السيادة والسياسة فى الدولة الاسلامية

الدكتور عز الدين فودة(*)

نبذة عن مفهوم السيادة فى الفقه الحديث :

السيادة نظرية قانونية ، ذات أصل فلسفى يقوم على فكرة الفصل بين السلطة المدنية والسلطة الدينية ، فى عصر نشأة الدولة القومية فى أوروبا الحديثة . تدرجت هذه النظرية تاريخيا مع انحلال الروابط الإقطاعية ، والنزعة إلى تغلب السلطة السياسية للملوك وإضعاف السلطة الكنسية التى مارست السلطان ، وساعدت النظام الإقطاعى بوصفها إحدى عناصر السلطة الاجتماعية فى أعقاب انهيار الإمبراطورية الرومانية وقيام الدول الجرمانية والفرنسية الإقطاعية فى أوروبا الوسطى والغربية .

فهى نظرية لاترتبط فى أصلها التاريخى ومضمونها الفلسفى بفكرة الدولة بصفة عامة ، تلك التى مارست فيها السلطة الاجتماعية بعناصرها السياسية والاقتصادية والدينية السيطرة فى المجتمعات القديمة والوسيطة بصورة مباشرة . ولكنها نشأت بنشأة الدولة القومية الحديثة ، وقيام ضرورات وظروف اقتضت تغليب السلطة السياسية للملوك على كافة العناصر الأخرى ، الدينية والاقتصادية ، الخارجية والداخلية ، فى مجتمعات الطوطمية والسيطرة الجماعية للقبيلة والمدينة ، والوحدة البابوية لمجتمعات القرون الوسطى . وذلك حين اقتضى الأمر تدعيم السلطة المركزية للملوك ، وإسباغ كيان ذاتى على

(*) أستاذ كرسى المنظمات الدولية – بجامعة القاهرة – والأستاذ المحاضر بالمعهد .

الدولة ذات اللغة الموحدة والسوق التجارية الموسعة ، وتخويلها حق التشريع فى معاملات الناس بعضهم وبعض ، وحق السيطرة على ما يحفظ نظامهم الاجتماعى الجديد ، فى مواجهة أعدائها من أصحاب الامتيازات الإقطاعية « النبلاء والأتباع ورجال الكنيسة (١) » .

وتميزت هذه السلطة المركزية أول ما تميزت بحق فرض الضرائب على الكافة ، وتكوين الجيوش الملكية الموحدة . وافترضت فى تبرير ذلك الحق الإلهى للملوك ، والإرادة الموحدة للدولة القومية بمقوماتها الجديدة كوحدة سياسية متميزة ، تمارس اختصاصات فى الداخل والخارج ، مستقلة عن أية سلطات أخرى(٢).

وقد أدرك الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده هذا المفهوم الحديث لنظرية السيادة حيث يقول :

« كان من أعمال التمدن الحديث الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية ، فترك للكنيسة حق السيطرة على الاعتقاد والأعمال فيما هو من معاملة العبد لربه ، تشرع وتنسخ ما تشاء ، وتراقب وتحاسب كما تشاء ، وتحرم وتعطى كما تريد . وخول السلطة المدنية حق التشريع فى معاملات الناس بعضهم لبعض وحق السيطرة على ما يحفظ نظام اجتماعهم فى معاشهم لا فى معادهم. وعدوا هذا الفصل منبعا للخير الأعم عندهم(٣) » .

فى ضوء ما تقدم يمكن تعريف السيادة فى الفقه القانونى بكونها الخاصية

---

(١) انظر فى هذا الشأن :

J.W. Lapierre Le Pouvoir Politique, P.U.D.F. 1959, pp. 63-65.
Ibid : pp. 88-89.

(٢) انظر فى هذا الشأن :

J. Roland Pennock — David G. Smith, Political Science, 1964, pp. 131-134; Rodee-Anderson — Christal, Introduction to Political Science, 1957, pp. 28-33.

(٣) الحكمة الإسلامية ، مجموعة مقالات للشيخ محمد عبده ، ١٩١٤ ، ص ١٩

التى تميز الدولة عن سائر الوحدات السياسية ، والمظهر الذى تعبر به السلطة الفعلية القائمة عن ممارسة اختصاصاتها فى الداخل والخارج ، دون أن تقيدها أو تشاركها فى ذلك أية سلطة أخرى أعلى منها . فهى تميز الدولة عن سائر الأشخاص القانونية والدولية (كالفرد فى رأى البعض والمنظمات الدولية) وعن سائر الجماعات البشرية والإقليمية اللامركزية (كالدويلات فى الدولة الاتحادية) التى قد تتوافر لها عناصر الإقليم والسكان وحكومة الإدارة ، ولكنها لاتصبح دولة حيث لاتمارس اختصاصات على مستوى السيادة أو السلطة العليا التى تقوم بإنشاء وتطبيق القواعد القانونية داخل إقليمها(1).

ولهذا يلزم أن تصبح الدولة صاحبة السيادة على مستوى معين من ممارسة خصائص هذه السيادة واختصاصاتها . والحكم فى ذلك لكل دولة على حدة بالنسبة للأخرى . فنتيجة عدم وجود سلطة عليا فى المجتمع الدولى ، أصبح من حق كل دولة ، وبما لها من خصائص السيادة والاستقلال فى السلطة ، ن تقوم بسلطة الرقابة بالنسبة لكل دولة أخرى للتحقق من توافر عناصر وشروط تكوينها ، والتغير الذى قد يطرأ على كل عنصر من هذه العناصر ، وهو ما يسمى بالاعتراف . ونظرا لأن الاعتراف بهذه الصورة ، هو سلطة رقابة غير مركزية موزعة على سائر الدول ، فقد لحقت بتقديره اعتبارات سياسية هى التى تملى على كل دولة على حدة موقفها من الاعتراف بالدول الأخرى ومركزها من حيث السيادة . وبمقتضى قيام الاعتراف بين الدول على هذه الصورة ، أن تكون هذه الدول متساوية بعضها ببعض ، مما يعبر عنه بمبدأ المساواة فى السيادة .

والخلاصة ، أن ظهور نظرية السيادة فى الدولة الحديثة ، مبدأ لصيق بقيام الاعتراف كخصيصة من خصائص هذه السيادة التى لاتعلوها سلطة

---

(١) انظر فى هذا الشأن :

Georges Burdequ. Droit Constitutionnel et Institutions Politiques, 1965, pp. 113-114.

أسمى منها ، وبقيام مبدأ المساواة القانونية بين الدول [1] .

مفهوم السيادة فى الفكر الاسلامى :

مما لاشك فيه أنه ، كما نوهنا ، قد قامت فى الدول القديمة سلطات اجتماعية وسياسة فعلية مارست اختصاصات متعددة ، دون أن تتقيد بالالتزامات التى يفرضها التمتع بخصائص السيادة . ذلك أن الأصل فى قيام السيادة وما يتفرع عنها من مبادىء قانونية فى تنظيم الحياة السياسية ، لايكون إلا انعكاسا لشكل السلطة الزمنية لا الدينية . بينما تقتضى دراسة أشكال الدول ما قبل الحديثة ، ومنها الدولة الإسلامية ونظام الحكم فيها ، أن نأخذ بعين الاعتبار ما أحاط بقيامها من اعتبارات ميتافيزيقية تقتضى الربط فى تحليل نوع السلطة ومصدرها بين الحقوق القانونية والمسألة الدينية . فوجوب الخلافة وشروطها وطرق انعقادها قسمة بين علم الكلام والبحث عن الصفات ، وبين علم الفقه والبحث فى المسائل العملية .

وينطبق ذلك بنوع خاص على فكرة الإمامة عند الشيعة ، وارتباطها الوثيق بالجانب الإلهى فى الرئاسة العامة للدولة الإسلامية ومصدرها وقاعدتها وشروطها ، باعتبارها ركنا من أركان الدين لامن فروعه . كما ينطبق كذلك على فكرة توحيد الصفتين الدينية والدنيوية فى وظيفة دولة الخلافة الإسلامية عند أهل السنة وجمهور الأمة ، على الرغم من الطبيعة السياسية الظاهرة للخلافة فى مصدرها وقاعدتها وطرق توليها .

فالإمامة التى يختار — تعالى — لقيادتها إماما كفوًا لايزل ولاينحرف ولايشط ولايخطىء ولايخرج عن المخطط الإسلامى مطلقاً ، هى الأصل الذى ترتكز عليه فكرة الدولة الإسلامية عند الشيعة . واختص الشيعة لقب الإمامة فى التعبير عن هذه الرئاسة العامة فى الدين والدنيا ، لما يدل عليه هذا

---

(١) انظر الفصل الخاص بالسيادة فى :
J. Brierly, The Law of Nations, 1967.

اللقب من مقام دينى ملحوظ ، فالإمام بالإطلاق هو الذى خوله الله تعالى الرياسة العامة لأمور المسلمين[1]، وليس ذلك الذى يتبوأ الخلافة ويتقلد السلطة الفعلية عن طريق اختيار المسلمين له مالم يضطروا إلى العقد له قبل المشورة وتجب عليهم طاعته كما هو الشأن عند جمهور أهل السنة . وعندهم — خلا الزيدية — أن الإمامة واجبة على الله تعالى ، لأن الإمامة لطف ، واللطف من الله واجب ، بمعنى أنه تعالى يجب عليه اللطف ، وهو مايقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية. والإمام يجب أن يكون معصوما ومنصوصا عليه ، لأن العصمة من الأمور الباطنة التى لايعلمها إلا الله[2] .

ويؤكد ذلك أنه على الرغم من أن الشيعة أنفسهم قد اتجهوا إلى التفرقة فى الحياة السياسية بين فكرة الإمامة الشرعية التى يتعين رئيسها على الوجه السابق ، بالنص الإلهى المبلغ إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، دون أن يكون للبشر اختيار فى ذلك ، وبين الخلافة كمؤسسة للسلطة السياسية القاهرة التى تقوم دون أن يكون لهم دور فى قيامها ، فقد بقى الإمام صاحب السيادة الشرعية مستورا ، وبقى العنصر الدينى يغلف نظرية الإمامة ويستقل بها ومبدأ السيادة القانونية عن السلطة الفعلية التى يعتبر الخضوع لها حدثا من

---

(١) وأطلق اسم الإمام على الفقيه العالم ومتولى الصلاة بالإضافة — انظر ابن حزم ، كتاب الفصل ، الجزء الرابع ، طبع المثنى ، ص ٩٠ ، ١٠٩ بخلاف ابن خلدون فى مقدمته حيث يشبه الإمامة العامة بإمامة الصلاة ، تحقيق وافى الجزء الثانى ، ص ٥١٩ .

(٢) اعتمدنا فى هذا على رأى جمهور الشيعة وأكثر فرقهم المعاصرة شيوعا وهم الشيعة الإمامية القائلون بإمامة على كرم الله وجهه بعد النبى صلى الله عليه وسلم نصا ظاهرا أو تعيينا صادقا . . الخ . وهم يختلفون مع غيرهم من الطوائف الشيعية المعاصرة كالزيدية والبهرة وغيرهم من الطوائف المنقرضة — انظر فى هذا الشأن كتاب المقالات والفرق لابن أبى خلف الأشعرى ، تصحيح وتعليق الدكتور محمد جواد مشكور ، طهران ، ١٩٦٣ ، ص ١٥ وما بعدها ، ص ١١٨ ، ١١٩ ، ١٣٩ ، راجع كذلك ، الشهرستانى ، نهاية الإقدام فى علم الكلام ، مكتبة المثنى ، صفحة ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، والملل والنحل الجزء الأول مطبعة الأدبية ص ١٩٥ — ٢٢٤ ، ابن حزم ، الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، طبع المثنى الجزء الرابع ص ٩٠ — ٩٥ .

الأحداث الطبيعية وضربا من التقية لاستمرار الدعوة ونجاحها[1] .

