

الأكاديمية العربية الدولية



الأكاديمية العربية الدولية
Arab International Academy

الأكاديمية العربية الدولية المقررات الجامعية

مقدمة الكتاب

(الطبعة الاولى)

عنى الغربيون بدراسة النظريات السياسية لمفكرهم فى العصور المختلفة :
فدرسوا آراء «الإغريق» و«الرومان» والمدافعين عن حقوق «البابوية» أو
«الامبراطورية» فى العصور الوسطى ، وفلاسفة العصور الحديثة . وأصبح علم
«النظريات السياسية» علماً متميزاً له كيانه الخاص ، عظيم القيمة كبير الخطر .
ثم صار هذا العلم يدرس فى جامعات أوروبا : تارة على أنه أحد العلوم التاريخية ،
وتارة أخرى على أنه أحد فروع الفلسفة ، فيطلق عليه اسم «الفلسفة السياسية» ؛
وطوراً على أنه من بين المباحث التى تكمل بها الدراسات القانونية ؛ ولاسيما
الدستورية منها ، لأن صلته بالقانون الدستورى وثيقة جداً ، وطوراً آخر على أنه
أحد ألوان المعارف العامة التى لا بد منها لكل : من السياسى ، وعضو الهيئات
النيابية ، والمصلح الاجتماعى ، والمواطن الصالح ، الذى يريد أن يؤدى واجبه
لبلاده خير الأداء .

وظالما كنت أسائل نفسى وأنا أدرس هذا العلم ، مرة بصفة إجمالية فى
مصر وأخرى بصفة تفصيلية فى أوروبا ؛ وأنا أرى أن النظريات التى تدرس إنما
هى — فقط — نظريات الإغريق والرومان وأمثالهم من المفكرين الأوربيين :
وأن مكان الفكر الإسلامى بين هذا الإنتاج الإنسانى العام ؟ ألم يكن فى الإسلام
مفكرون سياسيون ؟ ألم ينتج الإسلام تفكيراً سياسياً ؟ .

كان هذا السؤال يثب إلى خاطرى ، ويتردد على ذهنى ما بين آن وآخر
حائراً ، وهو يلح أن أجده له الجواب . ولكن الإجابة عليه ، إذا أريد لها أن
تكون مبنية على أسس علمية ، وتعرض فى صورة مفصلة واضحة لم تكن

بالأمر الهين؛ إذ أنه قبل أن يتوصل إليها لابد من دراسة عميقة شاملة للتراث الإسلامي الخالد، وتعقب الأفكار التي بثت هنا وهناك في ثنايا الكتب التي ألفها القدماء في العلوم المأثورة المختلفة، ولا تزال مكتوبة بلغتهم الاصطلاحية التي لم تعد مألوفا اليوم؛ وتقارن هذه الأفكار بالآراء التي أنجلى عنها تطور الغرب، وتسلك في نظام جديد، ثم يعبر عنها باللغة التي صارت متداولة في مجال العلوم السياسية والدستورية الحديثة.

على أن القرائن، منذ بداية الأمر، كانت تشير إلى أن الجواب على أية حال، لن يكون بالسلب، وذلك، أولاً: لأن إنتاج الفكر الإسلامي في مختلف نواحي العلوم - كما تشهد بذلك النهضة العلمية الرائعة التي عرفت في العصر العباسي، والتي لم يكن لها نظير في تواريخ الأمم السابقة لذلك العهد - إنتاج حافل؛ فلا يعقل أو على الأقل يكون من التصور البعيد، أن يظن أن هذه الناحية الهامة من نواحي الثقافة الإنسانية قد أهملت؛ ونعني بها الناحية السياسية. وثانياً: لأن المجتمع الإسلامي، في خلال العصور المتعاقبة، قد نجح في إنشاء دول، بل إمبراطوريات، بلغت - دون أن تكون هناك خشية المبالغة في القول - من الدقة في أنظمتها وإدارتها وأساليبها ما لم تبلغه النظم السياسية أو الإدارة التي ألفها العالم قبل وجود هذا المجتمع.

ومن الحقائق التي لا تزال غير معروفة لكثير أن «الدولة الحديثة» - وهي أحد العوامل التي كانت سبباً في انتقال أوروبا من العصور الوسطى، أو الفوضى الإجتماعية التي سميت بالنظام الإقطاعي - كانت اقتباساً إلى حد قريب أو بعيد، من الدول التي كانت موجودة في بلاد الشرق الإسلامي، لذلك العهد. كما أن النهضة القانونية التي حدثت في أوروبا، وأدت إلى تكون تلك الدولة، كانت صدى لنشاط الدراسات القانونية في الممالك الإسلامية، التي كان القانون أو «الفقه» هو المادة الأولى للدراسة في جميع كلياتها؛ فنشأت الجامعات في

إيطاليا وفرنسا متأثرة بهذه الروح ، عاملة على تنفيذ المنهج على النمط الذي شهدته في الشرق . فاذا كان هذا هو أثر المجتمع الإسلامي في ميدان السياسة العملية ، وذاك هو إنتاج الفكر في مختلف نواحي العلوم ، فلا يتوقع إلا أن يكون لهما مثل هذا الإنتاج في أفق السياسة النظرية — مع مراعاة الحدود ، بطبيعة الحال ، التي انتهت إليها الثقافة ووصل إليها التطور الاجتماعي في ذلك العصر .

مشعباً بالتفاوت إذن ومحدوداً بالأمل ، بدأت العمل في هذا الموضوع . وبعد أن قطعت مرحلة في البحث تبين لي أن هناك من الدلائل ما يثبت صحة القضية السالفة : فالمسلمون قد فكروا فعلاً في السياسة وكونوا لهم نظريات عنها غير أن بحسبهم كان تحت اسم آخر ، وتكلموا بلغة أصبحت غير مألوفاً في العصر الحاضر . فالنظريات التي وصلوا إليها كانت : إما جزءاً من مباحث علم الفقه ، أو الكلام ، أو التاريخ ، أو الفلسفة ، أو الأدب . ويوجد بعضها أيضاً في تفاسير القرآن ، وفي شروح الأحاديث ؛ ولذا فإنه ينبغي لمن يريد أن يفهم هذه الآراء فهماً حقيقياً ويلم بها إلاماً تاماً أن يرجع إلى تلك العلوم جميعاً . وهذه النظريات ، في مجموعها ، وإن كان قد غلب عليها طابع معين واتخذت وجهة خاصة ، وانتهت في سير التطور إلى حدود لم تتجاوزها ، فإنها مع ذلك تكون ثروة عظيمة القيمة ، جديرة بالعناية والدراسة ، تضاهي ما أنتجته أوروبا في بعض عصورها الزاهية . بل إن من بين هذه النظريات ما لم تصل أوروبا إلى معرفته إلا بعد أن قطعت شوطاً طويلاً في طريق التطور ، وما يمكن أن يوصف بأنه يعبر عن أسس المبادئ السياسية التي وصلت إليها الإنسانية — كما سيتبين ذلك في أثناء بحوثنا القادمة .

ومن المميزات العامة للتفكير الإسلامي ، التي تميز ذاته فوق ما تقدم : أنه ، أولاً ، نشأ نتيجة للتطور التاريخي ، وثانياً أنه كان يقصد أن تصاع

عناصره في صيغة قانونية ، حتى يمكن بقدر ما تسمح به الأحوال أن يطبق في حياة الجماعة العملية ، وثالثاً - وهذه الخاصية تميزه عن التفكير الغربي في كثير من عصوره - أنه كان مرتبطاً دائماً بالقيم الأخلاقية ، لا يستطيع أن ينفصل عنها أو يتجاهلها ؛ بل إن هذه القيم كانت هي غاياته الأساسية ، وجوهر حياته الذي يفقد كيانه إذا افتقده ؛ ورابعاً ، أنه منذ نشأته رسمت له حدود جعلت تطوره ينتهي إلى غاية لا يعدوها ، وإن كان من الممكن في العصر الحاضر أن يجعل ما انتهى إليه من نتائج كأساس ، ويبدأ في تجديده ووضع نظام محدث له .

* * *

وكان المنهج الذي اتبعته في البحث أني رجعت إلى المصادر القديمة الأصلية أولاً ، لاستخراج الأفكار من معادنها ، مع المقارنة بين المصادر ، والموازنة بين الآراء المختلفة ومناقشتها ؛ ثم محاولة ترتيب هذه الأفكار وفق نظام علمي ، وإحكام الربط بينها ، والتعبير عنها بلغة حديثة . وهذا هو لباب البحث ؛ وكان عملي فيه عمل المؤرخ يريد أن ينقل الصورة صادقة ، ما أمكن أن تبلغ الصورة من الصدق .

ثم كان لابد بعد ذلك أن أطلع على ما كتب المستشرقون ، وما جاء في كتب بعض المؤلفين المعاصرين من آراء حول هذه النظريات . وقد أصاب بعض هؤلاء المتأخرين ، كما أخطأ بعضهم خطأ بيناً ؛ إذ كانت غايته أن يدافع عن فكرة سياسية معينة ، لا أن يبحث بحثاً علمياً - كما سنبين أمره فيما بعد . والتزموا في الغالب الخطة القديمة : فرووا آراء السابقين على أنها أحكام أو فتاوى ، دون أن يبينوا مستندها العقلي ، أو يصفوا تطورها التاريخي . وأما المستشرقون فقد كان عرضهم فيه جدة وطرافة ؛ وكان أقرب إلى روح

العصر ، ولهم نظرات نافذة . ولكن كانت تنقصهم الإحاطة والشمول ، وبضاعتهم قليلة ، ولم يستطيعوا أن يتخلصوا تماماً من طريقة العرض التقليدي ، كما أنهم لم يفهموا كثيراً من الأسرار الكامنة وراء الآراء ، ولا الآراء نفسها أحياناً ؛ فوقعوا نتيجة لذلك في أخطاء جمّة . وليس هذا الأمر بمستغرب ؛ لأن هذا الموضوع وأمثاله ينبغى أن يدرس بالرجوع إلى مصادره الأصلية الإسلامية ، وهي باللغة العربية . وقد حرصنا جهدنا في ثنايا البحث أن ننبه إلى تلك الأخطاء ، ونزد عليها مبيينين وجه الحق ؛ كما أشدنا بأحكامهم الصائبة وسجلناها معجبين بها ، حينما وجدناها .

وينبغى أن ننبه إلى أن ما احتوى عليه الكتاب من مادة ليس هو كل ما أنتج الفكر الإسلامى من آراء ميساسية ؛ وإنما هو اشتمل على تلك التى يمكن أن تنعت بحق بأنها «نظريات» ، وما يجدر أن توصف على وجه التحديد بأنها «إسلامية» . ونقصد بالنظريات ما جاء تكونها فى صورة قضايا منطقية ، يمكن أن تعين مقدماتها ويشار إليها بالترتيب ، فهى إذن نوع من التفكير الفلسفى ؛ والإسلامية هى ما كانت مصادرهما الأصول المتفق عليها التى تستنبط منها المبادئ الإسلامية . وهذه الشروط لاتنطبق إلا على الأفكار التى قررها علماء الفقه والكلام ، أو المؤرخون منهم ؛ فتلك قضايا منطقية ؛ ومصادرهما القرآن أو السنة أو الإجماع أو ما استمد منها ، فهى إذن «إسلامية» بحق . وأما ما عدا ذلك فهى إما آراء فردية خاصة ، أو مجموعات من الحكم والنصائح ، أو هى إرشادات عملية للملك أو الأمير أو الحاكم ، يهديه إلى أن يجعل سياسته حسنة مع الرعية ، وتبين له الطريقة التى ينجح بها أو يستتبق ملكه . ويمكن أن تسمى : «الآداب السياسية» . وبعض هذه منقول ، مأخوذ من حكم الفرس أو الروم أو الهند ؛ فمصادره أجنبية أو على الأقل ليست «إسلامية» محضة . فهذا الأدب كثير ،

ألفت فيه كتب عديدة، وله قيمته، وهو جزء من ثقافة الإسلام العامة؛ لكن ليس هو موضوع بحثنا الآن.

وقد جعلت الكتاب سبعة أقسام؛ وهي تمثل الموضوعات الرئيسية التي تكون منها البحث؛ وهي بدورها تتفرع إلى قضايا ثانوية. بدأتها بتوضيح تكون الدولة، ثم بيان نشأة النظريات، وتكون الفرق والأحزاب. وفصلت القول في ذلك لأن هذه النشأة كانت غامضة وهي الأساس لما يجيء بعدها. ثم في الفصول التي تلت، أوضحت نشأة البحث السياسي في الإسلام، الذي تمثل في موضوع «الإمامة»، وبينت حقيقة هذا النظام والفرق بينه وبين الأنواع الأخرى. كما تناولت المذاهب المختلفة حول أسس الحكم وأهدافه. وفصلت البراهين على مذهب الوجوب، الذي هو رأي الأغلبية. وعينت - بصفة خاصة - بتقرير مبادئ «الشيعة». ثم دار البحث بعد ذلك حول «العقد السياسي» ومسائله، وهي تتناول إرادة الأمة وأهل الحل والعقد وولاية العهد وغير ذلك؛ وكذلك الولايات وشروطها، ولاسيما الوزارة وأحكامها، والواجبات العامة للدولة ومن بينها «التكافل الإجتماعي». وجعل القسم الأخير خاصاً بتحديد العلاقات بين الأمة والحاكم، والقواعد الرئيسية للحكم مشتملة على مبدأ «مستولية الحاكم». ثم ختمت هذه الأقسام ببحث حقيقة «السيادة» وتحديد طبيعة الدولة. وفي أثناء كل ذلك استعرضت الآراء، وحررت المسائل المختلف عليها. وكان هدفي الأول دائماً: بيان الأسس العقلية التي يستند إليها كل رأي.

فاذا كنت قد نجحت في عرض موضوعات البحث، وتبويب مسائله، وتقسيم مواده، وتحقيق الأغراض التي قصدت إليها - على هذا النحو الذي سيتبين فيما يلي - فإني أرجو أن أكون قد وفقت إلى وضع منهج لم يكن معروفاً من قبل، تدرس على أساسه تلك النظريات؛ كما اهتديت إلى رسم

معالم محددة لعلم ينبغي أن يعتبر جديداً ، يضاف منذ اليوم إلى ثروة الثقافة الإسلامية ، يسمى ، بوجه قينى وبصفة قاطعة : « علم النظريات السياسية الإسلامية » . وفيما أعلم هذا أول كتاب ، تتبع منهجاً علمياً ، يصدر عن الموضوع .

وتملؤنى الغبطة إذ أقدم كتابى هذا إلى جمهور العالم الإسلامى ، إذ أننى أريد أن أساهم به فى إيجاد نهضة لإحياء دراسة العلوم الإسلامية على نسق جديد ؛ كما أريد أن أعاون على نشر الثقافة السياسية ؛ إذ أن علة الشرق الأصيلة إنما هى فساد أنظمتة السياسية وتأخر تفكيره السياسى ؛ فعسى أن يكون هذا الكتاب وأمثاله خطوة نحو علاج هذه العلة ، وعاملاً قوياً فى رفع مستوى التفكير فى الدولة وشؤونها ونظم الحكم ، وفى الحقوق والواجبات العامة .

والله أسأل أن يحقق النفع به ، ويجعله شاملاً . وهو وحده ولى التوفيق :

محمد ضياء الدين الرئيس

القاهرة مايو سنة ١٩٥٢

الفصل الأول

تكون الدولة الإسلامية

تمهيد :

من الظواهر التي أدركها بعض الباحثين في تاريخ النظريات السياسية بوجه عام ، أن هناك صلة وثيقة بين نشوء الأفكار السياسية وتطور الأحداث التاريخية^(١) . وإذا كانت هذه الظاهرة صحيحة بالنسبة إلى أي نوع أو طائفة من الآراء ، في أي ميدان من ميادين الفكر ، فإنها حقيقة واضحة لاشك فيها بالنسبة إلى النظريات السياسية الإسلامية . فهذه النظريات — ولا سيما في أدوار نشأتها الأولى — مرتبطة أوثق ارتباط بحوادث التاريخ الإسلامي ؛ إلى درجة أنه ينبغي أن ينظر إليهما كأنهما جانبان لشيء واحد ، أو جزءان متكاملان أحدهما متمم للآخر . وتختلف طبيعة العلاقة بينهما : فتارة تبدو الآراء وهي الموحية بالحوادث ، وطوراً تكون هذه سبباً للآراء أو ظرفاً محيطاً بوجودها

(١) من نبه إلى ذلك الأستاذ نيفيل فبجس J. N. Figgis في كتابه : *The Divine Right of Kings* (أي الحق الإلهي للملوك) — الذي نال به إحدى الجوائز الأدبية الكبرى — فقد برهن في غير موضع من هذا الكتاب على أن تلك النظرية إنما كانت نتيجة الظروف الراهنة السائدة في وقتها . وما قاله عنها ما جاء في المقدمة : « إن هذه النظرية كانت بالأحرى نتيجة للأمر الواقع أكثر منها ثمرة للتفكير » ص ٦ .

وذكر كاتب معاصر أيضاً هو الأستاذ «ماترن» J. Mattern في مؤلفه : *Concepts of State, Sovereignty, and International Law* : « مفاهيم الدولة والسيادة ، والقانون الدولي » ص ٢ ما يلي : « إنها حقيقة هامة ، وإن كانت مجهولة لدى كثير : أن نظريات «هوكر» و «هوبز» و «لوك» و «روسو» كانت نتيجة نوازعهم السياسية واهتمامهم بنتائج المعارك الدينية والسياسية ، التي كانت — على التعاقب — ناشئة في أزمانهم ، في الأوطان التي كانوا يدينون لها بالولاء ، أو في البلاد التي وجدوا فيها موثلاً ومقاماً . أ » .

وقد لا تكون النظرية إلا امتداداً لواقع ماض ، أو قياساً على سابقة تم إقرارها في عصور سالفة ؛ أو قد تأخذ العلاقة صورة أخرى .

ومن أجل هذا الترابط بين الجانبين النظري والواقعي ، يصير من الواضح أنه لا يمكن فهم أى منهما بدون الآخر ، كما أن خير منهج لدراسة هذه النظريات هو أن تدرس مقترنة بالوقائع التاريخية التي ارتبطت بها ، وتدرج معها في مراحل التطور بحسب ترتيبها الزمني — الذي هو في نفس الوقت الترتيب الطبيعي أو المنطقي — حتى يدرك كنه الصلة التي تربط بين الطرفين ، وتتضح حقيقة الآراء ، وتعرف البيئة التي نبتت فيها كل فكرة إلى أن أثمرت نتائجها ، ووصلت إلى تمام نموها . وهذا هو المنهج الذي سننتبهه الآن .

* * *

عصر النبوة :

كان العصر الأول من تاريخ الإسلام، أى منذ قام الرسول صلى الله عليه وسلم يدعو إلى ربه حتى انتقاله إلى الرفيق الأعلى — وأولى بنا أن نسميه عصر « النبوة » أو « الوحي » ، لما له من صفات معينة تميزه عن غيره من العصور — كان الفترة المثالية التي تحققت فيها المثل العليا للإسلام بأكمل معانيها .

وقد انقسمت هذه الفترة إلى مدتين فصلت بينهما الهجرة ؛ ولم يكن بينهما من التمايز والتغاير ما يزعمه بعض المستشرقين^(١) . بل كانت الأولى

(١) من الدعاوى الباطلة التي يرددها عدد كبير من المستشرقين أن الهجرة كانت بدء حقبة جديدة : بمعنى أنها أذنت بملوث انقلاب كل ، ليس فقط من حيث تطور الحوادث ، ولكن في طبيعة الإسلام ذاتها والمبادئ التي دعا إليها ، وفي مشاعر الرسول عليه السلام نفسها ، وأغراضه أيضاً . وفي سبيل تدليلهم على هذا الزعم يعمدون إلى عقد مقارنة بين حياة الرسول الوديمة المسالمة في مكة وبين حياة الجهاد والثورة في المدينة ! وقد يكفي ، في الرد على هذا أن نبرهن على أنه لا يوجد

جانبها مبهمة للثانية ؛ ففي الأولى وجدت نواة « المجتمع الإسلامي » ، وقررت قواعد الإسلام الأساسية بصفة عامة ؛ وفي الثانية تم تكوين هذا « المجتمع » وفصل ما أجمل من قواعد ، وأكمل التشريع بإعلان مبادئ جديدة ، وبدى التنفيذ وتطبيق المبادئ جميعاً ، حتى ظهر الإسلام في هيئته الإجتماعية وحدة منسجمة عاملة ، تهدف إلى غايات واحدة .

ويعنى التاريخ ، من وجهة النظر السياسية ، بالمدة الثانية أكثر من الأولى ، لأن الجماعة الإسلامية فيها قد أصبحت مالكة أمرها تحيا حياة حرة . مستقلة ، وتحقق لها « السيادة » بمعناها الاصطلاحي . وأخذت مبادئها تصدر في خطط عملية . ولكن المغزى الأكبر للفترة كلها بقسميها في نظر التاريخ أن المرحلة كانت مرحلة « تأسيس » ، وعهد بناء ونشاط ، فهي ذات

تعارض بين المظهرين ؛ وأن الحياة الثانية إنما كانت استمراراً للأولى ؛ وإنما الاختلاف وقع في الظروف ودواعي الحوادث ؛ فبقدر ما كانت ملائمة ، كانت تظهر جوانب جديدة في حياة الإسلام . ولكن بحسبنا أن ثبت ما قاله كبير منهنم ، وهو الأستاذ المستشرق «جيب» H.A.R. Gibb وقد تكلمت له الحقيقة ؛ فقد قال في آخر كتاب صدر له عن الإسلام "Mohammedanism" p. 27 in the Series (H.U.L.) 1949. — مايل :

« ينظر إلى الهجرة غالباً على أنها نقطة تحول آذنت ببدء عهد جديد في حياة « محمد » وأخلاقه ؛ ولكن المقابلة المطلقة التي يرضونها عادة بين شخصية الرسول غير المشهور المضطهد في مكة ، وبين شخصية المجاهد في سبيل العقيدة في المدينة — ليس لها ما يبررها من التاريخ . لم يحدث هناك إنقلاب في تصور محمد لمهمته ، أو شعوره بها : من الوجهة الشكلية ظهرت الحركة الإسلامية بصورة جديدة ، وأدت إلى إيجاد مجتمع قائم بذاته منظم على قواعد سياسية ، تحت قيادة رئيس واحد . ولكن هذا لم يكن إلا مجرد إظهار ما كان مضمراً ، وإعلان ما كان مستتراً . فقد كانت فكرة الرسول الثابتة — وكانت هي أيضاً ما يتصوره خصومه عن هذا المجتمع الديني الجديد الذي أقامه — أنه سينظم تنظيمياً سياسياً ؛ ولن يكون هيئة دينية منفصلة مندرجة تحت حكومة زمنية . وكان بين دائماً ، في عرضه لتاريخ الرسالات السابقة أن هذه هي إحدى ألفايات الأساسية التي تتألف منها الحكمة الإلهية في إرسال الرسل . فالشيء الجديد الذي حدث بالمدينة هو إذن — فقط — : أن الجماعة الإسلامية قد انتقلت من المرحلة النظرية إلى المرحلة العملية » .

أهمية كبرى بالنسبة إلى توجيه مصائر الحوادث ، ووضع السنن التي تسيّر علماء الأجيال في كل العصور المستقبلية . أما من ناحية التفكير النظري فأثرها ينجصر في أنها ستكون الروح العامة التي تلهم دائماً هذا التفكير ، وتوجد النموذج أو المثل الكامل الذي تنظر إليه الآراء ، مهما اختلفت وجهاتها ، وتوالت النقطة التي تلتقي عندها كل المذاهب مهما تضاربت وتصادمت . وفيما خلا ذلك ، ليس لها شأن فيما يتصل بظهور الآراء الفرعية الخاصة ، ولا سيما إذا كان موضوع بحثها هو النظر في طبيعة النظام العام الذي تسيّر به الجماعة ، أو إدراك كنه العلاقات التي يشتدل عليها ، أو فحص أية صفة من صفاته ؛ أو بعبارة أخرى هذه المسائل التي توصف بأنها « سياسية » . إذ أن هذه الآراء الفردية السياسية لا تظهر في جو الوحدة ، وإنما مدار ظهورها هو وقوع الخلاف وتبيان النزعات . كما أن الذي يدعو إلى وجودها هو الشعور بالنقص ، والرغبة في الاعتراض على ما هنالك من أنظمة قائمة أو أعمال . أما إذا كان النظام كاملاً يمثل المبادئ السامية التي تعتقها الجماعة ، والوحدة مصحقة بين أفرادها ، ثم هم مشغولون أيضاً عن الكلام والجدل بما يقومون به من أعمال باهرة - فانه لا تكون هناك ضرورة مطلقاً لظهور آراء شخصية أو نشوء « نظريات » .

وبهكذا انقضى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الوحدة، والعمل والتأسيس ؛ وأوجد الروح التي تسيطر على الحياة السياسية ، وأقام النموذج للقدوة والقياس . ولكن «التفكير النظري» لم يكن قد بدأ . وهذا هو الذي يتمشى مع طبيعة الأمور ؛ وعلى كل حال لم تكن هناك حاجة إليه . غير أن العنصر لم ينته حتى كانت العوامل الأساسية التي لا بد منها لإثارة هذا التفكير وتكون « نظريات سياسية » قد تكامل وجودها . وأهم هذه العوامل ثلاثة : - « أولها » طبيعة النظام الاجتماعي الذي أقامه الرسول صلى الله عليه وسلم . و « الثاني » إقرار مبدأ حرية التفكير للفرد . و « الثالث » تفويض الأمر للأمة .

فما يتعلق بتفاصيل هذا النظام ، وطرق إدارته ، وتحديد بعض نواحيه الشكلية . ولا بد من ذكر كلمة عن كل من هذه العوامل : —

* * *

الإسلام والسياسة :

لم يعد هناك شك في أن النظام الذي أقامه رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنون معه بالمدينة — إذا نظر إليه من وجهة مظهره العملي وقيس بمقاييس السياسة في العصر الحديث — يمكن أن يوصف بأنه «سياسي» ، بكل ما توّديه هاته الكلمة من معنى . وهذا لا يمنع أنه يوصف في نفس الوقت بأنه «ديني» إذا كانت وجهة الاعتبار هي النظر إلى أهدافه ودوافعه ، والأساس المعنوي الذي يرتكز عليه .

فالنظام يمكن أن يوصف إذن في وقت واحد بالوصفين ؛ وذلك لأن حقيقة الإسلام شاملة : تجمع بين شئون الناحيتين المادية والروحية ، وتناول أعمال الإنسان في حياته الدنيوية والأخروية . بل إن فلسفته عامة تمزج بين الأمرين ، ولا تعترف بالتمييز بينهما إلا من حيث اختلاف وجهة النظر . أما في ذاتيتهما فيؤلفان كلا أو وحدة منسقة ؛ وهما متلازمان لا يمكن أن يتصور انفصال أحدهما عن الآخر . وهذه الحقيقة عن طبيعة الإسلام قد أصبحت من الواضوح بحيث لا تحتاج إلى كبير عناء لإقامة البرهان . وهي مؤيدة من حقائق التاريخ ؛ وكانت عقيدة المسلمين في كل العصور السالفة . وقد بدأ يدركها جمهور من المستشرقين مع عدم قربهم من بيئة الإسلام . ومع ذلك فهناك نفر من أبناء الإسلام ، ممن ينعتون أنفسهم بأنهم «مجددون» يجاهرون بانكارهم لهذه الحقيقة ! وهم يدعون أن الإسلام ليس إلا مجرد

« دعوة دينية »^(١) : يريدون بذلك أنه ليس إلا مجرد اعتقاد أو صلة روحية بين الفرد وربّه ، فلا تعلق له إذن بهذه الشؤون التي نصفها بأنها مادية في هذه الحياة الدنيا . ومن بين هذه الشؤون : مسائل الحرب والمال ، وفي طبيعتها أمور السياسة . ومن أقوالهم : « إن الدين شئ والسياسة شئ آخر » .

وليس من المجدي ، من أجل الرد على هؤلاء ، أن نروي لهم أقوال علماء الإسلام ، فقد لا يستشعرون أنهم مقتنعون بما يقولون . ولا أن نبدأ بذكر حقائق التاريخ ، فقد يعمدون إلى المكابرة فيها ! ولكن يكفي أن نثبت جملة مما قال علماء الاستشراق في هذا الصدد ، وقد بينوا آراءهم في عبارات صريحة قاطعة ، لأن هؤلاء المجددين لا يستطيعون أن يزعموا أنهم أوثق منهم صلة بالعصر الحاضر ، ولا أكثر قدرة على استعمال أساليب البحث الحديثة ، واستخدام الطرق العلمية . فهذه إذن طائفة من أقوالهم :

(١) يقول الدكتور « فترز جالد » (Dr. V. Fitzgerald) ^(٢) :

« ليس الإسلام « ديناً » فحسب (A Religion) ، ولكنه « نظام سياسي أيضاً (A Political system) . وعلى الرغم من أنه قد ظهر في العهد الأخير بعض أفراد من المسلمين ، ممن يصفون أنفسهم بأنهم «عصريون» يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين — فان صرح التفكير الإسلامي كله قد بنى على أساس أن الجانبين متلازمان ، لا يمكن أن يفصل أحدهما عن الآخر . ا . هـ » .

(١) في مقدمة المهاجرين بهذه الآراء والمدفين عنها الاستايف (على عبد الرازق) القاضي الشرعي السابق بالمشورة ، ثم وزير الأوقاف فيما بعد — في كتابه الذي نشره عام ١٩٢٥ بعنوان : (الإسلام وأصول الحكم) ، وفوق هذه الردود التي نعرضها الآن ، سنعود إلى مناقشة آرائه والرد عليها بالتفصيل ، في خلال الفصول القادمة . (انظر — بصفة خاصة — الفصل الرابع ، من كتابنا هذا ، تحت عنوان : الرد على دعاوى بعض المعاصرين) .

(2) "Muhammedan law" - ch, I., p. 1.

- (٢) ويقول الأستاذ « نالينو » (C. A. Nallino) ^(١) :
- « لقد أسس « محمد » في وقت واحد : ديناً « A Religion » ودولة « A State » ، وكانت حدودهما متطابقة طوال حياته .
- (٣) ويقول الدكتور « شاخت » (Dr. Schacht) ^(٢) :
- « على أن الإسلام يعنى أكثر من دين : إنه يمثل أيضاً نظريات قانونية وسياسية ، وجملة القول إنه نظام كامل من الثقافة يشمل الدين والدولة معاً .
- (٤) ويقول الأستاذ « ستروثمان » (R. Strothmann) ^(٣) :
- « الإسلام ظاهرة دينية ، سياسية : إذ أن مؤسسة كان نبياً ، وكان سياسياً حكماً ، أو «رجل دولة» .
- (٥) ويقول الأستاذ « ماكدونالد » (D. B. Macdonald) ^(٤) :
- « هنا - أى في المدينة - تكونت الدولة الإسلامية الأولى ، ووضعت المبادئ الأساسية للقانون الإسلامى .
- (٦) ويقول السير « توماس أرنولد » (Sir. T. Arnold) ^(٥) :
- « كان النبي ، في نفس الوقت ، رئيساً للدين ورئيساً للدولة .
- (٧) ويقول الأستاذ « جب » ^(٦) :
- « عندئذ صار واضحاً أن الإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية ، وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل ، له أسلوبه المعين في الحكم ، وله قوانينه وأنظمتها الخاصة به .

(1) Cited by Sir T. Arnold in his Book : "The Caliphate". p. 198.

(2) "Encyclopaedia of Social Sciences". Vol. VIII p. 333.

(3) "The Encyclopaedia of Islam", IV, p. 350.

(4) Development of Muslim Theology, jurisprudence, and Constitutional Theory". (New York 1903) p. 67.

(5) "The Caliphate". Oxford 1924, p. 30.

(6) "Muhammedanism" 1949, p. 3.

البرهان التاريخي :

وهذه الأقوال كلها تؤيدها وقائع التاريخ : فمن الحقائق التي لا يستطيع أحد أن ينكرها أنه على إثر ظهور الدعوة الإسلامية تكون مجتمع جديد له ذاتية مستقلة تميزه عن غيره ، يعترف بقانون واحد وتسير حياته وفقاً لنظام واحد ، ويهدف إلى غايات مشتركة ، وبين أفرادها وشائج قوية من الجنس واللغة والدين ، والشعور العام بالتضامن . ومثل هذا المجتمع الذي تتوفر فيه تلك العناصر هو الذي يوصف بأنه « سياسي » ؛ أو هو الذي يقال عنه انه « دولة » . فانه لا يوجد أي تعريف لها غير أن المجتمع هذه الصفات كلها التي ذكرت ، في مجتمع ما .

ومن الحقائق التي لا يقع عليها أي خلاف - أيضاً - أن هذا المجتمع السياسي أو « الدولة » ، قد بدأ حياته الفعلية وأخذ يؤدي وظائفه ، ويحول المبادئ النظرية إلى أعمال ، بعد أن استكمل حريته وسيادته ، وضم إليه عناصر جديدة ووجد له موطناً ، على إثر « بيعتي العقبة » بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ووفود المدينة ، وما تلاهما من الهجرة . والواقع أن هاتين البيعتين - ولا يمارى أحد في حدودهما - كانتا نقطة التحول في حياة الإسلام^(١) . ولم تكن الهجرة إلا إحدى النتائج التي ترتبت عليهما . والنظرة

(١) يرجع في معرفة التفاصيل عن هاتين البيعتين إلى كتب التاريخ السياسي . ونذكر هنا مرجعين : الأول « سيرة ابن هشام » (الطبعة الحديثة بالقاهرة للمكتبة التجارية الكبرى) ج ٢ صفحات ٣٥ - ٩٠ . والمرجع الثاني ، كتّوف حديث ، كتاب « محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية » للمرحوم الأستاذ محمد الخضري ، ج ١ صفحات ٧٩ - ٨٣ . ونكتفي بأن نذكر هذه النبتة عنهما : وهي أن البيعة الأولى حدثت قبل الهجرة بسنة وثلاثة أشهر وحضرها اثنا عشر رجلاً من أهل المدينة . وكان الاتفاق فيها على التوحيد ، وقواعد الأخلاق الاجتماعية العامة التي تكون أساساً لقانون مجتمع فاضل . وتمت الثانية بعد ذلك بعام في موسم الحج التالي ؛ وحضرها ثلاثة وسبعون رجلاً ، وأمراًتان ؛ وكان التعاقد فيها ، إلى جانب الأمور السابقة ، على التضامن في الحرب والسلام ضد أعداء الدولة الناشئة والدين الجديد ، وعلى الطاعة في المعروف ، والمجاهرة بالحق .

الصحيحة إليهما أن ينظر إليهما على أنها حجرا الزاوية في بناء «الدولة الإسلامية» ، ومن ثم تنضح أهميتهما . وما أشبههما بالعقود الاجتماعية التي بدأ لبعض فلاسفة السياسة في العصور الحديثة أن يفترضوا حدوثها ، معتبرين أنها الأساس الذي قامت عليه الدول والحكومات . ولكن «العقد الاجتماعي» الذي تحدث عنه «روسو» وأمثاله كان مجرد وهم أو خيال ، أما العقد الذي حدث هنا مرتين عند العقبة ، وقامت على أساسه الدولة الإسلامية ، فهو عقد تاريخي : هو حقيقة يعرفها الجميع ، تم فيه الاتفاق بين إرادات إنسانية حرة وأفكار واعية ناضجة ، من أجل تحقيق رسالة سامية .

فقد ولدت الدولة الإسلامية إذن في وضع النهار ، وتم تكوينها في ضوء التاريخ . وإذا بدأت عملها لم تكن هناك أية وظيفة من الوظائف التي يمكن أن يقال عنها إنها سياسية : من إعداد الأداة لتنفيذ العدالة ، أو تنظيم للدفاع ، أو بث للتعليم ، أو جباية للمال ، أو عقد معاهدات ، أو إنفاذ سفارات — إلا كانت هاته الدولة تؤديها . وهذه هي الحقيقة التاريخية الثالثة . ومن المحال أن ينكرها أحد ، إلا إذا كان يباح له أن يجحد أية حقيقة أو حقائق تاريخية وقعت في أي عصر من العصور ، وأجمع عليها الناس قاطبة . ومن هذه الحقائق الثلاث — التي ذكرنا — يتألف البرهان التاريخي الذي رأينا أن نستدل به — منمخافاً إلى أقوال علماء الاستشراق السابقين — على الطبيعة السياسية للنظام الإسلامي ..

فما دام قد ثبت أن النظام الإسلامي ، من هذه الوجوه التي عينا ، نظام سياسي ، فقد تحقق إذن الشرط الأول الذي لا بد من توفره لموجود التفكير السياسي ؛ إذ أن كل تفكير حول هذا النظام : سواء عن نشأته ، حقيقته ، صفاته ، أو غاياته — سيكون له بطبيعة الحال هذه الصفة : أي سيكون تفكيراً سياسياً .

وهذا الشرط هو أهم العوامل في نشأة هذا التفكير ، بل هو الأساس الذي ستشاد فوقه هياكل النظريات والمذاهب المتنوعة ؛ ولذا قد استحق منا أن نوجه إليه كل هذه العناية في البحث والإيضاح .

حق الاجتهاد :

غير أن هذا في ذاته عامل ثابت . وقد كان لا بد من وجود عامل آخر فعال ، تكون له وظيفة لإخراج قوته الكامنة ؛ وقد ضمن الإسلام وجود هذا العامل باقراره لهذا المبدأ الذي سبق أن أشرنا إليه : وهو مبدأ حرية التفكير للفرد ، أو بتعبير آخر اعترافه بحق الفرد في التفكير المستقل ، والأخذ بالنتائج التي يهديه إليها بحته ، غير ملتفت إلا لصوت ضميره . وهذا هو المبدأ الذي يعرف في كتب الفقه والأصول باسم « الاجتهاد » . وقد اعترف به مصدراً من مصادر القانون الإسلامى . وهو مبدأ انفرد بتقريره الإسلام : لم يسبق إليه ، ولم يلحق فيه أيضاً ، إلا بعد مضي عهود طويلة ، بعد نحو ألف عام : أى في مطالع عهد النهضة في أوربا حين بدأت حركة « الإصلاح الدينى » ونهض « لوثر » وأتباعه ينادون بحق الفرد في فهم النصوص المأثورة ، وتكوين حكم لنفسه ؛ ولم يكن رجال الدين من قبل يسمخون للفرد بهذا الحق أبداً . فهذا العامل سيكون كبير الخطر في تطور الأفكار في كل مبادئ البحث ، كما سيكون عظيم الأثر في توجيه الحوادث على مسرح التاريخ الإسلامى . وفي مجال السياسة — بصفة خاصة — سيكون الروح المحركة أو القوة الدافعة ، التي ستؤدى إلى تشوئ المذاهب والنظريات والآراء .

تفويض الأمر :

ولم يضع الإسلام قيوداً ، أو حواجز ، في وجه البحث والتفكير في هذا المجال ؛ فلم يكن هناك حائل يمنع ظهور أثر نشاط هذا العامل ، إذ أن الإسلام

في هذه الناحية قد أثر الصمت . وبذا تحقق الشرط الثالث ، الذي سبق لنا أن عبرنا عنه بأنه تفويض الأمر للأمة في كل ما يتعلق بتفاصيل نظام الحكم الإسلامي . أو تحديد نواحيه الشكلية . فالثابت تاريخياً — مهما تكن الدعاوى التي يدعيها أتباع هذا المذهب ، أو ذلك — أنه ليس هناك شيء محدد حول هذه المسائل . أو نقول إن الإسلام لم يورث أتباعه قواعد محددة جاهزة تصبح بمثابة المعتقدات الجامدة ، التي لا تجوز معها المناقشة ولا تقبل التغيير . وهي تلك التي يعرفها الأوربيون في بعض لغاتهم باسم "Dogmas" ، والتي كانت سلاحاً في يد رجال الدين في أوروبا طالما حاربوا به الفكر الحر ؛ وعاقوا عجلة التقدم عن السير . أما الإسلام فقد خلا من أمثال هذه المعتقدات — وهذا مؤكد عنه في باب السياسة على الأقل — وهذه إحدى فضائله التي تميزه عن غيره .

من أجل ذلك نرى المتكلمين والفقهاء ممن بحثوا مسألة «الإمامة» — وهذه المسألة هي التي تشمل أكثر المسائل المتعلقة بنظام الحكم في الإسلام — يصرون بأن تلك المسألة تدخل في اختصاص علم «الفقه» لا علم «الكلام» ، يعنون بذلك أنها من الفروع التي هي محل الإجهاد : أي موضع البحث والنظر ؛ واختصاص الفقه هو في الفروع . وليست من أصول العقائد ، التي هي محل نظر علم «الكلام» . ويعتدرون عن نظرها أحياناً في علم «الكلام» بأنهم يضطرون إلى ذلك للرد على الشيعة — وهذه هي الفرقة التي شدت عن الإجماع — لأن هؤلاء يرون أنها من أصول العقائد ، بل يغالون فيقولون إنها أصل الإيمان ، كما سيأتي بيانه .

في اجتماع «السقيفة» :

ظلت الأمور هادئة من ناحية الموقف الداخلي طوال عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والوحدة متحققة ؛ وإذا نشأ بين المسلمين خلاف فيرجع إلى الرسول وهو يحكم بينهم بالحق والعدل ؛ وعليهم الطاعة : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً » . ولكن ما كاد رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبض إلى الملاء الأعلى حتى أحس المسلمون بالفراغ ، ووجدوا أنفسهم أمام مشاكل ومسئوليات جسيمة ، ترتبت على هذا الفراغ ، وكان عليهم أن يعثوا كل قواهم لينهضوا بهذه الأعباء التي ألقيت عليهم .

وقد وجدوا أنهم ورثوا « دولة » : أى نظاماً سياسياً ، وأقر لكل فرد منهم بحق التفكير والبحث في شئون هذه الدولة ، ولم تفرض عليهم قيود تمنعهم من استعمال هذا الحق والبلوغ به إلى غايته . فند الساعة الأولى التي بدأوا فيها يتداولون ويعملون الفكر أخذت الآراء تظهر ، وتنشعب وجهات النظر . وكان مظهر ذلك لأول مرة في التاريخ في « اجتماع السقيفة » ، وكان الخلاف حول مسألة الخلافة أو الإمامة . وهنا كان أصل تلك المسألة الكبرى التي ستشغل كل مفكرى الإسلام السياسيين فيما بعد .

قال الإمام « أبو الحسن الأشعري »^(١) : « اختلف الناس بعد نبيهم في أشياء كثيرة . . . فصاروا فرقا متباينين . . . إلا أن الإسلام يجمعهم . وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم اختلافهم في الإمامة » .

(١) في كتابه مقالات الإسلاميين « ج ١ . ص ٢

وقد اختلفوا في الإمامة لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم — وهذا هو الثابت تاريخياً — لم يبين هذا الأمر بوضوح . فلم يعين من يخلفه ، ولم يبين الطريقة التي ينتقل بها الاستخلاف ، ولم يحدد الشروط التي يجب أن تتوفر في الحاكم ، وما إلى ذلك من التفاصيل . وإنما أوضح القواعد العامة ، وبين المثل الأخلاقية . وعين الروح — كما ذكرنا ذلك من قبل :

ويحاول بعض المستشرقين أن يجد تعليلاً لترك رسول الله (ص) هذا الأمر ؛ فيقول بعضهم ^(١) : لعل مرضه في أيامه الأخيرة هو الذى منعه من ذلك ! ولكن ينبغي أن يسأل : وماذا كان المانع طوال السنين العديدة قبل تلك الأيام الأخيرة؟ وهل كان المرض هكذا من الشدة ؛ بحيث جعله غير قادر حتى على التحدث لمن حوله ؟ . ويرى الأستاذ « ت ، أرنولد » ^(٢) أن السبب : هو أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يشأ أن يخالف التقاليد العربية التي كانت متبعة في عصره ، ومن تلك التقاليد — كما زعم — أن القبيلة كانت تترك حرة لتختار من يحكمها ! وهذا رأى ظاهر البطلان ؛ لأنه لم يكن هناك تقليد معين واحد بين العرب . بل كانت هناك تقاليد عديدة ، وقد وجدت بينهم الحكومات الوراثية ؛ كما عرفوا الفوضى وترك الأفور على فطرتها ؛ ولأن المجتمع الإسلامى قد قام على أساس الرابطة الدينية لا القبلية ؛ والشئ الذى عنى به الإسلام تماماً هو نحو التنظيم القبلى ، وتنشئة مجتمع سياسى على نسق جديد . وكل هذه افتراضات — على كل حال — مردها إلى الرجم بالغيب . وإنما السبب الذى يراه حقيقياً ، لأن من الممكن أن يقام عليه الدليل العقلى ولأنه قياس على ما عرف وثبت تاريخياً عن الإسلام ، واتجاهه في تشريعاته وأنظمتها — هو أنه كانت هناك حكمة تشريعية كبيرة مقصودة من عدم تحديد هذا الأمر :

(1) Memoirs of Edmond Ludlow-ed. C.H. Firth. Vol. II. p. 44 (Oxford 1894).

(2) — Arnold ; "The Callphate" p. 19.

وتلك هي عدم تقييد الجماعة بقوانين جامدة ، قد تثبت الأيام أنها لا تتفق مع التطورات التي تحدث ، ولا تلائم الظروف والأحوال . فإن من الصفات الظاهرة التي حرص عليها المشرع أن تظل القوانين الإسلامية مرنة ، حتى تعطى مرونتها الفرصة للعقل للتفكير ، وللجماعة أن تشكل نظمها وأوضاعها بحسب المصالح المتجددة .

وهذه إحدى الخصائص التي يعرف بها التشريع الإسلامي ؛ فالتشريع السياسي فيه لم يخرج عن هذه القاعدة . والذي يرجحه الذهن ، بل يكاد يقطع به ، أن هذه الحكمة كانت مراعاة وامتداداً لتحقيقها . وأن هذا وحده هو التفسير الذي ينبغي أن يقبل — لأن ينسب ذلك إلى عدم القدرة للمرض ، أو لمجرد الترك ، أو لمتابعة التقاليد العربية ، إلى غير ذلك مما يزعم المستشرقون . والخلاصة أن ترك هذا الأمر بدون تحديد هو في ذاته اعتراف بالرأى العام للجماعة ، أو كما نقول في تعبيرنا الحديث « إرادة الأمة » .

وقد بادر أحد الفريقين الرئيسيين اللذين كانت تتألف منهما الجماعة الإسلامية ؛ وهم الأنصار ، إلى عقد اجتماع في سقيفة « بنى ساعدة »^(١) ليبحثوا هذا الأمر . وتوحي مبادرتهم بالإسراع في عقد هذا الاجتماع ، في نفس اليوم الذي توفي فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل إنهاء مراسم التشييع — توحي إلى المؤرخ بفكرة قوية ، هي أنهم كانوا لا يدق فكروا في هذا الأمر قبل الاجتماع ، ولو ببضعة أيام . ولعل طموح « سعد بن عباد » ، كبير

(١) سقيفة « بنى ساعدة » — وهم بطن من الخزرج — في المدينة كانت بمثابة « دار الندوة » في مكة ؛ فكانت عادة الأنصار أن يجتمعوا فيها للتشاور في شئونهم العامة ، كما كانت عادة « قريش » أن يجتمعوا في دارهم . وقد امتدح الله مصلح الأنصار : (راجع تفسير الآية ٣٨ من سورة « الشورى » في « الكشف » ، ج ٣ ، ص ٤٠٧ للإمام الزمخشري — طبعة المكتبة التجارية سنة ١٣٥٤ هـ) .

الخروج ، هو الذى جعله يسرع إلى تكوين جبهة ، ليظفر بقرار تأييد ، قبل أن يظهر من يزاحمه .

وهناك دلائل على أن هذه الفكرة قد جالت بخاطر آخرين — إلى جانب الأنصار : فيروى « ابن هشام » فى سيرته^(١) — وذكر ذلك البخارى^(٢) « أيضاً ببعض تغيير فى اللفظ — عن عبد الله بن عباس : أن علياً خرج من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فى وجوه الذى توفى فيه ، فقال له الناس : « يا أبا الحسن كيف أصبح رسول الله ؟ » . فقال : « أصبح بحمد الله بارئاً ! » . فأخذ العباس بيده ، ثم قال : « يا على . . . إني والله لأرى رسول الله سوف يتوفى من وجعه هذا ؛ إني لأعرف وجوه بنى عبد المطلب عند الموت ! فانطلق بنا إلى رسول الله فان كان هذا الأمر فينا عرفناه ، وإن كان فى غيرنا كلمناه فأوضى بنا الناس . » فقال له على : « إني والله لا أفعل . والله لئن منعنا لايؤتيناها أحد بعده . » . وروى « ابن سعد » فى طبقاته^(٣) ، وذكر ذلك البخارى^(٤) ، والشهرستانى أيضاً^(٥) ، عن « عبد الله بن عباس » أنه قال : اشتد بالنبي صلى الله عليه وسلم وجعه فقال : « اتئوتى بدواة وصحيفة أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده أبداً » . فاختلف أهل البيت واختصموا ، فلما أكثروا اللغو والاختلاف ، أمرهم رسول الله بالانصراف ، وأوضحت بعض الروايات أن هذا كان بناء على طلب بعض الصحابة ، مما يشعر أنهم تباحثوا فى هذا الأمر . ولسبب ما لم تتم كتابة الوثيقة .

-
- (١) السيرة (طبعة المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة :) ج ٤ ص ٢٣٢ و ٢٣٣ .
 (٢) « صحيح البخارى » ج ٣ ص ٦١ (مطبعة التقدم العلمية ١٣٢٠) .
 (٣) الطبقات الكبرى لابن سعد ج ٤ ص ٥٨ (طبعة لجنة نشر الثقافة بالقاهرة ١٣٥٨) .
 (٤) الصحيح : ج ٣ ص ٦٠ ببعض تغيير فى اللفظ .
 (٥) « نهاية الإقدام فى علم الكلام » ص ٤٠٤ . و « الملل التحل » ص ١٨ — ١٩ طبعة الأزهر الشريف .

ومهما يكن ، فهذا التفكير كله ما كان قد تجاوز الأيام القليلة ، قبيل وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ ولم يزد علي أنه كان خواطر جالت ببعض الأذهان . وكان التفكير في هذا طبيعياً ، لشعور المسلمين بقرب الساعة التي سيخلو فيها مكان القيادة . ولم يصل الأمر إلى درجة الاتفاق أو وضع الخطط أو التآمر — كما ادعى الأب أو القس «لامانس»^(١) وردد قوله بعض المستشرقين^(٢) — زاعماً أن اتفاقاً قد تم بين أبي بكر ، وعمر ، وأبي عبيدة — رضى الله عنهم — على الاستئثار بهذا الأمر ، وتداوله فيما بينهم . فانه لا يقول هذا إلا رجل يريد أن يظعن في شخصيات الصحابة رضى الله عنهم ، وأخلاقهم ، ويفخر في إيمانهم ، ورجل لا يفهم روح العصر ، ولا يدرك سمو هذه النفوس العالية ، التي بلغت مرتبة القديسين أو جاوزتها . وإن هذا كلام ليس له أى دليل من عقل أو تاريخ ! بل إن حقائق التاريخ المجمع عليها تثبت أنه ليس أكثر من بهتان !

نشأة نظام الخلافة :

تم عقد اجتماع « السقيفة » ؛ وحين بلغ نبؤه أبا بكر وعمر رضى الله عنهما وبعض المهاجرين أسرعوا إلى حضوره ؛ وغاب عنه بعض كبار الشخصيات . ومادرى الحاضرون في هذا الاجتماع أنهم كانوا يعتقدون أهم « اجتماع » أو « مؤتمر » في تاريخ الإسلام كله . وما أشبهه بجمعية « وطنية » أو « تأسيسية » تبحث في مصير أمة لأجيال عديدة لاحقة ، وتضع لها دستوراً ، يكون أساساً لحياتها في المستقبل . وإن أكبر نتيجة لهذا الاجتماع أنه على أساسه قام « نظام الخلافة » الذي بقي منذ ذلك الوقت ، في شكل أو آخر ، إلى القرن العشرين .

(1) Lammens : "Le Triumviart Abou Bakr, Omar et Abou Obaida".
Mélange de la Faculté Oriental, Beyrouth, t. iv pp. 113. Sqq.

(2) T. Arnold : "The Caliphate", p. 19.

وتضمن قيامها على الصورة التي أقرها المجتمعون معاني كانت لها نتائج دستورية خطيرة سنتعرف إليها فيما بعد ، عندما يجيء موضوع مناقشتها في الدراسة التفصيلية للفرق المختلفة . ونحن لا نريد أن نذكر الآن - أيضاً - ما جرى من مناقشات في هذا الاجتماع بالتفصيل^(١) ، وإنما يكفي أن نقرر أن مساجلات الرأي دارت في هذا الاجتماع بحرية وفي صراحة ، بحيث مثلت وجهات النظر المختلفة ، حتى إنها دعت كاتباً غربياً هو الأستاذ « ماكدونالد »^(٢) أن يشهد « بأن هذا الاجتماع يذكر إلى حد بعيد بمؤتمر سياسي دارت فيه المناقشات وفق الأساليب الحديثة » .

ونستطيع أن نلخص أهم النظريات التي عرضت في هذا الاجتماع : بأنها هي أولاً « نظرية » الدفاع عن دعوى الأنصار في استحقاقهم للخلافة على أساس أنهم هم الذين دافعوا عن الإسلام ، وحموه بأنفسهم وأموالهم ، والذين أووا ونصروا ، وأنهم أصحاب الدار . ولنا أن نقول إن هذه هي أول نظرية ظهرت في تاريخ الفكر السياسي في الإسلام . و« نظرية » ثانية انبثقت لمقاومتها : هي الدفاع عن حق المهاجرين ، وإثبات أولويتهم في استحقاق الخلافة على غيرهم ، على اعتبار أنهم - على حد ما عبر أبو بكر رضي الله عنه في خطابه - « أول من عبد الله في الأرض ، وهم أولياء الرسول وعشيرته . والذين صبروا معه على شدة أذى قومهم وتكذيبهم إياهم ، وكل الناس لهم مخالف زار ، فلم يستوحشوا لقالة عددهم وإجماع قوتهم عليهم »^(٣) . وجاء في ثنايا هذا الدفاع لأول مرة فكرة التنويه بفضل قريش : « الأئمة من قريش » ، وستكون أساساً

(١) راجع هذه إن نشئت في سيرة ابن هشام (المكتبة التجارية الكبرى) ج ٤ ص ٣٣٥ فأيلها والطبري (المطبعة الحسينية المصرية) ج ٣ ص ٢٠٧ وما بعدها .
(٢) D. B. Macdonid : "Development of muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory, p. 13.

(٣) الطبري ج ٣ ص ٢٠٨ (نفس الطبعة) .

لنظرية أحقية القرشيين بالخلافة^(١) ، أو انحصار هذا الحق فيهم . هذا إلى نظرية أخرى هي التي دعا إليها « الحباب بن المنذر بن الجموح » هي إمكانية اقتسام السيادة أو تعدد الإمرة : أى بأن يكون هناك خليفتان ، وذلك حين قال : « منا أمير ومنكم أمير » . ولكن المحتمتين ، على اختلاف وجهات نظرهم ، قد أقروا مبدأ خطيراً هو : أن اختيار رئيس الجماعة أو « الدولة » إنما هو بالبيعة ، أى الانتخاب ، ونبذوا جميعاً بسلوكهم الفعلي مبدأ الوراثة .

واستقر الرأي على انتخاب « أبى بكر » ، ليس كما يقول الأستاذات .
 أرنولد - جرياً مع فكرته الخاطئة التي سبق أن أينا زيفها من تشبيهه هذا المجتمع الجديد بالتنظيم القبلي - ليس متابعاً للتقاليد المألوفة عند العرب منذ القدم ، من النظر إلى السن والنفوذ ، ولكن لما كان يتمتع به « أبو بكر » رضى الله عنه بين الصحابة ، من مكانة دينية عالية يفر له بها الجميع ، راجعة إلى سبقه في الإسلام وحسن بلاته في سبيله ، وطول صحبته للرسول صلى الله عليه وسلم وعظيم إخلاصه ورسوخ إيمانه ، ثم إلى صفاته العقلية والخلقية النادرة التي جعلت من شخصيته المثل الكامل للمسلم ، والتي عبر عنها عمر رضى الله عنه في قوله موجز : « ليس فيكم من تنقطع الأعناق إليه مثل أبى بكر »^(٢) .
 ولو جرت الأمور وفق تقاليد العرب لآثروا انتخاب « ابن عبادة » زعيم الخزرج ، أو « أبى سفيان » رأس شيوخ بني أمية ، أو « العباس » عميد الهاشميين ، وقد كان فيهم من هو أسن من أبى بكر ، ولما عدل المنتخبون عن هذه الأسر القوية إلى فرع « تيم » البعيد الذي كان أقل نفوذاً .

(١) سترد لنا مناسبة لمناقشة هذه النظرية بالتفصيل (الفصل السادس) إن شاء الله .
 "The Caliphate" p. 20.

(٢) سيرة ابن هشام : ج ٤ ص ٣٣٦ .

مناقشة رأى « ماكدونالد » :

ما كادت نظرية المهاجرين تنتصر ، ويقبل الحاضرون على مبايعة
 أبي بكر — وعلى رأسهم « بشير بن سعد » زعيم الأوس ، و« أسيد بن حضير »
 من أبطالهم — قائلين فيما قالوا ، : « إننا وإن كنا أولى فضيلة في جهاد المشركين
 وسابقة في هذا الدين ، ما أردنا به إلا رضا ربنا وطاعة نبينا ، وما كنا لنبتغي به
 من الدنيا عرضاً . وإن محمداً صلى الله عليه وسلم من قریش وقومه أحق به
 وأولى ^(١) . » ثم تبعهم بقية المهاجرين والأنصار ، وتمت البيعة العامة في المسجد
 في اليوم التالي — أقول : ما كاد كل ذلك يتم حتى انجلى غبار المعركة وسكنت
 العاصفة ، وصفا الجو ، وعاد المسلمون إلى وحدتهم واستأنفوا حياتهم كتلة
 مترابطة متحابية ، كما كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ما عدا
 بضعة أفراد تخلفوا عن البيعة ، ولكنهم عادوا فانتظموا في الصفوف ، بعد
 وقت قريب أو بعيد ؛ ولم يكن لتخلفهم أثر في المجموع ولم يخرجوا عن
 الجماعة . وإذن فليس من التصوير الصحيح للتاريخ أن يقول امرؤ مثل ما قال
 الأستاذ « د . ب . ماكدونالد ^(٢) » : إنه هنا في اجتماع السقيفة كانت توجد
 أربعة أحزاب ، وإن هنا كانت بداية كل الاضطرابات والمنافسات والمنازعات ،
 التي كان مقدراً لها أن تستمر في التاريخ الإسلامي . وهذه الأحزاب كما
 بعدها ، هم : المهاجرون ، ثم الأنصار ، فالشيعة ، وأخيراً حزب رابع يدعوه :
 « حزب الأرستقراطيين المكينين » .

والتعبير — أولاً — عن الأنصار بأنهم كونوا « حزباً » ليس بصحيح .
 فقد رأينا « الأوس » كلها تبادر إلى بيعة « أبي بكر » ثم تبعهم « الخزرج »

(١) الطبري ج ٣ ص ٢٠٩ .

(2) D. B. Macdonald : "Development of Muslim Theology Jurisprudence.
 and Constitution Theory". pp. 8-10 .

أيضاً وتخلوا عن نظريتهم ، ولم يبق إلا « سعد بن عبادة » ويظهر أنه كان هو الدافع الأول لهذه الحركة ، ولعله كان الموحى بالنظرية . ولم نسمع بعد ذلك عن الأنصار أنهم ظلوا متجمعين كحزب ، أو طالبوا بالخلافة ، وإن كان بقي لنظريتهم صدى سمع في أشعار بعض الأفراد^(١) . وأما القول بأن « الشيعة » ظهروا في هذا الوقت فخطأ أكثر جسامة أو شناعة منه في نظر التاريخ : إذ إن شأه الشيعة - كما سيتضح من شرحنا فيما بعد - إنما ترجع إلى عهد علي ، أو على الأكثر في أواخر عهد عثمان ، وبمعناها الفنى التاريخي لم تظهر إلا بعد هذا الوقت بكثير . وقد بايع علي أبا بكر وعمر - رضى الله عنهما - ولا نستطيع أن نكون « علويين » أكثر من علي نفسه ؛ علي أن أحداً لم يعبر عن نظرية الشيعة في هذا الاجتماع بالذات . وأيضاً ليس من الدقة العلمية ما قرره الدكتور « أحمد أمين » وردده في بعض كتبه^(٢) من أن « بذرة الشيعة » أو جذرهم وجدت عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، « وأن التشيع بدأ بفرقة من الصحابة منهم عمار وسليمان إلخ » . ومما يؤيد ما ذهبنا إليه ما ذكره « المرتضى »^(٣) صاحب طبقات المعتزلة ، أحد المراجع الموثقة التي يعتمد عليها المؤلف المذكور ؛ فقد قال : « وأما الرفضية فحدث مذهبهم بعد مضي الصدر الأول . ولم يسمع عن أحد من الصحابة من يذكر أن النص في علي جلى متواتر . فان زعموا أن عماراً ، وأبا ذر ، والمقداد بن الأسود ، كانوا سلفهم لقولهم بإمامة علي ، كذبهم كون هؤلاء لم يظهروا البهانة من الشيخين ولا السب لهما :

(١) ذكر « ابن أبي الحديد » في شرحه على نهج البلاغة (ج ٢ ص ٦) أن أبا القاسم المغربي - وهو شيعي من سلالة الأزد ، عاش في عصر دولة بني بويه - كان يتعصب للأنصار على قريش ، ويرى أنهم كانوا أولى منهم بالخلافة . وقد روى له تصديده في هذا المعنى .

(٢) فجر الإسلام ص ٣١١ و ٣١٢ . وضحي الإسلام ج ٣ ص ٢٠٩ .

(٣) أحمد بن يحيى المرتضى : « المنية والأمل » ص ٤ وه (طبعة حيدرآباد الدكن سنة ١٣١٦) .

ألا ترى أن عمارا كان عاملا لعمر بن الخطاب في الكوفة ، وسلمان الفارسي في المدائن ؟ » . ثم قال : « وقد مر أن أول من أحدث هذا القول عبد الله ابن سبأ ، ولم يظهر قبله » . ا هـ .

ثم من هذا الحزب الذى يسميه حزب « الأرسطراطية المكية » ؟ إن الذى يبدو أنه يعنى هذا نفر من كفار قريش الذين لم سالموا إلا عند الفتح ، وعلى رأسهم « أبو سفيان » . ولكن لماذا يقصر وصف « الأرسطراطية » عليهم ؟ . ألم يكن فى المهاجرين أيضاً من بنى أمية ، ومن بنى مخزوم ، وبنى عدى ، وبنى أسد ، ومن أشراف قريش والعرب وأثريائهم ؟ وأليس بنو هاشم وبنو أمية فرعين من أصل واحد ، من عبد مناف ؟ وأين كان صوت هؤلاء الأرسطراطيين يوم اجتماع « السقيفة » ومن نطق باسمهم ؟ فهذا الحزب ليس له وجود إذن إلا فى مخيلة المؤلف فقط .

من هذا كله يتبين أن هذه الدعاوى ما هى إلا خلط وتشويش ، وقلب لترتيب الحوادث ، وأنها تعطى صورة مشوهة عن التاريخ . ومع ذلك ، فالمؤلف فى آخر هذا الفصل الذى عقده ، والذى احتوى على هذه المزاعم يرمى المؤرخين الإسلاميين بتهمة التلفيق العمد والتزوير ، دون أن يقدم دليلاً واحداً على صحة هذا الاتهام .

قصارى القول : أنه بعد أن اجتمعت كلمة المؤمنين على « أبى بكر » رضى الله عنه — الخليفة الأول — عاد المجتمع إلى استئناف حياته على النحو الذى كانت تسير عليه فى عهد الرسول نفسه عليه السلام ، وقد أحس المسلمون أن مثلهم العليا متحققة ، وأن الحياة السياسية تسير وفق المبادئ الخلقية التى يؤمنون بها ، وانطلقوا إلى الجهاد والعمل لنشر دين الله ، ولتحرير الإنسانية

من الاستعباد ، ومقاومة دول الكفر والطغيان ، حتى فتح الله عليهم بهذه الفتوح التي دونها التاريخ ، والتي لم يكن لها مثيل في تاريخ أمة من قبل ولذا فقد شعروا أن حياتهم لم تكن إلا امتداداً لعهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . وبقيت وحدتهم متينة سليمة ، ولم يكن هناك داع لأي خلاف . وعلى هذه الوتيرة استمرت حياتهم طوال عهدي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، ثم طوال النصف الأول من خلافة عثمان . وهي حقبة كانت كافية لنشأة جيل جديد . وإذا أضيفت إلى السنوات العشر الأولى من الهجرة في حياة الرسول عليه السلام فإنها تكون عهداً مستقلاً قائماً بذاته ، كانت مميزات حياة المسلمين فيه : الاتحاد ، والتكافل ، والتعاون في الخير ، وسيادة روح الأخوة ، والإيثار ، والحرص على تحقيق العدالة ، ومراعاة المصلحة العامة . ثم سيجد أحداث ، وتغير أمور — لبدأ عهد آخر : سنة الله في خلقه « ولن تجد لسنة الله تبديلاً » .

ويكنى وصفاً لهذا العهد المثالي ، عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، أن نسجل ما قاله الأستاذ الدكتور طه حسين في كتابه « الفتنة الكبرى » :

— وهو رجل عرفت عنه الجرأة والصراحة في ميدان البحث ، لا يتردد أن ينقد ويهاجم إذا وجد ما يدعو إلى النقد ، ثم هو ليس من رجال الدين الذين قد يهتمون بالتحيز لعقيدتهم ، وهو في نفس الوقت رجل عصرى درس مذاهب الغربيين واطلع على حياتهم ونظمهم السياسية — قال (١) :

« وما رأيك في أن الإنسانية لم تستطع إلى الآن ، على ما جربت من

(١) الدكتور طه حسين : « الفتنة الكبرى : ١ عثمان » ص ٦ .

تجارب ، وبلغت من رقى ، وعلى ما بليت من فنون الحكم وصور الحكومات ، أن تنشئ نظاماً سياسياً يتحقق فيه العدل السياسى والإجتماعى بين الناس ، على النحو الذى كان أبو بكر وعمر يريدان أن يحققاه . وأضاف إلى ذلك فى موضع آخر : ^(١) « كانت القاعدة الأساسية التى أقام أبو بكر وعمر عليها نظام حكمهما : هى أن يسيرا سيرة النبي فى المسلمين ، ما وجدا إلى ذلك سبيلا . وسيرة النبي فى المسلمين معروفة إلى أبعد حد ممكن . وكان قوام هذه السيرة تحقيق العدل الخالص المطلق بين الناس . وما نحتاج - فيما نظن - أن نقيم على ذلك دليلا » . ا . ه .

(١) المصدر نفسه ص ١٥ .

الفصل الثاني

نشأة النظريات الإسلامية

من عهد إلى عهد :

العهود المثالية قصيرة الأمد . يعرف ذلك كل من يدرس تواريخ الأمم ولاسيما تاريخ حركات الإصلاح والانقلابات والثورات ، في مختلف العصور . ومن أسباب ذلك أن الجيل الأول الذي ينهض حاملا أعباء دعوة جديدة ، مستهسكا بالمثل العليا مجاهداً في سبيل تحقيقها ، لا يلبث بعد مضي مدة من الوقت تكفي لأن ينشأ امرؤ من دور الطفولة إلى دور الكهولة أن يخلفه جيل جديد ، لا تتوفر له نفس العناصر التي توفرت للجيل السابق ، فلا يكون له — في مجموعه — مثل قوة إيمانه ولا عمق فهمه للمبادئ ، ولا درجة حماسه لها ؛ إذ أن الأفكار والمشاعر قلما يورثها جيل لآخر بنفس القوة سليمة كما هي ، دون أن يتورها نقص أو تبديل . ثم إن المستوى العالی الذي ترتفع إليه النفس الإنسانية في أثناء تلك العهود الاستثنائية يصعب على الطبيعة البشرية أن تحتفظ ببقائها فيه ، وقد ركبت فيها غرائز وميول وأهواء تنزع بها إلى الهبوط إلى مستويات أدنى ، كما أودعت فيها العواطف التي تدفع بها نحو السمو .

وفوق ذلك ، فإن الظروف والأحوال تختلف ؛ فإن أمثال هذه الحركات الإصلاحية والدعوات والثورات إنما تظهر نتيجة لتجمع أسباب معينة : اقتصادية وسياسية وفكرية ؛ ثم بعد أن تنتهي الدعوات أو الحركات إلى نجاح وتتمكن من تحقيق أهدافها — كلها أو بعضها — لا تكون تلك الأسباب قد بقيت كما هي ، بل يكون قد زال بعضها وتحولت طبيعة البعض الآخر ، كما

أنه يترتب على الوضع الناشئ الذى يكون قد أدى إليه النجاح أن تتغير البيئة ، وتوجد عوامل وتبدو ظواهر كانت غير معروفة من قبل ؛ ومادامت الأسباب أو المقدمات تتغير فلا بد أن تتغير النتائج تبعاً لها .

أضف إلى ذلك : أن بقاء مجتمع ما فى مستوى رفيع - إذا قيست حاله بمقاييس الأخلاق أو السياسة - إنما يرجع إلى حد بعيد - وذلك إلى جانب الأسباب الأخرى : من استعداد المجتمع نفسه وطبيعة الظروف المحيطة به - إلى نوع القيادة الممتازة التى توجهه وتلهمه ، وهى متمتعة بصفات فائقة غير شائعة الوجود : من حكمة وكياسة وسعة أفق وبعد نظر ونزاهة مقصد . والطبيعة لا تجود بالعقريات كثيراً ؛ فإذا خلا مكان القيادة لم يجد المجتمع من يملؤه ممن يضارع الموجه الأول فى كفاءته أو تكملة له كل هذه الصفات . وتكون النتيجة التى لا مفر منها أن ينزل المجتمع من مكانته وتتعرض خطاه ، وتزاحم عليه المشاكل ؛ وتظهر لذلك كله آثار غير مستحبة ؛ يكون مغزاه أن عهداً قد انقضى وبدأ عهد آخر .

كل هذه الملاحظات أو الأحكام تنطبق على « المجتمع الإسلامى » ، وهو يخطو من عهد إلى آخر ، ويتنقل التصرف فى مصائره ما بين جيل إلى جيل . وذلك منذ نشأته فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السنوات الأخيرة من خلافة عثمان . فى هذه المدة التى بلغت نحو ثلاثين عاماً ، من السنة الأولى للهجرة - وقد كانت هى السنة الأولى من حياة الدولة ، إذ أن الهجرة كانت مبدأ قيام النظام الجديد ، ولذلك كان عمر رضى الله عنه موفقاً غاية التوفيق فى اختيارها مبدأ للتاريخ الإسلامى^(١) - منذ ذلك

(١) هذا هو المفزى الحقيقى للهجرة ، وهو المعنى الذى لاحظته « عمر » رضى الله عنه إذ اختارها مبدأ للتاريخ - لا أنها كانت رمزاً للتضحية والآلام أو الصبر والهزيمة ، كما يقول كتاب الصحف فى كل عام ؛ بل بالعكس كانت عنوان النصر وبدء عهد النجاح . ويمكن مقارنة هذا الاختيار ، فى ذاته فقط ، بما فعله رجال « الثورة الفرنسية » من تاريخهم مبدأ نجاح الثورة وتأسيس النظام الجديد ، الذى قام على أنقاض عهود الإقطاع والحكم المطلق .

التاريخ إلى السنة الثلاثين في أواسط خلافة الخليفة الثالث ، تغيرت العناصر التي كانت تكون المجتمع ، وأخذ جيل ينقرض أو يختفي من على ظهر المسرح بالتدرج ؛ ويحل محله جيل آخر : جيل أقل من الأول - ذلك الذي على أكتافه قام بناء الدولة - في مجموعه : من حيث قوة الإيمان ، وفهم جوهر العقيدة ، والاستعداد لإخضاع النفس لحكم القانون العام . وكانت البيئة قد تغيرت ، واتسعت رقعة الممالك التي كانت تديرها الخلافة ، و« زخرت بحار الرفه » ، وتبدلت الأحوال والظروف ، وبعثت العصبية وحميات الجاهلية ، والمطامع الفردية من مكانها . وكان ذلك كله نتيجة الفتوحات .

في هذه الحقبة التي نتحدث عنها حدث تطور لم يشهد له التاريخ مثيلاً : وهو أن سلطان « المدينة » اتسع من حدود هذه المدينة المحصورة ، حتى شمل جزيرة العرب كلها ، وممالك العراق ، والشام ، ومصر ، وإفريقية ، وأرمينية وبلاد فارس ، وبعض جزر البحر الأبيض المتوسط . وأدت هذه الفتوحات إلى كل النتائج التي ذكرنا . أو بعبارة أخرى : تحولت الحكومة الإسلامية من « دولة مدنية » أي حدودها محصورة بمدينة « A city state » - ومن أمثلتها حكومات « أثينا » و « اسبرطة » و « روما » في التاريخ القديم - إلى « دولة عالمية » A world state - ولا نقول « امبراطورية » وإن كان بينهما تشابه في الظاهر ، لأن هذا الوصف يتضمن معاني من القهر والقوة والجبروت ، ولو من غير حق أو رضا .

وما دامت طبيعة الدولة قد تحولت ، وبدأ التغير في عناصر المجتمع ، فقد كان من الواجب أن يتغير أسلوب الحكم ، وتتطور أدواته حتى تصبح ملائمة لحاجات الظرف الجديد . ولكن الأسلوب الذي كانت تحكم به « الدولة المدنية » ظل هو الأسلوب الذي يراد أن تسيّر به « الدولة العالمية »

فحصل صدام كان لا بد أن يقع ؛ وظهرت العقبات ، وأطلت المشاكل برءوسها ، وتوالى الأزمات التي جعلت الأيام الأخيرة من خلافة « عثمان » مكدرة أى تكدير ! .

وقد كان يمكن تلافي ذلك أو تخفيف بعض نتائجه ، لو كانت القيادة المتنازلة الحكيمة ، المقتدرة ، التي سعد العالم الإسلامي بأنها كانت تسير أموره في عهدي الخليفين العظيمين : أبي بكر وعمر ، قد بقيت أو مثلها تصرف مصائره — ولا نتحدث عن القيادة الأولى ، أى في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم : قيادة النبوة التي كانت مؤيدة بالوحي ، وملحوظة بعناية خاصة من الله ، ومسددة على النهج القويم ، ولصفات الرسول الفاتحة التي لا يذانيه فيها أحد — فهذه القيادات كانت كفيلة بأن تواجه أمثال هذا الموقف ، وتوجد له من الحلول ما يحسم كل خلاف ، ويسد أبواب الفتن . ولكن عثمان رضى الله عنه — ولا شأن لنا الآن بأن نتحدث عن تقواه وورعه وسمو إيمانه وعظيم جهاده ، مما يشهد له كله ببالغ الفضل ، ولكننا نتكلم عنه من الوجهة السياسية فقط — لم يكن من طراز هؤلاء الساسة الحكماء أو الإداريين الحازمين ، بل كان دونهم بمرتبة أو مراتب . وعلى كل فقد شاءت له ظروفه أن يوجد في هذه الأوقات العصبية ، الأوقات الحرجة في عهود التاريخ التي يقال عنها إنها « أدوار الانتقال » ؛ وكانت آثار التغيير شديدة الوطءة ، وجرفت الحوادث في تيارها كل شيء . . .

فهذا كله يقدم له عذراً كبيراً ؛ وإن كان موضع النقد أن الأخطاء السياسية التي وقعت عن حسن قصد زادت في سرعة هذا التيار ، وضاعفت من قوة اندفاعه ؛ ولم تبذل أية محاولة لإيقافه أو تحويله عن وجهته . . . إلى

أن انتهت الأمور بهذه الخاتمة الأسيفة : ألا وهي محاصرة الخليفة في داره ، واغتياله وهو يقرأ المصحف ! ! .

* * *

نشأة الفرق :

فهذا العهد المضطرب أو تلك الأحداث الجسام هي التي أدت إلى نشأة « الأحزاب » أو تكون « الفرق » في التاريخ الإسلامى . وقد كان السبب الرئيسى العام الذى يجمع الأسباب السابق ذكرها ، والذى أدى إلى هذه الظاهرة من التفرق وتصدع الوحدة — خلافاً لما كانت عليه الحال فى العصر الماضى — أنه لم يعد هناك تطابق بين المثل العالية التي كانت تؤمن بها الجماعة وبين واقع حياتها العملية ، بينما كانا فى العصر السابق شيئاً واحداً . فحدث تضارب وانقسمت الجماعة إلى طبقات ، ونبت الشك وتولدت الحيرة ، وبدأ التساؤل ، وأوجد هذا كله شعوراً عاماً بالسخط والتذمر ! .

وكان هذا البحث والتساؤل والشعور بعدم الاستقرار هو الذى حمل كل طائفة على أن تكون لها آراء ، وأن تفكر فى وضع نظريات ، ثم لا تقف عند هذا الحد ، بل تنظم نفسها وتتكتل لتسعى إلى أن تحقق هذه النظريات ، وتجعلها مطبقة بالفعل فى الحياة الواقعة .

وهذه إحدى الصفات العامة التي تتميز بها الفرق الإسلامية . وهي أنها لم تكن مجرد مدارس فكرية تصل إلى تكوين آراء ، ثم تكتفى بابدائها أو تدوينها ، ولكنها كانت « أحزاباً » — بالمعنى السياسى الذى نفهمه اليوم فى ميدان السياسة العملى — فلها مبادئ معينة أشبه بالبرنامج المرسوم ، ولها نشاط

وفيها نظام ، ثم هي تسمى وتكافح حتى تحقق لهذه المبادئ النصر ، وتجعل منها — إن استطاعت — منهاج الحكم .

والسر في ذلك أن هذه المبادئ لم تكن مجرد أفكار نظرية أو خيالية ولكنها كانت ، في عقيدة الفرق أو الأحزاب ، ديناً ، وقانوناً يجب أن يتبع وينفذ ، ومثلاً أخلاقياً ينبغي أن يحتذى ؛ ومن هنا كان أثرها في التاريخ وصلتها القربية به ، وتوجيهها لوقائعه .

ومهما يكن من شيء ، فليس لمسجل هذه التطورات في حياة الجماعة الإسلامية أن يندم أو يندب حظ الجماعة ، لوقوع هذا الخلاف وتشعب الآراء ووجود الفرق وتصادمها بعضها ببعض ؛ فان هذا — من وجهة أخرى — يعتبر برهان الحيوية ، ودليلاً على القوي المدخورة ، والاستعداد للتطور والتقدم . وهذه إحدى الخواص التي تتمتع من أجلها « الديمقراطية » في العصر الحاضر ؛ بل التي يقام منها الدليل أكبر الدليل على صلاحيتها وتفوقها كنظام للحكم ، على غيرها من النظم . ولا يكاد أحد اليوم يتصور وجود « ديمقراطية » بدون معارضة أو أحزاب متنافسة ، يناضل بعضها بعضاً ، ويدعو كل منها إلى مبادئ يريد أن يجعل منها دستوراً للحكم .

نظريات هذا العصر :

والآن ، وقد بسطنا القول في شرح طبيعة هذا العصر وتحليل العوامل التي أثرت في اتجاهاته — لئلا نغفل من أهمية بالغة ، ولأنه سيكون « مفترق الطرق » لكل ما سيتلوه من عصور — يجمل بنا أن نبين أهم النظريات التي تكونت في هذا العهد ، والتي أسفر عنها هذا الخلاف ؛ أو بتعبير حديث : هذا النشاط السياسي بين الجماعات المختلفة ، ونشير إلى ما سيكون لكل منها من أثر في تطور الفكر وفي حياة الجماعة المستقبلية .

(١) خلع الولاية :

بدأ الاضطراب في « الكوفة » ؛ وقام فريق من أهلها ينادى بضرورة عزل الوالى - وهو « الوليد بن عقبة » ، الأموى ، أخو عثمان لأمه - وذلك لأسباب : من بينها اتهامهم له بأنه كان يسمر مع « أبى زبيد الطائى » الشاعر النصرانى الشاب ويعاقر معه الخمر ! وشهد عليه بعضهم ، فأمر عثمان بحده مع أنه كانت هناك قرائن تدل على براءته - قائلاً : « نقيم الحد ويذهب شاهد الزور للنار ! » ؛ ثم أجاب القوم إلى ما طلبوا بعزله عن الولاية . فكانت فكرتهم إذن أن الحاكم إذا ارتكب كبيرة ينبغى عزله . وإجابة « عثمان » لمطلبهم تدل على أنه موافق على هذه الفكرة .

وقد قامت ثورة أخرى على الوالى الذى خلفه ! وهو « سعيد بن العاص » ، لأنهم لم يوافقوا على سياسته وطالبوا بعزله أيضاً . ولما توجه إلى المدينة منعه من دخول الكوفة عند عودته ، فولى عليهم « عثمان » أباً موسى الأشعري . وكان أهل « البصرة » أيضاً من قبل قد ثاروا على « أبى موسى الأشعري » نفسه . فعزله عثمان ، وولى بدلامنه : « عبد الله بن عامر » . وجاءت وفود من مصر أيضاً تطالب بعزل واليها « عبد الله بن سعد بن أبى السرح » .

فكانت النظرية الشائعة إذن التى يقررها هؤلاء أن والى الإقليم - وهو نائب الخليفة - يجب عزله إذا لم يرض المحكومون عن سياسته أو سلوكه . ثم تطورت هذه النظرية حتى شملت مركز « الخليفة » نفسه ؛ فانه فى نهاية الثورة ضد عثمان ، التى أذكاهما ما أخذوه عليه من هتات خالف بها ، فيما اعتقدوا ، صريح السنة ، وما انتقدوه فيه من ميله إلى إسناد المناصب الكبيرة لأفراد أسرته من « بنى أمية » ، ومنحه إياهم العطايا الرغبية - فى نهاية هذه الثورة طالبوه هو بأن يطلع نفسه ! ولو فعل لتغير بلاشك مجزى التاريخ . ولكنه

قال لهم : « لا أنزع قيصاً كسانيه الله تعالى ! » : فكأنه كان يرى أن الخليفة ما دامت تمت بيعته فكأنه قد اكتسب حقاً مقدساً ، أو لعله كان يرى أن هؤلاء - وهم أقلية - ليس لهم الحق في مطالبته بخلع نفسه ، من أمر أجمع عليه المسلمون من قبل .

(ب) رد دعوى قريش :

ومما ظهر من أفكار سياسية في هذا الدور إنكار دعوى « قريش » في امتيازها على سائر العرب ، وأحقيتها بالخلافة والإمارة وامتلاك الإقطاعات الواسعة ، عبر عن هذا قوم من الأزد : من اليمن ، ومن تميم - ذاهبين إلى أن الخلافة وغيرها ينبغي أن تكون مشاعاً بين كل المجاهدين في سبيل الإسلام . فقد حدث - كما روى « ابن الأثير ^(١) » وغيره من المؤرخين - أنه كان يسمر عند « سعيد بن العاصر » وجوه أهل الكوفة ، فقال لهم في حديث له : « إنما هذا السواد بستان قريش ! » فرد عليه مالك الأشتر النخعي قائلاً : « أنزع من أن السواد الذي أفاءه الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك !؟ » . وترادوا الكلام فيما بينهم ! . ثم لما أمر عثمان بإخراجهم من الكوفة وتوجيههم إلى الشام ، فقدموا على معاوية ، قال لهم : « ... وقد بلغني أنكم نعتتم « قريشاً » ، ولو لم تكن قريش بكنتم أذلة ! إن أمتكم لكم جنة فلا تفرقوا عن جنتكم » ! فأجاب رجل منهم هو « صعصعة بن صوحان العبدى » : « أما ما ذكرت من « قريش » فإنها لم تكن أكثر العرب ولا أمنعها في الجاهلية ، فتخوفنا . أما ما ذكرت من الجنة فإن الجنة إذا احترقت خلص إلينا ^(٢) » .

(١) « الكامل » لابن الأثير : ج ٣ . ص ٥٣ - حوادث سنة ٣٣ هـ .

(٢) إلى هذا أشار أيضاً « ابن خلدون » في مقدمته ووصف ما طرأ على المجتمع من تغير كما ذكرنا : « المقدمة » ص ١٧٩ - الفصل الثلاثون - « المطبعة الأزهرية ١٩٣٠ » . . .

(ح) « عبد الله بن سبأ » وآراؤه :

وهناك النظريات التي كان من شأنها أن يكون لها صدى كبير في المستقبل والتي بدأ بوضعها « عبد الله بن سبأ » : تلك الشخصية العجيبة في تاريخ الإسلام ، الرجل اليهودي من أهل اليمن ، وهو ابن أمة سوداء ، الذي اعتنق الإسلام ، تظاهراً أو عن عقيدة ، والذي تقول الروايات إنه طاف بعواصم البلاد الإسلامية داعياً إلى نظرياته مقررراً لها ، متبعاً كل الأساليب لبثها بين طوائف الأمة . وآراؤه هذه تشبه إلى حد كبير بعض العقائد التي سيذهب إليها الشيعة فيما بعد ؛ وتعبّر عنها أقواله التي من بينها ما يأتي : « إنه كان لكل نبي وصي ، وعلى وصي محمد : فمن أظلم ممن لم يجز وصية رسول الله صلى الله عليه وسلم ^(١) ؟ » . فهذا بدء نظرية الرصاية . ثم قوله : « وإن عثمان أخذها بغير حق ، فأنهضوا في هذا الأمر وابدأوا بالظن على أمرائكم ، وأظهروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ^(٢) » . ثم أخذ يخوض في حق الأئمة ، فهو أول من بدأ ينتقص أبا بكر وعمر رضي الله عنهما ؛ ولما بلغ علياً ذلك قال : « مالي وما لهذا الحميت الأسود الذي يكذب على الله ورسوله ^(٣) ؟ » . وكان يقول : « العجب ممن يصدق أن عيسى يرجع ، ويكذب أن محمداً يرجع ! » ويستشهد بقوله تعالى : « إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد ^(٤) » . ثم يسترسل في الغلو ، فيقوم إلى علي وهو يخطب ، فيقول له : « أنت أنت ! » فيقول له علي : « ويا لك . من أنا ؟ » ، فيقول : « أنت الله ^(٥) ! » . فهذه فكرة تأليه علي . وقد أمر أمير المؤمنين ، بعد أن سمع هذه المقالة ، بقتله !

(١) ، (٢) الطبري ج ٥ ص ٥٨ ، وابن الأثير ج ٣ ص ٥٩ .

(٣) ، (٤) ابن عساکر (نسخة المكتبة التيمورية) ج ٢٠ ص ٥٧٨ .

(٥) شرح ابن أبي الحديد ج ١ ص ٤٢٥ .

ولكنه بعد أن شفع فيه - أو لعله عدل عن قوله - اكتفى بنفيه إلى المدائن . ثم قال للذي نعى « علياً » : « كذبت ، لو جئتنا بدماعه في سبعين صرة ، وأقتت على قتله سبعين عدلاً ، لعلمنا أنه لم يمت ولم يقتل ، ولا يموت حتى يملك الأرض ^(١) ! » . فهذا مبدأ نظرية الرجعة .

والذين يقولون إن « الشيعة » أصلها من اليهودية يلحظون هذه المشابهة بين الأقوال ، ويعتمدون على نسبتها إلى « عبد الله بن سبأ ^(٢) » . وقد أخذ بعض المؤلفين يميل إلى الشك في شخصية هذا الرجل ؛ ولكن تعدد الروايات عنه وتواتر أنباء الثقات من المؤرخين تؤيد القول بوجوده ؛ وإن كان محل المبالغة أنهم ينسبون إليه كل ما حدث في عهد عثمان ، ويحملونه تبعته كله . فالحقيقة - وهذا ماتتجه البحوث الحديثة لإثباته الآن ^(٣) - أن الدور الذي قام به مبالغ فيه جداً . ولا نقول أيضاً إن فرقة الشيعة نشأت منذ ذلك الوقت ، ولا أنه أول من أسسها . فالشيعة الحقيقية ستظهر في وقت بعد هذا ، كنتيجة طبيعية لتطور الأحداث التاريخية نفسها . وإنما كان رأيه هنا فردياً ، ومن تبعه سموا في كتب التاريخ باسم « الغلاة » أو « السبئية » . وينبغي أن ينظر إليهم على أنهم فرقة خاصة .

(د) نظرية «أبي ذر» في الأموال :

ودعا «أبو ذر» ، الصحابي الجليل ، إلى نظرية لها خطورتها الإجتماعية والسياسية ، كانت مبنية على اجتهاده وفهمه لروح الإسلام ، وصدى لما آلت

(١) فرق الشيعة « للنوحي » ص ٢٢ .

(٢) من قال بهذا الرأي الأستاذ « ولهاوزن » "Wellhausen"

See : Nicholson : A Literary History of the Arabs, p. 215.

(٣) راجع في هذا بحثاً مستفيضاً للدكتور طه حسين . في كتابه : « الفتنة الكبرى : عثمان » .

إليه حال المجتمع الإسلامى بعد الفتوحات . فقد رد على « معاوية » - والى الشام - قوله « إن المال مال الله » . وقال : « كأنه بذلك يريد أن يحتجنه (أى المال) دون المسلمين ! . إني لا أقول إنه ليس لله ، ولكن سأقول : « مال المسلمين ^(١) » . وكان يذهب إلى « أن المسلم لا ينبغي له أن يكون في ملكه أكثر من قوت يومه وليلته ، أو شيء ينفقه في سبيل الله . أو يعده لكريم ^(٢) » . ويستشهد بالآية الكريمة : « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله ، فبشرهم بعذاب أليم ! » . وما زال يدعو إلى رأيه هذا حتى ولع الفقراء بمثل ذلك ، وأوجبوه على الأغنياء ؛ وشكوا هؤلاء ما يلقون منهم ، فسيره « معاوية » إلى المدينة . ثم استأذن في الخروج إلى « الربذة » -- وهى إحدى ضواحيها -- ليعتزل المجتمع الذى صار غير راض عنه ، إذ بدأت تطفئ عليه موجة المادية ؛ أو لعله - كما تذهب روايات أخرى - أرغم على ذلك .

وليس من دليل يدعو إلى أن نقبل ما ارتآه بعض الناس من أن «أبا ذر» رضى الله عنه اقتبس هذه الأفكار من الفرس الذين يتبعون رأى « مزدك ^(٣) » أو أن الذى أوحى بها إليه هو «عبد الله بن سبأ» . فلا دليل على أنه كانت هناك أية صلة بينه وبين الفرس ، أو أنه كان يعرف لغتهم ؛ وربما لم يكن سمع « مزدك » هذا أبداً ! . وأما « ابن سبأ » - وإن كان هذا قد نقله

(١) الطبرى : ج ٥ . ص ٦٦ « المكتبة الحسينية المصرية » .

(٢) ابن الأثير : ج ٣ ص ٤٣ « طبعة الحلبي ١٣٠٣ » .

(٣) ممن أعرب عن هذا الرأى الأستاذ « أحمد أمين » (فجر الإسلام صفحات ١٢٩-١٣١) حيث عقد فصلاً طويلاً عن « مزدك » ؛ وهو رأى ضعيف كما ترى لاسند له إلا مجرد الظن . « وإن الظن لا يبنى من الحق شيئاً » . وهل التشابه بين فكرتين يدل على أن إحداهما مقتبسة من الأخرى ؟ وهل كل فكرة إسلامية لابد أن توجد لها مصدراً خارجياً !

المؤرخون عن الطبري - فكما قلنا من قبل ، قد حمل أكثر مما يحتمل ، ونسبت إليه أكثر الآراء التي لم يكن جمهور الأمة راضياً عنها ، وجعل على حد تعبير حديث ، « كبش الفداء » في كل هذه الفتن التي وقع فيها من الحوادث ما يثير مشاعر المسلمين . وما الذي ، بعد هذا كله ، يمنع صحابياً من القراءة : أى من العلماء ، عابداً زاهداً ، أن يكون رأياً كهذا من تلقاء نفسه ؛ وهذا هو استشهاده بالآيات واستدلالة بروح الإسلام !؟ وكم اجتهد الصحابة وكم وصلوا إلى آراء صارت مصدراً من مصادر التشريع دون أن يكون هناك تأثير خارجي ، ومعتمدين على الكتاب والسنة وحدهما .

* * *

بدء ظهور الأحزاب :

انقضى عهد «عثمان» ؛ وبويع لعلي بالخلافة من جمهور من كان حاضراً بالمدينة وعلى رأسهم الثوار الذين قاموا بالحركات السالف ذكرها ، ولم توضع مبايعته حداً للفتنة ، بل انقسم العالم الإسلامي على إثرها إلى معسكرين كبيرين : أحدهما شايح «عليا» ، والثاني أيد «معاوية» . ولا شأن لنا هنا ببيان تفاصيل النزاع الذي دار بينهما ، فهذا يرجع فيه إلى التاريخ السياسي ؛ وإنما نحن نسجل هنا تاريخ تطور الأفكار .

وقد وجدت عندئذ نظريتان ، ندع «ابن خلدون» يتحدثنا عنهما بعبارة ؛ قال^(١) : «وغاية الخلاف الذي بين الصحابة والتابعين أنه خلاف اجتهادي في مسائل دينية ظنية ، وهكذا حكمه . فأما واقعة «علي» فإن الناس كانوا عند مقتل عثمان مفرقين في الأمصار . . . ثم اختلفوا بعد ذلك : فرأى علي

(١) المقدمة : ص ١٧٩ «الفصل الثلاثون» .

أن بيعته انعقدت ، ولزمت من تأخر عنها ، باجتماع من اجتمع عليها بالمدينة دار النبي صلى الله عليه وسلم ، وموطن الصحابة . ورأى الآخرون أن بيعته لم تنعقد ، لافتراق أهل الحل والعقد ؛ وذهب إلى هذا معاوية ، وعمرو بن العاص ، وأم المؤمنين عائشة إلخ .

وإلى جانب هذين الفريقين كانت هناك فئة ثالثة ، أقلية ، وهم الذين لم يظهر لهم وجه الحق ، فامتنعوا عن المبايعة ، واعتزلوا الناس ولم يشتركوا في قتال ؛ أو لأنهم وجدوا أن المسلمين في فتنة فرأوا أنه لا بد أن تسكن الحال قبل أن يبدأ في التفكير في أمر الخلافة ، ومن هؤلاء : سعد بن أبي وقاص ، وعبد الله بن عمر ، ومحمد بن مسلمة ، وأسامة بن زيد ، وأبو سعيد الخدري ، وحسان بن ثابت ، ومسلمة بن مخلد ، وعبد الله بن سلام ، والنعمان بن بشير^(١) — رضى الله عنهم .

وإلى هذا الوقت كان الحزب الذى ناصر علياً يجمع في صفوفه بين من سيصيرون ، بعد قليل ، « خوارج » ، وبين من سيطلق عليهم في المستقبل اسم « الشيعة » . وأولى بنا أن نسميهم جميعاً في هذه الآونة التاريخية : « أنصار على » ، إذ أنهم والوه لما كانوا يعتقدون فيه من فضله ، وعلمه وسبقه وماضيه في الجهاد ، ومقدرته ، وكفاءته — هذا إلى جانب امتيازهم بقربته من الرسول صلى الله عليه وسلم . أما نظرية النص على خلفته ، ومحاولة البرهنة على انحصار حق الإمرة فيه وفي أسرته ، واعتماد القرابة وحدها ، بأجاديث تخرج وآيات تفسر ، فهذا ما لم نسمع به في هذا الدور ولم يظهر أبداً . وهذه هي القاعدة الأساسية التي يقوم عليها مذهب « حزب الشيعة » ،

(١) نفس المصدر : ص ١٧٨ .

بمعناه التاريخي الفنى ؛ فما دامت لم توجد بعد فلا يجوز لنا أن نقول إن حزب الشيعة قد وجد .

ثم انقسم الذين والوا « عليا » إلى قسمين متميزين كبيرين ، بعد حادثة كان لها أخطر النتائج في تاريخ الإسلام ، وهى حادثة « التحكيم » . فانقلب أحدهما مناوئاً له وتحول إلى حزب معاد ، بالغ في الحملة عليه ومقاتلته ، كما بالغ من قبل في إخلاصه له وغيرته ؛ وهؤلاء هم الذين سيقال عنهم « الخوارج » ؛ وثبت الثانى على الولاء ، وضاعف إخلاصه لرئيسه ، ثم استمر هذا الولاء في التاريخ وورثه الجيل الراهن للأعقاب ، وأخذ يتطور تبعاً لتجدد الحوادث وتفرع عنه نظريات . وهؤلاء هم الذين نسميهم « جذر » الشيعة أو « أصلها » .

حادث التحكيم :

وخلاصة هذا الحادث : أن معاوية أمر جنده ، بعد أن استشار أصحابه فأشاروا ، في صباح آخر يوم من موقعة « صفين » ، وقد اشتد القتال بين المسلمين وسالت الدماء أنهاراً ، بأن يرفعوا المصاحف على رءوس الرماح ؛ ونادى مناديتهم : « هذا كتاب الله عز وجل بيننا ؛ من لثغور الشام بعد أهل الشام ؟ من لثغور العراق بعد أهل العراق ؟ ! » . ولما فعل الناس ذلك وقع الخلاف في صفوف جيش على ، واشتجرت الآراء : فذهب قوم إلى أنه ينبغي قبول هذا العرض وإجابة الخصوم إلى مطلبهم ، وكان على رأس المدافعين عن هذا رأى « الأشعث بن قيس الكندى » ؛ وطالب الآخرون بوجوب مواصلة القتال وحذروا من أن تكون هذه خدعة ؛ والمتواتر عن على أنه كان راغباً عن إيقاف القتال بعد ما بدت له تباشير النصر ؛ ولكنه حمل بالحاح الفريق الأول ، الذى يظهر أنه كان كثرة ، على التنازل عن رأيه . وبعد مفاوضة بين الجانبين رضى أهل الشام « عمرو بن العاص » نائباً عنهم ، ورضى

أهل العراق «أبا موسى الأشعري» ممثلاً لهم ، ثم كتب عقد التحكيم وأعلنت الهدنة ستة أشهر إلى أن يجتمع «الحكمان» .

الحكمة الأولى :

كان قبول «علي» التحكيم - أخيراً - سبباً في خروج عدد كبير من جيشه عليه ، بلغوا اثني عشر ألفاً ، ففارقوا معسكره وتوجهوا إلى «حروراء» بدلا من «الكوفة» - وهي ضاحية لها - وهنا نشهد نشأة الخوارج . ولكنهم سموا أولا «بالحرورية» . وكان «الأشعث» لما جاء يتلو عليهم كتابا «التحكيم» جرى بينه وبينهم خطب طويل ، ثم صاح في وجهه «عروة بن أديه» من بني تميم : «لا حكم إلا لله ! فأين تبتلانا يا أشعث ؟ !» . فكان أول من حكم : أي نطق بهذا القول . ولذا سمي هؤلاء «بالحكمة» أيضاً ، أو «الحكمة الأولى» . ومعنى هذا القول عندهم أنه لا يجوز العدول عن حكم الله إلى حكم الرجال . فقد بين الله تعالى حكمه في معاوية وصحبه إذ قال : «فقاتلوا التي تبغى حتى تفيء إلى أمر الله» ، فلا يصح إذن إغماذ السيوف بعدما شهرت ، ولا يجوز تحكيم الرجال في الدماء .

