العقد إلى الدولة

هذا الكتاب لا يسير:

- من النص إلى التبرير

ولا:

- من التاريخ إلى التمجيد

بل يسير:

- من العقد إلى الدولة
- من المجتمع إلى السلطة
- من القيم إلى السياسة

إنه عمل:

- فلسفي في أسئلته
- تحليلي في أدواته
- مقارن في مقارباته
- نقدي في موقفه
- تأسيسي في غايته

وهو لا يقدّس:

- تجربة
- ولا حقبة
- ولا مؤسسة

بل يقدّس:

العقل والعدل ... وكرامة الإنسان

6. ما الذي لا يدّعيه هذا الكتاب؟

لا يدّعي:

- تقديم نموذج جاهز
- ولا استنساخ الماضي
- ولا احتكار الحقيقة
- ولا مصالحة الجميع

لكنه يدّعي أمرًا واحدًا فقط:

أن الدولة في الإسلام يمكن،

بل يجب،

أن تُفهم بوصفها **دولة أمة لا دولة الله،**

وأن وثيقة المدينة ليست ذكرى،

بل إمكانًا لم يُستكمل.

---

7. إلى القارئ

هذا الكتاب لن يكون مريحًا.

سيُقلق المسلّمات،

ويزعج العادات الذهنية،

ويكسر تحالفات قديمة

بين السلطة والخطاب.

لكنه لا يفعل ذلك بدافع الهدم،

بل بدافع **استعادة السؤال الذي صودِر مبكرًا**.

فإذا كان القارئ يبحث عن:

- فتوى
- أو تبرير
- أو طمأنة سهلة

فلن يجدها هنا.

أما إذا كان يبحث عن:

إعادة تأسيس العلاقة

بين الدولة والعدل

وبين السلطة والأخلاق

وبين الدين والحرية

فإن الصفحات التالية

كُتبت من أجله.

كلمة تمهيدية أخيرة

ما سيأتي بعد هذه المقدّمة

ليس دفاعًا عن ماضٍ،

ولا ثورةً على تراث،

بل **محاولة شاقة لإعادة الدولة إلى مكانها الطبيعي:**

أداةً في يد المجتمع،

لا قدرًا فوقه،

ولا ظلًّا للإله على الأرض.

ومن هنا...

وبهذا الوعي...

نبدأ الدخول إلى **نصٍّ أُزيح لأنه كان أخلاقيًا أكثر مما تحتمل السياسة.**

وثيقة المدينة.

الفصل الأول

وثيقة المدينة: الدولة التي وُلدت بلا قداسة

من الاجتماع إلى العقد... ومن العقد إلى السلطة



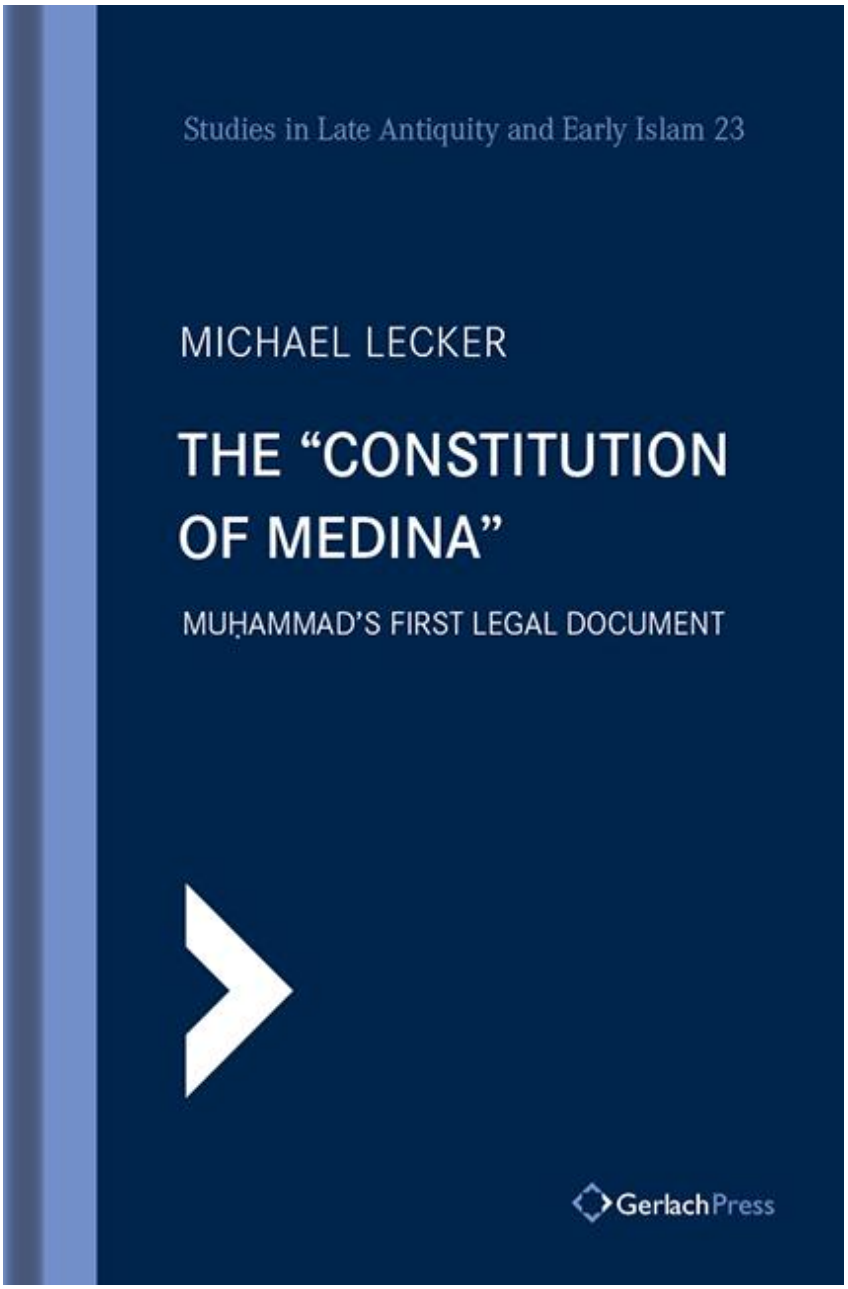
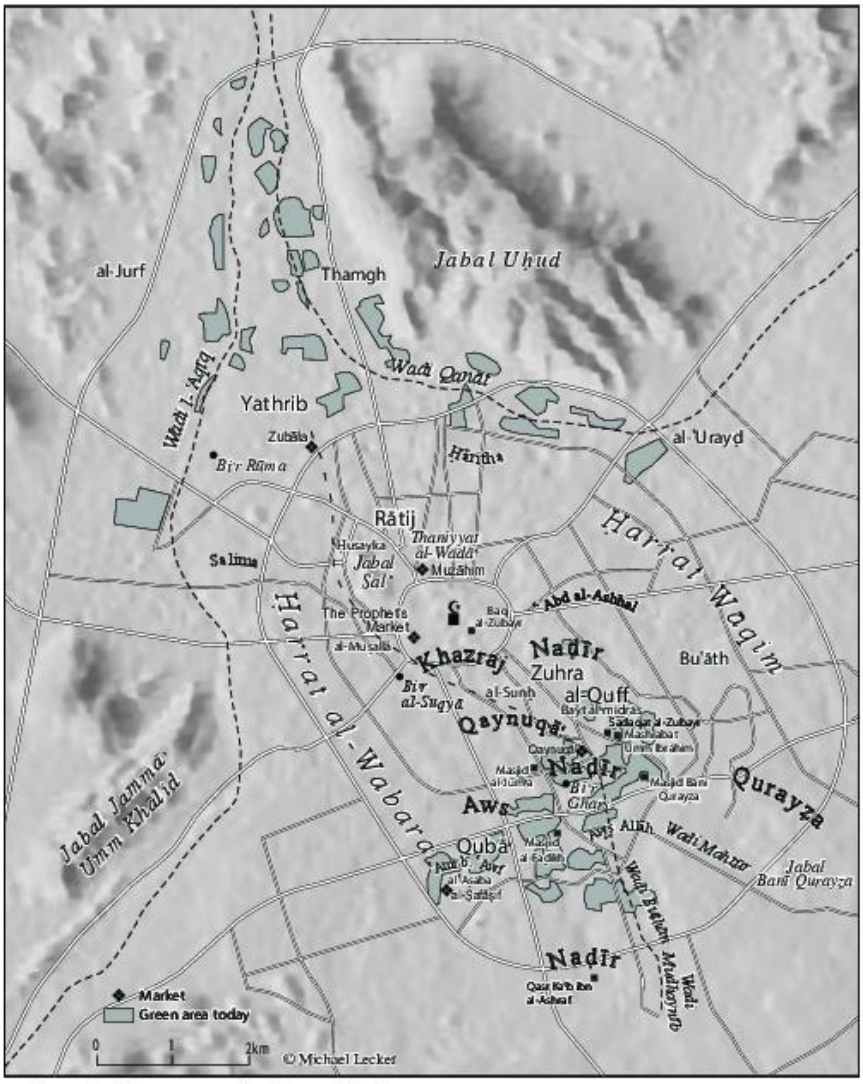

Studies in Late Antiquity and Early Islam 23
MICHAEL LECKER
THE "CONSTITUTION OF MEDINA"
MUḤAMMAD'S FIRST LEGAL DOCUMENT
GerlachPress

Figure 1. Pre- and Early Islamic Yathrib (Medina)



The roads and the green areas reflect the current situation

1. لماذا وثيقة المدينة تحديدًا؟

لأنها **النص الوحيد** في التجربة الإسلامية الذي لا يتكلم:

- بلغة الوعظ
- ولا بمنطق الفتوى
- ولا بخطاب الغلبة

بل يتكلم **بلغة العقد.**

كل ما عداها:

- نصوص هداية
- أو اجتهادات لاحقة
- أو تأويلات سلطوية

أما هذه الوثيقة، فهي:

نص تأسيس سياسي مكتوب

سابق على الدولة،

ومقيِّد لها،

وغير مستمد من الغلبة ولا من النسب ولا من التفويض الإلهي.

وهذا وحده كافٍ ليجعلها أخطر نص في تاريخ الفقه السياسي الإسلامي.

2. خطأ القراءة التاريخية السائدة

القراءة الشائعة تعامل الوثيقة بوصفها:

- إجراءً إداريًا
- أو اتفاقًا أمنيًا
- أو ظرفًا مرحليًا

وهذا **تبسيط مخلّ**.

الوثيقة ليست ردّ فعل،

بل **فعل تأسيسي واعٍ**،

يعلن منذ السطر الأول أن:

الدولة لا تُولد من القوة

بل من الاجتماع

ولا تُدار بالغلبة

بل بالالتزام.

---

3. الاجتماع يسبق الإيمان في تأسيس الدولة

أخطر ما في الوثيقة – وأعمقه فلسفيًا–

أنها **لم تبدأ بالإيمان**،

بل بدأت بالاجتماع.

لم تسأل:

- من المؤمن؟

- ولا من المسلم؟
- ولا من صاحب العقيدة الصحيحة؟

بل سألت سؤالًا سياسيًا خالصًا:

من يعيش هنا؟

ومن يلتزم؟

ومن يتحمّل المسؤولية؟

وهنا وقعت القطيعة الكبرى مع:

- الدولة الدينية
- والدولة الهووية
- والدولة القومية

لأن الدولة هنا **تنظيم حياة مشتركة،**

لا إدارة خلاص أخروي.

---

4. (أمّة من دون دين سياسي)

حين تقول الوثيقة:

»وإن اليهود أمة مع المؤمنين«

فهي لا تجامل،

ولا تناور،

ولا تؤجل الصراع.

هي تعلن – بلا مواربة – أن:

الأمة في الدولة مفهوم سياسي لا عقدي.

وهذا انقلاب فلسفي كامل:

- الأمة ليست طائفة
- ولا عقيدة
- ولا دمًا مشتركًا

بل:

جماعة تعاقدت على العيش المشترك.

هذا التعريف وحده:

- ينسف الدولة الدينية
- ويُسقط مفهوم الرعية
- ويؤسس للمواطنة التعاقدية

---

5. الدولة هنا نتيجة لا أصل

في وثيقة المدينة:

- لا وجود لدولة سابقة على العقد
- ولا سلطة تفرض نفسها ثم تُشرعن

الترتيب صارم:

1. اجتماع
2. عقد مكتوب
3. التزام متبادل
4. سلطة وظيفية

الدولة نتيجة للعقد،

لا العكس.

وهذا هو الفرق الجذري بين:

- الدولة الأخلاقية
- والدولة المتغلبة

---

6. السلطة بلا قداسة

الوثيقة لا تُقدّس أحدًا:

- لا شخصًا
- ولا منصبًا
- ولا جماعة

حتى النبي ﷺ:

- لم يحكم بتفويض سماوي سياسي
- بل بوصفه **طرفًا في العقد** ومرجعًا للتحكيم

ولو كانت السلطة مقدسة:

- لما احتاجت إلى عقد
- ولا إلى نص مكتوب
- ولا إلى رضا متجدد

وهذا ما يجعل وثيقة المدينة **نقيضًا صريحًا لفكرة "دولة الله."**

---

7. القانون هنا التزام لا أمر

في الوثيقة:

- لا أوامر عليا
- لا خطاب قهر
- لا لغة سلطان

بل:

- التزام
- مسؤولية
- ضمانات متبادلة

القانون ليس:

ما تفرضه الدولة

بل:

ما **يلتزم به المجتمع طوعًا.**

وهذا فارق فلسفي حاسم بين:

- حكم القانون بوصفه أداة قهر

- وحكم العقد بوصفه تعبيرًا عن الإرادة الجماعية

---

8. الحرب- نزع القداسة منذ التأسيس

الوثيقة:

- لم تجعل الحرب فريضة سياسية
- ولا قرارًا فرديًا
- ولا حقًا سياديًا مطلقًا

بل:

- ربطتها بالدفاع
- وحدّدت مجالها
- واشترطت التزام الجميع

ولهذا كان طلب النبي ﷺ بيعة جديدة في بدر **فعلًا دستوريًا لا تفصيلاً تاريخيًا:**

لأن الحرب خارج الإقليم

تحتاج تفويضًا جديدًا.

وهذا يعني:

لا حرب مقدسة

ولا عنف سيادي مطلق.

9. لماذا لم تتحول الوثيقة إلى تقليد؟

لأنها:

- تقيّد السلطة

- وتُبقي المجتمع يقظًا
- وتمنع الدولة من التحول إلى صنم

والتاريخ – في الأغلب–

لا يُكافئ هذا النوع من الدول.

