العَدالَة
في نظام الحكم في الإسلام

إعداد
الدُّكْتُورَ مُحَمَّد أَحمُد عَبْد الغَنيّ

الشوري

العدل

المساءلة

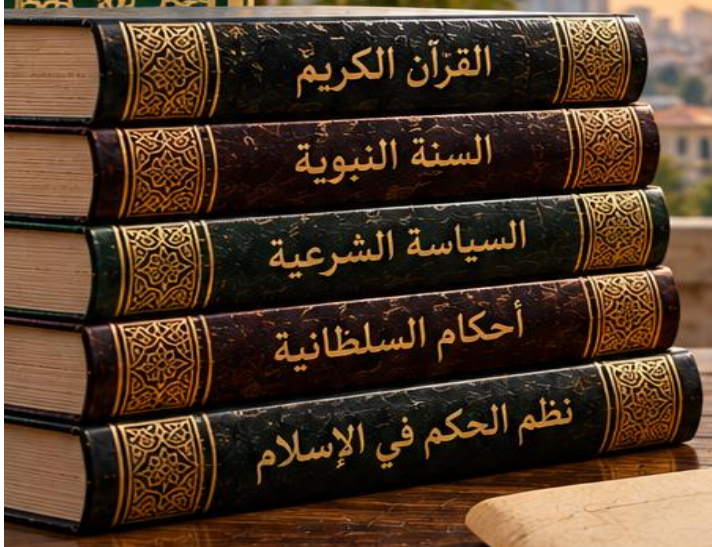
سيادة الشرع

حقوق الرعية

الأمانة

مكافحة الظلم

تحقيق المصلحة







العدل أساس العمران

العَدالَة في نظام الحكم في الإسلام

اعداد
الْدُكْتُور مُحَمَّد أَحْمَد عَبْد الغَنيّ

العَدالة في نظام الحكم في الإسلام

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن قضية العدالة في نظام الحكم من القضايا المركزية في الفكر السياسي الإسلامي، لما لها من صلة وثيقة بحفظ مصالح الناس، وصيانة حقوقهم، وتحقيق الأمن والاستقرار، ومنع الاستبداد والظلم، وإقامة العلاقة بين الحاكم والمحكوم على أساس من المسؤولية والواجبات والحقوق. وقد جاء الإسلام بمنظومة متكاملة من المبادئ والأحكام التي تنظم شؤون الحكم، وتضع للسلطة حدودها، وللحاكم مسؤولياته، وللرعية حقوقها، وتجعل العدل أصلًا حاكمًا في ممارسة السلطة وإدارة شؤون المجتمع.

ولا تنحصر العدالة في التصور الإسلامي في مجرد المساواة الشكلية بين الأفراد، وإنما تقوم على تحقيق الحق، ووضع الأمور في مواضعها، وإعطاء كل ذي حق حقه، وصيانة كرامة الإنسان، ومنع التعدي على الحقوق والحريات المشروعة، وربط ممارسة السلطة بأحكام الشريعة ومقاصدها. ومن ثم فإن البحث في العدالة السياسية في الإسلام لا يمكن أن ينفصل عن البحث في مصدر السلطة ومرجعيتها، وحدود الحاكم، وحقوق الأمة، ومبدأ الشورى، وضوابط الطاعة، وآليات المحاسبة، وحق الأفراد في إبداء الرأي.

وتزداد أهمية هذه القضية في العصر الحاضر؛ بسبب تعدد التصورات والنظريات المتعلقة بالحكم والسلطة والشرعية السياسية، وتباين المرجعيات التي تستند إليها النظم المعاصرة في تحديد مصدر السلطة وحدودها وعلاقة الدولة بالمجتمع والفرد. وقد أدى ذلك إلى بروز

الحاجة إلى دراسة التصور الإسلامي للعدالة في نظام الحكم دراسة علمية تأصيلية، تستند إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، وتستفيد من جهود علماء المسلمين ومفكريهم، مع الإفادة من الدراسات السياسية والفكرية المعاصرة في مجال المقارنة والتحليل.

ومن هنا يأتي هذا البحث ليتناول العدالة في نظام الحكم في الإسلام، من خلال دراسة الأسس الشرعية التي تقوم عليها، والضوابط التي تحكم ممارسة السلطة، والنماذج التطبيقية التي شهدها التاريخ الإسلامي، مع الوقوف على بعض القضايا السياسية التي ترتبط ارتباطًا مباشرًا بتحقيق العدالة، كالشورى، والطاعة، وحق إبداء الرأي، والمحاسبة، والمعارضة، وموقف الدولة من غير المسلمين.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يبدأ ببيان سيادة الشريعة وأصل الحاكمية؛ باعتبارها الأساس الذي تنتظم في إطاره بقية مباحث نظام الحكم في الإسلام، ثم ينتقل إلى العدل في ممارسة السلطة وبيان صوره وتطبيقاته، ثم يبحث في الطاعة وحدودها وضوابطها، وما يتصل بها من صفات الإمام العادل. كما يتناول البحث الشورى وأثرها في تحقيق العدالة، وحق الأفراد في إبداء الرأي وضوابطه، ثم يعالج مسألة المحاسبة الشرعية والمعارضة السياسية، ويختم بفصل يتناول قانون «لا إكراه في الدين» وموقف الدولة الإسلامية من غير المسلمين .نظام الحكم

وقد اعتمد البحث في معالجة هذه القضايا على المنهج التأصيلي التحليلي المقارن؛ وذلك من خلال الرجوع إلى نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، والاستفادة من كتب التفسير والحديث والفقه والسياسة الشرعية والتاريخ الإسلامي، مع الإفادة من الدراسات الفكرية والسياسية الحديثة ذات الصلة بموضوع البحث. كما يقوم البحث على تحليل النصوص والآراء ومناقشتها، والموازنة بينها، والوقوف على أوجه الاتفاق والاختلاف بين التصور الإسلامي وبعض التصورات السياسية المعاصرة.

ويسعى البحث، من خلال ذلك، إلى تحقيق جملة من الأهداف، من أهمها :تأصيل مفهوم العدالة في نظام الحكم في الإسلام، وبيان أسس الحكم العادل وضوابطه، وتحديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وبيان حقوق كل منهما وواجباته، والكشف عن الدور الذي تؤديه الشورى والمحاسبة وإبداء الرأي في تحقيق العدالة، وبيان الخصائص التي تميز التصور الإسلامي للعدالة السياسية عن غيره من التصورات والنظم المعاصرة.

وتتمثل إشكالية البحث الرئيسة في محاولة الإجابة عن السؤال الآتي:

ما حقيقة العدالة في نظام الحكم في الإسلام، وما الأسس والضوابط التي قررها الإسلام لتحقيقها في واقع الحياة السياسية؟

ويتفرع عن هذا السؤال عدد من الأسئلة، من أبرزها: ما مفهوم العدالة في التصور الإسلامي؟ وما مصدر السلطة ومرجعيتها؟ وما حدود سلطة الحاكم؟ وما الضوابط الشرعية لطاعته؟ وما مكانة الشورى في نظام الحكم؟ وما حدود حق الأفراد في إبداء الرأي ومحاسبة الحاكم؟ وكيف يمكن التمييز بين المحاسبة الشرعية والمعارضة السياسية في النظم المعاصرة؟ وما موقف النظام الإسلامي من حقوق غير المسلمين في الدولة؟

وبناءً على ذلك، جاء البحث في سبعة فصول وخاتمة، تناول الفصل الأول سيادة الشريعة وأصل الحاكمية، وتناول الفصل الثاني العدل في ممارسة السلطة ونماذجه التطبيقية، وخصص الفصل الثالث للطاعة في النظام السياسي الإسلامي، بينما تناول الفصل الرابع الشورى وأثرها في تحقيق العدالة، وبحث الفصل الخامس حق الأفراد في إبداء الرأي وضوابطه، وتناول الفصل السادس المحاسبة الشرعية والمعارضة السياسية، أما الفصل السابع فبحث في قضية «لا إكراه في الدين» وما يتصل بها من الحرية الدينية وواجب الدولة تجاه المرتد .نظام الحكم

وإن هذا البحث لا يزعم الإحاطة بكل ما يتصل بقضية العدالة السياسية في الإسلام، وإنما هو محاولة علمية للإسهام في إبراز جانب من جوانب هذا النظام، والكشف عن الأسس التي أقام عليها الإسلام ممارسة السلطة، بما يحقق المقصد الأسمى للولاية، وهو إقامة العدل، وصيانة الحقوق، وتحقيق مصالح العباد، ومنع الظلم والاستبداد.

والله تعالى أسأل أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، وأن يوفق فيه للصواب، وأن ينفع به، وأن يجعله إسهامًا متواضعًا في خدمة العلم والبحث في الفكر السياسي الإسلامي، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

الدكتور محمد احمد الغني

الفصل الأول

سيادة الشريعة وأصل الحاكمية

ويشتمل على مبحثين :

المبحث الأول :مفهوم الحاكمية في الإسلام

المبحث الثاني : "إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ"

مفهوم الحاكمية في الإسلام

تُعدّ الحاكمية من المفاهيم المركزية في بناء النظام السياسي في الإسلام، وهي ترتبط بأصلٍ عظيم من أصول العقيدة، يتمثل في إفراد الله تعالى بالحكم والتشريع، إذ الحاكم في الحقيقة هو الله سبحانه، وهو المُشرِّعُ للأحكام، واضعُها ومُثْبِتُها ومُنْشِئُها ومُصْدِرُها والمُوجِبُ لها؛ فلا حُكْمَ إلَّا ما حَكَمَ به ، ولا تشريع إلا ما شرعه.

وقد دلّ على هذا الأصل نصوصٌ كثيرة من الكتاب العزيز، كقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[1] وقوله: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾[2] وقوله :﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾. [3] وهي نصوص تقرّر أن مصدر الحكم هو الوحي، وأن وظيفة الحاكم إنما هي تنفيذ هذا الحكم لا ابتداعه.

ويمكن النظر إلى الحاكمية في الإسلام من خلال معنيين رئيسين:

أولًا: الحاكمية الكونية القدرية: وهي حكم الله تعالى في خلقه قضاءً وقدرًا، وتشمل تدبير الكون وتصريف شؤونه، فلا يقع شيء إلا بإذنه، ولا يخرج موجود عن مشيئته وإرادته، كما قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾[4]، وقال: ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ﴾.

وهذا المعنى داخل في توحيد الربوبية، ويقتضي الإيمان بأن الله سبحانه هو المدبّر المتصرف في جميع شؤون الكون.

وفي معنى القضاء والفصل، كقوله تعالى: (إِنّ اللّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ) [5]وقوله سبحانه: (أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ) [6]

---

(1) الأنعام / 57.

(2) الأنعام / 57.

(3) النساء:105

(4) الأعراف:54

(5) غافر:48

(6) الزمر:46

والمقصود من هذا: الاعتقاد الجازم بأنه ما من أمر، ولا مخلوق في السماء والأرض، إلا وأمره بيد الله خلقاً وحركة، موتاً وحياة واستمراراً، فلا يعزب عن علمه شيء، ولا يخرج عن أمره شيء، ولا يكون في ملكه أي شيء من هزيمة ونصر، أو مكر وحسن نية، أو فساد وعبادة إلا بإذنه وإرادته، وحكمه ماض في خلقه، لا يمنعه مانع، ولا يعجزه شيء.

وباختصار: أن يعتقد المسلم: أن لا حاكم في هذا الكون في صغيرة ولا كبيرة، ولا في خلق ولا في أمر إلا الله سبحانه: (وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ)[7] وقال تعالى: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)[8]

ثانيًا: الحاكمية الشرعية: وهي الحكم بما أنزل الله، والتحاكم إلى شريعته في جميع شؤون الحياة، وهذه من مقتضيات توحيد الألوهية، إذ تقتضي إفراد الله بالطاعة والانقياد، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[9].

وقوله: (وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّهُ)[10] وقوله : (ذَلِكُمْ حُكْمُ اللّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ)[11]

والمقصود بهذا: التسليم التام، والرضى بالقلب، والإذعان بالجوارح، لحكم الله تعالى وشريعته، المتمثلة بالكتاب والسنة والإجماع، والاعتقاد الجازم، بأنه لا شرع إلا شرعُه، ولا حكم إلا حكمُه، ولا تحاكم إلا إليه.وعليه، فإن الحاكمية الشرعية تعني: التسليم لحكم الله، والتحاكم إلى شريعته، والالتزام بها في الاعتقاد والعبادة والمعاملة والحكم.

ويمكن تعريفه: هو قبول شريعة الله والعمل بها، حكماً بها وتحاكماً إليها.

---

(7) هود:123

(8) يس:82

(9) المائدة:49

(10) المائدة:49

(11) الممتحنة: 10

شمول الحاكمية:

لا تختص الحاكمية بجانب السياسة أو الحكم فقط، بل تشمل جميع مجالات الحياة:

في العقيدة، وفي العبادات، وفي الأخلاق والسلوك،وفي المعاملات، وفي القضاء والسياسة، ومن قصرها على جانب دون آخر فقد ضيّق واسعًا، وأخلّ بمفهومها الشامل.

الحاكمية وعلاقتها بأنواع التوحيد

الحاكمية ليست قسمًا مستقلًا من أقسام التوحيد، وإنما هي متداخلة فيها:

فهي من توحيد الربوبية من جهة الحكم الكوني.

ومن توحيد الألوهية من جهة الالتزام بالحكم الشرعي.

كما ينبغي التنبه إلى أن ثمة اشتراك في المعنى في ألفاظ الحاكمية، وتداخل فيما بين الربوبية الكونية القدرية، وبين الشرعية والألوهية، فتأتي "الحاكمية" جامعة شاملة لجميع المعاني، ومن ذلك قوله تعالى: (وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ). [12]

أما قوله تعالى: (أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ) [13]فهو دال على المعنيين، فقوله تعالى: (أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ)دال على أن الحاكمية من توحيد الألوهية، وقوله: (وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا) دال على أنها من توحيد الربوبية، فتدبر.

الحكم بغير ما أنزل الله

الحكم بغير ما أنزل الله ينافي كمال الحاكمية، ويتفاوت بحسب حال صاحبه:

فإن كان عن استحلال، أو استهزاء، أو ردٍّ، أو جحودٍ فهو كفرٌ أكبرُ.

وإن كان عن هوى أو معصية فهو من الكبائر، وصاحبه متصف بخصلة من خصال الكفر دون الخروج من الملة.

وقد أمر الله بالحكم بما أنزل، وحذر من الإعراض عنه فقال: {وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ) [14]

---

(12) الرعد: 41

(13) المائدة: 50

فمن أعرض عن ذلك، فقد اتبع هواه.

وأمر الله الناس جميعاً بالتحاكم إلى ما أنزل، وحذرهم من مغبة الإعراض عنه، فقال: (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) (15)

وعدّ الله الذين يأبون إذا ما دعوا إلى التحاكم من المنافقين (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا) (16)

وعلى هذا فإن على المسلم أن يجعل الكتاب والسنة حكماً له وعليه، في كل صغيره وكبيرة، ومنهج وعبادة، وسياسة وتغيير، ولا يجوز له أن يجعلهما حكماً في جانب دون جانب.

فمن قصرها على أحكام دون أحكام، أو على طبقة دون طبقة، فقد أخطأ أو ضل.

ودعوى أن الحاكمية لم ترد في الكتاب والسنة، وعلى هذا فهي بدعة منكرة، دعوى مردودة، فإن كان المقصود إنكار المعنى، فإن آيات الحكم صريحة واضحة في ذلك: (إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ) (17) و غيرها مما سلف ذكره من الآيات، وإن كان قصده إنكار الاشتقاق اللغوي، فهو جهل في اللغة، فالاشتقاق أمر سائغ معروف في اللغة، لا ينكره طالب علم، وإلا فإن لفظة الألوهية، كذلك لم ترد في الكتاب والسنة، وإنما اشتقت من إله والحاكمية اشتقت من حكم.

الخلاصة:

يتبيّن أن الحاكمية في الإسلام تقوم على أصلٍ جامع، وهو إفراد الله تعالى بالحكم والتشريع، والالتزام بشريعته في جميع شؤون الحياة، ظاهرًا وباطنًا، وأنها ليست مجرد مبدأ سياسي، بل هي منهج شامل ينظّم علاقة الإنسان بربه، وبنفسه، وبمجتمعه.

---

(14) المائدة: 50

(15) النساء:65

(16) النساء: 6

(17) يوسف: 40

"إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ"[18]

واستقرار هذه الحقيقة، حقيقة أن الحكم لله وحده في نفس المؤمن ينير له الطريق ويحدد معالمه فلا يلتفت يمنة أو يسرة باحثاً عن الأحكام والحلول والمعالجات ويسكب في نفسه الطمأنينة إلى طريقة ويعتقد جازماً أن الله راعيه وحاميه ومسدد خطاه، فهو بمقدار يقينه بصدق توجهه، متيقن بفساد التوجيهات الأخرى وعدم صلاحية المعالجات والآراء المغايرة لما هو عليه من صدق ويقين.

وبذلك تُعدّ قضية الحاكمية من الأصول الكبرى التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام، إذ تقرر النصوص الشرعية أن الحكم لله تعالى وحده، تشريعًا وأمرًا ونهيًا، ولا شيء سوى الشَّرْع من عقل أو دساتير وقوانين وضعية أو مواثيق إقليمية أو دولية، والسيادة للشرع وليست للشعب والأحكام تصدر باسم الله وليس باسم الحاكم أو الشعب، وهكذا تقوم شرعة الحكم في الإسلام على أساس شهادة أن لا إله إلا الله، انطلاقاً من قول الله تعالى: ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ﴾[19] وقوله : ﴿ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا ﴾ [20] وما على المسلم إلا أن يخضع لحكم الله تعالى ، لقوله عزّ وجلّ: ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [21].

قال البَغَوي: (إِنِ الْحُكْمُ ما القَضاءُ والأمرُ والنَّهيُ إِلَّا لِلَّهِ)[22]

وقال ابنُ كثير[23]: (أخبَرَهم أنَّ الحُكمَ والتصَرُّفَ والمشيئةَ والمُلْكَ: كُلُّه للهِ، وقد أمر عبادَه قاطبةً أَلَّا يَعبُدوا إلَّا إيَّاه، ثم قال: ذلك الدِّينُ القَيِّمُ، أي: هذا الذي أدعوكم إليه من توحيدِ اللهِ،

---

(18) المائدة: 49

(19) الأنعام / 57.

(20) الكهف / 26.

(21) النور / 51.

(22) يُنظر: ((تفسير البغوي)) (2/ 493).

(23) يُنظر: ((تفسير ابن كثير)) (4/ 390).

وإخلاصِ العَمَلِ له، هو الدِّينُ المستقيمُ الذي أمر اللهُ به، وأنزل به الحُجَّةَ والبُرهانَ الذي يحبُّه ويَرْضاه، (وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)، أي: فلهذا كان أكثَرُهم مُشْرِكين ،(وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ).[24]

قَالَ الإمام الغَزَالي: « وفي البحث عن الحاكم يتبين أنه لا حاكم إلا الله ولا حكم للرسول ولا للسَيِّد على العبد ولا لمخلوق على مخلوق، بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه ولا حكم غيره... وأما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخلق والأمر، فإنما النافذ حكم المالك على مملوكه ولا مالك إلا الخالق فلا حكم ولا آمر إلا له ، أما النَّبِيّ ﷺ والسلطان والسَيِّد والأب والزوج فإذا أمروا وأوجبوا لم يجب شيء بإيجابهم، بل بإيجاب الله تعالى كان للموجب عليه أن تغلب عليه الإيجاب إذ ليس أحدهما أولى من الآخر، فإذن الواجب طاعة الله تعالى-وطاعة من أوجب الله طاعته »[25].

قَالَ أبو زهرة: « وهذا التعريف يومئ لا محالة إلى أن الحاكم في الفقه الإسلامي هو الله سبحانه وتعالى، إذ إنّ هذه الشَّرِيعَة قانون ديني يرجع في أصله إلى وحي السماء ، فالحاكم فيه هو الله وكل طرائق التعريف بالأحكام فيه إنما هي مناهج لمعرفة حكم الله تعالى وأحكام دينه السماوي-على هذا اتفق جمهور المسلمين بل أجمع المسلمون... فإن الإجماع قد انعقد على أن الحاكم في الإسلام هو الله تعالى، وأنه لا شرع إلا من الله وقد صرح بذلك القرآن الكريم فقَالَ تعالى:﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ﴾[26] وقَالَ تعالى: ﴿ وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾[27] »[28].

وقَالَ فرج السنهوري: « لا حاكم إلا الله ولا حكم إلا ما حكم به على هذا اتفقت كلمة المسلمين حتى الذين قَالوا للأفعال حسناً وقبحاً عقليين أي يدركهما العقل إذ إنّهم لم

---

(24) يوسف: 103

(25) الغَزَالي، حجة الإسلام: المستصفى (8/1 و 83).

(26) الأنعام / 57.

(27) المائدة / 49.

(28) أبو زهرة، الشيخ محمد: أصول الفقه ن ص(63).

يذهبوا إلى أكثر من اتخاذ الوصفين أساساً لحكم الله تعالى يصدر على موقفها ، فالعقل لا دخل له في إنشاء الأحكام وإصدارها وإن كان هو شرط التكليف وله أعظم الأثر في فهم الشَّرْع »[29].

وقَالَ تقيّ الدِّين النَّبَهَانِيّ: « فإن الحكم على الأشياء من حيث الحل والحرمة وعلى أفعال العباد من حيث كونها واجباً أو حراماً أو مندوباً أو مكروهاً أو مباحاً وعلى الأمور والعقود من حيث كونها أسباباً أو شروطاً أو موانع أو صَحِيْحة وباطلة وفاسدة أو عزيمة ورخصة كل ذلك ليس من قبيل ملاءمتها للطبع أو عدم ملاءمتها ولا هو من قبيل واقعها ما هو، وإنما من قبيل ترتب المدح والذّم عليها في الدنيا والثواب والعقاب عليها في الآخرة. ولذلك كان الحكم في شأنها للشرع وحده وليس للعقل، فيكون الحاكم حقيقة على الأفعال وعلى الأشياء المتعلقة بها وعلى الأمور والعقود إنما هو الشَّرْع وحده ولا حكم للعقل في ذلك مطلقاً[30] ».

وقَالَ الدكتور صلاح صاوي: « لا منازعة في أن الحاكمية العليا والسيادة المطلقة في الإسلام لا تكون إلا للشرع لا غير، فهو وحده الحجة القاطعة والحكم الأعلى وعلى الناس كافة أن يخضعوا له حكاماً ومحكومين، والخليفة وآحاد الأمة في ذلك سواء، وقد دلّت على ذلك محكمات الأدلة وانعقد عليه إجماع الأمة في مختلف الأعصار والأمصار »[31].

« ومتى تقرر أن الألوهية لله وحده بهذه الشَّهادَة -لا إله إلا الله-تقرر بها أن الحاكمة في حياة البشر لله وحده والله سبحانه وتعالى يتولى الحاكمية في حياة البشر عن طريق تصريف أمرهم بمشيئته وقدره من جانب، وعن طريق تنظيم أوضاعهم وحياتهم وحقوقهم وواجباتهم، وعلاقاتهم وارتباطاتهم بشريعته ومنهجه من جانب آخر، وفي النِّظَام الإسلامي لا يشارك الله سبحانه أحد لا في مشيئته وقدره، ولا في منهجه وشريعته... وإلا فهو الشرك أو

(29) السنهوري، فرج: في تاريخ الفقه ، ص(40).

(30) النَّبَهَانِيّ، تقيّ الدِّين : الشخصية الإسْلاميَّة ، (12/3).

(31) صاوي، د. صلاح: تحكيم الشَّرِيعَة ودعوى العَلْمانية، ص(139).

الكفر، وبناء على هذه القاعدة لا يمكن أن يقوم البشر- بوضع أنظمة الحكم وشرائعه وقوانينه من عند أنفسهم لأن هذا معناه رفض أُلوهيّة الله وادعاء خصائص الألوهية في الوقت ذاته...وهذا هو الكفر الصراح»[32].

الحاكمية والنظم المعاصرة:

يتميّز ويختلف نظام الحكم الإسلامي في أساسه عن كل الأنظمة البشرية والقوانين الوضعية[33] في أساس السيادة؛ ففي الإسلام تكون السيادة للشرع، بينما تُجعل في النظم الديمقراطية للأمة، حيث تكون مصدر التشريع.

وقد نشأت هذه الفكرة في السياق الأوروبي ردًّا على استبداد الملوك فيما عُرف بنظرية "الحق الإلهي"، حيث كان الملك يجمع بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، مما أدى إلى ظهور نظريات متعددة من المُفَكِّرين للقضاء على فكرة الحق الإلهي وكان من أهمها نظريتان « السيادة للأمة والأمة مصدر السلطات »[34]. بمعنى أن الأمة هي مصدر السلطات، وأن لها حق التشريع عن طريق ممثليها.

غير أن هذا التصور يختلف عن التصور الإسلامي، إذ لا تُمنح الأمة في الإسلام سلطة إنشاء الأحكام ابتداءً، بل دورها يتمثل في اختيار الحاكم، ومراقبته، والمشاركة في تفعيل الشريعة، ضمن إطار المرجعية العليا للوحي.

---

(32) قطب، سَيِّد: العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة في الإسلام ، ص(104).

(33) انظر حول هذا الموضوع: آل الشيخ، محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف (1389ه) تحكيم القوانين ومعه رسالة للشيخ، ابن باز في وجوب تحكيم شرع الله ونبذ ما خالفه.

(34) انظر حول هذه المسألة:

- النبهان، محمد فاروق: نظام الحكم في الإسلام، ص(29).
- الزين، سميح عاطف: لمن الحكم؟ لله أم للإنسان-للشرع أم للعقل، ص(174).

الفصل الثاني

العدل في ممارسة السلطة

ويشتمل على ثلاثة مباحث :

المبحث الأول :العدل في ممارسة السلطة

المبحث الثاني : نماذج من عدل النبي ﷺ في الحكم

المبحث الثالث : عدل الخلفاء الراشدين ومن بعدهم

العدل في ممارسة السلطة

تُعدّ العدالة في ممارسة السلطة من أهم الركائز التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام، إذ لا تستقيم حياة الجماعة، ولا يتحقق استقرارها، إلا بوجود سلطةٍ عادلةٍ تُدبّر شؤونها وتضبط علاقاتها وفق ميزان الحق.

وقد اختلفت تصورات المفكرين في تحديد صفات الحاكم والتزاماته، غير أن القرآن الكريم قد وضع أصولًا واضحة للعدل في الحكم، تقوم على إلزام الحاكم بأداء الأمانة، وتحقيق الإنصاف، واجتناب الهوى، قَالَ الله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ ﴾[35] وقَالَ تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾[36]

« وأولى الأقوال بالصواب في معنى الآية قول من قَالَ هو خطاب من الله إلى ولاة أمور المسلمين بأداء الأمانة إلى من ولوا أمره في فيئهم وحقوقهم أو ما ائتمنوا عليه من أمورهم بالعدل بينهم في القضية والقسم بينهم بالسوية» [37]

قَالَ القرطبي : « فالله سبحانه وتعالى يأمر الحكام بإقامة العدل بين الناس في أحكامهم حتى لا تضيع الحقوق، وتنتفي الأمانة »[38].