ولما نزلوا «بحروراء» نادى منادهم : «إن أمير القتال شبت بن ربيعي التميمي ، وأمير الصلاة عبد الله بن الكواء الشكري . والأمر شورى بعد الفتح . والبيعة : لله عز وجل ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» . ثم بعد ذلك انتخبوا أميراً لهم أو «إماماً» : «عبد الله بن وهب الراسبي» من «الأزد» ؛ فقبل بعد تمنع وبعث أن عرض عليهم غيره ؛ فقال : «هاتوها ؛ أما والله لا آخذها رغبة في الدنيا ، ولا أدعها فرقاً من الموت^(١)» . وكانت مبايعته بعد انتهاء التحكيم وإعلان قضاء الحكيم . فهذا أول إمام لهم . فنخطب

(١) ابن الأثير ج ٣ ص ١٣٤ (طبعة الحلبي ١٣٠٣ هـ) .

فيهم فزهدهم في الدنيا ثم قال لهم : « اخرجوا بنا من هذه القرية الظالم أهلها إلى بعض كور الجبال ، أو إلى بعض المدائن ، منكبرين لهذه البدع المضلة ^(١) » فخرجوا إلى « المدائن » .

هذا أول حزب سياسي يتكون إذن في تاريخ الإسلام ؛ وتبرز شخصيته على مسرح الحوادث ويوجد له نظام ، ويكون من خواص حياته الاستمرار . ومن هذه اللحظة يمكن تتبع حياته في أدوار مختلفة وأطوار متعاقبة ، وهي سلسلة تمسك حلقاتها بعضها ببعض ، ممتدة طوال عصور التاريخ .

ولما تم ذلك نهض من ثبتوا مع علي ووافقوه على خططه ، فقالوا له : « في أعناقنا بيعة ثانية . نحن أولياء من واليت وأعداء من عاديت ^(٢) » . وبذا تكون في الطرف الآخر حزب جديد واضح الشخصية أيضاً ؛ إلا أن مبادئه التفصيلية لم تكن قد حددت أو قررت في صيغة تدل على ارتباط بينهما ، أو تتضمن أوجه الاستدلال عليها ؛ ولم تكن نظرياته قد كملت . وإنما الأساس الذي كانت تقوم عليه الطائفة إذ ذاك وجود عاطفه قوية : عاطفة حب لآل البيت ، ناشئة عن الدين ، والاعتقاد بأن حب أهل بيته والإخلاص لهم ، وعاطفة إعجاب نحو شخصية على نفسه ، وتقدير لصفاته النادرة النظير : من الحكمة والشجاعة والفصاحة والتبحر في الدين والمهارة في العروب ؛ وسيزيد الأيام وتغاير الحوادث هاتين العاطفتين قوة واحتداماً ، حتى تأخذ صورة غامضة وتصير منطوية على رموز وأحاج ، تعطى العقيدة الشيعية طابعاً محورياً محوطاً بالأسرار والتهاويل ! فهذا إذن هو حزب الشيعة . ولا بأس أن نقول إن أصله الآن قد وجد — وإن كانت تسميته لا تزال

(١) نفس المصدر .

(٢) - نفس المصدر ج ٣ ص ١٣٠ .

إلى هذا الوقت غير شائعة ، ووجد بقدر محدود لم يستكمل كل مقومات التكوين - غير أنه منذ ذلك التاريخ قد ضمن لحياته الاستمرار ؛ وسيأخذ في التطور على مراحل ثابتة وينمو ويتكاثر ، حتى يصير قوة جارفة لا يقف في طريقها شيء ، وتتغلب على الحياة السياسية .

أما ما كان من أمر « الحكيمين » ؛ فقد اجتمعا بعد انتهاء أجل الهدنة ؛ وفيما تقول الروايات كانت نتيجة التحكيم أن خدع عمرو بن العاص صاحبه أبا موسى الأشعري ، في قصة مشهورة ممتعة ! . . ولكن الرواية التي أرجح صدقها - لأنها تتفق مع العقل ، وتندرج مع سير الحوادث ، وتلائم شخصية الصحابي الجليل ، الذي كان مؤسساً لإحدى مدارس الفقه - هي الرواية التي ذكرها أبو الحسن المسعودي^(١) ، إذ قال : « ووجدت في وجه آخر من الروايات أنهما اتفقا على خلع علي ومعاوية ؛ وأن يجعل الأمر بعد ذلك شورى ، يختار الناس رجلا يصلح لها . فهذا إذا هو رأيهما ، وهذه هي النتيجة الأخيرة للتحكيم : وذلك أنهما ردا الأمر إلى الأمة .

الملكية الوراثية :

ولكن هذا الحكم ، على كل حال ، كان من الناحية العملية في صالح معاوية دون علي ؛ فقد رفع الأول إلى مرتبة الأخير وجعلهما متساويين . وكانت الأحداث في تطورها قد دفعت الأول إلى العمل لإقامة دولة ، اعتمادا على تأييد فريق من الأمة واستناداً إلى الأمر الواقع ؛ وقد أمكنه - نتيجة توقف القتال وبوساطة استخدام وسائل المال والسياسة وولاء العصبية - أن يصل إلى تحقيق أغراضه ؛ بينما لم يكن « علي » من قبول الهدنة والكف عن القتال ، ونتيجة التحكيم ، إلا كل ما أضر بمركزه أبلغ الضرر . فاضطر إلى

(١) مروج الذهب ج ٢ : ص ٢٤ .

أن يحارب في جبهتين : إحداهما كانت « النهروان » . وقضى أخيراً شهيداً ، بضربة أحد الناقين الخارجين عليه ، وهو « ابن ملجم » ! .

وهكذا كان « على » المدافع الأخير عن هذه الحياة السياسية الرفيعة التي تخضع السياسة فيها للمثل العليا ، وعن هذا النظام المثالي الذي بدأ تطبيقه في « المدينة » منذ يوم عقد اجتماع « السقيفة » ؛ وانتصرت نظرية الأمر الواقع ، وساد منطق القوة المادية ، لأن الظروف التي طرأت وطبيعة الناس التي تغيرت صارت تقتضى ذلك . وسيجعلها معاوية وراثية أيضاً ، بعد قليل — بإشارة « المغيرة بن شعبة » وإلى الكوفة^(١) — حين يعهد لابنه « يزيد » ؛ فتصبح الخلافة إذن كما يقول مؤرخو الإسلام « ملكاً عضوضاً » ! . ومن ثم اعتبر كثير من المؤرخين معاوية أول مؤسس للنظام الملكي في الإسلام .

ومن الإنصاف أن نذكر ما برر به « المغيرة » مشورته هذه ، فقد قال لمعاوية^(٢) : « قد رأيت ما كان من سفك الدماء والاختلاف بعد عثمان ؛ وفي زيد منك خلف ، فاعقد له ؛ فان حدث بك حادث كان كهفماً للناس وخلفاً منك ، ولا تسفك دماء ولا تكون فتنة ! » . وكتب معاوية إلى مروان بن الحكم أمير المدينة^(٣) : « إني كبرت سني ودق عظمي وخشيت الاختلاف على الأمة من بعدى ، وقد رأيت أن أنخير لهم من يقوم بعدى » . ودافع « ابن خلدون » عن فعل معاوية ، مفسراً له بمقتضى نظريته عن « العصبية » ، فقال : « والذي دعا معاوية لإيثار ابنه يزيد بالعهد دون من سواه إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس واتفاق أهوائهم ، باتفاق أهل الحل والعقد عليه حينئذ من بني أمية : إذ بنو أمية يومئذ لا يرضون سواهم ، وهم عصابة قريش

(١) كان إبتداء ذلك وأوله من المغيرة بن شعبة : (ابن الأثير) ج ٣ ص ١٩٨ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) نفس المصدر ص ١٩٩ .

وأهل الملة أجمع وأهل الغلب منهم ، فأثره بذلك ... وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصاً على الاتفاق واجتماع الأهواء (١) . وقال أيضاً في موضع آخر (٢) : « ولم يكن معاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه : فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها » .

ولكن من ناحية أخرى نذكر ما قاله « عبد الرحمن بن أبي بكر » :
فقد قاطع مروان بن الحكم وهو يخطب من على منبر المدينة ، مدافعاً عن وجهة نظر معاوية ، فصاح في وجهه : « كذبت والله ، وكذب معاوية ! ما الخيار أردتما لأمة محمد ، ولكنكم تريدون أن تجعلوها هرقلية : كلما مات هرقل قام هرقل (٣) ! ! » .

تكشفت هذه الحوادث المتتابعة إذن عن ثلاثة أحزاب : حزب الملكية الوراثية ، وحزب الحكمة أو الخوارج - وهو يمثل الطبيعة البدوية العربية الصريحة - وحزب الشيعة الملتف حول علي وبنيه . والتضارب بين هذه الأحزاب الثلاثة ، والتفاعل بين مبادئها وأعمالها ، والعلائق المختلفة التي تنشأ بينها ، هي التي تكون مجموع تاريخ الدولة الأموية ، إلى آخر القرن الأول الهجري على الأقل .

ومن الآن فصاعداً يمكن كتابة تاريخ كل فرقة أو حزب من هذه ، في صورة سلسلة منتظمة من الأحداث السياسية المتلاحقة غير مقطوعة الصلة . وستحتوي على خروب واجتماعات ، والقيام بثورات ، وتدبير من قبل الهيئات الحاكمة ، ومناقشات ومناظرات ، وهذه كلها تدخل في باب التاريخ

(١) المقدمة : ص ١٧٥ . « الفصل الثلاثون في ولاية المهدي » .

(٢) المقدمة : ص ١٧١ . « الفصل الثامن والعشرون » .

(٣) ابن الأثير : ج ٣ ص ١٩٩ . (طبعة الحلبي) .

السياسى أو الأدبى . ولكننا هنا نحصر عنايتنا فى تتبع تطور النزعات والأفكار السياسية .

* * *

الحوارج وآراؤهم :

فتاريخ الحزب الوراثةى هو تاريخ سياسى عملى يحض يعرف بقراءة صحيفه الواقع . وأما الحوارج - وقد سموا بذلك من خصوصهم : لخروجهم على على ، أو خروجهم إلى المدائن ، أو لمفارقتهم للجماعة ؛ وصاروا يسمون أنفسهم فى العهد الأموى باسم جديد هو « الشراة » : أى الذين شروا أنفسهم : أى باعواها فى سبيل الله - فان حياتهم مالت إلى الهدوء قليلا بعد الحوادث العنيفة الصاخبة التى جرت فى عهد « على » . وكانت الضربة التى أصيبوا بها فى « النهروان » شبه قاضية ؛ وأعانت سياسة « معاوية » الحليمة الماهرة على استمرار هذا الهدوء ؛ فلم يكونوا يخرجون إلا فى صورة جماعات متناثرة ، تحت قيادة زعيم طارىء تبرزه الحاجة : مثل « فروة بن نوفل الأشجعى » ، ثم « عبد الله بن أبى الحوساء الطائى » ، ثم « حوثة الأسدى » : فهؤلاء القواد الثلاثة خرجوا فى أوائل عهد معاوية . ثم اشتد عليهم « ابن زياد » ، حين كان والياً على البصرة ، سنة ٥٨ هـ ، واضطهدهم وقتل كثيراً منهم صبراً ؛ فاضطر للخروج عليه « عروة بن أدية » من بنى تميم وأخوه « أبو بلال مرداس » . وبعد انتهاء عهد « معاوية » أعلنوا الثورة ضد الحكم الأموى كله ! .

وفى هذه الأثناء كانت نظريات الحوارج تقرر وتتحدد معانيها ، وتتفرع إلى مسائل دقيقة ثانوية ؛ وقد ساعد على حدوث هذا التطور المناظرات التى جرت بينهم وبين خصوصهم : كمنظراتهم مع « ابن عباس » ، و« على » نفسه ، ومع « ابن زياد » ، « وعبد الله بن الزبير » ؛ وقد احتلت مناظراتهم هذه مكاناً لها فى تاريخ الأدب العربى .

ومن النظريات الأساسية التي بنى عليها مذهبهم - وهذا في رأى «أبي الحسن الأشعري»^(١) «أحد مبدأين عامين يجمعان بين فرقهم المتباينة - حكمهم العام على علي والأئمة من قبله ، وأعمالهم . وفي تقرير هذا الحكم يقولون : إنهم يعترفون بانعقاد بيعتي أبي بكر وعمر رضى الله عنهما ، ويشنون على أعمالهما ، ويتولونهما طوال حياتهما ؛ ويتولون عثمان أيضاً ست سنوات من خلافته ، ثم يتبرأون منه ببقية عهده ؛ ويحكمون بصحة بيعة علي ، ويتولونه إلى أن قبل التحكيم ؛ وهنا يبدون بل يحكمون عليه بالكفر ، كما يحكمون بالكفر أيضاً على عثمان في المدة التي أشرنا إليها - ولم يكن هناك فارق عندهم بين المعصية والكفر : فمخالفة القانون في إحدى جزئياته كمخالفته كلية - وكفرون كذلك أهل «الجملة» و«صفتين» ، والحكمين ، ومعاوية وأصحابه .

وقد أدى تشدهم في إصدار هذه الأحكام بالتكفير والتبرؤ ، وإعلانهم لعن مخالفهم ، والخروج لحربهم - أدى إلى إثارة الأذهان والضمائر لتبحث : ما هو تحديد الكفر والإيمان ؟ ما طبيعة المعصية ؟ وهل هي درجات أو أنواع ؟ وما الخطأ وما الفسق ، وما علاقة الأعمال بالإيمان ؟ ، وما إلى ذلك من أسئلة كانت لها نتائج خطيرة في تاريخ تطور الفكر الديني والسياسي .

أما المبدأ العام الثاني فهو وجوب الخروج على السلطان الجائر .

ونتيجة لهذين المبدأين ، تكلموا في الإمامة وشروطها ، وطرق إقامتها ، والعدل والبغى ؛ وكونوا آراءهم السياسية الخاصة .

ومرت بالحوارج فترة حاسمة كانت لها أكبر الآثار في تطور مذهبهم ، وذلك حين خروجهم بقيادة «نافع بن الأزرق» إلى مكة ، ومبادلتهم الرأي

(١) رواه عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٥٥ (مطبعة المعارف بمصر ١٩١٠)

مع ابن عباس وابن الزبير ؛ ثم مغادرتهم لها ، وذلك سنة ٦٤ هـ . فحينئذ افترقوا شيعاً وأحزاباً وظلوا يتكاثرون ، حتى أحصى المؤرخون عدد فرقهم إلى نحو عشرين ، ولكن أشهرها خمس رئيسية : وهى :

(١) « الأزارقة » وهم أتباع نافع بن الأزرق و (٢) « الصفرية » أتباع زياد الأصفر ؛ و (٣) « البيهسية » أتباع أبي بهس الهيصم بن جابر ؛ و (٤) « النجدات » أتباع نجدة بن عطية بن عامر الحنفي ؛ و (٥) « الإباضية » وهم أتباع عبد الله بن إباض المرى — ولا تزال للأخيرين بقية إلى اليوم في الجزائر ، وعمان ، وشرق إفريقيا .

ولا ندخل في ذكر تفاصيل المسائل التي اختلفوا عليها ، ولكن رءوس المسائل التي دار عليها الجدل هى : الجهاد ، أو القعود ، والتقية أو المخاهرة ، والبحث في اعتبار دار المخالفين : أدار حرب أم إسلام ؟ وكيف تكون المعاملة معهم : من مبايعة أو موارثة أو نسب ؟ وهل تجوز الإقامة بينهم ؟ وهل الكفر نوع أم أنواع ؟ وما حكم أطفال المشركين وأموالهم ؟ وهل يستحل الاستعراض : أى قتل المخالف غيلة ؟ وهكذا إلى آخر هذه المسائل . وقد اختلطت أبحاث العقيدة بالأبحاث الفقهية ، والمبادئ السياسية باللاهوتية ؛ وكونت كل فرقة لها آراءها الخاصة حول كل من هذه المسائل . وهكذا اتضحت نظريات الحوارج وحددت وذاعت ، ولم يبق عليها إلا التدوين .

* * *

نظريات الشيعة :

وبالمثل كانت نظريات « الشيعة » تتدرج في مراحل التطور في نفس الوقت وتحدد صيغها ، وتتسع دائرتها لتشمل مبادئ جديدة . ولكن التطور هنا كان أبطأ بالنسبة لما حدث لآراء الحوارج ؛ لأن هذه — ولو في الصورة

الظاهرة — كانت أحكاماً منطقية مأخذها فهم ماورد في كتاب الله وسنة رسوله ، ثم مقارنة ذلك بما هو واقع في حياة المجتمع السياسية . أما أفكار الشيعة — وذلك إذا نظر إلى أصلها — فكانت نتيجة الشعور العاطفي : كان الشأن فيها أنها بنيت على أساس من الوجدان ، أكثر مما قامت على أساس المنطق والبرهان ..

فكان لا بد — إذن — من مضي وقت ، ومن تتابع أحداث معينة ، حتى تبلغ العاطفة تمام قوتها ، وتعمق حتى تنفذ إلى أبعاد الطبقات في « الشعور الكامن » أو ما يسمى بـ « اللاشعور » ؛ والزمن عامل كبير الأهمية في بلوغ العاطفة نهاية مراحل النضج ، وفي الثبات والاستقرار . كما أن الآراء احتاجت أيضاً إلى عوامل خارجية حتى تصل إلى الدرجة التي يكون الأثر فيها كاملاً ، ويمكن أن تصبح قوة فعالة في المحيط الذي ظهرت فيه ، إذ أن البيئة العربية وحدها كانت غير كافية لإبلاغها هذه الغاية .

فأما تتابع الأحداث : فقد وجد ، أولاً ، في النتائج المحزنة التي لم ينته جهاد « علي » إلا إليها في أيام خلافته المضطربة ؛ ثم في مصرعه على يد أحد الخوارج وهو يستعد لاستئناف المعركة ، فبقى الجو خالياً لمنافسه . ثم في التياث الأمر على ابنه « الحسن » وتخاذل الناس عن نصرته حتى اضطر إلى التسليم ؛ ثم في موته في ظروف مريبة غامضة يرى شيعته أنها من تدبير أعدائه ؛ فبموته ضاع الأمل الذي كان باقياً في أن حقه ربما كان سيعود إليه بعد وفاة « معاوية » . ثم في قسوة « زياد » ، الذي ألحقه معاوية بنسبه ، على رجال الشيعة واضطهادهم ، وإرساله « حجر بن عدى » — من زعمائهم

(١) هو «حجر بن عدى الكندي» وكان من «القراء» العباد النساك . وقد روى «ابن الأثير» أن الناس كانوا يقولون : «أول ذل دخل الكوفة موت الحسن بن علي ، وقتل حجر ، ودعوة زياد . هـ . «الكامل» — طبعة حسي ١٢٩٠ هـ . ج ٣ . ص ٢٠٩ .

ومن أشراف العرب ومن خير الناس تقوى وعبادة ، ومن أبطال فتح « نهاوند » - إلى الشام ليقتل صبراً - وذلك لاتهامه بأنه كان يعمل لإحداث ثورة في الكوفة . ثم في تقرير معاوية العهد لابنه « يزيد » فأغلق الباب نهائياً على أى أمل في عودة أبناء « على » إلى الخلافة . ثم في استمرار اضطهاد « ابن زياد » لهم وشدة وطأته عليهم . وأخيراً ، وهذه هى الطامة الكبرى . والفاجعة التى حفرت فى قلوب الشيعة وقلوب المسلمين آثاراً عميقة من الحزن واللوعة ، لا يمكن أن يمحوها الزمن أو تنسى : ألا وهى « مقتل الحسين »! - كل هذه الأحداث أو المآسى المتتابة هى التى كونت فرقة « الشيعة » ، ودفعتهم إلى إنتاج آرائهم ، وأعطتهم هذه القوة التى جعلت منهم أكبر هيئة فى المعترك السياسى الدينى ، ومكنتهم من أن يصيروا الحزب الخالد الذى لا يزال باقياً بتمام قوته ووجوده إلى اليوم .

وأما العوامل الخارجية : فانما نعى بها ، فى غالب الأمر ، ما ترتب من آثار اجتماعية واقتصادية وثقافية على دخول « الموالى » فى دائرة المجتمع الإسلامى ، وتكوينهم عنصراً كبير الخطر من العناصر التى بها كمل وجوده ، على الصورة التى عرفه بها التاريخ . وذلك أنه فى هذا الوقت : أى بعد انتهاء عهد الخلفاء الأول ، وفى خلال عهد معاوية بالذات وما تلاه من سنين ، ظهر جيل جديد من أمة الفرس : جيل لم يعرف دولة الفرس القديمة ، ولم يشهد الفتح ؛ وإنما نشأ وبلغ دور الرجولة فى ظل الإسلام . وقد نشطت الآن حركة تحريره ، وأقبل هو جماعات على اعتناق الإسلام ، وأخذ يفد على المدن الكبيرة يعمرها ويساهم فى حماس فى نشاطها الصناعى والتجارى ، وينتسب للقبائل فينفذ إلى صميم المجتمع العربى ويصبح جزءاً لا يتجزأ من

كيانه . ويقول الأستاذ « ولهاوزن^(١) » : « إن أكثر من نصف سكان « الكوفة » - ولا ننسى أنها كانت العاصمة قبل «بغداد» - « كان من الموالي ؛ وأنهم كانوا يحتكرون الصناعة والتجارة في الداخل والخارج » .

وقد أنتج وجودهم آثاراً كثيرة : كان أهمها ، من الوجهة السياسية الدينية ، تعضيد الحركة الشيعية . فان الفكرة الشيعية كانت أكثر الأفكار ملاءمة لعقولهم ، وأشدّها انسجاماً مع طبيعة تكوينهم الفنى والوجدانى ، كما حددت عناصره عوامل الوراثة والتاريخ . فالفارسي يفهم جيداً الحق الإلهي للملك ، وكان يعترف بهذا الحق للأكاسرة ؛ وطالما أفهمه هؤلاء أنهم صور مجسمة للآلهة . وكما يقول الأستاذ « دوزى^(٢) » ، الذي يقرر - ونحن نقره على رأيه لأننا نجد نتائج البحث تؤيده - : « إن الشيعة فرقة فارسية في حقيقتها وجوهرها » - يقول : « إن الفارسي لم يكن يستطيع أن يتصور أن يوجد خليفة بالانتخاب ، فهذه الفكرة غير معهودة له وغير معقولة ؛ وإنما المبدأ الوحيد الذي يمكنه أن يفهمه هو مبدأ الوراثة » . وكل الذي كان هو في حاجة إليه ، وقد تغيرت بيئته واعتنق ديناً جديداً ، هو أن ينقل ولاءه ويحول وجهة شعوره من أفراد أسرة « مقدسة » إلى أخرى . فليس من المبالغة إذن في شيء - وإن كان الدافع ونوع العاطفة ولاشك مختلفين ، وكان حدوث العملية غير شعورى - أن يقال إن « البيت النبوي » ، وقد مثله « آل علي » ، قد حل في قلوب هؤلاء الفرس واعتبارهم محل بيت « آل ساسان » !

هذه الحقيقة - مضافاً إليها العوامل السياسية التي ذكرناها آنفاً ، وعوامل

(1) Wellhausen, Die religio-politischen Oppositions partsien p. 79 cited by R. A. Nicholson : "A literary History of the Arabs", p. 219.

(2) Dozy. Essai sur l'histoire de l'Islame, (Also Nicholson, p. 214).

اجتماعية أخرى ، كشعور الموالي بانخفاض مستواهم الاجتماعي في ظل الدولة الأموية العربية — هي التي تفسر لنا ظهور « الحزب الشيعي » ، بهيئته التاريخية التي عرفناها . وقد حدثت هذه التطورات أو بدأ حدوثها في عهد معاوية ، وظلت آثارها تقوى وتزداد وضوحاً طوال عهد بني أمية ، حتى بلغت نهاية قوتها في أواخر هذا العهد . وأدى ذلك إلى حدوث « الانقلاب العباسي » ، الذي أسقط تلك الدولة العاتية وبدأ حقبة جديدة في تاريخ الإسلام .

وقد قيدنا قولنا بهذه العبارة : « بهيئته التاريخية التي عرفناها » ، احترازاً من أن يتوهم أن حزب الشيعة لم يكن موجوداً قبل أن تحدث هذه الآثار من دخول الموالي ؛ فالحقيقة أنه كان موجوداً منذ عهد علي ، وكان قادته وأكثر أفرادهم من العرب . ولكن فكرته إذ ذاك كانت غير محددة أو ساذجة ، ولم يكن له نظام محكم ، ولم تقرر نظرياته ولم تكتسب بعد هذه الصبغة الغامضة السحرية ؛ ولم تزد قوة الحماس بين أفرادها إلى الدرجة التي بلغتها فيما بعد ، من أجل متابعة الجهاد والعمل لنشر الدعوة بين أكبر عدد ممكن . ولكن هذه المميزات كلها قد وجدت بعد اعتناق الفرس للمذهب ؛ ولم تمنح القيادة من العرب في أي وقت : « فالتوابون » الذين قاموا بإطالبون بدم الحسين كان قادتهم من العرب ، ولكن جند الحركة الشيعية ، أو الأيدي العاملة أو السواد الأعظم ، كانوا من الفرس .

نتيجة لكل هذا الذي ذكرنا ، كانت أول فرقة شيعية ظهرت ولها هذه المميزات ، هي : « الفرقة الكيسانية » . أسسها « كيسان ^(١) » ، مولى علي

(١) هذا أحد الوجوه في سبب تسمية الفرقة بهذا الاسم ، أي أنها منسوبة إلى « كيسان هذا » . عل أن هناك قولين آخرين : أحدهما أن « كيسان » لقب للمختار نفسه ، فالفرقة منسوبة إليه ، أو أن « كيسان » لقب لأب عمرة صاحب شرطة المختار ، فإنه نسبت الفرقة ، وهذا هو ثاني القولين .

ابن أبي طالب أو « محمد » ابنه ؛ وقد ألفها عقب مقتل الحسين ؛ وقام يدعو إلى التفاف الشيعة حول « محمد بن علي » المعروف بابن الحنفية ، بعد مصرع أخويه : الحسن والحسين . وقد صور شخصية « محمد » هذا تصويراً عجيباً فزعم أنه ورث العلوم السرية التي أوصى بها علي ، وخلع عليه كل صفات التقديس^(١) . وبدأت منذ ذلك الوقت تتجسد فكرة « الإمامية » ، وتظهر « المهدي » ، « والوصاية » ، ثم « الرجعة » ، وبالجملة كون « الطقوس » التي سيرف بها هذا المذهب ثم تنتقل إلى غيره من مذاهب الشيعة .

وقد اشتهر أمر هذا المذهب وارتفع لواءه ، بل كاد ينجح في إقامة « دولة » علي يد « المختار الثقفي » الذي نهض لمقاومة « ابن زياد » سنة ٦٦ هـ واستولى على « الكوفة » ، ثم حارب ابن زياد وقتله . وتروى كتب التاريخ أن أكثر جيشه كان من « الموالي » ، وأنه ساوى بينهم وبين العرب في العطاء ، فأثار بذلك سخطاً بين جنده من العرب^(٢) . وعلى لسان المختار ، وفي هذا العهد نلاحظ أن كلمة « الشيعة » قد أصبحت علماً على هذه الفرقة بالذات ، بعد أن كانت تطلق بلا تعيين^(٣) . وصارت تتداول مع كلمات « المهدي » و « الوصي » و « الإمام » في أقوال التوابين والمختار وتابعيهم : فن ذلك قول « رفاعة بن شداد » البجلي أحد « التوابين » عن « سليمان بن صرد الخزاعي » زعيمهم أنه : « شيخ الشيعة »^(٤) ؛ وما ورد في حديث لسليمان هذا نفسه إذ قال : « هذا الدهر . . الذي شمل فيه الجور أولى الفضل من » هذه

(١) « قال الشهرستاني » : « يعتقدون فيه - أي في محمد بن الحنفية - اعتقاداً فوق حده ودرجته من إحاطته بالعلوم كلها واقتباسه من السيدين الأسرار بجمليتها : من علم التأويل والباطن وعلم لافاق والأنفس » . الملل والنحل « الطبعة الأولى للأزهر » ج ١ ص ٢٨٠ .

(٢) الطبري : عند ذكر « ثورة المختار » : ج ٧ ص ١١٦ وص ١٣٤ .

(٣) من أمثلة ذلك قول معاوية في خلال وصيته للمغيرة عندما ولاء الكوفة سنة ٤١ هـ : « شيعة ضئان » . ابن الأثير طبعة حسين بك حسني ١٢٩٠ هـ . ج ٣ ص ٢٠٢ .

(٤) ابن الأثير : ج ٤ ص ٦٧ .

الشيعة»^(١) ؛ وقول « المختار » لابن الزبير : « إني لأعلم قوماً إلخ . . تقاتل بهم أهل الشام » . قال : من هم ؟ . قال : « شيعة على بالكوفة »^(٢) وغير هذا كثير . وأيضاً قول المختار وهو يدعو الناس إلى دعوته : « جئناكم من عند « المهدي » محمد بن الحنفية وزيراً وأميناً^(٣) ، وقوله وهو على المنبر : « إن المهدي بن الوصي بعثني إليكم أميناً ووزيراً »^(٤) ، وقول كثير عزة - وكان من أتباع « محمد » :

هديت « يا مهدينا » ابن المهدي أنت الذي نرضى به ونرتجي
أنت ابن « خير الناس » من بعد النبي أنت « إمام الحق » لسنا نتمري !^(٥)

وإذ تكونت الفرقة « الكيسانية » على هذا النحو ، نستطيع أن نقول إن فرقة « الشيعة » قد ظهرت الآن بشخصيتها واضحة على مسرح التاريخ ؛ وقد انتهى دور النشأة . وما يبقى بعد ذلك فسيكون استمراراً للتطور ، ولكن على نفس هذه الخطوط التي رسمت ، وفي نفس هذه الاتجاهات التي عينت . ولن نتحدث على كل حال تطورات جديدة إلى نهاية القرن الأول ، فإن الشيعة الكيسانية ستستمر إلى وفاة « أبي هاشم » بن محمد بن الحنفية سنة ٩٨ هـ الذي تنسب إليه الفرقة « الهاشمية » وهي فرع من الأولى . وحينئذ يعهد بالأمر من بعده لابن عمه : « محمد على العباسي » . ولذا فإننا نستطيع أن نقول إنه كان من أثر وجود الشيعة « الكيسانية » قيام « الدولة العباسية » . وفي بداية القرن الثاني سيختلف « محمد الباقر » مع أخيه « زيد »

-
- (١) المصدر نفسه : ج ٤ ص ٦٨ .
(٢) ابن الأثير ، ج ٤ ص ٧٣ .
(٣) ابن الأثير : ج ٤ ص ٦٩ .
(٤) ابن الأثير : ج ٤ ص ٧١ .
(٥) ابن الأثير : ج ٤ ص ١٠٦ .

بن علي بن الحسين ، ومن أهم ما يختلفان عليه مسألة الاعتراف بإمامة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، فينشأ عن اختلافهما فرقان هما : « الإمامية » ويقال لها « الرافضة » - إما لرفضهم إمامة « الشيخين » ، وإما لرفضهم « زيدا » على قول آخر - والثانية « الزيدية » أتباع زيد هذا . وتحمل الأخيرة علم الجهاد ، أما الأولى فتتجه إلى البحوث العلمية لتكون فقه الشيعة وأصول عقائدها ، ويكون زعيم هذه الحركة هو « جعفر الصادق » بن محمد الباقر . ثم تنفر عن الإمامية فرقة « الإسماعيلية » التي تتبع إسماعيل « بن جعفر الصادق » . فبذا يتم ظهور الفرق الرئيسية للشيعة ، وهي إذن أربعة : (١) الكيسانية (٢) فالإمامية (٣) فالزيدية (٤) فالإسماعيلية . وقد تزايد عليهم فرقة خامسة هي (٥) الغلاة ، ولكنهم في الحقيقة ليست منهم ، بل يخرجها غلوها عن دائرة الإسلام نفسه .

* * *

نشأة المعتزلة :

وفي مقدمة التطورات التي حدثت في أوائل القرن الثاني الهجري - إلى جانب ما ذكر - تكون فرقة جديدة ستكون كبيرة الأثر في تاريخ الفكر الديني والسياسي : ألا وهي فرقة « المعتزلة » - أو كما آل أمرها لأن تسمى بذلك . وكانت نشأتها واضحة وتم تكوينها في ضوء التاريخ ، ولذا فإننا سنتناول هنا نشأتها بإجمال . ثم نقتصر على ذكر الصفات العامة ، ونصحح بعض الآراء الخاطئة التي قبلت عنها .

تروى كتب التاريخ كلها حادث انفصال « واصل بن عطاء » عن أستاذه « الحسن البصري » ، وأن الأخير قال حينئذ : « اعتزلنا واصل ! » . وهذه الرواية ثابتة بالتواتر ، فلا داعي إلى الشك فيها . ولكن الذي نريد أن نلفت

إليه النظر هو أن هذه الرواية ليست إلا جزءاً من الحقيقة ، أما الحقيقة الكاملة فهي أن واصلاً اختلف مع أستاذه في مسائل عديدة ، في مقدمتها مسألة القدر مثلاً - وكان « الحسن » قد ذهب إليه ثم عدل عنه - ولم يكن الاختلاف على قضية مرتكب الكبيرة وحدها ، فرأى حينئذ أنه لا بد أن ينفصل أو « يعزل » : أى يكون مدرسة جديدة يكون لها منهج في الرأى مختلف عن الآراء التى كان يتلقاها من أستاذه . وليس هناك شك في أن « واصلاً » هو أول من أسس هذه المدرسة ، وإن كان سبقه بعض أفراد عبروا عن بعض آراء شبيهة بآرائه ، فهو رأس « المعتزلة » - أى كفرقة من الفرق الإسلامية ذات منهج معين - بلا جدال .

والذى اتفق عليه السلف هو أن سبب تسمية هذه الفرقة « بالمعتزلة » إنما هو هذا الحادث ، أو لأنهم « اعتزلوا » قول الأمة ، في حكمهم على مرتكب الكبيرة بأنه في منزلة بين المنزلتين : لا هو مؤمن ولا هو كافر ، على ما رواه البغدادي . ولم يكونوا على كل حال يدعون بهذا الاسم في بادئ الأمر ، أو لم يكونوا يقبلونه ، وإنما كانوا يسمون : « القدرية » أو « العدلية » ، وكانوا هم يدعون أنفسهم : « أهل العدل والتوحيد » : لقولهم باختيار العبد في فعله ، ونفى صفات الله .

ولكن الأستاذ « أحمد أمين » - وكأنما أراد أن يأتي بجديد (١) - عقد فصلاً طويلاً في كتابه « فجر الإسلام » (٢) عن المعتزلة قال فيه : إنه يستبعد أن يكون أحد هذين الأمرين هو سبب تسمية الفرقة بهذا الاسم ، وإنما السبب في رأيه هو أن هناك وجه شبه كبير بين هؤلاء المعتزلة و « معتزلة »

(١) كتب هذا الكلام والأستاذ (رحمه الله) كان على قيد الحياة ، وكذلك الملاحظات التي سترد في مواضع أخرى . ولما كانت هذه مسائل علمية فقد رأينا أن نترك الكلام كما كتب أولاً .

(٢) فجر الإسلام : صفحات ٣ - ٣٣٨ - ٣٤٨ .

آخرين وجدوا في عصر علي ومعاوية . وهو لا يقصد بالآخرين إلا هذا العدد المحدود من الصحابة الذين امتنعوا عن الخوض في الفتنة ، ولم يشتركوا في القتال بين علي ومنافسيه ، وقد سبقت الإشارة إليهم . وما ذلك إلا لانه ورد عنهم في بعض النصوص أنهم وصفوا بأنهم « معزلة » أو « اعتزلوا » . ولم يقدم الأستاذ في بحثه المستفيض أى دليل على هذه الدعوى غير هذا الاتفاق في إطلاق اللفظ على الجماعتين . مع أنه يعترف بأنه كان بينهما نحو مائة عام ، وإلا وجه الشبه هذا الذى يزعم أنه موجود بين مبادئهما وأعمالهما .

فأما إطلاق اللفظ : فمن الممكن أن يستعمل الإنسان أى لفظ بمعناه اللغوى في مناسبات عديدة . ولكن العبرة بالمعنى الاصطلاحى إذا كان يراد منه . وقد رأينا أن كلمة « شيعة » كانت تطلق أولاً - بلا تعيين - على أنصار عثمان وأتباع علي ، على السواء ، ولم يقل أحد إن ذلك كان يدل على أن بينهما تشابهاً أو مجانسة . ومن الممكن إلى اليوم أن نستعمل كلمة « اعتزل » أو « معزلة » مادامنا لا نريد إلا معناها اللغوى . ولم يثبت الأستاذ بعد هذا القول أنه توجد أى صلة تاريخية بين الفئتين ، مع أنه فصل بينهما كما يقول نحو قرن ، والحقيقة أنه لا توجد أى صلة بينهما أبداً .

وأما وجه الشبه ؛ فلسنا ندرى كيف بدت له المخالفة كأنها مشابهة ! والواقع أنه لا يوجد بين الجماعتين إلا كل اختلاف : فالأولى ، أولاً ، لم تكن « جماعة » ، ولكن بضعة أفراد تميزوا بعدم الاشتراك مع الناس في القتال ، ثم لم يبدوا رأياً وإنما كانوا متوقفين ، لأنهم لم يكونوا يدرون أين وجه الحق . لم يتكلموا في علي ولا معاوية ولا غيرهما ، ولم يثوروا عليهم ؛ فهم في الحقيقة كانوا « محايدين » وكانت ظروفهم مختلفة . ولم يعرف عنهم أنهم عبروا عن أى آراء فلسفية أو سياسية .

فكيف - لعمرى - يشبه الأستاذ بهم طائفة «المعتزلة»^(١) وهى فرقة ظهرت فى ظروف خاصة ، ولها عقائد مقررة ومنهج مشترك معين ؛ ولم يمتنعوا عن إبداء الرأى ، بل على العكس كانوا يطالبون بوجوب إبداء الرأى فى كل شىء مع البحث عن علته أو مستنده العقلى ؟ وكانوا فى السياسة «إيجابيين» وإن لم تكن السياسة غرضهم الأول ، فكانوا يجاهرون بالخروج على الإمام الجائر . ومبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أحد العقائد الأساسية التى يذهبون إلى أن الإيمان لا يتم إلا بقبولها جميعاً . وهم قد أظهروا رأهم فى «على» ومخالفه ، وأجمعوا على التخطفة ، وإن كانوا لم يتفقوا فى تعيين موضعها ، وكان بنو أمية فى نظرهم عصاة جائرين وحكاما طغاة ! بل أكثر من ذلك ؛ لأن نظريتهم فى حكم مرتكب الكبيرة معروفة ، وهى أنهم يعتبرونه «فاسقاً» : أى يخرجونه من دائرة الإيمان . فهم لم يكونوا إذن راضين عن بنى أمية ولو سلبياً ، ولا كان هؤلاء راضين عنهم أيضاً ؛ وهذا على خلاف ما يقوله الأستاذ «أحمد أمين» الذى أراد أن يستنتج أنه كان فى موقف المعتزلة تأييداً للأمويين ولو بطريق غير «مباشر» ، وأن الأخيرين كانوا شاعرين بهذا التأييد ، ولذلك لم يضطهدوهم . فهذه دعوى تنقضها وقائع التاريخ : إذ أن المعتزلة قد اشتركوا فى القتال مع «يزيد بن الوليد» الثائر - وكان على مذهبهم - ضد «الوليد» ابن عمه الماजन الذى خلع وقتل . وكانوا مؤيدين «للزيدية» فى ثورتهم ؛ بل «زيد» نفسه كان معتزلياً : كان تلميذاً لواصل ! وقد قتل «غيلان» الدمشقى فى عهد

(١) على أن هذا الرأى لم يكن جديداً أيضاً ؛ فقد اعترف الأستاذ أحمد أمين نفسه فى هامش الصفحة بأنه قد اطلع بعد الفراغ من كتابة بحثه على مقال للمستشرق «نلليو» وجدده رى فيه هذا الرأى.. ونقول نحن إننا نجد هذا الرأى أيضاً فى «دائرة المعارف الإسلامية» The Encyclopaedia of Islam Vol. III. p. 787 مادة «معتزلة» للأستاذ H. S. Nyberg وهى سابقة الصدور على كتاب «فجر الإسلام»

هشام بعد أن صب سخطه ولعناته على حكم بنى أمية^(١) ؛ وحتى في عهد المنصور العباسي كان هذا الخليفة الكبير يخاف من عمرو بن عبيد ويحامله ، لثلا يثور عليه^(٢) .

والآن وقد تبينت ، في ثنا المناقشة ، طبيعة المعتزلة وبعض الصفات العامة ، الميزة لمذهبهم ، نرى أن نختم هذه الكلمة بذكر حقيقتين :

« الأولى » ؛ أن المعتزلة ينبغي أن ينظر إليهم — أولاً — على أنهم فرقة « دينية » فلسفية ، ثم « سياسية » بعد ذلك . فانه بمراجعة الأصول الخمسة التي يقال إن المرء لا يصلح أن يسمى معتزلياً إلا إذا قبلها جميعاً . وهي — بالإجمال — : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والقول بالمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر — نجد أن ليس بينها ما يمكن أن يعتبر مبدأ سياسياً إلا الأخير ، ومع ذلك فاعتبار الأخير جزءاً من الإيمان له أهميته الكبرى ، وتترتب عليه نتائج ذات بال . كما أن المعتزلة قد أبدوا آراءهم السياسية في أكثر المسائل التي كانت موضع بحث في هذا العصر . واشتركوا أيضاً في السياسة العملية كما سبقت الإشارة إليه ، فكان أثرهم إذن في ناحيتي السياسة النظرية والعملية أثراً خطيراً .

« والحقيقة الثانية » هي : أن بحث مسألة مرتكب الكبيرة ، وهي المسألة التي وقع بشأنها الخلاف بين « واصل » وشيخه ، وترتب على الخلاف نشأة المعتزلة — وهو السبب الذي نعود إليه أخيراً — هذا البحث لم يبدأ لذاته ، وإنما كان فرعاً عن البحث في حقيقة الإيمان . وهذا البحث ، بدوره ،

(١) انظر « المنية والأمل » للمرئضى ص ١٦ - ١٧ .

(٢) ذكر المرئضى : أن « المنصور » كان يباليغ في تعظيمه ؛ ورثاه بأبيات ؛ ولكنه كان يعرف أنه يخرج عليه إذا وجد الفرصة والعدد ! ص ٢٣ .

إنما نشأ كنتيجة لتكوين الأحكام على أعمال الصحابة وتابعيهم ؛ ولا سيما الأحكام التي أعلنها الخوارج وكفروا فيها كبار الرجال : كعلي وعثمان ومعاوية . فالخوارج قد أطلقوا مبدأ التكفير وأصروا بشدة على وجوب اللعن والتبرؤ ، وظلت هذه المسائل منذ ذلك الوقت الشغل الشاغل لتفكير الجماعة الإسلامية . وقد توالت الحروب والأزمات منذئذ . فحدثت ثورات المختار ، والشيعية ، والزبيريين ، والأزارقة ، وابن الأشعث ، وفي خلال هذه الأخيرة بدت مناسبة لإثارة « التكفير » مرة أخرى ، وتلك حين أصبر « الحجاج » على وجوب إقرار الذين كانوا خرجوا عليه بالكفر على أنفسهم .

هذه المسائل جعلت الناس تفكر ، وفي أواخر القرن الأول الذي كان مليئاً بهذه المنازعات سادت فترة من الهدوء ، في عهد الوليد وسليمان ، ثم عمر بن عبد العزيز ، فبدأ عهد من البحث ومن التأمل . وكان مركز هذه الحركة ، أو من كبار قادة الفكر ، « الحسن البصري » : فقد كان كما روى « ابن سعد » عنه في طبقاته^(١) وغيره : « من رؤوس العلماء في القرن والدعاء » . ومعنى ذلك - باللغة الحديثة - أنه كان عالماً بأخبار الحروب والخلافات التي وقعت بين الصحابة والتابعين ؛ أو بعبارة أخرى كان « مؤرخاً » ! وكان في نفس الوقت فقيهاً وزاهداً ، فأثرت هذه المسائل كلها المتعلقة بالكفر والإيمان وأعمال الصحابة وغيرها في حلقاته ؛ وكان لا بد من العثور على الإجابات عليها ؛ أو يمكننا أن نقول أيضاً ، بتعبير حديث ، إنه تكونت حول « الحسن » مدرسة « نقد تاريخي » ، وإن كان الدافع إليه طبعاً دينياً . فكان من ثمرات هذه المدرسة نشوء فرقة المعتزلة ، وصدور كثير من الأحكام السياسية التي أغنت تراث الفكر من هدم الناحية .

(١) طبقات ابن سعد ج ٧ ص ١٤٢ وما بعدها .

أهل الحديث والسنة :

ولحسن البصرى نفسه آراء سياسية روتها كتب التاريخ . وهو يستحق الدراسة باعتباره أحد التابعين ، وهو ينتمى من حيث العقيدة ، إلى مذهب « أهل السنة » . ولم يكن هذا الاسم معروفاً في ذلك الوقت ، وإنما كان رجال المذهب يعرفون باسم « أهل الحديث » أو التابعين أو العلماء أو القراء . وهؤلاء هم الذين كانوا مشغولين بعلوم الحديث والفقه . ولم يكونوا « فرقة » لأنهم لم يتجمعوا حول راية واحدة ، ولم ينخرطوا في سلك نظام واحد ، بل كانوا « مجتهدين » متفرقين ، كل منتج نهجه . ولأن عنايتهم كانت موجهة إلى البحث في مسائل الفقه أو القانون ، لا إلى مسائل العقائد أو الكلام . ويمثل أفكارهم ما قاله « مالك » حين سئل ، في وقت بعد هذا ، عن كيفية « الاستواء » ، فقال : « الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة »^(١) . وأجابته لمن سأله عن الصفات : « أمروها كما جاءت ، بلا كيف »^(٢) . ويمثلهم أيضاً قول عمر بن عبد العزيز : « تلك دماء طهر الله منها أيدينا فلا نلطيخ بها ألسنتنا »^(٣) : أى أنهم يمتنعون عن التبرؤ واللعن ، والحكم بالكفر أو بغيره بالنسبة إلى الصحابة ، مخالفين الخوارج في ذلك كل المخالفة . وكان من

(١) ضحى الإسلام ج ٣ ص ١٥ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٤ .

(٣) روى الأستاذ أحمد أمين هذا القول (فجر الإسلام ص ٣٥٠) منسوباً إلى « الحسن » البصرى ؛ ولكن المراجع الذى بين أيدينا تنسبه إلى « عمر بن عبد العزيز » . واستر به أشبه ؛ وإنما نستبعد صدوره من « الحسن » إذ أعلن آراءه بصراحة في عل وغيره ؛ وكان ، كما قال ابن سعد عنه (من وروس العلماء في الفتن والدماء » ! وفي موضع آخر قال الأستاذ « أمين » نفسه عنه (ص ٢١٨) « كان الحسن صريحاً شديداً ، لا يخشى أن يقول ما يمتدح حتى في المسائل السياسية الخطرة » . فكيف يتفق هذا مع القول الذى نسبه إليه ! . وبهذا القول كان يتمثل الشاقى أيضاً ، تأسياً بعمر بن عبد العزيز - رضى الله عنهما .

نتيجة ذلك أنهم تركوا البحث في مسائل الإمامة وما يتعلق بها للخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة يتداولونها فيما بينهم ، ولم يبدأوا في تدوين آرائهم وتحديد ما إلا بعد أن فرغ هؤلاء منها بوقت طويل . ولكن هذا لا يعنى أنهم - كأفراد لم تكن لهم آراء سياسية ، أو يستنتج من ذلك أنهم كانوا راضين تماما عن سياسة الحكم التي كانت تساس بها الأمة من قبل الأمويين أو العباسيين . ولكنهم رأوا أن الخروج والثورات التي لا ينتظر نجاحها إنما تؤدي إلى إحداث الفتن ، والفتن تعقبها الاضطرابات وسفك الدماء وتصعد الوحلة ووقوع الجرائم ، فكانوا يوثرون عدم الخوض في السياسة ، والعكوف بدلا من ذلك على متابعة دراساتهم العلمية التي وجدوا أن فائدتها أعظم وأبقى .

ونحن نقرر ذلك لأن بعض الكتاب : . ولا سيما المستشرقين - يفتري عليهم ، فيصورهم بصورة غير حقيقية لا تطابق الواقع ، ولا يرضونها لأنفسهم ، فيقول عنهم إنهم كانوا يمالئون الحكام ويوافقون على سياستهم ، ويتعاونون معهم في أعمالهم . وقد أبنا نحن حقيقة الأمر في ذلك ؛ ثم إن التاريخ يؤيد ما نقول . وآية ذلك الحسن البصرى وسلوكه وآراؤه . فلآرائه إذن مغزى كبير في أنها تثبت هذه الحقيقة . ومثل الحسن البصرى الشعبي ، وسعيد بن جبير ، وسعيد بن المسيب ، في عهد بنى أمية ؛ وأبو حنيفة ، ومالك ، وأحمد ، في عهد بنى العباس . وكل هؤلاء كانوا معارضين لسياسة الحكام والأمراء في عصورهم المختلفة ، بل غير مقرين لنظم الحكم أنفسها التي بمقتضاها وصل هؤلاء إلى مرتبة الأمر والنهى ، لإلتسليا بالواقع وحرصا على وحدة الجماعة . ونذكر بعض هذه الآراء :

روى أبو يزيد « المبرد » في « كامله »^(١) « أن الحسن كان إذا تمكن

(١) الكامل ج ٣ ص ١٣٦ .

فى مجلسه ذكر عثمان فترحم عليه ثلاثاً ، ولعن قتلته ، ويقول : لو لم نلعنهم
للعنا ؛ ثم يذكر علياً فيقول : لم يزل أمير المؤمنين على رحمه الله يتعرف
النصر ويساعده الظفر حتى حكيم ، فلم تحكّم والحق معك ؟ ألا تمضى قدماً -
لا أبالك - وأنت على الحق ؟ ! » .

وروى عنه أنه قال : « أفسد أمر هذه الأمة اثنان : عمرو بن العاص
يوم أشار على معاوية برفع المصاحف ، والمغيرة بن شعبة حين أشار على
معاوية بالبيعة ليزيد . ولولا ذلك لكانت شورى إلى يوم القيامة » (١) .

وقال عن معاوية أيضاً (٢) : أربع خصال كن في معاوية لو لم تكن فيه
إلا واحدة لكانت موبقة : انتزاعه على هذه الأمة بالسيف حتى أخذ الأمر
من غير مشورة ، وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة ، واستخلافه بعده
ابنه وادعائه زيادا ، وقتله حجراً وأصحاب حجر . فياويلأ له من حجر ؛
وياويلأ له من حجر ، وأصحاب حجر ! ! » .

وروى المسعودى (٣) أن « عمر بن هبيرة » حين ولاه « يزيد بن عبد الملك »
العراق وخراسان ، بعث إلى « الحسن البصرى » و « الشعبي » و « ابن سيرين »
وأراد أن يأخذ عليهم المواثيق ليزيد ، فتكلم الشعبي وابن سيرين كلاماً فيه
تقية ؛ فلما سئل الحسن أجاب : « يا ابن هبيرة خف الله في يزيد ولا تخف
يزيد في الله : إن الله يمنعك من يزيد ، وإن يزيد لا يمنعك من الله . يا ابن
هبيرة إنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ! ! » .

(١) تاريخ الخلفاء للسيوطى ص ٧٩ .

(٢) ابن الأثير ج ٣ ص ٢٠٩ - على أنه ينبغي أن يلاحظ أن الحسن البصرى في حملته على
معاوية لا يخلو من زعة « شيعية » ، ولذا كان متطرفاً في بعض آرائه ، إذ أنه كان من الموالى ؛
والموالى كانوا متميزين بتشيعهم لعل وأسرتهم ، وبغضهم للأمويين عامة .

(٣) مروج الذهب ج ٢ ص ١٢٨ .

وهكذا . . . وسيرة كثير من التابعين معروفة في إعراضهم عن الحكام ونفورهم منهم واحتجاجهم عليهم . فمن ذلك ما روى^(١) عن « سعيد بن المسيب » - وكان سيد أهل الحديث - « أنه دعى إلى نيف وثلاثين ألفاً ليأخذها ، فقال : « لا حاجة لي فيها ولا في بني مروان ، حتى ألقى الله فيحكم بيني وبينهم ! » . وخرج « الشعبي » و « سعيد بن جبير » على « الحجاج » ، واشتركا في ثورة « ابن الأشعث » ضده ، وكانت هذه الثورة قد تطورت حتى نادى الجند المحاربون بخلع « الحجاج » ، ثم « عبد الملك » نفسه ! .

فهذا كله يبين لنا روح أهل الحديث أو السنة ، وهم الذين ستتكون منهم ومن أتباعهم فرقة « أهل السنة » ، التي ستشمل غالبية الأمة ، وتمثل الروح الإسلامية العامة . وإذا كان قد قيل إن المعتزلة هم « معتدلة الخوارج » فيمكن أن نقول ، قياساً على ذلك ، إن أهل السنة « معتدلة المعتزلة » ، وبالتالي يمكن أن يقال أيضاً إن المرجئة - وهذه هي الفرقة الأخيرة التي بقي أن نتحدث عنها - هم « متعدلو أهل السنة » .

* * *

فرقة المرجئة :

وفرقة « المرجئة » غامضة النشأة ، ولكن يمكن تحديد وقت ظهورها بالعقود الأخيرة من القرن الأول . وقد نشأت كأثر عكسي ، أو « رد فعل » لمغالاة الخوارج في عقيدتهم ، من حيث التكفير والإصرار على أن العمل جزء لا يتجزأ من الإيمان ، فتركب الكبيرة ليس بمؤمن - فقالوا هم على العكس من ذلك : « إن الإيمان هو المعرفة بالله ، والخضوع له والمحبة بالقلب ..

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ص ٢٥٨ حرف « السين » .

وما سوى ذلك من الطاعة فليس من الإيمان ، ولا يضر تركها حقيقة الإيمان .
ولا يعذب إذا كان الإيمان خالصاً ، واليقين صادقاً . وهذا القول مروى
عن « يونس بن عون النخري »^(١) وهو من أوائل مؤسسي مذهبهم ، وإليه
تنسب الفرقة « اليونسية » منهم .

ومن أقوالهم المشهورة المأثورة عنهم : إنه لا تضر مع الإيمان معصية ،
كما أنه لا تنفع مع الكفر طاعة^(٢) . وقال « مقاتل بن سليمان »^(٣) وهو
منهم : « إن المعصية لا تضر صاحب التوحيد والإيمان . وإنه لا يدخل النار
مؤمن » . وقال « غسان الكوفي »^(٤) : « إن الإيمان يزيد ، ولا ينقص » ،
بينما قال « غيلان الدمشقي »^(٥) - وقد عد منهم وهو في نفس الوقت يقول
بالقدر - : « إنه لا يزيد ولا ينقص » .

ونسب إليهم أيضاً : « أبو حنيفة » ، و « حماد بن أبي سليمان » أستاذه
و « محمد بن الحسن » و « أبو يوسف » صاحبه . ولا يخرجهم هذا عن
كونهم من أهل السنة ، فيقال لهم « مرجئة السنة » .

وسموا « بالمرجئة » من الإرجاء ، وهو التأخير : إما لأنهم يرجئون رتبة
العمل عن الإيمان ، أو لأنهم يرجئون الحكم على صاحب الكبيرة إلى يوم
الذين ، ويفوضون أمره إلى ربه^(٦) . وهذا الرأي أصح من سابقه . فهم

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٢٦٠ « طبعة الأزهر » .

(٢) نفس المصدر ص ٦٨ .

(٣) نفس المصدر ص ٢٦٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٢٦٣ .

(٥) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٩٤ - وحكى هذا القول عن أبي حنيفة أيضاً :

ص ١٩١ .

(٦) والظاهر أن هذا الاسم مأخوذ من الآية الكريمة : « وآخرون مرجون لأمر الله :

إما يعذبهم وإما يتوب عليهم » .

يقفون إذن في الطرف الآخر المقابل للفوارج ، وعقيدتهم هي العكس التام لعقيدة هؤلاء . ويمكن أن يعبر عن مذهبهم بلغة العصر الحديث بأنه مذهب « التسامح » ، أى التسامح الدينى بين طوائف المؤمنين في حدود الإسلام ، فلا يكفر بعضهم بعضاً ، ولا يعلن بعضهم بعضاً . وقد أفصح عن هذا المعنى شاعرهم « ثابت قطنة » ، من قصيدة طويلة نقتبس منها هذه الأبيات (١) :

يا هند فاستمعى لى إن سيرتنا	أن نعبد الله لم نشرك به أحداً
نرجى الأمور إذا كانت مشبهة	ونصدق القول فيمن جارأوعندا
المسلمون على الإسلام كلهم	والمشركون استووا فى دينهم قددا

ولذا روى عن المأمون أنه كان يقول : « الإرجاء دين الملوك » ، يعنى بذلك : أنه مذهب التسامح :

والحقيقة الأخيرة التى ينبغى أن تعرف عن المذهب أنه مذهب دينى فلسفى ، موضوعه البحث عن حقيقة الإيمان وعلاقة العمل به ، من الناحية النظرية المحض ، شأنه شأن مذهب المعتزلة فى دور نشأته . وكانت الغاية التى يهدف إليها - أصلاً - الامتناع عن التسرع فى إصدار أحكام على أعمال الصحابة والتابعين ، ولا سيما تلك التى صدرت فى خلال المنازعات التى وقعت بينهم . واعتبار أن الإيمان الصادق وحده ، هو أساس السلامة أو « صحفرة النجاة » . فنظرتة إذن كانت إلى الماضى ، وكان حكمه على أعمال تاريخية .

وليس معنى اعتباره الإيمان أساس النجاة أنه يهون من شأن العمل - كما انتقده فى ذلك خصومه وقالوا إنه يطمع الفجار فى عفو الله - فالقائلون به لم يكونوا أقل من غيرهم غيرة على وجوب اتباع أحكام الشرع ، ولا أقل

(١) أثبت الأستاذ « أحمد أمين » القصيدة كاملة فى كتابه « فجر الإسلام » ص ٣٠ .

استعداداً للثورة في وجه الظالمين . وإنما المسألة كانت بالنظر إلى تقرير مصير مرتكب الخطيئة في الدار الآخرة ، ومدى استتقاق الفرد لعفو الله . فهذا مالا يصح أن ينصب الناس من أنفسهم قضاة وحكاماً للبت فيه ، وفق ماتوحى به إليهم أهواؤهم ؛ ولا سيما إذا كانت الأمور مشتبهة لا يستبين فيها وجه الحق .

فإذا فهمت كل هذه الأمور – إذن – على وجهها الصحيح ، يتبين أن ما زعمه الدكتور « أحمد أمين »^(١) : من أن هذا المذهب كان له هدف سياسي ، وهو التهوين من شأن أعمال بنى أمية ، أو على الأقل كان هذا هو أثره ، وأنه كان في موقف « المرجئة » تأييد لبنى أمية ولو عن طريق غير مباشر ، بل أكثر من ذلك : « أنهم » – كما يقول – « كانوا يرون في حكومة بنى أمية حكومة شرعية ، وكفى بذلك تأييداً » يتبين أن كل هذه المزاعم – مثل دعاواه السابقة عن المعتزلة – بعيدة كل البعد عن الصواب ؛ وأن المذهب لم يفهم على حقيقته ، كما كان ينبغي أن يفهم .

والغريب أن المؤلف لم يأت بأى دليل قاطع : في صورة نص ، أو وثيقة ، أو واقعة تاريخية ، يثبت بها دعاواه الجارفة هذه ؛ وإنما كل ما حاول أن يؤيدها به مجموعة استنتاجات مبنية على فروض وظنون . ومن اليسير أن تنقض هذه الاستنتاجات الجدلية بتمثلها . ولكن المسألة – على كل حال – لا تحتاج إلى جدل ؛ فحقيقة المذهب على النحو الذى قررناه وفي ضوء نشأته ، والنصوص التى أثرت عن أتباعه ، تدل دلالة لا تقبل الشك على أن المذهب لم يكن ينظر إلى أحداث السياسة الجارية في عصره ؛ ولم يكن يقصد أن يبرر سياسة الحكومة القائمة .

(١) فجر الإسلام : ص ٣٢٧ ج ٣٢٨ .

وضحى الإسلام : ج ٣ ص ٣٢٣ وما يليها .

ثم هذه هي الوقائع التاريخية التي تثبت ذلك ، وهي أن كثيراً من القادة الذين نسب إليهم « الإرجاء » قد نهضوا لمحاربة بني أمية ، وثاروا عليهم وسعوا إلى ذلك بناء دولتهم ، فمن هؤلاء : سعيد بن جبير ، وغيلان بن مروان ، والحارث بن شريح ، وأبو حنيفة : فالأول ثار على عبد الملك والحجاج حتى قتل شهيداً ، والثاني صلب ومثل به في عهد هشام ، والثالث خرج على هشام وواليه بخراسان وكان لخروجه خطب طويل ، والأخير كان مؤيداً لزيد بن علي في ثورته ، وامتحن امتحاناً قاسياً في عهد الأمويين . كما أن كثيراً من الذين ناصروا يزيد بن المهلب في ثورته على يزيد بن عبد الملك - وهذه الواقعة استشهد بها الأستاذ نفسه - كانوا من « المرجئة » .

فكيف يتفق هذا كله مع قوله إنهم كانوا « يرون في حكومة الأمويين حكومة شرعية » ؟ وليت شعري أى دليل استدل به على هذه الدعوى الكبيرة ، إذ أننا لم نجد في كل ما جاء به أى دليل ؟ ! .

والآن ، وقد تتبعنا نشأة الأحزاب والمذاهب حتى صار كل منها حقيقة واقعة ، ووقفنا على الخصائص والصفات العامة التي تميز كلاً منها ، وعرفنا مدى صلتها بالحياة العملية وما ترتب على كل منها من آثار سياسية - نرى أن ننقل إلى دراسة الآراء المختلفة في صورة نظريات علمية ، أخذت صيغتها النهائية المحددة ، ورتبت العناصر الجزئية التي تتألف منها ترتيباً منطقياً ، وقررت أوجه الاستدلال عليها .

وستعرف هذه الدراسات منذ الآن باسم جديد : فتسمى « مباحث الإمامة » ، ومن مجموعها يتكون علم جديد ، هو « علم الإمامة » . وهذا العلم والأبحاث التي يشتمل عليها - هذا كله هو ما سيكون موضع دراستنا في الفصول القادمة .

الفصل الثالث

الإمامة : مباحثها - ماهيتها

(١)

قال العلامة « الشهرستاني » :

« وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة ؛ إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان (١) . »

هذا القول من أحد مؤرخي الفرق الإسلامية الذين شهد لهم بالدقة والإحاطة يدل على ما لهذه المسألة من أهمية كبيرة ، وما ترتب عليها من نتائج ذات خطورة بالغة . وقد بينا في الفصل السابق مدى ما كان لها من أهمية في ميدان السياسة العمل ؛ فكانت - إلى جانب عوامل أخرى - من أهم الأسباب في إيجاد الفرق واستمرار التنازع بينها ، وكان لهذا النضال أثره في توجيه الحوادث المكونة للتاريخ الإسلامي ؛ وقد بقي هذا الأثر حتى اليوم . ونريد الآن أن نوضح ما لهذه المسألة من أهمية أو خطورة كبيرة في ميدان البحث العلمي . فان المسألة قد أوجدت هنا من الخلاف ما أوجدته على مسرح الحياة الواقعة ؛ ولم تكن الآثار المترتبة عليه منفصلة عن النتائج العملية للخلاف على مشاكل السياسة ؛ بل كان الأمران متقاربين كل منهما يؤثر في الآخر .

المشكلة الكبرى :

وقد أصبحت « الإمامة » هي المشكلة الرئيسية الكبرى التي دار عليها

(١) الملل والنحل : ج ١ ص ٢٠ « طنبه الأزهري » .

البحث السياسى فى الإسلام خلال العصور المختلفة^(١) ؛ وكانت هى الغاية والهدف ، أو المحور الذى لا تفرق عنه الأفكار . وهذه هى الصلة التى أعطت للنظريات الإسلامية طابعها الخاص ، وعينت لها الاتجاه الذى لا تحيد عنه ؛ ومن ثم فإن هذه النظريات إنما تبحث على أنها إجابات متنوعة للمسائل التى تتألف منها تلك المشكلة ؛ ومجموعة تلك الإجابات تكون الأبحاث التى تعرف بأبحاث «الإمامة» ؛ وهى التى سنعمد إلى عرضها وإيضاحها فى الفصول التالية . وإذن فيلزم أن نعرف كيف نشأت هذه الأبحاث ، وكيف وجدت تلك المسائل ؟ ولم اتخذ هذا النوع من الدراسات ذلك الطابع المعين ؟ وما الذى حدد مجاله ، واختار له هذه المصطلحات الفنية الخاصة به ؟ .

نشأة البحث العلمى :

ونشأة البحث العلمى فى مسائل «الإمامة» - كغيره من أنواع الدراسات فى نواحي العلوم الإسلامية المختلفة - كان يحوطها الغموض . وقد صرح أحد كبار «المستشرقين» ممن خصصوا أنفسهم لدراسة هذا الموضوع - وهو «السير» ت . أرنولد - بأن «تاريخ نشأة النظريات غير معروف^(٢)» ؛ وقال : «إن الوقت الذى وضعت فيه نظريات الخلافة فى صيغها النهائية غير متأكد منه^(٣)» ؛ ولكننا نستطيع أن نقرر أن نتائج البحث التى وصلنا إليها

(١) يجده المؤرخ عند الدراسة المقارنة لتاريخ الفكر السياسى العام ، لدى الأمم المختلفة ، لهذه الظاهرة نفاظاً : فالمشكلة الرئيسية التى تبلورت حولها الأبحاث عند (الإغريق) كانت هى مسألة (العدالة) أو (الفضيلة) : Justice ، وكانوا دائبى البحث عن الرجل العادل أو (الفاضل) والمدينة العادلة أو (الفاضلة) . وتركز البحث فى خلال العصور الدينية فى أوروبا حول مسألة تحديد العلاقات بين السلطتين الروحية والزمنية . وراجت فى أوروبا إبان عصور النهضة فكرة اقتراض (العقود الاجتماعية) . فتغلقت على غيرها من المسائل ، وطبعت الدراسات السياسية بطابعها . وهكذا .

The Caliphate p, II (٢)

Ibid : P, 29. (٣)

قد هدتنا إلى معرفة كثير من الحقائق التي تلقى الضوء على هذه النشأة ، بل تجعل تاريخها واضحاً . وها نحن أولاء نسجل ، لأول مرة في تاريخ هذه الدراسة ، بعض ما وقفنا عليه من هذه الحقائق ، أو أكثرها أهمية ، فنقول :

ظلت أكثر العلوم الإسلامية تروى بطريق المشافهة طوال عهد بني أمية ؛ لم يدون منها إلا القليل ؛ وإنما بدأ « التدوين العلمي » المنظم في عصر الدولة العباسية . وكان هذا هو الشأن أيضاً فيما يتعلق بتدوين الآراء السياسية : فقد كانت هذه الآراء معروفة ومعلنة - كمبادئ تنادى بها الأحزاب ، وتتقاتل من أجلها - وكانت تعبر عنها أحياناً الأشعار أو الخطب ، ويفصح عنها في المناظرات التي كثرت في ذلك العهد الأول ، أو تكتب في الرسائل المتبادلة بين حزب ومخالفه ، وكانت موضع الدرس وتناقش أيضاً ، كما قدمنا ؛ وتقرر الحجج التي يعتمد عليها للاستدلال على هذا الرأي أو غيره . ولكن التأليف أو الكتابة المنهجية المنسقة لم تبدأ إلا خلال العصر العباسي الأول ؛ أو على وجه التحديد في عهد نهضة « علم الكلام » ، كما سيتضح ذلك مما يلي :

على بن إسماعيل التمار :

ذكر « ابن النديم » في « الفهرست ^(١) » أن « أول من تكلم في مذهب « الإمامة » - يقصد : أول من حاول لإثبات النظريات بالحجة والبرهان متبعاً منهج « علم الكلام » ؛ وألف في ذلك ، إذ ذكر مؤلفاته - « على بن إسماعيل ابن ميثم التمار » - قال : وله من الكتب : كتاب « الإمامة » ، وكتاب : « الاستحقاق » .

وقد بحثنا عن شخصية هذا الرجل ؛ فوجدنا أنه من نسل من يدعى « ميثم التمار » . وكان هذا مولى « فارسياً » لعلي بن أبي طالب ، من أثر الناس

(١) الفن الثاني من المقالة الخامسة من « الفهرست » ص ٢٤٩ .

عنده ومن أشدهم تفانياً في حبه ، مثل « كيسان » مولاه الذى سبق لنا ذكره والذى أسس فرقة الشيعة « الكيسانية » . وقد روى « ابن أبى الحديد ^(١) » فى ترجمته : « أن علياً عليه السلام كان أطلعته على علم كثير وأسرار خفية من أسرار الوصية ، فكان ميثم يحدث ببعض ذلك ، فيشك فيه قوم من أهل الكوفة » ، وحكى أن « علياً » قد تنبأ له بأنه سيقتل بعده ويصلب ! فحدث ذلك بالفعل ، إذ قبض عليه « ابن زياد » لأنه كان أحد المشتركين فى دعوة « الحسين » عليه السلام للمجىء إلى الكوفة ؛ ولما أدخل على « ابن زياد » سأله : أين ربك ؟ فأجاب « بالمرصاد » ! فأمر بحبسه . وكان فى السجن « المختار الثقفى » فقيل إنه تنبأ له أنه سيخرج نائراً بدم الحسين ، ويقتل هذا الجبار الذى كانوا فى حبسه ، ويطأ بقدمه على جبهته وخديه ، كما وقع للمختار فيما بعد بالفعل . وقد قتله « ابن زياد » قبل قدوم الحسين بعشرة أيام ، أى فى أول المحرم عام ٦١ هـ .

فالبيت « الميثمى » هذا كان كله شيعياً مخلصاً فى حب آل على ! لذا لم يكن مستغرباً أن يكون أول من « يتكلم » : أى يؤولف فى الإمامة قاصداً أن يثبت الدعوة بالحجة والبرهان هو « على ابن إسماعيل » هذا . وهذا بين لنا مرة أخرى علاقة « الموالى » بالمذهب الشيعى . وكان « على » هذا « إمامياً » من أتباع جعفر الصادق وابنه موسى . وعاش فى أوائل العصر العباسى ، وكان عالماً بصناعة الكلام . وتروى كتب الفرق بعض آرائه ؛ ومنها يظهر أنه كان معتدلاً .

(١) شرح ابن أبى الحديد على نهج البلاغة : المجلد الأول ص ٢١٠ . (طبع الحلوى بمصر)

هشام بن الحكم :

كذلك ذكر « ابن النديم »^(١) شخصية أخرى هو : « هشام بن الحكم » فقال عنه : إنه « هو الذى فتق الكلام فى الإمامة ، وهذب المذهب وسهل طريق الحجج فيه ؛ وكان حاذقاً بصناعة الكلام ، حاضر الجواب » . وأتبع هذا بقوله : « كان أولاً من أصحاب الجهم بن صفوان ، ثم انتقل إلى القول بالإمامة بالدلائل والنظر » .

وهشام من تلاميذ « جعفر الصادق » . وهو مولى أيضاً ؛ ألحق نسبه بكندة ، وكان ينزل بنى شيان بالكوفة : فيقال له تارة « الكوفى » أو « الشيبانى » أو « الكندى » ؛ وكنيته : أبو محمد . وقد انتقل فى أواخر عمره إلى « بغداد » ؛ وانقطع إلى « يحيى بن خالد البرمكى » أيام وزارته ، فكان القيم بمجالسه والمتكلم فيها^(٢) . واختفى بعد نكبة البرامكة فظل مستتراً حتى مات فى أواخر القرن . فكان « هشام » إذن معاصراً لدولة بنى العباس ، من عهد أبى جعفر المنصور إلى المأمون . وتعدده كتب الفرق من « متكلمى » الرافضة أو كبيرهم ؛ ويقول عنه « المسعودى » إنه كان أيضاً « شيخ الحسمة »^(٣) ، وهم القائلون بالثبوت . وقد روى عنه أنه ناظر كبار رجال المعتزلة : فناظر « أبا الهذيل العلاف »^(٤) حتى أفحمه ! وجاء فى المسعودى أيضاً^(٥) : « وقد كان عمرو بن عبيد اجتمع مع « هشام » ، وهشام يذهب إلى القول بأن الإمامة نص من الله ورسوله على على وولده . . وعمرو يذهب إلى أنها اختيار من الأئمة فى سائر الأمصار . . » ، ثم روى ماجرى بينهما من مناظرة . وقال أيضاً : « كان يحيى بن خالد ذا بحث ونظر ؛ وله مجلس يجتمع

(١) الفهرست ، ص ٢٥٠ .

(٢) ، (٣) ، (٤) مروج الذهب ج ٢ ص ٢٧٠ .

(٥) نفس المصدر : ص ٢٧١ .

فيه أهل الكلام من أهل الإسلام ، وغيرهم من أهل النحل ، فقال لهم يحيى وقد اجتمعوا عنده : « قد تكلمتم في الكون والظهور ، والقدم والحدوث . . . والحركة والسكون والكمية والكيفية . . . والإمامة : أنص هي أم اختيار الخ . . . »^(١) . وذكر صاحب « المنية والأمل »^(٢) في ترجمة أبي بكر الأصم من كبار المعتزلة أيضاً : « أنه بلى بمناظرة هشام بن الحكم ، فنقلوا هذا أو نقلوا هذا عنه والله أعلم » .

ولهشام من الكتب : « كتاب الإمامة » و « إمامة المفضول » و « الرد على المعتزلة » و « الميزان »^(٣) . وقد ذكر « ابن حزم » في « الفصل » أنه قرأ كتاب « الميزان »^(٤) هذا ، ورد عليه . وهشام في الواقع هو أول من قرر عقائد « الإمامية » في صورة علمية منظمة ، باذلاً جهده في إقامة الدليل عليها من الأحاديث والعقل : فحاول إثبات نظريات « النص » و « العصمة » و « قدسية الأئمة » ، إلى جانب الآراء الأخرى .

من متكلمي الشيعة :

ومن معاصريه أيضاً : « محمد بن النعمان » ، الملقب ، « بمؤمن الطاق » عند الشيعة ، و « شيطان الطاق » عند أهل السنة — والطاق محلة ببغداد وكان من زعماء « الإمامية » مثل هشام ، الداعين إلى مذهبهم ؛ وألف كتباً في ذلك . ومنهم « يونس بن عبد الرحمن القمي » ؛ وقد حكي عنه أنه ناظر « ابن إسماعيل التمار » . وتوالى الكتاب من الشيعة بعد ذلك ،

(١) المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ٢٠٢ .

(٢) المرتضى : المنية والأمل ص ٣٢ . (طبعة حيدر آباد الدكن) .

(٣) الكتابان الأولان ذكرا في (الفهرست) ص ٢٥٠ ، والآخرا ن وردا في (رجال النجاشي) —

نسخة خطية بدار الكتب المصرية (مصطلح حديث النحل رقم ١٥) .

(٤) الفصل في الملل والنحل : ج ٤ ص ٩٣ .

عاولين لإثبات المذهب والدفاع عنه . « ومن اشهر منهم « آل نوبخت » - وهم فرس أيضاً - وفي طليعتهم « أبو سهل النوبختي » ، كان معاصراً لمن تقدم ذكرهم ، وقال عنه « ابن النديم » إنه كان « من كبار الشيعة . . فاضلاً عالماً متكلماً ، وله مجلس يحضره جماعة من المتكلمين » . وألف من الكتب كتاب « الاستيفاء في الإمامة » وكتاب « إبطال القياس » إلخ .

* * *

الشيعة و « الإمامة » :

يدلنا هذا كله على حقيقة هامة : وهي أن أول من كتبوا في « الإمامة » كتابة علمية ، وأول من تصدوا لإثبات مذهبهم بالأدلة المنطقية ، سواء أكانت الأدلة مبنية على أساس « ديني » - ثيولوجي - أو « عقلي » هم الشيعة . فالشيعة لهم الفضل في خلق هذا النوع من العلم المسمى « بالإمامة » ؛ هم الذين أوجدوه وأفردوا له مكاناً بين مباحث « علم الكلام » . وإذا كان من المعروف أن « علم الكلام » ، فيما يختص بالعقائد الدينية ، إنما نشأ كنتيجة للمناقشة والجدال بين الشيعة والمعتزلة وأهل الحديث ، فكذلك مباحث الإمامة - وهي الجانب السياسي منه - إنما وجدت نتيجة للنقاش بين الشيعة ومخالفهم : من خوارج ومعتزلة ، وأهل سنة أيضاً .

وهذه الحقيقة ذات دلالة كبيرة : إذ أنه ترتب على أن الشيعة هم الذين أوجدوا هذا العلم أنهم طبعوه بطابعهم ، وصاغوه الصياغة التي ارتضوها . ومراعاة هذه الفكرة تفسر لنا أشياء كثيرة : فالشيعة - في الغالب - هم الذين اختاروا للإمامة مصطلحاتها الفنية ، بل هم الذين سموها بهذا الاسم ؛ وهم الذين قسموا العلم وبوبوا أبوابه ، وعينوا مجاله ورسموا حدوده .

وهذا يشرح لماذا ظل علم الإمامة ، أو علم « النظريات السياسية الإسلامية » ، محصوراً هكذا في نطاق محدود لا يعدوه ، ولماذا لم يتسع نطاق البحث حتى يشمل مسائل هامة كان ينبغي للمفكرى الإسلام أن يبحثها ! فالحقيقة أن الشيعة هم الذين وضعوا الأساس ؛ وأنه كان على غيرهم من أهل الفرق الأخرى أن يملأوا الفراغ الذى حدد بهذا الأساس ، وأن يقيموا البناء معتمداً عليه ؛ أو قل بتعبير آخر : إن أبحاث الفرق الأخرى إنما كانت محصورة في أنها أجوبة على الأسئلة التى يضعها الشيعة ، أو لم تكن إلا مجموعة من الردود على الدعاوى التى كان الشيعة يبدأون بإثارتها . بهذا شابهت صيغة الجواب صيغة السؤال ، وجاء الرد مطابقاً للدعوى التى أريد منه أن يدفعها .

متكلمو الخوارج :

وكان هذا العصر عصر جدل ومناظرات ، إذ ازدهرت فيه صناعة الكلام ؛ فانبرى للرد على الشيعة كل من : الخوارج ، والمعتزلة . فن الأولين « اليمان بن رباب » ، قيل عنه : « إنه كان من جلة الخوارج ورؤسائهم . كان أولاً تعليماً ثم انتقل إلى قول « البيهسية » ؛ وكان نظاراً متكلماً مصنفاً للكتب ، وألف كتاب « لإثبات إمامة أبى بكر (١) » . ومما ذكره المسعودى عنه أنه كان له أخ يدعى « على بن رباب » من كبار الرافضة ، « فكانا يجتمعان في كل سنة ثلاثة أيام يتناظران فيها ثم يفترقان (٢) » . ومنهم : « عبد الله ابن يزيد » ، وكان على مذهب « الإباضية » : « كان شريكاً لهشام بن الحكم في متجر واحد بالكوفة ، يختلف إلى كل أصحابه يأخذون عنه ، وهما على ما ذكرنا من التضاد في المذهب . من التشرى والرفض ، لم يجر بينهما مسابة ، ولا خروج عما يوجبه العلم وقضية العقل وموجب الشرع وأحكام النظر

(١) الفهرست : « الفن الرابع من المقالة الخامسة » ص ٢٥٦ .

(٢) مروج الذهب : ج ٢ ص ١٢٤ .

والسير^(١) . وله من الكتب : الرد على الرافضة^(٢) . وذكر ابن النديم آخرين من متكلمي الخوارج ، ثم قال : « ولعل من لانعرف له كتاباً قد صنف ، ولم يصل إلينا ؛ لأن كتبهم مستورة محفوظة^(٣) » .

متكلمو المعتزلة :

أما المعتزلة فكانوا خصوم الشيعة المقابلين لهم في أصول المسائل . وقد مر بنا أن « هشاما » جادل كلا من : عمرو بن عبيد ، وأبي الهذيل ، وأبي بكر الأصبم . وقد عارضوهم في مسائل الإمامة كما عارضوهم في مسائل التشبيه وغيرها . وكان مذهب الشيعة تشوبه شوائب من العقائد الفارسية القديمة أو اليهودية أو النصرانية ، فنهض رجال المعتزلة للرد على كل هذا ، مسلحين بالمنطق وبمعارفه وأتقنوه كل الإتقان من آراء الفلاسفة القدماء ومصطلحاتهم : قيل في ترجمة « واصل » - رأس المعتزلة - : « ليس أحد أعلم بكلام غالبية الشيعة ، ومارقة الخوارج ، وكلام الزنادقة ، والدهرية ، والمرجئة منه^(٤) » . وقيل عن « النظام » ومعرفته بفلسفة القدماء : « إن جعفر بن يحيى ذكر « أرسطاطاليس » فقال النظام : قد نقضت عليه كتابه . فقال جعفر : كيف ، وأنت لا تحسن أن تقرأه ؟ فقال : أيما أحب إليك أن أقرأه : من أوله إلى آخره ، أم من آخره إلى أوله ؟ ثم اندفع يذكر شيئاً فشيئاً وينقضه عليه ؛ فتعجب منه جعفر^(٥) » .

وقد قرر « المعتزلة » ، كأفراد ، آراءهم السياسية معتمدين على العقل

(١) السعدي : ص ١٢٥ .

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٢٥٦ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) « المنية والأمل » للمرتضى : ص ١٨ .

(٥) « المنية والأمل » : ص ٢٩ .

والقياس ؛ ولكن مما يؤسف له أنه لم يصل إلينا من تأليف هؤلاء المتقدمين إلا قليل ؛ ولم يرو « ابن النديم » لهم أيضاً كتباً . وإنما وردت لنا آراؤهم في الأكثر متفرقة في كتب غيرهم من رجال الشيعة أو أهل السنة . ولعل خصوصهم قد أغفلوا كتبهم في الأوقات التي اعتبرت فيها عقائدهم من البدع الضارة التي تنبغى محاربتها . لكن كان من بينهم شخصيتان بارزتان أعربا عن آراء سياسية تدل على استقلال في الرأي وابتكار . وإن عدا بها أحياناً خارجين عن الإجماع ، فينبغى التنويه بهما لأنه سترد الإشارة إليهما كثيراً فيما يلي . وهما :

أبو بكر الأصم :

أما الأول ، وهو « أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم » (١) . فقد عده « المرتضى » من رجال « الطبقة السادسة » من المعتزلة : أي من طبقة أبي الهذيل والنظام وبشر بن المعتز ؛ وهي التي تسبق طبقة ثمانية ابن أشرس ؛ وابن أبي دواد والجاحظ . فكانت حياته إذن في عصر الرشيد والمأمون ؛ أو في خلال النصف الأخير من القرن الثاني . وقال في ترجمته . « كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم . وكان جليل المقدار يكتابه السلطان . قيل كان يصلى ومعه في مسجده في البصرة ثمانون شيخاً . وهو أحد من له الرياسة في حياته فقط . ولأبي الهذيل معه مناظرات . وله تفسير عجيب . وكان « أبو علي » لا يذكر أحداً في تفسيره إلا « الأصم » . وعنه أخذ « ابن علي » . اهـ (٢) .

(١) غلط الأستاذ « عل عبد الرازق » - باشا - فكتب عنه مذكرة في هامش كتابه « الإسلام وأصول الحكم » ص ١٢ « طبعة سنة ١٩٢٥ » قال عنه فيها : إنه « حاتم الأصم الزاهد المشهور البلخي توفي سنة ٢٣٧ هـ أبو الفداء ج ٢ ص ٢٨ » اهـ . وتصحيحه ما ذكرنا : أنه هو « أبو بكر بن كيسان » هذا من كبار رجال المعتزلة ، وكان يعيش في عصر الرشيد والمأمون ، وإقامته « بالبصرة » . أما البلخي الزاهد فما كانت له صلة بالكلام ولا بالسياسة ، وكان متأخراً عن هذا العصر الذي هو موضوع البحث (٢) المنبئة والأمل : ص ٣٢ - ٣٣ .

هشام الفوطى :

والآخر : هو « هشام بن عمرو الفوطى » ، من نفس الطبقة أيضاً . وهو « شيبانى من أهل البصرة » ، قال القاضى : وكان عظيم القدر عند الخاصة والعامه : حكى عن يحيى بن أكثم أنه كان إذا دخل على المأمون يتحرك حتى يكاد يقوم . وفيه يقول بعضهم :

أحمد الواحد الذى قد حيانا بهشام فى علمه وكفانا
قد أقام المنار باليمن النـ ج منيراً ، وأحكم البنيانا
وقد تفرد بمسائل (١) .

المحدثون أو أهل السنة :

وبينا الشيعة والحوارج والمعتزلة كانوا مشتبكين فى هذا الجدل ، كان « المحدثون » أو العلماء أو القراء صارفين جهدهم الى ميدان آخر . فكانوا عاكفين على استنباط الأحكام من كتاب الله وسنة رسوله ، التى سيتكون منها علم الفقه أو القانون الإسلامى . كان هذا محل اجتهادهم ، وكانت هذه غايتهم ؛ وكانوا فى نفس الوقت يكرهون علم « الكلام » وينفرون من الخوض فى مسائله . فقد حكى الرازى فى « مناقب الشافعى » (٢) عنه : أنه كان يقول : « إياكم والنظر فى الكلام ! » . وكان يقول : « رأيت أهل الكلام يكفر بعضهم بعضاً ورأيت أهل الحديث يخطىء بعضهم بعضاً ، والتخطئة أهون من الكفر » . وروى عنه أقوالاً أخرى بهذا المعنى . وأقول الشافعى هذه تمثل موقف المحدثين أو أهل السنة تمثيلاً صحيحاً . وقد أشرنا فى مناسبة سابقة إلى قول « مالك » حين سئل عن كيفية الاستواء ، وعن الصفات . ولهذا فان

(١) المصدر نفسه ص ٣٥ .

(٢) نقل عن : « الشافعى : حياته وعصره » ، للأستاذ محمد أبو زهرة ص ١٣٤ - ١٣٥ .

نظريات أهل السنة في الإمامة - أو بعبارة أخرى نظرياتهم حول الحكم والسياسة - قد تأخرت في الظهور عن نظريات غيرهم من أهل الفرق الأخرى. وحمل المعتزلة ، أولاً ، عبء الدفاع عن مبادئ الفرق التي كانت تواجهها للشيعة فهدوا الطريق بذلك لأهل السنة . ثم جاء أهل السنة فتناولوا منهم الراية وواصلوا الدفاع ، كما حدث تماماً في مسائل علم الكلام الأخرى .

وكان أهل الحديث مقتصرين أولاً على رواية وجمع الأحاديث ، المتعلقة بموقف المؤمن في ظروف الفتن ، وبمسئوليات الحاكم ، وما أشبه ذلك . وأقدم رسالة كتبت في هذا الموضوع ووصلت إلينا هي الرسالة التي وجهها « القاضي أبو يوسف » - في مقدمة كتابه « الخراج » - إلى الخليفة « هارون الرشيد » . فقد احتوت الرسالة على مجموعة من الأحاديث والعظات ، يمكن أن يستخلص منها مبادئ سياسية عظيمة القيمة .

ثم صار هذا التقليد متبعاً بين المحدثين ، حتى إننا نرى « البخاري » يخصص فصلاً في « صحيحه » يسميه : « كتاب الأحكام ^(١) » ، يجمع فيه الأحاديث التي وردت عن الحكم . ويخصص « مسلم » في صحيحه أيضاً فصلاً أوسع ، يجعل عنوانه « كتاب الإمارة ^(٢) » . ومن الأبواب التي اشتملت عليها : باب « الخلافة في قریش » . باب « الاستخلاف وتركه » « النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها » . باب « فضيلة الإمام العادل » و« وجوب طاعة الأمراء في غير معصية » . إلخ .

(١) في الجزء الرابع من صحيح البخاري (طبعة مطبعة التقدم العلمية سنة ١٣٢٠ هـ) . وقد تولى البخاري عام ٢٥٦ هـ .

(٢) في الجزء السادس من صحيح مسلم (دار الطباعة العامرة سنة ١٣٣١ هـ) . وكانت وفاة مسلم في عام ٢٦١ هـ .

«الشافعي وأصل الإجماع» :

إلا أن تقرير النظريات في صيغ علمية لم يكن من عمل رجال الحديث ، وإنما كان من عمل الفقهاء . وما كان تطورها العلمي ليتحقق لولا أن أدرجت بين مباحث علم الفقه . وأول من فعل ذلك ، فيما نعلم ، هو «الشافعي» . فقد عقد فصلاً - على ما رواه ابن النديم - ^(١) في كتابه «المبسوط» أسماء «كتاب الإمامة» . وكان هذا تحولاً في تاريخ البحث السياسي إذ سيترف به منذ ذلك الوقت أحد مباحث القانون . وسيدرج الفقهاء دائماً على اعتبار «الإمامة» جزءاً من «الفقه» ، وإن كانوا يناقشونها أحياناً في كتب علم «الكلام» . ولكن الشافعي رحمه الله كان له فضل آخر في تطور نظريات أهل السنة ، أكبر من مجرد تخصيصه هذا الفصل للحديث عن المسألة ؛ وذلك بما قرره وحدده من هذا المبدأ الذي كانت له أجل النتائج في اتساع وتقدم الدراسات الإسلامية القانونية : ألا وهو مبدأ الإجماع .

فالشافعي هو واضع علم «أصول الفقه» ؛ وكان الفقهاء قبله يجتهدون من غير أن يكون بين أيديهم حدود مرسومة للاستنباط ؛ فجاء الشافعي فوضع الحدود والرسوم وضبط القواعد والموازن ، ولقد قال فخر الدين الرازي : «إن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطو إلى علم المنطق» ^(٢) . ومن أهم ما حققه في هذا العلم تقرير أصل «الإجماع» . فهو الذي أوضح قيمته ، وأثبت حجيته ، وحدد مكانه كمصدر من مصادر التشريع ، وجعل منزلته بعد الكتاب والسنة ، ومعتمداً عليهما في نفس الوقت . وأول إجماع يمتد به الشافعي هو : إجماع الصحابة ، ثم إجماع المجتهدين في أي عصر

(١) «الفهرست» ص ٢٩٥ . «المكتبة التجارية - مصر» .

(٢) «الشافعي» ؛ للأستاذ محمد أبو زهرة ص ١٧٨ .

بعدهم^(١) . والإجماع سيكون هو القاعدة الأساسية التي ستبنى عليها نظريات « أهل السنة » في الإمامة .

فقد أوجد الشافعي بذلك الأساس المتين الذي يمكن أن تستقر عليه الآراء وكانت قبله حائرة : لأنه لم يكن لها من سند إلا الاستدلال بالأحاديث ، وكل فريق كان يروي من الأحاديث ما يراه متفقاً مع مذهبه ، وكان هناك الميل إلى الكذب والادعاء ، كما أن الاستدلال العقلي المحرد - على سنن المعتزلة - لم يكن له من ضابط . أما الشافعي فقد وجه أنظار المحمّدين إلى أن يستمدوا استدلالهم من الواقع ، من الحقيقة : أي من واقع حياة الأمة الإسلامية في عصورها الماضية ، وبوجه أخص من حياتها في عصرها الذهبي : وهو « عصر الخلفاء الراشدين » . فسينظر إليه إذن الفقهاء كالتنوّج أو المثال . الذي تنبغى محاذاته والذي تتمثل فيه الروح الإسلامية الصحيحة ، ويستنبطون أحكامهم مما حدث فيه من أعمال . وما اتفق عليه من مبادئ وما وضع من سياسة ؛ ثم مما أجمع المسلمون عليه بعد ذلك في عصر التابعين أو من بعدهم . من أعمال ومن مبادئ أيضاً .

وبذلك أصبح من الممكن أن يوضع في الإسلام قانون دستوري ، تكون أحكامه مستمدة من سوابق عملية ، ارتضاها المجتمع وانعقدت عليها الإرادة العامة ، وثبتت بالتجربة إمكانية تطبيقها وتنفيذها ، ثم اطردت محاولات الفقهاء بعد ذلك لتكوين العناصر التي يتألف منها هذا القانون ، متمشية مع الجهود الأخرى المبذولة في تنمية سائر فروع الفقه . وسيكون تاريخ تطور النظريات منذ ذلك الوقت جزءاً من تاريخ « علم الفقه » العام . وظهرت نتائج تلك المحاولات في الأجيال التي تلت بعد ذلك ، في الأبحاث

(١) إذا أردت استزادة في هذا الموضوع فارجع إلى المصدر السابق وهو : « الشافعي » حياته وعصره ، آراؤه وفقّه . للأستاذ « محمد أبو زهرة » .

التي احتوتها كتابات الفقهاء - وكانوا في نفس الوقت « متكلمين » - من أمثال: البغدادي، والماوردي، وابن حزم، والغزالي، والرازي، والنووي، والفتازاني، ثم ابن خلدون^(١).

تفنيد آراء « آرنولد » :

(١) الآن وقد أصبحت نشأة النظريات الإسلامية واضحة على هذا النحو ، نستطيع أن نتبين ما في كلام السير « ت آرنولد » T. Arnold عمدة المستشرقين الإنجليز في الربع الأول من القرن الحالى والحجة عندهم في هذا الموضوع - في كتابه « الخلافة » The Caliphate ، عن تاريخ نشأة هذه النظريات - نتبين ما فيه من نقص ، وما احتوى عليه من أخطاء .
وها نحن أولاء نبينها فيما يلي :

فالحطأ الأول هو : أنه قرر أن السنة ، أو الأحاديث ، كانت هي الأساس الذى بنيت عليه نظريات أهل السنة (P. 45) ، والقرآن أيضاً إلى حد قليل ؛ ولم يذكر في كل الفصل الذى عقده لبيان هذه النشأة كلمة واحدة عن مبدأ « الإجماع » : (انظر Chapter 3) . وقد ثبت لنا الآن أن « الإجماع » هو الأساس . وكان الفقهاء ينصون على ذلك ، كما فعل إمام الحرمين في كتابه (الإرشاد) ، حيث قال إنه قبل أن يشرع في الحديث عن « الإمامة » لابد أن يعقد فصلاً يثبت به حجية الإجماع ، إذ أن الإمامة إنما تقوم على هذا المبدأ ؛ وتبع منهجه آخرون . ولكز الأستاذ « آرنولد »^١ كأنه لم يسمع بهذا المبدأ ، ولم يعرفه كأصل من أصول التشريع . بينما يلزم أن نسجل في نفس الوقت أن مستشرقاً آخر هو الدكتور « شاخت » Dr. Schacht قد فطن إلى وجود هذا الأصل ، وقرر في وضوح وبكل تأكيد ما يلي : « في نهاية المطاف يتبين أن الفقه

الإسلامي يعتمد في حججه على الإجماع » . وخصص معنى العبارة فقال :
 « إن نواحي هامة في التشريع الإسلامي - الخلافة مثلا - كان أساسها
 مبدأ الإجماع وحده » ، راجع « Encyclopaedia of Social Sciences Vol. VIII P. 337.
 وقد تنبه الأستاذ « جب » Cibb H. A. R. في كتاب له
 أخير « Muhammedanism » إلى أهمية هذا الأصل أيضاً ، فقال (P. 99) :
 « إن الخلافة - مثلا - تقوم كلية على مبدأ الإجماع » . ونص عبارته
 ما يأتي : - « The Caliphate - for example - rests entirely upon Ijma » .

الخطأ الثاني :

أنه ذكر أن نشأة النظريات ، سواء منها ما قرره الفقهاء أو المتكلمون
 كانت في « المدينة » ، وأن واضعها كانوا قوماً خياليين ، يعيشون في
 عزلة بعيدى الصلة بالحياة ، إذ كانت العلاقة قد انقطعت بين المدينة
 وحكومة بنى أمية بدمشق ؛ ولذا وضعوا مبادئ لم تكن لها أية صلة بحياة
 الجماعة ، (P.25) . ! والذي درس ، ولو قليلا ، نشأة « الفقه الإسلامي »
 يعلم أن مبادئه قد قررت ومدارسه قد تكونت في كثير من عواصم البلاد
 الإسلامية ، وعلى وجه أخص في الكوفة والبصرة وبغداد ، ثم في مصر
 والشام ومكة واليمن ؛ وليس في المدينة وحدها . إذ أن الصحابة - وهذه
 حقيقة تاريخية مشهورة - تفرقوا في الأمصار منذ عهد الخليفة الثالث ؛
 وكل هذه الأمصار كانت تعج بالحياة ، وكان رجال الفقه يساهمون فيها .
 وهناك الحقيقة التي لاتقبل الشك من ناحية أخرى : وهي أن نشأة « علم
 الكلام » - وهو العلم الذي أدى إلى ظهور النظريات في هيئتها العلمية -
 كانت بعيدة عن « المدينة » ، وإنما كان منشؤه وتطوره في « البصرة »
 و « بغداد » : هاتين المدينتين اللتين كانتا هما موطن « المعتزلة » . ولم

توضع نظريات أهل السنة - وهي التي عناها المؤلف - كما سبق لنا شرح ذلك ، إلا في عهد دولة بني العباس ، وكانت المدينة قد فقدت أهميتها كالمركز الثقافي الأول ، منذ وقت طويل .

الخطأ الثالث :

- ويلاحظ أن المؤلف ناقض فيه نفسه - أنه قال : إن هذه النظريات كانت نتيجة الواقع . وعبارته هي (P. 49) That the theory - in the main-grew out of the facts وإنما وضعت لتبرير النظام السياسي القائم الذي أصبح معترفاً به ومقبولاً من الكثرة الغالبة للمسلمين ، وتمثل الآراء النهائية لمؤيدي الخلافة على مذهب السنة ، بعد أن استمر تطورها طوال القرنين الأولين من الهجرة . (P. 46) وهذا النظام كما وصفه ، الذي اعترفت به جمهرة المسلمين هو الحكم المستبذ المطلق ولو كان جائراً ! . وقد تبين لنا فساد هذه الدعوى : إذ أننا أوضحنا فيما سبق أن نظريات السنة إنما كان الدافع الأول على وضعها هو الرد على مذهب الشيعة ، ثم ظلت مسارية لعلم الفقه في تطوره . وهذا العلم نشأ وبقى مستقلاً ، لم يكن من بين أهدافه أن يبرر أو يؤيد نظاماً سياسياً معيناً . وقد تطلعت النظريات إلى العهد المثالي عهد الخلفاء الراشدين ، وقاست عليه ، لا إلى عهود تلك الحكومات الزمنية التي يصفها بالاستبداد والجور . وأخيراً ، من أين جاء أن النظام القائم صار مقبولاً من غالبية المسلمين وعلمائهم ؟ ألم يأت أنباء الثورات والفتن المتتالية ، والحن التي ابتلي بها العلماء ، وكلها تملأ صحائف التاريخ ؟ .

