

النظام السياسي في الإسلام بين الثوابت والمتغيرات

إعداد الدكتور

يوسف محمد يوسف السيد الهنداوي

مدرس بقسم الشريعة الإسلامية

كلية دار العلوم - جامعة القاهرة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين، محمد صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الأخيار الأطهار ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فمما امتازت به الشريعة الإسلامية أنها صالحة لكل زمان ومكان، ضمن لها ذلك - على مدى تاريخها الطويل - جمعها بين الثبات والمرونة؛ إذ تتوزع أحكامها بين دائرتين، الدائرة الأولى: هي دائرة الثوابت، وتشمل من الأحكام ما لا يتغير عن حالة واحدة مر عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدره بالشرع على الجرائم... ونحو ذلك، فهذه الأحكام لا يتطرق إليها تغيير ولا اجتهاد يخالف ما

وضعت عليه. أما الدائرة الثانية: فهي دائرة المتغيرات، وتشمل من الأحكام ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا أو مكانا أو حالا، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها؛ فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة^(١).

ويختلف نطاق كل من دائرتي الثواب والمتغيرات في أحكام الشريعة الإسلامية - اتساعا وضيقا - من مجال لآخر؛ ففي حين تتسع دائرة الثواب وتندم دائرة المتغيرات - أو تكاد - في أحكام الشعائر: كالطهارة والصلاة والصوم... ونحوها، وفي المقدرات الشرعية: كالحدود والكفارات... ونحوها، تتسع دائرة المتغيرات في الأحكام المتعلقة بالمعاملات وكل ما له صلة بشئون الحكم والإدارة وحاجات التجارة والاقتصاد... ونحو ذلك.

ولا يخفى مدى خطورة الخلط بين هاتين الدائرتين - أعني دائرتي الثواب والمتغيرات - وعدم التمييز الدقيق بين ما يدخل في كل دائرة منهما من المسائل المتعلقة بكل مجال من مجالات الحياة المختلفة؛ ولذلك أشار ابن القيم إلى أن: "هذا باب واسع اشتبه فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة اللازمة التي لا تتغير بالتعزيرات التابعة للمصالح وجودا وعدما"^(٢).

ولأن مصطلحي "الثواب" و "المتغيرات" من المصطلحات التي عم استعمالها لدى كثير من الناس على اختلاف توجهاتهم وتعدد مقاصدهم، فإن من الواجب بذل المزيد من العناية في دراستهما؛ كي لا يكون استعمالهما ذريعة لتمرير تصورات مخالفة من خلال المفاهيم المقبولة، وبذلك نحافظ على بقاء الشريعة

(١) انظر في بيان هذا التقسيم: إغائة اللهفان من مصائد الشيطان لابن قيم الجوزية (٦٩١ - ٧٥١هـ)،

تحقيق: محمد سيد كيلاي، مكتبة دار التراث - القاهرة: ٣٤٦ وما بعدها.

(٢) إغائة اللهفان: ٣٤٩.

واستمرارها بلا جمود، وتجديدها دون تحريف، وذلك مشروط بالاجتماع على الثوابت الحاكمة، والاجتهاد في دائرة المتغيرات.

ويهدف هذا البحث إلى الوقوف - بقدر ما تسمح به مساحته - على دائرتي الثوابت والمتغيرات في أحد أهم النظم التي اشتملت عليها الشريعة الإسلامية، وهو النظام السياسي، وفي القلب منه مسائل الإمامة التي ذكر إمام الحرمين أبي المعالي الجويني أن معظم مسائلها "عربية عن مسالك القطع، خلية عن مدارك اليقين"^(١). وقد جعلت عنوان هذا البحث: "النظام السياسي في الإسلام بين الثوابت والمتغيرات".

وقد دفعني إلى اختيار هذا الموضوع سوء الفهم الواقع حول كثير من المسائل المتعلقة بالنظام السياسي في الإسلام بسبب عدم التمييز بين الثوابت والمتغيرات، من ذلك أن يعتقد البعض وجوب الالتزام - بل والاكتفاء - بجميع الأحكام والآراء الواردة في الفقه الإسلامي، دون تمييز بين ما قرره الفقهاء المسلمون الأوائل من أحكام تناسب عصورهم، وبين ما كان بيانا لأحكام الشريعة الإسلامية التي يجب أن يلتزم بها المسلمون في كل العصور^(٢)، ومن ذلك - أيضا - أن يعتقد البعض وجوب انتهاج الممارسات نفسها التي سبق للمسلمين الأوائل انتهاجها فيما يتعلق بالنظام السياسي، دون اعتبار لتغيرات الزمان والمكان وأحوال الناس.

(١) غياث الأمم عند التياث الظلم لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني (ت ٤٧٨هـ) تحقيق د/مصطفى

حلمي، د/فؤاد عبد المنعم، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع - الإسكندرية: ٥٩.

(٢) نبه على وجوب التمييز بين هاتين الدائرتين الأستاذ الدكتور/ محمد سليم العوا، في كتاب النظام

السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، الطبعة الثانية (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م): ٢٣١.

وفي مقابل هذا الفهم يدعي البعض عدم وجود أية ثوابت يجب العودة إليها والالتزام بها متى أراد المسلمون الالتزام بنظام سياسي ينتمي للإسلام، ومن ثم فللمسلمين الأخذ بما يشاءون من قواعد ونظم السياسية توصل إليها غيرهم دون خصوصية لهم في هذا المجال، إذ يزعم هؤلاء خلو الشريعة الإسلامية من أية أحكام تتعلق بالنظام السياسي.

وقد جاءت دراسة الموضوع في قسمين، تكفل الأول منهما بمعالجة الجانب التأصيلي لقضية الثوابت والمتغيرات في الشريعة الإسلامية عموماً وفي النظام السياسي بوجه خاص. أما القسم الثاني فقدم دراسة تطبيقية لأهم الثوابت والمتغيرات في النظام السياسي الإسلامي في الدعائم التي يقوم عليها هذا النظام، كالحرية، والشورى، والعدل، أولاً، ثم في مصدر السلطة فيه وإسنادها ثانياً، ثم في حدود هذه السلطة وصلاحياتها ثالثاً، ثم في مراقبتها ومحاسبتها رابعاً.

ثم جاءت خاتمة البحث متضمنة أهم النتائج والتوصيات، أتبعها بفهرس لأهم المصادر والمراجع التي أفدت منها في جمع المادة العلمية لهذا البحث. وبعد، فإن وفقت إلى تحقيق الغاية من هذا البحث، فله الحمد والمنة، وإلا فالنقص من طبائع البشر، والكمال لله وحده، ومنه - سبحانه - أتمس الصفح والغفران.

القسم الأول

الإطار التأسيلي لقضية الثوابت والمتغيرات

سوف يهتم هذا القسم من الدراسة بالجانب التأسيلي لقضية الثوابت والمتغيرات في الشريعة الإسلامية عامة وفي النظام السياسي خاصة، وللوفاء بهذا الغرض سوف ينتظم البحث في النقاط الآتية:

أولاً- مفهوم الثوابت والمتغيرات.

ثانياً- منشأ توزع الأحكام بين الثوابت والمتغيرات.

ثالثاً- الوعي الفقهي بقضية الثوابت والمتغيرات.

رابعاً- التأصيل الفقهي لقضية الثوابت والمتغيرات.

خامساً- نطاق الثوابت والمتغيرات في النظام السياسي الإسلامي.

- أولاً -

مفهوم الثوابت والمتغيرات

مع وضوح الوعي الفقهي قديماً بثنائية الثوابت والمتغيرات فيما يتعلق بالأحكام، إلا أنه لم توجد عناية كافية - فيما أعلم - بتعريف أي من هذين المصطلحين، في حين قدم الفقه المعاصر عناية ملحوظة في هذا الخصوص.

وقد جاءت تعريفات المعاصرين للثوابت والمتغيرات على قدر كبير من التنوع؛

حيث تعددت الاعتبارات التي انطلقوا منها في تعريفاتهم:

فبالنظر إلى وجود الخلاف أو تحقق الاتفاق؛ عرفوا الثوابت بأنها الأمور

المعلومة من الدين بالضرورة أو هي - بمعنى آخر - الأمور المجمع عليه، أما

المتغيرات فهي الأمور الاجتهادية التي يصلح فيها اختلاف الآراء. وقريب من

ذلك تعريفهم الثواب والمتغيرات - بالنظر إلى قطعية الحكم أو ظنيته - بأن الثواب هي الأحكام القطعية، أما المتغيرات فهي ما كان محل ظن ونظر^(١).
وبالنظر إلى الدوام والاستمرار أو الانتقال والتبديل، عرفوا الثواب بأنها ما روعي فيه معنى الدوام والاستقرار من الأحكام، فهي الأصول الثابتة والقواعد الحاكمة التي توحد الأمة اعتقاداً وقيماً، وتضبط السلوك والتصرفات، وهي ليست مجال مساومة ولا مراجعة، ولا تحتمل تبديلاً ولا تغييراً. في حين عرفوا المتغيرات بأنها الأحكام الاجتهادية التي يمكن أن يعترتها التغيير والتبديل لارتباطها بأعراف أو مصالح متغيرة، والشارع يوجب مراعاة الأعراف والمصالح والمقاصد والأحوال المحيطة وأوصاف المكلفين وحاجاتهم عند استنباط الحكم الشرعي لكل حادثة؛ لأن الشريعة جاءت لتحقيق مصالح المكلفين في كل زمان ومكان، والمجتمع البشري متطور، والحوادث والوقائع متجددة، والظروف المختلفة تقتضي تغير الأحكام الجزئية^(٢).

(١) انظر: الثواب والمتغيرات في التشريع الإسلامي، دراسة أصولية تحليلية، إعداد/ رائد نصري جميل أبو مؤنس، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية: ١٩، مصادر الثواب والمتغيرات في الشريعة الإسلامية، الدكتور محمد بوساق، بحث مقدم إلى مؤتمر مكة المكرمة الثالث عشر (المجتمع المسلم.. الثواب والمتغيرات)، الذي تنظمه رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة في الفترة من ٤ إلى ٥ ذو الحجة/١٤٣٢ هـ ٢٠-٢١/١٠/٢٠١٢م): ١٣.

(٢) الثواب والمتغيرات في الشريعة الإسلامية، الدكتور/ محمد طاهر حكيم: ١٩، بحث مقدم إلى مؤتمر (المجتمع المسلم.. الثواب والمتغيرات)، وانظر أيضاً: الثواب والمتغيرات في الشريعة الإسلامية، الدكتور/ محمد مصطفى الزحيلي، بحث مقدم إلى المؤتمر ذاته: ٧.
وتجدر الإشارة إلى أن الأبحاث المقدمة إلى هذا المؤتمر اقتصر معظمها على التنظير العام لثواب الثواب والمتغيرات، بينما اعتنى بعضها ببحث الثواب والمتغيرات، ولم يتطرق واحد منها إلى دراسة الثواب والمتغيرات في النظام السياسي الإسلامي.

وبعيدا عن الإغراق في التعريفات الاصطلاحية ننتهي إلى أن هذا التعريف الأخير للثوابت والمتغيرات هو المراد - في هذا البحث - فالثوابت ما لا يتغير من الأحكام عن حالة واحدة مهما تغيرت الأزمنة والأمكنة، كوجوب الحرية والعدل والشورى والمساواة، فهذه الأحكام لا يتطرق إليها تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضعت عليه، أما المتغيرات فتشمل من الأحكام ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا أو مكانا أو حالا.

- ثانيا -

منشأ توزع الأحكام بين الثوابت والمتغيرات

جاءت الشريعة الإسلامية لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل معا؛ فكل ما هو مصلحة أو سبب إلى مصلحة قد تواردت الأدلة الشرعية على طلبه والحث على فعله، وكل ما هو مفسدة أو سبب إلى مفسدة قد تواردت الأدلة على طلب تركه والنهي عن فعله^(١).

غير أن المصالح والمفاسد ليست كلها على درجة واحدة من الثبات أو التغيير، وإنما تدور بين الثوابت والمتغيرات، فتتنوع الأحكام - تبعا لذلك - إلى ثوابت ومتغيرات^(٢).

(١) أفاض الشاطبي (إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت ٧٩٠هـ) في إقامة البرهان على صحة هذا المقصد في الجزء الثاني من كتابه الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان للنشر والتوزيع - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م) : ٩/٢ وما بعدها.

(٢) انظر في تقسيم المصالح والمفاسد باعتبار الثبات والتغيير وما يبني عليه: تحليل الأحكام. عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد، للدكتور محمد مصطفى شلي، دار النهضة العربية - بيروت (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م) ٢٨٢ وما بعدها، والمقاصد العامة للشريعة الإسلامية، د.

وفي بيان تغير الأحكام تبعا لتغير المصلحة يقول الشاطبي "وجدنا الشارع قاصدا لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز"^(١).

فهناك تصرفات تصدر عن المكلفين ترتبط بمصالح أو مفسدات ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان وأحوال الناس، وهذه قد قررت الشريعة الإسلامية لها أحكاما ثابتة تتكفل بجلب ما كان منها مصلحة ودفع ما كان منها مفسدة، فنصت على تحريم المحرمات، كالشرك والنفاق والسحر وشرب الخمر وأكل الميتة ولحم الخنزير والسرقه وأكل الربا واقتراف فاحشة الزنا وقتل النفس والحقد والحسد والغيبة والنميمة وقطع الأرحام... وما إلى ذلك من رذائل؛ لأنها مفسدات محققة وثابتة، كما قررت عددا من الواجبات، كالصلاة والزكاة والصوم والحج وبر الوالدين وصلة الأرحام والوفاء بالعهد وجهاد الكفار المعتدين وإكرام الضيف والصدق والصبر والأمانة والعفة والحياء... وغير ذلك مما هو مصالح محققة وثابتة، كما قررت - أيضا - عددا من القواعد الكلية والمبادئ العامة لضبط تصرفات المكلفين في كل مجال من مجالات الحياة، سياسية، وجنائية، واقتصادية، وقضائية، ومالية... وغيرها، وكل ما سبق يقع في دائرة الثوابت التي لا تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة، كما لا تتغير باجتهاد المجتهدين، ومن ثم لا يقبل القول بالتحديد فيها، إلا ما كان

يوسف حامد العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، نشر وتوزيع الدار العالمية للكتاب الإسلامي

- الرياض، الطبعة الأولى (١٤١٥هـ/١٩٩٤م): ١٥٤.

(١) الموافقات: ٥٢٠/٢.

من اجتهاد في كيفية تطبيقها ومراعاة أوفق السبل لتحقيق مقصود الشارع من تشريعها^(١).

وإلى جانب المصالح والمفاسد الثابتة هناك مصالح ومفاسد متغيرة؛ فقد يكون التصرف في وقت ما أو حال معينة مفسدة، بينما يكون في وقت آخر أو حال مختلفة مصلحة؛ ولذلك فإن الشارع لم يأت بأحكام ثابتة تحكم مثل هذه التصرفات، وإنما اكتفى بوضع مبادئ تشريعية عامة تكفل جلب كل ما هو مصلحة أو سبب إلى مصلحة، ودفع كل ما هو مفسدة أو سبب إلى مفسدة، مع ترك أمر تقدير هذه التصرفات والحكم عليها بالصالح أو الفساد للمجتهدين من الأمة تبعاً للواقع وظروف الناس وعاداتهم. وتشتمل دائرة المتغيرات على أمور كثيرة، في مقدمتها الوسائل والأدوات اللازمة لتحقيق تلك القواعد الكلية والمبادئ العامة التي سبقت الإشارة آنفاً أن الشريعة الإسلامية قررتها لضبط تصرفات المكلفين في مجالات الحياة المختلفة، وهذا النوع من الأحكام يتغير تغيراً ملحوظاً بتغير الزمان والمكان والأعراف والبيئات والعوائد، كما أنه يتغير باجتهاد المجتهدين، ومن ثم يقبل القول بالتجديد فيه^(٢).

وقد استخرج المجتهدون من الأمة - من جملة أدلة الشرع - عدداً من المناهج التشريعية الكفيلة بإيجاد الحلول لهذا النوع من المسائل المتغيرة في حياة المكلفين، كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلّة وسد الذرائع والعمل بالاستصحاب، كما استخلصوا - أيضاً - جملة من القواعد الكفيلة بمتابعة هذه المسائل في الواقع

(١) انظر: الثابت والمتغير من أحكام الأسرة في الشريعة الإسلامية، ورقة بحثية منشورة على موقع (www.ahlalhdeth.com) على شبكة الإنترنت د. مسعود فلوسي: ١.

(٢) انظر: السابق: ٢.

وإيجاد الحلول الناجعة لها، من هذه القواعد: درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة، والتصرف على الرعية منوط بالمصلحة، والضرر يزال، والضرر لا يزال بالضرر، ويتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، والضرورات تبيح المحظورات، وما أبيع للضرورة يقدر بقدرها، والمشقة تجلب التيسير... إلى غير ذلك من القواعد^(١).

— ثالثاً —

الوعي الفقهي بقضية الثوابت والمتغيرات

كان الفقه الإسلامي — منذ نشأته وعلى امتداد تاريخه — على وعي كامل — تقعيًا وتطبيقيًا — بتوزيع الأحكام الشرعية على هاتين الدائرتين — أعني دائرتي الثوابت والمتغيرات؛ إذ ينقل ابن القيم عن الفقهاء قولهم: "الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدره بالشرع على الجرائم.. ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه. والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها؛ فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة"^(٢).

كما صرح ابن القيم بأن الفتوى تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة والأعراف والأحوال، في فصل عقده لبيان ذلك، قال فيه: "هذا فصل عظيم النفع جدا، وقد وقع بسبب الجهل به، غلط على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن

(١) انظر: السابق الصفحة نفسها.

(٢) إغاثة اللهفان: ٣٤٦ وما بعدها.

الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، ومن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل" (١).

وقد أدخلت مجلة الأحكام العدلية هذا المبدأ قاعدة في المادة التاسعة والثلاثين منها؛ حيث نصت على أنه: "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان". وفي شرح هذا القاعدة يقول الزرقا: "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان، أي بتغير عرف أهلها وعاداتهم، فإذا كان عرفهم وعاداتهم يستدعيان حكما ثم تغيرا إلى عرف وعادة أخرى، فإن الحكم يتغير إلى ما يوافق ما انتقل إليه عرفهم وعاداتهم" (٢). وقال: "وقد يكون المقصود بتغير الأحكام إحداثها وابتداء سننها بعد أن لم تكن، كما فعل عمر بن عبد العزيز، فإنه قال: ستحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور" (٣).

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية، تحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى (١٤٢٣هـ): ٣٣٧/٤.

(٢) شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد بن الشيخ محمد الزرقا (ت ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م)، دار القلم - دمشق، الطبعة الثانية (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م): ٢٢٧.

(٣) السابق: ٢٢٨.

- رابعا -

التأصيل الفقهي لقضية الثواب والمتغيرات

قدم الفقه الإسلامي تأصيلا علميا لقضية الثواب والمتغيرات في الشريعة الإسلامية عموما، وفي النظام السياسي - وهو محل الدراسة - على وجه الخصوص، وسوف نقتفي بخمسة أمور يقوم هذا التأصيل عليها تتمثل فيما يأتي:

(١) وجوب اعتبار العرف في الأحكام المرتبة على العوائد.

(٢) وجوب التمييز بين التصرفات النبوية.

(٣) دخول مسائل النظام السياسي في فروع الدين.

(٤) وقوع مسائل النظام السياسي في نطاق المعاملات.

(٥) توزع الممارسات السياسية للخلفاء الراشدين بين الثواب والمتغيرات.

وسوف أتناول كل نقطة من هذه النقاط بشيء من التفصيل فيما يلي:

(١) وجوب اعتبار العرف في الأحكام المرتبة على العوائد:

وجوب مراعاة العرف في جميع الأحكام المرتبة على العوائد أمر مجمع عليه بين

العلماء؛ وفي وجوب مراعاة ذلك على من يفتي الناس يقول القراني: "فمهما تجدد

في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب

طول عمره، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على

عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأجره عليه، وأفته به، دون عرف بلدك

والمقرر في كتبك؛ فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبدا ضلال في

الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين"^(١).

(١) الفروق المسمى أيضا ب (أنوار البروق في أنواع الفروق) للقراني (٦٢٦-٦٨٤هـ)، تحقيق: عمر حسن

القيام، مؤسسة الرسالة. بيروت. لبنان، الطبعة الأولى (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م): ٣٨٦/١ وما بعدها.

ويعقب ابن القيم على هذا النص قائلاً: "وهذا محض الفقه، ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب، على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم، فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل، وهذا المفتي الجاهل، أضر ما على أديان الناس وأبدانهم"^(١).

وتأكيداً على وجوب مراعاة العرف ألف ابن عابدين رسالته التي سماها بـ "نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف"، يقول فيها: "اعلم أن المسائل الفقهية إما أن تكون ثابتة بصريح النص.. وإما أن تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأي، وكثير منها ما بينه المجتهد على ما كان في عرف زمانه، بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولاً، ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد: إنه لا بد فيه من معرفة عادات الناس، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله أو لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس وخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن إحكام، ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه؛ لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به أخذوا من قواعد مذهبه"^(٢).

(١) إعلام الموقعين: ٤/٤٧٠.

(٢) مجموعة رسائل ابن عابدين: ٢/١٢٥.

وغني عن القول أن العرف الذي يخالف النصوص الشرعية من كل وجه هو عرف فاسد لا يجوز اعتباره لدخوله تحت المنكرات، كالتعارف على شرب الخمر والتعامل بالربا ونحو ذلك؛ وعليه فقد فرق الشاطبي بين ضربين من العوائد المستمرة: أحدهما: العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها، ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجاباً أو ندباً، أو نهي عنها كراهة أو تحريماً، أو أذن فيها فعلاً وتركاً. وهذا الضرب من العوائد ثابت أبداً كسائر الأمور الشرعية، كما قالوا في سلب العبد أهلية الشهادة، وفي الأمر بإزالة النجاسات، وطهارة التأهب للمناجاة، وستر العورات، والنهي عن الطواف بالبيت على العري، وما أشبه ذلك من العوائد الجارية في الناس، إما حسنة عند الشارع أو قبيحة، فإنها من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع، فلا تبديل لها وإن اختلفت آراء المكلفين فيها، فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً ولا القبيح حسناً، حتى يقال مثلاً: إن قبول شهادة العبد لا تأباه محاسن العادات الآن، فلنجزه، أو إن كشف العورة الآن ليس بعيب ولا قبيح، فلنجزه، أو غير ذلك؛ إذ لو صح مثل هذا لكان نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة، والنسخ بعد موت النبي - صلى الله عليه وسلم - باطل، فرفع العوائد الشرعية باطل... **والضرب الثاني:** هي العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي، وقد تكون تلك العوائد ثابتة، وقد تتبدل، ومع ذلك، فهي أسباب لأحكام تترتب عليها^(١).

يتبين مما سبق: اشتمال الأحكام الشرعية على نوع يبنى على الأعراف والعوائد التي تكون عرضة للتغير والتبدل باختلاف الزمان والمكان؛ وهذا النوع من الأحكام يتغير ويتبدل تبعاً لذلك.

(١) انظر الموافقات: ٤٨٨/٢ وما بعدها.

(٢) وجوب التمييز بين التصرفات النبوية:

مما يسهم في تأصيل قضية الثوابت والمتغيرات ما ذهب إليه المحققون من الفقهاء والأصوليين من وجوب التمييز بين تصرفات النبي - صلى الله عليه وسلم-؛ حيث قسموها إلى تصرفات بالرسالة أو التبليغ وأخرى بالفتوى وثالثة بالقضاء ورابعة بالإمامة^(١).

