

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
كلية أصول الدين
قسم الدعوة والإعلام

مادة: النظم الإسلامية
د. سمير فرقاني

مذكرة لطلبة السنة الثالثة الدعوة والإعلام
نظام ل م د

السنة الجامعية 2013-2014.

النظم الإسلامية

تمهيد:

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

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

المبحث الأول : تعريف النظم الإسلامية وبداية التأليف فيها

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

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

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

المبحث الثاني: خصائص النظم الإسلامية

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

1. شمول أنظمة الإسلام لكافة جوانب الحياة

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

2. التكامل بين أنظمة الإسلام

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

3. الصفة الدينية لأنظمة الإسلام

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

4. الأصالة والاستقلال

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

5. مرونة أنظمة الإسلام

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

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

6. المثالية والواقعية لأنظمة الإسلام

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

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

7. توافق أنظمة الإسلام مع الفطرة

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

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

8. ارتباط أنظمة الإسلام بتحقيق المصالح الإنسانية

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

(1) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام. ج1ص9. وانظر الشاطبي، الموافقات. ج2ص6 وص37.

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

(3) ابن القيم، إعلام الموقعين. ج3ص1.

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

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

9. ابتناء أنظمة الإسلام على ثنائية الجزاء

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

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

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

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

10. صفة العموم في أنظمة الإسلام

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

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

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

النظام السياسي أو نظام الخلافة الإسلامية

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

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

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

المبحث الأول : مكانة السياسة في التشريع الإسلامي

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

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

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

(3) ابن فودي، ضياء السياسات وفتاوى النوازل مما هو من فروع الدين من المسائل. تحقيق محمد كاني، الزهراء للإعلام العربي، ط1، 1988م، ص75.
(1) سليمان بن عمر البجيرمي، التجريد لنفع العبيد أو حاشية البجيرمي. طبعة مصطفى بابي الحلبي، 1950م. ص 178.
(2) التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون. طبع الهند كلكتة، 1862. ج1 ص655.

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

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

المبحث الثاني : النظرية السياسية الإسلامية وأهم عناصرها

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

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

(3) ابن خلدون، المقدمة. ص303.

(4) المقريري، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار أو المشهور بخطط المقريري. القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، تصوير بالأفست، ب، ت، ج، ص220.

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

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

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

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

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

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

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

(1) الأولسي، روح المعاني. ج1ص231

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم. بيروت، دار القلم، ودار الفكر، ب.ت. ج1ص190.

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

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

المبحث الثالث : الأسس التي تنهض عليها النظرية السياسية الإسلامية

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

1. السيادة للشرع.

2. السلطان للشعب أو الأمة أو الجماعة.

3. وحدة المجتمع الإنساني.

4. انعقاد الإمامة بالبيعة المعبرة عن الاختيار والرضا والمكرسة لمبدأ الشورى.

5. مسئولية أولي الأمر أمام الأمة.

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

المبحث الرابع : خصائص النظرية السياسية الإسلامية

إن خصائص النظرية الإسلامية تشمل:

1. العدل والمساواة

2. والشورى والتعددية

3. والطاعة الواعية

4. المراقبة الأمينه، وهذه الخصائص هي غير العناصر والأسس، فالعناصر تقوم عليها وتبرز معالم الحكم في الإسلام، والأسس قواعد أساسية تنبني عليها أحكام الحكم وتعاليمه من حيث تقرير الدعائم التي ترتفع عليها أنظمة الحكم الإسلامي وتعاليمه، وهذه الخصائص أقرها الإسلام في وضوح وشمول.

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

المبحث الخامس: مفهوم الدولة الإسلامية

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

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

المبحث السادس: معنى الخلافة ونشأتها وحكمها

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

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

(2) القرابي، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. ص32،86،95.

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

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

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

(3) الرازي، مختار الصحاح. ص186.

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

(5) ابن خلدون، المقدمة. ص166.

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

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

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

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

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

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

(3) انظر الماوردي، الأحكام السلطانية. ص5.

(4) انظر الجصاص، أحكام القرآن. ج2 ص210. وانظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن. ج5 ص259. وابن كثير، تفسير القرآن العظيم. ج1 ص567.

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

(6) الحديث أخرجه أبو داود في سننه، وانظر ابن تيمية، مجموع الفتاوى. ج28 ص65. والسياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. ص139.

(1) ابن خلدون، المقدمة. ص191.

(2) ابن قدامة المقدسي، المغني. تحقيق محمد عبد الوهاب فايد، طبعه القاهرة، 1390 هـ/ 1970 م، ج9 ص34.

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

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

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

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

(4) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل. بغداد، مكتبة المثنى، ج2 ص87.

* أي الشدة والشراسة.

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

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

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

المبحث السابع: شروط الخلافة

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

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

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

(4) الماوردي، الأحكام السلطانية. ص6.

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

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

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

المبحث الثامن: أركان الخلافة وخصائص منصب الخليفة

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

- أن الخلافة رياسة عليا للدولة

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

أما خصائص منصب الخليفة فثلاثة وهي:

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

(1) الحديث رواه أبو داود في كتاب آداب القضاة، باب النهي عن استعمال النساء في الحكم. رقم الحديث 5293. وانظر الشوكاني، نيل الأوطار. ج8ص219.

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

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

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

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

أولاً، المظهر الشرعي

وتبرز مسؤولية الخليفة الشرعية في الأمور الآتية:

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

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

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

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

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

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

(4) انظر القرطبي، تفسير القرآن العظيم. ج2 ص252. وانظر محمد أبو زهرة، الجريمة. ص347. والعقوبة. ص399.

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

ثانياً المظهر السياسي للمسئولية

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

1. خضوع أعمال الخليفة وتصرفاته للنقد من الأمة: فذات الخليفة ليست مصونة لا تمس، وإنما ينبغي على الأمة- بل إن ذلك يعتبر، في نظر بعض الفقهاء حقاً للخليفة على الأمة- « أن تسدده وتقومه وتذكره وتنبهه»⁽¹⁾، فالخليفة ليس بالمعصوم من الخطأ حتى تعلو تصرفاته وأعماله على النقد والرد والرفض.
2. خضوعه لمبدأ العزل، فيجوز عزل الخليفة واستبداله بغيره كما يقول الفقهاء، إلا أنه قد يترتب على عزل الخليفة، الخلاف والتنازع بين المسلمين المؤدي إلى الفتنة والحروب الأهلية الطاحنة، ومن ثم حاول الفقهاء وضع الضمانات الكفيلة بمنع هذا التنازع و تلك الفتنة، ومن أهم هذه الضمانات: أن يتم عزل الخليفة بموافقة الأمة أي جميع أهل الحل والعقد وأصحاب النفوذ والشوكة في الأمة، وهذه ضمانات مهمة تحول دون استناد أمر العزل إلى مجرد الظن والتأويل فالخليفة لا يخلع بالقرف والتأويل عليه وإنما بالجلي المعلوم من الأحداث الثابتة الظاهرة كما يقول الباقلاني⁽²⁾.
3. عدم طاعة المسلمين لأوامره وتشريعاته التي تخالف حكم الشرع، فالمقرّر شرعاً أن طاعة المسلمين لأوامر أولي الأمر مشروطة بموافقتها لحكم الشارع. إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

(5) انظر ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق. ج5 ص21.

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

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

4. إتباع الآداب السياسية الإسلامية، وهذه مسئولية الخليفة أمام الله وأمام نفسه وإخضاع هذه النفس للتربية والمراقبة الذاتية التي تتكفل بجعل الخلافة، وسيلة للتقرب إلى الله تعالى بالتواضع، والعدل، والنصح للمسلمين والشفقة عليهم، وليس سبباً لاكتساب المال أو للرياسة والجاه والأبهة⁽³⁾.
المبحث التاسع: طرق التولية عند جمهور العلماء

لم يرد في القرآن ولا في السنة ذكر لطريقة محددة في اختيار الخليفة، لكن المبدأ العام الذي ورد في الكتاب والسنة هو الشورى، وإذا كانت الشورى واجبة في شؤون المسلمين فهي أوجب في اختيار الخليفة لما لهذا المنصب من خطر وأهمية بالنسبة للدين والجماعة⁽⁴⁾ ولم يخرج عن هذا الرأي إلا الشيعة الإمامية إذ يرى أكثرهم أنه لا طريق لثبوت الإمامة إلا بالنص⁽⁵⁾. وإذا نظرنا في كتب الفقه نجد أن الفقهاء قد اختلفوا حول تعدد طرق تولية التي تنعقد بها الخلافة⁽¹⁾، ويمكن تلخيص أقوالهم في أربعة طرق هي: اختيار أهل العقد، العهد بالولاية أو الاستخلاف أو النص، التولية بطريق الثقة، الدعوة للنفس أو الاستيلاء والتغلب. ولا شك أن الطريق الصحيح المستوفي للشروط الشرعية والمعبر عن مبادئ القرآن والسنة والنازل على أحكامهما هو طريق البيعة والاختيار الحر الخالي عن كل أنواع الضغط والإكراه البعيد عن كل التعصبات المذمومة للجنس أو القبيلة أو الأسرة. فإذا سلمنا مبدأ الشورى كوسيلة وحيدة في تولية الخليفة فلا يمكن التسليم أو الاتفاق مع مبادئ الإسلام تولية رئيس الدولة بطريق التوارث أو بطريق ولاية العهد من الرئيس الحاكم إلى من يخلفه أو بطريق الاستيلاء والتغلب والقهر وذلك للأسباب الآتية:

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

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

(3) انظر في أمر هذه الآداب الإسلامية: الغزالي، فضائح الباطنية. ص 195-225 ضمن نصوص الفكر السياسي ليوستف أيش. ص 333.

(4) الماوردي، أدب الدنيا والدين. ص 85.

(5) انظر عضد الدين الإيجي، المواقف شرح الجرجاني. ص 606-607. وابن خلدون، المقدمة. ص 172.

(1) انظر الماوردي، الأحكام السلطانية. ص 4. وأبي يعلى الفراء، الأحكام السلطانية. ص 7. وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل. ص 5-9.

(2) انظر محمد عبد العربي، نظام الحكم في الإسلام. ص 66.

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

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

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

(3) انظر ابن قتيبة، الإمامة والسياسة. ج1 ص31.

(4) انظر في طريق التغلب والاستيلاء: الرملي، نهاية المحتاج. ج7 ص121. والبهوتي، شرح منتهى الإرادات على هامش كشاف القناع. ج4 ص141. وابن قدامة، المغني وهامشه الشرح الكبير لابن قدامة المقدسي. ج10 ص53. وحاشية ابن عابدين. ج3 ص337-338. وابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج. ج9 ص78.

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

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

المبحث العاشر: حق الأمة في رقابة أعمال الخليفة

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

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

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

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

(3) ابن حزم، الفصل. مصدر سابق، ج4 ص167.

(1) انظر النووي، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين. ج1 ص366، وسنن ابن ماجة. ج2 ص1330

هذا الواجب على وجود الإمام العدل ويوقفه الآخرون على ظهور المهدي المنتظر، وقد رد أهل السنة على هذه الآراء وفندوها تنفيذاً⁽²⁾.

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

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

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

(2) انظر الغزالي، إحياء علوم الدين. ج2 ص269. وابن تيمية، السياسة الشرعية. ص40. والماوردي، الأحكام السلطانية. ص240. وابن حزم، الفصل. مصدر سابق، ج4 ص171. ومحمد سلام مذكور، القضاء في الإسلام. ص147.

(3) ابن هشام، السيرة النبوية. ج4 ص611. وانظر، أحمد هريدي، نظام الحكم في الإسلام. ص137.

(4) ابن سعد، الطبقات الكبرى. ج3 ص67.

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

(6) الماوردي، الأحكام السلطانية. ص240.

(1) السنهوري، الخلافة. ص183.

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

وسائل الرقابة:

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

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

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

المبحث الحادي عشر: حق الأمة في عزل الخليفة

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

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

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن. ج4ص249.

(3) البغدادي، أصول الدين. ص178.

(4) أبو يوسف، الخراج. ص12.

الثاني: الجرح في عدالته ويعبرون عنه بالفسق. وهو نوعان، ما تعلق بأفعال الجوارح كارتكابه المحظورات وإقدامه على المنكرات تحكيماً للشهوة وانقياداً للهوى، وما تعلق بالاعتقاد المتأول بشبهة تخالف الحق⁽¹⁾. فإذا ما فقد الخليفة شروط الولاية لأحد هذه الأسباب كان للأمة عزله لعد القدرة أو لعدم الصلاحية أو لخروجه عن الدين. على أن الإسلام قد احتاط للأمر - مراعاة لأمن الأمة وتوقياً للفتنة - فلم يجز الخروج على الإمام إلا لاعتبارات جسيمة، وعند الضرورة القصوى وذلك تمسكاً بالقاعدة الشرعية في تحمّل الضرر الأدنى لتفادي الضرر الأكبر.

آراء الفقهاء في عزل الخليفة

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

فالكثير من أهل السنة يرون عدم مشروعية الخروج على الخليفة بالقوة والثورة، ويقولون بوجوب الصبر والنصح له والموعظة والصبر، ويستدلون على الأمر بأدلة من الكتاب والسنة والسوابق من أعمال وتصرفات الصحابة والتابعين رضي الله عنهم. وإلى ما قد يترتب عليها من فتنة وإراقة الدماء وتفتيت لوحدة الأمة⁽⁴⁾. أما غيرهم فيقولون بجواز ومشروعية الخروج والثورة على الخليفة المستحق للعزل، مستدلين في ذلك بنصوص من الكتاب والسنة وسوابق الأولين. وقد أيد هذا الرأي طوائف من أهل السنة وجميع المعتزلة والخوارج والزيدية الذين ذهبوا إلى أن سلّ السيف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بذلك⁽⁵⁾.

(1) الماوردي، الأحكام السلطانية. ص17.

(2) الماوردي، المصدر نفسه. ص86.

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

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

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

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

قد يقول قائل كيف السبيل إلى إيجاد مخرج أو حلٍّ لهذه المعضلة السياسية الحرجة والمصيرية، وهذه الاتجاهات والآراء متقابلة، وهذه الأدلة التي استند عليها كلا الاتجاهين الكبيرين تبدو متعارضة. أما عن تعارض الأدلة فقد أقر بذلك ابن حزم بل وبرر هذا التعارض بما يأتي:

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

(6) الحديث رواه البخاري ومسلم، وجاءت رواية مسلم في كتاب الإمارة . ج4ص506.

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

(2) انظر النووي، شرح صحيح مسلم. كتاب الإمارة، ج4ص509.

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

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

(3) انظر ابن حزم، الفصل. ج1 ص173-174.

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

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

النظام الإداري

السلطة التنفيذية

الوزارة

لقد تحدثنا عن بعض جوانب النظام السياسي الإسلامي ومسائله وأحكامه، وذكرناها مجملة حيث يقتضي الإجمال ومفصلة حين يدعو الأمر إلى ذلك. ونمر إلى جانب من جوانب النظام الإداري وصورة من صورته كان لها في التاريخ آثار كبيرة وفي تسيير دواوين الحكم والجهاز التنفيذي صدى واسع وهي الوزارة.

المبحث الأول: الوزارة في الاصطلاح اللغوي

لفظ الوزارة [والكسر أعلى] يعني: حال الوزير ومنصبه، والوزير: المُوَازِرُ وخاصَّة الملك الذي يحمل ثقله ويعينه برأيه. ورجل الدولة الذي يختاره رئيس الحكومة للمشاركة في إدارة شؤون الدولة مختصاً بجانب منها، كوزير العدل، ووزير المالية والجمع وزراء وأوزار. [ومن الألفاظ ذات الصلة بلفظ الوزير] الوزر: الحمل الثقيل، ووَزَّرَ يَزِرُ وِزْرًا، ووزرة: حمل ما يثقل ظهره من الأشياء المثقلة [لأن الوزير يتحمل أعباء الحكم وأثقاله] والوَزَّرَ: الملجأ والمعتم، وفي الأصل هو الجبل المنيع، قال تعالى: ﴿كَلَّا، لَا وَزَرَ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ﴾ [القيامة: 11] أي لا ملجأ. وتوزر له: صار وزيراً له، وتوزَّرَ له: صار وزيراً له [لأن الناس يلجأون إلى الوزير في أمورهم المعاشية]، ويذهب المستشرقون إلى إرجاع لفظة الوزارة إلى الفارسية القديمة أو البهلوية لما بين لفظ: " وزير " ولفظ: " فشير " الفارسية من التشابه. ولكن الدكتور صبحي الصالح يعترض على هذا، بأن هناك فرقا واضحا بين القضاء والوزارة مما يبعد القول باشتقاق هذا اللفظ من الأصل الفارسي القديم.