الخطأ الرابع :

أنه قال إن الأحاديث التي بنى عليها نظام الخلافة كان أكثرها موضوعاً أو مختلفاً ، وأن فقهاء المسلمين لم يكونوا يعرفون ذلك إلى أن جاء علماء -

(٢)

ماهية الإمامة

بين الإمامة والخلافة والملك

ننتقل الآن إلى القسم الثاني من البحث ، وغايتنا منه توضيح حقيقة « الإمامة » ، أو إدراك ماهية « النظام » الذي صار يسمى بهذا الاسم . ونرى أن تحقيق هذه الغاية يكون عن طريقين : « الأول » دراسة

— البحث الحديث من الأوروبيين فكشفوا زيفها ! ؟ (P. 46) . وبطلان هذا القول من أصله واضح من بطلان دعواه الأولى (الخطأ الأول) إذ أننا أثبتنا هناك أن الخلافة لم يكن أساسها الأحاديث ، وإنما « الإجماع » : أى الحقيقة الواقعة التى لا ينفىها كذب . فكل النتائج المترتبة على دعواه الباطلة باطللة إذن . ولا داعى بعد هذا لأن نكلف أنفسنا عناء الرد على زعمه العجيب بأن المسلمين لم يتبينوا صحيح الحديث من مكذوبه ، إلا بعد أن جاء الأوروبيون ليعرفوهم بذلك ! ؟ وهل تجلت عبقرية علماء المسلمين وظهر نبوغهم إلا فى مثل هذا العمل .

وهكذا نستطيع أن نستمر فى تعقب هذه الأخطاء إلى مدى أبعد ؛ ولكن المغزى العام الذى يستخلص منها أن ما جاء فى كتاب الأستاذ المستشرق « ارنولد » عن تاريخ النظريات الإسلامية قد أصبح متخلفاً عن العصر ، وأن الدعاوى التى اشتمل عليها قد صارت منقوضة بنتائج البحث الحديث ؛ ويترتب على ذلك أن الكتاب المشار إليه لا يصلح الآن لأن يكون مرجعاً فى الموضوع ، بل يكون من غير المأمون أن يعتمد عليه ، لما احتوى من هذه الأخطاء التى عددناها وأمثالها .

الألغاز أو المصطلحات الفنية المتصلة بهذا النظام، لتجلية معانيها وتحديدتها ومعرفة المناسبات التاريخية التي ارتبطت بها . « والثاني » عرض التعاريف المنطقية التي أوردها العلماء لتحديد الحقيقة العامة لهذا النظام ، والمقارنة بينها ، لمعرفة ما يكون بينها من أوجه الاتفاق والاختلاف . وسنحاول أن نجعل البحث التالي محققاً للأمرين .

الألقاب الثلاثة الكبرى :

فبالنسبة إلى الطرف الأول ، نرى أن في مقدمة المصطلحات المشار إليها الألقاب الثلاثة الكبرى ، التي يلقب بها القائم بوظيفة « الإمامة » ؛ وهي ألقاب : « إمام » ، « خليفة » ، و « أمير المؤمنين » : فلكل منها نشأة وملايسات تاريخية يتكون منها مغزى معين ؛ وإذا فهمت على حقيقتها كان ذلك سبيلاً إلى إدراك الطبيعة العامة « للإمامة » ، كنظام للحكم ، والوقوف على خصائصها ، ومعرفة ما إذ كانت ، في ذاتيتها ، مرادفة للخلافة ؛ أو مختلفة عنها . ومما يستدعي هذا البحث أن « المستشرقين » قد عنوا عناية كبيرة بتحليل معاني تلك الألغاز واستنتجوا منها نتائج خاصة . وسنشرع في توضيح كل ذلك الآن :

(١) « إمام » :

فاللقب الأول : إمام . ومع وضوح المعنى العام لهذه الكلمة ، نرى في ذات الوقت أنه تكون هناك فائدة كبيرة من استعراض المعاني الأصلية لتلك الكلمة ، كما قررها كبار علماء اللغة : فهذه هي :

يقول « ابن منظور » صاحب « لسان العرب » في مادة « أمم (١) » .
ما يأتي :

(١) لسان العرب : الجزء الرابع عشر (المطبعة الأميرية بولاق ١٣٠٢ هـ) .

« الأم بالفتح : القصد . أمه يومه أما إذا قصده . . . في الحديث : « كانوا يتأمون شرار ثمارهم في الصدقة » ، وفي الكتاب : « فتيّموا صعيداً طيباً »
 أى : إقصدوا لصعيد طيب . ثم قال :

« وجمل مثم : دليل هاد » وناقمة مثمة كذلك . وكله من القصد لأن
 الدليل الهادى قاصد . والأمة : الطريقة والدين . والأم : العلم الذى يتبعه
 الجيش . وتأم به وأتم جعله إماماً .

وأم القوم وأم بهم : تقدمهم . وهى الإمامة .

والإمام : كل من أتم به قوم ، كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا
 ضالين . وعن الجوهري : الإمام الذى يقتدى به . وإمام كل شىء قيمه
 والمصلح له . والقرآن إمام المسلمين . وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم إمام
 الأئمة . والخليفة إمام الرعية . وإمام الجند قائدهم .

والإمام : المثال . قال النابغة « :

أبوه قبله وأبو أبيه بنوا مجد الحياة على إمام

والإمام المحيط الذى يمد على البناء فيبنى عليه ويسوى عليه ساف البناء .
 والمحادى إمام الإبل وإن كان وراءها ، لأنه الهادى لها . والإمام الطريق ،
 لأنه يؤم ويتبع .

والأمام بمعنى القدام . وفلان يؤم القوم : يقدمهم . قال أبو بكر :
 معنى قولهم يؤم القوم أى يتقدمهم ، أخذ من الإمام . يقال فلان إمام القوم
 معناه هو المتقدم لهم . الخ » .

وجمع « الفيروزابادى » هذه المعانى فى « القاموس المحيط ^(١) » فقال :

(١) القاموس المحيط - الجزء الرابع . مادة (أمه) .

أمه : قصده . فائتمه واممه وتأتمه ويممه . والتيمم أصله التأمم .
 والمثم بكسر الميم : الدليل الهادى ؛ والجمل يقدم الجمال .
 والإمة ويضم . الحالة ، والشرعة ، والدين . والنعمة . والسنة والإمامة .
 وأمهم وبهم تقدمهم ؛ وهى الإمامة .
 والإمام : ما ائتم به من رئيس أو غيره . والخيط يمد على البناء فيبنى .
 والطريق وقيم الأمر المصلح له . والقرآن . والنبي صلى الله عليه وسلم .
 والخليفة . وقائد الجند . وما يتعلده الغلام كل يوم . وما امثل عليه المثال .
 والدليل ، والهادى الخ . »

فمن هذا كله يتبين أن كلمة « إمام » تفيد هذه المعانى معاً : التقدم ،
 والقصد إلى جهة معينة ، والمداية والإرشاد ، والقيادة ، والأهلية لأن يكون
 المرء قدوة ، والشئ مقياساً أو نموذجاً . وكان معناها فى حياة العرب
 الحسية أنها أطلقت على الدليل أو الهادى الذى كان يهدى القافلة إلى الطريق ؛
 أو الجمل الذى كان يقدم غيره من جمال الركب . وقد وردت الكلمة
 بأكثر معانيها الأصلية فى القرآن الكريم ، كما يتبين من هذه الآيات :
 « يوم ندعو كل أناس بإمامهم » - الإسراء . ٧١ . قال قوم :
 بكتابهم ، وقال آخرون : بنبيهم وشرعهم ؛ وقيل : بكتابه الذى أحصى
 فيه عمله .

« ومن قبله كتاب موسى إماماً ورحمة » هود : ١٧ .
 « وإن كان أصحاب الأيكة لظالمين ، فانتقمنا منهم وإنا لليمام مبین » .
 الحجر ٧٩٠ : أى بطريق يؤم : أى يقصد فيتميز .
 « واجعلنا للمتقين إماماً » - الفرقان ، ٧٤ .

« وإذ ابتل إبراهيم ربه بكلمات فآتمهن . قال إني جاعلك للناس إماماً » .
البقرة . ١٢٤ .

« ووهبنا له إسحق ويعقوب نافلة ، وكلا جعلنا صالحين . وجعلناهم
أئمة يهدون بأمرنا . وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة »
الأنبياء : ٧٢ - ٧٣ .

« وزيد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم
الوارثين » - القصص ٥٠ .

أيضاً من هاتين الآيتين :

« وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ويوم القيامة لا ينجسون » .
القصص : ٤١ .

« فقاتلوا أئمة الكفر لأنهم لا إيمان لهم لعلهم ينتهون » التوبة : ١٢ .

وبلاحظ - أولاً - أن الكلمة في أكثر الآيات قد استعملت دالة على
الهداية إلى الخير ؛ ولكنها استعملت أيضاً على أنها تفيد معنى الشر في
الآيتين الأخيرتين ؛ ولهذا فإن صاحب « لسان العرب » قد ذكر ،
كما مر بنا ، أن « الإمام كل من ائتم به قوم ، كانوا على الصراط
المستقيم أو كانوا ضالين » . ولكن فخر الدين الرازي في تفسيره^(١) قد فرق
بين الأمرين فقال : إنها إذا أطلقت وحدها فإنها لا تفيد إلا معنى الهداية
إلى الخير ؛ فإن أريد منها أن تفيد معنى الشر فلا بد من التنصيص على
ذلك ، باضافة قرينة تدل على المعنى . ويبدو لنا أن هذا هو الرأى الصواب ؛
لأننا نرى أن القرآن سار على هذا النهج ، كما يتضح من دراسة الآيات
السابقة .

(١) المجلد الأول ص ٧١٠ .

ويلاحظ - ثانياً - أن كلمة « إمام » قد وصف بها القرآن الأنبياء : إبراهيم ، وإسحق ، ويعقوب ، وموسى : وأشار بها إلى المتقين عامة . ويمكن أن يستنتج من ذلك أنها تتضمن الإشارة إلى نظام معين : هو نظام النبوة ، أو ما يماثله ، أى ككل نظام تكون دعواته العمل وفق شريعة سماوية . فاذا تذكرنا أن « النظام الإسلامى » ما هو إلا من جنس هذا النظام ، ومنتق معه فى روحه . عرفنا إلى أى حد يمكن - بدون مجانبة الصواب - إطلاق لفظ « إمام » وما يشتق منه بالنسبة إلى هذا النظام أيضاً ، ومتولى قيادته .

ونرانا بحاجة لأن نقرر هذا . لئلا نرد على المستشرق « أرنولد » فيما ذكره من أنه لا يوجد فى القرآن - ما عدا إشارات بعيدة - ما يدل على هذا المعنى الذى فهمه علماء الإسلام من كلمة « إمام » و « إمامة » ، متصلة بهذا النظام الذى تحدثوا عنه : وأنه لم ترد كلمة « إمام » أبداً فى القرآن مشيرة إلى إمامة الصلاة ! . فان هذا المعنى الأخير نجده واضحاً فى الآية الكريمة : « واجعلنا للمتقين إماماً » . وفى الآيات التى سبق ذكرها إذ وصفت الأنبياء بأنهم « أئمة » . فاستعمال هذه الكلمات فيما يتعلق بالنظام الإسلامى ، والمشرف عليه . هو - إذن - فى حدود المعنى العام الذى قصد إليه القرآن الكريم .

وقد كثر اقتراح كلمة « إمام » بمناسبة « الصلاة » فى الإسلام ، حتى اكتسبت معنى خاصاً . بالإضافة إلى معانيها السابقة ؛ بل صار هذا المعنى هو الأكثر دوراناً . ثم اتسع حتى شمل القيادة فى أداء كل الواجبات الدينية ؛ ومن ثم فان الرازى قد عرف الإمام بأنه : « كل شخص

يقتدى به في الدين » : فالإمام « أبو حنيفة » هو القدوة في الفقه : والإمام « البخارى » القدوة في الحديث . والإمام « الغزالي » القدوة في التوحيد ، وهكذا . ولكن هذه الزعامة محصورة في دوائر خاصة ؛ أما الزعامة الكبرى أو القيادة الشاملة ، والتي تجمع دائرتها كل تلك الدوائر ، فهي قيادة «الإمام» : أى زعيم جماعة المسلمين ، والمشرف على إدارة هذا النظام القائم على دعامة الإسلام بكل ما ينطوى عليه . وهذه هى - كما يسمونها - : « الإمامة العظمى أو الكبرى » . على حين أن إمامة الصلاة تسمى « الإمامة الصغرى » . ويقول « ابن حزم ^(١) » : إن لفظ « الإمام » إذا أطلق فإنه لا ينصرف إلا إلى صاحب الإمامة الكبرى أو العامة ؛ أما إذا أريدت الإشارة إلى أى من المعانى الخاصة فلا بد من إضافة اللفظ إلى ما يدل على ذلك ؛ وأيضاً إذا أطلق لفظ « الأمامة » فإنه لا يفهم منه إلا المعنى الشامل .

(٢) « خليفة » :

أما اللقب الثانى : وهو خليفة . فان لفظه لا يحتاج إلى مثل هذا الشرح ؛ ولكن أهميته فى المغزى التاريخى من وضعه . ودور لم يعرف بهذا المعنى الذى صار يؤدى منه إلا فى الإسلام .

وكانت بداية إطلاقه على « أبى بكر » رضى الله عنه . عند انتخابه عقب بيعة « السقيفة » ، ليخلف رسول الله صلى الله عليه فى قيادة المسلمين ورعاية مصالحهم . قال « ابن خلدون ^(٢) » : « وأما تسميته « خليفة » فإكونه يخلف النبي فى أمته ، فيقال خليفة باطلاق ، وخليفة رسول الله . واختلف فى تسميته خليفة الله : فأجازوه بعضهم اقتباساً من الخلافة العامة التى

(١) الفصل فى الملل والنحل ج ٤ ص ٩٠ .

(٢) المقدمة : ص ١٥٩ : الفصل السادس والعشرون .

للآدميين في قوله تعالى : « إني جاعل في الأرض خليفة^(١) » ، وقوله : « جعلكم خلائف الأرض » ، ومنع الجمهور منه لأن معنى الآية ليس عليه . وقد نهي أبو بكر لما دعي به وقال : لست خليفة الله . ولكني خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم . ولأن الاستخلاف إنما هو في حق الغائب . وأما الحاضر فلا . أ هـ .

ضد « الكسروية » و « القيصرية » :

والحقيقة ذات الأهمية الكبرى فيما يتعلق بهذا اللقب أنه إنما اختير لتمييز بين هذا « النظام » الذي اتفق المسلمون على إقامته في يوم « السقيفة » والذي سيسمى باسم مشتق من مادة هذا اللفظ ، وهو : « الخلافة » - وكان نظاماً جديداً في جوهره وغاياته - وبين سواه من أنظمة الحكم التي كانت معروفة وسائدة في العالم في ذلك الوقت : إذ كانت تلك الأنظمة مؤسّسة على القوة ، وتسير بسياسة القهر والغلبة والجبروت ، وغايتها استعباد الشعوب أو استغلالها من أجل خدمة مصالح الحكام من أفراد أو طبقات .

وكان المثان البارزان لأمثال تلك الحكومات هما دولتي « الأكاشرة » في الشرق ، و « القيصرية » في الغرب ؛ ولذا فإن هذا النوع من نظم الحكم عرف عند المسلمين في ذلك العصر بأنه « الكسروية » أو « القيصرية » ؛ وكان يقال له أيضاً : « الملك » . ويراد به هذا النوع من الحكم الاستبدادي أو المطلق ، الذي يمكن فيه لفرد أن يتحكم في مصائر أمة . ويحكمها وفق هواه دون أن يكون خاضعاً لقانون يعلو إرادته . فكان « الملك » في هذه الصورة مبعوضاً إلى الجماعة الإسلامية الناشئة . وما كان يثير معناه في الأذهان إلا ذكرى

(١) ذكر « الرازي أيضاً هذا التفسير ج ١ ص ٣٨١ . ومؤداه : أن يكون المراد من « آدم » النوع الإنساني كله .

المظالم والمآسى ، ومظاهر الاستعلاء ، وإتخام طبقة غنية مترفة لا ترعى قوانين الفضيلة بينما يشقى السواد الأعظم من الأمة بما يعانى : من آلام الجهالة والمرض والفاقة والذلة !!

وكان هذا النوع من الحكم الجائر يسمى أحياناً ، أيضاً ، بـ « الجبرية » أو « الجبارية » ؛ ويدعى الحاكم فيه بـ « الجبار » أو يقال له : « الجبار العنيد » - وذلك أخذاً من عبارات القرآن .

وها نحن أولاء نذكر أمثلة من الأقوال التي صارت من حقائق التاريخ الإسلامى ، والتي فاه بها بعض الخلفاء ، أو زعماء الفرق ، أو الشعراء ؛ وكلها تدل على أن هذا المعنى كان متميزاً وواضحاً فى عقول الأفراد ؛ وأنهم كانوا يدركون تماماً أن « الخلافة » التي جاء بها الإسلام كانت نظاماً جديداً مغايراً كل المغايرة لنظم « الامبراطورية » أو « الملكية » التي كانت معروفة لذلك الوقت :

وأول من وضع أساس هذه الفكرة هو القرآن الكريم ؛ فقد أعطى صورة حية مجسمة للحكم الاستبدادى ؛ وجلاما فيه من مثالب ، وبين ما انطوى عليه من مساوىء ، حين وصف الحكم الفرعونى ، وبين درجة ما وصل إليه من الظلم ، وقد أراد الطاغية أن يتحكم حتى فى حياة الناس ! فأصبحت « الفرعونية » علماً على حكم الفرد المستبد ، أو حكم الجور والطغيان ، وصارت مثلها « الكسروية » و« المرقلية » . وقد أشار الله سبحانه أيضاً إلى هذا النوع من الحكم فى الآية الكريمة : (إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة . وكذلك يفعلون) سورة النمل : ٣٤ - وقوله أيضاً « وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا » الكهف : ٧٩ .

وهو الذى عناه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال لرجل ارتعد
فى حضرته :

« هون عليك... فأنا... ملك... ولا جبار » !!

وهو الذى أراه عمر حين استنكر ما رآه من معاوية ، وقد قدم عليه
فى أبهة الملك وزيه من العديد والعدة : فقال له غاضباً : « أكسروية
يا معاوية^(١) ؟ ! » .

وهو الذى قصد إليه على بن أبى طالب حين خطب فى أهل الكوفة ،
فأشار إلى معاوية وأنصاره قائلاً : « والله لو ولوا عليكم لعملوا فيكم بأعمال
كسرى وهرقل^(٢) » .

وقوله أيضاً عنهم ، وهو يخطب فى أتباعه حائثاً لهم على الجهاد : سيروا
إلى القاسطين فهم أهم علينا من الخوارج : سيروا إلى قوم يقاتلونكم كما
يكونوا « جبارين » يتخذهم الناس أرباباً ؛ ويتخذون عباد الله خولا ودانهم
دولا^(٣) » .

وقول عبد الرحمن بن أبى بكر لمروان بن الحكم - وقد سبقت الإشارة
إليه . : « ... تريدون أن تجعلوها هرقلية : كلما مات هرقل قام هرقل ! » .

وفى هذا أيضاً رثت « هند بنت زيد » الأنصارية « حجر بن عدى »
الذى قتل فى عهد معاوية ظلماً ، فقالت .

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ١٦٩ ، الفصل ٢٨ . وقال المؤلف شارحاً . إنما أراد
عمر ، بالكسروية « ما كان عليه أهل فارس و ملكهم من ارتكاب الباطل والظلم والبنى ، وسلوك
سبلة ، والغفلة عن الله » ١٦٩ - ١٧٠ .

(٢) ابن الأثير : ج ٣ ص ١٤٧ .

(٣) المسعودى : مروج الذهب ج ٢ ص ٢٦ .

تجبرت الجبار بعد حجر وطاب لها الخورنق والسدير!
وهجا الفرزدق « زياداً » بعد موته ، فقال :

بكيت امرأ من أهل ميسان كافراً ككسرى على أعدائه أوكقيصرا

وأقبل عروة بن أدية على « ابن زياد » ؛ وقد جلس في رهان له على الخيل ، فتلا عليه الآيات : « أتبنون بكل ريع آية تعبثون . وتتعذون مصانع لعاكم تخلدون . وإذا بطشتم بطشتم جبارين ! ! » .

وجاء في كلام أخيه « مرداس بن أدية » وهو يحذر « الباجاء » من « ابن زياد » هذا : « إن الله قد وسع على المؤمنين في التقيمة فاستترى ؛ فان هذا المسرف على نفسه « الجبار العنيد » . قد ذكرك » .

وقال شاعر من الخوارج بعد أن هرب « ابن زياد » إلى الشام :

يارب « جبار » شديد كلبه قد صار فينا تاجه وسلبيه !

فمثل هذا الحكم الغاشم هو الذي جاءت الخلافة — أى الخلافة النصحيجة الكاملة — كما كانت على عهد الخلفاء الراشدين — لتبيده ، وتزيل معاملة ، وتقوم مقامه .

وإن هذا المعنى هو الذى قصد إليه « أبو بكر » رضى الله عنه ، ولحظه المسلمون الذين بايعوه ، إذ أطلقوا عليه ذلك اللقب المتواضع ، بدلا من أى لقب آخر من ألقاب العظمة والتعالى ؛ ولم يكن لفظه يشير

(١) ابن الأثير : ج ٣ ص ٢٠٩ .

(٢) ابن الأثير : ج ٣ ص ٢١١ .

(٣) ابن الأثير : ج ٣ ص ٢٢٠ .

(٤) شرح ابن أبي الحديد على مهب البلاغة . المجلد الأول ص ٤٤٨ .

(٥) ابن الأثير : ج ٤ ص ٥٩ .

إلا إلى العلاقة التاريخية بين الرسول صلى الله عليه وسلم وخليفته ، ليدل على أن حكم الرسول مستمر وبقاى فى أمته .

(٣) « أمير المؤمنين » :

اللقب الثالث هو « أمير المؤمنين » ؛ وأول ما أطلق كان على الخليفة الثانى « عمر بن الخطاب » رضى الله عنه . ويتحدث « ابن خلدون (١) » عن المناسبة التى أطلق فيها فىقول : « إنه من سمات الخلافة ؛ وهو محدث منذ عهد الخلفاء . وكانوا يسمون قواد البعوث باسم « الأمير » ؛ وهو فعيل من الإمارة . . وكان الصحابة أيضاً يدعون سعد بن أبى وقاص « أمير المؤمنين » لإمارته على جيش القادسية وهم معظم المسلمين يومئذ . واتفق أن دعا بعض الصحابة عمر رضى الله عنه « بأمر المؤمنين » فاستحسنه الناس واستصوبوه ودعوه به . . وقيل يريد جاء بالفتح من بعض البعوث ودخل « المدينة » وهو يسأل عن عمر ، يقول : أين أمير المؤمنين ؟ وسمعها أصحابه فاستحسنوه ، وقالوا : أصبت والله اسمه ؛ إنه والله أمير المؤمنين حقاً . فدعوه بذلك ؛ وذهب لقباً له فى الناس وتوارثه الخلفاء من بعده . . وتكنى هذه النبذة لبيان أصله التاريخى .

* * *

بين الإمامة والخلافة :

فهذه إذن ، هى الألقاب الثلاثة التى كان يدعى بها رئيس الدولة فى الإسلام ، وبالرغم من أن كلامها اختلف فى النشأة عن الآخر ، واختلفت القرائن التى لابسته بالنسبة إلى غيره ، فإنها فى النهاية أصبحت تشير إلى نفس الشخص وتودى نفس المعنى ، وتدل على القائم بهذه الوظيفة المعينة . ولم

(١) المقدمة : ص ١٨٩ الفصل الثانى والثلاثون .

يكن هناك مانع - مثلاً - من أن ينقش « المأمون » على الدراهم التي أصدرها اسم « الإمام » وكان يخاطب في الوقت ذاته « بأمير المؤمنين » ويدعى « خليفة » . ومن أجل هذا جاز لكاتب في العصر الحاضر^(١) أن يقول : « الخلافة . والإمامة العظمى ، وإمارة المؤمنين : ثلاث كلمات معناها واحد » .

إلا أن هناك سؤالاً ينبغي أن يجاب عنه : وهو لماذا صارت مباحث هذا العلم تعرف باسم « الإمامة » . ولماذا صار لا يشار - في الغالب - إلى صاحب هذا الوظيفة ، في مجال البحث النظري : إلا على أنه « الإمام » . مع أن كلمتي : « خليفة » و« خلافة » - وبدرجة أقل : « أمير » و« إمارة » - كانتهما الأكثر ذيوماً ، وكانتا أشبه بالألقاب الرسمية ؟ .

والجواب على ذلك يؤخذ من الحقيقة التي قررناها من قبل : وهي أن الشيعة هم الذين بدأوا البحث في هذا العلم : فهم واضعوه وهم إذن الذين اختاروا مصطلحاته . ولما كان اللقب الذي اختاروه وخصوا به زعماءهم ذو « الإمام » ، فإن المشكلة الأولى التي بدأوا يبحثونها ويجادلون فيها خصوصاً كانت هي « الإمامة » : وصار هذا هو الاسم الذي تعرف به المشكلة : وانطلق خصوصاً منهم يجادلونهم بنفس اللغة ، فتبت التقليد ولم يكن هناك داع لتغييره . قال « ابن خلدون »^(٢) : « ثم إن الشيعة خصوا علياً باسم « الإمام » ، نعتاً له بالإمامة التي هي أخت الخلافة : وتعريفاً بمدحهم في أنه أحق بإمامة الصلاة من أبي بكر . لما هو مذهبهم . فخصوه بهذا اللقب ولمن يسوقون إليه منصب الخلافة من بعده » . وقال في موضع آخر^(٣) « فأما تسميته إماماً فتشبيهاً بإمام الصلاة . في اتباعه والاقتداء به » .

(١) السيد رشيد رضا : الخلافة : ص ١٠ .

(٢) المقدمة : ص ١٩٠ .

(٣) المقدمة : ص ١٥٩ .

ونقل « الفتازاني ^(١) » أن الشيعة كانوا يذهبون إلى أن « الإمامة » أخص من « الخلافة ». ومعنى ذلك أنها أكمل : فالإمام عندهم لا يعنى إلا صاحب الحق الشرعى ، وهو ما يقابله في التعبير القانوني الحديث : de jure ، سواء أكان متولياً السلطة بالفعل أولاً . أما « خليفة » فيدل ، أولاً ، على صاحب السلطة الواقعة ؛ وقد يكون غير ذي حق ، وهو مانصفه اليوم بأنه de Facto أو قد يؤيد الحق مركزه الواقعي ؛ ففي هذه الحالة يتساوى مع الإمام .

ومن أجل هذا ، فإن الشيعة كانوا يسمون ولاية الأمر غير المعترف بهم منهم : « خلفاء » ، لا أئمة » ؛ وكانوا أيضاً يدعون قادتهم « أئمة » ما دام أمرهم غير ظاهر ؛ فاذا استولوا على الدولة أضافوا إلى النعت السابق لقبى « خليفة » و « أمير المؤمنين » . وذلك كما حدث لعبد الله السفاح . أول خليفة عباسى ، إذ خلف أخاه « إبراهيم الإمام » . وكما حدث لعبيد الله المهدي أيضاً ، أول خلفاء الدولة الفاطمية ، حين قام بالأمر خلفاً لمن سبقه من أئمة الشيعة الإسماعيلية . فكانت إضافة الألقاب — إذن — دليلاً على أنهم صاروا يجمعون بين السلطتين الواقعية والشرعية ، وأن حقهم الذى كانت تعترف به جماعة معينة قد أصبحت تعترف به الأمة في عمومها ، وأخذت صبغة رسمية ^(٢) .

(١) شرح « العقائد النسفية » ص ١٤٣ .

(٢) أشار « ابن خلدون » إلى هذه الحقيقة كما قررناها هنا : (المقدمة ص ١٩٠) ؛ ولكن الأستاذ « أرنولد » ذهب في التعليل لهذه الحقيقة التاريخية مذهباً آخر ، فقال : إن السبب في تبديل ألقاب « أبى العباس » و « المهدي » إما كان أنهم تولوا السلطة الزمنية أو المدنية بعد السلطة الروحية ؛ إذ أن لقب « إمام » — حسبما زعم — يدل على مؤد لوظيفة روحية ، و « أمير » تشير إلى من يتولى السلطة الزمنية ، و « خليفة » يرمز إلى الصلة المقدسة بين الرسول وخلفائه . انظر : (The Caliphate P. 41.)
ولكن هذه التفرقة لا أساس لها ؛ ولم تكن تجرى بخاطر أحد لامن الخلفاء ولا من الفقهاء ، سنيين أو شيعيين ! فليس في الإسلام تفرقة أصلاً بين ناحيتين « روحية » و « زمنية » ؛ والإمام الشيعى يباشر كل الوظائف ومنها قيادة الجيوش ؛ والجهد في الإسلام هو وظيفة روحية أيضاً ؛ ولقب الإمارة مضاف

ولم يجد أصحاب المذاهب الأخرى ما يدعوهم لأن يغيروا هذا الاصطلاح؛ فان كلمة « إمام » قد وردت في القرآن وفي الأحاديث النبوية - أكثر من غيرها - دالة على معنى القيادة أو الزعامة الدينية : إذ سمي الله إبراهيم « إماماً » وكذلك الأنبياء ؛ ومن الأحاديث التي وردت فيها قوله عليه الصلاة والسلام لحذيفة - وقد سأله ماذا يفعل في أوقات الفتن - : « تلزم جماعة المسلمين وإمامهم » . وقوله أيضاً : « من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه . فليطعه ما استطاع » . ثم إن إمامة الصلاة أرقى وظائف الدين . لهذا كله وجد أهل السنة ومن يماثلهم كلمتي « إمام » « وإمامة » معبرتين عن أغراضهم هم أيضاً . ومحققين لمقاصدهم . ثم كان هناك سبب آخر ؛ وهو أن « خلافة » صارت ملتصقة بالمنصب الرسمي . وانتهى بها الأمر إلى أنها أصبحت شبه علم على الخلافة التاريخية الواقعية . ولما كانت هذه الخلافة قد آل أمرها إلى أن انخرقت عن مبادئ الإسلام . بل لم يعد بينها وبين حقيقتها الأولى صلة إلا الاسم . وفي بعض العصور صارت مرادفة لمعاني الجور والطغيان - فانه كان من الملائم أن يشار إلى الوظيفة الإسلامية الصحيحة على أنها « الإمامة » . ويتحدث الفقهاء عن وجوبها . وعن شروط وواجبات « الإمام » .

* *

تعريف الإمامة :

وإذ أصبحت « الإمامة » واضحة الآن ، بما قدمنا عنها من المعلومات

إلى وصف الإيمان ؛ وقد سبقت الإشارة إلى أن معاجم اللغة تقول : « والإمام يكون قائد الجند » . والواقع أن الألفاظ الثلاثة كانت تتبادل ، بدون مراعاة فارق بينهما ، دالة على نفس الشخص ، كما ذكرنا من قبل . فالذي يبدو أن الأستاذ المستشرق نقل كلام « ابن خلدون » ولكنه لم يتثبت من فهم معناه ، ثم إنه فسّر تلك الألفاظ تفسيراً حرفياً محضاً ؛ والتفسير الحرفي يبعد بنا عن الحقائق كل البعد.

التي سلف ذكرها . وبما عرضنا من مناقشات أريد بها معاني المصطلحات المتعلقة بها ، نرى أن نختم هذا الفصل بإيراد بعض التعاريف التي ذكرها العلماء لها ؛ حتى يتسنى لنا أن نقف على تلك الحقيقة في صورة منطقية محدودة ، ونعرف أوصافها مصوغة في صيغ فنية :

يقول أبو الحسن الماوردي^(١) : « الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا » .

فهذا التعريف يشمل ثلاثة عناصر : ١ - أن الإمامة للخلافة عن النبوة . ٢ ، ٣ - وأن موضوع هذه الخلافة حراسة الدين أولاً ، ثم سياسة الدنيا ثانياً .

ويلاحظ أن النص على العنصر الأخير كاف في الدلالة على أن الماوردي - قاضي قضاة بغداد ، ومن كبار علماء فقه الشافعية - كان يرى أن مما يدخل في صميم اختصاصات النبوة سياسة الدنيا ؛ ولذا وجب أن يخلف الرسول في هذا الأمر . وقوله : « حراسة الدين » يفيد أن وظيفة الإمام حراسته وحمايته والذب عنه ، أي لشرحه أو التبديل فيه . وبما ينطوي تحت هذه الحراسة أن يدل الإمام ، بتصرفاته وأعماله ، على أنه حافظ للدين ، مراعي لأوامره .

وعموم هذا التعريف يدل على أن الإمامة ليست حقاً شخصياً ، أو امتيازاً لفرد أو لفئة ؛ ولكنها وظيفة تؤدي . فالعبرة فيها بأداء تلك الوظائف التي نص عليها ، لا بوجود شخص أو أشخاص . غير أن التعريف من وجهة أخرى ، فيه غموض يحتاج إلى إيضاح ، فنوع نظام الحكم الذي يتضمن الإشارة إليه لا يتميز بالنسبة إلى غيره من نظم الحكم الأخرى ، ولا يبين كيف تساسس الدنيا ؟ . فهذا كله يحتاج إلى نص أو تفصيل .

(١) الماوردي : الأحكام السلطانية ؛ ص ٣ « مطبعة الوطن بمصر ١٢٩٨ هـ » .

وعرفها « التمتازاني » بأنها : « رئاسة عامة في الدين والدنيا ، خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم ^(١) » .

وهذا التعريف لا يختلف كثيراً عن تعريف الماوردي ، فهو يجمع أيضاً بين أمرى الدين والدنيا ، إلا أنه زاد هنا كلمة « الرئاسة » . ووصفها بأنها « عامة » . وهذا يزيد عنصراً جديداً على التعريف من ناحية التحديد القانوني . إلا أننا نفضل عليه تعريف « الماوردي » في عمومته . وكلمة الرئاسة قد يفهم منها ما لا يفهم من كلمة « إمامة » ذات المعنى المتواضع ، التي لا تشير إلا إلى وظيفة الهداية والإرشاد .

وكان التمتازاني قد نقل هذا التعريف عن الإمام « الرازي » ، ولكن بزيادة قيد فيه ، هو : « لشخص واحد من الأشخاص » . وأوضح الناقل السبب الذي من أجله ذكر « الرازي » هذا القيد ، فقال : « وهو احتراز عن كل الأمة إذا عزلوا الإمام لنفسه ^(٢) » ؛ فكأنهم كانوا يرون . إذن ، أن الرئاسة العامة في أمور الدين والدنيا — أصلاً — إنما هي للأمة . وهذا مبدأ له قيمته السياسية والدستورية الكبرى ؛ إلا أن تعريف الإمامة نفسها — فيما يبدو لنا — قد فسد بإضافة هذا القيد ، إذ جعل نطاقها ضيقاً وحصرها في شخص من الأشخاص . فالمدافع إلى الاحتراز دافع جيد . إلا أن النتيجة غير موافق عليها . ثم إن بعض المؤلفين قد اعترض على هذا التعريف أيضاً ^(٣) بأنه قد ينطبق على مقام النبوة ، فهي « رئاسة عامة في هذه الأمور لشخص واحد » . وبالجملة فالتعريف يبعد بنا عن المعنى « الوظيفي » للإمامة كما

(١) ذكر ذلك السيد محمد رشيد رضا في كتابه « الخلافة » : ص ١٠ .

(٢) المصدر السابق . والمواقف أيضاً ج ٨ ص ٣٤٥ .

(٣) المواقف ج ٨ ص ٣٤٥ ، « طبعة الحاج محمد ساسي المغربي ١٩٠٧ » .

عرضه الماوردي إلى المعنى «الشخصي» . فالتعريف الأول لا يزال - إذن - هو الأفضل .

وقال «عضد الدين الايجي» - بعد أن أورد هذا التعريف - : الأولى أن يقال^(١) :

هي خلافة الرسول في إقامة الدين وحفظ حوزة الملة ، بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة . ونرى أن الفائدة في هذا التعريف أنه بعد بالإمامة عن الناحية الشخصية . وعاد إلى وجهة نظر الماوردي ؛ وهو لم يختلف عنه إلا في أنه وضع كلمة إقامة بدل «حراسة» الدين . وربما كانت كلمة «إقامة» أقوى ، لأنها تدل على التنفيذ لا على مجرد الحفظ . إلا أنه لم يفصح في مسألة سياسة الدنيا . فعله قصد أنها منطوية تحت كلمتي «الدين» و «الملة» .

وأما القيد الأخير فأراد أن يحترز به عن دخول القاضي والمجتهد في التعريف . وهذه الإشارة ذات معنى مفيد إذ تدل على أن خلافة الرسول في نظر الفقهاء لم تكن قاصرة على الإمام ، بل إن القاضي والعالم المجتهد خليفة له أيضاً ؛ ولا فرق بين الخلفتين إلا في العموم والخصوص . غير أن التعريف نفسه لا يتقدم بنا كثيراً عن المدى الذي أوصلنا إليه الماوردي .

ابن خلدون وأنواع الحكم :

فهذه التعاريف التي سقناها كلها من جنس واحد ؛ أما ابن خلدون فقد سلك مسلكاً جديداً . نرجح منهجاً خاصاً يدل على قوة الشخصية والابتكار . وذلك بأنه لم ينظر إلى مركز الإمام نفسه ، ولم يأنفت إلى الناحية الشخصية مطلقاً ؛ ولكنه ركز نظره في المعنى الوظيفي للإمامة ؛ ثم حدد علاقتها بغيرها من أنواع الحكم الأخرى . فقد بحث عن أساس لتقسيم يمكن به أن يميز

(١) انصدر نفسه .

نوع من الحكم عن الآخر ، فوجد أن جوهر كل نظام للحكم إنما هو القانون ؛ فنوع القانون هو الذى يبين طبيعة نظام الحكم . القانون هو روح كل نظام اجتماعى ، وأساس وجوده . ولما كانت القوانين . كما رأها . أنواعاً ثلاثة ؛ فان نظم الحكم عنده صارت ثلاثة أيضاً .

فنظم الحكم عند ابن خلدون ثلاثة أنواع : (١) الأول : الحكم — أو كما يعبر هو — : « الملك » الطبيعى ؛ وتعريفه له هو^(١) : « حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة » ؛ فهو يقصد إذن بالطبيعة : الغريزة أو ماركب فى الفرد من ميول وأهواء غريزية : كحجب الذات ، والرغبة فى الاستعلاء . أو الاستبداد ، والسعى إلى تحقيق المطامع الفردية المبنية على الأثرة . وهذا النوع مذموم كله عند ابن خلدون . (٢) والنوع الثانى : الحكم أو « الملك » السياسى ؛ ويعرفه^(٢) بأنه « هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار » . وهذا الحكم يمدحه من ناحية ؛ ويذمه من ناحية أخرى . وفى صدد شرح هذين النوعين من الحكم ، يقول^(٣) : لما كانت حقيقة الملك أنه لاجتماع الضرورى للبشر ، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية ، كانت أحكام صاحبه فى الغالب جائزة عن الحق ، مجحفة بمن تحت يده من الخلق فى أحوال دنياهم ، لحملة إياهم فى الغالب على ما ليس فى طوقهم من أغراضه وشهواته . ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم . فتعسر طاعته لذلك ، وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل . فوجب أن يرجع فى ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة ، يسلم بها الكافة وينقادون إلى أحكامها ، كما كان ذلك

(١) المقدمة : ص ١٥٩ — المطبعة الأزهرية بمصر ١٩٣٠ — (الفصل الخامس والعشرون) .

(٢) نفس المصدر .

(٣) المصدر نفسه ص ١٥٨ .

للمرس وغيرهم من الأمم . وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ، ولا يتم استيلاؤها : سنة الله في الذين خاوا من قبل .»

فالنوع الأول من الحكم أقرب إذن إلى ما نسميه اليوم بالحكم الاستبدادي أو الفردى ، أو « الأوتوقراطي » ، أو غير الدستوري . ويمكن أن يشمل أيضاً حالة ما إذا كان الذين يحكمون وفقاً لطبائعهم أو أهوائهم الغريزية مجموعة من الأفراد أو طبقة معينة . وقد رأيت أن عواقب هذا الحكم الفوضى والشقاق وعدم الاستقرار ، ثم انهيار الدولة . أما الثاني فهو يقابل ما نسميه اليوم بالحكم أو « الملك » الدستوري . وهو يحقق العدالة إلى حد ما : ويجلب المنافع للمحكومين في هذه الحياة الدنيا ، لأنه يسير وفق سلسة عقلية وضعها عقلاء الأمة وحكامؤها : وينتج عنه الاستقرار وانتظام الأمر ، وغلبة الدولة وتقدمها . ولكنه على كل حال نظام مادي ، يقتصر نظره على شئون هذه الحياة الدنيا : ويغفل عن الحياة الروحية أو الناحية الدينية ، ولا يحقق مصالح المحكومين به بالنسبة إلى دار الخلود ، وهي الدار الآخرة .

(٣) وإذن فلا بد من نظام ثالث : وهذا يعرفه بأنه (١) « هو حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي ، في مصالحهم الأخروية والدينيوية الراجعة إليهما . إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة : فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به . وهذه هي ما تسمى الخلافة أو الإمامة ؛ أو هي ، كما يتبين من التعريف — الحكم الإسلامي . ويقول ابن خلدون بشأنها — مقارناً لها بالحكم السابق (٢) : « فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة كانت سياسة عقلية . وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها

(١) المقدمة ص ١٥٩ .

(٢) المصدر نفسه ١٥٨ .

كانت سياسة دينية ، نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة» . ويقول أيضاً— ناظراً
للأنواع الثلاثة من الملك : « فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوة
الغضبية في مرعاها فجور وعدوان ؛ ومذموم عنده ، كما هو مقتضى الحكمة
السياسية . وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضاً لأنه نظر بغير
نور الله ؛ ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور . لأن الشارع أعلم بمصالح
الكفاية فيما هو مغيب عنهم ، من أمور آخرتهم ، وأعمال البشر كلها عائدة
عليهم في معادهم ، من ملك أو غيره . وقال صلى الله عليه وسلم : إنما هي
أعمى لكم ترد عليكم^(١) » . وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط .

إذن فقد وضحت حقيقة الإمامة ، وعرفنا طبيعة النظام الذى جعلت
هى اسماً له ، على وجه التحديد . ونستطيع الآن أن نقدر لماذا كان لهذه
المسألة تلك الأهمية الكبرى ، ولماذا ثار حولها الخلاف ، وكانت سبباً في
تكوين الفرق والأحزاب . وأصبح من الميسور لنا أن نأخذ الآن في بيان
أحكامها وما يترتب على إقامتها من نتائج ، ونوضح أهم المسائل المتعلقة بها ؛
وهذه المسائل والأحكام هى التى سنناقشها في الفصول التالية .

(٢) المصدر نفسه ص ١٥٩ .

الفصل الرابع

الإسلام ووجوب الحكم*

تمهيد:

وصلنا الآن إلى التعريف الحقيقي « للامامة » ؛ وهى : أنها الحكومة الإسلامية الشرعية ، أو كما نقول اليوم : « الدستورية » ، أو بعبارة تعين المعنى وتحدهه : « الحكومة التى تكون الشريعة الإسلامية قانونها » : قانونها الأكبر أو الأم ، وهو ما نسميه اليوم « بالدستور » ، وقانونها الفرع وهو مجموعة الأحكام التشريعية التى تنظم بها حياة الأمة : سواء أكانت تلك الأحكام تتعلق بالمعاملات المالية ، أو الأحوال الشخصية ، أو المسؤوليات الجنائية ، أو غير ذلك . وهدف هذا القانون هو تحقيق مصالح الناس فى حياتهم الدنيوية والأخروية ، أو بعبارة أخرى : تحقيق مصالحهم المادية والروحية .

فليست إذن ، هى الحكومة التى تعدل وفقاً للقانون «الطبيعى» : قانون « طبيعة الفرد » ، وهى المؤلفه من الغرائز والنوازع الذاتية : قانون الأثرة والاستبداد ؛ وقهر الناس لبلوغ غايات المجد أو الثراء أو التحكم ؛ أو بعبارة أخرى الحكم الذى تحدد وجهاته الأهواء والشهوات . وليست أيضاً بالتي تعدل وفقاً « للقانون السياسى » ؛ ويراد به مجموعة الأحكام التى يضعها ويتفق عليها عقلاء الأمة ، من سياسة وحكام ، بحسب ما تمليه المصالح الدنيوية

(*) سيرد فى هذا الفصل الرد على كتاب « الإسلام وأصول الحكم » . انظر : «الرد على دعاوى يمض المعاصرين» فى الصفحات التالية .

فقط ، أو كما يمكن أن يعبر عنها بكلمة أخرى : « المادية » ، غير ناظرين إلا إلى حدود هذه الحياة وما يحدث فيها . ومقياس التشريع عندهم « المنفعة » : وكل قوم لابد واضعون من القوانين السياسية ما يسوغ لهم ، وما يؤدي إلى تحقيق منفعتهم هم دون غيرهم ؛ وهذه هي التي تسمى أحياناً « بالقوانين الوضعية » . وإنما الحكومة التي هي موضوع بحثنا هي تلك التي يكون قانونها شرع الإسلام ؛ وهو الذي يستمد مبادئه من « القرآن » و « السنة » ؛ والذي يمكن لأحكامه أن تنمو وتتفرع ، معتمدة على أصول أربعة : هذين الأصلين الأساسيين ، مضافاً إليهما « الإجماع » الذي هو الإرادة العامة للأمة ، و « القياس » الذي هو الاجتهاد « العقلي » للفرد . ففي هذا القانون الإسلامى تجتمع إذن حكمة العقل « الفردي » و « الجمعي » ، والإرشاد « النبوي » ، والغاية « الإلهية » . وهو إذن - وهذا تقرير لحقيقته ، وليس رأياً شخصياً يقال عنه - أشمل من القانونين السالفين الذكر .

* * *

(١) مذهب الوجوب :

إذا كانت هذه هي طبيعة الحكم الإسلامى أو « الإمامة » . فإن أول مسألة يعنى العلماء بتقريرها من يبحثون هذا العلم هي مسألة وجوب قيام هذا الحكم ، أن وجود هذا الحكم ضرورى : أن إقامته حتم أو « فرض » على المجتمع أو الأمة في مجموعها ؛ إن لم تقمه تتحمل خطأ كبيراً . ويسوقون الحجج والأدلة ليبرهنوا على هذا الوجوب - وهذا هو رأى الأكثرية العظمى - ليردوا بها على الأقلية ممن ذهبوا إلى أن إقامة هذا الحكم تقع في دائرة الجواز ، دون الوجوب .

والرأى الأول الذى قال بوجوب الإمامة ، وأن إقامتها فرض على الأمة يجب أن تنفذه هو : رأى أهل السنة جميعاً ، ورأى المرجئة جميعاً .

ورأى المعتزلة إلا نفرًا قليلاً ، ورأى الخوارج ماعدا « النجدات » . والقول بالوجوب كذلك هو رأى « الشيعة » جميعاً ، إلا أن لهم فهماً خاصاً فى معنى الوجوب ، على ما سياتى شرحه .

وقبل أن نعرض للحجج والبراهين التى استدلت بها القائلون بالوجوب — وهم كما تبين الأكرثية العظمى للمسلمين — نرى أن نحرر مسألة أدى عدم التثبت منها إلى الوقوع فى خطأ كبير ؛ وهى تحديد معنى كل من كلمتى « وجوب » و« جواز » الإمامة . فقد خيل لبعض الكتاب الذين تصدوا للكتابة فى هذا الموضوع ، فى العصر الحديث ، أن المراد من القول « بجواز الإمامة » أنها لاضرورة لها مطلقاً ، أى أنه لا حاجة إليها حتى ولا من الوجهة العملية ؛ وأن القائلين بهذا عنوا بذلك أن يطعنوا فى مشروعية الإمامة ، أو يشككوا فى الحكمة من وجودها ، أو يقللوا من أهميتها . وليس هذا أبداً ، كله أو بعضه ، ما أرادوا . وإنما التعبير بالوجوب والجواز فى الحقيقة هو اصطلاح «فقهى» ، أو لغة قانونية ، يدرك معناها تمام الإدراك من هو مشغول بدراسة الشريعة الإسلامية . فإن علماء هذه الشريعة يرون أن أفعال العباد كلها تقع فى مرتبة أو أخرى ، من هذه المراتب الخمس : وهى مراتب الوجوب ، والندب ، والإباحة أو الجواز ، والكراهية ، والتحریم . ومرتبة الوجوب أو «الفرضية» هى أعلى المراتب فى نظر القانون . والإباحة أو الجواز هى الأصل فى الأشياء . فحين يبحث العلماء إذن فى أن الإمامة واجبة أو جائزة إنما يقصدون إلى أن يروا : فى أى هذه المراتب تقع ؟ وما حكم القانون عليها ؟ . فإذا كانت فرضاً نظروا : هل هى فرض « عيني » أم « كفائى » ؟ . والأول هو الذى يجب كل فرد بعينه ، والثانى هو ما يجب على الأمة فى مجموعها ، أى ككل . ويترتب على الحكم بأنها فرض فى الحالتين مسئوليات خطيرة .

وقد عدها العلماء ، فعلاً ، من بين الفروض « الكفائية » ؛ ومن مقتضى

طبيعة هذا الفرض الثاني أن الأمة كلها مسئولة عن أدائه - وإن كان يكفي في هذا الأداء أن ينوب عنها بعضها - فإن لم يؤد الفرض فالإثم واقع على الأمة بأسرها ؛ وإذن فالمسئولية عن أداء هذا الفرض أخطر بكثير من التبعة التي تترتب على عدم القيام بالفرض العيني . فالإمامة إذن فرض كفاية من هذا النوع - فيما قالته الكثيرة الغالبة من المسلمين - الأمة كلها مسئولة عن أدائه ، وإذا لم توجد فيحكم على الأمة كلها متضامنة بأنها عاصية ، لأنها أخلت بأحد الفروض الهامة التي أوجبها الشارع .

أما إذا حكم بأن الإمامة « جائزة » ، كما ذهب إليه من قدمنا ذكرهم ، كان معنى ذلك أن حكمها حكم سائر الأشياء أو الأعمال « المباحة » ، التي لم يرد من الشارع نص قاطع على فرضيتها ، والتي ترك للإنسان أن يفعلها أو يبدعها ؛ فلا تترتب على تركها تلك المسئوليات الخطيرة ؛ ولا يآثم الفرد أو المجموع بعدم القيام بها . ولكن للفرد أو للمجموعة أن تنظر في الموضوع بحسب ما تمليه ظروفها وما تقضى به الحاجة من الوجهة العملية ، فقد يصبح تنفيذ هذا العمل ضرورة لا بد من الإصاحا لأمرها ؛ ولكن إذا قصر في التنفيذ أو لم يقم بالعمل فإن الضرر يقع دون أن تكون هناك مسئولية قانونية أو أدبية . ومن الأمثلة الظاهرة للأشياء المباحة قانوناً ، ولكنها واجبة أو ضرورية عملياً - بل من ألزم الواجبات والضرورات - تناول الطعام والشراب اللذين تتوقف عليهما الحياة نفسها . فليس معنى أن أمراً ما حكمه « الجواز » عند الشرع أنه ليس ضرورة أو مستلزماً من الناحية الواقعية أو العملية .

فهذا المعنى يجب أن يكون واضحاً ، ومحددأ في الأذهان ؛ حينما يبحث في اختلاف الفقهاء والمتكلمين في مسألة وجوب وجواز الإمامة : أي أنه - في الحقيقة - خلاف حول مسئولية الأمة القانونية أو الأخلاقية ، بالنسبة إلى إقامة الإمامة أو عدم إقامتها .

البراهين على مذهب الوجوب :

ونشرع الآن في بسط الأدلة التي اسند إليها القائلون بمذهب «الوجوب». فالبرهان الأول - وهو عمدة الأدلة عند أهل السنة ، بل ربما كان الدليل الأوحد ، واعتبروا بقية المثبتات تابعة له - هو الإجماع . فالإمامة ثابتة بالإجماع : أى بإجماع الصحابة أولاً ، ثم لإجماع الأمة ، قبل ظهور الخلاف عند نشأة علم الكلام . ولما كان الإجماع أحد المصادر التي يستقى منها الشرع ، فللهذا قالوا إن مصدر وجوب الإمامة هو الشرع . وعنوا بهذا القول أن يردوا على المعتزلة الذين اتفقوا مع أهل السنة في مبدأ الوجوب ، ولكنهم ذهبوا إلى أن مصدر وجوبها إنما هو العقل . وهذا الخلاف في الحقيقة خلاف ظاهري أو لفظي ، أو ماهو إلا فرع لمناقشة فلسفية حول موضوع آخر . فن بين المسائل التي اختلف عليها علماء الكلام : هل سبق العقل الشرع ، أم جاء مجيئاً واحداً وأيضاً - وهي مسألة متصلة بهذه - هل مدرك الحسن والقبح هو الشرع ، أم العقل ؟ . فالجدال حول الإمامة ما هو إلا فرع من هذه المسألة .

وفي نهاية الأمر ، يضطر أهل السنة إلى أن يقيموا الدليل على مذهبهم من العقل ، لأن خصومهم يصرون على أن يعرفوا ما هو مستند الإجماع . ويعترف المعتزلة أيضاً بالأدلة الشرعية ؛ ولكنهم يقولون إن العقل سبق بالإدراك ، ثم جاء الشرع مظهرأ ومؤيداً لحكمه . وكلا الطرفين في خاتمة المطاف يقررون أنه لاتنافية بين الشرع والعقل ؛ وأن لاتعارض بينهما ، بل هما منسجمان كل منهما يؤيد الآخر . ويبدو - نتيجة لذلك - أن الرأي الأقرب إلى الصواب هو رأى بعض المعتزلة^(١) ، وهؤلاء هم الجاحظ ، وأبو القاسم الكعبي ، وأبو الحسين الخياط : فقد قالوا إن الإمامة وجبت بالعقل وبالشرع معاً ؛ أى بلا تفاوت

(١) المواظف وشرحها ، ج ٨ ص ٣٤٥ .

بين المصدرين ، ولا تفريق بينهما في الزمن أو المرتبة . وهذا هو الذى يثول إليه الأمر عند الفريقيين على كل حال ، وهو أيضاً الرأى الذى نراه .

البرهان الأول : إجماع الأمة :

ونعود الآن لتوضيح دليلهم الأول ، وهو : « الإجماع » ؛ فهم هكذا يقررونه : يقولون : إنه قد ثبت أن الصحابة ، بمجرد أن بلغهم نبأ وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بادروا إلى عقد اجتماع فى سقيفة « بنى ساعدة » — على ما هو مشهور — اشترك فيه كبار الأنصار والمهاجرين وتركوا أهم الأمور لديهم ومنها تجهيز رسول الله صلى الله عليه وسلم وتشيعه ، وتداولوا فى أمر خلافته . وهم وإن كانوا قد اختلفوا حول الشخص الذى كان ينبغى أن يبايع ، أو على الصفات التى كان ينبغى أن تتوفر فىمن يختار ، فانهم أجمعوا على وجوب وجود إمام ؛ ولم يقل أحد أبداً أن لاجحة لنا إلى ذلك . وقد وافق بقية الصحابة الذين لم يكونوا حاضرين على ما أقره المجتمعون من قبل ، عندما جرت البيعة فى المسجد فى اليوم التالى . وكان أبو بكر رضى الله عنه قد خطب فى هذا الاجتماع فقال : « أيها الناس : من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت . وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل . واستمر إلى أن قال : « وإن محمداً قد مضى بسبيله . ولا بد لهذا الأمر من قائم يقوم به ^(١) ؛ فانظروا وهاتوا آراءكم » . فناداه الناس من كل جانب : صدقت يا أبا بكر ! ولكننا نصبح وننظر فى هذا الأمر ، ونختار من يقوم به . ولم يوجد من يقول إن الدين يصلح من غير قائم به .

وأيضاً لما قربت وفاة أبى بكر قال : تشاوروا فى هذا الأمر . ثم وصف

(١) الشهرستانى (نهاية الإقدام ، ص ٤٧٩ . وروى أيضاً على ما جاء فى (المواقف) :

« ولا بد لها الدين من يقوم به » ج ٨ ص ٣٤٦ .

عمر بصفاته ، وعهد إليه واستقر الأمر عليه . قال الشهرستاني - بعد أن حكى ذلك^(١) : « وما دار في قلبه ولا في قلب أحد أن يجوز خلو الأرض عن إمام . فدل ذلك كله على أن الصحابة ، وهم الصدر الأول ، كانوا على بكرة أبيهم متفقين على أنه لا بد من إمام » ؛ ثم أتبع ذلك بقوله :

« فذلك الإجماع ، على هذا الوجه ، دليل قاطع على وجوب الإمامة .
وقال ابن خلدون في هذا المقام ، أيضاً^(٢) :

« ثم إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين . لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاته بادروا إلى بيعه أبي بكر رضي الله عنه وتسليم النظر إليه في أمورهم ، وكذا في كل عصر من بعد ذلك ، ولم يترك الناس فوضى في عصر من الأعصار . واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام » .

هذا ملخص استدلالهم من هذا الوجه . وقد يؤيدون هذا الدليل بذكر بعض الآيات والأحاديث على أنها بعض ما استند إليه الإجماع ، كما فعل « الماوردي »^(٣) إذ قال : « ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين » ، قال الله عز وجل : « يأيا الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ، ففرض علينا طاعة أولى الأمر فينا ، وهم الأئمة المتأمرين علينا . وروى هشام بن عروة عن أبي صالح عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « سيليكم بعدى ولادة ، فيليكم البر ببهه ويليكم الفاجر بفجوره ، فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق ، فان أحسنوا فلكم ولهم ، وإن أساءوا فلكم وعليهم » .

(١) نهاية الإقدام ص ٤٨٠ .

(٢) المقدمة : ص ١٦٠ (المطبعة الأزهرية ١٩٣٠) .

(٣) الأحكام السلطانية : ص ٣ .

ودليل الإجماع هذا . وإن كان مفكرو الإسلام من أهل السنة قد ساقوه على أنه دليل ديني ، وصاغوه صيغة دينية ، هو في الواقع برهان « تاريخي » . فهو يتخذ من حقائق تاريخ الأمة في ماضيها أو في عصور معينة من هذا الماضي . نماذج تصالح للقياس عليها أو يجب أن يقاس عاينها ، أو كما نقول اليوم ، بلغتنا القانونية ، ينظر إليها على أنها « سوابق قضائية » أو « دستورية » ، فهي إذن مصدر من مصادر التشريع — ولا سيما أن العصر الذي يختاره هو الذي كان فيه الإسلام في أُنقى حالاته ، وكان أهله يفهمون الإسلام ومبادئه على حقيقتها خير الفهم .

فهذا — إذن — هو تقرير الدليل الأول^(١) .

البرهان الثاني : دفع أضرار الفوضى :

وهو دليل عقلي شرعي . والمقدمة الأولى منه نظرية اشتراكية يكاد يقرها كل المفكرين الإسلاميين الذين تكلموا عن طبيعة الدولة ، حتى لا يمكن أن تعتبر إحدى الخصائص الذاتية التي يتميز بها تفكيرهم السياسي . وخلاصتها أنهم يبدؤون بتقرير هذه الحقيقة : وهي أن الإنسان كائن اجتماعي ، أو كما

(١) لنا أن نسمي المدرسة السنية : « المدرسة التاريخية » ، قياساً على ما يوجد لها من نضائر في تواريخ الأمم الأخرى : فالمفكر السياسي « إدموند برك » (E. Burke) أسس مدرسة من هذا القبيل في تاريخ إنجلترا الحديث ؛ وكان يدعو في كتبه ومنها : *Reflections On The French Revolution* — تأملات حول (انبثاق الثورة الفرنسية) — التي هاجم فيها رجال تلك الثورة لسعيهم إذ قطع الصلة بينهم وبين الماضي ، كان يدعو إلى التمسك بتقاليد الأمة ، وصون تراثها والنظر إلى ما فيها ، حتى يكون هناك استمرار في تاريخها ، ويكون بناؤها مترابطاً قائماً على أساس من الواقع متين . وعلى فلسفته هذه بنيت مبادئ حزب (المحافظين) في إنجلترا ؛ وقد تخرج منهم بعض كبار الساسة الذين لعبوا أهم الأدوار في تاريخ بلادهم والعالم .

كما ينبغي لنا في نفس الوقت أن نسمي فريق الشيعة ، وهم الذين يتمسكون بالآثار المنقولة ومذهبهم مبني على النصوص : (المدرسة النصبية) أو (العقلية) ؛ ويكون من المناسب أيضاً أن نطلق على المعتزلة إسم : (المدرسة العقلية) : *The Rationalists* .

يعبر ابن خلدون : « مدنى بالطبع » : أى أنه لابد أن يعيش فى مدينة ، أى فى مجتمع . ويرهنون على هذه الحقيقة باثبات عجز الإنسان عن أن يعيش وحده ، وأنه محتاج إلى غيره ، ثم يبينون أن حاجات الإنسان متنوعة ، وأن هذه الحاجات تؤدى إلى توزيع الأعمال ووجود الصناعات ، فتوجد المدينة أو « العمران » . ثم فى نفس الوقت يقولون إن الاجتماع البشرى إذا تكون على هذه الصورة ، فلا بد أن يحدث الاختلاف بين الناس ويقع التنازع ، ويؤدى ذلك إلى المشاحنات والحروب ، وإلى المخرج وسفك الدماء ، والفوضى ، بل إلى الهلاك . وذلك إذا خلى بينهم وبين أنفسهم بدون وازع . وفى هذا قال صاحب « المواقف »^(١) : « فأنهم (أى الخاق) مع اختلاف الأهواء ، وتشدت الآراء ، وما بينهم من الشحناء ، قلما يتفاد بعضهم لبعض ؛ فيفضى ذلك إلى التنازع والتواثب ؛ بل ربما أدى إلى هلاكهم جميعاً ، وتشهد له التجربة والفن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر ، بحيث لو تمدى لعطلت المعاش ، وصار كل أحد مشغولاً بحفظ ماله ونفسه ، تحت قائم سيفه ، وذلك يؤدى إلى رفع الدين ودلاك جميع المسلمين » ؛ وذكر الماوردى^(٢) : « ... ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين ، وهمجاً مضاعين » ، وقد قال الأفره الأودى - وهو شاعر جاهلى :

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة إذا جهلهم سادوا «

وقال الماوردى أيضاً ، فى كتاب آخر^(٣) .

« وأما القاعدة الثانية - أى مما تصلح بها الدنيا حتى تصبر أحوالها منتظمة وأمرها ملتزمة - فهى سلطان قاهر ، تتألف برهته الأهواء المختلفة ، وتجتمع

(١) الإيجى « المواقف » ؛ ج ٨ . ص ٣٤٦ . « طبعة ساسى المغربى » .

(٢) « الأحكام السلطانية » : ص ٣ - ٤ .

(٣) « أدب الدنيا والدين » : ص ١٠٤ . « طبعة وزارة المعارف ١٩٢٣ » .

بهيبته القلوب المتفرقة ، وتنكف بسطوته الأيدي المتغالبة ؛ لأن في طبائع الناس من حب المغالبة على ما آثروه ، والقهر لمن عاندوه ، مالا ينكفون عنه إلا بما منع قوى وراذع ملى . وقد أفصح المتنبي بذلك حيث يقول :

لا يسلم الشرف الرفيع من الأذى حتى يراق على جوانبه الدم
والظلم من شيم النفوس ، فان تجرد ذا عفة ، فلعله لا يظلم !
وبالبيت الثانى استشهد ابن خلدون أيضاً ، حيث قال (١) :

« إعلم أن الله سبحانه ركب فى طبائع البشر الخير والشر ، كما قال تعالى :
« وهديناهم للنجدين » ؛ وقال « فألهمها فجورها وتقواها » . والشر أقرب الخلال
إليه إذا أهمل فى مرعى عوائده ، ولم يهذبه الاقتداء بالدين . وعلى ذلك الجرم
الغفير إلا من وفقه الله . ومن أخلاق الشر فيهم الظلم والعدوان ، بعض على
بعض . فمن امتدت عيئه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه ، إلا أن يصده
وازع . ثم تمثل بيت المتنبي السابق : « والظلم من شيم النفوس ... الخ (٢) » .
ثم بعد هذه المقدمة ، يكون المتكلمون القضية المنطقية على الصورة الآتية ،
بإضافة مقدمتين أخريين ؛ فيقولون :

« أ » بما أنه قد ثبت الآن ترك الناس لأموالهم بدون وازع يؤدي إلى
وقوع الضرر لهم : من تنازع أو فوضى أو هلاك . « ب » وبما أن دفع الضرر
المظنون واجب على العباد إذا قدروا عليه - إجماعاً ، أى شرعاً . وهذه هى

(١) المقدمة : ص ١٠٧ « الفصل السابع » .

(٢) هذه هى نظريتهم عن الحالة الطبيعية أو الأصلية للمجتمع البشرى . والدارس لتاريخ
النظريات السياسية يرى بالضبط أن هذه هى النظرية التى قررها الفيلسوف السياسى « هوبز »
(T. Hobbes) فى كتابه : (The Leviatan) فى القرن السابع عشر ، التى جعلها أساساً
لأنكاره السياسية ، وليست هى النظرية التى ذهب إليها « جون لوك » (J. Locke) أو « روسو »
(J. Rousseau) ، اللذان رأيا عن الحالة الطبيعية للجنس البشرى ما يخالف ذلك .

المقدمة الثانية . « ح » وبما أن هذا الضرر لا يندفع إلا بوجود إمام . وهذه هي الثالثة . فان النتيجة التي تستخلص من كل ذلك : أن إقامة الإمامة واجبة . فهذا هو محصل الدليل الثاني .

البرهان الثالث : تنفيذ الواجبات الدينية :

وهذا هو تقريره : أن على الإمامة يتوقف القيام بالواجبات الدينية وتحقق الغايات التي يقصدها الدين . وتلك الواجبات إما فردية : أو اجتماعية . فالفردية جمعها الإمام « الغزالي » في : المعرفة (العلم) . والعبادة ؛ وذكرهما على أنهما اللذان يتم بهما نظام الدين . ولذلك قال ^(١) : « ونظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن ، وبقاء الحياة . وسلامة قدر الحاجات : من الكسوة والمسكن والأقوات والأمن . . . ولعبرى من أصبح آمناً في سربه معافى في بدنه وله قوت يومه ، فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها . . . فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهدات الضرورية . وإلا فن كان : جميع أوقاته ، مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة . وطلب قوته من وجوه الغلبة ، متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاها إلى سعادة الآخرة » ؟ . ثم زاد على هذا قوله ^(٢) : « إن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسُلطان مطاع . وهذا تشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة ؛ وأن ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام المرح ، وعم السيف ، وشمل القحط ، وهلكت المواشي ، وبطلت الصناعات ؛ وكان كل من غلب سلب ، ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم ، إن بقي حياً . والأكثر من يهلكون تحت ظلال السيوف ، ولهذا قيل : « الدين والسلطان توأمان » ؛ ولهذا قيل : الدين أس والسلطان حارس ؛ وما لا أس له فهجوم . وما لا حارس له فضائع » .

(١) الغزالي « الاقتصاد في الاعتقاد » ، ص ١٣٥ - المطبعة المحمودية بمصر .

(٢) نفس المصدر .

وهذا أثبت الغزالي - كما نص على ذلك - أن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا ، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع ؛ وتوصل بذلك إلى البرهنة على وجوب نصب الإمام .

وفي هذا المعنى ؛ أى وجود التلازم بين الدين والدنيا ، وأن أحدهما لا يستغنى عن الآخر ، قال الماوردي (١) :

تم (أى من دواعى وجود قوة حاكمة) لما فى السلطان من حراسة الدين والذب عنه ودفع الأهواء منه ، وحراسة التبديل فيه ، وزجر من شذ عنه بارتداد ، أو بغى فيه بعناد ، أو سعى فيه بفساد . وهذه أمور إن لم تنحسم عن الدين بسلطان قوى ، ورعاية وافية ، أسرع فيه تبديل ذوى الأهواء ، وتحريف ذوى الآراء . فليس دين زال سلطانه إلا بدلت أحكامه ، وطمست أعلامه ؛ وكان لكل زعيم فيه بدعة ، وكل عصر فى وهيه أثر . كما أن السلطان إن لم يكن على دين تجتمع به القلوب حتى يرى أهله الطاعة فيه فرضاً ، والتناصر عليه حتماً ، لم يكن للسلطان لبث ؛ ولا لأيامه صفو ؛ وكان سلطان قهر ومفسد دهر . ومن هذين الوجهين وجب إقامة إمام يكون سلطان الوقت زعيم الأمة ، ليكون الدين محروساً بسلطانه ، والسلطان جاريماً على سنن الدين وأحكامه . وقد قال عبد الله بن المعتز :

الملك بالدين يبقى والدين بالملك يقوى

وأما الواجبات الاجتماعية أو العامة : فهى تلك الواجبات التى فرضها الدين على الأمة كوحدة متضامنة ، وهى تكون القسم الأعظم من المقاصد الدينية ؛ وهى ما أسماها الفقهاء : « فروض الكفاية » ، ومنها الجهاد مثلاً ، والحسبة ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وهذه الفروض لا يمكن أن

(١) « أدب الدنيا والدين » : ص ١١٥ . طبعة وزارة المعارف .

يقوم بها فرد أو أفراد - أياً من كانوا - وإنما تحتاج إلى تدبير وتنظيم : واختيار وتوجيه ، ولا يمكن أن ينهض بذلك إلا سلطة عامة تكون لها إرادة فوق الإرادات الفردية ، وتتوفر لها الطاعة وتدطيع الأمر والنهي والتوجيه . وهذه هي سلطة الإمامة ، فالإمامة واجبة لتأدية كل هذه الفروض ؛ ولهذا يقول « الشهرستاني » (١) - مبيناً علة الفرضية :

« إذ لابد لكافتهم من (إمام) ينفذ أحكامهم ، ويقم حدودهم . ويحفظ بيضتهم . ويحرس حوزتهم ، ويعي جيوشهم ، ويقسم غنائمهم وصدقاتهم ، ويتحاكون إليه في خصوماتهم ومناكحاتهم ، ويراعى فيه أمور الجمع والأعياد ؛ وينصف المظلوم وينتصف من الظالم ؛ وينصب القضاة والولاة في كل ناحية ، ويبعث القراء والدعاة إلى كل طرف . »

وشبهه بهذا قول « النسفي » في عقائده (٢) :

« والمسلمون لابد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم ، وإقامة حدودهم وسد ثغورهم ، وتجهيز جيوشهم ، وأخذ صدقاتهم ، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق ، وإقامة الجمع والأعياد ، وقطع المنازعات الواقعة بين العباد . وقبول الشهادات القائمة على الحقوق ، وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم ، وقسمة الغنائم ، - ثم أضاف الشارح : « ونحو ذلك من الأمور التي لا يتولاها آحاد الأمة » .

ويقول أيضاً صاحب المواقف (٣) : « إنا نعلم علماً يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد ، والحدود .

(١) الشهرستاني : « نهاية الإقدام في علم الكلام » ، ص ٤٧٨ « طبعة أ . جيم . أكسفورد . » .

١٩٤٣ . »

(٢) النسفي : العقائد النسفية - بشرح الفتازاني ص ١٤٢ - ١٤٣ .

(٣) الإيجي « المواقف » ج ٨ . ص ٣٤٦ . « طبعة المغرب ١٩٠٧ » .

والمقاصات ، وإظهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات — إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشاً ومعاداً . وذلك لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعين لهم . »

ويعقب شارحه الجرجاني بهذا : بل نقول : « نصب الإمام من أتم مصالح المسلمين ، وأعظم مقاصد الدين » .

فالبرهان — إذن — في صورته المنطقية هو : أن هذه الأمور واجبات قصد إليها الشارع ، بل هي من أعظم غاياته ، وهي في أداها متوقفة على وجود الإمامة . ومن المبادئ المقررة في الدين أن ما يتوقف عليه الواجب ، أو مالا يتم الواجب إلا به ، فهو واجب . فالإمامة ولا شك واجبة شرعاً . بل هي الواجب الأول ، لأن عليه يتوقف سائر الواجبات ، فهي العماد ، والقطب الذي تدور عليه الرحى .

البرهان الرابع : تحقيق العدل الكامل :

وهو البرهان الأخير . أنه لا يتحقق العدل الكامل ، ولا تكفل للناس سعادتهم في دنياهم وأخرهم ، ولا تتم وحدتهم ، ولا تنتظم الأمور إلا بوجود هذا النوع من نظم الحكم ، وهو « الإمامة » : أي الحكومة الإسلامية القائمة على أساس من الدين ، إذ أن العدل المطلق إنما هو العدل الإلهي الذي تشمل عليه الشرائع السماوية ، دون القوانين الوضعية . وما « الإمامة » إلا تكلمة « للنبوة » : ما هي إلا استمرار لقيادة الأنبياء وهدايتهم للناس ؛ وما هي إلا احتفاظ بالمبادئ والعقائد التي دعوا إليها ، وجاهدوا من أجلها .

وقدر أينا أن الغزالي قال : « الدين أس ، والسلطان حارس ، وما لأس له فهودوم . . . » ، وأن الماوردي قرر أن « السلطان ن لم يكن على دين

تجتمع به القلوب حتى يرى أهله الطاعة فيه فرضاً ، والتناصر عليه حتماً ، .
لم يكن للسلطان لبث ، ولا لأيامه صفو » .

وقد تكلم « ابن أبي الربيع » وهو أحمد بن محمد ، في رسالته : « سلوك
المالك في تدبير الممالك^(١) » عن أركان المملكة ، فقال : إن لها أركاناً
أربعة : الملك ، والرعية ، والعدل ، والتدبير ؛ وقصد بالعدل : الدين ،
كما أوضح ذلك وعرفه بأنه « حكم الله تعالى في أرضه » .

وذهب مؤلف كتاب « المنهج السلوك في سياسة الملوك » ، وهو
عبد الرحمن بن عبد الله^(٢) ، إلى أن أركان المملكة أو الدولة خمسة : هي
الوزارة ، والرعية ، والقوة ، والمال ، والحصون ومنها الرجال . وهذه
الأركان الخمسة لها قاعدة هي الملك ؛ ولكن - كما قال - « هذه القاعدة
وأركانها الخمسة لها أساس لا تثبت إلا عليه ؛ فإذا فقد هذا الأساس اختلت
الأركان ؛ واضطربت القاعدة ، وأفضى الأمر إلى هدم الجميع » . ثم زاد
نظريته توضيحاً وتأكيداً ، فقال : « وأما الأساس الحامل للمملكة فهو الدين :
إعلم أن الدين أساس المملكة لأقوام لها إلا به ، ولا تثبت أركانها إلا عليه .
وهو إقامة منار الإسلام ، وإظهار الحق ، واتباع أحكام الشرع والعمل
بالفرائض والسنن ومندوبات الشريعة ، وإقامة الحدود ، وامتنال أمر الشارع
والإنتهاء عن نواهيه ، وإيصال الحقوق الواجبة إلى أربابها ، والعمل بما يرضى
الله تعالى سرّاً وعلانية . فانه لا دوام للملك بغير هذه الأشياء » .

ولكن خير من أوضح هذه النظرية ، وقررها بأسلوب فلسفي ، هو
« ابن خلدون » ؛ وقد سبق أن ذكرنا شيئاً من كلامه ، ونبسط الآن نظريته

(١) ابن أبي الربيع « سلوك المالك » ص ٨٠ و ٩١ (طبعة صبرى الكردى ١٣٢٩ هـ) .

(٢) عبد الرحمن بن عبد الله : « المنهج السلوك » ص ١٤ و ٢٠ (طبعة أبوشادي ١٣٢٦ هـ) .

تامة الأجزاء . فقد قال « ابن خلدون » : « ذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط ، فإنها كلها عبث وباطل ، إذ غايتها الموت والفناء ، والله يقول : « أفحسبتم أننا خلقناكم عبثاً ! ؟ » . فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضى بهم إلى السعادة في آخرتهم ، صراط الله الذي له ما في السوات وما في الأرض » . فهذه هي المقدمة الأولى في القضية . أما المقدمة الثانية فهي : « فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة ، حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني . فأجرته على منهاج الدين . ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع » . ثم قال - تعليلاً لما اختاره الشارع : فما كان منه بمقتضى انقهر والتغلب فجور وعدوان ، ومذموم عنده . . وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضاً ، لأنه نظر بغير نور الله ؛ لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم . وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم ، من ملك أو غيره . . . وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط : « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا » ؛ ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم^(١) . والمقدمة الثالثة التي بها يكمل برهانه هي : « وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ، ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء » . والنتيجة التي يستخلصها من ذلك كله هي : « فوجب ، بمقتضى الشرائع ، حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم^(٢) » . ويختم قائلاً : « فقد تبين لك من ذلك معنى « الخلافة » .

هذه هي نظرية « ابن خلدون » . وملخصها أنه يرى أن هذه الحياة الدنيا ليست هي الغاية من وجود الإنسان ؛ وأنها ليست إلا مرحلة في الطريق ؛ وأنها وسيلة إلى غاية أخرى هي الحياة الباقية في الدار الآخرة . والأحكام

(١) المقدمة : ١٥٩ « الفصل الخامس والعشرون » .

(٢) المقدمة : ص ١٥٩ « الفصل الخامس والعشرون » .

السياسية إنما تنظر إلى مصالحه في هذه الحياة فقط . أما الخلافة أو الإمامة — وهي في الحقيقة وريثة مقام النبوة ، وهي التي تعدل على تنفيذ أحكام الله — فهي تهدف إلى تحقيق مصالحه في الحياتين : الدنيا والآخرة ، ولكن مع جعل الآخرة هي المقياس . فثشون الدنيا يحكم عليها بحسب ما تؤدي إلى سعادة الإنسان أو شقائه في الدار الآخرة حتى الملك ؛ فهو واقع تحت هذا المقياس أيضاً . ومهنا تتضح طبيعة الخلافة وضوحاً تاماً ؛ وتميز بالنسبة إلى غيرها من نظم الحكم ؛ ويتبين وجوب إقامتها .

* * *

(ب) مذهب الجواز والأدلة عليه :

أما الذين قالوا بجواز الإمامة — على المعنى الذي حددناه آنفاً — فهم أقلية كما ذكرنا . وهم المحكمة الأولى ، والنجيدات من الخوارج — والأولون هم طليعة الخوارج عندما انفصلوا عن علي ؛ والأخرون أتباع « نجدة » ، وهو عطية بن عامر الحنفي — وقال به أيضاً فريق من المعتزلة ، وعلى رأسهم أبو بكر الأصم ، وهشام بن عمرو الفوطي . ولعباد بن سليمان ، تلميذ هشام — من المعتزلة أيضاً — رأى سنذكره بعد قليل .

ونثبت الآن الأقوال التي روتها كتب الكلام والتاريخ منسوبة إلى هؤلاء ، مبينة مذهب الجواز . قال أبو الحسن الأشعري^(١) : واختلفوا في وجوب الإمامة . فقال الناس كلهم إلا « الأصم » لا بد من إمام ، وقال « الأصم » : « لو تكاف الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام » . وقال « البغدادي »^(٢) : « وخالفهم (أى الجمهور) شزيمة من القدرية : كأبي بكر

(١) الأشعري : « مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين » ، ج ٢ . ص ٤٦٠ ، طبعة استانبول ١٩٣٠ .

(٢) عبد القاهر البغدادي : « أصول الدين » . ص ٢٧١ « طبعة استانبول ١٩٢٨ » .

الأصم وهشام الفوطى . فان « الأصم » زعم أن الناس لو كفوا عن التظالم لاستغنوا عن الإمام . وزعم هشام أن الأمة إذا اجتمعت كلمتها على الحق احتاجت حينئذ إلى الإمام ، وأما إذا عصت وفجرت وقتلت الإمام لم يجب حينئذ على أهل الحق منهم إقامة إمام^(١) : أى أنه يقول بجواز الإمامة في حالة فقط دون أخرى : هى حالة الفتنة والخلاف دون الأمن ، أما في حالة الأمن والاتفاق فتجب الإمامة لاجتماع الناس عليها .

وقال الماوردى^(٢) : « وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع ، وأن شد عنهم الأصم » .

وقال « الشهرستاني »^(٣) : « قالت النجدات من الخوارج وجماعة من القدرية » وذكر الاسمين السابقين (أن الإمامة غير واجبة في الشرع وجوباً لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقوا اللوم والعقاب ، بل هى مبنية على معاملات الناس . فان تعادلوها وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى ، واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه ، استغنوا عن الإمام ومتابعته .

وقال مكملاً المذهب في موضع آخر^(٤) : « نعم لو احتاجوا إلى رئيس يحمى بيضة الإسلام ويجمع شمل الأنام ، وأدى اجتهادهم إلى نصبه مقدماً عليهم جاز ذلك ، بشرط أن يبقى في معاملاته على النصفة والعدل » .

وقال « ابن حزم »^(٥) — بعد أن ذكر إجماع المسلمين على وجوب

(١) علق على هذا البغدادى فقال : « وضميره في هذا القول إبطال إمامة على رضى الله عنه لأنها عقدت له في حالة قتل عثمان ووقوع الفتنة فيه . وعلى هو الإمام حتماً على رغم الفوطى وأتباعه » . ص ٢٧٢ .

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٣ .

(٣) نهاية الإقدام : ص ٤٨١ .

(٤) نهاية الإقدام : ٤٨٤ .

(٥) الفصل في الملل والأهواء والنحل : ج ٤ . ص ٨٧ — « طبعة ناجى والناجى ١٣٢١ » .

الإمامة - : « حاشا النجدات من الخوارج . فانهم قالوا لا يلزم الناس فرض الإمامة ؛ وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم » .

وقال « عضد الدين الايجي » وشارحه^(١) : « ومنهم من فصل . فقال بعضهم - كهشام الفوطي وأتباعه - يجب عند الأمن دون الفتنة . وقال قوم كأني بكر الأصم وتابعيه - بالعكس : أي يجب عند الفتنة دون الأمن » .

أما رأى « عباد بن سليمان » فقد انفرد الأشعري بروايته^(٢) قال : « واختلفوا هل يكون بعد على إمام ؟ . فقال أكثر الناس قد يكون بعد على إمام . وقال عباد بن سليمان : لا يجوز أن يكون بعد على إمام . واعتل بأنهم أجمعوا في عصر أبي بكر وعمر وعثمان وعلى أنه جائز أن يكون إمام ، واختلفوا بعد على هل يجوز أن يكون إمام أم لا ؟ . والأمة لا تجتمع على شيء تختلف في مثله » .

وقد أشار « ابن خلدون » إلى كل هذه الآراء ، فقال - بعد أن أقام الدليل على الإجماع^(٣) : « وقد شذ بعض الناس فقال بعدم وجوب المنصب رأساً لا بالعقل ولا بالشرع ، منهم « الأصم » من المعتزلة وبعض الخوارج وغيرهم . فالواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء أحكام الشرع . فاذا توأطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يحتج إلى إمام ولا يجب نصبه » . ثم قال : « وهؤلاء محجوجون بالإجماع » . وبين - كعادته في توضيح علة الآراء ، السبب في الذهاب إلى هذا الرأي - قائلاً^(٤) : « والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع

(١) المواقف : ج ٨ . ص ٣٤٥ .

(٢) مقالات الإسلاميين : ج ٢ . ص ٤٥٩ - « استانبول ١٩٣٠ » .

(٣) المقدمة : ص ١٦٠ الفصل السادس والعشرون .

(٤) نفس المصدر .

بالدنيا ، لما رأوا الشريعة ممتلئة بدم ذلك والنعي على أهله ، ومرغبة في رفضه . وقال ، راداً عليهم : « واعلم ^(١) أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به ؛ وإنما ذم المفسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات ؛ ولا شك أن في هذه مفسد محظورة ، وهى من توابعه . كما أثنى على العدل والصفة وإقامة مراسم الدين والذب عنه ، وأوجب بازائها الثواب ، وهى كلها من توابع الملك . » ثم نبي برد آخر : « ثم نقول لهم إن هذا الفرار عن الملك بعدم وجوب هذا المنصب لا يغنيكم شيئاً . لأنكم موافقون على وجوب إقامة الشريعة وذلك لا يحصل إلا بالعصية والشوكة ؛ والعصية مقتضية بطبعها للملك ؛ فيحصل الملك وإن لم ينصب إمام . وهو عين ما فررت عنه ^(٢) ! » .

تحقيق المذهب :

وواضح من كلام ابن خلدون أن السبب الذى حمل هؤلاء على القول بالجواز هو ما شاهدوه من انحراف نظام الخلافة القائم بالفعل عن الأهداف التى أقيم من أجلها ؛ وأنه أنتج سياسة سداها ولحمتها الظلم والإعنات ، والاعتداء على حقوق الناس ، وتحول إلى نظام استبدادى لا يقوم على الرضا ؛ فراعهم ذلك ورأوا أنه لا ينبغي أن يكون مفروضاً على المسلمين أن يقيموا فوقهم قوة حاكمة قاهرة ، ينتهى أمرها إلى هذا المصير . وهذه فى الحقيقة حجة ضد قيام الحكومات على الإطلاق : هى دعوة إلى إلغاء الحكومة ، أى وجود سلطة تنفيذية متميزة فى الدولة ، لما ينجم عنها من أضرار . وهذا مذهب قال به بعض الفلاسفة فى العصور الحديثة ^(٣) .

(١) نفس المصدر .

(٢) المقدمة : ص ١٦١ .

(٣) هؤلاء هم الأحرار الذين يدافعون عن الحرية الكاملة للفرد ، وينارون على هذه الحرية أن ينتهصها السلطان المطلق للحكومة ذات السيادة الآمرة للجميع . ومنهم الفيلسوف «هربرت سبنسر

على أن المفكرين الإسلاميين لم يقصروا كلامهم على مجرد بيان الأضرار المترتبة على وجود الحكومات ؛ بل إنهم في نفس الوقت قالوا — وذلك لكي نفهم مذهبهم صحيحاً — أنه واجب على الناس إقامة العدل فيما بينهم وتنفيذ أحكام الله ، وأن يجمعوا على النصفة ويتحقق بينهم التعاون . فكأنهم قد اشترطوا للقول بعدم وجوب الإمامة هذا الشرط . وهذا الشرط إن كان ممكناً حدوثه عقلاً . فإنه — كما يقول خصومهم وردوا عليهم بذلك — ليس ممكناً فعلاً : من لهم باجتماع الناس لتحقيق العدل ، واتحادهم ، وتمكنهم من التغلب على الغرائز الفردية الراسخة في أعماقهم ، غرائز الأثرة والأنانية ، وحب الاستحواذ والسيطرة ؟ . فهم إذن إنما يفترضون إمكان حدوث حالة خيالية .

ولكنهم — إذا صرفنا النظر عن الناحية العملية — يدأون بهذا الافتراض على أنهم قوم مثاليون ، متمسكون بأهداب المثل العليا : هم أكثر مثالية من أصحاب المذاهب الأخرى الذين قالوا بوجوب نصب الإمامة . فهم في الواقع يصرون على وجود الحكومة المثالية ، أى الكاملة العادلة ؛ وإلا فلاداعى لإيجاب وجودها : إما أن يحققوا كل ما يهدفون إليه ، أو يرفضوه كله . ومن هذا يتضح أنهم لم يكونوا متهاونين في شأن الإمامة مطلقاً — إذا كان يفهم منها تنفيذ أحكام الشريعة — ولندكر أن هذا هو التعريف الذى عرفها به ابن خلدون بل هم قد أعلنوا وجوبها ؛ فنقلوا الوجوب من الإمامة . كهيئة متميزة منفصلة ، إلى تنفيذ القانون نفسه . فالواجب على المسلمين إمضاء أحكام الله : أى تنفيذ

H. Spenser " كما بين في كتابه « الفرد ضد الدولة Man Versus the State » وكذلك « وللمر حودوين» (W. Godwin) ، مؤلف كتاب «العدالة السياسية» : (The Political Justice) ولكن وجود بعض مساوئ الدولة لا يقتضى أن يستغنى عنها . ومع أن هذين الكاتبين قد بينا خطر الحكومة على الحريات . فإن أحداً لم يتابعهم في أنها لا ينبغي أن توجد ، على النحو الذى هي عليه أو على نحو ما .

القانون . ونفهم من ذلك أنهم نظروا إلى الإمامة . التي لم يريدوا أن يقرروا بوجودها ، على أنها تطابق الرئاسة ، أى على أنها هذه القوة القاهرة المسيطرة . فهم لا يريدون سلطة تنفيذية — كما ينبغي أن نقول اليوم — وإنما يريدون سلطة تشريعية وقضائية بالتفاهم والتراضى ؛ ويكون التنفيذ مشتركاً جمعياً يشترك فيه الجميع . وهذه فى الحقيقة هى الديمقراطية المباشرة ، أو الجمهورية فى أكمل صورها ، كما يحلم بها فلاسفة السياسة فى العصر الحديث . ولكن أنى لهم أن تتحقق ؟ وما السبيل إلى تحقيقها ؟ .

أطلقنا فى ذلك ، لنبين بالضبط ماذا كان يريد القائلون بمذهب الجواز ؛ ومنه يتضح أن الشقة بينهم وبين القائلين بالوجوب ليست بعيدة — خلافاً لما خيل لبعض الذين لم يفهموا هذا المذهب حق الفهم .

فالجميع متفقون على أن القانون واجب أن تنفذ أحكامه . وكل ما هنالك أن الذين قالوا بالوجوب لا يتصورون إمكانية هذا التنفيذ إلا بواسطة حكومة : إلا بوجود أداة لها سلطة عامة تقتضى الطاعة من الجميع ، والآخريّن يتصورون إمكانية بدونها ، ثم ينظرون إلى الواقع والتاريخ فيرون أن للحكومات مساوئ ، فأداهم اجتهادهم حينئذ إلى أن يقولوا إنه لا ينبغي أن تعتبر فرضاً أو واجباً مطلقاً يجب على الأمة تنفيذه ، بل إن الإمامة مبنية على معاملات الناس .

ومن الواجب أن يوضح ذلك ؛ إذ أن هذا الخلاف إنما هو من الناحية الفقهية المحضة ، وناحية المسئولية الحلقية ، ولا يشير إلى الناحية العملية . فان تكلمة مذهبهم ، كما ذكرنا ، أن الناس إذا احتاجوا إلى الإمامة فلهم أن يقيموها . وخير مثل يقرب المسألة إلى الذهن هو تشبيهها بالبيع : فقد قال الله تعالى : « وأحل الله البيع » ، أى جعله مباحاً أى جائزاً ، وليس فرضاً أو واجباً . ولكنه مع ذلك الأساس لحياة الناس الاقتصادية ؛ وعليه تتوقف المصالح والمعاملات . فليس كل ما هو جائز فى القانون لا أهمية له ،

أو يمكن أن يستغنى عنه . والذي حدث بالفعل هو أن أكثر الذين قالوا بالجواز قد عينوا لهم أئمة : فالخوارج كلهم قد انتخبوا بعد قليل « عبد الله ابن وهب الراسبي » - إماماً لهم ؛ والنجدات سموا بذلك لأنهم بايعوا « نجدة ابن عطية الحنفي » إماماً ؛ وبايعوا من قبله قائداً يسمى « أبا طالوت » وبايعوا من بعده « أبا فديك » على ما هو معروف في تاريخهم ، والمعتزلة كانوا يعترفون ببعض الخلفاء العباسيين ، إلى حد قريب أو بعيد . واضطرارهم إلى الاعتراف عملياً بهذه السلطات يشهد بصدق ملاحظة خصومهم - كابن خلدون - وهو ما أشرنا إليه من قبل ، إذ قال إنه لا مفر من حدوث سيادة أو تكون عصبية أو شوكة أو ملك ، وأن الفرار من القول بوجود الإمامة لا يغنيهم شيئاً .

أدلة الجواز والرد عليها :

على أننا يجب أن لا نترك هذا المذهب قبل أن نأتي على سائر الأدلة العقلية التي استند إليها ، فوق ماتقدم من المبادئ العامة . وهي تلخص في تعديد الأضرار التي تنشأ من وجود الإمامة . ويمكن أن يقال إنها أضرار الحكومات الإطلاق .

فقد قال المدافعون عنه من المتكلمين :

أولاً - إن وجوب الإمامة يخالف مبدأ المساواة : فان الناس كأمنان المشط ، أو كإبل مائة لا تجد فيها راحلة ؛ وكل واحد من المجتهدين مثل صاحبه ؛ فمن أين يلزم وجوب طاعته لمن هو مثله (١) ؟ .

وثانياً - ان هناك تعارضاً بين الطاعة وحق الاجتهاد ، أى الاستقلال

(١) نفس المصدر .

بالرأى . فكيف نجعل إماماً واجب الطاعة من تجوز مخالفته ، إذا أدى اجتهاد الفرد إلى ذلك (١) ؟ .

وثالثاً - إنه ينفي حق الحرية : فان تولية الإنسان على من هو مثله ليحكم عليه ، فيما يهتدى إليه وفيما لا يهتدى . إضرار به لا محالة (٢) .

ورابعاً - إنه يؤدي إلى وقوع الشقاق : فقد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة وفيما سلف من الأعصار ، فيفضى إلى الاختلاف والفتنة . وهو إضرار بالناس (٣) .

وخامساً - بما أنه لا يجب عصمة المتولى فيتصور حينئذ منه الكفر والفسوق فان لم يعزل أضر بالأمة بكفره وفسقه ، وإن عزل أدى إلى الفتنة إذ يحتاج في عزله إلى محاربه (٤) .

وسادساً - أن الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه . ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية إليه ، في كل ما يعين لهم من الأمور الدنيوية عادة ، فلا فائدة في نصبه للعامه (٥) .

سابعاً - أن للامامة شروطاً قلما توجد في كل عصر ، فان أقاموا فاقدها

(١) قرر الفخر الرازي هذه القاعدة فقال :

« لا نزاع في أن هذه المحذورات قد تحصل . لكن كل عاقل يعلم أنه إذا قوبلت المفساد الحاصلة من عدم الرئيس المطاع بالمفساد الحاصلة من وجوده ، فالمفساد الحاصلة من عدمه أزيد بكثير من المفساد الحاصلة من وجوده . وعند وقوع التعارض تكون العبرة بالرجحان : فإن تله الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير . فهذا ما في هذا المقام أ هـ » .

« الأربين في أصول الدين : ص ٤٢٨ - طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٥٣ هـ » .

(٢) الشهرستاني : « نهاية الإقدام » ، ص ٤٨٢ .

(٣) المصدر نفسه . ص ٤٨٣ .

(٤) المواقف : ج ٨ . ص ٣٤٧ .

(٥) نفس المصدر .

لم يأتوا بالواجب . وإن لم يقيموه فقد تركوا الواجب . فوجوب نصب الإمام يستلزم أحد الأمرين الممتنعين ، فيكون ممتنعاً^(١) .

وكل هذه تبدو أدلة وجيهة ، وهي صادقة من ناحية واحدة فقط . وعند أهل السنة الرد ، بل الردود ، على كل منها وعليها جميعاً . ولا داعي لأن نفصل هذه الردود ، فالقارىء يمكن أن يجد الرد عليها بنفسه ؛ إذ من الممكن أن نوفق بين حقوق الفرد وحق الدولة ؛ ويمكن أن لا نجد تعارضاً بين الطاعة والحرية . ويحدث هذا في بعض الحكومات المنظمة الديمقراطية الراقية .

غير أن الداعين لمذهب الوجوب لهم رد شامل يعم هذه المسائل جميعاً . وهو أنهم يقولون أن عندنا قاعدة شرعية ، وهي أننا ندفع الضرر الأكبر بتحمل الضرر الأقل ، وأن المسألة مسألة تسببية ، مسألة موازنة^(٢) . وقد قال علماء الفقه إنه ينبغي أن نتحمل أخف الضررين ، وقالوا أيضاً : « إن دفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب » . فهب أننا سلمنا بهذه الأضرار التي تذكرونها عن الإمامة أو الحكومة ، فهل هي تقاس بالأضرار البالغة العظيمة التي تترتب على تركها أو عدم وجودها ؟ إن الأضرار التي تترتب على عدم وجودها هي : الفوضى ، والتنازع ، والتقاتل ، وسفك الدماء ، وضياع الحقوق ، وتعطيل أحكام الشريعة – وإنكم لا ترضون أبداً بتعطيلها – وعدم الدفاع عن الإسلام ، وإبطال الجهاد ، وفقد أوطان الإسلام استقلالها ، ووقوعها فريسة في يد الأعداء أعداء الله وأعداء الدين . وجملة القول هي هلاك الإسلام والمسلمين جميعاً ! فهل ما ذكرتم من أمور تافهة يوازي هذه

(١) المواقف : ج ٨ . ص ٣٤٧ .

(٢) نفس المصدر .

الأضرار كلها (١) ؟ ! .

الرد على دعاوى بعض المعاصرين :

(١) حان الوقت لكي نقول كلمتنا النهائية ، ونرد الرد الأخير على الدعاوى — أو بالأحرى المزاعم — التي زعمها الشيخ على عبد الرازق في كتاب : « الإسلام وأصول الحكم » ؛ وقد سبق أن أشرنا إليها غير مرة ورددنا على بعض منها ، ولكننا نريد الآن أن نعقب بالرد الشامل الحاسم ، الذي يميز الخطأ من الصواب ، ويفصل بين الحق والباطل ، وما كنا لنتحاج أن نرد على هذه الدعاوى بعد أن وصلنا إلى المرحلة الحالية من الدراسة ، فكل ما سبق تنفيذ لها ، ومثبت لبطلانها .

(١)

والواقع أننا نرى كل دعاواه هذه ترتكز على أساسين ، لا ثالث لهما ، ويستخلص منهما نتيجة كلية . فإذا أمكن إثبات أن هذين الأساسين منهاران فكل ما يبنى عليهما من مزاعم منهار أيضاً .

فالأساس الأول عنده : أن الإسلام ليس إلا عقيدة « فردية » روحية وأنه لا صلة له إذن بالدنيا ، ولا بالسياسة ولا بالاجتماع !! والثاني : أن رسالة النبي صلى الله عليه وسلم قد انتهت بموته ، وكذلك زعامته ، فليس لأحد أن يخلفه لا في رسالته ولا في زعامته !! (ص ٩٠) . والنتيجة التي يصل إليها — وهي الغرض الجوهرى من تأليفه كتابه — : أن الخلافة أو الإمامة الكبرى كما يقول ، لا أساس لها من الدين ، بل هي ضد الدين ومخالفة لمبادئه . فهذا إنكار للإمامة بالمرّة ! .