فالدولة التي تُقيّد نفسها:

- تخسر أمام الدولة التي تطلق يدها
- وتنهزم أمام منطق الغلبة

ولهذا:

أُزيحت الوثيقة

لا لأنها خاطئة،

بل لأنها **كانت صحيحة أكثر مما يحتمله الواقع السياسي.**

10. خلاصة تأسيسية للفصل

(هذه فقرة محورية)

وثيقة المدينة لم تؤسّس دولة دينية،

ولا دولة قومية،

ولا دولة إمبراطورية،

بل دولة تعاقدية بلا قداسة،

تستمد شرعيتها من الاجتماع،

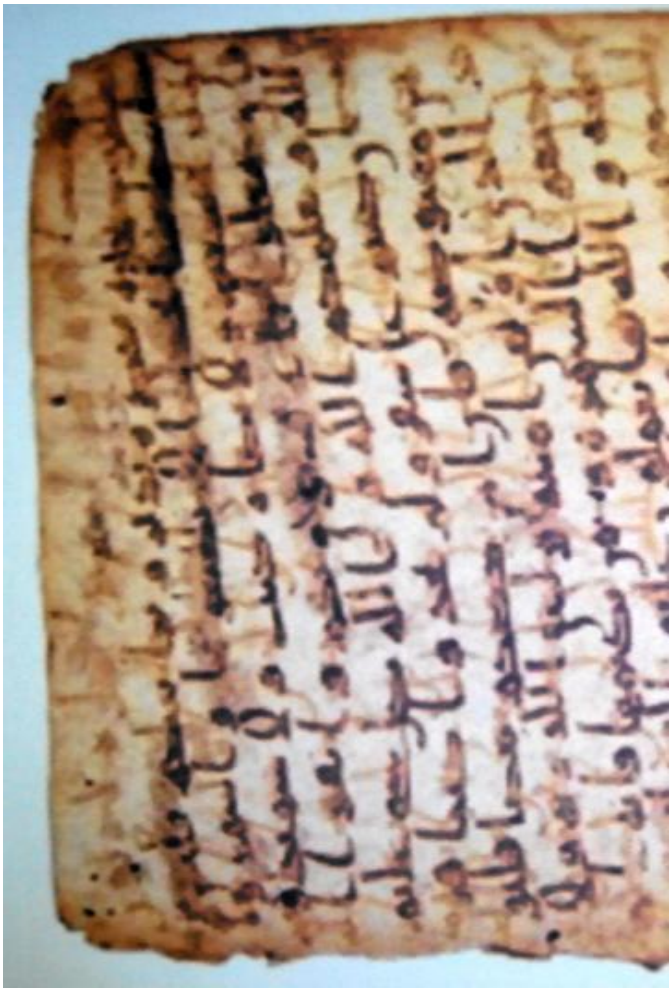
وسلطتها من الالتزام،

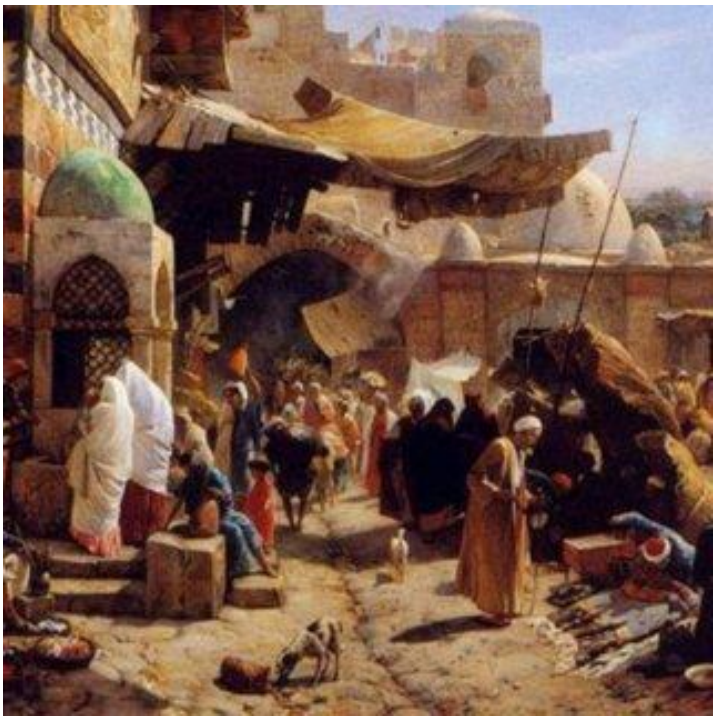
ومشروعيتها من العدل،

ولهذا لم تتحول إلى تقليدٍ مستقر،

بل بقيت إمكانًا أخلاقيًا أُجهض مبكرًا.

الفصل الثاني
الشرعيّة في وثيقة المدينة
من شرعيّة العقد إلى شرعيّة السلطة
وكيف انقلبت الأمة من مصدرٍ إلى شاهد






LEVIATHAN
Or
THE MATTER, FORME
and POWER of A COMMON-
WEALTH ECCLESIASTICALL
and CIVIL
By THOMAS HOBBES
of MALMESBURY
London
Printed for Andrew Crooke

1. لماذا الشرعيّة هي عقدة الفكر السياسي؟

ليست المشكلة الكبرى في تاريخ الدولة

هي القوّة،

ولا العنف،

ولا حتى الاستبداد؛

بل **الشرعيّة**.

فالسلطة تستطيع أن تحكم بالقهر فترة،

لكنها لا تستطيع أن **تستمر** دون شرعيّة.

ولهذا كان السؤال الأخطر دائمًا:

من أين تستمدّ السلطة حقّها في الحكم؟

هذا السؤال هو ما حاول الفقه السلطاني

إغلاقه مبكرًا،

لأنه إذا فُتح،

انهارت كلّ البُنى القائمة على الغلبة.

---

2. الشرعيّة قبل الدولة: الانقلاب المنهجي

الوثيقة قامت على انقلابٍ هادئ لكنه جذري:

الشرعيّة تسبق الدولة

ولا تنتج عنها.

في الفكر السياسي التقليدي:

- الدولة قائمة
- ثم يُبحث عن شرعيّتها
- ثم يُصاغ الفقه لتبريرها

أما في وثيقة المدينة:

- الاجتماع سابق
- العقد سابق
- الشرعيّة سابقة
- والدولة نتيجة متأخرة

وهذا وحده كافٍ

ليجعل الوثيقة **نصًا مضادًا لكلّ الدول المتغلبة.**

---

3. ما هي الشرعيّة في الوثيقة؟

الشرعيّة هنا ليست:

- غلبة
- ولا نسب
- ولا اصطفاءً دينيًا
- ولا تفويضًا إلهيًا

الشرعيّة في الوثيقة هي:

الرضا المتعاقد عليه

والمُعبَّر عنه التزامًا مكتوبًا.

لا سلطة:

- بلا قبول
- ولا قبول بلا عقد
- ولا عقد بلا التزام متبادل

الشرعيّة هنا:

- فعل اجتماعي
- لا حالة ميتافيزيقية

---

4. الأمة: من مفهوم عقدي إلى فاعل سياسي

الوثيقة أحدثت قطيعة عميقة مع المفهوم السائد للأمّة.

حين قالت:

»وإن اليهود أمة مع المؤمنين«

كانت تقول – فلسفيًا لا لغويًا:–

الأمة ليست حقيقة دينية

بل **بناء سياسي تعاقدي.**

وهذا يعني:

- أن الشرعيّة لا تنبع من الإيمان
- بل من **الانتماء إلى العقد**
- وأن المختلف دينيًا

ليس خارج الجماعة السياسية

وهذا ما لم يحتمله الفكر السلطاني لاحقًا.

---

5. الشرعيّة والسلطة: فصلٌ مقصود

في وثيقة المدينة:

- الشرعيّة لا تذوب في السلطة
- ولا تنتقل إليها انتقالًا نهائيًا

السلطة:

- وظيفة
- تُمنح
- وتُقيَّد
- وتُسحب

بينما الشرعيّة:

- تبقى في الجماعة
- لا تُفوَّض تفويضًا أبديًا

وهذا يفسّر:

- لماذا احتاج النبي ﷺ إلى بيعة متجددة
- ولماذا لم يُقدَّم بوصفه ظلًّا إلهيًا سياسيًا

---

6. الشرعيّة ليست طاعة

أخطر تحريفٍ أصاب مفهوم الشرعيّة

هو **اختزالها في الطاعة.**

في الوثيقة:

- الطاعة ليست أصلًا
- بل نتيجة مشروطة

الشرعيّة لا تُقاس بـ:

- الصمت
- ولا الاستقرار
- ولا غياب الفتنة

بل تُقاس بـ:

استمرار الرضا

وغياب التظالم

واحترام العقد

ولهذا فإن:

الطاعة بلا عدل

ليست شرعيّة

بل خضوعًا.

---

7. لماذا سقط هذا المفهوم مبكرًا؟

لأن شرعيّة العقد:

- تُضعف السلطة
- وتُقوّي المجتمع
- وتفتح باب المساءلة
- وتُبقي الدولة مؤقّتة أخلاقيًا

وهذا ما لا تحبّه الدول.

الدولة تميل إلى:

- شرعيّة الضرورة
- شرعيّة الاستقرار
- شرعيّة الأمر الواقع

لأنها:

- أقلّ كلفة
- وأكثر أمانًا للسلطان

8. من شرعيّة العقد إلى شرعيّة الغلبة

ما حدث تاريخيًا ليس تطوّرًا طبيعيًا،

بل **تحوّلًا قسريًا**:

- من الرضا إلى القهر
- من العقد إلى البيعة الشكلية
- من الأمة إلى الرعية
- من الشرعيّة إلى التبرير

وهنا وُلد:

- فقه الطاعة
- وفقه درء الفتنة
- وفقه الضرورة

لا بوصفه فقهًا تأسيسيًا،

بل **فقهَ إدارة أزمة شرعيّة.**

---

9. الشرعيّة بوصفها معيارًا أخلاقيًا

في وثيقة المدينة:

- الشرعيّة ليست قانونية فقط
- بل **أخلاقية بالأساس**

هي مرتبطة بـ:

- العدل
- رفع الظلم
- حفظ الكرامة
- منع التمييز

ولهذا:

تسقط الشرعيّة

متى سقط العدل

ولو بقيت الدولة.

وهذا أخطر تعريف للشرعيّة في تاريخ الفكر السياسي.

---

10. خلاصة تأسيسية للفصل

(فقرة محورية)

الشرعيّة في وثيقة المدينة ليست صفةً تُلصق بالسلطة،

بل علاقةً حيّة بين المجتمع والحكم،

تقوم على الرضا المتعاقد عليه،

وتبقى قابلة للمراجعة والسحب،

ولهذا لم تتحول إلى تقليدٍ سياسي مستقر،

لأنها تجعل الأمة أعلى من الدولة،

والعدل أعلى من الاستقرار،

والسلطة وظيفة لا قدرًا.

الفصل الثالث
السيادة في وثيقة المدينة
من السيادة المتعالية إلى السيادة التعاقدية المقيدة
مقارنة بنيوية مع هوبز ولوك وروسو

1. لماذا السيادة هي السؤال الأخطر؟

كل دولة يمكن أن تُدار بالقوة،

لكن لا دولة يمكن أن **تُفهم** دون جواب واضح عن سؤال السيادة.

السؤال ليس:

- من يحكم؟

بل:

من يملك القرار الأخير؟

ومن يحق له أن يُلزِم الجميع؟

وأين تقف حدود هذا الإلزام؟

حين يجاب على هذه الأسئلة،

يتحدد:

- شكل الدولة
- طبيعة القانون
- معنى المواطنة

- وحدود الطاعة

ولهذا كانت السيادة **نقطة الانقسام الكبرى**

بين وثيقة المدينة وكل النماذج التي ستأتي بعدها.

---

2. السيادة في وثيقة المدينة: انقلاب صامت

وثيقة المدينة لم تستخدم لفظ «السيادة»،

لكنها **مارستها عمليًا** بطريقة غير مسبوقة.

السيادة في الوثيقة ليست:

- متعالية
- ولا مطلقة
- ولا متمركزة في شخص

بل هي:

موزّعة داخل العقد،

ومقيّدة بمجاله،

ومشروطة باستمراره.

الدولة لا تملك السيادة بذاتها،

بل تُمارس **صلاحيات سيادية مفوَّضة ومحدودة.**

وهذا هو الفارق الجذري.

3. مقارنة بنيوية مع توماس هوبز

السيادة خوفًا من الفناء

هوبز ينطلق من فرضية مظلمة:

- الإنسان خطر على الإنسان
- المجتمع الطبيعي حرب
- والخلاص الوحيد هو سيادة مطلقة

في «الليفياثان:«

- السيادة:
  - مطلقة
  - غير قابلة للتجزئة
  - غير قابلة للمساءلة
- العقد:
  - يخلق وحش الدولة
  - ثم يختفي

المفارقة مع وثيقة المدينة:

- هوبز:
  - العقد يولّد سيادة لا تُقيَّد
- المدينة:
  - العقد يولّد سلطة **لا تتحول إلى سيادة متعالية**

وثيقة المدينة لا تفترض الإنسان ذئبًا،

ولا ترى الأمن مبررًا لابتلاع المجتمع.

4. مقارنة بنيوية مع جون لوك

السيادة لحماية الملكية

لوك أكثر عقلانية وأقل رعبًا من هوبز:

- الإنسان عقلاني
- العقد لحماية:
  - الحياة
  - الحرية
  - الملكية

عند لوك:

- السيادة للأمة نظريًا
- لكن:
  - السلطة تُفوض
  - والدولة تصبح الحارس الأعلى
- القيم:
  - فردانية
  - مصلحية

المفارقة مع وثيقة المدينة:

- لوك:
  - السيادة تُفهم عبر الفرد
- المدينة:
  - السيادة تُفهم عبر **الجماعة المتعاقدة**

وثيقة المدينة لا تبني الدولة لحماية الملكية،

بل لتنظيم العيش المشترك ومنع التظالم.

5. مقارنة بنيوية مع جان جاك روسو

السيادة بوصفها إرادة عامة متعالية

روسو هو الأكثر راديكالية:

- السيادة:
  - للإرادة العامة
  - غير قابلة للتمثيل
  - مطلقة أخلاقيًا
- الفرد:
  - يذوب في الكل

المشكلة:

- الإرادة العامة قد تتحول إلى:
  - استبداد أخلاقي
  - قمع باسم الجماعة

المفارقة مع وثيقة المدينة:

- روسو:
  - السيادة مطلقة لكنها مجردة
- المدينة:
  - السيادة **عملية، محددة، قابلة للمراجعة**

وثيقة المدينة لا تُقدّس الجماعة

ولا تُذيب الفرد،

بل تُقيّد الاثنين بالعقد.

---

6. وثيقة المدينة والماجنا كارتا: تقييد من داخل المجتمع

الماجنا كارتا قيّدت الملك:

- حمايةً للنبلاء
- داخل بنية إقطاعية

أما وثيقة المدينة:

- قيّدت السلطة:
  - باسم المجتمع كله
  - وباسم العقد
  - وبلا طبقة وسيطة

الفارق الجوهري:

- الماجنا كارتا:
  - قيد فوقي
- وثيقة المدينة:
  - قيد **تأسيسي أفقي**

---

7. السيادة ليست واحدة: ثلاث نماذج

يمكن تلخيص النماذج الكبرى هكذا:

النتيجة	النموذج	موقع السيادة
استبداد أمني	هوبز	الدولة
استبداد أخلاقي	روسو	الإرادة العامة
سلطة مقيدة أخلاقيًا	وثيقة المدينة	العقد

السيادة حين تنفصل عن العقد

تتحول إلى قهر،

حتى لو لبست لباس الشعب.

8. واقعة بدر: الدليل العملي القاطع

خروج النبي ﷺ إلى بدر:

- لم يكن قرارًا سياديًا فرديًا
- بل طُلِب له **تفويض جديد**

وهذا يعني:

- أن السيادة:
  - لم تكن متعالية
  - ولا نهائية
  - ولا مفوَّضة مرة واحدة

هذا الفعل وحده

يهدم كل قراءة ثيوقراطية

وكل تصور لسيادة مطلقة في دولة المدينة.