وهكذا حال هذا الموقف دون التحول بفكرة الإمامة المثلى إلى النظام السياسى الزمنى ، وبقيت الإمامة الشيعية تحتفظ بالزعامة الدينية والسيادة القانونية ، وبفكرتها الخاصة عن التنظيم الاجتماعى الأمثل لرئاسة المسلمين فى دينهم ودنياهم ، وتعقد فى هذا الشأن لواء المعارضة والمفارقة بين الإمام كمركز وتعبير حى لهذه السيادة ، وبين الخليفة كمجتهد يدير الأمة فى غيبة الإمام[2] . وهكذا لم يؤد هذا الازدواج فى الرؤية لدى الشيعة إلى التسليم للسلطة الفعلية أو الاعتراف لها بخصائص السيادة كانعكاس لممارسة اختصاصاتها بالفعل، حيث حالت فكرة الشيعة عن الإمامة دون أن تقارن العقيدة بالمؤسسة لسياسية . وبعبارة أخرى حالت العقيدة دون التوفيق بين فكرة الإمامة ومقامها الدينى الملحوظ عند الشيعة وبين الخلافة كمؤسسة للسلطة السياسية تفرض على الأمة ولاتتطلبها[3] .

ولهذا أدخل الشيعة مباحث الإمامة ضمن العقائد الدينية ، واعتبروها فيما يتعلق بوجوبها وشروطها أو تنصيب الإمام وذاته وصفاته وعصمته مسألة من أصول الدين وركنا سادسا من أركان الإسلام فوق الأركان الخمسة السنية ، جروا إليها المتكلمين فى بحوثهم ومناقشاتهم حول ذات الله ، والرسل وصفاتهم . ورفضوا كل تبرير لشرعية الخلافة على النمط السنى ، مؤكدين

---

(١) انظر فى هذا الشأن :

Henri Corbin, Histoire de la Philosophie Islamique, Idées, pp. 101-109.

(٢) انظرفى الفرق بين الإمامة والخلافة قول العلامة سعد الدين التفتازانى « فلعل بعدها دور الخلافة (الرشيدة) ينقضى دون دور الإمامة بناء على أن الإمام أعم . . ومن الشيعة من يزعم أن الخليفة أعم » شرح العقائد النسفية ، ١٣١٩ هـ ، ص ١٤٢ » .

(٣) انظر فى هذا الشأن :

Gianroberto, Scarcia, Notes Sur Le Probléme de la Souverainete Chez Les Imamites, Internationalen Orientalisten-Kongresses, Munchen, 1957, pp. 368-370.

موقفهم المناوئ لها كسلطة فعلية قاهرة ، ومثيرين فى ذلك الثورات وحركات المعارضة السياسية .

هذا ، بينما رفض فقهاء أهل السنة ، وغيرهم من الفرق الصغرى كالخوارج ، هذه النظرية الشيعية المزدوجة التى تفصل بين فكرة السيادة الروحية القانونية وبين الواقع الفعلى الزمنى ، وعدوا الإمامة مسألة من فروع الدين لامن أصوله ، واتفق جمهورهم على وجوبها على الأمة سمعا وشرعا لخلافة النبى فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به . وعد جمهور أهل السنة الخلافة مسألة فقهية عملية أكثر منها كلامية ، تتعلق بالأعمال والأفعال وتنظيم الحياة الدينية والمدنية ، ووضعوا لها شروطها وقواعدها الدستورية التى تجد أساسها فيما أجمعت عليه الأمة من وجوب قيامها(١) ، بالاختيار عن طريق البيعة والاستخلاف ، أو بطريق القهر إذا خلا الزمان عن إمام مستجمع للشرائط ، وظهر من قهر الناس بشوكته ، لما فى ذلك من انتظام المصالح .

فبينما رأى علماء الشيعة أن الأمة تخضع لسلطة فعلية لاسيادة شرعية لها فى غيبة الإمام الشرعى صاحب السيادة الإلهية ورمزها الحى ، اتفقت كلمة أهل السنة على إقامة وكيل عنها فى حفظ حوزة الملة وإرشادها فى شئون الدين . والوكيل ينعزل بعزل موكله له ، لفسقه مثلا ، كما تذهب الوكالة بموته .

وأصبح الإجماع الذى لايخرج على أحكام القرآن والسنة أو يخالفهما هو قاعدة هذه السلطة التى تتحدد فيها خصائص السيادة وتعبر عنها (٢) .

---

(١) الشهرستانى ، نهاية الإقدام فى علم الكلام ، ص ٤٧٨ — ٤٨١ .

(٢) الإجماع فى اللغة العزم والاتفاق ، وفى الاصطلاح اتفاق المجتهدين من أمة محمد فى عصر من العصور على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه . بشرط ألا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم . وفى الحديث الشريف « لا تجتمع أمتى على ضلالة » . ويعتبر الإجماع المصدر الثالث للشرع الإسلامى بعد القرآن والسنة . فالأمة تعطى حق التشريع فى شئونها فيما لم يرد فيه نص من القرآن والسنة . ومعنى ذلك أن تشريع الأمة هو من القوة ورفعة المنزلة إلى الحد الذى =

كانت هذه المسألة التى تدور حول تبرير شكل السلطة السياسية القائمة والفصل بينها وبين المسألة الدينية ، هى نقطة البداية التى اختلف فيها فقه الأصوليين من أهل السنة مع نظرية الإمامة الشعبية ، حيث هدف الفقه السنى إلى تقنين السلطة الفعلية القائمة،وحدد مركزه من تنظيمها بتنصيب إمام ظاهر (لامستورا عن أعين الناس خوفا من الأعداء ، ولامنتظراً خروجه عند صلاح الزمان) حتى يرجع إليه فى تدبير المصالح ويتحقق الغرض من تنصيبه . ولكن كانت هذه المسألة فى الوقت نفسه بمثابة نقطة النهاية التى حاول فيها الفقه السنى الإدلاء بنظرة وضعية حين هدف إلى الاعتراف بالسلطة الفعلية وتبرير الطرق المختلفة لتولى الخلافة حتى القهرية منها (1) . فقد حالت الثنائية فى طبيعة الإسلام كدين ودولة ، وفى طبيعة الفقه الإسلامى وجعله بين العبادات والمعاملات ، وفى طبيعة الدولة الإسلامية ووظائفها فى رعاية شئون الدين والدنيا معا — دون أن يكون الفقه السنى صاحب تلك النظرات الواقعية فى تأييد السلطة الفعلية للملوك والسلاطين الذين أطلقت عليهم الألقاب الخلافية فى أعقاب الخلافة الرشيـــدة(2) — هذه النظرة الوضعية

= يلحق فيه بالمصدرين الأعلمين للشرع الإسلامى . ومن الواضح أن قيام الخلافة على أساس الإجماع هو مظهر من مظاهر سيادة الشريعة على الخليفة ومصدر من مصادر السيادة — بالاشتراك مع الأمة — بالنسبة لدولة الخلافة الإسلامية . أما الشيعة فلا يقبلون الإجماع ما لم يصدر عن أهل بيت النبى صلى الله عليه وسلم أو الإمام المعصوم . فالرأى رأيه لأنه لا يخطىء ، وليس مجرد اتفاق العلماء على قول (راجع جولدتسيهر ، العقيدة والشريعة ، ص ٥٢ ، صبحى الحمصانى ، فلسفة التشريع فى الإسلام ص ١١٧ — ١١٩) .

(١) سواء فى ذلك طريقة الانتخاب العام الاستشارى (انتخاب أبى بكر يوم السقيفة) أو عهد الخليفة الموجود بالأمر من بعده إلى آخره (كما حدث فى استخلاف أبى بكر لعمر واستغلال ذلك فى تقرير مبدأ عام أشبه بمبدأ الوراثة يحرم عامة الناس حقهم فى الشورى وانتخاب خليفة يرضون عنه) . أواختيار واحد من جماعة يعينهم الخليفة الموجود (كما جرى فى انتخاب عثمان) أو بطريق الشورى المحدودة (كما حدث فى انتخاب على من أهل المدينة وبعض الأمصار دون مبايعة جميع المسلمين من الأمصار) .

(٢) انظر فى هذا الشأن شرح الجلال الدوانى على العقائد العضدية ، ١٣٢٢ هـ ، ص ٢٠٥ =

المستقلة والبعيدة عن التأثر بالصبغة الدينية ، ودون أن يبرز بنظرية سياسية وقانونية لسيادة الدولة تعكس شكلها الزمنى ، بمثل الصورة التى أطنب فى تفصيلها كتاب الغرب على مر أجيال وقرون عديدة، استمرت ما بين القرن السابع عشر ونهاية القرن التاسع عشر.

وذلك على الرغم مما أطنب فيه كتاب الأحكام السلطانية كالماوردى ، وأبى يعلى من أحكام نظرية فى السياسة وأصول الحكم ، وعلى الرغم مما عنى به البعض الآخر من أفراد ، ومعالجة مسائل عملية كإمام الحرمين الجوينى فى غياث الأمم وقاضى القضاة ابن جماعة فى تحرير الأحكام(١) . وعلى الرغم من اختصاص السلاطين والملوك بالأمور قهراً دون الخلفاء والأئمة(٢) ، وما انتهى إليه أكثر علماء مصر من الشافعية فى القرن السابع الهجرى ممن وصلوا إلى مرتبة الاجتهاد كالنووى والعز بن عبد السلام من جواز التفرقة بين السلطة والخلافة(٣) ، وسبقهم إليه علماء ماوراء النهر وخراسان ومصر والشام فى القرن

= حيث يقول «والمراد بالخلافة الخلافة الكاملة وهى الخلافة الحقيقية، فلا ينافى ذلك تسمية الأئمة من أهل الحل والعقد من بعدهم خليفة، ولا ماذكره الفقهاء من أنه يجوز إطلاق خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم على السلطان».

(١) انظر فى التقنين النظرى للدولة المثالية الأحكام السلطانية للماوردى ، طبع مصطفى البابى الحلبى بمصر ، سنة ١٩٦٠ ، والأحكام السلطانية لأبى يعلى ، طبع مصطفى البابى الحلبى بمصر ، سنة ١٩٣٨ ،وانظر أسلوبا آخر فى المعالجة ونقد الأحكام المطلقة للماوردى فى « غياث الأمم فى التياث الظلم » لإمام الحرمين الجوينى ، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ١٨ اجتماع تيمور ، وأسلوبا مختلفا فى المعالجة العملية لأصول المسائل وحلولها بعيداً عن الجدل النظرى المحض فى « تحرير الأحكام فى تدبير أهل الإسلام » لبدر الدين بن جماعة ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، من عدة نسخ ، نقوم على تحقيقه بعون الله .

(٢) أنظر فى ذلك أبو حامد الغزالى ماجاء فى علوم الدين ، الجزء الثانى، طبعة الحلبى بمصر ، سنة ١٣٤٦ هـ ، ص ١٢٢ — ١٢٣ ، ١٢٤ .

(٣) ابن كثير ، البداية والنهاية ، الجزء الثالث عشر ، طبعة القاهرة ١٩٣٢ — ١٩٣٩ ، ص ٢٣٥ — ٢٦٠ ، جلال الدين السيوطى ، حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة ، طبع مصر سنة ١٢٩٩ هـ . الجزء الثانى ، ص ٨٠ — ١٠٨ ، الخلافة وسلطة الأمة (نقله عن التركة عبد الغنى سنى) ، دار الهلال ، سنة ١٩٢٤ ، ص ٥٥ .