والحقيقة التي ينبغى أن تقرر أولاً : أن هذا الرأى ، رأى انفراد به وحده ، دون أمة الإسلام جميعاً . فلم يقل به أحد من أهل الإسلام ، على اختلاف

فرقهم ومذاهبهم . وينبغي أن لا يخلط بمذهب الذين قالوا بجواز الإمامة ، كما بدا منه أنه يميل إلى أن يفعل . فقد أوضحنا هذا المذهب وعينا حقيقته ، واثبتنا إلى أنهم كانوا أكثر مثالية من غيرهم ، وأنهم أرادوا إمامه بالإجماع دون أى خلاف ، تنفذ القانون وتمضى أحكام الله ، وأنهم إنما تعرضوا للمسألة من الناحية الفقهية ، أما من الناحية العملية فرأوا لزومها وأقامواهم الإمامة بالفعل ؛ فليس صحيحاً ما عرض به هو إذن ، إذ قال : وربما كان محمولا على هذا المذهب ما يراه بعض الفرق الإسلامية من إنكار الخلافة في الإسلام مرة واحدة . ص ٥٥

فليست هناك أى فرق إسلامية قالت بهذا على الإطلاق . وهذا هو الخطأ الأول ، فهو لم يفهم الفرق بين الجواز والمنع . وقد أوضحنا هذا فيما سبق بما لا مزيد عليه .

(٢)

ومن ناحية موضوع الدعاوى : فكما قلنا لم نعد في حاجة إلى الرد عليها بعد أن وصلنا إلى هذه المرحلة ، وأثبتنا في الفصل الأول طبيعة الإسلام السياسية ، وفصلنا البراهين العقلية والتاريخية ، وعرضنا آراء المستشرقين الذين يتبعون في أبحاثهم أساليب البحث الحديثة . وقد رأينا أنهم قرروا أن الإسلام ذو صفة سياسية ، وأنه يجمع بين الدين والدولة ، وأنه يشمل نظريات قانونية وسياسية . (راجع الفصل الأول) . وكذلك بعد أن وصفنا الدولة الإسلامية في واقعها التاريخي ، وبيننا تكون الفرق والأحزاب حولها (راجع الفصل الثاني) . وشرحنا جهود المفكرين في البحث في موضوع الإمامة . وأوردنا التعاريف المختلفة التي أتوا بها لها (انظر الفصل الثالث) ، وفي هذه التعاريف بدا جلياً أن كل هؤلاء المفكرين لم يتصوروا إلا التلازم بين الدين

والدولة ، وأن الإسلام مجموعة من المبادئ لتنظيم حياة الفرد والمجتمع . وأن الإمامة قصد بها سياسة الدنيا بالدين . اتفق على هذا جميع الأئمة من أمثال : البغدادي ، والماوردي ، والغزالي ، والرازي ، وابن خلدون ، ماشذ واحد منهم . وعرفنا البراهين العقلية والدينية القوية التي أثبتوا بها وجوب الإمامة ، كما قررونها في هذا الفصل ، فبعد هذا كله مانظن أننا عدنا في حاجة إلى الرد على مزاعمه . غير أنه ربما بقيت بعض النقاط التي تحتاج إلى الإيضاح لنستكمل بها التدليل ، وذلك بعد أن نقتبس بعض عباراته ونقلها بنصها :

فهذا هو يقول : « الإسلام دعوة دينية إلى الله تعالى » ص ٧٦ - يقصد بالدين ما يقابل الدنيا ، كما يشرح ذلك في كلامه .

ويقول : « هيئات ، هيئات . لم يكن ثمة حكومة ولا دولة ، ولا شيء من نزعات السياسة . . » ص ٨٠ .

ويقول : « إن كل ما جاء به الإسلام . . فانما هو شرع ديني خالص لله تعالى . وسيان أن يكون منه للبشر مصلحة مدنية أم لا ، فذلك مالا ينظر الشرع السماوي إليه ولا ينظر إليه الرسول » ! ص ٨٥ .

ويزيد معناه توضيحاً ، فيقول - مشيراً إلى الحكم وتدبير أمور الدنيا والسياسة - :

« ذلك من أغراض الدنيا ، والدنيا من أولها لآخرها ، وجميع ما فيها من أغراض وغايات ، أهون عند الله تعالى من أن يقيم على تدبيرها غير ما ركب فينا من عقول ، وحبانا من عواطف وشهوات . . هي أهون عند الله تعالى من أن يبعث لها رسولا وأهون عند رسل الله من أن يشغلوا بها وينصبوا لتدبيرها . « اه » (ص ٧٨ - ٧٩) . نعم هذا هو ما يقوله بالحرف الواحد ، والذي يدور عليه كل كلامه .

ونحن نريد أن نسأل: إذا كان الإسلام لا يعنى كما يقول بشئون الدنيا، فلم كانت إذن هذه التشريعات التي جاء بها للمعاملات؟ والقواعد التي وضعها لحفظ الأموال؟ والتنظيمات التي أوجبها لحفظ الأسرة؟ ولصون الحياة نفسها؟ وأليس هذا كله في الدنيا؟ وهل يريد أن نقصر الشريعة الإسلامية على مسائل العبادة وحدها ونحذف ما عدا ذلك؟ وهل الإسلام أقر «الرهينة» ودعا إلى قطع الصلة بالحياة الدنيا؟ وهل قال أحد من علماء الإسلام إن الدنيا مذمومة لذاتها، أم هم قد قالوا إنها وسيلة إلى الآخرة. ومكان للعمل الصالح، ويمكن أن تكون — حين يريد الإنسان — وسيلة طيبة، وتصيح خيراً عظيماً؟.

فهذا هو الإمام الغزالي يقول — كما سبق لنا شرحه —: «إن نظام الدين لا يحصل عليه إلا بنظام الدنيا». وقال الإمام الرازي في تفسيره (سورة الحديد: آية ٢٠) (ما يأتي: «إعلم أن الحياة الدنيا حكمة وصواب». وبرهن على ذلك بكثير من الأدلة: منها استخلاف الله فيها للنوع الإنساني: «إني جاعل في الأرض خليفة»؛ وأن الحياة خلقه: «الذي خلق الموت والحياة»، ولأنه لا يفعل العيب — على ما قال: «أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً»، وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً»، ولأن الحياة نعمة، بل هي أصل لجميع النعم؛ وعظم الله المنة بخلق الحياة — إلى آخر ما قال الإمام. وختم كلامه قائلاً: «بل المراد أن من صرف هذه الحياة لا إلى طاعة الله، بل إلى طاعة للشيطان ومتابعة الهوى، فذاك هو المذموم» اهـ.

وقال ابن خلدون مثل هذا الكلام. وقال به كل علماء الإسلام.

فهذا هو الأساس الأول الذي بنى عليه دعاواه، وهو محاوله فصل الدين عن الدنيا، وبالتالي عن السياسة، قد انهار. وإذن فينهار كل ما بنى عليه أيضاً

(٣)

ثم هذا هو يقول :

« التمس بين دفتي المصحف الكريم أثراً ظاهراً أو خفياً لما يريدون أن يعتقدوا من صفة سياسية للدين الإسلامي ، ثم التمس ذلك الأثر مبلغ جهدهك بين أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم ، تلك منابع الدين الصافية في متناول يديك وعلى كتب منك فالتمس فيها دليلاً أو شبه دليل فانك لن تجد عليها برهاناً إلا ظناً ، وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً » ص ٧٦ .

ونحن نقول له : إن القرآن قد اشتمل على جملة من أسمى المبادئ السياسية ولكن ليس المجال هنا لتفصيلها ، فذلك يحتاج إلى بحث خاص . ويكفي الآن أن نقرر أن آياته اشتملت على هذه الأصول الأساسية : العدل في الحكم والشورى ، والوحدة ، والأخوة ، والتضامن ، والتعاون في كل أعمال الخير وولاية الأمر ، والطاعة ، والقضاء ، والدفاع ، والجهاد . . . الخ ، وهو في مجموعه قانون تناول تنظيم شؤون الحياة الاجتماعية من كل وجوهها ، واحتوى أيضاً على قوانين للحرب والسلام ، وهذه من أخص أمور السياسة . وخوطبت به أمة متحدة تؤمن به ذات كيان خاص ، وقد قال بشأنها : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر . . . الخ » ، فعينها بالخطاب أمة متميزة دون سائر الناس ووصفها بأوصافها ، وقال أيضاً : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً » . والأمة بهذا التعيين ما هي إلا مجتمع سياسي .

ووردت التشريعات الاجتماعية أيضاً في الأحاديث ، ثم في السنة العملية بوجه أخص . أم هو لا يعتبر السنة العملية ؟ . ومن السنة العملية تكون « المجتمع الإسلامي » الذي كانت له كل الخصائص التي توجد بها الدولة

السياسية بكل معانيها ، ويؤدى كل وظائف الدولة ، كما يعرف ذلك كل دارس للتاريخ . فهذه حقائق عملية كيف استطاع إنكارها ؟ ! .

ثم لماذا يعترض على « الإجماع » ؟ وأليس اتفاق الصحابة الأول الذين هم كانوا أول من لبى الدعوة ، وكانوا معاصري الرسول ، وثيقى الصلة به ، له قيمته وأهميته التشريعية ؟ وإذا كان أبو بكر وعمر وعلي - رضى الله عنهم - وأمثالهم لم يفهموا الإسلام كما ينبغي ! فمن الذى فهمه إذن ، أو يمكن أن يفهمه ؟ وأليس ما أقروه من أعمال هو ماضى الأمة وتاريخها وتقاليدها ، فلماذا لانجله ؟ ولماذا لاتكون هذه الأعمال مثلاً أو سابقات دستورية أو قضائية نسير على منهجها ؟ . وهو ما تفعله كل الأمم الراقية .

وحتى إذا لم يكن إجماعاً بل كان « كثرة » فله أيضاً قيمته البالغة وأهميته ، وهذا هو « مبدأ الأغلبية » - كما يعبرون عنه اليوم - وهو أساس كل التشريع عند الأمم الديمقراطية اليوم .

(٤)

وبعد هذا ماذا يريد بقوله : « انتهت الرسالة بموت الرسول صلى الله عليه وسلم » ؟؟ (ص ٩٠) :

إن كان يريد « انتهى تبليغ الرسالة » فهذا مالا يخالفه فيه أحد ، ولا داعى لأن ينبه عليه . أما إن كان يريد « انتهى موضوع التبليغ » : انتهى ما دعا إليه النبي صلى الله عليه وسلم - فيكون معناه أن القانون قد انتهى ؛ وأن الشريعة كان لاينبغي أن يعمل بها ، وأن الأمة صارت فى غير حاجة إلى تنظيم بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ؟ ! وهذا ما لا يقول به أحد . بل إن القول به يخرج الإنسان من دائرة الإيمان نفسه ؛ إذ مؤداه أن الإسلام كان فى حياة النبي صلى الله عليه وسلم ، فقط ! ! .

فإن كان لا يريد هذا — لأنه يقر بأنه مسلم — فهذا القانون الذى جاء به
النبي — صلوات الله عليه — أليس فى حاجة إلى من ينفذه ويصونه ، ويكفل أن
تخترمه الجماهير وتطيعه ؟ وهذا التنظيم ألا يحتاج إلى من يشرف عليه ، ويحتفظ
به ؟ وهذه المبادئ الإصلاحية أليست تتطلب من يسعى إلى تحقيقها ، ويضمن
تثبيتها ، وبقائها ونشرها ؟ وهذا الإسلام نفسه أليس من الواجب أن يوجد
من يحميه ، ويدافع عن أوطانه ويرد عنها الأعداء ؟ وهل كان يرضيه أن
ينقلب المسلمون عقب وفاة نبيهم أفراداً متقطعين ، يعيش كل منهم فى أى
أرض ؟ ويخضع لأى سلطان ؟ وهل كان يمكن أن يبقى الإسلام بعد ذلك ؟ .

(٥)

إن كل هذه المخاطر هى التى أراد المسلمون أن يتقوها . وهى التى دفعتهم
إلى أن يجتمعوا وينتخبوا « أبا بكر » رضى الله عنه خليفة لرسول الله صلى الله
عليه وسلم للمحافظة على دينه ، وخلافته فى رعاية الأمة بعده ، لتبقى حياة
الإسلام ويستمر قوياً عزيزاً آمناً ، ويتمكن من أداء رسالته التى جاء يدعو
العالم إليها .

فهذا هو الأساس الثانى الذى بنى عليه دعاواه وقد انهار ثم فينهار كل
ما بناه عليه أيضاً .

* * *

(ح) مذهب الشيعة :

قال الشيعة أيضاً بوجوب الإمامة . فهم في هذا متفقون مع أهل السنة وأكثر الخوارج والمعتزلة ؛ كما ذكرنا . غير أن لهم فهما خاصا في معنى الوجوب : فهم لا يرون أنها واجبة على الأمة ، ولكن يقولون إنها واجبة على الله .

والقول بأن شيئا ما يجب على الله يبدو غريباً : ولكنه لا يظهر بمثل هذه الغرابة إذا عرفنا مصدر هذه النظرية . والواقع أنها ليست إلا تفرعاً على نظرية المعتزلة المشهورة التي تناقش في كتب علم الكلام ، والتي يتحدث الخلاف بينهم وبين أهل السنة بسببها ، وتلك هي ذهابهم إلى أن فعل

ونعرض عما ورد بعد ذلك في كتابه : من مطاعن علي أبي بكر رضي الله عنه ، والصحابة ؛ وأنهم أقاموا حكومة غير إسلامية ، أغراضها دنيوية ، للترويج لمصالح العرب ؛ ولم تكن حربهم لله ، بل للخوض في الملك ! وأن أبا بكر كان أول ملك في الإسلام ، وأن دولته قامت على السيف والقوة الخ : (ص ٩٢ وما بعدها إلى آخر الكتاب) . فهذا — على الأقل من الناحية العلمية — تشويه للتاريخ وجهل فاضح بحقائقه ، كما يعرف من يدرس أي شيء عن سيرة الخلفاء الراشدين وحكومتهم : تلك الحكومة المثالية التي قل أن يكون لها نظير في التاريخ الإنساني كله ! .

وإذا كان أئمة الصحابة لم يحتفظوا بروح الإسلام ، ولم يراعوا أغراضه ، فمن يبقى إذن مسلماً ؟ .

هذا ، وقد رددنا على هذا الكتاب رداً تفصيلياً مفصلاً في كتاب جديد هو : « الإسلام والخلافة في العصر الحديث » ، فارجع إليه .

الصلاح واجب على الله ، وأن العدل ومراعاة الحكمة واجب عليه أيضاً . وهي فكرة فلسفية ترجع إلى تمسكهم بالقانون العقلي ، وأن العقل هو الذى يدرك الحسن والقبح ، والصلاح والفساد ، وأن هذا الحكم العقلي مطرد أبداً ، وأنه لا يتخلى عن موضوعه حتى ولو كان الموضوع أفعال الله سبحانه وتعالى ، فيجب أن تكون متلازمة مع الحكم العقلي^(١) .

ومن النتائج التى انبنت على مذهب المعتزلة أن « فعل اللطف » واجب على الله . وفسروا « اللطف » بأنه — على حد ما عرفه به صاحب المواقف^(٢) — « الفعل الذى يقرب العبد إلى الطاعة ، ويبعده عن المعصية ، كبعثة الأنبياء » ، قال : « فانا نعلم أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية . »^١ . ونقل الرازى^(٣) عن الشريف المرتضى أنه قال : « إعلم أن مرادنا من اللطف الأمر الذى علم الله تعالى من حال المكلف أنه متى وجد ذلك الأمر كان حاله إلى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصى أقرب مما إذا لم يوجد ذلك الأمر ، وبشرط أن لا ينتهى إلى حد الإلجاء » .

الأدلة على المذهب :

ولما كان كثير من الشيعة قد اعتنق في الوقت نفسه مذهب المعتزلة وكثير من المعتزلة صاروا شيعيين — وكان هذا التطور قد حدث منذ حوالى منتصف القرن الثالث ، بسبب اضطهاد الخلافة العباسية لهم ، أو بسبب ثورتهم على الخلافة — فقد حدث تزاوج بين المذهبين ، واقتبس الشيعة حجج المعتزلة

(١) يجدر أن ننبه هنا إلى أن هذا القانون العقلي الذى تشبثت به المعتزلة بالتمسك به هذا التشبث ، حتى أوجبه على الله ، والذى أرادوا أن يجعلوه حكماً فى الأمور حتى قبل الشرع ، هو قريب من « القانون الطبيعي » Natural law الذى توصل إليه الأوربيون فى العصر الحديث ، ويفخر فلاسفتهم باستكشافه ؛ وهم لا يزالون يقررونه ويدعون إليه .

(٢) عضد الدين الإيجي : المواقف ، ج ٨ . ص ١٩٦ .

(٣) الأربعين فى أصول الدين : ص ٤٢٩ .

وأخذوا يدافعون بمنطقهم ، ومن ثم فإنهم كونوا القياس الذى يستدلون به على مذهبهم على النحو التالى :

قالوا : بما أن فعل اللطف واجب على الله ، وبما أن الإمامة – ويقدمون أدلة عديدة لإثبات ذلك – لطف ، بل هى أعظم أنواعه . وينبغى أن لا يغيب عنا أنهم يشترطون فى الإمام العصمة ، فالإمامة التى يقولون بأنها تكون لطفاً هى إمامة المعصوم دون غيرها – بما أن هذه الإمامة كذلك ، فإمامتها إذن واجب على الله تعالى . ويستدلون على أن الإمامة لطف ، وعلى وجوبها ، بهذه الأدلة :

أولاً – لأننا نحتاج إلى الإمام ليكون لطفاً فى أداء الواجبات العقلية والاجتناب عن القبائح العقلية ، وليكون أيضاً حافظاً للدين عن الزيادة والنقصان وهذا هو مذهب الإمامية الاثني عشرية .

وثانياً – أو لأنه لاسبيل إلى معرفة الله إلا بتعليم الرسول والإمام ، فوجب على الله أن لا يخلى العالم من المعصوم . وهذا هو مذهب «الإسماعيلية» والباطنية .

ثالثاً – أو كما قال بعض قدماء الشيعة ، إنهم يحتاجون إلى الإمام ليعلمهم أحوال الأغذية والأدوية ويعلمهم السموم المهلكة ، ويعرفهم الحرف والصناعات ، ويصونهم من المخاوف والآفات (١) .

وشرح الإمامية مذهبهم – وهو المذهب الأوسط – فقالوا : إن الشريعة التى جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم لا بد من وصولها صحيحة إلى الناس بعد عهده ، ليحصل عليهم التكليف ، فلا بد لها من حافظ يحفظها عن التغير ، ومن ناقل ينقلها إلينا . ولا بد أن يكون هذا الحافظ والناقل غير جائز عليه

(١) الرازى : «الأربعين فى أصول الدين» ، ص ٤٢٧ .

الخطأ ، وإلا كان وصول الشريعة غير متحقق . وقالوا إن هذا النقل لا يتم بالتواتر : لأنه يثبت ما وصل ولكنه لا يبنى ولا يثبت ما لم يصل ، فيبقى جانب من الشريعة غير منقول . ولا بالإجماع : لأن عصمة الإجماع غير ثابتة بالعقل ، ولا يمكن إثباتها بالنقل إلا إذا اشترطنا إجماعاً آخر على الدليل ، فيلزم عليه أن نستدل على ما لم يثبت بفرض إثباته ، وهو الدور . فاذن لا يمكن أن تبقى الشريعة محفوظة أو تصل كاملة ومتيقنة وصحيحة ، إلا بحفظ ونقل أشخاص معينين موصوفين بوجوب العصمة ٥

رابعاً : استدلل الجميع بأن إثبات الإمامة باختيار الناس ، أى دون أن تكون بتعيين من الله ، يفضى إلى الفتنة : إذ يحدث الاختلاف بين الناس لأسباب كثيرة ، ولا يمكن ترجيح رأى على رأى ، ولا تفضيل فريق على الآخر ، فيؤدى ذلك إلى التنازع والمهرج والمرج ، وتنشأ من ذلك الحروب . فرفع أسباب هذا النزاع كلها ، من أساسها ، بتعيين الإمام من الله ، أى ينص الشرع ، لطف من الله بعباده ورحمة لهم .

خامساً — إن الإمام يجب أن يكون واجب العصمة ، وأن يكون أفضل الخلق كلهم ، وأن يكون أعلم الأمة ، وأن يكون مسلماً فيما بينه وبين الله ؛ ولا اطلاع لأحد من الخلق على هذه الصفات . والله تعالى هو العالم بها . وإذا كان الأمر كذلك وجب أن لا يصح نصب الإمام إلا بالنص .

سادساً — لأنه لو جاز الخطأ على الإمام أى جاز أن لا يكون معصوماً — ويحدث هذا إذا لم يكن تعيينه من الله — فاننا حينئذ إذا اقتدينا به ، وقد أمرنا الله بالافتداء به ، لثبت أن الله أمر باتباع الذنب أو المعصية ؛ وهو غير جائز على الله . وإن لم تقتد به خرج الإمام عن كونه إماماً ؛ فلا إمام فى الحقيقة . حينئذ ، لأن الإمام معناه الشخص الذى يؤتم ويقتدى به .

سابعاً - وأيضاً - لو جاز عليه أن يخطيء ويعصى ويظلم ويستبيح الدماء والأعراض ، فإن لم يجب منعه من ذلك كان في هذا مخالفة لأمر الله تعالى بالنهي عن المنكر ، ولترتب على هذا أن الإمام الذي نصب لمنع الرذائل قد عمل على تكثيرها وانتشارها ، فأدى ذلك إلى التناقض . ولو قلنا واجب منعه فهذا مستحيل أو متعذر عادة ؛ فقلما يجمع الناس كلهم على شيء . وهم ممنوعون بالرهبة والخوف من بطش الإمام آحاداً وجماعة . وأيضاً لو أجزنا لهم تأديبه ، وقد أقتناه لغرض أن يؤدبهم هو ، للزم الدور ؛ وهو باطل .

ثامناً - إن هؤلاء الذين يختارون الإمام بالبيعة لا يملكون التصرف بأنفسهم في أمور المسلمين ولا تصرف لهم في غيرهم ، فكيف يعقل أن تكون لهم قدرة على إقدار الغير على التصرف في جميع أهل الشرق والغرب .

تاسعاً - إن الإمام نائب الله تعالى ونائب رسوله ، ونيابة الغير لا تحصل إلا باذن ذلك الغير ؛ فوجب أن لا يثبت الإمام إلا بنص الله ونص رسوله . فثبت أن الإمامة لا تثبت إلا بالنص^(١) .

عاشراً - وهو عندهم من أقوى الأدلة ، ويجمع كثيراً من الأدلة السالفة بطريق ضمنى : أن الإمام هو « حجة الله » على خلقه ، أو حجة الله في الأرض . ويقصدون بذلك أنه هو البرهان أو الدليل القائم على أن الله أراد أن يبلغ شرعه لعباده ، وأنه يخاطبهم ويكلفهم باتباع أو امره واجتناب نواهيه ؛ فلولا هذا الدليل لكان للناس عذر في العصيان . ولكن وجوده يزيع عذر المكلف . وقد أخذوا هذا المعنى من قوله تعالى : « لئلا يكون

(١) ورد أكثر هذه الأدلة في كلام الإمام فخر الدين الرازي في أثناء مناقشته لمذهب الشيعة والرد على آرائهم ، وقد لخصناها عنه . انظر « المسألة التاسعة والثلاثون : ص ٤٢٦ - ٤٢٩ من كتابه : « الأربعين في أصول الدين » .

للناس على الله حجة بعد الرسل » : فكما أن إرسال الرسل هو حجة الله على عباده ، فكذلك الأئمة حجة له (١)

والواقع أن الشيعة يقيسون « الإمامة » على « النبوة » . وهذا القياس عندهم هو قاعدة حجتهم ، وهو المنهج الذي يستمدون منه استدلالاتهم .

قال الشهرستاني (٢) : « قالت الشيعة الإمامة واجبة في الدين عقلا وشرعاً ، كما أن النبوة واجبة في الفطرة عقلا وسمعاً . وإن احتياج الناس إلى إمام واجب الطاعة يحفظ أحكام الشرع كاحتياج الناس إلى نبي مرسل ؛ واحتياج الخلق إلى استبقاء الشرع كاحتياجهم إلى تمهيد الشرع » .

ركن الإيمان :

هذه هي نظرية الشيعة والأدلة التي أثبتوها بها ، كما ظهرت في صورتها الأخيرة بعد أن تم تطورها ، وصار لها أساس فلسفي . ولما كان الإمام في نظرهم هكذا تتوقف عليه معرفة الشريعة ؛ بل ، فيما قال بعضهم ، معرفة الله نفسه ، وتتوقف عليه طاعة الناس لله وتجنبهم للمعاصي ، وكانت حكمة وجود الأئمة مشابهة لحكمة وجود الرسل ، فاذن قد قال الشيعة : إن الاعتقاد بوجود الإمام أمر أساسي لا يتم الإيمان إلا به ؛ بل هو أصل الإيمان لأنه السبيل إلى معرفة باقي المعتقدات . فالإيمان عندهم هو : الإيمان بالله وبرسوله وبكتابه ، وبولاة الأمر الذين هم الأئمة الذين يعترفون بهم . ومن لم يؤمن بالأئمة لا يصح إيمانه . فليست الإمامة عندهم إذن من الفروع التي هي محل الاجتهاد ، وللأئمة فيها رأى ، كما يقول أهل السنة وسائر الأمة ، بل هي أمر قد فرغ منه

(١) الشهرستاني : نهاية الإقدام ، ص ٤٨٥ .

(٢) نفس المصدر : ٤٨٤ .

وجاء به الشرع على سبيل التحديد . وهذا معنى قول ابن خلدون حين يتكلم عنهم (١) .

« ومذهبهم جميعاً - متفقين عليه - أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة ، ويتعين القائم بها بتعيينهم ، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام . ولا يجوز لنبي لإغفاله ولا تفويضه إلى الأمة . بل يجب عليه تعيين الإمام لهم ، ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر . »

ومعلوم أن الأئمة الذين يعترفون بهم ، والذين ساقوا الأدلة السابقة كلها لإثبات إمامتهم ، هم : « علي » رضي الله عنه وبنوه من بعده . وقد اختلفوا في مساق الإمامة بعد الإمام الأول ، وهو « علي » ؛ ومن هذا الاختلاف تكونت فرقهم المختلفة . وكان لابد لهم لإثبات هذا القول أن يعتمدوا على أدلة نقلية : على آيات وأحاديث يستدلون بها على أن علياً والأئمة من بعده قد جاء الشرع بتعيينهم ؛ وقد فسروا آيات ، ورووا أحاديث كثيرة ، بما يؤدي إلى المعنى الذي يقصدون إليه . غير أنهم اختلفوا منذ البداية اختلافاً جوهرياً : فقال قوم إن التعيين على « علي » وبنيه كان بالنص ؛ وهؤلاء هم « الإمامية » ؛ وقال قوم إن التعيين كان بالوصف ، وهم « الزيدية » .

رد أهل السنة :

وأهل السنة لا يعترفون طبعاً بكثير من هذه الأحاديث ، ولا بالتفسير الذي يأتون به لها وللآيات ؛ فيقول « ابن حزم (٢) » : « وعمدة هذه الطوائف كلها في الاحتجاج أحاديث موضوعة مكذوبة » .

(١) المقدمة : ص ١٦٤ . فصل ٢٧ .

(٢) الفصل في الملل والنحل : ج ٤ ص ٩٤ .

ويقول « ابن خلدون^(١) » : إنهم يؤيدون مذهبهم « بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم ، لا يعرفها جهابذة السنة ولا نقلة الشريعة ؛ بل أكثرها موضوع أو مطعون في طريقه أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة » .

ويرد الشهرستاني^(٢) على دعواهم « النص » بدليلين :

الأول — من المحال ، من حيث العادة ، أن يسمع الجرم الغفير كلاماً من رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لا ينقلونه ، في مظنة الحاجة وعصيان الأمة بمخالفته ، والدواعي بالضرورة تتوفر على النقل ، خصوصاً وهم في نأناة الإسلام وطراوة الدين وصفوة القلوب ، وخلوص العقائد من الضغائن والأحقاد . . . وإذا كانت الدواعي على النقل موجودة ، والصوارف عنه مفقودة ، ولم ينقل ، دل على أنه لم يكن في الباب نص أصلاً .

الثاني — لو أن شخصاً كان قد عين ، لكان يجب على ذلك الشخص المعين أن يتحدى بالإمامة ويخاصم عليها ويخوض فيها . ولم ينقل أن أحداً تصدى للإمامة وادعاه ، نصاً عليه وتسلياً إليه .

وكذلك ردون على الأدلة العقلية التي ساقوها ، ويبطلونها واحداً بعد الآخر ، ولكن لاداعي لذكرها لثلاث يطول بنا المقام . وهي على كل حال مبنية على النص — أو هي مبررات له — وما دام هذا النص لم يثبت بالدليل ، فهذه الأدلة تكون إذن غير ذات موضوع . ولذا يكفي أن نذكر من ردود أهل السنة عليها رد ابن حزم — مثلاً — كقوله : « إن عمدة ما احتجت به الإمامية أن قالوا : لا بد من أن يكون إمام معصوم عنده جميع علم الشريعة . فالجواب : أن ذلك هو النبي صلى الله عليه وسلم نفسه في حياته وبعد مماته

(١) المقدمة : ص ١٦٤ . « الفصل السابع والعشرون » .

(٢) « نهاية الإقدام » : ص ٤٨١ .

إلى يوم القيامة . فبلاغ رسول الله صلى الله عليه وسلم قائم بعد موته إلى يوم القيامة^(١) .

كذلك رد الرازى^(٢) على شبهتهم أن الإمام نائب الله ولا تصح النيابة إلا باذنه بقوله : « لم لا يجوز أن يكون اختيار الأمة شخصاً معيناً يكشف عن كونه نائب الله تعالى » . وقوله هذا يتضمن مغزى خطيراً ، وهو أن اختيار الأمة أو إرادتها تكون شاهداً على إرادة الله . ثم رد على دعواهم - جملة - فقال : « الإمام الذى تقولون بوجوده غير ظاهر قاهر سائس فلا أثر له ولا خبر » . وذلك لأنهم يقولون « بالثقية » ، وهى جواز اختفاء الإمام -

نصوص شيعية :

والآن ، وقد اتضحت عقيدة الشيعة ، ترى أن نويد ما ذكرناه عنها باقتباس بعض للنصوص التى أوردها بعض الأئمة المجتهدين منهم . وهذه النصوص التى نختارها منقولة من كتاب « الكافى » للإمام أبى جعفر محمد بن يعقوب الكلينى - وهو من متقدميهم - وهذا الكتاب من أصول الكتب عند الشيعة . قال :

كتب « الحسن بن العباس » المعروف إلى الرضا : « أخبرنى ما الفرق بين الرسول والنبي والإمام » ؟ قال : « الفرق أن الرسول هو الذى ينزل عليه جبريل فيراه ويسمع كلامه ، وينزل عليه الوحي ، وربما رأى فى منامه مثل رؤيا إبراهيم ؛ والنبي ربما سمع الكلام ولم ير الشخص ولم يسمع ؛ والإمام هو الذى يسمع الكلام ولا يرى الشخص » .

(١) الفصل فى الملل والنحل : ج ٤ ص ٩٥ .

(٢) الأربعين فى أصول الدين : ص ٤٣٩ -

وورد فيه أيضاً : « سمعت الرضا يقول : إن الحججة لا تقوم لله عز وجل على خلقه إلا بامام، حتى يعرف » . « وعن أبي عبد الله (وهو جعفر الصادق) قال : « إن الله أجل وأعظم من أن يترك الأرض بغير إمام عادل » .

وعن أبي جعفر (وهو محمد الباقر) قال : « لو أن الإمام رفع من الأرض ساعة ، لماجت بأهلها كما يموج البحر بأهله » .

وقال أيضاً : « لا يكون العبد مؤمناً حتى يعرف الله ورسوله والأئمة—عليهم السلام كلهم ، وإمام زمانه ويرد إليه ويسلم له » .

وعنه أيضاً أنه قال : « إنما يعبد الله من يعرف الله ؛ فأما من لا يعرف فانما يعبد هكذا ضلالاً » . فلما سئل مامعرفة الله ؟ أجاب : تصديق الله عز وجل ، وتصديق رسوله صلى الله عليه وسلم ، وموالاته على والائتمام به والأئمة الهدى عليهم السلام ، والبراءة إلى الله عز وجل من عدوهم . هكذا يعرف الله عز وجل (١) » .

وتكلم « الكليني » بعد ذلك عن « أن طاعة الأئمة فرض » ؛ و « أن القرآن لا يكون حجة إلا بقيم » ، وأن « الأئمة شهداء الله على خلقه » ، وأنهم « ولاة أمر الله وخزنة علمه » ، وأن « الأئمة خلفاء الله تعالى في أرضه » ، وأنهم « نور الله عز وجل » ، وهم « أركان الأرض » . قال الصادق : « جعلهم الله أركان الأرض أن تميد بأهلها . » ، وأن الإمامة خص الله بها إبراهيم ، وجعلها موروثه في الصفوة من ذريته » . قال الله تعالى : « وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا » ، وأن « الإمامة هي منزلة الأنبياء » الخ ، ثم قال :

(١) هذه النصوص مأخوذة من كتاب « الكافي » ، لأبي جعفر الكليني ؛ الجزء الثاني :: كتاب الحججة » . وهو مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٤٧٤٩٣ .

« إن الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول ، ومقام أمير المؤمنين وميراث الحسن والحسين .

إن الإمامة زمام الدين ، ونظام المسلمين ، وصلاح الدنيا وعز المؤمنين .
إن الإمامة أس الإسلام النامي ، وفرعه السامي .

بالأمام تمام الصلاة والزكاة ، والصيام والحج والجهاد ، وتوفير النية والصدقات ، وإمضاء الحدود والأحكام ، ومنع الثغور والأطراف .

الإمام يحل حلال الله ، ويحرم حرام الله ويقوم حدود الله ، ويذب عن دين الله ، ويدعو إلى سبيل ربه .

الإمام كالشمس الطالعة المجلوة بنورها للعالم ، وهي تنير الأفق بحيث لاتناها الأيدي والأبصار .

الإمام : البدر المنير ، والسراج الزاهر ، والنور الساطع ، والنجم الهادي في غياهب الدجى (١) .

تعقيب :

(١) لأبأس أن نشير في ختام الحديث عن « الشيعة » إلى ما ذهب إليه بعض المستشرقين وتابعهم فيه غيرهم ، من أن عقيدتهم تشبه نظرية « الحق الإلهي للملوك » عند الغربيين .

وبينهما في الواقع بعض أوجه شبه ظاهرية . ولكن عند الدراسة الحقيقية لكل من النظريتين يتبين أن بينهما خلافاً في الجوهر : فالنظرية الغربية ترى أن القانون مستمد من إرادة الملك ، أو كما قال « جيمس الأول » ملك إنجلترا ، ممن قرروا هذه النظرية : إنه في صدره ، وإن الملكية سر إلهي لا يطلع عليه أحد ! ومعنى هذا الحكم المطلق السافر . ولكن العقيدة الشيعية - ككل

المذاهب الإسلامية — ترى أن القانون كائن مستقل له ذاتية منفصلة عن ذاتية الملك ، وحكمه فوق إرادته ؛ لأنه شريعة الله . فالإمام مهما علا قدره ، وإن كان تعيينه قد نص عليه ، ما هو إلا منفذ للقانون ومطيع لأمره ، بل اشترط فيه أن يكون «معصوماً» أى : ملتزماً لقانون الفضائل لا يخالفه فى شىء . فربما كان الأولى أن نقول إن نظرية الشيعة أجدر أن تسمى نظرية : « الواجب الإلهى على الملوك » ، بل دعنا نحذف هذه الكلمة ، ولنقل : « الأئمة » .

الفصل الخامس

الخلافة بين المثال والواقع

الخلافة فرض أو ركن :

بيننا في الفصل السابق المذاهب المختلفة حول الإمامة أو الخلافة ، وعرفنا أن مذهب أغلبية الأمة الإسلامية هو أن إقامة الإمامة أو الخلافة الشرعية الصحيحة فرض أساسي من فروض الدين ، بل هو الفرض الأعظم الذي يتوقف عليه تنفيذ سائر الفروض ، لأنه — كما يقول السيد الجرجاني — « من أتم مصالح المسلمين وأعظم مقاصد الدين » .

فهذا هو مذهب أهل السنة جميعاً ، والمرجئة وجمهور المعتزلة والخواارج أيضاً ، وهؤلاء هم الأغلبية العظمى للأمة . فهذا الرأي إذن هو الرأي المعتمد الذي يمثل الإسلام . ولم يشذ عن ذلك — كما مر بنا — غير أفراد من المعتزلة وفئة من الخوارج ، فهذه أقلية ضئيلة . ومع ذلك فقد حررنا مذهبهم بالدقة فتبين أنه لا يبعد كثيراً عن رأي الجمهور ، وعرفنا أنه مبني على افتراض حالة نظرية أو خيالية ، فهم يقولون إنه لو أمكن أن يتفق الناس على العدل وينفذوه ويمتنعوا عن الظلم ، لما كانت هناك ضرورة لوجود إمام ، فليس وجوده إذن واجباً في جميع الأحوال ، بل الأمر متروك لحكمة الأمة والظروف التي توجد فيها : فإن رأيت وجوده ضرورياً صار واجباً ، وإلا فيجوز لها أن تؤجل ذلك . وهم يقصدون بالعدل طبعاً الشريعة الإسلامية ، ويرون أن إقامة الشريعة وتنفيذ أحكامها واجب في جميع الحالات : فهم ينقلون الوجوب إذن من إيجاد الإمامة إلى إقامة الشريعة .

وقد أوضحنا - كما قرر ابن خلدون^(١) - أن هذه حالة افتراضية ، وأنه من المستحيل عملياً أو في الواقع أن يتفق الناس جميعاً على إقامة العدل وتنفيذ الأحكام الشرعية من تلقاء أنفسهم ، وبدون سلطة حاكمة ، فهذا ضد المعروف والمشاهد من طبائع وتجارب البشر . واتضح في النهاية إذن أن الخلاف بين رأى هؤلاء الأفراد ومذهب الجمهور هو خلاف نظري ، وأن الجميع متفقون على وجوب تنفيذ الشريعة الإسلامية وأداء الواجبات التي تطلبها ، فإذا ذكرنا أن من هذه الواجبات الجهاد والدفاع وحماية الوطن واستقرار الأمن ، فكيف يتم كل ذلك بدون نظام ؟ وكيف يكون النظام بدون قيادة أو رئاسة أو سلطة ؟ فالمسألة تنتهي إذن إلى نفس الشيء ، وهذه القيادة أو الرئاسة هي الإمامة الإسلامية الشرعية التي تكون مهمتها تنفيذ أحكام شرع الإسلام ، وحماية الإسلام وأهله وأوطانه والقيام بكل الواجبات التي يأمر بها .

وعرفنا في الوقت ذاته - كما أوضحنا أيضاً في الفصل السابق - أن الشيعة - وهم فرقة كبيرة من الأمة - يرون بل يعتقدون أن الإمامة ليست فرضاً فحسب ، ولكنها أساس الإيمان وقاعدة الشريعة فهي ركن من الدين بل من أهم أركانه ، وكما يجب الإيمان بالله ورسوله وكتابه يجب أيضاً الإيمان بالأئمة ، وإن كانوا يحصرهم الإمامة في آل البيت وأبنائهم أو من ينوب عنهم من المجتهدين .

فإذا كان قد تقرر وجوب إقامة الإمامة وأنها فرض أو ركن ، والإمامة هي الخلافة إذا كان يقصد بها الخلافة الشرعية الصحيحة ، فهما لفظان مترادفان في الفهم الفقهي أو النظري - فما الحكم إذن على الخلافة التاريخية ، أي

(١) انظر ص ١٦٤ من هذا الكتاب ، ومقدمة ابن خلدون « الفصل السادس والعشرون » :

الخلافة التي أقيمت بالفعل في تاريخ الإسلام ، وحكمت الأمة الإسلامية قرونا : هل هذه الخلافة تتفق مع الإمامة ، أى هل كانت خلافة شرعية صحيحة ، وأن إقامتها كانت واجبة وطاعتها كانت تنفيذاً لما يأمر به الشرع ؟ أو بعبارة أخرى هل كان الواقع مطابقاً للمثال أو اختلف عنه ، أو كان هناك فرق - قليل أو كثير - بينهما ؟ .

خلافة الخلفاء الراشدين :

والجواب عن ذلك هو أن الحقيقة أن الخلافة التاريخية مرت بأدوار .

فأما بالنسبة لخلافة الصدر الأول أو خلافة الخلفاء الراشدين ، فإن أهل السنة جميعاً - وهم الكثرة الغالبة للمسلمين - يرون أن هذه هي الخلافة الصحيحة الشرعية . ومن ثم فإنهم ينظرون إليها على أنها المثال أو النموذج الذي يستنبط من القواعد التي قام عليها والأعمال التي نفذها الأسس والمبادئ التي يجب أن يبنى عليها نظام الحكم الإسلامي . ذلك لأن هذا هو عهد الصحابة والصحابة هم الذين عاصروا الرسول عليه الصلاة والسلام ، وصاحبوه وشاركوه في بناء هذا النظام الذي أقامه الرسول عليه السلام والمؤمنون ، فهم الذين فهموا حقائق الإسلام وهم القدوة العليا في الدين بعده ، وإجماعهم إذا أجمعوا على أمر له المرتبة الأولى من الإجماع ، لأنهم لا بد أن يكونوا مستندين إلى ما سمعوا من أقوال الرسول أو شاهدوا من أعماله ، أو ما اجتهدوا فيه من تفسير القرآن أو فهمهم لروح الإسلام . والإجماع أضل مقرر من مصادر التشريع الإسلامي بنصوص القرآن والحديث ، وأقوى وأصح لإجماع هو إجماع الصحابة الذين كانوا ملازمين للرسول ، وكذلك إذا اتفق أكثر الصحابة على أمر فيكون له اعتباره أيضاً كأصل يمكن أن يتبع أو يقاس عليه . ولذلك ، فإن مجتهدي الإسلام من علماء السنة جعلوا البرهان الأول -

كما علمنا - على وجوب إقامة الإمامة أو الخلافة هو إجماع الصحابة^(١) على وجوب إقامة من يخلف الرسول عند وفاته عندما دعاه الرفيق الأعلى إليه ، فقد أجمعوا على ذلك وبأدروا إلى اختيار خليفته حتى قبل أن يقوموا بتشجيع جثمانه الشريف إلى مقره الأخير ، وكما قال أحد الصحابة : « كرهوا أن يبقوا بعض يوم وليسوا في جماعة »^(٢) ، ولم يشذ أحد عن ذلك ويقول إنه لا حاجة إلى من يخلف الرسول عليه السلام . فهم أجمعوا على وجوب إقامة خلافة للرسول - وإن اختلفوا حول الشخص الذي يختار لذلك ، ثم أجمعوا بعد المداولة والمشاورة على اختيار أبي بكر الصديق خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم . فأوجد الصحابة رضوان الله عليهم إذن نظام الخلافة بالإجماع ، وكان أبو بكر رضى الله عنه هو الخليفة الأول في الإسلام ، ثم تكرر إجماع الصحابة فالتابعين على وجوب إقامة واستمرار نظام الخلافة ، كما هو معروف من التاريخ الإسلامى .

استمرار دولة الإسلام :

كان معنى إجماع الصحابة على وجوب إقامة من يخلف الرسول عليه السلام هو إجماعهم على وجوب بقاء واستمرار النظام الذى أقامه الرسول بالاشتراك معهم منذ قدومه إلى المدينة عقب الهجرة . فلاشك أن النبي أقام « نظاما » وظل هذا النظام منفذاً طوال حياته ، أو إذا استعملنا التعبير الحديث فان هذا النظام كان « دولة » - كما أوضحنا ذلك وبرهنا عليه من قبل^(٣) - ولما كان النبي مبعوثاً للأمة بجميع أجيالها وإلى الناس كافة ، والإسلام رسالة خالدة باقية أبد الدهر ، وهذا هو الذى عناه أبو بكر رضى الله

(١) انظر : البراهين على وجوب الإمامة فى الفصل السابق .

(٢) تاريخ الطبرى : ج ٣ ، ص ٢٠٧ « طبعة المرف » .

(٣) انظر الفصل الأول من الكتاب .

عنه بقوله : « من كان يعبد محمداً فان محمداً قد مات ، ومن كان يعبد الله فان الله حي لا يموت ، ولا بد لهذا الدين من قائم يقوم به » - لما كان الأمر كذلك فانه كان لا بد من بقاء واستمرار النظام الذي أقامه الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنون وهم الصحابة . فأجمع الصحابة إذن على وجوب بقاء واستمرار النظام ، وهو نظام الحكم الإسلامى أو الدولة الإسلامية . وكان إجماع الصحابة هذا اتباعاً لسنة الرسول عليه الصلاة والسلام وهى «السنة العملية» - وسنة الرسول هى أعماله وأقواله - حيث يجب اتباع وتطبيق السنة ، وهى المصدر الثانى للشرع الإسلامى . فوجوب إقامة الخلافة ثابت إذن بالإجماع وبالسنة العملية . هذا إلى أنه يمكن أيضاً إثباته من القرآن الكريم وبالبراهين العقلية والدينية التى فصلناها بعضها من قبل (١) .

الاختيار من الأمة :

لذا كان اجتماع الصحابة يوم السقيفة اجتماعاً تاريخياً له أكبر الأثر فى تاريخ الأمة الإسلامية . ففيه تقرر الإجماع على وجوب إقامة الخلافة ، وفيه تقرر أيضاً مبدأ له أهمية كبيرة وهو أن اختيار الخليفة يكون بالانتخاب من الأمة ، وبإرادة الأمة أو ممثلها الذين هم موضع الثقة التامة منها والذين يعبرون عن إرادتها تعبيراً صحيحاً : مثل الصحابة الذين اجتمعوا فى ذلك اليوم . ولم يثبت من التاريخ أن أحداً فى ذلك اليوم أعلن أو ادعى أن هناك نصاً من الرسول على تعيين شخص أو أسرة بالذات لتولى منصب الخلافة ، وإنما هذه الدعاوى نشأت بعد ذلك من الشيعة الذين تشيعوا لعل وذريته . فلذلك ثبت عند أهل السنة والجماعة - وهم أغلبية الأمة الإسلامية - ويوافقهم فى ذلك أيضاً المعتزلة والمرجئة والحوارج - أن طريق الإمامة

(١) نظرا الفصل السابق : الرابع .

أو الخلافة الشرعية أو مصدر السلطة هو الاختيار من الأمة ، ويظهر الاختيار بالبيعة ، فالأمة إذن هي مصدر السلطة أو السلطات — كما سنبينه أيضاً في الفصول التالية — والإمامة أو الخلافة ما هي إلا « عقد » أو « تعاقد » بين الأمة والإمام أو الخليفة أو الحاكم الذي تختاره أياً كان اللقب الذي يسمى به . وسنشرح في الفصل التالي طبيعة هذا العقد والمسائل التفصيلية المتعلقة به ، وأحكامه وشروطه ، وهو الفصل السادس الذي عنوانه : « العقد السياسي ومسائله » .

خلافة أبي بكر :

وقد روت كتب التاريخ مدار في اجتماع السقيفة ، وقد ذكرناه نحن في الفصل الأول ونخصنا الآراء الأساسية التي قيلت فيه ، ولاخلاف بين الروايات على أن الاجتماع انتهى إلى إنتخاب أبي بكر ليكون الخليفة الأول في الإسلام . وتجمع الروايات أيضاً على أن هذا الانتخاب تأكد وتقرر بمبايعة الناس له بيعة عامة في المسجد في اليوم التالي . ولما تمت البيعة لأبي بكر صعد المنبر فخطب في الناس ، وهي أول خطبة تبين منهج الحكم الإسلامي فقال : — وهذا نص خطبته على ما رواه « الطبري » (١) :

قال — بعد أن حمد الله وأثنى عليه — : « أما بعد أيها الناس ، فاني قد وليت عليكم ولست بخيركم ، فان أحسنت فأعينوني ، وإن أسأت فقوموني . الصدق أمانة ، والكذب خيانة . والضعيف فيكم قوى عندي حتى أريح عليه حقه إن شاء الله ، والقوى منكم الضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله . لا يدع أحدكم الجهاد في سبيل الله ، فانه لا يدعه قوم إلا ضربهم الله بالذل . ولا تشيع الفاحشة في قوم إلا عمهم الله بالبلاء . أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فاذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم » .

(١) الطبري : ج ٣ - ص ٢١٠ « طبعة دار المعارف » .

ففي هذه الخطبة يقرر خليفة رسول الله - الخليفة الأول في الإسلام - حق الأمة في القوامة على الحاكم أو الإمام أو رئيس الدولة الذي ولته : فهي تعاونه إذا أحسن ، وهي تقومه : أى تحاسبه وتنتقده وترشده إذا أساء ، ثم إنها لا تجب عليها الطاعة إلا إذا كان الحاكم متبعاً ومنفذاً لما أمر به الله ورسوله أى للإسلام وشريعته ، فالحاكم أو الخليفة ليس حاكماً مطلقاً ، ولكنه مقيد بشريعة الإسلام أى بدستوره . فهذه المبادئ تستقى من هذه الخطبة التاريخية الجامعة إلى جانب المبادئ الأخرى التي احتوت عليها ، وهي : تقرير المساواة أمام القانون ، وضرورة القيام بواجب الجهاد لتبقي العزة للإسلام وأهله ، ووجوب سيادة الفضيلة ليرتفع الشر من المجتمع ، ووجوب أن يكون الحاكم صادقاً أميناً مع الأمة . وهذه المبادئ تبني عليها نظريات سياسية كبيرة الأهمية ، وهي تحدد كيان الحكم الإسلامى .

وكان مما رجح اختيار أبي بكر واجتماع الناس عليه - إلى جانب فضائله ومواقفه العظيمة : من أنه كان أول من أسلم من الرجال ، وأسلم على يديه عدد من الصحابة ، وكان صاحب الرسول في الهجرة حيث ورد ذكره في القرآن الكريم : « ثانی اثنین إذ هما فی الغار إذ یقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا » وكان أكثر الناس صحبة للرسول عليه السلام فقال فيه الرسول « إني لا أعلم أحدا كان عندي أفضل يدا في الصحبة منه » وقال : « لو كنت متخذاً من العباد خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً ، ولكن صحبة وإخاء إيمان حتى يجمع الله بيننا عنده » - نقول : كان مما رجح انتخابه إلى جانب ذلك ما كان يعلمه الصحابة من أن رسول الله أمر في مرضه الذي توفي فيه فقال : « مروا أبا بكر فليصل بالناس » ، : أى أن الرسول أنابه عنه ليكون إماماً للناس في الصلاة ، فلبث أبو بكر يصلي بالناس ثلاثة أيام - صلى بهم عشرة صلاة^(١)

(١) الطبرى : ج ٣ ، ص ١٩٧ .

فعد الناس ذلك إشارة من الرسول عليه السلام بأنه يعهد لأبي بكر بالأمر من بعده ، بل عد بعض العلماء^(١) هذا عهداً صريحاً من الرسول لأبي بكر بخلافته من بعده .

وقد تم الإجماع على بيعه أبي بكر ، وبالنسبة لموقف علي فان الروايات تتضارب بشأنه : هل بايع علي الفور أم تخلف ؟ وهل تخلف بضعة أيام أو ستة أشهر؟ ونحن نرى أن الأنسب لشئنا على وصدق إيمانه وحرصه على إجماع الكلمة أنه بادر إلى مبايعة أبي بكر ، ولذا ترجح الروايات التي أثبتت عدم تخلفه وأنه بادر إلى البيعة . فمن الروايات التي ذكرها الطبري عن حبيب بن أبي ثابت أنه قال^(٢) : « كان علي في بيته إذ أتى فقيل له : قد جلس أبو بكر للبيعة ، فخرج في قميص ماعليه إزار ولا رداء ، عجلاً ، كراهية أن يبطنها عنها ، حتى بايعه . ثم جلس إليه وبعث إلى ثوبه فأتاه فتجملاه ولزم مجلسه » . ورواية أخرى^(٣) وهي أن عمرو بن حريث قال لسعيد بن زيد : أشهدت وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال : نعم . قال : فتى ببيع أبو بكر ؟ قال : يوم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كرهوا أن يبقوا بعض يوم وليسوا في جماعة . قال : فخالف عليه أحد ؟ قال : لا . إلا مرتد أو من قد كاد أن يرتد . قال : فهل قعد أحد من المهاجرين ؟ قال : لا . تتابع المهاجرون على بيعته من غير أن يدعوهم » . على أن الروايات التي ذكرت تخلفه عادت فانفقت على أن علياً عاد فبايع فعلاً ، بعد وقت قليل أو كثير .

ويؤيد الروايات التي تثبت مبادرة علي لمبايعة أبي بكر - رضي الله عنهما - أن كتب التاريخ تجمع على أن أبا بكر عين علياً أحد النقباء على

(١) مثل الإمام ابن خزم : « الفصل في الملل والنحل ج ٤ - ص ١٦٩ .

(٢) الطبري : ج ٣ - ص ٢٠٧ .

(٣) نفس المصدر - ص ٢٠٧ .

الجند الذين أعدهم للدفاع عن المدينة ضد هجمات المرتدين، وذلك في أول خلافة أبي بكر، فكان على يشارك في الدفاع عن المدينة. فكيف يتفق هذا مع دعوى تخلفه أو عدم رضائه عن بيعة أبي بكر؟ والحق أنه بايع واشترك في كثير من الأعمال العامة في أثناء خلافة أبي بكر (١).

هذا ما كان من أمر خلافة أبي بكر، فهي خلافة تمت باختيار المسلمين ورضاهم، واجتمعت عليها كلمتهم، وقد كانت استمراراً لعهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأن أبا بكر سار على النهج الذي رسمه رسول الله وقال: «إني والله ما أدع أمراً رأيت رسول الله يصنعه إلا صنعته». وقال في أول خلافته: «ولإنما أنا متبع ولست بمبتدع» (٢): «أى متبع سنة الرسول عليه الصلاة والسلام. فأقر أبو بكر العمال الذين كان عينهم رسول الله على النواحي، وبدأ بانفاذ جيش «أسامه» - وهو الجيش الذي كان أعده رسول الله ليسير إلى الشام، ثم توفي رسول الله وهو لا يزال عند مشارف المدينة - فأمر أبو بكر بمسيرته إلى وجهته، تنفيذاً لما أمر به الرسول - على الرغم من أن المدينة كانت مهددة من المرتدين. ودافع أبو بكر عن المدينة والدولة والإسلام ضد هؤلاء المعتدين، وصاهمهم ثم تابع الهجوم عليهم حتى نصره الله وأظهر عليهم الإسلام، وعاونه الصحابة وجميع المسلمين في ذلك وكانت كلمتهم واحدة طوال خلافته.

(١) يقول ابن خلدون في تاريخه (ج ٢ - ص ٦٥) «ولما قبض رسول الله ص وكان أمر السقيفة كما قدمناه أجمع المهاجرون والأنصار على بيعة أبي بكر، ولم يخالف إلا سعد إن صح خلافه فلم يلتفت إليه لتنوده». وذكر أيضاً في هذه الصفحة أن أبا بكر جعل على «أنقاب المدينة علياً والزبير وطاعة وعبدالله بن مسعود».

(٢) من خطبة لأبي بكر في أول خلافته: الطبري: ج ٣ - ص ٢٢٤

خلافة عمر بن الخطاب :

ولما شعر أبو بكر بقرب وفاته ، وكانت الفتوحات الإسلامية خارج الجزيرة قد بدأت في عهده وجيوش المسلمين مشتبكة في القتال مع الفرس والروم ، وخشى أبو بكر رضى الله عنه أن تتفرق الكلمة في هذا الوقت العصيب — رأى أن مصلحة المسلمين توجب أن يعقد العهد بالخلافة لأحد الصحابة حتى لا يحدث ما حدث من خلاف في اجتماع السقيفة عقب وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام ، فاختار أقوى وأكفأ الصحابة لقيادة المسلمين في هذا الموقف وهو عمر بن الخطاب ، لكن لم يتم له العقد إلا بعد أن شاور الصحابة أو أهل الحل والعقد في هذا الاختيار .

وقد روى « الطبرى » وغيره من المؤرخين خبر هذه المشاورة^(١) وذكر أن أبا بكر دعا عبد الرحمن بن عوف فقال : أخبرنى عن عمر ، فقال : « يا خليفة رسول الله هو والله أفضل من رأيك فيه من رجل ؛ ثم دعا عثمان بن عفان فقال له أيضاً : أخبرنى عن عمر ، فقال : « اللهم علمى به أن سيرته خير من علانيته ، وأن ليس فينا مثله » . كما دعا سائر الصحابة واستشارهم على هذا النحو . فلما رأى موافقتهم على رأيه أملى على عثمان بن عفان كتاب العهد فكتب : « بسم الله الرحمن الرحيم — هذا ما عهد به أبو بكر للمسلمين : أما بعد ، فانى قد استخلفت عليكم عمر بن الخطاب ولم آلكم خيراً » . ثم — كما ذكر الطبرى — أشرف أبو بكر على الناس فقال لهم : « أترضون بمن أستخلف عليكم ؟ فانى والله ما ألوت من جهد الرأى ولا وليت ذاقراية ، وإنى قد استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا : فقالوا : « سمعنا وأطعنا » .

(١) الطبرى : ج ٢ ، ص ٤٢٨ و ٤٢٩

هكذا تم عقد الخلافة لعمر - رضى الله عنه - بالشورى والاتفاق ، ولم يرو التاريخ أى خلاف وقع حول خلافته بعد ذلك ، ولا أن أحداً نهض طوال عهده لينازعه الأمر ، بل كان هناك إجماع على خلافته وعلى طاعته فى أثناء حكمه ، فكان المجتمع وحدة واحدة . وقد قام عمر بالأمر خير قيام ، وبدأ بانفاذ وصية أبى بكر بانتداب المسلمين مع « المثنى » حيث كان أبو بكر أوصاه قبيل وفاته فقال له : « لائتمسين حتى تندب الناس مع المثنى » ، والمثنى بن حارثة كان هو قائد جيش المسلمين فى حرب الفرس ، ووجه عمر جيوش المسلمين نحو النصر فى جميع الجهات ، فكانت هناك وقائع اليرموك والقادسية وأجنادين وفتحت بلاد الفرس والشام ومصر وغيرها وبلغت دولة الإسلام ذروة مجدها . وقد نظم عمر الإدارة والدواوين ، ووضع قواعد تفريق الأموال وحاسب الولاة ، وحكم بالعدل والشورى ، ولم تكن لحكمه غاية غير تحقيق مصالح المسلمين وإعلاء كلمة الله والعطف على الرعية ، متبعاً فى كل ذلك سنة وسول الله عليه الصلاة والسلام وما انتهجه خليفته أبو بكر الصديق رضى الله عنه .

أهل الشورى وخلافة عثمان :

ولما حضرته الوفاة بعد أن طعنه الجوسى أبو لؤلؤة عهد إلى ستة من كبار الصحابة ، هم : عبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبى وقاص وعثمان بن عفان وعلى بن أبى طالب والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله (١) - عهد إليهم أن يجتمعوا ويتداولوا ليختاروا واحداً منهم ليتولى الخلافة ، وذلك بعد أن يقوموا باستفتاء الناس ، فبعد وفاة عمر فوضوا مهمة البحث واستشارة الناس إلى أحدهم ، وهو عبد الرحمن بن عوف ، فبعد أن لبث يستشير الناس ثلاثة أيام وجد أن الأغلبية تفضل تولية عثمان بن عفان فدعا إلى إجتماع عام وعقد

(١) انظر قصة الشورى فى تاريخ ابن الأثير (ج ٣ - ص ٢٧ وما بعد) .

هذا الاجتماع في مسجد المدينة ، وبعد تبادل الرأي انتهى الاجتماع إلى مبايعة عثمان بالخلافة فبايعه الناس جميعاً ، وتمت له البيعة بالإجماع .

واستمرت وحدة المسلمين ، ولم يظهر من ينازعه في الأمر ، وكان « علي » ممن بايعه ، وبقى الخليفة يستشير ه في كثير من الأمور . وسار عثمان على نهج الخليفين السابقين في صدر خلافته ، ووطد الفتوحات التي تمت وأضاف إليها ، وعم الرخاء في عهده وزادت الثروة ، وظلت الأمور منتظمة . ولكن في أو اخر خلافته حدثت بعض فتن في الأمصار ، إذ ظهرت النزعات القبلية ، فثار بعض الناس وقادوا إلى المدينة معترضين على بعض التصرفات ، فقابلهم الخليفة باللين فأغراهم هذا بالتطرف ، وانتهى الأمر باغتياله مظلوماً رضى الله عنه ، ولم يكن قد عهد لأحد . فحينئذ بدأ النزاع الذي أدى إلى الخلاف والانقسام حول الخلافة .

خلافة بالإجماع :

فما تقدم يتضح أن الخلفاء الثلاثة الأول تمت مبايعتهم بالاختيار والرضا من الأمة على أساس الشورى ، وتمت المبايعة بالإجماع ، فانعقدت خلافتهم فهي خلافة صحيحة شرعية . ويعترف بهذه الخلافة أهل السنة جميعاً ، وجميع المرجئة والمعتزلة أيضاً ، والخوارج كذلك يعترفون بها ، فيما عدا المدة الأخيرة من عهد عثمان . فهذه الخلافة الصحيحة الشرعية إذن عند جميع الذين يعترفون بها تساوى الإمامة تماماً ، لافرق بينهما . وهنا طابق المثال الواقع ، وهؤلاء الخلفاء الراشدون خلفاء وأئمة في وقت واحد .

أما الشيعة فلهم مذهبهم الخاص ، وسنذكره فيما بعد . ومع ذلك فالشيعة الزيدية ، وهم أتباع زيد بن علي بن الحسين يعترفون بخلافتي أو إمامتي أبي بكر وعمر رضى الله عنهما متفقين في ذلك مع أهل السنة والجماعة .

على والخلافة :

أما بالنسبة لخلافة « على » فإن البيعة له تمت في ظروف الفتنة . ومع أنه كان أفضل الصحابة في ذلك الوقت وأحقهم بالخلافة إلا أن الظروف كانت غير مواتية . وقد بايعه أهل المدينة ، ماعدا فريق من الصحابة امتنعوا عن المبايعة . وكان من المبايعين الثوار الذين خرجوا على عثمان واشترك بعضهم في دمه . ثم أيد بيعة على أهل الحجاز والعراق ، ولكن أهل الشام بقيادة « معاوية » الذي كان والياً عليهم — وهو أحد الصحابة ومن قواد الفتوح في الشام — امتنعوا عن المبايعة ، مطالبين بالعصا من قتلة عثمان أولاً ، ومحتجين على اشتراك هؤلاء في المبايعة . ولما كان « على » يعتقد أن خلافته صحيحة وقد انعقدت ببيعة من في المدينة فقد رأى واجبا عليه أن يقوم بتوحيد الدولة وإخضاع الخارجين عليه ، فجرت المواقع المعروفة بينه وبين بعض الصحابة الذين رحلوا إلى العراق ، وبينه — ومعه مؤيدوه من أهل الحجاز والعراق — وبين معاوية ، ومعه مؤيدوه من الشام ، وبين الخوارج أيضاً . ثم انتهت الأحداث باغتيال « على » على يد أحد الخوارج في الكوفة . فخلفه ابنه الحسن ، ولكن بعد نحو عام تم الصلح بينه وبين معاوية وتنازل عن مطالبته بالخلافة ، فتم أمر الخلافة لمعاوية منذ ذلك التاريخ ، وكان أهل الشام قد بايعوه بالخلافة من قبل عقب حادث التحكيم^(١) ، فبيعة أهل الشام له كانت في سنة ٣٧ هـ والمبايعة العامة بعد الصلح حدثت في سنة ٤١ هـ . ولذلك سمي هذا العام « عام الجماعة » لاجتماع الأمة فيه على خليفة واحد .

الآرله حول خلافة « على » :

فما الحكم على خلافة على ؟ فأما أهل السنة فيرون أن خلافته انعقدت وهي

(١) الطبرى : ج ٥ - ص ٣٢٤

صححة ، لأن البيعة تمت له من أهل المدينة أو أكثرهم ، وأهل المدينة هم الذين بايعوا الخلفاء الثلاثة قبله ثم تابعهم سائر الأمصار ، ولأن علياً كرم الله وجهه كان أفضل الصحابة إذ ذاك وأكملهم شروطاً ومن المهاجرين الأولين الذين أظهر الله الإسلام على أيديهم ، ولقرايته من الرسول عليه الصلاة والسلام ، وبناء على ذلك فهم يعتبرونه الخليفة الرابع من الخلفاء الراشدين . وجمهور المعتزلة يتفقون أيضاً مع أهل السنة في ذلك ، ماعدا اثنين منهم خالفاً في الرأي ، وهما أبو بكر الأصم وهشام بن عمرو الفوطي لأنهما يريان أن الخلافة لا تتعدى الا باجماع الأمة عن بكرة أبيها ، وعلى لم تجمع عليه الأمة كما أجمعت على الخلفاء الثلاثة قبله . بل جرى هذان مع منطقتيهما فاعتبرا معاوية الخليفة أو الإمام الرابع حيث اجتمعت عليه الأمة في نظرهما . ولكن يرد عليهما بأن الأمة لم تجمع أيضاً على معاوية ، وإذا كان النزاع قد انتهى بعد عام الجماعة إلا أنه لا يمكن القول بأن الأمة جميعها كانت راضية باقتناع عن خلافة معاوية ، وإنما المسألة كانت بالأكثر تسليماً بالأمر الواقع : ولم تكن هناك مبايعة عامة بالاختيار ..

والخوارج يعترفون أيضاً بصحة خلافة علي ، وانعقاد بيعته . وكانوا موالين له وعملوا تحت لوائه ، ولكنهم نرجوا عليه بعد التحكيم لأنهم كانوا ييغون استمرار القتال لمحاربة المخالفين .

أما الشيعة — وهم يعتقدون أن هناك نصاً من النبي صلى الله عليه وسلم على الوصاية لعلي بالخلافة ، وهو مذهب الإمامية — أو أن النبي عينه بالوصف وهو مذهب الزيدية — فإنهم طبعاً يؤكدون صحة خلافة علي ويعلنون أنه الإمام الحق ، بل يعتقدون أنه صاحب الحق الوحيد في الخلافة منذ وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام ، إذ هم يرون أن الأمة ليس لها اختيار الإمام . غير أن فريقاً من الشيعة وهم الزيدية — كما ذكرنا — يعترفون مع ذلك

بامامتى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، فيتفقون فى ذلك مع الأمة هـ

والشيعة الإمامية هم أتباع محمد الموصوف بالباقر أخى زيد بن على بن الحسين ، ثم ابنه جعفر الصادق بن محمد ، وقد سماوا الرافضة لرفضهم إمامتى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما . وحيث لم تتحقق رغبتهم فى تولية أحد أبناء على الخلافة ، وهزموا فى ميدان السياسة ولاسيما حينما استأثر العباسيون بالخلافة دونهم—فأنهم اتجهوا فى العصر العباسى حين بدأ عصر التدوين إلى إثبات مذهبهم ونشره بالكتابة ، فكانوا أول من ألف فى الإمامة — كما أشرنا إلى ذلك من قبل — لإثبات حق على فى الخلافة تأييداً لدعاوى « العلويين » ونشطوا فى ذلك ، فأخذ أهل السنة والمعتزلة يردون عليهم ، ولذلك فإنه يوجد على الدوام فصل فى كتب علم الكلام عند أهل السنة عنوانه : « فصل فى أن أبابكر هو الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

هذه هى مذاهب الفرق الإسلامية حول خلافة على ، وخلافة الخلفاء الراشدين عامة . والحقيقة التى تذكر فى ختام ذلك أن خلافة الراشدين كانت كلها شورى انتخابية بالمبايعة وليست وراثية ، ولم يعين أبو بكر ولا عمر رضى الله عنهما أحداً من أبنائهما مع وجود هؤلاء الأبناء ، وإنما كانا يعهدان إلى الأفضل والأكفأ من الأمة ، بل إن عمر نص على إخراج ابنه عبد الله بن عمر من الترشيح للخلافة حين عهد إلى أهل الشورى باختيار من يخلفه ، وكان عبد الله أحد أهل الشورى ، ومعروفاً بالتقوى والورع وقدوة فى الدين والعلم . كذلك لم يعهد عثمان ولا على لأحد من أبنائهما .

فهذا عصر الخلفاء الراشدين : عصر الخلافة الصحيحة الشرعية أو الكاملة ، وهى الإمامة التى ينطبق فيها الواقع على المثال .

خلافة معاوية :

أما بعد عصر الراشدين فالكل مجتمع على أنه حدث تطور أو تغيير ، وإن كانوا يختلفون في المدى الذي ذهب إليه التغيير . فان تولى معاوية الخلافة لم يتم في الأصل بالمبايعة الحرة أو الاختيار من جميع الأمة ، وإنما الذي بايعه أهل الشام الذين كانوا في ولايته . ثم بايعه سائر الناس الذين بايعوه بعد عام الجماعة . ولكن كان هذا في حقيقة الأمر إعتراضاً بالواقع وحرصاً على حفظ وحدة الأمة . فهنا دخل عنصر القوة والاضطرار بدل الاختيار التام أو الشورى . فيمكن القول بأنه هنا حدث التفارق بين المثال والواقع ، وأن الخلافة أخذت تنحرف نحو الملك من حيث الأساس الذي تقوم عليه .

لكن معاوية كان من الصحابة ، وصار له قدم في الإسلام حيث كان من المجاهدين في الفتوح الإسلامية في الشام . وكان الذي عينه على ولاية الشام الخليفة عمر بن الخطاب إذ عرف فيه الكفاءة والقوة . وقد أثبت معاوية فعلا كفاءة في الإدارة وبراعة في السياسة ، ودافع عن الدولة الإسلامية ضد الروم . وبعد أن استقر له الأمر واصل السياسة نفسها في أثناء خلافته . وكان يعمل على اجتذاب الناس له بالكرم والحلم ، وإن كان خرج عن هذه القاعدة أحيانا واستعمل الشدة مع من خرج عليه ، وقد استأنف الفتوحات كما كانت في عهد الخلفاء الراشدين ، حتى أمكنه أن يحاصر القسطنطينية عاصمة دولة الروم .

أما آراء الفرق الإسلامية حول خلافته ، فان أهل السنة يعترفون بخلافته بعد عام الجماعة ، وإن كان اعترافاً بالأمر الواقع . لأن خلافته في الأصل لم تقم على المبايعة الحرة العامة . ومثلهم المرجئة والمعتزلة أيضاً الذين نشأوا فيما بعد ، بل رأينا أن الأصم والفوطى من المعتزلة يعترفان اعترافاً تاماً بخلافة معاوية ، ويجعلانه الإمام الرابع بعد الأئمة الثلاثة . ويضاد هذا

الرأى مذهب الشيعة ، فهم لا يعترفون إلا بخلافة على وأبنائه ، ويرون غيرهم
مغتصبين لحقوقهم ، فلا يعترفون إطلاقاً بخلافة معاوية ولا من جاء بعده
ولا بأى خلافة غير إمامة آل البيت .

العهد ليزيد :

ثم حدث تحول جديد أو انحراف آخر للخلافة نحو الملك أو ما يشبهه ،
وذلك حين رأى معاوية أن يعهد بالخلافة إلى ابنه يزيد . فبذلك دخل مبدأ
الوراثة على الخلافة . وهنا زاد البعد والتفارق بين الخلافة المثالية والخلافة
الواقعية . ولما كان هذا تحولاً خطيراً فإنه ينبغي إيضاح كيف نشأ وتم تقريره ،
وماذا كانت أسبابه ومبرراته ؟ .

فتذكر كتب التاريخ أن « ابتداء ذلك وأوله كان من المغيرة بن شعبة »^(١)
الذى كان والياً على الكوفة في عهد معاوية ، وأنه هو الذى أشار على معاوية
بتولية ابنه يزيد — قدم على الخليفة فقال له : « يا أمير المؤمنين قد رأيت
ما كان من سفك الدماء والاختلاف بعد عثمان ، وفي يزيد منك خلف ،
فاعقد له فان حدث بك حادث كان كهفا للناس وخلفاً منك ولا تسفك دماء
ولا تكون فتنة » . فشرع معاوية فى ذلك ، ولكن لما أرسل يستشير زيادا
والى البصرة كتب زياد إلى معاوية يشير عليه بالتوادة وأن لا يعجل ، فقبل
معاوية منه . ولكن بعد موت زياد (وكانت وفاته فى عام ٥٣) قوى عزم
معاوية على البيعة لابنه يزيد بولاية العهد ، فكتب إلى مروان بن الحكم والى
المدينة يقول : « إني قد كبرت سنى ودق عظمى وخشيت الاختلاف على
الأمه بعدى ، وقد رأيت أن أتخير لهم من يقوم بعدى ، وكرهت أن أقطع
أمراً دون مشورة من عندك » ، كما كتب أيضاً إلى عماله أن يوفدوا إليه

(١) انظر ابن الأثير : ج ٣ ، ص ٢١٤ . والطبرى : ج ٥ ، ص ٣٠١ وما بعدها .

الوفود من الأمصار ، فقدمت عليه الوفود من البصرة والكوفة والمدينة ، فحدث اجتماع أو شبه مؤتمر ، وتكلم الخطباء فأعربوا عن تأييد البيعة ، وبايع أكثر الناس ليزيد (وكان ذلك في عام ٥٦ هـ) .

رواية موضوعة :

لكن لم يبايع كبار أبناء الصحابة في الحجاز ، وهم : الحسين بن علي وعبد الرحمن بن أبي بكر وعبد الله بن عمر ، وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عباس ، فقدم معاوية إلى الحجاز لتأدية العمرة وليأخذ البيعة من هؤلاء المعترضين . وهنا يذكر الطبري رواية ، سندها شخص مجهول ، حيث قال : « حدثني رجل بنخله ^(١) » — عما دار بين معاوية وبينهم ، وأنه قابل كلا منهم على حدة وحاول أن يقنعه وسأله : « فإيربك على الخلاف ؟ » بيد أنهم ظلوا ممتنعين عن البيعة . ولا يذكر الطبري رواية أخرى غير ذلك فيما يتعلق بما جرى بين معاوية وبينهم . ولكن ابن الأثير ^(٢) يورد رواية أخرى مطولة ، ملخصها أن معاوية سار إلى الحجاز ، فلما دنا من المدينة لقيه الحسين بن علي أول الناس في الطريق فخطبته معاوية بعنف مهدداً متوعداً ، ثم لقيه ابن الزبير فجابه أيضاً بعبارات أشد عنفاً وأكثر تهديداً ، ثم لقيه عبد الرحمن بن أبي بكر فوجه إليه سباباً ، ثم فعل كذلك بعبد الله بن عمر — كل هذا وهو راكب على راحلته في طريقه حتى دخل المدينة ، فحضروا بابه فلم يؤذن لهم . فخرجوا إلى مكة فأقاموا بها . ثم انتقل معاوية إلى مكة — كما تمضي الرواية — فكان أول من لقيه الحسين أيضاً ، فهنا غير معاوية لهجته وخطبه بعبارات لطيفة ، ثم لقيه الباقر فقابلهم بمثل ذلك ، ثم تذكر الرواية حديثاً جرى بينه وبين ابن الزبير الذي أنابه عنهم الآخرون ، فلما

(١) الطبري : ج ٥ - ص ٣٠٣ .

(٢) ابن الأثير : ج ٣ - ص ٢١٦ ، ٢١٧ .

انتهى الحديث وانجههم معاوية فأنذرهم قائلاً : « إني قائم بمقالة . فأقسم بالله
لئن رر على أحدكم كلمة في مقامى هذا لا ترجع إليه كلمة غيرها حتى
يسبقها السيف إلى رأسه . . فلا ييقن رجل إلا على نفسه » - ثم - كما تزعم
الرواية - دعا معاوية صاحب حرسه فقال : أقم على رأس كل رجل من
هؤلاء رجلين ومع كل واحد سيف ، فان ذهب رجل منهم يرد على كلمة
بتصديق أو تكذيب فليضرباه بسيفهما » : ثم خرج وخرجوا معه حتى رقى
المنبر ، فقال : « إن هؤلاء رهط سادة المسلمين وقد رضوا وباعوا ليزيد ،
فباعوا على اسم الله » ، فباع الناس - أى أعلن هذا كذباً - كما تذهب
الرواية - فلما سألم الناس قالوا : والله ما فعلنا . فقالوا : وما منعكم أن
تردوا على الرجل ؟ قالوا : كادنا ونخضنا القتل . ثم رجع الخليفة إلى
المدينة فباعه أهلها ، ثم انصرف إلى الشام .

فهذه الرواية التي لم ترد في الطبرى أصلاً ، وهو مرجع أوثق من ابن
الأثير وأسبق منه في الزمن ، إذ أن ابن الأثير متأخر عن الطبرى بثلاثة
قرون - هذه الرواية يبدو عليها الاختراع والتلفيق . فهل كان هؤلاء نفر
واقفين مترصدين للخليفة على التوالى في الطريق ؟ وهل يتفق مع طبيعة
معاوية - وهو من تعلم في رجاحة العقل والحلم - أن يخاطب سادة القوم وهم
كبار أبناء الصحابة وزعماء قريش بهذه العبارات النابية والسباب ؟ وهل يعقل
أن ينذرهم بضرب رقابهم بالسيف إذا تكلموا ، ويوكل على رأس كل أحد
منهم رجلين ومعهما سيفهما ، ثم يقوم فيكذب على الناس بحضرة هؤلاء ،
وهو الصحابي الجليل وأمير المؤمنين وأحد كتاب الوحي ، ثم يخشى هؤلاء
أن يتكلموا خوفاً من القتل ؟ ! إنه ظاهر أن هذه الرواية موضوعة . رضعها
خصوم معاوية أو بعض الشيعة ليظهروا أن البيعة ليزيد تمت بالقوة والسيف .
فهذه رواية مشكوك فيها بل العقل يقطع بكذبها وعدم صحتها . وابن الأثير

نفسه يشك فيها إذ يقول بعد ذلك : « قلت : ذكر^(١) عبد الرحمن بن أبي بكر لا يستقيم على قول من يجعل وفاته سنة ثلاث وخمسين ، وإنما يصح على قول من يجعلها بعد ذلك الوقت » - ذلك لأن أخذ البيعة ليزيد كان في سنة ست وخمسين .

التاريخ ونظام الوراثة :

مهما يكن ، فقد عهد معاوية بالخلافة بعده لابنه يزيد ، فبذلك سن سنة جديدة غيرت من طبيعة نظام الحكم في الإسلام . فقد حلت الوراثة محل الشورى . وكان لهذا آثاره الدائمة في التاريخ . وقد عرفنا الأسباب أو المبررات التي حملت معاوية على اللجوء إلى ذلك ، وخلصتها خوفه ومن أشار عليه بذلك من حدوث الفتنة ووقوع النزاع الذي يؤدي إلى سفك الدماء - كما حدث في الفتنة التي وقعت منذ مقتل الخليفة عثمان ، وكانت ذكرياتها الأليمة لاتزال حاضرة في الأذهان . وقد صرح معاوية في بعض أحاديثه بأنه « يكره أن يترك أمة محمد بعده كالضأن لا راعي لها » . وهذه أسباب يقبلها العقل . لكن الذي يؤخذ على معاوية أنه لم يفعل كما فعل أبو بكر وهو أن يختار للأمة أفضل وأكفأ من فيها ، ويعهد إليه بالأمر بعد أن يستشير الناس ويأخذ موافقتهم . فالعهد لابن لا يخلو - مع وجود الأسباب أخرى - من دافع العاطفة وحب الولد والتحيز للأسرة ، ثم لا يضمن دائماً أن يكون الولد أو القريب من الكفاءة والفضل بحيث يكون أهلاً لهذا المنصب الخطير ، فلا نستطيع أن نبرىء معاوية مع ذلك من حب الولد وإيثار الأسرة بأن يظل الحكم فيها ، وهذا هو النظام الوراثي أو الملك . على أنه للانصاف ينبغي أن نذكر تغير الزمن والظروف ، فالوقت

(١) ابن الأثير : ج ٣ - ص ٢١٨

الذي كان المجتمع الإسلامي فيه محصوراً في المدينة ، وكان العدد قليلاً ، بحيث كان من الممكن اجتماع الناس وتشاورهم ، وكانوا من التقوى والورع بالمكان الذي كانوا فيه ، بحيث كان من الميسور اتفاقهم أو إجماعهم - هذا الوقت قد انقضى وتفرق المسلمون في الأمصار ، وكثرت الجماعات وتعددت المذاهب وظهرت العصبية ، فصار من المتعسر اجتماع الناس أو اتفاقهم على أمر أو شخص ، فنظام الشورى أو الاختيار والمبايعة العامة من كل فرد - وهو النظام المثالي والنظام الإسلامي الكامل - صار من الصعب تطبيقه في ذلك الزمن ، إذ أن الشعوب في تلك الأزمان لم تكن قد تقدمت إلى المستوى الذي تستطيع فيه أن تضع دستوراً ثابتاً له قواعد محددة يعرفها ويلتزم بها الجميع ، وهيئة دائمة للترشيح ، ونظاماً كفواً للإدارة لإجراء الانتخابات العامة كما تفعل الشعوب في العصر الحديث . ولذا كانت الأمم والدول كلها تتبع نظام الوراثة ، خوفاً من الاضطراب ووقوع الفتن والمنازعات والحروب ، وطلباً للاستقرار. وقد وجدت أمثال هذه الظروف في المجتمع الإسلامي أيضاً ، فأوجدت ضرورة اللجوء إلى نظام الوراثة .

هذا هو تفسير التاريخ للتحويل الذي طرأ على نظام الحكم في الإسلام ، وهو أن الظروف الواقعية صارت تقتضي أو تحتم ذلك ، ولكن المثال أو النظام المثالي ينبغي في الوقت ذاته أن يظل ماثلاً في الأذهان ، ويحافظ عليه على أنه الذي يمثل نظام الحكم الحقيقي للإسلام ، وتظل قواعد ومبادئ هذا النظام مقرررة في النظريات الإسلامية ، ومدروسة ومعروفة بحيث يجب العودة إليها وتطبيقها ، كلما صار ذلك ممكناً وكلما أتاحت الظروف .

تفسير ابن خلدون :

وقد فسر « ابن خلدون » هذا التحويل بمقتضى نظريته في « العصبية » التي شرحها في مقدمته ، وفسر بها كثيراً من أحداث التاريخ الإسلامي .

فبين أن هذا التطور جاء نتيجة لقوة « العصبية » وكان نتيجة حتمية لها .
والعصبية عنده هي روابط التضامن والتناصر في الأسرة أو القبيلة الواحدة ،
والأسرة أو العشيرة الأقوى تكون هي صاحبة العصبية الأقوى أو صاحبة الشوكة
فتؤدى هذه العصبية إلى الملك كأمر طبيعي ، وكفانون لازم من قوانين الاجتماع ،
ولابد أن يتبع الملك العصبية . وقد قال ابن خلدون : إن الخلافة حينئذ
انقلبت إلى ملك — أى حين انتقلت من عصر الراشدين إلى العصر الأموي —
وعقد فصلا لتوضيح ذلك ، ولكنه فرق بين نوعين من الملك : ملك وجهته
الحق وملك وجهته الباطل ، فقرر أن الأول لا يذمه الشرع لأنه ملك يعمل
للحق والصلاح ، أما الثاني فهو المذموم إذ وجهته الباطل ويعمل للظلم والبغى .
ورأى ابن خلدون أن الخلافة انقلبت إلى ملك من النوع الأول ، وأن هذا
التحول كان لابد أن يحدث نتيجة للعصبية .

وفى بيان ذلك قال : « ولما وقعت الفتنة بين على ومعاوية — وهى
مقتضى العصبية — كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد ، ولم يكونوا فى
محاربتهم لغرض دنيوى أو لإيثار باطل أو لاستشعار حقد ، كما قد يتوهمه
متوهم وينزع إليه ملحد ، وإنما اختلف اجتهادهم فى الحق وسفه كل واحد
منهم صاحبه باجتهاده فى الحق فاقتتلوا عليه ، وإن كان المصيب عليا ، فلم
يكن معاوية قائماً فيها بقصد الباطل ، وإنما قصد الحق وأخطأ . ثم اقتضت
طبيعة الملك الانفراد بالحد واستئثار الواحد به ، ولم يكن لمعاوية أن يدفع
ذلك عن نفسه وقومه ، فهو أمر طبيعى ساقته العصبية بطبيعتها . واستشعرته
بنو أمية فاعصوبوا عليه واستماتوا دونه ، ولو حملهم معاوية على غير
تلك الطريقة لوقع فى افتراق الكلمة التى كان جمعها وتأليفها أهم عليه من
أمر ليس وراءه كبير مخالفة » .

(١) انظر فى ذلك كله : الفصل الثامن والعشرون فى انقلاب الخلافة إلى الملك «
من مقدمة ابن خلدون .

وبالنسبة إلى تولية يزيد ولاية العهد يقول : « . . فهو - أى الإمام أو الخليفة - وليهم والأمين عليهم ينظر لهم ذلك فى حياته ، ويتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته ويقيم لهم من يتولى أمورهم . . ولايتهم الإمام فى هذا الأمر وإن عهد إلى أبيه أو ابنه ، لأنه مأمون على النظر لهم فى حياته فأولى أن لا يحدث فيها تبعة بعد مماته - خلافا لمن قال باتهامه فى الولد والوالد ، أو لمن خصص التهمة بالولد دون الوالد ، فانه بعيد عن الظنة فى ذلك كله ، لاسيما إذا كانت هناك داعية تدعو إليه من إثارة مصلحة أو توقع مفسدة ، فتنتفى الظنة عند ذلك رأساً ، كما وقع فى عهد معاوية لابنه يزيد ، وإن كان فعل معاوية مع وفاق الناس له حجة فى الباب » . واستمر قائلاً : « والذى دعا معاوية لإيثارة ابنه يزيد بالعهد دون من سواه إنما هو مراعاة المصلحة فى اجتماع الناس واتفاق أهوائهم ، باتفاق أهل الحل والعقد عليه حينئذ من بنى أمية ، إذ بنو أمية يومئذ لا يرضون سواهم وهم عصابة قريش وأهل الملة أجمع ، وأهل الغلب منهم ، فأثره بذلك دون غيره ممن يظن أنه أولى بها ، وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصاً على الاتفاق واجتماع الأهواء الذى شأنه أهم عند الشارع ، وإن كان لا يظن بمعاوية غير هذا فعدالته وصحبتة مانعة من سوى ذلك » .

و ضرب مثلاً على قوة العصبية بأن عمر بن عبد العزيز كان يتمنى أن يعهد بالخلافة إلى القاسم بن محمد بن أبى بكر ، ولكنه لم يستطع أن يفعل ، لأنه « كان يخشى من بنى أمية أهل الحل والعقد » ، فلا يقدر أن يحول الأمر عنهم لثلاث تقاع الفرقة .

و ضرب مثلاً آخر فى عهد بنى العباس فقال : « أفلا ترى إلى المأمون لما عهد إلى على بن موسى بن جعفر الصادق وسماه الرضا - كيف أنكرت العباسية ذلك ونقضوا بيعته ، وبايعوه لعنه إبراهيم بن المهدي ، وظهر من

الهرج والخلاف وانقطاع السبل وتعدد الثوار والخوارج ما كاد أن يصطلم به الأمر . ونختم قائلنا : « فالعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها ، من الأمور والقبائل والعصبيات وتختلف باختلاف المصالح ، ولكل واحد منها حكم يخصه » ٥

معاني الخلافة باقية :

وقد حدد ابن خلدون مدى التغير الذي حدث . فقرر أن الخلافة وإن كانت تحولت إلى ملك - فإن معاني الخلافة قد بقيت ، وإنما التغير كان فقط في الوازع فبعد أن كان دينا انقلب عصبية وسيفاً : يقصد بذلك أنه بعد أن كان الناس يتصرفون بوازع الدين ، والخلافة شورى ، صار الحكم مستنداً إلى العصبية والقوة ، ولكن معاني الخلافة أى مقاصدها وأهدافها بقيت ، أى أن غايات هذا الملك كانت لا تزال تحقيق مقاصد الدين وحكم وفق الشريعة الإسلامية ، بالعدل وتنفيذ الواجبات التي يأمر بها الإسلام : أى أن الحكم أو الملك استمر إسلامياً وشرعياً . وفي هذا يقول :

« وكذا الملك لما ذمه الشارع لم يدم منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح ، وإنما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات . فلو كان الملك مخلصاً في غلبه للناس أنه لله ، ولحملهم على عبادة الله وجهاد عدوه - لم يكن ذلك مذموماً . ثم بين حكمه على خلفاء الدولتين الأموية والعباسية ، فقال : « وهم وإن كانوا ملوكاً لم يكن مذهبهم في الملك مذهب أهل البطالة والبغى ، إنما كانوا متحررين لمقاصد الحق جهدهم ، إلا في ضرورة تحملهم على نقضها مثل خشية افتراق الكلمة الذي هو أهم لديهم من كل مقصد . يشهد لذلك ما كانوا عليه من الاتباع والافتداء ، وما علم السلف من أحوالهم . فقد احتج مالك في الموطن بعمل

عبد الملك ، وأما مروان فكان من الطبقة الأولى من التابعين . وأعداتهم معروفة . ثم تدرج الأمر في ولد عبد الملك وكانوا من الدين بالمكان الذي كانوا عليه . وتوسطهم عمر بن عبد العزيز فنزع إلى طريقة الخلفاء الراشدين والصحابة جهده ولم يهمل . ثم قال :

« فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة : من تحرى الدين ومذاهبه والجرى على منهاج الحق ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً . وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك ، والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض ولده . » أما بالنسبة للعصور المتأخرة فقال : « ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها وصار الأمر ملكاً بحتاً » .

ولخص الأدوار التي مرت بها الخلافة فقال :

« فقد تبين أن الخلافة قد وجدت بدون الملك أولاً ، ثم التبتت معانيهما واختلطت ، ثم انفرد الملك حيث أفرقت عصبية الخلافة . والله مقدر الليل والنهار » .

فالدور الأول الذي يشير إليه هو عصر الخلفاء الراشدين وهو عصر الخلافة الخالصة أو الكاملة ، والدور الثاني هو عصر الخلفاء الأمويين والعباسيين (ماعدا الفترات الأخيرة) وهذا عصر الخلافة المختلطة بالملك أو الملك المختلط بالخلافة : أي الذي يحقق في نفس الوقت مقاصد الخلافة ، أما الدور الثالث والأخير فهو عصر الملك المحض الذي صار يقصد لذات الملك والأغراض الدنيوية ، وانفصل عن حقيقة الخلافة أو معانيها الدينية . وهذا عهد دول العجم بعد العرب في العصور المتأخرة .

هذا وصف أو تفسير ابن خلدون المؤرخ الفقيه للتطور الذي حدث والأدوار التي مرت بها الخلافة .

حول حديث يروى :

وهناك قول يروى على أنه حديث منسوب للنبي صلى الله عليه وسلم ، وكأنه كان نبوءة عما كان سيحدث في المستقبل ، ويستشهد كثير من المؤلفين بهذا الحديث . وهذا القول هو : « الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضواً^(١) » . ونحن نرى أن هذا حديث ضعيف ، لأنه خبر واحد . أى مروى عن واحد ، ونستبعد أن يكون النبي قد تنبأ بهذا ، وإنما نرجح أنه قول مأثور لأحد التابعين أو لبعض المؤرخين ، ومع ذلك فهو يعبر عن الاعتقاد السائد وهو أن الخلافة الحقيقية أو الكاملة استمرت ثلاثين عاماً ، وهو عصر الخلفاء الراشدين ، ثم تحولت إلى ملك . لكن لكي نعبر عن الحقيقة يجب أن يراعى هذا التحديد الذى بينه ابن خلدون ، وهو أن الخلافة لم تنته أو تذهب كلية ، وإنما بقيت معانيها أو مقاصدها ، وأن التغيير حصل فقط في الأساس الذى قامت عليه ، أما حقيقتها فقد بقيت ، فالتغيير إذن لم يكن كلياً ولكن جزئياً : أى أن الخلافة في العصر الأول كانت هى الخلافة الكاملة المثالية ، ثم نقصت عن المثال من وجه أو بعض الوجوه ، لكن معظم عناصره بقيت ، فهى خلافة أقل في الرتبة ، أو خلافة مختلطة بالملك كما قال ابن خلدون .

ولذا فإن الإمام التفتازانى في شرحه للعقائد النسفية^(٢) المشهورة علق على عبارة « النسبى » ، وهى قوله : « والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وإمارة » - علق على هذا بقوله : « وهذا مشكل ، لأن أهل الحل والعقد من الأمة كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسيين ، وبعض المروانيين كعمر بن عبد العزيز مثلاً . » ، وأجاب : « ولعل المراد الخلافة الكاملة التى لا يشوبها شئ من الخالفة وميل عن المتابعة » .

(١) من رواه صاحب « المواقف » : ج ٨ ص ٣٦٥ - شرح الجرجاني .

(٢) العقائد النسفية وشرحها : ص ١٤٣ وذكر التفتازانى أيضاً الحديث السابق .

وهذا القول يروى على كل حال ليبين أن الرأى العام فى الإسلام يتمسك بالمثل أو الخلافة الكاملة، وهى تلك التى تقوم على الشورى والاختيار التام من الأمة ، وأنه إذا كانت الظروف الواقعية والعوامل الاجتماعية قد حتمت أو أدت إلى هذا التطور ، فان تحمل ذلك أو قبوله لا يكون إلا مؤقتاً وإطاعة للضرورة ، ولكن يلزم أن يكون المثل الكامل حاضراً دائماً فى فكر الرأى العام ، وبمجرد أن تزول تلك العوامل والظروف تجب العودة إلى تحقيق المثل الكامل . ولذا فان النظريات الإسلامية ظلت متشبهة بالمثل الكامل ولا تستخلص مبادئها إلا منه ، وتفرق بين الإمامة وهى الخلافة الحقيقية الشرعية ، وبين الخلافة الواقعية التى بعدت قليلاً أو كثيراً عن الحقيقة .

بعد البيعة ليزيد :

أخذ معاوية البيعة ليزيد عن طريق حضور الوفود الذين يرسلهم الولاية إلى دمشق من الأمصار ، فكانت الوفود تصل وتظهر موافقتها على المبايعة ، وكان آخر وفد هو الذى قدم إلى معاوية مع عبيد الله بن زياد وإلى العراق فى سنة ستين من الهجرة . فكان معاوية يريد بذلك أن يكسب العهد صفة الشرعية بموافقة الناس ، . والروايات تبين أن القوم كانوا يبايعون ، ولم يظهر أحد الخلاف غير أربعة أو خمسة نفر بالحجاز هم الزعماء هناك ، وهم كبار أبناء الصحابة ، حيث امتنعوا عن البيعة ولم يقبلوا أن يبايعوا حتى بعد أن حضر إليهم الخليفة بنفسه .

ولكن لا بد أن نلاحظ أن المبايعة التى أعلنتها الوفود لا يمكن أن تعتبر حرة تماماً ، لأنها أخذت فى ظل الحكم والسلطة ولا يمكن أن تكون ممثلة لرأى سائر الناس ، ولا سيما بالنسبة لأهل العراق والحجاز ، الذين كان من بينهم الشيعة والحوارج ، ومن لم يقبلوا حكم الأمويين إلا نزولاً على حكم

الأمر الواقع . وعلى كل ، فإن الأمور مضت هادئة وكأن المبايعة تمت بموافقة أكثر الناس ، وكان في مقدمة الموافقين أهل الشام الذين يحبون بنى أمية وهم المؤيدون لحكمهم . وقد توفي معاوية في سنة ستين ، وهو يظن أن المهمة قد نجحت ، وأن الأمور ستستقر ، وأنه أدى خدمة جليلة للأمة بمنع ما يؤدي إلى الفتنة وسفك الدماء ، ونقول كما جاء في الحديث الشريف : « إنما الأعمال بالنيات » . وترك لابنه وصية ليعمل بها .

وصية معاوية :

وقد أورد الطبري روايتين عن صيغة هذه الوصية لمصدرين مختلفين^(١) . والمؤلفون ينقلون عادة الصيغة الأولى ، ولكننا نرجح الصيغة الثانية ونرى أنها هي الصحيحة ، لأن الأولى يبدو عليها أثر الصنعة والتزديد ، وفيها ذكر لعبد الرحمن بن أبي بكر وكان قد مات قبل معاوية ، وهذا نص الوصية كما جاء في الرواية الثانية : -

جاء في هذه الرواية أن معاوية لما حضرته الوفاة . وكان يزيد غائباً دعا بالضحاك بن قيس الفهري - وكان صاحب شرطته - ومسلم بن عقبة المري ، فأوصى إليهما فقال :

« بلغا يزيد وصيتي : انظر أهل الحجاز فإنهم أصلك فأكرم من قدم عليك منهم وتعاهد من غاب . وانظر أهل العراق فإن سألوك أن تعزل كل كل يوم عاملاً فافعل ، فإن عزل عامل أحب إلى من أن تشهر عليك مائة ألف سيف . وانظر أهل الشام فليكونوا بطانتك وعيبتك ، فإن نالك شيء من عدوك فانتصر بهم ، فإذا أصبتهم فاردد أهل الشام إلى بلادهم فإنهم إن قاموا بغير بلادهم أخذوا بغير أخلاقهم . إني لست أخاف من قریش إلا

(١) الطبري : ج ٥ ، ص ٣٢٢ و ٣٢٣ « طبعة دار المعارف » .

ثلاثة : حسين بن علي ، وعبد الله بن عمر ، وعبد الله بن الزبير . فأما ابن عمر فرجل قد وقذه الدين فليس ملتتمساً شيئاً قبلك ، وأما الحسين بن علي فإنه رجل خفيف وأرجو أن يكفيك الله بمن قتل أباه ونخل أخاه ، وإن له رحماً ماسة وحقاً عظيماً وقرابة من محمد صلى الله عليه وسلم ، ولا أظن أهل العراق تاركيه حتى يخرجوه ، فان قدرت عليه فاصفح عنه ، فاني لو أنى صاحبه عفوت عنه . وأما ابن الزبير فإنه خب ضب فاذا شخص لك فالبد له ، إلا أن يلتمس منك صلحاً فان فعل فاقبل . واحقن دماء قومك ما استطعت » .

ظهور المعارضة :

وآلت الخلافة إلى « يزيد » في هدوء ، ولكن لم يمض قليل حتى ظهرت المعارضة وبدأت ببوادر الثورة في العراق والحجاز . فقد تحركت الشيعة في العراق واجتمعوا عند زعيم لهم بالكوفة ، وقرروا أن يكتبوا إلى الحسين يدعونه للقدوم إليهم ليبياعوه ، فكتبوا إليه مائة وخمسين صحيفة^(١) . ولما كان الحسين لم يبايع وغير موافق على تولية يزيد ، وأن يتحول الحكم إلى الأسرة الأموية فقد رأى من واجبه أن يلبي الدعوة ، وكتب إليهم في رسالة يقول^(٢) : « . . . فلعمري ما الإمام إلا العامل بالكتاب ، والقائم بالقسط ، والدائن بدين الحق ، والسلام » .