وقَالَ : « الأظهر في الآية أنها عامة في جميع الناس، فهي تتناول الولاة فيما إليهم من الأمانات في قسمة الأموال وردّ الظلمات، والعدل في الحكومات... وتتناول من دونهم من الناس في حفظ الودائع والتحري في الشهادات وغير ذلك كالرجل يحكم في نازلة ما ونحوه »[39].

---

(35) النحل / 90.

(36) النساء / 58.

(37) بلحاج، علي: فصل الكلام في مواجهة ظلم الحكام، ص(136).

(38) القرطبي، أبو عبد الله: الجامع لأحكام القرآن (258/5).

(39) القرطبي أبو عبد الله: الجامع لأحكام القرآن، (256/5).

قَالَ البيضاوي: « وهو خطاب يعم المكلفين ولأن الحكم وظيفة الولاة -قيل الخطاب لهم- أي وأن تحكموا بالإنصاف والسوية إذا قضيتم بين من يُنفذ عليه أمركم أو يرضى بحكمكم »[40] .

قَالَ الرَّازي : « أجمعوا على أن من كان حاكماً وجب عليه أن يحكم بالعدل وقد أوجب الله العدل على جميع الخلق حتى الأنبياء.قَالَ تعالى: ﴿ يَادَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾[41] »[42].

ومن أبرز معالم هذا العدل ما قرره القرآن من وجوب إقامته حتى مع المخالفين، فعلى الحاكم أو القاضي أن يُشيع العدل والحق بين الرعية، ولا يؤثر عليها الجور والمحاباة والأهواء وحظوظ النفس، قَالَ تعالى: ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾[43]، أي:لا يحملنكم بعض قوم على ترك العدل فيهم، بل استعملوا العدل في كل إنسان صديقاً كان أو عدواً [44].

كما أوجب إقامة القسط ولو على النفس والأقربين، ولهذا يحذر المولى عزّ وجلّ النفوس الضعيفة التي تطبق ميزان العدل وتشهد بالحق على الآخرين، أما إذا كانت القضية تمس هؤلاء الأشخاص أو أقاربهم فسرعان ما يميلون عن العدل، ويزيغون عن الحق، قَالَ تعالى: ﴿ كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ﴾ [45] وقَالَ تعالى : ﴿ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى ﴾ [46].

---

(40) البيضاوي، تفسير البيضاوي المسمى بأنوار التنزيل وأسرار التأويل (115/1).

(41) ص / 26.

(42) الرَّازي : التفسير الكبير المسمى بـ « مفاتيح الغيب » (319/1).

(43) المائدة / 8.

(44) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم (30/2).

(45) النساء / 135.

(46) الأنعام / 152.

وهذا يدل على أن العدل في الإسلام ليس عدلًا نسبيًا أو انتقائيًا، بل هو عدلٌ مطلقٌ شامل، لا يتأثر بالمحبة والبغض، ولا يتغير بتغيّر الأشخاص أو الظروف، بل يلتزم به الحاكم في جميع أحواله، ومع جميع رعيته.

كما يعلمنا بأن الميل « في العدل، بسبب الغضب أو عاطفة القرابة، أو بسبب الخشية من إنسان ما، أو التودد إلى ضعيف يجب أن يبعد تماماً من دائرة العدل عند مباشرته. وصمام الأمان في إبعاده تذكر الله، واستحضار جلاله في القوامه على الناس والحكم فيما بينهم. وإذا كانت هذه هي صورة العدل المطلوب في سياسية الإسلام حسبما جاء في كتاب الله، فإن آثار العدل ومباشرته في الحكم على نحو هذه الصورة توفر حتماً: صيانة الأعراض من الاعتداء عليها وصيانة النفوس من الاضطهاد والتعذيب ومن تتبع الخصوصيات لها ومراقبتها، وعدم التفرقة في فرص المعيشة وتولي الوظائف العامة »[47].

فعلى الحاكم الاجتهاد في إقامة العدل والاستقامة وأن لا تأخذه في الله لومة لائم، فيكون حكمه وشهادته لوجه الله، دون تحيز أو محاباة ولو كان في ذلك الحكم وتلك الشَّهادَة مس به شخصياً، أو إلحاق أذى أو مضرّة بوالديه أو بأقاربه وأنسبائه ذلك أن صلة البر لا تكون بكتمان الحق ولا بإعانة هؤلاء على ما ليس لهم بحق، فالحق أحق بالإتباع وهو الحاكم على كل إنسان.

والعدل الذي دعا إليه القرآن عدل مطلق، لا يقيده قيد، ولا يقتصر على طائفة دون أخرى، بل هو عدل شامل يجعل من الناس سواسية بين يدي القانون.

ويدعو القرآن الحاكم إلى إعطاء كل ذي حق حقه، وهذا يشمل عباد الله وخلقه جميعاً: أبيضهم وأسودهم، ذكرهم وأنثاهم، مسلمهم وغير مسلم »[48].

---

(47) البهي، د. محمد: حقوق الإنسان في القرآن في صلة الفرد بالجماعة في: حقوق الإنسان في الإسلام ورعايته للقيم الإنسانية،ص(65).

(48) انظر: شلتوت، محمود: الإسلام عقيدة وشريعة، ص(457).

فالعدل الذي يجب أن يتحلى به الحاكم « لا يميل ميزانه الحب والبغض، ولا تغير قواعده المودة والشنآن، العدل الذي لا يتأثر بالقرابة بين الأفراد ولا بالتباغض بين الأقوام فيتمتع به أفراد الأمة الإسْلاميَّة جميعاً لا يفرق بينهم حسب ولا نسب ولا مال ولا جاه، كما تتمتع به الأقوام الأخرى ولو كان بينها وبين المسلمين شنآن، وتلك قمّة العدل لا يبلغها أي قانون دولي إلى هذه اللحظة، ولا أي قانون داخلي كذلك »[49].

وكما هو معلوم، فإن العدل ركيزة العمران وأساس الملك، وقطب رحى النِّظَام للبشر في جميع أمورهم الاجْتِمَاعِيَّة ، فبالعدل نقضي على الفوضى والاضطرابات ونشيع الأمن و السكينة والهدوء والنِّظَام والرضا ونبعث الاطمئنان النفسي في خلق الله جميعاً، وتجدر الإشارة إلى أن هذا العدل قد أبصر النور وتمثل في وافع حياة المسلمين ولم يكن نظرية فلسفية مثالية، بعيدة عن الواقع والتنفيذ.

ومن ثمّ، فإن العدالة في ممارسة السلطة ليست مجرد مبدأ نظري، بل هي التزام عملي ينعكس في سلوك الحاكم وقراراته، ويظهر أثره في استقرار المجتمع، وانتشار الأمن، وشعور الأفراد بالإنصاف والطمأنينة.

وقد شهد التاريخ الإسلامي تطبيقات عملية لهذا المبدأ، حيث تجلّى العدل في سيرة النبي ﷺ، ثم في عهود الخلفاء الراشدين ومن تبعهم، مما يؤكد أن العدالة في الإسلام ليست فكرة مثالية مجردة، بل واقع قابل للتحقق متى التُزم بمنهجه.

(49) قطب، سَيِّد: العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة في الإسلام ن ص(105).

نماذج من عدل النبي ﷺ في الحكم

-عن أبي هريرة رضي الله عنه، قَالَ : « كان لرجل على رسول الله ﷺ سنٌّ[50] فجاءه يتقاضاه[51] وإنه أغلظ له في القول حتى همّ به بعض القوم[52]، فقَالَ ﷺ : « **دَعوه**[53] **فإن لصاحب الحق مقَالاً**، ثم قَالَ : **أعطوه** » فطلبوا سنّه فلم يجدوا إلا سنّاً فوقها [54] فقَالَ ﷺ : « **أعطوه** » ، فقَالَ الرَّجُل أوفيتني أوفاك الله تعالى ، فقَالَ ﷺ : « **إنّ خيركم أحسنكم قضاءً** »[55].

- لما دنا أجل النَّبِيّ ﷺ نادى في الناس : « **أيما رجل أصبتُ من ماله شيئاً، فهذا مالي فليأخذه، وأيما رجل كنت أصبت من عرضه شيئاً، فهذا عرضي فليقتص، واعلموا أن أولاكم بي رجل كان له من ذلك شيء، فأخذه أو حلّلني، فلقيتُ ربي وأنا طيّب النفس** ».

فلم يَقُم عليه أحد من الناس إلا رجل واحد قَالَ: يا رسول الله، إن لي عندك ثلاثة دراهم، فدفعت إليه في الحال »[56].

- تجادل أبو ذر الغفاري رضي الله عنه، مع صحابي أسود البشرة فقَالَ له أبو ذر وقد استشاط غضباً: « يا ابن السوداء ». فسمع النَّبِيّ ﷺ هذه الكلمة النابية، فأنكرها عليه وقَالَ لأبي ذر: « **أعيرته بأمه؟ إنّك امرؤ فيك جاهلية** » ، ثم قَالَ : « **طفَّ**[57] **الصاع ، طفَّ الصاع، ليس لابن البيضاء على ابن السوداء فضل إلا بالتقوى أو بعمل صالح** ».

---

(50) أي: دابة ذات سن وعمر من الإبل.

(51) أي يطلب منه قضاء حقه ووفاء دينه.

(52) أي همّ بعض الصحابة بضربة لما أغلظ على النَّبِيّ ﷺ في القول.

(53) أي: اتركوه.

(54) أي أحسن من السّن التي له على الرسول ﷺ.

(55) رواه البُخَارِيّ في صَحِيْحه في الاستقراض، باب حسن القضاء، (2/809-842-845-920-921)، ومسلم (3/1225)، والتِّرْمِذِي(3/608)، وسُنَن البَيْهَقِيّ الكبرى (5/351)، ومُسْنَد أحمد (2/416)و (6/268) والمعجم الصغير (2/210) ، ومُسْنَد الشهاب (2/107).

(56) الطَّبَري، ابن جرير: تاريخ الطَّبَري (3/189). وانظر: الطبقات الكبرى ، (2/255)

(57) طفَّ: يُقَال: طفا أي ارتفع إلى أعلاه أو نهايته ، المعجم الوسيط ، ص(560).

فندم أبو ذر على فعلته، وأثرت كلمات الرسول ﷺ في نفسه فألصق خده بالأرض، وقَالَ لأخيه الأسود: « قُم فطأ خدي »[58].

(58) قوله ﷺ : « إنّك امرؤ فيك جاهلية » رواه البُخَارِيّ كتاب الإيمان، باب المعاصي من أمر الجَاهِلِيَّة (20/1) و (2248/5)، ومسلم كتاب الإيمان باب إطعام المملوك مما يأكل (1282/3) و (1283/3).

عدل الخلفاء الراشدين ومن بعدهم

- أخرج البَيْهَقِيّ عن عبد الله بن عمر بن العاص: أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه قام يوم جمعة، فقَالَ: « إذا كان بالغداة فأحضروا صدقات الإبل نقسِم، ولا يدخل علينا أحد إلا بإذن، فقَالَت امرأة لزوجها: خذ هذا الخِطام[59] لعلَّ الله يرزقنا حَمَلاً، فأتى الرَّجُل ، فوجد أبا بكر وعمر، رضي الله عنهما قد دخلا إلى الإبل فدخل معهما، فالتفت أبو بكر، فقَالَ : « ما أدخلك علينا ؟ » ثم أخذ منه الخِطام، فضربه، فلما فرغ أبو بكر من قسْم الإبل دعا بالرَّجُل ، وأعطاه الخِطام، وقَالَ : « استقد» فقَالَ له عمر: « والله لا يستقيد، لا تجعلها سنة، قَالَ أبو بكر: « فمن لي من الله يوم القيامة؟» فقَالَ عمر: « أرضِهِ » ، فأمر أبو بكر غلامه أن يأتيه براحلة ورحِلها وقطيفة[60] وخَمسة دنانير فأرضاه بها »[61].

وأورد ابن الجوزي عن عروة قال: كان عمر رضي الله عنه إذا أتاه الخصمان برك على ركبتيه وقال: « اللّهُمَّ أعني عليهما، فإن كلَّ واحد يريدني على ديني »[62].

وأخرج مالك عن سعيد بن المسيّب أن مسلماً ويهودياً اختصما إلى عمر رضي الله عنه فرأى عمر الحق لليهودي فقضى له عمر به ، فقال له اليهودي: والله لقد قضيت بالحق فضرب عمر بالدّرَّة وقال: وما يدريك؟ فقال اليهودي: والله إنا نجد في التوراة ليس قاض يقضي بالحق إلا كان عن يمينه ملك وعن شماله ملك يُسددانه ويوفقانه للحق ما دام مع الحق فإذا ترك الحق عرجا وتركاه[63]. وأنصف عمر يوماً أحد الرعيّة من أبي موسى الأشعري الذي جلد رجلاً

---

(59) الخِطام: الزِّمام ما وُضع على أنف الجمل ليُقادَ به. المعجم الوسيط ، ص(245).

(60) القطيفةُ: كساء له أهداب ، المعجم الوسيط ، ص (747).

(61) الكندهلوي: حياة الصحابة (92/2). وانظر: سُنَن البَيْهَقِيّ الكبرى(49/8).

(62) ابن الجوزي، تاريخ عمر بن الخطّاب، ص(114).

(63) الكندهلوي: حياة الصحابة (105/2).

على شراب الخمر وزاد على الحد بأن حلق شعره وسود وجهه ونادى في الناس ألا يجالسوه ويآكلوه[64].

ولما جاع الناس في عام الرمادة، آلى على نفسه: لا يذوق سمناً ولا لحماً حتى يحيا، قال ابن سعد: نظر عمر عام الرمادة إلى بطيخة في يد بعض ولده فقال : بخٍ ، بخٍ يا ابن أمير المؤمنين تأكل الفاكهة وأمّة محمد هزلى. وخرج الصبيّ هارباً. فقالوا: اشتراها بكفٍّ من نواة[65].

-أخرج البَيْهَقِيّ عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن أبيه عن جده قَالَ : أتت علياً رضي الله عنه امرأتان-عربية ومولاة لها- تسألانه فأمر لكل واحدةٍ منهما بكُرٍّ[66] من طعام، وأربعين درهماً. فأخذت المولاة الذي أعطيت وذهبت. وقَالَت العربية: يا أمير المؤمنين تعطيني مثل الذي أعطيت هذه وأنا عربية وهي مولاة؟ قَالَ لها علي، رضي الله عنه، : « إني نظرت في كتاب الله عزّ وجلّ فلم أر فيه فضلاً لولد إسماعيل على ولد إسحاق عليهما السلام » [67].

وقد روي عن علي أنه قَالَ : « والله لأن أبيت على حسك السعدان مسهداً، أو أجرّ في الأغلال مصفداً، أحب إليّ من أن ألقى الله ورسوله يوم القيامة ظالماً لبعض العباد، وغاصباً لشيء من الحطام » [68].

- قدم صهر لعمر بن عبد العزيز عليه، فطلب أن يعطيه من بيت المال، فانتهره عمر، وقَالَ : أردت أن ألقى الله ملكاً خائناً؟! ثم أعطاه من صُلب ماله عشرة آلاف درهم [69].

- وذكر الإمام الماوردي في الأحكام السلطانية أن الخليفة المأمون بن هارون الرشيد كان يجلس للمظالم في يوم الأحد، فنهض ذات يوم من مجلسه، فلقيتْه امرأة في ثياب رثَّة فقَالَت

---

(64) وافي، د. علي عبد الواحد: المساواة في الإسلام، ص(38).

(65) ابن الجوزي: تاريخ عمر بن الخطَّاب، ص(87).

(66) الكُرُّ : مكيال لأهل العراق أو ستون قفيزاً أو أربعون إردَبًّا. المعجم الوسيط ، ص(782).

(67) الكندهلوي: حياة الصحابة (107/2). وانظر: سُنَن البَيْهَقِيّ الكبرى(349/6).

(68) ابن أبي طالب، الإمام علي: نهج البلاغة، ضبط د. صبحي الصالح ، ص(346).

(69) السيوطي: تاريخ الخلفاء ، ص(130).

يا خير منتصف يُهدى لـه الرَّشَدُ ويا إماماً به قـد أشـرقَ البلـدُ
تشكو إليكَ عميدَ المُلـكِ أرملةٌ عدا عليها فما تقـوى به أسـدُ
فابتز منها ضياعاً[70] بعد منَعتِهـا لمـا تفـرق عنها الأهل والولـدُ

فأطرق المأمون يسيراً ثم رفع رأسه وطلب منها الصبر حتى أوان مجلسه فانصرفت وحضرت يوم الأحد في أول الناس ، فقَالَ لها المأمون: « من خصمك؟ » فقَالَت : القـائم على رأسك العَبَّاس ابن أمير المؤمنين، فقَالَ المأمون لقاضيه يحي بن أكثم، وقيـل لـوزيره أحمـد بن أبي خالد: « أجلسها معه » ، ونظر بينهما بحضرة المأمون، وجعل كلامُهـا يعلـو، فجزرهـا بعض حُجَّابه، فقَالَ له المأمون: « دعهـا، فإن الحـق أنطقهـا والباطـل أخرسـه » وأمـر بـرد ضياعها عليها[71].

(70) الضّيعةُ : الأرض المغلّةُ ، والعمل النافع المربح وتُطلق على الرّبح نفسه. المعجم الوسيط ، ص(547).
(71) الماوردي: الأحكام السلطانية (84-85).

صفات الإمام العادل في الإسلام

لما وليّ عمر بن عبد العزيز، رضي الله عنه، خلافة المسلمين كتب إلى الحسن البَصْرِي أن يكتب إليه بصفات الإمام العادل، فكتب إليه:

« اعلم يا أمير المؤمنين: إن الله تعالى، جعل الإمام العادل قوّام كل مائل، وقصد كل جائر وصلاح كل فاسد وقوة كل ضعيف ، ونصفة كل مظلوم، ومفزِع كل ملهوف.

والإمام العادل يا أمير المؤمنين: كالراعي الشفيق، الحازم الرفيق الذي يرتاد لها أطيب المراعي، ويذودها عن مراتع الهلكة ويحميها من السباع، ويكفيها من أذى الحرّ والقرّ[72].

والإمام العادل يا أمير المؤمنين: كالأب العاني[73] على ولده، يسعى لهم صغاراً ويعلمهم كباراً ويكسب لهم في حياته، ويدخر لهم بعد وفاته.

والإمام العادل يا أمير المؤمنين: كالأم الشفيقة، البَرة الرفيقة بولدها، حملته كرهاً وربته طفلاً، تسهر لسهره، وتسكن لسكونه ترضعه تارة، وتفطمه أخرى، تفرح لعافيته، وتغتم لشكايته.

والإمام العادل يا أمير المؤمنين: وصِيُّ اليتامى، وخازن المساكين يربى صغيرهم ويمون كبيرهم.

والإمام العادل يا أمير المؤمنين: كالقلب بين الجوارح، تصلح بصلاحه، وتفسد بفساده.

والإمام العادل يا أمير المؤمنين: هو القائم بين الله وبين عباده يسمع كلام الله ويُسمعهم، وينظر إلى الله ويُريهم، وينقاد لله ويقودهم إليه.

فلا تكن يا أمير المؤمنين فيما ملكك الله كعبد ائتمنه سَيِّده واستحفظه ماله وعياله، فبدد المال وشرد العيال، فأفقر أهله وأهلك ماله.

واعلم يا أمير المؤمنين أن الله تعالى أنزل الحدود ليزجرها بها عن الخبائث والفواحش، فكيف إذا أتاها من يليها؟

---

(72) القَر: البرد، يُقَال : قرَّ اليومُ قرا : برد. المعجم الوسيط ، ص(724).

(73) العاني: يُقَال عُني بالأمر عنيا وعناية: اهتم وشغل به. المعجم الوسيط ، ص(633).

وإن الله تعالى أنزل القصاص حياة لعباده، فكيف إذا قتلهم من يقتص لهم؟

واذكر يا أمير المؤمنين، الموت وما بعده، وقلة أتباعك عنده، وأنصارك عليه، فتزود له ولما بعده من الفزع الأكبر.

واعلم يا أمير المؤمنين: أن لك منـزلاً غير منـزلك الذي أنت فيه يطول فيه مُكثُك، ويفـارق أحبـاؤك يسلمونك فـي قعـره وحيداً فريداً فتزود له ما يصحبك ﴿ يَوْمَ يَفِرُّ الْمَـرْءُ مِـنْ أَخِيـهِ ۞وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ۞وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ﴾[74].

واذكر يا أمير المؤمنين: ﴿إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ۞ وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ﴾ [75] فالأسرار ظـاهرة والكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها.

فالآن يا أمير المؤمنين وأنت في مهل قبل حلول الأجل وانقطاع الأمل.

لا تحكم، يا أمير المؤمنين، في عبـاد الله بحكـم الجـاهلين ولا تسـلك سـبيل الظـالمين، ولا تسلط المستكبرين على المستضعفين، فإنهم لا يرقبون في مؤمن إلاّ[76] ولا ذمّة، فتبوء بـأوزارٍ مع أوزارك وتحمل أثقَالاً مع أثقَالك، ولا يغرنك الذيـن ينعمـون بمـا فيـه بؤسـك، ويـأكلون الطيبات في دنياهم بإذهاب طيباتك في آخرتك.

يا أمير المؤمنين، لا تنظر إلى قدرتك اليوم، ولكـن انظـر إلى قـدرتك غـداً وأنـت مأسـور في حبائل الموت وموقوف بين يدي الله في مجمع الملائكة والنَّبِيّين والمرسلين، وقد عنت الوجـوه للحي القيّوم.

وإني، يا أمير المؤمنين، إن لم أبلغ بعظتي ما بلغه أولو النهى من قبلي فلم آلُك[77] شـفقة ونصحاً فأنزل كتابي إليك، كمداوي حبيبه يسقيه الأدوية الكريهة، لما يرجو له من العافيـة في ذلك ومن الصحة والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته »[78].

---

(74) عبس / 34-36.

(75) العاديات / 9-10.

(76) الإلُّ : العهد.

(77) ألا في الأمر، يألو: قصَّر فيه و أبطأ.

(78) فكري، علي: البيان الفاصل بين الحق والباطل ، ص(179-180).

الفصل الثالث

الطاعة في النظام السياسي الإسلامي

ويشتمل على ثلاثة مباحث :

المبحث الأول :صفات الإمام العادل في الإسلام

المبحث الثاني :مفهوم الطاعة وحدودها

المبحث الثالث :ضوابط طاعة ولاة الأمر

مفهوم الطاعة وحدودها

إن مفهوم الطاعة من المفاهيم المهمة والأَسَاسيَّة في كل المجتمعات إذ اتفق كل البشر على ضرورتها وعلى حاجة كل المجتمعات لها ولهذا لم يخل مجتمع من طاعة.

ورغم أن إجماع البشر انعقد على الحاجة إليها إلا أنهم اختلفوا في نظرتهم للطاعة ولمفهومها الأساسي ولكل ما تفرع عنها من أنواع الطاعات تبعاً لتباين القاعدة الفِكْرية التي حددت المفهوم الأساسي للطاعة.

إن فكرة الطاعة استندت في نشأتها على مرّ العصور إلى مفهوم العبودية، ذلك أن شعور الإنسان بالنقصان والعجز والاحتياج أدى به إلى عبادة من ظنّ أو قطع بأنه الأزلي الخالق والذي بدون شكّ مؤهل لاستحقاق العبادة ومن ثم استحقاق للطاعة، ومن هذا المنطلق كان نشوء مسألة العبادة مؤدياً إلى نشوء مسألة الطاعة.

وهذا الأمر لم يقتصر على المجتمعات ذلك أن التقيد بالقوانين الوضعية عبادة لواضعي هذه القوانين سواء أكانوا حكاماً أم مشرعين في النظام. وعلى هذا لم تتحرر المجتمعات من ازدواجية الطاعة والعبادة.

ولقد عمل القرآن على تركيز مفهوم أساسي للطاعة بشكل يوحي بأنه القاعدة العامة التي تنبثق عنها أو تستند إليها كل أنواع الطاعات الأخرى، وبنظرة خاطفة إلى النُّصُوص القرآنية تجعلنا نسلم بهذا الإطار العام حيث يقول الله تعالى: ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ۞قَالَ يَاقَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ۞أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ ﴾ [79] وقَالَ تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَاءَ عِيسَى بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾[80].

(79) نوح / 3.

(80) الزخرف / 63.

وقَالَ تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ۞إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ۞فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴾ [81] ، فكل دعوات الرسل قرنت الطاعة بالتقوى والعبودية.

وقد شددّ القرآن على هذا الإطار إلى حد أن قرر بطلان أعمال الإنسان إذا لم تكن في إطار طاعة الله والرسول، قَالَ تعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾[82].

فطاعة الله وطاعة الرسول هي الإطار العام والمحدد لكل طاعة، وكل طاعة تتنافى أو تتناقض مع هذا الإطار العام، فهي لاغية ومذمومة وجزاؤها لا محالة شقاءً في الدنيا وعذاباً في الآخرة، يقول الله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [83] .

ومما يؤكد هذا التقرير أنّ الله تعالى أبطل كل طاعة تؤدي إلى معصية الخالق كما قَالَ : ﴿ وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾[84] .

وفي الصَحِيْحين عن عليّ بن أبي طالب قَالَ رسول الله ﷺ : «**لا طاعة في المعصية وإنّما الطاعة في المعروف**»[85] وقَالَ رسول الله ﷺ:«**لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق** »[86] وفي زوائد البزّار عن النَّبِيّ ﷺ : « **لا طاعة في معصية الخالق** » [87] ، فهذا مما ينبئ أن القرآن جعل طاعة الله وطاعة الرسول القاعدة العامة لكل أنواع الطاعات نافياً في الوقت نفسه كل طاعة تتنافى مع هذا الإطار العام.

---

(81)الشعراء / 106-108.

(82) محمد / 33.

(83) التغابن / 12.

(84) لقمان / 15.

(85) رواه البُخَارِيّ في صَحِيْحه، (2649/6) واللفظ له، ومسلم (1469/3)، بلفظ لا طاعة في معصية الله.

(86) مشكاة المصابيح، (1092/2) وقَالَ الألباني : حديث صَحِيْح .

(87) كشف الأستار عن زوائد البزار (243/2) . قَالَ الهيثمي: رواه البزار و الطَّبراني في الكبير والأوسط، ورجال البزار رجال الصَحِيْح .

وليس هذا فحسب فقد ألغى القرآن ابتداءً أنواعاً من الطاعات، يقول تعالى: ﴿فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا ﴾ [88] وقَالَ تعالى: ﴿ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ وَدَعْ أَذَاهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴾ [89] وقَالَ: ﴿ وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ ﴾ [90] وقَالَ: ﴿ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ۝سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ ۝ كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ ﴾ [91].