السادس والسابع والثامن كالنسفى الحنفى الماتوريدى وعضد الدين الأيجى الشافعى الأشعرى والجورجانى الحنفى الأشعرى والتفتازانى الشافعى ثم شيخ الحنفية فى عصره والكمال بن الهمام الحنفى (على خلاف حول مذهبهما فى علم الكلام) وصدر الشريعة الحنفى الماتوريدى فى الاحتجاج بقوله صلى الله عليه وسلم « الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا[1] » . بل وعلى الرغم مما كتب فيه أمثال ابن فضل الله العمرى فى المسالك[2] ، والسيوطى فى حسن المحاضرة [3] من الفرق بين الخليفة الذى لايأخذ إلا حقا والسلطان الذى يكون فى ولايته ملوك يعسفون الناس ، وما أطنب فيه كتاب السياسة أمثال الطرطوشى[4] من حقوق وواجبات ، وصفات الملوك والسلاطين بما لايتفق إلا سياسة وعقلا لاشرعا — على الرغم من كل ذلك ، لانرى أحدا منهم يصرح بما وصل إليه حكم العقل فى هذا الخصوص . وإنما يجوزون حقوق السلطنة القاهرة ، وولاية الملوك الجائرة[5] فى ضوء الاعتبارات الشرعية التى تلزم الناس بطاعتهم ، لما قد مناه من المصالح الدينية والدنيوية فى انتظام شمل المسلمين ، والرغبة فى موادعة الجائرين من الملوك والسلاطين ، دفعا للمشاقة وتفاقم الفتنة التى ينهى عنها الدين .

---

(١) ردا على مقالة الأستاذ جيب فى التفرقة بين الأشاعرة والماتوريدية فى شأن تطور النظرية السنية فى الخلافة ، دراسات فى حضارة الإسلام ، ترجمة محمد يوسف نجم وآخرين ، بيروت ، مؤسسة فرانكلين .

(٢) ابن فضل الله العمرى (٧٤٩ هـ) ، مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار ، الجزء الأول ، تحقيق أحمد زكى باشا ، ص ٣ ، وأجزاء أخرى بالمخطوطة .

(٣) جلال الدين السيوطى ، المرجع السابق ، ص ١٠٨ — ١٠٩ .

(٤) أبو بكر محمد بن الوليد المالكى الطرطوشى (٥٢٠ هـ) ، سراج الملوك والخلفاء ومنهاج الولاة والأمراء ، مصر ، سنة ١٢٨٩ هـ .

(٥) مما لا شك فيه أن تولى الملكة شجرة الدر الحكم فى مصر فى أواخر القرن السابع الهجرى قد جعل الأمر مشكلا يستحق النظر ، جوزه البعض على الرغم من عدم توافر الذكورة كشرط للإمامة والسلطنة وأسموها الملكة الصالحة ، ورفضه العز بن عبد السلام ، انظر السيوطى المرجع السابق .

والحق أن هذه سياسة مدنية خالصة من صنع عقلاء الأمة ورجالاتها على مقتضى القوانين الوضعية فى جلب المنافع والمصالح الدنيوية ، لاسياسة خلافية على مقتضى الشرع الذى يقضى بدفع أهل البغى والنظر إلى المصالح الأخروية[1] . ومع ذلك فهى لم تبرز فى صورتها السياسية الوضعية كنظرية واضحة المعالم بعيداً عن الاعتبارات الدينية . ولعله من الملاحظ أن ابن خلدون نفسه ، وهو الذى أقام التفرقة الدقيقة بين الملك الطبيعى الذى يحمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة ، والملك السياسى الذى يحملهم على مقتضى العقل والقوانين الوضعية ، والخلافة التى تحملهم على مقتضى الشرع ، قد تكلم فى مقدمته عن انقلاب الخلافة إلى الملك حينا ، وانتحال الملوك والأمراء المتغلبين لقب السلطان دون ألقاب الخلافة أحيانا ، ولكنه ما يلبث أن يتكلم عن التباس الخلافة والملك أو يقرر أن « السياسة والملك عن كفالة للخلق وخلافة لله فى العباد لتنفيذ أحكامه فيهم »[2] . ومن قبله قرر أبومنصور الثعالبى (٣٥٠ — ٤٢٩ هـ) ذلك فى ثمار القلوب حيث يقول : « كان أبو الفتح البستى يستحسن قول فى كتابى المبهج الملك خلافة الله فى بلاده وعباده ، ولن يستقيم أمر خلافته مع مخالفته »[3] .

---

(١) تساءل الناس وحار المجتهدون كالعلامة التفتازانى فى شرح العقائد النسفية ، لم لا يجوز أن يولى الرياسة العامة (الخلافة) ذو شوكة لا تتوافر فيه شرائط الإمامة ، مادام بحصل برياسته انتظام لمصالح المسلمين ، خاصة وأن الأمر بدا مشكلا بانتهاء الخلافة العباسية ، أى أنه لم يعد بعدهم قرشى وإنما تغلب متغلبون على كل ناحية حتى خيف أن تعصى الأمة وهى مأمورة بالطاعة أمرهم — شرح العقائد النسفية ، المرجع السابق ، ص ١٤٢ . ويقرر الكمال ابن أبى الشريف فى حاشيته على شرح العقائد النسفية (الفوائد فى جل شرح العقائد ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ١٤٠ علم الكلام) أن ما جاء على لسان النسفى والتفتازانى من قولهما (الخلافة الكاملة) أى التى كانت على منهاج النبوة بقتال أهل الردة والبغاة .

(٢) انظر الفصل الرابع والثلاثين من الباب الثالث ، ثم الفصل العشرين من الباب الثانى من المقدمة .

(٣) عبد الملك بن محمد بن إسماعيل ، أبو منصور الثعالبى ، ثمار القلوب فى المضاف والمنسوب ، مخطوطة دار الكتب المصرية ، رقم ١٥٨٩٨ — ، ص ٢٤ .

ومما لاشك فيه أن إرادة التوحيد قد غلبت الفكر النظرى السنى ، وحالت بينه وبين التمسك بالمنطق الوضعى فى تقسيم وظائف الدولة ، وفصل الجانب الزمنى عن الدينى ، والخروج بفكرة السيادة القانونية فى ممارسة الدولة لاختصاصاتها فى الداخل وخصائصها فى الخارج بصورة واضحة . هذا فضلا عن أن الضرورات العملية التى أملت فصل الجانب الزمنى عن الجانب الدينى فى عصر متأخر من تاريخ الدولة الحديثة صاحبة السيادة ، حتى لايغلب سلطانها الزمنى أى سلطان آخر ، أويسمح بتدخل السلطان الكنسى فى الشئون المدنية ، قد اختلفت عن الضرورات العملية التى أملت تأييد الدين للدولة فى الصراع العقائدى بين الشيعة والخوارج من جانب وبين المرجئة[1] وجمهور أهل السنة من جانب آخر فى العصور الإسلامية الأولى ، أوفى الصراع بين السلاطين السلاجقة والملاحدة والقرامطة على عهد إمام الحرمين .

وهكذا لايمكن القول بأن الفكر الإسلامى قد واجه الضرورات التى تؤدى به إلى الفصل بين الدين والدولة ، وإنما حتمت عليه طبيعة النظام الإسلامى ، وظروف الاجتماع السياسى والإمامى فى عصره ألا يواجه هذه المسألة لعدم قيام الحاجة إليها . وإنما كانت الحاجة إلى نقيضها . وهم فى هذا لايجوزون ولاية كافر أو قاهر أو سلطان يحكم بسياسة الغرض والشيطان لاسياسة الشرع والرحمن ، وإنما جوزوا تصرفا قد يصدر عن كافر مستعمر أو إمام بغى مستأثر مع القطع بأنه لا ولاية لهم على المسلمين ، وإنما تنفذ

---

(١) المرجئة فرقة من أهل السنة نشأت بمناسبة الحملات التى حملها الشيعة والخوارج على بنى أمية ، قالت بأنه يجب على الأمة الرضوخ لسلطة بنى أمية وتأجيل الحكم عليهم بالشرك والتكفير إلى يوم الدين (انظر جولدتسيهر ، العقيدة والشريعة ، القاهرة ، الكاتب المصرى ، ص ٧٥ — ٨٩ ، ١٧١) .

وكان الإمام أبو حنيفة النعمان من المرجئة ، وهم القائلون بأن بيت الخلافة فى قريش ، فكل من دعا منها إلى الكتاب والسنة والعمل بالعدل وجبت إمامته ووجب الخروج معه ، وذلك للخبر الذى جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « الأئمة من قريش » (انظر المقالات والفرق لابن بى خلف الأشعرى ، المرجع السابق ، ص ٨) .

تصرفاتهم وتوليتهم لضرورة لاانفكاك للناس عنها ، فالأولى أن تنفذ تصرفات الأئمة مع الفجور . هذا وإن أتاحت له مرونة التشريع وخصوبة مصادر الاستدلال والتأويل رعاية لمصالح العباد أن يلجأ فى الآونة الأخيرة إلى التقليل من الاختصاص الدينى للدولة الإسلامية الأخرى (كمصر ومراكش)[1] . وكان ذلك سيراً مع التطورات الحديثة فى الأخذ بالتشريعات الوضعية ، والتحلل من فكرة المواطنة المشتركة لأبناء الأمة الإسلامية ، والاعتراف بقيام السيادات القانونية المتعددة للدول الإسلامية خارج دار الإسلام الكبرى ، وقيام فكرة المواطنة المحلية ورابطة الجنسية بين الفرد ودولة السيادة الإقليمية ،حتى لم تعد علاقة الفرد المسلم بالأمة الإسلامية الكبرى إلا مجرد عاطفة دينية[2] .

وفى ضوء هذه الاعتبارات يمكن القول بأن فكرة العلاقة القائمة بين المسلم أينما كان وبين دار الإسلام ، وهى ما يعبر عنه بالسيادة الشخصية القائمة على أسباب الانتساب إلى الأمة الإسلامية أو الجماعة غير الإقليمية ، وكذلك فكرة وحدة دار الإسلام وتمتع كل مسلم فى نطاقها وداخل كل قطر من أقطارها بمركز متساو مع أهلها من المسلمين باعتباره مواطنا كامل الرعوية بانتسابه إلى الإسلام ، هما فكرتان من الأفكار الأساسية فى الحكم على مفهوم وطبيعة السيادة الإسلامية . فعلى الرغم من عدم قيام الفصل بين السلطتين الدينية

---

(١) فى هذا الشأن يقول الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده : « ليس فى الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر . وهى سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم ، كما خولها لأعلاهم يتناول بها أدناهم . ويقولون إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الدينى أفلايكون للقاضى أو المفتى أوشيخ الإسلام ؟ وأقول إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام . وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهى سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامى ، ولايسوغ لواحد منهم أن يدعى حق السيطرة على إيمان أحد أوعبادته لربه أو ينازعه فى طريق نظره » الحكمة الإسلامية ، مقالات للأستاذ الإمام ، ص ٢٠ .

(٢) انظر فى هذا الشأن :

Hans Kruse, The Development of the Concept of Nationality in Islam, Studies in Islam, Jan., 1965, pp. 7-16.

والزمنية فى تقسيم وظائف الدولة الإسلامية ؛ إلا أنه يتضح من مراجعة هذه النظريات وأقوال الفقهاء أن فكرة الفصل قد وجدت صدى عميقاً فى الضرورات العملية التى اقتضت تأكيد سلطان الدولة على إقليمها ورعاياها ، وفى اتصالها مع غيرها من الدول فى علاقاتها الخارجية ، خلال مفهوم لوحدة دار الإسلام فى مواجهة دار الحرب ودار العهد .

وهكذا استطاع الفقه الإسلامى أن يؤدى دوره ، ويبلغ شأوه فى تأصيل هذه النظريات التى تتفق والواقع العملى فى البحث حول فكرة سيادة الدولة ، شروطها ، ونطاق سريان أحكامها ، من خلال المعالجة العملية للمسائل ، والأهداف الواضحة فى تفريع الأحكام التى تتحد أو تختلف ، إما شدة فى الدين ، أومراعاة للاعتبارات السياسية والعملية ، بين كل مذهب والآخر .

ونحن إذا تتبعنا الفقهين الحنفى والشافعى — فى ميدان بحثنا هذا — لرأينا لهما معالجات قيمة فى هذا المضمار ، سواء منها ما اتصل بتنظيم الناحية الدستورية لشروط الخلافة وأصول الحكم ، أو ما تعلق بممارسة الدولة لاختصاصات السيادة فى علاقاتها الخارجية وتأكيد سلطانها فى مواجهة أعدائها .