ثم جرت الأحداث ، فبعث إليهم الحسين ابن عمه مسلم بن عقيل ، ولكن ابن زياد والى العراق استطاع أن يقبض عليه ، إذ خذله الذين كانوا تابعوه فقتل ، ولما توجه الحسين إلى العراق قابله جيش أرسله ابن زياد ، ولم يكن مع الحسين غير أهل بيته وبعض أنصار له ، فصمم جنود ابن زياد على

قتاله أو يستسلم فأبى الحسين وقاتل حتى قتل - رحمه الله . وقد هزت هذه هذه المأساة الدامية قلوب الناس ، وكان لها أثر عميق ونتائج بعيدة المدى . وبعد مقتل الحسين شرع عبد الله بن الزبير يدعو الناس إلى نفسه بمكة . وهو يريد أن يعيد الخلافة إلى موطنها الأصلي في الحجاز ، ويعيدها إلى سابق عهدها كما كانت في عهدي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، فبايعه كثير من الناس .

وثار أهل المدينة أيضاً ، إذ كان قد ذهب وفد منهم إلى يزيد بدمشق ولم يرضوا عن بعض ما شاهدوا أو سمعوه من سيرته : التي لا تتفق مع ما يعرفون من سيرة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما والصحابة : من الزهد والتقوى وما يحفظ لمنصب الخلافة وقاره ، فثاروا وحاصروا من كان من بني أمية بالمدينة . وأعلنوا خلع يزيد . فأرسل يزيد جيشاً من الشام لإخضاع الثائرين بالمدينة ، ثم الذهاب لمقاتلة ابن الزبير بمكة . فحدثت وقعة الحرة عند المدينة التي قتل فيها عدد من أهمها ، ثم توجه الجيش إلى مكة فحاصرها . وفي أثناء الحصار جاء الخبر بموت يزيد ، في منتصف ربيع الأول سنة ٦٤ هـ . وتروى مصادر التاريخ أن قائد هذا الجيش وهو الحصين بن نمير فاوض بن الزبير سرّاً على أن يبايعه هو وجنده بالخلافة ، إذا خرج معهم وذهب إلى الشام ، ولكن ابن الزبير لم يوافق ولم يرض أن يغادر الحجاز ، ولعله لم يكن مقتنعاً بأن الأمر سيم له على هذا النحو ..

معاوية الثاني :

توفي يزيد ، وكان قد عهد بالأمر من بعده لابنه معاوية الثاني ، فتولى الخلافة وبويع له بدمشق . ولكن عبد الله بن الزبير أعلن الدعوة إلى نفسه جبهة بمكة ، فبايعه أهل مكة وأهل المدينة ، وأصبح الحجاز منفصلاً عن الدولة . ولكن معاوية هذا كان ضعيفاً أو مريضاً ، فلم يستطع أن يفعل

شيئاً ، ولم تطل مدته أكثر من أربعين يوماً على قول (١) ، أو ثلاثة أشهر على قول آخر (٢) ، وتوفى وهو ابن ثلاث عشرة سنة ، في رواية ، أو واحد وعشرين عاماً في رواية أخرى - قيل بالسم أو بالطاعون ، ومات دون أن يعهد لأحد .

وروى أنه في آخر إمارته أمر فنودي الصلاة جامعة ، فاجتمع الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : « أما بعد ، فاني نظرت في أمركم فضعفت عنه ، فابتغيت لكم رجلاً مثل عمر بن الخطاب فلم أجد ، فابتغيت لكم ستة في الشورى مثل ستة عمر فلم أجد ، فأنتم أولى بأمركم فاختروا له من أحببتم . ثم دخل منزله ولم يخرج إلى الناس وتغيب حتى مات .

هذه صيغة الخطبة كما وردت في الطبري (٣) وابن الأثير (٤) . ولكن هناك زيادة تذكرها بعض الكتب ليست موجودة في هذين المصدرين ، وهي أنه قال : « أيها الناس ، إن جدى معاوية نازع الأمر أهله ومن هو أحق به منه لقرابته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو علي بن أبي طالب . الخ » . . . وتمضى هذه الزيادة فتقول إنه طعن في جده وأبيه وذم أفعالهما . . . وأنه أعلن تنازله عن الخلافة . فهذه الرواية لا يقبلها العقل ، وظاهر أنها موضوعة من بعض الشيعة أو خصوم بني أمية لتجرى على لسان أحدهم طعناً في جدهم مؤسس دولتهم وابنه من بعده ، وكيف يسب عاقل هكذا أباه وجده علناً أمام الناس ، وهل صار معاوية هذا متشيعاً لعلي بن أبي طالب ؟ إنه لو كان هذا حدث لثار عليه أهله والناس جميعاً في الشام ، وليس صحيحاً أنه تنازل عن الخلافة ، ولكن كان مريضاً متغيباً في منزله ،

(١) الطبري : ج ٥ - ص ٥٠٣ .

(٢) ابن الأثير : ج ٤ - ص ٥٥ (ذكر القولين) .

(٣) الطبري : ج ٥ - ص ٣٠٠ .

(٤) ابن الأثير ج ٤ - ص ٥٥ .

فأول بعضهم ذلك بأنه اعتزل .

أزمة خطيرة :

على كل ، فان موته دون أن يعهد لأحد أحدث أزمة خطيرة . فقد كان أخوه خالد بن يزيد صبيياً صغيراً ، وأبي القادة وأولو الرأي أن يولوا عليهم غلاماً صغيراً . وكان أمر ابن الزبير قد استفحل وباع له الناس من أنحاء الدولة ، فرأى فريق من جند الشام على رأسهم الضحاك بن قيس أمير دمشق أن يبايعوا لابن الزبير ، وحتى مروان بن الحكم كبير بني أمية فكر في الذهاب إلى ابن الزبير ليبايعه ، ويأخذ منه الأمان . ولكن سائر الجند والقادة بزعامه حسان بن مالك رعيم القبائل اليمنية - الذين كانوا أقوى المؤيدين لبني أمية وهم أخوال يزيد - رفضوا أن يخرج الأمر عن بني أمية وأن يبايعوا لابن الزبير ، فحدث خلاف شديد ولبث الشام ستة أشهر بدون إمام . وأخيراً اتفق القوم على أن يعقدوا مؤتمراً للشورى ، يبحثون فيه عن يصلح للخلافة ويصلوا في ذلك إلى قرار .

مؤتمر الجابية وخلافة مروان :

وقد عقد هذا المؤتمر في أواخر سنة ٦٤ هـ في الجابية - وهي مكان بين الأردن ودمشق - وكان مؤتمراً تاريخياً له أعظم النتائج في تاريخ الخلافة والإسلام^(١) - وهذا المؤتمر يشبه مؤتمر السقيفة ، في أن الناس اجتمعوا من تلقاء أنفسهم في حرية ليتشاوروا ويبحثوا فيمن يولونه عليهم إماماً أو خليفة ، وإن كان هذا المؤتمر قاصراً على أهل الشام ، لكن دمشق كانت حينئذ مركز الدولة كما كانت المدينة مركزها من قبل . وقد استمر انعقاد هذا

(١) انظر التفاصيل عن هذا المؤتمر والدولة الأموية في كتاب : « عبد الملك بن مروان » للدكتور ضياء الدين الرئيس .

المؤتمر أربعين يوماً . وكان حسان بن مالك يصلي إماماً بالناس ، فكان بمثابة رئيس للمؤتمر ٥

وقد عرض المجتمعون أسماء المرشحين : فذكر اسم عبد الله بن عمر وتقواه وقدمه في الإسلام ، ولكن قيل إنه رجل ضعيف وليس بصاحب أمة محمد الضعيف ، وعرض اسم عبد الله بن الزبير فذكرت فضائله وميزاته ، ولكن قيل إنه نكث بيعتين: وخلع خليفتين ، هما يزيد وابنه معاوية . فلم يوافق المجتمعون على ترشيحهما ، وذكر خالد بن يزيد فاعترض عليه بأنه صغير السن ، لا يصلح لتولى هذا المنصب الجليل . وأخيراً بعد المداولات والمشاورات استقر الرأي على اختيار « مروان بن الحكم » . فانتخبه المؤتمر خليفة وإماماً للمسلمين بالإجماع . وكانت أسباب اختياره أنه شيخ قریش في ذلك الوقت ، وسيد بني عبد مناف ، وكبير بني أمية ، وابن عم الخليفة المظلوم عثمان ، والذي دافع عنه يوم الدار والمطالب بدمه ، إلى جانب ما يعرفون من تقواه وكفاءته وشجاعته .

وهكذا قامت خلافة مروان على أساس الشورى ، إذ انتخب بالاختيار الحر من الذين شهدوا المؤتمر وهم أهل الحل والعقد في مركز الدولة ، وبويع بإجماعهم ، فكانت طريقة توليته إذن طريقة دستورية شرعية ، وإن كان الاجتماع قاصراً على أهل الشام ، لكن لم يكن من الممكن اجتماع الناس من جميع الأقاليم . بذلك صار في العالم الإسلامي إذ ذاك بيعتان وخليفتان : عبد الله بن الزبير بالحجاز ، ومروان بن الحكم بالشام . ولما كان لا بد من توحيد الدولة الإسلامية فقد كان على أحدهما أن يتغلب على الآخر ويتم التوحيد ويجمع كلمة الأمة . فكان لا بد من معارك وحروب ، وكانت هذه هي الفتنة الثانية بعد الفتنة الكبيرة السابقة .

خلافة عبد الملك بن مروان :

وتوفي مروان في أثناء ذلك سنة ٦٥ هـ . بعد أن تمكن من ضم مصر إلى حوزة خلافته بالشام .. وكان الذي اتفق عليه حين بويج بالخلافة أن يكون الأمر من بعده لعمر بن سعيد بن العاص من بني أمية ، ثم لخالد بن يزيد ، ولكن مروان وجد بعد توليه الخلافة أن الأسلم والأكفل للاستقرار أن يكون الأمر في بيت واحد والعودة إلى الورثة المباشرة ، فاستشار القواد وأولى الرأي في الدولة وبموافقتهم عقد العهد من بعده لابنيه : عبد الملك فعبد العزيز ، وتم ذلك قبل وفاته بشهرين . فعند وفاته آلت الخلافة بالاتفاق إلى ابنه عبد الملك بن مروان .

وقد برهنت الأحداث التالية على أن مروان لم يخطئ حين جعل ولاية العهد لابنه عبد الملك ، فقد كان عبد الملك كفواً لتولى هذا المنصب الجليل ، ويجمع الصفات والشروط التي توّهله للقيام بهذه المسؤولية . فقد كانت نشأته بالمدينة وعاش فيها أربعين عاماً ، وتثقف بالعلوم الإسلامية والعربية حتى صار من فقهاء المدينة المعدودين ، كما كان عابداً تقياً ، وبعد أن تولى الخلافة أثبت أنه يمتاز بالحكمة وحسن السياسة وسداد الرأي إلى جانب الحزم وقوة الإرادة . قال أبو الزناد : « كان فقهاء المدينة أربعة : سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير وقبيصة بن ذؤيب وعبد الملك بن مروان » . وقال الجاحظ عنه : « كان عبد الملك بن مروان سنان قريش وسيفها رأياً وحزماً ، وعابدها قبل أن يستخلف ورعا وزهداً » . وسجل ابن خلدون حكمه عليه فقال : « وعبد الملك صاحب ابن الزبير أعظم الناس عدالة ، وناهيك بعدلته احتجاج مالك بفعله وعدول ابن عباس وابن عمر إلى بيعته عن ابن الزبير وهم معه بالحجاز » . فعبد الملك من أعظم خلفاء الإسلام والعرب ، وكان يقتدى

فى تنظيم الدولة بأمر المؤمنين الخليفة عمر بن الخطاب (١) .

وقد نهض عبد الملك لتحقيق المهمة الكبرى التى ألقىت على كاهله ، وهى إعادة توحيد الدولة ، والدفاع عنها ، ثم استئناف الفتوحات الإسلامية لمنشور لواء الإسلام ، فنجح فى توحيد الدولة بعد جهاد ثمانى سنوات ، وضم العراق ثم الحجاز ، وانتهى أمر عبد الله بن الزبير بمقتله سنة ٧٣ هـ . واجتمعت الأمة ثانية على خليفة واحد ، ولذلك سُمى عام ٧٤ من الهجرة عام الجماعة الثانى ، لأنه اجتمعت فيه كلمة الأمة وعادت الوحدة . وبعد ثذ استطاع ، عبد الملك أن يواصل الفتوحات شرقاً وغرباً ، وفى عهده وبفضل قيادته تم تحرير بلاد المغرب من احتلال الروم واستمر بناء المغرب العربى الإسلامى . كما أن عبد الملك حطم شوكة الخوارج وقضى على دولتهم . قال عبد الملك بن مروان يرجع الفضل فى حفظ كيان الدولة الإسلامية واستمرار حياتها موحدة قوية فاستقرت قواعدها ، ولذلك استمرت ثابتة قائمة بعده مدة طويلة ، وحتى بعد أن تغير الحكام وجاءت أسرة جديدة ظل كيان الدولة محفوظاً واستمرت حياتها .

الوليد وسليمان وعمر بن عبد العزيز :

وظهرت عظمة الدولة والإسلام فى عهد ابنه الوليد بن عبد الملك الذى آلت إليه الخلافة بالعهد ، إذ كان عمه عبد العزيز بن مروان قد توفى من قبل . وقد سار الوليد على سنة أبيه ، وتوالت الفتوحات فى المشرق والمغرب حتى بلغت حدود دولة الإسلام جبال البرانس غرباً وحدود الصين شرقاً ، فكانت دولة الإسلام أكبر وأرقى الدول فى العالم ، وفى عهده فتحت الأندلس التى سيكون لها أثر كبير فى نقل الحضارة إلى بلاد الغرب . وخلفه

(١) انظر السيرة الكاملة لعبد الملك بن مروان والأحداث التى رقت فى عهده فى كتاب « عبد الملك بن مروان » : للدكتور ضياء الدين الرئيس .

أخوه سليمان فواصل نفس السياسة ، ولم تطل مدته . وكانت أجل مآثرة أسداها للأمة أنه لم يعهد بالأمر لأحد من أولاده . ولكن عهد بالخلافة لأفضل القوم في ذلك الوقت وهو « عمر بن عبد العزيز » ، وهو المثل الكامل في التقوى والورع . فأعاد رونق الإسلام وجدد حياة الدولة على أساس العدل والعمل لصالح الأمة الإسلامية . فكان عهده غرة في جبين الدولة الأموية ، ويعتبره المؤرخون الخليفة المتمم لعهد الخلفاء الراشدين .

هذه هي السيرة العامة للخلافة أو التطورات التي مرت بها منذ قام نظام الخلافة في اجتماع السقيفة ، وتباعاً حتى نهاية القرن الأول الهجري ، وهذا العهد كله كان هو عصر الصحابة فالتابعين ، وهو عصر قوة الإسلام وجويته ، وقد بلغت دولة الإسلام والخلافة ذروة مجدها في أواخر هذا القرن . ونكتفي بتتبع أطوار الخلافة حتى هذا الوقت .

ويتبين من هذا الاستعراض والتتبع صدق ملاحظة ابن خلدون وحكمه من أن الخلافة . وإن كان شأها عنصر من الملك وتجرات عن أصل الشورى إلى الوراثة — فإن مجانها أو مقاصدها أو حقيقتها بقيت . وإذا كان حدث خلاف أو انقسام من حين لآخر فإن الدولة في شكل ما استمرت في سيرها ، وأحكام الشريعة الإسلامية في الجملة منفذة ، والإسلام محتفظ بعزته وقوته . وهو ينتشر ويعتقه الأفراد والجماعات في جميع الأنحاء ، لما تشعر به الشعوب من حكم العدالة والمساواة وحفظ الكرامة ، بدل الظلم والقهر والطغيان الذي كانوا يحكمون به من قبل دول الفرس والروم^(١) وغيرهم . وكان الخلفاء — سواء من خلفاء الصدر الأول أو الخلفاء الأمويين أو العباسيين بعدهم ، حتى أواسط القرن الثالث بعد الهجرة —

(١) انظر في ذلك كتاب « الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية »

فصل : « الإسلام والشعوب » — للدكتور ضياء الدين الريس .

في جملتهم رجالا أكفء أقوياء مدركين لمسئولياتهم مخلصين لله والإسلام وأثبتوا تفوقاً في الإدارة والسياسة ، ولذا ظلت الدولة الإسلامية والخلافة تسمو إلى مراقي القوة والمجد ، وساد الأمن في عهودهم ، وأخذت الحضارة تنمو وتزدهر مستندة على الأسس التي وضعها الإسلام ومدفوعة بروحه ، وهي الحضارة التي كان لها أكبر الأثر في تقدم الإنسانية بعد ذلك في جميع أنحاء العالم .

الخلافة العثمانية :

ولقد استمرت الخلافة عبر القرون في العالم الإسلامي في صورة أو أخرى - حقيقة أو شكلا - حتى العصر الحديث ، وكانت آخر صورة لها هي الخلافة العثمانية . ومع أن هذه الخلافة لم تنشأ في الأصل نتيجة المبايعة الحرة العامة ، بل قامت على القوة والغلبة ، ولم تكن مستوفية للشروط التي يريدها الإسلام ، وجرت على نظام الوراثة - إلا أنها ظلت تمثل قوة الإسلام ووحدة أكثرية المسلمين ، وقامت طويلا بواجب الدفاع عن الأوطان الإسلامية وحفظ كيائها ، وكان المجتمع الإسلامي قد صار على استعداد - مادامت المبايعة العامة قد صارت غير ممكنة التحقيق - على استعداد لأن يعترف بالولاء لأكبر دولة إسلامية تقوم بواجب الدفاع عن الإسلام وأوطانه ويعترف برئيس تلك الدولة على أنه الخليفة الواجب طاعته ومعاونته ، وهكذا كان اعتراف الجزء الأكبر من العالم الإسلامي بالدولة العثمانية ورئيسها خليفة للمسلمين . ولكن لما اعترى الوهن هذه الدولة وضفعت عن القيام بواجب الدفاع الذي ينتظره منها المسلمون وعن العمل لحفظ قوة الإسلام وعزته فقدت أساس وجودها كقائدة للعالم الإسلامي ، ووجب أن تنتقل هذه القيادة لدولة إسلامية أخرى .

ثم انتهت الدولة العثمانية عقب الحرب العالمية الأولى، فانتهت خلافتها التي

كانت مرتبطة بها . وكان هذا مجرد انتهاء دور في تاريخ الخلافة ، أو انتهاء ارتباط الخلافة بدولة أو أسرة معينة ، كما انتهت أدوار من قبل ، وانتهى ارتباط لها بدولة أو أسرة أخرى . أما حقيقة أو نظام الخلافة نفسه فلا يمكن أن ينتهى ما دامت الأمة الإسلامية موجودة والإسلام قائماً ، لأن الخلافة ليست دولة معينة أو شخصاً بذاته ، ولكنها النظام الذى يمثل وحدة المسلمين ويجمع قواهم ، وبواسطته يستطيعون أن يتعاونوا ويتكاتفوا ويتناصروا ، وبهذا التعاون يحفظون الإسلام نفسه ويدافعون عن أوطانه ويتمكنون من تنفيذ الواجبات التى يأمر بها الإسلام .

الخلافة فى العصر الحديث :

فاذا كان دور للخلافة قد انتهى ، فان من واجب المسلمين أن يعملوا لبدء الدور الجديد لها . وليس المهم الاحتفاظ بلفظ خليفة أو خلافة فالإسلام لاتهمه الأسماء ولا الألقاب ، وإنما تهمه الحقيقة والجوهر . وإذا بحثنا عن حقيقة الخلافة فإنها « قيادة عامة للأمة الإسلامية تمثل وحدتها وتحفظ كيائها وتذب فإنه يمكن أن نعرفها بأنها الأخطار ، وتحقق مصالحها المشتركة وتنفذ مبادئ الإسلام »^(١) . وهذه هى الحقيقة التى كانت موجودة فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وممثلة فى قيادته مع المؤمنين أو الصحابة ، وهى الحقيقة التى استمرت فى عهد خلفائه الراشدين ، التى أجمع المسلمون يوم السقيفة على وجوب استمرارها ووجودها وبقائها ، فانتخبوا أبا بكر ليمثل استمرار هذه الحقيقة ولتبقى وحدة المسلمين ، ويبقى النظام الذى أقامه الرسول عليه السلام لحفظ الدين وحماية الأمة ، ثم اتفق المسلمون فى كل العصور على ضرورة استمرار هذا النظام لأنه هو السنة العملية للرسول التى يجب اتباعها وتطبيقها فى كافة الأجيال .

(١) ضياء الدين الرئيس = « الإسلام والخلافة فى العصر الحديث » ص ٣٠٣ .

هذه هي حقيقة الخلافة ، وهي : «إقامة الدولة الإسلامية واستمرارها»
والدولة الإسلامية هي التي تقوم على أساس الإسلام ، وتنفذ شريعته وتحفظ
أوطان الإسلام وتدافع عن أهله ، وتعمل لنشر رسالته في العالم . وهذه
الحقيقة أو هذه الدولة هي التي قرر علماء الإسلام أنها فرض أو ركن -
كما قدمنا بيان ذلك وأثبتناه في الفصل السابق وفي الفصل الخالي . وإذا
كانوا قد أسموها خلافة أو إمامة فانما كانوا يستعملون الأسماء التاريخية أو
التقليدية ، ومن الممكن الآن إطلاق أسماء أو ألقاب أخرى تناسب التطور
السياسي في العصر الحديث .

فالحق أن لاجدال حول هذه الحقيقة ، وأن إيجاد دولة أو قيادة عامة
للاسلام فرض واجب على المسلمين أو ركن أساسي للدين ، وأن الأمة
تكون مقصرة ويقع عليها الإثم من الوجهة الدينية إذا لم تقم بهذا الواجب ،
بل تكون مقصرة في حق نفسها ومصالحها ومصيرها . وعلى ذلك فلاشك
أن الأمة الإسلامية في العصر الحاضر ومنذ انتهت الخلافة من تركيا - أي
من نحو نصف قرن - مقصرة في أداء هذا الواجب ومتحملة نتيجة لذلك
مسئولية أمام الله ، والإثم واقع على الرؤساء والعلماء وأولى الأمر والرأي
فيها ، لأن الوجوب يقع عليهم أولا ، وهم المسئولون في المرتبة الأولى عن
حفظ الأمة والدين ، وتنفيذ الواجبات التي يأمر بها الدين الذي يؤمنون به .
فالأمة الإسلامية تمر في الوقت الحاضر بدور انتقال ، والفرض والوجوب
قائم ، ووجودها ومصيرها يحتمان عليها أن توجد وحدة بينها بصورة ما ،
وأن تضم جهودها وقواها لتصبح أمة قوية عزيزة بين الأمم ، وتستطيع
أن تستأنف رسالتها لنشر دين التوحيد والعدالة والفضيلة في العالم ، لرقى

(١) لبحث هذا الموضوع بالتفصيل انظر كتاب .

« الإسلام والخلافة في العصر الحديث » : للدكتور ضياء الدين الرئيس .

الإنسانية والأخلاق وتحقيق السلام والإخاء بين الشعوب والدول . وهذه هي رسالة الإسلام ، وهي رسالة عالمية .

أجل ، هذا هو واجب الأمة الإسلامية اليوم . ومن الممكن بل الواجب أن يطور النظام السياسي للإسلام في العصر الحديث ، وهذا التطور تجيزه مبادئ الإسلام أيضاً . فليس من اللازم أن توجد دولة واحدة ، إذ أن علماء الإسلام أجازوا تعدد الحكومات أو الدول — كما سنعرف ذلك في الفصل التالي — وليس من الواجب أن تنحصر السلطة في فرد أو شخص أو أسرة ، وليس من الضروري — كما قلنا — الاحتفاظ بالألفاظ والأسماء السابقة أو التقليدية ، وإنما كل الذي يوجبه الإسلام في العلاقات بين دوله هو أن تتحقق الفروض والأصول الأساسية ، وهذه الفروض أو الأصول هي : الاتحاد في أية صورة عملية بين المسلمين ، لأن الله يأمرهم بالاتحاد ، وأن يقيموا دولتهم أو دولهم على أساس الشورى ، وأن يكون « أمرهم شورى بينهم » في كل الأمور ، وأن يتعاونوا دائماً على « البر والتقوى » وكل ما هو خير وما يؤدي إلى قوتهم وصلاح أحوالهم ، وأن يقوموا متضامنين بواجب الجهاد — وهو الفرض العظيم — لصد الأعداء وحماية أوطان ودول الإسلام ، وأن يعملوا لرقى الجماعات بالتزام الفضائل والدعوة إلى المعروف ، ومنع الرذائل أو إزالة المنكرات ، وأن يبذلوا الجهد لنشر رسالة الإسلام بين العالمين .

ولتحقيق كل هذه الواجبات والغايات يجب أن تكون هناك « قيادة للمسلمين في صورة شورية جماعية ، تنبع من إرادة الأمة وترتكز عليها » . وبهذا تكون الأمة قد أدت الواجب عليها وقامت بالفرض أو الفروض التي يأمرها بها الدين ، وبذلك يكون أمر الإسلام وتاريخه متصلاً ، والإسلام باق قوة عملية تحفظ الطاقة الروحية للمجتمعات الإسلامية ، وتتجه لتدفع

العالم نحو الرقي الإنساني أو الأخلاقي ، ونحو شروق عهد جديد من الأخوة والتعاون والسلام .

فهذا هو التطور العام أو الأدوار التي مرت بها الخلافة الإسلامية ، وهذه هي حقيقتها أو جوهرها ، وهذا هو موقفها من العصر الحاضر أو موقف العصر منها ، وهذه هي الأسس التي يبنى عليها تطورها في العصر الحديث .

والآن نعود لاستكمال البحث عن حقيقة الإمامة أو النظام الإسلامي ، فنبين منشأ والعقد الذي يقوم عليه والمصدر الذي يستمد منه سلطته ، وسائر المسائل والقضايا التي تتصل بهذا العقد أو تنفرع عنه . وهذا هو الفصل التالي الذي عنوانه : « العقد السياسي ومسائله » .

الفصل السادس

العقد السياسي ومسائله

نظرية العقد :

أجمع مجتهدو الفرق الإسلامية كلها - ما عدا الشيعة^(١) - على أن طريق ثبوت الإمامة هو الاختيار والاتفاق ، أى لا النص والتعيين . وليس لثبوت الإمامة إلا هذان الطريقتان ، فإذا بطل أحدهما لم يبق إلا الآخر^(٢) . وصاغ علماء الفقه ذلك الصيغة القانونية ، فقالوا : « إن الإمامة عقد » . والعقد في عرفهم له مدلوله الخاص ، فهناك ماهية مشتركة ، ثم لكل عقد موضوعه وأركانه وأحكامه ، وشروطه .

وقد بحث الأستاذ الدكتور « السهوري » طبيعة عقد الإمامة بصفة خاصة كما عرضه علماء الشريعة الإسلامية ، فقال عنه : « إنه عقد

(١) على أنه ينبغي أن لا يحمل مذهب الشيعة أكثر مما يحتمل : فإن الموقف قد انتهى عندهم إلى أن الإمام صار مختفياً ، وعاد الأمر إلى تولية أو إقرار أحد المجتهدين من الأمة مكانه على أن يكون نائباً عن الإمام المحتفى . واستمر العمل بذلك منذ القرن الثالث إلى العصر الحاضر وهؤلاء هم « الإمامية » على حين أن الشيعة « الزيدية » يعترفون بإمامتى أبي بكر وعمر: أى أنهم اعترفوا في هاتين الحالتين بالبيعة والانتخاب ، وهم يذهبون إلى أن الإمامة شورى في جميع أبناء قاطنة ، فأقروا مبدأ الشورى وإن حصروه في دائرة .

(٢) جاء في « الإرشاد » لإمام الحرمين (ص ٤٢٣) ما يأتي :

ثم إذا بطل النص لم يبق إلا الاختيار (أى من الأمة) . قال الإمام الغزالي أيضاً في « الرد على الباطنية » (ص ٦٤) :

« نعم لا مأخذ للإمامة إلا النص أو الاختيار » .

حقيقي» (١) : أى أنه عقد مستوف للشرائط ، من وجهة النظر القانونية .
 ووصفه بأنه مبنى على الرضا ، وأن الغاية منه أن يكون هو المصدر الذى يستمد
 منه الإمام سلطته ، وهو تعاقد بين الأخير وبين الأمة . ثم أشار فى مواضع
 أخرى إلى أن مفكرى الإسلام قد أدركوا جوهر نظرية « روسو » ؛ وهى التى
 تقول إن الحاكم أو رئيس الدولة يتولى سلطانه من الأمة نائباً عنها ؛ نتيجة لتعاقد
 حر بينهما (٢) ، وأنهم عرفوا نظرية « السيادة » كما عبر عنها « روسو »
 فيما بعد ، وإن كانت نظرياتهم احتوت على عنصر زائد خاص بها (٣) .

وهذه الملاحظات ذات مغزى تاريخى هام ؛ فاننا إذا تذكرنا أن هذا
 المفكر السياسى يعتبر فى نظر أهل أوروبا « أبا الديمقراطية الحديثة » ، وأن
 كتابه : « Le Contrat Social » كان يعد بمثابة الإنجيل لدى زعماء
 « الثورة الفرنسية » التى ولد منها العالم الغربى الحديث — أدركنا إلى أى حد
 من الدقة ، والسمو ، والأصالة الفكرية ، وصل الفكر الإسلامى فى أبحاثه

(1) A. Sanhoury ; Le Califat, p. 94 (Paris 1926).

وهذا نص عبارته :

L'acte d'élection est un véritable contrat, dont le bus est d'investir
 le Calife de l'autorité suprême.

وأيضاً :

“Du moment que le Calife élu est investi de pauvoire, en vertu de l'acte
 d'élection. qui est un véritable contrat entre lui et la Nation. it en réulte
 qui son autorité dérive de cette dernière”.

(2) “Le Califat” ; p. 5.

فن ذلك قوله :

“Non-il n'est pas nécessaire de lire Rousseau ou Lénine pour s'aper-
 cevoir que dans L'esprit de la théorie orthodox du droit musulman (et
 non pas La théorie Chite). le Calife est le mandataire du la communauté
 musulmane. etc.”

(3) Ibid., pp. 17-19.

القانونية ، هكذا قبل مجيء « روسو » وأتباعه بقرون عديدة . وذلك أيضاً مع فارق : فان العقد الذى تكلم عنه « روسو » كان مجرد افتراض ، لأنه بناه على حالة تخيلها فى عصور ماضية سحيقة ، ولا يوجد عليها برهان تاريخى ، بينما نظرية العقد الإسلامية تستند إلى ماض تاريخى ثابت : هو تجربة الأمة فى خلال العصر الذهبى للإسلام ، وهو عصر « الخلفاء الراشدين » ، يوم كان الأمر كما وصف أمير الشعراء « شوقى » فى هذا البيت الخالد :

والدين يسر ، والخلافة بيعة والأمر شورى ، والحقوق قضاء !

المعاملات و« البيعة » :

لقد صور علماء الشريعة الاتفاقات التى تنشأ الإرادات الإنسانية الحرة ، ويتم بها التعامل بين الناس - فى أحوال خاصة وبشروط معينة - على أنها « عقود » ، وأقاموا نظاماً متناسقاً محكماً يتألف من مجموعات هذه العقود . وتلك هى التى تكون القسم الأكبر من القانون الإسلامى ، الذى يسمى « بالمعاملات » ؛ وهو يقابل القسم الآخر الذى يسمى « العبادات » ، فمنها عقد « البيع » - وهو أوضحها وأكثرها دوراناً ، ويمكن أن يعتبر النموذج الطبيعى - وعقود « الصلح » و « الشركة » و « الإجارة » ، « والهبة » إلى آخرها . ومن بين هذه العقود - وطبيعته لا تخرج عن حدود الماهية المشتركة لكل أنواع التعامل التى ذكرنا - عقد « الإمامة » ، فهو مندرج تحت هذا النظام ؛ وبعض العقود القريبة التى يمكن أن توجد بينه وبينها أوجه للمقارنة ، عقود « الوكالة » و « الوديعة » و « القضاء » .

وقد سميت الصورة التى بها يتم التعاقد على موضوعه : « بالبيعة » - قياساً على ما يتم فى العقد الأول النموذجى ؛ وهو « البيع » . ولذا قال

« ابن خلدون » : « وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده ، جعلوا أيديهم في يده ، تأكيداً للعقد ؛ فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري ، فسمى « بيعة » مصدر « باع ^(١) » . إلا أنه ينبغي أن ننوه بأن عقد « الإمامة » في النظام الاجتماعي هو العقد الأول . أو الأكبر ، الذي تركز عليه باقي العقود ، ومنه تستمد شرعيتها ؛ بل هو الدعامة التي يقوم عليها النظام كله .

حرمة العقود في الإسلام :

وحرمة العقود وقدسيتها مصونة في الإسلام ؛ فقد أوجب الله الوفاء بها ، وتعاقبت الآيات والأحاديث ، مؤكدة ذلك ، داعية إليه . فمن هذه الآيات قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود . » - المائدة : ١ . وهذا نص . وقوله : « وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولاً . » - الإسراء ٣٤ . وقوله : « وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها ، وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً . إن الله يعلم ما تفعلون » - النحل : ٩١ . ومن الأحاديث قوله عليه الصلاة والسلام : « أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً ، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها : إذا ائتمن خان ، وإذا حدث كذب ، وإذا عاهد غدر . وإذا خاصم فجر » . رواه الشيخان ؛ وقوله صلى الله عليه وسلم : « إن الغادر يرفع له لواء يوم القيامة يقال : « هذه غدرة فلان ابن فلان » ، كما ورد في الصحيحين .

ولما كان للعقود هذه القداسة ، فإن الفقهاء قد عنوا أشد عنابة ببحث الصيغ المختلفة ، وتحديد مدلولات الألفاظ الواردة بها ، حتى يمكن التأكيد من أن كل عبارة تؤدي المعنى الخاص الذي يراد منها في سياق التعاقد ؛ كما أنهم حرصوا كل الحرص على أن يضعوا من الشروط ما يمكن الوثوق

(١) المقدمة : ص ١٧٤ ، الفصل التاسع والمشرون .

معه من أن التعاقد وقت إمضاء العقد كان مظهراً لإرادة حرة ، تامة الحرية ،
وكاملة الشعور بنفسها ؛ ويتبنى على ذلك أن كل ما يؤثر في حرية الإرادة
أو تمام معناها ، من عامل ذاتي أو خارجي ، طبيعي أو طارئ ، فانه
لابد أن يؤثر في صحة التعاقد وترتب أثره عليه ، جزئياً أو كلياً .

وأهم عناصر العقد — بعد هذا كله — شروطه ؛ إذ أن صحته تتوقف
على وجودها . ولكننا نرجى الكلام على هذا الآن ؛ لأننا سنتكلم على شروط
عقد « الإمامة » في الفصل التالي .

* * *

الأمة هي الأصل :

ولما كان كل عقد يتم بإيجاب وقبول ، فإن أول أمر يعيننا أن نبحث
عن هو الموجب لعقد الإمامة ؟ أو بعبارة أخرى : من هو المنشئ له وصاحب
المصلحة الأولى في إيجادها ؟ . والإجابة على هذا السؤال لن يكون من شأنها
أنها توضح طبيعة العقد فحسب ، ولكنها تعين أيضاً أهم عامل يمكن به أن
تحدد طبيعة الدولة ، التي تنشأ نتيجة لهذا التعاقد . وإذا كانت لها هذه الأهمية
فاننا نعرض الإجابة على السؤال مقترنة بالأدلة التي تؤيدها ، كما يمكن أن
تستنتج من أقوال الفقهاء والمتكلمين .

إن المتتبع لهذه الأقوال لا يشك في أن هناك جواباً واحداً ورد في كلام
المؤلفين ، تارة بطريق التضمين ، وتارة بصريح العبارة ؛ وهو أن الموجب
الأول لعقد الإمامة أو الطرف الأول إنما هو الأمة ، الأمة كوحدة متضامنة
ذات ذاتية مستقلة . وهم يعبرون عنها تارة بهذا اللفظ ، وآنا آخر يشيرون
إليها بقولهم : « المسلمون » .

وهذه هي الأدلة المثبتة لذلك :

(أ) فقد سبق أن ذكرنا أنهم قالوا ليس لثبوت الإمامة إلا طريقان ؛ النص — ويقصدون به التعيين من الله — والاختيار ، أى من الأمة . فما دام أنه لم يقم دليل على الطريق الأول ، فلا يبقى إلا الثانى ؛ وهو أن الأمة هي التي تختار من يتولى أمورها ، وذلك بواسطة البيعة الصحيحة الشرعية .

(ب) ثم إن العلماء قد اعتبروا إقامة الإمامة إحدى الفروض الكفائية ، وتحديد معنى الفرض « الكفائي » عندهم أنه هو الذي يقع الوجوب فيه على « الأمة » بأسرها ، حتى إذا لم تقم به كانت كلها آثمة . فالأمة هي التي يجب عليها إقامة الإمامة ، هي المسئولة أولاً عن أداء هذا الفرض ، والمطالبة بتنفيذه ؛ وإذن فهي التي يلزمها أن تشرع في عقد الإمامة ، وتعمل على إتمامه ، أداء للفرض ؛ وحتى إن أنابت عنها في إنجاز ذلك بعضاً منها ، فالمسئولية تبقى دائماً مسئوليتها ، والوجوب يظل واقعاً عليها ، أولاً وبالذات .

(ج) وفي صدد مناقشة تعاريف « الإمامة » ، ذكر الرازى — ونقل عنه ذلك التفتازانى ، كما رواه الإيجى أيضاً — أن الأمة هي صاحبة الرئاسة العامة ، كما يتبين حين تقرر « أن تعزل الإمام لفسقه » — وقد سبق أن اقتبسنا نص عبارته^(١) . فما دامت الأمة هي صاحبة الرئاسة العامة ، وهي التي لها حق عزل الإمام : أى لإنهاء العقد أو فسخه — فهي المبتدئة له ، وهي المشرفة عليه ، وصاحبة الحق الأولى فيه .

(د) هذا هو نص عبارة « البغدادى » في كتابه « أصول الدين »

فهو كما يلي :

(١) راجع تعاريف الإمامة في الفصل الثالث من هذا الكتاب .
أما الإيجى فقد ذكر ذلك في « المواقف » : الجزء الثامن . ص ٣٤٥ .

« قال الجمهور الأعظم من أصحابنا (يقصد أهل السنة) ومن المعتزلة ،
والخوارج والنجارية : أن طريق ثبوتها (أى الإمامة) الاختيار من الأمة (١) » .

(هـ) ثم نقدم إلى جانب ذلك طائفة من النصوص التى تبين هذه
الحقيقة ؛ وهى من كلام الإمام « أبى الحسن الماوردى » ذكرها فى كتابة
« الأحكام السلطانية » . والمؤلف لا يحتاج إلى مقدمة ؛ كما أن معرفته بأسرار
التشريع ، ودقته فى التعبير عن المواد القانونية . لا تحتاج إلى أن ينوه بها .
فهذه بعض أقواله (٢) :

١ - « وإن تقدمت بيعة أحدهما (أى فى حالة ما إذا تنازع اثنان على
الإمامة) وأشكل المتقدم منهما ، وقف أمرهما على الكشف . فإن تنازعاها
وادعى كل واحد منهما أنه الأسبق . لم تسمع دعواه ، ولم يخلف عليها ، لأنه
لا يختص بالحق فيها ، وإنما هو حق المسلمين جميعاً ، فلا حكم فيه ليمينه
ولا لنكوله عنه . » - ٨ .

٢ - « ولو أقر له بالتقدم . خرج منها المقر ولم تستقر للآخر ؛ لأنه
مقر فى حق المسلمين . » - ص ٨ .

٣ - « والإمامة من الحقوق العامة ، المشتركة بين حق الله تعالى وحقوق
الآدميين . » - ص ٧ .

٤ - « وليس للإمام المولى عزل من عهد إليه (هذا بشأن ولاية العهد) ،
ما لم يتغير حاله ، وإن جاز له عزل من استنابه من سائر خلفائه . لأنه
مستخلف لهم فى حق نفسه . فجاز له عزلهم ؛ ومستخلف لولى عهده فى حق
المسلمين فلم يكن له عزله . » - ص ١٠ .

(١) أصول الدين ص ٢٧٩ .

(٢) الأحكام السلطانية - طبعة ١٢٩٨ هـ « مطبعة الوطن بمصر » .

٥ - « فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : فان أصيب (أى أمير الجيش) ، فليرتض المسلمون رجلا . وإذ فعل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك في الإمارة جاز مثله في الخلافة . » - ص ١٢ .

٦ - « وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة ، فقد أدى حق الله فيما لهم وعليهم . » - ص ١٦ .

٧ - « القسم الثانى ما يمنع من عقد الإمامة ومن استدامتها ، وهو ما يمنع من العمل . . . أو من النهوض . . فلا تصح معه الإمامة في عقد ولا استدامة ، لعجزه عما يلزمه من حقوق الأمة » - ١٨ .

٨ - « وأما القهر فهو أن يصير (أى الإمام) مأسوراً في يد عدو قاهر . لا يقدر على الخلاص منه ، فيمنع ذلك عقد الإمامة لعجزه عن النظر في أمور المسلمين . . . وللأمة فسحة في اختيار من عداه ، من ذوى القدرة » - ص ١٩ .

٩ - « الثانى (أى من الأمور التى يختلف فيها الإمام عن الوزير) أن للإمام أن يسعق الأمة من الإمامة ؛ وليس ذلك للوزير . - ص ٢٤ .

ذلك لأن الإمام مولى من قبل الأمة : فإليها يقدم استعفاءه . وهذا يدل دلالة قاطعة على أن الأمة هى مصدر السلطات التى تمنح بمقتضى العقد . فالإمام حين يتخلى عن السلطات باستعفائه ؛ يعود لتسليم هذه السلطات إلى الأمة . والمرء لا يقدم استعفاءه إلا لمن كان الأصل فى تعيينه . فالأمة هى التى تعين وهى التى تقبل ، وهى التى يطلب إليها الاستعفاء . وهذا بخلاف الوزير ، إذ أنه معين من قبل الإمام .

١٠ - « وإذا كان تقليد الأمير من قبل الخليفة لم ينزل بموت الخليفة ؛ وإن كان من قبل الوزير انزل بموت الوزير : لأن تقليد الخليفة نيابة عن المسلمين ؛ وتقليد الوزير نيابة عن نفسه » - ص ٣٠ .

مصدر السلطات :

فهذه النصوص كلها ، وما أوردناه من أدلة فيما تقدم ، تثبت أن الموجب الأول لعقد « الإمامة » إنما هو الأمة — وهذه إجابة السؤال السابق — كما تثبت في نفس الوقت أن الإمامة أو الخلافة « نيابة » عن المسلمين ؛ وأنها حق الأمة جميعاً ؛ وتنطوي على حقوق لهم . وهي باعتبار آخر ، ينظر إليها أيضاً — ولا تتغير طبيعتها باختلاف النظر — على أنها حق لله ، ويعهد إليها أداء ورعاية حقوق الله . ولكن الأمة ، من الوجهة التنفيذية وفي نهاية الأمر ، هي التي تتخذ العدة وتوجد الوسائل لأداء كل تلك الحقوق ، فما دام قد ثبت لدينا أن « الإمامة » هي نيابة أو وكالة عن الأمة ، فمعنى ذلك — إذا أردنا أن نستعمل لغة القوانين الدستورية الحديثة — أن الأمة ، من الوجهة السياسية العملية ، هي « مصدر السلطات » ؛ وأن كل ما يصدر عن الإمام ، وهو رئيس الدولة ، من سلطات أو ولايات . فرجعه الأول إرادتها . وهذه هي الإرادة التي تظهر حين تقرر أن تنشئ ، أو « توجب » العقد باختيار وتمنح حق التصرف في تلك الحقوق ، باختيار . وهذا العقد هو الذي يكون الحجر الأساسى في بناء الدولة .

وهذا الذى توصل إليه فقهاء الشريعة الإسلامية ، وقرروه في كتبهم قبل قرون ، لم يقل أقطاب الديمقراطية الحديثة أكثر منه .

* * *

فكرة « الاكتفاء » أو « التمثيل » :

غير أنه لما كان من طبيعة الفرض « الكفائى » — وأولى بنا أن نسميه الفرض العام أو « الاجتماعى » — أنه لا يمكن أن يقوم به كل أفراد الأمة في وقت واحد؛ وإلا لزم انشغال الأمة بالقيام بواجب واحد، دون بقية الفروض

كأن تنفر الأمة عن بكرة أبيها مثلاً للجهاد ، فمن يبقى إذن للقيام بباقي الأعمال الضرورية لحياتها : من زراعة أو صناعة ، أو نحو ذلك ؟ وكأن يكون عدد كبير أيضاً من الأمة قضاة أو معلمين ، فلا يبقى هناك إلا عدد غير كاف لمباشرة أوجه النشاط الاجتماعي الأخرى ، وهكذا . وكذلك مسألة الإمامة : فاقامتها كما ذكرنا أحد الفروض الكفائية أو العامة ، أى الواجبة على عموم الأمة ؛ ولكن لا يمكن أن تنصرف الأمة كلها للاشتغال بهذا الأمر ، أو على الأقل لا يمكن أن تجتمع لمباشرة مراسم العقد نفسه . ويجب أن نعرف أنه في العصور الماضية بصفة خاصة ، لم يكن هذا متيسراً . كما أن هناك ناحية أخرى : وهى أن هذه الفروض الاجتماعية أو العامة من شأنها أنها تتطلب فى أدائها بلوغ مستوى معين من المعرفة ، وكون القائم بها على جانب كبير من الكفاءة ونلاقتدار ، لأنها أو كثيراً منها أعمال فنية لا يقدر على القيام بها إلا المختص ؛ وهى مسئوليات ثقيلة ذات أثر خطير . فمن هذه أعمال القضاء والجهاد والتعليم ، ومن الفروض أيضاً واجب اختيار الإمام ؛ فهذا الاختيار - وهو مسئولية باهظة تترتب عليها أكبر النتائج - لا يمكن أن يترك لأى فرد ينهض به ، بل لابد أن تتوافر فيمن يوكل إليهم أمره شروط خاصة ، هى التى بها يضمن أن يجيء الاختيار موفقاً سديداً ، وأن يراعى فيه أن يكون محققاً للمصلحة العامة .

من أجل هذا فكر علماء الشريعة الإسلامية فى فكرة « الاكتفاء » فكرة « الإنابة » فيما يتعلق بالتصديق لتنفيذ هذه الفروض . ومن هنا جاءت تسميتها بأنها « كفائية » : أى أنه إذا قام بها بعض الأمة سقطت عن الباقيين : أى أنه يكتفى بأن يقوم بعض الأمة بأدائها . فيكفى أن يكون هناك عدد من القضاة لأداء فرض إقامة القضاء ، وعدد من المحاربين ، وعدد من المشتغلين بالعلم ، وهلم جرا ؛ وبالمثل فى حالة الإمام يكتفى ، أو يمكن أن يكتفى ، بأن يوكل

أمر اختيار الإمام، أو على الأقل لإتمام العقد معه، لعدد معين تتوفر فيهم شروط خاصة، وتوجد فيهم صفات تمكنهم من أداء هذا الواجب، على أكمل وجه. وهذه بعينها هي الفكرة التي تتداول في أبحاث علوم السياسة الحديثة، وهي التي يسمونها « التمثيل » : Representation . فالفروض الكفائية هي الفروض التي يمكن، أو التي من شأنها أن تؤدي، بطريق «الإنبابة» أو « التمثيل » .

أهل الحل والعقد :

هذه الفكرة هي الأساس لما تصوره الفقهاء من وجود هيئة خاصة، أطلقوا عليها اسم « أهل الحل والعقد »، وسماههم الماوردي وغيره أيضاً: «أهل الاختيار». فهوؤلاء هم الذين يترك إليهم بالفعل الاضطلاع بهذه المسؤولية: وهم الذين يتولون أمر الاختيار بعد البحث، ويوجبون «العقد»، وهم مسئولون عن إتمامه وإنفاذه. ولكنهم في مباشرتهم لهذه المسؤولية لا يكونون متصرفين في حق لأنفسهم؛ ولكنهم يفعلون ذلك نيابة عن الأمة كلها، في استعمالها هو حق أصلي لها، فهم مستبدون منها أو هم ممثلوها. وقد دل على هذا كلامهم في غير موضع. وسنورد فيما بعد بعض هذه الأدلة.

وإذا تعينت هذه الهيئة بأفرادها أصبحت هي المسئولة، أولاً، عن تأدية الواجب، ويقع عليها هي الإثم إذا قصرت في أدائه. وعلى هذا المعنى ينبغي أن يُحمل قول الماوردي^(١): « وإن لم يقم بها (أى الإمامة) أحد، خرج من الناس فريقان: أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة. وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مآثم. وإذا تميز هذان الفريقان من الأمة في فرض الإمامة وجب أن يعتبر كل فريق منهما بالشروط المعتبرة فيه. فهو

(١) الأحكام السلطانية: ص ٤٠.

يقصد بهذه الحالة - التي يقع فيها الإثم على أهل الاختيار ، وينتفى عن باقي الأمة - إذا تعين هذا الفريق وتميزه .

لكن الدارس لأقوال الفقهاء لا يرى أنهم قد عينوا هذا الفريق بعباراته واضحة أو أوصاف محددة ، وكثيراً ما تكلموا عن « أهل العقد والحل » كهيئة غامضة . ومع ذلك فانه يفهم من تكرار الماوردى وغيره لعبارة « أهل الاختيار » أن هذه لابد أن تكون هيئة معينة ؛ وإنما ترك تعيينها للأمة نفسها وهذا التعيين يكون حسب ظروف الأحوال والعصور . وفي نفس الوقت نص « الماوردى » على الشروط التي تشترط فيهم ؛ فأصبحوا يميزين بهذه الشروط ، وصارت الهيئة أقرب إلى الوضوح - قال الماوردى (١) :

« فأما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة » - ثم بينها كما يلي :

أولاً : العدالة الجامعة لشروطها . (يقصد بالعدالة : الاستقامة والأمانة ، والورع ؛ أو كما يصح أن نقول اليوم : التقوى والأخلاق الفاضلة) .

ثانياً : العلم ، الذي يتوصل به إلى معرفة مسنق الإمامة ، على الشروط المعتبرة فيها :

ثالثاً : الرأى والحكمة ، المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح ، ويتدبر المصالح أقوى وأعرف .

فهذه هي شروط أهل الاختيار ، وإذا أردنا أن نعبر عنها بلغة العصر الحديث ، قلنا : إنها عبارة عن الأخلاق الدينية الفاضلة ، والعلم بأحكام هذا المنصب في الدين ، والثقافة والخبرة السياسيتين . ويفهم من الشرطين الأخيرين أن رأى غير المثقف - ومن باب أولى « الأحمى » - لا يعتد به لأنه يكون غير قادر على الاختيار .

(١) نفس المصدر .

ويلاحظ أن ليس في هذه الشروط اشتراطات مادية : أى كأن يكون أحد أهل الاختيار مالكاً لقدر معين من المال أو العقار .

أما من حيث تفضيل من يكونون في بلد الإمام « العاصمة » على غيرهم ، فإن الماوردى لم يعترف بذلك ، وقال في هذا الشأن (١) : « وليس لمن كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزية يقدم بها عليه . وإنما صار من يحضر ببلد الإمام متولياً لعقد الإمامة عرفاً - لاشرعاً - لسبق علمهم بموته ، ولأن من يصلح للخلافة في الأغلب موجودون في بلده » . فعنى ذلك أن أهل الاختيار يكونون من البلاد كلها ، على سواء .

وسمى « البغدادي » أهل الاختيار : « أهل الاجتهاد » ؛ واكتفى بأن قال (٢) - في العبارة التي سبق اقتباس بعضها : « قال الجمهور الأعظم من أصحابنا الخ . . أن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة : باجتهاد أهل الاجتهاد منهم ، واختيارهم من يصلح لها » .

وأشار « النووى » إلى أهل الحل والعقد في كتابه : « المنهاج » (٣) على أنهم « العلماء والرؤساء ووجوه الناس . الذين يتيسر اجتماعهم » ، وهذا فيه بعض التعيين . ففيه - على الأقل - نص على « العلماء » ؛ ولكننا لا نستطيع تحديد القسمين الآخرين ، إذ لاندري ما صفة الرياسة ، أو معنى الوجاهة بوجه قاطع . ولكن يظهر أنه يقصد قادة الأمة ، أو العناصر البارزة فيها أو الذين يمثلون مصالحها . وعلى كل ، فانه لا بد أن يكون متوفراً فيهم الشروط التي نص عليها الماوردى .

(١) الأحكام : ص ٤ .

(٢) أصول الدين : ص ٢٧٩ .

(٣) النووى : (المنهاج) ، ج ٧ : ص ١٢٠ (شرح الرمل) .

ويستنتج من هذه الشروط ، ومن كلام الفقهاء في الموضوع . أن الهيئة التي يتحدث عنها في باب « الإمامة » هي غير تلك التي تذكر في كتب « علم الأصول » - وإن كانت كل منهما تسمى بنفس الاسم . ذلك لأنه لا يشترط في الأفراد الذين تتكون منهم الهيئة الأولى أن يحصلوا من العلم إلا على القدر الذي يؤهلهم لأن يكونوا عارفين بظروف المجتمع وأحواله السياسية ، وقادرين على اختيار الأصلح من بين المرشحين الأكفاء . أما في الأعضاء الذين تتكون منهم الهيئة الثانية فلا يكفي إلا بأن يشترط أن يكون الفرد « مجتهداً » ، والاجتهاد له شروطه المقررة ، وهو يعنى بلوغ أعلى مستوى في العلم ؛ فاذا قيل « أهل الحل والعقد » فليس يعنى ذلك في عرف الأصوليين إلا « المجتهدين » . ففي أبحاث الشريعة الإسلامية يوجد إذن مكانان لهيئتين ، مختلفة إحداهما عن الأخرى ، وإن كانت كل منهما تسمى : « أهل الحل والعقد » ومدلول الأولى - ويمكن أن نسميها « الهيئة السياسية » - أعم من مدلول الأخرى - ويمكن أن نسميها « الهيئة التشريعية » . والأولى يمكن أن تشمل الأخيرين - لاستيفائهم ، من باب أولى ، الشروط الأقل - ويزيدون عليها ، وإذن فينبغي أن يكون معروفاً بالتحديد ماذا يراد من « أهل الحل والعقد » ، حينها يرد ذكرهم .

* * *

مسألة العدد :

تناول البحث بعد ذلك مسألة فرعية متصلة بهذه ، هي : ما عدد « أهل الاختيار » الذين يجوز لهم أن يعقدوا الإمامة ؟ أو بعبارة أكثر تحديداً ما هو أقل عدد يمكن أن يحكم بصحة عقد الإمامة إذا هم باسروا عقده مع الذي يريدون مبايعته ؟ . وقد اختلفت الآراء في ذلك .

وينبغي أن ننبه ، بادية ذى بدء ، إلى أن هذا مجرد بحث نظري ، دعت إليه رغبة الفقهاء والمتكلمين في أن يجدوا حكماً لكل حالة ، ما دام ممكناً تصورهما عقلاً ، وإن كانت بعيدة الصلة بالحياة العملية . وقد أثار بعض هذه الآراء كثيراً من الاعتراض ، سنعود لتوضيحه فيما بعد .
ولكننا نبدأ أولاً بتسجيل الآراء .

ذهب أبو بكر « الأصم » إلى أن « الإمامة لا تنعقد إلا باجماع الأمة عن بكرة أبيهم ، ^(١) . ونقل مثل هذا الرأي أيضاً عن هشام بن عمرو « القوطي » الذي قال إن الإمامة لا تنعقد في أوقات الفتنة والخلاف ^(٢) .

ورأى قوم أنها لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد ^(٣) .
ويظهر — على ما حكاه ابن خلدون ^(٤) — أن هذا كان هو أيضاً رأى معاوية ، وعمرو ، وعائشة ، وطلحة ، وبقية الصحابة الذين اعترضوا على مبايعة علي ، وأورد حججهم إذ قال : « لافتراق الصحابة أهل الحل والعقد بالآفاق ، ولم يحضر إلا قليل » .

وارتأى « القلانسي » — شيخ البغدادي — ومن تبعه ، أن الإمامة تنعقد بعلماء الأمة الذين يحضرون موضع الإمام ؛ وليس لذلك عدد مخصوص ^(٥) .
وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة ، وفي مقدمتهم « الجبائي » — على ما رواه الماوردي ^(٦) — أن أقل عدد تنعقد به بالإمامة « خمسة » .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ . ص ١١٠ — طبعة الأزهر .

(٢) الملل والنحل : ص ١٠٩ .

(٣) الأحكام السلطانية : ص ٥ .

(٤) المقدمة : ص ١٧٩ . فصل ٣٠ — « طبعة المهدي ١٩٣١ » .

(٥) أصول الدين : ص ٢٨١ .

(٦) الأحكام السلطانية : ص ٥ .

يجتمعون على عقدها ، أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة . واستدلوا على ذلك بأمرين : الأول : أن بيعة أبي بكر رضى الله عنه انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها ، ثم تابعهم الناس فيها ؛ وهم : عمر بن الخطاب ، وأبو عبيدة بن الجراح ، وأسيد بن حضير ، وبشير بن سعد ، وسالم مولى أبي حذيفة . والثاني : أن عمر رضى الله عنه جعل الشورى فى ستة ، ليعقد لأحدهم برضا الخمسة .

ومما روى من آراء أيضاً أن قال بعضهم إن أقل عدد يمكن أن تعقد به الإمامة أربعون ، قياساً على ما تضح به صلاة الجمعة^(١) . وقال بعض آخر - وهم من علماء الكوفة - إنها تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين ، ليكونوا حاكماً وشاهدين ، كما يصح عقد الزواج بولي وشاهدين^(٢)

أما مذهب أهل السنة أو مذهب الأكثرية ، فانهم رأوا أن تحديد عدد معين فيه تعسف ، ولا يوجد دليل يلزم التقييد بعدد دون غيره . وما دام لم يرد نص على الإجماع ، وما دام إيجاب العقد حكماً ، وحكم الواحد نافذ ؛ وقد ثبت أن أبا بكر عقد البيعة أو العهد لعمر رضى الله عنهما ، وصح العقد ؛ فلذا قالوا - ومن هؤلاء كبار الأئمة المجتهدين من أمثال : الأشعري ، والغزالي ، والشهرستاني وغيرهم - إن عقد الإمامة يصح إذا تولى عقده برجل واحد مع الشخص الذى اختير أن يبايع له^(٣) .

اعتراض وجوابه :

وقد اعترض على الرأى الأخير ، والآراء المماثلة التى أجازت عقد الإمامة بوجود عدد قليل . بعض النقاد ؛ فبينوا أن أمثال هذه الآراء تهدم مبدأ

(١) الرملى : شرح المنهاج : ج ٧ . ص ١٢٠ .

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٥ .

(٣) أصول الدين : ص ٢٨١ . ونهاية الإقدام : ص ٤٩٦ •

الاختيار والمبايعة من أساسه ؛ وأنها لا تتفق مع الروح العامة للشريعة ؛ وكأن القول بها إهدار لإرادة الجماعة . فن هؤلاء السيد رشيد رضا ، فقد علق على هذه الآراء قائلاً^(١) : « وغلط بعض المعتزلة والفقهاء فقالوا إن البيعة تنعقد دائماً بخمسة . وقالوا إن مذهب الأشعري أنها تنعقد بعقد واحد منهم إذا كان يشهد من الشهود ؛ وهو غلط أوضح ! » . ووجه الأستاذ « أنولد » اتهاماً إلى الماوردي بأنه إنما قرر ذلك لوجود سنداً قانونياً للخلافة الوراثية ، التي كان الحكم ينتقل فيها بواسطة مبايعة صورية من الخليفة القائم لولي عهده . وهذا هو ما قال عنه^(٢) : « إنه بطريقة ماهرة قد بذل جهده لكي يجعل نظرية « الانتخاب » تنطبق على ما كان يتبعه الخلفاء في وقته ، وهو أن كل واحد منهم كان هو الذي يعين من يخلفه » ! .

والواقع أنه لا محل لتوجيه مثل هذا الاتهام ، ولا لإثارة اعتراض . فهؤلاء الناقدون وأمثالهم قد خدعوا بالظاهر ، ولم يفهموا المذهب على حقيقته . فأهل السنة ما كانوا ليقولوا إن عقد الإمامة يصح أن يعقده واحد إلا إذا كانوا يفترضون أن المسلم به ، والمفهوم بداهة ، أن هذا الواحد لا يمثل نفسه فقط ، ولا يعبر عن رأيه وحده ، وإنما يمثل رأى الأمة أو أهل الحل والعقد جميعاً ، ويعبر عن آرائهم . فهم لا يقصدون أن هذا الواحد بذاته — ومثلهم أيضاً من قال بجواز انعقاد الإمامة بعدد قليل — أن هذا العدد بذاته هو الذي تقرر بارادته صحة العقد ؛ وإنما هم يفهمون أن هذا العدد ممثل للإرادة العامة ، أو لرأى الأكثرية . فكأن المسألة ليست إلا حالة تمثيل أو تفويض ، وما دام من الممكن أن يتصور عقلاً — بل إن هذا يحدث أيضاً في بعض الظروف التاريخية — أن الأمة قد تضع ثقها في واحد أو أكثر ، وترضى أن

(١) السيد رشيد رضا : « الخلافة » ص ١٢ - ١٣ .

(٢) The Caliphate : ch. V, P. 70.

يكون معبراً عن رأيها : أى أنها تكون قد فوضته فى التصرف فى بعض حقوقها - حتى وإن لم يكن هذا التفويض قد عبر عنه بالقول ، بل كانت كل الأحوال والظروف الملايسة تدل عليه - فإنه لا يكون حينئذ إلا من المعقول أن نعرف بمثل هذه الإنابة والتفويض .

وكان القائلون بهذا الرأى ينظرون ، حيناً أصدرُوا حكمهم ، إلى وقائع تاريخية لاشك فيها ، هى التى أثبتت أن مثل هذا التمثيل قد يحدث . فبها أن أبابكر رضى الله عنه لم يكن بايعه ، فى بادىء الأمر ، إلا عدد قليل من الصحابة ثم فقت الأمة على آثارهم : وأظهرت موافقتها على هذا الاختيار ، باقبالها على مبايعة من اختاروه فى اليوم التالى . ومنها أيضاً عقد أبى بكر - رضى الله عنه - نفسه ، العهد لعمر ليكون خليفة من بعده - وكان أبوبكر موضع ثقة الأمة جميعاً - فأقرت الأمة رأيه : وصادقت على مبايعته بالإجماع .

فلا غرابة ، إذن ، ولا شذوذ ، إذا حكمنا بأن عقد الإمامة - فى مثل هذه الظروف - يصبح أن يعقده رجل واحد . والاختيار فى نهاية الأمر لإتمامه اختيار الأمة . ومبدأ الانتخاب قائم كما هو ، مسلم به لم يخرج عليه أحد .

* * *

موافقة الإرادة العامة :

ولنا على إثبات هذه القضية ، وهى أن علماء الإسلام على اختلاف منازعهم لم يكونوا يقصدون ، فى أى حال من الأحوال ، أن يكون اختيار الإمام إلا عن طريق المبايعة الصحيحة الحرة ، وأن الاختيار لا بد أن يظفر بالموافقة العامة ، ولا بد أن يكون تعيين الإمام بالمشاورة والرضا . وأن من قال منهم بأن عقد الإمامة يجوز أن يعقده واحد ، لم يكن يعنى غير هذا - لنا على إثبات ذلك أدلة عديدة . وها نحن أولاء نقدمها فيما يلى :

فالدليل الأول أن نذكر نص رأى «الأشعري» نفسه ؛ فهذا هو قوله -
كما رواه البغدادي - (١) قال : « إن الإمامة تنعقد لمن يصلح لها بعقد رجل
واحد من أهل الاجتهاد والورع ، إذا عقدها لمن يصلح لها ، وإن عقدها مجتهد
فاستق ، أو عقدها العالم الورع لمن لا يصلح لها ، لم تنعقد تلك الإمامة » .
وتكلمة رأيه ما يلي : « قال أبو الحسن الأشعري يجب أن يكون الإمام أفضل
أهل زمانه في شروط الإمامة . ولا تنعقد لأحد مع وجود من هو أفضل منه
فيها . فان عقدها قوم للمفضول كان المعقود له من الملوك دون الأئمة » .

فهذا الذي يحرص كل هذا الحرص على أن يشترط تلك الشروط في طرفي
العقد لا يمكن أن يتهم بأنه قصد أن يتهاون في شأن الإمامة ، وأنه كان يرضى
أن يفرض على الأمة إمام برأى بعض أفراد منها ، على غير رغبتها . فهذا هو
يشترط - أولاً - الاجتهاد والورع في العاقد ؛ ثم - ثانياً - استيفاء الشروط
في المعقود له ، بل أن يكون أفضل أهل زمانه . ويمكن أن يستنتج - بداهة -
أنه إذا كان الإمام كذلك ، فان هذا يستتبع لزوماً أن تكون الأمة راضية عنه .

الثاني : قول الماوردي : « فاذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار ،
تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها ، فقدموا للبيعة منهم
أكثرهم فضلاً ، وأكملهم شروطاً ، ومن يسرع الناس إلى طاعته ، ولا يتوقفون
عن بيعته (٢) » هـ ا .

فكان الناس لا بد أن يبايعوا بعد اختيار أهل الحل أو العقد . وهذه
المبايعة منهم هي تصديق على الاختيار الأول ، ولهم الحق حينئذ أن يبايعوا
أو يتوقفوا . ويستنتج من ذلك أن أهل الاختيار هم - كما يمكن أن نقول

(١) أصول الدين : ص ٢٨١ .

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٦ .

اليوم — بمثابة « لجنة ترشيح ». ويدل على ذلك عبارة وردت في أثناء تقرير
الماوردي للمذاهب^(١) وهي : « لأن مقصود الاختيار تمييز المولى » .
الثالث : قوله أيضاً عن الإمامة ؛ « لأنها عقد مرضاة واختيار ؛ لا يدخله
إكراه ولا إجبار^(٢) » . وهذا نص في المعنى .

الرابع : أن الرملي — شارح « المنهاج » للنووي — علق على عبارة الأخير :
« تنعقد الإمامة ببيعة أهل الحل والعقد » — بقوله^(٣) : « لأن الأمر ينتظم بهم
ويتبعهم سائر الناس ؛ ويكفي بيعة واحد انحصار الحل والعقد فيه » .
وتؤدى قريباً من المعنى الأخير ، أيضاً ، عبارة الشهرستاني^(٤) ، وهي
(. . .) ولو عقد واحد — ولم يسمع من الباقيين نكير — كفى ذلك » .

الخامس : أن من البراهين التي استدلت بها العلماء على وجوب نصب
الإمام أن به تتحقق وحدة الأمة ، وينتظم الأمر ، فكيف يتحقق كل ذلك
إذا كانوا قد قصدوا من أقوالهم السابقة التي رويناها أن الإمامة يجوز أن يعقدها
واحد أو عدد قليل ، دون رضا أو استشارة الآخرين ؟ إن ذلك لن يؤدي إلا
إلى تعدد الأئمة — أو مدعى الحق فيها — ووقوع النزاع ، وانتشار الفوضى ؛
فحال إذن أن يكون الفقهاء قد عنوا هذا المعنى الذي بناقض تماماً ما قرروه
من قبل .

السادس : أنهم قالوا عن الإمامة أنها حق مشترك بين الله والعباد ، فهي
تنطوي على حقوق لله والعباد ، وهذه حقوق جلية تتوقف عليها حياة الأمة ،
بل بقاء الدين . فكيف يجاز أن يترك التصرف فيها كلها لفرد أو أفراد ، إلا إذا
كان المراد أن هذا أو أولئك يعبرون عن إرادة الأمة ، ويتكلمون بلسانها ؟

(١) الأحكام السلطانية : ص ٧ .

(٢) نفس المصدر : ص ٦ .

(٣) الرمل : « نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج » . ج ٧ ص ١٢٠ .

(٤) « نهاية الإقدام في علم الكلام » : ص ٤٩٦ .

السابع : قول الإمام « أحمد » : . حينما سئل عن تفسير الحديث الشريف :
 « من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية » ، فقال : أتدرى ما الإمام ؟ .
 الإمام الذى يجمع عليه المسلمون : كلهم يقول هذا إمام . فهذا معناه (١) .

الثامن : أن « ابن تيمية » ، بعد مناقشة هذه المسألة ، شرح مذهب
 أهل السنة فقال (٢) : « ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافق أهل الشوكة الذين
 يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة ؛ فان المقصود من الإمامة إنما يحصل
 بالقدرة والسلطان ؛ ثم قال : « فالإمامة ملك وسلطان ؛ والملك لا يصير ملكاً
 بموافقة واحد ، ولا اثنين ، ولا أربعة - إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضى
 موافقة غيرهم ، بحيث يصير ملكاً بذلك . وهكذا كل أمر يفتقر إلى المعاونة .
 عليه لا يحصل إلا بحصول من يمكنهم التعاون عليه » .

وأوضح مسألة مبايعة « أبى بكر » ، رضى الله عنه ، فقال :

« . . . لو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه ، وامتنع سائر الصحابة عن
 البيعة ، لم يصير إماماً بذلك ، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة وهم أهل
 القدرة والشوكة » .

وأكمل شرحه بقوله .. « وأبو بكر بايعه المهاجرون والأنصار ، الذين
 هم بطانة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والذين بهم صار للإسلام قوة
 وعزة . . . فجمهور الذين بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم هم الذين
 بايعوا أبابكر ..

وأما كون عمر أو غيره سبق إلى البيعة ، ففي كل بيعة لابد من
 سابق (٣) أ هـ . وهذا كلام واضح لا يحتاج إلى بيان .

(١) « منهاج السنة النبوية » لابن تيمية : ج ١ ص ١٤٢ (مطبعة بولاق - الأول ١٣٢١) .

(٢) « منهاج السنة النبوية » : ج ١ ص ١٤١ .

(٣) « ابن تيمية » ج ١ ص ١٤٢ ط ١

التاسع : بحث الإمام « الغزالي » أيضاً هذا الموضوع ^(١) ، وبعد أن فند دعاوى « الباطنية » - وهم فرقة من غلاة الشيعة - الذين صرحوا باعتراضهم على مذهب أهل السنة لقولهم بهذا الرأي - انتهى إلى النتيجة الآتية : قال : « نعم لاأخذ للإمامة إلا النص أو الاختيار . ونحن نقول مهما بطل النص ثبت الاختيار » .

« فذهبنا الذي نختاره ، ونقيم البرهان على صحته ، أنه يكتفى بشخص واحد يعقد البيعة للإمام ، مهما كان ذلك الواحد مطاعاً ، ذا شوكة لاتطال ، ومهما كان إن مال إلى جانب مال بسببه الجماهير ، ولم يخالفه إلا من لا يكثر بمخالفته .

« فالشخص الواحد المتبوع المطاع ، الموصوف بهذه الصفة ، إذا بايع ، كفى إذن في موافقة الجماهير . فان لم يحصل هذا الغرض إلا لشخصين أو ثلاثة ، فلا بد من اتفاقهم . وليس المقصود أعيان المبايعين ؛ وإنما الغرض قيام شوكة الإمام بالاتباع والأشباع ، وذلك يحصل بكل مستول مطاع » .

ثم استشهد أيضاً ببيعة أبي بكر - رضى الله عنه - فقال :

« . . ولو لم يبايعه غير عمر ، وبقي كافة الخلق مخالفين ، أو انقسموا انقساماً متكافئاً لا يتميز فيه غالب عن مغلوب ، لما انعقدت الإمامة .

« فان شروط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة وانصراف القلوب إلى المشايعة ، ومطابقة الظواهر والبواطن على المبايعة . (فليلاحظ ذلك) ! .

فان المقصود الذى طلبنا له الإمام جمع شتات الآراء فى مصطدم تعارض

(١) الغزالي : « الرد على الباطنية » . ص ٦٤ - ٦٥ « طبعة جوائز بهر » . ليدن ١٩١٦ .

الأهواء . . . ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين^(١) من معتبري كل زمان .

وختم كلامه قائلا :

« وإنما المصحح لعقد الإمامة انصراف قلوب الخلق لطاعته والانقياد له في أمره ونهيه اه .

والدليل العاشر - وهو الأخير :

والآن نختم هذه الأدلة بذكر خطبة تاريخية ألقاها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، عقب عودته من آخر حجة له بمكة قبيل وفاته . فقد جاء في سيرة ابن هشام^(٢) - مروياً عن ابن شهاب الزهري - عن عبد الله بن عباس أنه سمع عبد الرحمن بن عوف يحدث عن يوم « السقيفة » ؛ فما أخبره به أنه سمع في أثناء الحج مقالة خشي منها الفتنة ، فذهب إلى عمر رضى الله عنه ، وقال : يا أمير المؤمنين هل لك في فلان يقول : والله لو قد مات عمر بن الخطاب ، لقد بايعت فلاناً !

قال : فغضب عمر ، وأجاب : « إني إن شاء الله لقايم العشية في الناس ، فمخذرم هؤلاء الذين يريدون أن يغضبوهم أمرهم » .

وكان ذلك في أثناء موسم الحج ؛ فأشار عليه ابن عوف بأن يؤجل ذلك حتى يقدم المدينة ، التي هي دار السنة ومجمع القراء ؛ فبعد أن قدم عمر إليها ، صعد المنبر فألقى خطبة كان مما جاء فيها^(٣) :

(١) هذا تقرير لمبدأ الترجيح بالأكثرية أو الأغلبية . وسنشير إليه في مناسبتين أخريين ، فيما بعد .

(٢) سيرة ابن هشام : ج ٤ . ص ٣٣٧ - ٣٣٨ « طبعة محي الدين عبد الحميد - المكتبة التجارية » .

(٣) سيرة ابن هشام : ج ٤ . ص ٣٣٨ .

« . . ثم إنه قد بلغنى أن فلاناً قال والله أو قدامت عمر بن الخطاب لقد بايعت فلاناً . فلا يغرن أمراً أن يقول إن بيعة أبي بكر كانت فلتة^(١) ، فتمت ! وإنما قد كانت كذلك ؛ إلا أن الله قد وقى شرها . وليس فيكم من تنقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر !

فمن بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين ، فإنه لا بيعة له ، هو ولا الذى بايعه ، تغرة أن يقتلا ! » .

فهذا التصريح من عمر ، رضى الله عنه ، يدل دلالة قاطعة على أن البيعة لا يمكن أن تتم إلا بالرضا والاتفاق ، وإن الإمامة لا أساس لها إلا الشورى ، وإلا كانت اغتصاباً لأمر المسلمين .

* * *

ولاية العهد :

قدمنا أن ليس لثبوت الإمامة إلا طريقان : النص ، أو الاختيار ، وإذا كانت الإمامة تنعقد أيضاً بولاية العهد : أى بأن يعهد الإمام إلى شخص بعينه أو يحدد صفاته ، ليخلفه بعد وفاته — سواء أكان المعهود إليه قريباً أو غير ذلك ،

(١) « فلتة » هنا : أى جاءت على غير تدبير ولا إحكام ، وليس معناها « غلطة » كما ذكر — خطأ — الأستاذ أحمد أمين (رحمه الله) . (ضحى الإسلام . ج ٣ ص ٤) .

قال ابن أبي الحديد : (شرح نهج البلاغة : ج ١ ص ١٢٣ - ١٢٧) مفسراً هذه الجملة : « قال شيخنا أبو علي : الفلتة ليست أنزلتروا الخطيئة ، بل هى البتة ، وما وقع فجأة ، من غير رواية ولا مشاورة » . وقال أيضاً : « وهو تفسير صحيح ذكره الجوهري فى كتاب « الصحاح » قال : إن الفلتة الأمر الذى يعمل فجأة من غير ترو ولا تدبر . وهكذا كانت بيعة أبي بكر . أه » .

فهذه هى الحقيقة عن بيعة أبي بكر ، رضى الله عنه : أى أنها حدثت فجأة ، دون أن يسبقها تدبير — لأنها كانت « غلطة » كما قال الأستاذ أمين . ولعمر الأستاذ كيف تكون « غلطة » ، وقد كانت أعظم خير وأكبر بركة على حياة الإسلام والمسلمين : وهل كان يمكن أن يكون هناك أمراً أكثر منها توفيقاً ؟ !

فان هذه الخطة - وهذه النقطة الأولى التي نرانا بحاجة لأن نؤكدها - ليست طريقاً جديداً لثبوت الإمامة ؛ وهي لا تخرج عن ذينك الطريقتين اللذين أسلفنا ذكرهما . بل ما هي في الحقيقة إلا صورة خاصة أو أسلوب معين للوسيلة الثانية ، وهي : الاختيار . وسيأتى توضيح ذلك .

وقد قرر الفقهاء أن جواز انعقاد الإمامة بولاية العهد ثابت بالإجماع . فهذا هو « الماوردي » يقول : (١) « وإما إنعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجماع على جوازه ، ووقع الاتفاق على صحته : لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما : أحدهما أن أبا بكر رضى الله عنه ، عهد بها إلى عمر رضى الله عنه ، فأثبت المسلمون إمامته بعهده ، والثاني أن عمر رضى الله عنه ، عهد بها إلى أهل الشورى ، فقبلت الجماعة دخولهم فيها وهم أحيان العصر ، اعتقاداً لصحة العهد بها » .

وهاتان السابقتان التاريخيتان - أو فلنقل : « الدستوريان » هما اللتان استشهد بهما « ابن خلدون » أيضاً . ولكنه مهد لكلامه بقوله (٢) : « أعلم أنا قدمنا الكلام في الإمامة ومشروعيتها لما فيها من المصلحة ، وأن حقيقتها للنظر في مصالح الأمة لدينهم ودنياهم . فهو وليهم والأمين عليهم : ينظر لهم ذلك في حياته ، ويتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته ؛ ويقوم لهم من يتولى أمورهم ، كما كان هو يتولاها ، ويتقون بنظره لهم في ذلك ، كما وثقوا به فيما قبل » . ثم قال « وقد عرف ذلك من الشرع باجماع الأمة على جوازه وانعقاده (٣) » . وذكر نفس السابقتين اللتين أشرنا إليهما ، دليلاً على الإجماع . واتبع هذا النهج أيضاً كل من كتب في هذا الموضوع من الفقهاء .

(١) الأحكام السلطانية : ص ٨ .

(٢) المقدمة : ١٧٥ .

(٣) نفس المصدر .

ومن يأخذ بظواهر أقوال علماء الشرع ، ولا سيما المتأخرين منهم ، يظن أن المقصود هو أن « العهد » بذاته — أى رأى الإمام وحده الذى يكونه مستقلاً ، غير مقيد بشروط معينة ، ودون أن تكون هناك أهداف خاصة ينبغى أن تتحقق من العهد — هو المصدر الأول الذى يستمد منه العقد مشروعيته . ومؤدى ذلك أن كل إمام تكون له الحرية أن يعهد إلى من يشاء ، وإن لم ينل اختياره موافقة جمهرة الأمة ، وليس على الأمة إلا أن تقبل الاختيار ، وتطيع الشخص المعهود إليه حين يثول إليه الأمر ، من غير مخالفة أو اعتراض ؛ وليس الأمر كذلك إطلاقاً بل هو على خلاف ذلك . وها نحن أولاء نوضح مانقول ، ونقيم عليه الدليل :

شروط يجب أن تتوفر :

إن الفقهاء حين قرروا أن الإمامة يجوز أن تنتقد بولاية العهد إنما أرادوا — ولو أنهم أحياناً لا يذكرون ذلك صراحة ، لأنه مفهوم من كلامهم — أن الإمام الشرعى فقط : الإمام الذى انتخب وبويع من الأمة بيعة صحيحة ، ولا بد أنه كان عند البيعة مستوفياً لكل الشروط التى تشترط فى منصبه : فيكون إذن أميناً ، ثقة ، ورعاً مخلصاً لله ، ناصحاً للمسلمين . فمثل هذا إمام إذا عهد إليه بالاختيار فإنه لا بد أن يجعل رائدته تحقيق المصلحة العامة ، ويعرف أنه مسئول أمام ربه عن اختياره ، ولا بد أن يختار أصلح الناس للنهوض بواجبات المنصب الخطير .

وفى المثلىين التاريخيين اللذين ذكرهما الفقهاء ليستنبطوا منهما حكم ولاية العهد — وقد سبقت الإشارة إليهما — كان أبو بكر وعمر ، رضى الله عنهما رجلين من هذا الطراز ، بل إمامين مثاليين . وحين اختار كل منهما لم يجعل

غايته إلا أن يختار أقدر الناس على تحمل أعباء المنصب ، وأكثرهم استيفاء للشروط ، ولم يختار ابناً أو قريباً لقرابته . ومن أجل هذا قال « الماوردي ^(١) » : « فاذا أراد الإمام أن يعهد بها ، فعليه أن يجهد رأيه في الأحق بها ، والأقوم بشروطها » . ولذا قال ابن خلدون ، أيضاً — كما رأينا ^(٢) : « إن حقيقة الإمامة للنظر في مصالح الأمة لدينهم ودنياهم » ؛ وأنه — أى الإمام — « وليهم والأمين عليهم » ؛ وأنهم يتقون بنظره لهم ، كما وثقوا به فيما قبل . فهذا ، إذن ، هو نوع الإمام الذى يتحدثون عنه .

يضاف إلى ذلك أنهم قد نصوا على أن من يعهد إليه لابد أن يكون مستوفياً لشروط الإمامة ، وهى شروط كثيرة دقيقة ، وإلا كان العهد باطلا . فهذا نص عبارة « الماوردي » ^(٣) : « وإذا عهد الإمام بالخلافة إلى من يصح العهد إليه ، على الشروط المعتمدة فيه .. الخ » ؛ ومثل ذلك قوله أيضاً ^(٤) : « ويعتبر شروط الإمامة فى المولى من وقت العهد إليه . وإن كان صغيراً أو فاسقاً وقت العهد ، وبالغاً عدلاً عند موت المولى ، لم تصح خلافته ، حتى يستأنف أهل الاختيار بيعته » . ومعنى ذلك أنه لا تجوز إمامة الصبيان والأطفال ، والعهد بها إليهم باطل .

الإمامة لا تورث :

ولما كان الإمام بهذه الأوصاف ، ومقيداً بكل تلك الشروط ، فقد كان طبيعياً أن يذكر الفقهاء أن التهمة منفية عنه ، إذا أنه موضع الثقة ؛ وأخذوا يبحثون فى هل يجوز له أن ينفرد بالعقد ، دون الرجوع إلى أهل الاختيار ،

(١) الأحكام السلطانية : ص ٩ .

(٢) المقدمة : ص ١٧٥ .

(٣) الأحكام : ص ٩ .

(٤) الأحكام : ص ١٠ .

وما الحكم إذا عهد إلى غير قريب ، أو عهد إلى ولد أو والد ؟ وقد اختلفوا في ذلك .

ولكن مهما يكن الاختلاف ، فإن الجميع — على اختلاف المذاهب — مجمعون على أن الإمامة لا يصح أن تورث . فيقول « ابن خلدون » — معقباً على كلامه الذي ذكر فيه أن الإمام لا يهتم^(١) — : « وأما أن يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الأبناء فليس من المقاصد الدينية ؛ إذ هو أمر من الله يخص به من يشاء من عباده ينبغى أن تُحسن فيه النية ما أمكن ، خوفاً من العبث بالمناصب الدينية » . والعبث الذي يشير إليه المؤرخ الفقيه هو أن تجعل الإمامة وراثية ، وتصبح حكراً لأسرة أو طبقة . وقال عبد القاهر البغدادي أيضاً^(٢) : « كل من قال بامامة أبي بكر قال إن الإمامة لا تكون موروثية » — أى كل من قال إن الإمامة بالاختيار . وهو يقصد أن يستثنى الشيعة ؛ ولكن لا ينبغى استثناءهم ، لأن الوارثة عندهم محصورة في أسرة علي ، ووفقاً لحكم ديني يدعون به ، لا لرأى شخصي . وعبارة « ابن حزم »^(٣) هي : « ولا خلاف بين أحد من أهل الإسلام في أنه لا يجوز التوارث فيها » . فنظام الحكم الوراثي غير معترف به ، إذن ، في الإسلام مطلقاً^(٤) .

رضا الأمة بالعهد :

على أنه بعد أن تتوفر كل هذه الشروط في المولى والمعهود إليه ، وتحسن النية في العهد ما أمكن ، لا بد أن يجيء العهد ممثلاً للرغبة العامة للأمة ،

(١) المقدمة : ص ١٧٦ . ف ٣٠ .

(٢) أصول الدين : ص ١٨٤ .

(٣) الفصل في الملل والنحل : ج ٤ . ص ١٦٧ .

(٤) يمكن في هذا المقام أن نذكر أيضاً — كدليل ثابت على نفي الوراثية من القرآن الكريم —

قول الله تعالى : « وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فاتمهن ، قال إني جاعلك للناس إماما . قال : ومن ذريتي ! قال : لا ينال عهدى الظالمين » . - ٢ : ١٢٤ .

وترضى عنه الكثرة الغالبة - على الأقل - فلا يبقى إلا من لا يعتد به .
وسواء أعرفت تلك الرغبة قبل العهد عن طريق الاستشارة ، أو عرفت بعده
فجاءت في صورة موافقة وقبول ، وسواء أعلنت الرغبة ، أو اكتفى بالإقرار
السكوتي - فالأصل الذي يجب أن يتحقق دائماً هو رضا الأمة بالعهد ، وأن
لا يكون إجراؤه ضد رغبتها أو على الرغم من اعتراضها .

ودليلنا على ذلك هو نفس الأدلة التي نسقناها للبرهنة على النقطة السابقة
التي ناقشناها طويلاً : وهي أن جواز انعقاد الإمامة بواحد مشروط بأن هذا
الواحد يكون ممثلاً للمجماعة ، معبراً عن رأيها . وقد أوردنا عشرة أدلة على
ذلك ؛ فليرجع إليها . ونكتفي هنا بالتذكير بقول عمر : « فن بايع رجلا عن
غير مشورة من المسلمين ، فانه لا يبيعه له هو ولا الذي بايعه » (١) . وقول
الغزالي : « ولو لم يبايع أبا بكر غير عمر ، وبقي كافة الخلق مخالفين . . . لما
انعدت الإمامة ، فان المقصود الذي طلبنا له الإمامة جمع شتات الآراء ؛
ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين . . . وإنما المصحح لعقد الإمامة انصراف
قلوب الخلق لطاعته ، والانقياد له في أمره ونهيه » (٢) .

وتضاف إلى ذلك أدلة جديدة ، هي التي تستنبط من تحليل طبيعة السابقتين
التاريخيتين اللتين ذكرناهما ، واللتين بنى عليهما الفقهاء أحكامهم ؛ وهما عهدا
أبي بكر وعمر رضي الله عنهما لمن خلفهما . فقد أوضح الطبري (٣) أن أبا بكر
رضي الله عنه لم يكتب عهداً لعمر إلا بعد أن استشار كبار الصحابة ، وهم
قادة الرأي وموضع ثقة سائر الأمة ، فأثنوا كلهم على عمر . وقال عثمان له :

(١) سيرة ابن هشام : ج ٤ ص ٣٣٨ « طبعة المكتبة التجارية » .

(٢) الغزالي : « الرد على الباطنية » ص ٦٦ .

(٣) تاريخ الطبري : ج ٥ ص ٥١ (طبعة محمد عبد اللطيف الخطيب - المطبعة الحسينية) .

« اللهم علمني به أن سريره خير من علانيته ، وأن ليس قينا مثله » . ولما أتم استشاراته أشرف أبو بكر على الناس ، وهو يقول : « أترضون بمن أستخلف عليكم ، فاني ما ألوت من جهد الرأى ، ولا وليت ذا قرابة ! » . فقالوا : « سمعنا وأطعنا (١) » . وروى الطبرى أيضاً (٢) قصة عهد عمر لأحد رجال الشورى ؛ فيها يتبين أن عبد الرحمن بن عوف الذى فوض إليه الاختيار ، لم يأل جهداً ، وأمضى أياماً وليالى يسأل الناس عن يختيارونه ، ولم يعقد البيعة لعثمان إلا بعد أن تيقن أن أغلبية الناس مجمعون عليه ، ثم بايع له الجميع . والواقع - وهذه هى الحقيقة التاريخية التى لامراء فيها - أن بيعة عمر ثم بيعة عثمان - رضى الله عليهما ، قد تمت كل منهما برضا الأمة ؛ ووقع عليهما الاتفاق ، من غير أن يشذ أحد .

وقد أثرت هذه المسألة فى عهد المحقق « ابن تيمية » ، فبعد أن ناقشها قال (٣) : « وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماماً لما بايعوه وأطعوه . و لو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبى بكر ولم يبايعوه ، لم يصير إماماً » . وهذا كلام صريح . وقال أيضاً : (٤) « وأما قوله : ثم عثمان بن عفان . . . فيقال إن عثمان لم يصير إماماً باختيار بعضهم ، بل بمبايعة الناس له . وجميع المسلمين بايعوا عثمان بن عفان لم يتخلف عن بيعته أحد . قال الإمام أحمد : ما كان فى القوم من بيعة عثمان كانت بإجماعهم . . . وإلا لو قدر أن عبد الرحمن بايعه ، ولم يبايعه على ولا غيره من الصحابة أهل الشوكة ، لم يصير إماماً » . وأضاف : « وأقام عبد الرحمن ثلاثاً حلف أنه لم يغمض فيها بكبير نوم يشاور السابقين

(١) نفس المصدر .

(٢) تجد قصة الشورى فى الطبرى . ج ٥ : ص ٣٥ - ٤٠ « الطبعة السابقة » .

(٣) منهاج السنة : ج ١ ص ١٤٢ .

(٤) نفس المصدر . ج ١ ص ١٤٣ .

الأولين والتابعين لهم بإحسان ويشاور أمراء الأنصار .. فأشار عليه المسلمون
برلاية عثمان ؛ وذكر أنهم كلهم قدموا عثمان فبايعوه ، لا عن رغبة أعطاهم
إياها ولا عن رهبة أخافهم بها ..

فهذا كله يدل على أن اتفاق الأمة هو الأساس ؛ وأن رضاها هو المصحح
للعقد ؛ وما الإمام في اختياره إلا وكيل أو نائب مفوض ، فلا بد أن يعبر عن
رأى الجماعة . وإذا دققنا في الأمر عرفنا أن الإمام الذى يفوض إليه بالعهد هو
نفس هذا الواحد الذى تحدثنا عنه وناقشنا مسألته ، الذى أجزنا له أن يتولى
عقد الإمامة وحده مع الإمام . فالمشكلة هى هى بعينها ؛ وكل ما اشترطنا
في ذلك الواحد ، وكل ما ينطبق عليه ، يشترط أيضاً وينطبق على الإمام
حين يعهد .

وإذا تحققت كل هذه الشروط والصفات في العهد ، كان خيراً للأمة
وبركة عليها ؛ إذ أنه يكون سبيلاً إلى جمع الكلمة . ولذا فضله بعض الأئمة
كابن حزم ، الذى قال : « .. فوجدنا عهد الإمامة يصح بوجوه : أولها
وأفضلها وأصحها أن يعهد الإمام إلى إنسان يختاره إماماً بعد موته ، كما فعل
رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبي بكر ، وكما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر
بن عبد العزيز .. وهذا هو الوجه الذى نختاره ونكره غيره ؛ لما في هذا الوجه
من اتصال الإمامة ، وانتظام أمر الإسلام وأهله ، ورفع ما يتخوف من
الاختلاف والشغب ، مما يتوقع في غيره من بقاء الأمة فوضى ، ومن انتشار
الأمر وارتفاع النفوس ، وحدوث الأطماع .. » .

* * *

بين التعدد والوحدة :

الأصل المجمع عليه أنه لا يجوز أن يكون للأمة أكثر من إمام في قطر أو إقليم واحد ؛ فلا تعقد البيعة لاثنين أو أكثر ، لأن ذلك يؤدي إلى التنازع والفرقة والشقاق . فان اختلفت الأقطار ، واتسعت المسافات بين البلاد : فمنع بعض م أيضاً وأطلق الحكم ؛ وبعضهم وجد في ذلك مجالاً للاجتهاد ، فأجاز . ونبت فيما يلي نصوص أقوال العلماء ، ليتبين ما ذهب إليه كل منهم من رأى :

قال البغدادي^(١) : « لا يجوز أن يكون في الوقت الواحد إمامان ، واجبي الطاعة . . . إلا أن يكون بين البلدين بحر مانع من وصول نصره أهل كل واحد منهما إلى الآخرين ، فيجوز حينئذ لأهل كل واحد منهما عقد الإمامة لو احد من أهل ناحيته » .

وقال الماوردي^(٢) : « وإذا عقدت الإمامة لإمامين في بلد لم تعقد لإمامتهما ؛ لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد . وإن شذ قوم فجوزوه » .

ولكن يلاحظ في نفس الوقت أن الماوردي تكلم على إمارة الاستيلاء وشرح أحكامها . وقد عرفها بأنها « أن يستولى الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها ، فيكون الأمير مستبداً بالسياسة والتدبير ، والخليفة باذنه منفذاً لأحكام الدين . وهذا وإن خرج عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه ، ففيه من حفظ القوانين وحراسة الأحكام الدينية ما لا

(١) أصول الدين : ص ٢٧٤ .

(٢) الأحكام : ص ٧ .

يجوز أن يترك مختلاً مدخولاً ، ولا فاسداً معلولاً^(١) . وهذا ولاشك نوع من التعدد ؛ وقد اعترف به في صورة ما .

وقال إمام الحرمين^(٢) : والذي عندي فيه أن عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمخالف غير جائز ؛ وقد حصل إجماع عليه . وأما إذا بعد المدى ، وتخلل بين الإمامين شسوع النوى ، فللا احتمال في ذلك مجال ؛ وهو خارج عن القواطع .

ويبدو أن هذا الرأي نقله عنه - ببعض تصرف - صاحب «المواقف»^(٣) فهذه هي عبارته : « ولا يجوز العقد لإمامين في صقع متضايق الأقطار . أما في متسعها ، بحيث لا يسع الواحد تدبيره ، فهو محل الاجتهاد » .

وقال « ابن حزم »^(٤) : « اتفق من ذكرنا - ممن يرى فرض الإمامة - على أنه لا يجوز كون إمامين في وقت واحد في العالم . ولا يجوز لإمام واحد - إلا محمد بن كرام السجستاني وأبا الصباح السمرقندي ، وأصحابهما : فإنهم أجازوا كون إمامين وأكثر في وقت واحد . واحتج هؤلاء بقول الأنصار ، أو من قال منهم يوم السقيفة : « منا أمير ومنكم أمير » ؛ واحتجوا أيضاً بأمر علي والحسين مع معاوية - رضی الله عنهم » .

وقد حكى الشهرستاني^(٥) رأى « الكرامية » - نسبة إلى ابن كرام هذا - فقال .

(١) الأحكام : ص ٣٢ .

(٢) الجويني . : « الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد » - ص ٤٢٥ ، طبعة الخانجي ١٩٥٠ .

(٣) المواقف : ج ٨ . ص ٣٥٣ .

(٤) الفصل : ج ٤ . ص ٨٨ .

(٥) الملل والنحل : ص ١٩٢ (طبعة الأزهر الحديثة) .

« إلا أنهم جوزوا عقد البيعة لإمامين في قطرين ؛ وغرضهم إثبات إمامة معاوية في الشام باتفاق جماعة من الصحابة ، وإثبات إمامة أمير المؤمنين علي بالمدينة والعراقين . باتفاق جماعة من الصحابة » .

* * *

وحدة الأمة الإسلامية :

والأساس الذي بنى عليه علماء الشريعة حكمهم ، في القول بمنع التعدد — إما إطلاقاً ، وإما في حدود الوطن الواحد — هو ماورد من آيات وأحاديث كثيرة كلها تدعو المؤمنين إلى الوحدة : وتنهاهم عن التفرق والتنازع . فمن يقرأ هذه الآيات والأحاديث يتجل له واضحاً أن الوحدة من أئزم الفرائض الواجبة على الأمة الإسلامية ؛ وأن المسلمين متحتم عليهم أن يعيشوا دائماً متضامنين ، وهم يدعى من سواهم .

فمن هذه الآيات : « وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون » — المؤمنون ٥٢ ؛ « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم » — آل عمران : ١٠٥ ؛ « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا » — آل عمران ١٠٣ ؛ « وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » — الأنفال : ٤٦ . ومن الأحاديث : « مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد ، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى » ، وقوله عليه السلام : « من أتاكم وأمركم جميع يريد أن يشق عصاكم فاضربوه بالسيف كائناً من كان » . ومثله الحديث : « إذا بويغ تخليفتين فاقتلوا الآخر منهما » ؛ وهذا مثل سابقه . محمول — كما صرح به العلماء — على ما إذا لم يندفع المنازع إلا بقتله لأنه

شهر السيف على الجماعة : أى فحاربوه ، لأنه حينئذ باغ تنطبق عليه أحكام البغاة .

ولا يجادل أحد - بعد الوقوف على هذه النصوص الصريحة من القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف - فى أن المسلمين يجب أن يكونوا دائماً أمة واحدة ؛ بل إن كيانهم وبقاءهم متوقف على هذه الوحدة . ولكن الذى ينبغى أن يبحث ؛ هل وحدة الأمة تتطابق دائماً مع وحدة الإمامة ؟ وهل لا يتصور أن تتحقق الوحدة إلا إذا كان هناك إمام واحد ؟ .

فها نحن قد رأينا الفقهاء حينما وجدوا - فى ضوء ما أثبتت لهم التجارب العملية - أن وحدة الإمامة تكون فى كثير من العصور متعذرة ، قد أفتوا بأنه يجوز تعددها عند اتساع المدى وتباعد الأقطار . والذى تبرهن عليه حقائق التاريخ أن تعدد الإمامة قد يكون - فى بعض الأحوال أو العصور - أدعى إلى اقتدار الأمة على إصلاح حالها وتدبير شئونها ، وإلى مضاعفة قواها ، بازدياد قوات الوحدات التى تتألف منها ؛ بينما تكون وحدة الحكومة أو الإدارة - مع اختلاف طبائع وحاجات الأقطار والشعوب - مؤدية إلى عكس هذه الأمور ؛ فينتج عنها الإهمال ، أو الاضطراب ، أو الاستغلال .