فما كان من تصرفاته - صلى الله عليه وسلم- بالرسالة أو الفتيا فهو شرع دائم لجميع المسلمين، من غير توقف على حكم حاكم ولا إذن إمام، وأما ما كان من تصرفاته - صلى الله عليه وسلم- بالقضاء فإنه لا يعمل به إلا بناء على حكم قاض، وما وصل إلينا من تصرفاته - صلى الله عليه وسلم- بالإمامة فهو

(١) من أبرز من عرض لقضية التمييز بين تصرفاته صلى الله عليه وسلم بالبحث والدراسة - قديما - الإمام القرآبي في كتابه الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. أما حديثا، فقد أفاض البحث المعاصر في تجلية هذه القضية، ومن الدراسات المهمة في هذا الموضوع: أ- تمييز مقامات وأقوال وأفعال الرسول صلى الله عليه وسلم للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ب- تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة وصلتها بالتشريع الإسلامي. بحث من إعداد أستاذنا الدكتور أحمد يوسف سليمان - أمد الله في عمره على الخير - منشور في مجلة مركز بحوث السنة والسير، العدد الثامن (١٤١٥هـ/١٩٩٤م)، ج- تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة. الدلالات المنهجية والتشريعية. بحث من إعداد الدكتور/سعد الدين العثماني، من منشورات جريدة الزمن، مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء (٢٠٠٢م)، وثمة دراسات اتجهت إلى تقسيم السنة النبوية إلى السنة التشريعية وسنة غير تشريعية، من هذه الدراسات السنة التشريعية وغير التشريعية للدكتور/ محمد سليم العوا، وآخر بنفس العنوان للدكتور/ محمد عمارة، وكلاهما منشور ضمن العدد (٥٦) سلسلة في التنوير الإسلامي، دار نضضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، يناير (٢٠٠١م). ويظهر لي أن تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية تقسيم غير دقيق يغني عنه الوقوف على تصرفاته صلى الله عليه وسلم والتمييز بينها.

موكول إلى أولياء الأمور من الأمة، ينظرون فيه بناء على ظروف عصرهم في ضوء المقاصد العامة والمقررات الثابتة في التشريع الإسلامي^(١).

وقد يختلف الفقهاء في نسبة تصرف ما من تصرفاته - صلى الله عليه وسلم - ... وفي بيان السبب في هذا الاختلاف يقول ابن القيم: "ومأخذ النزاع أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان هو الإمام والحاكم والمفتي وهو الرسول، فقد يقول الحكم بمنصب الرسالة، فيكون شرعا عاما إلى يوم القيامة، كقوله: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"^(٢)... وقد يقوله بمنصب الفتوى... وقد يقوله بمنصب الإمامة فيكون مصلحة للأمة في ذلك الوقت وذلك المكان وعلى تلك الحال، فيلزم من بعده من الأئمة مراعاة ذلك على حسب المصلحة التي راعاها النبي - صلى الله عليه وسلم - زمانا ومكانا وحالا"^(٣).

وقد أفرد الدهلوي بابا لبيان أقسام علوم النبي - صلى الله عليه وسلم -، ضمن مبحث بعنوان استنباط الشرائع من حديث النبي - صلى الله عليه وسلم -، قسم فيه ما دون في كتب الحديث على قسمين: "أحدهما: ما سبيله سبيل تبليغ

(١) انظر: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام: ١٠٨ وما بعدها. مع

ضرورة التدقيق فيما هو تصرف بالرسالة والفتوى أو القضاء أو الإمامة، ومراعاة الضوابط الشرعية حتى لا يتحاصر الأدعياء على ترك العمل بالسنة النبوية تحت دعوى التصرف بالقضاء والإمامة.

(٢) رواه البخاري في كتاب الصلح باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، حديث (٢٦٩٧)، ومسلم في كتاب الأفضية باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، حديث (١٧١٨) ١٣/٤٢٠١. وفي هذا بيان على خطأ فادح يقع فيه البعض حين يستدلون بهذا الحديث على كل من يأت باجتهاد جديد دون تفريق بين الثوابت والمتغيرات.

(٣) زاد المعاد في هدي خير العباد، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت

٧٥١هـ) مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة السابعة والعشرون

(١٥٤١٥هـ/١٩٩٤م): ٣/٤٨٩ وما بعدها.

الرسالة، وفيه قوله - تعالى - : ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَنْهَنكُمْ عَنْهُ فَأَنْهَوْا وَأَتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ (الحشر: ٧)^(١) ... القسم الثاني: ما ليس من باب تبليغ الرسالة، وفيه قوله - صلى الله عليه وسلم - : "إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر"^(٢)، وقوله - صلى الله عليه وسلم - في قصة تأبير النحل: "فإني إنما ظننت ظنا، ولا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئا، فخذوا به، فإني لم أكذب على الله"^(٣)، فمنه الطب... ومستنده التجربة، ومنه ما فعله النبي - صلى الله عليه وسلم - على سبيل العادة دون العبادة وبحسب الاتفاق دون القصد... ومنه ما قصد به مصلحة جزئية يومئذ، وليس من الأمور اللازمة لجميع الأمة، وذلك مثل ما يأمر به الخليفة من تعبئة الجيوش وتعيين الشعار... وقد حمل كثير من الأحكام عليه... ومنه حكم وقضاء خاص، وإنما كان يتبع فيه البيئات والأيمان"^(٤).

وتعليقا على هذه التقسيمات يقول الدكتور محمد مصطفى شلبي: "فهذه التقسيمات للسنة تدل بوضوح على أن ما ورد عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - ليس كله تشريعا لازما للأمة في كل حين، بل منه ما هو كذلك، وهو

(١) وهذه الآية يكثر الاستدلال بها في غير ما أنزلت فيه، دون تمييز بين تصرفاته صلى الله عليه وسلم، ودون تفريق بين الثوابت والمتغيرات.

(٢) رواه مسلم في كتاب الفضائل باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معاش الدنيا على سبيل الرأي، حديث (٢٣٦٢) ٤/١٨٣٥.

(٣) رواه مسلم في كتاب الفضائل باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معاش الدنيا على سبيل الرأي، حديث (٢٣٦١) ٤/١٨٣٥.

(٤) حجة الله البالغة، للإمام أحمد المعروف بشاه ولي الله ابن عبد الرحيم الدهلوي، تحقيق السيد سابق، دار الجيل - بيروت الطبعة الأولى (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م) ١/٢٢٣ وما بعدها.

الأغلب؛ لأن وظيفته الأولى هي التبليغ، ومنه ما هو قضاء وحكم النبي على ما قام عنده من الدلائل والبيانات، وهي وقائع جزئية يشير إليها الفقهاء في مناقشاتهم كثيرا بقولهم: "قضية عين لا عموم لها"، ومنه ما بني على المصلحة القائمة في زمنه، وهذا يتبع المصلحة ويدور معها، وإلا كنا مخالفين للأمر بطاعة الرسول -صلى الله عليه وسلم-؛ فإن طاعته في أن نسلك سبيله التي سلكها، فندير هذا النوع من الأحكام على المصلحة، يدل لذلك أن أصحاب سول الله -صلى الله عليه وسلم- - وهم حملة الشريعة والقائمون عليها من بعده - غيروا بعض السنة المروية عن الرسول -صلى الله عليه وسلم- لما تغيرت الظروف؛ لعلمهم أنها صدرت عنه -عليه السلام- ملاحظا فيها حال الأمة ومقتضيات البيئة وزمن التشريع دون أن تكون شرعا عاما لازما في كل حال، ولولا ذلك ما غيروا، ونحن نعيذهم جميعا من أن يخالفوا حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وهم يعلمون أنه دين عام وتشريع لازم لكل الناس في جميع الحالات، وكيف يقع منهم ذلك وهم حريصون كل الحرص على اتباع هدي الرسول وترسم خطاه؟!^(١).

ويتبين لنا - من مجموع كلام العلماء في بيان هذه القضية - أن من أهم ثمرات التمييز بين تصرفاته -صلى الله عليه وسلم- التفريق بين ما يدخل منها في نطاق الثواب الشرعية، فيكون شرعا عاما لكل المسلمين وحكما دائما إلى يوم القيامة، وما يدخل منها في نطاق المتغيرات التي يلزم فيها مراعاة المصلحة التي راعاها النبي -صلى الله عليه وسلم- زمانا ومكانا وحالا، ويدخل في ذلك تصرفاته -صلى الله عليه وسلم- بالإمامة.

(١) الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، للدكتور محمد مصطفى شلي، الدار الجامعية للطباعة والنشر -

بيروت (١٩٨٢م): ١٤٧ وما بعدها.

وفي هذا المعنى يقول الشيخ علي الخفيف: "وما صدر منه - صلى الله عليه وسلم- بوصف أنه وال أو قائد واجب الطاعة في محيطه وفي ظرفه وفي بيئته وحين تتمثل الأمور، وليس بالشرعية الدائمة التي لا تتغير ولا تتبدل ولا تخالف؛ لأن مثل ذلك إنما صدر ليكون وسيلة إلى غاية خاصة وهدف معين اقتضاه الوضع والزمن"^(١). وعليه فموضع التأسّي والافتداء بالرسول - صلى الله عليه وسلم- وسنته بالتزامنا المبادئ والمعايير الكلية والمقاصد والغايات التي حكمت تصرفاته - صلى الله عليه وسلم- في كل من القضاء والسياسة^(٢).

ومن مجموع ما سبق يتبين أن تصرفاته - صلى الله عليه وسلم- فيما يتعلق بمسائل الإمامة - ويقصد بها المسائل المتعلقة بالمعاملات وكل ما له صلة بشؤون الحكم والإدارة وحاجات التجارة والاقتصاد... ونحو ذلك - لا تندرج كلها في دائرة الثوابت الشرعية ولا تأخذ حكماً ثابتاً، بل تتوزع بين دائرتي الثوابت والمتغيرات، ويظهر لنا خطأ الفهم بوجود التمسك بكل تصرفاته - صلى الله عليه وسلم- دون اعتبار لما قرره العلماء في ذلك.

(٣) دخول مسائل النظام السياسي في فروع الدين:

الذي عليه المحققون من أهل العلم أن مسائل الإمامة وسائر المسائل المتعلقة بالنظام السياسي ليست من مباحث علم الكلام، ولا من أصول العقائد، بل هي من مسائل الفروع، خلافاً لما ذهب إليه الشيعة من اعتبار الإمامة ركناً من أركان الدين، وثابتاً من ثوابت الإيمان.

(١) السنة التشريعية للشيخ علي الخفيف: ٤٧.

(٢) محمد الرسول السياسي، د/محمد عمارة، مطبوع كهدية مع مجلة الأزهر، عدد شهر ربيع الأول

(١٤٣٣هـ): ٥٦.

وفي هذا يقول التفتازاني: "لا نزاع أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق؛ لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات، وهي أمور كلية تتعلق بمصالح دينية أو دنيوية، لا ينتظم الأمر إلا بحصولها، فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة، من غير أن يقصد حصولها من كل أحد، ولا خفاء في أن ذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية، وقد ذكر في كتبنا الفقهية أنه لا بد للأمة من إمام يحيي الدين، ويقيم السنة، وينتصف للمظلومين، ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها"^(١).

ويفسر التفتازاني إدراج العلماء لبعض مسائل الإمامة في علم الكلام أو في كتب العقائد، فيقول: "ولكن لما شاعت بين الناس في باب الإمامة اعتقادات فاسدة واختلافات، بل اختلافات باردة، سيما من فرق الروافض والخوارج، ومالت كل فئة إلى تعصبات تكاد تفضي إلى رفض كثير من قواعد الإسلام، ونقض عقائد المسلمين، والقدح في الخلفاء الراشدين، مع القطع بأنه ليس للبحث عن أحوالهم واستحقاقهم وأفضليتهم كثير تعلق بأفعال المكلفين ألحق المتكلمون هذا الباب بأبواب الكلام، وربما أدرجوه في تعريفه؛ حيث قالوا: "هو العلم الباحث عن أصول الصانع والنبوة والإمامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الإسلام"^(٢).

(١) شرح المقاصد، لسعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (٧١٢-٧٩٣هـ)، تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام للدكتور عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م): ٢٣٢/٥ وما بعدها.

(٢) السابق: ٢٣٤/٥. وقد فصل الدكتور الرئيس في ملابسات انتقال مباحث الإمامة من علم الكلام وكتب العقائد إلى علم الحديث وكتب المحدثين ثم أخيرا إلى علم الفروع وكتب الفقه، ومما ذكره أن الشيعة كانوا أول من كتبوا في الإمامة، وأول من تصدوا لإثبات مذهبهم بالأدلة العقلية، وقد أفردوا لمسائل الإمامة مكانا بين مباحث "علم الكلام"، وذلك للرد على مخالفينهم من الخوارج

وما ذكره التفتازاني من خروج مسائل الإمامة من قواعد العقائد هو ما أكد عليه من قبل أبو المعالي الجويني؛ فقال: "وليست الإمامة من قواعد العقائد، بل هي ولاية تامة عامة، ومعظم القول في الولاية والولايات العامة والخاصة مظنونة في التأخي والتحري"^(١).

والمعتزلة وأهل السنة أيضاً، وقد ترتب على ذلك أن الشيعة طبعوا مسائل الإمامة بطابعهم، وصاغوه الصياغة التي ارتضوها، فالشيعة في الغالب هم الذين اختاروا للإمامة مصطلحاتها، بل هم الذين سموها بهذا الاسم، وهم الذين قسموا العلم وبوبوا أبوابه، وعينوا مجاله ورسوموا حدوده، وقد ألتجئوا مخالفينهم من الفرق الأخرى أن يلتزموا هذه الحدود، وأن يحصرها بأبحاثهم في تقديم الأجوبة على الأسئلة التي يثيرونها... وبينما كان الجدل على أشده بين فرق الشيعة والخوارج والمعتزلة، كان أهل السنة عاكفين على استنباط الأحكام من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، مما كان له أثر في تكوين علم الفقه أو القانون الإسلامي، وكانوا في الوقت نفسه يكرهون علم الكلام وينفرون من الخوض في مسأله.. وكان أهل الحديث مقتصرين أولاً على رواية وجمع الأحاديث المتعلقة بموقف المؤمن في ظروف الفتن، وبمسئوليات الحاكم، وما أشبه ذلك، ثم صار هذا التقليد متبعاً بين المحدثين، فقد خصص البخاري كتاباً في صحيحه سماه "كتاب الأحكام"، جمع فيه الأحاديث التي وردت عن الحكم، وكذلك خصص مسلم في صحيحه أيضاً كتاباً بعنوان "كتاب الإمارة"، كان مما اشتمل على: "الخليفة في قریش"، والاستخلاف وتركه"، و"النهي عن الإمارة والحرص عليها"، و"فضيلة الإمام العادل"، و"وجوب طاعة الأمراء في غير معصية الله". إلى آخر ذلك من الأبواب... إلا أن تقرير النظريات السياسية في صيغ علمية لم يكن من عمل المحدثين، وإنما كان من عمل الفقهاء، وما كان تطورها العلمي ليتحقق لولا أنها أدرجت بين مباحث الفقه... انظر: النظريات السياسية الإسلامية، الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس، دار التراث - القاهرة، الطبعة السابعة، بدون تاريخ: ٩٥ وما بعدها.

(١) غياث الأمم: ٤٧ وما بعدها.

بل يؤكد الجويني على أن "معظم مسائل الإمامة عرية عن مسالك القطع، خلية عن مدارك اليقين"^(١)، وهو ما يجعل إدراجها في فروع الدين المشتملة على المسائل الظنية أليق.

ويقول ابن خلدون - في معرض رده على الإمامية في زعمهم أن النبي - صلى الله عليه وسلم - عهد بالإمامة لعلي - رضي الله عنه -: "وشبهة الإمامية في ذلك إنما هي كون الإمامة من أركان الدين كما يزعمون، وليس كذلك، وإنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق"^(٢).

ويترتب على كون مسائل النظام السياسي من مسائل الفروع أنها مما يجوز فيه الاجتهاد، ومن ثم فإنها تحتمل اختلاف المجتهدين، ويتأكد ذلك في الوسائل والأدوات التي تقع في دائرة المتغيرات، شريطة أن يراعي هذا الاجتهاد ثوابت الشريعة المتمثلة في مبادئها الكلية ومقاصدها وغاياتها.

(٤) وقوع مسائل النظام السياسي في نطاق المعاملات:

يقسم العلماء مسائل فروع الدين إلى مسائل عبادات (عبادية) ومسائل معاملات (عادية)، ويتبين بالبحث أن مسائل النظام السياسي - وفي القلب منها مسائل الإمامة والحكم - في نطاق المعاملات، يدل على هذا أن الفقهاء بحثوا

(١) السابق: ٥٩.

(٢) مقدمة ابن خلدون (وهي الجزء الأول من تاريخه المسمى بديوان المبتدأ والخبر في تاريخ البربر والعرب ومن عاصريهم من ذوي الشأن الأكبر) تأليف عبد الرحمن بن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨هـ)، دار الفكر، بيروت - لبنان (١٤٣١هـ - ٢٠٠١م): ٢٦٥.

المسائل المتعلقة بالنظام السياسي في مصنفاتهم الفقهية في أبواب متفرقة في قسم المعاملات وليس العبادات، ويترتب على هذا أمور مهمة منها^(١):

الأول: أن الأصل في مسائل النظام السياسي - وتحديد ما كان منها متعلقاً بالوسائل والأدوات - الإباحة إلا إذا ورد الشرع بخلافها؛ وذلك وفقاً لما هو مقرر في الفقه الإسلامي من أن "الأصل في العبادات البطلان إلا ما شرعه الله ورسوله، وعكس هذا العقود والمطاعم، الأصل فيها الصحة والحل إلا ما أبطله الله ورسوله وحرمه"^(٢)، وأنه "لا تشرع عبادة إلا بشرع الله، ولا تحرم عادة إلا بتحريم الله، والعقود في المعاملات هي من العادات، يفعلها المسلم والكافر، وإن كان فيها قرينة من وجه آخر، فليست من العبادات التي يفتقر فيها إلى شرع"^(٣).

الثاني: أنها تتغير بتغير الزمان والمكان وأحوال الناس؛ فإذا طرأ على الناس في وقت من الأوقات أو مكان من الأماكن وسائل وأدوات جديدة تتحقق بها مصالح الأمة، وتدرأ بها المفاسد عنها، وجب مراعاتها واعتبارها عند الكشف عن الحكم الشرعي.

الثالث: أن الإفادة من خبرات الأمم الأخرى في المجال السياسي - فيما لا يتعارض مع نص من نصوص الشريعة أو قاعدة مقرر فيها - أمر لا حرج فيه شرعاً؛ إذ إن من المقرر في الفقه الإسلامي أنه يجوز لولاة الأمور من المسلمين أن

(١) تجديد الفقه السياسي في المجتمع الإسلامي تأصيل ونقد، تأليف أ.د/أحمد بن سعد حمدان الغامدي، دار ابن رجب ودار الفوائد - مصر، الطبعة الثانية (١٤٣٤هـ/٢٠١٣م): ٢٦ وما بعدها.

(٢) أحكام أهل الذمة، لابن القيم، تحقيق: يوسف أحمد البكري - شاعر توفيق العاروري، رمادي للنشر - دار ابن حزم - الدمام - بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ/١٩٩٧م).

(٣) القواعد النورانية الفقهية، لابن تيمية (٦٦١-٧٢٨هـ) تحقيق/ محمد حامد الفقي، الناشر دار المعرفة بيروت (١٣٩٩هـ): ٢٠١.

يضعوا من النظم ما يحقق مصالح الناس والعدل بينهم، كما أنه يجوز لولاة الأمور - بل وللمسلمين بوجه عام - أن يأخذوا بأفضل الوسائل والأدوات التي تؤدي إلى تحقيق مصالح المسلمين، وحل مشكلات حياتهم، وسواء في ذلك أكانت تلك الوسائل والأدوات من ابتكار المسلمين، أم كانت مما سبق إليها غير المسلمين، ويدخل ذلك تحت ما أسماه بـ "السياسة الشرعية"، التي يعرفها ابن عقيل بأنها "ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي"^(١).

وقد عمل النبي - صلى الله عليه وسلم - ببعض ما كان يعمل به غير المسلمين لوجود الحاجة إلى ذلك وتحقيق المصلحة به؛ فقد اتخذ خاتما - صلى الله عليه وسلم - يختم به رسائله إلى المملوك والزعماء، لما قيل له: إن المملوك لا يقرءون الرسائل إلا إذا كانت مختومة^(٢)، كما أخذ - صلى الله عليه وسلم - بمشورة سلمان الفارسي - رضي الله عنه - في حفر الخندق عندما أخبره أن الفرس كانت إذا حوصرت عملت خندقا^(٣).

(١) الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (٦٩١-٧٥١هـ) تحقيق/ نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد: ٢٩.

(٢) ورد ذلك في حديث أنس بن مالك قال: لما أراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يكتب إلى الروم قالوا: إنهم لا يقرءون كتابا إلا مختوما، فاتخذ النبي صلى الله عليه وسلم خاتما من فضة، كأني أنظر إلى ويصه ونقشه: (محمد رسول الله)". أخرجه البخاري في كتاب الأحكام باب الشهادة على الخط المختوم وما يجوز من ذلك، حديث رقم (٧١٦٢): ٣٣٣/٤. ومسلم في كتاب اللباس والزينة باب في اتخاذ النبي صلى الله عليه وسلم خاتما لما أراد أن يكتب إلى العجم، حديث رقم (٢٠٩٢): ١٦٥٧/٣.

(٣) الواقعة يذكرها أصحاب السير، كما ذكرها ابن حجر (فتح الباري: ٣٩٣/٧ وما بعدها) فقال: "فأما تسميتها الخندق فلأجل الخندق الذي حفر حول المدينة بأمر النبي صلى الله عليه وسلم، وكان

وسار على سنته خلفاؤه الراشدون - رضي الله عنهم-؛ فقد اتخذ عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - الديوان الذي أحصى فيه أسماء المجاهدين وغيرهم من أهل العطاء، وكان ذلك بعدما أشار عليه واحد من المسلمين بهذا الأمر، فقال: "يا أمير المؤمنين، إني رأيت هؤلاء الأعاجم يدونون ديوانا، ويعطون الناس عليه، قال: فدون الدواوين"^(١).

على أنه ينبغي التنبيه دائما في هذا الخصوص على أمرين:

أولهما: التفريق بين الأخذ بمحل عملي لمشكلة ما، وبين الأخذ بالأسس الفكرية أو العقائدية التي قد يكون هذا الحل مبنيا عليها، فإذا كان الأول جائزا، فإن الثاني غير جائز، وبعبارة أخرى، فإننا لا نخالف الأحكام الشرعية الإسلامية ما دام أخذنا من غير المسلمين مقتصرًا على الحل دون العقيدة، وما دام الحل مهتديا بمبادئ الإسلام العامة وقواعده الكلية، وما دام الحل لا يعارض نصا صريحا في الشريعة^(٢).

الثاني: أنه إذا اقتضى تغير الزمان والمكان والأحوال تغير بعض الأحكام، أو إثبات أحكام أخرى، فلا بد أن تكون تلك الأحكام الجديدة بحال تشهد لها قواعد الشرع بالاعتبار، أو تكون بحال إذا لم تشهد لها بالاعتبار لا تشهد عليها بالإبطال، كأن تكون من المصالح المرسلّة، وهي التي لم يشهد الشرع باعتبارها ولا

الذي أشار بذلك سلمان فيما ذكر أصحاب المغازي... قال سلمان للنبي صلى الله عليه وسلم: إنا كنا بفارس إذا حوصرنا خندقنا علينا، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بحفر الخندق حول المدينة، وعمل فيه بنفسه ترغيبا للمسلمين، فسارعوا إلى عمله حتى فرغوا منه، وجاء المشركون فحاصروهم".
(١) رواه البيهقي في السنن الكبرى كتاب قسم الفيء والغني باب التفضيل على السابقة والنسب: ٣٤٩/٦.

(٢) انظر: تجديد الفقه السياسي في المجتمع الإسلامي: ٢٦.

بالغائها لكن لوحظ فيها جهة منفعة، فإنها يجوز العمل بها وإن لم يتقدمها نظير في الشرع يشهد باعتبارها، كما وقع لأبي بكر الصديق - رضي الله عنه - في توليته عهده بالخلافة لعمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وكتربك عمر - رضي الله عنه - الخلافة شورى بين ستة، وكتدوين الدواوين، وضرب السكة، واتخاذ السجون، وغير ذلك كثير مما دعا إلى سنّه تغير الأحوال والأزمان، ولم يتقدم فيه أمر من الشرع، وليس له نظير يلحق به، ولوحظ فيه جهة المصلحة^(١).

(٥) الممارسات السياسية للخلفاء الراشدين بين الثوابت والمتغيرات:

من المعوقات الفكرية لتطور النظام السياسي الإسلامي النظر إلى الممارسات السياسية والوقائع التاريخية على أنها من ثوابت الشريعة الإسلامية التي لا يصح تجاوزها، ويدق الأمر حين تتصل هذه الممارسات بالصحابة والخلفاء الراشدين، من صور ذلك أن يعتقد البعض أن الطرق التي انعقدت بها الإمامة للخلفاء الراشدين - رضي الله عنهم - هي الطرق التي يجب على الأمة أن تلتزم بها، والتي لا يجوز لها أن تأخذ بطريقة أخرى في هذا الشأن.