تقنين السلطة وحقوق السلطان :

فمن المسائل السياسية الجديرة بالنظر والاعتبار — فى تقنين السلطة الداخلية ومظاهر السيادة الفعلية للدولة على دار الإسلام — موقف الفقهين الحنفى والشافعى من الثورة الداخلية وطبيعة الدول القائمة على أساسها ، وما أحدثه الفقهاء من تطور فى النظرية الإسلامية القديمة القائلة بعدم قيام خلافتين أو سيادتين فى دار الإسلام ، عن طريق تقنين السلطات الفعلية للسلاطين كسيادات قانونية موحدة ، لايجوز تجزئتها أو الخروج عليها ، أسوة بما كان عليه حال دولة الخلافة الموحدة فى عصر قوتها .

فهما يتفقان فكراً ونظراً حول حقوق الخليفة والسلطان على الأمة ،

وحقوق الأمة على الخليفة أو السلطان . كما يتفقان عملا حول عدم جواز عزل الإمام أو السلطان إذا طرأ عليه ما يوجب فسقه ، لما قد يؤدى إليه ذلك من اضطراب الأحوال[1] . وفى ضوء هذا الاعتبار أحقوه قتال الثائرين عليه بقصد خلعه « أو الانفصال عنه » ، أو بمنعه حقا عليهم له « أهل البغى» . فإن أصروا على مشاققته والخروج عليه ، بعد أن سألهم ما ينقمون وأزال ماذكروه من شبهة أو علة ، جاز قتالهم وتتبعهم حتى يلقوا سلاحهم ، لقوله تعالى « فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله » .

ففسق الإمام بإقدامه على المنكرات أوارتكابه المحظورات تحكيما للشهوة وانقيادا للهوى هو مانع نظراً — عند الشافعية بخلاف الحنفية — من انعقاد الإمامة ومن استدامتها ، لأن العدالة والورع من شروطها . ولكنه عند الشافعية لايخرج به منها ولايؤدى لعزله — إذا ولى عدلا ثم فسق — تجنبا للفتنة ، وتمشيا مع الضرورة التى تقتضيها مصلحة الأمة .

وفى ذلك تفصيل قد يقتضيه المقام . فعند الحنفية ليست العدالة من الشروط المرعية لأهلية الإمامة وصحتها ، فيصح تقليد الفاسق الإمامة مع الكراهة . وعن الشافعى رضى الله عنه أن الإمام ينعزل بالفسق والجور ، وكذا كل قاض وأمير . وأصل المسألة أن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعى لأنه لاينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره . وعند أبى حنيفة هومن أهل الولاية حتى للأب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة . غير أن المسطور فى كتب الشافعية أن القاضى ينعزل بالفسق بخلاف الإمام ، والفرق فى انعزاله وجوب نصب غيره ، ووجوب نصب غيره فيه إثارة للفتنة لما له من الشوكة . يقول شيخ الشافعية وسلطان الأئمة فى مصر عز الدين بن عبد السلام « وأما الإمامة العظمى ففى اشتراط العدالة فيها اختلاف لغلبة الفسوق على الولاة ، ولو

---

(١) انظر الفصل السابع من الباب الثانى، والباب السادس عشر من مخطوط ابن جماعة، تحرير الأحكام فى تدبير أهل الإسلام ، السابق ذكره .

شرطناها لتعطلت التصرفات الموافقة للحق فيمن يولونهم من القضاة والولاة والسعاة وأمراء الغزوات .. فلم تشترط العدالة فى تصرفاتهم الموافقة للحق لما فى اشتراطها من الضرر العام ، وفوات هذه المصالح أقبح من فوات عدالة السلطان » .

وفى العقائد النسفية من كتب علم الكلام الحنفية الماتوريدية الشهيرة « لاينعزل الإمام بالفسق ، أى بالخروج عن طاعة الله تعالى ، والجسور ، أى الظلم على عباد الله تعالى ، لأنه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين ، والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والأعياد بإذنهم ولايرون الخروج عليهم ، ولأن العصمة ليست بشرط للإمامة ابتداء ، فبقاء أولى » .

وأجاز الكمال بن الهمام من أئمة الحنفية ولاية الفاسق ، وعبر فى المسايرة عن العدالة فى ذكر شروط الإمامة بالورع ، تبعا لإمام الحرمين والإمام الغزالى من الشافعية[1] .

وبينما يرى الحنفية ذلك أيضاً فى القاضى ، فيقولون بأنه إذا قلد وعدل ثم فسق لاينعزل ، وإن استحق العزل ، ينكر الشافعية ذلك ويقولون إنه ينعزل ، بخلاف الإمام[2] .

وبينما يتفقان على قتال أهل البغى الخارجين على رأى جماعة الأمة ، وعلى واجب الإمام فى إخماد الثورة ودفع انقسام الأمة ، يختلفان حول الأهداف

---

(١) انظر فى هذا الشأن : شرح مغنى المحتاج لأبى إسحق الشيرازى ، الجزء الرابع ، سنة ١٣٠٨ هـ ، ص ١٢٠ ، ١٢١ ، عز الدين بن عبد السلام ، قواعد الأحكام فى مصالح الإمام ، القاهرة ، مطبعة الاستقامة ، الجزء الأول ، ص ٦٨ ، ٩١ ، شرح العلامة التفتازانى على العقائد النسفية ، المرجع السابق ، ص ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، الكمال بن الهمام ، المسايرة فى علم الكلام ، القاهرة ، المطبعة المحمودية ، ص ١٦٩ ، ١٧٠ ، حاشية ابن عابدين ، طبعة سنة ١٢٨٦ هـ ، الجزء الأول ، ص ٥٧٢ ، ٥٧٣ .

(٢) انظر المراجع السابقة ، وانظر أيضاً ، ابن جماعة ، المرجع السابق ، البابين الثانى والخامس ، فى قوله « وعند الشافعية لا يحق قضاء جاهل ولا يصح قضاء امرأة ، وعند الحنفية يصح قضاء الجاهل ولكن العالم أولى ، ويجوز قضاء المرأة فى غير حد أو قود (القصاص) .

العملية للقتال ، وكيفية المقاتلة، وأنواع ما يستخدم فى هذا الغرض من الآلات والسلاح .

فالشافعية ينكرون مقاتلة أهل البغى من المسلمين بما يعم من آلات الحرب ، كالرمى بالنبل والمنجنيق والغرق والنار إلا لضرورة قصوى . كما يرون أن لايتبع فى الحرب مدبرهم ، ولايقضى على جريحهم ، ولايسبى حريمهم ، ولايغنم مالهم ، ولايقاتل من ألقى سلاحه منهم ، ولايقتل أسيرهم ، لأن المقصود دفعهم عن الباطل ورجوعهم إلى الحق ، ولهذا يقولون بأن لايضمن أهل العدل ما أتلفوه عليهم فى الحرب من نفس أو مال ، ومن أسر من رجالهم حبس إلى انقضاء الحرب معهم ، ثم يترك ويؤخذ عليه العهد أنه لايعود إلى مشاقة الأمة والخروج على طاعة الإمام والسلطان(١).

وعند الحنفية أن التخفيف جوازى وليس على إطلاقه هنا . فأهل البغى يتبعون ويقتلون بالمنجنيق والحرق والغرق وغير ذلك مما يقاتل به المرتدون وأهل الحرب ، لأنه قتال لدفع شرهم وكسر شوكتهم . فإذا لم يبق للبغاة فئة أو جماعة منظمة لايذفف جريحهم ولايقتل أسيرهم ، وإن بقيت لهم فئة قتل أو حبس(٢) . جاء فى النهاية « وإذا تغلب قوم من المسلمين وخرجوا من طاعة الإمام ، دعاهم إلى الجماعة . ولكن هذا ليس بأمر واجب ، لأنهم قد ظلموا ما يقاتلون عليه ، مثلهم مثل المرتدين وأهل الحرب الذين بلغتهم الدعوة . ولهذا يجوز قتالهم بكل مايجوز على أهل الحرب ،كالرمى بالنبل والمنجنيق وإرسال الماء والنار عليهم والبيات بالليل ، لأن قتالهم فرض كقتال أهل الحرب والمرتدين » .

ومما هو جدير بالذكر فى هذا المضمار ، أن كلا من المذهبين أجاز تقليد

---

(١) شرح مغنى المحتاج ، المرجع السابق ، الجزء الرابع ، ص ١١٧ .

(٢) كتاب المبسوط لشمس الدين السرخسى ، الجزء العاشر ، سنة ١٣٢٤ هـ ، صفحة ١٢٦ ، وكتاب البحر الرائق شرح لغز الدقائق لابن نجيم المصرى ، الجزء الخامس المطبعة العلمية ، ص ١٥٢ .

الوالى الكافر وإمام أهل البغى القضاء ، وصححوا تصرفاتهم للضرورة التى قضت بجواز ذلك من السلطان الفاسق والجائر . يقول العز بن عبد السلام: « ولو استولى الكفار على إقليم عظيم فولوا القضاء لمن يقوم بمصالح المسلمين العامة فالذى يظهر إنفاذ ذلك كله جلبا للمصالح العامة ودفعا للمفاسد الشاملة . إذ يبعد عن رحمة الشارع ورعايته لمصالح عباده تعطيل المصالح العامة وتحمل المفاسد الشاملة لفوات الكمال فيمن يتعاطى توليتها لمن هو أهل لها . وفى ذلك احتمال بعيد » . ويقول كذلك « وقد ينفذ التصرف العام من غير ولاية كما فى تصرف الأئمة البغاة ، فإنه ينفذ مع القطع بأنه لا ولاية لهم ، وإنما نفذت تصرفاتهم وتوليتهم لضرورة الرعايا . وإذا نفذ ذلك مع ندرة البغى فأولى أن ينفذ تصرف الولاة والأئمة مع غلبة الفجور عليهم ، وأنه لاانفكاك للناس عنهم »(١) .

وجاء فى حاشية ابن عابدين « فى التتارخانية الإسلام ليس بشرط فيه ، أى فى السلطان الذى يقلد . وبلاد الإسلام التى فى أيدى الكفرة لاشك أنها بلاد الإسلام لا بلاد الحرب ،لأنهم لم يظهروا فيها حكم الكفر ،والقضاة مسلمون ، والملوك الذين يطيعونهم عن ضرورة مسلمون .. وأما إطاعة الفكر فذاك مخادعة »(٢) .

وهكذا أخذ الفقه يسير نحو الاتفاق والواقع العملى فى تبرير السلطة السياسية الفعلية وتدعيمها فى العصور الإسلامية المتأخرة ، عصور المماليك والسلاطين ، وانهيار النفوذ الفعلى لدولة الخلافة الكبرى .

ومن المعروف أن النظرية الفقهية التقليدية لا تعترف إلا بسيادة واحدة فى دار الإسلام ، واحتج فى ذلك بالحديث الصحيح « إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما » . يقول الماوردى ، إمام الشافعية فى النصف الأول من

---

(١) عز الدين بن عبد السلام ، المرجع السابق ، ص ٦٨ ، ٧٣ .
(٢) حاشية ابن عابدين ، المرجع السابق ، الجزء الرابع ، ص ٤٧٧ .

القرن الخامس الهجرى ، « وإذا عقدت الإمامة لإمامين فى بلدين لم تنعقد إمامتهما ، لأنه لايجوز أن يكون للأمة إمامان فى وقت واحد ، وإن شذ قوم فجوزوه »[1] . وقال معاصره إمام الحنابلة أبى يعلى « ولايجوز عقد الإمامة لإمامين فى بلدين فى حالة واحدة»[2] . ورئى فى ذلك أن لاتنقسم الأمة على نفسها ، وتضعف عرى وحدتها القوية . ولهذا فقد بقى الخليفة فى بغداد — من الناحية النظرية البحتة عند هؤلاء الفقهاء — هو وحده صاحب السيادة على جميع ديار الإسلام [3] .