ولنما الذى يجب ، إذا أجزى التعدد - بحسب ما تمليه مصالح الشعوب فقط ، لامصالح الأفراد أو الأسر - أن تتحقق الوحدة فى الأهداف والغايات . ومن أهم الأهداف أن تقف الأمة كلها صفواً واحداً أمام الأعداء ؛ فهذا هو الذى يقتضيه واجب حمايتها . والوحدة فى هذه هى الحكمة التى روعيت أولاً ، عندما أوجبت الآيات والأحاديث على المسلمين أن يكزنوا فى كل وقت متحدين . فيجب أن تتحقق الوحدة بين الشعوب الإسلامية - إذا كان لابد أن تتعدد حكوماتها - فى مسائل الدفاع ؛ وما يتصل به من شئون الحرب

والقتال . كما ينبغي أن تتحقق الوحدة أيضاً في السياسات الخارجية ، وهي علاقات الأمة الإسلامية في الخارج ؛ إذ أن السياسات الخارجية هي الطريق المؤدى إلى تمكن الأمة من حسن الدفاع وإحكامه . كما أنها هي التي يتوقف عليها وجود حالات الحرب أو السلم .

وقد أدى التقدم السياسى فى العصر الحديث إلى أن الأمم أصبحت تجد أمامها صوراً عديدة ، لما يمكن أن يكون عليه التنظيم السياسى المؤدى إلى، التعاون والتضامن : من معاهدات دفاعية ، ومن نظم للدفاع المشترك ، أو الضمان الجمعى ، ومن منظمات إقليمية أو دولية ، تسمى باسم الهيئات أو المجالس أو الجامعات ، ومن موثيق سياسية تتعدد أهدافها . فالواجب على الأمة الإسلامية أن توجد من هذه الهيئات والمؤسسات ما يؤدى إلى تحقيق غايات الدفاع والحماية ، والاتساق بين سياساتها ، وما يكفل لها أن تعيش متوافرة القوة ، موفورة الكرامة ، مهابة من أعدائها ، وشامخة الرأس بين دول العالم — حتى إذا أمكن يوماً أن تتحقق الوحدة التامة ، بوحدة الحكم والإدارة ، وظهر أن هذا يكفل لها قوة ونجاحاً ومجداً أكبر ، كان هذا هو المثل الأعلى الذى تطمح الأنظار إلى تحقيقه ، وهو الذى يدعو إليه الإسلام منذ البداية .

فهذا تحقيق الأمر فى هذا الموضوع . والله أعلم بالصواب ..

* * *

• مسائل فرعية أخرى :

بقيت هناك مسائل فرعية متصلة بالعقد ، نكتفى بأن نشير إليها بإيجاز إتماماً للبحث . ولكل منها أهميتها الخاصة ، وتنطوى كل منها على بعض مبادئ فقهية أو دستورية ، ذات دلالة بالغة .

« المسألة الأولى » : هل يجوز عقد الإمامة للمفضول ، مع وجود الأفضل ؟

فقد مر بنا رأى أبي الحسن الأشعري^(١) ، حيث قال : « إنه يجب أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه . . فان عقدها قوم للمفضول ، كان المعقود له من الملوك دون الأئمة » .

وقال النظام والجاحظ ، من المعتزلة : إن الإمامة لا يستحقها إلا الأفضل ؛ ولا يجوز صرفها إلى المفضول . وقال باقي المعتزلة : إن عرض للأئمة خوف فتنة من عقدها للأفضل ، جاز لهم عقدها للمفضول .

ولم يجز من الشيعة إمامة المفضول إلا « الزيدية » .

وأكثر أصحاب الشافعي على جواز عقد الإمامة للمفضول ، إذا كانت فيه شروط الإمامة ؛ وأوضح ذلك الماوردي → وهو من أصحابه — فقال^(٢) : « ولو ابتدأوا ببيعة المفضول مع وجود الأفضل ، نظر : فان كان ذلك لعذر دعا إليه كون الأفضل غائباً أو مريضاً ، أو كون المفضول أطوع في الناس وأقرب في القلوب ، انعقدت بيعة المفضول ، وصحت إمامته . وإن بويع لغير عذر ، فقد اختلف في انعقاد بيعته ؛ وقد أجازها الأكثر من الفقهاء والمتكلمين إذا لم يكن مقصراً عن شروط الإمامة . لأن زيادة الفضل مبالغة في الاختيار . وليت معتبرة في شروط الاستحقاق » ..

هذا إذا كانت تمت بيعة المفضول . ولكن إذا كان الاثنان متساويين في الشروط . وكان لأهل الاختيار — منذ البدء — أن يختاروا أحدهما ، فانه يكون لهم حينئذ وجه للمفاضلة : فلهم الخيرة . أن يقدموا الأسن — وإن لم يكونوا ملزمين بذلك ؛ لأن زيادة السن ، كما قال الفقهاء ، مع كمال البلوغ ليست

(١) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب .

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٦ .

شروطاً . فان بايعوا للأصغر سنا جاز . لكن إذا كان بينهما تفاوت في درجة الفضل ، من حيث بعض الصفات : كأن تكون الصفات الأظهر في أحدهما العلم : وفي الآخر الشجاعة ، فان أهل الاختيار ينبغي أن يراعوا في اختيارهم ما يوجب حكم الوقت : فان كان الوقت وقت حروب ودفاع أو فتن ، كان من فيه فضل الشجاعة أحق ؛ وإن كان الوقت وقت سلام وأمن وسعى إلى المعرفة . كانت هناك الحاجة إلى فضل العلم ، فيكون الأعم أحق .

« المسألة الثانية » : هل تجب معرفة الإمام بعينه واسمه ؟ .

والذي أثار هذه المسألة — كالمسألة السابقة — هم الشيعة : فهم يوجبون أن يعرف الإمام باسمه وعينه ؛ بل يعتبرون ذلك من أصول الإيمان . ولكن جمهور أهل السنة يقولون : إن الذي يلزم كافة الأمة هو معرفة إفضاء الخلافة إلى مستحقها بصفاته — أى على الجملة دون التفصيل — إلا « أهل الاختيار » الذين تقوم بهم الحجة . وبيعتهم تنعقد الخلافة . فهؤلاء هم الذين تجب عليهم المعرفة الكاملة . وقد علل الماوردي ذلك بأنه « لو لزم كل واحد من الأمة أن يعرف الإمام بعينه واسمه للزمت الهجرة إليه ، ولما جاز تخلف الأبعد . ولأفضى ذلك إلى خلو الأوطان (١) » .

« المسألة الثالثة » : إذا بويع لإمامين في بلدين متقار بين ، فما العمل ؟ اختلف الفقهاء ؛ فقالت طائفة : الإمام هو الذى عقدت له البيعة في البلد الذى مات فيه من تقدمه . لأنهم يعقدونها أخص . وبالقيام بها أحق . وقال آخرون : بل على كل واحد منهما أن يدفع الإمامة عن نفسه ويسلمها إلى صاحبه . طلباً للسلامة وحسماً للفتنة ، ليختار أهل العقد أحدهما أو غيرهما . وقال قوم : يقرع بينهما . دفعاً للتنازع وقطعاً للتخاصم . وقال غيرهم : إن

الإمامة لإسبقهما بيعة وعقداً . وهذا الوجه هو الذى اختاره المارودى ، وقال عنه إنه هو الرأى الصحيح (١) .

وللغزالي رأى آخر ، عبر عنه قوله : « إنهم لو اختلفوا فى مبدأ الأمور وجب الترجيح بالكثرة (٢) » ؛ وأوضح السبب فى ذلك إذ قال : « والكثرة فى الأتباع والأشباع ، وتناصر أهل الاتفاق والاجتماع أقوى مسلك من مسالك الترجيح » (٣) وروى عنه أيضاً قوله : « فان ولى عدد موصوف بهذه الصفات ، فالإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر ؛ والمخالف باغ يجب رده إلى الانقياد إلى الحق (٤) » .

« المسألة الرابعة » - وهى شبيهة بهذه - : إذا وقف الاختيار على واحد من اثنين (أى انحصر فيهما) لأن كلا منهما أهل مستوف للشروط فتنازعا الإمامة ؛ فإذا يكون الحكم ؟ .

فراى بعض الفقهاء أن ذلك ، أى التنازع ، يكون قدحاً فى كليهما ، فيمنعان من الإمامة ويعدل عنهما إلى غيرهما ، وقال آخرون - وهذا رأى الأكثرية أو جمهور العلماء والفقهاء - أن التنازع لا يكون قدحاً مانعاً ؛ وليس

(١) الأحكام : ص ٨ .

(٢) الرد على الباطنية ص ٦٣ .

(٣) نفس المصدر : ص ٦٢ .

(٤) رواه رشيد رضا : الخلافة ، ص ٤٨ .

« تنبيه » كلام الغزالي هذا يتضمن تقرير مبدأ عظيم الأهمية ؛ وهو مبدأ الترجيح بالأكثرية وهذا هو مبدأ « الأغلبية » الذى تقوم عليه الديمقراطيات الحديثة . فهذا دليل قاطع على أن الفقه الإسلامى ؛ أو التفكير السياسى فى الإسلام ، قد أدرك وقرر هذا المبدأ منذ قرون بعيدة . وسنعود إلى زيادة شرح هذا الموضوع فى مناسبة أخرى ، فى أواخر الكتاب ، إذ أن بعض المستشرقين ادعى أن هذا المبدأ لم فى الإسلام . فسرد عليه حينئذ بأدلة دامغة عديدة فى موضعه .

طلب الإمامة مكروها . ومما استدلوا به أن « أهل الشورى . تنازعوا الإمامة فلم يكن ذلك سبيلا لمنع أحد منهم ^(١) .

ولكن كيف يقطع النزاع بينهما . مع أنهما متكافئان ؟ فذهب قوم إلى أنه يقطع الخلاف بالقرعة ، ويقدم من قرع منهما . ورأى آخرون أن الأمر يترك لأهل الاختيار ^(٢) ، فيكون لهم الحق والسلطة أن يبايعوا أيهما شاءوا . أى من غير قرعة . فهذان وجهان .

« المسألة الخامسة » : إذا لم تجتمع شروط الإمامة إلا في واحد . أى تفرد في الوقت بشروط الإمامة واحد . فما رأى ؟ .

فالحكم هنا متفق عليه : وهو أن الإمامة تكون متعينة فيه . ولا يجوز العدول عنه إلى غيره . ولكن هل تثبت ولايته بدون عقد ولا اختيار ؟ . فأفتى فقهاء العراق — أى الأقلية — بأن ولايته تثبت وإمامته تنعقد ، وإن لم يعقدها أهل الاختيار : عللوا ذلك بأن مقصود الاختيار تمييز المولى ، أى تمييز المستحق بتوافر الشروط فيه . وهذا قد تميز بصفته . ولكن الذى ذهب إليه جمهور الفقهاء والمتكلمين أن إمامته لا تنعقد إلا بالرضا والاختيار — هكذا نص الماوردى ^(٣) — لأن الإمامة عقد لا يتم إلا بعقد ، وكالقضاء إذا لم يكن من يصلح له إلا واحد لم يصرف قاضياً حتى يولاه . ولكن يلزم أهل الاختيار عقد الإمامة لهذا المنفرد بالشروط ، وليس لهم العدول عنه إلى غيره .

وهناك بعض مسائل متصلة بولاية العهد : فنذكر أهمها :

« المسألة السادسة » : هل يجوز العهد لأكثر من واحد : أى لاثنين فأكثر ، بدون تعيين واحد منهم ؟ .

(١-٢) الماوردى : الأحكام السلطانية : ص ٦-٧ .

فالجواب أن ذلك جائز ، بشرط أن يكون العدد محصوراً . وقد بنى الفقهاء إجازتهم لذلك على سابقة تاريخية أو دستورية مشهورة ، وهى عهد « عمر » لأهل الشورى ، وكانوا ستة ، ويكون الحكم أن لأهل الاختيار أن يختاروا أحد المعهود إليهم بعد موت الإمام ، فهم إذن الذين يعينون الخليفة . ولكن لا يجوز لهم تعيين ولى العهد فى حياة الإمام إلا باذنه ، « لأنه بالإمامة أحق فلم يجوز أن يشارك فيها » ؛ وإذا خافوا انتشار (اضطراب) الأمر بعد موته استأذنوه وأتموا الاختيار .

وفى حالة الشورى التى يشير إليها الفقهاء كان الاختيار قد تم بعد وفاة عمر - رضى الله عنه - بأن تنازل ثلاثة من الستة - هم سعد بن أبى وقاص والزبير بن العوام وطلحة - فانحصر العهد فى ثلاثة ؛ ثم عرض عبد الرحمن ابن عوف أن يخرج نفسه أيضاً على أن يتولى مهمة اختيار واحد من الاثنين الباقين بعد استطلاع رأى الجماعة ، فأصبح العهد محصوراً فى اثنين : عثمان وعلى . وبعد المشاورة تم تعيين عثمان . قال الماوردى معلقاً : « ثم بأيع » - أى ابن عوف - « عثمان بن عفان ؛ فكانت الشورى التى دخل أهل الإمامة فيها ، وانعقد الإجماع عليها ، أصلاً فى انعقاد الإمامة بالعهد ، وفى انعقاد البيعة بعدد يتعين فيه الإمام باختيار أهل الحل والعقد » .

فاذا تعين أحدهم باختيار أهل العقد وأفضت إليه الإمامة ، جاز له أن يعهد إلى غير من كانوا شركاءه فى العهد .

« المسألة السابعة » : إذا عهد الخليفة إلى اثنين أو أكثر ، ونص على ترتيب الخلافة فيهم . ما الحكم فى ذلك ؟

فهذا يجوز ؛ والحكم أن الخلافة تنتقل إليهم على الترتيب الذى عينه .

ويشير العلماء هنا إلى ما حدث في بعض عهود التاريخ الإسلامى : فقد عهد سليمان بن عبد الملك إلى عمر بن عبد العزيز . ثم بعده إلى يزيد بن عبد الملك . ورتب الرشيد الخلافة في ثلاثة من بنيهِ : الأمين . ثم المأمون ثم المؤمن . ولكن الفقهاء لا يحتجون بهذين العمليين . لأنهم يقولون ليس سليمان أو الرشيد حجة ؛ وإنما هم يبنون حكمهم على أن عهد الخليفين تم عن مشورة من كانوا معاصرين لهذا من فضلاء العلماء . وفي الحالة الأولى باقرار المعاصرين من علماء التابعين . وإنما الأصل الأول الذى اعتمدوا عليه هو القياس على ما رتبهُ رسول الله صلى الله عليه وسلم لجيش موثته : فقد استخلف على قيادة هذا الجيش زيد بن حارثة ؛ ثم قال : فان أصيب فعبد الله بن رواحه . فان أصيب فليرتض المسلمون رجلا . قالوا : فاذا جاز ذلك في الإمارة جاز مثله في الخلافة (١) .

لكن المشكلة : هل يجوز لمن أفضت له الخلافة في الأول أن يعدل بالعهد إلى غير الاثنين أو الثلاثة . الذين كانوا رتبوا معه : أى أن يغير في عهد الإمام السابق ؟ .

وقد كانت لهذه حادثة في التاريخ : فان السفاح — الخليفة العباسى الأول — كان عهد بالخلافة بعده إلى المنصور ، ثم بعده لابن أخيه : عيسى بن موسى ؛ لكن حين آلت الخلافة إلى المنصور أراد هذا أن يعدل عن عيسى ، ويجعل العهد لابنه « المهدي » . وقد استطاب المنصور نفس عيسى حتى جعله ينزل عن حقه للمهدى . واختلف في تفسير ذلك : هل استطابه ديناً : أى لأن عمله كان غير جائز فقها ، أم أن الاستطابة كانت سياسة فقط ! . وهناك خلاف مقابل لذلك بين الفقهاء في الحكم العام : هل يجوز هذا التغيير أم لا ؟ .

فمنهم من منع من ذلك وذهب إلى عدم جوازه ، إذ أوجب الاستمساك بعقد السابق ، وتنفيذ الترتيب الذى جاء به . ومما استشهدوا به أن فقهاء الوقت — أى فى عهد المنصور — على وفرتهم وتكاثرتهم ، لم يروا للمنصور فسحة فى صرف ولاية العهد عن المعهود إليه إلا إذا استرضاه ، ففعل : ورأى آخرون جواز ذلك .

ويقول الماوردى مذهب الشافعية فى هذه المسألة ، فيقول (١) . : « والظاهر من مذهب الشافعى — رحمه الله — وما عليه جمهور الفقهاء أنه يجوز لمن أفضت إليه الخلافة من أولياء العهد أن يعهد بها إلى من شاء ويصرفها عن من كان مرتباً معه » . ثم بين العلة فى ذلك بقوله : « إذا أفضت الخلافة إلى أحدهم على مقتضى الترتيب ، صار أملك بها بعده فى العهد بها إلى من شاء ، لأنه قد صار بإفضاء الخلافة إليه عام الولاية نافذ الأمر ، فكان حقه فيها أقوى وعهده بها أمضى . ومعنى هذا المذهب أنه إذا عهد الخليفة لثلاثة مثلاً على الترتيب ، فإن العهد للأول نافذ حتماً ؛ أما العهد الثانى والثالث فوقوف على مايفعله الإمام الجديد .

لكن إذا لم يحدث تغيير فى العهد ، فإن الترتيب يبقى على ما هو عليه ويجب تنفيذه .

« المسألة الثامنة » : ما الحكم إذا خلع الإمام نفسه ؟

الحكم : أن الإمامة تنتقل إلى ولى عهده . لأن خلعها — هكذا يقرر الفقهاء — يقوم مقام موته .

١ (١) الأحكام : ص ١٣ .

الفصل السابع

الدولة والشروط والواجبات

١ - الولايات . الوزارة . الإمارة على البلاد

عقود أخرى :

إذا كان علماء الفقه قد أعطوا - كما رأينا - كل هذه الأهمية لعقد « الإمامة » ، فليس معنى ذلك أنهم يقصدون أنه سيكون العقد الوحيد في الدولة ؛ بل ينبغي أن نقول إن العكس هو الصحيح . وهو أن هذه الأهمية إنما نتجت عن أنه سيكون الوسيلة لإنشاء عقود أخرى كثيرة حوله .

فالإمامة ولاية عامة في جميع الأعمال : سواء أكانت تلك الأعمال متعلقة بشئون الدين ، أو شئون الدنيا - كما أوضحت ذلك التعاريف التي سبق ذكرها ؛ ولا يتصور - بل إن هذا من المستحيل عملياً - أن يباشر الإمام ويتصرف في كل تلك الشئون بنفسه ؛ فلا معنى له إذن عن الإنابة : لا بد له من أعوان وعمال يعهد إليهم بتأدية الوظائف المتعددة ، التي أقيمت الدولة من أجل أن تؤدي . وهذا هو ما ورد في كلام الفقهاء ؛ فهو الذي عناه « الماوردي » إذ قال : ^(١) « لأن ما وكل إلى الإمام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرة جميعه ، إلا باستنابة ^(٢) » . وهو الذي أراده « ابن

(١) الأحكام السلطانية : ٢١ .

(٢) قد يكون من المفيد أن نذكر أن الكلمة التي تقابلها في اللغة الإنجليزية وتؤدي معناها ،

مع ملاحظة السياق ، هي : "Delegation of authority"

خلدون» إذ قال أيضاً : «إعلم أن السلطان» - وهو يقصد رئيس الدولة بصفة عامة - «إعلم أنه في نفسه ضعيف يحمل أمراً ثقيلاً ؛ فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه . وإذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه وسائر مهنة . فما ظنك بسياسة نوعه ، ومن استرعاه الله من خلقه وعباده ؟ » ثم يمضي ليبين مختلف الأعباء الملقاة على عاتقه . وأيضاً ، فإن تلك الأعمال تحتاج إلى تخصص ودراية ؛ وهي مختلفة الأنواع ؛ فلا بد من توزيعها ، ولا بد من وجود رجال قادرين أكفاء ، يستطيعون النهوض بها على الوجه الأكمل .

من أجل هذا فكر الفقهاء في وجود عقود أخرى كثيرة إلى جانب العقد الأول ، كل منها له كيانه الخاص ، وهدفه ، وأحكامه ؛ ولكل منها اعتباره ، من وجهة النظر القانونية ، من حيث تقدير قيمته الذاتية وخطورة أثره . والحق أن الدولة في تصور فقهاء الإسلام ليست إلا مجموعة من «عقود» ، أو سلسلة من مسؤوليات والتزامات . ولم تكن الغاية من العقد الأول في الحقيقة إلا أن يكون الوسيلة لتوزيع تلك المسؤوليات ، وإمكان إحداث التعاقد بشأنها ، وأن يوجد الرابطة بينها وبين السلطات التي تصدر عن الإرادة العامة . فهو إذن ليس مقصوداً لذاته ، وهو وسيلة لا غاية . ومن النتائج التي يتحتم أن تترتب على ذلك أنه لا ينبغي أن ينظر للامام إلا على أنه الصلة بين الأمة وبين القائمين بتلك الأعمال ، التي يعتبر أداء كل منها وفاءً لبحق من حقوقها .

التفويض والتنفيذ :

ومن المبادئ السليمة التي اهتدى إليها الفقهاء أنهم فرقوا بين نوعين

من الإنابة : فالأولى هي إنابة « التفويض » ، والأخرى إنابة « التنفيذ » فقالوا إذن إن « عمال التنفيذ نياب ؛ وعمال التفويض ولاية (١) » . فالتفويض ولاية لا تمنح إلا بعقد (٢) ؛ أما التنفيذ فجرد انتداب ولا يحتاج إلى تقليد ، بل يكفي فيه الإذن (٣) . ومن ثم ذكروا أن الوزارة نوعان : وزارة تفويض ، ووزارة تنفيذ . ولما كانت الأولى تقتضى حكماً وقضاء ، وحق تصرف في الأعمال والأموال ، فقد كانت شروطها أشمل وأدق (٤) . وأما وزارة التنفيذ فحكمها أضعف ، وشروطها أقل (٥) ؛ لأن مهمة متوليها أن يؤدي من الإمام وإليه . وأكثر الولايات الهامة في الدولة ، التي يناط بها قضاء المصالح العامة للأمة ، هي من النوع الأول : أي ولايات تفويض ؛ فهي لا تمنح لمتوليها إلا بعقد وتقليد ويشترط لصحة عقدها شروط خاصة دقيقة ، يكون من شأنها ضمان تحقيق الغرض الذي من أجله أوجد التعاقد . فتلذ العقود التي تكلمنا عنها قبل الآن ، وقلنا إن من مجموعها يتكون هيكل الدولة ، هي إذن — ولتستعمل الصيغة الفقهية المحكمة — عقود « تفويض » .

والصفات الذاتية التي بها يتميز عقد التفويض هي أن الإمام حين يعقد هذا العقد إنما يعقده بالنيابة عن الأمة ، لا عن نفسه ؛ وأنه يقلد هذا الشخص الذي يمنحه سلطة ما ليتصرف في حق أو حقوق للأمة ، لا في حق لنفسه . ومما ينتج عن ذلك أن السلطة التي تمنح بمقتضى هذا العقد تكون سلطة استقلالية ، ومركز الذي يولى على هذا النحو يصبح ثابتاً آمناً ، ما دام قائماً بعمله على الوجه المعين . فكل المقلدين للمناصب بعقد تفويض يقفون مع

(١) الأحكام : ص ٢٨ .

(٢) نفس المصدر : ص ٢٢ .

(٣) الأحكام : ص ٢٥ .

(٤) سيأتي الكلام على هذه الشروط .

(٥) الأحكام : ص ٢٥ .

الإمام — إذن — على قدم المساواة ، في أنهم جميعاً مؤدون حقوق الأمة ، وجميعهم « ولاية » ، لا تختلف ولايتهم عن ولايته في النوع ، وإن كان بينها اختلاف في الدرجة . غاية الأمر أنه هو متصل بالأمة مباشرة ؛ أما هم فيتصلون عن طريقه ، فهو الصلة بينهم وبين الأمة . وهذه مسألة اضطرت إليها الحاجة إلى التنظيم ، ووجوب تركيز السلطة في جهة معينة ، وتوحيد المسؤولية ، لتكون ممثلة في شخص الإمام ، فتستطيع الأمة أن تواجهه وتحاسبه وتحكم في أمره بما تشاء . على أن وجوده ، على كل حال ، لا يعنى الولاية الآخرين من المسؤولية أمام الله ، وأمام الأمة ، فضلاً عن مسئوليتهم أمامه ، بوصفه ممثل النظام .

ولما كانت الولايات التي تمنح بمقتضى عقد التفويض لها هذه الميزات ، فإن العلماء قد بحثوا مسألة جواز عزل المولى على هذا النحو ، بسبب أو بغيره . فأفتى كثير من المجتهدين بأنه يحرم على الإمام عزل القضاة بدون عذر ، وكذلك أمثالهم من المشغولين بالوظائف العامة ؛ بل قال البعض إن العزل غير المسبب لا ينفذ . وإذا كان هناك بعض خلاف بالنسبة إلى الوظائف العامة ، فهناك اتفاق أكثر فيما يتعلق بالوظائف الخاصة . ففي ذلك يقول « الرملي » مثلاً^(١) : هذا في الوظائف العامة ؛ أما في الوظائف الخاصة : كإمامة ، وأذان ، وتصوف ، وتدریس ، وطلب ، ونحوها ، فلا تنزل أربابها بالعزل من غير سبب — كما أفتى به جميع المتأخرين وهو المعتمد . وهذه الأحكام كلها سبق بها الفقه الإسلامي غيره من الشرائع .

م من المبادئ الهامة التي قررها فقهاء الإسلام — أيضاً — أنهم قالوا « لا ينزل قاض يموت إمام^(٢) » ؛ وكذلك مثله من أصحاب المناصب « وعللوا

(١) شرح المنهاج : ٧ . ص ٧٨ .

(٢) شرح المنهاج : ص ٨٨ .

ذلك بأن « الإمام إنما يولى القضاء نيابة عن المسلمين ^(١) ». وعبارة الماوردي بهذا الصدد ^(٢) هي : « ولو مات الإمام لم تنزل قضائه ؛ ومن ذلك قوله ^(٣) أيضاً : « وإذا كان تقليد الأمير من قبل الخليفة لم ينزل بموت الخليفة ، وإن كان من قبل الوزير انزل بموت الوزير : لأن تقليد الخليفة نيابة عن المسلمين وتقليد الوزير نيابة عن نفسه ». فتقليد الخليفة ، إذن ، لكل من يتولى الوظائف العامة في الدولة هو دائماً نيابة عن المسلمين — كما سبقت الإشارة إلى ذلك . كما أننا نستنبط أيضاً من هذه المبادئ نتيجة هامة ، وهي أن فقهاء الإسلام توصلوا إلى إدراك هذه الفكرة السياسية العالية ذات الأهمية الكبيرة وهي فكرة « استمرار الدولة » ، وأن الدولة لها ذاتية معنوية مستمرة ؛ على الرغم من اختلاف أو زوال أشخاص الحاكمين . وهذه من أحدث النظريات السياسية .

ليست حكومة شخصية :

ونحن نقرر كل هذه الحقائق لنثبت أن حكومة الإمام ليست حكومة شخصية ، وأنه حين يتولى منصبه لا يقصد أنه يكتسب حقوقاً أو امتيازات لنفسه ، وأنه ليس مطلق التصرف بل هو مقيد بشروط وحدود ؛ وأن القائمين بالوظائف ، عامة وخاصة ، ليسوا أتباعاً له ؛ وإنما هم قد تولوا وظائفهم بمقتضى عقود ، ونتيجة توفر شروط ؛ وأن تلك العقود قد أكسبتهم حقوقاً ثابتة لا يجوز أن يعبث بها دون رعاية للصالح العام . فيصبح جلياً بعد ذلك أن الأمة حين أمضت العقد مع الإمام لم تكن تقصده لذاته ، ولم تكن تنتظر أن تتألف الحكومة منه وحده ، ولا أن تصنع منه سلطة فوق القانون . وإنما

(١) شرح المنهاج : ص ٨٨ .

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٧٣ .

(٣) الأحكام السلطانية : ص ٣٠ .

أرادت الأمة حين أوجدت العقد أن تنشأ حكومة نظامية ، تتكون من سلطات ، لها وظائف ولها حقوق ، وكلها متجانسة متناسقة ، وتعاون كلها من الرأس لأصغر عامل — على تنفيذ القانون ؛ إذ أن من المسلم به أن تنفيذ القانون هو الغاية الأولى من قيام الدولة .

ومما يدل — فوق ما تقدم من أدلة — على أن شخص الإمام لم يكن مقصوداً لذاته ؛ ولكن المقصود قيام السلطة وتنفيذ القانون ، أن الفقهاء تصوروا أو أجازوا أن تقوم إلى جانبه « وزارة التفويض » : أى أن يفوض الإمام جميع سلطاته ، ويعهد بالتصرف المطلق لوزير ، يكون هو بالفضل بمثابة « الإمام » ؛ وليس للأخير إلا الإشراف العام ؛ وستكلم على هذا المنصب بعد قليل . وأكثر من هذا ، أن الفقهاء أجازوا — وذلك إذا حُجِر على الإمام — أن تستمر الدولة ولا تبطل التصرفات ، بشرط أن تكون الأعمال كلها متفقة مع أحكام الدين : أى بشرط أن يكون القانون ، وهو القانون الإسلامى — منفذاً ؛ وهذا مع أن المتصرف غير الإمام . ويقرر الماوردى هذا الحكم فيقول^(١) : « وأما نقص التصرف » — (وهو يتحدث عن الإمام) — « فضربان : حجر ، وقهر : فأما الحجر فهو أن يستولى عليه من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور ، من غير تظاهر بمعصية ولا مجاهرة بمشاقة ، فلا يمنع ذلك من إمامته ولا يقدح في صحته ولايته . ولكن ينظر في أفعال من استولى على أموره : فإن كانت جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل جاز لإقراره عليها ، تنفيذاً لها وإمضاء لأحكامها ؛ لثلا يقف من الأمور الدينية ما يعود بفساد على الأمة . وإن كانت أفعاله خارجة عن حكم الدين ومقتضى العدل لم يجز لإقراره عليها . ولزمه (الضمير للإمام) أن يستنصر من يقبض يده ويزيل تغلبه » . فهذا قاطع في أن اهتمام الفقه ، في نظريته إلى الدولة ، مركز على تنفيذ القانون .

(١) الأحكام : ص ١٩ .

وشبيه بهذه النظرة ما قرره ابن خلدون^(١) - وإن كان هو يتحدث كفكر اجتماعي ، أكثر من أن يكون فقيهاً - وذلك في قوله : « أعلم أن مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه : من حسن شكله أو ملاحظة وجهه أو عظم جثمانه ، أو اتساع علمه أو جودة خطه أو ثقوب ذهنه ، وإنما مصالحتهم فيه من حيث إضافته إليهم : فان الملك والسلطان من الأدور الإضافية ، وهي نسبة بين منتسبين ، فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم في أمورهم عليهم ، فالسلطان من له رعية ، والرعية من لها سلطان ؛ والصفة التي له من حيث إضافته إليهم هي التي تسمى الملكة وهي كونه يملكهم ؛ فاذا كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة بمكان ، حصل المقصود من السلطان على أتم الوجوه ؛ فانها إن كانت جميلة صالحة كان ذلك مصلحة لهم ؛ وإن كانت سيئة متعسفة كان ذلك ضرراً عليهم وإهلاكاً لهم .

* * *

أنواع الولايات :

أما دام منصب « الإمامة » هو المصدر الذي تصدر عنه السلطات التنفيذية ، وهي « الولايات » - كما تسمى في الفقه - أو الوظائف ، فان الولايات أو السلطات التي تصدر عنه عديدة متنوعة ؛ وهي إما عامة ، أو خاصة .

وقد قسمت الولايات كلها التي تصدر عن الإمام - وذلك من أجل تيسير الدراسات القانونية - إلى أربعة أقسام^(٢) :

فالقسم الأول : من تكون ولايته عامة في الأعمال^(٣) العامة ؛ وهم الوزراء ، لأنهم يستنابون في جميع الأمور من غير تخصيص .

(١) المقدمة : ص ١٥٧ (الفصل الرابع والعشرون) .

(٢) الماوردى : الأحكام : ص ٢٠

(٣) المقصود بالأعمال هنا الولايات أو الأقاليم التي تتكون منها الدولة .

والقسم الثانى : من تكون ولايته عامة فى أعمال (أقاليم) خاصة ، وهم أمراء الأقاليم والبلدان ، لأن النظر فيما خصوا به من الأعمال عام فى جميع الأمور .

والقسم الثالث : من تكون ولايته خاصة فى الأعمال العامة ؛ وهم كقاضى القضاة ، ونقيب الجيوش ، وحامى الثغور ، ومستوفى الخراج ، وجابى الصدقات ، لأن كل واحد منهم مقصور على نظر خاص فى جميع الأعمال .

والقسم الرابع : من تكون ولايته خاصة فى الأعمال الخاصة ؛ وهم كقاضى بلد أو إقليم ، أو مستوفى خراجه ، أو جابى صدقاته ، أو حامى ثغره ، أو نقيب جنده ، لأن كل واحد منهم خاص النظر مخصوص العمل .

« ولكل واحد من هؤلاء الولاية شروط تنعقد بها ولايته ، ويصح معها نظره » (١)

فالولايات التى ذكرت هنا هى : الوزارة ، والإمارة على البلاد، ورياسة القضاء ، والقيادة العامة للجيش ، والولاية على الأموال ، تم مناصب القضاء والدفاع والمال فى كل إقليم .

وهذا لايشمل كل المناصب أو الولايات ، فتضاف إلى هذه أيضاً الوظائف المتنوعة الأخرى التى تتطلبها المصالح العامة للأمة والدولة .

والكلام على هذه الولايات وأحكامها وشروطها يستغرق معظم الكتب الخاصة ببحث الأحكام السلطانية ، كما نشاهد فى كتاب « أبى الحسن الماوردى » إذ نجد أن ماخصص للإمام ، وعقده ، وكل أحكامه لايزيد على عشرين صفحة ، بينما ترك باقى الكتاب - وهو يربو على مائتى صفحة - للكلام على سائر الولايات الأخرى التى عددناها . وهذا يدل على ماها من أهمية ، مستقلة بنفسها وما لها من قيمة ذاتية .

(١) الأحكام : ص ٢٠ .

ولنكتف من هذه الولايات بالكلام عن ولايتي : «الوزارة والإمارة»
لأنهما أهم الولايات ؛ إذ أنهما الولايتان العامتان ، وهما اللتان لهما صبغة
سياسية .

* * *

الوزارة :

هي الولاية الثانية في الدولة بعد منصب «الإمامة» ؛ بل من الوجهة
العملية أو التنفيذية تكاد تساويه ، أو تفوقه في الأهمية . ومن حيث الاختصاص ،
قد وصفت - كما رأينا - بأنها «ولاية عامة» : أى أن الوزير يستناب عن
الإمام في جميع الأمور ؛ وبأن ذلك في «الأعمال العامة» أو عموم الأعمال :
أى تشمل مباشرتها جميع الأعمال - والمراد بـ «الأعمال» هنا الأقسام ، أو
المناطق ، أو البلدان التي تتكون منها الدولة . فهي بهذين الوصفين : أى عموم
الإشراف وشموله ، تمتاز عن سائر الولايات التي تصدر عن الإمامة .

ومع قدم منصب الوزارة منذ سالف العصور ، إلا أن الإسلام أقر وجود
هذا النظام في الدولة الإسلامية ، ووضع له شروطه الخاصة . وقد عبر الفقه
الإسلامي عن حكمه في ذلك ؛ إذ قرر أنه «ليس يمتنع جواز هذه الوزارة»
وبنى حكم الجواز على أمرين : «الأول» : بالقياس على ما حدث في النبوة ؛ فقد
طلب «موسى» - عليه السلام - أن يؤيد بالوزارة ، كما جاء عنه في الآية
الكريمة : « واجعل لى وزيراً من أهلى هارون أخى .؛ اشدد به أزرى وأشركه
فى أمرى » . فإذا كان ذلك قد جاز بالنسبة للنبوة ، فإنه يكون فى الإمامة
أجوز . والأمر « الثانى » لما فى ذلك من تحقيق المصلحة ؛ فإن الإمام يحمل
بمسئوليات تقتضى أعمالاً كثيرة ، ولا يستطيع أن يقوم بكل هذه الأعمال بدون

انتداب ومشاركة - فضلا عن أن الشراك الوزير أو الوزراء معه ، في الرأي أو العمل ، يزيده قوة ، ويصره بالصواب ، ويساعده على أن يتجنب الوقوع في الخطأ ؛ وذلك كما قال الماوردي : « ولأن ما وكل إلى الإمام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرة جميعه إلا باستنابة » - وقد سبق لنا اقتباس ذلك - ثم قال : « ونيابة الوزير المشارك له في التدبير أصبح في تنفيذ الأمور من تفرده بها ؛ ليستظهر بها على نفسه ، وبها يكون أبعد من الزلل وأمنع من الخلل » (١).

وقد أريد توضيح معنى الوزارة من جهة معرفة اشتقاقها اللغوي ؛ فروى في ذلك ثلاثة أوجه : (١) أنها مشتقة من الوزر وهو الثقل ، لأن الوزير يحمل عن الملك أو الإمام أثقاله . (٢) أو أنها مأخوذة من الوزر وهو الملجأ ؛ ومنه قوله تعالى : « كلا لا وزر » : أي لاملجأ . فسميت بذلك لأن الملك يلجأ إلى رأي الوزير ومعونته . (٣) والثالث أنها مأخوذة من الأزر وهو الظهر ، لأن الملك يقوى بوزيره كقوة البدن بالظهر (٢) . والذي ذكره ابن خلدون (٣) أن « اسمها يدل على مطلق الإعانة : فان الوزارة إما من الموازرة وهي المعاونة ، أو من الوزر ، وهو الثقل . . وهو راجع إلى المعاونة المطلقة » . والحقيقة أن الموازرة التي وردت هنا ترجع ، بدورها ، إلى القول بالاشتقاق من الأزر أي الظهر ؛ وهو أحد الأوجه الثلاثة الأولى .

أما من حيث تاريخ الوزارة في الإسلام ، فهي لم توجد بهذا الاسم في بدء عهد الدولة الإسلامية ، ولكن وجد معناها أو وظيفتها على وجه ما . وفي ذلك يقول ابن خلدون (٤) : « وما زال الأمر في الدول قبل الإسلام هكذا ، حتى جاء

(١) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٢١ .

(٢) نفس المصدر : ص ٢٣ .

(٣) المقدمة : ص ١٩٧ « الفصل ٣٤ : في مراتب الملك » .

(٤) المقدمة : ص ١٩٨ « الفصل ٣٤ » .

الإسلام وصار الأمر خلافة ، فذهبت تلك الخطط كلها بذهاب ربهم الملك ؛ إلا ما هو طبعى من المعاونة بالرأى والمفاوضة فيه فلم يمكن زواله ، إذ هو أمر لا بد منه ؛ فكان صلى الله عليه وسلم يشاور أصحابه ويفاوضهم فى مهماته العامة والخاصة ؛ ويخص مع ذلك أبابكر بمخصوصيات أخرى ، حتى كان العرب الذين عرفوا الدول وأحوالها فى كسرى وقيصر والنجاشى يسمون أبابكر وزيره ؛ ولم يكن لفظ الوزير يعرف بين المسلمين لذهاب رتبة الملك بسداجة الإسلام . وكذا عمر مع أبى بكر ؛ وعلى وعثمان مع عمر . ثم تطورت هذه الوظيفة وأخذت تنمو وتتفرع فى عهد الدولة الأموية ، ولكن الوزير كان يعرف فى هذا العهد باسم « الكاتب » والوزراء « بالكتاب » ؛ وذلك مثل « عبد الحميد الكاتب » الذى كان كالوزير لمروان بن محمد . ولكن لما جاءت الدولة العباسية تحددت مهمتها وعظم أمرها - كما قال المؤرخ نفسه (١) : « فلما جاءت دولة بنى العباس واستفحل الملك وعظمت مراتبه وارتفعت ، عظم شأن الوزير وصارت إليه النيابة فى إنفاذ الحل والمقد وتعينت مرتبته فى الدولة » . ثم بلغت ذروتها بعد قليل فى عهد تلك الدولة ، كما قال : (٢) « فصار اسم الوزير جامعاً لخطى السيف والقلم وسائر معانى الوزارة والمعاونة ، حتى دعى جعفر بن يحيى بالسلطان أيام الرشيد ، إشارة إلى عموم نظره وقيامه بالدولة » .

ومن أهم التصورات التى وصل إليها الفقه الإسلامى أنه رأى الوزارة على نوعين ، وميز بينهما . فالوزارة إما أن تكون (١) وزارة تفويض أو (٢) تكون وزارة تنفيذ . وتبين الآن طبيعة كل منهما والفروق بينهما ؛ ونبدأ بالثانية لأنها أقل من الأولى فى المرتبة .

(٢٠١) المقدمة : ص ١٩٨ « الفصل ٣٤ » .

وزارة التنفيذ :

فوزارة التنفيذ هي — كما يدل عليها اسمها — أن يعين الإمام من ينوب عنه في تنفيذ الأمور ، دون أن تكون له سلطة استقلالية . فالرأى والاجتهاد يبقى للإمام ؛ وإنما مهمة من يولى على هذا النحو أن يبلغ أو يباشر تنفيذ ما يرد إليه من أوامر ، ويمضى ما يصدر عن الإمام من أحكام ، وبذلك يقوم وسيطاً بينه وبين الرعايا والولاية . ويجوز له أن يشارك الإمام أيضاً في الرأى ؛ وهذا ما يجعله خليقاً باسم الوزارة — وإن لم يكن له أن يستقل بذلك . فان لم يجعل له المشاركة في الرأى كان منصبه أشبه بالوساطة أو السفارة (١) .

ولما كان هذا الوزير ليس له حق النظر الاجتهادى المستقل ، وكذلك ليس له حق الولاية المحضة : أى ليس له أن يعين أو يقلد استثناءً ؛ لأن النظر والتصرف مقصور على رأى الإمام وتديره — أو كما حددت وظيفته : « هو معين في تنفيذ الأمور ، وليس بوال عليها ولا مقلداً لها (٢) » — لما كان أمره كذلك ؛ فان شروط هذه الوزارة : أى توليها — صارت أقل من الشروط التى ينبغى توفرها في وزارة التفويض . فلا يشترط لها العلم أى بالأحكام الشرعية ، أو القدرة على الاجتهاد ، لأن وزير التنفيذ ليس له أن يحكم : أى يصدر الأحكام ، أو يقضى برأيه ؛ وكذلك لا تشترط الحرية (٣) لأن هذا الوزير ليس له أن ينفرد بتولية أو تقليد . (والفقهاء الإسلامى يصرون على شرط العلم لمن

(٢١) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ٢٥ . تطبق هذا أيضاً على السفراء والوزراء المفوضين في العصر الحديث .

(٢) بناء على هذا يجوز إذن أن يكون هذا الوزير عبداً غير معتق . (وكفى بهذا تكريماً من الإسلام لإنسانية الرقيق ، ودلالة على نغزته — أى الإسلام — إلى هذا النظام الذى أوجدهت الضرورات عند كل الأمم في ما مضى من عصور) .

يصدر الأحكام ، وعلى شرط الحرية لمن تكون له ولاية على غيره (. فما دام هذا الوزير ليس له حق الاستقلال بهذه الأمور فإنه لا يعتبر في التأهيل لمنصبه هذان الشرطان . بل إن الفقه يذهب إلى أبعد من ذلك . فيرى — كما نص عليه الماوردى — وإن لم يوافقه آخرون — يرى أيضاً أن الإسلام ليس شرطاً لهذه الوزارة ؛ فيجوز أن يعين وزراء تنفيذ من أهل الذمة^(١) . وفي كل ذلك تخالف وزارة التنفيذ وزارة التفويض — على ما سنبين .

فالشروط التي تشترط لوزارة التنفيذ هي إذن ما يأتي :

(١) الأمانة : حتى لا يخون فيما قد ائتمن عليه ، ولا يغش فيما استنصح فيه . (٢) الصدق : حتى يوثق بخبره ، ويعمل على قوله . (٣) قله الطمع ؛ أو التعفف : حتى لا يقبل رشوة فيحابي . (٤) أن يكون محايداً : أي لا يكون بينه وبين الناس عداوة أو شجاء ، لأن العداوة تصد عن التعاطف . (٥) حضور الذاكرة : حتى يحسن أن يؤدي إلى الخليفة وعنه . (٦) الذكاء والفظنة حتى لا تتدلس عليه الأمور . (٧) أن لا يكون من أهل الأهواء ، فيخرجه الهوى من الحق إلى الباطل .

فان كان هذا الوزير مشاركاً في الرأي ، أضيف إلى ما تقدم شرط ثامن : وهو (٨) الحنكة والتجربة ، التي تؤديه إلى صحة الرأي وصواب التدبير .

(١) هنا ينبغي أن نسجل — إذا ذكرنا ما ظل حادثاً دهرًا طويلًا ، وما زال بعضه باقياً إلى اليوم ، في الدول الأخرى : الأوروبية وغيرها ، من أنهم لا يبيحون ، ليس فقط لمن هو مخالف لهم في الدين بل لمن يخالفهم في فرع من المذهب : لا يبيحون له أن يتولى وظيفة ما في الدولة ، فضلا عن الوزارة أو ما يدانها — إذا ذكرنا ذلك ينبغي أن نسجل إذن في هذا المقام أن هذا المبدأ الذي قررناه أعلى هو أحد الدلائل الكبرى على سماحة الإسلام .

ولما كان حكم هذه الوزارة أضعف من وزارة التفويض ، فإن التعيين فيها لا يفتقر إلى تقليد : أى بعقد وصيغة خاصة - وإن كان هذا أكمل - بل إنما يراعى فيها مجرد الإذن .

ويجوز للإمام أن يعين وزيرى تنفيذ - أو أكثر - على اجتماع وانفراد بحسب ما يتطلبه الأعمال .

وزارة التفويض :

أما وزارة « التفويض » ، وهى ذات الأهمية العظمى والمرتبة الأعلى ، فقد عرفت بأنها هى « أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده^(١) » . فهو ليس مجرد وسيط مثل الوزير السابق : ولكنه يقوم مقام الإمام .

فوزير التفويض ذو سلطة استقلالية ؛ وولايته عامة فى كل الأمور والأعمال ، ليس فقط من حيث التنفيذ أو الأداء ، ولكن من حيث حق النظر أيضاً ، والفصل فى الأمور برأيه ، وإنشاء الالتزامات ؛ فهو يحكم : أى يصدر أحكاماً وفق اجتهاده فيما توجهه الشريعة ، وهو مولى على الأعمال له حق التقليد والتولية والعزل ؛ وله أن ينظر فى المظالم ويستنيب فيها ، ويجوز أن يتولى الجهاد بنفسه وأن يقلد من يتولاه ، ويجوز أن يباشر تنفيذ الأمور التى دبرها وأن يستنيب فى تنفيذها . والقاعدة العامة هى أن « كل ما صحح من الإمام صح من الوزير^(٢) » . ولم يستثن من ذلك إلا ثلاثة أشياء : أحدها أن للإمام أن يعهد إلى من يرى وليس ذلك للوزير ؛ الثانى أن للإمام أن يستعفى الأمة من .

(١) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ٢١ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٤ .

الإمامة وليس ذلك للوزير ؛ والثالث : أن للإمام أن يعزل من قلده الوزير وليس للوزير أن يعزل من قلده الإمام . قالوا : وما سوى هذه الثلاثة فحكم التفويض إليه يقتضى جواز فعله وصحة نفوذه منه (١) .

وإذا كان هذا الوزير له — هكذا — كل هذه الاختصاصات التي كانت للإمام — فيما عدا هذه الأمور القليلة — وبذلك يقوم مقامه ؛ فإنه لكي يوجد فرق بينه وبين الإمام ، ولا يلغى وجوده سلطة الإمام أو يعطلها كلية ، فإنه اشترط لحق عموم نظره وولايته أن يكون ذلك مقيداً بأمرين هامين : « الأول » — وهو يختص بالوزير — أن يطالع الإمام بما أمضاه من تدبير ، وأنفذه من ولاية وتقليد — لئلا يصير بالاستبداد كالإمام . والثاني — وهو مختص بالإمام — أن يتصفح أفعال الوزير وتدبيره الأمور ليقر منها ما وافق الصواب ويستدرك ماخالفه ؛ لأن تدبير الأمة إليه موكول وعلى اجتهاده محمول (٢) .

وإذ كانت وزارة التفويض لها كل هذه الأهمية ، فإن حكمها أقوى وشروطها أشد مما كان لوزارة التنفيذ . فولايتها لا تصح إلا بعقد وصيغة معينة ؛ ولا يكفي لها مجرد الإذن . والوجه الذي عليه يتم انعقادها هو أن تكون صيغة التولية صريحة « لأن العقود لا تصح إلا بالقول الصريح » ؛ فالذي يشترط في الصيغة شرطان : الأول أن تشتمل على عموم النظر ؛ والثاني على النيابة . فان اقتصر على عموم النظر دون النيابة ، أو العكس ، لم تنعقد بذلك الوزارة . ومثال الصيغة القانونية أن يقول الإمام أو الخليفة : « قد قلدتك ما إلى ، نيابة عني » ؛ أو أن يقول : « قد فوضنا إليك الوزارة » . أما إن

(١) الأحكام ص ٢٤ .

(٢) الأحكام ص ٢٣ .

قال - مثلاً - « أنظر فيما إلى » - فقط ، أو قال : « قد قلدتك وزارتي ، أو الوزارة » ، فان وزارة التفويض لا تنعقد بهذه الصيغة .

أما شروط وزارة التفويض فهي نفسها شروط « الإمامة » - وسندكر هذه الشروط بعد قليل ، ونوضح طبيعة كل منها بالتفصيل - ما عدا شرط « النسب ^(١) » : أى أن يكون من قريش . وسنرى أن هذا الشرط هو نفسه محل خلاف بين المسلمين حتى بالنسبة للإمام ؛ وقد فسر تفسيراً عاماً بأن يعنى أن يكون الإمام مؤيداً من الكثرة ، فأصبح شرطاً سياسياً . وعلى العموم فانه لم يعد له وجود ، أو صار غير ذى موضوع منذ عهد طويلة ؛ فيمكننا إذن أن نقول إن شروط الإمامة ووزارة التفويض قد أصبحت تقريباً متطابقة .

بل إنه يشترط لوزارة التفويض شرط زائد على شروط الإمامة : وهو أن يكون المرشح من أهل الكفاية فيما وكل إليه من أمرى الحرب والخراج - أى الشؤون الحربية والمالية - من حيث الخبرة بهما ومعرفة تفصيلهما ؛ إذ أنه مباشر لهما تارة ، ومستنيب فيهما أخرى : فلا يصل إلى استنابة الكفاية إلا أن يكون منهم ، كما لا يقدر على المباشرة إذا قصر عنهم ^(٢) . وهذا شرط هام ، فعليه مدار الوزارة وبه تنتظم السياسة ^(٣) .

فقد اتضحت - إذن - الفروق بين وزارتي التفويض والتنفيذ : فيبينها فروق من جهة الشروط ، وفروق أخرى من ناحية حقوق النظر أى : الاختصاص .

(١) قال المارردى : « ويعتبر في تقليد هذه الوزارة شروط الإمامة ؛ إلا النسب وحده . لأنه مضمي الآراء ومنفذ الاجتهاد ، فافتضى أن يكون على صفات المجتهدين » - الأحكام ص ١١ . (٣٠٢) المصدر السابق .

فأما الفروق من جهة الشروط :

- (١) فالحرية معتبرة في وزارة التفويض ؛ وغير معتبرة في وزارة التنفيذ .
 (٢) والإسلام معتبر في وزارة التفويض ؛ وغير معتبر في وزارة التنفيذ .

(هذا على رأى بعض الفقهاء دون البعض الآخر) .

- (٣) والعلم بالأحكام الشرعية (الاجتهاد) معتبر في وزارة التفويض وغير معتبر في وزارة التنفيذ .

- (٤) والرابع : أن المعرفة بأمرى الحرب والحراج معتبرة في وزارة التفويض ؛ وغير معتبرة في وزارة التنفيذ .

وأما من ناحية حقوق النظر (الاختصاص) :

- (١) فانه يجوز لوزير التفويض مباشرة الحكم والنظر في المظالم ؛ وليس ذلك لوزير التنفيذ .

- (٢) ويجوز لوزير التفويض أن يستبد (أى ينفرد) بتقليد الولاية ؛ وليس ذلك لوزير التنفيذ .

- (٣) يجوز لوزير التفويض أن ينفرد بتسيير الجيوش وتديبر الحروب ؛ وليس ذلك لوزير التنفيذ :

- (٤) والرابع : أنه يجوز لوزير التفويض أن يتصرف في أموال بيت المال : بقبض ما يستحق له وبدفع ما يجب فيه ؛ وليس ذلك لوزير التنفيذ .

فهذه ثمانية أوجه تفترق فيها الوزارتان ، إحداهما عن الأخرى . ومنها يتبين أن وزارة التفويض أدق وأكثر شروطاً ، وفي نفس الوقت هي أوسع اختصاصاً .

«وحدة وتعدد الوزارة :

وما دامت ولاية وزارة التفويض هكذا عامة ؛ ويقوم الوزير مقام الإمام ، فانه لا يصح إلا أن يكون هناك وزير واحد من هذا النوع . ولا يجوز التعدد كما لا يجوز في الإمامة . قال الماوردي في ذلك^(١) : « ولا يجوز أن يقلد وزيرى تفويض على الاجتماع لعموم ولايتهما . كما لا يجوز تقليد إمامين ، لأنهما ربما تعارضا في العقد والحل والتقليد والعزل ؛ وقد قال الله تعالى : « لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا » . ولو فرض أن قلد الإمام وزيرى تفويض وجعل لكل واحد منهما عموم النظر ، فان ذلك لا يصح — كما قدمنا — « وينظر في تقليدهما ، فان كان في وقت واحد بطل تقليدهما معاً ، وإن سبق أحدهما الآخر صح تقليد السابق وبطل تقليد المسبوق » . أما إذا لم يجعل لكل منهما عموم النظر أو لم يجعلهما متماثلين ، فان التعدد لا يتحقق حينئذ على هذا الوجه ، وتكون هذه مسألة أو مسائل أخرى ؛ ولنذكر حكمها ليم به بيان الموضوع .

فاذا كانت الحالة أن يشرك الإمام بينهما في النظر ، على اجتماعهما فيه ، ولا يجعل إلى واحد منهما أن يفرد به ، فهذا يصح ؛ وتكون الوزارة بينهما لا في واحد منهما^(٢) . ولهما تنفيذ ما اتفق رأيهما عليه ، وليس لهما تنفيذ ما اختلفا فيه ، فهذا يكون موقوفاً على رأى الخليفة وخارجاً عن نظر هذين الوزيرين . وهذه الوزارة في الحقيقة قاصرة عن وزارة التفويض المطلقة ، وذلك من وجهين : أحدهما اجتماعهما على تنفيذ ما اتفقا عليه ، والثانى : زوال نظرهما عما اختلفا فيه .

(١) الأحكام : ص ٢٧ .

(٢) هذا يطابق ما يعرف اليوم بالاشتراك أو التضامن الوزارى ؛ وهذا أساس « مجلس

الوزراء » في العصر الحديث .

أما إذا كانت الحالة أن لا يشرك بينهما في النظر . وإنما ينفرد كل واحد منهما بما ليس فيه للآخر . وذلك يكون على وجهين : أن يختص كل واحد منهما بعمل (ناحية أو إقليم) - يكون فيه عام النظر خاص العدل - : كأن يجعل إلى أحدهما وزارة بلاد المشرق ، وإلى الآخر وزارة بلاد المغرب ؛ والوجه الآخر أن يخص كل واحد منهما بنظر - فيكون خاص النظر عام العمل : أى فى جميع أنحاء الدولة - ، مثل : أن يستوزر أحدهما على الحرب والآخر على الخراج - فإن الحكم الفقهي لهذه الحالة أن التقليد يصح فى كلا الوجهين ، ولكن فى الحقيقة لا يكون هذان وزيرى تفويض - بالمعنى الذى حدد مقدماً : أى المطلق - وإنما يكونان والين على عملين مختلفين « لأن وزارة التفويض ما عمت ، ونفذ أمر الوزير بها فى كل عمل وفى كل نظر » .

وقد سبق أن ذكرنا أنه يجوز التعدد فى وزارة التنفيذ .. كذلك يجوز للخليفة أن يقلد وزيرين : وزير تفويض ، ووزير تنفيذ . فيكون وزير التفويض مطلق التصرف ، ووزير التنفيذ مقصوراً على تنفيذ ما وردت به أوامر الخليفة .

الوزارة فى القديم والحديث :

نقول : هذه هى أحكام الوزارة وأنواعها ، كما فكر فيها ووضعها فقهاء الإسلام ، فإذا أردنا أن نرى مدى انطباقها على نظم الوزارة المعمول بها فى الوقت الحاضر أو فى الدساتير الحديثة ، فإننا نجد أن منصب وزير التفويض - كما أوضحنا ماهيته وبينا اختصاصاته فيما ذكرناه آنفاً - يكاد ينطبق على منصب « الوزير الأول » أو « رئيس الوزراء » ، كما تعرفه الأمم الحديثة الآن .. وأظهر الأدلة على ذلك أنه لا يجوز - كما قررناه سابقاً - أن يتعدد ..

وهذا الوزير عام الولاية والنظر ، ويقوم مقام رئيس الدولة . ومن المعلوم أن منصب رئيس الوزراء أو — هذا النظام — لم تعرفه الأمم الغربية ، أو لم يهتد إلى فكرته المفكرون الدستوريون في الغرب إلا قريباً — أى بالمعنى الدستوري الحديث ، فيقولون إن أول ما نشأ — وذلك نتيجة التجارب أو التطور — كان في القرن السابع عشر ، ثم لم تحدد مهمته تماماً إلا بعد ذلك ؛ فمن واجب مؤرخ النظريات السياسية أو الدستورية أن يسجل إذن هنا أن مما يدل على المدى الذى وصل إليه الفقه الإسلامى في التفكير في المسائل الدستورية والنظم الإدارية ، أن فقهاء الإسلام توصلوا إلى تصور هذا المنصب الكبير الأثر ، وحدوده بأوصافه وشروطه — على النحو الذى رأينا — وكذلك حددوا أوضاع واختصاصات الوزارة الآخرين — قبل الأنظمة واللساتير الحديثة بقرون عديدة .

أما ما يفرق فيه رئيس الوزراء الحالى عن وزير التفويض فهو أن «الوزير الأول» الآن مقيد في تفويضه وفي مسائل معينة كثيرة برأى مجلس الوزراء . وهذا قد اشتمل عليه الفقه الإسلامى أيضاً . فانه تنطبق عليه الحالة التى ذكرناها قبل قليل ، وهى أن يجعل الوزيران أو الوزراء مشركين في النظر على اجتماعهما أو اجتماعهم فيه ، ولا يجعل إلى واحد منهما أن ينفرد به . وقد قرر الفقه أن هذه الوزارة تصح . وإذا كان الاختلاف يقضى فيه الآن برأى الأغلبية ، فهذا المبدأ أيضاً مبدأ إسلامى قرره الفقه ، كما ذكرناه في مواضع أخرى من هذا الكتاب . أما بقية الوزراء الحاليين فهم في اعتبار الفقه الإسلامى « وزراء تنفيذ » : من حيث أنهم ينفذون قرارات مجلس الوزراء أو الدولة ، أو يعضون الأحكام أو يتخذون الإجراءات ؛ ثم لأنهم تنطبق عليهم الحالة التى تكلمنا عنها سابقاً ، وهى أن كل واحد منهما خص بنظر في ناحية خاصة : فهذا للدالية ، وهذا للتعليم ، وهذا للدفاع ، وهكذا . وقد قرر الفقه الإسلامى أنهم

يسمون حينئذ « ولاية » على أعمال مختلفة : وهو نوع من التفويض المخصص ؛ ومن حيث اشتراكهم في النظر في مجلس الوزراء ، فإنهم وزراء مفوضون على الاجتماع لا على الانفراد . فهكذا كل حالة قد تناولها وحددها الفقه الإسلامي . ومن المعلوم — بعد كل ذلك — أن الوزراء والإمام مقيدون في الإسلام بأن تتفق أعمالهم مع أحكام الشريعة . التي هي الدستور العام أو مصدر التشريع الحقيقي .

مسألة تاريخية :

في نهاية هذا البحث ينبغي التنبيه إلى أن ما ذكره « ابن خلدون » بشأن انقسام الوزارة إلى هذين النوعين : التنفيذ والتفويض — ما ذكره من أن سبب ذلك كان ظهور الاستبداد بالسلطان في عهد الدولة العباسية ، أو تعاور استبداد الوزارة مرة والسلطان أخرى . فحينئذ — كما قال —^(١) « انقسمت الوزارة إلى وزارة « تنفيذ » — وهي حال ما يكون السلطان قائماً على نفسه ، وإلى وزارة « تفويض » — وهي حال ما يكون الوزير مستبداً عليه ، إذ أن الوزير إذا استبد « صار محتاجاً إلى استنابة الخليفة إياه لذلك ، لتصح الأحكام الشرعية » — نقول ينبغي التنبيه إلى أن هذا التعليل لا يتفق مع الخصائص والشروط التي عرفناها فيما تقدم عن طبيعتي وزارتي التفويض والتنفيذ . ولا سيما الأولى لأنها هي المقصودة أولاً في التعليل .

فقد رأينا أن نظر وزارة التفويض . وإن كان عاما ، فإنه مقيد بشرطين أحدهما : أنه يجب على الوزير أن يطالع الإمام بما أمضاه من تدبير ، وأنفذه من ولاية وتقليد ، « لئلا يصير بالاستبداد كالإمام » — وهذا نص عبارة الماوردي نفسه^(٢) — والشرط الثاني أن على الإمام أن يتصفح أعمال

(١) المقدمة : ص ١٩٩ « الفصل الرابع والثلاثون — الوزارة » .

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٢٣ .

الوزير (أى وزير التفويض) وتديره الأمور ؛ ليقر منها ما وافق الصواب ويستدرك ما مخالفه - وحلل المارودى ذلك بقوله (١) : « لأن تدبير الأمة إليه موكل وعلى اجتهاده محمول ». كما جاء فى أحكام هذه الوزارة أيضاً أن للإمام أن يعزل من قلده الوزير ، وليس للوزير أن يعزل من قلده الإمام (٢) ؛ وجاء أيضاً فيما يتعلق بمعارضة الإمام لبعض أعمال الوزير : « فان كان » - أى مأمضاه الوزير - « فى تقليد وال أو تجهيز جيش وتديره حرب ، جاز للإمام معارضة : يعزل المولى والعدول بالجيش إلى حيث يرى ، وتدير الحرب بما هو أولى ، لأن للإمام أن يستدرك ذلك من أفعال نفسه ، فكان أولى أن يستدركه من أفعال وزيره (٣) - وذلك بخلاف ما إذا كان ما أمضاه الوزير فى حكم قد نفذ على وجهه ، أو فى مال وضع فى حقه ؛ فانه لا يجوز حينئذ للإمام معارضة الوزير ، أى نقض ما نفذ باجتهاد الوزير من حكم ، أو استرجاع ما فرغ برأيه من مال (٤) .

فن كل هذه الأحكام والخصائص يتبين أن تصور « المارودى » لوزارة التفويض أنها لا تكون فى حالة الاستبداد ، بل فى حالة تمتع السلطان أو الإمام بحقوقه المعتادة ؛ ولم يذكر هنا شيئاً عن حالة اضطرار أو استيلاء كما ذكرها فى مواضع أخرى عن أوضاع أخرى . بل إن الحقيقة أن المارودى ساق الكلام عن وزارة التفويض منذ البداية على أنها وزارة مشروعة ومنصب طبيعى ، وأن لها مكانها فى النظام الإدارى أو السياسى العام للدولة ، الذى يقره الفقه ويبحث فى أحكامه . وقد استنبط جواز وجودها من القياس على الوزارة فى النبوة - كما بيناه فيما تقدم ؛ وزاد فأكد أفضلية وجودها لأنها تقوية للإمام وتمنعه من الوقوع فى الخطأ ، ولأنها أصح فى تنفيذ الأمور - كما قال .

فما ذكره « ابن خلدون » إذن عن سبب نشأة وزارة التفويض لا يتطابق

(١) الأحكام السلطانية : ص ٢٢ .

(٢) (٣ و٤) نفس المصدر ص ٢٤ .

مع هذه الحقائق والأحكام . ومن جهة التاريخ ، فإن هناك مثلاً معروفاً : وهو أن « الرشيد » فوض الوزارة إلى « يحيى بن خالد » في العهد الأول للدولة العباسية ، ولم يكن هذا نتيجة استبداد عليه ، ولكن بالاختيار . ويظهر أن ابن خلدون إنما أراد أن يتحدث عن إمارة الاستيلاء والاضطرار . أو حالات الحجر على الخليفة - ولكن هذه حالات أو مسائل أخرى . ظهرت في التاريخ في العصر العباسي الثاني ، وهو الذي يعنيه . فهذه حالات غير تلك .

ويؤيد ما أوضحناه ، بل يعده نهائياً عن تناول أى شك ، ما قرره الماوردي نفسه في موضع آخر ، وذلك حين كلامه على : « إمارة البلاد » . وهو ما سنبنيه بعد قليل .

* * *

الإمارة على البلاد :

هذه هي الولاية العامة الثانية . وهي تماثل الوزارة من حيث النيابة ومن حيث عموم النظر ؛ ولكنها أخص منها من ناحية العمل ، لأن نظرها مقصور على قسم أو إقليم . وهذا هو المراد بالبلاد ؛ فالمقصود بها الإقليم أو المناطق التي تتكون منها الدولة . وتمثل أهمية هذه الولاية في أن المتقلد لها تكون له أيضاً صفة الاستقلال والتفرد في الإقليم المعين له ، لأنه يحل محل الإمام - أو رئيس الدولة - في النظر في مصالح الأمة في تلك الجهة ؛ فله فيها إذن مثل مكانته .

وقد اقتضى التطور السياسي وجود هذه الولاية ، لأن الدولة إذ تتسع مساحتها حتى تشمل أقاليم متعددة ، يصير من المتعذر على الإمام أو الرئيس

أن يدبر كل أمورهما ويياشر شئونهما بنفسه ، مع تباعد المسافات وتنوع المصالح ؛ فلا بد له من أن ينيب عنه في كل أو بعض الأقاليم من يتولى أمورهما - وهذا هو التطور الذي حدث للدولة الإسلامية . وإذا كان الفقه الإسلامى يساير دائماً التطور ، فقد فكر الفقهاء فى طبيعة هذه الولاية ، ووضعوا لها الأحكام بكل دقة ، كما وضعوا لغيرها . وهذه الأحكام تعد اليوم من صميم المباحث الدستورية أو السياسية .

استكفاء واستيلاء :

رأى الفقهاء أن هذه الولاية قسمان : (١) إمارة استكفاء ؛ و (٢) إمارة استيلاء .

فأما الأولى : فقد عرفوها بأنها هى التى تنعقد عن اختيار^(١) ، أى هى التى يعقدها الإمام باختياره للشخص الذى يكون كفوًا لهذه الولاية ، لأنه تتوفر فيه شروطها . وهذا هو الأصل ؛ أى هذا هو الوضع الطبيعى ، أو القانونى العادى ، الذى كان لا ينبغى أن يتصور وجود غيره ، لأن العقود إنما تبنى على الاختيار . ولكن الظروف والأحوال اقتضت وجود النوع الآخر ، وهى الولاية الثانية التى سميت : « إمارة الاستيلاء » . وقد عرفت هذه بأنها هى التى تعقد عن اضطرار ، فهى « أن يستولى الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة ويفوض إليه تدبيرها وسياستها ، فيكون الأمير باستيلائه مستبدًا بالسياسة والتدبير ، والخليفة باذنه منفذاً لأحكام الدين^(٢) » . وهذه التولية - فى نفس الوقت ، كما بصوا على ذلك - خروج عن عزم التقليد المطلق .

(١) الماوردى : الأحكام السلطانية - ص ٢٨ .

(٢) نفس المصدر : ص ٣٢ .

. ومن المعروف من التاريخ الإسلامى أن الإمارة الأولى أى إمارة الاستكفاء والاختيار ، هى التى كان يباشرها الخلفاء الأول ؛ فكان من هذا النوع الأمراء أو الولاة الذين ولاهم الخلفاء الراشدون : كعمر أو عثمان - رضى الله عنهما - على أقاليم مصر أو اليمن أو الشام أو العراق ؛ وكذلك خلفاء الدولة الأموية أو العباسية فى عصرها الأول ؛ فهؤلاء الولاة كانت تنطبق عليهم شروط وأحكام هذه الإمارة الأولى . ولكن منذ بدء النصف الثانى من القرن الثالث كانت الظاهرة التى أخذت تنتشر هى أن يستولى بعض الولاة أو المتغلبين بالقوة ، على إقليم أو بلد معين ، ويستبد بالأمر فيه عن غير رغبة الخليفة ، بل قهراً عنه . وبذلك وجدت الدويلات ، أو الدول الإقليمية ، فى المشرق وفى المغرب ، وكان هذا هو الوضع السائد فى القرن الرابع الهجرى ، ثم فى النصف الأول من القرن الخامس ؛ ولهذا فإن الماوردى الذى عاش فى ذلك العصر أشار إلى هذا الوضع وهو يتكلم على أحكامه ، فقال : « وإذا فوض الخليفة تدبير الأقاليم إلى ولائها ، ووكّل النظر فيها إلى المستولين عليها ؛ كالذى عليه أهل زماننا ^(١) ! فقد شهد الماوردى رمن الدول البويهية والسامانية والغزنوية والسلجوقية وغيرها ، وعرف عن الطولونية والإخشيدية والأغلبية وغيرها ، التى كانت قبله . فإمارة الاستيلاء صارت هى القاعدة وغيرها الاستثناء ؛ ولذا كان لابد للفقهاء من أن يتناولوها بالنظر ويضع لها أحكامها .

شروط إمارة « الاستكفاء » :

فأما الإمارة الأولى وهى « إمارة الاستكفاء » فإن الشروط التى اشترط فيمن يتولاها هى نفسها الشروط التى تشترط فى وزارة التفويض . فقد قاس

(١) الأحكام السلطانية : ص ١٨ .

الفقهاء هذه الإمارة على وزارة التفويض : لأن كليهما تفويض من الإمام ونياية عنه ؛ وهو تفويض بالنظر العام في كل الأمور ؛ فليس هناك فرق في نوع الولاية ؛ ولكن الفرق في عموم المكان أو خصوصه ؛ وكلاهما تعقد عن اختيار : باختيار الإمام وتقليده لمن يراه مستوفياً للشروط . فلهذا كانت الشروط التي تشترط في كلتا الولايتين متحدة . وهذا هو نص عبارة الماوردى في هذا الصدد : قال (١) : « وتعتبر في هذه الإمارة الشروط المعتبرة في وزارة التفويض لأن الفرق بينهما خصوص الولاية في الإمارة وعمومها في الوزارة ، وليس بين عموم الولاية وخصوصها فرق في الشروط المعتبرة فيها » . وليلاحظ أن التعبير هو عن عموم وخصوص الولاية : أى المكان ، لا النظر . أما النظر فهو — كما قلنا — عام . وقد قال الماوردى إن هذه الولاية عامة ، وأن الأمير حين يقلده الخليفة على بلد أو إقليم تصير له الولاية على جميع أهله ، و« يصير عام النظر (٢) » . وفي موضع آخر قال أيضاً (٣) . « فصارت شروط الإمارة العامة معتبرة بشروط وزارة التفويض . لأشتر اكهما في عموم النظر ، وإن اختلفا في خصوص العمل » .

وهذا هو الدليل الذي أشرنا إليه من قبل ، الذي يثبت قطعاً أن « وزارة التفويض » هي ولاية عن اختيار ، يعقدها الإمام باختياره ؛ وأنها وضع طبيعي وأصل في القانون ، تصوره الفقهاء ووضعوا له أحكامه على أنه نظام مشروع معتبر جزءاً من القانون الدستوري في الإسلام ، وأنه أحد النظم الأساسية في الدولة الإسلامية — وليس كما توهم « ابن خلدون » أنه نشأ نتيجة أن الإمام « كان مستبداً عليه » ، وأنه وجد ضرورة الاستبداد . وقد سبق أن شرحنا

(١) الأحكام السلطانية : ص ٢٩ .

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٢٨ .

(٣) الأحكام السلطانية : ص ١٢ .

ذلك ؛ وبيناً أن ابن خلدون خلط بين وزارة التفويض وإمارة الاستيلاء .
وهي هذه التي سنتمم الكلام عليها بعد قليل .

والمشروط التي تشترط في وزارة التفويض — كما قررنا ذلك من قبل —
هي نفس الشروط التي تشترط في الإمامة ، وهي التي ستفصلها في المبحث
التالي من هذا الفصل . فالشروط التي يشترطها الفقه الإسلامي واحدة : في
الإمام ، ووزير التفويض ، والأمير : الوالي العام على إقليم .

واجبات «إمارة الاستكفاء» :

والذي يشتمل عليه نظر الوالي العام أو أمير الاستكفاء — أو هي الواجبات
التي يقوم بها — هي الأمور الآتية (١) :

أولاً : النظر في تدبير الجيوش وترتيبهم في النواحي ، وكذلك تقدير
آرزاقهم ؛ إلا أن يكون الإمام قد قدرها من قبل ، فيذرها على ما هي عليه .

ثانياً : النظر في الأحكام وتقليد القضاء والحكام .

ثالثاً : جباية الخراج وقبض الصدقات وتقليد العمال فيهما ، وتفريق
ما استحق منهما .

رابعاً : حماية الدين والذب عن الحريم ، ومراعاة الدين من تغيير أو
تبديل .

خامساً : إقامة الحدود في حق الله وحدود الآدميين .

سادساً : الإمامة في الجمع والجماعات ، حتى يؤول بها أو يستخلف عليها ،

(١) الماوردي : الأحكام السلطانية « : ص ٢٨ - ٢٩ .

سابعاً : تسيير الحجيج من عمله ومن غيره ، حتى يتوجهوا لمقصدهم معانين على ذلك .

ثامناً : (إذا كان الإقليم ثغراً متاخماً للعدو) جهاد من يليه من الأعداء ، وقسم غنائمهم في المقاتلة وأخذ خمسها لأهل الخمس .

فهذه وجوه اختصاص الأمير أو الوالى العام على إقليم ، أو هذه هى الواجبات التى يجب عليه أن ينهض بها . وكما سيتبين - مما سندكره فيما بعد فى بحث تال - هذه الواجبات تقارب واجبات الإمام ؛ وهى واجبات عامة ومتنوعة : فتشمل النواحي الحربية والمالية والدينية والقانونية .

هذا ، ويجوز أن يعقد الإمام « ولاية خاصة » : فيكون التفويض فيها قاصراً على النظر فى بعض هذه المهام ، ولا سيما واجب الحرب والجهاد ، وحماية الأمن وسياسة الرعية ، دون التعرض لأمر القضاء أو جباية الأموال . فهذه تسمى حينئذ : « الإمارة الخاصة » . فيقتصر الأمير على أداء هذه المهمة المنوطة به . وشروط هذه الإمارة هى شروط « وزارة التنفيذ » ؛ وهى التى سبق أن بيناها فى مبحث الوزارة مع زيادة شرطين . هما الإسلام والحرية ، وذلك لأن هذه الإمارة تتضمن الولاية على أمور دينية^(١) .

إمارة « الاستيلاء » :

أما إمارة الاستيلاء التى تعقد عن اضطرار ، وهى التى ذكرنا تعريفها فيما سبق ؛ وهى تلك التى نشأت عن حكم الضرورة أو الواقع ، لأنها حدثت وتعددت فى الدولة الإسلامية فى العصر العباسى الثانى - كما أوضحنا - متمثلة فى تلك الدول العديدة التى وجدت إلى جانب الخلافة ، فان الفقهاء

(١) نفس المصدر ص ٣٢ •

قد وجدوا من الواجب أن لا يحكموا ببطلانها كلية ، فيكون هذا تجاهلا للواقع ؛ وإنما وجدوا أن هناك حكماً كثيرة تتحقق بالاعتراف بها في حدود وبشروط . وهذا يدل على ما نفي الفقه الإسلامي من مرونة تسير الواقع ، وكأن الفقه إزاء هذا التطور كان لا يريد أن يلتزم بنظام واحد للدولة هو نظام الخلافة المركزي ، بل كان مستعداً لنظام آخر أو نظم أخرى تتطور عن هذا النظام . وهذه الحكم التي راعاها الفقه هي أن يستمر الاعتراف بوجود الدولة وشرعيتها ، واتصال حياتها ، وأن تضمنى على الأحكام التي تصدرها تلك الدول وسياساتها مع رعاياها ، صفة الشرعية - ولا سيما الأحكام الدينية - « فتخرج من الفساد إلى الصحة ، ومن الحظر إلى الإباحة » ، فينتفى بذلك الحرج عن الرعية ، ولا تكون في حياتهم مخالفة للدين . كما يكون هناك حفظ الوحدة والتعاون في الأمور العامة المشتركة ، بدل التنابذ والشقاق ، فيقف الكل صفاً واحداً تجاه الأعداء .

ومثل هذا هو ما عناه الفقيه « الماوردي » ، إذ قال (١) : « . . وهذا ، وإن خرج عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه ، ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلاً مدخولاً ، ولا فاسداً معلولاً » . ثم أوضح هذا الإجمال ، فقال (٢) : « والذي يتحفظ بتقليد المستولى من قوانين الشرع سبعة أشياء » - نقول : وهذه الأشياء هي الشروط التي تشترط للاعتراف بصحة هذه الولاية ؛ وهي - بتعبير آخر - الواجبات التي يجب على الأمير أو الوالي المستولى ؛ نظير إقرار ولايته كأمر واقع . وبعض هذه الواجبات تلزم الخليفة نفسه ، لأن تحققها يكون بالاشتراك والتعاون .

(١) الأحكام السلطانية : ص ٣٢ •

(٢) نفس المصدر : ص ٣٢ - ٣٣ .

فلنذكر إذن هذه الشروط ، أو الواجبات . فهي هذه : -

أولها : حفظ منصب الإمامة في خلافة النبوة وتدير أمور الملة .

الثاني : ظهور الطاعة الدينية التي يزول معها حكم العناد وينتفي إثم المباينة .

• الثالث : اجتماع الكلمة على الألفة والتناصر ، ليكون للمسلمين يد على من سواهم .

الرابع : أن تكون عقود الولايات الدينية جائزة ، والأحكام والأفضية نافذة .

الخامس : أن يكون استيفاء الأموال الشرعية بحق ، تبرأ به ذمة مؤديها ، ويستباح به أخذها .

السادس : أن تكون الحدود مستوفاة بحق وقائمة على مستحق . « فان جنب المؤمن حمى إلا من حقوق الله وحدوده » .

السابع : أن يكون الأمير قائماً في حفظ الدين ، ورعا عن محارم الله ، يأمر بحقه ويدعو إلى طاعته .

فهذه هي الأمور أو القواعد الشرعية التي تحفظ بتقليد المستولى ، والتي من أجلها يجب إعطاء هذا التقليد . وقد ظهر أن مما يترتب على هذا التقليد حفظ منصب وحقوق الإمامة (١) .

(١) الأحكام ص : ٣٣ .

شروط وأحكام :

ما دامت « إمارة الاستيلاء » هي أمر واقع ، فليس في الوسع أن تشترط لها الاشتراطات منذ البدء . ولكن ينظر في الأمر ؛ فان حالة هذا المستوى لا تخلو : إما أن يكون مستكملاً للشروط من نفسه ، ويراد بها الشروط التي توجد في حالة الاختيار ، فحينئذ لا يكون الفرق إلا مسألة الاضطرار والاختيار ؛ وفي هذه الحالة يكون تقليد المتولى حتماً : أي يجب على الخليفة نقله ، ليؤدي ذلك إلى حصول طاعته وتدفع مشاقته ومخالفته ؛ ومتى تم تقليده ، وصدر الإذن له صار بالإذن نافذ التصرف في الحقوق والأحكام^(١) . فان كان المستوى غير مستكمل لشروط الاختيار ، لم يكن تقليده متحماً ؛ ولكن يجوز للخليفة أن يظهر تقليده استدعاء لطاعته وحسباً لمخالفته ؛ وفي هذه الحالة يكون تصرفه في الأحكام والحقوق موقوفاً على أن يستنوب له الخليفة فيها من تكاملت فيه شروطها . فيكون التنفيذ من المستناب . وهذه الإجازة ليست جرياً على الأصول وإنما هي للضرورة ، خوفاً من ضياع المصالح العامة^(٢) .

هذه هي أحكام إمارة الاستيلاء ؛ وهي ولاية عامة مثل الإمارة باختيار ؛ بل إنها تزيد عليها ، لأن الاستيلاء يكون بالواقع أكثر شمولاً ؛ فعلى حين أن إمارة الاختيار مقصورة على النظر في الأمور المألوفة والمعهودة ، دون النادر من الأحوال النازلة ، التي يرجع فيها إلى الإمام — تشتمل إمارة الاستيلاء على النظر في جميع الأمور : المعهود منها والنادر^(٣) . ومن الفروق بينهما أيضاً أن أمير الاستيلاء يجوز له أن يعين وزير تفويض ووزير تنفيذ

(١) المصدر السابق : ص ٣٣ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) نفس المصدر : ٣٢ و ٣٣ .

أو أكثر ، على حير أن أمير الاستكفاء يجوز له فقط أن يعين وزير تنفيذ ، لكن لا يجوز له أن يعين وزير تفويض إلا باذن الخليفة^(١) ؛ لأنه هو نفسه بمثابة وزير التفويض - كما بينا - فيكون المؤدى تحصيل حاصل . وأمير الاستيلاء يكون مستقلاً في تصرفه ، أما أمير الاستكفاء فان له علاقات بالخليفة والوزير . ولندكر بعض هذه الأحكام ليم بها تفصيل الموضوع .

فن هذه الأحكام أنه إذا كان الخليفة هو الذى ولاه (أى أمير الاستكفاء) كان لوزير التفويض عليه حق المراعاة والتصفيح ، ولكن ليس له عزله ولا نقله من إقليم إلى غيره . ولو عزل هذا الوزير لم ينزل الأمير . وكذلك الحال إذا كان الوزير هو الذى ولاه ، ولكن عن أمر الخليفة وإذنه . أما إذا كان الوزير قد قلده عن نفسه ابتداء ، فهو نائب عنه ، فيجوز له عزله والاستبدال به بحسب ما يوديه الاجتهاد إليه بمراعاة ما هو أصلح ؛ ومتى انزل الوزير انزل هذا الأمير ، إلا أن يقره الخليفة على إمارته فيكون ذلك بمثابة تجديد ولاية واستئناف تقليد^(٢) .

أيضاً ، إذا كان تقليد الأمير من قبل الخليفة لم ينزل بموت الخليفة ؛ وإن كان من قبل الوزير انزل بموت الوزير ؛ لأن تقليد الخليفة نيابة عن المسلمين ، وتقليد الوزير نيابة عن نفسه - هذا على حين أن الوزير ينزل بموت الخليفة ، وإن لم ينزل الأمير ، ومصدر الفرق بينهما أن الوزارة نيابة عن الخليفة ، أما الإمارة فنيابة عن المسلمين^(٣) .

فهذه أهم الأحكام الخاصة بالإمارة على البلاد ، بنوعها .

(١) نفس المصدر : ص ٣٣ . أيضاً ص ٣٠٠ .

(٢) نفس المصدر : ص ٢٩ .

(٣) نفس المصدر : ص ٣٠ .

٢ - شروط الإمامة والوزارة

وهي أيضاً شروط الإمارة العامة

المبحث الثاني في هذا الفصل : الشروط ؛ وهي الشروط التي يجب أن تتوفر ليكون عقد « الإمامة » أو « الوزارة » ، صحيحاً . وقد عرفنا مما تقدم أن شروط الإمامة هي نفسها شروط وزارة التفويض ؛ وهي أيضاً شروط الإمارة العامة - وكما تعتبر في الابتداء تعتبر أيضاً في الاستدامة : فإذا لم تكن متوفرة منذ البداية لم يصح العقد أصلاً ، وكانت الولاية باطلة ؛ وإذا اجتمع شرط منها بعد ذلك صار العقد باطلاً ، أو وجب أن يحكم ببطلانه .

وقد سبق أن ذكرنا أن أهم العناصر في العقد شروطه . ويختلف المؤلفون في تعدادها : فذكرها البغدادي - مثلاً - على أنها أربعة . ومثله - مع عدم الاتفاق في اللفظ - ابن خلدون . وأوردها الغزالي على أنها عشرة ؛ وعدها الماوردي سبعة . وهكذا . ولكن من يعن النظر في أقوالهم يتبين له أن الخلاف شكلي ، وهو راجع إما إلى إثارة الإيجاز أو التفصيل . أما الشروط الأساسية فهي مشتركة بينهم ؛ بعضها مجمع عليه وبعضها اتفقت عليه الأكثرية . ونحن نشرع الآن في ذكر هذه الشروط وإيضاح ماهيتها ، ولكن بطريقة عرضنا الخاص ؛ وهي تبين حقيقة كل منها ، والحكمة في اشتراطه ، وتوفق بين كل تلك الأقوال .

فالشرط الأول هو : العلم ، أو الاجتهاد :

وقد قال إمام الحرمين^(١) بشأنه : « هذا متفق عليه » ؛ وذكره

(١) الإرشاد إلى قواعد الأدلة في أصول الاعتقاد : ص ٤٢٦ .

الغزالي^(١) على أنه مجمع عليه . وأيد ذلك الرملي^(٢) ، إذ قال : « بل حكى فيه الإجماع » . وهم يقصدون به العلم بالشريعة الإسلامية . وأحكامها ومصادر تلك الأحكام ، أو كما يمكن أن نقول اليوم : العلم بالقانون الإسلامي .

ولكن إلى أي حد ينبغي أن يصل هذا العلم ؟ يجيب البغدادي^(٣) على ذلك بقوله : « وأقل ما يكفي منه أن يبلغ فيه مبلغ المجتهدين ، في الحلال والحرام وسائر الأحكام » . ويقول ابن خلدون^(٤) : « ولا يكفي من العلم إلا أن يكون مجتهداً : لأن التقليد نقص ؛ والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال » . وكان قد بين حكمة اشتراط هذا الشرط من قبل ، فقال : « فأما اشتراط العلم فظاهر ، لأنه إنما يكون منفذاً لأحكام الله تعالى إذا كان عالماً بها ، وما لم يعلمها لا يصح تقديمها لها » . وينص صاحب « المواقف »^(٥) على أن « أهل الإمامة ومستحقها من هو مجتهد في الأصول والفروع » . ويزيد شارحه على ذلك قوله : « ليقوم بأمور الدين ، متمكناً من إقامة الحجج ، وحل الشبه في العقائد الدينية ، مستقلاً بالفتوى في النوازل وأحكام الوقائع ، نصاً واستنباطاً ؛ لأن أهم مقاصد الإمامة

(١) الرد على الباطنية : ٧٥ - ٧٦ .

ولكن الغزالي بحث أيضاً موضوع هل يجوز ، إذا كانت الضرورة قد قصت بأن الخليفة لم يبلغ مستوى المجتهدين ، أن يكون تحقق هذا الشرط عن طريق اعتماد على المجتهدين من الأمة وعلمائها ، فلا يقطع برأى دونهم ولا يبرم أمراً . وبدأ أنه يميل إلى أجازة ذلك ما دامت الغاية من الشرط مستتحقق . ولكن على أن يكون مفهوماً ، مع ذلك ، أن هذه الإجازة للضرورة . ولذا فإن المتأخرين ممن بحثوا مسألة الخلافة كانوا لا يتصورون أن يوجد خليفة في الأزمنة الأخيرة إلا إذا اعتمد على علماء الأمة ، ورجع إلى آرائهم في كل شيء ، ورأوا أنه لا يمكن أن يتحقق العدل الذي يرمى إليه الإسلام بدون ذلك .

(٢) شرح المهاج : ج ٧ . ص ١١٩ .

(٣) أصول الدين : ص ٢٧٧ .

(٤) المقدمة : ص ١٦١ . ف ٢٥ .

(٥) المواقف وشرحها : ج ٨ . ص ٣٤٩ .

حفظ العقائد ، وقصل الحصومات ورفع المخاصمات : ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط .

فاذا أردنا أن نقف على تعريف في دقيق « للاجتهاد » كما حدده الفقهاء ، فاننا نجد صاحب « المنهاج ^(١) » يقول : « الاجتهاد : هو أن يعرف من القرآن والسنة ما يتعلق بالأحكام ؛ وخاصه وعامه ، ومجمله وبينه ، وناسخه ومنسوخه ، ومتواتر السنة وغيره ، والمتصل والمرسل ، وحال الرواة قوة وضعفاً ؛ ولسان العرب لغة ونحواً ، وأقوال العلماء من الصحابة فمن بعدهم ، اجتماعاً واختلافاً . والقياس بأنواعه . »

أما الماوردي فقد شرح معنى الاجتهاد ، وهو يتكلم على شروط القضاء — ومن المبادئ المقررة عندهم أنه يشترط في الإمام ما يشترط في القاضي وزيادة — فهذا هو الاجتهاد كما بينه ، قال ^(٢) : « ويشترط أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية ، وعلمه بها يشتمل على أصولها ، والارتياض بفروعها . وأصول الأحكام في الشرع أربعة : أحدها علمه بكتاب الله عز وجل ، على الوجه الذي تصح به معرفة ما تضمنه من الأحكام . والثاني علمه بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم الثابتة من أقواله وأفعاله ، وطرق مجيئها . والثالث علمه بتأويل السلف ، فيما اجتمعوا عليه واختلفوا فيه . والرابع علمه بالقياس ، لرد الفروع المسكوت عنها إلى الأصول المنطوق بها والمجمع عليها ، حتى يجد طريقاً إلى العلم بأحكام النوازل . فاذا أحاط علمه بهذه الأصول الأربعة في أحكام الشريعة ، صار بها من أهل الاجتهاد في الدين . وإن أدخل بها أوبشئ منها . خرج من أن يكون من أهل الاجتهاد . »

فاذا شئنا أن نترجم هذا الشرط إلى لغة حديثة ، قلنا : إنه يشترط إذن ،

(١) النووي : المنهاج : ج ٨ ص ٨٢ .

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٦٣ .

أن يكون الإمام - وكذلك وزير التفويض والأمير العام - عالماً بالعلوم الآتية : علوم التفسير والحديث ، وتاريخ التشريع ، وتاريخ الدولة الإسلامية ، والأصول ، والمنطق . وعلوم اللغة العربية . ولا يستطيع المرء في العصر الحديث أن يكون مجتهداً ، بحيث يتوصل إلى معرفة أحكام النوازل - ويراد بها الأحداث الجديدة والأوضاع الطارئة - ما لم يعلم أيضاً ما طرأ من تطور على الحياة الاقتصادية ، والاجتماعية في الأزمان الأخيرة ، وما وضع من قوانين تتلاءم مع حاجاتها أو ما استحدثت من نظم . فعنى ذلك أن الاجتهاد لا يكمل الآن إلا إذا أضيف إلى ما تقدم دراسات سياسية ، وإقتصادية . واجتماعية مقارنة - بالنسبة لما عند الأمم المختلفة . وبالنسبة لما بين الأزمنة ، قديمها وحديثها .

الشرط الثاني : الثقافة السياسية والحربية والإدارية :

يعبر العلماء عن هذا الشرط بصيغ مختلفة : فيقول البغدادي^(١) إنه هو : « الاهتمام إلى وجوه السياسة وحسن التدبير ؛ بأن يعرف مراتب الناس فيحفظهم عليها . . ولا يستعين على الأعمال الكبار بالعمال الصغار ؛ ويكون عارفاً بتدبير الحروب » . ويعبر الماوردي^(٢) عنه بأنه : « الرأى اللفضى إلى سياسة الرعية ، وتدبير المصالح » .

ويقول « الإيجي »^(٣) « إنه يشترط في الإمام أن يكون « ذا رأى وبصارة بتدبير الحرب والسلام » ؛ ويضيف شارحه : « وترتيب الجيوش وحفظ الثغور » . وعبارة المنهاج^(٤) وشرحه هي : « وأن يكون ذا رأى . ليسوس به الرعية . ويدبر مصالحهم الدينية والدنيوية » .

(١) أصول الدين : ص ٢٧٧ .

(٢) الأحكام : ص ٥ .

(٣) المواظف : ج ٨ ص ٣٤٩ .

(٤) المنهاج : ج ٧ ص ١٢٠ .

أما ابن خلدون فيقول^(١) : « . . . أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب ، بصيراً بها ، كفيلاً بحمل الناس عليها ، عارفاً بالعصبيه وأحوال الدهاء ، قوياً على معاناة السياسة ، ليصبح له بذلك ما جعل إليه : من حماية الدين ، وجهاد العدو ، وإقامة الأحكام ، وتدبير المصالح » .

فإن الخلاصة أن الشرط — ويحسن أن نستعمل لغة حديثة — أن الإمام — ومثله الوزير ، والأمير العام — يجب أن يكون حاصلاً على ثقافة عالية : في شئون السياسة والحرب والإدارة ، بحيث تؤهله ثقافته لأن يؤدي واجباته في تلك النواحي الثلاث خير أداء .

الشرطان الثالث ، والرابع : الكفاية النفسية والجسمية :

ففيما يتعلق بالأولى ذكر الماوردي^(٢) أن الشرط هو : « الشجاعة والتجدة ، المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو » . وعبر عنه إمام الحرمين^(٣) بما يلي : قال « ومن شرائط الإمامة — أيضاً — أن يكون الإمام متصدياً إلى مصالح الأمور وضبطها ؛ ذا نجدة في تجهيز الجيوش وسد الثغور ، وذا رأى حصيف في النظر للمسلمين ، لا ترعه هوادة نفس وخور طبيعة عن ضرب الرقاب ، والتنكيل بمستوجب الحدود ؛ ثم قال : « ويجمع ما ذكرناه الكفاية ؛ وهي مشروطة إجماعاً » . والذي جاء في المنهاج^(٤) : « وشرطه أن يكون شجاعاً » . وأضاف شارحه : « ليغزو بنفسه ، ويعالج الجيوش ، ويقوى على فتح البلاد ، ويحمي البيضة » . وتضمنت عبارة ابن خلدون ، التي اقتبسناها آنفاً ، هذا الشرط ، إذ قال : « وأما الكفاية : فأن يكون جريئاً

(١) المقدمة : ص ١٦١ . ف ٢٦ .

(٢) الأحكام : ص ٥ .

(٣) الإرشاد : ص ٤٢٦ .

(٤) المنهاج : ج ٧ ص ١٢٠ .

على إقامة الحدود واقتحام الحروب . وأورد النسفي^(١) في « عقائده » هذا الشرط على هذا النحو ، فقال : « ويشترط أن يكون سائساً ، قادراً على تنفيذ الأحكام ، وحفظ حدود الإسلام ، وإنصاف المظلوم من الظالم » . أما الكفاية الجسمية فيراد بها - بصفة عامة - « سلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل » . وهذا التعريف - لابن خلدون^(٢) - يغني عما أفاض فيه النشطاء وأطالوا ، من ذكر التفاصيل المتعلقة بهذا الشرط ؛ ولذا فانا نكتفي به . وقد أوضح تعريفه بعدئذ ، فقال : « وأما سلامة الحواس والأعضاء من النقص والعطلة : كالجنون والعمى والصمم والخرس . وما يؤثر فتمتده من الأعضاء في العمل : كفقْد اليدين ، والرجلين . فتشترط السلامة منها كلها ، لتأثير ذلك في تمام عمله وقيامه بما جعل إليه . وإن كان مما يشين في المنظر فقط ، كفقْد أحد هذه الأعضاء ، فشرط السلامة منه شرط كمال » . ونرى أن هذا تلخيص جيد يغني عن التفاصيل التي ذكرها « الماوردي » في كتابه .

الشرط الخامس : العدالة أو الأخلاق الفاضلة :

وهي كلمة عند الفقهاء تعادل كلمة « التقوى » ؛ بل هذه ، مضافاً إليها أيضاً « الورع » ، ويعبر بعضهم عن هذا الشرط بالكلمة الأخيرة . قال الماوردي^(٣) « وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة : أحدها العدالة على شروطها الجامعة . الخ » ، فعدها الشرط الأول . وفسر تلك الشروط الجامعة في باب « القضاء » ، فقال^(٤) : « والعدالة أن يكون صادقاً للهجة » ،

(١) العقائد النسفية : ص ١٤٥ .

(٢) المقدمة : ص ١٦١ ف ٢٦ .

(٣) الأحكام : ص ٤ .

(٤) الأحكام : ص ٦٢ .

ظاهر الأمانة . عفيفاً عن المحارم . متوقفاً للمآثم ، بعيداً من الريب ، مأموراً في الرضا والغضب ، مستعملاً لمروءة مثله . في دينه ودنياه . « يفهم من ذلك أنها ليست الامتناع عن المحرمات فحسب ؛ بل هي فوق ذلك البعد عن الشبهات أيضاً .

وهذا الشرط . أى العدالة ، معتبر في كل ولاية — كما نص على ذلك كل الفقهاء . والولاية معناها الحكم . فعلماء الشريعة الإسلامية لا يجيزون أن يلي أحد حكماً إلا إذا كان عدلاً . أى متصفاً بصفة « العدالة » : أى الأخلاق الفاضلة فإن لم يكن كذلك لا تصح ولايته ولا تجوز شهادته ، وعلى حد تعبيرهم : « لم يسمع له قول ، ولم ينفذ له حكم (١) » .

وما قاله « ابن خلدون » بهذا الصدد هو ما يلي (٢) : « وأما العدالة : فلا أنه منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي هي شرط فيها ، فكان أولى باشتراطها فيه . » ثم أضاف : « ولا خلاف في انتفاء العدالة فيه بفسق الجوارح من ارتكاب المحظورات وأمثالها . وفي انتفائها بالبدع الاعتقادية خلاف » .

وأما « الغزالي » فهذا هو ما ذكره بشأن هذا الشرط ، قال (٣) : « الصفة الثالثة هي الورع . وهذه هي أعز الصفات وأجلها ، وأولها بالرعاية وأجلها . وهي وصف ذاتي لا يمكن استعارته ، ولا الوصول إلى تحصيله من جهة الغير . » ثم قال بعد ذلك : « والورع هو الأساس والأصل ؛ وعليه يدور الأمر كله . ولا يغنى فيه ورع الغير . وهو رأس المال ، ومصدر جملة الخصال . ولو اختلف هذا — والعياذ بالله — لم يبق معتصم في تحقيق الإمامة » .

(١) المصدر السابق .

(٢) المقدمة : ص ١٦١ .

(٣) الرد على الباطنية : ص ٧٢ .

وليس يحنى بعد ذلك أن « العدالة » تقتضى أن لا يرتكب الحاكم أى ظلم :
سواء أكان متعلقاً بالمال ، أو بالحرية ؛ أو العرض ، أو أى حق من الحقوق :
وسواء أكان ظلماً بقول ، أو فعل . فان أى شىء من هذا يخرج عن كونه
أملاً للإمامة أو الوزارة أو الإمارة العامة .