وللخروج بموقف صحيح من الممارسات السياسية للصحابة لابد من التمييز بين المشروعية والإلزام أو الوجوب؛ فكون طريقة من الطرق التي انعقدت بها الإمامة في عهد الخلفاء الراشدين ومن بعدهم مشروعة لا يستلزم منه أن تكون هذه الطريقة نفسها ملزمة للمسلمين في كل زمان ومكان، كما أنه ينبغي أن نميز في هذا الإطار بين الثوابت والمتغيرات، وفي هذا الإطار يتحقق الفهم الصحيح

(١) انظر: شرح القواعد الفقهية للزرقا: ٢٢٨.

لأمر النبي -صلى الله عليه وسلم- باتباع "سنة الخلفاء الراشدين المهديين" والاستمسك بها^(١).

ومن ثم فليس صحيحا ما فهمه البعض من أن الفقهاء أرادوا وجوب استمرار النظام الذي عرفته الدول الإسلامية في القرون الأولى من تاريخها لاختيار الحاكم أو لتنظيم قيام مؤسسات الحكم بدورها السياسي والإداري، وإنما الصحيح أن الفقهاء أوجبوا أن تقوم في الدولة الإسلامية حكومة تتخذ من الشريعة الإسلامية قانونها الأساسي الذي تخضع له سائر مؤسساتها وسلطاتها وتتولى القيام بالواجبات التي لا تستطيع سوى الدولة القيام بها^(٢).

- خامسا -

نطاق الثوابت والمتغيرات في النظام السياسي الإسلامي

تبين مما سبق أن مسائل النظام السياسي الإسلامي - كغيرها من المسائل في أي مجال من مجالات الحياة - تتوزع على دائرتي الثوابت والمتغيرات، أما عن نطاق كل واحدة من هاتين الدائرتين فيمكن القول بأن ثوابت النظام السياسي الإسلامي تتمثل - بشكل أساسي - في المبادئ والغايات، في حين تتمثل متغيرات هذا النظام - بشكل أساسي أيضا - في الوسائل والأدوات، على نحو ما يأتي:

(١) وذلك في الحديث الذي رواه أبو داود في السنة باب في لزوم السنة، حديث (٤٦٠٩) والترمذي في كتاب العلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع حديث (٢٦٧٦) وقال: حديث حسن صحيح.

(٢) انظر: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دكتور/محمد سليم العوا: ١٢٦.

أولاً- الثبات في المبادئ والغايات:

فقد جاء القرآن الكريم في المجال السياسي ببعض المبادئ العامة الأساسية التي لا يصح إهمالها في أي نظام حكم صالح، وترك التفاصيل والجزئيات دون إشارة إليها في الكتاب الكريم، ولعل المقصد من ذلك تمكين الأمة المسلمة من صياغة دقائق نظامها السياسي وتفصيله وفقاً لمقتضيات الزمان والمكان. وقد طبق الرسول - - صلى الله عليه وسلم - - هذه المبادئ العامة الأساسية في نظام الحكم بما يلائم أحوال دولته ومتطلبات العصر الذي وجدت فيه هذه الدولة، وإلى جانب هذا التطبيق حظيت السنة النبوية بنصوص تؤكد على هذه المبادئ العامة الأساسية التي جاء بها القرآن الكريم في المجال السياسي^(١). ولم يختلف الفقهاء المسلمون في وجوب التزام الأمة المسلمة وأجهزة الدولة الإسلامية بهذه القواعد والمبادئ العامة الثابتة فيما يتعلق بنظامها السياسي ونظمها الاجتماعية بوجه عام^(٢).

(١) انظر: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دكتور/محمد سليم العوا: ٢٣٢، وخصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، د. فتحى الدريني، مؤسسة الرسالة - بيروت لبنان، الطبعة الثانية (١٤٣٤هـ/٢٠١٣م) وما بعدها، وقد أفاض الدكتور محمد مصطفى شليبي في الحديث عن مسلك الشريعة الإسلامية في تقرير المبادئ والقواعد دون التفاصيل فيما يتعلق بالأحوال المدنية والاقتصادية والجنايئة والدولية كمظهر من مظاهر مرونتها في كتابه القيم الفقه الإسلامي بين الواقعية والمثالية، الدار الجامعية للطباعة والنشر - بيروت (١٩٨٢م): ١٢٦ وما بعدها.

(٢) انظر: في النظام السياسي للدولة الإسلامية: ٢٣٢. ومما يتصل بدراسة القيم السياسية الإسلامية دراسة مدى استمرار الالتزام بها على امتداد التاريخ السياسي للدولة الإسلامية، ومما لا مناص من التسليم به أن بعض عهود الحكم الإسلامي قد شهدت انحرافات تفاوتت كثرة وقلة وخطورة وتفاهة عن بعض القيم السياسية الإسلامية غير أن هذه الانحرافات لم تصب هذه القيم في شيء من مضمونها ولا من إحساس المجتمع الإسلامي بها ولا من التعبير المستمر في مدونات الفقه وكتب الفقهاء عن ضرورة الالتزام بها.

وسوف نعرض لعدد من هذه القواعد والمبادئ في القسم الثاني (التطبيقي) من هذه الدراسة، مبيين مدى مرونة النصوص الواردة في شأنها، تلك المرونة التي تمثلت في تقرير المبادئ دون تقرير تفصيلاتها التطبيقية التي يجب أن تخضع لما يراه المسلمون مناسباً لظروفهم الزمانية والمكانية التي تطبق فيها تلك المبادئ والقواعد. وتتمثل ثوابت النظام السياسي الإسلامي - أيضاً - في غايات هذا النظام ومقاصده؛ إذ لم يختلف أهل العلم في أن المقصد من إقامة الحكومة في الدولة الإسلامية هو إقامة الدين وتديير مصالح المحكومين، ويعبرون عن ذلك حين يكررون التأكيد على أن الإمامة "خلافه عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا"^(١).

ولا ريب أن لثوابت النظام السياسي في الإسلام - متمثلة في المبادئ والغايات - أثراً كبيراً في صياغة التصور الصحيح للدولة الإسلامية ووظيفتها وخصائص نظام الحكم فيها، وتأسيساً عليها تنبني التفاصيل والجزئيات في نظام هذه الدولة وفي اختصاصات السلطات فيها، وفي قيود مباشرة هذه الاختصاصات، وإليها يحتكم المسلمون - حكاماً ومحكومين - عند الاختلاف

(١) مقدمة ابن خلدون (وهي الجزء الأول من تاريخه المسمى بديوان المبتدأ والخبر في تاريخ البربر والعرب ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر) تأليف عبد الرحمن بن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨هـ)، دار الفكر، بيروت - لبنان (١٤٣١هـ - ٢٠٠١م): ٢٣٩، ويقول الماوردي (الأحكام السلطانية والولايات الدينية، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تحقيق الدكتور/ أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة - الكويت، الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م): ٣: "الإمامة موضوعه لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"، ويقول الجويني (غياث الأمم: ١٥): "الإمامة رئاسة تامة، وزعامة عامة تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا".

بينهم، وعلى هدي توجيهاتها يؤدي الجميع في الدولة الإسلامية واجباتهم وينالون حقوقهم^(١).

ثانياً- المتغيرات في الوسائل والأدوات:

اعتنت الشريعة الإسلامية - في الغالب الأعم - بتقرير الأحكام الكلية التي يندرج تحت كل منها ما لا يحصى من الحالات الجزئية، والقاعدة التي سارت عليها الشريعة في ذلك هي تفصيل ما لا يتغير وإجمال ما يتغير؛ إذ لا يتصور أن تعرض شريعة جاءت على أساس من الخلود والبقاء والعموم لتفصيل أحكام الجزئيات التي تقع في حاضرها ومستقبلها، فكان لا مناص إذن من هذا الإجمال والاكتفاء بالقواعد العامة، وعلى ضوء هذه الكليات من القواعد يستطيع المجتهدون من الفقهاء أن يستخرجوا أحكام الحالات الجزئية التي تعرض في عصر ما ومكان ما مراعين في ذلك ظروف الزمان والمكان وأحوال الناس^(٢).

ومن هنا يتبين لنا أن المقصود بكمال الدين وتمامه المخبر عنه في قوله

-تعالى-: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾
(المائدة: ٣) ليس تحصيل الجزئيات بالفعل؛ فالجزئيات لا نهاية لها، فلا تنحصر بمرسوم.. وإنما المراد الكمال بحسب ما يحتاج إليه من القواعد الكلية التي يجري عليها ما لا نهاية له من النوازل^(٣).

(١) انظر: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دكتور/محمد سليم العوا: ١٣٤.

(٢) انظر: السابق: ١٢٩، والإسلام عقيدة وشريعة ٤٨٩.

(٣) انظر: الاعتصام، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، تحقيق أبي

عبيد مشهور حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد: ٣/٣٧٦ وما بعدها.

ويكمن الخلل في اعتقاد البعض وجوب الاكتفاء بتقرير الأحكام التي سبق أن استخرجها الفقهاء المسلمون في القرون السابقة، دون محاولة التمييز في كلام الفقهاء بين ما قرروه من أحكام تناسب عصورهم، وبين ما كان بياناً لأحكام الشريعة الإسلامية التي يلتزم بها المسلمون في كل العصور، وهذا الاعتقاد يفتقر إلى نقطة البدء السليم في أي بحث يتصل بأحكام الإسلام المتعلقة بنظام الدولة السياسي خاصة، ونظمه الاجتماعية عامة؛ إن مثل هذا البحث عليه أن يسلم بأن تفاصيل النظام السياسي للدولة الإسلامية - بكل ما تشمله هذه العبارة من معانٍ - تركت أصلاً لكي يختار فيها المسلمون ما يوائم العصور المختلفة والظروف المختلفة، ولن يصل البحث إلى نتائج سليمة أو حلول صائبة للمشكلات التي تواجه المسلمين فيما يتعلق بالنظام السياسي إلا بالتسليم بهذه الحقيقة^(١).

حيث خلت كثير من مسائل النظام السياسي في الإسلام الواقعة في نطاق التفاصيل من نص ملزم يجب على المسلمين اتباعه مهما اختلفت الظروف أو تباعدت الأزمان، وإذا لم يكن ثمة نص ملزم فإن اجتهادات الفقهاء لا تلزم المسلمين بداهة بعد العصور التي صيغت فيها هذه الاجتهادات ومع استمرار تغير الظروف التي تمر بها المجتمعات المسلمة^(٢).

وقد سبق أبو المعالي الجويني - رحمه الله - إلى تقرير هذا المعنى، حين قال: "ولا مطمح في وجدان نص من كتاب الله - تعالى - في تفاصيل الإمامة، والخبر المتواتر معوز أيضاً، فال مال الطلب في تصحيح المذهب إلى الإجماع، فكل مقتضى ألفيناه معتضد بإجماع السابقين فهو مقطوع به، وكل ما لم يصادف فيه

(١) انظر: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دكتور/محمد سليم العوا: ٢٣١ وما بعدها.

(٢) انظر: المرجع السابق: ٢٣٢.

إجماعاً اعتقدناه واقعة من أحكام الشرع، وعرضناه على مسالك الظنون عرضنا سائر الوقائع"^(١).

فمن الخطأ ما يدعيه البعض من أن الوسائل والأدوات التي تتحقق بها المبادئ العامة للشريعة الإسلامية كلها توقيفية، لا يجوز منها إلا ما نص عليه الشرع، وأنها لا تكون مشروعة إلا إذا وجد دليل من منطوق الشرع يدل على مشروعيتها، وإلا فهي ممنوعة، فضيقوا على الأمة، وحجروا واسعا، مما كان له آثاره السيئة على إقامة هذه المبادئ في المجتمعات المسلمة؛ إذ لا شك أن الظن بوجوب الاكتفاء بما نطق به الشرع من وسائل وأدوات لتحقيق العدل من معوقات التجديد الفقهي عموماً، والتجديد في الفقه السياسي على وجه الخصوص.

ولتقرير هذا المعنى يعرض ابن القيم لمناظرة وقعت بين ابن عقيل وبعض فقهاء زمانه حول جواز العمل بالسياسة، فقال ابن عقيل: "العمل بالسياسة هو الحزم، ولا يخلو منه إمام". وقال الآخر: "لا سياسة إلا ما وافق الشرع". فقال ابن عقيل: "السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول - صلى الله عليه وسلم -، ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك: "لا سياسة إلا ما وافق الشرع" أي: لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح، وإن أردت ما نطق به الشرع، فغلط، وتغليط للصحابة"^(٢).

فابن عقيل هنا يقرر أنه لا يشترط في سياسة الأمة أن ينطق الشرع بالجواز في كل مسألة؛ لأن كل تصرف أو فعل يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح، وأبعد

(١) غياث الأمم: ٤٧.

(٢) إعلام الموقعين، (٦/٥١٢).

عن الفساد، فهو مشروع وإن لم ينزل به وحى ولم ينطق به الرسول - صلى الله عليه وسلم -.

ولذلك علق ابن القيم على هذه المناظرة قائلاً: "هذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك في معترك صعب، فرط فيه طائفة؛ فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرءوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة، لا تقوم بمصالح العباد، وسدوا على أنفسهم طرقاً صحيحة من الطرق التي يعرف بها الحق من المبطل، وعطلوها، مع علمهم وعلم الناس بها أنها أدلة حق، ظنا منهم منافاتها لقواعد الشرع، والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة حقيقة الشريعة، والتطبيق بين الواقع وبينها"^(١).

وتتمثل الخطورة حينئذ في اتخاذ هذا الأمر ذريعة لإحداث قوانين مخالفة لشرع الله؛ ذلك أن ولاية الأمر لما رأوا أن "الناس لا يستقيم أمرهم إلا بشيء زائد على ما فهمه هؤلاء من الشريعة، أحدثوا لهم قوانين سياسية، ينتظم بها مصالح العالم، فتولد من تقصير أولئك في الشريعة، وإحداث هؤلاء ما أحدثوه من أوضاع سياستهم، شر طويل، وفساد عريض، وتفاقم الأمر، وتعذر استدراكه، وأفرط فيه طائفة أخرى، فسوغت منه ما يناقض حكم الله ورسوله"^(٢).

وينتهي ابن القيم من ذلك إلى التأكيد على أن السياسة العادلة ليست مخالفة للشريعة الكاملة "بل هي جزء من أجزائها، وباب من أبوابها، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحية، وإلا فإذا كانت عدلاً فهي من الشرع"^(٣).

(١) إعلام الموقعين، (٦/٥١٢).

(٢) السابق الجزء والصفحة.

(٣) السابق الجزء والصفحة.

وهذا ما أكد عليه ابن فرحون المالكي، حين بين أن "السياسة نوعان: سياسة ظالمة، فالشرع يجرمها، وسياسة عادلة، تخرج الحق من الظالم، وتدفع كثيرا من المظالم، وتردع أهل الفساد، ويتوصل بها إلى المقاصد الشرعية، فالشرعية يجب المصير إليها والاعتماد في إظهار الحق عليها، وهي باب واسع تضل فيه الأفهام، وتزل فيه الأقدام، وإهماله يضيع الحقوق، ويعطل الحدود، ويجرئ أهل الفساد، ويعين أهل العناد، والتوسع فيه يفتح أبواب المظالم الشنيعة، ويوجب سفك الدماء وأخذ الأموال بغير الشريعة، ولهذا سلك فيه طائفة مسلك التفريط المذموم، فقطعوا النظر عن هذا الباب إلا فيما قل، ظنا منهم أن تعاطي ذلك مناف للقواعد الشرعية، فسدوا من طرق الحق سبيلا واضحة، وعدلوا إلى طريق من العناد الفاضحة؛ لأن في إنكار السياسة الشرعية ردا لنصوص الشريعة وتغليطا للخلفاء الراشدين. وطائفة سلكت في هذا الباب مسلك الإفراط، فتعدوا حدود الله، وخرجوا عن قانون الشرع إلى أنواع من الظلم والبدع والسياسة، وتوهموا أن السياسة الشرعية قاصرة عن سياسة الخلق ومصلحة الأمة، وهو جهل وغلط فاحش، فقد قال عز من قائل: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾. (المائدة: ٣). فدخل في هذا جميع مصالح العباد، الدينية والدينية، على وجه الكمال... وطائفة توسطت وسلكت فيه مسلك الحق، وجمعوا بين السياسة والشرع، فقمعوا الباطل ودحضوه، ونصبوا الشرع ونصروه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم"^(١).

(١) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، لبرهان الدين أبي الوفاء إبراهيم ابن فرحون المالكي، خرج أحاديثه وعلق عليه وكتب حواشيه الشيخ جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى (١٤١٦هـ/١٩٩٥م) الجزء الثاني، ١١٥ وما بعدها.

القسم الثاني

دراسة تطبيقية لأهم الثوابت والمتغيرات

في النظام السياسي الإسلامي

يهتم هذا القسم من البحث بتقديم دراسة تطبيقية لأهم الثوابت والمتغيرات في النظام السياسي الإسلامي، وذلك من خلال النقاط الآتية:

أولاً: دعائم النظام السياسي في الإسلام بين الثوابت والمتغيرات.

ثانياً: مصدر السلطة وإسنادها في النظام السياسي الإسلامي بين الثوابت والمتغيرات.

ثالثاً: حدود السلطة وصلاحتها في النظام السياسي الإسلامي بين الثوابت والمتغيرات.

رابعاً: مراقبة السلطة ومحاسبتها في النظام السياسي الإسلامي بين الثوابت والمتغيرات.

- أولاً -

دعائم النظام السياسي في الإسلام بين الثوابت والمتغيرات

في الفقرات الآتية محاولة للتمييز بين دائرتي الثوابت والمتغيرات في ثلاثة من أهم الدعائم التي يقوم عليها النظام السياسي في الإسلام، هي الحرية والشورى والعدل، وذلك من خلال النقاط الآتية:

(١) الحرية بين ثبات المبدأ وتغير الوسائل والأدوات:

الحرية هي قدرة الإنسان على اختيار أفعاله، ولا يكون الاختيار صحيحاً ومحققاً لمعناه إلا مع التعدد الذي يحقق لهذا الاختيار صورته وأبعاده ومراميه، ومن

جهة ثانية، فالحرية هي كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل دون وجود ضاغظ خارجي، وتعني من جهة ثالثة الامتلاك الواعي للإرادة^(١). وليست الحرية دعوة إلى الانحلال والتحلل من القيم الأخلاقية؛ إذ لا يختلف العقلاء في أن الحرية مقيدة ومحددة بالقانون من جهة^(٢)، وبالقدرة على القيام بعمل لا يضر الآخرين من جهة ثانية، فالإنسان ليس حرا في أن يقتل أو يسرق أو يدمر؛ لأن هذه الأفعال جرائم يمنعها القانون ويعاقب عليها كما أنها تضر بالآخرين.

ويمكن القول - باطمئنان - بأن الحرية مبدأ من المبادئ الأساسية في الإسلام، وثابت من ثوابت نظامه السياسي، على خلاف ما يتوهم البعض من أنها من المبادئ الوافدة من الغرب، وأنها تتعارض مع دين الإسلام عقيدة وشريعة؛ فقد كان واضحا منذ ظهور الإسلام أنه دعوة للحرية الإنسانية بمفهومها الشامل؛ فشهادة أن لا إله إلا الله نفي صريح لكل أنواع العبودية والطاعة والخضوع والتذلل لغير الله - تعالى -؛ فالناس جميعا متساوون في إنسانيتهم وحرمتهم، ولا عبودية إلا لله، ولا ربوبية ولا سيادة لأحد على أحد، وإنما السيد هو الله وحده^(٣)، فهو الذي

(١) انظر: الإسلام ومفهوم الحرية، حورية يونس الخطيب، دار الملتقى للنشر - قبرص، الطبعة الأولى (١٩٩٣م): ١٨.

(٢) وهذا مبدأ عام في أي نظام سياسي وقانوني، مع الأخذ في الاعتبار اختلاف مصادر القواعد القانونية باختلاف النظم القانونية ذاتها، ففي النظام القانوني الإسلامي تكون مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس لهذه القواعد القانونية، وهذا ما أكد عليه الدستور المصري في مادته الثانية، وأيضا يختلف نطاق التقييد باختلاف هذه القواعد.

(٣) عن مطرف قال: قال أبي: انطلقت في وفد بني عامر إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقلنا: أنت سيدنا. فقال «السيد الله تبارك وتعالى». قلنا: وأفضلنا فضلا وأعظمنا طولا. فقال: «قولوا

يستحق الخضوع والطاعة وحده، كذلك يجد الأخذ بمبدأ الحرية أساسه فيما هو مقرر في الفقه الإسلامي من أن الأصل في الأشياء الدنيوية هو الإباحة، التي تعني ترك الحرية للمكلف للاختيار بين الفعل وتركه.

وتتمثل المتغيرات فيما يخص الحرية في الوسائل والأدوات التي يمكن استعمالها للتعبير عن الحرية السياسية، مثل تشكيل الأحزاب السياسية، والنقابات المهنية والاتحادات، والتعددية السياسية، وتنظيم الاجتماعات العامة، والمواكب والتظاهرات وجميع أشكال الاحتجاجات السلمية، كما تتمثل في وسائل التعبير عن الرأي فهي قابلة لتغير الزمان والمكان، كالصحف والكتب والمقالات والوسائل الإعلام المقروءة والمرئية والمسموعة، وذلك كله في إطار الثوابت الشرعية الحاكمة.

وقد نص الدستور المصري لعام (٢٠١٤م) في الباب الثالث بعنوان (الحقوق والحريات والواجبات العامة) على احترام كافة الحقوق والحريات وكفالتها، ومنها الحرية الشخصية (المادة ٥٤)، وحرية التنقل والإقامة والهجرة (المادة ٦٢) وحرية الملكية، كما نص على حرية الاعتقاد (المادة ٦٤) وحرية الفكر والرأي (المادة ٦٥) وحرية البحث العلمي (المادة ٦٦) وحرية الإبداع الفني والأدبي (المادة ٦٧) وحرية الصحافة والطباعة والنشر على اختلاف صوره (المادة ٧٠).

كما نص الدستور على كثير من الوسائل والأدوات التي تكفل حماية هذه الحقوق والحريات، من ذلك ما نصت عليه المادة (٦٥) من أن ((حرية الفكر

بقولكم أو بعض قولكم ولا يستجرينكم الشيطان». رواه أبو داود في سننه في كتاب الأدب باب في كراهية التمدح، حديث رقم (٤٨٠٦) ١٠٠/٥ وما بعدها.

والرأي مكفولة، ولكل إنسان حق التعبير عن رأيه بالقول أو الكتابة أو التصوير أو غير ذلك من وسائل التعبير والنشر)).

ونصت المادة (٧٠) على أن ((حرية الصحافة والطباعة والنشر الورقي والمرئي والمسموع والإلكتروني مكفولة، وللمصريين من أشخاص طبيعية أو اعتبارية عامة أو خاصة، حق ملكية وإصدار الصحف وإنشاء وسائل الإعلام المرئية والمسموعة ووسائل الإعلام الرقمي. وتصدر الصحف بمجرد الإخطار على النحو الذي ينظمه القانون، وينظم القانون إجراءات إنشاء وتملك محطات البث الإذاعي والمرئي والصحف الإلكترونية)).

وألزمت المادة (٧٢) الدولة ((بضمان استقلال المؤسسات الصحفية ووسائل الإعلام المملوكة لها بما يكفل حيادها وتعبيرها عن كل الآراء والاتجاهات السياسية والفكرية والمصالح الاجتماعية ويضمن المساواة وتكافؤ الفرص في مخاطبه الرأي العام)).

ونصت المادة (٧٣) على أن ((للمواطنين حق تنظيم الاجتماعات العامة، والمواكب والتظاهرات وجميع أشكال الاحتجاجات السلمية، غير حاملين سلاحاً من أي نوع بإخطار على النحو الذي ينظمه القانون)).

ونصت المادة (٧٤) على أن ((للمواطنين حق تكوين الأحزاب السياسية، بإخطار ينظمه القانون...)).