كما أن اللفظة وردت في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿واجعل لي وزيرا من أهلي﴾ [طه: 29] ومعناها في الآية النصير. والعلماء القدامى يجمعون على أن كلمة وزير عربية مع الاختلاف في اشتقاقها، هل من الوزر، وهو الثقل كما مر، أو من الوَزَّرَ وهو الملجأ، أو من الأزر، وهو الظهر؛ لأن الملك يقوى بوزيره كقوة البدن بظهره⁽¹⁾. ورغم كون اللفظة عربية ووردت في القرآن، مع مراعاة الخلاف في مدى احتواء

(1) انظر المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية. ج2 ص1028. وانظر ابن منظور، لسان العرب. مادة وزر.

القرآن الكريم على ألفاظ معربة أصلها أعجمي، فإن المدلول السياسي لكلمة وزارة – كما يذكر الدكتور صبحي الصالح ، مستحدث في الإسلام، إذ أنها عرفت في بني إسرائيل قبل الفرس البهلويين. فهي على هذا الأساس قديمة جداً، فقد طلب النبي يوسف عليه السلام أن يكون وزيراً عند فرعون، ومن بعده طلب موسى عليه السلام من الله تعالى أن يكون هارون وزيره.

المبحث الثاني: مفهوم الوزارة ونشأتها وشروطها

ويتكوّن الجهاز التنفيذي أو السلطة التنفيذية من رئاسة الحكومة أو الدولة إلى جانب الوزارة والولاية ومديرو الدوائر والجند والشرطة، والوزارة وهي إحدى مكونات السلطة التنفيذية أو الإدارة المركزية على اعتبار أن الإسلام جعل رئيس الدولة هو المسئول الأول عن حراسة الدين وسياسة الدولة وشؤون الرعية، ولكنه لا يستطيع أن يتولى ذلك بنفسه، فكان لا بد له من جهاز تنفيذي يعاونه في إدارة شؤون الحكم والمجتمع وتحمل أعباء الدولة، قال الماوردي: «ما وكل إلى الإمام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرة جميعه إلا باستنابة»⁽¹⁾ والاستنابة معناها الإنابة وهي نوعان: إنابة تفويض وإنابة تنفيذ، والأولى أكثر شمولاً من الثانية وأكثر شروطاً وأدق أداء؛ لأنها إنابة في الحكم والتصرف في الأموال والأعمال، والثانية أضعف؛ لأنها إنابة في تنفيذ ما يصدر عن الإمام من أحكام فليس لها استقلالية في الأداء⁽²⁾.

الوزارة هي الولاية الثانية في الدولة، ومعناها معاونه رئيس الدولة أو بعضها، ورسم السياسة للدولة، والإشراف على تطبيق الأحكام الإسلامية ومراقبة أحوال الناس وتحقيق العدالة بينهم وتعرف شكواهم وما يقع عليهم، وتأمين احياجاتهم، ورفع الظلم عنهم ورعاية مصالحهم⁽³⁾.

الحديث عن نظام الوزارة⁽⁴⁾ في العهد العباسي، يعني الحديث عن العهد الذي شهد بداية ظهور هذه المؤسسة؛ لأن أكثر المؤلفين يتفقون على أن الوزارة لم تظهر إلا في العهد العباسي. وإن كان هناك من يذهب إلى القول بأن نظام الوزارة في الإسلام قد ظهر في عهد النبي ﷺ، وقد اتخذ حوالي سبعة عشر وزيراً، أو أنه ظهر مع الخلافة، فكان عمر وزير أبي بكر (رضي الله عنهما)، وعثمان وعلي وزير عمر ﷺ، وعلي ثم مروان بن الحكم وزير عثمان، وعمرو بن العاص ﷺ وزياد وزراء معاوية ﷺ وهكذا⁽⁵⁾ ... إلا أن

(1) الماوردي، الأحكام السلطانية. ص 21.

(2) ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية. ص 256.

(3) عبد العزيز عزت الخياط، النظام السياسي في الإسلام. ص 220.

(4) انظر د. صبحي الصالح، النظم الإسلامية نشأتها وتطورها. ص 294-295. ود. منير العجلاني، عبقرية الإسلام. ص 153-154.

(5) د. منير العجلاني، مرجع سابق، ص 155.

الوزارة لم يكن عملها محددًا، وكمؤسسة سياسية قائمة بذاتها لم تتضح معالمها ومواصفاتها بشكل نهائي إلا في العهد العباسي⁽¹⁾، والذي يدل على هذا ما يأتي:

1. إن معنى الوزارة في الاصطلاح، يستخلص من خلال التأمل في مقولة أحد خلفاء بني العباس وهو هارون الرشيد عندما قلّد يحيى بن خالد البرمكي الوزارة مخاطبا إياه بالأبوة: « يا أبت، أنت أجلسني هذا المجلس ببركة رأيك، وحسن تدبيرك وقد قلدتك أمر الرعية، وأخرجته من عنقي إليك، فاحكم بما ترى، واستعمل من شئت، واعزل من رأيت، وافرض لمن رأيت، واسقط من رأيت، فإني غير ناظر معك، في شيء»⁽²⁾. ويستخلص العجلاني من هذه المقولة تعريف الوزير في الاصطلاح بأنه: نائب مفوض، يحكم البلاد كلها باسم الخليفة، وقد أطلقت يده في التولية والعزل، والعطاء والحرمان، لا يشاركه في ذلك أحد. وقد يجد بعض الخلفاء من سلطان وزرائهم، فيأخذونهم بعرض الأمور عليهم قبل الفصل فيها، أو يستثنون من نظرهم جملة أشياء يقومون بها أنفسهم أو يفوضونها إلى ولاية مخصوصين، ولكن الوزير، حتى في هذه الحالة، لا يخلو أمره من خطر، فهو أكبر الولاة، ورئيس الدواوين، وصاحب المشورة، وأدنى الناس مجلسا من الخليفة⁽³⁾.

2. رغم ورود كلمة الوزارة في القرآن الكريم، واستعمال العرب لها في صدر الإسلام، وفي عهد الخلافة الراشدة، وكذلك في عهد الخلافة الأموية- حيث بدأ الخليفة يتخذ لنفسه كتابا، كانوا يشبهون في سلطانتهم الوزراء، كعبد الحميد الكاتب، فإن كلمة الوزارة كانت تعني المشير والمؤازر، ولم تكن الموظف المخصوص، الذي يوليه الخليفة إدارة الدولة إلا في عهد العباسيين⁽⁴⁾.

3. ما ذكره المؤرخ والكاتب السياسي، ابن طباطبا من أن الوزارة لم تتمهد قواعدها وتتقرر قوانينها إلا في دولة بني العباس⁽⁵⁾، فأما قبل ذلك، فلم تكن مقننة القواعد ولا مقررة القوانين، بل كان لكل واحد

(1) في عهد الدولة الأموية، أصبح الحكم ضربا من الملكية الوراثية، فكان الخلفاء يستشيرون بعض ذوي الرأي ليكونوا لهم وزراء يتحملون بعض الأعباء، لكنهم لم يصطلحوا على تسمية أي واحد منهم وزيرا بشكل رسمي. انظر صبحي الصالح، النظم الإسلامية. ص 295-296.

(2) د. منير العجلاني، عبقرية الإسلام. ص 155، نقلا عن الجهشباري، الوزراء والكتاب. ص 45.

(3) المرجع السابق، ص 155.

(4) د. صبحي الصالح، النظم الإسلامية. ص 296، و منير العجلاني، المرجع نفسه. ص 156-157.

(5) ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية. ص 136.

من الملوك أتباع وحاشية، فإذا حدث أمر استشار ذوي الحجج والآراء الصائبة، فكل منهم يجري مجرى وزير، فلما ملك بنو العباس تقرررت قوانين الوزارة، وسمي الوزير وزيراً، وكان قبل كل ذلك يسمى كاتباً أو مشيراً⁽⁶⁾.

أما عن الشروط اشترط فقهاء السياسة في الوزير عموماً أن يكون من ذوي الكفاءة والاختصاص والقدرة على تحمّل أعباء العمل، كما يشترط فيها ما يشترط في الخلافة باستثناء النسب القرشي، كالعدالة والعلم والرأي والصدق وحفظ الأسرار، وصواب التدبير⁽¹⁾.

المبحث الثالث: أنواع الوزارة ومهام كل نوع

انقسمت الوزارة إلى قسمين :

1. **وزارة التنفيذ:** وهي التي تكون فيها مهمة الوزير، تنفيذ أوامر الخليفة مع عدم التصرف في شؤون الدولة من تلقاء نفسه، فلا يستقل بتدبير الأمور بل يعرض أمور الدولة على الخليفة ويتلقى أوامره فيها، وبذلك لم يكن الوزير إلا وسيط بين الخليفة ورعيته، وبين الرعية والولاة، يؤدي عن الإمام ما أمر وينفذه، ويخبر الخليفة بتجهيز الجيوش وتقليد الولاة. وهو أشبه ما يكون اليوم برئيس الديوان، كما يشترط فيه أن يكون أميناً صادق القول، قليل الطمع، ذكوراً لما يؤديه إلى الخليفة، ذكياً فطناً محبوباً لدى الناس، بعيداً عن الأهواء والأحزاب لئلا يخرج الهوى إلى الباطل والتحيز إلى التعصب. وأن يكون من أصحاب التجربة والحنكة إذا جعله الخليفة من أرباب المشورة، وهذه الوزارة أقل شأناً من وزارة التفويض⁽²⁾.

2. **وزارة التفويض:** وهي أن يعهد الخليفة بالوزارة إلى رجل يفوض إليه النظر في أمور الدولة، والتصرف في شؤونها دون الرجوع إليه، ولم يبق للخليفة بعد ذلك إلا ولاية العهد فإن للإمام وحده أن يعهد إلى من يرى وليس ذلك للوزير، وسلطة عزل من يوليهم الوزير، وليس للوزير أن يعزل من قلده الإمام، وللإمام كذلك أن يستعفي الأمة من الإمامة وليس ذلك للوزير، وما سوى ذلك فحكم التفويض إليه يفتي

(6) د. منير العجلاني، مرجع سابق، ص 157.

(1) انظر أبي يعلى الفراء، الأحكام السلطانية. ص 15. والماوردي، الأحكام السلطانية. ص 22. والبدر بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام. ص 77.

(2) انظر عبد العزيز عزت الخياط، النظام السياسي في الإسلام. مرجع سابق، ص 222-223.

جواز فعله وصحة تنفيذه. ويحذر الثعالبي من مغبة تولي هذه الوزارة لثقل المهام فيها فيقول: « لا يقبل الوزير تفويض سلطانه إليه، ويتجنب إمضاء ما لم ينهه إليه، فإن عواقب التفويض ردية، والتفويض مطية الكبر، وأخطر طرق الاسترابة»⁽³⁾

ومن نماذج وزارة التفويض، ما صنعه الخليفة هارون الرشيد مع يحيى بن خالد البرمكي حيث قلده الوزارة التي تستغني عن توقيعات الخليفة على عكس وزارة التنفيذ التي يباشرها الخليفة نفسه. ويؤثر عن الرشيد أنه دفع إليه بخاتم الخلافة، حتى صار بيده الحل والعقد في شؤون الدولة، وقبض البرامكة على زمام الأمور⁽¹⁾. ولكن دوام الحال من المحال، فإنشاء وزارة التفويض كان نكبة على البرامكة، على اعتبار أنها جعلتهم يستبدون بالأمر دون الخليفة، وهو أمر هاله، فانقلب عليهم، ونكل بهم على النحو الذي ذكرناه آنفاً.

المبحث الرابع: مساءلة الوزراء ومحاسبتهم

للخليفة أن يساءل الوزير ويراقبه ويحاسبه، وللأمة أن تحاسب الوزير وتراقبه وتطالب الخليفة بعزله إذا أخطأ أو انحرف بأن أساء معاملته الناس أو ارتشى أو سرق أو جار أو خان، أو أخفى الأسرار عن الإمام وغير ذلك من المخالفات والتجاوزات. وقد أقر الإسلام موضوع التعزير وسماه بعض الفقهاء بولاية الحسبة المكلفة أصلاً بالأمر بالمعروف إذا تُرك والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله، ومنها محاسبة ذوي المناصب العليا في الدولة إذا رأى تقصيراً فيما يلزم فعله منهم⁽²⁾.

المبحث الخامس: تعيين الوزراء وعزلهم

يعين الخليفة الوزير من خلال ما يسمى عقد أو عهد تقليد الوزارة. وهو عهد الخليفة إلى شخص ما بالوزارة، وهو عقد ثنائي بين الخليفة ومن يعينه وزيراً. وهو على نوعين: تعيين تقرير وذلك بأن يكون المرشح للوزارة حاضراً فيكلف بالوزارة إما لفظاً وإما كتابةً، ويشتمل هذا التكليف على شرطين: الأول، عموم النظر، والثاني النيابة عن الخليفة. وبعد أن يطلع الوزير على تعيينه من خلال مرسوم الخليفة، يتوجه إلى دار

(3) أبو منصور الثعالبي، تحفة الوزراء. ص101.

(1) انظر الماوردي، مصدر نفسه، ص22-23. وابن الأثير، الكامل في التاريخ. ج5 ص82. وصبحي الصالح، مرجع سابق، ص300.

(2) انظر فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي. ص429. وعبد العزيز الحياط، النظام السياسي في الإسلام. ص223.

الخلافة في موكب من الحجاب والقواد ويقوم الحاجب بتقديمه إلى الخليفة فيؤدي أمامه فروض الطاعة، ويلبس الملابس السلطانية التي تخصص عادة للوزراء، وهذه المراسيم خاصة بوزير التفويض، أما وزير التنفيذ فلا يحتاج إلى تقليد بل يكتفي بالإذن له بالوزارة.

وللخليفة كذلك حق عزل الوزير الذي عينه سواء أكان وزير تفويض فيفسخ العقد الذي بموجبه صار وزيراً، ويعزل بالطريقة التي عين بها، أو وزير تنفيذ فيعزل كما عين. والعزل نوعان: أحدهما: ما كان بغير سبب، أو عن ملل أو حب في التغيير.

ثانيهما: العزل لسبب دعا إليه، كالحيانة أو العجز والقصور عن القيام بمهمات الوزارة، أو العسف والظلم، أو الضعف واللين وقلة الهيبة، أو ظهور من هو أكفأ منه لحاجة الدولة إليه، لأو لنقله إلى عمل آخر يرى أنه أقدر عليه⁽³⁾.

(3) انظر الماوردي، قوانين الوزارة. ص119. الأحكام السلطانية. ص23-26. ومحمد فاروق النبهان، نظام الحكم في الإسلام. ص565.

المبحث السادس: علاقة الوزارة بالجانب السياسي

يمكن بيان هذه العلاقة في النقاط الآتية :

1. لم يكن الوزير في مبتدأ الخلافة العباسية، أي في عهد أبي العباس السفاح يتمتع بصلاحيات أو سلطات كاملة في جميع الدواوين، مثل أبي سلمة الخلال رغم تسميته بالوزير؛ فلم يكن ديوان الخراج وديوان الجند مثلا مندرجين في سلطاته، بل كان كل منهما في يد خالد بن برمك. وقد يقع التصادم بين سلطة الخليفة وسلطة الوزير؛ بحكم عدم تحديد صلاحيات الوزير، بخلاف صلاحيات الخليفة، إذ أنها واضحة منذ البداية. وكون الوزير لا يعدو إلا أن يكون مساعد الحاكم هي الفكرة التي كانت تسيطر على ذهن الخليفة، بينما كان الوزير يتطلع إلى ما ليس له، وهو السيطرة على الجهاز الإداري ككله وتنفيذ جميع الصلاحيات. ومآل هذا الصراع في النهاية إلى الخليفة. وكمثال على هذا، أن أبا جعفر لم يكن له وزير دائم، ولم يكن دائما من يسمى وزيرا بل كان له فلان وزيرا مرة وغيره مرة أخرى، وكان له تارة من يسمى وزيرا وتارة من يسمى كاتباً، وليس كل منهما إلا موظفا ذا منصب كبير بيدي الرأي ويشير. ويستخلص من هذا أن الوزارة لم ترسخ أصولها في عهد الخليفة الثاني المنصور، فكان أغلب وزراءه من الموالي، نظرا للمهارة التي يمتلكونها في التنظيم الإداري توارثا عن أجدادهم الفرس، وأيضا لحدقهم في الكتابة. ولم تختلف تجربة المنصور مع الوزراء مع تجربة سلفه السفاح حيث أنه لم يعط وزراءه كثيرا من النفوذ والسلطة، ومن هنا كان الوزراء والكتاب عرضة للعزل لمجرد أن الخليفة لم يعد راغبا في بقاء أحدهم. كما أن الوزراء في العصر العباسي الأول كانوا يخافون على أنفسهم من بطش الخلفاء، فيحاول أحدهم، أن يتجنب تسمية الخليفة له وزيرا، لأن كثيرا منهم قتلوا على أيدي الخلفاء.