وأصبح من مظاهر الوحدة النظرية أن خليفة بغداد وحده هو الذى كان يحق له أن يلقب بأمير المؤمنين ، وما عداه من الملوك والسلاطين يسمون أمراء المسلمين . وكان الخليفة وحده هو صاحب الحق فى أن يدعى باسمه على المنابر فى خطب الصلاة الجامعة ، وباسمه وحده كانت تسك النقود . وإلى جانب هذه الحقوق الرئيسية ، كانت له حقوق أخرى فرعية ، كحقه أو واجبه فى تثبيت السلاطين والولاة الذين يستولون على الحكم فى البلاد والإمارات عنوة وقهرا ، بعد أن أصبح توليهم الحكم أمراً لا مفر منه .

ولكن بعد قيام الخلافة الأموية فى قرطبة والخلافة الفاطمية فى القيروان ثم فى مصر ، وقيام من دعا لنفسه بالخلافة فى كل منها[4] ، أصبح أيضاً على علماء الفقه السياسى واجب تبرير هذه الحالة الفعلية ، فى مواجهة النظرية التقليدية التى لاتعرف إلا سيادة واحدة فى ديار الإسلام . وتلمس الفقهاء

---

(١) الماوردى ، المرجع السابق ، ص ٩ .

(٢) أبو يعلى ، المرجع السابق ، ص ٩ .

(٣) الماوردى ، المرجع السابق ، ص ٣٣ — ٣٤ . وهنا تجدر الإشارة إلى أن الماوردية من الزيديين الذين جوزوا الخروج بالدعوة كطريق آخر لانعقاد الإمامة ، جوزوا تعدد الأئمة فى صقع متضايق الأقطار خلافا للإجماع المنعقد من السلف .

(٤) انظر فى هذا الشأن مقدمة ابن خلدون ، الجزء الثانى ، المرجع السابق ، ص٥٧٨ — ٥٨٨ ، وتعليق الشيخ عبد الحى الكتانى ، كتاب التراتب الإدارية الجزء الأول ، الرباط ، سنة ١٣٤٦ هـ ، ص ٨ — ١٣ .

الحل وقتئذ فى نظرية المصلحة والضرورة التى تبيح قيام مثل هذه الحالة فى تجزئة الدولة والأمة وتعدد الخلافة .

والذى نريد أن نثبته هنا من أقوال الأشاعرة الشافعية الذين كانوا يقومون على زعامة الفكر السنى ومدارسه منذ أواخر القرن الخامس للهجرة على عهد السلاجقة ووزارة نظام الملك ، هو قول إمام الحرمين أبى المعالى عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينى فى «كتاب غياث الأمم فى التياث الظلم» :

« والذى تباينت فيه المذاهب أن الحالة إذا كانت بحيث لاينبسط رأى إمام واحد على الممالك ، وذلك يتصور بأسباب لايغض منها اتساع الخطة وانسحاب الإسلام على أقطار متباينة وجزاير فى لجج متقاذفة ، وقد يقع قوم من الناس نبذة من الدنيا لاينتهى إليهم نظر الإمام ، وقد يتواجح خط من ديار الكفر بين خطة الإسلام ويتقطع بسبب ذلك نظر الإمام عن الذين وراءه ، من المسلمين . فإذا اتفق ماذكرناه فقد صار صايرون عند ذلك إلى تجويز نصب إمام فى القطر الذى لايبلغه أثر نظر الإمام . وعزى هذا المذهب إلى شيخنا أبى الحسن[1] والأستاذ أبى إسحق الإسفراييني وغيرهما[2] . وابتغى هؤلاء مصلحة الخلق ، وقالوا إذا كان الغرض من الإمامة استصلاح العامة وتمهيد الأمور وسد الثغور ، فإذا تيسر نصب إمام واحد نافذ الأمر ، فهو أصلح لامحالة فى مقتضى السياسة والأيالة ، وإن عسر ذلك فلاسبيل إلى ترك الذين لايبلغهم نظر الإمام مهملين ، لايجمعهم وازع ولايردعهم رادع . فالوجه أن ينصبوا فى ناحيتهم وزراء يلوذون به ، إذ لو بقوا سدى لتهافتوا على ورطات الردى ،

---

(١) أبوالحسن الأشعرى .

(٢) مثل القاضى أبى منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادى فى كتابه أصول الدين ، استنبول ، سنة ١٣٤٦هـ ، ص ٢٧٤ ، قوله : « وإن خرجوا عليه (الإمام) من غير سبب يوجب عزله فهم بغاة ، إلا أن بين البلدين بحر مانع من وصول نصرة أهل كل واحد منهما إلى الآخرين فيجوز لأهل كل واحد منهما عقد الإمامة لواحد من أهل ناحيته » .

وهذا ظاهر لا يمكن دفعه . وأنا أقول فيه مستعينا بالله تعالى إن سبق عقد الإمامة لصالح لها ، وكنا نراه عند العقد مستقلا بالنظر فى جميع الأقطار ، ثم ظهر ما يمنع من انبثاث نظره أو طرى ، فلاوجه لترك الذين لا يبلغهم أمر الإمام مهملين ،ولكنهم ينصبون أميراً يرجعون إلى رأيه ، ويصدرون عن أمره ، ويلتزمون شرعة المصطفى فيما يأتون ويذرون ، ولايكون ذلك المنصوب إماما . ولو زالت الموانع ، واستكمن الإمام من النظر لهم ، أذعن الأمير والرعايا للإمام وألقوا إليه السلم . والإمام يمهد عذرهم ويسوس أمرهم ، فإن رأى تقرير من نصبوه فعل ، وإن رأى تغيير الأمر فرأيه المتبوع وإليه الرجوع . وإن لم يتقدم نصب إمام كما تقدم تصويره ، ولكن خلا الدهر عن إمام فى زمن فترة ، وانفصل شطر من الخطة عن شطر ، وعز نصب إمام واحد يشمل رأيه البلاد والعباد ، فنصب أمير فى أحد الشطرين للضرورة فى هذه الصورة ، ونصب أمير فى القطر الآخر منصوب ، ولم يقع العقد الواحد على حكم العموم ، إذ كان لا يتأتى ذلك . فالحق المتبع فى ذلك أن واحدا فيهما ليس إماما ، إذ الإمام هو الواحد الذى به ارتباط المسلمين أجمعين . ولست منكراً تجويز نصبهما على حسب الحاجة ، ونفوذ أمرهما على موجب الشرع ، ولكنه زمان خال عن الإمام .. »[1] .

ومن ذلك أيضاً أن أهل الأندلس والشمال الأفريقى خاصة[2] ، قد أباحوا لأنفسهم قيـــام أكثر من خلافة فى دار الإسلام ، للاعتبارات المستفادة من قول ابن خلدون فى مقدمته :

(أ) ألا تقوم هاتان الخلافتان فى أرض واحدة أوداخل حدود ونطاق دولة واحدة ليسيطر عليها فعلا إمام وسلطان واحد .

---

(١) غياث الأمم فى التياث الظلم ، مخطوط ٨ اجتماع تيمور ، دار الكتب المصرية ، ص ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ .

(٢) انظر فى هذا الشأن مقدمة ابن خلدون .

(ب) أن تقوم بين دولتى الخلافة مسافة بعيدة ، بحيث تبيح الظروف والأحوال قيام الخلافتين أو الدولتين الإسلاميتين من أجل الحفاظ على أمور الدين ورعاية شئون المسلمين فى الأقطار والبقاع النائية .

غير أنه وإن أجيز هذا التقنين النظرى للواقع العملى فى تعدد الخلافة نتيجة قيام حالة استثنائية وخلافات عصبية ومذهبية فى تاريخ العصر الإسلامى الوسيط ، الأمر الذى لايحمل تبريراً منتهى إليه للقول بانتفاء النظرية الإسلامية التقليدية فى وحدة السيادة القانونية لدولة الخلافة فى دار الإسلام[1] ، فإن الأمر ليبدو لنا غير ذلك فى العصور المملوكية المتأخرة من أعقاب الحروب الصليبية . ففى ذلك الوقت بدت بذور الالتقاء مع الغرب عبر البحر المتوسط ، فى شئون التجارة وتبادل الوفادات والسفارات وأعمال القناصل والبعثات الدينية والامتيازات الأجنبية ، مؤثرة وفعالة فى تأكيد سلطات الملوك والسلاطين الإقليميين فى الداخل والخارج ، ولاسيما إثر الانهيار الفعلى للخلافة العباسية بعد الغزو التترى .

وظهر الفقه يقنن للسلطة الفعلية ، ويدعو لاستقلالها وسيادتها القانونية بشروط لم تكن من قبل لتستقيم إلا مع قيام دولة الخلافة الموحدة . فهذا عضد الدين الإيجى الشافعى (سنة ٧٥٦ هـ) وشارح كتابه المواقف الشريف الجرجانى الحنفى (٨١٦ هـ) ، يصرحان بأنه « لايجوز العقد لإمامين فى صقع أى جانب متضايق الأقطار لأدائه إلى وقوع الفتنة واختلال النظام ، أما فى متسعها ، أى أما العقد لإمامين فى صقع متسع الأقطار بحيث لايقع الواحد تدبيره ، فهو محل الاجتهاد لوقوع الخلاف »[2] .

---

(١) وهو المستفاد من النص السابق لكتاب غياث الأمم ، والمستفاد من المرجع السابق لابن جماعة ، والمسامرة شرح المسايرة للكمال بن أبى الشريف ، سنة ١٣١٧ هـ ، ص ٢٨٠ .

(٢) شرح المواقف ، الجزء الثانى ، مطبعة السعادة ، ص ٤٦٧ .

وهذا بدر الدين بن جماعة فقيه الشافعية وإمامها فى مصر والشام فى القرنين السابع والثامن للهجرة (٦٣٩ – ٧٣٣ هـ) يخصص فصلا من كتابه تحرير الأحكام للكلام على السلطان ، نصه :

« السلطان فى لغة العرب قد يستعمل فى الملكة والقدرة ، ومنه قوله تعالى « لاتنفذون إلا بسلطان » . وقد يستعمل بمعنى الحجة ، ومنه قوله تعالى « فأتوا بسلطان مبين » . فسمى السلطان سلطانا ، إما لملكته وقدرته ، وإما لكونه ، حجة على وجود الله تعالى وتوحيده ، لأنه كما لايستقيم أمر الإقليم بغير مدبر ، فكذلك لايستقيم أمر العالم وما فيه من الحكم بغير مدبر حكيم . وكذا لايستقيم أمر سلطانين فى بلد واحد ، فكذلك لايستقيم أن يكون للوجود إلهان . قال تعالى « لوكان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » . وقيل هو مشتق من السليط ، لأنه يضىء بعدله وتدبيره على رعيته ، كما يضىء السليط بنوره على أهله » .

وأخيراً ، ليس يعنينا أن نتعرض للجانب الدستورى وتقنين الفقه لفكرة السيادة كنظرية سياسية فى وظائف الدولة ، إلا بقدر مايعنينا أن نعرض فى هذا المضمار إلى ماواجه به الفقهين الحنفى والشافعى ممارسة هذه السيادة فى علاقات الدولة الخارجية ، وتأكيد سلطانها على رعاياها وإقليمها فى مواجهة أعدائها .

السيادة الشخصية للدولة الاسلامية على جموع المسلمين :

من الشائع أنه كان لدولة الخلافة حق السيادة على جميع المسلمين حيث كانوا فى كافة أنحاء المعمورة ، يأتمرون بأمرها وينتهون بنواهى أحكامها ، مثلهم فى هذا مثل من يقيمون داخل دار الإسلام ، أى المقيمين على أرض الدولة الإسلامية .