ونصت المادة (٧٦) على أن ((إنشاء النقابات والاتحادات على أساس ديمقراطي حق يكفله القانون. وتكون لها الشخصية الاعتبارية، وتمارس نشاطها بحرية، وتسهم في رفع مستوى الكفاءة بين أعضائها والدفاع عن حقوقهم وحماية

مصالحهم. وتكفل الدولة استقلال النقابات والاتحادات، ولا يجوز حل مجالس إدارتها إلا بحكم قضائي، ولا يجوز إنشاء أي منها بالهيئات النظامية)).
ويبدو لي أن هذه الوسائل والأدوات التي أخذ بها الدستور واقعة في دائرة المتغيرات التي يجب عند تطبيقها مراعاة ثوابت الشريعة الإسلامية واحترام مبادئها التي أزم الدستور أن تكون هي المصدر الرئيس للتشريع.

(٢) الشورى بين ثبات المبدأ وتغير الوسائل والأدوات:

أوجب الله - تعالى - على المسلمين - حكاما ومحكومين - الأخذ بالشورى، لأنها طريق أمثل للوصول إلى صواب ما يراد النظر فيه من أمور الأمة العامة، وقد دل على هذا الوجوب قوله - تعالى - : ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾. (آل عمران: ١٥٩).
وفيها أمر الله - تعالى - رسوله - صلى الله عليه وسلم - أن يشاور أصحابه في الأمر، وإذا كانت المشاورة - فيما لم ينزل به وحي - واجبة على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو الذي ينزل عليه الوحي بما يغنيه عن مشاورة أحد، فإنها تجب كذلك - من باب أولى - على كل حاكم لدولة إسلامية بعده لا يوحى إليه ولا يستغني عن الإفادة من خبرات أولي الرأي في الأمة وآرائهم.

ويدل على وجوب الشورى - أيضا - قوله - تعالى - : ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾. (الآية : ٣٨). فقد جعلت هذه الآية الشورى وصفا لازما للمؤمنين يحفها من يمينها - في النص القرآني - وصف المؤمنين بالاستجابة لله، وإقامة الصلاة، ومن يسارها وصفهم بالإنفاق مما رزقهم الله - تعالى -، وذلك كله من فرائض الإسلام، وواسطة عقد هذه الآية الكريمة هي الشورى التي مدح بها المؤمنون، وكان وصف الإيمان الكامل لا يتحقق بغيرها.

وقد سجلت السنة النبوية الكثير من الوقائع التي استشار فيها رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لأصحابه حتى قال أبو هريرة- رضي الله عنه-: "ما رأيت أحدا أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله - صلى الله عليه وسلم-"^(١)، فلم يعرض أمر يهم جماعة المسلمين في حياة النبي - صلى الله عليه وسلم- إلا عرضه للشورى بين من حضره من الصحابة، وكان - صلى الله عليه وسلم- ينزل على رأي أصحابه، ما لم ينزل وحي بخلاف ذلك.

وفي أهمية تفعيل مبدأ الشورى في الأمور العامة يقول ابن عطية: "والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام؛ من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا ما لا خلاف فيه"^(٢).

مما سبق يتبين لنا - بيقين - أن الشورى مبدأ من المبادئ الأساسية في الإسلام، وثابتا من أهم ثوابت نظامه السياسي.

وبالنظر في نصوص القرآن الكريم الموجبة للشورى نلاحظ أنها استعملت لفظا عاما للتعبير عن نطاق الشورى، وتحديد ما يدخل في الشورى وما لا يدخل فيها ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ ففي كلمة (الأمر) من العموم والإطلاق ما يجعلها تشمل كل شؤون الجماعة المسلمة في كل نواحي حياتها فيما لم يرد بشأنه نص تفصيلي قطعي الدلالة من القرآن الكريم أو السنة النبوية التي تعد تشريعا عاما، إلا إذا كان موضوع الشورى هو تنفيذ النص^(٣).

(١) ذكره الترمذي في سننه في كتاب الجهاد باب ما جاء في المشورة، حديث رقم (١٧١٤).

(٢) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ٣٨٠/٥.

(٣) انظر في بيان نطاق الشورى: الإسلام وأوضاعنا السياسية، عبد القادر عودة: ١٤٥ وما بعدها، وفي

النظام السياسي للدولة الإسلامية، سليم العوا: ١٧٧ وما بعدها.

ويمكن القول بأن أهل الشورى فريقان لا غنى لأحدهما عن الآخر: أولهم: المختصون في الموضوع الذي يكون محلاً للشورى، وثانيهم: أهل الرأي، أو المفوضون بإبدائه من الأمة، وعلى هذا فينبغي التنوع في تشكيل مؤسسة الشورى بحيث تضم تخصصات مختلفة من فقهاء واقتصاديين وسياسيين واجتماعيين... وغيرهم. وفي هذا يقول ابن خويز منداد: "واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، وفيما أشكل عليهم من أمور الدين، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح، ووجوه الكتاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها"^(١).

أما المتغيرات في قضية الشورى فهي كثيرة، تدور في مجملها حول كيفية اختيار أهل الشورى وتعيينهم، ووسائل تطبيق الشورى، هل يكون ذلك بطريق مباشر، أم من خلال إنشاء مؤسسة للشورى؟ وكيف تشكل هذه المؤسسة؟ ولا شك أن هذه المسائل تدخل في الأمور التفصيلية والتنظيمية التي تحتمل اختلاف الآراء والحلول من مجتمع إلى مجتمع، ومن زمان إلى زمان، ولو كان أي من هذه الأمور مما يجب فيه الذهاب إلى مذهب معين دون سواه لنص القرآن الكريم عليه، أو دلت السنة الصحيحة على سبيل الحق فيه؛ وعليه يتبين أن تنظيم استعمال هذا الحق هو أمر يختلف باختلاف الزمان والمكان والجماعات؛ ولذلك ترك أمره لأولي الأمر والرأي في الجماعة الإسلامية ينظمونه بما يتفق مع ظروفهم، وفي حدود استطاعتهم^(٢).

(١) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ٣٨٠/٥.

(٢) الإسلام وأوضاعنا السياسية، عبد القادر عودة: ١٤٩.

فلم تلتزم الشريعة الإسلامية بطريقة معينة لاختيار من يقوم بالشورى، ومن ثم يمكن للأمة - في كل وقت - أن تضع من سبل التنظيم لاختيار هؤلاء وممارستهم وظائفهم وانتهاء مهمتهم أو إنهاؤها ما يراه جمهورها، أي أكثرها الغالبة بإرادتها الحرة، محققا لمصلحتها في الوقت الذي توضع فيه هذه القواعد^(١).

وينبغي التنبيه في هذا السياق على أن اسم هذه المؤسسة التي تقوم بالشورى ليس من ثوابت النظام السياسي في الإسلام، فيمكن أن يختار لهم اسم من بين أسماء كثيرة منها: أهل الحل والعقد، وأهل الشورى، ومؤسسة الشورى، ومجلس الأمة، ومجلس النواب، ومجلس الأعيان، ومجلس الشيوخ، والمجلس النيابي، ومجلس الشعب، والمجلس التشريعي.. إلى آخر هذه الأسماء؛ إذ العبرة بالمضامين؛ فليس بلازم أن يسمى بهذا الاسم - أهل الحل والعقد - من يناط بهم من الوظائف والاختصاصات ما كان منوطا بأهل الحل والعقد في الدولة الإسلامية الأولى.. ولكن الواجب أن يقوم بهذه الوظائف والاختصاصات طائفة من الأمة يؤهلهم لذلك - في كل مجتمع أو زمان - ما يحتاج الواحد منهم إليه من ضرورات القدرة والكفاية للقيام بهذا الواجب.

وقد جرت الدساتير في معظم الدول على تخصيص باب للقواعد المتعلقة بتشكيل مجالس أو مؤسسات الشورى، سواء أكان ذلك في الدستور أم في القوانين التي تهتم بالتفاصيل، وهي أمور - من حيث التفاصيل - واقعة في نطاق المتغيرات التي هي محل اجتهاد متجدد، وقد خصص الدستور المصري (٢٠١٤م) المواد من (١٠١) إلى (١٣٨) لبيان أحكام السلطة التشريعية، ممثلة في مجلس النواب، وممثلة - أيضا - في المجالس المحلية؛ حيث نصت المادة (١٠١) على أن

(١) في النظام السياسي للدولة الإسلامية، سليم العوا: ١٩٩.

((يتولى مجلس النواب سلطة التشريع وإقرار السياسة العامة للدولة، والخطة العامة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والموازنة العامة للدولة ويمارس الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية وذلك كله على النحو المبين في الدستور)). ونصت المادة (١٠٢) على أن ((يشكل مجلس النواب - وهو الذي يمثل السلطة التشريعية والرقابية في النظام السياسي المصري- من عدد لا يقل عن أربعمئة وخمسين عضوا، ينتخبون بالاقتراع العام السري المباشر...)). ونصت المادة (١٨٠) على أن ((تنتخب كل وحدة محلية مجلسا بالاقتراع السري المباشر لمدة أربع سنوات... وتختص المجالس المحلية بمتابعة تنفيذ خطة التنمية، ومراقبة أوجه النشاط المختلفة وممارسة أدوات الرقابة على السلطة التنفيذية من اقتراحات وتوجيه أسئلة وطلبات إحاطة واستجوابات وغيرها وفي سحب الثقة من رؤساء الوحدات المحلية على النحو الذي ينظمه القانون... ويحدد القانون اختصاصات المجالس المحلية الأخرى ومواردها المالية وضمانات أعضائها واستقلالها)).

(٣) العدل بين ثبات المبدأ وتغير الوسائل والأدوات:

أمر الله - تعالى- بالعدل في القرآن الكريم أمرا مجملا شاملا للشؤون كلها في بعض الآيات، وأمرا مفصلا خاصا ببعض الأمور التي يتوقع فيها الحيف والظلم في آيات أخرى^(١)، ومن هذه الآيات: قوله - تعالى-: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ (النحل: ٩٠) وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ

(١) للوقوف على قيمة العدل ومجالاته وثمراته في القرآن الكريم وأساليب القرآن في التوجيه إليه، انظر: العدل في القرآن الكريم، رسالة ماجستير أعدها الباحث/ عبد الله بن عبد العزيز الحكمة آل حسين، كلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالمملكة العربية السعودية، إشراف الدكتور محمد بن عبد الرحمن الشايع.

تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴿٥٨﴾. (النساء: ٥٨). وقد عني الرسول -صلى الله عليه وسلم- في أحاديث كثيرة بالأمر بالعدل والنهي عن الظلم، وبين عاقبة العدل في حق الحكام، وجعل من السبعة الذين يظلمهم الله بظله يوم لا ظل إلا ظله "الإمام العادل"، وحذر -صلى الله عليه وسلم- من الظلم في أي شأن كان، الأمر الذي يدل على أن العدل ثابت من ثوابت الشريعة الإسلامية عموماً، كما أنه أحد الدعائم التي يقوم عليها النظام السياسي في الإسلام.

وتتمثل المتغيرات في هذه القضية بشكل أساسي في الوسائل والأدوات الكفيلة بتحقيق العدل؛ إذ العدل قيمة عليا من القيم التي جاءت بها الشريعة، وتحقيقه غاية من غاياتها، ولم تلزم الشريعة بطريق معين لإقامة العدل دون سواه؛ وعليه فمن الخطأ أن يظن البعض أن طرق إقامة العدل لا تكون مشروعة إلا إذا وجد دليل من منطوق الشرع يدل على مشروعيتها، وإلا فهي ممنوعة، وأن وسائل تحقيق العدل وأدواته كلها توقيفية، لا يجوز منها إلا ما نص عليه الشرع، فضيقوا على الأمة، وحجروا واسعاً، مما كان له آثاره السيئة على إقامة العدل في المجتمعات المسلمة، ويقرر ابن القيم خطأ هذا الظن، إذ يبين أن "الله أرسل رسوله، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره"^(١).

ويقول ابن القيم: "والله - تعالى - لم يحصر طرق العدل وأدلتها وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل، وقيام الناس بالقسط، فأبي طريق استخراج

(١) إعلام الموقعين: (٤/٥١٣).

بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها، والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها، وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد، ولكن نبه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها، ولن تجد طريقا من الطرق المثبتة للحق إلا وهي شرعة وسبيل للدلالة عليها، وهل يظن بالشرعية الكاملة خلاف ذلك؟! (١).

ولا شك أن الظن بوجوب الاكتفاء بما نطق به الشرع من وسائل وأدوات لتحقيق العدل من معوقات التجديد الفقهي عموما، والتجديد في الفقه السياسي على وجه الخصوص، وانطلاقا من هذا يكون من الواجب على الأمة أن تأخذ بكل ما يحقق العدل من وسائل وأدوات؛ يدخل في ذلك ما اهتدت إليه بعض النظم السياسية المعاصرة من الوسائل والأدوات بغية الوصول إلى أقصى حدود البشرية من ذلك:

(أ) الاستقلال القضائي: وذلك من خلال الفصل بين السلطات الثلاث: التنفيذية، والرقابية التشريعية، والقضائية، وكفالة الاستقلال في التعيين والعزل ومنع التدخل في الأحكام القضائية بكل صوره وأشكاله.

(ب) الاختصاص القضائي: وهو الذي يأخذ بتقسيم الجهات القضائية إلى قضاء إداري، وقضاء دستوري، وقضاء مدني، وقضاء جنائي.

(ج) تنظيم درجات التقاضي: وهو الذي يقضي ألا يكون الحكم نهائيا إلا إذا صدر من أكثر من درجة، بحيث تضمن خلوها - قدر المستطاع - من الخطأ البشري الذي قد يقع فيه القاضي.

(د) تنظيم الرقابة القضائية: التي بها يضمن عدم حيده مؤسسات القضاء عن أداء وظيفتها، التي تتمثل أصالة في تحقيق العدالة.

(١) السابق الجزء والصفحة.

ومما يدخل في نطاق المتغيرات في هذه القضية ما يتعلق بوسائل تحقيق العدالة الاجتماعية، وتوزيع الثروة، والوظائف العامة، إذ الواجب في ذلك هو الأخذ بكل ما يحقق العدالة.

وقد أخذ الدستور المصري لعام (٢٠١٤م) بالعديد من هذه الوسائل والأدوات؛ حيث نصت المادة (٩٤) من أن ((سيادة القانون أساس الحكم في الدولة، وتخضع الدولة للقانون، واستقلال القضاء وحصانته وحيدته ضمانات أساسية لحماية الحقوق والحريات)).

والنص على أن ((سيادة القانون أساس الحكم في الدولة)) ((وخضوع الدولة للقانون)) لا يعنى بالضرورة خروجاً على الشريعة الإسلامية؛ إذ لا بد أن يوضع في الاعتبار ما نصت عليه المادة (٢) من أن ((الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع))، وهو ما يوجب أن يكون القانون - الذي تمثل سيادته أساس الحكم في الدولة، ويجب على الدولة الخضوع له - موافقاً لمبادئ الشريعة الإسلامية، وإلا كان محكوماً عليه بالمخالفة الدستورية، ومن جهة أخرى فإن هذه المادة تحتم أن تكون تصرفات الدولة - بجميع مؤسساتها - وقراراتها موافقة للقانون، تماماً كما هو واجب على الأفراد.

- ثانيا -

مصدر السلطة وإسنادها في النظام السياسي الإسلامي بين الثوابت والمتغيرات

يقصد بالسلطة: القدرة والسيطرة على زمام الأمور بالقدر الذي يستطيع معه صاحبها ممارسة اختصاصاته، وقد سمت النصوص الشرعية من يسند إليه سلطة عامة على المسلمين بـ (أولي الأمر)، والمقصود بالأمر هنا الإمارة أو الإمامة أو الخلافة، وقد تعددت تسميات الفقهاء لمن تسند إليه السلطة العليا في النظام السياسي الإسلامي من ذلك: الخليفة، وأمير المؤمنين، والإمام^(١)، وليس في نصوص الشريعة الإسلامية أو قواعدها - فيما أعلم - ما يوجب أو يلزم باسم معين لمن يناط به الرئاسة العامة للمسلمين، وإن كنا نرى أن الأخذ بالأسماء الواردة في القرآن الكريم أولى من غيرها.

وفي هذا الموضوع من البحث دراسة لأهم الثوابت والمتغيرات فيما يتعلق بمصدر السلطة وإسنادها في النظام السياسي الإسلامي، وسوف نبدأ بتحديد أهم الثوابت في هذه القضية والتي يمكن تحديدها في النقاط الآتية:

(١) وجوب إقامة السلطة:

من ثوابت النظام السياسي الإسلامي أن إقامة الدولة فريضة شرعية وضرورة حياتية، وأنه لا دولة بلا إمام وسلطة تقوم على إدارة شؤون هذه الدولة؛ وعليه فقيام السلطة ووجود الإمام من أوجب الواجبات الشرعية؛ إذ لا قيام إلا بها مع كونها ضرورة اجتماعية؛ إذ لا قيام لشؤون المجتمع إلا بوجود السلطة؛ وفي هذا

(١) انظر في بيان نشأة هذه الألقاب الثلاثة ومعانيها: النظريات السياسية الإسلامية: ١٠٧.

يقول الماوردي: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين، وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع"^(١).

ويقول ابن تيمية: "يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها؛ فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع؛ لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس، حتى قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: "إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم"^(٢)... فأوجب -صلى الله عليه وسلم- تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر تنبيهاً بذلك على سائر أنواع الاجتماع؛ ولأن الله -تعالى- أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم وإقامة الحدود، لا تتم إلا بالقوة والإمارة"^(٣).

ويقول ابن حزم: "وقد علمنا بضرورة العقل وبديهته أن قيام الناس بما أوجبه الله -تعالى- من الأحكام عليهم في الأموال والجنایات والدماء والنكاح والطلاق، وسائر الأحكام كلها، ومنع الظالم، وإنصاف المظلوم، وأخذ القصاص، على تباعد أقطارهم وشواغلهم واختلاف آرائهم وامتناع من تحرى في كل ذلك -ممتنع غير ممكن؛ إذ قد يريد واحد أو جماعة أن يحكم عليهم إنسان، ويريد آخر أو جماعة أخرى أن لا يحكم عليهم، إما لأنها ترى في اجتهادها خلاف ما رأى هؤلاء، وإما

(١) الأحكام السلطانية: ٥.

(٢) أبو داود في كتاب الجهاد باب في القوم يسافرون يؤمرون أحدهم، حديث (٢٦١٠).

(٣) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، لشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد

الحليم بن تيمية الحراني، دار الآفاق الجديدة - بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م): ١٣٨

وما بعدها.

خلافًا مجردًا عليهم، وهذا الذي لا بد منه ضرورة، وهذا مشاهد في البلاد التي لا رئيس لها، فإنه لا يقام هناك حكم حق ولا حد، حتى قد ذهب الدين في أكثرها، فلا تصح إقامة الدين إلا بالإسناد إلى واحد أو إلى أكثر من واحد، فإذا لا بد من أحد هذين الوجهين، فإن الاثنين فصاعداً بينهما ما ذكرنا، فلا يتم أمر البتة، فلم يبق وجه تتم به الأمور إلا لإسناد إلى واحد فاضل عالم حسن السياسة قوي على الإنفاذ"^(١).

(٢) الأمة مصدر السلطة السياسية:

الحاكم في النظام السياسي الإسلامي لا يستمد ولايته العامة من قوى غيبية؛ إذ ليس له من سلطان ديني على الناس بحيث يتصرف أو يتحكم في مصائرهم دنيويا ودينيا وأخرويا بمقتضى ما يسمى بالحق الإلهي المقدس دون أن يسأل عما يفعل، بل هو فرد عادي من أفراد الأمة، يستمد ولايته من الأمة التي اختارته نائبا عنها بمحض اختيارها الحر، وهو مسئول أمامها، فضلا عن مسئوليته الدينية أمام الله - تعالى -، والأمة صاحبه المصلحة الحقيقية^(٢).

ومن ثوابت النظام السياسي الإسلامي أن تعيين الحاكم إنما هو حق من حقوق الأمة؛ إذ هي صاحبة الاختيار، فالعلاقة بين الأمة والإمام تقوم على أساس عقد بين طرفين، تكون الأمة فيه هي الأصيل، بينما يكون الإمام هو

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لأبي محمد علي بن أحمد ابن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم نصر، الدكتور/عبد الرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت، الطبعة الثانية (١٤١٦هـ/١٩٩٦م): ١٤٩/٤ وما بعدها، وانظر ما ذكره القرطبي في تفسير قوله تعالى: (إني جاعل في الأرض خليفة) في الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ١/٢٦٤.

(٢) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ١٥٧.

الوكيل عنها في إدارة شئونها، فالحكم والسلطة لا يستحق بالتفويض الإلهي، ولا بالحق الموروث، بل بوجود هذا العقد بين الأمة من جهة والإمام من جهة أخرى، وهذا محل إجماع من أهل العلم إلا من شذ^(١).

ولوضح هذا المبدأ وثبوتها، بادر الصحابة رضي الله عنهم - بأنفسهم ودون انتظار لشيء خارجي - للقيام بهذا العقد عند اختيار الخليفة الأول أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - الذي لم يصبح خليفة إلا بعقد البيعة له، ولم يكن لديه من السلطة أو القوة ما يستطيع به أن يمارس أعماله كخليفة للمسلمين إلا بموجب هذا العقد الذي تم برضا الصحابة جميعا - أهل الحل والعقد منهم في سقيفة بني ساعدة، وعامة الصحابة في البيعة العامة في المسجد - وفي التأكيد على هذا المبدأ يقول ابن تيمية: "ولو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه - يعني أبا بكر - وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يصير إماما بذلك، وإنما صار إماما بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة"^(٢).

وهو ما سبق إلى تقريره الغزالي في قوله: "لما بايع عمر أبا بكر - رضي الله عنهما - انعقدت الإمامة له بمجرد بيعته، ولكن لتتابع الأيدي إلى البيعة بسبب

(١) وبهذا سبق الإسلام الغرب في تحديد الأساس الذي يتم بموجبه ممارسة السلطة لصلاحياتها وفق نظرية العقد الاجتماعي؛ حيث يتنازل أفراد المجتمع بموجب هذا العقد عن بعض حرياتهم للسلطة مقابل تنظيم شئوهم وإدارتها بما يحقق المصلحة للمجموع، إلا أنه ينبغي التنبيه لوجود خلاف دقيق بين الأساس الذي يتم بموجبه ممارسة السلطة لصلاحياتها في النظام السياسي الإسلامي الأساس الذي أخذت به نظرية العقد الاجتماعي يتمثل في أن الولاية في النظام السياسي الإسلامي ليس مجرد وكيل عن الناس، بل ينبغي أن يكونوا منفذين لأحكام الله في عبادته، وعليه فسلطة كل من الأمة والولاية إنما تستمد - أصالة - من خضوعها لمبادئ الشريعة الإسلامية ومقاصدها العامة.

(٢) منهاج السنة النبوية لأبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق د/محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م): ٥٣٠/١.

مبادرته، ولو لم يبايعه غير عمر وبقى كافة الخلق مخالفين، أو انقسموا انقساماً متكافئاً لا يتميز فيه غالب عن مغلوب لما انعقدت الإمامة؛ فإن شرط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة وانصراف القلوب إلى المشايعة ومطابقة البواطن والظواهر على المبايعة؛ فإن المقصود الذي طلبنا له الإمام جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء، ولا تتفق الإيرادات المتناقضة والشهوات المتباينة المتنافرة على متابعة رأى واحد إلا إذا ظهرت شوكته، وعظمت نجدته، وترسخت في النفوس رهبته ومهابته، ومدار جميع ذلك على الشوكة، ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان"^(١).

وكذلك لم يصبح عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - خليفة على المسلمين بمجرد ترشيح أبي بكر - رضي الله عنه - له وهو على فراش الموت، بعد أن استشار الصحابة فرضوا به، بل صار عمر - رضي الله عنه - خليفة للمسلمين بعقد البيعة له من قبل الصحابة - رضي الله عنهم - وذلك بعد وفاة أبي بكر، وفي هذا يقول ابن تيمية: "وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر، إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر، ولم يبايعوه، لم يصر إماماً"^(٢).

(١) فضائح الباطنية، لأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، اعتنى به وراجعها/ محمد علي القطب، المكتبة العصرية، بيروت (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م) ١٥٩ وما بعدها. ويبدو أن مقصود العلماء من اعتبار الشوكة حصول الرضا من أغلبية أفراد الأمة بمن أسندت إليهم السلطة، الأمر الذي يحملهم على الطاعة التي هي أم ضروري ليتمكن الحاكم من إدارة شؤون الدولة، وليس المقصود بالشوكة استخدام القوة لقمع الناس وحملهم على الرضوخ للسلطة بحكم الأمر الواقع.