---

9. السيادة بوصفها أمانة لا امتلاكًا

في وثيقة المدينة:

- لا أحد **يمتلك** السيادة
- الجميع **يمارسونها ضمن شروط**

السيادة هنا:

- أمانة جماعية
- تُفعَّل بالعقد

- وتُضبط بالقيم
- وتُسحب بنقض الالتزام

وهذا أعلى تعريف أخلاقي للسيادة السياسية.

---

10. خلاصة تأسيسية للفصل

(فقرة مركزية)

السيادة في وثيقة المدينة ليست سيادة متعالية،

ولا إرادة عامة مجردة،

ولا سلطة مطلقة باسم الأمن أو الشعب،

بل سيادة تعاقدية موزّعة،

تُمارَس داخل الجماعة،

وتُقيَّد بالعدل،

وتبقى قابلة للمراجعة،

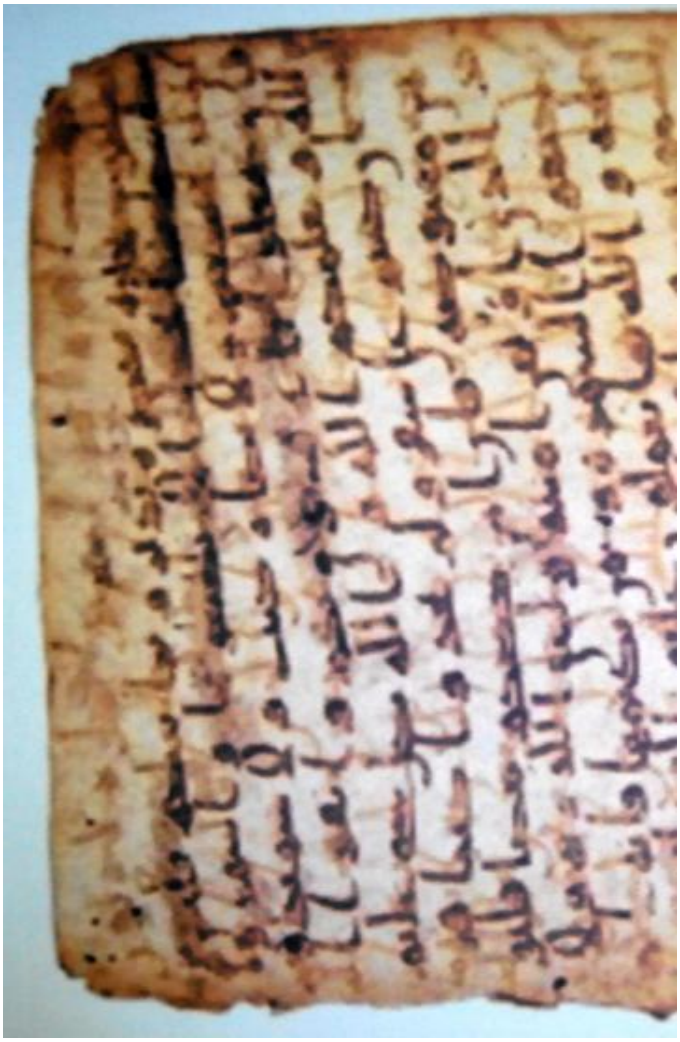
ولهذا كانت أخطر على السلطة

من كل نظريات السيادة الحديثة.

الفصل الرابع

القانون في وثيقة المدينة من القانون بوصفه عقداً أخلاقياً إلى القانون بوصفه سيادة مجرّدة

مقارنة بنيوية مع الماجنا كارتا وسيادة القانون الحديثة





What is the Rule of Law?



1. لماذا القانون هو الامتحان الحقيقي لأي دولة؟

يمكن لأي دولة أن:

- تدّعي القيم
- وتتغنّى بالعدل
- وتستعمل لغة الأخلاق

لكن **القانون** هو المكان الذي:

- تختبر فيه السلطة صدقها
- ويُقاس فيه موقع المجتمع
- ويتحدد فيه: من يقيّد من؟

السؤال الجوهري ليس:

هل توجد قوانين؟

بل:

من يضع القانون؟

ولمن يُلزم؟

وباسم من يُنفّذ؟

وهنا بالضبط تبدأ المفارقة بين وثيقة المدينة وكل النماذج التي ستأتي بعدها.

2. القانون في وثيقة المدينة: ليس تشريعًا فوقيًا

وثيقة المدينة لا تقدّم قانونًا بمعناه التقني الحديث،

ولا مجموعة أوامر صادرة من سلطة عليا.

هي تقدّم:

قانونًا بوصفه التزامًا متبادلًا نابعًا من العقد.

القانون هنا:

- سابق على الدولة
- ناتج عن التوافق
- موجَّه إلى الجميع
- بما فيهم من يمارس السلطة

لا أحد:

- فوق القانون
- ولا خارجه
- ولا مصدره المطلق

وهذا انقلاب كامل على الفكرة السلطانية للقانون.

3. القانون ليس نصًا ـ بل علاقة

أخطر سوء فهم للقانون

هو اختزاله في النص.

في وثيقة المدينة:

- النص مكتوب
- لكنه ليس مقدسًا
- ولا مغلقًا
- ولا معزولًا عن المقصد

القانون هنا:

علاقة أخلاقية–سياسية

بين أطراف متعاقدة،

لا أوامر إدارية تصدر من قمة السلطة.

ولهذا:

- لا يتحول القانون إلى أداة قهر
- ولا ينفصل عن العدل
- ولا يعيش مستقلًا عن المجتمع

4. مقارنة بنيوية مع الماجنا كارتا

تقييد السلطة من الأعلى لا من الأصل

الماجنا كارتا لحظة عظيمة في التاريخ الغربي،

لكنها – فلسفيًا – مختلفة جذريًا عن وثيقة المدينة.

في الماجنا كارتا:

- الملك موجود
- السلطة قائمة
- ثم تُقيَّد لاحقًا
- وباسم طبقة محددة (النبلاء)

القانون هنا:

- أداة تقييد فوقية
- لا عقدًا تأسيسيًا
- ولا تعبيرًا عن المجتمع كله

المفارقة مع وثيقة المدينة:

- الماجنا كارتا:
  - قيدٌ بعد السلطة
- وثيقة المدينة:
  - قيدٌ **قبل السلطة**

وثيقة المدينة لا تُصلح سلطة قائمة،

بل تمنع نشوء سلطة غير مقيدة أصلًا.

5. مقارنة مع مفهوم سيادة القانون(Rule of Law)

في الفكر الدستوري الحديث:

- القانون أعلى من الجميع
- الدولة تُحكم بالقانون
- لا بالأشخاص

وهذا مكسب إنساني كبير،

لكنه يحمل خطرًا خفيًا:

حين ينفصل القانون عن القيم

يتحول إلى صنم عقلاني.

في كثير من الدول الحديثة:

- القانون:
  - صحيح إجرائيًا
  - لكنه جائر أخلاقيًا
- الظلم:
  - يُمارَس باسم الشرعية القانونية

6. القانون في المدينة: فوق الدولة لا فوق المجتمع

الفارق الدقيق – والحاسم – هو التالي:

- في الدولة الحديثة:
  - القانون فوق المجتمع والدولة معًا
- في وثيقة المدينة:
  - **العقد فوق الدولة**
  - والقانون خادم للعقد
  - والمجتمع هو مصدر الإلزام

القانون هنا:

- لا يستمد قداسته من ذاته
- بل من **عدالته**
- ومن استمراره في التعبير عن الرضا العام

---

7. هل وثيقة المدينة نوموقراطية؟

قد يُقال:

أليست هذه دولة قانون؟

أليست نوموقراطية؟

الجواب الدقيق:

لا... وليست ضدها أيضًا.

هي ليست نوموقراطية لأن:

- القانون ليس سيّدًا متعاليًا
- ولا نصًا مغلقًا
- ولا مستقلًا عن الأخلاق

وهي ليست فوضوية لأن:

- الالتزام مكتوب
- والمسؤوليات محددة
- والفضّ القضائي معترف به

إنها:

دولة عقد قيمي

لا دولة قانون مجرّد.

---

8. من يفسّر القانون؟

في وثيقة المدينة:

- لا طبقة كهنوتية
- ولا سلطة تفسير مغلقة
- ولا احتكار للمعنى

التحكيم:

- وظيفة
- لا قداسة لها
- وقابلة للمراجعة

وهذا يمنع:

- تأليه النص
- واحتكار التأويل
- وتحويل القانون إلى أداة أيديولوجية

---

9. حين انفصل القانون عن العقد

ما حدث تاريخيًا هو التالي:

- سقط العقد
- بقي القانون
- فصار القانون:
  - أداة سلطة
  - لا تعبير مجتمع

ومن هنا:

- ازدهر فقه الحيل
- وتضخم فقه الطاعة
- وتحول العدل إلى نية حسنة لا معيار حكم

10. خلاصة تأسيسية للفصل
(فقرة مركزية)

القانون في وثيقة المدينة

ليس سيّدًا متعاليًا فوق المجتمع،

ولا أداة بيد السلطة،

بل التزامًا تعاقديًا أخلاقيًا

يقيّد الدولة قبل أن ينظم الناس،

ولهذا يختلف جذريًا

عن الماجنا كارتا

وعن سيادة القانون الحديثة،

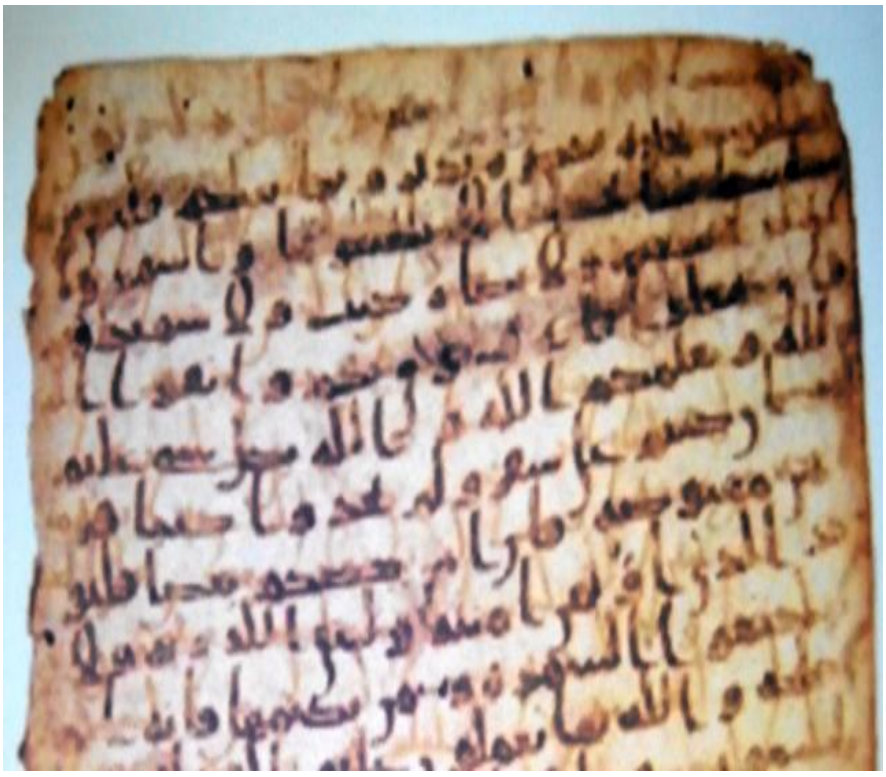
لأنه يجعل العدل شرط الشرعية

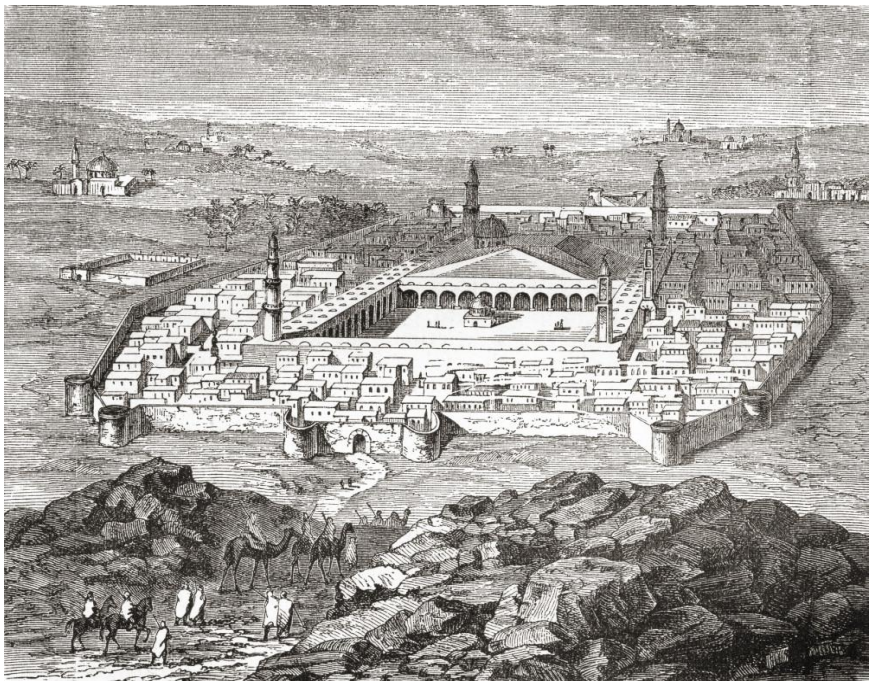
لا نتيجة للإجراء.

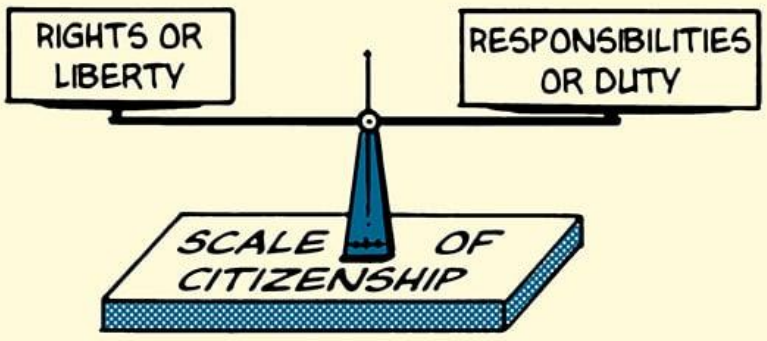
الفصل الخامس

المواطنة في وثيقة المدينة من العضوية التعاقدية المتساوية إلى المواطنة الفردانية والهووية

مقارنة بنيوية مع لوك وروسو والدولة القومية الحديثة







Rights of citizenship are balanced by responsibilities.


PUBLIC DEBATE
CITIZEN EQUALITY
CASTING VOTES
EPACEFUL PROTEST
JUSTICE NOW
EQUALITY FOR ALL

1. لماذا المواطنة هي قلب الدولة لا هامشها؟

إذا كانت الشرعية تحدد **من أين** تأتي السلطة،

والسيادة تحدد **من يملك القرار**،

والقانون يحدد **كيف يُلزِم**؛

فإن المواطنة تحدد **من هو الداخل في الجماعة السياسية أصلًا**.

السؤال الحاسم ليس:

ما حقوق المواطن؟

بل:

من هو المواطن؟

وبأي منطق يُضمّ إلى الدولة أو يُقصى عنها؟

وهنا تظهر وثيقة المدينة لا كحلٍّ جزئي،

بل كنموذجٍ **يكسر المألوف**.