وحقيقة الأمر أن هذا قول مبالغ فيه، لأن رعاية الدولة الإسلامية واهتمامها بالمسلمين أينما كانوا ، لم تكن فى الأعم إلا فيما يتعلق بالوظيفة

الدينية للخلافة ، أى بالعبادات فحسب ، أو بمعنى أصح لاتعدو أن تكون نوعا من الرباط الأخوى والعلاقة الوثيقة بين جميع من آخى بينهم الإسلام . فالمسلمون يتجهون بعواطفهم وولائهم الدينى نحو دولة الخلافة ، ونحو الخليفة كحارس للشرع ومقيم لشعائر الإسلام، وحافظ لحوزة دار الإسلام.

ومن هنا ، فإن الدولة الإسلامية فى اتجاهاتها العالمية وسعيها لنشر الإسلام كدين عالمى . قد استخدمت هذا الرباط الوثيق بينها وبين المسلمين خارج دار الإسلام فى تحقيق نوع من المصلحة السياسية ، فى الوقت الذى لم تكن لهؤلاء حقوق تجاه هذه الدولة ، اللهم إلا نصرتهم فى الدين ، أى نصرتهم إذا اضطهدوا فى دينهم ، وفى الوقت الذى لم تكن عليهم فيه كذلك التزامات قبلها ، أسوة بما كان يقع على عاتق مسلمى دار الإسلام ، مالم يهاجروا إلى دار الإسلام ، مصداقا لقوله تعالى : « إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض ، والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شىء حتى يهاجروا ، وإن استنصروكم فى الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق ، والله بما تعملون بصير » .

وجاء فى الحديث الشريف « ثم ادعهم إلى التحول إلى دار المهاجرين ، فإن أبوا فأخبرهم أنهم كأعراب المسلمين يجرى عليهم حكم الله كما يجرى على المسلمين ، وليس لهم فى الفىء ولافى الغنيمة نصيب » .

وهكذا لايقيم المصدران الأعليان للشرع الإسلامى (القرآن والحديث) سلطة سياسية أو زمنية للدولة الإسلامية على المسلمين من غير رعاياها المقيمين فى دار الحرب . فالآية الكريمة واضحة المعنى فى شأن خضوعهم فيما يتعلق بهذه السلطة لولاية الدولة التى يقيمون فيها مع حقهم فى النصرة إذا اضطهدوا فى دينهم .

وقد اتفق الفقهاء على هذا ، وعلى وجود هجرة المسلم من ديار الكفر

إن قدر على ذلك فرارا بدينه من الفتنة[1] . ولكنهم اختلفوا فى تفصيل بعض الأحكام التى تجرى على المسلمين فى دار الحرب .. هل تثبت الحدود فى دار الحرب على من وجدت منه أسبابها ؟ كما لو ارتكب المسلم ما يستوجب حدا من الحدود ، كأن زنا أو سرق أو شرب الخمر أو قذف مسلما محصناً ؟

قال الشافعى (ومالك وأحمد) تثبت عليهم الحدود إذا فعلوا أسبابها ، سواء كان فى دار الحرب إمام أم لم يكن . وقال الشافعى (ومالك) يستوفى الحد فى دار الحرب إن كان فى دار الحرب إمام[2] .

وقال أبوحنيفة لاتثبت الحدود ولايؤخذ بها قبل عودته إلى دار الإسلام ولابعدها ، إلا فى حالة واحدة هى أن يكون فى دارالحرب إمام ، كأن يكون هناك جيش للمسلمين فى دار الحرب ، وارتكب أحد الجنود فى معسكر ما يستوجب الحد ، وكان القائد هو الإمام العام للمسلمين أو لمصر من الأمصار أو من يتولى ذلك من قبلهما . واستند الحنفية فى هذا إلى أن إقامة الحدود تستند إلى الولاية العامة . فهى فى الشريعة الإسلامية من حق الإمام أو نائبه لايقيمها فى دار الإسلام إلا هو[3] .

كذلك فصل الحنفية فيما يتعلق بالقصاص ، فقيل إنه إذا قتل مسلم مسلما فى دار الحرب ، فإما أن يكون المقتول قد دخل هذه الدار مستأمنا للتجارة أو لأية مصلحة أخرى ، أو أن يكون أسيراً فى يد الأعداء هناك ، أويكون

---

(١) الافصاح لابن عبيرة الحنبل ، ١٩٢٨ الجزء الأول ، ص ٢٧٦ ، الإمام الشافعى الجزء الرابع ، ص ٨٣ ، ٨٤ ، كتاب المهذب فى الفقه الشافعى للشيرازى ، الجزء الثانى ، طبع الحلبى ١٣٤٣ هـ ، ص ٢٤٣ .

(٢) وقال أحمد لا يستوفى الحد حتى يرجع إلى دار الإسلام ، الافصاح ، ص ٣٧٧ .

(٣) انظر شرح السرخسى على السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيبانى ، طبع حيدر اباد ، الجزء الأول ، صفحة ٦٨ ، وفى رأى أنه لا تقام الحدود فى دار الحرب مخافة أن يلحق أهلها بالعدو . والحدود فى هذا كله سواء . كتاب الرد على سير الأوزاعى ، الأم للشافعى ، الجزء السابع ، طبع بولاق ١٣٢٥ هـ ، ص ٣٢٣ .

قد أسلم هناك ولم يهاجر إلى دار الإسلام . وأجمع علماء الحنفية على عدم القصاص فى العمد ، وذلك لأن استيفاء القصاص يستند إلى الولاية العامة ، ولا ولاية لدولة فى أرض دولة أخرى . ولهـذا حكموا بعدم وجوب القصاص ، واكتفوا باحتساب الدية فى مال القاتل لأن نفس المسلم معصومة ودمه كذلك(١) .

جاء فى جامع الفصولين لابن قاضى سماوه : « ويجب عليهم طلب وال مسلم فى دار الحرب بمنع وجوب ما يندرىء بالشبهات ، خلافا للشافعى رحمه الله ، إذ أحكامنا لاتسرى فى دارهم ، وكذا عكسه . فلوأسلم ثمة وقتل مستأمنا ثمة لا قود ولا دية عندنا ، ويقاد عند الشافعى رحمه الله . هذا لوشرب المسلم خمراً ثمة أوزنا أو قذف لايلزمه الحد خلافا للشافعى رحمه الله . أسيران ثمة قتل أحدهما صاحبه لاشىء عليه عند الحسن رحمه الله إلا الكفارة لأنهم تبع لهم فصار كواحد منهم ، وعندهم (الشافعية) تجب الدية إذ له حكم نفسه .. »(٢)

مؤدى ذلك عند الشافعية أن الإقليم لايحجب ثبوت الحق وإن حجب تنفيذه مالم يكن فى دار الحرب إمام ، فإن قفل راجعا إلى دار الإسلام استوفى الحد فيها لوجود السيادة وقيام الولاية حينئذ .

قال الشافعى : « ولا فرق بين دار الحرب ودار الإسلام فيما أوجب الله على خلقه من الحدود لأن الله عز وجل يقول ، والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما . ويقول : الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة . وسن رسول الله صلى الله عليه وسلم على الزانى الثيب الرجم ، وحد الله القاذف ثمانين جلدة ، لم يستثن من كان فى بلاد الإسلام ولافى بلاد الكفر . ، ولم يضع عن أهله شيئا من فرائضه ، ولم يبح لهم شيئا مما حرم عليهم ببلاد الكفر . ما هو

---

(١) انظر شرح السرخسى على السير الكبير ، الجزء الأول ، ص ٨٨ .

(٢) كتاب جامع الفصولين للإمام الشيخ محمود بن إسماعيل الشهير بابن قاضى سماوه ، القاهرة ، سنة ١٣٠٠ هـ ، الجزء الأول ، ص ١٤ .

إلا ما قلنا فهو موافق للتنزيل والسنة وهو مما يعلقه المسلمون ويجتمعون عليه أن الحلال فى دار السلام حلال فى دار الكفر والحرام فى بلاد الإسلام حرام فى بلاد الكفر »(١).

أما الحنفية فإن الإقليم مانع وحاجب من ثبوت الحق ووجوبه لديهم ، فإن قفل راجعا إلى دار الإسلام انتفت العصمة عنه . وهو رأى ينحو إلى الناحية العملية فى وجوب وجود الولاية الضرورية التى تتمثل فيها مظاهر السيادة لإقامة الحد ، والتى تقوم بتطبيق أحكام قوانينها فى دار الحرب . ولاغرو أن قررت القوانين الحديثة مثل هذا الحكم ، وأعفت الجيوش الأجنبية من قضاء الدولة المقيمة على أراضيها وأحكام تشريعاتها بشروط تنظمها فى هذا الشأن . وقد قيل فى عصر ازدهار نظرية السيادة وقوتها إن القانون يتبع العلم ، أو كما قال بونابرت « حيثما يوجد العلم توجد فرنسا » .

وهكذا نرى أن تعاليم الشريعة الإسلامية فى تقنينها للعلاقات بين دار الإسلام ودار الحرب تعترف بوضوح بأن سيادة الدولة لاتمتد إلى خارج إقليمها . ويميل الفقه الحنفى أكثر من سواه إلى الاعتراف بالحالة الفعلية فى تقرير سلطان وسيادة الدولة غير الإسلامية على من يقيمون فى أراضيها ، مسلمين وغير مسلمين . بل إن المصدر الأعلى للشرع الإسلامى قد وضع فى شأن تقنين هذه الحالة حكما أكثر وضوحا وجلاء فى صدد نصرة المسلمين المضطهدين فى عقيدتهم داخل دار الحرب ، حيث لم يبح للدولة الإسلامية أن تقوم بمثل هذا الواجب إذا كانت هناك ثمة علاقة عهدية تربط بينها وبين الدولة الأخرى غير الإسلامية مصداقا للآية الكريمة : « وإن استنصروكم فى الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق » . هذا بينما تقوم الدولة الإسلامية بواجب الحماية والدفاع كاملا عن رعاياها ، مسلمين كانوا أوغير

---

(١) الرد على سير الأوزاعى ، الأم للشافعى ، الجزء السابع ، ص ٣٢٢ .

مسلمين ، ماداموا يقيمون على أرض الدولة الإسلامية بموجب سلطتها الزمنية وسيادتها التامة على هذا الإقليم(١) .

مما تقدم يبين أن حكم المسلمين المقيمين داخل دار الإسلام هو حكم المواطنين الذين يتمتعون بكافة الحقوق ويقومون بأداء الواجبات التى يفرضها عليهم تمتعهم بجنسية الدولة الإسلامية . بينما لايعدو المسلمون المقيمون فى دار الحرب أن يكونوا بمثابة أخوة لهم فى العقيدة والدين . فلو أننا أردنا التكييف القانونى الصحيح لمثل هذه الحالة لاستطعنا القول إن حكم هؤلاء الأخيرين هو حكم الأجانب بالنسبة للدولة الإسلامية . وبينما يعتبر مسلمو دار الإسلام بمثابة المواطنين ويعتبر مسلمو دار الحرب بمثابة الأجانب ، فان غير المسلمين المقيمين بدار الإسلام (أهل الذمة) يعتبرون بمثابة الرعايا الذين يشتركون مع مسلمى دار الإسلام فى التمتع بالتبعية للدولة الإسلامية وحقهم فى حمايتها لهم ، وان كان تمتعهم بالحقوق عامة لم يصل بهم إلى درجة تمتع مسلمى دار الإسلام بها . فالدولة الإسلامية تباشر عليهم سلطانها السياسى والزمنى كاملا . كما يحكم الشرع الإسلامى جميع أحوالهم ومعاملاتهم شخصية كانت أم تجارية أو مدنية وجنائية . ذلك أن الشريعة الإسلامية هى مصدر الحكم فيما يتعلق بمعاملات غير المسلمين بين بعضهم وبعض ، وبينهم وبين المسلمين ، على أساس القاعدة الشرعية التى جاء بها قول الرسول صلى الله عليه وسلم «لهم ما لنا وعليهم ما علينا» . وعلى أساس هذا المبدأ الصريح يمكن أن نتبين مدى بروز فكرة السيادة الإقليمية للدولة الإسلامية على دار الإسلام ومن عليها من مسلمين وغير مسلمين(٢) .