(٢) السابق: الجزء والصفحة.

وقال - رحمه الله -: "وأما عمر فإن أبا بكر عهد إليه، وبايعه المسلمون بعد موت أبي بكر، فصار إماما لما حصلت له القدرة والسلطان بمبايعتهم له"^(١).
وكذلك الحال في خلافة عثمان - رضي الله عنه - إنما صار خليفة برضا المسلمين واختيارهم، وليس باختيار بعض الستة أهل الشورى الذين عينهم عمر - رضي الله عنه - وكان عثمان أحدهم، وفي هذا يقول ابن تيمية: "عثمان لم يصير إماما باختيار بعضهم، بل بمبايعة الناس له، وجميع المسلمين بايعوا عثمان بن عفان، ولم يتخلف عن بيعته أحد، قال الإمام أحمد: ما كان في القوم أوكد بيعة من عثمان كانت بإجماعهم، فلما بايعه ذوو الشوكة والقدرة صار إماما، وإلا فلو قدر أن عبد الرحمن بايعه ولم يبايعه علي ولا غيره من الصحابة، أهل الشوكة، لم يصير إماما"^(٢).

ومما يؤكد حق الأمة في اختيار الإمام ما أورده البخاري - رحمه الله - في صحيحه أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - بلغه، وهو في الحج، أن رجلا يقول: "لو قد مات عمر لقد بايعت فلانا؛ فوالله ما كانت بيعة أبي بكر إلا فلتة فتمت"، فغضب عمر... فلما قدم المدينة قام على المنبر، فخطب في الناس خطبة، جاء فيها: "ثم إنه بلغني أن قائلا منكم يقول: والله لو قد مات عمر بايعت فلانا، فلا يغترون امرؤ أن يقول: إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمت، ألا وإنها قد كانت كذلك، ولكن الله وقى شرها، وليس منكم من تقطع الأعناق إليه

(١) السابق: ٥٣٢/١.

(٢) السابق: ٥٣٢/١ وما بعدها.

مثل أبي بكر، من بايع رجلا عن غير مشورة من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذي بايعه، تغرة أن يقتلا"^(١).

(٣) إسناد السلطة عقد من العقود:

ويظهر - مما تقدم - أن إسناد السلطة في النظام السياسي الإسلامي إنما يتم من خلال عقد، وقد استعمل فقهاء الإسلامية لفظ (العقد) أو (البيعة) للتعبير عن عملية إسناد السلطة^(٢).

وعقد الإمامة - كغيره من العقود - لا يصح إلا برضا الأمة واختيارها؛ دون إكراه أو إجبار، فإذا كان الرضا في البيع وسائر المعاملات ركنا من أركان العقد أو شرطاً من شروط صحته، بين ذلك قوله -تعالى-: ﴿يَتَأَيَّهَا ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْتُمْ كُنْتُمْ بِحُكْمٍ عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾. (النساء: ٢٩)، فلا شك أن وجود مثل هذا الرضا أكد وأهم في عقد الإمامة الذي يختص بشئون العامة، وقد سبق الكلام عن الحرية كأحد أهم الدعائم التي يقوم عليها النظام السياسي في الإسلام.

إذا انتقلنا إلى رصد أهم المتغيرات في قضية مصدر السلطة وإسنادها في النظام السياسي الإسلامي، فإنه يمكن القول بأنها تتمثل بصفة عامة في الوسائل

(١) رواه البخاري في صحيحه، في كتاب الحدود باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، حديث (٦٨٣٠): ٢٥٧/٤ وما بعدها. قال ابن حجر: "والمراد أنهم يشون على الأمر بغير عهد ولا مشاورة. وقد وقع ذلك بعد علي وفق ما حذر عمر رضي الله عنه". تغرة: فسرهما الإمام ابن حجر بقوله: أي حذراً من القتل... والمعنى: أن من فعل ذلك فقد غرر بنفسه وبصاحبه وعرضهما للقتل.

(٢) الأحكام السلطانية، للمواردي: ٦ وما بعدها، وغياث الأمم: ٤٦ وما بعدها.

والإجراءات المتبعة في إسناد السلطة، إلا أنه - قبل الشروع في رصد هذه المتغيرات - لابد من بيان حقيقتين:

الأولى: أن النص الشرعي ليس طريقاً أصلياً من طرق انعقاد الإمامة عند أهل السنة، خلافاً لما يعتقدُه الشيعة الإمامية^(١).

أما الثانية: فتتمثل في أنه لا يوجد في القرآن الكريم أو السنة النبوية نص صريح يرسم للمسلمين طريقاً إجرائياً محدداً وملزماً في اختيار من يلي أمرهم، غاية ما في الأمر أن في القرآن الكريم والسنة النبوية دعوة إلى الأخذ بمبدأ الشورى وعدها من خصائص الأمة الإسلامية ودعامة من دعائم النظام السياسي.

ومن هنا يتبين أن الشريعة الإسلامية تركت للأمة البحث عن الوسائل والأدوات المناسبة لاختيار من يحكمهم، الأمر الذي واجهه المسلمون بعد وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - مباشرة في سقيفة بني ساعدة عند اختيارهم الخليفة الأول أبي بكر الصديق - رضي الله عنه -، وواجهوه - أيضاً - عند اختيارهم الخلفاء الثلاثة من بعده، عمر وعثمان وعلي - رضي الله عنهم -.

ومن مجموع الممارسات السياسية للصحابة في هذا الشأن استخرج العلماء الطرق التي تنعقد بها الإمامة، وتتلخص في طريقتين: الأولى: هو اختيار أهل الحل والعقد، والثاني: العهد أو الاستخلاف.

(١) تحرير محل النزاع في المسألة: هل النص هو طريق لتعيين الإمامة في كل إمام أم الاختيار؟ وإلا فقد حصل خلاف بين علماء السنة هل نص النبي صلى الله عليه وسلم على إمامة أبي بكر أو لا؟ عرض ابن تيمية لهذا الخلاف في منهاج السنة النبوية: ٤٨٦/١ وما بعدها، و عرض الجويني لاختلاف الإسلاميين في المسألة، وناقش ما استدلل به كل فريق، وانتهى إلى ترجيح القول ببطلان النص طريقاً لتعيين الإمام، في غياث الأمم: ٢٢ وما بعدها.

أما إسناد السلطة باختيار أهل الحل والعقد، فيقصد بهم العلماء والرؤساء ووجوه الناس، أو هم "زعماء الأمة وأولو المكانة وموضع الثقة من سوادها الأعظم، بحيث تتبعهم في طاعة من يولون عليها، فينتظم به أمرها، ويكون بمأمن من عصيائها وخروجها عليه"^(١). وتتشابه فكرة "أهل الحل والعقد" مع فكرة "التمثيل" أو "النيابة" المتداولة في الفكر السياسي المعاصر، فـ "أهل الحل والعقد" هم الذين تنيبهم الأمة في القيام بمسؤولية اختيار الإمام، مع احتفاظ الأمة بحقوقها في الموافقة على هذا الاختيار أو الاعتراض عليه.

غير أن الناظر في التاريخ الإسلامي يجد أن مفهوم "أهل الحل والعقد" بقي تصورا نظريا لم يدخل حيز التطبيق العملي إلا قليلا، ويرجع ذلك - في نظرنا - لعدة أسباب، منها - أولا - عدم قيام الفقه السياسي - قديما - بتقديم تصور عملي لتطوير هذه المفهوم، أو تحديد الآليات والوسائل التي تكفل تطبيقه في الواقع، كأن تشكل من جماعة "أهل الحل والعقد" هيئة أو مؤسسة يكون لها استقلالها ووجودها الفعال الذي يمكنها من القيام بوظيفتها في اختيار الحاكم، ومنها - ثانيا - غياب مناخ الحرية وسيادة مناخ استبداد السلطة الحاكمة بالأمور العامة كلها.

بل إننا إذا نظرنا في حلقات المعارضة في التاريخ الإسلامي وما نتج عنها من ثورات - كانت في معظمها مسلحة - وجدناها كانت تكثفي بخلع شخص

(١) الخلافة، للشيخ/ محمد رشيد رضا، الناشر الزهراء للإعلام العربي - القاهرة، بدون تاريخ: ١٨ وما بعدها. وتجدر الإشارة إلى أن مصطلح (أهل الحل والعقد) لم يرد صراحة في الكتاب أو السنة، ولم يرد استعماله على لسان أحد من الصحابة بلفظه، وإنما ورد على ألسنة الفقهاء فيما بعد وانتشر وشاع في كتب الأحكام السلطانية.

الحاكم من السلطة وإحلال آخر مكانه، دون أن تحمل على عاتقها الدعوة على إحياء سنن الحكم الراشدي، الأمر الذي أدى إلى تفرغ هذه المحاولات المتكررة من فائدة ذي بال.

وقد يكون من الأسباب التي دفعت المشتغلين بالفقه السياسي الإسلامي - قديما - إلى قصر وظيفة القيام بعقد الإمامة على "أهل الحل والعقد" دون غيرهم من جمهور المسلمين، هو عدم تصورهم إمكان مشاركة مجموع أفراد الأمة في هذا العقد بشكل مباشر كما هو الحال في بعض النظم السياسية المعاصرة التي تأخذ بنظام الانتخاب المباشر على سبيل المثال؛ يؤيد ذلك ما قاله ابن حزم في معرض رده من قال: إن الإمامة لا تصح إلا بعقد فضلاء الأمة في أقطار البلاد؛ حيث وصف هذا القول بالبطلان: "لأنه تكليف ما لا يطاق وما ليس في الوسع وما هو أعظم الحرج، والله - تعالى - لا يكلف نفسا إلا وسعها، وقال - تعالى -: ﴿وَمَا جَعَلْنَاكَ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨) ولا حرج ولا تعجيز أكثر من تعرف إجماع فضلاء من في المولتان والمنصورة إلى بلاد مهرة إلى عدن إلى أقاصي المصامدة بل طنجة إلى الأشبونة إلى جزائر البحر إلى سواحل الشام إلى أرمينية وجبل القبيج إلى اسينجاب وفرغانة وأسروسنة إلى أقاصي خراسان إلى الجوزجان إلى كابل المولتان فما بين ذلك من المدن والقرى، ولا بد من ضياع أمور المسلمين قبل أن يجمع جزء من مائة جزء من فضلاء أهل هذه البلاد"^(١).

فماذا لو عاش ابن حزم إلى زماننا ورأى كيف تجرى الانتخابات المباشرة وغير المباشرة في معظم دول العالم اليوم والتي تجمع فيها ملايين الأصوات في يوم واحد،

(١) الفصل: ١٣/٥ وما بعدها.

وليس إمكان ذلك مقصوراً على الدول الصغيرة، بل يحدث ذلك في البلاد الكبيرة الممتدة... لا ريب أن ابن حزم - وغيره من فقهاءنا - لو أدرك ذلك لعلم أن أخذ العقد من فضلاء الأمة في أقطار البلاد ليس تكليفاً بما لا يطاق أو بما ليس في الوسع أو بما هو أعظم الحرج!

أما الطريق الثاني الذي ذكره أهل العلم لتعيين الإمام فهو العهد أو الاستخلاف، ويقصدون به عهد الإمام القائم إلى رجل يختاره ليكون إماماً من بعده^(١)، ويذكر الماوردي أن العهد "مما انعقد الإجماع على جوازه، ووقع الاتفاق على صحته"^(٢). بل ذهب ابن حزم إلى تفضيل هذه الطريقة على غيرها؛ فيقول: "عقد الإمامة يصح بوجوه، أولها وأفضلها وأصحها أن يعهد الإمام الميت إلى إنسان يختاره إماماً بعد موته، وسواء فعل ذلك في صحته أو في مرضه أو عند موته؛ إذ لا نص ولا إجماع على المنع من أحد هذه الوجوه، كما فعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بأبي بكر، وكما فعل أبو بكر بعمر، وكما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز، وهذا هو الوجه الذي نختاره، ونكره غيره؛ لما في هذا الوجه من اتصال الإمامة، وانتظام أمر الإسلام وأهله، ورفع ما يتخوف من

(١) يجب التنبيه على أن الفقهاء عندما قالوا بجواز عهد الإمام أوجبوا عليه مشاورته "أهل الحل والعقد" قبل العزم على تعيين الخليفة من بعده، وذهبوا إلى أن هذا العهد لا يكفي وحده لتولية الإمام، وإنما لا بد معه من البيعة للإمام المعهود إليه.

(٢) الأحكام السلطانية: ١١، وذكر هذا ابن حزم أيضاً حيث قال في (الفصل: ١٣/٥): "ولم يختلفوا في أن عقد الإمامة يصح بعهد من الإمام الميت إذا قصد فيه حسن الاختيار للأمة عند موته ولم يحجب بذلك بهوى".

الاختلاف والشغب، مما يتوقع في غيره من بقاء الأمة فوضى، ومن انتشار الأمر، وارتفاع النفوس، وحدوث الأطماع"^(١).

وواضح أن القائلين بانعقاد الإمامة بالعهد إنما يستدلون على صحة ذلك بأمرين، أحدهما: أن أبا بكر - رضي الله عنه - عهد بها إلى عمر - رضي الله عنه - فأثبت المسلمون إمامته بعده. والثاني: أن عمر - رضي الله عنه - عهد بها إلى أهل الشورى، فقبلت الجماعة دخولهم فيها، وهم أعيان العصر، اعتقاداً لصحة العهد بها، وخرج باقي الصحابة منها"^(٢).

والصواب أن عهد الإمام يبقى في دائرة الترشيح غير الملزم للأمة، فلا ينفذ إلا إذا أقرته، وقد سبق إيراد كلام ابن تيمية - رحمه الله - على عهد أبي بكر لعمر، وعهد عمر لأحد الستة الذين اختاروا الخليفة من بعده، وما ذهب إليه من عدم انعقاد الإمامة في هاتين الحالتين بنفس العهد، وإنما انعقدت البيعة فيهما بما صاحب هذا العهد وما لحقه من رضا الأمة واختيارها"^(٣).

كل هذا يؤكد أن عهد الإمام إنما هو مجرد ترشيح، يحق للأمة رده ورفضه، مثلما يحق لها قبوله وإقراره، وأن الجمهور - وهم الأكثرية - هم الذين يرجحون كفة الاختيار عند اختلاف الأمة وعدم اتفاقها على رأي في موضوع اختيار الإمام، وفي هذا يقول أبو يعلى: "الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العهد، وإنما تنعقد بعقد المسلمين"^(٤).

(١) الفصل: ١٦/٥.

(٢) الأحكام السلطانية: ١١.

(٣) وانظر دراسة وافية عن ولاية العهد في: رئاسة الدولة: ٢٨٩ وما بعدها.

(٤) الأحكام السلطانية، للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي (ت ٤٥٨هـ)، صححه وعلق

عليه/محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م): ٢٥.

ومن مجموع ما سبق يتبين لنا أن الثابت في هذه القضية - كما أسلفنا - أن الأمة هي صاحبة الحق في اختيار الحاكم، لكن كيف تباشر الأمة هذا الحق على صعيد الواقع؟ أيقوم أفراد الأمة جميعهم بهذا الحق مباشرة؟ أم يقوم به طائفة منهم يكونون ممثلين للباقيين ونائبين عنهم؟ الواقع أننا لا نجد في النظام السياسي الإسلامي إلزاماً بصورة واحدة من هاتين الصورتين دون الثانية، مما يدل على أن تنظيم هذا الأمر متروك لتقدير الأمة حسب الظروف والأحوال، فيمكن أن يكون انتخاب الحاكم بطريقة الانتخاب المباشر أو غير المباشر^(١)، فكلا الطريقتين مما تتسع له قواعد الشريعة الإسلامية.

أما الانتخاب غير المباشر فيجد سنده في أن الأمة - وهي صاحبة الحق في اختيار الحاكم - لها أن تنيب طائفة منها في استعمال هذا الحق نيابة عنها؛ إذ ليس من اللازم على صاحب الحق استعماله لحقه مباشرة، بل له أن يستعمله بنفسه، وله أن ينيب فيه غيره أو يوكل فيه، وقد أقر الفقه الإسلامي الانتخاب غير

(١) يكون الانتخاب غير مباشر إذا كان دور الناخبين يقتصر على اختيار مندوبين يتولون مهمة اختيار الحكام أو النواب في البرلمان نيابة عنهم، ويكون الانتخاب مباشراً إذا اختار الناخبون (أفراد الأمة) ممثلهم (حكاماً كانوا أو نواباً) بصورة مباشرة، فالانتخاب المباشر يكون على درجة واحدة، أما الانتخاب غير مباشر فيكون على درجتين أو أكثر. ويلاحظ أن معظم الدساتير أخذت بالانتخاب المباشر كما هو الحال في الدستور المصري لتوافقه مع مبدأ الاقتراع العام الذي ينيط بالشعب مباشرة اختيار حكامه فضلاً عن أنه يرفع من الوعي السياسي للمواطنين ويزيد من اهتماماتهم في الشؤون السياسية والعامية، ونظام الانتخاب غير المباشر هو النظام المعمول به بالولايات المتحدة الأمريكية في انتخاب الرئيس، إذ يتم عن طريق مجمع انتخابي، يتكون من عدد من الناخبين يمثل عدد أعضاء السلطة التشريعية (الكونجرس) بمجلسيه النواب والشيوخ ويسمون بالناخبين الرئيسيين، ولكن من الناحية الواقعية فإن هؤلاء الناخبين ليسوا إلا منفذين لرغبة وإرادة ناخبي الدرجة الأولى، الذين يحددون لهم من يريدون انتخابه، وعلى ناخبي الدرجة الثانية الالتزام بذلك.

المباشر عندما ذهب الفقهاء إلى أن من طرق انعقاد الإمامة اختيار "أهل الحل والعقد"^(١)، ويمكن تصور حدوث ذلك في الواقع المعاصر من خلال تشكيل هيئة تختص بانتخاب الحاكم، سواء تسمت بهذا الاسم أو غيره من الأسماء؛ إذ ليس اسم هذه الهيئة من ثوابت النظام السياسي في الإسلام كما أسلفنا.

ويرى البعض أن الانتخاب غير المباشر يجد سنده في السوابق التاريخية الثابتة في عصر الراشدين، فقد تم اختيار الخلفاء الراشدين من قبل طائفة من الأمة، وهم "أهل الحل والعقد"، وتابعهم بعد ذلك الناس الموجودون في المدينة فبايعوا من اختاره أهل الحل والعقد للرئاسة، ولم ينتخبهم جميع المسلمين في جميع المدن الإسلامية، ولم ينقل اعتراض على هذه الكيفية، لا من الخلفاء أنفسهم، ولا من غيرهم، فيكون ذلك إجماعاً على صحة الانتخاب غير المباشر في إسناد السلطة للحاكم^(٢).

وفي السنة النبوية ما يدل على صحة اختيار الأمة طائفة من أفرادها يمثلونها أو ينيبون عنها في اتخاذ القرارات اللازمة في أمورها العامة، من ذلك قوله - صلى الله عليه وسلم - لأهل بيعة العقبة: "أخرجوا إليّ منكم اثني عشر نقيباً"^(٣)، فجعل إليهم اختيار ممثلهم أي انتخابهم. ومن ذلك - أيضاً - أن رسول الله - - صلى الله عليه وسلم - لما جاءه وفد هوازن مسلمين، أراد أن يرد إليهم سبيهم، فقال لأصحابه: "فمن أحب منكم أن يطيب بذلك فليفعل، ومن أحب منكم أن يكون على حظه حتى نعطيه إياه من أول ما يفيء الله علينا، فليفعل". فقال

(١) النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية: ٣٣٠ وما بعدها.

(٢) السابق الموضوع نفسه.

(٣) رواه أحمد في المسند، من حديث كعب بن مالك الأنصاري رضي الله تعالى عنه، حديث رقم

.٨٩/٢٥: (١٥٧٩٨)

الناس: قد طينا ذلك لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - لهم، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "إنا لا ندري من أذن منكم في ذلك ممن لم يأذن، فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم". فرجع الناس فكلهم عرفاؤهم، ثم رجعوا إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فأخبروه أنهم قد طيبوا وأذنوا"^(١). قال ابن بطال: "في الحديث مشروعية إقامة العرفاء؛ لأن الإمام لا يمكنه أن يياشر جميع الأمور بنفسه؛ فيحتاج إلى إقامة من يعاونه، ليكفيه ما يقيمه فيه"^(٢).

بينما يجد أسلوب الانتخاب المباشر سنده فيما وصف الله به الذين آمنوا بقوله - تعالى -: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾. (الشورى: ٣٨)؛ فهذا النص بظاهره يقتضي أن يتشاور أفراد الأمة في شؤونهم، وفي أعلاها اختيار من يحكمهم، فيباشرون جميعا هذا الحق إلا من استثنى منهم بدليل شرعي.

ولا حجة - فيما يبدو لي - للقول بعدم جواز الأخذ بأسلوب الانتخاب المباشر لكونه يقتضي الأخذ برأي الأغلبية؛ إذ لا يمنع من الأخذ برأي الأغلبية - عند النزاع والاختلاف - فيما لا نص فيه من الأمور العامة نص من قرآن أو سنة، بل هو مبدأ أقره أهل العلم، من ذلك قول الغزالي: "وإذا كانت الإمامة تقوم بالشوكة، وإنما تقوى الشوكة بالمظاهرة والمناصرة والكثرة في الأتباع والأشياع وتناصر

(١) رواه البخاري في كتاب الوكالة باب إذا وهب شيئا لوكيل أو شفيع قوم جاز (٢٣٠٧): ١٤٧/٢،

ومختصرا في كتاب الأحكام باب العرفاء للناس، حديث (٧١٧٦): ٣٣٧/٤.

(٢) فتح الباري: ١٣/١٦٩. والعرفاء جمع عريف - بوزن عظيم - وهو القائم بأمر طائفة من الناس، من عرفت بالضم وبالفتح على القوم أعرف بالضم فأنا عارف وعريف أي وليت أمر سياستهم وحفظ أمورهم وسمي بذلك لكونه يتعرف أمورهم حتى يعرف بها من فوقه عند الاحتياج.

أهل الاتفاق والاجتماع، فهذا أقوى مسلك من مسالك الترجيح"^(١). ويقول: "ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان"^(٢). ويقول ابن تيمية: "ولهذا لم يضر تخلف سعد بن عباد؛ لأن ذلك لا يقدر في مقصود الولاية؛ فإن المقصود حصول القدرة والسلطان اللذين بهما تحصل مصالح الإمامة، وذلك قد حصل بموافقة الجمهور على ذلك"^(٣). كما أن المنع من الأخذ برأي الأغلبية في الأمور السياسية استدلالاً بأنها مذمومة في أكثر من آية في القرآن الكريم، من ذلك قوله - تعالى -: ﴿وَإِنْ تَطَعِ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾. (الأنعام: ١١٦) أمر لا يقبل على هذا النحو من الإطلاق؛ إذ الكثرة المذمومة في هذه الآية - وما ورد مثلها - إنما يراد بها الكثرة الكافرة الضالة عن سبيل الله - تعالى -، ولا يصح أن يوصف مجتمع مسلم بذلك.

كما أنه لا حجة للقول بعدم جواز الأخذ بأسلوب الانتخاب - مباشرة أو غير مباشرة - لكونه يقتضي ترشيح الشخص نفسه لرئاسة الدولة أو لعضوية مجلس من المجالس العمومية وهو لا يجوز؛ لما فيه من طلب الإمارة وهو منهي عنه؛ لقوله - صلى الله عليه وسلم -: "يا عبد الرحمن بن سمره، لا تسأل الإمارة؛ فإنك إن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها، وإن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها"^(٤).

(١) فضائح الباطنية، لأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، اعتنى به وراجعته/ محمد علي القطب، المكتبة العصرية، بيروت (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م) ١٥٧ وما بعدها.

(٢) السابق: ١٥٩ وما بعدها.

(٣) منهاج السنة النبوية: ١/٥٣٠.

(٤) رواه البخاري في كتاب الأحكام باب من لم يسأل الإمارة أعانه الله عليها، حديث (٧١٤٦):

٣٣٠/٤، ومسلم في كتاب الإمارة باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها، حديث

(١٦٥٢): ٣/١٢٧٣.