فإن واقع هؤلاء يتناقض ابتداءً مع الإطار العام للطاعة، ولهذا تكون طاعة هؤلاء طاعة للهوى أو استجابة لحكم العقل الذي يتأثر بالواقع وبالبيئة وتتغير تبعاً لذلك تقديراته وأحكامه.

ولو حاولنا الفهم في هذا الإلغاء لوجدنا الحق والحكمة فيما أمر به الشَّرْع ، يقول الله تعالى: ﴿ وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ وَأَتْرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ ۝ وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذًا لَخَاسِرُونَ ﴾ [92] ويقول تعالى: ﴿ فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ ﴾ [93] ويقول : ﴿ وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ۝ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ ﴾[94] وقَالَ: ﴿ وَقَالَ وا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا ﴾ [95].

وعليه « فإن الطاعة المطلقة إنما تكون لله ورسوله فقط، قَالَ العزّ بن عبد السلام في قواعد الأحكام مبيناً سبب تفرد الله تعالى بالطاعة المطلقة: « وتفرد الإله بالطاعة لاختصاصه

---

(88) الفرقان / 52.

(89) الأحزاب / 48.

(90) القلم / 10.

(91) العلق / 17-19.

(92) المؤمنون / 33-34.

(93) الزخرف / 54.

(94) الشعراء / 151-152.

(95)الأحزاب / 67.

بنعم الإنشاء والإبقاء والتغذية والإصلاح الديني والدنيوي ، فما من خير إلا جالبه ،و ما من خير إلا هو سالبه ... وكذلك لا حكم إلا له » [96].

وقَالَ الحافظ في الفتح: قَالَ الطيبي[97]:« أعاد الفعل في قوله وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول » إشارة إلى استقلال الرسول بالطاعة[98].

(96)ابن عبد السلام، العز: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (158/2).

(97) الطيبي، هو الحسن بن محمد بن محمد بن عبد الله الطيبي، الإمام المشهور، من علماء الحديث والتفسير والبيان، مات متوجهاً إلى القبلة سنة (743 هجرية) . من مصنفاته: شرح مشكاة المصابيح ، وشرح الكشاف ، والخلاصة في أصول الحديث. انظر: شَذَرات الذَّهَب ، (137/6)، البدر الطالع ، (229/1).

(98) ابن حَجَرٍ العسقلاني، فتح الباري في شرح صَحِيْح البُخَارِيّ (112/13).

ضوابط طاعة ولاة الأمر

وهذه الطاعة تمثل القاعدة العامة التي تفرعت عنها كل أنواع الطاعات وأخذت مشروعيتها منها وأهم هذه الطاعات على الإطلاق طاعة الحكام ، لأن الحاكم هو الطريقة العملية لتطبيق وتنفيذ الأحكام الشَّرْعية في المجتمع ، فوجوده إنما كان من باب ما لا يتم الواجب إلا به ، فهو واجب وبيعته إنما كانت على هذا الأساس « فطاعته فرض على المسلمين ولو ظلم ولو أكل الحقوق ما لم يأمر بمعصية ، وما لم يظهر الكفر البواح »[99].

أما الدليل على أن الطاعة فرض ، فهو الآيات والأحاديث الواردة في ذلك قَالَ تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ [100] .

وروى البُخَارِيّ عن أبي سلمة بن عبد الرحمن ، أنه سمع أبا هريرة يقول: « أن الرسول ﷺ قَالَ : « **من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصى أميري فقد عصاني** »[101].

وعن أنس بن مالك قَالَ : قَالَ رسول الله ﷺ : « **اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة** »[102].

وروى مسلم أن النَّبِيّ ﷺ قَالَ : « **ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة[103] يده، وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه، فاضربوا عنق الآخر** »[104] .

---

(99) النَّبَهَانِيّ، نظام الحكم في الإسلام، ص(237).

(100) النساء / 59.

وقَالَ الشَّوْكَاني: « أولي الأمر هم الأئمة، والسلاطين والقضاة وكل من كانت له ولاية شرعية (الشَّوْكَاني، فتح القدير قدير (481/1).

(101) رواه مسلم رقم (1835) رقم الحديث في كتاب الإمارة (33) ، (1466/3). ومجمع الزوائد(229/5)، ومُسْنَد الطيالسي عن أبي هريرة واللفظ له، (336/1).

(102) رواه البُخَارِيّ (78/9) كتاب الأحكام باب السمع والطاعة ما لم تكن معصية ومسلم (1468/3) كتاب الإمارة: باب وجوب السمع والطاعة وابن ماجة (2860) كتاب الجهاد: باب طاعة الإمام ، والنسائي (154/7) كتاب البيعة ، باب الحض على طاعة الإمام وأحمد (114/3).

« فهذه الأدلة صريحة في وجوب الطاعة، لأن الله سبحانه أمر بالطاعة لأولي الأمر، وللأمير وللإمام، واقترن هذا الأمر بقرينة تدل على الجزم وهي جعل الرسول معصية الأمير كمعصية الرسول، وكمعصية الله، والتشدد في الطاعة ولو كان الحاكم عبداً حبشياً. فهذه كلها قرائن تدل على أن الطلب طلب جازم فتكون طاعة الحاكم فرضاً ولو كان ظالماً[105]، ولو كان فاسقاً، ولو كان يأكل أموال الناس بالباطل، فإن طاعته واجبة، لأن الأدلة مطلقة غير مقيدة، فتبقى على إطلاقها»[106].

على أنه قد وردت أحاديث تدل على وجوب الطاعة ولو ظلم، ولو كان فاجراً ، فقد روى هشام بن عروة عن أبي صالح عن أبي هريرة ، أن رسول الله ﷺ قَالَ : « **سيليكم بعدي ولاة، فيليكم البر ببره والفاجر بفجوره فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق، فإن أحسنوا فلكم وإن أساءوا فلكم وعليهم** »[107] .

---

(103) الصفقة: ضرب اليد عند البيعة، المعجم الوسيط ، ص(517).

(104) رواه مسلم في الإمارة (46) رقم (1835)، (1472/3-1473) وأبو داود (4248) والنسائي في البيعة باب (24) وابن ماجة (3956) وانظر فتح الباري (71/13) وابن كثير (303/2) وجامع الأصول (68/4).

(105) قَالَ الحسن البَصْرِي عن الأمراء في عصره: « هم يلون من أمورنا خمساً: الجمعة والجماعة والعيد والثغور والحدود والله ما يستقيم الدين إلا بهم وإن جاروا وظلموا» فالجور والظلم لا يغني تضييعهم للدين، والمبرر لعدم الخروج هو استقامة الدين بهم رغم جورهم وظلمهم لأن في استقامة الدين صلاحاً عظيماً ينغمر في جانبه الظلم والجور، ولذلك قَالَ بعد ذلك « والله لما يصلح الله بهم أكثر مما يفسدون » فإذا لم يستقيم بهم الدين وكان ما يفسدون أكثر ممن يصلحون فقد فقدوا مبرر وجودهم. فكل المبررات التي يقدمها العلماء لعدم الخروج على الإمارة الفاجرة، إنما تدور على حفظ الدين، فليست الإمارة الفاجرة في اصطلاحهم، هي التي تضيع الدين وتفسد دنيا المسلمين ، فهذه ليست بإمارة أصلاً.

(106) النَّبَهَانِيّ، تقيّ الدّين : نظام الحكم في الإسلام ، ص(237-238).

(107) رواه الطَّبراني في المعجم الأوسط، (247/6)، وسُنَن الدَّارَقُطْنِيّ (55/2)، ومجمع الزوائد (218/5)، ونصب الرَّأْية (26/2)

وروى البُخَارِيّ عن عبد الله بن مسعود[108] قَالَ : قَالَ لنا رسول الله ﷺ : « **إنكم سترون بعدي أَثَرَة**[109] **وأموراً تنكرونها قَالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قَالَ : أدوا إليهم حقهم وسلوا الله حقكم** » [110].

قَالَ ابن تَيْمِيّـَة: « فأمر مع ذكره لظلمهم بالصبر وإعطاء حقوقهم وطلب المظلوم حقه من الله ولم يأذن للمظلوم المبغي عليه بقتال الباغي في مثل هذه الصور التي يكون القتال فيها فتنة » [111].

وروى البُخَارِيّ عن أبي رجاء، عن ابن عَبَّاس، قَالَ: قَالَ رسول الله ﷺ « **من رأى من أميره شيئاً فكرهه فليصبر عليه، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلا مات ميتة جاهلية**»[112] .

فهذه الأحاديث صريحة في وجوب طاعة الحاكم مهما عمل. وقد شدد الرسول على الطاعة بشكل لافت للنظر، فعن نافع عن عبد الله بن عمر قَالَ : سمعت رسول الله ﷺ يقول: « **من خلع يداً من طاعة الله، لقي الله يوم القيامة ولا حجة له ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية** » [113].

---

(108) عبد الله بن مسعود، هو عبد الله بن مسعود الهُذَلي كان إسلامه قديماً هاجر الهجرتين وصلّى القبلتين، وشهد المشاهد كلّها مع الرسول ، وتوفي بالمدينة، سنة (32 هجرية). انظر: أُسد الغابة، (384/3).

(109)الأثرة: المنزلة وتفضيل الإنسان نفسه على غيره. والمراد هنا يستأثر أمراء الجور بالفيئ، المعجم الوسيط ، ص(5).

(110) رواه البُخَارِيّ (59/9) كتاب الفتن باب قول النَّبِيّ ﷺ سترون بعدي أموراً تنكرونها.

(111) ابن تَيْمِيَّة: الاستقامة (35/1).

(112) رواه البُخَارِيّ (59/9) كتاب الفتن، باب قول النَّبِيّ ﷺ ، سترون بعدي أموراً تنكرونها ومسلم (1477/3) كتاب الإمارة: باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، والدَّارِمِيّ (241/2) وكتاب السير: باب في لزوم الطاعة والجماعة وأحمد (275/1-277-310) وكنز العمال (14811).

(113) رواه مسلم رقم (1851) (1478/1) وفي رياض الصالحين (294-295)، ومُسْنَد أبي عوانه (416/4)، وسُنَن البَيْهَقِيّ الكبرى، باب الترغيب في لزوم الجماعة، (156/8)، ومُسْنَد عبد الله ابن عَمْرو (28/1).

وحديث ابن عمر عن الحاكم ، أن النَّبِيّ ﷺ قَالَ: « **من خرج من الجماعة قيد شبر ، فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه حتى يراجعه ، ومن مات وليس عليه إمام جماعة فإن ميتته ميتة جاهلية** »[114].

«فلا تحل معصية الحاكم مهما فعل ويحرم الخروج عليه ومقاتلته مهما حصل منه »[115].

قَالَ ﷺ : « **من حمل علينا السلاح فليس منّا** »[116] . ولا يحل أن ينازع في الولاية مهما كان ، إلا ما جاء نصّ به وهو ظهور الكفر البوّاح.

وقد ورد النهي صريحاً عن مقاتلتهم، ولو فعلوا المنكر، فقد روى مسلم [117] أن رسول الله ﷺ قَالَ : « إنه **يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع** ، قَالوا: أفلا نقاتلهم؟ قَالَ:« **لا ما صلّوا** »[118] .

وفي حديث عوف بن مالك[119] الذي رواه مسلم: « **قيل يا رسول الله: « أفلا ننابذهم بالسيف؟ فقَالَ: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة** »[120] .

---

(114) رواه الحاكم في مستدركه، (150/1-203)، وقَالَ : هذا حديث صَحِيْح، على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(115) النَّبَهَانِيّ، تقيّ الدّين : نظام الحكم في الإسلام، ص(239).

(116) أخرجه البُخَارِيّ رقم (6874) وفتح الباري (192/12) ومسلم رقم (100) (98/1) . وانظر جامع الأصول رقم (7517) (56/10). وصَحِيْح ابن حبّان، (466/7) و(448/10-450)، ومُسْنَد أبي عوانة،(60/1-61)، وسُنَن الترمذي(59/4)، وسُنَن الدارمي، (315/2)، ومجمع الزوائد(26/3)، وسُنَن ابن ماجة (860/2).

(117) هي أم المؤمنين هند بنت سهيل، من زوجات النَّبِيّ ﷺ، تزوجها في السنة الرابعة للهجرة وكانت من أكمل الناس عقلاً وخلقاً، وكان لها رأي يوم الحديبية أشارت به على النَّبِيّ ﷺ دلّ على وفور عقلها، توفيت بالمدينة واختلف في تاريخ وفاتها ولكنها عمرت طويلاً. انظر: الإصابة (221/3)، الأعلام (97/8-98). الإمارة : باب وجوب الإنكار على الأمراء

(118) رواه مسلم (1481/3) الإمارة : باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشَّرْع. والتِّرْمِذِي(2266) الفتن، باب (78) وأبو داود (4760) السنة: باب قتل الخوارج، وأحمد (295/6).

(119) هو عوف بن مالك الأشجعي الغطفاني، صحابي من الشجعان أول مشاهده خيبر، وكانت معه راية أشجع يوم الفتح نزل حمص وسكن دمشق وتوفي سنة 73 للهجرة وله 67 حديثاً. انظر: سير أعلام النبلاء (487/2) والإصابة (179/7) والأعلام (96/5).

وفي حديث عبادة بن الصامت في البيعة: « **وألا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان** »[121] .

« فهذا كله نص في النهي عن الخروج على الحاكم، والنهي عن مقاتلته والنهي عن منازعته في ولايته إلى جانب تلك الأحاديث التي تدل على وجوب طاعته إلى جانب تلك الأحاديث التي تدل على وجوب طاعته مهما كان جائراً ومرتكباً للمنكرات وكلها تحثّ على طاعة الحاكم طاعة مطلقة. وإذا وردت آيات وأحاديث عامة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإزالته باليد، فإن هذه الأحاديث تخصصها ويستثنى منها الحاكم، لذلك كانت طاعة المسلمين للحاكم مطلقة غير مقيدة بقيد إلا ما استثني » [122].

وقد استثني من وجوب الطاعة للحاكم شيء واحد، وهو الأمر بالمعصية ، فإذا أمر الحاكم بمعصية فلا طاعة له فيها، لأن ذلك قد جاء استثناؤه بالنّص، فعن نافع ابن عمر عن النَّبِيّ ﷺ قَالَ: « **السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحبّ وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة** »[123] . « والمراد هنا أن يأمرك أن تفعل المعصية، لا أن يفعل هو المعصية، فلو كان يفعل المعصية أمامك ولم يأمرك بها تجب طاعته » [124].

وقَالَ الحافظ بن حجر في شرح قوله ﷺ : « فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » أي لا يجب ذلك ، بل يحرم على من كان قادراً على الامتناع ».

---

(120) رواه مسلم (1481/3) كتاب الإمارة : باب خيار الأئمة وشرارهم والدَّارِمِيّ (324/2) في السير: باب الطاعة ولزوم الجماعة وأحمد (24/6و 28) وابن أبي عاصم (1017) والبَيْهَقِيّ (158/8).

(121) رواه البُخَارِيّ (167/13) (الفتح) كتاب الأحكام باب كيف يبايع الإمام الناس، ومسلم (1709) كتاب الإمارة باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية.

(122) النَّبَهَانِيّ، تقيّ الدّين : نظام الحكم في الإسلام ، ص(239).

(123) رواه البُخَارِيّ رقم (7144) (109/13) (الفتح) كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، ومسلم (1469/3) رقم (1839) كتاب الإمارة باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية والترمذي(1707) كتاب الجهاد باب ما جاء لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

(124)النَّبَهَانِيّ، تقيّ الدّين : نظام الحكم في الإسلام ، ص(240).

وعن عوف بن مالك الأشجعي قَالَ: سمعت رسول الله ﷺ يقول: « **خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم** » قَالَ: **قلنا يا رسول الله: أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قَالَ: « لا ما أقاموا فيكم الصلاة، لا ما أقاموا فيكم الصلاة، ألا من وليَ عليه والٍ فرآه يأتي شيئا من معصية الله، فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا ينزعن يداً من طاعة** »[125].

« فهذا دليل على أن المراد بالأمر بالمعصية ليس فعلها ، بل الأمر بها فقط أما لو رأيته يفعلها فلا يحل لك عدم طاعته، أما إن أمرك أن تعصي الله فلا تطعه »[126] لقوله رسول الله ﷺ : « **لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق** »[127] وفي رواية عند البُخَارِيّ ومسلم « **لا طاعة لأحد في معصية الخالق**»[128] وفي رواية : « **لا طاعة في المعصية وإنما الطاعة في المعروف** »[129] وفي رواية : « **لا طاعة في معصية الله** »[130].

وقَالَ الطَّبَري وقد روى بسنده إلى جُرَيْج عن قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ [131] قَالَ: « لا يطع بعضنا بعضاً في معصية الله »[132].

وقَالَ ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة : « من أطاع ولاة الأمر في معصية الله كان عاصياً وإن ذلك لا يمهد له غدراً عند الله بل إثم المعصية لا حق به »[133].

---

(125) سبق تخريجه ، ص( ).

(126) النَّبَهَانِيّ، تقيّ الدِّين : نظام الحكم في الإسلام ، ص(240).

(127) الحديث سبق تخريجه، ص( ).

(128) الحديث سبق تخريجه، ص( ).

(129) صَحِيْح البُخَارِيّ، كتاب أخبار الآحاد، باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق.. جزء من رقم الحديث (7257)، (233/13).

(130) انظر: مُسْنَد أحمد (66/5) ومجموع الزوائد (226/5) وقَالَ عنه الحافظ الهيثمي : « رواه البزار والطَّبراني في الكبير والأوسط، ورجال البزار رجال الصَحِيْح » (226/5) وقَالَ عنه الحافظ ابن حَجَرٍ : « وسنده قوي » فتح الباري(123/13).

(131) آل عمران / 64.

(132) الطَّبَري، محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل أي القرآن ، (304/4).

وقَالَ الحافظ في الفتح: قَالَ الطيبي: « أعاد الفعل في قوله : ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾[134] إشارة إلى استقلال الرسول بالطاعة ولم يعده في أولي الأمر إشارة إلى أنه يوجد فيهم من لا تجب طاعته، ثم بين ذلك في قوله : ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ [135] كأنه قيل فإن لم يعملوا بالحق فلا تطيعوهم وردوا ما تخالفتم فيه إلى الحكم لله ورسوله »[136].

قلنا: إنما تكون مخالفتهم حين الأمر بالمعصية وليس فعلها كما بيّنا ذلك بالأدلة الواضحة.

وقَالَ الحافظ في الفتح: « ومن بديع الواجب قول بعض النابغين لبعض الأمراء من بني أميّة لما قَالَ له : أليس الله أمركم أن تطيعونا في قوله : ﴿ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ [137] فقَالَ له: أليس قد نزعت عنكم؟ يعني الطاعة إذا خالفتم الحق بقوله: ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ [138] » [139].

وقَالَ ابن حَزْم الأندلسي: « فإن قادونا بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ وجبت طاعتهم وإن زاغوا في شيء منها منعُو من ذلك »[140].

وقَالَ الماوردي في الأحكام السلطانية: « وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدّى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم ووجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة ما لم يتغير به حاله، فيخرج عن الإمامة شيئان: أحدهما جرح في عدالته، والثاني نقص في بدنه »[141].

---

(133) ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة: عون المعبود، (290/7).

(134) التغابن / 12.

(135) النساء / 59.

(136) ابن حَجَرٍ العسقلاني: فتح الباري في شرح صَحِيْح البُخَارِيّ (112/13).

(137) النساء / 59.

(138) النساء / 59.

(139) ابن حَجَرٍ العسقلاني: فتح الباري في شرح صَحِيْح البُخَارِيّ (112/13).

(140) ابن حَزْم الأندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل (164/4).

(141) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص(17).

ومن خلال ما سبق، يتبين « أنّ الطاعة لولي الأمر مستمدة من طاعة الله والرسول لأن وليّ الأمر في الإسلام لا يطاع لذاته ، وإنما يُطاع لإذعانه هو لسلطان الله واعترافه له بالحاكمية، ثمّ لقيامه على الشَّرِيعَة يستمد حق الطاعة، فإذا انحرف عن هذه أو تلك سقطت طاعته ولم يجب لأمر النفاذ... فليست هي الطاعة المطلقة لأوامر الحاكم وليست هي الطاعة الدائمة ولو ترك شريعة الله»[142] لأنها ليست طاعة كهنوتية وليست من باب الخضوع لنفوذ روحي يتمتع به الخليفة ولا هي انقياد لنفوذ سياسي أو اقتصادي أو عسكري أو صغار لهيمنة ملك تعسفي استبدادي، ولا هي طاعة مصدرها « فكرة الحق الإلهي» التي كانت سائدة في أوروبا بالنسبة للملوك، في القرن السابع عشر والثامن عشر، وإنما هي استحقاق شرعي ممنوح من قِبل الأمة للحاكم بعقد البيعة يتمكن الخليفة بموجبه من التصرف العام على المسلمين في حدود ما يمكنه من حراسة الدين وإقامته وسياسة الدنيا به.

فطاعة الخليفة وغيره من الحكام ، حكم شرعي يجب فهمه في إطاره الشَّرْعي بعيداً عن المفاهيم والمصطلحات الغَرْبيّة كالاستبداد والدِّيمُقْراطِيَّة وغير ذلك.

فمفهوم طاعة وليّ أمر المسلمين لم يرتبط بذات وليّ الأمر وشخصه ولم تكسبه مهابة تجعله فوق سائر البشر ولم تمنحه حصانة تجعله فوق التشريعات والنظم ولم يكتسبها لكونه مصدر القوة والسلطان والنفوذ، أو لكونه ملكاً أو جباراً، أو لكونه ظل الله في الأرض وإنما الطاعة استحقاق شرعي اكتسبها بموجب عقد البيعة لينوب عن الأمة في حراسة الدين.

---

(142) قطب، سَيِّد: العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة في الإسلام، ص(106). وانظر حول ذلك:

- النبهان، د. محمد فاروق: نظام الحكم في الإسلام ، ص(38-39).
- الريس، د. ضياء الدين: النظريات السِّيَاسِيَّة الإسْلاميَّة ، ص(294-297).

الفصل الرابع

الشورى وأثرها في تحقيق العدالة

ويشتمل على ثلاثة مباحث :

المبحث الأول :مفهوم الشورى في الإسلام

المبحث الثاني :لا شرعية بدون شورى شرعية

المبحث الثالث :لا شرعية للحاكم إلا بالاختيار

مفهوم الشورى في الإسلام

الشورى حق لجميع المسلمين على الخليفة، فلهم عليه أن يرجع إليهم في أمور لاستشارتهم فيها، قَالَ تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾[143].

قَالَ الطَّبَري في تفسير الآية: « إنما أمر الله تعالى نبيّه بمشاورة أصحابه فيما حزبه من أمر تعريفاً منه أمته مأتى الأمور التي تحزّ بهم من بعده ومطلبها ليقتدوا به في ذلك عند النوازل التي تنزل بهم فيتشاورون فيما بينهم »[144].

وقَالَ الرَّازي في تفسيره: « قَالَ الحسن وسفيان ابن عينية إنما أمر بذلك-أي أمر الله رسوله بالمشاورة- ليقتدي به غيره في المشاورة ويصير سنّة في أمّته »[145].

وقَالَ سَيِّد قطب في تفسير الآية: « أنها نزلت في أعقاب غزوة أُحد وكان في استطاعة رسول الله ﷺ أن يجنب الجماعة المسلمة تلك التجربة المريرة التي تعرضت لها لو أنه قضى برأي في خطة المعركة مستنداً إلى رؤياه الصادقة ، وفيها يشير إلى أن المدينة درع حصينة ولم يستشر أصحابه أو لم يأخذ بالرَأْي الذي انجلت المشورة عن رجحانه في تقدير الجماعة.

ولكنه وهو يقدر النتائج كلها أنفذ الشورى، وأنفذ ما استقرت عليه، ذلك كي تجابه الجماعة المسلمة نتائج التبعة الجماعية، وتتعلم كيف احتمل تبعة الرَأْي وتبعة العمل ، ثمّ الأمر الإلهي له بالشورى-بعد المعركة كذلك- تثبيتاً للمبدأ في مواجهة نتائجه المريرة فيكون هذا أقوى وأعمق في إقراره من ناحية، وفي إيضاح قواعد المنهج من ناحية... »[146].

وقد أثنى اللّهُ تعالى على المؤمنين ومدحهم بأعلى صفاتهم ، وجعل المشاورة منها، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾[147] .

---

(143) آل عمران / 159.

(144) الطَّبَري، محمد بن جرير: جامع البيان في تأويل آي القرآن ، (345/7).

(145) الرَّازي : التفسير الكبير المسمى بمفاتيح الغيب ، (66/9).

(146) قطب، سَيِّد: في ظلال القرآن ، ص ( ).

(147) الشورى / 38.

« وهو نصّ مكي كان قبل قيام الدَّوْلَة الإسْلاميَّة في المدينة ، ومن ثمّ كان طابع الشورى في الحياة الإسْلاميَّة مبكراً وكان مدلوله أوسع وأعمق من محيط الدَّوْلَة وشؤون الحكم. ولعل اتباع إقامة الصلاة بصفة الشورى ما يؤكد مكانة الشورى في الإسلام وإنها وصف لازم للجماعة في أطوارها وشؤون حياتها»[148].

وقد كان الرسول ﷺ يستشير الناس ويأخذ برأيهم فقد استشارهم يوم بدر في أمر مكان المعركة واستشارهم يوم أُحد في القتال أيكون خارج المدينة أو داخلها، فنزل عند رأي الحبّاب بن المنذر في الحالة الأولى، وكان رأياً فنياً صدر عن خبير فأخذ به ونزل عند رأي الأكثرية يوم أُحد مع أنّ رأيه كان بخلافه.

وشاور السعدين: سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة[149] يوم الخندق ، فأشارا عليه بترك مصالحة بني غطفان على ثلث ثمار المدينة على أن يرجعوا عن قتال المسلمين. كما سمع لهم في خطط الحروب ، فقد سمع لرأي سلمان الفارسي في حفر الخندق وسمع لهم في الأسرى مخالفاً رأي عمر حتى نزل الوحي بتأييد عمر رضي الله عنه[150].

وهكذا كان رسول الله ﷺ كثير المشاورة لأصحابه حتى قَالَ العلماء: « لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ »[151].

وكذلك سار الخلفاء في استشارة المسلمين: استشار أبو بكر في شأن ما نعي الزكاة وأنفذ رأيه في محاربتهم وكان عمر يعارض أولاً ولكنه فاء إلى رأي أبي بكر اقتناعاً به بعدما فتح الله قلبه له وهو يرى أبا بكر يصر عليه ، واستشار أهل مكّة في حرب الشام على رغم معارضة عمر.

([148]) الصاوي، د. صلاح: تحكيم الشَّرِيعَة ودعاوى العَلْمانية، ص(143).