---

2. المواطنة في وثيقة المدينة: عضوية لا هوية

وثيقة المدينة لم تستخدم لفظ «مواطن»،

لكنها **أسّست مفهومه كاملاً**.

المواطنة هنا ليست:

- هوية دينية
- ولا نسبًا
- ولا قومية

- ولا انتماءً ثقافيًا

بل هي:

عضوية تعاقدية متساوية

تقوم على:

- الدخول في العقد
- الالتزام ببنوده
- المشاركة في الحماية
- تحمّل المسؤولية العامة

لا سؤال عن:

- ما تؤمن؟
- ولا من أين جئت؟
- ولا أي ثقافة تحمل؟

السؤال الوحيد:

هل أنت طرف في العقد؟

3. (أمّة سياسية) لا (جماعة عقدية)

حين تقول الوثيقة:

»وإن اليهود أمة مع المؤمنين«

فهي لا تعلن تسامحًا أخلاقيًا،

بل تُجري **تحويلًا مفاهيميًا خطيرًا:**

- الأمة:
  - ليست عقيدة
  - بل **جماعة سياسية**
- والانتماء:
  - ليس دينيًا
  - بل تعاقديًا

بهذا المعنى:

المواطنة في المدينة **سابقة على الدين سياسيًا**

دون أن تلغيه أخلاقيًا.

وهذا ما لم تستطع الدولة الدينية ولا العلمانية الصلبة فهمه لاحقًا.

4. مقارنة بنيوية مع المواطنة الليبرالية (لوك)

في التصور الليبرالي (جون لوك):

- المواطن:
  - فرد
  - حامل حقوق طبيعية
- الدولة:
  - حارس للحقوق
- المواطنة:
  - فردانية
  - قانونية
  - محايدة أخلاقيًا

المفارقة مع وثيقة المدينة:

- لوك:
  - يبدأ من الفرد
- المدينة:
  - تبدأ من **الجماعة المتعاقدة**
- لوك:
  - يقدّس الملكية
- المدينة:
  - تقدّم **الالتزام والمسؤولية**

مواطنة المدينة ليست " حقًا فرديًا " ... بل **انتماءً مسؤولًا.**

5. مقارنة بنيوية مع المواطنة الجمهورية (روسو)

في التصور الجمهوري (روسو):

- المواطن:
  - جزء من الإرادة العامة
- السيادة:
  - مطلقة للجماعة
- الفرد:
  - يذوب في الكل

الخطر هنا:

- تقديس الجماعة
- قمع الاختلاف
- أخلاقية قهرية

المفارقة مع وثيقة المدينة:

- روسو:
  - يذيب الفرد في الإرادة العامة
- المدينة:
  - **تحفظ التعدد داخل العقد**
- روسو:
  - وحدة قسرية
- المدينة:

- وحدة **تعاقدية مرنة**

وثيقة المدينة لا تقدّس الجماعة

ولا تُلغي الفرد،

بل تُقيّد الاثنين بالعقد.

---

6. مقارنة مع المواطنة القومية الحديثة

المواطنة القومية تقوم على:

- اللغة
- العرق
- التاريخ المشترك
- الهوية الجامعة

نتيجتها التاريخية:

- الإقصاء
- الصراع الهوياتي
- الحروب القومية
- تمييز «الأصيل» و«الدخيل«

المفارقة مع وثيقة المدينة:

- المدينة:
  - دولة بلا قومية
  - وبلا عرق سياسي

- وبلا هوية مغلقة

المواطنة هنا **وظيفية تعاقدية**

لا هووية إقصائية.

---

7. الحقوق والواجبات: انقلاب الترتيب

في الدولة الحديثة:

- تُقدَّم الحقوق
- ثم تُذكَر الواجبات لاحقًا

في وثيقة المدينة:

- يبدأ النص بـ **الالتزامات**
- لأن الحقوق **نتيجة للالتزام**

وهذا يعكس فلسفة مختلفة:

الحقوق بلا التزام

تُحوِّل المواطن إلى مستهلك دولة.

بينما:

الالتزام يولّد حقًا

لا امتيازًا.

8. المساواة: مساواة في العضوية لا في التشابه

المساواة في وثيقة المدينة ليست:

- مساواة تماثل
- ولا توحيدًا ثقافيًا

بل:

مساواة في العضوية السياسية

رغم الاختلاف الديني والاجتماعي.

الجميع:

- داخل العقد
- متساوون في الحماية
- متساوون في الالتزام
- مختلفون في الاعتقاد

وهذا أعلى تعريف عملي للمساواة السياسية.

---

9. لماذا سقط هذا النموذج؟

لأن المواطنة التعاقدية:

- تُضعف الدولة المتغلبة
- وتُقوّي المجتمع
- وتمنع الاحتكار الهوياتي

بينما الدول التاريخية:

- احتاجت هوية جامعة قسرية
- أو طاعة دينية
- أو قومية تعبmobilizing

فكان الإقصاء أسهل من التعاقد.

---

10. خلاصة تأسيسية للفصل

(فقرة محورية)

المواطنة في وثيقة المدينة

ليست هوية ولا عقيدة ولا قومية،

بل عضوية تعاقدية متساوية،

تقوم على الالتزام والمسؤولية،

وتحفظ التعدد داخل الوحدة،

ولهذا تختلف جذريًا

عن المواطنة الليبرالية الفردانية،

والجمهورية المُذوِّبة،

والقومية الإقصائية،

لأنها تجعل العقد – لا الهوية–

أساس الانتماء السياسي.

الفصل السادس

إقليميّة الدولة وعالميّة الدعوة من ضبط السلطة بالمجال إلى توسّع الدولة باسم الرسالة أو الإنسان

مقارنة بنيوية مع الإمبراطورية، والدولة القومية، والكوسموبوليتية

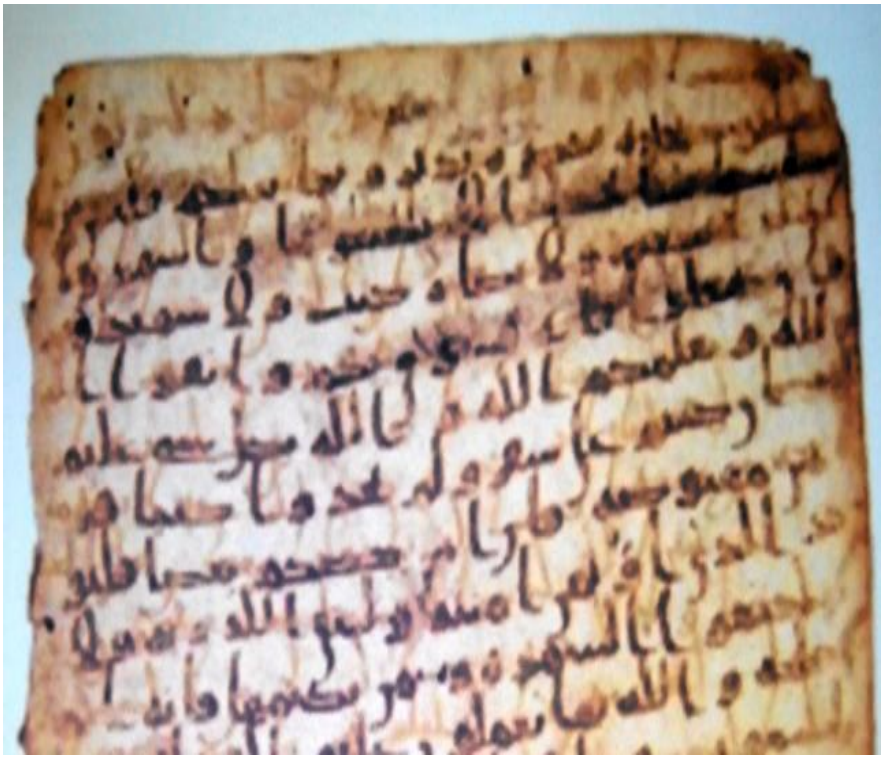
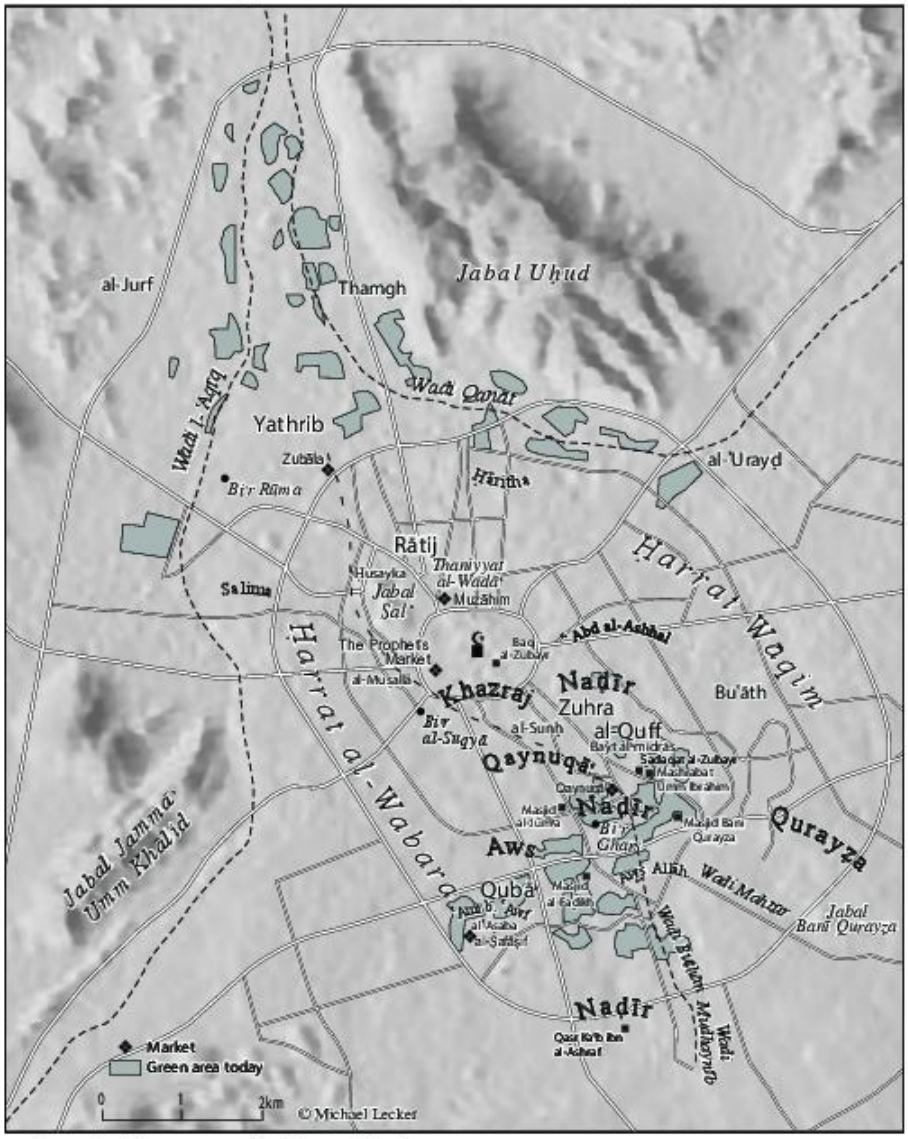
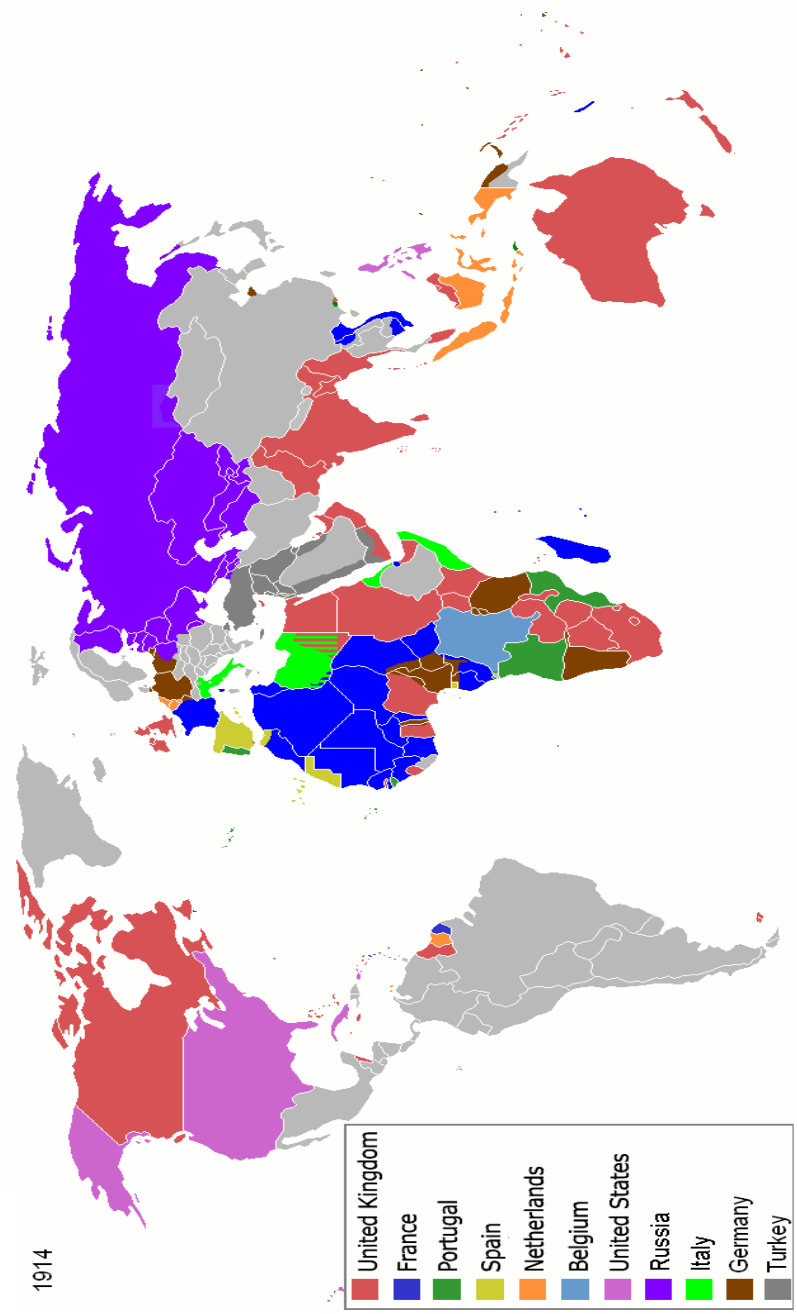
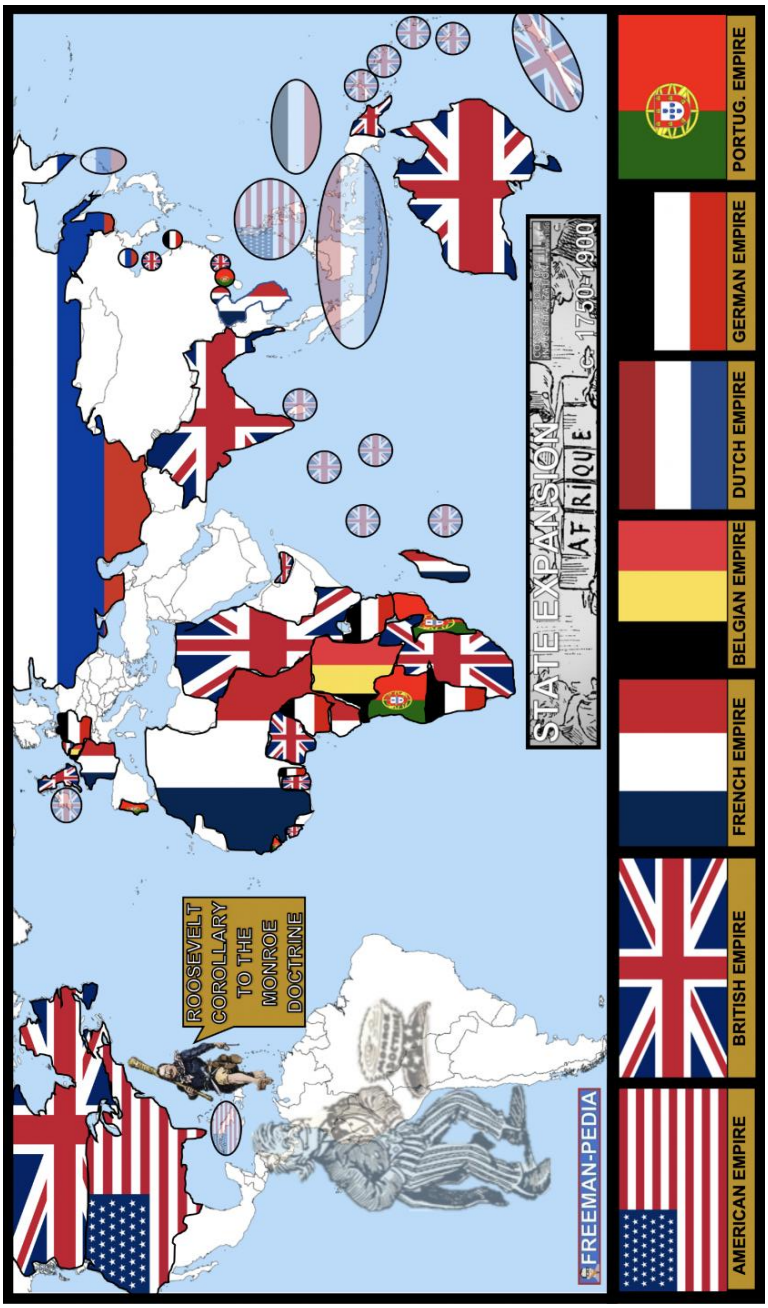