2. بداية من عهد الخليفة المهدي بدأت سلطة الوزراء في التوسع، فأعطيت للوزير الرئاسة حتى على الدواوين والتراتب الإدارية، بل حتى على الجيش إلى حد ما. كما أن تعيين الوزراء يتم غالبا تبعا لكفاءاتهم الإدارية والكتابية، فكانت المقدرة الشخصية تلعب دورا كبيرا.

3. في عهد الخليفة هارون الرشيد بلغ سلطان الوزارة حدا كبيرا من القوة والنفوذ، وذلك بفضل الصلاحيات التي مُنحها الوزير. ومن نماذج هذا، ما فعله الرشيد مع يحيى بن خالد البرمكي، عندما فوضه بجميع أنواع السلطة، وفوض إليه الإشراف على الدواوين، وجعل ولديه جعفرًا و الفضل مساعدين له. ورغم انقلاب الرشيد على البرامكة وتنكيله بهم، فقد استمر نفوذ الوزراء في عهد الخليفة المأمون بعد أن أطلق يد الوزير الفضل بن سهل في الأمور السياسية، وفوضه بقيادة الحرب ورئاسة الشؤون الإدارية، وسماه: " ذا الرئاستين " وهو اسم مبتكر في ذلك الوقت. ولكن نفوذ الوزير لم يدم، لأن المأمون تخلّص منه حين ألفاه خطرا عليه⁽¹⁾.

ويتحدث ابن خلدون عن ظاهرة اتساع نفوذ الوزراء واستبدادهم في العهد العباسي، ومقابلته باستبداد السلطان، كنتيجة تمحضت عن إنشاء وزارة التفويض بقوله: « ثم جاء في الدولة العباسية شأن الاستبداد على السلطان، وتعاور فيها استبداد الوزارة مرة والسلطان أخرى، وصار الوزير إذا استبد، محتاجا إلى استنابة الخليفة إياه لذلك، لتصح الأحكام الشرعية وتجيء على حالها، فانقسمت الوزارة حينئذ إلى وزارة تنفيذ وهي حال ما يكون السلطان قائما على نفسه، وإلى وزارة تفويض وهي حال ما يكون الوزير مستبدا عليه»⁽¹⁾.

4. عندما استبد الأتراك بالسلطة في الربع الثاني من القرن الثالث الهجري، وأصبح الخليفة اسما على غير مسمى، ضعف مركز الوزراء وانتقلت السلطات الحقيقية إلى الجيش، ولكن الخلفاء استعادوا سلطانهم بعد ذلك في منتصف القرن الثالث نفسه، فاستعاد الوزراء بذلك قوتهم، وأحيطت الوزارة بكثير من مظاهر الإجلال، وأصبح الوزراء منذ ذلك الحين يلعبون أخطر دور في تسيير دفة الحكم رغم تعرضهم الدائم لغضب الخلفاء من أجل أتفه الأمور.

5_ مرّت على الخلافة العباسية عهود بطلت فيها صفة الوزارة كما حدث سنة 334هـ حين فتح البويهيون بغداد، حيث أصبح كاتب الأمير البويهي يقوم مقام وزير الخليفة. أما الوزارة فأصبحت ذات صفة

(1) صبحي الصالح، النظم الإسلامية. مرجع سابق. ص297-299.

(1) ابن خلدون، المقدمة. ص231.

عسكرية، فكان للوزير سلطة قيادة الجيش وتوجيهه إلى المواقع الحربية. وكان من واجباته أيضا وضع الخطط⁽²⁾.

6 _ بلغ من هوان الوزارة في العهد البويهى أن أصبح الناس في إمارة عضد الدولة، يتقبلون إسناد الوزارة إلى غير المسلم، فقد اتخذ عضد الدولة وزيرين كان أحدهما مسيحيا. وينقل د. صبحي الصالح عن القاضي أبي يعلى في كتابه الأحكام السلطانية قوله: « وقد قيل: إنه يجوز أن يكون هذا الوزير - أي وزير التنفيذ - من أهل الذمة) ويعلق الدكتور على هذا بقوله: « ويلاحظ أن أبا يعلى حنبلي المذهب»⁽³⁾. كما أوشكت الوزارة أن تصبح كالخلافة وراثية في بعض العائلات ذات النفوذ أو المقدره الكتابية المشهوده. وشاعت للوزراء ألقاب في أواخر القرن الرابع الهجري وأوائل الخامس، فقد كان بعضهم يدعى: "شرف الملك"، وبعضهم "سعد الدولة" وهكذا⁽⁴⁾...

النظام القضائي

أو السلطة القضائية

المبحث الأول: تعريف القضاء لغة واصطلاحاً

القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة⁽¹⁾، وأحد السلطات الشرعية المكونة للدولة الإسلامية، ولللفظة القضاء في اللغة العربية معان عدة منها: الفراغ، لقول الله سبحانه و تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا﴾ [الأحزاب:37] والأداء، فيقال قضى الدين أي أدى ما عليه من دين، والإلزام كقوله تعالى ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء:23]، وكذلك معنى الحكم أي الحكم في المسألة أو الحكم بين المتنازعين

(2) صبحي الصالح، المرجع السابق، ص 299-300.

(3) صبحي الصالح، المرجع نفسه، على هامش صفحة 300.

(4) صبحي الصالح، المرجع نفسه، ص 300.

(1) العبارة لعمر بن الخطاب، في كتابه إلى أبي موسى الأشعري يحدّثه فيه عن أصول القضاء ومبادئه وطرقه، انظر ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين. ج1 ص12. وانظر أيضاً نص هذه الوثيقة بتمامها في: ابن خلدون، المقدمة. ص225. ومحمد حميد الله، الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة. ص327.

وهي المقصودة هنا والغالبة في الاستعمال، فالقاضي هو الحاكم واستقضى صار قاضياً وجمع قضاء أفضية⁽²⁾.

أما في الاصطلاح الشرعي فيعرّف القضاء بأنه: قول ملزم يصدر عن ولاية عامة⁽³⁾، أو هو الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام، وعرفه بعض الفقهاء بأنه تبيين الحكم الشرعي⁽⁴⁾. ويمكن أن نستخلص تعريفاً شاملاً ومبسّطاً للقضاء بأنه: وظيفة هدفها الفصل بين الناس في الخصومات حسماً للتداعي وقطعاً للنزاع بأحكام الشريعة المستنبطة من الكتاب والسنة، وهو من وظائف الخلافة ومندرجاً في عمومها⁽⁵⁾. والقضاء أو السلطة القضائية هو إحدى السلطات الثلاث في عرف الحكم الحديث أو الأنظمة الحديثة وهي: السلطة التنفيذية، والتشريعية، والقضائية.

المبحث الثاني: مكانة القضاء في الإسلام

للقضاء مكانة جليلة عظيمة، بل هو من ضروريات الحكم ومقاصد الدين، ومن ما تقتضيه مصلحة الأمة من حيث العناية والوجود، لأن بالناس إليه حاجة عظيمة لما يجدُّ لهم من قضايا و أفضية وفجور و يكسبون من تظلمات ونزاعات، فلو عدم القضاء لاحتلت الأمور واضطربت الموازين، وأُكلت الحقوق وعمّت الفوضى. وهذه الاعتبارات وغيرها كانت السلطة القضائية في يد الخليفة أو رئيس الدولة في صدر الإسلام لما لها من شأن وخطر ولحاجتها إلى السلطة للتنفيذ.

ولشأن القضاء وأهميته وخطورته وردت أحاديث نبوية ترعّب وترهّب فيه لما فيه من مصلحة وتحقيق العدل بين الناس، وجاءت أحاديث أخرى تزهد في تولّيه خاصة لمن لا يستطيع تحمّل تبعاته واستيفاء متطلباته من تحكّم في رقاب الناس و الدفاع عن أبضاعهم وأعراضهم ورعاية أموالهم و صيانة دمائهم، وكذلك لتنافس الناس على تولي هذه الوظيفة دون تقدير لعواقبها وجليل شأنها. من ذلك قول النبي ﷺ: «

(2) انظر الفيروزآبادي، القاموس المحيط. وابن منظور، لسان العرب. مادة قضي.

(3) انظر الموصلي، الاختيار لتعليل المختار. ج2 ص82.

(4) انظر تقي الدين الفتوحى الحنبلي، منتهى الإرادات. ج2 ص570.

(5) انظر ابن خلدون، المقدمة. ص220. ومحمد عزنوس، تاريخ القضاء في الإسلام. ص10.

إن الله مع القاضي ما لم يجز، فإذا جار تخلى عنه ولزمه الشيطان». (1) وقوله ﷺ: « من طلب قضاء المسلمين حتى يناله ثم غلب عدله جوره فله الجنة، ومن غلب جوره عدله فله النار». (2)

إلى جانب هذه الأحاديث فقد نوه العلماء بمكانة القضاء وجلالة أمره وخطورة توليه لمن يجهل مقامه، قال الفقيه السرخسي في المبسوط: « وهذا لأن في القضاء بالحق إظهار العدل، وبالعدل قامت السموات والأرض وُرفِعَ الظلم، وهو ما يدعو إليه عقل كل عاقل، وإنصاف المظلوم من الظالم، وإيصال الحق إلى المستحق، وأمرًا بالمعروف ونهيًا عن المنكر، ولأجله بُعث الأنبياء والرسل عليهم السلام، وبه اشتغل الخلفاء الراشدون ﷺ » (3). وإكباراً لشأن القضاء وقدره وخوفاً من الجور في الحكم، أحجم كثير من العلماء عن تولي منصبه، فأبو حنيفة امتنع عن توليه مرات وكذلك فعل صاحبه زفر وأحمد بن حنبل، وعبد الله بن عياش البيسانى وغيرهم كثير.

وإذا كان عزوف بعض العلماء عن تولي منصب القضاء ناتج عن ورعٍ وخوفٍ من ممالأة السلطة ولئلا يغضبوا الله برضى الخلفاء (4)، فهذا لا ينقص من شأنه، بل يدل على أهميته وجليل مقامه، ثم إن بعضاً من أهل العلم والورع تولّى القضاء وبرع في القيام بوظيفته، فمن المعروف في تاريخ القضاء والقضاة، إن أول قاضٍ للقضاة (1) هو أبو يوسف صاحب كتاب الخراج، وصاحب أبي حنيفة وقاضي الخليفة هارون الرشيد، ويعزى لهذا القاضي أنه أول من ميّز العلماء والقضاة بزي خاص، وأحاطهم بكثير من مظاهر التبجيل والهيبه والإجلال في عيون الناس.

(1) رواه الترمذي في كتاب الأحكام عن رسول الله، باب ما جاء في الإمام العادل. وقال حديث حسن غريب.

(2) رواه أبو داود في كتاب الأفضية، باب في القاضي يخطئ.

(3) السرخسي، المبسوط. كتاب القاضي، باب القاضي إلى القاضي، انظر قرص مضغوط المكتبة الشاملة: كتب الفقه الحنفي.

(4) يقول د. حسن إبراهيم حس: « لقد عمد بعض الخلفاء العباسيين إلى حمل القضاة على السير وفق رغبتهم ليكسبوا أعمالهم صيغة شرعية، حتى امتنع كثير من الفقهاء عن تولي القضاء خشية أن يحملهم الخليفة على الإفتاء بما يخالف الشريعة الإسلامية. لذلك نرى أبا حنيفة النعمان يعتذر عن تولي هذا المنصب في عهد أبي جعفر المنصور، ويقول له: اتق الله، ولا ترع في أمانتك إلا من يخاف الله، والله ما أنا مأمون الرضا، فكيف أكون مأمون الغضب؟. وكان بين أبي حنيفة ومحمد بن عبد الرحمن ابن أبي ليلى القاضي وحشة، لاعتراض أبي حنيفة عليه في أحكامه - وكان أصغر منه سناً- فشكاه إلى المنصور، فمنعه من الفتيا ». انظر تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي. ج2 ص291. القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة السابعة، 1964.

(1) إن العباسيين هم الذين ابتدعوا نظام "قاضي القضاة" أو لقب أفضى القضاة وهو يقرب من مقام وزير العدل في العصر الحديث، إذ كان يعين للأقاليم قضاة ينوبون عنه، بينما يقيم هو في حاضرة الخلافة. انظر حسن إبراهيم حسن، المرجع نفسه، ص292.

المبحث الثالث: تطوّر وظيفة القاضي في العهود الإسلامية الأولى

تولّى النبي ﷺ في بداية الدعوة الإسلامية وإلى أن لقي ربه وظيفة القضاء، هذا إلى جانب أعمال وأعباء الرسالة من تبليغ الوحي من الخالق إلى الخلق، وإلى جانب الفتوى وبيان الأحكام الشرعية وتنظيم شؤون المجتمع، فكان هو القاضي في الخصومات والنزاعات، وكان يحكم بين الناس بما أنزله الله عز وجل عليه من وحي، وكان الخصمان يحضران إليه مختارين، وكانت طرق الإثبات عنده البينة واليمين والشهادة والكتابة والفراسة والقراءة وغيرها. وكان النبي ﷺ مثلاً عالياً ونموذجاً رفيعاً في العدالة وإحقاق الحق وإبطال الباطل، وفي الأخذ على يد الظالم ونصرة المظلومين.

وعندما انتشر الإسلام في الجزيرة العربية وغيرها أذن الرسول ﷺ لبعض أصحابه لبعض أصحابه بال قضاء بما جاء في الكتاب والسنة والاجتهاد وخير مثال على هذا وصيته وتعليماته في أمر القضاء والحكم بين الناس إلى معاذ بن جبل لما بعثه إلى اليمن.

وكان من مشاهير القضاة في فجر الإسلام عمر بن الخطاب وعلي بن طالب وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وزيد بن ثابت وغيرهم ﷺ. وكان القضاء في عهد الخلفاء الراشدين يعتمد على أسس ثلاث، القرآن الكريم والحديث الشريف، والاجتهاد بالرأي. وكان القاضي يجلس في المسجد أو في بيته، وكان يقضي في جميع القضايا من أحوال شخصية وعقود، وعناية بالأيتام، وتقسيم الميراث والتركة، وأمر القصاص والجنايات ومعاقبة الجناة. وعن مبرر إسناد أو إنابة أو تقليد الخليفة لغيره أمر القضاء وإن كان يتعلّق به ومندرج في وظائفه العليا، فالسبب كما يقول ابن خلدون يرجع لقيامه أي الخليفة بالسياسة العامة وكثرة أشغالها من الجهود والفتوحات وسد الثغور⁽²⁾.

وفي العصر الأموي توسعت وظائف القاضي فأصبح في كل بلد قاض يعينه الخليفة، وكان لأهل الذمة محاكم خاصة بهم، وصار القضاة يدونون أحكامهم في سجلات خاصة. أما في العصر العباسي، فقد

(2) ابن خلدون، المقدمة. ص 220-221.

استحدث منصب قاضي القضاة بالنسبة للدولة العباسية، وفي الأندلس منصب قاضي الجماعة ويعمل تحت ولايته وسلطته هيئة من نواب القضاة وسلسلة من معاونين والمساعدين⁽¹⁾.

المبحث الرابع: أدلة مشروعية القضاء

القضاء من عمل الرسل عليهم الصلاة والسلام، يدل على ذلك قول الله ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ [ص:26]. والنبي محمد ﷺ كما كان مأموراً بالدعوة والتبليغ كان كذلك مأموراً بالحكم والفصل في الخصومات وقد ورد في القرآن الكريم في غير ما آية ما يشير إلى ذلك، منها قول الله ﴿وَأَنْ أَحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعِ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [المائدة:49] وقوله تعالى ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة:42] وإلى جانب هذه الآيات الدالة على مشروعية القضاء وضرورة الحكم بين الناس في أمور النزاع والشجار هناك أقوال النبي وأفعاله ﷺ، أما عن أحاديثه ﷺ التي تدل على مشروعية القضاء فكثيرة ومتعددة، منها ما رواه عمرو بن العاص رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»⁽²⁾. ومنها قول النبي ﷺ: «إنما أنا بشرٌ وإنكم تختصمون إليّ، ولعلَّ بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي على نحو ما أسمع، فمن قضيتُ له من حقِّ أخيه شيئاً فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار»⁽³⁾. وقوله ﷺ: «القضاة ثلاثة: واحد في الجنة واثنان في النار، فأما الذي في الجنة فرجلٌ عرفَ الحقَّ وقضى به. ورجل عرف الحق فلم يقض به فجار في الحكم فهو في النار، ورجل لم يعرف الحق ففضى للناس على جهل فهو في النار»⁽⁴⁾.