(149) سعد بن عبادة، الأنصاري ، يُكنى أبا ثابت ، كان نقيب بني ساعدة وشهد بدراً وكان سَيِّداً جواداً ، وهو صاحب راية الأنصار في المشاهد كلها. مات سنة (15 هجرية). انظر: أُسد الغابة، (2/283-284).

(150) المقريزي: إمتاع الأسماع ، ص(219).

(151) القرطبي: جامع البيان في أحكام القرآن (4/249).

وقد رجع عمر إلى المسلمين في أمر أرض العراق، أيوزعها على المسلمين لأنها غنائم؟ أَم يبيعها في يد أهلها على أن يدفعوا خراجها وتبقى رقبتها ملكاً لبيت مال المسلمين، وقد عمل بما أداه إليه اجتهاده ووافقه عليه كثرة الصحابة فترك الأرض بأيدي أصحابها على أن يؤدوا خراجها » [152].

فالشورى سمة من سمات الحياة الإسْلاميَّة وجزئية في النِّظَام الإسلامي عامة وحق من الحقوق السِّيَاسِيَّة للأمة الإسْلاميَّة يحقق أموراً هامة منها:

الأول: إشراك الأمة-ممثلة بأهل الحل والعقد- في مزاولة السلطة والتفكير بقضايا الأمّة مع الشخص الذي أنابه عنها ، وهو الأمير .

والثاني: الحيلولة دون استبداد الحاكم أو طغيانه.

والثالث: تطييب نفوس المحكومين وتأليف قلوبهم بما يجمعها مع الحاكم برباط المودة والتعاون، كما أشار الزمخشري في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [153] فقَالَ : « لما فيه من تطييب نفوسهم والرفع من أقدارهم » [154] . وقَالَ ابن تَيْمِيَّة عند شرحه للآية: « إنّ الله أمر بها نبيه لتأليف قلوب أصحابه وليقتدي بها من بعده وليستخرج منهم الرَأْي فيما لم ينزل فيه وحي من أمر الحرب والأمور الجزئية وغير ذلك » [155].

والرابع: تجنب الخطأ في اتخاذ القرارات، لأن الأمّة باعتبار مجموعها معصومة من الخطأ كما هو مقرر في علم الأصول، لقوله عليه الصلاة والسلام: « **إن أمتي لا تجتمع على ضلالة** »[156] ويقول ابن تَيْمِيَّة: « إذا أخطأ الإمام كان في الأمّة من ينبهه بحيث لا يحصل اتفاق الكل

---

(152) النَّبَهَانِيّ، نظام الحكم في الإسلام ، ص(210).

(153) آل عمران / 159.

(154) الزمخشري: الكشاف (32/1).

(155) ابن تَيْمِيَّة: السِّيَاسِيَّة الشَّرْعية بين الراعي والرعية ، ص(135).

(156) سُنَن التِّرْمِذِي(466/4) وسُنَن ابن ماجة (1303/2) والجامع الصغير للسيوطي ، ص(88).

على الخطأ، كما إذا أخطأ أحد الرعية نبهه أمامه أو نائبه وتكون العصمة ثابتة للمجموع بحيث لا يحصل اتفاقهم على الخطأ »[157].

وعليه، فلا تشابه بين الشورى في الإسلام والدِّيمُقْراطِيَّة الغَرْبيّة، كما ادعى ثلّة من المُفَكِّرين المعاصرين أمثال الشيخ يوسف القرضاوي، حين قَالَ: « الدِّيمُقْراطِيَّة فيها ضمانات للحريّة وأساليب لقمع الحكّام المستبدين، وهي سياسية شرعيّة بابها واسعٌ في الفقه الإسلامي، فالشورى والدِّيمُقْراطِيَّة وجهان لعملة واحدة »[158].

ومعلومٌ أنّ الدِّيمُقْراطِيَّة في قواميس أربابها تعني الحكم بواسطة الشعب أو ممثليه بينما الحكم في الإسلام لله وحده وليس للشعب وليس لممثليه وعلى هذا كيف تكون الدِّيمُقْراطِيَّة سياسية شرعية وهي تناقض الشَّرِيعَة الإسْلاميَّة أصلاً؟ وكيف تكون الشورى والدِّيمُقْراطِيَّة وجهين لعملة واحدة، والشورى نظامٌ الهي رباني ، والديمقراطي نظام بشر مبتدع[159].

(157) ابن تَيْمِيَّة: الدَّوْلَةونظام الحسبة ، ص(40).

(158) جريدة الشرق، عدد (2719)، تاريخ 1995/8/25م،

(159) انظر حول هذه المسألة:

- العديني، أحمد بن محمد بن منصور: رفع اللثام عن مخالفة القرضاوي لشريعة الإسلام، ص(85-86).

لا شرعية بدون شورى شرعية

وإذا كانت المشاورة حقاً للأمّة على الخليفة، فإنّ التفريط بها من الحاكم موجب للعزل، فلا شرعية له بدون شورى شرعية.

قَالَ ابن عطية[160]:« والشورى من قواعد الشَّرِيعَة وعزائم الأحكام، من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب »[161]. فلا بقاء لحاكم مستبد في دولة الإسلام.

وقَالَ عمر بن الخطَّاب: « من بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين ، فلا يبايع هو ولا الذي بايعه تغرة أن يقتلا» [162].

فتحرر في هذا أن الاصل في المبايعة أن تكون بعد استشارة جمهور المسلمين وأن من تصدى لمثل ذلك فبايع أحداً، لا يصح أن يكون هو ولا من بايعه أهلاً للمبايعة ، بل يكون ذلك تغريراً منهما بأنفسهما قد يفضي إلى قتلهما إذا أحدثا في الأمّة شقاقاً يوجبه.

وقَالَ عمر أيضاً فيما رواه ابن سعد عن ابن عمر بإسناد صَحِيْح -للستة الذين جعل إليهم الأمر بعده في اختيار الإمام: « فمن تأمر منكم على غير مشورة من المسلمين فاضربوا عنقه » [163].

وقَالَ أبو حنيفة: « والخلافة تكون باجتماع المؤمنين وشورتهم»[164].

وقَالَ ابن حَجَرٍ الهيثمي: « وليس لمعاوية بن أبي سفيان أن يعهد إلى أحد من بعده عهداً ، بل يكون الأمر من بعده شورى بين المسلمين»[165].

---

(160) ابن عطية: هو المفسر، المحدث عبد الحق بن ابي بكر الغرناطي، المالكي، ولد سنة (481هجرية)، وتوفي سنة (546 هجرية). انظر: الديباج المذهب، (75/2)، هدية العارفين، (502/1).

(161) القرطبي: جامع البيان في أحكام القرآن (249/4).

(162) رواه البُخَارِيّ ، باب رجم الحبلى من الزِّنَا ، كتاب الحدود، فتح الباري (144/15-145) . وتغرة أن يقتلا: يعني حذرا من القتل، والمعنى من فعل ذلك عرّض نفسه وصاحبه للقتل.

(163) ابن حَجَرٍ العسقلاني، فتح الباري ، (68/7).

(164) الكردي : مناقب الإمام الأعظم (54/2).

(165) ابن حَجَرٍ الهيثمي: الصواعق المحرقة ، ص(131).

وقَالَ مصطفى حلـمي: « فـالواقع أن البيعـة يجـب أن تـتم بعـد مشـاورة واتفـاق دون استبداد، أما إذا بايع رجل الآخر بغير رجوع إلى الجماعة الإسْلاميَّة، فإن معـنى هـذا تظـاهر منهما بشق عصا الطاعة والخروج عن الجماعة ومع ارتكابهما هذه الفعلة يحق قتلهما»[166].

(166) حلمي، مصطفى: نظام الخلافة ، ص(46).

لا شرعية للحاكم إلا بالاختيار

الأصل الأصيل في شرعية الحاكم هو اختيار الأمة له من غير رغبة أو رهبة ، فالأمة هي صاحبة السلطة في تعيين الحاكم بمحض اختيارها[167].

وهذا واضح في أحاديث البيعة، عن عبادة بن الصامت قَالَ: « **بايعنا رسول الله على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا**»[168].

وعن أبي هريرة قَالَ: قَالَ رسول الله ﷺ: « **ثلاثة لا يُكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: رجل على فضل ماء بالطريق يمنع منه ابن السبيل، ورجل بايع إماماً لا يبايعه إلا لدنياه، إن أعطاه ما يريد وفيّ له، و إلا لم يفِ له، ورجل بايع رجلاً سلعة بعد العصر فحلف له بالله لقد أعطي بها كذا وكذا نصدقه ولم يُعطَ بها** »[169] .

« فالبيعة من قبل المسلمين للخليفة وليست من قبل الخليفة للمسلمين، فهم الذين يبايعونه، أي يقيمونه حاكماً عليهم وما حصل مع الخلفاء الراشدين أنهم إنما أخذوا البيعة من الأمّة، وما صاروا خلفاء إلا بواسطة بيعة الأمّة لهم »[170].

قَالَ الإمام علي رضي الله عنه: « إنّ هذا أمركم (أي اختيار الحاكم) ليس لأحد فيه حق إلا من أمرتم، ألا إنّه ليس لي أمر دونكم »[171] .

وقَالَ أيضاً: « ولا تنعقد الإمامة إلا ببيعة المسلمين»[172].

---

(167) خلافاً للشيعة الذين يرون أن الحاكم والإمام يتولى ذلك بالنص لا بالاختيار وخلافاً لمفهوم الدَّوْلَةالشيوقراطية في أوروبا أثناء القرون الوسطى حيث يرى الحاكم بنفسه حاكماً بأمر الله .

(168) أخرجه البُخَارِيّ في الأحكام : باب يبايع الإمام الناس (167/13) ومسلم في الإمارة (باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية الله وتحريمها في المعصية (41-42) (1709).

(169) رواه التِّرْمِذِي في سُنَنه (150/4)، وسُنَن البَيْهَقِيّ الكبرى (330/5)، والإيمان لابن منده ، (652/2).

(170) النَّبَهَانِيّ، تقيّ الدّين : نظام الحكم في الإسلام ، ص(40).

(171) الطَّبَري، محمد بن جرير: تاريخ الأمم والملوك (3077/6).

(172) الساعي: الروض النضير (18/5).

وقَالَ عمر بن عبد العزيز: « يا أيها الناس إني لست بمبتدع ولكني متبع، وإن من حولكم من الأمصار والمدن إن أطاعوا كما أطعتم ، فأنا واليكم، وإن هم أبوا فلست لكم بوالٍ »[173] فهو يرى في عهد الخليفة إليه أنه مجرد ترشيح، وإنّ الأمّة هي صاحبة القرار وإن من كانوا في حاضرة الخلافة ليسوا بأولى من غيرهم في هذا الحق بل هو إلى عموم الأمّة ويجب أن ينعقد الرضا من الكافة.

وقَالَ الماوردي: « وذهب بعض علماء البصرة إلى أن رضا أهل الاختيار ببيعته شرط في لزومها للأمّة »[174] .

قَالَ الإمام الجويني[175]: « اتفق المنتسبون إلى الإسلام على تفرق المذاهب وتباين المطالب على ثبوت الإمام ، ثمّ أطبقوا على أن سبيل إثباتها النّص والاختيار ، وقد تحقق بالطرق القاطعة بطلان مذهب أصحاب النصوص[176] فلا يبقى إلا الحكم بصحة الاختيار »[177].

---

(173) ابن كثير ، البداية والنهاية (9/182-183).

(174) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص(10).

(175) هو عبد الملك بن أبي محمد بن يوسف الجويني، ثمّ النيسابوري، الشَّافِعِي ، ولد سنة (419 هجرية) ، الإمام الكبير، شيخ الشَّافِعِية، المحقق الأصولي، المتوفى سنة (478 هجرية).

انظر: طبقات السّبكي، (5/165)، وتبيين كذب المفتري، ص(278).

(176) ذكر الإمام الجويني في هذا الأمر دعاوى القائلين بأن النَّبِيّ ﷺ نصّ على أسماء محدودة لتولي الخلافة من بعده ورد عليهم مبيناً بطلان أقوالهم ، ولا شكّ في بطلان قول من ادعى أن رسول الله ﷺ : نصّ على أحد من بعده وقد ذهب أهل السّنة في هذه المسألة على قولين: منهم من قَالَ أن خلافته ثبتت بالنّص، ومنهم من قَالَ أن خلافته ثبتت بالاختيار، قَالَ ابن تَيْمِيَّة بعد أن ذكر القولين وساق أدلتهم: « والتحقيق أن النَّبِيّ ﷺ دلّ المسلمين على استخلاف أبي بكر وأرشدهم إليه بأمور متعددة من أقواله وأفعاله ، فخلافة أبي بكر دلّت النُّصُوص الصَحِيْحة على صحتها وثبوتها ورضا الله ورسوله ﷺ له بها وانعقدت بمبايعة المسلمين له واختيارهم إياه اختياراً استندوا فيه إلى ما علموه من تفضيل الله ورسوله وأنّه أحقهم بهذا الأمر عند الله ورسوله ، فصارت ثابتة بالنّص والإجماع جميعاً.

(177) غيّاث الأمم في التياث الظُلَم ، ص(54).

وقَالَ أبو الحسن الأشعري: « الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار دون النّص والتعيين»[178].

قَالَ البغدادي في أصول الدين : « قَالَ الجمهور الأعظم من أصحابنا-يقصد أهل السنة- ومن المعتزلة والخوارج والنجارية: إن طريق ثبوتها-أي الإمامة- الاختيار من الأمة »[179].

وقَالَ عبد القادر عودة: « تنعقد الإمامة عن طريق واحد مشروع لا ثاني له وهو الاختيار من أهل الحل والعقد » .

وقَالَ: « واختيار رئيس الدَّوْلَة الإسْلاميَّة من أمور الأمّة التي جعلها الله شورى بين المسلمين إن لم يكن من أهم أمورها، فللأمة أن تختار رئيساً للدولة كلما خلا منصب الرياسة بموت أو عزل أو استقَالة، ولا يجوز أن يفوت عليها في ذلك أي وجه من الوجوه وإلا تعطل قوله تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾[180]» [181].

وقَالَ تقيّ الدِّين النَّبَهَانِيّ: « استخلاف الخليفة غيره أي عهده بالخلافة لغيره لا يصح لأنه إعطاء لما لا يملك ، وإعطاء ما لا يملك لا يجوز شرعاً، فإذا استخلف الخليفة خليفة آخر، لا يجوز ولا تنعقد له الخلافة مطلقاً لأنه لم يجر عقدها ممّن يملك هذا العقد »[182].

وقَالَ عبد الوهاب خلاف[183]: « إنّ العهد أو الاستخلاف لا يعدو أن يكون ترشيحاً من السلف للخلف والأمة بعد ذلك صاحبه القول فيمن تختاره إماماً »[184].

---

(178) الشَّهْرَسْتانيّ : الملل والنِّحل، ص(103).

(179) البغدادي: أصول الدين، ص(279).

(180) الشورى / 38.

(181) عودة، عبد القادر: الإسلام وأوضاعنا السِّيَاسِيَّة ، ص(146).

(182) النَّبَهَانِيّ، تقيّ الدِّين : الشخصية الإسْلاميَّة ، (31/2).

(183) عبد الوهاب خلاف بن عبد الواحد خلاّف، فقيه مصري ولد بكفر الزيّات بمصر سنة 1305 هجرية وتخرّج بمدرسة القضاة الشَّرْعي بالقاهرة سنة 1912 م ، ثمّ عمل مدرساً بالشَّرِيعَة الإسْلاميَّة ، له مصنفات منها: السِّياسَة الشَّرْعيّة، توفي بالقاهرة سنة 1375 هجريّة، انظر: الأعلام، (184/4).

(184) خلاف عبد الوهاب: السِّيَاسِيَّة الشَّرْعية ، ص(56).

وقَالَ سَيِّد قطب: « إنّ الراعي لا يصل إلى مكانه إلا عن طريقة واحدة: رغبة الرعيّة المطلقة واختيارها الحر »[185].

وقَالَ أيضاً: « يصبح حاكماً باختيار المسلمين الكامل وحريتهم المطلقة لا يقيدهم عهد من حاكم ولا وراثة كذلك في أسرة، فإذا لم يرض المسلمون لم تقم له ولاية »[186].

وقَالَ الشيخ أبو زهرة: « إن اختيار الخليفة السابق لخلفه ليس سوى اقتراح من مخلص للإسلام ولجماهير المسلمين أن يقروا الاختيار أو يردوه »[187].

قد يقول قائل لقد وجدنا في كتب السِّيَاسِيَّة الشَّرْعية، أن من طرق عقد الإمامة ما يخالف طريق الشورى وهي طريقة العهد كما ذهب إلى ذلك الماوردي وغيره؟

والجواب على ذلك أن العهد نوعان:

الأول: أن يستخلف الخليفة غيره « واستخلاف الخليفة غيره، أي عهدُه بالخلافة لغيره لا يصح، لأنه إعطاء لما لا يملك، وإعطاء ما لا يملك لا يجوز شرعاً، فإذا استخلف الخليفة خليفة آخر، سواء أكان ابنه أم قريبه أم بعيداً عنه، لا يجوز، ولا تنعقد الخلافة له مطلقاً ، لأنه لم يجرِ عقدها ممن يملك هذا العقد ، فهي عقد فضولي لا يصح»[188] « ولا يعدو أن يكون مجرد ترشيح واقتراح غير ملزم للأمة، فإن رأت بمحض اختيارها إقراره أمضته، وإن رأت رفضه ونبذه ، نبذ النواة فلا حرج عليها وهي صاحبة الأمر وسَيِّدة الموقف »[189].

---

(185) قطب، سَيِّد: الإسلام والسلام العالمي ، ص(122).

(186) قطب، سَيِّد: العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة في الإسلام ، ص(103).

(187) أبو زهرة، الشيخ محمد: أحمد بن حنبل ، ص(149).

(188) النَّبَهَانِيّ: نظام الحكم في الإسلام، ص(83).

(189) بلحاج، علي: فصل الكلام في مواجهة ظلم الحكام، ص(35).

وهذا ما أشار إليه الإمام أبو يعلى في الأحكام السلطانية ، قَالَ : « والإمامة لا تنعقد للمعهود له بالعهد نفسه ، وإنما تنعقد بعهود المسلمين »[190] ، وقَالَ: « إن إمامة المعهود إليه تنعقد بعد موته- أي الخليفة الذي عهد- باختيار أهل الوقت» [191].

وأما ما روي أن أبا بكر استخلف عمر وأن عمر استخلف الستة، وأن الصحابة سكتوا، ولم ينكروا ذلك، فكان سكوتهم إجماعاً ، فإن ذلك لا يدل على جواز الاستخلاف، أي العهد وذلك لأن أبا بكر لم يستخلف خليفة، وإنما استشار المسلمين فيمن يكون لهم خليفة، فرشح عليّاً وعمر، ثم إنّ المسلمين خلال ثلاثة أشهر في حياة أبي بكر اختاروا عمر بأكثريتهم، ثمّ بعد وفاة أبي بكر جاء النّاس وبايعوا عمر، وحينئذ انعقدت الخلافة لعمر، وأما عهد عمر للستة فهو ترشيح لهم من قبله، بناء على طلب المسلمين وعلى ذلك « لا بدّ من بيعة المسلمين للخليفة، ولا يجوز أن تكون بالعهد، أو الاستخلاف لأنها عقد ولاية وينطبق عليها ما ينطبق على العقود[192].

الثاني: العهد بمعنى توريث الحكم ، فهذا أمر لا يجوز شرعاً.

قَالَ عبد القاهر البغدادي: « كل من قَالَ بها-أي إمامة أبي بكر- قَالَ : « إنّ الإمامة لا تكون موروثة »[193].

وقَالَ ابن حَزْم: « لا خلاف بين أحد من أهل الإسلام في أنه لا يجوز التوارث فيها »[194].

وقَالَ تقيّ الدِّين النَّبَهَانِيّ: « وهذا فضلاً عن انعدام ولاية العهد في نظام الحكم الإسلامي، بل هو يستنكر ولاية العهد، ويستنكر أن يؤخذ الحكم عن طريق الوراثة ويحصر طريقة أخذه بالبيعة من الأمّة للخليفة أو الإمام بالرضى والاختيار »[195].

---

(190) الماوردي: الأحكام السلطانيّة، ص(25).

(191) الماوردي: الأحكام السلطانيّة، ص(25).

(192) انظر: النَّبَهَانِيّ: نظام الحكم في الإسلام، ص(83).

(193) البغدادي عبد القاهر: أصول الدين ، ص(181)

(194) ابن حَزْم : الفصل، (167/4).

وقَالَ: « يعتبر نظام ولاية العهد منكراً في النِّظَام الإسلامي ومخالفاً له كل المخالفة»[196].

(195) النَّبَهَانِيّ: نظام الحكم في الإسلام، ص(27).

(196) النَّبَهَانِيّ: نظام الحكم في الإسلام، ص(27).

الفصل الخامس

حق الأفراد في إبداء الرأي

ويشتمل على ثلاثة مباحث :

المبحث الاول :حق الأفراد في إبداء الرأي في الإسلام

المبحث الثاني :ضوابط وحدود إبداء الرأي في الإسلام

المبحث الرابع :حريّة الرأي في الفكر الغربي

حق الأفراد في إبداء الرأي في الإسلام

إنّ قيام الخليفة بمشاورة أهل الحل والعقد، لا يعني أن غيرهم من أفراد الأمة لا حق لهم في إبداء آرائهم في شؤون الحكم وتصرفات الخليفة.

فالواقع أن لكل فرد أن يبدي رأيه فيما يرى فيه المصلحة أو إزالة المفسدة، وأساس هذا الحق تكليف الشَّارِع لكل مسلم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل جعل القيام بهذا التكليف من صفات المؤمنين الأصيلة. قَالَ تعالى: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾[197].

وقَالَ ﷺ : « **من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان** »[198].

« ومن الواضح أن القيام بهذا الغرض يستلزم تمتع الفرد بحق إبداء رأيه بالمعروف الذي يأمر به، وبالمنكر الذي يريد تغييره ، وهذا الحق للأفراد متمم للشورى ومساعد لها ويتفق مع أهدافها لأن به يعان الخليفة على معرفة الصواب وتجنب الخطأ ، فقد يفوت أهل الشورى بعض الأمور التي يعرفها غيرهم من أفراد الأمة، وعلى هذا لا يجوز للخليفة ولغيره من أولياء الأمور الانتقاص من هذا الحق للأفراد ، كما لا يجوز للأفراد التنازل عنه أو تعطيله لأنه حق أوتوه من الشَّرْع ليتمكنوا من أداء ما افترض عليهم من واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر »[199].

ولهذا كان الحكام الصالحون يربون أفراد الأمة على إبداء الرَّأْي ويحثونهم على هذه الصفة ويعيبونهم على تركها.

---

(197) التوبة / 71.

(198) روى الحديث الإمام مسلم عن أبي سعيد رضي الله عنه. ، كتاب الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان وإن الإيمان يزيد وينقص، وإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان. رقم الحديث (49) و (78) ، (69/1).

(199) زيدان، عبد الكريم: أصول الدعوة، ص(215).

قَالَ رجل للإمام عمر بن الخَطَّاب: اتق الله يا عمر. فقَالَ عمـر: « ألا فلتقولوهـا ولا خير فينا إن لم نسمعها »[200].

(200) ابن سعد، الطبقات الكبرى (183/3).

ضوابط وحدود إبداء الرأي في الإسلام

إلا أنّ هذا الحق له حدود وضوابط:

الأول: أن يكون قصد صاحبه بذل النصح الخالص للخليفة، كما روى مسلم أن النَّبِيّ ﷺ قَالَ: « **الدين النصيحة** » قلنا لمن؟ قَالَ: « **لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم** »[201] فلا يجوز للفرد أن يبدي رأيه بقصد التشهير أو تكبير السيئات أو انتقاص الآخرين أو تجريء الناس عليهم أو نحو ذلك من المقاصد الباطلة التي لا يراد بها وجه الله ولا الخير للمنصوح.

الثاني: أن يكون بيان المسلم لرأيه في تصرفات الحكام على أساس من العلم والفقه، فلا يجوز أن ينكر عليهم أو ينتقصهم في الأمور الاجتهادية، لأن رأيه ليس أولى من رأيهم ما دام الأمر اجتهادياً.

الثالث: لا يجوز للأفراد إحداث الفتنة ومقاتلة المخالفين لهم بالرَّأْي إذا لم يأخذوا برأيهم ما دام الأمر يحتمل رأيهم ورأي غيرهم.

(201) رواه البُخَارِيّ في صَحِيْحه، باب قول النَّبِيّ ﷺ : « الدين النصيحة » ، (30/1)، ومسلم باب بيان أنّ الدين النصيحة،(74/1)، وصَحِيْح ابن حبّان، (435/10). وسُنَن الترمذي، (324/4)، وسُنَن الدارمي، (402/2)، وسُنَن البَيْهَقِيّ الكبرى، (163/8)، (209/10)، ومُسْنَد الشَّافِعِي ، (233/1).

حريّة الرأي في الفكر الغربي

أكدت الشَّرِيعَة الإسْلاميَّة على ضمان حق الرعية السياسي في إبداء الرَأْي في حدود ما أجاز الشَّرْع ، وتختلف الشَّرِيعَة الإسْلاميَّة بذلك جوهرياً عن حرية الرَأْي السياسي في التصور الغَرْبيّ التي تعرف بأنها: « قدره الفرد على التعبير عن آرائه وأفكاره بحرية تامة بغض النظر عن الوسيلة التي يسلكها سواء كان ذلك بالاتصال المباشر بالناس أو الكتابة أو بواسطة الرسائل البريدية أو البرقية أو الإذاعة أو المسرح أو عن طريق الأفلام السينمائية أو التلفزيونية أو الصحف»[202].

وقد نصّت دساتير معظم الدول الغَرْبيّة على كفالة حريّة الرَأْي للمواطنين ، فقد نصّ الدستور الأمريكي على كفالة حريّة الرَأْي ، وكذلك أكد الدستور الإيطالي على أن « للجميع حق التعبير بحرية عن آرائهم بالقول والكتابة » وكذلك الدستور الألماني الذي أكدّ حريّة الرَأْي للجميع »[203].

ولكن المتتبع لواقع حريّة الرَأْي في الفِكْر الغَرْبيّ يجدها قد قيدت بقيدين:

يتعلق الأول منهما بسيطرة الاحتكارات الرَّأْسُماليَّة الكبرى على وسائل الإعلام وقدرتها على توجيه الإعلام، والتحكم في مصادر الأخبار والمعلومات.

أما الثاني، فيتعلق بالقيود التي تفرضها الدولة، بحجة عدم الاعتداء على حريات الآخرين، والمحافظة على الأمن الداخلي، والتي غالباً تستخدم كذريعة للحد من قدرة الأفراد على التعبير عن أرائهم[204].