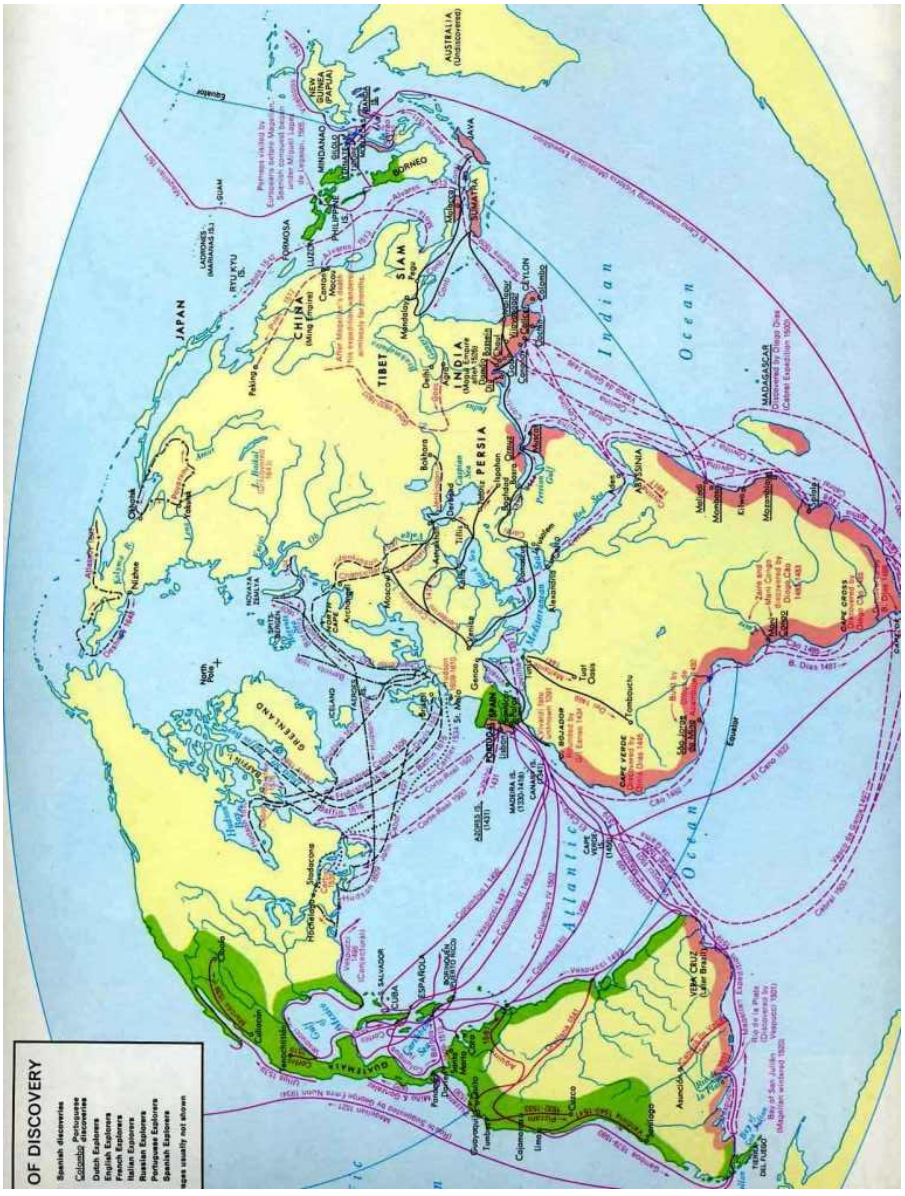
Figure 1. Pre- and Early Islamic Yathrib (Medina)



The roads and the green areas reflect the current situation


1914
United Kingdom
France
Portugal
Spain
Netherlands
Belgium
United States
Russia
Italy
Germany
Turkey


STATE EXPANSION
AFRIQUE
c. 1750 / 1900
ROOSEVELT COROLLARY TO THE MONROE DOCTRINE
FREEMAN-PEDIA
AMERICAN EMPIRE
BRITISH EMPIRE
FRENCH EMPIRE
BELGIAN EMPIRE
DUTCH EMPIRE
GERMAN EMPIRE
PORTUG. EMPIRE


OF DISCOVERY
Spanish discoveries
Colonies Portuguese
Dutch Explorers
English Explorers
French Explorers
Italian Explorers
Russian Explorers
Portuguese Explorers
Spanish Explorers
JAPAN
CHINA
TIBET
INDIA
PERSIA
SIAM
CEYLON
BORNEO
SUMATRA
JAVA
AUSTRALIA
GREENLAND
ICELAND
ABYSSINIA
MADAGASCAR
Indian Ocean
Atlantic Ocean

1. لماذا سؤال المجال هو الامتحان الأخطر؟

قد تُقام دولة عادلة في داخلها،

لكنها تتحول إلى خطرٍ أخلاقي

حين لا تعرف **أين تقف**.

السؤال ليس:

هل الدولة تحمل قيماً كونية؟

بل:

هل يحق للدولة أن تُوسِّع سلطتها باسم هذه القيم؟

هنا يتحدد الفرق بين:

- دولة أخلاقية تضبط نفسها
- ودولة رسالية تُطلق يدها

---

2. وثيقة المدينة: الدولة بوصفها كيانًا إقليميًا محددًا

وثيقة المدينة لا تترك مجال الدولة مبهَمًا.

المجال محدد بوضوح:

- **المدينة** وما حولها
- جماعة متعاقدة
- حماية متبادلة
- التزامات دفاعية مشروطة

الدولة هنا:

إقليمية صريحة

لا تتوسع تلقائيًا

ولا تحمل مشروع سيادة خارج مجال العقد.

وهذا التحديد ليس تقنيًا،

بل **قيد أخلاقي على السلطة.**

---

3. عالمية الدعوة: كونية بلا سيادة

في المقابل، الدعوة:

- خطاب
- تبليغ
- معنى
- اختيار حر

الدعوة:

- بلا إقليم
- بلا جهاز قسر
- بلا تفويض سياسي

عالمية الدعوة **قيمية لا سيادية.**

وهنا يقع الفصل التأسيسي:

- الدولة: إقليم + سلطة + قيد
- الدعوة: معنى + خطاب + حرية

الخلط بينهما هو **بداية العنف المقدّس.**

4. واقعة بدر: الحدّ الفاصل بين المجالين

طلب النبي ﷺ **تفويضًا جديدًا** للخروج إلى بدر

لم يكن تفصيلاً تاريخيًا،

بل **فعلًا دستوريًا بالغ الدلالة.**

المعنى العميق:

- العقد كان دفاعيًا داخل الإقليم
- الخروج خارجه يحتاج رضا جديدًا
- لا حرب باسم الرسالة دون تفويض سياسي

هنا وُلد مبدأ:

لا توسّع بلا عقد.

---

5. مقارنة بنيوية مع الدولة الإمبراطورية

الدولة الإمبراطورية تقوم على:

- رسالة تمدين
- تفوق حضاري
- حق التوسع
- سيادة عابرة للحدود

سواء كانت:

- رومانية

- أو دينية
- أو أيديولوجية

المفارقة مع وثيقة المدينة:

- الإمبراطورية:
  - تخلط القيم بالسيادة
- المدينة:
  - تفصل القيم عن الإكراه

الإمبراطورية تُقدّس الغلبة،

والمدينة تُقيّدها.

---

6. مقارنة بنيوية مع الدولة القومية الحديثة

الدولة القومية:

- تضبط الإقليم
- لكنها:
  - تقدّس الهوية
  - تُؤدلج الحدود
  - تُحوّل المجال إلى «نحن/هم«

نتيجتها:

- صراع دائم
- إقصاء ثقافي

- توتّر هوياتي

المفارقة مع وثيقة المدينة:

- المدينة:
  - دولة بلا قومية
  - وحدود بلا أسطورة
  - مجال سياسي لا هووي

الإقليم هنا **وظيفي لا هويّاتي.**

---

7. مقارنة مع الكوسموبوليتية الحديثة

الكوسموبوليتية تدعو إلى:

- تجاوز الدولة
- سيادة إنسانية
- حقوق كونية

لكنها عمليًا:

- تُضعف السيادة المحلية
- تُعيد توزيع السلطة لصالح قوى كبرى
- تُنتج فراغًا أخلاقيًا عمليًا

المفارقة مع وثيقة المدينة:

- المدينة:
  - تحافظ على الإقليم
  - وتمنع الدولة العالمية
  - وتترك القيم بلا سلاح

عالمية بلا دولة،

ودولة بلا عالمية قسرية.

---

8. لماذا الخلط بين الدعوة والدولة كان مغريًا؟

لأنه:

- يمنح السلطة قداسة
- يبرر التوسع
- يُسكت النقد
- يحوّل المعنى إلى أداة تعبئة

لكن ثمنه كان:

- عسكرة القيم
- تسييس الدين
- إفساد الدولة
- وإفراغ الدعوة من أخلاقيتها

9. النموذج الثالث: دولة محدودة وقيم كونية

وثيقة المدينة تقترح نموذجًا ثالثًا:

دولة محدودة المجال

بقيم غير محدودة المعنى

لا إمبراطورية باسم الدين،

ولا دولة قومية باسم الهوية،

ولا سلطة كونية باسم الإنسان.

بل:

- دولة تعرف حدّها
- ودعوة تعرف أفقها

10. خلاصة تأسيسية للفصل

(فقرة محورية)

وثيقة المدينة أقامت فصلًا أخلاقيًا صارمًا

بين إقليمية الدولة وعالمية الدعوة،

فجعلت السلطة محدودة بالعقد والمجال،

والقيم كونية بلا إكراه،

ولهذا تختلف جذريًا

عن الدولة الإمبراطورية،

والدولة القومية،

والكوسموبوليتية الحديثة،

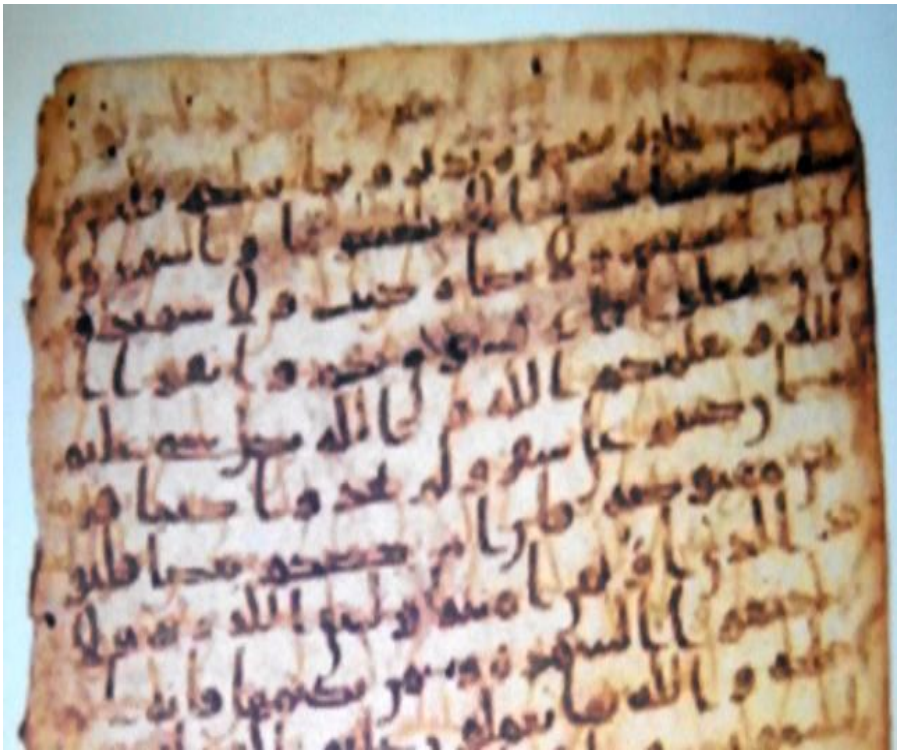
لأنها ترفض أن تتحول القيم إلى سيادة،

أو أن تتحول الدولة إلى رسالة مسلّحة.