---

(١) أنظر شرح السرخسى على السير الكبير ، الجزء الثانى، المرجع السابق ص ٦٤ .

(٢) أنظر فى تفصيل أحكام أهل الذمة فى دار الإسلام ، ما يلزم فى هذا الصدد على الإمام من أخذهم بحكم الإسلام فى ضمان النفس والمال والعرض وإقامة الحدود عليهم فيما يعتقدون =

مفهوم السيادة الاقليمية للدولة الاسلامية :

وليس هناك أوضح فى الدلالة على ظهور هذه الفكرة فى السيادة القانونية للدولة على إقليمها ، من قيام مبدأ تقسيم المعمورة إلى دارين ، دار الإسلام ودار الحرب ، وانتفاء العصمة بينهما ، كإحدى المبادىء الأساسية للأحكام فى تنظيم العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية . وهو مبدأ فريد فى بابه تميز به الفقه الإسلامى وتحدد به كيان الدولة الإسلامية وسريان أحكام تشريعها واحترام الناس له فى نطاقها الإقليمى . فبموجب هذا التقسيم للمعمورة إلى دارين حدد الفقه الإسلامى نطاق السلطة السياسية وسريان القواعد القانونية للدولة الإسلامية بدار الإسلام .

وقد بنى فقهاء الإسلام ، على اختلاف فيما بينهم ، على هذا التقسيم الأساسى للمعمورة تفريعات وأحكاما مختلفة تتعلق بسريان القانون وحكم ذلك خارج نطاق دار الإسلام . وقد بلغت المدرسة الحنفية فى هذا المجال شأوا بعيدا . فعرف صاحب السير الكبير محمد بن الحسن الشيبانى صاحب أبو حنيفة دار الإسلام بأنها « اسم للموضع الذى يكون تحت يد المسلمين وعلامة ذلك أن يأمن فيه المسلمون »[1] . وعرفها القاهستانى الحنفى فى جامع الرموز بأنها « ما يجرى فيه حكم إمام المسلمين » كما عرف دار الحرب بأنها « ما يجرى فيه أمر رئيس الكافرين » .

= تحريمه كالزنا ، دون مايعتقدون حله كالخمر ، لأن عقد الذمة لا يصح إلا بالتزام أحكام الإسلام – كتاب المهذب فى فقه الإمام الشافعى للشيرازى ، الجزء الثانى ، طبع الحلبى ، ١٣٤٣ هـ ، ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، شرح الزيلعى على متن الكنز ، الجزء الثالث ، طبعة بولاق ١٣١٣ هـ ، ص ٢٧٦ ، ٢٨٣ . ومن الأهمية بمكان أيضا أن نرى ما أتى به القاسم ابن سلام من أحكام فى هذا الصدد بكتاب الأموال ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٧٢١ وما بعدها

(١) أنظر شرح السير الكبير ، الجزء الرابع ، ص٢٥٤ ، عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية ، القاهرة ١٣٥٠ هـ ، ص ٦٩ . وانظر فى هذا الشأن أيضاً الجزء الرابع من من الأم للشافعى ، ص ٨٤ ، ١٠٣ .

وبالنظر فى هذه التعريفات وغيرها ، نجد أن الفقهاء قد اعتمدوا فى الحكم على الدار بأنها دار اسلام أمورا مؤداها أن تكون السيادة والغلبة فيها للمسلمين وأن يأمن فيها المسلمون على أنفسهم وأموالهم وعقائدهم ، وأن تسرى فيها أحكام الإسلام . ويمكن صياغة هذا المفهوم فى تعبير حديث بأنها هى البلاد التى تسرى عليها أحكام الإسلام وتقام فيها شعائره وتبرز مظاهره ويأمن من فيها بأمان المسلمين ، سواء أكان سكانها جميعا من المسلمين أم من غيرهم أم من الفريقين معا . أما دار الحرب فيمكن تعريفها فى عبارة حديثة على ضوء تعريف الكسانى لها فى البدائع أنهـا هى البلاد التى لا تسرى عليها أحكام الإسلام . ولايخضع سكانها لحكم أو سلطان المسلمين[1] . وهى بهذا المعنى وحدة لاتتجزأ فى مقابلة دار الإسلام بالنظر إلى الأحكام ، والمسائل التى يمكن أن يكون لاختلاف الدارين أثرفيها . فهى فى نظر الشارع الإسلامى ليست تنظيمات ذات طابع قانونى أو سيادة معترف بها ، ولكنها مجرد أشكال أو مواضع للإباحة وتنفيذ سلطة القهر والاغتصاب ، وذلك على الرغم من أنها تتألف فى واقع الأمر من دور مختلفة وبلاد متفرقة ، لكل منها حدودها المعينة ونظمها الخاصة وحكومتها المستقلة[2] .

ومن ثم ، ليس بالضرورة أن تعتبر الدار دار اسلام نتيجة وجود أغلبية من المسلمين فيها كقول الشافعية العز بن عبد السلام « والدار دالة على إسلام أهلها لغلبة المسلمين فيها »[3] وقول أبومنصور عبد القاهر البغدادى فى أصول الدين « كل دار ظهرت فيها دعوة الإسلام من أهله بلا خفير ولامجير ولا بذل جزية ونفذ فيها حكم المسلمين على أهل الذمة ان كان فيهم ذمى يقهر أهل البدعة فيها أهل السنة ، فهى دار الإسلام»[4] . بل يكفى فى

---

(١) الكسانى ، بدائع الصنائع ، الجزء السابع ، ص ١٣٠ ، ١٣١ .
(٢) أنظر الكسانى ، البدائع ، الجزء السابع ، ص ١٣٠ ، شرح السرخسى على السير الكبير الجزء الرابع ، ص ١٩ .
(٣) عز الدين بن عبد السلام ، المرجع السابق ، الجزء الثانى ، ص ٤٩ .
(٤) كتاب أصول الدين ، المرجع السابق ، ص ٢٧٠ .

تعريفات الحنفية اعتبارها كذلك أن لايكون المسلمون قد قهروها وأعلوا منائر الإسلام وشعائره فيها وألزموا أهلها بدفع الجزية مقابل حماية المسلمين لهم بموجب عقد الذمة . ومما لاشك فيه أن طبيعة السيادة فى هذه الحالة هى إقليمية .

غير أنه يبدو من عبارة بعض المتأخرين من فقهاء الحنفية أنه يكفى لاعتبار البلد دار اسلام ظهور أحكام الإسلام فيها ، وقدرة المسلمين على إقامة مظاهره وتطبيق أحكامه على أمورهم ومعاملاتهم ، سواء أكانت الغلبة والسيادة للكفار أم للمسلمين . فقد غلب التتار على بلاد المسلمين واجتاح هولاكو بجيشه مدنهم وسهولهم ، وأخضع السكان فيها لحكم المغول ، ولكنهم أبقوا ولاة من المسلمين وقضاة منهم يحكمون بشريعة الإسلام بينهم فى عقائدهم ومعاملاتهم على السواء . وهنا حار فقهاء الإسلام ، هل الدار بقيت دار اسلام أم أصبحت دار حرب ، وما حكم حكام المسلمين الذين أبدوا الخضوع للفاتحين ؟ هل هم مرتدون أم مسلمون ؟ وانتهى الرأى بين الفقهاء فى هذا الصدد إلى أنه لاشك فى أن البلاد التى خضعت وغلب أهلها من المسلمين (كما هو الحال فى شأن البلاد الإسلامية التى خضعت للاستعمار الغربى فى الآونة الحديثة) هى دار اسلام ، وذلك لعدم اتصالها بدار الحرب ، وعدم ظهور أحكام تتناقض وأحكام الإسلام فيها . بل كان القضاة مسلمين ، ومن قال إنه مسلم بالشهادتين حكم باسلامه .

جاء فى الجامع الوجيز المعروف بالفتاوى البزازية[1] : « قال السيد الإمام والبلاد التى فى أيدى الكفرة اليوم لاشك أنها بلاد الإسلام لعدم اتصالها ببلاد الحرب ولم يظهروا فيها أحكام الكفر ، بل القضاة المسلمون ، ومن قال منهم أنا مسلم وشهد بالكلمتين حكم باسلامه ومن وافقهم من

---

(١) مخطوط سنة ٩٠٠ ، ٢٠١ فقه حنفى قوله ص ٣١٨ – ٣١٩ ، وآخر سنة ٨٩٤ ، ٢٠٢ فقه حنفى قوله ، ص ٣٢٤ – ٣٢٥ – بخزانة دار الكتب المصرية .

المسلمين فهو فاسق لاكافر ولامرتد ، وتسميتهم مرتدين من أكبر الكبائر لأنه تنفير عن الإسلام وتقليل لسواده واغراء على الكفر . والملوك الذين يطيعونهم عن ضرورة مسلمون ، والذين يطيعونهم لاعن ضرورة موادعة أو مخادعة . أما البلاد التى عليها وال مسلم من جهتهم يجوز فيه اقامة الجمع والأعياد وأخذ الخراج وتقليد القضاة وتزويج الأيتام والأرامل لاستيلاء المسلم عليه ، وطاعته الكفرة اما موادعة أومخادعة . وأما البلاد التى عليها ولاة كفار فيجوز أيضاً فيها إقامة الجمع والأعياد والقاضى بتراضى المسلمين ، ويجب عليهم طلب وال مسلم . وتعليق البايزة أعنى اللوح السلطانى امارة ملكية لا تعلق لها بالدين كان من خشب أوفضة ، بخلاف وضع قلنسوة المجوسى وشد الزناد لأنه امارة الكفرة ، كالختان امارة الإسلام وقص الشارب امارة أهل السنة والجماعة . وقد حكمنا بلا خلاف بأن هذه الديار قبل استيلاء التتار هى ديار الإسلام ، وبعد استيلائهم إعلان الأذان والجمع الجمعيات والحكم بمقتضى الشرع والفتوى والتدريس واقع بلا نكير من ملوكهم . فالحكم بأنها من بلاد الحرب لاجهة له نظراً إلى الدراسة والدراية . واعلان بيع الخمر وأخذ الضرائب والمكوس والحكم من النقض برسم التتار ، كاعلان بنى قريظة باليهود وطلب الحكم من الطاغوت فى مقابلة محمد عليه السلام فى عهده بالمدينة ، ومع ذلك كانت بلدة الإسلام بلا ريب . وذكر الحلوانى إنما يصير دار الحرب باجراء أحكام الكفروأن لايحكم فيها بحكم من أحكام الإسلام ، وأن يتصل بدار الحرب ، وأن لايبقى فيها مسلم ولاذمى آمنا بأمان الأول أعنى بأمان أثبتها الشارع بالإيمان أوعقد الذمة . فاذا وجدت الشرايط كلها صارت دار الحرب ، وعند تعارض الدلائل والشرايط يبقى ماكان ، ويرجع جانب الإسلام احتياطا . ألا يرى أن دار الحرب تصير دار الإسلام بمجرد إجراء الأحكام اجماعا » .

ولعل هذه الفتوى التى أفتى بها فقهاء ذلك العهد من غلبة التتار على بلاد الإسلام لاتختلف عما قرره الإمام الأعظم أبوحنيفة من ضرورة دار

الإسلام دار حرب بقيام شروط ثلاثة[1] :

١ — إجراء الأحكام المغايرة لأحكام الإسلام جهارا وأن يحكم الحاكم غير المسلم للمسلمين ولايرجعون فى منازعاتهم إلى قضاة مسلمين.

٢ — الاتصال بدار الحرب بحيث لايكون بينها بلد من بلاد الإسلام يلحق المسلمين المدد منها .

٣ — زوال الأمان الأول ، بمعنى أن لايأمن المسلم أو الذمى فيها إلا بأمان غير المسلمين ولم يبق الأمان الذى كان للمسلم بإسلامه ، وللذمى بعقد الذمة ، قبل استيلاء غير المسلمين على تلك الدار.

فان تخلف واحد من هذه الشروط بقيت الدار دار اسلام ، وبقى الحكم فيها على ماكانت عليه .