فالذي عليه أهل التحقيق: أن طلب الإمامة ليس مكروها في ذاته لمن أخذها بحققها وأدى الذي عليه فيها^(١)، وإلا فقد تنازع فيها أهل الشورى - الذين عينهم عمر رضي الله عنه - فما رُذ عنها طالب، ولا مُنع منها راغب^(٢)، ويمكن حمل أحاديث النهي عن طلب الإمارة على طلب الولاية ممن يطلبها دنيا ورياسة واستعلاء لا القيام بفرضيتها، أو من ضعيف لا تتوفر فيه شروطها، دل على ذلك طلب نبي الله يوسف - عليه السلام - الولاية فيما حكى القرآن الكريم عنه: ﴿ قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْهَا ﴾ (يوسف: ٥٥). كما أن السنة الناهية عن طلب الولاية ورد فيها تعليل ذلك النهي بأنه التطلع المذموم إلى المسؤولية للاستعلاء بها وإشباع هوى في النفس، لا للقيام بفرضيتها، يدل على ذلك قوله - عليه الصلاة والسلام -: "إنكم ستحرصون على الإمارة، وستكون ندامة يوم القيامة، فنعمة المرزعة، وبئست الفاطمة"^(٣). وعن أبي موسى - رضي الله عنه - قال: "دخلت على النبي - صلى الله عليه وسلم - أنا ورجلان من قومي، فقال

(١) ورد في حديث أبي ذر قال: قلت: يا رسول الله، ألا تستعملني؟ قال: فضرب بيده على منكبي، ثم قال: يا أبا ذر، إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحققها، وأدى الذي عليه فيها. رواه مسلم في كتاب الإمارة باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، حديث (١٨٢٥) ١٤٥٧/٣.

(٢) الأحكام السلطانية، الماوردي: ٨.

(٣) رواه البخاري في كتاب الأحكام باب ما يكره من الحرص على الإمارة، حديث (٧١٤٨):

أحد الرجلين: أمرنا يا رسول الله، وقال الآخر مثله، فقال: "إنا لا نولي هذا من سأله ولا من حرص عليه"^(١).

وليس هناك ارتباط حتمي بين الترشيح والدعاية الانتخابية الزائفة التي يقوم بها كثير من المرشحين والتي تتضمن مدحهم لأنفسهم عند الناس وإصاق النقص بغيرهم على غير الحقيقة... إلى غير هذه المحرمات، وإنما يجوز للمرشح أن يعرف نفسه للناخبين، ويبين لهم فكرته ومنهاجه في العمل، كل ذلك بصدق المسلم القوي الأمين، بعيدا عن الخداع والتمويه المحرمين في الشرع^(٢).

كذلك لا يسوغ القول بعدم جواز الأخذ بأسلوب الانتخاب - مباشرة أو غير مباشر - لكونه يسوي في التصويت بين البر والفاجر والمؤمن والكافر؛ إذ ليس هذا بلازم في القيام بعملية الانتخابات، وإنما يمكن للأمة المسلمة وضع الضوابط الشرعية التي تضمن استبعاد من يجب استبعاده شرعا من التصويت، على غرار ما هو معمول به في النظم السياسية المعاصرة من إسقاط الحقوق السياسية لبعض الأفراد بسبب صدور أحكام جنائية عليهم - مثلا - مع ضرورة الوضع في الاعتبار تطبيق قاعدة البراءة الأصلية التي تقتضي إجراء الأحكام على الظاهر، والله - تعالى - يتولى السرائر.

(١) رواه البخاري في كتاب الأحكام باب ما يكره من الحرص على الإمارة، حديث (٧١٤٩): ٣٣٠/٤، ومسلم في كتاب الإمارة باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها، حديث (١٧٣٣): ١٢٧٣/٣. وانظر في فقه أحاديث النهي عن طلب الإمارة في ضوء غيرها من النصوص الشرعية: الحرية أو الطوفان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت الطبعة الثانية (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م): ١٨ وما بعدها.

(٢) انظر: النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية: ٣٣٦.

ويتبين لنا بالنظر في نصوص الشريعة وقواعدها العامة أن الطريقة التي يتعين بها الإمام تدخل في نطاق الوسائل والأدوات الواقعة في دائرة المتغيرات والمتروكة للاجتهاد بما يناسب الزمان والمكان والأحوال، بما يحقق مصالح الأمة، ويدراً عنها المفاسد، وذلك في إطار المبادئ العامة للشريعة الإسلامية، ويترتب على هذا أنه إذا توافقت الأمة على قواعد دستورية تضع طريقة محددة لاختيار الحاكم، بحيث يتمتع انعقاد الإمامة بغير هذا الطريق المنصوص عليه، وجب الالتزام في هذه الحال بما ورد في هذه الوثيقة من قواعد تعد عقداً بين الحاكم والمحكوم يكون ملزماً للطرفين.

وقد حسم الدستور المصري القضية فيما يتعلق بالطريقة إسناد السلطة؛ ففي إسناد السلطة التشريعية نصت المادة (١٠٢) على أن ((يشكل مجلس النواب - وهو الذي يمثل السلطة التشريعية والرقابية في النظام السياسي المصري - من عدد لا يقل عن أربع مائة وخمسين عضواً، ينتخبون بالاقتراع العام السري المباشر...)). وفي إسناد السلطة تنفيذية نصت المادة (١٤٣) على أن ((ينتخب رئيس الجمهورية عن طريق الاقتراع العام السري المباشر، وذلك بالأغلبية المطلقة لعدد الأصوات الصحيحة، وينظم القانون إجراءات انتخاب رئيس الجمهورية)). ونصت المادة (١٧٩) على أن ((ينظم القانون شروط وطريقة تعيين أو انتخاب المحافظين وسائر الوحدات الإدارية المحلية الأخرى، ويحدد اختصاصاتهم)). ونصت المادة (١٨٠) على وجوب انتخاب مجلس لكل وحدة محلية بالاقتراع السري المباشر، وحددت المادة بعض الشروط فيمن يترشح لعضوية هذه المجالس وحددت بعض اختصاصاتها، وأحالت إلى القانون في تنظيم شروط الترشيح الأخرى واختصاصات هذه المجالس.

ومن مجموع هذه المواد - وغيرها - يتبين أن الدستور المصري قد حدد طريقاً معيناً لإسناد السلطة سواء التنفيذية أو التشريعية عن طريق (الاقتراع العام السري المباشر).

- ثالثاً -

حدود السلطة وصلاحتها في النظام السياسي الإسلامي

بين الثوابت والمتغيرات

ما الحدود التي يمكن فيها للسلطة العليا في النظام السياسي الإسلامي ممارسة وظيفتها؟ وما صلاحيات هذه السلطة؟ هذا ما نحاول الإجابة عليه في هذا الموضوع من البحث محاولين التمييز عند الإجابة بين الثوابت والمتغيرات على نحو ما يأتي:

يمكن القول بأن أهم الثوابت في هذه القضية تتمثل في أن وظيفة السلطة في النظام السياسي الإسلامي تدور بين أمرين: حفظ الدين، وتحقيق مصالح المحكومين، وقد فرغ العلماء من هذه الوظيفة عدداً من الواجبات ينبغي على السلطة القيام بها؛ منها: نشر الدين، والدعوة إليه، ودفع الشبه والأباطيل عنه، وإقامة شرائعه، وتنفيذ حدوده وأحكامه، ونصب القضاة للحكم بين الناس بالعدل، وحماية الأنفس والأعراض والأموال، والقيام بعمارة الأرض، واستغلال خيراتها بما يعود بالخير والمنفعة على الأمة جميعاً، وجمع الزكاة وغيرها من الأموال العامة وصرفها في الوجوه التي تعود بالنفع على الناس، كما أن عليها اختيار الأكفاء لشغل المناصب والولايات، ومراقبتهم ومحاسبتهم متى لزم الأمر^(١).

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي: ٢٢ وما بعدها، والأحكام السلطانية لأبي يعلى الخنيلي: ٢٧ وما بعدها، وغيث الأمم في الباب الثامن الذي خصصه لبيان وظائف السلطة بعنوان تفصيل ما إلى الأئمة والولاة: ١٣٣ وما بعدها.

ومن ثوابت النظام السياسي الإسلامي في هذه القضية أن القائمين على السلطة العامة إذا قاموا بما عليهم من واجبات فقد وجب لهم على أفراد الأمة عدد من الحقوق، منها: إكرامهم والنصح لهم؛ حيث نصت السنة النبوية على هذه الحقوق؛ فعن أبي موسى الأشعري قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "إن من إجلال الله - عز وجل - إكرام ذي الشبهة المسلم، وحامل القرآن غير الغالي فيه والجلافي عنه، وإكرام ذي السلطان المقسط"^(١). وأما حق النصح لهم، فلقوله - صلى الله عليه وسلم -: "الدين النصيحة" ثلاثا. قلنا لمن؟ قال: "لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين، وعامتهم"^(٢)، وتحصل النصيحة لأئمة المسلمين بمعاونتهم على الحق، وطاعتهم فيه، وأمرهم به، وتبنيهم وتذكيرهم برفق ولطف، وإعلامهم بما غفلوا عنه ولم يبلغهم من حقوق المسلمين، وتألف قلوب الناس لطاعتهم. ومن هذه الحقوق: النصرة والتأييد؛ إذ يجب على الأمة أن تنصر من اختارهم للقيام بأمرها العامة بالقول والفعل جميعا، كل بحسب قدرته وطاقته، وتندرج وسائل وأدوات تطبيق هذا الحق في دائرة المتغيرات زمانا ومكانا.

ومن حقوق القائمين على السلطة على أفراد الأمة (حق الطاعة)، التي تمثل دعامة من دعائم الحكم، ولأهميتها جعلها الإسلام واجبا دينيا يثاب الإنسان على فعله ويعاقب على تركه، وأكدت على ذلك آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي - صلى الله عليه وسلم -؛ منها قوله - تعالى -: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهٗ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾. (النساء: ٥٩).

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب باب في تنزيل الناس منازلهم، حديث (٤٨٤٥): ١١٢/٥.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان باب بيان أن الدين النصيحة، حديث (٥٥): ٧٤/١.

وفي الحديث: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم-، قال: "من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميرى فقد أطاعني، ومن عصى أميرى فقد عصاني"^(١). والثابت - أيضا- أن طاعة أولي الأمر ليست مطلقة، وإنما هي طاعة مقيدة بحدود ما يقره الشارع، فإذا أمروا بمعصية فلا طاعة؛ ففي الحديث أن النبي - صلى الله عليه وسلم- قال: "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية؛ فإذا أمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة"^(٢)، وفي الحديث أنه - صلى الله عليه وسلم- بعث سرية وأمر عليهم رجلا من الأنصار وأمرهم أن يطيعوه، فغضب عليهم، وقال: أليس قد أمر النبي - صلى الله عليه وسلم- أن تطيعوني؟ قالوا: بلى، قال: عزمت عليكم، لما جمعتم حطبا، وأوقدتم نارا، ثم دخلتم فيها، فجمعوا حطبا، فأوقدوا، فلما هموا بالدخول، فقام ينظر بعضهم إلى بعض، قال بعضهم: إنما تبعنا النبي - صلى الله عليه وسلم- فرارا من النار، أفندخلها؟! فبينما هم كذلك إذ خمدت النار، وسكن غضبه، فذكر للنبي - صلى الله عليه وسلم- فقال: لو دخلوها ما خرجوا منها أبدا، إنما الطاعة في المعروف"^(٣).

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام باب قول الله تعالى (أطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم)، حديث (٧١٣٧): ٣٢٨/٤، ومسلم في كتاب الإمامة باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، حديث (١٨٣٥): ١٤٦٦/٣.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، حديث (٧١٤٤): ٣٢٩/٤، ومسلم في كتاب الإمامة باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، حديث (١٨٣٩): ١٤٦٩/٣.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، حديث (٧١٤٥): ٣٢٩/٤، وما بعدها، ومسلم في كتاب الإمامة باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، حديث (١٨٤٠): ١٤٦٩/٣.

ويعبر عن ((حق الطاعة)) في الفكر السياسي المعاصر بـ ((الخضوع للقانون))، والواقع أنه واجب مشترك بين أفراد الأمة جميعاً والسلطة بمكوناتها الثلاثة (التنفيذية، والتشريعية، والقضائية)، وهو ما نصت عليه المادة (٩٤) من الدستور المصري لعام (٢٠١٤م) من أن ((سيادة القانون أساس الحكم في الدولة، وتخضع الدولة للقانون...)).

ومن ثوابت النظام السياسي الإسلامي: أن لأولي الأمر حقاً في المال العام، كراتب يعيشون به نظير اشتغالهم بمصالح المسلمين، فعن عائشة قالت: لما استخلف أبو بكر قال: لقد علم قومي أن حرفتي لم تكن تعجز عن مؤنة أهلي، وشغلت بأمر المسلمين، فسيأكل آل أبي بكر من هذا المال، ويحترف للمسلمين فيه^(١)، إلا أن أولي الأمر ليسوا مطلقي اليد في مال المسلمين يتصرفون فيه كيف يشاءون، وإنما تصرفهم في ذلك مقيد بضوابط وبشروط تدور في مجملها حول تحقيق المصلحة؛ فعن الأحنف بن قيس، قال: كنا جلوساً بباب عمر فخرجت جارية فقلنا: سرية عمر، فقالت: إنها ليست سرية لعمر، إني لا أحل لعمر، إني من مال الله فتذاكرنا بيننا ما يحل له من مال الله، قال: فرقى ذلك إليه، فأرسل إلينا، فقال: ما كنتم تذاكرون؟ فقلنا: خرجت علينا جارية، فقلنا: سرية عمر، فقالت: إنها ليست سرية لعمر، إنها لا تحل لعمر، إنها من مال الله، فتذاكرنا ما بيننا ما يحل لك من مال الله؟ فقال: أنا أخيركم بما أستحل من مال الله: حلة

(١) أخرجه البخاري في كتاب البيوع باب كسب الرجل وعمله بيده، حديث (٢٠٧٠): ٨٠/٢.

الشتاء والقيظ، وما أحج عليه، وما أعتمر من الظهر، وقوت أهلي كرجل من قريش، ليس بأغناهم، ولا بأفقرهم، أنا رجل من المسلمين يصيبني ما أصابهم^(١).

ولقد أكد الدستور المصري لعام (٢٠١٤م) على هذا الثابت؛ حيث حدد الحقوق المالية للقائمين على السلطة وكيفية التصرف في الأموال العامة؛ ففيما يتعلق بمرتب أعضاء مجلس النواب نصت المادة (١٠٥) على أن ((يتقاضى العضو - عضو مجلس النواب - مكافأة يحددها القانون، وإذا جرى تعديل المكافأة لا ينفذ التعديل إلا بدءاً من الفصل التشريعي التالي للفصل الذي تقرر فيه)).

ونصت المادة (١٠٩) على أنه ((لا يجوز لعضو المجلس طوال مدة العضوية أن يشتري أو يستأجر، بالذات أو بالواسطة، شيئاً من أموال الدولة، أو أي من أشخاص القانون العام، أو شركات القطاع العام، أو قطاع الأعمال العام، ولا يؤجرها أو يبيعها شيئاً من أمواله، أو يقايضها عليه، ولا يبرم عقد التزام أو توريد أو مقاوله أو غيرها، ويقع باطلاً أي من هذه التصرفات. ويتعين على العضو تقديم إقرار ذمة مالية، عند شغل العضوية، وعند تركها، وفي نهاية كل عام. وإذا تلقى هدية، نقدية أو عينية، بسبب العضوية أو بمناسبة، تؤول ملكيتها إلى الخزانة العامة للدولة. وكل ذلك على النحو الذي ينظمه القانون)).

وفيما يتعلق بمرتب رئيس الجمهورية نصت المادة (١٤٥) على أنه ((يحدد القانون مرتب رئيس الجمهورية، ولا يجوز له أن يتقاضى أي مرتب أو مكافأة أخرى، ولا يسري أي تعديل في المرتب أثناء مدة الرئاسة التي تقرر فيها، ولا يجوز لرئيس الجمهورية أن يزاول طوال مدة توليه المنصب، بالذات أو بالواسطة، مهنة

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه في كتاب السير باب ما قالوا في عدل الوالي وقسمه قليلاً كان أو

كثيراً، حديث (٣٣٥٨٣) ١٧/٤٩١.

حرة، أو عملا تجاريا أو ماليا أو صناعيا، ولا أن يشتري أو يستأجر شيئا من أموال الدولة، أو أي من أشخاص القانون العام، أو شركات القطاع العام، أو قطاع الأعمال العام، ولا أن يؤجرها أو يبيعها شيئا من أمواله، ولا أن يقايضها عليه، ولا أن يبرم معها عقد التزام أو توريد أو مقاوله أو غيرها، ويقع باطلا أي من هذه التصرفات. ويتعين على رئيس الجمهورية تقديم إقرار ذمة مالية عند توليه المنصب، وعند تركه، وفي نهاية كل عام. وينشر الإقرار في الجريدة الرسمية. ولا يجوز لرئيس الجمهورية أن يمنح نفسه أي أوسمة أو نياشين أو أواط. وإذا تلقى، بالذات أو بالواسطة، هدية نقدية أو عينية، بسبب المنصب أو بمناسبته، تؤول ملكيتها إلى الخزانة العامة للدولة)).

وفيما يتعلق بمرتب رئيس مجلس الوزراء، وأعضاء الحكومة نصت المادة (١٦٦) على أنه ((يحدد القانون مرتب رئيس مجلس الوزراء، وأعضاء الحكومة، ولا يجوز لأي منهم أن يتقاضى أي مرتب أو مكافأة أخرى، ولا أن يزاول طوال مدة توليه المنصب، بالذات أو بالواسطة، مهنة حرة، أو عملا تجاريا أو ماليا أو صناعيا، ولا أن يشتري أو يستأجر شيئا من أموال الدولة، أو أي من أشخاص القانون العام، أو شركات القطاع العام، أو قطاع الأعمال العام، ولا أن يؤجرها أو يبيعها شيئا من أمواله، ولا أن يقايضها عليه، ولا أن يبرم معها عقد التزام أو توريد أو مقاوله أو غيرها، ويقع باطلا أي من هذه التصرفات. ويتعين على رئيس مجلس الوزراء وأعضاء الحكومة تقديم إقرار ذمة مالية عند توليهم وتركهم مناصبهم، وفي نهاية كل عام. وينشر في الجريدة الرسمية. وإذا تلقى أي منهم، بالذات أو بالواسطة، هدية نقدية أو عينية، بسبب منصبه أو بمناسبته، تؤول ملكيتها إلى الخزانة العامة للدولة. وذلك كله على النحو الذي ينظمه القانون)).

وقد سار الدستور والقانون على هذا المنهج في تحديد مرتب كل من يشغل وظيفة العامة في أي مؤسسة من مؤسسات الدولة؛ حيث نصت المادة (١٢٨) على أن ((بين القانون قواعد تحديد المرتبات والمعاشات والتعويضات والإعانات والمكافآت التي تتقرر على الخزانة العامة للدولة، ويحدد حالات الاستثناء منها، والجهات التي تتولى تطبيقها)).

وفيما يتعلق بتصرف السلطة في الأموال العامة، من حيث الإيرادات والمصروفات، نص الدستور المصري على القواعد المنظمة لذلك في المواد الخاصة بـ (الموازنة العامة للدولة)؛ فقد نصت المادة (١٢٤) على أن ((تشمل الموازنة العامة للدولة كافة إيراداتها ومصروفاتها دون استثناء ويعرض مشروعها على مجلس النواب قبل تسعين يوماً على الأقل من بدء السنة المالية، ولا تكون نافذة إلا بموافقة عليها، ويتم التصويت عليه بابا بابا)). ونصت المادة (١٢٦) على أن ((ينظم القانون القواعد الأساسية لتحصيل الأموال العامة وإجراءات صرفها)).

ويمكن رصد أهم المتغيرات فيما يتعلق بحدود السلطة وصلاتها في النظام

السياسي الإسلامي فيما يأتي:

(١) مبدأ الفصل بين السلطات:

أخذت كثير من النظم السياسية المعاصرة بمبدأ الفصل بين السلطات؛ حيث تتوزع السلطة العامة بمقتضاه على ثلاث سلطات، لكل واحدة منها اختصاصات محددة، ولا تتدخل سلطة منها في اختصاصات أخرى، وهذه السلطات هي: السلطة التشريعية والرقابية، ووظيفتها سن القوانين اللازمة، ومراقبة أعمال السلطة التنفيذية، والسلطة التنفيذية، ووظيفتها القيام على الأمور الإدارية،

وتنفيذ القواعد، والسلطة القضائية، ووظيفتها الفصل في النزاعات والقضاء بين الناس وفقا للقانون.

ويعد مبدأ الفصل بين السلطات ضمانا فعالة لحماية الحريات وإقامة نظام الدولة القانونية في النظم السياسية المعاصرة، وكانت الرغبة في حسن سير مصالح الدولة، وضمان حريات الأفراد، ومنع التعسف والاستبداد هي الدافع للأخذ بهذا المبدأ؛ إذ تتحقق هذه الأهداف بالألا تجتمع مختلف السلطات، سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة، في قبضة شخص أو هيئة واحدة^(١).

والواقع أن مبدأ الفصل بين السلطات لم يكن قديما بهذا الوضوح الذي هو عليه في النظم السياسية المعاصرة، فقد كان الخليفة يجمع بين هذه السلطات الثلاث بصورة ما، صحيح أنه كان ملزما في السلطة التشريعية بالوقوف عند الثوابت والاجتهاد في المتغيرات لاختيار الأصلاح للمحكومين، سواء بنفسه - إن كان أهلا للاجتهاد - أو بالرجوع إلى المجتهدين من الأمة، أما السلطة القضائية فقد كان يتولاها الخلفاء في أول الأمر ثم قلدها غيرهم بعد ذلك، لكنها بقيت مرتبطة بصورة أو بأخرى بالخليفة ببعض الصلات^(٢).

(١) النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية: ٣٣٦.

(٢) وفي هذا يقول ابن خلدون (المقدمة ٢٧٥/١): "وأما القضاء فهو من الوظائف الداخلة تحت الخلافة؛ لأنه منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسما للتداعي وقطعا للتنازع، إلا أنه بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة، فكان لذلك من وظائف الخلافة، ومندرجا في عمومها، وكان الخلفاء في صدر الإسلام يباشرونه بأنفسهم، ولا يجعلون القضاء إلى من سواهم، وأول من دفعه إلى غيره وفوضه فيه عمر رضي الله عنه، فولى أبا الدرداء معه بالمدينة، وولى شريحا بالبصرة، وولى أبا موسى الأشعري بالكوفة، وكتب له في ذلك الكتاب المشهور الذي تدور عليه أحكام القضاة". ويذكر ابن خلدون (المقدمة ٢٧٦/١) الأسباب التي دفعت بالخلفاء إلى أن يقلدوا

ومن هنا يجب علينا أن نؤكد على أن التداخل بين السلطات الثلاث في النظام السياسي الإسلامي لم يكن على نحو بالغ من السوء كما كان الحال في نظم الحكم السائدة عند غير المسلمين؛ فلقد كان وجود التشريع الإسلامي - من جهة - حصنا منيعا - في كثير من الأحيان - أمام تدخل السلطة الحاكمة - بدافع الهوى - في أمور التشريع، كما وقف القضاة المسلمون حصنا منيعا - في معظم الأحيان - أمام تدخل السلطة الحاكمة من الانحراف بالعدالة^(١).

وبعيدا عن الملابس التاريخية التي نشأ في ظلها مبدأ الفصل بين السلطات فالذي يعيننا هنا هو بيان موقع هذا المبدأ من دائرتي الثوابت والمتغيرات، ومدى جواز الأخذ به في النظام السياسي للدولة الإسلامية؟ والذي يترجح لدينا أن الأخذ بهذا المبدأ أو عدم الأخذ به واقع في دائرة المتغيرات، ولذلك انقسم الفقهاء المعاصرون إزاء هذه القضية إلى اتجاهين: اتجاه رافض للأخذ بهذا المبدأ، وآخر: يجيز الأخذ به في النظام السياسي الإسلامي^(٢).

القضاء غيرهم: "وإنما كانوا يقلدون القضاء لغيرهم، وإن كان مما يتعلق بهم، لقيامهم بالسياسة العامة وكثرة أشغالها من الجهاد والفتوحات وسد الثغور وحماية البيضة، ولم يكن ذلك مما يقوم به غيرهم لعظم العناية، فاستحقوا القضاء في الوقعات بين الناس، واستخلفوا فيه من يقوم به تخفيفا على أنفسهم، وكانوا مع ذلك إنما يقلدونه أهل عصبيتهم بالنسب أو الولاء، ولا يقلدونه لمن بعد عنهم في ذلك".