(1) انظر د. صالح العلي، تاريخ الحضارة العربية. ص121. وانظر د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي. مرجع سابق، ج2 ص292 وما بعدها.

(2) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الأفضية باب بيان إذا اجتهد الحاكم فأصاب رقم الحديث 3240. والترمذي في كتاب الأحكام باب ما جاء في القاضي يخطئ ويصيب. وانظر الصنعاني، سبل السلام. ج4 ص118.

(3) رواه البخاري في كتاب الأحكام، باب موعظة الإمام للخصوم. رقم الحديث 6634. وانظر في شرحه صحيح مسلم بشرح النووي، ج12 ص4.

(4) الحديث أخرجه الترمذي وأبو داود والنسائي وابن ماجه والحاكم وصححه.

وأما عن تصرفاته وأفعاله فيظهر أن تصرفه ﷺ بمقتضى القضاء كان، إلى جانب تصرف النبي ﷺ بمقتضى الرسالة ومقام النبوة وتصرفه بمقتضى الحكم والسياسة، من أبرز تصرفاته ﷺ كما يقرّر القراني (5). فقد قضى النبي ﷺ بين الناس وفض خصوماتهم ومنازعاتهم سواء المتعلقة بالدماء والحدود أو تلك الخاصة بالميراث والنكاح والطلاق والوصايا والتفليس وموت المبتاع قبل دفع الثمن والخداع في البيوع والأيمان وما إلى ذلك من التصرفات والقضايا. إلى جانب أدلة الكتاب والسنة فقد نقل غير واحد من العلماء الإجماع على مشروعية القضاء، قال ابن قدامة: «وأجمع المسلمون على مشروعية نصب القضاء والحكم بين الناس» (1). فالصحابه ﷺ عملوا على إقامة القضاء بين الناس وباشروه في عهد رسول الله ﷺ ومن بعده وذلك بهدف بيان وجه الحق وإلزام الخصوم به. فهذا أبو بكر ﷺ قد أسند لعمر ﷺ مهمة القضاء من غير أن يلقيه بالقاضي، فظل عمر القاضي عامين كاملين لا يأتيه خصمان لما عرف الناس عنه من الشدة والحزم والقضاء بالعدل، ولما صار عمر خليفة للمسلمين واتسعت رقعة الدولة واختلط العرب بسكان البلاد المفتوحة، آنس عمر الحاجة إلى تعيين بعض القضاة في الولايات والأمصار ليفصلوا بين الناس في أمور الخصومات والنزعات، فعين شريحاً الكندي قضاء الكوفة، وعثمان بن قيس بن أبي العاص قضاء مصر، وأبا موسى الأشعري قضاء البصرة. وإلى هذا الأخير كتب رسالته المشهورة التي استوفى بها شروط القضاء وبيّن أحكامه، فكانت دستوراً للمرافعة والقضاء.

وقد قال ابن قيم الجوزية في شأن هذه الوثيقة القضائية: «وهذا كتاب جليل القدر تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة والحكام» (2). وإذا كان هذا الكتاب (دستور القضاء) كما يصفه د. سليمان الطماوي قد جاء آية في الكمال والإبداع وأسلوباً محكماً في التقاضي و نموذجاً رفيعاً في آداب

(5) بين الإمام القراني أن تصرفات النبي ﷺ عموماً كانت على أحوال ثلاثة، الأولى تصرفه ﷺ بمقتضى الرئاسة والثانية تصرفه بمقتضى القضاء، وثالثاً تصرفه باعتبار مقام النبوة وما يقتضيه من فتوى وتبليغ للرسالة وبيان لأحكامها وتعاليمها. انظر الإمام شهاب الدين القراني، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. حققه وخرج أحاديثه وعلّق عليه عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية، طبعة 1967. ص 86 وما بعدها، السؤال الخامس والعشرون.

(1) ابن قدامة المقدسي، المغني. ج 9 ص 39.

(2) ابن القيم، إعلام الموقعين. ج 1 ص 98.

القضاء ووسائل الفصل بين الخصوم، فلأنه جاء وليد التجربة والعلم معاً⁽³⁾. ومما جاء في هذه الوثيقة القضائية النموذجية، قول عمر إلى أبي موسى الأشعري: « واس بين الناس في وجهك ومجلسك وعدلك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك. البينة على من ادعى، واليمين على من أنكر. والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً. ولا يمنعك قضاء قضيته بالأمس فراجعت فيه عقلك، وهُديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق، فإن الحق قديم، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل ... ».

(3) د. سليمان الطماوي، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة. ص 331.

المبحث الخامس: الحكمة من مشروعية القضاء

القضاء أمر لازم لقيام الأمم ولسعادتها وحياتها حياة طيبة ولنصرة المظلوم، وقمع الظالم، وقطع الخصومات، وأداء الحقوق إلى مستحقيها، وللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وللضرب على أيدي العابثين وأهل الفساد، كي يسود النظام في المجتمع، فيأمن كل فرد على نفسه وماله، وعلى عرضه وحرته، فتنهض البلدان ويتحقق العمران ويتفرغ الناس لما يصلح دينهم، وديناهم فإن الظلم من شيم النفوس، ولو أنصف الناس استراح قضاةهم ولم يحتج إليهم.

المبحث السادس: حكم العمل بالقضاء

اتفق الفقهاء على أن القضاء فرض كفاية إذا قام به بعض الأمة سقط الوجوب عن الباقين وإذا لم يقم به أحد منها أتمت الأمة جميعاً. أما كونه فرضاً فلقول الله عز وجل ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ ﴾، [النساء: 135] وقوله تعالى ﴿ وَأَنْ أَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ﴾ [المائدة: 49]، وأما كونه على الكفاية، فلأنه أمر، بمعروف أو نهي عن منكر وهما على الكفاية، ولأن أمر الناس لا يستقيم بدون القضاء، فكان واجباً عليهم كالجهد والإقامة، قال الإمام أحمد: « لا بُدُّ للناس من حاكم، أتذهب حقوق الناس! ⁽¹⁾، وقال القاضي الماوردي: «ومما تصلح به الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة، سلطان قاهر تتألف برهته الأهواء المختلفة، وتجتمع بهيته القلوب المتفرقة وتنكف بسطوته الأيدي المتغالبة، لأن في طبائع الناس من حب المغالبة على ما آثروه، والقهر لمن عاندوه، ما لا ينكفون عنه إلا بمانع قوي وراذع ملي» ⁽²⁾. ولأن فيه أي القضاء، أمراً بالمعروف ونصرة للمظلوم وأداء الحق إلى مستحقيه وردعاً للظالم عن ظلمه، وهذه كلها واجبات لا تتم إلا بتولي القضاء، لذا كان تولي القضاء واجباً على اعتبار القاعدة الفقهية أو الأصولية التي تقول: «إن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب».

وإذا كان القضاء فريضة فإن أمر توليه كان محل بحث العلماء ونقاشاتهم الفقهية، وهل الأفضلية تكون في توليه أم في تركه، فذهب علماء الحنفية إلى أن تركه عزيمة وأن الدخول فيه رخصة، وقال قوم بالترك

(1) ابن قدامة المقدسي، المغني. تحقيق محمد عبد الوهاب فايد، طبعة القاهرة، 1390هـ / 1970م، ج9 ص34.

(2) الماوردي، أدب الدنيا والدين. ص5-6.

واحتجوا بالأحاديث التي ترهب منه وتزهد فيه، واحتج من قال بتوليته بأنه عمل الأنبياء والمرسلين والخلفاء الراشدون من بعدهم، وانه من أفضل العبادات، كما لا يجوز تركه إذا تهرب الأكلفاء جميعاً.

هذا عن حكم القضاء بصفة عامة أما عن حكم الدخول فيه بالنسبة للأفراد فإنه يختلف باختلاف حالاتهم، فيجب على الشخص إذا تعين له ولا يوجد من يصلح غيره، ويكره إذا كان صالحاً مع وجود من هو أصلح منه، ويحرم إذا علم من نفسه العجز عنه وعدم الإنصاف فيه لميله للهوى ويباح له فيخير بين قبوله ورفضه إذا استوى هو وغيره في الصلاحية والقيام به وقد سئل الإمام مالك: «أيجز الرجل على ولاية القضاء؟ قال نعم إذا لم يوجد منه عوض. قيل له بالضرب والحبس؟ قال نعم...»⁽¹⁾.

المبحث السابع: أسس اختيار القضاة وشروط القاضي

لكي يؤدي القاضي دوره المنوط به على أحسن الوجوه، ولكي ينتج القضاء رقابة فعالة على أعمال السلطات العامة، يجب أن يتمتع القضاة بأهم مواصفات الوظيفة القضائية وأهم شروطها والتي لا تخرج عن النزاهة والعدالة والحياد وحياسة المؤهلات التي تجعل من القاضي يدور مع الحق حيثما دار، ولا يجابي السلطات ولا يتأثر بميولاتها.

ومن هنا تحدت الفقهاء عن الشروط اللازم توفرها في القاضي وبيّنوا أسس اختياره لهذا المنصب الحساس. فقال ابن تيمية: «ويُقَدَّم في ولاية القضاء الأعلّم والأورع والأكفأ»⁽²⁾، وقال القراني: «ويُقَدَّم في القضاء مَنْ هو أعرف بالأحكام الشرعية، وأشد تفضلاً لحجاج الخصوم وخذعهم وهو معنى قوله ﷺ: أفضاكم علي... وإن الأسباب الموجبة للتفضيل قد تتعارض فيكون الأفضل من حاز أكثرها وأفضلها»⁽³⁾، وقال فقهاء الأحناف: «وينبغي للمقلد أن يختار من هو الأقدَر والأولى لقوله ﷺ: «من قلّد إنساناً عملاً وفي رعيته من هو أولى منه فقد خان الله ورسوله وجماعة المسلمين»⁽⁴⁾. وكثيراً ما كانت حدة الذكاء وشدة الفطنة أو الصرامة في الحق وعدم المحاباة سبباً لاختيار الخلفاء لقضاتهم فضلاً عن توفر الشروط فيهم.

(1) انظر محمد سلام مذكور، القضاء في الإسلام. ص42.

(2) ابن تيمية، السياسة الشرعية. ص19.

(3) القراني، الأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام. مصدر سابق، ص37.

(4) الميرغيب الحنفي، الهداية. ج3 ص101.

لقد نص الفقهاء على أنه لا يصح ولاية القاضي إلا إذا اجتمعت فيه شروط معينة، اختلف في عددها بين من جعلها خمسة عشر شرطاً وسبعة شروط كما فعل الماوردي، وبين من حصرها في ثلاثة فقط، ورغم اختلافهم في عددها إلا أنها تصب في دائرة واحدة وتدور حول محور واحد بفصل فيه البعض ويكمل البعض. وهذه الشروط هي:

أولاً: الإسلام

وذلك لأن القضاء ولاية ولا تجوز ولاية الكافر على المسلم، قال تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ [النساء:141]، ثم إن القاضي يقضي بأحكام الشريعة الإسلامية وهي دين، وتطبيق الدين يحتاج إلى إيمان به من قبل من يطبقه وخوف من الله يمنعه من الحيدة عن التطبيق السليم لأحكامه ولا يتأتى ذلك من غير المسلم الذي لا يؤمن بهذا الدين بل قد يحمله كفره بالإسلام على تعمد مخالفة أحكامه أو العبث بها.

لا خلاف بين الفقهاء في اشتراط الإسلام في من يتولى القضاء على المسلمين، أما تولية القضاء لغير المسلم على غير المسلمين فقد منعها ولم يجزها جمهور الفقهاء لأن شرط الإسلام عندهم شرط ضروري لا بد منه في من يتولى القضاء سواء كان قضاؤه على المسلمين أو على غير المسلمين. وذهب الحنفية إلى جواز تقليد غير المسلم أو الذمي القضاء على أهل الذمة وعللوا ذلك بأن أهلية القضاء كأهلية الشهادة والذمي من أهل الشهادة على الذميين فهو أهل لتولي القضاء عليهم أي على مثله⁽¹⁾. لقد أجاز الحنابلة وكثير من فقهاء المسلمين شهادة غير المسلم على المسلم للضرورة، كشهادته عليه في السفر والتباعد والطب، فيجوز أن يكون قاضياً على المسلم في غير أحكام الأسرة والأمور المتعلقة بالعبادات⁽²⁾، وللعلم فإن مجلة الأحكام العدلية قد أغفلت ذكر الإسلام في الشروط في تولي القاضي⁽³⁾.

ثانياً: البلوغ

(1) انظر ابن عابدين، رد المحتار. ج4ص329. وأحكام المعاملات في المادة 1794 من مجلة الأحكام العدلية.

(2) ابن قدامة، المغني. ج3ص547.

(3) انظر الغزي، شرح المجلة. ج3ص341-345، 473. وانظر محمد سلام مذكور، المرجع نفسه، ص40.

فلا يجوز تقليد الصبي القضاء وإذا قُلد فلا يصح قضاؤه ولا ينفذ لأن الرسول ﷺ قد أمر بالاستعاذة من إمارة الصبيان فقد روى الإمام أحمد أنه ﷺ قال: « تعوذوا بالله من رأس السبعين ومن إمارة الصبيان » والتعوذ لا يكون إلا من شر، فيكون تقليد الصبيان فساداً في الأرض وضرراً اجتماعياً من الحجم الكبير، ولأنه لا ولاية للصبي على نفسه فلا تكون له ولاية على غيره بالقضاء ونحوه.

ثالثاً: العقل

فلا يجوز تقليد المجنون أو المعتوه أو مختل النظر لكبر السن أو مرض قياساً على الصبي، وإذا قلد أحد هؤلاء فلا يصح قضاؤه ولا ينفذ، قال الماوردي: « وهو مجمع على اعتباره ولا يكتفي فيه بالعقل الذي يتعلّق به التكليف من عمله بالمدرجات الضرورية بل أن يكون صحيح التمييز، جيد الفطنة ، بعيداً من السهو والغفلة، يتوصل بذكائه إلى إيضاح ما أشكل وفصل ما أُعْضِلَ»⁽⁴⁾ فلا بد أن يبلغ من كمال العقل ونضجه درجة عالية تمكّنه من أن يعالج مشكلات الأمور والقضاء بالحكمة والروية والعدل فيما يعرض عليه⁽⁵⁾.

(4) الماوردي، المصدر نفسه، ص65.

(5) انظر الشوكاني، نيل الأوطار. ج8 ص265.

رابعاً: الحرية

والمراد كمالها، فلا يجوز تقليد من فيه شائبة رق كالمكاتب والمدير فضلا عن القن^(*)، وإذا قُلِّد القضاء فلا يصح قضاؤه ولا ينفذ، وذلك لأن العبد ناقص عن ولاية نفسه فمن باب أولى أن يكون ناقصاً عن ولاية غيره، كما أن العبد مشغول بحقوق سيده، فمنافعه كلها له، هذا بالإضافة إلى أن القضاء منزلة وحرمة وهيبة لكي يردع أصحاب الجريمة وأهل الباطل، ولا شك أن هذه الصفة لا تتوفر في العبد. هذا مذهب جمهور العلماء، خلافا لابن حزم ومن وافقه في قبول شهادة العبد ويقولون إن أهلية القضاء كأهلية الشهادة⁽¹⁾.

خامساً: الذكورة

وهي شرط عند جمهور الفقهاء، فلا يجوز عندهم تولية المرأة القضاء وإذا وليت يأثم المولى وتكون ولايتها باطلة وقضاؤها غير نافذ ولو فيما تقبل فيه شهادتها. وحجتهم حديثه ﷺ: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ»⁽²⁾ ولأن المرأة لا تصلح للإمامة العظمى ولا الولاية على البلدان، ولهذا لم ينقل عن النبي ﷺ ولا عن أحد من خلفائه الراشدين من بعده أنهم ولوا امرأة قضاء ولا ولاية بلد، ولو جاز ذلك لوقع ولو مرة واحدة ولم يخل منه جميع البلدان غالباً، وأيضاً فإن القاضي يحتاج إلى مخالطة الرجال من الفقهاء والشهود والخصوم، والمرأة في الأصل ممنوعة من مخالطة الرجال لما يخاف عليها من الفتنة بسبب هذه المخالطة التي لا ضرورة لها. وقال فقهاء الحنفية يجوز أن تكون المرأة قاضية في غير الحدود والقصاص لأنه لا شهادة لها في هذه الجنايات ولها شهادة في غيرها وأهلية القضاء عندهم تدور مع أهلية الشهادة⁽³⁾.