أما فيما يتعلق بما فرع فقهاء المسلمين على اختلاف الدارين وسيادة كل منهماعلى أرضها ومن عليها سيادة اقليمية ، فقد أتينا على ذكر بعض أحكام فى المبحث السابق ، ونأتى هنا على ذكر البعض الآخر :

(١) عند الحنفية أن انتفاء العصمة وانعدام الولاية بين الدارين لايجيز الوكالة بين الموكل المقيم بدار الإسلام وبين الوكيل المقيم بدار الحرب ، وكذلك بين الموكل المقيم بدار الحرب وبين الوكيل المقيم بدار الإسلام . لأن العصمة منتفية بين الإقليمين . ومن ثم ، فان عقد الوكالة فى أى من هاتين الحالتين يتنافى وطبيعتها ، من حيث أن الوكيل يجب أن يعمل بموجب توجيهات الموكل وارشاداته .

(٢) عند الحنفية ، أنه لاتجوز شهادة مستأمن (أجنبى من أهل دار الحرب مقيم إقامة مؤقتة لاتزيد على عام فى دار الإسلام) ضد ذمى فى

---

(١) انظر رواية رأى محمد وأبى يوسف وأبى حنيفة فى مختصر الطحاوى ، تحقيق أبو الوفا الأفغانى ، مطبعة دار الكتاب العربى ، ١٣٧٠ هـ ، ص ٢٩٤ ، ٢٩٥ .

دار الإسلام . نتيجة لاختلاف دار كل منهما . فالذمى رعية من رعايا دار الإسلام ، وأما المستأمن فهو من مواطنى دار الحرب. وعلى خلاف ذلك تجوز شهادة الذمى ضد المستأمن لأن المستأمن أجنبى . فهو فى مركز أقل من مركز الذمى المقيم فى دار الإسلام ، وواضح أن كلا منهما يستمد مركزه القانونى فى هذه الحالة من تبعيته لدار معينة .

(٣) عند الحنفية ، على حد قول الشيبانى فى « السير الكبير » ان انتفاء العصمة بين الدارين يعنى عدم جواز التوارث بين المسلمين فى دار الإسلام وبين المسلمين فى دار الحرب ، وكذلك بين غير المسلمين وبعضهم فى كل منهما . فليس لغير المسلم فى دار الحرب أن يرث غير مسلم فى دار الإسلام ، كما ليس للمسلم فى دار الإسلام أودار الحرب أن يرث مسلما مات فى الدار الأخرى . وبعبارة أخرى ان التوارث غير جائز بين من يعيشون على أى من الإقليمين بالنسبة للإقليم الآخر .

(٤) عند الحنفية . أنه إذا دخل مسلم دار الحرب وعقد مع حربى عقد ربا أو غيره من العقود الفاسدة فى نظر الشرع الإسلامى ، فان العقد جائز . فيحل للمسلم أن يتعامل بالربا وأن يتعاقد بالعقود الفاسدة مع الحربى فى الحرب ، وكذلك مع المسلم الذى أسلم هناك ولم يهاجر إلى دار الإسلام . وهذا هو ما اتجه إليه الإمام أبوحنيفة ، وأيده الشيبانى فيما يتعلق بالحالة الأولى ، وخالفه فى الثانية . أما أبو يوسف ، فذهب والأئمة الثلاثة الآخرون إلى أنه لا يحل للمسلم فى دار الحرب الا ما يحل له فى دار الإسلام ، واحتجوا فى ذلك بالعموميات الدالة على تحـــريم الربا ، كقوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » وقوله جل شأنه « لاتأكلوا الربا أضعافا مضاعفة » .

(٥) عند الحنفية (ومالك) أنه إذا غلب الكفار المسلمين على شىء من أموالهم يملكون ما أخذوه بالقهر والغلبة ، ثم ان أخذها المسلمون فصاحبها قبل القسمة أحق بها ، وبعد القسمة أحق بقيمتها ، وسواء فى ذلك عند

الحنفية العقار والمتاع والبلاد . وقال أبو حنيفة إذا اتصل العقار والبلاد ببلاد الحرب ملكوه ، وان لم يتصل فهو باق على حكمه .

وعند الشافعية أنه إذا غلب الكفار المسلمين على شيء من أموالهم لم يملكوها ، بل هي باقية على ملك أصحابها فان ظفر بها المسلمون فصاحبها أحق بها قبل القسمة ، فإن لم يعلم حين قسمت عوض من وقع ذلك في سهمه عنه من خمس الخمس ، ودفع ذلك إلى ملكه [1] .

وهكذا يبلغ المذهب الحنفي ، على وجه الخصوص ، بنظرية السيادة الإقليمية للدولة الإسلامية شأوها البعيد ، سواء فيما يتعلق بمفهومها ككل بمعنى سيادة الدولة الإسلامية على دار الإسلام ، أوفيما يتعلق بالتطبيقات والأحكام التي تجرى على جميع الأشخاص والأشياء فيها .

وعلى خلاف ذلك ، ذهب المذهب الشافعي إلى أن دار الإسلام لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تصير دار حرب ، مهما كانت الصورة التي تأخذها بعد الاستيلاء عليها من الكفار ، أي سواء كانت تقام فيها بعض أحكام الإسلام وتعطل إجراء البعض الآخر ، أم انقطعت فيها جميع آثاره . يصرح بذلك العلامة ابن حجر ، ويستدل عليه بالخبر الصحيح من قول رسول الله صلى الله على وسلم « الإسلام يعلو ولايعلى عليه » وحينئذ ، يصبح الظاهر أنه يتعذر عودة دار الإسلام دار حرب أو كفر ، وإن استولى عليها الكفار .

وفي الواقع ، أن هذه شدة تمليها العاطفة في التمسك بحكم الإسلام والحرص على استرداد أرضه المغتصبة ، لا أثر لها في الاعتبارات العلمية اليوم ، مثلها كمثل الحكم على الأندلس أوفلسطين المحتلة اليوم بأنها دار اسلام ، رغم امتلاك الكفار لها وسيطرتهم عليها كلها ومحو كل أثر للإسلام والمسلمين كان قديما فيها

---

(١) ابن جماعة ، المرجع السابق ، الباب الرابع عشر .

يقول الإمام الدبوسى فى تأسيس النظر[1] « الأصل عندنا أن الدنيا كلها داران دار الإسلام ودار الحرب ، وعند الإمام الشافعى الدنيا كلها دار واحدة[2] ، وعلى هذا مسائل :

منها — إذا خرج أحد الزوجين إلى دار الإسلام مسلما مهاجراً أوذميا وتخلف الآخر فى دار الحرب وقعت الفرقة (فسخ العقد)[3] عندنا فيما بينهما ، وعند الإمام أبى عبد الله الشافعى لاتقع الفرقة بنفس الخروج .

ومنها — إذا أخذوا أموالنا وأحرزوها بدار الحرب ملكوها عندنا ، وعند الإمام الشافعى لايملكونها — ومنها — إذا اغتنم أهل الحرب أموالنا وأحرزوها بدار الحرب ثم أسلموا عليها وهى فى أيديهم كانت لهم ملكا ، وعند الإمام أبى عبد الله الشافعى لايملكونها وكان عليهم ردها إلى أربابها — ومنها — ما قال أصحابنا أن المسلمين إذا استنقذوا من أيدى المشركين ما أخذوا من أموالنا لايأخذها أصحابها إلا بالقيمة إذا وجدوها بعد القسمة عندنا ، وعند الإمام الشافعى يأخذونها بغير شىء — ومنها — أن أهل الحرب لوأخذوا من أموالنا عبدا ثم دخل اليهم مسلم بأمان فاشتراه عنهم وأخرجه إلى دار الإسلام أنه لايأخذه صاحبه إلا بالثمن وإن وهب له منهم يأخذه بالقيمة ، وعند الإمام الشافعى يأخذه بغير شىء — ومنها — أن الحربى إذا أسلم فى دار الحرب ثم خرج إلينا وترك ما له ثم ظهر المسلمون على دارهم كان جميع ماله غنيمة عندنا لأنه وقع بينه وبين ماله مباينة الدارين ، وعند الإمام أبى عبد الله الشافعى لايكون غنيمة . ولوأسلم ولم يخرج إلينا حتى ظهر المسلمون عليهم

---

(١) كتاب تأسيس النظر ، تأليف الإمام الأجل أبى زيدعبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسى الحنفى عليه سحائب الرحمة والرضوان ، الطبعة الأولى ، محمد أمين الخانجى ص ٥٨ .

(٢) المقصود دار واحدة حكما أى من حيث سريان الأحكام على المسلمين أينما ذهبوا وليس عملا أخذاً بواقع الحياة السياسية فى عصور الخلافة الإسلامية .

(٣) الإضافة فيما بين القوسين لنا .

كان عقاره غنيمة لنا ، وعند الإمام الشافعى لايكون غنيمة . وعلى هذا قال أبوحنيفة رضى الله عنه فى الآبق اليهم أنهم لا يملكونه بالأخذ ، لأنه لما أبق صار فى يد نفسه فى دار الحرب لأنهم لايملكون قهره . وعارض يد مولاه قهر نفسه وعصيانه ، وعند صاحبيه ملكوه — ومنها — ما قال أصحابنا أن دار الحرب تمنع وجوب ما يندرىء بالشبهة (كأن سرق وهناك شبهة أنه جائع) لأن أحكامنا لاتجرى فى دارهم وحكم دارهم مخالف لحكم دارنا ، وعند الإمام أبى عبد الله الشافعى بقعة الحرب لا تمنع وجوب ما يندرىء بالشبهة . وبيان هذا حربى أسلم فى دار الحرب ثم دخل رجل مسلم دارهم بأمان فقتله لاقصاص عليه ولادية عندنا . وعند الإمام أبى عبد الله الشافعى عليه القصاص . وعلى هذا قال أصحابنا لودخل مسلمان مستأمنان فى دار الحرب فقتل أحدهما صاحبه لاقصاص عليه ، وعند الإمام أبى عبد الله الشافعى عليه القصاص . وكذلك قال أصحابنا فى أسيرين مسلمين فى دار الحرب قتل أحدهما صاحبه لا قصاص على القاتل عندنا ، وعند الإمام الشافعى على القاتل القصاص . وعلى هذا قال أصحابنا لو شرب المسلم الخمر أو زنا أوقذف فى دار الحرب لاحد عليه عندنا ، ويجب عند الإمام الشافعى عليه الحد » .

وحقيقة الأمر أن نظرية تقسيم المعمورة إلى دارين ، وتحديد نطاق دار الحرب ودار الإسلام . لم تعدو أن تكون فكرة سياسية بحتة ، استلزمتها طبيعة الأمور فى وجوب سيادة الدولة على أراضيها وسيطرتها على من يقطنون عليها سيطرة كاملة فى مواجهة أعضائها ، وضرورة التحفز وشن الجهاد المستمر من قبل دولة الإسلام الفتية الثائرة على الأنظمة الرجعية المجاورة لها . أما ما اختلف فى شأنه العلماء والفقهاء ، حنفية من جانب . وشافعية ومالكية من جانب آخر ، حول اختلاف الدارين والأحكام الفقهية الواجب تطبيقها فى شأنه ، ان هو فى حقيقة الأمر إلا اختلاف فى فهم مضمون السيادة : هل هى سيادة إقليمية أم شخصية ؟ وفى تحديد طبيعة القوانين والأحكام الشرعية :

هل هى إقليمية تطبق داخل الإقليم على جميع القاطنين فيه ولا تتعدى حدوده إلى الخارج أم يجوز تعديها إلى أرض دولة أخرى ؟

والواقع أن المدرسة الحنفية ، كانت أبرز أثراً وأقوى حجة وأعم نفعا فى الأخذ بالنظرية الإقليمية فى السيادة وسريان التشريع ، بالنسبة إلى عصرنا الحالى من جانب ، والتطورات الدستورية والدولية الحديثة من جانب آخر .

* * *