(١) انظر: النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية: ١٦٢ وما بعدها. وقد أفاض وائل حلاق في بيان تحقق مبدأ الفصل بين السلطات في نظام الحكم الإسلامي بما ليس متحققا بالشكل الأمثل في الدولة الحديثة، وذلك في كتابه الدولة المستحيلة. الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمه عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بيروت تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٤م، الطبعة الأولى: ٨٥ وما بعدها.

(٢) ينظر: النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية: ١٦٢ وما بعدها.

والذي أراه: أنه لا يجوز الإنكار على الأمة إذا تبنت هذا المبدأ بحجة أنه من اختراع غير المسلمين، أو بحجة مخالفته للممارسات السياسية للخلفاء الراشدين ومن بعدهم، أو بحجة مخالفته للأقوال الفقهية، وبما أن هذا المبدأ واقع في دائرة المتغيرات وليس في دائرة الثوابت، فإنه يمكن للمسلمين أن يعدلوا فيه بالقدر الذي يحقق المصالح ويدفع المفاسد.

ولابد في هذا السياق من التأكيد على أن الخلاف الفقهي في هذه المسألة قد حسم بالنصوص الدستورية أو القانونية التي أخذت بمبدأ الفصل بين السلطات الثلاث؛ حيث نصت المادة (٥) من الدستور المصري (٢٠١٤م) على أن ((يقوم النظام السياسي على أساس التعددية السياسية والحزبية والتداول السلمي للسلطة **والفصل بين السلطات والتوازن بينها** وتلازم المسؤولية مع السلطة واحترام حقوق الإنسان وحرياته، على الوجه المبين في الدستور)).

وقد خصص الدستور الباب الخامس لبيان الأحكام المتعلقة بنظام الحكم، فقسم السلطة إلى ثلاثة أقسام على النحو الآتي:

الأول- السلطة التشريعية، ممثلة في مجلس النواب، وخصص المواد من (١٠١) إلى (١٣٨) لبيان الأحكام المتعلقة بها. من ذلك ما نصت عليه المادة (١٠١) من أن ((يتولى مجلس النواب سلطة التشريع وإقرار السياسة العامة للدولة، والخطة العامة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والموازنة العامة للدولة ويمارس الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية وذلك كله على النحو المبين في الدستور)).

الثاني - السلطة التنفيذية، ممثلة:

(١) في رئيس الجمهورية، وقد خصص المواد من (١٣٩) إلى (١٦٢) لبيان الأحكام المتعلقة به. من ذلك ما نصت عليه المادة (١٣٩) من أن ((رئيس

الجمهورية هو رئيس الدولة، ورئيس السلطة التنفيذية، يرمى مصالح الشعب ويحافظ على استقلال الوطن ووحده أراضيه وسلامتها، ويلتزم بأحكام الدستور ويباشر اختصاصاته على النحو المبين به)).

(٢) في الحكومة، وقد خصص المواد من (١٦٣) إلى (١٧٤) لبيان الأحكام المتعلقة بها. من ذلك ما نصت عليه المادة (١٦٣) من أن ((الحكومة هي الهيئة التنفيذية العليا للدولة، وتتكون من مجلس الوزراء ونوابه والوزراء ونوابهم. ويتولى رئيس مجلس الوزراء رئاسة الحكومة، ويشرف على أعمالها، ويوجهها في أداء اختصاصاتها)). وبينت المادة (١٦٧) على مهام الحكومة، حيث تنص على أنه ((تمارس الحكومة، بوجه خاص، الاختصاصات الآتية:

- ١- الاشتراك مع رئيس الجمهورية في وضع السياسة العامة للدولة، والإشراف على تنفيذها.
- ٢- المحافظ على أمن الوطن وحماية حقوق المواطنين ومصالح الدولة.
- ٣- توجيه أعمال الوزارات، والجهات والهيئات العامة التابعة لها والتنسيق بينها ومتابعتها.
- ٤- إعداد مشروعات القوانين والقرارات.
- ٥- إصدار القرارات الإدارية وفقا للقانون ومتابعه تنفيذها.
- ٦- إعداد مشروع الخطة العامة للدولة.
- ٧- عقد القروض ومنحها وفقا لأحكام الدستور.
- ٨- تنفيذ القوانين.

وحددت المادة (١٦٨) اختصاص الوزير، فنصت على أنه ((يتولى الوزير وضع سياسة وزارته بالتنسيق مع الجهات المعنية ومتابعة تنفيذها والتوجيه والرقابة، وذلك في إطار السياسة العامة للدولة.)).

(٣) الإدارة المحلية، وقد خصص المواد من (١٧٥) إلى (١٨٣) لبيان الأحكام المتعلقة بها.

الثالث- السلطة القضائية، وقد خصص المواد من (١٨٤) إلى (١٩٩) لبيان الأحكام المتعلقة بها. من ذلك ما نصت عليه المادة (١٨٤) السلطة القضائية تتولاها المحاكم على اختلاف أنواعها ودرجاتها وتصدر أحكامها وفقا للقانون، ويبين القانون صلاحياتها، والتدخل في شؤون العدالة أو القضايا جرمية لا تسقط بالتقادم.)) ونصت المادة (١٨٦) على أن ((القضاة مستقلون غير قابلين لل عزل، لا سلطان عليهم في عملهم لغير القانون، ويحدد القانون شروط وإجراءات تعيينهم وإعارتهم وتقاعدهم، وينظم مساءلتهم تأديبيا، ولا يجوز ندهم قليا أو جزئيا إلا للجهات وفي الأعمال التي يحددها القانون، وذلك قله بما يحفظ استقلال القضاء والقضاة وحيدتهم، ويجول دون تعارض المصالح، ويبين القانون الحقوق والواجبات والضمانات المقررة لهم.)).

ومن مجموع ما سبق يتبين أن النظام الدستور المصري قد أخذ بمبدأ ((الفصل بين السلطات)) متوافقا بذلك مع الاتجاه الغالب في النظم السياسية المعاصرة، وهذا التوجه لا نجد له مانعا في الشريعة الإسلامية بل ربما كان هذا الفصل أكثر تحقيقا لمصالح الناس لكونه حصنا منيعا أمام تكريس السلطة في يد شخص واحد، مع اعترافنا بأن هذه النصوص الدستورية تبقى عديمة الفائدة والجدوى إذا لم تفعل تفعيلا حقيقيا في الواقع.

(٢) شكل الحكومة في النظام السياسي:

عرفت المجتمعات البشرية أشكالاً مختلفة من صور الحكم ما بين الحكم الفردي والحكم الدستوري، حيث تكون أمور الدولة في ظل الحكم الفردي في يد شخص واحد هو الذي يملك القرار بصرف النظر عن كونه عادلاً أو ظالماً، لكن المحصلة أنه هو الذي يملك السلطة في الدولة، فالحاكم هو الدستور، والدستور هو الحاكم، وقد يوجد دستور مكتوب لكنه مرهون بإرادة الحاكم، ينفذ منه ما يشاء ويلغي ما يشاء. أما الحكم الدستوري فهو حكم خاضع لدستور مكتوب يحدد صلاحيات الحاكم ويضبط تصرفاته، فلا يستطيع اتخاذ قرار لم يخوله له الدستور، أي أن الذي يحكم الدولة نظام وليس فرداً، فليس للحاكم صلاحية فردية خارج نطاق الدستور فالحاكم محكوم بالدستور وليس حاكماً على الدستور^(١).

وفي العصر الحديث عرفت النظم السياسية الدستورية أشكالاً متعددة من الحكومات ما بين حكومة رئاسية فيها يتمتع رئيس الدولة بصلاحيات واسعة، وأخرى برلمانية تتقلص فيها صلاحيات الرئيس لصالح الوزارة والبرلمان، وثالثه شبه الرئاسية تجمع بين النظامين السابقين، وتتقلص في النظام البرلماني، والسؤال في أي دائرة تقع المسألة المتعلقة بصلاحيات الحاكم في النظام السياسي الإسلامي، في دائرة الثوابت أم في دائرة المتغيرات؟ وهل يجوز النص على صلاحيات الحاكم وواجباته في وثائق دستورية أو قانونية على غرار ما أخذت به نظم الحكم المعاصرة.

وللوصول إلى وجه الصواب في هذه المسألة لا بد من بيان أن الإمامة في النظام السياسي الإسلامي عقد بين طرفين، الطرف الأول: هو الأمة، التي تتولى هذا

(١) انظر: تجديد الفقه السياسي الجزء الثاني (التأصيل): ١٢٧ وما بعدها.

العقد بنفسها أو بمن يمثلها، والطرف الثاني: الإمام، وهو المعقود له، وهذا العقد هو أقرب ما يكون إلى الوكالة؛ فالأمة في هذا العقد توكل الإمام في القيام بمصالحها وشئونها العامة، فإذا علم هذا فلا شك أن للوكيل تحديد ما يدخل في الوكالة وما لا يدخل فيها، وذلك في حدود ما يحقق المقصد الشرعي للإمامة، وهو حفظ الدين وحماية مصالح المحكومين.

وبناء عليه؛ فالصواب في هذه المسألة - فيما أرى - أن من حق الأمة أن تقيد من صلاحيات الحاكم أو توسع فيها بالقدر الذي تراه محققا لمصالحها، وأن تنص على ذلك في وثائق دستورية أو قانونية يكون إليها المرجع والحكم في أي نزاع يحتمل حصوله بين الأمة والقائمين على السلطة.

(٣) تحديد مدة بقاء الحاكم في السلطة:

يعتبر تحديد مدة بقاء الحاكم في السلطة من أهم المتغيرات في النظام السياسي الإسلامي، بمعنى هل من حق الإمام أن يحكم طوال حياته؟ أم يجوز للأمة تحديد مدة بقائه في الحكم؟

الواقع أنه لا يوجد في نصوص الشريعة ما يلزم بشيء فيما يتعلق بالمدة التي يحق للحاكم أن يمكثها في الحكم، فإذا رجعنا إلى الفقه الإسلامي في هذه المسألة وجدنا الفقهاء يجعلون اختيار الإمام الجديد سببه إما موت الإمام الذي قبله أو عزل الأمة له بسبب يوجبه أو خلع نفسه بأن يستقيل، ولا يجعلون من بين ذلك أن تنتهي مدة إمامته^(١).

وإذا نظرنا في الممارسات السياسية منذ عهد الخلفاء الراشدين وعلى مدار تاريخ المسلمين حتى العصر الحديث، وجدنا أن الإمام كان يمكث في الحكم مدة

(١) انظر: النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية: ٢٦٤.

صلاحيته للإمامة، ولا يعزل منها إلا إذا وجد فيه ما يخل بمنصبه، وبدون ذلك لا تنتهي مدة إمامة الحاكم إلا بموته، فقد ولي الخلفاء الراشدون، أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي- رضي الله عنهم- الخلافة طيلة حياتهم، وكذلك كان الحال في الغالب الأعم فيمن جاء بعدهم من حكام المسلمين، الأمر الذي لم يجعل البحث في المسألة أمراً ملحا قديماً، ولم ينشأ البحث في المسألة إلا حديثاً حيث اتجهت النظم السياسية المعاصرة إلى الأخذ بمبدأ تحديد مدة بقاء الحاكم في الحكم.

وقد اختلف الباحثون في الفقه السياسي الإسلامي المعاصر في هذه المسألة، فذهب بعضهم إلى: أن "من حقوق الإمام أن يبقى حاكماً ما دام صالحاً للإمامة، وليس له وقت محدد ينتهي إليه، حتى ينتهي أجله، أو تنتهي قدرته وطاقته في القيام بها"^(١). وفي تعليل هذا المذهب يقول: "وللخليفة الحق في أن يحكم مدى الحياة، حتى يأمن الملق والنفاق، وحتى لا يستكين لأحد طمعاً في تحديد انتخابه مرة ثانية، والحاكم عندما ينظر يجب أن تكون نظرتة شاملة، أي: ينظر إلى الشعب في مجموعه دون تفرقة بين طائفة وأخرى، وأن يعمل على أساس أنه باق مدى الحياة طال الزمن أو قصر، حتى يكون عمله خالصاً من الشبهات"^(٢).

ويقرر أصحاب هذا الرأي أن عدم تحديد مدة بقاء الحاكم في السلطة "ما يخالف فيه الإسلام النظم الديمقراطية التي تحدد فترة معينة للرئيس، ثم بعدها ينتخب انتخاباً ثانياً، وفي هذه الحالة يكون همهم جمع أكبر عدد من الأصوات

(١) الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، تأليف عبد الله بن عمر بن سليمان الدميحي، دار الطيبة للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الثانية، بدون تاريخ: ٤١٩ وما بعدها.

(٢) الدكتور محمد الصادق عفيفي المجتمع الإسلامي وأصول الحكم (ص ١٩٥)، نقلاً عن كتاب: الإمامة العظمى: ٤١٩ وما بعدها.

المرشحة له، فيخص أعضاء حزبه ومرشحيه بالمصلحة دون غيرهم من الناس لكسب رضاهم"^(١).

وقد يستدل القائلون بأن النظام السياسي الإسلامي لا يجيز تحديد مدة بقاء الإمام في الحكم بالممارسات السياسية للخلفاء الراشدين ومن بعدهم ، إلا أنه استدلال قد جانبه الصواب - فيما نرى - فقد سبق لنا عند التأصيل لهذه القضية القول بأن الممارسات السياسية للخلفاء الراشدين تدور بين الثوابت والمتغيرات، ومن ثم فإنها لا تلزم المسلمين بشيء في هذه المسألة، كما أنه ينبغي أن ينظر في هذا السياق إلى أقوال الفقهاء على أنها اجتهادات قابلة للتغيير بتغير الزمان والمكان وأحوال الناس ما لم يوجد نص شرعي ملزم بشي محدد فيجب المصير إليه، ولا يوجد نص في المسألة التي بين أيدينا.

في حين يذهب رأي آخر إلى: أنه يباح تحديد مدة للرئاسة يتفق عليها بين الأمة والحاكم أثناء بيعته؛ إذ لا تتنافى البيعة - وهي عقد - مع هذا الشرط، ثم هو وكيل عن الأمة، ومن حق الأصيل الاتفاق مع الوكيل على تحديد مدة للوكالة، ثم إن الفقهاء أجازوا أن يخلع الخليفة نفسه في أي وقت، فله أن يتفق على خلع نفسه ابتداء معلقا ذلك على أجل، وعندئذ تكون قد تحددت مدة للرئاسة^(٢).

وعلى هذا يباح وفقا لهذا الرأي أن يحتوي الدستور في النظام السياسي الإسلامي على نص يثبت مدة للرئاسة إذا رأت الأمة مصلحة في ذلك، ويكون ذلك شرطا في بيعة الأمير يلتزم به، معلوما ومتفقا عليه ابتداء، وقد ورد في الحديث: "المسلمون عند شروطهم، إلا شرطا حرم حلالا، أو شرطا أحل

(١) الإمامة العظمى: ٤١٩ وما بعدها.

(٢) انظر: النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية: ٢٦٤.

حراماً"^(١)، وليس في هذا الشرط شيء من ذلك، ولا يوجد شيء في الكتاب والسنة يمنعه، فيصار إلى الأصل وهو الإباحة^(٢).

وهذا الرأي الثاني هو الذي نراه راجحاً؛ احتراماً لرغبة الطرف الأصيل في عقد الإمامة وهو الأمة، ولها أن تنص على تقييد مدة الحكم في وثيقة، وهذا ما أخذت به النظم السياسية الدستورية المعاصرة في معظم دول العالم الإسلامي وغيرها، وهو الذي نصت عليه الدساتير المصرية في العقود الأخيرة.

وقد حسم الدستور المصري هذه المسألة فيما يتعلق بمدة بقاء الحاكم في السلطة؛ حيث نصت المادة (١٤٠) على أنه ((يُنتخب رئيس الجمهورية لمدة أربع سنوات ميلادية تبدأ من اليوم التالي لانتهاء مدة سلفه، ولا يجوز إعادة انتخابه إلا مرة واحدة)). وفيما يتعلق بمدة عضوية مجلس النواب نصت المادة (١٠٦) على أن ((مدة عضوية مجلس النواب خمس سنوات ميلادية تبدأ من تاريخ أول اجتماع له. ويجري انتخاب المجلس الجديد خلال الستين يوماً السابقة على انتهاء مدته)).

- رابعا -

مراقبة السلطة في النظام السياسي الإسلامي بين الثوابت والمتغيرات

السلطة الحاكمة في النظام السياسي الإسلامي ليست - كما سبق بيانه - سلطة مطلقة، وإنما هي سلطة محدودة بحدود الوكالة التي منحت لها من قبل الأمة صاحبة الاختصاص الأصلي في هذا الشأن، وإذا كان الأمر على هذا النحو فإنه يبقى للأمة في مجموعها حق مراقبة السلطة ومحاسبتها.

(١) رواه البيهقي في السنن الكبرى في كتاب الشركة باب الشرط في الشركة وغيرها: ٧٩/٦.

(٢) انظر: النظام السياسي الإسلامي مقارنة بالدولة القانونية: ٢٦٤.

وقد تفرد النظام السياسي الإسلامي بجعل مسؤولية الحاكم مسئولية ثنائية، أمام الله أولاً، وأمام الأمة والقانون الإسلامي ثانياً^(١). فأما مسؤولية السلطة الحاكمة أمام الله - تعالى - فيقررها الكثير من الآيات والأحاديث من ذلك قول الله - تعالى -: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا مَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَخَوَّنُوا ءَمْنَتَكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الأنفال: ٢٧)، وقوله - تعالى - ﴿فَأَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ (ص: ٢٦).

ومن الأحاديث قوله - صلى الله عليه وسلم -، قال: "كلكم راع فمستول عن رعيته؛ فالأمير الذي على الناس راع، وهو مستول عنهم"^(٢). وقوله - صلى الله عليه وسلم - يقول: "ما من عبد استرعاه الله رعية فلم يحطها بنصيحة إلا لم يجد رائحة الجنة"^(٣).

أما مسؤولية السلطة الحاكمة أمام الأمة، فمن ثوابت النظام السياسي الإسلامي أن الأمة - وهي صاحبة السلطة ومن حقها أن توكل فيها من يمارسها نيابة عنها - من حقها مراقبة هذا الوكيل لتطمئن على حسن تصرفه فيما وكل فيه، ولا سيما وأن هذه الوكالة مقيدة بممارسة السلطة لتنفيذ الشرع، فإذا مارس الحاكم السلطة في الحدود المشروعة أعانته الأمة في ذلك، وإن هو خرج على شيء من ذلك كان للأمة حق تقويمه، بل هو واجب شرعي تأثم الأمة إذا قصرت في

(١) انظر: النظام السياسي الإسلامي مقارنة بالدولة القانونية: ٢٥٠ وما بعدها.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب العتق باب كراهية التطاول على الرقيق (٢٥٥٤) ٢/٢٢٢، ومسلم في كتاب الإمارة باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم (١٨٢٩) ٣/١٤٥٩.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام باب من استرعى رعية فلم ينصح، حديث (٧١٥٠) ٤/٣٣١.

القيام به مع القدرة. وقد ثبت هذا في كثير من النصوص الشرعية، من ذلك قوله - صلى الله عليه وسلم-: "أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر"^(١). وقوله - صلى الله عليه وسلم-: "سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله"^(٢). وقال - صلى الله عليه وسلم-: "إذا رأيت أمتي تهاب الظالم أن تقول له إنك ظالم، فقد تودع منهم"^(٣).

وأكدت الممارسات السياسية للخلفاء الراشدين الذين أمرنا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- باتباع سننهم حين قال "فعلیکم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين"، على هذا المبدأ، من ذلك ما قاله أبو بكر- رضي الله عنه-: "فإني قد وليت عليكم، ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني"^(٤).

وإذا كانت مسؤلية السلطة الحاكمة، أمام الله - تعالى-، ثم أمام الأمة جميعها، ثابتا من ثوابت النظام الإسلامي، فإن الوسائل والأدوات والآليات التي تتخذها الأمة للقيام بهذا الواجب - أعني مراقبة السلطة الحاكمة ومحاسبتها، تقع في دائرة المتغيرات، فقد اكتفى النظام السياسي الإسلامي بتقرير مبدأ حق الأمة في مراقبة السلطة الحاكمة ومحاسبتها، بل واعتبر القيام بذلك واجبا شرعيا في

(١) رواه أبو داود في كتاب الملاحم باب الأمر والنهي، حديث (٤٣٤٤): ٣٣٣/٤، وابن ماجه في كتاب الفتن باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث (٤٠١١): ١٣٢٩/٢.

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرک في کتاب معرفة الصحابة باب ذکر عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخيه من الرضاة وأسد الله وأسد رسوله صلى الله عليه وسلم حمزة بن عبد المطلب، رقم (٤٨٨٤) ١٩٥/٣.

(٣) رواه أحمد في المسند، مسند عبد الله بن عمرو، حديث (٦٧٨٤) ٣٩٤/١١.

(٤) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه في باب لا طاعة في معصية، رقم (٢٠٧٠٢) ٣٣٦/١١.

الوقت ذاته، إلا أنه ترك للأمة الاجتهاد في التفاصيل والبحث عن الآليات والأدوات الكفيلة للقيام بهذه الوظيفة بما يحقق للأمة مصالحها ويدفع عنها المفسد، وقد جاء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان على رأس هذه الوسائل والأدوات.

وقد عرفت النظم السياسية المعاصرة الكثير من الآليات والأدوات التي تمكن الناس من ممارسة حقهم الأصيل في السلطة، وحقهم في مراقبة من يوكلونهم للقيام بها ومحاسبتهم^(١)، وقد أقرت دساتير كثير من الدول الإسلامية بعض هذه الآليات، التي نرى أنها واقعة في دائرة المتغيرات التي يجوز للأمة الأخذ منها بقدر ما يحقق لها مصالحها المعتمدة. من ذلك:

١- الحق في تكوين المجالس النيابية، وهو حق مقرر في الدساتير المصرية منذ بعيد، وقد اعتبر الدستور المصري لعام (٢٠١٤م) السلطة التشريعية ممثلة في مجلس النواب أحد السلطات التي يتكون منها نظام الحكم في مصر وأفرد بابا كاملا لبيان الأحكام الخاصة بهذه السلطة.

٢- الحق في الاستفتاء الشعبي؛ وذلك لاستطلاع رأي الأمة في الأمور الخطيرة ذات الشأن العام، مثل: المعاهدات المهمة، أو التعديل الدستوري، وفي حالة ما إذا كان يراد حل المجلس النيابي، أو سحب الثقة من الرئيس أو الحكومة... وغير ذلك. وقد أقر الدستور المصري بهذه الآلية؛ من ذلك ما نصت عليه المادة (١٣٧) من أنه ((لا يجوز لرئيس الجمهورية حل مجلس النواب إلا عند الضرورة، وبقرار مسبب وبعد استفتاء الشعب، ولا يجوز حل المجلس لذات السبب الذي حل من أجله المجلس السابق. ويصدر رئيس الجمهورية قرارا بوقف جلسات

(١) ينظر: كتاب النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية: ٣١٣ وما بعدها.

المجلس وإجراء الاستفتاء على الحل خلال عشرين يوماً على الأكثر فإذا وافق المشاركون في الاستفتاء بأغلبية الأصوات الصحيحة أصدر رئيس الجمهورية قرار الحل ودعا إلى انتخابات جديدة خلال ثلاثين يوماً على الأكثر من تاريخ صدور القرار ويجتمع المجلس الجديد خلال الأيام العشرة التالية لإعلان النتيجة النهائية)).

ونصت المادة (١٥١) على أنه ((يمثل رئيس الجمهورية الدولة في علاقاتها الخارجية ويبرم المعاهدات ويصدق عليها بعد موافقة مجلس النواب وتكون لها قوة القانون بعد نشرها وفقاً لأحكام الدستور. ويجب دعوه الناخبين للاستفتاء على معاهدات الصلح والتحالف وما يتعلق بالسيادة ولا يتم التصديق عليها إلا بعد إعلان نتيجة الاستفتاء بالموافقة وفي جميع الأحوال لا يجوز إبرام أية معاهدة تخالف أحكام الدستور أو يترتب عليها التنازل عن أي جزء من إقليم الدولة)).

ونصت المادة (١٥٧) على أن ((لرئيس الجمهورية أن يدعو الناخبين للاستفتاء في المسائل التي تتصل بمصالح البلاد العليا، وذلك فيما لا يخالف أحكام الدستور. وإذا اشتملت الدعوة للاستفتاء على أكثر من مسألة وجب التصويت على كل واحدة منها)).