الشرط السادس : أن يكون من أهل الولاية الكاملة :

وهذا الوصف يتضمن عدة شروط : هى أن يكون مسلماً ، حراً ، ذكراً
بالغاً ، عاقلاً . فالمتصف بهذه الشروط كلها هو الذى يكون من أهل الولاية
المطلقة الكاملة . وبعض المؤلفين لا يشيرون إلى هذه الشروط ، اكتفاء بأنه
لابد أن يكون من المفهوم ، إذا كانت تشترط فى الولاية الصغيرة ، أنها
تشرط فى هذا المنصب الخطير ، وهو الإمامة ، من باب أولى . ونذكر ،
ياجمال ، الحكمة فى اشتراط كل منها :

فالإسلام : لأنه شرط فى جواز الشهادة ، وفى صحة الولاية ؛ حيث قال
الله تعالى : « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً » . وقد علق ابن حزم
على الآية فقال ^(١) : « والإمامة أعظم السبيل » . وهذا الشرط ظاهر ؛ بل
بديهى : إذ أن الغاية الأساسية من منصب الإمام هى تنفيذ شريعة الإسلام ،
فكيف يمكن تنفيذ هذه الشريعة ، أو كيف ترعى مصلحة الإسلام وأهله ،
إن لم يكن متولى هذا المنصب مسلماً ؟ .

والحرية . لأن نقص فاقدتها عن ولاية نفسه يمنع من انعقاد ولايته على
غيره ^(٢) ؛ ولأن الرق لما منع من قبول الشهادة كان أولى أن يمنع من نفوذ

(١) الفصل فى الملل والأهواء والنحل : ج ٤ ص ١٦٦ .

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٦٢ .

لحكم وانعقاد الولاية . على أنه يجوز له إذا أعتق أن يتمتع بكل حقوق الولاية ، ولا يؤثر ماضيه على حالته (١) .

أما المذكورة : فلما أفنى به البعض من نقص النساء عن رتب الولايات ، وإن تعلق بقولهن أحكام . على أن أبا حنيفة جوز أن تقضى المرأة - والقضاء من أعظم الولايات - فيما تصح فيه شهادتها (٢) ، ومنع فيما لا تصح فيه (وما لا تصح فيه هي فقط الحدود والدماء ، أو ما نقول عنه اليوم إنه « القانون الجنائي ») . وجوز ابن جرير الطبري قضاءها في جميع الأحكام بلا استثناء (٣) لكن إذا كان قد وقع بينهم خلاف فيما يتعلق بالقضاء ، فلم يرو عنهم خلاف فيما يتعلق بالإمامة ، بل الكل متفق على أنه لا يجوز أن يليها امرأة . ومن تعليل ذلك أن هذا المنصب يتطلب القيام بأعمال خطيرة ، والنهوض بأعباء جسيمة : فقد يتحتم أن يدعى الإمام - مثلاً - ليتولى قيادة الجيوش ؛ ويتجشم المشاق ، ويشترك في القتال بنفسه ، أو نحو ذلك من أعمال . وكل هذا - كما هو ظاهر - فوق ما تتحمله طبيعة المرأة .

وشرط البلوغ : لأن الصبي غير مكلفه ، وهو مولى عليه ، فلا يلي أمر غيره . وهذه هي عبارة الماوردي (٤) : « لأن غير البالغ لا يجرى عليه قلم ، ولا يتعلق بقوله على نفسه حكم ، فكان أولى أن لا يتعلق به على غيره حكم » . ونقتبس هنا نص عبارة ابن حزم ، فقد قال (٥) : إن جميع فرق أهل القبلة ليس منهم أحد يميز إمامة امرأة ، ولا إمامة صبي لم يبلغ ، إلا الرافضة :

(١) فقد قال الماوردي فيما يتعلق بالقضاء : « ويجوز له إذا أعتق أن يقضى ، وإن كان عليه ولاء ؛ لأن النسب غير معتبر في ولاية الحكم » . وهذا تقرير لقاعدة هامة .

« الأحكام السلطانية » : ص ٦٢ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر نفسه : ص ٦١ .

(٤) الفصل في الملل والنحل : ج ٤ ص ١١٠ .

فإنها تجيز إمامة الصغير ... » . ثم عقب على ذلك قائلاً : وهذا خطأ . « لأن من لم يبلغ فهو غير مخاطب ، والإمام مخاطب بأقامة الدين » .

وأما العقل : فمن البديهي أن يشترط ، وأن يكون ذلك مجعماً عليه ، إلا أن الماوردي قد أوضح ما يراد من الشرط ، فقال (١) : « ولا يكتفى فيه بالعقل الذي يتعلق بالتكليف ، من علمه بالمدرجات الضرورية ، حتى يكون صحيح التمييز ، جيد الفطنة . بعلماً من السهو والغفلة ، يتوصل بذلك إلى إيضاح ما أشكل ، وفصل ما أعزل » . فكأن الشرط عنده ليس مجرد التمييز ، بل أيضاً : الذكاء والفطنة .

الشرط السابع - وهو الأخير - : النسب :

أى أن يكون الإمام من « قريش » . والشروط السابقة كلها - في جملتها - متفق عليها ؛ أما هذا الشرط ففيه خلاف . « وقد سبق أن ذكرنا أن هذا الشرط هو التوحيد الخاص بالإمام دون الوزير » .

وأى أهل السنة :

فالذين يتمسكون بهذا الشرط هم أهل السنة ، والمتقدمون منهم . وقد روى عن الشافعي أنه ذكر ذلك في بعض كتبه . ورواه زرقان أيضاً عن أبي حنيفة (٢) . ولكن أبا بكر الباقلاني (٣) - من كبار الأشاعرة وزعماء مذهب أهل السنة في القرن الرابع - كان من أوائل من ذهبوا إلى نفي شرط « القرشية » ثم تبعه آخرون (٤) . ويمكن أن يعد بين هؤلاء ابن خلدون ، الذي وضع نظرية

(١) الأحكام : ص ٦ .

(٢) البغدادي : أصول الدين : ص ٢٧٥ .

(٣) المقنعة : ص ١٦٢ . ف ٢٦ .

(٤) قال إمام الحرمين ، أيضاً ؛ عند ذكر هذا الشرط - وهو تلميذ الباقلاني - : « ولاحتمال

فيه عندي مجال » : الإرشاد : ص ٤٢٧ .

جديدة في تفسير هذا الشرط ، لها قيمتها التاريخية ، سنعود إلى إيرادها بعد قليل .

رأى الخوارج والمعتزلة :

أما الخوارج - وهذه إحدى الصفات البارزة المميزة لعقيدتهم ، بل إحدى الدعامات الكبرى التي يقوم عليها مذهبهم - فهم لا يقولون بهذا الشرط ، على الإطلاق . بل يقولون إن الإمامة حق لكل مسلم ، متى تكاملت فيه الشروط الأخرى : من العلم والعدالة والشجاعة ، من غير اعتبار لنسبه وقبيلته وجنسه . ونذكر هنا ما قالته كتب الفرق - وأكثر مؤلفيها من أهل السنة - عن مذهبهم : قال الشهرستاني (١) ، وهو يبين مبادئ فرقة «المحكمة» - وهي الفرقة الأولى من الخوارج - قال عن هذه الفرقة : « هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين على رضى الله عنه حير جرى أمر الحكيم . . وعلى رأسهم عبد الله بن الكواء . . وعبد الله بن وهب الراسبي . . وحر قوص بن زهير البجلي ، المعروف « بنى الثدية » . وكانوا يومئذ في اثني عشر ألف رجل ، أهل صلاة وصيام ، أعنى يوم «النهران» . . وإنما خروجهم في الزمن الأول على أمرين : أحدهما بدعتهم في الإمامة إذ جوزوا أن تكون الإمامة في غير قریش . وكل من نصبوه برأيهم ، وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور . كان إماماً . ومن خرج عليه يجب نصب القتال معه والبدعة الثانية أنهم قالوا : أخطأ على في التحكيم . . الخ .

وقال البغدادي (٢) : « . . . وزعمت الخوارج أن الإمامة صالحة في كل صنف من الناس ، وإنما هي للصالح الذي يحسن القيام بها » . ثم قال .:

(١) الملل والنحل ج ١ : ص ١٩٩ .

(٢) أصول الدين : ص ٢٧٥ .

« ولهذا بايعوا ابن الأزرق ، ثم لقطزى بن الفجاعة ، وعطية . وليس واحد منهم قرشياً » . ونضيف نحن : وكان أول إمام بايعوه هو عبد الله بن وهب الراسبي - وراسب حى من الأزدي - فهو إذن غير قرشى .

وحكى صاحب « المواقف ^(١) » مذهبهم أيضاً ، فروى أنهم قالوا : « من عصب من قریش وغيرهم ، وعدل فيما بين الناس : فهو إمام » .

وتبع المعتزلة مذهب الخوارج . ووفقاً لرواية ابن حزم : ذهب إلى ذلك « جمهورهم » ^(٢) . بل غلا بعضهم : مثل « ضرار بن عمرو الغطفاني » رأس الفرقة الضرارية ، فحكم بتفضيل غير القرشى . وقد روى الشهرستاني ^(٣) رأيه فقال : « وزعم ضرار أن الإمامة تصلح في غير قریش . حتى إذا اجتمع قرشى ونبطى قدمنا النبطى ؛ إذ هو أقل عدداً وأضعف وسيلة ، فيمكننا خلعه إذا خالف الشريعة » . ثم عقب قائلاً : « والمعتزلة وإن جوزوا الإمامة في غير قریش إلا أنهم لا يجوزون تقديم النبطى على القرشى » . أما ابن حزم فقد روى رأى ضرار على هذا النحو ^(٤) : « وقال ضرار . . إذا اجتمع حبشى وقرشى ، كلاهما قائم بالكتاب والسنة ، فالواجب أن يقدم الحبشى ، لأنه أسهل لخلعه إذا حاد عن الطريقة » .

مناقشة رأى « أهل السنة » :

والذى دعا أهل السنة إلى التشبث بهذا الشرط هو بعض الأحاديث التى صحت عندهم ، مثل ما روى من أقواله عليه الصلاة والسلام : « الأئمة من

(١) المواقف : ج ٨ . ص ٣٩٢ .

(٢) هذا نص عبارة ابن حزم : « وذهبت الخوارج كلها وجمهور المعتزلة وبعض المرجئة إلى أنها جائزة في كل من قام بالكتاب والسنة : قرشياً كان أو عربياً أو ابن عبد » . الفصل :

ج ٤ . ص ٨٩ .

(٣) الملل والنحل : ج ١ . ص ١٤٤ .

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل : ج ٤ : ص ٨٩ .

قريش» و « لا يزال هذا الأمر في هذا الحى من قريش ما استقاموا ، أو ما أقاموا الدين » و « قدموا قريشاً ولا تقدموها » . ولكن في الجانب الآخر نرى بعض أحاديث وأخبار تؤدى غير هذا المعنى : كقوله عليه الصلاة والسلام : « اسمعوا وأطيعوا ، وإن ولى عليكم عبد حبشي ذوزبينة » ، وقول عمر : « لو كان سالم مولى حذيفة حياً لوليته : أو لما داخلتنى فيه الظنة » . وأهل السنة — ممن ذهبوا إلى الرأى الأول — يؤولون هذه الأحاديث الأخيرة وأمثالها : إما بأنها خرجت مخرج التمثيل بقصد المبالغة . لتأكيد إيجاب السمع والطاعة ، أو أنها تتعلق بالولايات الصغرى فقط دون الإمامة ، أو بأن وصف العبودية هو باعتبار ما كان ، لا فى الحال .

ولكن — مع كل هذا — يبدو من العجيب حقاً أن يكون الإسلام قد أصر على وجوب تحقيق شرط النسب ، وخص قبيلة معينة هى «قريش» بهذا الامتياز وحصر فيهم هذا الأمر ؛ وذلك فى الوقت الذى تتوارد فيه الآيات والأحاديث داعية إلى مبدأ المساواة ، مؤكدة هذا المعنى . فالله سبحانه يقول : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل ، لتعارفوا . إن أكرمكم عند الله أتقاكم » . وقال عليه الصلاة والسلام : « إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية ، والتفاخر بالآباء والأجداد » ؛ وقال أيضاً : « أيها الناس كلكم لآدم ، وآدم من تراب . لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى » . وغير هذا كثير . ومن الحقائق الثابتة — تاريخياً — أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أسامة بن زيد — مولاة — على كبار المهاجرين والأنصار ، ثم أنفذ ذلك أبو بكر رضى الله عنه أيضاً . وقد سبق تصريح عمر : « لو كان سالم مولى حذيفة حياً لوليته » . فالمسألة تبدو غريبة إذن ، ولا يصير من المفهوم كيف يتشدد أهل السنة فى الاستمساك بهذا الشرط .

ونرى أن حل هذه المعضلة ، أو دفع هذا التضارب ، لن يكون —

مادام كبار الأئمة والمحدثين قد أكدوا ثبوت صحة تلك الأحاديث ، حتى إن الحافظ ابن حجر^(١) قد قال — بالنسبة إلى الحديث الذى استشهد به أبو بكر رضى الله عنه عند اجتماعه بالأنصار فى يوم السقيفة ، وهو « الأئمة من قريش » — قال : « قد جمعت طرقه عن نحو أربعين صحابياً — نرى أن الحل لن يكون عن طريق إنكار هذه الأحاديث ، أو محاولة إثارة الشك حول صحتها .

ولكن حقيقة الأمر هى أن هذا الفهم الذى فهمه المتقدمون من أهل السنة ليس هو الفهم الوحيد ، الذى يمكن أن يفهم من تلك الأحاديث : فهى — أولاً — ليست نصاً على وجوب أن تنفرد « قريش » بهذا الامتياز ، و — ثانياً — يمكن أن تفهم هذه الأحاديث على وجوه أخرى : فمن هذه الوجوه الجائزة أن يقال إن هذا الحديث المذكور وأمثاله قصد به الإخبار ، للإظهار حكم أو إلزام ، فلم يكن أكثر من مجرد تقرير للواقع . ومنها أنه يمكن أن يقال إن الإشارة بـ « قريش » فى الأحاديث كانت إلى المهاجرين وحدهم ؛ فان هذا الاستعمال كان شائعاً ، وكان المعنى الذى يراد منه مفهوماً كل الفهم ، والرسول صلى الله عليه وسلم قصد أن يخص « المهاجرين » بهذا الأمر ، لسبقهم إلى الإسلام ، ولأنهم كانوا أول من أبلى فى سبيله فى أوقات الشدة . ومما يؤيد هذا الاتجاه فى الفهم الحديث الآخر الذى وردت فيه توصية رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المهاجرين بأن يحسنوا إلى الأنصار ، ويتجاوزوا عن مسيئتهم ، فهذه الوصية كانت خاصة بالمهاجرين وحدهم ، دون قريش كلها . وأيده أيضاً قول أبى بكر رضى الله عنه فى أثناء اجتماع السقيفة : « .. فنحن الأمراء ، وأنتم الوزراء » ، فـ « نحن » — هذا الضمير — إنما كان يقصد أن يعبر به عن « المهاجرين » دون غيرهم ، كما أن « أنتم » إنما كان يراد به

(١) الخلافة : للسيد رشيد رضا : ص ٢٠ .

نخاطبة « الأنصار » : إذ أن موضوع المناقشة في الاجتماع إنما كان هو إجراء المقابلة أو المفاضلة بين الفريقين ، بالنسبة إلى أحقية أى منهما في الإمامة . : نقول وهذا هو الوجه الذى نوثره على غيره .

ورأى ابن خلدون :

وهناك وجه ثالث ، هو الذى ذهب إليه « ابن خلدون » : فقد رأى بعد بحث المشكلة أن الحكمة في اختصاص قريش بهذه الميزة إنما كانت لأن « قريشا » كانت صاحبة العصبية ، وكانت في مركز زعامة يعترف بها لها كل الناس ؛ فكان تفردا بالولاية - إذن - أدعى إلى انتظام الشد ، واستقرار الأمر ، واجتماع القلوب على الطاعة . وندع « ابن خلدون » يتحدث عن رأيه بنفسه ، فنحن مقتبسون بعض عباراته ، قال ^(١) : « ولنتكلم الآن في حكمة اشتراط النسب ليتحقق به الصواب : فنقول إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لاجلها » . ثم قال : « ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشى ؛ ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي صلى الله عليه وسلم كما هو في المشهور ، وإن كانت تلك الوصلة موجودة ؛ لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت ، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب . وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملة وأهلها ، وينتظم حبل الألفة فيها » . وأوضح ما يقصد إليه فقال : « وذلك أن قريشاً كانت عصبية مضر وأصلهم ، وأهل الغلب منهم . وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف ، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ، ويستكينون لغلبهم ، فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم . . .

(١) المقدمة : ص ٢٦٢ . ف ٢٦ « طبعة المهدي ١٩٣٠ » .

والشارع محذر من ذلك » . ثم انتهى بعد ذلك إلى النتيجة الآتية : « فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع .. وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجبل ولا عصر ولا أمة ، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها ، وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية ، وهى وجود العصبية ؛ فاشتربنا فى القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية ، غالبية على من معها لعصرها ، ليستبوعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية » . وختم كلامه قائلًا^(١) : « وقل أن يكون الأمر الشرعى مخالفاً للأمر الوجودى . والله تعالى أعلم » .

تعقيب :

ومع اعترافنا بما فى تقرير النظرية على هذا النحو من قوة الحجة ووجهة المنطق ، فإننا إذا سلدنا بأن مما يقصد إليه الشارع حقاً اجتماع الكلمة ، وانتظام الأمر ، وأنه يحذر من الفرقة والخلاف ، وبأن الحكم الشرعى يتفق غالباً مع القانون الوجودى — فإننا لا نسلم بأن الإسلام أقر فكرة العصبية ، أو أن طبيعة لمبادئه تتفق مع الاعتراف بها ، كغاية فى التشريع أو أساس لتكون المجتمعات . فإذا كنا نريد أن نتحقق الغاية المتفق عليها التى أظهر أنها الحكمة النهائية من اشتراط الشرط ، وهى أن تم وحدة الأمة وتمنع من بينها أسباب التنازع ، وإذا كان يلزم أن نراعى تطبيق قانونه ، وهو اتفاق الحكم الشرعى مع الأمر الوجودى ، فإن الواجب أن النتيجة التى انتهى إليها — على أنها تفسير الشرط — هذه النتيجة ينبغى أن تتطور بحسب تطور قوانين الوجود — أو القوانين الاجتماعية ، كما هو المعنى الذى يقصده — وإذ فى يلزم أن يكون الشرط الآن هو أن القائم بأمر المسلمين يجب أن يكون متبوعاً من الكثرة الغالبة للمجاعة ؛ ليكون مطاعاً مرضياً عنه ، ذا قوة مستمدة من

(١) المقدمة : ص ١٦٣ .

الإرادة العامة ونفوذ ، فيترتب على وجوده حصول الوحدة ، وتنفي دواعي الخلاف . وهذه الميزات لا يمكن أن تظهر في هذا العصر إلا بطريق الانتخاب أو الاختيار : أى بأن تنتخب الأمة ، كلها أو كثرتها – مهما تكن الصورة التي تظهر بها إرادتها – شخصاً معيناً ، لأنها تؤيد مبدأه السياسي : أو توافق على مناهجه الاقتصادية أو الاجتماعية ، فيكون بهذا التأييد العام أقدر من غيره على قيادة الجماعة ، وصون وحدتها ، فمن ذلك يتبين أن الاتفاق على الفكرة ، والاتحاد على تنفيذ مبدأ معين : سياسى أو اجتماعى ، أو غيره ، قد حل الآن محل « العصبية » ، أو الترابط من أجل المحافظة على كيان القبيلة ومكانتها ، التي شاد عليها ابن خلدون نظريته . فلم يعد أساس الاجتماع اليوم – أو القانون الوجودى كما يسميه – هو الرابطة القبلية؛ وإنما الرابطة السياسية أو الاجتماعية، التي تكون الغاية منها السعى إلى تحقيق مبادئ معينة ، اعتنقها أفراد الجماعة ، عن فهم واقتناع ، لأنهم يرون أنها تؤدي إلى تحقيق المصلحة العامة .

٣- الواجبات العامة

يمكن القول بأن الغرض العام من قيام الدولة في الإسلام هو أن تكون أداة يمكن بواسطتها أن يتوصل إلى تنفيذ واجبات معينة . وهذه الواجبات كما سبق أن أشرنا إلى ذلك في غير موضع – هي في الأصل مفروضة على الأمة ولا بد أنه قد تبينت – حينما كنا نعرض الأسباب التي من أجلها ذهب المتكلمون إلى القول بوجود الإمامة – لا بد أن تبينت الطبيعة العامة لتلك الواجبات . كما أوضحنا في تلك المناسبة وغيرها بعض الفروق بين الواجبات الفردية والعامة : تلك التي أسموها : « الفروض الكفائية » . ونرى أنه يلزم الآن – ونحن بصدد شرح حقيقة الواجبات – أن نعود لإتمام البحث ، فنوضح ما سبق أن

أجملناه من حقائق ؛ وذلك يقتضى - أولاً - أن نبين حقيقة تصور الإسلام لفكرتى : « الحق » و « الواجب » ، والعلاقة بينهما ، وأنواعهما ، مع تحديد المغزى السياسى لكل من هذه الأنواع ؛ ثم نعقب - ثانياً - بذكر أهم الواجبات على سبيل التعيين ، موضحين الماهية العامة لكل منها . فبذلك يتسنى لنا أن نقف على الواجبات الرئيسية . وهى الوظائف العامة - سواء أكانت سياسية أو اجتماعية أو غيرها - التى يلزم الدولة أداؤها . وهذه الواجبات أو الوظائف هى ، فى نفس الوقت ، الأغراض الكبرى من « عقد » الإمامة .

مجتمع « المكلفين » :

والحقيقة العامة التى ينبغى أن تقرر ، بادىء ذى بدء . أنه بينما ترمى الدساتير الحديثة والقوانين الوضعية إلى أن تجعل قاعدتها الرئيسية فى وضع الأحكام فكرة « الحقية » أو الامتلاك ، نرى الشريعة الإسلامية - وهذه هى إحدى الخصائص التى تمتاز بها - ولاسيما وهى بصدد وضع أحكام لتنظيم نشاط الإنسان السياسى ، أو تحديد صلة الفرد بالمجتمع - تهدف إلى أن تجعل قاعدتها الأولى فكرة « الوجوبية » والالتزام ، أكثر مما تجعل فكرة الحقية والاستحواذ . فالإنسان فى عرف الشرع لا ينظر إليه - أولاً - على أنه صاحب « حق » ، ولكن ينظر إليه على أنه متحمل مسئولية ، أو ملزم بأداء واجب أو طائفة من الواجبات . ولذا فإن الكلمة التى تطلق عليه ، باعتباره فرداً ذا صفة سياسية ، أى عضواً فى مجتمع ، وهى المقابلة لكلمة « مواطن » ، التى تعارفنا عليها فى العصر الحديث ، أو citizen كما فى بعض اللغات الأجنبية - وأصل معناها المنتسب إلى المدينة - هى عند علماء الشريعة الإسلامية كلمة « مكلف » : فكل فرد بالغ عاقل ، من ذكر أو أنثى ، كل عضو فى المجتمع السياسى -

يدون أدنى تفرقة من حيث النظر إلى المكانة أو الطبقة أو النسب، حتى الأنبياء،
والحكام أيضاً متساوون في هذا مع الرعية - هو « مكلف » : أى مسئول .
والدولة - أبو المجتمع الذى نسميه بهذا الاسم - ما هى إلا مجموعة من
« المكلفين » .

ومن أجل هذا ، فإن الذى يتفق مع روح الشريعة أن يتكلم فى الإسلام
عن « واجبات الإنسان » أكثر مما يتكلم عن « حقوقه » : إذ أن أساس النظر
هو أن مالك الحقوق جميعاً هو الله سبحانه وتعالى ، هو الخالق وواهب الحياة
للإنسان والمخصص له صفاته ، والمنعم عليه بكل النعم التى يتمتع بها ؛ وملكيها
تبقى حقاً خالصاً لله تعالى الذى أوجدها وأعطاه ؛ وإنما الإنسان ملزم ومكلف
بالمحافظة على هذه النعم وصيانتها ، والانتفاع بها فى الحدود التى رسمت لها ،
واستعمالها فيما خلقت من أجله ، والانتفاع الرشيد بهذه المواهب . فإدام الإنسان
ليس هو مصدر وجود نفسه ، ولا خالق القوى التى ينتفع بها ، فكيف يقال
إنه هو صاحب هذه الحقوق ؟ ويكون مما يترتب على ذلك أنه يملك التصرف
فيها كما يشاء ، ويجوز له أن يتنازل عنها ، أو يوجهها ويشكلها كما يريد ،
ولا يشعر إلا أن له حق الانتفاع والتملك دون أداء الواجب ، فلا تكون نتيجة
ذلك إلا أن تؤدى الحال إلى تصارب الحقوق أو الفوضى ؟ . بل إن هذه
الحقوق جميعاً هى حقوق الله ؛ وعلى الإنسان دائماً أن يستشعر أنه موثمن
أو وكيل على حيازة هذه الحقوق ، عليه أن يتصرف فيها تصرف الوكيل ،
فى الحدود التى عينت لوكالته .

حقوق أو واجبات :

فهذه - إذن - هى الفكرة الأساسية فى تصور الإسلام لمعنى « الحق »
و « الواجب » . ومع ذلك فإن الفقهاء قد تكلموا على الحقوق وقد قسموها
إلى ثلاثة أقسام . « فالقسم الأول » هو : حقوق الله ، وهذه هى التى تكلمنا

الآن على طبيعتها العامة ، ويمكن تحديد ما يرمون إليه منها ، على وجه التقريب ، بأنها الحقوق التي تتعلق بواجبات العبادة ، أو الصالح العام للأمة ، ولاسيما « الحدود » التي شرعها الله ، لأن عليها يتوقف كيان المجتمع . وكثير من هذه الحقوق هي التي تسمى اليوم - في لغة القوانين الدستورية الحديثة - : « حقوق الدولة » ، أو « الحقوق العامة » ؛ فهي هنا في الإسلام - على الضد من ذلك - تسمى : « واجبات على الدولة » و « حقوقاً لله » . وهذه هي أهم الواجبات من الناحية السياسية .

أما « القسم الثاني » . وهو ما يسمونه « حقوق العباد » ، فهم لا يقصدون به في الواقع إلا حقوق الامتلاك للأفراد ، أو التي تتعلق بالمصلحة الخاصة . وهذه في أساسها ليست حقوقاً أصلية أو فطرية ، بل هي حقوق مكتسبة . لأن علماء الشرع قد قرروا أن الأصل في الأشياء الإباحة ، وهي كلها نعم أنعم الله بها على عباده بلا تخصيص ، وإنما تكتسب من طريق اعتراف القانون بأنواع معينة من المعاملات ؛ والقانون يتكفل بضمان تلك الحقوق حين تكتسب . ومع ذلك فالحق الخاص خاضع للحق العام . والامتلاك لا يخرج الإنسان عن معنى الوكالة . وإذا أمعنا النظر وجدنا أن كل حق للعباد يتعلق به حق لله . لذا فهناك « قسم ثالث » : وهو الحقوق المشتركة بين الله والعباد ؛ ويمكن لنا أن نعرفها بأنها ما تجمع بين مصالح عامة للأمة ومصالح للأفراد . والحقوق الخاصة على العموم ، من حيث هي . ليست لها أهمية سياسية .

ماهية « الفرض » :

فن ذلك يتبين أن فكرة « الوجوبية » هي الغالبة على الشريعة . والشرع في صميم موضوعه أو أكثر أجزائه هو مجموعة من الواجبات أو الفروض . بعضها متعلق بالإيجاب . وبعضها متعلق بالترك ، وبعضها فرض على الإنسان

كفرد - وأخرى فرضت على المجموع . والتعريف العام للفرض - على ما ذكره - هو : « كل متحتم قصد الشارع حصوله » . والشارع هو الله سبحانه وتعالى وحده ، فلا مصادر للفرضية أو الوجوب في الإسلام إلا إرادته . وعدم القيام بالواجب مخالفة لأمر الله تعالى . فيسمى « كبيرة » . وارتكاب الكبيرة هو « معصية » في نظر جمهور علماء المسلمين ، وهم أهل السنة ؛ « وفسق » في نظر المعتزلة يخرج صاحبه من دائرة الإيمان ، وإن كان لا يصلح به إلى حد الكفر . و « كفر » صراح عند الخوارج أو المتطرفين منهم ، ينسلخ به صاحبه عن الإيمان جملة . فن ذلك تظهر أهمية « الفرض » في نظر مجتهدي الإسلام . على أى مذهب اخترنا .

وقد قسم علماء الشرع الفروض قسمين : فروضاً « عينية » ، وفروضاً أسمىها « كفائية » . فالأولى هي الواجبة على كل فرد بعينه . والثانية هي الواجبة على مجموع الأمة كوحدة ، دون نظر إلى الأفراد بذواتهم . والأولى في الغالب موضوعها حقوق الله ، فيما يتعلق بالصلة بين الفرد وربّه ، أى بالعبادة ؛ فأهميتها إذن من هذه الوجهة روحية ، وليست سياسية . ولكن الثانية تتعلق بحقوق الله فيما يتصل بمصلحة المجتمع أو الأمة كلها ، فهي ذات أثر مباشر إذن في الحياة السياسية والاجتماعية ؛ ومن ثم فهي ذات الأهمية الكبرى في موضوع بحثنا .

* * *

فروض أخلاقية سياسية :

ومع ذلك فإن لبعض الفروض العينية خطورة ، ذات أثر بالغ ، في الحياة السياسية . فاذا عددنا من بينها الواجبات الأخلاقية التي أمر الإسلام بالتزامها : مثل الوفاء بالعهد ، وإخلاص المرء في عمله ، ومراقبة الله سبحانه وتعالى في كل

ما يعمل ، واستعداده للتعاون مع سائر الجماعة في كل أعمال البر والتقوى ، ووجوب النصح لله ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم — فان هذا ، ولاشك ، يؤدي إلى إصلاح حال الجماعة وإيجاد روح التضامن والتعاون ، وتحقيق معاني الأخوة والتعاطف ، ويكون ما يمكن أن يسمى « الضمير السياسي » ، الذي يكون رقيباً على أعمال صاحبه ، وعلى أعمال المسؤولين . وبالإجمال يجعل حياة المجتمع مؤسسة على القواعد الأخلاقية ، وموجهة إلى تحقيق غايات الفضيلة . وهذه من المميزات التي ينبغي أن تتميز بها الحياة السياسية ، كما يريد الإسلام وكما يتصورها .

فروض الكفاية أو الفروض العامة :

ولكن الفروض الثانية — على كل حال — هي ذات الأهمية الأولى لأنها ذات الأثر المباشر أو الظاهر في الحياة السياسية ، وهي واجبات تقع تبعاً لوفاء بها على المجتمع بأسره ، وعليها يتوقف وجوده ، فضلاً عن صيانه وتقدمه . غير أن تسميتها « بالكفاية » لم تكن تسمية موفقة . فأساس هذه التسمية النظر فقط إلى مرحلة الأداء : أي أن هذه الفروض يمكن أن تؤدي بالاكتماء بأن يقوم بها البعض ، وهي فكرة الإنابة أو التمثيل التي شرحناها فيما سبق . ولكن هذا الوصف كان من شأنه أنه أدى إلى سوء فهم لطبيعة تلك الفروض ، وعدم تقدير لأهميتها — من الناحيتين الروحية والسياسية — التقدير الحق .

فالواقع — وهذه حقائق ينبغي أن تقرر ولا تغيب عن الذهن — أن هذه الفروض المسماة بالكفاية لا تقل عن الفروض العينية في المرتبة ، من حيث نظرة الدين إليها : وهي لا تختلف عنها في طبيعتها . من حيث أن كلا منها مقصود من الشارع ومتحتم حصوله ، وأن كلا جزء ذاتي من الشريعة ، التي أمر الله سبحانه بحفظها وتنفيذ أحكامها . وهي تتفق معها أيضاً في أن عدم القيام بها مثل

الأخرى يترتب عليه : إما الوقوع في الإثم ، أو الفسق ، أو حتى الكفر — على أى مذهب اخترنا من المذاهب التى عددناها آنفاً . بل نستطيع أن نقول إن التبعة التى تترتب على تعطيل هذا الفرض ، أو الإخلال به ، أفدح من تلك التى تنشأ نتيجة عدم أداء الفرض الفردى . إذ أن التبعة فى الأولى تعم الأمة بأسرها ويلحق الإثم بها كلها : فتوصف بأنها عاصية ، أو قد نتعت بالفسق ، أو بما هو أخطر من ذلك ، إن قصر فى أدائه ولم يوف به . ولذا فإننا نرى أن الأولى أن تسمى هذه الفروض : «الاجتماعية» أو «السياسية» أو «العامّة» أو «التضامنية» ، بينما تسمى الفروض العينية : «الفردية» أو «الخاصة» ، فتكون هذه التسمية أكثر دقة من الناحية العلمية ، وأكثر انطباقاً على طبيعتها .

أهمية الفروض العامة «التضامنية» :

وقد تناقش علماء «الأصول» حول المفاضلة بين الفرضين : فنقل أن المعتمد أو رأى الأكثرية ، أن الفرض العيني هو الأفضل : ولكن روى أيضاً على ما ذكره تاج الدين السبكي^(١) ، فى كتابه «جمع الجوامع» ، أن أباً إسحاق الإسفرايينى ، وإمام الحرمين عبد الملك الجوينى ، وأباه — من كبار المجتهدين — ذهبوا إلى أن الفرض الكفائى (أى التضامنى) أفضل : من الفرض الآخر ، للأسباب التى سبق ذكرها . ونحن — من وجهة نظر موضوعنا . أى الوجة السياسية والعملية — نرى أن نوافق على رأى الأئمة المذكورين . ونعده الأقرب إلى الصواب .

على أننا — من ناحية أخرى — نرى أن الشقة بين الفرضين ليست بعيدة . وليس هناك مبرر قوى للمفاضلة . فعلماء الأصول أنفسهم يقولون إن فرض الكفاية متى شرع فيه صار فرض عين : كالجهاد مثلاً ، إذا اشترك المرء فيه .

(١) جمع الجوامع بشرح الجلال المحلى : ج ١ : ص ٩٨ .

وجب عليه أن يمضى فيه إلى النهاية . وكذلك إذا لم يتم أحد بفرض الكفاية تحول إلى فرض عيني ، فصار على كل مسلم أن يسعى لإيجاد الوسائل حتى ينفذ وتحقق منه غايته ؛ وإلا وقع كل فرد مقصر في الإثم . فيمكننا أن نقول إذن إن فرض الكفاية هو أيضاً فرض عين . غاية الأمر أن الأخير يؤديه الفرد بذاته بدون واسطة ، والآخر يؤدي بطريق التمثيل أو الإناابة ، لأن طبيعته في ذات الوقت لا تسمح إلا أن يؤدي على هذا النحو .

والحقيقة أنه يمكن الحكم — من ناحية الواقع والتاريخ — على الأمة الإسلامية بأنها مقصرة في أداء هذه الفروض الاجتماعية أو الكفائية — مع أنها تكون أصولاً كبيرة من الدين — أو على الأقل لا تقدرها حق قدرها . ولا جدال في أن هذا الإهمال أو التقصير — عن عجز أو قدرة — هو من أهم العوامل فيما منيت به من تأخر ، وما أدى إلى تدهورها ، وتفكك الروابط بينهما ، وضعف قواها من الناحيتين السياسية والاجتماعية .

ويبقى — بعد هذا كله — أن الفروض العامة أو التضامنية ، من الوجهة العملية ، يتوقف عليها التمكن من أداء الفروض العينية « الفردية » . فما لم يكن هناك دفاع وجهاد ، وما لم تظهر دولة إسلامية آمنة ذات سلطان ، وما لم يتحقق العدل بالقضاء وفق أحكام الشريعة الإلهية ، وهكذا ، فإن أداء الفرد للفرض العيني ، من عبادة أو زكاة ، أو نحو ذلك ، قد يصبح متعذراً ؛ بل إن حياة الفرد نفسه أو تمكنه من الحياة في حرية قد لا تكون ممكنة ، وبقاء الدين نفسه يمكن أن يكون عرضة للخطر ، والفروض الكفائية أو التضامنية لها إذن هذه الأهمية العظمى ، فيما يتعلق بحياة الأمة الإسلامية والدين .

فهذه الفروض إذن — كما شرحنا ذلك في الفصل الرابع — هي التي دعت علماء المسلمين إلى القول بوجوب الحكم . وهي التي — من أجل الوفاء

بها - تجسد الأمة نفسها ملزمة بإقامة الإمامة . فهي الأغراض الرئيسية من العقد . وهي - إذا نظرنا إلى العلاقة بين الأمة وصاحب الشريعة (الله) - « حقوق لله » و « واجبات على الأمة » ، وإذا نظرنا إلى العلاقة بين الأمة والإمام ، أو الدولة التي تقيمها ، فهي « حقوق للأمة » و « واجبات على الدولة » .

وما دمنّا قد عرفنا الآن . بشكل واضح ، الطبيعة العامة لتلك الفروض . وعرفنا منشأها وعلاقتها بغيرها ، وقدّرنا أهميتها وأثرها - فاننا نشرع الآن في ذكر أهم هذه الفروض على سبيل التعيين - وعلى وجه التحديد الفروض التي نص عليها الفقهاء : بحسب ما أوصلهم إليه اجتهادهم في العصور السابقة - ونكتفي بأن نعطي فكرة عامة عن كل منها ، تاركين ما يتعلق بكل منها من تفاصيل لكتب الأحكام .

* * *

فالفرض الأول «الإمامة» نفسها :

أى إقامة الدولة الإسلامية الشرعية . لأنها الأصل الجامع ، وهي الأساس لكل ماعداها ، الذي يتوقف عليه تنفيذ سائر الفروض . وقد عدها الفقهاء من الفروض الكفائية . وقالوا عنها إنها من « الحقوق المشتركة بين الله والعباد »^(١) : أى أن إقامتها حق لله وحق للأمة ؛ لأنها ستنظر في كل الحقوق .

وقد سبق أن استوفينا الكلام بشأنها في « الفصل الرابع » . وفصلنا البراهين على وجوب قيامها . وما دامت هي موضوع الكتاب كله ، فلاداعي لأن نخصها بمزيد من القول ؛ ونكتفي هنا بأن نقتبس عبارة للماوردي عنها

(١) انظر ص الفصل السادس من هذا الكتاب .

ذكرها في مقدمة كتابه - قال (١) : « فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرت قواعد الملة ، وانتظمت به مصالح الأمة ، حتى استتب بها الأمور العامة ، وصدرت عنها الولايات الخاصة » .

الفرض الثاني : القضاء ، والنظر في المظالم :

وهو من أعظم الفرائض التي اهتم بها علماء المسلمين ونوهوا بجليل خطره ، ووضعوا لمن يتولاه الشروط الدقيقة الخاصة . وكانوا يفرقون من تحمل مسئوليته خشية من الله . وغايته إقامة العدل ، ووقف الخصومات ، وتنفيذ أحكام الشريعة . وقد جاء في الكتاب المشهور الذي أرسله عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - إلى أبي موسى الأشعري حين ولاه القضاء ، بشأنه ما يأتي (٢) :

« أما بعد فان القضاء فريضة محكمة ، وسنة متبعة ، فافهم إذا أدى إليك ، فانه لا ينفع تكلم بحق لانفاذ له ، وآس بين الناس في وجهك ومجلسك وعدلك ، حتى لا يطمع شريف في حيفك ، ولا يبأس ضعيف من عدلك » - إلى آخر هذا الكتاب ، الذي بين كثير آ من أسس القضاء العادل .

ومن فروع هذه الولاية : « النظر في المظالم » ؛ وهو نوع من القضاء العالى ابتكره الإسلام ، تكون له سلطة أوسع ويمتزج بالرهبة ، فيتولاه الخليفة نفسه أو كبار القضاة ، لأن الغاية منه أن يحاكم كبار أصحاب النفوذ في المجتمع ، أو الولاة أنفسهم ، أو عمال الدولة « الموظفين » إذا اعتدوا على الناس (وهذا يشبه بعض اختصاصات مجلس الدولة الآن ؛ أو المحاكم العالية التي تنشأ في ظروف خاصة ، أو محاكم تؤلف للنظر في الشكاوى المتعلقة بأعمال.

(١) الأحكام السلطانية : ص ٣ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٢٤٥ « طبعة حسين شرف » .

رجال الإدارة) . وهذا ما نص عليه الماوردي بشأن اختصاص نظر المظالم ، قال : ^(١) « القسم الأول النظر في تعدى الولاية على الرعية ، وأخذهم بالعسف في السيرة ؛ فهذا من لوازم النظر في المظالم . فيكون لسيرة الولاية متصفحاً . فيكفهم إن عسفوا ، ويستبدل بهم إن لم ينصفوا » . وقال : « القسم الثاني جور العمال فيما يجوبونه من الأموال ؛ فيرجع فيه إلى القوانين العادلة في دواوين الأئمة . . . » . وقال : والقسم الثالث : كتاب الدواوين ، لأنهم أمناء المسلمين على ثبوت أموالهم . . . » ثم عقب قائلاً : « وهذه الأقسام الثلاثة لا يحتاج وإلى المظالم في تصفحها إلى متظلم » . ثم ذكر اختصاصات أخرى ينظرها لولاية المظالم .

وقد قال ابن خلدون ^(٢) يصف طبيعة هذه الولاية : « هي وظيفة متمزجة من سطوة السلطنة ونصفه القضاء ، وتحتاج إلى علو يد ، وعظيم رهبة ، تقمع الظالم من الخصمين وتزجر المعتدى . . . وكان الخلفاء الأولون يباشرونها بأنفسهم إلى أيام المهتدي من بني العباس . وربما كانوا يجعلونها لقضاةهم : كما فعل عمر رضى الله عنه مع قاضيه أبي إدريس الخولاني ، وكما فعله المأمون ليحيى بن أكثم ، والمعتمض لأحمد بن أبي دواد » .

الفرض الثالث : الجهاد :

وهذا هو الفرض الذى يتم به الدفاع عن الدولة والدين والوطن ؛ ويصان الاستقلال . وتحفظ الكرامة ، وتؤمن الحرية . ثم هو السبيل إلى مجاهدة الظلم ، وفك الأغلال عن الإنسانية ، وإزالة الحواجز التى تمنعها عن

(١) الأحكام السلطانية : ص ٧٦ - ٧٨ .

(٢) المقدمة : ص ٢٤٦ « طبعة شرف » .

السير في طريق الرقى . وهو فرض كفاية عند جمهرة المسلمين ، إلا إذا غزيت أرض الإسلام فحينئذ يصبح فرض عين . وهو عند « سعيد بن المسيب » فرض عين دائماً^(١) .

وقد بين الله سبحانه وتعالى في القرآن المواضع التي أذن فيها بالقتال : وتواردت الآيات والأحاديث حاثّة عليه ، داعية إليه . فن ذلك قوله تعالى : (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ؛ وإن الله على نصرهم لقدير) — الحج : ٣٩ ؛ و « انفروا خفافاً وثقالاً ، وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله » — التوبة : ٤١) و « وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين ، من الرجال والنساء والولدان ، الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها (— النساء : ٧٥ . ومن الأحاديث قوله عليه الصلاة والسلام : « مقام الرجل في الصنف ، في سبيل الله ، أفضل عند الله من عبادة ستين سنة » . وقوله : « طوبى لعبد آخذ بعنان فرسه في سبيل الله ، أشعث رأسه ، مغبرة قدماه ، إن كان في الحراسة كان في الحراسة وإن كان في الساقة كان في الساقة » .

على أن الإسلام شرع أيضاً المهادنة والموادعة ، فهي كما ذكر الفقهاء جائزة بالإجماع . والأصل فيها ما ورد عنها في سورة التوبة ، كقوله تعالى : (فآتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم) آية ٤ ؛ ومهادنة الرسول صلى الله عليه وسلم لقريش عام « الحديبية » ، فكانت سبباً لفتح مكة . وقد قال الله تعالى : (سورة الأنفال آية ٦١) . « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله ، إنه هو السميع العليم » .

(١) برهان الدين المرغيناني : الهداية : (كتاب السير) .

الفرض الرابع: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

هذا أصل جامع . وهو من أعظم الفرائض . وعليه يتوقف صلاح أمر الدين والدنيا . وقد وردت الآيات والأحاديث متتالية ، ضريحة في الدعوة إليه ، وإلزام الأمة به ، حتى إن « المعتزلة » قد عدوه أحد الأصول الخمسة ، التي لا يتم الإيمان في اعتقادهم إلا بها .

فن الآيات قول الله تعالى : (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر . وأولئك هم المفلحون) - آل عمران - ١٠٤ : وقوله : (الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة ، وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر . ولله عاقبة الأمور) - الحج : ٤١ . ومن الأحاديث قوله صلى الله عليه وسلم . « إن الله لا يعذب العامة بعمل الخاصة حتى يروا المنكر بين ظهرانيهم ، وهم قادرون على أن ينكروه فلا ينكروونه » . وقوله عليه السلام : « ما أقر قوم المنكر بين أظهرهم إلا عمهم الله بعذاب محض » .

وهذا الأصل ينطوي على أمور كثيرة . فهو يدعو كل فرد ، بل يوجب عليه أن يكون قوياً على تنفيذ القانون ، شاعراً بالمسئولية عن الأعمال العامة ، داعياً إلى الفضيلة ، ناهياً عن الرذيلة . ويكفل هذا الأصل ما نسميه اليوم : « حرية النقد » ، بل يجعل ذلك واجباً ، ويطلب إلى كل فرد وجماعة أن يكونوا عاملين في سبيل الإصلاح .

ومما ينبئ على هذا الأصل ، أن الأمة يجب عليها - ولا تؤدي الفرض حتى تفعل ذلك - أن تنتدب من بينها جماعة أو هيئة (كالمجالس النيابية) لها الرقابة على أعمال الحاكمين ، وتسهر على حسن تنفيذ القوانين ، ونهي عن المنكر والمظالم ، وترشد إلى وجوه الخير والإصلاح .

ومما تفرع على هذا الأصل أيضاً ، إنشاء وظيفة « الحسبة » ، لتقوم بأداء

هذا الفرض في صورة رسمية ، نيابة عن الدولة . وهى وظيفة هامة ابتكرها الإسلام .

فالحسبة معاونة للقضاء، وهى تسهر على تنفيذ القوانين فيما يتصل بالمصالح والآداب العامة ، وتعمل على حماية الجمهور ممن يحاولون غشه أو استغلاله وتحمي الضعيف ، وتساعد أهل الخير في كل وجوه البر ، وتحسم أسباباً كثيرة للشر . وقد بينت كتب الفقه اختصاصاتها ، وأحكامها . وتكلم ابن خلدون عنها فقال (١) : « أما الحسبة فهى وظيفة دينية ، من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الذى هو فرض على القائم بأمر المسلمين — يعين لذلك من يراه أهلاً له ، فيتعين فرضه عليه ، ويتخذ الأعوان على ذلك . ويبحث عن المنكرات ، ويعزر ويؤدب على قدرها . ويحمل الناس على المصالح العامة » .
الفرض الخامس : القيام بعلوم الدين والدنيا :

ويحسن هنا أن نقبس نص عبارة النووى في المنهاج ، قال (٢) : « ومن فروض الكفاية القيام باقامة الحجج وحل المشكلات في الدين » . وعلق شارحه الرملى (٣) على ذلك ، قائلاً : « ولا يحصل كمال ذلك إلا باتقان قواعد علم الكلام المبني على الحكيمات والإلهيات » .

ثم قال النووى : « والقيام بعلوم الشرع : كتفسير ، وحديث ، والفروع بحيث يصلح للقضاء » . وزاد الشارح : « وما يتوقف عليه ذلك من علوم العربية وأصول الفقه ، وعلم الحساب » .

أما فيما يتعلق بغير ذلك من العلوم ، فقد قال الغزالي في « الإحياء (٤) » : « أما فرض الكفاية فهو كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا : كالطب إذ هو ضرورى في حاجة بقاء الأبدان ، والحساب فإنه ضرورى في المعاملات . وكذلك أصول الصناعات » .

(١) المقدمة : ص ٢٥٠ (طبعة شرف) .

(٢،٣) المنهاج بشرح الرملى : ج ٧ . ص ١٩١ .

(٤) ج ١ ص ١٦ .

وجاء في « حاشية ابن عابدين »^(١) بشأنها أيضاً ما يلي : « قال في تبين المحارم : وأما فرض الكفاية من العلم فهو كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا » . فهذه هي القاعدة العامة إذن .

ثم مثل لذلك فقال : « كالطب والحساب ، والنحو واللغة والكلام . والأصول . . . وكذلك علم الآثار والأخبار (التاريخ) والعلم بالرجال . . . وأصول الصناعات ، والفلاحة . . . إلخ » .

فيستخلص من كل ذلك أن العلوم التي تؤدي إلى زيادة العمران ، وحفظ الحياة ، وازدهار الحضارة ، إلى جانب العلوم التي يتوقف عليها إقامة الدين ، وحفظ الشريعة ، وصحة العمل بأحكامها ، وما يتصل بذلك - كل هذه العلوم واجب على الدولة إقامتها ، والمحافظة على تعليمها ، والعمل على تقدمها ، واتخاذ الوسائل لنشرها ، حتى يتحقق الانتفاع بها :

الفرض السادس : توفير وسائل العمران :

من الفروض التي أوجبها الدين أيضاً على الأمة - وعلى الدولة أن تقوم بها نيابة عنها - إيجاد الوسائل التي بها يتحقق العمران ، وتوفر أسباب المعيشة للناس ، وبها تكثر الثروة ، وينمو الإنتاج . وهذا مما يدل دلالة قاطعة على أن الإسلام دين إنشاء وتعمير ، وتهمة شئون الدنيا كما تهمة شئون الدين .

قال : « ابن عابدين » في حاشيته^(٢) « ومن فروض الكفاية الصنائع المحتاج إليها » . وقد نص صاحب المنهاج على ذلك أيضاً^(٣) ، فقال : « ومن فروض الكفاية الحرف والصنائع ، وما يتم به المعاش » . قال الشارح -

(١) « رد المختار على الدر المختار » - ج ١ ص ٣٢ (طبعة الحلبي بمصر) .

(٢) المصدر السابق .

(٣) المنهاج : ج ٧ ص ١٩٤ .

مبيناً العلة : « لتوقف قيام الدين على قيام الدنيا . وقيامها على دينك » :
 أى الحرف والصنائع . ثم زاد على ذلك : « ولا يحتاج لأمر الناس بها ،
 لكونهم جبلوا على القيام بها . لكن لو تماثلوا على تركها أثموا ، وقوتلوا » .
 فالى هذا الحد تذهب أحكام الشريعة الإسلامية : أى أن الدولة يجوز لها أن
 تقاتل أهل الحرف والصنائع ، إذا تماثلوا على تركها أو تعطيلها ، فأدى ذلك
 إلى اختلال الأحوال الاقتصادية ، والإضرار بالناس .

ومما جاء فى كتاب « الخراج » ، للقاضى أبى يوسف (١) ، وهو ينصح
 الخليفة هارون الرشيد : « ورأيت أن تأمر عمال الخراج إذا أتاهم قوم فذكروا
 لهم أن فى بلادهم أنهاراً عادية قديمة ، وأرضين ، كثيرة غامرة ، وأنهم إن
 استخرجوا لهم تلك الأنهار واحفروها وأجرى الماء فيها ، عمرت هذه الأرضون
 الغامرة ، وزاد فى خراجهم ، كتب بذلك إليك . فأمرت رجلاً من أهل الخبر
 والصلاح يوثق بدينه وأمانته فتوجهه فى ذلك ، حتى ينظر فيه ، ويسأل عنه أهل
 الخبرة والبصيرة » — إلى أن قال : « فأذا اجتمعوا غلى أن فى ذلك صلاحاً
 وزيادة فى الخراج ، أمرت بحفر تلك الأنهار ، وجعلت النفقة من بيت المال .
 ولا تحمل النفقة على أهل البلد . وكل ما فيه مصلحة لأهل الخراج فى أرضهم
 وأنهارهم ، وطلبوا إصلاح ذلك لهم أجيبوا إليه ، إذا لم يكن فيه ضرر على
 غيرهم » . والكتاب ملىء بمثل هذه النصائح . وفى كتب الفقه الإسلامى باب
 يسمى : « باب إحياء الموات » ؛ وهو — إذا أسميناه بالتعبير الحديث — ليس
 إلا « باب استصلاح الأراضى » .

الفرض السابع : التكافل الاجتماعى :

من الفروض العامة أو الاجتماعية التى أوجبها الشارع — أيضاً — على
 الأمة فالدولة ، التكافل فيما بينهم ، حتى لا يمسى أحد بينهم ذا حاجة .

(١) أبى يوسف : الخراج : ص ١٠٩ - ١١٠ - طبعة المكتبة السلفية ١٣٥٢ هـ .

ويجد كل فرد - مسلماً كان أو غير مسلم ، كما سيتبين لنا فيما بعد - قدر كفايته . وهذا مبدأ عظيم سبق الإسلام إلى تقريره كل النظم والشرائع التي يلهج الناس بالثناء عليها في العصر الحديث .

ويعبر علماء الشريعة عن هذا الواجب بأنه « دفع ضرر المسلمين » . وهذا نص عبارة « المنهاج » - من أمهات كتب الفقه على مذهب الشافعية - فيما يتعلق بهذا الواجب ، مع الإضافات التي زادها الشارح - قال ^(١) : « ومن فروض الكفاية . . دفع ضرر المسلمين : ككسوة عار ، وإطعام جائع ، إذا لم يندفع بركة بيت مال » . وأضاف الشارح هذه التعليقات ^(٢) - التي احتوت على مبادئ جلية - : فالمبدأ الأول أنه قال : « وأهل الذمة » . فكفالتهم إذن واجبة على الدولة أيضاً ^(٣) . والمبدأ الثاني أنه عين من يستوفى منه ما به يؤدّى الواجب ، فقال : « على القادرين » . وعرفهم بأنهم « من عنده زيادة على كفاية سنة ، لهم ولمؤمنهم » ^(٤) . وللمبدأ الثالث أنه قال : لو سئل قادر في دفع ضرر لم يجز له الامتناع » .

ثم سألت بعد ذلك : « هل المراد بدفع ضرر من ذكر ما يسد الرمتى ، أم الكفاية » ؟ . فأجاب : « قولان ؛ أحدهما ثانيهما » .

(١ ، ٢) المنهاج للنووي ، وشرحه للرمل : ج ٧ ، ص ١٩٤ .

(٣) وما يؤيد ذلك ما رواه أبو يوسف في كتابه « الخراج » ص ١٢٦ أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه مر برجل يهودى مسن ، وهو يسأل على الأبواب ، فذهب به إلى منزله فرضخ له بشيء ، ثم أرسل إلى خازن بيت المال فقال له : « انظر هذا وضرباه : فوالله ما أنصفناه إن أكلنا شيبته ، ثم خذلناه عند الهرم ، إنما الصدقات للفقراء والمساكين ، والفقراء هم المسلمون ، وهذان المساكين من أهل الكتاب » ! وأمر بأن توضع عنه الجزية وينفق عليه من مال الدولة .

(٤) هذا أحد المبادئ الدقيقة في الفقه الإسلامى ، وهو يستحق أن يدرسه الاقتصاديون ، والمشرعون الاجتماعيون في العصر الحديث ، فعنى ذلك أنه إذا كان ما يكفى رجلاً - هو ومن يعولم - في السنة قدر مائة أو ألف جنيه مثلاً ، فإنه يؤخذ منه ما زاد على ذلك ، لأن يعتبر حينئذ قادراً أو غنياً . فهذا يعين الحد الأدنى للنصاب الذى يجب أن يتوفر لمن يصبح مستحقاً لأن تفرض عليه هذه الضريبة ، التي يصح أن تسمى : ضريبة التكافل الاجتماعى .

ثم فصل ، فقال : « فيجب في الكسوة ما يستر كل البدن ، على حسب ما يليق بالحال من شتاء وصيف . ويلحق بالطعام والكسوة ما في معناهما : كأجرة طبيب و ثمن دواء ، وخدام منقطع ، كما هو واضح » .

وقرر « ابن حزم » هذا المبدأ أيضاً ، فقال (١) : « وفرض على الأغنياء من كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ، ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم . فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه ، وفي اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك ، وبمسكن يكنهم من المطر والشمس » . وقال : إن هذا ثابت بالإجماع .

فواجب على الدولة في الإسلام إذن أن توفر للمواطنين — مسلمين و ذميين — ما هم في حاجة إليه من الغذاء والكساء والمسكن ، والعلاج والدواء ، وما في حكم ذلك ، حتى الخدمة لمن لا يستغنى عنها : كالعاجز والمقعدر . ولا يكون ذلك مجرد إبقاء الحياة ، بل يجب أن يبلغ قدر الكفاية ، وقدر الكفاية هو ما يحقق مستوى كريماً من المعيشة .

فأليس هذا هو ما تحاول مشروعات الضمان الاجتماعي وأمثالها ، التي تضعها الدول الحديثة اليوم ، أن تحققة ؛ ولكنها تعجز عن تحقيقه ؟ وأليس هذا هو المبدأ الذي يزعمون أنه جديد ، لم ينصوا عليه في الدساتير ، إلا بعد الحرب العالمية الأخيرة ؟ . ولا حاجة بنا لأن ننبه — بعد أن شرحت حقيقته بوضوح — إلى أن هذا واجب عام أو اجتماعي : « فرض كفاية » ؛ فهو مختلف عن الزكاة التي هي « فرض عين » . فهذه الأخيرة واجبة على الفرد ، ومصرف أموالها الفقراء والمساكين ؛ أما الأول فهو فرض على الدولة توجيهه على الأغنياء . وهو ينفق على كل المسلمين والذميين ، لتوفير مستوى معيشة

(١) . المحلى : ج ٦ ص ١٥٦ .

لائق بهم ، ويدفع عنهم الضرر ؛ فهو شيء فوق الزكاة ، وأعم منها في جهة صرفه . ويؤخذ من بيت المال ، فان لم يوجد فرض على القادرين - فهذه - ولاشك - أصول كبيرة من « المذهب الاجتماعي » socialism . الذى لم تصل إليه أوروبا إلا فى العصر الحديث .

* * *

وبعد ، فهذه أهم الواجبات العامة على الدولة فى الإسلام . ولا بد أنه قد أصبح الآن واضحا أنها ليست واجبات سياسية فقط ، أو لحماية الأمن - ولكنها أيضاً واجبات اجتماعية ، وإقتصادية ، وثقافية ، فضلاً عما هناك من واجبات دينية روحية -

والمؤلفون الذين يذكرون ما يجب على الدولة أو الإمامة ، بإيجاز ، يقتصرون فقط على تعديد رءوس الموضوعات . فن أمثلة ذلك ما ذكره الماوردى عنها ؛ وهى لاتشمل كل الواجبات التى بينها . فهذه هى واجبات الإمام كما أوردها - مجملة - فى كتاب « الأحكام السلطانية ^(١) » ..

واجبات الإمام أو الدولة ::

قال المؤلف :: « والذى يلزمه (أى الإمام) من الأمور العامة عشرة أشياء :

(١) أحدها حفظ الدين على أصوله المستقرة ، وما أجمع عليه سلف الأمة . (صون العقيدة والشريعة) .

(٢) تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين ، وقطع الخصام بين المتنازعين ، حتى تعم النصفة ، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم .. (إقامة القضاء) .

(٣) حماية البيضة والذب عن الحريم ، لينصرف الناس فى المعاش وينتثروا فى الأسفار ، آمنين من تغرير بنفس أو مال . (الأمن العام) ..

(١) « الأحكام » : ص ١٥ ..

- (٤) إقامة الحدود لتحصان مجارم الله تعالى عن الانتهاك ، وتحفظ حقوق عباده عن إتلاف واستهلاك . (تنفيذ الأحكام الجنائية) .
- (٥) تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة ، حتى لا تظهر الأعداء بغرة ، ينتهكون فيها محرماً ، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً . (إعداد وسائل الدفاع) .
- (٦) . جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة ، حتى يسلم أو يدخل في النعمة للقيام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله . (الجهاد ضد الأعداء) .
- (٧) جباية النية والصدقات على ما وجه الشرع ، نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف . (جباية الأموال) .
- (٨) تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال ، من غير سرف ولا تقدير ، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير . (توزيع الحقوق والرواتب) .
- (٩) استكفاء الأمانة وتقليد النصحاء ، فيما يفوضه إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال ، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة ، والأموال بالأمانة محفوظة (اختيار الأكفاء الأمانة للمناصب) .
- (١٠) أن يباشر بنفسه مشاركة الأمور وتصفح الأحوال ، لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة . (الإشراف المباشر على الأمور) .
- كما ذكر المؤلف نفسه ، مرة أخرى ، هذه الواجبات في كتاب آخر^(١) ، فعبّر عنها كما يلي :
- (١) حفظ الدين من تبديل فيه ، والحث على العمل به من غير إهمال له . (حفظ الدين والحث على العمل به) .

(١) الموردى : أدب الدنيا والدين : ١١٦ - ١١٧ .

- (٢) حراسة البيضة والذب عن الأمة ، من عدو في الدين أو باغى نفس أو مال . (الأمن ، والدفاع) .
- (٣) عمارة البلدان باعتماد مصالحها ، وتهذيب سبلها ومسالكتها . (التعمير والاقتصاد) .
- (٤) تقدير ما يتولاه من الأموال بسنن الدين ، من غير تحريف في أخذها وإعطائها . (سياسة الأموال بحسب الشرع) .
- (٥) معاناة المظالم والأحكام بالتسوية بين أهلها ، واعتماد النصفة في فصلها . (القضاء والعدل) .
- (٦) إقامة الحدود على مستحقها ، من غير تجاوز فيها ولا تقصير عنها . (تنفيذ الأحكام) .
- (٧) اختيار خلفائه في الأمور أن يكونوا من أهل الكفاية فيها والأمانة عليها . (اختيار الأكفاء الأمناء) .

عمومية النظام الإسلامي :

ويسمى ابن خلدون هذه الوظائف التي تجب على الدولة : « خططاً » يقصد بها أقسام الأعمال أو الإدارات ، تشبها بالخطط التي تنقسم إليها المدينة . ويتكلم عنها ، فيقسمها إلى خطط دينية ، وأخرى سلطانية (وهو يقصد بهذه مانفهم اليوم من كلمة « السياسية » أو « الإدارية ») . ويرى أن الإمامة أو نظام الدولة الإسلامية يشتمل عليها جميعاً ، إذ أن الملك يندرج تحت الخلافة ، فهي أعم منه .

وهو في هذا يقول^(١) : « قدمنا أن هذا العمران ضروري للبشر ، وأن

(١) المقدمة من ١٨٢ - ١٨٣ . ف ٣١ .

رعاية مصالحه كذلك . . . وقد منّا أن الملك وسطوته كاف في حصول هذه المصالح . نعم إنما تكون أكمل إذا كانت بالأحكام الشرعية . . فقد صار الملك يندرج تحت الخلافة إذا كان إسلامياً ؛ ويكون من تابعها . وقد ينفرد إذا كان في غير الملة » .

ويعدد من الخطط الدينية : الصلاة . والفتيا . والقضاء . والجهاد ، والحسبة ؛ ومن الخطط السلطانية : الوزارة ، والحجابه ، وإدارة أعمال الحجابه ، والرسائل . والشرطة . وقيادة الأساطيل . ويقول إن نظام « الإمامة الكبرى » وهى - الأصل الجامع - يشتمل على تلك جميعها « لاسموم نظر الخلافة ، وتصرفها في سائر أحوال الملة الدينية والدينيوية ، وتنفيذ أحكام الشرع فيها على العموم » .

ويقول أيضاً في موضع آخر^(١) : « ثم اعلم أن الوظائف السلطانية في هذه الملة الإسلامية مندرجة تحت الخلافة . لاشتمال منصب الخلافة على الدين والدنيا ، كما قدمناه . فالأحكام الشرعية متعلقة بجميعها وموجودة لكل واحدة منها في سائر وجوهها . لعموم تعلق الحكم الشرعى بجميع أفعال العباد » .

فالدولة الإسلامية إذن أعم من الدولة السياسية ، لأنها - أى الأولى - ذات وظائف مادية وروحية . في وقت واحد .

(١) المقدمة : ص ١٩٦ . الفصل « الرابع والثلاثون » .

الفصل الثامن

بين الأمة والمحاكم

قواعد النظام الإسلامى :

(١) العدل :

إذا كان علماء الشرع قد ذكروا واجبات الإمام بالتفصيل - وقد بيناها فى الفصل السابق - فإنهم يجمعون تلك الواجبات ، ما ذكر منها وما لم يذكر ، تحت كلمة واحدة هى : « العدل » . فالعدل هو الغاية العامة أو غاية الغايات من الحكم الإسلامى .

وقل أن تحدث رجال قازن ، أو باحثون فى أمور الحكم والسياسة ، كما تحدث علماء الإسلام وباحثوه عن العدل ، وضروة التزامه ووجوبه على الحكام ، وكل من تولى ولاية تتعلق بصالح الجماعة . وذلك لأن الأمر بالعدل ورد صريحاً فى القرآن الكريم ، فحثت عليه الآيات الكثيرة وجعله الله غاية الحكم ، كما أكدت الدعوة إليه الأحاديث العديدة ، وأطبقت الآثار والأخبار على ضرورة التزامه ووجوب مراعاته .

فى مقدمة الآيات قوله تعالى : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ؛ وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل . إن الله نعماً يعظمتكم به إن الله كان سميعاً بصيراً » - سورة النساء : ٥٨ . وقد قال الطبرى فى تفسير ذلك (١) : « وأولى الأقوال بالصواب ، فى ذلك عندى ، قول من قال هو خطاب من الله إلى ولاية أمور المسلمين ، بأداء الأمانة إلى من ولوا أمره :

(١) محمد بن جرير الطبرى : التفسير الكبير : ج ٥ . ص ٨٦ - « المطبعة الميمنية بمصر » .

في فيهم وحقوقهم ، وما ائتمنوا عليه من أمورهم ، بالعدل بينهم في القضية ، والقسم بينهم بالسوية . « وبين معنى العدل بعد ذلك ، فقال (١) : « ذلك حكم الله الذي أنزله في كتابه وبينه على لسان رسوله ؛ لا تعدوا ذلك فتجوروا عليهم » . وقال البيضاوي (٢) : « هو خطاب يعم المكلفين والأمانات ، وإن نزلت يوم الفتح في عثمان بن طلحة بن عبد الدار » . ثم قال في تفسير الآية : « أى وأن تحكموا بالإنصاف والسوية إذا قضيتم بين من ينفذ عليه أمركم أو يرضى بحكمكم . ولأن الحكم وظيفة الولاية ، قيل الخطاب لهم » .
 وورد في تفسير الرازي (٣) : « أجمعوا على أن من كان حاكما وجب عليه أن يحكم بالعدل » .

واستشهد بالآيات : قال الله تعالى : (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل . إن الله يأمر بالعدل والإحسان . وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى . يادادو إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ، ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله . إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب) . والآية الأخيرة تدل على أن العدل واجب حتى على الأنبياء . ولذا جاء في تفسير الرازي لهذه الآية (٤) : « روى عن بعض خلفاء بنى مروان أنه قال لعمر بن عبد العزيز : هل سمعت ما بلغنا أن الخليفة لايجرى عليه القلم ، ولا يكتب عليه معصية . فقال يا أمير المؤمنين : الخلفاء أفضل أم الأنبياء ؟ ثم تلا هذه الآية : « إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب » . ونرى أن مثلها الآيات : (وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط . إن الله يحب المقسطين) . المائدة : ٤٢ :

(١) الطبري : التفسير : ج ٥ - ص ٨٧ .

(٢) تفسير البيضاوي : ص ١١٥ .

(٣) فخر الدين الرازي : التفسير المسمى (مفاتيح الغيب) ؛ ج ٣ . ص ٣٥٥ .

(بهامشه تفسير أبي السعود) .

(٤) الرازي : مفاتيح الغيب . ج ٧ . ص ١٩٥ .

وقال صاحب (الكشاف^(١)) في تفسير قوله تعالى . (فاحكم بين الناس بالحق) : (أى بحكم الله) . ثم أضاف : (ولا تتبع هوى نفسك في قضائك وغيره مما تتصرف فيه من أسباب الدين والدنيا ، فيضلك الهوى فيكون سبباً لضلالك عن سبيل الله : عن دلائله التي رخصها الله في العقول ، وعن شرائعه التي شرعها وأوحى بها) .

والعدل واجب حتى للأعداء ؛ وهذه من أعظم فضائل الإسلام . وقد جاء النص على ذلك قاطعاً ، في الآية الكريمة الآتية : (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ، ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا . اعدلوا ، هو أقرب للتقوى . واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون) .
المائدة : ٨ .

وقد نعى الله على الظلم والظالمين ، وأوعد هؤلاء بأشد العقوبات . فن ذلك الآيات : (ولاتحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون ؛ إنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الأبصار) إبراهيم : ٤٢ . « إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبيعون في الأرض بغير الحق . أولئك لهم عذاب أليم » الشورى : ٤٢ . (وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون) القصص : ٥٩ .

ومن الأحاديث الشريفة قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تزال هذه الأمة بخير ما إذا قالت صدقت ، وإذا حكمت عدلت ، وإذا استرحمت رحمت » . وقوله : « أحب الخلق إلى الله إمام عادل ، وأبغضهم إليه إمام جائر » . وقوله أيضاً : « ينادى مناد يوم القيامة : أين الظلمة ؟ وأين أعوان الظلمة ؟ فيجمعون كلهم حتى من برى لهم قلماً أو لاق لهم دواة ، فيجمعون ويلقون في النار » .

(١) الزمخشرى : الكشاف ج ٣ ص ٣٢٦ (المكتبة التجارية ١٣٥٤ هـ) .

والعدل — بصفة عامة — كما وضحه وعرفه الفقهاء والمفسرون ، هو .
 تنفيذ حكم الله : أى أن يحكم الناس وفقاً لما جاءت به الشرائع السماوية الحقة .
 كما أوحى بها الله إلى أنبيائه ورسله .. وإذ كانت الشريعة الإسلامية جماع هذه
 الشرائع وتكملة لها ، فإن العمل بها هو إذن — كما قال كل علماء الإسلام -
 تحقيق للعدل الذى أمر الله به . وقد قال الله سبحانه وتعالى : « ومن لم يحكم بما
 أنزل الله فأولئك هم الكافرون — الظالمون — الفاسقون » — المائدة . ٤٤ — ٤٧

المساواة أمام القانون :

وتندرج تحت هذا المعنى العام معانيه الخاصة :- فهناك العدل فى المعاملة ،
 وفى القضاء ، وفى الأموال ، وفى الحقوق . ولذا فإن الكتاب يختلفون فى
 كتاباتهم عن العدل ، بحسب ما يتناولون هذا المعنى أو ذاك .

والمعنى الأصلى لكلمة « العدل » ، فى اللغة ، التسوية فى المعاملة . ولذا
 فإن دعوة الإسلام إلى مبدأ العدل والاستمساك به ، هى أيضاً ، وفى نفس
 الوقت ، دعوة إلى المساواة . ومن هذه المساواة أمام القانون .. وهذا هو المعنى
 الذى أكدته ، وخصه بالذكر ، أبو بكر رضى الله عنه فى أول خطاب ألقاه
 عقب بيعته ، فقال .. « ألا وإن أضعفكم عندى القوى ، حتى آخذ الحق
 منه ، وأقواكم عندى الضعيف حتى آخذ الحق له » ؛ وهو الذى عبر عنه
 عمر بن الخطاب أيضاً — رضى الله عنه — فى الكتاب الذى بعث به إلى
 أبى موسى الأشعري ، إذ ولاء القضاء ، فقال له . « آس بين الناس فى
 وجهك وعدلك ومجلسك ، حتى لا يطمع شريف فى حيفك ، ولا يئس ضعيف
 من عدلك » . وهو المعنى الذى اشتمل عليه الحديث الشريف — كما روى فى
 الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها — فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« إنما أهلك من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه ،
وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد . والذي نفس محمد بيده ، لو أن
فاطمة بنت محمد سرقت ، لقطعت يدها » .

فهذه هي المساواة أمام القانون . وهذا من العدل الذي يأمر به الإسلام .

العدل وال عمران :

ويتكلم المفكرون الإسلاميون - أيضاً - عن العدل من الناحية السياسية والاجتماعية . فيرون أن عدل الحاكم أو ولى الأمر ، فيما يتعلق بما للناس من حقوق في أموالهم ، أو حقوق مترتبة على أعمالهم ، هو الذى يؤدي إلى أن تشعر الرعية بالاطمئنان ، ويحفزهم على الإقبال على العمل ، والجد فيه ؛ فينتج عن ذلك نماء العمران واتساعه ، وتوجد الأموال وتكثر الخيرات ، والمال والعمل يؤديان إلى تقوية الدولة ، وبقاء الحكم واستمراره ، وبالعكس تكون عواقب الاعتداء على أموال الناس وحقوقهم ، أو غمطهم إياها ، هى إحجام الناس عن مزاوله الأعمال وركود النشاط ، لفقدهم شعور الثقة ويؤدي ذلك إلى الكساد الاقتصادي ، فتدهور العمران ، فضعف الدولة أو فناؤها .

وقد أكثروا الكلام فى هذا المعنى ؛ وفى مقدمتهم « ابن خلدون » الذى عقد فصلاً^(١) عنواه : « فصل فى أن الظلم مؤذن بخراب العمران » ، نقتبس بعض ما جاء فيه ، فقد قال : « إعلم أن العدوان على الناس فى أموالهم ذاهب بآمالهم فى تحصيلها واكتسابها ، لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم . وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعى فى الاكتساب . . والعمران ووفوره ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال .

(١) المقدمة ص ٣١٩ فصل ٤٤

فاذا قعد الناس عن المعاش . . كسدت أسواق العمران ، وانتقضت الأحوال ،
وابذعر الناس في الآفاق . . في طلب الرزق . . فخف ساكن القطر وختل
دياره ؛ وخربت أمصاره ؛ واختل باختلاله حال الدولة . » .

ثم قال : « ولا تحسين الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه ،
من غير عوض ولا سبب ، كما هو المشهور ، بل الظلم أعم من ذلك .
وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله ، أو طالبه بغير حق أو فرض عليه
حقاً لم يفرضه الشرع ، فقد ظلمه . فجباة الأموال بغير حقها ظلمة ؛ والمنتهبون
لها ظلمة ؛ والمانعون لحقوق الناس ظلمة . ووبال ذلك كله عائد على الدولة
بخراب العمران . » .

وأشار إلى أن السخرة من أكبر أنواع الظلم ، فقال : « ومن أشد
الظلمات وأعظمها في إفساد العمران تكليف الأعمال ، وتسخير الرعايا ،
بغير حق . وذلك أن الأعمال من قبيل الممولات » . وقال أيضاً : « وأعظم
من ذلك في الظلم وإفساد العمران والدولة التسلط على أموال الناس : بشراء
ما بين أيديهم بأجنس الأثمان ، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان ،
على وجه الغصب والإكراه في البيع والشراء » .

فهذا هو العدل ، بالمعنى الاقتصادي ، وأثره على الناحيتين الاجتماعية
والسياسية .

وفي هذا المعنى قال الماوردي أيضاً^(١) ، قبله : « وأما القاعدة الثالثة –
أى من التواعد التي بها تصلح الدنيا ، حتى تصير أحوالها منتظمة وأمرها
ملتئمة – فهي عدل شامل يدعو إلى الألفة ، ويبعث على الطاعة وتعمير البلاد ،
وتنمو به الأموال ، ويكثر معه النسل ويأمن به السلطان . فقد قال الهرمزان

(١) أدب الدنيا والدين : ص ١١٩ .

لعمري حين رآه . وقد نام متبذلاً : عدلت . فأمنت . فندمت . وليس شيء أسرع في خراب الأرض : ولا أفسد لضمائر الخلق ، من الجور : لأنه ليس يقف على حد ، ولا ينتهي إلى غاية ؛ ولكل منه قسط من الفساد حتى يستكمل . ثم روى عن بعض البلغاء أنه قال . « إن العدل ميزان الله ، الذي وضعه للخلق ، ونصبه للحق » .

العدل للأقليات الدينية :

ومن العدل الذي أمر به الإسلام أيضاً العدل لأهل الذمة : فقد رأينا كيف أنه تقرر في الشريعة أن كفالتهم واجبة على الدولة : مثل المسلمين سواء بسواء . ثم إنهم متساوون مع المسلمين في الحقوق ، وإن تحمل الأولون أكثر منهم في الواجبات . وحريةهم في العبادة مكفولة ، وكذا العقيدة ، فلا إكراه في الدين . ولم يوجد قبل الإسلام دين ولا قانون أقر مبدأ التسامح كهذا ، إلى هذا الحد . ولم تعرف أوروبا التسامح الديني إلا منذ قرن ، بل تعرفه حق معرفته إلى اليوم .

وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته ، أو انتقص أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفسه ، فأنا حجيجه يوم القيامة » . وكان مما حرص عمر رضي الله عنه على أن يوصى به خليفته من بعده . قبل وفاته : الوصية بدمية رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أن يوفى لهم بعهدهم ، وأن يقاتل من ورائهم ، ولا يكلفوا فوق طاقتهم » وكذلك توأصى الخلفاء والعلماء .

ولا يكون الإمام عادلاً حتى يكون عماله ونوابه عادلين ، لأنه مسئول عنهم فلا يجوز لهم . ولا له ، أن يعتدوا على حريات الناس أو يؤذوهم . فقد

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الذين يعذبون الناس في الدنيا يعذبون في الآخرة » (١) . وروى أبو يوسف هذا الحديث في معرض الحث على الرفق بغير المسلمين ، من أهل الذمة ، وحسن معاملتهم . فهو عام للمسلمين وغيرهم . وخطب عمر بن الخطاب في الناس فقال (٢) : « إني والله ما أبعث إليكم عمالي ليضربوا أبشاركم ، ولا ليأخذوا من أموالكم ؛ ولكني أبعثهم إليكم ليعلموكم دينكم وسنة نبيكم . فمن فعل به سوى ذلك فليرفعه إلى . فوالذي نفسي بيده لأقصنه منه » .

ونكتني بما تقدم لبيان فضل العدل ، وإظهار مدى اهتمام علماء المسلمين وأدبائهم به ، واتفاقهم في التنويه بمزاياه والدعوة إلى إيجابه في التعامل والحكم . فان كتاباً من كتبهم التي بحثت في أمور الولاية والسياسة لم يخل من الدعوة الحاثئة على العدل ، ومن بيان ثمراته ، وإثبات أنه أساس العمران وقاعدة الدين . ومن الناحية الواقعية التاريخية ، فان سير الخلفاء الراشدين — رضى الله عنهم — وكان لهم في رسول الله صلوات الله عليه الأسوة الحسنة — نماذج كاملة حية للعدل ، وتطبيق مبادئه في الحكم . والشواهد على ذلك عديدة . تعرف بالرجوع إليها في مظانها من كتب التاريخ .

* * *

(ب) الشورى :

القاعدة الثانية للحكم الإسلامى ، بعد العدل ، الشورى .

فطبيعة نظام الحكم الذى يقره الإسلام أن يكون نظاماً شورياً . وقد أوجب الله سبحانه وتعالى الشورى على الأمة في آيتين ، ورد فيهما النص صريحاً

(١) الخراج : ص ١٢٥ .

(٢) الخراج : ص ١١٥ .

على وجوب اتباع هذا المبدأ . فالنص الأول جاء في صورة أمر للرسول صلى الله عليه وسلم . فمن باب أولى تكون أمته مأمورة به : والثاني بين أن من صفات المؤمنين الأساسية أنهم يتصرفون في الأمور . ويقررون الآراء ، بالتفاهم والمشاركة وتبادل الرأي : أى بالشورى . وهاتان هما الآيتان :

الآية الأولى : قوله تعالى (سورة آل عمران : ١٥٩) : (فبما رحمة من الله لنت لهم ، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك . فاعف عنهم واستغفر لهم . وشاورهم في الأمر) .

وفى تفسير هذه الآية قال صاحب «الكشاف»^(١) : « في الأمر » : أى فى أمر الحرب ونحوه . مما لم ينزل عليك فيه وحى . لتستظهر برأيهم ، ولما فيه من تطيب نفوسهم . والرفع من أقدارهم . وعن الحسن رضى الله عنه : قد علم الله أنه ما به إليهم حاجة . ولكنه أراد أن يستن به من بعده . وعن النبي صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم : ما تشاور قوم قط إلا هدوا الأرشد أمرهم . وعن أبى هريرة رضى الله عنه : ما رأيت أحداً أكثر مشاورة من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم » .

وقال الرازى^(٢) فى تفسيره مثل هذا . ومما جاء فى كلامه أن المشاورة مأخوذة من قولهم : شرت العسل أشوره : أخذته من موضعه ، واستخرجته . ثم بين وجوه الفائدة من أمر الله سبحانه رسوله بالشورى . ومن هذه الوجوه ما رواه عن الحسن وسفيان بن عيينة أنهما قالا : « إنما أمر (أى الرسول صلى الله عليه وسلم) بذلك ليقتندى به غيره فى المشاورة » . وأشار إلى معنى دقيق ، هو أن هذه الآية الكريمة نزلت عقب ما ابتلى به المسلمون يوم

(١) الزمخشري : الكشاف : ج ١ . ٢٢٦ . « المكتبة التجارية » . ١٣٥٤ هـ .

(٢) الرازى : « مفاتيح الغيب » : ج ٣ . ص ١٢٠ .

أحد ، ومع ان ما وقع في ذلك اليوم قد أبان أن رأى من أشار على الرسول صلى الله عليه وسلم بالخروج لم يكن صواباً ، فان الله سبحانه وتعالى قد أنزل الأمر بالعضو عنهم ومشاورتهم أيضاً : أى أن الأمر هو أمر بالاستمرار في مشاورتهم ، بالرغم مما ظهر من خطأ رأيهم ؛ وهذا يؤكد أهمية الشورى ، وبين مقدار عناية الدين بها . ومن الوجوه التي ذكرها المفسر أيضاً أن الرسول صلى الله عليه وسلم أمر بالشورى ، لا لأنه محتاج إلى آراء من يستشيرهم ، ولكن لأجل أنه إذا شاورهم في الأمر اجتهد كل واحد منهم في استخراج الوجه الأفضل ، فتصير الأرواح متطابقة متوافقة على تحصيل أصلح الوجوه فيها . ثم قال : « وتطابق الأرواح الطاهرة على الشيء الواحد مما يعين على حصوله . وهذا هو السر عند الاجتماع في الصلوات ، وهو السر في أن صلاة الجماعة أفضل من صلاة المنفرد » .

الآية الثانية : - وهذا نصها كاملاً - « فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا ، وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا ، وعلى ربهم يتوكلون . والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش ، وإذا ما غضبوا هم يغفرون . والذين استجابوا لربهم ، وأقاموا الصلاة ، وأمرهم شورى بينهم . وما رزقناهم ينفقون » (سورة الشورى ٣٦ - ٣٨) .

فقد بين الله سبحانه وتعالى في هذه الآيات الصفات الأساسية التي تميز المؤمنين : أى الذين سيفوزون بالنعيم في دار البقاء ، ويظفرون برضا الله . فمن هذه الصفات مع الإيمان التوكل على الله واجتناب كبائر الإثم ، وإقام الصلاة إلى آخره : ومن هذه الصفات أيضاً أن أمرهم شورى بينهم » . وقد ذكرت عقب الصلاة وقبل الزكاة مما يدل على بالغ أهميتها . فهذه من الصفات الأساسية الكبرى التي بها يتميز مجتمع المؤمنين . وإذا كانت الآية الكريمة نزلت - كما رأى بعض المفسرين - في سبب خاص ، وهو الثناء على مسلك الأنصار في اتباعهم سنة الشورى ، فان الحكم الذي يستنبط

منها عام ، يشمل سائر الأمة – شأنها شأن كثير من الآيات التي وردت في القرآن على هذه الشاكلة .

وجاءت الأحاديث مؤيدة لما ورد في القرآن ، من الإشادة بشأن الشورى والحث على اتباعها ، والتنويه بفضائلها : فمن ذلك ما روى من أقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « استعينوا على أموركم بالمشاورة » ؛ « ما استغنى مستبدا برأيه ، وما هلك أحد عن مشورة » ؛ وقوله : « ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم » . وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخزم ، فقال : « أن تسترشد » . وكثيراً ما قال صلى الله عليه وسلم لأصحابه في مواطن كثيرة : « أشيروا علي » .

أما السنة العملية فليثمة بالشواهد التي تدل على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان دائم التشاور مع أصحابه ، يكره الاستبداد بالرأى ؛ وكثيراً ما نزل عند حكمهم ، وإن كان رأيه في بادئ الأمر يخالف ما ذهبوا إليه . والوقائع في ذلك كثيرة : فمنها استشارته صلى الله عليه وسلم لهم في شأن اختيار المكان الذي ينزل فيه المسلمون يوم بدر ، وأخذه برأى الحباب بن المنذر . واستشارته فيما يعمل بشأن من أسروا في تلك الموقعة ، فوافق على رأى أبي بكر رضى الله عنه ، الذى أشار حينئذ بالفداء . وقبوله لرأى الكثرة حين أشارت بالخروج يوم أحد – كما قدمنا – فكان من عاقبة شورايم ما كان . وعمله بمشورة السعدين : ابن معاذ وابن عباد ، إذ أشارا يوم الأحزاب بعدم مصالحة رؤساء غطفان – إلى غير ذلك من أمثله ليس من السهل الإحاطة بها .

ومما روى عن أبى هريرة – رضى الله عنه – أن قال (١) : « لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

(١) ابن تيمية : السياسة الشرعية . ص ١٦٩ .

وقد اقتدى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم به ، واتبعوا سنته . فقد وصف أحد كبار التابعين - وهو ميمون بن مهران - خطة الحكم في عهده الخليفين أبي بكر وعمر - رضى الله عنهما - فقال (١) : « كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم ، نظر في كتاب الله تعالى ، فان وجد فيه ما يقضى به قضي به ؛ وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فان وجد ما يقضى به فصى به ؛ فان أعياه ذلك سأل الناس : هل علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضي فيه بقضاء ؟ فربما قام إليه القوم فيقولون : قضي فيه بكذا وكذا . فان لم يجد سنة سنها النبي صلى الله عليه وسلم جمع رؤساء الناس فاستشارهم ؛ فاذا اجتمع رأيهم على شىء قضي به . » ثم قال : « وكان عمر يفعل ذلك ؛ فاذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة ، سأل : هل كان أبو بكر قضي فيه بقضاء ؟ فان كان لأبي بكر قضي به . » وإلا جمع علماء الناس واستشارهم ؛ فاذا اجتمع رأيهم على شىء قضي به . »

وورد في صحيح البخارى عن عبد الله بن عباس أنه قال : « كان القراء أصحاب مجلس عمر ومشاورته ، كهولا كانوا أو شباباً » (٢) .

والروايات عن عمر - رضى الله عنه - في جمعه للقراء (أى العلماء) واستشارتهم في كل ما يهم المسلمين ، كثيرة متواترة ، ومن ذلك تشاوره معهم في أمر « الخراج » . وهكذا كان مثله غيره ، من باقى الولاة والخلفاء في صدر الإسلام .

فهذا كله يقطع بأن نظام الحكم في عهد الخلفاء الراشدين كان نظاماً شورياً أساسه الشورى .

(١) ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين . ج ١ ، ص ٢٠ - ٢١ .

(٢) نقلا عن الخلافة ؛ للسيد رشيد رضا . ص ٣٣ .

ولم يخل كتاب من الكتب التي ألفها علماء المسلمين في أى عصر بعد ذلك ، من تلك التي تبحث في أمور الحكم والولاية - لم يخل من التحدث عن الشورى ، والتنويه بفضائلها ، ومحاولة إقامة الأدلة على وجوب اتباعها ، والدعوة لأن تكون هي القاعدة في كل حكم إسلامي . ولكن لما كان المؤلفون يستشهدون - في الغالب - بنفس الآيات والأحاديث التي ذكرناها ، أو أمثالها ، فاننا لا نرى داعياً لاقتباس شيء مما جاء بها ، خوف التكرار أو الإطالة .

* * *

(٥) مسئولية الحاكم :

هذه هي القاعدة الثالثة للحكم الإسلامي .

ما دام الإمام - أو حاكم الدولة - قائماً بأمر الله ، حاكماً بالعدل ، منفذاً لأحكام الشرع ، ملتزماً لها في أعماله وتصرفاته ، راعياً لأمانته وعهده - وهو مستوف للشرائط التي اشترطت فيه حينما تولى ولايته - فهو إذن إمام عادل ، ووجب له على الأمة حقان : الحق الأول الطاعة ؛ الثاني : النصرة .

قال الماوردي^(١) : « وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة ، فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم ؛ ووجب له عليهم حقان : الطاعة ، والنصرة - ما لم يتغير حاله » .

والخروج على مثل هذا الإمام يعتبر « بغياً » ؛ وأحكام البغي والبيعة مدونة في كتب الفقه . وقد عرفوا « البغي » بأنه « الخروج على الإمام الحق

(١) الأحكام السلطانية : ص ٢٦ .

بدون حق^(١) . ومن نصرة الإمام بالفعل أن يؤيد ويعاضد ، إذا ووجه
 مثل هذا البغي ، لأن الباغي يريد أن يفرق شمل الجماعة ، ويشق عصا
 الوحدة ، فهو خطر على المجتمع والدولة ، ولذا تجب مقاومته إلى أن يزول
 خطره . وهو الذى عنته الأحاديث إذ قالت : « من أتاكم وأمركم جميع
 يريد أن يفرق جماعتكم فاضربوه بالسيف ، أو فاقتلوه » . وهذا إذا كان
 شهر السيف في وجه الجماعة ، ولم يكن هناك سبيل لدفعه إلا بذلك .

ومن النصرة بالقول النصيحة . فالنصيحة للأئمة والولاية واجبة على
 المسلمين قد أمرت بها الآيات والأحاديث ، وهى داخلة أيضاً في باب الأمر
 بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومقارنة للشورى التى سبق أن تكلمنا على
 وجوبها وفضلها . فمن الأحاديث قوله عليه الصلاة والسلام — وهو من جوامع
 الكلم — : « الدين النصيحة . قالوا : لمن يارسول الله ؟ . قال : لله ، ولكتابه ،
 ولرسوله ، ولأئمة المسلمين ، وعامتهم » — رواه البخارى ومسلم . وقوله
 أيضاً عليه السلام : « ثلاث لا يغفل عليهن قلب مسلم : إخلاص العمل لله ،
 ومناصحة ولاة الأمر ، ولزوم جماعة المسلمين » .

وإذا كانت الولاية أمانة في الإسلام ؛ وكل مؤتمن مسئول عما ائتمن
 عليه لدى صاحب الحق ؛ فالإمام — أو فلنقل « رئيس الدولة » — مسئول
 أيضاً عما ائتمن عليه ، ومسئولية الإمام في الإسلام مزدوجة : فهو مسئول
 أمام الأمة ؛ وهو مسئول أيضاً أمام الله .

فأما مسئولية أمام الأمة : فلائنه تولى ولايته منها بالعقد الذى عقده له

(١) عبد الرحمن شيخ زادة : « مجمع الأنهر » شرح « سلتقى الأبحر لابراهيم الحلبي »
 ج ١ - ص ٧٠٧ « باب البغاة » .

فهي التي منحتها حق الحكم وأمدته بالسلطة ، وما هو إلا وكيل عنها ، فلها الحق أن تسأله عن عمله . والجهة التي لها حق إنشاء العقد لها حق فسخة إذا وجدت الأسباب لذلك . ثم إن الأمة رقيبة عليه باستمرار . (١) بماهي ملزمة به من وجوب الأمر بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . (٢) وبما هو واجب لها من حق الشورى . (٣) وما هي مأمورة به من بذل النصح . (٤) فضلاً عما لها من الحق بوصفها الطرف الأول في العقد . فإذا حاد عن الطريق السوي ، ولم يرع الأمانة ، وإذا جار وظلم ، أو بدل السيرة ، أو عطل الحدود أو خالف الشرع ، من أي وجه من الوجوه – وكذلك إذا فقد شرطاً من الشروط التي لا بد أن تتوفر في ولايته – فإن الأمة قوامة عليه ، ولها إما حق تقويمه ، أو حق عزله .

وأقوال علماء الشريعة صريحة في أن الأمة لها هذه القوامة ، ولها هذا الحق . وبما أن هذه نقطة جوهرية ، إذ أن هذا هو أهم عامل تتحدد به طبيعة الدولة ، ويعرف مقر السيادة ، فاننا نروى هنا طائفة من أقوال بعض كبار المجتهدين بنصها . وكلها تبين أن الأمة لها حق عزل الإمام ، في تلك الحالات .

(١) الشافعي : روى التفتازاني رأيه في شرحه^(١) للعقائد النسفية ، فقال : « وعن الشافعي رحمه الله أن الإمام ينزل بالفسق والجور . وكذا كل قاض وأمير » .

(٢) البغدادي : « ومتى^(٢) زاغ عن ذلك كانت الأمانة عياراً عليه : في العدول به من خطئه إلى صواب ، أو في العدول عنه إلى غيره . وسبيلهم

(١) شرح العقائد النسفية : ص ١٤٥ .

(٢) أصول الدين : ص ٢٧٨ .

معه فيها كسبيله مع خلفائه ، وقضائه ، وعماله ، وسعاته : إن زاغوا عن سنته عدل بهم ، أو عدل عنهم .

وهذا المبدأ الذى قرره عبد القاهر البغدادى ، أحد مجتهدى شريعة الإسلام (وقد عاش فى القرنين الرابع والخامس الهجريين : العاشر والحادى عشر الميلاديين) هو لباب ما فى أرقى الدساتير الحديثة التى عرفها الغرب : سيادة الأمة بالنسبة إلى الإمام مقررة بكل وضوح ، وعلاقة الأداة به كعلاقته مع خلفائه ، وعماله وسعاته ، تماماً .

(٣) الماوردى : « (١) ووجب له عليهم حقان - ما لم يتغير حاله . والذى يتغير به حاله ، فيخرج به عن الإمامة شيثان : أحدهما جورح فى عدالته ، والثانى نقص فى بدنه .

فأما الجرح فى عدالته ، وهو الفسق ، فهو على ضربين : أحدهما ماتابع فيه الشهوة ، والثانى ماتعلق فيه بشبهة . فأما الأول منهما فتعلق بأفعال الجوارح وهو ارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات ، تحكيميا للشهوة وانقياداً للهوى ؛ فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ، ومن استدامتها ، فاذا طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها . وأما الثانى الخ » .

(٤) الجوينى : « (٢) ولا يجوز خلع من غير حدث وتغير أمر ؛ وهذا مجمع عليه . أما إذا فسق وفجر ، وخرج عن سمت الإمام بفسقه ، فانالاعة من غير خلع ممكن ؛ وأن يحكم بالخلاعة وجواز خلعه ، وأمتناع ذلك وتقويم أوده ممكن ما وجدنا إلى التقويم سبيلا . وكل ذلك من المجتهدات عندنا ، فاعلموه . وخلع الإمام نفسه من غير سبب محتتمل أيضاً » .

(١) الأحكام السلطانية : ص ١٦ .

(٢) الإرشاد : ص ٤٢٥ - ٤٢٦ .

(٥) الشهرستاني : (١) فكما يستدل بالأفعال على الشهادة والقضاء ، كذلك يستدل على الصفات التي تشترط في الأمة .

وإن ظهر بعد ذلك جهل ، أو جور ، أو ضلال ، أو كفر ، انخلع منها ، أو خلعتاه .

(٦) الغزالي : « (٢) إن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته وهو إما معزول ، أو واجب العزل . . وهو على التحقيق ليس بسلطان »

(٧) الرازي : « (٣) إن الظالمين غير مؤتمنين على أوامر الله تعالى ، وغير مقتدى بهم فيها ، فلا يكونون أئمة في الدين . فثبت بدلالة الآية بطلان ولاية الفاسق . »

(٨) الإيجي : « (٤) وللأمة خلع الإمام وعزله ، بسبب يوجبها » —
أضاف الشارح — : « مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين ، وانتكاس أمور الدين ، كما لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلانها . »

وهذا تقرير واضح لمبدأ دستوري هام ؛ بل لأهم مبدأ .

(٩) ابن حزم : أ — « (٥) . . فهو الإمام الواجب طاعته ، ماقادنا بكتاب الله تعالى وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . فان زاغ عن شيء منها ، منع من ذلك ؛ وأقيم عليه الحد والحق . فان لم يؤمن أذاه إلا بخلعه ، خلع وولى غيره . »

(١) نهاية الإقدام : ص ٤٩٦ .

(٢) إحياء علوم الدين : ج ٢ . ص ١١١ .

(٣) مفاتيح الغيب : ج ١ . ص ٧١٣ .

(٤) المواقيف : ج ٨ . ص ٣٥٣ .

(٥) الفصل في الملل والأهواء : ج ٤ . ص ١٠٢ .

(١٠) ابن حزم : ب - « (١) والواجب إن وقع شيء من الجور ، وإن قل ، أن يكلم الإمام في ذلك ، ويمنع منه . فان امتنع وراجع الحق ، وأذعن للقوط من البشرة أو من الأعضاء ، وإقامة حد الزنا ، والقذف ، والخمر ، عليه - فلاسييل إلى خلعه ، وهو إمام كما كان لا يحل خلعه . فان امتنع من إنفاذ شيء من هذه الواجبات عليه ، ولم يراجع ، وجب خلعه ، وإقامة غيره ممن يقوم بالحق ، لقوله تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » . ولا يجوز تضييع شيء من واجبات الشرائع . وبالله تعالى التوفيق » . فالإمام إذن ليس فوق القانون ، بل يقع تحت طائلته ؛ ويحاسب ويعاقب ، ويقاد منه ، ويقام عليه الحد - تماماً كأحد رعيته .

فهذه مجموعة من أقوال كبار الأئمة المجتهدين في الإسلام ، وكلها تثبت إثباتاً جازماً أن الإمام ، الذي هو رأس الدولة ، مشول أمام الأمة ، وأنه خاضع للقانون ؛ وتقرر بكل جلاء أن الأمة قوامه عليه ، ولها حق تقويمه أو عزله ، حين توجد الأسباب لذلك . فلها السلطة العليا ، وهي إذن صاحبة « السيادة » بالنسبة إليه .

فهذا هو الوجه الأول من مسئوليته .

أما الوجه الثاني - وهو أكثر الأمرين خطورة ، من الناحية الدينية أو الروحية - فهو مسئوليته أمام الله . وهذه تقررهما الآيات والأحاديث ؛ ولندكر طرفاً منها :

فمن الآيات قول الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون » . - الأنفال : ٢٧ . وقوله : « إن الله

يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » . - النساء : ٥٨ . والآيات : « فاحكم بين الناس بالحق ، ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله . إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب » . - ص : ٢٦ . « وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل ، والله لا يحب الفساد . وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم . فحسبه جهنم ولبس المهامد . - البقرة : ٢٠٤ - ٢٠٦ « ما أغنى عنى ماله . هلك عنى سلطانيه » - الحاقة : ٢٨ - ٢٩ . « وخاب كل جبار عنيد من ورائه جهنم ، ويسقى من ماء صديد ، يتجرعه ولا يكاد يسيغه » - إبراهيم : ١٦ - ١٧ . وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ويوم القيامة لا ينصرون . وأتبعناهم في هذه لعنة ، ويوم القيامة هم من المقبوحين » - القصص : ٤١ - ٤٢ . « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ، ولا فساداً . والعاقبة للمتقين » - القصص : ٨٣ .