وذهب الطبري إلى أن الذكورة ليست شرطاً لتولي القضاء كالإفتاء عنده، والإفتاء لا تشترط فيه الذكورة وعلى هذا أجاز للمرأة أن تكون قاضية في الأموال وغيرها، فيصح إذن عند الطبري كما يقول ابن

(*) هو العبد الخالص

(1) د. شوكت عليان، السلطة القضائية في الإسلام. المرجع نفسه، ص 83. وانظر محمد سلام مذكور، القضاء في الإسلام. ص 37.

(2) الحديث رواه أبو داود في كتاب آداب القضاة، باب النهي عن استعمال النساء في الحكم. رقم الحديث 5293.

(3) المرغباني، الهداية شرح المتبدي. ج 3 ص 78.

رشد: أن تكون قاضية في كل ما يصح أن يكون الرجل قاضياً فيه⁽⁴⁾. وبهذا القول قال فقهاء الظاهرية كذلك وهو الأصوب كما قرّر الماوردي⁽⁵⁾.

سادساً: العدالة: وهي معتبرة في كل ولاية عند جمهور الفقهاء، والمقصود بها كما يوضح الماوردي أن يكون القاضي إلى جانب قيامه بالفرائض والأركان: « صادق اللّهجة، ظاهر الأمانة، عفيفاً عن المحارم، متوقفاً المآثم، بعيداً من الريب، مؤمناً في الرضا والغضب مستعملاً لمروءة مثله في دينه وديناه». ⁽¹⁾ لهذا لا تجوز ولاية الفاسق للقضاء لأنه متهم في دينه، ولأن القضاء أمانة من أعظم الأمانات. ولا يقبل قضاء الفاسق قياساً على عدم قبول شهادته، أما عند الحنفية فالعدالة ليست شرطاً، فالفاسق عندهم من أهل القضاء حتى لو قلّد القضاء يصح، وإن كان ينبغي أن لا يقلّد، وشرط نفاذ قضاء الفاسق أن يكون موافقاً لأحكام الشرع⁽²⁾.

سابعاً: العلم أو الاجتهاد

وهو حصول الأهلية لاستنباط الأحكام من مصادر التشريع، وهو هنا أن يكون القاضي قد بلغ من العلم منزلة الاجتهاد وهو قول جمهور الفقهاء⁽³⁾. والمقصود بالعلم أو الاجتهاد بالنسبة لمتولي القضاء، فهو كما يقول الإمام أبو يعلى: « فلا بد أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية ومعرفتها تقف على معرفة أصول أربعة: أحدهما المعرفة من كتاب الله بما تضمنه من الأحكام ناسخاً ومنسوخاً، ومحكماً ومتشابهاً، وعموماً وخصوصاً، ومجماً ومفسراً، الثاني: علمه بسنة رسول الله ﷺ الثابتة من أفعاله وأقواله وطرق مجيئها عن التواتر والآحاد والصحة والفساد، وما كان على سبب أو إطلاق. الثالث: علمه بأقاويل السلف فيما أجمعوا عليه واختلفوا فيه ليتبع الإجماع، ويجتهد رأيه مع الاختلاف. الرابع: علمه بالقياس الموجب لرد الفروع المسكوت عنها إلى الأصول المنطوق بها واجمع عليها». ⁽⁴⁾

(4) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد. ج1 ص458.

(5) انظر الماوردي، المصدر السابق، ص65.

(1) الماوردي، مصدر سابق، ص62. وانظر ابن قدامة، الكافي. ج3 ص518. وحاشية الخطيب على أبي شجاع. ج4 ص322.

(2) انظر المرغيباني، الهداية شرح المبتدي. ج3 ص75. والكاساني، بدائع الصنائع. ج7 ص3. وابن عابدين، رد المحتار. ج4 ص330.

(3) أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية والولايات الدينية. ص45.

هذا إلى جانب حال الرواة قوةً وضعفاً ولسان العرب لغةً ونحواً، وأقوال العلماء من الصحابة فمن بعدهم إجماعاً. وكل هذا حتى يجد القاضي طريقاً إلى العلم بأحكام النوازل وتمييز الحق من الباطل. ولا شك كما يقول د. منير البياتي: « أن مثل هذه الدرجة من العلم تمكن القاضي من الرقابة الكاملة على أية مخالفة أو اعتداء على القانون الإسلامي تقوم به السلطات العامة وتمكنه من حماية مبدأ المشروعية وإرساء نظام الدولة القانونية». (5) إلى جانب قول الجمهور، وجدنا أن الأحناف يرجحون تولية المقلد لأحد المذاهب وهي رواية عن مالك، خلافاً للشافعي الذي يرى ضرورة القدرة على القضاء ولا قدرة إلا بالعلم، ولكن مخالفه يقولون بإمكان القاضي أن يقضي بفتوى غيره، ومقصود القضاء يحصل بذلك، وهو إيصال الحق إلى مستحقه (5).

إن واقع حياتنا يستدعي كما يقول د. عبد العزيز الخياط: الأخذ برأي الأحناف لعدم توافر المجتهدين شريطة أن يستفتي الفقهاء أو يعرف ما يقضي به (1).

ثامناً: سلامة الحواس

والمراد أن يكون خالياً من العي والعمى والصمم، وهذا شرط جواز وصحة عند جمهور العلماء فلا تجوز تولية الأصم لأنه لا يسمع كلام الخصمين ولا تجوز تولية الأعمى لأنه لا يعرف المدعي من المدعى عليه ولا المقر من المقر له، ولا الشاهد من المشهود له أو عليه، ولا تجوز تولية الأخرس لأنه لا يمكنه النطق بالحكم الفاصل بين الخصوم، ولا يفهم جميع الناس إشارته أما سلامة باقي الأعضاء فهي هنا إنما تعتبر استحباباً لا لزوماً لأنّ السلامة من الآفات أهيب لذوي الولاية، والهوية هنا مستحبة لا مستحقة ومن ثم فلا مانع من أن يكون القاضي مقعداً أو أقطع أو أعرج، ومثل هذا يقال في شأن ضعيف النطق أو السمع أو البصر لعدم فوات المقصود من ولاية القضاء (2).

(4) د. منير حميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية. عمان/الأردن، دار البشير، الطبعة الثانية، 1994م. ص298.

(5) المرغيباني، الهداية. مصدر سابق، ج3ص75.

(1) عبد العزيز عزت الخياط، النظام السياسي في الإسلام، النظرية السياسية، نظام الحكم. ص257.

(2) ابن قدامة، الكافي. ج3ص434.

هذا ومن الجدير بالذكر القول أن الأصل أن يعين القاضي الخليفة أو نائبه بما له من نيابة عامة عن المسلمين وولاية عامة لهم، وذلك حفاظاً على وحدة المسلمين وصيانة دمائهم، فالقضاء كما هو معلوم منصب من مناصب الدولة لا يجوز لغير ولي الأمر تعيينه إلا في حالة الضرورة كما لو لم يوجد حاكم في بلد ما فإن لأهل العلم والرأي تعيين قاض يحكم بينهم. على أنه في حالة وجود حاكم بعد ذلك فلا بد من إذنه.

وبعبارة أخرى يجوز أن يعقد ذوو الرأي وأهل العلم والمعرفة والعدالة لرجل منهم استكمل شروط القضاء وهذا إذا تعذر عليهم الرجوع إلى الحاكم في ذلك. وفي هذا يقول ابن فرحون: «تتعقد ولاية القضاء بأحد أمرين: عقد أمير المؤمنين أو أحد أمرائه الذين جعل لهم العقد في مثل هذا، أو عقد ذوي الرأي وأهل المعرفة والعدالة لرجل منهم كملت فيه شروط القضاء وهذا حيث لا يمكنهم مطالعة الإمام في ذلك»⁽³⁾. ويضيف الماوردي في ذات الموضوع قائلاً: «إذا خلا العصر من إمام ولم يرج قريباً تجديداً إمام، ولم يكن التحاكم إلى قاضٍ قريبٍ، جاز لأهل البلد أن يقلدوا القضاء أحدهم وإذا قلده بعض أهل الاختيار وظهر من باقيهم الرضا والسكوت وعدم الاختلاف صح التقليد»⁽⁴⁾.

وكذلك فإن ولاية القاضي تعمم وتخصص، فيجوز أن يكون قاضياً في جميع بلاد المسلمين وفي كل دعوى كما يجوز للحاكم أن يوليه القضاء في مكان معين لا يتعداه أو في نوع من الدعوى كالحكم بين أهل الذمة. وفي كل ذلك لا يجوز للقاضي أن يتعدى ما رسم له، ولا أن يتجاوز حدود ولاياته. وهو ما يسمى بالاختصاص القضائي زماناً ومكاناً وموضوعاً.

المبحث الثامن : مجلس القضاء وآداب القضاة

ذكر الفقهاء شروطاً أخرى، هي أقرب إلى معنى أو شرط العدالة السابق الذكر⁽¹⁾، كالرفق والورع والقوة في غير عنف والمروءة والسكينة والتثبت والصبر والحلم والتيقظ والتخوف من سخط الله وأن لا يكون

(3) ابن فرحون، تبصرة الحكام. ج1 ص21. وانظر الطرابلسي، معين الحكام. ص31. والشيرازي، المهذب. ج2 ص308.

(4) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية. ص64. وانظر د. صبحي الحمصاني، القضاء عند الماوردي. ص21.

(1) شهاب الدين النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب. ج5 ص251.

نكساً حواراً ولا مستعظماً جباراً، ولكن وسطاً خياراً، كما تحدثوا عن بعض الآداب والصفات التي يحسن للقضاة أن يتحلّوا بها:

منها صفات في نفس القاضي لخصها القاضي شهاب الدين أبو إسحاق بن أبي سلام فيما يلي: أن يكون مستقر النفس، مطمئن البال، فلا يقضي وهو غضبان أو جوعان أو ضجر أو قلق أو حانق، وعليه أن يكون عفيفاً أميناً، يصون نفسه عن كل ما يريب، كالهدايا والضيافة وممارسة البيع والشراء بنفسه، وغير ذلك مما يكون مظنة للشبهة، وطريقاً للرشوة، والممايلة إلى أحد الخصمين. إلى جانب الهيئة التي يكون فيها القاضي من ملبس ومجلس ووقار وحشوع وابتعاد عن كل ما يقلل الهيئة ويحرم المروءة.

ومنها آداب تخص النواحي الشكلية، كإعلام أهل البلد بقدمه، وقراءة كتاب التعيين عليهم، واتخاذ المكان المناسب للقضاء، بحيث يكون وسط البلد، فسيحاً يقي المراجعين من تقلبات الأحوال الجوية شتاءً وصيفاً. ومنها أن يتخذ له بواباً وحاجباً، وقاسماً وكاتباً، و مترجماً ومسمعاً، وأمناءً وأعاوناً وأصحاب مسائل، ومزكين ومشاورين. ومنها اتخاذ الديوان، والمحاضر، والسجلات، والتدقيق في المدونات، وعدم الاعتماد على الخط بل لا بد من تذكرها.

وإذا جلس القاضي في مجلسه للقضاء فيجب أن يكون في حالة نفسية هادئة راضية حتى يكون مستعداً تمام الاستعداد لسماع الدعاوى وما يقدمه الخصوم من بينات ودفع، وبهذا جاء الحديث الشريف الصحيح عن النبي ﷺ: « لا يَقْضِيَنَّ حَكْمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضَبَانُ »⁽²⁾ فنصَّ ﷺ على الغضب ونبّه على ما في معناه ، ولهذا قال الفقهاء ينبغي أن يكون القاضي خالياً من الجوع الشديد والعطش والفرح الشديد والحزن الكثير والهم العظيم والوجع المؤلم ومدافعة الأخبثين أو أحدهما، والنعاس، لأن هذه الأشياء ونحوها مثل الغضب من جهة تأثيرها في حالة القاضي النفسية وحضور ذهنه لمقتضيات الدعوى واستعداده المطلوب لسماع أقوال الخصمين. وينبغي أن يكون القاضي في مجلس القضاء غاض البصر كثير الصمت قليل الكلام ، يقتصر كلامه على سؤال أو جوابه ولا يرفع بكلامه صوتاً إلا لزجر أو تأديب، وأن يلزم

(2) الحديث رواه البخاري في كتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان ؟. رقم الحديث 6625. ورواه مسلم في كتاب الأفضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، رقم الحديث 3241.

العبوس، من غير غضب، وأن يكون جلوسه بسكينة ووقار وأن لا يتضحك ولا يتكلم بما لا علاقة له بأمور الدعوى التي ينظرها.

كما ينبغي، أن يكون على وضع يزيد من هيئته في قلوب الناس، حتى في هيئته لباسه، وهندامه. ولا يتكلم الخصمان إلا إذا وجه القاضي الكلام أو السؤال إليهما أو أذن لهما فيتكلم من أذن له بالكلام وعلى خصمه أن يستمع ولا يقاطع خصمه أثناء كلامه، فإذا انتهى من كلامه جاز له أن يستأذن القاضي ليتكلم، فإذا أذن له تكلم، وإن لم يأذن له سكت. والقاضي يستمع لكلام الخصمين دون ضجر ولا ملل ولا إنهاء إلا أن يكون منهما لغط فينهرهما أو ينتهر اللاعظ منهما.

أما مجلس القضاء - وهو المحكمة - فينبغي أن يكون مكاناً جدياً وسكينة ووقار ولا مجال فيه للعبث والتناول وسوء الأدب من قبل الحاضرين سواء كانوا من خصوم الدعوى، أو الشهود أو غيرهم.

المبحث التاسع : أعوان القاضي ومساعدوه

يحتاج القاضي في وظيفته القضائية إلى مجموعة من الأعوان تعينه على ممارسة مهنته وأدائها على الوجه الأكمل، ومن هؤلاء الأعوان:

1. جماعة من أهل العلم والفضل: يحسن أن يستشيرهم القاضي في ما يعرض عليه من قضايا وما ينبغي لها من أحكام شرعية مناسبة، وهذه المشاورة من القاضي مطلوبة وإن كان عالماً، فقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يستشير كبار الصحابة رضي الله عنهم وعلماءهم كعلي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس رضي الله عنهما.
2. الكاتب: وهو الذي يكتب بين يدي القاضي حسبما يملي عليه القاضي. وقد قال الفقهاء في هذا الكاتب ينبغي أن يكون عدلاً وعلى قدر كافٍ من الفقه والدراية.
3. الحاجب: وهو الذي يقدم الخصوم إلى القاضي ليقضي في خصومتهم بحسب أسبقيتهم في الحضور أو على حسب ترتيب رؤية دعاواهم.

4. البواب: ومن وظيفته إعلام الناس بوقت جلوس القاضي للحكم، وإعلامهم بوقت راحته، وإخبار القاضي بمن يريد الدخول عليه والغرض من ذلك حتى إذا أذن له القاضي بالدخول أدخله وإلا لم يدخله.

5. المترجم: ويتخذ القاضي مترجماً عدلاً أو مترجمين اثنين أو أكثر فإن لم يكن عند القاضي مترجم خاص ترجم له عند الحاجة ثقة مأمون، ومترجمان أفضل من الواحد وتجاوز ترجمة المرأة العدل عند الحاجة. ويقوم هؤلاء المترجمون بترجمة أقوال المدعين أو المدعى عليهم أو الشهود إذا كان القاضي لا يعرف لغتهم.
6. الجلواز: وهو الذي يقوم على رأس القاضي وقيم الخصوم إذا انتهت الخصومة ليخرجوا من مجلس القضاء وهو الذي يمثل الشرطة التي تحفظ الأمن في المحكمة وتحمي القاضي.
7. الشهود: وهؤلاء يحضروهم القاضي وجوبا ليشهدوا على القرارات التي تصدر من الخصوم ويحفظها ويدلوا بها عند الحاجة ، وينبغي أن تتوفر فيهم العدالة اللازمة لتحمل الشهادة وأدائها.
8. الأجراء: ووظيفتهم إحضار الخصوم إلى مجلس القضاء إذا استعدى عليهم أصحاب الحقوق وينبغي أن يكونوا من ذوي الدين والأمانة والبعد عن الطمع. وهؤلاء أيضا يمثلون جزء من شرطة المحاكم.
9. المزكون: وهؤلاء رجال عدول يختارهم القاضي دون أن يكونوا معلومين للناس لتزكية الشهود بعد السؤال عنهم.