كما عمدت الأنظمة الغَرْبيّة إلى وضع قيود أخرى على حرية الرَأْي منها تجريم الرَأْي ، فعلى الرغم مما تؤكده:

---

(202) حلمي، د. محمد: المبادئ الدستورية العامة، ص(375).

(203) الشيشاني، د. عبد الوهاب عبد العزيز: حقوق الإنسان وحرياته الأَسَاسيَّة في النِّظَام الإسلامي والنظم المعاصرة، ص(100-101).

(204) المرجع السابق، ص(103-110).

« النظرية الدِّيمُقْراطِيَّة من أن قيود الحريات- ولا سيما ما اتصل منها بحرية الـرَأْي - لا تستوحي من الاعتبارات، إلا ما كان متصلاً بحماية أمن الجماعـة ونظامهـا المـادي، تكذبـه التشريعات الدِّيمُقْراطِيَّة المعاصرة التي صارت تعاقب على النقد حتى ولو لم يـؤد إلى الإخـلال بالأمن أو تحريض عليه، ويبـرز ذلـك بصفـة خاصـة بالنسبـة للـرأي المعـارض للأسـس النِّظَام الاجتماعي»[205].

وتنبع حرية الرَأْي في الغَرْب من مفهوم الحرِّيَّـة، فـهي تتصـل اتصـالاً وثيقـاً بالحرِّيَّـة الشخصية وما يتفرع عنها، من حريات.

ومن قاعدة حرية الرَأْي ، المستمدة من الحرِّيَّة الفردية، تنبع فكـرة الحرِّيَّـة السِّيَاسِـيَّة، التي تجعل للفرد حرية تبني ما شاء من آراء ومعتقدات سياسية، وحريـة تكـوين الجمـاعات والأحزاب، حول الأفكار التي يعتنقها الأفراد، وذلك لأن حرية الرَأْي تعنى لدى الغَرْب:

حق الإنسان في أن يعتنق الآراء التي يشاء، وذلك في أي شأن من الشؤون: في السِّياسَـة والدين والاجتماع والعلم والثَّقافَة[206]. والحرِّيَّة الفِكْرية في المنظور الغَرْبيّ، تبيح للأفراد تبني ما شاؤوا من معتقدات، شريطة عدم إضرارها بالآخرين، وقـد أكـدّ « جـون سـتيوارت ميـل »[207] هذا المعنى بقوله: « فمهما كان اعتقاد الشخص راسخاً في كـذب رأي مـا، بـل وفي ضرر نتائجه- بل وفي فساده أخلاقياً وإلحاده... فإنه مع ذلك يدعي العصمة إذا حال دون الاستمتـاع إلى ما يقَال في الدفـاع عن الرَأْي ، حتى لو كـان مؤيـداً من الرَأْي العام في بلده أو في عصره.

ومن هذا المنطلق، تصبح الحرِّيَّة السِّيَاسِيَّة وسيلة، يتمكن بها المرء مـن إبـراز حقوقـه السِّيَاسِيَّة والفِكْرية في مواجهة النِّظَام والحدّ من سلطة الحاكم، عن طريـق السـماح بـإبراز رأي الأفراد مطلقاً وتكوين الأحزاب والنقابات.

---

(205) حماد، د. أحمد جلال: حرية الرَأْي في الميدان السياسي في ظلّ مبدأ المشروعية ، بحث مقـارن في الدِّيمُقْراطِيَّـة الغَرْبيّة والإسلام، ص(319).

(206) رباط، د. أدمون، الوسيط في القانون الدستوري العام، ص(227).

(207) سبق التعريف به، ص( ).

أضف إلى ذلك، إنّ الحرِّيَّة السِّيَاسِيَّة في الفِكْر الغَرْبيّ مستمدة من كون الشعب مصدر السلطات، وصاحب السيادة، ولذلك لا يفرق الكتاب الغَرْبيّون، بين الحقوق السِّيَاسِيَّة الناجمة عن الاشتراك في الجماعة، مثل حق الانتخاب، والتصويت وبين الحرِّيَّة السِّيَاسِيَّة لأن مصدر الحقوق ومصدر الحرِّيَّة واحد وهو سيادة الشعب، فالشعب هو الذي يحدد الحقوق والواجبات، والحريات الممنوحة للأفراد والسلطة المخولة للحكام[208]. ولذلك ترتبط الحرِّيَّة السِّيَاسِيَّة في الفِكْر الغَرْبيّ بعدة حقوق، منها: حق المساهمة في السيادة الشَّعْبِية، وهي تنطلق من إرادة الشعب مصدر سلطة الحكومة، والتي تجعل لكافة المواطنين الحق في الإسهام في إدارة شؤون الدَّوْلَة وتقلد المناصب، بصرف النظر عن الدين أو اللون أو الجنس كما ترتبط، كذلك بحق التصويت ومنها التصويت على القوانين تعبيراً عن الإرادة العامة، التي تقتضي- أخذ رأي الشعب في تعديل القوانين القائمة، أو وضع قوانين جديدة[209].

ومن هذا العرض لمصدر الحقوق السِّيَاسِيَّة في الغَرْب، يتبين خطأ جعل الحرِّيَّة السِّيَاسِيَّة قاعدة يُبنى عليها السلوك السياسي في الدَّوْلَة الإسْلاميَّة.

فالسيادة في الدَّوْلَةالإسْلاميَّة بيد الشَّرْع، والشعب ليس في يده صلاحية إقرار الحقوق والواجبات لأنها مقررة شرعاً كما أنّ استعارة مفهوم الحرِّيَّة السِّيَاسِيَّة الغَرْبيّ يؤدي إلى خلط في المفاهيم، حيث حدد الإسلام أطراً شرعية لممارسة الحقوق السابقة، كالبيعة الشَّرْعية مثلاً في حق اختيار الحاكم كما أوجب الإسلام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وبذلك ربط بين حق إبداء الرَأْي وبين ما يجب على المسلم القيام به حين يستشعر قيام أمر مخالف للشرع، مما يؤكد المسؤولية الفردية، ويدعم المواقف الفردية والجماعية المتصدية للانحراف عن المنهج الشَّرْعي.

(208) عبد الله، عبد الحكيم حسن محمد: الحريات العامة في الفِكْر والنِّظَام السياسي في الإسلام، دراسة ومقارنة، ص(115).

(209) رباط ، د. أدمون: الوسيط في القانون الدستوري العام، ص(233-245).

وبناءً على ذلك ميز الإسلام في حقوق تولي المناصب السِّيَاسِيَّة والأعمال السِّيَاسِيَّة، بين الأفراد بقدر التزامهم بالعقائد وبالأحكام الشَّرْعية.

ومن هنا لا يجيز الإسلام تولية الكافر أو المسلم الفاسق الإمارة، كما جعل الشورى حقاً للمسلمين دون غيرهم، لارتباط هذه الممارسة السِّيَاسِيَّة بالعقيدة الإسْلاميَّة، وأجاز سماع رأي غير المسلمين ، من رعايا الدَّوْلَةلدفع أي مظلمة تقع عليهم.

ومن هذا المنطلق يتضح أن إبداء الرَأْي ليس منطلقاً من حرية فردية تدفع المرء إلى تبنيه أو رفضه، لكونه مرتبطاً بالشَّرْع الموجب للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولعل هذا يفسر جرأة الصحابة رضوان الله عليهم على قول الحق دون تحفظ، حيث استوعب الصحابة الإطار الشَّرْعي، المنظم لإبداء الرَأْي في حدود واجب الأمر بالمعروف والمناصحة للحكام، واتخذوه منهجاً، ووسيلة، لتقويم الحاكم، والمحافظة على القيم الإسْلاميَّة، والأحكام الإسْلاميَّة، مطبقة في واقع الحياة ، ولقد أكد الصحابة رضوان الله عليهم هذا المعنى، فقد جاء عن أبي بكر رضي الله عنه قوله في أول خطبة له بعد توليه الخلافة: « يا أيها الناس، إنما أنا مثلكم، وإني لا أدري لعلكم ستكلفونني ما كان رسول الله ﷺ يطيق، إنّ الله اصطفى محمداً على العالمين وعصمه من الآفات، وإنما أنا متبع ولست بميتدع، فإن استقمت فاتبعوني، وإن زغت فقوموني »[210].

لقد كان الصحابة رضوان الله عليهم، يدركون حدود الشَّرْع المنظم لامر الدَّوْلَةالذي دفع أبا بكر رضي الله عنه إلى قوله: « إنما أنا مثلكم » وإلى طلبه من الصحابة أن « يطيعوه » إن هو التزم الشَّرْع منهجاً، وأن «يقوموه» إن زاغ عنه لتتحقق سيادة الشَّرْع على الحاكم والمحكوم.

ومن الأمور الدالة على أن إبداء الرَأْي مرتبط بالإطار الشَّرْعي ، ما ذكره الطَّبَري من أن عمر رضي الله عنه قَالَ للصحابة يوماً:

(210) الطَّبَري، محمد بن جرير: تاريخ الأمم والملوك، ص(224-245).

« أما والله لوددت أني وإياكم في سفينة في لجة البحر، تذهب بنا شرقاً وغرباً، فلن يعجز الناس أن يولوا رجلاً منهم، فإن استقام اتبعوه، وإن جنف قتلوه، فقَالَ طلحة، وما عليك لو قلت إن يعوج عزلوه، فقَالَ لا، القتل أنكى لمن بعده »[211].

يتضح من ذلك، أن الصحابة رضوان الله عليهم، عرفوا حق الأمّة في اختيار الإمام وتوليه المنصب ومراقبته ومحاسبته وفقاً للإطار الشَّرْعي المنظم لذلك، استجابة للشرع، المؤكد على ضرورة المناصحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولذلك لا يجوز الربط بين إبداء الرَأْي في الإسلام « والحرِّيَّة » التي قد تدفع المرء إلى قول الحق أو عدمه، وإلى تبني الخير أو رفضه، من منطلقات فردية مصلحية.

ويؤكد هذا المعنى أن الإسلام لم يأتِ مطلقاً بحكم « الحرِّيَّة السِّيَاسِيَّة » وإنما أتى بأحكام ثابتة كالوجوب، والحرمة، والندب والإباحة تتعلق بالأطر والممارسات السِّيَاسِيَّة في المجتمع الإسلامي.

والأصل في الأفعال أنّها مقيدة بالشَّرْع، قَالَ تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [212]

ولذلك فابدأ الرَأْي الذي أباحه الشَّرْع مقيد بالأطر الشَّرْعية التي وضعها الإسلام، والتي لا يجوز للمسلم تجاوزها، وعليه فالحرِّيَّة السِّيَاسِيَّة التي تبيح للمرء من منطلق الحرِّيَّة الشخصية، إبداء رأيه وفق معتقداته الذاتية، مرفوض أصلاً لكن الإنسان في الإسلام مقيد بالشَّرِيعَة، ولا يسمح له مطلقاً بالمناداة بآراء كفر، كالشيوعية والإلحاد، وما شابهها من أحكام كفر، ومن هذا المنطلق أيضاً، لا يجيز الإسلام تكوين الجماعات، والأحزاب السِّيَاسِيَّة التي تبنى على مفاهيم عقدية مخالفة للشرع.

ومما سبق، يتبين خطأ ما يؤكده بعضهم من منطلق الحرِّيَّة السِّيَاسِيَّة الغَرْبيّ بأن الأمة في الإسلام مصدر السلطات وأن « أهم الحقوق التي يجب أن تمنحها الأمّة حتى تكون

(211) الطَّبَري، محمد بن جرير: تاريخ الأمم والملوك، (572).

(212) النساء / 65.

مصدراً للسلطات أن يكون لأفرادها الحق في اختيار الحاكم، والحق في مراقبته ومحاسبته »[213].

وكذلك يظهر عدم صحة الرَأْي القائل بأن النِّظَام السياسي الإسلامي يجعل:

معنى الحرِّيَّة السِّيَاسِيَّة: أن يكون الشعب هو صاحب الكلمة العليا في شؤون الحكم، ويتم ذلك بالمشاركة في مسؤولية الحكم-سواء بطريق مباشر أو عن طريق ممثليه- ويتمثل ذلك في حق الأمة في اختيار الحاكم وفي مراقبته ومحاسبته على أعماله وفي مشاركته في الحكم، وفي عزله إذا حاد عن الطريق القويم، أو إذا خالف ما فوضته الأمة فيه[214]. حيث بُنيت الآراء السابقة على افتراض أن الأمّة مصدر السيادة وعلى فكرة الدِّيمُقْراطِيَّة الغَرْبيّة، سواء المباشرة، منها أم النيابية، في حين جعل الإسلام السيادة بيد الشَّرْـع، وقرر للأفراد حقوقاً، وألزمهم بواجبات محددة، وجعل من ضمن الحقوق السِّيَاسِيَّة للأفراد حق اختيار الحاكم ومراقبته ومحاسبته، كما يظهر جلياً من يؤكد بأن الحرِّيَّة السِّيَاسِيَّة جزء من الدين[215]. حيث أكد سعدي أبو جيب بأن الحرِّيَّة السِّيَاسِيَّة في الإسلام لا حدّ لها إلا قيدين، عدم الخروج على أحكام الشَّرْع، وعدم الإضرار بمصلحة الجماعة أو الدَّوْلَةومع ذلك يقول:

« ولكن الذي أحب أن أنوه به في هذا المقام أن القيود التي تفرض على ممارسة الحرِّيَّة السِّيَاسِيَّة، رعاية لمصلحة الأمّة والدول، إنما هي قيود عارضة وطارئة لأنها لم تفرض أصلاً إلا بمقتضى قاعدة الضرورة، ودفع أشد الضررين... وكلها قواعد استثنائية[216].

والذي نود تأكيده في هذا المقام، هو أن القاعدة التي تُبنى عليها الحياة السِّيَاسِيَّة والاجْتِمَاعِيَّة والاقتصادية في الدَّوْلَة الإسْلاميَّة مقيدة بالشَّرْع، وليست منطلقة من فكرة

(213) الشيشاني، د. عبد الوهاب عبد العزيز: حقوق الإنسان وحرياته الأَسَاسيَّة في النِّظَام الإسلامي والنظم المعاصرة، ص(607).

(214) عبد الله، عبد الحكيم حسن محمد: الحريات العامة في الفِكْر والنِّظَام السياسي في الإسلام، ص(316).

(215) سعدي أبو جيب، دراسة في منهاج الإسلام السياسي، ص(742).

(216) سعدي أبو جيب، دراسة في منهاج الإسلام السياسي، ص(743).

الحرِّيَّة السِّيَاسِيَّة، وذلك لأن الحرِّيَّة السِّيَاسِيَّة تفترض سيادة الشعب، والتي يرفضها الإسلام، حيث يجعل السيادة بيد الشَّرْع.

هذا بالإضافة إلى أن إبداء الرَأْي الذي أباحه الشَّرْع وأوجبه في بعض الحالات، يختلف في شكله ومضمونه عن الحرِّيَّة الفِكْرية في المنظور الغَرْبيّ، التي تبيح للأفراد تبني ما شاؤوا من معتقدات شريطة عدم إضراراها بالآخرين.

حين أن إبداء الرَأْي في الإسلام هو واجب شرعي على المسلم، وحق له كذلك كما أنّ الإسلام يقرر أحكاماً شرعيّة، تنظم الممارسات السِّيَاسِيَّة، أهمها: جعل الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والدعوة إلى الخير، فرض على المسلمين أفراداً وجماعات. وأوجب على الدَّوْلَةتمكينهم من مزاولتها ، ومنع التقصير فيها، وأن تضمن لهم حق إبداء الرَأْي في حدود ما أجاز الشَّرْع. ومن هذا المنطلق تمتاز الدَّوْلَةالإسْلاميَّة بكونها الدَّوْلَةالوحيدة التي ينص دستورها الشَّرْعي على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كأمر وجوبي فضلاً عن كونه حقاً سياسياً للمسلمين.

الفصل السادس

المحاسبة الشرعية والمعارضة السياسية

المبحث الأول : المعارضة السياسية مقارنة بالمحاسبة الشرعية

المبحث الثاني :الفرق بين المحاسبة في الإسلام والمعارضة في الغرب

المبحث الثالث :مسألة الانكار على وليِّ الأمر

فإن الحقوق السِّيَاسِيَّة للمسلم تتركز على ضرورة العمل الإيجابي لاصلاح المجتمع، دون اللجوء إلى المعارضة الدائمة للنظام، ولذلك جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسيلة لدوام صلاح البلاد والنجاة من الهلاك، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿ فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ ﴾ (217).

ولما كانت دولة الإسلام، دولة فكريّة، قائمة على شرع الله سبحانه وتعالى، ملتزمة بالجهاد في سبيله، وجب عليها التأكد من حسن تطبيق الشَّرْع في الداخل ومن سلامة البنيان الداخلي للدولة، وقد جعل الله سبحانه وتعالى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبباً لتميز أمّة الدعوة بقوله: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ (218).

ومن هنا تختلف الدَّوْلَةالإسْلاميَّة عن الدول الوضعية، التي تؤكد دساتيرها على معارضة الحاكم فقط، وذلك رغبة في الحد من سلطته، نظراً لأن السلطة « مفسدة » في الفِكْر الغَرْبيّ، وكونها مفسدة يعني ضرورة تقييدها، ولذلك تنص دساتير بعض الدول الغَرْبيّة على الشروط الكفيلة بمنع تركز السلطة، وذلك عن طريق مبدأ الفصل بين السلطات، وعن طريق تبني مبدأ المعارضة السِّيَاسِيَّة، كوسيلة دائمة للتعبير عن عدم القناعة بالممارسات السِّيَاسِيَّة، التي تنتهجها الحكومة.

تنطلق المعارضة السِّيَاسِيَّة في الفِكْر الغَرْبيّ من ضرورة ضمان حقوق الأفراد السِّيَاسِيَّة، وحرياتهم، وتعكس حقاً فردياً مطلقاً، ينبع من كون السيادة مصدرها الشعب، فهي تعكس مصالحهم ورغباتهم، ولذلك إذا اتضح لسبب أو لآخر أن السلطة الحاكمة لا تعبر عن مصالحهم، جاز لهم إظهار عدم قناعتهم عن طريق المعارضة السِّيَاسِيَّة.

---

(217) هود / 116.

(218) آل عمران / 110.

ومن منطلق الحرِّيَّة المطلقة، حدد «جون ستيوارت ميل» القواعد الفِكْرية الأَسَاسيَّة التي تبنى عليها المعارضة السِّيَاسِيَّة للنظام السياسي، والتي منها:

أولاً: إذا أرغم أي رأي على السكوت، فإن هذا الرَأْي ، في حدود علمنا قد يكون صَحِيحاً، وإنكار ذلك إنما يعني افتراض العصمة فينا.

ثانياً: رغم أن الرَأْي الذي أخمد قد يكون باطلاً، فإنه قد يتضمن، وعادة يتضمن، جزءاً من الحقيقة، ولما كان الرَأْي العام، أو السائد في أي موضوع نادراً جداً ما يكون هو الحقيقة كلها، فإنه لا أمل في الوصول إلى بقيّة الحقيقة إلا باصطدام الآراء المتعارضة.

ثالثاً: حتى إذا كان الرَأْي المعلن، ليس جزءاً من الحقيقة، بل الحقيقة كلها فإنه إذا لم تسمح بمعارضتها، وإذا لم تعارض فعلاً، بقوة وحماسة ، فإن من يتلقونها سيعتنقونها كما لو كانت تحيزاً، ولا يفهمون أو يحسون كثيراً بأسسها العقليّة. (أي الحقيقة) [219].

ويؤكد الكتاب الغَرْبيّون، كذلك، أن «السلطة» و «المعارضة» توأمان لا ينفصلان:

والواقع أن إقامة واستمرار الحكم يتطلبان دوماً-مهما كانت أشكاله-وجود عدم المساواة والامتياز، وبالضرورة وجود تباعد وتفاوت بين الحاكم والمحكومين، وبالتالي امتياز لصالح الأولين... وهذا التفاوت وهذه الامتيازات هي التي تغذي، أساساً، ما يجب أن يُسّمى، بسبب عدم وجود تعبير أكثر ملاءمة، « بالمعارضة »[220].

(219) ميل، جون ستيوارت: الحرِّيَّة، ترجمة عبد الكريم أحمد، ص(13-14).

(220) هوريو، أندريه، القانون الدستوري والمؤسسات السِّيَاسِيَّة، ص (؟)

الفرق بين المحاسبة في الإسلام والمعارضة في الغرب

ويختلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كحق سياسي للمسلم عن المعارضة السِّيَاسِيَّة في الفِكْر الغَرْبيّ من عدّة أوجه:

أولاً: تنطلق المعارضة في الفِكْر الغَرْبيّ من قاعدة حفظ « الحرِّيَّة الفردية » ومنع الاستبداد، وتهدف في الغالب إلى إظهار خطأ الممارسات السِّيَاسِيَّة للحكومة والكشف عنها، بهدف إضعافها أو إسقاطها.

أما الإسلام فقد جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسيلة للتأكد من التزام الحاكم بالشَّرْع، لحراسة الدين من الضياع، ومنع تفشي الظلم والفساد. ولذلك، فهدف الأمر بالمعروف ليس حفظ حقوق وحريات الأفراد فقط وإنما التأكد من إقامة أحكام الإسلام.

ثانياً: يرفض الإسلام فكرة « المعارضة » الدائمة للنظام السياسي، أي « المعارضة للمعارضة ». إنّ الأصل في نظام الإسلام كما مرّ معنا من قبل الطاعة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ [221] ولتأكيد رسول الله ﷺ على وجوب طاعة الأمير، فقد جاء عنه ﷺ: « **اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة** » [222] . في هذه الأحاديث وغيرها مما تعلق بها، تدل على أن طاعة الحاكم في الإسلام أداء لفرض من فروض الدين وهي بالتالي ليست نابعة من خوف من سطوة حاكم، أو رغبة في دفع شر فاسد، بل هي نابعة من إيمان بمبدأ، واعتناق لعقيدة هذا وقد قيد الشَّرْع الطاعة «بالمعروف» أي بما وافق الشَّرْع ونهى الإسلام عن الطاعة في

(221) النساء / 59.

(222) سبق تخريجه ، ص( ).

المعصية: لقوله ﷺ : « **السمع والطاعة على المرء المسلم، فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة** » [223].

فالطاعة واجبة ما أقام الحاكم الشَّرْع، وذلك مصداق لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ۞الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ ﴾ [224] وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا ﴾ [225].

ولذا كان الإمام يُطاع في كل معروف ولا طاعة في المعصية، وأما إن كان في الأمر اجتهاد فالواجب على الرعية طاعة الإمام ولو خالف رأيهم اجتهاده لكون أحاديث الطاعة في المعروف جاءت مطلقة ولم تقيد بكون المعروف موافقاً لرأي أفراد الرعيّة أو مخالفاً لهم، وكذلك فقد كان العديد من الصحابة يخالفون إمامهم في مسائل اجتهادية ومع هذا يتبعون أمره بالتنفيذ في ذلك، مما يدل على أنّ الإمام يُطاع في كلّ معروف حتى لو خولف في الرَأْي .

والمعارضة للمعارضة، فيها إصرار على الخطأ، المؤدي إلى الخيانة والفسق، وقد نهى الله تعالى عن الخيانة بقوله: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [226] ، وقَالَ تعالى: ﴿ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [227] ونهى سبحانه وتعالى عن قول الزور بقوله: ﴿ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ﴾ [228]، ولذلك يرفض الإسلام فكرة المعارضة للمعارضة، لقيامها على مرتكزات تخالف الشَّرْع. ومن ثمّ « يجب على الرعية وأهل الرَأْي والخبرة أن يقولوا الحقيقة غير منقوصة عندما يستشارون أو حتى عندما يسألون أو يتصدون لطرح الآراء والمواقف، فإن الله تعالى يأمر بعدم تلبيس الحق

---

(223) سبق تخريجه ، ص( ).

(224) الشعراء / 151-152.

(225) الكهف / 28.

(226) الأنفال / 27.

(227) آل عمران / 71.

(228) الحج / 30.

بالباطل ومن يفعل ذلك يكون قد عصى الله تعالى، وبذلك يعرض نفسه لغضبه سبحانه : ﴿ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [229] » [230].

ومن هنا يظهر خطأ من يقول: « إنّ المجاهرة بالرَأْي المعارض ليس جائزاً فقط، بل هو واجب وما كان واجباً فإن عدم القيام به أو التقصير فيه، إثم وزور »[231].

حيث إنّ هذا القول يسلم بالمنطلقات الفِكْرية للمعارضة الغَرْبيّ ة ولا يدرك مناقضتها للأحكام الشَّرْعية.

وتؤكد تعاليم الإسلام مع ذلك، أنّ من الحقوق السِّيَاسِيَّة للمسلمين وجوب المحاسبة، حين ينحرف الحاكم عن شرع الله، لقوله ﷺ: « **أفضل الجهاد**[232]**، كلمة عدل عند سلطان جائر** »[233] ، ولذلك فظهور الانحراف يستلزم وجود المحاسبة للحاكم، وقيام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لإزالة المنكر، والتأكد من حسن تطبيق الشَّرِيعَة الإسْلاميَّة، أما المعارضة السِّيَاسِيَّة في الفِكْر الغَرْبيّ فتبنى على اعتبار السلطة السِّيَاسِيَّة ذات أثر سلبي على حريّة الأفراد، مما يستلزم تقييدها في أضيق حدود.

---

(229) البقرة / 42.

(230) السحمراني، د. أسعد: العدل فريضة إسلامية والحرِّيَّة ضرورة إنسانيّة، ص(51).

(231) الحج / 30.

(232) يقول الإمام الخطابي: في سبب كونه أفضل الجهاد: « إنّما صار أفضل الجهاد لأن من جاهد العدو كان متردداً بين رجاءٍ وخوف لا يدري هل يغلب أو يُغلب، وصاحب السلطان مقهور في يده فهو إذا قَالَ الحق وأمر بالمعروف فقد تعرضّ للتلف وأهدف نفسه للهلاك، فصار ذلك أفضل أنواع الجهاد من أجل غلبة الخوف. انظر: الخطابي معالم السُنَن (350/4).

(233) رواه النسائي (186/7)، وقَالَ الألباني: صَحِيْح [صَحِيْح سُنَن النسائي]. رقم 3925، (882/3)، ورواه الترمذي، (2175) كتاب الفتن باب ما جاء في أفضل الجهاد، وحسّنه. ورواه أبو داوود (4344)، كتاب الفتن والملاحم، باب الأمر والنهي، وابن ماجة (4011) ، (1330-1329/2)، كتاب الفتن باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي سنده عطيّة العوفي لا يُحتج بحديثه، ولكن للحديث شاهدٌ يتقوى من حديث طارق بن شهاب. وقَالَ الألباني: صَحِيْح [صَحِيْح سُنَن ابن ماجة] رقم 3240، و 3241، (369/2). وانظر المنذري في الترغيب والترهيب، (168/3) وتحفة الأحوذي(3396/6)، وكنز العمّال رقم 5512،(64/3)، والحافظ الحميدي في المُسْنَد رقم 752، (332-331/2).