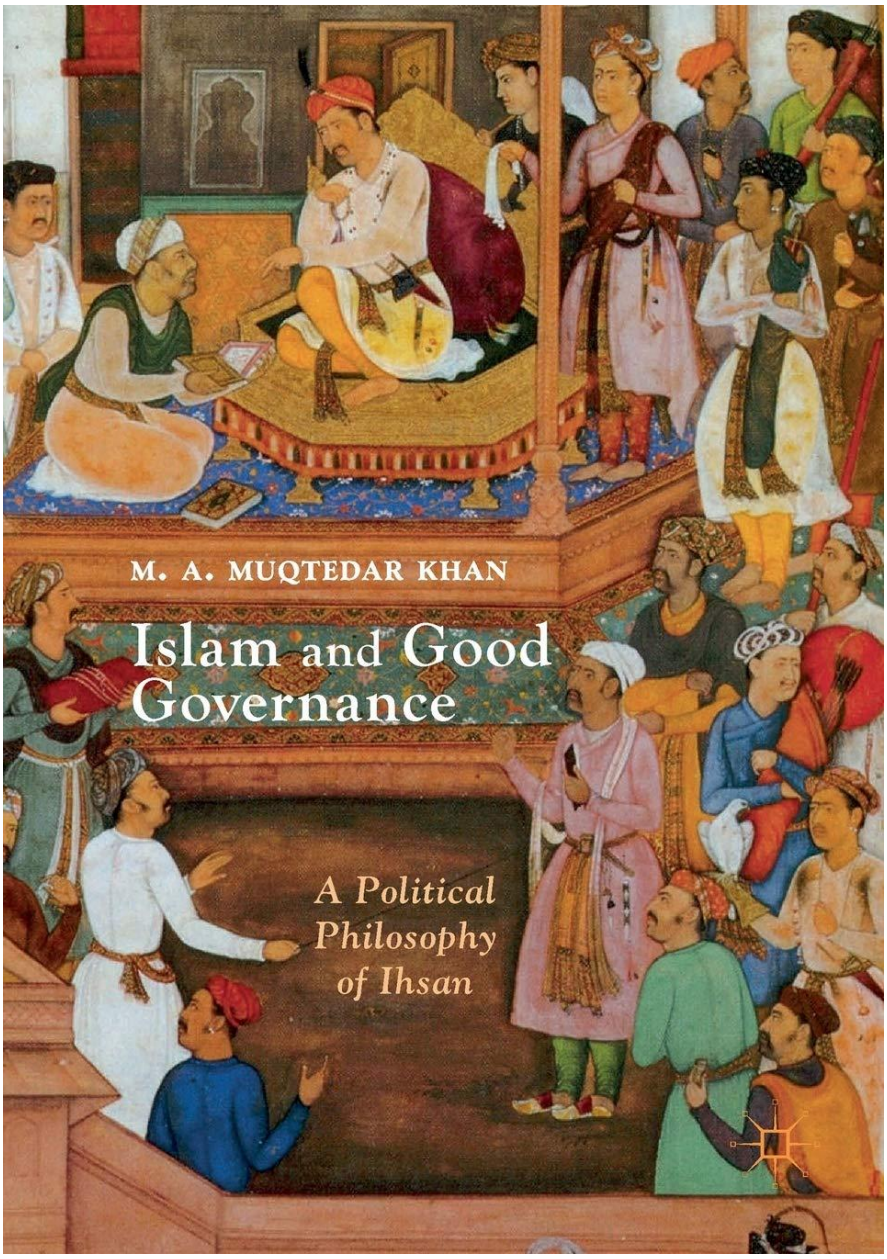
الفصل السابع

دولة المدينة ودولة الخلافة من الدولة التعاقدية المقيدة إلى الدولة الغالبة الباحثة عن الاستقرار

قراءة تفكيكية في مسار التحوّل لا في الأشخاص






M. A. MUQTEDAR KHAN
Islam and Good Governance
A Political Philosophy of Ihsan



1. لماذا المقارنة مع الخلافة حتمية؟

لا يمكن لأي قراءة جادة لوثيقة المدينة

أن تتجاهل **ما الذي جاء بعدها.**

ليس لأن الخلافة هي الامتداد الطبيعي لها،

بل لأن الخلافة هي **الاختبار التاريخي الأول**

لإمكان استمرار الدولة التعاقدية

بعد غياب اللحظة التأسيسية النبوية.

السؤال الفلسفي ليس:

هل كانت الخلافة صالحة أو فاسدة؟

بل:

هل حافظت على منطق الدولة الذي أسسته وثيقة المدينة؟ أم غيّرته باسم الضرورة والاستقرار؟

---

2. دولة المدينة: الدولة التي تبدأ من الأسفل

في دولة المدينة:

- المجتمع سابق
- العقد سابق
- الشرعية سابقة
- والسلطة لاحقة

الترتيب كان صارمًا:

اجتماع ⟵ عقد ⟵ التزام ⟵ سلطة

وهذا يعني:

- أن الدولة **نتاج** لا أصل
- وأن السلطة **وظيفة** لا سيادة متعالية
- وأن الشرعية **علاقة حيّة** لا صفة أبدية

---

3. دولة الخلافة: الدولة التي تبدأ من الأعلى

مع قيام الخلافة، تغيّر الترتيب عمليًا:

سلطة ⟵ بحث عن شرعية ⟵ فقه تبرير

لم يعد العقد:

- مكتوبًا
- ولا محددًا
- ولا سابقًا

بل صار:

- ضمنيًا
- مؤوّلًا
- لاحقًا للواقع

وهنا بدأ التحول البنيوي:

من دولة العقد

إلى دولة **إدارة السلطة**.

4. الشرعية: من الرضا إلى القبول بالأمر الواقع

في المدينة:

- الشرعية = رضا متعاقد عليه
- قابلة للمراجعة
- ومشروطة بالعدل

في الخلافة:

- الشرعية = مزيج من:
  - السابقة
  - البيعة
  - الغلبة
  - الضرورة

ومع الزمن:

- غلب منطق الاستقرار
- على منطق الرضا

فصار السؤال:

كيف نحافظ على الدولة؟

لا: كيف نحافظ على العقد؟

5. البيعة: من عقد تأسيسي إلى إجراء تبريري

البيعة في المدينة:

- فعل تأسيسي
- سابق على السلطة
- ومحدِّد لحدودها

البيعة في الخلافة:

- جاءت بعد السلطة
- لتثبيت واقع قائم
- لا لإنشائه

وهنا تحوّلت البيعة:

من أداة تأسيس

إلى أداة **إضفاء شرعية**.

---

6. موقع الأمة: من فاعل إلى شاهد

في دولة المدينة:

- الأمة:
  - شريك
  - رقيب
  - مصدر شرعية

في دولة الخلافة:

- الأمة:
  - تُستشار أحيانًا
  - وتُستدعى للتأييد
  - لكنها نادرًا ما تُقرِّر

وهنا بدأ الانزياح:

من **سيادة الأمة**

إلى **حكم باسم الأمة.**

---

7. فقه الضرورة: لغة المرحلة لا أصلها

لم تولد الدولة الغالبة فجأة،

بل ولدت من **لغة الضرورة:**

- الخوف من الفتنة
- هاجس الانقسام
- ضغط التوسع
- إدارة التنوع بالقوة

هذه الضرورات:

- مفهومة تاريخيًا
- لكنها تحولت فقهيًا إلى:
  - قواعد دائمة
  - ومسوغات للاستبداد

الضرورة التي لا تُراجع

تتحول إلى عقيدة حكم.

---

8. لماذا لم تكن الخلافة ثيوقراطية ـ ولم تكن تعاقدية؟

من المهم هنا التمييز:

- الخلافة:
  - لم تكن دولة دينية بالمعنى الغربي
  - ولم تحكم بتفويض إلهي صريح
- لكنها:
  - **لم تحافظ على التعاقد التأسيسي**
  - ولم تُبقِ السيادة في المجتمع

فكانت:

دولة **بين بين**

لا ثيوقراطية صريحة

ولا دولة عقد مكتمل

وهذا ما جعلها قابلة للانزلاق لاحقًا.

9. لماذا كان هذا التحول مغريًا؟

لأن دولة العقد:

- بطيئة

- مشروطة
- مُكلفة سياسيًا

بينما دولة الغلبة:

- أسرع
- أكثر حسمًا
- أقدر على التوسع

والتاريخ – في الغالب–

يفضّل الدول التي تبقى

لا الدول التي تَعدل.

---

10. هل كانت الخلافة انحرافًا أم ضرورة؟

الجواب المركّب:

- نعم، كانت ضرورة تاريخية
- لكنها **لم تكن قدرًا نظريًا**
- ولا استمرارًا حتميًا لمنطق المدينة

هي:

حلّ سياسي لمرحلة

لا نموذج دولة مؤسِّس.

وهذا الفارق الجوهري

هو ما ضاع في الوعي اللاحق.

11. المفارقة الكبرى

المفارقة المؤلمة هي أن:

- الخلافة حفظت وحدة سياسية
- لكنها أضعفت العقد
- وحمت الدولة
- لكنها حيّدت المجتمع

فربحت البقاء

وخسرت المعنى.

---

12. خلاصة تأسيسية للفصل
(فقرة محورية)

دولة الخلافة لم تكن امتدادًا مباشرًا لدولة المدينة،

بل تحوّلًا تاريخيًا فرضته الضرورة،

انتقلت فيه الدولة من منطق العقد

إلى منطق الغلبة والاستقرار،

ومن سيادة الأمة

إلى حكم باسمها،

ولهذا حفظت الكيان

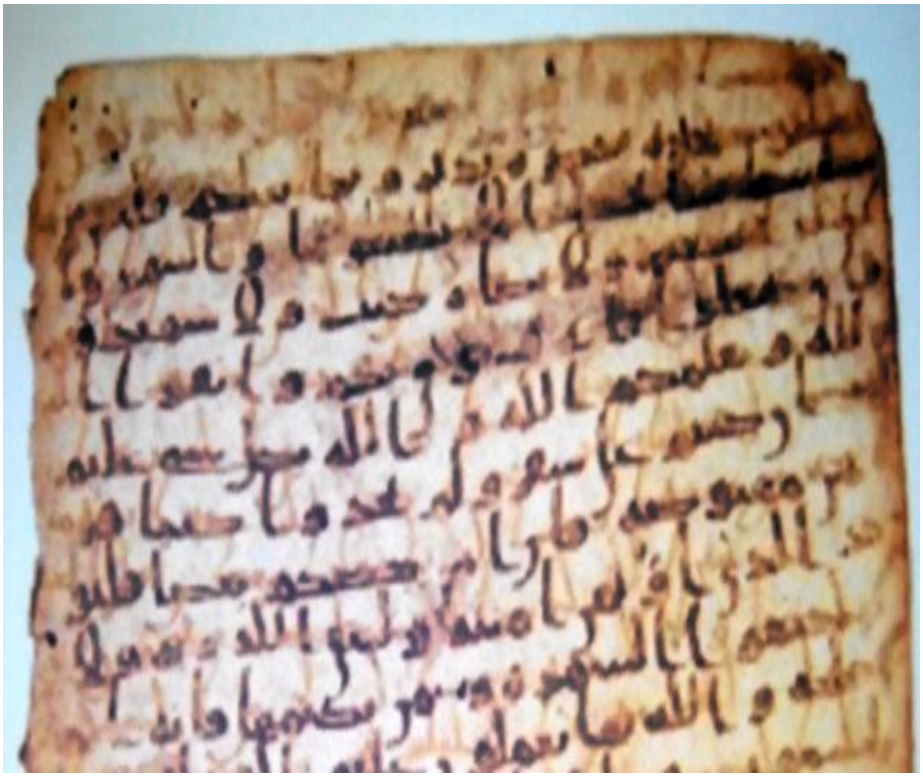
لكنها لم تحفظ التأسيس الأخلاقي

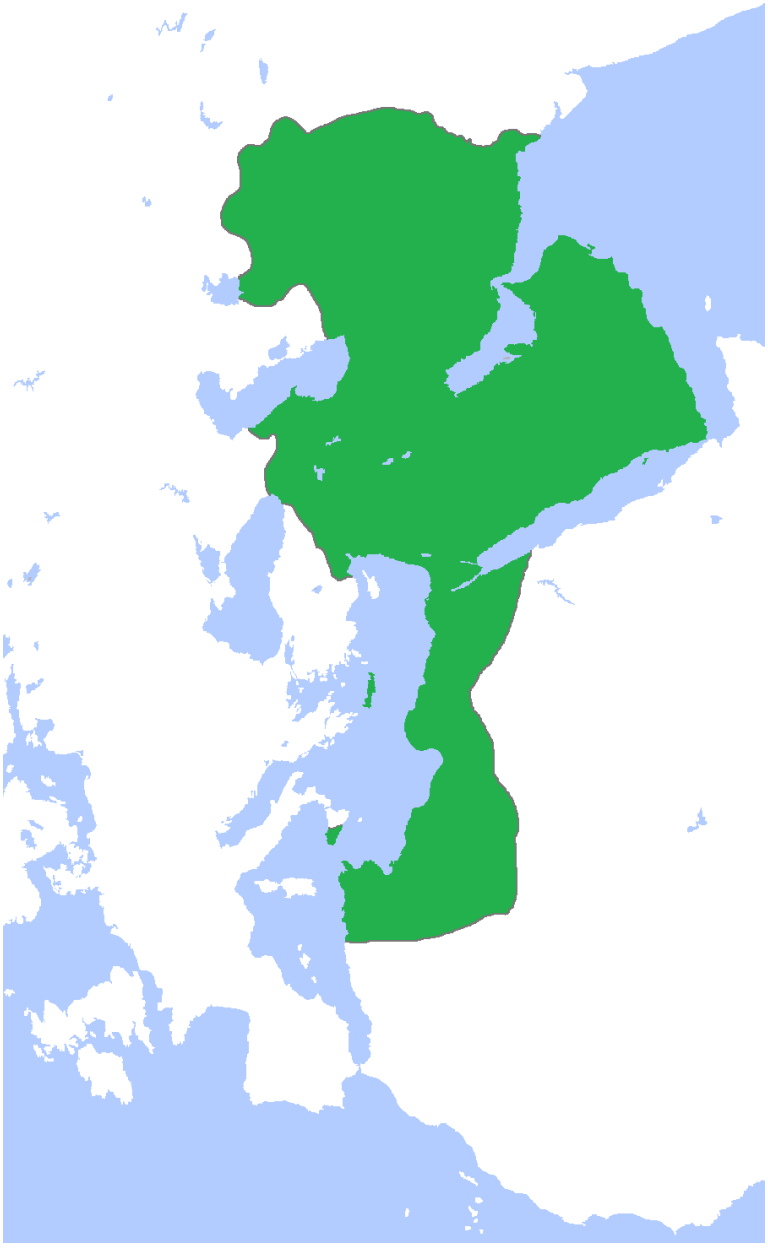
الذي قامت عليه دولة المدينة.