10. المؤدبون: هؤلاء نفر من الرجال الأكفأ يكونون في مجلس القضاء ليزجروا من ينبغي زجره من المتخاصمين أو غيرهم إذا أساءوا الأدب في مجلس القضاء ، ولهم الحق في إخراجهم من المجلس إذا لم يكفوا عن إساءتهم. وهؤلاء أيضا يتبعون لشرطة المحاكم.
11. أهل الخبرة: وهؤلاء يختارهم القاضي من أهل العدالة والأمانة والخبرة في الأمور التي تدخل في أعمال القضاء وتحتاج إلى خبرة معينة مثل تقويم الأشياء وإجراء قسمة العقار والمنقول ونحو ذلك.
12. صاحب السجن: أو السجان، ومن واجباته أن يرفع إلى القاضي كل يوم أحوال المحبوسين وما يجري في السجن حتى يزيل الظلم، ويطلق سراح من لا يستحق البقاء في السجن وكذا من انقضت مدة سجنه. هذا ومن الجدير بالذكر أن هؤلاء الأعوان منهم من يختاره القاضي بنفسه كأهل العلم والفضل الذين يستشيرهم، وكالمزكين والشهود، ومنهم من يعينه الحاكم أو الأمير كالكاتب والحاجب والبواب.

ويتقاضى أعوان القضاء أرزاقاً من بيت المال مقابل عملهم كلٌّ حسب اختصاصه ونوعية عمله. هذا وينبغي للقاضي أن يراقب أعوانه ليطمئن على حسن سيرتهم وقيامهم بواجباتهم المناطة بهم⁽¹⁾.

(1) انظر الكندي، كتاب القضاة. ص 423-424. والماوردي، الأحكام السلطانية. مصدر سابق، ص 61-72.

المبحث العاشر: استقلال القاضي عن السلطة التنفيذية

لقد أكدت الشريعة الإسلامية مبدأ استقلالية القضاء واستقلال القاضي، ومعنى هذا كما يوضح د. عبد العزيز الخياط: «حصانة القضاء والقاضي وحرية في اتخاذ الحكم وتقرير الحق، ومنع التدخل في أحكامه، وابتعاده عن المؤثرات الخارجية والسياسية والشخصية وذلك لأن القاضي ملاذ المظلومين، وكهف المكروبين، ومنصف المحقين، وقاهر المبطلين ومهمته أن يعيد الحقوق إلى أربابها، وأن يحكم بالحق، ولا يتأثر بمؤثرات نفسه ولا بمؤثرات غيره، بل يقضي بما أراه الله حسب اجتهاجه، أو حسب أحكام الشرع التي اجتهد فيها غيره، قال جل جلاله: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة:49]. ﴿وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء:105]»⁽¹⁾.

إن نصوص الشريعة وقواعدها العامة تمنع ولاية الأمور في الأمة من التدخل في القضاء أو التأثير في أدائه بأي وجه من الوجوه، لأنّ هذا محرّم أصلاً، وذلك حتى لا يتجرأ الظالمون فيطمعون، أو يخاف المظلومون فيحجمون عن القضاء، ولتستقيم الحياة باستقلالية القضاء ونزاهة القضاة وحصانتهم.

ثم إن النظام الإسلامي يتقيد بصفة عامة في كل أصوله وفروعه ومظاهره بغاية عليا هي العدل القائم على التوحيد، والتوحيد ليس بالقول والعلم فحسب، بل بالعمل الذي يصادقه هذا العلم وذلك القول، وهو تنفيذ ما أمر الله به، ومنع ما نهى الله عنه، وذلك على وجه التضامن بين الناس، ومن مقتضى ذلك أن تكون أوامره سبحانه وتعالى، ونواهيه معياراً للحق والعدل، فما أمر به هو الحق والعدل، وما نهى عنه هو الباطل والظلم ومنعه هو الحق والعدل.

وقد تواترت الآيات في وجوب الحكم بالعدل وتحريم الظلم، ومن ذلك قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل:90] وفي الحديث القدسي، عَنْ أَبِي ذَرٍّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِيَمَا رَوَىٰ عَنِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ أَنَّهُ قَالَ: « يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَىٰ نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا فَلَا تَظَالَمُوا»⁽²⁾.

(1) عبد العزيز الخياط، المرجع السابق، ص267.

(2) رواه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، رقم الحديث: 4674. موسوعة الحديث النبوي.

تلك هي بعض نصوص الشريعة في شأن وجوب الحكم بالعدل وبما أنزل الله وهو خطاب عام للحاكم والمحكوم على السواء، فالحاكم والسلطان في الإسلام مقيد فيما يجريه بحكم الله، ولا طاعة له فيما جاوز ذلك. وهذا عمرو بن العاص يقول: لا سلطان إلا برجال، ولا رجال إلا بالمال، ولا مال إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بالعدل. وهذا عمر بن عبد العزيز يكتب إلى أحد عماله حينما استأذنه في تحصين مدينة قائلا: حصنها بالعدل، ونق طريقها من الظلم. وهذا سعيد بن سويد يقول في إحدى خطبه بجمص: أيها الناس إن للإسلام حائطاً منيعاً وباباً وثيقاً، فحائطه الحق وبابه العدل، ولا يزال الإسلام منيعاً ما اشتد السلطان وليس شدة السلطان قتلاً بالسيف ولا ضرباً بالسوط، ولكن قضاءً بالحق وأخذاً بالعدل. ومن أجل ذلك أحاط الخلفاء الراشدون ورؤساء الدولة القضاء بكل مظاهر الإجلال والتكريم، وصانوه عن التدخل ضماناً للحق وإرساء للعدل فلم يسعوا إلى تحويل الأحكام لصالحهم، أو لصالح من يحبون، وإنما امتثلوا لأحكام القضاء بالاحترام والتنفيذ فكانوا يقبلون الأحكام الصادرة ضدّهم راضين وينفذونها طائعين. وكم حدثتنا كتب الأثر عن مخاصمات كان بعض الخلفاء الراشدين وولاة المسلمين ومن بعدهم طرفاً فيها، وصدرت ضدّهم أحكام القضاة المواليين من قبلهم راضين طائعين، ولعل الحق كان معروفاً لهؤلاء الخلفاء ولكنهم تعمدوا طرح الخصومة على القضاء لاختبار قوتهم في الحق ولو كان في جانب ذمي من اليهود أو النصارى وضد الخليفة، وليكن ذلك سنة من بعده.

المبحث الحادي عشر: المركز القانوني للقاضي وضمانات استقلال القضاء

جرى خلاف بين العلماء في تحديد المركز القانوني للقاضي والذي يمكنه من الاستقلال في عمله بحيث ينتفي أي تأثير عليه وعلى قراره وحيث لا يمارس عليه أي ضغط أو إكراه أو تهريب أو ترغيب أو سلطان سوى سلطان الحق والعدل. فذهب فريق إلى القول أنه نائب عن الأمة « فلو مات أو خلع السلطان أو نائبه الذي ولى القاضي فإنه لا يعزل ولا يحتاج إلى تعيين جديد لأنه في الواقع إنما يستمد ولايته القضائية من الولاية العامة الحاصلة لولي الأمر بتولية الأمة له فهو في الحقيقة وكيل عن الأمة ويحكم باسمها وليس وكيلاً عن السلطان ذاته»⁽¹⁾. نعم إن الإمام أو رئيس الدولة كما يقرّر عبد القادر عودة: «

(1) د. محمد سلام مذكور، القضاء في الإسلام. ص 46.

هو الذي يوَلِّي القضاة بصفته نائباً عن الأمة وله الإشراف عليه وعزلهم بهذه الصفة، ولا يعتبر القضاة بمجرد تعيينهم نواباً عن الإمام وإنما يعتبرون نواباً عن الأمة ولذلك لا يعزلون عن عملهم بموت الإمام أو عزله، كما أن الإمام لا يملك عزلهم لغير سبب يوجب العزل، وعلى هذا يعتب القضاة سلطة مستقلة مصدرها الأمة وإذا كان الإشراف على هذه السلطة للإمام فما يشرف عليها بصفته نائباً عن الأمة»⁽²⁾.

ويرى فريق آخر أن القاضي إنما هو نائب عن الله في تطبيق شرعه على خلقه ولأن القاضي: « من وظيفته تنفيذ القانون الإلهي في عبادته، فلا يتولى الحكم في مناصب القضاء نائباً عن الخليفة بل عن الله عز وجل فليس الخليفة في مجلسه إلا كرجل من الرجال، إذ ليس لأحد أن يستثنى من الحضور في مجلس الحكم لأجل شرفه أو شرف أسرته أو لأجل ما عهد إليه من المناصب الرفيعة»⁽¹⁾.

وسواء أخذنا برأي الفريق الأول أو الفريق الثاني، فالنتيجة تبدو متساوية في آخر المطاف، وهي أنه لا يجب على السلطة التنفيذية أو غيرها من السلطات الظاهرة أو الخفية أن تمارس أي نوع من أنواع التهديد والوعيد أو الإغراء المادي والمعنوي على القاضي، فليس للسلطات مهما كان شكلها ومصدرها أي سلطان على القاضي وقراراته وأحكامه، فهو مستقل في عمله لاعتبار طبيعة مركزه هذا، بل له أن يحاكم السلطة التنفيذية ذاتها إذا أخلت بمبدأ العقد السياسي، فلا يستثنى من قراره أحد. فالقضاء إذن كان وسيكون ولا بد أن يبقى: « بمنأى عن تدخل الخليفة رغم أنه هو الذي كان يعين القضاة وكان يمكن مساءلة الخليفة أمام القضاء شأنه في ذلك شأن الأفراد العاديين تماماً ولم يسجل التاريخ حالة واحدة تدخل فيها أحد الخلفاء أو عماله في أعمال القضاء»⁽²⁾.

أما عن ضمانات استقلال القاضي فنجد أن الإسلام لم يكتف بمنع ولاية الأمر من التدخل في عمل القاضي أو التأثير عليه حفاظاً على استقلاله فحسب بل إنه فرض لتمام هذا الأمر ضمانات أخرى لتثبيته وتعزيز موقعه. ولما كان مركز القاضي في المجتمع مركزاً مهماً وخطيراً لأنه هو الذي يفصل بين الناس، فينبغي أن يكون محل ثقة واحترام الناس ليطمئن الكل على عدالته في الحكم. ولا يستطيع القاضي أن ينال هذه

(2) د. عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية. ص 189.

(1) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية وهدية. ص 57. وانظر د. ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية. ص 213.

(2) د. عثمان خليل، الديمقراطية الإسلامية. ص 102.

المنزلة عند الناس إلا بالدليل الملموس الذي يقدمه للناس في سلوكه المرضي البعيد عن الشبهات وفي صرامته في التمسك بعدالة الحكم بين الخصوم. فقد نبّه الفقهاء إلى ذلك وذكروا ما ينبغي أن يتعد عنه القاضي في سلوكه وسيرته وأعماله ولا شك أن ما ذكروه هو على سبيل المثال وليس على سبيل الحصر، والقاعدة العامة في سلوكه هي أن يكون مرضياً لا تثار حوله الشكوك والريب، ومما نبه عليه الفقهاء ويصلح لأن يكون ضامناً لسلامة سير القاضي ونزاهته واستقلالته:

1. منعه من أعمال التجارة: قال: الإمام الشافعي: « وأكره له - أي للقاضي - البيع والشراء خوف المحاباة والزيادة » ويقاس على البيع والشراء سائر أعمال التجارة الأخرى حسب الظروف والأحوال.
2. منعه من قبول الهدية: لا يقبل القاضي الهدية من أحد الخصمين لأنها تورث تهمّة المحاباة بل إن الهدية تكره إلى القضاة مطلقاً أي سواء من الخصمين أو من غيرهما. ولما رد عمر بن عبد العزيز الهدية قيل له: إن النبي ﷺ كان يقبل الهدية فقال عمر: كانت للنبي ﷺ هدية ولنا رشوة لأن المسلمين كانوا يتقربون بهذه الهدية للنبي ﷺ (لنبوته) ويقاس على الهدية كل منفعة يقدمها إليه أهل البلد الذي يقضي فيه.
3. منعه مما يخل بالمرءة: وبالإضافة إلى ما تقدم. ينبغي أن يكون القاضي مهيباً وقوراً بعيداً عما يلثم المرءة ولا يليق بالقضاة، قليل المداخلات والعلاقات مع الناس حتى لا يتأثر فيحابي في قضائه من أجلها وأن لا يغشى مجتمعات الناس التي تناسبه، وألا يمازح ويضحك الآخرين في مجالسهم أو مجلسه لأن كل ذلك ينزع المهابة والوقار منه، والقاضي بحاجة إلى الهيبة والوقار. وكذلك عليه أن يكون كلامه من النوع العالي الخالي من الغلظة والفحش أو الاستهزاء أو الاستعلاء على الآخرين.
4. عزله لمصلحة عليا: ومن مظاهر استقلال القضاء في الشريعة الإسلامية كذلك، ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من أنه لا يجوز للسلطان عزل القاضي إذا كان عدلاً إلا لمصلحة اقتضت ذلك كتسكين فئة، أو يكون غيره أقوى منه أو أصلح للقضاء، فإن عزل لغير مصلحة لا ينعزل⁽¹⁾.

(1) انظر محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. مطبعة دار إحياء الكتب العربية، ج4 ص137. و الشيخ محمد عليش، منح الجليل على مختصر الخليل. مصر، طبعة المطبعة العامة، ج4 ص155. وانظر الخطيب الشربيني، مغني المحتاج. مطبعة الباي الحلبي 1352هـ، ج4 ص261. والماوردي، الأحكام السلطانية. ص70.

5. أجرة القاضي تعني كرامته ومقامه: وإذا كانت الناحية المادية لها تأثير كبير في حياة الناس فقد رعت الشريعة الإسلامية ذلك الجانب حرصاً منها على عدم الإخلال بمبدأ استقلال القضاء. فما دام أن القاضي قد شغل وقته وفرغ نفسه للحكم بين الناس وما دام أنه منع من التكسب بالتجارة ونحوها ومن كثير من مخالطة الناس وأمر بالتحلي بدرجة عالية من الأخلاق والآداب تكفل له الاحترام والاستقلال في الرأي. ما دام كذلك فإن كل هذا لن يتم له إلا إذا كان له مرتب يتقاضاه من بيت المال يكفل له العيش بأمان دون أن يكون لأحد عليه منّة ودون أن يلجأ إلى بعض المكاسب التي لا تليق بمنصبه من هنا فقد نص الفقهاء على أن القاضي ينبغي أن يكون له رزق من بيت المال يقول ابن قدامة في موضوع رزق القاضي بعد أن ذكر أقوال الفقهاء في هذه المسألة: «والصحيح جواز أخذ الرزق عليه - أي على عمل القضاء - بكل حال، لأن أبا بكر رضي الله عنه لما ولي الخلافة فرضوا له الرزق كل يوم درهمين ولما ذكرناه من أن عمر رضي الله عنه رزق زيداً وشريحاً وابن مسعود، ولو لم يأمر بفرض الرزق لتعطل القضاء وضاعت الحقوق»⁽²⁾.

المبحث الثاني عشر: انتهاء ولاية القاضي وأسبابها

هناك طرق عديدة يفقد بها القاضي ولايته للقضاء ويخرج منها، وأهم هذه الطرق:

1. عزل القاضي من قبل الإمام أو نائبه إذا وجد الإمام أفضل منه أو ظهر عجزه وعدم كفاءته، أو أقر بأنه حكم بجور متعمداً أو ثبت عليه ذلك بالبينة. فقد عزل عمر بن الخطاب رضي الله عنه شرحبيل بن حسنة عن القضاء فقال له شرحبيل: أعن سخطة عزلتني قال: لا ولكن وجدت من هو مثلك في الصلاح وأقوى منك في العمل. فقال: يا أمير المؤمنين إن عزلك عيب فأخبر الناس بعذري ففعل عمر ذلك.
2. فسق القاضي: إذا ارتكب القاضي بعض الأفعال المفسدة كشرب الخمر أو غيره من الكبائر فإنه يعزل لحظة فسقه ولا تُعتبر أحكامه بعد تلك اللحظة. قال ابن قدامة: «فأما إن تغيرت حال القاضي بفسق أو زوال عقل أو مرض يمنعه من القضاء أو اختل فيه بعض شروطه فإنه يعزل بذلك ويتعين على الإمام عزله وجهاً واحداً»⁽¹⁾.

(2) ابن قدامة، المغني، ج3ص 123.

(1) ابن قدامة، المصدر نفسه، ج3ص 125.