ومن الأحاديث : قوله عليه الصلاة والسلام : « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته . الإمام راع ومسئول عن رعيته . والرجل راع في أهله ، وهو مسئول عن رعيته ، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيته إلى آخر الحديث » - رواه البخاري ومسلم . وما رواه البخاري أيضاً : « ما من وال يلى رعية من المسلمين ، فيموت وهو غاش لهم ، إلا حرم الله عليه الجنة » . وقوله : « ما من عبد استرعه الله رعية ، فلم يحطها بنصيحة إلا لم يجد رائحة الجنة » . وجاء في صحيح مسلم قوله عليه السلام لأبي ذر ، حينما سأله الإمارة : « إنها أمانة . وإنها يوم القيامة خزى رندامة . إلا من أخذها بحقها ، وأدى الذى عليه فيها » . وروى أبو يوسف ، وجاء في السنن : « من ولاه الله من أمر الناس شيئاً فاحتجب عن حاجتهم ، احتجب الله عن

حاجته يوم القيامة . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أيضاً : « من ولى من أمر المسلمين شيئاً ، فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه ، فقد خان الله ورسوله » . هذا إلى أحاديث أخرى كثيرة .

* * *

من أخطاء المستشرقين :

فاذا كانت مسئولية الإمام قد تفررت على هذا النحو ؛ وقد أوردنا النصوص القاطعة ، واستشهدنا بالآيات والأحاديث التي تثبتها ، وقد تبين لنا أنها مسئولية مزدوجة : فهو مسئول أمام الأمة ، وأمام الله ؛ فاذا خرج عن الجادة بظلم ، أو ارتكاب للمعصية ، أصبح معرضاً : إما لأن يقام عليه الحد ، وإما لأن يفقد منصبه ، إذا شادت الأمة أن تعزله ؛ ولأن يحل به غضب الله ويعاقب على أعماله : إما في الآخرة أو في الدنيا معاً ، كما قاله الله تعالى إذ ضرب المثل بمن حقت عليهم نعمته في هذه الدنيا : « وسكنتم في مساكن الذين ظلموا أنفسهم ، وتبين لكم كيف فعلنا بهم . وضربنا لكم الأمثال » - إبراهيم : ٤٥ ، وأيضاً . « وكم قصصنا من قرية كانت ظالمة ، وأنشأنا بعدها قوماً آخرين » . - الأنبياء : ١١ . - إذا كان كل ذلك قد تقرر ، فانه يظهر لنا لإذن مدى وجسامة الخطأ الذي وقع فيه كبار المستشرقين ، حين تحدثوا عن طبيعة الدولة الإسلامية ، وعن حدود سلطة الإمام وعلاقته بالرعية . وها نحن أولاء نروى بعض أقوالهم : -

أما الأستاذ « مرجوليوث^(١) » فقد قال : « أيّاً كان الحاكم (الإمام) الذى يستقر الرأى على الاعتراف به ، فان الرعايا المسلمين ليست لهم أية حقوق ضد رئيس الجماعة القائم » .

ثم يصرح بهذا : « إن الحاكم (يقصد الإمام) ليس مسئولاً أمام أحد » وهو يضرب المثل لذلك بأن الإمام إذا قتل أحد أفراد رعيته فانه لا يكون مسئولاً أمام أحد عن ارتكاب جريمة القتل ! ! فهل يمكن أن يقول الإسلام بذلك ! وهل مثل هذا الكلام الذى لا يوجد ما هو أدل منه على الجهل بالإسلام ومبادئه ، أو على وجود شعور عميق بالعداء نحوه — يستحق المناقشة أو الرد ؟ .

ويقول الأستاذ « ماكدونالد^(٢) » : « لا يمكن — على الإطلاق — أن يكون (الإمام) حاكماً دستورياً ، بالمعنى الذى نعرفه » .

ومعنى أن يكون « حاكماً دستورياً » أن يكون مقيداً بقانون ، وللأمة عليه سلطان . فهل الإمام الذى هو مقيد فى كل تصرفاته واتجاهاته بأحكام الشريعة ، والذى يتولى سلطته من الأمة ، وهو مسئول أمامها كما قررناه

(1) D. S. Margoliouth : "Muhammedanism", p. 97.

هذا نص عبارته :

"However then it might be determined who should be the Sovereign, the Muslim subjects had no rights against the actual head of the community".

"The Sovereign is responsible to no one".

(2) D.B. Macdonald : "Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory". pp. 58-59.

"He (The Imam) absolutely cannot become a constitutional monarch in our sense".

بالأدلة الدامغة التي قدمناها - لا يمكن أن يكون حاكماً دستورياً - على الإطلاق - كما يقول صاحب هذا الزعم ؟ .

كذلك يقول الأستاذ «أرنولد» : «إن الخلافة التي اعترف بها هكذا (يقصد من علماء الشريعة) كانت نوعاً من الحكومة المستبدة الجائرة ، التي يتمتع الحاكم فيها بسلطة غير مقيدة بقيود ، ويطلب من الرعايا أن تطيعه بدون تردد » . فهل رأينا أحداً من علماء الإسلام قال بهذا أبداً ؟ ومن أين جاء بهذه الدعوى ، التي لا يمكن أن يوجد لها أى أساس ؟ وهل هم قالوا إلا بأن سلطة الإمام مقيدة ، وأن لا غاية من إقامته إلا تنفيذ أحكام الشرع ، والأمة قائمة عليه ، مهيمنة على تصرفاته فتجزئه حسب عمله ، ثم لا تجب الطاعة عليها إلا في الحدود المرسومة التي عينها الشارع ؟ . إن صدق هذا الذي نقره يتبين لأول وهلة حينما يقارن كلام «أرنولد» هذا بالأقوال التي سبق أن روينها وسجلناها لكبار المجتهدين ، من أمثال الأئمة : البغدادي والشهرستاني والرازي وابن حزم وغيرهم . وبمراجعة تلك النصوص ، يتبين لنا مدى وجسامة الخطأ الذي وقع فيه الأستاذ «أرنولد» وزملاؤه من المستشرقين ، وبعد أحكامهم عن الحقيقة .

* * *

حالة أو إمامة الضرورة : -

وربما كان من العوامل . التي دعت المستشرقين إلى الوقوع في هذا الخطأ الجسيم ، أنهم قصرُوا نظرهم على حالة الضرورة ، وما صرح به الفقهاء

(1) T. Arnold : "The Caliphate", p. 47.

هذا نص عبارته :

"The Caliphate thus recognized was a despotism, which placed unrestricted power in the hands of the ruler, and demanded unhesitating obedience from his subjects".

بشأنها . ولكن بينما كان ينبغي أن لا تعتبر هذه الحالة إلا أنها على حالة شاذة ، أو حالة استثنائية - وهو الاستثناء الذي ، كما يقولون ، ينهض دليلاً على صحة القاعدة - فإن هولاء المستشرقين ، ومثلهم أيضاً بعض ذوى الأهواء ممن كان لهم مقصد أن يوجهوا نقداً إلى النظام السياسي كما حددت معالمه النظريات الإسلامية - قد أخذوا هذا الاستثناء على أنه هو القاعدة العامة ، وعرضوا الشاذ الذي لم يلجأ إليه إلا بحكم الضرورة ، على أنه الطبيعي والمطرد . ولذا ينبغي تحقيق هذه الحالة : أى حالة الضرورة ، التي تقام فيها إمامة ، على غير ما توجب القواعد ، وليست مستوفية للشروط ، ولكنها مفروضة بحكم الواقع ؛ وهي متصرفة ، فعلاً ، في شؤون المسلمين ، ولها كل الأثر على مصالحهم ، سواء أكان الإفتاء النظري في صالحها ، أو مناهضاً لقيامها .

إنه لما طال العهد على الجماعات الإسلامية ، منذ انقضى العصر الذي وجدت فيه الخلافة الصحيحة ، التي تستحق أن توصف بأنها « شرعية » ، وكانت العوامل الاجتماعية والسياسية والثقافية ، وفق ما ظهرت في دائرة الواقع ، قد أثبتت أن إمكانية عودة مثل تلك الخلافة قد أصبحت بعيدة ، ما بقيت تلك العوامل كما هي - إلا في ظروف خاصة ، وإلا إذا تغيرت تلك العوامل ، أو وجدت مؤثرات أخرى - فإن علماء الشريعة ، ولم يجدوا أمامهم إلا هذه الخلافة التي فرضها الواقع ، وكان من الأغراض التي يحرصون عليها أن يظل القانون بقدر الإمكان مسيراً للحالة الواقعية ، أو لحاجات المجتمع - فانهم وجدوا أنفسهم بين أمرين : بين نارين أو قل بين ضررين ؛ ولم يكن هناك بد أو مفر من القنوع بأن يوازن بين هذين الضررين ، ليختار من بينهما ما هو أقل في إضراره :

(١) . كان عليهم إما أن يحكموا بأن تلك الإمامة غير شرعية - مع أنها

هي القائمة بالفعل ، مهما يكن الرأى فيها — باطلة ، وأنها غير منعقدة ، ويكون من النتائج التي تترتب على ذلك أن يحكم أيضاً ببطلان تصرفات كل القضاة والولاة والعاملين في مصالح المسلمين ، الذين تولوا سلطاتهم بمقتضى إذن أو عقد الإمام لهم ، فوق بطلان كل تصرفات هذا الإمام نفسه . ومعنى ذلك أنه يحكم بايقاف كل أوجه النشاط والمبادلات ، والمعاملات ، التي تتكون منها الحياة الاجتماعية للجماعة ، ويكون هذا بمثابة إعلان بأن الحياة الاجتماعية لها منعدمة ، وأنها ليست لها صفة سياسية ، أو يجمعها أى نظام ؛ فهو إذن حكم عليها بالإعدام من الوجهتين السياسية والاجتماعية .

(٢) وإما أن يجدوا أن الأوفق أن يكسبوا هذا النظام القائم بالفعل صفة قانونية ، وينظروا إلى الأمور نظرة واقعية ، حتى يمكن أن ينقدوا ما يمكن أو ما يجب إنقاذه ، من أوجه نشاط الجماعة وتصرفاتها ، متى تجيء موافقة للشرع ، ويتجنبوا خطورة التورط في الحكم بانعدام الجماعة ، أو فنائها كوحدة سياسية واجتماعية . ولكن مع الحرص على الإعلان . في نفس الوقت ، بأن هذه حالة ضرورة ، وأن هذا الاعتراف ليس إلا اعترافاً بالأمر بعد وقوعه a posteriori وأنه لا ينشئ مبدأ ولا يقرر قاعدة a priori ، وأنه اعتراف موقوف لا يبقى إلا ببقاء حالة الاضطرار . وأن الواجب أن يعمل على وضع حد لهذه الحالة وإنهاء حالة الاضطرار . وقد وازن الفقهاء بين الأمرين ، فوجدوا أن الأمر الثاني هو ، بلاشك ، أخف الاثنين ضرراً وأن خطورته أقل نسبياً ، وكعادتهم في أنهم يتحملون الشر الأقل من أجل دفع الشر الأكثر ، فانهم قد قرروا هذا الأمر الثاني .

هذه — بالضبط — هي الحالة التي وجد الفقهاء أنفسهم فيها ، حينما وجدوا أنفسهم مضطوين إلى الحكم بانعقاد إمامة المتغلب ، الذي لم يستمد سلطاته عن طريق البيعة واختيار الأمة ، أو يكون غير مستوف للشروط ؛ فهم قد اعتبروها حالة ضرورة — تماماً كالاقرار بإباحة أكل الميتة للجائع المضطر ،

وهو اعتراف مؤقت وفي حدود ، ولا ينفي وجود القواعد الصحيحة التي يجب أن تنفذ وتطبق حينما يمكن ذلك . وليس هذا دفاعاً عنهم ؛ بل إن ذلك هو ما قرره من أراد منهم أن يوضح المسألة ، وبين وجهها ، كالإمام الغزالي مثلاً : فقد تكلم على هذا الموضوع بالمعنى الذي ذكرناه ، في كتابيه : « الرد على الباطنية » و « الاقتصاد في الاعتقاد » . وإنا نقتبس هنا بعض ما قال^(١) في كتابه الأخير :

قال : « ... فان قيل : فان تساعتم بخصلة العلم لزمكم التسامح بخصلة العدالة وغير ذلك من الخصال ، قلنا : ليست هذه مسامحة عن الاختيار . ولكن الضرورات تبيح المحظورات . فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور . ولكن الموت أشد منه . فليت شعري من لا يساعد على هذا ! ويقضى ببطلان الإمامة في عصرنا لفوات شروطها ، وهو عاجز عن الاستبدال بالتصدي لها ؛ بل هو فاقد للمتصف بشروطها ؟ ! فأى أحواله أحسن : أن يقول القضاة معزولون ، والولايات باطلة ، والأنكحة غير منعقدة ، وجميع تصرفات الولاة في أقطار العالم غير نافذة ، وإنما الخلق كلهم مقدمون على الحرام — أو أن يقول الإمامة منعقدة ، والتصرفات والولايات نافذة ، بحكم الحال والاضطرار . ؟ » .

ثم يقول : « ومعلوم أن البعيد مع الأبعد قريب ، وأهون الشرين خير بالإضافة ؛ ويجب على العاقل اختياره . فهذا تحقيق هذا الفصل » .

* * *

بين السيف (الثورة) والصبر :

وإذا أردنا أن نحدد موقف الفقهاء في هذه المسألة ، قلنا : إنهم جميعاً متفقون — ولا خلاف بينهم في ذلك — على أن مثل هذا الإمام أو الوالي ، الذي لا تنطبق القواعد على توليته ، مستحق العزل ؛ ويجب عزله إذا قدر

(١) الاقتصاد في الاعتقاد : ١٣٧ - ١٣٨ .

على ذلك . وأقوالهم السابقة التي رويناها ، والتي نصوا فيها على وجوب العزل ، قاطعة بذلك . ولكن الخلاف بينهم فيما إذا لم يقدر على الإمام وظهر أنه من غير الممكن عزله ، فهل يحكم بانعزاله : أى بان إمامته تبطل من تلقاء نفسها وبطريقة مباشرة من دون خلع واستبدال ؟ ثم هل يجب الخروج حينئذ وإعلان الحرب عليه ، وتحت أى ظروف ، وبأى شروط ؟ .

والفرق كلها مجمعة ، أولا ، على أن مثل الحاكم إذا قامت عليه ثورة : أى ثورة كانت - ثم نجحت ، فان ولايته باطلة وخلعه صحيح ، والثورة مبررة شرعية . فالاعتراف بإذن بولايته - إذا وجد مثل هذا الاعتراف - قائم على أوهى أساس . وهو قائم في نفس الوقت الذي يوجد فيه الاستعداد للاعتراف بشرعية الثورة عليه إذا ضمن نجاحها ، وبصحة ولاية من يقوم مقامه .

(أ) أما من حيث الخروج - ويعبرون عنه : « بسلب السيف » ، والمراد به القيام بثورة مسلحة - فان الناس اختلفوا في ذلك على أقوال :

فقال المعتزلة والحوارج والزيدية وكثير من المرجئة^(١) : ذلك واجب إذا أمكننا أن نزيل بالسيف أهل البغي ونقيم الحق ، واستدلوا بقول الله عز وجل : « وتعاونوا على البر والتقوى » ، وبقوله تعالى : « فقاتلوا التي تبغى حتى تفيء إلى أمر الله » . وقوله : « لا ينال عهدى الظالمين » .

ومما أثر عن المعتزلة أنهم قالوا^(٢) : « إذا كنا جماعة . وكان الغالب عندنا أننا نكفي مخالفينا ، عقدنا للإمام ونهضنا ، فقتلنا السلطان وأزلناه . وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا . . . » .

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ . ص ٤٥١ « استامبول ١٩٣٠ » .

(٢) الأشعري : ٤٦٦ .

وقرر الخوارج^(١) أن الإمام إذا غير السيرة وجار ، وجب أن يعزل أو يقتل . والزيدية بأجمعها ترى^(٢) السيف والعرض على أئمة الجور ، وإزالة الظلم وإقامة الحق . وأى إمام من أئمتهم خرج يدعو إلى الكتاب والسنة ، وتحدى الظلمة ، وجب سل السيف معه .

وقد اختلف^(٣) هؤلاء - أى الذين قالوا بالسيف أو الثورة - فى تحديد العدد الذى ينبغى الخروج عنده إذا اجتمع . فقال بعض الزيدية : إذا اجتمع عدد مثل أهل بدر . وقال قائلون : إذا كان مقدار أهل الحق ك مقدار نصف أهل البغى ، فحينئذ يلزمهم القتال . وقال آخرون : أى عدد اجتمع عقدوا للإمام ونهضوا ، إذا كان من أهل الخير . ذلك واجب عليهم . واختلفوا فى جواز الاستعراض : أو قتل الباغى غيلة^(٤) : فأجاز ذلك قوم من الخوارج ، وقوم من غلاة الشيعة ، وبعض المعتزلة مثل : « عباد بن سليمان » .

وكل هؤلاء مجمعون على أن سل السيوف ، فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، واجب إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بذلك .

وقد أكد ابن حزم^(٥) أن هذا هو أيضاً مذهب كثير من أهل السنة . فمن ذكر من الصحابة على بن أبى طالب ومن قاتلوا معه ، والزبير وطلحة وعائشة ، وكذلك معاوية وعمرو بن العاص ومن تابعهما . وذكر أيضاً

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٢٠٩ . وشرح المواقب ج ٨ . ص ٤٦٦ .

(٢) الأشعري : مقالات ج ١ . ص ٧٤ .

(٣) نفس المصدر ص ٤٦٦ .

(٤) الأشعري : مقالات الإسلاميين : ج ٢ ص ٤٦٥ .

(٥) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل : ج ٤ . ص ١٧١ - ١٧٣ .

عبد الله بن الزبير ، والأنصار في المدينة الذين خرجوا على يزيد بوقعة الحرة .
ومن التابعين ذكر أنس بن مالك وسعيد بن جبير والحسن البصرى والشعبي ،
ومحمد بن عبد الله بن الحسن وأخاه إبراهيم .

قال : « وهو الذى تدل عليه أقوال الفقهاء : كأبي حنيفة ومالك والشافعي
وداود وأصحابهم ، فان كل من ذكرنا — من قديم وحديث — إما ناطق بذلك
في فتواه ، وإما فاعل لذلك ، بسل سيفه في إنكار ما رأوه منكراً » .

وأورد ابن حزم أحاديث كثيرة تؤيد المذهب ، منها قوله صلى الله
عليه وسلم : « لتأمرن بالمعروف ، ولتنهون عن المنكر . أو ليعمنكم الله
بعذاب من عنده » ، وقوله أيضاً : « من قتل دون ماله فهو شهيد ، والمقتول
دون دينه شهيد ، والمقتول دون مظلمة شهيد » .

(ب) أما مذهب الصبر : فالذين قالوا به أكثرية رجال الحديث ،
وبقية علماء السنة — ولا سيما المتأخرين منهم . وقالوا إن هذا كان مذهب
الصحابه رضوان الله عليهم الذين امتنعوا عن القتال ، في عهد الفتنة بين
على ومعاوية ، ولم ينضموا إلى أحدهما : كعبد الله بن عمر ، ومحمد بن
مسلمة ، وأسامة بن زيد . وكان الامتناع عن سل السيف هو أيضاً الرأى
الذى اختاره عثمان — رضى الله عنه — وثبت عليه ، بل نهى غيره عن أن
يبدأ بقتال يؤدى إلى سفك دم مسلم ، من أجل الدفاع عنه .

تحقيق المذهب :

والذى دعا أصحاب المذهب إلى القول بذلك هو الخوف من حدوث
الفتنة ، وسفك الدماء ، واضطراب الأحوال ، والاعتداء على الحقوق

واستحالة الأمر إلى فوضى . وكانت لهم العبرة فيما أعقبت الحروب التي نشبت في عصر الصحابة ، أو من بعدهم ، والثورات التي قامت في عهد بني أمية - ما أعقبت من شهور كثيرة . عاد على المجتمع منها ضرر بالغ ؛ فهم يرون إذن وجوب الأمر بالمعروف ، بالدعوة والإرشاد ، أو حتى إذا لم يمكن بالاستنكار القلبي ، دون سل السيف والقتال .

وهذا المذهب هو الذي أسيء تأويله ؛ والذي من أجله حمل بعض النقاد على فقهاء أهل السنة . ودعاهم إلى النقد أن عبارات بعض المؤلفين من المتأخرين تذكر مسألة الصبر على حكم أئمة الجور ، وانعقاد بيعة المتغلب ، كأنها أمر عادي ؛ أو كأنها لإحدى القواعد الأصلية ، دون أنه تنبيه إلى أنها مسألة شاذة ، أو مسألة ضرورة . وذلك إما للرغبة في الإيجاز ، أو لطول . أمر عليهم من قرون وعهود ، وهم يرون هذا الحكم الذي لا تنطبق عليه قواعد الشرع باقياً ثابتاً ، وكأنه لا يستطيع تغييره وكأنه صار مما يقتضيه - لاحالة - القانون الوجودي .

على أنه لا ينبغي أن يذكر هذا المذهب دون أن تقرر به المبادئ الأساسية التي يسلم بها هؤلاء الفقهاء أنفسهم ، ويستمسكون بها في نفس الوقت الذي ينصحون فيه بالصبر . فإن تلك المبادئ هي التي تكمل المذهب ، والتي تبين الحدود التي ينتهون إليها في قولهم بهذا الرأي .

فمن تلك المبادئ أنهم إنما قبلوا - على كره منهم - أن يعترفوا بامامة المتغلب جرياً على القاعدة التي يتبعونها ، وهي أنه ينبغي احتمال الضرر الأقل في سبيل دفع الضرر الأكبر ، فإذا ظهر حينئذ أن بقاء مثل هذا الإمام هو هو الضرر الأكبر وأنه أكثر ضرراً من الخروج عليه ، وسل السيف لمجربته -

لتنفيذه سياسة بغى وعدوان ، أو تعطيله لبعض حدود أو أحكام الشريعة ، أو لتأخر أحوال الأمة الإسلامية في عهده ، أو نحو ذلك — فانه طبقاً لقاعدتهم هم نفسها ، يجب حينئذ دفع هذا الضرر الأكبر بالخروج على هذا الحاكم وقتاله ، إذ أن الخروج والجهاد إذ ذاك هو الضرر الأخرى . فالاعتراف ببقاء هذه الولاية مشروط إذن بأن يبقى ضررها هو الضرر الأقل ، الذى يستطيع تحمله ، دون خوف على الدين أو الأمة .

المبدأ الثانى : أن الخروج على مثل هذا الحاكم المتغلب — وإن لم يعترف به على أنه قاعدة عامة — لا يعتبر فى نظر هؤلاء الفقهاء أنفسهم « بغياً » ؛ وإنما هو متروك لاجتهاد صاحبه . والدليل على ذلك أنهم — كما رأينا من قبل (١) — قد عرفوا البغى بأنه « الخروج على الإمام الحق بغير حق » ، فالخروج على الإمام غير الحق لا يعد إذن بغياً . ومن أظهر الأمثلة على ذلك فى التاريخ الإسلامى خروج « الحسين » رحمه الله على يزيد بن معاوية ؛ فالحسين لم يكن « باغياً » . وقد ناقش ابن خلدون (٢) هذه المسألة فى مقدمته وأوضح جوانبها ، ونبه إلى أن البغى إنما يكون فى حالة الخروج على الإمام العادل ؛ وحكم بأن الحسين « شهيد مثاب » وهو على حق واجتهاد . فاذا أدى الخروج على مثل هذا المتغلب إلى خلعه وإزالته ، فإن الفقهاء لا يترددون فى الاعتراف بمن يخلفه — إما اعترافاً صحيحاً إذا كان مستكماً للشروط ، وإما اعتراف ضرورة مثل اعترافهم بسلفه — ولا يعود للأول أى حق ، إذ أن إقراره كان ضرورة .

وهذا يتضمن أنهم يعترفون بالثورة على هذا الحاكم إذا تحقق نجاحها .. كما سبقت إشارتنا إلى ذلك .

(١) انظر ص ٣٣٨ من هذا الكتاب .

(٢) المقدمة « طبعة شرف » ، ص ٢٤٠ - ٢٤١ .

المبدأ الثالث : أن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يزال قائماً ؛ فليس معنى الصبر أن يترك للمتغلب الحبل على غاربه ، ويرضى بأعماله كيفما كانت ، بل لا بد أن تظل الأمة مهيمنة عليه . ولا بد أن يدعى إلى الخير ويصد عن الظلم ، ويوعظ وينهى عن المنكر ، بكل الطرق الممكنة دون القتال . وقد تواردت الأخبار والآثار ، حاثّة على وجوب تذكير الأئمة والولاة ، وإرشادهم وتنبههم إلى وجوب اتباع سبيل الحق . ويجمع هذه المعاني قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أفضل الأعمال عند الله كلمة حق تقال عند إمام جائر » . وصحائف التاريخ الإسلامي مليئة بأخبار مواعظ الصالحين والعلماء للولاة والخلفاء ، وإن عرضوا أنفسهم للخطر ، وكان القتل يبدو كأنه ثمن ما يفوهون به من أقوال .

(١) نذكر من ذلك هذه الأمثلة التي أوردها الإمام الغزالي في كتابه « إحياء علوم الدين » ص ٢ ص ١١٦ - ١١٨ (المطبعة الأزهرية - مصر ١٣١٦ هـ) . فما رواه أن قال :

« حكى أن أبا بكر دخل على معاوية ، فقال : « اتق الله يا معاوية ! واعلم أنك في كل يوم يخرج عنك وفي كل ليلة تأتي عليك ، لا تزداد من الدنيا إلا بعداً ؛ ومن الآخرة إلا قرباً . وعلى إثرك طالب لاتفوته . وأنا وما نحن فيه زائل ، وفي الذي نحن إليه صائرون باق : إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر ! ! » - ١١٨ .

وحكى أن سليمان بن عبد الملك قدم المدينة ، وهو يريد مكة ، فأرسل إلى أبي حازم فدعاه ، فلما دخل عليه قال له سليمان : « يا أبا حازم : مالنا نكره الموت ؟ » فقال : « لأنكم خربتم آخرتكم ، وعمرتم دنياكم ، -

— فكرتهم أن تنتقلوا من العمران إلى الخراب !! « ، وما زال يعظه حتى
بكى !! — ص ١١٧ .

وروى أن هشام بن عبد الملك قدم حاجاً إلى مكة . فلما دخلها قال :
اثنوني برجل من الصحابة . فقيل يا أمير المؤمنين قد تفانوا ! فقال : من
التابعين ، فأقى بطاووس اليماني . فلما دخل عليه خلع نعليه بحاشية بساطه ،
ولم يسلم عليه بامرة المؤمنين ؛ ولكن قال : السلام عليك يا هشام ! ولم يكنه .
وجلس بازائه ، وقال : كيف أنت يا هشام ؟ . .

فغضب هشام غضباً شديداً ، حتى هم بقتله . فقيل له أنت في جرم الله
ورسوله ولا يمكن ذلك . فقال له : يا طاووس ، ما حملك على ما صنعت ؟
فأجاب : « وما الذي صنعت ؟ ! » فازداد هشام غضباً وغضباً .

ثم دار بينهما حديث . فكان مما قاله له طاووس . ردأ على اعتراضاته :
« وأما قولك لم تسلم على بامرة المؤمنين ، فليس كل الناس راضين بامرتك ،
فكرهت أن أكذب ! » — ص ١١٦ .

قال الإمام الغزالي ، معقباً : « فهكذا كانوا يدخلون على السلاطين ،
إذا ألزموا . وكانوا يغترون بأرواحهم للانتقام لله من ظلمهم ! » ص ١١٦ .

من كتاب « الخراج » لأبي يوسف :

ثم نقتبس هنا أيضاً بعض ما جيء في الخطاب الذي وجهه القاضي
« أبو يوسف » للخليفة « هارون الرشيد » — وهذا الخطاب وثيقة تاريخية ؛
إذ أنه عبارة عن مقدمة كتاب « الخراج » لأبي يوسف — وكلنا يعلم
من هو الخليفة هارون الرشيد . فهو الذي تحدى السحب مرة فائلا —

— لإحداها : أيها السحابة : أمطري حيث تشائين ، فسيأتيني خراجك !
فتهكذا وجه إليه أبو يوسف القول :

« يا أمير المؤمنين : إن الله — وله الحمد — قد قلدك أمراً عظيماً . ثوابه
أعظم الثواب ، وعقابه أشد العقاب . »

« قلدك أمر هذه الأمة ، فأصبحت وأمسيت وأنت تبني لخلق كثير ، قد
استرعاكهم الله ، واثمنتك عليهم ، وابتلاك بهم ، وولاك أمرهم . وليس
يلبث البنيان ، إذا أسس على غير التقوى ، أن يأتيه الله من القواعد فيهدمه
على من بناه وأعان عليه ! » . ثم قال : « وإذا نظرت إلى أمرين : أحدهما
للآخرة والآخر للدنيا . فاختر أمر الآخرة على أمر الدنيا ، فان الآخرة تبق ،
والدنيا تفتى ! » .

« وكن من خشية الله على حذر . واجعل الناس عندك في أمر الله سواء :
القريب والبعيد . واثق الله ؛ واعمل لأجل مفضوض ، وسبيل مسلوك ، وعمل
محفوظ ، ومنهل مورود ؛ فان ذلك المورد الحق والموقف الأعظم ، الذي تطير
فيه القلوب ، وتنقطع فيه الحجج ، لعزة ملك قهرهم جبروته ، والخلق له
داخرون بين يديه ينتظرون قضاءه ويخافون عقوبته ؛ وكأن ذلك قد كان ،
فيالها من عثرة لا تقال ، ويالها من ندامة لا تنفع ! » .

ثم مخاطبه قائلاً : « فلا تلق الله غداً ، وأنت سالك سبيل المعتدين ! فان
ديان يوم الدين إنما يدين العباد بأعمالهم ، ولا يدينهم بمنزلهم » .

وقد حذرك الله فاحذر ؛ فانك لم تخلق عبثاً ، ولن تترك سدى . وإن الله
سئالك عما أنت فيه ، وعما عملت به . فانظر ما الجواب ؟ » .

« مقدمة كتاب الحراج ، لأبي يوسف »

حدود الطاعة :

المبدأ الرابع : وهو ذو أهمية بالغة - قولهم (أى علماء الإسلام) فى مسألة الطاعة .

فلا خلاف بينهم مطلقاً - بل لاختلاف بين أمة الإسلام جميعاً - على أنه لا تجوز الطاعة إلا فيما وافق للشرع . وما قال أحد أبداً إن الطاعة تجوز فى معصية .

وعلى رأس الأدلة . التى يستنبط منها هذا الحكم . الحديث الشريف الذى رواه البخارى فى صحيحه . ألا وهو قوله صلى الله عليه وسلم : « السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره . ما لم يؤمر بمعصية . فإذا أمر بمعصية . فلا سمع ولا طاعة » .

قال « القسطلانى^(١) » : - شارح البخارى - تعليقاً على الحديث : « هذا تقييد لما أطلق فى الحديثين السابقين . من الأمر بالسمع والطاعة ، ومن الصبر على ما يقع من الأمير مما يكره » .

نقول : وهذا تقييد لكل الأحاديث التى وردت حائث على الطاعة .

كما أثبت البخارى حديثاً صحيحاً آخر : هو قوله عليه الصلاة والسلام : « إنما تجب الطاعة فى المعروف » .

ويستنبط هذا الحكم أيضاً من الآية الكريمة ، التى احتوت على صيغة البيعة التى أخذها الرسول صلى الله عليه وسلم على النساء المؤمنات ، فقد جاء فيها قوله تعالى : « ولا يعصينك فى معروف » . قال المفسر « أبو السعود »

(١) القسطلانى : شرح صحيح البخارى ، الجزء العاشر ص ٢٢٠ « بولاق ١٣٠٥ » .

في شرحه للآية^(١) : « والتقييد بالبروف - مع أن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يأمر إلا به - للتنبيه على أنه لا يجوز طاعة مخلوق في معصية الخالق » .
 نقول : ويمكن أن يستنبط الحكم أيضاً من الآية الكريمة : « ولا تطيعوا أمر المسرفين ، الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون » :
 ومما جاء في كلام الغزالي^(٢) أن : « طاعة الإمام لا تجب على الخلق ، إلا إذا دعاهم إلى موافقة الشرع » .

(١) تفسير أبي السعود . (هامش تفسير الرازي > ٨) ص ١٩٣ .

(٢) الرد على الباطنية ص ٨١ .

الغزالي في إحياء «علوم الدين» :

وقد عقد « الغزالي » فصلاً في كتابه : « إحياء علوم الدين » > ٢ ص ١١٢ عن « ما يحل من مخالطة السلاطين الظلمة ويحرم ، وحكم غشيان مجالسهم ، والدخول عليهم والإكرام لهم ، بدأه بقوله : « إعلم أن لك مع الأمراء والعمال الظلمة ثلاثة أحوال : الحالة الأولى - وهي - شرها - أن تدخل عليهم ؛ والثانية - وهي دونها - أن يدخلوا عليك ؛ والثالثة - وهي الأسلم - أن تعزل عنهم ، فلا تراهم ولا يرونك » ! .

ومما استشهد به من الأحاديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما وصف الأمراء الظلمة قال : « فن نابذهم نجاً ، ومن اعتزلهم سلم ، أو كاد أن يسلم . ومن وقع منهم في دنياهم فهو منهم » . وذكر أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام : « سيكون من بعدى أمراء يكذبون ويظلمون . فن

— صدقهم بكنذبتهم . وأعانهم على ظلمهم . فليس منى ولست منه . ولم يرد على الحوض » . وقوله أيضاً : « من دعا لظالم بالبقاء . فقد أحب أن يعصى الله في أرضه . » .

ثم قرر أن الإعانة على المعصية معصية . ولو بشرط كلمة ! .

هذه هي أقوال علماء المسلمين من أهل السنة — فضلاً عن أقوال علماء الخوارج أو المعتزلة — قارن هذا كله . إذن : بما زعمه أكثر المستشرقين من أن أولئك العلماء قرروا في نظرياتهم أن الطاعة واجبة — على الإطلاق — لأي حاكم . ظالماً كان أو فاسقاً . بدون قيد أو حدود ! . ويذكرون ذلك معرضين بهم بأنهم أفتوا بوجوب الطاعة المطلقة . حتى للظالم في ظلمه والعاصي في ارتكابه معصيته ! ؟ .

ونكتفي بأن نضرب المثل على مزاعمهم تلك بما ذكره اثنان منهم — مع أنه عرف عنهما الاعتدال في نظريتهما على الإسلام — لما بالناس من لم يبلغ درجتهم في الاعتدال ؟ ! فأولهما الأستاذ رنولد : « فهنا هو — بعد أن يقرر أن نظريات السنة مستمدة من الأحاديث — لا يذكر من الأحاديث إلا ما بحث على الطاعة ، ويترك — لا ندري عن عمد . أو عن عدم علم — الأحاديث التي ورد فيها تقييد الطاعة . على ما بيننا آنفاً : بما لم يكن في معصية . وبما أنه تجاهل . أو لم يعرف تلك الأسناد . فقد انتهى إلى هذه النتائج الخاطئة ، قال : « لم يكن الخليفة فيحسب . بل أية سلطة تقام منهما تكن . هي التي تجب لها الطاعة . . فالنظريات السياسية التي قرروها يبدو أنها تتضمن أن أية سلطة على الأرض تعد معينة من قبل الله . وأن واجب الرعية أن تطيع ، سواء أكان الحاكم عادلاً أو ظالماً . لأنه مسئول فقط أمام الله . وأن الترضية الوحيدة التي يمكن أن ينالها الناس هي أن يشعروا أن الله سيعاقبه على أعماله الشريرة في الدار

الآخرة ، كما أنه سيثيب الحاكم التقى؟! (The Caliphate ch. III p.46)
ثم يقتبس الأحاديث التي تحث على الطاعة ، مستنبطاً أنها على الإطلاق .
ويخلص من ذلك كله إلى أن الأحاديث والنظريات تحث الرعايا على طاعة
الحكومة المستبدة التي لاتحد إرادة الحاكم فيها بأى قيد ، وأن طاعة مثل
هذا الحاكم يجب أن تكون بدون توقف ! (p. 47) فيتردد في كلامه—
مثلا كلمات—: "autocratic" (Despotism) "arbitrary". ومن عباراته

"The political theory thus enunciated appears to imply that all earthly authority is by divine appointment, the duty of the subjects is to obey, whether the ruler is just or unjust, for responsibility rests with god.

ولا يذكر شيئاً عن أن الحاكم مسئول أمام الأمة ، مما أوضحناه سابقاً
بالأدلة الدامغة العديدة .

وأما الثاني فهو الأستاذ « سنتيلانه » ؛ فقد بدا منه أيضاً أنه يعرض
بهؤلاء العلماء ، إذ قال : « لقد بدأوا يعلمون أن واجب المسلم أن يطيع
أى حاكم يستحوذ على أية سلطة — سواء أكان ذلك عن طريق شرعى ،
أو بحكم الواقع — وهذا الحاكم قد يكون طاغية ، أو قد يكون نجياً حياة
فاجرة ! » .

(The Legacy of Islam, p. 301)

وقد سبق أن أشرنا إلى أن الذى أوقع هؤلاء فى الخطأ أنهم يخلطون بين
الخلافة الواقعية وبين النظريات القانونية ، أو بين الخلافة فى التاريخ ،
والإمامة التى يعترف بها الإسلام ، والتى هى موضوع القانون . وشتان

وقال ابن خلدون^(١) : « واعلم أنه إنما ينفذ من أعمال الفاسق ما كان مشروعاً . وقتال البغاة عندهم من شرطه أن يكون مع الإمام العادل » .

« أولو الأمر منكم » :

ولثبت هنا أقوال المفسرين المختلفة . التي ذكروها عند توضيح معنى الآية الكريمة : « يأبى الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول . وأولى الأمر منكم »

قال « الطبري »^(٢) : « إن الأمر بذلك فيما كان لله طاعة ، وللمسلمين مصلحة » . واستشهد بالحديث الذي ورد فيه : « وأطيعوا في كل ما وافق الحق » ، وبالحديث السابق الذي جاء به : « فمن أمر بمعصية فلا طاعة » ثم قال : « فلا طاعة واجبة لأحد . غير الله . أو الرسول ، أو لإمام عادل » .

وذكر « البيضاوي » في تفسيره^(٣) ما يأتي : « أمر الناس بطاعتهم ، بعد ما أمرهم بالعدل » تنبهاً على أن وجوب طاعتهم ما داموا على الحق » .

— ما بينهما . كما أنهم في ذات الوقت يذكرون — فقط — الأحاديث أو الأخبار التي تدل على الطاعة : ولا يذكرون شيئاً عما يحدث على الخروج والمقاومة ، وينسون أقوال العلماء وسير المجاهدين ، وتاريخ الإسلام الثائر . الذي طالما ثل عروش الطغاة وأذل الظالمين . وما كان ينشد دائماً إلا العدل .

(١) المقدمة ص ٢٤١ .

(٢) التفسير الكبير ج ٥ ص ٨٩ .

(٣) التفسير ص ١١٥ .

وقال الفخر الرازي^(١) : « إن الأمة مجمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما تجب طاعتهم فيما علم بالدليل أنه حق وصواب » . وقال أيضاً : « إن طاعة الأمراء إنما تجب إذا كانوا مع الحق » . وأتبع ذلك بقوله : « وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعاً . بل الأكثر أنها تكون محرمة لأنهم لا يأمرون إلا بالظلم » .

وقال صاحب الكشاف^(٢) في تفسير الآية :

« لما أمر الولاة بأداء الأمانات إلى أهلها ، وأن يحكموا بالعدل ، أمر الناس بأن يطيعوهم ، وينزلوا على قضايهم .
« والمراد بأولى الأمر منكم أمراء الحق .

« لأن أمراء الجور الله ورسوله بريان منهم ؛ فلا يعطفون على الله ورسوله في وجوب الطاعة لهم . وإنما يجمع بين الله ورسوله والأمراء الموافقين لهما : في إثارة العدل ، واختيار الحق ، والأمر بهما والنهي عن أضدادهما : كالحلفاء الراشدين ، ومن تبعهم باحسان » .

ثم قال : « وكيف تلزم طاعة أمراء الجور ، وقد جنح الله الأمر بطاعة أولى الأمر بما لا يبقى معه شك ، وهو أن أمرهم أولاً بأداء الأمانات ، وبالعدل في الحكم ، وأمرهم أخيراً بالرجوع إلى الكتاب والسنة فيما أشكل ؟ ! وأمراء الجور لا يؤدون أمانة ، ولا يحكمون بعدل ؛ ولا يردون شيئاً إلى كتاب ولا إلى سنة ؛ إنما يتبعون شهواتهم حيث ذهب بهم . فهم

(١) مفاتيح الغيب : ج ١ ص ٣٥٩ -

(٢) الكشاف : ج ١ ص ٢٧٥ .

منساختون عن صفات الذين هم أولو الأمر عند الله ورسوله ؛ وأحق أسمائهم :
اللصوص المتغلبة « !! .

ونتحم هذا كله بقول أبي بكر الصديق ، رضي الله عنه — الخليفة
الأول ، في أول خطاب له : حيث قال :

« أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فيكم ، فان عصيت فلا طاعة لي
عليكم » (١) .

(١) ابن هشام السيرة ج ٤ ؛ ص ٣٤١ طبعة محي الدين — القاهرة .

المبحث الأخير

طبيعة الدولة والسيادة :

لابد أن طبيعة الدولة — كما رسمت حدودها ووضحت معالمها النظرية الإسلامية — قد أصبحت الآن واضحة ، في ضوء ما تقدم من مباحث . ولا بد أنه يصير من غير العسير الآن على من تابع الدراسات السابقة ، وألم بها ، أن يكون لنفسه صورة محددة عن هذا النظام ، الذى كان هو موضوع تلك النظريات : ما ماهيته ؟ وما منشؤه ؟ وما الأسس التى يستند إليها وجوده ؟ ما الوظائف التى تؤدي منه ، وما أهدافه ؟ ، والعلاقات القائمة بين العناصر التى يتكون منها ، والحدود التى تنتهى إليها كل من هذه العلاقات ، ثم أيضاً صلته بالواقع ، وما يعتره من تغير أو نقص ؟ — وما إلى ذلك من أسئلة تكون الإجابات عليها كل شيء يتعلق بطبيعته .

وقد أجبنا — أو حاولنا أن نجيب — عن كل هذه الأسئلة فيما مضى . ولكن سؤالا قد بقي ، ومن شأن الأجابة عليه أنها تزيد طبيعة ذلك النظام وضوحاً وجلاءً ، هو : وأين — إذن — مقر « السيادة » ، أو السلطة الرئيسية أو العليا فى ذلك النظام ؟ . ولكن قبل البدء فى الإجابة على هذا السؤال ، يستحسن — وهو مما يمهد أيضاً لهذه الإجابة — أن نجيب على سؤال آخر ، طالما طاف بالأذهان وحوول الرد عليه ؛ وهو : ما هى الصفة أو التسمية الملائمة التى يمكن ، أو تنبغى ، أن تطلق على هذا النظام ، من بين التسميات التى صارت نوعاً تستعمل ، وتعرف عليها بين رجال السياسة ، فى الميدانين النظرى والعملى ؟ . أو بعبارة ثانية : هل يصح لنا أن نقول إن هذه الدولة الإسلامية ، التى أوضحنا نظامها : « ديمقراطية » (Democracy) ، أو « ثيوقراطية » (Theocracy) ، أو « أوتوقراطية »

(Autocracy) ، أو غير ذلك من الأوصاف المعروفة؟ أو هي شيء مختلف عن هذا كله؟ أو مزيج منها جميعاً أو من بعضها؟ .

وتذكر أولاً الإجابات المتنوعة التي حولت لهذا السؤال ؛ ثم نشئ بمناقشتها ، ونخلص من ذلك إلى تعيين الجواب الصحيح :

فيقول الأستاذ « سنتيلانه »^(١) : « الإسلام هو حكومة الله المباشرة ، يحكمها الله الذي يرعى شعبه دائماً . فالدولة في الإسلام يمثلها الله ، حتى الموظفون العموميون هم موظفون عند الله » ! .

فالإسلام — في نظره — هو إذن حكومة « ثيوقراطية » .

ويقول الأستاذ « موير »^(٢) : « المثال والنموذج للحكم الإسلامي هو الحاكم المستبد المطلق » ! فحكومة الإسلام عنده إذن هي حكومة استبدادية مطلقة ! .

ويقول مثل هذا أيضاً الأستاذ « ماكدونالد »^(٣) ؛ فهذا تعبيره : « مع بعض القيود ، يلزم أن يحكم الإمام كحاكم مطلق » ! .

(1) De Santillana : "The Legacy of Islam", p. 286.

وهذا نص عبارته :

"Islam is the direct government of Allah, the rule of God whose eyes are upon his people. The state in Islam is personified by Allah, even the public functionaries are the employees of Allah".

(2) W. Muir : "The Califate" p. 600.

وعبارته :

"The type and exemplar of Muslim rule is the absolute and autocratic monarch".

(3) D. B. Macdonald "Development of Muslim Theology, etc. p. 58.

وعبارته :

"Within limitations the imam must rule as an absolute monarch.

أما الأستاذ « مرجوليوث » فيدعى دعوى كبيرة ، ويقول : « لأنه يمكن أن يقال إن مبدأ الحكومة « الأوتوقراطية » ، أى الاستبدادية ، قد ظل مسلماً به ، لا يجادل أحد فيه في لأفطار الإسلامية ، حتى القرن التاسع عشر ؛ وذلك حين وصلت الموجة التى صدرت عن الثورة الفرنسية - عن طريق تركيا - إلى المنطقة الحارة » ! . ثم يقرر أن ملاءمة « المنطقة الحارة للمبادئ الدستورية موضع شك » ! .

ولمرجوليوث هذا دعاوى كبيرة أخرى ، من هذا النوع . فهو يمتضى ليقم الدليل على نظريته هذه - التى تحاول أن تحدد مناطق أرضية أو مناخية للمبادئ - من أن كلمات « أكثرية » ، و « صوت » و « انتخاب » ، لم تعرف فى الشرق إلا حديثاً ، حين أدخلت إلى اللغات الإسلامية من اللغات الأوروبية (١) .

(1) D. S. Margoliouth : "Muhammedanism", pp. 93-94.

هذه بعض عباراته

"The principle of autocratic government may be said to have remained unquestioned in Islamic states, until the nineteenth century.

ويسمى « المنطقة الحارة » ؛

"The Heat-Belt"

وأيضاً :

Hence Islam had, till the nineteenth century, no constitutional lawyers".

ونحن لا ندرى ما هى العلاقة بين « حرارة المنطقة » وبين نوع المبادئ والنظم ! وهل مصر ، وسائر بلاد العالم الإسلامى - الذى يقع جزء كبير منه فى المنطقة « المعتدلة » فعلاً - كل هذه يجب أن تضم ، طبقاً لجغرافية مرجوليوث الحديثة ، إلى المنطقة الحارة ؟ !

مبدأ «الأغلبية» :

أما دعواه بأن الإسلام لم يعرف أبداً مبدأ «الأغلبية» ، إلا لما عرفته به أوروبا . فيرد عليها بأدلة كثيرة :

فقد رأينا أن الغزالي (راجع ص ٢٠٨) قال : «إنهم لو اختلفوا في مبدأ الأمور وجب الترجيح بالكثرة» ؛ وقال : «فإن ولي عدد موصوف بهذه الصفات فالإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر .» ؛ وقال أيضاً : «والكثرة . . أقوى مسلك من مسالك الترجيح . فهل هناك نص على مبدأ الأغلبية أوضح من هذا ؟» .

وقال الماوردي في كتابه : «الأحكام السلطانية ص ٩٨» — بمناسبة البحث عن الحكم عند اختلاف أهل المسجد حول اختيار الإمام في الصلاة — قال : «ويكون أهل المسجد أحق بالاختيار ؛ وإذا اختلف أهل المسجد في اختيار إمام ، عمل على قول الأكثرين» .

ويقرر علماء الفقه في كل مسألة يتناولونها تقريباً أن هذا هو رأى «الجمهور» ، ولا معنى للجمهور إلا الأغلبية — ثم يقولون : «وهذا هو المعتمد» .

وقال علماء الأصول عند بحث مبدأ الإجماع : «والكثرة حجة» . — أى فهى تلى الإجماع .

وأوصى الرسول صلى الله عليه وسلم المسلمين أن يلزموا عند الفتنة — أى الاختلاف — «الجماعة» ، أى الأغلبية ؛ ولذا اختار علماء السنة أن يسموا أنفسهم : «أهل السنة والجماعة» ، أى الكثرة ، تأييداً لمذهبهم وموقفهم .

— فهل يريد « مرجوليوت » أدلة أقطع من هذه ؟ كما أنه لم يفهم أيضاً قول عمر — رضى الله عنه — إذ أوصى أهل الشورى ، بعد أن ينتهوا إلى اختيارهم ، أن يشجوا رأس من يشب لينازعهم الأمر . فهو يظن أن عمر لم يعرف مبدأ الترجيح بالأكثرية مع الاعتراف بالأقلية ، ووجد في هذا فرصة للتكلم ، مع أنه لم يفهم مراده ! فعمر لم يقصد إلا بالعمل بهذا المبدأ . ومعنى كلامه العربى الموجز أنه إذا أجمعتم على اختيار الإمام ، ثم قام من ينازعكم بعد ذلك فردوه ، وإن كان نزاعه بالحرب فحاربوه ؛ فهذا هو البغى أو الخروج على الجماعة ، أو كما يسمى اليوم « الحياة الوطنية » .

وما كنا فى الواقع بحاجة إلى الرد على مثل هذه الأخطاء البديهية ؛ فهى تدل على جهل عميق ، أو على وجدان مريض ! ولكننا رأينا أن ننبه إليها ، حتى لا يقع فيها من هو مفتون بكل ما يرد إليه من الغرب .

على أن الأستاذ المستشرق «جب»^(١) قد فطن إن أن كلام «مرجوليوت» — وهو مليء بكل هذه الأخطاء وأمثالها — لم يعد صالحاً لأن يرجع إليه فى العصر الحديث ؛ فحين عهد إليه الناشر أن يكتب عن نفس الموضوع : أى الإسلام ، وجد من الواجب أن يبدأ الكتابة من جديد ، مقررآ فى مقدمته : « أنه بعد انقضاء خمس وثلاثين سنة تلتزم إعادة كتابة الموضوع من جديد ، لا مجرد تغيير وتصحيح » . وأوضح أن وجهة النظر والشعور تغيرت فى الحاضر عما كانت عليه فى العصر الذى كتب فيه المؤلف ، إذ تقدم البحث واتسعت المادة ، وهو بهذا كله يريد أن يعبر عن أن أفكار مرجوليوت أصبحت الآن عتيقة مفعمة بالأخطاء ، فلا يصح الآن عرضها ، وإن كان لم ينبه إلى هذه الأخطاء بالتفصيل . .

(1) (H.A.R. Gibb ; "Mohammedanism". Preface).

ويزعم مرجوليوت أيضاً - وهو يقرر ذلك متأكداً - أن الإسلام لم يظهر فيه - للأسباب السابقة - رجال فقه دستوري ، حتى القرن التاسع عشر ! .

فن أين - إذن - جئنا نحن بهذه الآراء والنظريات لفقهاء الإسلام ومتكلميه ، حول الحكم والدولة ، التي كونت موضوع هذا الكتاب كله ؟ ! .

وهكذا يستمر في أمثال تلك المزاعم ، فينكر أن الإسلام يحتوى على مبدأ الديمقراطية ، لأن الشورى التي دعا إليها هي الاستشارة فقط ، وليست هناك سلطة يكون الإمام مسئولاً أمامها ! . فهو إذن لم يعرف شيئاً عن أقوال العلماء التي صرحوا فيها بأن للأمة حق عزل الإمام أو تقويمه ؛ ولم يعرف شيئاً عن النظريات التي شرحناها سابقاً ، والتي حددت علاقة الحاكم بالرعية ، وبينت نشأة الدولة ؛ وعينت الحقوق والواجبات .

ويكاد القارئ يجد ، في كل عبارة من عباراته ، خطأ جسيماً من هذا النوع .

. ووصف الأستاذ « انرولد » طبيعة الحكومة الإسلامية ، فقال (١) :
« إنها أوتوقراطية ادعى لها أنها مبنية على الوحي الإلهي » ؛ ثم مضى قائلاً :
وقد جعل واجباً دينياً ، مؤكداً على الفرد المسلم ، أن يطيع الحكومة الاستبدادية التي يقوم على رأسها الخليفة » .

فهكذا تتطابق أقوال هؤلاء المستشرقين على الزعم بأن حكومة الإسلام

(1) "The Encyclopaedia of Islam", Vol. II, p. 884, Article "Khalifa".

هي الحكومة المطلقة الاستبدادية . وقد أشرنا غير مرة إلى أن مصدر هذا الخطأ هو أنهم ينظرون إلى الخلافة الواقعية التاريخية - وفي أسوأ عصورها - ويظنون أن هذه هي الخلافة التي يعترف بها الإسلام . فهم يخلطون بين الإسلام ، كفكرة وكقانون وكنظريات ، وبين ما حدث - أياً كان - في العالم الإسلامي . فثلهم كمثل من يرى أهل أوروبا الآن ، فيجد أن الحروب مستدرة بينهم ، وأنهم يتسابقون في اختراع أدوات التدمير ، لهلك بعضهم بعضاً ، فيقول إن هذه هي مبادئ المسيحية الصميمة التي دعت إليها ، وهذه هي رسالة المسيح عليه السلام لأن أهل أوروبا مسيحيون ! ! . هذا - تماماً - هو نفس المنطق ! .

وهناك آراء أخرى ، لكتاب من نوع آخر : -

فيذهب الأستاذ « على عبد الرازق^(١) » إلى أن التأويل الوحيد الذي يمكن أن يحكم بصحته ، لنظرية وجوب وجود حكومة في الإسلام ، أن تكون هناك مجرد سلطة سياسية ، في أية صورة . فالإسلام إذن - في رأيه - يمكن أن يكون أي شيء ! ! وهذا قوله : « إن يكن الفقهاء أرادوا بالإمامة والخلافة ذلك الذي يريده علماء السياسة بالحكومة ، كان صحيحاً ما يقولون ، من أن إقامة الشعائر الدينية ، وصلاح الرعية ، يتوقفان على الخلافة بمعنى الحكومة ، في أي صورة كانت الحكومة ، ومن أي نوع : مطلقة ، أو مقيدة ، فردية أو جمهورية ، استبدادية ، أو دستورية ، أو شورية ، ديمقراطية ، أو اشتراكية ، أو بلشفية . . . » ! ! . وإنا لا ندرى كيف يمكن أن

- وعبارته :

"An autocracy that claimed to be based on divine revelation. This claim on obedience to the despotic power of the Khalifa as a religious duty was impressed upon the faithful".

(١) الإسلام وأصول الحكم : ص ٣٥ (الطبعة الثانية ١٩٢٥) .

يكون الإسلام ، في وقت واحد ، كل هذا ، مع أن بينهما متناقضات ؟ وهل نظام الحكم في الإسلام غير معروف وغير محدد هكذا ، إلى هذه الدرجة ، حتى إن أى شىء يمكن أن يقال إنه يصلح له ؟ ! .

وقال الأستاذ « مجيد خدورى ^(١) » : إن نظام الحكم في الإسلام — وإن كان أقرب شىء إليه « الثيوقراطية » — أولى أن يسمى : « النوموقراطية » : وهذه تعنى : « حكومة القانون » أى التى يكون القانون فيها صاحب السيادة .

وأما الدكتور طه حسين ^(٢) — وهذا آخر رأى قيل عن الحكومة الإسلامية — فبعد أن بحث هذا الموضوع ، انتهى إلى النتيجة التالية ، قال : « لم يكن نظام الحكم الإسلامى فى ذلك العهد إذن نظام حكم مطلق ، ولا نظاماً ديمقراطياً على نحو ما عرف اليونان ، ولا نظام ملكياً أو جمهورياً ، أو قيصرياً مقيداً ، على نحو ما عرف الرومان ، وإنما كان نظاماً عربياً خالصاً ، بين الإسلام له حدوده العامة من جهة ، وحاول المسلمون أن يملأوا ما بين هذه الحدود من جهة أخرى » . ومن قبل ذلك نفى أيضاً أن يكون نظام الحكم فى ذلك العهد نظاماً « ثيوقراطياً إلهياً » وقال : « لاشك فى أن هذا الرأى أبعد الآراء عن الصواب » ! ثم قال بعد ذلك مشيراً إلى هذا النظام الذى ينعتة بأنه عربى إسلامى : « . . . فهو لم يكن ملكاً ، ولم يكن وذى النبى وصاحبيه شىء كما كان يؤذيه أن يظن بهم الملك . وهو لم يكن جمهورياً ، فلم نعرف فى نظم الجمهورية نظاماً يتيح للرئيس المنتخب أن يرقى إلى الحكم فلا ينزله عنه إلا الموت . ولم يكن قيصرياً بالمعنى الذى عرفه الرومان ، فلم يكن الجيش

(1) "War and Peace In The Law of Islam" p. 7.

(٢) الفتنة الكبرى - ١ : عثمان : ص ٣١ - ٣٢ . والبحث كله فى الفصل الثالث

(ص ٢٢ - ٤٦) .

هو الذى يختار الخلفاء . فهو إذن نظام عربى إسلامى خالص لم يسبق العرب إليه ، ثم لم يقلدوا بعد ذلك فيه .

* * *

الرد على الآراء :

والآن ، وقد فرغنا من عرض هذه الآراء المختلفة حول طبيعة الدولة فى الإسلام ، نأخذ فى مناقشتها ، بادئين بالرأى الأخير .

فترى أولاً ، أن وصف هذا النظام بأنه « عربى » سواء — أكان خالصاً أو غير خالص — قد يتضمن الإشارة إلى معنى من معانى العنصرية ، التى نجاء الإسلام ليناهاضها ، والإسلام لا ينبغى أن ينظر إليه — إن أردنا أن نتوخى الدقة العلمية — إلا على أنه دين « إنسانى عالمى » . ومن الناحية التاريخية كان النظام الإسلامى جديداً ، فلم يكن العرب يعرفون قبله إلا النظام الملكى ، أو القبلى ، أو عدم النظام ؛ أى الفوضوية . فكيف ؛ ولماذا ينعت إذن بأنه « كان عربياً خالصاً » ؟ أو يقال إن « العرب » لم يسبقوا إليه ، إلى غير ذلك ؟ ..

ثم إن المؤلف — بعد البحث الطويل — لم يؤد بنا إلى نتيجة إيجابية .. فهو قد عرف النظام المقصود تعريفاً سلبياً عن طريق النفى المتتابع ، فجزم بأنه يخالف الثيوقراطية ، والديمقراطية ، وغيرهما ؛ ولكنه حين جاء ليصف لنا طبيعة هذا النظام اكتفى بقوله : بأنه « لم يسبق إليه العرب ، ثم لم يقلدوا فيه بعد ذلك » . وهو ، وإن كان قد ذكر شيئاً من خصائصه العامة فيما بعد — هو على كل حال لم يجب على السؤال جواباً شافياً ولم يعط عن طبيعة النظام فكرة محددة .

يضاف إلى ذلك أن النقي نفسه لم يكن صحيحاً . على إطلاقه . فإذا كان الإسلام يخالف « الثيوقراطية » — كما سنعود نحن إلى تبيانه فيما بعد — فلا يجوز مع ذلك أن نقول ، بصدد عقد مقارنة بينها وبين الإسلام : « إن هذا الرأي أبعد الآراء عن الصواب » ، لأن هناك فعلاً — من وجهه على الأقل — أساساً صحيحاً للفكرة . إذ الذي ينبغي أن يعتقد في الإسلام أن الله سبحانه هو المشرع الأصلي ، بل الأوحد ، فهو صاحب الدين والشريعة . والنظام لا يقصد من إقامته إلا أن ينفذ تلك الشريعة وهو لم يقم إلا بمقتضاها ؛ وإن كانت الثيوقراطية — من أجل الفوارق التي سنذكرها فيما بعد — لا تتطابق مع النظام الإسلامي ؛ ولكن هذا لا يمنع أن تكون بينهما المقاربة ، من هذا الوجه الذي عيناه .

كذلك كانت هناك مجازفة كبيرة في دعواه أن « ليس من شك في أن نظام الحكم في الصدر الأول من حياة المسلمين لم يكن ديمقراطياً » — مهما حاول أن يقيد الديمقراطية بعد ذلك ، بأنها « على نحو ما عرف اليونان ، أو الرومان » . فالديمقراطية لها حقيقة معينة ظاهرة . ولا يغير من جوهر حقيقتها اختلاف تطبيقها عند اليونان أو غيرهم ، كما لا يضير هذا الجوهر اختلاف الوسائل والأساليب ، من حيث صورة الانتخاب أو طريقة التمثيل . فإذا عرف هذا الجوهر ؛ ويمكن أن يوصف على وجه تقريبي بأنه : هو حكم الأمة وفقاً لإرادتها ، من أجل تحقيق مصلحتها العامة — فينبغي إذن أن تصاغ الدعوى على عكس ما ساقها المؤلف ، فيقال : « ليس من شك في أن نظام الحكم في العهد المشار إليه كان ديمقراطياً » ، لأن هذا النظام ينطبق عليه التعريف المذكور تماماً . كما أن الحقائق التاريخية تشهد — خلافاً لما حاول أن يوحى به — أن الحكم في صدر الإسلام قام على أساس من الرضا والمبايعة ، وكان موافقاً للإرادة العامة للأمة ومحققاً لمصلحتها . على أن الإسلام — بعد

ذلك - هو شيء أشمل من الديمقراطية أو هو فوقها ، ويحتوى على عناصر لا توجد في طبيعتها ، حتى ليكن أن يعد في النهاية مغايراً لها - كما سنعود لتوضيحه فيما يلي بعد .

إلى جانب ما تقدم ، نلاحظ أيضاً أن المؤلف بعد أن قرر أنه لمح ، أو كاد ، مشابهة قربية أو بعيدة بين نظام الدولة الإسلامية والجمهورية ، عاد فنفي وجود صلة بين النظامين ، معللاً ذلك بأنه « لم يعرف في نظم الجمهورية نظاماً يتيح للرئيس المنتخب أن يبقى إلى الموت » ! ونحن بدورنا نريد أن نسأل : إلى أى أساس استند في دعواه هذه أن الإسلام قرر أن يبقى الرئيس المختار إلى الموت ؟ إننا لا نعرف أبداً أن أحداً من فقهاء الإسلام الدستوريين قد قال شيئاً من ذلك ؛ وليس في كل النظريات التي سقناها في أبحاث السابقة ما يفيد أنهم قرروا مبدأ كهذا . وإنما الذي نعرفه ، ونحن به واثقون ، أنهم قالوا : إن الإمام يبقى ما بقي صالحاً ؛ ثم إذا تغير يجب أن يزال ويباع غيره . وهذا شيء غير التحديد الزمني . على أننا نقول أيضاً إنه ما دام علماء الإسلام قد قرروا أن الإمامة أو الدولة تقام بمقتضى « عقد » وقرروا حرية التعاقد ، فقياساً على ما ساقوا من حديث بالنسبة لعقود أخرى ، يكون من حق طرفي العقد أن يضيفاً من الشروط ما يريانه ملائماً ، ما دامت الشروط لا تتنافى مع طبيعة العقد ، وما دامت تحقق المصلحة العامة ؛ وبناء على ذلك ، لا يكون هناك أى مانع من أن تشترط الأمة - إذا أرادت - أن يكون العقد محددًا بأجل زمني ، قابل للتجديد أو غير قابل . وهذا أمر على كل حال متروك للاجتهاد ؛ والمقياس فيه هو تحقيق الصالح العام . على أن إعطاء الرئيس حق الحكم مدى الحياة لا يغير من حقيقة الجمهورية وجوهرها ما دام ذلك قد تم بإرادة الأمة ، إذا وجد هذا في أى نظام ، أو أية دولة .

وتحن ، بعد ذلك ، نرى أن ما ينبغي أن تستعمل بشأنه عبارة المؤلف .
وهي قوله : « لا شك في أن هذا الرأي أبعد الآراء عن الصواب » إنما هو
الرأي الذي زعمه المستشرقون الذين أشرنا إليهم من قبل ، الذين قالوا إن حكومة
الإسلام هي « الأوتوقراطية » أو الحكم المطلق ! .. فان الإسلام ما جاء إلا
ليحارب مثل هذا النوع من الحكم . ويكفي أن نحيل القارئ إلى ما كتبناه
عن هذا الموضوع في الفصل السادس من هذا الكتاب عن أن الأمة هي مصدر
السلطة ، وما أثبتناه بعد ذلك في غير موضع . ويمكن أن يقال ، بصفة
عامة ، إن الكتاب كله — من أوله إلى آخره — ما هو إلا رد على هذا
الزعم . فلا يحتاج الأمر لإذن إلى مزيد من القول .

كما أن الرأي الذي تضمنته كلام الأستاذ « عبد الرازق » ، إذ قال إن
إقامة الشعائر الدينية ، وصلاح الرعية ، يمكن أن يتحققا في أية حكومة ، في
أية صورة كانت : استبدادية أو شورية ، بلشفية أو اشتراكية إلخ —
لا يستأهل أن يرد عليه . إذ كيف يتصور أنه يمكن أن تقام شعائر الإسلام
ويصلح حال رعيته في حكومة بلشفية أو استبدادية ، أو حكومة غير إسلامية
بوجه عام ؟ وكل الصور التي يذكرها متناقضة أو مختلفة ، بينما الإسلام له
طبيعة واحدة محددة . فكيف إذن يتفق مع كل هذه المتناقضات أو المختلفات ،
في وقت واحد ؟ ..

وقد أشرنا — في خلال مناقشتنا السابقة — إلى ما هناك من توافق وتخالف
بين الإسلام و « الثيوقراطية » . ونريد الآن أن نزيد الجانب الثاني وضوحاً ،
لنرد على ما ادعاه الأستاذ « سنتيلانه » من وجود التطابق بين النظامين ،
فنقول : إن « الثيوقراطية » إنما يقصد بها أنها حكومة الإله أو الآلهة ، الذين
مكونون ممثلين برجال « كهنوت » ، أو زعماء روحيين مقدسين — ومن أمثلتها

حكومة البابوات في العصور الوسطى - فيكون لهؤلاء الرؤساء سلطات روحية ، ولهم حق الغفران والحرمان . وتجب لهم الطاعة المطلقة ، وأقوالهم قانون ، لأنهم يدعون أنهم يمثلون الإرادة الإلهية . والإسلام ليس كذلك - كما لا يحتاج الأمر إلى إقامة برهان - فهو خال من « الكهانة » ، وليس لهيئة خاصة فيه حق احتكار الشريعة ، أو أنها تتمتع بخصائص روحية . وما الإمام أو رئيس الدولة فيه إلا منفذ للشريعة ، خاضع لأحكامها ، وهو معين من قبل الأمة التي تنتخبه ولها الحق أن تعزله . وحق الاجتهاد مقرر للفرد ، كما أن إرادة الأمة التي تصدر في صورة إجماع معترف بها أنها جزء أساسي من الشريعة . فن كل هذه الوجوه يخالف الإسلام إذن « الشيوقراطية » .

بقي أن نتكلم على الرأي القائل بأن الإسلام « نوموقراطية » : أي حكومة قانون ، وهذا الرأي - فيما يبدو - هو أصح الآراء التي ذكرت إلى الآن . فلا جدال في أن الشريعة هي الأساس الذي يقام عليه النظام ، كما أنها هي غايته الجوهرية . ولكن هذا الوصف أيضاً غير كاف ، لأن الشريعة هنا ليست نصوصاً جامدة ، ولا مصوغة في صيغ نهائية ، وليست أيضاً شاملة بحيث وضعت لكل فعل وحالة حكماً . وإنما المحال لا يزال هناك فسيحاً للتفسير والتحديد والإضافة والتجديد ، عن طريق استخدام العقل الفردي ؛ وهو ما يعبر عنه بالاجتهاد . ثم إن شخصية الأمة معترف بها في ذات الوقت ، وإرادتها العامة مكتملة للقانون . ومن الوجهة العملية هي التي تطبق القانون وتمثله ، وهي التي تتولى أعمال الاختيار والمبايعة ، والتوجيه والإشراف ، وإنهاء العقد ؛ فهي ذات الصفة الظاهرة في المجال السياسي . ولا يمكن أن تنسب هذه الأعمال إلى ذات القانون المعنوية ، أو نصوصه الحرفية .

الإسلام والديمقراطية:

والكلام على شخصية الأمة ، وآثار إرادتها ، ومكانها في الدولة يفضى بنا - بطبيعة الحال - إلى الكلام على الموضوع الذى طالما شغل الباحثين أكثر من غيره ، ونعنى به تحديد العلاقة بين الإسلام و«الديمقراطية» ؛ وهذه هى النقطة الأخيرة من هذا البحث :

يرى كثير من الباحثين فى العصر الحديث - ولا سيما فى البلاد الإسلامية - أن هناك تشابهاً ، أو تطابقاً ، بين الإسلام والديمقراطية . ومع صرف النظر عن أنه ربما كان الذى دعا بعضهم إلى القول بهذا الرأى أن النظام الديمقراطى هو نوع الحكم السائد الآن فى البلاد الغربية ، الذى تروج له الدعاية ، وتمتدح صفاته ، وتشيد بشأنه - فلا شك فى أن الباحث يستطيع أن يجد دعائم كثيرة صحيحة يمكن أن يستند إليها هذا الرأى . فبين الإسلام والديمقراطية أوجه تشابه أو تطابق عديدة . ولكن القول بهذا إنما يعبر ، فقط ، عن بعض الحقيقة . أما الحقيقة الكاملة فهى أن بينهما من التخالف مثل ما بينهما من التوافق ، بل ربما كان الأقرب إلى الصواب أن نقول إن وجوه الخلاف تغلب ، أو هى أهم من وجوه التماثل .

فأما بالنسبة إلى الأولى - أى وجوه التماثل - فإننا لانتاج إلى أن نعيد ما سبق أن قررناه وشرحناه من قبل ، فى خلال الفصول المطولة التى تألف منها الكتاب . وإنما يكفى أن نحيل من يريد البحث فى هذا الموضوع إلى «الفصل السادس» الذى جعلنا عنوانه : «العقد السياسى ومسائله» ، كما نحيله إلى ما كتبناه عن «مسئولية الحكم» فى الفصل الحالى ، وما ذكرناه فى مواضع عديدة فى غير هذين . فقد بينا هناك الأساس الذى يقوم عليه بناء الدولة ،

وشرحنا طبيعة التعاقد وحددنا مكانة الأمة وخصائص إرادتها ، كما أوضحنا العلاقة بينها وبين الحاكم ، وعددنا المسئوليات السياسية ؛ فلا نحتاج لأن نضيف إلى ما ذكرناه هنالك شيئاً . ومن ذلك كله يتبين أنه ليس فقط بين الإسلام - من الوجهة السياسية - والنظام الديمقراطي أوجه تشابه ، بل إن أهم ما تحتوى عليه الديمقراطية من عناصر ، وأفضل ما تتميز به من صفات ، يشتمل عايه الإسلام .

فان كان يراد بالديمقراطية أنها - كما عرفها لنكولن - « حكم الشعب بواسطة الشعب ، من أجل الشعب » ؛ فهذا المعنى متمثل ولا شك - في نظام الدولة الإسلامية - باستثناء أن الشعب ينبغي أن يفهم في الإسلام على نحو معين أو شامل ، كما سنبين فيما بعد .

وإن كان يراد بالديمقراطية ما صار يقربها عادة ، من وجود مبادئ سياسية أو اجتماعية معينة : مثل مبادئ المساواة أمام القانون ، وحرية الفكر والعقيدة ، وتحقيق العدالة الاجتماعية ، وما إلى ذلك ، أو كفالة حقوق معينة كحقوق الحياة والحرية والعمل ، وما أشبهه - فلا شك أيضاً في أن كل تلك المبادئ متحققة ، وهذه الحقوق مكفولة في الإسلام . وقد اتضح جانب من ذلك ، مما ذكرناه في مناسبات سابقة من الكتاب . ويحتاج البعض الآخر إلى شرح خاص ، ينبغي أن يفرد له بحث على حدة ، ولكنه مفهوم بصفة عامة من روح الإسلام وطبيعة تشريعه . غير أنه ينبغي أن يلاحظ أن نظرة الإسلام إلى هذه الحقوق ، من حيث المنشأ الطبيعي ، قد تختلف : فقد تعتبر حقوقاً لله ، وقد تعتبر حقوقاً مشتركة بين الله والعباد ، وقد تعتبر نعماً لا حقوقاً ، أو تقرر على أنها هي الأصل في الأشياء ، أو أنها هي القانون الذي وضعه الله للوجود أو الفطرة - ولكن مع كل ذلك ، لا يؤثر هذا الاختلاف في النظرة

في طبيعة تلك الخصائص أو الحالات ؛ والنتيجة واحدة وهي أن الإنسان تضمن له كل هذه الأمور . والواقع أن الشريعة الإسلامية إنما ترمى إلى أن تحقق العدالة المطلقة في أكمل صورها ، وأن توفر للإنسان أسمى وأكرم حياة يمكن أن تتوفر تليق بإنسانيته .

أما إن كان المراد من الديمقراطية ما تعرف على أن نظامها يستتبعه ، وهو تحقق مبدأ الفصل بين السلطات . فهذا أيضاً ظاهر في النظام الإسلامي . فالسلطة التشريعية هنا - وهي أهم السلطات في أي نظام ديمقراطي - مودعة في الأمة كوحدة ، ومنفصلة عن سلطة الإمام أو رئيس الدولة . فالتشريع يصدر عن الكتاب والسنة ، أو إجماع الأمة ، أو الاجتهاد . وهو بهذا مستقل عن الإمام بل هو فوقه ، والإمام ملزم ومقيد به ؛ وما الإمامه في الحقيقة لإرثاسة السلطة التنفيذية . والقضاء مستقل أيضاً ، لأنه لا يحكم وفقاً لرأي الحاكم أو الرئيس وإنما يحكم وفقاً لأحكام الشريعة ، أي أمر الله ، ولا يمكن أن يحكم - إن أريد له أن يبقى قضاءً إسلامياً - إلا هكذا .

وإن فكرة الإجماع التي هي من خصائص الشريعة الإسلامية . والتي انفردت هي بتقريرها ، لتؤيد القول بأنه خصص للأمة وإرادتها مكان في النظام الإسلامي أرقى مما يمكن أن تناله في أي نظام ديمقراطي ، مهما كمل . فالمسلمون قد قرروا - أي من قبل أن يظهر روسو وأمثاله ليتكلم عن « الإرادة العامة » ويمجدها - أن إرادة الأمة معصومة ، وأنها من إرادة الله . وجعلت مصدراً للتشريع وإن كانت تعتمد في النهاية على مصدرى الكتاب والسنة . ومن الناحية العملية تمثل هذه الإرادة باجماع المهتمين من علماء الأمة

ولقد قال الإمام الرازي بصدد تفسير الآية الكريمة : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (٤ : ٥٨) ما يلي :

أمر الله بالطاعة هنا وارد على سبيل الجزم : ومن أمر الله بطاعته هكذا يجب أن يكون معصوماً^(١) ، لثلاثا يترتب عليه أمر الله بفعل الخطأ ومتابعته « ؛ ثم قرر أن المعصوم لا يجوز أن يكون بعض الأمة ؛ وإنما هو مجموعها ممثلاً في أهل الاجتهاد .

واستنتج من هذا أن الآية حجة على الإجماع . وخلص من ذلك إلى أن المراد « بأولى الأمر » إنما هم أهل الحل والعقد . من علماء الأمة القادرين على الاجتهاد والاستنباط إذا أجمعوا ؛ وهم المعروفون بهذه الصفة في كتب أصول الفقه .

وقد قرر الشيخ محمد عبده مثل هذا التفسير - مع تعديل يسير - فرواه عنه السيد رشيد رضا^(٢) ، وأثبتته في تفسيره . كما اختاره غيره من مجتهدي العصر الحديث .

(١) تفسير الرازي « مفاتيح الغيب » : ج ٣ . ص ٣٥٧ ، وما بعدها .
 (٢) تفسير المنار : ج ٥ ص ١٨٠ « الطبعة الثانية ١٣٠٧ هـ - مصر » ذكر صاحب هذا التفسير آراء « الرازي » - كما أثبتناها هنا - وأقوال « النيسابوري » ، ورأى الشيخ (محمد عبده) وقد أيد النيسابوري آراء « الفخر الرازي » ، وإن كانت عبارته تختلف نوعاً ، فقد قال - بعد أن أبطل الأقوال المشهورة في تفسير « أولى الأمر » : « وإذا ثبت أن حمل الآية على هذه الوجود غير مناسب ، تعين أن يكون المعصوم كل الأمة ؛ أي أهل الحل والعقد ؛ وأصحاب الاعتبار والآراء . فالمراد بقوله « وأولى الأمر » ما اجتمعت عليه الأمة » ا هـ .
 وانتهى الشيخ « محمد عبده » ، بعد البحث - وباجتهاده - إلى مثل قول النيسابوري ؛ وكان التعديل الذي زاده أنه أضاف إلى علماء الأمة المجتهدين - أي من يكونون « أهل الحل والعقد » - أضاف إليهم الأمراء والحكام ، ورؤساء الجند ، وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة - قال : « فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه ؛ بشرط أن يكونوا منا ، وأن لا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم التي عرفت بالتواتر ؛ وأن يكونوا مختارين في بحثهم في الأمر واتفاقهم عليه ، وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة لإلح . ثم قال : « فأهل الحل والعقد من المؤمنين إذا أجمعوا على أمر من مصالح الأمة ليس فيه نص من الشارع ، مختارين في ذلك غير مكرهين عليه بقوه أحد ولا نفوذه ، فطاعتهم واجبة ؛ ويصح أن يقال هم معصومون في هذا الإجماع » .

ومن الأسس التي انبنت عليها فكرة « الإجماع » أن المعتقد في الشريعة الإسلامية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يرثه أحد ، في زعامته الدينية أو مقامه الروحي ؛ لم يرثه أحد ولا هيئة ، وإنما هو موروث بأمرته كلها . فالأمة الإسلامية بأسرها هي التي ورثت الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقامت مقامه ، في سلطته وقدسيته ومكانته ؛ وهو يمثل بها منذ وفاته أبد الدهر .

خصائص دولة الإسلام :

لكننا نعود بعد ذلك لنبين أوجه الخلاف بين الإسلام والديمقراطية ، وهي وجوه ذات أهمية كبرى . فبعد معرفتها يظهر أنه يكون من الخطأ الكبير أن يظن أنهما شيء واحد ، أو أن نظاميهما متطابقان . ومع أن هناك فوارق عديدة ، إلا أننا نقتصر على ذكر أهمها .

فأهم الفوارق إذن بين الديمقراطية والإسلام هي الأمور الثلاثة التالية .
 الأمر الأول : أن المراد بكلمة « شعب » أو « أمة » في الديمقراطية الحديثة كما هي معروفة في عالم الغرب ، أنه شعب محصور في حدود جغرافية ، يعيش في إقليم واحد ، تجمع بين أفرادهِ روابط من الدم والجنس واللغة والعادات المشتركة : أي أن الديمقراطية مقترنة — لا محالة — بفكرة « القومية » أو العنصرية ، وتسارها نزعة التعصب أو العصبية . ولا كذلك الإسلام . فالأمة عنده أصلاً ليست هي التي تربط بينها وحدة المكان ، أو الدم ، أو اللغة . فهذه روابط صناعية أو عارضة أو ثانوية ؛ ولكن الرابطة — أصلاً — هي الوحدة في العقيدة : أي في الفكرة والوجدان . كل من اعتنق فكرة الإسلام — من أي جنس أو لون أو وطن — فهو عضو في دولة الإسلام .

فنظرة الإسلام إنسانية ، وأفقه عالمي . وإن كان هذا لا يمنع – بل إن ذلك قد يكون ضرورياً تحقيقاً للصالح العام ، ويكون إذن واجباً شرعياً – أن يوجد في داخل تلك الدائرة العامة دوائر خاصة : إقليمية أو قومية ، من أجل التنظيم ، أو تحقيق أغراض وطنية أو محلية ، لا تتعارض مع الأغراض العامة . وإذا وجدت الروابط الأخرى : وهي وحدة الوطن والأصل واللغة وغيرها ، إلى جانب الرابطة الأساسية وهي وحدة العقيدة ، كان هذا أقوى تأكيداً لوجود الأمة وظهور الدولة .

ودليل ما تقدم – أي عمومية الرسالة – قوله تعالى : « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً » – سبأ : ٢٨ ؛ وكذلك : « قل يا أيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعاً » الأعراف : ١٥٨ ، وقوله : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » – الأنبياء : ١٠٧ .

الامر الثاني : أن أهداف الديمقراطية الغربية الحديثة – أو أي ديمقراطية كانت في الأزمنة القائمة – هي أغراض دنيوية أو مادية . فهي ترى إلى تحقيق سعادة أمة أو شعب بعينه ، من حيث تحقيق مطالبه في هذه الحياة الدنيا : ترى إلى إنماء الثروة ، أو رفع الأجور مثلاً ، أو كسب جربي . ولكن أغراض النظام الإسلامى أو الديمقراطية الإسلامية – إن صح هذا التعبير – بينما تشمل مثل هذه الأغراض في الدنيا وتعطيها ما يجب لها من أهمية ، مع إبعاد فكرة التحيز القومى – تجمع إلى جانبها أغراضاً روحية ، بل إن الأغراض الروحية هي الأولى وهي الأساس ، وهي الأسمى . قال « ابن حلدون » في تعريف الإمامة – كما رأينا من قبل – إنها « لتحقيق مصالح الناس الأخروية والدنيوية الراجعة إليها ؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة » .

فدولة الإسلام يجب أن تنظر في أعمالها إلى الآخرة على أنها الغاية وتقوم

بكل أعمال الخير التي يأمر بها الدين ، والتي تؤدي إلى رضوان الله ، وتحقق المطالب الروحية للإنسان ؛ كما أنها تجعل الدين أو القانون الأخلاقي المقياس الذي تقيس به أعمالها ، وكل تصرفاتها .

الأمر الثالث : أن سلطة الأمة في الديمقراطية الغربية مطلقة . فالأمة — حقاً وعلى الإطلاق — هي صاحبة السيادة ، هي — أو المجلس الذي تنتخبه — التي تضع القانون أو تلغيه . والقرارات التي يصدرها هذا المجلس تصبح قانوناً واجب النفاذ ، وتجب له الطاعة ، حتى وإن جاءت مخالفة للقانون الأخلاقي ، أو متعارضة مع المصالح الإنسانية العامة . فالديمقراطية الحديثة — مثلاً — تعلن الحرب من أجل سيادة شعب على غيره أو الاستيلاء على سوق ، أو استعمار مكان ، أو احتكار منابع للنفط . وفي سبيل ذلك تسفك دماء لا تنهى ، وتزهق أرواح بشرية لا تعد . وتشقى الإنسانية كلها من أجل هذا !

ولكن في الإسلام ليست سلطة الأمة مطلقة هكذا . وإنما هي مقيدة بالشريعة : بدين الله ، الدين الذي اعتنقه والتزم به كل فرد منها . فهي لا تستطيع أن تتصرف إلا في حدود هذا القانون . وهذا القانون هو الذي يحتويه الكتاب والسنة . وإذا كان قد اعترف بأن إرادة الأمة الكلية أحد مصادر القانون ، فالمفهوم أن هذه الإرادة تعتمد على ما جاء في الكتاب والسنة أيضاً في صورة ما ، وقد حولت هذا الحق نفسه بمقتضى أمر منهما ، وإن كان فرض أن من خصائص إرادة هذه الأمة أنها لن تحيد عن الحق ، أى لن تنحرف عن المذبح الذي رسمه هذان المصدران . فالأمة في الإسلام — أو إذا شئت في الديمقراطية الإسلامية — ملتزمة بالقانون الأخلاقي ، ومقيدة بمبادئه . وقد فرض الدين عليها واجبات وكلفها بمسئوليات . وقد سبق أن بينا ذلك ، حينما تكلمنا على الطبيعة العامة لفروض الكفاية التي هي واجبة على الأمة بأسرها .

النظام الإسلامى :

هذه - إذن - هى الفروق بين الديمقراطية والنظام الإسلامى .

وهنا نستطيع أن نجيب على السؤال الذى طال انتظاره لنا ، والذى طلبنا الإجابة عليه فى بداية البحث - وما كان يمكن الإجابة عليه قبل الآن - وهو : وأين إذن مقر السيادة "Sovereignty" ، أو من هو صاحب « السيادة » - بالمعنى الدستورى الحديث - فى الدولة الإسلامية ؟

فما دمنا قد أثبتنا أن الإسلام لا يتطابق مع أى من النظم السابقة التى عددناها ، فليس الحاكم إذن هو صاحب السيادة لأن الإسلام ليس « أوتوقراطية » ؛ ولا رجال الدين أو الآلهة لأنه ليس « ثيوقراطية » ؛ ولا القانون وحده لأنه ليس « نوموقراطية » ؛ ولا الأمة وحدها ، لأنه ليس « ديمقراطية » بهذا المعنى الضيق . وإنما الجواب الصحيح أن « السيادة » فيه مزدوجة : فالسيد (The Sovereign) أمران مجتمعين ، ينبغى أن يظلا متلازمين . ولا يتصور قيام الدولة وبقاؤها إلا بوجود هذا التلازم . هذان الأمران هما : ١ - الأمة - ٢ - القانون أو شريعة الإسلام . فالأمة والشريعة - معاً - هما صاحبا « السيادة » فى الدولة الإسلامية .

فالدولة الإسلامية إذن - على هذه الصوره - نظام فريد ، خاص بالإسلام ، لا يصح القول بأنه يتطابق مع أى من النظم المعروفة ؛ ولذا فانه ينبغى أن يوضع لها اصطلاح خاص .. وتسمى باسم يمثل حقيقتها . وما دام مثل هذا الاسم لم يوضع ، أو لم يهتد إليه بعد ، فيكتفى الآن بأن يشار إليها بحصفا مجملة ، على أنها « النظام الإسلامى » .

فان كان لابد من استعمال لفظ « ديمقراطية » - مع مراعاة الفوارق الأساسية التي بينها سابقاً - فيمكن أن يوصف هذا النظام - على وجه تقريبي - بأنه « ديمقراطية » ، إنسانية ، عالمية ، دينية ، أخلاقية ، روحية ومادية معاً . أو يجوز - وهذه المعاني ماثلة في الذهن - أن تجمع كل هذه الصفات في تعبير موجز ، فيقال : إنها هي « الديمقراطية الإسلامية » -

* * *

المراجع

- (١) القرآن الكريم
- (٢) التفسير الكبير : الطبري
- (٣) الكشاف : الزمخشري
- (٤) تفسير البيضاوي
- (٥) مفاتيح الغيب (التفسير) : الرازي
- (٦) تفسير أبي السعود
- (٧) السيرة النبوية : ابن هشام
- (٨) الخراج : أبو يوسف
- (٩) الطبقات الكبرى : ابن سعد
- (١٠) صحيح البخاري
- (١١) شرح البخاري : القسطلاني
- (١٢) صحيح مسلم
- (١٣) الكافي : لأبي جعفر الكليني
- (١٤) فرق الشيعة : النوبختي
- (١٥) الكامل : أبو العباس المبرد
- (١٦) تاريخ الأمم والملوك : الطبري
- (١٧) مروج الذهب : المسعودي
- (١٨) الفهرست : ابن النديم
- (١٩) مقالات الإسلاميين : الأشعري
- (٢٠) أصول الدين : البغدادي
- (٢١) الفرق بين الفرق : البغدادي

- (٢٢) شرح نهج البلاغة : ابن أبي الحديد
 (٢٣) المنية والأمل : المرتضى
 (٢٤) الأحكام السلطانية : الماوردى
 (٢٥) أدب الدنيا والدين : الماوردى
 (٢٦) الإرشاد : الجوينى « إمام الحرمين »
 (٢٧) إحياء علوم الدين : الغزالي
 (٢٨) الاقتصاد فى الاعتقاد : الغزالي
 (٢٩) الرد على الباطنية : الغزالي
 (٣٠) نهاية الإقدام فى علم الكلام : الشهرستانى
 (٣١) الملل والنحل : الشهرستانى
 (٣٢) الفصل فى الملل والأهواء والنحل : ابن حزم
 (٣٣) الأربعين فى أصول الدين : الرازى
 (٣٤) منهاج السنة النبوية : ابن تيمية
 (٣٥) السياسة الشرعية : ابن تيمية
 (٣٦) إعلام الموقعين : ابن قيم الجوزية
 (٣٧) المواقف وشرحها : الإيجى والجرجانى
 (٣٨) شرح العقائد النسفية : التفتازانى
 (٣٩) التاريخ الكبير : ابن عساکر
 (٤٠) الكامل فى التاريخ : ابن الأثير
 (٤١) وفيات الأعيان : ابن خلكان
 (٤٢) المقدمة : ابن خلدون
 (٤٣) تاريخ الخلفاء : السيوطى
 (٤٤) منهاج وشرحه : النووى والزملى

- (٤٥) الهداية : برهان الدين المرغيناني
 (٤٦) مجمع الأنهر : عبد الرحمن شيخ زادة
 (٤٧) رد المختار (الحاشية) : ابن عابدين
 (٤٨) جمع الجوامع وشرحه : السككي والجلال المحلى
 (٤٩) سلوك المالك في تدبير الممالك : ابن أبي الربيع
 (٥٠) المنهج السلوك : عبد الرحمن بن عبد الله
 (٥١) لسان العرب : ابن منظور
 (٥٢) القاموس المحيط : الفيروزابادي
 (٥٣) محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية : الحضري
 (٥٤) الإسلام وأصول الحكم : علي عبد الرازق
 (٥٥) الخلافة : رشيد رضا
 (٥٦) تفسير المنار : رشيد رضا
 (٥٧) فجر الإسلام : أحمد أمين
 (٥٨) ضحى الإسلام : أحمد أمين
 (٥٩) الشافعي : محمد أبو زهرة
 (٦٠) الفتنة الكبرى : طه حسين

المراجع الفرنجية

1. D. B. Macdonald : Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory.
2. T. W. Arnold : The Caliphate.
3. R. A. Nicholson : and Literary History of the Arabs.
4. D. S. Margoliouth : Mohammedanism.
5. H. A. R. Gibb : Mohammedanism, (H.U.L.)
6. The Encyclopaedia of Islam.
7. The Legacy of Islam (ed. A. Guillaume, and T. Arnold.)
8. W. Muir : The Caliphate, its rise. etc.
9. A. Sanhoury : Le Califat.
10. V. Fitzgerald : Muhammedan Law.
11. M. Khadduri : War and Peace n The law of Islam.
12. D. M. Donaldson : The Shiite Religion.
13. T. P. Hughes : A Dictionary of Islam.
14. The Encyclopaedia of Social Sciences.
15. The Encyclopaedia Britannica.
16. T. Hobbes : The Leviathan.
17. J. J. Rousseau : Le Contrat Social.
18. E. Burke. Reflections on the French Revolution.
19. J. N. Figgis : The Divine Right of Kings.
20. J. Mattern : Concepts of State, Sovereignty and International law.

محتويات الكتاب

صفحة	
٩-٣	مقدمة الطبعة السادسة
١١	حول هذا الكتاب
١٥	مقدمة الكتاب
٢٣	الفصل الأول
	تكون الدولة الإسلامية
٢٣	تمهيد
٢٤	عصر النبوة
٢٧	الإسلام والسياسة
٣٠	البرهان التاريخي
٣٢	حق الاجتهاد
٣٢	تفويض الامر
٣٤	إجتماع السقيفة
٣٨	نشأة نظام الخلافة
٤١	مناقشة رأى « ماكدونالد »
٤٧	الفصل الثاني
	نشأة النظريات الإسلامية
٤٧	من عهد إلى عهد
٥١	نشأة الفرق
٥٢	نظريات العصر

٥٣	خامع الولاية.
٥٤	رد دعوى قريش.
٥٥	عبد الله بن سبأ وآراؤه
٥٨	بدء ظهور الأحزاب
٦١	الحكمة الأولى
٦٣	الملكية الوراثية
٦٦	الحوارج وآراؤهم
٦٨	نظريات الشيعة
٧٥	نشأة المعتزلة
٨١	أهل الحديث والسنة
٨٤	فرقة المرجئة

٨٩

الفصل الثالث

الإمامة : مباحثها - ماهيتها

٨٩	المشكلة الكبرى
٩٠	نشأة البحث العلمي
٩٥	الشيعة والإمامة
٩٦	متكلمو الحوارج
٩٧	متكلمو المعتزلة
٩٩	المحدثون أو أهل السنة
١٠١	الشافعي وأصل الإجماع
١٠٣	تفنيد آراء « آرنولد »
١٠٦	ماهية الإمامة

١٠٧	الألقاب الثلاثة
١١٣	ضد الكسروية والقيصرية
٦١٧	بين الإمامة والخلافة
١٢١	تعريف الإمامة
١٢٣	ابن نخلدون وأنواع الحكم
١٢٧	الفصل الرابع
		الإسلام ووجوب الحكم
١٢٧	تمهيد
١٢٨	مذهب الوجوب
١٣١	البراهين على مذهب الوجوب
١٣٢	البرهان الأول
١٣٤	البرهان الثاني
١٣٧	البرهان الثالث
١٤٠	البرهان الرابع
١٤٣	مذهب الجواز والأدلة عليه
١٤٦	تحقيق المذهب
١٤٩	أدلة الجواز والرد عليها
١٥٢	الرد على دعاوى بعض المعاصرين
١٥٦	مذهب الشيعة
١٦٠	الأدلة على المذهب
١٦٥	رد أهل السنة
١٦٧	نصوص شيعية
١٦٩	تعقيب

الفصل الخامس

الخلافة بين المثال والواقع

١٧١	الخلافة فرض أو ركن
١٧٣	خلافة الخلفاء الراشدين
١٧٤	استمرار دولة الإسلام
١٧٥	الاختيار من الأمة
١٧٦	خلافة أبي بكر
١٨٠	خلافة عمر بن الخطاب
١٨١	أهل الشورى و خلافة عثمان
١٨٢	خلافة بالإجماع
١٨٣	على و الخلافة
١٨٦	خلافة معاوية
١٨٧	العهد ليزيد
١٨٨	رواية موضوعة
١٩٠	التاريخ و نظام الوراثة
١٩١	تفسير ابن خلدون
١٩٧	بعد البيعة ليزيد
١٩٩	ظهور المعارضة
٢٠٠	معاوية الثاني
٢٠٢	مؤتمر الجابية و خلافة مروان
٢٠٤	خلافة عبد الملك بن مروان
٢٠٧	الخلافة العثمانية
٢٠٨	الخلافة في العصر الحديث

٣٩٥

٢١٢

الفصل السادس

العقد السياسى ومسائله

٢١٢	نظرية العقد
٢١٤	المعاملات والبيعة
٢١٥	حرمة العقود فى الإسلام
٢١٦	الأمة هى الأصل
٢٢٠	مصدر السلطات
٢٢٠	فكرة الاكتفاء أو التمثيل
٢٢٢	أهل الجمل والعقد
٢٢٥	مسألة العدد
٢٢٧	اعتراض وجوابه
٢٢٩	موافقة الإرادة العامة
٢٣٥	ولاية العهد
٢٣٧	شروط
٢٣٨	الإمامة لاتورث
٢٣٩	رضا الأمة بالعهد
٢٤٣	بين التعدد والوحدة
٢٤٥	وحدة الأمة الإسلامية
٢٤٧	مسائل فرعية أخرى

٢٥٥

الفصل السابع

الدولة والشروط والواجبات

٢٥٥	عقود أخرى
٢٥٦	التفويض والتنفيذ

صفحة

٢٦١	أنواع الولايات
٢٦٣	الوزارة
٢٦٦	وزارة التنفيذ
٢٦٨	وزارة التفويض
٢٧٢	وحدة وتعدد الوزارة
٢٧٣	الوزارة في القديم والحديث
٢٧٧	الإمارة على البلاد
٢٧٨	استكفاء واستيلاء
٢٧٩	شروط إمارة الاستكفاء
٢٨٢	إمارة الاستيلاء
٢٨٧	شروط الإمامة والوزارة
٢٩٦	شروط النسب
٢٩٧	رأى الخوارج والمعتزلة
٢٩٨	مناقشة رأى أهل السنة
٣٠١	رأى ابن خلدون
٣٠٣	الواجبات العامة
٣٠٤	مجتمع المكلفين
٣٠٥	حقوق أو واجبات
٣٠٧	فروض أخلاقية سياسية
٣٠٨	الفروض التضاهنية
٣٠٩	أهمية الفروض
٣١١	الإمامة

٣٩٧

صفحة

٣١٢	القضاء
٣١٣	الجهاد
٣١٥	الأمر بالمعروف
٣١٦	علوم الدين والدنيا
٣١٧	وسائل العمران
٣١٨	التكافل الإجتماعى
٣٢١	واجبات الإمام أو الدولة
٣٢٣	عمومية النظام الإسلامى

٣٢٥

الفصل الثامن

بين الأمة والحاكم

قواعد النظام الإسلامى

٣٢٥	(أ) العدل
٣٢٨	المساواة أمام القانون
٣٢٩	العدل والعمران
٣٣١	العدل للأقليات الدينية
٣٣٢	(ب) الشورى
٣٣٧	(ج) مسئولية الحاكم
٣٤٤	من أخطاء المستشرقين
٣٤٦	حالة الضرورة
٣٤٩	بين السيف والصبر
٣٥٢	تحقيق المذهب

صفحة

٣٥٦	من كتاب « الخراج » لأبي يوسف
٣٥٨	مسألة الطاعة
٣٦٢	« أولو الأمر منكم »
٣٦٥	طبيعة الدولة والسيادة
٣٦٨	مبدأ الأغلبية
٣٧٣	الرد على الآراء
٣٧٨	الإسلام والديمقراطية
٣٨٢	خصائص دولة الإسلام
٣٨٥	النظام الإسلامى
٣٨٧	المراجع العربية
٣٩٠	المراجع الأجنبية
٣٩١	الفهرس

رقم الابداع ١٩٧٦/٢٣٥٥

الرقم الدولي ٩ - ٠٠ - ٩٧٧/٧٢٦٨

مطابع المظفر الاسلاميه

**ISLAMIC
POLITICAL THEORIES**

By
Dr. M. D. EL-RAYES
Professor of Islamic History,
at The University of Cairo

DAR EL-TURATH, CAIRO