الفصل الثامن

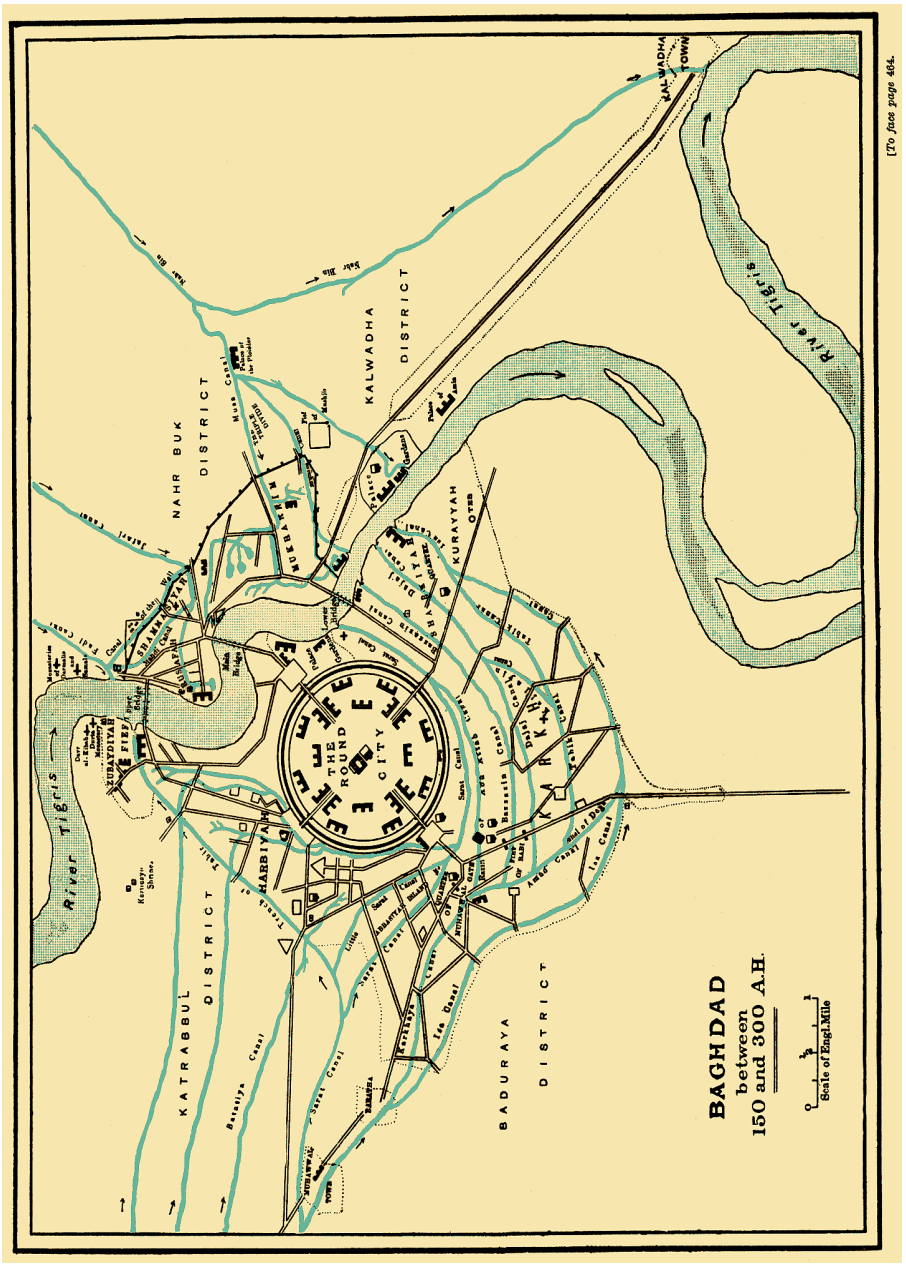
دولة المدينة والدولة العباسية من الدولة السياسية التعاقدية إلى الدولة الأيديولوجية المؤسَّسة على الشرعنة الرمزية

تفكيك بنية السلطة لا محاكمة التاريخ








BAGHDAD
between
150 and 300 A.H.
Scale of Engl. Mile
THE ROUND CITY
River Tigris
River Tigris
KATRABBUL DISTRICT
NAHR BUK DISTRICT
KALWADHA DISTRICT
BADURAYA DISTRICT
KURAYYAH
HARBIYA
MUBARAKIYA
SHAMMASIYA
KUBAISIYA
KALWADHA TOWN
Basra Gate
Khorasan Gate
Syrian Gate
Kufa Gate
Persian Gate
Basra Gate
Main Bridge
Bridge of Boats
Mosul Canal
Sarsar Canal
Nahrawan Canal
Dujail Canal
Lower Dujail Canal
Nahrawan Canal
Isa Canal
Sarsar Canal
Sarsar Canal
Batnaiya Canal
Sarsar Canal
Little Sarsar Canal
Katrabbul Canal
Isa Canal
Abbasside Canal
Nahrawan Canal
Dujail Canal
Nahrawan Canal
Isa Canal
Abbasside Canal
Sarsar Canal
Little Sarsar Canal
Isa Canal
Mosul Canal
Palace of Khalifa
Palace of Mansur
Palace of Khuld
Palace of Mamun
Palace of Mansur
Palace of Khuld
Palace of Mamun
Palace of Khalifa

1. لماذا الدولة العباسية تحديدًا؟

لأنها **التحول النوعي الأخطر** في تاريخ الدولة الإسلامية:

- لم تعد دولة مرحلة
- ولا دولة ضرورة
- بل **دولة مشروع طويل الأمد**

الدولة العباسية ليست استمرارًا للخلافة الأولى،

بل **إعادة تعريف شاملة للدولة:**

- في الشرعية
- وفي بنية الحكم
- وفي العلاقة مع الدين
- وفي وظيفة الفقه

وهنا تصبح المقارنة مع دولة المدينة **حتمية منهجيًا**.

---

2. دولة المدينة: سياسة بلا أيديولوجيا

في دولة المدينة:

- لا عقيدة سياسية
- لا سردية خلاص دنيوي
- لا نظرية حكم مغلقة

الدولة:

- أداة تنظيم
- مشروطة بالعقد
- محدودة بالإقليم
- خاضعة للمساءلة الأخلاقية

الدين:

- معيار
- لا جهاز
- ولا خطاب شرعنة

الدولة هنا **سياسية صافية**

بلا أيديولوجيا حاكمة.

---

3. الدولة العباسية: حين تتحول السياسة إلى أيديولوجيا

في الدولة العباسية، يحدث التحول الحاسم:

- الدولة تحتاج شرعية دائمة
- لا عقدًا متجددًا
- ولا بيعة حقيقية

فتنشأ:

الأيديولوجيا السياسية الدينية

خصائصها:

- ربط الدولة بالإرادة الإلهية
- تحويل الخلافة إلى رمز كوني
- توظيف النسب (البيت النبوي)
- صناعة خطاب الطاعة
- تحييد الأمة سياسيًا

الدولة هنا:

لم تعد تُدار بالعقد

بل **تُحمى بالمعنى.**

---

4. مركزية السلطة: من المدينة إلى بغداد

التحول الجغرافي ليس تفصيلاً:

- المدينة:
  - مركز أخلاقي
  - بسيط
  - مفتوح
- بغداد:
  - عاصمة إمبراطورية
  - رمزية
  - مركز قرار معزول

العاصمة العباسية:

- ليست مجرد مدينة

- بل **مسرح سيادة**

وهنا تنتقل الدولة:

من القرب الاجتماعي

إلى البعد الرمزي.

---

5. الشرعية: من الرضا إلى الرمز

في دولة المدينة:

- الشرعية:
  - علاقة حيّة
  - قابلة للسحب
  - قائمة على الالتزام

في الدولة العباسية:

- الشرعية:
  - رمزية
  - موروثة
  - محروسة بالفقه

يظهر هنا:

- فقه (الخلافة)
- فقه (الإمام الأعظم)
- فقه (درء الفتنة)

لا بوصفها اجتهادات معرفية محايدة،

بل بوصفها **لغة استقرار الدولة.**

---

6. الفقه: من معيار أخلاقي إلى جهاز تبرير

في دولة المدينة:

- الفقه:
  - لم يكن سلطة
  - ولا جهازًا
  - بل ممارسة اجتماعية أخلاقية

في الدولة العباسية:

- الفقه:
  - يُستدعى لتثبيت الحكم
  - ويُحدَّد مجال اشتغاله
  - ويُكافَأ حين يُهادن
  - ويُقصى حين يُعارض

هنا يبدأ **تديين الدولة**

لا تدين السياسة.

7. الأمة: من شريك إلى جمهور

في دولة المدينة:

- الأمة:
  - طرف في العقد
  - شريك في القرار
  - فاعل سياسي

في الدولة العباسية:

- الأمة:
  - جمهور
  - موضوع وعظ
  - مادة تعبئة رمزية

السياسة تُدار:

- في القصر
- باسم الدين
- وبمعزل عن المجتمع

وهنا يُغلَق المجال العام.

8. المقارنة البنيوية الحاسمة

البعد	الدولة العباسية	دولة المدينة
منطق الدولة	أيديولوجيا	عقد
مصدر الشرعية	الرمز والنسب	الرضا
موقع الدين	أداة شرعنة	معيار نقد
موقع الأمة	جمهور	شريك
بنية السلطة	مركزية متعالية	محدودة
الفقه	جهاز استقرار	أخلاقي اجتماعي

9. لماذا نجحت الدولة العباسية؟

لأنها:

- أكثر ثباتًا
- أوضح رمزيًا
- أقدر على إدارة إمبراطورية
- أقل كلفة أخلاقيًا على السلطة

لكن هذا النجاح كان:

نجاح بقاء لا نجاح عدالة.

10. هل كانت الدولة العباسية انحرافًا؟

الجواب المنهجي:

- لم تكن (خيانة)
- ولا (فسادًا أخلاقيًا بسيطًا)
- بل **تحولًا بنيويًا في مفهوم الدولة**

هي:

دولة عقلانية في البقاء

لكنها ابتعدت عن التأسيس الأخلاقي الأول.

---

11. المفارقة التاريخية الكبرى

المفارقة أن:

- الدولة العباسية
  - حفظت العلم
  - ورعت الثقافة
  - ووسّعت العمران
- لكنها:
  - أغلقت باب العقد
  - وأمّمت الشرعية
  - وحوّلت الدين إلى لغة دولة

فاز العقل العلمي

وخسر العقل السياسي الأخلاقي.

12. خلاصة تأسيسية للفصل
(فقرة محورية)

الدولة العباسية لم تكن استمرارًا لدولة المدينة،

بل إعادة تأسيس للدولة على قاعدة أيديولوجية،

استبدلت العقد بالرمز،

والرضا بالشرعنة،

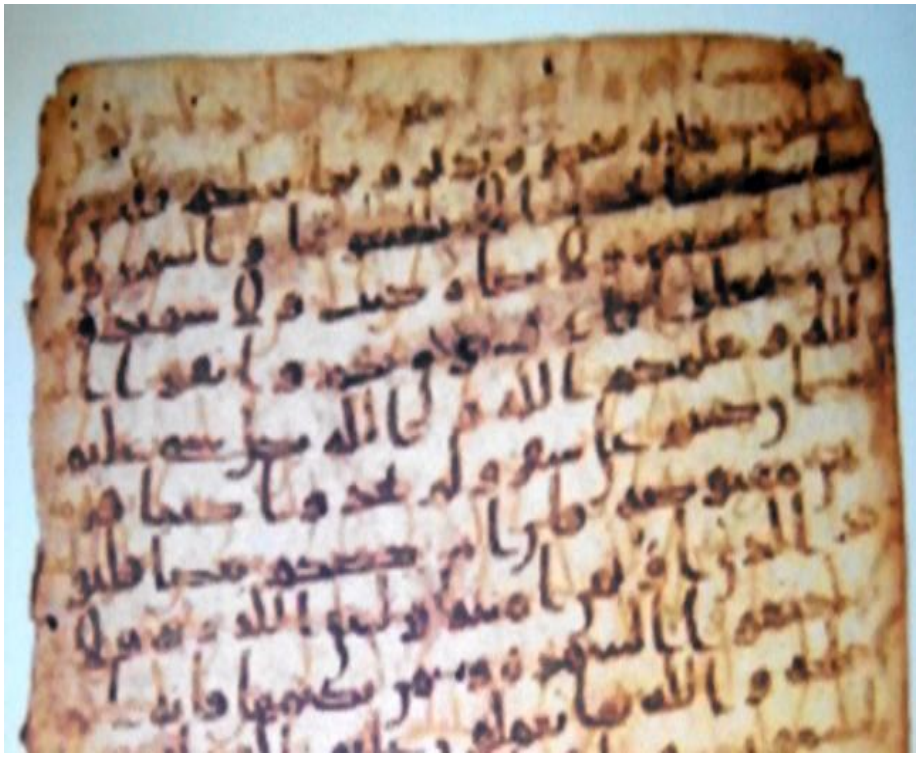
والمجتمع بالجمهور،

فحققت الاستقرار الإمبراطوري،

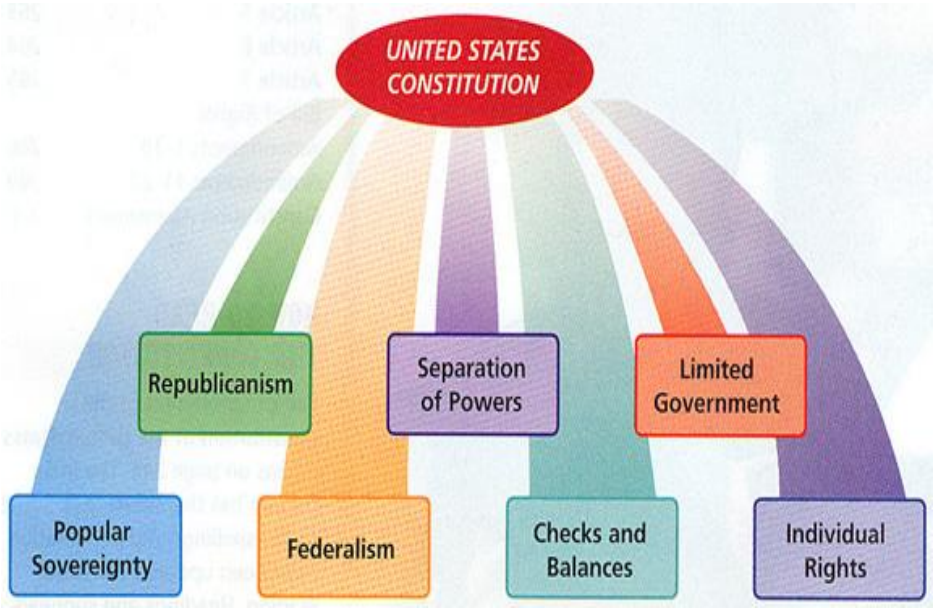
لكنها أنهت الإمكان الأخلاقي

الذي افتتحته وثيقة المدينة.

الفصل التاسع
قواعد الفقه السياسي المستفادة من وثيقة المدينة
من النصّ التأسيسي إلى النظرية المعيارية
كيف يُعاد بناء الدولة بوصفها أمانة لا قداسة؟




LEVIATHAN
Or
THE MATTER, FORME
and POWER of A COMMON
WEALTH ECCLESIASTICALL
and CIVIL
By THOMAS HOBBES
of MALMESBURY
London
Printed for Andrew Crooke


UNITED STATES CONSTITUTION
Republicanism
Separation of Powers
Limited Government
Popular Sovereignty
Federalism
Checks and Balances
Individual Rights


7 U.S. PRINCIPLES
U.S. Constitution
FEDERALISM
The Sharing of power between the national government and the states.
LIMITED GOVERNMENT
The national government has only the powers specifically granted to it in the Constitution.
STOP
POPULAR SOVEREIGNTY
The people hold the power in government.
POWER TO THE PEOPLE
REPUBLICANISM
The people elect representatives to make laws for them.
VOTE
VOTE
INDIVIDUAL RIGHTS
People's rights are protected through the Bill of Rights.
BILL OF RIGHTS
SEPARATION OF POWERS
The division of power.
Legislative: Make laws
Executive: Enforce laws
Judicial: Judge/interpret laws
CHECKS AND BALANCES
The division of powers that prevents any one branch from becoming too powerful.

تمهيد: لماذا نحتاج «قواعد» لا «سردًا»؟

بعد أن فكّكنا:

- التأسيس في دولة المدينة،
- والتحوّل في الخلافة،
- والانزلاق الأيديولوجي في العباسيين،

لم يعد السؤال:

ماذا حدث؟

بل:

ما الذي ينبغي أن يُستخلص بوصفه قاعدة معيارية؟

الفقه السياسي لا يُقاس بكثرة الوقائع،

بل بقدرته على **توليد قواعد تضبط السلطة**

لا تبرّرها.