ثالثـاً: إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كحق سياسي للمسلم يعتبر واجباً شرعياً وفرضاً على المسلمين، في الوقت ذاته، لأمر الله سبحانه وتعالى بـه، لضـمان تحقيـق الإيمـان والعدل، الذين هما أساس الحكم، وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (234).

يقول ابن تَيْمِيَّة في هذا الصدد:

«ولهذا قيل: أنّ الله يقيم الدَّوْلَة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانـت مسـلمة »(235).

بينما تنطلق فكرة المعارضة السِّيَاسِيَّة من اهتمام وحـرص الأفـراد فقـط على عـدم اسـتبداد الحاكم.

يتضح إذاً: أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ينطلق من قاعدة شرعية ولـيس مـن فكرة الحرِّيَّة الفردية، ويجمع بين كونه حقاً سياسياً للمسلمين وواجباً دينياً عليهم، وقد وردت العديد من الأدلة الموجبة للأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والتي تدل دلالـة واضـحة على أنّ الاقتصار على الجانب السلبي المتمثل في المعارضة السِّيَاسِيَّة، لا يكفي لقيام مجتمع إسلامي متكامـل، حيـث تجب المبادأة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمحاسبة ليسـتقيم حـال المجتمع.

وبذلك تقـدم نظـرة الإسـلام السِّيَاسِـيَّة لحقـوق الأفـراد السِّيَاسِـيَّة تجسَـيِّداً حقيقيـاً للمشاركة السِّيَاسِيَّة، يربو على فكرة المشاركة لدى الغَرْب لكونها تهدف إلى النهـوض بالدَّوْلَـة وليس الاكتفاء فقط بنقدها ومعارضتها، كما يهدف الأمـر بـالمعروف والنـهي عـن المنكـر كذلك إلى تأكيد الحق الشَّرْعي للأفراد والجماعات في التصدي لانحرافات الحكومـة، في حـين تجسد المشاركة السِّيَاسِيَّة في الفِكْر الغَرْبيّ رغبة الأفراد في الحد من سلطة الحـاكم، وبالتـالي التخفيف من سيطرة الدولة، التي أسماها المفكر السياسي هوبز « التنين ».

---

(234) التوبة / 112.

(235) ابن تَيْمِيَّة / مجموع الفتاوى (146/38).

مسألة الانكار على وليّ الأمر

الأمر بالمعروف والنهي عن المُنكَر، واجبٌ كِفائيٌّ على الأمَّة جميعًا، سواءٌ كان حاكمًا، رئيسًا أو مَلِكًا أو سلطانًا أو أميرًا أو وزيرًا أو واليًا أو قائدًا أو قاضيًا أو عونًا حكوميًّا رفيعًا ونحوَ ذلك أو كان محكومًا، وذلك يَشْمَل جميعَ شرائحِ المُجتمَع وطبقاته. فهو واجبٌ على الأمَّة وحقٌّ لها، فكما يجب على الحُكَّام والأُمَراء والوُلَاة والقُضَاة أَنْ يأمروا بالمعروف ويَنْهَوْا عن المُنكَر مُطلَقًا، فكذلك على الأمَّة أَنْ تأمر وتنهى حُكَّامَها وأُمَراءَها مُطلَقا قيامًا بالواجب في إزالة المُنكَر وأداءً للحقِّ ومنعًا لتفويته بحسَبِ القدرة، ودون أَنْ تأخذهم في أمرِ الله هَوَادةٌ أو يخافوا لومةَ لائمٍ.

الأمر بالمعروف والنهي عن المُنكَر يَشْمَل :

- الإنكارَ السِّرِّيَّ المتمثِّلَ في المُشافَهةِ السِّرِّيَّة والمكالمةِ عبر وسائل الاتِّصال أو بالمراسلة السِّرِّيَّة، لأنَّ «الكِتَابَ كَالخِطَابِ».
- الإنكارَ العلنيَّ الذي يكون في حضورِه مُشافَهةً بوجوده، أو في غَيْبَتِه، سواءٌ كان إنكارُ المُنكَر في غَيْبَتِه بالتصريح أو التعريض[236] أو التلميح[237] بحسَبِ مقتضَيَاتِ الإنكار وإمكانياته.

أنَّ عموم النصوص الشرعيَّة النَّاهية عن المُنكَر تدلُّ على مُطلَق الإنكار سرِّيًّا كان أو علنيًّا لا على الإنكار المُطلَق؛ لورود الضَّوابطِ المُقيِّدةِ له والمُستخلَصةِ مِنَ القواعدِ الشَّرعيةِ العامَّةِ والمُستوحاةِ مِنَ المَقاصدِ والحِكَمِ المَرعيَّة ذاتِ أبعادِ النَّظرةِ المَآليَّةِ، وهي تدلُّ

---

(236) التَّعريضُ في الكلام هو ما يَفهمُ به السَّامعُ مرادَ المتكلِّم مِنْ غيرِ تصريحٍ، ويدلُّ على المعنى مِنْ جهة التَّلويحِ والإشارةِ. [انظر: «التعريفات» للجرجاني (٦٢)، «الكُلِّيَّات» لأبي البقاء (٧٦٣)].

(237) التلميح: هو أَنْ يشار في فحوى الكلام إلى قصَّةٍ أو شعرٍ مِنْ غيرِ أَنْ تُذكَر صريحًا. [انظر: «التعريفات» للجرجاني (٦٦)، «الكُلِّيَّات» لأبي البقاء (١.٣٠٢.٣٠)].

بمُجمَلها على مشروعيَّةِ الإنكار السرِّيِّ والعلنيِّ بجميع وجوههما إذا توفَّر شرطُهما وانتفى مانعُهما سواءٌ بالمشافهة السرِّيَّة أو الوسائل السرِّيَّة الأخرى أو كانت علنيَّةً بالمشافهة بحضرَتِه أو بالتصريح أو التعريض أو التلميح في غَيْبته.

وقال الحافظ النّووي: «وفيه الأَدب مع الأُمراء واللُّطفُ بهم وَوَعْظُهُمْ سرًّا وَتَبْلِيغُهُمْ ما يقول النّاسُ فيهم لِيَنْكَفُّوا عنه، وهذا كُلُّه إذا أَمكَنَ ذلك، فإِنْ لم يُمكن الوَعظُ سِرًّا وَالإِنكارُ فَلْيَفْعَلْهُ عَلانيَةً؛ لِئَلّا يَضِيعَ أَصلُ الحَقِّ».[238]

الشيخ العلامة عبد العزيز بنِ بازٍ حيث إنه:[سُئِل: ما ضابطُ الإنكار مِنْ حيث الإسرارُ والجهرُ به، وإذا لم يُجْدِ الإسرارُ فهل يُجهَر بالإنكار؟ وهل هنالك فرقٌ بين الحاكم والمحكوم في هذه المسألة؟ وكيف نوجِّه قصّةَ أبي سعيدٍ الخُدريِّ مع الخليفة في تقديم الخُطبة على الصلاة، وقصّةَ سلمان مع عمر في قصّةِ القميص، وغيرَها مِنَ الوقائع؟

فأجاب:[الأصل أنّ المُنكِر يتحرّى ما هو الأصلحُ والأقربُ إلى النجاح، فقَدْ ينجح في مسألةٍ مع أميرٍ ولا ينجح مع الأمير الثاني، فالمسلم الناصح يتحرّى الأمورَ التي يرجو فيها النجاح، فإذا كان جهرُه بالنصيحة في موضعٍ يفوت الأمرُ فيه، مِثل قصّةِ أبي سعيدٍ، والرّجل الذي أَنكرَ على مروانَ إخراجَ المِنبَر وتقديمَ الصلاة، فهذا لا بأسَ لأنه يفوت؛ أمّا إذا كان الإنكار على أمورٍ واقعةٍ، ويخشى أنه إِنْ أَنكرَ لا يُقبَل منه أو تكون العاقبةُ سيّئةً، فيفعل ما هو

الأصلحُ، فإذا كان في مكانٍ أو في بلدٍ مع أيِّ شخصٍ، ويظهر له ويرتاح إلى أنّ الأصلحَ مُباشَرةُ الإنكار باللسان والجهر معه، فلْيَفعل ذلك ويتحرّى الأصلحَ؛ لأنّ الناس يختلفون في هذه المسائل: فإذا رأى المصلحةَ ألّا يجهر، وأَنْ يتّصِل به كتابةً أو مشافهةً فَعَل ذلك؛ لأنّ هذه الأمورَ تختلف بحسَبِ أحوال الناس؛ وكذلك الشخصُ المُعين يحرص على السّتر مهما أَمكنَ، ويزوره، أو يكاتبه، وإذا كان يرى مِنَ المصلحة أنه إذا جَهَر قال: فلانٌ فَعَل كذا، ولم تنفع فيه النصيحة السرِّيّة، ورأى مِنَ المصلحة أنه ينفع فيه هذا الشيء فيفعل الأصلحَ، فالناس

---

(238) شرح مسلم (108/18)

يختلفون في هذا، والإنسان إذا جَهَر بالمُنكَر فليس له حرمةٌ إذا جَهَر به بين الناس، فليس لمجاهر الفسق حرمةٌ في عدم الإنكار عليه، وقد ذكروا أنّ الغِيبة في حقِّ مَنْ أَظهرَ الفسقَ لا تكون غِيبةً إذا أَظهرَه ولم يستحِ](239)

الشيخ العلامة الألبانيّ حيث قال: [فإذا الحاكمُ خالف الشريعةَ علنًا، فالإنكار عليه علنًا لا مخالفةَ للشرع في ذلك، لأنّ هؤلاء الذين يسمعون الإنكارَ -يعني: المنكر- مِنَ الحاكم -وإنكاره مُنكَرٌ- يدخلُ في قلوبهم فيما إذا لم يُنكَرِ المُنكَر مِنَ العالم على ذلك الحاكم؛ فهذا وجهُ حديثِ أبي سعيدٍ، لكنّ هذا لا يناقض القاعدةَ التي جاء ذِكرُها في الرسالة]مِنْ درسٍ صوتيٍّ منشور على الشبكة العنكبوتيّة.

الشيخ العلامة ابنِ عثيمين حيث قال: [كذلك أيضًا في مسألةِ مناصحة الوُلَاة: مِنَ الناس مَنْ يريد أَنْ يأخذ بجانبٍ مِنَ النصوص وهو إعلانُ النكير على وُلَاة الأمور مهما تَمخّض عنه مِنَ المفاسد، ومنهم مَنْ يقول: لا يمكن أَنْ نُعلِن مُطلَقًا، والواجب أَنْ نناصح ولاةَ الأمور سِرًّا كما جاء في النصِّ الذي ذَكَره السائل، ونحن نقول: النصوص لا يُكذِّب بعضُها بعضًا، ولا يصادمُ بعضُها بعضًا، فيكون الإنكارُ مُعلَنًا متى؟ عند المصلحة، والمصلحةُ هي أَنْ يزول الشرُّ ويحلّ الخيرُ، ويكون سرًّا إذا كان إعلانُ الإنكار لا يخدمُ المصلحةَ، لا يزولُ به الشرُّ ولا يحلُّ به الخير](240)

وقال الشيخ العلامة ابنُ عثيمين أيضاً: [فإذا رأينا أنّ الإنكار علنًا يزولُ به المُنكَرُ ويحصلُ به الخيرُ فلنُنْكِرْ عَلَنًا، وإذا رأينا أنّ الإنكارَ عَلَنًا لا يزول به الشّرُ، ولا يحصل به الخيرُ بل يزدادُ ضغطُ الوُلاةِ على المُنكرينَ وأهلِ

الخيرِ، فإنّ الخيرَ أَنْ نُنكرَ سِرًّا، وبهذا تجتمعُ الأدلّة، فتكونُ الأدلّةُ الدّالّةُ على أنّ الإنكارَ يكون علنًا: فيما إذا كُنّا نتوقّعُ فيه المَصلحةَ، وهي حصولُ الخيرِ وزوالُ الشّرِّ،

(239) دروس للشيخ عبد العزيز بن باز 17/9.

(240) لقاء الباب المفتوح (10/62).

والنُّصوصُ الدّالّةُ على أنّ الإنكارَ يكونُ سِرًّا: فيما إذا كان إعلانُ الإنكارِ يزدادُ به الشّرُّ ولا يحصلُ به الخيرُ] (241)

الشيخ عبدالمحسن العباد حيث قال: [وإذا ظهرت أمورٌ منكرةٌ من مسئولين في الدولة أو غير مسئولين سواء في الصحف أو في غيرها، فإن الواجب إنكارُ المنكر علانيةً كما كان ظهوره علانيةً] (242)

أما من أنكر الانكار على الحاكم من الجامية والمدخلية،معرضين عن عشرات النصوص الشرعية والاثار الصحيحة في جواز الانكار العلني والسري مستدلين بالحديث:(مَن أرادَ أن يَنصَحَ لِذي سُلطانٍ فلا يُبدِهِ عَلانيةً ولَكِن يأخذُ بيدِهِ فيخلوا بهِ فإن قبلَ منهُ فذاكَ وإلّا كانَ قد أدّى الّذي عليهِ) (243)

إلى حدِّ اعتبار بعضهم "بول بريمر" الحاكم العسكري الأمريكي الذي عينه الرئيسُ الأمريكي جورج بوش رئيسًا للإدارة المدنية بعد احتلال العراق وليَ أمرٍ، وعلى العراقيين السمع والطاعة له، ولا يجوزُ الخروج عليه، على فهمهم السقيم لحديث "ولو جلد ظهرك وسلب مالك".

فأقول: لا يجوزُ بناءُ حكمٍ في مسألةٍ فيها أدلةٌ كثيرةٌ على دليلٍ واحدٍ على فرضِ صحته وثبوتِه، فكيف وهو مطعونٌ فيه، ولا يتسعُ المقام للتفصيل، وقد فصّل د. خالد الحايك الكلامَ على ضعف الحديث بعنوان "إعلامُ البَرية بضعف حديث النصيحة السّرية"

قال د. أحمد بن عبد الكريم نجيب: [التفريقُ بين إنكار المنكر وبين الخروج على الحاكم، إذ ليس كل من أنكر منكراً على حاكم ذي سلطة -شرعية أو غير شرعية- خارجاً عليه بمجرد الإنكار، فضلاً عن أن يكون خارجي المنهج والفكر والمذهب، كما يصوره البعض، لأن الأمّة مازالت تنكرُ على حكامها وولاة أمورها سرّاً وجهراً، بحسب

(241) لقاء الباب المفتوح (10/62).

(242) مقاله(حقوق ولاة الأمر المسلمين النصح والدعاء لهم والسمع والطاعة في المعروف)

(243) رواه أحمد والحاكم وقال:(صحيح الإسناد). وردّه الذهبي بقوله: (قلت: ابن زبريق واهٍ).

الإمكان، وما يقتضيه الحال، ولم نقف في تاريخنا المديد على من اتُّهم بالخروج، أو نُسب إلى الخروج أصلاً، فضلاً عن أن يُنسب إلى الخوارج –كطائفة- لمجرد إنكار المنكر –علانيةً- على الحاكم.

الفصل السابع

قانون: « لا إكراه في الدين » لغير المسلمين

ويشتمل على ثلاثة مباحث :

المبحث الأول :معنى قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾

المبحث الثاني :لا إكراه في الدين والحرية الدينية: دراسة مقارنة

المبحث الثالث :واجب الدولة تجاه المرتد

معنى قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾

مما علم في دين الله تعالى بالضرورة، وثبت بالسنة، وإجماع الصحابة رضي الله عنهم، أن العقائد والعبادات الإسْلاميَّة لا يكره أحد على اعتناقها ابتداء، حيث أقرّ الإسلام قانون: « لا إكراه في الدين » لغير المسلمين في عقائدهم وعباداتهم، وطبق الرسول ﷺ ذلك عملياً في تعامله مع غير المسلمين، سواء أكانوا كفاراً من أهل الكتاب كيهود المدينة، وخيبر، ونصارى نجران، أم كانوا لا يتدينون بكتاب كمجوس هجر، وإنما يلزم غير المسلمين بالخضوع للأحكام الشَّرْعية، المنظمة للواقع الاجتماعي، التي لا تتعارض مع عقائدهم وعاداتهم، نحو الأحكام المَدَنيَّة، كالبيع والتجارة، أو أنظمة العقوبات كحد السارق وقصاص القاتل، ونحو ذلك.

ولهذا شرعت أحكام الجزية على كل من كفر، وأراد البقاء على دينه، وعدم التحوّل عنه إلى دين الإسلام، لإبراز التبعية للدولة الشَّرْعية، وسيادة أنظمتها العامّة.

وبذلك استقر الأمر على ترك كل كافر على ما يعتقده، ويتعبد به، في دار الإسلام، ما دام خاضعاً لأحكام الشَّرِيعَة العامة، التي تنظم المجتمع وتسير بها أحكام الدولة، حيث يلتزم غير المسلم بتلك الأحكام العامة من جانبها التشريعي نفسه، كأنظمة قانونية للمجتمع التي تتعارض مع عقيدته، ودينه كأحكام العبادات والانضمام إلى جيش المسلمين وكذلك تلك الأحكام التي نظمها دينه نحو أحكام الزواج والطلاق والمأكل والمشرب، بحسب ما فصله الفقه الإسلامي. يقول عزّ وجلّ : ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾ [244].

يفسر الإمام القرطبي هذه الآية بقوله: « الدين في هذه الآية: المعتقد والملّة، بقرينة قوله تعالى: ﴿ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾ والإكراه الذي في الأحكام من الإيمان أو البيوع والهبات وغيرها ليس هذا موضعه »[245].

---

(244) البقرة / 256.

(245) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن. (279/2).

كتب أبو يوسف في كتاب الخراج: أن رسول الله ﷺ كتب لنصارى نجران كتاباً جاء فيه: أنه لنجران وحاشيتها جوار الله، وذمة محمد النَّبِيّ رسول الله على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم، لا يغيّر أسقف من أسقفية، ولا راهب من رهبانيّة... [246].

كما روى أبو يوسف: أنّ الصحابة تركوا غير المسلمين وما يأكلون وما يشربون، ويتخذون، بحسب أديانهم، وقد روى أبو يوسف عن عمر بن الخطَّاب رضي الله عنه أنه قَالَ لعماله: « يا هؤلاء بلغني عنكم أنّكم تأخذون في الجزية، الميتة والخنزير والخمر... لا تفعلوا ولكن ولّو أربابها بيعها وخذوا منهم الثمن »[247]. مما يدل على ترك غير المسلمين، يملكون الخمر والخنزير، كطعام وشراب ويتبادلونها بينهم، ما داموا يرون إباحتها في دينهم، حتى لو لم يجز الإسلام ذلك، وهذا بالنسبة لمن كان غير مسلم أصلاً.

(246) أبو يوسف، القاضي: كتاب الخراج، ص(78).

(247) أبو يوسف، القاضي: كتاب الخراج، ص(137).

لا إكراه في الدين والحرية الدينية: دراسة مقارنة

وبمقارنة هذه الإباحة في تدين غير المسلمين بما عند الغَرْب من الحرِّيَّة الدينية، نجد أن الحرِّيَّة الدينية في الفِكْر الغَرْبيّ تقوم على مرتكزات تناقض مفهوم إباحة التدين أو العقيدة في الفِكْر الإسلامي، فالحرِّيَّة الدينية في الغَرْب تنطلق من قاعدة كون التدين صلة روحيّة محضة، بين الإنسان وخالقه، لا شأن لها بكيان الدَّوْلَةالسياسي، ولا علاقة لها بالبناء التشريعي والاجتماعي والاقتصادي الداخلي منه والخارجي، لارتكاز الدَّوْلَةعلى المبدأ « القومي » والعَلْماني، الذي يفصل الدين عن الحياة الاجْتِمَاعِيَّة والاقتصادية والسِّيَاسِيَّة، الداخليّة والخارجية.

أضف إلى ذلك، أنّ الحرِّيَّة الدينية في الغَرْب، تعني حق الإنسان في أن « يختار الدين الذي يشاء، بل وأن يختار أن لا يكون مؤمناً بأي دين كان »[248].

والحرِّيَّة الدينيّة السلبيّة أي حق « الإلحاد » لا تتوافر إلا في ظلّ اتخاذ الدَّوْلَةموقفاً محايداً من الدين « وهي حالة تسفر عنها الوضعية القانونية، الموصوفة بعلمانية الدَّوْلَة»[249].

كما يخضع الغَرْب حريّة ممارسة الشعائر الدينية لمقتضيات المصلحة العامة، وحفظ النِّظَام ولذلك، يقيد الغَرْب هذه الحرِّيَّة بقيود جمة، بزعم الحرص على أن « لا تنقلب الحرِّيَّة إلى فوضى فتمس، بحجة التمتع بها، راحة الأهلين، وشعورهم، الذي قد يكون مغايراً لهذه المظاهر »[250]. وإن حريّة التدين، والعبادة ينبغي منعها من « أن تهدد سلامة المجتمع أو أمنه... التي قد تضطر الإدارة المسؤولة إلى (تقييدها) لحفظ النِّظَام العام »[251].

ومن ذلك يظهر أن حريّة ممارسة الشعائر، وحريّة التدين، تقع في مرتبة أدنى من حفظ النِّظَام العام، وبقاء الدَّوْلَةفي الفِكْر الغَرْبيّ، مما يبيح للسلطة الحاكمة فرصة إلغاء الحرِّيَّة

---

(248) رباط، د. أدمون: الوسيط في القانون الدستوري العام، ص(315).

(249) رباط، د. أدمون: الوسيط في القانون الدستوري العام، ص(216).

(250) رباط، المرجع نفسه، ص(221).

(251) رباط، المرجع نفسه، ص(220).

الدينية، من ممارسة شعائرها، بحجة تنظيم مظاهر العبادة أو عدم الإضرار بالآخرين، كما يظهر اليوم من منع المسلمين في بعض أقطار العالم من إقامة الأذان، أو تدريس الدين الإسلامي في مدارسهم أو إكراههم على تغيير أسمائهم أو لبس الحجاب الشرعي أو إقامة أي حكم شرعي له صلة بالتنظيم الاجتماعي.

ومن ذلك يظهر وجود التناقض بين الزعم بحرية التدين ثمّ عزله عن أي ممارسات تؤثر على الواقع الاجتماعي، وحرصه في تصرفات وشعائر روحيّة محضة لا علاقة لها بواقع الحياة.

أما من اعتنق دين الإسلام، فإن الأصل في التعبد للمسلم هو القيام به وفق ما جاء في الشَّرْع، سواء أكان ذلك في العقائد، أم كان في العبادات، ولا يحل للمسلم أن يتعبد بكيفية، أو هيئة، ليس لها أصل في الشَّرِيعَة، أو خارجة عمّا رسمه الشَّرْع عمداً عالماً بذلك، وإلا عُدّ مبتدعاً للإثم، مغايراً للشّرع، يقول الإمام الشَّاطِبِي رحمه الله:

« المبتدع معاند للشرع، ومشاق له، لأن الشَّارِع قد بيّن لمطالب العبد طرقاً خاصة على وجوه خاصة، وقصر الخلق عليها. و أخبر أن الخير فيها، والشرّ في تعديها.. فالمبتدع راد لهذا كلّه، فإنه يزعم أنّ ثمّ طريقاً آخر.. قد نزل نفسه منزله المضاهي للشارع »[252].

وروى العرباض بن سارية[253]: أنّ رسول الله ﷺ كان يقول في خطبته: « **عليكم بسنتي، وسنّة الخلفاء الراشدين المهديين، فتمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ**[254]**، وإيّاكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة** »[255]، ويقول عليه السلام: « **من**

(252) الشَّاطِبِي: الاعتصام، (1/49-50).

(253) العرباض بن سارية السلمي، صحابي قَدم حمص ومات في فتنة ابن الزبير. انظر: الإصابة، (2/473).

(254) النواجذ: مفردها الناجذ وهو الضرس ، وعضَّ على الشيء بناجذه : حرص عليه. المعجم الوسيط، ص (902).

(255) صَحِيْح ابن حبّان (1/179) واللفظ له ومثله المستدرك على الصَحِيْحين (1/176)، وموارد الظمآن (1/56)، وسُنَن أبي داود (4/211) ومُسْنَد أحمد (4/126). وانظر: جامع الأصول، (1/189).

عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد » [256] وفي رواية : « **من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد** » [257].

وقد جعل الرسول ﷺ التعبد بخلاف ما شرع تفرقاً عن الدين، ومروقاً منه حيث روى التّرمذي، عن عبد الله بن عَمْرو بن العاص[258]، عن النَّبِيّ ﷺ، قَالَ : « **إنّ بني إسرائيل تفرقت على اثنين وسبعين ملّة وتفترق أمّتي على ثلاث وسبعين ملّة كلهم في النّار إلاّ ملّة واحدة،** قَالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قَالَ: **ما أنا عليه وأصحابي**»[259].

ووصف عليه الصلاة والسلام أقواماً ابتدعوا بالمروق من الدين، بقوله: « **يخرج قوم من أمتي، يقرأون القرآن، ليس قراءتكم إلى قراءتهم بشيء، ولا صلاتكم إلى صلاتهم بشيء، ولا صيامهم بشيء.. لا تجاوز صلاتهم تراقيهم**[260]**، يمرقون**[261] **من الإسلام كما يمرق السهم من الرّميّة** »[262].

---

(256) ذكره البُخَارِيّ تعليقاً (959/2) كتاب البيوع باب : النجش ومن قَالَ لا يجوز ذلك البيع، وينظر تغليق التعليق (396/3-398) ورواه مسلم (1343/3) كتاب الأقضية باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور ومُسْنَد أحمد (180/6) وجامع الأصول (197/1).

(257) رواه البُخَارِيّ (241/3) كتاب الصلح: باب إذا اصطلحوا على جور فالصلح مردود ومسلم (1343/3) كتاب الأقضيّة باب نقض الأحكام الباطلة، وأبو داود (4606) كتاب السنة: باب لزوم السنة، وابن ماجة في المقدمة (14) باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ وصَحِيْح ابن حِبّان (207/1) (209/1)، وسُنَن البَيْهَقِيّ الكبرى (119/10) وسُنَن الدَّارَقُطْنِيّ (224/4)، وسُنَن أبي داود (200/4)، وسُنَن ابن ماجة (7/1) ومُسْنَد أحمد (240/6).

(258) عبد الله بن عَمْرو بن العاص، القرشي، أسلم قبل أبيه، مات بالشام ، سنة (65 هجرية). انظر: الإصابة، (351/2).

(259) رواه التِّرْمِذِي في سُنَنه، (26/5)، واللفظ له. وحديث الافتراق لم يرد في أي من الصَحِيْحين، دلالة على أنه لم يصح على شرط واحد منهما، ومن ثم فإنّ بعض روايات الحديث لم تذكر أنّ الفرق كلها في النار إلاّ واحدة، وممّا قَالَه الشَّوْكَاني في فتح القدير ،(56/2)، الزيادة ضعّفها جماعة من المحدّثين، بل قَالَ ابن حَزْم أنها موضوعة، وأجاب الألباني: إنني لا أعلم من المحدّثين ضعّف الزيادة بل الجماعة قد صححوها (مجلة الجامعة الإسْلاميَّة ، العدد 57، ص (51)) وأما الحديث فقد حسّنه الحافظ ابنة حجر وصححه ابن تَيْمِيَّة بتعدد طرقه ورجّح سليم بن عبد الهلالي أنّه حديث حسن وهو الحق. انظر الشَّاطِبِي: الاعتصام، تحقيق الهلالي، (698/2).