3. الردة والجنون والسفه: لأن الإسلام شرط في صحة ولاية القاضي، وشرط في استمرارها، وعلى هذا فلو ارتد قاض عن الإسلام فإن ولايته للقضاء باطلة من تلك اللحظة التي ارتد فيها. أما فقدان أهلية التكليف فإذا فقد القاضي هذه الأهلية لم يعد صالحاً للقضاء وبالتالي فإنه ينعزل.
4. فقدان السمع أو البصر أو النطق والمرض المعجز: فقد ذهب الجمهور إلى أن القاضي إذا أصيب بالصمم أو العمى أو الخرس فإنه يخرج من ولاية القضاء. أما إذا أصيب القاضي بمرض أقعده عن الحركة والنهوض وأعجزه عن القيام بعمله، ولم يرج شفاؤه فإنه ينعزل.
5. انتهاء مدة ولايته واختصاصه أو استقالة القاضي من القضاء أو موته: فإذا عين الإمام رجلاً على القضاء مدة سنة فإن ولايته للقضاء تنتهي بانتهاء السنة، وكذلك إذا كلفه الإمام بالنظر في قضية أو مجموعة قضايا محدودة فإنه بمجرد الفراغ من النظر في تلك القضايا تكون قد انتهت ولايته. أما إذا استقال القاضي من وظيفته وقبل الإمام استقالته، فإنه تنتهي ولايته بذلك. أما الموت فلأنه مبطل لأهلية التصرف وبالتالي تنتهي ولاية القاضي بمجرد موته⁽²⁾.

(2) انظر عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج1 ص69. والكاساني، بدائع الصنائع، ج7 ص17. وابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج4 ص317. والماوردي، أدب القاضي، ج1 ص644. وانظر محمد سلام مذكور، القضاء في الإسلام، ص45. ود. شوكت عليان، السلطة القضائية في الإسلام، ص117.

النظام المالي

تمهيد:

المقصود بالنظام المالي هو جميع ما يجمع أو يدخل من مال أو ما في حكمه من قيم مادية وعقارات ومحاصيل زراعية وغللال وركاز ومعادن وغيرها إلى خزانة الدولة أو بيت مال المسلمين أي الموارد المالية وكذلك جميع ما تتكفل الدولة بصرفه على الأفراد والشؤون والمصالح والمرافق العامة أي أنواع الأوجه والمصاريف التي تصرف فيها هذه الأموال.

وإن النظام المالي في الإسلام واضح المعالم، مستقل كل الاستقلال عن جميع النظم المالية العالمية، وأكثر مبادئ هذا النظام قواعد كليّة كبرى أقرّها القرآن وأوضحها النبي ﷺ، وجرى بها العمل في العهد النبوي.

ولقد عملت الدولة الإسلامية منذ نشأتها على تحقيق التوازن بين مواردها ومصاريفها فأنشأت بيتاً للمال يقوم على صيانته وحفظه والتصرف عليه بما يحقق مصلحة المجتمع وأفراده تنفيذاً لخصائص النظام الاقتصادي الإسلامي من مراعاة للفطرة الإنساني، ومراعاة معاني الأخلاق والتأكيد على سد حاجات الفرد⁽¹⁾. وعلى أساس من العدالة والمساواة وفي ظل البدل والعطاء والتوزيع العادل للثروة. وهو بهذا يشبه وزارة المالية في العصر الحاضر وصاحبه يقوم بمهمة وزير المالية، وكان يطلق عليه صاحب بيت المال.

كانت الدولة في عهد الرسول ﷺ وفي عهد أبي بكر رضي الله عنه قليلة التكاليف، حيث لم يكن هناك موظفون تفرض لهم رواتب دائمة بل كان هناك أجر، فمثلاً كان أجر جباة الزكاة ينتهي بانتهاء الجباية وعندما يدعو داعي الجهاد يأتي المسلمون بأسلحتهم ودوابهم وما غنموا من شيء يقسم عليهم، وفي عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه زادت موارد الدولة لكثرة الفتوحات في بلاد الروم والفرس وإفريقيا وغيرها من الأقاليم والبقاع مما دفع الخليفة عمر إلى التفكير في وضع آلية أو طريقة يضبط من خلالها صرف الأموال الكثيرة من الغنائم والفبيء والجزية، فأنشأ بيت المال ونظم الدواوين لرواتب الجند والعمال والولاء، وكذلك الصرف على المصالح العامة، فبيت المال يشبه خزانة الدولة في الوقت الحاضر عند بعض الدول. وقد جاء في كتاب

(1) انظر د. منير حميد البياتي وفاضل شاكر النعيمي، النظم الإسلامية. ص 351-361.

الخراج لأبي يوسف خطبة لعمر يوضح فيه سياسته المالية الرشيدة ويبين فيها المعالم الأولى والنواة الأولى للنظام المالي بعد الرسول ﷺ وأبي بكر الصديق رضي الله عنه. قال عمر رضي الله عنه: « يا أيها الناس إنه لم يبلغ ذو حق حقه أن يطاع في معصية الله وإني لا أجد هذا المال لمصلحة إلا خلال ثلاث: أن يؤخذ بالحق، ويعطى في الحق، ويمنع من الباطل. وإنما أنا ومالك كولي اليتيم إن استغنيت استعفت، وإن افتقرت أكلت بالمعروف، ولست أدع أحداً يظلم أحداً ولا يعتدي عليه حتى أضع خذه على الأرض وأضع قدمي على الخد الآخر حتى يدعن للحق. ولكم علي أيها الناس خصال أذكرها لكم فخذوني بها، لكم علي أن لا أجتبي شيئاً من خراجكم ولا مما أفاء الله عليكم إلا من وجهه ولكم علي إذا وقع في يدي أن لا يخرج مني إلا في حقه ولكم علي أن لا أزيد أعطياتكم وأرزاقكم وأسد ثغوركم ولكم علي أن لا ألقىكم في المهالك ولا أحجركم في ثغوركم»⁽¹⁾.

المبحث الأول : موارد بيت المال

إن أهم ما في النظام المالي كما يقرر الدكتور صبحي صالح: « الضرائب التي ازدادت وتنوعت بتنوع الحاجات الاجتماعية في الدولة، فأحيطت بتقاليد ونظم لا بد من معرفتها لتكوين صورة حية عن واردات الدولة ومصارفها»⁽²⁾. ثم إن موارد بيت مال المسلمين أو خزانة الدولة عديدة ومتنوعة وهي: الزكاة والخراج والجزية والعشور والفيء والخمس من الغنيمة. إلى جانب موارد الدولة من التبرعات والإعانات المشروطة ويمكن تقسيمها إلى قسمين:

1. موارد دورية أي تجمع في مواعيد ومناسبات معينة محددة من السنة وهي الزكاة، والخراج والجزية.
2. موارد غير دورية وهي: العشور والفيء وخمس الغنائم وخمس الركاز وتركة من لا وارث له ومال اللقطة وكل ما لا يعرف له مستحق. وبمعنى آخر فإن المال الوارد لبيت مال المسلمين، إما أن يكون ضريبة على الأرض أو على أشياء أخرى وبعد هذا التوضيح العام نشرع في تقديم موارد بيت المال على حسب الأهمية والدرجة.

أولاً: الزكاة

(1) أبو يوسف، الخراج، ص 117-118.

(2) د. صبحي صالح، النظم الإسلامية، ص 354.

وهي مأخوذة من النماء والزيادة والتزكية والبركة. وعرفها الفقهاء بأنها: إخراج مال مخصوص في وقت مخصوص بشروط مخصوصة لأصناف مخصوصة. وإن كانت الزكاة في الظاهر انتقاص من المال في الحال فقد يفيد النمو في المآل ويزيد في صلاح الأموال كما يقول المازري⁽³⁾. وهي من فروض الإسلام وأركانه. وهي ركن من أركان الإسلام وفرض عين على كل من توفرت فيه شروط وجوبها، وقد شرّعت للمواساة وتعويد الإنسان على الكرم ونفي البخل والشح عنه، ودليل فرضيتها ثابت في الكتاب والسنة وإجماع العلماء. وكذلك فمن المقرر في الإسلام أنه ليس في مال المسلم حق مفروض ثابت غير الزكاة. والأنواع التي تجب فيها الزكاة ثلاثة أنواع: العين أي الذهب والفضة (النقود) وعروض التجارة والنعم والحراث والزروع. وشروط وجوبها عند المالكية، الحرية، الملك التام للنصاب، تمام الحول، بلوغ النصاب. ومرور الحول ووصول الساعي إلى محل الماشية وعدم الدين. وأن تبلغ الزروع حد قوتها وأن تطيب الثمار ويظهر صلاحها وغيرها من الشروط. ولكل صنف من هذه الأصناف نصابه الخاص به. فمثلا في زكاة النقد أو العين وعروض التجارة يدفع المزكي الذي استوفي الشروط، ربع العشر (2.5%) وفي زكاة الزروع والثمار العشر وهكذا بالنسبة لكل نوع من الأنواع.

ثانياً: الجزية

هي المال المأخوذ من الذمي غير المسلم (أهل الكتاب) إلى الدولة الإسلامية، فهي ضريبة الدم على من انضوا تحت راية المسلمين مع تمسكهم بدينهم وعقائدهم قال تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ [التوبة: 29]. وثبت أن النبي ﷺ أخذ الجزية من مجوس البحرين، كما أجمع المسلمون على أخذ الجزية من غير المسلم. ويشترط لوجوب الجزية العقل والبلوغ والذكورية ولا تؤخذ من النساء والعجزة بسبب المرض وكبر السن، وكذلك الرهبان والعميان والذين يتصدق عليهم والأطفال والمجانين.

(3) المازري، المعلم بفوائد مسلم. ج2 ص5. نقلاً عن الحبيب بن الطاهر، الفقه المالكي وأدلته. ج2 ص5.

وتجب الجزية في آخر كل سنة وأما مقدارها فقد اختلف الفقهاء في مقدار ما يفرض من الجزية اختلافاً مبسوطاً في كتب الفقه والراجح في هذا الاختلاف أنها مفوضة إلى رأي الإمام⁽¹⁾. ولم تكن الجزية مرهقة لمن وجبت عليهم، فزيادة على الذين أعفوا عن دفعها من الأصناف السابقة الذكر، فإن الذين وجبت عليهم، لا يدفعون إلا مقادير زهيدة. فقد روي عن النبي ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن، أمره أن يأخذ من كل محتكم ديناراً أو أقل⁽²⁾. ويرى مالك أن تقدير الجزية موكول للولادة.

إن سبب دفع الجزية يعود إلى أمرين اثنين:

1. يستمتع دافعوا الجزية بالمرافق العامة مع المسلمين كالقضاء والشرطة وتعبيد الطرق بينما يدفع المسلمون قسطها الأكبر.
2. لا يكلف دافعوا الجزية من أهل الذمة بحمل السلاح والدفاع عن البلاد، بل يقوم بذلك المسلمون، فإذا اشترك بعضهم مع المسلمين في أمور الدفاع سقطت عنه الجزية وكذلك تسقط إذا عجز المسلمون عن الدفاع عنهم وحمائتهم. كما حدث لنصارى حمص الذين أسقط عنهم المسلمون الجزية لما عجزوا عن الدفاع عنهم⁽³⁾.

(1) انظر أبو يوسف، الخراج. ص85. وابن قدامة، المغني. ج8ص496. والجصاص، أحكام القرآن. ج3ص92. وانظر د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام. ص147.

(2) انظر ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد. ج2ص80

(3) انظر البلاذري، فتوح البلدان. ص143.

ثالثاً: الخراج

هو ما ضرب على أراضي الكفار المغنومة عنوة (بقتال وقهر) التي تركت بيد أهلها، فهي ضريبة مالية على الأراضي المفتوحة تركت لأهلها يزرعونها ويستغلونها وتسمى بالأرض الخراجية.

والخراج نوعان: خراج وظيفة، وخراج مقاسمة، والأول يفرض على الأرض من حيث مساحتها ونوع زراعتها. والثاني يفرض على ما يخرج من الأرض، الخمس والسدس. والفرق بين النوعين أن في خراج الوظيفة يكون الواجب شيئاً في الذمة يتعلّق بالتمكن من الانتفاع بالأرض ويؤخذ مرة واحدة في السنة. أما خراج المقاسمة فيكون متعلّقاً بما يخرج من الأرض لا بالتمكن من زراعتها حتى إذا عطلت الأرض صاحبها مع التمكن من الانتفاع بها فلا يجب عليه شيء، والذي ينظر إليه وقت تقدير الخراج طاقة الأرض وخصوبتها حتى لا يكون الخراج مرهقاً لصاحبه وقد وضع الفقهاء كيفية تقدير طاقة الأرض يراعى في ذلك الخصوبة ونوع الزرع وثمنه وطريقة سقيه وقربه من المدن والأسواق⁽¹⁾. وعن أبي يوسف يدفع للعاجز كفايته من بيت المال على سبيل القرض ليعمل ويستغل أرضه، وعند الشافعية والحنابلة يؤمر صاحب الأرض بإيجارها أو رفع يده منها لثلا تصير أرضاً ميتة فيتضرر الإنتاج في الدولة الإسلامية⁽²⁾.

رابعاً: العشور

هي ضريبة تجارية يخضع لها المستأمنون والذميون وتفرض على الذمي من أمواله المعدة للتجارة إذا انتقل من بلد إلى بلد داخل الدولة الإسلامية ومقدارها نصف العشر. وبالنسبة للمستأمنين أي غير المسلمين الذين يدخلون دار الإسلام بعهد أمان، تفرض على ما يدخل به من أموال التجارة ومقدارها العشر، وقد يزيد هذا المقدار وينقص (حسب المعاملة بالمثل). ويشترط لوجوب هذه الضريبة في مال الذمي أن يبلغ نصاب الزكاة هذا عند الحنفية وبعض الحنابلة والزيدية⁽³⁾، وقال الإمام مالك: النصاب ليس بشرط

(1) الماوردي، الأحكام السلطانية. ص143-144.

(2) أبو يوسف، الخراج. ص85.

(3) انظر السرخسي، شرح السير الكبير. ج4ص284. وابن قدامة، المغني. ج8ص519.

لهذه الضريبة وتستوفي مرة واحدة في السنة من الذمي والمستأمن⁽⁴⁾. أما الآثار التي وردت في هذا الصدد فكثيرة نذكر منها:

- ما جاء في كتاب عمر إلى سعد ابن أبي وقاص حين افتتح العراق قوله: « لا عشور على مسلم ولا على صاحب ذمة إذا أدى المسلم زكاة ماله وأدى صاحب الذمة جزيته التي صالح عليها، إنما العشور على أهل الحرب إذا استأذنوا أن يتجروا في أرضنا فأولئك عليهم العشور»⁽¹⁾.

- وعن المغيرة بن إبراهيم قال: « ليس على أهل الذمة عشور إلا فيما تجروا به»⁽²⁾.

خامساً: الغنائم

وهي الأموال المأخوذة من الكفار بالقتال، وسمها الله تعالى أنفالاً زيادة في أموال المسلمين كما يقول ابن تيمية⁽³⁾. والغنائم أربعة أنواع: أسرى وسبي وأرضون وأموال منقولة.

1. أما الأسرى، فهم الرجال المقاتلون من الكفار إذا ظفر بهم المسلمون وأسروهم، والخليفة مخير فيهم إذا أقاموا على كفرهم، إما القتل أو الاسترقاق وإما الفداء بمال أو أسرى يتبادل بهم أو المن بغير فداء. ولكن إذا أسلم الأسير سقط عنه القتل.

2. أما السبي، فهم النساء والأطفال ويكون سبياً مسترقاً يقسمون مع الغنائم (الأموال المنقولة) ويمكن لمن تعرّض للسبي أن يفتردي نفسه مقابل مال يضاف إلى الغنيمة مكان السبي، كذلك يجوز للإمام أن يفاديهم بأسرى المسلمين وعرض الغانمين منهم من سهم المصالح وإذا أراد أن يعفو عنهم كان ذلك برضا الغانمين أغم بعفو أو عوض ماليّ.

3. أما الأراضي، فهي على ثلاثة أنواع:

- أرض أسلم عليها أهلها فهي لهم وتكون أرض عشريّة.

(4) القاسم ابن عبيد، الأموال. ص535-536.

(1) انظر محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والراشدي. ص325. وانظر القرشي، الخراج. ص124.

(2) انظر القرشي، المصدر نفسه. ص213.

(3) انظر ابن تيمية، السياسة الشرعية. ص30.

- أرض فتحت صلحاً على خراج معلوم.