القاعدة الأولى :الأمّة أصل الشرعية لا موضوع الحكم

في وثيقة المدينة:

- الأمة ليست (محكومة)
- ولا (رعية)
- ولا (جمهورًا)

بل:

مصدر الشرعية،

وصاحبة العقد،

ومالكة الحق في الإلزام.

النتيجة المعيارية:

- لا شرعية بلا أمّة
- ولا سلطة تُنشئ شرعيتها ذاتيًا
- ولا حكم باسم الأمة دون تفويضها

هذه القاعدة:

تنقض كل فقه سياسي يجعل الاستقرار بديلًا عن الرضا.

القاعدة الثانية :العقد سابق على الدولة

وثيقة المدينة لا تفترض دولةً قائمة

ثم تبحث لها عن تبرير.

بل:

تفترض اجتماعًا،

ثم عقدًا،

ثم سلطة وظيفية.

النتيجة:

- الدولة أثر لا أصل
- والسلطة وظيفة لا ملك
- والشرعية علاقة لا صفة أبدية

وهذه القاعدة وحدها:

تُسقط كل تصور للدولة بوصفها قدرًا تاريخيًا.

القاعدة الثالثة :السيادة موزعة ومقيَّدة

السيادة في المدينة:

- لا تُحتكر
- لا تُؤلَّه
- لا تُفوض تفويضًا نهائيًا

بل:

تُمارَس داخل العقد

وتُقيَّد بالقيم

وتُراجع بالرضا.

النتيجة:

- لا سيادة مطلقة
- لا إرادة عامة متعالية
- لا سلطان فوق المحاسبة

وهذه القاعدة:

تُنهي أسطورة «القرار الأخير» غير الخاضع للمساءلة.

القاعدة الرابعة :القانون خادم للعقد لا سيّد عليه

القانون في وثيقة المدينة:

- ليس نصًا منزَّهًا
- ولا سلطة مستقلة
- ولا أداة قهر

بل:

تجسيد للالتزام المتبادل.

النتيجة:

- القانون يُقاس بالعدل
- لا العدل بالقانون
- ويسقط القانون حين ينقلب على مقصده

وهنا يتأسس:

فقه قانوني أخلاقي لا إجرائي فقط.

القاعدة الخامسة :المواطنة عضوية تعاقدية لا هوية مغلقة

المواطنة في المدينة:

- لا تقوم على الدين
- ولا على العرق
- ولا على القومية

بل:

على الدخول في العقد وتحمل المسؤولية.

النتيجة:

- المساواة سياسية لا ثقافية
- والتعدد محفوظ داخل الوحدة
- والإقصاء نقيض التأسيس

وهذه القاعدة:

تنقض الدولة الدينية والقومية معًا.

القاعدة السادسة :إقليمية الدولة قيد أخلاقي لا نقصًا سياديًا

وثيقة المدينة:

- حدّدت مجال الدولة
- ومنعت التوسع التلقائي
- وفصلت بين السلطة والدعوة

النتيجة:

- لا حرب بلا تفويض
- لا توسّع باسم القيم
- لا سيادة عابرة للعقد

وهذه القاعدة:

تُنهي وهم (الدولة الرسالية المسلحة)

القاعدة السابعة :الدين معيار محاسبة لا جهاز حكم

في المدينة:

- الدين:
  - موجّه أخلاقي
  - لا سلطة تنفيذ
  - ولا أيديولوجيا دولة

النتيجة:

- تديين الدولة فساد مزدوج
- وتسييس الدين خيانة لوظيفته
- والخلط بينهما أصل الاستبداد المقدس

وهذه القاعدة:

تعيد للدين موقعه النقدي

وتعيد للدولة حدودها.

القاعدة الثامنة :البيعة تفويض لا طاعة

البيعة في منطق المدينة:

- فعل تأسيسي
- قابل للتجديد
- مرتبط بالفعل لا بالشخص

النتيجة:

- الطاعة مشروطة
- والقبول ليس أبديا
- والسكوت ليس شرعية

وهذه القاعدة:

تُسقط فقه الطاعة المطلقة من جذوره.

القاعدة التاسعة :الضرورة تقدّر ولا تؤلّه

وثيقة المدينة لم تُلغِ الضرورة،

لكنها **لم تُحوّلها إلى أصل دائم.**

النتيجة:

- الضرورة استثناء
- لا قاعدة حكم
- ولا مصدر شرعية

وهذه القاعدة:

تفصل بين فقه المرحلة ونظرية الدولة.

القاعدة العاشرة :الدولة أمانة تاريخية لا ظلًا إلهيًا

الخلاصة المعيارية الكبرى:

الدولة في وثيقة المدينة

أداة بشرية،

محدودة،

قابلة للخطأ،

ومشروطة بالعدل.

ليست:

- تجليًا إلهيًا
- ولا كيانًا مقدسًا
- ولا قدرًا فوق المجتمع

خلاصة تأسيسية للفصل

وثيقة المدينة لا تمنحنا نموذج حكم جاهز،

بل تُعطينا قواعد فقه سياسي كلي،

تجعل الأمة أصلًا،

والعقد أساسًا،

والسيادة وظيفة،

والقانون خادمًا،

والدين معيارًا،

والدولة أمانة لا قداسة،

وبذلك تفتح أفقًا نظريًا

لدولة أخلاقية ممكنة

خارج ثنائية الدولة الدينية والدولة المتغلبة.

الخاتمة الكبرى
دولة الأمّة لا دولة اللّه
في نقد الدولة المقدّسة
وإعادة تأسيس الشرعية الإنسانية

لم يكن هذا الكتاب بحثًا في الماضي، ولا استعادةً لذكرى سياسية منقضية، ولا حنينًا إلى لحظة تأسيسية وُئدت مبكرًا؛ بل كان **محاكمةً فلسفيةً لفكرة الدولة نفسها** كما تشكّلت في الوعي، وتكرّست في الفقه، وتحوّلت عبر التاريخ من أداةٍ للعدل إلى بنيةٍ تتغذّى على القداسة.

لقد بدأنا من النهاية لأن النهاية كانت أصـــدق من كل البدايات المزيّفة: دولةٌ تتكلم باسم الله،

وتحكم باسم الدين،

وتُسكت المجتمع باسم الاستقرار،

وتُحوِّل الطاعة إلى فضيلة،

والنقد إلى فتنة،

والعدل إلى نية حسنة مؤجَّلة.

1. الدولة المقدّسة: حين يُختطف الإله سياسيًا

أخطر ما صنعه التاريخ السياسي

ليس الاستبداد في ذاته،

بل **تديين الاستبداد**.

حين تُنسب الدولة إلى الله:

- تُرفَع فوق المساءلة،
- وتُعصَم من الخطأ،
- ويُجرَّم نقدها،
- ويُختزل الدين في وظيفة حراسة السلطة.

وهكذا لا تصبح الدولة ظلًّا للإله،

بل **تغدو قناعًا له**؛

يُستدعى حين تُريد السلطة الصمت،

ويُغيب حين يُريد المجتمع العدل.

إن الدولة التي تدّعي أنها (دولة الله)

لا تكون أكثر تدينًا،

بل **أكثر خطورة**؛

لأنها تُغلق باب الإصلاح

وتُحوِّل الخطأ السياسي إلى خطيئة عقدية.

2. وثيقة المدينة: النقيض الأخلاقي للدولة المقدسة

في مواجهة هذا المسار،

تقف وثيقة المدينة لا بوصفها نصًا تاريخيًا،

بل **بوصفها نقضًا جذريًا لفكرة الدولة المقدسة.**

في وثيقة المدينة:

- لم يُؤلَّه الحكم،
- ولم تُقدَّس السلطة،
- ولم تُنسب الدولة إلى السماء.

الدولة هناك:

- وُلدت من عقد،
- وتقيّدت برضا،
- واشتغلت بوظيفة،
- وبقيت خاضعة للمساءلة الأخلاقية.

لم تكن دولة الله،

بل **دولة البشر تحت سقف القيم.**

3. دولة الأمّة: المعنى الذي أزيح مبكرًا

حين نقول " دولة الأمة "

فنحن لا نعني:

- حكم الأغلبية،
- ولا الشعبوية،
- ولا إلغاء القيم.

بل نعني:

دولةً يكون فيها المجتمع

مصدر الشرعية،

ومالك العقد،

وحارس القيم.

دولة الأمة هي الدولة التي:

- تُمارَس فيها السيادة بوصفها أمانة،
- ويُفهَم فيها القانون بوصفه التزامًا،
- وتُمارَس فيها الطاعة بوصفها علاقة مشروطة،
- ويُستعاد فيها الدين بوصفه معيارًا للنقد لا أداة حكم.

4. لماذا فشلت دولة العقد و نجحت دولة الغلبة؟

لأن دولة العقد:

- بطيئة،
- ومكلفة أخلاقيًا،
- وتتطلب وعيًا دائمًا،
- ولا تُجيد إدارة الخوف.

بينما دولة الغلبة:

- أسرع،
- وأكثر حسمًا،
- وأقدر على التوسع،
- وأقل حاجة للتبرير العقلاني.

التاريخ – في أغلبه–

ينحاز إلى الدول التي **تبقى**

لا إلى الدول التي **تَعدل**.

لكن بقاء الدولة

ليس معيار صحتها،

كما أن طول العمر

ليس دليلًا على الاستقامة.

5. لا ثيوقراطية ولا علمانية صمّاء

هذا الكتاب لا يدعو إلى:

- دولة دينية تحكم باسم الله،
- ولا إلى دولة علمانية تُقصي القيم.

بل يدعو إلى **نموذج ثالث:**

دولة محدودة بالقيم،

لا متسلطة باسمها،

ودين فاعل في المجال الأخلاقي،

لا محتكر للقرار السياسي.

فصلٌ وظيفي لا صراع،

تمييزٌ لا قطيعة،

وتكاملٌ لا هيمنة.

---

6. إعادة الاعتبار للسؤال المسروق

ما صودِر في تاريخنا

ليس النص،

ولا القيم،

ولا الإيمان؛

بل **السؤال.**

سؤال:

- من يملك الحق في الحكم؟
- ومن يقيّد السلطة؟
- ومن يمنح الشرعية؟
- ومتى تسقط؟

وثيقة المدينة أعادت طرح هذا السؤال،

لكن التاريخ أسرع في إسكات الأسئلة

من تحمّل إجاباتها.

---

7. ما الذي يقترحه هذا الكتاب؟

لا يقدّم دستورًا جاهزًا،

ولا نموذجًا مغلقًا،

ولا وصفةً سياسية.

بل يقدّم:

إطارًا فقهيًا–فلسفيًا

يعيد الدولة إلى حجمها الإنساني،

ويعيد المجتمع إلى موقعه السيادي،

ويعيد الدين إلى وظيفته الأخلاقية.

هذا الكتاب لا يقول:

- (هكذا يجب أن تحكموا)

بل يقول:

- (هكذا لا يجوز أن تُقدَّس الدولة بعد اليوم.)

---

8. الكلمة الأخيرة

الدولة التي تحتاج إلى الله
لتمنع الناس من مساءلتها
ليست دولة عادلة.
والدين الذي يُستعمل
لتحصين السلطة
يفقد قدرته على تحرير الإنسان.
أما الدولة التي تقف:

- على عقد،
- وتحت قيم،
- وأمام أمة يقِظة،

فهي وحدها القادرة على:
أن تخطئ بلا كفر،
وأن تُراجع بلا فتنة،
وأن تُصلح بلا ثورة دموية.

الخلاصة النهائية

ليست المشكلة في غياب دولة الله،

بل في ادّعائها.

وليست الحلول في تديين السياسة،

بل في أخلاقتها.

دولة الأمة ليست نقيض الدين،

بل شرط حمايته من التوظيف،

وهي وحدها الدولة التي

يمكن أن تُطاع بلا عبودية،

وتُعارَض بلا خيانة،

وتُصلَح بلا قداسة.

فهرس الموضوعات

الباب الأول 5
في المحددات النظرية والمفاهيمية 5
مقدمة الكتاب 7
دولة الأمة لا دولة الله: 7
في تحرير المقدس من قبضة السياسة وبناء الدولة بوصفها فعلا إنسانيا مسؤولا 7
الفصل الأول 11
في تعريف الدولة في الفكر الوضعي 11
الفصل الثاني 39
في مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي 39
الفصل الثالث 89
المركز القانوني لولي الأمر "الدولة" 89
الباب الثاني 173
دولة الامة لا دولة اللّه 173
وثيقة المدينة 173
المعادلة الأصعب 173
المدخل الصفري 175
نبدأ الحكاية من النهاية 175
لأن النهاية هنا ليست خاتمة التاريخ، بل فضيحته 175

من الصدمة إلى السؤال 185
تأمل في المعنى قبل الدخول إلى المنهج 185
المقدّمة 193
الدولة بوصفها سؤالًا أخلاقيًا قبل أن تكون جهازًا سياسيًا 193
الفصل الأول 203
وثيقة المدينة: الدولة التي وُلدت بلا قداسة 203
من الاجتماع إلى العقد... ومن العقد إلى السلطة 203
الفصل الثاني 215
الشرعيّة في وثيقة المدينة 215
من شرعيّة العقد إلى شرعيّة السلطة 215
وكيف انقلبت الأمة من مصدرٍ إلى شاهد 215
الفصل الثالث 225
السيادة في وثيقة المدينة 225
من السيادة المتعالية إلى السيادة التعاقدية المقيدة 225
مقارنة بنيوية مع هوبزولوك وروسو 225
الفصل الرابع 235
القانون في وثيقة المدينة من القانون بوصفه عقدًا أخلاقيًا إلى القانون بوصفه سيادة مجرّدة 235
مقارنة بنيوية مع الماجنا كارتا وسيادة القانون الحديثة 235
الفصل الخامس 247
المواطنة في وثيقة المدينة من العضوية التعاقدية المتساوية إلى المواطنة الفردانية والهووية 247

مقارنة بنيوية مع لوك وروسو والدولة القومية الحديثة 247
الفصل السادس 259
إقليميّة الدولة وعالميّة الدعوة من ضبط السلطة بالمجال إلى توسّع الدولة باسم الرسالة أو الإنسان 259
مقارنة بنيوية مع الإمبراطورية، والدولة القومية، والكوسموبوليتية 259
الفصل السابع 273
دولة المدينة ودولة الخلافة من الدولة التعاقدية المقيدة إلى الدولة الغالبة الباحثة عن الاستقرار 273
قراءة تفكيكية في مسار التحوّل لا في الأشخاص 273
الفصل الثامن 285
دولة المدينة والدولة العباسية من الدولة السياسية التعاقدية إلى الدولة الأيديولوجية المؤسَّسة على الشرعنة الرمزية 285
تفكيك بنية السلطة لا محاكمة التاريخ 285
الفصل التاسع 299
قواعد الفقه السياسي المستفادة من وثيقة المدينة 299
من النصّ التأسيسي إلى النظرية المعيارية 299
كيف يُعاد بناء الدولة بوصفها أمانة لا قداسة؟ 299
الخاتمة الكبرى 311
دولةُ الأمّة لا دولةُ الله 311
في نقد الدولة المقدّسة 311
وإعادة تأسيس الشرعية الإنسانية 311