(260) مرق السهم من الرميّة، اخترقها وخرج من الجانب الآخر في سرعةٍ، ومن الدين: خرج. المعجم الوسيط ، ص(865).

تؤكد هذه الأدلة، على وجوب إتباع الشارع، في كل اعتقاد وتعبد للمسلم، ويترتب على ذلك، أنّ الدَّوْلَةالتي تقوم على أساس الإسلام مسؤولة عن حفظ الأحكام التعبدية والعقدية، كما جاء بها الشارع، ومسؤولة كذلك عن صيانتها عن الانحرافات الفِكْرية والعملية. وهذه المسؤوليّة جزء من وظيفة الدَّوْلَة الشاملة في تطبيق الأحكام الشَّرْعية، وإبلاغ رسالة الإسلام.

وتتولى الدَّوْلَة حفظ الأحكام، كما تتولى صيانتها، باستخدام ما يتوافر لها من وسائل، كالتعليم والإرشاد في مدارسها ومعاهدها، لبيان الأحكام والعقائد لأفراد الأمّة، وعن طريق وسائل الإعلام، لإيضاح تعاليم الشَّرِيعَة، وإبلاغها، وكذلك بإرسال الدعاة والمعلمين والعلماء، وبنصب الأئمة والوعاظ في المساجد، وبنشر الكتب الشَّرْعية، وبثّ المعارف الإسْلاميَّة في المجتمع إلى غير ذلك. وقد ثبت فعل ذلك في سيرة الرسول ﷺ، وخلفائه الراشدين، حيث كان يقوم عليه الصلاة والسلام بالإبلاغ والتعليم، وبعث الدعاة إلى القبائل، ويُرسل من يُعلّم النّاس أمور دينهم من صحابته، وقام بإرسال الكتب، التي تحوي أحكاماً شرعيّة إلى من دخل في دين الإسلام.

ومع ثبوت هذا الأصل، من وجوب صيانة الدَّوْلَة وحمايتها للأحكام والعقائد، فإنه يرد في الكتاب والسنّة نصوصاً يحتمل تأويلها عدة أوجه، وقد يتفاوت المسلمون، في إثبات الطرق، التي وردت بها بعض سُنَن العبادات، أو بعض الأحكام العقدية، وقد لا يصل العلم ببعض العقائد والأحكام إلى بعض من المسلمين، ويترتب عن ذلك، ظهور أفهام متعددة ومختلفة من المسلمين، وقد ينجم عن ذلك ظهور مذاهب فقهيّة في الأحكام الشَّرْعية، وظهور فرق متنازعة في بعض الأمور الاعتقاديّة الواردة بالنُّصُوص الشَّرْعية، والتي يطلق عليها علماء الأصول: المسائل الخبرية العمليّة: مع إقرار جميع هذه المذاهب: وأهل الفرق، على أن مرجعهم هو

---

(261) الترقوةُ: عظمة مشرفة بين ثغر النّحر والعاتق وهما ترقوتان. وهنا كناية عن عدم قبول صلاتهم. المعجم الوسيط، ص(84)

(262) رواه مسلم في صَحِيْحه واللفظ له (744/2) ، وجامع الأصول (433/10).

الكتاب والسنّة، وتعظيمهم إيّاهما، وكون هذه المسائل لا تخرج قائلها إلى الكفر والرّدة عن الإسلام.

فالواجب في هذه الأحوال، عندما يكون الفهم مبنيّاً على تأويل مسوغ لنص شرعي في الكتاب والسّنّة، سواءاً أكان مصيباً أم مخطئاً، مبتدعاً أم ناجماً عن فهم معنى محتمل لألفاظ اللغة التي جاء بها النّص، أو بناء على اجتهاد مبذول ممّن توافرت له وسائله، أن يعذر المسلمون بعضهم بعضاً، فيما يدركه كل منهم، ولا يجوز للدولة، وولاة الأمر، في هذه الأحوال، حمل الرعيّة بالوسائل القسرية المادية على فهم واحد من الأفهام المشتركة، التي تحملها النصوص، كما لا يجوز للدولة أن تمنع الناس بالقوة، وتجبرهم على ترك ما تعبدوا به، من عقائد وأحكام متنازع فيها حينئذ، لما قد ينجم عن ذلك من شق وحدة المسلمين وتمزيق شملهم، وكلمتهم، وإشاعة البغضاء بينهم.

يقول شيخ الإسلام ابن تيميّة: « لا يجوز تكفير المسلم بذنب فعله، ولا بخطأ أخطأه فيه، كالمسائل التي تنازع فيها أهل القبلة.. والخوارج المارقون الذين أمر النَّبِيّ بقتالهم، قاتلهم أمير المؤمنين علي، أحد الخلفاء الراشدين، واتفق على قتالهم أئمة الدين.. ولم يكفرهم علي بن أبي طالب، وسعد بن وقّاص، وغيرهم من الصحابة، بل جعلوهم مسلمين مع قتالهم، ولم يقاتلهم علي حتى سفكوا الدم الحرام، فقاتلهم لدفع ظلمهم، ولا لأنهم كفار. ولهذا لم يسب حريمهم، ولم يغنم أموالهم. وإذا كان هؤلاء الذين ثبت ضلالهم بالنّص والإجماع، لم يكفَّروا، فكيف بالطوائف المختلفين، الذين اشتبه عليهم الحقّ في مسائل غلطوا فيها.. فلا يحل لأحد من هذه الطوائف أن تكفر الأخرى، ولا تستحل دمها ومالها، وإن كان فيها بدعة محققة »[263].

وقد ذكر الشَّاطِبِي، أحد علماء المالكية، أن الطوائف المتأولة لو ابتدعت، واعتنقت بعض الاعتقادات غير الصَحِيْحة بتأويلها، فإنه مع ذلك لا يجوز قتالها ما لم تخرج عن الجماعة، وتحارب الدولة، وضرب لذلك مثلاً:

(263) ابن تَيْمِيَّة: مجموع الفتاوى (282/3).

ما صنع علي في الخوارج، وكونه عاملهم في قتالهم معاملة أهل الإسلام، حيث إنّه لما اجتمعت الحرورية[264] من الخوارج، وفارقت الجماعة، لم يهجرهم علي ولا قاتلهم. كما ضرب الشَّاطِبِي مثلاً في فعل الصحابة رضي الله عنهم حين ظهر معبد الجهني، وغيره من أهل القدر، حيث لم يكن من السلف لهم إلاّ الطرد والإبعاد والعداوة والهجران، دون إقامة الحد المقام على المرتدين. وكذلك فعل عمر بن عبد العزيز أيضاً لما خرج في زمانه الحرورية بالموصل، أمر بالكفّ عنهم على ما أمر به علي رضي الله عنه، ولم يعاملهم معاملة المرتدين[265].

وقد أكد ابن قُدامة من فقهاء الحنابلة، عدم جواز قتال الطوائف المسلمة، التي قد تعتنق المفاهيم والأفكار المبتدعة بتأويل، إذا لم تقاتل الدولة، حيث بيّن ابن قُدامة أنه إذا أظهر قوم رأي الخوارج، مثل تكفير فعل كبيرة، وترك الجماعة، واستحلال دماء المسلمين وأموالهم، إلا أنهم لم يخرجوا من قبضة الإمام، ولم يسفكوا الدّم الحرام، فإنه لا يحل بذلك قتلهم ولا قتالهم. وذكر ابن قُدامة أن هذا قول أبي حنيفة، والشَّافِعِي ، وجمهور أهل الفقه، أنه قد روي ذلك عمر بن عبد العزيز، حيث استدل هؤلاء الفقهاء على ذلك بفعل علي رضي الله عنه، فإنه كان يخطب يوماً فقَالَ رجل في باب المسجد: لا حكم إلا لله، فقَالَ علي: « كلمة حق أُريد بها باطل »[266]، ثم قَالَ : « لكم عليّ ثلاث: لا نمنعكم مساجد الله، أن تذكروا فيها اسم الله تعالى، ولا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم معنا، ولا نبدأكم بقتال » ، كما احتج الفقهاء أيضاً بما ورد من أن عدي بن أرطاة، كتب إلى عمر بن عبد العزيز أنّ الخوارج يسبونك، فكتب له: إن سبوني فسبهم، أو اعف عنهم، وإن شهروا السلاح عليهم، وإن ضربوا

---

(264) الحرورية ، لقبٌ عُرف به الخوارج وكان ذلك حين أنكروا على عليّ بن ابي طالب قبوله التحكيم في صفين وانحازوا عنه إلى قرية تُدعى (حروراء) فسموا (الحرورية). انظر: اليعقوبي ، التاريخ ، (191/2). والبغدادي ، الفرق بين الفرق، ص(67).

(265) الشَّاطِبِي: الاعتصام (186/2).

(266) رواه مسلم (749/2) كتاب الزكاة: باب التحريض على قتل الخوارج ، وقد ورد هذا الأثر في قصة علي مع الخوارج ضمن حديث مرفوع.

فاضرب. ومن الأدلة على ذلك أيضاً أن النَّبِيّ عليه السلام لم يتعرض للمنافقين الذين معه في المدينة.. فعدم التعرض لغيرهم، أولى.. [267].

ويعلل الشَّاطِبِي السبب، الذي من أجله لم يشرع الإجبار والإكراه، عمّن انتسب إلى الإسلام من أهل البدع، من لم يرتدوا أو يشهروا السلاح، بأن أهل هذه الفرق المبتدعة، قد ظهر منهم اتحاد القصد مع أهل السنّة والجماعة، في مطلب واحد هو الانتساب إلى الشَّرِيعَة، إذا نظرنا إلى مقاصد الفريقين، وإنّما وقع اختلافهم في الطريق، فحصل من هذا الخلاف في هذه المسألة من أصول الدين، وصار بصحة القصد، كالخلافات في فروع الأحكام، في كونه لا يخلّ بصحة الإسلام، وفي كون المخطئ يعذر فيه[268].

ولهذا يقول الشَّاطِبِي لتأكيد المعنى السابق من عدم الإكراه لأهل الفِرق: ذلك أنّ كل فرقة تدعي الشَّرِيعَة.. وأنها المتّبعة لها.. وهي تناصب العداوة من نسبها إلى الخروج عنها.. وبذلك يخالفون من خرج عن الإسلام لأن المرتد إذا نسبته إلى الارتداد أقرّ به ورضيه.. بخلاف هؤلاء الفِرق فإنهم مدّعون الموافقة للشارع، والرسوخ في إتباع شريعة محمد رسول الله ﷺ.. (وسبب العداوة بينهم وبيم أهل السنّة) ادعاء بعضهم على بعض الخروج على السّنة [269]. وإذا رجعنا إلى الاستدلالات القرآنية أو السنيّة على خصوص وجدنا كل طائفة تتعلق بذلك أيضاً... [270].

ومن هذه الأقوال يتأكد، أنه ليس للدولة إجبار أو إكراه على اعتناق عقائد متنازع فيها، أو أحكام تعبديّة متنازع فيها، بين المسلمين، ما دام المخالف لم يخرج عن دائرة الإسلام، وما دامت العبادات، أو الأحكام، التي يعتنقها مرجعها في فهمه وعلمه إلى الكتاب، والسنّة، وأدلة الشَّرْع، حتى ولو كانت هذه الأحكام والعقائد بدعاً محققه في نظر الدولة.

---

(267) ابن قُدامة المقدسي: المُغْني (8/111-112).

(268) الشَّاطِبِي: الاعتصام (2/87).

(269) الشَّاطِبِي: الاعتصام (2/203).

(270) الشَّاطِبِي: الاعتصام (2/253).

ويتأكد هذا المعنى أيضاً من تجويز الفقهاء لولاية من كان يحمل اعتقاداً خلاف الحق، بشبهة أو بتأويل، حيث ذكر الماوردي قول كثير من علماء البصرة: إنّ الاعتقاد خلاف الحق بتأويل وشبهة، « لا يمنع من انعقاد الإمامة، ولا يخرج من فيها، كما لا يمنع من ولاية القضاء وجواز الشَّهادَة »[271].

وممّا سبق يظهر أن تدخل الدَّوْلَةيقتصر في حالة حدوث أفكار وممارسات بدعية، على بيان الحقائق، وبيان فساد تلك الأفكار والعقائد، بالحجّة والبرهان، لا بالسّيف والسنان، كما وتعمل على منع تأثير الأفكار والعقائد المبتدعة على المسلمين، بتحذير المسلمين من أهلها، وهجرهم، في حالة دعوتهم، دون القسر والجبر لهم، لواجب الدَّوْلَةفي حفظ الدين كما سبق بيانه.

ولهذا يقرر كثير من العلماء، أنّ التشهير بأهل البدع، إنما يقتصر على الحالات التي يكون فيها النشر والدعوة للبدع في المجتمع جماعياً، حيث يبيّن الشَّاطِبِي أنّه حينما تكون الفِرقة تدعو إلى ضلالها، وتزينها للعوام، ومن لا علم عنده، فلا بدّ من التصريح بأنهم من أهل البدع و الضلالة، ولا بدّ من ذكرهم، والتشهير بهم، لأن ما يعود على المسلمين من ضلالهم إذا تركوا أعظم من الضرر الحاصل بذكرهم، أما إذا لم يكن هناك دعوة للبدعة، ونشر لها، فإنه لا ينبغي أن يُشهّر بأهل البدعة، وإن وجدوا، ويعلل الشَّاطِبِي ذلك بأنه سيؤدي إلى إثارة الشّر، وإلقاء العداوة والبغضاء بين المسلمين، ويبيّن الشَّاطِبِي أن الأسلوب الواجب إتباعه عموماً هو المذاكرة برفق، وعدم التفكير، بدعوى الخروج عن السنّة، وأن يقتصر على بيان الدليل الشَّرْعي، وأن الصواب الموافق للسنّة كذا وكذا.. [272].

ويتفق في ذلك الإمام الغَزَالي، الذي يؤكد على أنّ أكثر الجهالات، إنّما رسخ في قلوب العوام، بتعصب جماعة من جهلة أهل الحق، أظهروا الحق في معرض التحدي، والإذلال،

(271) الماوردي: الأحكام السلطانيّة، ص(17).

(272) الشَّاطِبِي: الاعتصام (230/2).

ونظروا إلى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء، ممّا أدى إلى خصوص المعاندة والمخالفة، ورسوخ الاعتقادات الباطلة، وتعذر على العلماء المتلطفين محوها[273].

ويحلل الإمام الجويني، بأن الواقع السياسي كذلك، يتطلب أنّ لا تعمل الدَّوْلَة على إثارة الفرقة عن طريق الإجبار لأهل العقائد والعبادات المبتدعة على تركها، أو قسرهم على إتباع ما تراه، إذا ما كان ذلك سيؤدي إلى ظهور التمزق والتشتت والفتنة من المسلمين، حيث يقول:

إن كان ما صار الناجم بدعة، لا تبلغ مبلغ الرّدة، فيتحتم على الإمام المبالغة في منعه ودفعه، وبذل كل الجهود في ردعه ووزعه.. فهذا كلّه إذا أخذت البدع تبدو، أو أمكن قطعها، فأما إذا شاعت الأهواء، وذاعت، وتفاقم الأمر.. وفات استدراكه.. وعسرت مقاومة ومصادمة ذوي البدع والأهواء، وغلب على الظّن مسالمتهم ومتاركتهم، وتقريرهم على مذاهبهم وجه الرَأْي ، ولو جاهدهم لتألبوا وناشبوا ونابذوا الإمام.. وسلوا أيديهم عن الطاعة.. وقد يتداعى الأمر إلى تعطيل الثغور.. واستجراء الكفار، فإن كان كذلك، لم يظهر ما يخرق حجاب الهيبة، ويجر منتهاه عسراً وخيبة »[274].

وممّا سبق، يظهر أنّ الدَّوْلَةمع عملها في حفظ الدين على أصوله، ليس لها إجبار أحد من المسلمين، أو إكراهه بالعنف والسيف على ترك اعتناق عقائد أو عبادات بعينها، حتى ولو كانت بدعاً ما دام مرجع المسلمين في ذلك الكتاب والسنّة، وأدلة الشَّرْع، وما لم يخرج أهل هذه البدع على الدولة، أو يرتدوا عن دين الإسلام.

وإنما تعمل الدَّوْلَةجاهدة على تبيان الحق ونشره، ولها في ذلك منع الدعوة إلى البدعة، والتحذير من شرّها، وكذلك التشهي بمن يدعو إليها، ويعمل على إغواء العوام بها، وذلك دون اللجوء من الدَّوْلَةإلى القوة المادية، من قتل أو سجن، ودون قتالهم، أو قتلهم، ودون سلبهم حقوقهم المَدَنيَّة، من فيء، أو غيره، ما داموا مقيمين على الطاعة، وأيديهم مع سائر المسلمين، ولم يخرجوا ببدعهم إلى الكفر الصريح، أو يخرجوا على الدولة.

---

(273) الشَّاطِبِي: الاعتصام (230/2).

(274) الجويني، أبو المعالي، عبد الملك: غيّاث الأمم في التياث الظلم ص(185-188).

والذي ينبغي أيضاً ملاحظته، أنه مع لجوء الدَّوْلَةإلى منع أهل البدع من الدعوة إليها، والتشهير بهم، عند الحاجة لذلك-لواجب في حفظ الإسلام-إلا أنه ينبغي أن يتم القيام بذلك وفق الطرق القضائية المتبعة في الدولة، فليس لها التشهير، أو المنع، أو مصادرة الكتب مثلاً، إلا بعد عرض الأمر على القضاء، وصدور حكم قضائي يثبت وجود البدعة، والمخالفة لما علم من الإسلام، ويوجب إنزال عقوبة التشهير أو التعزير بالدّعاة إلى تلك البدعة أو المخالفة.

ما سبق تفصيله يتعلق بالاجتهادات، والمخالفات البدعية، أما إن كان الاجتهاد والفهم في الفروع، وله تأويل سائغ في النُّصُوص الشَّرْعية، كاختلاف فقهاء المذاهب، فإنّ الدَّوْلَةفي هذه الحالة ليس لها مطلقاً إجبار أحد على مذهب فقهي معيّن، أو العمل بحكم شرعي معيّن، فيما يختص بالأفراد، فيما بينهم، إذا لم يحتكموا فيه إلى الدولة، وليس لها فرض فهم، أو اجتهاد فقهي، على العامة أو إجبارهم على التقيد به، حيث يقول الإمام الجويني في ذلك: « فأما اختلاف العلماء في فروع الشَّرِيعَة، ومسائل التحري والاجتهاد، والتآخي من طريق الظنون، فعليه درج السلف الصالحون، وانقرض أصحاب رسول الله ﷺ الأكرمون، واختلافهم سبب المباحثة، وهو منّة من الله تعالى وفضل، فلا ينبغي أن يتعرض الإمام لفقهاء الإسلام، فيما يتنازعون فيه من تفاصل الأحكام، بل يقر كل إمام ومتبعيه على مذهبهم، لا يصدهم عن مسلكهم ومطلبهم »[275] .

ويقول شيخ الإسلام ابن تَيْمِيَّة: « الأمور الكليّة ليس لحاكم، كائناً من كان.. أن يحكم فيها بقوله على من نازعه قوله، فيقول ألزمته ألا يفعل، ولا يفتي، إلا بالذي يوافق مذهبي، بل الحكم في هذه المسائل لله ورسوله، والحاكم واحد من المسلمين.. وأما باليد والقهر فليس له أن يحكم إلا في المعينة التي يتحاكم فيها إليه.. إذا تحاكم إليه اثنان في دعوى فصل بينهما كما أمر الله ورسوله، والزم المحكومة عليه بما حكم.. »[276].

(275) الجويني، أبو المعالي، عبد الملك: غيّاث الأمم في التياث الظلم، ص(190).

(276) ابن تَيْمِيَّة: مجموع الفتاوى، (360/35).

كما يؤكد ابن تَيْمِيَّة بأن الحكم والسلطة، لا تعطي الحق في فرض الـرَأْي المـذهبي، أو القول الملزم في المسائل التي يتنازع عليها أهل المذاهب. بخلاف ما جاء به الرسول ﷺ، فالذي من عند الله حق، وهدى، وليس فيه خطأ قط. كما يذكر ابن تَيْمِيَّـة أن الجـبر والإكـراه مـن الحكام والدَّوْلَةفي أمور الفروع والأصول التعبديّة المتنازع عليها بين المسلمين يؤدي إلى انهيار الدولة، حيث أنه يجب على الدَّوْلَةمنع التظالم، ولذلك لا يسوغ لولاة الأمر أن يمكنوا طوائـف المسلمين من اعتداء بعضهم على بعض، وحكم بعضهم على بعض، بقـولهم ومـذهبهم، لمـا في ذلك من ظلم، ولأنه مما يوجب تغير الدول وانتقاضها[277]. كما يقرر أنه إذا خرج ولاة الأمـور عن هذا، فقد حكموا بغير ما أنزل الله، ووقع بأسهم بينهم « وهـذا مـن أعظـم أسـباب تغـير الدَّوْلَة»[278].

كما يؤكد ابن تَيْمِيَّة بطلان الأحكام الصادرة مـن الدولـة، الـتي توجـب إلـزام الفقيـه والعالم بمذهب معيّن، أو حكماً معيناً في غير محاكم الدولة، حيث يستدل على ذلك بأنه قـد اتفق الصحابة في مسائل تنازعوا فيها على إقرار كل فريق للفريق الآخر على العمـل باجتهـاده، كمسائل في العبادات، والمناكح، والمواريث، والعطاء، والسِّياسَة. وهم أئمة الديـن الذيـن ثبـت بالنُّصُوص أنهم لا يجتمعون على باطل ولا ضلالة [279].

والخلاصة: أنّ الدَّوْلَة تعمل على حفظ دين الإسلام، وصـيانته مـن البـدع، ولكـن لا تلجأ إلى القتل والقتال، إلا عند ظهور الرّدة أو الخروج على الدولـة، ولـيس للدولـة أن تلـزم المسلمين، أو تكرههم، على اعتناق عقائد، أو ترك عقائد، وعبادات، ما دام للمسلمين دليـل شرعي، يستندون إليه في شرعية هذه العقائد والعبادات، كمـا لـيس لهـا التـدخل في الإلـزام بمذاهب فقهية معيّنة، أو اجتهادات لعلماء معينين، ما دام الأمر لم يتحاكم فيه إلى محاكم الدَّوْلَةوأجهزتها.

---

(277) ابن تَيْمِيَّة: مجموع الفتاوى (35/379-380).

(278) ابن تَيْمِيَّة: مجموع الفتاوى، (35/388).

(279) ابن تَيْمِيَّة: مجموع الفتاوى، (19/123).

واجب الدولة تجاه المرتد

أخيراً، نختم القول في ما يتعلق بالأحكام التعبديّة والعقدية، بتقرير واجب الدَّوْلَةإذا ما ظهر الكفر البواح، الذي قام عليه البرهان، من ظهور الرّدة ممّن ينتسب إلى الإسلام، حيث أكدت الأحكام الشَّرْعية الثابتة بالسّنة والإجماع، وجوب استخدام القوّة لحماية العقائد في حالة معيّنة تنحصر في منع الخروج الصريح على الشَّرِيعَة، بالكفر البواح، الذي قام البرهان عليه، حيث أكدّ الإسلام هنا وجوب إقامة أحكام المرتد، وذلك بهدف منع الأفكار المنحرفة الضالة الخارجة على دين الإسلام، ومنع المفاهيم المكفرة، من التأثير على أفراد الأمّة، والانتشار في المجتمع الإسلامي، لهذا حظر كل ما يوصل إلى الكفر الصريح في المجتمع.

فقد ثبت بالسنّة أن المرتدّ عن الإسلام متى ثبت فعله، يقتل حدّاً، وأنّ الدَّوْلَةمسؤولة عن استتابته وردعه عن ذلك، روى ابن حَزْم عن البُخَارِيّ، أنّ أبا موسى الأشعري، قدم عليه معاذ بن جبل باليمن، وإذا برجل موثق، فقَالَ : ما هذا؟ قَالَ : كان يهودياً فأسلم، ثم تهودّ، قَالَ : لا أجلس حتى يقتل.. قضاء الله ورسوله « ثلاث مرّات » فأمر به فقتل »[280]. وعن أبي أيوب السَّخْتِياني[281] عن عكرمة، قَالَ : « أُتي علي بن أبي طالب بزنادقة[282] فأحرقهم، فبلغ ذلك ابن عَبَّاس فقَالَ : لو كنت أنا لم أحرقهم لنهي رسول الله ﷺ : «**لا تعذبوا بعذاب الله**»،

---

(280) ابن حَزْم، المُحلّى، ص(189)، والحديث رواه البُخَارِيّ، باب الحاكم يحكم بالقتل على من وجب عليه دون الإمام الذي فوقه، (2616/6)، وصَحِيْح ابن حبّان، (197/12)، ومُسْنَد أبي عوانه، (216/4)، ومُسْنَد أحمد (231/5) والمعجم الكبير (43/20).

(281) هو أيوب بن أبي تميمة السختياني البَصْرِي أبو بكر سَيِّد فقهاء عصره، تابعي من النّسّاك الزّهاد، ومن حفّاظ الحديث، ثبت ثقة. انظر: سير أعلام النبلاء (15/6)، وتهذيب التهذيب (397/1) والأعلام (38/2).

(282) بزنادقة: جمع زنديق بكسر الزاي، فارسي مُعرّب، واختلف في تفسيره، فقيل: هو المبطن للكفر المظهر للإسلام، وقيل: من لا دين له، وقيل: هم طائفة من الروافض تُدعى السبئية ادّعوا أنّ علياً رضي الله عنه إله، عمدة القارئ (79/24) باختصار.

ولقتلهم ، لقول رسول الله ﷺ: « **من بدّل دينه فاقتلوه** »[283] . وفي رواية عن الإمام التّرمذي: « فبلغ ذلك عليّاً رضي الله عنه فقَالَ : « صدق ابن عَبَّاس رضي الله عنهما »[284]. وقَالَ العلامّة السندي تعليقاً على القصّة: « قَالوا: كان ذلك منه عن رأي واجتهاد لا عن توفيق، ولهذا لما بلغه قول ابن عَبَّاس رضي الله عنه استحسنه ورجع إليه كما تدل عليه الروايات »[285]. وعن أبي عمر السيبتني قَالَ: أُتي علي بن أبي طالب بشيخ كان نصرانيّاً فأسلم، ثمّ ارتد عن الإسلام، قَالَ: « فارجع إلى الإسلام » ، قَالَ: لا، فأمر عليّ فضربت عنقه »[286].

عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النَّبِيّ عليه السلام قَالَ: « **لا يحلّ دم أمرئ مسلم يشهد أن لا إله إلاّ الله وإنّي رسول الله، إلاّ بإحدى ثلاث: الثيّب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينيه المفارق للجماعة** »[287].

وقَالَ ابن دقيق العيد[288]: « والمراد بالجماعة جماعة المسلمين، وإنما فراقهم بالرّدة عن الدين»[289].

---

(283) صَحِيْح البُخَارِيّ، كتاب استتابة المرتدين والعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة، واستتابتهم، رقم الحديث (6922)، (267/12)، وصَحِيْح ابن حِبّان (421/12)، وسُنَن الترمذي(59/4)، وسُنَن البَيْهَقِيّ الكبرى (202/8)، وسُنَن أبي داود (126/4).

(284) جامع الترمذي، أبواب الحدود، باب ما جاء في المرتدّ، رقم الحديث (1483)، (20/5) وقَالَ عنه الإمام التّرمذي: « هذا حديث حسن صَحِيْح » (21/5)، وصححّه الألباني. انظر: صَحِيْح التِّرْمِذِي(77/2)

(285) حاشيّة الإمام السندي على سُنَن النسائي (105/7).

(286) ابن حَزْم، المُحلّى، ص(189).

(287) رواه البُخَارِيّ (6/9) كتاب الديّات، باب قول الله تعالى: ﴿ **النَّفْسَ بِالنَّفْسِ** ﴾ ، ورواه مسلم(1302/3)، كتاب القسامة باب ما يُباح به، وأبو داود (4352) كتاب الحدود: باب الحكم فيمن ارتد، والنسائي (90/7) كتاب تحريم الدّم باب الحكم فيمن ارتدّ، والتِّرْمِذِي(1402) كتاب الديّات باب ما جاء: لا يُحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث، وابن ماجة (1534) كتاب الحدود، باب: لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث، وأحمد (382/1، 428).

(288) هو محمد بن علي وهب، أبو الفتح تق الدين القشيري، المعروف بابن دقيق العيد، قاضٍ من أكابر العلماء، أصله من منفلوط بمصر، تعلّم بدمشق والإسكندرية والقاهرة ووليّ القضاء بمصر إلى أن توفي في القاهرة سنة (702 ه). من كتبه: أحكام الأحكام. انظر: الدرر الكامنة (348/5) ، ومعجم المؤلفين (70/11) ، والأعلام (283/6).

(289) ابن دقيق العيد، تقيّ الدِّين أبي الفتح: أحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (84/4).

وروي عن ابن قُدامة في المُغْني، قَالَ: « من ارتدّ عن الإسلام من الرجال والنساء بالغاً عاقلاً دعي إليه.. فإن رجع وإلا قُتل، لقوله عليه الصلاة والسلام: « **من بدّل دينه فاقتلوه** »[290].

والرّدة اسم شامل لكل رجوعٍ عن دين الإسلام إلى الكفر، قَالَ تعالى: ﴿ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾[291]. فتشمل بذلك الرجوع إلى العقائد الكافرة، نحو اعتناق الماركسية، أو الماديّة الجدليّة، أو النصرانيّة، أو العَلْمانية. وكذلك قد تقع الرّدّة بجحود ما ثبت قطعاً في شرع الإسلام، نحو وجوب تحكيم الكتاب والسنّة، والاحتكام إلى شرع الله، أو أنّ الرابطة بين المسلمين هي الإيمان بالله ورسوله، أو وجوب إقامة الحدود. كما تقع الرّدّة بجحد تحريم ما حرّم قطعاً في الإسلام، نحو تحريم الخمر والزنى. كما تقع بفعل يناقض ويضاد الإيمان، نحو السجود لصنم، أو الصلاة مع النصارى في الكنائس، أو الدعاء والاستغاثة بغير الله من المخلوقين فيما لا يقدر عليه إلا الله تعالى، اعتقاداً بألوهيّة المخلوق، أو الاستهزاء بالله ورسوله، أو سبّ الله تعالى، أو كتبه، أو رسله، سواء أكان فعل ذلك مزاحاً أم في مجال الجّد.

ويشترط لإقامة حدّ الرّدّة التثبت من وقوع الرّدّة، قَالَ ابن تَيْمِيَّة رحمه الله: « لا يجب أن يحكم على كل شخص بأنه كافر، حتى تثبت في حقّه شروط التكفير وتنتفي موانعه، مثل من قَالَ : إنّ الخمر أو الرِّبَا حلال، لقرب عهده بالإسلام، أو لنشوئه في بادية بعيدة، أو سمع كلاماً أنكره، ولم يعتقد أنه من القرآن، ولا أنه من أحاديث رسول الله ﷺ.. فإنّ هؤلاء لا يكفّرون حتى تقوم عليهم الحجّة بالرسالة.. وقد عفى الله لهذه الأُمّة عن الخطأ والنسيان »[292].

---

(290) سبق تخريجه، ص( ).

(291) البقرة / 217

(292) ابن تَيْمِيَّة: مجموع الفتاوى (166/35)

كما أنّ إجراء حكم المرتدّ إنما يكون على « من كان مسلماً ثم ارتدّ عن الإسلام »، وذلك بهدف تميز من نشأ على الكفر، وولد من أبوين مرتدين، بعد ردتهم، فإنّ هؤلاء لا يُعتبرون مرتدين، وإنّما يعاملون كالكفار، لأنهم يعدون كفّاراً أصليين.

يقول ابن قُدامة في المُغْني: « فأما أولاد المرتدين، فإن كانوا ولدوا قبل الرّدّة فإنه محكوم بإسلامهم تبعاً لآبائهم، ولا يتبعونهم في الرّدّة، لأن الإسلام يعلو وقد تبعوهم فيه، فلا يتبعونهم في الكفر.. وإن كفروا فهم مرتدون حكمهم حكم آبائهم في الاستتابة.. وأما من حدث بعد الرّدّة فهو محكوم بكفره، لأنه ولد بين أبوين كافرين.. نصّ عليه أحمد[293].

ولهذا يعامل أبناء أفراد الطوائف، التي ارتدت عن الإسلام الماضي، وولدوا بعد الرّدّة - كالمنتسبين إلى طائفة القاديانيّة[294]، أو الإسماعيليّة[295]، والبهائية[296]، وغيرها من طوائف الكفر- معاملة الكفار الأصليين، من غير أهل الكتاب المقيمين في دار الإسلام، من حيث إجراء الأحكام، أمّا من اعتنق البهائية أو القاديانيّة بعد إسلامه، فإنّه يُعد مرتدّاً، ويُعامل وفق أحكام أهل الرّدّة.

---

(293) ابن قُدامة: المُغْني (137/8).

(294) القاديانيّة: حركة نشأت سنة 1900م بتخطيط من الاستعمار الانكليزي في القارّة الهنديّة، وكان الداعي لها رجل يُسمى مرزا غلام أحمد الذي ادعى أنه المسيح، ثمّ أنه نبيّ ثم ادعى الألوهيّة. انظر: الجهني، د. مانع بن حمّاد، الموسوعة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (421/1).

(295) الاسماعيليّة: فرقة باطنيّة ظاهرها التشيّع لآل البيت، وحقيقتها هدم عقائد الإسلام، يؤمنون بالتقيّة ويقولون بالتناسخ وينكرون صفات الله، فهو عندهم لا قادر ولا عاجز، يقول الإمام الغَزَالي عنهم: « المنقول عنهم الإباحة المطلقة، ورفع الحجاب واستباحة المحظورات واستحلالها، وانكار الشرائع، إلاّ أنهم بأجمعهم ينكرون ذلك إذا نسب إليهم ». انظر: الجهني، الموسوعة الميسرة (391/1).

(296) البهائية: حركة نشأت سنة 1260 هـ/1844م تحت رعاية الاستعمار الروسي واليهوديّة العالميّة والاستعمار الانكليزي، بهدف إفساد العقيدة الإسْلاميَّة ، أسسها الميرزا علي محمد رضا الشيرازي، وهي حركة خارجة عن الإسلام بحكم انكارهم، أنّ رسول الله هو خاتم الأنبياء وادعائهم بأن روح الله قد حلّت في البهاء. انظر: الجهني، الموسوعة الميسرة(416/1).

ومن الأدلة السابقة، يظهر أن الواجب على الدَّوْلَة والمسلمين حفظ دين الإسلام، على أصوله المستقرة، أي الثابتة بالكتاب والسّنة، ومنع الانحراف عنه بإقامة أحكام المرتد على من خرج كفراً عنه. وتثبت أهميّة هذا الحكم من إدراك أن الخروج عن الإسلام هدم للنظام الاجتماعي الذي يقوم عليه المجتمع، وهدم للأساس، الذي قام عليه الدولة.

ويقرر عبد القادر عودة هذا المعنى حيث يقول: « تعاقب الشَّرِيعَة على الرّدّة بالقتل، لأنها تقع ضدّ الدين الإسلامي، وعليه يقوم النِّظَام الاجتماعي للجماعة، فالتساهل في هذه الجريمة يؤدي إلى زعزعة هذا النظام، ومن ثمّ عوقب عليها بأشدّ العقوبات استئصالاً للمجرم من المجتمع، وحماية للنظام الاجتماعي من ناحيّة.. ولا شكّ أنّ عقوبة القتل أقدر العقوبات على صرف النّاس عن الجريمة، وأكثر الدول اليوم تحمي نظامها الاجتماعي بأشد العقوبات، تفرضها على من يخرج على هذا النّظام، أو يحاول هدمه أو إضعافه.. والقوانين الوضعيّة اليوم تعاقب على الإخلال بالنِّظَام الاجتماعي بنفس العقوبات التي وضعتها الشَّرِيعَة لحماية النِّظَام الاجتماعي الإسلامي » [297].

وقبل أن ننهي البحث في هذا الموضوع، نناقش بعض الآراء المعاصرة التي لا تتفق مع ما سبق ذكره، من وجوب قتل المرتد حدّاً، فقد استشهد بعض المعاصرين بعدم وجوب قتل المرتد حدّاً بما نقل عن بعض فقهاء السلف: إبراهيم النخعي[298] بأنّ: « المرتد يستتاب أبداً » وقد رواه عنه سفيان الثَّوْري[299][300]. واستشهد كذلك برواية عن عمر بن الخطَّاب، أنه سئل

---

(297) عودة، عبد القادر: التشريع الجنائي في الإسلام، (662/1).

(298) إبراهيم النخعي (50 – 96 هـ)، إبراهيم بن يزيد بن القيس بن الأسود، أبو عَمْرو النخعي، من مذحج من أكابر التابعين صلاحاً وصدق رواية وحفظاً للحديث، من أهل الكوفة، مات مختفياً من الحجّاج. انظر: الزِّرِكْليّ: الأعلام، (80/1).

(299) هو الإمام سفيان بن سعيد بن مسروق الثَّوْري، أبو عبد الله، أمير المؤمنين في الحديث. ولد في الكوفة سنة 97هـ، ونشأ بها، عرض عليه القضاء فامتنع وخرج فسكن مكّة والمدينة، ثمّ انتقل إلى البصرة ومات فيها سنة 161هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (229/7)، وتهذيب التهذيب (111/4) والأعلام (104/3).

(300) العوا، محمد سليم: في أصول النِّظَام الجنائي الإسلامي، ص(154).

عن قوم قتلوا بعد ردّتهم، فقَالَ : « كنت عارضاً عليهم الباب الذي خرجوا منه، أن يدخلوا، فإن فعلوا ذلك قبلت منهم، و إلا استودعتهم السجن » [301].

كذلك نقل عن عمر بن عبد العزيز أنّ قوماً أسلموا، ثمّ ارتدوا، فأمر بردّ الجزية عليهم، وتركهم. ومن ذلك يتوصل الدكتور العوا: « أن عقوبة الرّدّة إنما هي عقوبة تعزيريّة، وليست عقوبة حدّ، وأنها عقوبة مفوضة إلى السلطة المختصة، تقرر بشأنها ما تراه ملائماً بين أنواع العقاب »[302].

والرّدّ على هذا القول، يتلخص في أنه قد ثبتت مخالفة سائر الفقهاء لقول إبراهيم النخعي، وسفيان الثَّوْري، حيث وصف ابن قُدامة الحنبلي في كتابه المُغْني قول إبراهيم النخعي في استتابه المرتدّ بأنه قول شاذ، مخالف للسنّة والإجماع [303]، ولا حجّة في قول أحد دون رسول الله عليه السّلام. أما الرواية عن عمر رضي الله عنه، فلا تخالف في وجوب قتل المرتد، وإنما تحمل على وجوب الاستتابة قبل القتل، وأن لا يقتل فور ردّته، بل يُمهل في ذلك لعلّه يرجع، حيث نقل عمر رضي الله عنه مسارعته في طلب قتل من ثبت نفاقه، واستئذانه النَّبِيّ عليه السلام في قتل بعضهم، مما يدّل على ما استقر في عرف الصحابة من وجوب قتل المرتدّ، فضلاً عن أنّه قد قتل عدد من المرتدين علي يد ولاة عمر بن الخَطَّاب رضي الله عنه، حيث قتل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه « ابن نواحة لردته »، وروي أنه كتب إلى عمر عن قوم ارتدوا فأجابه: « أن أعرض عليهم شهادة الحق، فإن قبلوها فخل عنهم، وإن لم يقبلوها فاقتلهم »[304].

وثبت في رواية الشَّافِعِي للشوكاني في نيل الأوطار قول عمر في المرتد: « هلا حبستموه ثلاثاً، وأطعموه كل يوم رغيفاً، واستتبتموه لعله يتوب، ويراجع أمر الله ».[305] ممّا يدلّ بأن

(301) العوا، محمد سليم: في أصول النِّظَام الجنائي الإسلامي، ص(155).

(302) العوا، محمد سليم: في أصول النِّظَام الجنائي الإسلامي، ص(154).

(303) الكباشي: د. المكاشفي طه، الرّدة ومحاكمة محمود محمد طه في السودان، ص(54).

(304) الكباشي: د. المكاشفي طه، الرّدة ومحاكمة محمود محمد طه في السودان، ص(57).

(305) الكباشي: د. المكاشفي طه، الرّدة ومحاكمة محمود محمد طه في السودان، ص(36).

المقصود من رأي عمر المنقول بسجن المرتد عدم قتل المرتد مباشرة، بل الاستتابة له لعله يتوب. ويرد ابن حَزْم الظاهري على قول من يزعم بوجوب الاستتابة أبداً، بأن قول من رأى ذلك، لو صحّ، بطل الجهاد جملة، لأن الدعاء للمعاندين للدعوة كان يلزم أبداً مكرراً بلا نهاية، وليس دعاء المرتد وهو أحد الكفار بأوجب من دعاء غيره، أهل الكفر الحربيين، مما يسقط هذا القول »[306].

ويذكر الشيخ أبو زهرة[307]: « أن المقصود من قول النخعي هو استمرار الاستتابة حتى اليأس من عودة المرتد إلى الإسلام، وعند ذلك يكون القتل، وهذا القول موافق لمن يرى قتل المرتد حداً، لأنه يقرر القتل بالنهاية، وهو الثابت بالنسبة الصَحِيْحة، وإجماع أهل العلم، وقضاء الصحابة رضي الله عنهم »[308].

أيضاً من الواضح أن القاعدة الأَسَاسيَّة عند إقامة الحدود، هي درء الحدود بالشبهات، وليس مستبعداً أن يكون مقصود عمر رضي الله عنه تطبيقها قبل إقامة الحد، للتأكد من إدراك المرتدين لجريمتهم، وعدم وجود شبهة لهم، تحتاج إلى كشف وبيان.

أما ما نقل عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، في ترك المرتدين بعد فرض الجزية عليهم، فإنّ الرواية خاصة في قوم جهلوا أحكام الشَّرْع، ولذلك لم يطبق عليهم حكم الرّدّة، لفقدان شرط العلم، والإدراك بالجرم، كما أنّ الرواية الأخرى عن عمر بن عبد العزيز تدل على أنّ الحد يقام إذا كان المرتد محلاً لإقامة الحكم، لعلمه بالشَّرْع، حيث إنه ورد أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى عامله بشأن المرتد: « أن سله عن شرائع الإسلام، فإن كان قد عرفها فأعرض عليه الإسلام، فإن أبى فاضرب عنقه، وإن كان لم يعرفها فغلظ الجزية ودعه »[309]، وهذا يدل على أنّ المرتد إذا لم ينطبق عليه شروط الرّدّة، أو أركانها، كأن يكون جاهلاً

---

(306) ابن حَزْم: المحلى (192/8).

(307) هو محمد بن أحمد أبو زهرة ، من كبار العلماء في عصره، كان وكيلاً لكليّة الحقوق في جامعة القاهرة. له مؤلفات كثيرة، مات بالقاهرة سنة 1394هـ. انظر: الأعلام (13/8).

(308) الكباشي: د. المكاشفي طه، الرّدة ومحاكمة محمود محمد طه في السودان، ص(34).

(309) الكباشي: د. المكاشفي طه، الرّدة ومحاكمة محمود محمد طه في السودان، ص(370).

أو متأوّلاً، أو كلاهما، فإنّه يمكن حينئذ تعزيره، وهذا يطبق على كل جريمة حد، إذا لم تستوف شروطها وأركانها، وقد ورد أمثلة لذلك عديدة في فقه السلف، حيث لم يقم عمر رضي الله عنه حدّ السَّرِقَة على من سرق بسبب جوعه عام الرمادة، ودرء عثمان رضي الله عنه حد الزنى عن جارية نشأت تجهل حكم الزنى، ولذلك لا حجة بالاستدلال بما نقل عن عمر بن عبد العزيز. بهذا الصدد، حيث إنّ ذلك مقصورٌ على الحالات التي لا تتوافر فيها شروط إقامة الحد على جريمة الرّدّة.

أيضاً ورد من الأقوال المعاصرة من يرى أن سبب التعزير في جريمة الرّدّة هو أنّ الحدود لا تثبت بحديث الآحاد، وأنّ الكفر بنفسه ليس مبيحاً للدّم، وإنّما المبيح هو محاربة المسلمين، وفتنتهم عن دينهم، وأنّ ظواهر القرآن الكريم تمنع الإكراه في الدين، ولهذا يرى الشيخ شلتوت أنّ هذه قرائن تصرف عن الوجوب إلى الإباحة[310].

والجواب أن القول: بأنّ أحاديث الآحاد[311] لا يثبت بها القتل، مردود. حيث إنّ من الثابت العمل بهذه الأحاديث في أحكام الشَّرِيعَة العملية، وقد ورد حكم القتل بأحاديث لجرائم أخرى كقتل الزاني المحصن، وقتل الساحر، واللوطي، ولذلك لاوجه لاستبعاد حكم القتل للمرتد، لوروده بأحاديث آحاد، خاصة مع إجماع العمل عليه من لدن الصحابة رضي الله عنهم، وكون جملة القرائن التي يستشهد بها من يرى أنّ المرتد يعزر، ولا يقتل حدّاً،

---

(310) العوا، محمد سليم: في أصول النِّظَام الجنائي الإسلامي، ص(152).

(311) أحاديث الآحاد: كل خبر لم تتوافر فيه شروط المتواتر وقد ينفرد به واحد فيكون غريباً، أو يعزز برواية اثنين فأكثر فيكون عزيزاً أو يستفيض، فيكون مشهوراً إلا أن الحَنَفِيَّة يخرجون المشهور من الآحاد ويجعلونه في مرتبة أعلى منه. والصَحِيْح أنه يجب العمل به متى توافرت فيه شروط القبول واختلف العلماء في إفادته الظنّ أو القطع و العمل به من عدمه والصَحِيْح عندنا أنها تفيد العمل القطعي اليقيني كالمتواتر تماماً ولكن لا في نفسها ، بل بشرط أن تحقق بها القرائن ، ومنها تلقي الأمّة لها بالقبول تصديقاً أو عملاً ، ولا فرق في ذلك بين العقائد والأحكام ، يقول شيخ الإسلام ابن تَيْمِيَّة: « وخبر الواحد المتلقى بالقبول يوجب العلم عند الجمهور العلماء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشَّافِعِي وأحمد وهو قول أكثر أصحاب الأشعري والإسفراييني وابن فورك »، مجموع الفتاوى ، (41/18). وانظر: الموسوعة الميسرة، ص(957).

ليست بقرائن قويّة، حتى تصرف صيغة الأمر بالأحاديث الداعية إلى قتل المرتد من الوجوب إلى غير ذلك، بل إنّ جملة أقوال من رأى التعزير، في مجملها أقوالاً شاذة أو مؤولة بما يناسبها.

كذلك وردت شبهة لبعضهم في عدم قتل المرتد بكون الرسول عليه الصلاة والسلام عرف المنافقين، وعلم أنهم مرتدون، كفروا بعد إسلامهم، ولم يقتلهم، ولذلك يرى هؤلاء أنه لا قتل للمرتد. ويرد ابن حَزْم رحمه الله على هذه الشبهة في بحث طويل، يخلص فيه إلى أن المنافقين إما قوم لم يعرفهم عليه السلام بأنهم منافقون ولذلك لا حدّ عليهم، وإما قوم افتضحوا فعرفهم فلاذوا بالتوبة، ولذلك لم يقم الحد إجراءً لحكم الظاهر عليهم، فيبطل بذلك زعم من قَالَ بعدم قتل المرتد[312] . وقد فصل ابن حَزْم في ذلك بما لا مزيد عليه في ردّ هذه الشبهة، وتوصل إلى أنّ من عرفهم عليه السلام بأنهم منافقون « أظهروا الإسلام فحرمت بذلك دماؤهم في ظاهر الأمر، وباطنهم إلى الله تعالى، في صدق أو كذب »[313].

أخيراً، نذكر أن الرّدّة من الجرائم ذات الخطورة البالغة على المجتمع والدَّوْلَةوالأمّة الإسْلاميَّة . والحسّ الإسلامي يرفض أن يكون هناك تساهل فيها. وقد شرّع الإسلام القتل لجرائم أخف ضرراً، حيث أمر بقتل الزاني المحصن بأسلوب رادع زاجر، لما يترتب على فعله من نشر الفحشاء بين المسلمين، وأمر بالقصاص حفظاً لأمن الجماعة، فلا يعقل أن يكون معالجة جريمة الرّدّة، وعقاب مرتكبيها، والتي يترتب عليها انهيار أركان المجتمع بمجمله، دون ذلك، والحق أنّ المرتد إذا ثبتت ردته، وانطبقت عليه شروط الحدّ فإنه يجب على الدَّوْلَةالإسْلاميَّة قتله حدّاً، إذا لم يتب لما ثبت في ذلك من السنّة وإجماع الصحابة.

(312) ابن حَزْم: المحلى (8/201-211).

(313) ابن حَزْم: المحلى (8/223).

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث الذي تناول **العدالة في نظام الحكم في الإسلام**، يتبيّن أن العدالة ليست مجرد قيمة أخلاقية يُستحسن التحلي بها، وإنما هي أصلٌ شرعيٌّ يقوم عليه نظام الحكم، وغايةٌ أساسية من غايات الولاية، وميزانٌ تُقاس به صلاح المجتمعات واستقامتها.

وقد أظهر البحث أن التصور الإسلامي للعدالة يقوم على أسس راسخة، في مقدمتها **إفراد الله تعالى بالحكم والتشريع، والالتزام بشرعه في ممارسة السلطة، وتحقيق التوازن بين السلطة والمسؤولية**، بحيث لا تتحول السلطة إلى استبداد، ولا تنفلت الحرية إلى فوضى، ولا تتحول الطاعة إلى خضوع مطلق يتجاوز حدود الشرع.

كما بيّن البحث أن العدالة في الإسلام عدالة شاملة، لا تقتصر على جانب دون آخر، بل تمتد إلى مختلف مجالات الحياة السياسية والاجتماعية وغيرها، وتقوم على إحقاق الحق، وإعطاء كل ذي حق حقه، والمساواة في الأحكام، وعدم التمييز بين الناس بسبب النسب أو المال أو الجاه، مع حفظ الحقوق، وصيانة الكرامات، وردّ المظالم إلى أهلها.

وتجلّى من خلال الدراسة أن نظام الحكم في الإسلام يتميز عن غيره من النظم الوضعية في **أساسه المرجعي ومصدر شرعيته**؛ إذ تقوم الحاكمية فيه على مرجعية الوحي والشريعة، بينما تستند النظم الأخرى إلى مرجعيات بشرية وتشريعات وضعية، وهو ما ينعكس على مفهوم العدالة وحدود السلطة ومجالات ممارستها.

كما أبرز البحث أن العدالة في الإسلام ليست نظرية مثالية مجردة، وإنما هي **منهج عملي قابل للتطبيق**، وقد تجسدت في سيرة النبي ﷺ، وفي مواقف الخلفاء الراشدين ومن جاء بعدهم من

ولاة المسلمين، بما يؤكد أن إقامة العدل ليست أمرًا متعذرًا أو تصورًا نظريًا بعيدًا عن الواقع، وإنما يمكن تحقيقها متى التُزم بأصولها وضوابطها الشرعية.

وأظهر البحث كذلك أن تحقيق العدالة لا ينفصل عن جملة من المبادئ والضوابط التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام، وفي مقدمتها الشورى، والطاعة المنضبطة بالشرع، وحق الأفراد في إبداء الرأي، والمحاسبة الشرعية، والإنكار على ولي الأمر بضوابطه، فضلًا عن حفظ حقوق غير المسلمين، بما يؤكد شمول التصور الإسلامي للعدالة واتساع مجالاتها.

وخلص البحث إلى أن تحقيق العدالة في واقع الأمة المعاصر مرهون **بالرجوع الصادق إلى أصول الشريعة، وفهمها فهمًا صحيحًا، وتنزيل أحكامها على الواقع تنزيلًا حكيمًا**، يراعي مقاصد الشريعة، ويوازن بين المصالح والمفاسد، ويجمع بين ثوابت الشريعة ومتغيرات الواقع، بعيدًا عن الإفراط والتفريط.

ويوصي البحث بضرورة **تعميق الدراسات في مجال الفكر السياسي الإسلامي**، وربطها بالواقع المعاصر، والإفادة من التجارب التاريخية في الحضارة الإسلامية، والعمل على تقديم دراسات علمية وتطبيقية تُبرز معالم العدالة في النظام الإسلامي، وتوضح أسسها وضوابطها، بما يسهم في بناء وعي صحيح بنظام الحكم في الإسلام، ويؤكد مكانة العدل في تحقيق استقرار المجتمع وصيانة حقوق الإنسان وكرامته.

وفي الختام، فإن هذه الدراسة لا تدّعي الإحاطة بجميع جوانب موضوع العدالة في نظام الحكم في الإسلام، وإنما هي محاولة متواضعة للكشف عن بعض معالمها وأسسها وضوابطها، راجيًا أن تكون قد أسهمت في بيان جانب من جوانب هذا الموضوع المهم، وأن تفتح المجال لمزيد من الدراسات المتخصصة فيه.

والله تعالى أعلم، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.