- و أرض فتحها المسلمون بالحرب واستولوا عليها عنوة فهذه مسألة جرى حوله الخلاف بين الفقهاء. فذهب الشافعي إلى اعتبارها غنيمة كالأموال المنقولة تقسم على مصالح المسلمين. و قال مالك تصير وقفاً على المسلمين الغانمين بعد إخراج خمسها إلا إذا رغب الغانمون بتركها لبيت المال فتوقف. وقال أبو حنيفة للإمام الخيار، إن شاء قسّمها على الغانمين وتصير أرضاً عشرية، أو يعيدها إلى أصحابها المشركين بخراج يضربه عليها فتكون أرض خراجية، أو يوقفها على المسلمين⁽¹⁾.

سادساً: الفيء

وهو كل مال أخذه المسلمون من الكفار صلحاً بدون قتال وسمي فيئاً لأن الله سبحانه وتعالى أفاءه على المسلمين. ولأن الله كذلك كما يقول ابن تيمية: خلق الخلق لعبادته وخلق المال للاستعانة به على عبادته، والله تعالى أباح للمؤمنين مال الكافر ونفسه لأنه لم يستعمل ماله في عبادة الله⁽²⁾.

وهناك فرق بين الغنيمة والفيء أشارت إليه نصوص القرآن والسنة والآثار، قال تعالى: ﴿واعلموا أنما غنتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى وابن السبيل﴾ [الأنفال: 41]. وقال تعالى: ﴿يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول﴾ [الأنفال: 1]. قال الرازي في تفسيره: «المراد بذلك ماله ﷺ أن ينفل غيره من جملة الغنيمة قبل حصولها لأنه يسوغ له تحريضاً على الجهاد وتقوية للنفوس وكان ﷺ يختص به. وإن آية الخمس تدل على كون الغنيمة ملكاً للغانمين، والأنفال ها هنا مفسرة لا بالغانم بل بالسلب. وإنما ينفله الرسول ﷺ لبعض الناس لمصلحة من المصالح⁽³⁾. وقال أبو عبيد كذلك في توضيح الفرق بينهما: «إنه ما نيل من أهل الشرك عنوة وقسراً - والحرب قائمة - فهو الغنيمة التي تخمس ويكون سائرها لأهلها خاصة دون الناس. وما نيل منهم بعدما توضع الحرب أوزارها وتصير الدار دار الإسلام فهو فيء يكون للناس عامة ولا خمس فيه. كذلك يكون مثله ما نيل من أهل الحرب ما كان قبيل

(1) انظر الماوردي، الأحكام السلطانية. ص 144 وما بعدها. وأبو عبيد، الأموال. ص 535 وما بعدها.

(2) ابن تيمية، السياسة الشرعية. ص 36.

(3) الرازي، التفسير الكبير. ج 15 ص 113.

لقائها وذلك كجيش خرجوا يؤمنون العدو فلما بلغهم خبرهم، اتقوهم بمال بعثوا به إليهم على أمنهم، فقبل المسلمون ورجعوا قبل أن يجلوا بساحتهم⁽⁴⁾.

سابعاً: أنواع أخرى من موارد بيت المال

ذكرت كتب الفقه موارد مالية أخرى غير التي أشرنا إليها، يستفيد منها بيت المال أو خزينة الدولة وهي:

1. الأموال التي ليس لها مالك معين، مثل تركة من لا وارث له، وكالمغصوبات والعواري والودائع التي لم يعرف أصحابها.

2. اللقطة التي لم يحضر صاحبها.

3. الأراضي المستغلة للدولة أو المؤجرة لحساب الدولة، وكمثال على هذا ما اصطفاه عمر رضي الله عنه برضا الغانين من أرض سواد العراق التي كانت لكسرى وأهل بيته. والإمام مخير بين استغلاله كما فعل عمرا أو تأجيرها على أن تعود غلتها لبيت المال كما فعل عثمان بن عفان رضي الله عنه⁽¹⁾.

4. ما يفرض في أموال الأغنياء عند الضرورة وهند حاجة بيت المال مثل نفقات الجيش وسد حاجات المحتاجين إذا لم تكف أموال الزكاة خاصة.

المبحث الثاني: مصارف بيت المال

1. مصارف الزكاة: تُصرف واردات الزكاة إلى الأصناف الثمانية الذين ذكرتهم الآيات القرآنية في سورة التوبة. قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة: 60]. وسنذكرها مع شيءٍ بسيطٍ من الشرح يعرّف المقصود من كل مصرف من هذه المصارف.

أ. الفقراء والمساكين وهم المحتاجون وقيل أن المسكين أشدُّ حاجة من الفقير.

ب. العاملون عليها، وهم جباة الزكاة، حيث تخصص لهم أجورهم من وارد الزكاة.

(4) أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال. ص 622.

(1) الماوردي، الأحكام السلطانية. ص 185-186.

ج. المؤلفه قلوبهم، وهو الكافر الذي يرجى بعطائه المنفعة مثل دخوله في الإسلام أو دفع مضرة مثل بعده عن محاربة الإسلام. أو مسلم حديث يرجى حسن إسلامه أو إسلام نظيره عندما يدعو غيره إلى الإسلام.

د. في الرقاب، المراد منه إعانة الأرقاء الذين يكاتبون أسيادهم بتقديم عمل أو مال مقابل إعتاق رقابهم وافتداء الأسرى وعتق الرقاب.

هـ. الغارمون، وهم الذين عليهم ديون في أمور مباحة ولا يجدون وفاءها، فيعوطون ما يقابل ديونهم، أما لو استدانوها في معصية فلا يعطون شيئاً حتى يتوبوا.

و. وفي سبيل الله، وهم الغزاة فيعطون الخيل والسلاح.

ز. ابن السبيل، وهو الغريب (عابر السبيل) والذي ليس عنده ما يصله إلى بلده⁽²⁾.

وقد جوّز الفقهاء صرف الزكاة في واحد أو أكثر من الأصناف الثمانية مع وجودهم ولا يجوز دفعها إلى ذوي القربى من بني هاشم.

2. مصرف زكاة المعادن وخمس الركاز: وهي نفس مصرف الزكاة المعتادة، أي زكاة الماشية والزروع والثمار والذهب والفضة وعروض التجارة.

3. الغنيمة: الواجب من الغنيمة لبيت المال وخمسها، ويصرف هذا الخمس على من ذكرهم الله عز وجل في سورة الأنفال أي قوله تعالى: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾ [الأنفال: 41]. وكان الرسول ﷺ يصرف خمس الخمس الذي لله ولرسوله لصالح المسلمين، وأربعة أخماس الخمس في أهلها المستحقين من ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، مقدماً للأهم فالهم، والأحوج فالأحوج دون أن يقسمها بينهم بالسوية⁽¹⁾.

4. الفياء: يقسم على من ذكرهم الله سبحانه وتعالى في سورة الحشر: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ [الحشر: 6-7]. قال الفقيه الماوردي: «يؤخذ خمس الفياء ويقسم على خمسة أسهم

(2) انظر ابن تيمية، السياسة الشرعية. ص 34-48.

(1) انظر ابن القيم، زاد المعاد. ج 2 ص 222.

متساوية، سهم منها كان لرسول ﷺ في حياته ينفق منه على نفسه وأزواجه ومصالحه ومصالح المسلمين. وصار هذا السهم بعد وفاته ﷺ مصروفاً في مصالح المسلمين، مثل إعداد المؤن والسلاح للجيش وبناء الحصون والقناطر وإعطاء رواتب الموظفين والقضاة وغير ذلك من وجوه المصالح العامة...

والسهم الثاني سهم ذوي القربى بنو عبد المطلب وبنو هاشم..

والسهم الثالث لليتامى من ذوي الحاجة.

والسهم الرابع للمساكين وهم الذين لا يجدون مالا يكفيهم.

والسهم الخامس للمسافرين الذين لا يجدون ما ينفقون. وأما أربعة أخماس الفيء ففيه قولان: أحدهما:

أنه للجيش، والثاني، أنه مصروف في المصالح العامة، ومنها أرزاق الجيش وسلاحه»⁽²⁾.

لقد تصرّف الخلفاء الراشدون في تقسيم الفيء على ضوء الكتاب والسنة، فهذا عمر بن الخطاب

يقول: «ليس أحد أحق بهذا المال من أحد، إنما هو الرجل وسابقته، الرجل وغناؤه والرجل وبلاؤه والرجل

وحاجته» فجعلهم عمر أربعة أقسام:

1. ذوي السابقة من الصحابة الذين سبقوا غيرهم في الإسلام مثل المهاجرين والأنصار والذي اشترك

منهم في غزوة بدر الكبرى.

2. من يغني المسلمين في جلب المنافع من الولاة والعلماء.

3. من يبلي بلاءً حسناً في دفع الضرر عن المسلمين، مثل المجاهدين في سبيل الله من الجند

والمرابطين.

4. ذوي الحاجات.

5. الصرف على المنشآت العامة مثل دار الإمارة والمسجد الجامع وبعض الجوامع وصيانة القنوات

وحفر الأنهار وبناء التحصينات.

(2) الماوردي، الأحكام السلطانية. ص 122-123.

6. خدمات عامة: وهي تشكّل جزءاً من مصروفات بيت المال، ومنها على سبيل المثال حدوث القحط أو تعرّض الناس للمجاعة. ومنها ذوي العاهات والعجزين والمقعدين والمتضررين من الحرائق والكوارث الطبيعية كالزلازل والفيضانات⁽¹⁾.

إعداد وتأليف

د. سمير فرقاني

Email: monsamir2010@yahoo.fr

(1) انظر ابن تيمية، السياسة الشرعية. ص44-46. وابن كثير، البداية والنهاية. ج7 ص92. والطبري، تاريخ الملوك والرسول. ج7 ص655.

الفهرست

المصادر

أ. كتب تفسير القرآن

1. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن.
 2. الجصاص، أحكام القرآن.
 3. الرازي، التفسير الكبير.
 4. الألوسي، روح المعاني.
 5. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم. بيروت، دار القلم، ودار الفكر، ب.ت.
- ب. كتب الفقه وأصوله والسياسة والنظم الإسلامية
6. الماوردي، أدب القاضي.
 7. أدب الدنيا والدين..
 8. الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية.
 9. قوانين الوزارة
 10. ابن تيمية السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية.
 11. مجموع الفتاوى.
 12. ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية.
 13. إعلام الموقعين.
 14. الرملي، نهاية المحتاج.
 15. البهوتي، شرح منتهى الإرادات على هامش كشف القناع.
 16. ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج.
 17. شهاب الدين القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. مكتبة المطبوعات الإسلامية، طبعة 1967.

18. العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام.
19. الشاطبي، الموافقات.
20. أبو يوسف، الخراج.
21. تقي الدين الفتوح الحنبلي، منتهى الإرادات.
22. السرخسي، المبسوط.
23. شرح السير الكبير.
24. ابن قدامة، المغني. تحقيق محمد عبد الوهاب فايد، طبعة القاهرة، 1390هـ/ 1970م.
25. الإمام الجويني غياث الأمم في التياث الظلم. تحقيق عبد العظيم الديب، قطر، المكتبات الكبرى.
26. الشوكاني، نيل الأوطار.
27. المرغنياني، الهداية شرح المبتدي.
28. ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد.
29. الكاساني، بدائع الصنائع.
30. الشيرازي، المهذب.
31. محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. مطبعة دار إحياء الكتب العربية،
32. الشيخ محمد عlish، منح الجليل على مختصر الخليل. مصر، طبعة المطبعة العامرة،
33. الخطيب الشربيني، مغني المحتاج. مطبعة البابي الحلبي 1352هـ،
34. ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار.
35. ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق. بيروت، دار الكتاب الإسلامي ط2 بالأوفست.
36. بدر الدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام.
37. الجهشياري، الوزراء والكتاب.
38. ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية
39. أبو منصور الثعالبي، تحفة الوزراء.

40. الموصلي، الاختيار لتعليل المختار.
41. الكندي، كتاب القضاة،
42. المازري، المعلم بفوائد مسلم.
43. القرشي، الخراج.
44. أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال.
45. ابن فرحون، تبصرة الحكام.
46. الطرابلسي، معين الحكام،
47. أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية والولايات الدينية.
48. الغزالي، إحياء علوم الدين.
49. ابن فودي، ضياء السياسات وفتاوى النوازل مما هو من فروع الدين من المسائل. الزهراء للإعلام العربي، ط1، 1988م.
50. سليمان بن عمر البجيرمي، التجريد لنفع العبيد أو حاشية البجيرمي. طبعة مصطفى بابي الحلبي، 1950م.
- ج . كتب علم الكلام والفرق
51. أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين.
52. محمد صديق حسن خان، إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة.
53. ابن تيمية، منهاج السنة.
54. ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل. بغداد، مكتبة المثنى
55. الباقلاني، التمهيد.
56. عضد الدين الإيجي، المواقف شرح الجرجاني.
57. ابن قتيبة، الإمامة والسياسة.
58. عبد القادر البغدادي، أصول الدين.

59. الشهرستاني، الملل والنحل.

60. أبي يعلى، الفراء المعتمد في أصول الدين

61. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد. تحقيق وتعليق د. عادل العوا، بيروت، دار الأمانة، مكتبة التراث العربي، ط1، 1969.

62. الغزالي، فضائح الباطنية

63. الإمام الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد.

64. بن المطهر الحلي، منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، منشور مع منهاج السنة النبوية لابن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم.

د. كتب الحديث والسنن

65. النووي، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين.

66. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري..

67. النووي، شرح صحيح مسلم.

68. الصنعاني، سبل السلام.

69. ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد.

ه.. كتب التاريخ والسير واللغة والأدب والفنون

70. ابن خلدون، المقدمة

71. ابن كثير، البداية والنهاية.

72. الطبري، تاريخ الملوك والرسل.

73. البلاذري، فتوح البلدان.

74. ابن الأثير، الكامل في التاريخ.

75. ابن هشام، السيرة النبوية.

76. ابن سعد، الطبقات الكبرى.

77. شهاب الدين النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب.

78. ابن منظور، لسان العرب.

79. الفيروزآبادي، القاموس المحيط،

80. المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية.

81. الرازي، مختار الصحاح.

82. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون. طبع الهند كلكتة، 1862.

83. المقرئزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار أو المشهور بخطط المقرئزي. القاهرة، مكتبة

الثقافة الدينية، تصوير بالأفست، ب، ت.

المراجع

1. محمد سلام مذكور، مدخل إلى الفقه الإسلامي.

2. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم.

3. عمر سليمان الأشقر، خصائص الشريعة الإسلامية.

4. يوسف القرضاوي، خصائص الشريعة الإسلامية.

5. محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم.

6. محمد بجيت المطيعي، حقيقة الإسلام وأصول الحكم.

7. محمد أبو زهرة، المجتمع الإسلامي في ظل الإسلام.

8. فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي.

9. ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية.

10. عبد العزيز عزت الخياط، النظام السياسي في الإسلام، النظرية السياسية، نظام الحكم.

11. محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام.

12. عبد الكريم زيدان، الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية

13. الشيخ رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى.
14. صلاح الدين دبوس، الخليفة توليته وعزله.
15. عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية.
16. بدران أو العينين بدران، أصول الفقه الإسلامي.
17. يوسف أييش، نصوص الفكر السياسي الإسلامي.
18. محمد عبد العربي، نظام الحكم في الإسلام.
19. عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية.
20. محمد سلام مذكور، القضاء في الإسلام.
21. أحمد هريدي، نظام الحكم في الإسلام.
22. عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية.
23. محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام.
24. المستشار محمد علي جريشة، المشروعية العليا الإسلامية.
25. الشيخ أحمد هريدي، نظام الحكم في الإسلام (مذكرات).
26. صبحي الصالح، النظم الإسلامية نشأتها وتطورها.
28. منير العجلاني، عبقرية الإسلام.
29. محمد حميد الله، الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة.
30. محمد عرنوس، تاريخ القضاء في الإسلام.
31. حسن إبراهيم حس، تاريخ لإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي. القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة السابعة، 1964.
32. صالح العلي، تاريخ الحضارة العربية،
33. سليمان الطماوي، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة.
34. شوكت عليان، السلطة القضائية في الإسلام.

35. منير حميد البياتي وفاضل شاكر النعيمي، النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية. عمان/الأردن، دار البشير، الطبعة الثانية، 1994م.
36. صبحي الحمصاني، القضاء عند الماوردي.
37. عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية.
38. أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية وهدية.
39. عثمان خليل، الديمقراطية الإسلامية.
40. الحبيب بن الطاهر، الفقه المالكي وأدلته.
41. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام.
42. محمد فاروق النبهان، نظام الحكم في الإسلام..