٣- الاقتراح الشعبي، التي تتيح لأفراد الشعب - وفق إجراءات وشروط معينة - أن يقدم للمجلس التشريعي أو السلطة التنفيذية. وقد نص الدستور المصري المادة (١٣٨) على أن ((لكل مواطن أن يتقدم بمقترحاته مكتوبة إلى مجلس النواب بشأن المسائل العامة، وله أن يقدم إلى المجلس شكاوى يحيلها إلى الوزراء المختصين، وعليهم أن يقدموا الإيضاحات الخاصة بها إذا طلب المجلس ذلك، ويحاط صاحب الشأن بنتيجتها)).

٤- الإقالة الشعبية، التي تتيح لأفراد المجتمع في دائرة من الدوائر الانتخابية إقالة من أنابته في المجالس النيابية متى رأت عدم صلاحيته للاستمرار في تمثيلها، ولم يأخذ الدستور المصري بهذه الآلية، إلا أنه أخذ بما يشبه هذه الآلية عند حل مجلس النواب؛ حيث نصت المادة (١٣٧) على أنه ((لا يجوز لرئيس الجمهورية حل مجلس النواب إلا عند الضرورة، وبقرار مسبب وبعد استفتاء الشعب، ولا يجوز حل المجلس لذات السبب الذي حل من أجله المجلس السابق. ويصدر رئيس الجمهورية قراراً بوقف جلسات المجلس وإجراء الاستفتاء على الحل خلال عشرين يوماً على الأكثر فإذا وافق المشاركون في الاستفتاء بأغلبية الأصوات الصحيحة أصدر رئيس الجمهورية قرار الحل ودعا إلى انتخابات جديدة خلال ثلاثين يوماً على الأكثر من تاريخ صدور القرار ويجتمع المجلس الجديد خلال الأيام العشرة التالية لإعلان النتيجة النهائية)).

٥- الحق في الاعتراض الشعبي، من خلال إتاحة الفرصة لأفراد المجتمع -مثلاً- الدفع بعدم دستورية تشريع معين أمام المحكمة الدستورية العليا، أو الدفع بعدم صحة تصرف من تصرفات السلطة - مثلاً - أمام الإدارية العليا، ولا تحصين لقرار تحت ما يطلق عليه تصرف من تصرفات السيادة.

الخاتمة

اشتغل هذا البحث بدراسة ثنائية الثوابت والمتغيرات في واحد من أهم النظم التي اشتملت عليها الشريعة الإسلامية، وهو النظام السياسي، وجاءت معالجته لهذا الموضوع من خلال قسمين:

اعتنى **الأول** منهما بتقديم الإطار التأصيلي لهذه القضية، وذلك من خلال تحديد مفهوم الثوابت والمتغيرات، وبيان منشأ توزع الأحكام بينهما، ثم توضيح الوعي الفقهي بهذه القضية، والتأصيل الفقهي لها من خلال التنبيه على وجوب اعتبار العرف في الأحكام المرتبة على العوائد، والتمييز بين التصرفات النبوية وآثارها، ثم التأكيد على دخول مسائل النظام السياسي في فروع الدين وليس في أصوله، والتأكيد - أيضا - على دخول مسائل النظام السياسي في نطاق المعاملات، وأن الممارسات السياسية للخلفاء الراشدين تقع بين دائرتي الثوابت والمتغيرات، وانتهى البحث في هذا القسم إلى أن ثوابت النظام السياسي الإسلامي تتمثل - بشكل أساسي - في المبادئ والغايات، في حين تتمثل متغيراته في الوسائل والأدوات.

واهتم **القسم الثاني** من البحث بتقديم دراسة تطبيقية لأهم الثوابت والمتغيرات في النظام السياسي الإسلامي؛ في دعائم هذا النظام أولا، ثم في مصدر السلطة فيه وإسنادها ثانيا، ثم في حدود هذه السلطة وصلاحياتها ثالثا، ثم في مراقبتها ومحاسبتها رابعا. وقد أسفرت الدراسة عن التمييز بين أهم الثوابت والمتغيرات في كل بند من هذه البنود على النحو الآتي:

أولا- أكدت الدراسة على أن الحرية والشورى والعدل من أهم الدعائم التي يقوم عليها النظام السياسي في الإسلام، واحترام هذه القيم والأخذ بها واجب

على أي نظام سياسي يدعي وصلا بالشريعة الإسلامية، كما أكدت الدراسة على أن تنظيم استعمال أي حق من هذه الحقوق والقيام بما يقتضيه من واجبات يختلف باختلاف الزمان والمكان وأحوال الناس. وقد تناولت الدراسة عددا من الوسائل والأدوات المعمول به في النظم السياسية المعاصرة لضمان تفعيل هذه الدعائم، وأكدت على أنها تدخل في الأمور التفصيلية والتنظيمية التي تحمل اختلاف الآراء والحلول من مجتمع إلى مجتمع، ومن زمان إلى زمان، والتي يمكن للأمة الأخذ بها في إطار الثوابت الشرعية الحاكمة.

ثانيا - وفيما يتعلق بمصدر السلطة وطريقة إسنادها في النظام السياسي الإسلامي أسفرت الدراسة عن أن أهم الثوابت في هذه القضية تتمثل في أن إقامة الدولة فريضة شرعية وضرورة حياتية، وأنه لا دولة بلا إمامة وسلطة تقوم على إدارة شئونها، وأن إسناد السلطة إنما هو حق أصيل للأمة، وأن العلاقة بين الأمة والسلطة تقوم على أساس عقد بين طرفين، تكون الأمة فيه هي الأصيل، بينما يكون القائمون على السلطة هم الوكلاء عنها في إدارة شئونها، وأن الحكم والسلطة لا يستحقان بالتفويض الإلهي ولا بالحق الموروث، بل بوجود هذا العقد بين الأمة من جهة والقائمين على السلطة من جهة أخرى، وأنه لا بد لصحة هذا العقد من رضا الأمة واختيارها؛ دون إكراه أو إجبار.

أما الوسائل والأدوات المناسبة لمباشرة الأمة حقها في اختيار من تسند إليه السلطة فهي واقعة في دائرة المتغيرات المتروكة للاجتهاد بما يناسب الزمان والمكان والأحوال، وبما يحقق مصالح الأمة، ويدراً عنها المفاسد في إطار المبادئ العامة للشريعة الإسلامية؛ إذ لم يأت في القرآن الكريم أو السنة النبوية نص صريح يرسم للمسلمين طريقاً إجرائياً محددًا وملزماً لمباشرة هذا الحق، غاية ما في الأمر أن في

القرآن الكريم والسنة النبوية دعوة إلى الأخذ بمبدأ الشورى وعدها من خصائص الأمة الإسلامية ودعامة من دعائم النظام السياسي، ويترتب على هذا أنه إذا توافقت الأمة على قواعد دستورية تضع طريقة محددة لاختيار الحاكم، بحيث يمتنع انعقاد الإمامة بغير هذا الطريق المنصوص عليه، وجب الالتزام في هذه الحال بما ورد في هذه الوثيقة من قواعد تعد عقدا بين الحاكم والمحكوم يكون ملزما للطرفين.

ثالثاً- وفيما يتعلق بحدود السلطة وصلاحياتها في النظام السياسي الإسلامي أسفرت الدراسة عن أن ثوابت هذه القضية تتمثل في أن وظيفة السلطة هي (حفظ الدين) و(تحقيق مصالح المحكومين) بكل ما تحمله هذه العبارة من معنى، وأن السلطة العامة إذا قامت بما عليها من واجبات فقد وجب لها على الأمة عدد من الحقوق، يأتي في مقدمتها: وجوب الطاعة لهم؛ وهي طاعة غير مطلقة، وإنما هي مقيدة بحدود المعروف، وإذا أردنا البحث عن مقابل لحق الطاعة في النظم السياسية المعاصرة (الخضوع للقانون) شريطة ألا يكون هذا القانون مخالفاً للشريعة الإسلامية. ومن الثوابت أن لأولي الأمر حقوقاً في أموال المسلمين، كراتب يعيشون به نظير اشتغالهم بالمصالح العامة، إلا أنهم ليسوا مطلقي اليد في هذا المال يتصرفون فيه كيف يشاءون، وإنما تصرفهم في ذلك مقيد بضوابط وبشروط تدور في مجملها حول تحقيق المصلحة.

وناقشت الدراسة قضية صلاحيات السلطة من حيث الثبات والتغير، وبينت أن من حق الأمة أن تقيد من صلاحيات الحاكم أو توسع فيها بالقدر الذي تراه محققاً لمصالحها؛ لأن للوكيل تحديد ما يدخل في الوكالة وما لا يدخل فيها، وذلك في حدود ما يحقق المقصد الشرعي للإمامة، وهو حفظ الدين وحماية مصالح المحكومين، وللأمة أن تنص على صلاحيات السلطة وواجباتها في وثائق دستورية

أو قانونية تكون مرجعا في أي نزاع يحتمل حصوله بين الأمة والقائمين على السلطة.

وناقشت الدراسة مبدأ الفصل بين السلطات لبيان موقعه من دائرتي الثوابت والمتغيرات، وانتهى البحث إلى أنه لا ينكر على الأمة إذا تبنت هذا المبدأ بحجة أنه من اختراع غير المسلمين، أو بحجة مخالفته للممارسات السياسية للخلفاء الراشدين ومن بعدهم، أو بحجة مخالفته للأقوال الفقهية، لأنه واقع في المتغيرات ويمكن للأمة أن تعدل فيه بالقدر الذي يحقق المصالح ويدفع المفاسد.

وناقشت الدراسة مسألة تحديد المدة التي يحق للسلطة بقاؤها في الحكم لبيان موقعها من دائرتي الثوابت والمتغيرات، وانتهى البحث إلى أنه لا يوجد في نصوص الشريعة ما يلزم بشيء فيما يتعلق بذلك، وعليه فلاأمة - وهي صاحب الحق الأصيل في عقد الإمامة - أن تنص على تقييد مدة الحكم في وثائق دستورية أو قانونية، وهذا ما أخذت به النظم السياسية الدستورية المعاصرة في معظم دول العالم الإسلامي وغيرها، وهو الذي نصت عليه الدساتير المصرية في العقود الأخيرة.

وناقشت الدراسة شكل الحكومة في النظام السياسي الإسلامي لبيان موقعها من دائرتي الثوابت والمتغيرات، وانتهى البحث إلى أنها واقعة في دائرة المتغيرات، ومن ثم فلاأمة أن تختار في هذا الإطار من بين أشكال متعددة من الحكومات عرفتھا النظم السياسية الدستورية في العصر الحديث، ما بين حكومة رئاسية يتمتع فيها رئيس الدولة بصلاحيات واسعة، وأخرى برلمانية تتقلص فيها صلاحيات الرئيس لصالح الوزارة والبرلمان، وثالثة شبه رئاسية تجمع بين النظامين السابقين.

رابعا - وفيما يتعلق بمراقبة السلطة ومحاسبتها في النظام السياسي الإسلامي أكدت الدراسة على أن السلطة الحاكمة في النظام السياسي الإسلامي ليست سلطة مطلقة، وإنما هي سلطة مقيدة بحدود الوكالة التي منحت لها من قبل الأمة صاحبة الاختصاص الأصلي في هذا الشأن، وللأمة في مجموعها حق مراقبة السلطة ومحاسبتها.

وقد تفرد النظام السياسي الإسلامي بجعل مسئولية الحاكم مسئولية ثنائية، أمام الله أولا، وأمام الأمة والقانون الإسلامي ثانيا، أما مسئولية السلطة الحاكمة أمام الأمة، فمن ثوابت النظام السياسي الإسلامي أن الأمة - وهي صاحبة السلطة ومن حقها أن توكل فيها من يمارسها نيابة عنها - من حقها مراقبة هذا الوكيل لتطمئن على حسن تصرفه فيما وكل فيه، ولا سيما وأن هذه الوكالة مقيدة بممارسة السلطة لتنفيذ الشرع، إلا أنه ترك للأمة الاجتهاد في التفاصيل والبحث عن الآليات والأدوات الكفيلة للقيام بمراقبة السلطة ومحاسبتها بما يحقق لها مصالحها ويدفع عنها المفسد، ومن ثم يتبين أنها واقعة في دائرة المتغيرات.

وقد عرفت النظم السياسية المعاصرة الكثير من الآليات والأدوات التي تمكن الناس من ممارسة حقهم الأصيل في السلطة، وحقهم في مراقبة من يوكلونهم للقيام بها ومحاسبتهم، من ذلك تكوين المجالس النيابية، والاستفتاء الشعبي، وقد أقرت دساتير كثير من الدول الإسلامية بعض هذه الآليات، التي نرى أنها واقعة في دائرة المتغيرات التي يجوز للأمة الأخذ منها بقدر ما يحقق لها مصالحها المعتمدة.

وقد عرضت الدراسة في جميع ما يتعلق بالوسائل والأدوات الواقعة في دائرة المتغيرات داخل النظام السياسي الإسلامي لما أخذ به الدستور المصري لعام (٢٠١٤م)، الأمر الذي يعني حسم الخلاف الفقهي في كثير من المسائل التي

تناولتها الدراسة تفعيلاً لمبدأ سيادة الدستور والقانون شريطة الالتزام بثوابت الشريعة الإسلامية ومبادئها.

وإن كان لهذه الدراسة من توصيات، فإنها توصي بضرورة مواصلة البحث الفقهي المقارن في موضوع الثوابت والمتغيرات لتحديد ما يدخل في كل دائرة من هاتين الدائرتين في كل مجال من مجالات الحياة المختلفة، التي يعنى بدراستها الفقه الإسلامي، اقتصادية واجتماعية وجنائية... وغيرها؛ لما لهذه الدراسات من أهمية في رسم المساحة التي يمكن للمجتهدين من الأمة الإسلامية العمل من خلالها لتطوير نظمهم وتجديدها مع الاسترشاد بالثوابت المتمثلة في المبادئ والغايات.

كما توصي الدراسة بضرورة تضمين المؤلفات الفقهية التعليمية التفرقة بين الثابت والمتغير من الأحكام الفقهية حتى يقف دارسو الفقه على خاصية المرونة في الشريعة الإسلامية الأمر الذي ينعكس على تعاملهم مع الاختلاف الفقهي وحسن إدارتهم له ليكون عاملاً إيجابياً في خدمة قضايا الأمة الإسلامية.

المصادر والمراجع

- (١) أحكام أهل الذمة، لابن القيم، تحقيق : يوسف أحمد البكري - شاعر توفيق العاروري، رمادي للنشر - دار ابن حزم - الدمام - بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ/١٩٩٧م).
- (٢) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماودي، تحقيق الدكتور/ أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة - الكويت، الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م).
- (٣) الأحكام السلطانية، للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي (ت ٤٥٨هـ)، صححه وعلق عليه/محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م).
- (٤) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، للإمام القرافي، اعتنى به عبد الفتاح أبو غده، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب - دار البشائر الإسلامية - بيروت، الطبعة الثانية (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م).
- (٥) الاعتصام، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، تحقيق أبي عبيد مشهور حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد.
- (٦) الإسلام وأوضاعنا السياسية، عبد القادر عودة، بيروت، ١٩٦٧م.
- (٧) الإسلام ومفهوم الحرية، حورية يونس الخطيب، دار الملتقى للنشر - قبرص، الطبعة الأولى (١٩٩٣م).
- (٨) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية، تحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى (١٤٢٣هـ).
- (٩) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان لابن قيم الجوزية (٦٩١ - ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، مكتبة دار التراث - القاهرة.

- (١٠) الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، تأليف عبد الله بن عمر بن سليمان الدميحي، دار الطيبة للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.
- (١١) تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، لبرهان الدين أبي الوفاء إبراهيم ابن فحون المالكي، خرج أحاديثه وعلق عليه وكتب حواشيه الشيخ جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى (١٤١٦هـ/١٩٩٥م)
- (١٢) تجديد الفقه السياسي في المجتمع الإسلامي تأصيل ونقد، الجزء الأول (التأصيل)، تأليف أ.د/أحمد بن سعد حمدان الغامدي، دار ابن رجب ودار الفوائد - مصر، الطبعة الثانية (١٤٣٤هـ/٢٠١٣م).
- (١٣) تجديد الفقه السياسي في المجتمع الإسلامي تأصيل ونقد، الجزء الثاني (النقد) تأليف أ.د/أحمد بن سعد حمدان الغامدي، دار ابن رجب ودار الفوائد - مصر، الطبعة الثانية (١٤٣٤هـ/٢٠١٣م).
- (١٤) تصرفات الرسول - صلى الله عليه وسلم- بالإمامة وصلتها بالتشريع الإسلامي. بحث من إعداد أستاذنا الدكتور أحمد يوسف سليمان - أمد الله في عمره على الخير - منشور في مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، العدد الثامن (١٤١٥هـ/١٩٩٤م)
- (١٥) تصرفات الرسول - صلى الله عليه وسلم- بالإمامة. الدلالات المنهجية والتشريعية. بحث من إعداد الدكتور/سعد الدين العثماني، من منشورات جريدة الزمن، مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء (٢٠٠٢م).
- (١٦) تمييز مقامات وأقوال وأفعال الرسول - صلى الله عليه وسلم- للشيخ محمد الطاهر بن عاشور.
- (١٧) الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي، دراسة أصولية تحليلية، إعداد/ رائد نصري جميل أبو مؤنس، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية.
- (١٨) الثوابت والمتغيرات في الشريعة الإسلامية، بحث مقدم إلى مؤتمر مكة المكرمة الثالث عشر (المجتمع المسلم.. الثوابت والمتغيرات)، الذي تنظمه رابطة العالم الإسلامي في

مكة المكرمة في الفترة من ٤ إلى ٥ ذو الحجة/١٤٣٢ هـ ٢٠-٢١/١٠/٢٠١٢م)
الدكتور/محمد طاهر حكيم.

(١٩) الثواب والمتغيرات في الشريعة الإسلامية، بحث مقدم إلى مؤتمر مكة المكرمة الثالث عشر (الاجتمع المسلم.. الثواب والمتغيرات)، الذي تنظمه رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة في الفترة من ٤ إلى ٥ ذو الحجة/١٤٣٢ هـ ٢٠-٢١/١٠/٢٠١٢م)،
الدكتور/محمد مصطفى الزحيلي.

(٢٠) الجامع الصحيح، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (١٩٤ - ٢٥٩ هـ)
اعتنى به محب الدين الخطيب، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وقصي محب الدين الخطيب،
المكتبة السلفية - القاهرة، الطبعة الأولى (١٤٠٠ هـ)

(٢١) الجامع الصحيح، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري
(٢٦١ هـ)، دار الفكر، بيروت - لبنان، بدون تاريخ.

(٢٢) الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت ٦٧١ هـ)
تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة
الأولى (١٤٢٧ هـ/٢٠٠٦ م).

(٢٣) حجة الله البالغة، للإمام أحمد المعروف بشاه ولي الله ابن عبد الرحيم الدهلوي، تحقيق
السيد سابق، دار الجيل - بيروت الطبعة الأولى (١٤٢٦ هـ/٢٠٠٥ م) ٢٢٣/١ وما
بعدها.

(٢٤) الحرية أو الطوفان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت الطبعة الثانية
(١٤٢٩ هـ/٢٠٠٨ م).

(٢٥) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، د. فتحي الدريني، مؤسس الرسالة
- بيروت لبنان، الطبعة الثانية (١٤٣٤ هـ/٢٠١٣ م)

(٢٦) الخلافة، للشيخ/ محمد رشيد رضا، الناشر الزهراء للإعلام العربي - القاهرة، بدون
تاريخ.

- (٢٧) الدولة المستحيلة. الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمه عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بيروت تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٤م، الطبعة الأولى.
- (٢٨) الدستور المصري لعام (٢٠١٤م).
- (٢٩) رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، د/محمد رأفت عثمان، دار الكتاب الجامعي - مطبعة السعادة - القاهرة، بدون تاريخ.
- (٣٠) زاد المعاد في هدي خير العباد، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة السابعة والعشرون (١٤١٥هـ/١٩٩٤م).
- (٣١) السنة التشريعية وغير التشريعية للدكتور/ محمد سليم العوا، منشور ضمن العدد (٥٦) سلسلة في التنوير الإسلامي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، يناير (٢٠٠١م).
- (٣٢) السنة التشريعية للشيخ علي الخفيف، منشور ضمن العدد (٥٦) سلسلة في التنوير الإسلامي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، يناير (٢٠٠١م).
- (٣٣) السنة التشريعية وغير التشريعية للدكتور/ محمد عمارة، منشور ضمن العدد (٥٦) سلسلة في التنوير الإسلامي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، يناير (٢٠٠١م).
- (٣٤) سنن أبي داود للإمام أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (٢٠٢). ٢٧٥ هـ، تعليق عزت عبيد الدعاس، وعادل السيد، ومعه معالم السنن للخطابي، دار ابن حزم - بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ/١٩٩٧م).
- (٣٥) سنن الترمذي، للإمام أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي (٢٠٩). ٢٧٩هـ، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية (١٩٩٨م).

- (٣٦) السنن الكبرى لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية . بيروت لبنان، الطبعة الثالثة (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).
- (٣٧) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، لشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، دار الآفاق الجديدة - بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).
- (٣٨) شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد بن الشيخ محمد الزرقا (ت ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م)، دار القلم - دمشق، الطبعة الثانية (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م).
- (٣٩) شرح النووي على صحيح مسلم، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى (١٣٤٧هـ/١٩٢٩م).
- (٤٠) شرح المقاصد، لسعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (٧١٢ - ٧٩٣هـ)، تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام للدكتور عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م).
- (٤١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (٦٩١ - ٧٥١هـ) تحقيق/ نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد.
- (٤٢) العدل في القرآن الكريم، رسالة ماجستير أعدها الباحث/ عبد الله بن عبد العزيز الحكمة آل حسين، كلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالمملكة العربية السعودية، إشراف الدكتور محمد بن عبد الرحمن الشايع.
- (٤٣) غياث الأمم عند التياث الظلم لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني (ت ٤٧٨هـ) تحقيق د/مصطفى حلمي، د/فؤاد عبد المنعم، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع - الإسكندرية.
- (٤٤) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٧٧٣ - ٨٥٢هـ)، دار المعرفة - بيروت - لبنان،

- (٤٥) الفروق المسمى أيضا ب (أنوار البروق في أنواء الفروق) للإمام القرافي (٦٢٦-٦٨٤هـ) قدم له وحققه وعلق عليه عمر حسن القيام، مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).
- (٤٦) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لأبي محمد علي بن أحمد ابن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ)، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم نصر، الدكتور/عبد الرحمن عميرة، دار الجليل - بيروت، الطبعة الثانية (١٤١٦هـ/١٩٩٦م).
- (٤٧) فضائح الباطنية، لأبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، اعتنى به وراجعها/ محمد علي القطب، المكتبة العصرية، بيروت (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م) ١٥٩ وما بعدها.
- (٤٨) الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، للدكتور محمد مصطفى شلبي، الدار الجامعية للطباعة والنشر - بيروت (١٩٨٢م).
- (٤٩) في النظام السياسي للدولة الإسلامية، الأستاذ الدكتور/محمد سليم العوا، دار الشروق، الطبعة الثانية (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م).
- (٥٠) القواعد النورانية الفقهية، لابن تيمية (٦٦١-٧٢٨هـ) تحقيق/ محمد حامد الفقهي، الناشر دار المعرفة بيروت (١٣٩٩هـ).
- (٥١) مجموعة رسائل ابن عابدين.
- (٥٢) مقدمة ابن خلدون (وهي الجزء الأول من تاريخه المسمى بديوان المبتدأ والخبر في تاريخ البربر والعرب ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر) تأليف عبد الرحمن بن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ)، دار الفكر، بيروت - لبنان (١٤٣١هـ-٢٠٠١م).
- (٥٣) محمد الرسول السياسي، د/محمد عمارة، مطبوع كهدية مع مجلة الأزهر في عدد شهر ربيع الأول (١٤٣٣هـ).
- (٥٤) المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى (١٤١١هـ/١٩٩٠م).

- (٥٥) مسند الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤ . ٢٤١هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع . بيروت، الطبعة الثانية (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م).
- (٥٦) منهاج السنة النبوية لأبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیة، تحقیق د/محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).
- (٥٧) الموافقات، لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت ٧٩٠هـ) تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان للنشر والتوزيع - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ/١٩٩٧م).
- (٥٨) النظريات السياسية الإسلامية، الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس، دار التراث - القاهرة، الطبعة السابعة، بدون تاريخ.